مركز مديريت حوزه هاى عليه

كتاب الصلاة

الجزء الأول

تقرير بحوث الأستاذ المعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

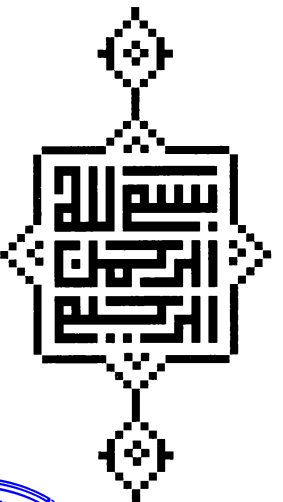
العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي القراماني

تحقيق

الشيخ روح الله ملكيان

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

٣٣



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائینی / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائینی.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-169-4 : 4 ج / 978-622-358-168-7 : 3 ج
978-622-358-172-4 : 6 ج / 978-622-358-171-7 : 5 ج
978-622-358-175-5 : 8 ج / 978-622-358-174-8 : 7 ج
978-622-358-178-6 : 10 ج / 978-622-358-177-9 : 9 ج
978-622-358-181-6 : 12 ج / 978-622-358-180-9 : 11 ج
978-622-358-184-7 : 14 ج / 978-622-358-183-0 : 13 ج
978-622-358-187-8 : 16 ج / 978-622-358-186-1 : 15 ج
978-622-358-190-8 : 18 ج / 978-622-358-189-2 : 17 ج
978-622-358-193-9 : 20 ج / 978-622-358-192-2 : 19 ج
978-622-358-196-0 : 22 ج / 978-622-358-195-3 : 21 ج
978-622-358-199-1 : 24 ج / 978-622-358-198-4 : 23 ج
978-622-358-202-8 : 26 ج / 978-622-358-201-1 : 25 ج
978-622-358-205-9 : 28 ج / 978-622-358-204-2 : 27 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 (مشارک): 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

موسوعة العلامة المحقق النائيني
(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)
٣٣

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره

الجزء الأول

تأليف
العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني قدس سره

تحقيق
روح الله ملكيان

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية /قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الثالث و الثلاثون

عنوان الجزء ■ كتاب الصلاة/الجزء الأوّل

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ محمدعلى الكاظميّ الخراسانيّ ﷺ

تحقيق ■ روح الله ملكيان

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 ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٦٣-٢

شابك الجزء ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٩٧-٧

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الرُّسُل وخاتَم النبيّين أبي القاسم المصطفىٰ محمّد، وعلى ابنته الصدّيقة الكبرىٰ فاطمة الزهراء، وعلى الأئمّة الاثني عشر أوصيائِه الطيّبين الطاهرين المعصومين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مقدّمة التحقيق

ممّا حظي به المحقّق النائيني أن تتلمذ عنده عدّة من الفضلاء، فشهدوا مجلس درسه وقرّروا ما ألقاه عليهم من المحاضرات، ثمّ قاموا بدراسة هذه المحاضرات حيناً أو ما كتبه يراعته آخر.

وممّن وُفِّق لذلك من هؤلاء الفضلاء المحقّقُ محمّد عليّ الكاظمي؛ حيث شهد مجلس درس شيخه النائيني وكتب محاضراته في الأصول في بعض أدواره وأسماه «فوائد الأصول»، ثمّ قام بدراسة فقه الصلاة على حسب ما أفاد شيخه في محاضراته الفقهيّة أو كتَبه في «رسالة الصلاة في المشكوك»، وحقّقه في سفرقيّم، هو هذا الكتاب الّذي بين يدي القاري.

فالمحقّق الكاظمي في هذا الكتاب ليس مقرّراً لما ألقاه أستاذه المحقّق

النائيني في مجلس درسه، بل كان مؤلّفاً ناظراً إلى ما كتبه يراعة أستاذه في الرسالة المذكورة أو نطق به لسانه في مجلس درسه، ولذا قال في قسم الشكّ بعد الوقت وهو القسم الخامس من أقسام الشكوك الّتي لا عبرة بها: «ولم يتعرّض لحكم هذا القسم شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في المقام، ولعلّه يأتي بعد ذلك» ثمّ لم يتعرّض نفسه أيضاً لبيان حكمه.

ويدلّ على أنّ الكتاب ليس تقريراً أمور:

منها: عدم ذكر المؤلّف في أوّل الكتاب أنّه تقرير لما ألقاه أستاذه، خلافاً لكتاب فوائد الأصول، حيث قال في أوّله:

فيقول العبد المذنب الرّاجي عفوربّه محمّد عليّ الكاظمي ابن المرحوم الشّيخ حسن الكاظمي ﷺ: إنّي لمّا حضرت مجلس بحث المولى خاتمة المجتهدين، فريد عصره وفقيه زمانه، من إليه انتهت الرئاسة العامّة، شيخنا وملاذنا آية الله حضرة الميرزا محمّد حسين الغروي النّائيني متّع الله المسلمين ببقائه، رأيت أنّ بحثه الشّريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهى من أهل العلم فضلاً عن المبتدئ، ويستفيد منه من كثر باعه فضلاً عمّن قصر، فأحببت تزيين هذه الأوراق بما استفدته من إفاداته الشريفة حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر[1].

ومنها: نقله هنا آراء شيخه وأقواله في الرسالة المذكورة ومجلس درسه عشرات المرّات، بل حكايته هنا عبارات الرسالة المذكورة بنصّها حرفيّاً، قائلاً: «قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه» ونحوه.

---

١. *فوائد الأصول*، ج١، ص١٧.

ومنها: نقله هنا آراء شيخه وأقواله في وسيلة النجاة مرّات، قائلاً: «وسيلة شيخنا الأستاذ» ونحوه.

ومنها: تصريحه بأنّه يقتفي أثر أُستاذه في التعرّض لمسألة أو مسائل، فقال في قواطع الصلاة: «ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - قد تعرّض لأحكام ردّ السلام في الصلاة في هذا المقام فلا بدّ لنا من أنّ نقتفي أثره فنقول ...».

ومنها: اختلاف ما جاء في هذا الكتاب من الآراء والأقوال عمّا جاء في تقريرات الصلاة الّتي كتبها الشيخ موسى الخوانساري.

وبهذا ظهر أنّ الطهراني في نقباء البشر لم يرد هذا الكتاب حيث قال مشيراً إلى المحقّق الكاظمي: «قد كتب في الفقه تمام تقريرات أستاذه في كتاب الصلاة، فقد هذّبه ونقحه وعزم على طبعه ولم يمهله الأجل»[1]، بل أراد كتاباً آخر قد أشار إليه المحقّق الكاظمي نفسه في هذا الكتاب في القسم الثاني من الشكوك الصحيحة الّتي لا توجب شيئاً وهو شكّ كلّ من الإمام والمأموم، حيث قال: «وشيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - وإن تعرّض للمسألة في المقام مفصّلاً إلّا أنّه فاتني كتابتها ولعلّه يتعرّض لها ثانياً في صلاة الجماعة، ونسأل الله التوفيق لتدارك ما فات».

كما يظهر من هذه العبارة وغيرها أنّه كتب الكتاب في زمن ألقى المحقّق النائيني محاضراته في فقه الصلاة على تلامذته فكتب تلك المحاضرات وجعلها في ما حقّقه ونقّحه في هذ السفر القيّم الّذي بين يدي القاري. كما جاء أيضاً في الصفحة ٥٤ من نسخة الكتاب المخطوطة في آخر بحث المواقيت: «قد وقع الفراغ منها في الليلة الرابعة والعشرين من شهر محرّم الحرام سنة ١٣٤٣»، وهذا يكون قبل وفات أستاذه باثنتي عشرة سنة وأربعة أشهر ويومين.

---

١. نقباء البشر، ج٤، ص١٣٩٠.

التعريف بمباحث الكتاب ومنهجيّته

الكتاب يضمّ أهمّ مباحث الصلاة؛ حيث جعل المؤلّف كتابه في أربعة مقاصد: الأوّل في أقسام الصلاة، الثاني في أفعال الصلاة، الثالث في القواطع والخلل، والرابع في الجماعة.

يضمّ المقصد الأوّل مقدّمتين في لفظ الصلاة وأعداد الصلوات، وفصلاً في الصلوات اليوميّة، وفيه يبحث عن مقدّمات الصلاة، وهي المواقيت والقبلة ولباس المصلّي ومكانه، ثمّ مبحث الأذان والإقامة.

يضمّ المقصد الثاني فصولاً خمسة في النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام والقراءة والسجود.

وفي المقصد الثالث بعد تقسيم القواطع إلى ما تكون قاطعةً عمداً وسهواً، وما تكون قاطعة عمداً فقط، والبحث عن كلا القسمين، جاء فصل في الخلل الواقع في الصلاة، وفيه مقامان ثمّ خاتمة، أوّل المقامين في الخلل المقطوع وقوعه في الصلاة، وثانيهما في الخلل المشكوك وقوعه في الصلاة، وفي هذا المقام بحث عن الشك في عدد الركعات تفصيلاً، والخاتمة تشتمل على أمور ثلاثة: الأوّل: في أحكام صلاة الاحتياط، الثاني: في سجود السهو، الثالث: في قضاء الأجزاء المنسيّة.

ويضمّ المقصد الرابع فصولاً ثلاثة: الأوّل في ما تشرع فيه الجماعة، الثاني في ما تنعقد به الجماعة، الثالث في ما يعتبر في الجماعة.

قد مشى المؤلّف في الكتاب على ما مشى عليه فقهاؤنا في طرح المسائل وتشقيقها وفروعاتها، واتّبع منهجم في ذكر الأقوال وطرح الاحتمالات والأدلّة وما يرد عليها من النقض والإبرام وتقوية بعض وتضعيف آخر. نعم، قد أثّرت مدرسة المحقّق

النائينيّ الأصوليّة في كثير من مباحثه أثراً بارزاً، ولعلّه لذا اشتبه أمر الكتاب وتُوُهِّم أنّه تقريرٌ لمحاضرات المحقّق النائينيّ.

وممّا تجلّت فيه تأثير مدرسة أستاذه هو مبحث طرحه تحت عنوان «تحقيق الحال في شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكوليّة»، فبحث عنها في أكثر من مائة صفحة من الكتاب (من صفحاتنا) فمهّد مقدّمة في أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة والسببيّة غير قابلة لأن تنالها يد الجعل مباشرة، ثمّ ذكر أدلّة الباب وما يستفاد منها من شرطيّة المأكولية للصلاة أو مانعيّة الغير المأكوليّة، ثم بحث عن أنّ المانعيّة المستفادة من الأدلّة هل هي المانعيّة المطلقة الواقعيّة أو أنّ مانعيّتها مقصورة بصورة العلم بالموضوع، ثمّ بعد تمهيد مقدّمة بحث عن الأصل الجاري عند الشكّ في المأكوليّة وعدمها في مقامات ثلاث: الأوّل: في تنقيح جريان أصالة البراءة العامّة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة والحكميّة والموضوعيّة. الثاني: في تنقيح جريان أصالة الحلّ المختصّة بالشبهات التحريميّة الموضوعيّة، أو تعمّ الحكميّة أيضاً على وجه. الثالث: في جريان الاستصحاب، وأنّه هل يمكن أن يكون المشكوك مجرى للاستصحاب بعد الفراغ عن كونه مجرى أصالة البراءة وأصالة الحلّ. ومن الواضح أنّ هذا التفصيل في مسألة فقهيّة كهذه ممّا لم يشاهد في غير مدرسة النائينيّ وأتباعها.

درّتنا اليتيمة (تعريف بنسخة الكتاب)

نشكر الله تعالى على أن وفّقنا للعثور على مصوّرة من النسخة المبيضّة من الكتاب الّتي كانت من متملّكات نجله الشيخ ..... الكاظميّ، كتبها كاتب أو أكثر بالنسخ المنكسر من دون تصريح باسمه في موضع من النسخة أو تأريخ كتابته.

وهذه المخطوطة تشتمل على ٤٤٧ صفحة، أكثرها يضمّ ٢٣ سطراً طوله ١٤ سم، وكانت هي النسخة المعتمدة عليها لطبع الكتاب في طبعته الأولى الّتي تمّت في مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة في سنة ١٤١١هـ.

ابتدأت النسخة ببسملة الكتاب، وكتب المؤلّف في الصفحة ٥٢ منها (حسب الأرقام المكتوبة في صدر صفحاتها) في آخر بحث المواقيت: «قد وقع الفراغ منها في الليلة الرابعة والعشرين من شهر محرّم الحرام سنة ١٣٤٣». ثمّ تكرّرت البسملة في صفحات ٥٦، ٩٦، ١٨٥، ٢١٨، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٣٠ و٤٢٦.

والنسخة مبتلاة بعوارض تصعب قراءتها وتصحيح النصّ عليها، منها رداءة الخطّ أحياناً، والأخطاءُ الإعرابيّة واللغويّة والإملائيّة كثيراً، والأسقاطُ من العبارات والكلمات والحروف، والزيادةُ فيها، ووقوعُ البياضات أثناء العبارات، وعدم رعاية التذكير والتأنيث في الأفعال والأوصاف وغيرها بحيث قلّما يخلو صفحة منها من هذه الأخطاء أو الأسقاط.

واليك الصفحة الأولى والصفحة الأخيرة من النسخة:صص



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الصلوة

٤٤٧

الاقوى عدم اشتراط امامة الكامل كما مرّ ٤ صحيح زراره المتقدم ان صلى فيهم وبينهم وبين الامام سالان يصلي فليس ذلك امام فانه الظاهر من قوله فليس ذلك امام لهم بامام بعدم السعة شرط للمأموم وان جاز تحمل مع السعة ثم ظاهر ذيل الرواية بعدم ذلك شرط للصلوة و بعد قوله وان صلى كان امامه جيدا من صلوة امام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر سالان يصلي فليس ذلك لهم بصلوة وكذا قوله ثم فان كان بينهم شبر او اكثر فليس ذلك لهم بصلوة فان الظاهر من ذلك بعد عدم السعة لجالس و الا شرط للصلوة بحيث تبطل الصلوة مع وجوده بما بعده ولكن يمكن ان يقال ان قوله فليس ذلك لهم بصلوة بمنزلة تعليله بقوله فليس ذلك لهم بامام

منهجيّة التحقيق

لا يخفى على الخبير ما يواجهه المحقّق من مصاعب شتّى في مسيرة عمله التحقيقيّ، وكانت مراحل تحقيق هذا الكتاب كالآتي.

تقويم النصّ

عمليّة تقويم النصّ أهمّ مراحل تحقيق الكتاب؛ لأنّها تتصدّى انتقاء النصّ الصحيح من النسخة (أو النسخ)، وكذا من مصادره المشتملة على اختلافات، وقد آلينا على أنفسنا بذل الدقّة المطلوبة فيها.

وبما أنّ ما بأيدينا هي مصوّرة من نسخة الكتاب الوحيدة فاعتمدنا عليها وصحّحناه المتن طبقاً لما فيها، ناظرين إلى ما ثبت في طبعة الكتاب المذكورة في ما أشكل علينا الأمر من قراءة كلمة أو كلمات. وأشرنا في الهامش إلى ما ينبغي الإشارة إليه ممّا احتوت المخطوطة عليه من الأخطاء. وذلك لأنّ التذكير بهذه الأخطاء يجعل للقاري مرآةً من المخطوطة ليكون على بصيرة ممّا ثبت فيها ومدى وثاقتها وسببِ ترجيحِ المصحّح واختيارِهِ شيئاً خلافاً لما فيها. نعم، ما كان من قبيل

«يكون» و«تكون» ونحوهما فصحّحناه من دون إشارة إليه في الهامش لوضوح الأمر فيه.

كما أضفنا ما سقط من نصّ الرواية أو العبارة المحكيّة حرفيّةً بين المعقوفين، وكذا الكلمات الساقطة الّتي يتطلّبها السياق، وكذا ما سقط من حروف الكلمات الأولى أو الأخيرة، مثل «[إ]لى» «تردّ[د]» أو «أمر[اً]»، متوخّين بذلك كلّه أن نقدّم للقارئ نصّاً صحيحاً أو قريباً إلى الصحّة.

ومع ذلك قمنا بتحقيق النصوص الروائيّة والفقهيّة وغيرهما ممّا يذكرها المؤلّف في كتابه أثناء المناقشة والاستدلال، بالرجوع إلى مصادرها، وأشرنا إلى مواقع الخلاف بين تلك المصادر وما في المخطوطة. وقمنا أحياناً بتوضيح المبهمات وشرح الكلمات الغريبة وإدراجها في ذيل صفحات الكتاب.

الرسم الإملائيّ

كتبنا النصّ على الرسم المتعارف اليوم لا على ما جرى عليه الكاتب، فكتبنا «الصلاة» و«الزكاة» و«لغا» و«هاهنا» و«ثلاث» ونحوها بدل «الصلوة» و«الزكوة» و«لغى» و«ههنا» و«ثلث» ونحوها. وكذا ما أخطأ الكاتب في كتابته أو سامح، فكتبنا «تارةً» و«رتبةً» و«حركة» و«إرادة» و«الميتة» ونحوها موضع «تارتاً» و«رتبتاً» و«حركت» و«إرادت» و«الميتية» ونحوها. وكذا ما لخّصه - مشياً على طريقة القدماء - فراعَيْنا أصلَه، فكتبنا «صلّى الله عليه وآله» و«عليه السلام» و«رحمه الله» ونحوَها بدل «ص» و«ع» و«ره» ونحوِها، إلّا في «إلخ» و«إه» فكتبنا أنفسهما. وبالنسبة إلى الآيات الشريفة راعينا رسم خطّ المصحف الشريف بالرسم العثمانيّ.

كلّ ذلك إيثاراً للتسهيل على من يطالع الكتاب، وجرياً على المتعارف عليه

اليوم. وأيضاً أثبتنا في المواضع المبهمة الحركات الصرفيّة والنحويّة، وذلك لأجل تسهيل القراءة وفهم معنى اللفظ ومراد المؤلّف.

تخريج الآيات والأحاديث والأقوال

قمنا بتخريج الآيات القرآنيّة، وإثبات أرقامها واسم السورة الّتي وردت فيها في الهامش. وكذلك الأحاديث الّتي ذكرها المصنّف أو اعتمدها في أثناء الاستدلال، واستخرجناها من وسائل الشيعة خاصّة إلّا إذا صرّح المؤلّف باسم مصدر آخر- ***كالكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار*** - فاستخرجنا منه أيضاً.

وكذلك قمنا بتخريج النصوص والعبارات والأقوال المنقولة عن الكتب الفقهيّة وغيرها ولو بنحو «قيل» و«أجيب» ونحوهما مهما أمكن وسمحت به المصادر الّتي بأيدينا، وقابلناها مع ما جاء في تلك الكتب والمصادر، وضبط موارد الاختلاف بينها، مع الإشارة إلى محلّ تواجدها في تلك الكتب. هذا.

وإنّنا قد بذلنا الجهد الكبير والوقت الكثير في تحقيق هذا الكتاب رغبةً في إخراجه على أحسن هيئةٍ، خالياً عن الزلل والخطإ، وإن كانت العصمة لأهلها. ولذلك فإنّنا نستميح العذر من المؤلّف أوّلاً ومن القارئ ثانياً إن اشتمل على بعض وجوه النقص.

روح الله ملكيان



كتاب الصَّلاة

[وفيه أربعة مقاصد:]



المقصد الأوّل: في

أقسام الصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

وقبل الدخول في المقصود ينبغي تمهيد مقال يشتمل على مقدّمتين:

[المقدّمة] الأُولى: [في لفظ الصلاة]

إنّه وإن قد أطالوا الأعلام في البحث في شرح لفظة الصلاة وبيان معانيها اللغويّة والعرفيّة إلّا أنّ الظاهر أنّه لا ثمرة مهمّة في ذلك بعد معلوميّة المراد منها، وأنّه ﷺ استعملها في أوّل زمان البعثة في هذه العبادة الموظّفة المخترعة الإلهيّة الّتي هي رأس كلّ عبادة وميزان كلّ عمل. فكلّما وردت هذه اللفظة في الكتاب والسنّة فالمراد منها هذا المعنى الّذي نتعبّد به صباحاً ومساءً، إلّا أن تقوم قرينة على أنّ المراد منها ليس هذا المعنى.

ولا حاجة إلى إتعاب النفس وإثبات أنّ هذه العبادة كانت في الشرائع السابقة بزيادة ونقصان وأنّها كانت تسمّى بهذه اللفظة حتّى تكون حقيقة لغويّة؛ إذ - مع أنّ إثبات ذلك لا يهمّنا - لا طريق لنا إلى إثباته؛ إذ تسمية تلك العبادة الّتي كانت في

تلك الشرائع بلفظ الصلاة غير معلوم[١]، وعلى تقدير العلم بذلك لم يعلم أنّ إطلاق لفظ الصلاة على ما كانوا يتعبّدون به في الشرائع السابقة بأيّ عناية كان؛ إذ من المحتمل أن يكون إطلاق الصلاة عليه بعناية معناها اللغويّ وهو الدعاء، لا من باب كونها وظيفة خاصّة إلهيّة وعبادة مخترعة شرعيّة، كما هو كذلك في شرعنا؛ فإنّ ما وظّف في الشرائع السابقة لم يعلم ما هو، فلعلّه كان سنخ[٢] من الدعاء، فإطلاق الصلاة عليه من باب المعنى اللغويّ. وهذا بخلاف الإطلاق في شرعنا؛ فإنّه ليس من ذلك الباب قطعاً، وإنّما [هو] لفظٌ أطلق على موضوع خاصّ ومعنى مخصوص مغاير للمعنى اللغوي.

وكيف كان، فقد عرفت أنّ إطلاق لفظ الصلاة على هذه العبادة الخاصّة كان من أوّل الأمر وأوّل البعثة، كما يظهر ذلك من بعض التواريخ والأخبار[٣]، فلا بدّ من حمل لفظة الصلاة على هذا المعنى كلّما وردت في الكتاب والسنّة، ولكن بعد اشتهارها في ذلك في لسانه ﷺ ولسان تابعيه، إلّا أن يقوم دليل على خلافه.

المقدّمة الثانية: [في أعداد الصلوات]

قد اختلفت كلمات الأصحاب في أعداد الصلوات المفروضة، فربّما أنهاها بعض إلى تسعة[٤]، وآخر إلى سبعة[٥]، وغير ذلك ممّا يظهر للمتتبّع. هذا.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «غير معلومة».

٢. كذا في النسخة، والصواب «سنخاً».

٣. راجع: *الإرشاد*، ج١، ص٢٩ - ٣٠؛ وعنه *كنز الفوائد*، ص١٢٠ - ١٢١؛ المستجاد من *الإرشاد*، ص٣٢ - ٣٣.

٤. كالمحقّق في *شرائع الإسلام*، ج١، ص٤٩؛ *المختصر النافع*، ص٢١؛ والعلّامة في *إرشاد الأذهان*، ج١، ٢٤٢؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٤٥.

٥. كالشهيد في *اللمعة الدمشقيّة*، ص٣٣؛ *ذكرى الشيعة*، ج١، ص٦٦.

ولكن لا بدّ أن يكون التقسيم باعتبار اختلاف القيود والخصوصيّات المأخوذة فيها الموجبة لاختلافها في نوعها بحسب الجعل الشرعي، وأمّا الخصوصيّة الموجبة للاختلاف في الصنف والفرد فلا يكون ميزاناً للتقسيم وإلّا لزادت الأقسام إلى ما لا يمكن إحصاؤها. فحينئذٍ نقول:

هكذا ينبغي تقسيمها بأن يقال: هذه العبادة المخترعة الشرعية الّتي تسمّى صلاة إمّا أن تكون مفروضة، وإمّا أن تكون مسنونة. ثمّ المفروضة إمّا أن تكون مفروضة بحسب الجعل الأوّلي، وإمّا أن يعرض لها وصف الفرض.

[أنواع الصلاة المفروضة]

فالمفروضة بحسب الأصل والجعل الأوّلي على أنواع أربع:

الأوّل: الصلاة اليوميّة، ومنها الجمعة؛ فإنّها بدلاً[1] عن الظهر في يومها وليست هي مباينة لليوميّة في نوعها حتّى تعدّ قسماً آخر في قبالها، كما عن بعض[2]، بل هي داخلة في اليوميّة حقيقة.

ولا فرق في اليوميّة بين الأداء والقضاء من الوليّ وغيره؛ فإنّ القضاء هي الصلاة اليوميّة، غايته أنّه في خارج الوقت وليس خصوصية الوقتية منوّعة بحيث تكون صلاة الظهر في وقتها مباينة لها في خارج الوقت في نوعها كما لا يخفى.

النوع الثاني: صلاة العيدين؛ فإنّها باعتبار اشتمالها على خصوصيّات وقيود تحفّها من الكيفيّة والوقت تكون مباينة في نوعها لسائر الصلوات.

النوع الثالث: صلاة الآيات، أعمّ من الخسوف والكسوف والزلزلة وكلّ آية؛ فإنّها

---

١. كذا في النسخة، والصواب «بدل».

٢. كالمحقّق في *شرائع الإسلام*، ج١، ص٤٩؛ *المختصر النافع*، ص٢١؛ والعلّامة في *إرشاد الأذهان*، ج١، ٢٤٢؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٤٥.

بجميع أقسامها نوع واحد مباين لسائر أنواع الصلاة. غاية الأمر يكون الاختلاف في سبب الوجوب؛ فإنّه تارة يكون الخسوف، وأُخرى يكون غيره.

النوع الرابع: صلاة الطواف؛ [٢] فإنّها وإن كانت بحسب الصورة كصلاة الصبح إلّا أنّه باعتبار أخذ زمان ومكان خاصّ فيها تكون مباينة في نوعها لباقي الصلوات.

فهذه الأنواع الأربع مفروضة بحسب الأصل.

وأمّا المفروضة بالعارض فكالمستأجَر عليها والمنذورة وما شابهها، ولكن ينبغي أن يعلم أنّه ليست المفروضة بالعارض مباينة بالنوع للمفروضة بالأصل أو المسنونة، بل هي متّحدة بالنوع لسائر الصلاة[1]، وإنّما الاختلاف نشأ من سبب الوجوب، كما تقدّم، فلو نذر صلاة الظهر أو صلاة الليل أو استؤجر عليها لم يخرج المنذور عن حقيقته قبل النذر بل هو باقٍ على ما كان عليه من النوع. غاية الأمر أنّه عرض له وصف الوجوب بعد ما كان فاقداً له، ويلحقه بعض أحكام الصلاة الواجبة من وجوب الاستقبال والاستقرار وغير ذلك على ما يأتي تفصيله في ما بعد إن شاء الله.

فعلم أنّ أنواع الصلاة المفروضة منحصرة في هذه الأربع، وصلاة الأموات لا ينبغي عدّها من هذه العبادة الخاصّة والوظيفة المخصوصة، بل هي أشبه شيء بالصلاة بمعناها اللغويّ.

وينبغي حينئذٍ أن نرتّب كتاب الصلاة على فصول أربع، يُبحَث في كلّ فصل عن نوع من هذه الأنواع الأربع مع ما يلحقه من الأحكام واللواحق.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «الصلوات».

الفصل الأوّل:[1] في الصلوات اليوميّة

وفيه أركان وينبغي أوّلاً تعداد ركعاتها ونوافلها، فنقول:

لا إشكال ولا خلاف في أنّ عدد ركعاتها سبعة عشر في الحضر وإحدى عشر في السفر بإسقاط الركعتين الأخيرتين من الرباعيّات الثلاث، بل ربّما كاد أن يكون ذلك من ضروريّات الدين.

وأمّا النوافل فالمشهور المعروف بين الأعلام أنّها أربعة وثلاثون ركعة، ولكن قد وردت طوائف من الأخبار أنّها ثلاثة وثلاثون بإسقاط الوتيرة[2]، أو تسعة وعشرون بإسقاط أربع من نافلة العصر[3] أيضاً، أو سبعة وعشرون بإسقاط ركعتين من نافلة المغرب[4] أيضاً. هذا.

---

١. كذا في النسخة، والكتاب لم يشتمل على فصل آخر في سائر الصلوات الّتي ذكرها المؤلّف وهي صلاة العيدين صلاة الآيات صلاة الطواف، وجعلها مع الصلوات اليوميّة أربعة أنواع الصلاة المفروضة، ولكنّه لما قال: «ينبغي حينئذٍ أن نرتّب *كتاب الصلاة* على فصول أربع، يبحث في كلّ فصل عن نوع من هذه الأنواع الأربع مع ما يلحقه من الأحكام» عقد للصلوات اليوميّة فصلاً وأسماه بالفصل الأوّل.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٦، ب١٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح٥.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥٩، ب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٢.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥٩، ب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح١.

ولكن حيث كانت هذه الطوائف ممّا أعرض عنها الأصحاب - وإن كان يوجد بينها من الصحاح - فلا بدّ إمّا من طرحها أو تأويلها بما لا ينافي ما عليه المشهور، بل كاد أن يكون من المجمع عليه، بل هو كذلك في هذه الأعصار.

ويمكن حملها على زيادة مرّتين وتأكّد استحباب في سبعة وعشرين بحيث لم تكن تلك المرّتين في الساقط، لا أنّ الساقط لم يكن من النوافل المرتّبة. ولعلّه يشعر إلى ذلك بعض الأخبار، كقوله ﷺ: «لا تصلّ أقلّ من أربع وأربعين ركعة»[1] إلخ.

بقي الكلام في صلاةِ الغفيلة والوصيّة اللّتين بين المغرب والعشاء وصلاةِ أربع ركعات بعد العشاء، فهل هي من الرواتب الموظّفة في هذه الأوقات؟ أو ليست كذلك، بل ربّما احتمل بعض عدم مشروعيّتها.

[صلاة الغفيلة]

ولكنّ الإنصاف أنّ صلاة الغفيلة في غاية الاعتبار؛ لأن الشيخ ﷺ ذكرها في مصباحه[2] الّذي هو متأخّر عن ***التهذيب والاستبصار***، وكان عليه العمل، فهو في غاية القوّة، ولا يُصغَى إلى مناقشة بعض في مشروعيّتها[3] أو عدّها من نافلة المغرب[4].

[صلاة الوصيّة]

وأمّا الوصيّة فإنّها وإن لم تكن بتلك المثابة من الاعتبار على ما ذكره شيخنا

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥٩، ب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.

٢. *مصباح المتهجّد*، ج١، ص١٠٦ - ١٠٧.

٣. لعلّه الشيخ الأنصاري، فراجع: *مجمع الرسائل*، ص٤٢٣، تعليقة الشيخ الأنصاري.

٤. حكاه عن بعض العلماء الوحيد البهبهاني في *مصابيح الظلام*، ج٢، ص٥٠٣. راجع أيضاً: *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٧١.

الأستاذ[١] - مدّ ظلّه - في بحثه[٢]، إلّا أنّه ليس كذلك؛ فإنّها قد ذكرها الشيخ ﷺ أيضاً في مصباحه[٣] فهي في الاعتبار كالغفيلة.

[صلاة أربع ركعات بعد العشاء]

وأمّا أربع ركعات بعد العشاء فقد وردت رواية أنّ الصادق ﷺ كان يصلّيها بعد العشاء[٤]، ونقل عن بعض الأعلام[٥] العمل بها ومداومتها سفراً وحضراً. ولا بأس به بعد جبر ضعف الرواية - لو كان - بعمل بعض الأصحاب، وبعد التسامح في أدلّة السنن. نعم، جعلها من الرواتب الموظّفة الليليّة مشكل، والأمر في ذلك سهل.

[سقوط بعض النوافل سفراً]

ثمّ إنّه لا إشكال في سقوطِ نافلة الظهر والعصر في السفر في غير مواطن التخيير، [٣] وعدمِ سقوط نافلة المغرب والصبح، إنّما الكلام في سقوطِ نافلة العشاء فيه وسقوطِ نافلة الظهر والعصر في مواطن التخيير وسقوطِ أربع ركعات الّتي تزاد في نافلة الظهر يوم الجمعة في السفر.

---

١. أراد ب- «شيخنا الأستاذ» في جميع مواضعه من الكتاب المحقّق النائينيّ ﷺ، إنّما في *رسالة الصلاة في المشكوك* المطبوعة أو في ما أفاده في مجلس درسه على ما صرّح به هنا وفي مواضع كثيرة أخرى. وما وصل إلينا من إفادات درسه هو ما قرّره الشيخ موسى الخوانساري وحقّقه أخيراً الشيخ مهديّ الباقري السياني وإن لم يطبع حين تحقيقنا للكتاب، ولذا لم نذكر في التخريجات منه رقم الصفحة أو الصفحات، بل اكتفينا على ذكر عنوان المبحث الّذي ذكر فيه ما أشار إليه المؤلّف هنا.

٢. لم يذكر في *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*.

٣. *مصباح المتهجّد*، ج١، ص١٠٧.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥٩، ب١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤؛ ج٨، ص١٢١، ب٢١ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، ح١.

٥. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه.

[سقوط نافلة العشاء في السفر]

أمّا سقوط نافلة العشاء في السفر فالمشهور على سقوطها، بل ادُّعيَ الإجماع عليه؛ للأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ كلّ صلاة مقصورة في السفر تسقط نافلتها[١]، وفي بعضها أنّ «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب»[٢]، ولإشعار خبر أبي يحيى الحنّاط قال: سألت الصادق ﷺ عن صلاة النافلة بالنهار في السفر، فقال: «يا بنيّ لو صلحت النافلة بالنهار في السفر تمّت الفريضة»[٣]؛ فإنّه يشعر بأنّ التماميّة علّة لثبوت النافلة، ومنه يعلم إشعاره بأنّ القصريّة علّة للسقوط، فيدور الثبوت والسقوط مدار التماميّة والقصريّة.

وعن بعض الأعلام عدم سقوطها[٤]؛ لرواية فضل بن شاذان عن الرضا ﷺ: «إنّما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتاها؛ لأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً ليتمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع»[٥].

وفي خبر ابن الضحّاك أنّه كان الرضا ﷺ يصلّي الوتيرة في السفر[٦].

وبهذين الخبرين - لأخصّيّتهما واشتمال الأوّل على التعليل، خصوصاً مع التسامح في أدلّة السنن لو كان فيهما ضعف - يقوى في النظر عدم السقوط، و

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨١ - ٨٣، باب سقوط ركعتين من كلّ رباعيّة في السفر وسقوط نافلة الظهر والعصر خاصّةً فيه.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨٢ و٨٣، ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٣ و٧.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨٢، ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.

٤. قال به الشيخ الطوسيّ في *النهاية*، ص٥٧.

٥. *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٢٩٧ - ٢٩٨؛ ونحوه *علل الشرائع*، ج١، ص٢٦٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٩٥، ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، ح٣.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨٣، ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٨.

إن ذهب شيخنا الأستاذ[١] - مدّ ظلّه - إلى السقوط؛ عملاً بتلك المطلقات.

[سقوط نافلة الجمعة في السفر]

وأمّا سقوط نافلة الجمعة في السفر فالأقوى سقوطها؛ للأخبار المستفيضة من سقوط النافلة النهاريّة[٢]، وهي منها.

ومن هنا يعلم أنّه لو قلنا بأنّ النوافل إنّما هي للوقت لا للفريضة - على أضعف الاحتمالين - كان الأقوى أيضاً السقوط؛ لأنّ الأخبار مصرّحة في[٣] سقوط النوافل النهاريّة في السفر، سواءٌ كانت للوقت أو للفريضة.

[حكم النوافل في مواضع التخيير]

وأمّا سقوط النوافل في مواضع التخيير - كالحرمين - فهل تسقط مطلقاً، سواء أتمّ أو قصّر[٤]، أو أنّها لا تسقط مطلقاً[٥]، أو يفصّل بين الإتمام فلا تسقط، وبين التقصير فتسقط[٦]؟ وجوه، بل أقوال[٧].

أمّا وجه السقوط مطلقاً فلأنّ الصلاة في السفر بحسب الجعل الأوّلي مقصورة،

---

١. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثالثة.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨١ - ٨٣، باب سقوط ركعتين من كلّ رباعيّةٍ في السفر وسقوط نافلة الظّهر والعصر خاصّةً فيه.

٣. كذا في النسخة.

٤. نسبه إلى ظاهر *شرائع الإسلام* النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٥٠؛ راجع: *شرائع الإسلام*، ج١، ص٥٠.

٥. قال به الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٤، ص٣٣٥.

٦. قال به النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٥٠.

٧. لا يخفى أنّ الشيخ موسى الخوانساري ذكر في تقريراته أنّ الأقوال في المسألة أربعة، رابعها التفصيل بين فعل الفريضة في مواضع التخيير فالثبوت مطلقاً، وبين فعلها تامّة في خارجها فالسقوط. أقول: كما هو ظاهر السيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٢٧ - ٢٨.

وأنّ الإتمام في المواطن الأربعة رخصة، فإذا كانت بحسب الجعل مقصورة فلا بدّ من أن تسقط نافلتها؛ لما عرفت من الأخبار من أنّ كلّ صلاة مقصورة تسقط نافلتها[1].

وبعبارة أُخرى: إنّه لا إشكال في أنّ الصلاة في الحضر قد أخذت بالنسبة إلى الركعتين الأخيرتين بشرط الانضمام، وفي السفر في غير المواطن الأربعة بشرط لا، وفي المواطن الأربعة لا بشرط، ومعنى كونها لا بشرط أنّه للمكلّف إيقاعها تماماً.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ الأخبار الدالّة على الملازمة بين القصر في الفريضة وسقوط نافلتها هل تدلّ على الملازمة في ما يجب التقصير ويتحتّم، أو الأعمّ من ذلك وممّا يجوز التقصير؟

فإن قلنا بالأوّل فلا تكون دالّة على سقوط النافلة في مواطن التخيير؛ لعدم تحتّم القصر فيها، فلا بدّ من الرجوع إلى عمومات مشروعيّة النافلة. وإن قلنا بالثاني فلا بدّ من سقوط لجواز التقصير في المواطن الأربعة، ولا يبعد استفادة هذا المعنى من الأخبار. وحاصله: أنّ النافلة تدور مدار تماميّة الصلاة، بحيث كلّما وجبت الصلاة تماماً فالنافلة تشرع.

وربّما قيل بأنّ النافلة تدور مدار فعل الصلاة تماماً، فإذا أتمّ في المواطن الأربعة فلا تسقط النافلة، وإن قصّر فتسقط[2]. وربّما يشعر إلى ذلك خبر أبي يحيى الحنّاط[3] المتقدّم، فتأمّل.

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨١ - ٨٣، باب سقوط ركعتين من كلّ رباعيّة في السفر وسقوط نافلة الظهر والعصر خاصّةً فيه.

٢. قاله النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٥٠.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٨٢، ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح٤.

[الركن الأوّل: في مقدّمات الصلاة]

وعلى أيّ حال، الركن الأوّل من الفصل الأوّل في مقدّمات الصلاة الّتي يجب أو يستحبّ تحصيلها قبل فعل الصلاة، وفيه أبحاث:

البحث الأوّل: في المواقيت

وفيه مقامات:

المقام الأوّل: في تعيين المواقيت من الوقت الاشتراكي والاختصاصي للظهر والعصر

فاعلم أنّه لا إشكال في أنّ أوّل وقت الظهر هو الزوال، بل الإجماع منعقد عليه[1]، وما ورد من الأخبار من القدمين[2] والمثل[3] وأمثال ذلك محمول على وقت الفضيلة للمتنفّل، وربّما يأتي الإشارة إليه.

---

١. راجع للإجماعات المحكيّة: *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٥٠.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و٢.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٩ - ١٥٠، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح٣٣.

وكذلك لا إشكال ولا خلاف [٤] في صحّة فعل العصر عقيب فعل الظهر، خلافاً للعامّة[١].

وكذا في العشاءين يدخل وقت المغرب بأوّل ذهاب الحمرة المشرقيّة، ويصحّ فعل العشاء عقيبها وإن لم يذهب الشفق. نعم، نقل عن بعض الأعلام[٢] لزوم تأخير العشاء إلى ذهاب الشفق، كما هو كذلك عند العامّة[٣] أيضاً، ولكن قد تواتر الأخبار بصحّتها قبل ذلك[٤]، فلا ينبغي الشكّ فيه.

وكذلك لا إشكال في امتدادِ وقت الظهر إلى مقدار أداء العصر قبل الغروب، وصحّةِ فعل المغرب إلى مقدار أداء العشاء قبل الانتصاف أو قبل الفجر، على تفصيل يأتي في محلّه.

إنّما الخلاف والإشكال في أنّ ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الظهرين، وكذلك ما بين المغرب وانتصاف الليل وقت لمجموع العشاءين، أو أنّه يختصّ من أوّل الوقت بمقدار أداء الظهر كما أنّه يختصّ من آخر الوقت بمقدار أداء العصر، وكذلك في طرف العشاءين؟

[الأقوال في المسألة]

والأقوال في المسألة ثلاثة على ما يظهر من الكلمات:

قول بأنّ ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الفريضتين[٥]، غاية الأمر أنّه

---

١. راجع: *الخلاف*، ج١، ص٢٥٩ - ٢٦٠، المسألة ٥.

٢. منهم الشيخ في *الاقتصاد*، ص٢٥٦؛ *الخلاف*، ج١، ص٢٦٢، المسألة ٧؛ *المبسوط*، ج١، ص٧٥؛ *النهاية*، ص٥٩؛ والسلّار في *المراسم*، ص٦٢؛ والسيّد المرتضى في *المسائل الناصريّات*، ص١٩٥، المسألة ٧٤.

٣. راجع: *الخلاف*، ج١، ص٢٦٣، المسألة ٧.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٣ - ١٨٦، باب أنّ أوّل وقت المغرب والعشاء الغروب و...

٥. نسبه إلى أصحابنا السيّد المرتضى في *المسائل الناصريّات*، ص١٨٩، المسألة ٧٢؛ وإلى فضلاء الأصحاب

يجب فعل الظهر قبل العصر. ولازم هذا القول أنّه لو نسي الترتيب وصلّى العصر في أوّل الزوال صحّت صلاته بمقتضى حديث «لا تعاد»[١].

وقول بأنّه يختصّ من أوّل الوقت بمقدار أداء الظهر، كما يختصّ من آخره بمقدار أداء العصر، بحيث لا تصحّ الشريكة فيه بحال من الأحوال، حتّى أنّه لو فرض أنّه صلّى الظهر قبل الزوال على وجه صحيح، كما إذا دخل الوقت وهو بعد لم يفرغ منها - على ما يأتي تفصيله إن شاء الله - لا تصحّ فعل العصر قبل مضيّ مقدار أربع ركعات من الزوال. وكذلك لو صلّى العصر قبل فعل الظهر على وجه يصحّ - على ما يأتي أيضاً - لا يصحّ فعل الظهر في الوقت الاختصاصي لها. وهذا القول هو الاختصاص المطلق[٢].

وقول - ولعلّ أن يكون عليه المعظم[٣] - هو الاختصاص في الجملة، بمعنى أنّه لو لم يصلّ الظهر على وجه صحيح لا تصحّ فعل العصر مطلقاً - ولو نسياناً - في الوقت الاختصاصي للظهر. وكذلك في آخر الوقت لو لم يصلّ العصر على وجه صحيح لا يصحّ فعل الظهر في الوقت الاختصاصي للعصر. وأمّا لو فرض أنّه قد صلّى الظهر على وجه صحيح قبل الزوال، وكذا صلّى العصر على وجه صحيح قبل فعل الظهر تصحّ فعل العصر عقيبها وإن وقعت في الوقت المختصّ للظهر. وكذلك تصحّ الظهر في الفرض الثاني وإن وقعت في الوقت الاختصاصي للعصر.

المحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص٣٥؛ وإلى الصدوق العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٦؛ وإلى الصدوقين الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٢٣؛ والكركي في *جامع المقاصد*، ج٢، ص٢٤؛ راجع: *المقنع*، ص٩١؛ *الهداية*، ص١٢٧ - ١٢٨.

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

٢. نسبه إلى من عدا الصدوق العلّامة واختاره في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٦؛ *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٤؛ *تلخيص المرام*، ص٢٥؛ وأيضاً صرّح به جماعة، منهم ابن سعيد في *الجامع للشرائع*، ص٦١؛ والشهيد الثاني في *روض الجنان*، ج٢، ص٤٨٤.

٣. احتمل قوياً إرادة كثير من المشهور ذلك الآقا رضا الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٩، ص١٠٦ - ١٠٧.

وهذا القول هو المعتمد وعليه تنطبق الأخبار بعد تقييد مطلقاتها وتحكيم نصوصها، فلا بدّ أوّلاً من ذكر الأخبار الواردة في المقام حتّى يتّضح حقيقة الحال.

[الأخبار الواردة في المقام]

وهي على طوائف أربع:

منها: ما دلّ على أنّ بمجرّد الزوال يدخل وقت الظهرين، كرواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة»[1]. وقد ورد بهذا المضمون عدّة روايات بأسانيد مختلفة[2].

ومنها: ما دلّ على هذا المعنى بزيادة قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، كرواية محمّد بن يعقوب عن علي بن محمّد، ومحمّد بن الحسن جميعاً عن سهل بن زياد عن إسماعيل بن 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، وأنّ وقت المغرب إلى ربع الليل، فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيّق»[3]، الحديث.

ومنها: ذلك أيضاً بزيادة قوله عليه السلام: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»، كرواية عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[4].

---

١. *الفقيه*، ج١، ص٢١٦، باب مواقيت الصلاة، ح٦٤٨؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح١.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥ - ١٣١، باب أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر و....

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٣٠، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٢٠.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح٥.

ومنها: ما دلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر وآخر الوقت بالعصر، وكذا العشاءان، كرواية [٥] داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار 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»[1]. وبهذا التفصيل ذكر وقت العشاءين في تتمّة هذا الحديث.

[ما يتحصّل من مجموع الأخبار الواردة في المقام]

فهذه جملة الأخبار الواردة في المقام، فينبغي أن يعلم ما يتحصّل من مجموعها وما يستفاد منها فنقول:

أمّا الطائفة الأُولى فهي كالصريحة في أنّ بمجرّد الزوال يدخل الوقتان، بحيث يصلح هذا الزمان لوقوع أيّ من الصلاتين فيه، فتدلّ على صحّة العصر في أوّل الزوال، سواء كان قد صلّى الظهر أو لم يصلّها[2]، فدلالتها على صحّة العصر في أوّل الوقت في الجملة بالصراحة، وإن كان بالنسبة إلى فعل الظهر وعدمه يكون بالإطلاق والظهور؛ إذ لو لم تصحّ العصر في أول الوقت بوجه من الوجوه وحال من الأحوال لم يبق مورد لقوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»، وذلك واضح.

وأمّا الطائفة الثانية وهي المشتملة على قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» فلا إشكال في أنّها ليست في مقام شرطيّة الترتيب من دون تصرّف في الوقت؛ فإنّه لا وجه لذكر خصوص الترتيب من بين الشرائط، فينبغي حينئذٍ أن يعدّ سائر الشرائط أيضاً، كالقبلة والطهور وأمثال ذلك.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٢. كذا في النسخة، والصواب «لم يصلّها».

مع أنّه يلزم - بناءً على هذا - أن يكون الاستثناء منقطعاً؛ إذ لو كان في مقام بيان شرطيّة الترتيب فقط من دون تعرّض للوقت لا تكون جملة[1] قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» مرتبطة بما قبلها، وهو قوله ﷺ: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»؛ فإنّ عقد المستثنى منه إنّما سيق لبيان الوقت المضروب للصلاة، والمفروض أنّ عقد المستثنى - بناءً على هذا - يكون لبيان شرطيّة الترتيب، وشرطيّة الترتيب لا دخل لها بالوقت المضروب للفعل، فيكون الاستثناء منقطعاً، وهو خلاف الأصل، كما بيّن في محلّه. فلا بدّ من أن يكون قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» في بيان جعل مقدار من الوقت للأُولى، ويرتبط حينئذٍ بما قبله، فكأنّه أراد ﷺ بهذه الجملة تقييدَ ما أطلقه أوّلاً من قوله ﷺ: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»، وبيانَ أنّ أوّل الوقت إنّما هو للصلاة الأُولى، ولذا عقّبه ﷺ بما في الطائفة الثالثة وهو قوله: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس».

فالطائفة الثالثة أقوى دليل على أنّ المراد من قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لبيان تخصيص أوّل [الوقت] بالأُولى، وإلّا لم يكن معنى لقوله ﷺ: «ثمّ أنت في وقت منهما»؛ إذ لو لم تكن الجملة لبيان تعيين الوقت وتخصيصه، بل لبيان شرطيّة الترتيب فقط، فالمكلّف من أوّل الوقت في وقت منهما جميعاً والترتيب شرط في تمام الوقت، فلا معنى لقوله ﷺ حينئذٍ: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً»؛ لأنّ التعقيب بكلمة «ثمّ» بعد بيان شرطية الترتيب لا موقع له إلّا لإفادة سقوط الترتيب، وهو - كما ترى - ضروري البطلان، فالتعقيب ب- «ثمّ» إنّما يصلح إذا كان ما قبلها وهو قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لبيان تخصيص الوقت وجعله أوّله للأُولى، فينطبق على ما في الطائفة الرابعة، وهي رواية داود بن فرقد وأمثالها ممّا دلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر.

---

١. كذا في النسخة.

وظهر ضعف القول الأوّل، وهو أنّ ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الصلاتين، بحيث لو نسي الظهر وصلّى العصر في أوّل الزوال تقع صحيحة بمقتضى حديث «لا تعاد»[1]؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لا تدلّ على أزيد من اشتراط الترتيب، وهو كسائر الشرائط عند النسيان يسقط. ورواية داود بن فرقد[2] الدالّة على الاختصاص ضعيف السند، لا يقاوم ما دلّ من المطلقات من أنّه إذا زال الزوال دخل الوقتان.

وجه الضعف: ما تقدّم من أنّ قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» يدلّ على الاختصاص بالبيان المتقدّم، وأمّا رواية داود بن فرقد فهي - مع كونها معتبرة في نفسها، كما يظهر بالمراجعة - يكفي [٦] في جبرها عمل المعظم بها.

[تحقيق قول المعظم بالاختصاص في الجملة]

بقي الكلام في ما استفاده المعظم من أنّ الاختصاص إنّما هو في ما إذا لم يصلّ صاحبة الوقت، وأمّا إذا كان قد صلّاها بوجه صحيح تصحّ الشريكة في الوقت الاختصاصي، في مقابل من يقول بالاختصاص المطلق بحيث لم تصحّ الشريكة في الوقت المختصّ بحال من الأحوال وإن كان قد صلّى صاحب الوقت قبله بوجه صحيح. والحقّ أنّهم قد أجادوا في ما استفادوه من الأخبار، ولا محيص عن استفادة ذلك منها.

بيانه: أنّ رواية داود بن فرقد[3] إنّما تدلّ على الاختصاص المطلق بالإطلاق، فإنّ قوله عليه السلام فيها: «فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى» - إلخ

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

- إنّما يدلّ على عدم دخول وقت العصر حتّى يمضي مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت، سواءٌ قد صلّى الظهر قبل ذلك على وجه صحيح أو لم يصلّها، فدلالتها على عدم دخول وقت العصر عند فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح - كما إذا ظنّ بدخول الوقت فشرع في الصلاة ودخل عليه الوقت وهو بعد في الصلاة ولو قبل التسليم؛ بناءً على اعتبار الظنّ في باب الوقت - إنّما يكون بالإطلاق، مع أنّ دلالة قوله ﷺ: «إذا زال الزوال فقد دخل الوقتان»[1] بعد تقييده بقوله: «إلاّ أنّ هذه قبل هذه» على صلاحية فعل العصر في أوّل الوقت في الجملة إنّما يكون بالنصوصيّة؛ إذ لو لم تصحّ العصر في وقت الظهر بحال من الأحوال لم يبق مورد لقوله: «دخل الوقتان».

فحينئذٍ لا بدّ من تقييد إطلاق رواية داود بن فرقد بما إذا لم يصلّ الظهر على وجه صحيح قبل دخول الوقت، ويبقى الصورة الأخرى - وهي ما إذا صلّى الظهر قبل ذلك - داخلةً في قوله ﷺ: «إذا زال الزوال دخل الوقتان». وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بإطلاق رواية داود؛ فإنّه لم يبق مورد حينئذٍ لقوله: «دخل الوقتان». فمن باب تحكيم النصّ على المطلق يستفاد ما أفاده المعظم من أنّ الاختصاص إنّما هو في ما إذا لم يؤدِّ[2] صاحبة الوقت.

و بعبارة أوضح: إنّ النسبة بين قوله ﷺ: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» وبين ما في رواية داود بن فرقد و إن كان هو التباين؛ لأنّ إطلاق قوله: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» يشمل في ما إذا لم يصلّ الظهر، فهو بإطلاقه دالّ على دخول وقت العصر و إن لم يكن قد صلّى الظهر. وكذا إطلاق رواية داود بن فرقد الدالّة على الاختصاص

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١؛ وفيه «زالت الشمس» بدل «زال الزوال».
٢. في النسخة: «لم يأدي».

يدلّ على عدم دخول وقت العصر قبل مضيّ مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال مطلقاً، سواء صلّى الظهر أو لم يصلّها[١]، فالروايتان متعارضتان بإطلاقهما.

ولكن بعد تقييد قوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» بقوله عليه السلام عقيب ذلك كما في بعض الروايات: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» فيخرج صورة عدم فعل الظهر عن إطلاقه، ويبقى صورة فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح مشمولاً لقوله: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»؛ لعدم دخول هذه الصورة تحت المقيّد، وهو قوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»؛ لأنّ هذه الجملة إنّما تصحّ في ما إذا كان الفرضان بعدُ باقيين في ذمّة المكلّف؛ إذ لو لم يبق في ذمّة المكلّف إلّا فرض واحد لم يكن معنى لقوله: «هذه قبل هذه» فالمقيّد إنّما يخرج صورةً عن تحت الإطلاق وهي ما إذا لم يفعل الظهر، وتبقى الصورة الأخرى - وهي ما إذا فعل الظهر على الوجه الصحيح - مشمولةً لقوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل[٢] الوقتان»[٣].

وحينئذٍ تنقلب النسبة بين قوله: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» وبين ما في رواية داود بالأعمّ والأخصّ المطلق بعد ما كانت بالتباين؛ فإنّ قوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» يختصّ بعد التقييد بصورة واحد[ة]، وهي دخول وقت العصر في أوّل الزوال في ما إذا صلّى الظهر بوجه صحيح قبل الزوال، ورواية داود أعمّ من هذه؛ فإنّ مفادها أنّه - سواءٌ صلّى الظهر أو لم يصلّها[٤] - وقت العصر لا يدخل، فيقيّد إطلاقها بقوله: «إذا زال الزوال دخل الوقتان» [٧] الّذي هو يكون بعد التقييد كالنصّ في دخول وقت العصر على تقدير صلاة الظهر، فتأمّل جيّداً.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «لم يصلّها».

٢. في النسخة: «دخت».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١؛ وفيه «زالت الشمس» بدل «زال الزوال».

٤. كذا في النسخة، والصواب «لم يصلّها».

هذا كلّه في أوّل الوقت، وأمّا آخر الوقت فرواية داود بن فرقد وإن كانت قد دلّت على اختصاص مقدار أربع ركعات من الغروب للعصر خاصّة، سواءٌ كان قد صلّى الظهر قبل ذلك أو لم يصلّها[1]، ولازم ذلك عدم صحّة الظهر في هذا الوقت لو كان قد صلّى العصر قبل ذلك على وجه صحيح، كما إذا خاف الضيق فصلّى العصر بظنّ أنّه لم يبق من الوقت إلّا مقدار أدائها فتبيّن خلافه وأنّ الوقت بعدُ باقٍ، فإطلاق رواية داود بن فرقد يدلّ على خروج وقت الظهر حينئذٍ فلا يصحّ إيقاعها أداء.

إلّا أنّه مع العلم بعدم الفرق بين أوّل الوقت وآخره وعدم القول به يقيّد ذلك الإطلاق بما في رواية الحلبي، قال: سألته عن رجل نسي الأُولى والعصر جميعاً ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما[2] فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر في ما قد بقي من وقتها ثم ليصلّ الأُولى على أثرها»[3].

فهذه الرواية صدرها وإن كان من أدلّة الاختصاص إلّا أن قوله ﷺ في ذيلها: «ثمّ ليصلّ[4] الأُولى على أثرها» بإطلاقه يشمل ما إذا تبيّن بقاء الوقت؛ إذ لم يفرض الإمام ﷺ زائداً عن خوف الضيق وهو ممكن التخلّف، فالرواية تدلّ بإطلاقها على صحّة فعل الظهر في وقت العصر وبعد تقييدها بما دلّ على التوسعة في القضاء

---

١. كذا في النسخة، والصواب «لم يصلّها».

٢. كذا في النسخة، والصواب «إحداهما».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٩، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٨؛ وفيه «إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ ليصلّ» بدل «أحدهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي».

٤. في النسخة: «ليصلّي».

تكون مختصّة بما إذا انكشف بقاء الوقت بمقدار فعل الظهر، فتكون أخصّ مطلقاً من رواية داود بن فرقد ويرتفع المحذور، فتدبّر.

[تحديد مقدار الوقت الاختصاصي للظهر]

بقي الكلام في تحديد مقدار الوقت الاختصاصي للفريضة، مع اختلافها سفراً وحضراً وخوفاً، وكذلك اختلافها باعتبار اشتمالها على المستحبّات وعدمه، واختلاف المصلّي باعتبار واجديّته للمقدّمات من الطهارة والستر وغير ذلك، وباعتبار خفّة لسانه وبطئه وغير ذلك من الاختلاف.

والمسألة لم تكن محرّرة في كلمات الأصحاب حقّ التحرير، وقد اختلفت كلماتهم في التعبير عن الوقت الاختصاصي، فبعضهم عبّر عن ذلك بمقدار مضيّ أربع ركعات[1]، كما عبّر به في رواية داود بن فرقد[2]، وبعضهم عبّر عنه ببعد الفراغ عن صلاة الظهر[3]، كما عبّر به أيضاً في رواية الفضل عن العلل[4]، أو بعد أن صلّيت الظهر[5]، كما في رواية أخرى نقل عن المستند[6]، فالمهمّ إنّما هو بيان ما يستفاد من الأخبار فنقول:

ربّما يتوهّم أنّ قوله عليه السلام: «بعد الفراغ عن صلاة الظهر» أو «بعد أن صلّيتها» ظاهر في الفراغ الفعلي بما لها من المقدّمات، فتكون المقدّمات داخلةً فيها تبعاً. ويعتبر

---

١. كما في *جمل العلم والعمل*، ص٦٦؛ *السرائر*، ج١، ص١٩٥.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٣. كما في *المقنعة*، ص٩٣؛ *والمراسم*، ص٦٢؛ *الجامع للشرائع*، ص٦٠.

٤. *علل الشرائع*، ج ١، ص ٢٦٣، باب ١٨٢؛ *علل الشرائع وأصول الإسلام*، ح ٩؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٦٠، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.

٥. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

٦. *مستند الشيعة*، ج٤، ص٢٢؛ رواه في *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٣٢، ب٥ من أبواب المواقيت، ح٤.

حينئذٍ في دخول وقت العصر مضيّ زمان من أوّل الوقت بحيث يفي بصلاة الظهر مع ما لها من المقدّمات، فلو صلّى العصر قبل ذلك تقع في الوقت الاختصاصي للظهر.

بل ربّما يدّعى أظهريّة هذه الأخبار عمّا في رواية داود بن فرقد[1] من اعتبار مضيّ خصوص مقدار أربع ركعات الظاهرة في عدم دخول المقدّمات فيها، فيكون قوله ﷺ: «عند الفراغ من الصلاة الّتي قبلها» في تحديد وقت العصر - كما في رواية *العلل*[2] - قرينة على أنّ المراد من «مضيّ مقدار أربع ركعات» - كما في رواية داود - مضيُّ الأربع بما لها من المقدّمات. هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه الدعوى لا تستقيم:

أمّا أوّلاً: فلمنع أظهريّة قوله ﷺ: «عند الفراغ» في دخول المقدّمات تبعاً عن قوله ﷺ: «مقدار مضيّ أربع ركعات» الظاهر في أنّ المدار على مضيّ هذا المقدار من الزمان خاصّة بلا دخل للمقدّمات فيها. بل ربّما يقال بأظهريّة ما في رواية داود الظاهر في التحديد بالزمان عن قوله: «عند الفراغ» الظاهر في التحديد بالفعل، كما لا يخفى على المتأمّل، فدعوى الأظهريّة ممنوعة جدّاً.

وأمّا ثانياً: [٨] فلأن ليس كلّ أظهريّة توجب التصرّف في الظاهر، بل لا بدّ في الأظهريّة من أن تكون على وجه لو أُلقي الأظهر والظاهر إلى العرف واتّصلا في الكلام يفهم منه المراد بلا تأويل ومن غير أن يقع المخاطب في حيرة، بل بمجرّد صدورهما عن المتكلّم يحمل الظاهر على الأظهر ويستفاد منه المراد، كما إذا لم يكن هناك إلّا كلام واحد ظاهر في معنى واحد، فلو كانت الأظهريّة بهذه المثابة تكون حينئذٍ قرينة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٢. *علل الشرائع*، ج ١، ص ٢٦٣، باب ١٨٢: *علل الشرائع* وأصول الإسلام، ح ٩.

على التصرّفِ في الظاهر وحملِه على ما لا ينافي الأظهر، وأمّا لو كانت هناك مجرّد أظهريّة من غير أن تصل إلى هذه المرتبة فلا تكون قرينة على التصرّف والحمل ولا يخرجه عن كونه تبرّعيّاً. ففي المقام نقول:

إنّ مجرّد أظهريّة قوله: «عند الفراغ» في دخول المقدّمات تبعاً - على تقدير تسليمها - ليس بتلك المثابة من الأظهريّة بحيث يوجب التصرّفَ في قوله: «حتّى يمضي مقدار أربع ركعات» وحمْلَه على ما لا ينافي دخول المقدّمات.

والشاهد على ذلك أنّه لو جمع الفقرتين[1] في كلام واحد، كأن يقال: «لا يدخل وقت العصر حتّى يمضي مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال، فإذا فرغت من الصلاة يدخل وقت العصر» لا يفهم العرف أنّ المراد من المضيّ إنّما هو المضيّ بما للركعات من المقدّمات، ويحكّم أظهريّة «إذا فرغت» على ذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما استدلّ به من الأخبار على دخول المقدّمات - كقوله عليه السلام: «عند الفراغ من الصلاة الّتي قبلها»[2] وأمثال ذلك - أجنبيّة عن المقام؛ فلأنّها ليست بصدد بيان تحديد الوقت[3] الاختصاصي، وأنّ مقدار فعل الظهر والفراغ عنها يختصّ بها وليس للشريكة فيه حظّ ونصيب، بل تلك الأخبار إنّما هي بصدد إفادة أمر آخر، وهو الردّ على العامّة حيث يوجبون تأخير العصر إلى ما يزيد على المثلين[4]، فقوله عليه السلام: «عند الفراغ من الصلاة الأولى» إنّما هو للردّ عليهم وأنّه ليس الأمر كما زعموا، بل يجوز فعل العصر عند الفراغ من الظهر ولا يجب تأخيرها إلى المثل كما في

---

١. كذا في النسخة، والصواب «الفقرتان».

٢. *علل الشرائع*، ج ١، ص ٢٦٣، باب ١٨٢؛ *علل الشرائع وأصول الإسلام*، ح ٩؛ *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ١٦٠، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.

٣. في النسخة: «الوقتي».

٤. راجع: *الخلاف*، ج ١، ص ٢٦٠، المسألة ٥.

بعض الروايات[١]، أو المثلين كما في بعضها الآخر[٢] المحمولة على إرادة بيان الفضل للمتنفّل وأنّه المثل أو المثلان على ما سيأتي تفصيله، وكذا لا يجب تأخيرها بما يزيد على ذلك كما يفعله العامّة.

فالروايات إنّما هي بصدد بيان جواز فعل العصر عقيب الفراغ من الظهر، من دون انتظار المثل أو المثلين أو أزيد، كما يشعر إليه قوله عليه السلام في رواية *العلل*: «ولم يكن للعصر وقت معلوم مشهور مثل هذه الأوقات الأربعة، فجعل وقتها عند الفراغ من الصلاة الّتي قبلها»[٣] الحديث، فهذه الأخبار أجنبيّة عمّا نحن فيه من تحديد الوقت الاختصاصي.

فتحصّل: أنّ هذه الأخبار لا تقاوم ظهور رواية داود[٤] في أنّ مقدار الوقت الاختصاصي إنّما هو مقدار مضيّ أربع ركعات خاصّة من غير دخول المقدّمات من جهات. فالأقوى أنّ وقت العصر يدخل بمجرّد مضيّ ذلك المقدار مطلقاً، سواء كان المكلّف واجداً للمقدّمات أو فاقداً لها.

هذا بالنسبة إلى دخول المقدّمات وخروجها عن تحديد الوقت الاختصاصي. وأمّا بالنسبة إلى خفّة لسان المكلّف وبطء حركاته، واشتمال الفريضة على المستحبّات وعدمه، فلا يبعد ملاحظة ما هو الوسط عند نوع المصلّين، فلا يقتصر على أقلّ الواجب ولا على اشتمال الفريضة بأكثر المستحبّات، وكذا بالنسبة إلى الخفّة والبطء. بل يلاحظ في ذلك ما هو الوسط، فلو مضى من أوّل الزوال مقدار أربع ركعات

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح٩؛ وفيه «القامة» ويراد به المثل.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح١٣.
٣. *علل الشرائع*، ج١، ص٢٦٣، باب ١٨٢؛ *علل الشرائع وأصول الإسلام*، ح ٩؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٦٠، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

متوسّطات في اشتمالها على المستحبّات وعدمه وفي الخفّة والبطء فقد دخل وقت المشترك، كما هو الشأن في غالب التقديرات الشرعيّة؛ حيث إنّها محمولة على ما هو المعتاد والمتعارف عند الأواسط.

[تحديد الوقت الاختصاصي بالنسبة إلى الحاضر والمسافر]

بقي الكلام في تحديد الوقت الاختصاصي بالنسبة إلى الحاضر[1] والمسافر، وأمثال ذلك من صلاة الخوف والمطاردة، فقد يقال: إنّ قوله عليه السلام في رواية [٩] داود بن فرقد: «حتّى يمضي مقدارأربع ركعات»[2] محمول على المثال ولا خصوصيّة للأربع، بل هوكناية عن مضيّ مقدارالفريضة على اختلافها بالنسبة إلى أشخاص المكلّفين وغيرذلك، فيدخل وقت الاشتراكي بالنسبة إلى الحاضرمقدارمضيّ أربع ركعات من أول الزوال، وبالنسبة إلى المسافرمقدارمضيّ ركعتين، وهكذا بالنسبة إلى الخائف مقدارصلاته.

ولكنّ الإنصاف أنّ الحمل على ذلك ممّا لا شاهد [له] وإن كان ليس ببعيد؛ إذ من المحتمل قريباً أن يكون لمضيّ مقدارأربع ركعات خصوصيّة، بحيث لا يدخل وقت المشترك إلّا بعد مضيّ ذلك المقدارمن الوقت ولوكان الشخص مسافراً أو خائفاً، فالحمل على المثاليّة تحتاج[3] إلى دليل.

وعلى تقديرالشكّ في ذلك فهل الأصل يقتضي الرجوع إلى المطلقات من قوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»[4]، أو [إ]لى استصحاب عدم دخول وقت

---

١. في النسخة: «الحاظر».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٣. كذا في النسخة، والصواب «يحتاج».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١؛ وفيه «زالت الشمس» بدل «زال الزوال».

العصر؟ وجهان، لا يخلو الأوّل من قوّة بعد ما كان الشكّ في المخصّص راجعاً إلى الأقل والأكثر، فتأمّل.

ثمّ إنّ الثمرة بين ما اخترناه من عدم دخول المقدّمات في الوقت الاختصاصي، وبين ما اختاره بعض الأعلام[١] من دخولها في ذلك، إنّما تظهر في ما إذا لم يؤدّ[٢] صاحبة الوقت، وأمّا إذا أدّاها فوقت العصر يدخل مطلقاً بناء على كلا القولين؛ لما تقدّم من أنّ أدلّة الاختصاص مختصّة بما إذا لم يؤدّ[٣] صاحبة الوقت، كما تقدّم تفصيله.

وحينئذٍ نقول: تظهر الثمرة بين القولين في ما إذا صلّى العصر نسياناً قبل الظهر بعد مضيّ مقدار أربع ركعات من الوقت أو أكثر، بحيث كان من أوّل الوقت مشغولاً بتحصيل المقدّمات إلى مضيّ ذلك المقدار، وبعد تحصيلها نسي عن فعل الظهر وصلّى العصر، فبناءً على ما اخترناه تصحّ العصر؛ لأنّها وقعت في الوقت المشترك، وحديث «لا تعاد»[٤] يرفع الترتيب عند النسيان.

وأمّا بناءً على القول الآخر فينبغي الحكم ببطلانها؛ لأنّها وقعت في الوقت الاختصاصي؛ فانّ الوقت الاختصاصي - بناءً على هذا القول - إنّما هو مقدار تحصيل المقدّمات مع فعل الفريضة، والمفروض أنّ العصر وقعت قبل ذلك فتبطل.

وإنّما قيّدنا بما إذا كان المكلّف مشغولاً بتحصيل المقدّمات من أوّل الزوال إلى مضيّ ذلك المقدار فلأنّه لو كانت المقدّمات حاصلة له قبل الزوال، أو كانت متعذّرة عليه مطلقاً، فلا ثمرة أيضاً بين القولين؛ فإنّ من يقول بدخول المقدّمات فإنّما يقول

---

١. هو النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٨٩.

٢. في النسخة: «لم يأدي».

٣. في النسخة: «لم يأدي».

٤. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

به إذا كان المكلّف فاقداً لها ومكلّفاً بها، وأمّا لو كان واجداً لها أو غير مكلّف بها - إمّا لتعذّرها وإمّا لنسيانها - فوقت الاختصاصي حينئذٍ يكون بمقدار مضيّ أربع ركعات فقط.

نعم، لو فرض أنّ نسيانه المقدّمات إنّما كان بتبع نسيان الظهر، بحيث لو لم يكن ناسياً للظهر لما كان ناسياً للمقدّمات - وإن بعد الفرض - لكان اللازم على هذا القول هو الالتزام ببطلان صلاة العصر أيضاً لو وقعت قبل مضيّ مقدار من الوقت، بحيث لو كان متذكّراً لكان يمكنه فعل الفريضة مع المقدّمات؛ فإنّ نسيان المقدّمات حيث كان بتبع نسيان الظهر فالتكليف لا يسقط عنها لعدم سقوطه عن الظهر، فيلزم وقوع العصر في الوقت الاختصاصي، فتأمّل[1].

والحاصل: أنّ الظاهر من كلمات من يقول بدخول المقدّمات في الوقت الاختصاصي إنّما هو في المقدّمات الّتي يجب تحصيلها، بحيث يكون المكلّف فاقداً لها وكان ممّا يمكنه تحصيلها بعد دخول الوقت، لا أنّه يدّعي بدخول[2] المقدّمات في الوقت الاختصاصي مع كون المكلّف واجداً لها، أو غير مكلّف بها للتعذّر أو النسيان أو

---

١. في هامش النسخة: «وجهه هو أنّ الأقوى أنّ نسيان المقدّمات مطلقاً، سواءٌ كان بتبع نسيان الفريضة أو لم يكن، بل كان نسيانها مستقلّاً يوجب سقوطها؛ لأنّ العمدة في سقوط المقدّمات المنسيّة إنّما هو «لا تعاد الصلاة» [*وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.] وحديث «لا تعاد» إنّما يستفاد منه عدم إعادة الصلاة عند نسيان مقدّماتها أو أجزائها غير الخمسة، فمع عدم الصلاة رأساً - كما في ما نحن فيه حيث نسي الظهر - فلا وجه لسقوط مقدّماتها عند نسيانها ولو لم يكن نسيانها بتبع نسيان الفريضة.

نعم، المقدّمات المنسيّة بالنسبة إلى صلاة العصر على تقدير صحّتها تكون ساقطة؛ لجريان حديث «لا تعاد» بالنسبة إليها. وأمّا صلاة الظهر فحيث إنّها منسيّة من رأسها لا تكون مشمولة لحديث «لا تعاد» فلا تكون مقدّماتها المنسيّة ساقطة، ويلزم على هذا وقوع العصر في الوقت الاختصاصي للظهر؛ بناء على دخول المقدّمات فيه، فتبطل من جهة وقوعها في غير وقتها، فتأمّل. منه».

٢. كذا في النسخة، والصواب «دخول».

غير ذلك من أسباب العذر، حتّى يلزمه القول ببطلان العصر لمن أتى بها ناسياً للظهر بعد مضيّ مقدار أربع ركعات فقط مطلقاً، سواء كان المكلّف واجداً لها أو فاقداً؛ فانّ ذلك بعيد من كلماتهم، [١٠] بل المصرّح به خلاف ذلك.

فتحصّل: أنّ الثمرة بين القولين إنّما تحصل في ما إذا مضى مقدار من الوقت لا يفي بتحصيل المقدّمات مع فعل الفريضة وصلّى العصر ناسياً للظهر؛ فإنّه بناءً على ما اخترناه تصحّ، وبناءً على القول الآخر لا تصحّ.

[إتيان صلاة العصر تامّاً في الوقت الاختصاصي للظهر]

هذا كلّه في ما إذا مضى مقدار أربع ركعات من الزوال وصلّى العصر ناسياً للظهر، وأمّا إذا لم يمض مقدار ذلك، فإن وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي للظهر بحيث لم يدخل الوقت المشترك قبل الفراغ منها فلا إشكال في بطلانها على كلا القولين.

نعم، لو لم نقل بالوقت الاختصاصي وقلنا: إنّ قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»[١] لبيان إفادة مجرّد شرطية الترتيب، وأعرضنا عن رواية داود بن فرقد[٢]، لكانت الصلاة صحيحة؛ لاغتفار الترتيب عند النسيان كسائر الشرائط. وأمّا لو لم نقل بهذه المقالة - كما هو المختار وعليه المعظم - فاللازم بطلان صلاة العصر لو وقعت في الوقت الاختصاصي، ولا تحسب لا عصراً ولا ظهراً.

أمّا عدم احتسابها عصرا فواضح؛ لأنّه من ثمرات القول بالاختصاص، وأمّا عدم احتسابها ظهراً فلأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فإذا لم تصحّ عصراً مع أنّها هي المنويّ فكيف تقع ظهراً؟

نعم، وردت هنا رواية صحيحة عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ مشتملة على جملة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

من الأحكام، ومنها أنّه قال عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فائوها الأُولى ثمّ صلّ العصر؛ فإنّما هي أربع مكان أربع. وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأُولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فائوها الأُولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر»[1]، الحديث.

وقد عمل بهذه الصحيحة بعض المتأخّرين وأفتى بإطلاقها وقال: إنّه لو صلّى العصر ناسياً للظهر في الوقت الاختصاصي بحيث لم يدخل الوقت المشترك وهو فيها، بل وقعت بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي صحّت الصلاة ووقعت ظهراً، وبعد ذلك يصلّي العصر[2]، على اختلاف في تعبيراتهم من وقوعها ظهراً قهراً عليه و إن لم ينو ذلك، أو أنّه يعتبر احتسابها ظهراً بأن يجعلها في نيّته ظهراً ويحتسبها كذلك بعد الفراغ عند التذكّر. هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ العمل بهذه الرواية والفتوى على طبقها في غاية الوهن والسقوط:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الرواية وإن كانت في الدرجة العليا من الصحّة، وقد أفتى المشهور بما اشتملت عليه من الأحكام وعمل بها، إلّا في خصوص هذا الجزء، وهو صحّتها عند التذكّر بعد الفراغ واحتساب العصر ظهراً؛ فإنّ المشهور قد أعرض عنه وأفتى ببطلان الصلاة لو وقعت بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي، ولا تحسب لا ظهراً ولا عصراً، ولو وقعت في الوقت المشترك ولو جزء منها تصحّ عصراً، فإعراض المشهور عن خصوص هذا الجزء مع الأخذ بسائر ما اشتملت عليه من الأحكام أقوى شاهد على وهن هذا الجزء ووقوع الخلل فيه.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ١.

٢. لعلّه الأقارضا الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٩، ص٤٤٩.

وأمّا ثانياً: فلعدم إطلاق في الرواية بحيث تشمل ما إذا وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي؛ إمّا لندرة نسيان الظهر في أوّل وقتها بحيث يشرع في أوّل وقت الظهر في العصر ناسياً لها كما في *الجواهر*[١]، وإمّا لظهور قوله ﷺ في الرواية: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر»[٢] في امتداد النسيان ولو في الجملة؛ فإنّه لو شرع في العصر في أوّل وقت الظهر لا يقال: إنّه نسي الظهر حتّى شرع في العصر، بل يقال: نسي الظهر وصلّى العصر، فكلمة «حتّى» تدلّ على امتداد النسيان ولو في الجملة، فتقع العصر ولو جزء منها في الوقت المشترك.

ولا يمكن أن يقال: إنّ كلمة «حتّى» إنّما هي لبيان امتداد النسيان إلى الفراغ من العصر؛ لمنافاته لقوله ﷺ [١١] عقيب ذلك: «فذكرتها وأنت في الصلاة» أو «بعد فراغك». فالإنصاف أنّ الرواية لا إطلاق فيها بحيث تشمل ما نحن فيه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه على فرض إطلاق الرواية لا بدّ من تقييدها بأدلّة الاختصاص الدالّة على عدم صحّة العصر في الوقت المختصّ وعدم صلاحيته لذلك؛ فلأنّه بعد تقييد أدلّة الاختصاص بما إذا لم يؤدّ صاحبة الوقت على ما تقدّم بيانه، فتكون حينئذٍ نصّاً في عدم صلاحية الوقت لوقوع العصر فيه عند عدم فعل الظهر، ولا مورد لها سوى هذه الصورة. فلو أخذنا بإطلاق تلك الرواية وقلنا: إنّه متى ما صلّيت العصر قبل الظهر ناسياً لها تقع ظهراً، فلا يبقى للاختصاص مورد حينئذٍ.

لا يقال: إنّ أدلّة الاختصاص إنّما هي لبيان عدم صحّة الصلاة عصراً في الوقت المختصّ، وأمّا عدم وقوعها ظهرا فلا يستفاد من أدلّة الاختصاص.

فإنّه يقال: بعد فرض الأخذ بإطلاق الرواية، وقلنا[٣]: إنّ الصلاة متى ما وقعت

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٧، ص ٨٦ و ٣١٨.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح ١.

٣. كذا في النسخة.

فإنّما هي تقع ظهراً، سواء كان ذلك في الوقت الاختصاصي أو في الوقت المشترك، فأيّ فائدة في جعل وقتين: وقت اختصاصي ووقت اشتراكي؟ وهل ثمرة ذلك إلّا عدم صحّة العصر في الأوّل لو وقعت نسياناً الدالّة عليه أدلّة الاختصاص بالنصوصيّة وصحّتها في الثاني؟ فلا بدّ من تقييد إطلاق الرواية بما إذا وقعت العصر - ولو جزء منها - في الوقت المشترك؛ بناءً على العمل بها.

وأمّا رابعاً: فلأنّ قوله عليه السلام في الرواية: «فانوها الأُولى» كالصريح في عدم وقوعها ظهراً قهراً، بل يحتاج إلى نيّة العدول واحتسابها ظهراً. فلو أنّ أحداً صلّى العصر نسياناً في أوّل وقت الظهر ولم يتذكّر إلى أن مات فتقع العصر باطلة، ولا بدّ من قضاء الوليّ عنه الظهر والعصر، ولا يمكن للوليّ أن ينوي ما وقع من الميّت ظهراً، فالأقوى أنّ هذا الجزء من الرواية ساقط من أصله ولا يمكن الفتوى به[1].

---

١. في هامش النسخة: «هذا إذا وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت المختصّ بالظهر، وأمّا إذا وقع جزء منها في الوقت المشترك ولم يتذكّر حتّى فرغ منها فالأقوى صحّتها عصراً، كما نسب إلى المشهور؛ لإطلاق رواية إسماعيل بن رياح عن أبي عبد الله قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك» [*وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٦، ب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ١] الشامل لدخول الوقت المشترك في أثناء صلاة العصر ولو قبل التسليم.

لا يقال: إنّ مورد الرواية إنّما هو إذا راعى الوقت وظنّ دخوله واتّفق مخالفة ظنّه للواقع وأنّ الوقت بعد لم يدخل ولكن دخل عليه في الأثناء، وأمّا لو فرض أنّه لم يراع الوقت [و] دخل في صلاة الظهر غير ملتفت إلى الوقت أصلاً واتّفق دخوله في أثناء الصلاة فلا إشكال في بطلانها، بل ربّما ادّعي الإجماع عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه لا يمكن فعل العصر قبل الظهر إلّا عند غفلته من صلاة الظهر ونسيانه، وما كان هذا شأنه لا يمكنه مراعاة دخول الوقت المشترك؛ إذ مراعاة ذلك لا يكون إلّا مع تذكّره بأنّه ما صلّى الظهر فيخرج الفرض عمّا نحن فيه، فلا يمكن التمسّك بإطلاق رواية إسماعيل لما نحن فيه.

فإنّه يقال: إنّ في الرواية لم يكن لفظة المراعاة، وإنّما قلنا ببطلان صلاة من لم يراع الوقت وصلّى غافلاً ودخل عليه في الأثناء فلأجل أنّ المفروض في الرواية «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في الوقت» والشخص لا يرى نفسه في الوقت إلّا عند المراعاة، كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى صلاة الظهر الواقعة قبل الزوال، وأمّا في ما نحن فيه فلا يتحقّق موضوع قوله عليه السلام: «و أنت ترى أنّك في الوقت» بعد الالتفات بوجوب الظهر ووجوب الترتيب إلّا إذا نسي عن فعل الظهر بتخيّل أنّه قد أتى

هذا كلّه إذا لم يتذكّر حتّى فرغ من العصر، وإمّا لو تذكّر في الأثناء، فإن كان تذكّره بعد دخول وقت المشترك فلا بدّ من نية العدول وإتمامها ظهراً، ويدلّ عليه أخبار العدول[1]، وأمّا لو تذكّر وهو بعد في الوقت الاختصاصي فالّذي يظهر من بعض الأعلام - *كالبيان*[2] *والمقاصد العليّة*[3] *وجامع المقاصد*[4] *والمدارك*[5] وغيرها، على ما نقل - أنّه يعدل ويتمّمها[6] ظهراً.

ولكن يشكل ذلك بأنّ أخبار العدول لا يستفاد منها ذلك؛ فإنّها في مقام إحراز الترتيب بعد الفراغ عن أنّ ما وقع منه أوّلاً كان جامعاً لشرائط الصحّة سوى فوات الترتيب، وبالعدول يحرز الترتيب، وأمّا لو فرض أنّ ما وقع منه أوّلاً كان باطلاً من أصله فبأخبار العدول لا يمكن تصحيحه؛ إذ ليست في مقام تصحيح الباطل.

وحينئذٍ نقول: إنّه لو تذكّر وقد دخل عليه الوقت المشترك فحيث إنّ دخول الوقت المشترك مصحّح لما وقع منه أوّلاً في غير الوقت لكان مقتضى القاعدة المستفادة من الأخبار - مع قطع النظر عن أخبار العدول - تتميمُها عصراً واغتفارُ فوات الترتيب، كما لو لم يتذكّر إلى الفراغ. وبعد ملاحظة أخبار العدول يجب العدول وتتميمها ظهراً.

بها؛ فإنّ في مثل هذا يرى الشخص نفسه أنّه في وقت العصر ويكون مشمولاً للرواية. ولو لا دخول ما نحن فيه في إطلاق الرواية لما كان لصحّة العصر الواقعة بعضها في الوقت المشترك وجه، وأولويّة ما نحن فيه عمّا إذا وقعت بعض صلاة الظهر في الوقت ممنوعة جدّاً بعد ما كان الصحّة فيها لأجل المراعاة المفقود في ما نحن فيه، فتأمّل جيّداً. منه».

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢٩٠ - ٢٩٣، باب وجوب التّرتيب بين الفرائض أداءً وقضاءً، ووجوب العدول بالنيّة إلى السابقة إذا ذكرها في أثناء الصّلاة، أداءً وقضاءً، جماعةً ومنفرداً.

٢. *البيان*، ص ١١٠.

٣. *المقاصد العليّة*، ص ١٧٨.

٤. *جامع المقاصد*، ج ٢، ص ٣٣.

٥. *مدارك الأحكام*، ج ٣، ص ١١٥.

٦. كذا في النسخة، والصواب «يتمّها».

وأمّا لو تذكّروهو بعدُ في الوقت الاختصاصي فحيث إنّ ما وقع من الصلاة كان في غيروقتها وبعدُ لم يدخل عليه الوقت المشترك فلا بدّ من وقوعه باطلاً، وقد عرفت أنّ أخبار العدول ليست بصدد تصحيح ما وقع باطلاً، فتأمّل.

فروع

[الفرع] الأوّل: [الشكّ في وقوع جميع صلاة العصر في وقت الظهر الاختصاصي]

لو صلّى العصر ناسياً للظهر وتذكّر بعد الفراغ منها، ولكن شكّ في أنّه هل دخل عليه الوقت المشترك قبل فراغه منها حتّى تصحّ عصراً، أو أنّه لم يدخل ووقعت بجميع أجزائها في الوقت الاختصاصي، فلا إشكال في عدم جواز التمسّك بإطلاق قوله عليه السلام: «إذا زال الزوال دخل الوقتان»[1] لتصحيحها؛ لأنّ المفروض أنّه قد قيّد هذا الإطلاق بمقدار مضيّ أربع ركعات، والشبهة في المقام مصداقيّة لا يجوز التمسّك فيها بالعامّ، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

[عدم جريان قاعدة الفراغ]

إنّما الإشكال في أنّ قاعدة الفراغ تجري [١٢] أو لا؟ والأقوى أنّه لا موقع لقاعدة الفراغ في المقام، بل استصحاب عدم دخول الوقت المشترك محكّم، فتكون الصلاة واقعة في غيروقتها.

بيان ذلك: أنّه سيمرّ عليك - إن شاء الله - في بعض المباحث الآتية أنّ مورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ في فقدان شرط أو جزء كان مراعاته بيد المكلّف، وبعد الفراغ شكّ في مراعاته، إمّا على النحو الشكّ الساري بحيث يشكّ الآن بأنّه هل راعى الشرط أو الجزء في موطنه، أو أنّه غفل عن مراعاته على أحد الاحتمالين في

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١؛ وفيه «زالت الشمس» بدل «زال الزوال».

قاعدة الفراغ، وإمّا على نحو لا يرجع الشكّ إلى الشكّ الساري، كما إذا شكّ بعد الفراغ في إتيان الجزء أو الشرط بعد العلم بأنّه كان ملتفتاً إليه في موطنه، كما هو أقوى الاحتمالين في قاعدة الفراغ.

ولكن على كلا الاحتمالين يعتبر أن يكون الشيء المشكوك ممّا بيد المكلّف مراعاته، وأمّا لو لم يكن من هذا القبيل، بأن كان من الأمور الخارجة عن قدرة المكلّف، بحيث لو كان الشيء المشكوك واقعاً في الخارج لكان وقوعه من باب المصادفة الاتّفاقيّة بلا دخل لمراعاته، فلا مورد لقاعدة الفراغ فيه. ففيما نحن فيه الشكُّ إنّما هو في دخول الوقت المشترك في أثناء الصلاة، وهذا - كما ترى - لا دخل لمراعاة المكلّف فيه؛ فإنّ دخول الوقت وعدم دخوله من المصادفات الاتّفاقيّة الخارجة عن قدرة المكلّف ومراعاته.

نعم، ما هو بيد المكلّف إنّما هو مراعاة أنّ صلاته هذه كانت قبل الظهر أو بعدها. وهذا ممّا يقطع بعدم مراعاته؛ لأنّ المفروض القطع بوقوع العصر قبل الظهر، فما هو بيد المكلّف مراعاته يقطع بعدم المراعاة، ولا مجرى لقاعدة الفراغ بالنسبة إليه، وما هو ليس بيد المكلّف مراعاته - كدخول الوقت وعدم دخوله - أجنبيّ عن قاعدة الفراغ، فلا محيص عن استصحاب عدم دخول الوقت والحكم ببطلان الصلاة.

لا يقال: لو شكّ بعد الفراغ من صلاة الظهر وبعد دخول الوقت[1] أنّ الظهر هل

---

١. في هامش النسخة: «وإنّما قيّدنا ببعد دخول الوقت فإنّه لو كان بعد الفراغ شاكّاً في دخول الوقت أيضاً لما كان محلّ لقاعدة الفراغ؛ فإنّها من القواعد الممهّدة لمرحلة الامتثال والخروج عن عهدة التكليف، وذلك فرع ثبوت التكليف واشتغال الذمّة به، فلو كان بعد الفراغ عالماً بدخول الوقت الآن وإن شكّ في وقوع الظهر خارجه. فحيث إنّه الآن عالم باشتغال ذمّته بالظهر وتوجّه التكليف عليه كان مورداً لقاعدة الفراغ. وأمّا لو كان بعد الفراغ الآن أيضاً شاكّاً في دخول الوقت فهو الآن بعد شاكّ في اشتغال ذمّته بصلاة الظهر وتوجّه التكليف إليه، فكيف تجري القاعدة مع كونها من الأصول المجعولة في مقام الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمّة به وامتثاله؟ فتأمّل جيّداً. منه».

وقعت بتمام أجزائها قبل الوقت أو بعده ولو جزء منها، فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والحكم بصحّتها، مع أنّ المشكوك هو دخول الوقت وعدم دخوله، وهو خارج عن قدرة المكلّف ومراعاته، فما الفرق بين هذا وبين ما نحن فيه؟

والحاصل: أنّه لا نجد فرقاً بين الشكّ بعد الفراغ في دخول الزوال أثناء صلاة الظهر، حيث تسالموا على الحكم بصحّتها لأجل قاعدة الفراغ، وبين الشكّ بعد الفراغ في دخول الوقت المشترك في أثناء صلاة العصر، حيث قلتم بعدم جريان قاعدة الفراغ.

فإنّه يقال: الفرق واضح؛ فإنّه في مسألة صلاة الظهر وإن كان دخول الوقت وعدم الدخول ليس بيد المكلّف، إلّا أنّه قبل فعل الظهر كان يمكنه مراعاة الوقت وأنّ الزوال تحقّق أو لم يتحقّق، فباعتبار أنّ مراعاة الوقت قبل فعل الظهر كان بيد المكلّف فلو شكّ بعد فعل الظهر أنّه هل راعى الوقت أو لم يراع، على وجه لا يرجع إلى الشكّ الساري أو يرجع على الاحتمالين، فقاعدة الفراغ لا مانع منها. فجريان قاعدة الفراغ ليس لأجل الشكّ في دخول الوقت وعدمه في الأثناء، حتّى يقال: إنّه خارج عن قدرة المكلّف ومراعاته، بل جريانها إنّما لأجل الشكّ في مراعاته الوقت قبل فعل الظهر أو عدم مراعاته.

ولذا لو قطع بعدم المراعاة وعلم أنّه دخل في الصلاة غافلاً، ولكن شكّ بعد الفراغ في دخول الوقت في الأثناء قهراً لما كان مورداً لقاعدة الفراغ. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ فيه متمحّض في دخول الوقت المشترك عليه قهراً في الأثناء وعدم دخوله، وليست هناك جهة أخرى للشكّ كانت بيد المكلّف مراعاتها وشكّ في مراعاتها حتّى تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليها.

نعم، لو أمكن رجوع الشكّ في المقام إلى الشكّ في مراعاته قبل فعل العصر

[و] أنّ الوقت المشترك دخل أو لم يدخل لكان لتوهّم جريان القاعدة وجه. إلّا أنّه لا يمكن رجوع الشكّ في المقام إلى ذلك؛ لأنّ هذا المراعاة قبل فعل العصر لا يكون إلّا مع التفاته إلى عدم فعل الظهر، وإلّا لا يمكن منه تحقّق هذا المراعاة، ومع التفاته إلى ذلك يخرج الفرض عمّا نحن فيه؛ [١٣] لأنّ كلامنا إنّما في ما إذا نسي فعل الظهر وصلّى العصر وبعد الفراغ تذكّر وشكّ في دخول الوقت المشترك في الأثناء، فجهة الشكّ في المقام متمحّضة إلى ما ليس بيد المكلّف مراعاته، وقد عرفت أنّه لا يكون حينئذ مورداً لقاعدة الفراغ، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه إذا كان تذكّره وشكّه في دخول الوقت المشترك بعد الفراغ من الصلاة، وأمّا لو تذكّر في أثناء الصلاة عدم فعل الظهر، وشكّ في دخول الوقت المشترك حتّى يكون له العدول - بناءً على ما اخترناه من أنّ العدول مختصّ بما إذا تذكّر في الوقت المشترك - فعدم جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ في غاية الوضوح، ولا بدّ من استصحاب عدم دخول الوقت المشترك، ويرتفع به موضوع العدول.

الفرع الثاني[1]: [خوف ضيق الوقت إلّا عن صلاة العصر]

لو خاف ضيق الوقت إلّا عن صلاة العصر فلا إشكال في وجوب تقديمها

---

١. في هامش النسخة: «فائدة: قد ذكر الأصحاب قاعدتان [كذا] ربّما يتوهّم المنافاة بينهما، الأولى: أنّه لو خاف الضيق صلّى العصر مقدّماً على الظهر. الثانية: أنّه لو شكّ في بقاء الوقت استصحب الوقت وصلّى الظهر مقدّماً على العصر. ولعلّه يتوهّم أنّه لا يمكن الجمع بين القاعدتين.
ولكن يمكن الجمع بينهما أنّ مورد الخوف إنّما هو ما إذا علم مقدار الوقت كربع ساعة، ولكن شكّ في سعته لفعل الظهر والعصر، فهنا يقدّم العصر؛ لأنّه لا استصحاب بالنسبة إلى الوقت بعد العلم به، وبالنسبة إلى سعته لفعل الصلاتين ليس له حالة سابقة حتّى تستصحب. ومورد الاستصحاب إنّما هو في ما إذا لم يعلم المقدار الباقي من الوقت، وأنّه هل هو نصف ساعة حتّى يسع للصلاتين أو ربع ساعة حتّى لا يسع، فهنا يستصحب بقاء الوقت ويرتفع به موضوع الخوف بعد حكم الشارع بأنّ الوقت باق، وأنّه يسع للصلاتين بمقتضى التعبّد بالاستصحاب، فتأمّل. منه».

وتأخير الظهر، كما صرّحت به رواية الحلبي[١] المتقدّمة.

ثمّ إنّه لو تبيّن مطابقة خوفه للواقع وأنّه لم يبق من الوقت بعد فعل العصر شيء فلا إشكال في خروج وقت الظهر وصيرورتها قضاءً، وأمّا لو تبيّن بقاء الوقت بحيث يمكن فعل الظهر فيه ففي المقام وجوه، بل أقوال:

قول ببطلان العصر ويجب فعلها ثانياً[٢]. وهذا القول مبنيّ على أنّ قبل الوقت الاختصاصي للعصر بمقدار فعل الظهر يختصّ بالظهر أيضاً كما في أوّل الوقت، وحينئذٍ تكون العصر واقعة في الوقت المختصّ للظهر فتبطل.

وقول بصحّتها ظهراً ووجوب فعل العصر بعدها؛ لقوله ﷺ «إنّما هي أربع مكان أربع»[٣].

وقول بصحّتها عصراً وعدم جواز فعل الظهر في ما بقي من الوقت، لا أداءً ولا قضاءً؛ لأنّ الوقت المختصّ بالعصر غير صالح لوقوع الشريكة فيه مطلقاً، كعدم صلاحية وقوع غير صوم رمضان في رمضان[٤].

وربّما قيل: عدم صحّة الظهر في ما بقي من الوقت أداءً، وأمّا قضاء فلا مانع منه؛ لأنّه لا ينقص عمّا بعد الغروب[٥].

وقول بصحّتها ووجوب فعل الظهر فيه أداءً، وهذا هو المختار وعليه المشهور.

أمّا صحّة ما فعله أوّلاً عصراً فلدلالة رواية الحلبي عليه من قوله: «وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها»[٦].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٩، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٨.

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

٤. راجع: *غاية المرام*، ج١، ص١٢٣.

٥. قال به ابن فهد في *المهذّب البارع*، ج١، ص٢٩٠.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الخوف أخذ فيها طريقاً وبعد انكشاف الخلاف لا وجه للإجزاء وصحّتها عصراً، بل مقتضى القاعدة البطلانُ وعدمُ الإجزاء، كسائر موارد تخلّف الطرق؛ فإنّه لا معنى لأخذ الخوف طريقاً؛ إذ ليس له جهة كاشفيّة وطريقيّة حتّى يمكن اعتباره من جهة الطريقيّة، بل إنّما هو حالة نفسانيّة للمكلّف كالشكّ إذا وجد لا يعقل انكشاف الخلاف فيه، فلا بدّ من أخذه موضوعاً. ولازم ذلك الإجزاء، كما في جميع الموارد الّتي أخذ الخوف موضوعاً للحكم، كخوف الضرر في باب الصوم والوضوء وأمثال ذلك؛ فإنّ في جميع هذه الموارد مقتضى القاعدة الإجزاء.

وأمّا وجوب فعل الظهر في ما بقي من الوقت أداءً فلما تقدّم من أنّ الاختصاص إنّما هو في ما إذا لم يؤدّ[1] صاحبة الوقت على وجه صحيح، وأمّا إذا أدّاها فالوقت صالح لوقوع الشريكة فيه، خصوصاً بعد قوله ﷺ: «ثمّ أنت في وقت منهما إلى غروب الشمس»[2] وممّا يدلّ على صحّة فعل الظهر في الوقت الاختصاصي للعصر، خصوصاً قوله ﷺ في آخر رواية الحلبي: «ثمّ صلّى الظهر على أثرها»[3]؛ فإنّه وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى بقاء الوقت وخروجه، إلّا أنّه بعد تقييده بما دلّ على التوسعة في القضاء يكون نصّاً في ما إذا بقي من الوقت مقدار فعل الظهر، وبه يخصّص حينئذٍ إطلاق رواية داود بن فرقد[4] الدالّة بإطلاقها على اختصاص مقدار أربع ركعات من الغروب للعصر خاصّة، سواءٌ صلّاها قبل ذلك على وجه صحيح أولا، وقد تقدّم تفصيل ذلك فراجع.

---

١. في النسخة: «لم يأدي».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١١٩ - ١٢٠، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح٥؛ وفيه: «حتّى تغيب» بدل «إلى غروب».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٩، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٨؛ وفيه: «ليصلّ الأولى» بدل «صلّى الظهر».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

فتحصّل: أنّ مقتضى القواعد والجمع بين الأدلّة هو صحّة فعل الظهر في ما بقي من الوقت أداءً على تقدير فعل العصر قبل ذلك على وجه صحيح.

وبذلك يظهر ضعف سائر الأقوال:

أمّا القول الأول فلأنّ دعوى اختصاص الظهر من آخر الوقت كأوّله بمقدار أدائها خالية عن الشاهد. ولعلّه توهّم ذلك من وجوب الترتيب.

وفيه - مع أنّ الترتيب لا يختصّ بآخر الوقت، بل هو واجب من أوّله إلى مقدار أربع ركعات إلى الغروب، فلازم ذلك الحكم ببطلان صلاة العصر لو خاف الضيق، أو نسي [١٤] الظهر لو وقعت عقيب الزوال بنصف ساعة مع أنّه لم يقل به أحد - أنّ مسألة شرطيّة الترتيب أجنبيّة عن مسألة الاختصاص، ولا يمكن استفادة الاختصاص منها.

وربّما يوجّه هذا القول بأنّ بطلان العصر ليس من جهة وقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، بل لأجل فوات الترتيب، والمتيقّن من سقوطه إنّما هو ما لو نسي عن الظهر، وأمّا لو كان ملتفتاً إلى عدم فعله الظهر ولكن خاف الضيق - كما هو مفروض المسألة - فلا وجه لسقوطه، وينبغي حينئذٍ بطلان العصر.

وفيه ما لا يخفى بعد ورود النصّ[1] بأنّه عند خوف الضيق يقدّم العصر ويؤخر الظهر الدالّ على الإجزاء، كما تقدّم.

وأمّا القول الثاني فلما تقدّم من عدم عمل المشهور بقوله عليه السلام: «إنّما هي أربع مكان أربع»[2].

وأمّا القول الثالث مع ما يتلوه من القول فلأنّه مبنيّ على الاختصاص المطلق

---

١. يعني رواية الحلبيّ المتقدّمة آنفاً.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

والأخذ بإطلاق رواية داود بن فرقد[١]، وقد تقدّم فساده وأنّه منافٍ لمقتضى الجمع بين الأدلّة، فالأقوى عند انكشاف الخلاف لزوم فعل الظهر أداء، كما هو ظاهر المشهور.

الفرع الثالث: [بقاء الوقت مقدار خمس ركعات]

لو بقي من الوقت مقدار خمس ركعات فلا ينبغي الإشكال في لزوم فعل الظهر ثمّ العصر؛ لأنّه قد أدرك من الوقت مقدار ركعة فيجب فعل الظهر؛ لما ورد من أنّ «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً»[٢]. فمن أدرك ركعة من الظهر في الوقت المشترك يجب عليه فعلها وإن وقع الباقي منها في الوقت المختصّ بالعصر؛ لأنّ قاعدة «من أدرك» تُوسّع دائرة الوقت وتجعل ما وقع من الظهر في وقت المختصّ بالعصر وقتاً للظهر، وتكون حاكمة على أدلّة الاختصاص.

لا يقال: إنّ الظاهر من قاعدة «من أدرك» إنّما هو التوسعة في الوقت، بمعنى أنّها تجعل ما ليس بوقت مضروب شرعاً بعنوانه الأوّلي وقتاً، فلسانها إنّما هو تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، كما إذا أدرك من صلاة العصر ركعة، بحيث يقع الباقي منها في وقت المغرب الّذي لم يضرب بعنوانه الأوّلي وقتاً للعصر، بل إنّما هو ضرب وقتاً للمغرب، وبالعنوان الثانوي ببركة قاعدة «من أدرك» يصير وقتاً للعصر. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ فإنّ الوقت الاختصاصي للعصر بالنسبة إلى صلاة الظهر ليس من قبيل خارج الوقت كالمغرب بالنسبة إلى العصر، بل هو وقت للظهر أيضاً، بمعنى صلاحيته بحسب الضرب والتشريع لوقوع الظهر فيه، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام:

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٢. *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٥٢؛ وعنه *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢١٨، ب ٣٠ من أبواب المواقيت، ح ٤؛ وفيهما: «الصلاة» بدل «الوقت جميعاً».

«ثمّ أنت في وقت منهما إلى الغروب»[1] فليس ما وقع من صلاة الظهر في الوقت المختصّ بالعصر من قبيل ما وقع من صلاة العصر في وقت المغرب؛ فإنّ في الثاني لم يكن الوقت صالحاً لها بحسب التشريع بخلاف الأوّل. وقد عرفت أنّ قاعدة «من أدرك» إنّما هي لتنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، فلا تشمل القاعدة ما نحن فيه، وتبقى أدلّة الاختصاص على حالها من عدم صحّة الشريكة فيه إذا لم يكن مؤدّى صاحبة الوقت، ولازم ذلك عدم صحّة فعل الظهر في مفروض المسألة.

فإنّه يقال - مع إمكان دعوى الأولويّة القطعيّة للصحّة في ما نحن فيه عمّا إذا وقعت بقيّة صلاة العصر في وقت المغرب، كما لا يخفى - : إنّه لا فرق في شمول القاعدة بين المقامين؛ فإنّ القاعدة في مقام تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، سواءٌ كان خروجه من جهة عدم المقتضي، كمقدار من وقت الغروب بالنسبة إلى صلاة العصر، أو كان ذلك لأجل المانع مع كون الوقت بحسب الاقتضاء صالحاً، كمقدار من وقت العصر بالنسبة إلى صلاة الظهر.

والحاصل: أنّ القاعدة كما تنزّل ما ليس فيه اقتضاء الوقتيّة منزلة الوقت، كذلك تنزّل ما كان له مانعاً عن الوقتيّة من جهة ابتلائه بصاحبه مع وجود المقتضي فيه منزلة الوقت.

وبعبارة واضحة: أنّ القاعدة كما توجد المقتضي لخارج الوقت وتجعله وقتاً، كذلك ترفع المانع عنه. فالأقوى أنّ من أدرك من الظهر مقدار ركعة يجب عليه، [١٥] وإن وقع الباقي منها في الوقت المختصّ بالعصر؛ لعموم قاعدة «من أدرك» الحاكم على أدلّة الاختصاص.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١١٩ - ١٢٠، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح٥؛ وفيه: «حتّى تغيب الشمس» بدل «إلى الغروب».

هذا تمام الكلام في وقت الظهرين من المختصّ والمشترك، وما يتفرّع عليهما من الفروع.

[طريق معرفة الزوال]

نعم، بقي الكلام في معرفة الزوال الّذي هو أوّل وقت الظهرين.

[١- زيادةُ الظلّ بعد نقصانه أو حدوثُه بعد انعدامه]

وطريق معرفة ذلك إنّما هو زيادةُ الظلّ بعد نقصانه في ما كان عرض البلد مخالفاً لميل الشمس في المقدار إلى جهة الشمال، أو حدوثُ الظلّ بعد انعدامه في ما كان موافقاً للميل الأعظم أو أنقصَ منه إلى جهة الجنوب.

وتوضيح ذلك على وجه الإجمال: هو أنّه لا إشكال في [أنّ] حركة الشمس بالنسبة إلى الفصول الأربعة تختلف، من حيث كونها في الشتاء والخريف تكون في البروج الجنوبيّة، وفي الصيف والربيع تكون في البروج الشماليّة.

والبعد بين تمام ميلها إلى البروج الجنوبية الّذي هو أوّل الجَدْي، وبين منتهى ميلها إلى البروج الشماليّة الّذي هو في أول السرطان مقدار أربع وعشرين درجة، فالبلاد الواقعة بين هذين الميلين لا محالة الظلّ ينعدم فيها في كلّ سنة يومين، في حال صعودها إلى البرج الشمالي وفي حال نزولها إلى البرج الجنوبي؛ فإنّه في مثل هذه البلاد تُسامِت الشمس في كلّ سنة يومين على رؤوس أهل البلد، ويختلف ذلك اليومان باعتبار اختلاف البلاد في قربها إلى الميل الأعظم وبعدها، فربّ بلد ينعدم الظلّ فيه يومين، يوم قبل السرطان ويوم بعد السرطان؛ لقربه عن الميل الأعظم. وربّ بلد يكون الانعدام فيه بعشرة أيّام أو عشرين يوم[1] قبل ذلك.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «يوماً».

كما قيل: إنّه ينعدم الظلّ في مكّة قبل السرطان بستّة وعشرين يوماً، ثمّ يحدث بعد ذلك ظلّ إلى أن ينتهي الميل الأعظم للشمس، وتأخذ في النزول، فإذا مضى من السرطان أيضاً ستّة وعشرون يوماً ينعدم الظلّ فيها أيضاً يوماً واحداً.

والحاصل: أنّ اليومين يختلفان باعتبار قرب البلد[1] وبعده عن خطّ الاستواء الّذي يكون تحت الميل الأعظم.

وأمّا البلاد الواقعة تحت خطّ الاستواء المساوي للميل الأعظم - كمدينة الرسول، على ما قيل - فينعدم الظلّ فيه يوم واحد[2] في كلّ سنة، وهو اليوم [الذي] ينتهي ميل الشمس إلى البرج الشمالي وهو أوّل السرطان؛ لأنّ في ذلك اليوم تكون الشمس مسامتة لرؤوس أهل البلد الموافق في العرض للميل الأعظم، وبعد ذلك اليوم لا محالة يحدث ظلّ؛ لخروج الشمس عن المسامتة. ففي هذين الطائفتين من البلاد الظلّ ينعدم لا محالة، إمّا يوم[3] أو يومين.

وأمّا إذا لم يكن البلد بين الميلين ولا كان مساوياً للميل الأعظم، بل كان خارجاً عنه إلى جهة الشمال كالعراق، فالظلّ لا ينعدم فيه أصلاً؛ لعدم اتّفاق مسامتة الشمس لرؤوس أهل البلد في طول السنة.

نعم، يختلف الظلّ الباقي عند الزوال زيادةً ونقصاناً بحسب اختلاف بُعد البلد إلى جهة الشمال عن الميل الأعظم، كما هو واضح.

وأمّا الأراضي الواقعة في منتهى ميل الشمس إلى جهة الجنوب، فحيث لم تكن مسكونة لا يهمّنا التعرّض عنها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ علامة الزوال إنّما هي حدوثُ ظلّ الشاخص

---

١. في النسخة: «البدل».

٢. كذا في النسخة، والصواب «يوماً واحداً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «يوماً».

المنصوب على سطح الأرض نصباً مستقيماً بعد انعدامه، في البلاد الّتي ينعدم فيها الظلّ يوماً أو يومين، وزيادةُ الظلّ بعد نقصانه في غير تلك البلاد، أو فيها في غير اليوم واليومين.

ولكنّ هذه العلامة إنّما تظهر للحسّ بعد مضيّ مقدار من الزوال ممّا يزيد على نصف ساعة، فلم تكن علامةً لمعرفة أول الزوال حقيقة، فإن أردتَ أن تعرف أوله الحقيقي فلا بدّ من إعمال الدائرة الهنديّة المجعولة لذلك.

[الدائرة الهنديّة]

وطريق معرفتها هو أن تدير على أرض مسطّحة دائرةً، وتنصبَ على مركزها مقياساً محدّدَ الرأس مخروطيَّ الشكل، يكون طوله قد ربع الدائرة، ولا بدّ من أن يكون ذلك النصب نصباً مستقيماً.

ثمّ إنّ الشمس لا محالة إذا طلعت يحدث للمقياس ظلّ مستطيل إلى جهة المغرب، ولا يزال ينقص كما[1] ارتفعت الشمس حتّى يصل الظلّ إلى رأس الدائرة، فإذا وصل إلى ذلك اجعل له علامةً. ثمّ لا يزال الظلّ أيضاً ينقص حتّى ينتهي نقصانه أو ينعدم على [١٦] اختلاف البلاد، وبعد ذلك يأخذ في الزيادة وينقلب الظلّ إلى جهة المشرق، وكذلك يزيد إلى أن يتجاوز عن الدائرة، فإذا وصل رأس الظلّ إلى منتهى الدائرة وأراد الخروج عنها اجعل له أيضاً علامة، ثمّ تصل ما بين العلامتين بخطّ مستقيم وتنصّف ذلك الخطّ، ثمّ تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخطّ بخطّ، وذلك خطّ نصف النهار. فإذا أردت معرفة الزوال في غير يوم العمل تنظر إلى ظلّ المقياس، فمتى وصل إلى هذا الخطّ كانت الشمس في وسط السماء، فإذا ابتدأ رأس الظلّ يخرج عنه فقد زالت.

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «كلّما».

[٢- ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمستقبل نقطة الجنوب]

ويعرف الزوال أيضاً بميل الشمس إلى الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف لمن يستقبل نقطة الجنوب، سواءٌ كانت قبلة له كالموصل ومن[١] والاها، أولم تكن قبلة له؛ ضرورة عدم التفاوت في ذلك، بل المدار على استقبال نقطة الجنوب؛ فإنّ الشمس عند الزوال تحاذ[ي] نقطة الجنوب، وتكون الشمس بين الحاجبين لمن استقبل النقطة، فإذا مالت إلى الحاجب الأيمن يعرف تحقّق الزوال. فحصر هذه العلامة بمن كانت نقطة الجنوب قبلة له - كما في بعض المتون[٢] - ممّا لا وجه له[٣]. نعم، هذه العلامة أيضاً لا تظهر للحسّ إلاّ بعد مضيّ مدّة من الزوال.

المقام الثاني: في بيان وقت المغرب والعشاء

اعلم أنّه قد اتّفق الأصحاب على أنّ أوّل وقت صلاة المغرب هو غروب الشمس، ولكن وقع الخلاف في تعيين الغروب، وأنّه هل هو استتار القرص عن أفق المصلّي، أو أنّه ذهاب الحمرة المشرقيّة وتجاوزها عن قمّة الرأس. ومنشأ الاختلاف في ذلك هو اختلاف الأخبار، وقبل ذكرها ينبغي تقديم أمور:

[أمور أربعة تمهيديّة]

[الأمر الأوّل: [عدم انحصار الجمع بين المطلق والمقيّد بما إذا كان المقيّد من أفراد المطلق]

إنّ الجمع بين الدليلين بالإطلاق والتقييد لا ينحصر في ما إذا كان المقيّد

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ما».

٢. لـ*مدارك الأحكام*، ج٣، ص٦٦.

٣. لا يخفى أنّه جاء في *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري* أنّ هذه العلامة تختصّ بمن كان قبلته نقطة الجنوب.

من أفراد المطلق، كقوله: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»؛ إذ ليس كلّ مطلق يوجب التوسعة، حتّى يكون المقيّد موجباً للتضييقِ وخروجِ بعض ما لولاه لكان داخلاً في المطلق؛ فإنّه ربّ إطلاق يوجب التضييق، والتقييد يوجب التوسعة، كما يقال: إطلاق العقد يوجب التعجيل أو نقد البلد وغير ذلك، وكما يقال: إطلاق الأمر يوجب النفسيّة والعينيّة والتعيينيّة؛ فإنّ مثل هذا الإطلاق يوجب التضييق؛ بداهة تخصيص العقد بنقد البلد أو التعجيل، وكذا تخصيص الأمر التعييني يوجب الضيق، بخلاف ما لو قيّد هذا الإطلاق بعدم لزوم نقد البلد أو التعجيل، أو قيّد الواجب بعدم التعيينيّة، فإنّ هذا التقييد يوجب التوسعة.

فمن هنا يعلم أنّه ليس التقييد منحصراً[1] بما كان المقيّد من أفراد المطلق؛ بداهةَ أنّ غير نقد البلد أو الواجب التخييري لم يكن من أفراد نقد البلد أو الواجب التعييني الّذي اقتضياهما[2] الإطلاقان. ففي المثالين لو قام الدليل على إرادة الأعمّ من نقد البلد أو غير الواجب التعييني لم يعامل ما بينه وبين ما دلّ على خصوص نقد البلد أو الواجب التعييني بالإطلاق معاملة المتعارضين بالتباين، بل يكون هذا الدليل مقيّداً لذلك الإطلاق وبمنزلة القرينة له، ويعامل معهما معاملة المطلق والمقيّد، وإن لم يكن المقيّد من أفراد المطلق، وذلك واضح.

[الأمر] الثاني: [توسعة الظهور الإطلاقيّ لدليل بدليل آخر]

إنّه ربّما يكون الدليل بحسب ظهوره الإطلاقي لا يعمّ غير شخص ما تعلّق به، ولكن يرد دليل آخر على دخول التوابع والملحقات بما تعلّق به ذلك الدليل الّذي لم يعمّ بحسب ظهوره الإطلاقي تلك التوابع والملحقات. وحينئذ لا يعامل مع الدليلين معاملة المتعارضين بالتباين، بل يقدّم ما دلّ على دخول التوابع ويقيّد به

---

١. كذا في النسخة، والصواب «اقتضياه» أو «اللذين اقتضياهما».

ذلك الإطلاق، وإن لم تكن تلك التوابع داخلة في المطلق؛ لما عرفت في الأمر الأوّل من أنّه لا يعتبر في المقيّد من أن يكون من أفراد المطلق وداخلاً فيه لولا التقييد.

مثلا لو قال: «جاء زيد» فهذا القول بحسب ظهوره يدلّ على أنّ الجائي شخص زيد، من غير شمول زيد لمواليه وتوابعه. ولو قال بعد ذلك أنّ مرادي من «جاء زيد» ليس شخص زيد فقط، بل هو مع توابعه، لم يكن هذا القول معارضاً للقول الأول، بل يكون حاكماً عليه ومقدّماً على ذلك الظهور ومقيّداً لذلك الإطلاق، من غير استلزام المجازيّة، كما لا يخفى.

[الأمر] الثالث: [تقدّم التحديدات الشرعيّة للموضوعات العرفيّة على الفهم العرفي]

إنّ التحديدات الشرعيّة الواردة في بيان تحديد الموضوعات العرفيّة الظاهرة في خلاف ما حدّده الشارع لا يعامل معها معاملة التعارض. مثلاً لو ورد أنّ المسافرَ حكمه كذا، والمقيمَ حكمه كذا، وماءَ الكثير حكمه كذا، فلو لم يرد من الشارع تحديدٌ كان ما يفهمه العرف من هذه الموضوعات هو المتّبع، فربّما لا يرى العرف صدق الماء الكثير على الكرّ وكذا لا يرى صدق السفر والإقامة على ثمانية فراسخ أو إقامة عشرة أيّام.

ولكن بعد تحديد الشارع الماءِ الكثير بالكرّ، والسفرِ بثمانية فراسخ، والإقامةِ بعشرة أيّام، لا يعامل مع هذا التحديد معاملة المعارض لما أخذ نفس الماء الكثير والسفر والإقامة موضوعاً، وإن كان ظاهر ما يترائى من الموضوع منافٍ[1] لهذا التحديد؛ فإنّ هذا الظهور إنّما يكون متّبعاً إذا لم يرد تحديد للشارع لبيانه، وبعد ورود التحديد يؤخذ به ويطرح ذلك الظهور؛ فإنّه يكون نظير التخطئة في المصداق، وذلك أيضاً واضح.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «منافياً».

[الأمر] الرابع: [تقدّم الأصول الجهتيّة على المرجّحات السنديّة]

إنّه لو لم يكن بين المتعارضين جمع دلالي - كالإطلاق والتقييد، والنصّ والظاهر - تصل النوبة حينئذٍ إلى المرجّحات السنديّة، وتكون مقدَّمة على موافقة العامّة ومخالفتهم، كما بيّن في محلّه. لكن هذا إذا لم يكن في أحد الدليلين ما يوجب الظهور في صدوره تقية، أو كان مضمون أحد الدليلين ممّا تفرّدت به العامّة، بحيث صار شعاراً لهم وكانوا يعرفون بذلك، كمعرفة الخاصّة بما تضمّنه الدليل الآخر.

والحاصل: أنّ ملاحظة المرجّحات السنديّة إنّما يكون بعد جريان الأصول الجهتيّة من أصالة الصدور لبيان الحكم الواقعي، وأصالة عدم صدوره تقيّةً. وأمّا مع عدم جريان الأصول الجهتيّة، إمّا لاحتفاف أحد الدليلين بما يوجب القطع أو الظنّ العقلائي على كونه صادراً تقيّةً، وإمّا لكون ما تضمّنه أحد الدليلين من المعنى كان يعدّ في زمان الصدور من شعار العامّة وكانوا يُعرَفون به، عكس ما تضمّنه الدليل الآخر من كونه كان شعاراً للخاصّة ويُعرَفون به، فلا تصل النوبة إلى المرجّحات السنديّة.

[أخبار المسألة]

إذا عرفت هذه الأمور فلنشرع في ذكر الأخبار، وهي وإن كانت من الجانبين كثيرة إلّا أنّا نقتصر بما هو صريح أو ظاهر الدلالة، ثمّ نعقّبه بما يقتضيه النظر الصحيح في الجمع بينها، فنقول:

[أخبار ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس]

أمّا ما دلّ على أنّ [تحقّق] الغروب إنّما هو بذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس ولا يكفي استتار القرص فهي على طوائف أربع:

[الطائفة الأُولى]

منها: ما تدلّ على أنّ وقت استتار القرص وغيبوبة الشمس إنّما هو ذهاب الحمرة المشرقيّة، وفي بعضها تقييد الذهاب بتجاوزها عن قمّة الرأس، ففي مرسلة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام: «وقتُ سقوط القرص ووقتُ الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقّد الحمرة الّتي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»[1].

وما رواه الكليني عن الباقر عليه السلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من ناحية المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»[2].

وفي المحكيّ عن فقه الرضا عليه السلام أنّ «وقت المغرب سقوط القرص» إلى أن قال: «والدليل على غروب الشمس ذهاب الحمرة من جانب المشرق»[3] إلخ.

وفي رواية أخرى عن ابن أبي عمير عن القاسم بن عروة عن بريد بن معاوية العجلي، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إذا غابت الشمس من هذا الجانب - يعني ناحية المشرق - فقد غابت الشمس في شرق الأرض وغربها»[4].

ومعلوم أنّ المراد من غيبوبة الشمس من ناحية المشرق غيبوبتُها بتوابعها وملحقاتها من الشعاع والحمرة، لا أنّ المراد خصوص غيبوبة جرم الشمس؛ إذ لا يكون حينئذٍ معنى لقوله عليه السلام: «من ناحية المشرق»؛ فإنّ جرم الشمس إذا غاب يغيب من المشرق والمغرب لا خصوص المشرق، فيعلم من ذلك أنّ المراد منه غيبوبتها بتوابعها

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٣ - ١٧٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٧٨، باب وقت المغرب والعشاء الآخرة، ح ٢؛ ونحوه *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٢، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١.

٣. *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا* عليه السلام، ص١٠٣ - ١٠٤. *مستدرك الوسائل*، ج٣، ص١٣٠ - ١٣١، ب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ٣.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٥، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٧.

ولوازمها. وقد عرفت في الأمر الثاني [١٨] صحّة إطلاق اللفظ وإرادة الأعمّ منه ومن توابعه وملحقاته إذا كانت هناك قرينة متّصلة أو منفصلة تدلّ على إرادة الأعمّ، وإن كان اللفظ مع تجرّده عن تلك القرينة يكون ظاهراً في شخص ما وضع له ولا يعمّ التوابع.

وفي معناها روايات أُخر ظاهرةُ الدلالة من أنّ مغيب الشمس واستتار القرص إنّما يكون بذهاب الحمرة المشرقيّة[١].

[الطائفة الثانية]

ومنها: ما تدلّ على أنّ وقت المغرب إنّما هو ذهاب الحمرة المشرقيّة، أو ما يقرب من هذا التعبير، مثل رؤية الكوكب وأمثال ذلك، من غير بيان أنّ استتار القرص أو غيبوبة الشمس يتحقّق بذلك، ففي مرسلة ابن أَشيَم عن الصادق ﷺ قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق»[٢]، الحديث.

وما رواه محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن بكر بن محمّد عن أبي عبد الله ﷺ أنّه سأله سائل عن وقت المغرب، فقال: «إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فلمّا جنّ عليه اللّيل[٣] رأى كوكبًا قال[٤] هذا ربّي﴾[٥]، وهذا أوّل الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق»[٦] إلخ. ومعلوم أنّ ذهاب الحمرة ملازمة[٧] لرؤية[٨] الكوكب لغالب

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٢ - ١٨٣، باب أنّ أوّل وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقيّة.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٣، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٣.

٣. كذا في المصحف الشريف، والقياس: «الليل».

٤. في النسخة: «فقال».

٥. الأنعام (٦): ٧٦.

٦. *الفقيه*، ح١، ص٢١٩، باب مواقيت الصلاة، ح٦٥٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٦؛ وفيهما: «فهذا» بدل «وهذا».

٧. كذا في النسخة، والصواب «ملازم».

٨. في النسخة: «لراية».

الناس المتعارفة في البصر، فلا عبرة بمن يراه قبل ذلك.

وفي معناها أيضاً عدّة روايات أُخَر[١] لا تخفى على المتتبّع.

[الطائفة الثالثة]

و منها: ما تدلّ على ثبوت الفصل بين مغيب الشمس وصلاة المغرب، ففي رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب»[٢]؛ بداهةَ ظهوره في ثبوت الفصل في الجملة بينهما، ومعلوم أنّ الفصل في الجملة يلازم ذهاب الحمرة المشرقيّة هذا، مع عدم القول بالفصل.

[الطائفة الرابعة]

ومنها: ما تدلّ على الأمر بالمساء[٣] بصلاة المغرب، وأنّ فعلهم عليهم السلام لها عند استتار القرص إنّما كان لأجل التقيّة، ففي رواية جارود قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا جارود! يُنصَحون فلا يقبلون[٤]، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حُدِّثوا بشيء أذاعوه. قلت لهم: مسّوا بالمغرب[٥] قليلاً فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص»[٦].

ولا يخفى ظهور قوله عليه السلام أخيراً: «فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص» في التقيّة

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٢ - ١٨٣، باب أنّ أوّل وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقيّة.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٥.

٣. كذا في النسخة، والصواب «بالمسّ».

٤. في النسخة: «فلا يقبلون».

٥. «مسوا بالمغرب: أي أخّروها وأدخلوها في المساء»، *الوافي*، ج٧، ص٢٦٩.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٧، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٥.

لئلّا يعرف بما أذاعوه ونادوا به، كما يدلّ على ذلك صدرها، فحينئذٍ يكون قوله ﷺ: «مسّوا بالمغرب قليلاً» بمعنى التأخير عن استتار القرص في الجملة، حتّى لا ينافي ظهور فعله ﷺ[1] لها عند الاستتار إنّما كان لأجل التقيّة، لكنّ التأخير لا على وجه يوجب اشتباك النجوم كما صنعه أبو الخطّاب وأصحابه، وقد عرفت أنّ التأخير عن الاستتار في الجملة يلازم القول بذهاب الحمرة.

هذا ما أردنا ذكره من الأخبار الدالّة على أنّ وقت المغرب إنّما هو ذهاب الحمرة المشرقية، وفي معناها أخبار أُخر[2] كثيرة ظاهرة الدلالة في ذلك، ولكن أسقطناها للاستغناء بما ذكرناه.

[الأخبار الدالّة على أنّ وقت المغرب إنّما هو استتار القرص]

فلنذكر الآن الأخبار الدالّة على أنّ وقت المغرب إنّما هو استتار القرص، ونقتصر أيضاً على ما هو ظاهر الدلالة في ذلك، وهي أيضاً طوائف:

[الطائفة الأُولى]

منها: ما دلّ على أنّ وقت المغرب إنّما هو غيبوبةُ الشمس أو استتارُ القرص من غير ذكر شيء آخر فيها، ففي رواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال أبو جعفر ﷺ: «وقت المغرب إذا غاب القرص»[3]. قال: وقال الصادق ﷺ: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة»[4].

---

١. في هامش النسخة: «إذ لو كان المساء بمعنى فعلها عند الاستتار لما كان فعله ﷺ لها في ذلك الوقت لأجل التقيّة، وهذا مناف لظاهرة، فتأمّل جيّداً. منه».

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٢ - ١٨٣، باب أنّ أوّل وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقيّة.

٣. *الفقيه*، ح١، ص٢١٨، باب مواقيت الصلاة، ح٦٥٥؛ *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٨.

٤. *الفقيه*، ح١، ص٢٢١، باب مواقيت الصلاة، ح٦٥٥؛ *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٩.

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا غاب القرص أفطر الصائم[١] ودخل وقت الصلاة»[٢].

وفي رواية داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب»[٣].

وغير ذلك ممّا علّق دخول وقت المغرب بمجرّد غيبوبة الشمس واستتار القرص، وهي كثيرة[٤].

[الطائفة الثانية]

ومنها: ما دلّ على منع الإمام عليه السلام أن يمسّى [١٩] بالمغرب، وأنّه كان يصلّي عليه السلام إذا غربت الشمس، ففي رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «صحبني رجل كان يمسّي بالمغرب ويغلّس بالفجر وكنت أنا أصلّي المغرب إذا غربت الشمس، وأصلّي الفجر إذا استبان [لي الفجر]، فقال الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؛ فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنّا وهي طالعة على قوم[٥] آخرين بعد؟» [قال:] «فقلت له: إنّما علينا أن نصلّي إذا غربت الشمس عنّا وإذا طلع الفجر عندنا»[٦]، الحديث.

[الطائفة الثالثة]

ومنها: ما دلّ على فعل الصادق عليه السلام صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس، مع

---

١. في النسخة: «الطائم».

٢. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٠.

٣. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢١.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٢ - ١٨٣، باب أنّ أوّل وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقيّة.

٥. لفظة «قوم» لم تأت في المصدر.

٦. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩ - ١٨٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٢؛ وفيه: «وجبت» بدل «غربت».

التصريح فيه بأنّ شعاع الشمس بعدُ موجود في الأفق، ففي رواية أبان بن تغلب وأبان بن أرقم وغيرهم[١]، قالوا: أقبلنا من مكّة حتّى إذا كنّا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلّي ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا فجعل يصلّي ونحن ندعو عليه ونقول: هو شباب من شباب أهل المدينة، فلمّا أتيناه إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد ﷺ، فنزلنا فصلّينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه، فقلنا له: جُعِلنا فداك! هذه الساعة تصلّي؟! فقال: «إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت»[٢].

[الطائفة الرابعة]

ومنها: ما دلّ على أنّ [دخول] وقت المغرب إنّما هو بغيبوبة القرص مع زيادة تحديده بأنّه إذا نظرت إليه لم تره، كما في رواية عليّ بن الحكم عن أحدهما أنّه سئل عن وقت المغرب، فقال: «إذا غاب **كرسيّها**». قلت: وما كرسيّها؟ قال: «قرصها». فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: «إذا نظرت إليه فلم تره»[٣].

[الطائفة الخامسة]

ومنها: ما دلّ على امتداد وقت المغرب من حين غيبوبة الشمس إلى أن تشتبك النجوم أو سقوط الشفق، فعن أبي عبد الله ﷺ قال: «**وقت المغرب من حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم**»[٤].

و في رواية أخرى عنه ﷺ قال بعد سؤاله عن وقت المغرب: وقت المغرب ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق[٥].

---

١. كذا في النسخة، والصواب «وغيرهما».

٢. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٣؛ وفيه: «هذا» بدل «هو شباب».

٣. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨١، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٥.

٤. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨٢، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٦.

٥. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨٢ - ١٨٣، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.

هذا ما أردنا ذكره أيضاً من الأخبار الدالّة على أنّ وقت المغرب إنّما هو غيبوبة الشمس.

والّذي يقتضيه النظر الصحيح في الجمع بينها هو الأخذ بما دلّ على اعتبار ذهاب الحمرة المشرقيّة؛ فإنّ ما دلّ على خلافها من كون العبرة بغيبوبة الشمس والقرص لا يقاومه من جهات:

أمّا الطائفة الأُولى الدالّة على دخول الوقت بغيبوبة الشمس واستتار القرص بقول مطلق من غير ضميمة فهي محكومة بالطائفة الأُولى من تلك الأخبار الّتي حدّدت استتار القرص وغيبوبة الشمس بذهاب الحمرة المشرقية، وقد تقدّم في الأمر الثالث أنّه لا يعامل في ما ورد من التحديدات الشرعيّة للموضوعات العرفية معاملة المعارض، بل تكون حاكمة على الظاهر الأوّلي من الموضوع، ومقيّدة لإطلاقه ومبيّنة للمراد منه.

وكيف يُعامَل معاملة التعارض بين ما دلّ على دخول الوقت بغيبوبة الشمس بقول مطلق، وبين ما دلّ على أنّ غيبوبة الشمس إنّما يتحقّق بذهاب الحمرة المشرقية؟ وهل يتوقّف أحد في كون الثاني مفسّراً للأول ومبيّناً له؟

ولا بعد في إرادة ذهاب الحمرة أيضاً من استتار القرص، ولم يكن الكلام خارجاً عن المتعارف؛ لأنّ الحمرة من توابع القرص وملحقاته، وقد عرفت في الأمر الثاني من أنّ إرادة التوابع أيضاً من لفظ المتبوع لا يستلزم المجازيّة، فضلاً عن خروج الكلام عمّا هو المتعارف، فالطائفة الأُولى من هذه الأخبار محكومة طرّاً بالطائفة الأولى من تلك الأخبار.

وأمّا الطائفة الثانية من هذه الأخبار المشتملة على فعله ﷺ صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس مع منعه من أن يمسّي بالمغرب فبعد ما عرفت من أنّ غيبوبة الشمس

قد فسّرت بذهاب الحمرة بمقتضى الطائفة الأُولى من تلك الأخبار فلا دلالة فيها على كون فعله ﷺ إنّما كان عند غياب الشمس مع عدم ذهاب الحمرة، بل مقتضى التفسير أنّ فعله كان بعد ذهاب الحمرة، ولا ينافيه المنع من أن يمسّى بالمغرب؛ إذ لعلّ المراد ب- «يمسّي» هو فعلها [٢٠] بعد سقوط الشفق، ولعلّ المصاحب كان من أصحاب أبا[1] الخطّاب، واحتمال ذلك يكفي في سقوط الاستدلال بها.

ولا ينافي أيضاً ما ذكرنا من أنّ المراد بقوله ﷺ: «إنّما علينا أن نصلّي إذا غربت الشمس» في غروبها مع ذهاب الحمرة، ما في ذيل الرواية: «وعلى أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم»[2] بداهة أنّه ربّما تذهب الحمرة عن مكان، بل يسقط الشفق أيضاً، مع عدم غيبوبة الشمس في مكان آخر، فهذه الطائفة أيضاً غير معارضة لما دلّ من اعتبار ذهاب الحمرة.

وأمّا الطائفة الثالثة الدالّة على فعل الصادق ﷺ لها مع بقاء شعاع الشمس فلا بدّ من حملها على التقيّة؛ لأنّ في نفس الرواية دلالة على أنّ فعل الصلاة في ذلك الوقت كان من شعار العامّة بحيث كانوا يُعرَفون به، حتّى أنّ القوم قبل معرفة الإمام ﷺ كانوا يدعون عليه ويتخيّلون أنّه شابّ من شباب المدينة، فما هذا شأنه كيف يمكن الاستدلال به؟ فلا بدّ من حمل جميع ما ورد بالتحديد بغيبوبة الشمس على التقيّة.

و يؤيّد ذلك الطائفةُ الرابعة؛ حيث عبّر فيها باستتار الكرسيّ تارةً وباستتار القرص أخرى؛ فإنّه يعلم منه أنّ الإمام ﷺ كان بصدد الطفرة عن الجواب حتّى أنّ السائل كرّر سؤاله، فالتجأ الإمام ﷺ بتحديد استتار القرص بأنّه إذا نظرت إليه لم

---

١. كذا في النسخة، والصواب «أبي».

٢. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٧٩ - ١٨٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٢؛ وليس فيه: «الشمس».

تره، مع احتمال أن يكون ضمير «إليه» راجعاً إلى القرص بتوابعه من الحمرة، وإن كان خلاف الظاهر.

وأمّا الطائفة الخامسة فلا دلالة فيها أيضاً لأنّ قوله عليه السلام: وقت المغرب ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق[1]، أو اشتباك النجوم[2]، بعد تحديد غيبوبة الشمس في تلك الأخبار بذهاب الحمرة لا يكون له ظهور في كون غروب الشمس غروب نفس الجرم، ولو كان له هذا الظهور مع قطع النظر عن ذلك التحديد.

نعم، لو لم يكن بين ذهاب الحمرة وسقوط الشفق أو اشتباك النجوم فصلٌ لما أمكن حمل الغروب على ذهاب الحمرة، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا معارضة بين الأخبار حتّى تصل النوبة إلى المرجّحات السنديّة؛ لأنّ ما دلّ على التحديد بغروب الشمس أو استتار القرص إمّا محكومة بما دلّ على أنّ الغيبوبة إنّما تحصل بذهاب الحمرة وهي أكثرها، وإمّا محمولة على التقيّة؛ لاشتمالها على قرينة تدلّ على ذلك، وقد تقدّم في الأمر الرابع أنّ ملاحظة المرجّحات إنّما هو بعد الفراغ عن جريان الأصول الجهتيّة.

ولو أغمضنا عن ذلك كلّه وقلنا بالمعارضة فلا إشكال أيضاً في أنّ الترجيح على[3] ما دلّ على اعتبار ذهاب الحمرة، لا من جهة الأكثريّة والأشهريّة، بل من جهة مخالفتها للعامّة، بخلاف ما دلّ على أنّ العبرة باستتار القرص؛ فإنّها موافقة للعامّة ويجب طرحها.

وما ذكرنا من أنّ رتبة الموافقة والمخالفة للعامّة متأخّرة عن المرجّحات السنديّة صحيح، إلّا أنّه ليس في المقام من المرجّحات شيء؛ لأنّ في كلتا الطائفتين من

---

١. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨٢ - ١٨٣، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.

٢. *وسائل الشيعة* ج٤، ص١٨٢، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٦.

٣. كذا في النسخة، والصواب «لما».

الصحاح ما لا يخفى، والعدالة والوثاقة متحقّقة في كليهما، ولا أشهريّة في البين؛ لأنّ كلتا الطائفتين مشهورتان عند الرواة، والشهرة العمليّة ما لم تصل إلى حدّ الإعراض عن الأُخرى لا اعتبار بها، مع أنّ الشهرة العمليّة في تلك الطائفة؛ لأنّه لم ينسب القول باستتار القرص من الطبقة الأُولى الّتي هي العبرة في كون عملهم جابرة وكاسرة، إلّا عن الكاتب[١] والصدوق[٢] والمرتضى[٣] والشيخ[٤] وسلّار[٥] والقاضي[٦]، مع أنّ عبارات بعضهم - على ما نقل - غير صريحة في ذلك، بل نقل عن بعضهم خلاف ما نسب إليه، فلا إشكال في أنّ الشهرة أو الأشهريّة في تلك الطائفة.

فليس في ما دلّ على اعتبار استتار القرص من المرجّحات لو لم تكن في مقابلها، ولا محالة تصل النوبة إلى موافقة العامّة ومخالفتهم، ولا إشكال في موافقة ذلك [٢١] للعامّة بحيث كانوا يُعرَفون به كما سمعت، ولا أظنّ بعد ما ذكرنا التوقّف في الحكم ممّن له أدنى رويّة في الجمع بين الأخبار.

[أوّل وقت صلاة المغرب]

فالأقوى أنّ أوّل وقت المغرب إنّما هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمّة الرأس، كما صرّحت به بعض الروايات المتقدّمة، وبه يقيّد ما دلّ على اعتبار الحمرة من غير تقييد بتجاوزها عن ذلك الحدّ.

---

١. حكاه عنه العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٣٩؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

٢. *الفقيه*، ج١، ص٢١٨، ح٦٥٥؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

٣. رسالة الميافارقيّات (المطبوعة ضمن *رسائل الشريف المرتضى*)، ج١، ص٢٧٤؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

٤. *المبسوط*، ج١، ص٧٤؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

٥. *المراسم*، ص٦٢؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

٦. *المهذّب*، ج١، ص٦٩؛ ذكر الحكاية عنه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٠٦ - ١٠٧.

[آخر وقت صلاة المغرب]

وأمّا آخره فالمشهور أنّه يمتدّ إلى مقدار أربع ركعات من نصف اللّيل مطلقاً ولو للمختار. وقيل: إلى ثلثه[١]. وقيل: إلى سقوط الشفق، وما بعد ذلك إلى انتصاف اللّيل يكون وقتاً للمضطرّ[٢]. وقيل: إنّ وقت الاضطراري يمتدّ إلى الطلوع[٣]. وربّما تكون في المسألة أقوال أُخر[٤].

[أوّل وقت صلاة العشاء]

هذا بالنسبة إلى المغرب، وأمّا العشاء فالمشهور أيضاً أنّ أوّل وقتها إنّما هو بعد فعل المغرب، وآخر وقتها للمختار إلى انتصاف اللّيل. وقيل: إنّ وقتها إنّما هو غيبوبة الشفق، وآخر وقتها للمختار ثلث اللّيل، وما بعد ذلك إلى نصف اللّيل وقت للمضطرّ[٥]. وربّما تكون في المسألة أيضاً أقوال أُخر[٦].

وليس هذا الاختلاف مختصّاً بالعشاءين، بل في الظهرين أيضاً اختلفت كلمات الأصحاب، فالمشهور على أنّه يمتدّ وقت الظهرين إلى الغروب اختياراً، كما أنّ المشهور هو دخول وقت العصر بمجرّد فعل الظهر، بل مجمع عليه، وإن كان يظهر من بعض العبائر وقوع الخلاف فيه[٧].

---

١. قال به ابن سعيد في *الجامع للشرائع*، ص٦٠.

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

٣. المراد به طلوع الفجر، فقد نسبه إلى بعض أصحابنا الشيخ في *المبسوط*، ج١، ص٧٥؛ ونسبه إلى الشيخ في *الخلاف* (ج١، ص٢٦٥، المسألة ٨) ثمّ قال بامتداد وقته للمضطرّ إلى أن يبقى قدر العشاء من الليل المحقّق في *المعتبر* ج٢، ص٤٠؛ والسيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٥٦.

٤. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٢٠ - ٢١؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٨٨ - ٩٣.

٥. قال به الشيخ المفيد في *المقنعة*، ص٩٣؛ والشيخ الطوسيّ في *النهاية*، ص٥٩.

٦. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٢٤؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٩٣ - ٩٦.

٧. راجع: *الهداية*، ص١٢٩؛ حيث قال: «ووقت العصر من حين يمضي قدمان من زوال الشمس إلى أن تغيب الشمس»؛ *مختلف الشيعة*، ج٢، ص١١.

وقيل: إنّ آخروقت الظهرهو القدمان، وآخروقت العصرهو أربعة أقدام للمختار، وبعد ذلك وقت للمضطرّإلى الغروب[١]. وقيل: إنّ آخروقت الظهرهو المثل، وآخر وقت العصرهو المثلين[٢] للمختار[٣]. وقيل غيرذلك أيضاً[٤].

وبالجملة: اختلفت كلمات الأصحاب بالنسبة إلى آخروقت الظهروالعصر، بعد اتّفاقهم ظاهراً على أوّل وقت الظهرين. وكذا اختلفت كلماتهم بالنسبة إلى آخروقت العشاءين وأوّل وقت العشاء، بعد اتّفاقهم على أوّل وقت المغرب وهو الغروب، وإن وقع الخلاف في ما يتحقّق به الغروب، وأنّه هل هو الاستتاروأو ذهاب الحمرة على ما تقدّم بيانه. وكذلك اختلفت كلماتهم في آخروقت صلاة الفجر، بعد اتّفاقهم أيضاً - على الظاهر - في أوّله وأنّه هو الفجرالصادق.

ولكنّ المشهوربين الأعلام هو امتداد وقت الظهرين إلى الغروب مطلقاً ولو للمختار، وامتداد وقت العشاءين إلى نصف اللّيل مطلقاً، ودخول وقت العشاء بمجرّد فعل المغرب، وامتداد وقت الصبح إلى طلوع الشمس أيضاً مطلقاً ولو للمختار. هذا هو المشهور، وفي مقابله أقوال أُخَرلا تخفى على المتتبّع[٥]، ولعلّها تمرّعليك في طيّ الاستدلال لما ذهب إليه المشهور.

[مقامات ثلاث]

فينبغي التكلّم في مقامات ثلاث:

[المقام] الأوّل: في امتداد وقت الظهرين للمختارإلى الغروب.

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه، ولكن به روايات، فراجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٥١، باب وقت الفضيلة للظّهر والعصر ونافلتهما.

٢. كذا في النسخة، والصواب «المثلان».

٣. قال به الحلبيّ في *الكافي في الفقه*، ص١٣٧؛ والشيخ في الجمل والعقود، ص٥٩؛ *المبسوط*، ج١، ص٧٢؛ والقاضي في *المهذّب*، ج١، ص٦٩؛ وابن إدريس في *السرائر*، ج١، ص١٩٦.

٤. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص١١ - ١٢؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٦٨ - ٧٠.

٥. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص١١ - ١٢ و٢٤؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٦٨ - ٧٠ و٩٣ - ٩٦.

المقام الثاني: امتداد وقت العشاءين إلى نصف اللّيل حتّى للمختار، وندرج فيه دخول وقت العشاء بمجرّد فعل المغرب.

المقام الثالث: امتداد وقت صلاة الفجر إلى طلوع الشمس للمختار أيضاً.

[المقام الأوّل: في امتداد وقت الظهرين للمختار إلى الغروب وروایاته]

أمّا المقام الأوّل فقد علمت أنّه المشهور وهو الأقوى في النظر، وبيان ذلك يتوقّف على ذكر ما ورد من الأخبار في وقت الظهرين، وهي على طوائف:

[الطائفة الأولى]

منها: المطلقات الدالّة على امتداد وقت الظهرين إلى الغروب، كقوله عليه السلام: «ثمّ أنت في وقت منهما إلى غروب الشمس»[1]، وهي كثيرة جدّاً[2]، وقد تقدّم شطر منها في أوّل بحث المواقيت. [٢٢]

[الطائفة الثانية]

ومنها: ما دلّ على امتداد وقت الظهر إلى أربعة أقدام، كخبر الكرخي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام متى يدخل وقت الظهر. قال: «إذا زالت الشمس». فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: «من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام، إنّ[3] وقت الظهر ضيّق ليس كغيره»[4]، إلخ.

وفي معناه رواية أُخرى وردت في باب طهر الحائض بعد أربعة أقدام من الزوال، حيث قال عليه السلام: إنّها تصلّي العصر؛ فإنّ وقت الظهر قد خرج[5].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح٥.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥ - ١٣١، باب أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر و يمتدّ إلى غروب الشمس و... .

٣. كذا في المصدر، وفي النسخة: «وإنّ».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١ - ٣٦٢، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٢.

وقد أفتى بعض بمضمون هذا الخبر مع زيادة امتداد وقت العصر إلى ثمانية أقدام[١] مع أنّه ليس في الخبر ذلك، بل فيه امتداد وقت العصر إلى غروب الشمس، حيث قال: قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: «إنّ آخر وقت الظهر هو أوّل وقت العصر». فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: «وقت العصر إلى أن تغرب الشمس»[٢].

[الطائفة الثالثة]

ومنها: ما دلّ على امتداد وقت الظهر إلى المثل والعصر إلى المثلين، ففي خبر محمّد بن حكيم قال: سمعت العبد الصالح وهو يقول: «إنّ أوّل وقت[٣] الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال، وأوّل وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان»[٤]. وفي معناه روايات أُخر[٥].

وقد أفتى بمضمونها بعض، لكن بعد تقييده بالمختار[٦]؛ لما دلّ من امتداد الوقت لصاحب العذر إلى الغروب.

[الطائفة الرابعة]

ومنها: ما دلّ على أنّ وقت الظهر هو القدمان[٧] أو القدم[٨] أو الذراع[٩]، ووقت

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.
٣. في النسخة: «أوقت» بدل «أوّل وقت».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٥١، باب وقت الفضيلة للظّهر والعصر ونافلتهما.
٦. قال به الشيخ في الجمل والعقود، ص٥٩؛ والقاضي في *المهذّب*، ج١، ص٦٩.
٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و٢.
٨. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٠ - ١٥١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٤.
٩. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣ و٤.

العصر أربعة أقدام[١] أو ذراعان[٢]، من غير تعرّض أنّ ذلك آخر وقت الفرضين، بل في بعضها دلالة على أنّ ذلك أوّل وقتهما، ومع ذلك ذهب بعض إلى أنّ ذلك آخر وقت الفرضين للمختار، ولعلّه توهّم أنّ تلك الأخبار في مقام تحديد آخر الوقت مع أنّ ظاهر الأخبار يأباه، وأنّ ذلك أوّل الوقت لخصوص المتنفّل، فراجع.

[الطائفة الخامسة]

ومنها: ما دلّ على امتداد وقت العصر للمختار حتّى يصير الظلّ ستّة أقدام، كما في خبر سليمان بن خالد: «العصر على ذراعين، فمن تركها حتّى تصير على ستّة أقدام فذلك المضيّع»[٣].

وفي معناه رواية أخرى[٤]، وقد أفتى بمضمونه بعض[٥].

وفي المسألة أيضاً أقوال[٦] خالية عن الشاهد؛ إذ الأخبار الوارد[ة] في الباب هي ما ذكرناها، وقد عرفت أنّ هذه الأخبار المفصِّلة بين المثل والمثلين والأقدام وغير ذلك كلّها مقيّدة بصورة الاختيار؛ لما ورد من أنّ وقت المضطرّ ممتدّ إلى الغروب أو إلى اصفرار الشمس على اختلاف في ذلك أيضاً.

والأخبار المقيّدة أيضاً كثيرة لا تخفى على المراجع، كما في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في حديث: «لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقت أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شُغِل أو نسي أو نام، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٣.
٥. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.
٦. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص١١ - ١٢؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٦٨ - ٧٠.

إلّا من عذر أو علّة»[١].

[الكلام في موضعين:]

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذٍ في موضعين:

الموضع الأوّل: في الجمع بين هذه الأخبار المفصِّلة الدالّة على عدم امتداد الوقت إلى الغروب للمختار بمقتضى الأخبار المقيّدة، وبين المطلقات الدالّة بإطلاقها على امتداد الوقت مطلقاً - حتّى للمختار - إلى الغروب.

الموضع الثاني: في الجمع بين نفس هذه الأخبار المفصّلة؛ حيث إنّها بنفسها متعارضة من حيث اعتبار المثل والمثلين وأربعة أقدام والذارعين وغير ذلك ممّا تقدّم.

[الموضع الأوّل: الجمع بين الأخبار المفصِّلة الدالّة على عدم امتداد الوقت إلى الغروب]

أمّا الكلام [٢٣] في الموضع الأوّل فالمشهور على حمل الأخبار المفصِّلة على بيان مراتب وقت الفضيلة، وحمل المطلقات على بيان وقت الإجزاء، من غير فرق بين المضطرّ والمختار.

وفي مقابله الأقوال الأُخر، حيث حملوا المطلقات على الوقت الاضطراري، والأخبارَ المفصّلة على الوقت الاختياري. هذا.

ومقتضى القواعد الأصوليّة - مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة - هو حمل المطلقات على الوقت الاضطراري، وتقييدها بما دلّ على عدم امتداد الوقت للمختار إلى الغروب؛ فإنّ المطلقات بإطلاقها تشمل المختار والمضطرّ في امتداد الوقت إلى الغروب، وأخبار القدم والقدمين والمثل والمثلين الظاهرة في خروج الوقت بذلك بعد تقييدها بالمختار تكون مقيّدة لتلك المطلقات. فيكون الغروب وقت[٢] للمضطرّ.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١١٩، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٢. كذا في النسخة، والصواب «وقتاً».

و هذا الجمع بحسب القواعد مقدّم من[١] حمل الأخبار المفصّلة على الاستحباب والفضيلة كما صنعه المشهور؛ لما تبيّن في باب المطلق والمقيّد من أنّ ما دلّ على التقييد يكون حاكماً ومبيّناً للمراد من المطلق، فالأصول اللّفظية الجارية في المقيّد من ظهور أمره في الوجوب تكون حاكمةً على الأصول الجارية في المطلق من ظهوره في الإطلاق، و إن كان ظهور الأمر في الوجوب في المقيّد يكون أضعف بمراتب من ظهور المطلق في الإطلاق؛ لأنّ الشكّ في إطلاق المطلق يكون مسبّباً عن الشكّ في كون الأمر في المقيّد للوجوب، وبعد جريان أصالة ظهور الأمر فيه في الوجوب يرتفع موضوع الشكّ في المطلق، ومن المعلوم أنّ الأصل الجاري في السبب يكون مقدّماً على الأصل الجاري في المسبّب، ولا يلاحظ أقوائيّة الظهور كما صنعه بعض الأعلام[٢]، فظهور أمر «أعتق رقبة مؤمنة» حاكم على ظهور المطلق في الإطلاق و إن كان ذلك من أضعف الظهورات وهذا من أقواها.

والسرّ في ذلك ما عرفت من أنّ الشكّ في المطلق مسبّب عن الشكّ في المقيّد، ولا يمكن العكس بأن يقال: إنّ الشكّ في كون الأمر في المقيّد للوجوب مسبّب عن الشكّ في إطلاق المطلق، وبعد الأخذ بأصالة الإطلاق في المطلق يرتفع موضوع الشكّ في كون الأمر في المقيّد للوجوب، ولا بدّ حينئذٍ من حمله على الاستحباب.

وذلك لأنّ دليل المطلق غير متعرّض للمقيّد، غاية الأمر أنّه لو بقي على إطلاقه يكون معارضاً للمقيّد. وهذا بخلاف دليل المقيّد؛ فإنّه بمنزلة القرينة للمطلق، ك- «يرمي» في قولنا: «أسد يرمي»؛ فإنّ ظهور «يرمي» في رمي النبال يكون قرينة على

---

١. كذا في النسخة.

٢. لعلّه الوحيد البهبهاني في *الفوائد الحائريّة*، ص٤١٠.

أنّ المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، ولا يمكن أن يقال: إنّ ظهور أسد في الحيوان المفترس يكون قرينة على أنّ المراد من يرمي هو رمي التراب. وهذا واضح لا سترة فيه، وقد ذكرناه في باب المطلق والمقيّد مفصّلاً[1]، فراجع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مقتضى ما عرفت - من حكومة الأصول الجارية في المقيّد على الأصول الجارية في المطلق - هو لزوم حمل المطلقات الواردة في امتداد وقت الظهرين إلى الغروب على المقيّديّات[2] الظاهرة في خروج الوقت بالأقدام والمثلين للمختار، ولا تصل النوبة إلى حمل أوامر المقيّدات على الفضيلة والاستحباب، كما صنعه المشهور.

ولكنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن هناك قرينة على إرادة وقت الفضيلة من الأوامر المقيّدة، وأمّا مع ثبوت القرينة في ذلك ينهدم ظهور الأمر في الوجوب في المقيّدات، وتبقى المطلقات على حالها من امتداد الوقت للمختار إلى الغروب. [٢٥]

والإنصاف أنّ ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في هذا الباب ممّا يشرف الفقيه القطع بإرادة وقت الفضيلة من الأقدام والمثلان[3]، ولو لم يكن في أخبار الباب إلّا[4] رواية أحمد بن يحيى لكفى شاهداً في أنّ تلك الأخبار محمولة على تحديد وقت الفضل، وفيها قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن ﷺ: روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين، فكتب ﷺ: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين[5]، وبين يديها سبحة وهي

---

١. *فوائد الأصول*، ج٢، ص٥٧٨ - ٥٧٩.

٢. كذا في النسخة. والصواب «المقيّدات».

٣. كذا في النسخة، والصواب «والمثلين».

٤. في النسخة: «إلى».

٥. كذا في النسخة و*تهذيب الأحكام*: ٢٤٩/٢، باب المواقيت، ح٢٧؛ وفي *وسائل الشيعة*: «الصلاة».

ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين يدي[١] الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر»[٢].

فيظهر من السؤال والجواب أنّ الراوي تخيّل أنّ تلك الأوقات أوقات للوجوب فسأل عمّا هو الواجب، فنفى الإمام عليه السلام الوجوب وأنّه ليس القدم والقدمان والمثل والمثلان وغير ذلك ممّا ورد عن آبائي عليهم السلام وقت[٣] للوجوب، بل إذا زال الزوال دخل الوقتان، فالإمام عليه السلام وإن ذكر في الجواب أوّل الوقت ولم يتعرّض لآخر[ه] وأنّ امتداده إلى متى، إلّا أنّ جوابه عليه السلام كالصريح في أنّ التحديد بتلك الأوقات المرويّة عنهم عليهم السلام لم يكن تحديداً للوقت الواجب بحيث لا يجوز التقديم والتأخير عنه، فهذه الرواية أقوى شاهد على ما ذهب إليه المشهور من أنّ التحديد بذلك إنّما هو لبيان وقت الفضل لا الإجزاء.

وممّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة، فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتّى تغيب الشمس»[٤]؛ ضرور[ة] أنّه كالصريح في امتداد الوقت إلى الغروب، وإن كان أوّله أفضل لأنّه أحبّ إلى الله، خصوصاً بعد قوله: «فإن لم تفعل» الظاهر في عدم الفعل اختياراً، إذ لا يحسن التعبير بـ- «إن لم تفعل» في ما إذا كان معذوراً من الفعل، بل حقّ التعبير حينئذٍ أن يقال: «فإن لم تتمكّن»، أو «لم تقدر»، أو «كنت معذوراً»، وأمثال ذلك ممّا يدلّ على الاضطرار.

---

١. لفظة «يدي» لم تأت في المصدر.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٣٤ - ١٣٥، ب ٥ من أبواب المواقيت، ح ١٣، باختلاف يسير.

٣. كذا في النسخة، والصواب «وقتاً».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١١٩ - ١٢٠، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٥.

هذا مضافاً إلى أنّ في نفس هذه الأخبار ما يدلّ على ذلك، كقوله ﷺ في صحيحة ابن سنان في حديث: «لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقت أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شُغِل أو نسي»[1]، الحديث؛ بداهة ظهور «لا ينبغي» في كون آخر الوقت أيضاً وقت[2] للإجزاء وإن كان التأخير مرجوحاً. وقوله ﷺ «أوّله رضوان الله وآخره عفو الله»[3]، وأمثال ذلك من التعبيرات الدالّة بنفسها على جواز التأخير اختياراً، وإن كان أوّله أفضل.

هذا كلّه مع أنّ بعض الأخبار الدالّة على خروج الوقت إذا صار الظلّ أربعة أقدام[4] لا بدّ من حملها على التقيّة أو طرحها؛ فإنّ ما ورد من أنّ الحائض إذا طهرت بعد مضي أربعة أقدام من الزوال تصلّي العصر لخروج وقت الظهر بذلك[5] ممّا لا يمكن الالتزام به، بل هو مجمع على بطلانه؛ بداهةَ أنّ الحيض من أوضح مصاديق العذر والاضطرار، فلا بدّ من طرحها أو حملها على التقيّة.

وبالجملة: لا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك، فإنّ ملاحظة الأخبار تكفي في حمل الأخبار المفصّلة على الفضيلة. [٢٥]

[الموضع الثاني: الجمع بين نفس هذه الأخبار المفصّلة]

هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل، بقي الكلام في الموضع الثاني، وهي الجمع بين نفس الأخبار المحدِّدة المفصّلة؛ فإنّه قد عرفت اختلافها في ذلك أيضاً،

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١١٩، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٢. كذا في النسخة، والصواب «وقتاً».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٣، ب ٣ من أبواب المواقيت، ح ١٦.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١ - ٣٦٢، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٢؛ ج٤، ص١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١ - ٣٦٢، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٢.

فبعضها تحديد بالمثل للظهر والمثلين للعصر[١]، وهو منتهى ما ورد من التحديد، وبعضها تحديد الظهر بالقدم والعصر بالقدمين[٢]، وهو أقلّ التحديدات، وما بينهما من القدمين[٣] والأربعة[٤] والستّة[٥] متوسّطات.

ولا يبعد حمل هذا الاختلاف على بيان مراتب الفضل، وأنّ أوّله، بل أوّل الزوال - كما ورد: «إنّ أوّل [وقت] الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة»[٦]، الحديث - القدم للظهر والقدمان للعصر، وآخره المثل للظهر والمثلان للعصر، وأنّ الأوّل أفضل. ولا بأس بالتزام عدم دخول وقت فضيلة العصر قبل القدمين وإن فرغ من الظهر قبل ذلك.

بل يمكن أن يستشعر من بعض الأخبار أنّ ما شُرّع أوّلاً إنّما هو التفريق بين الظهرين وأنّ الجمع رخصة، كما يظهر ذلك ممّا ورد في نزول جبرئيل عليه السلام في اليوم الأوّل بوقت كذا وفي اليوم الثاني بوقت كذا»[٧]، فراجع.

[غاية اضطراب أخبار الباب]

وحاصل الكلام: أنّ الأخبار في الباب مضطربة غايةَ الاضطراب؛ فإنّ في بعضها نفي التحديد رأساً، كقوله عليه السلام بعد السؤال عن اختلاف الأخبار المرويّة عن آبائه عليهم السلام: «لا القدم ولا القدمين»[٨] إلخ.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٠ - ١٥١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و٢.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١ - ٣٦٢، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٢؛ ج٤، ص١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.
٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٧ - ١٥٨، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٥.
٨. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٣٤ - ١٣٥، ب ٥ من أبواب المواقيت، ح ١٣.

وفي بعضها تحديد الظهر بالقدم والعصر بالقدمين، كما في قوله ﷺ «والنصف من ذلك أحبّ[١] إليّ»[٢] بعد السؤال عنه عن فعل الظهر بالقدمين والعصر بأربعة أقدام، وبعضها التحديد بالقدمين للظهر وأربعة للعصر.

وفي بعضها التحديد بالمثل والمثلين[٣] على اختلاف بينها في أنّ ذلك منتهى الوقت، كما في أكثر روايات المثل والمثلين، أو أوّل الوقت، كما في بعضها الآخر.

وفي بعضها تحديد العصر بستّة أقدام في طرف الانتهاء[٤]، وغير ذلك من الاختلافات.

والإنصاف أنّ هذه الاختلافات أقوى شاهد على أنّ التحديد بذلك ليس للوقت الإجزائي، بل إنّما هو لبيان مراتب الفضل.

ولكنّ المتحصّل من مجموع الأخبار على ما عليها من الاختلاف هو أنّ آخر وقت فضيلة العصر المثلان، وآخر وقت فضيلة الظهر المثل، وما دلّ على أمر الإمام ﷺ لزرارة من فعل الظهر بعد المثل والعصر بعد المثلين[٥] فمحمول على أنّ ذلك كان لمصلحة اقتضت إلى عدم فعل زرارة الظهرَ والعصرَ في وقت الفضيلة.

وعلى كلّ حال لا يمكن القول بأنّ وقت الفضيلة إنّما هو بعد المثل والمثلين؛ لمخالفته للإجماع وصريح عدّة من الروايات بأنّ ذلك آخر الوقت[٦] لا أوّله، فما ورد في بعض الأخبار من أنّ أوّل الوقت هو بعد ذلك[٧] مطروح أو مؤوّل.

---

١. في النسخة: «أحبّني».
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٦، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٢.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح١٣.
٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٢، ب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٠، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح٣٤.

وأمّا أوّل الوقت للمتنفّل هو القدم للظهر والقدمان للعصر؛ فإنّ ذلك أقلّ ما ورد من التحديد، بل يمكن أن يقال: إنّ أول وقت الفضل هو ذلك لغير المتنفّل أيضاً، و إنّ ما ورد من التعليل بأنّ التحديد إنّما كان من جهة النافلة[1] فمحمول على أنّ ذلك إنّما هو لبيان حكمة التشريع لا علّته، بحيث يكون أوّل الزوال أوّل وقت الفضيلة لغير المتنفّل.

ولكن ينافي ذلك ما ورد من أنّ أوّل الزوال هو أوّل الوقت في خصوص يوم الجمعة والمسافر[2]؛ فإنّ ذلك يشعر بأنّ الفضل لغير المتنفّل هو فعله في أوّل الوقت، والوجه في تخصيص المسافر ويوم الجمعة إنّما هو لمكان سقوط النافلة في ذلك.

وعلى أيّ حال، المراد من المثل أو المثلين والقدم والقدمين إنّما هو بملاحظة الظلّ الحادث بعد انعدامه أو انتهاء نقصانه، [٢٦] وأنّ المراد ملاحظة مجموع الظلّ من الباقي والحادث؛ بداهة عدم إمكان إرادة ذلك؛ فإنّه ربّما يكون الظلّ الباقي بقدر المثل باعتبار اختلاف الأمكنة والأزمنة، فيلزم أن لا يكون حينئذٍ للظهر وقت فضيلة، فتأمّل جيّداً. وعليك بملاحظة الأخبار الواردة في الباب[3]؛ فإنّ المقام لا يسع أزيد من ذلك.

المقام الثاني: في بيان آخر وقت المغرب والعشاء، وأوّل وقت العشاء

[أوّل وقت العشاء]

فنقول: أمّا أوّل وقت العشاء فالمشهور أنّه بعد الفراغ من المغرب، وإن كان

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤١، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح٣.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، ح١١.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥ - ١٣١، باب أنّه إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الظّهر والعصر و...؛ ص١٤٠ - ١٥١، باب وقت الفضيلة للظّهر والعصر ونافلتهما.

قبل سقوط الشفق المفسَّر في الأخبار بذهاب الحمرة المغربيّة لا البياض المعترض بالأفق[١]؛ فإنّه يبقى تقريباً إلى ثلث اللّيل.

وقيل: إنّ أوّل وقت العشاء إنّما هو بعد سقوط الشفق[٢]، فلا يجوز تقديمها عليه إلّا لصاحب العذر؛ للأخبار الدالّة بظاهرها على ذلك، كما في خبر نزول جبرئيل بصلاة المغرب قبل ذهاب الشفق، وبصلاة العشاء بعده»[٣]، ومفهوم قوله عليه السلام: «لا بأس بأن تعجّل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق»[٤] وغير ذلك ممّا يظهر منه عدم دخول وقت العشاء للمختار قبل ذهاب الشفق.

والأقوى ما عليه المشهور من دخول وقتها قبل ذلك، وإن كان الأفضل تأخيرها عن ذلك. وذلك لما ورد في عدّة من الروايات من فعله صلى الله عليه وآله المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير علّة ولا عذر، كما هو صريح الروايات[٥] به، وعلّل في بعضها بأنّ فعله ذلك ليتّسع الوقت على أمّته[٦].

ولرواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام وأبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، فقالا: «لا بأس به»[٧].

وغير ذلك ممّا دلّ بالخصوص على دخول وقت العشاء قبل سقوط الشفق، مضافاً إلى العمومات والإطلاقات الواردة في صلاة العشاءين، كقوله عليه السلام: «إذا غربت

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٤ - ٢٠٥، باب أنّ الشّفق *المعتبر* في وقت فضيلة العشاء هو الحمرة المغربيّة لا البياض الّذي بعدها.

٢. قال به الشيخ المفيد في *المقنعة*، ص٩٣؛ والشيخ الطوسيّ في *النهاية*، ص٥٩.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٧ - ١٥٨، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح٥.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٢، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح١.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٠ - ٢٢٣، باب جواز الجمع بين الصّلاتين لغير عذر أيضاً.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٢، ب ٣٢ من أبواب المواقيت، ح٨.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٣، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح٥.

الشمس دخل وقت الصلاتين[١]، إلّا أنّ هذه قبل هذا»[٢].

وحينئذٍ لا بدّ من حمل ما ورد على فعل العشاء بعد الشفق على الأفضليّة، وأنّ الأفضل هو تأخير العشاء عن ذلك إلى ربع اللّيل أو ثلثه.

[آخر وقت العشاءين]

وأمّا آخر وقت العشاءين فالمشهور أنّه يمتدّ إلى النصف مطلقاً حتّى بالنسبة إلى المختار. وقيل: إنّ آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق للمختار، وأمّا المضطرّ فيمتدّ وقته إلى الربع أو الثلث أو النصف أو إلى ما قبل طلوع الفجر بمقدار فعل العشاء على اختلاف الأقوال في ذلك[٣].

وكذا الأقوال في طرف العشاء، فقيل: إنّ آخر وقته للمختار الربع أو الثلث على اختلاف القولين في ذلك، ومن الربع إلى الثلث أو النصف أو الطلوع، وكذا من الثلث إلى النصف أو الطلوع وقت للمضطرّ[٤].

والأقوى ما عليه المشهور من امتداد الوقت مطلقاً إلى النصف، ولا بدّ من حمل الأخبار الواردة على أنّ آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق أو ربع اللّيل أو ثلثه، وكذا ما دلّ على أنّ آخر وقت العشاء هو الثلث أو الربع على بيان وقت الفضيلة ومراتبها لا الإجزائي؛ لعين ما تقدّم في الظهرين.

وحاصله: أنّه وإن كان مقتضى القواعد الأصوليّة هو حمل المطلقات الدالّة على امتداد الوقت إلى النصف على خصوص المضطرّ، من جهة المقيّدات الدالّة على أنّ آخر وقت المغرب لغير صاحب العذر هو سقوط الشفق أو الربع أو الثلث،

---

١. في النسخة: «الصلوتان».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٦، ب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ١١.

٣. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٢٠ - ٢١؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٨٨ - ٩٣.

٤. راجع: *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٢٧ - ٢٨؛ *مفتاح الكرامة*، ج٥، ص٩٧ - ١٠٠.

وعلى أنّ آخر وقت العشاء هو الربع أو الثلث لغير ذلك أيضاً، إلّا أنّ في المقام قرائن تدلّ على أنّ المراد من المقيّدات المحدّدة إنّما هو الوقت الفضيلي لا الإجزائي، وأنّ تلك التحديدات إنّما هي مراتب الفضل. وذلك لما ورد في عدّة من الروايات على جواز تأخير المغرب عن الشفق بلا عذر، وكذا تأخير العشاء عن [٢٧] الثلث أو الربع.

[بعض الأخبار الواردة في المقام]

ولنذكر بعض الأخبار الواردة في المقام ليتّضح حقيقة الحال، ففي رواية حريز عن زرارة والفضيل قالا: قال أبو جعفر ﷺ: «إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب؛ فإنّ وقتها واحد، ووقتها وجوبها ووقت فوتها سقوط الشفق»[١].

وفي معناها عدّة روايات ظاهرة الدلالة في أنّ آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق، لكن مع تقييدها بغير علّة، كقوله ﷺ: «من أخّر المغرب حتّى تشتبك النجوم من غير علّة فأنا إلى الله منه بريء»[٢]. وقد أفتى بمضمونها بعض الأصحاب.

وفي رواية عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله: وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل»[٣].

وفي روايته أيضاً قال: قال أبو عبد الله: «وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل»[٤]. وقال الكليني: إنّه «روي أيضاً إلى نصف الليل»[٥].

فيفهم من هذه الروايات أنّ آخر وقت المغرب للمضطرّ- بناءً على حمل السفر

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٧، ب ١٨ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٩، ب ١٨ من أبواب المواقيت، ح ٨.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص ١٩٣ - ١٩٤، ب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٩٤، ب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.
٥. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٨١، ذيل ح ١٣.

على المثال وأنّ المقصود مطلق العذر- هو الربع، وبه روايات عديدة[١]، وقد أفتى بمضمونها بعض[٢]، أو النصف كما عن الكليني[٣]، وقال به أيضاً قوم[٤].

هذا في طرف المغرب، وأمّا العشاء ففي رواية عن صاحب الأمر- عجّل الله فرجه - أنّه قال: «ملعون ملعون من أخّر العشاء إلى أن تشتبك النجوم»[٥] إلخ. وهذه الرواية بظاهرها تدلّ على أنّ آخر وقت العشاء هو اشتباك النجوم الّذي هو قريب من سقوط الشفق، ولكنّ الظاهر أنّه لم يعمل بها أحد.

وفي مضمر معاوية بن عمّار: «أنّ وقت العشاء الآخرة إلى ثلث اللّيل»[٦]. ويقرب منها رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام[٧]، وأفتى بمضمونها بعض[٨].

وقد ورد في عدّة من الروايات أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لولا أنّي أخاف أن أشقّ على أمّتي لأخّرت العشاء إلى ثلث اللّيل»[٩]. وفي بعض منها أنّه قال صلى الله عليه وآله: «وأنت في رخصة منها إلى نصف اللّيل»[١٠].

وفي رواية أنّه قال صلى الله عليه وآله: «لولا أنّ أشقّ على أمّتي لأخّرت العشاء إلى نصف

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٩٣ - ١٩٦، باب جواز تأخير المغرب حتّى يغيب الشّفق، بل بعده لعذرٍ وكراهته لغير عذر.

٢. قال به جماعة، منهم الشيخان في *المقنعة*، ص٩٥؛ *المبسوط*، ج١، ص٧٥؛ *النهاية*، ص٥٩؛ وابن حمزة في *الوسيلة*، ص٨٣.

٣. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٨١، ذيل ح ١٣.

٤. حكاه السيّد المرتضى في *المسائل الناصريّات*، ص١٩٣، المسألة ٧٣.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠١، ب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٠، ب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٤.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٩.

٨. قال به الشيخ المفيد في *المقنعة*، ص٩٣؛ والشيخ الطوسيّ في *النهاية*، ص٥٩.

٩. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٣ - ١٨٦، باب أنّ أوّل وقت المغرب والعشاء الغروب وآخره نصف اللّيل و....

١٠. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٠، ب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٢.

اللّيل»[١]. وروى الكليني إلى ربع اللّيل[٢] أيضاً.

فهذه جملة الأخبار الواردة في المقام، وأنت إذا نظرت في هذه الأخبار على اختلافها تعرف أنّها ليست بصدد بيان الوقت الإجزائي، بل إنّما هي لبيان وقت الفضل، كما يدلّ عليه قوله ﷺ في ذيل قوله: «لولا أنّي أخاف أن أشقّ»، «وأنت في رخصة منها إلى نصف اللّيل»؛ فإنّه يشعر بأنّ التأخير إلى الثلث ليس من جهة أنّه أوّل الوقت، كما يوهمه ظاهر قوله ﷺ: «لأخّرت العشاء إلى ثلث اللّيل»، بل لمكان أنّ آخر الوقت الفضيلي هو الثلث وأنّه أفضل من أوّله، كما يشعر إليه أنّ تقديمها على ذلك الوقت إنّما هو لمكان خوف المشقّة، وإلّا فالصبر إلى الثلث أفضل، وإن كان الوقت ممتدّ إلى النصف.

فيتحصّل من هذه الرواية أمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ الوقت ممتدّ إلى النصف، بقرينة قوله ﷺ: «وأنت في رخصة» إلخ.

الثاني: أنّ وقتها يدخل قبل الثلث.

الثالث: أنّ الثلث آخر وقت الفضيلي وأنّه أفضل من غيره، ولا مانع من أن يكون آخر وقت الفضيلي أفضل من أوّله، فتكون هذه الرواية مخصّصة لما دلّ على أنّ أول الوقت أفضل مطلقاً في جميع الفرائض.

فظهر أنّ هذه الرواية بنفسها تكفي في المطلوب من امتداد وقت العشاء مطلقاً إلى النصف، وأنّ ما ورد من الثلث والربع محمول على الوقت الفضيلي.

هذا [٢٨] بالنسبة إلى العشاء، وقد عرفت أنّ قوله ﷺ: «وأنت في رخصة منها إلى نصف اللّيل» كاد أن يكون صريحاً في الامتداد إلى ذلك مطلقاً حتّى للمختار؛

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٧.

٢. لم نعثر عليه فيه، بل فيه: «النصف»، *الكافي*، ج ٣، ص٢٨١، ذيل ح ١٣.

ضرورة أنّه لو كان ذلك مخصوصاً بالمضطرّ لما كان معنى لقوله ﷺ: «وأنت في رخصة»؛ لعدم مناسبة الرخصة مع كونه مضطرّاً في التأخير؛ فإنّ الرخصة إنّما تستعمل في مقام التوسعة والقدرة على الفعل قبل ذلك.

اللهمّ إلّا أن يقال بتعميم الاضطرار إلى ما لا ينافي ذلك، فتأمّل؛ فإنّ التعميم يلازم القول بالامتداد إلى النصف اختياراً. هذا كلّه مضافاً إلى المطلقات الّتي كادت أن تكون متواترة والشهرة المحقّقة.

وأمّا المغرب فامتداد وقته إلى النصف من جهة عدم القول بالفصل بينه وبين العشاء، فكلّ من قال بامتداد وقت العشاء إلى النصف اختيارا قال به في المغرب أيضاً. هذا مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة من جواز تأخير المغرب عن الشفق اختياراً، كما في رواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن صلاة المغرب إذا حضرت هل يجوز أن تؤخّر ساعة؟ قال: «لا بأس إن كان صائماً أفطر ثمّ صلّى، وإن كانت له حاجة قضاها ثمّ صلّى»[1]؛ فإنّ إطلاق الحاجة وعدم تقييدها يدلّ على جواز التأخير لأيّ حاجة، وهذا - كما ترى - يساوق جواز التأخير اختياراً.

وفي رواية داود الصرمي قال: «كنت عند أبي الحسن الثالث عليه السّلام يوماً، فجلس يحدّث حتّى غابت الشمس، ثمّ دعا بشمع وهو جالس يتحدّث، فلمّا خرجت من البيت نظرت فقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب»[2]، الحديث.

وفي رواية إسماعيل قال: «رأيت الرضا [عليه السلام] وكنّا عنده لم يصلّ[3] المغرب حتّى ظهرت النجوم، ثمّ قام فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود»[4].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٩٦، ب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٢.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٩٦، ب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٠.

٣. في النسخة: «لم يصلّي».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٩٥ - ١٩٦، ب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٠.

وإذا جاز التأخير عن الشفق اختياراً فلا محالة يكون [الوقت] ممتدّاً إلى النصف؛ لضعف القائل بالتفصيل، فحينئذٍ يجب حمل الأخبار المحدّدة في طرف المغرب والعشاء إلى بيان وقت الفضيلة وأنّ أوّل وقت الفضل للمغرب هو ذهاب الحمرة، كما يدلّ على[1] المطلقات من أفضليّة أوّل الوقت، ودونه في الفضل الربع، ودونه الثلث. وكذا أوّل وقت فضيلة العشاء سقوط الشفق، وآخره الثلث، لكن هنا التأخير إلى الثلث أفضل، عكس المغرب والظهرين؛ فإنّ أوّل أوقاتها يكون أفضل.

هذا كلّه بالنسبة إلى جواز تأخير العشاءين عن الربع والثلث إلى النصف اختياراً، وأمّا جواز تأخيرها عن النصف إلى الطلوع إمّا اختياراً كما نسب إلى بعض[2]، أو اضطراراً كما عن *المعتبر*[3] و*المدارك*[4]، فمجمل القول فيه:

إنّه قد وردت عدّة من الروايات - وفيها الصحاح - أنّ وقت العشاءين ممتدّ إلى الطلوع، لكن في خصوص النائم والناسي والحائض، ففي الصحيح عن الصادق ﷺ أنّه قال: «إن نام الرجل ولم يصلّ صلاة المغرب والعشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّي كلتيهما فليصلّيهما، وإن خشي أن تفوته إحداهما[5] فليبدأ بالعشاء الآخرة»[6].

وفي خبر عبد الله بن سنان: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر اللّيل فلتصلّ المغرب والعشاء»[7]. وفي طريق آخر: إن

---

١. كذا في النسخة، والصواب «عليه».

٢. نسبه إلى بعض أصحابنا الشيخ في *المبسوط*، ج١، ص٧٥.

٣. *المعتبر*، ج٢، ص٤٠.

٤. *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٥٦.

٥. كذا في المصدر، وفي النسخ: «أحدهما».

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٨، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦٤، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ١٠.

طهرت قبل الفجر[١].

وفي رواية عبيد الله بن زرارة: «لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة اللّيل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[٢].

ومقتضى إطلاق الرواية الأخيرة هو امتداد الوقت إلى الفجر مطلقاً ولو اختياراً، خصوصاً [٢٩] بعد قوله عليه السلام: «لا تفوت[٣] صلاة النهار حتّى تغيب الشمس».

بل يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من خبر طهر الحائض هو ذلك أيضاً، بقرينة قوله عليه السلام: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر والعصر»؛ بداهة جواز تأخير الظهر والعصر إلى الغروب وإن طهرت قبله بكثير، فينبغي أن يكون العشاءين كذلك؛ لأنّهما جُعلا في الرواية على نسق واحد، فتأمّل.

ولعلّ هذا أوجب القول بامتداد وقت العشاءين مطلقاً إلى الغروب[٤]، وإن قال في *الجواهر* من أنّه لم يعرف قائله[٥].

والإنصاف أنّه ينبغي أن لا يعرف قائله؛ فإنّ القول بذلك في غاية السقوط؛ لتصريح جملة من الأخبار في أنّ منتهى وقت العشاءين هو النصف[٦]، فلو أخذنا بإطلاق هذه الرواية من امتداد الوقت إلى الطلوع اختياراً تكون معارضة لتلك الأخبار بالتباين، ولا يريب أحد في ترجيح تلك الأخبار لكثرتها، بل ربّما يدّعى تواترُها وشهرتها بين الرواة وعملُ الأصحاب عليها، مع أنّه قد عرفت أنّه لم يعلم القائل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦٣ و٢٦٥، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٧ و١٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٥٩، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٩.
٣. كذا في المصدر، وفي النسخ: «لا تفوته».
٤. كذا في النسخة، والصواب «طلوع الفجر».
٥. *جواهر الكلام*، ج ٧، ص ١٥٦.
٦. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٣ - ١٨٦، باب أنّ أوّل وقت المغرب والعشاء الغروب وآخره نصف اللّيل و....

بامتداد الوقت إلى الطلوع اختياراً، فلا إشكال في سقوط هذا القول، وسقوط ما يمكن التمسّك به له.

أمّا رواية عبيد الله بن زرارة فلضعف سندها، على ما في *الجواهر*[١]، وأمّا رواية الحائض فلأنّ موردها هو الاضطرار، فليس فيها إطلاق بالنسبة إلى غير الاضطرار، ومجرّد ذكر الظهرين قبله لا يكون قرينة على ذلك. مع أنّه - على فرض صحّة السند في الأُولى وصحّة الدلالة في الثانية - لا بدّ من طرحها[٢]؛ لموافقتها للعامّة، لكن في خصوص العشاء؛ لأنّ المغرب لا يمتدّ عندهم إلى الطلوع، بل وقته عندهم ضيّق وأنّ آخره سقوط الشفق[٣]، فتأمّل جيّداً.

[دراسة القول بامتداد وقت العشاءين إلى طلوع الفجر للمضطرّ]

بقي الكلام في ما ينقل عن *المعتبر*[٤] و*المدارك*[٥]، بل الشيخ في *الخلاف*[٦] من امتداد الوقت إلى الطلوع بالنسبة إلى المضطرّ، ومستندهم ما تقدّم من قول الصادق ﷺ: «إن نام الرجل ولم يصلّ صلاة العشاء والمغرب»[٧] إلخ، وهو وإن كان مخصوصاً بالنوم والنسيان، إلّا أنّه بعد إلقاء الخصوصيّة يكون الحكم عامّ[٨] لمطلق المضطرّ، وبه يقيّد ما دلّ على النصف من المطلقات[٩] الشاملة بإطلاقها المضطرّ والمختار.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٧، ص ١٥٨.

٢. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «طرحهما لموافقتهما».

٣. راجع: *الخلاف*، ج١، ص٢٦١، المسألة ٦.

٤. *المعتبر*، ج٢، ص٤٠.

٥. *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٥٦.

٦. *الخلاف*، ج١، ص٢٦٥، المسألة ٨.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٨، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣؛ وفيه: «رجل» بدل «الرجل».

٨. كذا في النسخة، والصواب «عامّاً».

٩. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٣ - ١٨٦، باب أنّ أوّل وقت المغرب والعشاء الغروب وآخره نصف اللّيل و....

ولا يمكن أن يقال بأنّ غاية ما يدلّ عليه الصحيح هو فعل العشاءين قبل الفجر لو استيقظ أو تذكّر بعد الانتصاف، وهو أعمّ من الأداء والقضاء، فلعلّ أن تكون العشاءين بعد الانتصاف قضاءً ولكن يجب قضاؤهما قبل الفجر، غاية الأمر أنّه يكون من الأدلّة الدالّة على تعجيل القضاء بالنسبة إلى خصوص النائم والناسي.

فتكون المطلقات حينئذٍ أخصّ من هذا الصحيح؛ لأنّ المطلقات تدلّ على خروج الوقت بعد الانتصاف وتكون الصلاة قضاء، وهذه الصحيحة تدلّ على وجوب فعل العشاءين قبل الفجر ولا تعرّض لها للأدائيّة والقضائيّة، فلا بدّ من حملها على صورة القضاء، كما هو الشأن في صناعة الإطلاق والتقييد.

وذلك لأنّ قوله عليه السلام في آخر الصحيحة: «وإن خشي أن تفوته أحدهما فليبدأ بالعشاء الآخرة»[1] ينفي هذا المعنى؛ بداهةَ أنّه لو كانت قضاءً لم يكن وجه لسقوط الترتيب وفعل العشاء قبل المغرب، ودعوى سقوط الترتيب في القضاء في هذا المورد بعيدٌ جدّاً. فالإنصاف أنّ الصحيحة في حدّ نفسها ظاهرة الدلالة في امتداد الوقت للناسي والنائم إلى الطلوع.

ولا يمكن الحمل على التقية؛ لأنّ الحمل على التقيّة فرع التعارض وعدم الجمع الدلالي، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ الجمع الدلالي ممكن، لما عرفت من أخصّيّة هذه الصحيحة بالنسبة إلى المطلقات، [٣٠] وفي كلّ مورد كان أحد الدليلين أخصّ مطلقاً من الآخر يجمع بينهما بحمل المطلق على الخاصّ ولا تصل النوبة إلى ملاحظة التقية. اللهمّ إلّا أن يكون الخاصّ بنفسه مشتملاً على قرائن التقيّة، وهذا في المقام مفقود أيضاً.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٨، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣؛ وفيه: «رجل» بدل «الرجل».

فلا يمكن الخدشة في دلالة الرواية على ما ذهب إليه في *المعتبر*[١] و*المدارك*[٢] والشيخ[٣] - على احتمال - إلّا من حيث تعميم الاضطرار مع أنّ في الرواية لم يذكر إلّا خصوص النوم والنسيان.

والإنصاف أنّ إلقاء الخصوصيّة ليس بذلك البعد، بل في رواية زرارة التصريح بذلك، قال: وقال الصادق ﷺ: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة؛ لا تفوت صلاة النهار حتّى تغرب الشمس، ولا صلاة اللّيل حتّى يطلع الفجر، وذلك للمضطرّ والعليل والناسي»[٤].

نعم هذه الصحيحة لها معارض في خصوص النوم، وهو مرفوعة ابن مسكان عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من نام قبل أن يصلّي العتمة فلم يستيقظ حتّى يمضي نصف اللّيل فليقض صلاته وليستغفرالله»[٥].

ودعوى أعمّيّة القضاء من فعل الشيء في خارج الوقت ممّا لا شاهد عليها بعد ما كان الظاهر منه هو ذلك، خصوصاً بعد قوله: «فلم يستيقظ حتّى يمضي نصف اللّيل»؛ إذ لو كان القضاء بمعنى فعل الشيء ولو في وقته لم يكن وجه لهذا التقييد، كما لا يخفى. فدلالة هذه الرواية على خروج الوقت بعد النصف بالنسبة إلى النائم في غاية الوضوح، فتكون معارضة مع أحد جزءَيِ تلك الصحيحة. ولا إشكال في ترجيحها على الصحيحة؛ لموافقتها للمطلقات ومخالفتها للعامّة.

وحينئذٍ ينهدم ما ذكرناه من استفادة التعميم لمطلق العذر من جهة إلغاء

---

١. *المعتبر*، ج٢، ص٤٠.
٢. *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٥٦.
٣. *الخلاف*، ج١، ص٢٦٥، المسألة ٨.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥ - ١٢٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٣.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٨٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٥.

الخصوصيّة مع قطع النظر عن رواية زرارة[١]؛ إذ لم يبق في الصحيحة إلاّ مورد واحد وهو النسيان، ومجرّد ورود دليل على امتداد الوقت للناسي إلى الطلوع أو هو والحيض - مع قطع النظر عن الإشكال الوارد في ما يدلّ عليه كما تقدّم - لا يمكن استفادة العموم وتسرية الحكم لكلّ عذر. فالقول بامتداد الوقت إلى ذلك بالنسبة إلى كلّ مضطرّ خالٍ عن الدليل، وما في رواية زرارة يحتمل إرادة النافلة منه، فتأمّل؛ فإنّه بعيد. هذا مع ما قيل من إعراض المشهور عن هذه الأخبار وعدم العمل بها، وموافقتها للتقيّة[٢].

ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بعدم التعرّض لنيّة الأداء والقضاء، وإن أخّر العشاءين إلى ذلك عمداً، فضلاً عن صورة العذر وخصوصاً الناسي، فتأمّل جيّداً.

تنبيه:

لا يخفى أنّ ما ذكرنا من امتداد الوقت إلى النصف يراد النصف من الغروب إلى طلوع الفجر، لا النصف باعتبار طلوع الشمس؛ فإنّ ما بين الطلوعين لا يعدّ من اللّيل لا في اللغة ولا في الشرع، ولم ينقل القول به أيضاً من أحد إلّا من الأعمش[٣]، ومخالفته لا تضرّ بتحقّق الإجماع المحكيّ والمحقّق.

وقد ورد في غير مورد من الكتاب والسنّة إطلاقُ النهار واليوم على ما بعد طلوع الفجر، كإطلاق اللّيل على ما قبل ذلك، بل نقل عن البحار[٤] وجود مائة خبر يدلّ

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٢٥ - ١٢٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٣.

٢. حكاه الآقا رضا الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٩، ص٢٢٢؛ راجع: *روض الجنان*، ج٢، ص٤٨٨؛ *الحدائق الناضرة*: ج٦، ص١٨٥؛ *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٥٩.

٣. ذكر الحكاية عنه الآقا رضا الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٩، ص٢٩١؛ راجع: *المجموع للنووي*، ج٣، ص٤٥.

٤. ذكر أكثر من مائة رواية في *بحار الأنوار* ج ٨٠، ص ١٠٥ - ١٤٠.

على أنّ ما بين الطلوعين ليس من ساعات اللّيل، فلا يحتاج إلى ذكر الأدلّة وتفصيلها؛ فإن المسألة أوضح من ذلك، وإن أردت أن تستحضر عن تفصيلها فعليك بمراجعة *الجواهر* في باب المواقيت[١]؛ فإنّه قد أطال الكلام في ذلك وأتى بما يغني عن غيره.

المقام الثالث: في بيان أوّل وقت صلاة الصبح وآخره

[أوّل وقت صلاة الصبح]

أمّا أوّله فالظاهر قيام الإجماع من الخاصّة على أنّه هو طلوع الفجر الثاني المعترض على الأفق كالقُبطيّة البيضاء، وهو المعبّر عنه بالفجر الصادق، في مقابل الفجر الكاذب الّذي يظهر قبل ذلك وهو كذنَب السِّرحان، مضافاً إلى تواتر الأخبار[٢] بذلك من غير أن يوجد لها معارض، سوى ما ربّما يتوهّم من خبر ابن مهزيار قال: كتب أبو الحسن [بن] الحصين إلى أبي جعفرٍ الثاني ﷺ معي: جعلت فداك! اختلف مواليك في صلاة [٣١] الفجر، فمنهم من يصلّي إذا طلع الفجر الأوّل المستطيل في السماء، ومنهم من يصلّي إذا اعترض في أسفل الأفق واستبان، ولستُ أعرف أفضل الوقتين فأصلّيَ فيه، فإن رأيتَ أن تعلّمني أفضل الوقتين وتحدّه لي، وكيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبيّن معه حتّى يجهر ويصبح، وكيف أصنع مع الغيم، وما حدّ ذلك في السفر والحضر، فعلت إن شاء الله. فكتب بخطّه وقرأته: «الفجر- يرحمك الله - هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صَعَداً، فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتّى تبيّنه»[٣]، الحديث.

---

١. *جواهر الكلام*، ج ٧، ص ٢١٩ - ٢٣٣.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢٠٩ - ٢١٢، باب أنّ أوّل وقت الصّبح طلوع الفجر الثّاني المعترض في الأفق دون الفجر الأوّل المستطيل.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٢١٠ - ٢١١، ب ٢٧ من أبواب المواقيت، ح ٤؛ وفيه: «موالوك» بدل «مواليك»، و«يحمرّ» بدل «يجهر».

فإنّ ظاهر السؤال المفروغيّة عن أنّ الفجر الأوّل كان وقتا لصلاة الصبح وكانت بعض الموالي تصلّيها فيه، وإنّما سأل عن أفضل الوقتين.

ولكنّ هذا لا يصلح للمعارضة بعد جوابه عليه السلام وتعيينه الفجر بالفجر الصادق، فلعلّ صلاة بعض الموالي في الفجر الكاذب كان من أجل التقيّة، إمّا من عند أنفسهم، وإمّا من حيث أمرهم بذلك، وإن لم يوجد في ما بأيدينا من الأخبار أمرُ الموالي بالصلاة في الفجر الكاذب. وعلى أيّ، لا إشكال ولا خلاف في أنّ الميزان هو الفجر الصادق، بل هو من ضروريّات المذهب.

[آخر وقت صلاة الصبح]

إنّما الإشكال في آخره، فالمشهور على أنّه يمتدّ إلى طلوع الشمس اختياراً، و إن كان الفضل عدم تأخيرها من طلوع الحمرة المشرقيّة وأنّ ذلك آخر وقت فضيلتها. وقيل: إنّ الامتداد إلى ذلك إنّما هو للمضطرّ، وأمّا المختار فآخر وقتها هو طلوع الحمرة المشرقيّة[1].

فممّا يدلّ على المشهور قول أبي جعفر عليه السلام: «وقت صلاة [الغداة] ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»[2] كما في رواية زرارة. وفي حديث عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[3].

وهذا وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى المختار والمضطرّ إلّا أنّه ليس في المقام ما يصلح للتقييد؛ فإنّ ما ورد من التحديد بطلوع الحمرة المشرقيّة لغير صاحب العذر

---

١. قال به ابن حمزة في *الوسيلة*، ص٨٣؛ الشيخ في *المبسوط*، ج١، ص٧٥؛ وحكاه عن العمانيّ والشيخ في *الخلاف* العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٣١. راجع: *الخلاف*، ج١، ص٢٦٧، المسألة ١٠؛ وفيه: «آخر الوقت فعندنا أنّ وقت المختار الى أن يسفر الصبح، ووقت المضطرّ الى طلوع الشمس».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٨، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٦.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٩، ب٢٦ من أبواب المواقيت، ح٨.

الّذي تمسّك به القول الآخر المقابل للمشهور ظاهر في إرادة الوقت الفضيلي لا الإجزائي، ولا بأس بذكر بعضها ليعلم حقيقة الحال.

ففي رواية أبي بصير المكفوف قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الصائم متى يحرم عليه الطعام؟ فقال: «إذا كان الفجر كالقبطية البيضاء». قلت: فمتى تحلّ الصلاة؟ فقال: «إذا كان كذلك». فقلت: أ لستُ في وقت من تلك الساعة إلى أن تطلع الشمس؟ فقال ﷺ: «لا، إنّما نعدّها صلاة الصبيان». ثمّ قال: «إنّه لم يكن يحمد الرجل أن يصلّي في المسجد ثمّ يرجع فينبّه أهله وصبيانه»[١].

و في صحيحي ابن سنان[٢] والحلبيّ[٣] عن الصادق ﷺ: لكلّ صلاة وقتان وأوّل الوقتين[٤] أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّى الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شُغِل أو نسي أو سها أو نام.

وفي الموثّق: «في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلّي المكتوبة ما بين أن يطلع[٥] الفجر إلى أن تطلع الشمس»[٦].

ولو سلك أحد مسلك الإنصاف يقطع بأنّ هذه الأخبار ليست بصدد بيان الوقت الاضطراري وأنّ الوقت الاختياري لا يمتدّ إلى الطلوع، كما يشعر إليه قوله ﷺ: «ولا

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢١٣، ب٢٨ من أبواب المواقيت، ح٢.

٢. صحيح عبد الله بن سنان: «لكلّ صلاةٍ وقتان وأوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّى الصّبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام، ووقت المغرب حين تجب الشّمس إلى أن تشتبك النّجوم، وليس لأحدٍ أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلّا من عذرٍ أو من علّةٍ»، *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٨، ب٢٦ من أبواب المواقيت، ح٥.

٣. صحيح *الحلبي*: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّى الصّبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، لكنّه وقتٌ لمن شغل أو نسي أو نام» *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٧، ب٢٦ من أبواب المواقيت، ح١.

٤. في النسخة: «الوقت».

٥. في النسخة: «من» بدل «ما بين أن يطلع».

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٨، ب٢٦ من أبواب المواقيت، ح٧.

ينبغي تأخيرذلك عمداً»، وقوله عليه السلام: «إنّما نعدّه صلاة الصبيان»، وقوله عليه السلام بعد ذلك: «وإنّه لم يكن يحمد الرجل»؛ فإنّ الظاهرمن هذه التعبيرات هو مرجوحية التأخيرإلى طلوع الشمس وأنّ الفضل تقديمها على ذلك، مضافاً إلى التصريح بالأفضليّة في الصحيحين المتقدّمين.

نعم، ليس في الأخبارما يدلّ على امتداد وقت الفضيلة إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، بل الموجود فيها «إلى أن يتجلّل الصبح السماء» أو «يسفر»، وكأنّهم فهموا منه ذلك وأنّ تجلّل الصبح وإسفراره[1] يكون مقارناً [٣٢] لظهورالحمرة[2] في طرف المشرق.

فظهرأنّ الأقوى امتداد وقت صلاة الصبح إلى طلوع الشمس مطلقاً حتّى للمختار، وأنّ الأخبارالمحدّدة كلّها لبيان وقت الفضل. بل الإنصاف أنّ ظهورالأخبار المحدّدة في صلاة الصبح في بيان وقت الفضيلة أقوى بمراتب من ظهورالأخبار المحدّدة في الظهرين والعشاءين.

وظهرأيضاً أنّ آخروقت فضيلة الصبح هو طلوع الحمرة المشرقيّة، وإن كان أوّل الفجرأفضل، كما صرّحت به الصحيحتين[3]. ولا عبرة بالحمرة المغربيّة على تقديرعدم مقارنتها لطلوع الشمس، كما يدلّ عليه رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام: «إنّ أوّل وقت صلاة الفجراعتراض الفجرفي أفق المشرق، وآخروقتها أن يحمرّأفق المغرب، وذلك قبل أن يبدوقرن الشمس من أفق المشرق بشيء [و] لا ينبغي

---

١. كذا في النسخة، والصواب «إسفاره».

٢. في هامش النسخة: «بل في بعض الروايات ما يدلّ على ذلك، كما في صحيحة ابن يقطين، [قال:] سألت أبا الحسن عليه السلام: الرجل لا يصلّي الغداة حتّى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر» [*وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٦٦، ب٥١ من أبواب المواقيت، ح١]. الحديث؛ فإنّ الظاهر أنّ عطف «وتظهر الحمرة» على «الإسفار» [في النسخة: «الاسفراء»] من باب عطف التفسير، فتأمّل جيّداً. منه».

٣. كذا في النسخة، والصواب «الصحيحتان».

تأخيرها إلى هذا الوقت لغير عذر، وأوّل الوقت أفضل»[١]. ونحوه المحكيّ عن فقه الرضا عليه السلام[٢].

وهذا كما ترى يدلّ على أنّ آخر وقت الفضل أو آخر وقت الإجزاء هو احمرار أفق المغرب لغير المضطرّ لكنّ الظاهر أنّه [لم] يعمل به أحد من الأصحاب؛ لانعقاد الإجماع على أنّ آخر وقت الفضل أو الإجزاء هو احمرار أفق المشرق. هذا مضافا ما عن البحار من أنّ «اعتبار احمرار المغرب غريب، وقد جرّبت أنّه إذا وصلت الحمرة إلى أفق المغرب يطلع قرن الشمس»[٣]، مع أنّ الرواية صريحة بخلافه. وعلى أيّ حال، لا إشكال في سقوط هذا الجزء من الرواية؛ لعدم العمل بها.

هذا تمام الكلام في أوقات الفرائض اليوميّة.

المقام الثالث: في أوقات النوافل اليوميّة

[وقت نافلة الظهر والعصر]

فالمشهور أنّ وقت نافلة الظهر من الزوال إلى القدمين، ووقت نافلة العصر إلى أربعة أقدام. وقيل: إنّ الظهر إلى المثل، والعصر إلى المثلين الّذي هو آخر وقت فضيلة الفريضتين[٤]. وقيل: يمتدّ وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة[٥].

---

١. *دعائم الإسلام*، ج ١ ص ١٣٩. والظاهر أنّ المرويّ عن الإمام هو قوله: «أوّل وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق، وآخر وقتها أن يحمرّ أفق المغرب»، وما بعده من كلام القاضي نعمان.

٢. *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا* عليه السلام، ص ٧٤.

٣. *بحار الأنوار*، ج ٨٠، ص ٧٤.

٤. قال به جماعة، منهم أبو المكارم في *غنية النزوع*، ص ٧١؛ والشيخ في *المبسوط*، ج ١، ص ٧٦؛ والعلّامة في *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ٩٥؛ ونسبه إلى الشيخ في الجمل *والخلاف* المحقّق في *المعتبر*، ج ٢، ص ٤٨؛ ولكن لم نعثر عليه فيهما.

٥. حكاه المحقّق في *شرائع الإسلام*، ج ١، ص ٥٢؛ ولعلّ مراده الحلبيّ في *الكافي في الفقه*، ١٥٨؛ وقال به صريحاً

والأقوى ما ذهب إليه المشهور، ويدلّ عليه عدّة روايات، ففي رواية ابن مسكان عن زرارة قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «أتدري لِمَ جُعِل الذراع والذراعان؟» قال: قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يبلغ ذراعاً، فإذا بلغ ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة»[1]. وفي معناها عدّة روايات أُخَر[2].

وأمّا امتداد وقت النافلة إلى المثل والمثلين فلم يدلّ عليه دليل، سوى[3] ما يتوهّم من دلالة الأخبار المفسِّرة للذراع بالقامة عليه، وهي عدّة من الروايات، ففي رواية زرارة وعبد الله بن سنان[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله قامة، فإذا مضى من فيئه ذراع صلّى الظهر، وإذا مضى من فيئه ذراعان صلّى العصر»[5].

وهذا بظاهره يدلّ على أنّ القامة غير الذراع، بقرينة «من» الظاهرة في التبعيض، ولكن بعد البناء على أنّ الحائط - بقرينة ما ورد من تفسير القامة بالذراع - كان ذراعاً يتمّ المطلوب؛ فإنّه يصير المعنى حينئذٍ أنّ الحائط كان قدر ذراع، فإذا صار الفيء بذاك المقدار - يعني ساوى الظلّ مقدار ذي الظلّ - كان صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي الظهر، وإذا صار الظلّ مقدارَي ذي الظلّ صلّى العصر، فيكون العبرة بالمثل والمثلين، ولا بدّ

الأردبيلي في *مجمع الفائدة*، ج٢، ص١٦؛ والنراقي *مستند الشيعة*، ج٤، ص٥٥؛ ثمّ حكاه عن والده في *معتمد الشيعة*، واستظهره من *المبسوط* و*الإصباح* و*الدروس* و*البيان*. راجع: *المبسوط*، ج١، ص٧٦؛ *إصباح الشيعة*، ص٦٠؛ *الدروس الشرعيّة*، ج١، ص١٤٠؛ *البيان*، ص١٠٩.

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٨٨، ح١؛ ونحوه *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٦، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٠.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٥١، باب وقت الفضيلة للظّهر والعصر ونافلتهما.

٣. في النسخة: «سواء».

٤. إليك نصها: «كان حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله قبل أن يظلّل قامةً، وكان إذا كان الفيء ذراعاً وهو قدر مربض عنزٍ صلّى الظّهر، فإذا كان ضعف ذلك صلّى العصر» *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٢ - ١٤٣، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٧.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٧، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٧.

حينئذٍ من رفع اليد عن ظهور «من» في التبعيض.

ويجري هذا المجرى جميع الأخبار الواردة في القامة والقامتين، مع ما ورد من تفسيرها بالذراع والذراعين، ويكون الذراع حينئذٍ كنايةً عن قامة الشاخص بقرينة التفسير، فيكون العبرة بصيرورة الظلّ بمقدار ذي الظلّ، [٣٣] وهو المراد من المثل والمثلين.

وفيه: أنّ مبنى الاستدلال إنّما هو على [أنّ] حائط المسجد كان ذراعاً، حتّى يكون المراد من قوله ﷺ: «فإذا مضى من فيئه ذراع[1]» هو صيرورة الظلّ بقدر ذي الظلّ. وهذا المعنى لم يثبت، بل الثابت خلافه وأنّ الحائط كان قدر قامة الإنسان، كما هو المحكيّ عن فقه الرضا ﷺ[2]، ويدلّ عليه أيضاً نفس ما في رواية زرارة[3] وعبد الله بن سنان[4] المتقدّمتين؛ فإنّ الظاهر من كلمة «من» هو التبعيض، وهو لا يستقيم إلّا إذا كان مقدار الحائط أكثر من ذراع. وكذا يظهر من صدر الروايتين أيضاً؛ فإنّ الظاهر من لفظ القامة في قوله ﷺ: «كان حائط مسجد رسول الله قامة» هو قامة الإنسان؛ فإنّ هذا هو المنساق من إطلاقها.

والحاصل: أنّ تماميّة الاستدلال موقوف على أن يكون حائط مسجد رسول الله ﷺ قدر ذراع. وهذا - مع أنّه لم يثبت في نفسه - ينفيه صدر الرواية وذيلها؛ فإنّ المنساق من إطلاق القامة - الّتي في صدر لرواية - هو قامة الإنسان، وظهور لفظة «من» - الّتي في الذيل - في التبعيض، فرواية زرارة وعبد الله ابن سنان أدلّ[5] على اعتبار القدمين والأربعة من اعتبار المثل والمثلين.

---

١. في النسخة: «ذراعاً».

٢. *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا* ﷺ، ص٧٦.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٧، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٧.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٢ - ١٤٣، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٧.

٥. كذا في النسخة، والصواب «أدلّان».

وما ورد من تفسير القامة بالذراع لا شهادة فيها على أنّ الحائط كان قدر ذراع؛ إذ المستفاد من مجموع الأخبار أنّه كان في ذلك الزمان اصطلاح خاصّ وهو التعبير عن الذراع بالقامة، كما يظهر من الصادق عليه السلام: «القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب عليّ عليه السلام»[1]، وقوله عليه السلام عند سؤال أبو[2] بصيركم القامة؟ فقال: «ذراع»[3] إلخ.

ولكنّ هذا لا يدلّ على أنّ كلّما استُعمِلت القامة في أيّ مورد يراد منها الذراع حتّى إذا كانت هناك قرينة على الخلاف، فلفظ القامة في رواية زرارة[4] وعبد الله بن سنان[5] الواردتين في حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يراد منها قامة الإنسان بقرينة الذيل وما ورد من استحباب أن يكون حائط [المسجد] قامة أو أكثر، على ما قيل، وبقرينة المحكيّ عن فقه الرضا عليه السلام[6]. فمن مجموع هذا يستفاد أنّ الحائط كان قدر قامة الإنسان، وهذا لا ينافي أن يكون المراد من القامة عند إطلاقها هو الذراع، كما ورد التفسير بذلك في عدّة من الروايات[7]، ويكون حينئذٍ جميع ما ورد من تحديد وقت الظهر والعصر بالقامة والقامتين محمول[8] على القدمين وأربعة أقدام المتساويان[9] للذراع والذراعين.

فإن قلت: لو حملتم لفظ القامة الواردة في الروايات بالذراع، فبمَ تستدلّون

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٧، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٦؛ وفيه: «في كتاب عليّ عليه السلام: القامة ذراع والقامتان ذراعان».

٢. كذا في النسخة، والصواب «أبي».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٥، ب٨ من أبواب المواقيت، ح١٦.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٧، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢٧.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٢ - ١٤٣، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٧.

٦. *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا* عليه السلام، ص٧٦.

٧. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٥ و١٥٠ - ١٥١، ب٨ من أبواب المواقيت، ح١٦ و٣٤.

٨. كذا في النسخة، والصواب «محمولاً».

٩. في النسخة: «المتساويين».

على امتداد وقت فضيلة فريضة الظهر والعصر بالمثل والمثلين؟ ويكون حينئذٍ القول بالامتداد إلى ذلك خالٍ عن الدليل.

قلت: بل يستدلّ على ذلك بما ورد من التحديد بالمثل والمثلين، كما في قول الصادق ﷺ لسعيد بن هلال: «قل لزرارة: إذا كان ظلّك مثلك فصلّ[١] الظهر، و إذا كان ظلّك مثليك فصلّ[٢] العصر»[٣]. وفي معناها رواية أخرى[٤]. ولا ملازمة بين أن يكون المراد من القامة هو الذراع وبين أن يكون المراد من المثل ذلك أيضاً، بل المراد من المثل هو مثل الشاخص[٥]، كما هو واضح.

فتحصّل: أنّه لا يمكن الاستدلال على امتداد وقت نافلة الظهرين إلى المثل والمثلين بما ورد من أنّ حائط المسجد كان قامة، وكان ﷺ إذا مضى من فيئه ذراعاً[٦] يصلّي الظهر[٧]؛ إذ الاستدلال بذلك إنّما يتمّ بعد حمل القامة على الذراع، وقد عرفت عدم إمكان ذلك. [٣٤]

---

١. في النسخة: «فصلّى».

٢. في النسخة: «فصلّى».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٤، ب٨ من أبواب المواقيت، ح١٣.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٩ - ١٥٠، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٣٣.

٥. في هامش النسخة: «لكنّ الظاهر من رواية زرارة هو بلوغ الظلّ الأعمّ من الباقي والحادث بعد الزوال مقدار المثل، وهذا لا يستقيم في بعض الأزمنة والأمكنة؛ فإنّه ربّما يكون الظلّ الباقي أكثر من المثل، فيلزم أن يكون وقت الفريضة قبل الزوال، ولا يمكن حملها على خصوص الظلّ الحادث؛ لأنّ قوله ﷺ «إذا كان ظلّك مثلك» - إلخ - ينافي ذلك؛ فإنه لو كان المراد خصوص الظلّ الحادث لكان حقّ التعبير أن يقال: إذا صار ظلّك مثلك، كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من الرواية هو كون المثل والمثلين أوّل وقت الفريضة لا آخر[ه]، مع أنّه ما تضمّنته رواية زرارة قضيّة شخصية لا يمكن التمسّك بها.

فالإنصاف أنّه بناءً على كون المراد من القامة الذراع يكون القول بامتداد وقت فضيلة الفريضة إلى المثل والمثلين خالٍ عن الدليل، فتأمّل. منه».

٦. كذا في النسخة، والصواب «ذراع».

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٢ - ١٤٣ و١٤٧، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٧ و٢٧.

وقد استدلّوا عليه أيضاً بأمورٍ أُخر غير خالية عن المناقشة. فالأقوى ما عليه المشهور من امتداد وقت النافلة إلى القدمين وأربعة أقدام.

وأمّا القول بامتداد وقت النافلة إلى آخر وقت الفريضة فلم يظهر القائل به[1]، وربّما نسب إلى الحلّي رحمه الله[2]، إلاّ أنّه - على تقدير صدق النسبة - لم يكن قولاً آخر في المسألة؛ لأنّ بناء الحلّي[3] - على ما حكي - هو أنّ آخر وقت الفريضة عنده هو المثل والمثلان للمختار[4]، ولم ينقل تصريح منه على امتداد وقت النافلة إلى آخر وقت الاضطراري للفريضة.

وعلى أيّ حال، لا شاهد على هذا القول من الأخبار أصلاً، سوى ما يتوهّم من دلالة الأخبار على عدم وقت للنافلة[5]، وأنّها بمنزلة الهديّة كلُّ وقت صالح لها على ذلك[6].

وفيه - مع[7] أنّ هذه الأخبار أعمّ من المدّعى - سيأتي التكلّم فيها إن شاء الله.

[مزاحمة نافلة الظهرين لفريضتهما]

وبناءً على المشهور لو لم يصلّ من نافلة الزوال شيء إلى أن صار الظلّ قدمين وكذا لم يصلّ من نافلة العصر شيء إلى أن صار الظلّ أربعة أقدام فلا إشكال في

---

١. بل قال به الأردبيلي في *مجمع الفائدة*، ج٢، ص١٦؛ والنراقي *مستند الشيعة*، ج٤، ص٥٥؛ وحكاه عن والده في *معتمد الشيعة*، واستظهره من *المبسوط والإصباح والدروس والبيان*. راجع: *المبسوط*، ج١، ص٧٦؛ *إصباح الشيعة*، ص٦٠؛ *الدروس الشرعيّة*، ج١، ص١٤٠؛ *البيان*، ١٠٩.

٢. كذا في النسخة، والصواب «الحلبي»؛ *الكافي في الفقه*، ١٥٨؛ حكاه عنه الإصفهانيّ في *كشف اللثام*، ج٣، ص٥٥.

٣. كذا في النسخة، والصواب «الحلبي».

٤. *الكافي في الفقه*، ص١٣٧. *السرائر*، ج١، ص١٩٦.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣١ - ٢٣٤، باب جواز تقديم نوافل الزوال وغيرها على أوقاتها لمن خاف عدم التمكّن منها وتأخيرها عنها.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣٧، ب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٣.

٧. كذا في النسخة.

خروج وقت النافلة. وأمّا لو تلبّس منها ولو بركعة زاحم بها الفريضة؛ لقاعدة «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة كلّها»، كما في النبويّ[١]، الشاملة للفريضة والنافلة بتنزيل صلاة النافلة منزلة صلاة واحدة، فتأمّل.

ولرواية عمّار عن أبي عبد الله ﷺ في حديث قال: «وقت صلاة الجمعة [إذا زالت الشمس] شراك أو نصف»، وقال: «للرجل أن يصلّي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان، وإن[٢] كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدمان أتمّ الصلاة حتّى يصلّي تمام الركعات، فإن مضى قدمان قبل أن يصلّي ركعة إذا زالت الشمس[٣] بدأ بالأولى، ولم يصلّ[٤] الزوال إلّا بعد ذلك»[٥]، الحديث؛ فإنّ الرواية وإن كانت لا تخلو عن إغلاق وإشكال إلاّ أنّ دلالتها على المقصود ظاهرة.

ولا فرق في ما ذكرنا بين أن يعلم قبل الشروع في النافلة أنّه لم يبق من وقتها إلّا ركعة، أو لا يعلم ذلك بأن دخل في النافلة بظنّ بقاء وقتها، أو كان غافلاً وبعد ما صلّى ركعة ظهر خروج وقتها؛ لإطلاق القاعدة، لكن على أيّ حال يعتبر أن تقع ركعة منها قبل القدمين.

ثمّ لا يخفى أنّ ما قلنا من امتداد وقت النافلة إلى القدمين هو امتدادها إلى رأس القدمين، لا إلى أن يبقى من القدمين مقدار أداء الفريضة؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة هو امتداد الوقت إلى نفس القدمين، كما هو واضح.

---

١. *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٥٢؛ وعنه *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢١٨، ب٣٠ من أبواب المواقيت، ح٤.
٢. كذا في النسخة. وفي المصدر «فإن».
٣. عبارة «إذا زالت الشمس» لم تأت في المصدر.
٤. في النسخة: «ولم يصلّي».
٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٤٥، ب٤٠ من أبواب المواقيت، ح١، باختلاف يسير.

[تنبيه]

بقي في المقام شيء يجب التنبيه عليه، وهو أنّه ربّما قيل بعدم وقت للنافلة، بل جميع النهار صالح لها، وإن كان إيقاعها من الزوال إلى القدمين للظهر والأربعة للعصر أفضل[١]. وقد استدلّ على ذلك بعدّة من الروايات[٢]، بعضها ظاهرة الدلالة في ذلك.

وربّما قيل أيضاً بجواز فعل النافلة قبل الزوال لكن لا مطلقاً، بل لمن علم أنّه شغله شاغل من فعلها في وقتها[٣]. ويدلّ عليه أيضاً عدّة من الروايات[٤].

فممّا يدلّ على الأوّل ما رواه عليّ بن الحكم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة، صلّها أيّ النهار شئت، إن شئت في أوّله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره»[٥].

وعن القاسم بن وليدٍ الغسّاني[٦] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جُعِلتُ فداك! صلاةُ النهار[٣٥] النوافلُ في كم هي؟ قال: «ستّ عشرة ركعة، في أيّ ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل»[٧].

---

١. استوجهه الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٦٢؛ وقال به جماعة صريحاً، منهم الفيض في *مفاتيح الشرائع*، ج١، ص٩٢ - ٩٣؛ والسبزواريّ في *ذخيرة المعاد*، ص١٩٩؛ والقمّي في *غنائم الأيّام*، ج٢، ص١٧٢.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣١ - ٢٣٤، باب جواز تقديم نوافل الزوال وغيرها على أوقاتها لمن خاف عدم التمكّن منها وتأخيرها عنها.

٣. قال به جماعة، منهم الشيخ في *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٢٦٧؛ *الاستبصار* ج١، ص٢٧٨؛ والبحرانيّ في *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٢١٩؛ وحكاه عن والده في *معتمد الشيعة* النراقيّ في *مستند الشيعة*، ج٤، ص٦٢ - ٦٣.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣١ - ٢٣٤، باب جواز تقديم نوافل الزوال وغيرها على أوقاتها لمن خاف عدم التمكّن منها وتأخيرها عنها.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٧.

٦. كذا في *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٢٦٧، ح١٠٠؛ *الاستبصار* ج١، ص٢٧٧ ح٤؛ و«الغفاري» في *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٩، ح١٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٧.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٥١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٧، باختلاف يسير.

وعن أبي عبد الله ﷺ أيضاً قال: «صلاة التطوّع بمنزلة الهديّة متى ما أُتيَ بها قُبِلت، فقدّم منها ما شئت وأخّر منها ما شئت»[١].

وقد استُدِلّ على ذلك أيضاً بروايات أُخر لا تخلو عن المناقشة، كما أنّ الرواية الأخيرة الّتي ذكرناها لا تخلو عنها أيضاً؛ لأنّ صلاة التطوّع أعمّ من النوافل اليومية المرتّبة، بل ربّما قيل بظهور التطوّع في التطوّع الابتدائي[٢] فلا يشمل النافلة.

فالعمدة هو ما ذكرناه من الروايتين الأوّلتين؛ فإنّ الإنصاف كونهما ظاهرتي الدلالة في ذلك، وآبيةً[٣] عن حملهما على القضاء أو غيره جدّاً، فلو خلّينا وأنفسنا لكان يلزمنا القول بذلك، ويحمل ما ورد من تحديد النافلة بالقدمين والأربعة على بيان وقت الفضيلة، وأنّ فعلها عند ذلك يكون أفضل الأوقات، إلّا أنّ الظاهر أنّه لم يعمل بهما على الإطلاق، بل ربّما ادّعي الإجماع على خلاف ذلك[٤]، فتأمّل جيّداً.

وممّا يدلّ على الثاني ما رواه في ***الكافي***[٥] و***التهذيب***[٦] عن الباقر ﷺ من جواز تعجيل نافلة الزوال إذا علم أنّه يشتغل عنها.

وفي خبر إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: 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»[٧].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣٧، ب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٣.
٢. حمله عليه الشيخ الأنصاري في *كتاب الصلاة*، ج١، ص١٢٢.
٣. كذا في النسخة، والصواب «آبيتين».
٤. راجع: *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٧٧.
٥. *الكافي*، ج ٣، ص ٤٥٠، باب تقديم النوافل وتأخيرها وقضائها وصلاة الضحى، ح ١.
٦. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٢٦٨، باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١٠٤.
٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣٢، ب٣٧ من أبواب المواقيت، ح٤، باختلاف يسير.

وقد استدلّ على ذلك أيضاً بروايات أُخر[١] لا تخلو عن المناقشة.

وما ذكرناه ظاهر الدلالة في ذلك، فلو خلّينا وأنفسنا أيضاً لكان ينبغي العمل بهذه الروايات مع عدم العمل بالطائفة الأُولى؛ لأنّ بين هذه الروايات وبين ما دلّ على تحديد الوقت بالقدمين وأربعة أقدام أعمّ [و] أخص مطلقاً؛ لأنّ هذه الروايات مخصوصة بمن يشتغل عنها في وقتها، فمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد هو حمل الأخبار المحدِّدة على من لم يشغله عن النافلة في وقتها شيء.

ولكن أيضاً قيل بعدم العمل بها[٢]، إلاّ أنّ الظاهر خلافه؛ لما نقل عن *التهذيب*[٣] وجمع آخر من الأساطين[٤] العمل بمضمونها فالإنصاف أنّ القول به لا يخلو عن قوّة.

هذا تمام الكلام في وقت نافلة الظهرين.

[وقت نافلة العشاءين]

وأمّا وقت نافلة العشاءين فأوّل الوقت لنافلة المغرب هو بعد فعل الفريضة، ويمتدّ إلى ذهاب الحمرة المغربيّة بمقدار أداء الفريضة. هذا هو المشهور، وقد نقل الإجماع عليه[٥]. وربّما مال بعض إلى امتداد وقت نافلة المغرب بامتداد وقت الفريضة إلى ما قبل انتصاف اللّيل[٦].

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣١ - ٢٣٤، باب جواز تقديم نوافل الزّوال وغيرها على أوقاتها لمن خاف عدم التمكّن منها وتأخيرها عنها.

٢. قاله النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٨٦.

٣. *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٢٦٧؛ وكذا *الاستبصار*، ج١، ص٢٧٨.

٤. منهم البحرانيّ في *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٢١٩؛ وحكاه عن والده في *معتمد الشيعة* النراقيّ في *مستند الشيعة*، ج٤، ص٦٢ - ٦٣.

٥. الناقل أبو المكارم في *غنية النزوع*، ص٧٢؛ والعلّامة في *منتهى المطلب*، ج٤، ص٩٦.

٦. المائل إليه الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٦٧؛ *الدروس الشرعيّة*، ج١، ص١٤٧؛ ثمّ استوجهه السيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٧٤؛ واستجوده الإصفهاني في *كشف اللثام*، ج٣، ص٥٧.

وقد استُدِلّ للمشهور بوجوه:

منها: أنّ المعهود من فعل النبيّ ﷺ هو ذلك[١].

ومنها: الأخبار الناطقة بأنّ المفيض إلى عرفات إذا صلّى المغرب في المزدلفة يؤخّر النافلة إلى ما بعد العشاء[٢].

ومنها: النهي عن التطوّع في وقت الفريضة[٣].

ولكنّ الكلّ لا يخلو عن مناقشة، أمّا فعل النبيّ ﷺ - فعلى تقدير ثبوته - لا دلالة له على خروج وقتها بعد الحمرة؛ إذ لعلّ فعله في ذلك الوقت كان من باب أنّه كان أفضل أوقاتها.

وأمّا أخبار[٤] المفيض من عرفات فهو إنّما لمكان استحباب الجمع بين العشاءين في ذلك المكان كما ذكره الأصحاب.

وأمّا النهي عن التطوّع في وقت الفريضة فإنّما هو عند تضيّق وقت الفريضة، لا أنّ التطوّع في وقت [ال] فضيلة [٣٦] يكون منهيّاً عنه.

فلم يقم دليل على ما ذهب إليه المشهور إلّا بالتشبّث بعدم ثبوت وقت للنافلة زائداً عن ذهاب الحمرة، ولا بدّ في العبادة من الاقتصار على القدر المتيقّن من التوظيف الواصل، فتأمّل.

ويمكن الاستيناس للمشهور بامتداد وقت نافلة الظهرين إلى آخر وقت فضيلتهما بمقدار أدائهما، وبامتداد وقت نافلة الصبح إلى آخر وقت فضلها بمقدار أدائها،

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٤، ص١٥، ب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج١٤، ص١٤ - ١٥، باب استحباب الجمع بين المغرب والعشاء بجمعٍ بأذانٍ وإقامتين وتأخير نوافل المغرب فيصلّيها بعد العشاء وعدم وجوب ذلك.

٣. راجع: *الكافي*، ج ٣، ص٢٨٨ - ٢٨٩، باب التّطوّع في وقت الفريضة والتساعات الّتي لا يصلّى فيها.

٤. في النسخة: «أخباب».

فيستأنس من ذلك أنّ آخر نافلة المغرب هو آخر وقت فضيلتها الّذي هو ذهاب الحمرة المغربيّة.

[مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء]

ثمّ إن الكلام في مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء هو الكلام في مزاحمة نافلة الظهر لفرضها ونافلة العصر لفرضها، وإن كان بينهما فرق من جهة أنّ المزاحمة في الظهرين إنّما كان بين النافلة وذيها، والمزاحمة في المغرب إنّما يكون بين نافلة المغرب وفريضة العشاء.

[الأقوال في مسألة]

والأقوال في مسألة مزاحمة نافلة المغرب للعشاء ثلاثة:

قيل بعدم المزاحمة ولو فرض أنّه صلّى منها ثلاث ركعات، فلو دخل وقت صلاة العشاء وهو في الركعة الرابعة من النافلة يهدمها[١].

وقيل بالمزاحمة لو صلّى منها ركعةً، بل أقلّ[٢].

وقيل بالمزاحمة في خصوص الصلاة الّتي بيده بمعنى أنّه لو دخل عليه الوقت وهو في الركعتين الأوّلتين أتمّها[٣] خاصّةً وليس له بعد ذلك الشروع في الركعتين الأخيرتين، وإن كان في الأخيرتين أتمّها[٤] أيضاً[٥].

ومنشأ الاختلاف إنّما هو من حيث عدم النصّ في المسألة، ومقتضى القاعدة

---

١. قال به المشهور.

٢. حكاه عن ظاهر ابن إدريس الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٦٧.

٣. كذا في النسخة، والصواب «أتمّهما».

٤. كذا في النسخة، والصواب «أتمّهما».

٥. قال به الشهيدان في *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٣٦٧؛ *روض الجنان*، ج٢، ص٤٩١.

الأوّليّة هو عدم المزاحمة مطلقاً، ولكن لا بأس بالتمسّك لها بقاعدة «من أدرك»؛ بناءً على شمولها للنافلة وكون الأربعة ركعات بمنزلة صلاة واحدة.

[وقت نافلة العشاء]

وأمّا وقت نافلة العشاء فهو ممتدّ بامتداد وقت الفريضة إلى الثلث أو النصف أو الطلوع على الأقوال فيها[١].

[وقت صلاة الليل]

وأمّا وقت صلاة الليل فهو بعد انتصافه، وإن كان تأخيرها إلى السحر - وهو الثلث الأخير أو السدس، على الاحتمالين - فيه أفضل؛ للأخبار المستفيضة على أنّ أول وقتها هو النصف وآخر وقتها هو طلوع الفجر الثاني[٢]. ولا يجوز تقديمها على الانتصاف إلّا لعذر، ولو تلبّس منها بأربع زاحم بها فريضة الصبح. كلّ ذلك للأخبار[٣] وعليه المشهور، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك.

[وقت نافلة الصبح]

وقت نافلة الصبح هو طلوع الفجر الأوّل إلى طلوع الحمرة المشرقيّة بمقدار أداء الفريضة على المشهور، وقد دلّ عليه الأخبار[٤].

---

١. تقدّم تخريج الأقوال في وقت صلاة العشاء.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٤٨ - ٢٤٩، باب أنّ وقت صلاة اللّيل بعد انتصافه؛ ص٢٥٧ - ٢٥٩، باب أنّ آخر وقت صلاة اللّيل طلوع الفجر و....

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٤٩ - ٢٥٤، باب جواز تقديم صلاة اللّيل والوتر على الانتصاف بعد صلاة العشاء لعذرٍ...؛ ص٢٦٠ - ٢٦١، باب أنّ من صلّى أربع ركعاتٍ من صلاة اللّيل فطلع الفجر استحبّ له إكمالها قبل الفريضة مخفّفة.

٤. في هامش النسخة: «إلّا أنّ الإنصاف عدم قيام دليل معتدّ به في امتداد وقت النافلة إلى طلوع الحمرة وإن ذهب المشهور إليه، فراجع منه». راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٦٦ - ٢٦٨، باب امتداد وقت ركعتي الفجر بعد طلوعه حتّى تطلع الحمرة المشرقيّة و....

المقام الرابع: في الأحكام المتعلّقة بالمواقيت

وفيه مسائل:

[المسألة] الأولى: في جواز التطوّع في وقت الفريضة

فاعلم أنّ هنا مقامين للتكلّم: الأوّل: في التطوّع في وقت الفريضة، الثاني: [في] التطوّع لمن عليه فريضة، وإن خلط بعض الأعلام[1] بين المقامين وجعلهما من وادٍ واحد، إلّا أنّ الحقّ أنّه لا ربط لأحدهما بالآخر.

[المقام الأوّل: في التطوّع في وقت الفريضة]

أمّا التكلّم في المقام الأوّل فمجمله أنّه قد وردت عدّة من الروايات ظاهرها المنع عن التطوّع في وقت الفريضة[2]، وقد أفتى بمضمونها جمع من الأعلام[3]. ووردت أيضاً عدّة أُخرى ممّا ظاهرها الجواز ما لم يتضيّق وقت الفريضة[4]، فلا بدّ أوّلاً من ذكر الأخبار الواردة من الطرفين، ثمّ نجمع بينهما على ما يقتضيه النظر الصحيح فنقول:

---

١. حكاه عن الرياض النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٥٣؛ فراجع: *رياض المسائل*، ج٢، ص٢٣٨. وأيضاً ذلك صريح الشهيد الثاني في *روض الجنان*، ج٢، ص٤٩٨؛ وظاهر الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٩، ص٣٤٧؛ حيث قال: «إنّا لو قلنا بحرمة التطوّع لمن عليه فريضة حاضرة أو فائتة، فإن نذر أن يتطوّع في وقت الفريضة، كما إذا نذر ...».

٢. راجع: *الكافي*، ج ٣، ص٢٨٨ - ٢٨٩، باب التطوّع في وقت الفريضة والساعات الّتي لا يصلّى فيها؛ *وسائل الشيعة*، ج٨، ص٢٥٦ - ٢٦٤، باب جواز القضاء في كلّ وقتٍ ما لم يتضيّق وقت الحاضرة و جواز التطوّع لمن عليه فريضةٌ على كراهيةٍ و....

٣. نسبه إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع عليه المحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص٦٠. وممّن صرّح به الشيخ في *النهاية*، ص٦٠ و١٢١ و١٢٧؛ وابن إدريس في *السرائر*، ج١، ص٢٠٣؛ والمحقّق في *المختصر*، ص٢٣؛ *المعتبر*، ج٢، ص٥٨ - ٥٩.

٤. راجع: *وسائل الشيعة* (ط آل البيت)، ج٢، ص٢٢٦ - ٢٢٩، باب جواز التنفّل في وقت الفريضة بنافلتها وغيرها ما لم يتضيّق وقتها و....

أمّا ما دلّ على المنع فمنها: الأخبار الواردة في تحديد الذراع والذراعين لنافلة الظهرين، معلّلاً في بعضها أنّ التحديد بذلك لأجل عدم وقوع التطوّع في وقت الفريضة، كقول الباقر ﷺ: «أ تدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة؛ لئلّا [٣٧] يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه»[١]. وفي معناه روايات أُخر[٢].

و منها: ما ورد في ركعتي الفجر من صحيح زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر؛ إنّهما من صلاة اللّيل ثلاث عشرة ركعة صلاة اللّيل، أتريد أن تقايس!؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة»[٣]. وقد ورد النهي عن ركعتي الفجر بعد الفجر أو بعد قول المؤذّن: «قد قامت الصلاة» في روايات أُخر[٤] أيضاً.

ومنها: ما رواه زرارة أيضاً على ما حكي من حبل المتين[٥]، قال: قلت لأبي جعفر: أصلّي نافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: «لا؛ إنّه لا يصلّى نافلة في وقت فريضة، أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان كان لك أن تتطوّع حتّى تقضيه؟» قال: قلت: لا. قال: «فكذلك الصلاة». قال: فقايسني وما كان يقايسني[٦].

وربّما احتمل أنّ هذه الرواية هي الّتي وردت في ركعتي الفجر الّتي ذكرناها قُبَيل هذه

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٦، ب٨ من أبواب المواقيت، ح٢١.
٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٤٠ - ١٥١، باب وقت الفضيلة للظّهر والعصر ونافلتهما.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٦٤، ب٥٠ من أبواب المواقيت، ح٣.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٦٩، ب٥٢ من أبواب المواقيت، ح٥.
٥. *الحبل المتين*، الفصل السابع من المقصد الثالث في ما يتعلّق بأوقات القضاء وحكم التنفّل في وقت الفريضة، ص ١٥٠، س ١٣.
٦. *ذكرى الشيعة*، ج٢، ص٤٢٤.

وإنّما نقلها حبل المتين أو غيره بالمعنى، ويؤيّده أنّه لم تكن في الكتب الأربعة المعتبرة على ما حكي.

و منها: موثّق ابن مسلم عن أبي جعفر قال: «قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر! ما لي لا أراك [ت-] تطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟» قال: «قلت: إنّا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخل الفريضة فلا تطوّع»[1].

ومنها: خبر أبي بكير عن جعفر بن محمّد عليه السلام: «إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوّع»[2].

وفي خبر أديم: «لا يتنفّل الرجل إذا دخل وقت فريضة» إلى أن قال: «إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»[3].

وغير ذلك من الأخبار الناهيةِ أو النافيةِ عن الدخول في النافلة قبل المكتوبة، أو الآمرةِ بالبدأة بالفريضة قبل النافلة ممّا ظاهره الوجوب.

وأمّا ما دلّ على الجواز فمنها: الموثّقة المرويّة في الكتب الثلاثة[4] - على ما حكي - عن الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله، أ يبتدي بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: «إذا 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 بما شاء، الأمر[5] موسّع أن يصلّي الإنسان في أوّل وقت دخول وقت الفريضة النوافل، إلّا أن يخاف فوت الفريضة. والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٧، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٣.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٨، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٧؛ وفيه: «أبي بكر» بدل «أي بكير».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٨، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٦.

٤. *الكافي*، ج٣، ص٢٨٨ - ٢٨٩، باب التطوّع في وقت الفريضة و...، ح٣؛ *الفقيه*، ج١، ص٣٩٤، باب الجماعة وفضلها، ح١١٦٦، إلى قوله: «ثمّ ليتطوّع ما شاء»؛ *تهذيب الأحكام*، ج٢، ص٢٦٤، باب المواقيت، ح٨٨؛ باختلافات يسيرة في الجميع.

٥. كذا في *تهذيب الأحكام*، وفي غيرها من المصادر: «ألا هو» بدل «الأمر».

أوّل الوقت للفريضة، وليس بمحظورعليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»[١].

ومنها: رواية ابن مسلم قال: قلت للصادق ﷺ: إذا دخل وقت الفريضة أتنفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة»[٢]، الحديث.

ومنها: رواية عمّار: «إذا أردت أن تقضي شيئاً من الصلاة - مكتوبةً أوغيرَها - فلا تصلّ شيئاً حتّى تبدأ فتصلّي قبل الفريضة الّتي حضرت ركعتين نافلة [لها]، ثمّ اقض ما شئت»[٣].

ومنها: خبر[عمربن] يزيد سأل الصادق عن الرواية الّتي يروون أنّه لا ينبغي أن يتطوّع في وقت فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة» فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة. قال: «المقيم الّذي تصلّي معه»[٤].

وفي نسخة *الوسائل* الّتي عندي لفظة «لا ينبغي» لم تكن، وقد أثبتها في *الجواهر*[٥]، ولعلّ نسخة *الوسائل* الّتي عندي غلط أوكانت الرواية متعدّدة.

ومنها: خبرإسحاق بن عمّارقلت: أصلّي في وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم في أوّل الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة»[٦].

ومنها: رواية أبي بصيرعن الصادق ﷺ: [٣٨] «إن فاتك شيء من تطوّع النهار والّليل فاقضه عند زوال الشمس، وبعد الظهرعند العصر، وبعد المغرب، وبعد العتمة، ومن آخر السحر»[٧].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٦، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح١، باختلاف يسير.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣٠، ب٣٦ من أبواب المواقيت، ح٢.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤ - ٢٨٥، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٥.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٨، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٩، وليس فيه «لا ينبغي».

٥. *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٤٤؛ كما أثبت في *الفقيه*، ج١، ص٢٨٤ - ٢٨٥، باب الجماعة وفضلها، ح١١٣٥؛ *تهذيب الأحكام*، ج٣، ص٢٨٣، باب فضل المساجد و.... ح١٦١.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٦ - ٢٢٧، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٢.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٧٧، ب٥٧ من أبواب المواقيت، ح١٠؛ وفيه: «الليل والنهار» بدل «النهار والليل».

وغير ذلك ممّا يظهر منه الجواز.

ولا يصغى إلى المناقشة في أسانيد كلتا الطائفتين؛ فإنّ في كلّ منهما صحاح وموثّقات ومعمول به. وكذا لا يصغى إلى ما عن *الرياض*[١] من حمل الأخبار المجوّزة على التقيّة، فإنّ فيه - مضافاً إلى أنّ ذلك فرع عدم إمكان الجمع الدلالي بين الأخبار، وسيأتي إمكان ذلك إن شاء الله - أنّ في بعض الأخبار المانعة ما يشعر منه عدم كون الأئمّة عليهم السلام استعملوا التقيّة في هذه المسألة، كما يظهر بالتأمّل في رواية زرارة» الواردة في ركعتي الفجر المشتملة على المقايسة[٢]، ورواية ابن مسلم[٣] المتقدمتين؛ فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «أتريد أن تقايس؟! لو كان عليك من شهر رمضان» - إلخ - هو تعليم زرارة طريق المحاجّة والمخاصمة مع من يرى جواز التطوّع في وقت الفريضة، وليس المراد من قوله عليه السلام: «أتريد أن تقايس» بيان القياس في حكم الإمام عليه السلام بعدم جواز ركعتي الفجر بعد الفجر، وأنّ الإمام عليه السلام هو بنفسه قاسَ عدم جواز ذلك على عدم جواز التطوّع بالصوم لمن عليه قضاء رمضان، حتّى يصير المعنى أنّه: يا زرارة! كما لا يجوز التطوّع بالصوم كذلك لا يجوز التطوّع بالنافلة في وقت الفريضة؛ فإنّ ذلك - بعد معلوميّة عدم جواز القياس في الشريعة واستبعاد حكم الإمام عليه السلام بالقياس - خلاف الظاهر، بل الظاهر من الرواية[٤] هو تعليم زرارة طريق إلزام الخصم القائل بالقياس، فكأنّه عليه السلام قال لزرارة: قل لهم: كيف جوّزتم أنتم

---

١. *رياض المسائل*، ج٢، ص٢٣٦.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٦٤، ب٥٠ من أبواب المواقيت، ح٣.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٧، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٣.

٤. في هامش النسخة: «وما يظهر من رواية حبل المتين من أنّ الإمام عليه السلام بنفسه قاس المقام بذلك المقام فقد عرفت احتمال وحدة الرواية، مع أنّه على تقدير التعدّد فلا بدّ من حملها؛ لأنّه ليس من شأنه القياس في ما يقوله من الأحكام، مع أنّه هو بنفسه يمنع عنه ويحثّ في عدمه، فلا بدّ من حملها على ما لا ينافي ذلك. منه». *الحبل المتين*، ص١٥٠، س١٣.

النافلة في وقت الفريضة مع عدم تجويزكم التطوّع بالصوم لمن عليه قضاء رمضان مع أنّ مذهبكم القياس.

وهذا - كما ترى - يظهر منه أنّ الإمام حكم في هذه المسألة بمرّ الحقّ وكان بصدد عدم استعمال التقية، ومع هذا كيف يمكن حمل أخبار الجواز على التقية.

وكذا يظهر ذلك من رواية ابن مسلم[1]؛ فإنّ الظاهر من قوله ﷺ: «إنّا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت الفريضة» مداومة الأئمّة ﷺ على عدم فعل التطوّع في وقت الفريضة، فيظهر منه أنّه لم يكن بناءُ الأئمّة ﷺ في هذه المسألة على التقيّة.

هذا كلّه مع أنّ الحمل على التقية إنّما يكون عند الضرورة، كما اعترف هو ﷺ بذلك، ولا ضرورة في المقام؛ لإمكان حمل أخبار المنع على الكراهة والأقلّيّة في الثواب بعد تخصيصها بغير الموارد الخاصّة الّتي ورد فيها استحباب بعض النوافل في أوقات الفرائض، كالغفيلة والوصيّة الواردتان[2] بين المغرب والعشاء، وكالنافلة في ليلة الجمعة وليالي شهر رمضان، وغير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

وممّا يدلّ على أنّ المراد من النهي أو النفي هو أقلّيّة الثواب والمرجوحيّة في رواية سماعة المتقدّمة: «والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة وهو حقّ الله»[3]، وقوله ﷺ في رواية ابن مسلم: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة»[4]؛ فإنّ ذلك كالصريح في مفضوليّة التطوّع في وقت الفريضة وأنّ الأرجح تركها، بل يظهر من رواية سماعة أنّ المرجوحية مختصّة بما إذا صلّى الإنسان وحده، وأمّا لو صلّى جماعة فلا مرجوحيّة أيضاً في أن يتطوّع إلى أن تنعقد الجماعة.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٧، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٣.

٢. كذا في النسخة، والصواب «الواردتين».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٦، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح١.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٣٠، ب٣٦ من أبواب المواقيت، ح٢.

واحتمال كون قوله: «والفضل» - إلخ - ليس من قول الإمام عليه السلام، بل من الكليني[١] بعيدٌ غايتَه وإن لم يذكره في *التهذيب*[٢]. [٣٩]

ويظهر هذا المعنى أيضاً - أي كون المرجوحيّة مختصّةً بالمنفرد - من روايات أُخر مثل صحيحة ابن يزيد المتقدّمة، سأل الصادق عليه السلام عن الرواية الّتي يروون أنّه لا ينبغي أن يتطوّع في وقت فريضة[٣]، إلخ؛ فإنّ الإمام عليه السلام خصّص الرواية الّتي يروونها بما إذا أخذ المقيم في الإقامه في الجماعة؛ فإنّه يدلّ على عدم البأس في التطوّع قبل انعقاد الجماعة ولو فرض أنّ الجماعة انعقدت بعد دخول وقت الفريضة بمدّة، فيظهر منه عدم مرجوحية التطوّع في وقت الفريضة لمن كان منتظراً فضل الجماعة، ويكون الحكم بالمرجوحية مختصّ بالمنفرد أو بعد انعقاد الجماعة. هذا.

ولكنّ الظاهر أنّ الرواية غير متعرّضة لحكم المنفرد وأنّه بالنسبة إليه مرجوح أو غير مرجوح، بل الرواية تكون مختصّة بمسألة الجماعة، وأنّ ما روي من أنّه لا ينبغي التطوّع في وقت الفريضة إنّما هو مخصوص بما إذا أخذ المقيم الّذي تريد أن تصلّي معه في الإقامة، وأمّا التطوّع قبل ذلك لمثل هذا الشخص فلا مرجوحيّة فيه.

وعلى كلّ حال، التأمّل في الروايات يعطي عدم كون النهي فيها للحرمة، بل يستفاد من مجموعها أنّ الإنسان لو لم ينتظر ما يوجب الفضل في التأخير - كالجماعة - كان الأرجح أن لا يتطوّع، بل يبدأ بالمكتوبة، بخلاف ما إذا كان منتظراً لذلك.

وربّما يشعر إلى ذلك قوله عليه السلام: «لا قربة في النوافل إذا أضرّت بالفرائض»[٤]؛ بناءً على أن يكون المراد من الإضرار بالفريضة هو الإضرار بوقت فضيلتها لا الإضرار بوقتها الإجزائي، فيصير حاصل المعنى أنّ النافلة إذا أضرّت بفضيلة الوقت فلا قربة فيها.

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٨٩، باب التطوّع في وقت الفريضة...، ح ٥ و٦.

٢. هكذا في النسخة، ولكن الحديث لم يأت في *تهذيب الأحكام* رأساً.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٨، ب٣٥ من أبواب المواقيت، ح٩، وليس فيه «لا ينبغي».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٦، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٧؛ وفيه: «بالنوافل» بدل «في النوافل».

ويستفاد منها أنّه لو زاحم بفضيلة الوقت ما هو أقوى منها - كانتظار[١] الجماعة وأمثال ذلك - فلا مانع من النافلة، فتأمّل.

هذا كلّه في التطوّع في وقت الفريضة.

[المقام الثاني: في التطوّع لمن عليه فريضة]

وأمّا التطوّع لمن عليه فريضة فمجمل القول فيه: أنّه وإن ذهب إلى التلازم بينهما بعض - كما نسب إلى *الرياض*[٢]، حيث حكي عنه عدم الفرق بين المسألتين[٣] - إلّا أنّ الظاهر أنّه لا ربط لاحد[ى] المسألتين بالأُخرى دليلاً وقولاً.

أمّا قولاً فلاعترافه بأنّ بعض من قال بعدم الجواز في المسألة الأُولى - وهي التطوّع في وقت الفريضة - قال بالجواز في هذه المسألة[٤]. نعم، من قال بالمضايقة في القضاء يلزمه أن لا يفرّق بين المسألتين، فتأمّل.

[ما استُدِلّ به على عدم جواز التطوّع لمن عليه فريضة]

وأمّا دليلاً فلأنّ ما استُدِلّ به على عدم جواز التطوّع لمن عليه فريضة في غاية الضعف؛ إذ ليس هو إلّا المرسل: «لا صلاة لمن عليه صلاة»[٥]، وإلّا رواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها» إلى أن قال: «ولا يتطوّع بركعة حتّى يقضي الفريضة»[٦]، وإلّا خبر يعقوب بن شعيب[٧] المتضمّن للأمر بالبدء

---

١. في النسخة: «كانتظار».

٢. في النسخة: الرياضي. راجع: *رياض المسائل*، ج٢، ص٢٣٨.

٣. حكي عنه النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٥٣.

٤. *رياض المسائل*، ج٢، ص٢٣٧.

٥. *الخلاف*، ج١، ص٣٨٦، المسألة ١٣٩؛ *المبسوط*، ج١، ص١٢٧.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٣.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٤.

بالفريضة المقضيّة قبل قضاء النوافل.

[الخدشة في ما استُدِلّ به على عدم جواز التطوّع لمن عليه فريضة]

والاستدلال بمثل هذا لما نحن فيه في غاية الضعف؛ أمّا المرسل فـ - مضافاً إلى كونه مرسلا، ولم يثبته الأصحاب في الكتب المعتبرة، وإنّما ذكره الشيخ ﷺ في كتابي *المبسوط*[١] و*الخلاف*[٢] ولم يذكره في *التهذيب* و*الاستبصار* الّذي عليهما المعوّل - لم يوجد أحد أفتى بعمومه؛ فإنّ لازمه عدم جواز التطوّع لمن نذر أن يصلّي ركعتين في مدّة سنة، أو آجر نفسه لذلك، وهذا - كما ترى - لم يقل به أحد [٤٠] ولا يمكن القول به.

وأمّا رواية زرارة[٣] فـ - مع معارضه[٤] بعدّة من الروايات الدالّة على استحباب التطوّع بركعتين قبل قضاء الفريضة - يمكن حمل النهي فيها على المرجوحيّة أو نفي الكمال.

كما يمكن حمل الأمر الوارد في خبر يعقوب بن شعيب[٥] بالبدأة بالفريضة على الأفضليّة؛ لما دلّ من الروايات الصحيحة الصريحة في جواز التطوّع لمن عليه فريضة خصوصاً وعموماً، كما ورد في تقديم قضاء ركعتي الفجر على قضاء صلاة الصبح[٦]، وتقديم صلاة اللّيل لمن كان عليه دين من صلاة[٧]، وغير ذلك من الأخبار[٨].

---

١. *المبسوط*، ج١، ص١٢٧.

٢. *الخلاف*، ج١، ص٣٨٦، المسألة ١٣٩.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٣.

٤. كذا في النسخة، والصواب «معارضتها».

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٤.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٤، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٢.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٦، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٩.

٨. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٣ - ٢٨٦، باب جواز التّطوّع بالنّافلة - أداءً وقضاءً - لمن عليه فريضةٌ، واستحباب الابتداء بالفريضة.

ومن هنا قيل: لا مرجوحيّة في فعل النافلة لمن عليه فريضة وإن قلنا بالمرجوحيّة في وقت الفريضة[١]، فتأمّل؛ فإنّه ليس بعيداً؛ لقوّة أدلّة الجواز.

بل يظهر من بعضها أنّ ما ورد في حكم التطوّع كراهةً مقصور بما إذا كان في وقت الفريضة، وأمّا مسألة التطوّع لمن كان عليه فريضة فهو خارج عن ذلك، ففي الرواية المشتملة على قصّته مع الحكم بن عتيبة وأصحابه، حيث أخبره في العام السابق عن قول أبي جعفر عليه السلام: «إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتّى تبدأ بالمكتوبة»، وأخبره في العام الآخر قضيّة نوم النبيّ صلى الله عليه وآله عن صلاة الصبح فقضاها حين استيقظ بعد قضاء نافلتها، فقال له الحكم: قد نقضت حديثك عام أوّل. فحكى زرارة ذلك لأبي جعفر عليه السلام، فقال عليه السلام له: «ألا أخبرتهم أنّه قد فاته الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاءً عن رسول الله صلّى الله عليه وآله»[٢]؛ بداهة أنّه بعد حمل النهي في قوله عليه السلام: «إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة» على الكراهة - كما تقدّم الشواهد على ذلك - فيكون الظاهر من قوله عليه السلام: «ألا أخبرتهم» - إلى آخره - أنّ ما قلت لك في العام السابق من كراهة التطوّع فإنّما هو في وقت الفريضة، لا ما إذا كان عليه فريضة، ومسألة قضاء النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما تكون من قبيل الثاني لا الأوّل، فتأمّل في الأخبار؛ فإنّ الأخبار المجوّزة في غاية الصراحة، فلا يمكن رفع اليد عنها بما تقدّم من أخبار المنع، فالأقوى أنّه لا مانع من التطوّع في وقت الفريضة ولمن عليه فريضة، وإن كان الأرجح تأخير التطوّع عن أداء الفريضة.

فرع: [صحّة إيقاع التطوّع المنذور في وقت الفريضة]

لو نذر التطوّع فهل يصحّ إيقاعه في وقت الفريضة؛ بناءً على خروجه بالنذر عن

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٥ - ٢٨٦، ب٦١ من أبواب المواقيت، ح٦.

موضوع التطوّع؟ أولا يصحّ؛ لأنه يعتبر في متعلّق النذر أن يكون راجحاً مع قطع النظر عن تعلّق النذر به، والمفروض أنّ التطوّع في وقت الفريضة لا رجحان فيها؛ بناءً على الحرمة فلا بدّ من خروج هذا الفرد من التطوّع عن متعلّق النذر لو كان نذره مطلقاً، أو بطلانه من أصله لو قيّده بذلك الوقت؟

الأقوى هو الأوّل، وبيان[1] وجهه يستدعي بسطاً من الكلام، فنقول:

إنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في متعلّق النذر من الرجحان، كما أنّه يعتبر في متعلّق العهد واليمين عدم المرجوحيّة، فيكون الرجحان من قبيل القيود المعتبرة في المتعلّق.

ولا إشكال أيضاً في اعتبار تقدّم المتعلّق بجميع ماله من القيود على الحكم، بحيث يؤخذ المتعلّق بما له من الشرائط مفروض التحقّق حتّى يرد الحكم عليه، فكلّ قيد لا يتأتّى إلّا من قبل الحكم لا يعقل أخذه في متعلّقه، كمسألة القربة والعلم والجهل وأمثال ذلك ممّا هو مسطور في الأصول. وحيث كان الرجحان مأخوذاً[2] في متعلّق النذر فلا بدّ وأن يكون سابقاً على النذر، حتّى يرد النذر على المتعلّق الراجح، ولا يكفي الرجحان الجائي من قبل النذر كما يوهمه بعض العبائر[3]؛ لتوقّف صحّة النذر على كونه راجحاً، فلو توقّف [٤١] الرجحان على النذر يلزم الدور.

وما ورد من صحّة نذر بعض المحرّمات - كالإحرام قبل الميقات[4]، وكالصوم في السفر[5] - فليس ذلك من باب الاكتفاء بالرجحان الجائي من قبل النذر، ولا من

---

١. في النسخة: «بيانه».

٢. في النسخة: «موخوذ».

٣. كعبارة *العروة الوثقى*، ج١، ص٥٢٩.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٢٣، ص٣٢٢، باب أنّ من نذر الحجّ ماشياً فعجز ركب ويسوق بدنة وحكم نذر المرابطة و نذر صوم زمانٍ أو حينٍ و نذر الإحرام قبل الميقات.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج١٠، ص٢٠٠ - ٢٠١، باب عدم جواز صوم شيءٍ من الواجب في السفر إلّا النذر المعيّن سفراً و حضراً و... .

باب تخصيص ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بغير هذا المورد، بل ورود الدليل بصحّة مثل هذا النذر يكشف عن تقييد الحرام الواقعي من الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بما إذا لم يتعلّق النذر به.

والحاصل: أنّ النذر من العناوين الطارئة القابلة لتغيّر[1] الواقع عمّا هو عليه من المصلحة والمفسدة، كالضرر والاضطرار وأمثال ذلك، فإذا ورد دليل بالخصوص على صحّة نذر الحرام فلا محالة يكشف عن تقييد الحرام واقعاً بما إذا لم يقع نذر على خلافه، وهذا - كما ترى - لا ربط له بما نحن فيه من عدم إمكان الاكتفاء بالرجحان الجائي من قبل النذر، ومجرّد ورود دليل بالخصوص في بعض الموارد لا يمكن تسريته إلى جميع الموارد؛ إذ يلزمه القول بصحّة نذر جميع المحرّمات، وهذا - كما ترى - بديهي البطلان، فالنذر كالشرط فكما أنّه لا يمكن القول بصحّة الشرط المخالف للكتاب بأدلّة وجوب الوفاء بالشرط فكذلك لا يمكن القول بصحّة نذر المرجوح بأدلّة وجوب الوفاء بالنذر، فلا بدّ من ورود النذر على الموضوع الراجح، ولا أظنّ أحداً خالف ما ذكرناه.

[اعتبار بقاء الرجحان في متعلّق النذر إلى حال الفعل]

نعم، هنا أمر آخر وقع التكلّم فيه من بعض الأعلام، وهو أنّه هل يكفي في صحّة النذر الرجحانُ حال النذر وإن صار مرجوحاً حال الفعل، أو لا يكفي، بل يعتبر بقاء الرجحان إلى حال صدور الفعل؟

ومعنى الرجحان حال النذر هو أن يكون الفعل حال تعلّق النذر به راجحاً، كما إذا نذر زيارة الحسين عليه السلام في كلّ ليلة جمعة، ثمّ طرأ في بعض ليالي الجُمَع ما يقتضي المرجوحيّة، كما إذا حصلت له الاستطاعة للحجّ، فربّما يقال: إنّ الفعل

---

١. كذا في النسخة، والصواب «لتغيير».

حيث كان في زمان صدور النذر راجحاً فالنذر انعقد صحيحاً؛ لوجود ما اعتبر فيه من رجحان المتعلّق، وبعد انعقاد النذر المرجوحيّةُ الطارئة غير موجبة لانحلاله. ففي المثال المتقدّم الاستطاعةُ العارضة لا تكون موجباً[1] لانحلال النذر؛ لأنّه لم تكن الاستطاعة حين انعقاده، فإذا لم تكن موجبة لانحلاله فلا يكون الشخص مستطيعاً للحجّ، ولم يكن واجباً عليه؛ لاشتغال ذمّته بواجب آخر مقدّم عليه سبباً.

ومن هنا نقل عن الشيخ صاحب ***الجواهر*** ﷺ أنّه كان عند اشتغاله بكتابة ***الجواهر*** ينذر زيارة الحسين عليه السلام ليلة العرفة حتّى لا يجب عليه الحجّ لو حصلت له الاستطاعة في الأثناء، وربّما أفتى بذلك بعض المتأخّرين[2]. هذا.

ولكنّ الظاهر أنّه يعتبر في صحّةِ النذر وبقائِه من ثبوت الرجحان حال صدور الفعل، ولا يكفي الرجحان حال النذر، كما لا تكفي القدرة على المتعلّق حال التكليف، بل يعتبر القدرة حال العمل، فكما أنّ كلّ تكليف مشروط ببقاء القدرة إلى زمان صدور الفعل فكذلك الرجحان في متعلّق النذر لا بدّ وأن يكون باقياً حال العمل، وإن كان بينهما فرق من حيث إنّ اعتبار القدرة عقلي واعتبار الرجحان شرعي، لكنّ الغرض مجرّد التنظير.

والحاصل: أنّ الرجحان حال النذر لا أثر له في بقائه، بل لو فرض أنّه كان حال النذر مرجوحاً ولكن حال العمل كان راجحاً لكان نذره صحيحاً بلا إشكال.

ففي المثال المتقدّم لا محيص عن القول بانحلال نذره بمجرّد طروء الاستطاعة، ويجب عليه الحجّ؛ لصيرورة زيارة الحسين عليه السلام حينئذٍ مرجوحة. ولا يمكن العكس بأن يقال: الحجّ [٤٢] يصير مرجوحاً بعد تعلّق النذر بالزيارة، فتصير الزيارة واجبة؛ لسبق سببه، ويرتفع حينئذٍ موضوع الاستطاعة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «موجبة».

٢. افتى به السيّد اليزدي في ***العروة الوثقى***، ج٢، ص٤٤٢، المسألة ٣٢: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفة ... .

وذلك لأنّ الكلام بعدُ في انعقاد النذر بالنسبة إلى الزيارة الّتي حصلت الاستطاعة قبل مجيء زمانها، ومجرّد سبق النذر لا يكفي في ذلك بعد ما كان بقاؤه مشروطاً ببقاء الرجحان، فالرجحان حال النذر ممّا لا أثر له.

[لا معنى للرجحان حال النذر]

بل يمكن أن يقال: إنّ الرجحان حال النذر كلمة لا معنى لها، ولا يعقل في مثل المثال أن يقال بالرجحان حال النذر؛ فإنّه لا إشكال في أنّ زيارة عرفة إنّما تكون راجحةً عند مجيء وقتها، ولا يعقل أن يقال: إنّ زيارة عرفة راجحة قبل مجيء وقتها الّذي هو وقت النذر، فزيارة عرفة كصلاة الظهر، فكما لا يمكن أن يقال: إنّ صلاة الظهر قبل الزوال راجحة فكذلك لا معنى للقول برجحان زيارة عرفة حين النذر الّذي يكون قبل مجيء وقتها؛ بناءً على ما هو الحقّ من عدم معقوليّة الواجب المعلّق والشرط المتأخّر. فلو نذر أحد قبل أشهر الحرم زيارة الحسين ﷺ في يوم عرفة، فانعقاد هذا النذر يكون موقوفاً ثبوتاً بثبوت رجحان الزيارة في ظرف وقوعها، فإذا استطاع الشخص قبل ذلك فتكون الزيارة في وقتها مرجوحة؛ لسبق الاستطاعة، فلا يبقى موضوع للنذر، ولا محيص عن انحلاله، فتأمّل.

والحاصل: أنّ النذر كالشرط، فكما لو شرط على المشتري ضيافة زيد في كلّ شهر مثلاً أو في شهر خاصّ، واتّفق ارتدادُ زيد وكفرُه في بعض الشهور أو في ذلك الشهر الخاصّ، بحيث حرم ضيافته إمّا لوجوب قتله وإما لحرمة موادّته كان الشرط ملغى، ولا يجب الوفاء به بعموم «المؤمنون عند شروطهم»[1].

والسرّ في ذلك أنّه يعتبر في الشرط - حدوثاً وبقاءً - عدم مخالفته للكتاب، فكذلك لو نذر زيارة الحسين ﷺ في كلّ شهر أو في شهر خاصّ، واتّفق حصول

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٢١، ص٢٧٦، ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٤.

الاستطاعة في بعض الشهور أو في ذلك الشهر الخاصّ، بحيث وجب عليه المسير للحجّ، كان النذر ملغى وينحلّ قهراً؛ لاعتبار الرجحان في متعلّق النذر حدوثاً وبقاءً.

فظهر ضعف تعليل بعض الأعلام صحّة نذر التطوّع في وقت الفريضة بارتفاع مرجوحيّتها بنفس النذر، قال:

ولا يرد أنّ متعلّق النذر لا بدّ أن يكون راجحاً، وعلى القول بالمنع لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره.

وذلك لأنّ الصلاة من حيث هي راجحة، ومرجوحيّتها مقيّدة بقيد يرتفع بنفس [النذر]، ولا يعتبر في متعلّق النذر الرجحان قبله ومع قطع النذر عنه، حتّى يقال بعدم تحقّقه في المقام[1]. انتهى.

وظاهر هذه العبارة لا تستقيم من [حيث] إنّه لا عبرة بالرجحان الجائي من قبل النذر، بل لا بدّ وأن يكون الرجحان متحقّقاً قبله، بل لا يعقل ذلك كما عرفت، فتعليل صحّة نذر التطوّع في وقت الفريضة بهذا غير سديد.

بل الأقوى في التعليل هو أن يقال: إنّ ما هو المحرّم التطوّع في وقت الفريضة بوصف التطوّع، وليست ذات صلاة جعفر مثلاً محرّمة، بل المحرّم إنّما هو التطوّعُ بصلاة جعفر وفعلُها بداعي الاستحباب والتنفّل، وصلاة جعفر بهذا الوصف لم يتعلّق النذر بها.

بل لا يمكن أن يتعلّق بها مقيّدة بهذا الوصف؛ لأنّه يعتبر في متعلّق النذر القدرة عليه، وصلاة جعفر بوصف كونها مستحبّة غير مقدورة بعد تعلّق النذر بها؛ لصيرورتها واجبة. فلو فرض أنّ أحداً نذر فعل صلاة جعفر بوصف كونها مستحبّة كان [٤٣] نذره

---

١. هو السيّد اليزدي في *العروة الوثقى*، ج١، ص٥٢٩، المسألة ١٧: إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها في وقت الفريضة ... .

باطل[١] ولا ينعقد أصلاً. فالنذر دائماً يكون متعلّقاً بذات العمل، وذات صلاة جعفر مع قطع النظر عن استحبابها لم تكن محرّمة في وقت الفريضة، بل المحرّم إنّما هو التطوّع بها، فإذا لم تكن ذات العمل منهيّاً عنه فلا مانع من تعلّق النذر به، ويصير بذلك واجباً ويخرج موضوعاً عن كونه تطوّع[٢] في وقت الفريضة، بل يكون فريضة في وقت فريضة.

فإن قلت: هب أنّ ذات العمل لم يكن منهيّاً عنه، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في صحّة النذر؛ لما تقدّم من اعتبار الرجحان في متعلّقه ولا يكفي مجرّد عدم المرجوحيّة، وذات العمل في وقت الفريضة حيث لم يتعلّق به أمر استحبابي ولا وجوبي لا يمكن الحكم برجحانه؛ فإنّ ذلك يكون رجماً بالغيب.

والحاصل: أنّ رجحان الشيء لا بدّ وأن يستكشف من تعلّق الأمر؛ إذ لا طريق لنا إلى معرفته سوى ذلك، وصلاة جعفر في وقت الفريضة بعد ما لم يتعلّق بها أمر استحبابي ولا وجوبي حسب الفرض فمن أين يحكم برجحانها حتّى يصح نذرها، فتكون واجبة وتخرج موضوعاً عن كونها تطوّع[٣] في وقت الفريضة؟ فلا محيص إمّا عن القول ببطلان النذر وإمّا عن القول بالاكتفاء بالرجحان الآتي من قبل النذر، وقد تقدّم عدم معقوليّة الثاني، فلا بدّ من الأول وهو بطلان النذر.

قلت: يكفي في إثبات الرجحانيّة نفس العمومات الدالّة على مشروعية صلاة جعفر في نوعها، وكذا العمومات الدالّة على أنّ «الصلاة قربان كلّ تقيّ»[٤]، و«معراج المؤمن»[٥]، وسقوط الأمر بها في وقت الفريضة لا يلازم سقوط الرجحانيّة المستكشفة من تلك العمومات.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «باطلاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «تطوّعاً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «تطوّعاً».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٣ و٤٤، ب١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، ح١ و٢.

٥. راجع: *بحار الأنوار*، ج٧٩، ص٢٤٨.

والحاصل: أنّ القدر الثابت إنّما هو سقوط الأمر بالنوافل في وقت الفريضة، وأمّا سقوط الرجحان فلم يقم عليه دليل. مضافاً إلى معلوميّة أنّ الصلاة المشتملة على الذكر والدعاء لم تكن مرجوحة في حدّ نفسها، بل تكون راجحة، فحينئذٍ يصحّ تعلّق النذر بها، وبسببه تخرج عن كونها تطوّع[1] في وقت الفريضة.

ولا يقاس ذلك بما إذا نذر أن يصلّي خمس ركعات متّصلة؛ حيث يكون نذره باطل[2] بالإجماع مع اشتمالها على الدعاء والذكر. وذلك لأنّ الصلاة المشتملة على خمس ركعات لم تكن مشروعة في نوعها، وهذا بخلاف صلاة جعفر وغيرها من النوافل؛ لمشروعيّتها في نوعها وإن سقط أمرها من جهة مزاحمتها لوقت الفريضة.

فتحصّل: أنّ الرجحان المعتبر في متعلّق النذر حاصل في المقام سابقاً على النذر ومع قطع النظر عن تعلّق النذر به، فلا حاجة إلى الالتزام بتلك المقالة الفاسدة من كفاية الرجحان الجائي من قبل النذر، فتأمّل في ما ذكرناه؛ فإنّه بعدُ للنظر فيه مجال؛ إذ لمانع أن يمنع ثبوت الرجحان بعد تخصيص تلك العمومات الدالّة على مشروعيّة الصلاة بغير وقت الفريضة.

نعم، لو كان سقوط الأمر بالنوافل في وقت الفريضة من باب المزاحمة لا التخصيص لكان القول بثبوت الرجحان في محلّه، إلّا أنّ إثبات ذلك مشكل، ولا يسعنا التكلّم في ذلك بأزيد ممّا ذكرناه، فعليك بالتأمّل.

فإن قلت: سلّمنا جميع ما ذكرته من تعلّق النذر بذات الصلاة لا بوصف التطوّع، ومن ثبوت الرجحان لها مع قطع النظر عن تعلّق النذر بها، إلّا أنّه لا إشكال في أنّ الأمر بالوفاء بالنذر توصّلياً[3] لا يعتبر في سقوطه قصد التقرّب وامتثال الأمر

---

١. كذا في النسخة، والصواب «تطوّعاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «باطلاً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «توصّلي».

والمفروض أنّ ذات الصلاة في وقت الفريضة لم تكن مأموراً بها بأمر عبادي، فمن أين تقولون يعتبر في [٤٤] صحّة مثل هذه الصلاة المنذورة من قصد التقرّب والأمر، بحيث لو لم يأت بها بهذا القصد كانت الصلاة باطلة، ولم يبرأ من نذره، مع أنّه لم يكن في البين أمر عبادي يقصد؟

والحاصل: أنّ الأمر النذري لو اتّحد مع الأمر العبادي في المتعلّق، بأن تعلّق الأمر النذري بعين ما تعلّق به الأمر العبادي لاكتسب الأمر النذري التعبّديّة من الأمر التعبّدي لاتّحادهما.

وذلك كما لو نذر صلاة اللّيل، فحيث إنّ النذر إنّما يتعلّق بذات صلاة اللّيل لا بوصف كونها مستحبّة، وإلّا لكان النذر باطل[1]؛ لعدم القدرة عليه من حيث صيرورة صلاة اللّيل بعد النذر واجبة، فلا يمكن إتيانها بوصف كونها مستحبّة، فالنذر - لا محالة - يتعلّق بذات صلاة اللّيل، والمفروض أنّه قد تعلّق بذات الصلاة أمر استحبابي عبادي، فيتّحد متعلّق النذر مع متعلّق الأمر الاستحبابي. وحيث لا يمكن اجتماع الوجوب والاستحباب في متعلّق الواحد فلا محالة يكتسب الأمر النذري التعبّديّة من الأمر الاستحبابي وينخلع عمّا كان عليه من التوصّليّة، كما أنّ الأمر الاستحبابي يكتسب من الأمر النذري الوجوب وينخلع عمّا كان عليه من الاستحباب، فيتّحد الأمران ويحصل من ذلك أمر وجوبي عبادي.

لكنّ هذا إنّما يكون بعد تعلّق الأمر العبادي بصلاة اللّيل، وأمّا في ما نحن فيه فالمفروض أنّه لم يتعلّق بذات صلاة جعفر في وقت الفريضة أمر عبادي، والأمر النذري لا يكون إلّا توصّليّاً، فمن أين يكتسب التعبّدية حتّى يكفي قصده في وقوع الصلاة عبادة مقرّبة؟

---

١. كذا في النسخة، والصواب «باطلاً».

قلت: قد علم من مذاق الشارع أنّ الصلاة وظيفة شرّعت لأن يتعبّد بها، فلو تعلّق بها أمر لكان الأمر لا محالة عبادي[1] يعتبر في سقوطه من قصد الامتثال. وحيث إنّ النذر تعلّق بصلاة النافلة بذاتها، والمفروض اجتماع هذا النذر لشرائط الصحّة من الرجحان وغيره، فلا محالة يتعلّق الأمر النذري بذات الصلاة، وإذا تعلّق بها أمر- وإن كان من قبل النذر- فلا بدّ وأن يكون عبادياً.

وبالجملة: الأمر النذري يختلف باختلاف ما تعلّق به، فلو تعلّق بأمر عبادي بمعنى أنّه لو تعلّق به أمر لكان أمره عبادياً، لكان الأمر النذري عبادياً لا يسقط إلّا بقصد الامتثال، ولو تعلّق بأمر غير عبادي يكون توصّلياً لا يعتبر في سقوطه ذلك، فتأمّل؛ فإنّ للنظر في ذلك أيضاً مجال[2].

هذا كلّه بناء على حرمة التطوّع في وقت الفريضة، وقد عرفت أنّ الأقوى صحّة النذر مطلقاً، وجواز فعل المنذور في وقت الفريضة؛ لصيرورته واجباً، سواءٌ كان نذره مطلقاً أو قيّده بخصوص وقت الفريضة، وإن كان الصحّة في المطلق أوضح كما لا يخفى وجهه.

وأمّا لو قلنا بالكراهة من باب أقلّ الثواب - كما هو الشأن في كراهة العبادات - فلا ينبغي الإشكال في صحّة النذر؛ لأنّ الكراهة في العبادات تجتمع مع الرجحان والأمر كليهما، ويكون جميع أركان النذر متحقّق[3] بلا أن يدخله ريب، فتأمّل جيّداً.

[صحّة إيجار نفسه لصلاة الزيارة في وقت الفريضة]

ولو آجر نفسه لصلاة الزيارة - مثلاً - في وقت الفريضة فالأقوى أيضاً هو الصحّة؛ لصيرورتها بالإجارة واجبة وتخرج عن موضوع التطوّع. بل الصحّة في

---

١. كذا في النسخة، والصواب «عباديّاً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «مجالاً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «متحقّقاً».

الإجارة أوضح منها في النذر؛ لإمكان الإشكال في النذر من حيث الرجحان المعتبر في متعلّقه ويتوهّم أنّ ذات الصلاة الّتي هي متعلّقة للنذر مع كونها غير مأمور بها لا رجحان فيها. وهذا بخلاف [٤٥] الإجارة؛ فإنّ متعلّقها هي الصلاة المأمور بها بالأمر المتوجّه على المنوب عنه، فهذا الوصف داخل في متعلّق الإجارة.

نعم، هنا صورة إشكال، وهو أنّه يعتبر في متعلّق الإجارة أن يكون العمل المستأجر عليه ممّا يباح على الأجير فعله بحيث لا يكون العمل محرّماً عليه، ووجه اعتبار ذلك واضح. وفي المقام لو كان متعلّق الإجارة هو الصلاة بوصف كونها مأمور[1] بها بالأمر الاستحبابي فالأجير لا يمكنه فعلها بهذا الوصف؛ لأنّ المفروض حرمة التطوّع في وقت الفريضة، فإذا لم يمكن للأجير فعلها فكيف يصير أجيراً على فعلها؟

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في متعلّق الإجارة أيضاً أن يكون المستأجر قادراً على العمل، بحيث يكون المستأجر ممّا يمكنه الفعل إذا أراد المباشرة به، فإذا كان الفعل محرّماً عليه شرعاً لما جاز الإجارة عليه؛ لأنّ فعل الأجير فعل المستأجر ويكون في الحقيقة هو العامل ببدنه التنزيلي، وفي المقام لو وقعت الإجارة في وقت فريضة المستأجر لكان مقتضى القاعدة بطلان الإجارة.

والحاصل: أنّه لو وقعت الإجارة في وقت فريضة الأجير لزم الإشكال الأوّل، ولو وقعت في وقت فريضة المستأجر لزم الإشكال الثاني، ولو وقعت في وقت فريضة كلّ منهما لزم الإشكالان جميعاً. هذا.

ولكن يُدفَع الأوّل بأنّ ما يحرم على الأجير إنّما هو فعل التطوّع لنفسه في وقت فريضة، لا فعل ما هو مستحبّ على الغير في وقت فريضة نفسه بالإجارة؛ فإنّ ذلك لا مانع عنه في حدّ نفسه ولا دليل على حرمته.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مأموراً».

نعم، التبرّع عن الغير في ما يستحبّ عليه لا يخلو عن إشكال؛ لصدق التطوّع في وقت الفريضة على مثل هذا. مع أنّ ذلك أيضاً لا يخلو عن نظر؛ فإنّ التبرّع إنّما هو في جهة النيابة لا في نفس الفعل، فالمتبرّع إنّما يفعل ما هو مستحبّ على الغير نيابةً عنه بقصد المجّانيّة والقربة، فيثاب على هذا المعنى أي على فعله نيابة لا على أصل الفعل، ففعل الصلاة نيابةً عن الغير لا يدخل في عنوان حرمة التطوّع في وقت الفريضة، سواءٌ كان بالتبرّع أو بالإجارة، وإن كان بالإجارة أوضح وأبعد عن الإشكال، وأمّا التبرّع فبعدُ يحتاج إلى مزيد تأمّل.

ويُدفَع الثاني بأنّ ما هو حرام على المستأجر إنّما هو المباشرة بالتطوّع، وأمّا لو كان ذلك بالنيابة فلا، ولا ملازمة بين حرمة المباشرة وحرمة النيابة، كما يظهر ذلك من جواز إجارة الحائض الغيرَ للطواف مع حرمة الطواف عليها مباشرة، وكذا إجارة الجنب الغيرَ لدخول المسجد، وغير ذلك من الموارد، كما يظهر للمتتبّع، فلا إشكال من هذه الجهة أيضاً، ولكن مع ذلك بعدُ في النفس من صحّة الإجارة شيء، فتأمّل.

المسألة الثانية: [عروض العذر المسقط للتكليف]

لو حصل للمكلّف أحد الأعذار المانعة عن التكليف - كالحيض والجنون وأمثال ذلك - فإن مضى من الوقت مقدار فعل الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط - من الطهارة المائية وتحصيل الساتر وغير ذلك من الشرائط الّتي كان فاقداً لها قبل الوقت - ثمّ طرأ عليه العذر، فلا إشكال ولا خلاف في وجوب القضاء عليه. كما لا إشكال ولا خلاف في ما إذا طرأ عليه العذر في أوّل الوقت في سقوط القضاء. إنّما الإشكال والخلاف في ما إذا مضى من الوقت أقلّ من ذلك المقدار، فهل يجب عليه القضاء أو لا؟

وكذا الكلام بالنسبة إلى آخر الوقت لو زال العذر قبل آخره بمقدار لا يتمكّن من

فعل الفريضة مجتمعة للشرائط والأجزاء، مع تمكّنه منها فاقدة للشرائط مع الطهارة المائيّة، أو[٢٩٦] بدونها أيضاً بحيث لم يكن متمكّنا إلّا من الصلاة مع الطهارة الترابيّة فقط دون سائر الشرائط ودون الطهارة المائية، فهل يجب عليه فعلها ولو خالف كان عليه القضاء، أو لا يجب إلّا إذا زال العذر قبل آخره بمقدار فعل الفريضة مجتمعة لجميع الشرائط؟

ولنقدّم الكلام في أوّل الوقت ثمّ نعقّبه بآخره إذ ربّما يكون بينهما تفاوتا بحسب الدليل، فنقول:

[عروض العذر المسقط للتكليف في أوّل الوقت]

مقتضى القاعدة أنّه لو طرأ عليه أحد الأعذار المسقطة للتكليف قبل مضيّ مقدار من الوقت يمكنه فعل الفريضة تامّة للأجزاء والشرائط هو عدم وجوب القضاء عليه ولا الأداء، إذا علم في أوّل الوقت بطروّ العذر بعد ذلك.

أمّا عدم وجوب الأداء فلأنّ المفروض عدم تمكّنه من فعل الصلاة التامّة، ولا دليل على سقوط الشرائط بالنسبة إلى مثل هذا الشخص؛ فإنّ ما دلّ على سقوط الشرائط في حال الاضطرار إنّما هو مختصّ بما إذا كان الشخص غير متمكّن في حدّ نفسه من فعل الشرط، لا ما إذا كان في حدّ نفسه متمكّناً من فعل الشرط ولكن طرأ عليه ما يوجب سقوط التكليف، كما في ما نحن فيه.

والحاصل: أنّ العذر عن فعل الشرط في زمان لا يكفي في سقوط التكليف عنه ما لم يتعذّر في جميع الوقت كما هو التحقيق في ذوي الأعذار، بل يحتاج في سقوط التكليف عن الشرط هو ثبوت العذر في تمام الوقت. ولذا لا يجوز لذوي الأعذار البدار إلى فعل الصلاة الفاقدة للشرائط ما لم يعلم بعدم زوال العذر، إلّا أن يقوم دليل شرعي على تنزيل العذر في زمان منزلة العذر في تمام الوقت، كما لا يبعد ثبوت ذلك

بالنسبة إلى خصوص الطهارة المائيّة؛ حيث يجوز عليه البدار مع الطهارة الترابيّة وإن لم يعلم باستيعاب العذر لتمام الوقت، على ما يأتي بيانه إن شاء الله.

وأمّا ما عدا الطهارة من سائر الشرائط فيحتاج في سقوط التكليف عنها بحسب القاعدة إلى استيعاب العذر لتمام الوقت، ولا يكفي العذر في بعض الوقت لسقوط التكليف بالشرط، وما نحن فيه لم يستوعب العذر تمام الوقت، بل إنّما طرأ عليه ما يوجب سقوط التكليف من الحيض والجنون وغير ذلك.

فإن قلت: أما قلتم: إنّ العذر إذا استوعب تمام الوقت كان التكليف بالنسبة إلى الشرط المعذور فيه ساقط[1] وكان يجب عليه الصلاة فاقدة لذاك الشرط، فما الفرق بين ما نحن فيه وبين ذلك؛ فإنّ الوقت بالنسبة إلى من تحيض عقيب نصف من الزوال هو هذا المقدار من الزمان، والمفروض أنّ في هذا المقدار من الزمان غير متمكّن من الشرائط، فهو كما إذا استوعب عذره تمام الوقت؟

قلت: ليس الأمر كذلك؛ فإنّ طروء الحيض لا يوجب تضييق[2] في الوقت المضروب للصلاة، بل الوقت المضروب إنّما هو باقٍ على حاله. غاية الأمر أنّ الشخص غير متمكّن من فعل الصلاة في وقتها من جهة عروض المسقط.

والحاصل: أنّه فرق بين أن يستوعب العذر تمام الوقت المضروب للصلاة من الزوال إلى الغروب وبين أن يعرض المسقط في أثناء الوقت؛ فإنّ عروض المسقط لا يجعله آخر الوقت، فلا بدّ في القول[3] بوجوب الأداء على مثل هذا الشخص من قيام دليل بالخصوص على تنزيل العذر في بعض الوقت بمنزلة العذر في تمام الوقت. والقول بأنّ وقت هذا الشخص هذا المقدار من الزمان حتّى يدخل

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ساقطاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «تضييقاً».

٣. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «للقول» بدل «في القول».

في موضوع من استوعب عذره [٤٧] تمام الوقت خال عن الدليل، بل هو قياس محض، فتأمّل فإنّه بعد للتأمّل فيه مجال.

ثمّ لا أقلّ من الشكّ في كون هذا المقدار من العذر المتعقّب بالمسقط موجب[١] لسقوط التكليف عن الشرط فقط حتّى يجب عليه الصلاة الفاقدة، كما إذا استوعب العذر إلى تمام[٢] الوقت، فأصالة البراءة محكّمة؛ لأنّ انعدام المشروط عند انعدام شرطه ممّا لا يدخله ريب.

والمفروض الشكّ في شمول تلك الأدلّة الدالّة على سقوط خصوص الشرائط بالنسبة إلى مثل من يعرضه المسقط؛ إذ لا أقلّ من كون المتيقّن منها هو ما إذا لم يكن الشخص في حدّ نفسه قادراً على الشرط في مجموع الوقت، فبالنسبة إلى مثل هذا شاكّ في توجّه التكليف إليه، والأصل البراءة، فالأقوى هو عدم وجوب الأداء على من علم بطروّ المسقط قبل تمكّنه من فعل الصلاة تامّة الأجزاء والشرائط، فتأمّل.

ثمّ على تقدير وجوب الأداء عليه لا وجه لوجوب القضاء عليه لو عصى وخالف. وذلك لأنّ تبعيّة وجوب القضاء على[٣] الأداء إنّما هو في ما إذا لم يقم دليل على سقوط القضاء، وفي ما نحن فيه قام الدليل على سقوط القضاء؛ فإنّ ما دلّ على أنّ ما فوته الحيض والجنون لا قضاء عليه شامل لما نحن فيه؛ فإنّ الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط قد فوّته الحيض فلا قضاء لها، والقول بقضاء الصلاة الفاقدة بديهي الفساد بعد تمكّن المكلّف من الصلاة التامّة.

والحاصل: أنّ الصلاة التامّة للشرائط لا قضاء لها من جهة أنّها فاتت بسبب

---

١. كذا في النسخة، والصواب «موجباً».

٢. كذا في النسخة.

٣. كذا في النسخة، والصواب «للأداء» بدل «على الأداء».

الحيض، والأدلّة ناطقة بعدم وجوب قضاء ما فات بالحيض، وقضاء الصلاة الناقصة ضروري الفساد ولم يدّعه أحد.

ولا يقاس ما نحن فيه بما إذا كان مكلّفاً بالصلاة الناقصة ففوّتها عصياناً حيث يجب عليه قضاء الصلاة التامّة بلا إشكال؛ لأنّ التماميّة والناقصيّة إنّما هي من حالات المكلّف - كالجهر والإخفات - تدور مدار حال المكلّف من التمكّن وعدمه، ففي الوقت حيث لم يكن متمكّناً إلّا من الناقصة كانت هي الواجبة ليس إلّا، وأمّا في خارج الوقت فحيث إنّه متمكّن من التامّة كانت هي الواجبة أيضاً ليس إلّا. وذلك لأنّ كون التماميّة والناقصيّة من حالات المكلّف مسلّم، إلّا أنّ العصيان لم يكن مسقطاً للقضاء كما كان الحيض مسقطاً له.

والحاصل: أنّ الفرق بين العصيان والحيض هو قيام الدليل على عدم قضاء ما فات بالحيض. فالأقوى أنّه وإن قلنا بوجوب الأداء على من علم بطرو المسقط لا يجب عليه القضاء، فتأمّل.

[عروض العذر المسقط للتكليف في آخر الوقت]

هذا كلّه بالنسبة إلى أوّل الوقت، وأمّا آخر الوقت فيمتاز عن أوّله أنّه إذا أدرك مقدار خمس ركعات مع سائر الشرائط كان يجب عليه الأداء قطعاً؛ لقاعدة «من أدرك». وإن خالف كان عليه القضاء أيضاً قطعاً. وهذا بخلاف أوّل الوقت؛ فإنّه لا بدّ في وجوب الأداء والقضاء من إدراك ثمان ركعات من[1] سائر الشرائط؛ لعدم جريان قاعدة «من أدرك» بالنسبة إلى أوّل الوقت؛ لاختصاص أدلّتها بآخره، كما لا يخفى.

وأمّا لو أدرك من آخر الوقت دون ذلك فالكلام فيه الكلام في أوّله، أداءً وقضاءً. أمّا عدم وجوب القضاء عليه لو خالف فلجريان عين ما ذكرناه في أوّل الوقت فيه

---

١. كذا في النسخة.

أيضاً بلا تفاوت. وأمّا عدم وجوب الأداء عليه فلأنّه وإن لم [٤٨] تجري[١] العلّة الّتي ذكرناها في أوّل الوقت فيه؛ لأنّ من أفاق في آخر الوقت بمقدار لا يمكنه فعل الصلاة مجتمعة للشرائط أو طهرت الحائض كذلك فقد استوعب عذره تمام الوقت، فيكون مشمولاً لتلك الأدلّة الدالّة على سقوط الشرائط عند عدم التمكّن منها في مجموع الوقت، وإن كان يمكن أن يدّعى أنّ تلك الأدلّة مقصورة بما إذا كان الشخص غير متمكّن من فعل الشرط في حدّ نفسه في مجموع، لا ما إذا كان متمكّناً منه وكان جهة عذره من جهة انتفاء ما هو شرط التكليف من العقل والخلوّ عن الحيض، إلّا أنّ الإنصاف أنّ قصر تلك الأدلّة بذلك مشكل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الشرائط المأخوذة في لسان الأدلّة شرطاً للتكليف - كالعقل والبلوغ والخلوّ عن الحيض - لها دخل في الملاك وما هو جهة التكليف من المصالح والمفاسد، فحينئذٍ الصلاة التامّة للشرائط لا ملاك لها مع استيعاب الحيض والجنون إلى قريب من آخر الوقت، ولا دليل على ثبوت الملاك في الصلاة الناقصة، فلا طريق إلى إثبات وجوب الأداء على مثل هذا، فتأمّل؛ فإن هذا أيضاً لا يتمّ إلّا بعد القول بعدم شمول تلك الأدلّة الدالّة على ثبوت التكليف بالناقص مع عدم التمكّن من التام، كقوله ﷺ: «الصلاة لا تترك بحال»[٢] وأمثال ذلك لما نحن فيه، وعليه لا حاجة إلى هذا البيان. وأمّا بعد الاعتراف بشمول تلك الأدلّة له فنفس تلك الأدلّة تكفي في ثبوت الملاك والتكليف بالناقص، فتأمّل فتأمّل؛ فإنّ المسألة مشكلة.

وعلى أيّ حال، على تقدير القول بوجوب الأداء على مثل هذا الشخص لا دليل على ثبوت القضاء عليه بالبيان المتقدّم في أوّل الوقت.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «لـ تجر».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٤١، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح ٤؛ وفيه: «خمس صلواتٍ لا تترك على حالٍ».

ولا فرق في ما ذكرنا بين الطهارة المائية وسائر الشرائط، فكما أنّه يعتبر في آخر الوقت القدرة على الطهارة المائيّة، كما ورد به النصّ في باب الحيض[١] واعترف به الخصم، كذلك يعتبر القدرة على سائر الشرائط.

بل يمكن أن يستدلّ على اعتبار القدرة على جميع الشرائط في آخر الوقت بمصحّحة عبيد بن زرارة: «أيّما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة معيّنة 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 الصلاة ودخل وقت صلاة أُخرى فليس عليها قضاء»[٢]؛ بناءً على أن يكون المراد من قوله: «قامت في تهيئة ذلك» هو القيام في تهيئة مقدّمات الصلاة لا خصوص الغسل، و إن كان ربّما يأباه صدره، فتأمّل.

بل يمكن أن يقال بدلالة رواية محمّد بن مسلم على اعتبار التمكّن من جميع الشرائط في أوّل الوقت أيضاً؛ فإنّ فيها عن أحدهما عليهما السلام قال قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتّى يدخل وقت العصر، قال: «تصلّي العصر وحدها، فإن ضيّعت فعليها صلاتان»[٣].

بتقريب أن يقال: إنّ المراد من دخول وقت العصر هو دخول الوقت الاختصاصي لها، فيصير المعنى حينئذٍ: أنّ المرأة إذا طهرت من حيضها في أوّل الزوال فقامت تشتغل في شأنها من الغسل وتهيئة سائر الشرائط فلم يسع وقت صلاة الظهر لجميع ذلك حتّى دخل وقت صلاة العصر، فقال عليه السلام: «لا يجب عليها إلّا صلاة العصر وحدها»،

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١ - ٣٦٥، باب وجوب قضاء الحائض الصلاة الّتي تطهر قبل خروج وقتها بمقدار الطهارة وأدائها أو أداء ركعةٍ منها.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦١، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ١.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦٣، ب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٥.

فيستفاد منه أنّه يعتبر في تكليفها بصلاة الظهر أن يسع الوقت لتهيئة جميع الشرائط الّتي كانت فاقدة لها، فلو لم يسع الوقت لذلك [٤٩ - ١] لم تكن مكلّفة بالصلاة.

والاستدلال بهذا أيضاً مبنيّ على أن يكون المراد من الاشتغال بشأنها هو الاشتغال بالغسل وسائر الشرائط، لا خصوص الغسل أو هو مع طهارة بدنها من لوث الحيض، وأن يكون المراد من دخول وقت صلاة العصر هو الوقت الاختصاصي لها لا الوقت الفضلي، كما هو الظاهر منه؛ إذ يبعد أن يطول زمان الاشتغال بشأنها إلى الوقت الاختصاصي للعصر مع أنّها رأت الطهر في أوّل الوقت، كما هو الظاهر من قول السائل: «رأت الطهر عند الظهر».

وعليه يسقط الاستدلال بالرواية بالكلّيّة؛ لعدم العمل بها؛ بداهة أنّه مجرّد دخول وقت الفضلي للعصر لا يوجب عدم تكليفها بالظهر إلّا بناءً على القول بأنّ آخر وقت الإجزائي للظهر هو المثل، فالرواية تنطبق على هذا المذهب، فتأمّل؛ فإنّ الاستدلال بالرواية لما نحن فيه لا يخلو عن شيء.

إلّا أنّه لا حاجة إلى هذه الروايات؛ فإنّا في غنىً عنها بعد ما ذكرنا من أنّ عدم وجوب الأداء والقضاء عليها إنّما هو مقتضى القاعدة، فللخصم من إقامة الدليل على الوجوب وهو مفقود، وإن كان ربّما يستدلّ له بإطلاق بعض الأخبار، كخبر ابن الحجّاج: عن امرأة طمثت بعد ما تزول الشمس ولم تصلّ الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: «نعم»[1]؛ فإنّ إطلاق السؤال يعمّ ما إذا لم يمض من الوقت بمقدار فعل الصلاة التامّة. ولكنّ الإنصاف انصرافه إلى مضيّ ذلك المقدار، فتأمّل.

ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرنا بين الحيض والبلوغ والجنون وغير ذلك من شرائط التكليف.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٦٠، ب ٤٨ من أبواب الحيض، ح ٥؛ وفيه: «تطمث» بدل «طمثت».

[بلوغ الصبيّ في أثناء الصلاة أو بعدها]

نعم، هنا كلام آخر في خصوص البلوغ ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّه لو بلغ في أثناء الصلاة أو بعدها في سعة الوقت وقلنا بشرعية عبادة الصبيّ، فهل يجب عليه الإتمامُ في الأُولى بلا إعادة والاجتزاءُ في الثانية، أو لا يجزي، بل يجب عليه إعادةُ الصلاة في ما إذا بلغ بعد الصلاة واستئنافُها في ما إذا بلغ في أثنائها؟ وهنا احتمال آخر وهو إتمام الصلاة الّتي بيده وجوباً أو ندباً ثمّ إعادتها.

وتنقيح البحث هو أنّ الكلام في المقام إنّما هو بعد الفراغ عن شرعيّةِ عبادة الصبيّ واستحبابِه؛ إذ لا موضوع لهذا البحث بناءً على التمرينية؛ فإنّه لا إشكال في عدم الاجتزاء بها، سواءٌ بلغ في الأثناء أو بعد الفراغ، وليس له إتمامها إذا بلغ في الأثناء وإن احتمله بعض[1]؛ لفوات موضوع التمرين بالبلوغ، وينقلب موضوع التمرين إلى الوجوب وتصير الصلاة واجبة عليه، فلا سبيل إلى القول بإتمامها تمريناً.

[تفصيل الأصحاب في بلوغ الصبيّ في الأثناء بين الحجّ والصلاة]

ثمّ إنّه اختلفت كلمات الأصحاب في الحجّ وفي باب الصلاة والصيام، ففي باب الحجّ ذهب المشهور إلى أنّه لو بلغ الصبيّ بعد تلبّسه بالحجّ قبل الوقوف بالمشعر أجزأه عن حَجّة الإسلام، ولا يحتاج إلى إعادة الأفعال السابقة. وأمّا في باب الصلاة فقد ذهب المشهور إلى خلاف ذلك وقالوا: إنّه لو بلغ الصبيّ في الأثناء فلا يعتدّ بالأفعال السابقة ويجب عليه استئنافها.

فقد يُتخيَّل أنّه لا وجه لهذا التفصيل مع كون البابين من وادٍ واحد، إلّا أنّ الإنصاف أنّه ليس كذلك، ويختلف باب [٤٩ - ٢] الحجّ عن باب الصلاة؛ فإنّ في باب الحجّ بعد ما لوحظ كلّ فعل فيه على جهة الاستقلاليّة، ولذا يحتاج إلى تجديد

---

١. استحبّه العلّامة في *تذكرة الفقهاء*، ج٢، ص٣٣٢.

النيّة عند كلّ فعل، وبعد كون حَجّة الإسلام ليست من الأمور القصديّة كالظهريّة والعصريّة، بل هي تدور مدار اجتماع شرائط حَجّة الإسلام على المكلّف، فلو كان واجداً لها يكون حجُّه حجّة الإسلام، وإن كان فاقداً لها لا تكون حجّة الإسلام.

وبعد ورود النصّ في أنّ العبد إذا أعتق قبل الوقوف بالمشعر أجزأه عن حجّة الإسلام[1]، وفهم وحدة المناط بين اشتراط الحرّيّة واشتراط البلوغ وليس ذلك من باب القياس، يكون الاجتزاء بالحجّ الّذي بلغ في أثنائه عن حجّة الإسلام على القاعدة، بخلاف باب الصلاة؛ فإنّ تطبيقه على القاعدة يحتاج إلى مؤنة أُخرى سيأتي التعرّض لها.

والحاصل: أنّه فرق بين باب الحجّ وبين باب الصلاة؛ فإنّ في باب الحجّ بعد ورود النصّ الصحيح بأنّ العبد إذا أعتق قبل الوقوف أجزأ حجُّه عن حجّة الإسلام، وبعد اتّحاد المناط في العبد والصبيّ كما فهمه الأصحاب يكون الحكم كما ذكره المشهور؛ فإنّ ما أوقعه الصبيّ قبل بلوغه ولو كان على جهة الندبيّة إلّا أنّه ندبيّة البعض لا ينافي وجوب الآخر وهو سائر أفعال الحجّ الّتي تقع منه بعد البلوغ؛ لعدم ارتباطيّة الأفعال بعضها مع بعض من هذه الجهة، فمجرّد وقوع الإحرام - مثلاً - ندباً لا ينافي وقوع الوقوف - مثلاً - وجوباً. وكذا وقوع الإحرام لا عن حجّة الإسلام لا ينافي وقوع الإحرام عنه بعد ما لم تكن حجّة الإسلام من العناوين القصديّة. وحينئذٍ لو قام الدليل على عدم لزوم اجتماع شرائط الوجوب عند أوّل فعل من أفعال الحجّ، بل يكفي اجتماعها عند الوقوف، كان اللازم هو القول بالصحّة والاكتفاء به عن حجّة الإسلام كما قاله المشهور.

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج١١، ص٥٢ - ٥٣، باب أنّ المملوك إذا حجّ فأدرك أحد الموقفين معتقاً أجزأه عن حجّة الإسلام.

وهذا بخلاف باب الصلاة؛ لأنّ المفروض ارتباطيّة أفعالها بعضها مع بعض، وفقدان النصّ على كفاية تحقّق شرائط الوجوب في بعضها، [فـ]كان مقتضى القاعدة هو البطلان وعدم الاجتزاء بها إلّا بعناية أخرى. وهي أن يقال: إنّ ما هو الملاك في تكليف البالغ بالصلاة وإلزامه بها هو الموجب لتكليف الغير البالغ بالصلاة استحباباً من دون أن يكون تفاوت بينهما في ذلك، فالمصلحة القائمة بصلاة الظهر لا تختلف بحسب الكمّيّة، سوى أنّها في غير البالغ تقتضي الاستحباب وفي البالغ تقتضي الوجوب والإلزام.

وحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّه لو بلغ الصبيّ في أثناء الصلاة بما لا يوجب نقض الطهارة لكان اللازم عليه تتميم الصلاة بلا حاجة إلى الاستئناف والإعادة، وكذا لو بلغ بعد الصلاة.

أمّا إذا كان بلوغه بعد الصلاة فواضح؛ فإنّ تمام ما هو المصلحة القائمة في صلاة الظهر قد استوفاها، فلا يبقى حينئذٍ موضوع للأمر الوجوبي بالصلاة ثانياً، فلو قيل مع ذلك بوجوب الصلاة عليه ثانياً لكان مساوق[1] للقول بالتكليف بشيء بلا أن يكون هناك ما يوجب التكليف به.

وأمّا إذا بلغ في الأثناء فكذلك أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّه لم يتبدّل حقيقةُ المأمور به بالبلوغ ولا حقيقةُ الأمر، بل إنّما تبدّل صفة الأمر، لا سقوط أمر عن ملاك وثبوت أمر آخر عن ملاك آخر. فحينئذٍ الركعتان اللّتين[2] أتى بهما إلى الآن بوصف الاستحباب تكون تامّة في المصلحة كما إذا كانت واجبة من أوّل الأمر، وعند انضمام الركعتين الأخيرتين إليهما يسقط الأمر. [٤٩ - ٣]

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مساوقاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «اللّتان».

والحاصل: أنّ مبنى القولين في المسألة - من إتمام الصلاة الّتي بيده إذا بلغ في أثنائها والاكتفاء بها وعدم إعادة الصلاة الّتي بلغ بعدها، ومن عدم وجوب الإتمام ولزوم الاستئناف إذا بلغ في الأثناء وإعادة الصلاة إذا بلغ بعدها - إنّما هو كون الملاك الّذي أُمِر لأجله بالصلاة هل هو متّحد في البالغ والصبيّ، ويلزمه وحدة الأمر والمأمور به وأنّ التفاوت إنّما هو في صفة الأمر من الوجوب والاستحباب؟ أو تغاير الملاك فيهما وأنّ المصلحة الّتي اقتضت أمر الصبيّ بالصلاة استحباباً مغايرة للمصلحة الّتي اقتضت أمر البالغ بالصلاة وجوباً، ويلزمه سقوط الأمر الاستحبابي عند البلوغ؛ لسقوط ملاكه وثبوت أمر آخر وجوبيّاً عنده لثبوت ملاكه؟

فلو قلنا بوحدة الملاك وأنّ التغاير إنّما هو في الصفة فقط كان اللازم هو القول بعدم إعادة الصلاة لو بلغ بعدها وإتمام الصلاة إذا بلغ في أثنائها؛ لاستيفاء الغرض والمصلحة، فلا يكون هناك ما يوجب تجدّد الأمر الوجوبي بالإعادة والاستئناف.

ولو قلنا بتغاير الملاك كان اللازم هو إعادة الصلاة واستئنافها؛ لسقوط ما هو الموجب للاستحباب وثبوت ما هو الموجب للوجوب. ولا يمكن القول حينئذٍ بالاجتزاء بالركعتين اللّتين صلّاهما استحباباً؛ لأنّ ملاك الاستحباب لا يمكن أن يكون مسقطاً لما هو ملاك الوجوب، والأمر الوجوبي الّذي يتوجّه عليه في أثناء الصلاة إنّما هو الأمر بتمام الصلاة من التكبيرة إلى التسليمة؛ إذ ليس هناك أمر سوى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] وأمثال ذلك، والصلاة اسم لمجموع الأفعال لا خصوص الركعتين اللّتين بلغ عندهما كما هو واضح، هذا.

ولكن الإنصاف أنّه وإن قلنا بوحدة الملاك - كما هو ليس بكلّ البعيد - لا يلزمنا القول بسقوط الإعادة لو بلغ بعدها ولزوم إتمام الصلاة الّتي بلغ في أثنائها.

---

١. البقرة (٢): ١١٠.

وذلك لأنّه لا إشكال في امتياز صلاة البالغ مع[١] غيره ولو باعتبار تبدّل صفة الأمر وتأكّد الطلب بالنسبة إلى البالغ. وحينئذٍ فمن المحتمل أن يكون لهذه الصفة دخل في استئناف الصلاة الّتي بلغ في أثنائها وإعادة الصلاة الّتي بلغ بعدها.

وبعبارة أخرى: لا ريب في نقصان صلاة الصبيّ عن غيره وإن اشتملت على الملاك واتّحدت مع غيره في ذلك، إلّا أنّ المراد من اتّحاد الملاك هو عدم تباين الملاكين بحيث لم يكن بينهما جهة جامعةٌ أصلاً، لا أن يكون المراد منه هو اشتمال عبادة الصبيّ بتمام ما اشتملت عليه عبادة البالغ بحيث تكون وافية بتمام الغرض؛ فإنّه لا إشكال في أنّ للبلوغ دخلاً ولو في تبدّل صفة الأمر وحينئذ. فمن المحتمل في عالم الثبوت أن يكون المقدار الباقي من المصلحة الّتي تشتمل عليه عبادة البالغ باعتبار عروض صفة الوجوب لازمة التحصيل أيضاً، بحيث يمكن استيفاؤها مع فعل الصبيّ الصلاة الناقصة، ويمكن أن لا يكون قابلاً للاستيفاء. وهذا البحث سيّال في جميع الناقص مع الكامل، كالصلاة بالطهارة الترابيّة والصلاة بالطهارة المائيّة، وغير ذلك من أفراد الناقص والكامل.

وحينئذٍ فإن كان في مقام الإثبات ما يعيّن أحدهما فهو، وإلّا كان المتّبع هو إطلاقات الأدلّة؛ إذ لا إشكال في شمول قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢] لعموم البالغين، سواءٌ فعلوا ما هو وظيفتهم في حال الصباوة من الصلاة أو لم يفعلوا، فحينئذٍ يلزم على الصبيّ البالغ أن يمتثل هذا الأمر وإن امتثل الأمر الاستحبابي قبل ذلك، ولازم ذلك هو استئنافُ الصلاة لو بلغ في أثنائها وإعادتُها لو بلغ بعدها، فتأمّل؛ فإنّ التمسّك بالإطلاقات بعد الاعتراف باتّحاد حقيقة [٥٠] المأمور به وأن صلاة

---

١. كذا في النسخة، والصواب «من».

٢. البقرة (٢): ١١٠.

الصبيّ - بناءً على الشرعيّة - متّحدة بالهويّة مع صلاة البالغ، وكذا اتّحاد الأمر وأنّ التبدّل إنّما هو في الصفة فقط، لا يخلو عن إشكال؛ فإنّه لا موضوع حينئذٍ لتلك المطلقات، فتأمّل؛ فإنّ المسألة بعدُ لا تخلو عن إشكال. هذا كلّه في الصلاة.

[بلوغ الصبيّ في أثناء الصيام]

وأمّا الصيام فلا إشكال في عدم وجوب الإتمام لو بلغ بعد الفجر ولو بلحظة؛ لاعتبار اجتماع شرائط التكليف من أوّل الوقت ولم يقم دليل على الاجتزاء لو حصلت في بعض الوقت كما ورد في باب الحجّ.

[بلوغ الصبيّ بعد التطهّر]

بقي الكلام في الطهارة وأنّه لو تطهّر الصبي ثمّ بلغ فهل له الصلاة بتلك الطهارة، أو يجب إعادتها؟

الظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال أيضاً في عدم لزوم الإعادة؛ لأنّ المفروض أنّه تكفي الطهارة المستحبّة لأجل الغايات المستحبّة في فعل الصلاة الواجبة بها ولا يحتاج إلى إعادتها؛ لأنّ الطهارة المستحبّة كالطهارة الواجبة رافعة للحدث، ولا يشترط في الصلاة أزيد من رفع الحدث، وطهارة الصبيّ - بناءً على الشرعيّة - تكون كسائر الطهارات المستحبّة في رافعيّتها للحدث، والبلوغ لم يكن من الأحداث الرافع للطهارة فلا يحتاج إلى إعادتها بعد البلوغ؛ إذ الطهارة حينئذٍ تكون كسائر الشرائط الحاصلة له قبل البلوغ من الساتر وغيره، فتأمّل جيّداً.

المسألة الثالثة: [لزوم تحصيل العلم بالوقت وما يقوم مقامه]

لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة الأوليّة هو لزوم تحصيل العلم بالوقت مع إمكانه، ولا يكتفى بالظنّ؛ لأصالة حرمة العمل به إلّا أن يقوم دليل على اعتباره، إمّا

مطلقاً أو في الجملة. وحيث إنّ العلم بدخول الوقت ممكن ولو بالصبر إلى أن يعلم أنّه قد زال الزوال أو صار المغرب، وليس الوقت كسائر الموضوعات الأُخر الّتي يمكن تعذّر العلم بها، كالقبلة مثلاً؛ فإنّ الشخص يمكن أن لا يحصل له العلم بالقبلة أبداً.

وهذا بخلاف الوقت؛ فإنّه يبعد أن لا يحصل العلم به إلى أن يخرج الوقت، فتحصيل العلم بالوقت ممكن لعامّة الناس ولو بالصبر، فمقتضى القاعدة هو لزوم الصبر إلى أن يحصل العلم بدخول الوقت وعدم الاعتماد على الظنّ، خصوصاً إذا أمكنه تحصيل العلم به في أوّل الوقت بلا حاجة إلى الصبر؛ فإنّ الظاهر قيام الإجماع على عدم جواز التعويل بالظنّ المطلق من أيّ سبب كان، وإن كان ربما نسب الخلاف إلى بعض الأعلام على ما في *الجواهر*[1]، إلّا أنّ عبارات من نسب إليه الخلاف لا تدلّ على جواز العمل بالظنّ مطلقاً حتّى مع إمكان تحصيل العلم به في أوّله، فراجع *الجواهر*.

نعم، قد تردّد في *الذخيرة* - على ما نقل[2] - في المسألة؛ لخبر ابن رياح عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل وأنت في الصلاة فقد أجزأتْ عنك»[3] بدعوى إرادة الظنّ من لفظ «ترى»؛ لكونه معناه[4].

وأنت خبير بفساده؛ لأنّ «ترى» مأخوذ من الرؤية، وهو أقرب إلى العلم من الظنّ، بل ربّما يدّعى ظهوره في العلم، وعلى تقدير عدم ظهوره في ذلك فلا أقلّ من صلاحيته لذلك، فلا يمكن دعوى ظهوره في الظنّ.

وبالجملة: بعدُ لم يقم دليل على اعتبار مطلق الظنّ في معرفة الوقت مع التمكّن من تحصيل العلم من غير صبر، ولم يعلم به قائل أيضاً.

---

١. *جواهر الكلام*، ٧، ص٢٦٥؛ حيث ذكر حكاية *الخلاف* عن ظاهر الشيخين. راجع: *المقنعة*، ص٩٤؛ *النهاية*، ص٦٢.
٢. نقله النجفيّ في *جواهر الكلام*، ٧، ص٢٦٦.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٦، ب٢٥ من أبواب المواقيت، ح١.
٤. *ذخيرة المعاد*، ص٢٠٨.

[اعتبار أذان الثقة العارف بالوقت]

نعم، ذهب بعض الأعلام على اعتبار خصوص أذان الثقة العارف بالوقت؛ لجملة من الأخبار الظاهرة أو الصريحة في جواز التعويل بأذان الثقة الّتي بإطلاقها تشمل صورة التمكّن من تحصيل العلم. فمنها: قول الصادق ﷺ في الصحيح: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء؛ فإنّهم أشدّ شيء مواظبةً على الوقت»[١].

ومنها: خبر محمّد بن خالدٍ القسري، قال له أيضاً: أخاف أن أصلّي[٢] الجمعة قبل أن [٥١] تزول الشمس، فقال: «إنّما ذلك على المؤذّنين»[٣].

ومنها: قولهم ﷺ: «المؤذّن مؤتمن»[٤]، و«المؤذّنون أمناء»[٥]، وأمثال هذه التعبيرات الظاهرة في اعتبار أذانه، كاعتبار أقوال سائر الأمناء في سائر المقامات.

وإطلاق هذه الأخبار - مع جملة أخرى لم نذكرها - يدلّ على جواز الاعتماد بقول المؤذّن في باب الوقت، حتّى مع التمكّن من تحصيل العلم من دون صبر، وحتّى مع عدم حصول العلم من أذان المؤذّن.

بل في بعضها يقرب من التصريح باعتبار الأذان مع عدم حصول العلم به، كالرواية المتقدّمة قال له: أخاف أن أصلّي[٦] الجمعة قبل أن [٥١] تزول الشمس، فقال ﷺ: «إنّما ذلك على المؤذّنين»[٧]؛ فإنّ ظاهره اعتبار الأذان حتّى مع الخوف والشكّ، فحمل هذه الأخبار على صورة حصول العلم بالوقت بأذان المؤذّن بعيد في

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٧٨، ب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.
٢. في النسخة: «أن أصلّ».
٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٧٩، ب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٧٨، ب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٧٩، ب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.
٦. في النسخة: «أن أصلّ».
٧. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٧٩، ب٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.

الغاية. مع أنّه بناءً على هذا لا يكون خصوصيّة في الأذان، بل هو كسائر الأسباب المفيدة للعلم، فتخصيص الأذان بالسؤال والجواب يكون بلا وجه، وهذا مبعّد آخر على الحمل المذكور. فالإنصاف أنّ دلالة هذه الأخبار على اعتبار أذان المؤذّن في غاية القوّة.

نعم، في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام ما يدلّ على عدم العبرة بأذان المؤذّن حتّى يحصل له العلم؛ فإنّ فيه: في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر ولا يدري أ طلع الفجر أم لا، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع، قال عليه السلام: «لا يجزيه حتّى يعلم أنّه [قد] طلع»[1]. فهذا الخبر بظاهره يعارض تلك المطلقات بالأعمّ المطلق، بل يعارض مع بعضها بالتباين.

وحمل الخبر على ما إذا لم يكن المؤذّن بمؤتمن وغير[2] عارف بالوقت ممّا لا شاهد له، كما أنّه يبعد تقييد تلك المطلقات بمثل هذا الخبر؛ لقوّة تلك المطلقات في الغاية، مع أنّه قد عرفت أنّ في بعضها ما يأبى عن التقييد.

فيدور الأمر بين طرح تلك المطلقات والأخذ بهذا الخبر والفتوى بمضمونه من أنّه لا بدّ من تحصيل العلم مع التمكّن كما نسب إلى المشهور[3]، بل ربّما ادّعي عليه الإجماع على ما نقل[4]، أو طرح هذا الخبر والأخذ بتلك المطلقات والفتوى بمضمونها من اعتبار أذان المؤذّن مطلقاً حتّى مع التمكّن من تحصيل العلم، كما قال به بعض الأعلام[5].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٨٠، ب٥٨ من أبواب المواقيت، ح٤.

٢. كذا في المطبوعة، والظاهر زيادة «غير».

٣. نسبه إليهم السبزواريّ في *ذخيرة المعاد*، ص٢٠٨؛ راجع أيضاً: *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٦٥.

٤. نقله السيّد الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، ج٢، ص٢٤٩؛ راجع: *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٩٧؛ *كشف اللثام*، ج١، ص١٦٣.

٥. لعلّه البحرانيّ في *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٢٩٨ - ٢٩٩.

ولم يعلم حال الطبقة الأُولى من العلماء الّذي[١] يكون عملهم هو الجابر والكاسر، وأنّهم هل أفتوا بمضمون المطلقات وطرحوا الخبر أو بالعكس. ومن هنا استشكل شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في هذه المسألة ولم يرجّح أحد الطرفين، ولكنّ الإنصاف أنّ العمل بالمطلقات لا يخلو عن قوّة.

ثمّ إنّ هذه الأخبار إنّما دلّت على اعتبار أذان المؤذّن فقط، وأمّا قول المؤذّن وإخباره بدخول الوقت من دون أذان فلا يبعد إلحاقه بالأذان، ودعوى القطع بعدم خصوصيّة في الأذان ليست بتلك المثابة من البعد، وإن استشكل في ذلك أيضاً شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه.

[اعتبار البيّنة في دخول وقت الصلاة]

هذا كلّه في الأذان، وأمّا البيّنة فلا ينبغي الإشكال في اعتبارها وأنّها في عرض العلم؛ لعموم قوله ﷺ: والأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم به البيّنة[٢].

ودعوى أنّ المشار إليه في «ذلك» إنّما هو خصوص الحلّيّة والحرمة، فلا يعمّ ما نحن فيه وما شابهه من الشرائط والأجزاء وغير ذلك من الموضوعات، ضعيفة جدّاً؛ فإنّ المراد من المشار إليه في ذلك [٥٢] ليس خصوص الحلّيّة والحرمة النفسيّان[٣]، بل المراد منه هو الأصل الجاري في الشيء لولا العلم وقيام البيّنة على الخلاف، فيصير المعنى أنّ الأشياء كلّها على ما يقتضيه الأصل فيها إلّا مع العلم على الخلاف أو قيام البيّنة عليه. ومجرّد كون الأمثلة المذكورة في صدر الرواية من موارد الحلّيّة والحرمة النفسيّان[٤] لا يقتضي [قصر] اسم الإشارة بذلك، فتأمّل جيّداً.

---

١. كذا في النسخة. والصواب «الّتي» أو «الّذين».

٢. *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ص ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، باختلاف.

٣. كذا في النسخة، والصواب «النفسيّين».

٤. كذا في النسخة، والصواب «النفسيّين».

فالأقوى حجّيّة البيّنة لو قامت على أيّ موضوع من الموضوعات الّتي يتعلّق به حكم شرعي، سواءٌ في ذلك الوقت وغيره.

[عدم اعتبار العدل الواحد في دخول وقت الصلاة]

وأمّا العدل الواحد فالأقوى عدم حجّيته[١] في الموضوعات مطلقاً، إلّا أن يقوم دليل خاصّ في مورد بالخصوص على اعتباره؛ فإنّ ما دلّ على اعتبار خبر العدل مخصوص بالأحكام ولا يشمل الموضوعات، سوى مفهوم آية النبإ[٢]، وفي دلالة آية النبإ على اعتبار خبر العدل محلّ تأمّل كما ذكر في محلّه[٣]، وعلى فرض دلالتها وعمومها للموضوعات تكون مخصّصة - كغيرها من الأدلّة على تقدير عمومها أيضاً - بما دلّ على اعتبار التعدّد في الموضوعات، كقوله ﷺ: والأشياء كلّها على ذلك حتّى[٤]، إلخ؛ فإنّه حصر طريق إثبات الموضوعات بالعلم أو البيّنة، فلا عبرة بخبر الواحد فيها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه مع التمكّن من تحصيل العلم بالوقت من غير صبر لا بدّ من تحصيل العلم، ولا يقوم شيء من الظنون مقامه سوى البيّنة وسوى أذان المؤذّن على إشكال في الأخير تقدّم وجهه.

[عدم التمكّن من تحصيل العلم بدخول الوقت إلّا بالصبر]

وأمّا مع عدم التمكّن من تحصيل العلم إلّا بالصبر فتارةً يكون عدم التمكّن من جهة وجود العذر العامّ كالغيم، وأُخرى من جهة العذر الخاصّ كالعمى والحبس، فلو

---

١. في النسخة: «حجّيّة».

٢. الحجرات: (٤٩) ٦.

٣. راجع: *فوائد الأصول*، ج ٣، ص ١٦٤ وما بعدها.

٤. *وسائل الشيعة*، ج ١٧، ص ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، باختلاف.

كان العذر عامّاً فربما قيل بالاكتفاء بمطلق الظنّ ولا يلزمه الصبر إلى أن يعلم[١]، بل ربّما نسب ذلك إلى المشهور[٢]، بل ربما ادُّعيَ الإجماع عليه[٣].

وقد استُدِلّ عليه بما ورد من اعتبار صياح الديك في يوم لا يرى فيه الشمس والقمر أو في يوم غيم، كما ورد التعبير بذلك في الأخبار، ففي حسن الفرّاء كالصحيح، قال: قال رجل من أصحابنا للصادق ﷺ: إنّه ربّما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم، فقال ﷺ: «تعرف هذه الطيور الّتي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديوك؟» فقال: نعم، قال: «إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس»، أو قال: «فصلّ»[٤]. وفي معناه خبران آخران[٥].

ومن المعلوم أنّ أقصى ما يفيده صياح الديك هو الظنّ، وبعد إلغاء الخصوصيّة من الظنّ المستفاد من صياح الديك وإلغاء خصوصية الغيم وأنّ ذكره إنّما كان من جهة كونه عذراً لا يمكن معه تحصيل العلم، يتمّ ما أفاده المشهور من جواز الاعتماد على مطلق الظنّ مع عدم التمكّن من العلم، سواءٌ كان ذلك من جهة الغيم أو العمى أو الحبس أو غير ذلك من الأعذار.

وأنت خبير بما في دعوى القطع بعدم الخصوصيّة في صياح الديك وتسرية الحكم إلى كلّ ظنّ من المجازفة. وكذا في دعوى القطع بعدم الخصوصيّة في الغيم وتسرية الحكم إلى كلّ عذر ولو لم يكن عامّاً كالعمى والحبس.

فالأقوى على ما اختاره شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - من الاقتصار على اعتبار

---

١. قاله النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٦٩.

٢. نسبه إليهم البحراني في *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٣٠١؛ والوحيد البهبهاني في *مصابيح الظلام*، ج٥، ص٥٠٣.

٣. حكاه عن السيوريّ النجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص١٦٩؛ فراجع التنقيح الرائع، ج١، ص١٧١.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧١، ب١٤ من أبواب المواقيت، ح٥.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص١٧٠ - ١٧١، باب التعويل في دخول الوقت على صياح الديك لعذرٍ و... .

خصوص صياح الديك في خصوص العامّ، وأمّا في ما عداه فيلزمه الصبر حتّى يحصل له العلم بدخول الوقت، فتأمّل؛ فإنّ ما ذهب إليه المشهور لا يخلو عن قوّة.

وربّما يستدلّ للمشهور بأمورٍ أُخر لا تخلو عن ضعف وإن صلحت للتأييد، فراجع الكتب المبسوطة وتأمّل فيها. [٥٣]

[تبيّن فساد القطع أو الظنّ بدخول الوقت]

ثمّ إنّه لو تبيّن فساد ظنّه في ما جاز التعويل عليه أو تبيّن خطأ قطعه فمقتضى القاعدة الأوّليّة هو فساد الصلاة ولزوم الإعادة ولو وقعت تكبيرة الإحرام في خارج الوقت، فضلاً عن وقوع تمام الصلاة أو معظم الأجزاء في خارجه.

وهذا بناءً على ما اخترناه في الأصول من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء[1] في غاية الوضوح؛ فإنّ أقصى ما دلّ على اعتبار الظنّ أو القطع من النصّ والعقل هو جواز الصلاة، وأمّا الإجزاء وعدم لزوم الإعادة لو وقع جزء منها في خارج الوقت فلا دلالة فيه على ذلك، فلا بدّ في القول[2] بالإجزاء من التماس دليل يدلّ على ذلك.

نعم، من قال باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء يلزمه القول بالصحّة وعدم لزوم الإعادة لو وقعت تمام الصلاة في خارج الوقت، فضلاً عن وقوع بعض منها فيه، ولا بدّ له من التماس دليل يدلّ على عدم الإجزاء على عكس ما اخترناه. إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ في خصوص ما إذا اعتمد في الوقت على الحجّة الشرعية من البيّنة وأذان المؤذّن وصياح الديك وأمثال ذلك، وأمّا لو اعتمد على قطعه فمقتضى القاعدة - حتّى بناءً على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء - هو فسادُ الصلاة ولزومُ الإعادة عند تبيّن الخطإ ووقوع بعض الصلاة في خارج الوقت، فضلاً عن وقوع تمامها فيه؛ إذ لا أمر ظاهري في صورة القطع حتّى يقتضي الإجزاء كما لا يخفى.

---

١. *فوائد الأصول*، ج١، ص٢٤٦ - ٢٥٦.

٢. كذا في النسخة، والصواب «للقول» بدل «في القول».

والحاصل: أنّه بناءً على عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لا يفرّق الحال بين ما إذا كان اعتماده على القطع أو الظنّ المعتبر، وأنّ في الجميع القاعدة تقتضي الإعادة لو وقعت الصلاة في خارج الوقت أو بعضاً[١] منها ولو التكبيرة، ولا بدّ من قيام دليل يدلّ على الإجزاء، إمّا مطلقاً أو في بعض الفروض.

وأمّا بناء على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ففي صورة الاعتماد على الظنّ مقتضى القاعدة هو الإجزاء لو وقعت الصلاة في خارج الوقت بتمامها أو بعضاً[٢] منها، ولا بدّ من قيام دليل حينئذٍ على عدم الإجزاء إمّا مطلقاً أو في بعض الفروض. وأمّا في صورة الاعتماد على القطع فمقتضى القاعدة أيضاً عدم الإجزاء مطلقاً.

هذا ما يقتضيه القاعدة الأوّليّة، ولكن ما عليه العمل وفتوى المشهور هو الإعادة والقضاء لو وقعت تمام الصلاة في خارج الوقت، وأمّا لو وقع جزء منها في الوقت ولو التسليم - بناءً على كونه جزءاً - فلا إعادة ولا قضاء، من غير فرق بين أن يكون قد اعتمد على الظنّ المعتبر أو القطع في كلا الفرضين.

وربّما يظهر من بعضٍ التفصيل بين الظنّ والقطع، وأنّ في صورة الاعتماد على الظنّ تصحّ الصلاة لو وقع جزء منها في الوقت دون ما إذا وقع تمامها في خارجه، وأمّا في صورة الاعتماد على القطع فالصلاة فاسدة مطلقاً ولو وقع جزء منها في الوقت[٣].

وليس في المسألة نصّ سوى خبر ابن رياح المتقدّم عن الصادق عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل وأنت في الصلاة فقد

---

١. كذا في النسخة، والصواب «بعض».

٢. كذا في النسخة، والصواب «بعض».

٣. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه، ولعلّه أشار إليه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٢٧٥.

أجزأك عنك»[1]. وهذا إنّما يدلّ على الإجزاء في خصوص ما إذا دخل الوقت في أثناء الصلاة ولو قبل التسليم، وأمّا إذا لم يدخل الوقت حتّى فرغ من الصلاة فهذا الخبر بنفسه يدلّ على عدم الإجزاء، فضلاً عن اقتضاء القاعدة ذلك؛ بداهةَ أنّ تخصيصه عليه السلام الإجزاء [٥٤] بصورة دخول الوقت في الأثناء يدلّ على عدم الإجزاء عند عدم الدخول، فللقائل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء أن يستدلّ بهذا الخبر أيضاً على عدم الإجزاء لو لم يدخل الوقت في أثناء الصلاة.

وأمّا لو دخل في الأثناء فلو قلنا إنّ قوله عليه السلام: «ترى» ظاهر في خصوص الظنّ - كما تقدّم عن بعض[2] - فيكون دليلاً على القول الأخير من التفصيل بين القطع والظنّ، وأنّ في صورة الاعتماد على القطع يلزم الإعادة ولو وقع جزء منها في خارج الوقت، بخلاف ما إذا اعتمد على الظنّ.

وأمّا بناء على ما قوّيناه سابقا من أنّ لفظة «ترى» مأخوذة من الرؤية فهي مقصورة بصورة العلم أو الاعتقاد الراجح الشامل للعلم والظنّ، فيكون الخبر دليل[3] على ما ذهب إليه المشهور؛ فإنّ دخول صورة القطع في الخبر - بناءً على ما اخترناه - ظاهر، وأمّا الظنّ فربّما يتوهّم خروجه؛ لعدم صدق «ترى» عليه. إلّا أنّ الإنصاف أنّه لو كان الظنّ من الظنون المعتبرة - كما هو مفروض الكلام - فلفظة «ترى» شاملة له أيضاً، لصدق «ترى» عند الاعتماد على البيّنة مثلاً، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور، والمناقشة في سند الرواية ممّا لا وجه له بعد عمل المشهور بها.

هذا كلّه لو دخل في الصلاة قاطعاً لدخول الوقت أو ظانّاً له بالظنّ المعتبر، أمّا لو دخل في الصلاة عامداً عالماً بعدم دخول الوقت، أو جاهلا بشرطيّة الوقت، أو

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٠٦، ب٢٥ من أبواب المواقيت، ح١.

٢. هو السبزواريّ في *ذخيرة المعاد*، ص٢٠٨.

٣. كذا في النسخة، والصواب «دليلاً».

ناسياً لها أوللوقت، فمقتضى القاعدة البطلان لو وقع جزء منها في خارج الوقت. وأمّا لو وقعت تمام الصلاة في الوقت فالأقوى الصحّة في الجميع إن تمشّى منه قصد القربة، وإن كان حصول ذلك في صورة التعمّد مشكل[١].

وذلك لأنّ الوقت ليس من الخصوصيّات القصديّة الّتي يعتبر قصدها في الصلاة، بل ما هو المعتبر في تحقّق قصد المأموربه إنّما هو قصد الصلاة في هذا الوقت والزمان، وأمّا مطابقة الزمان للزوال فهو أمر خارج عن تحت قدرته وإرادته، بل هو يدور مدار واقعه.

وفي المقام أبحاث مهمّة قد فاتني كتابتها لبعض عوائق الزمان، فنسأل أن يوفّقنا لكتابتها بعد ذلك.

مسألة: [تقديم العصر على الظهر أو العشاء على المغرب سهواً]

لا إشكال في لزوم الترتيب بين الفرائض ووجوب فعل الظهر قبل العصر والمغرب قبل العشاء، إلّا أنّ هذا الترتيب ليس شرطاً واقعيّاً تبطل الصلاة بفواتها سهواً، بل إنّما هو شرط ذكري، فلو سها وقدّم العصر على الظهر وكان ذلك في الوقت الاشتراكي أو دخل وهو فيها صحّت صلاته ووقعت عصراً لا ظهراً، وأمّا لوقعت[٢] في الوقت الاختصاصي فالأقوى البطلان ولا تحتسب لا ظهراً ولا عصراً، وقد تقدّم الوجه في ذلك. وحكم العشاءين كالظهرين.

نعم، بينهما فرق وهو أنّه لو شرع في العشاء في أوّل وقت المغرب نسياناً ولم يتذكّر حتّى فرغ منها فلا محالة يقع ركعة منها في الوقت الاشتراكي فتصحّ.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مشكلاً».

٢. كذا في النسخ، والصواب «لو وقعت» بدل «لوقعت».

[العدول من العصر إلى الظهر ومن العشاء إلى المغرب]

هذا كلّه إذا لم يتذكّر حتّى فرغ من الصلاة، وأمّا إذا تذكّر في الأثناء عدل بنيّته إلى السابقة إن كان محلّ العدول باقياً، وهو في الظهرين إلى ما قبل التسليم، وأمّا في العشاءين فإلى قبل الدخول في ركوع الركعة الرابعة على الأظهر. ولا يضرّ زيادة القيام في العدول؛ لأنّه من قبيل الزيادة السهويّة، كما لا يخفى وجهه على المتأمّل.

وأمّا إذا دخل في الركوع فقد أفتى بعض بالبطلان؛ لعدم إمكان العدول حينئذٍ وعدم سقوط الترتيب في الأجزاء اللاحقة لتذكّره، فلا يمكنه تتميم هذه الصلاة عشاء فتبطل. هذا.

ولكنّ الأقوى أيضاً الصحّة وتتميمها عشاءً، وذلك لأنّ الترتيب المعتبر بين الصلاتين هو الترتيب بين مجموع الصلاتين من حيث المجموع، بحيث يقع مجموع إحدى الصلاتين قبل الأُخرى، وهذا المعنى بمجرّد الشروع في الصلاة اللاحقة نسياناً قبل الأُولى يسقط، فشرطيّة الترتيب تكون حينئذٍ مقصورة بما إذا كان متذكّراً له قبل الصلاة، وأمّا لو شرع في الصلاة نسياناً ثمّ تذكّر في الأثناء ولو في الركعة الأولى فالترتيب يسقط بالنسبة إلى الأجزاء اللّاحقة؛ لأنّ الترتيب في الأجزاء السابقة سقط بمقتضى النسيان وحديث «لا تعاد»[1].

والمفروض أنّ الترتيب إنّما اعتبر بين مجموع الصلاتين، وهذا المعنى ممّا يستحيل حصوله بعد وقوع بعض الأجزاء على خلاف الترتيب؛ لفوات المجموع بفوات بعض الأجزاء، فمقتضى القاعدة - لولا أخبار العدول[2] - هو أنّه لو شرع في الصلاة اللّاحقة نسياناً وتذكّر في الأثناء صحّت صلاته وأتمّها على ما افتتحت.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩٠ - ٢٩٣، باب وجوب الترتيب بين الفرائض أداءً وقضاءً، ووجوب العدول بالنيّة إلى السابقة إذا ذكرها في أثناء الصلاة....

غايته أنّ أخبار العدول دلّت على لزوم العدول في ما أمكن، والمفروض في ما نحن فيه عدم إمكان العدول فلا بدّ من تتميمها عشاءً، فتأمّل جيّداً.

مع أنّه لو فرض أنّ الترتيب اعتبر في كلّ جزء جزء من اللاحقة والسابقة على نحو العامّ الأصولي فيمكن أن يقال أيضاً بالصحّة بالملازمة بين الصحّة في الأجزاء السابقة بمقتضى حديث «لا تعاد»[1] والصحّة في الأجزاء اللاّحقة.

وذلك لأنّ المفروض أنّ الأجزاء السابقة على التذكّر مشمولة لحديث «لا تعاد»؛ لأنّ المفروض وقوعها قبل السابقة نسياناً، فالترتيب ساقط بالنسبة إليها ويشملها حديث «لا تعاد». وإذا لم يجب إعادة الأجزاء السابقة فبالملازمة تدلّ على صحّة الأجزاء اللاحقة، وإلّا لزم لغويّة شمول «لا تعاد» للأجزاء السابقة، فتأمّل جيّداً؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

هذا تمام الكلام في المواقيت، وقد وقع الفراغ منها في الليلة الرابعة والعشرين من شهر محرّم الحرام سنة ١٣٤٣. [٥٦]

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

[البحث الثاني:] الكلام في القبلة

وفيه أبحاث:

المبحث الأوّل: في ما يجب استقباله[1] في حال الصلاة والدفن وغير ذلك

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في ذلك، فقيل: القبلة عبارة عن نفس الكعبة والبناء لمن كان في المسجد، والمسجد قبلة لمن كان في الحرم، والحرم قبلة لمن كان في خارجه من أهل الدنيا[2]. وقد استُدِلّ على ذلك بعدّة من الأخبار[3].

وقيل: القبلة للقريب هو نفس الكعبة، وللبعيد الجهة بمعنى السمت والطرف[4].

وقيل: إنّ القبلة هي عبارة عن نفس الكعبة للقريب والبعيد والمشاهد وغير المشاهد، لكن مع تعميم الكعبة من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وإن اختلفت

---

١. في النسخة: «استقبابه».

٢. قال به جماعة، منهم السلّار في *المراسم*، ص٦٠؛ والشيخ في *الخلاف*، ج١، ص٢٩٥، المسألة ٤١؛ *المبسوط*، ج١، ص٧٧؛ *النهاية*، ص٦٢؛ والمحقّق في *شرائع الإسلام*، ج١، ص٦٦.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٣ - ٣٠٥، باب أنّ الكعبة قبلةٌ لمن في المسجد والمسجد قبلةٌ لمن في الحرم والحرم قبلةٌ لأهل الدّنيا واتّساع جهة محاذاة الكعبة.

٤. قال به جماعة، منهم المحقّق في *المعتبر* ج٢، ص٦٥؛ والعلّامة في *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٤؛ *تبصرة المتعلّمين*، ص٣٩؛ *تحرير الأحكام*، ج١، ص١٨٥؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٥٠؛ والشهيد في *اللمعة الدمشقيّة*، ص٣٤.

كيفيّة المحاذاة والاستقبال؛ فإنّ القريب المشاهد إنّما يحاذي نفس البناء والبيت، والبعيد الغير المشاهد إنّما يحاذي الفضاء والخط الخارج من البيت إلى عنان السماء[١]. وهذا هو الحقّ الّذي ينبغي المصير إليه.

[أدلّة القول المختار]

وذلك للأخبار المستفيضةِ - الّتي ادّعى في *الجواهر*[٢] تواترها - الدالّةِ على أنّ القبلة هي الكعبة[٣]. وهي وإن كانت ظاهرة في نفس البيت والبناء إلّا أنّه قد ورد عنهم صلوات الله عليهم أجمعين[٤] أنّ الكعبة إنّما هي ممتدّة إلى عنان السماء، مع وضوح أنّه لا يمكن استقبال نفس البناء للبعيد مع كرويّة الأرض؛ بداهةَ أنّه على ذلك إمّا أن يكون البعيد فوق الكعبة والبيت أو تحتها، فالتكليف باستقبال نفس البناء محال كما هو واضح، فالعبرة في استقبال البعيد إنّما هو استقبال الخطّ الخارج من البيت الممتدّ إلى عنان السماء، بحيث لو أُخرج خطٌّ من جبهة المصلّي لكان يمرّ على ذلك الخطّ الخارج من البيت لا محالة.

والقول بأنّ قبلة البعيد إنّما هو الجهة والسمت وإن لم يصل خطّ من المصلّي إلى الفضاء المحيط بالبيت خالٍ عن الدليل والشاهد، وكيف يمكن القول بذلك مع تضافر الأخبار بأنّ القبلة هي الكعبة والبيت[٥]؟

---

١. قال به جماعة، منهم القمّي في *غنائم الأيّام*، ج٢، ص٣٦٧؛ والنجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٣٥١؛ والهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج١٠، ص٤٠.

٢. *جواهر الكلام*، ج٧، ص٣٢٢.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩٧ - ٣٠٣، باب أنّ القبلة هي الكعبة مع القرب وجهتها مع البعد.

٤. في هامش النسخة: «ففي موثّقة ابن سنان: صلّيت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي؟ قال: «نعم، إنّما هي قبلة من موضعها إلى السماء». وفي رواية أخرى: «أساس البيت من الأرض السابعة إلى السماء العليا». منه». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣٩، ب١٨ من أبواب القبلة، ح١ و٣، باختلاف.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٩٧ - ٣٠٣، باب أنّ القبلة هي الكعبة مع القرب وجهتها مع البعد.

والحاصل: أنّه يعتبر في كلّ مصلٍّ أن يستقبل نفس الكعبة والبناء أو الخطّ الخارج منها إلى عنان السماء، ولا يكفي فيه استقبال السمت والجهة من دون ذلك. كما أنّه لا يعتبر استقبال نفس البناء، بل ذلك - كما عرفت - محال من جهة كرويّة الأرض. كما أنّه لا يكفي استقبال المسجد أو الحرم لمن كان خارجاً عنهما مع عدم اتّصال خطّ من جبهة المصلّي إلى الكعبة أو الخطّ الخارج منها، كما إذا وقف على أحد أضلاع المسجد بحيث يعلم عدم اتّصال خطّ منه إلى الكعبة، بل لم يعلم من صاحب هذا القول[1] الاكتفاء بذلك.

[احتمال كون النزاع لفظيّاً]

ومن هنا احتمل بعض أن يكون النزاع لفظيّ[2]، بمعنى أنّه من قال بأنّ المسجد قبلة لمن كان في الحرم لا يريد أنّ المسجد قبلة لذلك ولو مع عدم مواجهة البيت بوجه من الوجوه بحيث لم يتّصل خطّ من المصلّي إليه، بل المراد أنّه لو استقبل المسجد يكفي من جهة استلزامه غالباً لاتّصال خطّ منه إلى البيت أو الفضاء المتّصل به[3]. وهو كذلك بناءً على [٥٧] ما سيأتي من معنى استلزام زيادة البعد لزيادة المحاذاة.

وبذلك يمكن إرجاع ما دلّ من الأخبار على أنّ المسجدَ قبلة لأهل الحرم، والحرمَ قبلة لأهل الدنيا[4] إلى ذلك، بمعنى أنّ مستقبل المسجد لمن كان في الحرم ومستقبل الحرم لمن كان خارجاً منه يكون مستقبلاً للكعبة أيضاً ولو للخطّ الخارج

---

١. كالسلّار في *المراسم*، ص٦٠؛ والشيخ في *الخلاف*، ج١، ص٢٩٥، المسألة ٤١؛ *المبسوط*، ج١، ص٧٧؛ *النهاية*، ص٦٢؛ والمحقّق في *شرائع الإسلام*، ج١، ص٦٦.

٢. كذا في النسخة، والصواب «لفظيّاً».

٣. هو الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص١٥٩ - ١٦٠؛ والنجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٣٢٣ - ٣٢٤.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٣ - ٣٠٥، باب أنّ الكعبة قبلةٌ لمن في المسجد والمسجد قبلةٌ لمن في الحرم والحرم قبلةٌ لأهل الدّنيا واتّساع جهة محاذاة الكعبة.

منها إلى عنان السماء. كما أنّه يمكن إرجاع من قال بالسمت والطرف[١] إلى ذلك أيضاً، وإن أبت بعض عباراتهم عن ذلك.

والحاصل: أنّه يمكن أن يكون مراد الجميع من الأقوال والأخبار أنّ البعيد إذا توجّه نحوَ الطرف الّذي تكون القبلة فيه أو نحوَ المسجد والحرم فلا محالة يتّصل منه خط إلى الخطّ الخارج من البيت غالباً، وهذا لا ينافي بطلان صلاة من علم بعدم ذلك، كالمصلّي نحو أحد أضلاع المسجد.

[توهّم عدم اتّصال الخطّوط من المصلّين البعيدين إلى الكعبة]

فالحريّ إنّما هو بيان اتّصال الخطّين؛ فإنّه ربّما يتوهّم أنّ ذلك محال من جهة صغر جرم البيت، فالمصلّي لو فُرِض أنّه صلّى في أماكن متعدّدة بحيث يعلم بزيادة سعة الأمكنة الّتي صلّى فيها عن جرم البيت فكيف يمكن اتّصال خطّ من المصلّي من جميع هذه الأمكنة إلى البيت، أو إلى الخطّ الخارج منه إلى عنان السماء؟[٢].

[توهّم عدم اتّصال الخطّوط من المصلّين في الصفّ المستطيل إلى الكعبة]

وكذا الإشكال في الصفّ المستطيل، فيلزم بناء على اعتبار اتّصال الخطّين هو بطلان صلاة بعض الصفّ، أو بطلان بعض الصلوات بالنسبة إلى الشخص الواحد المصلّي في الأمكنة المتعدّدة، وهذا - كما ترى - ممّا لا يقول به أحد. وبالجملة: القول بأنّ القبلة نفس الكعبة - بناءً وفضاءً - يلازم القول ببطلان صلاة الصفّ المستطيل[٣]. هذا.

---

١. كالمحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص٦٥؛ والعلّامة في *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٤؛ *تبصرة المتعلّمين*، ص٣٩؛ *تحرير الأحكام*، ج١، ص١٨٥؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٥٠؛ والشهيد في *اللمعة الدمشقيّة*، ص٣٤.

٢. راجع: *جامع المقاصد*، ج٢، ص٤٨.

٣. راجع: *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص١٥٨؛ *جامع المقاصد*، ج٢، ص٤٨.

[بيان كيفيّة اتّصال الخطوط من المصلّين البعيدين إلى الكعبة]

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهّم. وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي أنّ سعة دائرة رأس الإنسان ممّا يقرب ثلاثين إصبعاً، وهذه الدائر[ة] بهذا الضيق يكون كلّ جزء منها محاذياً لجزء من الدائرة المحيطة بالعالم، بحيث لو أُخرِجت خطوط من الدائرة المحيطة إلى دائرة رأس الإنسان فلا محالة جميع تلك الخطوط تتّصل[1] إلى دائرة رأس الإنسان. كما يُشاهَد أنّ الدائرة الصغيرة المرسوم في ما يقرب من قطب الرحى يكون كلّ جزء منها محاذياً لجزء من الدائرة الوسيعة المرسومة في مبتدإ الرحى.

ثمّ إنّ القدر المعتبر في الاستقبالِ ومواجهةِ شخص لشخص إنّما هو مقدار ثُمن دائرة الرأس تقريباً، وهو مقدار أربعة أصابع من مقدّم الرأس الّذي يكون بين الحاجبين، ولا يعتبر في صدق الاستقبال المواجهة بكلّ ما بين الحاجبين. بل يكفي في صدق الاستقبال عرفاً أن يكون مواجهاً بجزء ممّا بين الحاجبين، بحيث لو أُخرج خطّ من المستقبِل - بالكسر - من أيّ جزء من أجزاء جبهته لكان ذلك الخطّ متّصلاً إلى المستقبَل إليه، ولا يحتاج أن تكون جميع الخطوط الخارجة من الجبهة متّصلة بالمستقبَل إليه، كما لا يخفى.

وحينئذٍ نقول: إنّه لا إشكال في كون مقدار ما بين الحاجبين قوسي[2]، ويكون محاذياً لقطعة قوسيّة [٥٨] من دائرة محيط العالم، وإن كان سعة تلك القطعة من دائرة المحيط تزداد عن سعة الجبهة بأضعاف مضاعف[3]؛ لما عرفت من أنّ

---

١. في هامش النسخة هنا هذه الصورة:  ، وهي صورة دائرة صغيرة في وسطها دائرة أخرى أصغر منه، رُسِمت خطوط من محيط الأُولى إلى الصغرى.

٢. كذا في النسخة، والصواب «قوسيّاً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «مضاعفة».

الدائرة الصغيرة تحاذي الدائرة الكبيرة بتمام أجزائها، فقوس الجبهة تحاذي مقداراً من قوس دائرة المحيط مع كثرة سعته بالنسبة إلى قوس الجبهة، بحيث لو أُخرج خطوطاً[١] من قوس الدائرة لاتّصلت الخطوط بأجمعها بقوس الجبهة[٢]، فالجبهة مع صغر سعتها تحاذي أضعاف مضاعف[٣] منها بآلاف ألوف.

وذلك ليس إلّا من جهة بُعد موقف الإنسان عن دائرة المحيط، و إذا كان الشخص مواجهاً لقطعة من قوس دائرة المحيط فلا محالة يكون مواجهاً لكلّ ما كان بينه وبين قوس الدائرة من البلدان والجبال والأنهار وغير ذلك. وهذه المواجهة ليست تظهر للحسّ من دون أن يكون لها واقع، بل مواجهة حقيقيّة واقعيّة.

والشاهد على ذلك أنّه لو أُخرج خطوطاً[٤] من قوس الجبهة مستقيمة معتدلة لكانت الخطوط مارّة بجميع ما كان بينه وبين قوس المحيط؛ بداهة [أنّ] اتّصال خطوط الجبهة بالقوس يستلزم مرورها على ما كان متوسّطاً بينها وبين القوس.

فظهر معنى ما يقال من أنّ زيادة البعد توجب زيادة المحاذاة، وأنّ الإنسان مع صغر حجمه يكون مواجها بقوس الجبهة لكلّ ما كان بينه وبين محيط العالم من الأودية والأبنية، ومنها الكعبة المعظّمة لو توجّه نحوها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الصفّ المستطيل كيفما فُرِضت استطالتُه لا محالة يكون مواجهاً للكعبة مع بُعده عنها ومع اتّحاد جهة أهل الصفّ بحسب القبلة، بحيث لو فرض خروج خطّ من جهة كلّ واحد من المصلّين لكان مارّاً على الخطّ الخارج من الكعبة الممتدّ إلى عنان السماء.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «خطوط».
٢. في هامش النسخة هنا هذه الصورة:
٣. كذا في النسخة، والصواب «مضاعفة».
٤. كذا في النسخة، والصواب «خطوط».

نعم، لو اعتبرنا في الاستقبال أن يكون الخطّ خارجاً من بين العينين ولا يكفي خروجه من أحد جانبيها لامتنع اتّصال خطوط الصفّ المستطيل إلى الخطّ الخارج من الكعبة، إلّا أنّه قد تقدّم عدم اعتبار ذلك في صدق الاستقبال، بل يكفي الاستقبال بأحد طرفي الجبهة.

والحاصل: أنّ الدوائر المرتسمة بين موقف الشخص وبين محيط العالم على كثرتها يكون الشخص مواجهاً لقوس منها بقوس جبهته، وكلّما فُرِض بُعد الدائرة عن دائرة الموقف يكون القوس المواجَه إليه منها أوسع من القوس المواجَه إليه من الدائرة الّتي دونها الّتي تكون أقرب إلى موقف الشخص منها.

فالشخص يكون مواجهاً لمقدار شبر من الدائرة الّتي ترتسم بقرب منه، ويكون مواجهاً لمقدار شبرين من الدائرة الّتي ترسم فوق تلك الدائرة[ا]، وهكذا يزداد المحاذاة والمواجهة بمقدار بعد الدائرة إلى أن تصل إلى الدائرة المحيطة بالعالم، فتتّسع المحاذاة بمقدار اتّساع ما يحاذيه من قوس الدائرة، وعليه يكون الإنسان محاذياً ومواجهاً لكلّ ما كان بينه وبين المحيط.

فإذا توجّه الإنسان نحو القوس الّذي تكون الكعبة فيه فلا محالة يكون مواجهاً للكعبة ولو لفضائها الممتدّ إلى السماء، وهذه المواجهة تزداد كلّما ازداد الإنسان بعداً عنها، فربّما يكون الشخص مواجهاً لجزء يسير من الكعبة إذا كان قريباً منها، وربّما يكون مواجهاً لتمامها إذا بَعُد عنها، [٥٩] وهكذا يزداد المواجهة حتّى تصلى المواجهة إلى مرتبة يكون الشخص مواجهاً لتمام الحرم وما زاد، حتّى أنّه لو فرض أنّ الشخص وقف في ما يقرب القطب الجنوبي أو الشمالي يكون مواجهاً لثُمن الدنيا بحسب نسبة الجبهة إلى دائرة[ا] الرأس، وقد عرفت أنّ هذه المواجهة ليس[١] مواجهةً وهميّة، بل مواجهة واقعيّة حقيقيّة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ليست».

وحينئذٍ الصفّ الّذي يكون متّحد الجهة في القبلة كلّما فرض بُعده عن مكّة يمكن زيادة استطالته، ويكون كلّ من أهل الصفّ محاذياً لنفس الكعبة أو الخطّ الخارج ولو بجزء من الجبهة.

مثلاً لو فرض أنّ الصفّ انعقد في مسجد الحرام فغاية ما يمكن من استطالته بحيث يكون مواجهاً للكعبة هو أن يكون بمقدار سعة المسجد، بل أقلّ، وأمّا لو فرض انعقاده في الحرم يمكن زيادة استطالته على وجه يكون الجميع مواجهاً لها.

وهكذا كلّما فرضت بُعد مكان الصفّ عن الكعبة يزداد في استطالته، حتّى قيل: إنّ في العراق يمكن فرض استطالة الصفّ على وجه يزيد عن عشرين فرسخاً، ويكون الجميع مواجهاً للخطّ الخارج من الكعبة إلى عنان السماء، بحيث لو فرض خروج خطوط مستقيمة من مواقف الصفّ فلا محالة من كلّ شخص يمرّ خطّ من جبهته إلى الخطّ الخارج من الكعبة[1].

ولا يعتبر في الخطوط الخارجة من المواقف أن تكون متوازية بحيث يتساوى بُعد ما بين الخطّين من مخرجهما إلى منتهاهما؛ بداهة أنّه لو اعتبرت الخطوط هكذا لامتنع اتّصال الخطوط من الصفّ إلى الخطّ الخارج من الكعبة؛ لصغر حجم الكعبة بالنسبة إلى الصف.

ولعلّ منشأ النقض بالصفّ المستطيل[2] على من قال باعتبار مواجهة الكعبة - سواءٌ في ذلك القريب والبعيد - هو هذا، أي تخيّل اعتبار أن تكون الخطوط متوازية، ولمّا رأى استحالة ذلك في الصفّ المستطيل نقض على صاحب هذا القول بأنّه يلزمه القول ببطلان صلاة بعض الصفّ.

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

٢. راجع: *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص١٥٨؛ *جامع المقاصد*، ج٢، ص٤٨.

وأنت خبيربأنّه لا نحتاج في المواجهة أن تكون الخطوط متوازية، بل المدار على صدق المواجهة والاستقبال، وذلك يتحقّق باستقامة الخطوط الخارجة من دون حاجة إلى توازيها، فتأمّل جيّداً في كلمات الأعلام حتّى تعرف حقيقة الحال، وأنّ المراد من الجهة في كلماتهم هو هذا المعنى، لا الجهة بمعنى السمت والطرف مع عدم اتّصال خطّ من المصلّي إلى الخطّ الخارج من الكعبة؛ فإنّ ذلك ضروري البطلان.

وكيف يمكن الالتزام بذلك مع تواتر الأخبار على وجوب استقبال الكعبة؟ فلا محالة يعتبر في صحّة الصلاة من اتّصال خطّ من أحد أجزاء جبهته إلى الخطّ الخارج من الكعبة الممتدّ إلى عنان السماء؛ فإنّ الّذي يمكن في حقّ البعيد هو هذا، وهذا المعنى بمكان من الإمكان، ولو فرض أنّه صلّى في أمكنة متعدّدة بحيث تزداد سعة الأمكنة عن الكعبة؛ فإنّ من كلّ مكان يتّصل خطّ إليها بعد معرفة السمت الّتي تكون الكعبة فيه بالأمارات المنصوبة لذلك على ما سيأتي.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الدائرةَ المرسومةَ عند مسجد المصلّي المحيطةَ بالمكان الّذي يشغله في حال الصلاة [٦٠] تكون أوسع من دائرة رأس المصلّي؛ فإنّ دائرة الرأس تقرب ثلاثين إصبع[1] كما تقدّم، ودائرة المسجد تقرب ذلك المقدار شبراً، فالقوس المواجه لجبهة المصلّي من دائرة المسجد يزيد على شبرين.

وعليه لو كان الخطّ الخارج من الكعبة محاذياً لأحد الجانبين من الجبهة - كما إذا كان في طرف اليمين مثلاً - يجوز الانحراف عمداً إلى أن يقع ذلك الخطّ في طرف الشمال، وذلك يكون بمقدار شبر، فيجوز الانحراف عن القبلة لو كانت في مسجد المصلّي عمداً يميناً وشمالاً إلى حدّ يقع خطّ القبلة في أحد جانبي الجبهة؛ لما عرفت سابقاً من صدق الاستقبال من أيّ جزء من أجزاء الجبهة، فتأمّل جيّداً.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «إصبعاً».

ثمّ إنّ الظاهر من الاستقبال هو الاستقبال بالوجه مع مقاديم البدن، فلا يكفي المواجهة بالوجه مع اعوجاج مقاديم البدن كلّاً أو بعضاً، إلّا أن يكون البعض ممّا لا يضرّ بالصدق العرفي، كاعوجاج أصابع الرجلين مثلاً، ولا فرق في اعتبار ذلك بين القريب والبعيد.

نعم، يختصّ القريب بأمر آخر، وهو أنّه هل يكفي مواجهة بعض البدن - كالنصف مثلاً - للبيت؟ أو أنّه يعتبر مواجهته[١] بجميع البدن، فلا يكفي الوقوف مواجهاً لأحد أضلاع البيت، بحيث يكون نصف البدن مواجها للبناء ونصفه الآخر خارجاً عنه؟ الظاهر هو الثاني؛ لعدم صدق الاستقبال كذلك، فتأمّل.

وإنّما قلنا: إنّ ذلك يختصّ بالقريب لأنّ البعيد لا يتصوّر فيه ذلك بَعد ما كان قبلته الجهةَ بالمعنى المتقدّم؛ فإن المعتبر في مواجهته[٢] أن يكون خطّاً خارجاً من أحد أجزاء جبهته واصلاً إلى الخطّ الخارجِ من الكعبة الممتدِّ إلى عنان السماء، بحيث يحدث منهما زوايا قوائم، وهذه المواجهة إمّا أن تكون وإمّا أن لا تكون، ولا يمكن التبعيض والمواجهة بنصف البدن كما لا يخفى.

فرع: [كون حجر إسماعيل خارج عن البيت]

الظاهر أنّ حجر إسماعيل خارج عن البيت وإن وجب إدخاله في الطواف، فلا يكفي استقباله، كما ورد به النصّ الصريح. وهو ما رواه معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق ﷺ عن الحجر أمن البيت هو؟ فقال: «لا، ولا قلامة ظفر، ولكن إسماعيل عليه السّلام دفن أُمّه فيه فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً، وفيه قبور أنبياء»[٣]. ويمضمونه أخبار أُخر[٤].

---

١. في النسخة: «مواجته».

٢. في النسخة: «مواجته».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٢٧٦، ب٥٤ من أبواب أحكام المساجد، ح٢.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٢٧٦، باب عدم كراهة صلاة الفريضة في الحجر وأنّه ليس فيه شيءٌ من الكعبة.

وإدخاله في الطواف لا يكون قرينةً على كونه من البيت مع تعليل الإمام عليه السلام ذلك بأنّ إسماعيل دفن أُمّه في ذلك المكان، فوجب إدخاله في الطواف لئلّا يوطأ، وأين هذا من جواز استقباله في الصلاة؟ فقياس بعض الأعلام الصلاة بالطواف[1] في غير محلّه.

تنبيه: [الصلاة في جوف الكعبة أو على جبل أبي قبيس]

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القبلة هي محلّ البناء والفضاء لا نفس الأبنية والجدران، وعليه يجوز الصلاة في جوف الكعبة ولو إلى بابها المفتوحة، وكذا على سطح الكعبة اختياراً وإن لم يكن هناك ضرورة، وتقييد بعض[2] بها في غير محلّه. نعم، يشترط أن يبرز بين يديه شيئاً من السطح حتّى لا يكون سجوده على منتهى السطح ليكون مستقبل القبلة في جميع أحوال الصلاة.

وكذا يجوز الصلاة على جبل أبي قبيس أو جبل آخر، أو في سرداب منخفضاً عن الكعبة؛ لما تقدّم من أنّ الكعبة من تخوم الأرض إلى عنان السماء.

المبحث[3] الثاني: في بيان ما يعرف به قبلة كلّ إقليم من العلامات المذكورة في الكتب المبسوطة

فاعلم أنّ معرفة قبلة كلّ البلاد يتوقّف على معرفة طولِ البلاد وعرضها، ونسبةِ طول كلّ بلد وعرضه إلى طول وعرض مكّة حتّى يعرف قبلة كلّ بلد. [٦١] وكان القدماء من علماء الهيئة يجعلون مبدأ طول البلاد من جزائر خالدات، وعرضها من

---

١. لعلّه العلّامة في *تذكرة الفقهاء*، ج٣، ص٢٢؛ أو الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص١٧٠.

٢. هو الحسن كاشف الغطاء في *أنوار الفقاهة*، *كتاب الصلاة*، ص٧٢.

٣. كذا في النسخة، والأنسب «البحث»؛ لما تقدّم في مبتدإ الكلام في القبلة من قوله: «وفيه أبحاث».

خطّ الاستواء الّذي هو مارّ بنقطتي المشرق والمغرب تحت دائرة المعدّل، ولكنّ المتجدّدين من علماء الهيئة في هذا الزمان يجعلون مبدأ الطول من قرية قريبة بدار سلطنة الإنجليز لندن، بل أهل كلّ مملكة يجعل مبدأ طول البلاد دار سلطنة تلك المملكة، كطهران في إيران وباريس في فرانسة وكذا سائر الممالك.

وعلى أيّ حال لا يختلف الحال في ذلك؛ فإنّ من أيّ مكان جعل مبدأ الطول لا بدّ من ملاحظة نسبة طول البلد وعرضه إلى طول مكّة وعرضها.

[صور نسبة طول البلد وعرضه إلى طول مكّة وعرضها]

والأقسام المتصوّرة في المقام ثمانية؛ فإنّ الاختلاف إمّا أن يكون في الطول والعرض معاً، وإمّا أن يكون في أحدهما، ولا يعقل اتّفاق بلد مع مكّة في الطول والعرض معاً، كما لا يخفى. ثمّ إنّ الاختلاف في الطول تارةً يكون البلد في غربي مكّة، وأُخرى يكون في شرقيّها. وكذا الاختلاف في العرض تارةً يكون البلد في جنوب مكّة، وأُخرى يكون في شمالها. فهذه أقسام أربعة في ما إذا كان الاختلاف في الطول فقط أو في العرض فقط.

وأربعة أقسام أُخر حاصلة من الاختلاف في كليهما، وهي ما إذا كان البلد في غربي مكّة وعرضه في جنوبها أو في شمالها، فهذا[ن] قسمان. والقسمان الآخران هو ما إذا كان البلد في شرقي مكّة وعرضه في جنوبها أو شمالها.

فهذه أقسام ثمانية تختلف قبلة البلاد حسب هذا الاختلاف، وليس المقام مقام التعرّض لطول البلاد وعرضها والنسبة بينها؛ فإنّ ذلك موكول إلى محلّه ومطلوب من أهله من علماء الهيئة.

ولعلّ استخراجات أهل هذا العصر من أهل الفنّ يكون أضبط وأتقن من

استخراجات القدماء، ولذلك[١] لسهولة أسباب الاستخراج في هذا الزمان، حتّى أنّه يمكن معرفة قبلة عامّة البلاد بتوسّط القوّة البرقيّة من التلكراف.

[طريق معرفة القبلة في اليوم الثامن من الجوزاء والثاني والعشرين من السرطان بالتلكراف]

وذلك لأنّ الشمس في كلّ سنة تسامت رؤوس أهل مكّة بيومين، وهما اليوم الثامن من الجوزاء والثاني والعشرين من السرطان، على ما نقل، فالشمس في هذين اليومين هي فوق الكعبة، ولذا يُعدَم الظلّ فيها في هذين اليومين كما تقدّم في باب المواقيت. فلو عُرِف أوّل الزوال في مكّة وهو آن انعدام الظلّ فيها يكون الظلّ الشاخص في كلّ بلد من البلاد في ذلك الآن مواجهاً للكعبة لا محالة، بحيث لو أُخرج من ذلك الظلّ خطّاً مستقيماً[٢] لاتصل بالكعبة.

فالمعيار في قبلة كلّ بلد هو المواجهة إلى ظلّ ذلك البلد في آن زوال مكّة في يوم يُعدَم فيها الظلّ، ومعرفة آن زوال مكّة في كلّ بلد بمكان من الإمكان بتوسّط القوّة البرقيّة من التلكراف. وهذا المعنى أضبط شيء في معرفة القبلة في جميع الأقاليم والبلدان. [٦٢]

[طريق آخر في اليومين للمحقّق الطوسي]

وفي المقام طريق آخر لا يحتاج إلى القوّة البرقيّة إذا علم مقدار تفاوت البلد مع مكّة في الطول، كما استخرجه المحقّق الطوسي ﷺ على ما نقل، وحاصله: أنّ اليوم الّذي يُعدَم الظلّ فيه في مكّة تكون الشمس في أوّل الزوال في دائرة نصف النهار،

---

١. كذا في النسخة، والصواب «وذلك».

٢. كذا في النسخة، والصواب «خطّ مستقيم».

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 أكثر من مكّة يتقدّم الزوال فيه عن مكّة؛ لأنّه يكون حينئذٍ أبعد عن المغرب وأقرب إلى المشرق، فإذا علم مقدار طول البلد ومقدار طول مكّة فالتفاوت بينهما بكلّ درجة مقابل لمقدار أربع دقائق؛ لأنّه لو قسّم ثلاثمائة وستّين درجة على أربع وعشرين ساعة فلكلّ خمس عشرة درجة ساعةٌ ولكلّ درجة أربع دقائق.

وعلى هذا فلو كان طول مكّة عشرين درجة وطول البلد خمسة وعشرين فيصير زوال البلد عشرين دقيقة قبل زوال مكّة، فبعد مضيّ عشرين دقيقة من زوال البلد إذا جعل المصلّي ظلّ الشاخص بين قدميه وتوجّه إليه يكون متوجّهاً إلى القبلة لا محالة؛ لأنّ الشمس في هذا الآن - أي عند مضيّ عشرين دقيقة من زوال البلد - تكون مسامِتةً لرؤوس أهل مكّة وفوق الكعبة، فالمتوجّه إلى الظلّ يكون متوجّهاً إلى الكعبة.

ولو انعكس الفرض بأن كان طول البلد عشرين وطول مكّة خمس وعشرين، فيصير زوال البلد بعد زوال مكّة بعشرين دقيقة، فالعبرة حينئذٍ بمواجهة الظلّ في ذلك الحال، فتأمّل تعرف.

[طرق أخرى لمعرفة القبلة]

وعلى كلّ تقدير العبرة إنّما هو بمعرفة القبلة بأيّ طريق ممكن، ومعرفة ذلك لها طرق متعدّدة.

[١- محراب صلّى فيه معصوم عليه السلام]

منها: محراب صلّى فيه معصوم عليه السلام، كأحد المحاريب للمساجد الأربعة، ولكن

بشرط العلم ببقاء المحراب على هيئته الّتي جعلها المعصوم عليه السلام من دون أن يتغيّر. وهذا الشرط مفقود في هذا الزمان؛ لكثرة التغيّرات، خصوصاً في محراب مسجد الكوفة على ما نقل.

[٢- قبر المعصوم عليه السلام]

ومنها: قبر المعصوم عليه السلام بالشرط المذكور.

[٣ و٤- الجدي وسهيل]

ومنها: العلائم المنصوبة لذلك من مهرة أهل الفنّ، كوضع الجدي كذا ووضع سهيل كذا، وأمثال ذلك ممّا هو مذكور في الكتب المبسوطة؛ فإنّ الإنصاف أنّ هذه العلائم علائم متقنة استخرجها مهرة أهل الفنّ، فهي إن لم تكن مفيدة للعلم فلا أقلّ من إفادتها الاطمئنان الملحق بالعلم المعبّر عنه بالعلم العادي في بعض الكلمات.

[عدم كون ما في الأخبار علائم تعبّديةٌ]

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ليس في الأخبار علامةٌ تعبّديةٌ لمعرفة القبلة، وإنّما ورد بعض الأخبار في خصوص الجدي، كقوله عليه السلام في بعضها: «اجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق مكّة فاجعله بين كتفيك»[١]، وقوله عليه السلام في آخر: «ضع الجد[ي] في قفاك وصلّ[٢]»[٣].

ولكن من المعلوم أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق هذه الأخبار؛ [٦٣] فإنّ جعل الجدي على القفا لا يكون مطّرداً في جميع البلدان، بل هو مقصور بما إذا كان قبلة البلد نقطةَ الجنوب. وكذا قوله عليه السلام: «وإذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك».

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٦، ب٥ من أبواب القبلة، ح٢؛ وفيه: «الحجّ» بدل «مكّة».

٢. في النسخة: «وصلّى».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٦، ب٥ من أبواب القبلة، ح١.

وبالجملة: ليس في ما بأيدينا من الأخبار ما يدلّ على جعل الشارع شيئاً خاصّاً علامة للقبلة تكون مطّردة في جميع البلدان، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى العلامات المستخرجة من الهيئة، وقد عرفت أنّها أمور مضبوطة من شأنها أن تفيد العلم، وعلى تقدير عدم إفادتها للعلم فلا أقلّ من إفادتها الظنّ، وسيأتي أنّه حجّة عند تعذّر العلم.

[جواز التعويل على علامات ذكرها أهل الهيئة مع اختلافها]

لا يقال: كيف يمكن التعويل على العلامات المذكورة في كتب القوم مع أنّها بنفسها مختلفة لا يمكن الجمع بينها؟ والاختلاف في ذلك يكون أقوى شاهد[1] على اشتباههم، وكيف يتصوّر الجمع بين جعل الجدي خلف المنكب الأيمن مع جعل المغرب والمشرق الاعتداليّان[2] على اليمين والشمال؛ فإنّ جعل المشرق والمغرب كذلك يقتضي مقابلة نقطة الجنوب، وجعل الجدي كذلك يقتضي الانحراف عنه إلى المغرب بما يقرب من اثني عشرة درجة؟

فإنّه يقال: إنّ هذا الاختلاف إنّما هو لأجل ما ذهبوا إليه من التوسعة في جهة القبلة بحيث لا يضرّ هذا المقدار من الزيادة والنقيصة في الانحراف. والشاهد على ذلك أنّه جمع بين هذين العلامتين من هو أُستاذ الفنّ الّذي لا يمكن في حقّه الاشتباه كالعلّامة[3]، على ما حكي عنه، فيعلم من هذا أنّ ذلك لا يكون إلّا من جهة التوسعة في جهة القبلة عندهم. وهذا المقدار من التفاوت لا يوجب الخروج عن

---

١. في النسخة: «شاهداً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «الاعتداليين».

٣. *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٥؛ *تحرير الأحكام*، ج١، ص١٧٦؛ *تذكرة الفقهاء*، ج٣، ص١٢؛ *تلخيص المرام*، ص١٩ - ٢٠؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٤١؛ *منتهى المطلب*، ج٤، ص١٧٠؛ *نهاية الإحكام*، ج١، ص٢٩٤ - ٢٩٥.

الجهة بالمعنى الّذي ذكرناه، ولا يكون شاهداً على أنّ المراد من الجهة هو السمت والطرف مع عدم اتّصال خطّ من المصلّي إلى الكعبة، فتأمّل جيّداً.

وعلى أيّ حال لا بدّ من الرجوع إلى العلائم الّتي ذكرها أهل الهيئة لمعرفة القبلة؛ فإنّ هذا هو المتيسّر للبعيد.

نعم، حيث كان قدماء أهل الهيئة مختلفون[1] مع المتجدّدين في تشخيص طول البلاد وعرضها ومقدار الانحراف، حتّى نقل أنّ القدماء ذهبوا إلى انحراف قبلة النجف الأشرف من الجنوب إلى المغرب بمقدار اثني عشرة درجة، والمتجدّدون ذهبوا إلى أنّ الانحراف بمقدار ثمانية درجات، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بالاحتياط والمتوسّط بين القولين.

وقد عرفت سابقاً أنّ العلامات المنصوصة في الأخبار لا يمكن الأخذُ بإطلاقها وحملُها على التعبّد طابقت الكعبة أو لم تطابق، وما ورد في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المغرب والمشرق قبلة كلّه»[2]، [٦٤] لا يكون صريحاً في جواز التوجّه إلى أيّ نقطة ممّا بين المغرب والمشرق اختياراً؛ لاحتمال أن يكون السؤال عن حدّ القبلة هو الحدّ الّذي إذا صلّى الإنسان فيه تكون صلاته صحيحة ولو في الجملة وفي بعض الأوقات، كما إذا تبيّن له الخطأ بعد الجهد وأنّ صلاته لم تكن على جهة القبلة؛ فإنّ في هذا الحال تصحّ الصلاة إذا كانت بين المشرق والمغرب ولم يكن مستدبراً للقبلة، كما هو رأي المعظم.

والحاصل: أنّه يمكن أن يكون السؤال عن حدّ القبلة هو الحدّ الّذي يجوز

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مختلفين».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩؛ وفيه: «المشرق والمغرب» بدل «المغرب والمشرق».

إيقاع الصلاة فيه اختياراً، ويمكن أن يختصّ ببعض الأحوال. وممّا يبعّد المعنى الأوّل هو أنّه من المستبعد جدّاً أن يختفي لمثل زرارة حدّ القبلة مع وروده في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1]، فمن المحتمل أن يكون جهة السؤال هو المعنى الثاني، فتأمّل.

كما أنّه يمكن أن يكون المعنى أنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة كلّه، لكن لا لكلّ أحد، بل تختلف الأشخاص في ذلك، فربّ شخص تكون قبلته منحرفة عن المغرب بقليل، وربّ شخص يكون انحرافه أزيد، و[هـ] كذا إلى أن يصل إلى حدّ يكون قبلة الشخص ممّا تقرب المشرق. وهذا الاختلاف إنّما ينشأ من اختلاف البلدان في الطول والعرض، فما بين المغرب والمشرق كلّه قبلة على حسب اختلاف البلاد، فتأمّل.

وعلى كلّ تقدير لا يمكن الأخذ بإطلاق الصحيحة والقول بجواز استقبال أيّ نقطة ممّا بين المغرب والمشرق، هذا مع أنّه يمكن أن يدّعى الإجماع على خلافه، وإن نسب الخلاف إلى من لا يضرّ بالإجماع[2].

ثمّ إنّ العلّامة ﷺ جعل من جملة العلامات لأهل العراق جعل القمر[الـ] ليلة السابع[3] عند الغروب على العين اليمنى، وجعله كذلك عند انتصاف اللّيل في اللّيلة الرابع[4] عشر، وجعله كذلك أيضاً عند الفجر في اللّيلة الإحدى والعشرين[5]. ولكن قال شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه: إنّي جرّبت ذلك في الليلة السابع[6] فرأيت في ذلك اختلافاً بحسب اختلاف الشهور بالنقص والتمام، فلاحظ.

---

١. البقرة (٢): ١٤٣.

٢. كالسيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج ٣، ص ١١٩ - ١٢٠؛ والسبزواري في *ذخيرة المعاد*، ص ٢١٤.

٣. كذا في النسخة، والصواب «السابعة».

٤. كذا في النسخة، والصواب «الرابعة».

٥. *تحرير الأحكام*، ج ١، ص ١٨٦؛ *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ١٧٠؛ *نهاية الإحكام*، ج ١، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

٦. كذا في النسخة، والصواب «السابعة».

وكيف كان، لا بدّ من معرفة القبلة والعلم بها مع التمكّن كما هو الشأن في جميع الشرائط، ولا يعتبر في العلم حصوله من سبب خاصّ، بل من أيّ سبب حصل، ومع عدم التمكّن من العلم لا بدّ إلى التنزّل إلى الظنّ.

[تقدّم العلامات الهيويّة والبيّنة على مطلق الظنّ عند تعذّر العلم بالقبلة]

ولكن يقع الكلام في أنّه مع التعذّر من تحصيل العلم هل يجوز التعويل على مطلق الظنّ، أو أنّ مرتبة الأخذ بالعلامات المنصوبة المستخرجة من الهيئة مقدّمة رتبةً على الظنّ المطلق على تقدير عدم إفادتها للعلم؟ [٦٥] فربّما يقال: إنّ العلامات مع عدم إفادتها للعلم تكون في عرض الظنّ المطلق ولا وجه لتقدّمها عليه.

ولكنّ الإنصاف أنّه ليس كذلك؛ فإنّ العلامات - على فرض تسليم عدم إفادتها للعلم - ليست في رتبة الظنّ المطلق؛ إذ لا إشكال في كونها منضبطة في نوعها مستخرجة من أساس مستحكم مفيدة للاطمئنان غالباً، فهي مقدّمة على الظنّ المطلق كتقدّم البيّنة عليه أيضاً؛ لما عرفت من عموم حجّيّة البيّنة في باب المواقيت، وأنّها لا تختصّ بباب الترافع وما كان الشكّ فيه من جهة الحلّيّة والحرمة الذاتيّان[١]، كما ربّما يتوهّم من قوله عليه السلام: «الأشياء كلّها على ذلك حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة»[٢].

إلّا أنّه قد تقدّم أنّ ورودها في ذلك لا يوجب الاختصاص، فالأقوى أنّ البيّنة في عرض العلم مقدّمةٌ في الرتبة على الظنّ المطلق؛ لأنّ الظنّ متأخّر عن العلم، والمفروض أنّ البيّنة في عرض العلم؛ لعدم تقييد في دليل حجّيّتها، فيكون الظنّ متأخّراً عن البيّنة أيضاً، ولا يعقل أن يكون ما في طول الشيء في عرضه.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «الذاتيّين».

٢. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، باختلاف.

وبعبارة أُخرى: أنّ من قامت عنده البيّنة يكون عارفاً بالقبلة بالتعبّد، فيخرج عن موضوع «من لا يعلم» الّذي أُخِذ موضوعاً لحجّيّة الظنّ.

[إشكال في جوازالتعويل على البيّنة في المقام]

نعم، في خصوص المقام إشكال وهو أنّ حجّيّة البيّنة في الموضوعات - كحجّيّة الخبر[1] الواحد في الأحكام - مقصورة بما إذا كان الإخبارعن حسّ وشهود لا الحدس والاجتهاد، وهذا المعنى في باب الإخبارعن القبلة منسدّ؛ لأنّ مستند الشهود إمّا الاجتهاد وهو حدسي، وإمّا العلامات المنصوبة المأخوذة من الهيئة وهي أيضاً حدسيّة، فلا يجوز التعويل على البيّنة في أمثال المقام.[2] هذا.

[تضعيف الإشكال]

ولكن لا يخفى عليك ضعف الإشكال؛ فإنّ العلامات المستخرجة من الهيئة ليست حدسيّة؛ لأنّ الضابط في الأمورالحدسيّة هو أن يكون ذلك بإعمال نظر واجتهاد، واستعمال المقدّمات النظريّة والأقيسة الاجتهاديّة لاستنتاج المطالب، كاستنتاج الفقيه الحكمَ الشرعيّ من الأدلّة بحسب ما يفهمه منها. ومن المعلوم أن علم الهيئة ليس من هذا القبيل، بل هو - كعلم الحساب - مأخوذ من مبادئ حسّيّة ومقدّمات مشهودة[3]؛ بداهة أنّ معرفة طول البلاد وعرضها من الأمورالحسّيّة الّتي يعرفها كلّ من كان أهلاً لها، ومجرّد عدم معرفة كلّ أحد لها لا يخرجها عن الحسّيّة، فهو من قبيل معرفةِ الصائغ مقدارالغشّ في الذهب، ومعرفةِ المقوّم مقدار

---

١. كذا في النسخة، والصواب «خبر».

٢. في هامش النسخة: «ويمكن أن يقال: إنّ اعتبار البيّنة في أمثال المقام إنّما هو من باب اعتبار قول أهل الخبرة، لا من باب الشهادة حتّى يقال: إنّه يعتبر أن تكون عن حسّ، والحسّ مفقود في مثل المقام، فتأمّل؛ فإنّه لو كان اعتبار ذلك من باب أهل الخبرة لم يكن وجه لاعتبار التعدّد، فتأمّل. منه».

٣. كذا في النسخة ظاهراً، وفي المطبوعة: «مشهورة».

قيمة الدار، وهل يمكن أن يدّعي أحد أنّ معرفة الصائغ مقدارالغشّ يكون حدسيّاً؟

والحاصل: أنّ الضابط في الحسّيّات أن تكون مأخوذة من مبادٍ حسّيّة وإن احتاجت إلى إعمال نظرفي استخراجات المحسوسات؛ إذ ليس كلّ [٦٦] محسوس مشاهَداً بالبصر؛ بداهة أنّ معرفة هذا الحامض وأنّه من ماء النارنج أو الحصرم يحتاج إلى إعمال نظرمع أنّه من المحسوسات، فالقول بأنّ علم الهيئة مبنيّ على الحدسيّات في غاية الوهن والسخافة.

وعليه لا إشكال في حجّيّة البيّنة إذاكان مستندها العلائم المنصوبة المستخرجة من الهيئة. نعم، لوكان مستندها أموراً أُخراجتهاديّة تكون حينئذٍ في عرض الظنّ المطلق إذا أفاد من قولها الظنّ، ولا وجه حينئذٍ لتقدّمها عن[1] الظنّ الحاصل باجتهاد نفس المكلّف، كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ العلم والعلائم والبيّنة تكون في عرض واحد ومقدَّمةً على الظنّ المطلق، كما أنّها مقدَّمةٌ على الامتثال الإجمالي من الصلاة إلى أربع جهات؛ بناءً على أنّ الامتثال التفصيلي مقدّم على الامتثال الإجمالي، كما بيّن في محلّه. وكما أنّ البيّنة تكون مقدّمة على الامتثال الإجمالي كذلك الظنّ الحاصل بالاجتهاد في مورد اعتباره يكون مقدّماً على الامتثال الإجمالي؛ لأنّ الظنّ يكون حينئذٍ حجّة شرعيّة، والامتثال به يكون امتثالاً تفصيلاً[2] فيقدّم على الامتثال الإجمالي.

[وجوب التحرّي والاجتهاد عند تعذّرالعلم]

وما يظهرمن خبرخِراش[3] من نفي اعتبارالاجتهاد وأنّ الحكم عند تعذّرالعلم

---

١. كذا في النسخة، والصواب «على».

٢. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «تفصيلياً».

٣. في النسخة «خداش». وفي هامشها: «وهو أنّه قال للصادق عليه السلام: جعلت فداك! إنّ هؤلاء المخالفين علينا

هو الصلاة إلى أربع جهات فمأوّل أو مطروح؛ لما سيمرّ عليك - إن شاء الله - من صراحة الأخبار في أنّ الحكم عند تعذّر العلم هو التحرّي والاجتهاد والعمل بما أدّى إليه اجتهاده[1]. وهذه الأخبار مع صراحتها وصحّتها وعمل المشهور عليها لا يمكن طرحها لأجل خبر يحتاج العمل به إلى جابر مفقود في المقام.

مع أنّه ليس بصريح في نفي الاجتهاد والأخذ بالظنّ عند تعذّر العلم، بل لا ظهور فيه؛ لاحتمال أن يكون المراد من قوله ﷺ: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ[2] إلى أربع وجوه»[3] هو أنّه ليس كما يزعُمون من أنّه لو غمّت عليه الأمارات ولم يمكن الاجتهاد والتحرّي صلّى إلى أيّ جهة شاء، بل يعتبر أن يصلّي حينئذٍ إلى أربع جهات.

ويحتمل أن يكون المراد من الاجتهاد في كلام السائل هو العمل بالرأي والاستحسان من دون أن يكون ذلك بتحرّي[4] واستناد إلى أمارة مفيدة للظنّ. وهذا المعنى من الاجتهاد ليس بمعتبر عندنا، ولا يجوز التعويل عليه عند فقد العلم، بل لا بدّ حينئذٍ من الصلاة إلى أربع جهات.

والحاصل: أنّه لا بدّ إمّا من طرح الخبر وإمّا من تأويله؛ لعدم مقاومته لما دلّ من أنّ الحكم عند تعذّر العلم هو التحرّي والاجتهاد، وأنّ ذلك مقدّم على الصلاة إلى أربع جهات، كقوله ﷺ في صحيح زرارة: «يجزي التحرّي أبداً إذ لم يعلم أين وجه

يقولون: إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم نعرف ممّا كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد. فقال ﷺ: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ إلى أربع وجوه». منه». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥، باختلافات.

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٧ - ٣٠٩، باب وجوب الاجتهاد في معرفة القبلة مع الاشتباه، والعمل بمحراب المعصوم ونحوه، وبالظنّ مع تعذّر العلم.

٢. في النسخة: «فليصلّي».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥؛ وفيه: «الأربع» بدل «إلى أربع».

٤. كذا في النسخة، والصواب «بتحرٍّ».

القبلة»[١]. وكموثّق سماعة: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم يرالشمس والقمر ولا النجوم، فقال عليه السلام: «اجتهد رأيك وتعمّد القبلة جهدك»[٢]، وغير ذلك من النصوص الدالّة على اعتبار الاجتهاد. [٦٧]

[وجوب التحرّي والاجتهاد على الأعمى]

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّه لا فرق في ما ذكرناه من وجوب التحرّي والاجتهاد عند فقد العلم بين الأعمى وغيره. وما في بعض الكلمات من أنّ «الأعمى يقلّد»[٣] ليس المراد منه التقليد الاصطلاحي الّذي هو عبارة عن الأخذ بقول الغير تعبّداً وبلا دليل، بل المراد منه هو أنّ الأعمى إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم وكان المورد موردَ الاجتهاد والتحرّي يسأل عن الغير ويأخذ بقوله، لكن لا مطلقاً، بل إذ حصل له الظنّ من قوله؛ لأنّ هذا هو التحرّي الممكن في حقّ الأعمى غالباً؛ فإنّه لا دليل على اعتبار التقليد في الموضوعات.

وما ورد في بعض الروايات من أنّ الأعمى إذا لم يعرف القبلة يرى من يسدّده إليها ويوجّهه نحوها[٤] ليس المراد منه التقليد، بل المراد منه أنّه يرى من يعرّفه القبلة حتّى يصلّي نحوها، فهذه الروايات تدلّ على وجوب تحصيل العلم على الأعمى إذا كانت القبلة معلومة مشخّصة عند الناس.

وهذا ممّا لا كلام فيه؛ فإنّه لو كانت القبلة معلومة - كما إذا كان في مسجد الحرام - يجب على الأعمى تحصيل العلم بها ولو بالسؤال، وليس في مثل هذا موقع

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٧٠، ب٦ من أبواب القبلة، ح١.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٨، ب٦ من أبواب القبلة، ح٣، باختلاف.

٣. *المعتبر*، ج٢، ص٧١؛ *الجامع للشرائع*، ص٦٣؛ *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٥؛ *تلخيص المرام*، ص٢٠؛ *قواعد الأحكام*، ج١، ص٢٥٣.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٠، باب وجوب رجوع الأعمى إلى قول العارف بالقبلة.

للاجتهاد والتحرّي؛ لأنّ الظاهر من أخبار التحرّي إنّما هو في ما إذا لم تكن القبلة معلومة مشخّصة، كيوم غيم وأمثال ذلك، وأمّا إذا كانت القبلة معلومة، غاية الأمر أنّ الأعمى لخصوص عماه لم يعرف القبلة، فليس هذا مورد التحرّي والاجتهاد، بل يجب عليه أوّلاً السؤال حتّى يحصل له العلم، ومع فرض عدم حصوله يصلّي إلى أربع جهات، ولا عبرة بالظنّ حينئذٍ، بل غير الأعمى أيضاً كذلك.

والحاصل: أنّ في المقام دعويان[1]:

الأُولى: أنّ الحكم عند فقد العلم هو الاجتهاد والتحرّي، سواءٌ في ذلك الأعمى وغيره[ه]، ولا عبرة بالتقليد ولا دليل عليه.

الثانية: أنّ مورد الاجتهاد والتحرّي إنّما هو في ما إذا لم تكن القبلة معلومة، كما إذا كان يوم غيم بحيث لم يُرَ الشمس والقمر كما هو مورد الأخبار[2]. وأمّا إذا كانت القبلة معلومة ولم يكن مانع من ملاحظة العلامات المنصوبة لمعرفتها فليس هذا مورد الاجتهاد والتحرّي، بل اللّازم في مثل هذا العلمُ، ومع التعذّر لمانع شخصي - كالعمى - فالصلاة إلى أربع جهات. ولا فرق في ذلك أيضاً بين الأعمى وغيره.

[الصلاة إلى أربع جهات عند فقد مرتبتي معرفة القبلة]

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ لمعرفة القبلة مرتبتان[3]: الأُولى: العلم وما يلحق به من الأمارات والبيّنة. الثانية: التحرّي والاجتهاد والأخذ بالأحرى. ولو فُقِد المرتبتان جميعاً فاللازم هو الصلاة إلى أربع جهات، كما عليه المعظم [٦٨] ويدلّ عليه -

---

١. كذا في النسخة، والصواب «دعويين».

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٧ - ٣٠٩، باب وجوب الاجتهاد في معرفة القبلة مع الاشتباه، والعمل بمحراب المعصوم ونحوه، وبالظّنّ مع تعذّر العلم.

٣. كذا في النسخة، والصواب «مرتبتين».

مضافاً على الإجماع المحكيّ في عدّة من كتب الأصحاب[١] - مرسل خراش[٢] المتقدّم. وهو وإن اشتمل على ما لا يقول به المشهور من نفي الاجتهاد إلّا أنّه قد عرفت الجواب عن ذلك.

مع أنّ المشهور أخذوا به في ما نحن فيه؛ إذ الظاهر أنّه ليس لهم مستنداً[٣] في الصلاة إلى أربع جهات سواه، وإن حكي عن ***الكافي والفقيه*** أنّهما قالا: روي أنّ المتحيّر يصلّي إلى أربع جوانب، كما عن الأوّل[٤]، وأنّه قد روي فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أن يصلّي إلى أربع جوانب، كما عن الثاني[٥]. وقد استفاد بعض الأعلام أنّ هاتين الروايتين غير مرسل خراش[٦]، وليس بكلّ البعيد.

وعلى أيّ حال، يكفي دليلاً لما نحن فيه مرسل خراش[٧] بعد جبره بعمل المشهور، وبذلك يكون مقدّماً على ما دلّ من أنّ الحكم عند التحيّر هو الصلاة إلى جهة من الجهات حيث شاء، كما في مرسل ابن أبي عمير عن زرارة: سألت أبا جعفر عن قبلة المتحيّر فقال: «يصلّي حيث يشاء»[٨]. وفي صحيحة زرارة: «يجزي المتحيّر أبداً أينما يتوجّه»[٩]. وقد أطنب في ***الجواهر*** في مقام الجواب عن هذه الروايات وضعفها وأنّها مجعولة أو محرّفة[١٠].

---

١. منها *غنية النزوع*، ص٦٩؛ *المعتبر*، ج٢، ص٧٠؛ *منتهى المطلب*، ج٤، ص١٧٢.
٢. في النسخة: «خداس». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥.
٣. كذا في النسخة، والصواب «مستند».
٤. *الكافي*، ج ٣، ص ٢٨٦، باب وقت الصلاة ...، ذيل ح ١٠.
٥. *الفقيه*، ج١، ص ٢٧٨ باب القبلة، ذيل ح٨٥٤.
٦. في النسخة: «خداس». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥.
٧. في النسخة: «خداس».
٨. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٣.
٩. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٢؛ وفيه: «توجّه» بدل «يتوجّه».
١٠. هو النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٤١٢.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا حاجة إلى هذا التطويل؛ فإنّ نسبة هذه الروايات مع مرسل خراش[١] بالأعمّ والأخصّ المطلق؛ فإنّ الموضوع في خبر خراش[٢] هو المتمكّن من الصلاة إلى أربع جهات، وهذه الأخبار أعمّ من ذلك، فيجب حملها على من لا يتمكّن من الصلاة إلى أربع جهات على قواعد باب التعارض بالأعمّ المطلق، فتأمّل.

[تنبيهات]

بقي في المقام أمورينبغي التنبيه عليها.

[الأمر] الأوّل: [في لزوم كون الصلوات الأربع إلى جهات أربع متساوية]

إنّه يعتبر أن تكون الصلوات الأربع إلى جهات أربع متساوية النسبة تقريباً، ولا يكفي صلاتها إلى جهة واحدة أو جهتين؛ لأنّ المتبادر من قوله ﷺ في خبر خراش[٣]: «فليصلّ إلى أربع وجوه»[٤] هو ذلك كما لا يخفى. مضافاً إلى أنّ الصلاة إلى أربعة وجوه متساوية النسبة إمّا محصِّلةٌ للقبلة وإمّا أن لا يبلغ الانحراف عنها إلى اليمين والشمال، وهو مجزٍ أيضاً في الجملة وفي بعض الأحوال. وهذا بخلاف ما إذا صلّى الأربع إلى جهة واحدة أو جهتين؛ فإنّه ربّما يكون الانحراف إلى ما وراء اليمين والشمال، وهو لا يجزي في حال من الأحوال.

وما يقال من أنّه بناءً على هذا يمكن الاكتفاء بثلاث صلوات على ثلاث جهات متساوية؛ لأنّ الانحراف على تقديره أيضاً لا يبلغ اليمين والشمال، فلا وجه للالتزام بأربع صلوات[٥]، ففساده غنيّ عن *البيان* بعد ورود النصّ بأربع صلوات.

---

١. في النسخة: «خداس». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥.
٢. في النسخة: «خداس».
٣. في النسخة: «خداس».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥؛ وفيه: «الأربع» بدل «إلى أربع».
٥. قاله سلطان العلماء في حاشيته على *الروضة البهيّة* (ط الحجريّة)، ج١، ص٦٠؛ والكاشاني في *معتصم الشيعة*، ج٢، ص٣٤٢.

مضافاً إلى أنّه لو خلّينا وأنفسنا لكان اللازم هو الصلاة بمقدار يعلم بوقوع أحدها[١] إلى القبلة، كما هو الشأن في جميع الموارد الّتي يحكم فيها بلزوم الإتيان بالمقدّمات العلميّة. [٦٩] غاية الأمر أنّه بالنصّ أسقطنا الزائد على أربع صلوات، وتبقى الأربع على حالها من لزوم الإتيان بها من باب المقدّمة العلميّة، فلا وجه للاكتفاء بثلاث صلوات.

وما يتوهّم من أنّه بعد سقوط الزائد على الأربع لا تكون الأربع حينئذٍ مقدّمة علميّة حتّى يلزم الإتيان بها لذلك؛ لعدم كونها محصِّلة للعلم بالصلاة إلى القبلة[٢]، فليس بشيء؛ فإنّه - مضافاً إلى أنّ سقوط بعض مقدّمات العلميّة لا يوجب سقوط بعضها الآخر، كما بيّن في الأصول، وعليه بنينا وجوب[٣] [الإتيان] بما أمكن من المحتملات في الشبهة الوجوبية الغير المحصورة[٤] - يمكن أن يقال: إنّه من ورود النصّ بأربع صلوات يستكشف أنّ الشارع وسّع القبلة في هذا الحال إلى ربع الفلك، وجعل المواجهة إلى ربع الدائرة الّتي تكون الكعبة فيها مجزٍ[٥] في هذا الحال، وعليه يكون الصلوات إلى أربع جهات من باب المقدّمة العلميّة لإحراز المواجه إلى ربع الدائرة الّتي تكون القبلة فيها، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: [في كيفيّة إتيان محتملات الظهر ومحتملات العصر]

هل يعتبر أن يستوفي أوّلاً محتملات الظهر ثمّ يعقّبه بمحتملات العصر، أو لا يعتبر

---

١. كذا في النسخة، والصواب «إحداها».

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه، ولكن أشار إليه السيّد عليّ القزويني في *ينابيع الأحكام*، ج١، ص٨٣٣.

٣. في النسخة: «بوجوب».

٤. *فوائد الأصول*، ج٤، ص١٤٠.

٥. كذا في النسخة، والصواب «مجزياً».

ذلك، بل له أن يصلّي الظهر والعصر معاً إلى جهة وهكذا إلى أن يستوفي محتملاتهما معاً؟ نعم، ليس له أن يستوفي محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الظهر، وكذا ليس له أن يصلّي العصر إلى جهة مغايرة لصلاة الظهر، بل لا بدّ أن يصلّي العصر إلى الجهة الّتي صلّى الظهر إليها؟

أقول: هذه المسألة مبنيّة على أنّ الامتثال الإجمالي هل هو في عرض الامتثال التفصيليّ أو في طوله، فلو قلنا بالأوّل فلا يعتبر أن تقع محتملات العصر عقيب جميع محتملات الظهر، ولو قلنا بالثاني فيعتبر ذلك.

وتفصيل ذلك هو أنّه لا إشكال في اشتراط الترتيب بين الظهر والعصر، ولا بدّ من إحراز وقوع العصر عقيب الظهر كسائر الشرائط الّتي لا بدّ من إحرازها في مقام الامتثال، وهذا ممّا لا كلام.

إنّما الكلام في أنّه يعتبر في حسن الامتثال من إحراز الترتيب حين فعل العصر بحيث يكون حين اشتغاله بالعصر محرزاً لوقوع الظهر حتّى يكون محرزاً للترتيب في ذلك الحال، أو أنّه يكفي في تحقّق الامتثال وحسنه إحراز الترتيب ولو بعد فعل العصر؟

فلو قلنا بكفاية الإحراز البعدي فله فعل الظهر والعصر معاً إلى جهة واحدة؛ لأنّ حين فعل العصر وإن لم يعلم [٧٠] بالترتيب ووقوع العصر عقيب الظهر - لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة - إلّا أنّه بعد استيفاء جميع المحتملات يعلم بالترتيب ووقوع العصر بعد الظهر. ولو قلنا بلزوم العلم بالترتيب حين فعل العصر فاللازم تأخير محتملات العصر عن محتملات الظهر؛ لأنّه يعلم حينئذٍ بفراغ ذمّته عن الظهر حين اشتغاله بمحتملات العصر.

فإن قلت: حين فعل كلّ واحد من محتملات العصر لا يعلم أيضاً بوقوع العصر عقيب الظهر؛ لاحتمال[1] أن لا تكون القبلة في تلك الجهة فلا تكون هذه الصلاة

١. في النسخة: «لاحتمالات» ظاهراً.

عصراً واقعيّاً، والمعتبر من الترتيب هو وقوع العصر الواقعي عقيب الظهر الواقعي لا مطلقاً، ولا يمكن العلم بهذا حين فعل كلّ واحد من محتملات العصر، فبالأخرة ينتهي الأمر إلى حصول العلم بالترتيب بعد استيفاء جميع المحتملات، ويرتفع الفارق بين القولين.

قلت: الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ فإنّه لو صلّى العصر عقيب جميع محتملات الظهر يعلم إجمالاً حين فعل كلّ واحد من محتملات العصر أنّ هذه الصلاة الّتي بيده واقعة عقيب الظهر الواقعي، فهو من جهة تكليفه الظهري فارغ الذمّة، وإن كان لا يعلم بأنّ هذه الصلاة الّتي بيده عصراً واقعيّاً - لاحتمال أن لا تكون إلى القبلة - إلّا أنّ هذا الجهل لأجل الجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب.

وهذا بخلاف ما إذا صلّى الظهر والعصر معاً إلى جهة واحد[ة]؛ فإنّه كما يكون جاهلاً بأنّ صلاته العصري واقعة إلى القبلة كذلك يكون جاهلاً بفراغ ذمّته عن الظهر، ففي الفرض يكون جاهلاً بكلّ من القبلة والترتيب معاً. وبناءً على أن يكون الامتثال التفصيلي مقدّم[1] على الامتثال الإجمالي يجب عليه رفع جهله بالنسبة إلى الترتيب؛ لأنّه يتمكّن من ذلك بتأخير محتملات العصر عن محتملات الظهر مع الإمكان، وإن لم يتمكّن رفع جهله بالنسبة إلى القبلة ولا ملازمة بينهما.

فما نحن فيه نظير ما إذا كانت القبلة واللباس كلاهما مشتبهين، ويمكنه رفع اشتباهه بالنسبة إلى اللباس وامتياز الطاهر منه عن النجس، ولا يمكنه رفع اشتباهه بالنسبة إلى القبلة، فهل يمكن أن يتوهّم أحدٌ - بناءً على تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي - أنّه لا يلزم عليه رفع اشتباهه بالنسبة إلى اللّباس لكونه مشتبه القبلة ويصلّي في كلّ واحد من الثوبين إلى أربع جهات؟ [٧١]

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

فإن قلت: فرق بين ما نحن فيه والمثال؛ فإنّ في المثال عند عدم رفع اشتباهه عن اللباس يلزم زيادة في المحتملات ولزوم تعدّد الصلاة في كلّ واحد من الثوبين إلى كلّ واحدة من الجهات الأربع. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه سواء صلّى الظهر والعصر معاً إلى جهة أو عقّب محتملات العصر عن محتملات الظهر لا يلزم زيادة في المحتملات، ولا يلزمه أكثر من صلاة الظهر أربع إلى أربع جهات، وكذلك العصر. ومن المعلوم أنّ تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي - على القول به - إنّما هو في ما إذا استلزم من الامتثال الإجمالي التكرار، وعند استلزام التكرار يكون الامتثال التفصيلي في عرض الامتثال الإجمالي، كما ثبت في محلّه.

قلت: ليس التكرار بنفسه محذوراً، بل إنّما منع من التكرار لأنّه امتثال إجمالي وهو متأخّر رتبة عن الامتثال التفصيلي. وهذا المحذور بعينه يأتي في ما نحن فيه وإن لم يلزم منه زيادة في المحتملات. والحاصل: أنّ تأخّر رتبة الامتثال الإجمالي عن التفصيلي أوجب المنع [عن] التكرار، لا أنّ المنع [عن] التكرار أوجب تأخّر رتبة الامتثال الإجمالي عن التفصيلي.

إذا عرفت ما ذكرنا من ابتناء المسألة على تلك المسألة فاعلم أنّ شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - حيث اختار في تلك المسألة تأخّر رتبة الامتثال الإجمالي عن التفصيلي[1] - كما ذكرنا وجه ذلك في حجّية القطع مفصّلاً - فذهب في هذه المسألة إلى لزوم تأخّر محتملات العصر عن محتملات الظهر، وكذا الكلام في ما كان من هذا القبيل كموارد الجمع بين القصر والإتمام وأمثال ذلك[2]، فتأمّل جيّداً.

---

١. *فوائد الأصول*، ج٣، ص٧٣.

٢. *فوائد الأصول*، ج٤، ص١٣٧ - ١٤٢.

الأمر الثالث: [في ضيق الوقت عن استيفاء جميع محتملات الظهر والعصر]

لو ضاق الوقت عن استيفاء جميع محتملات الظهر والعصر، كما إذا لم يسع الوقت إلّا لسبع صلوات، فهل يدخل النقص على الظهر أو على العصر أو يتخيّر؟ وجوه.

أمّا الوجه الأوّل فهو تخيّلُ شمول أدلّة الاختصاص لما نحن فيه، بدعوى أنّ مقدار أربع صلوات من آخر الوقت مختصّ بالعصر؛ لأنّ مقدّمات العلميّة - كمقدّمات الصحّة - مشمولة لأدلّة الاختصاص.

ولكن قد تقدّم سابقاً أنّ مقدّمات الصحّة غير داخلة في أدلّة الاختصاص فكيف بالمقدّمات العلميّة، فالوجه الأوّل ضعيف جدّاً.

وأمّا وجه التخيير[1] فهو تخيّلُ أنّ ما نحن فيه إنّما يكون من باب التزاحم؛ فإنّ التكليف بالظهر والعصر معاً فعليّ وإنّما المتخيّر[2] هو زمان الامتثال، وحيث لم يكن في البين أهمّ ومهمّ فاللازم هو التخيير على قواعد باب التزاحم.

وهذا التخيّل أيضاً فاسد؛ فإنّ ما نحن فيه وإن كان من باب التزاحم إلّا أنّه حيث كان فعل العصر مشروط[3] شرعاً بفعل الظهر - لأدلّة الترتيب - فاللازم هو استيفاء محتملات الظهر؛ لأنّ فعل الظهر غير مشروط بشرط. [٧٢]

فما نحن فيه نظير ما إذا عجز عن القيام في ركعة من ركعات الصلاة، ودار الأمر بين ترك القيام في الركعة الأُولى أو في الركعة الثانية؛ فإنّه كما يجب القيام في الركعة الأُولى لقدرته فعلاً عليه والقعود في الركعة الثانية لعجزه عنه، ولا يمكنه العكس؛

---

١. في النسخة: «التأخير».

٢. في النسخة: «المتأخّر».

٣. كذا في النسخة، والصواب «مشروطاً».

إذ لا موجب للقعود في الركعة الأُولى مع كونه قادراً على القيام فيها، فكذلك في ما نحن فيه يجب فعل الظهر إلى أربع جهات لقدرته على تحصيل القبلة فيها، ويدخل النقص على العصر لعجزه عنها عند فعلها.

بل ما نحن فيه أولى من المثال؛ لأنّ ترتّب الركعة الثانية على الأُولى ليس بشرعي، بل هو أمر تكويني، وهذا بخلاف ترتّب العصر على الظهر؛ فإنّه أمر شرعي وصحّة العصر مشروطة شرعاً بفعل الظهر.

وحاصل الكلام: أنّه قد تحرّر في باب التزاحم أنّه كلّ أمرين مترتّبين إذا وقع التزاحم بينهما يجب صرف القدرة على الأول منهما؛ لعدم اشتراط الأوّل بشرط غير القدرة وهي حاصلة بالفرض، بخلاف الثاني؛ فإنّه مشروط بكونه عقيب الأوّل، سواءٌ كان شرط الوجوب أو شرط الواجب، فلا بدّ من ملاحظة القدرة حين تحقّق شرطه، والمفروض أنّه لا قدرة له في ذلك الحين.

نعم، لو كان المتأخّر أهمّ في نظر الشارع - كالقيام الركني في المثال المتقدّم - لكان اللازم صرف قدرته إلى المتأخّر؛ لأنّ الأهمّيّة موجبة لتولّد خطاب احفظ قدرتك إلى الأهم، فتأمّل؛ فإنّ المقام لا يسع أكثر من ذلك وتفصيله موكول إلى محلّه.

فظهر أنّ الأقوى من الوجوه هو الوسط.

الأمر الرابع: [في سعة الوقت لثلاث أو اثنتين من محتملات الظهر والعصر]

لو ضاق الوقت إلّا عن ثلاث أو اثنتان[1] فهل يجب فعلها أو يقتصر على واحدة منها إلى أيّ جهة شاء؟

ربّما يتوهّم أنّه لا يجب عليه فعل ما تمكّن من الجهات بعد عدم إمكان الأربع؛ لأنّ المفروض عدم التمكّن من الصلاة إلى القبلة أو ما بحكمها من استقبال ربع

١. كذا في النسخة، والصواب «اثنتين».

الفلك، فتخرج الجهات الباقية عن كونها مقدّمة علميّة. نعم، لمّا كانت الصلاة لا تسقط بحال يجب عليه صلاة واحدة إلى أيّ جهة شاء، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعفه؛ لأنّ سقوط بعض المقدّمات العلميّة لا يوجب سقوط الباقي، فهو كما إذا اضطُرَّ إلى بعض أطراف[١] الشبهة المحصورة، فكما أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف لا يوجب جواز فعلِ الباقي في الشبهة التحريميّة وتركِ الباقي في الشبهة الوجوبية - كما بيّن في محلّه - فكذلك في ما نحن فيه.

فإن قلت: نعم، الأمر وإن كان كذلك وأنّ مقتضى القاعدة عند سقوط بعض المقدّمة[٢] العقليّة عدم سقوط الباقي، [٧٣] إلّا أنّ في المقام حيث ورد الدليل على أنّ المتحيّر يكفيه الصلاة إلى أيّ جهة شاء، غاية الأمر أنّه رفعنا اليد عنه في صورة التمكّن من الأربع لرواية خداش[٣]، فيبقى باقي الصور داخل[٤] تحت ذلك الدليل، فلا وجه حينئذٍ لإيجاب الثلاث أو الاثنان[٥] عليه.

قلت: لا وجه لهذا الإشكال بعد ملاحظة الأدلّة الواردة في المقام وملاحظة الجمع بينهما. وتفصيل ذلك هو أنّه بعد ورود اعتبار كون الصلاة إلى القبلة وأنّه أينما ﴿كنتم فولّوا وجوهكم شطر المسجد الحرام﴾[٦]، وبعد ورود أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة[٧]، وبعد ورود أنّ غير المتمكّن يصلّي إلى أربع جهات[٨]، لا بدّ من ملاحظة ما يتحصّل منها، فنقول:

---

١. في النسخة: «الأطراف».

٢. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المقدّمات».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٥؛ وفيه: «الأربع» بدل «إلى أربع».

٤. كذا في النسخة، والصواب «داخلاً».

٥. كذا في النسخة، والصواب «اثنتين».

٦. البقرة (٢): ١٤٤.

٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩.

٨. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٠ - ٣١٢، باب وجوب الصلاة إلى أربع جهاتٍ مع الاشتباه و....

إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو أنّه عند التمكّن من معرفة القبلة يجب الصلاة إليها، بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ﴾[1]، وقوله ﷺ في موثّق عمّار بعد السؤال عن رجل صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال ﷺ: «إن [كان] متوجّهاً في ما بين المغرب والمشرق فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم»[2] الخبر؛ فإنّ الظاهر منه أنّه لو علم جهة القبلة فاللازم عليه هو الصلاة نحوها ولا يكفيه غيرها.

ثمّ إنّه قد ورد أيضاً أنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة، كما في رواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»[3].

وهذه الرواية وإن حملناها سابقاً على ما إذا تبيّن له بعد الصلاة - كما في عدّة من روايات أُخر[4] - إلاّ أنّه لا داعي إلى هذا الحمل بعد عموم اللفظ وشموله إلى ما قبل الصلاة.

وطريق الجمع بين هذه الرواية وما دلّ من وجوب استقبال عين الكعبة هو أنّ استقبال العين إنّما هو للمتمكّن من معرفتها؛ بداهةَ أنّ التكليف بالتوجّه نحوها إنّما هو فرع الإمكان فهو مخصوص قهراً بالمتمكّن. وأمّا قوله ﷺ «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه» فلا بدّ من حمله بما[5] إذا لم يتمكّن من معرفة القبلة، كما ربّما يشعر به قوله في السؤال: «أين حدّ القبلة؟» أي أين حدّ القبلة الّتي يجزي الصلاة

---

١. البقرة (٢): ١٤٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٥، ب١٠ من أبواب القبلة، ح٤.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٤ - ٣١٥، باب أنّ من اجتهد في القبلة فصلّى ظانّاً ثمّ علم أنّه كان منحرفاً عنها...

٥. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «على ما».

إليها في الجملة، أي في صورة عدم التمكّن من استقبال العين، فقال عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة»، أي مع عدم معرفة القبلة يجزيه الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب، فلو علم جهة المشرق والمغرب فهو، وإن لم يعلم جهتيهما فلا بدّ من إحرازكون صلاته واقعة بينهما. وذلك إنّما يكون بالصلاة إلى ثلاث جهات على نحو التثليث؛ فإنّه حينئذٍ يجوزكون صلاته واقعة بينهما ولا يكفيه الصلاة إلى ثلاث جهات على نحو التربيع؛ لعدم إحراز البينونية حينئذٍ؛ كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لو خلّينا وأنفسنا لكان اللازم عند التحيّر وعدم معرفة القبلة هو الاكتفاء بثلاث صلاة على جهة التثليث، ولكن بعد ورود الدليل على أنّه يصلّي إلى أربع جهات فلا بدّ مع التمكّن من الأربع من الصلاة إلى أربع، ويبقى صورة عدم التمكّن من الأربع والتمكّن من الثلاث تحت إطلاق قوله: «ما بين المشرق والمغرب قبلة»[1]، [٧٤] فلا بدّ من الصلاة إلى ثلاث جهات على جهة التثليث لإحراز البينونيّة[2]، ولا يجوز الاكتفاء بواحدة.

نعم، يبقى في المقام صورة ما إذا لم يتمكّن إلّا من صلاتين؛ فإنه خارج عن تحت دليل الأربع وخارج عن «ما بين المغرب والمشرق»، فيمكن أن يقال حينئذٍ بالاكتفاء بصلاة واحدة؛ لإطلاق قوله عليه السلام: صلّى إلى أيّ جهة شاء[3].

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنّه بعد خروج المتمكّن من الأربع والثلاث من ذلك الإطلاق فيصير إطلاقه موهوناً، ويكون المتيقّن منه هو ما إذا لم يتمكّن إلّا من جهة واحدة، ويبقى المتمكّن من الاثنين باقياً على حكمه الأصلي من وجوب الإتيان بالمقدّمات العلميّة مهما أمكن.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩.

٢. كذا في النسخة، والصواب «البينونة».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٣.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في هذا المقام، ولكن بعدُ للنظر فيه مجال، فتأمّل.

الأمر الخامس: [في تبيّن الخلاف لمن صلّى إلى جهة واحدة]

إنّه لا إشكال في عدم الإعادة والقضاء على من صلّى أربع[1] ثمّ تبيّن الخلاف وأنّ القبلة لم تكن على نفس الجهة الّتي صلّى نحوها، بل كانت بيمينها ويسارها؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ الحكم بالصلاة إلى الأربع وسقوط الزائد لم يكن من قبيل الحكم الظاهري الّذي يمكن انكشاف الخلاف فيه، بل هو حكم واقعي جعل للمتحيّر، فقبلة المتحيّر في الحقيقة في هذا الحال هي ربع الفلك - أنّ صلاته تكون حينئذٍ في ما بين المغرب والمشرق، وقد ورد النصّ على أنّ الصلاة لو وقعت بينهما لا إعادة ولا قضاء[2].

ومنه يعلم أيضاً الحكم في ما إذا لو صلّى إلى ثلاث جهات في ما إذا كان تكليفه ذلك وأنّه لا إعادة عليه ولا قضاء؛ لأنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة له في هذا الحال حقيقة.

وأمّا لو صلّى إلى جهة واحدة في ما كان تكليفه ذلك فربّما يتوهّم وجوب الإعادة والقضاء لو كان مستدبراً، ووجوب الإعادة فقط لو كان إلى جهة المشرق والمغرب، وعدم وجوب شيء لو كان بينهما إلى جهة القبلة؛ لما سيمرّ عليك من الأخبار الدالّة على ذلك.

ولكن يدفعه أنّ تلك الأخبار مقصورة بمن أحرز جهة القبلة فتبيّن الخطأ، لا من

---

١. كذا في النسخة، والصواب «أربعاً».

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٤ - ٣١٥، باب أنّ من اجتهد في القبلة فصلّى ظانّاً ثمّ علم أنّه كان منحرفاً عنها... .

لم يحرز القبلة لعدم معرفتها وكان تكليفه الواقعي الصلاة إلى أيّ جهة شاء، كما في ما نحن فيه. فالأقوى عدم الإعادة والقضاء عليه أيضاً، وإن أشكل شيخنا الأستاذ بالنسبة إلى الإعادة[1].

نعم، يبقى صورة واحدة، وهو ما إذا صلّى إلى جهتين في ما كان تكليفه ذلك؛ فإنّه خارج عمّا بين المغرب والمشرق وخارج عن إطلاق الصلاة إلى أيّ جهة شاء[2]، فمقتضى القاعدة في صورة انكشاف الخلاف أن يكون عليه الإعادة والقضاء، وإن كان بعيداً من المذاق؛ حيث إنّه من صلّى إلى جهة واحدة لا يكون عليه إعادة ولا قضاء، ومن صلّى إلى جهتين يكون عليه الإعادة والقضاء، فتأمّل.

الأمر السادس: [في عدم الفرق في عدم التمكّن بين ضيق الوقت أو أمر آخر]

لا فرق في عدم التمكّن في ما ذكرله من الأحكام بين أن يكون ذلك لضيق الوقت أو لأمر آخر؛ لإطلاق الدليل. [٧٥]

الأمر السابع: [في الظنّ بأنّ القبلة في جهتين]

لو حصل له الظنّ إلى أنّ القبلة في أحد هاتين الجهتين فهل يلحق هذا الظنّ بالظنّ إلى القبلة في الاعتبار بحيث لا يجب عليه الصلاة إلى أربع، أو لا يلحق بذلك، بل يجب عليه الصلاة إلى أربع؟

ربّما يتوهّم ابتناء[3] المسألة على أنّ اعتبار الظنّ بالقبلة هل يلازم اعتبار الظنّ بالنفيّ وأنّ القبلة لم تكن في هذه الجهة أو لا يلازم، فإن قلنا بالملازمة فلا يجب عليه الصلاة إلى أربع؛ لأنّ الظنّ بكون القبلة في أحد هاتين الجهتين يلازم الظنّ بعدم القبلة

---

١. أراد به المحقّق النائينيّ في مجلس درسه.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١١، ب٨ من أبواب القبلة، ح٣.

٣. في النسخة: «ابتنان».

في الجهتين الباقيتين، والمفروض اعتبار الظنّ بالنفي كالإثبات، فلا تجب الصلاة إليهما. وإن لم نقل بالملازمة فتجب؛ لأنّ الظنّ بعدم القبلة في الجهتين وجوده كعدمه. هذا.

ولكن لا يخفى عليك عدم ابتناء المسألة على ذلك؛ فإنّه وإن قلنا بالملازمة بين اعتبار الظنّ بالإثبات وبين اعتباره بالنفي، لكن هذه الملازمة إنّما هي في [ما] إذا كان الظنّ بالإثبات معتبراً[١]، والظنّ في كون القبلة في أحد هاتين الجهتين لم يقم دليل على اعتباره؛ لخروجه عن موضوع الأخبار الّتي [دلّت] على اعتبار الظنّ بالقبلة؛ فإنّها ظاهرة في الظنّ في جهة خاصّة لا مردّد[٢] بين جهتين، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: فتحرّى وتعمّد القبلة جهدك[٣]. فإذا لم يكن مثل هذا الظنّ معتبراً فكيف يقال باعتبار الظنّ بالنفي؟ فلا بدّ له حينئذٍ من الصلاة إلى أربع مع الإمكان، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في أحكام الجاهل بالقبلة والمتحيّر بها.

المبحث[٣] الثالث: [في بيان أنّه] لا يجوز صلاة الفريضة على الراحلة اختياراً إلّا مع الضرورة

اعلم أنّ هنا مسائل ينبغي التعرّض لها:

[المسألة] الأُولى: الصلاة على الراحلة وما يجري مجراها من المحمل والأُرجوحة[٤] والقجاوة وما شابهها

والإشكال فيها من جهتين: من جهة الاستقبال ومن جهة الاستقرار والمعروف

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «التردّد».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٠٨، ب٦ من أبواب القبلة، ح٣، باختلاف.

٣. كذا في النسخة، والأنسب «البحث»؛ لما تقدّم في مبتدإ الكلام في القبلة من قوله: «وفيه أبحاث».

٤. الأرجوحة: حبل يشدّ طرفاه في موضع عالٍ ثمّ يركبه الإنسان ويحرّك وهو فيه، سمّي به لتحرّكه ومجيئه وذهابه. راجع: *النهاية*، ج٢، ص١٩٨، رجع.

الّذي عليه المعظم أنّه لا يجوز أن يصلّي الفريضة على الراحلة إلّا لضرورة، وأمّا النافلة فيجوز مطلقاً ولو اختياراً. وهذا لا إشكال فيه في الجملة؛ لدلالة جملة من الأخبار[1] عليه، كما سيمرّ عليك بعضها.

[طرق النفل على الفرض وبالعكس]

إنّما الإشكال في ما إذا طرأ على الفرض النفلُ كالصلاة المعادة، أو طرأ على النفل الفرضُ كما لو نذر النافلة، فهل العبرة على الأصل في كلّ من الطرفين بأن يلاحظ في المعادة وما شابهها حكم الفريضة ويلاحظ في المنذورة حكم النافلة؟ أو أنّ العبرة على الوصف الطارئ أيضاً في كلّ من الطرفين؟ أو يفصّل بين نقل عرض له الفرض فيلحقه أحكام الفرض وبين فرض عرض له النفل كالمعادة فيلحقه حكم النفل؟

ثمّ إنّ هذه الوجوه ليست في خصوص مسألة القبلة والاستقرار، بل هي جارية في جميع ما يختصّ به النافلة من الأحكام، كعدم بطلان الشكّ في الثنائيّة منها، وجواز البناء على الأكثر والأقلّ، وغير ذلك من الأحكام المختصّة بالنافلة. [٧٦]

وعلى أيّ حال قيل: إنّ العبرة إنّما هي حكم الأصل ولا يلتفت إلى العارض، سواءٌ كان الأصل نفلاً طرأ عليه الفرض كالمنذورة، أو فرضاً طرأ عليه النفل كالمعادة، ففي الأوّل يجوز صلاتها على الراحلة اختياراً ولا يبطلها الشكّ، وفي الثاني لا يجوز صلاتها على الراحلة ويبطلها الشكّ لو كانت ثنائيّة أو ثلاثيّة[2].

وقد استُدِلّ على ذلك بالاستصحاب في كلّ من الفرضين، ففي الأوّل استصحاب

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٥ - ٣٣٤، باب عدم جواز صلاة الفريضة والمنذورة على الرّاحلة وفي المحمل اختياراً و...؛ باب جواز صلاة النّافلة على الرّاحلة وفي المحمل....

٢. قال له الشيخ الأنصاري في *كتاب الصلاة*، ج١، ص١٥٢.

حكم النافلة إلى ما بعد النذر، وفي الثاني استصحاب أحكام الفريضة إلى ما بعد صيرورتها نافلة. هذا.

ولكن الإنصاف أنّه لا موقع للتمسّك بالاستصحاب في كلّ من الطرفين؛ للشكّ في الموضوع إن لم نقل بتبدّله قطعاً.

[صور الوصف العنواني الّذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم]

وبيان ذلك: هو أنّ الوصف العنواني الّذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم تارةً - بمناسبة الحكم والموضوع - يكون المتفاهم منه عرفاً أنّ للوصف العنواني دخل[1] في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً، كما في قوله: «أعط الزكاة الفقير»؛ فإنّ العرف يرى - بمناسبة الحكم والموضوع - أنّ لوصف الفقر دخل[2] في الحكم بإعطاء الزكاة، فلو زال الفقر يكون من باب زوال الموضوع. وكذلك قوله: «قلّد المجتهد العادل» وأمثال ذلك ممّا يكون للوصف في نظر العرف دخلاً في الحكم.

وأُخرى لا يرى العرف للوصف العنواني دخل[3] في الموضوع بحسب مرتكزاته وما يراه من مناسبة الحكم والموضوع، بل يرى الوصف معرّفاً ومن قبيل العلّة للحكم، لا أنّه جزء موضوع له، كقوله: «الماء المتغيّر نجس»؛ فإنّ العرف يفهم أنّ معروض النجاسة إنّما هو جسم الماء لا وصف التغيّر، وإنّما أُخِذ التغيّر علّة لعروض هذا الحكم على نفس الماء. ومن هنا يرى النجاسة باقيةً ببقاء الماء وإن زال التغيّر، بحيث لو فرض حكم الشارع بالطهارة عند زواله يرى من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه مع بقائه، لا ارتفاعه بارتفاعه.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «دخلاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «دخلاً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «دخلاً».

وثالثةٌ يشكّ في أنّه من أيّ القبيلين هل للوصف العنواني دخل في الموضوع أو أنّه يكون معرّفاً وعلّة، ولا غرو في شكّ العرف في ذلك، وتفصيله موكول إلى محلّه في باب الاستصحاب.

ثمّ إنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل؛ للقطع بارتفاع الموضوع. وكذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني؛ للقطع ببقاء الموضوع، فلو شكّ أنّ التغيّر هل [هي] علة الحدوث فقط حتّى تبقى النجاسة عند زواله، أو علّة للبقاء أيضاً حتّى ترتفع بزواله، كان الاستصحاب هو المحكّم. وأمّا القسم الثالث فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً؛ للشكّ في الموضوع مع أنّه يعتبر في باب الاستصحاب القطع ببقائه، كما بيّن في محلّه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مثل جواز الصلاة على الراحلة مع فوت الاستقبال والاستقرار، ومثل أنّ الشكّ في الثنائية لا يبطل، ومثل جواز البناء على الأقلّ والأكثر، وغير ذلك من الأحكام المترتّبة على النافلة، حيث إنّها كانت أحكام[1] تسهيليّة وجعلها إنّما هو لأجل التوسعة فهي إنّما تناسب النافلة؛ لأنّه يتسامح فيها ما لا يتسامح في الفريضة، فمن القريب جدّاً أن يكون لوصف التنفّل دخل في موضوع هذه الأحكام؛ لأنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنكون جعل مثل هذه الأحكام [٧٧] المبتنية على التسامح والتسهيل إنّما هو لأجل النافلة، بخلاف ما يقابلها من الأحكام من عدم جواز الصلاة على الراحلة، وبطلان الشكّ في الثنائية والثلاثية، ولزوم البناء على الأكثر وأمثال ذلك من الأحكام المبتنية على التضييق وعدم المسامحة، فإنّها تناسب وصف الفرض، فمن القريب أيضاً جدّاً أن يكون لوصف الفرض دخل في مثل هذه الأحكام.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «أحكاماً».

والمنذورة حيث عُرِض لها وصفُ الفرض فتناسب أن يلحقها أحكام الفرض، فلو ادّعى أحدٌ القطعَ بأنّ لوصفي الفرض والنفل دخل[1] في موضوع هذه الأحكام لما كان مجازفاً وكانت دعواه في محلّه، فيكون المقام من قبيل القسم الأوّل الّذي يكون للوصف العنواني دخلٌ في متعلَّق الحكم، مثل: «أعط الزكاة الفقير»، ففي مثل النفل الّذي عُرِض له الفرض ممّا يُقطَع بارتفاع الموضوع فلا موقع للاستصحاب.

وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من الشكّ، فيكون من القسم الثالث الّذي يشكّ في الموضوع فلا يجري الاستصحاب فيه أيضاً، والمنع عن الشكّ في مدخليّة وصفي الفرض والنفل في الأحكام يكون خلاف الإنصاف، فالأقوى أنّه لا موقع للاستصحاب في كلّ من الطرفين.

ثمّ إنّه إن قام دليل بالخصوص على تسرية حكم النفل إلى بعد عروض الفرض وبالعكس فهو، وإلّا كان المتّبع إلى[2] الإطلاقات والعمومات الدالّة على اعتبار الشرائط من القبلةِ والاستقرارِ وعمومِ البناء على الأكثر عند الشكّ في الرباعيّة[3]، وبطلانِ الشكّ في الثنائية، والقدرُ الثابت من التخصيص هو ما كان نفلاً بالفعل؛ لأنّ المقام يكون من إجمال المخصّص الّذي يدور أمره بين الأقلّ والأكثر، فلا مانع من الرجوع إلى العمومات، فتأمّل جيّداً.

هذا في النفل الّذي طرأ عليه الفرض، وأمّا الفرض الّذي طرأ عليه النفل - كالمعادة احتياطاً وجماعةً - فالأقوى فيه أيضاً مراعاة حكم الفرض.

أمّا الصلاة المعادة احتياطاً فأصل نفليّتها شرعاً مشكل، بل إنّما هو لأجل حكم العقل بحسن الاحتياط من جهة احتمال الخلل. وعلى فرض أن يكون الإعادة

---

١. كذا في النسخة، والصواب «دخلاً».

٢. كذا في النسخة، والظاهر زيادة «إلى».

٣. في النسخة: «الربابعيّة».

مستحبّ[١] شرعاً فاستحبابه إنّما هو لأجل جبر الخلل المحتمل وقوعه في الصلاة، فلا بدّ من أن تكون المعادة واجدة لجميع الشرائط حتّى تقوم الصلاة المعادة مقام الأصل على تقدير وقوع الخلل فيها.

وأمّا الصلاة المعادة جماعةً فهي وإن كانت مستحبّة شرعاً إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ليختارالله أحبّهما إليه»[٢] يدلّ على أنّها تكون من باب الامتثال عقيب الامتثال، فلا بدّ أن تكون أيضاً واجدة لجميع الشرائط حتّى يمكن أن تكون أحبّهما إليه.

نعم، يبقى الإشكال في صلاة العيدين والجمعة في زمان الغَيبة، وأنّه هل يجري عليها أحكام الفرض أو أحكام النفل؟ ولعلّه يأتي تحقيقه إن شاء الله عند التعرّض لها.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما اخترناه من جريان أحكام الفرض على النافلة المنذورة إنّما هو في غير حكم الجماعة، [٧٨] وأمّا بالنسبة إلى حكم الجماعة بحيث يجوز له أن يصلّي الصلاة النافلة المنذورة جماعةً - كسائر الفرائض الّتي تشرع فيها الجماعة دون النوافل - فأمره مشكل، وإن كان يظهر من عبارة الشهيد رحمه الله الإجماع على جواز ذلك، حيث حُكيَ عنه أنّ جميع أحكام الفريضة تجري على المنذورة حتّى بالنسبة إلى الجماعة عندنا[٣]؛ فإنّ الظاهر من قوله: «عندنا» هو دعوى الإجماع على ذلك، وإن كان في الظهور ما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، فالمتيقّن إنّما هو تسرية أحكام الفرض على المنذورة سوى الجماعة، إلّا أن يقوم دليل على خلافه. هذا ما يقتضيه القاعدة. ولكن في خصوص

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مستحبّة».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٨، ص٤٠٣، ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠.

٣. *ذكرى الشيعة*، ج٤، ص٣٧٤؛ ولكن كلامه في خصوص الجماعة، حيث قال مشيراً إلى الجماعة: «محلّها، وهو الصلوات الخمس المفروضة وباقي الفرائض حتّى المنذورة عندنا».

المقام وردت رواية على جواز الصلاة المنذورة على الراحلة، وهي رواية عليّ بن جعفر: سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا وكذا، هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابّته وهو مسافر؟ قال ﷺ: «نعم»[1].

والنسبة بين هذه الرواية وما دلّ على عدم جواز الفريضة على الراحلة إلّا لضرورة[2] إنّما بالعموم من وجه؛ لأنّ هذه وإن كانت ظاهرة في خصوص النافلة - كما لا يخفى وجهه - إلّا أنّها أعمّ من حيث الضرورة وعدمها، وتلك الروايات وإن كانت في خصوص الفريضة إلّا أنّها أعمّ من حيث كونها منذورة أو غيرها، فلا بدّ من رفع اليد عن عموم أحدهما، إمّا بتخصيص الفريضة بغير المنذورة وإمّا بتخصيص المنذورة بصورة الضرورة.

ودعوى أظهريّة رواية عليّ بن جعفر - لانصراف الفريضة في أخبار المنع إلى الفرائض الأصليّة فلا تشمل المنذورة - خاليةٌ عن الشاهد؛ لعدم الانصراف على وجه يوجب صرف اللفظ عن ظاهره، بل إنّما هو من الانصرافات البدويّة الّتي لا عبرة بها. فالإنصاف أنّ الفريضة في أخبار المنع ظاهرة في الأعمّ من المنذورة والفرائض الأصليّة، كما أنّ ما دلّ على جواز فعل المنذورة على الراحلة ظاهر في الأعمّ من الضرورة وغيرها.

بل ربّما يدّعى أنّ رواية عليّ بن جعفر أظهر؛ لأنّ الظاهر من السؤال أنّ المنذورة هل هي كالفرائض لا يجوز أن يصلّيها على الراحلة أو أنّها كالنافلة يجوز، فكأنّه كان المرتكز في ذهن السائل أنّ حكم النافلة هو جواز صلاتها اختياراً على الراحلة، وكان جهة السؤال في أنّ النذر يوجب تغيير الحكم أو لا يوجب، فقوله ﷺ: «نعم» بمنزلة قوله: إنّ النذر

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٦، ب ١٤ من أبواب القبلة، ح ٦.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٥ - ٣٢٨، باب عدم جواز صلاة الفريضة والمنذورة على الرّاحلة وفي المحمل اختياراً و...

لا يوجب تغيير الحكم وبعدُ يجوز صلاتها اختيارا على الراحلة، فتأمّل؛ فإنّ هذا أيضاً - كدعوى الانصراف في تلك الأخبار - لا يخلو عن مناقشة، فالأظهرية في البين في كلّ من الطرفين لم يكن، وعليه لا بدّ من رفع اليد عن ظهور أحدهما. هذا.

ولكن بعدُ لم يعلم عمل الأصحاب على رواية عليّ بن جعفر عليه السلام، فالقول بأنّه لا يجوز صلاة المنذورة على الراحلة اختياراً لا يخلو عن قوّة. [٧٩]

[مقامان: في الصلاة على الراحلة]

ثمّ إنّ هنا مقامان[١] للتكلّم:

الأوّل: في جواز الصلاة على الراحلة مع فوات بعض الشرائط والأفعال من القبلة والركوع والاستقرار وأمثال ذلك.

الثاني: جواز الصلاة على الراحلة مع عدم فوات شيء من الشرائط والأجزاء.

[المقام الأوّل: في جواز الصلاة على الراحلة مع فوات بعض الشرائط]

أمّا المقام الأوّل فالمعروف بين الأصحاب عدم جواز الفريضة على الراحلة اختياراً وجوازه عند الضرورة، وأمّا النافلة فيجوز مطلقاً. ويدلّ عليه عدّة من الأخبار، كصحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام: «لا يصلّي على الدابّة الفريضةَ إلّا مريض يستقبل القبلة، وتجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومئ في النافلة إيماء»[٢].

وفي موثّق عبد [الله] بن سنان قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أ يصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ قال: «لا، إلّا من ضرورة»[٣].

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مقامين».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٥، ب١٤ من أبواب القبلة، ح١.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٦، ب١٤ من أبواب القبلة، ح٤.

وفي بعض الروايات تقييد الضرورة بالشدّة[١]، ومعلوم أنّه ليس المراد من الشدّة البالغةُ حدّ القدرة، بل المراد منها ما يعسر معه النزول والركوب.

وينبغي أن يعلم أنّه في مورد جاز الصلاة على الراحلة لا بدّ من ملاحظة الشرائط والأفعال مهما أمكن؛ لأنّ الضرورات تُتقدَّر بقدرها. فيستقبل القبلة ولو بالتكبيرة مع عدم التمكّن من غيرها، ويراعي سائر الشرائط بقدر القدرة. ولا يعتبر أن يصبر إلى ضيق الوقت كما يظهر من *الشرائع*[٢]، بل يجوز له البدار، لكن بشرط اليأس عن زوال العذر، كما هو الشأن في جميع ذوي الأعذار على ما يأتي بيانه - إن شاء الله - في محلّه.

وحكم الصلاة على الراحلة [حكم] الصلاة ماشياً فيجوز عند الضرورة دون الاختيار، وادُّعيَ على ذلك الإجماع[٣].

[دوران الأمر بين الصلاة راكباً وبينها ماشياً]

والظاهر أنّه لو دار الأمر بين الصلاة راكباً وبين الصلاة ماشياً فالحكم فيه التخيير؛ لأنّ في كلّ منهما جهة لم تكن في الآخر؛ فإنّ في الركوب تفويتاً للقيام مع استقرار المصلّي بنفسه وإن كانت دابّته متحرّكة، وفي المشي تفويت استقرار المصلّي مع ثبوت القيام له، ولم يعلم أهمّيّة أحد الجهتين فلا محيص عن التخيير، كما هو الشأن في كلّ متزاحمين لم يكن أحدهما أهمّ.

وربّما يستدلّ على التخيير بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾[٤].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٦ و٣٢٨، ب١٤ من أبواب القبلة، ح٥ و١١.

٢. *شرائع الإسلام*، ج١، ص٥٧.

٣. ادّعاه العلّامة في *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ١٩١؛ والكاشاني في *مفاتيح الشرائع*، ج١، ص١٠٣.

٤. البقرة (٢): ٢٣٩. ذكر الاستدلال به جماعة، منهم البحراني في *الحدائق الناضرة*، ج٦، ص٤١٣؛ والنجفي في *جواهر الكلام*، ج٧، ص٤٢٨؛ والشيخ الأنصاري في *كتاب الصلاة*، ج١، ص١٨٣.

وفي الاستدلال ما لا يخفى؛ لأنّ المراد من ﴿رجالاً أوركباناً﴾ هو الحال المتلبّس به المكلّفين، فيصير المعنى إن خفتم العدوّ فصلّوا، سواءٌ كنتم راكبين أو راجلين، وأين هذا من التخيير؟ هذا.

ولكن يمكن أن يقال بتقديم المشي؛ لأهمّيّة القيام، خصوصاً الركني منه، فتأمّل.

[المقام الثاني: جواز الصلاة على الراحلة مع عدم فوات شيء من الشرائط]

المقام الثاني في جواز الصلاة على الراحلة مع عدم فوات شيء من الشرائط والأجزاء، كما إذا كانت الدابّة معقولة وكان في كجاوة أو سرير يمكنه استيفاء الركوع والسجود وغير ذلك من الشرائط والأجزاء.

وفي جواز الصلاة كذلك [٨٠] إشكال؛ فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: لا يصلّي على الدابّة الفريضة إلّا المريض[1] - إلخ - هو عدم جواز الصلاة على الدابّة مطلقاً، سواءٌ كانت واقفة أو سائرة، فيكون نفس الكون على الدابّة مانعاً عن الصلاة عليها كمانعيّة غير المأكول عن الصلاة فيه.

وكون المنع عن الصلاة على الدابّة إنّما هو لأجل أنّ الغالب عدم إمكان استيفاء جميع الافعال عليها فيكون الحكم وارداً مورد الغالب - كما في *الجواهر*[2] - ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ النفي في قوله عليه السلام: «لا يصلّي»[3] - إلخ - لم يرد إلّا لبيان مانعيّة الدابّة عن الصلاة عليها، وليس له نظر إلى حيثيّة الأجزاء والشرائط وأنّه مطلق بالنسبة إلى إمكان استيفائها وعدمه، حتّى يمنع إطلاقه بالنسبة إلى ذلك بدعوى أنّ الغالب عدم إمكان الاستيفاء فالحكم وارد مورد الغالب؛ لما عرفت من أنّ

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٥، ب١٤ من أبواب القبلة، ح١.
٢. *جواهر الكلام*، ج ٧، ص ٤٣٢- ٤٣٣.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٥، ب١٤ من أبواب القبلة، ح١.

قوله ﷺ: «لا يصلّي على الدابّة» كقوله: «لا يصلّي في الحرير» ظاهر في شرطيّة عدم الدابّة وأنّه وارد لمجرّد بيان ذلك، فليس النفي متعرّض[1] لحال الأفعال حتّى يبحث عن إطلاقه بالنسبة إلى ذلك وعدم إطلاقه.

نعم، بالنسبة إلى مانعيّة الدابّة يكون مطلقاً من حيث كونها واقفة أو سائرة. غاية الأمر أنّا نقطع بأنّ الدابّة من حيث كونها دابّة ليس لها خصوصيّة تمنع عن الصلاة عليها، وإنّما المانع هو عدم القرار الّذي نسب إلى المشهور[2] اعتباره في الصلاة زائداً على الاستقرار. والمراد من القرار هو أن يكون المصلّي مستقرّاً على الأرض ولو بواسطة أو ما بحكمها كالماء، على ما سيأتي من جواز الصلاة في السفينة.

[حالات المصلّي من حيث المكان والاستقرار وأحكامها]

وتنقيح البحث في المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول: إنّ المصلّي تارةً يكون مستقرّاً في مكان بحيث لم يكن له حركة عينيّة خارجيّة وإن كان له حركة تبعية عرضية، كجالس السفينة في الأنهار الصغار الّتي لم يكن لها تموّج واضطراب لسكون الماء.

وأُخرى لا يكون مستقرّاً في مكان، بل متحرّكاً بحركة عينيّة خارجيّة ولو كان بتبع حركة الغير، كالراكب على الدابّة في حال سيرها، وكالراكب في الشمندفر وإن كان حركته دون حركة الدابّة إلّا أنّه مع ذلك له حركة حسّيّة خارجيّة.

وثالثة لا يكون مستقرّاً في مكان ولم يكن له حركة أيضاً، كراكب الدابّة الواقفة، سواءٌ كان في محمل أو سرير أو غيره. وهذا أيضاً يمكن على نحوين؛ فإنّ الدابّة تارةً تكون معقولة بحيث يؤمن من حركتها، وأخرى لا تكون معقولة وتكون في معرض

---

١. كذا في النسخة، والصواب «متعرّضاً».

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

الحركة. وقس على الدابّة غيرها ممّا يكون معلّقاً في الهواء. فهذه مجمل أقسام المصلّي باعتبار حالاته من حيث المكان والاستقرار.

وأمّا حكمها فالقسم الأوّل ممّا لا شبهة في صحّة صلاته، على خلاف في السفينة يأتي بيانه إن شاء الله. وكذا لا شبهة في عدم صحّة الصلاة [٨١] في القسم الثاني؛ لفوات القرار والاستقرار معاً فيه، فهو المتيقّن من أخبار المانعة عن جواز الصلاة على الراحلة.

وأمّا القسم الثالث فهو بكلا قسميه يمكن أيضاً دخوله في الأخبار المانعة؛ بناءً على ما استظهرناه منها من أنّ المنع إنّما هو لبيان مانعيّة نفس الراحلة من جهة فوات القرار، وقد بنى شيخنا الأُستاذ على ذلك[1]. ولكنّ الإنصاف أنّ استظهار ذلك من الأخبار في غاية الإشكال؛ لإمكان دعوى أنّ المنع عن الصلاة على الراحلة إنّما هو لأجل فوات الاستقرار وغيره من الشرائط والأجزاء كما هو الغالب.

ودعوى أنّ الحكم لم يرد لبيان ذلك لا تخلو عن إشكال، وعلى فرض التسليم وأنّ المنع إنّما يكون وارداً لبيان مانعيّة نفس الدابّة، فيمكن أن يقال: إنّ جهة السؤال عن الصلاة على الراحلة إنّما هو من جهة حركتها وسيرها، فالحكم إنّما يكون منزّل[2] على حال حركتها وسيرها كما هو الغالب، فلا يشمل ما إذا كانت معقولة.

وبالجملة: القول ببطلان الصلاة على المحمل والسرير المحمول على الدابّة المعقولة المطمئنّ من حركتها، أو التخت المعلّق في الهواء بحيث لا يتحرّك في حال الصلاة لا يخلو عن تأمّل، بل منع؛ للشكّ في دخوله في أخبار المنع، والأصل فيه البراءة؛ لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في مانعيّة الراحلة عن الصلاة فيكون من باب الأقلّ والأكثر

---

١. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثانية: في القبلة، الفصل الثالث: في ما يستقبل له، الفرع الثالث.

٢. كذا في النسخة، والصواب «منزّلاً».

الارتباطيّين، وقد حرّر في محلّه[١] أنّ الأصل فيه هو البراءة، لا الاشتغال على الأقوى.

نعم، يعتبر أن يكون المصلّي مطمئنّ[٢] بعدم حركة الدابّة في حال الصلاة حتّى يمكنه الجزم بالنيّة؛ إذ مع عدم الاطمئنان يكون حال الصلاة عليها كحال الصلاة في مواضع الزحام من حيث عدم تحقّق الجزم بالنيّة، وأصالة عدم طروّ المانع في الأثناء لا يوجب حصول الجزم بالنيّة، كما لا يخفى.

ولا ينتقض بصلاة ذات العادة الّتي تحتمل طروّ الحيض في أثنائها؛ لأنّ القدر المتمكّن منها هو الصلاة باحتمال عدم طروّ الحيض فلا يمكنها الجزم بالنيّة، فلا بدّ لها من الامتثال الاحتمالي؛ لأنّ صبرها يوجب تأكّد احتمال طروّ المانع. وهذا بخلاف المقام؛ لأنّ المفروض هو تمكّنه من الصلاة على الأرض، فهو متمكّن من الامتثال القطعي، وعليه لا يجوز له الصلاة بالامتثال الاحتمالي، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في باب النية إن شاء الله.

[المسألة الثانية: حكم الصلاة في السفينة في حال سيرها]

بقي الكلام في حكم الصلاة في السفينة في حال سيرها.

[بعض الأخبار الواردة في الباب]

ولا بدّ أوّلاً من ذكر بعض الأخبار الواردة في الباب ممّا ظاهره التعارض والتنافي.

فمنها: [٨٢] ما رواه الحلبي أنّه سأل أبا عبد الله عن الصلاة في السفينة، فقال: «يستقبل القبلة ويَصُفّ رجليه، فإذا دارت واستطاع أن يتوجّه إلى القبلة وإلّا فليصلّ حيث توجّهت به، وإن أمكنه القيام فليصلّ قائما وإلّا فليقعد ثمّ يصلّي»[٣].

---

١. راجع: *فرائد الأصول*، ج٢، ص٣١٦.

٢. كذا في النسخة، والصواب «مطمئنّاً».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٠، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١.

ومنها: رواية جميل بن درّاج أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام: تكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج وأصلّي؟ قال: «صلّ[1] فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السّلام»[2].

وفي رواية يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد الله عن الصلاة في الفرات وما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة، فقال: «إن صلّيت فحسن وإن خرجت فحسن»[3]. قال: وسأله عن الصلاة في السفينة وهي تأخذ شرقا وغربا فقال: «استقبل القبلة ثمّ كبّر ثمّ درمع السفينة حيث دارت [بك]»[4].

ومنها: رواية عليّ بن إبراهيم قال: سألته عن الصلاة في السفينة، قال: «يصلّي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، ولا يصلّي في السفينة وهو يقدر على الشطّ»[5].

وفي رواية حمّاد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاة في السفينة، فيقول: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجَ-دَد فاخرجوا، فإن لم تقدروا فصلّوا قياماً، فإن لم تستطيعوا فصلّوا قعوداً وتحرّوا القبلة»[6].

ومنها: ما في تفسير *العيّاشي* عن زرارة قال: قلت [ل-] أبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: «النافلة كلّها سواء، تومئ إيماء أينما توجّهت دابّتك وسفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلّا من خوف فإن

---

١. في النسخة: «صلّى».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٠، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٣.

٣. *الفقيه*، ج١، ص٤٥٨، باب الصلاة في السفينة، ح١٣٢٥؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٥.

٤. *الفقيه*، ج١، ص٤٥٨، باب الصلاة في السفينة، ح١٣٢٥؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٦.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١ - ٣٢٢، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٨.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٣، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٤.

خفت أومأت. وأمّا السفينة فصلّ فيها قائماً وتوخّ القبلة بجهدك؛ فإنّ نوحا قد صلّى الفريضة فيها قائماً متوجّها إلى القبلة وهي مطبقة عليهم». قال: قلت: وما كان علمه بالقبلة فيتوجّهها وهي مطبقة عليهم؟ قال: «كان جبرئيل عليه السّلام يقوّمه نحوها». قال: قلت: فأتوجّه نحوها في كلّ تكبيرة؟ قال: «أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة الله أكبر». ثمّ قال: «كلّ ذلك قبلة للمتنفّل، ﴿[فـ] أينما تُوَلّوا فثمّ وجه الله﴾[1]»[2].

[تصنيف الأخبار على طوائف]

فهذه جملة من الأخبار الّتي أردنا ذكرها، وهي - كما ترى - على طوائف:

[الطائفة الأولى]

منها: ما يدلّ على كيفيّة الصلاة في السفينة من استقبال القبلة وصفّ الرجلين والقيام مع التمكّن، من دون أن يكون متعرّض[3] لأصل حكم الصلاة في السفينة من الجواز مطلقاً في حالتي الاختيار والاضطرار، وهي رواية الحلبي[4]؛ فإنّ الظاهر من قوله: «سأل عن الصلاة في السفينة» بقرينة الجواب هو أن يكون السؤال عن أصل الكيفيّة، فهو من جهة الجواز مطلقاً مهمل غير ناظر إليه، فلو فرض أنّه ورد في عدم الجواز اختياراً وإنّما الجواز مختصّ بصورة الاضطرار لا يقع التعارض بينهما، كما لا يخفى.

[الطائفة الثانية]

ومنها: ما دلّ على جواز الصلاة في السفينة، وهو بإطلاقه يشمل صورتي

---

١. البقرة (٢): ١١٥.

٢. *تفسير العيّاشي*، ج١، ح٨١، ص٥٦ - ٥٧، باختلاف؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٤، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.

٣. كذا في النسخة، والصواب «متعرّضاً».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٠، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١.

الاختيار والاضطرار، بل ظاهر في خصوص الاختيار، كالرواية الثانية[١]؛ فإنّ الظاهر من قوله: «تكون السفينة قريبة من الجَ-دَد» هو عدم المشقّة في الخروج منها وعدم الاضطرار بالصلاة فيها، خصوصاً مع قوله: «فأَخرُج وأصلّي»، فقوله عليه السلام في الجواب: «صلّ فيها» في قوّة التصريح بجواز الصلاة فيها اختياراً.

و يقرب من ذلك في التصريح بالجواز في صورة الاختيار رواية يونس بن يعقوب، حيث قال عليه السلام: إن خرجت فحسن و إن صلّيت فحسن[٢]؛ إذ[٣] في صورة [٨٣] الاضطرار لا يكون محلّ لقوله: «وإن خرجت فحسن».

نعم، السؤال مختصّ بالأنهار الصغار فلا يشمل السفينة في البحر المتلاطم، وأمّا قوله في تتمّة هذه الرواية قال: «وسأله عن الصلاة في السفينة تأخذ شرقاً وغرباً»[٤]، فلا يدلّ على جواز الصلاة في السفينة المضطربة اختياراً؛ لأنّ الظاهر منه بقرينة الجواب هو أن يكون السؤال عن كيفيّة الصلاة في السفينة المضطربة لا عن أصل الجواز، فلا ينافي اختصاصه بصورة الاضطرار، كما لا يخفى.

وأمّا رواية عليّ بن إبراهيم فالظاهر منها أيضاً أن يكون السؤال عن كيفيّة الصلاة في السفينة بقرينة قوله عليه السلام: «يصلّي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام»[٥]. وأمّا قوله عليه السلام في ذيل هذه الرواية: «ولا يصلّي في السفينة وهو يقدر على الشطّ» فغير معارض لما دلّ من جواز الصلاة في السفينة اختياراً؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ولا يصلّي في

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٠، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٣.

٢. *الفقيه*، ج١، ص٤٥٨، باب الصلاة في السفينة، ح١٣٢٥؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٥.

٣. في النسخة: «إن» ظاهراً.

٤. *الفقيه*، ج١، ص٤٥٨، باب الصلاة في السفينة، ح١٣٢٥؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٦.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢١ - ٣٢٢، ب١٣ من أبواب القبلة، ح٨.

السفينة» هو أن يكون في صورة عدم التمكّن من استيفاء جميع أفعال الصلاة في السفينة، بقرينة قوله ﷺ في صدر الرواية «يصلّي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام»، فيختصّ المنع في هذه الصورة لا في ما إذا تمكّن من استيفاء جميع الأفعال حتّى الاستقرار في ما إذا لم تكن السفينة مضطربة.

نعم، ربّما يدّعى ظهور رواية حمّاد بن عيسى في المنع عن الصلاة في السفينة في صورة الاختيار والتمكّن من الخروج؛ لأنّ الظاهر من قوله: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى البَرّ-دَد فاخرجوا فإن لم تقدروا فصلّوا قياماً»[1] هو أنّه مع التمكّن من الصلاة في السفينة تامّة الأجزاء والشرائط يجب عليه الخروج مع القدرة عليه. هذا.

ولكن لا ملازمة بين التمكّن من القيام والتمكّن من استيفاء سائر أفعال الصلاة، فيمكن أن يكون المنع لأجل فوات الاستقرار، كما ربّما يدّعى أنّه الغالب، أو فوات القبلة، فتأمّل جيّداً.

ومنها: رواية *العيّاشي*[2]، والإنصاف أنّها صريحة في جواز الصلاة في السفينة اختياراً مع التمكّن من استيفاء الأفعال، وتكون شاهد جمع بين الأخبار؛ فإنّ التفصيل في الفريضة بين الراحلة والسفينة، وأنّ في الراحلة لا يجوز إلّا في صورة الاضطرار وفي السفينة يجوز مطلقاً، سواءٌ قدر على الخروج أو لم يقدر يكون نصّاً في الجواز.

نعم، يختصّ الجواز بصورة التمكّن من استيفاء الأفعال بقرينة قوله ﷺ: «فصلّ[3] فيها قائماً وتوخّ القبلة». وكذا يختصّ بصورة التمكّن من الاستقرار وعدم اضطراب السفينة بقرينة كون السائل زرارة وهو عراقي، والسفن السارية في أنهار العراق من الفرات والدجلة لا تكون مضطربة غالباً.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٣، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٤.

٢. *تفسير العيّاشي*، ج١، ح٨١، ص٥٦ - ٥٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٤، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.

٣. في النسخة: «فصلّى».

فتحصّل: أنّ المستفاد من مجموع الأخبار- بعد تحكيم النصّ والأظهر على الظاهر- هو أنّه لو كانت السفينة غير مضطربة وتمكّن المصلّي من استيفاء جميع أفعال الصلاة من القيام والقبلة وغير ذلك فالصلاة فيها اختياراً تصحّ مع التمكّن من الخروج، وإن لم يتمكّن من استيفاء الأفعال فجواز الصلاة مختصّ بصورة عدم التمكّن. [٨٤]

وقد انقدح أيضاً حال الصلاة على الراحلة، وأنّه في الفريضة لا يجوز إلّا مع الاضطرار وعدم التمكّن من النزول، وأمّا في النافلة فيجوز مطلقاً ولا يعتبر القبلة ولو مع التمكّن فيها، بل يتوجّه حيثما توجّهت الدابّة، كما صرّحت به رواية *العيّاشي*[1] المتقدّمة.

فما عساه يظهر من بعض الأخبار من اعتبار الاستقبال في حال الركوع والسجود والتكبير أو في خصوص حال التكبير، كقول الصادق عليه السلام في حسن معاوية بن عمّار: «لا بأس [ب-] أن يصلّي الرجل صلاة اللّيل 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»[2].

وكصحيح عبد الرحمن قال فيه: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الليل في السفر في المحمل، فقال عليه السلام: «إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثمّ كبّر وصلِّ[3] حيث ذهب بك بعيرك»[4]، الخبر.

لا بدّ من حمله على الأفضليّة؛ لعدم مقاومته لجملة من الأخبار المصرّحة بعدم اعتبار القبلة في النافلة إذا صلّيت على الدابّة، أو في حال المشي مطلقاً حتّى في

---

١. *تفسير العيّاشي*، ج١، ح٨١، ص٥٦ - ٥٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٤، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣٤، ب١٦ من أبواب القبلة، ح١.
٣. في النسخة: «وصلّى».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣١، ب١٥ من أبواب القبلة، ح١٣.

حال التكبير، المعلّلة في جملة منها بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[١]، وأنّها نزلت في النافلة في السفر.

[جهات البحث في صلاة النافلة]

وحاصل الكلام: أنّ في صلاة النافلة جهات من البحث:

الأُولى: في أصل جوازها اختيارا على الراحلة وفي حال المشي.

الثانية: في عدم اعتبار القبلة فيها مطلقاً ولو في حال التكبير.

الثالثة: في أنّ جواز الصلاة على الراحلة هل هو مختصّ بالسفر أو يعمّ الحضر أيضاً؟

الرابعة: في أنّه هل يعتبر الركوع والسجود فيها لو صلّيت ماشيا أو على الراحلة ولو بأن ينزل لهما، أو لا يعتبر ذلك، بل يجزي الإيماء لهما مع جعل إيماء السجود أخفض؟

الخامسة: في أنّه لو قلنا بعدم اعتبار القبلة فيها، فهل ذلك يختصّ بما إذا صلّيت على الراحلة أو في حال المشي دون ما إذا صلّيت في حال الاستقرار على الأرض مطمئنا؟ أو لا يختصّ بذلك، بل يعمّ حال الاستقرار أيضاً؟

أمّا الجهة الأولى فقد تقدّم البحث عنها، وأنّ أصل الجواز ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، وقد تواترت الأخبار على ذلك[٢].

وأمّا الجهة الثانية فقد تقدّم أيضاً أنّه لا يعتبر الاستقبال في حال من الأحوال، وأنّ ما ورد من اعتبار ذلك في بعض الأحوال فمحمول على الأفضليّة، وإن خالف فيه بعض الأعلام على ما هو المحكيّ[٣].

---

١. البقرة (٢): ١١٥.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٨ - ٣٣٤، باب جواز صلاة النّافلة على الرّاحلة وفي المحمل....

٣. حكاه عن العماني العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٧٣.

وأمّا الجهة الثالثة فالظاهر عدم اختصاص الجواز بالسفر، بل يعم الحضر؛ لصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابّته حيث ما توجّهت به، قال: «لا بأس»[1]. وفي حكم الراكب الماشي، وهو وإن لم يدلّ عليه بالخصوص دليل إلّا أنّه يكفي إطلاقات جواز الصلاة ماشياً من غير تفصيل بين السفر والحضر، فما [٨٥] يظهر من بعض الأعلام من الإشكال في جواز الصلاة على الراحلة حضراً[2] ممّا لا وجه له.

وأمّا الجهة الرابعة فالظاهر أنّ النزول من الدابّة للركوع والسجود ممّا لا يعتبر في الفريضة في مورد جواز أن يصلّيها على الدابّة، فضلاً عن النافلة، بل لا يجوز ذلك؛ لأنّه فعل كثير يمحو صورة الصلاة، وإن مال إليه في *الجواهر* في الفريضة بدعوى أنّ الصعود والنزول من مقدّمات فعل الركوع والسجود فلا يضرّ[3]. ولا يخفى ما فيه.

وأمّا الماشي فالظاهر عدم اعتبار ذلك أيضاً، بل يكفي الإيماء لهما مع جعل إيماء السجود أخفض. وما تقدّم في رواية معاوية بن عمّار من أنّ الماشي يركع ويسجد[4] فمحمول على الأفضليّة؛ لصراحة جملة من الأخبار بكفاية الإيماء لهما.

وأمّا الجهة الخامسة فمقتضى الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة هو اشتراط النافلة بالقبلة، كقوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[5]، وكقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»[6]. وهذا بنفسه شامل للفريضة والنافلة. والقول بأنّ قوله ﴿فَوَلُّوا﴾ أمر وهو

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٨، ب١٥ من أبواب القبلة، ح١.

٢. هو ابن إدريس ظاهراً في *السرائر* ج١، ص٢٠٨؛ وحكاه أيضاً عن العماني العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٧٣.

٣. *جواهر الكلام*، ج٨، ص١٧ - ١٨.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣٤، ب١٦ من أبواب القبلة، ح١.

٥. البقرة (٢): ١٤٤ و١٥٠.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩.

للوجوب، والنافلة لا وجوب لها، ففساده غنيّ عن *البيان*؛ لأنّ الأمر في مثل هذا إنّما هو لبيان شرطيّة القبلة كسائر الأوامر الواردة في بيان الأجزاء والشرائط فيعمّ النافلة أيضاً.

وبالجملة: مقتضى الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة هو اشتراط النافلة بجميع شرائط الفريضة إلّا ما خرج، فالعمدة هو ملاحظة المخرج.

وما ورد في بعض الأخبار من أنّ الآية إنّما نزلت في الفريضة[1] لا ينافي ذلك أيضاً؛ لأنّ مورد النزول لا يوجب التخصيص كما هو الشأن في غالب الآيات الواردة في الكتاب.

نعم، لو دلّ دليل بأنّ الحكم بتولية الوجه شطر المسجد مختصّ بالفريضة لكان اللازم خروج النافلة عنه، إلّا أنّ ظاهر الخبر ليس كذلك؛ فإنّ فيه قال عليه السلام: «استقبل القبلة بوجهك ولا تقلّب [ب-] وجهك من القبلة فتفسد صلاتك؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيّه صلّى الله عليه وآله في الفريضة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾[2]» إلخ[3].

وهذا - كما ترى - لا يدلّ على أنّ الحكم مختصّ بالفريضة، بل أقصاه أنّ الآية نزلت عليه صلى الله عليه وآله وهو في الفريضة، كما ورد التفسير بذلك، حيث كان صلى الله عليه وآله في صلاة العصر وهو مستقبل لبيت المقدس، فنزلت هذه الآية فحوّل وجهه صلى الله عليه وآله نحو الكعبة[4]، فمن هذه الجهة لا يمكن الخدشة في إطلاق الآية، مع أنّ في إطلاق السنّة كفاية، فتأمّل.

فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة المخرج فنقول: قد ثبت بمقتضى الأدلّة السابقة جواز فعل النافلة إلى غير القبلة في حال الركوب والمشي، ويعدُّ لم يقم دليل على

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٩ من أبواب القبلة، ح٣.
٢. البقرة (٢): ١٤٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٩ من أبواب القبلة، ح٣.
٤. *مجمع البيان*، ج١، ص٤١٣، ذيل الآية ١٤٢ من سورة البقرة.

جواز فعلها إلى غير القبلة في حال الركون والاستقرار على الأرض. وما ورد في عدّة من الروايات من أنّ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[1] نزلت في النافلة[2] لا يدلّ على ذلك أيضاً؛ لتقييدها في جميعها أو غالبها بأنّها نزلت في النافلة في السفر، ومعلوم أنّ المراد من السفر هو حال التلبّس به من الركوب والمشي، [٨٦] فلا يعمّ حال الاستقرار في منازل السفر، فتأمّل.

فالأقوى أنّ النافلة لو صلّيت على الأرض مستقرّاً يعتبر فيها كلّ ما يعتبر في الفريضة من الأجزاء والشرائط، إلّا ما استثني من الترخيص بالقعود فيها وترك السورة.

هذا كلّه لو صلّيت على الأرض مستقرّاً، وأمّا لو صلّيت في السفينة فالظاهر عدم اعتبار القبلة فيها كما لو صلّيت على الراحلة، للتصريح بسقوط القبلة فيها في رواية *العيّاشي*[3] المتقدّمة، مضافاً إلى الأخبار الواردة في أنّ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾[4] - إلخ - نزلت في النافلة في السفر[5] الّذي تعمّ الصلاة في السفينة أيضاً، كما لا يخفى.

المبحث[6] [الرابع]: في الخلل الواقع في القبلة

[صور الخلل الواقع في الصلاة من جهة القبلة]

فاعلم أنّ الخلل الواقع في الصلاة من جهة القبلة تارةً يكون عن عمد وعلم بالحكم والموضوع، وأُخرى يكون عن جهل بالحكم قصوراً أو تقصيراً، وثالثةً يكون

---

١. البقرة (٢): ١١٥.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣٢ و٣٣٣، ب١٥ من أبواب القبلة، ح١٨ و١٩ و٢٣.

٣. *تفسير العيّاشي*، ج١، ص٨١، ص٥٦ - ٥٧؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٢٤، ب١٣ من أبواب القبلة، ح١٧.

٤. البقرة (٢): ١١٥.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٣٢ و٣٣٣، ب١٥ من أبواب القبلة، ح١٨ و١٩ و٢٣.

٦. كذا في النسخة، والأنسب «البحث»؛ لما تقدّم في مبتدإ الكلام في القبلة من قوله: «وفيه أبحاث».

عن نسيان، كما إذا نسي وصلّى إلى غير القبلة، ورابعةً يكون عن غفلة، وخامسةً يكون عن غفلة، وسادسةً يكون عن خطإ في الاجتهاد والتحرّي في ما كان تكليفه ذلك.

ثمّ إنّ الخلل الواقع تارةً يكون منحرفاً عن القبلة ولم يبلغ اليمين واليسار، وأُخرى يكون بالغاً لهما بأن صلّى إلى نفس النقطتين، وثالثةً يكون متجاوزاً منهما ولم يبلغ الاستدبار، ورابعةً بلغ الاستدبار. فهذه جملة الأقسام المصوّرة في الخلل الواقع في القبلة.

ولا بدّ من تنقيح كلّ منها على وجه الاختصار، فنقول:

[بطلان الصلاة عند وقوع الخلل عن عمد]

لا إشكال في بطلان الصلاة إذا وقع الخلل عن عمد في جميع الأقسام، سواءٌ[1] كان إلى بين النقطتين أو إلى نفسهما أو تجاوز عنهما، بلغ إلى الاستدبار أو لم يبلغ. والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ لازم جعل القبلة شرط[2] في الصلاة هو ذلك، كما لا يخفى.

[بطلان الصلاة عند وقوع الخلل عن جهل تقصيراً]

وأمّا لو كان الخلل واقعاً عن جهل فإن كان عن تقصير فكذلك أيضاً؛ للإجماع على أنّ الجاهل المقصّر في حكم العامد خطاباً وعقاباً، إلّا في القصر والإتمام والجهر والإخفات، فهو مكلّف بالتوجّه إلى القبلة الواقعيّة فلا تعمّه الأخبار الآتية المصحّحة للصلاة إذا وقعت بين المغرب والمشرق، المعلّلة بأنّ ما بين الشرق والمغرب قبلة[3]؛

---

١. في النسخة: «سواء».

٢. كذا في النسخة، والصواب «شرطاً».

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٤ - ٣١٥، باب أنّ من اجتهد في القبلة فصلّى ظانّاً ثمّ علم أنّه كان منحرفاً

لأنّ توسعة القبلة إلى هذا الحدّ إنّما يكون في مورد سقوط الخطاب بالقبلة الواقعيّة، فتكون ما بين المغرب والمشرق قبلة في طول القبلة الواقعيّة لا في عرضها، وإلّا لصحّ التوجّه إلى ما بينهما عمداً واختياراً، وقد عرفت أنّ ذلك خلاف التحقيق، و إن قيل به فمورد هذه الأخبار إنّما هو في ما إذا لم يتمكّن المكلّف من التوجّه إلى القبلة الواقعيّة بحيث يوجب سقوط خطابها، والخطاب عن الجاهل المقصّر غير ساقط إجماعاً.

[حكم الصلاة عند وقوع الخلل عن جهل قصوراً]

وبهذا البيان يمكن خروج الجاهل القاصر أيضاً عن عموم الأخبار الآتية؛ لأنّ الساقط عن الجاهل القاصر ليس إلّا العقاب، وأمّا الخطاب فغير ساقط عنه؛ لتمكّنه من التوجّه إلى القبلة، والجهل بالحكم لا يوجب سلب قدرته عنه؛ لعلمه بموضوع القبلة وكان جاهلا في حكمها، كما إذا كان الجاهل في نفس مسجد الحرام المشاهد للكعبة؛ [٨٧] بداهة أنّه يمكنه التوجّه إلى القبلة، فهو عن عمد واختيار لم يوقع صلاته نحوها وإن كان ذلك لجهله بالحكم، فحينئذٍ لا وجه لسقوط خطاب القبلة عن الجاهل القاصر وإن كان معذوراً من حيث العقاب. فإذا لم يسقط خطاب القبلة عنه فلا تعمّه الأخبار الآتية؛ لأنّ موردها الغير المتمكّن من التوجّه إليها الموجب لسقوط خطابها. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ في هذا المقام[1]، فتأمّل جيّداً.

[الخلل الواقع في القبلة نسياناً أو غفلةً أو خطأً في الاجتهاد]

وأمّا لو كان الخلل الواقع في القبلة من جهة النسيان أو الغفلة أو الخطأ في

عنها...

١. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثانية: في القبلة، الفصل الرابع: في أحكام الخلل، الفرع الثالث.

الاجتهاد فهو داخل في عموم الأخبار، واختصاصُ بعضها بصورة الخطإ في الاجتهاد لا ينافي إطلاق الباقي وعمومها للناسي والغافل.

[الأخبار الواردة في المقام]

والأولى ذكر جملة من الأخبار الواردة في المقام وهي على طوائف ثلاث:

[الطائفة الأُولى: ما دلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقاً]

منها: ما دلّ على عدم وجوب الإعادة لا في الوقت ولا في خارجه، كصحيح ابن عمّار عن الصادق عليه السلام قلت له: الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف يميناً وشمالاً، فقال له: «قد مضت صلاته وما بين المغرب والمشرق قبلة»[1].

وكموثّق عمّار عنه عليه السلام أيضاً في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: «إن كان متوجّهاً في ما بين المغرب والمشرق فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دُبُر القبلة فليقطع صلاته ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتح الصلاة»[2].

والمرويّ عن ***قرب الإسناد***: «من صلّى إلى غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه في ما بين المغرب والمشرق»[3].

وفي رواية الراوندي: «من صلّى على غير القبلة فكان إلى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلاة»[4].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٤، ب١٠ من أبواب القبلة، ح١؛ وفيه: «المشرق والمغرب» بدل «المغرب والمشرق».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٥، ب١٠ من أبواب القبلة، ح٤، باختلاف يسير.

٣. *قرب الإسناد*، ص١١٣ - ١١٤، ح٣٩٤؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٥، ب١٠ من أبواب القبلة، ح٥؛ باختلاف يسير فيهما.

٤. النوادر (مع الترجمة بالفارسيّة)، ص١٥٥ - ١٥٦، ح٤٩٩؛ رواه عنه المحدّث النوري في *مستدرك الوسائل*، ج٣،

و قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المغرب والمشرق قبلة كلّه»[1]، الخبر.

وفي معناها عدّة من الأخبار الأُخر.

وهذه الأخبار - كما ترى - ظاهرة أو صريحة في أنّه لو وقعت الصلاة بين المغرب والمشرق فلا إعادة، وهي و إن كانت مطلقة بالنسبة إلى الوقت وخارجه - بناءً على شمول الإعادة لفعل الشيء في خارج الوقت أيضاً - وكانت النسبة بينها وبين ما يأتي من الأخبار الظاهرة في وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه بالعموم من وجه؛ لأنّ هذه الأخبار أعمّ من التذكّر في الوقت وخارجه و إن كانت في خصوص ما بين المغرب والمشرق، والأخبار الآتية أعمّ ممّا إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق وما إذا كانت ما وراء ذلك، لكنّها أخصّ من حيث كونها مختصّة بصورة التذكّر في خارج الوقت، فلكلّ منهما جهة عموم وجهة خصوص.

[قول صاحب *الحدائق* بوجوب الإعادة في الوقت مطلقاً]

وكما أنّه يمكن حمل الأخبار الآتية على خصوص ما إذا كانت الصلاة واقعة في ما وراء المغرب والمشرق أو إلى نفس النقطتين، كذلك يمكن حمل هذه الأخبار المتقدّمة على خصوص التذكّر في خارج الوقت، وقد حكي عن صاحب *الحدائق* رحمه الله الميل إلى ذلك، والتزم بوجوب الإعادة في الوقت مطلقاً[2]. [٨٨]

[إيراد صاحب *الجواهر* على صاحب *الحدائق*]

ولا يرد عليه ما أورده [صاحب] *الجواهر* رحمه الله من أنّ معاملة العموم من وجه إنّما

ص١٨٤، ب، ح١.

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٢، ب٢ من أبواب القبلة، ح٩؛ وفيه: «المشرق والمغرب» بدل «المغرب والمشرق».

٢. *الحدائق الناضرة*، ج ٦، ص ٤٣٧؛ حكاه عنه النجفي في *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢٦.

هو في ما إذا كان بين موضوعَي الحكمين، لا بين الموضوع والحكم كما في المقام؛ حيث إنّ أعمّية هذه الأخبار بالنسبة إلى عدم وجوب الإعادة في الوقت وفي خارجه إنّما تكون في الحكم لا في الموضوع. وهذا بخلاف الأعمّيّة في الأخبار الآتية؛ لأنّها تكون في الموضوع وهو المصلّي ما بين المغرب والمشرق والمصلّي إلى ما وراء ذلك[1].

وبالجملة: أنّ الموضوع في الأخبار الآتية هو الصلاة إلى غير القبلة الأعمّ ممّا بين المغرب والمشرق وما وراء ذلك، والموضوع في الأخبار المتقدّمة هو خصوص الصلاة ما بين المغرب والمشرق الأعمّ في الحكم وعدم وجوب الإعادة في الوقت وفي خارجه. وفي مثل هذا لا يعامل معه معاملة التعارض من وجه، كما لا يعامل معاملة التعارض من وجه في مثل: «اضرب الجهّال في الليل لا في النهار» و«لا تضرب زيداً». وليس ذلك إلّا من جهة أنّ العموم في «اضرب الجهّال» إنّما هو في الموضوع وهو الجهّال الشامل لزيد ولغيره، والعموم في «لا تضرب زيداً» في الحكم الشامل للّيل والنهار الّذي يكون ظرف النفي.

[ردّ إيراد صاحب *الجواهر* على صاحب *الحدائق*]

وذلك للفرق بين المثال وأخبار الباب؛ فإنّ في المثال أعمّيّة «لا تضرب زيداً» لا يصلح إلّا في طرف الحكم، وهذا بخلاف أخبار الباب؛ فإنّ الموضوع فيها ليس إلّا المصلّي إلى غير القبلة، وهذا الموضوع في الأخبار المتقدّمة يكون أعمّ من المتذكّر في الوقت وفي خارجه، وفي الأخبار الآتية يكون أعمّ ممّا بين المغرب والمشرق وغيره. كما أنّ الموضوع في الأوّل يكون خاصّ[2] في خصوص المصلّي ما بين المغرب

---

١. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢٦.

٢. كذا في النسخة، والصواب «خاصّاً».

والمشرق، وفي الثاني يكون خاصّ[١] في المتذكّر في خارج الوقت، فالإنصاف أنّ النسبة بينهما - كما ذكره في *الحدائق*[٢] - بالعموم من وجه.

[عدم إعادة الصلاة مطلقاً إذا كانت بين المغرب والمشرق]

إلّا أنّه مع ذلك لا بدّ من القول بعدم الإعادة مطلقاً في الوقت وفي خارجه إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق؛ لقوله عليه السلام في عدّة من الأخبار المتقدّمة: إنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة[٣]. وهذا يكون حاكماً على الأخبار الآتية ومفسّراً لموضوعها وأنّ الصلاة إلى غير القبلة إنّما هي الصلاة الّتي لم تكن بين المغرب والمشرق؛ لأنّ ما بينهما يكون قبلة. ومع هذه الحكومة لا مجال لملاحظة النسبة وأنّها تكون بالعموم من وجه.

وبالجملة: إنّ هذه الأخبار كما تكون حاكمة على قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»[٤] وعدّ منها القبلة؛ فإنّ هذه الأخبار توسّع دائرة القبلة، كذلك تكون حاكمةً على قوله عليه السلام في الأخبار الآتية: من صلّى إلى غير القبلة[٥]، فلا محيص عن القول بعدم وجوب الإعادة مطلقاً إذا كانت الصلاة بين المشرق والمغرب.

[الطائفة الثانية: ما يفصِّل بين التذكّر في الوقتِ وخارجِه]

الطائفة الثانية من الأخبار هي الأخبار المفصِّلة بين التذكّر في الوقتِ فالإعادة، وخارجِه فلا إعادة، كصحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت[٦] وأنت

---

١. كذا في النسخة، والصواب «خاصّاً».

٢. *الحدائق الناضرة*، ج ٦، ص ٤٣٧.

٣. *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣١٢ و٣١٤، ب ٩ و١ من أبواب القبلة، ح ٢ وح ١ و٢.

٤. *وسائل الشيعة*، ج ١، ص ٣٧١ - ٣٧٢، ب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨؛ وغيره.

٥. راجع: *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣١٥ - ٣١٨، باب وجوب الإعادة في الوقت لا بعده إذا تبيّن أنّه صلّى على غير القبلة ظانّاً لها.

٦. في النسخة: «حيث» ظاهراً.

على غير القبلة واستبان لك أنّك صلّيت[١] وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»[٢].

وكخبر يعقوب بن يقطين قال: سألت عبداً صالحاً ﷺ عن رجل صلّى في يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشمس وهو في وقت، أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ وإن كان قد تحرّى [٨٩] القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال: «يعيد ما كان في الوقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة [عليه]»[٣].

وفي معناهما عدّة من أخبار أُخر[٤].

وهذه الأخبار وإن كانت مطلقة بالنسبة إلى ما كانت الصلاة بين المغرب والمشرق وما وراء ذلك حتّى الاستدبار، إلّا أنّه لا بدّ من تقييدها بغير ما كانت بين المغرب والمشرق؛ للأخبار المتقدّمة. كما لا بدّ من تقييدها بغير صورة الاستدبار؛ لما يأتي من دلالة بعض الأخبار على لزوم الإعادة عند الاستدبار مطلقاً في الوقت وفي خارجه[٥].

[الطائفة الثالثة: ما يدلّ على إعادة المستدبر مطلقاً]

الطائفة الثالثة: ما دلّت على وجوب الإعادة مطلقاً في صورة الاستدبار، ونحن وإن لم نعثر على خبر يدلّ بالصراحة على ذلك سوى ما أرسله الشيخ ﷺ في النهاية من أنّه رويت رواية أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب

---

١. في النسخة: «حيث» ظاهراً.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٥ - ٣١٦، ب١١ من أبواب القبلة، ح١.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٦، ب١١ من أبواب القبلة، ح٢؛ وفيه: «ما كان في وقت» بدل «ما كان في الوقت».

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٥ - ٣١٨، باب وجوب الإعادة في الوقت لا بعده إذا تبيّن أنّه صلّى على غير القبلة ظاناً لها.

٥. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الحديث والفقه، بل المؤلّف صرّح بعيد ذلك بأنّه لم يعثر على خبر يدلّ بالصراحة على ذلك سوى ما أرسله الشيخ في *النهاية*.

عليه إعادة الصلاة. وهذا هو الأحوط وعليه العمل[١]. وظاهر قوله أخيراً: «وعليه العمل» أنّ عمل الصحابة كان على ذلك لا عمل نفسه، خصوصاً بعد قوله: «وهذا هو الأحوط». إلّا أنّه يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بما دلّ من بطلان الصلاة عند الالتفات إلى ما وراء القبلة.

[الاستدلال على إعادة المستدبر بما دلّ على بطلان صلاة الملتفت إلى ما وراء القبلة]

وبيان ذلك: هو أنّه وإن كان بين هذه المسألة الّتي نحن فيها ومسألة الالتفات الّتي تأتي في قواطع الصلاة - إن شاء الله - فرق، من جهة أنّ الالتفات إنّما اعتبر قاطعاً للصلاة وذلك لا يكون إلّا في أثناء الصلاة، وهذا بخلاف القبلة؛ حيث إنّها اعتبرت شرطاً في الصلاة، ولا بدّ من تحقّق الشرط من ابتداء الصلاة إلى آخرها.

وبعبارة أخرى: الالتفات إنّما يكون قاطعاً للهيئة، فاعتباره إنّما يكون في أكوان الصلاة من غير دخل له في أفعالها، والقبلة إنّما تكون شرطاً لأفعال الصلاة، إلّا أنّه لو وقعت بعض أفعال الصلاة في أثنائها إلى غير القبلة يصدق الالتفات أيضاً؛ لأنّه يكون حينئذٍ التفاتاً وزيادة.

والحاصل: أنّه يمكن أن يتحقّق الالتفات القاطع من دون إخلال بما هو الشرط في أفعال الصلاة من القبلة، كما إذا التفت إلى ما ورائه ثمّ رجع من دون أن يأتي بشيء من [أ]فعال الصلاة، ولكن لا يمكن العكس بأن يأتي بشيء من أفعال الصلاة إلى دُبُر القبلة من دون أن يكون هناك التفات، كما لا يخفى.

---

١. *النهاية*، ص٦٤.

[أمور يتوقّف عليها الاستدلال بما دلّ على بطلان صلاة الملتفت]

إذا عرفت ذلك فنقول: الاستدلال على بطلان الصلاة الواقعة على دبر القبلة بالأخبار الدالّة على بطلان الصلاة عند الالتفات إلى ما وراء القبلة في أثناء الصلاة يتوقّف على أمور:

[الأمر] الأوّل: أنّ أخبار الباب الدالّة على أنّ من صلّى إلى غير القبلة يعيد في الوقت لا في خارجه تعمّ الناسي أيضاً ولا تختصّ بالمجتهد المتحرّي، كما قدّمناه. وكذا الأخبار الدالّة على أنّ الالتفات مبطل تعمّ الناسي أيضاً ولا تختصّ[1] بالعامد الملتفت، كما لا يخفى على من راجعها.

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في صدق الصلاة على غير القبلة في ما إذا وقعت ركعتين أو ركعة منها إلى غير القبلة، ولا تختصّ بما إذا وقعت الصلاة من أوّلها إلى آخرها إلى غير القبلة، فمن كبّر إلى القبلة ثمّ أوقع باقي الصلاة إلى غير القبلة يصدق أنّه صلّى إلى غير القبلة، وذلك واضح أيضاً.

الأمر الثالث: أنّه لا إشكال في أولويّة الصلاة الواقعة بتمام أجزائها إلى غير القبلة بالبطلان من الصلاة الواقعة ركعتين منها [٩٠] - مثلاً - إلى غير القبلة لو قام الدليل على بطلانها كذلك؛ بداهةَ أنّه لو كان وقوع بعض أفعال الصلاة إلى غير القبلة موجب[2] لبطلانها لكان وقوعها بتمام أجزائها إلى غير القبلة أولى بالبطلان.

---

١. في هامش النسخة: «بل يمكن أن يكون مساقها الاختصاص بصورة النسيان؛ لأنّ أخذ قيد الالتفات بكلّه أو إلى الخلف - كما في بعض أخبار الالتفات - إنّما يناسب صورة النسيان ولا يعمّ العامد؛ إذ في صورة العمد لا يحتاج إلى الالتفات بالكلّ أو الخلف، بل تبطل الصلاة بأقلّ من ذلك، ونفس الأدلّة الأوّليّة الدالّة على شرطيّة القبلة تكفي في بطلان الصلاة عند التعمّد ولا يحتاج إلى أخبار [في النسخة: «أخبار»] الالتفات. فأخبار الالتفات - سؤالاً وجواباً - إنّما تكون مسوقة لصورة النسيان كما لا يخفى. ومن الغريب دعوى صاحب الجواهر بأنّ المتيقّن من أخبار الالتفات صورة العمد، فراجع وتأمّل. منه». *جواهر الكلام*، ج١١، ص٢٨.

٢. كذا في النسخة، والصواب «موجباً».

الأمر الرابع: أنّه لو قام الدليل على عدم بطلان الصلاة لو وقعت إلى ما بين المغرب والمشرق، ولا تحتاج إلى الإعادة لا في الوقت ولا في خارجه، أو عدم القضاء فقط لو وقعت إلى نفس النقطتين، فالالتفات إلى ما بين المغرب والمشرق يكون أولى بعدم البطلان، وكذا الالتفات إلى نفس النقطتين يكون أولى بعدم القضاء؛ لما عرفت من الملازمة بين وقوع الصلاة إلى غير القبلة مع تحقّق الالتفات إلى غيرها ولا عكس. فلو كانت الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق صحيحةً وغيرَ موجبة للإعادة والقضاء لكان الالتفات المجرّد عن فعل الصلاتي[1] إلى ما بين المغرب والمشرق أولى بالصحّة، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ في أخبار الباب وفي أخبار الالتفات مطلقات ينبغي ملاحظتها وما يستفاد منها. أمّا مطلقات الباب فهي ما ذكرناه من الطائفة الثانية الدالّة على عدم وجوب القضاء لمن صلّى على غير القبلة؛ فإنّها تعمّ صورة الاستدبار وعدمه.

وأمّا مطلقات باب الالتفات فهي ما دلّت على وجوب الإعادة والقضاء على من التفت إلى غير القبلة، كقول الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد [الصلاة]»[2]؛ فإنّها تعمّ صورة الالتفات على وجه الاستدبار أو دون ذلك إلى طرف المغرب والمشرق وما بينهما. هذا.

ولكن بعد ما كان الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق غير موجب للإعادة والقضاء، وكان الصلاة إلى نفس النقطتين غير موجب للقضاء فقط، لكان اللازم هو عدم وجوب الإعادة والقضاء لو التفت إلى ما بين المغرب والمشرق نسياناً؛ لما

---

١. كذا في النسخة.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٣، ب٩ من أبواب القبلة، ح٤.

عرفت من أنّ الصلاة إلى ما بينهما يلازم الالتفات أيضاً، فإذا لم تكن الصلاة إلى ذلك موجبة للإعادة والقضاء فالالتفات الخالي عن فعل الصلاة بطريق أولى يكون غيرموجب لذلك، فلا يبقى في مطلقات باب الالتفات إلّا صورة واحدة وهي صورة الاستدبار، فتكون] نصّاً في بطلان الصلاة عند الالتفات إلى الاستدبار.

ولا يعارضه أخبار الباب الدالّة على عدم وجوب القضاء عند الصلاة إلى غير القبلة؛ لأنّ شمول هذه الأخبار للاستدبار إنّما يكون بالإطلاق والظهور، ومقتضى تحكيم النصّ على الظاهر هو حمل مطلقات الباب على غيرصورة الاستدبار، وهو ما إذا كانت الصلاة على نفس النقطتين، فصورة الاستدبار تكون خارجة عن تحت هذه المطلقات. وحينئذٍ يتمّ الاستدلال بأخبار باب الالتفات لما نحن فيه من بطلان الصلاة في صورة الاستدبار لبعض المقدّمات السابقة؛ لأنّه لو كان الالتفات إلى الاستدبار موجب[1] للبطلان فالصلاة إلى ذلك - ولو في الأثناء - أولى بالبطلان، ولو كان الصلاة في الأثناء إلى دبر القبلة موجب[2] للبطلان فالصلاة التامّة الواقعة إلى دبر القبلة نسياناً أولى بالبطلان، وبعد ملاحظة المقدّمات السابقة لا محيص عن القول بذلك. [٩١]

نعم، لو قلنا بأنّ أخبار الباب مختصّة بصورة التحرّي والاجتهاد ولا تعمّ الناسي - كما اختاره صاحب *الجواهر*[3] ﷺ - لكانت أخبار الالتفات أجنبيّة عن المقام ولا يمكن الاستدلال بها فيه، إلّا أنّ دعوى اختصاصها بذلك ممّا لا وجه لها، مع أنّ صاحب *الجواهر* ﷺ اعترف بأنّ الطائفة الأُولى من أخبار الباب الدالّة على عدم وجوب الإعادة والقضاء لو وقعت الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق تعمّ الناسي

---

١. كذا في النسخة، والصواب «موجباً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «موجباً».

٣. *جواهر الكلام*، ج١١، ص٢٨.

أيضاً[١]، وإنّما قال بالاختصاص في خصوص الطائفة الثانية، ولكن الإنصاف أنّه لم يظهر وجه للتفرقة بين الطائفتين، فتأمّل[٢].

وكذا لا يمكن الاستدلال بأخبار باب الالتفات لما نحن فيه لو منعنا الأولويّة وأنّه لا ملازمة بين بطلان الصلاة إلى دبر القبلة لو كان ذلك في الأثناء وبطلانها لو وقعت من أوّل الأمر إلى دبر القبلة، أو قلنا بعدم صدق الصلاة إلى دبر القبلة لو كان في الأثناء، أو قلنا بأنّ أخبار الالتفات تختصّ بالعامد ولا تعمّ الناسي.

ولكنّ منْعَ الملازمة بين الأوّل والأثناء وعدم صدق الصلاة إلى غير القبلة لو كان ذلك في الأثناء واختصاصَ الالتفات بصورة العمد كلّ ذلك مشكل، بل لا سبيل إليه، فالأقوى القول ببطلان الصلاة لو وقعت إلى دبر القبلة، كما عليه عمل الأصحاب حسب ما يستفاد من عبارة الشيخ ﷺ المتقدّمة في ذيل المرسل الّذي حكاه[٣]، فتأمّل في ما ذكرناه؛ فإنّ الاستدلال بأخبار الالتفات لما نحن فيه لا يخلو من إعمال لطف.

ويمكن تقريب الاستدلال[٤] بوجه آخر، وهو أنّه في أخبار باب الالتفات ما يكون أخصّ من مطلقات هذا الباب، وهو صحيح البزنطي: سألت الرضا ﷺ عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه

---

١. *جواهر الكلام*، ج١١، ص٤٢.

٢. في هامش النسخة: «سيأتي وجه التفرقة بين الطائفتين في آخر البحث، فانتظر [في النسخة: فنتظر] وراجع. منه».

٣. *النهاية*، ص٦٤.

٤. في هامش النسخة: «وقد عدل شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - عن هذا التقريب عند البحث في القواطع في مسألة قاطعيّة الالتفات، وقوّى في نظره عدم ثبوت المفهوم لصحيحة البزنطي، وهذا التقريب مبنيّ على ثبوت المفهوم، فتأمّل. منه». *وسائل الشيعة*، ج٧، ص٢٤٦، ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٨. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثانية: في القبلة، الفصل الرابع: في أحكام الخلل.

فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به»[١]، الخبر. وفي معناه رواية أُخرى[٢].

وجه كون ذلك أخصّ من مطلقات الباب واضح؛ فإنّ قوله عليه السلام: من صلّى إلى غير القبلة يعيد في الوقت لا في خارجه[٣] يعمّ صورة الاستدبار وغيرها، وما في صحيح البزنطي في أخبار الالتفات مختصّ بصورة الاستدبار، كما هو الظاهر من الخَلف، فتكون النسبة بينهما أعمّ [و] أخصّ مطلقاً. ولا يتوهّم أنّ صحيح البزنطي أعمّ من جهة التذكّر في الوقت وفي خارجه فتكون النسبة بينهما بالعموم من وجه.

وذلك لأنّ الإعادة عند التذكّر في الوقت ممّا اتّفق عليه كلتا الطائفتين من أخبار الباب وصحيح البزنطي، فلا تعارض بينهما بالنسبة إلى ذلك، وإنّما التعارض في صورة التذكّر في خارج الوقت؛ فإنّ صحيح البزنطي يوجب القضاء عند الالتفات إلى خصوص الاستدبار، وأخبار الباب تنفي القضاء عند الاستدبار أيضاً لكن بالعموم الشامل له ولغيره، فتكون النسبة أعمّ مطلقاً لا من وجه.

وحينئذٍ لا بدّ من تقييد أخبار الباب بما في صحيح البزنطي، وخروج صورة الصلاة على وجه الاستدبار عن تحت قوله عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة»[٤]، وذلك بعد ما تقدّم من أولويّة بطلان الصلاة على وجه الاستدبار من البطلان عند الالتفات إلى الخلف الخالي عن الصلاة واضح لا شبهة فيه، [٩٢] فإذا خرجت صورة الاستدبار عن عموم قوله: «من صلّى على غير القبلة» وخرجت صورة الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق عن عمومه أيضاً بما تقدّم من الأخبار الدالّة على أنّ ما

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٧، ص٢٤٦، ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٨.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٧، ص٢٤٤، ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح٢.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٦ و٣١٨، ب١١ من أبواب القبلة، ح٢ و٨.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٦ و٣١٨، ب١١ من أبواب القبلة، ح٢ و٨.

بين المشرق والمغرب قبلة[١]، فلا يبقى حينئذٍ تحت قوله عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة» إلّا صورة واحدة وهي الصلاة إلى نفس النقطتين وما يلحق بذلك على ما يأتي بيانه.

وتكون النسبة حينئذٍ بين أخبار الباب مع مطلقات باب الالتفات بالأعمّ المطلق؛ لأنّ قوله عليه السلام في الخبر المتقدّم: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد»[٢] يعمّ صورة الاستدبار وغيره. وهذا بخلاف أخبار الباب؛ فإنّها بعد التخصيص بما عرفت تكون مختصّة بصورة الصلاة إلى نفس النقطتين وما يلحق بذلك، فتكون النسبة بينهما بالأعمّ المطلق، وإن كان قبل تخصيص أخبار الباب بما عرفت تكون النسبة بالعموم من وجه، ولكن بالتخصيص تنقلب النسبة، فلا بدّ من حمل مطلقات باب الالتفات الدالّة على فساد الصلاة عند الالتفات بغير صورة الالتفات إلى النقطتين؛ لما تقدّم أيضاً من أنّ الصلاة إلى ذلك لو كان غير موجب للقضاء فالالتفات لا يكون موجباً له بالأولويّة القطعيّة.

وعلى كلّ حال لا بدّ في الاستدلال بأخبار الالتفات لما نحن فيه من شمول قوله عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة»[٣] لصورة النسيان وعدم اختصاصه بالمتحرّي؛ فإنّه لولا ذلك لكان باب الالتفات أجنبيّ[٤] عن المقام. كما تقدّم [أنّ] في شمول قوله عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة» لصورة النسيان نوع خفاء؛ لأنّ نسبة قوله عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة» مع قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» ومنها القبلة[٥] إنّما تكون بالعموم من وجه. وذلك لأنّ «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» مقصور بصورة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٤، ب١٠ من أبواب القبلة، ح١ و٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٣، ب٩ من أبواب القبلة، ح٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣١٦ و٣١٨، ب١١ من أبواب القبلة، ح٢ و٨.
٤. كذا في النسخة، والصواب «أجنبيّاً».
٥. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

النسيان، كما يأتي بيانه - إن شاء الله - في باب الخلل؛ لأنّ عقد المستثنى منه - وهو عدم الإعادة - في غير الخمس إنّما يكون مختصّاً بمورد النسيان ولا يعمّ العامد وغيره، فيكون عقد المستثنى - وهو الإعادة من الخمس - أيضاً مقصوراً بصورة النسيان.

وهذا لا ينافي وجوب الإعادة في الخمس في غير صورة النسيان أيضاً؛ لأنّ كون الحكم كذلك خارجاً لا يلازم أعمّيّة عقد المستثنى لغير صورة النسيان؛ فإنّ المستثنى تابع للمستثنى منه، فإذا كان المستثنى منه مختصّ[1] بصورة النسيان فيكون المستثنى أيضاً كذلك.

وعليه تكون النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين قوله «من صلّى إلى غير القبلة» بالعموم من وجه؛ فإنّ الموضوع في «لا تعاد» وإن كان يشمل صورة وقوع الصلاة على نفس النقطتين وعلى الاستدبار وعلى ما بين المغرب والمشرق، ولكن يختصّ بصورة النسيان.

وهذا بخلاف قوله ﷺ: «من صلّى إلى غير القبلة»؛ فإنّه وإن كان مختصّ[2] بصورة وقوع الصلاة إلى نفس النقطتين وما بحكمه - حسب ما تقدّم - إلّا أنّه أعمّ من جهة النسيان وغيره من الغافل والمتحرّي، فتكون النسبة بالعموم من وجه، وكما يمكن تخصيص حديث «لا تعاد» بغير صورة الصلاة إلى النقطتين كذلك يمكن تخصيص قوله: «من صلّى إلى غير القبلة» بغير صورة النسيان. ولعلّه إلى هذا كان نظر صاحب ***الجواهر*** ﷺ حيث ذهب إلى عدم شمول قوله «من صلّى إلى غير القبلة» لصورة النسيان وكونه مختصّ[3] بالمتحرّي[4].

وهذا بخلاف [٩٣] قوله: «ما بين المغرب والمشرق قبلة»؛ فإنّه وإن كان النسبة

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مختصّاً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «مختصّاً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «مختصّاً».
٤. ***جواهر الكلام***، ج٨، ص٣٥.

بينه وبين حديث «لا تعاد» بالعموم من وجه أيضاً إلّا أنّه حيث كان لسان «ما بين المغرب والمشرق قبلة» لسان الحكومة يقدّم على حديث «لا تعاد» ولا تلاحظ النسبة. وهذا بخلاف «من صلّى إلى غير القبلة»؛ فإنّه لا يكون حاكماً على حديث «لا تعاد»، بل معارضاً له بالنسبة إلى خارج الوقت، وأمّا في الوقت فلا تعارض بينهما؛ لاتّفاقهما على وجوب الإعادة فيه. هذا.

ولكن مع كون النسبة بينهما بالعموم من وجه يمكن أن يقال بأظهريّة قوله: «من صلّى إلى غير القبلة» في شموله لصورة النسيان من شمول «لا تعاد» إلى[1] الصلاة إلى النقطتين وما بحكمه.

وبيان ذلك: هو أنّه ليس المستفاد من عقد المستثنى في حديث «لا تعاد» إلّا قضية جزئيّة وهو إعادة الصلاة من القبلة في الجملة، وليس لها إطلاق بالنسبة إلى جميع الأحوال؛ بداهةَ أنّ حديث «لا تعاد» إنّما سيق لبيان حكم المستثنى منه وهو عدم إعادة الصلاة من غير الخمسة، ولم يرد لبيان حكم الإعادة من الخمسة، فلا يمكن أن يقال: إنّ فوات كلّ واحد من الخمسة موجب لبطلان الصلاة مطلقاً.

بل المستفاد منه ليس إلّا البطلان في الجملة؛ لأنّ رفع السلب الكلّي الّذي دلّ عليه عقد المستثنى منه إنّما يصدق بالإيجاب الجزئي الّذي هو مفاد عقد المستثنى، فالقول ببطلان الصلاة مطلقاً وفي جميع الأحوال لا يستفاد من حديث «لا تعاد» إلّا بمعونة مقدّمات أُخر من أنّ الإيجاب الجزئي في قوّة الإهمال، وخروج عقد المستثنى عن الفائدة مع كون المتكلّم بصدد البيان، وغير ذلك من مقدّمات الحكمة.

وهذا بخلاف الإطلاق المستفاد من قوله: «من صلّى إلى غير القبلة»؛ فإنّ

---

١. كذا في النسخة، والصواب «للصلاة» بدل «إلى الصلاة».

الإطلاق وشمول النسيان إنّما يستفاد من نفس القضيّة؛ لأنّ الصلاة إلى غير القبلة نسياناً ليس بمثابة يكون اللفظ منصرفاً عنه.

وبالجملة: الإنصاف أنّ إطلاقَ قوله ﷺ: «من صلّى إلى غير القبلة» وشمولَه لصورة النسيان يكون أقوى من إطلاقِ حديث «لا تعاد» وشمولِه لبطلان الصلاة على نفس النقطتين.

بل قد عرفت أنّه لا إطلاق في عقد المستثنى في حديث «لا تعاد»، بل هو نظير المفهوم المستفاد من قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1]؛ فإنّ مفهومه ليس إلّا أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شيء، ولا يستفاد منه أنّه ينجّسه كلّ شيء إلّا بضمّ مقدّمات أُخر من الخارج. وليس ذلك إلّا لأجل أنّ القضيّة لم تسق إلّا لبيان مطهّرية الكرّ ولم تسق لبيان نجاسة غيره، فتأمّل؛ فإنّ المقام لا يسع زيادة على ذلك من الكلام.

[معنى الاستدبار الموجب لبطلان الصلاة]

بقي الكلام في معنى الاستدبار الموجب لبطلان الصلاة مطلقاً في الوقت وفي خارجه والظاهر أن يكون المراد منه مقدار ثلث الدائرة الّذي يكون مقابلاً للثلث الّذي تكون القبلة فيه، بحيث لو قسّمنا الدائرة الّتي يكون المصلّي فيها إلى ثلاثة أثلاث يكون ثلث منها بطرف القبلة وما بحكمها ممّا بين المغرب والمشرق الّذي تصح الصلاة فيه وغير موجب للإعادة والقضاء، ويكون ثلث آخر منها في طرف المغرب والمشرق: سدس للمغرب وسدس للمشرق، والثلث الآخر يكون في دبر القبلة.

وبالجملة: دائرة الاستدبار تكون أوسع من دائرة الاستقبال؛ فإنّ المعتبر في

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص١٥٨ و١٥٩، ب٩ من أبواب الماء المطلق، ح١ و٢ و٦؛ وفي الجميع: «كان الماء» بدل «بلغ الماء».

الاستقبال إنّما هو ما بين الجبينين على ما تقدّم تفصيله، وهذا يكون قريباً من عُشر الدائرة، وأمّا الاستدبار فالمعتبر منه هو الخلف وما بين الكتفين، [٩٤] وهذا يكون قريباً من ثلث الدائرة؛ إذ الظاهر صدق الاستدبار والخلف إلى هذا المقدار، فتأمّل جيّداً.

[تبيّن خطإ القبلة في أثناء الصلاة]

هذا كلّه لو ظهر الخطأ بعد إتمام الصلاة، وأمّا لو ظهر في الأثناء فلو كان ما بين المغرب والمشرق استقام ولا استئناف.

ولو كان إلى نفس النقطتين فإن تذكّر في خارج الوقت، بأن كانت صلاته في آخر الوقت بحيث لم يدرك منه إلّا ركعة، وفي الركعة الثانية الّتي وقعت في خارج الوقت تذكّر أنه أخطأ في القبلة وكانت صلاته إلى نفس النقطتين فكذلك أيضاً استقام بلا استئناف؛ لأنّ تذكّره كان في خارج الوقت الّذي لا يوجب القضاء إذا وقعت الصلاة بتمامها إلى نفس النقطتين، فعدم وجوب القضاء لو وقعت ركعة منها كذلك يكون أولى.

ولو تذكّر في الوقت فالظاهر وجوب الاستئناف؛ لأنّ التذكّر في الوقت موجب للإعادة إذا كان بعد الصلاة فكذلك لو كان في الأثناء؛ لأنّ ما هو شرط الكلّ شرط للبعض أيضاً، فتأمّل.

ولو كان إلى دُبر القبلة فالظاهر أيضاً وجوب الاستئناف مطلقاً في الوقت وفي خارجه؛ لأنّ ما هو المبطل للكلّ مبطل للبعض أيضاً، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات عليه.

بقي الكلام في بعض الفروع الّتي تعرّض لها في *الشرائع*[1]، والظاهر أنّه لا ثمرة مهمّة في ذكرها، فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما هو الشرط الثالث في الصلاة وهو الساتر، وحيث كان البحث عن الساتر يشتمل على أمور مهمّة أفردنا بجزء مستقلّ، فراجع.

---

١. *شرائع الإسلام*، ج١، ص٥٨.

[البحث الثالث:] [٩٥] لباس المصلّي وبحث المكان [٩٦]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

القول في لباس المصلّي

ويعتبر فيه أمور:

[١- عدم كونه من جلد الميتة وغيره من سائر أجزائها]

[الأمر] الأوّل: أن لا يكون من جلد الميتة وغيره من سائر أجزائها، سواءٌ دبّغ أو لا، وسواءٌ كان مأكولة[١] اللحم أو لا، وسواءٌ كانت ممّا لها نفس سائلة أو لا. كلّ ذلك لإطلاق الأدلّة على تأمّل في الأخير يأتي الإشارة إليه إن شاء الله. واعتبار ذلك في اللباس ممّا انعقد عليه الإجماع ظاهراً واستفاضت به النصوص[٢] فلا كلام فيه.

[مقامان]

ولكن يقع الكلام في مقامين:

---

١. كذا في النسخة.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٣ - ٣٤٤، باب عدم جواز الصلاة في جلد الميتة وإن دبغ.

[المقام الأوّل: أصالة العدم عند الشكّ في التذكية]

الأوّل: في بيان الحال عند الشكّ في كون الجلد جلدَ ميتة، وأنّه هل يجوز الصلاة فيه أو لا.

ربّما يقال بابتناء المسألة على كون التذكية شرط[1] أو الموت مانعاً[2]، فإن قلنا بالأوّل فلا بدّ من إحرازها ولا يجوز الصلاة عند الشكّ فيها، كما هو الشأن في كلّ ما اعتبر شرطاً، ولو قلنا بالثاني فيمكن دفعه بالأصل عند الشكّ في تحقّقه، كما هو الشأن أيضاً في كلّ ما اعتبر مانعاً، هذا.

ولكنّ الظاهر عدم ابتناء المسألة بذلك، وأنّه لا يجوز للصلاة في المشكوك مطلقاً، سواءٌ قلنا بشرطيّة التذكية أو مانعيّة الموت؛ لأنّ الأصل عند الشكّ هو عدم التذكية ومعه لا يبقى مجال لدفع المانع بالأصل.

[كلام الفاضل التوني من منع جريان أصالة عدم التذكية]

نعم، لو مُنِع عن جريان أصالة عدم التذكية - كما نسب ذلك إلى الفاضل التوني ﷺ -[3] لكان ابتناء المسألة على شرطيّة التذكية أو مانعيّة الموت في محلّه، إلّا أنّه لا سبيل إلى المنع عن ذلك. وما ذكره الفاضل التوني ﷺ في وجه المنع - على ما حكاه الشيخ ﷺ في تنبيهات الاستصحاب عند بيان أقسام الاستصحاب الكلّي[4] - يرجع إلى أحد وجهين، كلّ منهما لا يخلو عن نظر

أمّا الوجه الأوّل فحاصله: أنّ ما هو الموضوع في الأدلّة وما أُخِذ مانعاً عن

---

١. كذا في النسخة، والصواب «شرطاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مانعاً».

٣. *الوافية*، ص٢٠٩ - ٢١٠.

٤. *فرائد الأصول*، ج٣، ص١٩٧.

جواز الصلاة ليس إلّا الموت حتفَ الأنف الّذي يكون ضدّاً وجوديّاً للتذكية، وبأصالة عدم التذكية لا يمكن إثبات الموت حتف الأنف؛ لأنّه يكون إثباتاً لأحد الضدّين الوجوديّين بنفي الآخر.

الوجه الثاني: هو أنّ عدم التذكية في حال حياة الحيوان أمر مغاير لعدم التذكية في حال موته، والّذي ينفع هو عدم التذكية في حال الموت، وهذا العدم لم يكن له حالة سابقة حتّى يستصحب فهو مشكوك الحدوث، والعدم الثابت في حال الحياة لم يؤخذ مانعاً حتّى يستصحب، مع أنّه قطعيّ الارتفاع؛ لأنّ المفروض عدم حياة الحيوان.

والحاصل: أنّ عدم التذكية من اللوازم الأعمّ للحيوان من حال حياته ومن حال مماته، وما هو المانع عن الصلاة هو العدم المقارن للموت لا العدم في حال الحياة، فاستصحاب عدم التذكية الثابت في حال حياة الحيوان لا ينفع في إثبات عدم التذكية في حال موت الحيوان الّذي يكون هو المانع.

وهذان الوجهان وإن لم يصرّح بهما في كلامه، إلّا أنّه يمكن تطبيق كلامه على[1]، فراجع.

وعلى كلّ حال، ما يمكن أن يكون مانعاً عن جريان أصالة عدم التذكية في المشكوك هو هذان الوجهان، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر.

[ما يرد على الوجه الأوّل من كلام الفاضل التوني]

أمّا الوجه الأوّل ففيه: أنّه لم يؤخذ في شيء من الأدلّة الموتُ [٩٧] حتف الأنف موضوعاً للنجاسة ولا اعتُبر مانعاً عن الصلاة، بل الموضوع للنجاسة والحرمة والمانع عن الصلاة هو الميتة، وهي عبارة عن عدم التذكية وعدم ورود فعل الذابح على الحيوان.

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «عليهما».

والحاصل: أنّه ليس التقابل بين التذكية والميتة تقابل التضاد، بل التذكية هي أمر شرعي يعتبر في تحقّقها أمور من الذبح بالحديد وفري الأوداج والتسمية والاستقبال، فإذا انتفى أحد هذه الأمور يكون الحيوان ميتة؛ بداهةَ أنّه لو انتفى أحد هذه الأمور لا يكون الحيوان مذكّى وإلّا خرج الشرط عن كونه شرطاً، وإذا لم يكن مذكّى فلا بدّ من أن يكون ميتة؛ إذ لا واسطة بينهما.

مع أنّ في بعض الأدلّة رتّب الحلّيّة والطهارة وجواز الصلاة على نفس التذكية، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1]، وقوله عليه السلام في ذيل موثّقة ابن بكير الآتية: إذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح[2]، وغير ذلك، فبانتفاء التذكية تنتفي هذه الأحكام، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3]. ولا فرق في انتفاء التذكية بين العلم به أو قيام طريق معتبر عليه ولو كان أصلاً.

وليس المقصود من أصالة عدم التذكية إثبات الموت حتف الأنف حتّى يقال: إنّه لا يمكن إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر، بل المقصود هو مجرّد عدم ورود التذكية على الحيوان، وهذا بنفسه كاف في إثبات النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة في جلده. فظهر أنّه لا مانع من جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ فيها، ولا حاجة إلى إثبات الموت حتف الأنف.

[ما يرد على الوجه الثاني من كلام الفاضل التوني]

وأمّا الوجه الثاني ففيه: أنّ التذكية لو كانت عبارة عن فعل الذابح وما هو الصادر عنه، من دون اعتبار قابليّة المحلّ فيها جزءاً أو شرطاً، على ما سيأتي بيانه،

---

١. المائدة (٦): ٣.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٣. الأنعام (٨): ١٢١.

فعند الشكّ في تحقّقها تكون مسبوقة بالعدم؛ بداهة أنّ فعل الذابح أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي، وهذا العدم الأزلي مستمرّ من قبل وجود الحيوان إلى زمان تحقّق موته وإزهاق الروح عنه.

غايته أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان يكون عدماً محمولياً منتف[1] بانتفاء موضوعه وهو الحيوان، وبعد وجود الحيوان يكون عدماً نعتياً وهو عدم تذكية هذا الحيوان الموجود. وهذا العدم النعتي مستمرّ إلى زمان زهوق الروح عنه وبعده، من دون أن ينقلب ذلك العدم الثابت في حال الحياة إلى عدم آخر في حال الممات بل هو هو.

غاية الأمر أنّ عدم التذكية الثابت في حال حياة الحيوان لم يكن موضوعاً لأثر شرعي؛ لأنّ موضوع الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلاة مركّب من أمرين: زهوق الروح مع عدم التذكية، فعدم التذكية في حال الحياة لم يكن لها أثر، ولكن بقاء ذلك العدم إلى تحقّق الجزء الآخر - الّذي هو عبارة عن زهاق الروح - يكون ذا أثر شرعي من النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة في جلده، والمفروض [٩٨] تحقّق زهوق الروح وجداناً فيستصحب عدم التذكية الثابتة في حال الحياة إلى زمان زهوق الروح، ويلتئم حينئذٍ كلا جزءَيِ المركّب الّذي يكون موضوعاً للنجاسة وغيرها من الأحكام. غايته أنّ أحد جزءَيِ المركّب يكون محرزاً بالوجدان والجزء الآخر بالأصل.

وحاصل الكلام: أنّ معروض التذكية الّتي هي عبارة عن فعل الذابح إنّما هو الجسم، وهذا الجسم في حال الحياة لم يكن مذكّى ولم يرد عليه فعل الذابح بالعدم النعتي فيستصحب إلى زمان زهوق الروح. والأثر في المقام مترتّب على نفس هذا العدم النعتي المستمرّ، وليست حياة الحيوان من مقوّمات هذا العدم وقيداً

---

١. كذا في النسخة، والصواب «منتفياً».

للموضوع حتّى يقال بتبدّل ذلك العدم إلى عدم آخر؛ لانقلاب الموضوع وفوات الحياة عن الحيوان. بل ليست الحياة إلّا من حالات الموضوع الّذي عبّر عنها الشيخ[1] ﷺ بالوجودات المقارنة، والموضوع هو الجسم الثابت في كلا الحالين، فلا الموضوع تبدّل ولا العدم انقلب.

فالإنصاف أنّه لو قلنا: إنّ التذكية هي عبارة عن فعل الذابح فقط من دون أخذ قابليّة المحل جزءاً لها، بل هي شرط آخر للنجاسة وغيرها من الأحكام مغايرة للتذكية، فلا مجال للمنع عن جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ فيها.

وكذا لو قلنا: إنّ قابلية المحلّ داخل في التذكية وجزءٌ لها، ولكن كان المشكوك من الحيوانات القابلة للتذكية بأن لا يكون من الحشرات - بناءً على أنّ كلّ حيوان قابل للتذكية سوى الحشرات - أو لم يكن من المسوخ أيضاً؛ بناءً على أنّه لا يقبل التذكية أيضاً.

وبالجملة: لسنا في مقام تنقيح الضابط بين ما يقبل التذكية وما لا يقبل، بل هو موكول إلى محلّه، وإن كان لا يبعد القول بأنّ كلّ حيوان قابل للتذكية [سوى الحشرات.

وعلى كلّ حال، بعد إحراز قابلية المحلّ - كما هو مفروض الكلام - تكون أصالة عدم التذكية جارية عند الشكّ فيها، سواءٌ قلنا بأنّ قابلية المحل جزء للتذكية أو لم نقل.

نعم، لو قلنا بأنّ قابليّة المحل جزءٌ أو شرطٌ لتحقّق التذكية - وإن لم يمكن القول بذلك؛ لأنّ التذكية تعرض المحلَّ القابل فلا يمكن أخذ القابليّة في مفهومها - لما كان لأصالة عدم التذكية مجال أصلاً عند الشك في قابليّة المحل لها ولو فرض

---

١. *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ٢٠١.

العلم بتحقّق ما هو فعل الذابح؛ لأنّ فعل الذابح بنفسه على هذا القول لم يكن تذكية، بل هي مركّب من فعله ومن قابليّة المحل، وقابليّة المحل ليست لها حالة سابقة حتّى تستصحب؛ فإنّ الحيوان إمّا أن يوجد قابلاً للتذكية وإمّا أن يوجد غير قابل، فلا مجرى لأصالة عدم التذكية حينئذٍ، كما لا يخفى. هذا.

ولكن حتّى على هذا القول لو شكّ في ورود فعل الذابح على الحيوان المشكوك القابليّة لكان أصالة عدم التذكية تجري أيضاً؛ لأنّه بناءً على هذا القول تكون التذكية معنى حاصل[1] من فعل الذابح ومن [٩٩] قابليّة المحل، وهذا المعنى البسيط الحاصل من ذلك مقطوع العدم عن هذا الجسم في حال حياته فيستصحب إلى حال الممات.

والحاصل: أنّ نفس قابليّة الحيوان للتذكية وإن لم يكن لها سابقة إلّا بالعدم المحمولي الثابت قبل وجود الحيوان، إلّا أنّ التذكية الحاصلة منها ومن فعل الذابح يكون مسبوقاً بالعدم في حال حياة الحيوان، فتجري أصالة عدم التذكية عند الشكّ في حصولها.

فانقدح أنّه عند الشكّ في تذكية الحيوان تكون أصالة عدم التذكية محكّمة، من غير فرق بين أن نقول: إنّ التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح وكان قابليّة المحل شيء[2] آخر معتبر[اً] في تأثير التذكية للطهارة والحلّية، أو نقول: إنّ التذكية هي عبارة عن معنى بسيط منتزع عن مجموع الأمرين.

وإنّما تظهر الثمرة بين القولين في ما إذا علم بتحقّق ما هو فعل الذابح؛ فإنّه بناء على أنّ التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح فالتذكية تحقّقت قطعاً ويرجع إلى قابليّة المحل عند الشكّ فيها إلى أصالة الحلّ والطهارة، سواءٌ كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة. وأمّا بناءً على القول الآخر فأصل التذكية مشكوكة، فتأمّل جيّداً.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «حاصلاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «شيئاً».

وعلى كلّ حال، قد ظهر ممّا حقّقناه أنّه عند الشكّ في التذكية لا مانع من جريان أصالة العدم، وعليه لا تظهر الثمرة بين شرطيّة التذكية أو مانعيّة الموت، فلا حاجة في إتعاب النفس لإثبات أحد الأمرين، وإن كان القول بمانعيّة الموت لا يخلو عن قوّة؛ لظاهر النواهي الدالّة على المنع عن الصلاة في أجزاء الميتة[1]، فإنّ النهي المتعلّق بأجزاء العبادة وشرائطها ظاهر في المانعيّة لا الحرمة التكليفيّة، كما أنّ الأمر المتعلّق بها ظاهر في الجزئيّة والشرطيّة لا الوجوب النفسي.

وما قيل من أنّ الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة ابن بكير: «وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وألبانه وكلّ شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكّاه الذابح»[2]، وقوله عليه السلام في خبر أبي حمزة: «لا تصل فيها إلّا ما كان ذكيّاً»[3] هو شرطيّة التذكية لا مانعيّة الموت فيمكن منعه؛ لاحتمال أن يكون المراد بالذكيّ عدم الميتة، والتعبير بالذكيّ من باب أنّه إذا لم يكن ميتة فلا محالة يكون ذكيّاً؛ لانتفاء الواسطة، فتأمّل جيّداً.

[المقام الثاني: في بيان المخرج عن أصالة عدم التذكية]

المقام الثاني: بعد ما تبيّن أنّ المرجع عند الشكّ في التذكية هو أصالة العدم، فيقع الكلام في بيان ما هو المخرج عن هذا الأصل، وهو أحد أمور:

[١- يد المسلم]

[الأمر] الأوّل: المأخوذ من المسلم؛ فإنّ يد المسلم قد جعلها الشارع أمارة على التذكية، سواءٌ أخبر ذو اليد بها أو لم يخبر.

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٣ - ٣٤٤، باب عدم جواز الصلاة في جلد الميتة وإن دبغ.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١، باختلاف يسير.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥ - ٣٤٦، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٢، باختلاف يسير.

وممّا يدلّ على اعتباريد المسلم ما رواه إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن جلود الفِراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال ﷺ: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين [١٠٠] يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[١].

وهذه الرواية - كما ترى - كالصريحة في اعتباريد المسلم، وما ربّما يظهر منها من اعتبار أمر زائد على اليد من استعمال المسلم له كالصلاة فيه، فالظاهر أنّه غير معتبر عند الأصحاب.

[٢- الاشتراء من سوق المسلمين]

الأمر الثاني: الاشتراء من سوق المسلمين وإن لم يعلم إسلام البائع، ولكن بشرط عدم العلم بكفره بأن كان مجهول الحال، كما سيأتي.

والّذي يدلّ على اعتبار سوق المسلمين ما رواه أبا[٢] نصير عن الرضا ﷺ قال: سألته عن الخفّاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أ ذكيّ هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال ﷺ: «نعم، أنا اشتري الخفّ من السوق ويصنع[٣] لي وأصلّي فيه وليس عليكم المسألة»[٤].

وإطلاق هذه الرواية تدلّ على اعتبار السوق وإن لم يعلم إسلام البائع، ولا يمكن دعوى انصرافه إلى ما كان البائع مسلماً لغلبة وجود أهل الذمّة في سوق المسلمين في ذلك الزمان، فدعوى الانصراف ممّا لا وجه له.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٩٢، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٧.

٢. كذا في النسخة، والصواب «أبو».

٣. في النسخة: «يضع».

٤. *وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٤٩٢، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٦؛ وفيه: «أحمد بن محمّد بن أبي نصر» بدل «أبو نصير».

[٣- الطرح في أرض الإسلام]

الأمر الثالث: ما إذا كان الجلد أو غيره من أجزاء الحيوان مطروحاً في أرض الإسلام.

وقد استدلّ على اعتبار ذلك بما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة لكثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: يُقوَّم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء. فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السّلام[1]! لا يُدرَى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال عليه السّلام: هم في سعة حتّى يعلموا»[2].

وربّما يستدلّ عليه أيضاً بما رواه [إسحاق بن] عمّار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفِراء اليماني وفي ما صنع في أرض الإسلام». قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال عليه السلام: «إذا كان الغالب عليها المسلمين[3] فلا بأس»[4].

والاستدلال بذلك على اعتبار المطروح في أرض الإسلام بحيث يكون نفس كونه في أرض الإسلام أمارة على التذكية قاطعةً لأصالة العدم مشكلٌ، وإن قال به جماعة من الأساطين[5]، لكن بعد تقييده بما إذا كان عليه أثر الاستعمال، بأن يكون على المطروح أثر يستفاد منه أنّه كان مستعملاً في ما لا يجوز استعماله على تقدير كونه ميتة، كاللحم الموضوع في السفرة، كما في الخبر المتقدّم[6]؛ حيث إنّه يستفاد

---

١. كذا في النسخة و*وسائل الشيعة*، والظاهر زيادة «عليه السلام»، كما لم يأت في *الكافي*، ج٦، ٢٩٧، ح٢.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح١١.

٣. في النسخة: «المسلمون».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢ - ٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٥.

٥. منهم النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٨، ص٥٤.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح١١.

من وضعه في السفرة أنّه وضع فيها لأجل الأكل الّذي لا يجوز على تقدير كونه من ميتة، وهذا بخلاف الجلد المطروح في الأرض الّذي لا يكون عليه أثر الاستعمال.

واستفادة هذا القيد إنّما يكون من خبر السفرة، ولا بأس باستفادته، إلّا أنّ الكلام في أصل اعتبار المطروح في أرض الإسلام من دون أن يكون في يدهم أو سوقهم؛ فإنّ ما استدلّ به على اعتبار ذلك من الخبرين لا يخلو عن مناقشة.

أمّا خبر السفرة [١٠١] فالظاهر منه أنّه ليس السؤال عن التذكية وعدمها، بل جهة السؤال عن الطهارة والنجاسة؛ فإنّ الظاهر من قوله: «لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي»[1] هو أنّه لا يعلم طهارة ما في السفرة ونجاستها، فأجاب عليه السلام: بأنّهم في سعة ما لا يعلمون، أي محكوم بالطهارة حتّى يعلم خلافه. ولا يمكن التمسّك بإطلاق السؤال والجواب لصورة الشكّ في التذكية وعدمها؛ لأنّ السؤال والجواب لم يسق لهذه الجهة، وعلى فرض التسليم فغايته أن يكون مفاد هذا الخبر كمفاد المطلقات الآتية من الحكم بحلّيّة ما لا يعلم كونه ميتة، وسيأتي أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاقها.

وبالجملة: دلالة هذا الخبر على أنّ نفس كون الشيء في أرض المسلمين مع عدم العلم بسبق يد مسلم عليه أمارة شرعيّة، بحيث تكون قاطعة لأصالة عدم التذكية مشكل.

وأمّا خبر [إسحاق بن] عمّار فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه؛ فإنّ حلّيّة ما صنع في أرض الإسلام لا يلازم حلّيّة المطروح في أرض الإسلام، بل الظاهر منه أنّ المصنوع في أرض الإسلام من الفِراء وغيره وإن كان فيها غير الإسلام[2] يجوز استعماله والتصرّف فيه من الصلاة وغيرها، وهذا لا ينافي اعتبار أخذه من السوق أو من يد المسلم. بل الظاهر من

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح١١.
٢. كذا في النسخة.

الخبر هو كون المصنوع في أرض الإسلام الّذي يباع ويشترى في أسواقهم يجوز الصلاة فيه وإن لم يعلم كون صانعه مسلم[١] فيكون مساق هذا الخبر مساق الأخبار الدالّة على اعتبار السوق، وأين هذا من الدلالة على اعتبار المطروح في بلاد المسلمين؟.

والحاصل: أنّه بعدُ لم يظهر لنا دليل يدلّ على أمارتيّة الطرح في أرض الإسلام في مقابل اليد والسوق، فالأقوى الاقتصار في مخالفة الأصل على اليد والسوق.

نعم، هنا جملة من الأخبار يظهر منها أنّ كلّ ما لم يعلم كونه ميتة فهو محكوم بالتذكية، وقد أخذ بإطلاقها بعض الأساطين، فلو تمّ هذا لكان ذلك تخصيصاً لحجّيّة الاستصحاب وتكون أصالة عدم التذكية ساقطة من أصلها ولو أخذ من يد كافر، فضلاً عن الأخذ من مجهول الحال في غير سوق المسلمين، ولكنّ الكلام في إطلاق هذه الروايات أوّلاً، وفي إمكان الأخذ به ثانياً.

[الأخبار الظاهرة في أصالة التذكية]

ولا بأس أوّلاً بذكر بعض الأخبار، ثمّ نعقّبه بما هو المستفاد منها.

ففي موثّقة سماعة عن الصادق عليه السلام، سألته عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفِراء والكيمخت، فقال عليه السلام: «لا بأس ما لم يعلم أنّه ميتة»[٢].

وفي صحيحة الحلبي: حدّثني عليّ بن أبي حمزة أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه، قال: «نعم». قال الرجل: إنّ فيه الكيمخت!؟ فقال: «وما الكيمخت؟» فقال: جلود الدوابّ، منه ما يكون ذكيّاً ومنه ما يكون ميتة. فقال عليه السلام: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه»[٣].

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مسلماً».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٣ - ٤٩٤، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح١٢.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩١، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٤؛ ج٤، ص٤٥٦، ب٥٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٢؛ باختلاف يسير فيهما.

وفي رواية محمّد بن يونس أنّ أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام سأله عن الفرو والخفّ، ألبسه وأصلّي فيه ولا أعلم أنّه ذكي؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به»[1].

وفي معناها أخبار أُخر دلّت بإطلاقها على الحكم بالتذكية ما لم يعلم أنّه ميتة[2]. هذا.

[عدم إمكان التمسّك بالأخبار الظاهرة في أصالة التذكية]

ولكنّ الإنصاف عدم إمكان التمسّك بها:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر أن يكون جهة السؤال في جميع الأخبار الواردة في هذا الباب هو أنّه لمّا كان في زمن الأئمّة [عليهم السلام] أهل الذمّة يبيعون ويشترون في أسواق المسلمين، وكانت العامّة تحلّ ذبائح أهل الكتاب ويعاملون معها معاملة ذبائح المسلمين، وكذلك كانت تحلّ الميتة بالدبغ، وحيث كانت الشيعة كثير التردّد مع العامّة ومخالطون لهم ويعاملون معهم في البيع والشراء، فمن أجل هذا أوجب الضيق على الشيعة؛ حيث كانوا يدخلون السوق ويشترون ما لا يعلم أنّه من ذبيحة المسلم أو ذبيحة أهل الذمّة، وكذا لم يعلم أنّه ميتة دبغ أولا، فكثر السؤال من الأئمّة عليهم السلام، وأنّ هذه المعاملات الّتي تقع في الأسواق بيننا وبين العامّة - مع ما هو المعلوم من طريقتهم - كيف حالها؟ وأنّه يجوز أن يعامل مع المأخوذ معاملة المذكّى أولا؟ فأجابوا عليهم السلام بعدم البأس، وأنّه يعامل معه معاملة المذكّى.

فجميع ما صدر عنهم عليهم السلام جواباً في هذه الأخبار إنّما سيق لبيان حكم المعاملات الواقعة بين الشيعة وبين أهل السوق، وعليه لا يبقى مجال لتوهّم الإطلاق في ما دلّ على حلّيّة ما لم يعلم كونه ميتة، بل هو منزّل على ما كان متعارفاً في ذلك

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٥٦، ب٥٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٠ - ٤٩١ و٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٢ و١١.

الزمان، ويكون مساقها مساق الأخبار الدالّة على اعتبار اليد والسوق.

وأمّا ثانياً: فعلى فرض تسليم الإطلاق فلا بدّ من تقييده بما إذا لم يؤخذ من يد الكافر، أو من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين. وذلك لصراحة بعض الأخبار بوجوب السؤال والفحص عمّا أخذ من يد المشركين، ففي خبر إسماعيل بن موسى عن أبيه، سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفِراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»[1] إلخ.

ومع هذا التصريح كيف يمكن الأخذ بإطلاق ما دلّ على حلّية ما لم يعلم كونه ميتة ولو أخذ من يد الكافر؟ فالإنصاف أنّه لا قاطع لأصالة عدم التذكية إلّا يد المسلم أو سوق المسلمين ولو كان المأخوذ منه مجهول الحال؛ لإطلاق أدلّة اعتبار السوق، خرج منه ما إذا علم كفر المأخوذ منه، فتأمّل جيّداً.

[تنبيهات]

بقي في المقام أمور ينبغي التنبيه عليها.

[١- أمارية يد الكافر أو عدمها]

[الأمر] الأوّل: في أنّه هل يد الكافر أمارة على عدم التذكية كما كانت يد المسلم أمارة على التذكية، أو أنّه ليس يد الكافر أمارة على عدم [١٠٣] التذكية، بل مجرّد كونها غير أمارة على التذكية وممّا لا أثر لها وغير موجبة لرفع اليد عن أصالة عدم التذكية الجارية في المشكوك؟

ربّما قيل بأنّ يد الكافر أمارة على عدم التذكية كما أنّ يد المسلم أمارة على

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧؛ وفيه: «إسماعيل بن عيسى» بدل «إسماعيل بن موسى».

التذكية. وقد استظهر ذلك من قوله عليه السلام في خبر إسماعيل المتقدّم: «إذا رأيتم المشركين[1] يبيعون ذلك»[2]، ومن قوله عليه السلام في خبر [إسحاق بن] عمّار المتقدّم أيضاً: «إذا صنع في أرض الإسلام»[3]. وفي الاستظهار من ذلك نظر واضح، كما لا يخفى.

والإنصاف أنّه لم يظهر من الأدلّة ما يستفاد منه أماريّة يد الكافر على عدم التذكية، بل غاية ما يستفاد منها عدم الأماريّة في مقابل جعل أماريّة يد المسلم.

ثمّ إنّ الثمرة بين القولين إنّما تظهر في ما إذا اشتركا يد الكافر ويد المسلم في جلد الحيوان أو غيره، فبناءً على الأماريّة يقع التعارض بين الأمارتين ونحتاج في ترجيح يد المسلم على يد الكافر إلى بعض الوجوه الاعتبارية، ككون يد المسلم أقوى أمارة من يد الكافر، وغير ذلك من الوجوه الّتي لا دليل على اعتبارها. وأمّا بناء على ما قلناه من عدم أمارية يد الكافر فلا تعارض في البين.

وربّما قيل بظهور الثمرة أيضاً في ما إذا سبقت يد الكافر على يد المسلم، فيقع التعارض أيضاً ويقدّم يد المسلم للأقوائية واللحوق وغير ذلك[4]. هذا.

ولكنّ تماميّة هذه الثمرة موقوفة على كون يد المسلم أمارةً على التذكية ولو مع العلم بسبقها بيد الكافر، وسيأتي الإشكال في ذلك.

[٢- إطلاق أماريّة يد المسلم على التذكية وعدمه]

الأمر الثاني: في أنّ أماريّة يد المسلم على التذكية هل مطلقة ولو مع العلم بسبق يد الكافر عليه، أو أنّها مقيّدة بما إذا لم يعلم ذلك؟

فنقول: ذهب بعض الأساطين إلى الأوّل؛ نظراً إلى إطلاق الأدلّة الدالّة على

---

١. في النسخة: «المشركون».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢ - ٤٩٣، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٥.

٤. راجع: *جواهر الكلام*، ج٨، ص٥٤ - ٥٥.

اعتباريد المسلم[١]، كقوله عليه السلام في ذيل خبرإسماعيل المتقدّم: «وإذا رأيتم يصلّون فيه فلاتسألوا عنه»[٢]؛ حيث إنّ إطلاق ذلك يقتضي اعتباريد المسلم ولو مع العلم بأخذه من يد الكافر هذا.

[استشكال النائيني في إطلاق أماريّة يد المسلم]

وقد استشكل شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في ذلك ومال إلى عدم اعتباريد المسلم مع العلم بسبقها بيد الكافرإلّا على وجه تأتي الإشارة إليه.

وحاصل ما أفاده - مدّ ظلّه - في وجه الإشكال يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعية تارةً تكون على نحو القضايا الحقيقيّة ومبيّنة للكبريات الّتي يتألّف[٣] منها الأقيسة لاستنتاج الأحكام الجزئيّة، كقوله عليه السلام «إذا بلغ الماء قدركرّلم ينجّسه شيء»[٤] وأمثال ذلك. وأُخرى تكون على نحو القضايا الخارجيّة، كما إذا سئل المعصوم عليه السلام عن فعل شيء أو ترك شيء فأجاب عليه السلام بالبأس أوعدم البأس؛ فإنّ هذا لا يكون على نحو الكبرى الكلّيّة، بل قضيّة خاصّة وردت في مورد خاصّ، ومن هنا يعبّرعنها في كلمات الفقهاء بأنّها قضيّة في واقعة.

وقد حقّقنا ذلك في مبحث «لا ضرر» وقلنا في ذلك المورد: إنّه ليس كلّ ما صدرعنهم عليهم السلام جواباً عن سؤال خاصّ [١٠٤] يكون على نحو القضيّة الخارجية، بل ربّما يستفاد منه كبرى كلّيّة، وقد حرّرنا الضابط بينهما على وجه لا مزيد عليه.

---

١. منهم النجفي في *جواهر الكلام*، ج٦، ص٣٤٦.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

٣. في النسخة: «يتاف».

٤. *وسائل الشيعة*، ج١، ص١٥٨ و١٥٩، ب٩ من أبواب الماء المطلق، ح١ و٢ و٦؛ وفي الجميع: «كان الماء» بدل «بلغ الماء».

والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ الجواب يمكن أن يكون على نحو القضيّة الخارجيّة، كما أنّه يمكن أن يكون على نحو الكبرى الكلّيّة، فإن كان على نحو الكبرى الكلّيّة فلا إشكال في استفادة الإطلاق أو العموم منها لو كان في مقام البيان. وأمّا إذا كان على نحو القضيّة الخارجيّة فلا يمكن استفادة الإطلاق منها إلّا بضميمة ترك الاستفصال في الموارد الّتي تكون محلّاً للاستفصال مع القطع بعدم خصوصيّة المورد، فلو لم يكن المحلّ محلّ[1] للاستفصال، أو لم يحصل القطع بعدم خصوصيّة المورد، لا يمكن استفادة الإطلاق من الجواب، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ غالب ما صدر عنهم عليهم السلام في هذا الباب إنّما هو جواب عمّا سألوا عنه الأصحاب ممّا كانوا مبتلين به من معاملتهم مع أهل السوق الّذي يكون فيهم من يستحلّ ذبائح أهل الذمّة وطهارة الميتة بالدبغ، ومن المعلوم أنّ في مثل هذا لا يمكن أن يتمسّك بإطلاق الجواب؛ لأنّه جواب عمّا وقع في الخارج.

ولا يمكن القول بالإطلاق من باب ترك الاستفصال؛ لما عرفت من استفادة الإطلاق من ترك الاستفصال إنّما يكون في المحلّ القابل للاستفصال، ومن المعلوم أنّ الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا مبتلين بما نحن مبتلين[2] به الآن، من حمل مال التجارة من الجلود وغيرها من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، بحيث نعلم أنّ ما وقع في يد المسلم إنّما هو مسبوق بيد الكافر وحمل من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، وهذا المعنى لم يكن معهودا في ذلك الزمان، فليس المقام مقام ترك الاستفصال، فلا يمكن القول بالإطلاق من هذه الجهة.

وكذلك لا يمكن القول بالإطلاق بدعوى القطع بعدم الفرق بين ما نحن مبتلون

---

١. كذا في النسخة، والصواب «محلّاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مبتلون».

به الآن من سبق يد الكافر على يد المسلم، وما كانوا مبتلين به في ذلك الزمان من المعاملة مع من يستحلّ ذبيحة أهل الذمّة؛ لأنّ المأخوذ في ذلك الزمان من يد المسلم العارف أو غير العارف حيث لم يعلم كونه من ذبيحة أهل الذمّة ولم يعلم سبقه بيد الكافر، فجعل الشارع يد المسلم أمارة على التذكية، وأين هذا من المأخوذ في هذا الزمان ممّا يعلم سبقه بيد الكافر؟ فدعوى القطع بعدم الخصوصيّة عهدتها على مدّعيها.

والحاصل: أنّه بعد ما كان الصادر عنهم عليهم السلام في هذا الباب إنّما هو جواب عن قضايا خارجيّة، ولم يرد في هذا الباب ما يكون كبرى كلّيّة يستفاد منه اعتبار يد المسلم على الإطلاق حتّى لو كانت مسبوقة بيد الكافر، وقد عرفت أنّ استفادة الإطلاق والكبرى الكلّيّة من الجواب عن القضيّة الخارجيّة لا يمكن إلّا بترك الاستفصال مع القطع بعدم خصوصية للمورد، وكلاهما ممنوعان في [١٠٥] مثل المقام، كما لا يخفى، فالأقوى عدم اعتبار يد المسلم إذا كانت مسبوقة بيد الكافر.

نعم، لو احتمل احتمالاً عقلائيّاً أنّ المسلم وإن أخذها من يد الكافر لكن بعد تحقيقه الحال عن تذكية المأخوذ وعدمها لكان يده بضميمة أصالة الصحّة في فعل المسلم أمارة على التذكية. إلّا أنّ هذا ممّا يقطع بعدمه في هذا الزمان؛ للقطع بأنّ المسلمين في هذا الزمان يجلبون مال التجارة من بلاد الكفر من دون تحقيق للحال والسؤال عن التذكية وعدمها.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأستاذ[1] في هذا المقام في وجه الإشكال في اعتبار يد المسلم على الإطلاق. وقد عرفت أنّ الإشكال في ذلك إنّما هو لأمرين:

---

١. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثالثة: في لباس المصلّي، المسألة الأولى.

الأول: عدم ابتلاء الصحابة في ذلك بما ابتلينا نحن الآن من حمل مال التجارة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام. الثاني: أنّ ما صدر عنهم جواباً في هذا الباب إنّما يكون على نحو القضايا الخارجيّة وليس لبيان الكبرى الكلّية؛ فتأمّل جيّداً؛ فإنّ كلا الأمرين لا يخلو عن تأمّل.

وربّما يمكن استفادة الإطلاق من قوله ﷺ: ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق[1]، فتأمّل.

[٣- كون أماريّة يد المسلم من باب حمل فعله على الصحّة]

الأمر الثالث: هل يعتبر في أماريّة يد المسلم أن يكون المسلم مستعملاً للجلد أو غيره في ما لا يجوز استعمال الميتة فيه، كعرضه للبيع والشراء والصلاة فيه وأمثال ذلك؟ أو أنّه يكفي مجرّد كونه في يده وتحت استيلائه وإن كان مطروحاً في بيته أو دكانه؟

وجهان مبنيّان على أنّ أماريّة يد المسلم على التذكية هل هي من باب أماريّتها على الملك وحيث إنّ الميتة لا تُملَك فيد المسلم كاشفة عن الملك الملازم للتذكية، أو أنّ أماريّتها من باب حمل فعل المسلم على الصحّة، فلو قلنا بالأوّل فنفس كون الجلد تحت يده وسلطانه يكفي في ترتيب آثار التذكية عليه؛ لأنّ نفس الاستيلاء كاشف عن الملكيّة الملازمة للتذكية. وإن قلنا بالثاني فلا بدّ من استعماله له على وجه لا يجوز الاستعمال لو كان ميتة حتّى تجري قاعدة حمل فعل المسلم على الصحّة؛ بداهة أنّه لا موضوع للقاعدة إلّا في صورة الاستعمال، فلا يكفي مجرّد كونه في داره مع عدم استعماله له في ترتيب آثار التذكية عليه[2].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٢٧، ص٢٩٢ - ٢٩٣، ب٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، ح٢.

٢. في هامش النسخة: «لا يقال: لا وجه لاعتبار قيد الاستعمال زائداً على الاستيلاء؛ فإنّ نفس استيلاء المسلم على شيء أمارة على الملكيّة، والملكية تلازم التذكية ومثبتات الأمارة حجّة، فلا وجه لاعتبار الاستعمال.

والأقوى هو الوجه الثاني، أي كون أماريّتها من باب حمل فعل المسلم على الصحّة؛ لأنّ الظاهر من أدلّة الباب - سؤالاً وجواباً - هو ما إذا كان هناك استعمال من المسلم على وجه ينافي كون ما في يده ميتة، كالبيع والشراء وأمثال ذلك. ويدلّ عليه قوله ﷺ: «وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[1]، ومعلوم أنّ الصلاة أخذت في المقام كناية عن مطلق الاستعمال على وجه ينافي كونه ميتة، فمجرّد ثبوت جلد أو لحم بيد المسلم مع احتمال أن يكون ذلك في يده من جهة إرادة إعدامه لا استعماله لا يحكم عليه بالتذكية.

[٤- الاعتبار بيد المسلم السابقة لا يد الكافر اللاحقة]

الأمر الرابع: لو كان الشيء [١٠٦] مسبوقاً بيد المسلم ولو كان الآن بيد الكافر، كما إذا اشتراه اليهودي من مسلم، فهل العبرة على اليد الفعلي ويحكم عليه بعدم التذكية، إمّا من جهة أماريّة يد الكافر عليها وإمّا من جهة اقتضاء الأصل ذلك على الوجهين المتقدّمين؟ أو أنّ العبرة على اليد السابق ويحكم عليه بالتذكية إمّا مطلقاً ولو قلنا بأماريّة يد الكافر على عدم التذكية، وإمّا في خصوص ما إذا منعنا عن ذلك وقلنا بأنّ الموجود في يد الكافر بعدُ باقٍ على أصالة عدم التذكية من دون أن تكون يده أمارة على العدم؟

والأقوى من هذه الوجوه هو الوسط، أي كون العبرة على اليد السابقة ولا أثر

فإنّه يقال: يد المسلم إنّما تكون أمارة على الملك في ما إذا أحرز قابليّة ما في يده للتملّك، فلو كان هناك في يده شيء لم يعلم كونه تراباً غير قابل للتملّك أو نحاساً قابلاً له فمن مجرّد كونه في يده لا يحكم كونه نحاساً. وكذا لو كان في يده لحم لا يحكم كونه من مذكّى ما لم يستعمله في ما يستعمل فيه الذكيّ، فالمخرج عن أصالة عدم التذكية ليست اليد فقط، بل هي مع الاستعمال. وهذا هو المتيقّن من أدلّة الباب. ومن هنا يعلم أنّ المبنى الأوّل من المبنيين الّذي ذكرناهما فاسد من أصله، فتأمّل. منه».

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

لليد الفعلي[1] للكافر أصلاً، أمّا لو قلنا بعدم كون يد الكافر أمارة على العدم فواضح؛ فلأنّ المفروض ثبوت يد المسلم على هذا الشيء، وهي أمارة على التذكية، ومجرّد انتقاله إلى يد الكافر الّتي ليس هي أمارة على العدم لا يوجب سلب الشيء عمّا كان محكوماً به من التذكية بمقتضى يد المسلم.

وكذلك الحال لو قلنا بأماريّة يد الكافر على عدم التذكية؛ بداهة أنّه بعد ما كان الشيء بيد المسلم فقد حكم عليه بالتذكية، وما هو مذكّى لا يمكن أن ينقلب إلى غير المذكّى، فلا يعامل معهما معاملة تعارض الأمارتين.

وليس المقام مثل تعارض أمارة الطهارة مع أمارة النجاسة؛ بداهة أنّ الظاهر يمكن أن ينقلب إلى النجاسة والنجس ينقلب إلى الطهارة، وكذلك الملك يخرج عن الملكيّة. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المذكّى لا يصير غير المذكّى، فيد الكافر المسبوقة بيد المسلم ساقطة عن الأماريّة ولا أثر لها، فتأمّل.

هذا في صورة سبق يد المسلم على يد الكافر، وأمّا في صورة العكس فقيه الكلام المتقدّم.

[٥- مانعيّة الميتة عن الصلاة تختصّ بما لها نفس سائلة]

الأمر الخامس: في أنّ المنع عن الصلاة في الميتة هل يعمّ جميع أقسام الميتة ممّا كان لها نفس سائلة أو لم يكن، أو يختصّ بما إذا كانت لها نفس سائلة؟

وبعبارة أخرى: هل المنع عن الصلاة فيها من جهة نجاستها، أو أنّ المنع عنها من جهة مانعيّة نفس الموت من دون دخل للنجاسة في ذلك، وإن اجتمعت الجهتان في ما كان لها نفس سائلة؟

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «الراهنة».

وجهان، بل قولان: الأقوى هو الأوّل، أي مقصوربما إذا كان لها نفس سائلة؛ لما عرفت من أنّ أغلب أخبارالباب إنّما هي جواباً[١] عن سؤالات خاصّة في موارد خاصّة كانت الصحابة مبتلين بها من شراء الجلود والفِراء وأمثال ذلك، ومعلوم أنّ مثل هذه الأشياء لم يعهد صناعتها من الميتة الّتي ليس لها نفس سائلة، فلا إطلاق في الأدلّة تعمّ جميع أقسام الميتة.

و ما ورد في بعض الأخبارمن المنع عن الصلاة في الميتة بقول مطلق[٢] فمنصرف أيضاً إلى الميتة الّتي يعهد اتّخاذ اللّباس وغيره من جلودها وسائرأجزائها، وذلك في الميتة الّتي تكون لها نفس سائلة من غيرفرق في ذلك بين أن نقول بشرطيّة التذكية أو مانعيّة الموت.

وما يتوهّم من أنّه بناء على شرطيّة التذكية لا بد من إحرازها، من غيرفرق بين ما كان له نفس سائلة وغيره، [١٠٧] وعليه لا يجوز الصلاة في مطلق الميتة و إن لم يكن لها نفس سائلة؛ لفقد الشرط.

ففيه: أنّه و إن قلنا بشرطيّة التذكية، لكن شرطيّتها مقصورة في الحيوان الّذي له نفس سائلة؛ فإنّ ما دلّ على اعتبارالتذكية ليس إلّا صحيح ابن بكير[٣] وخبرابن أبي حمزة[٤]، وفي كليهما اعتبرت التذكية في ما كان له نفس سائلة؛ فإنّ الظاهرمن قوله عليه السلام في الأوّل: «إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكّاه الذبح» هو أنّ التذكية معتبرة في الحيوان الّذي يقبل الذبح، والذبح لا يطلق إلّا في ما كان له نفس سائلة، فتأمّل. والخبرالثاني يكون أظهرمن ذلك، فراجع.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «جواب».

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٣ - ٣٤٤، باب عدم جواز الصلاة في جلد الميتة و إن دبغ.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

والحاصل: أنّه بعدُ لم يظهر من الأدلّة كون مطلق الموت مانع[1] و إن كان الميتة طاهرةً لم يكن لها نفس سائلة. فالأولى - إن لم يكن أقوى - هو الاقتصار في المانعيّة بالميتة النجسة، وعليه لا تكون عدم الميتة شرطاً آخر في الصلاة، بل هو من صغريات اشتراط الطهارة في لباس المصلّي، فالأحكام المذكورة في ذلك الباب من جواز الصلاة في المشكوك مع عدم ثبوت حالة سابقة له تقتضي نجاسته، ومن صحّة الصلاة في النجس إذا وقع ذلك جهلاً مع عدم سبق العلم به وغير ذلك من الأحكام كلّها جارية في باب الميتة.

فلو شكّ في حيوان من حيث ثبوت نفس سائلة له وعدمه يجوز الصلاة في أجزائه. وكذا لو صلّى جهلاً بكونه ميتة صحّت صلاته، فتأمّل جيّداً؛ فإنّ ذلك لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ من قال منّا بطهارة الميتة بالدبغ[2] قال بعدم جواز الصلاة فيها[3]، فيظهر من ذلك أنّ الموت بنفسه مانع عن الصلاة، وإن كان مانعيّته مقصورةً بالميتة النجسة حسب ما استظهرناه من أدلّة الباب، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي جريان أحكام الطهارة والنجاسة فيها أيضاً.

[٦- أمارية يد المسلم على التذكية ولو استحلّ الميتة بالدبغ]

الأمر السادس: في أنّه هل يشترط في أمارية يد المسلم على التذكية كونه غير مستحلّ[4] للميتة بالدبغ، أو لا يشترط ذلك؟

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في ذلك فقد حكي من بعض عدم جواز

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مانعاً».

٢. حكاه عن ابن الجنيد المحقّق في *المعتبر* ج١، ص٤٦٣؛ والعلّامة في *مختلف الشيعة*، ج١، ص٥٠٠.

٣. *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ٢٠٢.

٤. في النسخة: «مستحلّاً».

الصلاة في المأخوذ من مستحلّ الميتة بالدبغ[١]، بل زاد بعضٌ المنعَ ممّن يتّهم بذلك، سواءٌ في ذلك أخبر وضمن بالتذكية أولا[٢]، وحكي من آخر المنع إلّا إذا أخبر بالتذكية أو ضمن بها[٣].

ولكن المشهور الّذي عليه العمل هو الجواز مطلقاً ولو علم بكونه ممّن يستحلّ الميتة بالدبغ، فضلاً عن المتّهم، سواءٌ في ذلك الضمان والإخبار وعدمه؛ لإطلاق النصوص الواردة في الباب[٤]، بل قد عرفت أنّ تكثّر السؤال عنهم عليهم السلام عن الشراء ممّا هو في السوق كان لأجل ذلك، أي وجود من يستحلّ الميتة بالدبغ.

بل في بعض الأخبار ما يقرب التصريح بذلك، وهو خبر إسماعيل بن موسى المتقدّم؛ فإنّ فيه: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفِراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ فأجاب عليه السلام بعدم السؤال إذا كان البائع مسلماً[٥]. وهذا مع معروفيّة استحلال الميتة بالدبغ عند العامّة يكون كالصريح في اعتبار يد المسلم وسوقه مطلقاً.

وما ورد من أنّ عليّ بن الحسين كان ينزع الفرو المأخوذ من أرض العراق في وقت الصلاة، معلّلاً بأنّ أهل العراق يستحلّون الميتة بالدباغ[٦] فليس فيه دلالة على خلاف ما ذهب إليه المشهور وإن استدلّ به صاحب القول الأوّل[٧]؛ [١٠٨] فإنّ نفس

---

١. قال به جماعة، منهم العلّامة في *نهاية الإحكام*، ج١، ص٣٧١؛ *تذكرة الفقهاء*، ج٢، ص٤٦٤.

٢. قال به العلّامة في *منتهى المطلب*، ج ٤، ص ٢٠٦؛ والإصفهانيّ في *كشف اللثام*، ج٢، ص٤١٨.

٣. قال به ابن الطيّ في *المسائل الفقهيّة*، ص٦٧، المسألة ٣٧١؛ وابن فطّان في *معالم الدين*، ج١، ص٩٥؛ واستقربه قاله الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج ٣، ص٢٩.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٥٥- ٤٥٦، باب جواز الصّلاة في ما يشترى من سوق المسلمين من الثّياب والجلود ما لم يعلم أنّه ميتةٌ أو نجسٌ و....

٥. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩٢، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٥٠٢ - ٥٠٣، ب٦١ من أبواب النجاسات، ح٣.

٧. هو الإصفهانيّ في *كشف اللثام*، ج٤، ص٤١٨.

أخذه ﷺ ولبسه وإن كان في غير حال الصلاة دليل على أنّه ما كان يعامل معه معاملة الميتة؛ بداهة أنّه لو كان المأخوذ ممّن يستحلّ الميتة بالدبغ ممّا لا يحكم عليه بالتذكية وكان بحكم الميتة لما جاز لبسه واستعماله في حال من الأحوال، فنفس استعماله ولو في غير حال الصلاة أقوى شاهد على أنّه بحكم المذكّى.

وذلك لا ينافي نزعه في حال الصلاة؛ فإنّ ذلك كان للتنزيه وشدّة الاحتياط لإحراز الواقع الّذي ينبغي البناء عليه لكلّ أحد، فضلاً عن المعصوم ﷺ، والاحتياط في الموضوع لا ينافي مرتبة العصمة، فتأمّل.

وكذلك لا ينافي ما ذهب إليه المشهور خبرُ الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر ﷺ: ما تقول في الفرو يُشترَى[1] من السوق؟ فقال ﷺ: «إذا كان مضموناً فلا بأس»[2]. وإن استدلّ به صاحب القول الثاني؛ بناءً على حمل الضمان على ضمان البائع، فيدلّ بمفهومه على عدم جواز الشراء عند عدم ضمان البائع ذكاته؛ فإنّ أقصى ما يفيده المفهوم هو ثبوت البأس عند عدم الضمان، وذلك غير صريح ولا ظاهر في المنع عن الشراء، فلا يمكن أن يقاوم ما تقدّم من الأدلّة الصريحة على جواز الشراء من السوق ولو علم أنّ البائع كان ممّن يستحلّ الميتة بالدبغ.

و ربّما يستدلّ للتفصيل المزبور بما رواه عبد الرحمن قلت [ل-] أبي عبد الله ﷺ: إنّي أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدّعون الإسلام فأشتري منهم الفِراء للتجارة فأقول لصاحبها: هي ذكيّة؟ فيقول: بلى. فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكيّة؟ فقال ﷺ: «لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط الّذي

---

١. في النسخة: «نشري».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٦٣، ب٦١ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

اشتريتُها منه أنّها ذكيّة». فقلت: وما أفسد ذلك؟ قال عليه السلام: «استحلال أهل العراق الميتة ويزعمون أنّ دباغ الجلد ذكاته»[1] إلخ؛ فإنّ ظاهر التعليل هو المنع عن الأخذ ممّن يستحلّ الميتة بالدبغ مطلقاً حتّى مع الإخبار بالتذكية. غاية الأمر أنّ صدر الرواية دلّت بالصراحة على جواز الشراء عند الإخبار بالتذكية، وإن منع عن بيعها على أنّها ذكيّة، فيبقى صورة عدم الإخبار داخل[2] في التعليل.

وفيه: أنّ التعليل إنّما سيق لأجل المنع عن بيعها على أنّها ذكية لا لأصل المنع عن الشراء، فليس في الرواية ما يدلّ على المنع عن الشراء عند عدم الإخبار، بل المتحصّل من الرواية هو أنّه حيث كان أهل العراق يستحلّون الميتة بالدبغ فليس للمشتري منهم أن يبيع ما اشتراه على أنّه ذكيّ؛ لأنّ ظاهر الاشتراط هو الإخبار عن الذكاة وأنّه عالم به مع أنّه لم يعلم به؛ فإنّ أخذه ممّن يستحلّ ذلك يوجب عدم العلم بالذكاة، وإخبار البائع الأوّل لا يوجب العلم به فليس للبائع الثاني الإخبار على سبيل الجزم بذكاته، وأين هذا من الدلالة على التفصيل المزبور؟

وبالجملة: بعدُ لم يظهر لنا دليل يدلّ على خلاف ما ذهب إليه المشهور، وعلى تقدير ثبوته فهو مأوّل أو مطروح؛ لعدم مقاومته لما تقدّم من الأدلّة الدالّة على اعتبار[١٠٩] يد المسلم مطلقاً ولو كان ممّن يستحلّ الميتة بالدبغ، فالأقوى ما عليه المشهور.

[٧- عدم جواز الصلاة في الميتة ولو كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه]

الأمر السابع: مقتضى إطلاق الأدلّة هو عدم جواز الصلاة في الميتة مطلقاً، سواءٌ كان ممّا تتمّ الصلاة فيه أو لا، وسواءٌ كان نعلاً أو خفّاً أو غيره.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٥٠١، ب٦١ من أبواب النجاسات، ح٤، باختلاف.

٢. كذا في النسخة، والصواب «داخلاً».

وما ورد في بعض الأخبار[١] من نفي البأس عن النعال والخفاف إذا لم تكن من أرض المسلمين فمحمول أو مطروح؛ بداهةَ عدم مقاومته لمطلقات الباب، مع أنّه معارض لصريح بعض الأخبار الوارد في خصوص الخِفاف من المنع عن الصلاة فيها إذا كانت من ميتة، وهو ما رواه الحلبي قلت لأبي عبد الله: الخِفاف عندنا في السوق فنشتريها، فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال ﷺ: «صلّ فيها حتّى يقال لك: إنّها ميتة بعينها»[٢]، فاحتمال جواز الصلاة في الخفاف المصنوعة من الميتة ضعيف غايته.

كضعف احتمال جواز الصلاة في خصوص النعال؛ لما ورد في عدّة من الأخبار من أنّ نعل موسى ﷺ الّذي أمر بخلعه كان من جلد ميتة[٣]، فيظهر منه جواز لبس النعل من الميتة، وإذا جاز لبسه جاز الصلاة فيه.

وجه الضعف هو أنّه أوّلاً: مجرّد جواز لُبس ذلك في شريعة موسى ﷺ لا يثبت جوازه في شريعتنا، مع ما ورد من المنع عن استعمال الميتة بقول مطلق الشامل للنعل. بل لم يعلم جواز ذلك حتّى في شريعة موسى ﷺ؛ لأنّه كان لبسه والأمر بخلعه قبل تلبّسه بمرتبة النبوّة على ما هو المحكيّ.

وثانياً: قد روي عن الحجّة ﷺ تكذيب ذلك، وأنّه لم يكن نعل موسى ﷺ من جلد الميتة، بل المراد من خلع النعل الّذي أمر به الله - تعالى - هو خلع محبّة الأهل الّذي كان في قلب موسى[٤].

---

١. في هامش النسخة: «هو ما رواه الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المسلمين، فقال ﷺ: أمّا النعال والخفاف فلا بأس بها. منه». *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٢٧، ب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٣، باختلاف يسير.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٢٧، ب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٣ - ٣٤٤، ب١ من أبواب لباس المصلّي، ح٣ و٤.

٤. كمال الدين، ج٢، ص٤٦٠.

وبالجملة: لا يمكن رفع اليد عن المطلقات بمثل هذا، فالأقوى عموم المنع حتّى من حمل أجزاء الميتة كما ربّما يشعربه رواية تقليد السيف[١][٢] المتقدّم؛ بناءً على كون تقليد السيف من باب المحمول، لا من باب كونه ملبوساً وإلّا كان دالّاً على عدم جواز الصلاة في ما لا تتمّ الصلاة فيه، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الأمور المعتبرة في لباس المصلّي.

[٢- عدم كونه من أجزاء غير مأكول اللحم عن الصلاة فيها]

الأمر الثاني: أن لا يكون من أجزاء غير مأكول اللحم وإن ذُكّيَ وكان قابلاً للتذكية؛ فإنّ التذكية في ما كان قابلاً لها إنّما توجب جواز سائر الاستعمالات ما عدا الصلاة.

ولسنا الآن في بيان ما يقبل التذكية من الحيوانات؛ فإنّ لبيان ذلك مقاماً آخر، و إن كان الأقوى قبول كلّ حيوان مأكول وغير مأكول للتذكية حتّى المسوخات، لما حكاه شيخنا الأستاذ[٣] - مدّ ظلّه - من ورود بعض الأدلّة على قبول بعض المسوخات للتذكية، وإذا ثبت في البعض ثبت في الكلّ؛ لعدم القول بالفصل.

بل ربّما يستفاد قابليّة كلّ حيوان للتذكية من قوله ﷺ في ذيل صحيح ابن بكير الآتي: «ذكّاه الذابح أولم يذكّه»[٤]؛ بداهة ظهوره في أنّ التذكية هي عبارة عن نفس الذبح وكلّ حيوان قابل للذبح، [١١٠] فيستفاد من ذلك كبرى كلّيّة وهي قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلّا ما خرج كالحشرات، فتأمّل.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩١ و٤٩٣ - ٤٩٤، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٤ و١١.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٩١، ب٥٠ من أبواب النجاسات، ح٤؛ ج٤، ص٤٥٦، ب٥٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٢؛ باختلاف يسير فيهما.

٣. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص١٤٤.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

[أمور يستدعيها تنقيح البحث]

وعلى كلّ حالٍ، المهمّ في المقام هو البحث عن مانعيّة غير المأكول للصلاة، وتنقيح البحث عن ذلك يستدعي رسم أمور:

[الأمر الأوّل: عموم المنع عن كلّ حيوان غير مأكول اللحم]

لا إشكال ولا خلاف في مانعيّة غير المأكول للصلاة وفسادها إذا وقعت فيه، وهذا في الجملة ما قد تواترت به النصوص. إنّما الكلام في أنّ ذلك على نحو الكبرى الكلّيّة وأنّ كلّ غير مأكول لا تجوز الصلاة فيه عدا ما استثني من الخزّ والسنجاب؟ أوليس ذلك على نحو الكبرى الكلّيّة، بل المانعيّة مقصورة بما يأكل اللحم ممّا له ناب ومخلب؟

[أخبار المسألة]

ولا بدّ أوّلاً من ذكر بعض ما ورد في الباب من الأدلّة، ثم نعقّبه بما هو المستفاد منها، فنقول:

روى ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله». ثمّ قال: «يا زرارة! هذا عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، فاحفظ ذلك يا زرارة! فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي وقد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكّاه الذبح أو لم يذكّه»[1].

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

وفي رواية جعفربن محمّد عن آبائه في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام قال: «يا عليّ! لا تصلّ[١] في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[٢].

وفي رواية ابن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفِراء والصلاة فيها، فقال: «لا تصلّ[٣] فيها إلّا ما كان منه ذكيّاً». قال [قلت]: أو ليس الذكيّ ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: «نعم، إذا كان ممّا يؤكل لحمه». قلت: وما لا يؤكل[٤] لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللّحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلّى الله عليه وآله، إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»[٥].

وفي رواية محمّد بن إسماعيل بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجوز الصلاة في شعر وبر ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ أكثرها مسوخ»[٦].

وفي الباب روايات أُخر صريحةُ الدلالة في المنع عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه إلّا أنّها واردة في موارد خاصّة، كالثعلب والأرنب والسمّور وأمثال ذلك[٧]، وفي ما ذكرناه غنى وكفاية.

[المستفاد من أخبار المسألة]

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذٍ في ما هو المستفاد منها، فنقول: مقتضى

---

١. في النسخة: «لا تصلّي».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

٣. في النسخة: «لا تصلّي».

٤. في هامش النسخة: «وفي بعض النسخ: وما يؤكل لحمه من غير الغنم» بإسقاط كلمة «لا». منه». راجع: *الكافي*، ج ٣، ص ٣٩٧ - ٣٩٨، ح ٣.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

٧. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٠ - ٣٥٢، باب عدم جواز الصّلاة في السّمّور والفنك إلّا في التّقيّة والضّرورة.

رواية ابن بكير هو عموم المنع عن كلّ ما لا يؤكل لحمه، ويستفاد منها الملازمة بين غير المأكول وفساد الصلاة، كما أنّه يستفاد منها الملازمة بين المأكول والصحّة، [١١١] فهذه الرواية بنفسها تدلّ على كبرى كلّيّة، وهي صحيحة السند ومعمول بها عند الأصحاب، وإن كان ابن أبي[١] بكير في نفسه ملعون[٢]، كما يظهر من سوء تعبيره في الرواية بقوله: «زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه وآله» هذا، مع ما ذكر في حالاته من الذمّ. وعلى أيّ حال، كونه مذموماً في نفسه لا يضرّ بصحّة روايته، فلا إشكال من هذه الجهة، كما لا إشكال في دلالتها على الكبرى الكلّيّة.

نعم، مقتضى التعليل في ذيل رواية ابن أبي حمزة هو عدم المنع في خصوص ما إذا لم يكن آكل اللحم ولم يكن له ناب ومخلب، فمقتضى القاعدة - لو لم يكن في المقام شيء آخر - هو تخصيص الكبرى الكلّيّة المستفادة من رواية ابن بكير بما في ذيل رواية ابن أبي حمزة.

ولكن مقتضى التعليل الوارد في ذيل رواية محمّد بن إسماعيل - وهو قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» - هو عموم المنع أيضاً فالحريّ[٣] هو ملاحظة النسبة بين التعليلين وما يستفاد منهما.

---

١. كذا في النسخة، ولكن لفظة «أبي» زائدة.

٢. كذا في النسخة، والصواب «ملعوناً».

٣. في هامش النسخة: «وقد أفاد شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - أنّ النسبة بين التعليلين إنّما هي بالأعمّ الأخصّ المطلق. وأنّ قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» أخصّ من قوله ﷺ: «لأنّه لا يأكل اللّحم».

وتقريبه هو أنّ قوله ﷺ: «لأنّه لا يأكل اللّحم» قد اشتمل على عقد إيجابي وهو جواز الصلاة في ما لا يأكل اللّحم، وعقد سلبي وهو عدم جواز الصلاة في ما يأكل اللّحم، والنسبة إنّما تلاحظ بين كلا العقدين من الإيجابي والسلبي مع قوله: «لأنّ أكثرها مسوخ».

وحينئذ يكون قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» أخصّ مطلقاً من التعليل الآخر؛ لأنّ العقد الإيجابي والسلبي يعمّ جميع أصناف الحيوانات؛ بداهة أنّ كلّ حيوان في الدنيا إمّا أن يكون آكل اللحم وإمّا أن لا يكون، فكلّ حيوان لا بدّ وأن يكون داخلاً في أحد العقدين. وهذا بخلاف قوله: «لأنّ أكثرها مسوخ»؛ فإنّه مختصّ بصنف خاصّ من الحيوان وهو ما كان مسوخاً.

والظاهر أن تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ فإنّ مقتضى التعليل في [رواية] ابن أبي حمزة هو علّيّة عدم آكل اللحم ولم يكن له ناب ومخلب للجواز، سواءٌ كان من المسوخ أو لم يكن، ومقتضى التعليل في رواية محمّد بن إسماعيل هي علّيّة المسوخ، سواءٌ كان ذي[1] ناب ومخلب أو لم يكن، فيقع التعارض بينهما في المسوخ الّذي لم يكن له ناب ومخلب؛ فإنّ مقتضى التعليل في رواية ابن أبي حمزة هو جواز الصلاة فيه، ومقتضى التعليل في رواية محمّد بن إسماعيل هو عدم جواز الصلاة فيه. هذا.

ولكن من المعلوم أنّ دلالة ذيل رواية ابن أبي حمزة على انحصار علّة المنع في آكل اللحم ممّا كان له ناب ومخلب إنّما هو بالإطلاق؛ إذ ليست العلّيّة بنفسها موضوعة للعلّة المنحصرة، بل الانحصار إنّما يستفاد من الإطلاق وعدم ذكر علّة

وحينئذٍ يكون دلالة قوله عليه السلام: «لأنّ أكثرها مسوخ» على مانعيّة الحيوان المسوخ وإن لم يكن أكل اللّحم أظهر لأخصّيّته، ويخرج قوله عليه السلام: «لأنّه لا يأكل اللّحم» عن العلّية.

ثمّ على تقدير كون النسبة بين التعليلين بالعموم من الوجه لا بدّ أيضاً من أنّه بكلا [كذا، والصواب «بكلتا»] العلّتين. وذلك لأنّه لو قصرنا المانعيّة بخصوص آكل اللحم وما كان له ناب أو مخلب يلزم أن يبقى قوله عليه السلام: «لأنّ أكثرها مسوخ» بلا مورد.

وذلك لأنّ المسوخ إمّا آكل اللّحم وإمّا غير آكل، فإن كان آكل اللحم فمانعيّته عن الصلاة إنّما تكون من جهة آكليّته للحم، بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: «لأنّه لا يأكل اللّحم»، لا من جهة مسوخيّته؛ إذ المسوخيّة مع كونه آكل اللّحم ممّا [لا] أثر لها. وإذا خرج هذا القسم من المسوخ عن قوله: «لأنّ أكثرها مسوخ» فلا يبقى [في النسخة: «فلا يبق»] له إلّا مورد واحد وهو المسوخ الغير الآكل، فلو خصّ المانعيّة بخصوص الآكل يخرج قوله عليه السلام: «لأنّ أكثرها مسوخ» عن العلّيّة ويبقى [في النسخة: «يبق»] بلا مورد، وهذا ممّا لا يجوز؛ لأنّ كلّ عامّ بالنسبة إلى بعض موارده نصّ في الجملة، فتأمّل.

ثم إنّ هذا كلّه على تقدير اشتمال الرواية على كلمة «لا»، وأمّا بناءً على ما في بعض نسخ الصحاح من سقوط كلمة «لا» فيكون التعليل حينئذٍ أجنبيّاً عن المقام، كما لا يخفى وجهه على المتأمّل، فتأمّل جيّداً. منه».

راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثالثة: في لباس المصلّي، المسألة الثانية، الجهة الأولى.

١. كذا في النسخة، والصواب «ذا».

أخرى، وهذا بخلاف دلالة ذيل رواية محمّد بن إسماعيل؛ فإنّها تدلّ على علّيّة المسوخيّة بالنصوصيّة، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق ما في رواية ابن أبي حمزة وعدم دلالته على الانحصار. فيتحصّل من مجموع الذيلين علّيّة كلّ من المسوخيّة وكون الحيوان ذي[1] ناب ومخلب للمنع وعدم جواز الصلاة في شيء منها.

وإذا ثبت المنع عن المسوخ وإن لم يكن ذي[2] ناب ومخلب فيثبت في غير المسوخ أيضاً ممّا حرم أكله؛ لأنّ قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» علّة لعموم المنع، وأنّ المنع عن غير المأكول بجميع أقسامه إنّما هو من جهة أكثريّة المسوخ فيها، فمقتضى هذا التعليل هو عموم المنع لكلّ ما لا يؤكل. مع أنّ الظاهر أن يكون قوله ﷺ: «لأنّ أكثرها مسوخ» علّة للتشريع لا علّة للحكم، ومن المعلوم أنّ الحكم في باب علل التشريع لا يدور مدارها، بل يطّرد ولو في غير موردها.

وعليه يرتفع التعارض بين العلّتين أيضاً؛ فإنّ التعليل في ذيل رواية ابن أبي حمزة إنّما يكون علّة للحكم، وفي ذيل رواية محمّد بن إسماعيل إنّما يكون علّة للتشريع. [١١٢]

الأمر الثاني: [عموم المنع لكلّ حيوان وإن لم يكن له نفس سائلة]

بعد ما ثبت عموم المنع عن كلّ حيوان غير مأكول اللحم، سواء في ذلك السباع وغيره، فهل يختصّ المنع بخصوص ما إذا كان له نفس سائلة كما استظهرنا ذلك في مانعية الميتة، أو يعمّ المنع لكلّ حيوان وإن لم يكن له نفس سائلة؟

مقتضى إطلاقات أدلّة الباب هو عموم المنع لكلّ حيوان. ولا يقاس المقام بما تقدّم في الميتة؛ فإنّ في باب الميتة حيث إنّ ما دلّ على المنع عنها إنّما كان غالباً جواباً عمّا فرضه السائل من الجلود والفِراء وغيره، ولم يعهد أخذ مثل ذلك ممّا لا

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ذا».

٢. كذا في النسخة، والصواب «ذا».

نفس له، فكان المنع عنها منصرف[١] إلى ذلك؛ لأنّ نجاسة الميتة هي الّتي كانت مرتكزة في الأذهان، وذلك هو الّذي أوجب السؤال عن المشكوك أخذه من الميتة، فالمنع عن الميتة مقصور بالميتة النجسة وهي الّتي تكون لها نفس سائلة.

وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ قوله عليه السلام في صحيح ابن بكير: «إنّ الصلاة في ويركل شيء حرام أكله»[٢] إلخ، عامّ يشمل كلّ حيوان محرّم الأكل وإن لم يكن له نفس سائلة. وكذلك قوله صلى الله عليه وآله لعليّ في وصيّته: «لا تصلّ[٣] في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[٤] يعمّ كلّ حيوان.

ودعوى انصراف ذلك إلى خصوص ما كان له نفس سائلة ممّا لا شاهد عليها، خصوصاً في قوله: «كلّ شيء حرام أكله» كما في الصحيحة» فإنّ لفظة «كلّ» موضوعة للعموم فيعمّ جميع أصناف الحيوانات.

فإن قلت: نعم، وإن كان لفظة «كلّ» عامّ للجميع إلّا أنّ قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة «ذكّاه الذابح أولم يذكّه» يوجب تخصيص ذلك العموم بما إذا كان تذكيته بالذبح، وذلك مقصور بما إذا كان للحيوان نفس سائلة؛ بداهةَ أنّ تذكية ما لا نفس له ليس بالذبح.

قلت: ذلك لا يصلح للتخصيص؛ فإنّ المقسم في قوله عليه السلام: «ذكّاه الذابح أولم يذكّه» هو الحيوان القابل للتذكية بالذبح وعدمه، فما لا نفس له خارج عن المقسم وغير متعرّض له في هذا التقسيم، إلّا أنّ ذلك لا يوجب خروجه عن عموم قوله عليه السلام: «وكلّ شيء حرام أكله».

---

١. كذا في النسخة، والصواب «منصرفاً».
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٣. في النسخة: «لا تصلّي».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ الذبح في الرواية إنّما يكون كناية عن مطلق ما يتحقّق به التذكية لا خصوص فري الأوداج، وإنّما كان التعبير بالذبح لأنّ غالب ما يتحقّق به التذكية هو الذبح، وحينئذٍ يصير المعنى أنّ كلّ ما حرم أكله فالصلاة فيه فاسدة، سواءٌ ذُكّيَ بما يذكّى به أو لم يذكّ به[1]. وحينئذٍ يعمّ ما لا نفس له؛ لأنّ ما لا نفس له تذكية. غايته أنّ تذكيته ليس[2] بالذبح، بل بالخروج من الماء مثلاً، كما في السمك. والحاصل: أنّ مقتضى العموم هو عموم المنع لكلّ حيوان.

ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه استثناء خصوص الخزّمع كونه ممّا لا نفس له؛ بناءً على ما ذكره الشهيد ﷺ من أنّ الحيوانات البحرية كلّها ممّا لا نفس لها إلّا التمساح[3]. وحينئذٍ يكون استثناء الخزّمع كونه بحريّاً لا نفس له دليل[4] على عموم المنع لكلّ حيوان، فتأمّل جيّداً. [١١٣]

نعم، لا يعمّ ما كان غير قابل للأكل؛ لعدم لحم فيه، كالقَمْل والبراغيث والزنبور وأمثال ذلك؛ فإنّ الموضوع في غالب الأدلّة هو ما لا يؤكل لحمه، فما لا لحم له خارج عنها. وما في بعض الأدلّة من التعبير بحرمة الأكل - كما في صحيح ابن بكير[5] - فالمراد منه أيضاً ما حرم أكل لحمه؛ لانصرافه إلى ذلك. بل ربّما يستدلّ على الجواز بالسيرة القطعيّة وغير ذلك، كما لا يخفى على المتتبّع، فالظاهر خروج ما لا لحم له عن عنوان الأدلّة.

كما أنّ الظاهر خروج الإنسان عنه أيضاً؛ لانصرافه إلى غير الإنسان، فلا بأس

---

١. كذا في النسخة، والصواب «لم يذكّ».

٢. كذا في النسخة، والصواب «ليست».

٣. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في ما بأيدينا من كتبه، وما عثرنا عليه قوله بأنّ للتمساح نفساً سائلة؛ فراجع: *الدروس الشرعيّة*، ج١، ص١٢٣؛ *ذكرى الشيعة*، ج ١، ص ١١١.

٤. كذا في النسخة، والصواب «دليلاً».

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

بالصلاة مصاحباً لشعر الإنسان وريقه، ويدلّ على ذلك ما في الصحيح: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه؟ فوقّع بالجواز:[1] وكذلك يدلّ على ذلك ما ورد من جواز وصل المرأة شعر غيرها بشعرها[2].

فالأقوى أنّ الإنسان خارج عن عنوان الأدلّة، وعليه لو فرض نسج ثوب من شعر الإنسان فلا بأس بلبسه والصلاة فيه.

ثمّ إنّ في عموم المنع لما كان محرّم الأكل بالعارض - كالموطوء والجلال - يأتي الإشارة إليه.

هذا كلّه في الحيوان الّذي يتّخذ منه اللّباس وغيره، وقد عرفت مقدار المانعيّة من حيث عموم الحكم لكلّ حيوان محرّم الأكل وعدم العموم.

[مانعيّة ما لا تتمّ الصلاة فيه المأخوذ من غير المأكول]

بقي الكلام في مقدار المانعيّة من حيث ما يتّخذ من الحيوان من اللباس وغيره فنقول:

لا إشكال في عموم المنع لكلّ لباس تتمّ الصلاة فيه، سواءٌ كان ساتراً أو لم يكن، فلو كانت جبّته الملبوسة فوق الساتر متّخذة من غير المأكول فالصلاة فيها فاسدة.

وبالجملة: لا كلام في عموم الحكم لكلّ ما تتمّ الصلاة فيه، إنّما الكلام في [عموم] الحكم لما لا تتمّ الصلاة فيه، كالتكّة والجورب والقلنسوة. ومقتضى صحيحة ابن بكير هو عموم المنع لذلك أيضاً؛ فإنّ قوله عليه السلام: «وكلّ شيء حرام أكله فالصلاة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٨٢، ب١٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٢٠، ص١٨٧ - ١٨٩، باب جواز وصل شعر المرأة بصوف أو بشعر نفسها و... .

في وبره»[١] - إلخ - بإطلاقه شامل لما لا تتمّ الصلاة فيه بعد صدق كونه صلّى فيه.

مضافاً إلى ما ورد في خصوص الجورب والتكّة من المنع إذا كانت من وبر الأرانب، كما في خبر عليّ بن مهزيار، كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها»[٢]. ومن المعلوم أنّه لا فرق بين وبر الأرانب وغيرها، ولا بين التكّة والقلنسوة، فالأقوى عموم المنع.

وما في خبر ابن عبد الجبّار من جواز الصلاة في القلنسوة والتكّة إذا كانت من وبر الأرانب[٣] فلا بدّ من حملِه على التقيّة أو طرحِه؛ لعدم مقاومته للأدلّة الدالّة بالإطلاق وبالخصوص على عموم المنع.

بل ذكر شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - أنّ في نفس خبر ابن عبد الجبّار ما يظهر منه أنّ الحكم كان لأجل التقيّة[٤]؛ فإنّ فيه قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه»[٥]؛ فإنّ نسبة التذكية إلى نفس الوبر يشعر بالتقيّة[٦]، فتأمّل؛ فإنّ في الإشعار [١١٤] ما لا يخفى.

وعلى أيّ حال الأقوى ما عليه المعظم من عموم الحكم.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٦، ب٧ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٧٧، ب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٤. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص١٥٠.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٧٧، ب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٦. في هامش النسخة: «لأنّ الوبر ليس ممّا تحلّه الحياة حتّى يعتبر فيه التذكية. منه».

[الشعر الملقى على لباس المصلّي أو بدنه والمحمول]

بقي الكلام في الشعر الملقى[١] على لباس المصلّي أو بدنه وفي حكم المحمول.

أمّا الشعر الملقى[٢] فالظاهر أيضاً عدم جواز الصلاة معها، وذلك لأنّ كلمة «في» الواقعة في أخبار الباب وإن كانت ظاهرة في الظرفيّة على نحو تكون الصلاة واقعة في الشيء نحو ثبوت الشيء في المكان أو الزمان، وهذا المعنى من الظرفيّة مفقود في الشعر الملقى[٣] على الثوب أو البدن؛ لعدم كون الصلاة واقعة فيه بل معه، إلاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عمّا يقتضيه الظاهر الأوّلي من الظرفيّة، من جهة اشتمال موثّقة ابن بكير[٤] على ما لا يتأتّى فيه الظرفيّة الحقيقيّة من ذكر الروث واللبن؛ بداهة أنّ الروث واللبن - سواءٌ كان في ثوب المصلّي أو بدنه - لا يكون إلّا كون الصلاة معه لا فيه، مع أنّ الإمام عليه السلام جعل مساق الروث واللبن مساق اللباس وعبّر في الجميع بكلمة «في».

ومن هنا التجأ بعض الأعلام إلى جعل كلمة «في» بمعنى المصاحبة والمعيّة، وعلى ذلك بنى عدم جواز الصلاة في الشعر الملقى[٥] وفي المحمول[٦].

وردّه في *الجواهر*[٧] بما حاصله: أنّ مجرّد ثبوت الروث واللبن في الرواية لا يوجب رفْعَ اليد عمّا يقتضيه ظاهر كلمة «في» من الظرفيّة وجعْلَها بمعنى «مع» في جميع ما ذكر في الرواية من الوبر والشعر والجلد؛ إذ جعل كلمة «في» بمعنى

---

١. في النسخة: «الملقات».

٢. في النسخة: «الملقات».

٣. في النسخة: «الملقات».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٥. في النسخة: «الملقات».

٦. هو الوحيد البهبهاني في حاشية *مدارك الأحكام*، ج٢، ص٣٤٨.

٧. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٧٩.

«مع» في مثل هذه الأمور بلا موجب؛ لإمكان تحقّق معنى الظرفيّة فيها، كالصلاة في الثوب المعمول من الوبر أو الشعر أو الجلد. غايته أنّ في خصوص الروث واللبن لا بدّ من التصرّف بعد عدم إمكان إبقاء كلمة «في» بمعناها من الظرفيّة فيهما؛ لعدم تحقّق معنى الظرفيّة في ذلك.

والتصرّف كما يكون بجعل كلمة «في» بمعنى «مع» كذلك يمكن أن يكون المراد من الصلاة في اللبن والروث الصلاةَ في الثوب المتلطّخ بهما، فتكون كلمة «في» بمعناها من الظرفيّة في جميع ما ذكر في الرواية. غايته أنّ في خصوص اللبن والروث يحتاج إلى تجوّز في الكلام. ومن هنا استشكل في *الجواهر*[1] في مانعيّة الشعر الملقى[2] وفي المحمول؛ لعدم شمول الأدلّة لهما بعد عدم جريان الظرفيّة فيهما. هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا يمكن المساعدة على ما في *الجواهر* من إبقاء كلمة «في» في غير الروث واللبن على معناها الأوّلي من الظرفيّة الحقيقيّة، والتجوّز في خصوص اللبن والروث بعد ما ذكر الجميع في الرواية على مساق واحد. كما لا يمكن المساعدة على ما أفاده بعض الأعلام من جعل كلمة «في» بمعنى «مع»؛ لأنّه خروج عمّا تقتضيه كلمة «في» بلا موجب.

فالأولى إبقاء كلمة «في» على معناها من الظرفيّة، ولكن ذكر الروث واللبن في الرواية يكون قرينة على أنّ المراد من الظرفيّة ليس هو معناها الأوّلي الظاهر من كلمة «في» من ثبوت الشيء في المكان أو الزمان، بل المراد منها معنى أوسع من ذلك بحيث يشمل مثل اللبن والروث الواقع على بدن المصلّي أو لباسه ويصدق أنّه صلّى فيهما ولو بنحو من التوسعة في الظرفيّة.

---

١. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٧٩.

٢. في النسخة: «الملقات».

وهذا المعنى من التوسعة موجود في الشعر الملقى[١] على لباس المصلّي، [١١٥] بل على بدنه. بل وكذا المحمول إذا كان مع المصلّي بلا واسطة وعاء، كما إذا كان في جيب المصلّي. وأمّا لو كان في وعاء - كما إذا فرض جعل بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه في قارورة أو وعاء آخر وكانت القارورة مع المصلّي - فصدق الظرفيّة على مثل هذا المحمول مشكل.

وحاصل الكلام: أنّ أدلّة الباب وإن اشتملت على كلمة «في» الظاهرة في الظرفيّة إلّا أنّه لا محيص عن القول بالتوسعة في الظرفيّة على نحو يعمّ الشعر الملقى[٢] على اللباس والبدن والمحمول بلا واسطة؛ فإنّ في الجميع يصحّ إطلاق «الصلاة فيه» بنحو من التسامح والتوسعة. والشاهد على ذلك إطلاق الظرفيّة في مثل الروث واللبن الّذي لا يكون ذلك إلّا بعد التوسعة في معنى الظرفيّة.

نعم، في المحمول مع الواسطة جميعُ مراتب الظرفيّة مفقود، وإنّما الظرفيّة تكون في الوعاء المشتمل على المحمول، فيقال: «صلّى في قارورة فيها عظم ما لا يؤكل مثلاً»، ولا يقال: «صلّى في عظم ما لا يؤكل». وهذا بخلاف ما إذا كان العظم مع المصلّي بلا واسطة؛ لصدق الظرفيّة فيه، وصحّ أن يقال: «صلّى في عظم ما لا يؤكل».

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في هذا المقام[٣]، فتأمّل فيه؛ فإنّه لا يخلو عن تأمّل، خصوصاً في التفرقة بين قسمي المحمول.

وعلى كلّ حال، الظاهر عموم المنع للشعر الملقى[٤] على لباس المصلّي لصدق

---

١. في النسخة: «الملقات».

٢. في النسخة: «الملقات».

٣. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص١٠٩ - ١١٠.

٤. في النسخة: «الملقات».

الظرفيّة على مثل ذلك - كما تقدّم - فيشمله الإطلاقات، مضافاً إلى خصوص خبر الهمذاني كتب إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة. فكتب: «لا تجوز الصلاة فيه»[١]. وتضعيف *الجواهر*[٢] سنده ممّا لا وجه له بعد ما كان معمول[٣] به.

فإن قلت: إنّ ذلك معارض بما في رواية ابن عبد الجبّار المتقدّمة؛ فإنّ قوله ﷺ فيها: «وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه»[٤] جواباً[٥] عمّا سأله السائل من التكّة المعمولة من وبر الأرانب ومن القلنسوة الّتي عليها وبر ما لا يؤكل، والمعلوم أنّه لا فرق بين الوبر الملقى على القلنسوة وبين الوبر الملقى على الثوب - كمعلوميّة عدم الفرق بين الوبر والشعر - فيكون معارضاً لرواية الهمذاني.

قلت: رواية ابن عبد الجبّار قد اشتملت على جزءين: أحدهما: جواز الصلاة في القلنسوة الملقى عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، وثانيهما: جواز الصلاة في التكّة المعمولة من وبر الأرانب. وكلّ من الجزءين له معارض بعد إلقاء الخصوصيّة عن القلنسوة والوبر.

أمّا الجزء الأول فهو معارض برواية الهمذاني؛ حيث دلّت على المنع عن الصلاة في الشعر الملقى[٦]. وأمّا الجزء الثاني فهو معارض برواية ابن مهزيار[٧] المتقدّمة؛ حيث دلّت على المنع عن الصلاة في التكك المعمولة من وبر الأرانب. فيكون المقام نظير

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. *جواهر الكلام*، ج٧، ص٧٨.
٣. كذا في النسخة، والصواب «معمولاً».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٧٧، ب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٥. كذا في النسخة، والصواب «جواب».
٦. في النسخة: «الملقات».
٧. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٦، ب٧ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

العامّ المخصّص بمخصّصين المستوعبين لأفراد العام، ويدور الأمر بين الأخذ بالعامّ [١١٦] وطرح المخصّصين[١] أو الأخذ بالمخصّصين[٢] وطرح العامّ، والمتعيّن في المقام هو طرح العام؛ لما تقدّم من عدم عمل المعظم برواية ابن عبد الجبّار، مع أنّ فيها شائبة التقيّة، فتأمّل جيّداً.

[الصلاة في ما صنع من جلد السِّنجاب]

بقي الكلام في حكم ما استثناه المعظم من جواز الصلاة في الخزّ والسنجاب.

أمّا السِّنجاب فقد نسب إلى المشهور[٣] استثناؤه؛ لدلالة جملة من الأخبار على جواز الصلاة فيه المعلّلة بعضها بأنّه لا يأكل اللحم[٤]. بل ربّما يظهر من بعض الأخبار حلّيّة أكل لحمه أيضاً، كما في رواية ابن أبي حمزة؛ بناءً على بعض النسخ من إسقاط كلمة «لا»[٥]، على ما تقدّم. لكن الظاهر عدم ثبوت قول معتدٍّ به بين الأصحاب في حلّيّة لحمه وإن قالوا بجواز الصلاة فيه.

ولكن مع ذلك أشكل شيخنا الأستاذ[٦] - مدّ ظلّه - تبعاً لبعض الأصحاب في جواز الصلاة فيه؛ نظراً إلى ورود بعض الأخبار في المنع عنه[٧]، وعدم ثبوت شهرة القدماء الّتي تكون هي العبرة في كسر الأخبار وجبرها في العمل بأخبار[٨] المجوّزة، مع احتمال التقيّة فيها، فتأمّل جيّداً.

---

١. في النسخة: «المخصّين».

٢. في النسخة: «المخصّين».

٣. نسبه إليهم المحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص٨٦؛ والسبزواريّ في *ذخيرة المعاد*، ص٢٢٦.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٥. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٩٧ - ٣٩٨، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح ٣.

٦. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٧٥ - ٧٧.

٧. *دعائم الإسلام*، ج١، ص١٢٦؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٨. كذا في النسخة، والصواب «بالأخبار».

[الصلاة في ما صنع من جلد الخزّ]

وأمّا الخزّ فالظاهر قيام الإجماع على استثنائه وبراً على ما هو المحكيّ[١]، وإن نقل الخلاف بالنسبة إلى جلده[٢]، ولكن[٣] خلاف ضعيف لا يعتدّ به، فالأقوى جواز الصلاة في ويره وجلده؛ لدلالة جملة من الأخبار[٤] على ذلك من غير معارض.

نعم، قال شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه: إنّ الظاهر كون هذا الخزّ المعروف في هذا الزمان غير الخزّ الّذي كان يُعمَل منه الألبسة في عصر الأئمّة عليهم السلام وما تأخّر عنه إلى ما قبل زمان الشهيد ﷺ؛ فإنّ الخزّ الّذي كان في ذلك العصر كان ينسج من ويره الألبسة الفاخرة الّتي كانت تباع بأغلى القيم، وهذا الخزّ المعروف في هذا الزمان ممّا لا يمكن أن يعمل من نفس ويره منفصلاً عن جلده شيء أصلاً[٥].

وما في ***الجواهر*** من التمسّك على اتّحاد هذا الخزّ للخزّ السابق بأصالة عدم النقل[٦] منظور فيه؛ لأنّه إن أريد من أصالة العدم أصالة عدم نقل معنى ذلك الخزّ الّذي كان في السابق فهو ممّا لا يثبت كون هذا الخزّ الموجود في هذا الزمان هو ذلك الخزّ، وإن أريد من أصالة عدم النقل على نحو القهقراء فهو ليس بحجّة عندنا.

وبناءً على هذا يشكل الصلاة في هذا الخزّ إن ثبت كونه من محرّم الأكل، وإلّا فالجواز مبنيّ على الجواز في المشكوك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يعتبر في الخزّ - بناءً على جواز الصلاة فيه - أن يكون خالصاً، فلا يجوز في المغشوش منه بوبر الأرانب والثعالب وغير ذلك ممّا لا يجوز الصلاة فيه منفرداً.

---

١. حكاه العلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص٧٧.

٢. المخالف ابن إدريس في *السرائر* ج١، ص٢٦١.

٣. كذا في النسخة، والصواب «ولكنّه».

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٩ - ٣٦٢، باب جواز الصّلاة في جلد الخزّ و ويره الخالص.

٥. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٦٠ - ٦٦.

٦. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٩١.

نعم، في تعيين معنى الخلوص وأنّه هل هو عبارة عن عدم خلطه بشيء مطلقاً ولوكان الغشّ قليلاً جدّاً بحيث لا يراه العرف غشّاً، أو أنّه ليس الأمركذلك فلا بأس بالغشّ القليل الّذي لا يراه العرف غشّاً، وجهان مبنيّان على أنّ الخلوص هل هو عند العرف معنى يجامع الغشّ القليل جدّاً بحيث لا ينافي ذلك مع ما هو حقيقة معناه المرتكزفي ذهن العرف، نظير[١١٨] مفهوم الماء الصادق حقيقة بما له من المعنى على الماء المغشوش بقليل من التراب، أوأنّ الخلوص هو عبارة عن الخلوص الحقيقي بمعناه الساذج الخالص من كلّ شيء، وأنّ إطلاق العرف «الخالصَ» على ما كان الغشّ قليلاً من باب التسامح من حيث إنّ الغشّ[١] لا يراه غشّاً، نظيرالزيادة والنقيصة القليلة في التحديدات كالكرّمثلاً.

فإن كان الخلوص هو المعنى الأوّل فلا ينافيه الغشّ القليل، وإن كان المعنى الثاني فالغشّ القليل ينافيه، وأنّه لا عبرة بتسامح العرف وإطلاق الخالص عليه، كما لا عبرة بإطلاق الكرّعلى ما نقص منه قليلاً.

وحيث قلنا بأنّ هذا الخرّغيرالخزّالمستثنى في الأخبارفلا طائل في تنقيح معنى الخلوص وأنّ أيّ المعنيين صحيح؛ فإنّه لا موضوع لهذا البحث حينئذٍ، فتأمّل جيّداً.

[الصلاة في ما صنع من جلد الحواصل والسمّور والفنَك]

ثمّ إنّه ربّما استثنى بعضٌ[٢] تبعاً لبعض الأخبار[٣] الحواصل والسمّور والفنك. ولكن الظاهرذهاب المشهورعلى خلافه ومعارضة أخبارالمجوّزة لصراحة جملة من الأخبارالدالّة على المنع[٤]، فلا بدّ من حمل أخبارالجوازعلى التقيّة.

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «العرف».

٢. هو الصدوق في *الأمالي*، المجلس ٩٣، ص٦٤٣.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٠ و٣٥١، ب٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٢ و٤.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٠ - ٣٥٢، باب عدم جواز الصّلاة في السّمّور والفنك إلّا في التّقيّة والضّرورة.

الأمر الثالث: في تحقيق الحال في شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكوليّة

[مقدّمة: في عدم إمكان جعل الأحكام الوضعيّة]

وينبغي أوّلاً من تمهيد مقدّمة ربّما يظهر منها فساد بعض ما قيل في المقام، وهي أنّه قد حقّق في محلّه من أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة والسببيّة غير قابلة لأن تنالها بأنفسها يد الجعل، سواءٌ في ذلك شرطيّة التكليف أو شرطية المكلّف به[1].

والسرّ في ذلك واضح؛ فإنّ ما هو فعل الآمر والصادر عنه في مقام التشريع ليس إلّا تصوّر عدّة أمور تكون موافقةً لغرضه وقيام المصلحة بها، وبعد ذلك يجمعها في قالب الطلب وينشئها على طبق ما تصوّره، فعند ذلك ينتزع من القيود الوجوديّة الجزئيّةُ والشرطيّةُ، على اختلاف بينهما في كيفيّة الاعتبار من جعل الشيء داخلاً في الماهيّة بحيث يتألّف منه ومن غيره المركّب فيكون جزءاً، ومن جعله خارجاً عنها على نحو [أنّ] التقيّد داخل والقيد خارج فيكون شرطاً. وينتزع من القيود العدميّة المانعيّة، وإلّا فنفس الشرطيّة والمانعيّة والجزئيّة ليس لها ما بحذاء في وعاء، وليس لها ثبوت وتحقّق، لا في عالم التكوين ولا في عالم الاعتبار والتشريع.

بل تكون الشرطيّة وأخواتها أسوأ حالا من وجوب المقدّمة اللازم من وجوب ذيها؛ فإنّ وجوب المقدّمة أمر ثابت في عالم الاعتبار ومتصوَّر في عالم التشريع وتتعلّق بها إرادةٌ آمريّة. غاية الأمر إرادة تبعيّة تترشّح[2] من إرادة ذيها، وخطابها لازم خطاب ذيها.

---

١. في هامش النسخة: «وكذلك شرطيّة الوضع كما في باب العقود والإيقاعات، وكذلك في باب الطهارة والنجاسة وأمثال ذلك. وبالجملة: المدّعى هو أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة والسببيّة غير قابلة للجعل في أيّ باب من الأبواب، سواءٌ كان في باب التكليف أو في باب المتعلّق والمكلّف به أو في باب الوضع؛ لأنّ ملاك استحالة الجعل في الجميع واحد، كما لا يخفى وجهه، فتأمّل جيّداً. منه».

٢. في النسخة: «تترش».

وهذا بخلاف الشرطيّة وما شابهها؛ فإنّها أمور انتزاعيّة صرفة غير متأصّلة في عالم الاعتبار، وغير متعلّقة لإرادة أصلاً ولو بإرادة تبعيّة. وليس لها نحو ثبوت وتحقّق لا في عالم التصوّر السابق على الجعل ولا في عالم الجعل والإنشاء؛ لما عرفت من أنّ الثابت في عالم التصوّر ليس إلّا لحاظ أمور متعدّدة متباينة [١١٨] يجمعها قيام المصلحة بها وموافقتها للغرض، ثمّ بعد ذلك يجعلها في معرض الإنشاء وقالب الطلب.

ففي عالم التصوّر لم يتصوّر إلّا ذاتُ الشرط والجزء من حيث دخله في الغرض، ونفسُ المانع من حيث منعه عنه، لا شرطيّة الشرط وجزئيّة الجزء ومانعيّة المانع؛ فإنها لم يقع التصوّر عليها ولم تدخل في عالم اللحاظ، بل المتصوّر والملحوظ هو ذوات هذه الأشياء، وعند ذلك تنتزع الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة عن المتصوّر، ففي عالم التصوّر ليس لهذه الأشياء ما بحذاء ولم يكن لها تحقّق.

فإذا لم يكن لها في عالم التصوّر نحوُ ثبوت وتحقّق ففي عالم الجعل والإنشاء تكون أيضاً كذلك؛ بداهة أنّ الجعل والإنشاء إنّما يكون على طبق المتصوّر، ولا يعقل أن يتحقّق في عالم الجعل شيء ليس له تحقّق في عالم التصوّر، ففي عالم الجعل أيضاً ليس للشرطيّة وأخواتها نحو ثبوت وتحقّق فلا يتعلّق بها جعل.

بل لو فرض أنّ بعد الجعل ألف مرّة قال: «جعلت هذا الشيء جزءاً للمجعول أو شرطاً له» فهو غير قابل لأن يصير جزءاً أو شرطاً له إلّا بالنسخ وتغيير المجعول عمّا جعل. وذلك واضح إلى النهاية فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ منشأ انتزاع الشرطيّة غير منشأ انتزاع المانعيّة؛ فإنّ منشأ انتزاع الشرطيّة إنّما هو تعلّق الطلب بالخصوصيّة الوجوديّة الّتي لها دخل في تحقّق الملاك. وهذا بخلاف منشأ انتزاع المانعيّة؛ فإنّه ليس هو إلّا عبارة عن اعتبار عدمه في المتعلّق من جهة مضادّة وجوده لتحقّق الملاك.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذٍ في إمكان الجمع في الجعل بين ما هو منشأ انتزاع شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر، بحيث يكون وجود أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً، فنقول:

الظاهر عدم إمكان ذلك، وأنّه من المستحيل أن يكون لوجود أحد الضدّين دخل في الملاك والمصلحة مع مانعيّة الضدّ الآخر عن تحقّق الملاك. وكذلك من المستحيل أيضاً جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً. وكذلك من المستحيل أيضاً ثبوتُ أثر وتحقّقُ فائدة في الجمع بين شرطيّة أحدهما ومانعيّة الآخر، فالجمع بينهما من المستحيل في جميع هذه العوالم الثلاثة من عالم الملاك والجعل والأثر.

وتفصيل ذلك هو أنّه لا إشكال في تقدّم رتبة الشرط على وجود المانع كتقدّم رتبة المقتضي على وجود الشرط؛ فإنّ المانع هو الّذي يزاحم المقتضي في تأثيره ويصادم أثره، فرتبة وجود المانع متأخّر عن وجود المقتضي؛ إذ مع عدم المقتضي لا معنى لمانعيّة المانع وكان وجوده كعدمه، ولا يستند عدم الشيء إلى وجود المانع، بل يستند إلى عدم وجود مقتضيه؛ لأنّ انتفاء الشيء إنّما يكون بانتفاء أوّل جزء علّته وليس هو إلّا المقتضي، فمع عدم المقتضي لا معنى لإطلاق المانع على الشيء كما يشاهد ذلك بالوجدان؛ فإنّ مع عدم وجود النار[١١٩] في المكان المقتضية للإحراق لا يصحّ إطلاق المانع على البلل الموجود في المكان إلّا على نحو التعليق والاشتراط. وذلك بمكان من الوضوح لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

فإذا ثبت تأخّر رتبة وجود المانع عن وجود المقتضي فلا محالة يكون رتبة وجوده متأخّراً عن رتبة وجود ما هو شرط لتأثير المقتضي؛ لما عرفت من أنّ المانع هو ما صادم تأثير المقتضي وزاحم رشحه وإفاضته الوجود لمعلوله، فلا بدّ أوّلاً من وجود المقتضي بما له من الشرائط المعتبرة في تأثيره حتّى تصل النوبة إلى المانع،

وإلّا فمع عدم وجود الشرط لا يستند عدم الشيء إلّا إلى عدم شرطه لا على وجود مانعه؛ فإنّ المانع - كان أو لم يكن - وجوده وعدمه سيّان بعد عدم وجود ما هو الشرط لتأثير المقتضي، كما هو واضح أيضاً إلى الغاية.

وإذا ظهر تأخّر رتبة وجود المانع عن رتبة وجود الشرط فلا محالة يكون رتبة عدم المانع متأخّراً أيضاً عن وجود الشرط؛ لأنّ عدم المانع هو القيد الأخير لوجود العلّة التامّة المستتبعة لوجود المعلول، فلا محالة يكون متأخّراً في الرتبة عن وجود المقتضي والشرط، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: بعد ما كان الشرط في العلل التكوينيّة مقدّم[1] في الرتبة عن[2] المانع كان الشرط الشرعي من حيث دخله في الملاك وكشفه عن المصلحة - بناءً على أصول العدليّة - مقدّم[3] في الرتبة عن[4] دخل عدم المانع في الملاك وما هو مصلحة الحكم.

وذلك لأنّ دخل الشروط وعدم الموانع الشرعيّة في الملاكات إنّما هو من الأمور الواقعيّة التكوينية، ولا يكون ذلك بتصرّف شرعي وجعل مولوي؛ بداهةَ أنّ مدخليّة شيء في الملاك وتسبّب الملاك عنه أو عدم التسبّب من الأمور الواقعيّة التكوينيّة وقد كشف الشارع عنه.

فإذا كان مدخليّة الشروط وعدم الموانع الشرعيّة في الملاكات من الأمور الواقعية التكوينيّة كان من المستحيل أن يكون لوجود أحد الضدّين دخل في تحقّق الملاك وشرط لثبوته، مع مدخليّة عدم الضدّ الآخر في ثبوت الملاك أيضاً بحيث

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

٢. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «على».

٣. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

٤. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «على».

يكون وجوده مانعاً؛ بداهة أنّه عند وجوده لا يكون عدم الملاك مستنداً إليه حتّى يكون مانعاً؛ لأنّ وجوده مساوق لعدم الضدّ الآخر؛ لاستحالة اجتماع الضدّين في الوجود.

فإذا ساوق وجوده لعدم الآخر المفروض شرطيّته في الملاك كان عدم الملاك مستنداً إلى عدم شرطه لا إلى وجود هذا الضدّ المفروض مانعيّته؛ لما تقدّم من تقدّم رتبة الشرط على وجود المانع. فإذا لم يكن عدم الملاك مستنداً إلى وجوده لم يكن لعدمه دخل في الملاك وهو المطلوب.

وحاصل الكلام: أنّه حيث كان وجود أحد الضدّين دائماً مساوق[1] لعدم الآخر فلا يعقل أن يكون [١٢٠] وجود أحد الضدّين شرطاً في تحقّق الملاك مع كون الضدّ الآخر مانعاً عنه؛ لأنّه عند وجود الضدّ المفروض كونه مانعاً لا يكون عدم تحقّق الملاك من أجل وجوده ومستنداً إليه، بل يكون من أجل انعدام الضدّ الآخر الّذي يكون وجوده شرطاً في الملاك السابق وجوده في الرتبة عن وجود المانع، كما تقدّم، فلا يصلح أن يكون وجود هذا الضدّ مانعاً، فلا يكون لعدمه دخل في الملاك، كما لا يخفى. فظهر استحالة اجتماع شرطيّة أحد الضدّين مع مانعيّة الآخر في الملاك والمصلحة المبتنية عليها الأحكام.

وأمّا استحالة اجتماعهما في الجعل فـ - مضافاً إلى لزوم خلوّ أحد الجعلين عن الملاك، وهو منافٍ للأصول العدليّة من تبعيّة الأحكام للملاكات - يلزم لغوية جعل المانع.

بل يكون من باب تحصيل الحاصل؛ لأنّه بنفس جعل أحد الضدّين شرطاً يكون الآخر مانعاً، فهو منجعل قهراً؛ لاستحالة اجتماع الضدّين في الوجود، فلا يعقل

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مساوقاً».

استقلال الجعل بالنسبة إلى كلّ منهما؛ لأنّ جعل المانع بعد جعل شرطيّة أحد الضدّين يكون من قبيل جعل ما هو حاصل؛ لما عرفت من أنّ مانعيّة الضدّ وتقيّد المطلوب بعدمه لازم جعل شرطية الضدّ الآخر، وحيث كان وجود الشرط مقدّم[1] في الرتبة على وجود المانع - كما تقدّم - فلا محالة يكون تصوّرالشرط في مقام الجعل مقدّم[2] على جعل المانع، فيكون رتبة جعل الشرط سابقة عن جعل المانع، وإذا كان الأمركذلك يكون جعل مانعيّة أحد الضدّين بعد جعل شرطيّة الآخرتحصيلاً للحاصل؛ لأنّه منجعل بنفس جعل شرطيّة الضدّ الآخرالسابق في الرتبة عليه، كما لا يخفى.

وأمّا استحالة اجتماعهما في الأثرفهو أيضاً أوضح من أن يخفى؛ لأنّه بعد جعل شرطيّة أحد الضدّين لا يعقل أن يترتّب أثرعملي على جعل مانعيّة الآخر؛ لأنّ وجود أحد الضدّين دائماً ملازم مع عدم الآخر، وعليه يكون الانبعاث عن الجعل المتكفّل لشرطيّة أحد الضدّين هو بنفسه انبعاثاً عن إيجاد الضدّ الآخرالمفروض مانعيّته، كما أنّ عصيان خطاب الشرط يكون باتّحاد ضدّه.

والحاصل: أنّه لا يترتّب بعد جعل أحد الضدّين شرطاً أثرٌ عملي من إطاعة وعصيان على جعل مانعيّة الضدّ الآخر؛ لأنّ إطاعته وعصيانه إنّما هو بإطاعة وعصيان الشرط السابق رتبة عليه، والأثرالمترتّب على الجعل ليس إلّا الإطاعة والعصيان، فإذا انتفيا انتفى الجعل، كما هو واضح.

وإذا ظهرلك استحالة الجمع بين شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر - ملاكاً وخطاباً وأثراً - بما لا مزيد عليه، فلو قام هناك دليل على شرطيّة أحد الضدّين، وقام

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

دليل آخر على مانعيّة الضدّ الآخر، كان الدليلان متعارضين ولا بدّ من إعمال باب المعارضة عليهما؛ فإنّ الضابط في باب التعارض هو التنافي وامتناع ثبوت مدلولَي الدليلين في نفس الأمر، سواءٌ كان ذلك من أجل مناقضة نفس الدليلين كما في «أكرم زيداً» و«لا تكرم زيداً»، أو كان من أجل قيام الإجماع والضرورة على وحدة المجعول في الواقع، [١٢١] مع أنّ كلّ[١] من الدليلين متكفّل لجعل مغاير لما تكفّله الآخر من الجعل، كما في مسألة وجوب صلاة الظهر والجمعة؛ فإنّه مع قطع النظر عن الإجماع الخارجي[٢] القائم على وحدة الفريضة في يوم الجمعة لم يكن بين الدليلين تعارض، بل كان اللازم الأخذ بكلا مدلوليهما من وجوب الظهر والجمعة، ولكن بعد قيام الإجماع على ذلك يعامل مع كلّ من الدليلين معاملة التعارض، أو كان من أجل استحالة أن تنالهما معاً يد الجعل، كما في ما نحن فيه من شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر؛ فإنّ في جميع هذه الأقسام الثلاثة يعامل مع الدليلين معاملة التعارض.

فظهر فساد ما ربّما ينسب إلى بعض من عدم معاملة التعارض مع الدليلين الدالّ أحدهما على شرطيّة أحد الضدّين والآخر على مانعيّة الضدّ الآخر، بل لا بدّ من الأخذ بكلّ منهما[٣]. وجه الفساد واضح بعد ما عرفت من استحالة الجمع بينهما، وعليه لا محيص من معاملة التعارض مع مثل هذين الدليلين.

[أخبار المسألة]

إذا عرفت ذلك كلّه فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة أدلّة الباب، وما يستفاد منها

---

١. كذا في النسخة، والصواب «كلاًّ».

٢. في النسخة: «الاخارجي».

٣. هو النجفي في *جواهر الكلام*، ج٨، ص٨١.

من شرطيّة المأكولية للصلاة أو مانعيّة الغير المأكوليّة، فنقول: إنّ أخبار الباب على طوائف:

[الطائفة الأولى]

منها: ما تضمّن النهي عن الصلاة في غير المأكول، وهي عدّة من الأخبار ربّما تصل حدّ الاستفاضة، كما يظهر للناظر في أدلّة الباب من الأدلّة العامّة والخاصّة الواردة في المنع عن الصلاة في مثل الثعالب والأرانب والسمور والفنك وغيرها[١].

وظهور هذه الطائفة في مانعيّة غير المأكول ممّا لا يكاد يخفى؛ لما عرفت من أنّ منشأ انتزاع المانعيّة إنّما هو النواهي الغيريّة الدالّة على تقيّد المطلوب بعدم تخصّصه بالخصوصيّة الكذائيّة من غير المأكول والحرير وأمثال ذلك.

[الطائفة الثانية]

ومنها: ما تضمّن عدم جواز الصلاة في غير المأكول، كما في خبر الهمذاني[٢] المتقدّم.

وهذه الطائفة أيضاً كسابقتها[٣] في الدلالة على المانعيّة، كما لا يخفى؛ لأنّ المراد من الجواز وعدم الجواز في أخبار الباب ليس هو الجواز وعدم الجواز التكليفي[٤]، بل المراد الوضعيُ منه المساوقُ لعدم ترتّب الأثر وعدم المضيّ، في مقابل الجواز بمعنى المضيّ وترتب الأثر. وظاهر أنّ عدم ترتّب الأثر وعدم المضيّ للصلاة الواقعة في غير المأكول إنّما هو من جهة خروج الفرد المتخصّص به عن صلاحية الانطباق

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٠ - ٣٥٢، باب عدم جواز الصلاة في السمّور والفنك إلّا في التقيّة والضّرورة: ص٣٥٥ - ٣٥٨، باب عدم جواز الصلاة في جلود الثعالب والأرانب وأوبارها وإن ذكّيت و....

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٣. كذا في النسخة، والصواب «كسابقتها».

٤. في النسخة: «التكليف».

على المطلوب، وليس ذلك إلّا من جهة مانعيّة غير المأكول عن انطباق المتخصّص به على المطلوب.

[الطائفة الثالثة]

ومنها: ما دلّ على فساد الصلاة الواقعة في غير المأكول[١].

وهي أيضاً ظاهرة في المانعيّة؛ لأنّ الفساد أيضاً عبارة عن عدم انطباقه على المطلوب وهو معنى المانعيّة، كما تقدّم.

[الطائفة الرابعة]

ومنها: بعض التعليلات الواردة في الباب من أكثريّة المسوخ[٢] وآكليّة اللحم[٣].

وهذا أيضاً يدلّ على المانعيّة؛ لأنّ التعليل بذلك يدلّ على أنّ المنع عن غير المأكول لملاك مسوخيّة الأكثر أو آكليّة اللحم، فهو تعليل [١٢٢] بما هو ملاك المنع.

وبالجملة: هذه الطوائف كلّها يدلّ على المانعيّة، ولم نعثر في أدلّة الباب على ما يدلّ على الشرطيّة سوى ما قيل من ظهور روايتي ابن أبي حمزة وابن بكير في شرطيّة المأكول.

قال في الأُولى: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفِراء والصلاة فيها، فقال: «لا تصلّ[٤] فيها إلّا ما كان منه ذكيّاً». [قال:] قلت: أوليس الذكيّ ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: «بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه». قلت: وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللّحم، وليس هو

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.
٤. في النسخة: «لا تصلّي».

ممّا نهى عنه رسول الله صلّى الله عليه وآله، إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»[١]. وفي نسخة: «وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لا بأس»[٢] إلخ.

وهذه الرواية قد استدلّ بها من قال بالشرطيّة. ولكنّ الاستدلال بها على الشرطيّة يتوقّف على أن يكون ما بعد «بلى» وهو قوله: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» راجعاً إلى صدر الرواية وهو قوله: «إلّا في ما كان منه ذكيّاً» ويكون قيداً له، فيصير المعنى حينئذٍ: لا تصلّ[٣] إلّا في الذكيّ ممّا يؤكل لحمه، ويستفاد منه الشرطيّة من جهة تعلّق الطلب بأمر وجودي[٤].

وأمّا لو كان ما بعد «بلى» من تتمّة الجواب عن قول السائل: «أوليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد» فتكون الرواية حينئذٍ أجنبيّة عن الدلالة على شرطيّة المأكول؛ لأنّه - بناءً على هذا - يكون من قوله: «قلت: أوليس الذكيّ ما ذكّي» - إلخ - جملة مستأنفة مشتملة على سؤال وجواب أجنبيّ عن باب الصلاة، فكأنّ السائل بعد ما سمع جواب الإمام عليه السلام عن مسألة الصلاة في الفِراء من أنّه يجوز الصلاة فيها إذا كانت ذكيّة، أراد أن يعلم الذكيّ فسأل وقال: «أوليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد؟» فأجابه الإمام عليه السلام بأنّه ليس مجرّد تذكية الحيوان بالحديد يكون ذكيّاً، بل يعتبر أن يكون الحيوان الّذي يرد عليه التذكية ممّا يؤكل لحمه. وبهذا استدلّ من قال بعدم قبول غير مأكول اللّحم للتذكية.

---

١. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٩٧ - ٣٩٨، ح ٣.

٢. *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٤٨، ب ٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٣.

٣. في النسخة: «لا تصلّي».

٤. في هامش النسخة: «وهذا أيضاً لا يدلّ على شرطيّة المأكوليّة بقول مطلق، بل غايته أنّه يدلّ على شرطيّة المأكوليّة في ما يعتبر فيه التذكية كالجلد وغيره ممّا تحلّه الحياة، لا مثل الوبر والشعر وغير ذلك ممّا لا تحلّه الحياة، فتأمّل. منه».

وعليه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الذيل؛ لمعارضته لعدّة من الأخبار الصريحة الصحيحة الدالّة على قبول غير مأكول اللحم للتذكية[1].

وبالجملة: لو كان قوله: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» من تتمّة الجواب عن السؤال الثاني فتكون الرواية بمعزل عن الدلالة على شرطيّة المأكولية، وإنّما هو أمر آخر لا بدّ من رفع اليد عنه بما دلّ على قبول المسوخ وغيره للتذكية، ويكون الجواب عن السؤال الأوّل مجرّد قوله ﷺ: «لا تصلّ فيها إلّا في ما كان منه ذكيّاً»، وهذا لا يدلّ على شرطية المأكولية، بل أقصاه أنّه يدلّ على اشتراط التذكية في لباس المصلّي إذا كان بما يعتبر فيه التذكية كالجلد وأمثاله ممّا تحلّه الحياة، لا مثل الوبر والشعر ممّا لا يعتبر فيه التذكية.

والظاهر أن يكون قوله: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» من تتمّة الجواب عن السؤال الثاني لا تقييداً للجواب الأوّل؛ لأنّ الفصل بين الجوابِ الأوّل وقيدِه بسؤال وجواب أجنبيّ بعيد غايته.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ ما دلّ على قبول محلّل الأكل من المسوخ وغيره يكون قرينة على رجوع ما بعد «بلى» إلى تقييد الجواب الأوّل، فتأمّل؛ فإنّ أقصاه على اعتبار المأكوليّة في خصوص ما تحلّه الحياة، كما ذكرناه في الهامش.

ثمّ إنّ هذا كلّه مع قطع [١٢٣] النظر عمّا في ذيل الرواية؛ فإنّه بناءً على ما في بعض النسخ من ثبوت كلمة «لا» في قول السائل: «وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم»[2] يكون نفس الذيل دليلاً على مانعيّة غير المأكول؛ فإنّ قوله ﷺ في آخر الرواية: «وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلّى الله عليه وآله إذ نهى عن كلّ ذي ناب

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٥٢ - ٣٥٤، باب جواز لبس جلد ما لا يؤكل لحمه مع الذّكاة و... .
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

ومخلب» يكون أقوى شاهد[١] على أنّ الأصل في باب الصلاة هو نهي النبي ﷺ عن غير المأكول، فتكون المانعيّة هو الأصل في هذا الباب، ويكون التعبير في الصدر بالمأكوليّة من باب صحّة التعبير على اعتبار انتفاء أحد الضدّين بوجود الضدّ الآخر، من دون أن يكون خصوصيّة لوجوده حتّى يستفاد منه الشرطيّة.

نعم، بناءً على خلوّ السؤال عن كلمة «لا» يكون الذيل أيضاً أجنبيّ[٢] عن باب الصلاة كما تقدّم.

فالإنصاف أنّ استفادة الشرطيّة من هذه الرواية في غاية الإشكال، وعلى تقدير الاستفادة فلا يمكن مقاومتها مع الأدلّة العامّة والخاصّة الدالّة على المانعيّة مع ما فيها من الصراحة والتعليل، فتأمّل جيّداً.

وأمّا رواية ابن بكير فهي ما رواه ابن أبي عمير عن ابن بكير قال:

سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ: «إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد[٣]، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله»[٤]، الخبر.

وقد استُدِلّ بهذه الرواية أيضاً على شرطيّة التذكية؛ حيث يستفاد من قوله عليه السلام: «حتّى يصلّي في غيره ممّا أحل الله أكله» توقّف صحّة الصلاة على القيد الوجودي وهو وقوعها في محلّل الأكل.

ولكن يتوقّف الاستدلال بالرواية على الشرطيّة على جعل الجملة الفعليّة وهي

---

١. في النسخة: «شاهداً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «أجنبيّاً».

٣. كذا في النسخة و*وسائل الشيعة*، وفي *تهذيب الأحكام*: ٢٠٩/٢، ح٢٦: «فاسدة».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

قوله: «لا تقبل تلك الصلاة» جملة مستأنفة سيقت للتأسيس وبيان حكم مستقلّ، لا للتأكيد وتوضيحاً لقوله: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد[1]»؛ بداهةَ أنّه لو كانت الجملة مسوقة للتأكيد كانت الرواية من جملة الأدلّة الدالّة على المانعيّة لا الشرطيّة، كما لا يخفى.

وكذا يتوقّف الاستدلال بها على الشرطيّة على أن تكون الجملة الفعليّة ناظرةً إلى الصلاة قبل وقوعها في الخارج وقبل صدورها من المكلّف. وأمّا لو كانت الجملة ناظرة إلى الصلاة بعد وقوعها وبيان أنّ الصلاة الواقعة في غير ما أحلّ الله أكله فاسدة ولا تجزي حتّى يصلّيها في غيره، ويكون قوله: «ممّا أحلّ الله أكله» بيان[2] لبعض أفراد الغير الّذي يعتبر أن يوقع الصلاة [فيه]؛ بداهةَ أنّه للغير أفراد منه القطن والكتّان ومنه ما أحل الله أكله من أجزاء الحيوان، فإذا كانت الجملة ناظرة إلى الصلاة بعد وقوعها فأقصى ما تدلّ عليه الجملة حينئذٍ هي فساد الصلاة الواقعة في محرّم الأكل ولا بدّ من إعادتها في غيره.

ومعلوم أنّه لا يعتبر أن يكون الغير هو خصوص محلّل الأكل؛ لقيام الضرورة على جواز الصلاة في القطن والكتّان، فلا بدّ من حمل قوله: «ممّا أحلّ الله أكله» لبيان بعض أفراد الغير لا أن يكون قيداً لذلك الغير؛ فإنّه لو كان [١٢٤] قيداً لذلك الغير كان ظاهره اعتبار وقوع الصلاة في محلّل الأكل، بحيث لا تجوز الصلاة في غيره قطّ، كما هو الشأن في جميع الشرائط الوجوديّة للصلاة؛ فإنّ معنى اعتبار وقوع الصلاة في الطاهر هو عدم جوازها في غيره، ولذا يجب عليه تحصيل الطاهر مهما أمكن، فلو كان قوله: «ممّا أحلّ الله أكله» قيداً لكان اللازم هو اعتبار وقوع الصلاة فيه بحيث يلزم عليه تحصيله، وهذا مخالف للضرورة؛ بداهةَ جواز الصلاة في القطن والكتّان.

---

١. كذا في النسخة و*وسائل الشيعة*، وفي *تهذيب الأحكام*: ٢٠٩/٢، ح٢٦: «فاسدة».

٢. كذا في النسخة، والصواب «بياناً».

ومن هنا كان للقائل بالشرطيّة الالتزام بأحد الأمرين: إمّا بالالتزام بأنّ ما هو الشرط في الصلاة هو أحد الخصوصيّات الوجوديّة من القطن والكتّان والمأكول وغيرها، وإمّا بالالتزام بأنّ في خصوص ما إذا كان اللباس من الحيوان يشترط فيه خصوصيّة وجوديّة من كونه من مأكول اللحم، ويكون جواز الصلاة في القطن والكتّان من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ولكن حيث كان الالتزام الأوّل بلا موجب ولم يقم عليه دليل التزم بعض من قال بالشرطيّة إلى الثاني، وقال: إنّ الشرط مقصور بما إذا كان اللباس من أجزاء الحيوان، ويكون الجواز بالنسبة إلى غير ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع، مع أنّ السلب بانتفاء الموضوع خلاف القضايا المتداولة في العلوم؛ فإنّ الأصل في السلب أن يكون بانتفاء المحمول، وسيأتي الإشارة إليه في طيّ المباحث الآتية إن شاء الله.

وبالجملة: السلب بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلّا من باب اللابدّية كما في المقام؛ بناءً على قيام الدليل القطعي على شرطيّة المأكول، إلّا أنّ الشأن في قيام الدليل على ذلك. وبعد لم يقم في المقام دليل على ذلك؛ لما عرفت من أنّ دلالة رواية ابن بكير[1] على الشرطيّة تتوقّف على جعل الجملة الفعليّة للتأسّي، وكونها ناظرة إلى الصلاة قبل وقوعها، وكون قوله: «ممّا أحلّ الله أكله» قيداً للغير لا بياناً لأحد أفراده.

وفي جميع هذه المقدّمات الثلاثة نظر، وعلى تقدير التسليم فغايته تعارض الصدر مع الذيل؛ فإن صدر الرواية ظاهر في المانعيّة وذيلها ظاهر في الشرطيّة، فيتعارضان وتسقط هذه الرواية عن صلاحية التمسّك بها على كلا الطرفين من

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

الشرطيّة والمانعيّة، ويبقى في المقام أدلّة المانعيّة الصريحة المعلّلة سالمة عن المعارض. فتحصّل أنّ أدلّة الباب مطبقة على المانعيّة.

[مانعيّة غير المأكول عن الصلاة واقعيّة]

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذٍ في أنّ المانعيّة المستفادة من الأدلّة هل هي المانعيّة المطلقة الواقعية الّتي لا دخل للعلم والجهل بها، أو أنّ مانعيّتها مقصورة بصورة العلم بالموضوع؟

وبعبارة أخرى: هل مانعيّة غير المأكول من الموانع الواقعيّة، أو من الموانع العلميّة كالنجاسة، بحيث لو صلّى في غير المأكول جهلاً كانت صلاته واقعاً صحيحة؟ وهذا بخلاف ما لو كانت المانعيّة واقعيّة؛ فإنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة بطلان [١٢٤] الصلاة إلّا أن يقوم دليل على الإجزاء.

[أدلّة كون مانعيّة غير المأكول عن الصلاة علميّة]

فنقول: ربّما قيل بأنّ المانعيّة في المقام علميّة لا واقعيّة[١]. وأقصى ما يمكن أن يستدلّ به على ذلك أحد أمور:

الأوّل: هو دعوى أخذ العلم في مداليل الألفاظ وضعاً وانصرافاً.

وهذه الدعوى بمكان من الغرابة والفساد؛ بداهةَ أنّ لفظ الخمر والخلّ والمأكول وغير المأكول لم يوضع إلّا لنفس الخمر والخلّ الواقعيّ من دون دخل للعلم والجهل به، ولا وجه لانصرافه إلى المعلوم. وبالجملة: هذه الدعوى ممّا لا يمكن المساعدة عليها، وكانت في هذا الزمان من الدعاوي المهجورة.

---

١. قاله القمّي في *جامع الشتات*، ج٢، ص٧٦٦ - ٧٧٧؛ ولكنّ الظاهر عدوله عنه في *غنائم الأيّام*، ج٢، ص١٣٢. ولعلّ قال به أيضاً السيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص١٦٧؛ والبحراني في *الحدائق الناضرة*، ج٧، ص٨٦.

الثاني: دعوى دلالة رواية عبد الرحمن على ذلك، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلّي وفي ثوبه عذِرة[١] من إنسان أو سِنَّور أو كلب، أ يعيد صلاته؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»[٢].

وجه الدلالة هو أنّه لا إشكال في عدم الفرق بين أجزاء غير المأكول من الأجزاء النجسة وغيرها في المانعيّة، بل مانعيّة الأجزاء النجسة تكون أشدّ وأولى. فإذا كانت مانعيّة عذِرة[٣] الكلب والسنَّور مقصورة بصورة العلم حسب ما دلّت عليه الرواية؛ حيث حكم الإمام عليه السلام فيها بعدم الإعادة عند الجهل، فمانعيّة غير العذرة من سائر أجزاء السنَّور والكلب يكون أولى بقصرها بصورة العلم. هذا.

ولكن لا يخفى عليك أنّ الاستدلال بهذه الرواية على قصر المانعيّة بصورة العلم يتوقّف على دعوى عدم الفرق بين الصلاة الواقعة في غير المأكول باعتقاد عدم وقوعها فيه أو الغفلة عن ذلك، وبين الصلاة مع الشكّ في المأكولية وعدمها.

وبالجملة: هذه الرواية دلّت على عدم إعادة الصلاة عند وقوعها في غير المأكول جهلاً بزعم أنّه من المأكول أو الغفلة عن ذلك، وأين هذا ممّا نحن فيه من جواز إيقاع الصلاة في المشكوك كونه من المأكول جوازاً واقعيّاً، بحيث لا يضرّ انكشاف الخلاف لو صلّى فيه والحال هذه، ويكون من قبيل انقلاب الموضوع إلى موضوع آخر؟

فهذه الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه، بل لو قلنا في ما نحن فيه بالجواز من جهة اقتضاء الأصول العمليّة ذلك - كما هو المختار وسيأتي توضيحه - كان الإجزاء عند انكشاف الخلاف بعد الصلاة يحتاج إلى دليل آخر غير هذه الرواية؛ فإنّ هذه الرواية

---

١. في النسخة: «عذة».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٧٥، ب٤٠ من أبواب النجاسات، ح٥.

٣. في النسخة: «عذة».

قد تضمّنت للإجزاء وعدم الإعادة بقيدين: أحدهما: انكشاف الخلاف بعد وقوع الصلاة، ثانيهما: أن يكون إيقاع الصلاة في غير المأكول بزعم أنّه من المأكول.

وما نحن فيه من جواز إيقاع الصلاة مع الشكّ في المأكوليّة قبل الصلاة جوازاً واقعيّاً يكون كلا القيدين اللّذين اعتبرا في الرواية منتفٍ[1]. ولو قلنا بالجواز الظاهري - حسب ما تقتضيه الأصول العمليّة مع الشكّ في المأكوليّة قبل الصلاة - كان عند انكشاف الخلاف القيد الثاني [من القيدين] اللّذين اعتُبِرا في الرواية منتفٍ[2]، فلا بدّ من التماس دليل آخر يدلّ [١٢٦] على الإجزاء وعدم الإعادة عند انكشاف الخلاف؛ بناءً على جواز الصلاة في المشكوك، وهذه الرواية لا تدلّ لا على أصل الجواز في المشكوك، ولا على عدم الإعادة عند انكشاف الخلاف.

فإن قلت: لو كانت الصلاة الواقعة في غير المأكول مع الجهل به مشتملة على المصلحة وما هو ملاك الحكم، كما يكشف عنه هذه الرواية الدالّة على الإجزاء وعدم الإعادة، فما المانع من إيقاع الصلاة مع الجهل بالمأكوليّة ولو شكّاً؛ لأنّه على فرض كون المشكوك من غير المأكول واقعاً لا يضرّ باشتمال الصلاة على المصلحة وما هو ملاك الأمر؟ فهذه الرواية دليل على اشتمال الصلاة على المصلحة وإن وقعت في غير المأكول جهلاً، من غير فرق بين أقسام الجهل من الغفلة واعتقاد المأكوليّة والشكّ فيها؛ فإنّ العبرة بعدم العلم بغير المأكوليّة كما هو مفروض الرواية، وعدم العلم متحقّق في جميع أقسام الجهل.

قلت: نعم، هذه الرواية وإن دلّت على اشتمال الصلاة الواقعة في غير المأكول جهلاً على المصلحة والملاك، إلّا أنّ مجرّد اشتمال الصلاة الواقعة امتثالاً للأمر

---

١. كذا في النسخة، والصواب «منتفياً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «منتفياً».

الواقعي المتعلّق بها على المصلحة لا يلازم اشتمال الصلاة على المصلحة مع الشكّ في المأكوليّة قبل فعلها؛ فإنّه لو قام الدليل على أنّ الشيء الواقع في مرحلة امتثال المأموربه الّذي هو متأخّر عن رتبة الأمر وفي طوله مشتمل على ما هو مصلحة المأموربه في هذا الحال وبهذا الوصف - أي بوصف وقوعه امتثالاً عمّا هو المأمور به - فلا يمكن التعدّي عنه والقول بأنّ ذلك الشيء قبل وقوعه بوصف الامتثال مشتملاً[1] على المصلحة.

نعم، لو قام دليل آخر على اشتمال الشيء ولو قبل وقوعه بوصف الامتثال على المصلحة لكان الأمر كما ذكر، إلّا أنّ الشأن في قيام الدليل على ذلك؛ فإنّه لم يقم دليل على اشتمال الصلاة في مشكوك المأكوليّة على الملاك قبل إيقاعها حتّى يقال بالتخييربين وقوع الصلاة في المأكول ووقوعها في مشكوك المأكوليّة.

وبالجملة: هذه الرواية إنّما تدلّ على اشتمال الصلاة الواقعة في غيرالمأكول جهلاً امتثالاً لأمرها على المصلحة، وهذا لا يلازم اشتمال الصلاة في مشكوك المأكوليّة قبل إيقاعها بوصف الامتثال على المصلحة، حتّى يقال بأنّ المانعيّة في المقام علميّة لا واقعيّة.

الثالث: دعوى اختصاص أدلّة الباب بصورة العلم بغيرالمأكوليّة، وقد نسبت هذه الدعوى إلى المحقق القمّي قدس سره[2].

وفيه: أنّه لم يظهروجه اختصاص الأدلّة بذلك بعد عدم أخذ قيد العلم فيها. اللهمّ إلّا أن يكون غرضه من أدلّة الباب هي الرواية المتقدّمة، وقد عرفت أنّها أجنبيّة عن الدلالة على ذلك.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مشتمل».

٢. *جامع الشتات* (ط الحجرّية)، ج٢، ص٧٧٦ - ٧٧٧.

الرابع: دعوى عدم إطلاق أدلّة الباب بحيث يعمّ صورة العلم والجهل.

وفيه: أنّ رواية ابن بكير[١] وأمثالها في غاية القوّة من الإطلاق، ولم يظهر لنا في سائر أبواب الفقه إطلاق أقوى من إطلاق أدلّة الباب.

الخامس: دعوى قصر القيديّة المستفادة من الخطابات الغيريّة بصورة العلم. وهذه الدعوى أيضاً نسبت إلى المحقّق القمّيّ ﷺ[٢]. [١٢٧]

ومرجع هذه الدعوى إلى دعويين:

إحداهما: دعوى أنّ الخطابات الغيريّة المسوقة لبيان الشرطيّة والمانعيّة مشروطة بكلّ ما يشترط به الخطاب النفسي من الوجوبي والتحريمي، فكلّ شرط اعتبر في حسن الخطاب النفسي فهو معتبر في حسن الخطاب الغيري أيضاً.

ثانيهما: دعوى أنّ العلم بالموضوع من شرائط حسن الخطاب، كما أنّ القدرة على المتعلّق من شرائط حسن الخطاب، ولذا نسب إلى بعض الأعلام[٣] اشتراط القيديّة المستفادة من الأوامر الغيريّة بالقدرة عليها، بحيث إنّه إذا عجز عنها فالقيديّة ساقطة ويجب الإتيان بالمقيّد خالياً عن القيد، من دون أن يكون العجز عن القيد موجباً لسقوط المقيّد أيضاً، كما هو كذلك في ما إذا استفيدت القيدية من مثل قوله: «لا صلاة إلّا بالطهور»[٤]؛ حيث إنّ العجز عن الطهور موجب لسقوط الصلاة أيضاً بحسب القاعدة الأوّليّة.

وهذا بخلاف القيديّة المستفادة من مثل قوله: «لا تصلّ[٥] في ما لا يؤكل»[٦]

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في ما بأيدينا من كتبه ولا على الناسب إليه.

٣. لم نهتد على المراد به.

٤. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٦٥ و٣٦٦، ب١ من أبواب الوضوء، ح١ و٦.

٥. في النسخة: «لا تصلّي».

٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

و«في الحرير»[١] وأمثال ذلك من الخطابات الغيريّة؛ فإنّ الخطاب الغيري - كالخطاب النفسي - حسنه مشروط بالقدرة على متعلّقه، فإذا عجز عن متعلّقه فالخطاب ساقط والقيديّة المستفادة منه تستتبعه في السقوط، وحينئذٍ لا موجب لسقوط المقيّد.

وكأنّ المحقّق القمّي ﷺ قاس العلم على القدرة، وجعل العلم أيضاً من شرائط حسن الخطاب كالقدرة. ولعلّ الّذي أوقعه في هذا هو عدّ العلم من الشرائط العامّة كالقدرة، فكلّ خطاب مشروط بالقدرة فهو مشروط بالعلم أيضاً، وعليه يكون المانعيّة المستفادة من قوله: «لاتصلّ[٢] في غير المأكول»[٣] مقصورة بصورة العلم بغير المأكوليّة. هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما في هذه الدعوى من المناقشة من وجوه:

أحدها: أنّه على تقدير تسليم هذه الدعوى والغضّ عمّا سيأتي، فأقصى ما تقتضيه هذه الدعوى هو قصر المانعيّة المستفادة من الخطابات الغيريّة الواردة في أدلّة الباب بصورة العلم بالموضوع، وأمّا المانعيّة المستفادة من الوضع - كقوله ﷺ في رواية ابن بكير: «فالصلاة فيه فاسدة»[٤] وأمثال [ذلك] فلا يمكن قصرها بصورة العلم؛ فإنّه لا يكون هناك خطاب حتّى يقال باشتراط حسنه بصورة العلم.

وثانيها: أنّ أصل اعتبار القدرة في الأوامر الغيريّة وجعلها من شرائط حسن الخطاب الغيري كالخطاب النفسي ممّا لا وجه له، بعد ما كان الخطاب الغيري في باب متعلّقات التكاليف كالخطاب الغيري في باب الوضع والأسباب إنّما يكون لمحض الإرشاد وبيان مدخليّة القيد في تحقّق الملاك في المقيّد، فليس فيه جهة بعث ومولويّة حتّى يكون حسنه مشروطاً بالقدرة.

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٦٧ - ٣٧١، باب عدم جواز صلاة الرّجل في الحرير المحض و....

٢. في النسخة: «لا تصلّي».

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

وعلى تقدير تسليم الفرق بين الخطاب الغيري في باب متعلّقات التكاليف والخطاب الغيري في باب الأسباب والوضع، وأنّ الخطاب الغيري في الأوّل له جهة مولويّة وبعث، فمن المعلوم أنّ جهة المولويّة المستفادة من الخطاب إنّما هو من جهة تعلّق الطلب المولوي بالمركّب من هذا القيد [١٢٨] المستفاد من الخطاب الغيري ومن سائر الأجزاء والقيود الأخر المستفادة من الخطابات الأخر، وإلّا فنفس هذا القيد لم يتعلّق به خطاب مولويّ مستقلّ، وإلّا كان واجباً مستقلّاً وخرج عن كونه قيداً، فليس هناك إلّا خطاب واحد مستقل مولويّ، والقدرة المعتبرة في حسن الخطاب إنّما هي القدرة على جميع المقيّد مع القيود، فاللّازم هو سقوط أصل الخطاب المولى[1] عند العجز عن متعلّقه ولو بواسطة العجز عن بعض قيوده، وقد أطلنا الكلام في ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاشتغال في الأصول[2]، فراجع.

ثالثها: أنّ قياس العلم على القدرة وجعله من شرائط حسن الخطاب ممّا لا وجه له، ومجرّد عدّ العلم كالقدرة من الشرائط العامّة لا دلالة له على كون العلم من شرائط حسن الخطاب، بل شرطيّة العلم يختلف مع[3] القدرة؛ فإنّ القدرة من شرائط حسن الخطاب؛ لقبح تكليف العاجز عقلاً، وأمّا العلم فإنّما هو من شرائط تنجّز الخطاب، كما لا يخفى وجهه.

وبالجملة: دعوى اختصاص القيديّة المستفادة من أدلّة الباب بصورة العلم بالموضوع ممّا لا وجه لها.

السادس: دعوى دلالة إطلاقات أدلّة جواز الصلاة في كلّ لباس على جواز

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المولويّ».

٢. *فوائد الأصول*، ج٤، ص٢٤٩ - ٢٥٣.

٣. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «عن».

الصلاة في المشكوك، والقدر الخارج منها هو صورة العلم يكون اللباس من غير المأكول.

وفيه:

أوّلاً أنّه لم يظهر لنا بعدُ دليل يدلّ على جواز الصلاة في كلّ لباس ولو بالإطلاق.

وثانياً أنّ الخارج عن تحت الإطلاق - على فرض وجوده - إنّما هو عنوان غير المأكول الواقعي، فيكون التمسّك بالإطلاقات على جواز الصلاة في المشكوك من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وقد تبيّن في محلّه فساد ذلك.

فظهر أنّه لا محيص عن القول بأنّ المانعيّة في المقام هي المانعيّة الواقعيّة الّتي لا يتفاوت الحال فيها بين العلم بالموضوع والجهل به.

[الأصل الجاري عند الشكّ في المأكوليّة وعدمها]

إذا عرفت ذلك فالذي ينبغي تحريره في المقام هو تحرير مرجع الشبهة، وأنّه عند الشكّ في المأكوليّة وعدمها هل الأصل العملي يقتضي جواز الصلاة في المشكوك، أو أنّ الأصل العملي يقتضي عدم جواز الصلاة فيه؟ وتعيين الأصل الجاري في الشبهة وأنّه أيّ أصل يجري وأيّ أصل لا يجري؟

[مقدّمة: في بناء المقام على البراءة في الارتباطيّات عند دوران المتعلّق بين الأقلّ والأكثر]

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تمهيد مقدّمة، وهي أنّه كلامنا في تحرير مرجع الشبهة في المشكوك إنّما هو بعد الفراغ عن جريان البراءة في باب الارتباطيّات في متعلّقات التكاليف، سواءٌ قلنا بالبراءة العقلية والشرعية كليهما، كما هو مختار الشيخ رحمه الله[1]، أو قلنا بالبراءة الشرعية فقط، كما هو مختارنا. وإلاّ فلو قلنا في باب

---

١. *فرائد الأصول*، ج٢، ص٤٦٠.

الارتباطيّات بالاشتغال وعدم جريان البراءة الشرعيّة والعقليّة فيها فينهدم أساس تحرير الأصل في المقام، ولم يبق محلّ للتكلّم عن الأصل الجاري في المشكوك؛ بداهة أنّه لو قلنا عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب متعلّقات التكاليف بالاشتغال و[الـ] رجوع إلى الشكّ في الامتثال، فيكون القول بالاشتغال في ما نحن فيه - من تردّد الموضوع الخارجي بين المأوليّة وعدمها الّذي يرجع إلى الأقلّ والأكثر في باب موضوعات التكاليف، كما سنوضّحه إن شاء الله - أولى، ورجوع الشبهة في المقام إلى الشكّ [١٢٩] في الامتثال أشدّ؛ لأنّ بعض من قال بالبراءة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب متعلّقات التكاليف الارتباطيّة قال بالاشتغال في المقام، بتخيّل الفرق بين دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في متعلّقات التكاليف، وبين دوران الأمر بينهما في موضوعات التكاليف، كما سيأتي.

والحاصل: أنّ كلامنا في المقام إنّما هو بعد تسليم البراءة في باب الارتباطيّات عند دوران المتعلّق بين الأقلّ والأكثر، حتّى يتمحّض[1] الكلام في المقام في بيان تحقّق الفرق بين ما نحن فيه وبين باب متعلّقات التكاليف، وعدم تحقّق الفرق بينهما. فليكن هذا على ذكر منك حتّى لا تشكل علينا في أثناء تحرير الأصل الجاري في المشكوك بما يرجع إلى إنكار جريان البراءة في باب الارتباطيّات عند تردّد[د] متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر.

وينبغي أيضاً أن يعلم أنّ السرّ في جريان البراءة في الارتباطيّات ليس إلّا أنّ وجود الارتباطيّة كعدمها، وأنّ ما هو مناط جريان البراءة في التكاليف الاستقلاليّة عند دورانها بين الأقل والأكثر - كالدين المردّد بين أن يكون عشرة دراهم أو خمسة - هو بعينه جارٍ في التكاليف الارتباطيّة أيضاً؛ فإنّ المناط في جريان البراءة في

---

١. في النسخة: «يتمحضل».

الاستقلاليّات ليس إلّا من جهة الشكّ في تعلّق التكليف بالأكثر، وفي الارتباطيّات أيضاً كذلك؛ فإنّ التكليف فيها وإن كان واحداً إلّا أنّه حيث كان منبسطاً على أجزاء متعلّقه وشرائطه فكان لكلّ واحد من الأجزاء والشرائط حظّ من ذلك التكليف وحصّة يخصّه، فإذا شُكّ في وجوب شيء - جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً - كان باعتبار ما له من الحصّة شكّ في التكليف، فتشمله أدلّة البراءة العقليّة والشرعيّة؛ بناءً على مسلك الشيخ ﷺ، أو خصوص البراءة الشرعيّة؛ بناءً على ما هو المختار عندنا.

[مقامات ثلاث]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في تحرير الأصل الجاري في المشكوك يقع في مقامات ثلاث:

الأوّل: في تنقيح جريان أصالة البراءة العامّة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة والحكميّة والموضوعيّة.

الثاني: في تنقيح جريان أصالة الحلّ المختصّة بالشبهات التحريميّة الموضوعيّة، أو تعمّ الحكميّة أيضاً على وجه.

الثالث: في جريان الاستصحاب، وأنّه هل يمكن أن يكون المشكوك مجرى للاستصحاب بعد الفراغ عن كونه مجرى أصالة البراءة وأصالة الحلّ.

[المقام الأوّل: جريان أصالة البراءة العامّة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة والحكميّة والموضوعيّة]

أمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو في بيان جريان أصالة البراءة في المشكوك فتنقيحه يستدعي رسم أمور:

[الأمر] الأوّل: [في أقسام التكاليف]

أنّ الأحكام الشرعيّة بعد ما كان لا محيص عن تعلّقها بفعل المكلّف وما كان تحت قدرته واختياره وما هو فاعله والصادر عنه، فإمّا أن لا يكون لها تعلّق بموضوع خارجيّ كالصلاة مثلاً؛ حيث إنّ أجزاءها ليست إلّا أفعالاً وأقوالاً صادرة عن المكلّف من دون أن يكون تعلّق بموضوع خارجي. وكذا الكلام في الغناء وأمثال ذلك في المتعلّقات، سواءٌ كانت معروضة لحكم وجوبي أو لحكم تحريميّ.

وإمّا أن يكون لها تعلّق بموضوع خارجي، [١٣٠] كوجوب[1] إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبيّة والتحريميّة الّتي لها تعلّق وربط بموضوع خارجي، سواءٌ كان الموضوع من الموضوعات الّتي يمكن للمكلّف إيجادها في الخارج ويجعلها في عالم الأعيان كالخمر مثلاً؛ فإنّه يمكن أن يوجده المكلّف في الخارج بأن يصنع ويعمل من التمر والزبيب خمراً. أو كان من الموضوعات الّتي لا يمكن للمكلّف إيجادها في الخارج كحرمة وطء الأُمّ مثلاً؛ إذ لا يعقل للمكلّف إيجاد ما تكون أمّاً له، وكوجوب استقبال القبلة وأمثال ذلك من الموضوعات الخارجة عن تحت قدرة المكلّف واختياره.

ولكن على كلّ حال ما هو متعلّق التكليف والمخاطب به لا بدّ وأن يكون أمرا اختياريّاً للمكلّف، بحيث يمكن أن ينبعث عنه ويحرّك عضلاته نحوه، ففي مثل حرمة وطء الأُمّ ما هو متعلّق الحرمة ومورد التكليف ليس إلّا وقوع الوطء على الأُمّ، وأمّا كون المرأة أمّاً فهذا غير قابل لتعلّق التكليف به. وكذلك وجوب الصلاة عند الزوال؛ فإنّ ما هو مورد التكليف ليس إلّا إيقاع الصلاة عند تحقّق الزوال، وأمّا زواليّة الزوال وكون هذا الوقت زوالاً فهو ممّا ليس تحت قدرة المكلّف واختياره، ولا يمكن تعلّق التكليف به، كما هو واضح.

---

١. من هنا إلى أوّل الصفحة ١٤٦ كتب بخط آخر غير ما كتب به إلى هنا وبعد تلك الصفحة.

وحاصل التقسيم: هو أنّ التكليف إمّا أن يكون وجودياً بمعنى أن يكون المطلوب هو وجود الشيء، كالصلاة والحجّ وإكرام العالم وأمثال ذلك، وإمّا أن يكون عدميّاً بمعنى أن يكون المطلوب عدم تحقّق الشيء في الخارج وعدم صدوره عن المكلّف، كالغناء والغيبة وشرب الخمر وأمثال ذلك. وكلّ منهما إمّا أن يكون له تعلّق بموضوع خارجي، كإكرام العالم وشرب الخمر وأمثال ذلك، وإمّا أن لا يكون له تعلّق بموضوع خارجي، كالصلاة والغناء وأمثال ذلك.

ثمّ إنّ ما كان له تعلّق بموضوع خارجي فإمّا أن يكون الموضوع من الموضوعات الّتي يمكن للمكلّف إيجادها في الخارج، كالخمر والعالم؛ بناءً على إمكان جعل الشخص عالماً، وإمّا أن لا يمكن، كالأُمّ والقبلة والوقت وأمثال ذلك.

الأمر الثاني: ما كان من التكليف الّذي له تعلّق وربط بموضوع خارجي

ففي عالم التصوّر والثبوت يمكن أن يكون الملاك - والمصلحة الّتي اقتضت إنشاء الحكم وتشريعه - إنّما يثبت ويتحقّق بعد تحقّق الموضوع ووجوده في الخارج، بحيث يكون وجود الموضوع خارجاً من شرائط تحقّق الملاك بحيث لا ملاك ولا مصلحة مع عدم تحقّقه خارجاً.

وأمّا القدرة فإن أُخِذت شرطاً شرعاً في لسان الدليل، كما إذا قال: «إن قدرت فافعل كذا»، فهي أيضاً لها دخل في تحقّق الملاك؛ إذ لو لم يكن لها دخل في ذلك لكان أخذها في لسان الدليل لغواً؛ لاستقلال العقل بقبح تكليف العاجز.

والقول بأنّه لا مانع من أخذها في لسان الدليل مع استقلال العقل باعتبارها في التكليف، وأيّ ملازمة بين القدرة المأخوذة في لسان الدليل من أن يكون لها دخل في تحقّق الملاك، أو أيّ مانع من بيان الشارع ما يستقلّ به العقل فاسدٌ جدّاً؛ فإنّ الظاهر في كلّ ما أخذ في لسان الدليل أن يكون أخذه من باب أنّ بيانه من

وظيفة الشارع وما هو شأن المولى في مقام إعمال المولوية، والقدرة إذا أخذت في لسان الدليل فالظاهر يقتضي أن يكون أخذها من جهة أنّ من وظيفته بيانها، والقدرة المعتبرة عقلاً في التكليف ليس من وظيفة الشارع بما أنّه شارع بيانها، فمن نفس أخذ القدرة في لسان الدليل يستكشف أنّها غير القدرة المعتبرة عقلاً. وعليه لا محالة يكون لها دخل في تحقّق الملاك؛ لأنّ مع عدم دخلها في الملاك يكون اعتبارها في الدليل لغواً وعبثاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هنا فرقاً بين القدرة العقليّة المعتبرة في التكليف وبين القدرة الشرعيّة المأخوذة في لسان الدليل؛ فإنّ المعتبر في تحقّق القدرة الشرعيّة هو أن يكون المكلّف قادراً على الشيء عرفاً، بحيث يعدّ عند العرف أنّه قادر، في مقابل العجز العرفي، فلو توقّف تحقّق المأمور به خارجاً على مقدّمات بعيدة المسافة [١٣١] بحيث يعدّ في العرف أنّه عاجز، لكان المأمور به ساقطاً عنه إذا قيّد بالقدرة في لسان الدليل.

وهذا بخلاف القدرة العقليّة المعتبرة في التكليف؛ فإنّ المعتبر فيها هو إمكان تحقّق الشيء من المكلّف ولو بمقدّمات بعيدة المسافة؛ لأنّ العقل إنّما اعتبر القدرة من حيث قبح تكليف العاجز، فمع عدم عجزه تكويناً يجب عليه فعل المأمور به. وهذا بخلاف القدرة الشرعيّة؛ فإنّ أخذها في لسان الدليل تكون كسائر القيود المعتبرة في الدليل الّتي يرجع في مداليلها إلى العرف، والعرف ربّما لا يرى الشخص قادراً مع كونه قادراً عقلاً.

وبالجملة: القدرة إذا أخذت في لسان الدليل يستكشف منها أمران: أحدهما: دخلها في الملاك. وثانيهما: كونها عرفيّة. وأمّا إذا لم تؤخذ في لسان الدليل فلا إشكال في اعتبارها عقلاً من جهة قبح تكليف العاجز من دون أن يكون لها دخل

في الملاك، بل مع تمامية الملاك ربّما يكون الشخص عاجزاً فيسقط عنه التكليف، لكن لا لسقوط ملاكه بل لعجزه، كما في جميع موارد التزاحم.

نعم، يبقى في المقام إشكال، وهو أنّه لم لا يجوز أن يكون للقدرة العقليّة دخل في الملاك أيضاً؟ ومجرّد عدم أخذها في لسان الدليل لا يكشف عن عدم دخلها في الملاك؛ إذ من الممكن أن تكون القدرة - كالبلوغ والعقل - ممّا لها دخل في تحقّق الملاك، غاية الأمر أنّ الشارع اكتفى عن بيانها بواسطة استقلال العقل باعتبارها.

وهذا بخلاف البلوغ؛ فإنّ العقل لا يرى قبحاً في تكليف غير البالغ، فمن أجل ذلك اعتبره الشارع. وهذا بخلاف القدرة؛ فإنّ اعتبارها من المستقلّات العقليّة الضروريّة، فاكتفى الشارع ببيان العقل. وعلى كلّ حال لا طريق لإثبات القول بأنّ القدرة العقليّة ممّا لا دخل لها في الملاك.

وبناءً على هذا يشكل الأمر في مسألة تصحيح العبادة في باب التزاحم، سواءٌ قلنا بالخطاب الترتّبي أم لم نقل؛ فإنّ الخطاب الترتّبي مبنيّ على تحقّق الملاك، كما أنّ من أنكر الترتّب وصحّح العبادة إنّما هو من أجل ذلك مع أنّه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك؛ فإنّ الملاكات إنّما يستكشف من الخطابات بناءً على أصول العدليّة. وبعد سقوط الخطاب لأجل التزاحم وعدم القدرة لا سبيل إلى العلم بالملاك حتّى يقال بصحّة العبادة بالملاك أو الترتّب.

وعلى كلّ قد خرجنا عمّا هو المقصود في المقام ولكنّ الكلام يجرّ الكلام، فظهر أنّ الشرائط الراجعة إلى نفس المكلّف ممّا لها دخل في تحقّق الملاك غير القدرة.

وأمّا موضوع التكليف والشرائط الراجعة إليه فيمكن أن يكون أيضاً لتحقّقه -بما له من الشرائط - دخل في تحقّق الملاك، بحيث لا ملاك واقعاً مع عدم تحقّقه خارجاً. وعليه يتفرّع أنّه لا حكم واقعاً إلّا بعد تحقّق الموضوع؛ لتبعية الحكم الملاك.

وعليه يتفرّع أيضاً امتناع الشرط المتأخّر؛ لأنّ معنى الشرط أن يكون له دخل في تحقّق الموضوع بحيث لا موضوع واقعاً مع عدم تحقّق شرطه، كما أنّ شرائط المكلّف من البلوغ والعقل ممّا لها دخل في تحقّق عنوان المكلّف، فإذا لم يكن الموضوع ثابتاً ولو لفقدان شرطه كان الحكم منتفياً واقعاً؛ إذ لا يعقل تحقّق الحكم مع عدم موضوعه.

ويمكن أيضاً أن لا يكون لوجود الموضوع دخل في تحقّق الملاك والمصلحة المقتضية للحكم، بل كان الملاك ثابتاً ولو مع عدم الموضوع. غاية الأمر أنّه مع عدم تحقّق الموضوع خارجاً وعدم قدرة المكلّف على إيجاده الحكم المستتبع للملاك يسقط من جهة انتفاء القدرة على امتثاله من دون سقوط الملاك، بل الملاك مع بقائه على ملاكيّته يفوت من المكلّف كسائر الملاكات الّتي تفوت من المكلّف من جهة عجزه عن استيفائها. وهذا بخلاف القسم الأوّل وهو ما كان لتحقّق الموضوع دخل في الملاك؛ فإنّ مع عدم وجود الموضوع خارجاً لا ملاك واقعاً حتّى يوجب فواته عن المكلّف.

وحاصل الكلام: أنّ متعلّق التكليف إذا كان له ربط بموضوع خارجي، سواءٌ كان ممّا يمكن للمكلّف إيجاده كالخمر، أم لا كالوقت والقبلة [١٣٢] وأمثال ذلك، لا يخلو حال الموضوع من أحد أمرين لا ثالث لهما؛ فإنّه إمّا أن يكون للموضوع دخل في تحقّق الملاك، وإمّا أن لا يكون، فإن كان له دخل فلا محالة يكون الحكم مشروطاً بوجود الموضوع. والسرّ في ذلك هو تبعيّة الحكم للملاك، وإن لم يكن له دخل فلا محالة يكون الحكم مطلقاً غير مشروط بوجود الموضوع.

هذا في عالم الثبوت، وأمّا في عالم الإثبات ففي التكاليف العدميّة التحريميّة طرّاً تكون من القسم الأوّل، أي ما كان لوجود الموضوع دخل في تحقّق الملاك

والمفسدة المقتضية للنهي؛ بداهة أنّ الخمر إذا لم يكن موجوداً في الخارج فلا معنى لتحقق المفسدة في شربه ولا معنى للنهي عنه؛ إذ الخمر الّذي لا وجود له في الخارج يكون الشرب منتركاً بنفسه، فالمنهي عنه ليس إلّا الخمر الموجود، وعليه يكون التكليف مشروطاً بوجود موضوعه.

ولا يمكن أن يكون التكليف بالنسبة إليه مطلقاً بحيث يجب على المكلّف إيجاد الخمر مقدّمة لترك شربه، بل معنى «لا تشرب الخمر» إنّما هو قضيّة مشروطة، أي إذا وجد الخمر فلا تشربه، ففي التكاليف العدميّة دائماً يكون التكليف مشروطاً بوجود الموضوع.

وأمّا التكاليف الوجوديّة المطلوب منها الوجود فكلا القسمين يمكن فيها؛ فإنّ في مثل قوله: «أكرم عالماً» أو «صلّ في المسجد» يمكن أن يكون لوجود العالم والمسجد دخل في تحقّق ملاك وجوب الصلاة، فيكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً فلا يجب الإكرام والصلاة عند عدم وجود العالم والمسجد، ولا يجب على المكلّف إيجادهما ولو مع تمكّنه منه. ويمكن أيضاً أن لا يكون لوجود الموضوع دخل في الملاك، بأن كان ملاك إكرام العالم والصلاة في المسجد ثابتاً ولو مع عدم وجودهما. وعليه يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مطلقاً ويجب على المكلّف إيجاده مع عدم وجوده وتمكّنه منه كسائر مقدّمات الواجب المطلق، ففي طرف الأوامر كلّ من القسمين ممكن.

نعم، ظاهر القضيّة هو أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً، إلّا أن يعلم من خصوصيّة المقام خلافُه؛ فإنّه بعد ما لم يؤخذ وجود الموضوع في القضيّة شرطا وقال بقول مطلق: «أكرم العالم» و«صلّ في المسجد» ولم يقل: «إذا وجد عالم فأكرمه» و«إذا وجد المسجد فصلّ فيه»، فالظاهر يقتضي أن لا يكون

التكليف مشروطاً بأزيد ممّا يعتبره العقل في مطلق التكليف من القدرة على الامتثال وإيجاد المتعلّق، فإذا تمكّن المكلّف من إكرام العالم والصلاة في المسجد ولو بإيجاد العالم والمسجد، لكان اللازم بمقتضى إطلاق القضيّة وعدم أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، هو وجوب الإكرام والصلاة ولو ببناء المسجد وإيجاد العالم إذا أمكن له ذلك.

والحاصل: أنّ ظاهر إطلاق القضيّة في طرف الأوامر إذا كان المطلوب هو صرف وجود الشيء لا مطلق الوجود، كما في مثل: «أكرم عالماً» و«توضّأ بالماء» و«صلّ في المسجد» وأمثال ذلك، هو أن لا يكون التكليف مشروطاً بأزيد ممّا يستقلّ به العقل في جميع التكاليف من القدرة على الامتثال، فإذا تمكّن المكلّف من إكرام العالم والوضوء بالماء والصلاة في المسجد - ولو بخلق الموضوع وإيجاده - كان اللازم هو امتثال التكليف، إلّا أن تقوم قرينة من حال أو مقال على اشتراط التكليف بصورة وجود الموضوع وفرض تحقّقه في الخارج.

فظهر الفرق بين باب الأوامر والنواهي، وأنّ في باب الأوامر يمكن أن لا يكون التكليف مشروطاً بوجود الموضوع إذا كان المطلوب صرف الوجود، وأمّا في باب النواهي فدائماً التكليف يكون مشروطاً بوجود الموضوع.

ثمّ إنّ هنا فرقاً آخر بين باب الأوامر والنواهي، وهو أنّه في باب النواهي لا يمكن أن يكون المطلوب صرف الوجود، بل دائماً يكون المطلوب فيها هو عدم الوجود والسلب الكلّي الّذي هو نقيض صرف الوجود. وهذا بخلاف باب الأوامر؛ فإنّ كون المطلوب فيها هو صرف الوجود بمكان من الإمكان.

والسرّ في ذلك هو أنّه لمّا كان المطلوب في طرف النهي عدم الشيء، وعدم الشيء لا يمكن إلّا بانعدام جميع ما يفرض للشيء من الوجودات العرضيّة والطوليّة،

فلا بدّ من أن يكون المتعلّق [١٣٣] في النهي مطلق الوجود الساري في جميع الموجودات. مثلاً لو قال: «لا تكرم الفاسق» و«لا تكرم فاسقاً» أو «لا تكرم الفسّاق» فالمطلوب هو ترك إكرام مطلق الفاسق في أيّ وجود فرض له، ولا معنى لأن يكون المطلوب هو ترك إكرام الفاسق على نحو صرف الوجود بأن يكون إكرام فاسقٍ ما متعلّق النهي. وهذا بخلاف باب الأوامر؛ فإنّه لمّا كان المطلوب فيها وجود الشيء، والشيء يوجد بأوّل وجوده، فيمكن أن يكون متعلّق الطلب هو أوّل الوجود لا مطلق الوجود.

وبالجملة: في طرف الأوامر يمكن أن يكون المطلوب على أحد وجوه أربعة:

الأوّل: أن يكون المطلوب في طرف المتعلّق والموضوع صرف الوجود، بأن يكون المقصود من قول: «أكرم عالماً» هو وقوع صرف وجود الإكرام على صرف وجود العالم.

الثاني: أن يكون المطلوب مطلق الوجود على نحو العامّ الاستغراقي، بأن يكون المطلوب كلّ فرد فرد من الإكرام على كل فرد فرد من العالم.

الثالث: أن يكون المطلوب مطلق الوجود على نحو العامّ المجموعي، بأن يكون الملحوظ هو مجموع أفراد الإكرام مع مجموع أفراد العالم، ويكون المجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً تعلّق الأمر به.

الرابع: أن يكون المطلوب هو الطبيعة السارية في جميع الأفراد على نحو وجودها البِسعيّ. وهذا القسم مشترك مع القسم الثالث في الأثر، وإنّما التفاوت بالتعبير؛ فإنّه تارة يرد الحكم على نفس الطبيعة السارية، وأخرى يرد الحكم على أفرادها بعد ملاحظتها على نحو العامّ المجموعي، هذا في طرف الأمر.

وأمّا في طرف النهي فأقسامه أيضاً أربعة؛ فإنّه تارة يرد النهي عن الشيء باعتبار

مطلق وجوده على نحو العامّ الاستغراقي، بأن يكون المطلوب في مثل: «لا تشرب الخمر» هو ترك كلّ فرد فرد من أفراد الشرب لكلّ فرد فرد من أفراد الخمر.

وأُخرى يكون المطلوب هو ترك مجموع أفراد الشرب لمجموع أفراد الخمر على نحو العامّ المجموعي، بمعنى أن يكون المطلوب عموم السلب لا سلب العموم، أي يكون متعلّق النهي هو ترك مجموع أفراد الخمر، لا على نحو يكون كلّ وجود منه مبغوضاً على حدة وله إطاعة وعصيان حتّى يرجع إلى القسم الأوّل وهو العامّ الاستغراقي، ولا على نحو يكون المبغوض مجموع الموجودات بوصف المجموع على نحو سلب العموم حتّى يكون فعل البعض مع ترك البعض غير مبغوض، كما في مثل قوله: «لا تأكل كلّ رمّانة في البستان»؛ حيث يكون المقصود من النهي هو أكل جميع الرمّانات الّتي في البستان.

بل على نحو يكون النهي عن المجموع بأن يريد أن لا يتحقّق منه فرد في الخارج، بحيث لو تحقّق فرد منه في الخارج كان عصياناً للخطاب وكانت الأفراد الأُخر غير متعلّقة للنهي، كما في مثل النذر؛ فإنّه لو نذر ترك شرب التتن كان المقصود منه هو أن لا يتحقّق الشرب منه في الخارج، بحيث لو عصى وشرب فبأوّل وجوده يتحقّق الحنث وتلزمه الكفارة فله أيضاً أن يشرب سائر الأفراد، إلّا أن يكون نذره تعلّق بترك كلّ فرد فرد منه مستقلّاً على نحو العامّ الاستغراقي؛ فإنّه في شرب كلّ فرد حينئذٍ يتحقّق حنث وكفّارة، كما لا يخفى.

وثالثاً[1]: يرد النهي على الطبيعة السارية، بمعنى أن يكون المقصود هو عدم تحقّق الطبيعة خارجاً. وهذا مشترك أثره مع القسم الثاني وهو ما إذا كان على نحو العامّ المجموعي.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «وثالثة».

ورابعة: يكون النهي في التكاليف العدميّة من قبيل القضيّة المعدولة المحمول، بأن يكون المقصود من النهي هو أن لا يكون الشخص شارب الخمر بمعنى عدم اتّصافه بهذا الوصف، كما إذا قال: «كن لا شارب الخمر».

ويتقريب آخر نقول: لا إشكال في أنّ ما هو الصادر عن المكلّف وما هو فعله مباشرة في التكاليف العدميّة ليس إلّا ترك الشرب لآحاد الممكنة شربها؛ فإنّ ما هو فعل المكلّف ليس إلّا ترك هذا الخمر وهذا الخمر وهكذا ترك كلّ فرد فرد من أفراد الخمر، ثمّ بعد ذلك يتولّد من آحاد هذه التروك السلب المجموعي وأنّه تارك للمجموع، ثمّ بعد ذلك يتولّد أيضاً عنوان آخر وهو[١٣٤] اتّصاف الشخص بأنّه لا شارب الخمر. فهذه مراتب ثلاث مترتّبة في التولّد والانتزاع، فأوّل ما يوجد من المكلّف هو ترك الآحاد، ثمّ بعد ذلك يتحقّق ترك المجموع، ثمّ بعد ذلك يتّصف الشخص بأنّه صار لا شارب الخمر.

وهذه المراتب الثلاث كلّها قابلة لتعلّق التكليف العدمي بها؛ فإنّه تارة يكون التكليف بما هو الصادر عن المكلّف بالمباشرة فيكون التكليف حينئذٍ انحلالياً، بمعنى أنّه يكون لكلّ فرد فرد من أفراد الخمر خطاب يخصّه، وله إطاعة وعصيان لا ربط له بالخطاب الوارد على الفرد الآخر.

وأُخرى يتعلّق التكليف بالعنوان المتولّد من ترك الآحاد وهو ترك المجموع، فيكون التكليف واحداً وخطاباً فارداً يتعلّق بالمجموع، وعصيانه يكون بأوّل وجود شرب فرد من الخمر، وكانت الأفراد الأُخر حينئذٍ لا طاعة ولا عصيان.

وثالثة يتعلّق التكليف بالأمر المتولّد من ترك المجموع، وهو كون الشخص لا شارب الخمر على نحو القضيّة المعدولة المحمول. وهذا بخلاف القسمين الأوّلين؛ فإنّ القضيّة من السالبة المحصّلة.

الأمر الثالث: [في مطلوب الأمر ومنهيّ النهي]

بعد ما عرفت الأقسام المتصوّرة في طرف الأوامر وفي طرف النواهي يقع الكلام حينئذٍ في ما هو الأصل من هذه الأقسام، وأنّ الأصل في طرف التكاليف الوجوديّة وفي باب الأوامر أن يكون المطلوب هو صرف الوجود، أو أنّ الأصل يقتضي أن يكون المطلوب مطلق الوجود؟ ففي مثل: «أكرم» أو «صلّ في المسجد» يقتضي الأصل الاكتفاء بصرف وجود إكرام العالم، أو أنّ الأصل يقتضي إكرام مطلق وجوده بأقسامه المتقدّمة؟

وكذا الكلام في طرف النهي والتكاليف العدميّة هل الأصل يقتضي أن يكون التكليف فيها انحلالياً، أو يكون كلّ فرد يوجد في الخارج من أفراد الموضوع مستتبعاً لفرد من الخطاب يخصّه، أو أنّ الأصل لا يقتضي ذلك؟

والحاصل: أن الكلام في هذا الأمر يقع في أنّ طبع الأمر والتكليف الوجودي هل يقتضي أن يكون المطلوب منه صرف الوجود، بحيث يكتفي في مقام الامتثال بأوّل الوجود وكان الوجود الثاني من باب الامتثال عقيب الامتثال، أو أنّ طبع الأمر يقتضي مطلق الوجود على نحو العامّ الاستغراقي أو المجموعي أو الطبيعة السارية؟

وكذا يقع الكلام في أنّ طبع النهي والتكاليف العدميّة هل يقتضي الانحلاليّة بحيث يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له خطاب وطاعة وعصيان، أو أنّ طبع النهي يقتضي السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي، أو يقتضي السلب على نحو المعدولة المحمول؟

فنقول: مقتضى التضادّ والمقابلة بين الأمر والنهي هو أن يكون المطلوب في كلّ منهما نقيض ما هو المطلوب في الآخر، فلو كان المطلوب في طرف الأمر صرف الوجود كان اللازم - بمقتضى المقابلة - أن يكون المطلوب في طرف النهي هو

السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي، بحيث يتحقّق العصيان بأوّل الوجود من دون أن يكون للوجودات الأُخر طاعة وعصيان، كما كان الأمر في طرف الأمر بالعكس وأنّ الإطاعة تتحقّق بأوّل الوجود من دون أن يكون للوجودات الأُخر طاعة وعصيان.

وبالجملة: لو كان المطلوب في طرف الأمر صرف الوجود كان اللازم أن يكون المطلوب في طرف النهي السلب الكلّي؛ لأنّ نقيض الموجبة الجزئيّة السالبة الكلّية. ولو كان المطلوب في طرف الأمر مطلق الوجود على نحو العامّ الاستغراقي كان مقتضى المقابلة أن يكون المطلوب في طرف النهي العامّ الانحلالي. هذا بحسب ما تقتضيه المقابلة بين الأمر والنهي.

ولكن مع ذلك الأصل وما هو طبع الأمر والنهي لا يقتضي ذلك، بل يقتضي أن يكون المطلوب في طرف الأمر صرف الوجود، وفي طرف النهي انحلاليّاً ويكون لكلّ فرد من أفراد الخمر خطاب يخصّه.

أمّا في طرف الأمر فاقتضاؤه صرف الوجود واضح؛ فإنّ طلب إيجاد الطبيعة لا يقتضي أزيد من نقض العدم وتحقّق وجود الطبيعة في الخارج، وهذا المعنى يحصل بأول وجود للطبيعة، فلو كان المقصود إيجاد كلّ فرد فرد من الطبيعة على نحو العامّ الاستغراقي أو المجموعي لكان اللازم هو اعتبار قيد زائد في متعلّق الأمر ومؤونة أُخرى [١٣٥] غير تعلّق الطلب بنفس الطبيعة، فتعلّق الأمر بنفس الطبيعة بنفسه وبطبعه لا يقتضي أزيد من صرف الوجود، كما لا يخفى.

وأمّا في طرف النهي فقد عرفت أنّ محتملاته ثلاثة:

أحدها: أن يكون النهي من باب أخذ القضيّة على نحو المعدولة المحمول، بأن يكون النهي عن شرب الخمر - مثلاً - باعتبار ما يتولّد من الترك الخارجي، ويكون المقصود منه هو كون الشخص لا شارب الخمر.

وهذا الاحتمال في باب النواهي والتكاليف العدميّة ساقط من أصله؛ فإنّ الظاهر في باب النواهي هو أن يكون النهي عن الشيء لأجل أنّ لوجود المنهي عنه - وهو شرب الخمر مثلاً - مفسدة، من دون أن يكون في عدم الشرب مصلحة بحيث يكون نفس العدم بما هو عدم مطلوب[1] ويلاحظ معنى اسميّاً ويتعلّق الطلب به.

وفي القضية المعدولة المحمول إنّما يكون نفس العدم محمولاً وملحوظاً معنى اسميّاً، فلو كان معنى قوله: «لا تشرب الخمر» هو صيرورة الشخص لا شارب الخمر فمعناه أنّ نفس اتّصاف الشخص بهذا العدم بما هو عدم مطلوب ومحبوب من دون أن يكون في شرب الخمر مفسدة، ويكون النهي عن الشرب إنّما هو لأجل كون ترك آحاد الشرب مقدّمة لتحقّق ذلك العدم في الخارج.

وهذا - كما ترى - خلاف ما يقتضيه النهي؛ لما عرفت من أنّ ظاهر النهي عن الشيء ثبوتاً إنّما هو لأجل أنّ في وجود ذلك مفسدة اقتضت النهي عنه. هذا. مع أنّه خلاف ظاهر الدليل؛ فإنّ الظاهر من قوله: «لا تشرب الخمر» هو عدم إيجاد الشرب في الخارج، فلو كان المقصود هو عدم اتّصاف الشخص بشرب الخمر كان حقّ التعبير أن يقول: «كن لا شارب الخمر»، لا أن يقول: «لا تشرب الخمر».

وبالجملة: هذا الاحتمال في باب التكاليف العدميّة ضعيف جدّاً.

بقي في الباب احتمالان آخران:

أحدهما: أن يكون المقصود من النهي هو السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي، بأن يكون معنى قوله: «لا تشرب الخمر» هو ترك مجموع أفراد الخمر من حيث المجموع، بأن كان هناك خطاب واحد تعلّق بالمجموع ويكون عصيانه بوجود أوّل فرد

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مطلوباً».

من شرب الخمر، من دون أن يكون للباقي طاعة وعصيان، كما كان في النذر كذلك.

وهذا الاحتمال وإن كان ربّما يعيّنه مقابلة النهي للأمر كما تقدّم، إلّا أنّه أيضاً خلاف الظاهر؛ فإنّ الظاهر من قوله: «لا تشرب الخمر» هو أن يكون مطلق وجود شرب الخمر مبغوضاً، سواءٌ في ذلك الوجود الأوّل والثاني والثالث وهكذا، لا أن يكون المبغوض هو أوّل الوجود كما هو لازم معنى السلب الكلّي.

والحاصل: أنّ كون المقصود في النهي هو السلب الكلّي على نحو المجموع يحتاج إلى عناية زائدة عن تعلّق النهي بنفس الطبيعة، وهي أخذ مجموع وجودات الطبيعة أمراً [واحداً] ويلاحظها[1] بلحاظ فارد ثمّ ينهى عنها بما أنّها أمر واحد. وهذا خلاف ظاهر توجّه النهي على نفس الطبيعة؛ فإنّ ظاهره أن يكون لكلّ وجود من الطبيعة مفسدة لا ربط لها بالآخر.

فيتعيّن الاحتمال الثالث وهو الانحلالية، وأنّ في باب النواهي يكون لكلّ وجود يفرض للطبيعة خطاب برأسه وطاعة وعصيان يخصّه، وهذا الخطاب لا تحقّق له إلّا بعد تحقّق الفرد خارجاً؛ لما عرفت من أنّ في باب التكاليف العدميّة الانحلاليّة يكون لوجود الموضوع دخل في تحقّق الملاك.

بل في التكاليف الوجوديّة الانحلالية يكون الأمر كذلك أيضاً؛ إذ الظاهر من قوله: «أكرم كلّ عالم» أن يكون لوجود العالم في الخارج دخل في تحقّق ما هو مناط الحكم، ويلزمه قهراً تبعيّة الحكم لوجود الموضوع، فلازم الانحلاليّة أن يكون الحكم مشروطاً بوجود الموضوع، كما أنّ لازم صرف الوجود عكس ذلك، وأنّ الظاهر في مثل قوله: «أكرم عالماً» هو أن لا يكون التكليف مشروطاً بأزيد ممّا يقتضيه العقل من القدرة على الامتثال، كما تقدّم تفصيله.

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «وملاحظتها».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل في باب النواهي هو أن يكون التكليف انحلالياً [١٣٦] إلّا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك، ويلزمه قهراً اشتراط التكليف بوجود الموضوع، وأنّ الأصل في باب الأوامر أن يكون المطلوب صرف الوجود وعدم اشتراطه بتحقّق الموضوع إلّا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك.

الأمر الرابع: [في رجوع الشكّ إلى الشكّ في التكليف أو إلى الشكّ في الامتثال]

بعد ما عرفت الانقسامات المتصوّرة في طرف الأمر والنهي، يقع الكلام حينئذٍ في بيان حال الشكّ، وأنّه في أي مورد يرجع الشكّ إلى الشكّ في التكليف، وفي أيّ مورد يرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

[ضابطة الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال]

وقبل بيان ذلك لا بدّ من بيان ما هو الضابط[١] في رجوع الشكّ إلى أحد القسمين، فنقول:

إنّ ضابط[٢] الشكّ في التكليف هو أن يرجع الشكّ إلى مرحلة فعل الآمر وما هو الصادر عنه في مقام أمره وتحقّق الطلب منه، ففي كلّ مرحلة يرجع الشكّ إلى مرحلة أصل الطلب، ولو باعتبار سعة دائرة الطلب وضيقه يكون الشكّ شكّاً في التكليف. وضابط[٣] الشكّ في الامتثال هو أن يرجع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق الفعل والترك المطالب به، مع تبيّن التكليف وما هو الصادر عن الآمر

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو لم يكن للتكليف تعلّق وربط بموضوع خارجي، بل كان هناك تكليف ومتعلّق فقط فالشبهة المصداقيّة لا يمكن تحقّقها فيه، سواءٌ

---

١. في النسخة: «الظابط».

٢. في النسخة: «ظابط».

٣. في النسخة: «ظابط».

في ذلك التكاليف الوجوديّة والعدميّة؛ بداهة أنّه بعد تبيّن مفهوم التكليف ومفهوم التعلّق، وأنّ التكليف هو الوجوب والحرمة والمتعلّق هو الصلاة والغناء، وعلم معنى الصلاة والغناء، لا يمكن أن يشكّ الشخص - في حال صدور المتعلّق منه - في ما يفعله وأنّ هذا المشغول به ما هو.

نعم، بعد الفعل يمكن أن يشكّ في فعله السابق، و[أنّ] الّذي فعله في السابق هل هو صلاة أو غناء، ولكن هذا الشكّ في التكاليف الوجوديّة يرجع إلى الشكّ في الامتثال إن لم يكن هناك مثل قاعدة الفراغ الّتي تثبت الامتثال، وفي التكاليف التحريميّة ممّا لا أثر له؛ بداهة أنّه لا أثر للشكّ في أنّه هل صدر منّي غناء أو لم يصدر، وعلى تقدير فرض الأثر فأصالة عدم صدور الغناء جارية.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما قلناه - من عدم تحقّق الشبهة المصداقيّة في باب متعلّقات التكاليف - إنّما هو في ما إذا كان نفس الفعل الصادر عن المكلّف ابتداءً متعلّق التكليف. وأمّا إذا كان الفعل الصادر عن المكلّف محصِّلاً وسبباً لما هو متعلّق التكليف فتطرّق الشبهة المصداقيّة فيه بمكان من الإمكان؛ بداهة أنّه يمكن الشكّ في أنّ هذا الّذي يفعله هل هو محصّل لما هو المكلّف به أو غير محصِّل، وكلّما رجع الشكّ إلى المحصِّل كان مجرى للاشتغال؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال والخروج عن الفعل والترك المطالب به، سواءٌ كان ذلك في التكاليف الوجوديّة أو العدميّة.

أمّا في التكاليف الوجودية فرجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال واضح، كما في باب الطهارة الحدثيّة والخبثيّة على وجه. وأمّا في التكاليف العدميّة فكذلك أيضاً على ما اختاره شيخنا الأستاذ[1] مدّ ظلّه.

---

١. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص ٥٠٧ - ٥٠٨.

مثلاً لو نهى عن إحراق زيد فالتكليف بحرمة الإحراق بعد العلم به قد تنجّز على المكلّف، فلو شككت في الإلقاء الكذائي هل هو محصّل للإحراق أو لا كان اللازم - بمقتضى تنجّز التكليف بحرمة الإحراق - هو التجنّب عن مثل هذا الإلقاء المشكوك محصّليّته.

وذلك لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في العصيان، لا إلى الشكّ في التكليف؛ بداهة العلم بالتكليف والمتعلّق كليهما، فالشكّ في ذلك لا يرجع إلى الشكّ في أحدهما، بل إلى الشكّ في تحقّق العصيان بمثل هذا الإلقاء المحتمل كونه محصّلا للإحراق، والشكّ في تحقّق العصيان - كالشكّ في تحقّق الإطاعة - ليس من مجاري البراءة؛ لأنّ مجرى البراءة منحصر في الشكّ في التكليف لا في محصّله.

والحاصل: أنّ الشكّ في محصّليّة الإلقاء الكذائي للإحراق لا بدّ له من رافع ومؤمّن عقلي أو شرعي، والمفروض انتفاء المؤمّن العقلي والشرعي في مثله؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان، وعدم جريان «رفع ما لا يعلمون»[1]؛ لما عرفت من أنّ مورد البراءة الشرعيّة والعقليّة منحصر بما إذا كان الشكّ [١٣٧] في أصل التكليف لا في محصّله، فتأمّل جيّداً.

[التكاليف الوجوديّة والعدميّة الاستقلاليّة]

هذا كلّه في ما إذا لم يكن للتكليف تعلّق بموضوع خارجي، وأمّا إذا كان له تعلّق بذلك، فيختلف حال الشكّ حسب اختلاف التكاليف الوجوديّة والعدميّة بأقسامها المتقدّمة.

[التكاليف الوجوديّة الاستقلاليّة]

فلو كان التكليف وجودياً وكان المطلوب منه صرف الوجود - كما هو الأصل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٣٦٩، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١.

في التكاليف الوجوديّة على ما عرفته - فقد تقدّم أنّ الظاهر من مثل قوله: «أكرم عالماً» هو أن لا يكون التكليف مشروطاً بأزيد ممّا يشترط العقل في جميع التكاليف من القدرة على الامتثال. ولازمه أن لا يكون الملاك والتكليف مشروطاً بوجود العالم، فاللازم حينئذٍ هو وجوب تحصيل العالم ليكرمه، وعلى تقدير الشكّ في وجود العالم أو القدرة على إيجاده فاللازم هو الفحص حتّى يعلم بعدم القدرة.

وبالجملة: كلّما رجع الشكّ إلى ناحية القدرة العقليّة فمن حيث عدم دخلها في الملاك العقل يستقلّ بوجوب الفحص ويحكم بذلك حكماً طريقيّاً.

نعم، لو كانت القدرة شرطاً شرعيّاً فمن حيث دخلها في الملاك - كما تقدّم - كان الشكّ فيها شكّاً في أصل التكليف، فلا يجب الفحص حينئذٍ إذا كان الشكّ فيه من أجل الشبهة الموضوعيّة كما في ما نحن فيه، إلّا أن يقوم دليل من الخارج على وجوب الفحص، أو كان الخطاب المشروط بالقدرة يقتضي الفحص؛ لأنّه كانت القدرة المأخوذة في الخطاب شرعاً ممّا لا يمكن العلم بها بحسب العادة إلّا في الفحص كما في الاستطاعة الحَجّيّة؛ فإنّ العلم بحصولها لا يمكن عادة إلّا بالفحص عن مقدار الماليّة وما يملكه.

وهذا هو السرّ في فتوى المشهور بوجوب الفحص عن الاستطاعة مع أنّ القاعدة لا تقتضي ذلك؛ لما عرفت من أنّه كلّما كان الشكّ في أصل تحقّق ما هو شرط التكليف وكان له دخل في الملاك كان مرجعه إلى أصل التكليف، وأصالة البراءة تنفي وجوب الفحص إذا كانت الشبهة موضوعيّة.

وحاصل الكلام: أنّ في التكاليف الوجوديّة إذا لم يكن الملاك والتكليف مشروطاً بوجود الموضوع، كان اللازم هو وجوب الفحص عن تحقّق الموضوع والقدرة عليه، وقد عرفت أنّ عدم اشتراط الملاك والتكليف بوجود الموضوع ممّا يقتضيه إطلاق

الخطاب إذا كان المطلوب منه صرف الوجود، كما هو مقتضى طبع الأمر والأصل فيه.

وأمّا إذا كان الملاك والتكليف مشروطاً بوجود الموضوع، كما إذا قام دليل من الخارج على ذلك، كان مقتضى القاعدة عند الشكّ فيه عدم وجوب الفحص والبراءة عنه، إلّا أن يقوم دليل على وجوب ذلك، أو كان الخطاب بنفسه يقتضيه، كما في بلوغ المال حدّ الاستطاعة في الحجّ، وحدّ النصاب في الزكاة.

هذا كلّه في التكاليف الوجوديّة المطلوب منها صرف الوجود، وأمّا التكاليف الوجوديّة المطلوب منها مطلقه[1]، فإن كان ذلك على نحو الانحلاليّة بأن كان لكلّ موضوع يوجد في الخارج خطاب مستقلّ، كما في مثل: «أكرم العلماء» إذا كان على نحو العموم الاستغراقي، فرجوع الشكّ إلى الشكّ في التكليف عند الشكّ في وجود الموضوع واضح؛ بداهة أنّه لو شكّ في عالميّة زيد - مثلاً - كان الشكّ في ذلك مستلزماً للشكّ في وجوب إكرامه؛ لأنّه على تقدير أن يكون عالماً كان له خطاب مستقلّ برأسه، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في أصل التكليف، وواضح أنّه من مجاري البراءة.

وأمّا إذا كان المطلوب مطلق الوجود على نحو العامّ المجموعي فهو وإن لم يكن هناك إلّا خطاب واحد وتكليف فارد، إلّا أنّه لا إشكال في أنّه يختلف - سعة وضيقاً - حسب ما يوجد من أفراد الموضوع خارجاً؛ بداهة أنّه لو لم يوجد من أفراد العلماء إذا اعتبر على نحو المجموعي إلّا مائة كان سعة التكليف بمقدار المائة وله تعلّق بهذه الجملة، ولو زاد على المائة واحد اتّسعت دائرة التكليف وكان له تعلّق أيضاً بذلك الواحد، وهكذا تتّسع دائرة التكليف حسب اتّساع أفراد الموضوع.

فلو شكّ في عالميّة زيد - مثلاً - فهو وإن لم يكن له خطاب مستقلّ على

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «مطلقها».

تقديركونه عالماً إلّا أنّه ممّا يوجب سعة دائرة التكليف، فالشكّ فيه شكّ في مقدار التكليف، وبالأخرة يرجع الشكّ إلى الشكّ في وجوب إكرام زيد، ويكون مجرى البراءة أيضاً، كما لا يخفى.

[التكاليف العدميّة الاستقلاليّة]

هذا [١٣٨] كلّه في التكاليف الوجودية، وقد عرفت حال الشكّ فيها بأقسامه، وأمّا التكاليف العدميّة فقد عرفت أنّه ليس فيها ما يكون المطلوب منه صرف الوجود، فما ذكرناه في التكاليف الوجوديّة عند الشكّ في وجود الموضوع إذا كان المطلوب منه صرف الوجود ساقط في التكاليف العدميّة من أصله.

نعم، الاحتمالات الأُخر جارية فيها أيضاً مع زيادة احتمال آخر في خصوصها، وهو ما إذا كان المطلوب من التكليف العدمي العنوان المتولّد من الترك الخارجي، وهو كون الشخص لا شارب الخمر، وقد عرفت أنّ هذا خلاف ما يقتضيه ظاهر النهي. ولو قام دليل على أنّ المطلوب من النهي هو ذلك فلا محيص حينئذٍ من ترك جميع ما يحتمل كونه خمراً؛ لأنّ الترك الخارجي يكون حينئذٍ محصِّلا لذلك العنوان، فلا بدّ من القطع بحصول العنوان الّذي يكون هو المطلوب. والقطع بحصول ذلك لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفراد الخمر المعلومة والمشكوكة؛ بداهة أنّ شرب مشكوك الخمريّة ملازم للشكّ في حصول العنوان، والشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في الامتثال، كما هو أوضح من أن يخفى.

[احتمالان آخران في المقام]

بقي في المقام احتمالان آخران: أحدهما: أن يكون النهي على نحو الانحلاليّة، بأن يكون لكلّ فرد من أفراد الخمر خطاب يخصّه. ثانيهما: أن يكون على نحو المجموعيّة. والكلام فيهما عند الشكّ في الموضوع الكلام في التكاليف الوجودية

بعينه، وأنّه يكون من مجاري البراءة فلا نعيده. لكنّه قد عرفت أنّ الأصل في باب الأوامر هو أن يكون على نحو صرف الوجود، وأنّ الأصل في باب النواهي أن يكون على نحو الانحلاليّة.

[التكاليف الوجوديّة والعدميّة الارتباطيّة]

هذا كلّه في التكاليف الوجوديّة والعدميّة الاستقلاليّة، وأمّا التكاليف الوجوديّة والعدميّة الارتباطيّة الّتي هي المقصود بالأصالة للبحث عنها هنا، وإنّما ذكرنا حال الاستقلالية تبعاً، فمجمل القول فيها:

أنّ جميع الأقسام المتصوّرة في التكاليف الاستقلالية متصوّرة في التكاليف الارتباطية أيضاً؛ فإنّ منها ما لا يكون له تعلّق بموضوع خارجي، كالركوع والسجود والتكفير وقول آمين وغير ذلك من الخطابات الغيريّة الوجوديّة والعدميّة.

ومنها ما يكون له تعلّق بموضوع خارجي، وهذا على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يتعلّق به تكليف وجودي كالاستقبال والطهور وأمثال ذلك، وإمّا أن يتعلّق به تكليف عدمي كلُبس الحرير وغير المأكول وأمثال ذلك.

فإن كان التكليف وجودياً وكان المطلوب منه صرف الوجود، كما هو الشأن في جميع التكاليف الوجودية الارتباطيّة، فعند الشكّ في تحقّق الموضوع والقدرة عليه يجب الفحص كالتكاليف الاستقلاليّة.

وهذا هو السرّ في ما اشتهر في الألسن من أنّ الشرط يجب إحرازه ولا يكفي الشكّ في حصوله؛ لأنّ التكليف المتعلّق بالشرط يكون وجودياً والمطلوب منه صرف الوجود، فلا بدّ عند الشكّ فيه من الفحص إلى أن يعلم بتعذّره.

وإن كان التكليف عدمياً كما في باب الموانع الّتي هي محلّ البحث في المقام، فينبغي أوّلاً أن يتكلّم في ما هو منشأ انتزاع المانعيّة ثبوتاً وإثباتاً، فنقول:

[منشأ انتزاع المانعيّة ثبوتاً وإثباتاً]

بعد ما عرفت من أنّ رتبة تحقّق المانع ووجوده إنّما هو بعد وجود المقتضي بما له من الشرائط والأجزاء، فلا إشكال في أنّ منشأ انتزاع المانعيّة بالنسبة إلى الملاكات والمصالح والمفاسد الّتي تبتني عليها الأحكام الشرعيّة بناءً على أصول العدلية إنّما يكون أمراً واقعيّاً تكوينياً. كما أنّ مقتضيات الملاكات بما لها من الأجزاء والشرائط تكون أموراً واقعيّة تكوينيّةً، من دون أن يكون لها تعلّق بجعل شرعي ولا مساس لها بالشارع في عالم شارعيّته وجعله الأحكام، بل هي كسائر الأمور التكوينيّة الواقعيّة.

وإذا كان شأن موانع الملاكات كذلك فعند الشكّ في تحقّق المانع عن الملاك يرجع الشكّ في الحقيقة إلى الشكّ في حصول الملاك، فلو كانت الملاكات داخلة في حيّز التكليف ومتعلّقة للطلب لكان الأصل عند الشكّ في المانع عن الملاك هو الاشتغال والاحتياط؛ لما عرفت من أنّ الشكّ في المانع يرجع إلى الشكّ في حصول الملاك الّذي فرض تعلّق الطلب به، وكلّما رجع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل يكون الأصل فيه هو الاشتغال [١٣٩] والاحتياط لا البراءة، كما تبيّن في محلّه. هذا.

ولكن بعد ما بيّنّا في محلّه وأوضحنا أنّ الملاكات غير داخلة في حيّز الطلب ولم يتعلّق بها أمر أصلاً، وليست من المسبّبات التوليديّة لفعل المكلّف، بل ليس الفعل إلّا مقدّمة إعداديّة لحصولها كان الشكّ في حصول المانع منها ممّا لا أثر له، ولا ينفع في شيء من المقامات، ولا يمنع عن جريان البراءة في متعلّقات التكاليف؛ بداهة أنّه في جميع موارد تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في حصول الملاك بالأقلّ، فلو كان الشكّ في حصول الملاك يمنع عن جريان البراءة في المتعلّق لكان اللازم هو القول بالاحتياط في جميع موارد تردّد الأمر بين الأقلّ

والأكثر. وهذا يكون هدماً لما أسّسناه في أوّل البحث، من أنّ التكلّم في ما نحن فيه إنّما هو بعد الفراغ عن جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطي.

والحاصل: أنّه بعد البناء على أنّ الملاكات لم تكن لازمة التحصيل ولم يتعلّق بها طلب ولا أمر، بل إنّما تكون عللاً ودواعي للأمر والتكليف، كان الشكّ في حصول المانع منها ممّا لا أثر له ولا يترتّب عليه شيء، فالحريّ إنّما هو ملاحظة منشإ انتزاع المانعيّة في باب التكاليف، وفي باب متعلّقاتها، وفي باب موضوعاتها، وفي باب الوضع والأسباب، كموانع باب العقود والإيقاعات.

[أنواع الموانع]

فنقول: إنّ المانع تارة يكون مانعاً عن التكليف الّذي هو فعل اختياري للآمر والمكلِّف بالكسر.

وأخرى يكون مانعاً عن متعلّق التكليف والمأمور به الّذي هو فعل اختياري للمأمور والمكلَّف بالفتح.

وثالثةً يكون مانعاً عن تحقّق ما هو موضوع التكليف. وهذا أيضاً يرجع إلى المانعيّة عن التكليف؛ بداهة اشتراط التكليف بالموضوع فالمانع عن الموضوع مانع عن التكليف.

ورابعة يكون مانعاً عن تحقّق المسبّب الّذي هو المجعول الشرعي في باب الوضع والأسباب، كموانع تحقّق الملكيّة والزوجيّة وأمثال ذلك من المجعولات الشرعيّة الإمضائيّة. فهذه جملة أقسام الموانع.

[منشأ انتزاع المانعيّة]

وحيث عرفت سابقاً أنّ المانعية - كالسببيّة والشرطيّة والجزئيّة - ممّا لا تنالها يد الجعل، بل المجعول إنّما هو منشأ انتزاع هذه الأمور، فاعلم أنّ منشأ انتزاع

المانعية للمأموربه والمكلّف [به] ليس هو ثبوتاً إلّا تحقّق تخصّص المأموربه وتقيّده في عالم الجعل والتشريع بعدم ما فرض كونه مانعاً؛ بداهة أنّ الإهمال النفس الأمري في عالم تحقّق الإرادة والجعل ممّا لا يعقل بالنسبة إلى الجاعل الملتفت، ففي عالم الثبوت والواقع لا محيص إمّا من لحاظ تقيّد المأموربه بعدم الشيء، وإمّا من لحاظه مطلقاً بالنسبة إلى وجوده وعدمه، ولا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك، وإلّا لزم الإهمال الواقعي الّذي عرفت استحالته.

والحاصل: أنّ في مقام تأليف الماهيّة وتشريعها إمّا أن يلاحظها الشارع مقيّدة بأمروجودي، وإمّا أن يلاحظها مقيّدة بأمرعدمي، وإمّا أن يلاحظها مطلقة، ولا رابع لهذه الأقسام. واختلاف اللحاظ بحسب هذه الأقسام إنّما يكون من أجل اختلاف الماهيّة بحسب انطباق الملاك عليها، فتارةً يكون الملاك منطبقاً عليها مطلقاً بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة لها، وأخرى لا ينطبق الملاك عليها إلّا على وجه خاصّ من انضمام أمروجودي إليها أو عدمي.

ومن المعلوم أنّ الجاعل لا بدّ في مقام اللحاظ والجعل من ملاحظة الماهيّة على الوجه الّذي ينطبق عليها الملاك، وإلّا كان ذلك نقضاً لغرضه ومفوّتاً لمقصوده، كما لا يخفى.

فإن لاحظ الماهيّة مطلقة غيرمقيّدة بأمروجودي أو عدمي فلا يعقل بعد ذلك جعل شيء جزءاً لها أو شرطاً أو مانعاً، إلّا أن يكون غيرملتفت إلى أنّ الشيء الفلاني شرط أو مانع، وإلّا لا يعقل أن يلاحظ الشخص الملتفت إلى الجهات الواقعيّة الماهيّة المطلقة وبعد ذلك يلاحظ شيئاً آخر جزءاً لها أو مانعاً عنها.

وإن لاحظها مقيّدة بأمروجودي فذلك الأمر الوجودي إمّا أن يكون جزءاً لها أو شرطاً على اختلاف بينهما في كيفية اللّحاظ.

وإن لاحظها مقيّدة بأمر عدمي فذلك الأمر العدمي يكون مانعاً لا محالة.

هذا كلّه في عالم اللحاظ. ثمّ بعد ذلك لا بدّ للجاعل والشارع من تشريع الماهيّة وجعلها على طبق لحاظها، فكما أنّ في عالم اللحاظ ليس له لحاظ شيء آخر جزءاً أو شرطاً أو مانعاً بعد لحاظ الماهيّة [١٤٠] مطلقة، فكذلك بعد الجعل والتشريع [ليس له] أن يجعل أمراً شرطاً أو مانعاً عن مجعوله إلّا على سبيل النسخ.

وحاصل الكلام: أنّ هنا عوالم ثلاثة: عالم الملاك وعالم اللحاظ وعالم الجعل والتشريع، ومنشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة في كلّ من هذه العوالم الثلاثة مختلف؛ فإنّ منشأ انتزاع هذه الأمور في عالم الملاك قد عرفت أنّه أمر واقعي تكويني، وقد تقدّم أنّ الشكّ في تحقّق المنشإ وحصوله في هذا العالم ممّا لا أثر له بعد عدم كون الملاكات داخلة في حيّز الطلب والتكليف.

ومنشأ انتزاع هذه الأمور في عالم اللحاظ إنّما هو عبارة عن لحاظ الطبيعة إمّا مقيّدة بأمر وجودي أو بأمر عدمي. والجزء والشرط والمانع في هذا العالم أيضاً ممّا لا أثر له؛ بداهة أنّ عالم اللحاظ - مع قطع النظر عن الجعل والتشريع على طبقه - ممّا لا أثر له ولا إطاعة[1] له ولا عصيان، بل الإطاعة والعصيان والأثر إنّما تترتّب على عالم الجعل والتشريع الّذي هو عالم التكليف.

ومنشأ انتزاع المانعيّة والشرطيّة والجزئيّة في هذا العالم - أي عالم الجعل - إنّما هو جعل الطبيعة وتقييدها وتخصيصها بأمر وجودي أو عدمي، فمِن تقيّدها بأمر وجودي تنتزع عنه الجزئيّة والشرطيّة، ومن تقيّدها بأمر عدمي تنتزع عنه المانعيّة، فلولا تقيّد الماهيّة في عالم التشريع بعدم ذلك الّذي فرض كونه مانعاً عن تحقّق

١. في النسخة: «والإطاعة» بدل «لا إطاعة».

المأموربه، لا يمكن بعد ذلك أن يصيرشيء مانعاً عنه، ولا يعقل جعله ثانياً إلّا على طريق النسخ، كما عرفت.

فتحصّل: أنّ منشأ انتزاع المانعيّة للمأموربه ليس إلّا تقيّد المأموربه في عالم الجعل والتشريع بعدم الشيء، كما أنّ منشأ انتزاع المانعيّة في باب الوضع والأسباب ليس هوإلّا عبارة عن تقيّد المسبّب الّذي هوالمجعول الشرعي في باب الأسباب - كالملكيّة والزوجيّة وأمثال ذلك - بعدم المانع. وهكذا الحال في موانع التكليف ليس المنشأ إلّا عبارة عن اشتراط التكليف وتقيّده بعدم المانع، كما لا يخفى.

هذا كلّه بحسب عالم الثبوت، وأمّا بحسب عالم الإثبات فالنواهي الغيريّة الواردة دالّةٌ بمدلولها المطابقي على ذلك التقيّد النفس الأمري، كما أنّ الأوامر الغيريّة الواردة دالّةٌ بمدلولها المطابقي على التقيّد النفس الأمري أيضاً. غايته أنّ النواهي تدلّ على التقيّد بالعدم الّذي هو مساوق لمانعية الشيء، والأوامر تدلّ على التقيّد بالوجود الّذي هو مساوق لجزئيّة الشيء أو شرطيّته.

فمثل قوله: «اركع» أو «اسجد» أو «صلّ مستقبلاً» يدلّ على جزئيّة الركوع والسجود وشرطيّة الاستقبال، ويكشف عن تقيّد الصلاة ثبوتاً في مقام الجعل والتشريع بالركوع والسجود والاستقبال. ومثل قوله: «لاتصلّ في الحرير»[1] و«فيما لا يؤكل»[2] يدلّ على مانعيّة الحريروما لا يؤكل، ويكشف عن تقيّد الصلاة ثبوتاً بعدم وقوعها في الحريروفي ما لا يؤكل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المحتملات الّتي ذكرناها في النواهي الاستقلالية بعينها جارية في النواهي الغيريّة؛ فإنّ النهي الغيري يمكن أن يكون له تعلّق بموضوع

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٧٧، ب١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

خارجي، كالنهي عن الصلاة في ما لا يؤكل وفي الحرير، ويمكن أن لا يكون له تعلّق بموضوع خارجي، كالنهي عن قولِ آمين والتكتّفِ.

ثمّ ما كان له تعلّق بموضوع خارجي يمكن ثبوتاً أن يكون المطلوب منه هو العنوان المترتّب والسبب التوليدي الحاصل من ترك ما تعلّق به النهي، بأن يكون المطلوب من النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل هو اتّصافُ الصلاة بعدم وقوعها فيه، وكونُ المصلّي متّصفاً بأنّه غيرلابس له، بحيث يكون المقصود هو المعنى النعتي الحاصل من ترك لبس أفراد غيرالمأكول، فتكون القضيّة حينئذٍ من الموجبة المعدولة المحمول وتخرج عن السالبة المحصّلة. كما إذا كان المطلوب في النواهي الاستقلاليّة مثل: «لا تشرب الخمر» هو كون الشخص غيرمتّصف بكونه شارب الخمر، وأنّه يعتبر أن لا يكون شارب الخمر.

ويمكن أن يكون المطلوب من النهي الغيري المتعلّق بموضوع خارجي هو السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي، بأن يكون المقصود من النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل هو تركها في مجموع أفراد ما لا يؤكل، بحيث كان هناك نهي واحد ومطلوب فارد تعلّق بمجموع الأفراد، فيكون المانع هو مجموع الأفراد على نحو عموم السلب لا سلب العموم، بحيث لو صلّى في [١٤١] فرد ممّا لا يؤكل اضطراراً فقد خرجت الأفراد الأُخر عن المانعيّة وتعلّق النهي بها.

ويمكن أن يكون المطلوب من النهي الغيري هو السلب الكلّي على نحو الانحلاليّة، بحيث يكون لكلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل خطاب يخصّه، ويتعدّد المانع حسب تعدّد أفراده في الخارج، وتكون الصلاة مقيّدة بعدم وقوعها في كلّ واحد من الأفراد، ويتعدّد القيد حسب تعدّد الأفراد كتعدّد الخطابات الاستقلاليّة حسب تعدّد أفراد الموضوع.

والحاصل: أنّ المحتملات في النواهي الغيريّة هي بعينها المحتملات في النواهي الاستقلاليّة، وقد عرفت أنّ المحتملات في النواهي الاستقلاليّة ثلاثة ففي النواهي الغيرية أيضاً كذلك.

هذا بحسب الإمكان، وأمّا بحسب الاستظهار فما استظهرناه في النواهي الاستقلاليّة من كون المطلوب فيها بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل كونه على نحو الانحلاليّة، لا السلب الكلّي على نحو العامّ المجموعي، ولا الموجبة المعدولة المحمول، بعينه مستظهر في النواهي الغيريّة وأنّ الأصل فيها أيضاً الانحلاليّة. وحينئذ يكون الشكّ في تحقّق الموضوع الخارجي شكّاً في التكليف، كما تقدّم وجهه في النواهي الاستقلاليّة.

وبيان ذلك هو أنّه لا إشكال في أنّ الظاهر من أدلّة الباب - من مثل قول عليه السلام: «لا تجوز الصلاة في ما لا يؤكل»[1]، خصوصاً الأخبار المعلّلة بالمسوخيّة[2] وغيرها - هو أنّ جهة المنع إنّما هي لأجل خصوصيّة قائمة في غير المأكول أوجبت المنع عن الصلاة فيه. وهذا المعنى ينافي كونه من باب الموجبة المعدولة المحمول؛ فإنّه لو كان المطلوب بالنهي هو كون الصلاة متّصفة بكونها لا في ما يؤكل لحمه، بحيث يكون نفس هذا العدم النعتي تمام المطلوب والمصلحة قائمة به، لكان اللازم هو ملاحظة العدم معنى استقلاليّاً، وتكون الخصوصيّة الموجبة لعدم صحّة الصلاة في ما لا يؤكل قائمة بنفس هذا العدم، من دون أن يكون في الحيوان الغير المأكول خصوصيّة أوجبت المنع عن الصلاة فيه، بل كانت الخصوصيّة قائمة بذلك الوصف العدمي القائم بالصلاة عند ترك الصلاة في ما لا يؤكل، بحيث تدور الصحّة والفساد

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

مدار تحقّق ذلك الوصف وعدمه، حتّى لو فرض محالاً أنّ المكلّف ترك الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل، ولم يتحقّق ذلك الوصف العدمي للصلاة، لكانت الصلاة فاسدة.

وهذا الفرض وإن كان محالاً؛ لأنّ ترك الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل ملازم لتحقّق العنوان العدمي للصلاة؛ فإنّ ذلك العنوان من قبيل المسبّب التوليدي لذلك الترك، كما عرفت وجهه في النواهي الاستقلالية، إلّا أنّ التفكيك بين المتلازمين ممّا يوجب تقريب المطلب وتسجيله.

والحاصل: لازم كون المطلوب هو الصلاة لا في ما يؤكل على نحو القضيّة المعدولة المحمول، هو كون الخصوصيّة المستتبعة للصحّة والفساد قائمةً بنفس ذلك العدم، من دون أن يكون لأفراد غير المأكول دخل في ذلك، ولا خصوصيّة فيها توجب المنع عن الصلاة فيها.

وهذا - كما ترى - ينافي ظواهر الأدلّة من كون المنع إنّما هو من أجل خصوصيّة قائمة في نفس الحيوان الّتي أوجبت حرمة أكله وعدم جواز الصلاة فيه، كما يشهد لذلك التعليلُ بالمسوخيّة[1] وغيرها. فالمطلوب في باب النواهي الغيريّة - بحسب ما يقتضيه ظاهر الأدلّة - ليس هو إلّا ترك الصلاة في أفراد ما لا يؤكل لاتّصاف الصلاة بالترك، بحيث لو فرض أيضاً محالاً ترك المكلّف الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل، ولكن لم يتحقّق ذلك الوصف العدمي للصلاة، لما كان ذلك مخلّاً بالصحّة أصلاً.

فاحتمال أن يكون المطلوب من النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل هو اتّصاف الصلاة بكونها لا في ما يؤكل لحمه على نحو المعدولة المحمول ساقط من أصله، ولا ينبغي الإصغاء إليه.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج ٤، ص ٣٤٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٧.

[احتمالان آخران في المقام]

بقي احتمالان آخران:

أحدهما: أن يكون المطلوب من النهي هو ترك الصلاة في أفراد ما لا يؤكل على نحو العامّ المجموعي، بحيث يكون هناك مطلوب واحد وقيد فارد للصلاة، وهو عدم وقوعها في مجموع أفراد ما لا يؤكل من حيث المجموع على نحو السلب الكلّي، نظير من نذر ترك أفراد شرب الدخان.

ثانيهما: أن يكون المطلوب من النهي هو ترك الصلاة في كلّ فرد فرد من أفراد ما لا يؤكل على نحو العموم الانحلالي، [١٤٢] بحيث يكون كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل متعلَّقاً للنهي الغيري استقلالاً، ويكون عدم كلّ فرد فرد قيداً للصلاة، فتتعدّد القيديّة حسب تعدّد الأفراد.

وقد تقدّم في النواهي الاستقلاليّة أنّ الأصل فيها الانحلاليّة، والظاهر من مثل قوله: «لا تشرب الخمر» هو انحلال الخطاب بالنسبة إلى كلّ فرد فرد من أفراد الخمر، بحيث يكون لكلّ فرد خطاب يخصّه، فهل الأمر في النواهي الغيرية أيضاً كذلك؟ أو أنّ الأصل فيها أن يكون النهي على نحو العامّ المجموعي؟

ربّما يتوهّم أنّ المطلوب في ما نحن فيه لا بدّ وأن يكون على نحو السلب الكلّي لا العامّ الانحلالي. وذلك لأنّه لا إشكال في عدم حصول قيد الصلاة وما هو المطلوب من النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل، إلّا بترك الصلاة في مجموع أفراد ما لا يؤكل، فامتثال النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل لا يتحقّق إلّا بالتحرّز والتجنّب عن جميع أفراد ما لا يؤكل. وهذا - كما ترى - لا يستقيم إلّا بأن يكون المطلوب في ما نحن فيه هو السلب الكلّي لا الانحلالي.

وأيضاً لا إشكال في أنّه لو صلّى في أحد أفراد ما لا يؤكل لا تكون سائر الأفراد

مانعة؛ لأنّ المسبوق بمثله لا يؤثّر. وهذا يكشف عن بطلان الانحلاليّة؛ لأنّه لو كان المطلوب بالنهي هو الانحلاليّة لكان اللازم اتّصاف كلّ فرد فرد من أفراد غير المأكول بالمانعيّة، كاتّصاف كلّ فرد فرد من أفراد الخمر بالحرمة. هذا.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا التوهّم؛ فإنّ عدم حصول القيد للصلاة إلّا بترك جميع أفراد غير المأكول لا يكشف عن كون المطلوب بالنهي هو السلب الكلّي، بل عدم حصول ذلك إنّما هو من لوازم الارتباطيّة؛ حيث إنّ الارتباطيّة بين أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها تقتضي عدم تحقّق المطلوب من الصلاة إلّا بوجدانها لجميع ما اعتبر فيها.

وما ذكر من أنّه لو صلّى في أحد أفراد غير المأكول تخرج سائر الأفراد عن كونها مانعة، وهذا ينافي الانحلاليّة، ففساده غنيّ عن البيان؛ فإنّ فيه:

أوّلاً: نقضاً أنّه لو صلّى مع فقدان بعض أجزاء الصلاة أو شرائطها، أو صلّى مع مانع آخر غير ما لا يؤكل كالحرير مثلاً، فلا إشكال في أنّ غير المأكول لا يتّصف بالمانعيّة؛ فإنّه لو صلّى في ألف من غير المأكول لا يؤثّر في الفساد بعد ما كانت الصلاة واقعة على غير ما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط والموانع، فمجرّد خروج سائر الأفراد عن المانعيّة إذا كانت الصلاة واقعة في فرد ممّا لا يؤكل لا يكشف عن كون القيد أخذ على نحو السلب الكلّي أو الانحلالي.

وثانياً: أنّ مانعيّة غير المأكول لم تؤخذ قيداً لأفراد الصلاة، حتّى يقال بأنّ الفرد من الصلاة الواقع في فرد من غير المأكول يوجب خروج سائر الأفراد عن المانعيّة، بل القيد إنّما اعتبر قيداً للطبيعة، فلو فرض أنّه صلّى ألف فرد من الصلاة في غير المأكول لا يوجب خروج غير المأكول عن المانعيّة، ويعدُّ باقٍ على مانعيّته للطبيعة، والأفراد الواقعة من الصلاة خارجة عن صحّة انطباقها على الطبيعة المأمور بها.

نعم، لو فرض أنّه اضطُرّ إلى الصلاة في فرد من غير المأكول بحيث يوجب سقوط القيد عن القيديّة، فحينئذٍ لو قال أحد بأنّه بعد اضطراره إلى لُبس فرد من أفراد غير المأكول يجوز لبس سائر الأفراد، ولا تضرّ بصحّة الصلاة، لكشف ذلك عن أنّ القيد إنّما أخذ على نحو السلب الكلّي حيث [إنّ] جواز لُبس سائر الأفراد الغير المضطرّ إليها ينافي الانحلاليّة، وأنّ كلّ فرد من أفراد غير المأكول مانع مستقلّ وتعلّق النهي الغيري به بحياله.

إلّا أنّ الشأن في جواز ذلك؛ فإنّ الظاهر تسالم الفقهاء - على ما حكي[1] - أنّه لا بدّ من الاقتصار على المضطرّ إليه ولا يجوز لُبس الزائد، وهذا التسالم يكشف عن الانحلاليّة لا السلب الكلّي، كما لا يخفى وجهه.

فظهر أنّ ما تخيّل وجهاً لأن يكون النهي في مثل: «لا تصلّ في ما لا يؤكل»[2] على نحو السلب الكلّي ليس بجيّد، والأقوى أنّ النهي في ما نحن فيه إنّما يكون على نحو الانحلاليّة، وأنّ كلّ فرد من أفراد غير المأكول يكون مانعاً بحياله وتعلّق به النهي الغيري مستقلّاً.

وعليه تندرج الشبهة في مجاري البراءة، فإذا شكّ في شيء أنّه من غير المأكول من جهة الشبهة المصداقيّة يكون الشكّ شكّاً في التكليف، ويكون [١٤٣] من باب دوران المتعلّق بين الأقلّ والأكثر؛ بداهة أنّ الانحلاليّة توجب تعدّد القيد والنهي حسب ما يوجد من أفراد غير المأكول في الخارج، فالشكّ في فرد يوجب الشكّ في النهي والتقيّد زائداً عمّا علم من الأفراد المعلومة.

ثمّ على تقدير التنزّل وتسليم كون النهي على نحو السلب الكلّي لا الانحلالي،

---

١. لم نعثر على الحاكي مع الفحص عنه في ما بأيدينا من كتب الفقه.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

فالشبهة أيضاً مندرجة في مجاري البراءة؛ ضرورة أنّه بناءً على السلب الكلّي وإن كان النهي واحداً والقيد فارداً، إلّا أنّه لا إشكال في اتساع دائرة متعلّق النهي والقيد حسب سعة ما يوجد من أفراد غير المأكول، وأنّ كلّ ما يوجد في الخارج من أفراده يوجب زيادة المتعلّق وتوسعة في ناحية القيد. وهذا المقدار يكفي في اندراج الشبهة في مجاري البراءة، كما عرفت وجهه في التكاليف الاستقلالية؛ بداهة أنّه بناءً على هذا أيضاً يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف لا الشكّ في الامتثال.

وحاصل الكلام: أنّه بناءً على أن يكون النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل انحلالياً، وأنّ كلّ فرد فرد من أفراد ما لا يؤكل قد تعلّق به نهي، وكان مورداً للتكليف مستقلاً بحيث يتعلّق بكلّ فرد يوجد في الخارج فرد من الخطاب لا ربط له بخطاب المتعلّق الآخر، يكون اندراج الشبهة في مجاري البراءة واضحاً.

ولو لم يكن النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل انحلالياً وكان على نحو السلب الكلّي، فهو وإن كان خلاف ظاهر النهي، إلّا أنّه مع ذلك تكون الشبهة مجرى للبراءة؛ لرجوع الشكّ في الفرد المشتبه إلى الشكّ في سعة التكليف والقيد؛ فإنّه لو كان الفرد المشتبه من غير المأكول واقعاً لكان ذلك يوجب سعة دائرة النهي والقيد المستفاد منه، فالشكّ في الفرد يلازم الشكّ في تعلّق النهي به، وكلّما رجع الشكّ إلى الشكّ في تعلّق النهي يرجع إلى البراءة؛ لما عرفت من الضابط بين رجوع الشبهة إلى الشكّ في التكليف ورجوعها إلى الشكّ في الامتثال. وأنّه كلّما رجعت الشبهة إلى ناحية الطلب وما هو فعل الآمر والمكلِّف - بالكسر - فتكون الشبهة من مجاري البراءة في غير الشكّ في المحصّل، وكلّما رجعت الشبهة إلى تحقّق الفعل أو الترك المطالب به كانت الشبهة من مجاري الاشتغال.

وفيما نحن فيه على كلا التقديرين، سواءٌ كان النهي انحلالياً أو كان مجموعيّاً،

يكون الشكّ في الفرد المشتبه من باب الشكّ في التكليف وتردّد المتعلّق بين الأقلّ والأكثر. غايته أنّه بناءً على الانحلاليّة يرجع الشكّ إلى الشكّ في أصل تعلّق الخطاب المستقلّ في الفرد المشتبه، وبناءً على المجموعيّة يرجع الشكّ إلى دخول الفرد المشتبه تحت دائرة الخطاب الواحد المتعلّق بمجموع الأفراد.

نعم، لو كان المطلوب بالنهي هو العدم النعتي، والوصف المسبّب من ترك الصلاة في آحاد غير المأكول، لكان الشكّ حينئذٍ مندرجاً في مجاري الاشتغال؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق ذلك الوصف العدمي المطالب به؛ لما عرفت من أنّه لو كان المطلوب بالنهي هو العدم النعتي على نحو الموجبة المعدولة المحمول لكان ترك أفراد غير المأكول محصِّلاً لذلك العدم، ويدور أمر المحصِّل حينئذٍ بين الأقلّ والأكثر، وكلّما رجع الشكّ إلى باب المحصّل فالأصل فيه الاشتغال.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا فرق بين النواهي الغيريّة والنواهي الاستقلاليّة، فكما أنّ الأصل في النواهي الاستقلاليّة هو الانحلاليّة ويكون الشكّ في الفرد المشتبه شكّاً في أصل التكليف، فكذلك الأمر في النواهي الغيريّة، وكما أنّ المطلوب في باب النواهي الاستقلاليّة لو كان على نحو السلب الكلّي والعامّ المجموعي كان الشكّ أيضاً راجعاً إلى الشكّ في التكليف من حيث سعة دائرة التكليف وضيقه، فكذلك الحال في النواهي الغيريّة.

وكما أنّ المطلوب في باب النواهي الاستقلاليّة لو كان على نحو الموجبة المعدولة المحمول لكان الشكّ راجعاً إلى الشكّ في الامتثال، فكذلك الحال في النواهي الغيريّة حذو النعل بالنعل. [١٤٤]

هذا كلّه بناءً على المختار عندنا من مانعيّة غير المأكول، كما تقدّم وجهه، وأمّا بناءً على شرطيّة المأكول فهو وإن كان خلاف ظاهر الأدلّة إلّا أنّه يختلف حكم الشكّ

فيه؛ فإنّه بناءً على المانعيّة قد عرفت أنّه لا محيص عن القول بالبراءة إلّا على تقدير تقدّم، وقد عرفت أنّ ذلك التقدير خلاف ظاهر أدلّة الباب.

وأمّا بناء على الشرطيّة فإن قلنا بأنّ شرطيّة المأكول مقصورة بما إذا كان اللباس من حيوان، بحيث لو كان اللباس من غير الحيوان كانت الشرطيّة منتفية من باب عدم الموضوع - كما عرفت الوجه في ذلك في ما تقدّم - لكان اللازم حينئذٍ عند الشكّ في المأكوليّة مع العلم بأنّ اللباس متّخذ من الحيوان هو الاحتياط؛ للشكّ في تحقّق ما هو الشرط، والشكّ في الشرط يستدعي الشكّ في تحقق المشروط وهو الصلاة، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف. [١٤٦/١]

وأمّا لو شكّ في اتّخاذ اللباس من الحيوان أو غيره من القطن والكتّان، وعلى تقدير كونه من الحيوان فيشكّ في كونه مأكولاً أو غيره، لكان اللازم - حتّى على القول بالشرطيّة - هو الرجوع إلى البراءة؛ لأنّ مرجع الشكّ في الفرض أيضاً إلى اتّساع سعة دائرة الشرطيّة بحيث تشمل المشكوك، ومجرّد العلم بشرطيّة المأكول لا يلازم القول بالاشتغال؛ فإنّ شرطيّة المأكول حسب الفرض مقصورة بما إذا كان اللباس من الحيوان، فلو علم كون اللباس من الحيوان كان اللازم هو تحصيل العلم بكونه من المأكول؛ قضيّةً للشرطية.

وأمّا لو شكّ كونه من الحيوان - كما هو المفروض - فلا مانع من جريان البراءة؛ للشكّ في تحقّق موضوع ما هو الشرط وهو كون اللباس من الحيوان، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في اشتراط المأكوليّة في هذا اللباس؛ فإنّه على تقدير كونه[٢] من الحيوان يشترط فيه المأكوليّة، وكلّما رجع الشكّ إلى الشكّ في الاشتراط فالأصل البراءة عنه، فتأمّل جيّداً.

---

١. الصفحة ١٤٥ بياض.

٢. في النسخة: «كون».

نعم، لو قلنا بأنّ الشرط ليس هو خصوص المأكوليّة، بل هو أحد [الـ] خصوصيّات الوجوديّة من القطن والكتّان ومنها المأكولية - كما تقدّم الوجه في ذلك أيضاً - كان اللازم في الفرض المذكور هو القول بالاشتغال؛ للشكّ في تحقّق تلك الخصوصيّة الوجوديّة الّتي كانت شرطاً في صحّة الصلاة؛ لاحتمال كون اللباس من حيوان غير مأكول.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه بناءً على مانعيّة غير المأكول، كما أطبقت عليها روايات الباب[1]، وبناءً على انحلاليّة القيد وأنّ مثل قوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل»[2] ينحلّ إلى نواهي متعدّدة حسب تعدّد أفراد ما لا يؤكل في الخارج، ويكون لكلّ فرد فرد من أفراده خطابٌ يخصّه ويتعلّق به بعد وجوده، كما هو الشأن في كلّ خطاب تعلّق بموضوع خارجي على نحو الانحلاليّة، كان محلّ الكلام - وهو ما إذا اشتبه الشيء في كونه من المأكول أو غيره - مندرج[3] في موارد تردّد متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر من جهة الشبهة المصداقيّة والموضوعيّة؛ بداهة أنّه بناءً على المانعيّة والانحلاليّة يرجع الشكّ في المورد المشتبه إلى الشكّ في تعلّق التكليف والخطاب الغيري بهذا الفرد من اللّباس، وأنّه هل ورد عليه خطاب لا تصلّ[4] فيه أو لم يرد، بعد العلم بورود الخطاب وتوجّه التكليف بالنهي عن الصلاة في ما علم كونه من غير المأكول.

فيكون ما نحن فيه مثل ما إذا شكّ في خمريّة مائع من جهة الشبهة

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥ - ٣٤٧، باب ... عدم جواز الصلاة في شيء من ذلك إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه...

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

٣. كذا في النسخة، والصواب «مندرجاً».

٤. في النسخة: «لا تصلّي».

الموضوعيّة، فكما أنّ الشكّ في الخمريّة يستلزم الشكّ في تعلّق النهي به، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، والشكّ في العلّة يلازم الشكّ في المعلول، فكذلك بعينه في ما نحن فيه، سوى أنّ الخطاب في مثل: «لا تشرب الخمر» استقلالياً[١]، والخطاب في ما نحن فيه غيرياً[٢]. وسنشير إلى أنّ الفرق ليس بفارق في ما هو المناط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في التكاليف الاستقلاليّة.

هذا كلّه بناء على انحلاليّة الخطاب، وأمّا بناءً على عدم الانحلاليّة وأنّ المطلوب في مثل قوله: «لا تصلّ في ما لا يؤكل»[٣] إنّما هو أمر واحد، [١٤٧] ويكون للصلاة قيد فارد وهو عدم وقوعها في مجموع أفراد ما لا يؤكل، لا أنّها مقيّدة بعدم وقوعها في كلّ فرد فرد، حتّى تتعدّد القيديّة حسب تعدّد الأفراد كما هو لازم الانحلاليّة. بل ليس هناك إلّا نهي واحد وقيد فارد تعلّق بمجموع الأفراد على نحو السلب الكلّي، بحيث لا يختلف النهي والخطاب والقيد، زادت الأفراد في الخارج أو نقصت.

نعم، زيادة الأفراد ونقصانها يوجب التوسعة والضيق في دائرة متعلّق النهي والقيد، كما لو نذر أنّه لا يشرب ماء الدجلة مثلاً؛ فإنّ زيادة ماء الدجلة أو نقصانه لا يوجب تعدّد النذر، ولا تعدّد النهي الجائي من قبل الوفاء بالنذر، بل الزيادة والنقيصة إنّما توجب سعة دائرة المنذور وضيقه. فهو وإن كان خلاف ما يقتضيه ظاهر النهي الّذي له تعلّق بموضوع خارجي؛ حيث عرفت أنّ الأصل الأوّلي في باب النواهي المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة هو الانحلاليّة، من غير فرق بين الاستقلاليّة

١. كذا في النسخة، والصواب «استقلالي».
٢. كذا في النسخة، والصواب «غيري».
٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

والغيريّة، وأنّ ما تخيّل من أنّ النهي الغيري في مثل: «لاتصلّ[١] في ما لا يؤكل»[٢] لا يمكن أن يكون مفاده الانحلاليّة لأحد الوجهين المتقدّمين، فقد عرفت ضعفه وأنّ ما ذكر من الوجهين لا يصلح فارقاً بين النواهي الاستقلاليّة والغيريّة، ولا يوجب انقلاب الأصل الأوّلي عمّا هو عليه، إلّا أنّه بناءً عليه أيضاً يرجع الشكّ في المورد المشتبه إلى تردّد متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر.

غايته أنّه بناءً على الانحلاليّة يرجع الشكّ في المورد المشتبه إلى الشكّ في أصل وجود النهي عنه وتقيّد الصلاة بعدم الوقوع فيه. وهذا بخلاف الوجه الأخير؛ فإنّ الشكّ [يرجع] فيه إلى الشكّ في تعلّق ذلك النهي المقطوع وجوده بهذا المشتبه واتّساع دائرة القيديّة بعدم الوقوع فيه. وعلى كلّ حال يرجع الشكّ إلى الشكّ في متعلّق التكليف وتردّده بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا بناءً على أن يكون المطلوب في مثل: «لاتصلّ[٣] في ما لا يؤكل»[٤] هو النعت العدمي على نحو الموجبة [الـ] معدولة محمولها، وهو اتّصاف الصلاة بعدم وقوعها في ما لا يؤكل، وأنّ المطلوب هو الصلاة لا في ما لا يؤكل، فيخرج المورد المشتبه عن كونه متعلّقاً للتكليف والنهي، لا استقلالاً ولا ضمناً وتبعاً. بل يكون متعلّق النهي حقيقة هو ذلك النعت العدمي المسبّب التوليدي من ترك الصلاة في آحاد أفراد ما لا يؤكل، فيكون ترك الأفراد محصِّلاً لذلك المطلوب، ويرجع الشكّ في المورد المشتبه إلى تردّد محصّل متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر لا تردّ[د] نفس المتعلَّق.

---

١. في النسخة: «لا تصلّي».
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.
٣. في النسخة: «لا تصلّي».
٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

ولعلّ نظر المشهور على ما نسب عليهم[1] من ذهابهم إلى المنع عن الصلاة في المشكوك ومصيرهم إلى الاحتياط إلى هذا الوجه، وأنّهم فهموا من النهي عن الصلاة في ما لا يؤكل هو أنّ المطلوب النعت العدمي، من دون أن تكون الأفراد متعلّقة للنهي. هذا.

ولكن قد عرفت أنّه لا يمكن المصير إلى هذا الوجه؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة - خصوصاً المعلّلة منها - هو كون الخصوصيّة والمفسدة الّتي أوجبت المنع عن الصلاة في ما لا يؤكل قائمة بنفس أفراد ما لا يؤكل، فتكون نفس الأفراد متعلّقة للنهي. [١٤٨]

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ دوران متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر من جهة الشبهة الموضوعيّة كدوران المتعلّق بين الأقلّ والأكثر من جهة الشبهة الحكميّة كفقد النصّ وإجماله، ونحن بعد ما بيّنّا وأوضحنا أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من جهة الشبهة الحكميّة يكون مجرى للبراءة الشرعيّة لا العقلية، فكذلك دوران المتعلّق بينهما من جهة الشبهة الموضوعيّة من غير فرق بينهما أصلاً.

وتوهّم أنّ مورد الرجوع إلى البراءة العقليّة والشرعيّة إنّما هو في ما إذا شكّ في شيء يكون بيانه من وظيفة الشارع وما هو جاعله والصادر عنه في مقام التشريع؛ بداهة أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو في ما إذا كان البيان من وظيفة الشارع، وكذا قوله: «رفع ما لا يعلمون»[2] إنّما يكون في ما إذا شكّ في مجعول شرعي يكون وضعه ورفعه بيد الشارع. وهذا المعنى لا يجري في الشبهات الموضوعيّة؛ لأنّه ليس من وظيفة الشارع بيان حال الموضوع الخارجي وأنّ اللّباس من مأكول اللّحم أو غيره، بل ليس وظيفة الشارع إلّا بيان الأحكام وأنّ حكم المأكول وغير المأكول ما

---

١. كذا في النسخة، والصواب «إليهم».

٢. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٣٦٩، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١.

هو، والمفروض أنّه علمنا حكم المأكول وغيره وأنّه لا يجوز الصلاة في غير المأكول، فما هو من وظيفة الشارع بيانه قد علمناه، والشكّ إنّما هو واقع في ما لا يكون من وظيفة الشارع بيانه، فلا محلّ للبراءة العقليّة والشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة، فاسد جدّاً؛ بداهة أنّه ليس المناط في البراءة العقليّة والشرعيّة أن يكون المشكوك من وظيفة الشارع بيانه، وإلّا كان اللازم عدم جريان البراءة في الشبهات الحكميّة أيضاً عند إجمال النصّ، كما لو تردّد الغناء المحرّم بين أن يكون هو مطلق مدّ الصوت وترجيعه، أو ذلك مع كونه مطرباً؛ بداهة أنّه ليس من وظيفة الشارع بيان معنى الغناء، بل معناه موكول إلى اللغة والعرف.

بل مناط البراءة العقلية ليس إلّا قبح العقاب على الواقع المجهول الّذي لم يصل إلى المكلّف بأحد أسباب وصوله من العلم به أو قيام الطريق عليه؛ ضرورةَ أنّ الانبعاث عن البعث المولويّ إنّما يكون بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي؛ فإنّ الانبعاث عن الوجود الواقعي مع عدم وجوده العلمي من المحالات الأوّلية، كما لا يخفى. فإذا كان الانبعاث يحتاج إلى الوجود العلمي فما لم يعلم بالبعث ولم يصل إلى المكلّف بأحد أسباب وصوله كان العقاب عليه قبيح[1] عقلاً، سواءٌ صدر البعث عن الشارع واقعاً أو لم يصدر.

بل ربّما يقال بأنّ مورد البراءة العقلية إنّما هو في ما إذا كان صادراً عن الشارع واقعاً ولم يصل إلى المكلّف، وأمّا إذا لم يصدر من الشارع واقعاً وكان ممّا سكت الله عنه فليس قبح العقاب على مثل هذا من باب قبح العقاب بلا بيان، بل قبح العقاب على مثل هذا إنّما هو لأجل أنّ وظيفة الشارعيّة ما تمّت؛ إذ لا معنى للعقاب عن شيء لا واقع له ولا مجعول للشارع.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «قبيحاً».

وبالجملة: مناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إنّما هو لأجل أنّ الانبعاث يحتاج إلى الوصول، فما لم يصل الحكم الشرعي بما اعتبر فيه كان العقاب عليه قبيح[1]، وإن كان في الواقع صادراً عن الشارع بما له من القيود وتمّت وظيفته؛ [١٤٩] لما عرفت من أنّ مجرّد تماميّة وظيفة الشارع مع عدم وصول البعث إلى المكلّف غير مصحِّح للعقاب.

هذا في البراءة العقليّة، وأمّا البراءة الشرعيّة فمناط جريانها إنّما هو الشكّ في أمر كان بيد الشارع رفعه ووضعه، وكان في رفعه المنّة والتوسعة على العباد، فكلّما حصل الشكّ في مثل هذا تجري البراءة الشرعيّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه بعد ما عرفت من انحلاليّة النهي، وأنّ مثل قوله: «لا تشرب الخمر» أو «لا تصلّ في ما لا يؤكل» ينحلّ إلى نواهي متعدّدة حسب تعدّد أفراد الخمر وغير المأكول في الخارج، ويستتبع كلّ فرد خطاب مستقلّ يخصّه لا ربط له بخطاب الفرد الآخر، يحتاج الوصول والوجود العملي لمثل هذا النهي إلى أمرين: الأوّل: العلم بالكبرى، وهي حرمة أفراد الخمر وغير المأكول. الثانية: العلم بالصغرى، وهي كون هذا الشيء خمراً أو غير مأكول.

فإذا وصل هذان الأمران جميعاً كان البعث المولويّ والنهي منجّزاً ويجب الخروج عن عهدته. ولو شكّ في أحد الأمرين أو كليهما كان البعث غير تامّ في الباعثيّة، وتجري البراءة العقليّة فيه.

وكذلك البراءة الشرعيّة؛ فإنّه بعد ما كان لكلّ فرد خطاب يخصّه فالشكّ في تحقّق الفرد في الخارج شكّ في تحقّق ذلك الخطاب وهو أمر مجهول، أمر[2] وضعه ورفعه بيد الشارع وفي رفعه المنّة فتجري البراءة الشرعيّة فيه.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «قبيحاً».

٢. كذا في النسخة، ولعلّ لفظة «أمر» زائدة.

هذا في الشبهات الموضوعية، وأمّا في الشبهات الحكمية إذا كان من جهة إجمال النصّ، فالكلام فيها الكلام في الشبهات الموضوعية إشكالاً وجواباً. كما أنّ الإشكال والجواب مطّرد أيضاً في الشبهات التحريميّة والوجوبيّة، وقد استقصينا البحث عن ذلك في الأصول، فراجع.

هذا تمام الكلام في بيان كون الشبهة من مجاري أصالة البراءة.

[المقام الثاني: في تنقيح جريان أصالة الحلّ المختصّة بالشبهات التحريميّة الموضوعيّة]

المقام الثاني في توضيح كون الشبهة من مجاري أصالة الحلّ التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، ونطقت بها عدّة من الروايات، كرواية مسعدة بن صدقة[1] وغيرها.

وفي اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة أو تعمّ الشبهات الحكميّة أيضاً كلام ذكرنا تفصيله في الأصول، وقلنا: إنّ الأشبه اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[2] - إلخ - هو كون الشيء الّذي أخذ موضوعاً منقسماً إلى القسمين فعلاً، بحيث يكون له فعلاً قسم حلال وقسم حرام، وإن كان التقسيم باعتبار نوعه وصنفه بأن يكون نوع منه حلال[3] ونوع منه حرام[4]، كالحيوان المنقسم إلى الأرنب المحرّم الأكل والغنم المحلّل الأكل، وذلك إنّما يكون في الموضوعات الخارجيّة.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٧ - ٨٨، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

٣. كذا في النسخة، والصواب «حلالاً».

٤. كذا في النسخة، والصواب «حراماً».

وبالجملة: الظاهر من رواية **مسعدة**[١] - خصوصاً الأمثلة المذكورة فيها - هو اختصاص أصالة الحلّ بالشبهات **الموضوعيّة**.

وعلى كلّ حال، فقد تمسّك **بأصالة الحلّ** لجواز الصلاة في المشكوك جملة من الأساطين[٢]، ببيان أنّ الشكّ **في جواز الصلاة** في المشكوك مسبّب عن الشكّ في حلّيّة الحيوان المأخوذ منه **اللباس، وبعد** جريان أصالة الحلّ في الحيوان يرتفع الشكّ المسبّبي، كما هو الشأن **في كلّ شكّ** سببي ومسبّبي[٣]. ولا يتوقّف جريان أصالة الحلّ في الحيوان [على] **كون اللحم** محلّاً للابتلاء فعلاً، بل لو فرض أنّ لحم الحيوان كان خارجاً عن **مورد الابتلاء** [١٥٠] كانت أصالة الحلّ في الحيوان جارية، باعتبار جواز الصلاة **في المأخوذ منه**، ويكفي في جريان الأصل هذا المقدار من الأثر، فمجرّد خروج لحم **الحيوان عن** مورد الابتلاء غير مانع عن جريان الأصل.

كما أنّه لا يمنع عن جريان **أصالة الحلّ** جريان أصالة عدم التذكية في الحيوان، على تقدير الشكّ فيها؛ بناءً على **أخذ قابليّة** المحلّ جزءاً للتذكية، وترتّ[د] الحيوان المأخوذ منه اللباس بين كونه **قابلاً للتذكية** أو غير قابل؛ فإنّ أصالة عدم التذكية على تقدير جريانها إنّما تنفع بالنسبة **إلى الأجزاء** الّتي تحلّها الحياة، وأمّا بالنسبة إلى الصوف والوبر والشعر وغيرها من **الأجزاء** الّتي لا تحلّها الحياة فأصالة عدم التذكية ممّا لا أثر لها، ولا تمنع عن جريان **أصالة الحلّ** في الحيوان بالنسبة إلى أثر جواز الصلاة في مثل الوبر والصوف. **نعم**، بالنسبة إلى الأجزاء الّتي تحلّها الحياة تكون أصالة الحلّ محكومة بأصالة عدم **التذكية** في مورد جريانها.

وبالجملة: ما توهّم مانعاً عن **جريان** أصالة الحلّ غير مانع، لا خروج اللّحم

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٩، ب ٤ من أبواب **ما يكتسب به**، ح ٤.

٢. منهم السيّد العاملي في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص١٦٧؛ السبزواري في *ذخيرة المعاد*، ص٢٣٤.

٣. في النسخة: «مسبّب».

عن محلّ الابتلاء، ولا جريان أصالة عدم التذكية في الحيوان؛ لأنّه يكفي في جريان الأصل مجرّد ترتّب أثر شرعي عليه، ولو كان ذلك الأثر جواز الصلاة في وبره وصوفه، فالخروج عن محلّ الابتلاء لا يصلح للمانعيّة، كما أن أصالة عدم التذكية لا تصلح للمانعيّة بالنسبة إلى الأجزاء الّتي لا تحلّها الحياة. هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم الاستدلال بأصالة الحلّ الجارية في الحيوان لجواز الصلاة في المأخوذ منه بالبيان المتقدّم.

وذلك لأنّ اللباس المشكوك تارةً يكون منشأ الشكّ فيه من جهة الشكّ بين أخذه من الحيوان المحلّل أو من الحيوان المحرّم المعلوم كلّ منهما والممتاز في الخارج عن الآخر، كما أنّه لو فرض أنّ هناك غنم[1] معلوم الحلّيّة وأرنب[2] معلوم الحرمة، وشكّ في أخذ الصوف - مثلاً - من الغنم أو الأرنب، وهذا هو الغالب في اللباس المشكوك. وأخرى يكون الشكّ فيه من جهة الشكّ في المأخوذ منه وتردّده بين كونه[3] محلّل الأكل أو محرّمه، كما لو فرض أنّ هناك حيوان[4] علم أخذ الصوف منه ولكن تردّد[ ] الحيوان بين المحلّل والمحرّم، سواءٌ كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.

فلو كان منشأ الشكّ من قبيل القسم الأوّل فلا مجال لتوهّم جريان أصالة الحلّ في الحيوان، حتّى يكون موجباً لرفع الشك المسبّبي من جواز الصلاة في صوفه مثلاً.

وذلك لأنّه ليس هناك حيوان مشكوك الحلّيّة والحرمة حتّى تجري أصالة الحلّ

---

١. كذا في النسخة، والصواب «غنماً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «أرنباً».
٣. في النسخة: «كول».
٤. كذا في النسخة، والصواب «حيواناً».

فيه، بل المفروض أنّ أحد الحيوانين معلوم الحلّيّة والآخر معلوم الحرمة، فالشكّ ليس راجعاً إلى المأخوذ منه - وهو الحيوان - حتّى تجري أصالة الحلّ فيه، بل الشكّ راجعاً[1] إلى مرحلة الأخذ وأنّ الصوف من أيّ من الحيوانين أخذ.

وتوهّم أنّ الشكّ في الأخذ يستلزم الشكّ في المأخوذ منه قهراً، وبهذا الاعتبار يكون المأخوذ منه مجرى لأصالة الحلّ، فاسد جدّاً؛ فإنّه إن أريد من استلزام الشكّ في الأخذ الشكّ في المأخوذ منه تحقّق الشكّ في المأخوذ منه الخارجي المعلوم حلّيّة أحدها وحرمة الآخر، فدعوى الاستلزام ممنوعة جدّاً، وكيف يعقل الشكّ في المأخوذ منه الخارجي مع العلم بحلّيّة أحدها وحرمة الآخر؟

وإن أريد من الاستلزام مع قطع النظر[١٥١] عن المأخوذ منه الخارجي، بأن يقال: إنّ الشخص الآن شاكّ في أنّ المأخوذ منه هذا الصوف حلال أو حرام، ولو باعتبار الشكّ في نحو الأخذ مع قطع النظر عن أنّ المأخوذ منه الخارجي لا تردّد فيه، بل يلاحظ نفس هذا المفهوم المنتزع عن لحاظ الاتّصاف باتّخاذ هذا الصوف منه، ويغمض العين ويقطع النظر عن الخارج، فالاستلزام وإن كان صحيحاً إلّا أنّ هذا مجرّد مفهوم ومحض تصوّر لا واقع له، ولا يمكن جريان أصالة الحلّ بهذا الاعتبار المبني على المغالطة وعدم ثبوت واقع له. فالإنصاف أنّ في هذا القسم من الشكّ لا مجرى لأصالة الحلّ أصلاً.

وأمّا القسم الآخر، وهو ما إذا كان الشكّ في الصوف من جهة الشكّ في حلّيّة الحيوان المأخوذ منه وحرمته، فهو وإن كان أصالة الحلّ قاضية بحلّيّة الحيوان المشتبه إذا ترتّب على الحلّيّة أثر شرعي يمكن إحرازه بأصالة الحلّ، ولو كان ذلك الأثر جواز الصلاة في أجزائه، إلّا أنّه مع ذلك لا جدوى لأصالة الحلّ في ما نحن فيه.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «راجع».

وبيان ذلك هو أنّه يعتبر في كلّ شكّ سببي ومسبّبي أن يكون بين الشكّ السببي والمسبّبي ترتّب وطوليّة، وأن يكون ذلك الترتّب شرعي[١] لا عادي أو عقلي، وأن يكون الأصل الجاري في الشكّ السببي رافعاً لموضوع الشكّ المسبّبي وهادماً له، كما في الشكّ في طهارة المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة؛ حيث إنّ أصالة الطهارة في الماء يوجب رفع الشكّ في نجاسة المغسول به.

وبالجملة: يعتبر في رفع الشكّ المسبّبي عند جريان الأصل في الشكّ السببي اجتماع هذه القيود الثلاثة، فلو انتفى أحد هذه القيود، إمّا بأن لا يكون بينهما ترتّب، أو كان ذلك الترتّب عاديّ[٢] أو عقليّ، أو كان الأصل الجاري في الشكّ السببي غير رافع للشكّ المسبّبي، كان الشكّ المسبّبي باقياً على حاله، والأصل الجاري في الشكّ السببي ممّا لا فائدة له بالنسبة إلى الشكّ المسبّبي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الحكم المترتّب على ما يحلّ أكله وما لا يحلّ، كعدم جواز الصلاة في أجزائه وجوازها، يمكن أن يكون على أحد وجوه ثلاث:

[الوجه] الأوّل: أن يكون الحلّيّة والحرمة أخذت[٣] في موضوع الدليل لمجرّد المعرّفية إلى الذوات الّتي يحلّ أكلها أو يحرم، من الغنم والأرنب وأمثال [ذلك]، بحيث لا يكون لوصف الحلّيّة والحرمة دخل في ترتّب ذلك الحكم من جواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها. وحينئذٍ يكون جواز الصلاة في ما يؤكل وعدم جوازها في ما لا يؤكل في عرض حلّيّة الأكل وحرمته معروضان لذات الحيوان من دون أن يكون بينهما ترتّب وطوليّة، بل كانا معلولين لعلّة ثالثة.

وعلى هذا الوجه لا جدوى لأصالة الحلّ [١٥٢] القاضية بحلّيّة الحيوان، ولا يترتّب

---

١. كذا في النسخة، والصواب «شرعيّاً لا عاديّاً أو عقليّاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «عاديّاً أو عقليّاً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «أخذتا».

عليها جواز الصلاة في أجزائه؛ إذ لا سببيّة ومسبّبيّة بين الحكمين ولا بين الشكّين، فأصالة الحلّ في الحيوان لا يوجب جواز الصلاة فيه؛ لأنّ إثبات أحد المتلازمين بالأصل لا يوجب إثبات اللازم الآخر، إلّا على القول بالأصل المثبت، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: أن يكون الحلّيّة والحرمة أخذت[1] في موضوع الدليل للعنوانيّة، بأن يكون لوصفي الحلّيّة والحرمة دخل في جواز الصلاة وعدمه ويكونا موضوعين لذلك، لكن لا مطلق الحلّيّة والحرمة، بل الحلّيّة والحرمة العارضان[2] لذوات الحيوانات في حدّ أنفسها، المحفوظان[3] عند طروّ ما يوجب الرخصة فعلاً أو المنع، كالحلّيّة الموضوعة للحم الغنم، والحرمة الموضوعة للحم الأرانب؛ بداهة أنّ الحلّيّة الموضوعة للحم الغنم لا تنافي عروض المنع الشرعي عن أكله في مورد، كما إذا كان مغصوباً؛ فإنّ الغنم مع كونه مغصوباً محلّل الأكل في حدّ ذاته، بمعنى أنّ الغنم خلق مأكول اللّحم، كما أنّ حرمة لحم الأرانب لا تنافي الرخصة الشرعيّة في أكله، كما إذا كان في المخمصة؛ فإنّه مع ذلك الأرنب خلق غير مأكول اللحم.

وبالجملة: يمكن أن تكون الحلّيّة والحرمة الذاتيّان العارضة[4] للحيوان موضوعاً لجواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها. وعلى هذا الوجه يكون الشكّ في جواز الصلاة في المشكوك مسبّب[5] عن الشكّ في حلّيّة الحيوان وحرمته؛ لأنّ المفروض أنّ حلّيّة الحيوان وحرمته صار موضوعاً لجواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها، فيكون الشكّ في الجواز مسبّب[6] عن ذلك.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «أخذتا».

٢. كذا في النسخة، والصواب «العارضتان».

٣. كذا في النسخة، والصواب «المحفوظتان».

٤. كذا في النسخة، والصواب «الذاتيّتان العارضتان».

٥. كذا في النسخة، والصواب «مسبّباً».

٦. كذا في النسخة، والصواب «مسبّباً».

ولكنّه مع ذلك لا جدوى لجريان أصالة الحلّ في الحيوان لإحراز جواز الصلاة في أجزائه؛ فإنّ مفاد أصالة الحلّ ليس إلّا الحلّيّة الفعليّة والرخصة في المشكوك بما أنّه مشكوك، من دون أن تكون محرزة لحال الحيوان وأنّه من محلّل الأكل أو محرّمة؛ إذ ليست أصالة الحلّ من الأصول التنزيليّة المحرزة المتكفّلة لإلغاء أحد طرفي الشكّ والأخذ بالآخر كالاستصحاب، بل أصالة الحلّ - كأصالة الطهارة - أصل عملي موضوع لمجرّد البناء على أحد طرفي المشكوك بما أنّه مشكوك.

فالحكم الظاهري المجعول بأصالة الحلّ يكون من سنخ الواقعي المجعول في حال الاضطرار، فكما أنّ الرخصة الواقعيّة المجعولة في حال المخمصة لا توجب صيرورة الحيوان محلّل الأكل في حدّ ذاته، فكذلك الرخصة الظاهريّة المجعولة بأصالة الحلّ. وحينئذٍ يكون الشكّ في جواز الصلاة في المشكوك المسبّب عن الشكّ في الحلّيّة والحرمة بالمعنى المتقدّم بعدُ باقٍ على حاله، والأصل الجاري في ناحية السبب لا يوجب رفع الشكّ المسبّبي.

الوجه الثالث: أن يكون الحلّيّة والحرمة الفعليّان[1] موضوعين لجواز الصلاة وعدمه، بأن يكون تمام الموضوع لجواز الصلاة في أجزائه[2] هو الرخصة في أكل لحمه فعلاً بحيث يدور جواز الصلاة وعدمه مدار هذه الرخصة والحلّيّة الفعليّة، فكلّما حلّ أكل لحم الحيوان جاز الصلاة في أجزائه، وكلّما حرم لا تجوز الصلاة في أجزائه[3].

وعلى هذا الوجه تكون أصالة الحلّ في الحيوان [١٥٣] عند الشكّ فيه مجدية ورافعة للشكّ المسبّبي، وموجبة لجواز الصلاة في أجزائه.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «الفعليّتان».

٢. في النسخة: «أجزاء».

٣. في النسخة: «أجزاء».

وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ من الواضح أنّه لم تؤخذ الحلّيّة والحرمة بالمعنى الأخير موضوعاً لجواز الصلاة في أجزاء الحيوان، حتّى يقال بجريان أصالة الحلّ في طرف الحيوان ليترتّب عليه جواز الصلاة في أجزائه قضية للسببيّة والمسبّبيّة؛ إذ أدلّة الباب بين طائفتين:

الأُولى: ما رتّب الحكم بعدم جواز الصلاة على نفس الأنواع والذوات المحرّمة، كالأرانب والثعالب وأمثال ذلك. ومن الواضح أنّ هذه الطائفة لا مساس لها لحديث السببيّة والمسبّبيّة؛ إذ لم يعلّق الحكم فيها على حرمة الأكل حتّى يتوهّم ذلك، بل تكون حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة في عرض واحد، يعرضان للحيوان باعتبار ما له من الخصوصيّة كالمسوخية، كما ورد التعليل بذلك في بعض الأخبار[1].

الطائفة الثانية: ما رتّب الحكم بعدم جواز الصلاة على عنوان ما لا يؤكل وما هو حرام أكله. وهذه الطائفة ممّا لا يمكن إنكار ظهورها في دخل حرمة الأكل في الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان؛ إذ ظاهر كلّ وصف أخذ في عنوان الدليل أن يكون لذلك الوصف دخل في ترتّب الحكم. وحمله على المعرّفيّة خلاف الظاهر، خصوصا التفريع الوارد في موثّقة ابن بكير؛ فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيها «وكلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره»[2] - إلخ - هو أن يكون عدم جواز الصلاة متفرّع[3] على حرمة الأكل ومترتّب[4] عليه.

وبالجملة: ظهور هذه الطائفة في سببية الوصف ممّا لا ينكر، إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يحمل الوصف فيها على المعرّفيّة بقرينة الطائفة الأُولى؛ إذ لا شبهة في

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٥، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٣. كذا في النسخة، والصواب «متفرّعاً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

أظهريّة الطائفة الأولى باعتبار اشتمالها على التعليل بأنّ أكثرها مسوخ، ولا مانع من رفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية وحمل الوصف فيها على المعرّفيّة؛ لمكان أظهريّة الطائفة الأُولى.

ثمّ على تقدير التسليم والقول بأنّ لوصف الحرمة دخل[1] في ترتّب الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزائه، فغاية ما يمكن تسليمه هو أن يكون لوصف الحرمة بالمعنى الثاني دخل في الحكم، وهو الحرمة الذاتيّة المجعولة لذوات الأشياء في حدّ أنفسها، لا الحرمة بالمعنى الثالث الّتي هي عبارة عن المنع الفعلي؛ فإنّ الظاهر من الحرمة والحلّية - الموصوفة بهما محرّمات الأنواع ومحلّلاتها - هو الحرمة والحلّيّة الذاتية، لا الحرمة والحلّيّة الفعليّة.

ثمّ على تقدير تسليم عدم ظهورها في ذلك، فلا محيص للفقيه من حملها على ذلك؛ بداهة أنّه لو لم يحمل على ذلك وقلنا بأنّ الحلّيّة والحرمة الفعليّتان موضوعين[2] لعدم جواز الصلاة وجوازها، كان اللازم هو الحكم بجواز الصلاة في أجزاء ما اضطُرّ إلى أكله للمخمصة من الأرانب والثعالب، وعدم جواز الصلاة في الغنم المغصوب أو المحلوف ترك أكله، وهذا - كما ترى - باطل بالضرورة. فلما كان هذا التالي الباطل[3] لا بدّ من حمل الحلّيّة والحرمة على الحلّيّة والحرمة العارضان[4] لذوات الأشياء. [١٥٤]

وعليه كان جريان أصالة الحلّ في الحيوان ممّا لا يثمر في رفع الشكّ المسبّبي من جواز الصلاة في أجزائه؛ لما عرفت من أنّ الحلّيّة الثابتة بأصالة الحلّ إنّما هي

---

١. كذا في النسخة، والصواب «دخلاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «الفعليّتين موضوعان».

٣. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «باطلاً».

٤. كذا في النسخة، والصواب «العارضتين».

الحلّيّة الفعليّة والرخصة في أكل اللحم، وجواز الصلاة وعدم جوازها لم يترتّب على هذه الحلّية، بل على الحلّيّة الذاتيّة العارضة لذوات الأنواع.

فظهر ممّا ذكرناه أنّه لا يترتّب على جريان أصالة الحلّ في الحيوان جواز الصلاة في أجزائه، وأنّ حديث السببيّة والمسبّبيّة ممّا لا مساس لها في المقام؛ إمّا لعدم السببيّة والمسببيّة، كما إذا كانت حلّيّة الأكل وجواز الصلاة كلاهما معروضان[1] لذات الحيوان في عرض واحد، وإمّا لعدم الجدوى في السببيّة والمسبّبيّة؛ بناء على ترتّب جواز الصلاة على الحلّيّة الواقعيّة.

وممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّه لو قلنا بأصالة الحرمة عند الشكّ في حلّيّة الحيوان وحرمته، إمّا لكون الأصل في اللّحوم الحرمة، كما حكي[2] عن المحقّق والشهيد الثانيين؛ بناءً على أنّ حصر المحلّلات في الطيّبات في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[3] يوجب انقلاب الأصل في المطعومات، وأنّ الأصل فيها الحرمة كما هو الشأن في كلّ حكم علّق على أمر وجودي، حيث يلزم إحرازه في ترتّب ذلك الحكم على ما هو المعروف بينهم.

وإمّا لكون الأصل في كلّ شبهة تحريميّة هو الحرمة، كما ذهب إليه الأخباريّون[4]، فليس مفاد أصالة الحرمة حينئذٍ إلّا عكس مفاد أصالة الحلّ، ولا يترتّب عليها عدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان وإن حرم أكل لحمه؛ لأنّ حرمة أكل لحمه المدلول عليه بأصالة الحرمة لا يصيّره محرّم الأكل ذاتاً، بل هي كالحرمة الواقعيّة المجعولة في حال الغصب، والمفروض أنّ عدم جواز لصلاة مترتّب على الحرمة الذاتيّة لا الحرمة العرضيّة الفعليّة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «معروضتين».

٢. حكاه النجفي في *جواهر الكلام*، ج٣٦، ص٤٠٢.

٣. المائدة (٥): ٤.

٤. راجع: *فرائد الأصول*، ج٢، ص٢٠.

وبالجملة: لا يكفي في رفع المانعيّة جريان أصالة الحلّ في الحيوان المتّخذ منه اللّباس، كما لا يكفي في ثبوت المانعيّة جريان أصالة الحرمة فيه؛ بناءً على أنّ الأصل فيه الحرمة. وكذا لا يكفي في رفع المانعيّة جريان أصالة الحلّ من جهة الحرمة الذاتيّة أو الحرمة التشريعيّة في الصلاة في المشكوك.

أمّا الأوّل فلأنّ الحرمة الذاتيّة ممّا لا ينبغي توهّمها في الصلاة في ما لا يؤكل وغيره من سائرالقيود المعتبرة في صحّة الصلاة سوى الطهارة الحدثيّة، إمّا مطلقاً أو في خصوص الحيض، وإن كان الأقوى أنّ الطهارة الحدثيّة مطلقاً على حدّ سائر القيود ممّا لا حرمة ذاتيّة للصلاة عند اختلالها.

وعلى كلّ حال، لا مجرى لأصالة الحلّ في رفع الحرمة الذاتيّة؛ لأنّ الصلاة في ما لا يؤكل ممّا يقطع بعدم حرمتها الذاتيّة، فالمشكوك من أنّه ممّا لا يؤكل لا يشكّ في حرمته الذاتيّة وحلّيّته حتّى تجري فيه أصالة الحلّ.

وعلى فرض التسليم والقول بحرمة الصلاة ذاتاً عند فعلها في ما لا يؤكل، فمع ذلك لا يجدي أصالة الحلّ في رفع المانعيّة؛ فإنّ غاية ما يثبت بأصالة الحلّ هو عدم الحرمة الذاتيّة وحلّيّة الصلاة في المشكوك، وأمّا كون هذه الصلاة ممّا تنطبق على المأموربه فممّا لا يمكن إثباته بأصالة الحلّ إلّا على القول بالأصل المثبت، فيبقى الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف باق[1] على حاله. [١٥٥]

وأمّا الثاني فلأنّ بمجرّد الشكّ في المشروعيّة ممّا[2] يقطع بعدم المشروعيّة، ولا يبقى مجال لأصالة الحلّ؛ بناءً على ما هو التحقيق من أنّ حرمة التشريع لا تدورمدار عدم المشروعيّة الواقعيّة، بل حكم العقل بقبح التشريع - المستتبع بقاعدة الملازمة

---

١. كذا في النسخة، والصواب «باقياً».

٢. كذا في النسخة، والظاهر زيادة «ممّا».

لحكم الشارع بحرمته - مترتّب على الأعمّ من القطع بعدم المشروعيّة الواقعيّة والظنّ والشكّ بجامع واحد، بحيث يكون تمام الموضوع لحكم العقل هو عدم إحراز المشروعيّة، فبمجرّد عدم إحراز المشروعية يتحقّق تمام ما هو موضوع حكم العقل بقبح الاستناد والتشريع، فلا يبقى مجال للشكّ حتّى يتشبّث بذيل أصالة الحلّ للحلّيّة التشريعيّة.

كما أنّه بناءً على هذا لا يمكن التشبّث بأصالة عدم المشروعيّة لإثبات الحرمة التشريعيّة في ما كان الحالة السابقة عدم المشروعيّة، لا في مثل المقام من الشكّ في انطباق الصلاة في المشكوك على ما هو المأمور به الثابت تشريعه قطعاً؛ فإنّ في مثل هذا لا مجال للاستصحاب من جهة انتفاء الحالة السابقة.

وأمّا في ما كان حالته السابقة عدم المشروعيّة فلا يمكن جريان الاستصحاب لإثبات عدم المشروعيّة النفس الأمريّة؛ لما عرفت من أنّ الأثر الّذي يراد ترتّبه بالاستصحاب من الحرمة التشريعيّة غير مرتّب على عدم المشروعيّة النفس الأمريّة، بل الأثر مترتّب على عدم إحراز المشروعيّة. وهذا حاصل بنفس الشكّ وجداناً ومتحقّق تكويناً، وما كان حاصل[1] بنفس الشكّ تكويناً لا يمكن أن تناله يد التعبّد؛ لأنّه تحصيل للحاصل، بل أردأ أنحائه؛ لأنّه يرجع إلى إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد.

وبالجملة: بعد ما كان حرمة التشريع لا تدور مدار عدم المشروعيّة الواقعيّة، بل كان تمام الموضوع الواقعي لحرمة التشريع هو عدم إحراز المشروعيّة، فبنفس الشكّ بالمشروعيّة يقطع بعدم المشروعيّة، ولا مجال لأصالة الحلّ في إثبات المشروعيّة، ولا لأصالة عدم المشروعيّة في إثبات عدم المشروعيّة في ما كان الحالة السابقة عدم

---

١. كذا في النسخة، والصواب «حاصلاً».

المشروعية كالحجّيّة مثلاً. وأمّا في مثل المقام من الشكّ في الانطباق فأصالة عدم المشروعيّة ممّا لا مجرى له من أصله؛ لانتفاء الحالة السابقة.

هذا بناءً على ما هو التحقيق عندنا من أنّ تمام الموضوع لقبح التشريع هو عدم العلم بالمشروعيّة الثابت عند القطع بالعدم والشكّ والظنّ.

وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر من أنّ حكم العقل بقبح التشريع إنّما هو مترتّب على عدم المشروعيّة الواقعيّة، وكان حكمه بقبح التشريع عند الشكّ في المشروعيّة من أجل التحرّز عن الوقوع في ما هو الموضوع الواقعي، لا لقبح التشريع وهو عدم المشروعية الواقعيّة، فيكون حكمه في صورة الشكّ لمحض الطريقيّة، كحكمه بقبح التصرّف في المال المشكوك كونه لنفسه أو لغيره؛ فإنّ القبيح العقلي إنّما هو التصرّف في مال الغير، لا في ما شكّ كونه مال الغير، ولكن مع ذلك يقبح التصرّف في المال المشكوك مخافةً للوقوع في القبيح الواقعي، [١٥٦] فلأصالة عدم المشروعية مجال؛ لأنّ المفروض أنّ الحرمة التشريعيّة مترتّبة على عدم المشروعيّة الواقعيّة لا على عدم العلم بها، والشكّ في المشروعيّة لا يلازم ما هو الموضوع للحرمة من العدم الواقعي، وإن استقلّ العقل بالحرمة عند الشكّ من باب الطريقيّة، فالأصل الموضوعي المحرز لعدم المشروعيّة الواقعية جارٍ وحاكم على الحكم الطريقي العقلي، كما في مثل قاعدة الطهارة واستصحابها.

ولكن مع ذلك أصالة الحلّ لا تجري؛ لأنّ أصالة الحلّ ليست من الأصول الموضوعيّة المحرزة للواقع، بل إنّما هي قاعدة مضروبة لفرض[1] الشكّ مع حفظ الشكّ، والحكم الطريقي العقلي بقبح التشريع عند الشكّ المستتبع بقاعدة الملازمة حكم طريقي شرعي بحرمته يكون هادماً لموضوع أصالة الحلّ ورافعاً له؛ لأنّ بمجرّد

---

١. في المطبوعة: «لغرض».

الشكّ في المشروعيّة يحكم العقل والشرع بقبح وحرمة التشريع، فلا يبقى شكّ حتّى يتشبّث بذيل أصالة الحلّ؛ لأنّ جريانها موقوف على انحفاظ الشكّ، ومع هذا الحكم العقلي الطريقي لا انحفاظ له.

ولا يقاس أصالة الحلّ بأصالة عدم المشروعية حيث قلنا بجريانها؛ فإنّ أصالة العدم من الأصول التنزيليّة المحرزة للواقع الموجبة لإلقاء الشكّ والأخذ بأحد الطرفين على أنّه هو الواقع، فأصالة العدم يكون موجباً لرفع الشكّ في المشروعيّة ومحرزاً لعدمها الواقعيّة، ومعها لا يبقى شكّ في المشروعيّة حتّى يتشبّث بذيل الحكم العقلي الطريقي بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في التشريع الواقعي، وأين هذا من أصالة الحلّ؟

فإنّ موضوع أصالة الحلّ إنّما هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة، والشكّ في المشروعيّة وإن كان مستتبعاً للشكّ في حرمة التعبّد به وحلّيّته، إلّا أنّه بنفس الشكّ في المشروعيّة العقل يستقلّ بقبح التعبّد به الملازم لحكم الشارع بحرمته، فلا تصل النوبة إلى أصالة الحلّ.

وبعبارة أخرى: موضوع حكم العقل بقبح التعبّد إنّما هو الشكّ في المشروعيّة، وموضوع أصالة الحلّ إنّما هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة المسبّبية عن الشكّ في المشروعيّة، وبعد جريان الأصل السببي - وهو حكم العقل بقبح التعبّد عند الشكّ - لا يبقى مجال للأصل المسبّبي[1] من أصالة الحلّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لو كان الشكّ في انطباق المشكوك على المأمور به كما في مثل المقام، فلا أصالة الحلّ تجري ولا أصالة عدم المشروعيّة، سواءٌ قلنا

---

١. في هامش النسخة: «بل لو فرض اتّحاد الموضوع واتّحاد المرتبة فلا بدّ من التخصيص؛ لأعمّيّة أصالة الحلّ وأخصّيّة حكم العقل. منه مدّ ظلّه».

بأنّ موضوع قبح التشريع هو عدم المشروعيّة الواقعيّة، أو قلنا بأنّ موضوعه هو عدم العلم بالمشروعيّة.

أمّا عدم جريان أصالة الحلّ فلأنّ بمجرّد الشكّ يستقلّ العقل بقبح التشريع من باب الطريقيّة بناءً على الأوّل، ومن باب الموضوعيّة بناء على الثاني. وأمّا عدم جريان أصالة عدم المشروعيّة فلأنّ الانطباق وعدم الانطباق ممّا لا يكون له حالة سابقة.

وأمّا لو كان الشكّ في أصل المشروعيّة كالشكّ في الحجّيّة وأمثال ذلك، فإن قلنا بأنّ الموضوع لحكم العقل والشرع بقبح التشريع وحرمته يدور مدار عدم المشروعيّة النفس الأمريّة، وأنّ حكمه [١٥٦] عند الشكّ في المشروعيّة بقبح الاستناد والتشريع لمحض الطريقيّة، فأصالة عدم المشروعيّة تجري، ولكن أصالة الحلّ لا تجري أيضاً.

وأمّا لو قلنا بأنّ قبح التشريع لا يدور مدار عدم المشروعيّة النفس الأمريّة، بل يدور مدار عدم إحراز المشروعيّة، فلا أصالة الحلّ تجري ولا أصالة عدم المشروعيّة؛ لتحقّق تمام الموضوع للقبح العقلي بنفس الشكّ وجداناً وحاصل تكويناً، ولا يمكن التعبّد بما هو محرز بالوجدان وحاصل بنفسه.

ولا ينتقض بما إذا قامت أمارة معتبرة على عدم تشريع شيء؛ فلأنّ لازم هذا البيان هو عدم حجّيّة مثل هذه الأمارة؛ لأنّ المؤدّى حاصل بنفس الشكّ، فلا يمكن التعبّد بما هو حاصل وإن كان ذلك بالأمارة. وذلك لعدم أخذ الشكّ في موضوع حجّيّة الأمارة، وإنّما كان الشكّ مورداً لها من باب لغويّة جعل الطريق على القاطع بذي الطريق.

والحاصل: أنّه لا يعتبر في تحقّق موضوع الأمارة الشكّ، وإنّما المعتبر هو تحقّق أثر وفائدة على مؤدّاها، ويكفي في الأثر ثبوت عدم المشروعيّة النفس الأمريّة مع

لوازمه وملزوماته المثبتة، وأين هذا من الاستصحاب الّذي أخذ الشكّ في موضوعه؟ فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال فقد ظهر لك أنّه لا مجال للتشبّث بأصالة الحلّ لرفع الشكّ في المشروعيّة؛ لعدم تحقّق موضوعها. ولو سلّم وأغمضنا عن جميع ما تقدّم فغاية ما يترتّب على أصالة الحلّ هو جواز الاستناد وفعل الصلاة في المشكوك مستنداً إلى الشارع، ومجرّد ثبوت هذا لا يكفي في رفع المانعيّة وانطباق الصلاة في المشكوك على المأمور به إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبالجملة: فليس التمسّك بهذا الأصل مبنيّ[1] على شيء من هذه الوجوه، وإنّما بناءُ الاستدلال على إجرائه في نفس الشكّ في المانعيّة، من حيث رجوع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في حلّيّة الصلاة فيه وحرمته حقيقة، باعتبار منشأ انتزاع المانعيّة الّذي هو عبارة عن تقيّد المطلوب بعدم وقوع الصلاة فيه، على ما أسلفنا الكلام فيه.

فكما أنّ القيديّة تساوق الحرمة فكذلك عدم القيديّة يساوق[2] الحلّية، فإن كانت الحلّيّة والحرمة حلّيّة وحرمة واقعيّة كان معناهما ثبوت التقيّد وعدمه واقعاً، وإن [كانت] الحلّيّة والحرمة حلّيّة وحرمة ظاهريّة كان معناهما ثبوت التقيّد وعدمه ظاهراً، ويترتّب على الحلّيّة الظاهريّة في المقام الصحّة والإجزاء، كما يترتّب عليها في التكاليف الاستقلاليّة النفسيّة جواز الفعل وإباحة المنافع المقصود فيها يحكم عليه بالحلّيّة.

وحاصل الاستدلال: هو أنّ المراد من «الشيء» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مبنيّاً».

٢. في النسخة: «يسابق».

حلال وحرام»[١] والموصول في قوله: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام»[٢] إمّا أن يكون نفس الموضوعات الخارجيّة المردّدة بين الحلال والحرام، كما هو الظاهر من لفظة «الشيء» والتمثيل بالثوب في رواية مسعدة[٣]، وورود الموصول بعد السؤال عن الجبُن في رواية عبد الله بن سليمان[٤]. وإمّا أن يراد من «الشيء» أو الموصول نفس الأفعال المشتبهة من حيث أنفسها، [١٥٨] أو باعتبار تعلّق الأفعال بموضوعاتها المشتبهة.

فإن[٥] كان المراد من الشيء والموصول هو نفس الموضوعات الخارجية فيكون [المراد] من الحلّ والحرمة المعنى الوضعيّ الثابت لنفس الموضوعات الخارجيّة باعتبار تعلّق أفعال المكلّفين بها؛ إذ لا معنى لحلّيّة الموضوع أو حرمته في نفسه وحدّ ذاته، بل إنّما يتّصف بالحلّيّة والحرمة باعتبار تعلّق فعل المكلّف به، لكن لا على أن يكون واسطة في العروض بأن تكون الحلّيّة والحرمة عارضان[٦] أوّلاً وبالذات لنفس الفعل وكان اتّصاف الموضوع بهما بالعرض والمجاز، حتّى يحتاج إلى تقدير المضاف في قولك: «الخمر حرام» من نحو الشرب والاستعمال وأمثال ذلك؛ فإنّ ذلك إنّما يكون على تقدير كون الحلّيّة والحرمة الحلّيّةَ والحرمةَ الاقتضائيّة لا الحلّيّة والحرمة الوضعيّة؛ فإنّ الحلّيّة والحرمة الوضعيّة إنّما يتّصف بهما نفس الموضوع الخارجي حقيقة. غايته أنّه لا بما هو هو، بل باعتبار تعلّق فعل المكلّف به، بحيث يكون الفعل واسطة في الثبوت ومصحّحاً لعروض الحلّيّة والحرمة على الموضوع.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٧ - ٨٨، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٢٥، ص١١٧ - ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح١.
٣. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٢٥، ص١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٢.
٥. في النسخة: «فإنّه».
٦. كذا في النسخة، والصواب «عارضتين».

وإن أريد من «الشيء» أو الموصول نفس الأفعال، لا[1] بمعنى إرادة خصوص الأفعال الّتي ليس لها تعلّق بموضوع خارجي حتّى يكون أصالة الحلّ أجنبيّة عن المقام وأمثاله ممّا كان الشكّ من جهة التردّد في الموضوع الخارجي؛ إذ إرادة خصوص الفعل بقيد عدم تعلّقه بموضوع خارجي ممّا لا شاهد عليها. بل المراد الأفعال بمعناها الأعمّ، أي سواءٌ كان لها تعلّق بموضوع خارجي أو لم يكن.

وحاصل الكلام: أنّ المراد من «الشيء» في لسان الدليل إمّا أن يكون الأفعال، سواءٌ كان لها تعلّق بموضوع خارجي أو لم يكن، وإمّا أن يكون المراد منها خصوص الموضوعات باعتبار تعلّق الفعل به، وإمّا أن يراد منه خصوص الفعل الّذي له تعلّق بموضوع خارجي.

والفرق بين القسمين الأخيرين من حيث نفسها أو باعتبار تعلّقها بموضوعاتها المشتبهة، فيكون المراد من الحلّيّة والحرمة حينئذٍ المعنى الاقتضائي العارض لأفعال المكلّفين، فعلى الأوّل يختصّ جريان هذا الأصل بما إذا كان الشكّ في الحلّيّة والحرمة مستنداً إلى تردّد[ا] موضوع خارجي بين الأمرين. وعلى الثاني لا يختصّ بذلك، بل يعمّ ما إذا كان الشكّ فيهما مستنداً إلى تردّد[ا] المكلّف بين من يحلّ له الفعل أو يحرم كالخنثى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا يعتبر في جريان هذا الأصل من أن تكون الحرمة المحتملة الّذي يراد نفيها بهذا الأصل - على تقدير ثبوتها الواقعي - عارضة للشيء من جميع الجهات، بأن يكون الشيء حرام[2] بقول مطلق لا منفعة محلّلة له أصلاً،

---

١. من هنا إلى قوله: «والفرق بين القسمين الأخيرين» جاء في الهامش بعلامة خاصّة بالهوامش ولكن ظاهر السياق كونه من المتن، كما أثبت في المطبوعة أيضاً في المتن.

٢. كذا في النسخة، والصواب «حراماً».

بل يكفي في جريان هذا الأصل كون الشيء محتمل الحرمة من جهة خاصّة، وإن كان له منفعة محلّلة قطعيّة من جهة أخرى.

نعم، يعتبر في الجهة المحتملة تحريمها أن تكون من الجهات المقصودة من الشيء ممّا يعدّ عند العرف منفعة له، فالجهة النادرة الّتي لا يعتني بها العقلاء خارجة عن مجاري هذا الأصل، كما لو فرض أنّ جميع منافع الشيء المقصودة منه محلّلة قطعاً، وكان هناك جهة نادرة غير مقصودة يحتمل حرمتها؛ فإنّ في مثل هذا لا يصحّ أن يقال: «إنّ هذا الشيء محتمل الحلّ والحرمة بحيث يوصف الشيء بهما» حتّى يدخل في مجاري هذا الأصل.

وبالجملة: لو كان للشيء جهةٌ مقصودة عند العرف ومنفعةٌ معتنى بها عند العقلاء واحتمل حرمتها صحّ أن يقال: «إنّ هذا الشيء محتمل الحلّ والحرمة»، ولا يحتاج في جريان هذا الأصل تردّد الشيء بينهما من جميع الجهات. ولا إشكال أنّ الصلاة في الشيء من الجهات المعتنى بها عند[1] العرف والمنافع المقصودة عند العقلاء، فلو تردّد الشيء بين حلّيّة الصلاة فيه وحرمتها يدخل في مجاري هذا الأصل، وإن لم تكن الجهات الأُخر من مجاريه، كما إذا كانت مقطوعة الحلّيّة أو الحرمة.

وكذلك لا مجال لتوهّم اختصاص هذا الأصل [١٥٨] بما إذا كان المنع والحرمة المحتملة في موضوع أصالة الحلّ حكما نفسيّاً وخطاباً مستقلّاً ناشئاً عن المبغوضيّة الذاتيّة، حتّى يختصّ موضوع أصالة الحلّ بالتكاليف الاستقلاليّة والشبهات النفسيّة التحريميّة، بل يعمّ ما إذا كان المنع والحرمة من جهة القيديّة والمنع عن وقوع الصلاة فيه؛ فإنّ الملاك في اتّصاف الشيء بالحرمة الشرعيّة هو تعلّق التكليف العدمي به، سواءٌ

---

١. في النسخة: «عن».

كان مطلوباً لنفسه كما في التكاليف الاستقلاليّة، أو مطلوباً لغيره كما في التكاليف الغيريّة.

وبالجملة: ليس معنى الحرمة الشرعية إلّا عبارة عن المنعِ عن الشيء في الشريعة وحرمانِ العباد عنه وكونِه واقعاً في حيّز التكليف العدمي، من دون دخل الاستقلاليّة في ذلك. فكما أنّ الخمر حرام شرعاً وواقع في حيّز التكليف العدمي وحُرِم العباد عنه من جهة شربه، أو حُرِم العباد عن نفس شربه على الوجهين المتقدّمين، من أنّ المراد من الشيء هو نفس الموضوعات باعتبار تعلّق أفعال العباد بها، أو الأفعال المتعلّقة بالموضوعات، فكذلك وقوع الصلاة في غير المأكول أو الحرير حرام شرعاً وواقع[1] في حيّز التكليف العدمي، وحُرِم العباد عنه باعتبار إيقاع الصلاة فيه، أو حرم العباد عن إيقاع الصلاة فيه على الوجهين.

وكما أنّ المائع المردّد بين الخلّ والخمر مردّد بين الحلال والحرام باعتبار تعلّق الشرب به أو تردّد نفس الشرب بينهما، فكذلك الصوف المردّد بين ما قيّدت الصلاة بعدم الوقوع فيه وما رخّص إيقاعها فيه مردّد بين الحلال والحرام حقيقة، ومندرج تحت موضوع هذا الأصل بحسب حاقّ معنى الحلّ والحرمة.

وكما أنّ مرجع جريان أصالة الحلّ في المائع المردّد إلى ترخيص ظاهري فكذلك مرجع جريان أصالة الحلّ في الصوف المردّد إلى ترخيص ظاهري من جهة إيقاع الصلاة فيه، ومرجع الترخيص في الصوف إلى إطلاق المطلوب وعدم تقيّده بعدم الوقوع فيه، ولازم ذلك هو الصحّة والإجزاء الظاهري.

[مقدّمات الاستدلال بأصالة الحلّ لجواز الصلاة في المشكوك]

وبالجملة: الاستدلال بأصالة الحلّ لجواز الصلاة في المشكوك يتركّب من مقدّمات ثلاث:

---

١. في المطبوعة: «واقعاً».

[المقدّمة] الأُولى: رجوع الشكّ في مانعيّة المشتبه إلى الشكّ في منع الشارع من إيقاع الصلاة فيه أو ترخيصه له. ورجوع الشكّ إلى ذلك موقوف على ما مهّدناه سابقا وأوضحناه من أنّ منشأ انتزاع المانعية هو تقيّد المطلوب بعدم الوقوع في ما فرض كونه مانعاً ووقوع ذلك في حيّز التكليف العدمي.

وبهذه المقدّمة يخرج الشكّ في الأجزاء والشرائط عن موضوع هذا الأصل؛ إذ منشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة ليس هو إلّا عبارة عن تقيّد المطلوب بالوقوع فيه أو معه، فهو واقع في حيّز التكليف الوجودي لا العدمي. وذلك - كما ترى - أجنبيّ عن موضوع أصالة الحلّ؛ فإنّ موضوع أصالة الحلّ - كما عرفت - إنّما هو تردّد الفعل أو الموضوع الخارجي بين الممنوع عنه شرعاً وبين المرخّص فيه، وأين ذلك ممّا كان التردّد من جهة وقوعه في حيّز التكليف العدمي؟ وبالجملة: الشكّ في الأجزاء والشرائط أجنبيّ عن اندراجه في موضوع هذا الأصل.

وحاصل الكلام: هو أنّ تقيّد المطلوب بعدم وقوعه في شيء عبارةٌ عن منع مولويّ عن إيقاعه في ذلك الشيء، كما أنّ عدم التقييد وإطلاق المطلوب بالنسبة إلى القطن والكتّان - مثلاً - عبارة عن الرخصة الشرعيّة المقابلة للمنع المذكور، وكلّ من هاتين الجهتين واضح.

أمّا رجوع التقييد إلى المنع المولوي فهو واضح بعد الانحلاليّةِ ووقوعِ كلّ واحد من أفراد ما لا يؤكل - مثلاً - في حيّز التكليف العدمي والمنع المولوي عن إيقاع الصلاة فيه.

نعم، لو منعنا الانحلاليّة وقلنا: إنّ المطلوب [١٦٠] هو المعنى البسيط المنتزع عن عدم وقوع المطلوب في آحاد ما لا يؤكل على نحو السالبة معدولة محمولها، كانت الشبهة في ما نحن فيه أجنبيّة عن مجاري هذا الأصل؛ إذ مرجع ذلك إلى

تقيّد المطلوب بأمر وجودي على نحو تقيّده بالأجزاء والشرائط، وقد عرفت من أنّه كلّما رجع الشكّ إلى التكليف الوجودي كان خارجاً عن مجاري أصالة الحلّ.

وأمّا الجهة الثانية - وهي رجوع عدم التقييد والإطلاق إلى الترخيص الشرعي الّذي هو أمر وجودي لا محض اللاحكمية - فلأنّ الإطلاق إنّما هو عبارة عن إرسالِ المولى وإرخاءِ عنان العباد في ما تساوى وجود الشيء وعدمه في عالم اللبّ والإرادة. وهذا المعنى من الإطلاق يساوق الترخيص والحلّ والإباحة، فدعوى أنّ الترخيص والإباحة والحلّيّة لا يساوق الإطلاق وعدم التقييد ممنوعة جدّاً، بل الإطلاق كالترخيص أيضاً أمر وجودي وأحدهما مساوق للآخر.

وهذا لا ينافي ما قلناه في باب المطلق والمقيّد من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا تقابل التضادّ؛ فإنّ ما قلناه في ذلك الباب إنّما هو الإطلاق والتقييد الموصوفين[1] بهما الألفاظ بحسب وضع الألفاظ، لا الإطلاق والتقييد النفس الأمري وفي عالم اللبّ والإرادة؛ فإنّه لا إشكال في أنّ الإطلاق النفس الأمري - كالتقييد - أمر وجودي.

فظهر فساد ما ربّما يتوهّم من أنّ الشكّ في المقام باعتبار منشإ انتزاع المانعيّة إنّما هو إلى تقييد المطلوب بعدم الوقوع في المشكوك أو إطلاقه، فيكون أحد طرفي الشكّ أمر[2] وجوديّ والآخر عدميّ، وفي مثل هذا الشكّ لا يندرج في موضوع أصالة الحلّ؛ لأنّ موضوع أصالة الحلّ إنّما هو في ما إذا كان طرفا الشكّ أمراً وجوديّاً من الحرمة والحلّيّة الّذي كلاهما أمران وجوديّان. وجه الفساد هو أنّ الإطلاق أيضاً أمر وجودي مساوق في ما نحن فيه للترخيص والحلّيّة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «الموصوفان».

٢. كذا في النسخة، والصواب «أمراً وجودياً والآخر عدميّاً».

ثم لو سلّمنا أنّ الإطلاق أمر عدمي فنقول: إنّه لا يعتبر في موضوع أصالة [الحلّ] أن يكون طرفي[١] الشكّ أمرين وجوديّين؛ فإنّ في رواية مسعدة: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[٢] لم يؤخذ الشكّ في الحلّيّة والحرمة موضوعاً، بل لو لم يكن قوله: «حتّى تعرف الحرام» كان مفاد الرواية حكم واقعيّ[٣] نظير «كلّ غنم حلال»، ولكن بعد قوله: «حتّى تعرف» - إلخ - يستفاد منه أنّه في مقام بيان إعطاء القاعدة للمشكوك. وحينئذٍ يكون الشكّ في الحرمة وعدمها مندرج[٤] تحت القاعدة المستفادة من رواية مسعدة، وإن خرج عن الرواية الآخر الّتي أخذ الشكّ في الحرمة والحلّيّة موضوعاً. ومجرّد أخذ[٥] الشكّ في الحلّيّة والحرمة في موضوع هذه الروايات لا يصلح لأن يكون مقيّداً لرواية مسعدة الّذي[٦] لم يؤخذ الشكّ في الحلّيّة والحرمة موضوعاً فيها، فتأمّل جيّداً.

المقدمة الثانية: بعد ما عرفت من رجوع الشكّ في المانعية إلى الشكّ في منع الشارع فنقول: إنّ الحلّيّة والحرمة الواردين في عنوان أدلّة أصالة الحلّ لا اختصاص لهما بالحلّيّة والحرمة الناشئان[٧] عن المبغوضيّة الذاتيّة وعدمها، حتّى يختصّ موضوع أصالة الحلّ بالتكاليف الاستقلاليّة، [١٦١] بل ليس الحرمة إلّا عبارة عن المنع الشرعي وما حرم العباد عنه، ولو باعتبار بعض ما يتعلّق به من الأفعال كالصلاة فيه؛ فإنّ منع الشارع عن إيقاع الصلاة في غير المأكول وترخيصه في إيقاعها

---

١. كذا في النسخة، والصواب «طرفا».
٢. *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، باختلافات.
٣. كذا في النسخة، والصواب «حكماً واقعيّاً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «مندرجاً».
٥. في النسخة: «الأخذ».
٦. كذا في النسخة، والصواب «الّتي».
٧. كذا في النسخة، والصواب «الناشئتين».

في المأكول عبارة عن الحرمة والحلّيّة الشرعية، ولم يؤخذ في حاقّ مدلول لفظة «الحرام» أن تكون ناشئة عن المبغوضيّة الذاتيّة حتّى يختصّ بالاستقلاليّات. ولو سلّم انصراف لفظة «الحرام» إلى التكاليف الاستقلالية فإنّما هو في لسان الفقهاء، وأمّا في لسان الشارع فلا انصراف فيه إلى ذلك.

والّذي يدلّك على ذلك استعمال لفظ الحرام في لسان الأدلّة بمعناه الأعمّ الناشئ عن المبغوضيّة الذاتيّة أو المنع المتعلّق بباب القيود. والروايات الواردة في ذلك وإن كانت كثيرة جدّاً، إلّا أنّه نحن نقتصر على ذكر رواية واحدة رواها *الفقيه* مرسلاً، قال: سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أ فنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم، إنّ الشيء حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه»[1].

وهذه الرواية - كما ترى - كالصريحة في أنّ الحرمة الشرعيّة أعمّ من المنع الاستقلالي أو المنع في باب القيود من الموانع؛ إذ الإمام عليه السلام استعمل لفظة الحرام بجامع واحد بين ما حرم لذاته كالمسّ واللّبس، وما حرم لأجل المانعيّة كالصلاة فيه.

وبالجملة: استعمال لفظ الحرام في باب الموانع كثيرٌ جدّاً كما يظهر للمتتبّع، وعليه لا مجال للمنع عن شمول أصالة الحلّ لما نحن فيه؛ لأنّ هذا الصوف المردّد بين كونه من مأكول أو غيره يشكّ في حلّيّة الصلاة فيه وحرمتها، باعتبار منشإ انتزاع المانعيّة من تعلّق التكليف العدمي به، فيدخل في مجاري هذا الأصل حقيقة. ولا حاجة إلى تكلّف أنّ الحلّ والحرمة في باب العبادات بمعنى الصحّة والفساد،

---

١. *الفقيه*، ج١، ص٢٤٨، باب ما يصلّى فيه و...، ح٧٥١؛ *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٧٨، ب ٣٨ من أبواب النجاسات، ح ١٣؛ باختلافات فيهما.

فيكون الصوف مردّداً بين ما تحلّ الصلاة فيه أي تصحّ، وما تحرم أي تفسد، وبهذا الاعتبار يدخل ما نحن فيه في مجاري أصالة الحلّ.

وذلك لأنّه وإن استعمل لفظ الحلّ والحرمة بمعنى الصحّة والفساد[1]، كما يظهر من خبر تحف العقول[2] وغيره الوارد في باب المعاملات، إلاّ أنّه معلوم أنّ المراد من الحلّية والحرمة في أدلّة أصالة الحلّ هو الحلّيّة والحرمة التكليفيّة، لا الحلّيّة بمعنى الصحّة والفساد. مع أنّه لو كان الحلّ والحرمة بمعنى الصحّة والفساد لكان اللازم اطّراد أصالة الحلّ عند الشكّ في باب القيود الوجوديّة من الأجزاء والشرائط؛ لأنّه عند الشكّ في تحقّق الشرط يشكّ في الصحّة والفساد أيضاً، فهل يمكن أن يقال: إنّا[3] بأصالة الحلّ نثبت الصحّة؟.

وبالجملة: ليس مبنى الاستدلال على أخذ الحلّ والحرمة بمعنى الصحّة والفساد، بل مبنى الاستدلال أنّ الممنوع عنه في باب الموانع حقيقة داخل في حاقّ مدلول لفظ الحرام، فالمراد من الحلّ والحرمة في موضوع أصالة الحلّ هو الحرمة التكليفيّة. غايته أنّه ليست الحرمة في باب الموانع ناشئة عن المبغوضيّة الذاتيّة، وقد عرفت أنّ المبغوضيّة الذاتيّة خارجة عن مدلول لفظ الحرام لغةً وعرفاً وشرعاً؛ إذ ليس الحرام في اللّغة إلّا بمعنى الحرمان المطّرد في باب الموانع أيضاً، وعند العرف عبارة عن المنع الشرعي. [١٦٢]

المقدمة الثالثة: بعد ما عرفت من أنّ الترخيص والحلّيّة الظاهريّة المستفادة

---

١. في هامش النسخة: «بل يمكن أن يقال: إنّه ما استعمل لفظ الحلّ والحرمة في شيء من الروايات بمعنى الصحّة والفساد، بل المراد من الحلّ والحرمة في جميع الموارد حتّى في باب المعاملات هو الترخيص والمنع الشرعي. غايته أنّ الترخيص والمنع الشرعي يختلف أثره باختلاف متعلّقه ففي باب المعاملات يكون الأثر هو النفوذ وعدم النفوذ وفي باب العبادات يكون الأثر هو الإجزاء والصحّة وعدمها. منه».

٢. *تحف العقول*، ص٣٣١ - ٣٣٨؛ *وسائل الشيعة*، ج١٧، ص٨٣ - ٨٦، ب٢ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

٣. في النسخة: «إنّ».

من أصالة الحلّ كما تقابل الحرمة الذاتيّة كذلك تقابل الحرمة في باب الموانع، فلا محالة يترتّب على الترخيص الظاهري في باب الشبهات الاستقلاليّة الترخيص والحلّيّة الذاتيّة، بمعنى جواز الشرب واللُبس وغير ذلك ممّا كان مورداً للشبهة، وفي باب الموانع يترتّب على الترخيص الظاهري الإجزاء والصحّة الظاهريّة المحفوظة عند عدم انكشاف الخلاف.

وذلك لأنّ الترخيص في كلّ مقام لا محالة وان يرجع إلى الجهة المشكوك فيها[1]؛ إذ لا معنى لورود الترخيص على غير تلك الجهة، ففي باب التكاليف الاستقلاليّة يلاحظ الجهة المشكوك فيها[2] فيرد الترخيص عليها، فإن كان الجهة المشكوك فيها[3] هي الأكل مثلاً، بأن كان شاكّاً في حلّيّة الأكل، فالترخيص الظاهر[ي] المستفاد من أصالة الحلّ يرجع إلى حلّيّة الأكل، وإن كان الجهة المشكوك فيها هو الشرب فالترخيص يرجع إليه، وهكذا سائر الجهات؛ فإنّ الترخيص يرد على نفس الجهة المشكوكة.

وفي باب الموانع الجهة المشكوك فيها[4] هي عبارة عن القيديّة المستفادة من المنع عن وقوع الصلاة في المشكوك، فحقيقة الشكّ في ما نحن فيه يرجع إلى المنع المستتبع للقيديّة، فالترخيص الظاهري المستفاد من أصالة الحلّ لا بدّ وأن يرد على هذه الجهة.

ومعنى الترخيص من هذه الجهة هو عدم المنع المساوق للتقييد عن وقوع الصلاة في المشكوك، ومرجع هذا إلى إطلاق المطلوب وعدم أخذ عدم الوقوع في

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المشكوكة» بدل «المشكوك فيها».
٢. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المشكوكة» بدل «المشكوك فيها».
٣. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المشكوكة» بدل «المشكوك فيها».
٤. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «المشكوكة» بدل «المشكوك فيها».

المشكوك قيداً، كعدم أخذ عدم الوقوع في القطن - مثلاً - قيداً. غايته أنّ في باب القطن إطلاق المطلوب بالنسبة إليه وعدم أخذ عدمه قيداً فيه يكون إطلاقاً واقعيّاً، وفي ما نحن فيه يكون إطلاقا ظاهريّاً، وكما أنّه يترتّب على الإطلاق الواقعي الصحّة والإجزاء الواقعي، فكذلك يترتّب على الإطلاق الظاهري الصحّة والإجزاء الظاهري المقيّد بعدم انكشاف الخلاف.

وبالجملة: ورود الترخيص على الجهة المشكوكة فيها[1] في ما نحن فيه يساوق الإطلاق المترتّب عليه الصحّة والإجزاء، فالإطلاق المستفاد من أصالة الحلّ في ما نحن [فيه] كالإطلاق المستفاد من أصل آخر موضوعي[2] أو حكمي من استصحاب أو غيره، فكما أنّ من الاستصحاب أو حديث الرفع[3] يستفاد الإطلاق وعدم تقييد المطلوب عند الشكّ فيه ويترتّب عليه الصحّة والإجزاء، فكذلك من أصالة الحلّ يستفاد ذلك ويترتّب عليه الصحّة والإجزاء.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين جريان أصالة الحلّ في نفس الجهة المستتبعة للقيديّة والمانعيّة حيث قلنا بترتّب الصحّة والإجزاء عليه، وبين جريان أصالة الحلّ من جهة الشكّ في الحرمة الذاتيّة أو التشريعيّة حيث قلنا: إنّه لا يترتّب على جريان أصالة الحلّ بهذا الوجه الصحّةُ والإجزاءُ وانطباقُ المأتيّ به على المأمور به إلّا على القول بالأصل المثبت؛ بداهة أنّ ترخيص الشارع الفعل ذاتاً أو من حيث استناده إليه لا يترتّب عليه انطباق المأتيّ به على المأمور به، ولا يلازم رفع المانعيّة المشكوكة؛ إذ الترخيص لم يرجع على هذا الوجه إلى الجهة المستتبعة للمانعيّة، بل الترخيص يرجع إلى أمر[١٦٣] آخر من الحرمة الذاتيّة أو التشريعيّة الملازم عقلاً لرفع المانعية.

---

١. كذا في النسخة، والظاهر زيادة «فيها».

٢. في النسخة: «موضوع».

٣. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٣٦٩، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١.

وهذا بخلاف جريان أصالة الحلّ من الجهة المستتبعة للمانعيّة على ما أوضحناه؛ فإنّ الترخيص من هذه الجهة يساوق الإطلاق وعدم تقيّد المطلوب بما شكّ في مانعيّته، ولازم هذا لا محالة هو ترتّب الصحّة؛ لأنّ المأتيّ به بالأمر الظاهري مجزٍ ما لم ينكشف الخلاف. هذا تمام الكلام في تقريب التمسّك بأصالة الحلّ في ما نحن فيه.

تنبيه:

لا يخفى عليك أنّ ما قلناه من جريان أصالة الحلّ في التكليف والمنع الشرعي المستتبع للمانعيّة وترتّب الصحّة عليه إنّما هو بناءً على عدم تأصّل المانعيّة وأخواتها في الجعل، وأمّا لو قلنا بتأصّل المانعيّة في الجعل فيشكل التمسّك بأصالة الحلّ لما نحن فيه؛ فإنّ المانعيّة بنفسها ليست من مجاري أصالة [الحلّ]؛ لما عرفت من أنّه يعتبر في موضوع أصالة الحلّ من أن يكون الشكّ في الحلّيّة والحرمة، وأمّا نفس الشكّ في المانعيّة فليس شكّ[1] في الحلّيّة والحرمة.

نعم، التكليف المنتزع عن جعل المانعيّة يكون من مجاري أصالة الحلّ؛ فإنّ جعل المانعيّة يستتبع المنع الشرعي عن إيقاع الصلاة في ما فرض كونه مانعاً، فالشكّ في المانعيّة يستتبع الشكّ في المنع الشرعي المسبّب من جعل المانعيّة، فالشكّ المسبّبي يكون من مجاري أصالة الحلّ، إلّا أنّ جريان الأصل في الشكّ المسبّبي لا يوجب رفع الشكّ السببي وهو الشكّ في مانعيّة المشتبه، فالشكّ في المانعيّة بعدُ باقٍ على حاله إلّا على القول بالأصل المثبت.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا حاجة لنا في رفع الشكّ السببي بعد عدم منع الشارع وترخيصه في إيقاع الصلاة في المشتبه من الجهة الّذي يلازم المانعيّة، فالشكّ في

---

١. كذا في النسخة، والصواب «شكّاً».

المانعيّة وإن كان بعدُ باقٍ على حاله إلّا أنّ بقاءه لا يخلّ في جريان الأصل المسبّبي وترتّب الصحّة.

كما لو كان المكلّف على طهارة وخرج منه وذي أو مذي وشكّ في ناقضيّة الوذي والمذي؛ فإنّ الشكّ في ناقضيّتهما وإن كان يستتبع الشكّ في الطهارة إلّا أنّه بجريان استصحاب الطهارة نستغني [عنه]، وإن كان الشكّ في الطهارة مسبّب[1] عن الشكّ في ناقضيّة المذي، وناقضيّة المذي لم تكن مجرى لأصل. إلّا أنّه لا حاجة لنا إلى رفع الشكّ السببي بعد حكم الشارع بأنّ المكلّف متطهّر، والمفروض أنّ ما جعل شرطاً للصلاة هو الطهارة، وهي حاصلة بمقتضى الاستصحاب، فليبق[2] الشكّ في ناقضيّة المذي إلى يوم القيامة.

وبعين ذلك يمكن أن يقال في ما نحن فيه من أنّ الشكّ في المانعيّة وإن كان باقٍ[3] إلاّ أنّه يستغنى عنه بعد ترخيص الشارع في إيقاع الصلاة في المشتبه من الجهة المنتزعة عن المانعيّة، لا من جهة التشريع أو الحرمة الذاتيّة، فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال بناءً على تأصّل المانعيّة في الجعل لا تكون نفس المانعيّة من مجاري أصالة الحلّ وإن كانت من مجاري أصالة البراءة؛ إذ لا يعتبر في موضوع البراءة أزيد من أن يكون أمر المشكوك بيد الشارع رفعاً ووضعاً، والمانعيّة - بناءً على تأصّلها في الجعل - تكون كذلك أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا مانع من جريان أصالة البراءة فيها، فتأمّل جيّداً. [١٦٤]

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مسبّباً».

٢. في النسخة: «فالبيق».

٣. كذا في النسخة، والصواب «باقياً».

المقام الثالث: في بيان جريان أصالة عدم المانع[١] في المقام

وقد نسب إلى بعضٍ[٢] المفروغيّةُ عن جريانها في المقام بناءً على المانعيّة، وهو على إطلاقه ممنوع، كما سيتّضح لك عن قريب إن شاء الله.

نعم، لو قلنا بأنّ أصالة عدم المانع[٣] أصل عقلائيّ برأسه من دون أن يرجع إلى الاستصحاب - كما حكي عن بعض دعوى ذلك[٤] - لتمّ التمسّك بأصالة عدم المانع في المقام على إطلاقه. وكذلك لو لم نقل بذلك ولكن قلنا باعتبار الأصل المثبت يتمّ إطلاق التمسّك بها في المقام. هذا.

ولكنّ الظاهر أنّه لا يمكن المساعدة على كلا[٥] الدعويين:

[ردّ دعوى أنّ أصالة عدم المانع أصل عقلائيّ برأسه]

أمّا الدعوى الأُولى[٦] فغاية ما يمكن في تقريبها هو أن يقال: إنّ الطريقة العقلائيّة قد استقرّت عند الشكّ في وجود شيء على البناء على العدم وترتيب آثاره عليه، و إن لم يكن ذلك العدم مسبوقاً بالحالة السابقة، كما إذا كان الأثر مترتّب[٧] على العدم النعتي لا المحمولي على ما سيأتي بيانه.

وبالجملة: تارةً يكون بناء العقلاء عند التردّد بين الوجود والعدم هو البناء على العدم من حيث إنّ كلّ حادث مسبوق بالعدم، فهذا يرجع إلى الاستصحاب. وأُخرى

---

١. في النسخة: «المنافع».

٢. نسبه إلى بعض مشايخ من عاصره الآشتياني في رسالة إزاحة الشكوك (المطبوعة في الرسائل التسع)، ص١٦٨.

٣. في النسخة: «المنافع».

٤. هو السيّد اليزدي على ما نسب إليه في تنقيح مباني العروة، ج٣، ص٣١٤.

٥. كذا في النسخة، والصواب «كلتا».

٦. في النسخة: «الأوى».

٧. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

يكون بناؤهم على ذلك لا من تلك الحيثيّة، بل من باب أنّ الممكن حيث يفتقر في وجوده إلى علّة خارجة عن ذاته فمع عدم إحراز علّة الوجود يبنون على العدم، وإن كان ذلك العدم من العدم الربطي الّذي هو مفاد ليس الناقصة.

وإثبات هذه الدعوى في غاية الإشكال؛ فإنّ استقرار الطريقة العقلائيّة لا بدّ وأن يكون ناشئ[1] عن منشإ عقلائي ارتكازي فطري، ولم نجد منشأ لاستقرار الطريقة العقلائيّة على ذلك. نعم، في خصوص باب الأنساب قد ادّعي ذلك وأنّ بناء العقلاء عند الشكّ في تحقّق النسب على العدم[2]؛ حفظاً للأنساب والمواريث.

والحاصل: أنّ دعوى كون أصالة عدم المانع من الأصول العقلائية غير الاستصحاب دون إثباتها خرط القتاد.

وأمّا الدعوى الثانية وهي دعوى حجّيّة الأصل المثبت ففي غاية الفساد كما بيّنا في محلّه.

وأمّا التمسّك بأصالة عدم المانع الراجع إلى الاستصحاب فهو على إطلاقه لا يستقيم، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان أمرين:

[الأمر] الأوّل: إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات مغاير لما هو المجعول في باب الأصول؛ فإنّ المجعول الشرعي في باب الطرق إنّما هو الثبوت الواقعي المحكيّ بالطريق، ولذا كان مثبتاتها حجّة. وأمّا المجعول في باب الأصول - على اختلاف أنحائها - إنّما هو الجري العملي والبناء على مؤدّياتها من حيث العمل، كما حقّق في محلّه، فلا بدّ حينئذٍ من ترتّب أثر عملي على نفس مؤدّا[ى] الأصول إذا لم يكن

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ناشئاً».

٢. ادّعاه الهمذاني في *مصباح الفقيه*، ج٤، ص٦٢.

المؤدّى هو بنفسه أثراً عمليّ[١]، كما إذا كان المؤدّى حكم شرعيّ[٢]؛ إذ بعد ما كان المجعول هو الجري العملي فلا بدّ من أن يكون مؤدّى الأصل ممّا له جري عملي يكون بنفسه ممّا تناله يد الجعل، ولذا كان مثبتاتها غير حجّة.

ثمّ إنّه لا فرق في تحقّق الأثر العملي بين أن يكون الأصل جارياً في وادي الثبوت ومرحلة توجّه التكليف، أو جارياً في وادي السقوط ومرحلة امتثال التكليف؛ إذ بعد ما كان وادي السقوط والامتثال - كوادي الثبوت وتوجّه التكليف - أمراً قابل[٣] للجعل الشرعي وتصرّف ظاهري والحكم بتحقّق الفراغ، فلا فرق حينئذٍ بين كون مؤدّى الأصل راجع[٤] إلى مرحلة الثبوت، أو إلى مرحلة السقوط والفراغ، كما هو واضح.

وكذلك لا فرق في تحقّق الأثر العملي المحتاج إليه [١٦٥] في جريان الأصل بين أن يكون مؤدّى الأصل تمام الموضوع لذلك الأثر، أو كان جزء الموضوع وبه قوامه ولو على نحو القيديّة؛ إذ يكفي في تحقّق الأثر هذا المقدار، أي ولو بأن يكون جزءاً لما هو موضوع الأثر أو قيده، بحيث لو لم يجر الأصل لما كان الأثر مترتّب[٥] وإن كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان.

والحاصل: أنّه يكفي في جريان الأصل كون مؤدّاه ممّا له دخل في تحقّق الأثر، سواءٌ كان تمام الموضوع أو جزءه. وهذا أيضاً ممّا لا سترة فيه.

نعم، ينبغي تعيين ما هو الضابط الكلّي لمعرفة أنّ في أيّ مورد يكون مؤدّى

---

١. كذا في النسخة، والصواب «عملياً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «حكماً شرعياً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «قابلاً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «راجعاً».
٥. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

الأصل جزء ما هو الموضوع أو قيده، وما لا يكون كذلك؛ فإنّه ربّما يشتبه الحال في بعض الموارد بتخيّل أنّ مؤدّى الأصل يكون جزء موضوع الأثر مع أنّه لا يكون كذلك وكان موضوع الأثر أمراً آخر لا يمكن إثباته بمؤدّى الأصل إلّا على نحو المثبتية. وكذلك العكس؛ فإنّه ربّما يكون المؤدّى جزء الموضوع ويتخيّل عدمه، فلا بدّ من تعيين الضابط الكلّي لذلك.

فنقول: إنّه كلّما كان الأثر الشرعي المجعول مترتّباً على عدّة أجزاء داخليّة أو خارجيّة، بحيث لو أحرزنا تلك الأجزاء واجتماعها في عمود الزمان - سواءٌ كان إحراز ذلك بالوجدان أو بتعبّد شرعي - لم يبق لنا شكّ في ترتّب ذلك الأثر الشرعي المجعول، ولا تردّد في حصول أمر آخر له دخل في ترتّب الأثر لم نكن محرزين إيّاه، ففي مثل هذا يكفي إحراز بعض تلك الأجزاء بالوجدان والبعض الآخر بالأصل.

وذلك لا يكون إلّا إذا كان الموضوع المركّب متألّف[1] من أجزاء متباينة ليس لها جامع سوى اجتماعها في الزمان، من دون أن يكون هناك أمر آخر له دخل في الموضوع منتزعاً[2] عن اجتماع هذه الأجزاء في الزمان، أو معلولاً له، أو ملازماً له؛ فإنّ في جميع هذا لا يكفي إحراز بعض تلك الأجزاء بالوجدان والآخر بالأصل، إلّا إذا كان نفس ذلك الأمر المنتزع أو المعلول أو الملازم الّذي فرض له دخل في ترتّب الأثر محرزاً إمّا بالوجدان أو يكون مؤدّى الأصل هو بنفسه، ولا يكفي جريان الأصل في منشأ الانتزاع إلّا على القول بالأصل المثبت.

وحاصل الكلام: ضابط إحراز بعض الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل هو أن يكون الموضوع ذا أثر شرعي، ويكون ذلك الموضوع مركّب[3] من جزءين فصاعداً

---

١. كذا في النسخة، والصواب «متألّفاً».

٢. كذا في النسخة.

٣. كذا في النسخة، والصواب «مركّباً».

ليس بينهما جامع سوى تحقّقهما في الوعاء الّذي أخذ موضوعاً للأثر في ذلك الوعاء.

مثلاً لو كان طهارة المغسول مترتّباً على الغسل بالماء الطاهر بحيث يكون الموضوع مركّب[1] من الماء وكونه طاهراً، كما هو كذلك، فحينئذٍ لو أحرزنا الماء بالوجدان وطهارته بالأصل أو بالعكس وغسلنا في مثل هذا الماء لم يبق لنا شكّ بعد في حصول طهارة المغسول؛ إذ المفروض أنّه لا يعتبر في طهارته سوى الغسل بالماء في ظرف كونه طاهراً، وقد تحقّق هذا المعنى؛ لأنّه غسل في ماء محكوم بطهارته شرعا ولو بالأصل.

وكذلك لو فرض أنّ الأثر مترتب على الصلاة عند طهارة المصلّي، فلو أحرز المصلّي طهارته بالأصل لم يبق له شكّ في ترتّب الأثر؛ إذ لم يعتبر في موضوع الأثر إلّا كون المصلّي طاهراً في ظرف [ال] فعل، فلو أحرز طهارته بالأصل في ذلك الظرف والوعاء كان تمام الموضوع للأثر متحقّق[2].

ولا معنى لأن يقال: إنّ موضوع الأثر هو ارتباط الصلاة بالطهارة، وذلك الارتباط غير محرز بمجرّد إحراز الصلاة والطهارة. وذلك لأنّ الارتباط ليس إلّا عبارة عن فعل الصلاة في ظرف الطهارة، وهذا حاصل ولو بضمّ الوجدان بالأصل، ولو كان المراد من الارتباط هو تقيّد الصلاة بالطهارة فهذا ليس من فعل المصلّي بل التقييد من فعل الشارع.

وبالجملة: ما هو فعل المصلّي ومتعلّق التكليف ليس إلّا الصلاة في ظرف طهارته من الحدث والخبث، وهذا محرز ولو بضمّ الوجدان [١٦٦] بالأصل. وأمّا الارتباط

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مركّباً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «متحقّقاً».

والتقييد، وكذا مقارنة الشرط للمشروط بمعناها المنتزع عن اجتماع الشرط والمشروط في الزمان، فهذه كلّها خارجة عن متعلّق التكليف وموضوعه. وإن أريد من المقارنة مجرّد اجتماع الشرط والمشروط في الزمان فهذا حاصل ومحرز ولو بضمّ الأصل.

فجريان الأصل في طهارة المصلّي أو طهارة الماء المغسول به لم يكن من الأصول المثبتة؛ إذ الضابط في الأصل المثبت هو أن يكون الأثر الشرعي مترتّب[1] على ما هو لازم مؤدّى الأصل أو ملزومه، لا على نفس مؤدّى الأصل، وفي المثالين الأثر الشرعي مترتّب على نفس مؤدّى الأصل ولو باعتبار كونه جزءَ الموضوع أو قيدَه.

نعم، في ما إذا كان الأثر مترتّب[2] على المعنى المنتزع عن اجتماع الأجزاء في الزمان أو معلولا له لا يمكن جريان الأصل في ما هو منشأ الانتزاع في إثبات الأثر إلّا على القول بالأصل المثبت. وذلك كما في استصحاب الشهر السابق بالنسبة إلى يوم الشكّ، ومع ذلك لا يترتّب أحكام أوّل الشهر على اليوم الّذي بعد يوم الشكّ.

مثلاً لو شكّ في يوم الثلاثين من شعبان أنّه من شعبان أو لا فلا إشكال في جريان استصحاب بقاء شعبان وجواز إفطاره. وكذلك لا إشكال في تحقّق القطع بأنّ اليوم الّذي من بعده يكون من رمضان؛ إذ لا يمكن كون شعبان واحدا[ً] وثلاثين يوم[3]. ومع ذلك لا يمكن ترتّب أحكام أوّل الشهر على ذلك اليوم؛ إذ الأوّليّة لرمضان إنّما هي عنوان ثانويّ ينتزع عن وجود رمضان المسبوق بالعدم، وكذا أوّليّة كلّ شيء. لا أنّ الأوّليّة هي عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم حتّى يقال: إنّ الوجود ثابت بالوجدان للعلم بأنّ هذا اليوم من رمضان، ومسبوقيّته بالعدم ثابت باستصحاب بقاء شعبان في اليوم الّذي قبله وهو يوم الشكّ، فيكون هذا من باب ضمّ الوجدان بالأصل.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «يوماً».

والأوْلويّة لو كانت بهذا المعنى فلا إشكال في ترتّب أحكام [الـ] أوّل على اليوم الّذي بعد يوم الشكّ. وأمّا لو كانت هي عبارة عن المعنى المنتزع عن الوجود المسبوق بالعدم فضمّ الوجدان بالأصل ممّا [لا] ينفع في ترتّب أحكام الأوْلويّة عليه؛ إذ مع هذا الوجدان والأصل بعدُ شاكّين في تحقّق ما هو موضوع الأحكام من تحقّق الأوْلويّة، ولم يرتفع شكّنا بضمّ الوجدان بالأصل، وقد تقدّم أنّ الضابط في ضمّ الوجدان بالأصل هو أنّ بعد الضمّ لا يبقى لنا شكّ في تحقّق الموضوع.

وكذلك لا يكفي في ترتّب آثار نجاسة الملاقي - بالكسر- باستصحاب رطوبة الملاقى - بالفتح - مع العلم بالملاقاة؛ إذ تلك الآثار لم [ت-] ترتّب على مجرّد تماس[1] الجسمين مع رطوبة أحدهما حتّى يقال: إنّ الموضوع مركّب من أمرين: تماس الجسمين المحرز بالوجدان، ورطوبة أحدهما المحرز بالأصل، بل الأثر مترتّب على ما هو معلول لهذا التماس من انتقال الرطوبة من أحدهما إلى الآخر؛ فإنّ الانتقال هو المؤثّر في التنجيس لا مجرّد الملاقاة، ففي مثل هذا أيضاً لا يندرج تحت قاعدة ضمّ الوجدان بالأصل.

وكذلك لا يكفي في إدراكِ الركعة وترتّبِ أحكام الجماعة على مجرّد استصحاب بقاء الإمام [١٦٧] في الركوع، بدعوى أنّ الموضوع مركّب من ركوع المأموم في ظرف ركوع الإمام وقد أحرز المأموم ركوعه بالوجدان وركوع الإمام بالأصل نظير استصحاب طهارة الفاعل في ظرف الصلاة. وذلك لأنّ موضوع إدراك الركعة وأحكام الجماعة ليس هو ذلك، بل الموضوع في لسان الدليل إنّما هو ركوع المأموم قبل رفع رأس الإمام من ركوعه، وهذه القبليّة من لوازم ذلك المركّب لا أنّ الموضوع نفس المركّب حتّى يندرج في ضمّ الوجدان بالأصل.

---

١. في النسخة: «تمام».

وحاصل الكلام: أنّه كلّما كان الموضوع أمراً منتزعاً أو معلولاً أو ملازماً أو ملزوماً للأمر المركّب ممّا هو حاصل بالوجدان وما هو حاصل بمؤدّى الأصل لا ينفع جريان الأصل في إثبات ما هو موضوع الأثر إلّا على القول بالأصل المثبت.

ومنه يظهر أنّ الأثر لو كان مترتّباً على المركّب لكن لا بما أنّ أجزاءه مجتمعين في الزمان، بل باعتبار الربط الخاصّ الحاصل بين اجتماع تلك الأجزاء في الزمان لا ينفع جريان الأصل بضمّ الوجدان في إحراز ذلك الربط الخاصّ.

كما لو قال: «إن جاءك زيد راكباً فأكرمه»؛ فإنّ الإكرام لم يترتّب على نفس مجيء زيد وركوبه، بل الأثر مترتّب على المجيء الخاصّ، وهو حاليّة الركوب للمجيء الّذي يعبّر عنه بهيئة الحال؛ فإنّ في مثل هذا لو أحرزنا مجيء زيد وركوبه في زمان واحد بحيث اجتمعا هذان الأمران في الزمان، مع ذلك لا يترتّب عليه وجوب الإكرام؛ لأنّ إثبات ذلك الربط الخاصّ بهذا الاجتماع في الزمان المحرز أحدها بالوجدان والآخر بالأصل لا يكون إلّا على القول بالأصل المثبت؛ فإنّ الضابط الكلّي - على ما عرفت في كفاية ضمّ الوجدان بالأصل في ترتّب الأثر - هو أن لا يكون الموضوع إلّا نفس المركّب الّذي لا جامع بين أجزائه إلّا وحدة الزمان، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: لا إشكال في رجوع كلّ وصف اعتبر في المصلّي أو في المكان أو في اللباس أو في الزمان إلى تقييد الصلاة بذلك الوصف، وجوديّاً كان أو عدميّاً؛ بداهة أنّ المطلوب هو الصلاة المتقيّدة بكون المصلّي واجداً لكذا أو فاقداً لكذا، والصلاة المتقيّدة بكون لباس المصلّي كذا وكذا، فرجوع كلّ وصف اعتبر في أيّ محلّ بالأخرة إلى الصلاة ممّا لا خفاء فيه. ولكن مع ذلك المحلّ الّذي اعتبر الوصف الوجودي أو العدمي فيه تارةً يكون هو المصلّي، وأُخرى يكون لباسه أو مكانه، وثالثة يكون نفس الصلاة.

مثلاً ليست الصلاة مقيّدة بعدم وقوعها في الحرير، ولكن محلّ الّذي اعتبر هذا الوصف فيه تارة يكون المصلّي، بأن يكون المعتبر في الصلاة هو عدم كون المصلّي لابساً للحرير، وأُخرى يكون معتبراً في اللباس، بأن يكون المعتبر هو عدم كون اللباس من الحرير، وثالثةً يكون معتبراً في نفس الصلاة، كالصلاة في غير الحرير. واستفادة هذه الوجوه وأنّ الوصف في أيّ محلّ اعتبر إنّما يكون من لسان الدليل، فقد يكون لسانه اعتبار الوصف في المصلّي، وقد يكون في اللّباس، وقد يكون في الصلاة.

إذا عرفت ذلك فلا إشكال في جريان الاستصحاب في ما إذا كان المحلّ المعتبر فيه الوصف هو المصلّي، أو اللّباس. مثلاً لو كان المصلّي غير لابس للحرير أو كان لباسه من غير الحرير، فيشكّ في ظرف وقوع الصلاة كونه لبس الحرير أو لا، أو صار لباسه من الحرير أو لا، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم[ـ] كونه لابساً للحرير، أو عدم صيرورة اللباس من الحرير في ظرف وقوع الصلاة، ويدخل في صغريات ما إذا كان بعض الموضوع محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل؛ إذ بعد ما كان محلّ الوصف هو كون المصلّي غير لابس للحرير في ظرف الصلاة فالموضوع هو عبارة عن نفس هذا المركّب المحرز بالوجدان والأصل.

وكذا الكلام في الطهارة الحدثيّة والخبثيّة الّذي لا إشكال في اعتبارها في المصلّي وكونه هو محلّ الوصف؛ فإنّ المعتبر في الصلاة هو كون الفاعل متطهّراً، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «لأن يكون العبد طاهراً بين يدي ربّه»[1]، وما حكي عن بعض الأعلام[2] من التفصيل بين التفاته إلى الشكّ في طهارته قبل الصلاة، وبين أن يكون قبل الصلاة غافلاً وصلّى غفلةً ثمّ بعد ذلك شكّ في الطهارة، فقال في الأوّل بكفاية

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٦٧، ب١ من أبواب الوضوء، ح٩.
٢. حكاه عن المحقّق الرشتي المحقّق النائيني في *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٣٩٣.

استصحاب الطهارة ويترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة، ويكون من صغريات إحراز بعض الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل، وأمّا الثاني فاستصحاب الطهارة لا يثبت وقوع الصلاة مع الطهارة إلّا على القول بالأصل المثبت، فلولا قاعدة الفراغ الحاكمة بصحّة الصلاة لا يترتّب على استصحاب الطهارة أثر الصحّة. هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّه بعد ما كان الأثر مترتّب[1] على وقوع الصلاة في ظرف طهارة الفاعل فلا فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في الطهارة حاصل[2] قبل الصلاة ودخل في الصلاة باستصحاب الطهارة، وبين أن يكون الشكّ حاصلاً بعد الصلاة وأحرز الطهارة في ظرف وقوع الصلاة باستصحابها بعدها؛ فإنّه وإن لم يجر الاستصحاب قبل الصلاة مع الغفلة - لاعتبار الشكّ الفعلي في جريانه ولا يكفي الشكّ التقديري - إلّا أنّه بعد تحقّق الشكّ ولو بعد الصلاة يجري الاستصحاب ويبنى على بقاء الطهارة المتيقّنة إلى ظرف وقوع الصلاة، فيكون المكلّف قد أحرز الصلاة في ظرف طهارته، ويدخل في صغريات إحراز بعض الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل.

وبالجملة: لا فرق في ترتّب أثر الصحّة والإجزاء بين جريان استصحاب الطهارة قبل الصلاة أو بعدها، سوى أنّه لو أُجرِيَ الاستصحاب قبل الصلاة كان إحراز جزء الموضوع مقدّم[3] على إحراز جزئه الآخر المحرز بالوجدان، ولو كان جريان الاستصحاب بعد الصلاة كان إحراز ما هو محرز بالوجدان - وهو فعل الصلاة - مقدّم[4] على إحراز ما هو محرز بالأصل من الطهارة، ومن المعلوم أنّ سبق الإحراز

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «حاصلاً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «مقدّماً».

الوجداني على الإحراز التعبّدي ولحوقه لا دخل له في الأثر المقصود من الصحّة وسقوط الإعادة والقضاء. هذا.

مع أنّ المراد من قوله: «إنّ جريان الاستصحاب قبل الصلاة يترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة» إن كان هو الجواز التكليفي فهذا ممّا لا أثر له في الأثر المقصود من سقوط الإعادة والقضاء؛ إذ الجواز التكليفي لا يلازم ذلك إلّا على القول بالمثبت. مع أنّه لا شكّ في الجواز التكليفي؛ إذ الصلاة مع عدم الطهارة ليست من المحرّمات الذاتيّة حتّى يقال: إنّ باستصحاب الطهارة يترتّب عليه الجواز التكليفي.

وإن كان المراد منه الجواز الوضعي بمعنى الصحّة والمضيّ وسقوط الإعادة والقضاء فهذا ممّا لا فرق فيه بين سبق جريان الاستصحاب ولحوقه؛ إذ على كلّ تقدير سقوطُ الإعادة والقضاء مترتّب على إحراز الموضوع المركّب من طهارة المصلّي والصلاة في ظرفها، وهذا الإحراز لا يتوقّف على جريان الاستصحاب قبل الصلاة، فالتفصيل بين الصورتين ممّا لا يستقيم ولا يمكن المساعدة عليه، فتأمّل جيّداً. [١٦٩]

هذا كلّه في ما إذا كان محلّ الوصف هو المصلّي أو اللباس، وأمّا إذا كان محلّ الوصف هو نفس الصلاة، فإن كان القيد الوجودي أو العدمي حاصلاً من أوّل الشروع ثمّ يشكّ في ارتفاعه، إمّا لأجل الشكّ في فقدان الجزء أو الشرط أو عروض المانع في الأثناء، وإمّا لأجل الشكّ في مانعيّة الموجود، سواءٌ في ذلك الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، وإمّا أن يكون مشكوك الحصول من أوّل الصلاة.

فإن كان حاصل[1] في أوّل الأمر ثمّ طرأ الشك في ارتفاعه فلا يخلو أيضاً إمّا أن يكون محلّ القيد هو ذات الأجزاء وأفعال الصلاة، كما هو أقوى الوجهين في باب

١. كذا في النسخة، والصواب «حاصلاً».

الموانع[١]، وإمّا أن يكون محلّ القيد هو الهيئة الاتّصاليّة القائمة بموادّ الأجزاء الحادثة بحدوث التكبيرة والمنعدمة بالتسليمة، كما هو أحد الوجهين في باب القواطع.

فإن كان محلّ القيد هو ذوات الأجزاء فالاستصحاب ممّا لا مجال له أصلاً؛ بداهة أنّ أصالة عدم المانع لا يثبت اتّصاف الصلاة بعدمه إلّا على القول بالأصل المثبت. وكذلك استصحاب صحّة الأجزاء السابقة ممّا لا ينفع؛ لأنّ صحّة الأجزاء السابقة عبارة عن الصحّة التأهّليّة؛ إذ الصحّة الفعليّة - بمعنى سقوط الإعادة والقضاء - ممّا لا تتّصف الصلاة بها إلّا بعد الفراغ منها وإتيانها تامّة للأجزاء والشرائط، والصحّة التأهّليّة بمعنى أنّه لو انضمّ إليها سائر الأجزاء والشرائط لكانت صحيحة فهي - مع أنّه يرجع إلى الاستصحاب التعليقي - مقطوعةُ البقاء حتّى عند طروّ الشكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود. فمحلّ القيد الوجودي أو العدمي إن كان نفس أجزاء الصلاة فاستصحاب عدم تحقّق المانع ممّا لا مساس له ولا أثر له.

وإن كان محلّ القيد هو الهيئة الاتّصاليّة المستمرّة في الصلاة الّتي لا يضرّ بها تبادل الأجزاء نظير الحركة المتوسّطة، فاستصحاب بقاء الهيئة الاتّصالية عند الشكّ في طروّ القاطع أو قاطعيّة الموجود وإن كان له مساس وتامّ الأركان واعتمد عليه الشيخ[٢] ﷺ إلّا أنّه مع ذلك لا يفيد؛ فإنّ الهيئة الاتّصاليّة لم تكن هي بنفسها متعلّقة الطلب والتكليف حتّى يجدي استصحابها ولو مع بقاء الشكّ في قاطعيّة الموجود، نظير استصحاب الطهارة عند الشكّ في ناقضيّة المذي؛ حيث إنّ استصحاب

---

١. في هامش النسخة: «بداهة أنّ مثل مانعيّة الحرير أو الذهب أو النجاسة الخبثيّة إنّما تعتبر في نفس الأجزاء وما هو أفعال الصلاة، فلو لبس الحرير في بين السكونات والأكوان، أو تنجّس لباسه في أثنائها، ثمّ نزع الحرير أو زال النجاسة عند اشتغاله بأفعال الصلاة لم يكن ذلك مخلّاً بصلاته مع عدم فوت الموالاة. وهذا بخلاف القهقهة والبكاء والالتفات وغير ذلك من القواطع؛ فإنّها معتبرة في جميع الصلاة حتّى سكوناتها وأكوانها، ولذا لو وقع البكاء في أثناء السكون بطلت الصلاة. منه».

٢. *فرائد الأصول*، ج٢، ص٣٧٣ - ٣٧٤.

الطهارة يكفي ولو مع بقاء الشكّ في ناقضيّة المذي؛ إذ ما هو متعلّق التكليف نفس الطهارة الّتي لا بدّ للمكلّف من إحرازها، وأمّا كون المذي ناقضاً أو ليس بناقض فليس هو متعلّق التكليف، وإنّما كان وجوده منشأً للشكّ في ارتفاع ما هو متعلّق التكليف، وبعد إحراز الطهارة ولو بالأصل لا حاجة لنا إلى رفع الشكّ في ناقضيّة المذي، وليكن الشكّ باقٍ[1] إلى يوم القيامة.

وما نحن فيه لو كان متعلّق الطلب والتكليف هو نفس الهيئة الاتّصاليّة، وقلنا بأنّها أمر وجودي وفعل المكلّف، وكان تعلّق النهي بعدم وقوع تلك القواطع من باب أنّه رافع لما هو متعلّق التكليف حقيقة، لا أنّ نفس عدم القواطع أخذ قيداً في الصلاة، فجريان الاستصحاب حينئذٍ في محلّه؛ إذ بعد استصحاب ما هو متعلّق التكليف من بقاء الهيئة الاتّصاليّة لا حاجة لنا إلى إحراز حال القاطع، وليبق الشكّ فيه إلى يوم القيامة.

ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ نفس كون الصلاة مشتملة على أمر وجودي وراء الأجزاء والشرائط محلّ إشكال بل منع؛ إذ لا يخطر ببال المصلّي أنّ هناك وراء الأجزاء أمراً آخر وجودي متعلّق للإرادة الفاعليّة. مع أنّه على فرض وجوده كونه هو بنفسه متعلّق [١٧٠] التكليف دون تلك القواطع محلّ منع أيضاً بعد ما كان ظواهر الأدلّة على خلافه؛ فإنّ الظاهر من أدلّة القواطع كون نفس عدم تخلّل تلك القواطع في أثناء الصلاة متعلّق[2] للطلب، فلا يمكن أن يقال: إنّه يكفي استصحاب بقاء الهيئة الاتّصاليّة، ولا حاجة لنا إلى رفع الشكّ في وجود القاطع أو قاطعيّة الموجود وتنظير ما نحن فيه بالمثال المتقدّم؛ فإنّ معنى ذلك هو أنّ

---

١. كذا في النسخة، والصواب «باقياً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «متعلّقاً».

متعلّق التكليف ممّا لا نحتاج إلى إحرازه، وما هو ليس متعلّق التكليف نحتاج إلى إحرازه، وهو كما ترى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ متعلّق التكليف وإن كان هو نفس عدم تخلّل تلك القواطع، إلّا أنّ المحلّ الّذي اعتبر ذلك العدم فيه هو الجزء الصوري والهيئة الاتّصاليّة لا الأجزاء المتبادلة المتصرّمة. وحينئذٍ نستصحب عدم تخلّل القاطع في محلّه الّذي اعتبر فيه، لا أنّه نستصحب بقاء الهيئة الاتّصاليّة.

ولا يرد عليه ما أوردناه في باب الموانع؛ فإنّ الموانع حيث إنّه كان محلّها نفس الأجزاء المتصرّمة فاستصحاب عدم تحقّق المانع في الأجزاء ممّا لا مساس له؛ لأنّ الأجزاء السابقة على ما هو مشكوك المانعيّة أو حصوله[1] قد تصرّمت وانقضت.

مع أنّه عدم حصوله في تلك الأجزاء مقطوع لا معنى لاستصحابه، والأجزاء اللاحقة بعد لم توجد، والجزء الّذي في يده الّذي شكّ في تحقّق المانع فيه لم يكن له حالة سابقة حتّى يقال: الأصل عدم وقوع المانع في هذا الجزء؛ إذ قبل وجوده لم يكن شيء، وبعد وجوده يكون مشكوك المصاحب للمانع، فهو من أوّل وجوده وحدوثه مشكوك، وليس له حالة سابقة حتّى يقال: الأصل عدم وقوع المانع في هذا الجزء؛ إذ متى كان الجزء ولم يكن مصاحبا لعدم المانع حتّى يستصحب.

وهذا بخلاف باب القواطع؛ فإنّ من أدلّة القواطع نستكشف [أنّه] لا محيص من أنّ هناك أمرا[ً] وجوديّ[2] وإن لم يكن متعلّقاً لإرادة الفاعل ومتعلّق الطلب والتكليف. وهذا الأمر الوجودي أمر واحد مستمرّ قائم بالأجزاء ولا يضرّه تبادلها، وقد أخذ هذا الأمر الوجودي محلّاً لعدم تلك القواطع، وعند الشكّ في تخلّل القاطع

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «حصولها».

٢. كذا في النسخة، والصواب «وجوديّاً».

في أثناء هذا الأمر الوجودي الّذي اعتبر محلّاً له نستصحب عدم تخلّله في محلّه الّذي اعتبر فيه، وما هو متعلّق التكليف ليس إلّا عدم وقوع القاطع في أثناء هذا الأمر الوجودي. وهذا الأمر الوجودي الّذي نعتبر عنه بالجزء الصوري والهيئة الاتصالية قبل حصول ما يشكّ في قاطعيّته لم يقع فيه قاطع، والآن نستصحب أيضاً عدم وقوعه فيه، ويكون ما هو متعلّق التكليف محرزا بالأصل، ولا محذور فيه أصلاً، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه إذا كان القيد الوجودي أو العدمي موجوداً في أوّل الشروع ثمّ عرض الشكّ في ارتفاعه، وإن كان مشكوك الحصول من أوّل الأمر، فمعلوم أنّه بالنسبة إلى القيد الوجودي لا مجرى لأصل من الأصول بعد ما كان القيد الوجودي ممّا لا بدّ في إحرازه من أوّل الصلاة إمّا بالوجدان وإمّا بالأصل، فمع الشكّ في وجوده من أوّل الصلاة الّذي أخذ القيد محلّاً فيها ووصفاً لها - كما هو مفروض الكلام - لم يكن لاتّصاف الصلاة بهذا الأمر الوجودي حالة سابقة؛ إذ المفروض أنّه مشكوك الحصول من أوّل الصلاة، فلا مجرى للاستصحاب.

وأمّا إذا كان القيد قيد[اً] عدميّ[1] ففي جريان الأصل وعدمه اضطربت كلمات القوم والأعلام حتّى الشيخ ﷺ. [١٧١] وجريان الاستصحاب في هذا مبنيّ على كفاية جريان استصحاب العدم السابق على الحوادث في إحراز عدم تخصّص تلك الحوادث بالخصوصيّات المشكوكة عند حدوثها، كالصلاة في ما نحن فيه؛ حيث إنّها حين حدوثها مشكوكة التخصّص بخصوصيّة عدم المأكوليّة إذا فرض كونه وصفاً للصلاة لا للّباس، كما سيأتي بيانه، ففي كفاية جريان استصحاب عدم اتّصاف الصلاة بغير المأكوليّة السابق على وجود الصلاة أو عدم كفايته خلاف بين الأعلام، والحقّ عدم كفايته.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «عدميّاً».

[أمور]

وتوضيح المطلب يتوقّف على رسم أمور:

[الأمر] الأوّل: لا إشكال في جريان الاستصحابات العدميّة بالنسبة إلى نفس التكاليف وموضوعاتها. وما يتوهّم من أنّه لا بدّ وأن يكون المستصحب من الأمورات الّتي تنالها يد الجعل، أوكان هناك أثرمجعول مترتّب على المستصحب وإن لم يكن هو بنفسه ممّا تناله يد الجعل. والعدم الأزلي هو بنفسه ليس مجعولاً فاستصحاب عدم التكليف ممّا لا يجري. وكذلك استصحاب عدم الموضوع؛ فإنّ الأثرالّذي يراد ترتّبه هو عدم الحكم، وإلّا نفس عدم الموضوع مع قطع النظرعن الأثرالمترتّب عليه ممّا لا معنى لاستصحابه. وعدم الحكم ليس هو أمراً مجعولاً حتّى يترتّب على عدم الموضوع؛ بداهة أنّ انتفاء الحكم عند انتفاء موضوعه ليس أمراً[ا] مجعول[١]، بل هو من قبيل انتفاء المعلول عند انتفاء علّته الّذي لا يقبل أن تناله يد الجعل ولو تبعاً، واضح[٢] الفساد؛ فإنّ العدم الأزلي وإن لم يكن هو بنفسه مجعول[٣] إلّا أنّ التعبّد بالبناء عليه الّذي هو المجعول في باب الأصول ممّا يمكن أن تناله يد الجعل؛ فإنّه كما أنّ للشارع التعبّد بالبناء على وجود الشيء تكليفاً كان أو[و]ضعاً أو موضوعاً، فكذلك للشارع التعبّد بالبناء على عدم الشيء. ولا نحتاج في مقام جريان الاستصحاب إلى أزيد من أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد الشرعي بكلا طرفيه من وجوده وعدمه. فما ربّما ينسب إلى الشيخ من إنكاره الاستصحابات العدميّة[٤] من الأوهام؛ فإنّ كلماته مشحونة بخلافه[٥].

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مجعولاً».

٢. خبر قوله: «وما يتوهّم» المذكور قبل سبعة أسطر.

٣. كذا في النسخة، والصواب «مجعولاً».

٤. لم نعثر على الناسب، ولكن حكاه المحقّق النائيني في *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٤٠٦.

٥. راجع: *فرائد الأصول*، ج٣، ص٢٦.

ثمّ إنّه لا فرق في المستصحب العدمي بين أن يكون تمام الموضوع للأثر أو جزئه على ما تقدّم، كما أنّه لا فرق فيها بين أن يكون العدم هو بنفسه ذا أثر شرعي، أو كان الأثر مترتّب[1] على نقيضه الوجودي ويراد من استصحاب العدم هو نفي ذلك الأثر باعتبار نفي نقيضه الوجودي.

مثلاً تارةً يكون عدم فسق زيد ذا أثر، وأُخرى فسق زيد ذا أثر من حرمة الإكرام - مثلاً - وإن لم يكن نفس عدم فسقه موضوعاً لأثر أصلاً. وعلى كلا التقديرين استصحاب عدم فسق زيد يجري إذا تمّت أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، غايته أنّه إذا كان نفس عدم فسق زيد موضوعاً للأثر من وجوب الإكرام مثلاً فبنفس استصحاب عدم الفسق يرتّب أثره، وإن كان فسقه موضوعاً للأثر فباستصحاب عدم فسقه ينفى الأثر المترتّب على نقيضه الوجودي من الفسق ويقال بعدم حرمة إكرامه إذا كان الفاسق موضوعاً لذلك.

وبالجملة: لا فرق في الاستصحابات العدميّة بين أن تكون هي بنفسها ذا أثر أو كان نقيضها الوجودي ذا أثر. كما أنّه لا يختصّ ذلك بالاستصحابات العدميّة، بل يجري في الاستصحابات الوجوديّة أيضاً؛ فإنّ الأثر تارة يترتّب على نفس الوجود المستصحب، وأُخرى يترتّب [على] نقيضه العدمي، ويراد من استصحاب الوجود نفي الأثر المترتّب على عدمه، كما في استصحاب وجود المانع؛ فإنّ نفس وجود المانع ممّا لم يؤخذ موضوعاً للأثر شرعاً، وإنّما كان موضوع الأثر هو عدم المانع، ولكن حينئذٍ ذلك استصحاب وجود المانع يجري ويترتّب عليه [١٧٢] انتفاء الأثر المترتّب على عدم المانع، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: بعد ما عرفت من أنّه لا يتوقّف جريان الأصل على كون الأثر

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

مترتّب[1] على نفس مؤدّاه، بل يكفي ترتّبه على نقيضه أيضاً، فنقول: إنّ المقيّد أو المخصّص النافي للحكم الوارد على العنوان المأخوذ في مصبّ العموم أو الإطلاق - كورود «إلّا الفسّاق» أو «لا تكرم فسّاق العلماء» بعد ورود «أكرم العلماء»، أو «الفاسق العالم» بعد ورود «أكرم العالم» - فلا يخلو حاله عن أحد أمرين:

إمّا أن يكون المخصّص أو المقيّد الّذي أخذ خصوصيّة وجوديّة فيه - كالفسق في المثال - وارداً لمحض إفادة التخصيص أو التقييد للعامّ أو المطلق، من دون أن يتكفّل لإثبات حكم على الفاسق من حرمة إكرامه، بل كان وروده لمجرّد بيان أنّ العالم الّذي يجب إكرامه بمقتضى العموم أو الإطلاق ليس هو مطلق العالم، بل العالم الّذي لم يكن فاسقاً، وأمّا كون العالم الفاسق محرّم الإكرام أو لا فليس لدليل المخصّص أو المقيّد تعرّض لذلك.

وإمّا أن يكون المخصّص أو المقيّد وارداً لبيان إثبات حكم على المتخصّص بالخصوصيّة الوجوديّة الّتي تكفّل دليل المخصّص لها، كما إذا كان قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء» عقيب قوله: «أكرم العلماء» وارداً لبيان إفادة حرمة إكرام الفاسق لا مجرّد عدم وجوبه.

فإن كان ورود المخصّص أو المقيّد على الوجه الأوّل كان مفاده مانعيّة الفسق عن وجوب الإكرام المستفاد من العموم أو الإطلاق، ودخل عدم تخصّص مصبّ العموم أو الإطلاق بتلك الخصوصيّة الّتي تكفّلها المخصّص، فيكون العالم الّذي يجب إكرامه هو العالم الّذي لم يتخصّص بخصوصية الفسق.

وحينئذٍ لو كانت تلك الخصوصيّة مؤدّى الأصل، كما إذا كان مشكوك الفسق حالته السابقة عدم الفسق، كان الأثر مترتّباً على نفس إحراز عدم تلك الخصوصيّة

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

بالأصل، وكان مؤدّى الأصل هو موضوع الأثر لا بعناية نقيضه؛ إذ المفروض أنّ الفسق لم يكن ذا أثر ولم يحكم عليه بحكم، وإنّما كان الأثر مترتّباً على نفس عدم الفسق؛ لأنّه هو القيد الّذي تكفّل دليل المخصّص لبيان دخله في مصبّ العموم أو الإطلاق، فالأثر إنّما يترتّب على نفس إحراز عدم فسق زيد، فلو كان عالميّته محرزة بالوجدان يدخل في صغريات ما قلناه من إحراز بعض المركّب بالوجدان والآخر بالأصل؛ لأنّ موضوع وجوب الإكرام بعد ورود المخصّص يكون مركّباً من العالم الّذي لم يكن فاسقاً، فلو أحرز عالميّة زيد بالوجدان وعدم فسقه بالأصل ترتّب عليه وجوب الإكرام، كما لا يخفى.

وإن كان ورود المخصّص أو المقيّد على الوجه الثاني، بأن كان قوله: «لا تكرم الفاسق العالم» وارداً لبيان حرمة إكرام العالم الفاسق لا لمجرّد عدم وجوبه، وكان استفادة التخصيص أو التقييد لأجل امتناع ورود الحكمين المتضادّين على موضوع واحد، بأن يكون زيد - مثلاً - ممّا يجب إكرامه لكونه عالماً، ومحرّماً إكرامه لكونه فاسقاً، فامتناع ذلك يوجب تقييد أو تخصيص الإطلاق والعموم، رجعت حينئذٍ نتيجة التخصيص والتقييد إلى تنويع مصبّ العموم أو الإطلاق إلى نوعين متقابلين:

أحدهما العالم الفاسق الّذي يحرم إكرامه، والآخر نقيض ذلك وهو العالم الغير الفاسق الّذي يجب إكرامه، ويكون تخصّص العالم بالخصوصيّة الوجوديّة من الفسق دخيلاً في حرمة الإكرام، وعدم التخصّص دخيلاً في وجوب الإكرام، وقوله: «لا تكرم العالم الفاسق» دالّاً [١٧٣] على الأوّل، وهو دخل خصوصية الفسق في حرمة الإكرام بالمطابقة، ودخل عدم الفسق في وجوب الإكرام بالملازمة من باب امتناع توارد الحكمين المتضادّين على موضوع واحد الّذي بمعونة ذلك استفدنا التقييد أو التخصيص، وإلّا نفس قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» لم يكن مدلوله المطابقي ذلك، بل كان مدلوله المطابقي حرمة إكرام الفاسق.

وهذا القسم من المخصّص والمقيّد - أي الّذي يكون وارداً لبيان حرمة إكرام الفاسق العالم - يتّحد مع القسم الأوّل، وهو ما كان وارداً لمحض تقييد وتخصيص مصبّ العموم والإطلاق من جهة، ويمتازعنه من أُخرى.

أمّا الجهة الّتي يتّحد معه فهي أنّ الأثر - وهو وجوب إكرام من لم يكن فاسقاً الّذي دلّ عليه دليل المخصّص بالملازمة - مترتّب على نفس عدم تلك الخصوصيّة من الفسق، فإن كان عدم الخصوصيّة مؤدّى الأصل ترتّب على نفس المؤدّى وجوب الإكرام.

وأمّا الجهة الّتي يمتازعنه فهي أنّ أثر حرمة الإكرام الّذي دلّ على ذلك دليل المخصّص بالمطابقة يترتّب على إحرازعدم تلك الخصوصيّة بعناية نقيضه؛ إذ الحرمة لم تترتّب على نفس عدم تلك الخصوصية، بل رتّبت على نقيضه وهو الفسق. وعلى كلّ حال إذا كان عدم تلك الخصوصية مؤدّى الأصل - كما إذا كانت الحالة السابقة لزيد عدم الفسق - فبنفس إحرازعدم تلك الخصوصيّة بالأصل يترتّب عليه وجوب الإكرام وعدم حرمته، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الأثر المترتّب عند عدم إكرام الفاسق العالم من عدم الحرمة، إذا كان دليل المخصّص مثبتا لها، وإن كان يترتّب على انتفاء الجملة والمركّب الّذي أخذ في دليل المخصّص موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، كما إذا لم يتحقّق منه إكرام العالم الفاسق بجملته، إلّا أنّه يترتّب أيضاً عند انتفاء أحد أجزاء الجملة؛ لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، كما إذا تحقّق منه الإكرام ولكن لم يكن المكرَم - بالفتح - عالم[1] أو فاسق، وعند انتفاء أحد الأجزاء يصدق أيضاً انتفاء الجملة والمركّب.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «عالماً أو فاسقاً».

إلّا أنّه إذا كان الشكّ في انتفاء الجملة مسبّب[1] عن الشكّ في انتفاء الجزء، كما إذا أكرم ما هو مشكوك الفسق؛ فإنّ الشكّ في تحقّق إكرام الفاسق منه بهذه الجملة مسبّب عن الشكّ في فاسقيّة المكرَم بالفتح، فلا محالة يكون الأصل الجاري في طرف السبب - لو كان مجرى للأصل - حاكم[2] على الأصل الجاري في ناحية المسبّب، ولا يكون الأصل المسبّبي معارضاً للأصل السببي عند التخالف، ولا معاضداً له عند التوافق.

فلو كان منشأ الشكّ في صدور الجملة منه - وهو إكرام الفاسق العادل - مسبّب[3] عن الشكّ في فاسقيّة المكرَم الّذي هو جزء المركّب، وكان فاسقيّة المكرَم مجرى للأصل، بأن كان حالته السابقة الفسق أو عدم الفسق، كان الأصل الجاري في طرف الجزء هو المتّبع، ولا تصل النوبة إلى الأصل الجاري في الجملة، فلو استصحب عدم فاسقيّة زيد المكرَم ترتّب عليه عدم الحرمة، ولا حاجة إلى استصحاب عدم تحقّق الجملة، ولا يمكن أن يقال: إنّ إكرام الفاسق العالم لم يعلم صدوره منه والأصل عدمه.

وكذلك لو استصحب فاسقيّة زيد ترتّب عليه أثر الحرمة ولا [يصحّ] أن نعارضه بأصالة عدم صدور إكرام الفاسق العالم منه؛ لما عرفت من أنّ الأصل المسبّبي لا يكون معاضداً ولا معارضاً للأصل السببي.

نعم، لو لم يكن الجزء مجرى للأصل، كما إذا لم يعلم حالته السابقة من الفسق وعدمه، كان الأصل المسبّبي حينئذٍ جارياً وصحّ أن يقال: الأصل عدم صدور إكرام الفاسق العالم منه؛ لأنّ هذه الجملة مسبوقة بالعدم، ويترتّب عليه حينئذٍ أثر عدم الحرمة، وأنّه لم يفعل حراماً. [١٧٤]

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مسبّباً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «حاكماً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «مسبّباً».

ولكن لا يترتّب على هذا الأصل إكرام العالم الغير الفاسق الّذي دلّ على وجوبه قوله: «أكرم العالم» بعد تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق العالم»؛ فإنّ مجرّد عدم صدور إكرام الفاسق العالم منه لا يثبت أنّه أكرم العالم الغير الفاسق، كما لا يخفى. فليس له الاكتفاء بإكرام مشكوك الفسق تعويلاً على هذا الأصل، ولا يسقط به الوجوب الّذي تكفّله العامّ بعد التخصيص وإن ترتّب على هذا الأصل عدم الحرمة، وذلك واضح في الغاية.

هذا كلّه إذا كان دليل المخصّص مثبتاً لحكم من الحرمة على ما تقدّم في القسم الثاني من المخصّص، وأمّا إذا كان دليل المخصّص من القسم الأوّل، وهو ما إذا كان مفاده مجرّد المانعيّة من دون أن يتكفّل لثبوت حكم على المخصّص، فلا يجري الأصل المسبّبي وإن لم يكن الأصل السببي جارياً من حيث انتفاء الحالة السابقة للجزء.

وذلك لأنّه لا يترتّب على الأصل المسبّبي وانتفاء الجملة أثر أصلاً؛ لأنّ الفاسق لم يكن محرّم الإكرام حتّى يراد من أصالة انتفاء الجملة ترتّب أثر الحرمة. ولا يكون الأصل الجاري في الجملة محرزاً لإكرام العالم الغير الفاسق الّذي تكفّله العامّ بعد التخصيص حذو ما سمعته في القسم الأوّل، فلا أثر لجريان الأصل في الجملة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ دليل المخصّص إن كان وارداً لمحض إفادة المانعيّة فلا فائدة في جريان الأصل في الجملة مع عدم جريانه في الأجزاء، وإن كان واردا لإفادة حكم على العنوان الّذي أخذ في دليل المخصّص موضوعاً للحكم، فالأصل في الجملة عند عدم جريان الأصل في الأجزاء وإن كان جارياً، إلّا أنّه لا يترتّب عليه إلّا انتفاء حكم المخصّص الّذي سيق دليل المخصّص لإفادته.

وبذلك يظهر فساد ما قيل في المقام من أنّه عند الصلاة في المشكوك يجري الأصل بالنسبة إلى الجملة، ويقال الأصل عدم صدور الصلاة في غير المأكول؛ لأنّ

الشكّ في صدور الصلاة في غير المأكول وإن كان مسبّباً عن الشكّ في الجزء، وهو الشكّ في كون اللباس من المأكول أو غيره، إلّا أنّه لمّا لم يكن الشكّ في الجزء مجرى للأصل من حيث عدم الحالة السابقة للّباس كان الأصل في الجملة[1] المركّب جارياً، وصحّ أن يقال: الأصل عدم صدور الصلاة في غير المأكول؛ لأنّ صدور الصلاة فيه أمر حادث مسبوق بالعدم، ويترتّب عليه وقوع الصلاة في غير غير المأكول[2].

وجه الفساد هو أنّ الأصل الجاري في الجملة ممّا لا أثر له أصلاً بعد ما كان الدليل الدالّ على النهي عن الصلاة في غير المأكول مسوقاً لمحض إفادة المانعيّة، من دون أن يتكفّل النهي لحكم تحريمي، بأن تكون الصلاة في غير المأكول محرّمة، فيكون أصالة عدم صدور الصلاة في غير المأكول كأصالة عدم صدور إكرام الفاسق العالم في ما إذا كان قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» مسوق[3] لمحض إفادة المانعيّة ممّا لا أثر لها أصلاً.

وعلى تقدير أن يكون النهي عن الصلاة في غير المأكول مثبت[4] للحرمة فغاية ما يترتّب على الأصل المذكور هو عدم صدور الحرام منه، لا صدور الصلاة في غير غير المأكول منه، على حذو ما سمعته من ترتّب أثر عدم الحرمة على جريان أصالة عدم صدور إكرام الفاسق العالم منه إذا كان دليل المخصّص سيق لبيان إفادة حكم على العنوان الّذي أخذ موضوعاً في دليله، فتأمّل جيّداً؛ فإنّ المطلب وإن كان واضحاً إلّا أنّه لمّا كان كتابة شيخنا الأستاذ[5] - مدّ ظلّه - في هذا المقام مشكلة أردنا توضيحها. [١٧٥]

---

١. كذا في النسخة، والظاهر أنّ الصواب «جملة».

٢. قاله النجفي في *جواهر الكلام*، ج١٢، ص٢٣٦ - ٢٣٧.

٣. كذا في النسخة، والصواب «مسوقاً».

٤. كذا في النسخة، والصواب «مثبتاً».

٥. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص ٤٠٧- ٤١٣.

الأمر الثالث: [في أقسام تركّب متعلّقات الأحكام] إنّ تركّب متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها يكون تارةً من العرض ومحلّه، كما إذا كان موضوع التكليف هو زيد مع وصف فسقه، أو كان متعلّق التكليف هو الصلاة مع وصف وقوعها في غير المأكول، بأن يكون التركيب من العرض والمعروض، وأُخرى يكون غير ذلك بأن يكون التركيب من عنوانين متباينين أجنبيّ كلّ منهما من الآخر.

وهذا أقسامه كثيرة؛ لأنّه إمّا أن يكون التركيب من جوهريّين: وجوديين[١] أو عدمين أو مختلفين، كما إذا كان الموضوع مركّب[٢] من وجود زيد ووجود عمرو، أو كان مركّب[٣] من وجود زيد وعدم عمرو، أو كان مركّب[٤] من عدم زيد وعدم عمرو.

وإمّا أن يكون التركيب من جوهر وعرض قائم بمحلّ آخر، كما إذا كان التركيب من وجود زيد وقيام عمرو. [و] هذا أيضاً على أقسامه الثلاثة من كونهما وجوديّين أو عدميّين أو مختلفين.

وإمّا أن يكون التركيب من عرضيّين - كقيام زيد وقيام عمرو - على أقسامه الثلاثة أيضاً، وإمّا أن يكون التركيب من عرضيّين قائمين بموضوع واحد - كقيام زيد وسواده - بأقسامه الثلاثة أيضاً.

وفي جميع هذه الأقسام يكون التركيب من المتباينين، ولا يعقل أن يؤخذ أحد جزءيه نعتاً للآخر؛ بداهة أنّ وجود زيد لا يمكن أن يكون نعتاً لوجود عمرو، وكذا عدمه نعتاً لعدمه أو لوجوده، وكذا لا يمكن أن يكون قيام زيد نعتاً لقيام عمر[و] وبالعكس، وذلك واضح.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «وجوديّين أو عدميّين»، كما سيأتي في عبارة المؤلّف.
٢. كذا في النسخة، والصواب «مركّباً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «مركّباً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «مركّباً».

وحيث إنّ في كلّ تركيب لا بدّ من اعتبار وحدة يكون جامعاً بين الأجزاء المتباينة، وبدون ذلك لا يعقل التركيب كما لا يخفى، والوحدة الّتي تمكن أن تكون جامعاً بين المتباينات ليس إلّا الاجتماع في الزمان ووجود كلّ من الجزءين في ظرف وجود الآخر بحيث يجمعهما عمود الزمان. وحينئذٍ إن كان القيد وجوديّاً كان التقييد راجع[١] إلى العدم المقارن وكان الأثر مترتّب[٢] على وجود زيد المقارن لوجود عمر[و]، وإن كان القيد عدميّاً كان التقييد راجعاً إلى العدم المقارن وكان الأثر مترتّب[٣] على وجود زيد المقارن لعدم عمرو.

وفي جميع هذه الأقسام لو كان الموضوع أو المتعلّق هو نفس هذه الأجزاء كان إحراز بعضها بالوجدان والآخر بالأصل يكفي في ترتّب الأثر، سواءٌ كان الأثر مترتّب[٤] على نفس الوجود أو العدم، أو كان الأثر مترتّب[٥] على نقيض كلّ منهما، حسب ما تقدّم من أنّه لا فرق في ترتّب الأثر بين أن يكون نفس الجزء [محرزاً] بالوجدان أو مؤدّى موضوع الأثر أو كان نقيضه موضوعا لذلك.

وعلى كلّ حال، في جميع ما كان التركيب من الأجزاء المتباينة الّتي[٦] لا جامع بينها سوى وحدة الزمان كان داخلاً في صغرى ما قدّمناه، من كفاية إحراز بعض الأجزاء [بالوجدان] والآخر بالأصل.

نعم، لو كان الموضوع هو العنوان الملازم أو المنتزع أو المعلول عن تحقّق تلك

---

١. كذا في النسخة، والصواب «راجعاً».
٢. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».
٣. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».
٤. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».
٥. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».
٦. في النسخة: «الّذي».

الأجزاء لما كان لنفس تحقّق تلك الأجزاء حينئذٍ أثر، ولما كان إحراز بعضها بالوجدان والآخر بالأصل مجدياً إلّا على القول بالأصل المثبت.

والأمثلة الّتي ذكرها شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في المقام - كالصلاة، وطهارة الفاعل، والاستيلاء على مال الغير عند عدم الرخصة من الشرع أو المالك، وإسلام الوارث عند حياة مورّثه[1] - كلّها راجعة إلى ما كان الأثر مترتّب[2] على نفس اجتماع الأجزاء في الزمان، من دون أن يكون مترتّباً على العنوان الملازم، فلو أحرزت الصلاة بالوجدان والطهارة بالأصل [١٧٦] ترتّب عليه أثر الصحّة. وكذا لو أحرز الاستيلاء بالوجدان وعدم الرخصة بالأصل ترتّب عليه أثر الضمان. وكذا لو أحرز إسلام الوارث بالوجدان وحياة المورّث بالأصل ترتّب عليه أثر الوارثة، إذا كان إسلام الوارث معلوم التاريخ بحيث لا يكون مجرى للأصل، ولو كان مجهول التاريخ كان الأصلان من الطرفين متعارضان[3].

والمثال الّذي ذكره أخيراً بقوله: «والأوصاف المتوقّفة لزوم العقد على اتّصاف العوضين»[4] - إلخ - راجع إلى أنّ موضوع الأثر هو العنوان الملازم، فلا يكفي إحراز العقد بالوجدان وسلامة العوضين من العيوب بالأصل في ترتّب لزوم العقد ما لم يحرز وقوع العقد على العوض المتّصف بالسلامة، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه في ما إذا كان التركيب من الأجزاء المتباينة، وأمّا إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، ففي عالم التصوّر يمكن أن يلاحظ العرض القائم بمعروضه تارةً بما أنّه شيء بحيال ذاته، ويتصوّره بما أنّه معنى من المعاني وشيء من الحوادث، كأن

---

١. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٤١٥.

٢. كذا في النسخة، والصواب «مترتّباً».

٣. كذا في النسخة، والصواب «متعارضين».

٤. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٤١٦.

يلاحظ - مثلاً - زيداً ويلاحظ أيضاً عدالة زيد بلحاظ مستقلّ من دون أن يأخذه وصفاً ونعتاً لزيد، بل بما أنّه هو في قبال زيد شيء من الأشياء، وأُخرى يلاحظه بما أنّه نعتاً قائم[1] بزيد وعارض له وحاصل لموضوعه لاحق به.

فإن لاحظه على الوجه الأوّل لا يصحّ حمله على معروضه؛ لأنّ العرض بهذا الوجه يكون مبدأ الاشتقاق الّذي لا يحمل على الذات، ولحاظ العرض بهذا الوجه هو الّذي اصطلح على تسميته بالمحمول المقارن، سواءٌ أخذ وجوده قيداً للموضوع والمتعلّق أو عدمه، فإن أخذ الوجود يكون القيد حينئذٍ هو الوجود المقارن، وإن أخذ عدمه يكون القيد هو العدم المقارن.

وأخذ العرض بهذا الوجه هو الّذي يصحّ استصحاب عدمه حتّى مع وجود معروضه؛ بداهة أنّه لو كان القيد هو عدم عدالة زيد بما أنّه شيء بحيال ذاته أو عدم فسقه فالعرض بهذا الوجه يكون كسائر الحوادث مسبوق[2] بالعدم، وصحّ أن يقال بعد وجود زيد: «إنّ عدالة زيد أو فسقه لم يكن والآن كما كان»، ويترتّب حينئذ الأثر ويكون أيضاً من صغريات إحراز بعض الموضوع [بالوجدان] والآخر بالأصل، فلو أحرز وجود زيد ولم يحرز وجود عدالته بمعناه الاستقلالي لترتّب الأثر حينئذٍ.

وإن لاحظه على الوجه الثاني صحّ حمله حينئذٍ على معروضه؛ لأنّه يكون حينئذٍ من المشتقّات الّتي يصحّ حملها على الذوات ويقال: «زيد عادل أو فاسق».

وأخذ العرض بهذا الوجه هو الّذي جرى اصطلاحهم في تسميته بالعرض النعتي في قبال المحمول المقارن، سواءٌ أيضاً أخذ وجوده نعتاً أو عدمه، فإن أخذ وجوده نعتاً

---

١. كذا في النسخة، والصواب «قائماً بزيد وعارضاً له وحاصلاً لموضوعه لاحقاً به» بدل «قائم بزيد وعارض له وحاصل لموضوعه لاحق به».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مسبوقاً».

يكون القيد هو وجوده النعتي، وإن أخذ عدمه يكون القيد هو العدم النعتي، وهذا العدم النعتي هو الّذي لا يمكن استصحابه بعد وجود معروضه، كما سنوضّحه.

هذا كلّه في عالم التصوّر، لكن لا يخفى عليك أنّ في مقام أخذ العرض قيداً لمعروضه لا محيص عن أخذه على الوجه الثاني وهو العرض النعتي، ولا يمكن أخذه على الوجه الأوّل وهو العرض المقارن، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا عدم إمكانه في مرحلة الثبوت فيتّضح بتمهيد مقدّمتين:

[المقدّمة] الأُولى:

لا إشكال في استحالة الإهمال النفس الأمري [١٧٧] في مقدّمات الأحكام وموضوعاتها بالنسبة إلى الانقسامات المنقسمة هي إليها؛ بداهة أنّ الغرض لا يتعلّق بمهمل، بحيث [لا يلاحظ] الآمر ما هو متعلّق غرضه أو موضوعه.

مثلاً لو قال: «أكرِم العالم» فلا يخلو إمّا أن يكون الغرض قائم[1] بإكرام العالم بالنسبة إلى جميع انقساماته، من كونه فاسقاً أو عادلاً أو روميّاً أو زنجيّاً، وقائماً وقاعداً. وكذا بالنسبة إلى الإكرام تعلّق الغرض بوجوده، سواءٌ وقع بالإطعام أو الإعطاء أو الضيافة وغير ذلك من الانقسامات. وإمّا أن يكون الغرض قائم[2] به على نحو الخاصّ من فسقه وعدالته وغير ذلك، بحيث لا يتعلّق الغرض به بما أنّه مرسل، بل بما أنّه مقيّد بخصوصيّة، وإن لم تذكر الخصوصية في نفس مصبّ الإطلاق أو العموم، بل اعتمد على ذكرها بدليل منفصل.

وعلى كلّ، أمر الموضوع أو المتعلّق لا يخلو عن أحد هذين القسمين، ولا يمكن أن يقوم الغرض بما لا يتساوى فيه الانقسامات ولا ما يتساوى الّذي هو عبارة أخرى عن الإهمال، وذلك واضح غايته.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «قائماً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «قائماً».

و[المقدّمة] الثانية:

لا إشكال أيضاً في أنّ إطلاق المتعلّق والموضوع أو تقييدَه بما يقارنه في الزمان متأخّر في الرتبة عن إطلاقه وتقييده بالنسبة إلى انقسامات نفسه؛ بداهة أنّ إطلاق العالم أو تقييده بالنسبة إلى ما يقارنه في الزمان، من قيام عمرو وقعود زيد وغير ذلك من المقارنات الزمانيّة، إنّما هو متأخّر رتبةً[1] عن إطلاق أو تقييد العالم بالنسبة إلى انقسامات نفسه من عدالته وفسقه؛ إذ لا يعقل أخذ العالم بالنسبة إلى عدالته وفسقه مهمل[2] وتقييده أو إطلاقه بما يقارنه في الزمان؛ فإنّ معنى ذلك يرجع إلى أخذ الموضوع مهملاً، وقد عرفت استحالته في المقدّمة الأُولى، بل هذه المقدّمة إنّما تكون من صغريات المقدّمة الأُولى.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين يظهر لك انحصار قيديّة الخصوصيّة العرضيّة لمعروضها في مرحلة الثبوت بالنعتي، وامتناع التقييد بالمقارن، بمعنى أنّه لا بدّ في مقام تأليف موضوع التكليف أو متعلّقه في العرض ومحلّه من أخذ العرض بالنسبة إلى معروضه عرضاً نعتيّاً بالمعنى المتقدّم في العرض النعتي لا مقارناً.

وذلك لأنّه بعد ما امتنع أن يكون الموضوع أو المتعلّق مهملاً بالنسبة إلى النعت الوجودي أو العدمي اللاحق من واجديّته لتلك الخصوصية أو فاقديّته لها، بمعنى أنّ العالم أو الإكرام لا يعقل أن يكون مهملاً بالنسبة إلى العدالة والفسق والضيافة والإعطاء فإنّ العالم الّذي أخذ موضوعاً فإمّا أن يؤخذ موضوعاً بوصف كونه عادلاً، أو بوصف كونه غير فاسق، أو مطلقاً؛ إذ مع عدم أخذه بهذا النحو يكون مهملاً، وقد عرفت امتناعه.

---

١. في النسخة: «رتبأ».

٢. كذا في النسخة، والصواب «مهملاً».

فحينئذٍ فإن أخذ في نفس الأمر مقيّداً بالعدالة أو عدم الفسق لزم عدم انقسامه إلى المقارن رأساً؛ فإنّه بعد ما كان الموضوع هو العالم العادل أو غير الفاسق فلا يبقى محلّ لعدالته المقارن أو عدم فسقه المقارن ولا موضوع لهذا الانقسام، ولا يمكن الإطلاق والتقييد بالنسبة إليه لارتفاع موضوعه؛ إذ لو قيّد العالم العادل بأن يكون عدالته موجوداً ومقارناً له في الزمان يلزم لغويّة هذا التقييد؛ إذ بعد تقييد العالم بالعدالة لا يعقل انفكاكه عن عدالته المقارنة له في الزمان حتّى يحتاج إلى التقييد، وإذا امتنع تقييده بالوصف الموافق المقارن امتنع إطلاقه أو تقييده بالوصف المضادّ المقارن؛ للزوم المناقضة بين ذلك التقييد وهذا الإطلاق أو التقييد المضادّ، كما لا يخفى وجهه على المتفطّن؛ [١٧٨] بداهة أنّ بعد تقييد العالم بالعدالة أو عدم الفسق لا يعقل أخذه مطلقاً بالنسبة إلى عدالته المقارن له في الزمان أو عدم فسقه كذلك؛ إذ معنى إطلاقه بالنسبة إلى ذلك هو أنّ العالم العادل يجب إكرامه، سواءٌ قارن عدالته في الزمان أو لم يقارن. وهكذا الحال في ما إذا قيّد بالوجود أو العدم المقارن المضادّ لما قيّد به أوّلاً.

فظهر أنّه ثبوتاً لا يمكن أخذ العرض بالنسبة إلى محلّه إلّا على وجه النعتيّة والتوصيف والربطيّة، ولا يمكن أخذه على وجه المقارن، فإذا امتنع الثبوت النفس الأمري إلّا على وجه النعتيّة فلا محيص من صرف الدليل في مقام الإثبات إلى ذلك لو فرض أنّه ظاهر في المقارن، فكيف إذا كان مجملاً أو ظاهراً في النعتيّة؟

وبعد ذلك لا يبقى مجال للتكلّم في مرحلة الإثبات، ولكن مع ذلك نقول: على فرض إمكان التقييد بالمقارن في مرحلة الثبوت ونفس الأمر، وأغمضنا عن استحالته ففي مقام الإثبات، تكون الأدلّة منطبقة على التقييد بالنعتي لا المقارن.

وتفصيل ذلك هو أنّه لا إشكال في أنّ مفاد الدليل لو كان من أوّل الأمر مركّباً

توصيفيّاً، كقوله: «أكرم العلماء العدول»، أو قوله: «أكرم العالم الغير الفاسق»، فهو ظاهر في كون الوجود والعدم وجوداً وعدماً نعتيّاً لا مقارناً؛ بداهة ظهور قوله: «أكرم العالم الغير الفاسق» في كون عدم الفسق أخذ قيداً للعالم على وجه النعتيّة، ومن هنا لم يستشكل أحد في ظهور المخصّص المتّصل في النعتيّة.

وأمّا لو كان المخصّص من قبيل الاستثناء أو المنفصل فهو الّذي وقع محلّاً للكلام في استفادة النعتيّة أو المقارنة منه، ولكن لا محيص عن حمل الاستثناء أو المنفصل في النعتيّة أيضاً.

وكذا لو كان دليل المخصّص مجملاً، كما إذا قام إجماع على اعتبار عدم فسق العالم في وجوب إكرامه، ولم يكن له إطلاق في أخذه على وجه النعتية أو المقارنة، بل كان لمجرّد الإفادة على دخل الخصوصيّة من العدالة أو عدم الفسق في معروض الحكم. فلو كان دليل المخصّص مجملاً فغايته أنّه يدور الأمر حينئذٍ بين المتباينين؛ إذ أخذ الخصوصيّة على وجه النعتيّة مباين لأخذه على وجه المقارنة، من دون أن يكون بينهما جامع حتّى يكون من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، بل عند إجمال دليل القيد يتردّد القيد بين المتباينين.

ومع الغضّ عن أنّه ثبوتاً لا محيص عن حمل القيديّة على النعتيّة نقول: إنّه عند دوران الأمر بين المتباينين لا جدوى لإحراز العدم أو الوجود المقارن بالأصل مع عدم إحراز النعتية منهما؛ إذ انتفاء العدم أو الوجود المقارن وإن كان يلازم واقعاً انتفاء النعتيّة أيضاً؛ بداهة أنّه مع عدم مقارن الفسق لزيد يكون زيد غير فاسق، إلّا أنّه لا جدوى للأصل الجاري في الملزوم لإحراز لازمة إلّا على القول بالأصل المثبت، فعند إجمال الدليل لا بدّ من إحراز كلّ من النعتيّة والمقارنة، ولا يكفي إحراز المقارنة فقط بالأصل.

وأمّا لو كان دليل القيد من قبيل الاستثناء أو المنفصل، كما هو الغالب في التخصيصات الّتي بأيدينا، فلا محيص أيضاً من حملها على النعتيّة.

وذلك لأنّه لا إشكال في استفادة التباين الكلّي بين ما هو الموضوع للكبرى الكلّيّة المستفادة من الإطلاق أو العموم، وبين ما أخرجه المخصّص عن تلك الكلّيّة بأحد الوجهين المتقدّمين، من أنّ التخصيص تارة يرد لمجرّد إفادة المانعيّة، أو لبيان حكم آخر.

وعلى أيّ حال، الموضوع الّذي أخذ في العموم بعد التخصيص يكون مبايناً للموضوع الّذي أخذ في الخاصّ تبايناً كلّيّاً، وإلّا ما فرض كونه مخصّصاً لم يكن بمخصّص، ومع فرض كونه مخصّصاً لا محيص في ارتفاع المناقضة بين حكم العامّ والمخصّص من تباين الموضوعين، [١٧٩] والتباين الكلّي لا يكون إلّا بتنويع ما أخذ مصبّاً للعموم إلى نوعين: أحدهما ما أخرجه المخصّص وهو العالم الفاسق، والآخر قسيمه وهو العالم الغير الفاسق، من دون أن يكون ثالث بين النوعين. وحينئذٍ يكون حكم العامّ أو المطلق وارداً على ما هو قسيم ما أخرجه المخصّص، وهذا المقدار ممّا لا إشكال فيه؛ إذ معنى التخصيص والتقييد ذلك.

وإذا ضممت هذه المقدّمة إلى ما تقدّم من مغايرة الانقسام اللاحق لمصبّ العامّ والمطلق من جهة العدم والوجود المحمولي المقارن للانقسام اللاحق له من جهة العدم والوجود الربطي النعتي؛ لما عرفت من أنّ الوجود والعدم المقارن مغاير للنعتي منهما، وحينئذٍ يكون العدم المقارن مبايناً للوجود المقارن، كما أنّ العدم النعتي مغايراً[1] ومبايناً للوجود النعتي، فالمقابل لكلّ من المقارن والنعتي هو ما يقابله، بمعنى مقابلة المقارن من الوجود بالمقارن من العدم وبالعكس، ومقابلة النعتي منه بالنعتي من العدم وبالعكس، وليس مقابل العدم النعتي الوجود المقارن إلّا بالملازمة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مغاير ومباين».

وهذا هو المراد من قول شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في رسالته: «وبداهة أنّ المقابلة بينهما بكلّ واحد من الاعتبارين إنّما هي مع ما يقابله بذلك الاعتبار دون الآخر»[1]. وحاصل مراده من هذه العبارة: هو أنّ العدم الربطي إنّما يقابل ويباين الوجود الربطي لا الوجود المقارن، كما أنّ الوجود المقارن إنّما يباين العدم المقارن لا العدم الربطي.

وإذا عرفت ذلك فحينئذٍ نقول: إنّه لا إشكال في أنّ ما تكفّله المخصّص بمدلوله المطابقي إنّما هو نفي الحكم الوارد على العامّ عن المتخصّص بالخصوصيّة الوجوديّة الّتي تكفّلها[2] دليل المخصّص من استثناء أو منفصل.

مثلاً قوله: «إلّا الفاسق» أو «لا تكرم الفاسق العالم» عقيب قوله: «أكرم العالم» قد سيق لبيان إفادة أنّ الخصوصيّة الوجوديّة الربطيّة من فسق العالم تكون مانعة عن وجوب إكرامه، ومن المعلوم أنّ الخصوصيّة الوجوديّة قد أخذت على وجه النعتيّة في دليل المخصّص لا المقارنة؛ فإنّ قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» كقوله: «أكرم العالم العادل» الظاهر في أخذ الخصوصيّة على وجه الربطيّة والنعتيّة، ومن هنا لم يقع خلاف في استفادة النعتيّة من المخصّص المتّصل.

فإذا كانت الخصوصيّة الوجوديّة الّتي تكفّلها دليل المخصّص أُخِذت على وجه الربطيّة فلا محيص من أخذ ما يقابلها ويباينها من العدم الربطي والنعتي في مصبّ العموم والإطلاق؛ لما عرفت من أنّ مصبّ العام بعد التخصيص والتنويع يكون مبايناً كلّيّاً مع ما أخرجه المخصّص، والتباين الكلّي لا يحصل بينهما إلّا بذلك، أي أخذ ما يقابل ويباين الخصوصيّة الوجوديّة الّتي تكفّل لبيان مانعيّتها دليل المخصّص في مصبّ العموم. فإن أخذت الخصوصيّة فيه على وجه المقارن فلا بدّ من أخذ العدم

---

١. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٤٢٧.

٢. في النسخة: «تكفها».

المقارن في مصبّ العموم، وإن أخذت الخصوصيّة الوجوديّة فيه على وجه النعتيّة فلا بدّ من [أخذ] ما يقابله من العدم النعتي في مصبّه. وحيث إنّ الخصوصيّة الوجوديّة إنّما أخذت في دليل المخصّص على وجه النعتيّة، فيكون القيد المأخوذ في مصبّ العموم هو العدم النعتي لا غير، فالباقي تحت العموم بعد التخصيص إنّما هو العالم الغير الفاسق على جهة الربطيّة.

[تفصيل الكفاية بين التخصيص بالمتّصل وبينه بالاستثناء والمنفصل]

وإذ قد عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ التركيب إذا كان من العرض ومحلّه فلا بدّ من أخذ العرض - وجوديّاً كان أو عدميّاً - على وجه يكون نعتاً لمعروضه لا مقارناً له، واستحالة أخذه على وجه المقارنة ثبوتاً وإثباتاً، فقد ظهر لك فساد ما قيل [١٨٠] من أنّ العام المخصّص بالمتّصل ليس كالعامّ المخصّص بالاستثناء أو المنفصل؛ فإنّ المخصّص المتّصل يوجب مُعَنْونيّة العامّ بعنوان خاصّ، كالعدالة في قوله: «أكرم العالم العادل»، وأمّا العامّ المخصّص بالاستثناء أو المنفصل فليس معنوناً بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ.

وحينئذٍ يكفي في ترتّب الأثر إحراز أيّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ، فالشرط الّذي لم يوجد مخالفته للكتاب والمرأة الّتي لم يوجد انتسابها إلى قريش مصداقاً[1] للعامّ وليس بمصداق للخارج قطعاً، فحينئذٍ يكون من الباقي تحت العام بعد التخصيص؛ لما عرفت من أنّ الباقي تحت العامّ لم يكن معنوناً بعنوان خاصّ حتّى لا بدّ من إحرازه في ترتّب الأثر، كما في المخصّص المتّصل، حيث يوجب معنونيّة العامّ بعنوان الخاص، بل كلّ عنوان بعدُ باقٍ تحت العامّ غير عنوان الخاصّ.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «مصداق».

ولا إشكال أنّ عنوان الخاصّ أمر حادث مسبوق بالعدم، فيجري الأصل فيه ويدخل في صغريات إحراز بعض الموضوع بالوجدان والآخر بالأصل[1].

[ردّ تفصيل الكفاية بين المخصّص المتّصل وبين الاستثناء والمنفصل]

هذا حاصل ما أفيد في المقام، ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المسلّم من دعوى عدم معنونيّة العامّ بالمنفصل والاستثناء هو أنّ المنفصل أو الاستثناء لا يوجب إجمال العامّ عند تردّد المخصّص بين الأقلّ والأكثر، وهذا بخلاف المتّصل؛ فإنّه يسري إجمال المخصّص إلى العامّ، كما بيّن في محلّه. وأمّا إذا كان الخاصّ مبيّن المفهوم من دون إجمال فيه فلا محيص من تنويعه العامّ إلى نوعين متباينين، وسقوطِ أصالة العموم، وإخراجِ العامّ عن كونه كبرى كلّيّة وتمام الموضوع - كما هو ظاهر عمومه أوّلاً - إلى كونه كالجزء منه.

وهذا المقدار لا محيص عنه، سواءٌ في ذلك المخصّص المتّصل أو المنفصل؛ فإنّ تنويع العامّ إلى نوعين هو معنى التخصيص والتقييد الّذي به يرتفع التناقض والتنافي بين عموم العامّ وإطلاق المطلق والمخصّص؛ إذ مع عدم تنويع العامّ إلى ذلك يكون التنافي بعدُ باقٍ على حاله.

والحاصل: أنّ معنونيّةَ العامّ إلى نقيض الخارج بالتخصيص، وجعْلَ العالم - مثلاً - هو العالم الغير الفاسق هو عين التخصيص والتقييد، ولولا ذلك لما كان تخصيصاً وتقييداً، ولا ارتفعت المناقضة والمضادّة من البين، ولكان اللازم هو التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة؛ لأنّه إذا لم يكن قوله: «لا تكرم الفاسق العالم» معنوناً للعامّ وموجباً لتنويعه بما عدا الفاسق، وكان خروج الفاسق عنه كموت بعض الأفراد، فكما أنّ موت بعض أفراد العامّ لا يوجب معنونيّة العامّ وكانت أصالة

---

١. قال المحقّق الخراساني في *كفاية الأصول*، ص٢٢٣.

العموم بالنسبة إلى البقيّة بعدُ باقيةً على حالها كما إذا لم يكن هناك موت، فكذلك التخصيص بالفاسق - بناءً على عدم تنويعه العامّ - يكون كالموت ولا يوجب سقوط أصالة العموم في الأفراد المشكوكة.

بل غاية ما يستفاد من التخصيص هو خروج الفاسق، فالفرد المشكوك مع عدم العلم بكونه من أفراد المخرج يكون باقياً تحت العموم بمقتضى أصالة العموم، فكان اللازم هو جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقية. وهو - كما ترى - لا يقول به من قال بهذه المقالة. فتنويع العام إلى نوعين متباينين من لوازم الغير المنفكّ عن التخصيص، سواءٌ في ذلك المخصّص المتّصل أو المنفصل.

وعلى ذلك لا يكفي في ترتّب الأثر مجرّد إحراز عدم عنوان الخاصّ ما لم يحرز عنوان العامّ الثابت له بعد التخصيص، ولا يكفي جريان الأصل في عدم عنوان الخاصّ لترتّب الأثر إلّا على القول بالأصل المثبت، ولا يكون من صغريات إحراز بعض المركّب بالوجدان والآخر بالأصل.

وأمّا ثانياً: فقوله «يكفي في ترتّب الأثر إحراز أيّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ» ممّا لا يستقيم؛ [١٨١] فلأنّ الّذي يحتاج إليه في ترتيب الأثر هو إحراز العنوان الّذي أخذ في مصبّ العموم بعد تخصيصه بالخارج؛ فإنّ هذا هو الّذي تعلّق به التكليف أو الوضع، وإحراز سائر العنوانين[1] غير ذلك العنوان الّذي تعلّق به التكليف أو الوضع ممّا لا أثر [له]، ويكون من ضمّ الحجر في جنب الإنسان.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد أنّ إحراز أيّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ يكون ملازماً لإحراز عنوان العامّ بعد التخصيص. وهذا وإن كان ثبوتاً كذلك، إلّا أنّ إحراز عنوان العامّ بإحراز أيّ عنوان بالأصل يكون من المثبت الّذي لا يقول هو به.

---

١. كذا في النسخة، ولعلّ الصواب «العناوين».

وتوهّم أنّ العامّ لم يكن معنوناً بعنوان حتّى يحتاج إلى إحرازه، بل بكلّ عنوان، غاية الأمر أنّ المخصّص أخرج عنواناً خاصّاً وبقيت[1] البواقي على ما كان عليه قبل التخصيص كما إذا مات بعض الأفراد، وعلى ذلك يبتني إحراز أيّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص، ففساده غنيّ عن البيان؛ بداهة أنّ تعنون العامّ بكلّ عنوان ممّا لا يمكن؛ للزوم التناقض والتنافي، مع أنّ لازم ذلك هو أنّ شمول العامّ لما ينطبق من مصاديقه على سائر العناوين إنّما يكون بواسطة انطباق ذلك العنوان عليه، مثلاً شمول «أكرم العلماء» للرومي يكون بواسطة انطباق عنوان الرومي عليه، وشموله للزنجي بواسطة انطباق الزنجي عليه وهكذا.

وهذا - كما ترى - ضروريّ الفساد، بل يكون شمول العامّ للرومي إنّما يكون بواسطة انطباق عنوان العامّ عليه، من دون أن يكون للروميّة دخل في ذلك ولا الزنجيّة، فدعوى معنونيّة العامّ بكلّ عنوان وكفاية إحراز أيّ عنوان ممّا لا يستقيم. بل الظاهر أنّ العامّ غير معنون بعنوان ويتساوى وجود كلّ عنوان وعدمه بعد إحرازما أخذ في لسان الدليل عنوان من العالم مثلاً، فالذي يحتاج إليه هو إحراز عنوان العامّ بعد التخصيص، من دون حاجة إلى إحراز سائر العناوين من الروميّة والزنجيّة مثلاً.

وحاصل الكلام: أنّ ما أُخِذ في مصبّ العموم - مع قطع النظر عن ورود المخصّص عليه - كان يتساوى فيه وجود كلّ عنوان مع عدمه، ولم يكن معنون[2] بعنوان أصلاً، الّذي هو معنى الإرسال والإطلاق، وكان مصبّ العموم هو بنفسه كبرى كلّيّة وهو معنى أصالة العموم والإطلاق. وبعد ورود التخصيص يخرج مصبّ العموم عن هذا التساوي بالنسبة إلى خصوص ما أخرجه المخصّص، وتكون الكبرى الكلّيّة

---

١. في النسخة: «بقية».

٢. كذا في النسخة، والصواب «معنوناً».

ما عدا الخاصّ وتدور مدار نقيضه، ولكن بالنسبة إلى سائر العناوين بعدُ باقٍ على حاله من التساوي وعدم المدخليّة.

وحينئذ يكون اللازم هو إحراز نقيض الخارج، ولا يكفي إحراز أيّ عنوان بعد ما كان ذلك العنوان المحرز ممّا لا دخل له في مصبّ العموم وكان وجوده وعدمه سيّان، فقوله: العامّ المخصّص بالمنفصل يكون معنونا بكلّ عنوان، ويكفي في ترتّب الأثر إحراز أيّ من العنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ[1] ممّا لا يستقيم، بل لا بدّ من إحراز نقيض الخارج الّذي يكون هو الموضوع للأثر بعد التخصيص، فتأمّل جيّداً. [١٨٢]

فيكون ما في ذيل رواية محمّد بن إسماعيل[2] من التعليل في قوّة التصريح بأنّ غير المسوخ أيضاً لا يجوز الصلاة فيه. نعم، دلالته على المنع بالنسبة إلى جميع أفراد غير المسوخ إنّما يكون بالإطلاق، وتخصيص مثل هذا الإطلاق المؤيّد بإطلاقات أدلّة الباب وفتاوى الأصحاب بخصوص ما إذا كان الحيوان آكل اللحم بعيد غايته، مع ما عرفت من أنّ دلالة التعليل في رواية ابن أبي حمزة[3] على الجواز في ما إذا لم يكن آكل اللحم إنّما هو لأجل دلالته على الانحصار المستفاد من مقدّمات الحكمة، ويكفي في عدم جريان مقدّمات الحكمة وعدم الانحصار إطلاق ما في رواية محمّد بن إسماعيل[4]، فتأمّل.

وعلى كلّ حال فالظاهر ثبوت الملازمة بين حرمة الأكل وفساد الصلاة كما عليه المعظم، فتكون هي الأصل في المسألة إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على خلاف ذلك، كما في السنجاب والخزّ؛ حيث قام الدليل على جواز الصلاة فيهما

---

١. *كفاية الأصول*، ص٢٢٣، نقلاً بالمعنى.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٨، ب٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٣٤٧، ب٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

بلا معارض كما عليه المعظم أيضاً، وفي ما عدا ذلك فهو بعدُ باقٍ على الأصل في المسألة من عدم الجواز. وقيام الدليل على الجواز بالنسبة إلى بعض الأفراد - مثل الفنَك والسمّور - فهو معارض بمثله من عدم الجواز، وعلى تقدير عدم المعارض فلا بدّ من حمله على التقيّة مع إعراض الأصحاب عنه؛ لأنّ الجواز في غير المأكول هو مذهب العامّة، فتأمّل جيّداً.

تنبيه:

قال شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه: إنّ الخزّ الّذي كان معمولاً أُخِذ اللباس منه في زمن الأئمّة ﷺ غير الخزّ المعروف في هذا الزمان؛ فإنّ الّذي يظهر من بعض الأخبار والتواريخ أنّ الألبسة الخزّيّة الّتي كانت في ذلك الزمان كانت تعمل من وبر الخزّ، وكان وبره أمر[1] نفيس[2] غالي القيمة، وهو في منتهى اللطافة، وكان ينسج من وبره الأقمشة كالعمامة والقباء وغير ذلك. وهذا الخزّ المعروف في هذا الزمان غير قابل لأن ينسج من وبره شيء، وعليه لا يلحقه حكم الخزّ، بل هو شيء آخر يلحق بالمشتبه، فإن جوّزنا الصلاة في المشتبه فهو، ولكن بعد إحراز تذكيته إن كان ممّا له نفس سائلة، وإن لم نجوّز الصلاة في المشتبه كانت الصلاة فيه فاسد[ة][3]، فتدبّر. ولعلّه يأتي لبيان حكم الخزّ والسنجاب مزيد توضيح. [٤][١٨٤]

[اعتبار الإباحة في لباس المصلّي]

المشهور بين الأصحاب اعتبار الإباحة في لباس المصلّي، وقد ادُّعيَ الإجماع

---

١. الكلمة غير واضحة، ولو كان هي ما أثبتناه لكان الصواب «أمراً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «نفيساً».

٣. *رسالة الصلاة في المشكوك*، ص٦٠ - ٦٦.

٤. الصفحة ١٨٣ بياض.

على ذلك، خصوصاً الساتر منه؛ حيث تكرّر نقل الإجماع على بطلان الصلاة في الساتر المغصوب[1]. والظاهر أنّه لا خصوصيّة للساتر، بل حاله في ذلك حال سائر اللباس.

[ردّ توهّم اندراج التستّر بالمغصوب في النهي عن العبادة أو اجتماع الأمر والنهي]

وتوهّم أنّ الستر حيث كان مأموراً به في الصلاة وشرطاً لصحّتها، وذلك لا يجامع كونه منهيّاً عنه لغصبيّة ما يستر به، فلا بدّ من فساد الصلاة عند التستّر بالمغصوب؛ إمّا لاندراجه في باب النهي عن العبادة ولو لشرطها، وإمّا لاندراجه في باب اجتماع الأمر والنهي مع غلبة جانب النهي، كما هو الشأن في جميع موارد اجتماع الأمر والنهي؛ حيث يقدّم جانب النهي بناءً على الامتناع؛ لأنّ إطلاق النهي يكون شموليّاً وإطلاق الأمر بدليّاً، وكلّما دار الأمر بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي فالإطلاق الشمولي مقدّم، كما أوضحناه في محلّه، ففساده غنيّ عن البيان.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما هو الواجب والشرط في الصلاة هو الستر بمعناه الاسمي المصدري، وهو الإضافة اللاحقة للصلاة من جهة الستر والأثر الحاصل من التستّر وهو كون الشخص مستوراً، وما هو المنهيّ عنه هو الستر بمعناه المصدري، وهو التستّر واللُّبس الّذي يتحقّق الغصب به، فلا يندرج التستّر بالمغصوب لا في باب النهي عن العبادة، ولا في باب اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ النهي تعلّق بأمر خارج عمّا هو الشرط في الصلاة، فلا الشرط منهيّ عنه ولا هو متّحد مع المنهيّ عنه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّمنا أنّ ما هو الشرط في الصلاة هو الّذي تعلّق به النهي، أو اتّحد مع المنهيّ عنه، ولكن ليس كلّ شرط تعلّق النهي به - إمّا لنفسه وإمّا لاتحاده

---

١. راجع: *المسائل الناصريّات*، ص٢٠٥، المسألة ٨١؛ *غنية النزوع*، ص٦٦؛ *نهاية الإحكام*، ج١، ص٣٧٨؛ *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص٤٨.

مع المنهيّ عنه - يوجب فساد الصلاة، بل ذلك مقصوربالشرط العبادي الّذي يعتبر فيه قصد التقرّب والامتثال، كالطهارات الثلاث مثلاً، وأمّا الشروط التوصّليّة الّتي لا يعتبرفيها ذلك فتعلّق النهي بها ووقوعها على صفة التحريم لا توجب فساد العبادة المشروطة بها، غايته أنّه فعلٌ محرّمٌ في الصلاة مع اشتمال الصلاة على شرطها من التستّرمثلاً، فلا موجب لفساد الصلاة.

ولا إشكال أنّ شرطيّة الستر ليس من الشروط الّتي يعتبرفيها قصد الامتثال، بل إنّما هو من الشروط التوصّليّة، ولذا يكتفى به مع وقوعه عن غيرقصد وبلا نيّة، فمجرّد كون الستر شرط[1] في الصلاة لا يوجب له خصوصيّة بها يمتازعن سائر اللباس، فينبغي عقد البحث في كلّي اللباس.

[عدم نصّ على اعتبارالإباحة في لباس المصلّي]

والظاهرأنّه ليس في المقام نصّ بالخصوص يدلّ على اعتبارالإباحة في لباس المصلّي، وما ورد في بعض الأخبارمن وصيّة عليّ عليه السلام لكميل: «انظرفي ما تصلّي وعلى ما تصلّي، إن لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول»[2] فلا دلالة فيه على ذلك؛ لعدم ظهورقوله عليه السلام: «فلا قبول» في الحكم الفقهي حتّى يكون عدم القبول مستتبعاً للإعادة والقضاء، بل هو محمول على الحكم الأخلاقي.

وبالجملة: الظاهرأنّه ليس في ما بأيدينا من الأدلّة ما يدلّ على اعتبارالإباحة في لباس المصلّي، فلا بدّ من ملاحظة ما تقتضيه القاعدة، وليس لنا في المقام قاعدة تقتضي ذلك سوى مسألة اجتماع الأمروالنهي، فإن أمكننا إدراجُ المقام في باب اجتماع الأمروالنهي بالنسبة إلى أجزاء الصلاة، بأن يتّحد الجزء [١٨٥] الصلاتي

---

١. كذا في النسخة، والصواب «شرطاً».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١١٩، ب٢ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

مع التصرّف في المغصوب فهو، وإلّا كان مقتضى القاعدة عدم اشتراط اللباس بذلك، وإن ادُّعيَ عليه الإجماع، لكنّ الإجماع موهون بنقل الخلاف.

[إدراج المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي]

والّذي يقتضيه النظر هو إمكان إدراج المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي بالنسبة إلى بعض أجزاء الصلاة، وهو الجزء[1] الركوعي والجزء السجودي.

[معنى ركنيّة القيام المتّصل بالركوع]

بيان ذلك: هو أنّه لا إشكال - بعد البناء على ركنيّة القيام المتّصل بالركوع الّذي معناه أن يكون الركوع عن قيام - أنّ الهُويّ من القيام إلى الركوع يكون من أجزاء الركوع، ويكون الركوع حينئذٍ من مبدإ الانحناء إلى أن يصل إلى حدّ الراكع، لا أنّ الركوع عبارة عن نفس الهيئة ويكون الهويّ مقدّمة وجوديّة له، فيكون الهويّ والانحناء خارج[2] عن أفعال الصلاة، كما قال به العلامة الطباطبائي في منظومته: «إذ الهويّ فيهما مقدّمة»[3] إلخ؛ إذ الالتزام بذلك ينافي القول بركنيّة القيام المتّصل بالركوع؛ إذ معنى ركنيّة ذلك - كما عرفت - هو أن يكون الركوع عن قيام، وذلك لا يجتمع مع مقدّميّة الهويّ؛ إذ لازم القول بمقدّميّة الهويّ هو أنّه لا يعتبر الهويّ بقصد الركوع، بل لو هوى لا بقصد الركوع فلمّا وصل إلى حدّ الركوع قصد الركوع لكان ذلك مجزياً. وهذا المعنى ينافي اعتبار كون الركوع عن قيامٍ الّذي هو معنى ركنيّة القيام المتّصل بالركوع؛ فإنّ كون الركوع عن قيام هو أنّه من مبدإ تقوّسه وانحنائه مشتغل بالركوع إلى أن يصل إلى حدّ الراكع.

---

١. في النسخة: «الجزئي».

٢. كذا في النسخة، والصواب «خارجاً».

٣. *الدرة النجفيّة*، ص١٢٦.

[كون الهويّ إلى الركوع من أفعال الصلاة]

وبالجملة: لا محيص بعد الالتزام بركنيّة القيام المتّصل بالركوع - كما لا محيص عنه - من القول بأنّ الهويّ من القيام إلى الركوع من أفعال الصلاة، وليس مقدّمة خارج[1] عنها. ومن هنا من جمع بين ركنيّة القيام المتّصل بالركوع وبين مقدّميّة الهويّ فقد جمع بين ما لا يمكن الالتزام به.

وإذ قد ظهر أنّ الهويّ من القيام يكون من أفعال الصلاة فيكون الهويّ عند تلبّسه بالمغصوب تصرّفاً في المغصوب ومتّحداً معه، بحيث يحمل على هذا الهويّ بالحمل الشائع الصناعي أنّه تصرّف بالمغصوب، فيجتمع الأمر والنهي في هذا الجزء الصلاتي الّذي ملاكه الاتّحاد بحسب الخارج، فيكون حال الهويّ كحال الصلاة في المكان المغصوب من حيث الاتّحاد. وبعد البناء على تقديم جانب النهي في موارد اجتماع الأمر والنهي تكون الصلاة باطلةً ولو باعتبار جزئها من الهويّ. هذا بالنسبة إلى الركوع.

[السجود من مقولة الفعل]

وأمّا بالنسبة إلى السجود فإن بنينا على أنّ السجود عبارة عن نفس كون الجبهة على الأرض والهويّ إليه، من مبدإ حدوثه إلى أن تصير الجبهة على الأرض مقدّمة خارجيّة، فلا اتّحاد بينه وبين التصرّف في الغصب أبداً كما لا يخفى.

وإن بنينا على أنّ السجود من مقولة الفعل، الّذي هو عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لا كون الجبهة على الأرض، فبمقدار ما يتحقّق به الوضع وهو قبيل صيرورة الجبهة على الأرض يتحقّق الاتّحاد بين التصرّف في المغصوب وبين الوضع

---

١. كذا في النسخة، والصواب «خارجة».

الّذي يكون فعلاً سجوديّاً، وهذا هو الأقوى، لأنّه يعتبر في السجود وضع الجبهة على الأرض لا مطلق كون الجبهة على الأرض، ففي الجزء السجودي أيضاً يتحقّق اجتماع الأمر والنهي، وتبطل الصلاة من أجله بعد البناء على تغليب جانب النهي.

هذا بالنسبة [١٨٦] إلى الجزء الركوعي والسجودي، وأمّا بالنسبة إلى سائر الأجزاء فلا اتّحاد فيها بين الأمر والنهي ولا اجتماع؛ بداهة أنّ القيام عبارة عن الهيئة الحاصلة للقائم، وهذا هو الّذي يكون جزء للصلاة، وكذا الجلوس للتشهّد، والهيئة لم تتّحد مع التصرّف في المغصوب، بل إنّما يكون التصرّف من المقارنات لها.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما قلناه من الاتّحاد في الجزء الركوعي والسجودي إنّما هو موجبة جزئيّة وفي بعض اللباس، وهو ما يتحرّك بالحركة الركوعيّة والسجوديّة، وذلك إنّما يكون بالنسبة إلى ما على المصلّي من اللباس في النصف العالي من بدنه؛ فإنّ هذا المقدار هو الّذي يتحرّك بالحركة الركوعيّة عند الهويّ إليه، وأمّا ما في أسافل بدنه - كالسراويل - فلا يتحرّك بالحركة الركوعيّة أصلاً، هذا بالنسبة إلى الركوع.

وأمّا بالنسبة إلى السجود فبالنسبة إلى ما يكون في أعالي بدنه أيضاً لا يتحرّك بالحركة السجودية الّتي هي قُبيل وصول الجبهة إلى الأرض بالمقدار الّذي يصدق عليه الوضع، بل ما يتحرّك بهذه الحركة إنّما هو مثل العمامة - مثلاً - وما يكون بمثابها[1].

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ إطلاق القول باعتبار الإباحة في لباس المصلّي ممّا لم يقم عليه دليل، وإنّما يصحّ ذلك موجبة جزئيّة وهو بالنسبة إلى خصوص الركوع والسجود، وذلك أيضاً ليس على إطلاقه، بل بالنسبة إلى بعض اللباس وهو ما يتحرّك بحركتهما. ولازم ذلك هو أنّه لو لبس المغصوب في الصلاة ونزعه عند

---

١. المثاب والمثابة بمعنى.

إرادة الركوع والسجود لكانت صلاته صحيحة، بل لازم ذلك جواز لبس مثل السراويل وغيرها ممّا لا يتحرّك بالحركة الصلاتيّة[1] مطلقاً ولو في حال الركوع والسجود. هذا.

ولكنّ الاحتياط لا ينبغي تركه، خصوصاً بعد ذهاب المشهور على اعتبار الإباحة في اللباس، بل في المصاحب من غيره.

[أحكام الناسي والجاهل]

بقي الكلام في حكم الناسي بالموضوع والجاهل به، والجاهل بالحكم تقصيراً أو قصوراً، وضعاً أو تكليفاً، والناسي بالحكم كذلك.

فنقول: المشهور هو أنّ الجاهل بالموضوع تصحّ صلاته، وكذا الناسي له على إشكال في خصوص الغاصب، يأتي بيانه إن شاء الله.

وأمّا الجاهل بالحكم الوضعي من بطلان الصلاة في المغصوب، وكذا الناسي له، فممّا لا أثر له، بل المدار على الجهل والعلم بالحكم التكليفي. وأمّا الجاهل بالحكم التكليفي فإن كان عن تقصير فهو بحكم العامد العالم من بطلان صلاته، وإن كان عن قصور فهو بحكم الجاهل بالموضوع من صحّة صلاته. وأمّا الناسي بالحكم فهو ملحق بالجاهل به. هذا ما ذهب إليه المشهور على ما حكي عنهم[2].

[تقديم مقال]

وينبغي من تقديم مقال به يتّضح الوجه في ما ذهبوا إليه، وحاصله: أنّه قد ذكرنا في محلّه من أنّ البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه يقع من جهتين:

---

١. في النسخة: «الصلوته».

٢. راجع: *مفتاح الكرامة*، ج٦، ص١٣٧ - ١٣٨.

[الجهة] الأُولى: [في وحدة المتعلّق أو انضمامه]

البحث عن ذلك من حيث وحدة المتعلّق، وأنّه هل يلزم في مورد الاجتماع من تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به الآخر، وسراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر؟ أو أنّه لا يلزم ذلك وإن تصادقا خارجاً على شيء واحد؟

وبعبارة أخرى: بعد تصادق الصلاة والغصب على المجمع المأتيّ به يقع البحث في أنّ هذا التصادق هل هو من باب التركيب الاتّحادي، حتّى يلزم تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر، أو أنّه من باب التركيب الانضمامي حتّى لا يلزم ذلك؟

الجهة الثانية: [في عنوان مورد التصادق]

بعد الفراغ عن الجهة الأُولى وأنّ التركيب على نحو الانضمام [١٨٧] وعدم سراية كلّ منهما إلى متعلّق الآخر، يقع الكلام في الجهة الثانية من اعتبار المندوحة، وأنّه عند المندوحة وقدرة المكلّف على الصلاة في غير المغصوب هل يكون مورد التصادق مأموراً به ومنهيّ[1] عنه بالفعل، أو لا يكون إلاّ أحدهما؟

فإن قلنا بالامتناع من الجهة الأولى وسراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، فيكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التعارض، ولا ربط له بباب التزاحم؛ فإنّ الضابط في باب التعارض هو امتناع صدور الحكمين ثبوتاً وفي عالم التشريع وتعلّق إرادة المولى، من دون أن يكون لقدرة المكلّف وعدم قدرته دخل في ذلك. والامتناع من الجهة الأولى إنّما يكون في عالم الثبوت والتشريع حيث يستحيل أن يأمر المولى بعين ما ينهى عنه، وتعلّق كلّ من إرادة الفعل والترك بالنسبة إلى شيء واحد، سواءٌ كان هناك مكلّف أو لم يكن، قدر المكلّف على الجمع بينهما أو لم يقدر، كما هو واضح.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «منهيّاً».

وحينئذٍ لو بنينا على الامتناع من الجهة الأولى وقدّمنا في مقام التعارض جانب النهي - كما لا محيص عنه، لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ الإطلاق الشمولي الّذي هو مفاد النهي مقدّم في مقام التعارض على الإطلاق البدلي الّذي هو مفاد الأمر، كتقدّم العام الاستيعابي على الإطلاق الشمولي - تكون المسألة من صغريات باب النهي عن العبادة، ويلزمه القول بفساد العبادة مطلقاً حتّى مع الجهل بالموضوع أو نسيانه.

وذلك لأنّه بعد ما كانت المسألة من صغريات باب التعارض مع تقديم جانب النهي، فتكون جهة الأمر ثبوتاً مغلوبةً وجهةُ النهي غالبة، كما هو الشأن في كلّ مورد يقع التعارض بين الأمر والنهي مع تغليب جانب النهي، وإن لم يكن التعارض من باب اجتماع الأمر والنهي، بل كان التعارض لجهة أُخرى غير مسألة الاجتماع.

بل هذا هو الشأن في كلّ متعارضين قدّم أحدهما على الآخر وإن لم يكن التعارض بين الأمر والنهي؛ فإنّ تقديم أحد المتعارضين على الآخر يكشف إنّاً عن غلبة ملاكه ومغلوبيّة ملاك الآخر، لو كان فيه ملاك مع قطع النظر عن المعارضة. وبعد ذلك لا يمكن تصحيح متعلّق المعارض المغلوب لو كان عبادةً، لا بالأمر ولا بالملاك؛ لعدم الأمر به حسب الفرض بعد تقديم النهي، وملاكه لو كان فهو مغلوب بملاك النهي، والملاك المغلوب بأقوى منه لا يوجب صحّة العبادة، فلا يمكن تصحيح العبادة بشيء من الأمر والملاك مع توقّف صحّة العبادة على أحدهما لا محالة[1].

لا يقال: إنّه عند الجهل بالموضوع أو نسيانه يسقط النهي لا محالة، فلا مانع من الصحّة حينئذٍ.

---

١. في النسخة: «لا محة» بدل «لا محالة».

فإنّه يقال: النهي وإن سقط بالجهل والنسيان إلّا أنّ ملاكه لم يسقط بذلك؛ لعدم تصرّف الجهل بالملاك في مثل ما نحن فيه ممّا كان من باب التعارض الّذي ملاكه وقوع المعارضة في عالم التشريع وعالم تعلّق إرادة الآمر الّذي لا دخل لإرادة الفاعل وعلمه وجهله بذلك، فإذا كان ملاك النهي باقٍ[1] فالفساد إنّما يستند إليه لا إلى النهي الساقط بالجهل. ولتفصيل الكلام محلّ آخر.

هذا كلّه لو بنينا على الامتناع من الجهة الأُولى، وأمّا لو بنينا على [١٨٨] الامتناع من الجهة الثانية فقد عرفت أنّه يكون حينئذٍ من صغريات باب التزاحم ويخرج عن باب التعارض؛ فإنّ معنى الجواز في الجهة الأُولى هو عدم سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، وأنّ التركيب في مورد التصادق والاجتماع انضمامي، ففي عالم الثبوت والإرادة لا مانع من تشريع مثل هذا الأمر والنهي؛ لعدم تعلّق الإرادة بفعل شيء وترك ذلك، بل تعلّقت الإرادة بفعل شيء وترك شيء آخر وإن تصادقا في الخارج، ففي ناحية الثبوت لا مانع من الاجتماع فيخرج عن باب التعارض.

نعم، في ناحية قدرة الفاعل وتعلّق إرادته بفعل متعلّق الأمر وترك متعلّق النهي يقع التزاحم بينهما في مورد التصادق؛ لعدم قدرة المكلّف من امتثال كلّ من الأمر والنهي مع اتّحاد المتعلّق خارجاً، لكنّ هذا مع اشتمال كلّ من الأمر والنهي على تمام ما هو ملاكه؛ فإنّه بعد عدم المانع من تشريع الحكمين ثبوتاً يكون الملاك في كلّ منهما على حاله من دون وقوع كسر وانكسار بينهما، وقدرة المكلّف وعدمها لا توجب تصرّفاً في الملاك أصلاً، كما هو الشأن في كلّ متزاحمين، فتكون مسألة الاجتماع - بناءً على الامتناع من الجهة الثانية والجواز من الجهة الأُولى - من صغريات باب التزاحم، ويجري فيها ما يجري في كلّيّ باب التزاحم من ملاحظة المرجّحات.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «باقياً».

وحيث كان النهي سريانيّ[١] والأمر صرف الوجود فلا محيص من تقديم جانب النهي، وخروج الفرد من الصلاة المبتلى بالمزاحم عن تحت إطلاق متعلّق الأمر؛ لأنّ النهي بسريانيّته يصلح أن يكون تعجيزاً مولويّاً عن متعلّق الأمر بخلاف العكس، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّ من لوازم باب التزاحم هو أنّ تقديم أحد المتزاحمين على الآخر - لأحد موجباته - إنّما يكون في صورة العلم بالحكم والموضوع؛ لأنّ التزاحم إنّما يقع عند ذلك، وإلّا فوجود[٢] الواقعي للحكم ممّا لا أثر له في باب التزاحم، بل لا بدّ من وجوده العلمي. مثلاً لو لم يعلم بأنّ هناك غريق[٣] آخر لا يمكن أن يزاحم وجود واقعي «أَنقِذ الغريق» للغريق الّذي علم به حكماً وموضوعاً، بل اللازم عليه فعلاً هو إنقاذ ما علم كونه غريقاً ليس إلّا.

وهذا بخلاف باب التعارض؛ لما عرفت من أنّ التعارض إنّما يكون بين الوجود الواقعي وفي عالم الإرادة الآمريّة والتشريع من دون أن يكون لعلم المكلّف وجهله دخل في ذلك. و[ل-] توضيح المقال محلّ آخر، والغرض في المقام مجرّد الإشارة إلى ما يبتني عليه مسألتنا من الصلاة في المغصوب عند الجهل والنسيان.

وإذا عرفت ما ذكرناه، ظهر لك الوجه في ما ذهب إليه المشهور من صحّة صلاة الجاهل بالموضوع والناسي له والجاهل بالحكم التكليفي قصوراً، وبطلان صلاة العامد العالم، والجاهل بالحكم تقصيراً؛ فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لبنائهم على الجواز من الجهة الأُولى - كما هو المشهور بينهم أيضاً على ما نسب إليهم في الأصول - والامتناع من الجهة الثانية، وذلك بعد الإحاطة بما قدّمناه واضح.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «سريانيّاً».

٢. كذا في النسخة، والصواب «فالوجود».

٣. كذا في النسخة، والصواب «غريقاً».

أمّا الصحّة عند الجهل بالموضوع ونسيانه فواضح؛ لما عرفت من أنّ النهي في الجهة الثانية إنّما يقدّم على الأمر بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي؛ لأنّه بوجوده الواقعي لا يزاحم الأمر بعد تماميّة ملاكه، كما عرفت من أنّ ذلك من لوازم التزاحم، وأنّ مسألة الاجتماع من الجهة الثانية تكون من صغرى باب التزاحم، والجاهل بالغصبيّة وإن لم يسقط النهي عنه واقعاً إلّا أنّه غير منجّز عليه، فلا مانع من صحّة صلاته بعد اشتمالها على تمام الملاك.

وكذا الناسي لها، بل هو أولى بالصحّة؛ لسقوط النهي عنه واقعاً. وكذا الكلام بالنسبة إلى الجاهل بالحكم عن قصور؛ فإنّه كالجاهل بالموضوع من حيث كون النهي غير منجّز[1] [١٨٩] عليه.

وأمّا بطلانها في صورة العلم بالحكم والموضوع، أو الجهل بالحكم فقط لكن عن تقصير، فلتنجّز النهي عليه، فتقع الصلاة منه مبغوضة، وما وقع مبغوضاً لا يمكن أن يكون مقرّباً.

فإن قلت: بعد الالتزام بأنّ مورد الاجتماع مشتمل على كلّ من ملاك الأمر والنهي، كما هو لازم باب التزاحم، ومجرّد تقديم جانب النهي لا يوجب عدم اشتمال الصلاة على ملاكها، وإلّا لخرج عن باب التزاحم ودخل في باب التعارض. وحينئذٍ لا مانع من تصحيح الصلاة بالملاك وإن عوقب على فعل الغصب، كما هو الشأن في كلّ متزاحمين قدّم أحدهما على الآخر، كتقديم الإزالة على الصلاة، ولكن مع ذلك تقع صلاته صحيحة لو خالف وترك الإزالة.

وحاصل الكلام: أنّه بعد الفراغ من الجهة الأُولى والبناء على الجواز فلا معنى للقول ببطلان صلاة الجاهل المقصّر، بل وكذا العالم بعد الاعتراف بأنّ مورد التصادق

---

١. في النسخة: «غير منجّزاً».

مشتمل على تمام ملاك الأمر، وبعد تصحيح العبادة بالملاك كما في نظائر المقام من سائر موارد التزاحم.

قلت: نعم، وإن كان مورد التصادق مشتملاً على تمام ما هو ملاك الأمر، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في المقرّبيّة بعد اتّحاده وابتلائه بما يقع فعلاً من المكلّف مبغوضاً عليه من التصرّف في المغصوب، وما قلنا من تصحيح العبادة بالملاك إنّما هو في ما إذا لم يكن بهذه المثابة.

[أقسام التزاحم]

وتفصيل ذلك هو أنّ التزاحم على أقسام خمسة:

الأول: تزاحم الضدّين كالتزاحم بين الإزالة والصلاة.

الثاني: التزاحم بين المقدّمة وذيها إذا كان أحدهما واجباً والآخر محرّماً.

الثالث: تزاحم المتلازمين في الوجود في ما إذا كان التلازم اتّفاقيّاً، كما إذا فرض وجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي مع أنّهما متلازمان في العراق وما والاها.

الرابع: تزاحم المتّحدين في الوجود، كما في ما نحن فيه من تزاحم الصلاة والغصب عند التصادق والاتّحاد.

الخامس: تزاحم الواجبين في ناحية قدرة المكلّف من دون أن يكون بينهما تضادّ ولا اتّحاد ولا تلازم ولا مقدّميته وذيها. وذلك كما في تزاحم القيام في الركعة الأُولى والثانية، أو في بعض الركعة، كما إذا دار أمره بين القيام في الركعة الأُولى والجلوس في الثانية وبالعكس، أو دار أمره بين القيام في أوّل الركعة والجلوس في آخرها وبالعكس.

وهذه الأقسام الخمسة بعد اشتراكها في التزاحم تختلف من حيث تصحيح

العبادة بالملاك؛ فإنّ في القسمين الأوّلين - وهما التزاحم بين الضدّين والمقدّمة وذيها - يمكن تصحيح العبادة بالملاك، فلو فرض أنّه ترك الإزالة مع كونها أهمّ من الصلاة وصلّى بداعي الملاك تقع صلاته صحيحة. وكذا لو أتى بالمقدّمة المحرّمة مع كونها أهمّ وفعل ذي المقدّمة الواجب بداعي الملاك صحّت وإن عصى بترك الإزالة وفعل المقدّمة.

والسرّ في ذلك هو أنّ الصلاة، وكذا ذي[1] المقدّمة، حيث كان لها وجود استقلاليّ لا ربط له بالإزالة والمقدّمة، ومشتملة على تمام الملاك، فلا مانع عند العقل من التقرّب بها وصحّتها بداعي الملاك، ومجرّد عصيانه في ترك الإزالة وفعل المقدّمة لا يمنع عن ذلك، فهو نظير من شرب الخمر وصلّى، أو ترك الحجّ وصلّى. ومجرّد إمكان الاجتماع في الوجود - كما في الأمثلة - وعدم إمكانه - كما في ما نحن فيه - لا يصلح فارقاً من الجهة الّتي نحن فيها، وكما يمكن تصحيح العبادة في هذا القسمين بالملاك كذلك [١٩٠] يمكن بالأمر الترتّبي؛ بناءً على المختار من إمكانه.

وأمّا القسم الخامس فلا يمكن تصحيح العبادة بالملاك، مثلاً لو كان يجب عليه حفظ قدرته على القيام في آخر الركعة لئلّا يفوت منه القيام المتّصل بالركوع؛ لكونه أهمّ من القيام في أوّل الركعة والجلوس في آخرها مع استلزامه فوات القيام المتّصل بالركوع، فلو خالف وقام في أوّل الركعة وجلس في آخرها كان مقتضى القاعدة بطلان صلاته؛ لأنّه زاد في أوّل الركعة قياماً لم يكن واجباً عليه، ونقص في آخرها قياماً واجبا عليه، فهو كمن تعمّد بالقعود في آخر الركعة مع قدرته على القيام الّذي لا إشكال في بطلان صلاته، ففي القسم الخامس مع كونه من باب التزاحم لا يمكن [تصحيح] العبادة بالملاك.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ذو».

وأمّا القسم الثالث - وهو ما إذا كان التزاحم بين المتلازمين - ففي تصحيح العبادة بالملاك إشكال. وذلك فلأنّ أحد المتلازمين العبادي وإن كان له وجود استقلالاً واشتمل على الملاك، وكان ما بحذائه في الخارج غير ما بحذاء ملازمه الآخر، إلّا أن اكتفاء العقل بالامتثال بمثل هذه العبادة الّتي لازمت ما يكون مبغوضاً للمولى محلّ إشكال؛ إذ ليس لنا دليل لفظي يتمسّك بإطلاقه على أنّ كلّما تحقّق الملاك في العبادة صحّت، بل تصحيح العبادة بالملاك إنّما هو عقلي وحكمه بصحّة أحد المتلازمين إذا كان عبادة، مع أنّ ما يلازمه مبغوضاً فعليّاً للمولى، وعدم انفكاك إرادة أحد المتلازمين عن إرادة الآخر غالباً ولو تبعاً غير معلوم.

فإذا كان هذا حال القسم الثالث فما ظنّك بالقسم الرابع! وهو ما إذا اتّحدت العبادة مع ما هو مبغوض للمولى فعلاً؛ فإنّ تصحيح مثل هذا بالملاك مع أنّ ما يصدر منه فعلاً مبغوضاً للمولى ومعاقبا عليه ممّا لا يمكن. وكيف يمكن ذلك مع أنّ الموجود من المكلّف في الخارج متّحد ماهيّةً ووجوداً، وقد تعلّقت به إرادة الفاعل بما هو عليه من المبغوضيّة الفعليّة والتفاته إلى ذلك أو عدم التفاته على وجه لا يعذر فيه؟

وبالجملة: لا يمكن تصحيح هذه العبادة المتّحدة مع المبغوض الفعلي بالملاك، ولا يمكن أن تكون مقرّبة مع تعلّق إرادة الفاعل بما يصدر منه مبغوضاً عليه مع ما هو عليه من الاتّحاد.

فإن قلت: نعم، إرادة الفاعل و إن تعلّقت بالمبغوض الفعلي من التصرّف بالغصب، إلّا أنّها تعلّقت بما هو مشتمل على ما يكون فيه ملاك المحبوبيّة أيضاً من امتثال الأمر الصلاتي المتعلّق بالطبيعة دون الفرد، وتشخّص الصلاة بما يكون مبغوضاً لا يوجب عدم تحقّق الامتثال بالطبيعة بعد ما كانت الخصوصيّات الفرديّة

خارجة عن دائرة متعلّق الأمر، فليكن هذا العبد مطيعاً من حيث إرادته إيجاد طبيعة الصلاة امتثالاً لأمرها، وعاصياً من جهة إرادة الشخص الّذي يكون مبغوضاً.

قلت: لو كان إرادة الفاعل بإيجاد الطبيعة قد تعلّقت بها مستقلّاً، وكانت إرادته ذلك مغايرة لإرادته الشخص المبغوض، بأن كان له إرادتان مستقلّتان منحازتان، قد تعلّقت أحدهما[1] بالطبيعة والأخرى بالفرد، أمكن أن يقال ذلك.

مع أنّ ذلك أيضاً على إطلاقه ممنوع؛ لما عرفت من أنّ المسلّم من تصحيح العبادة بالملاك هو ما كانت العبادة لها وجود استقلالي خارجاً وإرادةً من دون أن تكون ملازمة بينها وبين المبغوض، وعلى كلّ حال في صورة الاتّحاد لم تكن هناك إرادتان للفاعل مستقلّتان منحازتان في الخارج، بل ليس هناك إلّا إرادة واحدة قد تعلّقت بإتيان ما يكون مجمع العنوانين مع ما هو عليه من المبغوضيّة [١٩١] والاتّحاد، فكيف يكون إرادة إيجاد مثل هذه الطبيعة مقرّباً مع أنّه أسوأ حالاً من المتلازمين في الوجود الّذي قد عرفت الإشكال فيه؟ مع أنّ في المتلازمين كانت إرادة أحد اللازمين مغايرة لإرادة الآخر، غايته أنّه متلازمين في الإرادة، وفي المقام لم يكن الإرادة واحدة تعلّقت بالمبغوض الفعلي.

فإن قلت: إذا لم تكن إرادة الطبيعة مغايرة لإرادة المجمع، وكانت هناك إرادة واحدة قد تعلّقت بالمحبوب والمبغوض، فكيف جوّزتم الاجتماع من الجهة الأُولى؟ وهل لازم ذلك إلّا تعلّق الإرادة بعين ما تعلّقت به إرادة الآخر؟

قلت: الكلام في الجهة الأُولى إنّما كان في إرادة الآمر في مقام التشريع، وحيث كان في ذلك المقام الخصوصيّات الفرديّة خارجة عن تعلّق إرادة الآمر بها، بل تعلّقت بالطبيعة الصلاتيّة وطبيعة الغصبيّة، فلا يلزم في مقام تعلّق إرادة الآمر من

---

١. كذا في النسخة، والصواب «إحداهما».

اجتماع الإرادتين وتعلّق كلّ بعين ما تعلّق به الآخر. وهذا بخلاف الكلام من الجهة الثانية؛ فإنّها في مقام تعلّق إرادة الفاعل الّذي لا يمكن في هذا المقام من تعلّق إرادته بالطبيعة الصرفة من دون أن تتعلّق بالفرد المبغوض.

فإن قلت: فما معنى قولهم: إنّ المشخِّصات الفرديّة خارجة عن متعلّق الإرادة وغير ملتفت إليها؟

قلت: مرادهم من ذلك الخصوصيّات اللاحقة لنفس الفرد في حال وجوده، كتشخّص الصلاة بالخصوصيّة الكذائيّة عند وجودها، وأمّا الخصوصيّات اللاحقة لنفس الطبيعة، كإيجاد الطبيعة في زمان كذا أو في مكان كذا، فممّا لا يمكن عدم تعلّق الإرادة الفاعليّة بها، بل لا بدّ من تعلّق الإرادة بها.

وحاصل الكلام: أنّ إرادة الطبيعة في ضمن الفرد المحرّم ممّا لا يمكن أن يكون مقرّباً؛ لصدوره منه مبغوضاً عليه.

وبذلك ظهر أنّه ليس وجه فساد صلاة العالم بالموضوع والحكم هو عدم إمكان تمشّي قصد القربة منه؛ فإنّ ذلك - مع كونه مقصوراً بالعالم دون الجاهل المقصّر - على إطلاقه ممنوع؛ فإنّ العالم ربّما يمكن تمشّي قصد القربة منه فلا يكون هذا مانعاً عن الصحّة، بل المانع ما ذكرناه من أنّه عند العلم والجهل الّذي لا يعذر فيه فلا يقع الفعل مبغوضاً عليه من جهة قصده إيجاد الطبيعة في ضمن الفرد المحرّم الفعلي.

وهذا بخلاف الجاهل المعذور أو الجاهل بالموضوع والناسي له؛ فإنّه لمكان عدم قصده ذلك، إمّا لعدم كونه محرّماً عليه واقعاً كالناسي للموضوع، وإمّا لعدم منجّزية النهي كالجاهل به أو بالحكم مع كونه معذوراً، كانت عبادته صحيحة.

[حكم الغاصب الناسي]

هذا بالنسبة إلى غير الغاصب، وأمّا بالنسبة إلى نفس الغاصب فقد يقال: إنّ نسيانه للموضوع لا يوجب صحّة صلاته. ووجّهه بعض[1] بأنّه غير معذور في نسيانه؛ إمّا لانصراف أدلّة رفع النسيان إلى غير ذلك، وإمّا لأنّه كان يجب عليه الحفظ والذكر حتّى يرد مال الناس إلى أهله، فبتركه الحفظ والذكر الّذي أوجب النسيان صار نسيانه ممّا لا يعذر فيه، وكان تكليف «لا تغصب» منجّزاً عليه، فلا تصحّ منه الصلاة. هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من الضعف. أمّا دعوى الانصراف فممّا لا شاهد عليها؛ إذ لا موجب له.

وأمّا الوجه الثاني فعلى فرض تسليم أنّه كان يجب عليه الحفظ والذكر، فأقصاه أنّه فرّط في هذا الواجب وعصى بتركه، وهذا لا ينافي معذوريّته في حال النسيان، ولا يعقل أن يكون النهي منجّزاً عليه [١٩٢] في حال النسيان؛ فإنّ رفع التكليف عن الناسي عقلي لا يختصّ بشخصٍ دون شخص وحالٍ دون حال.

ودعوى أنّ تصرّفه في المغصوب حال النسيان كتصرّفه في حال الخروج عن الدار المغصوبة يمكن أن لا يكون معذوراً فيه مع أنّه ممّا لا بدّ منه عقلاً، مدفوعة:

أوّلاً: بأنّ الخروج يكون مأموراً به ليس إلّا ومعذوراً فيه، على ما هو المختار من أنّ الخروج لم يكن منهيّاً عنه في حال من الحالات؛ لأنّه تخلّص عن الغصب فلا يمكن أن [يكون] منهيّاً عنه.

وثانياً: سلّمنا ذلك إلّا أنّ الخروج يمكن أن يقال منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط، ويكون مقدوراً تركه بترك الدخول، إلّا أنّه في صورة النسيان لا يمكن ذلك؛ لأنّ الشيء في حال النسيان غير مقدور لا بنفسه ولا بالواسطة؛ فإنّ التحفّظ والمواظبة

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

على الذكر لا يلازم عدم النسيان، فربّما الشخص يكون في كمال التحفّظ والمواظبة ومع ذلك ينسى لأمر غير اختياري، فلا يقاس باب النسيان بباب الخروج الّذي هو مقدور دائماً بترك الدخول، فتأمّل جيّداً.

فالأقوى أنّه لا فرق في الصحّة بين كون الناسي هو الغاصب أو غيره.

[فروع]

بقي في المقام بعض الفروع المرتبطة بالمقام.

[الفرع] الأوّل: [توقّف حفظ المغصوب على الصلاة فيه]

لو وجب على الغاصب حفظ المغصوب وتوقّف حفظه على الصلاة فيه، فالأقوى صحّة صلاته؛ لأنّ المفروض أنّ التصرّف الحاصل بالصلاة فيه ممّا يجب عليه مقدّمة للحفظ، ومعه لا يمكن أن يكون التصرّف منهيّاً عنه، فلا موجب للفساد.

ثمّ إنّ وجوب حفظ مال المغصوب عن التلف إنّما هو لأجل اقتضاء الضمان ذلك؛ فإنّه بالغصب قد ضمن العين المغصوبة بما لها من الخصوصيّة الشخصيّة والخصوصيّة النوعيّة الّتي ينتقل إليها عند تعذّر الشخصيّة، وذلك كما في المثليّات، والخصوصيّة الماليّة الّتي ينتقل إليها عند تعذّر الشخصية والنوعية، كما في القيميّات.

ومعنى كون الخصوصيّة الشخصيّة في ضمانه هو أنّها في عهدة الغاصب إلى أن يردّها إلى صاحبها، ولا معنى لذلك إلّا وجوب ردّها، ولا معنى لضمان الخصوصيّة الشخصيّة إلّا ذلك؛ إذ بعد ما كانت الخصوصيّة المثليّة والماليّة ضامن[1] لها بنفس وضع يده على المغصوب، فلا معنى لأن يتوهّم أنّ معنى ضمان الخصوصيّة الشخصيّة هو أنّ عند تلفها ينتقل إلى المثل والقيمة.

---

١. كذا في النسخة، والصواب «ضامناً».

وليس معنى ضمانها وجوب ردّها؛ فإنّ الانتقال إلى المثل والقيمة ليس من لوازم ضمان الخصوصيّة الشخصيّة، بل هو من لوازم وضع اليد على المال الّذي يكون له خصوصيّة نوعيّة وخصوصيّة ماليّة، وإلّا فالخصوصيّة الشخصيّة إذا تلفت فقد فاتت من المالك من دون أن يحصل له بإزائها شيء، فمعنى ضمان الخصوصيّة الشخصيّة ليس إلّا وجوب ردّها، فإذا وجب ردّها وجب حفظها مقدّمة لذلك، فإذا كان وجوب الحفظ من لوازم ضمان المغصوب فلا يقتضي ضمان المغصوب حينئذٍ حرمة التصرّف المتوقّف عليه الحفظ؛ فإنّ الشيء لا يمكن أن يقتضي لازمين متدافعين، فتأمّل.

ويمكن أن يقال: إنّ وجوب حفظ مال المغصوب ليس من جهة ضمانه، بل من جهة أنّ وقوع مال الغير تحت اليد - وإن لم تكن اليد يداً عادية - يقتضي وجوب حفظه، كما نرى وجوب حفظ المال ولو كانت اليد يد أمانة مالكيّة أو شرعيّة. ودعوى أنّ كلّ مال وقع تحت اليد يجب حفظه ليس بكلّ البعيد. نعم، دعوى أنّ كلّ مال يجب حفظه وإن لم يكن [١٩٣] تحت اليد ممّا لا سبيل إليها.

وعلى كلّ حال، بعد وجوب حفظ المال المتوقّف على الصلاة فيه إمّا لاقتضاء الضمان ذلك، وإمّا لوقوعه تحت اليد، لم يكن التصرّف الصلاتي منهيّاً عنه، فلا وجه لفسادها.

[الفرع] الثاني: [الصلاة في المصبوغ بالمغصوب أو المخيط بالمغصوب]

لو صبغ الثوب بصبغ مغصوب أو خاطه بخيط مغصوب، فربّما قيل: إنّه لا مانع من الصلاة فيه؛ لعدّ الصبغ والخيط تالفاً ويلزمه قيمته[1].

ويشكل ذلك بأنّ دعوى عدّ الصبغ والخيط تالفاً عند العرف ممّا لا سبيل

---

١. قاله السيّد اليزدي في *العروة الوثقى*، ج١، ص٥٥٦.

إليها بعد ما كان عين الصبغ والخيط موجوداً في الثوب، ومجرّد عدم إمكان ردّه إلى صاحبه لا يقتضي ذلك ولا الانتقال إلى القيمة، فليكن شريكاً بنسبة قيمة الصبغ والخيط.

وليس كلّ ما لا يمكن ردّه إلى صاحبه يعدّ تالفاً عند العرف، بل التالف ما خلا صفحة الوجود عنه، إمّا حقيقة كالحرق، وإمّا عرفاً كالغرق في البحر الّذي يستحيل عادة إخراجه وإيصاله إلى صاحبه. وأمّا الصبغ والخيط الّذي هو موجود بالفعل و[له] ما بحذاء في الخارج وممّا يشار إليه عرفاً، فلا يمكن عدّه تالفاً والانتقال إلى القيمة.

نعم، في ما لو أجبر أحد على الصبغ والخياطة مع كون الصبغ والخيط مباحاً وملكاً للمكرِه - بالكسر - أمكن أن يقال: إنّه لا مانع من الصلاة فيه، ويلزمه قيمة أجرة الخياطة والصباغة؛ لأنّه عمل محترم له أجره عند العرف.

بل استشكل شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في حاشيته على *العروة* الصلاة فيه أيضاً من جهة احتمال بعض الشركة في الماليّة في الزيادات الحكميّة كالقصارة والخياطة[1]، فإذا كان هذا حال الزيادة الحكميّة فما ظنّك في الزيادات العينيّة، كما إذا كان الصبغ والخيط ملكاً لغير مالك الثوب، فتأمّل جيّداً.

[الفرع] الثالث: [جواز الصلاة في المغصوب مع إذن المالك]

لا إشكال في جواز الصلاة لو أذن المالك الصلاة في المغصوب حتّى بالنسبة إلى الغاصب، واحتمال منع الغاصب حتّى مع إذن المالك ضعيف جدّاً. وأضعف منه احتمال منع غير الغاصب أيضاً، كما أنّ أضعف منه احتمال منع نفس المالك أيضاً مع بقاء موضوع الغصبيّة؛ إذ ليس منشأ لهذه الاحتمالات سوى كون العين بعدُ مغصوبةً وبالإذن لا تخرج عن الغصبيّة.

---

١. *العروة الوثقى* المحشّى، ج٢، ص٣٣٠.

ولكن فيه: أنّه ليس لنا إطلاق يدلّ على منع الصلاة في المغصوب حتّى يؤخذَ بإطلاقه ويقالَ: ما دامت العين باقية على الغصب لا يجوز الصلاة فيها ولو للمالك. بل لو كان هناك إطلاق لما كان دالّاً على ذلك؛ لعدمِ شموله لصورة الإذن، أو انصرافِه إلى غير ذلك، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق باللباس المغصوب.

[الصلاة في ما يستر ظهر القدم دون الساق]

وممّا قيل باعتباره في لباس المصلّي هو أن لا يصلّي في ما يستر ظهر القدم دون الساق، ذكره جماعة من الأعلام[1]. وقد استدلّ عليه بما روي مرسلاً من عدم جواز الصلاة في السُمشُك - بضمّ الأُوليين[2] وسكون الثالث - والنعل السنديّة[3]. ولعلّ [الجماعة] قد فهموا من ذلك المثالَ وتعدّوا عنهما إلى كلّ ما لا يغطّي الساق. هذا.

ولكنّ الأقوى الجواز؛ لأنّ إثبات الحكم بمثل هذا المرسل الّذي لم يعلم عمل القدماء به مشكل، وعلى فرض العمل به فلم يعلم أنّ المنع عنهما لمكان عدم تغطية الساق؛ إذ يحتمل أن يكون النهي من ذلك لأجل عدم استقرار الإبهام على الأرض بنفسه أو بحائل في حال السجود، بل يبقى الإبهام في زاوية النعل معلّقا بالهواء، كما هو المحسوس في أغلب النعول.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في التوقيع [١٩٤] المرويّ عن ***الاحتجاج*** أنّ محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله هل يجوز للرجل

---

١. منهم الشهيد في *اللمعة الدمشقية*، ص٣٥؛

٢. كذا في المطبوعة، ولكن ضبطها كثير بكسر الميم، فراجع: *الروضة البهيّة* (ط الكلانتر)، ج٢، ص٣٦٠؛ *مجمع البحرين*، ج٥، ص٢٧٧، شمشك.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٢٢٨، ب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

أن يصلّي وفي رجليه بطيط لا يغطّي الكعبين أم لا يجوز؟ فوقّع عليه السلام: «جائز»[١]؛ بناءً على إرادة العظمين من الكعبين فيه. وعلى كلّ حال، الظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في الجواز.

[حدّ الستر في الصلاة]

هذا كلّه في ما يعتبر في الساتر من اللباس، وأمّا ما يعتبر في الستر من حيث المحلّ الّذي يجب ستره. يجب على الرجل ستر عورته من القبل والدبر والبيضتان[٢]، ولا يجب ستر ما زاد على ذلك، ولا الصلاة في ثوبين.

وأمّا المرأة فيجب ستر جميع بدنها عدا الوجه والكفّين والقدمين. وقد استدلّ[٣] على ستر جميع البدن بما ورد من أنّ نساءكم عوراتكم[٤]. ولا يخفى أنّه ليس المراد منه كون المرأة جميعها عورة [أي] الّتي هي عبارة عن سوأة وما يستحيى منه، بل المراد من كون المرأة عورة وجوب حفظها ومراعاتها، كما هو المراد من قوله تعالى: ﴿بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾[٥].

وربّما يدّعى الملازمة بين ما يجب ستره عن غير المحارم وما يجب ستره في الصلاة، وهو جميع البدن عدا ما استثني. ولكنّ الإنصاف أنّه لم تثبت هذه الملازمة، ولم يدلّ عليها دليل، والنصوص الواردة في الباب ليس إلّا وجوب ليس المرأة ثوبين في الصلاة، وهي أخبار متعدّدة على اختلاف بينها من حيث جعل

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٢٧ - ٤٢٨، ب٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
٢. كذا في النسخة، والصواب «البيضتين».
٣. ذكر الاستدلال به النجفي في *جواهر الكلام*، ج٨، ص١٦٤.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٢٠، ص٦٦، ب ٢٤ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح٤؛ وفيه: «النساء عيّ وعورة ... ».
٥. الأحزاب (٣٣): ١٣.

الثوبين في بعضها الدرع والخمار[١]، وفي بعضها الدرع والمقنعة[٢]، وفي بعضها غير ذلك[٣]. ومعلوم أنّ ذلك من باب المثال والمقصود لُبسها ثوبين أحدهما يستر أسافل البدن والآخر أعاليه، بل يكفيها ثوب واحد إذا كان ساتراً للأسافل والأعالي، والتعبير في الثوبين إنّما هو لغلبة تحقّق سترذلك بهما، وندرة الستربثوب واحد يكون ساترا للجميع، وحينئذٍ ينبغي الاقتصار بما يقتضيه طبع الثوبين من الستر.

لا إشكال أنّه لوكان هناك ثوبان، سترت بأحدهما أسافل البدن وبالآخر أعاليه، فالذي يتحقّق من الستر هو سترجميع البدن، عدا ما استثني من الوجه والكفّين والقدمين، فما في بعض الأخبار من عدم وجوب ستر الرأس[٤] مؤوّل أو مطروح؛ لعدم العمل به. وكذا إلحاق بعض الشعر بالوجه ممّا لا وجه له[٥]، مع أنّ المتعارف عند لُبس الثوبين هو ستر الشعر أيضاً، هذا مضافاً إلى دعوى الإجماع[٦] والشهرة المحقّقة على ذلك، فلا ينبغي الإشكال في ذلك.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب ستر الوجه والكفّ والقدم بعد ما كان المتعارف عند لبس الثوبين عدم سترذلك بهما، فما في بعض العبائر من وجوب سترجميع البدن إلّا موضع السجود[٧] ممّا لا وجه له.

وكذا لا إشكال في عدم وجوب ستر الرأس على الأمة؛ لورود النصّ[٨] على ذلك.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٥، ب٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٥ و٤٠٦، ب٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٣ و٧.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٥ - ٤٠٩، باب عدم جواز صلاة الحرّة المدركة بغير درعٍ وخمارٍ أو... .

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤١٠، ب٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٥ و٦.

٥. قال به الحسن كاشف الغطاء في *أنوار الفقاهة*، *كتاب الصلاة*، ص٦١؛ راجع أيضاً: *مدارك الأحكام*، ج٣، ص١٨٩ - ١٩٠؛ *كفاية الأحكام*، ج١، ص٨١.

٦. ادّعاه السيّد الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، ج٢، ص٣٨٥.

٧. كما في *الوسيلة*، ص٨٩.

٨. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٩ - ٤١٢، باب عدم وجوب تغطية الأمة رأسها في الصّلاة و... .

[فروع]

بقي في المقام فروع مهمّة ينبغي التعرّض لها.

[الفرع] الأوّل: [فيما يتحقّق به الستر]

يتحقّق الستر بكلّ ما يكون ساتراً بحسب نوعه وطبعه، ولا يلزم أن يكون من جنس المنسوج، بل يكفي الجلد والملبّد وغير ذلك من أنواع الساتر، بل وكذا الحشيش والورق وغير ذلك.

نعم، في كون الحشيش والورق في عرض المنسوج والجلد إذا عُمِل منه ثوباً والملبّد، أو في طوله وأنّ الانتقال إلى ذلك عند تعذّر المنسوج وشبهه إشكال، فظاهر بعض هو العرْضيّة[1]، وظاهر آخر الطوليّة، [١٩٥] على اختلاف في كلماتهم في الطوليّة، وأنّ مثل الطين - مثلاً - هل هو في عرض الحشيش أو في طوله، وغير ذلك ممّا يطّلع عليها المراجع.

والظاهر أنّ الجميع في عرض واحد، وأنّه يجوز اختياراً التستّر بالحشيش، وإن مال شيخنا الأستاذ[2] - مدّ ظلّه - إلى الطوليّة؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من الستر هو الستر بما يكون ساتراً في جنسه وطبعه، وإلى صحيح عليّ بن جعفر سأل أخاه عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً، وحضرت الصلاة كيف[3] يصلّي؟ قال: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بركوع وسجود»[4] إلخ؛ فإنّ أمره عليه السلام بالتستّر بالحشيش بعد فرض السائل عدم التمكّن من غيره، وعدم التمكّن وإن كان

---

١. كالسيّد اليزدي وبعض المحشّين في *العروة الوثقى* (المحشّى)، ج٢، ص٣٥٢.

٢. لم نعثر عليه في *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، ولا في *رسالة الصلاة في المشكوك*، ولا في *تعليقات العروة الوثقى*.

٣. في النسخة: «كيفي».

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام، إلّا أنّه يشعر بأنّ الانتقال إلى الحشيش إنّما هو عند عدم التمكّن من غيره، فتأمّل. نعم، ينبغي القطع بعدم كفاية الستر بالبليد إلّا عند الضرورة[1].

[الفرع] الثاني: [الستر عن الغير وعن نفسه]

الستر واجب في الصلاة وإن لم يكن هناك ناظر محترم، وليس الستر مقصوراً بما إذا كان هناك ناظر، بل الستر واجب في الصلاة مطلقاً على وجه لو كان هناك ناظر لامتنع عليه النظر إلى عورته.

ويتفرّع على ذلك وجوب ستر العورة من جميع الجهات، فلو كان واقفاً على سطح أو شبّاك بحيث لو كان هناك ناظر من تحت لأمكنه النظر إلى عورته، لم يتحقّق منه الستر الواجب، بل كان يجب عليه الستر على وجه لا يمكن للواقف من تحت النظر إلى العورة.

نعم، من كان واقفاً على الأرض لم يجب عليه الستر من تحت، لتحقّق الستر بالأرض، بل يجب عليه الستر من سائر الجوانب. هذا كلّه بالنسبة إلى الستر عن الغير.

وأمّا الستر عن نفسه ففي وجوبه إشكال، فلو صلّى في ثوب واسع الجيب، بحيث لو أراد النظر إلى عورة نفسه لأمكنه ولو في بعض الأحوال، ففي الصحّة إشكال. ولا يبعد أن يقال: إنّ الشكّ في ذلك إنّما هو لأجل تردّد مفهوم الستر بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم العلم بأنّ الستر الواجب في الصلاة ما هو، وأنّه هل يجب الستر حتّى عن نفسه أو لا، وكلّما رجع الشكّ إلى ذلك فالأصل البراءة.

---

١. في هامش النسخة: «وسيأتي الكلام في الطين. منه».

[الفرع] الثالث: [شرطيّة وجوب الستر في الصلاة]

وجوب الستر في الصلاة إنّما هو وجوب شرطي لا تكليفي محض، كما هو ظاهر الأوامر الواردة في بيان أجزاء العبادة وشرائطها، فلا تصحّ الصلاة مع عدم الستر. وهل شرطيّته مطلقة حتّى في حال الجهل والنسيان، أو مقصورة بصورة العلم والالتفات؟ الظاهر أنّ شرطيّته ليست مطلقة بحيث لو جهل بالستر أو نسيه في تمام الصلاة أو في بعضها تبطل.

وتفصيل ذلك هو أنّ عدم الستر إمّا أن يكون لجهل به، كما إذا تستر بثوب بتخيّل أنّه ساتر لعورته مع أنّ في الواقع لم يكن ساتراً، وإمّا لنسيانه، كما إذا نسي التستر وصلّى عارياً، من غير فرق بين أن يكون النسيان من أوّل الصلاة أو في أثنائها، كما إذا تستّر في أوّل الصلاة وفي الأثناء انكشفت عورته ونسي سترها ثانياً، وإمّا لقهر قاهر، كما إذا هبّ الريح في أثناء الصلاة فانكشفت[1] عورته. وكلّ من هذه الأمور الثلاثة إمّا أن يزول المانع من الجهل والنسيان والقهر في أثناء الصلاة، كما إذا التفت [١٩٦] أو تذكّر أو سكن الريح في الأثناء، وإمّا أن يزول بعد الصلاة، فتكون الصورستّة.

أمّا صورة الجهل فإن لم يلتفت إلّا بعد الصلاة فلا إشكال في الصحّة؛ لصحيح عليّ بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال ﷺ: «لا إعادة عليه، وقد تمّت صلاته»[2]؛ فإنّ المتيقّن من شموله هو صورة عدم الالتفات إلّا بعد الصلاة.

وإن التفت في الأثناء فهو وإن كان خارجاً عن مورد الرواية، إلّا أنّه لا يبعد دعوى عدم الفرق بين وقوع تمام الصلاة من غير ساتر لجهل به أو وقوع بعضها لذلك.

---

١. في النسخة: «فنكشفت».

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٤، ب٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

لكن هذا إنّما يجدي بالنسبة إلى حال الجهل، بمعنى أنّ الأجزاء الواقعة في حال الجهل بعدم السترحالها حال جميع الصلاة الواقعة كذلك، وأمّا بالنسبة إلى حال العلم بذلك، وهو آن التفاته إلى أنّه مكشوف العورة وهو عالم به، فبأيّ وجه يمكن القول بالصحّة مع أنّه يصدق عليه أنّه مكشوف العورة وهو عالم به؟ ولا يجديه تحقّق السترمنه بعد العلم فوراً؛ فإنّ الكلام إنّما هو في آن العلم والالتفات؛ فإنّ في هذا الآن إلى أن يتحقّق السترمنه لم يكن واجداً للشرط من السترمع علمه بذلك، والحال أنّ السترشرط في جميع أكوان الصلاة، لا أنّه شرط لخصوص الأقوال والأفعال، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، فيشكل الأمرفي هذه الصورة، وهي صورة التفاته في الأثناء.

فإن قلت: بعد البناء على أنّ الأجزاء السابقة على الالتفات، الواقعة في حال عدم التستّرمشمولة لصحيح عليّ بن جعفر[1]، فبلازمه يدلّ على اغتفارعدم تحقّق السترفي حال الالتفات إلى حصول الستر، وإلّا لغا صحّة الأجزاء الواقعة في حال الجهل؛ فإنّ معنى اغتفارعدم تحقّق السترمع الجهل به في ما مضى من صلاته ولو التفت في الأثناء هو اغتفارعدم السترفي حال الالتفات إلى أن يحصل الستر.

والحاصل: أنّه لا بدّ إمّا من القول بأنّ رواية عليّ بن جعفرمقصورة بصورة وقوع تمام الصلاة فاقدة للسترمع الجهل، فلا تعمّ وقوع بعض الأجزاء كذلك، وهو بعيد غايته، وإمّا من القول باغتفارعدم السترفي حال الالتفات لو التفت في الأثناء.

قلت: حيث إنّ صحيح عليّ بن جعفركان شموله لمحلّ البحث بالعموم ومن المعلوم في محلّه أنّه لوكان هناك عموم ذو أفراد وكان شمول العام لبعض الأفراد بلا عناية وشموله لبعض آخريتوقّف على عناية من إثبات لازم ذلك البعض، كان ذلك

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٤، ب٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

الفرد المتوقّف شمول العامّ له على عناية إثبات لازمة غير مشمول للعامّ من أصله لا أنّه مشمول له. نعم، لو كان الدليل خاصّاً بذاك الفرد لكان لا محالة مثبتاً للازمه من جهة خروج الكلام عن اللغويّة.

ولنوضّح ذلك بمثال، مثلاً قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»[1] عامّ ذو أفراد شامل لكلّ تكليف مجهول أمروضعه ورفعه بيد الشارع، كالشكّ في وجوب الدعاء والصلاة وغير ذلك، ومن التكليف المجهول الشكُّ في جزئيّة شيء للعبادة - كالسورة للصلاة - فيعمّه حديث الرفع. ولكنّ الشكّ في جزئيّة ذلك الشيء يلازم الشكّ في حصول الغرض والمصلحة الّتي اقتضت الأمر بالمركّب عند عدم فعل ذلك المشكوك، فلو قلنا إنّ تحصيل الغرض ليس بواجب، بل الواجب هو فعل متعلّق التكليف - كما هو المختار عندنا - كان شمول حديث الرفع للجزء المشكوك [١٩٧] في عرض شموله لسائر التكاليف المجهولة بلا عناية أصلاً.

وأمّا لو قلنا بوجوب تحصيل الغرض - كما قيل - فلا يمكن أن يعمّ حديث الرفع للجزء المشكوك؛ لما عرفت من أنّ الشكّ فيه يلازم الشكّ في حصول الغرض، والشكّ في حصول الغرض هو بنفسه لم يكن مشمولاً لحديث الرفع؛ لأنّه من الشكّ في المحصّل الّذي لا تجري البراءة فيه كما أوضحناه في محلّه.

ولا يمكن أن يقال: إنّ حديث الرفع بالنسبة إلى نفس الجزء المشكوك لا مانع من شموله؛ لأنّه تكليف مجهول وشموله لذلك لا يلازم إلغاء الشارع للشكّ في المحصّل وجعله الخالي من ذلك الجزء محصِّلاً للغرض وإلّا لغا رفع الجزء المشكوك؛ لأنّه دائماً ملازم للشكّ في حصول الغرض، فلو لم يجعل الشارع الخالي من ذلك الجزء محصِّلاً للغرض لما كان معنى لقوله رفع التكليف عن الجزء المشكوك؛ إذ لا فائدة في رفعه.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٣٦٩، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١.

وذلك لأنّ هذا فرع شمول حديث الرفع للجزء المشكوك الملازم لذلك اللازم من الشكّ في المحصّل، والكلام بعد في شموله للجزء المشكوك؛ لأنّ شموله لذلك يتوقّف على جعل آخر من إلغاء الشكّ في المحصّل وإلّا كان شموله لذلك لغواً، كما قيل[1]، وذلك الجعل الآخر يتوقّف شمول حديث الرفع للجزء المشكوك، وهذا كما ترى.

والحاصل: أنّ حديث الرفع إنّما هو متكفّل لجعل مدلوله فلا يمكن أن يتكفّل لجعل آخر غير مدلوله، فلو توقّف شموله لبعض أفراده على جعل آخر كان ذلك مانعاً عن شموله لذلك الفرد لا أنّه يشمل ويشموله يترتّب عليه ذلك الجعل الآخر، ومن هنا لا نقول بالأصل المثبت.

نعم، لو كان حديث الرفع مختصّاً بالأجزاء كان لا محالة يترتّب عليه ذلك الجعل وإلّا لغا، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّه من عدم شموله للأجزاء لا يلزم محذور أصلاً ولا يبقى العامّ بلا مورد؛ لبقاء الشكّ في التكليف غير الأجزاء تحته. وما نحن فيه من هذا القبيل عيناً، فإنّ رواية عليّ بن جعفر[2] إنّما هي متكفّلة لحال الجهل بعدم الساتر، وأمّا حال العلم بعدم الساتر إلى حصول الستر منه فالرواية غير متعرّضة له بالمطابقة.

نعم، لازم شمولها لصورة الالتفات في الأثناء هو اغتفار حال العلم أيضاً، كما كان لازم شمول حديث الرفع[3] للأجزاء هو محصّليّة الخالي عن الجزء المشكوك، فلا يمكن أن يقال إنّ الرواية شاملة لصورة الالتفات في الأثناء ويترتّب عليه اغتفار حال الالتفات أيضاً وإلّا لغا؛ إذ اللغويّة إنّما تلزم لو كانت الرواية مختصّة بصورة الالتفات في الأثناء. إلّا أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ من عدم شموله لتلك الصورة لا يلزم منه محذور بقاء الرواية بلا مورد؛ لشمولها لصورة الالتفات بعد الصلاة، فتأمّل جيّداً.

---

١. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه والأصول.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٤، ب٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٣. *وسائل الشيعة*، ج١٥، ص٣٦٩، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١.

هذا كلّه في الجهل، وأمّا النسيان فلو نسي الستر ولم يتذكّر إلّا بعد الصلاة فقد حكي[١] عن الشهيد ﷺ[٢] بطلان الصلاة. وربّما يقال بالصحّة؛ لعموم رفع النسيان[٣]. وقد بيّنّا في محلّه عدم إمكان التمسّك بحديث الرفع لرفع الأجزاء والشرائط المنسيّة.

ومن الغريب أنّه لم يتمسّك لما نحن فيه بحديث «لا تعاد»[٤]، ودعوى أنّ حديث «لا تعاد» مقصور بالأجزاء دون الشرائط، يدفعها اشتمال «لا تعاد» على الشرائط [١٩٨] كالقبلة والطهور، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول حديث «لا تعاد» لصورة النسيان، إلّا أنّ الجرأة على الفتوى به مشكل بعد عدم تمسّك الأساطين به مع علمهم به في سائر المقامات، بل عليه يبتنى غالب أساس قواعد الخلل.

هذا لو تذكّر بعد الصلاة، وأمّا لو تذكّر في الأثناء فبالنسبة إلى الأجزاء الواقعة مع غير الساتر في حال النسيان لا مانع من شمول حديث «لا تعاد» لها. وأمّا بالنسبة إلى حال التذكّر فالكلام فيه الكلام في حال الجهل؛ لأنّ حال التذكّر غير داخل في «لا تعاد» إلّا بعناية دخول ملزومه من حال النسيان، والمفروض أنّ «لا تعاد» أيضاً عامّ لا يلزم من عدم شموله لصورة التذكّر في الأثناء محذور أصلاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ملاك شمول «لا تعاد» للنسيان السابق على التذكّر هو بعينه موجود في حال التذكّر فحال التذكّر مشمول لـ- «لا تعاد» في عرض شموله لحال النسيان لا أنّه لازم له.

وذلك لأنّ حديث «لا تعاد» مقصور بما إذا كان التكليف بالجزء الفائت ساقط

---

١. حكاه النجفيّ في *جواهر الكلام*، ج٨، ص١٢٥.

٢. *البيان*، ص١٢٥.

٣. قال بالصحّة المحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص١٠٢؛ والعلّامة في *منتهى المطلب*، ج٤، ص٢٨٣؛ راجع أيضاً: *مصابيح الظلام*، ج٦، ص١٢٧ - ١٢٨.

٤. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

بحيث يستحيل التكليف به إلّا بالإعادة، ولا يمكن التكليف به بدون الأمر بالإعادة، فكلّ مورد كان التكليف منحصر بالإعادة فـ «لا تعاد» ترفعه. وأمّا إذا أمكن التكليف بالفائت بدون الأمر بالإعادة فلا يعمّه حديث «لا تعاد»، بل مورد «لا تعاد» منحصر بما إذا كان التكليف بالفائت مساوق لقوله: «أعد»، فب- «لا تعاد» تنفى الإعادة.

ومن هنا كان الجهل خارجاً عن مورد «لا تعاد»؛ فإنّ ترك الجزء أو الشرط جهلاً لا يوجب سقوط التكليف به؛ لقدرته على فعل الجزء أو الشرط خارجاً. غايته أنّه لا يفعله لا أنّه لا يمكنه فعله، حتّى يسقط التكليف منه وينحصر تكليفه بالإعادة، بل هو حال ترك الجزء مكلّف بفعله، ولا يقال له «أعد»، بل يقال له «اقرأ السورة»؛ لتمكّنه من فعلها، والجهل لا يوجب سقوط التكليف في شيء من الموارد.

وهذا بخلاف صورة النسيان؛ فإنّه يستحيل تكليف الناسي للجزء أو الشرط؛ لخروجه بنسيانه عن قدرته وينحصر تكليفه حينئذٍ بالإعادة. ومن هنا نقول: يلزم تدارك المنسيّ مع بقاء محلّه، وهو عدم الدخول في ركن؛ لعدم انحصار تكليفه حينئذٍ بالإعادة.

وبالجملة: ينحصر مورد «لا تعاد» بما إذا كان التكليف بالفائت مساوقاً لقوله: «أعد»، وهذا في صورة النسيان واضح، وكذا ما بحكمه ممّا إذا لم يمكن التكليف بالفائت إلّا بالإعادة.

وحينئذٍ نقول: إنّه كما كان ترك السترفي حال النسيان مشمولاً ل- «لا تعاد» فكذلك ترك السترفي حال التذكّر إلى زمان يمكنه الستر مشمول ل- «لا تعاد» بمناط شموله لحال النسيان؛ إذ ليس مناط شموله لحال النسيان إلّا امتناع تكليفه بالسترفي ذلك الحال إلّا بالإعادة، فكذلك في حال التذكّر؛ لامتناع تكليفه بالستر في ذلك الحال قبل مضيّ زمان يمكنه الستر، وينحصر تكليفه بالإعادة لو كان الستر

شرطاً في ذلك الحال، فحديث «لا تعاد»[١] بمناطٍ واحد يشمل حال النسيان والتذكّر في عرض واحد، لا أنّ أحدهما لازم للآخر حتّى يتّجه عليه الإشكال المتقدّم.

وبذلك ظهر حكم ما إذا كان عدم الستر لقهر قاهر من ريح وغيره؛ فإنّه مشمول لحديث «لا تعاد» بكلا قسميه [١٩٩] من زوال المانع بعد الصلاة أو في الأثناء. بل يمكن أن يقال بالصحّة في الصورة الثانية أيضاً، وهي ما إذا كان عدم التستّر لجهل به وقد علم به في الأثناء. غايته أنّ الصحّة فيها يكون بمجموع الدليلين من رواية عليّ بن جعفر[٢] ومن حديث «لا تعاد»[٣]، فالرواية تدلّ على الصحّة بالنسبة إلى حال الجهل، أي عدم الستر الحاصل في حاله، والحديث يدلّ عليها بالنسبة إلى حال العلم بمقدار يمكنه الستر، ولا حاجة إلى التمسّك بالصحّة لحال العلم برواية عليّ بن جعفر حتّى يقال: إنّ ذلك من إثبات اللازم بالعامّ، فتأمّل.

[الفرع] الرابع: [في شرطيّة الستر في جميع الصلاة]

الظاهر أن يكون الستر شرطاً في جميع الصلاة من أجزائها وأكوانها حتّى السكونات المتخلّلة، وليس شرطيّة الستر كشرطية الطهارة من الخبث حيث تكون شرطاً في خصوص الأجزاء. ومن هنا كان نجاسة البدن أو الثوب في بين السكونات مع تطهيره عند فعل الأجزاء ممّا لا يخلّ بالصحّة؛ لأنّ النجاسة الخبثيّة اعتبرت على جهة المانعيّة لا القاطعيّة، بخلاف الحدث.

والظاهر أن يكون شرطيّة الستر من قبيل شرطيّة الطهارة الحدثيّة، وذلك لظهور الأدلّة في ذلك؛ فإنّ الظاهر من اعتبار الستر في الصلاة هو اعتباره في جميع الصلاة

---

١. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٠٤، ب٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٣. *وسائل الشيعة*، ج١، ص٣٧١ - ٣٧٢، ب٣ من أبواب الوضوء، ح٨؛ وغيره.

حتّى في الهيئة الاتصاليّة، وجعله من قبيل النجاسة الخبثيّة يحتاج إلى دليل. هذا مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ذلك؛ حيث إنّه لا يناسب الوقوف بين يدي الجبّار مع كونه مكشوف العورة ولو في آنٍ من الآنات.

[الرفع] الخامس: [في التستّر بالحشيش والطين و...]

قد عرفت في ما تقدّم الكلام في الستر بالحشيش وأنّه هو في طول الستر بما يكون ساتراً في نوعه كالثوب أو في عرضه؟ وهل التستّر[1] بالطين والدخول في الحفيرة والماء الكدر وغير ذلك ممّا يحصل به الستر عن الناظر المحترم يكون كالتستّر بالحشيش أو لا؟

[الكلام في جهتين]

واعلم أنّ الكلام في التستّر بالطين وما شابهه من الحفيرة والماء الكدر يقع من جهتين:

[الجهة] الأُولى: أنّ الستر بذلك هل هو من الستر الصلاتي حتّى يجب ولو مع الأمن عن الناظر المحترم، أو أنّه ليس من الستر الصلاتي، بل هو من الستر عن الناظر المحترم فلا يجب إلّا مع عدم الأمن منه؟

[الجهة] الثانية: بعد أن ثبت أنّ الستر بذلك إنّما يكون من الستر الصلاتي، فهل هو في طول سائر ما يحصل به الستر، حتّى يكون الانتقال إليه بعد عدم التمكّن من غيره حتّى من الحشيش الّذي ثبت كونه ساتراً في الجملة، أو أنّه في عرض غيره؟

وهذا بخلاف الكلام في الحشيش؛ فإنّه كان متحصلاً من الجهة الثانية؛ لأنّه

---

١. في هامش النسخة: «كون التستّر بالطين والحفيرة والماء الكدر في عرض واحد أو بينهما ترتّب كلام للأصحاب لا يخفى على المراجع، و إن اختار شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - العرضيّة، فتأمّل. منه».

لا إشكال في أنّ الستر بالحشيش كان من الستر الصلاتي، كما دلّ عليه رواية عليّ بن جعفر[١].

وعلى كلّ حال ليس في ما بأيدينا من الأدلّة ما يدلّ على وجوب الستر بهذه الأشياء سوى رواية الحفيرة، وهي رواية مرسلة أيّوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ﷺ: «العاري الّذي ليس له ثوب إذا وجد حفرة دخلها وسجد فيها وركع»[٢].

وهي وإن كانت مرسلة إلّا أنّ عمل الأصحاب بها يكون جابراً لها، فمن هذه الجهة لا إشكال، إنّما الإشكال في ما يستفاد منها من أنّ النزول في الحفيرة هل هو من جهة حصول الستر الصلاتي، كما قوّاه بعض الأعلام في بعض رسائله العمليّة[٣]، أو من جهة الأمن عن الناظر، كما قوّاه صاحب *الجواهر* ﷺ[٤] وعليه بنى في رسالته العمليّة[٥].

وتنقيح البحث هو: أنّ هذه المرسلة صالحة لأن [٢٠٠] تكون مقيّدة لأحد الإطلاقين: الأوّل: إطلاق رواية عليّ بن جعفر الدالّة على أنّه إن لم يجد شيئاً يستر به للصلاة حتّى الحشيش فليصلّ قائماً بإيماء، فتكون هذه المرسلة مقيّدة لإطلاق قوله ﷺ «إن لم يجد شيئاً»[٦]، فيصير المعنى حينئذٍ إن لم يجد شيئاً يستر به حتّى الحفيرة فليصلّ قائماً بإيماء، وأمّا لو وجد حفيرة فلينزلها ويصلّي مع ركوع وسجود، وعلى هذا يكون الستر بالحفيرة من الستر الصلاتي ويجب حينئذٍ وإن أمن المطّلع.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨ - ٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢، باختلافات.
٣. كالسيّد اليزدي في *العروة الوثقى* (المحشّى)، ج٢، ص٣٥٢.
٤. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢١٢.
٥. لم نعثر عليه فيه في *مجمع الرسائل*، فراجعه، ص٢٠٥ - ٢٢٥.
٦. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

الثاني: إطلاق ما دلّ على أنّه عند الأمن من المطّلع يصلّي قائماً بإيماء، وإن كان بعض الروايات خالية عن قيد الإيماء، كمرسل ابن مسكان المنجبر بالشهرة: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً»[1]. فتكون المرسلة مقيّدة لهذه الطائفة من الأخبار، فيصير المعنى حينئذٍ إن أمن المطّلع صلّى قائماً وإن لم يأمن المطّلع صلّى جالساً، إلّا إذا وجد حفيرة فيدخلها ويصلّي قائماً بركوع وسجود، فتخرج الرواية حينئذٍ عن الستر الصلاتي ويكون النزول في الحفيرة مقصوراً بما إذا لم يأمن المطّلع.

وتوهّم أنّه لا مانع من تقييد كلا الإطلاقين واضح الفساد؛ فإنّ تقييد الإطلاق الأوّل يوجب رفع موضوع الإطلاق الثاني؛ بداهة أنّه لو كان النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي لكان اللازم حينئذٍ نزولها، سواءٌ أمن المطلع أو لم يأمن.

وبالجملة: رواية الحفيرة يمكن أن تكون مقيّدة لإطلاق رواية عليّ بن جعفر[2] الدالّة على أنّه عند عدم إصابة شيء يستر به عورته للصلاة يصلّي قائماً بإيماء، سواءٌ وجد حفيرة أو لم يجد، وهذه المرسلة تدلّ على أنّه إن وجد حفيرة ليس له الإيماء، بل يصلّي بركوع وسجود فتقيّد تلك الإطلاق ويكون النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي. ويمكن أن تكون مقيّدة لإطلاق الروايات الدالّة على أنّه عند عدم الأمن من المطّلع يصلّي جالساً إلّا إذا وجد حفيرة فينزلها ويصلّي قائماً بركوع وسجود.

والّذي يوهن أن تكون المرسلة مقيّدة للإطلاق الثاني هو أنّه لم يفرض في المرسلة عدم الأمن عن المطّلع، بل هي من هذه الجهة مطلقة، ويكون التعارض بينها وبين ما دلّ على الصلاة جالساً عند عدم الأمن عن المطّلع بالعموم من وجه؛

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

فإنّ ما دلّ على الصلاة جالساً أعمّ من وجدان الحفيرة وعدمه، كما أنّ المرسلة أعمّ من الأمن عن المطّلع وعدمه.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالنزول بالحفيرة إنّما هو لعدم الأمن عن المطّلع، وإلّا لكان النزول لغواً إلّا إذا كان من مراتب الستر الصلاتي، فحينئذٍ يكون الأمر به لذلك.

والّذي يوهن أيضاً أن تكون المرسلة مقيّدة للإطلاق الثاني هو أنّه بعد ما لم يكن النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي وكان لأجل الأمن عن المطّلع، فتكون حكم الصلاة في الحفيرة حكم صلاة العراة الآمنين، وسيأتي أنّ حكمها الصلاة قائماً مع الإيماء من دون ركوع وسجود، وإن خالف في ذلك بعض الأعلام كصاحب *الجواهر*[1]؛ حيث قال بالركوع والسجود فيها؛ نظراً إلى هذه المرسلة، إلّا أنّه سيأتي ضعفه.

وهذا بخلاف ما إذا جعلنا النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي؛ فإن اعتبار الركوع والسجود فيها على القاعدة، ولعلّ من قال: بأنّ النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي كان نظره إلى هذا. ولكن الّذي يوهن أن يكون النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي هو استبعاد كون النزول في الحفيرة الّتي يمكن للشخص من الركوع والسجود فيها [٢٠١] من مراتب الستر الصلاتي، مع كون الحفيرة بهذه السعة؛ إذ مناسبة الحكم والموضوع لا يقتضي ذلك.

فالإنصاف أنّه لا يمكن القول بأنّ النزول في الحفيرة من مراتب الستر الصلاتي، فتكون رواية الحفيرة حينئذٍ ساقطة؛ لأنّه بعد عدم كون النزول فيها من مراتب الستر الصلاتي يكون النزول فيها لأجل الأمن عن المطّلع، ومعه لا يمكن الفتوى بمضمونها؛ لما سيأتي من أنّ صلاة العاري الآمن عن المطّلع إنّما هو بالإيماء لا بالركوع والسجود،

---

١. *جواهر الكلام*، ج٨، ص١٩٨.

مع أنّ الرواية مرسلة ولم يظهر من القدماء العمل بمضمونها. بل سيأتي أنّ نفس وجوب النزول في الحفيرة لأجل تحصيل الأمن عن المطّلع [فيه] إشكال[1]؛ فإنّ من لم يأمن المطّلع تكليفه الجلوس ولا يجب عليه تحصيل الأمن، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

[التلطّخُ بالطين والنزولُ في الماء الكدر]

ثمّ إنّ في حكم النزول في الحفيرة التلطّخُ بالطين والنزولُ في الماء الكدر، وأنّ ذلك ليس من مراتب الستر الصلاتي؛ بداهة أنّه لو كان التلطّخ بالطين من مراتب الستر الصلاتي لوقع التنبيه عليه في الأخبار، كيف لا يكون كذلك مع أنّ مثل الحشيش نبّه عليه في الأخبار، والحال أنّ التلطّخ بالطين أسهل أصابة من الحشيش؛ إذ قلّما يوجد أحد لا يمكنه خلط الماء بالتراب وجعله طيناً وتلطيخ العورة به، وإصابة الحشيش لا يكون بهذه السهولة.

وبالجملة وقوع التنبيه بالستر بالحشيش في الأخبار وعدم وقوعه بالتلطّخ بالطين يكشف عن أنّ التلطّخ بالطين ليس من الستر الصلاتي، بل يجب لتحصيل الأمن عن الناظر المحترم.

الفرع السادس: [في كيفيّة صلاة العاري]

من لم يجد شيئاً يستر به عورته للصلاة فإن أمن من الناظر المحترم وجب عليه الصلاة قائماً، وإن لم يأمن وجب عليه الصلاة جلوساً. وهذا ممّا لا إشكال فيه وقد تضافرت عليه النصوص، إنّما الكلام في كيفية صلاة القائم والجالس.

أمّا الجالس فالظاهر أيضاً أنّه لا إشكال في أنّه لا يجوز له الركوع والسجود، بل

---

١. في هامش النسخة: «والأقوى وجوب تحصيل المأمن مقدّمةً للقيام الواجب في الصلاة، كما يأتي الإشارة إليه. منه».

يومي إليهما، وأمّا القائم فقد اختلفت كلمات الأعلام في كيفيّتها فقيل: بأنّه يركع ويسجد. واختاره في *الجواهر*[١]. وقيل: بأنّه يومي لهما[٢].

وهذا هو الأقوى؛ لدلالة جملة من النصوص عليه من غير معارض إلّا رواية الحفيرة[٣] الّتي قد تقدّم الكلام فيها، فمن ذلك قوله ﷺ في رواية علي ابن جعفر المتقدّمة: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم»[٤]، بعد تقييدها بصورة الأمن عن المطّلع بقرينة الأخبار المفصّلة.

ومن ذلك موثّقة سماعة: في رجل يكون في فلاة من الأرض ليس عليه إلّا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء قال: «يتيمّم ويصلّي عرياناً قائماً ويومي إيماءً»[٥]، وفي نسخة *الكافي*: «قاعداً» بدل «قائماً»[٦].

ثمّ إنّه بناءً على وجوب الإيماء عليه لو خالف وركع وسجد كان مقتضى القاعدة بطلان صلاته؛ لعدم إتيانه ما هو المأمور به في هذا الحال. ودعوى أنّ سقوط الركوع والسجود رخصةٌ لا عزيمةٌ فلا مانع من صحّة الصلاة كذلك ممّا لا شاهد عليها بعد الأمر بالإيماء.

ولو جمع بين الإيماء والركوع والسجود سهواً ففي بطلان صلاته إشكال؛ لصدق أنّه زاد في صلاته ركناً من الركوع والسجود فتبطل، ومن أنّ الركوع والسجود لم يكونا ركناً في هذا الحال فلا موجب للبطلان[٧]. وقد اختار شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه -

---

١. *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢١٧.

٢. قال به جماعة، منهم العلّامة في *إرشاد الأذهان*، ج١، ص٢٤٧؛ والشهيد الثاني في *روض الجنان*، ج٢، ص٥٨؛ والسبزواريّ في *ذخيرة المعاد*، ص٢٣٦.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨ - ٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢، باختلافات.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٥. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٨٦، ب٤٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

٦. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٩٦، باب الصلاة في ثوب واحد ...، ح ١٥.

٧. كما قال به النجفي في *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢١٨.

[٢٠٢] الأوّل وقال بالبطلان؛ نظراً إلى أنّ أمره بالإيماء لا يوجب خروج الركوع والسجود عن الركنيّة[١]، فتأمّل جيّداً.

وكذا تبطل صلاة من كان وظيفته القيام فخالف وجلس وبالعكس؛ لعدم إتيانه ما هو المأمور به.

ودعوى أن أهمّيّة الستر عن الناظر المحترم أوجب سقوط القيام والانتقال إلى الجلوس وهذا لا يوجب خروج القيام عن الملاك، فيكون المقام كسائر موارد التزاحم الّذي كان لأحد المتزاحمين أهمّيّة أوجبت الأمر به؛ فإنّه لا إشكال في أنّه لو خالف وأتى بالمزاحم الآخر صحّ لو كان عبادة، فليكن المقام كذلك، ممّا لا دليل عليها، وإن قال به في *الجواهر*[٢]؛ فإنّه من الممكن أن لا يكون للصلاة عن قيام في هذا الحال - أي حال عدم الأمن عن الناظر المحترم الّذي تكليفه الجلوس - ملاك يقتضي الصحّة، فتأمّل جيّداً.

الفرع السابع: [في صلاة العراة جماعة]

لا إشكال في أنّه تشرع الجماعة للعراة بل تستحبّ؛ لصحيح ابن سنان: سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة قال: «يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوساً»[٣].

وموثّق إسحاق بن عمّار: قلت لأبي عبد الله: قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال عليه السلام: «يتقدّمهم إمامهم

---

١. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الثالثة: في لباس المصلّي، المسائل العشر، الفرع الثالث.

٢. لم نعثر عليه فيه في مظانّه؛ فراجع: *جواهر الكلام*، ج٨، ص٢١٧ - ٢١٨.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٥٠، ب٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

فيجلس ويجلسون خلفه فيومي إيماءً للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم»[١].

وقد عمل بهما الأصحاب وأفتوا بمضمونهما، فما في بعض الأخبار من إيجاب التباعد والصلاة فرادى، كما عن ***قرب الإسناد*** عن الصادق: «فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثمّ صلّوا كذلك فرادى»[٢] محمول أو مأوّل؛ لعدم العمل به وإن كانت القاعدة تقتضيه؛ بداهة أنّ القيام واجب في الصلاة، ومع عدم المأمن يجب تحصيل المأمن ولو كان ذلك بالتباعد أو النزول في الحفيرة ليمكنه القيام، فالقول بعدم وجوب التباعد والصلاة جلوساً جماعة على خلاف القاعدة؛ لأنّ الجماعة مستحبّة فلا تزاحم ما هو واجب من القيام، إلّا أنّه بعد ورود النصّ الصريح على مشروعيّتها وفتوى الأصحاب بمضمونه كان الإشكال بذلك اجتهاداً في مقابل النصّ.

وبالجملة: لا إشكال في مشروعيّة الجماعة، إنّما الكلام في كيفيّتها. أمّا بالنسبة إلى القيام والجلوس فالظاهر أيضاً أنّه لا ينبغي الإشكال في تعيّن الجلوس عليهم، كما هو صريح الأخبار المتقدّمة.

والإشكال بأنّ النسبة بين هذه الأخبار وما دلّ على أنّ الآمن عن الناظر يصلّي قائماً[٣] هو العموم من وجه؛ فإنّ ما يدلّ على أنّ الآمن يصلّي قائماً أعمّ من أن يكون وحده أو مع جماعة، وهذه الأخبار أعمّ من الآمن وغيره؛ إذ مجرّد كونهم جماعة لا يلازم عدم الأمن؛ إذ من الممكن أن يكونوا في ظلمة أو فاقدين للبصر، فتكون النسبة هي العموم من وجه[٤]، مندفع:

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٥١، ب٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

٢. *قرب الإسناد*، ص١٤٢، ص٥١١؛ *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٥١، ب٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٨ - ٤٥٠، باب وجوب ستر العورة في الصّلاة ولو بالحشيش ونحوه، فإن لم يجد ساتراً صلّى عرياناً موميأ قائماً مع عدم النّاظر و....

٤. راجع: *ذكرى الشيعة*، ج ٣، ص ٢٥ - ٢٦.

أوّلاً: أنّ فرض الأمن عن الناظر مع كونهم جماعة نادر جدّاً تكون هذه الأخبار منصرفة عنه، بل هي مختصّة بصورة عدم الأمن، فتكون هذه الأخبار موافقة لما دلّ على أنّ غير الآمن يصلّي جالساً.

وثانياً: فعلى فرض كون النسبة هي العموم من وجه فالعمل على هذه الأخبار إجماعاً؛ إذ لم ينقل من أحد أنّهم يصلّون قائماً جماعة.

وأمّا من حيث الركوع والسجود فظاهر الأخبار أنّ [٢٠٣] الإمام يومي وهم يركعون ويسجدون، ولكن اختلفت كلمات الأصحاب في ذلك، فمنهم من عمل بظاهر الأخبار من أنّ المأمومين يركعون ويسجدون والإمام يومي[١]. ومنهم من قال بالإيماء في الجميع[٢].

والأقوى هو الأوّل؛ لأنّ نسبة ما تقدّم من الأخبار - من أنّ الجالس يومي للركوع والسجود - مع هذه الأخبار نسبة الأعمّ المطلق، فيجب تخصيص تلك الأخبار بغير صورة الجماعة. ولا استبعاد فيه أصلاً؛ إذ من الجائز أن يكون للجماعة خصوصيّة أوجبت عدم الانتقال إلى الإيماء.

بل يمكن أن يقال: إنّ ما دلّ على أنّ الجالس يومي للركوع والسجود ولا يركع ولا يسجد إنّما كان مختصّاً بصورة عدم الأمن عن الناظر، وهذا المعنى مفقود في الجماعة؛ فإنّه مع وحدة الصفّ والتصاق بعضهم ببعض يكونون[ا] في حال الركوع والسجود آمنين؛ لعدم تمكّنهم عادةً من النظر إلى سوءة الآخر الملاصق له. وهذا بخلاف حال قيامهم؛ لإمكان نظر كلّ واحد إلى عورة الآخر، وهذا هو الّذي أوجب انتقالهم من القيام إلى الجلوس.

---

١. كالشيخ في *المبسوط*، ج١، ص١٣٠؛ *النهاية*، ص١١٨ - ١١٩؛ وابن حمزة في *الوسيلة*، ص١٠٧؛ والمحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص١٠٧.

٢. كالسيّد في *جمل العلم والعمل*، ص٨٠؛ والعلّامة في *نهاية الإحكام*، ج١، ص٣٧٠ - ٣٧١؛ والشهيد في *البيان*، ص١٢٦.

وبالجملة: إمكان النظر إلى عورة الآخر في حال القيام وعدم إمكانه في حال الركوع والسجود أوجب إيجاب الجلوس عليهم والركوع والسجود التام. وما يقال: من أنّ لازم ذلك هو التعدّي إلى كلّ آمن في حال الركوع والسجود مع عدم أمنه في حال القيام ولو كان فرادى، وهذا ينافي ما دلّ على أنّ غير الآمن يجلس ويومي، من غير تفصيل بين أمنه في حال الركوع وعدم أمنه، إنّما يستقيم مع وجود الدليل على ذلك، وإلّا هو بنفسه أمر ممكن إلّا أنّه لا دليل عليه، وما ذكرناه في الجماعة من أنّ أمنهم في حال الركوع والسجود وعدم أمنهم في حال القيام أوجب انتقالهم إلى الجلوس مع فعلهم الركوع التام والسجود كذلك، إنّما كان لمحض الاستئناس، وإلّا لم يرد التعليل بذلك في الأخبار حتّى يتعدّى عن الجماعة إلى غيرها.

فإن قلت: القول بأنّ المأمومين يركعون ويسجدون ينافي ما ورد في بعض الأخبار من التعليل لعدم الركوع والسجود بأنّه يبدو خلفه، كما في بعض الروايات[1].

قلت: هذا التعليل لا يصلح أن يكون علّة للحكم يستفاد منه كبرى كلّيّة، بل هو حكمة التشريع، كما [لا] يخفى وجهه على المتأمّل، وقد بيّنّا الضابط بين ما يكون علّة للحكم وبين ما يكون حكمة التشريع فراجع. [٢٠٤]

[تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة]

اختلف الأصحاب في اعتبار تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة فالمشهور بين القدماء[2] - على ما هو المحكيّ عنهم[3] - اعتبار تقدّمِ الرجل على المرأة بكلّه أو

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٤، ص٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

٢. منهم المفيد في *المقنعة*، ص١٥٢؛ والشيخ الطوسي في *المبسوط*، ج١، ص٨٦؛ وابن حمزة في *الوسيلة*، ص٨٩.

٣. حكاه عنهم السيّد الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، ج٣، ص٩.

بُعدِ عشرة أذرع بين الموقفين أو وجودِ حائل، وعن المتأخّرين[١] عدم اعتبار ذلك. ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الأخبار، ففي عدّة من الروايات ورد النهي عن ذلك، وفي عدّة أُخرى ورد عدم البأس عن ذلك.

فمن الأوّل: ما رواه عمّار عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال عليه السلام: «لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قائمة أو قاعدة أو نائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت»[٢].

وخبر إدريس بن عبد الله القمّي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وبحياله امرأة قائمة على فراشها أجنبيّة، فقال عليه السلام: «إن كانت قاعدة فلا يضرّك، وإن كانت تصلّي فلا»[٣].

وفي معناه عدّة من روايات أُخر مشتملة على النفي[٤].

ومن الثاني خبر جميل عن الصادق عليه السلام: في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه فقال: «لا بأس»[٥].

وخبر عيسى بن عبد الله القمّي على ما رواه في *العلل*: سئل الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف، قال عليه السلام: «مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد»[٦]، وغير ذلك من الأخبار الدالّة على الجواز.

---

١. حكاه عن عامّة المتأخّرين السيّد الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، ج٣، ص١١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧ - ١٢٨، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٨، ب٧ من أبواب مكان المصلّي، ح١.
٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٣ - ١٢٦، باب كراهة صلاة الرّجل والمرأة تصلّي قدّامه أو إلى جانبيه و... .
٥. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٣، ب٤ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٦. *غاية المراد*، ج١، ص١٣٥.

[مقامات البحث]

اعلم أنّ هنا مقامات وقع البحث عنها:

[المقام] الأوّل: في أصل اعتبار تقدّم الرجل على المرأة، وأنّه هل يعتبر ذلك في أصل صحّة الصلاة حتّى يكون عدم تقدّمه من الموانع أو لا يعتبر ذلك في الصحّة وإن كره ذلك؟

[المقام] الثاني: على كلّ من تقديري المانعيّة والكراهة فهل يعتبر في رفع المانعيّة أو الكراهة تأخّر المرأة عن الرجل بكلّه، بأن يكون موضع سجود المرأة متأخّراً عن موقف الرجل أو لا يعتبر ذلك المقام؟

[المقام] الثالث: لو كانت المرأة قدّام الرجل أو عن يمينه ويساره فما حدّ البعد المعتبر بينهما في زوال المانعية أو الكراهة؟

المقام الرابع: في تحديد الحائل الّذي يكون رافعاً للمانعيّة أو الكراهة.

[المقام الأوّل: في تقدّم الرجل على المرأة]

أمّا الكلام في المقام الأوّل فمجمله أنّه وإن حكي عن المشهور بين المتقدّمين[1] ذهابهم إلى المنع[2]، وجُعِل ذلك في مسلك الموانع، إلاّ أنّ الأقوى هو الكراهة.

وذلك لأنّ الأدلّة المجوّزة نصّ في الجواز لا تتحمّل معنى آخر؛ بداهة صراحة قوله عليه السلام: «لا بأس» في خبر جميل[3] المتقدّم في الجواز وإن كان بالنسبة إلى نفي الكراهة ظاهراً؛ فإنّ نفي البأس ظاهر في نفيه بجميع مراتبه الّتي منها الكراهة، إلّا أنّ ظهوره في نفي الكراهة لا يصادم صراحته في الجواز. وهذا بخلاف الأدلّة المانعة؛ إذ

---

١. منهم المفيد في *المقنعة*، ص١٥٢؛ والشيخ الطوسي في *المبسوط*، ج١، ص٨٦؛ وابن حمزة في *الوسيلة*، ص٨٩.

٢. حكاه عنهم السيّد الطباطبائي في *رياض المسائل*، ج٣، ص٩.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٣، ب٤ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.

غايتها ظهورها في ذلك؛ بداهة أنّ كلمة «لا» أو «لاتصلّي» ليس صريحاً في المنع، بل أقصاه ظهورها فيه، والظهور لا يصادم النصّ. هذا مضافاً إلى أنّ في نفس أدلّة المنع ما يظهر منه الكراهة، كقوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «لا ينبغي»[1]. [٢٠٥]

والحاصل أنّ قوله عليه السلام في أخبار المنع: «لا» أو «لاتصلّي» إنّما يدلّ على المنع ظهوراً؛ حيث إنّ النهي والنفي ظاهر في الحرمة النفسيّة في غير باب الأجزاء والشرائط والموانع في المركّبات؛ فإنّه يكون ظاهراً في المانعيّة. وأمّا قوله عليه السلام: «لا بأس» كما في خبر جميل، وقوله عليه السلام: «مضت صلاتها ولم تفسد على أحد» كما في خبر عيسى[2]، فلا يكون إلّا نصّاً في الجواز، فلا محيص حينئذٍ من رفع اليد عن ظاهر النفي والنهي وحمله على الكراهة، وإلّا لزم طرح أدلّة الجواز بالمرّة.

هذا مع ما عرفت من أنّ في نفس أخبار المنع ما يدلّ على الكراهة فيكون شاهد جمع. مضافاً إلى ما في الأخبار المانعة من المناقشة سنداً ودلالةً، كما لا يخفى على المتأمّل، ومضافاً إلى اختلاف الروايات المحدّدة لمقدار البعد بين الرجل والمرأة تارة بالشبر[3]، وأُخرى بالذراع[4]، وثالثة بالرحل[5]، ورابعة بكون موضع سجود المرأة محاذيا لركوع الرجل[6]، وغير ذلك من التحديدات؛ فإنّ هذا الاختلاف العظيم أقوى شاهد على أنّ الحكم استحبابي، واختلافَ التحديدات لاختلاف مراتب الاستحباب.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٣٠، ب٨ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.
٢. *غاية المراد*، ج١، ص١٣٥.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٣ و١٢٤ و١٢٥، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١ و٣ و٤ و٧.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣ و٤.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٦، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١٢.
٦. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

[المقام الثاني: في ما يرفع المانعيّة أو الكراهة]

وأمّا الكلام في المقام الثاني فمجمله أنّه ذهب بعض في رفع المانعيّة أو الكراهة إلى اعتبار تأخّر المرأة بكلّها عن الرجل، بأن يكون موضع سجود المرأة متأخّراً عن موضع وقوف الرجل[1]. وقد استدلّ على ذلك برواية عمّار، حيث قال عليه السلام فيها: «فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس»[2]؛ حيث إنّ ظاهر الخَلْف هو التأخّر بكلّ البدن. هذا.

ولكنّ الأقوى عدم اعتبار التأخّر بكلّ البدن في رفع المانعيّة أو الكراهة. وذلك لمنع دلالة «الخَلْف» على التأخّر بكلّ البدن، بل يصدق الخلف لو كانت المرأة واقفة عن يمين الرجل أو يساره مع تأخّرها عنه يسيراً، بأن يكون موضع سجودها متأخّراً عن موضع سجوده.

مضافاً إلى إشعار قوله عليه السلام في ذيل الرواية بعد قوله: «فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس»: «وإن كانت تصيب ثوبه» أنّه لا يعتبر التأخّر بكلّ البدن؛ فإنّ إصابة الثوب إنّما يكون غالباً عند وقوف المرأة إلى أحد جانبي الرجل، وأمّا إذا كانت متأخّرة عنه بجميع بدنها فيبعد إصابتها ثوبه، فتأمّل. مع أنّه لو أغمض عن ذلك فأقصى ما يقتضيه لفظة «الخلف» هو كونه ظاهراً في التأخّر بكلّ البدن مع صدقه أيضاً على ما سوى ذلك.

وحينئذٍ لا يمكن أن يعارض الأخبار الواردة في تحديد رفع المنع بالشبر والذراع والرحل وغير ذلك، كما أنّه لا يمكن معاملة التعارض في نفس الأخبار المحدّدة بعد ما كان الحكم كراهية، فيقتصر في رفع الكراهة بالأقلّ وهو الشبر ويكون الزائد على ذلك فضليّ، كما هو الشأن في جميع التحديد بين الأقلّ والأكثر.

---

١. كالمفيد في *المقنعة*، ص١٥٢؛ المحقّق في *شرائع الإسلام*، ج١، ص٦٢.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧ - ١٢٨، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.

وحاصل الكلام: أنّه سواءٌ قلنا بالمنع أو الكراهة لا بدّ من القول برفعهما بالشبر؛ فإنّ رواية الشبر[١] تنفي اعتبار الزائد، والخلف أيضاً يصدق بذلك وإن سلّم كونه ظاهراً في التأخّر بكلّ البدن، فتحمل حينئذ رواية الذراع[٢] والرحل[٣] وغير ذلك على مراتب الاستحباب والفضل، فراجع الأخبار وتأمّل فيها. [٢٠٦]

[المقام الثالث: في حدّ البعد المعتبر بينهما من اليمين أو اليسار]

وأمّا الكلام في المقام الثالث فقد قيل: إنّه يعتبر البعد بينهما بعشرة أذرع لو كانت المرأة قدّام الرجل أو إلى أحد جانبيه[٤]. واستُدِلّ لذلك برواية عمّار[٥] المتقدّمة.

ولكنّ الأقوى عدم اعتبار ذلك في ما كانت إلى أحد جانبيه؛ لخبر أبي بصير: سألت الصادق عليه السلام عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاه، قال: «لا، حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه»[٦]. وفي معناه روايات أُخر[٧].

وهذه الروايات - كما ترى - تنفي اعتبار الزائد على الشبر إذا كانت المرأة واقفة عن يمين الرجل، بل في رواية أطلق الشبر ولم يقيّد بكونها واقفة عن يمينه، بل قال عليه السلام: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه»[٨].

وبهذا يمكن أن يقال: لا يعتبر الزائد على الشبر ولو كانت المرأة واقفة قدّام الرجل، إلّا أن يمنع ذلك بدعوى أنّ لفظة «بحذاه» ظاهرة في الجنب من اليمين

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٣، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣ و٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٦، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١٢.
٤. كالمحقّق في *المعتبر*، ج٢، ص١١١؛ والعلّامة في *منتهى المطلب*، ج٤، ص٣٠٧.
٥. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧ - ١٢٨، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٦. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٧. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.
٨. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٥، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٧.

واليسار، ولا يشمل صورة التقدّم.

وعلى أيّ حال، الظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في كفاية الشبر إذا كانت عن يمين الرجل أو يساره، فتحمل حينئذٍ رواية اعتبار العشرة[1] على الفضل.

نعم، يبقى الكلام في ما إذا كانت المرأة قدّام الرجل، ولا يبعد الالتزام بعشرة أذرع في رفع المنع أو الكراهة؛ تمسّكاً بتلك الرواية. ولا مانع من التفصيل بين اليمين واليسار وبين التقدّم، فتأمّل جيّداً.

[المقام الرابع: في تحديد الحائل الّذي يكون رافعاً للمانعيّة أو الكراهة]

وأمّا الكلام في المقام الرابع فقد قيل أيضاً: إنّه يعتبر في الحائل أن يكون مانعاً عن مشاهدة كلّ منهما للآخر في جميع حالات الصلاة. وربّما يستدلّ على ذلك بصحيح الحلبي: سأل الصادق ﷺ عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو بنته تصلّي بحذاه في الزاوية الأُخرى، قال ﷺ: «لا ينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستراً»[2]؛ حيث إنّ الظاهر من الستر هو أن يكون ساتراً بقول مطلق وفي جميع الحالات. هذا.

ولكنّ الأقوى أيضاً عدم اعتبار ذلك، بل يكفي مطلق الحائل ولو في الجملة وفي بعض الأحوال؛ لرواية عليّ بن جعفر سأل أخاه عن الرجل هل يصلح أن يصلّي في مسجد قصير الحائط وامرأته قائمة تصلّي وهو يراها وتراه؟ قال ﷺ: «إن [كان] بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»[3]. وفي معناه روايات أُخر[4] تدلّ على عدم اعتبار الستر في جميع الحالات.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧ - ١٢٨، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٤؛ ص١٢٨ - ١٢٩، ب٧ من أبواب مكان المصلّي، ح١ و٢.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٣٠، ب٨ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٣٠، ب٨ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٩ - ١٣٠، باب جواز صلاة الرّجل والمرأة تصلّي أمامه أو إلى جانبه مع حائلٍ بينهما وإن لم يمنع المشاهدة.

بل ربّما يقال: إنّه يكفي في الحائل أن يكون طوله قدر ذراع، بل قدر شبر؛ لما في ذيل خبر أبي بصير المتقدّم[١]، حيث قال عليه السلام بعد أن اعتبر الشبر: «كان طول رحل رسول الله ذراعاً، وكان يضع بين يديه إذا صلّى شيئاً يستره ممّن يمرّ بين يديه»[٢]؛ فإنّ التعليل بذلك بعد اعتبار الشبر إنّما يناسب أن يكون الشبر الّذي اعتبره أوّلاً من جهة كونه حائلاً، فيكون مقدار الشبر من حيث الطول لا من حيث المسافة، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في أصل المسألة.

[فروع]

بقي في المقام فروع ينبغي التنبيه عليها.

[الفرع] الأوّل: هل يعتبر في مانعيّة المحاذاة أن تكون كلّ من صلاة الرجل والمرأة صحيحة من غير جهة المحاذاة؟ أو لا يعتبر ذلك، بل يكفي في المانعيّة ولو كانت أحد الصلاتين فاسدة من غير جهة المحاذاة؟ [٢٠٧]

وقد كثر الكلام في المقام من الأعلام، حتّى بنوا المسألة على القول بالصحيح والأعمّ[٣]، ولكنّ الظاهر أنّ المسألة بمكان من الوضوح لا تحتاج إلى إطالة الكلام فيها؛ بداهة أنّ جميع الأدلّة الّتي تكون متكفّلة لبيان الأجزاء والشرائط والموانع إنّما تتكفّل جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته بعد الفراغ عن اشتمال المركّب لسائر الشرائط والأجزاء والموانع؛ إذ لا معنى لتكفّل مانعيّة شيء - مثلاً - وأخذه مانعاً عن المركّب الأعمّ عن أن يكون له مانع آخر أو لا؛ إذ مع سبقه بمانع آخر لا يمكن أن يكون

---

١. لا يخفى أنّ خبر أبي بصير المتقدّم لا ذيل له، وهذا الذيل يكون لخبر آخر منه لم يتقدّم ذكره.

٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

٣. راجع: *الحدائق الناضرة*، ج٧، ١٨٦ - ١٨٧؛ *جواهر الكلام*، ج٨، ص٣١٣.

هذا الشيء مانعاً، فأخذ شيء مانعاً إنّما هو بعد فرض اشتمال المركّب على جميع ما يعتبر فيه سوى هذا الّذي يراد أخذه مانعاً.

مثلاً قوله: «لا تلبس الحرير في الصلاة» إنّما يكون متكفّلاً لمانعيّة الحرير للصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط والموانع غير لبس الحرير؛ إذ لا معنى لأخذ الحرير مانعاً للصلاة الأعمّ من كونها واجدة لسائر ما يعتبر فيها أو فاقدة لها. وقوله: «لا تصلّي محاذياً للمرأة» كقوله: «لا تلبس الحرير» إنّما يكون متكفّلاً لمانعيّة المحاذاة بناء عليها للصلاة بعد كونها جامعة لشرائط الصحّة لولا المحاذاة، فلا محيص عن القول باعتبار صحّة الصلاتين في مانعيّة المحاذاة. وبذلك يظهر الخلل في جملة من كلمات الأعلام[1]، فراجع.

الفرع الثاني: لو علم أحدهما بفساد صلاة الآخر من غير جهة المحاذاة في أوّل الأمر فلا إشكال في صحّة صلاته. ولو علم بصحّتها من غير تلك الجهة فلا إشكال في فساد صلاته مع عدم تبيّن الخلاف. وكذا لو شكّ في الصحّة والفساد؛ لأنّ الأصل هو الصحّة.

ولو تبيّن الخلاف وأنّ صلاته كانت فاسدة من غير جهة المحاذاة وكان علمه بالصحّة خطأً فلا ينبغي الإشكال أيضاً بصحّة صلاته لو تمشّى منه قصد القربة مع علمه بصحّة صلاة الآخر ولو لأجل أصالة الصحّة؛ لأنّ علمه بالصحّة إنّما يكون طريقيّاً لا موضوعيّاً وبعد تبيّن خطإ علمه وتمشّي منه قصد القربة لا مانع من صحّة صلاته، سواءٌ علم بالفساد بعد الصلاة أو في الأثناء.

نعم، لو علم من أوّل الأمر بفساد صلاة الآخر وصلّى وبعد الصلاة أو في أثنائها تبيّن صحّتها من غير جهة المحاذاة وأنّ علمه بالفساد كان خطأً، فمقتضى القاعدة

---

١. راجع: *روض الجنان*، ج٢، ص٦٠٢ - ٦٠٣؛ *ذخيرة المعاد*، ص٢٤٤.

هو بطلان صلاته؛ لأنّ المفروض أنّه صلّى محاذياً مع صحّة صلاة الآخر واقعاً وإن لم يعلم بها واعتقد فسادها؛ إذ ذلك لازم أخذ العلم على وجه الطريقيّة. وبالجملة: العلم يكون طريقاً في كلّ من طرفي الصحّة والفساد.

الفرع الثالث: لا إشكال في أنّه لا يجب عليه الاستفسار والاستخبار من الآخر في صحّة صلاته وفسادها عند الشكّ فيها؛ لمكان أصالة الصحّة. نعم، لو أخبر بالفساد فهل يكون قوله معتبراً في مقابل أصالة الصحّة أو لا يعتبر قوله؟

وقد ذكر لكلّ من الوجهين وجوهٌ لا تخلو عن مناقشة، فالأولى ابتناء ذلك على اعتبار قاعدة ما لا يعلم إلّا من قبله، فإن قلنا باعتبار ذلك وعمومها لجميع الموارد - كما يظهر من بعض إرسالها إرسال المسلّمات[1] - فلا إشكال ويكون إخباره بالفساد في ما نحن فيه معتبراً؛ لأنّ العلم بفساد صلاته غالباً منسدّ لغير المصلّي، إلّا أنّ الشأن في اعتبار تلك القاعدة بعمومها، وبعدُ لم يظهر لنا [٢٠٨] ما يدلّ على اعتبارها بعمومها.

نعم، ورد في بعض الموارد ما ربّما لا يخلو عن إشعار بالعموم كقوله عليه السلام في باب المتعة: أرأيت إن سألتها البيّنة هل تقدر على ذلك بعد السؤال عن اتّهامها بأنّ لها زوج؟[2]. وكذا ورد في باب الحيض[3] والعدّة[4] والحمل[5] أنّها مصدَّقات. والمسألة بعدُ تحتاج إلى مزيد مراجعة لعلّه يعثر على ما يدلّ على عموم القاعدة.

---

١. كالمحقّق الرشتي في *كتاب القضاء*، ج١، ص٩٦؛ وبحر العلوم في بلغة *الفقيه*، ج٣، ص٣٨١.

٢. نحوه في المتعة (المطبوعة في مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد)، ج٦، ص١٤؛ *وسائل الشيعة*، ج٢١، ص٣٢، ب١٠ من أبواب المتعة، ح٥.

٣. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٥٨ - ٣٥٩، باب وجوب الرجوع في العدّة والحيض إلى المرأة وتصديقها فيهما إلّا أن... .

٤. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٢، ص٣٥٨ - ٣٥٩، باب وجوب الرجوع في العدّة والحيض إلى المرأة وتصديقها فيهما إلّا أن... .

٥. *وسائل الشيعة*، ج٢٧، ص٣٥١، ب٢٤ من أبواب العدد، ح٢.

الفرع الرابع: لو عرض لأحد الصلاتين الفسادُ في الأثناء فهل هو كالفساد من أوّل الأمر فتكون الصلاة الأخرى صحيحة؛ لعدم اشتمالها على المانع من المحاذاة لصلاة صحيحة؟ أو أنّه ليس كالفساد من أوّل الأمر فتكون الصلاة الأخرى أيضاً فاسدة؛ لصدق أنّه صلّى محاذياً لآخر في صلاته المنعقدة على وجه الصحّة، وعروض الفساد عليها في الأثناء ممّا لا أثر له؟

وبالجملة: العبرة بالصحّة والفساد إنّما هو في أوّل الأمر، فلو صلّى محاذياً لمن انعقد صلاته صحيحة بطلت صلاته، وإن عرض لها الفساد في الأثناء؟ وهذا الوجه هو الأقوى، كما لا يخفى وجهه على المتأمّل.

الفرع الخامس: هل مانعيّة المحاذاة مطلقةٌ أو مقصورة بصورة الاختيار والالتفات؟

الّذي ينبغي أن يقال: هو أنّ قوله ﷺ: «لا يصلّي»[1] وإن لم يدلّ بهيئته ومادّته على صدور الفعل منه اختياراً؛ أمّا المادّة فواضح؛ لأنّ مادّة الأفعال لم توضع إلّا للمعنى الحدثي والمصدري، وأمّا الهيئة فلأنّها إنّما وضعت لقيام المادّة بالفاعل على اختلاف أنحاء القيام، من دون أن يكون لها دلالة على صدور الفعل منه اختياراً وعن علم. إلّا أنّ في خصوص المقام لا يبعد القول باختصاص مانعيّة المحاذاة بصورة العلم بها.

وذلك لأنّ الظاهر من أخبار الباب والمسؤول عنه هو الجهة الاختياريّة، كما يظهر من قوله في السؤال: أنّ «المرأة تزامل الرجل في المحمل»[2] إلخ. وبالجملة: الظاهر أنّ المسئول عنه في الأخبار هو صلاة الرجل خلف المرأة مع الالتفات والاختيار، وفي

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٧ - ١٢٨، ب٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٢٤، ب٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

هذا الفرض أجاب عليه السلام: بأنّه لا يصلّي. هذا مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي اختصاص المنع بذلك، فتأمّل.

ويتفرّع على ذلك أنّه لوكان كلّ من الرجل والمرأة جاهلين بالآخر- إمّا لظلمة أو لعمى أو غير ذلك - صحّت صلاتهما جميعاً؛ لعدم إيقاع الصلاة اختياراً مع المحاذاة. ولوكان أحدهما جاهلاً بالمحاذاة والآخر عالماً بها صحّت صلاة الجاهل وفسدت صلاة العالم؛ لأنّ المحاذاة الاختياريّة إنّما تنتسب إلى العالم دون الجاهل، وهذا بخلاف ما إذا كان كل منهما عالم بالآخر؛ فإنّ المحاذاة الاختياريّة تنتسب إليهما جميعاً فتفسد صلاتهما.

ويتفرّع على ذلك أيضاً بطلان خصوص صلاة اللاحق إذا كان عالماً بالسابق، دون صلاة السابق؛ لأنّه حينئذٍ المحاذاة الاختياريّة إنّما تستند إلى اللاحق فتفسد صلاته، ولا أثر لعلم السابق حينئذٍ بالمحاذاة؛ لانعقاد صلاة اللاحق فاسدة بسبب علمه بالمحاذاة، وقد تقدّم أنّ المحاذاة للصلاة الفاسدة لا يكون مانعاً.

نعم، لوكان اللاحق جاهلاً، فإن أمكن السابق التباعد على وجه لا تبطل صلاته بالمقدار المعتبر من التباعد وجب عليه، وإن لا يمكنه التباعد كذلك سقطت مانعيّة المحاذاة حينئذٍ من جهة حرمة قطع الصلاة، فتأمّل. [٢٠٩]

الفرع السادس: لا عبرة بالفوقيّة والتحتيّة مع صدق كون أحدهما في يمين الآخر أو شماله أو قدّامه. نعم، لوكانت الفوقيّة والتحتيّة على وجه لا يصدق ذلك، كما إذا كان أحدهما في مكان مرتفع بحيث لا يقال: «إنّه واقف في يمين الآخر أو شماله أو قدّامه»، كما إذا كان ارتفاعه يقرب من عشرين ذراعاً، لكان ذلك خارجاً عن مورد الروايات؛ لأنّ الروايات إنّما تكفّلت لبيان الجهات الأربع فقط.

ثمّ إنّه لو كان أحدهما واقفاً على مكان مرتفع بحيث لا يضرّ بصدق اليمين واليسار والقدّام، ففي كيفيّة اعتبار المسافة بينهما وجوه أو أقوال:

أحدها اعتبارها من موقف أحدهما إلى الأساس الّذي يكون الآخر واقفاً على مرتفعة، فإن بلغ عشرة أذرع فهو وإلّا فلا.

ثانيهما: اعتبارها من موقف أحدهما إلى الأساس ومن الأساس إلى موقف الواقف على مرتفعة، فإن بلغ المجموع عشرة أذرع فهو وإلّا فلا.

ثالثها: اعتبارها من ضلع المثلّث بين الموقفين، بأن تلاحظ المسافة بين الموقفين بأن تُخرجَ خطّاً من أحد الموقفين إلى موقف الآخر فإن بلغ عشرة أذرع فهو وإلّا فلا، ولا يكفي إخراج الخطّ من الموقف إلى الأساس فقط ولا يعتبر إخراجه أيضاً من الأساس إلى موقف العالي.

ولا يخفى عليك الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة؛ فإنّ الأول ينقص عن الضلع المثلّث الحاصل بين الموقفين، والثاني يزيد عليه، وأقوى الوجوه هو الثالث، من غير فرق بين أن يكون تسنيمياً أو انحدارياً.

الفرع السابع: لو كانا في موقف لا يمكنهما التباعد فإن كانا في ضيق الوقت صلّيا جميعاً وسقط اعتبار عدم المحاذاة، وإن كان في سعة الوقت صلّيا على التعاقب مختيرين في التقدّم والتأخّر، وإن كان الأفضل تقديم الرجل، وما ورد في بعض الأخبار من أنّه صلّى الرجل أوّلاً[1] محمول على ذلك، لا أنّ ذلك شرط لصحّة الصلاة أو أنّه واجب نفسي.

الفرع الثامن: ظاهر أخبار الباب اختصاص الحكم بالرجل والمرأة، ولا يعمّ

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٣١ - ١٣٢، باب استحباب صلاة الرّجل أوّلاً ثمّ المرأة إذا اجتمعا بغير حائلٍ ولم يمكن التّباعد.

الصبيّ والصبية وإن قلنا بشرعيّة عبادتهما، من غير فرق بين تقدّم الصبيّة على الصبيّ أو على الرجل، أو تقدّم الصبيّ على المرأة. نعم، ورد في بعض أخبار باب الجماعة ما يظهر منه تعميم الحكم للصبيّ والصبيّة[1]، فراجع وتأمّل.

[طهارة مكان المصلّي]

بقي الكلام في المعنى[2] الثاني من المكان، وهو اعتبار الطهارة فيه.

اعلم أنّ الأقوال في ذلك أربعة:

الأوّل: اعتبار الطهارة في جميع مكان المصلّي من موضع القدم إلى موضع السجود[3].

الثاني: عدم اعتبار الطهارة فيه مطلقاً حتّى موضع السجود[4]، وهو الّذي ينسب إلى الراونديّ[5].

الثالث: اعتبار الطهارة في خصوص المساجد السبعة[6].

الرابع: اعتبار الطهارة في خصوص موضع الجبهة، وهو الّذي ينسب إلى المشهور[7].

[روايات المسألة]

والروايات في المقام مطلقة، وهي بين ما تعتبر الطهارة مطلقاً وبين ما لا تعتبرها

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص٣٤١ - ٣٤٢، ب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣ و٥.

٢. كذا في النسخة.

٣. حكاه عن السيّد المرتضى المحقّق في *المعتبر*، ج١، ص٤٣١؛ واختاره أبو الصلاح في *الكافي في الفقه*، ص١٤١.

٤. قاله ابن حمزة في *الوسيلة*، ص٨٩.

٥. نسبه إليه وإلى ابن حمزة واستجوده المحقّق في *المعتبر*، ج١، ص٤٤٦.

٦. نسبه إلى أبي الصلاح جماعة، منهم المحقّق في *المعتبر*، ج١، ص٤٣١؛ والعلّامة في *مختلف الشيعة*، ج٢، ص١١٥؛ والشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج١، ص١٢٢.

٧. نسبه إليهم السيّد الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، ج٣، ص١٧.

مطلقاً، ولكن حيث كانت روايات عدم الاعتبار صريحة في ذلك من حيث نفي البأس فيها وروايات الاعتبار ظاهرة [٢١٠] في ذلك من حيث ورود النهي فيها الظاهر في المانعيّة كان مقتضى القاعدة حمل الروايات الناهية على الكراهة؛ تحكيماً للنصّ على الظاهر، وهذا هو الّذي دعا الراوندي إلى عدم اعتبار الطهارة مطلقاً حتّى في المسجد.

ولا بأس بذكر بعض أخبار الباب حتّى يتّضح حقيقة الحال:

فمنها خبر ابن أبي عمير: قلت لأبي عبد الله ﷺ: أصلّي على الشاذكونه وقد أصابتها الجنابة؟ فقال ﷺ: «لا بأس»[١].

وفي معناه عدّة من روايات أُخر دالّة على نفي البأس في المكان النجس الّذي بإطلاقه يشمل جميع المكان[٢].

ومنها خبر ابن بكير عن الصادق ﷺ: في الشاذكونه يصيبها الاحتلام أيصلّي عليها؟ قال: «لا»[٣].

ومنها موثّق عمّار: سأله عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنّه قد يبس الموضع القذر، قال ﷺ: «لا يصلّى عليه وأَغْلِمْ موضعه حتّى تغسله»[٤]، الخبر.

وهذان الخبران ظاهران في المنع، إلّا أنّه لمّا كان نفي البأس صريحاً في الجواز كان مقتضى القاعدة حمل النفي على الكراهة، وليس في أخبار الباب ما يدلّ على اعتبار الطهارة في المساجد السبعة أو خصوص موضع الجبهة.

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٥٤، ب٣٠ من أبواب النجاسات، ح٤.

٢. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٥٣ - ٤٥٥، باب جواز الصّلاة على الموضع النّجس و....

٣. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٥٥، ب٣٠ من أبواب النجاسات، ح٦.

٤. *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٤٥٢، ب٢٩ من أبواب النجاسات، ح٤.

ولكن لشيخنا - مدّ ظلّه - في المقام كلاماً وحاصله: أنّ خبر ابن بكير - وكذا موثّق عمّار - ظاهر في عدم نجاسة جميع المكان الّذي يصلّي فيه؛ بداهة أنّ إصابة الاحتلام إنّما يكون في مقدار من المكان، وكذا ظاهر الموضع القذر بقرينة: «وأعلِمْ موضعه حتّى تغسله» هو قذارة مقدار قليل من البيت بحيث لا يصلح للصلاة فيه، بل يصلح للصلاة عليه في الجملة ولو في بعض حالات الصلاة، وكذا لفظة «على» ظاهرة في الاستعلاء بحيث يكون الصلاة عليه وذلك أخصّ من الصلاة فيه؛ فإنّ لفظة «في» يشمل جميع مكان المصلّي وإن لم يلاق بدنه له كالمواضع المتخلّلة بين المساجد في حال السجود، وهذا بخلاف لفظة «على»؛ فإنّه[1] ظاهرة في ملاقاة بدن المصلّي للموضع ليتحقّق الاستعلاء، فلفظة «على» إنّما تشمل موقف المصلّي ومحلّ تشهّده ومواضع مساجده السبعة. فضمّ هاتين المقدمتين - أحدهما: كون موضع إصابة الاحتلام والقذارة قليل جدّاً بحيث لا يتحمّل إلّا لبعض حالات الصلاة. وثانيهما: اعتبار كون ذلك الموضع ممّا يصيبه بدن المصلّي، بقرينة «على» ومعلوم أنّ المتيقّن من ذلك هو موضع السجود؛ لأنّه أحقّ بإطلاق الصلاة عليه؛ لأنّه ركن في الصلاة مع أنّه لا يحتمل اعتبار طهارة غيره، وعدم اعتبار طهارته واعتبار طهارة الجميع ينافي قلّة المكان القذر - ينتج ما ذهب إليه المشهور من اختصاص اعتبار الطهارة في خصوص المسجد دون غيره؛ لأنّه بناء على المقدّمات المذكورة تكون الأخبار المانعة مختصّة بموضع السجود، ومقتضى صناعة الإطلاق والتقييد هو حمل الأخبار المجوّزة على ما عدا موضع السجود؛ لأخصّيّة الأخبار المانعة حينئذٍ[2]،

---

١. كذا في النسخة، والصواب «فإنّها».

٢. راجع: *تقريرات الشيخ موسى الخوانساري*، المقصد الأوّل، المقدّمة الرابعة: في مكان المصلّي، المسألة الثالثة: طهارة المكان.

فتأمّل جيّداً؛ فإنّه بعدُ في المقدّمات شيء، وتتميم فتوى المشهور بغير الإجماعات المنقولة مشكل.

[عدم نجاسة متعدّية في مكان المصلّي]

وعلى كلّ حال، ظاهر المشهور عدم اعتبار الطهارة في غير محلّ السجود. نعم، يعتبر أن لا يكون في المكان نجاسة متعدّية، والظاهر أنّ اعتبار ذلك إنّما هو لمحض الطريقيّة لا الموضوعيّة، فلو كانت النجاسة ممّا يعفى عنها - لقلّتها - فلا بأس بتعدّيها، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في ما يعتبر في المكان. [٢١١] وأمّا البحث عن مكروهات المكان فليس بمهمّ.

[الصلاة في المقابر]

نعم، ينبغي البحث عن الصلاة في المقابر، حيث إنّه ربّما قيل ببطلان الصلاة فيها.

[عناوين الصلاة في المقابر الواردة في الأخبار]

اعلم أنّ هنا عناوين أربع: الصلاة في المقابر، والصلاة بين القبور، والصلاة على القبر، والصلاة إلى القبر بأن يجعل القبر قبلة له، وقد ورد المنع عن كلّ من هذه العناوين الأربع في الأخبار[1].

ولا يخفى الفرق بين الأوّل والثاني؛ إذ في الأوّل لا يعتبر فعليّة القبور ولا أن تكون الصلاة بينها، بل يكفي كون المكان معدّاً للدفن، بحيث يطلق عليه المقبرة وإن لم

---

١. راجع: *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٥٨ - ١٦٠، باب جواز الصّلاة بين القبور على كراهيّة....

يكن فيه إلّا قبرواحد، بل وإن لم يكن فيه قبرأصلاً. وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه يعتبر فعليّة القبور، لا أقلّ من قبرين؛ لعدم صدق البينيّة بدون ذلك.

فممّا دلّ على الأوّل قوله في خبرالمناهي: نهى رسول الله ﷺ أن يصلّي الرجل في المقابروالطرق، الخبر[١]. وقوله عليه السلام في خبرعبيد بن زرارة: «الأرض كلّها مسجد إلّا بئرغائط ومقبرة»[٢].

وممّا يدلّ على الثاني موثّقة عمّارسأل الصادق عليه السلام يصلّي بين القبور، قال: «لا يجوزذلك إلّا أن يجعل بينه وبين القبورإذا صلّى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره، ثمّ يصلّي إن شاء»[٣].

وممّا يدلّ على الثالث خبريونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى أن يصلّى على قبرأويقعد عليه أويبنى»[٤].

وممّا دلّ على الرابع قوله في صحيحة زرارة المرويّة عن العلل: قال لأبي جعفرعليه السلام: الصلاة بين القبور؟ فقال: «بين خللها ولاتتّخذوا شيئاً منها قبلة» الخبر[٥]. [٢١٢]

القول في مكان المصلّي [من حيث الإباحة والطهارة]

والأمرالمهمّ الّذي ينبغي البحث عنه في مكان المصلّي إنّما هو من حيث الإباحة والطهارة، وحيث كان المعتبرفي الطهارة هو خصوص المسجد ليس إلّا، أو

---

١. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٥٨ - ١٥٩، ب٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.
٢. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١١٨، ب١ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.
٣. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٥٩، ب٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٥.
٤. *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٦٠، ب٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٨.
٥. *علل الشرائع*، ج٢، ص٣٥٨، ح١؛ *وسائل الشيعة*، ج٥، ص١٦١- ١٦٢، ب٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٥؛ باختلاف فيهما.

هو مع سائر المواضع السبعة - كما سيأتي تحقيقه - كان البحث عن المكان من حيث الإباحة بمعنى آخر غير المعنى الّذي يبحث عنه من حيث الطهارة. ومن عرّف المكان من الفقهاء من أنّه الفراغ الشاغل[1] فإنّما يكون مراده المكان من حيث الإباحة، ولا يمكن تعريف المكان الّذي يعتبر فيه الإباحة مع المكان الّذي يعتبر فيه الطهارة بأمر واحد ومعنى فارد؛ إذ لا جامع بينهما.

وعلى كلّ حال، فقد عُرِّف المكان - كما عن الإيضاح - ب- «ما يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلّل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره»[2].

وعُرِّف أيضاً بأنّه «الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي أو يستقرّ عليه ولو بوسائط»[3].

وهذا هو الأولى؛ لأنّ الظاهر أنّ المكان الّذي يعتبر فيه الإباحة عند الفقهاء هو المكان الّذي يكون عند الحكماء الّذي هو عندهم الفراغ الشاغل، فالبحث يقع حينئذٍ في مقامين: الأوّل: اعتبار الإباحة في الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي. الثاني: اعتبار الإباحة في ما يستقرّ عليه الشيء ولو بوسائط.

[المقام الأوّل: في اعتبار الإباحة في الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي]

أمّا الأوّل فلا إشكال في اعتبار الإباحة في الفراغ الشاغل لبدن المصلّي في حال صلاته وإن كان ما يستقرّ عليه مباحاً؛ فإنّ إباحة المكان لا يلازم إباحة الفضاء والفراغ، فربما يكون المكان الّذي يستقرّ عليه الشيء ملكاً أو مباحاً وكان الفضاء غصباً، كما لو وقف على الجناح الخارج إلى الدار المغصوبة مع كون الجناح ملكاً

---

١. كالكركي في *جامع المقاصد*، ج٢، ص١١٤؛ وكاشف الغطاء في كشف الغطاء، ج٣، ص٤٧.
٢. *إيضاح الفوائد*، ج١، ص٨٦.
٣. *جامع المقاصد*، ج٢، ص١١٤.

للمصلّي أو مباحاً له؛ فإنّ الهواء الّذي شغله الجناح مع الهواء الّذي تحته إلى أرض الدار المغصوبة والّذي فوقه إلى عنان السماء أو مقدار ما يساعد عليه العرف والعادة كلّ ذلك يكون غصبا بغصب الدار، فالواقف على الجناح المملوك في الفرض المذكور يكون الهواء والفضاء الشاغل له غصباً.

[من ملك أرضاً فقد ملكها من تخوم الأرض إلى عنان السماء]

ولكن ينبغي أن يعلم أنّ ما يقال: من أنّ من ملك أرضاً فقد ملكها من تخوم الأرض إلى عنان السماء[1] فهو ممّا [لم] يقم عليه دليل ولم يساعد عليه العرف أيضاً، وإن ادُّعيَ على ذلك الإجماع[2] إلاّ أنّ الظاهر عدم ثبوته، فالأولى إرجاع ذلك إلى العرف، والعرف لم يساعد على أنّ المالك للأرض يملكها من التخوم إلى عنان السماء، بل الّذي يساعد عليه أنّ مالك الأرض يملك تبعاً مقداراً من جهة التحت والفوق الّذي جرت العادة عليه، وربّما يختلف ذلك باختلاف الأمكنة والأشخاص. بل ربما يقال بعدم ملكيّة ذلك المقدار أيضاً، بل الثابت إنّما هو حقّ الأولويّة والاختصاص.

[الأقوال]

وبالجملة: في المسألة احتمالات أو أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنّه مالك من تخوم الأرض إلى عنان السماء. ويتفرّع عليه بطلان الصلاة عند غصبيّة الفضاء والفراغ وإن بلغ ما بلغ، كما إذا فرض أنّه وقف على جناح مملوك خارج على فضاء دار الغير المغصوبة وكان بينه وبين أرض الدار ألف ذراع أو أزيد.

---

١. راجع: *المبسوط*، ج٨، ص١٤٠؛ *الدروس الشرعيّة*، ج٣، ص٣٤٧؛ *الروضة البهيّة* (ط الكلانتر)، ج٤، ص١٨٦؛ *مسالك الأفهام*، ج٤، ص٢٧٣؛ *جواهر الكلام*، ج٢٦، ص٥٦.

٢. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

الثاني: أنّه مالك تبعاً مقداراً يساعد عليه العرف وجرت العادة به، فلو كان الجناح فوق ذلك المقدار صحّت الصلاة ولو كان دونه بطلت.

الثالث: عدم ملكه ذلك المقدار أيضاً، بل له حقّ أولوية. ويتفرّع عليه - بناءً على عدم قدح غصب الحقّ في صحّة الصلاة - هو صحّة الصلاة ولو كان دون [٢١٣] ذلك المقدار. وحيث كان الأقوى أنّ غصب الحقّ كغصب الملك، فلا تظهر ثمرة بين القولين الأخيرين في ما نحن فيه، وإن كان الأقوى هو التبعيّة الملكيّة.

ثمّ إنّ المراد بالفضاء الّذي يعتبر إباحته إنّما هو الفضاء الّذي يكون بدن المصلّي شاغلاً له من حيث الكون الصلاتي المختلف باختلاف أفعال الصلاة من القيام والركوع والسجود، فالعبرة إنّما هو بكون القيام في الفضاء المغصوب، فلا بأس إذا كانت يده في الفضاء المغصوب، أو كان أطراف ثيابه - مثلاً - فيه، أو كان مقدار من رأسه الّذي لا يضرّ بصدق القيام في المباح واقعاً في الفضاء المغصوب. وبالجملة العبرة إنّما هو صدق القيام في المغصوب، وكذا الركوع والسجود. فكلّ ما صدق هذا المعنى تبطل الصلاة، وكلّ ما لا يصدق صحّت وإن وقع بعض بدنه أو ثيابه في المغصوب.

وكذا لا يضرّ وقوع الأجزاء المندوبة في الفضاء المغصوب؛ إذ غاية ما يلزم هو بطلان الأجزاء المندوبة فقط، ولا يسري بطلانها إلى بطلان الصلاة، فلو فرض أنّ خصوص جلسة الاستراحة وقعت في المغصوب لم تبطل الصلاة، بل وكذا لو وقعت الأجزاء الواجبة مع تداركها وفعلها ثانياً في المباح.

هذا كلّه في الصلوات الواجبة، وأمّا الصلاة المستحبّة فربّما يقال بعدم قدح وقوعها جميعاً في الفضاء والمكان المغصوب؛ لعدم اعتبار كون فيها بعد جواز فعلها ماشياً موميأً للركوع والسجود. هذا.

ولكنّ الأقوى أنّها كالصلاة الواجبة في اعتبار الإباحة في مكانها، ودعوى عدم اعتبار كون فيها واضحة الضعف؛ بداهة أنّه ليس الكون الصلاتي إلّا عبارة عن أفعالها من القيام والركوع والسجود وغير ذلك، وهذا ممّا يشترك فيه الصلوات الواجبة والمستحبّة. غايته أنّ المكلّف مخيّر في المستحبّ منها من فعلها ماشياً أو مستقرّاً. هذا كلّه في المقام الأوّل من إباحة الفضاء.

[المقام الثاني: في اعتبار الإباحة في ما يستقرّ عليه]

وأمّا إباحة ما يستقرّ عليه ولو بوسائط فالظاهر أيضاً أنّه ليس بهذا التعميم وإن قيل به[1]، بل العبرة إنّما هو على صدق التصرّف في المغصوب عرفاً، والعرف يأبى عن صدقه كذلك. فلو كان بعض قوائم الأبنية مغصوباً والمصلّي واقف على البناء فالعرف لا يرى ذلك تصرّفاً في المغصوب، وكذا الواقف على الساباط والأرجوحة مع غصبية قوائمها، وكذا لو كان في السفينة لوح مغصوب ولم يكن المصلّي واقفاً عليها، بل واقف على اللوح المباح؛ فإنّ الظاهر أنّ في جميع ذلك لا يعدّ تصرّفاً في المغصوب، فلا مانع حينئذٍ من صحّة الصلاة كذلك.

وبالجملة: حيث لا دليل في المقام سوى مسألة اتّحاد الغصب للكون الصلاتي وصدق التصرّف عليها، وهذا أمر عرفي ومجرّد كون لبنة في قوائم البيت مغصوبة لا يعدّ الصلاة في البيت تصرّفاً في المغصوب.

وعلى كلّ تقدير، الصلاة في الأماكن كلّها جائزة؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[2]. لكن بشرط أن يكون المكان مملوكاً له أو مأذوناً في الكون فيه

---

١. ممّن قال به الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص٧٨؛ حيث قال: «وكذا السفينة ولو لوحاص واحداً ممّا له مدخل في استقرار المصلّي».

٢. *الفقيه*، ج١، ص٢٤٠ - ٢٤١، باب الواضع التي تجوز الصلاة فيها ...، ح٧٢٤؛ *وسائل الشيعة*، ج٣، ص٣٥٠، ب٧ من أبواب التيمّم، ح٢.

عموماً أو في خصوص الكون الصلاتي من دون فرق بين أن يكون الإذن بعوض كاجرة أو بإباحة، ومن دون فرق في الإباحة بين كونها صريحة، كقوله: «صلّ»، أو بالفحوى كإذنه بشيء تكون الصلاة أولى بالإذن بها أو بشاهد الحال على وجه يقطع برضا المالك أو قيام أمارة شرعيّة على ذلك. [٢١٤]

وقد أطيل الكلام في تعريف الفحوى وشاهد الحال، إلّا أنّ الظاهر أنّ الشخص أبصر بمعرفة الفحوى وشاهد الحال.

وبالجملة: العبرة إنّما هو بالقطع بالرضا أو ما يقوم مقام القطع من الأمارات الشرعيّة.

نعم، الظاهر قيام السيرة على الصلاة في الأراضي المتّسعة مع عدم القطع برضا المالك، كقيام السيرة على الوضوء بالمياه والأنهار الجارية وغير الوضوء من الشرب وقضاء الحوائج والتزوّد، بل السيرة في المياه أقوى وأشدّ من السيرة في الأراضي؛ فإنّ الظاهر قيام السيرة في المياه مع العلم بكراهة المالك، بل لا يعتنى بمنعه صريحاً ويخطّئون المالك بالمنع.

وهذا بخلاف السيرة في الأراضي؛ فإنّ الظاهر عدم قيامها مع منع المالك أو كراهته بل المتيقّن منها هو صورة عدم العلم بالكراهة والمناقشة في اعتبار هذه السيرة في غير محلّها؛ بداهة القطع باستمرار هذه السيرة إلى زمن المعصوم ﷺ، بل السيرة في المقام وفي المياه من أقوى السير فلا بأس بالعمل بها.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في بطلان الصلاة في غير الأراضي المتّسعة مع عدم إذن المالك ورضاه وعلم المصلّي بذلك. وأمّا في صورة الجهل حكماً أو موضوعاً - قصوراً أو تقصيراً - فقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً عند البحث عن لباس المصلّي فلا حاجة في إعادته.

[صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في الخروج]

نعم، ينبغي الكلام عن حكم من توسّط أرضاً مغصوبة وصحّة صلاته في حال الخروج مع ضيق الوقت.

اعلم أنّ فساد صلاته في حال الخروج مبنيّ على وقوع الخروج منه مبغوضاً عليه ومنهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط، فلو قلنا بوقوع الخروج منه مبغوضاً عليه كان اللازم فساد صلاته وإن قلنا بعدم كونه مبغوضاً عليه، بل يقع منه محبوباً كان اللازم صحّة صلاته مع ضيق الوقت.

وأمّا مع سعته فعلى كلّ تقدير تفسد صلاته؛ لتمكّنه من الصلاة التامّة، ووقوع الخروج محبوباً أو مبغوضاً مبنيّ على أنّ الخروج عن الدار المغصوبة عند الدخول فيها اختياراً هل يكون من صغريات «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ملاكاً وعقاباً وإن كان ينافيه خطاباً؟ أو أنّ الخروج ليس داخلاً تحت هذه الكبرى، بل يكون الخروج واجباً على كلّ تقدير وإن حرمت مقدّماته من الدخول، فيكون واجباً على تقدير فعل محرّم، ولا غرو[1] في أن يكون الشيء واجباً على تقدير محرّم؟

فلو قلنا إنّ الخروج من صغريات الامتناع بالاختيار كان اللازم وقوع الخروج منه مبغوضاً عليه فلا تصحّ الصلاة حاله، ولو قلنا إنّه واجب على تقدير محرّم كان الخروج محبوباً وتصحّ الصلاة حاله. والأقوى أنّه واجب فلا مانع من الصلاة، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ثمّ إنّه قد عرفت بطلان الصلاة في المغصوب مع عدم إذن صاحبه وعلم المصلّي بذلك وصحّة الصلاة مع الإذن، فهنا مسائل ينبغي التنبيه عليها.

---

١. في المطبوعة «غرر»، كظاهر النسخة.

[مسائل]

[المسألة] الأُولى: لو شرع في الصلاة جهلاً بالغصب وفي الأثناء علم به فلا ينبغي الإشكال في وجوب قطع الصلاة؛ لعدم تمكّنه من إتمامها والحال هذه، وإن كانت قبل العلم صحيحةً واقعاً، إلّا أنّ صحّة الأجزاء السابقة واقعاً لا تنفع بعد عدم تمكّنه من إتمامها؛ لفقدان شرطها من إذن المالك عند علم المصلّي بالغصب؛ [٢١٥] بداهة أنّ إذن المالك شرطاً للصحّة حدوثاً وبقاءً، وذلك واضح.

[المسألة] الثانية: لو شرع في الصلاة باعتقاد الإذن فتبيّن عدمه في الأثناء فالحكم كما سبق من وجوب قطعها، بل هو من صغريات ما سبق من دون فرق بين أن حصل اعتقاده الإذن من الخارج أو من كلام صدر من المالك وتخيّل أنّه أذن وبعد ذلك انكشف الخلاف وتبيّن أنّ كلامه ذلك لم يكن إذناً.

[المسألة] الثالثة: لو أذن في الكون غير الصلاة فالحكم كما سبق أيضاً.

[المسألة] الرابعة: [في رجوع المالك عن إذنه في الصلاة في ملكه] لو أذن في خصوص الكون الصلاتي أو الأعمّ منه ومن غيره، بأن علم أنّ إذنه كان بالأعمّ حقيقةً وواقعاً فهل له الرجوع عن إذنه بعد الشروع في الصلاة أو ليس له الرجوع؟ فيه خلاف بين الأعلام[1].

ونظير المقام ما إذا أذن في الدفن فأراد الرجوع بعد الدفن، أو أذن في الرهن بل أعار ملكه للرهن وبعد الرهن أراد الرجوع، أو بذل للحجّ وبعد الإحرام أراد الرجوع.

والضابط في الكلّ أنّه لو أذن في شيء يستتبعه حكم شرعي من تكليف أو وضع - كحرمة إبطال الصلاة في مثال الصلاة، وحرمة النبش في مثال الدفن، وحرمة قطع الحجّ في مثال الحجّ، ولزوم العقد في مثال الرهن - فهل له الرجوع

---

١. راجع: *مفتاح الكرامة*، ج٦، ص١٤١ - ١٤٧؛ *مصابيح الظلام*، ج٦، ص١٤.

عن إذنه ويكون رجوعه نافذاً فلا تحرم قطع الصلاة والحجّ ولا نبش القبر وعدم لزوم الرهن؟ أو أنّه ليس له الرجوع ولا يكون نافذاً فيحرم إبطال الصلاة وقطع الحجّ ونبش القبر ويبقى عقد الرهن على لزومه؟

وتحقيق الكلام في ذلك هو أنّ في مثال الرهن الظاهر أنّه لا إشكال في أنّه ليس له الرجوع عن إذنه ولا ينفذ إذا رجع، بل يبقى المرهون على رهانته، بل الظاهر أنّه ممّا انعقد الإجماع عليه.

وذلك لأنّه بعد فرض جواز رهن مال الغير بإذن صاحبه ولا يشترط في الرهن أن يكون من مال المديون، والمفروض أنّ عقد الرهن أيضاً من العقود اللازمة، فإذنه في رهن مال نفسه يكون إذناً في موضوع حكمه الشرعيّ اللزوم وعدم طروّ الفسخ له إلّا بما جعله الشارع سبباً له، ولازم ذلك عدم نفوذ الرجوع عن إذنه بعد تحقّق عقد الرهانة؛ إذ ليس له رفع الحكم الشرعي عن موضوعه.

نعم، له رفع الموضوع، والمفروض أنّ الموضوع في المقام هو وقوع الرهن على مال الغير بإذن صاحبه، وهذا المعنى قد تحقّق بالإذن السابق فيستتبعه حكمه من اللزوم فلا يؤثّر رجوعه عن إذنه بعد عدم انقلاب الموضوع عمّا هو عليه.

وأمّا مثال الحجّ فإن قلنا إنّ من تلبّس بالإحرام يجب عليه إتمام الحجّ ولو مع فوات الاستطاعة الشرعيّة ولا يعتبر بقاؤها إلى آخر الحجّ، بل بمجرّد الإحرام يجب عليه الإتمام ولو متسكّعاً، فيخرج المثال عمّا نحن فيه؛ إذ على فرض رجوع الباذل عن بذله بعد تلبّسه بالإحرام لا يلزم منه شيء ولا رفع حكم عن موضوعه؛ إذ على كلّ تقدير يجب عليه إتمام الحجّ، فلا ملزم لبقائه على بذله من هذه الجهة. وإن قلنا إنّه لا يجب عليه الإتمام، بل يحرم عليه القطع على فرض بقاء الاستطاعة فيكون مثال الحجّ كمثال الصلاة والدفن.

ومجمل الكلام في ذلك هو أنّه اختلفت كلمات الأعلام في جواز الرجوع عن إذنه بعد تلبّس المأذون في الصلاة بها أو بعد دفن الميّت في الأرض مع إذنه بالدفن، فقيل: إنّه له الرجوع فيجب عليه قطع الصلاة[1] ونبش القبر. وقيل: إنّه ليس له فلا يجوز نبش القبر وقطع الصلاة[2].

والأقوى هو الثاني الّذي عليه المشهور، بل حكي عليه الإجماع[3]. [٢١٦]

وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ المالك لو أذن في استيفاء شيء من ملكه - أرضاً كان أو داراً أو غيرهما - وكان ما استوفاه المأذون له موضوعاً لحكم شرعيّ لكان رجوعه عن إذنه كلا رجوع ولم يؤثّر رجوعه شيئاً أصلاً؛ إذ المالك إنّما يكون له الرجوع بالنسبة إلى ما يأتي ممّا لم يستوفه المأذون له، وأمّا بالنسبة إلى ما مضى ممّا استوفاه فليس له الرجوع؛ لأنّ المفروض أنّه وقع بإذن منه والشيء عمّا وقع لا يتغيّر.

وفي المقام حرمة قطع الصلاة أو نبش القبر إنّما هو من آثار ما مضى ومترتّب على ما سبق؛ إذ الموضوع لحرمة الإبطال إنّما هو الصلاة الّتي قد شرع فيها على وجه صحيح. وكذا موضوع حرمة النبش إنّما هو الدفن على وجه صحيح، والمفروض أنّ الشروع في الصلاة والدفن إنّما وقعا على وجه صحيح بإذن من المالك وكان استيفاء المصلّي لما مضى من صلاته واقعاً بإذنه، واستيفاء ما مضى من الصلاة على هذا الوجه يكون موضوعاً لحرمة الإبطال، فليس للمالك الرجوع عن إذنه؛ لأنّه يكون من الرجوع في شيء قد استوفاه المالك قبل رجوعه.

---

١. قاله جماعة في خصوص الصلاة، منهم الكركيّ في *جامع المقاصد*، ج٢، ص١١٩؛ والأردبيلي في *مجمع الفائدة*، ج٢، ص١١٣؛ والسيّد العامليّ في *مدارك الأحكام*، ج٣، ص٢٢٠.

٢. ممّن قاله في خصوص الصلاة الشهيد في *ذكرى الشيعة*، ج٣، ص٧٩؛ والوحيد البهبهاني في *مصابيح الظلام*، ج٦، ص١٤.

٣. لم نعثر عليه مع الفحص عنه في مظانّه ممّا بأيدينا من كتب الفقه.

ومنه يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما سبق من أنّه لو شرع في الصلاة باعتقاد الإذن فبان في الأثناء عدمه حيث قلنا بأنّ له عدم الإذن في الإتمام ويجب عليه قطع الصلاة؛ لأنّه وإن شرع على وجه صحيح - لكون الجهل في المقام عذراً - إلّا أنّه حيث كان الّذي استوفاه ممّا مضى من صلاته لم يكن بإذن من المالك حسب الفرض كان المالك غيرملزم بشيء؛ إذ لم يصدرمنه إذن حتّى يكون ملزماً به.

وهذا بخلاف المقام؛ حيث كان ما استوفاه ممّا مضى من صلاته بإذن منه فيكون ملزماً بإذنه، إلّا أن يكون ذلك ضرراً عليه ويكون عدم نفوذ رجوعه عن إذنه موجباً لوقوعه في الضررفلا يكون حينئذٍ ملزَماً بإذنه؛ لحكومة أدلّة «لا ضرر»، وإذنه في الصلاة ليس إقداماً منه في الضرر، كما لا يخفى.

الفهرس

مقدّمة التحقيق ٥

التعريف بمباحث الكتاب ومنهجيّته ٨

درّتنا اليتيمة (تعريف بنسخة الكتاب) ٩

منهجيّة التحقيق ١٣

تقويم النصّ ١٣

الرسم الإملائيّ ١٤

تخريج الآيات والأحاديث والأقوال ١٥

المقصد الأوّل: في أقسام الصلاة

المقدّمة الأُولى: في لفظ الصلاة ٢١

المقدّمة الثانية: في أعداد الصلوات ٢٢

أنواع الصلاة المفروضة ٢٣

الفصل الأوّل: في الصلوات اليوميّة ٢٥

صلاة الغفيلة ٢٦

صلاة الوصيّة ٢٦

صلاة أربع ركعات بعد العشاء ٢٧

سقوط بعض النوافل سفراً ٢٧

سقوط نافلة العشاء في السفر ٢٨

سقوط نافلة الجمعة في السفر ٢٩

حكم النوافل في مواضع التخيير ٢٩

الركن الأوّل: في مقدّمات الصلاة ٣١

البحث الأوّل: في المواقيت ٣١

المقام الأوّل: في تعيين المواقيت من الوقت الاشتراكي والاختصاصي للظهر والعصر ٣١

الأقوال في المسألة ٣٢

الأخبار الواردة في المقام ٣٤

ما يتحصّل من مجموع الأخبار الواردة في المقام ٣٥

تحقيق قول المعظم بالاختصاص في الجملة ٣٧

تحديد مقدار الوقت الاختصاصي للظهر ٤١

تحديد الوقت الاختصاصي بالنسبة إلى الحاضر والمسافر ٤٥

إتيان صلاة العصر تامّاً في الوقت الاختصاصي للظهر ٤٨
فروع ٥٣
الفرع الأوّل: الشكّ في وقوع جميع صلاة العصر في وقت الظهر الاختصاصي ٥٣
عدم جريان قاعدة الفراغ ٥٣
الفرع الثاني: خوف ضيق الوقت إلّا عن صلاة العصر ٥٦
الفرع الثالث: بقاء الوقت مقدار خمس ركعات ٦٠
طريق معرفة الزوال ٦٢
١- زيادةُ الظلّ بعد نقصانه أو حدوثُه بعد انعدامه ٦٢
الدائرة الهنديّة ٦٤
٢- ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمستقبل نقطة الجنوب ٦٥
المقام الثاني: في بيان وقت المغرب والعشاء ٦٥
أمور أربعة تمهيديّة ٦٥
الأمر الأوّل: عدم انحصار الجمع بين المطلق والمقيّد بما إذا كان المقيّد من أفراد المطلق ٦٥
الأمر الثاني: توسعة الظهور الإطلاقيّ لدليل بدليل آخر ٦٦
الأمر الثالث: تقدّم التحديدات الشرعيّة للموضوعات العرفيّة على الفهم العرفي ٦٧
الأمر الرابع: تقدّم الأصول الجهتيّة على المرجّحات السنديّة ٦٨
أخبار المسألة ٦٨
أخبار ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس ٦٨
الطائفة الأُولى ٦٩
الطائفة الثانية ٧٠

الطائفة الثالثة ٧١
الطائفة الرابعة ٧١
الأخبار الدالّة على أنّ وقت المغرب إنّما هو استتار القرص ٧٢
الطائفة الأُولى ٧٢
الطائفة الثانية ٧٣
الطائفة الثالثة ٧٣
الطائفة الرابعة ٧٤
الطائفة الخامسة ٧٤
أوّل وقت صلاة المغرب ٧٨
آخر وقت صلاة المغرب ٧٩
أوّل وقت صلاة العشاء ٧٩
مقامات ثلاث ٨٠
المقام الأوّل: في امتداد وقت الظهرين للمختار إلى الغروب ورواياته ٨١
الطائفة الأولى ٨١
الطائفة الثانية ٨١
الطائفة الثالثة ٨٣
الطائفة الرابعة ٨٣
الطائفة الخامسة ٨٣
الكلام في موضعين: ٨٤
الموضع الأوّل: الجمع بين الأخبار المفصِّلة الدالّة على عدم امتداد الوقت إلى الغروب ٨٤
الموضع الثاني: الجمع بين نفس هذه الأخبار المفصّلة ٨٨

غاية اضطراب أخبار الباب ٨٩
المقام الثاني: في بيان آخر وقت المغرب والعشاء، وأوّل وقت العشاء ٩١
أوّل وقت العشاء ٩١
آخر وقت العشاءين ٩٣
بعض الأخبار الواردة في المقام ٩٤
دراسه القول بامتداد وقت العشاءين إلى طلوع الفجر للمضطرّ ١٠٠
تنبيه ١٠٣
المقام الثالث: في بيان أوّل وقت صلاة الصبح وآخره ١٠٤
أوّل وقت صلاة الصبح ١٠٤
آخر وقت صلاة الصبح ١٠٥
المقام الثالث: في أوقات النوافل اليوميّة ١٠٨
وقت نافلة الظهر والعصر ١٠٨
مزاحمة نافلة الظهرين لفريضتهما ١١٣
تنبيه ١١٥
وقت نافلة العشاءين ١١٧
مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء ١١٩
الأقوال في مسألة ١١٩
وقت نافلة العشاء ١٢٠
وقت صلاة الليل ١٢٠
وقت نافلة الصبح ١٢٠
المقام الرابع: في الأحكام المتعلّقة بالمواقيت ١٢١

المسألة الأولى: في جواز التطوّع في وقت الفريضة ١٣١
المقام الأوّل: في التطوّع في وقت الفريضة..... ١٣١
المقام الثاني: في التطوّع لمن عليه فريضة ١٣٨
ما استُدِلّ به على عدم جواز التطوّع لمن عليه فريضة ١٣٨
الخدشة في ما استُدِلّ به على عدم جواز التطوّع لمن عليه فريضة..... ١٣٩
فرع: صحّة إيقاع التطوّع المنذور في وقت الفريضة..... ١٣٠
اعتبار بقاء الرجحان في متعلّق النذر إلى حال الفعل ١٣٣
لا معنى للرجحان حال النذر..... ١٣٤
صحّة إيجار نفسه لصلاة الزيارة في وقت الفريضة ١٣٩
المسألة الثانية: عروض العذر المسقط للتكليف ١٤١
عروض العذر المسقط للتكليف في أوّل الوقت..... ١٤٢
عروض العذر المسقط للتكليف في آخر الوقت..... ١٤٥
بلوغ الصبيّ في أثناء الصلاة أو بعدها..... ١٤٩
تفصيل الأصحاب في بلوغ الصبيّ في الأثناء بين الحجّ والصلاة..... ١٤٩
بلوغ الصبيّ في أثناء الصيام..... ١٥٤
بلوغ الصبيّ بعد التطهّر..... ١٥٤
المسألة الثالثة: لزوم تحصيل العلم بالوقت وما يقوم مقامه ١٥٤
اعتبار أذان الثقة العارف بالوقت ١٥٦
اعتبار البيّنة في دخول وقت الصلاة..... ١٥٨
عدم اعتبار العدل الواحد في دخول وقت الصلاة ١٥٩
عدم التمكّن من تحصيل العلم بدخول الوقت إلّا بالصبر..... ١٥٩

تبيّن فساد القطع أو الظنّ بدخول الوقت ١٦١
مسألة: تقديم العصر على الظهر أو العشاء على المغرب سهواً ١٦٤
العدول من العصر إلى الظهر ومن العشاء إلى المغرب ١٦٥

البحث الثاني: الكلام في القبلة ١٦٧

المبحث الأوّل: في ما يجب استقباله في حال الصلاة والدفن وغير ذلك ١٦٧

أدلّة القول المختار ١٦٨
احتمال كون النزاع لفظيّاً ١٦٩
توّهم عدم اتّصال الخطّوط من المصلّين البعيدين إلى الكعبة ١٧٠
توّهم عدم اتّصال الخطّوط من المصلّين في الصفّ المستطيل إلى الكعبة ١٧٠
بيان كيفيّة اتّصال الخطّوط من المصلّين البعيدين إلى الكعبة ١٧١
فرع: كون حجر إسماعيل خارج عن البيت ١٧٦
تنبيه: الصلاة في جوف الكعبة أو على جبل أبي قبيس ١٧٧

المبحث الثاني: في بيان ما يعرف به قبلة كلّ إقليم من العلامات المذكورة في الكتب المبسوطة ١٧٧

صور نسبة طول البلد وعرضه إلى طول مكّة وعرضها ١٧٨
طريق معرفة القبلة في اليوم الثامن من الجوزاء والثاني والعشرين من السرطان بالتلكراف ١٧٩
طريق آخر في اليومين للمحقّق الطوسي ١٧٩
طرق أخرى لمعرفة القبلة ١٨٠
١- محراب صلّى فيه معصوم عليه السلام ١٨٠

٢- قبر المعصوم ﷺ ١٨١
٣ و٤- الجدي وسهيل ١٨١
عدم كون ما في الأخبار علائم تعبّديةً ١٨١
جواز التعويل على علامات ذكرها أهل الهيئة مع اختلافها ١٨٣
تقدّم العلامات الهيويّة والبيّنة على مطلق الظنّ عند تعذّر العلم بالقبلة ١٨٥
إشكال في جواز التعويل على البيّنة في المقام ١٨٦
تضعيف الإشكال ١٨٦
وجوب التحرّي والاجتهاد عند تعذّر العلم ١٨٧
وجوب التحرّي والاجتهاد على الأعمى ١٨٩
الصلاة إلى أربع جهات عند فقد مرتبتي معرفة القبلة ١٩٠
تنبيهات ١٩٣
الأمر الأوّل: في لزوم كون الصلوات الأربع إلى جهات أربع متساوية ١٩٣
الأمر الثاني: في كيفيّة إتيان محتملات الظهر ومحتملات العصر ١٩٣
الأمر الثالث: في ضيق الوقت عن استيفاء جميع محتملات الظهر والعصر ١٩٧
الأمر الرابع: في سعة الوقت لثلاث أو اثنتين من محتملات الظهر والعصر ١٩٨
الأمر الخامس: في تبيّن الخلاف لمن صلّى إلى جهة واحدة ٢٠٢
الأمر السادس: في عدم الفرق في عدم التمكّن بين ضيق الوقت أو أمر آخر ٢٠٣
الأمر السابع: في الظنّ بأنّ القبلة في جهتين ٢٠٣
المبحث الثالث: في بيان أنّه لا يجوز صلاة الفريضة على الراحلة اختياراً إلّا مع الضرورة. ٢٠٤
المسألة الأُولى: الصلاة على الراحلة وما يجري مجراها من المحمل والأُرجوحة والقجاوة وما شابهها ٢٠٤

طروّ النفل على الفرض وبالعكس ٢٠٥
صور الوصف العنواني الّذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم ٢٠٦
مقامان: في الصلاة على الراحلة ٢١١
المقام الأوّل: في جواز الصلاة على الراحلة مع فوات بعض الشرائط ٢١١
دوران الأمر بين الصلاة راكباً وبينها ماشياً ٢١٣
المقام الثاني: جواز الصلاة على الراحلة مع عدم فوات شيء من الشرائط ٢١٣
حالات المصلّي من حيث المكان والاستقرار وأحكامها ٢١٤
المسألة الثانية: حكم الصلاة في السفينة في حال سيرها ٢١٦
بعض الأخبار الواردة في الباب ٢١٦
تصنيف الأخبار على طوائف ٢١٨
الطائفة الأولى ٢١٨
الطائفة الثانية ٢١٨
جهات البحث في صلاة النافلة ٢٢٣
المبحث الرابع: في الخلل الواقع في القبلة ٢٢٥
صور الخلل الواقع في الصلاة من جهة القبلة ٢٢٥
بطلان الصلاة عند وقوع الخلل عن عمد ٢٢٦
بطلان الصلاة عند وقوع الخلل عن جهل تقصيراً ٢٢٦
حكم الصلاة عند وقوع الخلل عن جهل قصوراً ٢٢٧
الخلل الواقع في القبلة نسياناً أو غفلةً أو خطأً في الاجتهاد ٢٢٧
الأخبار الواردة في المقام ٢٢٨

الطائفة الأُولى: ما دلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقاً ٣٢٨
قول صاحب ***الحدائق*** بوجوب الإعادة في الوقت مطلقاً ٣٢٩
إيراد صاحب ***الجواهر*** على صاحب ***الحدائق*** ٣٢٩
ردّ إيراد صاحب ***الجواهر*** على صاحب ***الحدائق*** ٣٣٠
عدم إعادة الصلاة مطلقاً إذا كانت بين المغرب والمشرق ٣٣١
الطائفة الثانية: ما يفصّل بين التذكّر في الوقتِ وخارجِه ٣٣١
الطائفة الثالثة: ما يدلّ على إعادة المستدبر مطلقاً ٣٣٢
الاستدلال على إعادة المستدبر بما دلّ على بطلان صلاة الملتفت إلى ما وراء القبلة ٣٣٣
أمور يتوقّف عليها الاستدلال بما دلّ على بطلان صلاة الملتفت ٣٣٤
معنى الاستدبار الموجب لبطلان الصلاة ٣٤٢
تبيّن خطإ القبلة في أثناء الصلاة ٣٤٣

البحث الثالث: ٩٥ لباس المصلّي وبحث المكان ٩٦ ..... ٣٤٤

القول في لباس المصلّي ٣٤٤

١- عدم كونه من جلد الميتة وغيره من سائر أجزائها ٣٤٤
مقامان ٣٤٤
المقام الأوّل: أصالة العدم عند الشكّ في التذكية ٣٤٥
كلام الفاضل التوني من منع جريان أصالة عدم التذكية ٣٤٥
ما يرد على الوجه الأوّل من كلام الفاضل التوني ٣٤٦
ما يرد على الوجه الثاني من كلام الفاضل التوني ٣٤٧
المقام الثاني: في بيان المخرج عن أصالة عدم التذكية ٣٥١

١- يد المسلم ٣٥١
٢- الاشتراء من سوق المسلمين ٣٥٢
٣- الطرح في أرض الإسلام ٣٥٣
الأخبار الظاهرة في أصالة التذكية ٣٥٥
عدم إمكان التمسّك بالأخبار الظاهرة في أصالة التذكية ٣٥٦
تنبيهات ٣٥٧
١- أمارية يد الكافر أو عدمها ٣٥٧
٢- إطلاق أمارية يد المسلم على التذكية وعدمه ٣٥٨
استشكال النائيني في إطلاق أمارية يد المسلم ٣٥٩
٣- كون أمارية يد المسلم من باب حمل فعله على الصحّة ٣٦٢
٤- الاعتبار بيد المسلم السابقة لا يد الكافر اللاحقة ٣٦٣
٥- مانعية الميتة عن الصلاة تختصّ بما لها نفس سائلة ٣٦٤
٦- أمارية يد المسلم على التذكية ولو استحلّ الميتة بالدبغ ٣٦٦
٧- عدم جواز الصلاة في الميتة ولو كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه ٣٦٩
٢- عدم كونه من أجزاء غير مأكول اللحم عن الصلاة فيها ٣٧١
أمور يستدعيها تنقيح البحث ٣٧٢
الأمر الأوّل: عموم المنع عن كلّ حيوان غير مأكول اللحم ٣٧٢
أخبار المسألة ٣٧٢
المستفاد من أخبار المسألة ٣٧٣
الأمر الثاني: عموم المنع لكلّ حيوان وإن لم يكن له نفس سائلة ٣٧٦
مانعية ما لا تتمّ الصلاة فيه المأخوذ من غير المأكول ٣٧٩

الشعر الملقى على لباس المصلّي أو بدنه والمحمول ٢٨١
الصلاة في ما صنع من جلد السِّنجاب ٢٨٥
الصلاة في ما صنع من جلد الخزّ ٢٨٦
الصلاة في ما صنع من جلد الحواصل والسمّور والفنَك ٢٨٧
الأمر الثالث: في تحقيق الحال في شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكوليّة ٢٨٨
مقدّمة: في عدم إمكان جعل الأحكام الوضعيّة ٢٨٨
أخبار المسألة ٢٩٤
الطائفة الأولى ٢٩٥
الطائفة الثانية ٢٩٥
الطائفة الثالثة ٢٩٦
الطائفة الرابعة ٢٩٦
مانعيّة غير المأكول عن الصلاة واقعيّة ٣٠٢
أدلّة كون مانعيّة غير المأكول عن الصلاة علميّة ٣٠٢
الأصل الجاري عند الشكّ في المأكوليّة وعدمها ٣٠٩
مقدّمة: في بناء المقام على البراءة في الارتباطيّات عند دوران المتعلّق بين الأقلّ والأكثر ٣٠٩
مقامات ثلاث ٣١١
المقام الأوّل: جريان أصالة البراءة العامّة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة والحكميّة والموضوعيّة ٣١١
الأمر الأوّل: في أقسام التكاليف ٣١٢
الأمر الثاني: ما كان من التكليف الّذي له تعلّق وربط بموضوع خارجي ٣١٣

الأمر الثالث: في مطلوب الأمر ومنهيّ النهي ٣٢٢
الأمر الرابع: في رجوع الشكّ إلى الشكّ في التكليف أو إلى الشكّ في الامتثال ٣٢٦
ضابطة الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال ٣٢٦
التكاليف الوجوديّة والعدميّة الاستقلاليّة ٣٢٨
التكاليف الوجوديّة الاستقلاليّة ٣٢٨
التكاليف العدميّة الاستقلاليّة ٣٣١
احتمالان آخران في المقام ٣٣١
التكاليف الوجوديّة والعدميّة الارتباطيّة ٣٣٢
منشأ انتزاع المانعيّة ثبوتاً و إثباتاً ٣٣٣
أنواع الموانع ٣٣٤
منشأ انتزاع المانعيّة ٣٣٤
احتمالان آخران في المقام ٣٤١
المقام الثاني: في تنقيح جريان أصالة الحلّ المختصّة بالشبهات التحريميّة الموضوعيّة ٣٥٣
مقدّمات الاستدلال بأصالة الحلّ لجواز الصلاة في المشكوك ٣٧٢
تنبيه: ٣٨٠
المقام الثالث: في بيان جريان أصالة عدم المانع في المقام ٣٨٢
ردّ دعوى أنّ أصالة عدم المانع أصل عقلائيّ برأسه ٣٨٢
أمور ٣٩٧
تفصيل الكفاية بين التخصيص بالمتّصل وبينه بالاستثناء والمنفصل ٤١٥
ردّ تفصيل الكفاية بين المخصّص المتّصل وبين الاستثناء والمنفصل ٤١٦
تنبيه: ٤٢٠

اعتبار الإباحة في لباس المصلّي ٤٢٠
ردّ توهّم اندراج التستّر بالمغصوب في النهي عن العبادة أو اجتماع الأمر والنهي ٤٢١
عدم نصّ على اعتبار الإباحة في لباس المصلّي ٤٢٣
إدراج المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي ٤٢٣
معنى ركنيّة القيام المتّصل بالركوع ٤٢٣
كون الهويّ إلى الركوع من أفعال الصلاة ٤٢٤
السجود من مقولة الفعل ٤٢٤
أحكام الناسي والجاهل ٤٢٦
تقديم مقال ٤٢٦
الجهة الأُولى: في وحدة المتعلّق أو انضمامه ٤٢٧
الجهة الثانية: في عنوان مورد التصادق ٤٢٧
أقسام التزاحم ٤٣٢
حكم الغاصب الناسي ٤٣٧
فروع ٤٣٨
الفرع الأوّل: توقّف حفظ المغصوب على الصلاة فيه ٤٣٨
الفرع الثاني: الصلاة في المصبوغ بالمغصوب أو المخيط بالمغصوب ٤٣٩
الفرع الثالث: جواز الصلاة في المغصوب مع إذن المالك ٤٤٠
الصلاة في ما يستر ظهر القدم دون الساق ٤٤١
حدّ الستر في الصلاة ٤٤٣
فروع ٤٤٤

الفرع الأوّل: فيما يتحقّق به الستر ٤٤٤
الفرع الثاني: الستر عن الغير وعن نفسه ٤٤٥
الفرع الثالث: شرطيّة وجوب الستر في الصلاة ٤٤٦
الفرع الرابع: في شرطيّة الستر في جميع الصلاة ٤٥٣
الرفع الخامس: في التستّر بالحشيش والطين و... ٤٥٣
الكلام في جهتين ٤٥٣
التلطّخُ بالطين والنزولُ في الماء الكدر ٤٥٧
الفرع السادس: في كيفيّة صلاة العاري ٤٥٧
الفرع السابع: في صلاة العراة جماعة ٤٥٩
تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة ٤٦٣
مقامات البحث ٤٦٤
المقام الأوّل: في تقدّم الرجل على المرأة ٤٦٤
المقام الثاني: في ما يرفع المانعيّة أو الكراهة ٤٦٦
المقام الثالث: في حدّ البعد المعتبر بينهما من اليمين أو اليسار ٤٦٧
المقام الرابع: في تحديد الحائل الّذي يكون رافعاً للمانعيّة أو الكراهة ٤٦٨
فروع ٤٦٩
طهارة مكان المصلّي ٤٧٥
روايات المسألة ٤٧٥
عدم نجاسة متعدّية في مكان المصلّي ٤٧٨
الصلاة في المقابر ٤٧٨

عناوين الصلاة في المقابر الواردة في الأخبار ٤٧٨
القول في مكان المصلّي من حيث الإباحة والطهارة ٤٧٩
المقام الأوّل: في اعتبار الإباحة في الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي ٤٨٠
من ملك أرضاً فقد ملكها من تخوم الأرض إلى عنان السماء ٤٨١
الأقوال ٤٨١
المقام الثاني: في اعتبار الإباحة في ما يستقرّ عليه ٤٨٣
صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في الخروج ٤٨٥
مسائل ٤٨٦