الهيئة العليا لإحياء التراث

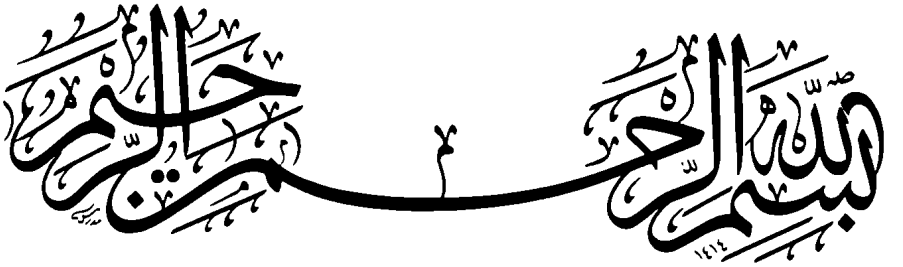
كتاب الصلاة

تقرير لأبحاث أستاذ الفقهاء والمحققين المجدد
الميرزا محمد حسين النائيني الغروي قدس سره
(١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ)

بقلم
الفقيه المحقق الشيخ موسى الخوانساري النجفي قدس سره
(١٢٩٣ - ١٣٦٣ هـ)

الجزء الثاني

تحقيق
مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net



الهيئة العليا لإحياء التراث

كتاب الصلاة

تقرير الأبحاث أستاذ الفقهاء والمحققين المجدد

الميرزا محمد حسين النائيني الغروي قدس سره

(١٢٧٦- ١٣٥٥ هـ)

بقلم

الفقيه المحقق الشيخ موسى الخوانساري النجفي قدس سره

(١٢٩٣- ١٣٦٣ هـ)

الجزء الثاني

تحقيق

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة
الهيأة العليا لإحياء التراث

www.alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

٢/ ٢٧١

ن ٢٩٩ النائيني، الميرزا محمد حسين.

كتاب الصلاة/ الميرزا محمد حسين النائيني الغروي؛ بقلم المحقق موسى الخوانساري النجفي، تحقيق مركز الشيخ الطوسي. - ط١ . - النجف: الهيأة العليا لإحياء التراث، ٢٠٢٤.
ج٢ (٤٦٤) ص. ؛ ٢٤سم.
١. الصلاة - فقه اسلامي . ٢ . الخوانساري، موسى (محقق). ٣. العنوان

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٤٥٤) لسنة ٢٠٢٤.

النائيني، محمد حسين، ١٢٧٦ - ١٣٥٥ هجري، مؤلف.
كتاب الصلاة : تقريرا لأبحاث أستاذ الفقهاء والمحققين المجدد الميرزا محمد حسين النائيني الغروي / بقلم الفقيه المحقق الشيخ موسى الخوانساري النجفي ؛ تحقيق مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق الطبعة - الأولى. النجف، العراق: العتبة العباسية المقدسة، الهيأة العليا لاحياء التراث، مركز الشيخ الطوسي قدس سره - للدراسات والتحقيق، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤ .
٥ مجلد ؛ ٢٤ سم
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١ . الصلاة (اسلام) . أ.الخوانساري النجفي، موسى بن محمد، ١٢٩٢ - ١٣٦٣ هجري، معد. ب. العتبة العباسية المقدسة. الهيأة العليا لإحياء التراث . مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق، محقق. ج. العنوان.
LCC: BP184.3 N35 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة
فهرسة أثناء النشر

الكتاب: كتاب الصلاة / ج٢.
المقرّر: الشيخ موسى الخوانساري النجفيّ.
تحقيق: مركز الشيخ الطوسيّ للدّراسات والتّحقيق.
الإخراج الفني: حيدر جعفر ثامر الجابريّ.

المؤلّف: الميرزا محمد حسين النائينيّ.
الناشر: الهيأة العليا لإحياء التراث.
المطبعة: دار الكفيل/ كربلاء المقدّسة - العراق.
الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.
التاريخ: ٢٧/ شهر رمضان/ ١٤٤٥هـ - ٧/ ٤/ ٢٠٢٤م.

رسالة في الصلاة في اللباس المشكوك

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الباري موسى بن محمّد الخونساري: هذا ما استفدته ممّن انتهت إليه رئاسة الإماميّة الاثني عشريّة في القرن الرابع عشر، حجّة الإسلام وكهف الأنام، آية الله الملك العلّام، الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني - متّع الله العلماء ببقائه - في حكم اللباس المشكوك، وهو دام ظله وإن صنّف في المسألة رسالة لم يُكتَب في الإماميّة مثلها، فلم يكن لتقريرنا بالعبارات السخيفة الركيكة وَقعٌ بعد ما حرّره هو بنفسه [و]ما أفاده بعبارات وجيزة رشيقة، ولكنّها حيث كانت صعبة التناول؛ لاشتمالها على أمّهات مسائل الأصول، واحتوائها على دقائق قواعد الفروع والمعقول، لا سيّما على من لم يحضر مجلس بحثه، ولم يستفد من إفادات درسه، ولذا يسلك كلّ من دقّق النظر إليها مسلكاً، ويذهب إلى استخراج المودعات فيها مذهباً، فلا بأس من تسويد هذه الأوراق لتوضيح مطالبها، وتشييد قواعدها بمقدار فهمي القاصر، لكي ينتفع منها إخواننا المؤمنون، وتكون ذخيرةً لي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، وعلى الله سبحانه أتوكّل وعلى باب مدينة العلم أتوسّل.

فأقول:

الأقوال في المسألة

والأقوال فيه أربعة: الجواز مطلقاً[١]، والمنع كذلك[٢]، والتفصيل بين اللباس وعوارضه من الشعرات الملقاة والمحمول، فالمنع في اللباس، والجواز في العوارض[٣]، والتفصيل بين ما إذا عُلِم كون اللباس حيوانيّاً، وما لم يُعلَم بأن احتُمِل كونه قطناً أو كتّاناً، فالمنع في الأوّل والجواز في الثاني[٤].

والحقّ هو الجواز مطلقاً.

مقدّمات البحث:

وقبل الخوض في المقصود يجب رسم أمور:

١. دعوى الجواهر تفرّع المنع والجواز على الشرطيّة والمانعيّة

[الأمر] الأوّل: قد يستفاد من صاحب الجواهر ﷺ أنّ المنع والجواز مبنيّان على استفادة شرطيّة المأكوليّة، أو مانعيّة غير المأكوليّة من أدلّة الباب[٥]، فلو قيل بالشرطيّة فيُبنى على المنع دون ما إذا قلنا بمانعيّة غير

---

(١) ينظر: مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ٩٥، مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧، الحدائق الناضرة: ٧/ ٨٦، مستند الشيعة: ٤/ ٣١٥-٣١٧.

(٢) ينظر: شرائع الإسلام: ١/ ١٠٤، قواعد الأحكام: ١/ ٣٠٢-٣٠٣، مسالك الأفهام: ١/ ٢٨٥-٢٨٦، وحكاه المحقّق النائيني عن أستاذه السيّد المجدّد الشيرازي في رسالة في الصلاة في اللباس المشكوك: ٧.

(٣) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٨٢، وحكاه المحقّق النائيني عن الشيخ الأعظم الأنصاري في رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ٨.

(٤) حكاه المحقّق النائيني عن غير واحد ممّن عاصرهم في رسالة الصلاة في اللباس المشكوك: ٨.

(٥) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٨١-٨٢.

المأكول فيقال بالجواز؛ لأصالة عدم المانع، بتخيّل أنّ أصالة العدم هي أصل برأسها وإن لم ترجع إلى الاستصحاب.

وقد يستفاد منه أنّ الشرطيّة معتبرة بالنظر إلى الملبوس نفسه دون عوارض اللباس، كالشعرات الملقاة[١]؛ فإنّ فيها يبنى على المانعيّة، وفي مورد الشكّ يبنى على الجواز، ولازم كلامه هو استفادة شرطيّة المأكوليّة ومانعيّة غير المأكوليّة كليهما من أدلّة الباب.

وهذه الكلمات أفادها بعد ما نقل عبارة المنتهى، وإيراد المدارك عليه، وإيراد الأستاذ على المدارك.

فنقل عن المنتهى ما عبارته: «لو شكّ في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه؛ لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، والشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط»[٢].

ونقل عن[٣] المدارك ما حاصله: (إنّ غير المأكول مانع ومع الشكّ يبنى على العدم؛ لقوله ﷺ: **كلّ شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال**[٤])[٥].

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٨٢.

(٢) منتهى المطلب: ٤/ ٢٣٦، وينظر جواهر الكلام: ٨/ ٨٢.

(٣) في النسخ: «ما عن» والصواب ما أثبتناه.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٤١، ح٤٢٠٨، وفيه زيادة: «يكون» بعد «شيء»، وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٧-٨٨، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

(٥) مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧، وينظر جواهر الكلام: ٨/ ٨٢.

ونقل عن الآغا رحمه الله ما حاصله: (إنّه لا فرق بين أن تكون المأكوليّة شرطاً أو غير المأكوليّة مانعاً؛ لأنّه بعد العلم بأنّ غير المأكول مانع لا بدّ من إحراز عدم المانع، أي إحراز حال اللباس، وإلّا يرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال)[1].

امتناع الجمع بين الشرطيّة والمانعيّة جعلاً وخطاباً وأثراً

ونحن نقول: الجمع بين الشرطيّة والمانعيّة ممتنع، جعلاً وخطاباً وأثراً، فلو دلّ دليلٌ على شرطيّة المأكوليّة، ودليل آخر على مانعيّة غير المأكول، فيعامل معهما معاملة التعارض؛ لأنّه لا فرق في باب التعارض بين أن يرد النفي والإثبات على موضوع واحد وبين[2] أن يرد على موضوعين نعلم بعدم صحّة الجعلين عقلاً أو شرعاً، أو ورد دليلان مثبتان على موضوعين نعلم بعدم إمكان تحقّقهما في نفس الأمر إمّا عقلاً أو شرعاً، ولذا يُعامَل معاملة التعارض في الدليلين اللذين أحدهما يدلّ على وجوب الظهر، والآخر على وجوب الجمعة في يوم الجمعة.

ففي المقام لو دلّ دليل على شرطيّة المأكوليّة، ودليل آخر على مانعيّة غير المأكوليّة، وامتنع عقلاً الجمع بينهما، فلا بدّ من أن يعامل معاملة التعارض بينهما، ويجب الأخذ بأحدهما.

عدم قابليّة كلّ من الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للجعل مستقلاً

توضيح الامتناع: أنّه لا إشكال في أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لمتعلّقات التكاليف، وكذلك السببيّة الّتي هي عبارة عن موضوع التكليف- كالدلوك لوجوب الصلاة، والشرائط العامّة، كالبلوغ والعقل

---

(١) ينظر حاشية المدارك: ٢/ ٣٥٣.

(٢) «على موضوع واحد وبين أن يرد» أثبتناها من (ك).

والقدرة المعتبرة في جميع التكاليف، وكذلك القيود المعتبرة في باب أسباب الوضع - كلّها منتزعات عن الجعل الشرعي المتعلّق بالمركّب، أو عن إنشاء الوجوب عند تحقّق الشرائط العامّة أو الخاصّة، أو عن الحكم بالملكيّة عند تحقّق الإيجاب والقبول، وليست كلّ واحدة منها قابلةً للجعل الاستقلالي، لا بالجعل الأصلي - كجعل الوجوب للصلاة - ولا بالجعل التبعيّ كوجوب المقدّمة؛ لأنّه لو لم يتعلّق الأمر بالمركّب المشتمل على جزء أو شرط كذائيّ، بل تعلّق بما عداه فيستحيل أن يجعل هذا بجعلٍ مستقلّ جزءاً أو شرطاً؛ للزوم الخلف والمناقضة أو النسخ.

وبعبارة واضحة: جزئيّة السورة للصلاة عبارة عن تعلّق الأمر بالمركّب المشتمل على هذه السورة وسائر الأجزاء، فلو تعلّق الأمر بالمركّب الكذائيّ فتصير السورة جزءاً قهراً، وأمّا لو تعلّق الأمر بالمركّب الخالي عن السورة فلا يمكن أن يجعل السورة جزءاً بجعل مستقلّ، وإلّا يلزم المناقضة أو نسخ الأمر الأوّل، **فما يقال** من أنّ حاشيتي العقد مختلف، والحكم الوضعي غير الحكم التكليفي موضوعاً ومحمولاً[1]، **فهو كلام** صدر من أهل التحقيق على غير وجه الحقيقة؛ لأنّ محلّ البحث في حقيقة الجعل، لا في مفهوم الحكم التكليفي والوضعي، ولا يعقل جعل الوضعي في باب الجزء والشرط والمانع إلّا تبعاً للحكم التكليفي.

و ليس محلّ البحث في أنّ استفادة واقع الجعل من الخطاب؛ فإنّ

---

(١) القائل هو المحقّق الداماد في السبع الشداد:٣٧ كما صرّح بذلك المصنّف في منية الطالب:٢/ ٥٧.

استقلاليّة خطابات القيود ليست قابلة للإنكار، ولكن هذه الخطابات المستقلّة كاشفة عن [الـ]ـمدخليّة النفس الأمريّة، وأنّ المجعول هو الصلاة المشتملة على الطهور والفاتحة.

لا معنى لجعل القيود إلّا منشأ انتزاعها

وبالجملة: لا معنى لجعل القيود إلّا جعل منشأ انتزاعها، فإذا جُعِل أحد الضدّين شرطاً - بمعنى أنّه أُمِر بالمركّب المشتمل على هذا والمقيّد به، أو رُتِّب تكليف أو وَضعٌ على المقيّد بهذا - فيمتنع جعل الضدّ الآخر مانعاً ملاكاً وخطاباً وأثراً.

ملاكات الأحكام بمنزلة المسبّبات التوليديّة ومتعلّقات الأحكام بمنزلة العلل التكوينيّة

أمّا[1] بحسب الملاك فلأنّ مدخليّة الشرائط والموانع في تحقّق ملاكات الأحكام وعدمه كمدخليّة الشرائط والموانع التكوينيّة في حصول معلولات العلل التكوينيّة وعدمه؛ فإنّ ملاكات الأحكام وإن لم تكن مسبّباتٍ توليديّة - لأنّ الواجبات الصادرة عن المكلّف ليست علّة تامّة، أو [الـ]ـجزء الأخير للعلّة لترتّب المصالح، ولذا هي واجبات بأنفسها، لا لكونها محصّلاتٍ للملاكات - إلّا أنّها كالمسبّبات التوليديّة، ومتعلّقات الأحكام بمنزلة العلل التكوينيّة.

ولا شبهة أنّ المعلول التكويني إذا انتفى مقتضي وجوده أو شرط مقتضيه ينتفي بهذه الجهة، لا لوجود مانعه؛ فإنّه لو لم تكن النار موجودة، أو لم تكن مماسّة ومقابلة للجسم الرطب لا يقال: إنّ الجسم لم يحترق لوجود البلل، فالمأكوليّة إذا كانت شرطاً ففساد الصلاة ينتسب إلى فقد الشرط، لا إلى وجود المانع.

---

(١) في (ط): «وأمّا».

تأثير الشرائط والموانع في حصول الملاكات وعدمه من الأمور الواقعيّة

وبالجملة: تأثير الشرائط والموانع في حصول الملاكات وعدمه من الأمور الواقعيّة، فمع ملاكيّة أحد الضدّين للشرطيّة يمتنع أن يكون الضدّ الآخر دخيلاً في حصول الملاكات، وكان وجوده مانعاً عنه.

ومن هذا البرهان ظهر امتناع الجعل والخطاب أيضاً، فجعل شرطيّة أحد الضدّين يوجب امتناع تحقّق الملاك لجعل الضدّ الآخر مانعاً من الحكيم؛ لأنّ في رتبة وجود الشرط الضدّ الآخر معدوم، وفي رتبة وجود المانع فقد الشرط متحقّق، ومع فقد الشرط ينتسب فقد المعلول إليه - لأنّه أسبق العلّتين - دون وجود المانع؛ لأنّه - كان المانع موجوداً أو لم يكن - إذا فُقِد الشرط يمتنع أن يتحقّق المعلول، فوجود المانع مع فقد الشرط لا أثر له.

استحالة توقّف أحد الضدّين على عدم الضدّ الآخر

وبالجملة: قد ثبت في باب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه وعدمه أنّ توقّف أحد الضدّين على عدم الضدّ الآخر من المستحيل[1].

وسرّ عدم التوقّف - مع أنّ التمانع بين الضدّين كالشمس في رابعة النهار - أنّ وجود أحد الضدّين وعدم الآخر في رتبة واحدة، لا تقدّم بينهما أصلاً، ففي رتبة وجود المانع - الّذي هو أحد الضدّين - إذا انتفى الشرط الّذي هو الضدّ الآخر لا يمكن أن يستند عدم المعلول إلى وجود المانع؛ لأنّ في هذه الرتبة الشرط مفقود أيضاً، وإذا كان الشرط معدوماً يستند عدم المعلول إليه؛ لأنّ رتبة المقتضي من حيث النسبة مقدّمة على

---

(١) ينظر أجود التقريرات: ١/٢٥٨-٢٥٩.

نسبة المانع؛ لأنّ الشيء لا بدّ أن يتحقّق مقتضيه[١] أوّلاً ثـمّ يتحقّـق شرط التأثير، ثمّ يتحقّق عدم المانع حتّى يترتّب المقتضـى أو[٢] المعلـول، فـإذا لم يكن المقتضي أو شرط التأثير موجوداً - كان هنـاك مـانع أو لم يكـن - لا يمكن أن يوجد المعلول والمقتضى - بالفتح -.

فبناءً على مذهب العدليّة - مـن أنّ الأحكـام الـشرعيّة مبتنيـة علـى المصالح النفس الأمريّـة - فالمصـلحة المقتضـية لجعـل شيء شرطـاً هـي الموجبة في هذه الرتبة لأن يكون ضدّه مانعاً قهراً من دون جعل المانعيّة في الضدّ؛ لأنّه ليس للضدّ الآخر مـلاك جعـل المانعيّـة؛ لأنّ في رتبـة جعـل الشرط يمتنع جعلٌ آخر؛ لأنّ مدخليّة أحـد الضـدّين في تماميّـة المقتـضي موجبة لأن لا يكون أثرٌ لمانعيّة الضدّ الآخر؛ لأنّـه - كـان الضـدّ الآخـر موجوداً أو لم يكن - لا تتحقّق الصحّة للمأمور به الّذي انتفى شرطه.

وبالجملة: بعد ما جعل الشارع الحكيم المأكوليّة شرطاً فيمتنع معـه[٣] أن يجعل الغير المأكول مانعاً؛ لأنّه تحصـيل للحاصـل، فكـما لا يمكـن في الأمور الخارجيّة أن يكون أحدُ الضدّين شرطاً والضدُّ الآخر مانعاً - لأنّ مع مدخليّة وجود الحركة مثلاً في التأثير يمتنع أن يكـون السـكون مانعـاً عن التأثير؛ لأنّ عدم حصول المعلـول يسـتند إلـى عـدم الحركـة لا إلـى وجـود السـكون - فكـذلك لا يمكـن في الأمـور الـشرعيّة، بنـاءً علـى

---

(١) «مقتضيه» ليست في (ط).

(٢) في (ط): «والمعلول» بدل «أو المعلول».

(٣) «معه» ليست في النسخ عدا (خ).

مذهب العدليّة.

لا تنافي بين ترتّب أجزاء العلّة وبين توقّف تحقّق المعلول على جميع أجزاء علّته

ثمّ لا يخفى: أنّ الترتّب في أجزاء العلّة على ما ذكرناه من أنّ مرتبة عدم المانع متأخّرة عن مرتبة الشرط، وأنّ مرتبة الشرط[1] متأخّرة عن مرتبة المقتضي- لأنّه لو لم تكن نار فوجود الوضع والمحاذاة وعدمه لا أثر له، ولو لم يكن وضع فوجود البلل وعدمه لا أثر له - لا ينافي ما ذكره أهل المعقول من أنّ المعلول يترتّب على علّته بتخلّل فاء واحد وفي رتبة واحدة؛ لأنّ كون ترتّب المعلول على أجزاء علّته في مرتبة واحدة غير الترتّب بين نفس الأجزاء.

وبعبارة أخرى: إذا لم تجتمع جميع أجزاء العلّة من وجود المقتضي والشرط وعدم المانع لا يمكن أن يتحقّق المعلول، وإذا تحقّقت جميعها يتحقّق، وهذا لا ينافي أن يكون بين الأجزاء ترتّب، كما إذا كان المعلول هو الوصول إلى السطح وأجزاء علّته التدرّج.

نعم، إذا كان المعلول مترتّباً على عدّة أجزاء في عرض واحد - كتحرّك حجر من تحريك جماعة - فلا ترتّب بينها[2].

ولكنّه هذا أيضاً ليس من جهة عدم الترتّب بين أجزاء العلّة، بل من جهة أنّ تحريك الجماعة بمنزلة المقتضي، فتحريك كلّ واحد بمنزلة الجزء لجزء العلّة.

وبالجملة: إذا كان وجود أحد الضدّين دخيلاً في الملاك ففي هذه

---

(١) «وأنّ مرتبة الشرط» ليست في (م).

(٢) في (خ): «بينهما».

الرتبة عدم الآخر متحقّق، ولا يمكن أن يستند المعلول إلى وجود هذا وعدم ذاك كليهما، كما أنّه لا يمكن في مورد انتفاء هذا الّذي وجوده دخيل في الملاك أن يستند عدم المعلول إلى وجود هذا[1] الآخر المضادّ مع هذا الّذي فُقِد؛ لأنّه يسند الشيء إلى أسبق علله، وأسبقها فقد الشرط لا وجود المانع، فلو لم يكن لكلا الأمرين تأثير في الأمور الواقعيّة فكذلك في الشرعيّات على مذهب العدليّة.

امتناع جعل الشارع لأحد الضدّين شرطاً وجعل الآخر مانعاً

ثمّ لو سلّم هذا، ولكن الجعل الشرعي يمتنع بالنسبة إلى كليهما، بل يجب إمّا جعل أحد الضدّين شرطاً أو جعل الآخر مانعاً؛ لأنّ تشريع الجعلين والجمع بينهما لغو وتحصيل للحاصل؛ لأنّ الحكم الشرعي - ولو على مذهب الأشاعرة - لا بدّ من جعله في محلٍّ فارغٍ عنه، وإذا قُيِّد المركّب بالمأكوليّة فبنفس جعل منشأ انتزاع الشرطيّة - وهو تقييد المركّب بالمأكوليّة - يحصل منشأ انتزاع مانعيّة الضدّ الآخر؛ لأنّ المأكوليّة وعدمها في ما يؤخذ من الحيوان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فاعتبار هذا مساوق مع اعتبار عدم الآخر.

نعم، يمكن جعل الضدّ الآخر قاطعاً، كما بيّن في محلّه[2]، وأمّا المانعيّة فتشريعها[ـا] لغو، بل تحصيل للحاصل.

هذا بحسب الملاك والخطاب.

وأمّا بحسب الأثر فلأنّه لو سلّم تحقّق الملاك لكون أحد الضدّين

---

(١) «وعدم ذاك كليهما، كما أنّه لا يمكن ... إلى وجود هذا» ليست في (ن) و(م) و(ح).

(٢) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٢٣٣ وما بعدها.

شرطاً والآخر مانعاً، وإمكان الخطاب لكليهما، إلّا أنّه لا أثر لكلا الجعلين؛ لأنّ الأثر المترتّب على مانعيّة أحد الضدّين حاصل بنفس جعل الضدّ الآخر شرطاً؛ لما عرفت من أنّ مع انتفاء الشرط المانع موجود، ومع وجوده المانع مفقود، فلا أمر مهمّ لجعل المانعيّة بحيث ينفكّ عن جعل الشرطيّة للضدّ الآخر، فلا أثر لهذا الجعل.

٢. ظاهر الأدلّة هو جعل مانعيّة غير المأكول.

الأمر الثاني: بعد ما ظهر من امتناع الجعلين، فهل المجعول هو شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكوليّة؟

وجهان، بل قولان[١]، وأقواهما[٢] الثاني؛ لأنّ الأدلّة مطبقة إمّا على النهي عن لبس غير المأكول في الصلاة الّذي هو منشأ انتزاع المانعيّة[٣]، وإمّا على عدم جوازه وفساد الصلاة فيه[٤]، وإمّا على بيان جهة المانعيّة وعلّيّتها[٥].

فكلّها ناظرة إلى جهة من جهات المانعيّة.

---

(١) ينظر للقول بشرطيّة المأكوليّة: منتهى المطلب: ٤/ ٢٣٦، مفتاح الكرامة: ٥/ ٤٩١.

وينظر للقول بمانعيّة غير المأكوليّة: مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧، الحبل المتين: ١٨١.

(٢) في (ح): «وأظهرهما» بدل «وأقواهما».

(٣) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٦٦، ح٥٧٦٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٦.

(٤) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٩، ح٨١٩، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٦، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٥) ينظر: علل الشرائع: ٢/ ٣٤٢، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

أمّا الطائفة الأولى كقوله عليه السلام: «**لا تصلّ**»[١] فبيان منشأ انتزاع المانعيّة - على ما هو التحقيق كما تقدّم[٢] - من أنّ مثل هذه الأحكام الوضعيّة ليست أمراً اعتباريّاً قابلاً لجعل مستقلّ، كالأحكام التكليفيّة القابلة للجعل بنفس إنشائها ممّن بيده أمر جعلها؛ فإنّ الأمر المتأصّل بالجعل الّذي نعبّر عنه بالاعتباريّات - في مقابل المتأصّلات التكوينيّة، كوجود الموجودات الخارجيّة الّتي يكون الخارج ظرف وجودها، ومقابل المنتزعات الّتي لا وجود لها أصلاً إلّا بوجود منشأ انتزاعها، كالفوقيّة والجزئيّة والشرطيّة ونحوها - هي الّتي وجودها التكويني عين وجودها التشريعي، وهي الّتي بنفس جعلها وإنشائها تتحقّق خارجاً.

ومعلوم أنّ المانعيّة - كأخواتها - لا تنجعل بجعل نفسها؛ فإنّه لو لم يقيّد المركّب بعدم شيء لا يمكن أن يكون عدم الشيء مانعاً، فمانعيّته منتزعة عن تعلّق المركّب بعدم هذا، فالنواهي الواردة في هذا الباب هي منشأ انتزاع المانعيّة.

وأمّا الطائفة الثانية فناظرة إلى أنّ الفرد المتخصّص بهذه الخصوصيّة خارج عن انطباق الطبيعة المأمور بها عليه؛ لأنّ الجواز وإن كان ظاهره التعدّي عن مكان إلى مكان آخر، إلّا أنّه بالعناية أو بالاشتراك المعنوي - على ما هو الحقّ - يطلق على مطلق المضيّ عن شيء، فعدم الجواز معناه الفساد، وعدم الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمّة به، وعدم المضيّ.

---

(١) ينظر من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٢٦، ح٥٧٦٢.

(٢) تقدّم في ص٩.

وأمّا الطائفة الثالثة كقوله عليه السلام: «**لا تصلّ في وبر وشعر ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ أكثرها مسوخ**»[١]، وهكذا قوله في تعليل المنع في بعض أقسام الحيوانات بأنّه «**يأكل اللحم**»[٢]، فناظرة إلى بيان ملاك المانعيّة، ومنافاة هذه الخصوصيّة للمطلوبيّة.

وبالجملة: أدلّة الباب بأجمعها ناظرة إلى جهة من جهات المانعيّة.

ردّ دعوى المحقّق الآشتياني برجوع النهي في الأدلّة إلى انتفاء حلّ الأكل

ولا يصغى إلى ما أفاده المحقّق الآشتياني رحمه الله من قوله: «إلّا أنّ التأمّل الصادق يشهد بأنّ المنع فيما لا يؤكل من جهة انتفاء حلّ الأكل[٣]؛ لأنّ غير المأكول عنوان انتفاء حلّ الأكل حقيقة»[٤]؛ لأنّه لا وجه لإرجاع النواهي إلى شرطيّة ضدّ متعلّقها.

ردّ دعوى المحقّق الرشتي برجوع النهي عن غير المأكول إلى الأمر بالصلاة في المأكول

ولا إلى ما ينقل[٥] عن المحقّق الرشتي رحمه الله من أنّ النهي عن غير المأكول يرجع إلى الأمر بالصلاة في المأكول، من باب أنّ الأعدام لا يمكن

---

(١) علل الشرائع: ٢/ ٣٤٢، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧، وفيهما: «شعر ووبر» بدل «وبر وشعر».

(٢) ينظر الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه...، ح٣، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٨، ب ٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣، وفيهما: «تأكل» بدل «يأكل».

(٣) **قوله: «من جهة انتفاء حلّ الأكل». انتهى.**

فيه: أنّ مقتضى التأمّل هو كون المنع فيما لا يؤكل من جهة حرمته الكاشفة عمّا فيه من النجاسة الذاتيّة غير المناسبة لوقوع الصلاة - التي هي معراج المؤمن وعمود الدين - فيه، كما يدلّ على ذلك تعليل المنع في بعض الأخبار بأنّ أكثرها مسوخ، وأنّها تأكل الميتة، كما لا يخفى.

(٤) رسالة إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٦٧.

(٥) لم نعثر عليه.

تعلّق الطلب بها؛ لما عرفت في محلّه أنّ النواهي بأنفسها أحكام مستقلّة في مقابل الواجبات[١]، بل لم يُسمَع إرجاع العدمي إلى الوجودي إلّا في الإباحة؛ فإنّه قيل: إنّها عبارة عن عدم الوجوب والحرمة[٢]، وهذا الكلام في الإباحة غير تامّ فضلاً عن الحرام؛ فإنّ الإباحة - الّتي هي إرخاء العنان - حكم وجودي كالحرمة؛ فإنّ العدم يمكن أن يتعلّق به التكليف باعتبار البقاء والاستمرار، فلا وجه لإرجاع النواهي إلى الأوامر.

هذا كلّه مع أنّ الشرطيّة في المقام لا معنى لها رأساً؛ فإنّ شرطيّة شيء في شيء عبارة عن مدخليّة أمر في مركّب بحيث يمتنع أن يترتّب الأثر على المشروط إلّا مع وجود الشرط، ولا شبهة أنّه لا يعتبر في لباس المصلّي هذه الخصوصيّة، أي كونه من أجزاء مأكول اللحم، وذلك لصحّة الصلاة في القطن والكتّان إجماعاً، فلو كانت هذه الخصوصيّة كالطهارة للزم أن لا تصحّ الصلاة بدونها.

نعم، لو قيل بأنّ الشرط إحدى الخصوصيّتين - إمّا كونه من أجزاء مأكول اللحم أو كونه من القطن والكتّان - لاستقام للشرطيّة معنىً، إلّا أنّه لم يقم في الأدلّة ما كان مفاده[٣] اشتراط الصلاة بالقطن أو الكتّان.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بمانعيّة غير المأكول - أي باعتبار قيد في اللباس بأن لا يكون من غير المأكول، وكون غير المأكول مشتملاً على

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ٣٩٤.

(٢) حكاه عن بعض المعتزلة الآمدي في الإحكام: ١/ ١٢٤.

(٣) في (خ) و(ط): «معناه».

حزازة مانعة- فإنّه لا يستلزم محذوراً أصلاً؛ لأنّ هذه الخصوصيّة مانعة عن انعقاد الصلاة.

وبالجملة: لا أظنّ أحداً يلتفت إلى معنى شرطيّة شيء ويلاحظ على وجه الحقيقة، ويلتزم بأنّ المأكوليّة شرط، مع أنّه ليس في أدلّة الباب ما يصلح للشرطيّة، إلّا ظاهر ذيل خبر ابن أبي حمزة، وظاهر ذيل الموثّقة[1].

مع أنّ كليهما بمعزل عن ذلك، وتوضيحه يتوقّف على ذكر الخبرين الشريفين مع أنّه تقدّم ذكرهما في حكم غير المأكول المعلوم.

عدم استظهار شرطيّة المأكوليّة من ذيل خبر ابن أبي حمزة

فالأوّل: عن ابن أبي حمزة، قال: «سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفِراء والصلاة فيها، قال عليه السلام: **لا تصلّ [فيها] إلّا فيما كان [منه] ذكيّاً**، قلت: أوليس الذكيّ ما ذُكّي بالحديد؟ فقال عليه السلام: **بلى، إذا كان ممّا يؤكل لحمه**، قلت: وما لا يؤكل من غير الغنم؟ قال: **لا بأس بالسنجاب؛ فإنّه دابّة لا تأكل اللحم وليس ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب**»[2].

فقوله عليه السلام: «**إذا كان ممّا يؤكل لحمه**» لو كان راجعاً إلى الجواب عن السؤال الأوّل لكان ظاهراً في الشرطيّة؛ لأنّه يصير مفاده: «لا تصلّ إلّا فيما كان ذكيّاً وإذا كان ممّا يؤكل لحمه»، وهذا وإن كان ممكناً؛ لأنّ وقوع

---

(١) تأتي في ص ٢٠.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٧-٣٩٨، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح٣، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٨، ب ٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

جملة معترضة في السؤال والجواب بين الجواب الأوّل وتتمّته وإن كان ليس بكلّ البعد، إلّا أنّ كونه قيداً لمتلوّه - وهو قوله عليه السلام: «**بلى**» الّذي هو تقرير للسؤال الثاني - أظهر، بل كونه من تتمّة الجواب الأوّل بعيد.

وبناءً على هذا فلا مساق له بالمقام؛ لأنّه يفيد اعتبار المأكوليّة في تأثير الحديد للتذكية، فيكون معارضاً لما يدلّ على قابليّة بعض أفراد غير مأكول اللحم - كالسباع مثلاً - للتذكية.

ثمّ بناءً على أن تكون الرواية مشتملة للفظة «لا» - كما في بعض نسخ الوسائل[1] - تصير الرواية أظهر في أنّ قوله عليه السلام: «**إذا كان ممّا يؤكل لحمه**» من تتمّة الجواب الثاني، وليس في مقام بيان شرطيّة المأكوليّة؛ لأنّ التعليل في السنجاب بأنّه ليس ممّا نهي عنه يدلّ على أنّ القيد المعتبر في المقام هو عدم المأكوليّة، أي نهى عن غير المأكول في الصلاة.

ثمّ إنّه لو سلّم هذا كلّه فليس قابلاً للمعارضة مع الأخبار الكثيرة على فرض تماميّة دلالتها، فضلاً عن هذا التمحّل البعيد.

عدم ظهور موثقة زرارة في شرطيّة المأكوليّة

والثاني: قوله عليه السلام: (لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله لحمه)[2]؛ فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «**ممّا أحلّ الله لحمه**» هو شرطيّة حلّيّة اللحم.

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٨، ب ٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

ولكنّه لا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ظاهر هذه القضيّة أنّها حكم تأسيسي ورد في مقام بيان عدم الإجزاء فيما لو صلّى فيما لا يؤكل جهلاً أو نسياناً؛ لأنّ التأكيد بما هو أضعف في الدلالة لا يصحّ، ومعلوم أنّ قوله عليه السلام: «**فاسدة**» أصرح في المقصود من مثل «**لا يقبل**»؛ لإمكان حمله على مراتب الأخلاقية، فليس الإمام عليه السلام في مقام بيان شرطيّة المأكوليّة أو مانعيّة غير المأكول، بل بعد أن بيّن مانعيّة غير المأكول، وفساد الصلاة في أجزائه، تصدّى لدفع ما توهّم من الإجزاء والصحّة في مورد النسيان، كما هو قضيّة «**لا تعاد**» في غير الخمسة.

والشاهد على هذا لفظ «**تلك**»؛ فإنّ الإشارة دالّة على فرض وقوع الصلاة في أجزاء غير المأكول، فهو يدلّ على فرض الوقوع، فـ«**تلك**» إشارة إلى الصلاة المقيّدة بوقوعها في غير المأكول[1] على نحو دخول التقييد وخروج القيد، أي نوع الواقع، والضمير في قوله «**يصلّيها**» راجع إلى ذات الصلاة بدون التقييد أيضاً على نحو الاستخدام.

فمجموع الكلام معناه: أنّ كلّ من صلّى في غير المأكول لا يجزي عنه إلّا أن يصلّي في غيره، وهو المأكول أو القطن ونحوه، فالإمام عليه السلام بصدد بيان أنّه لو وقعت الصلاة في أجزاء غير المأكول فالصلاة غير مقبولة.

وهذا هو المتعيّن من مفاد الموثّقة؛ لأنّ فتوى المشهور بفساد الصلاة

---

(١) «فهو يدلّ على فرض الوقوع، فتلك إشارة إلى الصلاة المقيّدة... المأكول» ليست في (ح).

نسياناً في أجزاء غير مأكول اللحم[١] لا مدرك لها إلّا الموثّقة، والنسبة بينها وبين «**لا تعاد**» وإن كانت عموماً من وجه- لشمولها الجهل والنسيان، واختصاص «**لا تعاد**» بالنسيان، وشمول «**لا تعاد**» لهذا القيد وغيره من سائر الموانع وفقد الشروط، واختصاص هذه بغير المأكول- إلّا أنّه بعد أن أُخرج منها مورد الجهل؛ لصحيحة[٢] عبد الرحمن الدالّة على صحّة الصلاة في أجزاء غير المأكول جهلاً[٣]، لا يبقى لها مورد إلّا النسيان، فلو خصّصت هذه بـ«**لا تعاد**» فلا يبقى لها مورد.

ولا يقال: صحيحة عبد الرحمن مخصوصة بالأجزاء النجسة من غير المأكول، فيبقى مورد الجهل في غير الأجزاء النجسة داخلاً في الموثّقة.

لأنّا نقول: نقطع بعدم الفرق بينهما؛ لأنّه لا يمكن الصحّة في الأجزاء النجسة، والفساد في غيرها.

ثمّ لا يتوهّم شمول الموثّقة للعمد أيضاً؛ فإنّها ليست ناظرةً إلّا إلى مورد الجهل والنسيان، وأمّا العمد فبعد بيان مانعيّة غير المأكول وفساد الصلاة فيه لا يبقى وقع للتعرّض له ثانياً.

وبالجملة: ظاهر الموثّقة أنّه عليه السلام في بيان نفي الإجزاء المجعول للناسي ونحوه؛ لأنّ كلمة الإشارة تدلّ على فرض وقوع الصلاة في أجزاء غير

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام: ١/ ٢٥٥، الدروس الشرعية: ١/ ١٥٠، جامع المقاصد: ٢/ ٨١، ذخيرة المعاد: ٢٣٤، كشف اللثام: ٣/ ٢٠١، جواهر الكلام: ٨/ ٧٥-٧٦.

(٢) في (ط): «بصحيحة».

(٣) ينظر الكافي: ٣/ ٤٠٦، ب الرجل يصلّي في الثوب وهو غير طاهر، ح١١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٥، ب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح٥.

المأكول، ويؤيّده - بل يدلّ عليه - كلمة «حتّى»؛ فإنّها تدلّ على أنّ مورد الكلام فرض وقوع الصلاة، ولذا يقال: لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره أو يصلّيها في غيره.

وأمّا ثانياً: فلو فرض كون هذه القضيّة ظاهرة في تأكيد ما سبق فكونها بياناً للشرطيّة في حيّز المنع؛ لأنّ ظهور الصدر يمنع عن استفادة الشرطيّة منها، بل مؤكّد لما أفاده ﷺ من فساد الصلاة لوجود المانع، فيكون قوله ﷺ: «**ممّا أحلّ الله لحمه**» بياناً لأحد أفراد الغير، كما هو ظاهر لفظة «من»، لا تقييداً للصلاة بما أحلّ الله لحمه.

هذا مع ما عرفت من أنّ شرطيّة المأكوليّة واعتبار هذه الخصوصيّة لا معنى له[1] بعد صحّة الصلاة في القطن والكتّان، فلا بدّ:

إمّا من جعل الشرط أحد الأمرين - وقلنا إنّ هذا يحتاج إلى دليل وليس -.

وإمّا من جعل الكلام من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّ تقييد المأمور به بشيء فرع صحّة إطلاقه، والإطلاق لا يصحّ في المقام[2]؛ لأنّ معنى الإطلاق هو تسوية وجود كلّ وصف وعدمه، والتسوية إنّما تصحّ في موضوع لا يخلو من أحد هذين الوصفين، كما إذا قيل يجوز للمرأة لبس الحرير وغيره، فإنّ اللباس لا يخلو[3] إمّا أن يكون حريراً أو غير حرير.

---

(١) «له» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) «لأنّ تقييد المأمور به بشيء فرع صحّة إطلاقه، والإطلاق لا يصحّ في المقام» ليست في (ط).

(٣) «من أحد هذين الوصفين، كما إذا قيل يجوز للمرأة... لا يخلو» ليست في ←

وأمّا في المقام فلا يمكن أن يقال بتسوية المأكول وغير المأكول في اللباس؛ لأنّ هنا موضوعاً خارجاً عن هذين الوصفين، كالقطن والكتّان، فالتقييد بالمأكوليّة إنّما يصحّ في بعض أقسام اللباس، وغيرُه انتفاء هذه الخصوصيّة فيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، ولذا مثل بحر العلوم قدس سره قال في بيان شرائط الساتر:

وكونه إن كان من حيوان ... محلّل اللحم على الإنسان[1]

وبالجملة: لا بدّ إمّا من جعل الشرط إحدى الخصوصيّتين، أو جعل الشرط هذه الخصوصيّة إذا كان اللباس حَيَوانيّاً، فلو لم يكن حَيَوانيّاً كان فقد الخصوصيّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أو جعل غير المأكول مانعاً، والأوّلان بعيدان، فتعيّن الثالث.

ردّ دعوى لابدّيّة جعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حيوانيّاً

ولا يقال: إنّه بناءً[2] على المانعيّة أيضاً لا بدّ أن يجعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حيوانيّاً، فالتقييد بها إذا كان حيوانيّاً لازم على[3] كلّ حال.

لأنّا نقول: فرق بيّن بين البابين؛ لأنّه لو قيل بالشرطيّة فحيث إنّه لا معنى لأن يكون لبس المأكول واجباً؛ لجواز لبس القطن والكتّان، فلا بدّ

→

النسخ عدا (ن).

(١) الدرّة النجفيّة: ١٠٥.

(٢) «بناءً» ليست في النسخ عدا (خ).

(٣) «أن يجعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حيوانيّاً، فالتقييد بها إذا كان حيوانيّاً لازم على» ليست في (م).

أن يقال بأنّه شرط إذا كان من أجزاء الحيوان، وأمّا لو جعل غير المأكول مانعاً فالتقييد بأنّه إذا كان حيوانيّاً لغو؛ لأنّه لا معنى لقول: (لا تصلّ في غير المأكول) إلّا بمعنى أنّه لا تصلّ في هذا النوع الخاصّ من الحيوان؛ فإنّ غير المأكول من أنواع الحيوان، وكلّ نوع لا محالة الجنس موجود فيه، فالتقييد بالجنس ثانياً لغو.

وبعبارة أخرى: لو قيل بأنّه صلّ في المأكول لحمه فالتقييد بما إذا كان حيوانيّاً لغو؛ لأنّ المأكول لحمه لا محالة حيوان، كما في طرف النهي، لكنّ المفروض أنّه لا يجب لبس المأكول، فلا بدّ أن يجعل المأكوليّة شرطاً إذا لبس الحيواني، وأمّا في طرف النهي فيصحّ ابتداءً أن يقال: لا تلبس غير المأكول.

وبالجملة: وإن كان التقييد في طرف الشرط أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ التقييد إنّما يصحّ إذا كان الإطلاق صحيحاً، كما في مثل المثال المذكور، وفي غيره كما لو قيل: (يجب ستر العورتين مطلقاً) و(يجب ستر البدن كلّه إذا كان المصلّي امرأةً) و(يجب ستر الرأس إذا كانت المرأة حرّة) وأمثال ذلك، بخلاف المقام، إلّا أنّ السالبة بانتفاء الموضوع ليس ركيكاً وفاسداً ولو كان خلاف الظاهر، وهذا بخلاف ما إذا قيل: (لا تصلّ في غير المأكول)؛ فإنّ التقييد بما إذا كان حيوانيّاً فاسد.

وحاصل الكلام: أنّه لو جعل موضوع القيد هو الجنس، فيمكن تقييده بنوع خاصّ منه، وهذا بخلاف العكس؛ لأنّ النوع متضمّن للجنس، فالتقييد لغو.

وأمّا ثالثاً: فعلى[١] فرض دلالة الذيل على الشرطيّة فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فيسقط الخبر عن دلالته على قيديّة كلّ واحد بالخصوص، فالمرجع هو سائر الأخبار، وقد ظهر دلالتها على المانعيّة.

٣. بطلان الصلاة لا يختصّ بصورة العلم باتّخاذ الثوب من غير المأكول.

الثالث: بعد ما تبيّن أنّ القيد في المقام هو مانعيّة غير المأكول، لا شرطيّة المأكوليّة، فهل الحكم مخصوص بما إذا عُلِم أنّه من أجزاء غير المأكول أو لا؟

قولان[٢]، والأقوى هو الثاني؛ لأنّه لا وجه لدعوى اختصاص الأدلّة بما عُلِم اتّخاذه منه إلّا أمور[٣] كلّها واضحة البطلان:

منها: دعوى اختصاص الوضع بالمعاني المعلومة لا الواقعيّة، وهذا ظهر في محلّه بطلانه[٤].

ومنها: دعوى الانصراف إلى المعلوم، وهذا كسابقه؛ لأنّ الانصراف في الجملة ممّا لا ينكر، ولكنّه لا في مثل المقام؛ لأنّه بلا موجب؛ لأنّه لا تشكيك في الماهيّة، ولا أكمليّة، ولا أُنسَ ذهنٍ بالمعلوم، ولا غير ذلك من موجبات الانصراف.

ومنها: ما يظهر من المحقّق القمّي في أجوبة مسائله من أنّه ما لم يحصل

---

(١) في (ط): «ففي».

(٢) ينظر للقول الأوّل: مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧، وللقول الثاني: الحاشية على مدارك الأحكام: ٢/ ٣٥٣، غنائم الأيّام: ٢/ ٣١٢-٣١٣.

(٣) في (ح): «لأمور».

(٤) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ٣٠.

العلم ليس التكليف ثابتاً؛ لأنّ الأخبار منها ما هو صريح في اعتبار العلم[١]، ومنها ما هو ظاهر فيه[٢]، وليس فيها ما يدلّ على وجوب الاجتناب عن غير المأكول النفس الأمري؛ لأنّ أظهرها الموثّقة، ولا يخفى أنّ المتبادر من قول الإمام عليه السلام: «**الصلاة في وبره وشعره فاسدة**» هو مورد العلم[٣] إلى آخر ما أفاده.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ مرجع دعواه إلى قصور الأدلّة عن شمولها لمورد الاشتباه[٤]، وهذا إنّما يصحّ في العمومات الّتي وردت في مقام أصل التشريع، لا في العمومات الواردة في المقام، مثل الموثّقة وسائر الإطلاقات؛ فإنّ ظهورها في شمول الحكم للعنوان الواقعي ممّا لا يؤكل ممّا لا ينكر.

ومنها: ما يظهر منه قدس سره في القوانين[٥] - على ما نقله أُستاذنا دام ظله عن بعض مشايخه[٦] -: أنّ حكم العلم والجهل حكم القدرة والعجز، فكما

---

(١) ينظر: الكافي: ٣/ ٤٠٦، ب الرجل يصلّي في الثوب...، ح١١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٥، ب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني...، ح٥.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه...، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٨، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٣) ينظر جامع الشتات: ٢/ ٧٧٦-٧٧٧.

(٤) **قوله: «عن شمولها لمورد الاشتباه».**

أي شمولها له واقعاً على تقدير كونه ممّا لا يؤكل، لا شمولها له بما هو مشكوك، كي يقال: إنّه مبنيّ على صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة الممنوعة عندنا.

(٥) ينظر قوانين الأصول: ٢/ ٢٥.

(٦) لم نعثر عليه، لكن حكاه كذلك المحقّق النائيني عن السيّد صدر الدين القمّيّ أستاذ الوحيد البهبهاني في رسالة الصلاة في المشكوك: ١٦٨.

يعتبر في حسن التكليف القدرة على متعلّقه فكذلك يعتبر في حسنه العلم به؛ لأنّ العلم والقدرة عدّا في مساق واحد من الشرائط العامّة.

وفيه ما لا يخفى من الفرق؛ لأنّ الجهل بمتعلّق التكليف لا يرجع إلى العجز دائماً، بل يرجع إليه لو أُمر بأمر مردّد بين أمور غير محصورة، وأمّا الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء المحصورة فلا، وعدّ العلم من الشرائط العامّة ليس في مساق عدّ[1] القدرة منها؛ فإنّ القدرة شرط في أصل التكليف، وأمّا العلم فهو شرط للتنجّز.

ومنها: دعوى اختصاص القيديّة المطلقة بما إذا استفيد القيد من الخطاب الوضعي دون ما إذا استفيد من الخطاب التكليفي، وهذا التفصيل منقول من أستاذ الكلّ في التمكّن والعجز[2]، فقال بأنّ: (مثل الطهور حيث استفيد من قوله عليه السلام: **لا صلاة إلّا بطهور**[3] فيشمل حال العجز أيضاً، وأمّا مثل قوله عليه السلام: **اركع و**[4] **اسجد**[5] فيختصّ بحال التمكّن؛ لاعتبار القدرة في متعلّق التكليف) فقيس العلم والجهل بالقدرة والعجز.

---

(١) «عدّ» ليست في (ط) و(خ).

(٢) ينظر مصابيح الظلام: ١/ ٧٧-٧٨.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٤٠، ح٥٤٥، وسائل الشيعة: ١/ ٣٦٥، ب ١ من أبواب الوضوء، ح١.

(٤) في (ن) و(ك): «أو اسجد» بدل «واسجد».

(٥) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٢٠، ب الركوع وما يقال فيه...، ح٣، وسائل الشيعة: ٦/ ٢٩٦، ب ٢ من أبواب الركوع، ح١.

وأصل هذا التفصيل في أصله ليس بصحيح، فضلاً عن فرعه؛ لأنّه لا فرق بين الخطاب الوضعي والتكليفي؛ فإنّ التكليفي أيضاً في مقام بيان القيديّة، ولا تعتبر القدرة في كلّ قيد على حدة، وإنّما المعتبر القدرة في مجموع متعلّق التكليف؛ لأنّ الخطاب الوارد في بيان قيديّة متعلّقه منسلخ عن حقيقة التكليف، ومسوق لبيان كون المركّب مشتملاً على هذا ومرتبطاً به.

ومنها: ما يقال[١] - ويمكن أن يكون وجه نظر المحقّقين قدس سرهم -: إنّ أدلّة الباب وإن كانت عامّة إلّا أنّه قيّد موضوع المانع بدليل منفصل بالعلم، كما في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[٢]؛ فإنّها تدلّ على عدم لزوم الإعادة على من صلّى في عذرة إنسان أو كلب أو سنّور وهو لا يعلم، وتقدّم[٣] منّا أنّه لا فرق قطعاً بين الأجزاء النجسة والطاهرة.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذه الرواية في مقام بيان الإجزاء فيما إذا وقعت الصلاة في المانع جهلاً مركّباً أو غفلةً، وكلامنا في أصل جواز الشروع في المشكوك، فلا يقاس الشاكّ بالجاهل والغافل، بل على المختار من صحّة الصلاة في المشكوك لو صلّى فيه مع الالتفات بأنّه مشكوك ثمّ تبيّن كونه من أفراد المانع لا يمكن القول بصحّة صلاته بهذا الدليل؛ لعدم شموله للمتردّد في الموضوع.

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٤٠٦، ب الرجل يصلّي في الثوب وهو غير طاهر...، ح١١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٥، ب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح٥.

(٣) تقدّم في ص٢٢.

وبالجملة: لا يمكن أن يستفاد من هذا الدليل التخيير بين إيقاع الصلاة في أجزاء المأكول وإيقاعها في المشتبه؛ لأنّ ظاهر هذه الرواية أنّه لو قصد الامتثال بغير ما هو متعلَّق التكليف يجزي عمّا هو متعلَّق التكليف، فتكون الصحّة في المورد في طول الحكم الواقعي، وأنّ غير المأمور وقع مجزياً عن المأمور به لاشتماله على ملاكه.

ومنها: ما عن المستند من أنّ: «قوله عليه السلام في الموثّقة: **كلّ شيء حرام أكله** يتضمّن الحكم التكليفي، فيقيّد بالعلم قطعاً، أي كلّ شيء علمت حرمة أكله؛ إذ لا حرمة مع عدم العلم، بل نقول: إنّ ما حرم أكله ليس إلّا ما علمتَ حرمته؛ لحلّيّة ما لم يعلم حرمته»[١]، انتهى.

والجزء الأوّل من كلامه راجع إلى اعتبار العلم في موضوع الحرام، والثاني[٢] إلى أنّ المشكوك حلال بمقتضى أدلّة حلّ المشكوك، فإذا حلّ أكل لحم الحيوان المشكوك صحّت الصلاة في أجزائه؛ لأنّ الفساد متفرّع على الحرمة.

وفيه ما لا يخفى من أنّ كلّاً[٣] من الفساد وحرمة أكل اللحم مترتّبان[٤] على العناوين الواقعيّة، وليس الفساد مترتّباً على الحرمة حتّى لو انتفت الحرمة انتفى الفساد.

---

(١) مستند الشيعة: ٤/ ٣١٧، وحكاه عنه المحقّق الآشتياني في رسالة إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٣٥.

(٢) في (ط): «والباقي» بدل «والثاني».

(٣) في (خ): «كلّ».

(٤) في (ط): «مترتّبة».

وبعبارة واضحة: لم يؤخذ عنوان الفساد مترتّباً على الحرمة، فضلاً عن أن يكون مترتّباً على تنجّز الحرمة، بل كلاهما معلولا علّة ثالثة، وهي كون الحيوان أرنباً، وجريان الإباحة في أكل اللحم لا توجب إثبات كون الحيوان غنماً.

سلّمنا ولكنّ الدعوى أخصّ من المدّعى؛ لأنّ غاية ما تقتضيه أصالة الحلّ جواز الصلاة في المتّخذ من الحيوان المردّد بين أن يكون غنماً أو ثعلباً، وهكذا في المشتبه حكمه، ومحلّ البحث يشمل ما إذا شكّ في المتّخذ من أيّ الحيوانين مع امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر في الخارج؛ فإنّه لا مجرى لأصالة الحلّ فيه[1].

---

(١) قوله: «فإنّه لا مجرى لأصالة الحلّ فيه». انتهى.

وتوهّم أنّ في هذا القسم وإن لم يكن مجرى لأصالة الحلّ في نفس الحيوانين بعد امتياز الحلال منهما عن الحرام تفصيلاً، ولا في ما أخذ عنه هذا الجزء المردّد بين كونه الحرام أو الحلال بعد كونه كمفهوم (أحدهما) من العناوين الانتزاعيّة التي لا تدخل تحت عموم الشيء أو الموصول الوارد في أدلّة أصالة الحلّ، لكن نفس هذا الجزء المأخوذ حيث يكون مردّداً بين الحلال والحرام فلا مانع عن جريان أصالة الحلّ فيه، ومجرّد كون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في ما أخذ عنه لا يمنع عن جريانها فيه بعد عدم جريانها في ما أخذ عنه.

مدفوع بأنّ هذا إنّما يجدي فيما كان الجزء المأخوذ من قبيل اللحم ممّا يصحّ إسناد الحلّ والحرمة إليه، دون ما لا يصحّ إسنادهما إليه، من الصوف والوبر والجلد ونحوها. نعم، لو كان مفاد أصالة الحلّ أعمّ من الحلّيّة التكليفيّة والوضعيّة - كما هو المختار على ما سيجيء بيانه - لكان المجال لجريانها في مثل الصوف والجلد ونحوهما واسعاً، كما هو واضح، لكنّ الكلام في المقام مع قطع النظر عن ذلك، هذا وتدبّر.

ومنها: ما عنه أيضاً من معارضة الموثّقة بالأخبار الدالّة على جواز[١] الصلاة في الجلود الّتي تشترى من سوق المسلمين وفيما يصنع في بلد كان غالب أهله المسلمين من غير مسألة[٢]، وتعارضهما بالعموم من وجه، والأصل مع الجواز[٣].

وفيه: أنّ هذه الأخبار مسوقة لجواز الصلاة في المشكوك كونه مذكّىً أو ميتةً، وليست ناظرة إلى الشكّ في المأكوليّة وعدمها.

ومنها: ما حكاه الأستاذ عن المحقّق الأردبيلي من إطلاق أدلّة اللباس، وسائر ما حكاه عنه المحقّق الآشتياني قدس سره[٤] من الأصل، وإطلاق الأمر، والشهرة في العمل، ودليل الحلّ، والسعة، وعدم الحرج[٥].

وفيه:

أوّلاً: أنّه لم نعثر على إطلاق في أدلّة اللباس إلّا في باب الخزّ.

وثانياً: قُيّد اللباس بأن لا يكون من أجزاء غير مأكول اللحم، ولا يصحّ التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

ثمّ إنّ [في] باب الخزّ أيضاً وإن وردت مطلقاتٌ[٦] إلّا أنّ المغشوش

---

(١) في النسخ: «بجواز»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥٥، ب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) ينظر مستند الشيعة: ٤/ ٣١٦، وحكاه عنه المحقّق الآشتياني في رسالة إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٣٥.

(٤) ينظر إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٢٧-١٢٨.

(٥) ينظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ٩٥.

(٦) ينظر: الكافي: ٦/ ٤٥٠، ب لبس الخزّ، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦١، ب ٩ من أبواب ←

بغيره خرج عن تحت الإطلاق، وما لا يصدق عليه (الغشّ) أيضاً خرج من تقييد الخزّ بالخالص[١]، والمعنى الحقيقي منه هو الخالي عمّا عداه ولو شعرة، فلم يبق هناك إطلاق سالم عن التقييد.

فالحقّ عدم اختصاص الأدلّة بالمانع المعلوم[٢].

٤. البحث عن مقتضى الأصل العملي.

الرابع: بعد ما ثبت أنّ المانع هو المانع الواقعي، ولم يقم دليل اجتهادي على صحّة الصلاة في المشكوك، فهل المرجع في المقام هو أصالة البراءة أو الاشتغال؟

ثمّ إنّه إذا ثبت كون الأصل الجاري في المقام هو البراءة، فهل يصحّ التمسّك بأصالة الحلّ والاستصحاب أيضاً - إمّا مطلقاً أو في الجملة - أم لا؟

البحث في مقامات ثلاث:

فتوضيح البحث عنه يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: مرجع الشبهة البراءة أو الاشتغال

الأوّل: في كون مرجع الشبهة هو أصل البراءة أو الاشتغال.

فنقول: يتوقّف كون المرجع هو البراءة على مقدّمتين:

إحداهما: كونها مرجعاً في الارتباطيّات طرّاً، ومعنى جريانها فيها قطع الارتباط بين الأجزاء المعلومة والجزء المشكوك، وتحليل المركّب الاعتباري إلى واجبات مستقلّة، وجعل تعلّق الأمر بالمركّب المشتمل

→

لباس المصلّي، ح١.

(١) في (ط): «الخاصّ».

(٢) في (ك) عنوان: «في أنّ المرجع في المقام هل البراءة أو الاشتغال».

على القيود الّذي يكون هـذا التعلّـق منشـأ لانتـزاع الجزئيّـة والـشرطيّة والمانعيّة بالنسبة إلى المشكوك مقصوصاً[1] ومقطوعاً، فعلى هذا لو شكّ في مانعيّة شيء في المركّب فكأنّه شكّ في حرام مستقلّ وتكليف نفسي.

وبالجملة: محـلّ البحـث بعـد الفـراغ عـن جريـان الـبراءة الـشرعيّة - أو هـي مـع العقليّـة - في الارتبـاطي، وإرجاعـه حكـماً إلـى الأقـلّ والأكثر الاستقلالي.

وثانيهما: كون القيد الثابت في المقام انحلاليّاً - أي بتعدّد القيد يتعـدّد الموضوع - أو كان بحكم الانحلال، كما إذا كان انبساطيّاً.

والانحلالي: هو الّذي يتعلّق بـما لـه تعلّـق بالموضـوعات الخارجيّـة، كحرمة شرب الخمر المنحلّة بعدد وجودات الخمر في الخارج.

والانبساطي: هو الّذي كان مجموع الوجودات موضوعاً واحداً.

انقسام التكاليف إلى ما ليس لمتعلّقه متعلَّق وإلى ما له متعلَّق

وتوضيح ذلك: أنّ التكاليف على قسمين:

قسم لا تعلّق لمتعلّقه بموضـوع خـارجي، بمعنـى أنّـه لـيس لمتعلّقـه متعلَّق، بل تمام متعلّقه تحت اختيار المكلّف، كـالتكلّم والغِيبـة والركـوع والسجود وأمثالها، بحيث لو علم بأصل التكليف فيكفي العلم به لتنجّـز المتعلّق إذا كان مفهومه مبيّناً أو مردّداً بين محصـور، كترديـد واجـب بـين الظهر والجمعة.

وقسـم لمتعلَّقـه متعلَّـق، أي يتعلّـق بمتعلَّـق التكليـف، أي الفعـل

---

(١) في (م): يوجد «كذا» فوق «مقصوصاً».

الاختياري الصادر عن المكلّف بموضوع خارجي - كالخمر في المثال - بحيث لا يكفي العلم بأصل الخطاب لتنجّزه، بل يتوقّف على العلم بالموضوع أيضاً.

وفي الحقيقة الحكم الفعلي تابع لكبرى شرعيّة، وصغرى محرزة، فلو لم تنضمّ الصغرى إلى الكبرى لا يتحقّق الحكم.

ولذا نقول: إنّ في الشبهة الموضوعيّة - تحريميّة كانت كالمائع المردّد بين الخمر والخلّ، أو وجوبيّة كالشكّ في كون زيد عالماً - التكليف المتعلّق بحرمة الخمر، أو بوجوب إكرام العلماء لا يفيد لتنجّز المشتبه، بل يصحّ إجراء البراءة عن الحرمة أو الوجوب.

والسرّ في جريان البراءة في المشتبه هو أنّه حيث جُعِل وجود الموضوع مفروض الوجود وخارجاً عن دائرة الطلب، فالتكليف بالنسبة إليه مشروط، سواء كان هذا الموضوع بكلّه خارجاً عن تحت قدرة المكلّف، كالخمر والعالم اللذين أُخذا مفروض الوجود في (لا تشرب الخمر) و(أكرم العلماء)، أو كان في حيّز قدرة المكلّف باختيار آخر، كالفائت الّذي أخذ موضوعاً في (اقض ما فات)؛ فإنّ الفوت وإن أمكن تحقّقه بالاختيار إلّا أنّه في هذا التكليف شرط لوجوب القضاء، فالشكّ في الفوت شكّ في وجوب القضاء.

وبالجملة: لو كان لمتعلّق التكليف موضوع أخذ خارجاً عن دائرة الطلب فالتكليف متوجّه إلى قطعة من مجموع الموضوع والمتعلّق، وهو المتعلّق؛ ولذا أبطلنا الواجب المعلّق بهذا البرهان[1]، وهو أخذ الزمان

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ١٨٧-١٨٨.

موضوعاً للصلاة الّتي هي متعلّق التكليف، فالوجوب بالنسبة إليه مشروط، وليس التكليف إلّا متعلّقاً بإيقاع متعلَّقه في هذا الزمان، لا بمجموع المقيّد والقيد، وإلّا لزم جرّ الزمان على المكلّف.

وحاصل الكلام: أنّ التكليف على قسمين:

أحدهما: أنّه يتوجّه إلى أمر لا ربط له بموضوع خارجي، وإيجاده تحت قدرة المكلّف، كالتكلّم مثلاً، وليس له شرط إلّا الشرائط العامّة كالبلوغ والعقل والقدرة، أو الخاصّة كالخلوّ من الحيض والاستطاعة، فلو شكّ في أصل تحقّقه، أو في انطباق المأتي به على المأمور به فهذا شكّ في الامتثال، ولو شكّ في حصول شرطه فيرجع الشكّ إلى الشكّ في التكليف.

وجوب الفحص عند الشكّ في الشرط وعدمه

ثمّ في الشكّ في الشرط قد يجب الفحص، كالشكّ في القدرة إذا لم يعتبرها الشارع، وقد لا يجب كالشكّ في البلوغ على احتمال، والشكّ في الخلوّ عن الحيض.

ومنشأ الفرق: أنّ القدرة المعتبرة[1] عقلاً إنّما لها دخل في حسن الخطاب لا في الملاك، فمع إحراز الملاك يجب الفحص عن القدرة، وأمّا سائر الشرائط فلها دخل في الملاك، فمع الشكّ فيها يشكّ في التكليف مع عدم العلم بالملاك.

نعم، إذا أخذت شرطاً شرعيّاً فلها دخل في الملاك؛ لأنّ أخذها شرعاً في رتبةٍ قبل رتبة الطلب فلا محالة تكون دخيلةً في موضوع الطلب، وهذا

---

(١) من هنا يبدأ السقط في (م) وينتهي عند قوله «وبعبارة أخرى: كلّ قضيّة حقيقيّة» ص٣٩.

بخلاف ما إذا لم تؤخذ قيداً قبل رتبة الطلب، وإنّما اعتبرها العقل في رتبة نفس الطلب؛ فإنّ العقل لا يحكم إلّا بأنّ خطاب العاجز قبيح، لا أنّها معتبرة في المطلوب ولها دخل في الملاك.

الفرق بين اعتبار القدرة عقلاً وبين اعتبارها شرعاً

كما أنّ بين اعتبارها شرعاً وعقلاً فرقاً آخر، وهو أنّ الشارع إذا اعتبرها فتعتبر بمعناها العرفي، وأمّا العقل فيعتبرها تكويناً وخارجيّاً، أي البالغ حدّ العجز خارجاً يقبح الخطاب عليه، فإذا أمكن الامتثال ولو حرجيّاً فالعقل لا يحكم بالقبح.

وبالجملة: إذا لم يعتبرها الشارع فليس لها دخل في الملاك؛ لأنّها لو كانت دخيلاً لكان اعتبارها شرعاً لازماً.

إشكال عدم استكشاف دخالة القدرة في الملاك من أخذها شرعاً وجوابه

نعم، يتوجّه هنا إشكال، وهو: أنّه يمكن أن تكون دخيلة في الملاك ولم يأخذها شرعاً؛ لإيكاله إلى حكم العقل، كما أنّه يمكن أن لا يكون لها دخل في الملاك واعتبرها الشارع إرشاداً إلى حكم العقل، فلا من عدم أخذها شرعاً يُستكشَف عدم كونها دخيلاً في الملاك، ولا من أخذها يُستكشَف دخلها فيه.

أمّا الأوّل فلأنّ الاستكشاف إنّما يصحّ فيما إذا لزم مع دخلها واقعاً وعدم أخذها في دليل الخطاب نقضُ الغرض، كما يلزم في باب المطلقات؛ فإنّه مع كون المتكلّم في مقام البيان لو كان للقيد مدخل في موضوع الحكم ولم يقيّد لزم نقض الغرض، وحيث إنّه قبيح فيتمسّك بالإطلاق.

وأمّا في المقام فلا يلزم نقض الغرض؛ لأنّ في مورد العجز لا يتوجّه الخطاب بحكم العقل، فعدم الأخذ إنّما كان للإيكال إلى حكم العقل،

فعلى هذا لا يمكن الالتزام بالخطاب[١] الترتّبي، ولا تصحيح العبادة في مورد الابتلاء بالضدّ بالملاك؛ لعدم إحراز الملاك في مورد العجز، ومحلّ البحث في الترتّب وجود الملاك، وكذا تصحيح العبادة مع الابتلاء بالضدّ من باب الملاك إنّما هو بعد إحرازه.

وأمّا الثاني فمع احتمال الإرشاديّة كيف يمكن استكشاف دخلها في الملاك؟!

ولكنّه لا يخفى: أنّ الإشكال الثاني موهون جدّاً؛ لأنّ الإرشاديّة خلاف الظاهر؛ لأنّ وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام هو المولويّة والتشريع، فلو أخذ قيداً في متعلّق التكليف فأصالة كونه - صلوات الله عليه- في مقام التشريع تُحرِز كونه دخيلاً في الملاك.

وأمّا الأوّل فجوابه موكول إلى بحث «الترتّب»[٢] في الأصول، و«النيّة»[٣] في الفقه.

وثانيهما: تعلّق التكليف بمتعلّق له تعلّق وربط بالموضوع الخارجي،

---

(١) «بحكم العقل، فعدم الأخذ إنّما كان للإيكال إلى ... الالتزام بالخطاب» ليست في (ن) و(م).

(٢) قوله: «وأمّا الأوّل فجوابه موكول إلى بحث الترتّب». انتهى.

وقد بيّنه إجمالاً فيما سيجيء من مبحث النيّة في فراجع [يأتي في: ج٣ ص٧].

ويمكن أن يجاب عنه مضافاً إلى ذلك: بأنّ الإيكال إلى حكم العقل لا يجدي في دفع لزوم نقض الغرض بعد كون القدرة الشرعيّة أعمّ من العقليّة، كما لا يخفى، فتدبّر.

(٣) يأتي في: ج٣ ص٧.

كحرمة شرب الخمر، أو وجوب قضاء ما فات، وفي هذا القسم لو كان لمطلق وجود الموضوع دخل في الملاك فالشكّ في الموضوع شكّ في التكليف؛ لما ذكرنا أنّ وجود الموضوع شرط لفعليّة التكليف، فمع العلم بعدم تحقّقه نقطع بعدم تحقّق التكليف، ومع الشكّ فيه نشكّ.

ما يلزم من جعل الحكم مترتباً على مطلق وجود الموضوع

ثمّ إنّ لازم جعل الحكم مترتّباً على مطلق وجود الموضوع أمران:

الأوّل: أنّه مع عدم تحقّق الموضوع ملاك الحكم أيضاً غير حاصل، كما أنّ نفس الحكم أيضاً غير متحقّق.

والثاني: انحلال الحكم بعدد وجودات الموضوع إلى أحكام متعدّدة.

رجوع القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطية

ووجه الأمرين: أنّ القضايا الحقيقيّة - الّتي ترجع إليها أغلب الأحكام الشرعيّة، الّتي هي عبارة عن إنشاء الأحكام على الموضوعات المقدّر وجودها - راجعة إلى قضايا شرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها عنوان المحمول، كما صرّح به المنطقيّون[1]، أي يرجع قوله: (لا تشرب الخمر) إلى أنّه لو وجِد شيء في العالم وكان خمراً فلا تشربه، وهكذا في سائر الأحكام، مثلاً يرجع قوله: (المستطيع يحجّ) إلى أنّه لو وجِد شخص وكان مستطيعاً يجب عليه الحجّ.

وبعبارة أخرى: كلّ قضيّة حقيقيّة[2] متضمّنة لقضيّة شرطيّة، كالعكس، غاية الأمر أنّهما في الصراحة والضمنيّة متعاكسان، فما أفاده في الفصول[3] - من الفرق بين قوله: (صلّ في الوقت) فإنّه واجب معلّق،

---

(١) ينظر: القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٢٥٣، الحكمة المتعالية: ٢/ ٢٧٠.

(٢) إلى هنا ينتهي السقط في (م) والذي بدأ من قوله «عقلاً إنّما لها دخل في حسن» ص٣٦.

(٣) ينظر الفصول الغرويّة: ٨٠.

وقوله: (إذا دخل الوقت صلّ) فإنّه مشروط - غيرُ صحيح؛ لأنّ كلّاً منهما مشروط؛ لأنّه يمتنع - مع أخذ الوقت مفروض الوجود، وإنشاء الحكم على فرض تحقّقه - أن يتحقّق الوجوب بدون دخول الوقت، فالواجب المعلّق مستحيل، كما أنّ المشروط بالشرط المتأخّر أيضاً مستحيل؛ لأنّ أخذ شيء بوجوده الخارجي شرطاً لحكم أو لوضع معناه أنّه لو لم يتحقّق هذا الشيء لا يتحقّق التكليف أو الوضع، فتحقّق الملكيّة قبل الإجازة الخارجيّة مستلزم إمّا للخلف أو المناقضة.

وبالجملة: لا فرق بين القضيّة الحقيقيّة والشرطيّة؛ لأنّ كلّاً منهما متضمّن للآخر.

نعم، في مثل قوله: (صلّ في الوقت) يمكن أن يكون الملاك حاصلاً، دون ما إذا قيل: (إذا دخل الوقت فصلّ) وإن لم يختلفا في عدم تحقّق الوجوب قبل الوقت، وتمام الكلام في المعلّق[1].

وملخّص الكلام: بعد ما ظهر في محلّه أنّ الحكم قبل وجود موضوعه ليس إلّا شأنيّاً صرفاً، وليس له فعليّةٌ[2] إلّا بتحقّق موضوعه، ويستحيل أن يكون الحكم الإنشائي أعمّ أو أخصّ من الفعلي، وليس الفعلي إلّا عين فعلية ما[3] أنشئ الحكم على تقدير وجود موضوعه، أي إلّا عين حصول التقدير الّذي أُنشئ[4] الحكم على هذا التقدير، فيستحيل مع الشكّ في

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ١٨٦-١٨٨.

(٢) في (خ) و(ط): «الفعلي» بدل «له فعليّة».

(٣) «ما» ليست في (ط).

(٤) في (ط): «إنشاء».

حصول الموضوع والتقدير أن يكون الحكم ثابتاً عند الشاكّ؛ لأنّه ليس الحكم في هذا القسم مجرّد الكبرى، بل الحكم[١] عبارة عن النتيجة الحاصلة عن ضمّ الصغرى إلى الكبرى.

فلوجود كلّ موضوع مدخل لوجود الملاك ولتحقّق الحكم، وبعدد كلّ موضوع يتعدّد الحكم.

وبالجملة: حيث أخذ الموضوع دخيلاً في تحقّق الحكم قبل رتبة الطلب فلا محالة ما لم يتحقّق الموضوع لم يتحقّق الملاك؛ لما عرفت أنّ كلّ ما أخذه الشارع قيداً للحكم فله دخل في الملاك والمصلحة متقوّمة به.

ثمّ لا يخفى: أنّ التكليف الّذي لمتعلّقه تعلّق بالموضوع الخارجي على قسمين: أمر أو نهي.

وإذا كان أمراً فله أقسام:

أقسام الأمر الذي لمتعلّقه تعلّق بالموضوع الخارجي

منها: ترتّب الحكم على مطلق وجود الموضوع بالعموم الاستغراقي، كقوله: (أكرم العلماء)، وهذا القسم هو الّذي قلنا: إنّ لوجود الموضوع دخلاً في الملاك، ويتعدّد الحكم بتعدّد الموضوع.

ومنها: ترتّب الحكم على الموضوعات بالعامّ المجموعي، أي لوصف[٢] الاجتماع دخل في تحقّق الحكم، فمجموعها بمنزلة موضوع واحد لحكم واحد.

ومنها: ترتّب الحكم على صرف الوجود من الموضوع، كقوله:

---

(١) في النسخ عدا (ح) زيادة: «ظهر أنّ».

(٢) في (ط): «بوصف».

(توضّأ بالماء)، وفي هذا القسم يمكن أن يكون لوجوده أو لتحصيله أو استعماله أو لكلّ منها دخل في ملاك الحكم، ويمكن أن لا يكون كذلك.

وتستكشف الأقسام من الأدلّة.

وفي خصوص باب الوضوء ثبت اعتبار القدرة على وجود الماء شرعاً من آية التيمّم؛ فإنّ قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[1] يوجب تنويع المكلّفين إلى نوعين: واجد الماء وفاقده، والفاقد تكليفه التيمّم، ولذا أفتى المشهور ببطلان وضوء من وجب عليه صرف الماء لرفع العطش[2]؛ فإنّ اعتبار التمكّن من الماء شرعاً يوجب عدم تحقّق الملاك للوضوء لمن لم يجد الماء، وهذا الّذي يجب عليه صرف الماء في غير الوضوء فاقد الماء؛ لأنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، ولم يثبت اعتبار القدرة شرعاً على الاستعمال أو على تحصيل الماء، ولذا يصحّ الوضوء في ضيق الوقت للكون على الطهارة؛ لأنّه لم يعتبر في استعمال الماء من حيث إنّه فعل القدرة شرعاً.

نعم، لو توضّأ للصلاة الّتي يتضيّق وقتها بالوضوء لا تصحّ؛ لعدم كونه قيداً للصلاة في هذا الحال، بل قيدها التيمّم.

وبالجملة: في هذا القسم يمكن أن يكون وجود الماء مثلاً قيداً شرعيّاً وأن يكون قيداً عقليّاً، فإذا لم يعتبره الشارع فإنّما يعتبره العقل في حسن الخطاب، لا في الملاك.

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) ينظر: تذكرة الفقهاء: ٢/ ١٥٤، الحدائق الناضرة: ٤/ ٢٨٩، كشف الغطاء: ٢/ ٥٤.

أقسام النهي الذي لمتعلقه تعلّق بالموضوع الخارجي

وأمّا إذا كان نهياً فلا يمكن أن يكون المنهيّ صرف وجود الشيء؛ لأنّه لا معنى لأن يتعلّق النهي بإيجاد الشيء في آنٍ من الآنات دون سائر الأزمنة، أي لا معنى لأن يكون المطلوب ترك الطبيعة في آنٍ من آنات زمان إمكان وجوده؛ لأنّ كلّ منهيّ عنه متروك في آنٍ من الآنات لا محالة، فلا وجه للنهي؛ لأنّ وجوده وعدمه سيّان.

نعم، صرف الوجود بمعنى آخر يمكن أن يكون منهيّاً عنه، وهو أن يتعلّق الغرض بترك الطبيعة رأساً، بحيث يكون[1] مجموع التروك تكليفاً واحداً، فإذا خولف بإيجاد صرف الوجود من المنهيّ عنه فقد سقط خطاب النهي، وسيجيء[2] توضيحه إن شاء الله.

وأمّا سائر الأقسام فيمكن في النهي، كما في الأمر، والغالب منها هو مطلق الوجود بالعموم الاستغراقي، كالنهي عن شرب الخمر ومثله.

وأمّا على نحو العموم المجموعي فالمثال الواضح منه هو باب النذور؛ فإنّ الناذر إذا نذر ترك شرب ماء الفرات فغرضه عدم تحقّق شرب هذا الماء بعنوان الارتباط بحيث إذا حنث فلا يبقى موضوع للإطاعة ثانياً.

انقسام العامّ المجموعي في الأوامر والنواهي إلى قسمين

ثمّ إنّ العامّ المجموعي في طرف الأمر أو[3] النهي على قسمين؛ لأنّه قد يُجعَل موضوع الحكم الطبيعة السارية في الأفراد الّتي بينها ارتباط، وقد

---

(١) . في (ن) و(م) و(ح) و(ك): «كان».

(٢) يأتي في ص١٧٥.

(٣) . في (خ): «والنهي» بدل «أو النهي».

يُجعَل موضوع الحكم نفس الأفراد بوصف الاجتماع، أي قد يقال: (أضف علماء البلد)، وقد يقال: (أضِف كلّ فرد من علماء البلد) إذا أحرزنا الارتباطيّة، وإلّا يكون الظاهر استقلاليّة كلّ فرد.

وبالجملة: ليس البحث في المقام بالنسبة إلى مقام الدلالة والإثبات، بل في مقام الواقع والمدلول، ولذا قلنا: إنّ أنحاء الأمر ثلاثة، وأنحاء[1] النهي اثنان.

وأمّا في مقام الاستظهار والدلالة فبين الأمر والنهي فرق من جهة أخرى، وهي: أنّ الأصل في الأمر هو أن يكون المطلوب فيه صرف الوجود، وفي طرف النهي هذا الّذي لو تعلّق الأمر به كان المطلوب صرف وجوده لو تعلّق النهي به كان المطلوب مطلق وجوده على نحو السلب الكلّي الساري في جميع الأفراد، ووجه الاختلاف موكول إلى مباحث الألفاظ.

الفرق بين تعلّق الأمر بالطبيعة وتعلّق النهي بها

ويحكى عن المحقّق الشيخ الأنصاري[2] أنّ الطبيعة إذا كانت

---

(١) «أنحاء» ليست في (ن) و(م) و(ك).

(٢) قوله: «ويحكى عن الشيخ الأنصاري+ أنّ الطبيعة». انتهى.

لا يخفى أنّ المستفاد من العبارة المحكيّة عنه+ هو: أنّ الظاهر من تعلّق التكليف بالطبيعة مطلقاً - أي سواء كان التكليف المتعلّق بها أمراً أو نهياً - هو كونها بذاتها متعلّقة له، لا بلحاظ مرآتيتها للأفراد الخارجيّة، غاية الأمر أنّها إذا كانت متعلّقة للأمر فحيث إنّ المطلوب حينئذ هو نقض عدمها ورفعه، وهو يتحقّق بإيجاد أوّل فرد من أفرادها، فلا يسري الحكم منها عقلاً إلّا إلى فرد ما من أفرادها، وأمّا إذا كانت متعلّقة للنهي فحيث إنّ المطلوب حينئذ هو ←

متعلّقة الأمر فالمطلوب منها رفع عدمها ونقضه، وهو يتحقّق بأوّل فرد من أفرادها، والفرد الآخر بعد الفرد الأوّل امتثال بعد الامتثال، وأمّا إذا كانت متعلّق النهي فوقوع الطبيعة في حيّز النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد، وإلّا لم يتحقّق ترك الطبيعة.

ونحن نقول: وإن كانت دلالة النهي على العموم في الجملة لا إشكال فيها، إلّا أنّه لو لم يكن هناك إطلاق بحسب الأزمان أو قرينة أخرى، مثل أنّه لوحظ السلب الكلّي معنى اسميّاً بحيث تعلّق النذر مثلاً بترك هذا العنوان المنتزع عن جميع الأفراد الطوليّة والعرضيّة، أو لوحظت الطبيعة عنواناً ومرآة للأفراد الخارجيّة بحيث فرض وجود الموضوعات - أي الأفراد - في وعائه ورتّب الحكم عليها، فمجرّد كون الطبيعة متعلّقة للنهي لا يقتضي السلب الكلّي إمّا بنحو العموم المجموعي

→

إبقاءها على عدمها، وهو لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها فيسري الحكم منها عقلاً إلى جميع أفرادها.

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الكلام بظاهره هو أنّ ترتّب الحكم على صرف الوجود من الطبيعة فيما كانت متعلّقة للأمر، وترتّبه على مطلق الوجود منها فيما كانت متعلّقة للنهي إنّما هو بحكم العقل من باب المقدّميّة، وتوقّف إيجاد الطبيعة الذي هو المطلوب بالأمر على إيجاد صرف الوجود، وتوقّف تركها الذي هو المطلوب بالنهي على ترك مطلق الوجود، ولازم ذلك -كما ترى- أنّه لو أوجد المكلّف فرداً من أفراد الطبيعة المنهي عنها أن يجوز له الإتيان بالباقي من أفرادها؛ إذ بعد فرض كون المطلوب بالنهي هو ترك الطبيعة من حيث هي، وتحقّق عصيانه بإيجاد فرد منها لا وجه لحرمة إيجاد الباقي من أفرادها، إلّا أن يتعلّق بها نهي ثانيًا، كي يحرم إتيان الباقي مقدّمة لامتثال هذا النهي، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، ولا يلتزم هو قدس سره به أيضاً.

أو الاستغراقي.

فعمدة منشأ الفرق[1] أنّ ظاهر جعل الطبيعة متعلّقة للنهي أن تكـون

---

(١) قوله: «فعمدة منشأ الفرق». انتهى.

لا يقـال: إنّ ظـاهر جعـل الطبيعـة متعلّقـة للنهـي أن تكـون ملحوظـة علـى نحـو الاستقلال، وتكون بذاتها متعلّقة له، لا من حيث كونها مرآة وآلة للحاظ الأفراد الخارجيّة، كي ينحلّ النهي عنها إلى نواهي متعدّدة بعدد الأفراد، فإذا كانت الطبيعة ملحوظة على نحو الاستقلال، وكانت بذاتها متعلّقة للنهي فيكون التكليف المتعلّق بها تكليفاً وحدانيّاً، ومرآتيته إلى المصاديق الخارجيّة - حيث تكون تبعيّة - لا تضرّ بوحدته الذاتيّة، فإذا كان التكليف المتعلّق بها وحدانيّاً فيكون الشكّ في مصداق شكّاً في تحقّق امتثال ذلك التكليف الوحداني مع ارتكاب ذلك المشكوك، ومعه لا مجال لجريان البراءة فيه، كما هو واضح.

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّ الطبيعة من حيث هي حيث ليست إلّا هي، ولا يترتّب عليها ما لها من الآثار ما لم يتحقّق لها وجود في الخارج فلا تكون من حيث هي مطلوبة ولا مبغوضة، وإنّما تكون مطلوبة أو مبغوضة ومتعلّقة للأمر أو النهي بلحاظ وجودها الخارجي، فإذا كان تعلّق التكليف بها بلحاظ الوجود الخارجي: فإمّا أن يكون تعلّقه بها بلحاظ صرف الوجود، أو بلحاظ مطلق الوجود بأقسامه من الاستغراقي والمجموعي والطبيعة السارية، وحيث إنّ لحاظ صرف الوجود فيما كان التكليف نهي لا معنى له - فتأمّل - فلا بدّ أن يكون الملحوظ في النهي هو الطبيعة بلحاظ مطلق الوجود بأحد أقسامه، وحيث إنّ لحاظ مطلق الوجود على نحو العموم المجموعي أو الطبيعة السارية يحتاج إلى عناية زائدة دون لحاظه بنحو العموم الاستغراقي، فيكون تعلّق النهي بالطبيعة ظاهراً في تعلّقه بها بلحاظ مطلق الوجود بنحو العموم الاستغراقي المستلزم لانحلال الحكم إلى أحكام عديدة بعدد المصاديق والأفراد الخارجيّة.

وثانيّاً: سلّمنا ظهور تعلّق النهي بالطبيعة في كونها بذاتها متعلّقة له، لا بلحاظ مرآتيتها للأفراد، لكن لا يجدي ذلك في المنع عن جريان البراءة في المصاديق المشكوكة؛ ضرورة أنّ التكليف حينئذٍ وإن كان وحدانيّاً لا انحلاليّاً، إلّا أنّ كثرة المصداق وقلّته حيث توجبان سعة دائرة ذلك التكليف الوحداني وضيقها، ويكون الشكّ في مصداق ←

الطبيعة عنواناً للأفراد، وأن تكون القضيّة حقيقيّة ومتضمّنة للشرطيّة، فكلّ فرد من الطبيعة له دخل في الملاك، ويتحقّق بتحقّقه خارجاً فرد من الحكم.

وأمّا في طرف الأمر فلو كانت القضيّة كذلك - كقوله: (أكرم العلماء) - فالحكم كذلك، وأمّا لو لم[1] يؤخذ الموضوع مفروض الوجود - كقوله: (أكرم عالماً) أو (توضّأ بالماء) - فلا معنى للانحلال.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ التكاليف على قسمين: قسم يكون متعلّقها بأجمعها تحت اختيار المكلّف، أي المطلوب هو إيجاد الشيء أو تركه من دون أن يتعلّق المتعلّق بأمر آخر، كالتكلّم ونحوه[2].

ثمّ إنّ متعلّق التكليف قد يكون بنفسه عنواناً اختياريّاً للمكلّف كالتكلّم، وقد يكون مسبّباً توليديّاً، فالأقسام أربعة؛ لأنّ التكليف إمّا أمر أو نهي، وكلّ منهما إمّا مسبّب توليدي - كالتطهير والتبريد -، أو لا يكون.

إذا كان متعلّق التكليف مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة مجرى للاحتياط في الأمر والنهي

ففيما إذا كان مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة تتصوّر فيه حال العمل وبعده، فإذا كان أمراً فيجب عليه الاحتياط مطلقاً، وإذا كان نهياً فالشبهة المصداقيّة قبل العمل مجرى البراءة؛ لأنّه لو نُهِي عن التبريد وشكّ في حصوله بالأقلّ فيشكّ في حرمته؛ لأنّ في طرف النهي والأمر المتيقَّن

→ شكّاً في انبساط ذلك التكليف عليه، فالمرجع هو البراءة، كما هو واضح.

(١) «لم» ليست في (خ).

(٢) سيأتي ذكر القسم الآخر عند قوله: (وأمّا لو كان متعلق التكليف مرتبطاً بالموضوع الخارجي).

حصول المسبّب بالأكثر، ففي طرف الأمر يشكّ في الامتثال بالأقلّ، وفي طرف النهي يشكّ في حصول المنهيّ عنه بالأقلّ.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا فرق بين الأمر والنهي في الشبهة المصداقيّة؛ فإنّ ترتّب المسبّب وإن كان على الأكثر متيقّناً في كليهما وعلى الأقلّ مشكوكاً، إلّا أنّه يجب على المكلّف الاحتياط في كليهما بما يقتضيه الاحتياط فيهما، فالاحتياط في طرف الإيجاد بإتيان الأكثر حتّى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة المسبّب، وفي طرف الترك بترك الأقلّ أيضاً حتّى يحصل اليقين بالخروج عن عهدة النهي؛ لأنّه لو صدر منه الأقلّ وترتّب عليه المسبّب لا يأمن من العقاب عليه.

وبعبارة أخرى: لم[1] يتعلّق التكليف بنفس السبب حتّى تجري البراءة، والحقّ هذا، فلا مجال لإجراء البراءة.

والشبهة المصداقيّة بعد العمل لا أثر لها؛ لأنّه لو شكّ بأنّه تحقّق منه ما يوجب التبريد أو لا، أو ما تحقّق منه[2] كان موجباً له أو لا، فلا أثر لهذا الشكّ، ولا تجب عليه التوبة، ولا يرتّب سائر الآثار أيضاً.

إذا لم يكن متعلّق التكليف مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقية مجرى للاشتغال في الأمر

وفيما إذا لم يكن مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة حين العمل لا تتصوّر.

وأمّا بعد العمل فلو كان أمراً فيجب الإتيان، ولو كان نهياً فلا أثر لهذا الشكّ؛ لأنّه لو شكّ بأنّه تحقّق منه الغيبة أم لا، أو أنّ ما تحقّق منه كانت

---

(١) «لم» ليست في (ح).

(٢) في (ط): «فيه» بدل «منه».

غيبة أم لا فالأصل البراءة من الآثار، أي من وجوب التوبة والاسترضاء ونحوهما.

هذا إذا كان متعلّق التكليف غير مرتبط بالموضوع الخارجي.

وقد ظهر ممّا قدّمنا: أنّ في هذا القسم لو كان منشأ الشكّ الشكّ في تحقّق شرائطه العامّة أو الخاصّة فالمرجع هو البراءة، ولا يجب عليه الفحص إلّا في الشرط الّذي اعتبر في حسن الخطاب لا في الملاك.

وأمّا لو كان متعلّق التكليف مرتبطاً بالموضوع الخارجي فقد ذكرنا أنّه أيضاً إمّا[1] أمر أو نهي، والأمر إمّا المطلوب منه صرف الوجود أو مطلق الوجود، ومطلق الوجود إمّا أن يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلّاً، وإمّا أن يكون مجموع الأفراد موضوعاً واحداً، أو الطبيعة السارية في الموضوعات الخارجيّة موضوعاً واحداً.

وبعبارة أخرى: في مطلق الوجود:

تارةً ينحلّ الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدد الموضوعات.

وأخرى حكم وحداني متعلّق بمركّب ذي أجزاء أو ذي أشخاص، والنهي أيضاً إمّا انحلالي أو متعلّق بمركّب.

لو كان التكليف أمراً بنحو صرف الوجود فلا تجري البراءة في مورد الشكّ في موضوع خارجي

ففي صرف الوجود من الأمر لو شكّ في موضوع خارجي أنّه من أفراد ما يمكن إيجاد الطبيعة به فليس المرجع فيه هو البراءة؛ لأنّ انطباق طبيعة المأمور به على موضوع وعدم انطباقها عليه لا يوجب إلّا توسعة

---

(١) في (خ) زيادة: «في».

دائرة امتثال المأمور به وضيقها، لا زيادةً في التكليف وضيقاً فيه، فلا يمكن أن يكون مرجع الشكّ فيه هو البراءة.

وبعبارة واضحة: لو أمر بالتوضّؤ بالماء، وشكّ في مصداقٍ أنّه ماء أو جلّاب، فحيث لم يتعلّق تكليف على هذا الموضوع - لو كان ماءً - فليس المرجع فيه هو البراءة؛ لأنّ التكليف ليس إلّا واحداً متعلّقاً بأحد أفراد مياه العالم، فكون المشكوك ماءً لا يوجب زيادة في التكليف أصلاً، وإنّما يوجب أن يكون للمكلّف توسعة في امتثال أمر الوضوء بهذا، ومسألة التوسعة والتضييق في مقام الامتثال ليس مرجعها البراءة أو الاشتغال.

جريان البراءة في مورد الشك في المصداق لو كان التكليف أمراً بنحو مطلق الوجود

وأمّا في مطلق الوجود - فسواء كان في الأمر أو النهي، وسواء كان انحلاليّاً أو وحدانيّاً - فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف الزائد.

أمّا إذا كان انحلاليّاً فواضح؛ لأنّه لو شكّ في أنّ زيداً من العلماء، أو هذا المائع من أفراد الخمر، فيشكّ في تعلّق تكليف[1] زائد على ما علم على هذا المشكوك، وجريان البراءة فيه لا يتوقّف على جريانها في الارتباطيّات؛ لأنّ كلّ مصداق موضوع مستقلّ.

وأمّا إذا كان مجموعيّاً فبعد ما ظهر في محلّه [من] جريان البراءة في الارتباطيّات، فجريانها في المقام أيضاً في كمال الوضوح؛ لأنّ **الشكّ** في مصداق وأنّه من أفراد الطبيعة الّتي تعلّق الأمر أو النهي بها بوصف الارتباط بين مصاديقها أو لم يكن منها **شكٌّ** في تعلّق الخطاب به، وأصل البراءة الشرعيّة يرفع تعلّق الخطاب به؛ لأنّ زيادة المصداق وقلّته توجب

---

(١) «تكليف» ليست في (ن) و(م) و(خ).

زيادة انبساط التكليف وقلّته، فلو نذر ترك شرب ماء دجلة، وشكّ في مصداقٍ أنّه من المنذور أو الفرات، فحيث إنّه لو كان منه يصير التكليف زائداً على المعلوم، فالمرجع هو البراءة.

وبالجملة: بعد ما ظهر أنّ باب النواهي لا تخلو إمّا أن يكون الحكم متعلّقاً على الموضوعات بنحو الانحلال - كقوله: (لا تشرب الخمر) - وإمّا أن يكون بنحو العامّ المجموعي، أو على نحو الطبيعة السارية، فالشكّ في المصداق على أيّ حال شكٌّ في تكليف زائد.

الشكّ في المصداق مجرى للاشتغال لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول

نعم، لو كانت القضيّة على نحو الموجبة المعدولة المحمول فالشكّ في المصداق شكّ في الامتثال؛ وذلك لأنّ التخصّص[1] بخصوصيّة المعدولة - أي صيرورة الأمر العدمي نعتاً - عنوان قهري متحصّل من ترك الطبيعة رأساً، كما أنّ ترك الطبيعة رأساً عنوان انتزاعي من ترك الأفراد الطوليّة والعرضيّة، أي لو ترك الإنسان شرب الخمر في مدّة من الزمان فمتعلّق الترك أوّلاً وبالذات هو الأفراد العينيّة، بمعنى أنّه لو استمرّ عدمها الأزلي فيتحقّق أوّلاً وبالذات ترك الأفراد، ثمّ ينتزع منها ترك الطبيعة، ولكنّه ليس ترك الطبيعة - الّتي نعبّر عنها بالسالبة المحصّلة - مغايراً لترك الأفراد، بل ترك الأفراد منشأ لانتزاع هذا العنوان، بل حيث إنّ الطبيعي خارجاً عينُ الأفراد ففي الحقيقة ترك الطبيعة عبارة أُخرى عن ترك الأفراد ولو كان في اللحاظ مترتّباً ومتأخّراً.

وعلى أيّ حالٍ يعبّر عن ترك الطبيعة إذا كان إيجاد الطبيعة متعلّقاً

---

(١) في (خ) و(ط): «التخصيص».

للنهي بالسلب المحصّل، أي يتعلّق التكليف بإعدام الطبيعة، فإذا امتثل هذا التكليف وأبقى الطبيعة على حالها من العدم فيتّصف الممتثل للخطاب التحريمي بأنّه منعوت بنعت عدمي، وهذه هي الموجبة المعدولة الّتي هي عبارة أخرى عن كونه لا شارب الخمر، ولا لابس غير المأكول.

الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة في المعنى

فكما أنّه فرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصَّلة بحسب التعبير اللفظي - لجعل حرف النفي جزءً للمحمول في الأوّل وربطاً في الثاني - فكذا بينهما فرق في المعنى؛ لأنّ العنوان النعتي أمر حاصل من سلب الطبيعة، ومسبّب توليدي عنه، ومترتّب عليه ترتّب المعلول على علّته، كما أنّ عدم الطبيعة وسلبها أيضاً مترتّب ومنتزع عن ترك الأفراد.

فلو كان المطلوب ترك الأفراد بنحو العامّ الاستغراقي فالتكليف متعدّد بمقدار تعدّد الأفراد[1]، ولو كان المطلوب ترك الأفراد بالعامّ المجموعي أو الطبيعة السارية الّتي هي عبارة أخرى عن العامّ المجموعي - وإن كان بينهما اختلاف في اللحاظ - فالتكليف انبساطي وله تعلّق بكلّ فرد، وتكون الأفراد بمنزلة الأجزاء في متعلّق التكليف، فالشكّ في المصداق شكّ في زيادة البسط والتعلّق، فتجري البراءة.

وأمّا لو كان المطلوب هو الاتّصاف بالأمر العدمي وصيرورته نعتاً، فالتكليف عنوان بسيط ومتحصّل من ترك الطبيعة، فمورد الشكّ ليس مجرى للبراءة؛ لأنّه شكّ في المحصّل.

---

(١) «فلو كان المطلوب ترك الأفراد بنحو ... متعدّد بمقدار تعدّد الأفراد» ليست في (ط).

ولكنه لا يخفى: أنّ ما ذكرناه مجرّد فرض لا واقع له ثبوتاً وإثباتاً:

منشأ تعلّق التكليف بإبقاء العدم الأزلي مبغوضيّة وجوده

أمّا ثبوتاً [فـ]ـلأنّ منشأ تعلّق التكليف بإبقاء العدم الأزلي على حاله واستمراره مبغوضيّةُ وجوده، لا محبوبيّة عدمه، فالنهي يتعلّق بإيجاده، لا أنّ[1] الأمر يتعلّق بتحصيل هذا العنوان.

وبعبارة أخرى: اتّصاف العدم بالمحبوبيّة مجرّد تعبير، وإلّا ليس العدمي أمراً يتّصف بالمحبوبيّة أو المبغوضيّة، وإنّما الآثار مترتّبةٌ على الوجودات، فتارةً وجود الأشياء محبوب فيتعلّق الأمر بها، وأخرى وجودها[2] مبغوض فيتعلّق النهي بها[3]، ولذا لو أمكن التفكيك بين ترك الطبيعة وحصول هذا الإيجاب المعدولي لما كان مضرّاً بالامتثال، فيكشف هذا عن عدم مدخليّة حصول هذا[4] العنوان النعتي في غرض المولى.

وبالجملة: لا العنوان العدمي النعتي متعلَّق للغرض ولا الوصف المجموعي، ويظهر هذا من فرض التفكيك؛ فإنّه وإن كان محالاً إلّا أنّه لو فرض وقوعه محالاً نرى أنّه حصل الامتثال في النهي، فليس مقصود الناهي عن شرب الخمر إلّا تركَ كلِّ وجودٍ وجودٍ، لا ترك المجموع الّذي هو عنوان انتزاعي من ترك الوجودات أي الأفراد، ولا العنوان البسيط

---

(١) في (ط): «لأنّ».

(٢) في (ط): «وجوديّاً».

(٣) «بها» ليست في (ن).

(٤) «الإيجاب المعدولي لما كان مضرّاً بالامتثال ...مدخليّة حصول هذا» ليست في (ح).

المسبّب عن ترك المجموع.

خلو أدلّة الأحكام من وجوب تحصيل العنوان العدمي النعتي أو الوصف المجموعي

وأمّا إثباتاً فلأنّ أدلّة الأحكام لم تنهض على وجوب تحصيل هذا العنوان، ولا على السلب الكلّي، أي[١] على وصف الاجتماع؛ فإنّه يتوقّف على اللحاظ الموضوعي في أداة السلب[٢]، فلا أثر لهذين القسمين في باب من الأبواب، لا في باب المحرّمات النفسيّة الشرعيّة[٣]، ولا في باب القيودات.

لا يستقيم الجمع بين التمسّك بأصل البراءة والاستصحاب في مورد الشكّ في المصداق

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا ظهر: أنّ في مورد الشكّ في المصداق الجمع بين التمسّك بأصل البراءة والاستصحاب لا يستقيم؛ لأنّ أصل البراءة إنّما يجري فيما إذا كان موضوع الحكم إمّا كلّ فرد مستقلّاً أو بنحو المجموع.

وبعبارة أخرى: أصل البراءة في طرف النواهي يجري في مثل: (لا تشرب الخمر)، وفي مثل: (أوفِ بالنذر) الّذي تعلّق بترك شرب السلب الكلّي من ماء دجلة إذا شكّ في مصداقٍ أنّه خمر أو من ماء دجلة.

وأمّا الاستصحاب فمورده ما إذا كان متعلّق التكليف هو العنوان المتحصّل من السلب الكلّي، فإنّ تارك شرب الخمر سابقاً لو شكّ في تبدّل عنوان نعته العدمي بنقيضه بسبب شرب المشكوك، فيجري[٤] استصحاب بقاء حاله من[٥] اتّصافه بالنعت العدمي، فإذا لم يكن[٦] إحراز

---

(١) في (خ): «بل» بدل «أي».

(٢) في (خ): «السبب» بدل «السلب».

(٣) «الشرعيّة» ليست في (ط).

(٤) في (ط): «فجرى» بدل «فيجري».

(٥) في (خ): «في» بدل «من».

(٦) كذا، ولعلّ الصواب: «كان» بدل «لم يكن».

المشكوك مورداً لأثر فلا مانع من الاستصحاب.

نعم، لو كان الواجب إحراز حال المشكوك فالاستصحاب بالنسبة إليه مثبت.

وكيف كان، فمورد الاستصحاب غير مورد البراءة.

ثمّ اعلم: أنّه كما تجري هذه التقسيمات في التكاليف النفسيّة الاستقلاليّة فكذلك تجري في التكاليف الغيريّة، أي في باب قيودات متعلّقات التكاليف أو باب قيودات التكاليف أو قيودات الوضع.

ففي مقامنا هذا - الّذي هو باب متعلّقات التكاليف - يمكن أن لا يكون للقيد تعلّق بموضوع خارجي، كالركوع والسجود، ويمكن أن يكون له تعلّق بالموضوع الخارجي، كالوضوء بالماء.

ثمّ ما كان له تعلّق بموضوع خارجي يمكن أن يكون المطلوب فيه صرف الوجود، ويمكن أن يكون مطلق الوجود بأقسامه المتقدّمة.

نعم، في القيود الوجوديّة لا يمكن أن يكون المطلوب مطلق الوجود[1]، بل لا بدّ أن يكون صرف الوجود، وأمّا باب الموانع فيمكن أن يكون المطلوب مطلق الوجود حتّى بنحو الانحلال، ووجه الفرق واضح.

المنشأ في تخصّص المأمور به بالقيد العدمي

إذا عرفت ذلك: فلا بدّ من توضيح أنّ منشأ تخصّص[2] المأمور به بهذا

---

(١) **قوله: «لا يمكن أن يكون المطلوب مطلق الوجود».**

وذلك لعدم تمكّن المكلّف من الامتثال بعد كون الأفراد غير متناهية، كما هو واضح.

(٢) في (خ) و(ط): «تخصيص».

القيد العدمي هل لجهة مدخليّته في الملاك، أو لجهة تقييد المأمور به به، أو لجهة جعله مستقلّاً؟

فنقول: الوسط هو الوسط دون الأوّل والآخر.

أمّا عدم كونه مانعاً من جهة دخل عدمه في الملاك [فـ]ـلأنّ كونه دخيلاً في الملاك وإن كان منشأً لجعله مانعاً شرعاً - بناءً على مذهب العدليّة - إلّا أنّ ملاكات الأحكام ليست متعلّقاتٍ للتكاليف، كما أوضحناه في محلّه[1]، وقلنا: إنّ ملاكات الأحكام علل للتشريع، وليست ممّا يتعلّق بها الطلب، وليس فعل المكلّف سبباً لحصولها حتّى تكون هي مسببات توليديّة، بل متعلّقات التكاليف نفس هذه الأجزاء والشرائط الصادرة منه، وهي بأنفسها واجبات نفسيّة، فكون غير المأكول مانعاً عن تحقّق مناط الحكم وملاكه وموجباً لعدم ترتّب أثر على الصلاة لا يوجب اتّصافه بالمانعيّة.

وبالجملة: قبل إنشاء الوجوب وإن كان لا بدّ من لحاظ الأجزاء والشرائط والموانع، وتصوّر أنّ أيَّ شيء وجوده دخيل في المصلحة، وأيَّ شيء عدمه دخيل فيها، إلّا أنّ الجزء والشرط والمانع لا تنتزع من[2] مقام اللحاظ؛ فإنّ اللحاظ ليس حكماً شرعيّاً.

وأمّا عدم كونه مانعاً بجعل مستقلّ فلما ذكرنا سابقاً[3] أنّه لو كان

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ٤٥٧-٤٥٨.

(٢) في (ط): «في» بدل «من».

(٣) تقدّم في ص١٦.

المأمور به في مقام الثبوت مطلقاً بالنسبة إلى هذا القيد فلا يعقل جعله ثانياً قيداً إلّا بنسخ الحكم الأوّل والجعل الثانوي، أو بكون الواقع مهملاً بالنسبة إلى وجود القيد وعدمه، والنسخ إذا كان خُلفاً، والإهمال إذا كان بالنسبة إلى العالم الحكيم ممتنعاً، فلا بدّ أن يكون في مقام الثبوت مقيّداً بهذا القيد.

فانحصر الأمر في أن يكون منشأ انتزاع المانعيّة تقييد المأمور به بهذا القيد العدمي، والكاشف عنه النهي عنه في المأمور به.

وبهذا اللحاظ نقول: إنّ النهي عن الصلاة في غير المأكول نهي غيري، والأمر بالركوع أو الستر أو الاستقبال أمر غيري، أي وُضِعا لبيان أمر آخر، وهو مدخليّة القيد العدمي أو الوجودي في المأمور به.

وبعبارة أخرى: لو حصّصنا المأمور به وقطّعناه قطعاً يقع بإزاء قطعة منه النهي، ونعبّر عنه بـ(المانع)، وبإزاء قطعتين منه الأمر، ونعبّر عنهما بـ(الجزء) و(الشرط)؛ لأنّه لو كان القيد كالتقييد[1] داخلاً فهو الجزء، ولو كان خارجاً فهو الشرط، فالمانعيّة تُنتزع من تقييد المأمور به بالقيد العدمي.

هذا بالنسبة إلى متعلّقات التكليف[2].

جريان الجزئية والشرطية والمانعية في نفس الأحكام التكليفية أو الوضعية

وأمّا بالنسبة إلى أصل التكليف أو الوضع فهذه التقسيمات أيضاً جارية، فيقال: شرط التكليف أو الوضع، أو الجزء منهما، أو المانع، فمن

---

(١) كذا، ولعلّ الصواب «كالتقيّد».

(٢) في (خ): «التكاليف».

حكم الشارع بتحقّق الوجوب للصلاة عند الدلوك، أو بتحقّق الوجوب للحجّ عند الاستطاعة ننتزع عنهما شرطيّة الدلوك لوجوب الصلاة، والاستطاعة لوجوب الحجّ، أو سببيّتهما لهما.

وهكذا في باب الوضع ننتزع من حكم الشارع بتحقّق الملكيّة عند الإيجاب والقبول سببيّة العقد للملكيّة، وجزئيّة الإيجاب والقبول للسبب، وشرطيّة الماضويّة، ومانعيّة الفصل بين الإيجاب والقبول، وهكذا، وهذا هو المعنى القابل للجعل لا السببيّة.

وبالجملة: بعد ما ثبت في محلّه أنّ منشآت الشارع أحكام تعبّديّة لا كاشفة صرفة فلو لم يقيّد الشارع متعلّق التكليف بهذا القيد العدمي فلا يمكن أن يتّصف بالمانعيّة، ومجرّد كونه مانعاً لملاك الحكم تكويناً ليس سبباً لانتزاع المانعيّة عنه واتّصافه بها، فلو شكّ في تقييد متعلّق التكليف بهذا القيد العدمي شبهة حكميّة - كالشكّ في أصل التقييد[1] - أو شبهة موضوعيّة - كالشكّ في كونه مصداقاً للمانع المعلوم - **فلا يمكن أن يقال**:

إنّه شكّ في الامتثال لكونه شكّاً في حصول الملاك مع وجود هذا المشكوك؛ لأنّ الملاك ليس مطلوباً من المكلّف، وليس هو واجب التحصيل عليه، وليس فعل المكلّف [الـ]ـجزء الأخير من العلّة لحصوله، بل إنّما هو معدّ له، والجزء الأخير من العلّة خارج عن حيّز قدرة المكلّف، فالملاك في باب التكاليف نظير صيرورة الزرع سنبلاً والبسر رطباً في باب أفعال الزارع والغارس.

---

(١) في (خ): «التبعية» بدل «التقييد».

اتّصاف غير المأكول بالمانعيّة يكون على نحو مطلق الوجود

ثمّ بعد ما ظهر أنّ منشأ اتّصاف غير المأكول بالمانع هو تقيّد المأمور به بعدمه فيقع الكلام في أنّ المانع هل هو مطلق الوجود، أو السلب الكلّي، أو الإيجاب المعدولي؟

الأصل في النهي ثبوتاً وإثباتاً هو الانحلاليّة

الحقّ هو الأوّل؛ وذلك[1] لما ذكرنا في باب النواهي النفسيّة[2] أنّ الأصل في النهي - ثبوتاً وإثباتاً - هو الانحلاليّة دون القسمين الأخيرين.

أمّا ثبوتاً فلما ذكرنا أنّ منشأ النهي هو مبغوضيّة كلّ وجود، وأمّا مدخليّة وصف الاجتماع في المبغوضيّة أو العنوان المتحصّل من ترك المجموع فيتوقّف على لحاظ آخر.

وأمّا إثباتاً فلأنّه لا بدّ من ذكر قيد يدلّ على اعتبار الاجتماع إذا كان المقصود هو، دون كلّ وجود كما في باب النذر وأخويه، كما أنّه لا بدّ من تعبير آخر إذا كان المقصود هو النعت العدمي، مثل: (كن لا شارب الخمر).

تمحّض النواهي الغيريّة في الانحلاليّة

فإذا كانت النواهي النفسيّة متمحّضة في الانحلاليّة، فكذلك النواهي الغيريّة الّتي هي منشأ انتزاع المانعيّة؛ فإنّه لو كان المراد هو الإيجاب المعدولي للزم أن يعبّر عن القيد بأنّه (كن لا لابس كذا)، فالتعبير عنه بأنّه: (لا تصلّ في غير المأكول)- لا سيّما بلحاظ التعليلات في قوله عليه السلام: «**لأنّ أكثرها مسوخ**» ونحو ذلك- يكشف عن أنّ القيد هو كلّ فرد من الوجودات، وأنّ التقييد ينحلّ بعدد وجودات الموضوع إلى قيود متعدّدة،

---

(١) في (خ): «والتبعية ذلك» بدل «وذلك».

(٢) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٢٠٣.

لا أنّ القيد هو وصف الاجتماع، أو العنوان الإيجابي.

مع أنّه لو كان القيد هو وصف الاجتماع أيضاً ففي جريان البراءة - الّذي هو المختار - مثل الانحلاليّة.

نعم، بناءً على أن يكون القيد هو العنوان البسيط المتحصّل من السلب الكلّي، فالمرجع في مورد الشكّ هو الاشتغال، ويمكن أن يكون وجه نظر بعض المانعين من الأساطين هو هذا، ولكن أنّى له بإثبات هذا المعنى؟!

كما أنّه يمكن أن يكون نظر بعض آخر منهم إلى السلب الكلّي، ولكن أنّى له بالمنع من جريان[1] البراءة في الارتباطيّات؟ فإنّ السلب الكلّي لا ينتج الاشتغال، كما أوضحناه في الاستقلاليّة[2]، وسنوضحه إن شاء الله تعالى في النواهي الغيريّة.

دعوى عدم كون النهي الغيري في الموانع انحلاليّاً

فإن قلت: لو كان النهي الغيري انحلاليّاً فلازم الانحلال أن يكون كلّ موضوع له حكم على حدة غيرُ مربوط بالآخر، مع أنّه لو خالف النهي في أفراد متعدّدة، ولبس ألبسة من أجناس غير المأكول، أو متعدّداً من جنس واحد، لكان لازمه إيجاد موانع كثيرة، مع أنّ المانع يتحقّق بالمجموع لو تلبّس بها في آن واحد، أو بأوّل الوجود لو لبسها متعاقبة.

---

(١) «هذا المعنى كما أنّه يمكن أن يكون... بالمنع من جريان» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ١٥٠.

وبعبارة أخرى: لا إشكال في أنّه بمجرّد صرف وجود المانع في ضمن أحد المصاديق يخرج الزائد عن صلاحيّة التأثير، فهذا يكشف عن أنّ جميع وجودات الموضوع بمنزلة موضوع واحد، وأنّ هناك تكليفاً وحدانياً تعلّق بترك لبس جميع أجزاء غير مأكول اللحم، ويكشف عن هذا أنّه يتوقّف الخروج عن عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات، وأنّه لا يؤثّر المسبوق بمثله الفساد على حدة.

الجواب عن الدعوى

قلت: [**أمّا**] **أوّلاً** فبالنقض بما لو أوجد موانع متعدّدة، كما لو لبس غير المأكول والحرير والذهب واستدبر، فيقال: هل كلّ واحد مانع مستقلّ، أو المانع مجموع الأمور؟!

مع أنّه لو فرض أخذ جامع لهذه الموانع وجعله مانعاً فنفرض الكلام فيما لو أخلّ بالجزء أو الشرط وأتى بالمانع؛ فإنّه ليس بين الجزء أو الشرط وبين المانع جامع حتّى يجعل هو قيداً دون الأفراد.

منشأ عدم تأثير مانع آخر بعد وجود مانع سابق هو ارتباطية الأجزاء والقيود

وأمّا ثانياً فبالحلّ، وهو أنّ منشأ عدم تأثير مانع آخر بعد وجود المانع أو بعد فقد الشرط أو الجزء هو ارتباطيّة الأجزاء والقيود؛ لأنّ الأمر الارتباطي إذا تخلّل بين أجزائه أمر خارجي فبعد ذلك ليس قابلاً لأن يتّصف بالصحّة، وبعد صيرورته فاسداً لا يقبل فساداً آخر، وهذا ليس من جهة أنّ المفسد مجموعُ غير المأكول [وغيره] أو العنوان البسيط المتحصّل من التروك.

هذا مع أنّ عدم تأثير مانع آخر في الفساد ممنوع؛ فإنّه لم يجعل القيد قيداً للفرد حتّى يقال بانتفاء القيد ينتفي المقيّد، وبعد هذا ليس قابلاً

للانتفاء، بل القيد قيد للطبيعة، وطبيعة الصلاة بعد قابلة للتقييد بعدم وجود مانع آخر، كما[1] إذا أراد هذا المكلّف- الّذي أفسد الصلاة بإيجاد المانع- إعادة الصلاة، أو إيجاد صلاة أخرى في وقت آخر، أو إيجاد مكلّف آخر لفرد من الطبيعة، فالطبيعة بعد أيضاً مقيّدة بترك جميع أجزاء غير المأكول.

نعم، لو ارتفعت القيديّة عن أصل الطبيعة كما لو اضطرّ المكلّف إلى لبس غير المأكول، وقلنا بأنّه يجوز باضطرار لبسه إلى أحد الألبسة لبس ألبسة متعدّدة فهذا يكشف عن أنّ مجموع السلوب قيد واحد.

لكن لا يفتي بالجواز فقيه، فهذا يكشف عن أنّ المانع مطلق الوجود.

الفرق بين انتفاء القيد وارتفاع القيديّة

وبالجملة: فرق بين انتفاء القيد وارتفاع القيديّة، فانتفاء القيد يوجب رفع الأثر عن سائر الأجزاء، وهذا لا يلازم المجموعيّة، بل ليس إلّا من جهة الارتباطيّة، وأمّا لو ارتفعت القيديّة في فرد للاضطرار إليه، فلو ارتفع أصل القيديّة فهذا يكشف عن أنّ القيد أمر وحداني، وأمّا لو بقي سائر الأفراد على مانعيّته فهذا يكشف عن أنّ القيد مطلق الوجود على نحو الانحلال.

وبعبارة أخرى: توقّف الخروج عن عهدة هذا القيد بانتفاء مجموع الوجودات، وعدمُ تأثير المسبوق بمثله للفساد ليسا من آثار السلب الكلّي والتكليف الوحداني، بل هذان أثران للانحلاليّة أيضاً؛ لأنّ متعلّق التكليف حيث إنّه ارتباطي فتتوقّف صحّته على إتيان جميع قيوداته

---

(١) «كما» ليست في (ط).

الوجوديّة وترك جميع قيوداته العدميّة، فلو أخلّ بواحد منها فلا يقبل الصحّة[١].

فتحقّق صرف الوجود من المانع ليس من باب أنّ المانع مجموع الوجودات لا كلّ واحد على حدة.

مع أنّ عدم تأثير المسبوق بمثله للفساد ممنوع، كما عرفت في الاضطرار.

وهكذا الحكم في باب طهارة البدن واللباس؛ فإنّه لو اضطرّ إلى لبس ثوب نجس لا يجوز له لبس أثواب[٢] كذلك، وإذا اضطرّ إلى كون بعض من بدنه نجساً، لا يجوز له عدم تطهير سائر البدن ممّا ليس مضطرّاً إليه.

اعتبار طهارة البدن واللباس في الصلاة بنحو العامّ الاستغراقي

والسرّ فيه أيضاً: أنّه اعتبر طهارة البدن واللباس على نحو العامّ الأصولي، لا العامّ المجموعي في مجموع البدن واللباس حتّى إذا اضطرّ إلى لبس ثوب نجس جاز له لبس غيره وعدم تطهير بدنه، ولا العامّ المجموعي في خصوص اللباس وفي خصوص البدن حتّى إذا اضطرّ لأحدهما جاز له إبقاء البدن على النجاسة، أو لبس غير هذا الثوب من الألبسة النجسة.

وبالجملة: الّذي يكشف عن وحدة القيد وتعدّده أنّه لو سقط القيد عن القيديّة للطبيعة - كالاضطرار - فلو سقط بالكليّة فهذا يكشف عن وحدة القيد، ولو لم يسقط إلّا بمقدار الضرورة فهذا يكشف عن تعدّده،

---

(١) في (ن) و(م): «للصحّة».

(٢) في (ط): «الثوب» بدل «أثواب».

والمقام من قبيل الثاني، كما عليه الفتوى.

وأمّا خروج الفرد المشتمل على أحد الموانع عن الانطباق على الطبيعة المأمور بها، وعدم قابليّة الفاسد لفساد آخر فهما من اللوازم المشتركة بين الوحدة والتعدّد.

سقوط المحرّمات النفسية بالمعصية أو الاضطرار

ولا يمكن قياس القيود بالمحرّمات النفسيّة، فيقال: إنّه لو كان القيد في المقام انحلاليّاً لكان كحرمة الخمر الّذي لا تسقط حرمة شرب خمر بمعصية شرب خمر آخر، فلا بدّ أن يكون كباب النذر إذا سقط التكليف بمعصية ارتكاب صرف الوجود من المنهيّ عنه سقط التكليف رأساً؛ وذلك لأنّ سقوط المحرّمات النفسيّة تتحقّق بشيئين: أحدهما بالمعصية، وثانيهما بالاضطرار؛ فإنّ عصيان خطاب لا محالة موجب لسقوطه؛ فإنّ الخمر المشروب لا يعقل أن يتعلّق التكليف بترك شربه.

سقوط النواهي الغيرية بالاضطرار ونحوه دون المعصية

وأمّا سقوط القيود فلا يمكن إلّا بالاضطرار ومثله من العسر والحرج، ولا يعقل أن يتحقّق بالمعصية؛ لأنّ إيجاد المانع لا يوجب إلّا خروج الفرد عن الانطباق على الطبيعة المأمور بها - أي انتفاء القيد - لا ارتفاع القيديّة، وانتفاء القيد وفساد الفرد لا يوجب رفع القيديّة عن الطبيعة، ولذا قلنا بأنّه يجب عليه إعادة الصلاة بلا وجود هذا المانع ثانياً ولو أتى بالصلاة في آخر الوقت.

وحاصل الكلام: أنّ عدم تأثير المسبوق بمثله للفساد، وتوقّف الخروج عن العهدة على انتفاء مجموع الوجودات، وأنّ صرف الوجود من[1] المانع يكفي لعدم الخروج عن العهدة آثار مشتركة بين الانحلاليّة

---

(١) في (ط): «في» بدل «من».

والسلب الكلّي.

مانعيّة غير المأكول لو أخذت بنحو السلب الكلّي فلا تنتج الاشتغال في مورد الشكّ

هذا كلّه مع أنّ السلب الكلّي لا ينتج الاشتغال في مورد الشكّ؛ لأنّ غاية الفرق بينه وبين الانحلال أنّ القيد بناءً على السلب الكلّي[1] قيد واحد ذو أجزاء، وبناءً على الانحلال قيود متعدّدة، وكما تجري البراءة إذا شكّ في قيد زائد على ما علم فكذلك تجري فيما إذا علم أصل القيديّة وشكّ في كمّيّته؛ لأنّه يرجع الشكّ إلى الشكّ في انبساط التكليف زائداً عمّا علم.

كما تجري البراءة لنفي أصل التقييد كذلك تجري لنفي مقداره

وبعبارة أخرى: قد يرجع الشكّ إلى أصل التقييد، وقد يرجع في مقداره بعد العلم بأصله، وفي كليهما تجري البراءة.

نعم، لو كان القيد هو العنوان البسيط المتحصّل من السلب الكلّي المنتزع من ترك مجموع الوجودات لكان المرجع هو الاشتغال، ولكن أنّى له بإثباته؟!

توهّم أن مرجع الشكّ في المسألة إلى الشكّ في الانطباق ومرجعه الاشتغال

وهنا توهّم آخر لا بأس بالإشارة إليه، وهو: أنّه لو شكّ في أصل وجود غير المأكول في العالم، فيشكّ في تقييد الصلاة بعدم لبس أجزائه، وأمّا لو علم بوجوده وشكّ في أنّ هذا الموجود[2] منه أو من المأكول فيعلم بتقييد الصلاة بعدمه، فمع الشكّ في لباس فإذا صلّى فيه يشكّ في مصداق المأمور به، أي في أنّ المأتيّ به منطبق على المأمور به أم لا، والشكّ في الانطباق مرجعه الاشتغال لولا قاعدة الفراغ، ومثله كالشكّ في أصل

---

(١) «الكلّي» ليست في (م).

(٢) في (ط): «الوجود».

الإتيان، والشكّ في المحصّل.

جـــواب التـــوهّم وفيه:

أوّلاً: أنّه لا فرق بين وجود الموضوع وعدمه؛ فإنّ إنشاء الحكم على نحو القضايا الحقيقيّة لا يتوقّف على وجود الموضوع في الخارج، فعدم وجود الموضوع لا يُخرج القضيّة عن الاشتراط، ولا يجعله من الواجب المطلق.

وأوضحنا ذلك في باب الترتّب[1]، وقلنا بأنّ الواجب المشروط إذا تحقّق شرطه لا يصير واجباً مطلقاً، فمن كان متطهّراً ومستقبلاً للقبلة إذا دخل وقت الصلاة لا تصير الصلاة بالنسبة إلى الطهارة والاستقبال واجباً مطلقاً، فصحّة الصلاة في المقام قهراً - إذا انتفى غير المأكول رأساً - لا يوجب أن لا تكون الصلاة مقيّدة، فالشكّ في وجود غير المأكول في العالم ليس شكّاً في أصل التقييد.

وثانياً: لا فرق بين الشكّ في أصل التقييد والشكّ في تقييد[2] زائد، والشكّ في مقداره في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة.

وحاصل الكلام: أنّ مرجع الشكّ في زيادة متعلّق القيد وضيقه هو البراءة؛ لأنّه لا فرق بين التكاليف النفسيّة والقيديّة والوجوبيّة والتحريميّة، فكما أنّه إذا شكّ في مصداقٍ أنّه من أفراد ما تعلّق النذر بتركه بوصف الاجتماع أو مصداقٍ بأنّه من أفراد ما أُمِر بفعله بوصف الاجتماع

---

(١) ينظر فوائد الأُصول: ٢/ ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) «في تقييد» ليست في النسخ عدا (خ).

- كإكرام طلبة مدرسة أو غَسل ظاهر البدن - فالمرجع هو البراءة، فكذلك لو شكّ في مصداقٍ أنّه من أفراد ما تعلّق النهي بإيجاده في متعلّق التكليف؛ فإنّه زيادة في متعلّق التكليف، ولا يقاس المقام بالشكّ في مصداق بأنّه من أفراد ما أمر بصرف وجوده؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في توسعة مقام الامتثال وتضييقه، لا إلى الشكّ في زيادة تكليف، فتأمّل في المقام جيّداً واغتنم.

ثمّ إنّ هذا كلّه على المانعيّة، كما هو المختار.

حكم الشبهة لو بنى على اشتراط صحّة الصلاة بكونها في المأكول

وأمّا على الشرطيّة فالحقّ التفصيل بين ما إذا[1] علم أنّه حيواني وشكّ أنّه من المأكول أو من غيره، وما لم يعلم بأن احتمل كونه قطناً وكتّاناً؛ وذلك لما عرفت سابقاً[2] من أنّ شرطيّة المأكوليّة في المقام ليس على نحو سائر الشرائط الّتي تعتبر مطلقاً، بل المأكوليّة شرط إذا كان اللباس حيوانيّاً، فلو علم بأنّه حيواني فمقتضى العلم بالقيديّة يجب إحراز القيد؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في الامتثال، كما في سائر القيود الوجوديّة الّتي يجب إحرازها عند الشكّ؛ لأنّ مرجع الشكّ ليس إلى زيادة في التكليف، بل إلى توسعة في الامتثال.

وأمّا لو لم يعلم كونه حيوانيّاً فالمرجع هو البراءة؛ للشكّ في أصل التقييد؛ لأنّ شرطيّة الشرط[3] مقصورة على ما إذا كان اللباس حيوانيّاً،

---

(١) «إذا» ليست في (خ).

(٢) تقدّم في ص١٨.

(٣) «الشرط» ليست في (ح).

فإذا شكّ أنّه حيواني فيشكّ في تقييد الصلاة؛ لأنّ كون اللباس حيوانيّاً بمنزلة شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ؛ لما عرفت من أنّ هذا الشرط ليس شرطاً مطلقاً، فالحيوانيّة بالنسبة إلى الجهة المقتضية للاشتراط بمنزلة شرط الوجوب في النفسيّات، ومعلوم أنّه مع الشكّ في حصول الشرط[١] فالمرجع هو البراءة، ونظير ذلك ما إذا قيل: (إذا كنت في بلدة كذا فصلّ في مسجدها) وشكّ في[٢] أنّ هذه البلدة هي هذه أو غيرها من البلاد الّتي لم تجب الصلاة في مسجدها.

نعم، على ما تقدّم منّا سابقاً احتماله من أن يكون الشرط أحد الأُمور: إمّا كونه من المأكول، أو قطناً أو كتّاناً - ويحكى هذا المعنى من صاحب مفتاح الكرامة[٣] - فالمرجع هو الاشتغال مطلقاً؛ لأنّ الشكّ هنا في الامتثال مع العلم بالتقييد؛ لأنّ العلم بالتقييد بالأمر الوجودي موجب لتنجّزه؛ لأنّ وجود الموضوع في صرف الوجود ليس دخيلاً في تحقّق الحكم، كما لا يخفى.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّه بناءً على المانعيّة - كما هو مفاد أدلّة الباب - وبناءً على كون المانع هو كلّ وجود من الموضوع لا إشكال في أنّ مرجع الشبهة هو البراءة؛ لما أوضحنا في الأُصول[٤] أنّه لا فرق بين الشبهات

---

(١) في (خ): «الشكّ» بدل «الشرط».

(٢) «في» ليست في النسخ عدا (خ).

(٣) ينظر: مفتاح الكرامة: ٥/ ٤٩٠-٤٩١.

(٤) ينظر فوائد الأُصول: ٣/ ٣٣٠.

الحكميّة وبين الشبهة المفهوميّة والمصداقيّة فيما إذا كان الشكّ في التكليف في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة.

دفع توهّم أنّ العلم بحرمة الغناء موجب للاجتناب في الشبهة المفهومية والمصداقية

والتوهّم المذكور في الأخيرين بأنّه لو علم بحرمة الغناء وحرمة شرب الخمر مثلاً فيجب الخروج عن عهدة التكليف بالاجتناب عن المشتبه.

مندفع بأنّ نفس العلم بالحكم لا يكفي لتنجّزه في المشتبه:

أمّا في الشبهة المفهوميّة [فـ]ـلأنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم الغناء بما هو مفهوم، بل بما هو واقعه، وهو الصوت الخارجي المشتمل على قيد كذا وكذا، فالمتيقّن حرمته هو المشتمل على القيود، والفاقد لها[1] أو لبعضها مشكوك أنّه محرّم.

نعم، على تقدير كونه غناءً محرّمٌ، ومع الشكّ في التقدير وكونه غناء يشكّ في كونه محرّماً، فالحكم المعلّق على تقدير مع الشكّ في المعلّق عليه لا يكفي لتنجّز المشكوك.

وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فلأنّ الحكم عبارة عن النتيجة الحاصلة من ضمّ الصغرى الوجدانيّة إلى الكبرى الشرعيّة، ومع الشكّ في الصغرى لا يمكن تحقّق النتيجة؛ لأنّ الحكم إذا توقّف على وجود موضوعه واقعاً فيتوقّف العلم به على العلم بوجود موضوعه.

ثمّ إذا كان هذا حال النفسيّات فكذلك حال القيود، فعلى فرض الانحلاليّة فالحكم واضح، وعلى كون القيد هو السلب الكلّي فتردّد

---

(١) في (ط): «منها» بدل «لها».

القيد بين الأقلّ والأكثر كتردّد نفس متعلّق التكليف بينهما، وبناءً على جريان البراءة في الارتباطيّات فلا مانع من جريانها في المقام أيضاً، فالمسألة - بحمد الله - واضحة.

لا فرق في جريان البراءة بين البناء على تأصّل الأحكام الوضعية في الجعل وبين انتزاعيتها

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا - من أنّ مرجع الشبهة هو البراءة لا الاحتياط - بين القول بتأصّل[1] مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة في الجعل وانتزاعيّتها؛ لأنّه بناءً على الانتزاعيّة - كما هو الحقّ - فيرجع الرفع إلى منشأ انتزاع هذه الأمور، وبناءً على التأصّل يرجع الرفع إلى أنفسها؛ لأنّ المناط في البراءة الشرعيّة كون الشيء مجعولاً ومجهولاً، وتناله يد الجعل وضعاً ورفعاً، وكان في رفعه الامتنان، وهذه الشروط كلّها موجودة على القول بالتأصّل أيضاً.

فالقائل بالتأصّل وإن بنى على الاحتياط في المقام - على ما ظفرنا به - كالمحقّق الداماد[2] والألمعيّ الكلباسيّ قدس سرهما[3] إلّا أنّ منشأ الاحتياط ليس لاختصاص مجرى البراءة بما إذا كانت الجزئيّة وأخواتُها منتزعة، بل لعلّهما - كغيرهما - قائلان بشرطيّة المأكوليّة أو بكون القيد هو العنوان البسيط.

وكيف كان، فلا مجال لتوهّم الفرق على القولين وإن كان تصوير

---

(١) في (خ): «بين التأصّل» بدل «بتأصّل».

(٢) ينظر: السبع الشداد: ٣٥-٣٧، ونسب إليه القول بالتأصيل في منية الطالب: ٥٧/٢، لكن نبّه المحقّق الكلباسي على أنّ السيّد الداماد ليس من القائلين بالتأصّل ينظر الرسائل الرجالية (الكلباسي): ١٧٩/١، ٢٧٢.

(٣) ينظر الرسائل الرجاليّة (الكلباسي): ١/ ١٧٩،٢٧٢.

التأصّل في الجعل مشكلاً فضلاً عن صحّته.

عدم جريان البراءة العقلية بناءً على القول بتأصّل الأحكام الوضعية بالجعل

نعم، بناءً على هذا القول لا تجري البراءة العقليّة؛ لأنّه لا يتصوّر هنا عقاب في مخالفة الحكم الوضعي؛ لأنّ الأمر الوضعي من حيث نفسه ليس عملاً جارحيّاً حتّى يمكن استحقاق العقاب على مخالفته، فإنّ جعل السببيّة لشيء ليس أمراً يمكن مخالفته إلّا من حيث عدم الالتزام به.

نعم، يمكن مخالفة الحكم التكليفي المنتزع عن هذا الوضعي، فالعقاب على مخالفة ذاك، ويصير مخالفة الوضعي بمنزلة ترك المقدّمة المستلزم ترك ذيها، ولا عقاب إلّا على ذي المقدّمة.

هذا تمام الكلام في **المقام الأوّل**، و[قد] ظهر أنّ الشبهة من مجاري البراءة، إمّا مطلقاً أو الشرعيّة منها على ما هو التحقيق من عدم جريان البراءة العقليّة؛ إمّا لعدم الانحلال أو للارتباطيّة بين قيود المركّب على ما أوضحنا تنقيحه في الأصول[1].

المقام الثاني: كون الشبهة من مجاري أصالة الحلّ

المقام الثاني: كون الشبهة من مجاري أصالة الحل[2] والأخبار العامّة الدالّة على هذا الأصل كثيرة، ففي الوسائل نقلاً عن الكليني بإسناده عن عبد الله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال: **سألتني عن طعام يعجبني** - إلى أن قال عليه السلام -: **سأُخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ٤/٢٠٠-٢٠٤.

(٢) «المقام الثاني: كون الشبهة من مجاري أصالة الحل» أثبتناها من (ك).

فتدعه[١]»[٢].

وفيه عن عبد الله بن سنان مثله[٣].

وفيه عن عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن، قال: «**كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة**»[٤].

وفيه عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: **إنّه طعام يعجبني، وسأخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه**»[٥].

وفيه أيضاً عن الشيخ رحمه الله عن عبد الله بن سنان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[٦].

---

(١) في (ن): زيادة «بعينه».

(٢) الكافي: ٦/ ٣٣٩، ب الجبن، ح١، وسائل الشيعة: ٢٥/ ١١٧-١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح١.

(٣) ينظر: المحاسن: ٢/ ٤٩٥، ذيل ح٥٩٦، وسائل الشيعة: ٢٥/ ١١٨، ب ١٦ من أبواب الأطعمة المباحة، ذيل ح١.

(٤) الكافي: ٦/ ٣٣٩، ب الجبن، ح٢، وسائل الشيعة: ٢٥/ ١١٨، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٢.

(٥) ينظر: المحاسن: ٢/ ٤٩٦-٤٩٧، ح٦٠١، وسائل الشيعة: ٢٥/ ١١٩، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح٧.

(٦) تهذيب الأحكام: ٩/ ٧٩، ح٣٣٧، وسائل الشيعة: ٢٤/ ٢٣٦، ب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح٢.

وفي موثّقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو مملوك عندك وهو حرّ قد باع نفسه أو خُدِع فبِيعَ .. أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة**»[1].

المستفاد من الأخبار في المقام

ثمّ لا بأس ببيان ما يستفاد من هذه الأخبار إجمالاً وإن لم يتوقّف الاستدلال بها للمقام على جميع ما يستفاد منها، فنقول هي أُمور:

١. اختصاص الأخبار بالشبهة التحريمية

الأوّل: اختصاصها بالشبهة التحريميّة دون الوجوبيّة؛ لصراحتها سؤالاً وجواباً فيها، وهذا من غير فرق بين اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ أو لا؛ لأنّ النهي عن الترك في الواجبات ووجوب ترك المنهيّ عنه في المحرّمات ليسا حكماً أصليّاً شرعيّاً، وإنّما هما من اللوازم العقليّة، وتختصّ الأخبار بالشبهة التحريميّة الابتدائيّة.

وبعبارة أخرى: ليس كلّ حكم مركّباً من حكمين، فإذا اختصّت الروايات بالدائر بين الحلال والحرام فلا تشمل الدائر بين الإباحة والوجوب.

٢. ظهور الأخبار في الشبهات الموضوعيّة

الثاني: ظهورها في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة؛ لأنّ الظاهر من الروايات الواردة فيها لفظ «**فيه الحلال والحرام**» - كرواية ابن عمّار - أو «**ما كان فيه حلال وحرام**» - كرواية ابن[2] سليمان عن أبي جعفر عليه السلام -

---

(١) الكافي: ٥/ ٣١٣-٣١٤، ب النوادر، ح ٤٠، وليس فيه: «عليك»، وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٩، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) «ابن» ليست في (ط).

اختصاصُ المورد بما يكون الانقسام إلى القسمين فعلاً موجوداً فيه، وهو مختصّ بالشبهة الموضوعيّة، وأمّا الشبهة الحكميّة فليس منها إلّا احتمال الحرمة والحلّيّة، وما لم يكن فيه هذه اللفظة - كرواية ابن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام، ورواية مسعدة بن صدقة - فصدره وإن كان عامّاً لكلا المشتبهين- لأنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال**» أو «**كلّ شيء هو لك حلال**» أي كلّ ما اشتبه حكمه، سواء كان منشأ الاشتباه اشتباه حكمه ابتداءً أو لجهة اشتباه موضوعه- إلّا أنّ ذيلهما ظاهر في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ (مجيء الشاهدين) و(قيام البيّنة) يناسب الشبهة الموضوعيّة.

٣. المراد من لفظ (الشيء) أو (ما) هو الموضوعات الخارجيّة

الثالث: الظاهر من لفظ «**الشيء**» أو لفظة «**ما**» في عنوان الروايات هو الموضوعات الخارجيّة الّتي تتعلّق متعلّقات التكاليف بها، كالمائع المردّد ومثله، ويشهد له ورود الروايات سؤالاً عن هذه، فيكون المراد بـ«الحلّ» و«الحرمة» حينئذٍ[1] معناهما[2] الوضعي العارض لنفس الموضوعات، كما في قوله: (الماء طاهر) و(البول نجس) و(الخمر حرام) و(الخلّ حلال)، والموضوع بنفسه وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الحلّ والحرمة به إلّا أنّه باعتبار ما يتعلّق به من أفعال المكلّف قابل له.

وهذا هو المراد من عبارة المحقّق القمّي: «والحلّ والحرمة تابعان لما قصد من الموضوعات من جملة أفعال المكلّفين، ففي بعضها يراد الأكل،

---

(١) في (خ) و(ط): «هو» بدل «حينئذ».

(٢) في (خ) و(ط): «معناه».

وفي بعضها اللبس، وفي بعضها الصلاة فيه وغير ذلك»[١].

وعلى هذا فلا يشمل لفظ «ما» أو «الشيء» الأفعال المشتبه حكمها من حيث أنفسها، كما إذا لم يكن لمتعلّقها متعلّق، كالغيبة والتكلّم والركوع والسجود وأمثالها[٢]، ولا الأفعال المشتبه حكمها من حيث تعلّقها بالموضوع الخارجي، كالشكّ في حلّيّة شرب المائع الكذائي وحرمته؛ وذلك لأنّ لفظ[٣] «شيء» أو الموصول وإن كان عامّاً إلّا أنّه لم يرد في المقام معناه العامّ الشامل لكلّ جوهر وعرض، فشموله للأفعال مع ورود الأجوبة جواباً عن السؤال عن موضوعات الأفعال ممنوع.

وعلى أيّ حالٍ لو كان للمتعلّق[٤] تعلّق بالموضوع الخارجي - كالأكل والشرب واللبس - فلا فرق بين دخول الفعل بلحاظ تعلّقه بالموضوع في عموم «الشيء» وعدم دخوله؛ لأنّ دخول متعلّقه - أي الموضوع الخارجي - كافٍ، وإنّما يفيد الدخول لو شكّ في حلّيّة ما شكّ أنّه غيبة أو لا، وحرمته.

٤. عموم الروايات لما إذا كانت الحرمة المحتملة عارضة للشيء من بعض الجهات

الرابع: عمومها لما إذا كانت الحرمة المحتملة على تقدير ثبوتها واقعاً عارضة للشيء من بعض الجهات وبعض الانتفاعات.

نعم، لا بدّ من اعتبار كون المنفعة المحرّمة منفعة معتدّاً بها عرفاً، ولا

---

(١) جامع الشتات (الطبعة الحجرية): ٢/ ٧٧٧.

(٢) في (ن) و(م): «أمثالهما».

(٣) في (ط): «لفظة».

(٤) في (ك): «للفعل» بدل «للمتعلّق».

شبهة أنّ جواز إيقاع الصلاة في لباس من المنافع المعتدّ بها، فلو شكّ في المنع عنه يندرج تحت الأخبار، فلا تختصّ بما إذا كان الشيء ممنوعاً مطلقاً، كما إذا احتمل كونه ميتةً أو خمراً، فلو شكّ في حلّيّة الصلاة وحرمتها في هذا الموضوع تجري أدلّة الحلّ وإن لم يشكّ في جواز سائر الانتفاعات به.

٥. عموم الروايات لاحتمال المنع الغيري

الخامس: عمومها لما إذا كان احتمال المنع والحرمان غيريّاً، أي كما يشمل لما إذا كان احتمال المنع حكماً نفسيّاً ناشئاً عن المبغوضيّة الذاتيّة - كالمائع المردّد بين الخلّ والخمر - فكذلك يشمل ما إذا شكّ في لبس ثوب في الصلاة؛ وذلك لعموم لفظ «**الحرام**» الوارد في الأدلّة؛ لظهوره في الحرمان الّذي هو مبدأ الاشتقاق للصفة المشبّهة.

خروج الدماء والأعراض والأموال عن أصالة الحل

ثمّ اعلم أنّه لا إشكال في انقلاب هذا الأصل في باب الدماء والأعراض والأموال؛ فإنّ المشتبه منها محكوم بالاحتياط والحرمة، ومنشأ الانقلاب وخروجها عن عموم أدلّة الحلّ تقييد حلّيّتها في بعض الأخبار بقيد وجودي يجب إحرازه عند الشكّ؛ للدلالة الالتزاميّة العرفيّة، كما في قوله عليه السلام: «**لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه**»[1]؛ فإنّ تقييد «**الحلّيّة**» بـ«**طيب النفس**» مستلزم عرفاً لأن يكون الشكّ في «**الطيب**» موجباً للحكم بعدم الحلّيّة، وعلى هذا لا يستلزم الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في لسان واحد.

الكلام في خروج اللحوم عن أصالة الحل

وكيف كان، فنعلم إجمالاً بخروج هذه الثلاثة عن عموم الأدلّة، وإنّما

---

(١) الكافي: ٧/ ٢٧٣، ب القتل، ح١٢، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٠، ب ٣ من أبواب مكان المصلّي، ذيل ح١.

الكلام في اختصاص الخارج بهذه الأمور، أو يشمل اللحوم، بل مطلق المطعوم، كما عن المحقّق والشهيد الثانيين[١]؛ لتوهّم تقييد حلّيّتها بالأمر الوجودي في الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٢].

وفيه:

أوّلاً: قيّدت العناوين المحرّمة أيضاً بالقيد الوجودي في الآية الشريفة، وهي قوله[٣] عزّ من قائل: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[٤].

وثانياً: ليس «الطيب» أمراً وجوديّاً، بل ما لا يستقذره الطبع.

وكيف كان، فالمشهور أو الأشهر جريان أصالة الحلّ في اللحوم[٥].

جريان أصالة الحلّ من لحم حيوان لا يلازم صحّة الصلاة في جلده أو صوفه

ثمّ على كلا القولين فهل الأصل الجاري في الحيوان من حيث حرمة لحمه أو حلّيّته يفيد لرفع الشكّ من حيث عدم صحّة الصلاة في أجزائه أو صحّته أو لا، أي لو قلنا بجريان أصالة الحلّ في أكل لحمه فهل اللازم

---

(١) ينظر: حاشية الإرشاد (ضمن حياة المحقّق الكركي وآثاره): ٩/ ٥٦٠، الروضة البهيّة: ٧/ ٣٣٧، مسالك الأفهام: ١٢/ ٧-٩ و٥٣، وحكى ذلك عنهما في جواهر الكلام: ٣٦/ ٤٠٢.

(٢) سورة المائدة: ٥.

(٣) «تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾... قوله» ليست في (خ).

(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٥) ينظر: الدروس الشرعيّة: ١/ ١٥٠، روض الجنان: ٢/ ٥٧١، معتصم الشيعة: ٢/ ٣٠٧، رياض المسائل: ٢/ ٢٩٧.

الحكم بصحّة الصلاة في أجزائه، أو لا ملازمة بينهما، ولو قلنا بأصالة الحرمة في اللحوم فهل اللازم الحكم بفساد الصلاة في أجزائه أو لا[1] ملازمة بينهما؟

والحقّ عدم الملازمة بينهما، هذا مع عدم جريان أصالة الحلّ في مطلق المشتبه.

وتوضيح ذلك: أنّ منشأ الشبهة في الصوف والوبر وأمثالهما:

تارةً باعتبار الشكّ في أخذها من أيّ حيوان مع امتياز الحلال والحرام في الخارج، كما هو المبتلى به فعلاً؛ فإنّ (الماهوت) ونحوها يشكّ في أنّها أخذت من الغنم أو الأرنب.

وأخرى باعتبار الشكّ في نفس الحيوان المعلوم أخذها منه.

فما كان من قبيل الأوّل فلا مجرى لأصالة الحلّ أصلاً؛ إذ ليس هنا حيوان مشتبه يشكّ في حلّيّته وحرمته.

ولا يقال: وإن كان الحيوانان اللذان يشكّ في أخذ الصوف من أيّهما معلومين في نفس الأمر من حيث الحكم، إلّا أنّ الشكّ في الأخذ من أيّهما مستلزم للشكّ في حلّيّة ما أخذ عنه هذا الصوف وحرمته فتجري أصالة الحلّ في المأخوذ عنه.

لأنّا نقول: هذا العنوان الانتزاعي ليس قابلاً لتعلّق الأصل به، فهو كمفهوم أحدهما في الشبهة المحصورة.

---

(١) «أي لو قلنا بجريان أصالة الحلّ في أكل لحمه، فهل اللازم... لا» ليست في (خ).

وبعبارة أخرى: تارةً يلاحظ هذا العنوان مرآةً لما في الخارج، فالخارج لا يخلو من الحيوانين الممتازين الحلال منهما من الحرام فلا معنى لإجراء الأصل فيهما.

وأخرى يلاحظ مستقلّاً، فمعلوم أنّ المفاهيم الانتزاعيّة لا تدخل تحت[1] عموم الشيء أو الموصول الوارد في الأدلّة فضلاً عن صحّة تعلّق حكم الحلّ والحرمة به، وما كان من قبيل الثاني فهو وإن كانت أصالة الحلّ تجري فيه - بناءً على ما تقدّم في معنى الأخبار من كفاية أثر شرعي في الجملة وعدم لزوم ترتيب جميع آثار الحلّيّة[2] - فجواز الصلاة في أجزاء الحيوان المشتبه كافٍ في جريان أصالة الحلّ وإن لم يكن نفس أكله محلّاً للابتلاء، أو شكّ في أصل ورود التذكية عليه، أو في قابليّته لها.

وبالجملة: بالنسبة إلى صحّة الصلاة في أجزاء الحيوان إذا لم تكن ممّا تحلّه الحياة لا إشكال في جريان أصالة الحلّ، وعدم حكومة أصالة عدم التذكية عليها، إلّا أنّ أصالة الحلّ لا ترفع الشكّ في صحّة الصلاة وفسادها إلّا إذا كانت المانعيّة مترتّبة على الحرمة الفعليّة.

وبعبارة أخرى: لو كانت صحّة الصلاة في الأجزاء من آثار حلّيّة أكل اللحم ظاهراً، أو من آثار الرخصة الفعليّة فأصالة الحلّ مثمرة، وأمّا لو كانت من آثار حلّيّته الواقعيّة، أو كان كلّ واحد من الصحّة وحلّيّة أكل اللحم - كالفساد وحرمة أكل اللحم - من آثار العناوين الواقعيّة من

---

(١) من هنا بدأ السقط في (ح) وينتهي عند قوله «حرمة الأكل، أو على» ص٨٢.

(٢) تقدّم في ص ٧٦.

الغنم والأرنب فلا تفيد أصالة الحلّ أصلاً.

أمّا بناءً على كون كلّ واحد من الحليّة وصحّة الصلاة من آثار كون الحيوان غنماً فواضح أنّ أصالة الحلّ لا تثبت أنّه غنم.

وأمّا بناءً على كون صحّة الصلاة من آثار الحلّيّة الواقعيّة - أي كون أحد الحكمين مترتّباً على الآخر - فلأنّ أصالة الحلّ لا تحرز الحلّيّة الواقعيّة؛ لأنّ غاية ما يستفاد من هذا الأصل هو الرخصة في ارتكاب المشكوك، لا أنّه محلّل واقعاً؛ لأنّ الحلّيّة الواقعيّة هي مفاد الأصل التنزيلي دون غير التنزيلي الّذي مفاده البناء العملي على أحد طرفي الشكّ مع حفظ الشكّ وعدم إلغائه تعبّداً.

وبالجملة: مجرّد الترتّب ومسبّبيّة الشكّ في الصحّة عن الشكّ في الحلّيّة لا يفيد للحكم بالصحّة إذا لم يكن الأصل السببي ملغياً للشكّ في المسبّب، كاستصحاب الطهارة في الماء، أو ملغياً للشكّ المسبّبي، كأصالة الطهارة فيه؛ لأنّه يعتبر في زوال الشكّ المسبّبي بإجراء الأصل في السببي - مضافاً إلى[1] اعتبار كون المسبّبي من الآثار الشرعيّة لا العقليّة، وكون ترتّبه على السببي أيضاً شرعيّاً لا مجرّد كونه شرعيّاً - أن يكون الأصل في الشكّ السببي مفاده إلغاء المسبّب أو السبب والمسبّب.

الحكم المستفاد من أصالة الحلّ كالحكم الثابت في مورد الاضطرار

والحكم المستفاد من أصالة الحلّ كالحكم الثابت في مورد الاضطرار، فكما أنّ جواز الأكل للاضطرار لا يوجب جواز الصلاة في أجزاء المضطرّ إليه، فكذلك جوازه من جهة أصالة الحلّ؛ فإنّ هذا العنوان - وهو كون

---

(١) في (ن) و(م): «على».

مشكوك الحلّيّة والحرمة حلالاً ظاهراً - يجتمع مع الحرمة الواقعيّة، وإنّما المنافي له المنع الفعلي.

وبالجملة: المنع الفعلي يجتمع مع الحلّيّة الواقعيّة، وينافي مع الرخصة الفعليّة، فالرخصة الفعليّة تجتمع مع الحرمة الواقعيّة وإن لم تجتمع مع المنع الفعلي.

فبناءً على هذا لو قلنا بأصالة الحرمة في اللحوم - إمّا لما ذهب إليه الأخباريون من وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة الحكميّة مطلقاً[١]، وإمّا لما ذهب إليه المحقّق والشهيد الثانيان[٢] - فبجريان أصالة الاحتياط أو الحرمة في أكل اللحم لا يمكن الحكم بمانعيّة المأخوذ من المشتبه، بل يبقى الشكّ في المانعيّة بحاله.

نعم، لو كانت المانعيّة مترتّبةً على المنع الفعلي، أو الصحّة مترتّبة على الرخصة الفعليّة فبجريان الأصل في السبب يرتفع الشكّ عن المسبّب، ولكن أنّى لهم بإثبات هذا المعنى؟! لأنّ أدلّة الباب:

إمّا تدلّ على عرضيّة الحكمين وكونهما من آثار العناوين الواقعيّة.

ظاهر الأدلّة ترتّب المانعيّة على العناوين الواقعيّة لا على حرمة الأكل

وإمّا تدلّ على ترتّب[٣] المانعيّة وعدمها على الحرمة والحلّيّة

---

(١) نسبه إليهم الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريّة: ٢٤٠، والشيخ محمّد حسين الحائري في الفصول الغرويّة: ٣٥٢.

(٢) ينظر: حاشية إرشاد الأذهان (ضمن حياة المحقّق الكركيّ وآثاره): ٩/ ٥٦٠، الروضة البهيّة: ٧/ ٣٣٧.

(٣) في (خ): «ثبوت» بدل «ترتّب».

الواقعيّتين، وليس فيها ما يُشعِر بترتّبها على الحكمين الفعليّين فضلاً عن الدلالة.

وإذ قد عرفت ذلك فالأولى صرف الكلام إلى الجمع بين الأدلّة، وإثبات ما يستفاد منها من العرضيّة أو الترتّب.

فنقول: وإن كان ظاهر الموثّقة[١]، وبعض آخر[٢] هو ترتّب المانعيّة على حرمة الأكل، أو على[٣] عنوان (ما لا يؤكل) الظاهر في طوليّة الحكمين وتفرّع المانعيّة على حرمة الأكل، إلّا أنّ هذا الظهور لا يعارض ظهور سائر الأدلّة في ترتّب المانعيّة على العنوان الواقعي من الأرنب والثعلب والسمّور ونحوها؛ لإمكان حمل عنوان[٤] (ما لا يؤكل) وحرمة الأكل على المعرّفيّة لا الموضوعيّة.

فإنّ الأصل في عناوين موضوعات الأحكام وإن كان هو الموضوعيّة، إلّا أنّ هذا الأصل يرتفع بأوّل درجة من الظهور على خلافه، ولا إشكال في أنّ ما علّق الحكم فيه على أنواع المحرّمات أظهر في أنّ جهة المانعيّة هو كون الحيوان أرنباً أو ثعلباً لا جهة كونه محرّم الأكل، فالمانعيّة وحرمة الأكل حكمان عرضيّان مترتّبان على الثعلب والأرنب.

---

(١) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) إلى هنا ينتهي السقط في (ح) والذي بدأ من قوله «عموم الشيء أو الموصول» ص٧٩.

(٤) «عنوان» ليست في (ط).

ويؤيّده التعليل الوارد في بعض الأخبار بأنّ «**أكثرها مسوخ**»[١]، فإنّ الظاهر منه أنّ (المسوخيّة) علّة لحكمين: أحدهما حرمة الأكل، والثاني مانعيّة أجزاء المسوخ، وعلى هذا فلا سببيّة ولا مسبّبيّة بين الشكّين أصلاً.

مع ما عرفت من أنّه لو قيل بأنّ عنوان (ما لا يؤكل) هو تمام الموضوع للمانعيّة، وحلّيّة الأكل هو تمام الموضوع لصحّة الصلاة، كما في قوله: (أعط الفقير الدرهم[٢]) الظاهر في أنّ (الفقير)[٣] هو تمام الموضوع، إلّا أنّ مجرّد هذا لا يكفي للحكم بالفساد أو الصحّة؛ لأنّ الظاهر من هذين العنوانين هو الواقعي منهما، أي الحرمة الذاتيّة[٤] والحلّيّة كذلك المحفوظتان عند طروّ ما يوجب الرخصة، كالاضطرار على المحرّم، والمغصوبيّة على المحلّل.

فكما أنّ هذين العنوانين الثانويّين لا يوجبان الانقلاب من الحكم السابق بالنسبة إلى الفساد والصحّة فكذلك عنوان الرخصة للاشتباه لا يوجب انقلاب تمام أحكامه، فجواز أكله لا يلازم صحّة الصلاة فيه، ولذا لم يفت فقيه بأنّه لو اضطرّ إلى أكل لحم محرّم الأكل يجوز الصلاة في المأخوذ منه، مع أنّ الاضطرار تقييد واقعي للحرمة، فضلاً عن مثل دليل الحلّ الّذي هو حكم ظاهري غير مقيّد للواقع.

---

(١) علل الشرائع: ٢/ ٣٤٢، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

(٢) «الدرهم» ليست في (خ) و(ط).

(٣) في (ط): «الفقر» بدل «الفقير».

(٤) في (ح): «الشأنيّة» بدل «الذاتيّة».

طروّ العناوين الثانوية قد يوجب الانقلاب في جميع الأحكام وقد لا يوجب

وبالجملة: طروّ العناوين الثانويّة قد يوجب الانقلاب في جميع الأحكام، كما لو صارت الغنم موطوءة؛ فإنّ هذا العنوان وإن لم يجعل الغنم أرنباً إلّا أنّه يجعله مثله، بل مثل نجس العين، ولذا يحرم بيعه وينجس روثه ولبنه.

وقد لا يوجب الانقلاب في جميعها، كالاضطرار الطارئ على المحرّم، والمغصوبيّة الطارئة على المحلّل؛ فإنّ الاضطرار إلى الأكل لا يوجب جواز الصلاة في أجزاء المضطرّ إليه، إلّا إذا اضطرّ[1] إلى لبسها في حال الصلاة، وكذا غصبيّة الغنم لا توجب فساد الصلاة في صوفه إذا لم يكن الصوف مغصوباً.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ أصالة الحلّ مع جواز الصلاة:

إمّا لا سببيّة ومسبّبيّة بينهما، كما لو كان جواز الصلاة[2] في أجزاء[3] الحيوان مع حرمة أكل لحمه حكمين عرضيّين مترتّبين على كون الحيوان غنماً.

وإمّا لا يفيد إجراء الأصل في السبب لرفع الشكّ في المسبّب، كما إذا كان فساد الصلاة مترتّباً على الحرمة الواقعيّة، وقلنا إنّ الأدلّة وإن كانت مختلفة المفاد إلّا أنّ الظاهر أنّ عنوان (ما لا يؤكل) أو (محرّم الأكل) ليس إلّا للإشارة إلى أنواع المحرّمات من الحيوانات.

---

(١) «إليه، إلّا إذا اضطرّ» ليست في (خ).

(٢) في (ن): شطب على «الصلاة».

(٣) «في أجزاء» ليست في النسخ عدا (خ).

عنوان ما لا يؤكل ومحرَم الأكل ليسا معرّفين صرفاً

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ هذين العنوانين ليسا معرّفين صرفاً بحيث لم يكن لهما دخل في فساد الصلاة، وكان تمامُ الموضوع هو العنوان الأوّلي من أنواع الحيوانات من السبعيّة والمسوخيّة ونحوهما، وإلّا يلزم جواز الصلاة في أجزاء الموطوء من الغنم وشارب لبن الخنزير والجلّال؛ لأنّها ليست داخلةً تحت عنوان من عناوين الأنواع المحرّمة، فإنّ (الغنم) بصيرورتها (موطوءة) أو (جلّالاً) لا تدخل تحت عنوان (الأرنب) ونحوه.

فالأولى أن يقال - كما لا يبعد أن يكون هذا طريق جمع بين الأدلّة -: أنّ لعنوان حرمة أكل اللحم دخلاً في الحكم بالفساد، لا بمعنى أنّها جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الأرنب مثلاً، بحيث يكون موضوع الحكم مركّباً من الأرنب وحرمة الأكل كي تجوز الصلاة في أجزاء الأرنب لو لم يكن محرّم الأكل كما في الاضطرار، وتجوز أيضاً في المحرّم الّذي لا يكون من هذه الأنواع كالموطوء ونحوه.

بل بمعنى أنّ حرمة أكل كلّ حيوان كان محرّماً - إمّا بعنوانه الأوّلي أو بعنوانه الثانوي - هي الموضوع لعدم جواز الصلاة فيه، فموضوع الحكم هو ذات الحيوان المحرّم الأكل، لا خصوص الأرنب ونحوه، فيشمل الحكم ما صار محرّماً ولو من جهة الوطء وشرب لبن نجس العين.

نعم، يشترط أن يكون هذا العنوان - وهو كونه محرّم الأكل - محفوظاً.

فعلى هذا فالحقّ التفصيل بين الموطوء وشارب لبن الخنزيرة وبين الجلّال، بأن يقال: إنّ الموطوء وشارب لبن الخنزيرة إن[1] اشتدّ عظمه

---

(١) في (خ): «إذا» بدل «إن».

بالشرب حكمه حكم سائر أنواع المحرّمات، بل الحكم في الموطوء واضح جدّاً؛ لأنّه جعل في جميع الآثار كمحرّم الأكل، ولذا حكموا بأنّ نسله أيضاً محرّم حتّى مثل الذكر، مع أنّ الأولاد في الحيوانات ملحقة بالأمّهات دون الآباء.

وبالجملة: وإن كانت حرمة أكل الموطوء عارضيّة لا أصليّة، ولا يصير بالوطء ثعلباً أو أرنباً، إلّا أنّه مثله في أنّه محرّم لا يزول هذا العنوان عنه، ويصدق عليه عنوان (ما لا يؤكل لحمه)، فهو بالحمل الشائع الصناعي من مصاديق هذا العنوان، وعنوان (حرام أكله).

لا فرق في (ما لا يؤكل) بين الأجزاء التي كانت على الحيوان قبل طروّ الوطء وبين المتجدّد بعده

فإذا كان هاذان العنوانان موضوعين لعدم جواز الصلاة في أجزائه، فلا تجوز الصلاة في كلّ مصداق كان من مصاديقهما، سواء كان أرنباً أو موطوءً أو شارب لبن الخنزيرة، ولا فرق في الأجزاء بين ما إذا كان على الحيوان قبل عروض الوطء وما إذا تجدّد بعده؛ لأنّ صوف الموطوء فعلاً صوف ما لا يؤكل لحمه وإن لم يكن منه قبل هذا؛ لأنّ تبعيّة الأجزاء للحيوان توجب سريان حكم اللحم على الصوف والوبر والجلد ونحوها.

الجلل لا يدخل الحيوان تحت أدلّة (ما لا يؤكل لحمه)

وأمّا في الجلّال فحيث إنّ هذا العنوان عارضي وزائل بالاستبراء فلا يدخل تحت أدلّة (ما لا يؤكل لحمه) و(حرام أكله) وإن كان فعلاً محكوماً بالحرمة؛ فإنّ هذا الحكم الفعلي مقابل للرخصة[1] الفعليّة العارضة على محرّم الأكل عند الاضطرار، فكما أنّ رخصة أكل محرّم لا توجب جواز

---

(١) في (خ) و(ط): «الرخصة».

الصلاة في أجزائه فكذا المنع عن أكل محلّل لا يوجب المنع عن الصلاة في أجزائه.

والسرّ فيهما ما أشرنا إليه من أنّ العنوان الطارئ الزائل يوجب عدم اندراجه تحت أدلّة (ما لا يؤكل لحمه).

بل يمكن أن يقال: إنّ وجه حرمة أكل الجلّال تأثير عذرة الإنسان في اللحم، فإنّ العذرة وإن استحالت - لصيرورتها جزء البدن المحلّل، كسائر أنواع النجاسات المستحيلة، ولذا نقول بطهارة بدن الجلّال - إلّا أنّ لها تأثيراً في اللحم، بل قد يسري أثرها في بيض الجلّال من الدجاج، فوجه تحريم الشارع اطّلاعه على بقاء أثر القذارة فيه الزائل بالاستبراء بحسب اختلاف مدّته باختلاف[1] الحيوانات، فإذا كان وجه حرمته بقاء أثر النجاسة فلا يدخل تحت عنوان (ما لا يؤكل) من غير جهة النجاسة، بل لجهة أخرى من مضرّة ونحوها ممّا اطّلع عليه الشارع الحكيم - على صادع الشريعة ألف سلام وتحيّة -.

وبالجملة: وإن لم يمكن[2] إثبات التفصيل بين الموطوء والجلّال ببرهان قطعي، إلّا أنّ من مناسبة الحكم وموضوعه يعلم الفقيه الفرق بين العنوان الطارئ غير القابل للزوال وبين القابل له.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ أصالة الحلّ:

إمّا غير جارية، كما إذا كان الشكّ في الأخذ لا في الحيوان.

فذلكة الكلام في جريان أصالة الحلّ في المقام

---

(١) «مدّته باختلاف» ليست في (ح).

(٢) في (ط): «يكن».

وإمّا جارية من غير سببيّة ومسبّبيّة بينها وبين جواز الصلاة، وإمّا من سببيّة غير مقيّدة.

فليس تمسّكنا بأصالة الحلّ في المقام - بناءً على ما سيجيء وتقدّم وجهه من تقرير[١] مفاد الأخبار الدالّة عليها - مبنيّاً على السببيّة والمسبّبيّة، ولا مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة للحرمة التشريعيّة منها، وإثبات الصحّة الظاهريّة بذلك، سواء قلنا بشمولها للشبهة الحكميّة، أو قلنا باختصاصها بالشبهة الموضوعيّة.

لأنّ الشكّ في الحرمة التشريعيّة - سواء كان لشبهة حكميّة، كالشكّ في أصل تشريع[٢] الصلاة في لباس الشهرة، أو لشبهة موضوعيّة، كالشكّ في انطباق المصداق على المشروع، كما في المقام ونظائره - هو بنفسه تمام الموضوع للحرمة التشريعيّة، فلا يبقى مجال لجريان أصالة الإباحة؛ لأنّ مجراها هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة.

وأمّا مع القطع بالحرمة فلا مجال لها، سواء قلنا بأنّ العقل يحكم بملاك واحد في المعلوم والمظنون والمشكوك بالقبح، كما في حكمه بقبح الكذب، أو قلنا بأنّه يحكم بملاكين، ففي المعلوم بملاك أنّه غير مجعول من الشارع، وفي المظنون والمشكوك بملاك طريقي، كما في حكمه بقبح الظلم.

أمّا بناءً على الأوّل - كما هو المختار على ما بيّنّا وجهه في حجّيّة الظنّ في الأُصول[٣] - فظاهر؛ لأنّه إذا فرضنا أنّ الشكّ في الجعل هو الموضوع

---

(١) في (خ) و(ط): «تحرير».

(٢) «تشريع» ليست في (ح).

(٣) ينظر أجود التقريرات: ١/ ٤٠٨.

الواقعي للحرمة التشريعيّة فنقطع معه بالحرمة، فلا مجال لأصالة الإباحة، بل لكلّ أصل ولو كان استصحاباً مطابقاً للحرمة التشريعيّة؛ لأنّ الأُصول حيث إنّ مؤدّاها البناء العملي لا مجال لها؛ حيث إنّه ليس هناك محلّ البناء العملي مع القطع؛ لأنّ إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبّد من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ لأنّه تحصيل تعبّدي للحاصل الوجداني، وقد ذكرنا في مبحث الظنّ في أصالة عدم الحجّيّة أنّه لا يمكن قياسها باستصحاب الطهارة الحاكمة على قاعدة الطهارة؛ لأنّ الشكّ في الطهارة ليس موضوعاً واقعيّاً للحكم بطهارة الشيء[1].

وبالجملة: إذا حكم العقل بمناط واحد بقبح استناد ما لم يعلم أنّه من الشارع - سواء علم بأنّه ليس منه أو شكّ - فلا مجال لأصالة الإباحة، ولا لأصالة عدم المشروعيّة، ولا تقاس أصالة العدم بما إذا قامت أمارة على العدم؛ للفرق البيّن بين الأمارات والأصول من وجهين:

أحدهما: أنّ مؤدّى الأمارات هو إحراز الواقع، ولذا تكون مثبتاتها حجّة، ومؤدّى الأُصول هو الجري العملي، فإذا لم يكن هناك أثر عملي للمؤدّى لا يكون الأصل حجّة ولو كان للازم المؤدّى أو ملازمه أو ملزومه أثر؛ لأنّ ما هو مورد التنزيل لا أثر له، وما له أثر ليس مورداً للتنزيل، فإذا كان مفاد الأمارة مثبتيّة المؤدّى فتجري في كلّ ما لم يلزم من تشريعها لغو ولو كان الأثر بلحاظ لازمه أو ملزومه أو ملازمه.

وثانيهما: أنّه أُخذ الشكّ في موضوع الأصول دون الأمارات، فمن

---

(١) ينظر فوائد الأُصول: ٣/ ١٣١.

جهة أخذ الشكّ في موضوعه لا مجال لها في باب التشريع والحجّيّة؛ لأنّ الشكّ - الّذي هو الموضوع في باب الأصل - موضوع واقعي لقبح التشريع ونحوه، فمع القطع بالحكم - لتحقّق موضوعه الواقعي وجداناً - لا مجال للأصل.

وأمّا بناءً على أن يكون باب التشريع - كباب الظلم - فلا يجري أيضاً أصل الإباحة؛ لأنّ مع وجود الحكم الطريقي - وهو الاحتياط في المشكوك، كوجوب الاحتياط في المشكوك من الأموال والأعراض والنفوس - لا مجال لأصل الإباحة.

ولذا ذكرنا في الأصول أنّه لو تمّ مختار الأخباريّين بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة لكان إمّا مقدّماً على أصالة البراءة والإباحة - إمّا ورود، أو حكومة، أو ما هو بمنزلتهما، أي تخصيصاً - أو معارضاً لهما[1]، كما إذا كانت النسبة بينهما تبايناً أو أعمّ[2] من وجه[3]، وفي المقام حيث إنّ النسبة أعمّ وأخصّ فيقدّم الاحتياط على الإباحة والحلّ[4].

نعم، لا مانع من الاستصحاب بناءً على هذا؛ لأنّه أصل محرز يرفع الشكّ ويلغيه، فمعه لا مجال للحكم الطريقي.

ولكنّه لا يخفى في أنّ المقام حيث إنّه لا مجال للاستصحاب

---

(١) في (ن): «أعمّاً» بدل «لهما».

(٢) في (ن): «لها» بدل «أعمّ».

(٣) ينظر أجود التقريرات: ٢/ ١٨١-١٨٢.

(٤) في (خ): «الحلّ والإباحة».

- لاختصاص مجراه بما إذا كان الشكّ في أصل التشريع الّذي عدمه مسبوق بالحالة السابقة، والشكّ في المقام ونظائره ناشٍ عن الشكّ في الانطباق على المشروع - فالمورد مورد أصالة الاحتياط المستكشف عن حكم العقل بلزوم التحرّز وقبح تطبيقه على المشروع.

مع أنّه لو قلنا بجريان أصالة الحلّ فلا يثبت بها عدم مانعيّة المشتبه؛ لأنّ غاية الأمر يفيد الأصل جواز تطبيق المشكوك على المشروع، وأمّا كونه عن أجزاء المأكول فمن اللوازم العقليّة، فمع العلم بالاشتغال يجب الخروج عن العهدة بما هو منطبق علماً أو علميّاً على ما علم الاشتغال به، ولا يجوز الاكتفاء باحتمال الموافقة.

وبالجملة: ليس التمسّك بأصالة الحلّ مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة للحرمة التشريعيّة، كما أنّه ليس مبنيّاً على إحراز الإباحة التكليفيّة المقابلة للحرمة الذاتيّة؛ لعدم الشكّ في الحلّيّة والحرمة من هذه الجهة، بل تجوز الصلاة في المعلوم أنّه من أجزاء غير المأكول فلا يشكّ في المشكوك؛ إذ لا دليل على حرمة الصلاة مع فقد شرط من الشروط، أو مع أحد الموانع، غاية الأمر أنّها باطلة غير مجزئة.

نعم، في خصوص فقد الطهارة - إمّا مطلقاً أو لحدث الحيض - قد قيل بالحرمة الذاتيّة[1] ولو قيل باطّراد مناط الحرمة في المقام، ولكن[2] أصالة الحلّ لا تحرز حال المشتبه؛ لأنّ الجواز في المشكوك شرعاً يلازم

---

(١) ينظر كشف الغطاء: ٣/ ٢٣.

(٢) في جميع النسخ: «ولكنّه»، والصواب ما أثبتناه.

كونه من أجزاء المأكول عقلاً، فلا جدوى للتمسّك بها للشكّ في المانعيّة مع الإقرار بعدم حجّيّة الأصل المثبت.

جريان أصالة الحلّ في نفس الشكّ في مانعية المشتبه

وإذا ظهر بطلان التمسّك بأصالة الحلّ للمقام على الوجوه الثلاثة المتقدّمة[١]، فنقول: الحقّ والصواب إجراؤها في نفس الشكّ في مانعيّة المشتبه، على ما عرفت سابقاً[٢] من أنّ المانعيّة - كأختيها - منتزعة عن تقيّد[٣] المطلوب بمنع هذه الخصوصيّة الوجوديّة فيه أو وجودها فيه[٤]، فالمانعيّة منتزعة عن النهي عن إيقاع الصلاة في أجزاء غير المأكول، لا أنّها مجعولة مستقلّاً، ولا أنّها منتزعة عن تقيّد الملحوظ بعدم هذا، ولا أنّها عبارة عن تصوّرها قيداً في الملحوظ قبل الجعل.

وبالجملة: منشأ انتزاع المانعيّة هو حصّة من الطلب النفسي، وهو المنع عن إيقاع المطلوب في شيء، والمنع ليس إلّا الحرمة، فالشكّ في موضوع موجب للشكّ في حرمة الصلاة فيه وحلّيّته، على ما عرفت من أنّ أصل البراءة يجري في القيود العدميّة الانحلاليّة[٥]، فبناءً على كون القيد عدميّاً

---

(١) قوله: «على الوجوه الثلاثة المتقدّمة». انتهى.

حقّ العبارة أن يقال: للوجوه بدل على الوجوه، والمراد من الوجوه الثلاثة المتقدّمة هو ما مرّ من أنّ أصالة الحلّ إمّا غير جارية، أو جارية من غير سببيّة ومسببيّة، أو معهما ولكن غير مفيدة، فراجع.

(٢) تقدّم في ص١٦.

(٣) في (ح) و(ط): «تقييد».

(٤) «أو وجودها فيه» ليست في (ح).

(٥) تقدّم في ص٣٤.

وانحلاليّاً فكلّ موضوع يستتبع قيداً في المطلوب، ولذا بيّنّا أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر لشبهة خارجيّة منحصر في القيود العدميّة الانحلاليّة.

وبالجملة: الشكّ في الموضوع يوجب الشكّ في حلّيّة الصلاة فيه وحرمته، فإذا دلّت الأخبار بأنّ كلّ ما شكّ في حلّيّته وحرمته فهو لك حلال فنتيجة الحلّيّة في المقام هو الصحّة؛ لأنّه يراد من الحلّيّة في كلّ مقام ما يناسبه من الأثر.

توقّف شمول الأخبار للمقام على مقدّمات ثلاث

وعلى هذا فشمول الأخبار للمقام يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

١. مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في منع الشارع

الأولى: أن يكون مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في منع الشارع عن إيقاع الصلاة فيه أو ترخيصه له.

وأمّا إذا رجع الشكّ إلى المنع وعدم المنع، أو لم[1] يرجع الشكّ إلى المنع[2] فلا يندرج في الأخبار؛ لأنّ الظاهر منها هو دوران أمر الشبهة بين حكمين وجوديّين أحدهما الحرمة، لا الوجوب والإباحة، ولا الحرمة وعدمها.

٢. شمول الحرمة للمنع القيدي

الثانية: شمول الحلّيّة والحرمة للمنع القيدي والرخصة كذلك.

وأمّا لو قيل باختصاصهما بالنفسي - كدوران أمر المائع المشتبه بين كونه خلّاً أو خمراً - فلا تشمل المقام.

---

(١) في (خ) و(ط): «ولم» بدل «أو لم».

(٢) «وعدم المنع، أو لم يرجع الشكّ إلى المنع» ليست في (ح).

٣.إفادة الحليّة للصحّة

الثالثة: إفادة الحلّيّة في المقام الصحّة.

وأمّا مجرّد الترخيص الشرعي فلا يفيد، كما عرفت في الحلّيّة في مقابل الحرمة الذاتيّة أو التشريعيّة.

أمّا المقدّمة الأولى ففي الحقيقة مرجعها إلى دعوى أمرين:

مرجع المقدمة الأولى

الأوّل: كون الشبهة في الموضوع - الّتي توجب الشبهة في المانعيّة - راجعة إلى الشكّ في الحرمة الشرعيّة.

الثاني: أن يكون مقابل الحرمة المحتملة هو الرخصة والإباحة، دون عدم الحرمة.

أمّا الأوّل: فقد ثبت ممّا بيّنّا من كيفيّة تقريب الاستدلال وأوضحناه سابقاً؛ لما عرفت أنّ محلّ البحث هو القيود العدميّة المنحلّة، لا الوجوديّة كالشكّ في تحقّق الجزء والشرط، ولا العدميّة غير المنحلّة؛ لما ظهر سابقاً أنّ مرجع الشكّ في هذين القسمين إلى الشكّ في الامتثال.

مع أنّ في القسم الأوّل حيث إنّ منشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة الخطاب الإيجابي فلا يرجع الشكّ في الموضوع إلى الشكّ في المنع عن إيقاع الصلاة فيه؛ لأنّ مع فقد الشرط والجزء من حيث جهة الجزئيّة والشرطيّة ليس منعٌ شرعي ولو كان ممنوعاً من جهة أخرى، ككونه محرّماً ذاتاً أو تشريعاً.

وبالجملة: منشأ انتزاع كلّ قيد جارٍ مجرى الخطاب النفسي، فمنشأ انتزاع المانعيّة هو النهي، ومنشأ انتزاع الجزء أو الشرط هو الإيجاب،

وتقدّم أنّ الشبهة الوجوبيّة لا تدخل في عموم أخبار الحلّ ولو قيل بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ؛ لأنّ هذا الاقتضاء من لوازم الخطاب، وليس كلّ حكم مركّباً من حكمين حتّى يكون الواجب محرّم الترك.

فالاستدلال بالأخبار إنّما يصحّ في أمر وجودي قُيّد المركّب بعدمه على نحو الانحلال، بأن يكون كلّ وجود يستتبع النهي عن إيجاده[١] في المركّب، وكان منشأ الشكّ هو الشكّ في الحلّيّة والحرمة التكليفيّتين[٢]، لا في الجواز وعدمه الوضعيّين، أي في النفوذ وعدمه اللذين عبارة أخرى عن الصحّة والفساد؛ لأنّه لم يستعمل في دليل ورواية الحلّ والحرمة في الصحّة والفساد حتّى يُتمسّك عند الشكّ في الصحّة والفساد بأخبار الحلّ.

فما أفاده المحقّق الآشتياني[٣] من أنّ التمسّك بها يستلزم فقهاً جديداً - لأنّ في كلّ قيد بناءً عليه في مورد الشكّ فيه[٤] يصحّ التمسّك بها - غير وارد؛ لما عرفت[٥] من اختصاص الأخبار بالشكّ في الحليّة والحرمة، والشكّ في التقييد بعدم أمر راجع إلى الشكّ في الحلّ والحرمة، دون الشكّ في تقييد المركّب بوجود شيء.

---

(١) في (ن) و(م) و(ح): «إيجاد».

(٢) في (ن) و(م) و(ح) و(ك): «التكليفيّين».

(٣) ينظر إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٤٤.

(٤) «فيه» ليست في (خ) و(ط).

(٥) تقدّم في ص٩٣.

نعم، لو كان الحلال والحرام بمعنى الصحّة والفساد لكان التمسّك بها في الحلّ[١] في محلّه.

مرجع الشك في المقام إلى الشك في التقييد والإطلاق

وأمّا الثاني: فالمختار في باب المطلق والمقيّد وإن كان مذهب السلطان[٢] من أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لا تقابل التضاد، فيصير مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في التقييد والإطلاق، أي إلى المنع وعدم المنع، إلّا أنّ نتيجة الإطلاق - الّتي هي عبارة عن إثبات تساوي كلّ قيد ونقيضه في موضوع الحكم - هو الحلّ والرخصة.

نعم، الفرق بين المختار وما ينسب إلى المشهور من أنّ التقابل بينهما تقابل التضاد إنّما يظهر في جهة الكاشفيّة والدلالة دون المنكشف والمدلول.

فعلى المختار قيد الإرسال خارج عن مفاد المطلق، وإنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة، وعلى مذهب المشهور أنّه يستفاد من نفس الدليل.

وأمّا في مقام المدلول فلا فرق بين المسلكين؛ لأنّ إطلاق (الصلاة) بالنسبة إلى إيقاع الصلاة في المشتبه معناه الرخصة في إيقاعها فيه؛ مع أنّ الدوران بين الوجوديّين لم يؤخذ قيداً في جميع أدلّة الباب؛ فإنّ موثّقة مسعدة المتقدّمة[٣] تشمل دوران الأمر بين الحرمة وعدمها.

الحلال والحرام عند المتشرّعة لا يختصّان بالتكاليف النفسيّة الاستقلاليّة

وأمّا المقدّمة الثانية فالحلال والحرام المستعملان في ألسنة المتشرّعة وإن

---

(١) في (ن) و(م) و(ح): «الكلّ».

(٢) ينظر الحاشية على المعالم: ١٥٥.

(٣) تقدّمت في ص٧٣.

كانا ظاهرين في النفسيّة الاستقلاليّة، بل لا يبعد سبقها في الذهن منهما في كلام الأئمّة - سلام الله عليهم - إلّا أنّ التأمّل التامّ يحكم بعدم اختصاصهما بها في ألسنة الرواة والسائلين من الأئمّة عليهم السلام وفي كلماتهم - صلوات الله عليهم - لأنّهم - سلام الله عليهم - استعملوهما في كلا المعنيين بعناية واحدة من دون رعاية قرينة مجاز وتوسعةٍ في الإسناد.

بل الظاهر منهما في اللغة هو المعنى العامّ بلا كلام؛ فإنّ الحرمة مأخوذة من الحرمان؛ والحلّ هو الفكّ والإرسال وإرخاء العنان، وإذا كان للشيء منفعة معتدّ بها، وحرم الله تعالى العباد عنه يصحّ أن يقال: إنّه سبحانه حرّمه، فالحرام - سواء كان بمعناه الوضعي العارض للموضوعات بلحاظ تعلّق أفعال المكلّفين بها، أو كان بمعناه الاقتضائي التكليفي المتعلّق بأفعال العباد إمّا مطلقاً، أو بأفعالهم المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة - يشمل كلا المعنيين، فالأولى ذكر الروايات الدالّة على الأعمّيّة.

منها: مكاتبة ابن عبدالجبّار إلى العسكري عليه السلام: «هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: **لا تحلّ الصلاة في حرير محض**»[1].

ولا شبهة في أنّ منشأ الكتابة هو السؤال عن المانعيّة، لا عن الحرمة النفسيّة؛ لأنّ حرمة لبس الثوب الحرير مطلقاً ومانعيّته في الصلاة كانت

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٩٩، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٨، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

معلومة، وإنّما الجهل كان في مانعيّة لبس ما لا تتمّ به الصلاة، فمعنى قوله عليه السلام: «**لا تحلّ**» أي تفسد الصلاة، ولا تحلّ من حيث إيقاع الصلاة في القلنسوة الكذائيّة.

ومنها: مرسلة الفقيه، قال: (سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر ووَدَك الخنزير عند حاكتها، أفنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا عليهما السلام: نعم ... إنّ الله حرّم أكله وشربه، ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه)[1].

فإنّ ظاهر السؤال عن الصلاة في الثوب الكذائي إنّما هو باعتبار المانعيّة لا الحرمة النفسيّة، فقولهما عليهما السلام: «**ولم يحرّم**» مستعمل باعتبار اللبس والمسّ والصلاة في القدر الجامع بين الحرام النفسي والقيدي.

ومنها: ما عن الخصال عن جابر الجعفي، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: **ليس على النساء أذان**» إلى أن قال: «**ويجوز أن تتختّم بالذهب، وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال**»[2].

فإنّ الحرمة استعملت في كلامه عليه السلام على الأعمّ بقرينة المقابلة، فمعنى قوله عليه السلام: «**حرّم ذلك**» أي حرّم التختّم نفسيّاً والصلاة فيه قيديّاً.

وهكذا استعمل الحرمة في الأعمّ في باب الذهب في رواية أخرى،

---

(١) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤٨، ح٧٥١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٢، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح١٣.

(٢) الخصال: ٥٨٥-٥٨٨، ح١٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٠، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه**»[١].

ومنها: مكاتبة أخرى عن محمّد بن عبد الجبّار المتقدّمة سابقاً، وفي ذيلها: «**لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه**»[٢].

وكون ذيلها محمولاً على التقيّة لا ينافي مقام الاستعمال.

ومنها: غير ذلك من الأخبار المذكورة بعضها في الرسالة[٣] الّتي صنّفها في هذه المسألة ملاذنا وأستاذنا (دام ظلّه وإفاداته) الّتي لم يكتب مثلها في الإماميّة، ويجدها المتتبّع في أبواب الملابس[٤].

بل ما تقدّم منّا[٥] من أنّ لفظ (الحلال) و(الحرام) في ألسنة المتشرّعة مستعملان في النفسيّين أيضاً غير مستقيم؛ لما في الوسائل - بعد ذكر الرواية الطويلة في الخزّ الّتي ذيلها قول أبي عبد الله عليه السلام: «**فإنّ الله تعالى**

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٧، ح٨٩٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٤، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٧، ح٨١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٧، ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٣) ينظر رسالة الصلاة في المشكوك: ١٣ وما بعدها.

(٤) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٣، أبواب لباس المصلّي.

(٥) تقدّم في ص٩٦.

أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان»[١] - من[٢] قوله: «أقول: وقد ذكر جماعة من علمائنا أنّه ليس المراد هنا حلّ لحمه - لما يأتي - بل حلّ استعمال جلده ووبره والصلاة فيهما»[٣]، فهو قدس سره استعمل الحلّ في النفسي وهو اللبس، والقيدي وهو إيقاع الصلاة فيه.

وبالجملة: الحرام والحلال يشملان كليهما، فالمقدّمة الثانية في غاية الظهور كالأولى.

الحلّيّة الشرعيّة بالنسبة إلى القيد المشكوك تفيد عدم القيديّة

وأمّا الثالثة فواضح أنّه لو ثبت الرخصة الشرعيّة والحلّيّة الظاهريّة في إيقاع الصلاة في المشتبه فتفيد الصحّة والإجزاء؛ لأنّه إذا رفع النهي الّذي هو منشأ المانعيّة، وأثبت الإطلاق الّذي مفاده تساوي وقوع الصلاة فيه وعدمه فتفيد الحلّيّة الصحّة، لا بمعنى استعمال الحلال في الصحيح، بل بمعنى أنّ الحلال في كلّ مورد يراد منه[٤] ما يناسبه.

فالحلّيّة في الشبهات التحريميّة النفسيّة مقابلةٌ للمنع النفسي، وفي الشبهات التحريميّة الضمنيّة مقابلةٌ للمنع القيدي، وليس هذا جمعاً بين المعنيين في استعمال واحد؛ لأنّ تفاوت المصاديق لا يوجب اختلاف المفهوم، ولذا نتمسّك بالاستصحاب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة،

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٩٩، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٥٩-٣٦٠، ب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٢) في (ط): «في» بدل «من».

(٣) وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٠، ب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ذيل ح٤.

(٤) «منه» ليست في (ن).

وفي النفسيّات والقيديّات، وفي التكليفيّات والوضعيّات.

وبالجملة: الحلّيّة الشرعيّة بالنسبة إلى القيد المشكوك تفيد عدم القيديّة، كما هو المستفاد من حديث الرفع[١]، وسائر الأصول الشرعيّة - حكميّةً كانت أو موضوعيّةً- كالاستصحابات الجارية في إحراز القيود المشكوكة من[٢] الطهارة وغيرها، فلا يقاس إثبات الحلّ في مقابل المنع القيدي بإثباته في مقابل الحرمة الذاتيّة والشرعيّة؛ لأنّ رفع الحرمة الذاتيّة والتشريعيّة لا يلازم رفع الشكّ في القيديّة، بخلاف رفع القيدية؛ فإنّه ما دام الشكّ محفوظاً يحكم بعدم قيديّة مشكوك القيديّة.

نعم، إذا انكشف الخلاف فالإجزاء على خلاف القاعدة بعد ما ثبت في محلّه[٣] من أنّ مفاد الأصول ليس حكماً واقعيّاً في عرض الأحكام الواقعيّة.

وبالجملة: بناءً على مانعيّة غير المأكول، وانحلاليّة النهي المستتبع لها إلى نواهٍ متعدّدة بعدد الموضوعات الخارجيّة، وشمول الحلّ والحرام لشيء كان معه شيء آخر، وعدم اختصاصهما بما إذا كان المشكوك مستقلّاً في الحرمة والحلّيّة فلا إشكال في شمول أصالة الحلّ للشكّ في المقام.

ردّ القول بأنّ الشكّ في المقام هو في الحكم الوضعي فلا تجري فيه البراءة

فالقول بأنّ الشكّ فيما نحن فيه في الوضع لا في التكليف، فلا

---

(١) ينظر الكافي: ٢/ ٤٦٢، ب ما رفع عن الأمّة.

(٢) في (ط): «في» بدل «من».

(٣) ينظر فوائد الأصول: ٣/ ٤٤٦ وما بعدها، وأيضاً: ٤/ ٤٨٨.

مساس[١] لأصل البراءة وأصل الحلّ[٢] فيه غريبٌ جدّاً؛ لما عرفت من أنّ الوضع منتزع[٣] عن التكليف الّذي هو محلّ لجريان البراءة والحلّ.

هذا مع عدم اختصاص حديث الرفع بالتكليف، بل الشكّ في الوضع - بناءً على تأصّله في الجعل - أيضاً مرجعه الحديث الشريف.

نعم، لا يصحّ التمسّك بأصالة الحلّ بناءً على تأصّل المانعيّة في الجعل بالنسبة إلى الشكّ السببي، وهو مانعيّة المشكوك؛ لأنّ الحلّيّة والحرمة غير المانعيّة وعدم المانعيّة، وإنّما يصحّ التمسّك بها في الشكّ المسبّبي، وهو الحكم التكليفي المنتزع عن هذا الحكم الوضعي، ولكن التمسّك بالأصل في المسبّب لا يرفع الشكّ في السبب، فكون إيقاع الصلاة في المشكوك حلالاً لا يثبت كون المشكوك غير مانع، كما لا يخفى، فيبقى الشكّ في المانعيّة بحاله، إلّا أن يقال: وإن كان الأمر كذلك إلّا أنّه يمكن الحكم بالصحّة بإجراء الأصل في الحكم التكليفي المنتزع وإن بقي الشكّ في المانعيّة بحاله، كما إذا استصحبنا الطهارة فيما إذا شكّ في ناقضيّة المذي، فمع بقاء الشكّ في الناقضيّة يحكم بصحّة الصلاة بالصحّة الظاهريّة.

والسرّ في ذلك: أنّه لو رخّص الشارع إيقاع الصلاة فيه فيصير مرجعه إلى قناعة الشارع في مقام الامتثال عن الواقع بالمشكوك، كقناعته بعد الفراغ عن العمل عن الواقع بالمأتي به المحتمل لأن يكون مطابقاً

---

(١) في (ط): «أساس».

(٢) ينظر رسالة إزاحة الشكوك (ضمن الرسائل التسع): ١٥١ وما بعدها.

(٣) في (خ) و(ط): «ينتزع».

للمأمور به.

هذا كلّه في المقام الثاني.

المقام الثالث: جريان الاستصحاب في المقام

[١] **وأمّا المقام الثالث**: وهو جريان الاستصحاب في المقام أو غيره من الأصول الموضوعيّة، كأصالة العدم.

فنقول: أمّا أصالة العدم فظاهر من فرّع الجواز على المانعيّة والفساد على الشرطيّة هو المفروغيّة عن أصالة العدم في كلّ مورد شكّ في وجود المانع، أو مانعيّة الموجود.

اختصاص حجيّة أصالة العدم بباب الألفاظ والنسب

ولكنّه لا يخفى: أنّ حجّيّة أصالة العدم من دون رجوعه إلى الاستصحاب مخصوصة بباب الألفاظ، وخصوص باب النسب؛ فإنّ العقلاء يبنون على العدم في مورد الشكّ في التخصيص ونحوه، والشكّ في كون شخص منسوباً إلى عشيرة وقبيلة كذا، بل قد يدّعى الإجماع في باب النسب أيضاً.

وكيف كان، فلا دليل على حجّيّة أصالة العدم إلّا من باب مسبوقيّة الحوادث به، فلو كان هناك أثر مترتّب على العدم المحمولي[٢] - أي على نفس العدم الأزلي الّذي كلّ حادث مسبوق به - فيترتّب في مورد الشكّ في تبدّل هذا العدم بالوجود، وهذا مرجعه إلى الاستصحاب.

وأمّا من غير جهة كون الحادث مسبوقاً بالعدم فلا يمكن إثبات حجّيّته، إلّا على ما يقال: إنّ الممكن لو قيس إلى الوجود والعدم، فالعدم

---

(١) في (ك) عنوان: «جريان الاستصحاب والأصل الموضوعيّ».

(٢) في (ح): «المحمول».

أولى به من جهة أنّ الوجود يحتاج إلى العلّة وأمّا العدم فيكفي عدم وجود العلّة للوجود للحكم بتحقّقه وبقائه.

الخدشة في أولويّة العدم بالنسبة للممكن من الوجود

وفيه ما لا يخفى من أنّ الأولويّة - على تقدير تسليمها - لا تنهض للحكم بالعدم، مع أنّها ممنوعة؛ لأنّ الممكن لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، ولم يعلم من بناء العقلاء أنّهم يبنون على العدم بمجرّد الشكّ؛ لأنّ العقلاء لا يعقل أن يبنوا على أمر إلّا أن يكون ارتكازيّاً وجبلّيّاً لهم، بل قد يدّعى أنّ بناء العقلاء يرجع إلى دليل عقليّ إجماليّ.

وكيف كان، فليس من بناء العقلاء الحكم على العدم بمجرّد الشكّ، بل لو قيل بأنّ العقلاء يبنون على العدم فالمسلّم من بنائهم إنّما هو فيما إذا شكّ في وجود نفس الشيء الممكن، لا في تحقّق عوارضه مع العلم بوجوده، أي في الشكّ في وجود زيد لو بنوا على العدم فلا يبنون عليه في الشكّ في تحقّق كتابته.

وبالجملة: فأصالة العدم لو رجعت إلى الاستصحاب فهي حجّة إذا كان الأثر مترتّباً على العدم المحمولي، وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على العدم النعتي فبناءً على عدم حجّيّة الأصول المثبتة فلا أثر لهذا الأصل؛ لأنّ ما له حالة سابقة لا أثر له، وما له أثر ليس له حالة سابقة، فاستصحاب ما ليس له أثر لإثبات ما له أثر مثبتٌ، كما حُرّر في محلّه[1]، وعلى هذا فلا بدّ من التكلّم في غير أصالة العدم من الأصول الموضوعيّة.

جريان استصحاب العدم في المقام وعدمه

فنقول: أمّا استصحاب العدم فلا يستقيم التمسّك به إلّا على بعض

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٤٨٨-٤٨٩.

التقادير، وتوضيحه يتوقّف على بيان أمرين:

دعوى كون جريان الاستصحاب لإحراز القيود مثبتاً

الأوّل: قد يقال بأنّ إجراء الاستصحاب لإحراز القيود[١] كلّيّةً مثبتٌ، فإمّا لا بدّ من الالتزام بحجّيّة المثبت في هذا الباب، وإمّا بعدم صحّة التمسّك به لإثباتها؛ وذلك لأنّ استصحاب الطهارة مثلاً لازمه مقارنة الصلاة معها، والمقارنة من اللوازم العقليّة، ولذا قد يفصّل بين إجرائه قبل العمل وبعده فيقال:

التفصيل في إجراء الاستصحاب بين قبل العمل وبعده

إجراؤه قبل العمل لازمه الشرعي جواز الصلاة مع الطهارة المستصحبة.

وأمّا بعد الفراغ لو شكّ في أنّ الصلاة وقعت مع الطهارة فاستصحاب المصلّي طهارته الحاصلة قبل الصلاة لازمه العقلي مقارنة الصلاة مع الطهارة، فلو لم تكن هناك قاعدة الفراغ فلا يجري الاستصحاب.

ولكنّه لا يخفى: أنّ التفصيل في غير محلّه؛ لأنّه لو كان المراد من الجواز الّذي يقال إنّه أثر شرعيّ للمستصحب الجواز التكليفيّ في مقابل الحرمة الذاتيّة - بناءً على أنّ فعل الصلاة بدون الطهارة مطلقاً، كان حيضاً أو غيره حرام - فإباحة الدخول في الصلاة لا تفيد لرفع الشكّ في القيد، كما تقدّم نظيره في دليل أصالة الحلّ[٢].

ولو كان المراد الجواز الوضعيّ - أي صحّة الصلاة الّتي هي لازم

---

(١) في (خ) زيادة: «الموضوعيّة».

(٢) تقدّم في ص٣١.

إحراز القيد ووجوده مع باقي الأجزاء واجتماعه مع الباقي في الوجود في زمان - فهذا بعينه أثر الأصل فيما لو[١] شكّ في الطهارة بعد الصلاة، ولا يتوهّم فرق بين إحراز هذا القيد المشكوك مع إحراز سائر القيود بالوجدان [و]بين أن يكون إحراز المحرز بالأصل قبل إحراز ما هو محرز بالوجدان أو بعده.

صحّة إحراز أحد قيود الموضوع المركّب أو جميعها بالأصل

وبالجملة: إذا كان الموضوع مركّباً وكان الأثر مترتّباً على نفس اجتماع أجزائه وقيوده في الوجود فلا شبهة في أنّه يصحّ إحراز[٢] أحد[٣] قيوده أو جميعها بالأصل؛ لأنّه بعد ما ظهر في محلّه أنّ حقيقة المجعول في الأصول العمليّة هو البناء العملي على مؤدّياتها[٤]، وتقوم مقام القطع الطريقي من جهة الجري العملي[٥] لا من حيث إحرازها للمؤدّى، ولذا لا تكون مثبتاتها حجّةً؛ لأنّه لو لم يكن للمؤدّى - الّذي هو مورد التنزيل - البناء العملي فلا يشمله أدلّة حجّيّة الأصول.

وهذا بخلاف الأمارات؛ فإنّها تقع مقام القطع الطريقي في جهة الإحراز، فتكون مثبتاتها حجّة؛ لأنّ الخروج عن اللغويّة يكفي لشمول دليل حجّيّة الأمارة لما يثبت ويحرز بها، فكما لا فرق في الأثر العملي الّذي لا بدّ في جريان الأصل من ترتّبه على مؤدّاه بين أن يكون راجعاً إلى

---

(١) «لو» ليست في (م).

(٢) «إحراز» ليست في النسخ عدا (ن).

(٣) في (ط): «أخذ» بدل «أحد».

(٤) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٤٨٨.

(٥) ينظر فوائد الأصول: ٣/ ٢١.

مرحلة توجّه التكليف وثبوته، أو راجعاً إلى مرحلة الخروج عن عهدة التكليف وسقوطه - كالأصول الجارية في مرحلة الفراغ - فكذلك لا فرق بين أن يكون ترتّبه عليه بأحد الوجهين بلحاظ كون المؤدّى تمام الموضوع للحكم الشرعي، أو لكونه مأخوذاً على وجه القيديّة جزءً كان أو شرطاً أو مانعاً؛ لكفاية هذا المقدار من الأثر في تحقّق حقيقة المجعول بالأصول.

وعلى هذا فلا إشكال في أنّه لو شكّ في طهارة الماء أو إطلاقه أو كليهما يصحّ إجراء الاستصحاب لإحراز المشكوك، ولازمه صحّة الوضوء أو الغسل بهذا الماء؛ لأنّ موضوع الحكم مركّب عن فعل المتطهّر مع طهارة الماء المطلق، والتطهير حاصل بالوجدان والطهارة أو الإطلاق أو كلاهما بالأصل، وهكذا في باب الصلاة مع الطهارة[١]؛ لأنّه ليس العنوان المركّب من مجموع القيد والمقيّد إلّا عبارة عن نفس تلك الأمور المحرزة - ما عدا الطهارة - بالوجدان، وهي بالأصل، وليس عنواناً خارجاً[٢] عمّا هو محرز بالوجدان والأصل حتّى يندرج في اللوازم غير الشرعيّة.

لا يجري الأصل لو كان الأثر مترتّباً على عنوان بسيط معلولاً للمجموع المركّب

هذا إذا كان الأثر مترتّباً على نفس تحقّق المركّب المحرز بعض[٣] أجزائه بالأصل، وبعض أجزائه[٤] بالوجدان.

---

(١) «مع الطهارة» ليست في(م).

(٢) في (ك): «خارجيّاً» بدل «خارجاً».

(٣) في (خ) و(ط): «لبعض».

(٤) في (خ) و(ط) و(ك): «وبعض آخر» بدل «وبعض أجزائه».

وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على عنوان بسيط هو كان معلولاً وأثراً للمجموع المركّب[١]، كما إذا كان الأثر مترتّباً على احتراق الثوب الّذي هو معلول عن تحقّق النار ومماسّتها للجسم وعدم رطوبة الجسم، فبإحراز النار بالوجدان واليبوسة مثلاً بالاستصحاب لا يمكن ترتيب آثار احتراق الثوب.

وهكذا لو كان الأثر مترتّباً على عنوان انتزاعي عمّا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان بالأصل، لا على نفس منشأ الانتزاع - كما إذا كان موضوع الحكم عنوان المقارنة في باب الصلاة مع الطهارة لا نفس تحقّق الطهارة والصلاة، أو كان موضوع الحكم عنوان التقدّم أو التأخّر أو الأوّليّة والآخريّة، وهكذا سائر العناوين المنتزعة - فبإجراء الأصل في منشأ الانتزاع أو بعض أجزائه لا يمكن ترتيب الأثر على المنتزع.

ولذا قالوا: إنّ استصحاب بقاء الشهر إلى يوم الشكّ جارٍ بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على نفس بقائه، وغير جارٍ بالنسبة إلى أوّليّة اليوم التالي؛ بناءً على أن تكون الأوّليّة منتزعة من تحقّق الشهر الآتي وجداناً وبقاء الشهر السابق تعبّداً، وأمّا بناءً على أن تكون عبارةً عن تحقّق الشهر الآتي وبقاءِ الشهر السابق[٢] فلا إشكال في ترتيب آثارها على استصحاب بقاء الشهر السابق.

---

(١) جواب الشرط يستفاد من المثال في الكلام التالي.

(٢) «تعبّداً، وأمّا بناءً على أن تكون عبارةً عن تحقّق... السابق» ليست في النسخ عدا (خ).

فتحقّق ممّا ذكرنا: أنّ الضابط في جريان الاستصحاب هو أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على نفس عنوان المركّب المحرز بعض أجزائه بالأصل والآخر بالوجدان.

والضابط في عدم[1] جريانه هو أن يكون الأثر مترتّباً على المنتزع عن هذا العنوان أو على المعلول منه، فلا بدّ من مراجعة الأدلّة وإحراز أنّ الأثر مترتّب على أيّهما؟ مع تعيين الصغرى أيضاً؛ فإنّ منشأ الإشكال:

تارةً في أنّ الأثر في لسان الدليل مترتّب على أيّهما؟

وأخرى في أنّ هذا العنوان المترتّب عليه الأثر في لسان الدليل من أيّ القسمين، هل هو عنوان انتزاعي أو عبارة أخرى عن عنوان المركّب، كالحدوث والأوّليّة؟

فإنّه يقال: إنّ الحدوث عبارة عن نفس الوجود المسبوق بالعدم، فإذا استُصحب العدم إلى زمان تحقّق الموجود فيحكم بأنّ هذا الزمان مبدأ الوجود، وهكذا الأوّليّة، كما عرفت.

وهذا النزاع جارٍ في ترتّب النجاسة على الجسم الملاقي للجسم النجس الرطب، فإنّه لو قيل: إنّ ترتّب التنجّس على نفس تماسّ الجسمين عند رطوبة أحدهما فباستصحاب بقاء الرطوبة مع إحراز الملاقاة يحكم بتنجّس الملاقي للنجس.

وأمّا لو قيل بأنّه من أثر السراية والانتقال فبقاء الرطوبة

---

(١) من هنا يبدأ السقط في (ن) وينتهي عند قوله «متطهّراً في ظرف وقوعها» ص١١٢.

بالاستصحاب مثبت للسراية؛ لأنّها معلول لبقاء الرطوبة.

وهكذا في باب الجماعة، فإنّ الاقتداء لو كان مرتّباً على إدراك المأموم الإمام في الركوع واجتماعهما في هذا الحال، فإذا أحرز ركوع المأموم بالوجدان، وبقاء الإمام راكعاً إلى هذا الزمان بالاستصحاب فتنعقد الجماعة، ولو كان الأثر مرتّباً على ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه فبقاء الإمام راكعاً لازمه العقلي لحوق المأموم قبل رفع الإمام رأسه.

وبالجملة: غاية ما يمكن إحرازه بالأصل إنّما هو بقاء المستصحب إلى منتهى ما يشكّ بقاؤه فيه من زمانه، دون العناوين الملازمة لذلك أو المترتّبة عليه عقلاً بحيث كان بقاؤه سبباً لتحقّقها، فالمركّب من العناوين المتباينة الّتي لا ربط بين أجزائها إلّا من جهة الاجتماع في الزمان إنّما يجدي الأصل في إحرازها إذا رجعت الوحدة الاعتباريّة الملحوظة فيه إلى مجرّد اعتبار تحقّق أجزائه في جزء خاصّ من الزمان، دون ما إذا رجعت إلى اعتبار ربط ثانويّ بين الأجزاء، كعنوان المقارنة أو الحال المقابل للتمييز؛ فإنّه لا سبيل إلى إحراز هذا الربط بالأصل إلّا مع سبق تحقّق مجموع العنوان، ولا يجدي إحراز بقاء زيد بالأصل، ووجود عمرو بالوجدان لإحراز كون وجود زيد في حال وجود عمرو.

لا بدّ من ملاحظة مواضع وموارد اعتبار القيود في المركّب

الثاني: أنّه لا شبهة أنّه لا بدّ من ملاحظة الأدلّة الواردة في اعتبار قيد وجودي أو عدمي في أنّه اعتبر في أيّ موضع ومورد في المركّب الاعتباري، فكلّ مورد اعتبر هذا القيد لا بدّ أنّ يكون مسبوقاً بالحالة السابقة.

وبعبارة أوضح: في باب الصلاة وإن كان كلّ قيد معتبر في كلّ جزء منها يرجع بالآخرة إلى الصلاة، وهي بدونه فاسدة، إلّا أنّ اعتباره فيها مختلف بحسب المقامات:

فتارةً جعل القيد في ناحية الفاعل، كالطهارة مثلاً؛ فإنّه وإن ورد مثل قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[1] إلّا أنّ هذا الخبر الشريف مجمل من هذه الجهة، وتبيّنه الأدلّة الأخرى الدالّة على أنّ العبد لا بدّ وأن يكون متطهّراً بين يدي ربّه[2]، فهذه الأدلّة تدلّ على اعتبار هذا الوصف في المصلّي حال فعل الصلاة.

وأخرى اعتبر القيد في ملابسات الفعل الّتي يعبّر عنها في النحو بالمفاعيل، كاعتباره فيما يصلّي فيه أو عليه، أي في لباس المصلّي والمكان الّذي يقف عليه حال الصلاة أو فراشه.

وثالثةً اعتبر في نفس الصلاة، كغير المأكول مثلاً؛ بناءً على ما سيجيء[3] من أنّ ظاهر الموثّقة أنّه قيد للصلاة وإن كانت قيديّته لها بتوسّط ما يصلّى فيه، ولكنّه جعل في لسان الدليل قيداً لها.

وبالجملة: كلّ محلّ اعتبر هذا القيد الوجودي أو [الـ]ـعدمي فيه لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالحالة السابقة.

فعلى هذا إذا كان قيداً راجعاً إلى الفاعل أو إلى ملابسات الفعل فلا

---

(١) تقدّم في ص٢٨.

(٢) ينظر: علل الشرائع: ١/ ٢٥٧، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١١١.

(٣) يأتي في ص١٤٩.

إشكال في تحقّق الحالة السابقة، وصحّة إجراء الاستصحاب لإحراز القيد أو لفقده؛ لرجوعه إلى إحراز بعض الموضوع بالأصل والآخر بالوجدان، من غير فرق بين عروض الشكّ قبل فعل الصلاة أو في الأثناء أو بعدها، غاية الأمر نتيجة إجرائه بعدها هو الصحّة والإجزاء، أو لزوم الإعادة أو القضاء.

ففيما لم تجر قاعدة الفراغ لو شكّ بعد الصلاة في أنّه كان متطهّراً في ظرف وقوعها[1] وكان مسبوقاً بالطهارة يجري الاستصحاب لإحراز الصحّة، وسقوط القضاء أو الإعادة.

وتوهّم أنّ الصحّة ليست أثراً شرعيّاً فاسد؛ فإنّ الصحّة في الأوامر الظاهريّة مجعولة شرعاً[2].

وبالجملة: قد تقدّم عدم الفرق بين إجراء الاستصحاب قبل الصلاة وبعدها، وأنّ ما ينسب إلى المحقّق الرشتي - من أنّ إجراءه بعدها مثبت؛ لإثباته عنوان المقارنة ونحوها - غيرُ صحيح.

وأمّا إذا كان القيد راجعاً إلى الصلاة فلا يخلو:

إمّا أن يكون القيد حاصلاً من أوّل الصلاة، ثمّ يشكّ في فقده في الأثناء، كاحتمال وقوع أجزاء غير المأكول على لباسه في الأثناء.

---

(١) إلى هنا ينتهي السقط في (ن) والذي بدأ من قوله «جريانه هو أن يكون الأثر» ص١٠٩.

(٢) قوله: «فإنّ الصحّة في الأوامر الظاهريّة مجعولة شرعاً».

وذلك لأنّ الصحّة فيها بمعنى اكتفاء الشارع عن الواقع بمؤدّى الأمارة أو الأصل، وهذا ممّا أمره بيده.

وإمّا أن يكون مشكوك الحصول من أوّل الأمر، فلو كان من قبيل الأوّل، فظاهر شيخ مشايخنا في الفرائد[١] التفصيل بين الشكّ في عروض القاطع، والشكّ في عروض المانع أو فقد الشرط.

فلو كان من قبيل الأوّل - أي شكّ في عروض القاطع أو قاطعيّة العارض - **فاستصحاب** بقاء الهيئة الاتّصاليّة المستفاد تحقّقها في الصلاة من أدلّة القواطع **كافٍ** في المقام ولو بقي الشكّ في وجود القاطع أو قاطعيّة الموجود باقياً إلى يوم القيامة؛ وذلك لأنّه نظير استصحاب الطهارة مع الشكّ في ناقضيّة المذي؛ فإنّ استصحابها كافٍ لصحّة الصلاة ولو لم يرفع الشكّ عن حال المذي.

وأمّا لو كان من قبيل الثاني فاستصحاب صحّة الأجزاء السابقة لا يفيد لإحراز وجود الشرط أو فقد المانع في الأجزاء اللاحقة؛ لتعدّد متعلّق الشكّ واليقين؛ لأنّ المانع والشرط اعتبرا في كلّ جزء بحياله من دون نظر إلى اتّحاده مع الجزء الآخر اعتباراً، فوجود الشرط أو فقد المانع في الجزء السابق لا يدلّ على وجوده وفقده في اللاحق.

وحاصل الفرق بين الاعتبارين - على ما أوضحنا تفصيله في الأصول[٢] -: أنّ القيود المعتبرة في الصلاة:

تارةً محلّ القيد هو الجزء المادّي المعتبر في المركّب، سواء اعتبر في جميع الموادّ - كطهارة البدن واللباس - أو بعض الموادّ كذكر

---

(١) ينظر فرائد الأُصول: ٣/ ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٢٣٣-٢٣٥.

الركوع والسجود.

وعلى أيّ حالٍ[١] هذا القيد المعتبر في المادّة لا يقدح عروض ضدّه في الكون الصلاتي - أي في السكونات الواقعة بين الأفعال - بحيث لو أمكن رفع النجاسة العارضة في الأثناء من دون حصول منافٍ لصحّت الصلاة.

وأخرى محلّ القيد هو الجزء الصوري الحاصل من تركيب هذه الأجزاء المتباينة في الآثار، كحصوله في المركّبات الخارجيّة مثل الترياق الفاروق.

ولا شبهة أنّ هذا الجزء الصوري أمر واحد قائم بالموادّ الّتي أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فإذا شكّ في عروض ما يقطع هذا الجزء الصوري أو قاطعيّة العارض فلا مانع من إجراء الاستصحاب، وكذا لو شكّ في فقد قيد وجودي كان محلّه هذا[٢] الجزء الصوري، كستر العورة بناءً على اعتباره في الأكوان الصلاتيّة.

جريان الاستصحاب في القيود الوجوديّة أو العدميّة إذا كان محلّها الجزء الصوري

وبالجملة: كلّ قيد وجودي أو عدمي كان محلّه الجزء الصوري فالشكّ في فقده[٣] أو وجوده في الأثناء مع تحقّقه في أوّل العمل، يجري استصحاب بقاء الهيئة الاتّصاليّة الّتي هي عبارة أُخرى عن الجزء الصوري، ونحن أوضحنا في الأصول عدم تماميّة هذا الاستصحاب[٤].

---

(١) «حالٍ» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) «هذا» ليست في النسخ عدا (خ).

(٣) في (ن): «قيده» بدل «فقده».

(٤) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٢٣٦-٢٣٧.

وإجماله:

لا دليل على ثبوت الجزء الصوري

أوّلاً: عدم الدليل على ثبوت هذا[1] الجزء الصوري، والتعبير بالقواطع لا يكشف عن وجوده؛ لأنّ المانع قد يكون وجوده مبطلاً في حال الفعل [تارةً]، وأخرى فيه وفي حال الكون أيضاً، فيعبّر عن الأوّل بالمانع وعن الثاني بالقاطع.

كما أنّ القيد الوجودي أيضاً على قسمين: قسم اعتبر في حال الفعل، كطهارة البدن واللباس، وقسم اعتبر فيه وفي الكون الصلاتي، كستر العورة.

وبعبارة أخرى: المانع والقاطع كلّ منهما من القيود العدميّة المعتبرة في المركّب، وهما بأنفسهما من موادّ هذا المركّب الاعتباري، لا أنّ واحداً منهما معتبر في المادّة والآخر في الصورة.

الجزء الصوري ليس أمراً اختيارياً داخلاً تحت قدرة المكلّف

ووجود جزء صوري سوى صورة الأجزاء في المركّبات الخارجيّة - كالترياق، والسكنجبين - على قول لا يدلّ على وجوده في المركّبات الاعتباريّة.

وثانياً: هذا الجزء الصوري ليس أمراً اختياريّاً داخلاً في حيّز قدرة المكلّف ابتداءً ومتعلَّقاً للتكليف حتّى يستصحب، بل هو من الأمور القهريّة الحاصلة من ضمّ الأجزاء بعضها ببعض.

---

(١) «هذا» ليست في النسخ عدا (ن).

قياس المقام باستصحاب الطهارة مع بقاء الشكّ في ناقضيّة المذي مع الفارق

وثالثاً: قياس المقام بباب استصحاب الطهارة مع بقاء الشكّ في ناقضيّة المذي على حاله مع الفارق؛ لأنّ المقام عكسُ ذاك الباب؛ لأنّ في باب الطهارة لم يتعلّق التكليف بعدم وجود المذي، وإنّما تعلّق بوجود الطهارة، وفي المقام تعلّق التكليف[١] بعدم إيجاد القواطع، كقوله عليه السلام: (لا تستدبر)[٢] أو «**لا تضحك**»[٣] ونحوهما، فبقاء الشكّ السببي بحاله في المقام لا يستقيم.

وبالجملة: ولو قلنا بأنّ الجزء الصوري متعلَّق للتكليف، ويجب على المكلّف إيجاده، إلّا أنّه حيث تعلّق التكليف بنفس القواطع أيضاً فلا بدّ من إحراز فقدها.

جريان الاستصحاب بلحاظ موارد الأجزاء

نعم، يمكن أن يقال: نجري[٤] الاستصحاب في نفس الموادّ؛ لأنّ الموادّ وإن كانت من جهةٍ متباينةً، إلّا أنّها من جهة أُخرى متّحدة؛ لأنّها عرفاً من قبيل التدريجيّات المتصرّمة المتقضّية، فإذا كان المكلّف في حال القراءة لابساً[٥] للمأكول، وكانت القراءة خاليةً عن المانع فكأنّه جميع الأجزاء خاليةٌ عن المانع؛ لأنّها بمنزلة أمر واحد مستمرّ؛ لأنّ الهيئة

---

(١) «بعدم وجود المذي، وإنّما تعلّق بوجود الطهارة... التكليف» ليست في النسخ عدا (ن) و(ك).

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ١٩٠، ب ٤٤ من أبواب مكان المصلّي، ٧/ ٢٧٩، ب ٢٣ من أبواب قواطع الصلاة.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٠٣، ح٩١٦، وفيه: «لا تضحك؛ فإنّ القهقهة تقطع الصلاة».

(٤) في (ن): «تجري».

(٥) في (خ) و(ط) و(ك): «ملابساً».

الاتّصاليّة القائمة بموادّ أجزاء المركّب تجعل الأجزاء بمنزلة أمر واحد، كاتّصال الماء الجاري من المنبع، فإذا جعل شرط شرطاً للمركّب - ولو لجميع أجزائه المتباينة حقيقةً - فكأنّه جعل شرطاً لأمر واحد مستمرّ.

ولكنّه لا يخفى: أنّ الوحدة المعتبرة في متعلّق الشكّ واليقين لا بدّ أن تكون عرفيّة، ونوع العرف يرون الأفعال متباينة، فوجود الشرط في بعض الأجزاء لا يكفي للحكم ببقائه في الجزء التالي له.

هذا كلّه إذا حصل الشكّ في الأثناء.

وجوه جريان الاستصحاب لو كان الشكّ حاصلاً من البداية

وأمّا إذا كان حاصلاً من أوّل الأمر فقد يتمسّك بالاستصحاب بتقارير مختلفة وبالآراء المتشتّتة:

فمنها: استصحاب عدم وقوع[1] التلبّس بغير[2] المأكول حال الصلاة، أو عدم وقوع الصلاة في غير المأكول.

ومنها: الاستصحاب التعليقي.

ومنها: عدم وقوع المجموع المركّب من[3] الصلاة والتلبّس في غير المأكول.

أمّا[4] تقرير الأوّل وصحّته فهو مبنيّ على كفاية استصحاب العدم السابق على الحوادث في إحراز عدم تخصّصها بالنعوت المشكوكة بعد

---

(١) «وقوع» ليست في النسخ عدا (ن).

(٢) في (خ) و(ط): «لغير».

(٣) في (ط): «في» بدل «من».

(٤) في (ن) و(ك): «وأمّا».

وجودها، ويظهر من أُستاذ الأساتيذ شيخنا الأنصاري﵀ في بعض إفاداته كفايته، كما في مسألة الشكّ في مخالفة الشرط الواقع في ضمن العقد من جهة الشكّ في كون الحكم ممّا يقبل التغيير بالشرط أم لا[١]، واتّخذ هذا المبنى آية الله الخراساني في الكفاية[٢] وحاشية المكاسب[٣]، ففي الشكّ في كون المرأة قرشيّة تَمسَّك بأصالة عدم تحقّق انتساب بينها وبين قريش، وبتوسّط هذا الأصل[٤] تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

ومرجع ما أفاده في الكتابين لإحراز المشتبه أُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ المخصّص المنفصل أو الاستثناء من المتّصل لا يُعَنوِن العامّ.

الثاني: أنّ العامّ معنون بكلّ عنوان لم يكن بذاك العنوان الخاصّ.

الثالث: أنّ أصالة عدم تحقّق عنوان الخاصّ تكفي لإثبات عنوان العامّ.

ولكنّه لا يخفى ما في الجميع من المناقشة الواضحة:

المخصّص المنفصل يعنون العامّ في المراد النفس أمري

أمّا الأوّل: فلأنّ المخصّص المنفصل وإن لم يعنون مفهوم العامّ، ولذا نتمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة في المخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه يعنونه في المراد النفس الأمري، ويقيّده ويجعل عنوانه جزء الموضوع، فإذا صار الموضوع مركّباً لا بدّ من إحراز كلا الجزأين في

---

(١) ينظر كتاب المكاسب: ٦/ ٣١.

(٢) ينظر كفاية الأُصول: ٢٢٣.

(٣) ينظر حاشية المكاسب: ٢٣٩-٢٤٠.

(٤) في (ط): «الاحتمال» بدل «الأصل».

ترتّب الحكم، ولذا لا يجوز التمسّك به في الشبهات[1] المصداقيّة، فمعنونيّة العامّ بنقيض الخارج هي عين التخصيص.

منشأ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة

وبالجملة: منشأ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة أُمور:

أحدها: توهّم كون عنوان العامّ من قبيل المقتضي، وعنوان الخاصّ من قبيل المانع، وتخيّل تماميّة قاعدة المقتضي والمانع.

ثانيها: أنّ شمول عنوان العامّ للمشتبه متيقَّن، وشمول عنوان الخاصّ له مشكوك، فلا يزاحم الحجّة المحرزة بغيرها.

وجوابه: أنّ عنوان العامّ بمنزلة جزء الموضوع.

ثالثها: قياس القضيّة الحقيقيّة بالقضايا الخارجيّة، فكما إذا قيل: (أكرم هؤلاء)، وأشار إلى جميع مَن في الدار، ثمّ قال: (لا تكرم هؤلاء)، وأشار إلى طرف منها، وشكّ في أنّ زيداً داخل في الثاني أو باقٍ في الإشارة الأوّليّة، فإنّه لا شبهة في صحّة التمسّك بالإشارة الأوّليّة في المشكوك.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّه لو رجع الشكّ إلى الشكّ في المفهوم وأنّ الطائفة الخارجة ثلاثة أو أربعة فالمقيس غير المقيس عليه، ولو رجع الشكّ إلى الشكّ في المصداق فهما متّحدان في الحكم، كما لو علم بأنّ الخارج ثلاثة، وشكّ بأنّ زيداً من الخارج أو الداخل، فلا يصحّ التمسّك بلفظ (هؤلاء) العامّ للشبهة المصداقيّة مع أنّ القضايا الخارجيّة التخصيص الوارد عليها أفراديّ، ومرجع الشكّ إلى الشكّ في تخصيص زائد، بخلاف القضايا

---

(١) في (خ) و(ط): «الشبهة».

الحقيقيّة؛ فإنّ التخصيص فيها أنواعيّ.

والخلط بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة موجب لشبهات كثيرة، منها الإشكال المعروف الوارد على الشكل الأوّل.

كما أنّ قياس الشبهة المفهوميّة بالمصداقيّة موجب لتوهّم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، مع أنّ بين البابين بون بعيد؛ فإنّ الشبهة المفهوميّة يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في تخصيص زائد.

وبالجملة: أطنبنا البحث في هذا العنوان في الأصول[1]، ومن أراد فليراجعها.

ومحصّل الكلام: أنّ من لم يجوّز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة ليس له أن يقول: إنّ التخصيص لا يعنون العامّ؛ لأنّه ليس معنى العنوان إلّا تقييد مصبّ العموم والإطلاق، وجعل موضوع الحكم مركّباً.

شمول العامّ لمصاديقه لأجل عموميّة معناه

وأمّا الثاني: فلأنّ شمول العامّ لما ينطبق على مصاديقه كشمول المطلق له، فكما أنّ المطلق انطباقه على مصاديقه بتوسّط مقدّمات الحكمة ليس إلّا لوصفه للماهيّة المجرّدة عن كلّ عنوان - أي تساوي كلّ عنوان ونقيضه في اندراجه تحت المطلق من جهة نفس معناه اللابشرطي، لا من جهة اتّصافه بكلّ عنوان بحيث يكون انطباقه على مصاديقه بتوسّط تعنونه بهذه العناوين - فكذلك العامّ شموله لمصاديقه إنّما هو لعموميّة معناه وشمول نفس عنوان العامّ لها، لا من جهة تعنونه بالمعاني المتضادّة، والعناوين المختلفة.

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ٥٢٤-٥٢٧.

وبالجملة: عدم دخل خصوصيّة في عنوان العامّ هو تمام الملاك لانطباقه[١] على كلّ أمر وجودي ونقيضه، لا لتعنونه بكلّ أمر وجودي ونقيضه، ولذا بمجرّد إحراز الصغرى وأنّ زيداً عالم يرتّب حكم الكبرى عليه من دون ضمّ عنوان من العناوين المتساوية هي ونقيضها في الكبرى الكلّيّة، ففرق بين شمول العامّ لكلّ مصداق، وتعنونه بكلّ عنوان.

والظاهر أنّ مقصوده‌ﷺ ما ذكرناه، وإلّا يلزم الجمع بين التعنون بالعناوين المتناقضة أو المتضادّة.

وأمّا الثالث: فمبنى كلامه‌ﷺ على كفاية إحراز العدم المحمولي لتحقّق الجزأين من المركّب الّذي هو موضوع الحكم، وهو وجود الصلاة[٢] وعدم التلبّس بغير المأكول، كما في قوله: «الأصل عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش»[٣].

ليس لاتّصاف أحد الجزأين بالآخر حالة سابقة كي يستصحب

ولكنّه لا يخفى: أنّ تركّب الموضوع من العرض ومحلّه لا بدّ أن يكون نعتيّاً، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى[٤]، ولا شبهة أنّ اتّصاف أحد الجزأين بالآخر ليس له حالة سابقة، مع أنّه لو كان العدم المحمولي كافياً لكفى إجراء الأصل في منشأ انتزاع الانتساب - وهو القرشيّة - ولم يكن وجه لتبعيد المسافة بأن يقال: الأصل عدم تحقّق الانتساب[٥] بينها

---

(١) في (ط): «لانطباق».

(٢) في (ن) و(م): «صلاة».

(٣) كفاية الأصول: ٢٢٣.

(٤) يأتي في ص١٣٤.

(٥) «وهو القرشيّة ولم يكن وجه لتبعيد المسافة بأن يقال... الانتساب» ليست في (ح) و(خ) و(ط).

وبين قريش.

هذا كلّه في أصالة عدم وقوع الصلاة في غير المأكول، أو عدم التلبّس بغير المأكول في الصلاة.

تقريب جريان الاستصحاب التعليقيّ وردّه

وأمّا الاستصحاب التعليقي فتقريره أنّه لو كان المكلّف مصلّياً قبل لبسه المشكوك لكانت صلاته واقعةً في غير المأكول، فيشكّ في بقائه على هذا الحال، فيستصحب كونه كذلك.

ولكنّه لا يخفى مع ما في الاستصحاب التعليقي من المناقشة الواضحة؛ فإنّ المستصحب لا بدّ أن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم ولو في ظرف الاستصحاب، و(الزبيب) قبل الغليان لم يكن ذا حكم؛ لأنّ الحكم مرتّب على العنب المغلي، لا على أحد الجزأين.

فالمسلّم منه استصحاب عدم الفسخ، واستصحاب استحقاق الجعل الثابت للسابق قبل فسخ الجاعل، [مع] أنّ الثابت في المقام ليس إلّا أمراً خارجيّاً؛ لأنّ الشرط والجزاء في قوله: (المكلّف لو كان مصلّياً في حال تلبّسه بالقطن أو الكتّان لكانت صلاته واقعةً في غير المأكول) ليس إلّا أمراً خارجيّاً، فبناءً على صحّة الاستصحاب التعليقي الموقوف على تسليم إمكان جعل السببيّة - الّتي في هذا الباب عبارة عن جعل الملازمة بين غليان العنب وحرمته - لا يمكن الالتزام به في المقام.

ثمّ هذا الّذي ذكرنا - من أنّ الموضوع الّذي رتّب عليه الحكم هو العنب المغلي لا العنب وحده - ليس من باب أخذ الموضوع مركّباً في لسان[1] الدليل، بل لو أخذ الموضوع هكذا: (العنب إذا غلى ينجس) فلا

---

(١) «لسان» ليست في النسخ عدا (ن).

شبهة أيضاً أنّ الموضوع ثبوتاً مركّب.

ولا يمكن قياس هذا التعبير بقوله: (الماء إذا تغيّر ينجس) بأن يقال: الماء هو تمام الموضوع، والتغيّر علّة للعروض؛ لأنّ في هذا المثال أيضاً لو قيل: (الماء المتغيّر ينجس[١]) لقلنا: إنّ الموضوع هو الماء بنظر العرف من جهة مناسبة الحكم والموضوع.

مع أنّ اختلاف التعبير في المثال إنّما يؤثّر بعد زوال التغيير، وفي المقام على أيّ تعبير يعبّر فالغليان شرط لحصول النجاسة، فلا يمكن تحقّقها لذات العنب.

تقريب جريان استصحاب عدم وقوع المجموع المركّب وردّه

وأمّا استصحاب عدم وقوع المجموع المركّب ولو للشكّ في أحد جزأيه، فتوضيح ما فيه وما في الاستصحاب - الّذي تمسّك به شيخنا الأنصاري وصاحب الكفاية ﷺ - يتوقّف على بيان أُمور[٢] مهمّة لا بأس بالتنبيه عليها وإن كان بعضها لا يتوقّف تنقيح البحث عليه.

لا فرق في الاستصحاب بين أن يكون المستصحب أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً

الأوّل: كما لا فرق في الاستصحاب بين أن يكون المستصحب تمام الموضوع للحكم أو جزء الموضوع - كما أشرنا إليه[٣] - فكذلك لا فرق بين أن يكون أمراً وجوديّاً أو عدميّاً.

ثمّ على التقادير لا فرق في ترتّب الأثر على الاستصحاب بين أن يكون باعتبار موضوعيّة نفس المستصحب للحكم أو باعتبار نقيضه؛

---

(١) في (خ) و(ط): «النجس».

(٢) في (ط) زيادة: «أربعة».

(٣) تقدّم في ص١٠٧.

وذلك لكفاية تحقّق أثرٍ ما في صحّة الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ مؤدّاه هو الجري العملي، وإذا تحقّق في الجملة[١] أثر على المستصحب - سواء كان بلحاظ نفسه أو نقيضه - في ظرف الاستصحاب يصحّ التنزيل والبناء العملي على مؤدّاه، فاستصحاب وجود المانع لا أثر له إلّا بلحاظ نقيضه، وهو انتفاء القيد[٢]، كما أنّ أغلب موارد الاستصحابات العدميّة يترتّب الأثر بلحاظ نقيضها - أي وجودها منشأ الآثار - فإذا استصحب عدمها تنتفي الآثار بانتفاء الوجود.

وما ينسب إلى شيخنا الأنصاري‌ﷺ من عدم كفاية الأثر بلحاظ النقيض، ولذا لا يحكم بحجّيّة الاستصحابات العدميّة بهتانٌ عليه؛ فإنّ إنكاره لأصالة عدم الحجّيّة وعدم التكليف ليس من هذه الجهة، بل لأمر يشترك معهما استصحاب الاشتغال، وهو عدم صحّة إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد[٣].

وكيف كان فالأمور العدميّة - سواء كانت أحكاماً أو موضوعاتٍ - وإن لم تكن صالحةً لأن تنالها يد الجعل فيما لم يَزَل، ولكنّها صالحة للجعل فيما لا يزال، وترتّب الأثر على المستصحب في ظرف الاستصحاب أولى بالتعبّد عن ترتّبه في ظرف تحقّق المستصحب، ولا شبهة أنّ في ظرف الاستصحاب كلا طرفي وجود الشيء وعدمه - حكماً كان أو موضوعاً -

---

(١) في (ط): «الجهة» بدل «الجملة».

(٢) في (خ) و(ط): «الضدّ» بدل «انتفاء القيد».

(٣) ينظر فرائد الأُصول: ١/ ١٢٧.

قابل للتعبّد، فيتعبّد ببقاء الحكم على العدم، أو بانتفاء الموضوع في ظرف الاستصحاب.

إثبات التخصيص أو التقييد لحكم آخر مضافاً إلى نفي حكم العام أو المطلق

الثاني: بعد أن تبيّن أنّ ترتّب الأثر على الأصل يكون تارةً من حيث نفس مؤدّاه، وأخرى بعناية نقيضه، فلا يخفى أنّ التخصيص الوارد على العامّ أو التقييد الوارد على المطلق مع تضييقهما لدائرة عنوان العامّ والمطلق وجعلهما جزءً للموضوع - كما عرفت أنّ هذا هو المراد من تعنونهما بالعنوان[1] - قد يكون مسوقاً لنفي الحكم الوارد على العنوان المأخوذ في مصبّ العموم أو الإطلاق عن مورد الخاصّ والمقيّد من دون إثبات حكم آخر على مورد الخاصّ أو المقيّد، مثل التقييدات الواردة على المطلقات في باب الصلاة؛ فإنّ دليل تقييد الصلاة بعدم كونه في غير المأكول ليس إلّا مسوقاً لنفي الحكم الوارد على المطلق عمّا إذا تقيّد بخصوصيّة كونه غير المأكول، من دون أن يتكفّل لإثبات حكم آخر على المتخصّص بهذه الخصوصيّة، أي ليس في مقام بيان أنّ نقيض حكم المطلق أو ضدّه ثابت للمقيّد.

وقد يكون مسوقاً لذلك أيضاً - كما إذا قيل: (لا تكرم فسّاق العلماء) المقيّد لـ(أكرم عالماً) والمخصّص لـ(أكرم العلماء) - فإنّه يفيد أموراً ثلاثة:

الأوّل: تضيّق دائرة العامّ أو المطلق.

الثاني: خروج الخاصّ أو المقيّد عن حكم العامّ أو المطلق.

الثالث: ثبوت ضدّ حكم العامّ أو المطلق، وهو حرمة الإكرام

---

(١) تقدّم في ص١٢٠.

للخاصّ أو المقيّد.

فإذا كان من قبيل الأوّل - الّذي مفاده مانعيّة تلك الخصوصيّة، سواء كان بلسان الاستثناء أو كان بالخطاب الغيري، كقوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) أو غير ذلك - فنتيجته إحراز عدمها؛ لكونها بنفسها هي القيد الّذي تكفّل الدليل المخصّص أو المقيّد لبيان دخلها في المركّب، وأنّه مقيّد بعدم وجود هذه الخصوصيّة فيه، وليس منشأ إحرازها لرعاية نقيضها؛ لأنّ المفروض أنّه لا حكم للنقيض، فإذا كان لنفس عدمها حالة سابقة يستصحب.

وأمّا عدم تحقّق مجموع المركّب من المقيّد والقيد فلا أثر له، فأصالة عدم تحقّق الصلاة في غير المأكول لغو؛ لأنّها أصل مسبّبي، ولا يرفع الشكّ السببي، وهو كون هذا اللباس من المأكول أو من غيره.

وأمّا إذا كان من قبيل الثاني - الّذي مفاده تنويع العامّ إلى نوعين: أحدهما الخاصّ والآخر نقيضه - فهو وإن كان من جهة مشتركاً مع الأوّل في أنّ الامتثال مشكوك بإتيان المشكوك، إلّا أنّه من جهة إثبات نقيض الحكم المخصّص بالخصوصيّة يجري الأصل، فيقال: الأصل عدم تحقّق إكرام الفاسق بإكرام المشكوك، فلا يحرم إكرامه وإن لم يمكن الاكتفاء به في إكرام العادل الّذي وجب إكرامه بمقتضى قوله: (أكرم عالماً) مثلاً.

وبالجملة: هذه الخصوصيّة الوجوديّة - الّتي قيّد موضوع الحكم بانتفائها فيه في هذا القسم - مضافاً إلى دخل عدمها في الموضوع متّصفةٌ بنقيض الحكم الوارد على المقيّد، فيرجع نتيجة التقييد لا محالة إلى تنويع

ذلك العنوان إلى نوعين:

واجب الإكرام.

ومحرّم الإكرام.

ونتيجة إحراز عدمها: تارةً من حيث لحاظ نفسها وأنّ المشكوك لا يحرم إكرامه، وأخرى برعاية نقيضها وأنّ المشكوك يجب إكرامه.

فلو لوحظ حكم الحرمة فانتفاء المجموع المركّب كافٍ في إثبات عدم الحرمة.

وأمّا لو لوحظ وجوب الإكرام فلا بدّ من إحراز عدم نفس هذه الخصوصيّة، ولا يمكن إحرازها إلّا إذا كان المشكوك عادلاً سابقاً وشكّ في بقاء عدالته، وإلّا مجرّد عدم تحقّق إكرام الفاسق لا يفيد لتحقّق امتثال (أكرم عالماً) بعد إخراج الفاسق عنه.

ثمّ إنّ إجراء الأصل في المجموع المركّب برعاية الحكم المترتّب على عدم نفس هذه الخصوصيّة إنّما يصحّ فيما إذا لم يجر الأصل في الأجزاء؛ إمّا لعدم الحالة السابقة لها، أو لمعارضة الأصل المحرز للجزء بما هو في رتبته، كمسألة الحادثين عند الجهل بتاريخهما؛ فإنّه إذا لم يجر في الأجزاء تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي، ويقال: الأصل عدم تحقّق سبب الوراثة للمسلم المشكوك تقدّم إسلامه على موت مورّثه أو تأخّره عنه، أي الأصل انتفاء المركّب، وهو تحقّق الموت عن وارث مسلم.

وأمّا إذا أجري الأصل في الأجزاء فلا تصل النوبة إلى الأصل في المجموع المركّب، كمسألة الحادثين عند العلم بتاريخ أحدهما، فإنّه يجري

الأصل في مجهول التاريخ بلا معارض، وبضميمة ما أحرز بالوجدان لما أحرز بالأصل يتحقّق المركّب، فلو علم بإسلام الوارث في غرّة شعبان، وشكّ في حياة المورّث في هذا الزمان، فيستصحب حياته إلى غرّة شعبان، ويتمّ موضوع الحكم، وهو تحقّق الموت في زمان إسلام الوارث، بناءً على ما سيجيء من أنّ تركيب موضوع الحكم من عرضين لموضوعين ليس إلّا بلحاظ اجتماعهما في الزمان[1].

الثالث: أنّ تركيب متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها - كانت الأحكام تكليفيّة أو وضعيّة -:

تارةً من العرض ومحلّه.

وأخرى من غيرهما، سواء كان من جوهريّين كـ(وجود عمرو ووجود زيد)، أو عرضيّين لمحلّين كـ(إسلام الوارث وموت المورّث)، أو عرضيّين لمحلّ واحد كـ(طهارة الفاعل وصلاته)، أو مختلفين كـ(وجود زيد وعدالة عمرو).

لا معنى لتركّب موضوع الحكم من متباينين إلا بلحاظ وقوعهما في الزمان

فإذا كان من قبيل الثاني فلو كان الموضوع نفس هذين الأمرين فاستصحاب أحد الجزأين - لو كان مسبوقاً بالحالة السابقة، سواء كان بلحاظ أثر نفسه، أو برعاية نقيضه - وإحراز الآخر بالوجدان لا محذور فيه أصلاً؛ لأنّه لا معنى لتركيب أمرين متباينين إلّا وقوعهما في عمود الزمان، إمّا مقارنة كلّ منهما للآخر، أو سبق أحدهما أو تأخّره عن الآخر؛ وذلك لأنّ الوحدة الاعتباريّة - الّتي [هي] معتبرة في كلّ مركّب

---

(١) يأتي في ذيل هذه الصفحة.

لا محالة - لا محيص إلّا أن تكون باعتبار تحقّق الأمرين في عمود الزمان، أي لو كان الأثر مترتّباً على وجود زيد وعمرو مثلاً مع تباينهما في نفس الأمر فلا بدّ أن يكون بلحاظ تحقّقهما في الزمان، ولا يعقل أن يكون أحد الأمرين المتباينين نعتاً للآخر.

ولذا تقدّم منّا أنّ الحادثين لو كان أحدهما معلوم التاريخ يجري الأصل في الآخر بلا معارض[1]؛ لأنّ التقدّم والتأخّر بالنسبة إليه لا يتصوّر، وإنّما يتصوّر في مجهول التاريخ، فما يورد على شيخنا الأنصاري من عدم الفرق بينه وبين مجهولي التاريخ[2] غير وارد.

لابدّية الربط بين المتباينات كي يترتّب الأثر عليها بوصف التركيب

وبالجملة: لا بدّ أن يكون بين المتباينات ربط حتّى يرتّب الأثر عليها بوصف التركيب، ورابطها ليس إلّا الزمان.

وأمّا لو كان الموضوع هو العنوان الانتزاعي من اجتماع الأمرين في الزمان - كعنوان الحالية والتأخّر والتقارن بناءً على كون نفس هذه العناوين موضوعاتٍ للأحكام، لا لكونها إشارة إلى ما هو الموضوع، وهو تحقّق الجزأين.

وبعبارة أخرى: لو كان الموضوع هو الربط الثانوي المتحصّل من تحقّق الأمرين في الزمان - فاستصحاب أحد الجزأين بلحاظ أثر المنتزع مثبت، كما لا يخفى، ولذا تقدّم أنّ الاقتداء لو كان مرتّباً على ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه فاستصحاب بقاء الإمام راكعاً لا يثبت عنوان

---

(١) تقدّم في ص١٢٧.

(٢) ينظر درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٦٢.

القبليّة أو الحاليّة ونحوهما[١].

تركّب موضوع الحكم من الفرض ومحلّه موجب لكون التركيب بينهما نعتياً

وأمّا ما كان من قبيل الأوّل فلا بدّ أن يكون التركيب بينهما نعتيّاً - سواء قيّد المحلّ بوجود العرض أو بعدمه - ولا يعقل أن يكون مناطاً لوحدة تقارنهما في الزمان؛ فإنّ العرض وإن أمكن أن يلاحظ بما هو شيء بحيال ذاته الّذي هو مبدأ الاشتقاق في المشتقّات، وملحوظ (بشرط لا) غير القابل للحمل، وأن يلاحظ بما أنّه حاصل لموضوعه، فيكون مشتقّاً وملحوظاً (لا بشرط) وعرضيّاً محمولاً ونعتاً وجوداً أو عدماً، إلّا أنّ عرض هذا المحلّ لا يمكن أن يجعل قيداً لمعروضه على وجه المقارنة، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

لا يمكن أن يجعل العرض قيداً لمعروضه على وجه المقارنة ثبوتاً ولا إثباتاً

أمّا ثبوتاً فلأنّه لا شبهة أنّه لا يعقل الإهمال النفس الأمري فيما يؤخذ موضوعاً لحكم أو متعلّقاً له بالنسبة إلى الانقسامات الطارئة عليهما لو كان الآخذ ملتفتاً إلى ما له دخل في غرضه، فلا بدّ أن يكون بالنسبة إلى هذه الانقسامات إمّا مطلقاً أو مقيّداً، ولا شبهة أيضاً أنّ مرتبة الإطلاق والتقييد باعتبارات مقارنات الشيء متأخّرة عن مرتبتها باعتبارات انقسامات نفسه، فلو رتّب أثر على وجود زيد مقارناً لعمرو فلا بدّ من أن يكون الموضوع النفس الأمري بالنسبة إلى حالات زيد إمّا مطلقاً أو مقيّداً، وهذه الحالات مقدّمة في الرتبة على لحاظ مقارنته مع عمرو.

ونتيجة هذين الأمرين أنّ اعتبار المقارنة بين زيد وعلمه لا تعقل؛ لأنّ زيد - الّذي لوحظ موضوعاً للحكم - إمّا أخذ مطلقاً بالنسبة إلى كونه

---

(١) تقدّم في ص١١٠.

عالماً، فالتقييد بمقارنته لعلمه تناقض؛ لأنّ علمه حيث لا يمكن أن يوجد بنفسه إلّا بوجود زيد، والمفروض إطلاق الموضوع بالنسبة إليه فيقع التدافع بين هذا الإطلاق وذاك التقييد، ولو لوحظ موضوعاً بلحاظ هذه الصفة فالتقييد بكونه معها لغو؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

وأمّا إثباتاً فلأنّ ظاهر الخطابات الواردة لبيان هذا التركيب هو النعتيّة، فيقال: (أكرم زيداً العالم) و(كلّ امرأة ليست بقرشيّة فترى الدم إلى خمسين) و(كلّ دم لم يكن دم حيض أو ليس بحيض فهو استحاضة)، فأخذُ الموضوع زيداً وعلماً، أو امرأةً وقرشيّةً إنّما يمكن لو جعل التركيب بين زيد وعلم عمرو، وامرأة وقرشيّة امرأة أُخرى، لا بين قرشيّة هذه المرأة مع نفسها.

نعم، لو كان دليل الحكم إجماعاً ونحوه فيمكن أن يُدّعى إجماله، واحتمال كلا الأمرين فيه من النعتيّة والمقارنة، بل قد يقال: إنّ قيد النعتيّة خصوصيّة زائدة على التقييد بالمقارن فترفع بأصل البراءة.

ولكنّه لا يخفى: أنّه بعد ما ظهر امتناع المقارنة فلا بدّ من النعتيّة، مع أنّ الدوران بينهما ليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما أمران متباينان؛ لأنّ النعتيّة ليست فيها خصوصيّةً زائدة غير التقييد، كما أنّ المقارنة ليست إلّا عبارة عن تقييد أمر باقترانه بالآخر، وإنّما الاختلاف بينهما في كيفيّة التقييد، فإذا دار الأمر بين المتباينين فإحراز المقارن بالأصل مع احتمال أن يكون القيد نعتيّاً لا جدوى له.

نعم، لو أحرز النعتيّة فاحتمال أن يكون القيد على نحو الاقتران لا

يضرّ به؛ لأنّه لو كان زيد مسبوقاً بالعدالة فاستصحاب عدالته يؤثّر في ترتّب كلا الأثرين؛ لأنّ به تحرز المقارنة في الزمان أيضاً.

الخطابات المقيّدة بالمتّصل صريحة في النعتيّة

وبالجملة: الخطابات الدالّة على التقييد بتقييد متّصل فلا إشكال في صراحته في النعتيّة؛ لأنّ (العالم العادل) لا يستفاد منه العالميّة مع العدالة، وإنّما الإشكال فيما إذا كان الدالّ على التقييد متّصلاً استثنائيّاً لا توصيفيّاً كـ(أكرم العلماء إلّا فسّاقهم)، أو منفصلاً كقوله: (لا تكرم فسّاقهم).

ولكن الحقّ كونه نعتيّاً لا مقارنيّاً؛ وذلك لأنّه لا شبهة أنّه لا ترتفع المناقضة بين دليل العامّ ودليل الخاصّ إلّا بجعل الباقي تحت العامّ مباينا بالتباين الكلّي مع الخارج منه، والمباينة الكلّيّة لا تتحقّق إلّا بجعل العامّ على قسمين العادل والفاسق بحيث لا يكون ثالث[1] بينهما.

ولا شبهة أنّ الخاصّ يدلّ بالمطابقة على أنّ الخارج متّصف بخصوصيّة وجوديّة نعتيّة؛ لأنّ قوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) يدلّ على أنّ المنعوت بنعت الفسق خارج، فيدلّ بالملازمة أنّ الباقي هو المنعوت بنقيضه، لا ما هو المقارن مع النقيض؛ لما عرفت أنّ اعتبار المقارنة اعتبار متأخّر عن الانقسامات اللاحقة باعتبار نعتيّة الموضوع بها، فنقيض المنعوت بنعت وجودي نقيض هذا النعت الوجودي، لا ما يلازم النقيض، وهو المقارن مع عدم الفسق.

وبعبارة أخرى: إذا أفاد دليل المخصّص أنّ الشرط المخالف للكتاب

---

(١) في (ن): «ثالثاً».

لا يجب الوفاء به فلا بدّ أن يكون الباقي تحت (المؤمنون عند شروطهم)[١] [هو] الشرط الّذي لا يخالف الكتاب، لا الشرط وعدم المخالفة.

ولا يقال: إنّ الشرط وعدم مخالفته لا ينفكّ في الواقع عن الشرط غير المخالف للكتاب.

لأنّا نقول: في لحاظ الواقع وإن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر، إلّا أنّ المدار هو على العنوان المأخوذ في مصبّ الدليل، ولذا تختلف الأصول بحسب العنوان المأخوذ في لسان الدليل وإن كان الواقع غير مختلف، فنفس المقارنة لو فرض انفكاكها محالاً عن لازمها[ـا] الواقعي - الّذي هو النعتي - ليس نقيضاً لعنوان الخارج، وبقي المناقضة؛ لأنّ ظاهر قوله: (أكرم العلماء) عمومه لما إذا كان عادلاً وفاسقاً، ولما إذا كان مع العدالة ومع الفسق، فإذا أُخرِج منه الفاسق - كما هو صريح المخصّص - فلو قيل بأنّه بقي العالم غير الفاسق ثبت المطلوب.

ولو قيل بأنّه بقي العالم مع مقارنته لعدم فسقه فنقول: العالم المتّصف بالفسق يلزم أن يكون باقياً مع كونه خارجاً؛ لما قد جعلتم عنوان الباقي كلّ ما لا يكون مقارناً مع الفسق، والعالم الفاسق في طرف واحد من الانقسامات الّتي قبل لحاظ مقارنة الموضوع مع غيره حاصلة.

ومحصّل الكلام: أنّ نقيض العالم الفاسق العالم غير الفاسق، ونقيض العالم وفسقه العالم وعدم فسقه، فإذا أخذ التوصيف في طرف الخاصّ فلا

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٧/ ٣٧١، ح١٥٠٣، وسائل الشيعة: ٢١/ ٢٧٦، ب ٢٠ من أبواب المهور، ح٤.

بدّ أن يكون الباقي موصوفاً حتّى لا يكون مناقضةٌ بين أكرم ولا تكرم بأن يتعلّق أحدهما بنقيض ما تعلّق به الآخر وإلّا لا ترتفع المناقضة، فعلى هذا العدم المحمولي لا يفيد أصلاً في المقام.

وبالجملة: إذا جعل موضوع الحكم أو متعلّقه مركّباً من العرض ومحلّه فلا بدّ أن يكون التقييد نعتيّاً، سواء كان وجود العرض قيداً أو عدمه، فإذا كان للنعتيّة حالة سابقة - كما إذا كان زيد وكان كاتباً، أو كان زيد ولم[1] يكن كاتباً - فيرتّب الأثر على المركّب، وأمّا إذا لم يكن لكتابته حالة سابقة إلّا بالعدم المحمولي فلا يمكن ترتيب الأثر على المركّب، لا باعتبار أثر[2] نفسه، ولا باعتبار أثر نقيضه.

نعم، لو كان لنفس عدم تحقّق العرض أثر، فيرتّب باستصحاب عدمه الّذي كلّ ماهيّة ممكنة مسبوقة به.

ولو أريد استصحاب العدم المحمولي لإثبات النعتي فهو مثبت؛ لأنّ النعتيّة ليست أثراً شرعيّاً لبقاء العدم المحمولي، وإنّما يصير العدم المحمولي نعتيّاً إذا استمرّ العدم إلى أن يتحقّق الموضوع والمعروض.

أي لو استمرّ عدم الكتابة إلى زمان وجود زيد، فيصير زيد موجوداً غير كاتب، وأمّا قبل وجود الموضوع فلا يعقل أن يكون العدم نعتيّاً؛ للفرق بين وجود العرض وعدمه؛ لأنّ وجوده في نفسه حيث إنّه مساوق لوجود معروضه، فوجوده حال وجود معروضه من صفات معروضه،

---

(١) في (ن): «لم» بدل «كان زيد ولم».

(٢) «أثر» ليست في (خ).

وأمّا عدمه حال عدم معروضه[١] فليس إلّا العدم المحمولي؛ لأنّه ليس هنا معروض حتّى يكون عدم العرض من حالاته وحدوده ومن صفاته ونعوته، فاستصحاب العدم النعتي حال عدم المنعوت لا محصّل له؛ لأنّ المعدوم غير قابل لأن يكون منعوتاً بأمر عدمي.

دعوى لابدّيّة وجود حالة سابقة للعدم النعتي قبل وجود نعته وردّها

ولا يقال: كيف لا يكون العدم النعتي حال عدم المنعوت متحقّقاً، مع أنّه يلزم لولا تحقّقه إمّا الوجود النعتي أو ارتفاع النقيضين، وكلاهما مستحيل؟! فلا بدّ أن يكون للعدم النعتي حالة سابقة قبل وجود منعوته.

لأنّا نقول: التقابل بين الإيجاب والسلب لا بدّ أن يلاحظ بين الماهيّات المجرّدة عن صلاحيّة وشأنيّة لخصوصيّة خاصّة، فيقال: الجدار إمّا موجود أو معدوم، ولا يمكن ارتفاعهما عنه، كما لا يمكن اجتماعهما فيه.

وأمّا ما يرجع إلى خصوصيّة خاصّة - كالصفات الطارئة لما له شأنيّة الاتّصاف بها تارةً وبعدمها أخرى - فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فلا يمكن أن يقال: الجدار إمّا البصر فيه موجود أو عدمه، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

فلو لوحظ نفس العرض وماهيّته يمكن أن يقال: إمّا له الوجود أو له العدم، وأمّا لو لوحظ عروضه المساوق لوجوده فلا بدّ أن يجعل الاتّصاف بالوجود أو العدم في محلٍّ قابل، فالمعروض المعدوم لا معنى لأن يقال: إمّا متّصف[٢] بالعدم النعتيّ أو بالوجود النعتيّ، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

---

(١) «معروضه، فوجوده حال وجود معروضه من... معروضه» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) في (ط): «يتّصف».

هذا كلّه بناءً على القول بعدم تقرّر الماهيّات في الأزل، وأمّا بناءً عليه فهذا الإشكال من أصله غير وارد.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على عدم تقرّر الماهيّات فيمكن أن يقال بهذه المغالطة: إنّ العدم النعتي حال عدم المنعوت له حالة سابقة، أي يقال: حين[1] لم يكن الولد موجوداً فإمّا كانت الذكوريّة موجودة فهذا ممتنع؛ لأنّ الأمر الوجوديّ لا يمكن أن يعرض المعدوم، مع أنّا نعلم بأنّ الذكوريّة لم تكن سابقاً، فلا بدّ أن يكون عدم الذكوريّة له متحقّقاً، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

وبالجملة: حين انتفاء الولد يدور الأمر بين واحد من أُمور ثلاثة: إمّا متّصف بالذكوريّة مثلاً، أو بنقيضها، أو لا يتّصف بكليهما؛ والأوّل والثالث ممتنعان، فتعيّن أن يكون متّصفاً بنقيض الذكوريّة.

وأمّا لو قلنا بالأعيان الثابتة - أي بتقرّر الماهيّات في الأزل من جهة تعلّق العلم الإلهي بها - فنقول: كما أنّ الموجود الخارجي لا ينفكّ عن الذكوريّة أو نقيضها فكذلك الماهيّة الثابتة، فماهيّة الولد المتقرّر قبل وجودها لم يعلم أنّها موصوفة بالذكوريّة أو نقيضها، فحال عدمها الخارجي لم يعلم حالتها السابقة؛ لأنّ هذه الماهيّة المعدومة خارجاً الثابتة عيناً وتقرّراً هي الّتي توجد، فكما أنّ حال وجودها لا تنفكّ إحدى هاتين الحالتين عنها[2]، فكذلك في الأزل.

---

(١) «حين» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) في (ط): «عنهما».

فلا يمكن أن يقال: إمّا نقيض هذه الصفة له أو نفسها؛ لأنّ جوابه عدم علمنا به؛ لأنّها في الأزل إمّا مع هذه الصفة أو مع[١] نقيضها، فلم يكن لانتفاء هذه الصفة في حال من الحالات حالة سابقة.

ثمّ إنّه يمكن النقض في الضدّين اللذين لا ثالث لهما فنقول: عند عدم زيد هو إمّا متحرّك أو ساكن، أو لا متحرّك ولا ساكن.

فلو قيل: إنّ المتضادّين[٢] بلحاظ الموجودات.

فنقول: ليس إلّا من جهة اعتبار الشأنيّة في الموضوع المعروض بهذين المتضادّين، أي التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وأمّا لو كان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب فلا وجه لاعتبار الوجود في المعروض.

وبالجملة: وجود العرض مساوق لنعتيّته، وأمّا عدمه فعند وجود الموضوع فكذلك؛ لأنّ الموضوع يتّصف بأنّه ليس بأبيض مثلاً، وأمّا عند عدم الموضوع فالعدم لا يمكن أن يصير نعتاً، والمعدوم لا يمكن أن يصير منعوتاً، فاستصحاب العدم النعتي ليس له حالة سابقة في الأزل، والعدمُ المحمولي الراجع إلى ملاحظة العرض من حيث إنّه أمر بحيال نفسه والراجع إلى العارض للماهيّات مسبوقٌ، ولكنّه لو كان له أثر يستصحب، كما أنّ المجموع من العرض والمعروض مسبوق بالعدم، إلّا أنّه يترتّب عليه مثل حكم الحرمة المستفادة من دليل التخصيص لانطباق

---

(١) في (خ) و(ط): «إمّا على هذه الصفة أو على نقيضها» بدل «إمّا مع هذه الصفة أو مع نقيضها».

(٢) في (ك): «التضاد» بدل «المتضادين».

الفرد على المأمور به.

لا يقال: كيف يتوقّف العدم النعتي على وجود الموضوع مع أنّ علماء الميزان[١] قد صرّحوا بأنّ احتياج السوالب الخارجيّة إلى وجود الموضوع وعدمه مبنيّ على أن يكون مفادها ربط السلب - كما في الموجبة المعدول محمولها - أو سلب الربط؛ كما في السالبة المحصّلة.

فعلى الأوّل يتوقّف على وجود الموضوع؛ لأنّ إثبات النعت العدمي فرع ثبوت المثبت له، وعلى الثاني لا يتوقّف عليه؛ لأنّ سلب الربط يصدق مع عدم الموضوع، ويعبّر عنه بـ(السالبة بانتفاء الموضوع)، فإذا أنكرتم الحالة السابقة للعدم النعتي مع انتفاء الموضوع، فمفاده أنّ السالبة المحصّلة كالموجبة المعدولة تتوقّف على وجود الموضوع، أي مفاد السالبة المحصّلة[٢] كمفاد المعدولة، ولازمه إنكار جريان أصالتي الحلّ والبراءة.

مع ما تقدّم من أنّ جريانهما موقوف على أن لا يرجع التقييد إلى اعتبار نعتٍ عدمي في متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها وإلّا يرجع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل.

لأنّا نقول: لو سلّم بأنّ الموجبات مطلقاً تتوقّف على وجود الموضوع دون السوالب، فليس وجهه من جهة أنّ المعدولة ربطُ السلب، والسالبة المحصّلة سلب الربط؛ لما سيجيء أنّ الربط ليس أمراً قابلاً لأن يرد

---

(١) ينظر الإشارات والتنبيهات: ١٢٩-١٣٠.

(٢) «كالموجبة المعدولة تتوقّف على وجود الموضوع... المحصّلة» ليست في النسخ عدا (خ).

الإيجاب والسلب عليه[١].

مع أنّ تسليم أصل المطلب مناقض لأمرين مسلّمين عند علماء الميزان[٢]:

أحدهما: أنّ السالبة المعدولة والموجبة المحصّلة متلازمان في الصدق، أي صدق (زيد ليس بلا كاتب) ملازم لصدق (زيد كاتب)، فإذا لم يتوقّف صدق السالبة على وجود الموضوع فلا يتوقّف صدق (زيد كاتب) على وجوده أيضاً، وإذا توقّف صدق (زيد كاتب) عليه فيتوقّف صدق (زيد ليس بلا كاتب) أيضاً عليه، فالتفكيك غير معقول.

وثانيهما: ما هو المسلّم عندهم أنّ الأخبار قبل العلم بها أخبار، وبعد العلم بها أوصاف، وبالعكس.

وبعبارة أخرى: نتيجة الحمل ترجع إلى مركّب تقييدي ووصف لموصوف[٣] أو مثل الموصوف والصفة، كالمضاف والمضاف إليه، فإذا كانت نتيجة الحمل هو الوصفيّة فمفاد الموجبة المعدولة والسالبة المحصَّلة إلى أمر واحد، وهو النعت العدمي، فمنعوتيّة[٤] المنعوت بأمر عدمي لو توقّف على وجوده فيتوقّف في السلب المحصّل عليه أيضاً؛ لأنّ مفاده في الحقيقة اتّصاف المنعوت بأمر عدمي، وهو بعينه مفاد الموجبة

---

(١) يأتي في ص١٤١.

(٢) ينظر الحكمة المتعالية: ٢/ ٣٧١ هامش (١)، ٢/ ٤٢ هامش (١).

(٣) في (ط): «الموصوف».

(٤) في (خ): «فمنوعيّة» بدل «فمنعوتيّة».

المعدول محمولها.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل الدعوى، وهي أنّ السالبة المحصّلة سلب الربط،فنقول:

قد قيل بأنّ القضايا ليست فيها مادّة مشتركة يرد عليها السلب والإيجاب، بل في القضيّة الموجبة تثبت نسبة المحمول إلى الموضوع، وفي السالبة يرِد السلب على هذه[١] النسبة الثبوتيّة الإيجابيّة، فقضيّة السالبة متأخّرة رتبةً عن الموجبة؛ لأنّ السلب يرد على مجموع الموجبة، فيرجع مفاده إلى سلب الحمل وقطع الربط[٢].

وقد يقال: بأنّ السلب والإيجاب يردان على مورد واحد.

وهم بين طائفتين:

فرقة يجعلون المادّة المشتركة هي النسبة التقييديّة المجرّدة عن الإيجاب والسلب، ويرجع مفاد القضيّة إلى الحكم بتحقّق النسبة التقييديّة[٣] وعدم تحقّقها، وهم القائلون بتربيع أجزاء القضيّة: الموضوع، والمحمول، والنسبة، والوقوع واللاوقوع[٤].

وفرقة يجعلون المادّة المشتركة نفس المحمول، والسلب والإيجاب

---

(١) «هذه» ليست في (ط).

(٢) ينظر شرح مطالع الأنوار: ١١٢-١١٣.

(٣) «المجرّدة عن الإيجاب والسلب، ويرجع مفاد القضيّة إلى الحكم... التقييديّة» ليست في (ط).

(٤) ينظر شرح مطالع الأنوار: ١١٣.

يردان عليه، وهم القائلون بتثليث أجزاء القضيّة[١].

فعلى الأوّلين هذا التعبير في السالبة المحصَّلة يرجع إلى معنىً محصَّل؛ لأنّ السالبة عبارة عن سلب الربط وسلب النسبة، وسلب الربط والنسبة يصدق مع انتفاء الموضوع.

إلّا أنّ الحقّ عدم صحّة كلّ من القولين:

أمّا الأوّل: فلما نرى وجداناً أنّ الإيجاب والسلب واردان على أمر واحد، فليس السالبة موضوعها مجموع الموجبة، مع أنّ ورود السلب على النسبة الثبوتية ممتنع؛ فإنّ النسبة ليست معنى اسميّاً وملحوظاً استقلاليّاً حتى يرد السلب عليه، فسلب الربط لا معنى له أصلاً.

وأمّا الثاني ففاسد ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً فللمحذور المتقدّم، وهو أنّ الربط ليس أمراً يرد عليه الإيجاب والسلب، بل ليس الربط خارجاً عن حقيقتهما، فلا يمكن أن يكون هو المادّة المشتركة.

هذا مع ما أوضحنا في باب المشتق أنّ مجموع القضايا إخبار عن معنى بسيط، وهو تحقّق عنوان عرضي؛ لما أوضحناه[٢] أنّ العرض لو لوحظ بنفسه فهو أمر غير محمول، ويعبّر عنه بـ(مبدأ الاشتقاق)، ولو لوحظ عروضه لمعروضه فيصير عرضيّاً محمولاً، ويعبّر عنه بـ(المشتقّ)، فالهيئة

---

(١) ينظر: البصائر النصيريّة: ١٧٧، شرح مطالع الأنوار: ١١٣.

(٢) في (خ) و(ط) و(ك): «أوضحنا».

الحاصلة من الجسم القائم هي[1] معنى المشتقّ، وهذا لا يتضمّن محمولاً ونسبةً حتّى يرد السلب والإيجاب على نسبته.

وأمّا إثباتاً فلأنّ التربيع في القضيّة المعقولة يستلزم التربيع في الملفوظة أيضاً، وليس أجزاء الملفوظة إلّا ثلاثة: المحمول والموضوع و«كان» وأخواتها، وما يرادفها في كلّ لغة كـ«هست» و«نيست» في الفارسيّة وليس شيء بإزاء الوقوع واللّاوقوع.

ورود السلب والإيجاب في القضايا على المحمول

وبالجملة: فالحقّ أنّ النسبة في حاقّ حقيقتها منقسمة إلى ثبوتيّة وسلبيّة، والسلب والإيجاب يردان على المحمول؛ فإنّ النسبة عبارة عن الربط الخارجي الّذي يقع ما في القضيّة الملفوظة بإزائه، وهو منقسم إلى وجودي، وهو نفس وجود المقولات التسع، وإلى عدمي، وهو عدمها.

وهذا المحمول الّذي يرد السلب والإيجاب عليه مختلف باختلاف القضايا، فلو كان وجوداً أو عدماً فلا بدّ أن يكون موضوعه معرّىً عن الوجود والعدم ويكون نفس الماهيّات كزيد موجود أو معدوم، ولو كان من المقولات التسع فلا بدّ أن يجرّد الموضوع عن هذه المقولة، وأمّا من جهة الوجود فلا بدّ أن يكون مفروض الوجود، كما في (زيد كاتب) أو (ليس بكاتب)؛ لأنّ المحمولات المترتّبة على الوجود والعدم لا يرد الحمل على الماهيّة المعرّاة عنهما، بل على الماهيّة الموجودة.

وبالجملة: الربط أمر في قوام ذاته لا بدّ من أن يكون ربطيّاً، فلا ينقلب عن حقيقته، وسلب الربط لا يرجع إلى معنى محصّل.

---

(١) «هي» ليست في (خ).

احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع وعدم احتياج السالبة إليه

وأمّا احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع وعدم احتياج السالبة إليه فوجوده التصوري على أيّ حالٍ محتاج إليه.

وأمّا وجوده الخارجي فخصوصيّات المحمولات مختلفة، فمثل قولك: (شريك الباري ممتنع) قضيّة موجبة، ولا تتوقّف على وجود الموضوع، مع أنّ احتياج الموجبة إليه دون السالبة ليس مبنيّاً على ربط السلب وسلب الربط؛ لأنّه ليس بين المقولات وما تقال عليه هويّة ثالثة ربطيّة خارجيّة يوجد الربط بينهما بوجودها وينتفي بانتفائها، بل ليس مقوليّتها إلّا من ناحية وجودها وعدمها دون ماهيّتها، فعدم الكتابة الكلّي ليس أمراً نعتيّاً من صفات زيد المعدوم.

فالفرق بين الموجبة المعدول محمولها والسالبة المحصّلة ليس إلّا ما عرفت سابقاً من أنّ من انتفاء الوجودات خارجاً ينتزع عنواناً ثانويّاً يقال: إنّ الموصوف متّصف بالنعت العدمي، فلو كان نفس هذا العنوان موضوعاً للحكم فالشكّ في مصداق موجب للشكّ في الامتثال، دون ما إذا كان الموضوع ترك الوجودات ولو بنحو الاجتماع.

كل قيد اعتبر بنحو خاصّ لا بدّ أن يكون وجوده أو عدمه مسبوقاً بالحالة السابقة

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ كلّ قيد اعتبر بنحو خاصّ فلا بدّ أن يكون وجوده أو عدمه مسبوقاً بالحالة السابقة على طبق هذه الخصوصيّة، فالوجود المحمولي يمكن استصحابه أو استصحاب عدمه بنحو المحمولي، والوجود النعتي أو العدم كذلك، فاستصحابه يصحّ بالاستصحاب على نحو النعتي، وقد عرفت أنّ ما له حالة سابقة هو العدم المحمولي، وهو من حالات الماهيّات المجرّدة عن الوجود والعدم،

فماهيّة السواد لم تكن أزلاً فتستصحب إلى زمان وجود الجسم، لا سواد الجسم، ولا وجود السواد، ولا المجموع المركّب، أي السواد الموجودة لم تكن.

يمكن استصحاب عدم تحقق المركّب المنهيّ عن عدّة أمور فيه

وعلى هذا لو تعلّق نهي بإيجاد عدّة أمور، فلو شكّ في تحقّق هذا المركّب - ولو للشكّ في أحد أجزائه - فيمكن أن يستصحب عدم تحقّق هذا المركّب أو عدم تحقّق بعض أجزائه، كما لو ورد النهي عن إكرام الفاسق الكذائي.

وأمّا لو تعلّق أمر بإيجاد شيء مع عدم أمر آخر أو مع[1] وجود شيء آخر - كالأمر بالصلاة في المأكول أو بالصلاة في غير المأكول - فعدم تحقّق هذا الأمر العدمي أو المجموع المركّب، فيقال: يستصحب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول، فهذا الاستصحاب لا أثر له؛ لأنّ في مقام تطبيق المأتي به على المأمور به لا بدّ من إحراز اتّصاف الصلاة بكونها في غير المأكول، وهكذا في المرأة المردّدة بين القرشيّة وغيرها، فأصالة عدم تحقّق المرأة القرشيّة لا تفيد[2] بعد تنويع التخصيص العامّ إلى قسمين: عنوان الخاصّ الخارج ونقيضه، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

بناء الفقهاء على أصالة عدم النسب لا يلتنم إلا مع وجود حالة سابقة للعدم النعتي عند انتفاء الموضوع

فإن قلت: لا شبهة في أنّ الأساطين من الفقهاء يبنون على أصالة عدم النسب، وأصالة الضمان عند تردّد اليد على مال الغير بين أن يكون أمانيّاً أو غيره، ولا تستقيم فتواهم إلّا على أن يكون العدم النعتي له حالة

---

(١) في (ط): «ومع» بدل «أو مع».

(٢) في (ح): «تنفع» بدل «تفيد».

سابقة عند انتفاء الموضوع، وهو الشخص واليد، فكيف هم يحرزون حال الحادث باستصحاب العدم السابق على حدوثه؟!

فلا بدّ إمّا من القول بحجّيّة المثبت، أو الالتزام بتحقّق العدم النعتي عند انتفاء منعوته.

قلت: أمّا مسألة النسب فقد أشرنا إلى جوابه، وحاصله: أنّ الحكم في مورد الشكّ بعدمه ليس من باب الاستصحاب، بل هو إمّا من جهة سيرة العقلاء في حفظ أنسابهم، فيخرجون مشكوك الحال من عشيرتهم، أو من جهة إجماع تعبّدي.

وأمّا مسألة الضمان فكلّ من سلك مسلكاً حمله على مختاره، فقد يقال: مبنيّ على قاعدة المقتضي والمانع؛ فإنّ اليد مقتضية للضمان، والإذن المالكي أو الشرعي مانع عنه، فبإحراز المقتضي والشكّ في المانع يبنى على تحقّق الضمان.

وقد يقال: مبنيّ على التمسّك بالعامّ، وهو «**على اليد ما أخذت**»[1] في الشبهات المصداقيّة.

وقد يقال: مبنيّ على حجّيّة المثبت؛ لأنّ لازم عدم تحقّق الإذن أن تكون هذه اليد يد عدوان.

وقد يتوهّم ابتناؤه على جريان العدم النعتي عند عدم الموضوع.

ولكنّه لا يخفى: أنّ مبناه ليس إلّا ما عرفت من أنّ تركيب الموضوع

---

(١) عوالي اللآلي: ١/ ٢٢٤.

من عرضين لموضوعين ليس إلّا اعتبار المقارنة في الوحدة المعتبرة في المركّب؛ فإنّ المتحصّل من عموم «**على اليد**» بعد تخصيصه أو تخصّصه بما إذا لم تكن بإذن من المالك أو الشارع هو ترتّب الضمان على الاستيلاء على مال الغير عند عدم إذنه ومقارناً له، والاستيلاء محرز وجداناً، وعدم الإذن بالعدم المحمولي محرز بالأصل، فالتأم المركّب.

وبالجملة: كلّ عرض بالنسبة إلى محلّه نعتي، وبالنسبة إلى غير محلّه مقارن، فكلّ موضوع كان مركّباً من نفس اجتماع هذين العرضين وجوداً أو عدماً أو من وجود أحدهما وعدم الآخر، فإحراز عدم أحدهما لا إشكال فيه، فيرتّب عليه إمّا أثر نفسه أو نقيضه.

كما أنّه لو كان مركّباً من وجود شيء وعدم عرض بالعدم المحمولي فيستصحب العدم بعد إحراز الجزء الآخر، ولكن بعد فرض كون عدم العرض من أوصاف غير هذا الموجود، وإلّا يصير المركّب ثبوتاً وإثباتاً مركّباً من العرض ومحلّه.

وعلى هذا فالصفات المتضادّة الممكنة الانفكاك من وجود الموضوع - كالعدالة والفسق - فيمكن إحرازها وجوداً وعدماً بعد وجود الموضوع، وأمّا الصفات غير المنفكّة - كالذكوريّة والأنوثيّة للمولود أو القرشيّة وغيرها - فلا يمكن إحرازها لموضوعاتها بالأصل، فإذا توقّفت تماميّة الموضوع على إحرازها فيتوقّف عن الحكم، ويرجع إلى الأصول العمليّة، إلّا إذا قام دليل على أنّ المشكوك محكوم بحكم النقيض.

إلّا أنّ الّذي يهوّن الخطب أنّ باب النسب في أغلب الأحكام المترتّبة

عليه لا يحتاج إلى إحراز حال المشكوك، بل يكفي عدم تحقّق الانتساب بالعدم المحمولي، كما إذا كان الشكّ في الفروع أو الحواشي، فإنّ ابن الميت إذا شكّ في وجود ابنٍ آخر له حتّى يكون مشاركاً له في الإرث أو عدمه حتّى يرث المال، فبأصالة عدم تكوّن ولد من ماء أبيه يمكنه أخذ المال أجمع؛ لأنّ وراثته للجميع إذا لم يكن وارث آخر في طبقته لا يتوقّف على إحرازه عدم كون المشكوك ابناً لوالده، بل يكفيه عدم تولّد[1] ولد آخر من والده.

وهكذا في طرف الحواشي، كما لو شكّ في وجود من يمنع عن النصيب الأعلى، أي من يوجب وجوده النقصان، أو شكّ في وجود من يمنع عن أصل الإرث، أي من يوجب وجوده الحرمان:

فالأوّل كالزوج؛ فإنّه يرث عن زوجته النصف لو لم يكن لها ولد، والربع لو كان لها ولد، وهكذا الأم ترث عن ابنها الثلث إذا لم يكن له أخ، وإلّا ترث السدس، فالشكّ في تحقّق الولد والأخ يكفي لأخذ النصيب الأعلى، ولا يتوقّف على إحراز حال المشكوك؛ فإنّ النصيب الأعلى مترتّب في أدلّة المواريث على عدم الحاجب، كما في قوله عزّ من قائل: ﴿إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾[2]، و(إن لم يكن له أخ)، ولم يرتّب على عدم كون شخص ابناً أو أخاً.

والثاني كالعم؛ فإنّه لو لم يكن للميت من كان في الدرجة الأولى

---

(١) في (ن): «تولده»، وفي (ط): «ولادة» بدل «تولّد».

(٢) سورة النساء: ١٧٦.

والثانية فهو يرث المال، فلو شكّ في وجود أخٍ للميت أو ابن لـه فبأصـالة عدم تكوّن ولد من ماء أخيه غير الميت، أو عدم تكوّن ولد من ابن أخيـه يرث المال.

نعم، في باب الأصول لم يترتّب الأثر على العدم المحمولي، فلو ادّعى أحد كونه أباً للميّت فأصالة عدم كونه أبـاً للميّـت - لـو قلنـا بجريانهـا بمعنى أنّ الأصل عدم تكوّن الميت من مائه - لا يثبت وراثـة مـن يشـكّ مشاركته للأب أو حاجبيّته له، مع أنّ الأصل هو بنفسـه غـير جـارٍ؛ لأنّ أصالة حياة الأب هي تقتضي بقاء وارث غير من يشكّ في كونه شريكاً أو حاجباً، وأصالة عدم كون هذا المدّعي أباً، بمعنى عدم تكـوّن الميّـت مـن مائه لا ينفي عنوان «الأبوّة»؛ لأنّها من العناوين المتكرّرة القائمة ببنوّة أحد له، فنفي «الأبوّة» من اللوازم العقليّة لعدم تكوّن الميت من مائه.

ثمّ إنّ هذا كلّه بحسب الكبرى، وظهر أنّ القيود المأخوذة في الفاعـل في ظـرف الفعـل والمـأخوذة في ملابسـات الفعـل - كاللبـاس والزمـان والمكان - والمأخوذة في نفس الفعل أيّ منها يمكن إحرازه بالأصل، وأيٌّ منها لا يمكن.

فيقع البحث في الصغرى، وأنّ غير المأكول اعتبر قيداً للصلاة ابتداءً، أو جعل قيداً للباس المصلّي، أو لخصوص الساتر، ثمّ ثانياً وبالعرض اعتبر قيداً للصلاة.

وبالجملة: وإن كان كلّ قيد بالآخرة يرجع إلى الصلاة، إلّا أنّ اعتبار التقييد في لسان الدليل مختلف.

غير المأكول لم يعتبر قيداً للمصلّي في شيء من الأدلّة

وعلى أيّ حالٍ لم يعتبر غير المأكول قيداً للمصلّي في دليل من الأدلّة، أي لا يرجع التقييد إلى اعتبار أن لا يكون المصلّي في ظرف فعل الصلاة متلبّساً به أو مصاحباً له، فاستصحاب حاله عند عدم تلبّسه بالمشكوك أو عدم تلطّخه به غير مفيد، فيدور الأمر بين كونه قيداً للباس أعمّ[١] من الساتر وغيره - أو خصوص الساتر - كما عن المنتهى[٢]، وبين كونه قيداً للصلاة.

غير المأكول قيد للصلاة لا للباس المصلّي

والحقّ أنّه قيد للصلاة؛ لظاهر موثّقة ابن بكير[٣] - بل صريحها - وظاهر الأخبار الأخر المتضمّنة للنهي عن الصلاة في غير المأكول[٤]، ولا يدلّ على كونه قيداً للباس إلّا رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه**»[٥].

ومثلها رواية ريّان بن الصلت[٦] عن أبي الحسن الثاني عليه السلام، ولكنّها أيضاً غير صريحة في ذلك؛ فإنّ ذيلها ظاهر في أنّ متعلّق النهي هو مانعيّة

---

(١) في (ن): «أعمّاً».

(٢) ينظر منتهى المطلب: ٤/ ٢٣٦، وحكاه عنه في مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧.

(٣) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه.. ، ح١، ووسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٤) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٥) الكافي: ٦/ ٥٤١، ب آلات الدوابّ، ح٢، ووسائل الشيعة: ٤/ ٣٥٣، ب ٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٦) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٩، ح١٥٣٣، ووسائل الشيعة: ٣٥٢-٣٥٣، ب ٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

غير المأكول في الصلاة، لا سيّما بقرينة الظرف؛ فإنّه يصرف الظهور البدوي الّذي تتضمّنه الرواية.

مع أنّ الأخبار الكثيرة الصريحة توجب المنع من التمسّك بهاتين الروايتين، وعلى أيّ حالٍ ليس للباس حالة سابقة.

نعم، لو قلنا بأنّه قيد له ففي عوارض اللباس لو شكّ في وقوعها عليه - كالشعرة الملقاة - يمكن إجراء الأصل، ولكنّ الروايتين مختصّتان باللباس، وسائر الأدلّة تدلّ على قيديّته في الصلاة، فالتفصيل بين اللباس والعوارض ليس له مدرك.

فإذا ظهر من الأدلّة أنّ القيد راجع إلى الصلاة أوّلاً وبالذات، فلو كان الشكّ في أوّل الصلاة فلا أصل موضوعي يحرز قيد الصلاة وجوداً أو عدماً، ولو طرأ في الأثناء فجريان الأصل موقوف على ما أفاده شيخنا المحقّق الأنصاري قدس سره من استصحاب الهيئة الاتّصاليّة بناءً على كونه قاطعاً[1]، وعلى ما اختاره الأستاذ دام ظله تبعاً لأستاذه قدس سره فالأثناء كالابتداء.

وأمّا بناءً على أنّ غير المأكول مانع اعتبر في الأجزاء فالاستصحاب غير جار مطلقاً، أمّا في الصلاة فلأنّ فقد المانع في بعض أجزائه لا يفيد لسائر أجزائه؛ فإنّ كلّ جزء شكّ مقارنته مع المانع ليس له حالة سابقة إلّا بالعدم المحمولي، وأمّا في نفس المانع فلأنّه مسبوق بالعدم المحمولي، ولا يثبت أنّ هذا الجزء لا يكون خالياً عن المانع.

---

(١) ينظر فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٤.

تنبيهات

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمور:

١. اعتبار مانعية غير المأكول موجبة لبطلان الصلاة فيه مطلقاً

الأوّل: أنّ **مقتضى مانعيّة** غير المأكول أنّه لو صلّى فيه عمداً أو جهلاً بالحكم مطلقاً قاصراً أو مقصّراً، ابتدائيّاً أو كان مسبوقاً بالعلم الّذي يعبّر عنه بناسي الحكم أو نسياناً عن الموضوع وغفلة عنه، أو جهلاً به بالجهل المركّب- كما لو اعتقد كونه مأكولاً، أو اعتقد عدم لصوق غير المأكول بلباسه رأساً- أو بالجهل الساذج كما لو كان شاكّاً وكان فتواه أو فتوى مجتهده على الجواز، ثمّ تبيّن أنّه كان من[1] غير المأكول - **أن تكون صلاته** باطلة مطلقاً.

صحّة الصلاة في غير المأكول مع الجهل بالموضوع

ولكنّه تقدّم في صدر المبحث أنّ في مورد الجهل بالموضوع تصحّ صلاته مطلقاً، سواء كان بالجهل المركّب أو البسيط؛ لصحيحة[2] عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: **إن كان لم يعلم فلا يعيد**»[3].

وأمّا في غير هذا المورد فيبقى الحكم على مقتضى القواعد الأوّليّة، أمّا العالم والجاهل بالحكم فالحكم فيهما ظاهر؛ لأنّه صريح موثّقة ابن بكير من قوله عليه السلام: «**فاسدة**»[4].

---

(١) في (ط): «في» بدل «من».

(٢) في (ك): «على مقتضى الصحيحة» بدل «لصحيحة».

(٣) الكافي: ٣/ ٤٠٦، ب الرجل يصلّي في الثوب وهو غير طاهر عالماً أو جاهلاً، ح١١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٥، ب ٤٠ من أبواب النجاسات، ح٥.

(٤) الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

توقّف الصحّة والإجزاء على أمور ثلاثة

وبالجملة: مقتضى القيديّة النفس الأمريّة هو انتفاء المقيّد بانتفاء القيد، فالصحّة والإجزاء تتوقّف على أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون القيد هو المعلوم دون الواقعي، كما في النجاسة الّتي هي مانعة عن الصحّة إذا كانت في بدن المصلّي ولباسه؛ فإنّ المانع منها هي المعلومة[١].

وثانيها: أن لا يكون القيد قيداً لخصوص شخص خاصّ كما في الناسي، فإنّ دليل «**لا تعاد**» يستفاد منه أنّ المنسيّ ليس قيداً للناسي، بل قيد للذاكر.

وثالثها - الّذي هو ليس[٢] في الحقيقة إجزاء، بل شرط للوجوب -: أن يكون الدليل دالّاً على أنّ المكلّف لو طبّق في مقام الامتثال غيرَ المأمور به مقام المأمور به لما وجب عليه ثانياً إتيان المأمور به، كما سيجيء مورده[٣].

---

(١) في (ح): «قيل في مانعيّة النجاسة» بدل «في النجاسة الّتي ... منها هي المعلومة».

(٢) «ليس» ليست في (خ) و(ط).

(٣) في (ح): «وثالثها: أن يقوم دليل على اكتفاء الشارع بغير المأمور به عن المأمور به إذا أتى به المأمور امتثالاً للأمر. وبعبارة أخرى: الاكتفاء بما وقع بعنوان امتثال المأمور به عن المأمور به وهذا في الحقيقة يرجع إلى شرط الوجوب بمعنى أنّ الصلاة مع الطهارة واجب مثلاً لو لم يأت المكلّف بالصلاة مع النجاسة بعنوان الامتثال» بدل «وثالثها: الّذي هو ليس في الحقيقة إجزاء، ...مورده».

وفي (ح) أيضاً وضعت فوق «يرجع» إشارة إلى ما كتب في حاشية النسخة، وهو: «والفرق بين هذا الوجه وبين كون الشرط هو المعلوم قد ذكرناه في مبحث الأصول وكتبناه في صحيحة زرارة فراجع. حسين الموسويّ».

وعلى أيّ حالٍ بالنسبة إلى الجاهل بالحكم لم يقم دليل دلّ على أحد هذه الوجوه فحكمه حكم العامد.

وأمّا الغافل غير الملتفت إلى كون لباسه من المأكول أو غيره فلدلالة ذيل الموثّقة: «**لا تقبل**[١] **تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله**»[٢] على بطلان صلاة كلّ من صلّى في غير المأكول على أيّ نحو كان، سواء كان غافلاً أو جاهلاً بالموضوع بالجهل المركّب أو البسيط؛ بناءً على ما تقدّم في صدر المسألة من أنّ قوله عليه السلام: «**لا يقبل الله**»[٣] في مقام التأسيس، وبصدد رفع توهّم الإجزاء الثانوي فيما يحتمل توهّمه، وهو غير العامد والجاهل بالحكم الذي يلحق به في كلّ مقام، كما هو مذهب التخطئة؛ لقيام الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

مع أنّه لو كان ذيل الموثّقة تأكيداً لما سبق وفي مقام بيان مانعيّة غير المأكول أو شرطيّة المأكول فمقتضى القيديّة انتفاء المقيّد بانتفاء القيد، إلّا أن يجعل القيد مخصوصاً بالذاكر، كما في سوى غير المأكول من[٤] سائر الشرائط، بناءً على ما يستفاد من حديث «**لا تعاد**».

ولكنّه حيث لا يمكن تقديم «**لا تعاد**» على ذيل الموثّقة - بناءً على ما تقدّم في صدر المبحث - فلا دليل على اختصاص القيد بالذاكر.

---

(١) في (ك): «يقبل الله» بدل «تقبل».

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره فيه الصلاة وما لا تكره، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٣) في (ح) زيادة: «تلك الصلاة».

(٤) «سوى غير المأكول من» ليست في (ح).

وبالجملة[١]: وإن كانت النسبة بين حديث «**لا تعاد**» وذيل الموثّقة عموماً من وجه؛ لشمول «**لا تعاد**» كلّ شرط واختصاصه بالنسيان؛ لما ذكرنا مراراً من أنّ ظاهر «**لا تعاد**» كون مورده ما لا يمكن[٢] الأمر به إلّا بعنوان (أعد)، وهو كلّ جزء وشرط كان حين تركه لا يصحّ الأمر به، كما في الناسي، فإنّه حين كونه ناسياً للجزء والشرط لا يصحّ الأمر به بالجزء أو الشرط - لكونه غافلاً - إلّا بعنوان أعد الصلاة، ولذا لا يشمل مورد الجاهل المقصّر والجاهل القاصر[٣] على إشكال في الأخير، بل لا يبعد شموله له؛ لعدم صحّة الأمر به حين جهله[٤]، وشمول ذيل الموثّقة للجهل بالموضوع بأقسامه والغافل عنه واختصاصه بغير المأكول، إلّا أنّه بعد خروج الجهل بالموضوع بقسميه أو أقسامه[٥] عن ذيل الموثّقة - بصحيحة عبد الرحمن[٦] - تنقلب النسبة[٧]، فلا بدّ من تخصيص «**لا**

---

(١) في (ح): «لكن لا تعاد لا يمكن التمسّك به في المقام لأنّه» بدل «ولكنّه حيث لا... وبالجملة».

(٢) في حاشية (ح): «لا يخفى أنّه لو قلنا بعدم صحّة التمسّك بلا تعاد في باب الموانع كما لا يبعد أن يقال كما سيأتي ولذا يتمسّك به الفقهاء في باب الموانع [كلمة غير مقروءة] وقلنا في المقام بالمانعية كما هو الأقوى كان عدم صحّة التمسّك بلا تعاد واضحاً».

(٣) في حاشية (ح): «لأنّه ممّن لا يتمكّن من العلم؛ لغفلته أو عدم قابليته، فتأمّل. حسين».

(٤) في النسخ عدا (ح): «كما تقدّم وجهه» بدل «لما ذكرنا مراراً من أنّ ظاهر... جهله».

(٥) «قسميه أو أقسامه» ليست في (ح).

(٦) ينظر: الكافي: ٣/ ٤٠٦، ب الرجل يصلّي في الثوب وهو غير طاهر...، ح١١، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٧٥، ب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح٥.

(٧) «تنقلب النسبة» ليست في (ح).

تعاد» بالموثّقة؛ لأنّ العكس يوجب عدم بقاء المورد للموثّقة.

لا يقال: إنّ الصحيحة[١] تختصّ بالجهل المركّب؛ لأنّ ظاهرها إمّا عدم العلم بتلطّخ ثوبه بغير المأكول رأساً، أو عدم العلم بكون الملطوخ من أجزاء غير المأكول أو الأعمّ منهما، وعلى أيّ حالٍ لا تشمل الشاكّ الّذي بنى على جواز الصلاة في المشكوك باجتهاده أو تقليده[٢]، ثمّ تبيّن كونه من أجزاء غير المأكول، فإذا لم تشمل الصحيحة الشاكّ واختصّت بمعتقد الخلاف فلا يبقى ذيل الموثّقة بلا مورد؛ لشموله الشاكّ أيضاً، فلا تنقلب النسبة.

هذا لو لم نقل باختصاص الصحيحة بالأجزاء النجسة من غير المأكول، وإلّا عدم انقلاب النسبة أوضح.

لأنّا نقول: وإن كان الظهور البدوي في قول السائل: «الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة» اختصاصه باعتقاد الخلاف إلّا أنّ جوابه عليه السلام: «**إن كان لم يعلم فلا يعيد**» يشمل جميع صور الجهل، مع أنّ انصراف سؤال السائل إلى الجهل المركّب - سواء كان الجهل بأصل الوقوع أو الجهل بأنّ الواقع ما هو - ممنوع[٣].

---

(١) في النسخ عدا (ح) و(ك): «ولا يقال: صحيحة عبدالرحمن» بدل «لا يقال: إنّ الصحيحة».

(٢) «باجتهاده أو تقليده» ليست في(م) و(ن) و(ك).

(٣) في (ح): زيادة «بل ظاهره السؤال عمّن دخل في الصلاة على الوجه الشرعي وهو لا يعلم، فيشمل جميع الصور».

وأمّا احتمال اختصاص عدم المنع بالأجزاء من النجس والفساد في أجزاء الطاهر[١] فاحتمال لا يعتنى به؛ لأنّ مجموع الأمرين لو لم يكن موجباً للفساد فأحدهما لا يوجب الفساد بطريق أولى.

نعم، لو قلنا بشمول ذيل الموثّقة للجاهل القاصر بالحكم[٢] أيضاً - لما قلنا من أنّ مورد قوله: «**لا يقبل الله ..**» إلخ مورد توهّم الإجزاء، وهذا أيضاً مورده[٣] - كشموله للغافل والجاهل بالموضوع، فبعد إخراج الجاهل بالموضوع عنه بمقتضى صحيحة عبد الرحمن فلا يختصّ مورده بالناسي فقط، حتّى يلاحظ النسبة الحاصلة له فعلاً مع «**لا تعاد**»[٤]، إلّا إذا قلنا بشمول «**لا تعاد**» للجاهل القاصر أيضاً بدعوى أنّه لا يمكن توجيه الخطاب إليه إلّا بعنوان (أعد)، كما مرّ.

ثمّ لا يخفى أنّه لو قلنا بأنّ الأمر الظاهري يوجب الإجزاء فمورده منحصر بالأوامر الشرعيّة، وأمّا تخيّل الأمر الّذي يسمّى بالأمر العقلي - سواء كان منشؤه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو كان منشؤه القطع بأنّ اللباس من أجزاء المأكول - فلا يمكن كونه مجزئاً.

---

(١) في (ح): «وأمّا احتمال اختصاص عدم المنع بالأجزاء من النجس فلا ينافي الفساد في أجزاء الطاهر» بدل «وأمّا احتمال اختصاص عدم المنع بالأجزاء من النجس والفساد في أجزاء الطاهر».

(٢) «بالحكم» أثبتناها من (ك).

(٣) «لما قلنا من ... أيضاً مورده » ليست في (ك).

(٤) في (ح): «حتّى لا يبقى مورد له بعد تخصيصه بلا تعاد» بدل «حتّى يلاحظ النسبة الحاصلة له فعلاً مع لا تعاد».

يعتبر في إجزاء الأوامر الشرعيّة عدم انكشاف الخلاف

كما أنّ في الأوامر الشرعيّة يعتبر في كونها مجزئة أن لا ينكشف الخلاف القطعي، وأمّا مع انكشافه كذلك فبناءً على مذهب المخطّئة لا يمكن القول بالإجزاء.

فعلى هذا لو لم نجعل القيد هو غير المأكول المعلوم، بل جعلنا الواقعي منه مانعاً فاعتقاد الخلاف أو الشكّ في الموضوع، وجواز الصلاة فيه اجتهاداً أو تقليداً[١] لو لم تكن هذه الصحيحة لما أمكننا الحكم بالصحّة بلا إشكال؛ لأنّ الاشتباه في مورد التطبيق، وإتيان غير المأمور به مقام المأمور به لا يمكن أن يكون مجزئاً عنه؛ لأنّ الجامع بين المأمور به وغير المأمور به[٢] - كالجامع بين المقدور وغيره، كفعل المكلّف وفعل غيره، والمباح والحرام - لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، فلو ورد خطاب بأنّه يسقط الواجب بامتثال غيره فلا بدّ أن يكون عدم حصول الغير شرطاً لوجوب الواجب، كما لا يخفى[٣].

٢. الشكّ في أصل وجود المانع والشكّ في مانعيّة الموجود

الثاني: هل فرق بين الشكّ في أصل وجود المانع ومانعيّة الموجود[٤]، أم لا؟

---

(١) في (ح): «فاعتقاد الخلاف أو الصلاة مع الشكّ في الموضوع اجتهاداً أو تقليداً» بدل «فاعتقاد الخلاف أو الشكّ في الموضوع، وجواز الصلاة فيه اجتهاداً أو تقليداً».

(٢) «لا يمكن أن يكون مجزئاً عنه... المأمور به» ليست في (م) و(ن) و(ط).

(٣) في (ح): «فلو ورد دليل على سقوط المأمور به بفعل غيره فلا بدّ أن يكون هذا الغير شرطاً لوجوب المأمور به على ما حقّقناه في محلّه» بدل «فلو ورد خطاب بأنّه يسقط الواجب ... الغير شرطاً لوجوب الواجب، كما لا يخفى».

(٤) في (ط): «الوجود».

قد يقال: بالفرق بينهما؛ لأنّ الأصل الموضوعي - وهو الاستصحاب - جارٍ في الشكّ في وقوع شيء من أجزاء ما لا يؤكل على اللباس أو البدن، دون ما إذا شكّ في أنّ الواقع ما هو، أو[١] أنّ اللباس من أيّ صنف من الحيوانات.

ولكن لا يخفى: أنّ القيد لو كان راجعاً إلى اللباس لكان بين الموردين فرق، بناءً على مذهب المحقّق السبزواريّ في التفصيل بين الشكّ في وجود الرافع، ورافعيّة الموجود، من حجّيّة الاستصحاب في الأوّل دون الثاني[٢]، وأمّا لو كان القيد راجعاً إلى الصلاة فهذا التفصيل لا أثر له مع بطلانه في نفسه، كما حقّقناه في بحث الاستصحاب[٣]، فالشكّ في وجود المانع كالشكّ في مانعيّة الموجود.

فلا بدّ من البحث عن أنّه مجرى البراءة أو الاشتغال.

الشكّ في وجود المانع هل هو مجرى للبراءة أو للاشتغال؟

فنقول: بعد وضوح أنّ الشكّ في أصل وجود المانع لا يندرج في مجرى أصالة الحلّ؛ لأنّ ما كان لباسه فعلاً يتيقّن بحليّته، وما شكّ في وقوعه لم يحرز موضوعه حتّى يشكّ في حلّيّته وحرمته، فاحتمال وقوعه على اللباس لا يوجب احتمال حرمة ملبوسه؛ لأنّ انضمام المشكوك إلى المعلوم[٤] لا يوجب حرمة المعلوم؛ لأنّهما موجودان مستقلّان.

---

(١) «أو» ليست في (م) و(ن) و(ط).

(٢) ينظر ذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦.

(٣) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٣٧٢.

(٤) في (خ) و(ط): «العدم».

فالحقّ: التفصيل بين موارد الشكّ في الوقوع؛ لأنّ مشكوك الوقوع:

قد يكون مورداً للابتلاء، كما إذا رأى على فراشه شعرات غير المأكول[١]، أو له قلنسوة من وبر الأرانب، فيشكّ أنّه في حال الصلاة لصق الشعر بلباسه، أو أنّ ما وضعه غلامه على رأسه القلنسوة من المأكول أو من غيره.

وقد لا يكون مورداً للابتلاء، كما إذا شكّ في أنّ الخفّاش بال على لباسه، أو أنّ الواقع على لباسه بول الخفّاش أو المطر.

فعلى الأوّل يندرج في مجاري الاشتغال؛ للعلم بتقييد الصلاة بعدم وقوعها في هذا الموجود، والشكّ في الوقوع يوجب الشكّ في الامتثال، وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه يشكّ في أصل التقييد؛ لأنّ الشكّ في وجود المصداق فعلاً مع عدم تحقّقه في السابق يقيناً[٢] يوجب الشكّ في تقييد الصلاة بقيد زائد على المعلوم.

وجوب الفحص في موارد الشكّ في وجود المانع إذا كان مورداً للابتلاء

ثمّ إنّه في القسم الأوّل يجب التثبّت والفحص، كما في موارد الشكّ في عروض ما ليس نفس عروضه موجباً لقطع الصلاة، كالشكّ في الثنائيّة والثلاثيّة، والشكّ في الركعتين الأوّليّتين من الرباعيّة، فلو حصل العلم أو الاطمئنان فهو وإلّا يقطع صلاته؛ لعدم دليل على حجّيّة الظنّ في غير عدد الركعات والأقوال.

---

(١) في حاشية (ح): «أو أمكن لصوقه به في حال الصلاة».

(٢) في (ط): «تعيّناً».

اختصاص حجّيّة الاطمئنان بالموارد التي لا يوجد لها طريق منضبط مخصوص

وأمّا حجّيّة الاطمئنان فلاستقرار سيرة العقلاء على حجّيّته فيما ليس له طريق منضبط مخصوص، وأمّا فيما له طريق خاصّ - كظهورات الألفاظ ومورد العمل بخبر الثقة[١] - فلا يعتمدون على الاطمئنان، ولذا لو اطمأنّوا على خلاف ظاهر اللفظ لا يعتنون بالاطمئنان إذا كان اللفظ واقعاً بين المولى والعبد ونحوهما - كالوكيل والموكّل - بل يأخذون بظاهر اللفظ.

نعم، لو لم يكن اللفظ في مقام الاحتجاج، بل كان لاستخراج المراد، كمن استرق سمعه لاستفادة غرض راجع إلى نفسه، فلا يكتفي بظاهر اللفظ لو احتمل وجود قرينة بين المتكلّم والمخاطب أو الكاتب والمكتوب إليه على خلاف ظاهر اللفظ، بل لا بدّ من الاطمئنان[٢]، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

وكيف كان، ففي مثل المقام وفي مورد الشكّ في الحاجب عن وصول الماء إلى البشرة أو حاجبيّة الموجود يكتفون بالاطمئنان؛ لأنّ طريق إحراز هذه الأمور ليس أمراً مضبوطاً حتّى يرجع إليه، فلا بدّ من حجّيّة الاطمئنان[٣]، وإلّا انسدّ باب معظم مقاصدهم، فإذا كان حجّة عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع فيؤخذ به بلا إشكال.

نعم، كما قلنا باختصاص حجّيّته فيما إذا لم يكن له طريق مضبوط،

---

(١) في (خ) و(ط): «الثلاثة».

(٢) «بل لا بدّ من الاطمئنان» ليست في (ك).

(٣) في حاشية (ح): «وكذلك قلنا في مقدار الفحص عن وجود الدليل في موضوع إجراء الأصول بأنّه لا بدّ من الاطمئنان».

فكذلك تختصّ حجّيّته في مورد حجّيّته بما إذا حصل من الأسباب المتعارفة لا من النوم ومثله، كالاستخارة والقرعة ونحوهما.

٣. تعميم البحث إلى الشكّ في جنس ما يصلّى فيه مطلقاً

الثالث: وإن جعلنا محلّ البحث الشكّ في المأكوليّة وغير المأكوليّة إلّا أنّه يعمّ البحث في الشكّ في جنس ما يصلّى فيه مطلقاً، كالشكّ في طهارة الثوب والبدن ونجاستهما، والشكّ في الحرير أو الذهب في اللباس، والشكّ في كونه من جلد المذكّى أو الميتة لو قلنا بأنّ الميتة عنوان خاصّ ليست جهة مانعيّتها نجاستها.

ولكنّه لا يخفى: أنّ في مورد الدوران بين المذكّى والميتة لا تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال؛ لأنّ المشكوك إمّا مأخوذ من يد المسلم أو سوق الإسلام فمحكوم بأنّه مذكّىً، وإلّا فأصالة عدم التذكية تُدرجه في الميتة.

وأمّا الشكّ في الحرير والذهب فبعد البناء على مانعيّتهما - كما هو المستفاد من رواية موسى بن أكيل[١] المتقدّمة في باب الذهب[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام «**فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه**»[٣] - هو اندراجهما[٤] في مسألتنا هذه، وقد تقدّم منّا سابقاً أنّ مانعيتهما ليست في طول الحرمة النفسيّة حتّى يقال: إنّ أصالة الحلّ في اللبس تغنينا عن إجراء أصالة الحلّ

---

(١) في (خ) و(ط): «الثلاثة».

(٢) في (ك) زيادة: «النميري».

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٧، ح٨٩٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٤، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٤) في غير (ك): «اندراجه» بدل «اندراجهما».

أو البراءة[١] في المانعيّة؛ لأنّ المانعيّة مترتّبة في لسان الأدلّة على نفس عنواني الحرير والذهب، فهما حكمان عرضيّان.

مع ما عرفت [من] أنّ أصالة الحلّ لا ترفع الشكّ المسبّبي، فما في المدارك[٢] - بعد البناء على الجواز في المشتبه بغير المأكول - أنّ البناء على الجواز في الحرير والذهب أولى، ليس في محلّه؛ لأنّ المانعيّة ليست جهة النهي حتّى ترتفع بسقوط النهي ظاهراً للشكّ في الموضوع.

بل يمكن أن يقال: إنّ النهي من جهة مدخليّة عدمهما في الملاك، وكونهما بحيث يوجبا مبغوضيّة العبادة وعدم وجود الملاك فيهما كما هو التحقيق في جهة الفساد في باب النهي في العبادة[٣].

وأمّا الشكّ في الطهارة والنجاسة في البدن واللباس فالمرجع فيه إمّا الاستصحاب أو قاعدة الطهارة، فلا تصل النوبة فيه إلى البراءة والاشتغال.

نعم، لو أحرز النجاسة وشكّ في أنّها من المعفوّ أو غيره - كالشكّ في أنّ الدم الّذي هو أقلّ من الدرهم من الدماء الثلاثة أو من غيرها، أو الشكّ في أنّ الدم الّذي أزيد منه من القروح أو الجروح أو من غيرهما، أو الشكّ في الدم المعلوم عدم كونه من أحدهما أنّه بقدر الدرهم أو أقلّ

---

(١) في (خ) و(ط) و(ك): «والبراءة» بدل «أو البراءة».

(٢) ينظر مدارك الأحكام: ٣/ ١٦٧، ٤/ ٢١٤.

(٣) «بل يمكن أن يقال: إنّ النهي... في باب النهي في العبادة» ليست في (ن) و(م) و(ح) و(ك).

منه[١] أو أزيد - فالمرجع فيه هو البراءة والاشتغال، إلّا في الأخير لو وقع تدريجاً وقطرة قطرة، ثمّ شكّ في وصوله إلى مقدار العفو أو تجاوزه عنه، فالمرجع فيه[٢] هو الاستصحاب في نفس الدم.

عدم نفع جريان الاستصحاب مطلقاً في اللباس والبدن

وأمّا إجراء الاستصحاب مطلقاً في اللباس والبدن - بأن يقال: قبل[٣] هذا كانا غير مشتملين على المانع، فالآن كما كانا - فلا يفيد بعد ترتّب العفو في لسان دليله على كون الدم أقلّ من الدرهم أو من الجروح، فلا بدّ من إحراز حال نفس الدم، فإذا تردّد المصداق الخارجي عند حدوثه بين المعفوّ وغيره، فلا مناص عن الجري على ما يقتضيه الاشتغال أو البراءة.

وبالجملة: لو كان الدم مثل المذي[٤] الّذي شكّ في ناقضيّته مع عدم ورود دليل دلّ على تعلّق وضع أو تكليف به، فاستصحاب حال البدن واللباس كان كافياً ولو بقي الشكّ في أمر الدم على حاله، كبقاء الشكّ في ناقضيّة المذي.

وأمّا مع ورود الدليل على تعلّق العفو بالدم فيجب إحراز حال نفس المشكوك، وحيث إنّه لو حدث دفعة ليس له حالة سابقة فيجب البحث عن اندراجه في البراءة والاشتغال، ونحن بيّنّا ضابط جريان البراءة، وهو

---

(١) في (ك): «والشك في أنّ الدم الذي ليس من الدماء الثلاثة ولا من القروح أو الجروح أقل من الدرهم أو بمقداره» بدل «أو الشك في الدم المعلوم ... الدرهم أو أقل منه».

(٢) «فيه» ليست في (خ) و(ط).

(٣) «قبل» ليست في النسخ عدا (خ).

(٤) في (ن): «لو كان المعفوّ مثل المذكّى».

ما إذا رجع الشكّ إلى أصل التقييد:

إمّا لانحلاليّة القيد وتعدّده بعدد الموضوعات.

وإمّا لاعتباره في موضوع خاصّ مع الشكّ في الموضوع، كما لو قلنا بشرطيّة المأكوليّة فيما إذا كان اللباس حيوانيّاً، فالشكّ في أنّه حيواني أو من القطن أو الكتّان يوجب الشكّ في أصل التقييد، وضابط الاشتغال رجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال.

فعلى هذا لو رجعت نتيجة الشرط إلى تضييق دائرة الشرط وتخصيص قيديّة الطهارة بما عدا مورد العفو، فالمرجع هو البراءة؛ لرجوعه إلى الشكّ في أصل تقييد الصلاة بهذا المشكوك[1]، كتخصيص شرطيّة المأكوليّة بما إذا كان حيوانيّاً.

فكأنّه قيل في المقام: لو زاد الدم عن الدرهم يجب تطهير الثوب والبدن عنه، فالشكّ في الزيادة شكّ في موضوع الشرط، فتصير نتيجة العفو من قبيل شرط الوجوب في النفسيّات.

ولو رجعت نتيجة العفو إلى تخصيص القيد بكونه هو الطهارة عمّا عدا المعفوّ لا تخصيص القيديّة فالمرجع هو الاشتغال[2]؛ لأنّ نتيجة العفو تصير من قبيل تقييد الواجب في النفسيّات؛ لأنّه لو اعتبرت الطهارة في اللباس والبدن مطلقاً، ثمّ خرج عن هذا الإطلاق مورد العفو، فلو شكّ في مصداق أنّه من الخارج أو الداخل فالصلاة مع هذا مشكوكة الانطباق

---

(١) «لرجوعه إلى الشكّ في أصل تقييد الصلاة بهذا المشكوك» ليست في (ك).

(٢) في (ح) زيادة: «لرجوعه إلى مرحلة الشكّ في الامتثال».

مع المأمور به؛ لأنّ إطلاق شرطيّة الطهارة عمّا عدا ما يعفى عنه باقٍ بحاله، فيجب إحراز الشرط.

والأقوى هو الوجه الأوّل، بل هو المتعيّن إثباتاً وثبوتاً:

أمّا إثباتاً فلأنّ العفو ظاهر في توسعة الأمر على المكلّف، فيناسب أن تكون القيديّة مخصوصة بما عدا مورد العفو.

وأمّا ثبوتاً فلما هو الواضح أنّ الطهارة في مقابل الحدث والخبث أمر وجوديّ، وضدّ لهما، لا أنّها عبارة عن عدم الحدث والخبث، وإلّا كان مرجع قيديّة الطهارة إلى مانعيّة نقيضها، ومقتضى اشتراط الأمر الوجودي في المأمور به أن يكون -مع إطلاق شرطيّته- لازم الإحراز؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال، وأمّا مع تخصيص شرطيّته[1] بمورد خاصّ، فمع الشكّ في تحقّق مورد الشرط يصير مرجع الشكّ إلى الشكّ في الاشتراط.

ووجه اختصاص الشرطيّة بمورد خاصّ هو أنّ الطهارة أمر وجودي ليس له إلّا نحوٌ واحد، وكثرة الأنحاء والأنواع إنّما هو لضدّها وهو النجاسة، ولا يسري تعدّد نوع أحد الضدّين إلى الآخر كي يرجع الترخيص في بعض أنواع ضدّه إلى تخصيص الشرط بمورد العفو، وبقاء إطلاقه فيما عدا المرخّص فيه[2].

فإذا كانت الطهارة أمراً بسيطاً غير متنوّعة بأنواع، وكانت ضدّاً لما له

---

(١) «لازم الإحراز؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ... شرطيّته» ليست في النسخ عدا (خ).

(٢) «فيه» ليست في (ط).

أنواع، فقضيّة المضادّة بعد الترخيص المذكور هي تخصيص القيديّة بما عدا مورد الرخصة، كما أنّ مرجع ما ذكروه من كون الطهارة الخبثيّة من الشروط العلميّة أيضاً إلى تخصيص شرطيّة الطهارة بمورد العلم.

وحاصل التخصيصين يرجع إلى اشتراط قيديّة الطهارة بأمرين[1]:

أحدهما: العلم بالنجاسة.

والثاني: عدم كون النجس ممّا عفي عنه.

نعم، بناءً على سراية تعدّد النوع في أحد الضدّين إلى الآخر فيمكن أن يقال: إنّ القيد هو الطهارة الخاصّة أي الطهارة عمّا عدا المعفوّ، وهذه الخصوصيّة لا بدّ من إحرازها؛ لأنّها من قبيل شرط الواجب؛ لأنّه بناءً على هذا كان في مقابل كلّ نوع من النجاسة اعتبر نحو خاصّ من الطهارة.

كما أنّه لو كانت الطهارة عبارةً عن عدم النجاسة فيتعدّد نحو اعتبارها بتعدّد نقيضها؛ لأنّها تصير عدم المضاف، فكلّ موضوع ونوع يوجب تعدّد إضافةٍ، ولازمه إحراز عدم المضاف إلّا ما علم بأنّه خارج.

ولكنّه لا يخفى: أنّه بناءً على كونها عدميّة ينهدم أساس البحث على أيّ تقدير؛ لأنّ النجاسة على هذا تكون مانعة، والشكّ في المانع شكّ في زيادة قيد.

---

(١) في (ح): «كما أنّ مرجع ما ذكروه من كون الطهارة شرطاً علميّاً إلى تخصيص الشرطيّة أيضاً، فحاصل التخصيص يرجع إلى قيدين» بدل «كما أنّ مرجع ما ذكروه من كون الطهارة الخبثيّة من الشروط العلميّة أيضاً ... يرجع إلى اشتراط قيديّة الطهارة بأمرين».

٤. هل المانعيّة مختصّة بوجود النهي النفسي أو لا؟

الرابع: لو كانت المانعيّة مستفادةً من النهي النفسي - كالنهي في العبادة - فهل المانعيّة مخصوصة بما إذا كان النهي موجوداً أو لا؟

ثمّ إنّ الشكّ في المانع كما يوجب اندراج المشكوك من حيث الحرمة النفسيّة تحت أصالة الحلّ، فهل يوجب رفع القيديّة والمانعيّة أيضاً، أو لا بدّ من إجراء أصالة الحلّ أو البراءة في نفس القيد؟

مقامان

فهنا مقامان:

الأوّل: ترتفع المانعيّة بارتفاع الخطاب النفسي للاضطرار ونحوه

الأوّل: أنّه إذا ارتفع الخطاب النفسي للاضطرار ونحوه - كالنسيان - فهل ترتفع المانعيّة أو لا سببيّة ولا[1] مسبّبيّة بينهما؟

والحقّ هو الثاني.

ثمّ إنّ الكلام في المقام بعد تسليم أصل المدّعى، وهي استفادة المانعيّة من النهي النفسيّ.

وأمّا لو لم نقل بذلك، كما في الحرير والذهب؛ فإنّهما مع حرمة لبسهما مطلقاً يكونان مانعين في الصلاة من جهة النهي الغيري المتعلّق بهما الّذي هو منشأ انتزاع المانعيّة، فيصيران كغير المأكول.

وتوضيح المقام[2]: أنّه لو قلنا بأنّ[3] الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ- لمقدّميّة ترك الضدّ لوجود الضدّ- فلا بدّ من الالتزام بسقوط

---

(١) «ولا» ليست في (ن) و(م) و(ح).

(٢) في (ك): «أصل الكلام» بدل «المقام».

(٣) في (ح) زيادة: «منشأ الفساد في النهي المتعلّق بالعبادة أنّ».

القيديّة إذا ارتفع النهي.

وبعبارة أخرى: لو قلنا: بأنّ منشأ فساد الصلاة المنهيّ عنها هو تضادّ النهي مع الأمر، وأنّ الحرمة لا تجتمع مع العبادة وإن كان مقتضيها[١] موجود، وهي اقتضت المانعيّة، فلازمه رجوع الأمر إذا سقط النهي.

وأمّا لو قلنا: إنّ الحرمة والفساد ناشئان عن المبغوضيّة الّتي في ذات الحرير أو الذهب، وهما متلازمان ومعلولان لعلّة ثالثة، وارتفاع النهي لجهة مع بقاء ملاكه - وهي المبغوضيّة - لا يوجب ارتفاع القيديّة؛ لعدم سببيّته ومسبّبيّته بين الحكمين، وحيث إنّ المختار في باب الضدّ عدم الترتّب بين وجود أحد الضدّين وانتفاء الآخر - أي لا يقتضي وجودُ أحدهما انتفاء الآخر أوّلاً، ولا انتفاء أحدهما وجود الآخر قبلاً[٢] - فارتفاع النهي لا أثر له؛ لأنّ استفادة المانعيّة من النهي لا يقتضي ترتّبها عليه؛ لأنّ النهي كاشف عن المبغوضيّة، والمبغوضيّة أوجبت النهي والمانعيّة كليهما[٣]، فالنهي وإن كان ضدّاً مع الأمر، فلا يجتمعان في متعلَّق واحد، إلّا أنّ المضادّة لا تقتضي إلّا عدم الاجتماع، لا الترتّب والطوليّة،

---

(١) في (ح): «ملاك العبادة تامّة كاملة ومقتضيها» بدل «مقتضيها».

(٢) في (ح): «وهما متلازمان ومعلولان لعلّة ثالثة فالمانعيّة كالحرمة ناشئة عن جهة وملاك في ذاتها يوجب مبغوضيّة الصلاة وعدم وجود ملاك العبادة في الصلاة المتّصفة بهما، فارتفاع النهي لجهة لا يوجب ارتفاع المانعيّة لكونها عرضيين لا طوليين ولا ترتّب بينهما، وحيث إنّ المختار في باب الضد عدم الترتّب بين وجود أحدهما وانتفاء الآخر» بدل «وهما متلازمان ومعلولان لعلّة ثالثة ... ولا انتفاء أحدهما وجود الآخر قبلاً».

(٣) في النسخ: «كلاهما».

فهما مع أنّهما لا يجتمعان في متعلَّق واحد في زمان واحد، إلّا أنّ انتفاء أحدهما ووجود الآخر في رتبة واحدة وفي عرض واحد، وهما مسبّبان عن تعلّق إرادة المريد بإيجاد أحدهما والصارفيّة عن الآخر.

وحاصل الكلام: أنّ للشيء الواحد يمكن أن تكون جهتا الأمر والنهي - أي المصلحة والمفسدة - ولكنّه لا محالة تؤثّر إحداهما في إرادة المريد[١]، وتصير واحدة من الجهتين مغلوبة، سواء كانتا بالنسبة إلى مريد واحد أو إلى مريدين: أحدهما يريد إيجاد هذا الضدّ، والآخر الضدّ الآخر، فإذا غلب[٢] أحدهما على الآخر[٣] فوجود الضدّ الصادر من الغالب وانتفاء الضدّ الّذي أحبّ المغلوب أن يوجده في رتبة واحدة، فغلبة اقتضاء أحد الضدّين إذا اقتضت الإرادةَ له، والإرادة اقتضت الخطاب به، فالخطاب المتعلّق بأحدهما مع انتفاء الخطاب في الآخر في رتبة واحدة، وكلاهما معلولان لعلّة ثالثة.

فإذا ارتفع خطاب أحد المعلولين مع بقاء ملاكه فلا يقتضي أن يوجد ضدّه الّذي كان معدوماً؛ لأنّ ملاك اقتضاء انتفاء الضدّ بعد موجود؛ لأنّ رفع الحرمة للاضطرار أو للنسيان لا يقتضي رفع ملاكهما، فإذا كان الملاك موجوداً وإنّما ارتفع الخطاب لانتفاء حسنه فالمانعيّة أيضاً موجودة[٤].

---

(١) في (ح): «ولكن لا بدّ من الكسر والانكسار في مرحلة الجعل وأن تؤثّر إحداهما في إرادة المريد» بدل «ولكنّه لا محالة تؤثّر إحداهما في إرادة المريد».

(٢) في (خ) و(ط): «عقّب» بدل «غلب».

(٣) «فإذا غلب أحدهما على الآخر» ليست في (ح).

(٤) في (ح): «وإنّما رفع الخطاب لعدم حسنه فملاك المانعيّة والمبغوضيّة بحاله فالمانعيّة بحاله» بدل «وإنّما ارتفع الخطاب لانتفاء حسنه فالمانعيّة أيضاً موجودة».

نعم، لو ارتفع ملاك المانعيّة - كما في الاضطرار إلى الصلاة في الحرير والذهب - فتصحّ الصلاة بلا إشكال؛ لأنّ جهة الصلاتيّة تغلب على جهة المانعيّة، كما في الاضطرار إلى[١] سائر الشروط والموانع.

الثاني: رفع الحرمة النفسية بأصالة الحلّ هل يوجب رفع الشكّ في المانعيّة؟

المقام الثاني: في أنّ اندراج الشبهة[٢] تحت أصالة الحلّ من حيث الحرمة النفسيّة هل يوجب رفع الشكّ عن جهة المانعيّة، أم لا؟ بعد تسليم الترتّب وأنّ المانعيّة معلولة عن الحرمة.

فنقول: لو كان رفع الحرمة بتوسّط الأمارة أو الأصل التنزيلي[٣] لكانت المانعيّة أيضاً مرتفعة - بناءً على الترتّب - وأمّا أصالة الحلّ فحيث إنّها حكم مع بقاء الشكّ على حاله[٤] فلا ترتفع المانعيّة.

وبعبارة أخرى: مجرّد السببيّة والمسبّبيّة لا تفيد في رفع الشكّ، بل لا بدّ من إحراز عدم الحرمة واقعاً؛ لأنّه بناءً على الترتّب تكون السببيّة والمسبّبيّة بين الواقعي منهما، وأمّا الرخصة الفعليّة فليست موجبة لعدم المانعيّة كما هو واضح، فلا بدّ من إجراء الأصل في نفس جهة المانعيّة.

نعم، لو قلنا بأنّ منشأ فساد العبادة المنهيّ عنها هو انتفاء الرخصة الشرعيّة في هذا الفرد المستفادة من تعلّق الأمر بالطبيعة - كما ينسب إلى

---

(١) «الاضطرار إلى» ليست في النسخ عدا (ح).

(٢) في (ن) و(م) و(ك) زيادة: «المصداقيّة».

(٣) في (ح): «لو كانت الحرمة المشكوكة مرتفعة بأمارة أو أصل» بدل «لو كان رفع الحرمة بتوسّط الأمارة أو الأصل التنزيلي».

(٤) في (ح): «فحيث إنّها حكم عملي في ظرف الشكّ ومع بقائه على حاله لا رافع له» بدل «فحيث إنّها حكم مع بقاء الشكّ على حاله».

شيخنا الأنصاري قدس سره على ما في التقريرات[١] - فلازمه أنّ مع الشكّ في الحرمة ترتفع المانعيّة؛ لأنّ الرخصة الشرعيّة ارتفعت بواسطة النهي، فإذا ارتفع النهي رجعت الرخصة.

ولكنّه لا يخفى: أنّ المبنى[٢] فاسد من أصله؛ لأنّ هذا الكلام - مثل كلام المحقّق الثاني - بين إفراط وتفريط[٣]، فإنّ المحقّق يكتفي بالقدرة على أصل الطبيعة، ولا يعتبر القدرة في الأفراد، ويقول: انطباقُ الطبيعة على الفرد قهري والإجزاءُ عقلي[٤]، وهو قدس سره يعتبر الرخصة الشرعيّة في كلّ فردٍ، فإذا صار فرداً منهيّاً عنه فترتفع الرخصة.

ونحن نقول: الاكتفاء بالفرد ليس إلّا من باب حكم العقل بالتخيير بين الأفراد فيما لو كانت متساوية، فلا يحكم العقل بالتخيير مع حرمة الفرد، فيبطل كلام المحقّق، ولا نحتاج في انطباق الطبيعة على الفرد بالرخصة الشرعيّة فيبطل ما نسب إليه قدس سره.

وبالجملة: لو قيل بأنّ النهي النفسي لا يوجب التقييد، بل إنّما يوجب

---

(١) ينظر مطارح الأنظار: ١٥٠.

(٢) في (ط): «المعنى» بدل «المبنى».

(٣) في (ح): «لأنّ حاصل كلامه أنّ الرخصة الشرعيّة معتبرة في كلّ فرد فرد، ومن تعلّق الأمر بالطبيعة تستفاد الرخصة، وصحّة كلّ فرد أوجده من هذه الجهة، فإذا تعلّق النهي بفرد يصير غير مرخّص فيه والفساد من هذه الجهة، وهذا الكلام مع كلام المحقّق الثاني بين الإفراط والتفريط» بدل «لأنّ هذا الكلام - مثل كلام المحقّق الثاني - بين إفراط وتفريط».

(٤) ينظر جامع المقاصد: ٥/ ١٣-١٤.

رفع الرخصة فلازمه رجوعها لو شكّ في النهي.

كما أنّه لو قيل بمقالة أخرى في فساد العبادة المنهيّ عنها، وهي أنّ المنهيّ عنه ليس قابلاً لأن يتقرّب به، وحيث إنّ العبادة تتوقّف على قصد القربة فمع النهي لا يمكن القصد، فلازمه انتفاء المانعيّة؛ للشكّ في النهي؛ لأنّ النهي لم يوجب التقييد حتّى يخرج هذا الفرد عن إطلاق الأمر، بل أوجب عدم إمكان إتيانه عبادةً، واذا سقط النهي ظاهراً فلا مانع من قصد القربة.

ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ لازم كلام هذا القائل جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد في التوصّليّات.

وأمّا ثانياً: فنقول: لو أمكن الاجتماع لم[1] يوجب النهي التقييد، وإخراج هذا الفرد المنهيّ عنه عن الإطلاق، فلِمَ لا يمكن قصد التقرّب بالمنهيّ عنه مع أنّه لا يحتاج إلى مؤونةٍ أزيد من كونه[2] داخلاً في إطلاق الطبيعة المأمور بها؟!

٥. انقسام التكاليف بلحاظ تعلّقها بموضوع خارجي

الخامس: تقدّم[3] من مطاوي ما ذكرنا في أوّل البحث أنّ التكاليف على قسمين:

قسم لا يتعلّق بموضوع خارجي أصلاً، بل تمام متعلَّق التكليف تحت

---

(١) في (ن): «ولم» بدل «لم».

(٢) في (ك): «غير كون الفرد» بدل «أزيد من كونه».

(٣) تقدّم في ص ٥٥.

اختيار المكلّف، فالتكليف يتنجّز بنفس العلم به بعد تبيّن مفهومه، وبعد تحقّق شرائط التكليف من البلوغ والعقل والقدرة ونحوها، ومرتبة فعليّته وتنجّزه مرتبة واحدة، سواء كان إيجابيّاً أو تحريميّاً، نفسيّاً أو قيديّاً، كالأمر بحركة اليد والنهي عن حركة اللسان، والأمر بالركوع والنهي عن السجود ونحوها، وقلنا: إنّه بعد تبيّن المفهوم لا يتطرّق إليه الشبهة المصداقيّة حين العمل.

وقسم يتعلّق بموضوع خارجي، وهذا على قسمين:

قسم أنشئ الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة بحيث أخذ الموضوع في لسان الدليل عنواناً عامّاً منطبقاً على المصاديق الخارجيّة، والتكليف هنا يتوقّف على وجود الموضوع[1] في الخارج، فقبل وجوده لا يكون التكليف فعليّاً، وقبل العلم به لا يتنجّز التكليف بمجرّد العلم بالكبرى، سواء كان إيجابيّاً أو تحريميّاً، كما في مثل «اقض ما فات»، و«لا تشرب الخمر»، و«لا تصلّ في غير المأكول»، ولا يوجد بالنسبة إلى هذا التقسيم التكليف الإيجابي في القيود؛ لأنّ في[2] هذا القسم ينحلّ التكليف بعدد وجودات الموضوع إلى تكاليف متعدّدة، والقيود الوجوديّة ليس المطلوب منها إلّا صرف الوجود.

وبالجملة: في هذا القسم أخذ العامّ مرآةً للمصاديق الّتي تتحقّق في ظرف وجوداتها، وتعلّق الحكم بهذا لكونه عنواناً للمصاديق ومرآةً لها،

---

(١) «في لسان الدليل عنواناً عامّاً منطبقاً على المصاديق... الموضوع» ليست في (خ).

(٢) «في» ليست في (ن) و(م) و(ك).

فينحلّ التكليف إلى تكاليف متعدّدة، فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف، وجوديّاً أو عدميّاً.

نعم، لو جعل العنوان البسيط المنتزع عن تروك كلّ الأفراد متعلّقاً للحكم، فيرجع الشكّ في المصداق إلى الشكّ في المحصّل، كما تقدّم سابقاً[١].

وقسم تعلّق الحكم بمتعلَّق له تعلّق بموضوع خارجي إلّا أنّه لم يُلحَظ وجود كلّ موضوع موضوعاً على حدة، أو ليس له موضوع متعدّد.

وبعبارة أخرى: صرف الوجود من الموضوع متعلَّق التكليف، كقوله: «توضّأ بالماء» أو «أكرم زيداً» أو «استقبل[٢] القبلة»، فإذا كان له موضوع متعدّد ولكنّه تعلّق التكليف بصرف الوجود:

ففي طرف الأمر الشكّ في أصل الموضوع شكّ في التكليف، ولكنّ الشكّ في المصداق بعد العلم بوجود الماء في محلّ الابتلاء شكّ في الامتثال.

وأمّا في طرف النهي فصرف الوجود بهذا المعنى الّذي في طرف الأمر لا يتصوّر، أي تركه آناً مّا لا يتعلّق به التكليف، بل يمكن صرف الوجود فيه بمعنى آخر، وهو ما كانت مخالفته[٣] موجبةً لرفع التكليف بحيث لو خالف فلا محذور في مخالفته ثانياً، في مقابل ما لا يكون كذلك أصالةً[٤]،

---

(١) تقدّم في ص ٥٢.

(٢) في (خ): «واستقبل» بدل «أو استقبل».

(٣) في حاشية (خ): «كما لو نذر أن لا يشرب ماء دجلة».

(٤) «في مقابل ما لا يكون كذلك أصالةً» ليست في (ح).

فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف.

وأمّا إذا لم يكن له موضوع متعدّد - كما إذا وجب استقبال القبلة في الصلاة، وحرم الانحراف إلى نقطة اليمين والشمال دون ما دونهما، أو تعلّق الأمر بإكرام زيد والنهي عن إكرام عمرو - ففي التكاليف الإيجابيّة لا إشكال في أنّ الشكّ في المصداق شكّ في الامتثال، سواء كان التكليف نفسيّاً أو قيديّاً، وأمّا في التكاليف التحريميّة فالشكّ في المصداق شكّ في التكليف.

والسرّ في الفرق بينهما: أنّ في طرف الواجب ما تعلّق به التكليف ليس الإكرام المطلق أو التوجّه المطلق، بل تطبيق متعلَّق التكليف على عنوان المصداق الخارجي، أي الواجب إكرام زيد، والتوجّه إلى القبلة، فالشكّ في أنّ هذا الشخص زيد، أو أنّ هذه النقطة قبلة شكّ في أنّ المطلوب بالخطاب حصل أم لا، فيرجع الشكّ فيه إلى مرحلة الخروج عن العهدة.

وأمّا في طرف الحرام فحيث إنّ المطلوب بالخطاب هو ترك ما لو تعلّق الأمر به لكان التطبيق واجباً - أي المحرّم هو تطبيق العمل على هذا العنوان الخارجي - فالشكّ في المصداق شكّ في موضوع الحرام؛ لأنّه شكّ في الانطباق.

نعم، لو كان المصداق الخارجي من أطراف الشبهة المحصورة - كما إذا شكّ في أنّ محرّم الإكرام أي واحدٍ من هؤلاء الجماعة - فيجب ترك الإكرام من جهة[1] العلم الإجمالي.

---

(١) في (ك): «المشكوك من حيث» بدل «الإكرام من جهة».

ولكنّه لا يخفى: أنّ موضوع البحث ليس من حيث العلم الإجمالي وإلّا فلا شبهة أنّ التكاليف الانحلاليّة أيضاً - كحرمة شرب الخمر - إذا صار مصداق منها من أطراف العلم الإجمالي يجب الاجتناب عنه.

نعم، يمكن أن يقال: البحث عن جريان البراءة في القيد العدمي - كالتوجّه إلى نقطة اليمين - وعدم جريانه لا ثمرة له؛ لأنّ القيد لو كان مصداقه في الخارج منحصراً إلى جهة فنعلم إجمالاً بوجودها بين الجهات المبتلى بها فيجب الاحتياط، وترك جميع الجهات المحتملة؛ لكونها نقطة اليمين أو الشمال أو دُبُر القبلة، فليس من قبيل التكليف النفسي، كحرمة إكرام عمرو؛ فإنّ المشتبه يمكن أن يكون من أطراف غير المحصور.

٦. خروج القيديّة الناشئة عن المزاحمة عن عموم النزاع

السادس: أنّ القيديّة الناشئة عن المزاحمة - كمانعيّة الغصب في الصلاة - لا إشكال في خروجها عن عموم هذا النزاع؛ لأنّ الشبهة المصداقيّة بمنزلة العلم بعدم الغصب؛ لأنّ المزاحمة في مورد الشكّ في أنّ المكان أو اللباس غصب غير متصوّرة، فالشكّ في الغصب لا يستتبع الشكّ في المانعيّة.

تمّ الكلام ولله الحمد[1].

---

(١) «تمّ الكلام ولله الحمد» ليست في النسخ عدا (خ)، وجاء في حاشية الصفحة الأخيرة منها: «اين نسخه شريفه تمام شد به خط جناب شريعتمدار، المحقّق الفاضل، الصفيّ الوفيّ، آقاي آقا ميرزا أحمد أهري ساكن تبريز دامت إفاضاته؛ كتبها إجابة لالتماس الأحقر جواد الحسيني الخامنئي في النجف الأشرف في سنة ١٣٤٨ تقرّباً، لله درّه»، وفي (ح): «هذا تمام الكلام في هذا المانع» بدل المذكور.

المسألة الثالثة[1]: في الحرير والذهب.

المسألة الثالثة: أن لا يكون لباس المصلّي من الحرير أو الذهب.

من القيود المعتبرة في الصلاة أن لا يكون لباس الرجل حريراً وذهباً، ولا إشكال في فساد الصلاة فيهما في الجملة، وإنّما الكلام في منشأ الفساد[2]، وقد ذكروا له وجوهاً:

وجوه منشأ فساد الصلاة في الذهب والحرير.

الأوّل: أنّ حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال ممّا نطقت به الأخبار، والحرمة ولو كانت نفسيّة لا تجتمع مع العبادة.

١.عدم اجتماع الحرمة مع العبادة

وفيه: أنّه لا وجه لفساد الصلاة بمجرّد اجتماعها مع الحرام؛ فإنّ حرمة اللبس في حال الصلاة بمنزلة النظر إلى الأجنبيّة، واستماع الغيبة والغناء حالها، فمجرّد اتّحاد زمان النهي وزمان العبادة مع اختلافهما خارجاً لا يوجب فساد العبادة.

٢.اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها

الثاني: فسادها من جهة النهي في العبادة؛ لأنّ الأخبار وردت بالنهي عن الصلاة فيهما، والنهي يقتضي الفساد.

وبعبارة أخرى: الحرمة النفسيّة في لبس الحرير والذهب حال الصلاة مع شرطيّة الساتر لا يجتمعان، فلا بدّ أن يقيّد إطلاق الساتر بما عدا المحرّم.

---

(١) في (ك) عنوان: «الكلام في لبس الحرير والذهب».

(٢) في (ن) و(م) و(ح): «وقد قسّمنا في صدر البحث الموانع الراجعة إلى اللباس على أقسام ثلاثة، وقد تقدّم الميتة [ج١ ص٤٥٩] وغير المأكول منها [ج١ ص٤٨١]، الثالث والرابع منها الحرير والذهب، ولا إشكال في حرمة لبسهما على الرجال مطلقاً في حال الصلاة وغيرها، كما إنّه لا إشكال في فساد الصلاة بهما، إنّما الإشكال في جهة الفساد ومنشئه، وقد ذكروا له وجوهاً» بدل «المسألة الثالثة في الحرير والذهب ... وإنّما الكلام في منشأ الفساد».

ثمّ إنّه بناءً على هذا قد يُفصَّل بين ما إذا انحصر لباسه بثوب واحد، وما[١] إذا لم ينحصر، فيقال بالبطلان في الأوّل والصحّة في الثاني؛ لأنّ اللباس إذا كان منحصراً بالحرير مثلاً فيكون لبس هذا الحرير محرّماً، ويكون ستر العورة شرطاً، فالشرط يصير منهيّاً عنه، فيخرج هذا الفرد عن إطلاق الساتر، وأمّا إذا لم ينحصر اللباس بالحرير فالأمر بالستر يتوجّه إلى المحلَّل، ويخرج الحرير عن كونه ساتراً، فاجتماعه مع الستر يكون من قبيل النظر إلى الأجنبيّة حال الصلاة.

ولكنّه لا يخفى: ما في هذا التفصيل؛ لأنّ كلّاً من الحرير وغيره ساتر؛ فإنّ الستر يتحقّق بالمجموع، ولا موجب لانصرافه في الخارج إلى المحلّل، سواء كان الحرير قميصاً أو سروالاً، وسواء تلبّس أوّلاً بالحرير أو ثانياً؛ لأنّ كلّ ما هو لابس له فعلاً مع قابليّته لستر العورة هو لباس له وساتر لعورته، فلا فرق بين الانحصار وعدمه.

إلّا أنّ هذا الوجه من أصله لا يستقيم؛ لأنّ النهي عن الشرط لا يقتضي فساده، إلّا في الطهارات الثلاث حيث إنّها عباديّة، وأمّا غيرها من الشروط فلا دليل على كونها عباديّة، وليس اعتبارها إلّا بمعنى اعتبار كون الصلاة متخصّصةً بها بوجودها حين الصلاة[٢] أو عدمها كما في الموانع.

---

(١) في (ن) و(م): «أمّا» بدل «وما».

(٢) في (ك): «اعتبار عباديتها وليست معتبرة إلّا باعتبار وجودها حال الصلاة» بدل «كونها عباديّة، وليس... حين الصلاة».

وبالجملة: أجزاء العبادة عباديّة، وأمّا الشروط فلا مانع من اجتماعها مع الحرام؛ لأنّ ما هو الشرط وقوع الأجزاء حال وجود الشرط وفقد المانع، وأمّا وقوع الشرط أو عدم المانع على وجه قربيّ فلا دليل عليه، لا من باب بقاء إطلاق الأمر مع النهي - فإنّ اجتماعهما في موضوع واحد ممتنع - بل من باب أنّ الغرض من الأمر يسقط بالمحرّم؛ فإنّ التطهير مثلاً إذا حصل بماء غصبيّ فموضوع الشرط ينتفي.

هذا مع أنّ المقام ليس من قبيل النهي في العبادة؛ لأنّ موضوعه ما كان متعلّق الأمر والنهي واحداً، وكانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً، وأمّا في المقام فالنسبة بينهما عموم من وجه، كما سيجيء.

٣. اجتماع الأمر والنهي في المصداق

الثالث: فسادها من جهة اجتماع الأمر والنهي في المصداق؛ لأنّ النسبة بين الستر واللبس عموم من وجه، فمادّة الاجتماع كالسراويل فإنّه ممّا يتحقّق به ستر العورة واللبس، ومادّة الافتراق من طرف الستر كلبس العمامة وقميص قصير لا يستر العورة، ومادّة الافتراق[1] من طرف اللبس كستر العورة بالحشيش ونحوه من الطلاء؛ فإنّه لا يصدق عليه اللبس مع تحقّق الستر.

فبناءً على عدم كفاية تعدّد الجهة - أي الامتناع من الجهة الأُولى - فتدخل مسألة الاجتماع في باب النهي عن العبادة، وبناءً على كفاية تعدّد الجهة - أي الامتناع من الجهة الثانية - فتدخل في مسألة التزاحم، وبعد غلبة ملاك النهي أو خطابه على ملاك الأمر أو خطابه فيستفاد القيديّة،

---

(١) «من طرف الستر كلبس العمامة... ومادة الافتراق» ليست في (ك).

كاستفادة قيديّة الإباحة من مسألة الاجتماع.

وفيه: وإن كانت النسبة بينهما عموم من وجه إلّا[١] أنّه بعد ما عرفت أنّ النهي في التوصّليّات لا يقتضي الفساد، فكون المسألة من صغريات باب النهي عن العبادة أو من باب الاجتماع لا أثر له.

٤. استفادة المانعية من اللأخبار.

الرابع: فسادها من جهة الأخبار الخاصّة المستفادة منها المانعيّة، وهذا الوجه هو الوجيه[٢].

البحث في مقامات ثلاثة

ونحن نجعل البحث في مقامات ثلاثة، ثالثها البحث عن حال النساء، وأمّا الأوّل ففي الذهب، والثاني ففي الحرير.

المقام الأول: في الذهب.

أمّا الذهب فالبحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: استفادة مانعية الذهب من الأخبار

الأولى: في كيفيّة استفادة المانعيّة من الأخبار.

وهي أنّها بعد حرمة لبسه أو النهي عنه حرمت الصلاة فيه، ونهي عنها، ففي موثّق عمّار عن الصادق عليه السلام: «**لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه؛ لأنّه من لباس أهل الجنّة**»[٣].

وخبر موسى بن أكيل المتقدّم في اللباس المشكوك[٤].

---

(١) «وإن كانت النسبة بينهما عموم من وجه إلّا» اثبتناها من (ك).

(٢) «وهذا الوجه هو الوجيه» ليست في (ن) و(م) و(ك).

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٢، ح١٥٤٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٣، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٤) تقدّم في ص ٩٩.

وخبر جابر الجعفيّ المرويّ عن الخصال، عن أبي جعفر عليه السلام: «**يجوز للمرأة لبس الديباج**» -إلى أن قال-: «**ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال**»[1]، فلو لم يكن النهي والحرمة لبيان المانعيّة لم يكن وجه لذكرهما بعد النهي[2] والتحرّيم المطلق.

هذا مع أنّ ظاهر النواهي الواردة في الأخبار المتعلّقة بالقيود هو الإرشاد إلى المانعيّة كالأوامر المتعلّقة بها فإنّها ظاهرة في أنّها سيقت لبيان الشرطيّة أو الجزئيّة.

هذا مع ما عرفت في البحث عن اللباس المشكوك بأنّ المانعيّة ولو كانت مستفادة من النهي النفسيّ لاقتضت القيديّة المطلقة، وأنّها كالحرمة معلولان عن جهة المبغوضيّة.

وبالجملة: لو قيل باستفادة المانعيّة من الأخبار فالفساد مع وجود المانع لا إشكال فيه، وليس مبتنياً على مسألة النهي عن العبادة.

الجهة الثانية: توسعة الظرفيّة وشمولها لمثل التختّم

الثانية: أنّ من شمول النهي والحرمة للتختّم بالذهب يستفاد توسعة الظرفيّة في المقام.

كتوسعتها في غير المأكول لشمول النهي[3] وعمومه حتّى عن الروث

---

(١) الخصال: ٥٨٨، ح١٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٠، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٢) قوله: «لم يكن وجه لذكرهما بعد النهي». انتهى.

فيه: أنّ النهي عن خصوص الصلاة فيه بعد النهي المطلق عن لبسه - ولو كان نفسيّاً - يفيد بطلان الصلاة فيه، وهذا بخلاف النهي المطلق عن لبسه أو التزيّن به، فإنّه لا يفيد بطلان الصلاة، كما لا يخفى.

(٣) «لشمول النهي» أثبتناها من (ك).

واللبن ونحوه، فالصلاة في الذهب تشمل مثل لبس أزرار الذهب والطوق والمِنطَقة والقُرط والحلقة في الأنف أو الأذن والحَلَق الّتي بها تعلَّق الساعة ونحوها، وكلّ ما هو من هذا القبيل، كالنقدة المتعارفة في هذا الزمان، أي المنقّش بالخيوط الذهبيّة؛ لأنّ كلّها مثل الخاتم.

نعم، في خصوص غير المأكول يشمل الظرفيّة المحمول أيضاً؛ لذكر (العظم)[1] في موثّقة ابن بكير، والعظم لا يصلّى فيه إلّا بنحو المحمول غالباً.

نعم، يمكن أن يكون زرّاً للثوب، ولكنّه بعيد.

وعلى أيّ حالٍ قوله عليه السلام: (وعظمه)[2] يشمل ما إذا كان محمولاً، ولذا فُصِّل في المحمول بين أن يكون بارزاً ومستتراً.

وأمّا الظرفيّة في المقام فلا تشمل المحمول وإنّما توسّع بالنسبة إلى كلّ ما يعدّ لبساً للذهب.

مع أنّه على أيّ حال خرج المحمول منه، سواء كان مسكوكاً وغيره؛ للأدلّة القطعيّة من السيرة وإطلاق الأمر للحاجّ بشدّ هميان نفقته على بطنه، مع غلبة كونها دنانير، وجواز شدّ الأسنان به، وخرج أيضاً بعض ما يعلّق، كغلاف السيف والخنجر وحلية المصحف؛ لخبر داود عن الصادق عليه السلام: «**ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضّة**

---

(١) لم يرد هذا اللفظ في الرواية، ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٧، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه...، ح١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) تقدّم أنّه لم نقف على هذا اللفظ في الرواية، فلاحظ المصدر السابق.

بأس»[١]، وهكذا رواية عبد الله بن سنان[٢][٣].

وبالجملة: غير المستثنيات ممّا يُعدّ زينة فيحرم لبسه، وتَفسُد الصلاة به.

الجهة الثالثة: حكم المشكوك من الذهب والحرير

الثالثة: في حكم المشكوك من غير المأكول

ظهر أنّ المشكوك من الذهب والحرير حكمه حكمه من أنّ المرجِع فيه البراءة والحلّيّة.

الجهة الرابعة: مانعيّة الذهب والحرير تقتضي فساد الصلاة مطلقاً

الرابعة: مقتضى ما ذكرنا - من أنّ المانعيّة مستفادة من الأدلّة ابتداءً، وأنّه على فرض استفادته من الحرمة النفسيّة ليست متفرّعة على الحرمة، بل هي والحرمة حكمان عرضيّان معلولان عن المبغوضيّة الذاتيّة - فساد الصلاة في مورد النسيان والجهل بالموضوع، كفسادها في مورد العلم والجهل بالحكم؛ لأنّ المانعيّة ليست معلولة عن النهي حتّى ترتفع برفع النهي، ولم يقم دليل خاصّ على صحّتها في مورد الجهل بالموضوع، كقيامه في باب غير المأكول، ولا في باب النسيان.

نعم، لو قلنا بشمول حديث «**لا تعاد**» للشرائط والموانع كشموله

---

(١) الكافي: ٦/ ٤٧٥، ب الحلي، ح٧، وسائل الشيعة: ٥/ ١٠٥، ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس، ح٣.

(٢) ينظر: الكافي: ٦/ ٤٧٥، ب الحلي، ح٥، وسائل الشيعة: ٥/ ١٠٤-١٠٥، ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس، ح١.

(٣) في (ح) زيادة: «فتأمّل، ولما روي في إحقاق الحقّ عن الصادق عليه السلام الذي أجاز فيه حمل السيف الذي غلافه من الذهب، ولا ينافي الاستدلال به ما استدلّ به في الخبر من فعل أبي بكر المشتمل على قوله عليه السلام: ولدني أبو بكر مرّتين، وليس إحقاق الحقّ عندي فعلاً حاضراً، فأنقل عنه مفصّلاً».

للأجزاء فلا تصير فاسدة في مورد النسيان، وعلى فرض شموله للشرائط شموله للموانع ممنوع؛ لأنّ القيود العدميّة وإن كانت معتبرة في المركّب - كالوجوديّة - إلّا أنّ ظاهر قوله: «**لا تعاد الصلاة**» أنّ الصلاة عبارة عمّا يُعدّ عرفاً أنّها صلاة، والعرف لا يساعد على إدخال القيود العدميّة في أجزاء المركّب، مع أنّهم لم يتمسّكوا للصحّة بالحديث المبارك، وإنّما أفتى بها من أفتى لتخيّل أنّ الفساد مترتّب على الحرمة، فالصحّة في مورد النسيان في غاية الإشكال.

المقام الثاني: في الحرير

والمقام الثاني: في الحرير.

والكلام فيه أيضاً من جهات:

الجهة الأولى: بيان المراد من الحرير

الأولى: في بيان موضوعه.

والظاهر أنّه عبارة عن الثوب الّذي ينسج من الإبريسم، ولا يختصّ بالقسم المخصوص منه الّذي يسمّى في عرفنا بالحرير في مقابل الأطلس والقناويز ونحوهما.

كما أنّ الديباج المعطوف عليه في بعض الروايات هو القسم من الثوب المنسوج من الإبريسم، وهو الغليظ الّذي يسمّى بالاستبرق، وقيل: إنّه كان قسماً مغايراً للإبريسم، وكان يوجد في عصر الأئمّة عليهم السلام، وكان منسوجاً من نبات خاصّ كان في الأهواز ونواحيه، وكان أعلى وأغلى من الحرير، ولا يوجد منه اليوم[1].

---

(١) ينظر تحفة العالم: ٤٩.

وكيف كان، فالثوب المنسوج من الإبريسم[١] لا يجوز لبسه للرجال، وتفسد الصلاة فيه؛ للأخبار الكثيرة[٢].

الجهة الثانية: حكم المشكوك كونه من الحرير

الثانية: حكم المشكوك منه وحكم الجهل والنسيان حكم الذهب[٣].

الجهة الثالثة: اختصاص الفساد بما تتمّ به الصلاة

الثالثة: في أنّه هل يختصّ الفساد والحرمة بما تتمّ الصلاة فيه منفرداً أو يشمل ما لا تتمّ به الصلاة أيضاً، كالتكّة والجورب والقلنسوة ونحوها؟

فيه قولان[٤]، ومستندهما الأخبار:

ففي مكاتبة محمّد بن عبدالجبّار، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «**لا تحلّ الصلاة في حرير محض**»[٥].

---

(١) في (ح): «الحرير» بدل «الإبريسم».

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٤٠٠، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١٢، تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٥، ح٨٠١، ٢/ ٢٠٧-٢٠٨، ح٨١٣ و٨١٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٨-٣٦٩، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح١ و٧.

(٣) في (ح): «حكم الجهل والنسيان فيه قد ظهر ممّا ذكرنا في الذهب» بدل «حكم المشكوك منه وحكم الجهل والنسيان حكم الذهب».

(٤) ينظر للقول بالاختصاص: المبسوط: ١/ ٨٣، السرائر: ١/ ٢٦٣-٢٦٤، المعتبر: ٢/ ٨٩، تذكرة الفقهاء: ٢/ ٤٧٣، التنقيح الرائع: ١/ ١٨٠-١٨١، روض الجنان: ٢/ ٥٥٥.

ينظر للقول بعدم الاختصاص: ما حكاه العلّامة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٢/ ٨٠، ومن لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٦٤، مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ٨٣-٨٤، مدارك الأحكام: ٣/ ١٧٩.

(٥) الكافي: ٣/ ٣٩٩، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٦، ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

وفي مكاتبته الأخرى كذلك المتقدّمة في أخبار غير المأكول، المشتملة على جواز الصلاة في وبر الأرانب إذا كان ذكيّاً[١].

وفي صحيحة الحلبيّ - الّتي في سندها أحمد بن هلال - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة [فيه]، مثل التكّة الإبريسم والقلنسوة والخفّ والزنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه**»[٢].

فالمكاتبتان تدلّان على المنع عنه خصوصاً، وصحيحة الحلبي تدلّ على الجواز كذلك، وهما من حيث السند متكافئتان؛ فإنّ أحمد بن هلال وإن كان ضعيفاً، إلّا أنّ حديثه عن ابن أبي عمير - كما في المقام - متلقّى بالقبول[٣].

وأمّا من حيث الدلالة أو جهة الصدور فلا يمكن حمل المكاتبتين على الثوب الّذي تتمّ به الصلاة، كما احتمله في الجواهر[٤]، وإلّا لزم عدم جواب الإمام عليه السلام عن السؤال، ولا على التقيّة؛ لأنّهما مخالفتان للعامّة؛ لأنّهم يجوّزون الصلاة في الحرير[٥]، فلا بدّ من علاج التعارض

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٧، ح٨١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٧، ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥٧، ح١٤٧٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٦، ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(٣) في (ن) و(م) و(ك) زيادة: «فصحيحة الحلبيّ كالمكاتبتين من حيث السند».

(٤) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١١٤-١١٥.

(٥) ينظر المجموع: ٣/ ١٨٠، وحكاه الشيخ عن جميع الفقهاء في الخلاف: ١/ ٥٠٤.

بوجه آخر.

وصحيحة الحلبيّ وإن كانت عامّة - لشمولها جميع الموانع، فمعناها أنّ كلّ جنس من أجناس الموانع إذا لم تتم الصلاة به وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الإبريسم، ونحو الإبريسم من غير المأكول والذهب، ولأنّه إذا أريد من كلمة «ما» جميع الموانع فيشمل غير الإبريسم أيضاً، ويكون قوله عليه السلام: «**مثل التِكَّة الإبريسم**» من باب المثال - **إلّا أنّه** لا يمكن معاملة العموم والخصوص المطلق بينها وبين المكاتبتين:

أمّا أوّلاً: فلأنّها وإن كانت عامّة إلّا أنّها بعد خروج الذهب وغير المأكول منها للأدلّة المتقدّمة[1] فلا يبقى تحتها إلّا الحرير، أو هو مع النجاسة، بناءً على أن تكون النجاسة مانعة، لا بناءً على شرطيّة الطهارة، فلو خُصِّص بالحرير أيضاً فإمّا يبقى بلا مورد، أو ينحصر في النجس، ولا شبهة في استهجانه، فلا بدّ من معاملة التعارض التباينيّ بينها وبين الخصوصيّات، فالمرجع المرجّحات السنديّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّها وإن لم تخصّص بالذهب وغير المأكول، بل بقيت على عمومها، إلّا أنّها بالنسبة إلى الحرير صريحة في الجواز، فلا يمكن إخراجه عنها؛ لأخصّيّة المكاتبتين.

وبالجملة: بعد صراحتها على الجواز في أمثال ما ذكر فيها فيقع التعارض بينها وبين المكاتبتين، وحيث إنّ العمل على كلتا الطائفتين فلا يمكن الترجيح بينهما، وكونها مشافهةً وهما مكاتبتين لا يوجب ترجيحاً،

---

(١) في (ن) و(م): «لأدلّة متقدّمة» بدل «للأدلّة المتقدّمة».

فالمرجع عمومات المنع، ولا أقلّ من الاحتياط[١].

والقول باختصاصها باللباس غير الصادق على نحو لبس القلنسوة غير مستقيم بعد إطلاق اللبس عليه عرفاً، مضافاً بما[٢] في النبويّ عن طريق العامّة: «**هذان** - أي الحرير والذهب - **محرّمان على ذكور أمّتي**»[٣].

وكيف كان، فلا ريب أنّ المنع أحوط مع ما ينقل[٤] أنّه مذهب القدماء الذين هم المدار إذا وقع الخلاف بينهم وبين المتأخّرين.

ثمّ بناءً على عدم مانعيّة ما لا تتم به الصلاة من الحرير فالمدار على عدم تماميّة الصلاة به على النحو المتعارف من لبسه، ولذا جُعِل في الروايات القلنسوة والخفّ ممّا لا تتمّ به الصلاة، مع أنّهما يمكن ستر العورتين بهما بشدّ خيط على طرفيهما وشدّه على الوسط أو على الرقبة.

المراد ممّا لا تتمّ الصلاة فيه هو المتعارف للناس

ثمّ المراد ممّا لا تتمّ أيضاً هو ما لا تتمّ به الصلاة لمتعارف الناس، فلا يلاحظ كلّ مكلّف بالنسبة إلى عورته وجثّته؛ فإنّ الحكم لم يرد على نحو الاستغراق بالنسبة إلى المكلّفين والمصلّين حتّى يلاحظ كلّ مكلّف بالنسبة إلى مقدار عورتيه، فيقال: قد يكون منديلاً خاصّاً ساتراً لأحد وغير ساتر لآخر، بل ورد بعنوان كلّ ما لا تتمّ، وهذا التعبير ينسبق منه

---

(١) «ولا أقلّ من الاحتياط» ليست في (ن) و(م).

(٢) كذا، والأولى «لما».

(٣) ينظر سنن ابن ماجة: ٢/ ١١٨٩، ح٣٥٩٥.

(٤) نقله عن ابني بابويه والجنيد والمفيد العلّامةُ في مختلف الشيعة: ٢/ ٨٠.

عدم تماميّة الصلاة به لمتعارف الناس.

الجهة الرابعة: اختصاص الحرمة باللبس دون سائر الاستعمالات

الرابعة: على ما يستفاد من الأخبار من حرمة اللبس خصوصاً، وفساد الصلاة في الملبوس، فلا بأس بسائر استعمالاته من الركوب والافتراش عليه، بل التدثّر والالتحاف به؛ لعدم الدليل.

مضافاً إلى ما في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفراش الحرير ومثله من الديباج، والمصلّى الحرير، هل يصلح للرجل النوم عليه والتُكَأة والصلاة؟ قال: **يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه**»[1].

وما في رواية مسمع بن عبد الملك البصري عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**لا بأس أن يأخذ من ديباج الكعبة، فيجعله غلاف مصحفه، أو يجعله مصلّىً يصلّي عليه**»[2].

وبالجملة: بعد ظهور الأخبار في أنّ المحرّم هو اللبس، واللبس منصرف إلى ما هو المتعارف، فلا وجه للمنع عن الافتراش والاتّكاء والركوب عليه.

الكلام في جواز التدثّر بالحرير أو الالتحاف أو التردّي به

نعم، يشكل الأمر في نحو التدثّر - الّذي هو التغطّي بالحرير - والالتحاف المتعارف بين أهل الهند والتردّي، لا سيّما إذا لم يكن له ثوب

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٣-٣٧٤، ح١٥٥٣، وفيه: «يفرشه» بدل «يفترشه»، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٨، ب ١٥ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٦٤، ح٨١٣، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٨، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

آخر يستر به عورته؛ فإنّ القول بجوازه مشكل؛ لأنّها نحو لبسٍ بين طائفة خاصّة، والخبران المتقدّمان اللذان استُثني الفراش والمصلّى فيهما لا يشملانها أيضاً.

مع أنّه لو قيل بجواز لبسه كذلك فالصلاة فيه مشكل؛ لأنّ أخبار المنع ظاهرها التوسعة في الظرفيّة - لا سيّما ما في العلل[١] - قال: «وقد وردت الأخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والإبريسم المحض والصلاة فيه [للرجال]»[٢].

وعن الرضاعليه السلام: «**هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال: لا**»[٣]، فإنّ ظاهر كلمة «في» أنّ مطلق ما يصلّى فيه إذا كان حريراً لا يجوز الصلاة [فيه]، لا سيّما الخبر الأخير؛ فإنّ اللبس لو لم يصدق على التدثّر والتردّي والالتحاف، إلّا أنّه يصدق على ما يقع به هذه العناوين أنّه ثوب إبريسم، فالأقوى فساد الصلاة على هذا النحو من اللبس.

الجهة الخامسة: المستثنى من حرمة لبس الحرير

الخامسة: في ما يستثنى من لبس الحرير.

وهو أمور:

١. حال الضرورة

الأوّل: حال الضرورة.

---

(١) ينظر علل الشرائع: ٢/ ٣٤٨-٣٤٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٦٣، ذيل ح ٨١١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٩، ب ١٥ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٣) الكافي: ٣/ ٤٠٠، ب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٧-٣٦٨، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

فقد روي (أنّ النبيّ ﷺ رخّص عبد الرحمن بن عوف أن يلبس الحرير حيث إنّه كان رجلاً قملاً)[١]، ولا إشكال أنّ الضرورة المجوّزة في المقام ليس الضرورة العقليّة، بل ما يعدّ في العرف ضرورةً، وما تجاوز حدّ الحرج وبلغ حدّ الإلجاء فهو الوسط بين الحرجيّ وغير المقدور.

مقدار الضرورة المعتدّ به في المقام

ولكنّ الإشكال في أنّ ما يوجب الانتقال من الوضوء إلى التيمّم ليس مفيداً في المقام؛ لأنّ في باب الوضوء ثبت أنّ أدنى ضرورةٍ توجب عدم وجوبه، وفي المقام لم يفتوا بجوازه على هذا المقدار، فالتمسّك بنفي الحرج غير مفيد في المقام.

وهذا في الحقيقة إشكال على حكومة أدلّة نفي الحرج على الواجبات والمحرّمات؛ لأنّه مع حكومته على كلتا الطائفتين ليس له ميزان منضبط يرفع به كلّ حكم من الأحكام؛ فإنّهم لا يلتزمون بجواز شرب الخمر بمجرّد المشقّة على تركه، فضلاً عن مثل الزنا ونحوه.

اختصاص أدلّة نفي الحرج بالواجبات دون المحرّمات

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أدلّة نفي الحرج ليست حاكمةً على المحرّمات، بل تختصّ بالواجبات، وذلك لأنّ ظاهر لفظ ﴿عَلَيْكُمْ﴾ في قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]، تعلّقه بما يكون المجعول فعلاً من الأفعال الواجبة على المكلّفين، كما في قوله عزّ اسمه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن

---

(١) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٥٣، ح ٧٧٥، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٢، ب ١٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤.

(٢) سورة الحجّ: ٧٨.

﴿قَبْلِنَا﴾[١]، فتأمّل.

وأمّا التمسّك بنحو: «**كلّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر**»[٢] ففي غير محلّه؛ لأنّ ظاهر هذا الخبر هو العجز الناشئ عن نحو الإغماء أو النسيان، أي ما أوجب سلب القدرة، والضرورة المبحوث عنها في المقام ليست بالغةً إلى هذا الحدّ.

نعم، التمسّك بقوله عليه السلام: «**رفع ما اضطُرّوا**»[٣] وبقوله عليه السلام: «**ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّ لمن اضطُرّ إليه**»[٤] لا بأس به؛ لأنّ الاضطرار أمر معلوم بحسب العرف، وهو ما لا يحتمل عادةً، إلّا أنّهم مع ذلك لا يجوّزون ارتكاب المحرّمات مطلقاً لمجرّد الضرورة العرفيّة، فالفتوى بالجواز لمجرّد دفع القمل مشكل.

ثمّ في كلّ مورد جاز لبسه لا يجوز الصلاة فيه لو لم يكن مضطرّاً إلى الصلاة فيه؛ لما عرفت من استفادة مانعيّته من الأخبار ابتداءً[٥].

مع أنّه لو قلنا بتبعيّتها للحرمة استكشافاً، إلّا أنّها ليست متفرّعة عليه خطاباً، فسقوط الحرمة لا يلازم الصحّة.

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكافي: ٣/ ٥٤١-٥٤٢، ب تقديم النوافل وتأخيرها...، ح٤؛ وسائل الشيعة: ٤/ ٨٠، ب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض، ح٢.

(٣) الكافي: ٢/ ٤٦٣، ب ما رفع عن الأمّة، ح٢، وسائل الشيعة: ١٥/ ٣٧٠، ب٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح٣.

(٤) النوادر (للأشعري القمّي): ٧٥، وسائل الشيعة: ٢٢٨/٢٣، ب١٢ من كتاب الأيمان، ح١٨.

(٥) تقدم في ص ١٥.

ثمّ في كلّ مورد جازت الصلاة فيه للضرورة لا يجب أن يلبس فوقه أو تحته ثوباً آخر ممّا تجوز الصلاة فيه لتحصيل الستر الواجب؛ لأنّه لا يحصل بالمحرّم[١]، فيجب أن يستر عورته بما تجوز الصلاة فيه؛ لما عرفت في صدر المسألة أنّ الفساد ليس من جهة اجتماع الأمر والنهي[٢] حتّى يقال: يجب ستر العورة بما عدا هذا المضطرّ إليه، بل جهة الفساد هي استفادة مانعيّته من الأخبار، والمفروض أنّ الاضطرار رفع مانعيّته، وستر العورة الّذي هو توصّلي حصل بالمضطرّ إليه، فلا وجه للبس غيره.

وهذا البحث مطّرد في جميع الموانع التي اضطرّ إلى لبسها كغير المأكول.

حكم التزاحم بين الجهات المانعة من صحّة الصلاة

ثمّ لو وقع التزاحم بين الجهات المانعة بأن اضطرّ إلى لبس إحداها في الصلاة فهل بينهما ترتيب، أو المكلّف مخيّر في لبس إحداها، أو يفصّل بين الموانع؟

فنقول: لو اضطرّ إلى لبس المغصوب أو غيره من الموانع - كالحرير والذهب وغير المأكول والنجس - فالمتعيّن هو مراعاة الغصب، أي يترك المغصوب ويلبس غيره؛ فإنّ مانعيّته وإن نشأت من جهة التزاحم، ولم يقيّد الصلاة بعدمه في دليل، إلّا أنّه حيث إنّه من حقوق الناس، وغيره من الموانع من حقوق الله ففي مورد التزاحم يراعى حقّ الناس، كما هو المسلّم

---

(١) في (ك): «بتوهم أنّ الستر المأمور به لا يتحقق مع هذا المضطر إليه بالمحرّم ذاتاً» بدل «لتحصيل الستر الواجب؛ لأنّه لا يحصل بالمحرّم».

(٢) تقدّم في ص ١٧٢.

في سائر الأبواب.

ولو اضطرّ إلى لبس غير المأكول أو النجس أو الحرير أو الذهب فمراعاة الحرير والذهب متعيِّن بالنسبة إلى النجس وغير المأكول؛ لأنّ الحرير والذهب مضافاً إلى مانعيّتهما محرّمان أيضاً.

وأمّا الدوران بين الحرير والذهب فلا إشكال في التخيير بينهما؛ لعدم ما يوجب ترجيحاً في أحدهما.

وأمّا الدوران بين النجس وغير المأكول فيظهر من صاحب الجواهر[١] أنّ مراعاة غير المأكول أولى، وعلّله بأنّ مانعيّة النجس عرضيّة، بخلاف غير المأكول فإنّها ذاتيّة.

ولكنّه لا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو كان الثوب متلطّخاً بالنجس، أو فُرض دورانه بين كونه [من] المذكّى غير المأكول [أ]و المأكول غير المذكّى فلا يمكن أن يقال مانعيّة النجس هاهنا عرضيّة، بل مانعيّة كلّ منهما ذاتيّة[٢].

نعم، الذاتيّة والعرضيّة يمكن تصويرهما في الحرير والنجس، بمعنى أنّ الثوب الحرير حريريّته ذاتيّة له، وأمّا الثوب النجس فالنجاسة من العوارض، ولكن لا يمكن تصويرهما في غير المأكول والنجس؛ لأنّ

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١١٨.

(٢) في (ك): «فلا يمكن أن يقال: إن مانعيّ[ـتـ]ـه عرضي أو فرض دوران الأمر بين جلد الميتة من المأكول والمذكّى من غير المأكول فإنّ مانعية كل منهما ذاتي» بدل «أو فرض دورانه بين كونه... كل منهما ذاتيّة».

حرمة الأكل أيضاً من العوارض[١].

وأمّا ثانياً: فلأنّ الثوب المتنجّس وإن كانت مانعيّته عرضيّة، إلّا أنّ الذاتيّة لا تقتضي الترجيح؛ لأنّها وجه اعتباري، وهو ﷺ بنفسه قال: «يقوى عدم اعتبار الاعتباريّات»[٢].

فالحقّ التخيير بين النجس وغير المأكول؛ لأنّهما متساويان في المانعيّة، وعدم حرمة لبسهما، كما عرفت من التخيير بين الحرير والذهب[٣].

حكم الدوران بين أحد الموانع المتقدّمة وبين سقوط الستر

ثمّ إذا دار الأمر بين أحد هذه الموانع وسقوط الستر فلا إشكال في تقديم جانب المغصوب والحرير والذهب، فيصلّي عارياً؛ لأنّ كلّ قيد إذا انحصر في المحرّم تسقط قيديّته؛ لأنّه مقدّمة، وقلنا في مبحث مقدّمة الواجب: إنّ مقدّمة الواجب إذا صارت محرّمة يسقط الواجب؛ لعدم تمكّن المكلّف من إتيانه، فإنّ الممتنع الشرعيّ كالعقليّ في الباب، إلّا أن يكون الواجب أهمّ فتسقط الحرمة[٤]، ولكنّه محتاج إلى دليل خاصّ، كما في إنقاذ الغريق الذي يتوقّف على السير في الأرض المغصوبة[٥].

---

(١) «نعم، الذاتيّة والعرضيّة يمكن تصويرهما... العوارض» ليست في (ح).

(٢) جواهر الكلام: ٨/ ١١٨.

(٣) تقدّم في ص ١٩٤.

(٤) ينظر أجود التقريرات: ١/ ٢٣٢.

(٥) في (ن) و(م) و(ك): «لأنّه قيد عند التمكّن، فإذا كان دليل حرمة التصرّف في المغصوب ودليل حرمة لبس الحرير والذهب مطلقاً، فيوجب عدم التمكّن من تحصيل القيد؛ فإنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فيدخل المكلّف في فاقد الساتر، ولا يمكن أن يقيّد إطلاق الحرمة بإطلاق دليل القيد؛ لأنّ له إطلاق بالنسبة إلى حالات وجوده، ولا ←

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين أن لا يكون هناك ناظر محترم بحيث ينحصر الساقط في ستر العورة وحدها، أو كان هناك بحيث فاته من الأركان ما لم يَفُته لو صلّى فيه؛ لإطلاق النهي على أيّ حال، إلّا إذا ثبت أهمّيّته للركوع والسجود فيخصّص عقلاً دليل النهي، كما فيما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في مال الغير.

ولكنّ الظاهر اتّفاقهم على السقوط لو انحصر في الحرير والذهب والغصب ولو استلزم فوت الأركان، ولذا قال في الجواهر: «بل في الذكرى[١] وغيرها ما قد يشعر بالإجماع عليه، فيصلّي حينئذٍ عارياً وإن فاته من الأركان ما لم يفته لو صلّى فيه»[٢].

هذا كلّه لو انحصر الساتر بالمغصوب والحرير والذهب.

انحصار الساتر بين النجس أو غير المأكول

وأمّا لو انحصر بالنجس أو بغير المأكول فحيث إنّ لبسهما ليس محرّماً فيدور الأمر بين سقوط أحد القيدين: الستر أو مانعيّة غير المأكول، أو طهارة اللباس أو مانعيّة النجاسة.

ولمّا قلنا في محلّه[٣]: إنّ طهارة اللباس ومانعيّة غير المأكول من قيود

→

يمكن أن يشمل دليل الستر حال عدمه، وحال وجوده فرع بقاء قيديّته مع الحرمة، ومع إطلاق دليل الحرمة لا يمكن بقاؤهما» بدل «لأنّه مقدّمة وقلنا في مبحث مقدّمة الواجب ... إنقاذ الغريق الذي يتوقّف على السير في الأرض المغصوبة».

(١) ينظر ذكرى الشيعة: ٣/ ٤٧.

(٢) جواهر الكلام: ٨/ ١١٧-١١٨.

(٣) تقدّم في ص ١١١.

الصلاة لا من قيود الساتر فلا يمكن أن يقال: إنّ المتعيّن سقوط قيد القيد لا أصل القيد، وهو الستر، مع أنّ القيد الفاقد لقيده كالعدم، فلا موجب من هذه الجهة لرعاية جانب الستر.

وفي باب انحصار اللباس في النجس وردت أخبار متعارضة، وبعضها يدلّ على جواز الصلاة فيه[١]، وبعضها على وجوب الصلاة عرياناً[٢]، مع إمكان حمل الطائفة الأولى على الضرورة إلى اللبس؛ لتقييد بعض الأخبار الدالّة على الصلاة فيه بها[٣].

ولكنّه لم يرد في غير المأكول ما يدلّ على النفي والإثبات، فمقتضى القواعد أنّه لو لم تثبت أهمّيّة أحدهما معيّناً ولا احتمل فالحكم التخيير في ضيق الوقت، أي فيما لم يتمكّن من التكرار، سواء كان عليه واجب واحد أو أزيد، كما لو كان عليه ظهر وعصر.

وأمّا لو علم بأهمّيّة أحدهما معيّناً أو احتمل فالحكم هو الأخذ بمعلوم الأهمّيّة أو المحتمل.

أمّا الأوّل فظاهر.

وأمّا الثاني فلدوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولو قلنا بالبراءة عن

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٣/ ٤٨٤ وما بعدها، ب ٤٥ من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٣/ ٤٨٦ وما بعدها، ب ٤٦ من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٤، ح٨٨٣، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٨٥، ب ٤٥ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح٧.

التعيين في غير المقام فلا يمكن القول به في المقام؛ لأنّ الشكّ هنا في الامتثال؛ للشكّ في سقوط محتمل الأهمّيّة بغيره.

نعم، لو احتمل أهمّيّة كلّ منهما فالحكم كما لو علم بتساوي كلّ منهما.

لا فرق بين القول ببطلان الترتّب أو صحّته لو وجب الأخذ بمحتمل الأهمّيّة

ثمّ في وجوب الأخذ بمحتمل الأهمّيّة لا فرق بين القول ببطلان الترتّب أو صحّته؛ لأنّ بناءً على القول ببطلانه يتساقط كلّ واحد من الخطابين، ويستكشف التخيير من تماميّة الملاك بعد فرض التساوي.

وأمّا بعد احتمال أهمّيّة أحدهما معيّناً فالساقط على أيّ حال هو خطاب المهمّ دون محتمل الأهميّة، كما أنّه بناءً على صحّة الترتّب يقيّد إطلاق المهمّ بعدم امتثال محتمل الأهمّيّة، وأمّا محتمل الأهمّيّة فيبقى إطلاقه سالماً.

وأمّا لو وسع الوقت - والمراد به هنا ما إذا وَسِع الوقت لصلاتين وإلّا يدخل في جواز البدار لذوي الأعذار، وبالجملة: لو تمكّن من صلاتين: صلاة عرياناً، ومع النجس أو غير المأكول - فلو علم بتساوي كلّ منهما فالحكم التخيير؛ لأنّه لا يمكنه إتيان صلاة مشتملة على جميع القيود؛ لأنّه في كلّ صلاة إمّا يترك هذا القيد أو ذاك، فلا يجب عليه إلّا صلاة واحدة مخيّر بين رعاية كلّ من القيدين.

ولو علم بأهمّيّة إحداهما معيّناً أو احتمل فالحكم هو الإتيان بالأهمّ وبمحتمل الأهمّيّة، وسقوط ما علم بأنّه لا أهمّيّة فيه على أيّ حال، ومنشؤه واضح على ما بيّناه فيما إذا لم يتمكّن إلّا من فعل صلاة واحدة في كلّ صلاة وجبت عليه.

وأمّا لو احتمل أهمّيّة أحدهما لا بعينه فالحكم هو الجمع بين صلاتين يحرز بإحداهما أحد القيدين وبالأخرى الآخر؛ للعلم الإجمالي بأهمّيّة إحداهما، فلا بدّ من إحراز الأهمّ بتكرار الصلاة تارةً مع هذا القيد، وأخرى مع الآخر، سواء قلنا في مسألة الضدّين بالترتّب أو لم نقل؛ لأنّه على أيّ حال يرجع الشكّ إلى مرحلة الامتثال.

إمّا للشكّ في سقوط خطاب أحدهما لا على التعيين.

أو للشكّ في تقييد إطلاق أحدهما، وسواء قلنا بأنّ التعيين يرفع بالبراءة أو لا؛ لأنّ الشكّ في المقام في مرحلة السقوط لا الثبوت[1].

٢. حال الحرب

الثاني من المستثنيات: اللبس حال الحرب.

والأخبار الدالّة على الاستثناء مستفيضة، والظاهر منها هو الحرب في سبيل الله، سواء كان جهاداً أو دفاعاً، وإطلاقها يشمل حال الصلاة أيضاً، فلا وجه لنزعه حالها وإن لم يكن ضرورة في لبسه حالها؛ لأنّ جوازه حال الحرب ليس للضرورة، والإطلاق الأحوالي يشمل كلّ حالة صدق أنّها حال الحرب ولو لم يكن مشغولاً بها، فلا يعتبر فعليّة القتال، كما أنّه لا يكفي المقدّمات البعيدة، وكلّ ذلك واضح.

٣. كفّ الثوب وزرّه

الثالث: كفّ الثوب وعلمه[2] وزرّه.

---

(١) في (ح) زيادة: «فحصل أنّ الفرق بين ضيق الوقت والسعة فقط في هذا الفرع الأخير فيما لو علم أو احتمل أهمّيّة أحدهما لا بعينه [فـ]في السعة يجب التكرار وفي الضيق يصلّي أحدهما، فتأمّل».

(٢) في حاشية (ح): «بالفارسيّة حاشيته والعلم نيشانه».

ففي طريق يوسف بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال: «**لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزرّه وعلمه حريراً، وإنّما كره الحرير المبهم للرجال**»[١].

وبسند آخر في حديث طويل عن يوسف عنه عليه السلام أيضاً: «**لا نكره أن يكون سدا الثوب إبريسم ولا زرّه ولا علمه، وإنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال ولا يكره للنساء**»[٢].

فمقتضى هذين الخبرين جواز الصلاة في هذه الثلاثة، بل مقتضى قوله عليه السلام: «**وإنّما كره الحرير المبهم**» وقوله عليه السلام: «**وإنّما يكره المصمت**» انحصار المنع في الخالص من الحرير، أي غير المنسوج بغيره، فالمنسوج بغيره ولو كان حريراً محضاً فلا بأس، فالثوب المطرّز بالحرير وذات الطرائق لو كان بعض طرائقه من غيره، وحواشي الثوب الّتي تزاد هي من العلم الّذي استثني في الخبرين أو غيرها من العلامات، لا سيّما إذا كان المراد منه المخيط بالإبريسم، كعلم العباء يجوز لبسها والصلاة فيها.

بل من اختصاص أدلّة المنع بالحرير المحض يستفاد أنّ كلّ ما خرج عن هذا العنوان - ولو بأن يكون نصف طرائق الثوب حريراً محضاً ونصفه الآخر ممتزجاً بالقطن أو الكتّان - يجوز لبسه والصلاة فيه.

نعم، على ما روي عن عمر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير إلّا موضع

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٦٤، ٨١٢، وينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٨-٢٠٩، ح٨١٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٥، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٢) الكافي: ٦/ ٤٥١، ب لباس الخز، ح٥، وفيه: «يكره» بدل «نكره»، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٩، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح١، وفيه: «تكره» بدل «نكره»، وفيهما: «إنّما» بدل «وإنّما».

إصبعين أو ثلاث أو أربع[١] [فـ]ـإنّ الخارج عن المطلقات هو الحدّ الخاصّ المردّد بين أحد الأمور الثلاثة الّتي يجب الأخذ بالمتيقّن منها وهو الإصبعين، والزائد عن الحدّ الخاصّ لا يجوز، فلو لم تكن هذه الرواية العامّيّة لقلنا بأنّه لا بأس بأن يجعل كفاف الثوب -المعبّر عنه بالسجاف- أزيد من إصبعين، وهكذا لو جعل عَلَم الثوب كذلك.

ولو كان طرفي العمامة على طوله وكونه ممّا تتمّ الصلاة به إذا اجتمع لا يضرّ مع عدم كونه ممّا تتمّ به فعلاً.

ثمّ إنّه لا يعارض الخبرين إلّا ما روي عن جرّاح المدائني أنّ الصادق عليه السلام كان يكره أن يلبس القميص المكفوف به بالديباج ويكره لباس الحرير[٢].

ورواية عمّار عن الصادق عليه السلام: عن الثوب يكون علمه ديباجاً، قال عليه السلام: «**لا يصلّي فيه**»[٣]؛ بناءً على أن يكون الديباج من الإبريسم، وأمّا بناءً على كونه قسماً آخر لا تعارض.

ثمّ إنّه لا يخفى: أنّ الخبرين حيث دلّا على الرخصة بالصراحة - فإنّ قوله عليه السلام: «**لا بأس**»، وقوله عليه السلام: «**يكره**» صريحان في الجواز - ومعارضاهما

---

(١) ينظر: صحيح مسلم: ٦/ ١٤١، مسند أحمد: ١/ ٣٦.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٤، ح١٥١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٠، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٢، ح١٥٤٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٦٩، ب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.

ظاهران في المنع فيحملان على الكراهة، مع أنّ ظهور «**يكره**» في رواية جرّاح في الحرمة ممنوع؛ فإنّ استعماله في قوله عليه السلام: «**ويكره لباس الحرير**» في ذيل هذه الرواية في الحرمة لا يدلّ على اتّحاد معناهما؛ لإمكان كون الكراهة موضوعةً في القدر الجامع بين الحرمة والكراهة المصطلحة.

هذا، مع أنّ لفظ «**يكره**» تكرّر في المقامين، فلا بأس بإرادة الحرمة في أحدهما، والكراهة المصطلحة في الآخر.

ثمّ إنّ المناقشة في سند الخبرين الدالّين على الجواز[1] لا وقع لها بعد عمل أكثر القدماء والمتأخّرين عليهما[2]، مع أنّ يوسف بن إبراهيم لا يضرّ جهله بعد أن كان الراوي عنه صفوان بن يحيى الّذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه[3]، بل الخبر المرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله من طرق العامّة معتبر إذا عمل به الأصحاب.

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا بأس بالحرير الممزوج بالقطن أو بغيره ممّا حلّ فيه الصلاة؛ فإنّ المراد من «**المبهم**» أو «**المصمت**» هو الّذي كان مجموعه حريراً.

مع أنّ الأخبار الدالّة على جواز الممزوج بغيره مستفيضة:

ففي الكافي بسنده إلى أبي الحسن عليه السلام في الجواب عن الصلاة في الثوب

---

(١) تقدّم تخريجهما في ص ٢٠٠.

(٢) منهم: الشيخ الطوسي في الخلاف: ١/ ٦٤٩-٦٥٠، والعلّامة الحلّي في منتهى المطلب: ٤/ ٢٢٧، والمحقّق الكركيّ في جامع المقاصد: ٢/ ٨٣.

(٣) ينظر اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٤٥٩، ش ١٠٥٠.

الملحم بالقزّ والقطن، والقزّ أكثر من النصف، قال عليه السلام: «**لا بأس**»[١].

وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتّان**»[٢].

وعن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير فقال: «**إن كان فيه خلط فلا بأس**»[٣].

ثمّ لا يخفى: أنّ من هذا الخبر الأخير يستفاد أنّ الخلط لكلّ ما حلّ الصلاة فيه يرفع حرمة لبس الحرير ومانعيّته، ولا يختصّ بأن يكون قطناً أو كتّاناً.

وكذلك يستفاد أنّ كون لحمته قطناً، أو سداه، أو كون بعض طرائقه حريراً محضاً، وبعض الآخر منه ممزوجاً، وأنحاء ذلك كالكلبدون - أي المركّب من الفضّة والحرير - يرفع الحرمة والمانعيّة؛ لأنّ ذكر السدا أو اللحمة أو القطن والكتّان في بعض الأخبار إنّما هو على نحو المثاليّة لا الاختصاص.

وكذا يستفاد منه أنّ الخلط بأيّ مقدار كافٍ إذا صدق، سواء كان أزيد من النصف أو الأقلّ.

---

(١) الكافي: ٦/ ٤٥٥، ب لبس الحرير والديباج، ح١١، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٣-٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) الكافي: ٦/ ٤٥٤-٤٥٥، ب لبس الحرير والديباج، ح١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(٣) الكافي: ٦/ ٤٥٤-٤٥٥، ب لبس الحرير والديباج، ح١٠، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٣، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

إلّا أن يقال: إنّ مفهومَ الشرط المذكور في خبر عبيد بن زرارة وغيره من الأخبار، وظاهر الحصر في التوقيع المبارك الآتي من قوله عليه السلام: «**لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سَداه أو لحمته قطن أو كتّان**»[1] عدمُ كفاية مطلق الخلط، فيقيّد هذه الأخبار الدالّة على أنّ غير المبهم والمصمت وغير المحض ومطلق الخلط كافٍ في رفع المانعيّة والحرمة، فلا بدّ من الاقتصار على ما إذا كان سدا الثوب أو لحمته بأجمعه غير حرير وإن كان أقلّ من النصف.

وأمّا لو كان جميع سداه مثلاً مع بعض لحمته حريراً، وكان البعض الآخر من اللحمة غير حرير فلا يكفي، وحمل الأخبار المقيّدة على الغلبة يوجب عدم بقاء إطلاق الخلط على إطلاقه؛ لإمكان حمل الخلط الخارج على الغالب.

وبالجملة: مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد الاقتصار على المقيّد، وبقاء غيره على الحرمة والمانعيّة، كما أنّه لو كان الثوب بأجمعه حريراً وكان علمه - أي حاشيته - غيره ممّا تحلّ فلا يفيد، كما أنّه لو كان غير الحرير مستهلكاً في سداه أو لحمته فلا يفيد، فالمدار على الصدق العرفيّ، كما أنّ من الأخبار يظهر أنّ المحشوّ بالإبريسم والقزّ لا بأس به إذا كانت الظهارة والبطانة من غيره[2]، والمسألة واضحة.

---

(١) الاحتجاج: ٢/ ٣١٥، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٥-٣٧٦، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.

(٢) في (ك): «قطنين» بدل «من غيره».

المقام الثالث: حكم لبس الحرير للنساء

المقام الثالث: في حكم لبسه ومانعيّته للنساء.

أمّا لبسه لهنّ فجوازه بديهيّ، والأخبار الدالّة عليه فوق حدّ الاستفاضة في غير حال الإحرام والصلاة[١].

وأمّا في الإحرام فالأخبار فيه متعارضة[٢].

وأمّا في الصلاة فلم يرِد دليل على الجواز بالخصوص فيها، بل إنّما ورد المنع:

فعن جابر الجعفيّ، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: **ليس على النساء أذان**» - إلى أن قال -: «**ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام**»[٣].

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**وإنّما يكره الحرير المبهم للرجال والنساء**»[٤]؛ بناءً على إرادة الحرمة من الكراهة، وتقييدها بالصلاة.

وفي المكاتبة المتقدّمة: «**لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض**»[٥]؛ فإنّ سؤال محمّد بن عبد الجبّار وإن كان ظاهراً فيما يختصّ بالرجل إلّا أنّ المناط

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٩، وما بعدها، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) ينظر: الكافي: ٤/ ٣٣٩، ب ما يلبس المحرم من الثياب...، ح٣، وسائل الشيعة: ١٢/ ٣٦٦، ب ٣٣ من أبواب الإحرام، فما يدلّ على الجواز: ح١ و٢، وأمّا ما يدلّ على المنع: ح٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١.

(٣) الخصال: ٥٨٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٠، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٧، ح١٥٢٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٥) تقدّم في ص٩٩.

هو عموم الجواب.

وعن الحجّة عجّل الله تعالى فرجه - في جواب مكاتبة الحميري عن الصلاة في الثياب المنسوجة من القزّ والإبريسم-: «**لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان**»[١].

ثمّ بعد ورود دليل المنع بالخصوص لا يمكن التمسّك بأصالة عدم المانعيّة، كما في الجواهر[٢].

فالصواب أن يقال: أمّا المطلقات فيعارضها المطلقات الدالّة على جواز لبسهنّ، فإنّ جواز لبسهنّ في كلّ حال يدلّ على صحّة صلاتهنّ فيه[٣]، والنسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه - فإنّ المطلقات الدالّة على المنع في الصلاة تشمل الرجال والنساء وتختصّ بالصلاة، والمطلقات الدالّة على جواز لبسهنّ تشمل حال الصلاة وغيرها وتختصّ بالنساء - ولكن الترجيح مع الجواز من وجوه غير خفيّة؛ فإنّ عموم الابتلاء بالصلاة مع غلبة ابتلاء نوع النساء بلبسه يقتضي أن تكون خصوص النساء[٤] مورداً للسؤال لو كان للمسلمين فيه شبهة منع.

مع أنّ عمل المسلمين من النساء في الأعصار على الصلاة فيه، ومع

---

(١) تقدّمت في ص٢٠٤.

(٢) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١٢٠.

(٣) في عدا (ك): «جواز لبسهنّ في كلّ حال الذي منها حال الصلاة» بدل «جواز لبسهنّ ... صلاتهنّ فيه».

(٤) في (ك): «يكون الصلاة» بدل «تكون خصوص النساء».

أنّ عمل القدماء والمتأخّرين وفتواهم على الجواز[١] يوجب إدخال مادّة الاجتماع تحت الأدلّة المجوّزة.

وأمّا رواية جابر الجعفي فبعد إعراض جلّ العلماء، بل كلّهم - إلّا الصدوق[٢] وجملة من المتأخّرين[٣] - يجب طرحها أو تأويلها، أي يجوز لهنّ لبسه بلا كراهة في غير صلاة وإحرام، وأمّا فيهما فحينئذٍ الكراهة.

وعلى أيّ حالٍ لا يمكن الاعتماد في الفتوى على مثل هذا الخبر الواحد غير المعمول به.

الكلام في لزوم منع الغلام عن لبس الحرير

ثمّ إنّه هل يجب على وليّ الغلام أن يمنعه من لبس الحرير أو لا؟

فنقول: الحقّ هو الجواز؛ لأنّه ليس لبس الحرير ممّا لم يرض الشارع بوقوعه في الخارج، وقول جابر: «**كنّا ننزعه عن الصبيان، ونتركه على الجواري**»[٤] لا يدلّ على أنّ وجه النزع هو وجوبه على الوليّ بحيث لو لم يكن للصبيّ وليّاً وجب حسبةً على المسلمين، ولعلّ وجهه عدم تعوّده بلبسه.

---

(١) أفتى به من القدماء: المفيد في المقنعة: ١٥٠، والشيخ الطوسي في النهاية: ٩٧، وسلّار في المراسم العلويّة: ٦٤.

وأفتى به من المتأخّرين: المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام: ١/ ٥٩، والفاضل الآبي في كشف الرموز: ١/ ١٣٨، والعلّامة الحلّي في إرشاد الأذهان: ١/ ٢٤٦.

(٢) ينظر من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٣٦، ذيل ح ٨١١.

(٣) منهم: المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ٨٢ و٨٤، والسيّد العاملي في مدارك الأحكام: ٣/ ١٧٩، والشيخ البهائي في الحبل المتين: ٢/ ٢١٠.

(٤) سنن أبي داود: ٤/ ٥٠، ح٤٠٥٩.

نعم، بناءً على شرعيّة صلاته لا تصحّ صلاته فيه؛ لأنّ عدم الحرمة لا يلازم الصحّة، كما تقدّم وجهه[١].

حكم لبس الخنثى للحرير

وأمّا الخنثى فللشكّ في الحرمة والمانعيّة يجوز لبسها، وتصحّ صلاتها إلّا أن يكون هناك إطلاق على المنع من الجهتين، فراجع ما تقدّم.

المسألة الرابعة: عدم كون لباس المصلّي مغصوباً

المسألة الرابعة: في المغصوب[٢].

ومن القيود أن لا يكون لباس المصلّي مغصوباً[٣] من غير فرق بين الساتر وغيره، بل لا تصحّ الصلاة في المحمول منه إذا تحرّك بحركات الصلاتيّ، أمّا في الساتر منه فقد ادُّعي الإجماع عليه[٤]، وأمّا في غيره ممّا لا تتمّ به الصلاة والمحمول فالمسألة خلافيّة، وإن كان يظهر منّا في وجه الفساد في الساتر إلحاقهما به فيه.

ثمّ إنّه لو ثبت إجماع تعبّدي في المسألة، أو تمّ دلالة الأخبار الّتي استدلّ بها للفساد فكفانا مؤونة وجه الفساد، أمّا - بعد عدم تماميّة الأخبار[٥] - لو كان مدرك الإجماع هو الفساد من جهة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ، أو من جهة اجتماع الأمر والنهي في الستر - كما

---

(١) تقدّم في ص١٩٢.

(٢) في (ح): «الخامس من موانع الصلاة الغصبيّة» بدل «المسألة الرابعة: في المغصوب».

(٣) «ومن القيود أن لا يكون لباس المصلّي مغصوباً» ليست في (ح).

(٤) ادّعى عليه الإجماع كلّ من: السيّد المرتضى في الناصريّات: ٢٠٥-٢٠٦، وابن زهرة في غنية النزوع: ٦٦، والعلّامة الحلّي في تذكرة الفقهاء: ٢/ ٤٧٦.

(٥) «بعد عدم تماميّة الأخبار» ليست في (ك).

استدلّوا بهما له[١] - فلا بدّ من التكلّم في إدراج المسألة تحت هذين العنوانين، ثمّ التكلّم في فساد الصلاة بعد الاندراج.

أمّا مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ فبعد عدم استقامة الكبرى لا وقع للبحث عن الصغرى.

أمّا مسألة اجتماع الأمر والنهي فتارةً يجعل الاجتماع بين الستر والغصب، وأخرى بين الحركات الصلاتيّة والغصب.

أمّا بناءً على الأوّل فلا يقتضي الاجتماع - ولو بناءً على الامتناع - الفساد؛ لما عرفت في الحرير من أنّ الشرط في الصلاة ليس هو الستر حتّى يقال: إنّه يقدّم النهي - لكونه شموليّاً - على الأمر لكونه بدليّاً فيقيّد إطلاق الأمر بالستر بما عدا المحرّم؛ لأنّ الشرط هو الأثر الحاصل من الستر وهو كون المصلّي في حال الصلاة ساتراً للعورة[٢]، وهذا العنوان ليس عباديّاً حتّى لا يحصل بالستر المحرّم.

وبعبارة أخرى: بعد عمل المحرّم يسقط موضوع الستر، كسقوط سائر الشروط والتوصّليّات بسائر المحرّمات في سائر الأبواب، كسقوط الوصول إلى الميقات بالركوب على الدابّة المغصوبة، وسقوط شرطية الطهارة الخبثيّة بالغسل بماء مغصوب ونحو ذلك.

وبالجملة: يعتبر في الصلاة أن يكون حال فعل الأجزاء ساتراً للعورة، وهذا المعنى يحصل بالمحرّم، فالنسبة بين الأمر بالستر والنهي عن الغصب

---

(١) ينظر: الناصريّات: ٢٠٦، الخلاف: ١/ ٥١٠، ذكرى الشيعة: ٣/ ٤٨.

(٢) في عدا (ك) زيادة: «كون الصلاة متخصّصة به كما تقدّم».

وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّ الأمر بالستر في الصلاة مقدّميّ لحصول أثره، والصلاة وإن كانت لها إضافة بالستر المحرّم، ولكن هذه الإضافة لم تجعل اتّحاداً بين الصلاة والغصب، ولم ينهض دليل على اعتبار حصول هذا الشرط من الصلاة على نحو قربيّ.

وأمّا بناءً على الثاني فالحقّ اتّحاد الحركات الصلاتيّة مع الغصب؛ وذلك لأنّ الصلاة حيث إنّها مشتملة على الركوع والسجود، وهما ليسا عبارة عن الهيئة الحاصلة من التقوّس ووضع الجبهة على الأرض، بل مقدار من الهوي داخل في حقيقتهما، أو أنّه واجب مستقّل في الصلاة، فلذا يتّحد مع التصرّف الغصبيّ.

وتوضيح ذلك: أمّا في مسألة السجود فلأنّ السجود ليس مجرّد كون الجبهة أو الذقن أو مطلق الوجه على الأرض حتّى يكون الهوي بجميع مراتبه مقدّمةً، بل هو الوضع، والوضع لا يصدق إلّا بأن يكون هناك رفع، كما أنّ الضرب هو الوضع بشدّة، فمقدار من الهوي - وهو قبيل وصول الجبهة إلى الأرض - داخل في حقيقة السجود، وهو يتحقّق بأربعة أصابع تقريباً[1]؛ ولذا قلنا بأنّ من عجز عن هيئة السجدة، ولكنّه تمكّن من أن ينحني إلى أن يصل إلى قبيل وصول الرأس إلى ما يصحّ السجود عليه وجب عليه أن ينحني، ويرفع موضع السجود حتّى يضع موضع سجدته على ما يصحّ السجود عليه.

وأمّا من لم يتمكّن من الانحناء بهذا المقدار فيجب عليه أن يومئ، ولا

---

(١) «وهو يتحقّق بأربعة أصابع تقريباً» ليست في (ن) و(م) و(ك).

دليل على وجوب وضع ما يصحّ السجود عليه على الجبهة، وبهذا يجمع بين الأدلّة الدالّة على أنّ العاجز يومئ[١]، والدالّة على أنّه يرفع محلّ السجدة[٢].

وأمّا في الركوع فقد يقال: إنّه الهيئة الحاصلة من الهوي إليه، والهوي بأجمعه مقدّمة له، وقد يقال: إنّ المجموع ركوع.

ثمّ بناءً على كون الركوع نفس الهيئة لو جعلنا القيام المتّصل بالركوع واجباً مستقلّاً في الصلاة أو من شرائط الركوع بأن يعتبر الركوع عن قيام فتصير جميع هذه الحركة الحاصلة من القيام إلى حدّ الانحناء الخاصّ حركة صلاتيّة، فتتّحد مع التصرّف الغصبيّ.

وبالجملة: لو كانت الحركة الحاصلة قبل الوصول إلى حدّ الركوع مقدّمة له فلا يضرّ اتّحادها مع الغصب، وإلّا فيضرّ.

الكلام في كون الهويّ مقدّمة للركوع

ثمّ لا بأس بالإشارة إلى الفرع المذكور في المقام المبتني على عدم كون الهويّ إلى الركوع مقدّمة:

وهو أنّه قيل لو هوى المصلّي القائم إلى أن تجاوز عن حدّ الركوع بقصد أخذ شيء من الأرض ونحوه فيجب عليه أن ينصب قائماً، ثمّ يركع حتّى يتحقّق القيام المتّصل بالركوع لو جعلنا القيام المتّصل بالركوع واجباً

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٤٨٢-٤٨٣، ب ١ من أبواب القيام، ح٢، ٤، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩ و٢٢؛ ٦/ ٣٧٥ وما بعدها، ب ٢٠ من أبواب السجود.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٤٨٣، ب ١ من أبواب القيام، ح٧، ١١ و٢١؛ ٦/ ٣٧٥، ب ٢٠ من أبواب السجود، ح١.

مستقلّاً في الصلاة[١]، أو يتحقّق منه الركوع عن قيام بناءً على كونه من شرائط الركوع[٢]، وأمّا لو هوى بنيّة الركوع ثمّ نسي وتجاوز فلا يجب عليه القيام ثمّ الركوع، بل يرجع متقوّساً ويركع؛ لئلّا يلزم زيادة القيام المتّصل بالركوع الّذي هو ركن.

ولكنّا نقول: الفرع الأوّل الأمر كما قيل.

وأمّا لو هوى بنيّة الركوع ففيه تفصيل، وهو أنّه لو انحنى على ما يعتبر في الانحناء الركوعي، ثمّ تجاوز فلا يجب عليه الركوع أصلاً؛ لتحقّق الركن وهو الركوع المعتبر في الصلاة، وإنّما فات منه الطمأنينة والذكر، وتداركهما يستلزم زيادة الركوع، فلا يجوز الركوع، وإنّما يجب عليه القيام مقدّمة للسجود.

وأمّا لو لم يصل[٣] إلى حدّ الركوع، أي تعدّ بلا تقوّس، فيجب عليه أن يقوم ويركع؛ لأنّ القيام حال قصد الركوع لا يفيد لتحقّق القيام المتّصل بالركوع، فيجب عليه أن يقوم حتّى يتحقّق الركوع عن قيام؛ لأنّ قصد الركوع لا أثر له.

وبالجملة: على أيّ تقدير لا وجه للرجوع متقوّساً، بل يجب عليه القيام إمّا للسجود أو للركوع.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ منشأ الفساد اتّحاد الحركات الصلاتيّة مع

---

(١) «لو جعلنا القيام المتّصل بالركوع واجباً مستقلّا في الصلاة» ليس في (ك).

(٢) «بناءً على كونه من شرائط الركوع» ليس في (ك).

(٣) في (ن) و(م): «يحصل» بدل «يصل».

الغصب؛ لأنّ الهوي إلى الركوع جزء للعبادة، وهو بنفسه تصرّف في المغصوب؛ لأنّ تحريك الثوب هو التصرّف فيه.

نعم، مثل السراويل والجورب ونحوهما لا تتحرّك بحركة الركوع، فالكلام مخصوص بمثل القميص ونحوه، إلّا إذا قيل بأنّ القيام في الركعة الثانية ليس هو الهيئة، بل النهوض إليه جزء منه.

وكيف كان، بناءً على ما هو المختار في مسألة الاجتماع من الجواز من الجهة الأولى اختصاص الفساد بمورد العلم بالغصب وحرمته، وما يلحق به من الجاهل بالحكم إذا كان مقصّراً؛ فإنّه ملحق بالعامد، وهكذا ناسي الحكم؛ فإنّه أيضاً جاهل به، وهكذا الجاهل بالفساد؛ فإنّ الجهل بالحكم الوضعي لا أثر له.

وبالجملة: الجاهل بالموضوع والناسي تصحّ صلاتهما، كالجاهل القاصر.

أمّا الجاهل بالموضوع [فـ]لأنّ الفساد من جهة عدم المقدوريّة يختصّ بما إذا كان جهة النهي مزاحماً مع جهة الأمر؛ لرجوعه إلى عجز المكلّف عن الامتثال، وعن قصد التقرّب بما هو ملازم خارجاً مع المبغوض، فإذا لم يعلم المكلّف بأحد المتزاحمين، فلا يمكن أن يسلب قدرته عن الآخر؛ فإنّ المجهول غير قابل لأن يكون شاغلاً عن غيره؛ فإنّ الشاغليّة عن الغير إنّما هي لجرّ قدرة المكلّف إلى نفسه واشتغاله به، والمجهول غير قابل لأن ينبعث المكلّف عنه حتّى يصرفه عن غيره.

ثمّ لا يخفى: أنّ الصحّة في مورد الجهل بالموضوع - كما هو فتوى

المشهور[١] - لا تنطبق إلّا على جواز الاجتماع من الجهة الأولى.

وأمّا لو قلنا بالامتناع فتصير مسألة الاجتماع من مسألة باب التعارض؛ لورود الأمر والنهي على موضوع واحد، فبعد تقديم النهي - لأنّه شموليّ - على الأمر لأنّه بدليّ فيخرج مورد الاجتماع عن إطلاق الأمر، فيصير التقييد واقعيّاً، ويصير هذا القيد كسائر القيود، فكما أنّ غير المأكول -ولو لم يعلم به- مقتضى القاعدة فساد الصلاة فيه، إلّا إذا قام دليل خاصّ على الصحّة، فكذلك إباحة اللباس من القيود الواقعيّة، ومقتضى القيديّة الواقعيّة هو الفساد مطلقاً.

وما أفاده آية الله الخراساني قدس سره في الكفاية من وجه الصحّة في مورد الجهل -لوجود ملاك الأمر ولو على القول بالامتناع- قد بيّنّا ما فيه مفصّلاً، ومن أراد فليرجع إلى مسألة الاجتماع في الأصول[٢].

وحاصل ما فيه :أنّ الفرق بين علم المكلّف وجهله إنّما يصحّ في باب تزاحم الحكمين في خصوص القدرة، لا في تزاحمهما مطلقاً ولو من غير جهة القدرة، كتزاحم الزكاتين، أو تزاحم الخمس والزكاة، ولا في تزاحم الملاكين؛ فإنّ في تزاحم الملاكين - أي المصلحة والمفسدة - إنّما يؤثّر علم الجاعل وجهله في الخطاب وعدمه، ولا ربط له بعلم المكلّف وجهله، والمفروض - بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي - أنّ ملاك الأمر لا

---

(١) ينظر: تذكرة الفقهاء: ٣/ ٣٠٤، ذكرى الشيعة: ٣/ ٤٩، مجمع الفائدة والبرهان: ٣/ ٤٨.

(٢) ينظر: كفاية الأصول: ١٥٦-١٥٧، فوائد الأصول: ١-٢/ ٤٢٩ وما بعدها.

يؤثّر في الخطاب، ويصير مغلوباً في نظر الآمر، وهذا الملاك الّذي هو مقتضٍ للأمر من دون أن يكون علّةً له- لوجود المانع- ليس مصحّحاً للعباديّة، والملاك الّذي نقول بكفايته للعباديّة - خلافاً لصاحب الجواهر قدس سره [1] - هو الملاك التامّ في نظر الآمر المغلوب لعجز المكلّف عن امتثاله؛ لابتلائه بالمزاحم الّذي لا بدل له.

وحاصل الكلام: أنّه لو قلنا بأنّ نفس الخطابين في نفس الأمر ممّا لا يمكن أن يجتمعا، وفرضنا أنّه قدّمنا دليل النهي - لكونه شموليّاً - فالصلاة المبتلاة بالغصب تصير منهيّاً عنها واقعاً - أي خارجاً عن إطلاق الأمر - فليس لها جهة صحّةٍ مطلقاً، هذا حكم الجاهل بالغصب.

صحّة صلاة ناسي الغصبيّة

وأمّا الناسي فمقتضى ما تقدّم [2] في الجاهل صحّة الصلاة منه؛ بناءً على المختار؛ لأنّ برهان الصحّة مشترك، بل بطريق أولى؛ لأنّ الناسي لا يمكن أن يتوجّه الخطاب به، فإذا كان غافلاً عن الغصب، فلا يمكن أن يكون خطاب الغصب رافعاً قدرته عن الصلاة، فلو قيل بعدم خروج الفرد المتّحد خارجاً مع الغصب عن إطلاق الأمر، والمفروض عدم ابتلائه بالمزاحم فتصحّ صلاته بلا إشكال.

توهّم الفرق بين نسيان الغصبيّة من الغاصب نفسه وبين غيره

نعم، قد يتوهّم الفرق بين الغاصب وغيره، فيقال بفساد صلاة الغاصب ولو كان غافلاً؛ لوجهين، بل لوجوه:

الأوّل: انصراف أدلّة رفع النسيان عن نسيان الغاصب؛ لأنّ نسيانه

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ١٥٥-١٥٧.

(٢) تقدّم في الصفحة السابقة.

ناشٍ عن عدم مبالاته بالغصب.

والثاني: إدراجه في مسألة من توسّط أرضاً مغصوبة، أي إدخاله فيمن امتنع عليه امتثال النهي بسوء الاختيار، فالخطاب وإن كان ساقطاً عنه، إلّا أنّ مبغوضيّة الغصب باقية، والمبغوض لا يصلُح للمقربيّة ولو قصد التقرّب به.

والثالث: انصراف أدلّة الساتر.

والرابع: الاستصحاب؛ لأنّه لمّا علم بالغصب كان حكمه المنع من الصلاة، والأصل بقاؤه، ولم يعلم زواله بالنسيان.

الخدشة في وجوه الفرق بين نسيان الغصبيّة من الغاصب وغيره

ولا يخفى ما فيها من المناقشة الواضحة:

أمّا في الأوّل: فلأنّه ممنوع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فلأنّ النسيان ليس دائماً ناشئاً عن عدم المبالاة وترك التحفّظ، بل ولا غالباً؛ لأنّ الغاصب ربّما يغصب شيئاً لكثرة حبّه له، مع بنائه على إرضاء المالك أو اشترائه منه ونحو ذلك.

وأمّا الكبرى فلأنّ حديث الرفع يرفع أثر النسيان الناشئ عن ترك التحفّظ، وأمّا النسيان القهريّ فرفعه ليس من خصائص الأمّة المرحومة، بل ممّا استقلّ العقل به.

وبالجملة: الانصراف بلا موجب.

وأمّا في الثاني: فلما عرفت في محلّه[1] أنّ الحكم في المقيس عليه أيضاً

---

(١) تقدّمت في ص٢٠٩.

ليس كذلك؛ فإنّ **القول بحرمة** جميع أنحاء التصرّف دخولاً وبقاءً وخروجاً؛ لتمكّنه منها قبل الدخول، وإنّما يسقط الخطاب حين الخروج مع بقاء ملاك الحرمة، أو يبقى الخطاب أيضاً، كما هو أحد الأقوال[1] **فاسد جدّاً**؛ لأنّ حرمة خروجه لا يمكن إلّا على نحو التعليق، والحكم التعليقي مع استقلال العقل بوجوب الخروج لا يجتمعان.

مع أنّه لو قيل بهذه المقالة من باب أنّ كلّ خطوة مستلزمة لتصرّفٍ زائد في الغصب غير التصرّف الدخولي - وهو التصرّف الخروجي - فقياس المقام بتلك المسألة مع الفارق؛ لأنّ في تلك المسألة يمكن دعوى سببيّة كلّ خطوة لتصرّف آخر، إمّا بقاءً أو خروجاً، وأمّا في المقام فليس ترك التحفّظ علّة للتصرّف الغصبي؛ لإمكان التفكيك وجداناً؛ فإنّ مجرّد نسيان كون شيء غصباً لا يستلزم أن يتصرّف فيه.

وأمّا في الثالث: فلأنّ دعوى انصراف أدلّة الستر بلا موجب، مع أنّ حرمة الستر لا تلازم الفساد إذا حصل الشرط وسقط قهراً؛ لأنّه توصّليّ كما مرّ سابقاً[2].

وأمّا في الرابع: فلأنّ الاستصحاب إنّما يجري في مورد الشكّ، ومع العلم بأنّ منشأ الفساد هو النهي الموجب للعجز عن امتثال الأمر الساقط في مورد النسيان والغير المؤثّر في التعجيز فلا شكّ حتّى يُتمسَّك بالاستصحاب.

---

(١) حكاه عن بعض متأخّري المتأخّرين الروزدري في تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢/ ٦١.

(٢) تقدّم في ص٢٠٩.

فالأقوى أنّه لا فرق بين الغاصب وغيره وإن كان الأحوط - خروجاً عن شبهة الخلاف - هو الإعادة، بل القضاء بعد الالتفات.

حكم صلاة الجاهل بحرمة الغصب جهلاً يعذر فيه

وأمّا الجاهل بالحرمة جهلاً يعذر به - كغير المتنبّه بغير تقصير منه - فالأقوى أنّه في المقام كالجاهل بالموضوع في أنّه تصحّ الصلاة منه؛ لما عرفت من أنّ النهي الغير المتنجّز لا يسلب قدرة المكلّف عن الامتثال بالمأمور به.

وبالجملة: إذا كان منشأ الفساد مزاحمة ما هو أقوى من الأمر فيدور مدار المزاحمة، ففي كلّ مقام أوجب النهي سلب قدرة المكلّف عن امتثال الواجب - لأنّ التعجيز المولوي كالعجز الخارجي - فلا يصحّ المأمور به؛ لأنّه حيث إنّه ملازم مع النهي، وكلّ واحد من الأمر والنهي من مشخّصات الآخر خارجاً - لتلازم الجهتين وجوداً - فيقيّد إطلاق الأمر، وينصرف إلى ما عداه.

وأمّا لو كانت جهة النهي مغفولاً عنها فيتحقّق منه قصد القربة والقدرة على متعلَّق الأمر فتصحّ، والجاهل القاصر ليس النهي منجّزاً عليه لا بنفسه ولا بطريقه، فبناءً على الجواز من الجهة الأولى تصحّ الصلاة منه.

فمن هنا ظهر وجه بطلان صلاة العالم والجاهل بالحكم الوضعيّ ولو كان عن قصور[1]، والجاهل بالحكم التكليفي إذا كان عن تقصير.

أمّا العالم فلما عرفت من أنّ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فمع

---

(١) «بالحكم الوضعيّ ولو كان عن قصور» ليست في (م).

الالتفات بالغصب وبحكمه[١] يخرج المجمع عن إطلاق الأمر، ولا يمكن تصحيحه بالترتّب ولا بالملاك، وتفصيله راجع إلى باب التزاحم.

أقسام التزاحم الناشئ عن عجز المكلّف

وملخّصه: أنّ التزاحم الناشئ عن عجز المكلّف على خمسة أقسام:

الأوّل: أن يكون للتمانع بين الفعلين - الّذي يعبّر عنه بتضادّ المتعلَّقين - سواء كانا من سنخ واحد كإنقاذ الغريقين لمن لا يقدر على إنقاذهما دفعة، أو من سنخين كتزاحم الإزالة والصلاة في آخر الوقت.

والثاني: أن يكون لعجز المكلّف عن امتثال حكمين، ولو كانا موقّتين، كمن عجز عن القيام في ركعتين، أو في تمام ركعة واحدة بحيث لو قام حال القراءة لا يقدر على القيام المتّصل بالركوع، ولو قام عند الركوع لا يقدر على القيام من أوّل الشروع في القراءة.

الثالث: أن يكون لتوقّف الواجب على المقدّمة المحرّمة، كما لو توقّف إطفاء الحريق على التصرّف في مال الغير.

الرابع: أن يكون للتلازم الاتّفاقي بين متعلَّق الأمر ومتعلَّق النهي، كمن نذر استدبار الجدي دائماً، واتّفق إقامته في صنعاء الّذي يلازم استقبال القبلة حال الصلاة لاستقبال الجدي المخالفة للنذر[٢].

الخامس: مسألة الاجتماع؛ بناءً على الجواز من الجهة الأولى، وإلّا تدخل هذه المسألة - كالتلازم الدائمي - في مسألة التعارض.

يمكن تصحيح العبادة في مورد تضاد المتعلَقين بالخطاب الترتّبي

فباب تضاد المتعلَّقين كباب الغريقين وباب المقدّمة المحرَّمة للواجب

---

(١) كذا، والأولى «إلى الغصب وحكمه».

(٢) في (ك): «لمخالفة النذر» بدل «لاستقبال الجدي المخالفة للنذر».

يمكن تصحيح العبادة بالملاك وبالخطاب الترتّبي؛ لأنّ معصية الإزالة والتصرّف في مال الغير لا تصادم إطاعة الصلاة وإطفاء الحريق؛ فإنّهما مقارنان فملاك الوجوب باقٍ، بل الخطاب متحقّق؛ بناءً على صحّة الترتّب.

وأمّا في الثلاثة فلا يمكن تصحيحها بالملاك فضلاً عن الخطاب؛ لأنّ الخطاب الترتّبي إنّما يصحّ فيما أحرز الملاك، مع أنّ في مسألة الاجتماع وباب التلازم على فرض تماميّة الملاك لا يمكن الخطاب الترتّبيّ؛ لأنّه لو قيل: «لا تغصب، وإن عصيت فصلّ» يصير في قوّة أن يقال: «إن صلّيت فصلّ»؛ لأنّ عصيان الغصب في المجمع متّحد مع إيجاد الصلاة.

وهكذا لا يمكن أن يقال لمن صار قبلته نقطة الجدي: «أوف بنذرك واستدبر الجدي، وإن عصيت فاستقبل»؛ لأنّ عصيان الاستدبار عين الاستقبال.

وأمّا عدم تماميّة الملاك في الموارد الثلاثة:

أمّا في مسألة الاجتماع [فـ]ـلأنّ مبنى الجواز على الجهة الأولى إنّما هو تعلّق الأحكام الشرعيّة بالطبائع، وخروج الضمائم الفرديّة عن المطلوب، وكون متعلّق الأمر والنهي الجهتين لا الموجَّه بهما، ولكن المكلّف حيث لا يمكنه التفكيك في المجمع بأن يقصد نفس الطبيعة المعرّاة عن الضمائم، بل لا محالة بإيجاده الموجّه بالجهتين يريد الضمائم الفرديّة؛ لأنّ مع علمه باتّحاد المتعلّقين خارجاً فتتعلّق إرادته بمشخّصات المأمور به، ومشخّصاته عين متعلّق النهي، فيقع الفعل الخارجي عنه مبغوضاً وليس له حسن فاعلي،

فـ[ـالـ]ـملاك الفعليّ غير تامّ في الملاكيّة وغير مصحّح للعباديّة، فلا يمكن التقرّب به، ولو أوجد بقصد التقرّب بوجه فغير قابل للمقرّبيّة.

نعم، قد يتوهّم أنّ ضميمة الغصب بالصلاة من قبيل لوازم الوجود فلا يتعلّق بها إرادة الفاعل.

ولكنّه فاسد؛ لأنّ الضمائم والمشخّصات في المقام ممّا تلحق الماهيّات، مع قطع النظر عن تحقّقها في الخارج - كانقسام الحيوان إلى الفرس والغنم - وليست من قبيل وقوع الحجر الملقى في مكان خاصّ، فإن المكان الّذي يقع فيه الحجر المرمي به لا تتعلّق به الإرادة الفاعليّة[1]. وهكذا الكيفيّات العارضة للأصوات من عوارض الوجود، وتتحقّق في رتبة الإيجاد.

وأمّا وقوع الصلاة في مكان خاصّ مع العلم بخصوصيّة المكان، أو وقوعها في زمان خاصّ فليس من لوازم الوجود، بل قبل الإيجاد تنقسم الماهيّة المنويّة إلى القسمين، فيتعلّق القصد بكلّ واحد من القسمين كتعلّقه بنفس المقسم.

وبالجملة: لوازم المراد تدخل تحت الإرادة، وإنّما لا يدخل تحت الإرادة ما يتحقّق بالإرادة، وعين هذا الوجه يجري في المتلازمين وإن كان أخفى من الوجه في المتّحدين، كما لا يخفى.

وأمّا مسألة التمانع بين الموقّتين فلأنّ الخطاب الترتّبي وإن كان يصحّ

---

(١) في (ن) و(م): «إرادة الفاعلي» بدل «الإرادة الفاعليّة».

في حدّ نفسه إلّا أنّ الترتّب يصحّ فيما تمّ فيه الملاك، وإذا فرضنا أنّ القيام المتّصل بالركوع أهمّ من القيام حال الحمد فيتبدّل تكليفه بالقيام حال الحمد إلى القعود، أو يسقط القيام في هذا الحال.

وعلى أيّ حالٍ إذا صار التكليف الواقعي من العاجز عن القيام هو القعود فلم يبق للقيام شرطيّة ولا ملاك؛ نظير من وجب عليه صرف الماء للعطشان فإنّه لو توضّأ يفسد وضوؤه؛ لأنّ حكمه في هذا الحال التيمّم، وليس للوضوء ملاك في هذا الحال.

كما أنّ في عكس المسألة لا إشكال في بطلان صلاته، وهو فيما لو عجز عن القيام في إحدى الركعتين، ولم يكن أهمّيّة في الثانية، فتكليفه هنا القيام في الركعة الأولى؛ لأنّ السبق الزماني هنا يؤثّر، فإذا قعد في الركعة الأولى وقام في الثانية تفسد صلاته.

وبالجملة: في باب الارتباطيّات لو أخلّ المكلّف في أحد الأجزاء بما هو وظيفته من الاختيار والاضطرار تفسد صلاته، وملاك الاختيار ليس موجوداً حال الاضطرار ولا العكس، هذا حال العالم.

وأمّا الجاهل بالحكم التكليفي فحيث إنّه في حكم العالم من حيث تنجّز خطاب الغصب ولو للعلم بطريقه فحكمه في الفساد حكمه.

وأمّا الجاهل بالحكم الوضعي فأمره أظهر؛ لأنّ الجهل به لو أثّر في مقام فهو في مثل الجزئيّة والشرطيّة؛ حيث إنّهما ممّا تنالهما يد الجعل ولو بجعل منشأ انتزاعهما، فيمكن أن ينسبا إلى الشارع، فالجهل بهما يوجب دخولهما في حديث الرفع.

وأمّا في المقام فحيث إنّ الفساد حكم عقلي ومن باب عدم إمكان اجتماع المأمور به مع المنهيّ عنه في مقام الامتثال فالجهل لا يؤثّر فيه أصلاً.

فروع ثلاثة

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً لا بأس بالتعرّض لها:

٢.١. الاضطرار إلى لبس المغصوب

الأوّل والثاني: قيل بأنّه لو اضطرّ إلى لبس المغصوب- لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب عن التلف- صحّت صلاته فيه.

ونحن نقول: الفرع الأوّل في ضيق الوقت لا إشكال فيه، وأمّا لو لم يضطرّ إلى الصلاة، بل إلى اللبس ففيه إشكال وإن كان الأقوى هو الصحّة؛ لأنّ منشأ الفساد كان نفس الخطاب لا ملاكه، فإذا ارتفع النهي صحّت الصلاة؛ لأنّه لا تعجيز مولوي، ولا قبح فاعلي.

وأمّا الفرع الثاني فلو كان منشأ الضمان هو التفريط في الأمانة فصار هو موجباً لدخوله تحت المغصوب فلا يبعد الصحّة؛ لأنّ وجوب الحفظ شرعي، ومعه لا يمكن أن يكون التصرّف محرّماً، وأمّا لو كان منشأ الضمان هو التصرّف العدواني من أوّل الأمر فوجوب حفظه أوّلاً ممنوع؛ لأنّ غاية الأمر أنّه يضمن المثل أو القيمة.

إلّا أن يقال: بوجوب حفظ أموال الناس مطلقاً عن التلف، مع أنّ أهمّيّة حفظ عين مال المغصوب عنه عن إيقاع الصلاة في الغصب غير محرزة، فالمسألة لا تخلو عن الإشكال، ولكنّ الأقوى صحّة الصلاة.

التلازم بين حفظ أموال الناس وبين صحّة التصرّف فيها

وتوضيح ذلك: أنّه لو قلنا بأنّه يجب حفظ أموال الناس ولو لم يكن تحت الاستيلاء - كعابر السبيل - فلا إشكال في أنّه إذا توقّف حفظه على لبسه ولو لم يتوقّف على الصلاة فيه فتصحّ الصلاة فيه؛ لأنّ التصرّف إذا لم

يكن منهيّاً عنه، بل كان واجباً فلا مانع.

وأمّا لو لم نقل بهذا العموم؛ لعدم قيام دليل عليه، ولكنّا قلنا بأنّ كلّ ما دخل تحت اليد - سواء كانت عادية أو أمانيّةً، شرعيّةً كانت الأمانيّة أو مالكيّة - فيجب حفظه، فهذا أيضاً تصحّ الصلاة فيه بلا إشكال، وهذا وإن لم يقم عليه دليل على سبيل العموم، ولكنّه يستفاد من باب اللقطة وسائر موارد الأمانات والضمانات.

وإن منعنا عن هذا أيضاً فلا شبهة أنّ في باب الغصب يجب حفظ مال المغصوب عنه عن التلف؛ لأنّ جميع مراتب ما يملكه المالك في عهدة الضامن من العينيّة والنوعيّة والماليّة، فالضامن يجب عليه ردّ العين، ولو تعذّر فالمثل، ولو تعذّر فالقيمة.

فإذا كانت الخصوصيّة تحت العهدة، ومعنى كونها في عهدة الضامن أنّه يجب حفظها حتّى يؤدّيها فلا إشكال في وجوب الحفظ، فلا يمكن أن يكون التصرّف الّذي هو مقدّمة للحفظ محرّماً، فلا يمكن أن يكون جميع أنحاء التصرّف حراماً؛ لأنّه لا يمكن أن يجعل الشارع لموضوع واحد أحكاماً[1] متضادّة والمفروض أنّه يجب عليه حفظ أيّ خصوصيّة تمكّن منها من العينيّة فما دونها[2]، فإذا لم يكن لبسه حراماً فتصحّ الصلاة؛ لما قدّمنا من أنّ المانعيّة إذا كانت مترتّبة على الحرمة فلو سقطت الحرمة وارتفعت فترتفع المانعيّة أيضاً.

---

(١) في (ن) و(م): «أحكام».

(٢) «والمفروض أنّه يجب... العينيّة فما دونها» ليس في (ك).

٣. حكم الثوب لو صبغ بصبغ مغصوب أو خيط بخيط كذلك

الثالث: إذا صبغ ثوباً بصبغ مغصوب أو خاطه كذلك فقد يقال: الظاهر أنّه لا يجري عليه حكم المغصوب؛ لأنّ الصبغ يُعَدّ تابعاً، كما أنّ إخراج الخيط لو كان مستلزماً لتلفه فيُعَدّ تالفاً، فلا يبقى على ملك مالكه، فيستحقّ مالكه قيمته.

ولكنّه لا يخفى: أنّا أوضحنا في مسألة بدل الحيلولة، وفي مسألة خيار الغبن أنّ الظاهر بقاء الخيط والصبغ في ملك مالكه[١]، فيكون الثوب مشتركاً بين المالكين بنسبة القيمة.

نعم، لو قلنا بأنّ مجرّد ضمان الضامن لمال يقتضي دخوله في ملكه - كما قيل في مورد التلف الحقيقي[٢] - فالصحّة لا تخلو من قوّة، إلّا أنّ الالتزام به بلا دليل إلّا في خصوص وطء الحيوان؛ لأنّ قوله عليه السلام: «**يغرّم ثمنه**»[٣] ظاهر في الانتقال إليه.

وأمّا في سائر موارد الغرامات فلا دليل على الانتقال أصلاً، وليست الغرامة عوضاً حتّى لا يمكن جمعه في ملك المضمون له مع المعوّض.

وبالجملة: مورد الغرامة إمّا في مورد التلف الحقيقيّ كاحتراق الثوب، أو التلف الحكميّ كوقوع المال في البحر، أو تلف بعض الانتفاعات في جميع الأزمنة كتلف منافع الحيوان الموطوء في بلد الوطء،

---

(١) ينظر منية الطالب: ١/ ١٥٨-١٥٩.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري عن المحقّق القمّي في كتاب المكاسب: ٣/ ٢٥٩.

(٣) الكافي: ٧/ ٢٠٤، ب الحدّ على من يأتي البهيمة، ح١، وسائل الشيعة: ٢٨/ ٣٥٨، ب ١ من أبواب نكاح البهائم...، ح٤.

أو تلف جميع الانتفاعات كصيرورة الخلّ خمراً وكما إذا انكسر الظروف الصينيّة، وفي جميع الموارد لا يقتضي دخول التالف في ملك المتلِف إلّا في وطء الحيوان.

وعلى أيّ حالٍ في المقام ليس داخلاً في التلف وإن تعذّر الوصول إلى مالكه، وإنّما هو في حكم تلف العين.

نعم، لو صبّ الماء المغصوب على أعضائه فيعدّ تالفاً، إلّا أنّه مادام الماء باقياً على الأعضاء يبقى حقّ الاختصاص لمالكه وإن لم يتمكّن الضامن من ردّه.

وكيف كان، مسألة الصبغ داخلة في مسألة تعذّر ردّ المال إلى ملك صاحبه، ومسألة الخيط ليست كذلك؛ لإمكان ردّه ذاتاً إلّا أنّه تتلف ماليّته.

وعلى كلا التقديرين الأقوى وقوع الشركة القهريّة بين المالكين، كباب المزج والخلط.

هذا، مع ما عرفت من أنّ التلف الحكمي يقتضي بقاء حقّ الاختصاص لمالكه.

ولا وجه لأن يقال: لم يكن للمالك حقّ الاختصاص في عرض الملكيّة؛ لأنّ لكلّ منهما مورداً على حدة، ولم يكن للمالك في المقام إلّا الملكيّة، فإذا زالت وصار الخيط بمنزلة صيرورة الخلّ خمراً، فيصير مثل سائر المباحات

الأصليّة، ولمّا كان في يد الغاصب فهو أولى به.

لأنّا نقول: ليس الحقّ أمراً مغايراً للملك، بل هو من شؤونه ومراتبه الضعيفة، وإضافة خاصّة حاصلة للمالك، ومحفوظة في جميع الحالات حتّى تنعدم العين وتخرج عن صفحة الأعيان.

مسائل متعلّقة بلباس المصلّي وغيره

ثمّ[1] **إنّ القوم ذكروا مسائل** متعلّقةً بلباس المصلّي وغير المصلّي، ولا بأس بذكر بعضها.

١. حكم الصلاة فيما يستر ظهر القدم

الأولى: قيل بأنّه لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم، كالشمشك والنعل السنديّ[2]، وبعضهم قيّدوه بما إذا لم يستر القدم[3]، وأمّا ما يستر القدم أيضاً فلا بأس به[4].

والدليل عليه مرسلة ابن حمزة قال: «روي أنّ الصلاة محظورة في النعل السندي والشمشك»[5].

ولكنّه لا يخفى: أنّه لا يمكن الاعتماد بهذه الرواية في الحكم بفساد الصلاة.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لم يعمل بها عملاً يجبر سندها، مع أنّ الحظر غير

---

(١) في (ك) عنوان: «الكلام في الشمشك وغيره مما يستر ظهر القدم».

(٢) ينظر: المختصر النافع: ٢٥، قواعد الأحكام: ١/ ٢٥٧، اللمعة الدمشقيّة: ٢٦، المحرّر في الفتوى (ضمن الرسائل العشر): ١٥١.

(٣) ينظر غنائم الأيّام: ٢/ ٣٦٣.

(٤) «وأمّا ما يستر القدم أيضاً فلا بأس به» أثبتناها من (ك).

(٥) الوسيلة: ٨٨.

ظاهر في الحرمة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العامل بها قد يعلّل الفساد بأنّه لا يمكن الاستقرار عليه والقيام على الرجلين، وقد يعلّله بأنّه لا يمكن مع لبسهما وضع الإبهامين على الأرض، بمعنى أنّه يقع الإبهامان على الهواء مع أنّهما من المساجد، أي من المواضع السبعة الّتي يجب وضعها على الأرض بلا واسطة أو مع الواسطة.

ونحن نقول: لو كان النعل مستلزماً لهذين المذكورين فنلتزم بالفساد، وإلّا فلا دليل عليه، مع معارضة هذه المرسلة بمكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام يسأله: «هل يجوز للرجل أن يصلّي وفي رجليه بطيط لا يغطّي الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب في الجواب: **جائز لا بأس**»[1]، بناءً على إرادة العظمين من الكعبين، كما فسّرهما بهما البهائي رحمه الله[2]، بل بناءً على إرادة قبّة القدمين منهما أيضاً لو قيل بأنّ المنع يشمل ما يستر ظهر القدم كلّاً أو معظماً أو بعضاً.

نعم، بناءً على أنّ المانع لا يقول بالمنع إلّا إذا ستر الجميع فلو كان المراد من الكعبين قبّة القدمين فلا معارضة بينهما.

وبالجملة: نفس لبس ما يستر ظهر القدم ولا يستر الساقين ليس موجباً للفساد، إلّا إذا استلزم محذوراً آخر، وإن كان الأحوط - خروجاً

---

(١) الاحتجاج: ٢/ ٣٠٥، وفيه: «في بطيط» بدل «وفي رجليه بطيط»، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٢٧-٤٢٨، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٢) ينظر مشرق الشمسين: ١١٦-١١٨.

عن شبهة الخلاف، لا سيّما من المحقّق وأمثاله قدّس الله أسرارهم - التجنّب.

وعلى أيّ حال فيما يغطّي الساق يجوز الصلاة بلا إشكال؛ كالخفّ والجورب المتعارف.

٢. في ما يجب أن يستر

الثانية: فيما يجب أن يستر.

يجب على الرجال ستر العورة في حال الصلاة وغيره، وتفسد إذا كان مكشوف العورة، ولا إشكال في أنّه إذا سترها بما تخفى البشرة عن النظر حتّى الشبح فهو كافٍ، فلا يجب ستر حجمها، كما إذا لفّها بخرقة أو طلاها[١] بطين.

وإنّما الكلام في أنّه يجب ستر الشبح أيضاً، فلا يجوز بالثوب الرقيق أو يكفي ستر اللون؟

ظاهر مرفوع أحمد بن حمّاد: «**لا تصلّ فيما شَفَّ أو صُفَّ**»[٢] عدم الجواز في الثوب الرقيق؛ لأنّ الشفيف عبارة عن الثوب الّذي يستر اللون، فلا يمكن تمييزه إلّا أنّه لا يستر الشبح.

وهكذا ظاهر الشرط في خبر محمّد بن مسلم، قلت لأبي جعفر عليه السلام: «الرجل يصلّي في قميص واحد، فقال: **إذا كان قميصاً كثيفاً فلا بأس**»[٣]

---

(١) في النسخ: «أطلاها»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٤، ح٨٣٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٨، ب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٩٤، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٧، ب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح١، وليس فيهما: «قميصاً».

انتفاء الجواز في الثوب الرقيق.

إلّا أن يقال: إنّ الشفيف هو السخيف المقابل للصفيق، أي ما يحكي ما وراءه، وبهذا المعنى جعل صاحب الوسائل عنوان الباب الرقيق، فقال: «باب عدم جواز الصلاة في ثوب رقيق لا يستر العورة»[١].

وبالجملة: كلّ ثوب لا يستر العورة لخفّته - أي لقلّة غزله بحيث يرى اللون[٢] من خلال الثوب - فلا تجوز الصلاة فيه، وأمّا مجرّد اللطافة والرقّة فلا يضرّ في الصلاة، ولا يشمل النهي عن الصلاة فيما شَفّ وفي الخفيف الّذي هو - مقابل الكثيف - الثوب الّذي لا يستر الشبح، إلّا إذا قيل بأنّه لا يصدق ستر العورة، فالمسألة لا تخلو عن إشكال وان اختار الأستاذ - مدّ ظلّه - الجواز.

هذا كلّه في الرجل.

وأمّا المرأة الحرّة فيجب عليها في الصلاة ستر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفّين وظاهر القدمين، لا من جهة الملازمة بين وجوب ستر جميع البدن في غير حال الصلاة وبين الشرطيّة في الصلاة؛ لعدم قيام دليل على الملازمة بين البابين؛ فإنّ وجوب ستر الجميع مطلقاً لا يلازم الشرطيّة وفساد الصلاة.

ولا لما يقال: إنّ ستر العورة واجب بلا إشكال، والمرأة[٣] كلّ بدنها

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٧، ب ٢١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) في (ح): «العورة» بدل «اللون».

(٣) في (ن) و(م): «والنساء» بدل «والمرأة».

عورة؛ لإطلاق العورة عليها شرعاً وعرفاً[١].

أمّا عرفاً فمتداول إطلاقها عليها.

وأمّا شرعاً فمثل قوله عليه السلام: (إنّ النساء عورات)[٢]؛ لأنّ إطلاق العورة ليس بمعنى العورة المعروفة، بل بمعنى ما يتحفّظ، كقوله عزّ مِن قائل: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾[٣]، وقوله: ﴿ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ﴾[٤]، وظاهر أخبار العورة أنّ المراد بها ما يستقبح ذكره ويستحي كلّ واحد من إظهاره، وهما المحلّان المعروفان، فأطلق على غيرها بالمناسبة[٥].

بل لما يستفاد من الأخبار الكثيرة أنّها تصلّي في ثلاثة أثواب[٦]، أو في ثوبين: درع ومقنعة[٧]، وفي صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه: «سألته عن المرأة ليس لها إلّا ملحفة واحدة كيف تصلّي؟ قال: **تلتفّ وتغطّي رأسها وتصلّي، فإن خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا بأس**»[٨].

---

(١) ينظر جامع المقاصد: ٢/ ٩٧.

(٢) ينظر: الكافي: ٥/ ٥٣٤-٥٣٥، ب التسليم على النساء، ح١، وسائل الشيعة: ٢٠/ ٢٣٤، ب ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح، ح١.

(٣) سورة الأحزاب: ١٣.

(٤) سورة النور: ٥٨.

(٥) «وظاهر أخبار العورة أنّ المراد بها ما يستقبح ذكره... بالمناسبة» ليست في (ن) و(م) و(ك).

(٦) ينظر الكافي: ٣/ ٣٩٥، ب الصلاة في ثوب واحد والمرأة في كم تصلّي...، ح١١، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٦-٤٠٧، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٨.

(٧) ينظر الكافي: ٣/ ٣٩٤، ب الصلاة في ثوب واحد والمرأة في كم تصلّي...، ح٢، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٨٧، ب٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٨) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٧٣، ح١٠٨٣، وفيه: «رجليها» بدل «رجلها»، وسائل ←

وغير ذلك من الأخبار الدالّة بمنطوقها أو بمفهومها - كالأخبار الواردة في الأمة والصبيّة[١] - على وجوب ستر جميع البدن حتّى الرأس والعنق والشعر.

ولا يعارضها خبر ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس**»[٢].

وخبره الآخر عنه عليه السلام، قال: «**لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع**»[٣]؛ لعدم قابليّتهما سنداً للمعارضة مع الأخبار الكثيرة المعمول بها، مع أنّ الخبر الثاني يمكن حمله على الأمة.

وأمّا خروج الوجه عن وجوب الستر فمضافاً بأنّ[٤] المتعارف من سترهنّ بثلاثة أثواب أو بثوبين خروج الوجه عمّا يستر بها أو بهما **يدل عليه** موثّق سماعة: «سألته عن المرأة تصلّي منقّبة؟ قال: **إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإن أسفرت فهو أفضل**»[٥][٦]؛ فإنّ الإسفار

→

الشيعة: ٤/ ٤٠٥، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٩، وما بعدها، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٨، ح٨٥٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٠، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٨، ح٨٥٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٠، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٤) كذا، والأولى: «إلى أنّ».

(٥) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٠، ح٩٠٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٢١، ب ٣٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١، وفيهما: «متنقّبة» بدل «منقّبة».

(٦) في (ح): «إلى آخره» بدل «قال: إذا كشفت عن موضع السجود ... فهو أفضل».

هو إبراز الوجه.

وأمّا خروج الكفّين وظاهر القدمين - بل مطلقاً - فلأنّ الظاهر من الأخبار الواردة في لباس المرأة من كفاية الثوبين أو ثلاثة أثواب خروجهما عمّا يستر بالثياب عادةً، ومقتضى البراءة - بناءً على جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطي، كما هو المختار - عدم لزوم سترها[١].

فالمسألة من حيث الأصل العملي واضحة وإن لم تكن كذلك من حيث الدليل الاجتهادي؛ لعدم العلم بكيفيّة لباس النساء في عصر صدور الأخبار، وإمكان أن يكون ساتراً لجميع البدن حتّى الوجه والكفّين، كما في جلباب نساء أهل الهند.

نعم، طبع الثياب لا يقتضي ستر القدمين؛ لأنّ ذيولها وإن كانت طويلة بحيث يقال مثلاً: وعلى المحصنات جرّ الذيول، إلّا أنّها كذلك من طرف الوراء لا من طرف القدّام؛ لأنّها مانعة عن المشي.

وكيف كان، وجوب ستر الوجه والكفّين إلى الزندين، والقدمين إلى الساقين في الصلاة لا دليل عليه، فمقتضى الأصل هو البراءة.

هذا حكم الحرّة.

وأمّا الأمة والصبيّة فلا يجب عليهما ستر رأسهما في الصلاة، فعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «**وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلّا أن تكون مملوكة؛ فإنّه ليس عليها خمار**»[٢].

---

(١) في (ح): «عدم الوجوب» بدل «عدم لزوم سترها».

(٢) تهذيب الأحكام: ٤/ ٢٨١، ح٨٥١، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٩-٤١٠، ب ٢٩ من ←

وهذا بمفهومه يدلّ على حكم الصبيّة[١]، والأخبار في حكم الأمة مستفيضة، وفي بعضها ما يدلّ على عدم الفرق بين أقسامها من القِنّ والمدبّرة والمكاتبة[٢].

نعم، في خصوص أمّ الولد ظاهر رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله، قال: «قلت له: الأمة تغطّي رأسها؟ قال: **لا، ولا على أمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد**»[٣] بحسب المفهوم أنّه يجب عليها ستر الرأس إذا كان ولدها حيّاً، إلّا أن تحمل الرواية على غير مورد الصلاة، فيبقى الإطلاق على حاله.

بل قد يقال بمعارضة رواية محمّد بن مسلم بروايته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وسألته عن الأمة إذا ولدت، عليها الخمار؟ قال: **لو كان عليها لكان عليها إذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة**»[٤]، بناءً على إرادة ما يشمل أمّ الولد من الضمير.

ولكنّه لا يخفى: أنّ مصبّ السؤال هو وصول الأمة من حيث السنّ إلى حدّ الولادة، أي كان قبل البلوغ عدم الستر عليها مفروغاً عنه، فسأل

→

أبواب لباس المصلّي، ح٣.

(١) «وهذا بمفهومه يدلّ على حكم الصبيّة» ليس في (ك).

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٤٠٩، وما بعدها، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٨، ح٨٥٩، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١٠، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٧٣، ح١٠٨٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤١١، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٧.

عن وجوبه بالولادة، فكأنّه قال عليه السلام: الولادة متأخّرة عن الحيض، ولو كان عليها ستر لكان عليها إذا هي حاضت، فمن الجواب يستفاد أنّ السؤال ليس ناظراً إلى أمّ الولد، بل إلى ولادة الجارية.

وعلى أيّ حال، لا إشكال في أنّ المبعّضة يجب عليها الستر وإن لم نقل بوجوبه على المتشبّثة بالحرّيّة، ويدلّ عليه سؤال حمزة بن حمران عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل أعتق نصف جاريته - إلى أن قال - قلت: فتغطّي رأسها منه حين أعتق نصفها؟ قال: **نعم، وتصلّي [و]هي مخمّرة الرأس**»[1].

ثمّ إنّ منشأ صحّة صلاة الصبيّة بغير خمار ليس عدم وجوب الستر عليها؛ لما عرفت من عدم الملازمة بين البابين؛ لأنّ عدم تكليفها بالستر لا ينافي اشتراط صحّة عبادتها بناءً على شرعيّتها به.

بل للأخبار الظاهرة أو الصريحة في اختصاص هذا الحكم بالمُدرِكة وبمن حاضت الّتي هي عبارة أخرى عن البالغة، فعن عليّ عليه السلام قال: «**إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلّا بخمار**»[2].

٣. يجب الستر في الصلاة وإن لم يكن ناظر محترم

الثالثة: اعتبار الستر في الصلاة ليس كوجوبه في غير الصلاة؛ فإنّ وجوبه في غيرها مقيّد بما إذا كان هناك ناظر محترم، فلو لم يكن ناظر أصلاً

---

(١) تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٢٨-٢٢٩، ح٨٢٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٧-٤٠٨، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح١٢.

(٢) قرب الإسناد: ١٤١، ح٥٠٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٨، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح١٣.

فلا يجب الستر، وكذا لو كان وكان محرماً لا محترماً، كالزوجة بالنسبة إلى الزوج وبالعكس.

وأمّا في المقام فيجب مطلقاً، فالمدار فيه هو شأنيّة الستر، أي يكون بحيث إذا نظر ناظر لا يرى سوأته.

وعلى هذا فيختلف اعتباره باختلاف المقامات، فلو كان واقفاً على الأرض فيكفيه لبس القميص، ولا يجب لبس السراويل التي تمنع من النظر حتّى ممّن دخل رأسه بين رجلي المصلّي؛ لأنّ القميص بحسب طبعه مانع عن النظر إليه من الجوانب الخمس، ولم يعتد خروج أحد من الأرض بين رجلي المصلّي.

وإلى هذا تنظر الأخبار ويشمل[ـه] إطلاقها[ـا][1]، كما في قول الباقر عليه السلام في خبر زياد بن سوقة: «**لا بأس أن يصلّي أحدكم في الثوب الواحد وأزراره محلّلة؛ إنّ دين محمّد صلى الله عليه وآله حنيف**»[2].

ولا ينافيه صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام: «**إذا كان عليه قميص صفيق أو قباء ليس بطويل الفُرَج فلا بأس**»[3]؛ فإنّ طويل الفُرَج وإن كان بمعنى واسع الذيل إلّا أنّ وسعته موجبة لانكشاف العورة بمجرّد عصف هواء وريح ونحوه.

---

(١) في عدا (ك): «ويشمل له إطلاقه».

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٥، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٩٣، ب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٩٣، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح١، وسائل الشيعة: ١/ ٣٩٠، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

هذا مع أنّ القميص المذكور في هذا الخبر محمول على ما هو المتعارف منه الّذي ليس له وسط.

وبالجملة: يصدق الستر بالثوب واللباس على من كان لابساً لما ليس له وسط إذا تجاوز عن ركبتيه بحيث لا تنكشف سوأته عند السجود.

وأمّا لو كان واقفاً على طرف[١] سطح أو شبّاك بحيث يمكن النظر إلى عورتيه لمن كان واقعاً تحته فلا يكفيه ثوب ليس له وسط، ويختلف هذا أيضاً باختلاف الثياب.

وكيف كان، المدار في باب الصلاة هو ساتريّة الثوب من حيث نفسه شأناً، أي لو كان هناك ناظر.

٤. ظهور الأوامر والنواهي في المركّبات في الإرشاديّة

الرابعة: الظاهر من الأوامر والنواهي الواردة في باب المركّبات هو بيان القيديّة ظهوراً نوعيّاً ثانويّاً؛ فإنّ الأمر والنهي وإن كانا في حدّ أنفسهما - بحسب وضعهما اللغويّ- ظاهران في الوجوب والحرمة، إلّا أنّ هذا الظهور انقلب في باب بيان المركّبات، وصار ظهوراً نوعيّاً ثانويّاً بحيث يحتاج إرادة خلاف هذا إلى قرينة، فعلى هذا يستفاد منهما الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فتفسد الصلاة لو أخلّ بالستر عمداً، وذلك واضح.

٥. الكلام في الترتيب بين أفراد الساتر

الخامسة: هل بين أفراد الساتر ترتيب، أو يجوز الستر بكلّ ما أمكن؟

مختار الجواهر قدس سره[٢] الثاني، ومختار المدارك[٣] هو الأوّل؛ والحقّ هو الجمع بينهما؛ فإنّ صاحب الجواهر اختار بأنّه لا فرق بين الثوب

---

(١) «طرف» ليس في (ك).

(٢) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١٨٦ وما بعدها.

(٣) ينظر مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٢-١٩٣.

والحشيش، فيجوز الستر بالثاني ومثله في عرض الثوب اختياراً.

ومختار المدارك هو الترتيب، فالأوّل الثوب، ثمّ الحشيش، ثمّ الطين، ثمّ الحفيرة، ثمّ الوحل والماء الكدر، وينقل عنه الترتيب بين الثياب، فالأوّل المنسوج، ثمّ الملبود، ثمّ الجلد، ولو فقدت فالحشيش إلى آخره[١].

وكيف كان، المدار على استفادة الترتيب أو التخيير من الأخبار.

فنقول: ظاهر الثوب وإن كان من باب المثال، ولا خصوصيّة فيه، فيكفي اختياراً غير المنسوج إذا كان ملبوساً - كاللّبد والفراء، لا مطلق الجلود، أي القطع منها؛ فإنّها في حكم الحشيش - إلّا أنّ المثاليّة تؤخذ بمقدار ما يعدّ نظيراً للممثّل.

فالثوب الوارد في الأخبار ناظر إلى ما هو المتعارف من الملبوس، فلا يشمل الستر بالقطن والصوف والورق والحشيش؛ لأنّ المدار وإن كان هو التستّر، والستر معتبر من باب المقدّمة، إلّا أنّ الظاهر من الأخبار لزوم حصول هذا المعنى الاسم المصدريّ من لباس خاصّ.

ولذا اختار صاحب الجواهر - مع قوله بالتخيير - الترتيب بين الطين وغيره، وقال: «ويقوى في النظر عدم الاكتفاء به اختياراً؛ لعدم شاهد على إرادة المثال لما يشمله ممّا في النصوص، خصوصاً بعد ترك الاستفصال فيها عن وجوده وعن إيجاده بوضع الماء على التراب»[٢]، إلى آخر كلامه.

---

(١) ينظر: مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٢ - ١٩٣، جواهر الكلام: ٨/ ١٨٩.

(٢) جواهر الكلام: ٨/ ١٩٨.

ونحن نقول: لو لم نفهم من الأخبار المثاليّة لما يشمل الطين، فلا يفهم منها المثاليّة لما يشمل الورق والحشيش ونحوهما؛ فإنّ الظاهر منها كون الشيء بطبعه ساتراً لا بالحيلة، كاللزق ونحوه.

هذا مضافاً بما في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل قُطِع عليه، أو غرق متاعه، فبقي عرياناً، وحضرت الصلاة، كيف يصلّي؟ قال: **إن أصاب حشيشاً يستر [به] عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم**»[1]، فإنّ فيه إشعاراً بأنّ الحشيش إنّما يستر به إذا لم يكن عليه ثوب، وإلّا كان اللازم التنبيه على عدم الفرق.

وكيف كان، الستر من حيث الفعلي خارج عن الصلاة، وإنّما الشرط هو التستّر، ولكن ما يستتر به الّذي به يحصل التستّر مقيّد في الأخبار بأمور خاصّة، ومنها كونه لباساً، فبين أفراد اللباس لا فرق، كما أنّ الحشيش لا خصوصيّة فيه، فيجوز مع وجوده ووصول النوبة إليه التستّر بالقطن والصوف والخرق، إلّا أنّ بين الحشيش واللباس ترتّب.

كما أنّ الطلي بالطين لا يبعد أن يكون مترتّباً على الحشيش وبعده الحفيرة، ولا ينافيه ما روي عن الصادق عليه السلام، قال: «**العاري الّذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع**»[2]؛ لعدم كون

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٥، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥-٣٦٦، ح١٥١٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨-٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢، وفيه: «حفرة» بدل «حفيرة»، و«وركع» بدل «ويركع».

الخبر ناظراً إلى الستر المعتبر في الصلاة، بل ناظر إلى الستر من حيث الناظر المحترم.

وبالجملة: الستر الصلاتيّ لا يصدق على الدخول في الخيمة أو القبّة الضيقة ونحوهما من الحفيرة، فمع وجود الطين لا يكفي الدخول في الحفيرة، فضلاً عمّا إذا وجد الحشيش ونحوه، بل [حتّى] لو قلنا بالتخيير بين الطلي بالطين أو الدخول في ماء الوحل وبين الدخول في الحفيرة؛ لأنّ كلّاً منها ساتر عن النظر، وليس ساتراً معتبراً في الصلاة.

إلّا أنّ بين التستّر بالحشيش ونحوه وبين الدخول في الحفيرة ترتّب قطعاً؛ لأنّ الدخول في الحفيرة لا يصدق عليه الستر الصلاتي أصلاً؛ فإنّ الداخل فيها ليس إلّا عارياً، بخلاف المتستّر بالحشيش فإنّه ليس عارياً؛ لأنّ التستّر به من ميسور التستّر بالثوب عرفاً وإن لم يكن لابساً للباس، وسيجيء الإشارة إليه في بحث صلاة العاري[1].

٦. الكلام في وجوب ستر العورة في الصلاة عن نفس المصلّي

السادسة: بعد ما عرفت أنّ الستر المعتبر لا يدور مدار وجود ناظر محترم، بل لو لم يكن هناك ناظر أيضاً يجب الستر، إنّما الكلام في أنّه هل يجب الستر بما لم يمكن لنفسه النظر إلى عورته أو لا يجب، فتجوز الصلاة في ثوب واسع الجيب، أو في ثوب واحد وأزرار محلّلة بحيث يمكنه النظر في حال الركوع أو غيره؟

قولان[2]، والأقوى هو الجواز؛ لصدق الستر بالمعنى الذي تقدّم أنّه

---

(١) يأتي في ص٢٥٧.

(٢) ينظر لمن قال بالجواز: المعتبر: ٢/ ١٠٦، تحرير الأحكام: ١/ ٢٠٥.

وينظر لمن قال بعدم الجواز: البيان: ١٢٧، جامع المقاصد: ٢/ ١٠٤.

شرط، والظاهر من قوله عليه السلام: «**وأزراره محلَّلة**»[١] في خبر زياد بن سوقة المتقدّم شموله لما تنكشف العورة لنفسه.

ولو شكّ في الصدق أيضاً فيمكن التمسّك بالبراءة؛ لأنّ الشبهة مفهوميّة، والستر مردّد بين الأقلّ والأكثر.

٧. عموم اعتبار الستر لأكوان الصلاة

السابعة: هل ظاهر الأدلّة اعتبار الستر في خصوص أفعال الصلاة أو اعتباره مطلقاً حتّى في أكوانها بحيث إنّه لو انكشف عورته أو كشفها ثمّ سترها بما لا ينافي الموالاة بطلت صلاته؟

الأقوى هو الثاني؛ لأنّ ظاهر اعتباره فيها اعتباره في الهيئة الصلاتيّة، فيكون حكمه حكم الطهارة من الحدث، لا الطهارة من الخبث، مع أنّه يمكن استفادة اعتباره كذلك من مناسبة الحكم والموضوع؛ فإنّ المناسب لمن يقف في حضور مولاه أن يكون مستوراً وحافظاً سوءته في جميع الحالات.

والظاهر من كلمات الأعلام أيضاً اعتباره مطلقاً[٢]، وهذا وإن لم يكن إجماعاً، إلّا أنّه يستفاد منهم أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي اعتباره حتّى في حال السكوتات.

نعم، يمكن الجمع بين اعتباره في الأفعال وبطلان الصلاة بكشفه

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٩٥، ب الصلاة في ثوب واحد، والمرأة في كم تصلّي...، ح٨، وفيه: «وإزاره» بدل «وأزراره»، وسائل الشيعة: ٤/ ٣٩٣، ب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) ينظر: المبسوط: ١/ ٨٧، تحرير الأحكام: ١/ ٢٠٢، الدروس الشرعيّة: ١/ ١٤٧.

عمداً في الأثناء[١] من باب الجمع بين شرطيّة أحد الضدّين وقاطعيّة الآخر، فإنّ ما لا يمكن الجمع بينهما هو شرطيّة أحد الضدّين في جميع الحالات وقاطعيّة الآخر، أو شرطيّة أحد الضدّين في الأفعال ومانعيّة الآخر، كما تقدّم وجهه في لباس المشكوك.

٨. إلحاق الناسي لستر العورة في الصلاة بالجاهل

الثامنة: مقتضى إطلاق دليل اعتبار الستر هو البطلان لو لم يستره لجهل بالموضوع أو نسيان أو غفلة، بل لو كشفها كاشف ذو شعور كان أو لم يكن كالهواء ونحوه، في جميع أحوال الصلاة أو بعضها، جميع العورة أو بعضها، إلّا أنّ الدليل الخاصّ قام للصحّة في مورد الجهل، فهل يلحق به سائر الأحوال، أم لا؟

وحيث إنّ الفروع بأجمعها من موارد الابتلاء فلا بأس بالتعرّض لها:

أمّا في مورد الجهل فيدلّ على الصحّة صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السلام: **لا إعادة عليه، وقد تمّت صلاته**»[٢].

وإطلاقه يشمل انكشاف جميع العورة وبعضها، والجهل به في تمام الصلاة أو في بعضها واستمرّ إلى الفراغ، بمعنى أنّه لو كانت أوّل الصلاة

---

(١) في حاشية (ح): «لأنّ ظاهر اعتباره فيها اعتباره في الهيأة الصلاتيّة، مع أنّه يمكن استفادته من مناسبة الحكم والموضوع - لو قام دليل عليها بالخصوص - فإنّ المناسب لمن يقف [بـ]ـحضور مولاه أن يكون مستوراً وحافظاً سوءته في جميع الأحوال».

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٦، ح٨٥١، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٠٤، ب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

مستورةً ثمّ انكشفت ولم يعلم به إلى أن فرغ منها فهذا داخل في الصحيح، وأمّا عكسه كما لو كان جاهلاً به قبل الصلاة واستمرّ إلى أثناء الصلاة، ثمّ علم به، فهذا ليس داخلاً في الصحيح.

لأنّ الظاهر منه عدم علمه بخروج الفرج في الصلاة، وسيجيء حكمه.

وأمّا النسيان فله صور لا يبعد دخول بعضها في الجهل:

منها: ما كان قبل الصلاة لابساً ثوباً مخروقاً مع علمه به، ثمّ نسي أن يخيطه، فصلّى فيه.

ومنها: لو كان الستر في جميع الحالات احتاج إلى علاج من تغيير هيئة اللبس، أو شدّ الثوب، أو وضع شيء عليه من يد ونحوها، فنسي أن يعمل عملاً يستر به عورته.

ومنها: ما لو صلّى عرياناً غفلةً عن التلبّس بلباس.

ولا إشكال في أنّ الصورة الأولى داخلة في صحيح عليّ بن جعفر؛ لصدق كونه لا يعلم بخروج فرجه حينما يصلّي.

وأمّا الصورتان الأخيرتان فلا يشملهما الصحيح، لا سيّما الأخيرة؛ لأنّ الظاهر منه هو الجاهل الّذي يرى نفسه مستور العورة؛ لتخيّله بأنّ اللباس الّذي متلبّس به ساتر لها، فلا يشمل من غفل عن حاله ولم يلتفت إلى لباس أصلاً، فضلاً عن أن يعتقد بأنّه ساتر.

وعلى أيّ حال لو دخلت الصورة الأولى في الجاهل يطّرد الحكم في

جميع الصور؛ للقطع بعدم الفرق بين أقسامها، فالأقوى هو الصحّة في مورد النسيان، ولم يثبت إجماع على الفساد وإن نقله صاحب الجواهر[١] عن التذكرة[٢] والمنتهى[٣] وعن المحكيّ عن المعتبر[٤].

مع أنّه ﷺ نقل الخلاف عن المدارك[٥]، والرياض[٦]، وشرح الأستاذ[٧]، فاختاروا الصحّة.

مع أنّه لو سلّم عدم دخوله في الصحيح فلا وجه لمنع شمول «**لا تعاد**» له؛ فإنّ خروج بعض الشرائط في نفس الحديث كالطهور والوقت والقبلة، وخروج بعضها بأدلّة خاصّة كالطهارة من الخبث وغير المأكول - بناءً على دلالة ذيل الموثّقة الماضية على فساد الصلاة حال النسيان - لا يوجب أن يكون عمومه للشرائط موهوناً.

والعجب[٨] ممّن تمسّك بحديث الرفع في المقام[٩]، ولم يتمسّك بـ«**لا**

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١٧٨.

(٢) ينظر تذكرة الفقهاء: ٢/ ٤٤٤.

(٣) ينظر منتهى المطلب: ٤/ ٢٦٥.

(٤) ينظر المعتبر: ٢/ ٩٩، وحكاه عنه في مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٠.

(٥) ينظر مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٠.

(٦) ينظر رياض المسائل: ٣/ ٢٢٩.

(٧) ينظر مصابيح الظلام: ٦/ ١٢٧-١٢٨.

(٨) في حاشية (ح): «مع أنّ الاستثناء دليل على التعميم. نعم، بعد الشرائط المستثناة وما دلّ عليه الأدلّة الخاصّة لا يبقى من شرائط الصلاة غير الساتر وشرائط الأجزاء كشرائط السجدة وغيرها، فلعلّ للزوم تخصيص الأكثر تمسّكوا به».

(٩) ينظر مصابيح الظلام: ٦/ ١٢٩.

تعاد»، مع أنّ حديث الرفع لا يشمل التروك الواقعة نسياناً، أي لا يشمل الأجزاء المنسيّة والشروط، لا سيّما إذا نسيها في بعض الوقت؛ لأنّه لم يرتّب على إتيان الجزء أو الشرط أثراً إلّا أنّه لو لم ينسه تجزي عنه الصلاة، والأجزاء ليست قابلة للرفع، مع أنّه خلاف الامتنان، وتفصيل المطلب وتوضيحه حرّرناه في أصل البراءة في الأصول[١].

وبالجملة: لا بأس بالتمسّك بحديث «**لا تعاد**» في المقام إلّا أنّه يوهنه عدم تمسّك المشهور به، كما لم يتمسّكوا به في باب الموانع[٢] مع أنّه بمرأى منهم ومسمع، فيشكل الأمر.

أوَليس مثل الشهيد فصّل بين نسيان الستر ابتداءً وعروض الكشف في الأثناء، فحكم بالبطلان في الأوّل والصحّة في الثاني[٣]؟! فلو كان «**لا تعاد**» شاملاً للشرط فلم يكن للفساد وجه في الأوّل.

ثمّ إنّه قد يوجّه تفصيله بأنّ عروض الكشف في الأثناء مع عدم العلم به يرجع إلى الجهل، ولا يمكن حمله على النسيان في الأثناء إلّا على الغفلة عنه بعد العلم به، وهذا لا يمكن أن يكون مراد الشهيد قدس سره؛ لأنّه مع حكمه بالفساد في نسيان الستر ابتداءً، فلا يمكن أن يحكم بالصحّة في نسيانه في الأثناء بعد العلم به، فلا بدّ أن يحمل على الجهل بالكشف في الأثناء مع استمرار الجهل إلى آخر الصلاة.

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ٣/ ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) في (ك): «في الشرائط والموانع، وأمّا مع عدم تمسّكهم به فيهما» بدل «كما لم يتمسّكوا به في باب الموانع».

(٣) ينظر: البيان: ١٢٦، ذكرى الشيعة: ٣/ ١٦.

كما أنّه لا بدّ من حمل كلامه في الشقّ الأوّل بما إذا نسي أن يخيط الثوب أو أن يعمل عملاً يحفظ به العورة، لا على ما إذا صلّى عرياناً لغفلته عن التلبّس باللباس قبل الصلاة؛ فإنّه لا يصدق عليه النسيان، بل هذا جهل بالانكشاف؛ لأنّه لو استمرّ النسيان فيرجع إلى الجهل.

بمعنى أنّه لو تعلّق النسيان بأمر غير ممتدّ فهو نسيان، كنسيان السورة؛ فإنّه آنيّ، وبمجرّد عروضه بعد الحمد يركع الناسي، وأمّا لو تعلّق بأمر ممتدّ بحسب الزمان، كمن نسي لبس الثوب من قبل الزوال أو أوّله، فاستمرّ الكشف إلى الغروب، فبعد الزوال يقال: إنّه جاهل، لا أنّه ناسٍ.

وكيف كان، فالمسألة لا تخلو عن إشكال.

ثمّ إنّ محلّ البحث إنّما هو في النسيان المستمّر، وأمّا لو التفت في الأثناء فحكمه سيجيء[1].

حكم الصلاة فيما لو انكشفت عورة المصلّي قهراً

وأمّا الانكشاف القهريّ فلو كان من أوّل الصلاة فلا يجوز له الشروع في الصلاة في سعة الوقت، وأمّا في ضيق الوقت فحكمه حكم العاري.

ولو عرض في أثناء الصلاة واستمرّ إلى الفراغ فالأقوى هو الصحّة؛ لأنّ «**لا تعاد**» تقتضي أن يكون كلّ شرط أو جزء توقّف بقاء شرطيّته وجزئيّته عند الإخلال به على إعادة الصلاة فهذا داخل في المنفيّ، وأمّا لو لم يتوقّف على عنوان الإعادة، بل أمكن أن يتعلّق الأمر به فليس داخلاً فيه، وفي مقام القهر حيث لا يمكن أن يقال: (استر) إلّا بعنوان الإعادة، فـ«**لا تعاد**» يرفع هذا الشرط.

---

(١) سيأتي في ص٢٤٧.

وأمّا إذا ارتفع الاضطرار في الأثناء بأن سكن الريح العاصف مثلاً فقد يقال بالفساد؛ لأنّه ما دام كان مقهوراً في الكشف ارتفعت الشرطيّة، ولكنّ الزمان الذي لا بدّ منه من زمان الرفع إلى زمان التستّر يكون إخلالاً بالشرط بدون قهر قاهر فتفسد[1].

ولكنّا نقول: لو تسامح وستره بعد مدّة مع إمكان الستر في أقلّ منها فلا شبهة في الفساد، وأمّا لو لم يتمكّن في أقلّ منها فكلّ دليل دلّ على أنّ الستر ليس شرطاً في زمان القهر يدلّ على عدم شرطيّته بين سكون الهواء مثلاً وستره؛ لأنّ المدار في سقوط الستر هو العجز حين قهر القاهر، والعجز باقٍ بين ارتفاع القهر والستر.

صحة صلاة المتذكّر للستر في الأثناء مع المبادرة

ومن هذا البيان يظهر: أنّ المتذكّر في الأثناء بعد النسيان إذا بادر إلى الستر فوراً لا يضرّه أيضاً؛ لأنّ المناط في ارتفاع الشرطيّة حال النسيان لو كان عدم إمكان توجّه الخطاب إليه إلّا بعنوان الإعادة فهذا المناط موجود بعد رفع النسيان في هذه المدّة.

نعم، لو علم بالكشف بعد ما كان جاهلاً به فلا يمكن القول بالعفو بين زمان العلم و زمان الستر؛ من جهة صحيح عليّ بن جعفر[2]؛ لأنّ ظاهره استمرار الجهل إلى آخر الصلاة.

ولا يمكن أن يقال: إنّه لو قيل بالصحّة مع الجهل بالكشف من أوّل

---

(١) في (ك): «ولكنّه حين ارتفع إلى زمان التستر قد أخل بالشرط بدون قهر قاهر» بدل «ولكنّ الزمان... فتفسد».

(٢) ينظر السرائر (المستطرفات): ١٨٨.

الصلاة إلى آخرها فحكم البعض حكم الكلّ قطعاً؛ لأنّ حكم البعض وإن كان حكم الكلّ، إلّا أنّه لو كان البعض مثل الكلّ في الجهل كما لو انكشفت العورة في أثناء الصلاة، ولم يعلم به إلّا بعد الصلاة، أو كان جاهلاً من أوّل الصلاة بانكشافها، ثمّ سترت بغير علم منه في أثناء الصلاة؛ فإنّ في هاتين الصورتين لا يمكن الحكم بالبطلان مع القول بالصحّة في الكشف في جميع الصلاة؛ لأنّ حكم الجزء حكم الكلّ، بل لا يبعد شمول نفس الصحيحة لهما.

وأمّا لو لم يكن البعض مثل الكلّ - كما لو علم به في الأثناء - فالصحّة حال الجهل لا تفيد للصحّة حال العلم.

ولا يقال: زمان الجهل تصحّ الصلاة لشمول الصحيحة له، وزمان العلم تصحّ لأنّه عاجز.

لأنّا نقول: لو عمّته الصحيحة لأمكن أن يقال بالصحّة حال العلم للعجز، إلّا أنّه لو لم تشمله - لخروج الأجزاء الواقعة في حال الجهل المتعقّبة بالعلم عن موردها، واختصاصها بما إذا لم يعلم بالانكشاف حال الصلاة - فلا يفيد الدليل الدالّ على الصحّة حال العجز؛ لأنّ صحّة هذا الجزء لا تفيد مع بطلان الأجزاء حال الجهل.

فإن قلت: لو قيل بشمول الصحيحة للجهل في البعض - كما في الصورتين - فلازمه الصحّة حال العلم أيضاً، وإلّا لغى الحكم بالصحّة في هذا المقدار.

قلت: لو ورد دليل خاصّ على الصحّة في هذا المقدار، فلازمه

الصحّة حال العلم، وأمّا لو ورد دليل عامّ له أفراد لا يتوقّف شموله لها على الالتزام بهذا اللازم - كالصور الّتي لم يعلم بالكشف في أثناء الصلاة - فلا يمكن أن يشمل هذا الّذي يتوقّف شموله له على تنزيل اللازم أيضاً، والفرق بين الدليل العامّ والخاصّ مبيَّن في الأصول.

وإجماله: أنّ الدليل الخاصّ إذا ورد فصوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة لا بدّ من الالتزام بلازمه، وأمّا الدليل العامّ فحيث إنّ له أفراداً لا يتوقّف عمومه لها على الالتزام بهذا اللازم فيحمل على هذه الأفراد دون الفرد الّذي[1] يتوقّف شموله له على تنزيل آخر؛ ولذا قيل بأنّه لو ورد حديث الرفع ومفاد «**لا تنقض**» في مورد خاصّ ليس له أثر إلّا الأثر العادي أو العقلي فالمثبت حجّة[2]، وهذا بخلاف الدليل العامّ.

٩. في ما يجب الستر فيه

التاسعة: فيما يجب الستر فيه.

لا إشكال في وجوب الستر في الصلاة الواجبة بأقسامها - أي يشترط الستر في صحّتها - وفي صلاة الاحتياط، والأجزاء المنسيّة، بل سجدتي السهو؛ لأنّ كلّها من متمّمات الصلاة[3] وتوابعها الّتي تدخل فيها لو استعملت على نحو الإطلاق، فالأدلّة الدالّة على لزومه في الصلاة تدلّ على لزومه فيها أيضاً؛ لأنّها منها.

---

(١) في (ن) و(م): «التي» بدل «الذي».

(٢) ينظر كفاية الأصول: ٤١٥-٤١٦.

(٣) **قوله: «لأنّ كلّها من متمّمات الصلاة».**

في كون سجدتي السهو من المتمّمات منع، كما يؤيّد ذلك تسميتها في الأخبار بـ«المرغمتين [الكافي: ٣/ ٣٥٢، ب من سها في الأربع والخمس ...، ح١]، فتدبّر جيّداً.

اعتبار الستر في النافلة وصلاة الأموات وما ليس من متمّمات الصلاة

وإنّما الإشكال في النوافل، ولكنّه تقدّم منّا أنّ كلّ ما اعتبر قيدٌ في ماهيّةٍ فيعتبر في جميع أفرادها من غير فرق بين واجباتها ومستحبّاتها؛ لأنّ الطبيعة صادقة على القسمين بنهج واحد؛ فإنّ خصوصيّة كيفيّة الطلب غير فارقة، إلّا أن يثبت بدليلٍ خروج بعض الأنواع.

فلا تصحّ النافلة مع الكشف اختياراً؛ لعدم ثبوت خروجها ممّا اعتبر فيه الستر.

نعم، ما أطلق عليه لفظ الصلاة مسامحة - كصلاة الأموات - فلا يشترط فيها [ما يشترط في] الصلاة؛ لأنّها ليست ممّا تشمله الأدلّة وإن قيل با[لا]شتراك المعنويّ في لفظ الصلاة؛ لأنّ الظاهر من سياقها - لاسيّما الأخبار الواردة في العاري[1] - اختصاص الحكم بما يشتمل على الركوع والسجود، مع أنّ كون الصلاة مشتركاً معنويّاً بهذا المقدار من الاشتراك بحيث يصدق على صلاة الجنازة ممنوع.

ولا ينافي هذا اعتبار العدالة في الإمام فيها؛ لأنّ بعد تشريع الجماعة فيها لا بدّ من الالتزام بأنّ الإمام لا بدّ أن يكون عادلاً حتّى في الأدعية، لأنّ منصب الإمامة منصب لا يليق به إلّا العادل.

نعم، قد يكون أحد ملقّناً للآخر لا إماماً له فهذا لا يعتبر عدالته، وأمّا من كان يقتدى به ويؤمّ فلا بدّ أن يكون عادلاً.

ومن نظير هذا الفرق نقول: لو اقتدى أحد بأحد من دون أن يتصدّى

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

الإمام للإمامة، فلو لم يعتقد بعدالة نفسه فلا يضرّ، وأمّا من وقف في محراب المسلمين، وتصدّى لما هو من شؤون مراتب الولاية فيعتبر أن يكون معتقداً بعدالة نفسه.

وبالجملة: الصلاة وما يلحق بها من التوابع كلّها سواء في اعتبار الستر، كما في سائر الشرائط.

وأمّا ما ليس من المتمّمات - كسجدتي الشكر والتلاوة - فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الصلاة [إلّا] إذا دلّ دليل عليه غير أدلّة الستر، كما قد يقال في سجدة التلاوة، وسيجيء إن شاء الله في محلّه.

١٠. كيفيّة صلاة العاري

العاشرة: في كيفيّة صلاة العاري.

وهو تارةً مأمون عن الناظر المحترم، وأخرى غير مأمون، ثم في صورة عدم الأمن: تارة يتمكّن من حفظ عورته[1]، وأخرى غير متمكّن عنه، فلو كان متمكّناً من التستّر عن الناظر بالطلي بالطين، أو دخول حفيرة، أو الدخول في ماء الوحل ونحوها، فهل يجب عليه التستّر بها ويصلّي قائماً أو يجوز له الجلوس؟

ثمّ إنّه مع الأمن عن الناظر هل يجب عليه الطلي بالطين ودخول الحفيرة ونحوهما مع التمكّن، أي هذا النحو من التستّر أيضاً من مراتب الستر الصلاتي أو ليس منها؟

ثمّ أنّه مع عدم التمكّن إذا كان مأموناً هل صلاته صلاة المختار،

---

(١) «وأخرى غير مأمون... من حفظ عورته» أثبتناها من (ك).

فيصلّي قائماً ويركع ويسجد أو يومئ إيماء؟

أفتى صاحب الجواهر قدس سره في نجاة العباد بأنّ مع الأمن لا يجب عليه التستّر بالطين ونحوه، وأنّه يصلّي قائماً صلاة المختار[١]، وأفتى شيخنا الأنصاري قدس سره أنّه إذا تمكّن من الطلي بالطين ونحوه يجب عليه ولو كان مأموناً، ولو لم يتمكّن فيصلّي قائماً إيماء[٢].

ومنشأ اختلافهما في الفرعين اختلافهما في كيفيّة استفادة حكم العاري الّذي ليس له ثوب من الأخبار.

فتوضيح الحقّ يتوقّف على ذكر الأخبار الواردة فيه:

الأخبار الواردة في صلاة العاري

فمنها: صحيح عليّ بن جعفر المتقدّم الدالّ على أنّ العاري إن أصاب حشيشاً فيتمّ صلاته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً أومأ وهو قائم[٣].

ومنها: المرسل المتقدّم الدالّ على أنّ العاري إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع[٤].

ومنها: الأخبار المفصّلة بين صورة الأمن من غيرها، وهي

---

(١) ينظر تعليقة الشيخ الأنصاري على نجاة العباد: ٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٥، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٤) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥-٣٦٦، ح١٥١٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

على طائفتين:

طائفة تدلّ على التفصيل من دون إشارة إلى القيود المعتبرة في الصلاة، مثل رواية ابن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة، قال: «**يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً**»[١]، ومثله رواية أخرى[٢].

وطائفة تدلّ على التفصيل مع الإشارة إلى كيفيّة الركوع والسجود، وأنّهما إيمائيّ، كرواية زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينته عرياناً، أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه، فقال: **يصلّي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوءته، ثمّ يجلسان فيوميان إيماءً، ولا يسجدان، ولا يركعان، فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما**، قال: **وإن كانا في ماء أو بحر لجّيّ لم يسجدا عليه، وموضوع عنهما التوجّه فيه، يوميان في ذلك إيماء، رفعهما توجّه ووضعهما**»[٣].

فهذه الرواية تدلّ على التفصيل بين صورة الأمن - كما إذا كان كلّ واحد من الرجل والمرأة منفرداً - وعدم الأمن كما إذا كانا معاً على ما هو

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

(٢) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٥٩، ح٧٩٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٩٦-٣٩٧، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح١٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩-٤٥٠، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

ظاهرها من قوله عليه السلام: «**ثمّ يجلسان**»، إلّا أن يحمل على حكم كلّ واحد واحد وإنّما أتى عليه السلام بصيغة التثنية لبيان اشتراكهما في الحكم وليس في مقام بيان اجتماعهما.

ثمّ ظاهر الرواية أنّ وظيفتهما القيام، وإنّما يجلسان للركوع والسجود، كما اختاره السيّد عميد الدين[1].

وعلى أيّ حالٍ تدلّ على أنّ الإيماء هو تكليفهما لا الركوع والسجود، سواء أخذنا بظاهره، أو قلنا بأنّ ظهوره غير معمول به، فليحمل على مورد الجلوس.

وما علّل به ظاهره من أنّ الجلوس للإيماء أولى من القيام موميـاً لأنّ بالجلوس يحرز بعض مراتب السجود **لا يخفى ما فيه**؛ لأنّ الجلوس ليس من مراتب السجود ولا من مقدّماته؛ لأنّه يحصل بالانحدار من القيام إليه، ولا يتوقّف على الجلوس أصلاً، كما هو واضح.

وعلى أيّ حالٍ يستفاد من هذه الرواية أهمّيّة ستر الدبر، فلو دار الأمر بينه وبين ستر القبل بأن لم يجد ساتراً إلّا لإحدى عورتيه فيجب عليه ستر الدبر.

والمناقشة فيما ذكرنا وفي حكم المرأة لو دار أمرها بينهما مذكورة في الجواهر وبرهان الطباطبائيّ[2] (قدّس سرّهما)، فعليك بالرجوع إليهما،

---

(١) حكاه عنه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة: ٣/ ٢٣.

(٢) البرهان القاطع في شرح المختصر النافع للسيّد علي ابن السيّد رضا ابن آية الله السيّد محمّد مهدي بحرالعلوم الطباطبائي النجفي المتوفّى سنة ١٢٩٨هـ، طبع هذا الشرح في ←

ولا يهمّنا ذكرها مفصّلاً؛ فإنّها اعتباريّة لا دليل على اعتبارها[١]، وتدلّ أيضاً على أنّ الركوع والسجود يؤتى بهما إيماء على أيّ تقدير.

ثمّ إنّ صحيح عليّ بن جعفر بإطلاقه يدلّ على أنّ العاري وظيفته القيام، ورواية في قرب الإسناد تدلّ على أنّ العاري ينتظر إلى أن يجد الثوب ولو لم يجد فيصلّي جالساً.

ففي الوسائل، [عن] عبد الله بن جعفر الحميريّ في قرب الإسناد، عن السندي بن محمّد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، أنّه قال: «**من غَرِقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد صلّى عرياناً جالساً يومي إيماء، يجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس، ثمّ صلّوا كذلك فرادى**»[٢].

ولا يخفى أنّ هذين الإطلاقين يقيّدان بالأخبار الأخر، فالقول بأنّ العاري مطلقاً يجلس، أو مطلقاً يقوم ضعيف جدّاً، بل مقتضى الأخبار - بعد حمل مطلقها على مقيّدها - أنّه إن لم يره أحد يصلّي قائماً، وإلّا فجالساً، إنّما الإشكال في أنّهما يصلّيان[٣] موميأً أو راكعاً وساجداً.

→

ثلاثة مجلّدات، ينظر الذريعة: ٣/ ٩٩، الرقم ٣١٨.

ينظر: جواهر الكلام: ٨/ ٢١٩-٢٢١، البرهان القاطع: ٣/ ٢١٢.

(١) في (ن) و(م): «اعتباره».

(٢) قرب الإسناد: ١٤٢، ح٥١١، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥١، ب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٣) كذا في (ن) و(م).

ثمّ في صورة الأمن هل يجب التستّر بالطلي بالطين ونحوه أو لا يجب؟ ثمّ إنّ في صورة عدم الأمن مع التمكّن عن الطلي بالطين ونحوه هل يجب التستّر بالطين حتّى يصلّي قائماً، ولا ينتقل بالجلوس، أو لا يجب عليه إدخال نفسه فيمن يتمكّن من القيام؟

وجوب الإيماء للركوع والسجود على المصلّي عارياً

أمّا مسألة الإيماء ففي صورة الجلوس - كما لو لم يأمن من الناظر لو صلّى قائماً - فمقتضى رواية زرارة وجوبه؛ لقوله عليه السلام: «**ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما**»[1]، وليس هنا إطلاق يدلّ على أنّ الجالس يجوز له الركوع والسجود إلّا رواية ابن مسكان[2] المقيّدة برواية زرارة.

وفي صورة القيام أيضاً مقتضى رواية ابن مسكان أيضاً وإن كان جواز الركوع والسجود، إلّا أنّ مثل صحيح عليّ بن جعفر يقيّدها، فمع صحّة المقيّدات سنداً، وصراحتها دلالةً لا وجه للقول بأن القائم يصلّي صلاة المختار، إلّا توهّم معارضة رواية الحفيرة مع المقيّدات، فإنّها تدلّ على أنّ من دخلها يركع ويسجد، ولكنّها مرسلة ولم يُعمل بها عملاً يجبر إرسالها، مع أنّ المشهور أو الأشهر عملوا بما دلّ على الإيماء.

وجوب التستّر بالطين أو دخول الحفيرة مع الأمن من الناظر

وأمّا مسألة وجوب التستّر بالطين ودخول الحفيرة ونحوهما مع الأمن من الناظر؛ لتوهّم أنّ التستّر بهذا النحو من التستّر الصلاتي - كما اختاره

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٩٦، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح١٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩ - ٤٥٠، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٣.

شيخنا الأنصاري[1] - فمدركه رواية الحفيرة المخصّصة لرواية عليّ بن جعفر؛ فإنّ قوله: «**وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم**» عامّ أو مطلق، أي إن لم يصب الحشيش ونحوه من القطن والصوف فيصلّي قائماً سواء وجد حفيرة أو لا، ورواية الحفيرة مفادها أنّه لو وجدها دخلها.

واحتمال أن يكون الدخول في الحفيرة من جهة الأمن عن الناظر، كما حمله عليه صاحب الجواهر[2]، لا من جهة أنّ الدخول فيها من مراتب الستر الصلاتي **ضعيف**؛ لأنّ قوله: «**العاري الّذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها**» مطلق من جهة وجود الناظر وعدمه، فلا يمكن أن تكون هذه الرواية بياناً للأخبار المفصّلة بين من لم يره أحد فيصلّي قائماً، ومن رآه فيصلّي جالساً، بأن يكون مخصّصاً لقوله: «**ومن رآه فيصلّي جالساً**»، أي إلّا إذا وجد حفيرة، مع أنّ في رواية الحفيرة رتّب الركوع والسجود على الدخول فيها، فلو لم يكن الدخول فيها من مراتب الستر الصلاتي، بل كان من جهة التستّر عن الناظر المحترم لم يكن وجهاً لقوله: «**ويسجد فيها ويركع**».

ولكنّه لا يخفى: أنّ كلّاً من الوجهين - وهو إطلاق رواية [الـ]ـحفرة من حيث الناظر وعدمه، وتفرّع الركوع والسجود على الدخول فيها - ليس قابلاً لأن تكون رواية الحفرة دليلاً على أنّ الدخول فيها من مراتب

---

(١) ينظر تعليقة الشيخ الأنصاري على نجاة العباد: ٧٥.

(٢) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ١٩٤.

الستر الصلاتي.

أمّا الأوّل فلأنّ الدخول في الحفيرة الواسعة الّتي يركع فيها ويسجد لا يمكن عدّها من ستر الصلاة حتّى يقال: إطلاق الرواية يشمل صورة الأمن وعدمه، وإلّا فرض وجود العاري صار بعيداً؛ لأنّ أغلب العراة يمكنهم إمّا الدخول فيها، وإمّا الطلي بالطين ونحوه.

هذا مع أنّ المناسبة بين الحكم والموضوع تشهد بأنّ هذا النحو من الستر ليس إلّا ستراً عن الناظر، وإلّا كان الدخول في الخيمة أو القبّة من مراتب الستر المعتبر في الصلاة: إمّا في عرض اللباس أو بعد فقده، وهذا شيء لا يمكن الالتزام به؛ لعدّ العرف من دخل قبّة بلا ثوب أنّه عارٍ، فإطلاقها مسوق لبيان الحفظ عن الناظر، لا لإحراز الستر المعتبر في الصلاة.

وأمّا الثاني فتفرّع الركوع والسجود على الدخول فيها شاهدٌ على أنّ الدخول من الستر الصلاتي لمن التزم بأنّ القائم العاري يومئ، وأمّا مثل صاحب الجواهر الّذي يفتي بأنّ الدخول في الحفيرة موجب لأن يصلّي قائماً مختاراً - كالعاري الآمن عن الناظر - فهذا التفرّع شاهد له لا لغيره، مع ما عرفت أنّ هذه الرواية مرسلة لا جابر لها.

وعلى أيّ حالٍ إمكان كونه تقييداً للأخبار الدالّة على أنّ غير الآمن يجلس - أي إلّا إذا وجد حفيرة - أو تقييداً لمثل الخبر المرويّ في قرب الإسناد[1] الدالّ على أنّ العاري يجلس مطلقاً في ضيق الوقت، يسقط

---

(١) ينظر قرب الإسناد: ١٤٢، ح٥١١.

الخبر عن الاستدلال به لمختار أستاذ الأساتيذ المحقّق الأنصاري.

ثمّ إنّ المرسلة إذا سقطت عن قابليّة الاستدلال بها فلا تصير شاهداً لمختار صاحب الجواهر ﷺ بأن تجعل مخصّصة[1] لقوله ﷺ: «**إن رآه الناس صلّى قاعداً**» أي إن لم يجد حفيرة صلّى قاعداً، وإلّا فيدخل فيها ويصلّي قائماً مختاراً، فمقتضى الأخبار أنّ الآمن لا يجب الدخول فيها؛ لعدم كونه ستراً صلاتيّاً، ثمّ لا تجوز له صلاة المختار، بل يومئ وهو قائم.

جواز الصلاة من جلوس للعاري ولو تمكّن من دخول حفيرة

فبقي الكلام في الفرع الأوّل، وهو أنّ غير الآمن هل يجوز له الجلوس مع تمكّنه من الطلي بالطين والدخول في الحفيرة، أي لا يجب عليه تحصيل القيام، أو لا يجوز له الانتقال إلى الجلوس مع التمكّن من القيام؟

قد يقال: إنّ مقتضى طوليّة الجلوس وبدليّته عن القيام أنّه لا يجوز الانتقال إليه مع التمكّن من المبدل ولو بحفر حفيرة، أو الدخول في الوحل وماء الكدر ونحو ذلك، كما هو كذلك في سائر أبواب البدل والمبدل، كالمتمكّن من تحصيل الماء، فإنّه لا يجوز له التيمّم.

ولكن الحقّ في المقام عدم لزوم تحصيل ما يوجب إدخال نفسه فيمن يتمكّن من القيام ولو قلنا بعدم جواز الانتقال إلى البدل في سائر الأبواب؛ لأنّ في سائر الأبواب ليس هناك إطلاق يدلّ على أنّ واجد الماء مثلاً يجب عليه الوضوء، وفاقده يتيمّم، بل أدلّته ناظرة[2] إلى حكم الموضوعين، فمقتضى الطوليّة وجوب تحصيل الشرط.

---

(١) في (ن) و(م): «مخصّصاً».

(٢) في (ن) و(م): «ناظر».

مع أنّ في أدلّة الوضوء حدّد الوجدان بغلوة سهم أو سهمين[١]، وفي المقام الأدلّة المفصّلة بين من لم يره أحد ومن رآه مطلقة بالنسبة إلى لزوم إدخال نفسه في من لم يره أحد، بل يستفاد منها عدم لزومه؛ لأنّ الطلي بالطين ونحوه قلّما يتّفق لعارٍ لم يتمكّن منه، فمع التمكّن منه غالباً وعدم تعرّضهم عليهم السلام في الأخبار بلزوم تحصيله يكشف عن عدم وجوب تحصيله، وقوله عليه السلام: «**وإن كانا في ماء أو بحر لجّي لم يسجدا عليه**»[٢] لا يدلّ على وجوب الدخول فيهما.

نعم، لو كانت رواية قرب الإسناد معمولاً بها لكانت دالّةً على وجوب تحصيل القيام، وبعد الإجماع على تشريع الجماعة للعراة، وعدم وجوب التباعد، وجواز الجلوس لهم فليس هناك دليل دلّ على إدخال نفسه فيمن لم يره أحد، فتأمّل[٣].

وبالجملة: مقتضى ما ذكرنا من أنّ الطلي بالطين ونحوه ليس من الستر الصلاتي - وإلّا قلّ موضوع الأخبار الدالّة على أنّ العاري حكمه كذا - أن لا يكون الستر بنحوه لازماً لتحصيل القيام أيضاً؛ لأنّ الأخبار

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٢٠٢، ح٥٨٦، وسائل الشيعة: ٣/ ٣٤١، ب ١ من أبواب التيمم، ح٢.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٦-٣٩٧، ب الصلاة في ثوب واحد...، ح١٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩-٤٥٠، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

(٣) **قوله: «فيمن لم يره أحد، فتأمّل».**

لعلّه إشارة إلى أنّ القدر المتيقّن من الإجماع هو صورة عدم التمكّن من إدخال نفسه فيمن لم يره أحد، وحينئذٍ فلا بأس بالأخذ بالرواية، فتدبّر جيّداً.

المفصِّلة بين الآمن وغيره لا بدّ من حملها بالنسبة إلى غير الآمن إلى الفرد النادر؛ لأنّ غير المتمكّن من التستّر بهذا النحو قليل جدّاً.

فـــــــــروع

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التنبيه عليها:

١.عدم بطلان صلاة العاري لو نظر إليه غـــير المحـــترم

الأوّل: أنّ قوله عليه السلام: «**يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلّى جالساً**»[1] وإن كان إطلاقه يشمل ما إذا كان الرائي غير الناظر المحترم - كالزوجة مثلاً - إلّا أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمله على الناظر المحترم، فلا يضرّ نظر غيره؛ لأنّه بعد أن تعذّر الستر الصلاتي بقي التستّر عن الناظر واجباً مستقلّاً، والمقصود منه التحفّظ عن بدوّ العورة، فإذا أمن من الناظر المحترم فلم يجب عليه ستر القبل، بل وجب عليه التحفّظ عن الخلف؛ بناءً على ما اخترناه من وجوب الإيماء عليه، فنظر من يجوز النظر له عليه لا يضرّ بالصلاة.

إلّا أن يقال: إنّه يستفاد من مجموع الأخبار أنّ العاري وإن لم يجد ثوباً ولا حشيشاً لا يسقط عنه الستر الصلاتي، فما أمكنه الستر - ولو بأن يومئ للركوع والسجود - يجب عليه هذا المقدار من الستر؛ ولذا ورد قوله عليه السلام: «**لا يسجدان ولا يركعان فيبدو [ما] خلفهما**»[2]، ولم يفصّل في أخبار الإيماء بين أن يكون حال الركوع والسجود آمناً أو غير آمن.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٥٩، ب الصلاة في الثوب الذي..، ح٧٩٦، تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح٤٨، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلي، ح٣.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٦، ب الصلاة في ثوب واحد..، ح١٦، تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٤، ب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس..، ح٤٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٦.

نعم، دلّت الأخبار بأنّ مراعاة القيام أولى من ستر العورة.

وأمّا في غير جهة القيام فروعي جانب ستر العورة، فستر العورة بنحو - ولو بالأليتين أو الفخذين ونحوهما - لازم وإن لم يكن هناك ناظر محترم.

ثلاثة فروع للزوم ستر العورة ولو عن غير الناظر المحترم

وعلى[1] هذا فيتفرّع هنا فروع كثيرة:

الأوّل: أنّ القائم والجالس كلاهما لا يجوز لهما الركوع والسجود ولو لم يكن في حالهما ناظر.

الثاني: أنّ الجالس لا يجوز له أن يجلس على نحو تنكشف عورته ولو لم ينظر إليه في هذا الحال، فضلاً عمّا إذا كان ناظر؛ فإنّه محرّم مع فقد الشرط.

الثالث: عدم الفرق بين أن يكون هناك ناظر محترم أو لا، كالزوجة ومثلها؛ لأنّ وجوب الستر من الزوجة أيضاً من مراتب الستر المعتبر في الصلاة، فكونها محرماً لا أثر له.

وعلى هذا فتبقى المطلقات - وهي قوله عليه السلام: «**إن لم يره أحد**»، و«**إن رآه أحد**»[2] - بإطلاقها من أعمّيّة الرائي عن المحترم وغيره.

٢. فساد صلاة العاري لو قام إذا كانت وظيفته الجلوس

الثاني: إنّ من وجب عليه الجلوس لا يجوز له القيام، وتفسد صلاته لو قام ولو مع عدم وجود ناظر في الواقع، كما أنّ الإيماء لا يجوز تبديله

---

(١) في (ك) عنوان: «في فروع ستر العورة».

(٢) تقدّم في ص٢٥٣.

بالركوع والسجود؛ وذلك لما مرّ[١] غير مرّة أنّ الأدلّة الواردة في بيان الأجزاء والشرائط وكيفيّتهما ظاهرة في الحكم الوضعيّ، فإذا صار تكليف غير الآمن الجلوس فقيامه عمداً أو جهلاً بالحكم موجب للبطلان.

وعدم وجود ناظر في الواقع لا يفيد فيما إذا رتّب الحكم على اعتقاد الفاعل، ولفظ الآمن وإن لم يرد في الأخبار، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «**وإن رآه أحد**»[٢]، وكذا قوله: «**وإن لم يره**»[٣] صريح في أنّ المدار هو اعتقاد المصلّي لا الرؤية الواقعيّة وعدمها، فالمدار هنا على اعتقاده.

وبناءً عليه فالجهل بالموضوع لا يتصوّر في المقام؛ لأنّ كلّ مكلّف ملتفت إلى حالته الوجدانيّة من أنّه خائف أو غير خائف، ولا يعقل أن يشكّ في حاله؛ لأنّ كلّ من شكّ في أنّه يراه أحد أو لا يراه فهو غير مأمون وجداناً.

وبالجملة: كلّ من وظيفته الإيماء أو الجلوس لا يجوز له التبديل بوظيفة غيره، ولا يمكن أن ينازع هنا أنّ الإيماء أو الجلوس رخصةً أو عزيمةً؛ لأنّ هذا النزاع يتصوّر في مثل جلوس العاجز عن القيام؛ فإنّه يمكن أن لا يكون بدلاً بل كان القيام ساقطاً، وفي سقوط الأذان والإقامة عند حضور الجماعة في المسجد[٤] الّذي بناء الحكم [فيه] على التسهيل أو

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٣٩٠ – ٣٩٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٥٩، ح٧٩٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) «في المسجد» أثبتناها من (ك).

احترام الجماعة ونحوها، لا في مثل المقام الّذي بناؤه على القيديّة، فالانتقال عمّا هو تكليفه فعلاً إلى غيره موجب لبطلان صلاته.

٣. بطلان صلاة العاري لو ركع أو سجد ناسياً

الثالث: لو ركع أو سجد نسياناً فتبطل صلاته، سواء تذكّر في الأثناء أو بعد الصلاة؛ أمّا لو لم يتذكّر في الصلاة [فـ]لأنّه نقص ركناً وزاد ركناً، وأمّا لو تذكّر في الأثناء فلأنّه وإن بقي وقت تدارك الإيماء فلم ينقص الركن، إلّا أنّه زاد الركوع والسجود.

وتوهّم أنّ زيادة الركن له هو الإيماء، فلو زاد فيه زاد الركن دون الركوع والسجود **فاسد**؛ فإنّ حديث «**لا تعاد إلّا من خمسة**»[1] يشمل المورد قطعاً؛ فإنّ زيادة الركوع والسجود ليس إلّا إتيانهما بقصد عنوانهما ولو لم يقصد بهما الزيادة، ولا كان تكليفه نفسهما بل بدلهما، بل زيادة البدل لا يتصوّر أن يكون مفسداً إلّا إذا رجع إلى عدم قصد الامتثال، وأمّا لو لم يرجع إليه بل زاد إيماءً على إيماء فالاستثناء في «**لا تعاد**» لا يشمله.

ولو زاد عمداً - فضلاً عن النسيان - كان تكليفه الإيماء أو الركوع والسجود.

وبالجملة: الركوع والسجود وإن كانا قصديّين، إلّا أنّ معنى كونهما كذلك أنّ مطلق الانحناء لا يتحقّق به الركوع والسجود، وأمّا لو قصد عنوانهما فيتحقّقان وإن لم يقصد بهما الزيادة، ولم يلتفت بأنّ وظيفته بدلهما،

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٧٩، ح٨٥٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٣١٢، ب ٩ من أبواب القبلة، ح١.

وهو الإيماء.

صحّة صلاة العاري لو نسي الجلوس فصلّى قائماً

وأمّا إذا نسي الجلوس فصلّى قائماً فمقتضى «**لا تعاد**» هو الصحّة وإن أخلّ بوظيفته؛ فإنّه ما زاد الأركان وما نقصها، وإنّما بدّل الجلوس بالقيام.

نعم، بناءً على عدم شموله للشرائط تبطل صلاته وإن لم يكن هناك ناظر محترم؛ لما عرفت من أنّ من اعتقد أنّه يراه أحد فتكليفه الجلوس.

لو نسي العاري القيام فجلس

ولو نسي القيام فجلس، فلو تذكّر وأمكنه التدارك قبل الركوع فقام صحّت صلاته، وأمّا لو لم يتذكّر إلّا بعد الركوع أو بعد الصلاة فمقتضى ركنيّة القيام المتّصل بالركوع هو البطلان؛ لأنّه لم يتحقّق الركوع عن قيام.

تكملة

مشروعيّة الصلاة جماعة للعراة

هل مقتضى القاعدة الأوّليّة تشريع الجماعة للعراة، أو لا؟

قد يستدلّ بعموم الجماعة لمشروعيّتها لهم.

ولكنّه لا يخفى أنّ هذا العموم لا يكفي لتشريعها في المقام؛ لاستلزامها في المقام فوت الواجب، وهو القيام مع التمكّن منه بالتباعد، فمقتضى القاعدة عدم مشروعيّتها، كما هو مفاد خبر أبي البختريّ المتقدّم[1].

نعم، ليس هذا الخبر معمولاً به إلّا من الشيخين قدّس سرّهما في بعض كتبهما[2]، وهذا النحو من العمل لا يجبر ضعف السند.

---

(١) تقدّم في ص٢٥٥.

(٢) ينظر: المقنعة: ٢١٦، النهاية: ١٣٠.

فالأقوى تشريع الجماعة لهم بمقتضى صحيحة ابن سِنان وموثّقة إسحاق بن عمّار:

ففي الأوّل عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة، قال: **يتقدّمهم الإمام بركبتيه، ويصلّي بهم جلوساً وهو جالس**»[١].

وفي الثاني عن إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قُطِع عليهم الطريق، وأخذت ثيابهم، فبقوا عراةً، وحضرت الصلاة، كيف يصنعون؟ فقال: **يتقدّمهم إمامهم، فيجلس ويجلسون خلفه، فيومئ إيماءً بالركوع والسجود، وهم يركعون ويسجدون على وجوههم**»[٢].

والمناقشة في سند الثاني[٣] غير صحيحة؛ لما ظهر في محلّه[٤] أنّ الفطحيّين أغلبهم ثقاتٌ، ومنهم ابن عمّار.

جهات البحث في كيفيّة جماعة العراة

فشرعيّة الجماعة لهم لا إشكال فيها، إنّما الكلام في كيفيّة الجماعة بهم.

والبحث فيها من جهات:

١. كيفيّة تقدّم الإمام عليهم

الأولى: أنّه هل يجوز تقدّم الإمام عليهم تقدّماً تامّاً، كما هو ظاهر

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٣، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥٠، ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥١، ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(٣) ناقش فيه السيّد في مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٨.

(٤) ينظر العدّة في أصول الفقه: ١/ ١٥٠.

الموثّقة، أو لا يجوز إلّا بتقدّم ركبتيه - كجماعة الجناحيّة - الّذي هو ظاهر الصحيحة؟

الأقوى هو الثاني؛ فإنّ الصحيحة نصّ في التقدّم بمقدار الركبة، والموثّقة ظاهرة في التقدّم التامّ، وليس نصّاً فيه؛ لأنّ الخلف يصدق مع تقدّمه بالركبة؛ لأنّ المأموم إذا تخلّف عن الإمام في الوقوف يصدق أنّه صلّى في خلف الإمام، فالمتعيّن هو الأخذ بمضمون الصحيحة.

٢. هل يجب على العراة الصلاة من جلوس مطلقاً؟

الثانية: أنّه هل يجب عليهم الجلوس مطلقاً ولو مع الأمن - كما هو ظاهر الصحيحة والموثّقة - أو يفصّل بين الأمن فيجب عليه القيام وغيره فالجلوس، كما هو مقتضى الأخبار المتقدّمة[1] المفصّلة بين من لم يره أحد أو يراه؟

الأقوى هو الأوّل إن سلّم بأنّ النسبة بين الخبرين في المقام والأخبار المفصّلة عموم من وجه بعد شمول الأخبار المتقدّمة للجماعة أيضاً، وعدم اختصاصها بالفرادى، كما هي كذلك؛ فإنّ الأخبار المفصّلة عامّ من جهة شمولها للفرادى والجماعة، [و]خاصّ من جهة التفصيل بين الأمن وغيره، والخبران عامّان من جهة شمولهما للأمن وغيره، وخاصّان من جهة اختصاصهما بالجماعة، ففي مادّة الاجتماع - وهي الجماعة مع الأمن من الخارج ومن أنفسهم لعمىً وظلمةٍ - يقال بوجوب الجلوس عليهم؛ لأنّ شمول الخبرين لمادّة الاجتماع أظهر من شمول الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ العاري لو كان آمناً يجب عليه القيام.

---

(١) تقدّم في ص٢٥٣.

مع أنّ فتوى الأكثر أيضاً على وجوب الجلوس[١]، فالعمل في مادّة الاجتماع على الخبرين.

وأمّا لو قيل بأنّ النسبة بين الخبرين والأخبار المتقدّمة ليست عموماً من وجه، كما هو الحقّ؛ فإنّ شمول الخبرين للأمن فرض بعيد بالنسبة إلى أنفسهم؛ لأنّ المنساق منهما غير الظلمة وحال العمى؛ فإنّ كون القوم بأجمعهم عُميان لا يتبادر منهما، ولا يشملهما أيضاً؛ فهما واردان مورد المتعارف- وهو عدم المانع من رؤية بعضهم بعضاً إلّا بالتباعد- فلا تنافي بينهما وبين الأخبار المتقدّمة؛ لأنّ موردهما صورة عدم الأمن، وتكليف غير الآمن هو الجلوس، وعليه ينزّل إطلاق الفتاوى، فعلى هذا لو فرض أنّهم أمنوا من الخارج ومن أنفسهم فتكليفهم القيام.

وبالجملة: لو كان مورد الفتوى والنصّ هو عدم الأمن فيبقى عموم أدلّة القيام في الصلاة مع التمكّن، وعموم ما دلّ على القيام مع الأمن في صلاة العراة سليماً عن المعارض، فما اختاره المسالك تبعاً للبيان[٢] هو المتّبع.

٣. وجوب الإيماء مطلقاً على الإمام دون المأمومين

الثالثة: لا إشكال في أنّه مقتضى الخبرين وسائر الأخبار الواردة في صلاة العراة وجوب الإيماء على الإمام، سواء كان مأموناً عن المطّلع على

---

(١) منهم: المفيد في المقنعة: ٢١٦، والسيّد المرتضى في جمل العلم والعمل: ٨٠، والمحقّق في المعتبر: ٢/ ١٠٦، والعلّامة الحلّي في تحرير الأحكام: ١/ ٢٠٦، والسيّد العامليّ في مدارك الأحكام: ٣/ ١٩٧.

(٢) ينظر: البيان: ١٢٥، مسالك الأفهام: ١/ ١٦٧.

سوءته في حال الركوع والسجود من المأمومين ومن غيرهم أو لم يكن.

أمّا بناءً على ما تقدّم منّا من وجوب الإيماء على العاري مطلقاً فواضح.

وأمّا بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر[١] من أنّ الآمِن عن النظر في حالتي الركوع والسجود يركع ويسجد - كما هو مفاد رواية الحفيرة[٢] - فللروايتين في المقام.

فالحكم بالنسبة إلى الإمام لا إشكال فيه وإن توهّم بعضٌ[٣] وجوب الركوع والسجود عليه إذا كان مأموناً كما في الظلمة أو عمى المأمومين، ولكنّه فاسد، خصوصاً على ما اخترناه من وجوب الإيماء على العاري مطلقاً.

وأمّا المأمومون فلو كانوا في الصفّين أو صفوف متعدّدة فحكم غير الصفّ الأخير حكم الإمام، ولا ينافيه الموثّقة[٤]؛ فإنّها غير ناظرة إلى صورة يمكن نظر بعض العراة إلى بعض.

وأمّا لو كانوا في صفّ واحد أو الصفّ الأخير فمقتضى الموثّقة وجوب الركوع والسجود عليهم، لا الإيماء، فتخصّص بها الأدلّة الدالّة

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٢١٠.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥-٣٦٦، ح١٥١٧، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٤٨-٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(٣) ينظر ذكرى الشيعة: ٣/ ٢٦.

(٤) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥١، ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

على وجوب الإيماء على الجالس.

ودعوى الإجماع على وجوب الإعادة من السيّد قدس سره[١] مع عمل جمع بمضمونها[٢] **لا توجب** وهناً فيها.

واحتمال[٣] الإيماء من قوله عليه السلام: «**على وجوههم**»[٤] بعيد غايةَ البعد؛ لأنّ التفصيل بينهم وبين الإمام ظاهر في اختلاف حكمهم معه، وجعل الاختلاف بينهم وبين الإمام بأخفضيّة ركوعهم وسجودهم عنه لا يستفاد من الرواية، فيجب الأخذ بظاهرها، وهو أنّ المأموم يجب عليه أن يركع ويسجد.

دعوى أنّ المراد من السجود بالوجه الإيماء

ودعوى أنّ السجدة هي وضع الجبهة على الأرض لا الوجه، فالسجود بالوجه هو الإيماء **ضعيفة**؛ لأنّ السجود هو الانكباب على الأرض بالوجه، سواء كان بالجبهة أو الجبين أو الخدّ أو الذقن، كما في قوله عزّ مِن قائل: ﴿**يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا**﴾[٥].

واختصاصه في سجدة الصلاة بوضع الجبهة فإنّما هو لدليل خاصّ.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ **المناقشة** في سند الرواية بالضعف - إمّا

---

(١) لم نقف عليه، نعم حكى دعوى الإجماع عن السيّد المحقّق النراقي في مستند الشيعة: ٤/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: النهاية: ١٣٠، المعتبر: ٢/ ١٠٧، منتهى المطلب: ٦/ ٤٤٣-٤٤٤.

(٣) احتمله المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٢٣٦.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥، ح١٥١٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٤٥١، ب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح٢.

(٥) سورة الإسراء: ١٠٧.

بنفسه أو لإعراض الأصحاب عن العمل بها - وفي الدلالة **لا وجه لها**، فالأقوى وجوب الركوع والسجود عليهم.

ولا يبعد أن تكون الحكمة فيه أنّ كونهم في صفّ واحد - بناءً على ما حملناها عليه - أو الصفّ الأخير يوجب المأمونيّة لهم عن النظر في حال الركوع والسجود بعد ما صلّوا جلوساً.

وبناءً على كون الأمن حكمةً لا علّةً لا يرد ما يحكى عن الذكرى[1] بأنّ العمل بالموثّقة مستلزم لأحد أمرين:

إمّا اختصاص المأمومين بعدم الإيماء مع الأمن.

وإمّا عمومها لكلّ عارٍ آمن.

وذلك لأنّه لو كان الأمن علّةً للركوع والسجود لاقتضى عمومها أنّ العاري - قائماً كان أو جالساً - يركع ويسجد، فيتنافى مع صحيحة عليّ بن جعفر وغيرها من الأخبار المتقدّمة[2] الدالّة على أنّ العاري يومئ.

وأمّا لو كان حكمةً فلا ينافي ما تقدّم، فنختار الشقّ الأوّل.

وقوله: «الأوّل بعيد»[3]، **فنقول**: لا بعد فيه؛ لأنّ الموثّقة مخصّصة لما دلّ على أنّ الجالس يومئ.

نعم، قد يتوهّم منافاتها لرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدّم

---

(١) ينظر ذكرى الشيعة: ٣/ ٢٦، وحكاه عنه الفاضل الهندي في كشف اللثام: ٣/ ٢٤٩.

(٢) تقدّم في ص٢٣٩.

(٣) ذكرى الشيعة: ٣/ ٢٦.

ذكرها[١]؛ فإنّ في ذيلها قال عليه السلام: «**ثمّ يجلسان فيوميان ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما**»، فتعليل عدم الركوع والسجود بأنّ فيهما يبدو الخلف موجباً لاطّراد العلّة في جميع الموارد؛ لأنّ بدوّ الخلف بنفسه محذور لا يجوز كون المصلّي بين يدي ربّه كذلك وإن لم يكن هناك ناظر محترم.

أنحاء التعليلات الواردة في لسان الشرع

ولكنّه لا يخفى: أنّ التعليلات الواردة في الشرع:

منها: ما يكون ظاهراً أو صريحاً في علّة التشريع، كالتعليلات الواردة في مقام بيان مناطات الأحكام، مثل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٢]، ونحو ذلك ممّا ورد في بيان منشأ تشريع العدّة[٣].

وجامعها كلّ ما لا يمكن أن يلقى إلى المكلّف ويؤمر بتحصيله لعدم كون فعله الجزء الأخير للعلّة التامّة لحصوله؛ لعدم امتياز مورد حصول العلّة وعدم حصولها، كاختلاط المياه.

ومنها: ما هو مردّد بين أن يكون كذلك أو يكون علّة للمجعول، ومقتضى الأصل حمله على علّة التشريع؛ لأنّ الظاهر من كلّ عنوان حمل عليه حكم معلّل أن يكون نفس هذا العنوان هو تمام الموضوع لا العلّة، بل العلّة واسطة في الثبوت، فإذا كانت واسطةً في الثبوت فلا تطّرد في كلّ ما كانت هذه[٤] العلّة فيه موجودة؛ لأنّها علّة للتشريع.

---

(١) تقدّم في ص٢٥٣.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٣) ينظر وسائل الشيعة: ٢١/ ٣١٩، ب ٥٤ من أبواب المهور، ح١، ٢٢/ ١٧٥، ب ١ من أبواب العدد، ح١، ٢٢/ ٢٦٥-٢٦٦، ب ٤٤ من أبواب العدد.

(٤) في (ن) و(م): «كان هذا».

فجعلُ العلّة واسطةً في العُروض بحيث يكون موضوع الحكم هو العلّة وثبوته لغير هذا الموضوع بواسطة انطباق هذه العلّة عليه خلافُ الأصل.

وبالجملة: إذا علم أنّ عنوان الاستطاعة هو تمام الموضوع وكان وجوب الحجّ على زيد من باب انطباق هذا العنوان عليه فهذه[1] العلّة مطّردة؛ لأنّها واسطة في العروض.

وأمّا لو لم يعلم ذلك فالظاهر أنّ العلّة واسطة في الثبوت، فحمل العلّة على الواسطة في العروض يتوقّف على أمرين:

أحدهما: أن لا يكون الحكم المحمول على الموضوع في الكلام له إضافة إلى المورد، أي إلى هذا الموضوع الخاصّ.

وثانيهما: أن لا يكون للعلّة أيضاً إضافة إلى المورد، بل كان كلّ من المحمول والعلّة مرسلتين، كقوله: الخمر حرام؛ لأنّه مسكر؛ فإنّ الحرمة حملت على الخمر من دون إضافة إليه، وهكذا العلّة، فإذا قيل: هذا الخمر حرام، أو قيل: الخمر حرام لإسكاره، فلا تطّرد هذه العلّة إلى غير هذا المورد؛ لأنّ المناط في كون العلّة منصوصة لا مستنبطةً - الّتي يقال لها: تخريج العلّة - أن تكون على نحوٍ لولا اطّرادها لكان التعليل بها لغواً، كقوله: لأنّه مسكر.

فإنّه لولا حرمة كلّ مسكر، وكون المسكريّة كبرى كلّيّة لما صحّ

---

(١) في (ن) و(م): «هذا».

التعليل، فكون العلّة علّةً مطّردةً[١] يتوقّف على أن يكون موضوع الحكم المعلّل بمنزلة الصغرى، والعلّة بمنزلة الكبرى، وفي المقام وإن كان قوله[٢]: «**فيبدو [ما] خلفهما**» ظاهر في كلّيّة الكبرى، إلّا أنّ الحكم ظاهر في اختصاصه بالمورد[٣]، فتأمّل.

هذا مع أنّ الجمل الإنشائيّة كالمقام، وقوله: (**لا تشرب الخمر**) وأمثالها[٤]، لا يمكن أن يكون الحكم المعلّل الوارد فيها مطّرداً؛ لأنّ ترتيب ترتيب الشكل الأوّل منحصر بالجملة الخبريّة[٥] كقوله: (الخمر حرام؛ لأنّه مسكر)، فجعل العلّة مطّردة في الجمل الإنشائيّة يتوقّف على إلغاء[٦] خصوصيّة المورد ودعوى القطع بعدم الفرق أو تنقيح المناط، فيصير من مستنبط العلّة لا منصوصها.

تـــــــذنيبان

١.زوال العـــذر في أثنـــاء الصـــلاة

تذنيبان

الأوّل: بناءً على جواز البدار لذوي الأعذار مع اليأس، وكونه موضوعيّاً لا طريقيّاً لو ارتفع العذر بعد الصلاة لا إشكال في صحّة الصلاة، وإنّما الإشكال فيما لو زال في الأثناء، فلو لم يتوقّف الستر على فعل المنافي، وتستّر بلا تراخٍ صحّت صلاته؛ وذلك لأنّه يستفاد من الأدلّة

---

(١) في (ك): «منصوصة» بدل «مطردة».

(٢) «وفي المقام وإن كان قوله» أثبتناها من (ك).

(٣) «في اختصاصه بالمورد» أثبتناها من (ك).

(٤) «لا تشرب الخمر وأمثالها» أثبتناها من (ك).

(٥) «منحصر بالجملة الخبريّة» أثبتناها من (ك).

(٦) «يتوقّف على إلغاء» أثبتناها من (ك).

الدالّة على العفو في مجموع الصلاة العفو في بعضها بالملازمة العرفيّة، فإذا ثبتت هذه الملازمة فمقتضاها العفو فيما بين زوال العذر والتستّر؛ لأنّ صحّة بعض الأجزاء عارياً لا معنى لها إلّا العفو في هذا المقدار الّذي لا يتمكّن من التستّر في أقلّ منه.

وبالجملة: المناقشة الّتي ذكرناها في مورد الجهل بالانكشاف في بعض الصلاة مع العلم به في الأثناء لا ترد في المقام؛ لأنّ البحث فيما تقدّم إنّما هو في شمول صحيحة عليّ بن جعفر[1] لما يتوقّف على ملازمة ثابتة من الخارج، وفي المقام لو ثبتت الملازمة العرفيّة بين الأجزاء والكلّ من الأدلّة الدالّة على أنّ المبادر إلى الصلاة عرياناً مع اليأس لو زال عذره بعد الصلاة تصحّ صلاته، وقلنا: إنّ الأجزاء الّتي وقعت عرياناً تصحّ، فمقتضى صحّتها أن تكون بين الوجدان والتستّر أيضاً معفوّاً، لأنّ العاري هو الّذي لم يتمكّن من التستّر، لا من لم يجد الثوب، فمجرّد وجود الثوب خارجاً لا يوجب أن ينقلب حكمه ما لم يتمكّن من ستره.

ولا يقال: إنّه وإن لم يتمكّن من التستّر بالنسبة إلى هذا الفرد من الصلاة في هذا المقدار من الزمان، إلّا أنّه متمكّن من التستّر بالنسبة إلى أصل الطبيعة، فالعجز في هذا المقدار لا أثر له.

لأنّا نقول: لو كان المدار على القدرة على الطبيعة لكان وجدان الثوب بعد الصلاة أيضاً موجباً للبطلان، وهذا خلاف فرض جواز البدار مع كون اليأس موضوعيّاً، فإذا لم يكن المدار على الطبيعة، بل على الفرد،

---

(١) تقدّم في ص٢٣٩.

فإذا قلنا بصحّة الأجزاء فلازمه العفو بين الوجدان والتستّر، فعلى ما اخترناه من أنّ الستر معتبر في الأكوان - كما في الأفعال - تصحّ الصلاة أيضاً.

وأمّا لو توقّف التستّر على فعل المنافي ففي سعة الوقت تبطل صلاته؛ لأنّ الملازمة بين الكلّ والأجزاء تقتضي العفو بين الوجدان والتستّر؛ لأنّ هذا الزمان زمان لا يتمكّن من اللبس، فهو عارٍ بلا اختيار منه، ولا تقتضي العفو في مورد إمكان التستّر[1].

٢. دوران الأمر بين مراعاة الستر أو الوقت

الثاني: لو دار الأمر بين مراعاة الستر أو الوقت - كما إذا لم يجد اللباس إلّا بمقدار أداء ركعة - فهل يصلّي عارياً في الوقت، أو يؤخّر الصلاة إلى زمان إمكان الستر، ويصلّي ثلاث ركعات خارج الوقت؟

الأقوى مراعاة الستر؛ لتزاحم ما لا بدل له مع ما له بدل، فيقدّم ما لا بدل له[2].

---

(١) قوله: «ولا يقتضي العفو في مورد إمكان التستّر».

بأن يأتي ببقيّة الأجزاء عرياناً.

وتوهّم: أنّ التستّر بالنسبة إلى ما بقي من الأجزاء حيث يتوقّف على فعل المنافي الموجب للبطلان، وهو ممنوع شرعاً، والممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فلا يكون التستّر بالنسبة إلى ما بقي من الأجزاء ممكناً، فهو عار بالنسبة إليها أيضاً بلا اختيار.

مدفوع: بأنّ شمول ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾[سورة محمد: ٣٣] للمقام فرع إمكان الإتمام صحيحاً، فإثبات إمكانه كذلك بـ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ دور واضح، فتدبّر.

(٢) قوله: «لتزاحم ما لا بدل له مع ما له بدل فيقدّم ما لا بدل له». انتهى.

وما يقال: من أنّ تقديم ما لا بدل له على ما له بدل إنّما يصحّ فيما إذا كان البدل في ←

→

عرض ما لا بدل له دون ما إذا كان في طوله، كما نحن فيه؛ حيث إنّ الصلاة عارياً في الوقت في عرض الصلاة متستّراً فيه وفي رتبتها، فكما أنّه لا تصل النوبة إلى قاعدة من أدرك إلّا بعد العجز عن إتيان الصلاة متستّراً في الوقت، كذلك لا تصل النوبة إليها إلّا بعد العجز عن إتيان الصلاة عارياً فيه؛ ضرورة أنّ ما هو في رتبة المتقدّم مقدّم على المتأخّر.

ففيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلوضوح أنّ كلًّا من الصلاة عارياً والصلاة الواقعة ركعة منها في الوقت مجعولة للمضطر، وتكون كلتاهما في طول الصلاة متستّراً في الوقت المجعولة للمختار.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ التقدّم الرتبي لا ينافي الجمع في الوجود، بل ربّما يستلزمه، كما في استلزام وجود العلّة التامّة لوجود معلولها.

وأمّا عدم إمكان الجمع بين البدل والمبدل فإنّما هو لكونه مترتّبًا على تعذّر المبدل، وهذا المناط غير متحقّق بالنسبة إلى غير المبدل ممّا هو في عرضه، كي لا يمكن الجمع بينه وبين ما هو في عرض مبدله أيضاً؛ كيف؟! وإلّا لم يصحّ فيما إذا تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط أن يؤتى ببدله مع سائر الأجزاء والشرائط وهو كما ترى بوضوح من الفساد.

وتوهّم: أنّ طولية المبدل بالنسبة إلى ما لا بدل له أيضاً وإن لم تكن مانعة عن تقديم ما لا بدل له على ما له بدل، إلّا أنّه يشترط في تقديم الأهمّ من القيدين على الآخر - وتقديم ما ليس له بدل منهما على ما له بدل عند التزاحم - أن لا يكون بينهما ترتّب وطوليّة، كما إذا كان أحدهما بمنزلة الموضوع للآخر، كالطهارة المائيّة، فإنّ اعتبارها متأخّر رتبةً عن اعتبار الوقت، بمعنى أنّ الصلاة في الوقت مشروطة ومقيّدة بالطهارة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إنّ الصلاة في الوقت مشروطة بالستر، فإذا تمكّن من الصلاة في الوقت مع التستّر فبها، وإلّا فيسقط عنه الستر، ويصلّي عارياً.

مدفوع: بأنّ بين الأجزاء والشرائط وإن كان ترتّب وطوليّة؛ حيث إنّ الشرائط قيود ←

→

للأجزاء، والقيد متأخّر رتبةً عن المقيّد به، وأمّا الترتّب بين نفس الشرائط فحيث إنّ ترتّب كلّ واحد منها على الآخر مستلزم للدور، وترتّب بعضها على بعض ترجيح بلا مرجّح، فيحتاج إلى دليل وليس، بل ظاهر إطلاق أدلّة اعتبارها ينفيه، لا أقلّ من عدم كونها متعرّضة إلّا لبيان أصل كلّ واحد منها في المأمور به من دون نظر إلى سائر الشرائط، فإذا لم يكن بينها ترتّب وطوليّة وكان كلّ واحد منها معتبراً في المأمور به في عرض الآخر فلا بدّ عند تزاحمهما من مراعاة الأهمّ وما ليس له بدل، وتقديمهما على ما ليس كذلك.

وتوهّم: أنّ تقديم الأهمّ على ما ليس كذلك وإن كان مسلّماً؛ حيث إنّ الأمر بالأهمّ لمكان أهمّية متعلّقه تعجيز مولوي بالنسبة إلى غيره، فيسقط الأمر بغيره حينئذ عن الفعليّة، لكن هذا لا يجدي في تزاحم ما ليس له بدل وما له بدل، سيّما إذا كان ما له بدل أهمّ؛ إذ لا يصلح الأمر بما ليس له بدل تعجيزاً مولويّاً بالنسبة إلى ما له بدل مع تساويهما، فضلاً عمّا إذا كان ما له بدل أهمّ، ومعه كيف تصل النوبة إلى البدل المترتّب على العجز عن المبدل؟!

مدفوع: بأنّ تقديم الأهمّ عند تزاحمه مع غيره لا يمكن أن يكون من مقتضيات نفس الأمر به؛ ضرورة أنّ التزاحم في مقام الامتثال متأخّر رتبة عن الأمر، فلا يمكن أن يكون نفس الأمر متكفّلاً لحكمه، وإنّما يحكم العقل عند تزاحمهما حكماً استقلاليّاً بلزوم مراعاة الأهمّ، وصرف المكلّف قدرته إليه، أو يستكشف حكم الشارع بلزوم ذلك ولو فيما كان زماناً مؤخّراً عن غيره.

وعلى أيّ حال يصير المكلّف عاجزاً عن امتثال الأمر بغير الأهمّ: إمّا للتعجيز العقليّ، أو المولويّ الشرعيّ، ومعه يسقط الأمر به عن الفعليّة ولو كان زماناً مقدّماً على الأهمّ، فكما أنّ العقل عند دوران الأمر بين الأهمّ وغيره يحكم بلزوم ترك غير الأهمّ ولو مع تقدّمه زماناً إدراكاً لمصلحة الأهمّ، كذلك عند دوران الأمر بين ما له بدل وما ليس له بدل يحكم بلزوم ترك ما له بدل ولو كان أهمّ إدراكاً لكلتا المصلحتين: إحداهما بذاتها، والأخرى ببدلها.

←

ولا يراعى هنا مسألة الأهمّيّة؛ لأنّ تزاحمهما كتزاحم ما اعتبر القدرة فيه شرعاً وما اعتبر القدرة فيه عقلاً، فكما يقدّم ما اعتبر القدرة فيه عقلاً على ما اعتبر القدرة فيه شرعاً، فكذلك يقدّم ما لا بدل له.

والسرّ فيه أوضحناه في باب التزاحم[1]، وإجماله: أنّ ما عتبر القدرة فيه شرعاً يتوقف وجوبه على أن لا يكون هناك وجوب[2] وإلّا لا يقدر عليه.

وهذا بخلاف ما لم تعتبر فيه القدرة إلّا عقلاً؛ فإنّ وجوبه لا يتوقّف إلّا على القدرة الخارجيّة، فتقديم ما اعتبر فيه القدرة شرعاً يلزم الدور؛ فإنّ وجوب الحجّ مثلاً يتوقّف على أن لا يكون هناك واجب يزاحمه، وعدم وجوب ما يزاحمه يتوقّف على وجوب الحجّ، بخلاف العكس، فإنّ وجوب ردّ السلام مثلاً لا يتوقّف على أن لا يكون الحجّ واجباً، بل على إمكان ردّ السلام، والإمكان حاصل.

وبهذا الملاك يتقدّم ما لا بدل له على ما له بدل؛ لأنّ معنى كون الشيء

→

وكما أنّ حكمه بلزوم ترك غير الأهمّ يكون تعجيزاً للمكلّف بالنسبة إليه، كذلك حكمه بلزوم ترك ماله بدل يكون تعجيزاً له بالنسبة إليه، وحينئذ تصل النوبة إلى بدله.

ويظهر صدق ما ادّعيناه بالمراجعة إلى العرف والعقلاء في تحصيل مقاصدهم، فإنّه لا شبهة - فيما إذا كان لمعجون أجزاء بعضها له بدل، وبعضها ليس كذلك، ولم يقدروا على تحصيل جميعها، بأن دار الأمر بين ما له بدل وما ليس له بدل - في أنّهم يقدّمون ما ليس له بدل، ويركّبون المعجون منه ومن بدل ما له بدل، هذا وتدبّر جيّداً.

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ٣٢٢.

(٢) «وإجماله: أنّ ما عتبر... هناك وجوب» أثبتناها من (ك).

ذا بدل أنّ المكلّف صار على نوعين: واجد الماء وفاقده، الفاقد حكمه التيمّم، والواجد حكمه الوضوء، فإذا دار الأمر بين تطهير البدن أو الوضوء فتطهير البدن مقدّم؛ لأنّ من احتاج إلى الماء لتطهير البدن يدخل فيمن لم يتمكّن من الماء.

ففي المقام حيث إنّ الوقت له بدل - لأنّ من أدرك بعض الوقت كمن أدرك تمامه - والسترَ ليس له بدل؛ فإنّ العاري الستر عنه ساقط، لا أنّ العري[1] بدل عن اللبس، فلو لاحظ المكلّف الوقت يفوت منه الستر بلا بدل، بخلاف ما إذا راعى الستر، فإنّه يدرك بدل تمام الوقت وهو بعضه.

وهذا الّذي ذكرنا مطّرد في تزاحم كلّ ما لا بدل له مع ما له البدل.

تزاحم مراعاة الطهارة المائية مع مراعاة الوقت

وإنّما الإشكال يقع فيما لو تزاحم ما له بدل مع مثله إذا لم يحرز الأهمّيّة، كتزاحم الوقت والطهارة المائيّة؛ فإنّه لو توضّأ يفوت منه بعض الوقت ولو صلّى في الوقت لا بدّ أن يتيمّم.

وقد قيل: إنّ الطهارة المائيّة مقدّمة على مراعاة الوقت[2]؛ لأنّ المزاحمة لم تقع بين أصل الماء والوقت، بل بين الاستعمال والوقت، والاستعمال لم تؤخذ فيه القدرة شرطاً شرعيّاً، بخلاف الوقت؛ فإنّه نوّع نوعان: وقت المختار ووقت المضطرّ، ومن يجب عليه استعمال الماء للطهارة مضطرّ.

ولكنه لا يخفى: أنّه يمكن قلب الأمر عليه، فيقال: إنّ من وجب عليه الصلاة في الوقت ليس متمكّناً من استعمال الماء فيجب عليه التيمّم.

---

(١) في (ن) و(م): «العريان».

(٢) ينظر: المعتبر: ١/ ٣٦٦، مدارك الأحكام: ٢/ ١٨٥.

هذا مع أنّ اعتبار الطهارة في الصلاة متأخّر رتبةً عن اعتبار الوقت، بمعنى أنّ الصلاة في تمام الوقت أو في بعضه قيّدت بالطهارة، فإن كان المصلّي الّذي يصلّي في تمام الوقت قادر على الوضوء يتوضّأ وإلّا يتيمّم، وهكذا المصلّي في جزء من الوقت.

وبالجملة: الصلاة الموقّتة مشروطة بالطهارة، لا أنّ الطهارة المائيّة لمن له حكم كذا والترابيّة لغيره.

وحاصل الكلام: أنّه لو لم يكن لأحد القيدين جهة تقديم من جهة من الجهات فيصل الأمر إلى مراعاة الأهمّيّة، بل محتمل الأهمّيّة.

وأمّا لو كان في أحدهما خصوصيّة فيقدّم هو من جهتها، كما إذا كان أحدهما بمنزلة الموضوع للآخر، وكان الآخر مترتّباً عليه، كالصلاة مع الطهارة المائيّة المترتّبة على الصلاة في الوقت، بمعنى أنّ الصلاة في الوقت مشروطة بالطهارة ولا عكس، فإذا تمكّن من الصلاة في تمام الوقت بالطهارة المائيّة فبها، وإلّا فينتقل إلى الطهارة الترابيّة.

وتقريب العكس بأن يقال: إنّ دليل توسعة الوقت يدخل هذا المكلّف فى من يتمكّن من الوضوء فاسدٌ؛ لأنّ الظاهر من الدليل هو أن يكون الوقت مضيّقاً من جهة أمر خارجي لا لتحصيل الشرائط.

[المقدّمة الرابعة: في مكان المصلّي]

ومن المقدّمات المكان، وتنقيح البحث فيه برسم مقدّمة ومسائل:

أمّا المقدّمة: ففي تعريفه.

وأمّا المسائل: فراجعة إلى البحث عن إباحته، وطهارته، وتقدّم مكان الرجل على المرأة في الصلاة، وكيفيّة وقوف المصلّي في سطح الكعبة المعظّمة وداخلها، ونحوها ممّا قد يقع البحث عنه من حيث كونه مكاناً.

ثمّ قبل الشروع في تعريفه يجب التنبيه على فساد ما قد يتوهّم: من أنّه في الإباحة بمعنىً، وفي باب الطهارة بمعنىً آخر، حتّى قيل: إنّه مشترك لفظيّ بين معنيين[1]؛ وذلك لأنّه - سواء قلنا بمقالة السيّد ﷺ من اعتبار طهارة جميع المساجد[2]، أو لم نقل بذلك، بل باعتبار طهارة خصوص مسجد الجبهة - يراد من المكان ما هو معناه في باب الإباحة، غاية الأمر يراد من المكان من حيث البحث عن طهارته بعض مكان المصلّي.

مقدّمة: في تعريف مكان المصلّي

وكيف كان، فتعريفه لغةً واضح، وهو: «الفضاء الذي

---

(١) ينظر جامع المقاصد: ٢/ ١١٤ و١١٥.

(٢) حكاه عن السيّد المرتضى المحقّق الحلّي في المعتبر: ١/ ٤٣١.

يشغله الجسم»[١].

وعُرّف في اصطلاح الفقهاء بأنّه: «ما يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط، وما يلاقي بدنه وثيابه، وما يتخلّل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة كما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره»[٢].

وبعضهم[٣] **لمّا رأى** أنّ هذا التعريف يقتضي بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب، وكذا بطلان صلاة واضع الثوب المغصوب ونحوه ممّا لا هواء له، حتّى يقال: إنّه تصرّف في الفضاء بين الركبتين والجبهة؛ لصدق أنّه لاقى ثوبه أو بدنه في المثال الأوّل، ولصدق أنّه ما يتخلّل بين مواضع الملاقاة في الثاني **عدل عنه وعرّفه** إلى ما هو قريب من المعنى اللغوي، وقال: «إنّه الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي أو يستقرّ عليه ولو بوسائط»[٤].

ولكنّه لا يخفى: أنّ غرض من عرّفه بهذا التفصيل والتطويل اختيار ما ذهب إليه المشّاؤون من تعريفه بأنّه (السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ)[٥]، وهذا لا يصدق على الجدار الملاصق للبدن؛ لأنّه ليس حاوياً إلّا بعض المصلّي، ولا مماسّاً باطنه لظاهر المصلّي، بل يمسّ ظاهرُه ظاهرَه، ولا على وضع الثوب المغصوب بين

---

(١) ينظر: العين: ٥/ ٣٨٧، تهذيب اللغة: ١٠/ ١٦٢، المحكم والمحيط الأعظم: ٧/ ٧١.

(٢) إيضاح الفوائد: ١/ ٨٦.

(٣) هو المحقّق الكركيّ في جامع المقاصد: ٢/ ١١٥.

(٤) جامع المقاصد: ٢/ ١١٤.

(٥) ينظر: رسائل ابن سينا: ١٢٠، التعريفات للجرجاني: ١٠٠، الحكمة المتعالية: ١/ ٤١.

الركبتين والجبهة؛ لأنّ غرضه ممّا يتخلّل بين مواضع الملاقاة هو الفضاء الّذي يتصرّف في حال الركوع والسجود.

فإنّه لو كان محلّ الرِجل والجبهة مباحاً وبينهما غصباً ففساد الصلاة إنّما هو للتصرّف في الفضاء الّذي هو من توابع الأرض المغصوبة بين الرجلين والجبهة، فلو لم تفسد إذاً لم يكن الأرض بينهما غصباً، بل كان الثوب الموضوع في المكان المباح غصباً، فلا يرد النقض.

وبالجملة: الظاهر أنّ غرض المعرِّف هو تعريفه بما عرّفه المشّاؤون، وإن كان الأولى تعريفه بـ«البعد المجرّد»[1]؛ لأنّ الجسم بكلّه في المكان، لا بسطحه الظاهر.

وعلى أيّ حالٍ تعريفه بـ«البعد الموهوم» غلطٌ[2]؛ لأنّه قابل للإشارة الحسّيّة فله وجودٌ.

هذا كلّه في المقدّمة.

مسائل في مكان المصلّي

وأمّا المسائل:

المسألة الأولى: اشتراط إباحة مكان المصلّي

فالأولى: أنّه يشترط أن يكون مباحاً على ما ذكرنا وجهه في اللباس، أي إذا اتّحد [الـ]ـكون الصلاتيّ مع التصرّف الغصبيّ تبطل الصلاة.

ثمّ ما يعتبر إباحته هو الفضاء الّذي يشغله بدن المصلّي، والمحلّ الّذي يستقرّ عليه ولو بوسائط.

---

(١) جعله أحد احتمالات تفسير المكان في التفسير الكبير (للفخر الرازي): ١٤/ ١١١، وينظر الأسفار الأربعة: ١/ ٤٣.

(٢) ينظر شرح أصول الكافي (للمازندراني): ١٢/ ١٢.

ثمّ إنّ كون الفضاء مغصوباً إنّما يكون فيما إذا كان الفضاء ملكاً للغير أو حقّاً له، بأن يكون ممّا يتوقّف عليه منفعة الأرض كالهواء الّذي يشغله الزرع والأشجار، أو يكون من توابع الملك عرفاً وإن لم يصل إليه طول الأشجار، وهذا يختلف باختلاف البقاع، فلا يبعد أن يُعَدّ إلى مائة ذراع فوق الأراضي ملكاً لصاحبها أو حقّاً لها، وأمّا فوق الدار فلا يصل إلى هذا الحدّ.

وعلى هذا فكلّ من ملك ملكاً مالكيّته من تخوم الأرض إلى عنان السماء ممنوعةٌ، فلا بأس بإخراج الرواشن[1] وحفر القنوات فوق أرض الغير وتحتها إذا خرجا عن الحدّ الّذي هو تابع للأرض.

وعلى هذا نقول بجواز إحداث قناةٍ تحت قناة[2] الغير إذا لم يضرّ بالقناة الفوقانيّة، كما إذا لم يجذب ماءها ولا ينقص منه شيئاً.

وبالجملة: لو بنى أحدٌ فوق دار أحدٍ أو أرضه بناءً فالصلاة فيه صحيحة؛ لأنّ هواء الدار والأرض زائداً عمّا يعدّ من توابعهما ليس ملكاً لصاحبهما.

وتمام الكلام موكول إلى باب حيازة المباحات.

ثمّ المدار في اعتبار الإباحة اعتبارها فيما يتّحد مع التصرّف الغصبيّ، أي الكون الصلاتيّ الّذي هو عبارة عن القيام، والجلوس،

---

(١) جمع روشن، وهي أن تخرج أخشاباً إلى الدرب، وتبني عليها، وتجعل لها قوائم من أسفل. ينظر مجمع البحرين: ٦/ ٢٥٥ (رشن).

(٢) «تحت قناة» ليست في (م).

والركوع، والسجود.

وبعبارةٍ أخرى: الأفعال الصلاتيّة إذا اتّحدت خارجاً مع الغصب فتفسد من حيث ذات هذا الفعل، بحيث لو أمكن تداركه ثانياً لا تفسد الصلاة، فلو ركع في مكان غصبيّ وأتى بالذكر ثمّ في هذا الحال انتقل إلى مكانٍ مباح من دون استلزام فعلٍ كثير فتصحّ الصلاة.

وعلى هذا، لو وضع يده في حال القيام أو الركوع على ملك الغير فلا مانع؛ لعدم كون هذا الوضع من الأكوان الصلاتيّة، فاتّحاده مع الغصب لا يضرّ.

كما أنّه لو كان مقدارٌ من رأسه واقعاً في فضاء الغير فلا يضرّ بالصلاة؛ لأنّ محلّ وقوفه إذا كان مباحاً إلى مقدارٍ من رأسه بحيث لو طأطأ رأسه لكان واقعاً في ملكه ولكنّه استقام فصار إلى ملك الغير لا يضرّ بالصلاة؛ لعدم كون هذا المقدار من أفعال الصلاة؛ لأنّه لو طأطأ رأسه اختياراً تصحّ صلاته، فوقوعه في ملك الغير لا يضرّ بالصلاة.

فساد الصلاة في المكان المغصوب منوط بتحقق قيدين

وبالجملة: تفسد الصلاة إذا تحقّق قيدان:

أحدهما: اتّحاد الكون الصلاتيّ مع التصرّف الغصبيّ مع عدم إمكان تداركه، فاتّحاد الأجزاء المستحبّة مع الغصب لا يضرّ بالصلاة؛ وذلك لأنّ دليل اعتبار الإباحة في المكان لا يدلّ على اعتبارها على نحو اعتبار الطهارة الحدثيّة بحيث كلّما وقع غصبٌ في حال الصلاة تفسد رأساً.

وثانيهما: صدق التصرّف في الغصب عرفاً، فوقوع الأقوال في الفضاء الغصبيّ لا يضرّ؛ فإنّ التكلّم وإن استلزم خرق الهواء، إلّا أنّه لا

يعدّ تصرّفاً.

ومن هذا القبيل لو كان محلّ الوضوء مباحاً وكان مصبّ مائه ملكاً للغير فإنّه لا مانع منه، فإنّ هذا لا يعدّ تصرّفاً عرفاً في ملك الغير.

كما أنّ كلّ ما يستقرّ عليه المصلّي ليس موجباً للبطلان لو لم يصدق [كون] الاستقرار عليه تصرّفاً فيه، فلو كان السقف الّذي على السرداب السنّ مغصوباً آجره أو جصّه أو مجموعه ووقف المصلّي فوقه - أي صلّى على عرصة الدار الّتي تحتها هذا السرداب - لا تعدّ صلاته هذه تصرّفاً في مال الغير.

وهكذا لو صلّى على أرجوحة مشدودةٍ على شجر الغير، أو على سقف بعض قوائمه مغصوباً، أو على سفينة بعض الألواح المغصوبة فيها غير ما وقف عليه المصلّي مغصوباً، ونحو ذلك، كمكان بعض ثيابه المتّصلة به.

وبالجملة: كلّ ما لا يعدّ تصرّفاً عرفاً، وكلّ تصرّف لا يتّحد مع الكون الصلاتي بل ملازم معه لا يوجب فساد الصلاة.

ثمّ إنّه لا فرق في فساد الصلاة في المكان المغصوب بين أن تكون واجبة أو مستحبّة.

وتوهّم أنّ الصلاة المستحبّة لا كون لها إلّا [الـ]كون الحيّزيّ الذي كلّ جسم يحتاج إليه؛ لعدم اعتبار الركوع والسجود والقيام والجلوس فيها؛ لصحّتها ماشياً ومومياً للركوع والسجود **فاسدٌ**؛ لأنّ القيام ليس ساقطاً، وإنّما سقط عنه الاستقرار إذا صلّى ماشياً، أي لا يشترط وقوفه في محلّ واحد، وأمّا جلوسه أو قيامه فأحدهما معتبر فيه، فيتّحد الفعل

الصلاتيّ مع التصرّف الغصبيّ.

ثمّ إنّ الإباحة الّتي تعتبر في الفراغ، وفيما يستقرّ عليه المصلّي أعمّ من أن تكون على وجه مالكيّة العين، أو المنفعة، أو الانتفاع، فتحصل - بناءً عليه - بإباحة مالك الأرض الصلاة فيها، سواء حصلت بالإذن الصريح أو بالفحوى بمعنى الأولويّة، أو بشاهد الحال بمعنى الرضا التقديريّ، بحيث لو التفت إلى فعل الصلاة فيها لكان راضياً.

الصلاة في الأراضي المتّسعة

واستثنى الأصحاب صحّة الصلاة في الأراضي المتّسعة، كما استثنوا الوضوء من الأنهار العظيمة، فقالوا بعدم اعتبار إذن المالك فيهما، بل يصحّان مع الكراهة أيضاً، وادّعوا استقرار سيرة المسلمين عليه بحيث تنتهي إلى زمان الأئمّة عليهم السلام[1].

ونحن نقول: تحقّقها في باب الوضوء، بل مطلق الاستعمال الّذي لا يضرّ بمالكه لا إشكال فيه، بل هي جارية في مطلق الأنهار، بل القنوات والعيون، ولا تختصّ بالأنهار العظيمة، وتحقّقها على نحو لو تأمّل متأمّل في جواز الاستعمال لعدّوه وسواسيّاً، ولا يبعد أن يكون منشؤها عدم تعارف المنع من استعمال الماء في الشرب والوضوء ونحوهما من مالكه، بل يقبّحون عليه، ويوبّخونه لو منع منه.

وكيف كان، لا إشكال في تحقّق السيرة في استعمال الآبار والأنهار والعيون والقنوات، إنّما الإشكال بالنسبة إلى الصلاة، واستقرارها فيها في

---

(١) ينظر: نضد القواعد الفقهيّة: ٨٧، مجمع الفائدة والبرهان: ١/ ٢٢١، مصابيح الظلام: ٦/ ١٠، جواهر الكلام: ٨/ ٢٨٣.

الجملة لا إشكال فيه.

وليس مناطها لزوم الحرج على المصلّي[١]؛ فإنّ لزومه:

أوّلاً: ممنوع في أغلب الموارد.

وحكومته على أدلّة المحرّمات أشدّ منعاً **ثانياً**؛ لأنّه لا يرفع المحرّم إلّا الضرورة والإلجاء، وليس حكم التصرّف في الأرض كحكم التصرّف في الماء بحيث يلام المانع عن التصرّف فيها.

وبالجملة: فحكم الصلاة في الأرض يدور مدار السيرة القطعيّة من المتديّنين، ففي مورد الشكّ لا تجوز الصلاة ولو مع عدم تضرّر المالك بها؛ فإنّ مناط حرمة التصرّف في أموال الناس بدون رضاهم ليس الضرر.

ثمّ إنّ التقييد بالمتّسعة لا وجه له؛ لأنّ كلّ أرض ليس لها حائط وحاجز بناء الناس على التصرّف فيها بمثل الجلوس والتنزّه والصلاة وكلّ ما لا يوجب ضرراً، سواء كانت وسيعة أم لا.

وكيف كان، فالمسألة في باب الصلاة ليست واضحة.

ثمّ ممّا تقدّم[٢] منّا في لباس المصلّي ظهر حكم العلم والجهل والنسيان في باب المكان أيضاً؛ لأنّ وجه الفساد في المغصوب في كليهما مبنيٌّ على مسألة الاجتماع.

---

(١) كما لعلّه يفهم من الشيخ الأكبر في كشف الغطاء: ٣/ ٤٩، وعارضه في جواهر الكلام: ٨/ ٢٨٣.

(٢) تقدّم في ص٢١٣.

حكم من توسّط أرضاً مغصوبة

ثمّ إنّ حكم صلاة من توسّط أرضاً مغصوبةً مبنيٌّ على أن تكون مسألة مَن توسّط من صغريات الامتناع بالاختيار، أو من صغريات ما إذا وجب فعل بعد تحقّق حرام، فلو قيل بالأوّل فالصلاة فاسدة، ولو قيل بالثاني فصحيحة.

وملخّص الوجه الأوّل: أنّه وإن لم يمكن النهي عن التصرّف في الغصب بعد التوسّط؛ لأنّ المتوسّط غير قادر على ترك الغصب، إلّا أنّ العجز الناشئ عن الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

أمّا كونه ناشئاً عن الاختيار [فـ]ـلأنّ التصرّف البقائي أو الخروجي مسبَّب توليدي عن التصرّف الدخولي، فكلّ خطوة دخوليّة تستلزم خطوة خروجيّة، فاختياريّة المسبَّب باختياريّة سببه ولو لم يكن المسبَّب حين وجوده اختياريّاً، كالوقوع من الشاهق بعد إلقاء نفسه عنه اختياراً.

وأمّا عدم كونه منافياً للعقاب [فـ]ـلأنّ استحقاق العقاب يدور مدار صدور الفعل عن اختيار ولو بتوسّط مقدّمة اختياريّة.

وبالجملة: وإن كان الخروج متفرّعاً على الدخول، إلّا أنّه لو كان جميع أنحاء التصرّف في ملك الغير ممنوعاً، فكلّ ما يمكن تركه بلا مقدّمةٍ يتعلّق النهي بنفسه، وكلّ ما لا يمكن تركه إلّا بترك مقدّمته الّتي إيجادها علّة تامّة لوجوده فيتعلّق النهي بالمقدّمة؛ لما ظهر في محلّه[1] أنّ كلّ ما لا يمكن استيفاء ملاكٍ واحدٍ بخطابٍ واحدٍ يجعل وينشأ خطابان، يسمّى أحدهما متمّم الجعل، كوجوب الحجّ في الموسم، ووجوب الصوم عن طهارةٍ في

---

(١) ينظر فوائد الأصول: ١-٢/ ١٩٥.

أوّل الفجر، ووجوب الصلاة بقصد الأمر، وحرمة التصرّف الخروجيّ؛ فإنّ جميع هذه التكاليف المشروطة وجوب مقدّماتها الوجوديّة لا يمكن الأمر بها في وقت الوجوب، فيجعل وجوب هذه المقدّمات بجعلٍ آخر هو متمّم للخطاب المشروط.

ففي المقام النهي عن التصرّف الخروجيّ يتوقّف على النهي عن الدخول، فلو فرض أنّ الدخول في ملك نفسه مستلزمٌ للتصرّف الخروجيّ؛ لانحصار طريق خروجه بالتصرّف في ملك الغير، فيحرم هذا الدخول، فلو كان الدخول أيضاً محرّماً فيكون له جهتان من الحرمة: حرمة نفسيّة، وحرمة تسبّبيّة.

وملخّص الوجه الثاني: أنّ مسألة مَن توسّط ليست من صغريات الامتناع بالاختيار؛ لانحصارها بما إذا كان الدخول علّةً للخروج، مع أنّه ليس كذلك؛ فإنّه وإن كان علّة للتصرّف إلّا أنّه ليس علّة لخصوص الخروج؛ لإمكان بقائه في الأرض، فيكون من صغريات ما إذا وجب فعل بعد تحقّق معصية اختياراً، كما إذا توقّف إنقاذ غريق على التصرّف في ملك الغير، فإنّه لو لم يكن الإنقاذ أهمّ من ارتكاب الحرام يسقط وجوبه؛ لانحصاره على مقدّمة محرّمة، ولكنّه لو عصى اختياراً بالتصرّف في الحرام ودخل ملك الغير للتنزّه فيجب الإنقاذ.

ففي المقام حيث إنّه عصى اختياراً بالدخول في أرض الغير فيصير الخروج واجباً، فلو صلّى في هذا الحال صحّت صلاته.

نعم، في سعة الوقت لا يمكن سقوط الاستقرار.

رجوع الآذن عن إذنه أثناء الصلاة

ثمّ إنّه لو رجع الآذن عن إذنه في أثناء الصلاة فهل حكمه حكم ما إذا تُوُهِّم الإذن وانكشف خلافه في الأثناء في أنّه تبطل الصلاة، وكما لو رجع عن إذنه قبل الشروع، أو بين البابين فرق؟

فنقول: أمّا مسألة الجاهل بالغصب - سواء كان غافلاً عن كونه ملكاً للغير، أو كان ملتفتاً إليه وتوَهّم إذنه في الصلاة فيه مع عدم إذنه في نفس الأمر لأحد، أو لخصوص هذا المصلّي[1]، أو لخصوص الصلاة - فالحقّ فسادُ الصلاة فيه في سعة الوقت، ووجوب الصلاة في حال الخروج في ضيق الوقت؛ وذلك لأنّ اشتراط إباحة المكان في مجموع الصلاة يقتضي ذلك، ولا يمكن أن تكون حرمة إبطال الصلاة مقتضية لاعتبار الإباحة، ولا موجبة لوجوب الإذن على المالك؛ لأنّ حرمته فرع إمكان إتمامها، وإمكان إتمامها فرع[2] سقوط شرطيّة الإباحة أو وجوب الإذن على المالك، وكلاهما بلا موجب.

ومن هنا ظهر: أنّه لو رجع عن إذنه قبل الشروع في الصلاة فلا إشكال في أنّه لو صلّى بعده تفسد صلاته. نعم، في ضيق الوقت يصلّي خارجاً.

وما أفاده صاحب الجواهر من أنّ: «الأمر بالخروج بعد الإذن في الكون وضيق الوقت .. غير مجدٍ»[3]. انتهى **لا وجه له**؛ لأنّ قياس المقام

---

(١) «أو لخصوص هذا المصلّي» ليست في (م).

(٢) «إمكان إتمامها، وإمكان إتمامها فرع» ليست في (م).

(٣) جواهر الكلام: ٨/ ٢٩٦.

- وهو الأمر بالخروج قبل الشروع في الصلاة وأمره به بعد الشروع - قياسٌ مع الفارق؛ لأنّه لو شرع لا يمكنه الإبطال، وفي المقام مجرّد الإذن بالكون، بل الإذن في الصلاة غير موجب لأن يكون المالك ملزماً بإذنه وأن لا ينفذ رجوعه، فلا يمكن أن يقال: في ضيق الوقت يصلّي صلاة المختار مقتصراً فيها على الواجب ومبادراً في أدائها.

فمقتضى ذلك هو ما بنى عليه مَن تعرّض للمسألة بأنّه في سعة الوقت لا يجوز له الشروع، فإن صلّى والحال هذه كانت صلاته باطلة، وفي ضيق الوقت يصلّي وهو خارج[1].

وحاصل الفرق: أنّه إذا شرع المأذون في الصلاة ففاتت منفعة المكان مقدارَ أداء الصلاة بإذنٍ من المالك، وأمّا لو لم يشرع فيها فلم يفت شيء بإذنه حتّى لا ينفذ رجوعه.

ثمّ إنّ هنا مسألة أخرى مردّدة بين دخولها في تخيّل الإذن أو دخولها في الرجوع عن الإذن، وهي ما لو ادّعى الآذن أنّ ظاهر اللفظ لم يكن مراده النفس الأمريّ، فنهيه من اللبث في المكان كشف لإرادة غير الصلاة، أو الصلاة من غير هذا المصلّي، لا أنّه رجوع عن إذنه.

والظاهر أنّ حكم هذه الصورة حكم الرجوع عن الإذن؛ لأنّ ظهورات الألفاظ متّبعة ما لم ينكشف خلافها، ومناط حجّيّتها ليس جهة طريقيّتها محضاً بحيث يكون منشأ الحجّيّة استكشاف المراد، بل من جهةٍ لها موضوعيّة، بمعنى: أنّه يؤخذ بها ولو مع الشكّ في المراد

---

(١) ينظر الحدائق الناضرة: ٧/ ١٧٣.

النفس الأمريّ.

التفصيل بين الإذن الخاصّ والعامّ

أمّا مسألة الرجوع عن الإذن فقد يفصّل بين الإذن بالخصوص والإذن بالعموم والإطلاق، **فيقال**: بعدم نفوذ الرجوع في الأول[1]؛ لأنّ الإذن في الشيء إذن في لازمه، أي الإذن في الشروع إذنٌ في الإتمام، دون الثاني؛ لأنّ الإذن في العموم إذنٌ في لازم العموم، وهو القدر المشترك بين الأفراد، لا كلّ فرد بالخصوص.

وفيه: أنّه لا فرق بينهما أصلاً؛ لأنّ الإذن بالإطلاق والعموم يقتضي تخيير المأذون في كلّ عمل شمله العموم أو الإطلاق، ولازم شموله له شموله للوازمه، [و]منها إتمام الصلاة.

هذا لو كان العموم راجعاً إلى العمل، ولو كان راجعاً إلى المصلّين، فمقتضى العموم تساوي كلّ مكلّف في شموله له مع غيره، فإذا شمله لفظ (الإذن) وفرضنا أنّ لصلاته لازماً، فالإذن في الملزوم إذن في اللازم، فالفرق غير صحيح.

فالمهمّ بيان الحقّ في المسألة.

والأقوى عدم نفوذ رجوعه وصحّة الصلاة مختاراً في سعة الوقت؛ لأنّ مسألتنا هذه كمسألة رجوع الآذن في الرهن أو في الدفن أو الباذل للمنفعة بعد الميقات كلّها بمناطٍ واحدٍ، لا ينفذ رجوع الآذن به والباذل.

حكم رجوع الآذن عن الرهن

أمّا مسألة الإذن في الرهن [فـ]لأنّه بعد ما صحّ أن يكون ملك غير الراهن رهناً لدينه إذا كان بإذنٍ منه فقبل خروج المال عن كونه رهناً

---

(١) في (ن) و(م): «كالأول» بدل «في الأوّل».

بالفكّ أو الإبراء مقتضى[١] الرهانة وكون العين المرهونة وثيقة على الدَين أن لا يؤثّر رجوعه في إبطال الرهن؛ لأنّه هو بنفسه شدّ الوثاق.

نعم، في إلزامه على الراهن بفكّ الرهن قبل حلول الأجل اختلاف بين الأعلام، أمّا إبطاله الرهانة فلا يقتضي كون المال عاريةً ثبوت هذا الحقّ له.

بل قد قيل: إنّ مسألة الإذن في الرهن ليست من باب العارية؛ لأنّ العارية يجوز الرجوع فيها بخلاف الإذن في الرهن، والعارية تلفها من غير تفريط لا يوجب الضمان في غير الذهب والفضّة أو الدرهم والدينار، وفي مسألة الرهن يوجب الضمان[٢]، ولذا بعضهم جعل هذا الإذن بين المعير والراهن عاريةً، وبينه وبين المرتهن ضماناً، وبين المرتهن والراهن رهناً[٣].

وبالجملة: ليس المهمّ البحث عن أنّ الإذن في الرهن داخل في أيّ عنوان، بل الفرض أنّ الإذن فيه يوجب اللزوم الوضعيّ على الآذن، وليس وجهه إلّا أنّ الإذن في الشيء إذن في لازمه.

ومعناه: أنّ الإذن في التصرّف الّذي لا يمكن إلّا بأن يكون على وجه خاصّ بحيث لو شرع فيه لا يقدر على رفع اليد عنه، فبعد الشروع لا يعقل أن يؤثّر الرجوع.

---

(١) كذا، والأولى: «فمقتضى».

(٢) ينظر مصباح الفقيه: ٢٠/ ٣٠٥.

(٣) ينظر: فتح العزيز: ١/ ٢٢، تذكرة الفقهاء: ١٣/ ١١٩، وحكاه العلّامة عن بعض الشافعيّة.

الرجوع عن الإذن في الدفن

وعلى هذا، فمسألة الإذن في الدفن أيضاً كذلك؛ لأنّه هو بنفسه فوّت منفعة أرضه؛ لأنّ الميّت إذا دفن على وجهٍ صحيح في مكان فلا يمكن نبش قبره وإخراجه منه؛ لأنّ حرمة النبش شرعاً كالممتنع العقليّ.

نعم، لو لم تكن منفعة الأرض له دائماً، كالمستأجر في مدّة، أو البطون الموقوف عليهم فإذنهم لا يوجب عدم تأثير رجوع مالك الأرض أو الطبقة المتأخّرة، وليس هذا إلّا من باب أنّه لم يُدفَن على طبق ما يقتضيه دفن الميت، وهو بقاؤه في محلّه إلى أن يصير تراباً.

رجوع الباذل للحجّ عن بذله

وأمّا مسألة الباذل فقبل الإحرام لا يبعد أن يقال بجواز رجوعه؛ لأنّ المأذون لم يشرع في عملٍ يجب عليه إتمامه.

غاية الأمر، حيث إنّه أخذه إلى مكان لا يمكن للمأذون أن يرجع إلى وطنه يجب عليه إرجاعه إليه على إشكال.

وبالجملة: قبل الشروع لا يجب عليه بذل الزاد والراحلة للحجّ، وأمّا بعد الإحرام فحيث إنّه يجب إتمام العمل، ولا يحلّ إلى أن يموت أو يتمّ عمرة التمتّع، ويحرم عليه ما يحرم على المحرم من النكاح ونحوه فيجب على الباذل البذل؛ لأنّه هو بنفسه بذل على عملٍ لا يمكن شرعاً انقطاعه، ولا يجوز على العامل قطعه، فلا ينفذ رجوع الباذل.

ولكنّ هذا إذا قلنا: بأنّ حجّه هذا حجّة الإسلام، ولو لم نقل به بل قلنا: بأنّ وجوب الإتمام عليه إنّما هو لأنّ كلّ من أحرم - ولو كان بنحو التسكّع - يجب عليه إتمامه فلا يجب على الباذل البذل؛ لأنّ مجرّد بذله له إلى هذا الموقف لا يصير مستطيعاً حتّى يكون وجوب إتمامه من باب كونه

مستطيعاً، ويكون حجّه حجّة الإسلام، وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

وأمّا مسألتنا هذه فكذلك أيضاً؛ لأنّ الإذن في الشروع في الصلاة يقتضي عدم نفوذ الرجوع؛ لما ذكرنا أنّ الممتنع الشرعيّ كالممتنع الخارجيّ، فكما لا يؤثّر الرجوع لو أذِن أحدٌ [لـ]ـأحدٍ في نزوله عن حائط داره، بحيث لو نزل عن مقدار منه لا يمكنه أن يرجع أو يبقى، بل ينزل إلى أساس الحائط، فكذلك لو أذِن أحدٌ في الصلاة في داره، فلو شرع فيها لا ينفذ رجوعه؛ وذلك لأنّه لا شبهة أنّ كلّ عمل وقع بإذن المالك في ملكه فبعد وقوعه لا يمكن أن ينفذ الرجوع فيه.

فإذا كان هذا العمل مستلزماً لعملٍ متأخّرٍ بحيث لا يمكن التفكيك بينهما - إمّا خارجاً أو شرعاً - فالعمل المتأخّر أيضاً حكمه حكم ما مضى في عدم نفوذ الرجوع فيه، وهذا معنى قولهم: (إنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه)[1]، أي لو أذن في أكل الطعام فبعد أن أكل لا يمكن للآذن أن يرجع عن تصرّف المأذون في ظرف الطعام بأن يأخذ أجرته مثلاً؛ لأنّه كما لا يجوز له ولا ينفذ رجوعه عن إذنه في الطعام فكذلك في ظرفه، ففي الحقيقة هو بنفسه أتلف هذا التصرّف الّذي هو تابع للتصرّف المأذون فيه.

ومن هذا القبيل الإذن في الغرس والزرع والبناء في أرضه، ونحن قد أشبعنا الكلام في أحكام هذه المسألة في خيار الغبن[2].

---

(١) ينظر: تذكرة الفقهاء: ١٣/ ١١٨، وحكاها المحقّق الكركي في جامع المقاصد: ٧/ ١٢٦ عن الشهيد الأوّل في حواشيه على قواعد الأحكام، الروضة البهيّة: ٣/ ٣٧٧، مجمع الفائدة والبرهان: ٩/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) ينظر منية الطالب: ٣/ ١٤٩ وما بعدها.

ثمّ مقتضى ما ذكرنا من أنّ المالك هو بنفسه أقدم على إتلاف ماله أن لا تكون له المطالبة بالأجرة بالنسبة إلى الباقي بعد الرجوع؛ لأنّ حكمه حكم الماضي.

نعم، لو استلزم بقاءُ المأذون في المكان أو صلاتُه فيه ضرراً على المالك فينفذ رجوعه؛ لأنّ كونه ملزَماً بالإذن حكم ضرريّ، فيرفعه حديث نفي الضرار[1].

فلو طالبه بالأجرة يجوز ويستحقّ، لا من باب أنّ الضرر يوجب الضمان حتّى يقال: إنّ شأن الحديث هو الرفع لا الوضع، بل من جهة أنّ استحقاقه الأجرة يكون مقتضى تسلّط الناس على أموالهم بعد عدم كونه ملزماً بالإذن.

صلاة المكرَه على الكون في المغصوب

ثمّ مقتضى ما ذكرنا - من أنّ كلّما سقط اعتبار إذن المالك صحّت الصلاة - صحّة صلاة المكرَه على الكون في المكان لحبس بباطل من المالك أو غيره أو خوف النفس وغير ذلك من وجوه الاضطرار والإلجاء؛ لأنّه بعد ما انتفت الحرمة انتفت المانعيّة.

ثمّ بناءً عليه يصلّي صلاة المختار؛ لأنّ حكمه حكم المأذون.

وما توهّمه بعضٌ[2] من أنّه يجب عليه الصلاة على الكيفيّة الّتي كان عليها أوّل الدخول إلى المكان **فاسد جدّاً**؛ لأنّ المصلّي لا بدّ من حيّز

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٧/ ١٤٦-١٤٧، ح٦٥١، وسائل الشيعة: ٢٥/ ٤٢٨ - ٤٢٩، ب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح٣.

(٢) حكاه عن بعض مشايخه المعاصرين في جواهر الكلام: ٨/ ٣٠٠.

يشغله، فهو مختار في الوقوف في كلّ مكان يحويه جسمه وكلّ فضاء تشغله قامته، فلو انتقل من المكان الّذي كان عليه أوّل الدخول إلى مكان آخر لا يتصرّف في المكان أزيد من تصرّفه لو بقي على المكان الأوّل؛ لأنّ بقاءه أيضاً تصرّف، فإذا أفرغ فضاء وشغل فضاء آخر لا يزيد تصرّفه في المكان من حيث الكون على ما إذا بقي على حالته الأولى.

نعم، قد يستلزم تصرّفاً زائداً، كما إذا كان مكانُه الأوّل خالياً من الزرع وانتقل إلى محلّ الزراعة، وهذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام هو التصرّف الكونيّ، وهذا لا يتصوّر فيه الزيادة.

وبالجملة: يكفي هذا المتوهّم الشتم الّذي شتمه صاحب الجواهر قدس سره[1].

هذا كلّه في المكرَه بغير حقّ.

وأمّا المكره بالحقّ كمن حبسه الحاكم الشرعيّ، فإذا لم يكن الحاكم عالماً بحال المكان، وكان المحبوس عالماً بغصبيّته فلا تجوز صلاته فيه؛ لأنّه ليس مكرَهاً على البقاء[2].

وأمّا في غير هذه الصورة فلا يتصوّر كون المكان غصباً حتّى يتكلّم عن حكمه؛ لأنّ كلّ مكان أمر الحاكم الشرعي بأن يحبس المستحقّ فيه

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٣٠٠ - ٣٠٢.

(٢) قوله: «لأنّه ليس مكرهاً على البقاء».

وذلك لإمكان تخلّصه عنه إمّا بأداء الحقّ الذي حبس لأجله، أو بإثبات فلسه وعدم تمكّنه من الأداء.

ليس البقاء فيه غصباً.

وكيف كان، محلّ البحث هو المكرَه من دون اختيار لا غيره.

المسألة الثانية: حكم تقدّم المرأة على الرجل أو محاذاتها له

المسألة الثانية: في حكم تقدّم المرأة على الرجل حال الصلاة ومحاذاتها له.

المشهور بين القدماء فساد صلاتهما إذا شَرَعا فيها معاً، سواء كانت مقتديةً به أو لا، وسواء كانت محرَماً أو أجنبيّة[١]، فاعتبروا تقدّم الرجل عليها على اختلافهم في مقدار التقدّم: إمّا بتمام البدن بأن يكون مسجد جبهة المرأة وراء موقف الرجل[٢]، وإمّا بتقدّمه بالصدر[٣]، أو بركبتيه[٤]، أو وجود حائل بينهما[٥]، أو بُعد عشرة أذرع لو كانت المرأة قدّام الرجل[٦].

ولو كانا محاذيين، فقيل أيضاً: بعدم كفاية أقلّ منها من مقدار الخطوة، أو ذراع، أو شبر، أو مقدار رحل، إلّا من الجعفيّ، فإنّه اكتفى في البُعد على مقدار الذراع[٧].

---

(١) ينظر: المقنعة: ١٥٢، النهاية: ١٠٠، الوسيلة: ٨٩.

(٢) ينظر: الخلاف: ١/ ٤٢٣، وحكاه في مفتاح الكرامة: ٦/ ١٦٤عن حاشية الميسي، روض الجنان: ٢/ ٦٠٢.

(٣) ينظر: ذخيرة المعاد: ٢٤٣، الحدائق الناضرة: ٧/ ١٨٠.

(٤) ينظر الجامع للشرائع: ٦٩.

(٥) ينظر: المبسوط: ١/ ٨٨، المعتبر: ٢/ ١١١.

(٦) ينظر المقنع: ٨٢.

(٧) نقله الشهيد الأوّل عن الجعفي في ذكرى الشيعة: ٣/ ٨٢.

والمشهور بين المتأخّرين الصحّة مع كراهية[١].

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، وهي على طوائف:

منها: ما يدلّ على المنع.

ومنها: ما يدلّ على الجواز.

ومنها: ما يدلّ على التفاصيل.

ونحن نذكر بعضاً من الطوائف تيمّناً.

فمن الأولى: ما عن إدريس بن عبد الله القمّيّ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وبحياله امرأة قائمة على فراشها جنباً، فقال: **إن كانت قاعدة فلا يضرّك، وإن كانت تصلّي فلا**»[٢].

وعن عليّ بن جعفر: «[أنّه] سأل أخاه موسى عليه السلام عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلّي، وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلّت الظهر؟ قال: **لا يفسد ذلك على القوم، وتعيد المرأة**»[٣].

---

(١) منهم: العلّامة في قواعد الأحكام: ١/ ٢٥٨-٢٥٩، والشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة: ٣/ ٨٢، وحكاه عن أكثر المتأخّرين ومتأخّريهم، بل عامّتهم عدا النادر في جواهر الكلام: ٨/ ٣٠٥.

(٢) الكافي: ٣/ ٢٩٨، ب المرأة تصلّي بحيال الرجل...، ح٥، وفيه: «فلا يضرّه» بدل «فلا يضرّك» و«جنبته» بدل «جنباً»، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢١، ب ٤ من أبواب مكان المصلي، ح١، وفيه: «جنبه» بدل «جنباً».

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٢، ح٩١٣، وفيه: «صلاتها» في آخر الحديث، وسائل الشيعة: ٥/ ١٣٠-١٣١، ب ٩ من أبواب مكان المصلّي، ح١.

ومن الثانية: ما رُوِيَ عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه، قال: **لا بأس**»[١].

وعن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إنّما سمّيت مكّة ببكّة؛ لأنّه تبكّ فيها الرجال والنساء، والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك لا بأس بذلك، وإنّما يكره في سائر البلدان**»[٢].

ومن الثالثة: ما عن عمّار، عن أبي عبد الله: «أنّه سُئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال: **لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس**»[٣].

وعن زرارة، قال: «قلت له: المرأة تصلّي بحيال زوجها؟ قال: **تصلّي بإزاء زوجها إذا كان بينها وبينه قدرُ ما لا يتخطّى أو قدرُ عَظم الذراع فصاعداً**»[٤].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٢، ح٩١٢، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٥، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٦.

(٢) علل الشرائع: ٢/ ٣٩٧، ح٤، وفيه: «بكّة» بدل «ببكّة» و«يبكّ بها» بدل «تبكّ فيها»، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٦، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١٠، وليس فيه: «مكّة»، وفيه: «إنّما» بدل «وإنّما»، وفيهما: «ولا بأس» بدل «لا بأس»، «وعن يسارك» أثبتناها عن نسخة بدل مذكورة في هامش المصدر.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣١-٢٣٢، ح٩١١، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٨، ب ٧ من أبواب مكان المصلّي، ح١.

(٤) ينظر: السرائر (المستطرفات): ١٣٣، ح١٦، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٦، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١٣، وفيهما: «حيال» بدل «بحيال» و«بإزاء الرجل» بدل «بإزاء زوجها».

وعن ابن بكير عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذائه أو إلى جانبه، فقال: **إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس**»[١].

وعن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في المرأة تصلّي عند الرجل، قال: **إذا كان بينهما حاجز فلا بأس**»[٢].

وعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: **لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره**»[٣].

وعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: المرأة والرجل يصلّي كلّ واحد منهما قبالة صاحبه، قال: **نعم، إذا كان بينهما قدر موضع رحل**»[٤].

وعن أبي بصير ليث المرادي، قال: «سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه، قال: **لا، إلّا أن يكون بينهما**

---

(١) الكافي: ٣/ ٢٩٩، ب المرأة تصلّي بحيال الرجل...، ح٧، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٨، ب ٧ من أبواب مكان المصلّي، ح٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٩، ح١٥٨٠، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٩-١٣٠، ب ٨ من أبواب مكان المصلي، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٩، ح١٥٨٢، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٧، ب ٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

(٤) السرائر (المستطرفات): ٥٨٧، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٦، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١٢.

شبر أو ذراع»[1].

ثمّ لا يخفى: أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ البعد بعشرة أذرع ووجود الحائل يرفع المنع مطلقاً، سواء كانت المرأة قدّام الرجل أو إلى جانبيه، فالكلام يقع فيما لم يكن هناك حائل، ولا البعد بهذا المقدار.

ومقتضى الثالثة أيضاً أنّها لو صلّت وراء الرجل يكفي تقدّمه بركبتيه، بمعنى أنّ مسجد جبهة المرأة إذا كان مقابلاً لركبة الرجل يكفي، ولا يعتبر أن تصلّي بحيث يكون مسجدها مقابلاً لموقفه؛ لأنّ الخلف يصدق على هذا المقدار ولا يعتبر أن يكون خلفاً حقيقيّاً، فيجب التكلّم فيما إذا صلّت قدّام الرجل المصلّي أو إلى جانبيه.

مقتضى ظهور الطائفة الأولى المنع، أي الفساد، ومقتضى صريح الثانية الرخصة؛ وغير خفي أنّ للنصّ أو الأظهر تحكيماً على الظاهر، فتُحمَل الأولى على الكراهة، هذا لو لم يكن في البين دليلٌ غيرُ الأخبار الدالّة على المنع وعلى الجواز.

وأمّا مع هذه الطائفة الثالثة المختلفة في تحديد البُعد من الشبر إلى عشرة أذرع وما هو صريح في بيان مراتب الكراهة فلا إشكال في المسألة، وليس في أخبار المنع ما يدلّ على الفساد بالنصوصيّة إلّا صحيح عليّ بن جعفر.

وبعضهم حمله على جهة اختلاف المأموم والإمام في الفريضة، وقال:

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٠، ح٩٠٦، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٤، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

(منشأ الفساد اختلافهما في الفرض)[١].

ولكنّه فاسد:

أمّا أوّلاً: فلعدم اعتبار اتّحاد الفرض في الاقتداء.

وأمّا ثانياً: فلأنّ فساد صلاتها لا يوجب فساد صلاة المأمومين، فالسؤال عن فساد صلاتهم ليس إلّا من جهة تقدّمها عليهم في الموقف.

فالصواب إمّا حمله على اختلال شرائط الجماعة؛ لكونها إمّا واقفة بحيال الإمام، وإمّا بعيداً عنه واختلالها بوظيفة المنفرد بأن لم تقرأ القراءة.

وإمّا حمله على استحباب الإعادة؛ فإنّ ظهوره في الوجوب محكوم بالنصّ الدالّ على عدم الفساد.

وبالجملة: مع أنّ هذه الاختلافات الواردة في التحديد بالبُعد بينهما والاختلافات الواردة في التحديد في الحائل لا يمكن الأخذ بظاهر ما دلّ على المنع.

نعم، أكثر الأخبار المجوّزة أيضاً وإن كانت صريحة في الرخصة، إلّا أنّه يمكن تقييدها بما إذا كان البعد بينهما عشرة أذرع، أو إذا كان بينهما حائل، فلو لم يكن في البين إلّا أخبار المنع والجواز - إمّا مطلقاً أو إذا كان بينهما حائل[٢] أو بُعد عشرة أذرع - لكانت الفتوى على طبق ما اختاره المشهور من القدماء، وأمّا مع وجود هذه التحديدات المختلفة فلا يبقى

---

(١) ينظر: مدارك الأحكام: ٣/ ٢٢٣، مصباح الفقيه: ١١/ ٥٤.

(٢) «فلو لم يكن في البين إلّا أخبار المنع والجواز - إمّا مطلقاً أو إذا كان بينهما حائل» ليست في (م).

ظهور أخبار المنع على حاله.

هذا، مع أنّ جهة المنع في أغلب الأخبار المانعة غير معلومة:

ففي مثل صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن المرأة تزامل الرجل في المحمل، يصلّيان جميعاً؟ قال: **لا، ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة**»[1]، يمكن أن تكون جهة المنع كونهما محاذيين في الموقف، أو لعدم وجود حائل بينهما، أو لكون ابتداء الرجل بالصلاة أفضل من شروعهما معاً أو ابتداء المرأة.

وفي مثل خبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: (الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه وسجودها مع ركبتيه)[2]، يمكن أن يكون اعتبار كونها خلف الرجل من جهة الاقتداء، لا من جهة كون أحد المصلّيين رجلاً والآخر امرأة.

وفي مثل خبر 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**»[3]، يمكن أن يكون البُعد بينهما شبراً أو ذراعاً، أو الشيء الّذي يوضع بينهما يكون قدر شبر أو ذراع.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣١، ح٩٠٧، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٤، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

(٢) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٩٧، ح١١٧٩، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٥، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣١، ح٩٠٨، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٤، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.

كما في خبره الآخر، فقال - بعد قوله: «**لا، حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع**» -: «**كان طول رحل رسول الله ﷺ ذراعاً، وكان يضع بين يديه إذا صلّى شيئاً يستره ممّن يمرّ بين يديه**»[١]، فإذا كان المراد من الروايتين أنّ الحائل بينهما يكون قدر شبر أو ذراع فيكون لفظة (لا) في بيان إفادة الكراهة، وأنّها ترتفع بالحاجز الّذي يكون أقلّ مقدار منه الشبر، كما ترتفع كراهة الصلاة مع مرور أحد قدّام المصلّي بالستر بمثل الرحل ونحوه.

ثمّ إنّه قد يُقال: بأنّ لفظة (لا) في كلّ موضعٍ استعملت من دون ذكر المتعلَّق لا تدلّ على الحرمة، بل كاشفة عن أنّ هذا العمل المسؤول عنه فيه حزازة ومنقصة، فتجتمع مع الكراهة.

وعلى أيّ حالٍ، لو فرضنا أنّ الأخبار صريحة في المنع إلّا على ما إذا كان بينهما قدر شبر أو ذراع، أو كان الحائل بينهما قدر شبر أو ذراع، أو قدر ما لا يتخطّى، أو قدر رحل، فـ[تـ]ـتنافى مع ما ذهب إليه المشهور من القدماء من أنّه يعتبر البعد عشرة أذرع[٢]، أو لا بدّ من ستر مانع من النظر[٣]؛ لدلالتها على كفاية البعد بأقلّ من ذلك حتّى الشبر، وكفاية مطلق الحاجز ولو قدر شبر.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٠، ح٩٠٦، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٤، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

(٢) ينظر المقنع: ٨٢، وحكاه عن الشيخين وابن حمزة وأبي الصلاح في إيضاح الفوائد: ١/ ٨٨، ينظر: المقنعة: ١٥٢، تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٢، الاستبصار: ١/ ٣٩٩-٤٠٠، الكافي في الفقه: ١٢٠، الوسيلة: ٨٩.

(٣) ينظر النهاية: ١٠٠.

فالمتّبع هو فتوى المشهور من المتأخّرين من الصحّة والكراهة[١]، إلّا إذا بلغ البعد إلى عشرة أذرع أو كان بينهما حائل يمنع عن النظر، أو مطلقاً فلا كراهة أيضاً، واختلاف التحديدات في البُعد أو الحائل لبيان مراتب الكراهة.

وعلى هذا، فالأخبار الدالّة على أنّ مطلق الحائل - سواء كان قصيراً أو طويلاً، وسواء كان مشبّكاً بحيث يرى من يصلّي وراء الحائل أو لا - لا بأس فيه في مقام بيان نفي الفساد، فلا ينافي أن يكون مكروهاً.

ولكنّ الأقوى أنّ مطلقَ الحائل رافعٌ للكراهة أيضاً؛ لأنّ نسبة الرواية الدالّة على اعتبار الستر مع الخبرين الدالّين على كفاية الحائط القصير وكفاية الحاجز الّذي كوى كلُّه - أي مشبّك ومثقّب - نسبة المجمل والمبيّن؛ لأنّ الروايتين تفسّران الستر.

هذا، مع أنّ بعض الأخبار المتقدّمة الدالّة على عدم البأس إذا كان بينهما قدر شبر أو ذراع يمكن حملها على مقدار الحاجز، لا البعد.

وحاصل الكلام: أنّ الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب يقتضي أن تكون الصلاة مع المحاذاة أو تقدّم المرأة صحيحة، مع اشتمالها على كراهة بالمعنى الّذي يجتمع مع العبادة، وترتفع رأساً بالبعد إلى عشرة أذرع أو الحائل التامّ أو مطلقاً، وتبقى في أقلّ منهما، وتَخِفّ كلّ مرتبة دون مرتبة التحديدين، وتزداد إذا لم يكن بينهما ستر ولا بعد أصلاً.

---

(١) ينظر: منتهى المطلب: ٤/ ٣٠٥، ذخيرة المعاد: ٢٤٣، رياض المسائل: ٤/ ٣٢٤، جواهر الكلام: ٨/ ٣٠٨.

تقدّم الرجل على المرأة في الموقف رافع للكراهة

وأمّا مع تقدّم الرجل على المرأة فمقتضى الأخبار المتقدّمة كفاية التقدّم في الموقف في الجملة في رفع الكراهة، ولا يعتبر التقدّم التامّ بحيث يكون مسجد المرأة محاذياً لموقف الرجل؛ لأنّ كون سجودها مع ركوعه، أو تقدّم صدره، أو نحو ذلك صادقاً أنّها صلّت خلف الرجل؛ لأنّها تَخَلَّفت عنه في الموقف.

مع أنّ (الخلف) الّذي في رواية عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «**إن كانت تصلّي خلفه فلا بأس**»[1] ظاهر في التخلّف في الجملة؛ لقوله عليه السلام بعد هذا: «**وإن كانت تصيب ثوبه**»، فإنّ إصابتها ثوب الرجل بحسب المعتاد من الثوب لا يتحقّق إلّا بأن تكون متأخّرة عنه في الموقف قليلاً.

وعلى أيّ حالٍ الأمر سهل بعد ما ظهرت الصحّة مطلقاً، فأصل الحكم بحمد الله تعالى واضحٌ جدّاً.

إنّما الإشكال في أنّه يعتبر الفصل بينهما قدر شبر أو لا يعتبر الفصل أصلاً، فيجوز أن تصلّي قدّام الرجل وأن تتلاصق معه؟

قد يقال: بعدم اعتباره أيضاً؛ من جهة كونه خرقاً للإجماع المركّب؛ لأنّ الأصحاب بين من يقول باعتبار البعد عشرة أذرع، ومن يقول بعدم اعتبار البعد أصلاً، إلّا الجعفي المحدّد الفصل بينهما بعظم الذراع[2]، فالطائفتان نافيتان اعتبار البعد بقدر الشبر.

ولكنّه لا يخفى: أنّ مخالفة الإجماع المركّب لا محذور فيها، إلّا إذا رجع

---

(١) تقدّم تخريجها في ص٣٠٣.

(٢) نقله عن الجعفي في ذكرى الشيعة: ٣/ ٨٢.

إلى المخالفة العمليّة بحيث نقطع بأنّ العمل مخالف للواقع، كما لو قيل بعدم وجوب فريضة في ظهر الجمعة، وأمّا لو قيل بالتخيير بين الظهر والجمعة فهذا وإن كان مخالفاً للقولين، إلّا أنّه لا دليل على فساد إحداثه إلّا من حيث المخالفة الالتزاميّة.

وبعبارةٍ أخرى: لو رجعت المخالفة إلى المخالفة في الأمر المشترك بين الطائفتين الذي اتفقا عليه فهذا مخالف للإجماع، وأمّا لو رجعت المخالفة[١] إلى ما لا يضرّ إلّا بأحد القولين فلا محذور فيها، كما في المقام؛ فإنّ[٢] المعتبِر بُعد عشرة أذرعٍ لا يقول بعدم اعتبار الشبر، غاية الأمر يقول بعدم كفايته، فالقول بكفايته ليس مخالفاً لما قد أجمعوا على خلافه؛ لأنّه يوافق القول بعدم اعتبار شيءٍ أصلاً عملاً، فالعمدة هو ملاحظة الأخبار الواردة في المقام.

أمّا الأخبار المطلقة المجوّزة فلا تفيد في المدّعى؛ لأنّها مقيَّدة بأخبار الشبر وإن لم تكن مقيَّدة بغيرها من الأخبار المحدّدة بأزيد من الشبر، فالمدار على صحّة الروايتين الصريحتين في نفي اعتبار البُعد رأساً مطلقاً:

أُولاهما: هو خبر الفضيل المتقدّم[٣] بعد القطع بعدم الفرق بين مكّة وسائر البلاد.

وثانيهما: الخبر المحكيّ عن العلل - كما في الجواهر والمستند[٤] -

---

(١) «إلى المخالفة في الأمر المشترك... رجعت المخالفة» أثبتناها من (ك).

(٢) في (ك): «لكان» بدل «فإنّ»

(٣) تقدّم في ص٣٠٣.

(٤) ينظر: جواهر الكلام: ٨/ ٣٠٦، مستند الشيعة: ٤/ ٤١٢.

«سأل عيسى بن عبد الله القمّي الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال، وخلفها صفوف، وقدّامها صفوف، قال: **مضت صلاتها، ولم تفسد على أحد، ولا تعيد**»[١]؛ فإنّهما ظاهرتان في عدم اعتبار الشبر أيضاً.

وأمّا صحيح عليّ بن جعفر[٢] الدالّ على أنّ تقدّم المرأة لا يفسد صلاة المأمومين، فبناءً على حمله على فساد صلاة المرأة لا يمكن الاستدلال به في المقام؛ بناءً على ما سيجيء من أنّ الفساد إنّما ينشأ عن الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة، وأمّا الصلاة الفاسدة من أحدهما فلا توجب فساد صلاة الآخر.

التعرّض لمجموعة من الأبحاث

ثمّ إنّ هاهنا أبحاثاً لا بأس بالتعرّض لها وإن كان لا أهمّيّة فيها بناءً على المختار من الكراهة.

١. اختصاص المنع بالصلاة الصحيحة

الأوّل: هل المدار في المنع هو الأعمّ من الصلاة الصحيحة أو خصوص الصحيحة؟

بعضهم[٣] بنى المسألة على القولين في الموضوع له.

ولكنّه لا يخفى أنّه لو قلنا بأنّه الأعمّ فإنّما يفيد للتمسّك بالإطلاق في رفع الشكّ عن الجزئيّة والشرطيّة لو كان الدليل وارداً في الأمر بالطبيعة الخاصّة الّتي حدّدت قيودها من الأجزاء والشرائط والموانع بدليلٍ آخر،

---

(١) لم نقف عليه في العلل ولا في غيره من المصادر الحديثيّة. نعم، رواه الشهيد الأوّل في غاية المراد: ١/ ٥٥٠، وفيه: «ولا تعد» بدل «ولا تعيد».

(٢) تقدّم في ص٣٠٢.

(٣) كالمحقّق الكركيّ كما سيأتي.

لا ما إذا كان وارداً مورد حكمٍ آخر أو في مورد التشريع، ونحوهما من الموارد الّتي ورد الدليل في بيان الآثار المترتّبة على الماهيّة، كقوله عزّ مِن قائل: ﴿ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1]، وقوله ﷺ: «**الصوم جُنّةٌ من النار**»[2].

وفي المقام ورد الإطلاق في بيان حكمٍ آخر، وهو اعتبار قيد في الصلاة، فلا محالة فرض صحّة الصلاة لولا المحاذاة، واعتبر مانعيّة المحاذاة أو كراهيتها فيها، فلا يمكن ابتناء المسألة على القولين في الموضوع له، ولا يمكن توهّم أن يكون المانع هو صورة الصلاة.

فما ينقل عن جامع المقاصد من احتمال التعميم؛ لإطلاق اسم (الصلاة) على الصور غالباً، ولامتناع تحقّق الشرط عند بطلان الصلاتين، ولا يجدي التخصيص بقيد لولاه[3] **عجيبٌ**؛ لأنّ الغلبة ممنوعة أوّلاً، وانسباق الصلاة الشرعيّة من هذه الأخبار واضح ثانياً.

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) الكافي: ٤/ ٦٢، ب ما جاء في فضل الصوم والصائم، ح١، وسائل الشيعة: ١٠/ ٣٩٥، ب ١ من أبواب الصوم المندوب، ح١.

(٣) كذا ورد الاستدلال له في جواهر الكلام: ٨/ ٣١٣ بعد أن قال: «ومنه يظهر ضعف احتمال التعميم في جامع المقاصد وغيره»، والمذكور في جامع المقاصد: ٢/ ١٢٣: «إنّ الفاسدة كلا صلاة ... ويحتمل عدمه؛ لصدقها على الفاسدة أيضاً»، وفي كشف اللثام: ٣/ ٢٨٦ قال: «لأنّ الفاسدة ليست بصلاة حقيقةً، فلا تفهم من لفظها إلّا بقرينة ... ويحتمل العدم؛ لشيوع استعمالها في صورة الصلاة، والامتناع عند بطلان الصلاتين، ولا يجدي التخصيص بقيد لولاه».

وأعجب منه استدلاله له بقوله: «لامتناع»[١]، انتهى؛ لأنّ حاصل دليله أنّ اعتبار الصحّة ممّا يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّ الصلاة بالمحاذاة تفسد، فكيف يعتبر الشرط في الصلاة الصحيحة؛ لما فيه من أنّ الفساد الناشئ من فقد قيد لا يضرّ بالصحّة ممّا عداه؛ لأنّه لا نفهم وجه قوله: لا يجدي التخصيص بقيد (لولاه)، فنسأل من جنابه أنّه لِمَ لا ينفع؟ وهل هذا القيد كسائر القيود المعتبرة في الصلاة؟ لأنّ معنى اعتبارها فيها أن تكون الصلاة واجدة لجميع الشرائط ما عدا هذا الّذي يعتبر فعلاً فيها.

وأعجب منه ما يظهر من بعضهم من امتناع اعتبار هذا القيد أصلاً، لا في الأعمّ ولا في الصحيح من قوله: «المانع إمّا صورة الصلاة وهو باطل؛ لعدم اعتبار الشارع إيّاها وإمّا الصحيحة وهو باطل، وإلّا لاجتمع الضدّان أو ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح»[٢]؛ وذلك لأنّه يمكن اختيار كلا الشقّين من دون لزوم محذور:

أمّا الأوّل: [فـ]لأنّه لو جعل الشارع المبطل هو صورة الصلاة فأيّ محذور يرد عليه؟! لأنّه لو قيل بأنّ وقوف المرأة محاذية مع الرجل أو مقدَّمة عليه مع اشتغالها بصورة الصلاة يوجب فساد صلاة الرجل فلا يلزم محذور، كما يقال: إنّ مرور المرأة قدّام الرجل يوجب فساد صلاته.

وأمّا الثاني: فلأنّ اعتبار هذا الشرط في الصلاة الصحيحة لا يوجب اجتماع الضدّين؛ لأنّ معنى اعتباره فيها صحّتها من غير هذه

---

(١) ينظر: جواهر الكلام: ٣١٣/٨، كشف اللثام: ٢٨٦/٣.

(٢) نقله فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد: ١/ ٨٩.

الجهة لا معها.

فلا نقول: إنّ صلاة الرجل والمرأة مع المحاذاة صحيحتان فعلاً وفاسدتان حتّى يلزم اجتماع الضدّين، ولا صحيحة وحدها حتّى يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، بل نقول بفسادهما لاعتبار الشارع عدم المحاذاة، فالفساد إنّما هو للدليل، وهذا ليس ترجيحاً بلا مرجّح، بل أصل هذا الاستدلال في المقام ونحوه ممّا لا ينبغي صدوره من الأعلام.

فلنرجع إلى أصل المدّعى.

والحقّ أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المانع هو الّذي كان صلاةً في نظر الشارع لا صورة الصلاة، فالمسؤول عنها في الأخبار هو الصلاة الواجدة لجميع القيود. كما لا شبهة في أنّ كلّ قيد اعتبره الشارع ابتداءً - أي من دون أن يكون جواباً عن السؤال في ماهيّة - هو الماهيّة الّتي اخترعها - صلوات الله عليه-.

٢.هل المدار على الصحّة الواقعيّة أو الصحّة عند المصلّي

الثاني: هل المدار في الصحّة على الصحّة الواقعيّة، أو الصحّة عند المصلّي؟

وجهان، بل قولان[1]، الأقوى هو الأوّل؛ لأنّ كلّ قيد اعتبر في ماهيّة ولم يجعل اعتقاد المكلّف تمام الموضوع في هذه الماهيّة فالمدار على الواقع، فقوله عليه السلام: «**لا يصلّي حتّى يجعل بينها وبينه أكثر من عشرة أذرع**» ظاهر في

---

(١) ينظر للقول باعتبار الصحّة الواقعيّة مدارك الأحكام: ٣/ ١٠٢، وحكاه عنه في الحدائق الناضرة: ٧/ ١٨٧.

وينظر لاعتبار الصحة الظاهريّة: جامع المقاصد: ٢/ ١٢٤، روض الجنان: ٢/ ٦٠٣.

أنّ الصلاة الّتي لا تصحّ منهما في البعد بأقلّ من هذا هي الصلاة الّتي تكون صحيحة واقعاً من غير جهة المحاذاة، فإذا لم تكن صحيحة - كفاقدة الطهور مثلاً - تصحّ صلاة الآخر إذا كانت واجدة للشرائط، فلو صلّى الرجل وراء المرأة المصلّيّة بصلاة فاسدة صحّت صلاته، سواء علم بالفساد أوّل الشروع أو في الأثناء أو بعد الفراغ، كما أنّ في العكس ينعكس الحكم؛ لأنّ المدار على الواقع لا على الاعتقاد.

وليست جهة البحث حيثيّة نيّة القربة حتّى يقال: إنّ من يعتقد صحّة صلاة الآخر كيف يقصد الصلاة؟ فالمدار على الاعتقاد حين الشروع لا على الواقع؛ وذلك لأنّ اعتبار قصد القربة أمر آخر غير اعتبار عدم المحاذاة، فلو فرضنا تمشّي قصد القربة منه - كما لو كان جاهلاً بحكم المسألة وصلّى وراء امرأة صلاتها صحيحة باعتقاد الرجل وانكشف فسادها له - فنقول بصحّة صلاته، كما أنّه لو صلّى وراء من كانت صلاتها باطلة باعتقاد المصلّي وانكشفت صحّتها فصلاته باطلة؛ لأنّها وقعت محاذية للصلاة الصحيحة من المرأة.

وبالجملة: إذا كان المدار على الواقع - كما هو المستفاد من أخبار الباب - فاعتقاد الصحّة والفساد لا أثر له.

ثمّ لا يخفى: أنّ ما جعلناه عنوان البحث من أنّ المدار هل على الصحّة الواقعيّة أو المعتقدة هو الّذي ينبغي أن يكون محلّاً لبحث الأعلام، لا ما يستفاد من صاحب الحدائق[1] من ابتناء هذه المسألة على مسألة أخرى

---

(١) ينظر الحدائق الناضرة: ٧/ ١٨٦-١٨٧.

- وهي أنّ الصلاة إذا كانت صحيحة في الواقع وفاسدة في الظاهر فهل يحكم عليها بأنّها صحيحة نظراً إلى الواقع أو باطلة نظراً إلى الظاهر؟ ثمّ أورد على المدارك[1] بأنّه بنى الحكم في مسألة الوقت على[2] الواقع، وفي مسألتنا على الظاهر - وذلك لأنّ كون الحكم مبتنياً على الواقع أو على الظاهر غير معنون في كلمات الأصحاب حتّى تبتني مسألتنا هذه على تلك المسألة.

نعم، كون العلم موضوعيّاً أو طريقيّاً له أساس، فيمكن استفادة كونه موضوعيّاً في أخبار الباب دون سائر الشرائط من الوقت والقبلة، فاختلاف المدارك في الأبواب إنّما هو لاختلاف ما استفاده منها.

نعم، ظاهر الأخبار في المقام كون العلم طريقيّاً؛ لأنّ ترتيب الشارع الحكم على صورة الصلاة وإن كان الآخر يعتقد صحّتها بعيدٌ غايةَ البُعد يحتاج إلى قرينة قطعيّة، وينسبق من أخبار الباب هو الصلاة المشتملة على القيود.

وبالجملة: إذا كانت صلاة المرأة فاسدة - سواء علم بها الرجل في الابتداء أو في الأثناء أو بعد الفراغ - [فـ]ـصلاة الرجل وراءها صحيحة فيما لو تمشّى منه قصد القربة، كما هو مفروض البحث، وإذا كانت صحيحة فصلاة الرجل فاسدة مطلقاً أيضاً.

---

(١) ينظر مدارك الأحكام: ٣/ ١٠٢.

(٢) في النسخ: «إلى»، والصواب ما أثبتناه.

٣.لو شرع كلّ منهما جامعاً لشرائط الصحّة ثمّ طرأ القاطع لأحدهما

الثالث: لو كان كلّ منهما شرع في الصلاة جامعة لجميع الشرائط ثمّ طرأ لأحدهما قاطع فهل تصحّ صلاة الآخر، أم لا؟

الأقوى هو الثاني وإن احتمل في الجواهر الأوّل[١] واختاره صاحب البرهان[٢]؛ لأنّ الصلاة وإن كانت ارتباطيّة إلّا أنّ سريان الارتباطيّة إلى الأحكام المترتّبة عليها يحتاج إلى دليل، وأخبار المقام لها إطلاق من هذه الجهة؛ لصدق تحقّق المحاذاة أو تأخّر الرجل مع الصلاة الّتي كانت صحيحة حين الشروع فيها[٣]، فإذا كانت الصلاتان صحيحتين من أوّل الأمر تحقّق المانع ففسدتا.

وعروض المبطل لأحدهما لا يوجب انقلاب الأخرى الفاسدة إلى

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٨/ ٣١٥.

(٢) ينظر البرهان القاطع (حجريّة): ٣/ ٢١٢.

(٣) قوله: «مع الصلاة التي كانت صحيحة حين الشروع فيها». انتهى.

فيه: أنّ صحّتها حين الشروع فيها ممنوعة جدّاً؛ إذ عروض المبطل يكشف عن عدم كونها من أفراد الطبيعة المأمور بها المقيّدة بعدم ذلك المبطل من أوّل الأمر، غاية الأمر أن المصلّي - لمكان جهله بعروض المبطل - تخيّل كونها فرداً من الطبيعة المأمور بها، ومن المعلوم أنّ الأمر التخيّلي لا يوجب انعقادها صحيحة حين الشروع، كي تكون مانعة عن صحّة صلاة الآخر.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ كون عروض المبطل من قبيل الشرط المتأخّر - بمعنى كونه كاشفاً عن عدم انعقاد الصلاة صحيحة من أوّل الأمر - إنّما هو بحكم العقل؛ من جهة استحالة تحقّق المقيّد بدون قيده، ومعه لا مجال للتمسّك بإطلاق الأدلّة لنفيه؛ إذ التمسّك بإطلاقها فرع انعقاد هذه الصلاة صحيحة حين الشروع فيها، ومع حكم العقل بعدم انعقادها إلّا فاسدة من أوّل الأمر، فلا يبقى مجال للتمسّك بإطلاق الأدلّة لنفي كون البطلان مراعى بإتمام الصلاتين صحيحاً من غير جهة المحاذاة، هذا.

الصحّة، وكون عروض المبطل من قبيل الشرط المتأخّر - أي كون بطلان الصلاتين مراعى بإتمامهما صحيحاً من غير جهة المحاذاة - يتوقّف على دليل، وظاهر الأدلّة ينفيه.

٤. في حجّيّة إخبار أحدهما الآخر بفساد صلاته

الرابع: هل إخبار كلّ منهما بفساد صلاته حجّة للآخر بحيث لا يجب عليه الإعادة بعد ما أخبره به مع تمشّي قصد القربة[1] منه - كما هو مفروض البحث - أم لا؟

لا إشكال في أنّه لو أوجب الاطمئنان والوثوق فهو حجّة؛ لما ذكرنا في حكم اللباس المشكوك[2] أنّ الاطمئنان في الموارد الّتي ليس لإحرازها طريق منضبط عند العقلاء حجّة عندهم، فمحلّ البحث إنّما هو فيما لم يوجب الاطمئنان ولا كان المخبر عادلاً، وإلّا يدخل في النزاع المعروف وهو أنّ خبر العدل الواحد هل حجّة في الموضوعات كالأحكام، أم لا؟

فإذا لم يكن المخبر عادلاً أو لم نقل بحجّيّة خبر العدل الواحد فليس وجه الحجّيّة إلّا دخول المقام في كبرى ما لا يعلم عادة إلّا من قِبَل المخبر، ولو قيل بعمومه فهو، وإلّا فلا دليل على حجّيّته، ونحن لم نظفر بهذا العموم.

ولا يبعد أن يكون مستنبطاً من الموارد الخاصّة، كدعوى المحلّلة الإصابة، ودعوى المطلِّق عدم قصد الطلاق، ودعوى المرأة فيما يتعلّق بحيضها وطهرها وحملها، ففي الوسائل - عن مجمع البيان - قال الصادق عليه السلام: «**فوّض الله إلى النساء ثلاثة أشياء: الحيض والطهر**

---

(١) في النسخ: «القريب»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) تقدّم في ص١٦٠.

والحمل»[١]، ودعوى المنفق قصد التضمين، ودعوى المعطي الغلط في إعطاء الزائد عن الحقّ، ودعوى المالك الإجارة لا العارية، والبيع لا الهبة، والقرض لا الوديعة، وغير ذلك من الموارد الّتي يتتبّعها الفقيه في أبواب الحدود وغيرها.

وعلى أيّ حالٍ، الصواب جعل عنوان البحث على طبق ما عنونّاه.

لا ما يقال[٢]: هل يجب على كلّ منهما الرجوع إلى الآخر والاستفسار منه؟ ولا ما يقال[٣]: هل إخبار كلّ منهما بصحّة صلاته وفسادها حجّة للآخر أم لا؟

أمّا الأوّل فلأنّ وجوب الاستعلام لا دليل عليه.

وأمّا الثاني فلأنّ الإخبار بالصحّة لا أثر له، مع أنّ أصالة الصحّة تُدخِل عمله في الصحيح.

٥. المدار في المحاذاة على الواقعيّة أو الاختياريّة

الخامس: هل المدار على المحاذاة والتقدّم المانعين هو الواقعي منهما أو الاختياري، فلو لم يعلم أحدهما بمحاذاته للآخر - لظلمة أو عمىً ونحوهما - تصحّ صلاته؟

وجهان، بل قولان[٤]، والأقوى هو الثاني؛ لا لما يقال[٥] من دخل

---

(١) مجمع البيان: ٢/ ٥٧٤، وسائل الشيعة: ٢٢/ ٢٢٢، ب ٢٤ من أبواب العِدَد، ح٢.

(٢) ينظر كنز الفوائد: ١/ ١٠٢.

(٣) ينظر إيضاح الفوائد: ١/ ٨٩.

(٤) لم نقف على من اختار القول الأوّل، نعم قوّاه الفقيه الهمدانيّ ثمّ جزم بالثاني، ينظر: مصباح الفقيه: ١١/ ٦٦ - ٦٧، مدارك الأحكام: ٣/ ٢٢٤، ذخيرة المعاد: ٢٤٤.

(٥) ينظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣١٩-٣٢٠، ولاحظ: فوائد الأصول: ٤/ ١٤٣، أجود التقريرات: ١/ ١٠٠.

الاختيار في هيئات الأفعال، ويصحّ سلب النسبة إذا صدر الفعل بلا اختيار، فإنّه باطل جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو تمّ هذا الكلام فإنّما يتمّ فيما لو كان الفعل الصادر من الفاعل ومبدأ الاشتقاق المنتسب إليه هو الفعل المقابل للانفعال الّذي [هو] واحد من المقولات، دون ما إذا كان المبدأ سائر المقولات، ولذا لا فرق بين أن تكون مادّة الأفعال من السجايا والطبائع الملازمتين لكون فعلهما لازماً، وأن يكون من غيرهما.

مع أنّ صدور الفعل - في مقابل الانفعال - من الفاعل، وصحّة النسبة إليه لا تختصّ بما إذا صدر اختياراً، ولذا حكموا في مورد الضمان بالإتلاف بملاك واحد فيما إذا صدر عمداً أو سهواً، يقظةً أو نوماً.

بل لظهور أخبار الباب[1] في المقام في اختياريّة العمل؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة**»[2] في جواب السائل «يصلّيان جميعاً» ظاهر في أنّ عنوان المقام مخصوص بالاختياري، وهكذا سائر الأخبار، كرواية إدريس القمّي، وصحيح عليّ بن جعفر[3]، ورواية جميل والفضيل وعمّار وزرارة وابن بكير وأبي بصير[4].

فالفرق بين المقام وسائر الموانع أنّ سائر الموانع رتّب الحكم على عنوان

---

(١) لعل هذا ثاني وجوه البطلان، فلاحظ.

(٢) نقدّم في ص٣٠٧.

(٣) في النسخ: «علي بن إبراهيم»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) تقدّم في ص٣٠٢.

الحرير وغير المأكول ونحوهما، وليس العلم بها إلّا طريقيّاً، فإذا لم يكن العلم إلّا طريقيّاً فالعمد إلى الصلاة فيه لا يعتبر في مانعيّة المانع، وفي المقام لم يجعل نفس المحاذاة مانعاً، بل جعل إيقاع الفعل محاذياً مانعاً، فيكون هذا القيد كقيد القربة الّتي لها دخل في مرحلة الإيقاع.

وبعبارة أخرى: قد يكون الشيء قيداً لمتعلّق التكليف، وقد يكون من الأحكام المترتّبة عليه، ومسألة اعتبار عدم المحاذاة وتقدّم المرأة من هذا القبيل، فاعتبر في الصلاة حال صدورها عن الفاعل تقدّم الرجل على المرأة في الموقف.

هذا، مع أنّه لو شكّ في اعتباره مطلقاً أو مع الالتفات فأصالة البراءة عن القيديّة تكفي لرفع الشكّ.

نعم، لو كان هناك دليل دلّ على فساد الصلاة مع المحاذاة فالظاهر منه هو القيديّة الواقعيّة.

٦. الكلام في اختصاص المنع بما لو اقترنا في الشروع

ثمّ يتفرّع على هذا البحث البحث السادس، وهو هل يختصّ المانع بما إذا اقترنا في الشروع أو لا فرق بينه وبين ما إذا تأخّر أحدهما؟

فبناءً على اعتبار الاختياريّة يختصّ البطلان باللاحق؛ لأنّ السابق ما أوقع الصلاة محاذياً مع صلاة الآخر، ولا يبعد استفادة هذا المعنى من الأخبار؛ فإنّ الظاهر منها بقرينة الواو الحاليّة اقترانهما في الصلاة، لا بمعنى شروعهما في الآن الواحد الحكمي - فإنّه فرض نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه - بل بمعنى أنّهما يصلّيان معاً، بأن شرع أحدهما مع تهيّؤ الآخر به، بحيث يصدق أنّ كلّ واحد أوقع الصلاة محاذيةً في المكان مع

إيقاع الآخر صلاته.

فلو صلّى أحدهما من دون تهيّؤ الآخر بالصلاة، ثمّ صلّى الآخر فلا تفسد صلاة المتقدّم، سواء علم به أو لم يعلم، أمّا لو لم يعلم إلّا بعد الصلاة فواضح؛ لما ذكرنا من الصحّة في هذه الصورة ولو شرعا فيها مقارناً، وأمّا لو علم فلأنّ حرمة الإبطال يسلب الاختياريّة عن المكلّف؛ لأنّ المفروض أنّ القيد ليس مطلق المحاذاة، بل المحاذاة الاختياريّة، فإذا كانت القيديّة مقيّدةً بالاختيار فلا يمكن أن يعارض المعلّق حرمة الإبطال المطلق؛ لأنّ اعتبار القيد فرع أن لا يكون عاجزاً، وعدم كونه عاجزاً فرع أن لا يحرم الإبطال.

نعم، إذا كان القيد مطلقاً أو يحتمل إطلاقه ويشكّ في سقوطه - لحرمة الإبطال - فيصير الأمر بالعكس، أي تتوقّف حرمة الإبطال على سقوط القيد.

ثمّ إنّ مفروض البحث فيما لو لم يتمكّن من رفع المحاذاة إلّا بالإبطال، وأمّا لو تمكّن منه بأن يتقدّم أو يتأخّر بلا فعل كثير ولم يرفعها فتبطل الصلاة؛ لأنّ المحاذاة صدرت فعلاً بالاختيار.

فالحقّ التفصيل بين مورد التمكّن وعدمه، وبين العالم بحال الآخر وعدمه، فإنه لو علم أحدهما بأنّ الآخر في أثناء صلاته يقف محاذياً له لا يصحّ له الشروع في هذا المكان؛ لأنّه في بعض صلاته صلّى محاذياً لصلاة الآخر اختياراً، فمورد الصحّة فيما إذا لم يعلم بحال الآخر، ولم يتمكّن من التباعد في أثناء الصلاة، فيختصّ الفساد في هذه الصورة بالمتأخّر لو علم بأن غيره يصلّي محاذياً له.

ثمّ لا يخفى: أنّه بناءً على ما استظهرنا [من] اعتبار الاختياريّة من الأدلّة فليس منشأ الصحّة استبعاد فساد الصلاة الّتي انعقدت صحيحة حتّى يقال: الاستبعاد اعتباري لا اعتبار به، مع أنّه لو لم تكن الأخبار ظاهرة في اعتبار الاختياريّة يمكن أن يكون الاستبعاد موجباً لصرف الظهور عن المطلق.

٧. سقوط اعتبار المحاذاة الاختياريّة عند الاضطرار

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا من اعتبار الاختيار ظهر فرع آخر - وهو السابع من الأبحاث -: أنّه يسقط هذا القيد عند الاضطرار، بمعنى أنّه لو لم يتمكّنا من الصلاة في الوقت إلّا بالمحاذاة أو تقدّم المرأة - لكونهما في مكان لا يمكنهما أن يخرجا منه، ولا أن يتقدّم الرجل، أو يتباعدا، أو يجعلا بينهما ستراً - فيسقط اعتبار المحاذاة؛ لأنّها ما اختاراها حتّى تفسد صلاتهما، فلا يمكن البحث في أنّ مراعاة الوقت أهمّ أو عدم المحاذاة؛ لأنّها إذا كانت مانعةً حال الاختيار فكلّ قيد لم يعتبر فيه الاختيار شرعاً يتقدّم عليها، وذلك واضح.

نعم، بناءً على كونه قيداً مطلقاً ففي سعة الوقت يبتدي أحدهما بالصلاة والأفضل أن يكون هو الرجل، بل يستحبّ على المرأة أن تقدّمه على نفسها؛ لأنّ هذا التكليف جعل عليهما، فعلى كلّ واحد أداؤه بمقدار ما يخصّه.

وأمّا احتمال الوجوب النفسي أو الشرطي فلا وجه له؛ لأنّ ظاهر رواية المحمل[1] وإن كان وجوب التقديم، إلّا أنّ مقتضى قول الصادق عليه السلام

---

(١) ينظر: الكافي: ٣/ ٢٩٨، ب المرأة تصلّي بحيال الرجل...، ح٤، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٣، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١.

- في صحيح ابن أبي يعفور: «**إلّا أن تتقدّم هي أو أنت**»[١] - هو التخيير، فمقتضى الجمع بينهما حمل الأوّل على الاستحباب.

وأمّا في ضيق الوقت فيسقط اعتبار المحاذاة بلا إشكال، فاحتمال سقوط صلاتهما أو بقاء وجوب صلاة من خرج اسمه بالقرعة غير مسموع؛ لأنّ تنويع التكليف المتعلّق بالمركّب بالنسبة إلى اختياريّة القيود واضطراريّته لا يتحقّق غالباً إلّا إذا كان مراعاة الوقت لازماً، وألّا يتمكّن المكلّف في مدّة عمره من تحصيل كلّ قيد اعتبر في الصلاة.

ثمّ إنّ هذا إنّما هو حكم المسألة في حدّ ذاته، وأمّا لو فرض اختصاص المكان بأحدهما، فلا يجوز له أن يأذن للآخر في الصلاة إلّا إذا لم يتمكّن الآخر من الخروج عن هذا الموقف، وإلّا يصلّي في حال الخروج، ولو لم يتمكّن منه فيسقط اعتبار الإذن، كالمحبوس.

٨. ارتفاع المانع بالحائل أو عشرة أذرع

الثامن: يرتفع المانع بالحائل والبعد عشرة أذرع.

أمّا الحائل فقد عرفت أنّه لا يختصّ بما إذا كان مانعاً من النظر[٢].

وأمّا البُعد فكفاية عشرة أذرع لا إشكال فيه، وخبر عمّار المتقدّم[٣] يراد منه العشرة وما زاد عليها، لا الزائد؛ فإنّه على حدّ قوله عزّ مِن قائل: ﴿كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾[٤].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣١، ح٩٠٩، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٤-١٢٥، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٥.

(٢) تقدّم في ص٣٠٩.

(٣) تقدّم في ص٣٠٣.

(٤) سورة النساء: ١١.

وإنّما الكلام في أنّ اعتبار «العشر» هل بين الموقفين، أو يعتبر البعد بهذا المقدار في جميع الصلاة، فيجب أن يكون في مورد تقدّم المرأة هذا المقدار من البعد بين محلّ سجود الرجل وموقف المرأة، وإذا كان هذا المقدار بين الموقفين يجب إمّا أن تتقدّم المرأة في حال سجود الرجل أو يتأخّر هو؟

الظاهر من الأخبار هو الثاني؛ لأنّه لم يعتبر البُعد بهذا المقدار بين موقفيهما، بل بينهما باعتبار صلاتهما، ففي جميع حالات الصلاة حتّى في حال السجود يعتبر بهذا المقدار، وسيجيء في باب الجماعة أنّ هذا البحث يجري فيها بالنسبة إلى ما لا يتخطّى بين الإمام والمأموم.

اختصاص اعتبار البعد بعشرة أذرع بالأرض المستوية وعدمه

ثمّ إنّه هل يختصّ اعتبار البعد بهذا المقدار بينهما في الأرض المستوية أو يشمل جهة الفوق والتحت أيضاً؟

وجهان، والأقوى هو الفرق بين الموارد؛ لأنّه قد يكون الفوق أو التحت موجباً لعدّ العرف مكانَ كلّ واحد منهما مغايراً للآخر، كما لو كان أحدهما واقفاً على السطح والآخر في عرصة الدار، أو كان أحدهما في عرصة الدار والآخر في السرداب أو البئر، ونحوهما، ففي هذا القسم ليست الأخبار ناظرةً إليه؛ لظهورها في اتّحاد مكانهما، فلو شكّ في لزوم الاعتبار فيه أيضاً فالشبهة حكميّة والأصل البراءة، وقد يكون بحيث يصدق الاتّحاد، كالأرض المنحدرة، فهذه حكمها حكم المستوية.

وقد يشكّ - كما إذا كان مكان أحدهما مرتفعاً أو منخفضاً عن الآخر بمقدار ذراعين أو ثلاثة - فحكمه البراءة أيضاً؛ لأنّ الشبهة مفهوميّة،

والآخر مردّد في اعتبار المانع بين الأقلّ والأكثر، والمتيقّن اعتباره في غير هذا المورد.

هذا على ما تقتضيه الأصول، بناءً على عدم شمول الأخبار لبعض الصور.

ولكنّ المحكيّ عن الشهيد في غاية المراد[١] أنّ في إلحاق الفوقيّة والتحتيّة بالتقدّم والمحاذاة أو بالتأخّر وجهين، ومنشؤهما استفادة المنع والجواز من الأخبار، كرواية عمّار[٢]، ورواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها ولو بصدره**»[٣] فاستفادة كليهما من الأولى، والمنع من الثانية؛ لأنّ المنقول من عبارته في إلحاق الفوقيّة والتحتيّة بالتقدّم والمحاذاة هكذا: «إنّه محتمل من فحوى المنع، مع إمكان إلحاقه بتأخّرها وخصوصاً فوقيّتها»[٤].

وقال عند ذكر موثّق عمّار: «ومن هنا وقع الشكّ في الفوقيّة والتحتيّة»[٥].

وقال بعد رواية زرارة: «إنّه يظهر من فحواه المنع من جهتين»[٦].

---

(١) ينظر غاية المراد: ١/ ١٢٦-١٢٨، وحكاه عنه في جواهر الكلام: ٨/ ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) تقدّم في ص٣٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٩، ح١٥٨٢، وسائل الشيعة: ٥/ ١٢٧، ب ٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

(٤) نقله عنه في جواهر الكلام: ٨/ ٣٢٣.

(٥) غاية المراد: ١/ ١٢٧.

(٦) غاية المراد: ١/ ١٢٨.

فيظهر منه ﷺ أنّ الأخبار تشمل ما إذا كان أحدهما واقفاً في الفوق أو في التحت، ولكنّه احتمل الوجهين للتدافع بين الصدر والذيل في رواية عمّار.

وجه التدافع: أنّ ظاهر الصدر اعتبار البعد في خصوص الجهات الثلاث، وهو ما إذا كانت المرأة واقفة في يمين الرجل أو شماله أو قدّامه، دون فوقه أو تحته أو خلفه، وظاهر الذيل - وهو قوله ﷺ: «**فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس**» - اعتباره في الجهات الخمس، وانحصار الصحّة بدون البعد بما إذا كانت وراءه.

ونحن نقول:

أوّلاً: إنّ التدافع أيضاً حاصل في الرواية الثانية؛ لأنّ قوله ﷺ: «**لا تصلّي المرأة بحيال الرجل**» ظاهر في أنّ المانع مخصوص بالجهات الثلاث؛ لأنّ (الحيال) يطلق على اليمين والشمال والقدّام دون الفوق أو التحت، وظاهر الذيل إخراج خصوص ما كان الرجل في قدّام المرأة، فيشمل المنع الجهات الخمس، **فقوله** ﷺ: «يظهر من فحواه المنع من الجهتين» - أي المسامتة في جهة الفوق والتحت وفي جهة اليمين والشمال ممنوعة - **لا وجه له**؛ لأنّ «الحيال» ظاهر في المقابلة في الجهات الثلاث دون الفوق والتحت.

وثانياً: شمول الأخبار للفوق والتحت ممنوع، فلا وجه بعد للتدافع.

وثالثاً: إنّ الشرطيّة الثانية حيث إنّها من بعض أفراد مفهوم الشرطيّة الأولى فلا مفهوم لها.

مناط البعد في الأرض المرتفعة أو المنخفضة

وعلى أيّ حالٍ، ففيما يعتبر فيه البعد - كما ذكرناه من الارتفاع القليل أو الهبوط كذلك، كالأرض المنحدرة ونحوها، كما إذا كان الارتفاع أو الانخفاض ذراعاً أو ما قيل باعتباره - فهل المدار على البعد هو البعد الحاصل بين موقف المصلّي في التحت إلى أساس المرتفع خاصّةً، أو بانضمامه إلى مقدار الارتفاع، أو الحاصل بين الموقفين الّذي يعبّر عنه بضلع المثلّث ووتره؟

وبعبارة واضحة: لو صلّت المرأة على حائط مقدار ارتفاعه عن الأرض ذراعان فلا شبهة أنّه لو صلّى الرجل في الأرض الواقع فيها الجدار فيحصل من قيام خطّ الارتفاع على الخطّ الخارج من مكان الرجل إلى أساس الجدار زاوية، ثمّ إذا أخرج خطّ مستقيم من مكان الرجل إلى مكان المرأة يحصل زاويتان: إحداهما تحصل من قيام رأس هذا الخطّ على الخطّ الّذي أُخرِج من مكان الرجل إلى أساس الجدار، والأخرى تحصل من قيام منتهى هذا الخطّ على الخطّ الّذي أخرِج من مكان المرأة إلى الأساس.

فالبعد المعتبر لا يخلو من أحد المقادير الثلاثة بعد عدم اعتبار مقدار ارتفاع الجدار؛ لأنّه لو كان بقدر عشرة أذرع فيعدّ مكانهما مكانين، ولو اعتبر البعد حتّى في هذا المورد فلا بدّ إذا وقف الرجل تحت أساس المرتفع أن يكون البعد بين رأس الرجل إلى موقف المرأة عشرة.

ففي غير هذا الفرض يحتمل وجوه في اعتبار البعد:

أحدها: بين موقف الرجل إلى أساس الجدار.

ثانيها: ضمّ ارتفاع الجدار أيضاً إلى البعد بين الموقف والأساس.

ثالثها: البعد بين موقف الرجل وموقف المرأة.

ولا يخفى: أنّ الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى موقف المرأة وإن كان هو المقدار الّذي يحسبه العرف في هذا المورد بعداً بينهما - فالمدار عليه لا على الخطّ الخارج من موقفه إلى تحت الحائط خاصّة أو بانضمام مقدار الحائط أيضاً إليه - إلّا أنّ هذا المقدار يختلف باختلاف الزاوية الحاصلة بين منتهى الخطّ الخارج من موقف الرجل إلى الأساس والخطّ القائم عليه الخارج من موقف المرأة إلى الأساس؛ لأنّها قد تكون قائمة إذا كان الجدار مستقيماً، وقد تكون منفرجة إذا كان الجدار مُعوَجّاً إلى طرف البعد من الرجل، وقد تكون حادّة إذا كان الجدار مُعوَجّاً إلى طرف الرجل.

فإذا كانت الزاوية منفرجة يزيد مقدار بُعد الخطّ الخارج من موقفه إلى موقفها عمّا إذا كانت قائمة، وإذا كانت حادّة ينقص، ويظهر ذلك من ملاحظة الأشكال:



وكيف كان، إدخال ارتفاع الحائط في البعد لا وجه له؛ لأنّ المدار إذا كان على ما يعدّه العرف بعداً بينهما فلا يحسب العرف نفس الجدار داخلاً فيما يعتبر البعد بينهما، فالأقوى هو مقدار البعد الحاصل بين الموقفين إذا كان الجدار مستقيماً، ولو كان مُعوَجّاً فيحسب على مقدار الاستقامة.

وكيف كان، ففي الأرض الّتي لا تحدث من وقوفهما زوايا ثلاث

- كالأرض المنحدرة - إلّا إذا خرج الخطّ المستقيم من موقف الرجل إلى داخل الأرض تحت رِجل المرأة فلا إشكال في أنّ مقدار البعد هو البعد بين نفس الموقفين، فينضمّ مقدار الارتفاع إلى البعد الحاصل من موقف الرجل إلى تحت رِجل المرأة لو فرض إخراج خطّ كذلك.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا كان الرجل مؤخّراً عن المرأة أو محاذياً لها.

وأمّا إذا كان مقدّماً عليها فقد ذكرنا أنّ مقتضى الجمع بين الروايات كفاية التقدّم في الجملة بحيث إذا سجدا يكون مسجد الجبهة مقابلاً لصدر الرجل.

وأمّا اعتبار أن يكون مسجدها محاذياً لقدمه - كما في الشرائع[1] - أو يكون وراء الرجل فلا يظهر من الأخبار لا وجوباً ولا استحباباً، إلّا ما رُوي عن فضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلّي المكتوبة بأمّ عليّ، قال: **نعم، تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك**»[2].

وإلّا ما رُوِي عن أبي العبّاس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤمّ المرأة في بيته، فقال: **نعم، تقوم وراءه**»[3].

فإنّ الأوّل يدلّ على مختار المحقّق، والثاني على اعتبار التأخّر بكلّها،

---

(١) ينظر شرائع الإسلام: ١/ ٦١-٦٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٦٧، ح٧٥٨، وسائل الشيعة: ٨/ ٣٣٢، ب ١٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٧٦، ب الرجل يؤم النساء...، ح١، وسائل الشيعة: ٨/ ٣٣٣، ب ١٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح٥.

ولكنّ الّذي يهوّن الخطب أنّ الروايتين وردتا في باب الجماعة، فيمكن اعتبار هذا المقدار من التأخّر لجهة الاقتداء، لا لاعتباره مطلقاً، فالعمدة في أخبار الباب الأخبار الدالّة على اعتبار الخلف، وتقدّم أنّ الخلف يصدق على التخلّف في الجملة[١].

٩. في شمول دليل المنع لغير البالغ

التاسع: لو قلنا بشرعيّة عبادات غير البالغ المميّز أو المراهق فهل يشملهما دليل المانعيّة والممنوعيّة، أو أحدهما، أو لا يشملهما أصلاً؟

وجهان، لا إشكال في أنّ كلّ قيد اعتبر في ماهيّة الصلاة يطّرد اعتباره في الواجب والمندوب منها إذا لم يكن في الدليل قرينة دالّة على اعتباره لمصلّ خاصّ، كما قام الدليل في أنّ الجمعة والجماعة ليستا على النساء[٢]، فالبحث في المقام إنّما هو لعموم الأخبار أو اختصاصها، والظاهر منها اعتبار الرجوليّة والمرأة، فإلغاء الخصوصيّة يحتاج إلى دليل قطعي، وليس في الأدلّة ما يعمّ غير البالغ، إلّا الخبر المشتمل على البنت[٣] الممكن حمله على البالغة، فمقتضى البراءة مع الشكّ في الشمول اختصاص الحكم بالبالغ، فصلاتهما معاً لا تفسد.

كما أنّ صلاة الرجل مع الصبيّة، والمرأة مع الصبيّ كذلك؛ لأنّ مانعيّة محاذاة الصغير مع الكبير كممنوعيّة صلاة الصغير بالكبير غير معلومة،

---

(١) تقدّم في ص ٣١٠.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٧/ ٢٩٥، ب ١ من أبواب صلاة الجمعة.

(٣) ينظر: الكافي: ٣/ ٢٩٨، ب المرأة تصلّي بحيال الرجل...، ح ٤، ووسائل الشيعة: ٥/ ١٢٣، ب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ١.

أي كما لا تفسد صلاة الكبير بمحاذاتها مع صلاة الصغير، فكذا لا تفسد صلاة الصغير بمحاذاتها مع صلاة الكبير، فاحتمال التفكيك لا وجه لـه؛ لأنّه لو جعل محاذاة الكبيرين مانعةً وممنوعـة فمحـاذاة الصـغير لا مانعـة ولا ممنوعة.

هذا مقتضى الأخبار الواردة في المقام.

ولكنّه يظهر في باب الجماعة ما يدلّ صريحاً على أنّ حكم الصغير حكم البالغ في جهة المحاذاة، ففي ذيل رواية ابن مسكان: «إذا كان معهنّ غلمان لم يدركوا [أ]يقومـون معهـنّ في الصـفّ أم يتقـدّمونهنّ؟ فقـال: **لا، بـل يتقدّمونهنّ وإن كانوا عبيداً**»[1].

وعن الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأل عن الرجل يؤمّ النساء، قال: «**نعم، وإن كان معهنّ غلمان فأقيموهم بين أيديهنّ وإن كانوا عبيداً**»[2].

فإذا ثبت الحكم في الصبيّ بالنسبة إلى النساء فكذلك الصبيّة بالنسـبة إلى الرجال، وكذلك بالنسبة إلى أنفسهما؛ لعدم الفرق قطعاً، فعلى الكراهة أو المانعيّة لا فرق بين الصغير والكبير.

المسألة الثالثة: في اعتبار طهارة المكان.

المسـألة الثالثـة: اعتبـار طهـارة مكـان المصـلّي

---

(١) تهـذيب الأحكـام: ٣/ ٢٦٧، ح٧٥٩، وسـائل الشـيعة: ٨/ ٣٤١-٣٤٢، ب ٢٣ مـن أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٩٧، ح١١٨٠، وسائل الشيعة: ٨/ ٣٤٣، ب ٢٣ مـن أبـواب صلاة الجماعة، ح٩.

والأقوال فيه أربعة:

أحدها: عدم اعتبار طهارته مطلقاً حتّى محلّ الجبهة.

وثانيها: اعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً.

ثالثها: اعتبار طهارة محلّ أعضاء السجود.

رابعها: طهارة موضع الجبهة بمقدار ما يعتبر وضعها على الأرض.

ثمّ إنّ هذه الأقوال كلّها بالنسبة إلى النجاسة غير المتعدّية.

وأمّا المتعدّية فيعتبر خلوّ جميع مكان المصلّي منها بلا اختلاف.

نعم، فيه خلاف من جهة اعتبار الخلوّ عنها تعبّداً أو لجهة سرايتها.

وتظهر الثمرة فيما لو كانت النجاسة ممّا يعفى عنها، كما فيما لا تتمّ به الصلاة، أو كانت ما دون الدرهم فسرت هذا المقدار، وفيما لو تأخّر أو تقدّم في حال السجود أو الجلوس بحيث لم تسر إليه، فبناءً على الثاني لا تبطل الصلاة.

والمشهور بين العلماء هو الرابع[١]، والثالث محكيّ عن الحلبي[٢]، والثاني عن السيّد[٣]، والأوّل عن الراوندي[٤]، ويشعر به[٥] بعض

---

(١) ينظر: مختلف الشيعة: ٢/ ١٣٠، كفاية الأحكام: ١/ ٨٣، رياض المسائل: ٣/ ١٧.

(٢) ينظر: الكافي في الفقه: ١٤٠-١٤١، وحكاه عنه المحقّق في المعتبر: ١/ ٤٣١.

(٣) حكاه عنه في المعتبر: ١/ ٤٣١.

(٤) حكاه عنه في المعتبر: ١/ ٤٤٦.

(٥) في النسخ: «عليه»، والصواب ما أثبتناه.

العبارات أيضاً[١]؛ ومنشأ اختلاف الأعلام (قدّس الله أسرارهم) اختلاف الروايات.

التمهيد بذكر نكتة الفرق بين صلّى فيه وصلّى عليه

وقبل ذكرها لا بأس بالإشارة إلى نكتة، وهي:

أنّ الظاهر الفرق بين أن يقال: «صلّى فيه» أو «صلّى عليه» في أنّ الأوّل يصدق بمجرّد المناسبة بين الظرف والمظروف، وأمّا الثاني فيحتاج إلى وقوع الفاعل عليه، فـ«صلّى على النجس» يناسب ما إذا وقعت أعضاء المصلّي عليه، ومجرّد الصلاة في مكان نجس مع عدم وقوع أعضاء البدن عليه لا يناسب القول بأنّه صلّى عليه.

ثمّ إنّ البحث في المقام راجع إلى اعتبار الطهارة في الصلاة، وأمّا كون المطهّر ماذا وأنّ الحُصر والبواري تطهّرهما الشمس أم لا فأمر آخر راجع إلى بحث المطهّرات، وما يتطهّر بها في المنقول وغيره.

إذا عرفت ذلك فلنذكر الأخبار على ترتيب الأقوال:

طوائف الأخبار في المقام

فالشاهد لقول الراوندي المطلقات، ففي صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن البواري يبلّ قصبها بماء قذر، أيصلّى عليه؟ قال: **إذا يبست فلا بأس**»[٢].

وعن محمّد بن أبي عمير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أُصلّي على

---

(١) ينظر الحدائق الناضرة: ٧/ ١٩٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٣-٣٧٤، ح١٥٥٣، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٣-٤٥٤، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح٢.

الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: **لا بأس**»[١].

وعن عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السلام عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبها البول، ويغتسل فيهما من الجنابة، أيصلّى فيهما إذا جفّا؟ قال: **نعم**»[٢].

والشاهد للسيّد المطلقات أيضاً، فعن ابن بكير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام، أيصلّى عليها؟ فقال: **لا**»[٣].

وعن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الّذي يصلّى فيه، فقال: **إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر**»[٤].

ومثله خبره الآخر بزيادة الريح منضمّاً إلى الشمس، وتقييد المكان بما إذا كان جافّاً[٥].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٠، ح١٥٣٨، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٤، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤٥، ح٧٣٦، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٣، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٩، ح١٥٣٦، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٥، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح٦.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤٤، ح٧٣٢، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥١، ب ٢٩ من أبواب النجاسات، ح١.

(٥) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٢، ب الصلاة في الكعبة وفوقها...، ح٢٣، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥١، ب ٢٩ من أبواب النجاسات، ح٢.

وعن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: (سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنّه قد يَبِس الموضع القذر، قال: لا يصلّى عليه، وأعلم موضعه حتّى يغسله، وعن الشمس هل تطهّر الأرض؟ قال: إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثمّ يَبِس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يبِس الموضع القذر وكان رطباً، فلا تجوز الصلاة حتّى يبيبس، وإن كانت رِجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى يبيبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى يبيبس فإنّه لا يجوز ذلك)[1].

والشاهد للحلبيّ الأخبار الدالّة على اعتبار طهارة المساجد، كالنبويّ: «**جنّبوا مساجدكم النجاسة**»[2].

ونحو ذلك ممّا يدلّ على اعتبار طهارة محلّ السجود[3]؛ لتوهّم أنّ السجود يشمل جميع المساجد السبعة، مثل صحيحة ابن محبوب عن

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٢، ح١٥٤٨، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٢، ب ٢٩ من أبواب النجاسات، ح٤. ولكن عبارة «**حتّى يبِس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى يبِس**» من رواية أُخرى في تهذيب الأحكام: ١/ ٢٧٢، ح٨٠٢. نعم، هكذا وردت الرواية في الوسائل.

(٢) لم نقف عليها في مجاميعنا الحديثيّة، نعم رواها المحقّق في المعتبر: ٢/ ٤٥١، وسائل الشيعة: ٥/ ٢٢٩، ب ٢٤ من أبواب احكام المساجد، ح٢.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٥٥-٢٥٦، ح٧٠٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٢٢٩، ب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، ح١.

الجصّ يُوقَد عليه بالعذرة وعظام الموتى يجصّص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب عليه السلام: «**إنّ الماء والنار قد طهّراه**»[١]؛ فإنّ ظاهر التعليل أنّه لو لا التطهير لما جاز أن يسجد عليه، والسجود يشمل جميع مواضع السجود.

ردّ القول بعدم اعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً

ولكنّه لا يخفى: أنّ قول الراوندي لا يمكن الأخذ به؛ لأنّ المطلقات قابلة للتقييد بموضع الجبهة أو بمطلق المساجد، مع أنّ في إحدى الروايات الواردة في الشاذكونة ما يدلّ على أنّ محلّ الجبهة خارج عن مفروض السؤال.

وهي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة أيصلّى عليها في المحمل؟ قال: **لا بأس**»[٢]؛ فإنّ الشاذكونة - سواء كانت ثوباً غليظاً أو حصيراً - تفرش عادة في[٣] تحت المصلّي، ومكان الجبهة هو الخشب الّذي في صدر المحمل.

وكيف كان، فالمطلق قابل للتقييد؛ لأنّه ليس نصّاً في عدم اعتبار طهارة محلّ السجدة أيضاً.

بل يمكن أن يقال: ليس ناظراً إلى موضع السجود؛ لأنّ في عصر الصادق والكاظم (سلام الله عليهما) كان المتعارف - كزماننا - السجود

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٥، ح٩٢٨، وسائل الشيعة: ٣/ ٥٢٧، ب ٨١ من أبواب النجاسات، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٩-٣٧٠، ح١٥٣٧، وسائل الشيعة: ٣/ ٤٥٤، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح٣.

(٣) كذا في النسخ، والظاهر زيادة «في».

على الطين المأخوذ من قبر الحسين عليه السلام أو من أرض كربلاء، بل كان قبل عصرهما محلّ السجود تربة قبر حمزة عليه السلام أو الخمرة المتداولة في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله المعمولة من سعف النخل ونحوها، فالأخبار الدالّة على جواز الصلاة في المكان النجس ليست ناظرة إلى موضع السجود رأساً، وعلى أيّ حالٍ فقول الراوندي شاذّ.

ردّ القول باعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً

وأمّا قول السيّد فمدركه المطلقات أيضاً، وهي قابلة للتقييد بما إذا كانت النجاسة رطبة، بل [لا] شاهد له في الحقيقة إلّا خبر ابن بكير؛ لأنّ ما يدلّ على الجواز فيما إذا جفّفته الشمس فهو في مقام نفي الإجزاء فيما لم يكن جافّاً، ونحن بيّنّا أنّ النجاسة الرطبة لا يجوز الصلاة عليها بلا إشكال، فكلّ ما ورد في مقام بيان تطهير الشمس أو تجفيفها المحلّ فليس دليلاً للمقام.

وأمّا خبر ابن بكير فيمكن حمله على ما إذا كان المني رطباً، ويمكن حمله على موضع الجبهة بقرينة لفظة «على» أو مطلق المساجد، بل المتيقّن من هذه الرواية هو موضع السجود؛ لأنّ إصابة الاحتلام على الشاذكونه بناءً على كونه حصيراً ليس إلّا على مقدار قليل، والمتيقّن من السؤال هو موضع السجود.

نعم، بناءً على كونه ثوباً لا بدّ من حمله على الرطب.

وعلى أيّ حالٍ ليس الخبر ظاهراً في ما اختاره السيّد؛ لأنّ إصابة الجنابة جميع مكان المصلّي بعيد عادة إلّا مكرّراً.

وبالجملة: ظهوره فيما اختاره السيّد ممنوع، مع أنّه مطلق وقابل

لإخراج الرطب منه، فلم يبق مدرك له إلّا خبر عمّار الساباطي، وهو أظهر لأن يكون مدركاً لقول المشهور عمّا يقوله السيّد قدس سره؛ فإنّ ظاهر قوله: «الموضع القذر يكون في البيت أو غيره» أن يكون موضع القذر قليلاً بحيث ينسى أو يشتبه إذا لم يعلمه، واحتمال أن يكون مقدار مكان المصلّي محتاجاً إلى جعل العلامة له بعيد جدّاً، فالأمر يدور بين أن يراد من الموضع خصوص محلّ الجبهة أو محلّ أحد المساجد، والقدر المتيقّن هو محلّ الجبهة، فإنّه هو الّذي يسجد عليه.

هذا، مع أنّ الأدلّة المانعة لا يمكن أن تعارض [الـ] ـأدلّة المجوّزة؛ فإنّها ظاهرة في الحرمة والمانعيّة، و[الـ] ـأدلّة المجوّزة صريحة في الجواز، فلتحمل على الكراهة.

ولكنّ الحقّ أنّها غير قابلة لاستفادة الكراهة منها؛ لانحصار جهة المنع في الأسئلة بموضع الجبهة أو رطوبة المحلّ.

ردّ القول باعتبار طهارة محلّ أعضاء السجود

وأمّا مستند الحلبيّ فالأدلّة الدالّة على اعتبار طهارة المسجد لا تدلّ على اعتبار طهارة جميع المساجد؛ لأنّ عمدتها الإجماع، واختصاصه بمسجد الجبهة واضح، والأدلّة الأخرى استفادة طهارة مسجد الجبهة منها محلّ الإشكال فضلاً عن سائر المساجد.

فالأقوى هو القول المشهور؛ لأنّ محلّ الجبهة هو المتيقّن من الروايات الواردة في جواب السؤال عن الصلاة في الموضع النجس أو عليه، كما في رواية ابن بكير وعمّار وصحيحة ابن محبوب.

ثمّ إنّ حمل رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام على مورد الاضطرار لا وجه

له؛ لأنّ مورد السؤال وإن كان الصلاة في المحمل، وترك الاستفصال يقتضي عدم الفرق بين الفريضة والنافلة، وصحّة الفريضة في المحمل مخصوصة بمورد الاضطرار، إلّا أنّ الاضطرار إلى الصلاة في المحمل لا يلازم الاضطرار إلى الصلاة على الشاذكونة، فلا بدّ من حملها على غير مسجد الجبهة.

ثمّ إنّ هذا كلّه في غير المتعدّية.

وأمّا المتعدّية فلا إشكال في عدم جواز الصلاة عليها، ولذا قيّد جواز الصلاة على الموضع النجس بما إذا كان جافّاً في غير واحد من الأخبار[1].

واحتمال كون المدار على الرطوبة لا على التعدّي والسراية إلى ما لا تجوز الصلاة فيه احتمال ضعيف؛ لأنّ موضوعيّة كون المكان نجساً رطباً لفساد الصلاة تتوقّف على دليل، وظاهر الأخبار عكس ذلك، وبيان كون المانع ابتلاء المكلّف بها لنجاسة لباسه أو بدنه بها.

المسألة الرابعة: الصلاة عند القبور

المسألة الرابعة في حكم الصلاة في مكان فيه قبر.

والمشهور[2] بين العلماء وإن كان الكراهة في غير ما فيه قبر المعصوم إلّا أنّ الروايات الواردة فيه حيث إنّ ظاهرها المانعيّة فلا بأس بالتعرّض لها وإن لم يكن بناؤنا البحث عن الأمكنة المكروهة.

---

(١) تقدّمت في ص٣٣٦.

(٢) ينظر: الهداية: ١٣٩، المبسوط: ١/ ٨٥، الوسيلة: ٩٠، شرائع الإسلام: ١/ ٥٧، تذكرة الفقهاء: ٢/ ٤٠٤.

وقوع البحث في جهات أربعة

فنقول: عنوان البحث فيه من جهات أربع:

الأولى: في الصلاة بين القبور.

والثانية: الصلاة في المقبرة.

والثالثة: جعل القبر قبلة.

والرابعة: الصلاة على القبر.

فالأولى يتوقّف تحقّق العنوان على أنّ في طرفيه المتقابلين قبراً، بأن يكون قبر قدّامه وقبر وراءه، أو يكون في يمينه وشماله قبر، وأمّا إذا كان في أحد الجوانب الأربعة قبراً، وكان على يمينه وقدّامه أو خلفه قبر، أو كان على شماله وقدّامه أو خلفه قبر، فلا يصدق عنوان (بين القبور).

وأمّا الثانية فيتوقّف عنوان (المقبرة) على أن يؤخذ مكانٌ مقبرةً ويدفن فيه ميّت، سواء صلّى وراء القبر أو لا.

وأمّا الثالثة والرابعة فعنوانهما واضح.

هذا عنوان المسألة.

الأخبار في المسألة

وأمّا الأخبار فعن عليّ بن جعفر أنّه: «سأل أخاه عليه السلام عن الصلاة بين القبور، فقال: **لا بأس به**»[1].

وعن معمّر بن خلّاد عن الرضا عليه السلام، قال: «**لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلة**»[2].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤٥، ح٧٣٦، وسائل الشيعة: ٥/ ١٥٨، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٨، ح٨٩٧، وسائل الشيعة: ٥/ ١٥٩، ب ٢٥ من أبواب ←

وعن عليّ بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ قال: **لا بأس**»[١].

وهذه هي الأخبار الصريحة في الجواز، ولكنّها مطلقات قابلة للتقييد ببُعد عشرة أذرع، فعن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «سألته عن الرجل يصلّي بين القبور، قال: **لا يجوز ذلك، إلّا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلّى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره، ثمّ يصلّي إن شاء**»[٢].

وفي حديث المناهي عن الصادق عليه السلام، قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجصّص المقابر ويصلّى فيها، ونهى أن يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحبة والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة**»[٣].

وعن عبد الله بن الفضل، عمّن حدّثه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (عشرة مواضع لا يصلّى فيها، منها: القبور)[٤].

→

مكان المصلّي، ح٣.

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٧٤، ح١٥٥٥، وسائل الشيعة: ٥/ ١٥٩، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٤.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٩٠، ب الصلاة في الكعبة وفوقها...، ح١٣، وسائل الشيعة: ٥/ ١٥٩، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٥.

(٣) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣-٩، ح٤٩٦٨، وسائل الشيعة: ٥/ ١٥٨-١٥٩، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

(٤) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٩٠، ب الصلاة في الكعبة وفوقها...، ح١٢، وسائل الشيعة: ٥/ ١٤٢، ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٦.

وفي حديث النوفلي، قال: «قال رسول الله ﷺ: **الأرض كلّها مسجد إلّا الحمّام والقبر**»[١].

وفي حديث يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**أنّ رسول الله ﷺ نهى أن يصلّى على قبره أو يقعد عليه أو يبنى عليه**»[٢].

وبهذا المضمون أخبار كثيرة، ومنها شاهد للمقام، فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: **[صلِّ] بين خَلَلها ولا تتّخذ شيئاً منها قبلة؛ فإنّ رسول الله ﷺ نهى عن ذلك، وقال: لا تتّخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لعن الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»[٣].

ثمّ إنّ الاختلاف في الأخبار صار منشأ لاختلاف الأقوال، فعن الديلمي[٤] التحرّيم في الصلاة بين القبور، ولم تنقل الحرمة من أحد في الصلاة على القبر وفي المقبرة، وعن الصدوق[٥]، والمفيد[٦]، والحلبيّ

---

(١) المحاسن: ٢/ ٣٦٥، ح١١٠، وسائل الشيعة: ٥/ ١٦٠، ب ٢٥ من أبواب مكان ح٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ١/ ٤٦١، ح١٤٩، وفيه: «نهى رسول الله ﷺ» بدل «رسول الله ﷺ نهى»، وسائل الشيعة: ٥/ ١٦٠، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٨، وفيهما: «قبر» بدل «قبره».

(٣) علل الشرائع: ٢/ ٣٥٨، ح١، وفيه: «خلالها» بدل «خللها»، و«تعالى» بدل «عزّ وجلّ»، وسائل الشيعة: ٥/ ١٦١-١٦٢، ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح٥.

(٤) ينظر المراسم العلويّة: ٦٥، وحكاه عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٢/ ١٠٥.

(٥) ينظر من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٤٢، وحكاه عنه العلّامة في منتهى المطلب: ٤/ ٣١٦.

(٦) المقنعة: ١٥١.

التحرّيم في الصلاة إلى القبر[١]، أي جعله قبلة.

ثمّ إنّه لو قيل بالحرمة فلا بدّ من الالتزام بالمانعيّة؛ لما ذكرنا[٢] من أنّ النواهي الواردة في متعلَّقات التكاليف ظاهرة في بيان المانعيّة، وأمّا التحريم النفسي فيحتاج إلى قرينة.

وعلى أيّ حالٍ، المشهور بين العلماء هو الكراهة مطلقاً، وهذا هو الأظهر في الأدلّة الواردة في المقام.

حكم الصلاة بين القبور

أمّا بالنسبة إلى الصلاة بين القبور فلأنّ الأخبار الواردة فيها لا يمكن المعاملة معها معاملة الإطلاق والتقييد بحمل الأخبار الدالّة على الجواز بما إذا كان البعد عشرة أذرع؛ لأنّ تقديم التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد على التصرّف في الأمر أو النهي بحمله على الاستحباب أو الكراهة وإن لم يكن فيه إشكال، فمثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبة كافرة» لا بدّ بحسب الصناعة من تقييد الرقبة بالمؤمنة؛ لأنّ ظهور القرينة - وهو الوصف في هذا المثال - حاكم على ظهور الموصوف في الإطلاق، فمع هذه الحكومة لا يبقى للمطلق ظهور حتّى يتصرّف في الأمر الوارد في المقيّد أو النهي الوارد فيه بحمله على الاستحباب أو الكراهة؛ لأنّ مع هذا التقييد لا تعارض بين الحكمين، ولكنّ المقام ليس من باب دوران الأمر بين التصرّف في الموضوع أو التصرّف في الحكم

---

(١) لم نقف عليه في الكافي في الفقه، نعم حكى ذلك عنه العلّامة في مختلف الشيعة: ٢/ ١٠٩، وحكاه عن الجميع آغا رضا الهمداني في مصباح الفقيه: ١١/ ١٢٩.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل ص٤٥٩.

حتّى[1] تكون رتبة الموضوع متقدّمة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ تعارض خبر زرارة مع خبر عمّار تعارض تباينيّ لا تعارض الإطلاق والتقييد؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**صلّ بين خللها**» نصّ في جواز الصلاة بين القبور؛ فإنّ «**بين خللها**» لا يمكن حمله على ما إذا كان بين المصلّي وبين القبور من الجوانب الأربع بعد عشرة أذرع، **فقوله** عليه السلام: «**لا يجوز ذلك إلّا أن يجعل**» انتهى، **لا يمكن** أن يكون مقيِّداً لقوله عليه السلام: «**بين خللها**».

بل لا يمكن معاملة الإطلاق والتقييد بينه وبين خبر معمّر؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلة**» لو قيِّد عدم البأس بما إذا كان بينها بُعد عشرة أذرع فلازمه عدم كفاية هذا البُعد إذا اتّخذ القبر قبلة، مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ المناط في جميع الصور واحد، مع أنّه لم يقل بعدم الكفاية أحد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ظاهر خبر عمّار أنّ الاستثناء وارد لبيان تحديد البين، لا لإخراج بعض الأفراد من الحكم، أي غرضه (سلام الله عليه) أنّ البُعد عشرة أذرع ليس بين القبور، بل البين هو الأقلّ من ذلك فيكون هذا التحديد كسائر التحديدات الواردة لبيان الموضوعات الّتي لها مراتب عند العرف؛ فإنّ كثرة الماء عند العرف ذات مراتب، لا سيّما بالنسبة إلى القذارات الّتي يتأثّر الماء منها، فالشارع بيّن لها ميزاناً منضبطاً وحدّدها بالكرّ، وهكذا الخروج عن المسافرة لها مراتب مختلفة، فجعل الشارع

---

(١) «ولكنّ المقام ليس من باب دوران الأمر بين ... التصرّف في الحكم حتّى» ليست في (م).

في مورد العزم على الإقامة تحديد ما يخرجه عنها بعشرة أيّام، وفي مورد التردّد بثلاثين.

فكذا المقام فإنّ (بين القبور) له مراتب مختلفة، فحدّده الشارع بأقلّ من عشرة وجعل البالغ إلى عشرة وما زاد خارجاً عن البينيّة، فبعد خروج هذا المقدار عن الموضوع فحكم فيما دون هذا في هذا الخبر بعدم الجواز، وفي غيره بعدم البأس، فالتعارض بينهما بالتباين، فيعامل فيما دون هذا بالنسبة إلى الحكمين معاملة النصّ والظاهر؛ فإنّ «لا بأس» صريح في الرخصة، و«لا يجوز» ظاهر في المانعيّة والحرمة، فيُحمَل على الكراهة، كما في سائر الموارد.

وأمّا ثالثاً: ففي مورد [الـ]ـحمل على المقيّد حيث يقع التعارض في موضوع الحكمين فيحمل المطلق على المقيّد[1] في المقام لو لم نقل بأنّ استثناء البين لتحديد الخارج، بل لإخراج بعض الأفراد إلّا أنّ[2] التعارض هنا يقع بين نفس الحكمين، أي بين «لا بأس» و«لا يجوز» في هذا الخبر؛ فإنّه عليه السلام بعد السؤال عن الصلاة بين القبور قال: «لا يجوز»، ثمّ أخرج هذا الفرد، فبالنسبة إلى المستثنى لا تعارض بينهما؛ فإنّ كلّاً من الخبرين يدلّ على جوازه، فيقع التعارض في المستثنى منه، ففي موضوع واحد لو ورد دليل على الرخصة ودليل على المنع فلا بدّ من حمل النهي على الكراهة.

---

(١) في(م): «لأنّ» بدل «إلّا أنّ».

(٢) «حيث يقع التعارض في موضوع الحكمين فيحمل المطلق على المقيّد» أثبتناها من (ك).

وبعبارة أخرى: في مثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» التعارض يقع بين الموضوعين، وهكذا في مثل «أعتق رقبة» و«لا تعتق الكافرة» النهي خاصّ والأمر مطلق فيقيّد بما عدا النهي، وفي المقام الأمر والنهي وردا في موضوع واحد، ثمّ في خطاب النهي استثنى بعض الأفراد، كما لو قيل: «لا بأس بعتق الرقبة» و«لا تعتق الرقبة إلّا المؤمنة»، فاستثناء بعض الأفراد من عموم الثاني لا يوجب تقييد الأوّل بالثاني.

هذا على ما أفاده الأستاذ (مدّ ظلّه).

وحاصل مرامه: أنّ الاستثناء لا يدلّ إلّا على إخراج المستثنى عن عموم المستثنى منه، ولا يتكفّل لحكم المستثنى منه أنّه تحريميّ أو تنزيهيّ، فظهور «لا بأس» حاكم على ظهور «لا يجوز»، فإذا حمل «لا يجوز» على الكراهة فيستثنى من الكراهة البُعد بمقدار عشرة أذرع، فرفع اليد عن ظهور «لا بأس» بلا موجب.

ولكنّه لا يخفى: أنّ الاستثناء يجعل موضوع العامّ مقيّداً، فمعناه لا يجوز فيما دون العشرة، و«لا بأس» مطلق يشمل هذا وغيره، فيقيّد بما دون العشر.

وهكذا المعاملة في نحو «لا بأس بعتق الرقبة» و«لا تعتق الرقبة إلّا المؤمنة»، ومثل «لا بأس بإكرام العلماء» و«لا تكرم العلماء إلّا العدول منهم».

فالعمدة هو الوجهان الأوّلان.

ارتفاع الكراهة ببُعد عشرة أذرع وبوجود الحائل

وكيف كان، فلا إشكال في أنّه ترتفع الكراهة ببعد عشرة أذرع وبوجود الحائل في الصلاة بين [القبور]، بل وإليها بناءً على الكراهة.

أمّا في الأوّل بالنسبة إلى عشرة أذرع فللنصّ[1]، ولكنّه يعتبر إذا كان في جوانبه الأربعة قبور للبعد إلى عشرة في جميع الجوانب، وإذا كان واقفاً بين قبرين أن يكون بينهما هذا المقدار في الطرفين، مع أنّ البينيّة ترتفع بالبُعد في الطرفين في الصورة الأولى، وفي طرف واحد في الثانية؛ لأنّ من كان على يساره متّصلاً به قبر، وكان على يمينه بمقدار عشرة أذرع وما فوقها قبر لا يصدق أنّه وقف بين القبور، إلّا أنّ النصّ دلّ على اعتبار هذا المقدار من جميع الجهات.

وأمّا بالنسبة إلى الحائل فيكفي حائلان أو حائل واحد، ولا يعتبر أزيد منهما ولو كان في جهاته الأربع قبر؛ لأنّ البينونة ترتفع بحائلين: أحدهما في طرف الأمام أو الخلف، والآخر عن طرف اليمين أو اليسار.

ثمّ إنّ الحائل لا بدّ أن يكون ممّا يعدّ حائلاً، فمثل وضع العصا على الأرض ونحوه فالأمر مشكل.

وأمّا في الثاني فلأنّ البُعد بمقدار العشرة أو وجود الحائل بينه وبين القبر الّذي أمامه موجب لعدم صدق الصلاة إلى القبر، وعدم ورود النصّ في هذا المورد بكفاية البُعد لا يضرّ بالمقصود، كما لا يضرّ به عدم ورود دليل بكفاية الحائل؛ لأنّ مناط الجميع ارتفاع عنوان «بينها»،

---

(١) تقدّم في ص٣٤٣.

و«إليه»، و«عليه»، و«فيه»، وكلّ من «الحائل» و«البُعد» يرفع هذا العنوان بالنسبة إلى «بين القبور» و«إليه».

وأمّا عنوان «الصلاة على القبر» فرفعه بالتباعد عنه بحيث لا يكون عضو من أعضائه عليه.

وأمّا عنوان «الصلاة فيه» فرفعه بخروجه عن المقبرة، ولا يكفي التباعد ولا وجود الحائل؛ لأنّه مادام في المقبرة يصدق أنّه صلّى فيها.

هذا كلّه في حكم الصلاة بين القبور.

الصلاة على القبر وفيه وإليه

وأمّا بالنسبة إلى العناوين الأخر: أمّا «الصلاة على القبر» و«فيه» فقد عرفت[١] أنّه لا قائل بالحرمة فيهما فضلاً عن المانعيّة، فبقي عنوان «الصلاة إلى القبر» الّذي قلنا إنّ القائل [به] من القدماء المفيد، والحلبيّ[٢]، ومن المتأخّرين صاحب الحدائق[٣].

أنحاء الصلاة إلى القبر

و«الصلاة إليه» - أي كونه في قبلة المصلّي - لا يخلو من أحد أنحاء ثلاثة:

الأوّل: مجرّد كونه بين يدي المصلّي، ككون جدار بين يديه.

والثاني: أن يجعله وسيلة بينه وبين الله سبحانه.

والثالث: أن يتّخذه قبلة، كاتّخاذ الكعبة قبلة.

---

(١) تقدّم في ص٣٤٤.

(٢) تقدّم في ص٣٤٥.

(٣) ينظر الحدائق الناضرة: ٧/ ٢٢٦.

أمّا الأوّل فمكروه إلّا أن يكون القبر قبر أحد المعصومين (سلام الله عليهم أجمعين)؛ فإنّ الأخبار الواردة في الصلاة عندهم وإن دلّت على أفضليّة جعل القبر[١] عن يمينه وشماله، إلّا أنّها تدلّ على جواز جعل القبر بين يديه والصلاة خلفه.

وأمّا الثاني فالتوسّل بقبور الأئمّة وسائر الأولياء (سلام الله عليهم) جائز كما في الأخبار الكثيرة[٢]، بل نفس الأدلّة الواردة في فضيلة الصلاة عند قبورهم عليهم السلام كافية في إثبات الجواز[٣].

وأمّا الثالث فلا يجوز لا بالنسبة إلى قبورهم (سلام الله عليهم)، ولا قبور غيرهم؛ فالأدلّة الواردة على المنع عن اتّخاذ القبر قبلة ناظرة إلى المعنى الثالث، بل ورد في خصوص قبورهم عليهم السلام أيضاً، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الّتي تقدّمت ذكرها[٤]، والمرسل في الفقيه عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**لا تتّخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»[٥].

والمراد من «اتّخاذه قبلةً» أي جعله كالكعبة المعظّمة، كما يُرى من العوامّ أنّهم يصلّون مقابل القبر من أيّ طرف كان، والمراد من «اتّخاذه

---

(١) في النسخ: «القبلة» بدل «القبر»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٣١٩/٤، أبواب المزار.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تقدّمت في ص٣٤٤.

(٥) تقدّمت في ص٣٤٤.

مسجداً» السجود عليه بوضع الجبهة عليه سجدةً له ﷺ لا سجدةً لله، كما يُرى من العوامّ أيضاً أنّهم يسجدون ويخرّون على الأعتاب وعلى أساس الشبابيك.

وأمّا مجرّد السجدة على القبر بما أنّه ممّا يصحّ السجود عليه - لكونه أرضاً - فلا بأس فيه؛ لأنّه لا فرق بين أخذ التراب وجعله موضع الجبهة في سائر الأمكنة والسجود على نفس تراب القبر، وقد ورد في الفضل على السجدة على تربة قبر الحسين (صلوات الله عليه) ممّا لا يخفى ثوابه[١].

وأمّا ما ورد من النهي عن السجود على القبر، كقول الفقيه - الظاهر أنّه العسكري عليه السلام - في جواب مكاتبة الحميري: «**أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة وفريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر**»[٢]، فالظاهر منه السجدة للإمام بعد الصلاة، بقرينة «**بل يضع خدّه الأيمن**» لا السجدة في الصلاة لله سبحانه.

وعلى أيّ حالٍ، نفس السجدة على القبر بما أنّه أحد ما يصحّ السجود عليه لا يمكن استفادة المنع منه من هذه المكاتبة.

فرع:

حكم التقدّم على قبر المعصوم في الصلاة أو مساواته

هل يجوز التقدّم على قبور المعصومين والتساوي معها يميناً وشمالاً في الصلاة، أم تفسد؟

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٣٦٥، ب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٨، ح٨٩٨، وسائل الشيعة: ٥/ ١٦٠، ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح١.

قولان[١]، والأقوى هو الجواز مع كراهة؛ لعدم دليل على المانعيّة إلّا مكاتبة الحميري ورواية الاحتجاج عن الحميري، بناءً على تعدّدهما.

ففي ذيل المكاتبة: «**وأمّا الصلاة فإنّها خلفه تجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه، ويصلّي عن يمينه وشماله**»[٢].

وفي ذيل الثاني: «**ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن شماله؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه ولا يُساوى**»[٣]، وكلاهما غير صالحين للمانعيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّ التعليل ظاهر في الكراهة، سواء أريد من الإمام خليفة الله على العباد أو أريد منه مطلق من يُقتدى به من المعصوم وإمام الجماعة، كما قيل بوجوب تقدّم إمام الجماعة لهذا الخبر[٤]؛ فإنّ مساق هذا التعليل هو عنوان التأدّب لا مانعيّة التقدّم.

وأمّا الثاني: فلأنّ روايات الاحتجاج حيث إنّها مرسلات فلو لم تكن معمولاً بها فلا يمكن استفادة الأحكام الشرعيّة منها إلّا على نحو التسامح في أدلّة السنن.

ثمّ إنّه ترتفع الكراهة بالبُعد إلى محلّ لا يقال: إنّه تقدّم على الإمام.

---

(١) ينظر للقول بالجواز: منتهى المطلب: ٤/ ٣١٩، الدروس الشرعيّة: ٢/ ٢٣.
وينظر للقول بعدم الجواز تقدّماً وتساوياً: مناهج الأحكام: ١٠٢.
وينظر للقول بعدم الجواز تقدّماً: الحبل المتين: ١٥٩، ملاذ الأخيار: ٤/ ٢٤٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٨، ح٨٩٨، وسائل الشيعة: ٥/ ١٦٠، ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح١، وفيهما: «يجعله» بدل «تجعله»، وليس فيهما «عليه».

(٣) الاحتجاج: ٢/ ٣١٢.

(٤) ينظر: معتصم الشيعة: ٢/ ٢٤٦، الحدائق الناضرة: ١١/ ١١٤.

وأمّا في مورد التساوي فلو صار مسجد جبهة المصلّي محاذياً لوسط القبر فهذا مورد الكراهة، وترتفع بالتأخّر في الجملة.

وأمّا الحائل فترتفع به الكراهة مطلقاً، ولكن لا مثل الصندوق المبارك والشبّاك؛ فإنّهما في حكم القبر عرفاً.

نعم، شبابيك الرواق حائل بلا إشكال.

المقدّمة الخامسة[1]: في ما يصحّ السجود عليه

المقدّمة الخامسة من مقدّمات الصلاة: في ما يصحّ السجود عليه

يعتبر أن يكون أرضاً أو ما تنبته الأرض غير المأكول والملبوس أو قرطاساً، فتنقيح الكلام فيه يتمّ برسم مسائل خمس:

الأولى: في بيان الأرض.

والثانية: في النبات.

والثالثة: في المأكول والمشروب.

والرابعة: في الملبوس.

والخامسة: في القرطاس.

تنقيح الكلام برسم مسائل خمس

المسألة الأولى: جواز السجود على كلّ ما يسمّى أرضاً

أمّا الأولى: فيجوز السجود على كلّ ما سمّي أرضاً، فلا يضرّه كونه مسمّىً باسم آخر، كأرض الجصّ والنورة والحصا والرمل ونحو ذلك وإن لم نقل بجواز التيمّم عليه؛ لأنّ الملازمة بينهما ممنوعة.

نعم، ما خرج عن اسم الأرض بحيث لم يصدق عليه هذا العنوان فعلاً - كالآجر والخزف - فلا يبعد أن يقال بعدم جواز السجود عليه.

حكم السجود على المعادن

وعلى هذا فالمعادن إن خرجت عن هذا العنوان فلا يجوز السجود عليها، وأمّا لو لم تخرج عنه، فخروج بعض أنواعها عن هذا الحكم لا

---

(١) في النسخ: «السادسة» بدل «الخامسة»، والمناسب لما سبق ما أثبتناه.

يوجب خروج الجميع إلّا أن يستفاد مناط قطعي؛ لأنّه لم يرد في الأدلّة المخرجة عنوان المعدن حتّى يطّرد في كلّ ما سمّي معدناً، بل ورد في مثل القير والسبخة والذهب والفضّة والقفر والساروج والزجاج، معلّلاً في الأخير بأنّه مركّب من الرمل والملح الممسوخين[1].

فالصواب أن يقال: لو قلنا بأنّ الأرض تطلق على مجموع الكرة من التراب وغيره، فلو خرج عنها قسماً منها، وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر ففي غير المتيقّن يُتمسَّك بالإطلاق إذا كان دليل التقييد منفصلاً كما في المقام، وكذا لو كان مفهوم الخارج مبيَّناً وشكّ في تقييد آخر لشبهة حكميّة.

وأمّا لو قلنا بأنّ الأرض عبارة عن إحدى الأمّهات الأربعة- أي أحد العناصر الأربعة العرفيّة، أي ما يقابل الماء الخارجي والنار والهواء، وأمّا المواليد الثلاثة وهي المعدن والنبات والحيوان فلا يطلق عليها الأرض عرفاً- فلو علم بأنّ شيئاً خاصّاً من المواليد كالذهب والفضّة والقير والعقيق والملح ونحو ذلك ممّا هو مودع في الأرض وموضوع فيها لا أنّه منها فلا إشكال في ذلك.

وأمّا لو شكّ في شيء بأنّه منها أو من غيرها، [فـ]هذا على قسمين:

تارةً: كانت حالته السابقة من الأرض، وشكّ في تبدّل حقيقته إلى حقيقة عرفيّة، كالآجر والخزف والجصّ والنورة بعد الاحتراق

---

(١) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٣٢، ب ما يسجد عليه وما يكره، ح١٤، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٦٠، ب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح١.

ونحو ذلك.

وأُخرى: يشكّ من أصله أنّه داخل في المواليد أو في الأرض، كالحجر الرخام وطين الأرمني والمفرق ونحو ذلك.

ثمّ في كلتا الصورتين:

تارةً: الشكّ ابتدائيّ يزول بأدنى التفات إلى المفاهيم، كالنورة مثلاً، فإنّه لا يصدق عليه فعلاً الحجر، بل هو أشدّ تبدّلاً من تبديل الخشب بالفحم الّذي لا يعدّ هذا خشباً وإن لم نقل بأنّه يطهر إذا كان نجساً، وهكذا في مثل طين الأرمني، وحجر الرحى، بل الرخام - أي المرمر - يصدق عليها أنّها من الأرض وإن كان فيها جهة امتياز عن سائر وجه الأرض؛ فإنّ صلابة الحجر ورخاءه أو لون الطين من كدارته وصفائه لا يوجب خروج الموضوع عن عنوان الأرض، وليس كلّ ما له قيمة خارجاً عن الأرض.

وبالجملة: تارةً الشكّ ليس إلّا كالوهم.

وأخرى: على نحو لا يزول بالمراجعة إلى العرف؛ لاختلافهم في مفهوم «الأرض» أو مفهوم «الخارج»، فلو كان الشكّ في مفهوم «الخارج» فالمتيقّن منه لا يجوز السجود عليه دون المشكوك، وأمّا لو كان منشأ الشكّ الشكّ في مفهوم «الأرض»، وتردّده بين الأقلّ والأكثر فالظاهر وجوب الاقتصار على ما علم أنّه أرض؛ لأنّ الشكّ في متعلَّق التكليف نفسيّاً كان أو قيديّاً لشبهة حكميّة أو مفهوميّة أو مصداقيّة، فالمرجع البراءة.

وأمّا في موضوع التكليف فإذا كان التكليف انحلاليّاً فالمرجع فيه

البراءة، وأمّا إذا كان المطلوب صرف الوجود فالتكليف الوجودي - سواء كان نفسيّاً أو قيديّاً، كالمقام - فالمرجع هو الاحتياط.

وعلى هذا فلو تردّد مفهوم «الماء» أو مفهوم «الصعيد» أو مفهوم «الأرض» أو مفهوم «العادل» فلا يكتفى في صحّة «الوضوء» و«التيمّم» و«السجدة» و«امتثال إكرام العادل» إلّا بما يتيقّن أنّه «ماء» أو «صعيد» أو «أرض» أو «عادل».

وأمّا المشكوك منه فيشكّ في خروجه عن العهدة بالامتثال به، وليس التقييد بالمتيقَّن محتاجاً إلى مؤونة زائدة في مرحلة الثبوت والإثبات، مثلاً لو كان التكليف في الواقع متعلّقاً بالتراب في مسألة التيمّم لا بمطلق وجه الأرض فلا يتوقّف تعلّق التكليف به ثبوتاً إلى ملاحظة الجنس أوّلاً، ثمّ التقييد بنوع منه، بل يتعلّق التكليف بنفسه أوّلاً.

كما أنّ في مرحلة الإثبات لا يتوقّف تعلّق التكليف به بأن يقال: «يتيمّم بالأرض الّتي تكون تراباً»، بل يقال: «يتيمّم بالتراب».

وكلّ خصوصيّة لا يتوقّف تعلّق التكليف بها - ثبوتاً وإثباتاً - إلى مؤونة زائدة لا تشملها أدلّة البراءة؛ لاختصاصها بما إذا كان هناك متيقّن معلوم قابل لأن يتعلّق التكليف به مستقلّاً، وشكّ في تقييده بأمر زائد، فالشبهة المفهوميّة في موضوعات التكاليف الصرف الوجوديّة الإيجابيّة كالشبهات المصداقيّة، وكدوران المفهوم بين المتباينين.

هذا كلّه في الشكّ في المفهوم.

وأمّا الشكّ في الخروج عن الأرضيّة بعد تبيّن المفهوم فهذا

على قسمين:

تارةً: يشكّ في أصل الخروج، كالشكّ في أنّ الأرض صارت ماءً أو انتقلت إلى حالة أخرى أم لا، أي لو شكّ في أنّ اللبنة صارت آجراً، وأرضَ الجصّ صارت جصّاً أم لا، فلا شبهة في أنّ المرجع هو الاستصحاب، كالشكّ في أنّ العنب صار زبيباً أم لا.

وأخرى: يشكّ في إطلاق اسم الأرض على المنتقل إليه، كما لو علم بأنّ التراب صار آجراً وخزفاً، وصارت أرض الجصّ وحجر النورة جصّاً ونورة، ولكنّه يشكّ في أنّه خرج من جهة طروّ هذه الحالة عن مفهوم الأرضيّة والحجريّة أم لا، فهنا ليس مجرىً لاستصحاب بقاء المفهوم؛ لأنّه لا معنى لهذا الاستصحاب؛ لأنّ المفهوم غير قابل للبقاء والارتفاع إلّا من جهة الشكّ في النقل لا من جهة تردّد نفس المفهوم.

نعم، يجري هنا استصحاب الحكم الثابت لهذا العنوان قبل دخوله فيه بعد صدق أنّ هذا كان بحيث صحّ التيمّم به فيستصحب كونه كذلك؛ لأنّ العرف إذا رأى أنّ هذا هو الّذي كان موضوعاً للحكم فعدم ترتيب حكمه عليه نقض له.

حكم السجود على المختلط بما يخرجه عن اسم الأرض

فرع:

لو اختلطت الأرض بغيرها ممّا يخرِجها عن اسم الأرض فلا يضرّ بالسجود، فعلى هذا يجوز السجود على الوحل إذا استقرّت الجبهة عليه.

نعم، لو لصق بالجبهة يجب إزالته للسجدة الثانية حتّى يصدق فيها

وضع نفس الجبهة على الأرض، وأمّا لو لم يتمكّن لعدم الاستقرار فسيجيء حكمه[١].

المسألة الثانية: في حكم السجود على النبات

وأمّا الثانية: فالنبات هي إحدى المواليد الثلاثة في مقابل المعدن والحيوان، وقد يستفاد للإنسان، كقوله عزّ مِن قائل: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[٢] أي أنشأكم، فالنبات بحسب معناه الأصلي مطلق ما ينشأ، إنّما الكلام في أنّ موضوع الحكم هو نبات الأرض أو مطلق ما ينبت.

والحقّ هو التعميم؛ لأنّ أغلب الأدلّة وإن كان صريحها اختصاص النبات بما تنبته الأرض، إلّا أنّ التخصيص في هذه الأدلّة لا يوجب تقييد ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام بجواز السجود على البوريا والخصفة والنبات[٣]؛ لعدم التنافي بين المطلق والمقيّد؛ لأنّ الحكم إثباتيّ مع عدم إحراز أنّ موضوع الحكم متّحد.

هذا مع أنّ التقييد بما تُنبته الأرض وارد مورد الغالب.

ثمّ إنّ هذا بعد تسليم أنّ ما ينبت على الماء أو على الظروف ليس فيه أجزاء الأرض، وأمّا لو لم نقل به فهذا داخل فيما تنبته الأرض، إلّا أن يقال: ظاهر الاستثناء في قول الصادق عليه السلام: «**السجود لا يجوز إلّا على**

---

(١) يأتي في ص ٣٧١.

(٢) سورة نوح: ١٧.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣١١، ح ١٢٦٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٥، ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ٩.

الأرض أو على ما أنبتت الأرض»[1] انحصار الخارج عمّا لا يجوز بها تنبته الأرض، فموضوع الخارج مقيّد، فيقيّد ما دلّ على الجواز بمطلق النبات، بل لا يبعد دعوى الانصراف في رواية المطلق إلى خصوص ما تنبته الأرض.

ثمّ إنّ مجرّد وجود الأجزاء الأرضيّة في ما ينبت فوق الماء أو في الأواني لا يوجب صدق عنوان «ما تنبته الأرض» فالأقوى عدم الجواز.

المسألة الثالثة: حكم السجود على المأكول

وأمّا الثالثة: فظاهر هذا العنوان أنّ كلّ ما أعدّه الله سبحانه لأكل العباد أو لشربهم لا يجوز السجدة عليه، وعلى هذا فما يؤكل في المخمصة أو يشرب فيها خارج عن هذا الحكم.

ثمّ إنّه لا يعتبر في المأكول والمشروب أن يكون فعلاً صالحاً لأن يؤكل ويشرب؛ لأنّ مبادئ هذا النحو من المشتقّات لا يعتبر فيها الفعليّة، بل قابليّة هذا المعنى فيه تكفي في اشتقاق المشتقّ منها، فعلى هذا لا يجوز السجدة على الثمار ولو قبل أوان نضجها بعدما طلعت من طلعها وزهرها.

نعم، لا بأس بالسجدة على نفس الطلع أو الزهر؛ فإنّهما لا يُعدّان ثمرة وليستا ممّا يؤكل.

كما أنّه لا بأس بالسجود على قشور الرمّان ونوى التمر بعد انفصالهما؛ وذلك لأنّهما حال الاتّصال وإن كانا تابعين للثمرة، فمن جهة التبعيّة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٧٢، ح٨٤٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٣، ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١.

يحكم بعدم الجواز - كما يطّرد هذا الحكم في كلّ تابع ما دامت التبعيّة - إلّا أنّ التبعيّة لا تقتضي اطّراد الحكم دائماً؛ لأنّ الملازمة المستفادة من دليل المتبوع لا تقتضي إلّا التبعيّة مادام يقال: إنّهما رمّان وتمر، وأمّا بعد الانفصال فهما قشر ونوى.

وعلى هذا فيجوز السجود على كلّ قشر بعد انفصاله عن المقشور له، كنخالة الحنطة والشعير.

والعجب ممّن جوّز السجدة على الحنطة والشعير لوجود القشر عليهما وهو ليس ممّا يؤكل[١]؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك فأغلب الحبوبات يجوز السجود عليها[٢]، مع أنّ في حديث الأربعمائة صرّح بعدم جواز السجود على كدس الحنطة والشعير[٣]، و«الكدس» إمّا قشرهما أو السنبل الّذي هو مجمع حبوبهما.

وبالجملة: فالأقوى في القشور عدم الجواز ما دامت متّصلة.

كما أنّ الأقوى جواز السجود على ثمرة الشوك والحنظل ونحو ذلك؛ فإنّ المأكول وكذا الثمرة لا يشملان ذلك، ويؤيّد ذلك التعليل في بعض الروايات بأنّ السجود لله، فلا ينبغي أن يضع جبهته على معبود

---

(١) ينظر: تذكرة الفقهاء: ٢/ ٤٣٧، نهاية الإحكام: ١/ ٣٦٢.

(٢) «وهو ليس ممّا يؤكل؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك فأغلب الحبوبات... عليها» ليست في (م) و(ن).

(٣) ينظر: الخصال: ١/ ٦٢٨، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٤، ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح٤.

أبناء الدنيا[١].

وبالجملة: إذا كان الشيء ممّا أعدّه الله سبحانه للأكل والشرب ممّن يمكن أن يتوجّه عليه التكليف - كالإنسان - فهذا لا يجوز السجود عليه، وهذا المعنى لا يدور مدار الاعتياد، فالحنطة إذا لم تكن مأكولة في قطر لا تخرج عن كونها مأكولاً.

فعلى هذا يمكن اطّراد الاستثناء بالنسبة إلى العقاقير - أي عروق الأدوية - المتعارفة الّتي يستعملها العباد غالباً في الأمراض، ولا يمكن قياسها إلى ما يؤكل عند الاضطرار؛ لأنّه ليس ممّا يؤكل، بخلاف الأدوية.

نعم، لو لم نقل بصدق المأكول عليها أو شكّ في ذلك فالأصل الجواز؛ لأنّ المقدار الخارج من النبات هو المتيقّن من المأكول.

وكيف كان، فما لم يعدّ للأكل وإن أكله بعض الناس، كأصول البردي الّذي يسمّى بـ«العقد» في زماننا[٢]، وهكذا «الجمار»، وهو قلب النخل[٣]، وبعض النباتات الّذي يؤكل في زمن الربيع كما يسمّى بالفارسي «شبدراً»[٤]، وما يؤكل في زمن القحط فهذه خارجة عن المأكول.

والأقوى أيضاً خروج ما له حالتان، يؤكل في إحداهما، ولا يؤكل في

---

(١) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٧٢، ح٨٤٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٣، ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١.

(٢) ينظر: الصحاح: ١/ ٤٤، معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٨٣.

(٣) ينظر: العين: ٦/ ١٢٣، الصحاح: ١/ ٩٨، النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ٢٤٩.

(٤) في النسخ: «شفدر» بدل «شبدراً»، والصواب ما أثبتناه.

الأخرى، كقشر اللوز والجوز؛ لأنّ هذا ليس ممّا أُعِدّ للأكل، بل لا يبعد أن يقال: إنّه في الحالة الّتي يؤكل فيها إنّما يؤكل تبعاً لما فيه.

وعلى أيّ حالٍ لا يبعد أن يقال: حكمه في الحالة الّتي يؤكل فيها حكم سائر القشور لا يجوز السجود عليها حال الاتّصال، ويجوز حال الانفصال.

وبالجملة: للقشور أنواع ثلاثة:

حكم السجود على القشور

قسم منها لا يؤكل - سواء كانت متّصلة أو منفصلة - كقشر الرمّان، وقشر الحنطة والشعير الّذي فوق السنبلة، ففي هذا القسم في حال الاتّصال لا يجوز السجود عليه؛ لأنّه في حال الاتّصال يصدق أنّه سجد على المأكول، فالتبعيّة تقتضي عدم جواز السجود عليه.

وقسم منها تؤكل مطلقاً، كقشر الخيار والتفّاح، فعلى أيّ حال لا يجوز السجود عليه.

وقسم منها تؤكل في حال الاتّصال دون حال الانفصال، كقشر الباذنجان واليقطين، ففي حال الاتّصال لا يجوز السجود عليه، بخلاف حال الانفصال على إشكال.

ثمّ إنّ ما يؤكل مطلقاً تارةً في جميع الأحوال مأكول، كقشر التفّاح، وأخرى في بعض الأحوال، كقشر اللوز والجوز، فحكمه حكم الحالتين لو لم نقل بأنّ هذا القشر ليس ممّا أُعِدّ للأكل.

المسألة الرابعة: حكم السجود على الملبوس

وأمّا الرابعة: فما كان صالحاً لأن يلبس فعلاً - كالمنسوج من القطن والكتّان - فلا إشكال في عدم جواز السجود عليه؛ لعدم اعتبار كونه مخيطاً، كما عرفت من أنّ المدار في المأكول أيضاً هو ما يصلح لأن يؤكل وإن احتاج إلى طبخ أو نضج أو طحن.

إنّما الكلام في أمرين:

أحدهما: في القطن والكتّان قبل الغزل وبعده.

وثانيهما: في القنّب[1] الّذي لم يكن ملبوساً عاديّاً في السابق، وصار الآن من ألطف الألبسة.

حكم السجود على القطن والكتان

أمّا الأوّل ففيه أقوال ثلاثة: قول بالمنع مطلقاً[2]، وهو المختار، وقول بالجواز مطلقاً[3]، وقول بالتفصيل بين المغزول فالمنع، ونفس القطن والكتّان فالجواز[4].

ومستند الجميع الأخبار الواردة فيها، ولكن روايات الجواز مطلقاً:

رواية داود الصرّمي، قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على الكتّان والقطن من غير تقيّة؟ فقال: **جائز**»[5].

---

(١) «القِنَّب: نوع من الكتّان»، القاموس المحيط: ١/ ١٢٠.

(٢) ينظر: فقه الرضا: ٣٠٢، المراسم العلويّة: ٦٦.

(٣) ذهب إليه السيّد المرتضى في الموصليّات الثانية، ينظر رسائل الشريف المرتضى: ١/ ١٧٤.

(٤) ذهب إليه العلّامة الحلّي في نهاية الإحكام: ١/ ٣٦٢.

(٥) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٧-٣٠٨، ح١٢٤٦، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٨، ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح٦، وفيه: «القطن والكتّان» بدل «الكتّان والقطن».

ومكاتبة عليّ بن كَيسان إليه عليه السلام، فكتب عليه السلام: «جائز»[١].

ولا يخفى أنّ السائل والكاتب وإن قيّدا على الإمام أن يجيبهم من غير تقيّة إلّا أنّ [في] مورد التقيّة تقييد السائل بغيرها لا فائدة فيه، كما أنّ في غير موردها حيث إنّ وظيفته عليه السلام بيان الحكم الواقعي فليحمل على الحكم الواقعي.

وعلى هذا فلو كان الخبران صحيحي السند، وكانا معمولاً بهما فلا بدّ من الالتزام بالجواز على كراهة، ولكنّهما غير معمول بهما عملاً يخرجهما عن الضعف فليحملا على التقيّة، بل إعراض المشهور عنهما يوجب خروجهما عن الحجّيّة وإن قيل بصحّة[٢] الأوّل منهما[٣].

وأمّا مستند التفصيل بين المغزول وغيره فهو رواية تحف العقول[٤]، وهي أيضاً لضعفها وعدم العمل بها غير قابلة لتقييد الأدلّة المانعة، والنسبة بينها وبين الأدلّة المانعة وإن كانت عموماً من وجه - لشمولها لكلّ نبات قابل للغزل كالقنّب، واختصاص الأدلّة المانعة بالقطن والكتّان، فرواية تحف العقول من جهة أعمّ ومن جهة أخصّ؛ لأنّها تدلّ على الجواز قبل الغزل، والأدلّة المانعة من جهة أعمّ؛ لشمولها قبل

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٨، ح١٢٤٨، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٨، ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح٧.

(٢) في حاشية (ن) و(م): «السند ظ».

(٣) ينظر ذخيرة المعاد: ٢٤٠.

(٤) ينظر: تحف العقول: ٣٣٨، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٦، ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح١١.

الغزل[١] وبعده، واختصاصها بالقطن والكتّان، فتتعارضان فيهما قبل غزلهما - إلّا أنّ مادّة الاجتماع داخلة في الأخبار المانعة؛ لعمل الأصحاب بها.

بل لا يمكن هذا التفصيل في غير القطن والكتّان أيضاً؛ لكون الرواية غير معمول بها، فلو قلنا بعدم جواز السجود على القنّب فلا فرق بين أن يكون ملبوساً ومغزولاً وغير مغزول.

وأمّا الثاني فالأقوى عدم الجواز؛ لما عرفت من أنّ المدار على المأكول أو الملبوس [و]هو ما أعدّه الله سبحانه لأكل عباده ولبسهم، والقنّب كذلك؛ فإنّ في سابق الزمان لمّا لم تكن المكائن لغزله فلذا لم يعمل منه إلّا الحبل أو الجوالق والقوتي ونحوها من الألبسة الخشنة، ولكنّه في حدّ ذاته كان ممّا أعدّ للبس؛ ولذا بتوسّط الفابريقه - أي المكينة - صار اليوم من ألطف الألبسة، كالشعرى الّذي يتوهّم أنّه إبريسم.

وعلى أيّ حال، فمثل الليف والخصاف يجوز السجدة عليهما؛ لورود النصّ بالجواز في خصوص الخصفة[٢]؛ ولأنّهما لم يعدّا للبس، فلبس مسكين لهما للضرورة لا يجعلهما ملبوساً، مع أنّ الخمرة المعمولة سابقاً كانت من سعف النخل.

فرع:

حكم اختلاط ما يصحّ السجود عليه بما لا يصحّ

لو اختلط ما يصحّ السجود عليه بما لا يصحّ بحيث لا يمكن وضع

---

(١) «المانعة من جهة أعم؛ لشمولها قبل الغزل» أثبتناها من (ك).

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣١١، ح١٢٦١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٤٦، ب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح١٠.

الجبهة على ما يصحّ - كالحصير والخمرة المعمولتين بالسيور أي بالجلود - فلا إشكال في عدم جواز السجود عليه.

ثمّ إنّه لو لم يجد ما يصحّ السجود عليه أو لم يتمكّن من وضع الجبهة - لعدم استقراره أو لتلطّخ ثيابه - كالوحل والطين - فيومئ للسجود؛ لخبر أبي بصير، قال: قال الصادق عليه السلام: «**من كان في مكان لا يقدر على الأرض فليوم إيماءً**»[1].

ولموثّق عمّار مثل هذا[2].

ولموثّقه الآخر: «سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعاً جافّاً، قال: **يفتتح الصلاة، فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليوم بالسجود إيماءً وهو قائم، يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة، ويتشهّد وهو قائم ويسلّم**»[3].

ومقتضى هذه الرواية سقوط الجلوس للتشهّد كسقوطه للسجود:

أمّا سقوطه للسجود فلأنّ الجلوس مقدّمة له، فإذا سقطت السجدة سقط الجلوس لها.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٧٥، ح٣٨٨، وسائل الشيعة: ٥/ ١٤١، ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٢.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٣١٢، ح١٢٦٥، وسائل الشيعة: ٥/ ١٤١، ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٧٥، ح٣٩٠، وسائل الشيعة: ٥/ ١٤٢، ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح٤، وفيهما: «سألته» بدل «سئل الصادق عليه السلام».

وأمّا سقوطه للتشهّد فلهذا الموثّق الّذي هو في حدّ ذاته حجّة، مع أنّ مضمونه مرويّ عن الصادق عليه السلام بسند ينتهي إلى ابن محبوب[١].

يكفي في عدم وجوب السجود على الأرض لزوم الحرج منه

ثمّ إنّ من هذه الموثّقة يستفاد أنّ مجرّد الحرج يرفع وجوب السجدة على الأرض وإن لم يبلغ حدّ الضرورة؛ لأنّ كون الأرض مبلّلة لا يوجب إلّا تلطّخ الثياب بالطين، فإذا سقط وجوب السجدة في هذا المقدار من الحرج فيسقط أيضاً لو منعه الحرّ والبرد عن السجود على الأرض مع عدم غيرها من النبات والقرطاس.

فعن ابن الفضيل، قال: «قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يسجد على كمّه من أذى الحرّ والبرد؟ قال: **لا بأس به**»[٢].

وعن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة، وأخاف الرمضاء على وجهي، كيف أصنع؟ قال: **تسجد على بعض ثوبك**، فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله، قال: **اسجد على ظهر كفّك فإنّها أحد المساجد**»[٣].

حكم السجود لو فقد ما يصحّ السجود عليه

ثمّ من الرواية الثانية يظهر الترتيب بين الثياب وظهر الكفّ، فعند التمكّن من القطن والكتّان أو الملبوس منهما - بناءً على تقييد الأخبار

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣١١، ح١٢٦٥، وسائل الشيعة: ٥/ ١٤١، ب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ذيل ح٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٦-٣٠٧، ح١٢٤١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٠، ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٦، ح١٢٤٠، وفيه: «قلت» بدل «فقلت» و«إحدى» بدل «أحد»، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥١، ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٥.

المطلقة بما دلّ على اعتبارهما - لا يجوز السجود على ظهر الكفّ.

ثمّ إنّه لا وجه للقول بأنّ الأولى تقديم المعادن على ظهر الكفّ؛ لأنّ الروايات الواردة في جواز السجود على القير إمّا مطلقات[١]، أو مخصوصة بما إذا كان المصلّي في السفينة[٢].

وعلى أيّ حال محمولة على التقيّة، لا سيّما الأخيرة؛ فإنّ السفن قلّما يتّفق عدم وجود من يتّقى منه فيها خصوصاً في زمان صدور الروايات، فإذا كان موردها الضرورة - للتقيّة - فليس دليل يدلّ على تقديم المعدن على ظهر الكفّ، مع أنّه قلّما يتّفق عدم وجود المعادن مع المصلّي، لا سيّما الذهب والفضّة وفصّ الخاتم من العقيق والفيروزج، ومع هذا لم يتعرّض الإمام عليه السلام بتقديمها على ظهر الكفّ، فيستكشف أنّ السجود عليها ليس بدلاً عن السجود على الأرض.

هذا مع أنّ كون القير أحد الأبدال، ومقدّماً على سائرها لا يوجب اشتراك سائر المعادن معه إلّا بالقطع بعدم الفرق.

ثمّ إنّ هذا بناءً على استفادة البدليّة من الأخبار - كما هو المشهور[٣] - لا سقوط ما يصحّ السجود عليه، وأمّا لو قلنا بالسقوط - كما هو الأقوى - فلا ترتيب بعد ذلك؛ وذلك لأنّ الأخبار بين طوائف ثلاث:

منها: ما يدلّ على جواز السجود على الثوب عند الحرّ والبرد، ومعلوم

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٣ وما بعدها، ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، ح٤، ٥ و٨.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٣ وما بعدها، ب ٦ من أبواب ما يسجد عليه، ح٦ و٧.

(٣) ينظر: المبسوط: ١/ ٨٩ و١٣١، المعتبر: ٢/ ١١٩-١٢٠، الدروس الشرعيّة: ١/ ١٥٧.

أنّه لا تدلّ إلّا [على] أنّ الثوب أحد ما يتوقّى بها من الحرّ والبرد.

ومنها: ما يدلّ على الثوب أوّلاً ثمّ على الكفّ، أو على الكفّ ابتداءً.

أمّا الأوّل: ففي بيان أنّ السجود لا يتبدّل بالإيماء بمجرّد الحرارة، بل يسجد على الثوب أو شيء آخر، ومع فقده فلا يفقد الكفّ؛ فإنّه أيضاً أحد ما يسجد عليه.

وأمّا الثاني: فهو أوضح في أنّ السجود على الأرض ساقط لا أصل السجدة، وأمّا السجود على الكفّ فلأنّه قلّما ينفكّ عن المصلّي.

ومنها: ما يدلّ على خصوص القطن والكتّان، ولكنّه بالتأمّل فيه يدلّ على أنّهما ذكرا من باب أحد الأفراد.

ففي الصحيح: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟ قال: **لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً**»[1]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**شيئاً**» يدلّ على عمومه لكلّ شيء، ثمّ ذكر بعض الأشياء من باب المثال، ولم يجز السجدة على الثلج؛ لعدم الاستقرار، لا لخصوصيّة في القطن والكتّان.

وفي صحيح عليّ بن جعفر عليه السلام: «هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: **إذا كان مضطرّاً فليفعل**»[2]، والتقييد في السؤال لا يدلّ على أنّ الجواب مقيّد؛ لأنّ السؤال لم يرد إلّا لفرض الموضوع، لا

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٨، ح١٢٤٧، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥١-٣٥٢، ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٧.

(٢) قرب الإسناد: ١٨٤، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٢، ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح٩.

للاحتراز عن أشياء أخر.

ثمّ بناءً على البدليّة لو أتى بالمبدل مع الاضطرار فتفسد صلاته دون ما إذا قلنا بالسقوط.

المسألة الخامسة: حكم السجود على القرطاس

وأمّا الخامسة: فالظاهر جواز السجود على القرطاس مطلقاً سواء كان معمولاً من نبات الأرض أو من القطن أو الكتّان أو من الحرير أو الصوف، وإخراج بعضهم ما كان معمولاً من الحرير[١] لا وجه له بعد تعارف أخذه من غيره ممّا لا يجوز السجود عليه، كالمأخوذ من الصوف، وهو أغلاه المسمّى بـ«تيرمة»، والمأخوذ من الخرق الّتي غالباً من القطن، بل اتّخاذه من نبات الأرض في غاية القلّة.

بل لو قلنا بأنّه يتّخذ منها أيضاً، إلّا أنّه لا إشكال بأنّه لا يصدق عليه «النبات» عرفاً؛ لتبدّل صورته الأصليّة إلى غيرها تبدّلاً أخرجها عمّا كان عليه، **فالأقوى** جواز السجود عليه من أيّ قسم اتّخذ، فهو الثالث لما يجوز السجود عليه وإن كان الأفضل منها هو الأرض، كما في الأخبار[٢]، ولكنّ الجواز مستفاد من الأخبار المستفيضة[٣]، وفي بعضها يدلّ على كراهة السجود عليه إذا كان عليه كتابة[٤].

ونحن نذكر خبراً مطلقاً وخبراً مقيّداً تيمّناً، فعن ابن مهزيار أنّه:

---

(١) ينظر الدروس الشرعيّة: ١/ ١٥٧.

(٢) ينظر علل الشرائع: ٢/ ٣٤١.

(٣) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٥ وما بعدها، ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، ح١ و٢.

(٤) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٥ وما بعدها، ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، ح٣.

«سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغذ المكتوب عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز»[١].

وقال جميل بن درّاج: «كره أبو عبد الله عليه السلام أن يسجد على قرطاس عليه كتابة»[٢].

ومن الأوّل يظهر أنّ جواز السجود على غير المكتوب كان مسلّماً.

---

(١) الاستبصار: ١/ ٣٣٤، ح١٢٥٧، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٥-٣٥٦، ب ٧ من أبواب ما يسجد عليه، ح٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٤-٣٠٥، ح١٢٣٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٥٦، ب ٧من أبواب ما يسجد عليه، ح٣.

المقدّمة السادسة[1]: في الأذان والإقامة

والبحث فيها يقع في طيّ مسائل:

المسألة الأولى: استحباب الأذان للإعلام مستقلاً

الأولى: أنّ مقتضى الأخبار الواردة في تشريع الأذان كونه مشروعاً للإعلام والصلاة مستقلّاً، وليس أحدهما تابعاً للآخر، فمن لم يرد الصلاة أوّل الوقت يستحبّ له الأذان للإعلام، كما أنّ من يصلّي آخر الوقت أو قضاءً أو المرأة يستحبّ له الأذان للصلاة.

وبالجملة: شرّع الأذان للإعلام وللصلاة كما شرّع لأمر آخر، كاستحباب التأذين في أذن المولود وغيره، ولكلّ مورد حكم على حدة، وسيجيء - إن شاء الله - في آخر الباب الأحكام المتعلّقة بكلّ مورد.

المسألة الثانية: ما يؤذّن له ويقام

الثانية: في ما يؤذّن له ويقام

لا إشكال في شرعيّتهما للصلوات الخمس اليوميّة في الجملة على الرجل والمرأة، في الجماعة والانفراد، في الأداء والقضاء، في الجهريّة والإخفاتيّة، في التامّة والمقصورة.

إنّما الإشكال في أنّهما مستحبّان مطلقاً أو واجبان في بعض الموارد، ثمّ على الوجهين هل نفسيّ، أو جزئيّ، أو تفصيل بين الأذان والإقامة، فتجب الإقامة دون الأذان على الرجال؟

---

(١) في (ن) و(م) و(ك): «المقدّمة السابعة»، وفي (ح): «المقدّمة الثانية» بدل «المقدّمة السادسة»، والصواب ما أثبتناه.

والأقوى هو الاستحباب مطلقاً وإن كان يتأكّد في بعض الموارد، خلافاً لجماعة من الأكابر، فقالوا بوجوبهما على الرجال[١]، أو مطلقاً في الجماعة بالوجوب الشرطي بمعنى بطلان الجماعة أو الصلاة بتركهما[٢].

والآخرون قالوا بوجوبهما مطلقاً في المغرب والغداة وصلاة الجمعة والإقامة في باقي الصلوات، أو بوجوبهما بهذا التفصيل على الرجال[٣]، أو بوجوبهما في الثالثة[٤] على الرجال والنساء مطلقاً، وعلى الرجال خاصّةً في كلّ صلاة جماعة[٥]، والإقامة عليهم خاصّةً في كلّ صلاة[٦].

التنبيه على نكتة قبل ذكر أدلّة الأقوال

وقبل ذكر أدلّتهم لا بدّ من التنبيه على ما سيجيء[٧] في مبحث الجماعة - إن شاء الله - من أنّ صلاة الجماعة ليست نوعاً من الصلاة في مقابل الانفراد، كمقابلة الظهر والعصر، بل ليست الجماعة إلّا فرداً مشتملاً على خصوصيّة زائدة ليست الفرادى مشتملة عليها.

بمعنى أنّ الجماعة والفرادى من المشخّصات الفرديّة - كالمسجديّة والبيتيّة في مكان الصلاة - فلا يحتاج عنوان الفرادى إلى قصد، فلو بطلت

---

(١) ينظر للقول بوجوبهما على الرجال في كلّ صلاة ما حكاه العلّامة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٢/ ١١٩.

(٢) ينظر الكافي في الفقه: ١٤٣.

(٣) ينظر جمل العلم والعمل: ٥٧.

(٤) في (ن) و(م): «الثلاثة» بدل «الثالثة».

(٥) ينظر: المقنعة: ٩٧، المبسوط: ١/ ٩٥، المهذّب: ١/ ٨٨، الوسيلة: ٩١.

(٦) حكاه العلّامة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ٢/ ١٢٠.

(٧) يأتي في الجزء الرابع ص١٠٥.

الجماعة لجهة - كحدوث الحائل بين الإمام والمأموم، أو تحقّق بعد عن الإمام، أو خروجه عن الأهليّة، أو نحو ذلك - فلا تفسد الصلاة؛ لأنّها تقع قهراً فرادى، فلو لم يخلّ المصلّي بوظيفة الانفراد - كما لو حدث الحادث في الركعة الثالثة أو الرابعة - فلا وجه للقول ببطلان الصلاة من رأس.

وعلى هذا فمن بنى الأمر على ما ذكرناه واعترف بأنّ الجماعة ليست إلّا كالفرادى، غاية الأمر مشتملة هي على فضيلة لا تشتمل الفرادى عليها فلا بدّ من الحكم بصحّة الصلاة لو اختلّت شرائط الجماعة لو لم تختلّ وظيفة الانفراد ولو لم يقصد المصلّي الانفراد.

ولكنّ صاحب الجواهر رحمه الله في بعض الفروع أفتى ببطلان الصلاة[1].

وعلى أيّ حال ففي مقامنا لو قلنا بوجوب الأذان والإقامة للجماعة وجوباً شرطيّاً للجماعة فلا وجه للقول ببطلان الصلاة مع تركهما أو ترك أحدهما إلّا أن يقال بوجوبهما للصلاة في حال الجماعة، وإثبات هذا المعنى بالدليل مشكل.

ردّ أدلّة القول بوجوب الأذان والإقامة في الجماعة

إذا عرفت ذلك فنقول: ما يمكن أن يكون سنداً للقائل بوجوبهما في الجماعة جملة من الأخبار:

فمنها: ما عن أبي بصير: «سأل أحدهما عليهما السلام: أيجزي أذان واحد؟ قال: **إن صلّيت جماعةً لم يجز إلّا أذان وإقامة، وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك تجزيك إقامة، إلّا الفجر والمغرب فإنّه ينبغي أن تؤذّن فيهما**

(١) ينظر جواهر الكلام: ١٣/ ٢٢٢-٢٢٣.

وتقيم من أجل أنّه لا يقصر فيهما»[١].

ومنها: موثّق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «سئل عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده، فيجيء رجل آخر فيقول له نصلّي جماعة، هل يجوز أن يصلّيا بذلك الأذان والإقامة؟ فقال: **لا، ولكن يؤذّن ويقيم**»[٢].

ومنها: صحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «**أنّه كان إذا صلّى وحده في البيت أقام إقامة واحدة ولا يؤذّن**»[٣].

ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة**»[٤].

ولا يخفى أنّ استفادة الوجوب من هذه الأخبار في غاية الضعف.

أمّا الأوّل: فلأنّ عدم الإجزاء أعمّ من عدم الصحّة؛ لأنّه في مقام بيان عدم كفاية الأذان وحده عن المطلوب، وأمّا كون المطلوب وجوبيّاً أو استحبابيّاً فلا يستفاد منه.

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٠٣، ب بدء الأذان والإقامة...، ح٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٨، ب ٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٠٤، ب بدء الأذان والإقامة...، ح١٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٢، ب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٥٠، ح١٦٥، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٥، ب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦، وليس فيهما: «واحدة».

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٥٠، ح١٦٤، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٥، ب ٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٨.

هذا مع أنّ لفظ «ينبغي» في ذيل الخبر يدلّ على أنّ الإجزاء المذكور فيه بمعنى الفضل.

وأمّا الثاني: فلأنّ لفظ «يجوز» أو «جائز» مستعمل في كلّ مقام في المعنى المناسب له؛ لأنّه لغة في مقابل الوقوف، فإذا استعمل في الوضعيّات كقوله: «الصلح جائز» أو «إقرار العقلاء جائز» فيراد أنّه ممضى.

وإذا استعمل في التكاليف ابتداءً، ففي النفسيّات فهو في مقابل الحرام فـ«لا يجوز» بمعنى «يحرم»، وأمّا في باب القيود فيدلّ «لا يجوز» على الفساد.

وأمّا إذا استعمل فيما يرجع إلى تكليف الغير فمعنى «لا يجوز» أنّه لا يكتفى بهذا العمل الصادر عنه، وأمّا كون العمل فاسداً أو لا فلا يستفاد منه، فإذا قيل: «لا يجوز أن يصلّي الإنسان بأذان غيره» فمعناه أنّه لا يمضي عنه ولا يجزي له، سواء كان الأذان مستحبّاً أو واجباً، [فلا] وجه لإعادة الإمام أذانه وإقامته بعد عدم اعتبار قصد الإمامة، ولا استفصال في الخبر.

وأمّا الثالث: فلأنّه وإن دلّ بالمفهوم على أنّه عليه السلام لو أمّ قوماً أذّن وأقام، إلّا أنّ فعله كذلك لا يدلّ على وجوبهما.

وأمّا الرابع: فلأنّ عدم الاكتفاء بالإقامة فيما لو كان القوم ينتظرون إمام الجماعة لا يدلّ على وجوب الأذان في الجماعة.

ثمّ إنّ القائل بالوجوب لو أراد وجوبهما مطلقاً - ولو مع سماع الإمام أذان غيره وإقامته - فيردّه المرويّ عن أبي مريم الأنصاري أنّ الباقر عليه السلام أمّ قوماً بلا أذان ولا إقامة، فسئل عن ذلك، فقال: «**إنّي مررت بجعفر وهو**

يؤذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك»[١].

والمرويّ عن عمرو بن خالد عن الباقر عليه السلام أنّه لو[٢] سمع إقامة جاره فقال: قوموا، فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة، فقال: «**يجزيكم أذان جاركم**»[٣].

كما أنّه لو قال بوجوبهما - مطلقاً ولو للمؤتمّ في فرضين بفرض واحد للإمام وللجامع بين الفرضين، وفي الظلمة والريح والمطر - فيردّه الأدلّة الكثيرة التامّة بسقوطهما في هذه الأحوال[٤].

ردّ القول بوجوبهما في صلاة الغداة والمغرب والجمعة

وأمّا سند القائل بوجوبهما في صلاة الغداة والمغرب والجمعة:

أمّا في الجمعة فسيجيء إن شاء الله في محلّه.

وأمّا في الغداة والمغرب فجملة من الأخبار:

منها: ما تقدّم[٥] من رواية أبي بصير الّتي عرفت أنّ لفظة «ينبغي» ظاهرة في الاستحباب.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٠، ح١١١٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٧، ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

(٢) كذا في النسخ، ولعلّ الصواب عدم وجود «لو».

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٥، ح١١٤١، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٧، ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.

(٤) ينظر: الكافي: ٣/ ٤٢١-٤٢٢، ب تهيئة الإمام للجمعة...، ح٥، تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٥، ح١٠٩، ٣/ ١٨، ح٦٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٠٣، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح٣، ٤/ ٢٢٠، ب ٣٢ من أبواب المواقيت، ح١.

(٥) تقدّمت في ص٣٧٧.

ومنها: صحيح زرارة: «**أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة، وتفتتح النهار بأذان وإقامة، ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان**»[١].

ولكن عرفت[٢] أنّ الإجزاء يلائم الفضل أيضاً.

ومنها: صحيح صفوان: «**ولا بدّ في الفجر والمغرب من أذان وإقامة في الحضر والسفر؛ لأنّه لا يقصر فيهما في حضر ولا سفر، ويجزيك إقامة بغير أذان في الظهر والعصر والعشاء الآخرة والأذان، والإقامة في جميع الصلوات أفضل**»[٣].

ولا يخفى: أنّ في هذا الخبر قرائن على الاستحباب، لأنّ لفظ «لا بدّ» و«يجزيك» و«أفضل» كلّها ظاهرة في تأكّدهما، لا وجوبهما في الصلاتين.

ومنها: خبر ابن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **لا تدع الأذان في الصلوات كلّها، فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر**»[٤].

ولا يخفى: أنّ النهي ظاهر في المقام في الكراهة، بقرينة قوله: «**فإن**

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٦، ح٨٨٥، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٦، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

(٢) تقدّم في ص٣٧٩.

(٣) علل الشرائع: ٢/ ٣٣٧، ح١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٦، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٤٩، ح١٦١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٦-٣٨٧، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.

تركته» الّذي أرجع أمر الترك إلى المصلّي.

ومنها: قوله عليه السلام في موثّق سماعة: «**لا تصلّ الغداة والمغرب إلّا بأذان وإقامة، ورخّص في سائر الصلوات بالإقامة، والأذان أفضل**»[1].

وهذا الخبر أظهر أدلّة القول بوجوبها فيهما؛ فإنّ النهي ظاهر في فساد الصلاتين بتركهما، ولكن هذا الظهور لا يكافئ الأدلّة الكثيرة الدالّة على استحبابهما مطلقاً.

مع أنّه معارض بخبر عمر بن يزيد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إقامة بغير الأذان في المغرب، فقال: **ليس به بأس، وما أحبّ أن يعتاد**»[2]، فيحمل النهي على الكراهة؛ لأنّ هذه الرواية نصّ في جواز الترك في المغرب، والقائل بالوجوب لا يفصّل بينه وبين الفجر.

وبالجملة: مع أنّ القائل بهذا القول قليل بين العلماء، ولم يحك إلّا عن بعض من أوجبهما في الجماعة، كالسيّد وابن الجنيد والحسن، وقيّده الأوّلان بالرجال[3].

وعلى أيّ حال **استفادةُ** الوجوب من هذه الأخبار مع الغضّ عن

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٥١، ح١٦٧، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٧، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٥١، ح١٦٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٧، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

(٣) ينظر: جمل العلم والعمل:٥٧، وحكاه عن السيّد وابن الجنيد والحسن في مختلف ٢/ ١١٩-١٢٠.

معارضتها بأوضح منها دلالةً، وأصحّ منها سنداً، وأكثر منها عدداً وقائلاً مشكلٌ.

ردّ القول بوجوب الإقامة في جميع الصلوات

ثمّ إنّ من هذه الأخبار يستشمّ وجوب الإقامة في جميع الصلوات، فسند القائل بوجوبها بالخصوص على الرجال أو مطلقاً هذه الأخبار، والخبران الدالّان على أنّ الإقامة من الصلاة[١]، والأخبار الدالّة على أنّ الحدث والتكلّم يفسدان الإقامة[٢].

ولكنّك خبير بما فيها:

أمّا الأخبار المتقدّمة فلأنّها سيقت مساق حكم آخر، ولبيان تأكّد الأذان في الفجر والمغرب، لا لوجوب الإقامة في جميع الصلوات، مع أنّ لفظ «الإجزاء» و«الترخيص» و«لا بدّ» ونحو ذلك لا تدلّ على الوجوب، كما عرفت.

نعم، يستفاد من هذه الأخبار أنّ الاهتمام بالإقامة كان مفروغاً عنه، وإنّما سئل عن الأذان، ولكن أين هذا من الدلالة على الوجوب؟!

وأمّا الخبران فمضافاً إلى معارضتهما مع الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ الصلاة أوّلها التكبير[٣]، [فـ]إنّ كونها من الصلاة لا يلازم وجوبها؛

---

(١) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٠٥-٣٠٦، ب بدء الأذان والإقامة...، ح٢٠ و٢١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٩٦، ب ١٠ من أبواب ما يسجد عليه، ح١٢، ٥/ ٤٠٤، ب ١٣ من أبواب ما يسجد عليه، ح١٢.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٥٤-٥٥، ح١٨٢، ١٩٠ و١٩١، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٩٣ وما بعدها، ب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح١، ٣، ٤ و١٢.

(٣) ينظر: الكافي: ٣/ ٦٩، ب النوادر، ح٢، وسائل الشيعة: ٦/ ١٠ وما بعدها، ب ١ من ←

لأنّ مستحبّات الصلاة كثيرة، بل يمكن أن يكونا ناظرين إلى أنّها كالصلاة حكماً، فيدلّان على أنّ الحدث والتكلّم يفسدانها، كالأخبار الثالثة[١].

ولكنّها أيضاً لا تدلّ على وجوبها؛ لأنّ بطلانها بالحدث والكلام لا يلازم وجوبها، كما لا يخفى.

هذا مع عدم تعرّض الأخبار البيانيّة[٢] لوجوبها.

وبالجملة: عمدةُ الأدلّة الّتي يتوهّم أنّها تدلّ على وجوب الإقامة في جميع الصلاة، وهي مع الأذان في المغرب والغداة الأخبارُ المتضمّنة للفظ «الإجزاء».

ولا يخفى: أنّ هذه اللفظة لو كانت في جواب السؤال عن أقلّ الواجب لكانت دالّةً على الوجوب، كما لو سئل عن أدنى ما يجزي في ذكر الركوع والسجود وفي التسبيحات الأربع ونحوها.

وأمّا لو لم يكن أصل الوجوب مفروغاً عنه، بل أريد استفادة الوجوب من هذه اللفظة، كما في قوله: «**أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة**»[٣]، انتهى فاستفادته منه في غاية المنع؛ لأنّ «الإجزاء» في كلّ مقام يراد منه ما يناسبه من الفضل أو الوجوب.

→

أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح٢، ٤، ٧، ١٠، ١١ و١٢.

(١) كذا في النسخ.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٣١١، ب افتتاح الصلاة...، ح٨، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٥٩، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح١.

(٣) تقدّم في ص ٣٨١.

بل ظهور هذه اللفظة في أنّ المسؤول عنه هو أدنى ما يكتفى به من الوظيفة الّتي شرّعت لها الأذان والإقامة - وهي التهيّؤ للحضور بين يدي الربّ سبحانه وتعالى - في غاية القوّة، فيسأل عنهم عليهم السلام في أنّ هذه الوظيفة تحصل بهما معاً أو يكتفى بها بالإقامة وحدها، وليس في مقام السؤال عن أدنى ما يجزي عن الواجب.

بل مع هذه الأخبار الكثيرة الدالّة على استحبابهما المرويّة في ثواب الأعمال، المتضمّنة لبيان أنّ من صلّى بأذان وإقامة صلّى معه صفّان من الملائكة، ومن صلّى بإقامة صلّى معه صفّ واحد[1]، كيف يمكن دعوى استفادة الوجوب من لفظ «يجزيك» و«لا بدّ» ونحوهما؟! فإنّهما واردان في مقام بيان الاكتفاء بالثواب الموعود، والاهتمام بهما في الجماعة والفجر والمغرب، والاهتمام بالإقامة في سائر الصلوات.

استحباب الأذان والإقامة للنساء

ثمّ إنّ من مطلقات الباب يستفاد أنّ استحبابهما على النساء في جميع الصلوات لا إشكال فيه وإن لم يتأكّد لهنّ كالرجال.

بل يستفاد الاستحباب لهنّ من الأدلّة الخاصّة، فعن عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذّن للصلاة، فقال: **حسن إن فعلت، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبّر وأن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله**»[2].

---

(١) ينظر: ثواب الأعمال: ٣٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٢، ب ٤ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٥٨، ح٢٠٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٠٥، ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

وبهذه الرواية يجمع بين ما دلّ على استحبابهما عليهنّ وما ظاهره عدم التشريع لهنّ، قال الصادق عليه السلام: «**ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة**»[١]، وقال عليه السلام: «**ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة، وتكفيها الشهادتان، ولكن إذا أذّنت وأقامت فهو أفضل**»[٢]؛ لأنّ الجمع بين الروايات يقتضي أن يكون تشريعهما لهنّ كتشريعهما على الرجال، إلّا أنّ الاهتمام بالنسبة إليهنّ ليس كالرجال، فهنّ مخيّرات بين الفعل والترك وإن كان الفعل أفضل.

مع أنّ الأخبار الدالّة على أن ليس عليهنّ أذان ولا إقامة ليست في مقام بيان عدم التشريع؛ لأنّ ذكر الجمعة والجماعة عقيبهما يدلّ أنّ حكمهما حكم الجمعة والجماعة، أي لا يؤكّدا[٣] لهنّ، وأمّا إذا حضرن الجماعة فلا إشكال في تشريعهما لهنّ، وكونهما أفضل فردي التخيير بعد حضورهنّ.

كما أنّ الجمعة لا تتمّ عددها بالنساء، وبعقدها [من] مَن له ولاية العقد لا تتعيّن عليهنّ كتعيّنها على الرجال، بل تبقى بالنسبة إليهنّ على طبعها الأصليّ من التخيير بينها وبين الظهر، ولكنّه لا شبهة - كما سيجيء

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٢٩٨، ح٩٠٨، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٠٦، ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٢٩٨، ح٩٠٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٠٦، ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

(٣) كذا في النسخ، ولعل الأولى: «يتأكّدان».

إن شاء الله تعالى في محلّه - أنّهنّ إذا صلّين الجمعة بعد حضورهنّ يسقط عنهنّ الظهر.

وبالجملة: بعد دلالة الأخبار العامّة والخاصّة على استحبابهما لهنّ فيجب حمل الأخبار الدالّة على أن [ليس] عليهنّ لا أذان ولا إقامة على عدم التأكيد، أو على عدم ترتّب الأثر على أذانهنّ وإقامتهنّ من سقوطهما عن الرجال إذا سمعوا منهنّ، ونحو ذلك من عدم تشريع أذان الإعلام.

المسألة الثالثة: في الموارد الّتي يسقط فيها الأذان:

المسألة الثالثة: موارد سقوط الأذان

قيل: **ومنها** القضاء، وقد تقدّم أنّ تشريع الأذان والإقامة للصلوات الخمس اليوميّة لا إشكال فيه سواء كانت أداءً أو قضاءً[1].

أ - القضاء

إنّما الكلام في أنّ من أراد قضاء صلوات متعدّدة هل يؤذّن ويقيم لكلّ صلاة أو يؤذّن للأولى ويقيم للبواقي؟

قولان[2]، بل يحتمل سقوط الأذان مطلقاً، ومدرك الوجوه الثلاثة الأخبار الواردة في الباب:

فعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: «**إذا كانت عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ، فأذّن لها وأقم، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة**

---

(١) تقدّم في ص٣٧٥.

(٢) ينظر للقول بأذان وإقامة لكلّ صلاة مقضيّة: المعتبر: ٢/ ١٣٦.

وينظر للقول بأذان وإقامة للصلاة الأولى والإقامة للبواقي: إرشاد الأذهان: ١/ ٢٥٠.

لكلّ صلاة»[١].

وفي قضيّة الخندق ما يدلّ أيضاً على سقوط الأذان للبواقي[٢].

وهكذا رواية محمّد بن مسلم في الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق: «**يقضي ما فاته، يؤذّن في الأولى، ويقيم في البقيّة**»[٣].

وفي مكاتبة موسى بن عيسى قال: «كتبت إليه: رجل يجب عليه إعادة الصلاة، أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب: **يعيدها بإقامة**»[٤].

وعن عمّار، أنّ الصادق عليه السلام سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة، قال: «**نعم**»[٥].

فمقتضى الطائفة الأولى ثبوت الأذان والإقامة للأولى، وسقوطه في البقيّة، ومقتضى المكاتبة سقوط الأذان مطلقاً، فتعارض صدر الطائفة الأولى، ومقتضى رواية عمّار ثبوتهما في الجميع، فيعارض ذيل الطائفة الأولى.

---

(١) الكافي: ٣/ ٢٩١، ب من نام عن الصلاة أو سها عنها، ح١، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٦، ب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة، ح١، وفيهما: «وكان» بدل «إذا كانت».

(٢) ينظر مسند أحمد: ١/ ٣٧٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٠٤-٣٠٥، ح٩٣٦، وسائل الشيعة: ٨/ ٢٦٥، ب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٢، ح١١٢٤، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٦، ب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.

(٥) تهذيب الأحكام: ٣/ ١٦٧-١٦٨، ح٣٦٧، وسائل الشيعة: ٨/ ٢٧٠-٢٧١، ب ٨ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.

ولكنّه لا يخفى أنّ المكاتبة ورواية عمّار واردان في مورد إعادة الصلاة، والإعادة في غير المقام وإن شملت القضاء أيضاً إلّا أنّه بقرينة خارجيّة، وفي المقام ليست قرينة على التعميم.

وعلى هذا، فاستفادة ما ينسب إلى المشهور[١] أو الأشهر[٢] من ثبوت الأذان والإقامة لكلّ صلاة مقضيّة مشكلٌ؛ لأنّ رواية عمّار مخصوصة بباب الإعادة، والمطلقات أو العمومات تقيّد أو تخصّص بالطائفة الأولى الدالّة على سقوط الأذان لغير المقضيّة الأولى؛ لأنّ النسبة بينهما أعمّ وأخصّ مطلقاً.

وأمّا التمسّك بالاستصحاب - وهو أنّه لو أتى بالمقضيّة في وقتها لاستحبّ فيها الأذان والإقامة، فيستصحب استحبابها - فمبنيٌّ على حجّيّة التعليقي منه، ونحن أثبتنا عدم حجّيّته في الأصول[٣].

ثمّ إنّ الجمع بين المكاتبة ورواية عمّار - مع ورودهما في الإعادة - إنّما هو بحمل رواية عمّار على عدم محذور في إعادة الأذان، والمكاتبة بأنّ الإقامة لمّا بطلت بوقوع الصلاة الفاسدة بعدها فلا بدّ من إتيانها لإدراك الفضيلة الّتي شرّعت لها، وأمّا الأذان فلا يخلّ به الفصل فليس بلازم إعادته.

وبالجملة: لا يبعد أن يكون منشأ السؤال في هذين الخبرين عن إعادة

---

(١) ينظر: ذخيرة المعاد: ٢٥٣، جواهر الكلام: ٩/ ٢٩.

(٢) ينظر الشرح الصغير: ١/ ١٠٦.

(٣) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٤٥٨ وما بعدها.

الأذان والإقامة - الظاهرة في أنّهما أتيا بهما في الصلاة الفاسدة - أنّ الفصل هل يضرّ بهما أم لا؟ والجواب في المكاتبة يرجع إلى أنّ الفصل لا يضرّ بالأذان، وهذا لا ينافي تشريع إعادته ولو لم يفسد بالفصل.

ثمّ إنّ ترك الأذان في الصلاة المقضيّة غير الأولى ليس بمعنى ترك المستحبّ المرخّص فيه في كلّ مستحبّ، بل معناه: أنّ الوظيفة الّتي شرّع الأذان لها تحصل بالإقامة، فتركه من باب عدم ثبوت موضوع الاستحباب له من جهة الملاك، فلا مانع من إتيانه رجاءً ومن حيث إنّه عبادة.

وكيف كان، فالأقوى بحسب الأدلّة هو الاكتفاء بالإقامة في غير الصلاة الأولى إذا كانت المقضيّة متعدّدة؛ وأمّا الأولى والمقضيّة الواحدة فباقيتان على حالهما السابق، أي هما كالمؤدّاة.

ثمّ لا بأس باستفادة ما ذكرنا أيضاً من الأدلّة الدالّة على سقوط الأذان في مورد الجمع بين الفرائض[1]، كما أفاده الشهيد في الدروس، وقال: «إنّ استحباب الأذان للقاضي لكلّ صلاة ينافي سقوطه عمّن جمع في الأداء»[2].

ونحن نقول: إنّ من موارد الجمع يستفاد أنّه لا خصوصيّة لمورد دون مورد، ومناط السقوط هو الجمع، فيجيء في المقام النزاع في أنّ السقوط رخصة أو عزيمة، **فما أفاده** من قوله: «إلّا أن نقول: السقوط فيه تخفيف أو

---

(١) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٥ وما بعدها، ب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) الدروس الشرعيّة: ١/ ١٦٥.

أنّ الساقط هو أذان الإعلام؛ لحصول العلم بأذان الأولى لا الأذان الذكري، ويكون الثابت في القضاء الأذان الذكري، وهذا متّجه»[١] **غير متّجه**؛ لأنّ كون السقوط في موارد الجمع تخفيفاً مرجعه إلى أنّ السقوط رخصة، وهذا احتمال يتطرّق في القضاء أيضاً.

وما أفاده ثانياً من احتمال أنّ الساقط في موارد الجمع هو الأذان الإعلامي لا الذكري[٢].

فيه: أنّ الأذان الإعلامي هو الأذان للإعلام بالوقت، لا الإعلام بالصلاة، ففي موارد الجمع الساقط هو الذكري.

ب - صلاة العصر يوم الجمعة

ومنها: عصر يوم الجمعة، وسقوطه له في الجملة لا إشكال فيه وإن خالف فيه بعض المتأخّرين، كصاحب المستند[٣] ناقلاً [له] عن بعض القدماء أو المتأخّرين كالمقنعة[٤]، والقاضي[٥]، والأردبيلي[٦]، والمدارك[٧].

إنّما الكلام في سقوطه مطلقاً، سواء صلّى الجمعة أو الظهر، وسواء جمع بين العصر والفرض الأوّل، وسواء جمع في محلّ استحباب الجمع، أو لا.

---

(١) الدروس الشرعيّة: ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر الدروس الشرعيّة: ١/ ١٦٥.

(٣) ينظر مستند الشيعة: ٤/ ٥٢٢-٥٢٣.

(٤) ينظر المقنعة: ١٦٢.

(٥) لم نقف عليه، نعم حكاه عنه إبن ادريس في السرائر: ١/ ٣٠٥.

(٦) ينظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ١٦٤ و٣٧٨.

(٧) ينظر مدارك الأحكام: ٣/ ٢٦٤.

أو مختصّ بمورد الجمع، إمّا مطلقاً أو بما إذا جمعه مع الجمعة في محلّ الجمع.

وجوه على حسب عدد الصور؛ لأنّ المكلّف إمّا في يوم الجمعة: يصلّي الظهر أو الجمعة، وعلى كلا التقديرين: إمّا يجمع بين الفرضين أو يفرّق بينهما، ثمّ في مورد الجمع: تارةً يجمع في محلّ الاستحباب، وأخرى يجمع في غير هذا المحلّ.

والأقوى فيما لو صلّى الظهر وفرّق بينه وبين العصر عدم سقوط الأذان؛ لأنّه لا خصوصيّة ليوم الجمعة من بين الأيّام موجبةً لسقوط أذان الفرض الثاني منه، إلّا ما توهّم من دلالة رواية حفص عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة**»[1]؛ بناءً على جعل الأذان الأوّل أذان الصبح، والثاني الظهر، فالثالث أذان العصر، أو جعل الأذان الأوّل الأذان الإعلامي، والثاني الأذان لصلاة الظهر، فالثالث أذان العصر.

ولكنّه لا يخفى: ضعف هذين الاحتمالين؛ لأنّ ظاهرها الإخبار عن قضيّة شخصيّة خارجيّة، لا الإنشاء على الموضوعات المقدّر وجودها، بأن يكون مفادها أنّ كلّ من يؤذّن أذاناً ثالثاً في يوم الجمعة فهو مبدع.

هذا مع أنّ البدعة أخصّ من التشريع؛ لأنّها عبارة عن إحداث أمر في الدين على سبيل جعل القانون، وغرض المبدع أن يحدث أمراً يتّبعه غيره، وأمّا التشريع فهو مجرّد إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، فالرواية

---

(١) الكافي: ٣/ ٤٢١-٤٢٢، ب تهيئة الإمام للجمعة...، ح٥، وسائل الشيعة: ٧/ ٤٠٠-٤٠١، ب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

واردة في بيان الإخبار عمّا أحدثه الثالث أو معاوية؛ فإنّه كان يأمر بأن يؤذّن بعد الخطبتين.

وعن المحقّق في المعتبر - على ما في الوسائل -: «إنّ الأذان الثاني بدعة، وعن بعض أصحابنا تسميته الثالث؛ لأنّ النبيّ ﷺ شرّع للصلاة أذاناً وإقامةً فالزيادة ثالث، وسمّيناه ثانياً لأنّه [يقع] عقيب الأذان الأوّل» انتهى[1].

وعلى هذا فالأذان الثالث أو الثاني هو الأذان لصلاة الجمعة لا لصلاة العصر، بل يحتمل أن يكون الثالث هو الثالث من الأذان للجمعة، وأوّله الإعلامي، والثاني قبل الخطبتين، والثالث بعدهما.

وعلى هذه الاحتمالات فلا يمكن الاستدلال بالرواية على أنّ الأذان للعصر في يوم الجمعة بدعة أو تشريع سواء فرّق المصلّي بينه وبين الجمعة أو الظهر، أو لم يفرّق.

وعلى هذا فلو صلّى الجمعة أوّل الوقت وصلّى العصر آخر وقته لم يسقط؛ لعدم خصوصيّة ليوم الجمعة موجبة لسقوط أذان العصر الواجب فيه.

الكلام في سقوط الاستحباب لو جمع بين الفرضين

وأمّا لو جمع بين الفرضين فهذا على صور ثلاث؛ لأنّه تارةً يجمع بين الجمعة والعصر، وأخرى بين الظهر والعصر، وعلى تقدير الجمع بين الظهر والعصر فقد يجمع بينهما في غير محلّ استحباب الجمع، كما لو جمع

---

(١) المعتبر: ٢/ ٢٩٦، وسائل الشيعة: ٧/ ٤٠١، ب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة، ذيل ح٢، وفيهما: «وبعض» بدل «وعن بعض»، و«يسمّيه» بدل «تسميته».

بينهما وقت العصر.

وعلى أيّ تقدير فلو قلنا بأنّ مطلق الجمع يوجب السقوط فالحكم في الجميع متّحد، وأمّا لو قلنا باختصاص الحكم ببعض الموارد فالمتيقّن منه هو الجمع بين الجمعة والعصر.

البحث في جهات ثلاث

١. المعاني المتصوّرة لسقوط المستحبّ

وتوضيح أصل المسألة يتوقّف على البحث من جهات:

الأولى: إنّ سقوط المستحبّ يتصوّر على معان:

الأوّل: هو تركه المشروع في كلّ مستحبّ، وبهذا المعنى لا يمكن أن يحصل مع الترك ثواب ولا أثر كان مترتّباً على الفعل.

الثاني: سقوطه بمعنى حصول الأثر المقصود منه وإن لم يحصل للتارك ثوابه، وهذا يتصوّر في مقامنا هذا ونحوه ممّا اعتبر في الفعل كيفيّة خاصّة وسقطت لتسهيل ونحوه، والأدلّة المتقدّمة[١] في سقوط الأذان في غير الفجر والمغرب تشير إلى هذا المعنى؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**أدنى ما يجزي أن يفتتح**»[٢] ظاهره - بقرينة الإجزاء - أنّ الوظيفة الّتي شرّع لها الأذان تحصل لو أذّن في الفجر والمغرب وتركه في بقيّة الصلوات، ففي البقيّة الإقامة قائمة مقام الأذان والإقامة في الفجر والمغرب.

الثالث: سقوطه بمعنى عدم استحبابه.

وعلى هذا فلو تصوّرنا[٣] معنىً رابعاً للسقوط فيمكن أن يقال في

---

(١) تقدّمت في ص٣٨١.

(٢) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٦، ح٨٨٥، وسائل الشيعة: ٥/ ٣٨٦، ب ٦ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

(٣) في عدا (ك) زيادة: «مع».

الموارد الّتي ثبت السقوط فيها: إنّ السقوط رخصة، وإلّا فلا بدّ من القول بأنّه عزيمة؛ لأنّه لو لم يكن الشيء العبادي مستحبّاً فيجب تركه، وإلّا يدخل لو أتاه بعنوان استحبابه في موضوع التشريع.

٢. المراد من التفريق المقابل للجمع

الثانية: في المراد من التفريق الّذي هو مقابل الجمع، وهو على أنحاء:

فقد يكون المراد منه التفريق على الأوقات، ولازم هذا المعنى أنّه لو صلّى الظهر آخر وقت فضيلته، والعصر أوّل وقت فضيلته أن لا يكون الأذان ساقطاً.

وقد يراد منه التفريق العرفي، فكلّ ما لم يصدق عليه الجمع عرفاً فهو تفريق.

وقد يراد أنّه لو فرّق بين الصلاتين بنافلة الأولى أو الثانية فهو تفريق، وهذا على قسمين: إمّا التفريق بخصوص النافلة أو بمقدارها ولو لم يشتغل بعمل آخر.

ويدلّ على أنّ التفريق بالنافلة لا يوجب سقوط الأذان خبر زريق عن الصادق عليه السلام، ففي ذيله: «**ويصلّي بعد الظهر أربع ركعات، ثمّ يؤذّن ويصلّي ركعتين، ثمّ يقيم ويصلّي العصر**»[1].

نعم، في بعض الأخبار يدلّ على السقوط مع التنفّل، كخبر أبان[2]،

---

(١) الأمالي (للطوسي): ٦٩٥، ح١٤٨٢، وسائل الشيعة: ٧/ ٣٢٨- ٣٢٩، ب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح٤.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٢٦٧-٢٦٨، ب من حافظ على صلاته أو ضيّعها، ح٢، وسائل الشيعة: ٤/ ١٠٧، ب ١ من أبواب المواقيت، ح١.

وصحيح أبي عبيدة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلّى المغرب، ثمّ يمكث قدر ما يتنفّل الناس، ثمّ أقام مؤذّنه، ثمّ صلّى العشاء الآخرة**»[١].

٣. هل الساقط أذان الصلاة الثانية أو أذان غير صاحبة الوقت

الثالثة: هل الأذان الساقط أذان الثانية أو أذان غير صاحبة الوقت؟

وجهان، يظهر من جماعة أنّه لو جمع في وقت الأولى فالأذان لها، ولو جمع في وقت الثانية فالأذان لها[٢]، فيؤذّن أوّلاً لصاحبة الوقت، ثمّ يقيم للأولى ويقيم للثانية.

ولكنّ الأقوى أنّ الأذان للأولى مطلقاً، والساقط هو أذان الثانية.

أمّا أوّلاً: [فـ]لأنّ لازمه أنّه لو جمع بينهما في آخر وقت فضيلة الأولى وأوّل وقت فضيلة الثانية أن يؤذّن لكلّ منهما؛ لأنّ كلّاً منهما وقع في وقته.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مقتضى ذلك سقوط الأذان للقضاء ولو للأولى ولو للمقضيّة الواحدة، وحمل النصّ[٣] الوارد على عدم سقوط الأذان لأولاهنّ على التعبّد الصرف خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهره هو الأذان المشروع بحسب الجعل الأصلي لكلّ صلاة فريضة، هذا مع عدم مدخليّة الوقت في أذان الصلاة.

---

(١) تهذيب الأحكام: ١/ ٣٥، ح١٠٩، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٠٣، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح٣، وفيهما: «مكث» بدل «يمكث».

(٢) منهم: الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة: ٣/ ٢٣١، والمحقّق الكركيّ في جامع المقاصد: ٢/ ١٧٠، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة: ١/ ٥٧٨-٥٧٩.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٣/ ١٨، ح٦٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٢٣، ب ٣٢ من أبواب المواقيت، ح١١.

نعم، بناءً على ما أفاده الشهيد من أنّ الأذان لإعلام الوقت[١]، ولا وقت للفرض الثاني فالساقط هو الأذان للثاني، إلّا أنّ الأقوى ما عرفت أنّه شرّع للوقت وللصلاة مستقلّاً، مع أنّه ﷺ يسلّم تشريعه للصلاة وإنّما يقول: إنّ الوقت تابع، ولذا يلتزم بمشروعيّته للمرأة والقاضي صلاته.

وكيف كان، فيتوقّف ما أفادوه على دليل يدلّ كذلك، وهو مفقود، وظاهر الأدلّة أنّ الأذان مطلقاً للأولى.

هذا مع أنّ مقتضى ما ذكروه أنّه لو صلّى الظهر أوّل وقتها، والعصر آخر وقت الظهر أن يسقط أذان العصر مع عدم صدق الجمع بينهما عرفاً، إلّا بناءً على ما تقدّم[٢] من أنّ المدار على التفريق هو التفريق بالنافلة أو بمقدار أدائها لا التفريق العرفي.

سقوط الأذان في مورد لا يمكن أن يكون بمعنى ترك المستحب

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ سقوط الأذان في الموارد الّتي نقول بسقوطه فيها لا يمكن أن يكون بمعنى ترك المستحبّ الّذي هو مشروع في كلّ مستحبّ حتّى يقال بعدم السقوط مطلقاً وبقائه على استحبابه؛ لأنّه ينافيه قول الصادق عليه السلام في خبر عبد الله بن سنان: «**إنّ رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علّة بأذان وإقامتين**»[٣].

---

(١) ينظر الدروس الشرعيّة: ١/ ١٦٥.

(٢) تقدّم في ص٣٩٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٧، ح٨٨٦، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٢٠-٢٢١، ب ٣٢ من أبواب المواقيت، ح١.

وهكذا خبر زرارة عن أبي جعفر[١]، وخبر صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام[٢]؛ فإنّ سقوط هذه الموارد بهذه الكيفيّة الخاصّة ليس من باب ترك المستحبّ.

مع أنّه يبعد ترك المعصوم النافلة الّتي اهتمّ بها، وبيّن ثوابها على مقدار لا يحصيه إلّا الله سبحانه.

واحتمال أن يكون تركه إيّاها لبيان استحبابه أبعد؛ لأنّ الترك الّذي يمكن أن يكون لجهات عديدة لا يستكشف منه أنّ المتروك مستحبّ، ولا شبهة أنّ القول أبلغ في بيان المقصود وأظهر في كشف المرام، مع أنّ استحبابه ثبت منهم بأدلّة كثيرة.

فإذا لم يمكن حمل الترك على ترك المستحبّ الّذي هو مشروع في كلّ مستحبّ فلا بدّ من أن يكون السقوط:

إمّا على الوجه الثاني، فاحتمال كونه عزيمة لا وجه له؛ لأنّه وإن أدّى ما هو ملاك مشروعيّته بالإقامة، إلّا أنّ أصل استحبابه لا يسقط.

وإمّا على الوجه الثالث، فاحتمال كونه رخصة لا وجه له.

استظهار أنّ سقوط الأذان في مورده بمعنى عدم استحبابه

والظاهر من الأخبار هو الوجه الثالث؛ لأنّ ظاهرها عدم استحباب الأذان في موارد السقوط، فهي مخصّصة للأخبار الدالّة على تشريعه عموماً.

---

(١) تقدّم في ص٣٨١.

(٢) تقدّم في ص٣٨١.

واحتمال كون تركه مستحبّاً مع بقاء فعله على الاستحباب، فيكون كالعبادات المكروهة الّتي لا بدل لها، فيكون تركه رخصة لا عزيمة **احتمال لم يقم عليه دليل**؛ لأنّ العبادات المكروهة وجه كراهتها معلوم، وهو التشبّه ببني أميّة في صوم يوم عاشوراء، أو بعبدة الشمس في النوافل المبتدأة، وهنا لا يمكن أن تكون جهة الترك ملازمة العبادة مع جهات خارجيّة ونفس الجمع ليس فيه جهة موجبة لرجحان ترك العبادة[1].

وبالجملة: في العبادات المكروهة الأمر يتعلّق بذات العبادة، والنهي بالفعل بعنوان العبادة أي الفعل العبادي، مكروه فيختلف متعلّق الأمر والنهي، وفي المقام ليس لعنوان العبادة جهة مكروهة، فإذا كانت مكروهة[2] فتكون ذاتها كذلك، فلا يمكن أن يبقى أمرها بحاله، وإلّا يتّحد متعلّق الأمر والنهي، وهذا ممتنع وإن تعدّدت فيه جهتا التعليل.

وعلى هذا فلا بدّ من أن تكون أخبار الباب مخصّصة لأدلّة استحبابه العامّ.

نعم، لو دلّ دليل - كإجماع ونحوه - على أنّ تركه رخصة، فمنه نستكشف أنّ الساقط هو مرتبة منه لا أصله.

وعلى هذا فنقول: تارةً يكون الجمع مستحبّاً، وأخرى يكون التفريق مستحبّاً، وثالثة لا الجمع مستحبّ ولا التفريق، ثمّ إنّه قد يجمع بين الفرضين في محلّ استحباب الجمع بدون الفصل العرفي وبدون التنفّل

---

(١) «مع جهات خارجيّة ... ترك العبادة» أثبتناها من (ك).

(٢) «فإذا كانت مكروهة» أثبتناها من (ك).

بينهما، فعلى هذا المورد السقوط عزيمة؛ فإنّ هذا هو الجمع بجميع معانيه.

ويدلّ عليه المرويّ عن أبي الحسن عليه السلام: «**إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوّع بينهما**»[1].

وهكذا المرويّ عنه أيضاً: «**الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع، فإذا كان بينهما تطوّع فلا جمع**»[2]، بناءً على أن يكون المراد منهما أنّ آثار الجمع تنتفي عند التنفّل، لا أنّ فعل النافلة يضرّ بالجمع؛ فإنّه ينافيه الأخبار الكثيرة.

وأثر الجمع ليس إلّا سقوط الأذان، ففي مورد تركهما وعدم الفصل العرفي وإتيانهما في محلّ استحباب الجمع - كإتيان الظهرين في يوم الجمعة وعرفة في عرفات في وقت الظهر، وإتيان المغرب والعشاء في مزدلفة في وقت العشاء - يسقط الأذان عزيمة.

ولظاهر قول الصادق عليه السلام: «**السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم للظهر ثمّ يصلّي، ثمّ [يقوم] يقيم للعصر بغير أذان، وكذلك [في] المغرب والعشاء بمزدلفة**»[3].

ثمّ لا فرق في الجمع في يوم الجمعة في محلّ استحبابه بين الجمع بين

---

(١) الكافي: ٣/ ٢٨٧، ب الجمع بين الصلاتين، ح٣، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٢٤، ب ٣٣ من أبواب المواقيت، ح٢، وفيه: «صلاتين» بدل «الصلاتين».

(٢) الكافي: ٣/ ٢٨٧، ب الجمع بين الصلاتين، ح٤، وسائل الشيعة: ٤/ ٢٢٤، ب ٣٣ من أبواب المواقيت، ح٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٢، ح١١٢٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٥، ب ٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح١، وفيهما: «فيقيم» بدل «يقيم».

الجمعة والعصر أو الظهر والعصر؛ لأنّ في عصر الأئمّة عليهم السلام كان أصحابهم يصلّون الظهر، فالجمع المستحبّ وارد على ما هو دأب الناس من الصلاة، فمنهم من يصلّي الجمعة كالخلفاء والمنصوب منهم، ومنهم من يصلّي الظهر كأصحاب الأئمّة عليهم السلام.

وقد يجمع بينهما بغير هذه القيود، كما لو جمع بين الفرضين في محلّ استحباب الجمع مع التنفّل، أو جمع بين الفرضين فيما كان الجمع فيه مستحبّاً في غير محلّ الجمع، كما لو صلّى الظهر والعصر في يوم الجمعة في وقت العصر، أو صلّى الظهر في آخر وقتها والعصر في أوّل وقتها.

وهكذا يوم عرفة، أو صلّى العشاء مع المغرب في الطريق قبل الوصول إلى المشعر، أو جمع بين ما كان التفريق فيه مستحبّاً، كغير هذه الموارد الثلاثة، أو جمع بين ما لا يكون فيه الجمع والتفريق مستحبّاً، كالجمع بين قضاء الفوائت، فالظاهر أنّ السقوط رخصة، ولا يكون عزيمة.

أمّا كونه رخصة لو جمع بينهما فيما كان الجمع مستحبّاً في محلّ استحبابه مع التنفّل فلخبر زريق المتقدّم[1]، فإنّه وإن كان مختصّاً بيوم الجمعة إلّا أنّه لا فرق بينه وبين يوم عرفة والجمع في المزدلفة، فإذا ثبت تشريع الأذان في هذا الجمع وسقوطه أيضاً، فيستكشف منهما أنّ السقوط رخصة، وأنّه يبقى للأذان موضوع، ويمكن بإتيانه درك مرتبة من الثواب.

وأمّا كونه رخصة فيما لو جمع بينهما فيما كان الجمع مستحبّاً في غير محلّ استحباب الجمع [فـ]لأنّ هذا حكمه حكم ما لو جمع بينهما فيما لو كان

---

(١) تقدّم في ص٣٩٥.

التفريق مستحبّاً أو لا يكون الجمع والتفريق مستحبّاً، وقد ثبت في هذه الموارد سقوط الأذان بلا إشكال، سواء تنفّل بينهما أو لم يتنفّل، وقد تقدّم[١] صحيح أبي عبيدة.

ومن قضيّة أبان[٢] يظهر أنّ في سنة ترك الصادق عليه السلام النافلة في المزدلفة، وفي سنة أخرى صلّاها، وعلى التقديرين ترك الإمام عليه السلام الأذان، فأصل السقوط في هذه الموارد لا إشكال فيه.

وأمّا كونه رخصة [فـ]ـلأنّ أصل الجمع إذا كان رخصة وكان التفريق أفضل فسقوط الأذان أيضاً يتبع الجمع.

وادّعى الشهيد الثاني أنّ في غير موارد استحباب الجمع لو جمع بين الفرضين فلا قائل بأنّ السقوط عزيمة[٣].

وهذا وإن لم يكن إجماعاً، بل وإن كان أيضاً لم يفد- لأنّ مدركه معلوم- إلّا أنّهم استفادوا من أخبار السقوط السقوط على نحو الرخصة.

ولكنّ الحقّ هو التفصيل بين ما إذا تنفّل فرخصة، ولم يتنفّل فعزيمة مطلقاً.

أمّا في مورد استحباب الجمع فلما ظهر من خبر زريق[٤]، فإذا ثبت كونه في هذا المورد أنّ السقوط رخصة فنقول بكونه رخصة فيما إذا تنفّل

---

(١) تقدّم في ص ٣٩٦.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٢٦٧-٢٦٨، ب من حافظ على صلاته أو ضيّعها، ح٢، وسائل الشيعة: ٤/ ١٠٧، ب ١ من أبواب المواقيت، ح١.

(٣) ينظر روض الجنان: ٢/ ٦٤١.

(٤) تقدّم في ص ٣٩٥.

فيما كان التفريق فيه مستحبّاً بطريق أولى؛ للقطع بأنّه فيما لو كان الجمع مستحبّاً لو تنفّل لم يسقط الأذان عزيمة، فعدم سقوطه على نحو العزيمة فيما كان التفريق فيه مستحبّاً على طريق[1] أولى.

وأمّا لو جمع بدون التنفّل - فسواء جمع فيما يكون فيه الجمع مستحبّاً أو لا - فكونه[2] عزيمة؛ لأنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على أنّه عليه السلام جمع بين الصلاتين بأذان وإقامتين هو تخصيص الأدلّة الدالّة على استحباب الأذان، كدلالة الأخبار الواردة في الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، والجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة[3].

واحتمال كون سقوط الأذان تابعاً لأصل الجمع احتمال اعتباريّ لا اعتبار به، ولم يقم إجماع ولا دليل آخر على مشروعيّته عند ترك النافلة حتّى يقال بأنّ الساقط مرتبة منه لا أصله.

وعلى أيّ حال، لا إشكال في أنّ الاحتياط ترك الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين بدون النافلة أو مقدارها، سواء جمع كذلك فيما كان الجمع فيه مستحبّاً، كالموارد الثلاثة، أو جمع فيما كان التفريق فيه مستحبّاً، أو جمع بين ما كان بالنسبة إليهما متساوياً كالقضاء.

تعداد موارد سقوط الأذان

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ظهر جميع موارد سقوط الأذان، وهي خمسة:

الأوّل القضاء.

---

(١) كذا، ولعلّ الأولى: «بطريق».

(٢) في النسخ: «فكونه» بدل «فيكون»،و الصواب ما أثبتناه.

(٣) ينظر وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٥، ب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة.

والثاني الأداء.

والثالث والرابع والخامس في المزدلفة ويوم الجمعة ويوم عرفة.

سقوط الأذان عزيمة لو جمع بين الفرضين بدون التنفّل

ولكنّه يسقط عزيمةً لو جمع بين الفرضين بدون التنفّل، وبدون الفصل بمقدار النافلة، على إشكال في القضاء والأداء في غير الموارد الثلاثة، ويسقط رخصةً لو تنفّل أو فصل بمقدار النافلة.

حكم سقوط الأذان في يوم عرفة

ثمّ إنّ السقوط في يوم عرفة هل يختصّ بمن كان في عرفات - كاختصاص السقوط بالمشعر - أو يشمل من جمع بين الفرضين في غيرها؟

ظاهر خبر عبد الله بن سنان المتقدّم[1] هو الإطلاق، ولا يبعد كونه كذلك؛ لأنّ الجمع مستحبّ في يوم عرفة؛ للاشتغال بالأدعيّة المخصوصة - وظاهر مرسل الفقيه: «**إنّ رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بعرفة بأذان وإقامتين**»[2] هو الاختصاص، ولعلّه المنساق من رواية عبد الله بن سنان بقرينة المغرب والعشاء بمزدلفة[3]، مع أنّ هذا هو القدر المتيقّن- والاشتغال بمطلق الدعاء أيضاً - ومنه الأذان أيضاً في

---

(١) تقدّم في ص٣٩٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٦-٢٨٧، ح٨٨٥، وفيه: «جمع رسول الله ﷺ» بدل «إنّ رسول الله ﷺ جمع)، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٥، ب ٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.

(٣) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٢، ح١١٢٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٥، ب ٣٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.

هذا اليوم، بل علّل كراهة الصوم فيه بأنّه يورث الضعف عن الدعاء[١] - لا الخاصّ.

المسألة الرابعة: في موارد سقوط الأذان والإقامة

المسألة الرابعة: موارد سقوط الأذان والإقامة

لا إشكال في سقوطهما عمّن صلّى جماعة، وأُذّن وأُقيم لهذه الجماعة، إماماً كان المؤذّن أو مأموماً، سمع المأموم الّذي أراد أن يصلّي جماعة الأذان أو لم يسمع.

حكم سقوطهما لمن صلّى فرادى وحضر الجماعة

وإنّما الكلام فيمن يصلّي فرادى وحضر الجماعة، والبحث فيه من جهات:

١. الكلام في سقوطهما أو أحدهما

الأولى: في أصل سقوطهما وعدمه، أو التفصيل بين الإقامة فلا تسقط، والأذان فيسقط، فعن المدارك التوقّف في أصل السقوط[٢]، وفي الجواهر: «قيل من أنّه يلوح من الإرشاد[٣]، والموجز[٤]، وموضع من المبسوط[٥] قصر الحكم على الأذان»[٦]، وعن المشهور سقوطهما[٧].

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٤/ ٢٩٩، ح٩٠٤، وسائل الشيعة: ١٠/ ٤٦٥، ب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب...، ح٤.

(٢) ينظر مدارك الأحكام: ٢/ ٢٦٧، وحكاه عنه الشيخ يوسف البحراني في الحدائق الناضرة: ٧/ ٣٨٦.

(٣) ينظر إرشاد الأذهان: ١/ ٢٥٠.

(٤) ينظر الموجز الحاوي (ضمن الرسائل التسع): ٧١.

(٥) لم نعثر عليه في المواضع التي تعرّض فيها للمسألة، بل جمع بينهما في الحكم في موضعين، ينظر المبسوط: ١/ ٩٨ و١٥٢.

(٦) جواهر الكلام: ٩/ ٤٢-٤٣.

(٧) حكاه عنهم في جواهر الكلام: ٩/ ٤٣.

ومستند المشهور الأخبار المستفيضة، ففي خبر زيد بن عليّ عليه السلام عن آبائه صلوات الله عليهم: «دخل رجلان المسجد وقد صلّى عليّ عليه السلام بالناس، فقال لهما: **إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه، ولا يؤذّن ولا يقيم**»[1].

وفي رواية أبي عليّ قال: «كنّا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام إذا أتاه رجل، فقال: جعلت فداك، صلّينا في المسجد الفجر، فانصرف بعضنا، وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد، فأذّن فمنعناه ودفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **أحسنت، ادفعه عن ذلك، وامنعه أشدّ المنع**، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعةً؟ قال: **يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر بهم إمام**»[2].

وعن أبي بصير: «سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم؟ فقال: **ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان**»[3].

ومستند المفصّل ما عن أصل زيد النرسي، عن الصادق عليه السلام: «**إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا أجزأك أذانهم وإقامتهم، فاستفتح الصلاة لنفسك، وإذا رأيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزأ إقامة بغير أذان، وإن**

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨١، ح١١١٩، وسائل الشيعة: ٨/ ٤١٥، ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣/ ٥٥، ح١٩٠، وسائل الشيعة: ٨/ ٤١٥، ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢، وفيه: «صلّيت» بدل «صلّينا».

(٣) الكافي: ٣/ ٣٠٤، ب بدء الأذان والإقامة...، ح١٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٢٩-٤٣٠، ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

وجدتهم تفرّقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذّن وأقم لنفسك»[١].

ومستند القائل بعدم السقوط موثّق عمّار: «سئل الصادق عليه السلام عن الرجل أدرك الإمام حين سلّم، قال عليه السلام: **عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة»**[٢].

وخبر معاوية بن شريح في حديثٍ قال: «**ومن أدركه وقد رفع رأسه عن السجدة الأخيرة وهو في التشهّد فقد أدرك الجماعة، فليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»**[٣].

ولا يخفى: أنّ الأظهر بحسب الأدلّة سقوطهما، وتوقّف المدارك[٤] في مستند المشهور لا وجه له؛ لا لصحّة سند جميع الأخبار - كما في الجواهر[٥]؛ لتخيّله بأنّ الحسين بن سعيد الّذي في طريق خبر أبي عليّ ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه؛ فإنّ أصحاب الإجماع ثمانية عشر[٦]، وليس منهم الحسين بن سعيد، إلّا أن يكون مراده منهم من لا يروي إلّا عن ثقة، كابن[٧] أبي عمير ونحوه - بل لاستفاضة النصوص،

---

(١) بحارالأنوار: ٨١/ ١٧١، ح٧٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٨٢، ح٨٣٦، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣١، ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٤٠٧-٤٠٨، ح١٢١٦، وسائل الشيعة: ٨/ ٤١٥-٤١٦، ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

(٤) تقدّم في ص٤٠٥.

(٥) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٤٢.

(٦) ينظر اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢/ ٥٠٧، ٦٧٣ و٨٣٠-٨٣١.

(٧) في (ن) و(م): «وكابن».

وصحّة سند أكثرها.

وعلى أيّ حال، المناقشة في السند لا وجه لها، وموثّق عمّار وخبر معاوية ليس ممّا يمكن به المعارضة مع النصوص المستفيضة المعمول بها عنـد القدماء والمتأخّرين.

مع أنّ دلالتهما لمحلّ الكلام أوّل الكلام؛ لاحتمال ورودهما لبيان سقوطهما عمّن يريد إدراك الجماعة، كما هو ظاهر الأخير، لا في مقام بيان تحديد سقوطهما عمّا يسقط[ـان] فيه على من أراد الانفراد.

مع أنّ نسبة هذين الخبرين مع الأخبار المتقدّمة نسبة الإطلاق والتقييد فيقيّدان بهما؛ لأنّهما يدلّان على أنّ من أدرك الإمام بعد السلام فعليه الأذان والإقامة، سواء تفرّق الصفّ أو لم يتفرّق، وهي تدلّ على أنّ قبل تفرّق الصف يسقطان.

واحتمال حملهما على بيان أنّ السقوط رخصة فيجوز إتيانهما قبل التفرّق **احتمال لا يعتنى به**؛ لأنّ ظاهر لفظ «عليه» أنّ على الوارد هي الوظيفة الّتي كانت مشروعة له في غير مورد درك الجماعة، لا على أنّها ساقطة ولكنّه مخيّر في إتيانهما، وإلّا لكان اللازم التعبير عن هذا المقصود بقوله: «وله أن يؤذّن ويقيم».

فمع إمكان حمل المطلق على المقيّد لا تصل النوبة إلى هذا الجمع؛ لأنّ التقييد جمع عرفي، وهو عبارة عن أنّه لو ألقي هذا الكلام الصادر عن كلّ متكلّم ملتفت إلى العرف لم يفهم التنافي بين المطلق والمقيّد، وهذا بخلاف إرادة «يجوز»، و«له» من لفظ «عليه»؛ فإنّ هذه الإرادة إنّما تتطرّق في كلام

الحكيم، أي صوناً عن اللغويّة على هذا الحمل يحمل، وإلّا فهو خلاف الظاهر، فتطرّق هذا الاحتمال موقوف على بقاء المطلق على إطلاقه، وبقاؤه فرع عدم التقييد، وعدمه فرع العلم بالإطلاق، وإلّا يصير هذا التصرّف دوريّاً.

وبالجملة: مقتضى نصوصيّة الأخبار المستفيضة في سقوط الأذان والإقامة قبل التفرّق تقييد إطلاق هذين الأخيرين[1].

ثمّ إنّ ظاهر موثّقة عمّار وإن كان السقوط حين السلام - أي حاله - إلّا أنّ حمله على بعد السلام حمل قريب، فليس نصّاً في تحديد السقوط بقبل السلام ومقارناً له، فهي - كخبر ابن شريح - في مقام بيان أنّه بعد السلام لا يسقطان، وظاهرهما الإطلاق، فنحملهما على بعد التفرّق، لا على أنّ مبدأ عدم السقوط حال السلام حتّى يقبلا المعارضة مع الأخبار المستفيضة.

مع أنّه على فرض كونهما في مقام التحديد فالتعارض بينهما وبين الأخبار المستفيضة بالتباين، فيجب: إمّا حملهما على مريد إدراك فضيلة الجماعة وغير ناظرين إلى جهة أخرى، وهي سقوطهما عمّن لا يريد الاقتداء بهذه الجماعة، أو طرحهما؛ لعدم كونهما معمولاً بهما.

وأمّا طرح الأخبار الكثيرة أو حملها على التقيّة - كما عن الوحيد الأستاذ[2] - فلا وجه لهما؛ أمّا الطرح فليس له وجه إلّا اعتبار التواتر في

---

(١) في (ك): «الخبرين» بدل «الأخيرين».

(٢) ينظر مصابيح الظلام: ٦/ ٤٨٨، وحكاه عنه في جواهر الكلام: ٩/ ٤٣.

الخبر، وأمّا الحمل على التقيّة فمع موافقة مذهب أبي حنيفة[١] لمفادها لا وجه له بعد إمكان الجمع بحسب الدلالة أو ترجيح الصدور.

نعم، تقديم جهة الصدور على أصله فيه كلام في الأصول[٢]، والأستاذ ممّن يقدّم المرجّحات الجهتيّة على السنديّة[٣]، فهذا يتمّ على مختاره مع استفادة التحديد من الخبرين.

ولكنّه يرد عليه أيضاً أنّ عدم السقوط أيضاً مذهب أبي حنيفة على ما نسبه إليه في الجواهر[٤].

وكيف كان، لا إشكال في أن السقوط ولو بعد السلام أيضاً هو الّذي ينبغي أن يبنى عليه، ويشهد له رواية أبي بصير[٥]؛ فإن الراوي فرض ورود الوارد حين سلام الإمام، فأجابه عليه السلام بأنّه ليس عليه أن يعيد الأذان الّذي هو الأعمّ منه ومن الإقامة، بل يدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان، فهو عليه السلام جعل المدار في مشروعيّتها تفرّق الجماعة، لا الورود قبل السلام أو حينه.

وأمّا ما أفاده الأستاذ من وجه الحمل على التقيّة من جهة ندرة وجود الإمام الراتب في مسجد من الشيعة في زمان الأئمّة عليهم السلام فلا وجه له؛ لأن

---

(١) ينظر المبسوط (للسرخسي): ١/ ١٣٦.

(٢) ينظر فوائد الأصول: ٤/ ٧٧٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٤٤.

(٥) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨١، ح١١٢٠، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٠، ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

خبر زيد بن عليّ ورد في قصّة زمان الأمير عليه السلام، وسائر الأخبار وردت عن الصادق عليه السلام، وفي عصره كان للشيعة إمام راتب في مساجدهم الخاصّة بالكوفة.

وأمّا التفصيل فليس له مدرك سوى خبر زيد النرسي[1]؛ فإنّ في صدره جعل المدار في سقوطهما على إدراك الجماعة حال كونهم منصرفين عن أصل الصلاة، ولكنّهم باقون على التعقيب جمعاً، وفي ذيله جعل المدار في ثبوتهما على تفرّق الجماعة وخروج بعضهم عن المسجد، ثمّ في الوسط فصّل بين الأذان والإقامة فيما لو انصرفوا عن الصلاة والتعقيب مع بقائهم في المسجد لشغل آخر.

وهو مع اضطرابه متناً - كما ظهر من بيان معناه من اختلاف المنصرف إليه في صدر الحديث ووسطه - لا يدلّ إلّا على أنّه لو انصرف القوم عن الصلاة بتوابعها وهم جلوس أجزأت الإقامة بغير الأذان.

ويمكن أن يبنى على اعتبار بقاء الجماعة أو بعضهم على هيئة الصلاة من الاشتغال بالتعقيب، وأمّا إذا خرجوا عن هيئة الصلاة فلا يسقطان وإن لم يخرجوا عن المسجد؛ لأنّ مجرّد بقائهم فيه لا يوجب سقوطهما.

نعم، التفصيل بين الأذان والإقامة في هذه الصورة لا بدّ من حمله على جهةٍ، ولا يبعد أن تكون الاهتمام بالإقامة.

وعلى أيّ حال هذا الخبر غير قابل للمعارضة، مع عدم عامل به؛ لإمكان حمل كلام المبسوط والإرشاد والموجز في قولهم: (ويسقط

---

(١) ينظر: أصل زيد النرسي (ضمن الأصول الستة عشر): ٢٠، بحار الأنوار: ٨١/ ١٧١.

الأذان)[١] على الأعمّ منه ومن الإقامة، كما هما المراد منه في كثير من الأخبار[٢]، كما لا يخفى على الناظر فيها.

٢. اختصاص سقوطهما بمن أرادوا الجماعة أو عمومه للمنفرد؟

الثانية: هل يختصّ سقوطهما بما إذا جاء جماعة وأرادوا الجماعة، كما في الشرائع ونحوه من المتون(٣)، أو يعمّ المنفرد؟

وجهان، والأقوى هو التعميم؛ لإطلاق الأخبار، وخبر زيد بن عليّ عليه السلام لا ينافيه؛ لعدم التعارض بين المطلقات وهذا المقيّد بعد تسليم ظهوره في الاختصاص؛ فإنّ حمل المطلق على المقيّد مختصّ بما إذا كان بينهما تناف.

ثمّ بناءً على التعميم لا فرق بين أن يؤذّن ويقيم المنفرد سرّاً أو علانيّةً؛ للإطلاق المزبور.

نعم، بناءً على ما يقال من أنّ وجه السقوط هو هتك الجماعة[٤] فجوازهما سرّاً لا هتك [فيه]، إلّا أنّ استفادة كون الوجه فيه ما ذكر بحيث يكون الحكم دائراً مداره في غاية المنع.

٣. اختصاص حكم السقوط بالمسجد أو يشمل غيره؟

الثالثة: هل يختصّ الحكم بالمسجد أو يعمّ غيره؟ وجهان.

ظاهر أكثر الأخبار هو الاختصاص ولكنّا قلنا: إنّه لا تنافي بين

---

(١) ينظر المبسوط: ١/ ٩٨ و١٥٢، وفي كلا الموضعين ذكرهما مقرونين، إرشاد الأذهان: ١/ ٢٥٠، الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر): ٧١، وذكرهما مقرونين.

(٢) ينظر: الكافي: ٣/ ٣٠٤، ب بدء الأذان والإقامة، ح١٢، من لا يحضره الفقيه: ١/ ٤٠٨، ب صلاة الجماعة، ح١٢١٧، تهذيب الأحكام: ٣/ ٥٥، ح١٩٠.

(٣) ينظر: النهاية: ١١٨، شرائع الإسلام: ٢/ ٦٥، تذكرة الفقهاء: ٣/ ٦٢، البيان: ١٤٣.

(٤) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٤٥.

الإطلاق والتقييد إلّا أن[١] يقال: إنّ حكمة السقوط مراعاة إمام المسجد الراتب، فلو لم تنعقد الجماعة في المسجد أو لم يكن للمسجد إمام راتب - كالمسجد الواقع في الحضرة الحسينيّة على مشرّفها السلام - فلا وجه لسقوطها، فالمسألة في غاية الإشكال.

ومن اقتصر عليه[٢] فنظره إلى أنّ المتيقّن من تقييد المطلقات الواردة في الحثّ على الأذان والإقامة ما كان جامعاً لجميع محتملات التقييد من المسجديّة، والراتبيّة، والجماعة الواردة، واتّحاد المكان، واتّحاد الصلاة صنفاً أو نوعاً.

ولكنّه لا يخفى: أنّ اعتبار اتّحاد المكان هو الأقوى، فمثل سطح المسجد يعدّ خارجاً عمّا انعقدت فيه الجماعة إذا انعقدت في المسجد، وكذا بالعكس، بل نفس المسجد وعرصته - لا سيّما في المساجد المعظّمة - يعدّان مكانين.

وأمّا اعتبار المسجديّة فالأقوى أنّه كذلك، لا لحمل المطلق على المقيّد، بل لأنّ دليل المطلق قاصر عن إثبات الإطلاق؛ فإنّه ليس إلّا خبر أبي بصير المتقدّم[٣]، ويمكن أن يكون الإمام المذكور فيه هو الإمام المعهود الّذي يصلّي في مسجد البلد، لا جنس الإمام وكلّ من يصلّي جماعة في أيّ مكان اتّفق.

---

(١) «ظاهر أكثر الأخبار ... إلّا أن» أثبتناها من (ك).

(٢) ينظر: المبسوط: ١/ ٩٨، نهاية الإحكام: ١/ ٤١٩.

(٣) تقدّم في ص٤٠٦.

ثمّ بناءً على اعتبار المسجديّة هل يختصّ بما إذا كان له إمام راتب بحيث يكون لوصف الاجتماع دخل، أو المدار على الراتبيّة ولو لم يكن في المسجد كالمشاهد المشرّفة، بل قيل[١]: إنّ راتبيّة إمامٍ في مسجد توجب فساد الجماعة الثانية، متشهّداً برواية أبي عليّ[٢] بناءً على قراءة «لا يبدر» بالراء.

ولكنّه لا يخفى: أنّ هذه الرواية غير قابلة لإثبات هذا الحكم المخالف للقاعدة، مع أنّ في بعض النسخ: «لا يبدو»[٣] بالواو.

نعم، المتيقّن من السقوط هو وصف الاجتماع، فالمسجد الّذي ليس له إمام راتب، بل تنعقد الجماعة فيه متتالياً - كالمسجد الواقع في الحضرة الحسينيّة سلام الله على الراقد فيها، أو المشهد الغرويّ الّذي له إمام راتب وليس مسجداً - فعدم السقوط أقوى، وإن كان[٤] الأولى إتيانهما رجاءً للمطلوبيّة لا بقصد الورود، لا سيّما في الأوّل من باب ترك الاستفصال مع إطلاق المسجد.

وأمّا اعتبار اتّحاد الصلاة صنفاً فلا وجه له مع إطلاق الأدلّة.

نعم، لا يبعد أن يكون الاختلاف في الأداء والقضاء موجباً لعدم السقوط، كاختلاف الصلاتين نوعاً كاليوميّة وغيرها، كما لا يبعد عدم السقوط فيما لو انعقدت الجماعة بلا أذان وإقامة، بل الأخير لا إشكال

---

(١) ينظر الوافي: ٨/ ١٢٧٠-١٢٧١.

(٢) تقدّمت في ص٤٠٦.

(٣) ينظر وسائل الشيعة: ٨/ ٤١٥، ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ذيل الحديث ٢.

(٤) «وإن كان الأولى» أثبتناها من (ك).

فيه؛ لظهور الأخبار، واستغناء الوارد عن أذان الجماعة.

وكيف كان، القدر المتيقّن من السقوط ما كان مجتمعاً لجميع القيود المحتملة، إلّا أن يكون هناك إطلاق ظاهر غير منصرف إلى قسم خاصّ ولا متبادر.

وممّا يشترط في السقوط أن يتّحد وقت الصلاتين، فلو بقي الإمام وجماعته بعد صلاة العصر إلى أن دخل وقت المغرب، وورد المسجد من أراد أن يصلّي المغرب فلا يسقطان؛ لأنّ نفس الجماعة لو أرادوا أن يصلّوا المغرب لا يسقطان عنهم، فضلاً عن الوارد.

هذا مع انصراف الأخبار عن هذا المورد، بل هي واردة موارد ما كانت مرسومة في تلك الأزمنة من الصلاة على حسب أوقاتها الفضلى.

فعلى هذا لو اختلف الفرضان فالسقوط أيضاً مشكل، إلّا أن يقال: إنّ الظهر والعصر كصلاة واحدة؛ ولذا يسقط أذان العصر بجمعه مع الظهر، وكذا المغرب والعشاء، فتخصيص مورد السقوط باتّحادهما صنفاً - كالظهر بعد الظهر - لا وجه له.

هذا مع أنّه من المستبعد أن يقال: «إذا صلّيت الظهر والعصر جماعة وأراد الوارد عليهم أن يصلّي الظهر والعصر يسقطان عنه لصلاة عصره ولا يسقطان لصلاة ظهره».

ولو قيل بسقوطهما في هذه الصورة فينكشف أنّه لا فرق بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء.

وممّا يشترط في السقوط أن تكون صلاتهم صحيحة، فلو كان الوارد معتقداً بفسق الإمام، أو عالماً باختلال شروط صلاة كلّ واحد من الإمام والمأموم فلا يسقطان، ويشهد له رواية ابن عذافر على ما في المستند[١]: «أذّن خلف من قرأت خلفه»[٢].

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّهما يسقطان بشروط ستّة:

الأوّل: كون المحلّ مسجداً.

الثاني: اتّحاد المكان.

الثالث: اتّحاد الوقت.

الرابع: كون الصلاتين أدائيّتين.

الخامس: كون صلاة الجماعة صحيحة، ولو من باب أصالة الصحّة.

السادس: وقوع صلاة الجماعة بأذان وإقامة.

وبناءً على اعتبار كون الإمام إماماً راتباً، فالشروط سبعة.

٤. محلّ السقوط ووقته

الرابعة: في محلّ السقوط ووقته.

والأقوال فيه مختلفة:

فقيل: المدار على بقاء واحد من أهل الجماعة[٣]، وقيل: إذا خرج واحد

---

(١) ينظر مستند الشيعة: ٤/ ٥٣٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٨٣، ح١١٢٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٣، ب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

(٣) ينظر: الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر): ٧١، جامع المقاصد: ٢/ ١٧٢.

فلا يسقطان[١]، وقيل: يدور السقوط على بقاء الأكثر[٢]، وقيل: يدور عدم السقوط على خروج الأكثر[٣]، وقيل: المدار في السقوط وعدمه على التفرّق العرفي وعدمه[٤]، وقيل: المدار على تفرّق الصفّ وعدمه، فلو لم يتفرّق فيسقطان، ولو تفرّق فلا يسقطان[٥].

ومقابل الجميع السقوط مطلقاً ولو لم يبق أحد في المسجد[٦]؛ لتوهّم أنّ المدار فيه تحقّق صلاة جماعة مع أذان وإقامة في المسجد.

رد القول بسقوط الأذان ولو لم يبق أحد في المسجد

ولكنّه لا يخفى: ضعف الأخير؛ فإنّ خبر السكوني- «**إذا دخل الرجل المسجد وقد صلّى أهله فلا يؤذّننّ ولا يقيمنّ**»[٧]- وإن كان ظاهراً في الإطلاق إلّا أنّه بقرينة سائر الأخبار يراد من وقت الدخول وقت الصلاة، فالمدار على إدراك الجماعة.

ثمّ إنّ تفرّق الصفّ وعدم تفرّقه أيضاً ليس مناطاً؛ لا لما أفاده في الجواهر من أنّ المقصود من الصفّ المصطفّ[٨]، بل لأنّ بقاءه وتفرّقه طريقي، والنظر إلى بقاء أهله، ولا إشكال في أنّه يختلف هذان التعبيران،

---

(١) ينظر المهذّب: ١/ ٩١.

(٢) ينظر ذخيرة المعاد: ٢٥٣.

(٣) ينظر بحار الأنوار: ٨١/ ١٧١.

(٤) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٤٧-٤٩.

(٥) ينظر النهاية: ١١٨.

(٦) ينظر المبسوط: ١/ ٩٨.

(٧) تهذيب الأحكام: ٣/ ٥٦، ح١٩٥، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣١، ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

(٨) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٤٩.

وهو «تفرّق الصفّ» أو «تفرّق أهله».

ثمّ إنّ عدّ المدار على العرف في مقابل تفرّق الأكثر وبقاء الأكثر في غير محلّه؛ لأنّ تفرّق الأكثر وبقاءه هو مدرك نظر العرف في صدق البقاء وعدمه.

المدار في السقوط على عدم التفرّق

وعلى أيّ حال، فالظاهر أنّ المدار في السقوط على عدم التفرّق، لا أنّ المدار في الثبوت على التفرّق؛ فإنّ في أحد خبري أبي بصير[1] وإن كان جعل المدار في السقوط على عدم التفرّق، والمدار في الثبوت على التفرّق، إلّا أنّ المتّبع هو الشرطيّة في الأولى لا الثانية؛ فإنّها أحد فردي مفهوم الأولى، وليس لها مفهوم.

فإذا كان السقوط مبنيّاً على عدم التفرّق فسواء كان الجميع باقياً في المسجد غير معرضين عن الصلاة أو الأغلب فيسقطان؛ لأنّ الحكم الوارد على جماعة بوصف الاجتماع فيلحظ بقاء هذا الحكم على بقاء هذا الوصف، فخروج بعض الأفراد لا يضرّ بهذا العنوان؛ لعدم ورود الحكم على العامّ الاستغراقي حتّى يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلّاً.

فعلى هذا سيلان الجماعة في الأزقّة ليس موضوعاً للحكم، إلّا إذا كان السائل أكثر من الباقي، وأمّا العكس - كما لو كان عدد الجماعة ألفاً أو أزيد وكان الخارج مائة أو أقلّ - فيصدق عدم تفرّق الجماعة مع أنّ الأزقّة مشغولة بالناس.

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨١، ح١١٢٠، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٠، ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

نعم، مقتضى ما ذكرناه أنّه لو كان هناك عشرون صفّاً وتفرّق أكثرها وبقي الأقلّ - كصفّين أو ثلاثة - فلا يسقطان، ولكن الحكم مشكل؛ لصدق بقاء هيئة الصلاة.

٥. هل السقوط رخصة أو عزيمة

الخامسة: هل السقوط رخصة أو عزيمة؟

وجهان، مقتضى رواية زيد النرسي هو الأوّل؛ فإنّ ظاهر لفظ «أجزأك» أنّه لو أتى بهما فلا محذور فيه، إلّا أنّ الأقوى كونه عزيمةً؛ لأنّ الظاهر من النهي في خبر السكوني، وتحسين المنع في خبر أبي عليّ، والأمر في خبر أبي بصير من قوله: «**فليدخل معهم في أذانهم**» أنّ هاتين الوظيفتين غير مشروعتين.

تتمّة في سقوط الأذان والإقامة عن سامعهما

تتمّة: من الموارد الّتي يسقط فيها الأذان والإقامة سقوطهما عن سامع أذان الغير وإقامته، سواء كان الأذان والإقامة من المنفرد لصلاته أو لصلاة الجماعة، وسواء كان السامع إماماً أو منفرداً.

نعم، لو سمع أحد المأمومين أذان غيره فلا يسقطان عن الإمام، ففي سقوطه لصلاة الجماعة يتوقّف [على] سماع الإمام؛ لما تقدّم من موثّق عمّار الدالّ على أنّ المؤذّن والمقيم لأن يصلّيَ وحده إذا جاءه رجل وقال له نصلّي جماعة لا يصلّيان بذلك الأذان والإقامة ولكن يؤذّن ويقيم[1].

ثمّ منه يظهر حكم المسألة أيضاً، وهو كفاية إعادتهما مرّةً واحدة، فيكتفي أحدهما بسماعهما.

---

(١) تقدّم في ص٣٧٨.

وبالجملة: في الصور الأربع لا إشكال في سقوطها في الجملة، ويدلّ عليه ما تقدّم من خبر أبي مريم الأنصاري من اكتفاء أبي جعفر عليه السلام بأذان جعفر[١].

وخبر عمرو بن خالد[٢] من اكتفائه بأذان الجار المراد منه الأعمّ منه ومن الإقامة.

الكلام في جهات

وإنّما الكلام في جهات أخرى:

١. سماع الإمام كاف للمأموم

الأولى: أنّ سماع الإمام يكفي للمأموم كما يدلّ عليه خبر أبي مريم، ودلالة خبر عمر بن خالد على سماعهما لا يدلّ على اعتبار سماع المأموم، وذلك واضح، وأمّا العكس فقد عرفت أنّه لا يفيد.

وبالجملة: المعتبر سماع الإمام لا العكس، كما أنّه لو أذّن وأقام يكفي لهم ولو لم يسمعوا، وأمّا لو أذّن وأقام واحداً منهم فلا يكفي لصلاة الجماعة لو لم يسمعها الإمام، ففي صلاة الجماعة ليس المدار على المأموم؛ لأنّ صلاته تابعة.

٢. اختصاص الأذان المسموع بالأذان للصلاة أو عمومه للإعلامي؟

الثانية: هل يختصّ الأذان المسموع بالأذان للصلاة أو يعمّ الإعلامي أيضاً؟

قولان[٣]، والأقوى هو الاختصاص؛ لأنّ ذيل خبر عمرو بن خالد

---

(١) تقدّم في ص٣٧٩.

(٢) ينظر تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٥، ح١١٤١، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٧، ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح٣.

(٣) ينظر للقول بعدم الاختصاص: منتهى المطلب: ٤/ ٤١٤، مصباح الفقيه: ١١/ ٣٧٥ وقد نسبه أيضاً إلى ظاهر الأصحاب.

←

من قوله عليه السلام: «**يجزيكم أذان جاركم**» وإن كان ظاهره الإطلاق، إلّا أنّه ناظر إلى الأذان المتقدّم، وهو سماعه عليه السلام أذان جاره وإقامته، والإقامة موردها الصلاة، وخبر أبي مريم أيضاً كذلك.

فليس بالنسبة إلى الأذان الإعلامي دليل تامّ الدلالة يكون قابلاً لتقييد المطلقات، فالقدر المتيقّن من سقوطه هو الأذان الصلاتي.

والعجب من الشهيد الثاني [جزمه] باختصاص الحكم بالأذان للجماعة أو الإعلامي، فقال: (يختصّ السقوط بمؤذّن المسجد والمصر دون المنفرد)[1].

وقال في المسالك: «المراد بالمنفرد في المتن المنفرد بصلاته لا أذانه، بمعنى أنّه مؤذّن للجماعة أو للبلد، فلو أذّن لنفسه لا غير لم يعتدّ به»[2].

ولا يخفى: أنّه **لو قيل** بأنّ أذان جعفر عليه السلام كان للجماعة أو أنّه فعل وليس له إطلاق، وأذان الجار الّذي يسمعه جاره هو الأذان الإعلامي الّذي يرفع فيه الصوت لا الأذان للصلاة، إلّا أنّ إطلاق رواية ابن سنان: «**إذا أذّن مؤذّن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلّي بأذانه فأتمّ ما نقص هو من أذانه**»[3] **يكفي** لما قلناه.

بل نقول: المؤذّن للإعلام لو أراد أن يصلّي بعد ذلك لا يكفي في

→

وينظر للقول بالاختصاص: مستند الشيعة: ٤/ ٥٢٩.

(١) ينظر روض الجنان: ٢/ ٦٥٩.

(٢) ينظر مسالك الأفهام: ١/ ١٩٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٠، ح١١١٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٧، ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

صلاته الأذان الإعلامي فكيف للسامع؟!

٣. لا يعتبر في السقوط حكاية السامع للأذان

الثالثة: أنّه لا يعتبر في السقوط حكاية السامع قطعاً؛ لإطلاق الروايات، بل صريح رواية عمر بن خالد أنّه عليه السلام اكتفى بسماع إقامة جاره.

٤. يعتبر في سقوطهما سماعهما

الرابعة: أنّه يعتبر في سقوطهما سماعهما، فلو سمع الأذان دون الإقامة فيقيم هو بنفسه، وأمّا لو سمع الإقامة فلو أراد أن يكتفي بها في صلاته، وإلّا فيؤذّن ثمّ يقيم؛ لأنّ الترتيب بينهما يقتضي إعادة الإقامة.

هذا مع تخلّل الفصل بينها وبين الصلاة بالأذان، وليس جميع فصول الأذان ذكر الله سبحانه حتّى لا يضرّ بالفصل ولا يبطل الإقامة.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ سماع كلّ واحد منهما يكفي لسقوطه عن نفسه، أي لا يعتبر في السقوط سماع الاثنين، فسامع الإقامة وحدها لو أراد أن يكتفي بها يكفيه بلا إشكال؛ لأنّ الدليل الوارد يقتضي توزيع الحكم بالنسبة إلى كلّ منهما في حدّ نفسه، ولا دخل لوصف الاجتماع في السقوط.

٥. حكم سماع بعضهما

الخامسة: هل يعتبر في سقوط كلّ واحد منهما سماع جميع فصوله أو يجتزئ بالبعض؟

وجهان، بل قولان[1]. ولكنّ الأقوى اعتبار سماع الجميع؛ لظاهر رواية ابن سنان[2].

إلّا أن يقال: إنّها تدلّ على أنّه لو نقص المؤذّن فيتمّ السامع، وأمّا لو

---

(١) للقول الأوّل ينظر جواهر الكلام: ٩/ ١٣٩. وللقول الثاني ينظر الألفيّة والنفليّة: ١٠٨.

(٢) تقدّم في الصفحة السابقة.

أتمّه فلا، مع ظهور خبر أبي مريم[١] في أنّ أبا جعفر عليه السلام سمع الأذان في حال المرور، والغالب في هذا الحال عدم سماع الجميع.

ولكنّه لا يخفى: أنّ الفعل لا ظهور فيه من هذه الجهة، فلعلّ جعفراً عليه السلام كان مرتفعاً صوته كما يستحبّ، أو أنّ أبا جعفر عليه السلام وقف مقدار السماع، فالمتيقّن من السقوط هو سماع الكلّ.

٦. سقوط الأذان والإقامة رخصة

السادسة: إنّ الظاهر من الأخبار أنّ السقوط في المقام رخصة؛ لأنّ لفظ «الإجزاء» ظاهر فيها، بل قوله عليه السلام: «**وأنت تريد أن تصلّي بأذانه**»[٢] ظاهر في أنّ السامع له اختيار الأذان بنفسه وإن سمعه من الغير، فلا يقاس المقام بالموارد السابقة.

الخامسة: أخذ الأجرة على الأذان

المسألة الخامسة: في جواز أخذ الأجرة على الأذان وعدمه

بيان الضابطة فيما يجوز أخذ الأجرة عليه من التكاليف الشرعيّة

وتوضيح البحث فيه يتوقّف على الإشارة الإجماليّة إلى ما فصّلناه في مبحث القضاء[٣]، وهي أنّ التكاليف الشرعيّة على قسمين:

نظاميّ.

وتعبّديّ بالمعنى الأعمّ من العباديّ والتوصّليّ.

فما يرجع إلى النظاميّ - أي ما يتوقّف عليه عيش بني آدم - فأخذ الأجرة بإزائه لا محذور فيه؛ لأنّ التكليف توجّه إلى المكلّف من حيث إصدار عمله وبذله لا إلى اسم المصدر، أي لم يتوجّه التكليف بنتيجة

---

(١) تقدّم في ص٣٧٩.

(٢) تقدّم في ص٤٢١.

(٣) ينظر كتاب القضاء (ضمن بحوث في القضاء): ١٦.

فعله، فله أن يأخذ الأجرة بإزاء عمله، سواء كان واجباً كفائيّاً أو عينيّاً، كما إذا انحصر الطبيب بالبلد.

وبعبارة واضحة: هذا القسم من التكليف البدني امتناعه عن العمل حرام عليه لا أخذ الأجرة، ونظيره في المالي كالاحتكار؛ فإنّ بيع الطعام واجب، ولكنّه لا يخرج الطعام عن ملكه.

وأمّا ما يرجع إلى التعبّديّ فهو على قسمين: واجب ومستحبّ، وكلّ منهما إمّا كفائيّ وإمّا عينيّ.

ثمّ إنّ التكليف تارة يتعلّق بالمستأجر دون الأجير، وأخرى بالعكس، وثالثة يتعلّق بكليهما.

ففي القسم الأوّل لو لم يعتبر في عمل المستأجر المباشرة تصحّ الإجارة مطلقاً، تعبّديّاً كان أو توصّليّاً؛ لأنّ صحّة إجارة الأعمال تتوقّف على كون المؤجّر مالكاً لعمله، وعلى قابليّة تملّك المستأجر العمل، وكلاهما حاصلان فيه؛ لأنّ العمل لم يكن واجباً على الأجير حتّى يكون ملزماً، فيكون خارجاً عن ملكه؛ لأنّ له أن يفعل وأن يترك فلا واجب عليه ولا حرام، فكلا طرفي الفعل تحت قدرته، والمستأجر أيضاً يتملّك العمل؛ لعدم اعتبار المباشرة في حقّه على الفرض.

وفي الثاني لا تصحّ مطلقاً، توصّليّاً كان أو تعبّديّاً، واجباً كان أو مستحبّاً، سواء انتفع به المستأجر أم لم ينتفع؛ لأنّ المناط في صحّة الإجارة كون العمل ملكاً للأجير، وتملّك المستأجر، ففي الواجب ينتفي الشرطان، وفي المستحبّ الشرط الأخير، فلا تصحّ إجارة أجير ليأكل

ويشبع، ولا لأن يصلّي صلاته الواجبة عليه، ولا صلاته المستحبّة ولو انتفع المستأجر بأن تعلّم قراءته منه.

وفي القسم الثالث لو كان التكليف واجباً عينيّاً تعيينيّاً على الأجير - كصوم شهر رمضان، والحجّ في سنة الاستطاعة، والصلاة في ضيق الوقت ونحوها - فلا تصحّ الأجرة عليه، لخروج العمل عن تحت سلطنة العامل، وأمّا لو كان كفائيّاً أو مستحبّاً مطلقاً أو تخييريّاً فلو استأجره للنيابة عنه ولم يعتبر في عمل المنوب عنه المباشرة فتصحّ الإجارة، كما لو استأجره لأن يجاهد عنه أو لأن يزور عنه.

وأمّا لو اعتبر فيه المباشرة، أو استأجره لأن يعمله لنفسه، فلا تصحّ، كما لو استأجر أحداً لأن يبني المسجد أو يزور لنفس الأجير الّذي هو أيضاً مكلّف بهذا التكليف فلا تصحّ الإجارة؛ لأنّ المستأجر لا يملك هذا العمل، ومجرّد انتفاعه به لا يصحّح الإجارة؛ لأنّ الإجارة من العقود المعاوضيّة فلا بدّ أن يقع بإزاء الأجرة شيء يدخل تحت ملك المستأجر، وفائدة اعتبار الانتفاع به إخراج المعاملة عن السفهيّة، وهذا شرط آخر غير الملكيّة.

ثمّ إنّ الواجب الكفائيّ أو المستحبّ:

تارةً يكون التكليف راجعاً لهيئة المسلمين وجمعيّتهم، أي نظاميّ خاصّ وراجع إلى شعائر الله سبحانه، كالأذان الإعلامي والجهاد ونحوهما.

وأخرى يكون راجعاً إلى آحاد المسلمين، كالصلاة على الميت

ودفنه ونحوهما.

فإذا كان من قبيل الأوّل فلا شبهة في أنّه يجوز لوالي المسلمين أن يرزق العامل من بيت المال.

وأمّا لو كان من قبيل الثاني فحيث إنّه واجب على كلّ مكلّف فالارتزاق منه لا يجوز.

ثمّ إنّه إذا جاز الارتزاق بلا كلام فتجوز الإجارة على هذا العمل من والي المسلمين؛ لأنّ مناط صحّة الارتزاق وقوع الرزق بإزاء العمل لا من حيث كون المرتزق فقيراً، ولذا يصحّ إعطاء الرزق للغني، فإذا صحّ الارتزاق صحّت الإجارة؛ لأنّ الفرق بينهما لا وجه له.

إذا عرفت ذلك فنقول: تارةً يقع الكلام في الأذان الصلاتي، وأخرى في الأذان الإعلامي.

أخذ الأجرة على الأذان الصلاتي

أمّا الأوّل فلا تجوز الإجارة عليه مطلقاً، سواء وقعت الأجرة بإزاء أن يؤذّن المؤذّن لنفسه أو للمستأجر؛ لأنّ في الصورة الأولى وإن كان المؤجّر مالكاً لعمله من حيث إنّه مستحبّ، إلّا أنّ المستأجر لا يتملّك العمل الواقع لنفس الأجير، سواء انتفع به، بأن سمعه ليسقط أذانه، أو لم ينتفع به؛ لما ظهر أنّ مجرّد الانتفاع لا يصحّح الإجارة.

وأمّا في الصورة الثانية فلأنّه اعتبر المباشرة في عمل المستأجر، فلا يقع عمل الغير له.

وبعبارة أخرى: لو قام الدليل على أنّ الجامع بين المباشرة والتسبيب

هو متعلّق تكليف المنوب عنه لصحّت الإجارة الراجعة إلى الاستنابة، ومع عدم الدليل فظاهر تعلّق التكليف به هو المباشرة.

أخذ الأجرة على الأذان الإعلامي

وأمّا الثاني فتارةً يستأجره غير الوالي، وأخرى يستأجره الوالي، ففي الصورة الأولى لا تصحّ الإجارة؛ لأنّه لا يتملّك عمل المؤجّر ولو أذن له؛ لاعتبار المباشرة في ظاهر دليل تشريع الأذان.

وأمّا الصورة الثانية فتصحّ الإجارة؛ لأنّ والي المسلمين حيث لم يعتبر فيما يرجع إلى ولايته المباشرة قطعاً - ولذا يجوز له الاستنابة في القضاء بين الناس، وإرسال الوالي إلى البلدان، وأخذ الأجير لجباية الزكاة ونحوها من الأعمال النظاميّة الخاصّة، أي الراجعة إلى المسلمين بما هم مسلمون - فتصحّ الإجارة منه؛ لأنّ بيت المال وضع لمصارف المسلمين، ولما يرجع نفعه إليهم، فالوالي يملك عمل المؤجّر، والمؤجّر مالك لعمله - حيث إنّه مستحبّ - فيجتمع الشرطان في إجارة الأعمال فتصحّ.

نعم، هنا إشكال في أصل هذا النحو من المعاوضة، وهو أنّه اعتبر فيها أن يخرج العوض عن ملك من يدخل في ملكه المعوّض، وفي المقام الوالي قد يعطي الأجرة من مال من لا يدخل في ملكه العمل؛ لأنّه هو يملك العمل لا المسلم الّذي خرجت الأجرة عن ملكه.

ونظير[1] هذا فيما يشتريه متولّي الأوقاف، مثلاً لو كان بستان وقفاً على حصير المسجد أو سراجه فالمتولّي يشتري الحصير من منفعة الوقف، فلا يدخل المعوّض في ملك من يخرج عن ملكه العوض.

---

(١) في النسخ: «ونظيره» بدل «ونظير»، والصواب ما أثبتناه.

وعلى أيّ حال، هذا الإشكال لا اختصاص له في المقام، مع أنّ دفعه في المقام أظهر من غيره؛ لأنّ بيت المال الّذي أعدّ لمصالح المسلمين إذا كانت ولايته للحاكم فالحاكم يشتري من مالهم لأنفسهم، غاية الأمر أنّ المالك هو عنوان المسلم لا شخص من أخذ عنه هذا المال.

وكيف كان، فالفرق بين إجارة الوالي وغيره في غاية الظهور، فما أفاده في الجواهر من أنّه: (إذا جاز أخذ الأجرة عليه من بيت المال فالأولى أن يجوز من غيره، وإن لم يجز من غيره فأولى أن لا يجوز عنه)[1] لا يستقيم؛ لعدم الملازمة بين الموردين، فضلاً عن أولويّة غيره في الجواز، وأولويّة بيت المال في المنع.

السادسة: حكم من لم يؤذّن ولم يقم

المسألة السادسة: فيمن دخل في الصلاة ولم يؤذّن ولم يقم.

فهل يجوز له إبطال الصلاة مطلقاً، سواء تركهما عمداً أو نسياناً، وسواء دخل في الركوع أم لا، وسواء كان المتروك كليهما أو أحدهما؟

أقوال[2]، والمشهور أنّه لو نسيهما وتذكّر قبل الركوع أعادهما، سواء

---

(١) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٧١.

(٢) قول بمضي في صلاته إن كان تركهما عمداً ويستقبل صلاته ما لم يركع إن كان ناسياً، وقد حكاه عن ابن أبي عقيل والسيّد المرتضى في كتاب المصباح المحقّق الحلّي في المعتبر: ٢/ ١٢٩.

وللقول بأنّه مع الترك متعمّداً ينصرف ويؤذّن ويقيم ما لم يركع ثمّ يستأنف الصلاة، وإن تركهما ناسياً حتّى دخل في الصلاة ثمّ ذكر مضى في صلاته، ينظر: النهاية: ٦٥، السرائر: ١/ ٢٠٩.

وللقول بأنّه يستحبّ له الرجوع ما لم يركع ويؤذّن ويقيم ويستقبل الصلاة فإن ركع مضى في صلاته، ينظر المبسوط: ١/ ٩٥.

شرع في القراءة أم لا.

وسند الجميع الأخبار المختلفة:

فعن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة، قال: **فليمض في صلاته؛ فإنّما الأذان سنّة**»[١]، والمراد من «السنّة» إمّا مقابل الواجب، وإمّا مقابل ما فرضه الله سبحانه، وبهذا المضمون رواية أخرى عنه، عن الصادق عليه السلام[٢].

وعن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة، قال: **ليس عليه شيء**»[٣].

فبعضٌ أخذ بهذه الروايات، وأفتى بأنّه لا يجوز إبطال الصلاة لإتيانهما[٤]، كما هو مقتضى القاعدة الأوّليّة؛ بناءً على استحبابهما.

وعن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثمّ ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأتمّ على صلاتك**»[٥]، وهذه

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٥، ح١١٣٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٤، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح١.

(٢) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٩، ح١١٠٦، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٦، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٥، ح١١٤٠، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٤، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.

(٤) ينظر عوائد الأيام: ٤٢٧.

(٥) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٨، ح١١٠٣، وفيه: «فأذّن» بدل «وأذّن»، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٤، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

الرواية مستند المشهور[١].

وعن ابن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يقيم للصلاة وقد افتتح الصلاة، قال: **إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمّت صلاته، وإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد**»[٢].

فبعضٌ أفتى بهذا المضمون، وبما إذا نسي الأذان والإقامة؛ لأولويّة نسيانهما عن نسيانها[٣]، كما عن المفاتيح[٤] على ما حكاه عنه في الجواهر[٥] تبعاً للشيخ[٦]؛ بناءً على أنّ كلّ ما ذكره في كتابي الأخبار يعمل به.

ولكنّه لا يخفى أنّ عمل الشيخ ليس بكلّ ما يودعه في كتابيه الموضوعين بجميع الأخبار، فهذه الرواية غير معمول بها، مع مخالفتها للقواعد، لا سيّما على القول باستحبابهما.

وعن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتّى يدخل في الصلاة، قال **إن كان ذكر قبل أن يقرأ**

---

(١) ادّعى الشهرة على ذلك في الفوائد المليّة: ١٥٣، وحكى السيّد العاملي عن حاشية الميسي دعوى أنّه الأشهر في مفتاح الكرامة: ٦/ ٥٣٦ ، وادّعى الشيخ النجفيّ الشهرة العظيمة نقلاً وتحصيلاً في جواهر الكلام: ٩/ ٦٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٩، ح١١١٠، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٤، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

(٣) في النسخ: «نسيانهما» بدل «نسيانها»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) ينظر مفاتيح الشرائع: ١/ ١١٩.

(٥) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٦٥.

(٦) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٩، ذيل ح١١١٠، الاستبصار: ١/ ٣٠٣، ذيل ح١١٢٥.

فليصلّ على النبيّ ﷺ وليقم، وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته»[١]، وبهذا المضمون رواية زيد الشحّام عنه عليه السلام[٢].

ثمّ المراد بالإقامة في الجواب هي مع الأذان بقرينة السؤال أو محمول على تأكّد استحبابها.

فهذان الخبران لا يدلّان على التفصيل بين الأذان والإقامة، ولا على اعتبار الجمع في النسيان.

وعن ابن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة، ثمّ يذكر أنّه لم يقم، قال: **فإن ذكر أنّه لم يقم قبل أن يقرأ فليسلّم على النبيّ ﷺ ثمّ يقيم ويصلّي، وإن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتمّ على صلاته**»[٣].

وهذه الرواية مخصوصة بالإقامة وحدها، وتدلّ على اختصاص جواز الإبطال بما قبل القراءة، كرواية محمّد بن مسلم وزيد الشحّام، ولها فرق معهما من حيث إنّها ظاهرة في السلام على النبيّ ﷺ، وهما في الصلاة عليه، ويمكن أن يراد منها معنىً واحداً، وتكون الجميع ظاهرة في أنّ من يبطل صلاته بأحد الأمور المجوّزة للإبطال عليه الصلاة على النبيّ ﷺ.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٨، ح١١٠٢، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٤-٤٣٥، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.

(٢) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٨، ح٨٩٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٦، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٩.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٨، ح١١٠٥، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٥، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

ثمّ إنّ الجمع بين ما يدلّ على وجوب المضيّ وجواز القطع في كمال الوضوح: **إمّا بحمل الأخبار** الدالّة على وجوب المضيّ على الإباحة؛ لكون الأمر وارداً في مقام دفع توهّم الحظر، وتخيّل وجوب القطع لتدارك الأذان والإقامة، كما في الجواهر[1].

ولكنّه بعيد، لا سيّما مع القول باستحبابهما، بل وكذلك بناءً على وجوبهما في بعض الصلوات أو وجوب الإقامة في الجميع؛ لأنّ وجوبهما أيضاً وجوب استقلالي، وليس شرطاً لصحّة الصلاة، فكون الأمر لدفع توهّم الحظر في غاية البعد، بل مقتضى القاعدة هو وجوب المضيّ في الصلاة، ولذا نقول بأنّه لو ترك أحدهما عمداً أو كليهما، بل لو ترك الأذان نسياناً لا يجوز له إبطال الصلاة.

وإمّا بتقييد الأخبار الدالّة على وجوب المضيّ على ما [لو] تذكّر بعد الركوع.

وعلى أيّ حال، هذه المطلقات غير قابلة للمعارضة مع صحيحة الحلبي: **إمّا** لما أفاده في الجواهر[2]، ويشهد له قوله عليه السلام: «**فإنّما الأذان سنّة**»، وقوله عليه السلام: «**ليس عليه شيء**»، **وإمّا** لما ذكرنا.

فعمدة الإشكال التعارض بين خبر الحلبيّ وخبري محمّد بن مسلم وزيد الشحّام؛ فإنّ ظاهر خبر الحلبيّ أنّ الحدّ الّذي يجوّز الانصراف من الصلاة من أوّل الشروع إلى الركوع، وظاهرهما تحديد الحدّ بما قبل القراءة

---

(١) جواهر الكلام: ٩/ ٦٥-٦٦.

(٢) ينظر المصدر نفسه.

فيتنافيان، وإذا كانا في مقام التحديد فلا يمكن حمل المطلق على المقيّد، بأن يقال: إنّ الخبرين يدلّان على أنّ بعد القراءة يجب المضيّ، سواء ركع أو لم يركع، وصحيح الحلبي يدلّ على أنّ قبل الركوع لا يجب المضيّ، فيقيّد إطلاقها[١]؛ لأنّ انضمام الأكثر إلى الأقلّ إنّما يصحّ فيما لم يردا في مقام التحديد، وأمّا لو وردا في هذا المقام فيتنافيان.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ صحيح الحلبي هو الّذي عليه العمل بخلافهما، فيطرح ظهورهما.

ثمّ لا يخفى أنّ صاحب الجواهر جعل التعارض بينهما تارةً بالنسبة إلى شرط المضيّ، وأخرى إلى شرط الانصراف، وبنى على الأوّل أنّ صحيح الحلبي مقيّد لهما؛ لاعتبارهما في شرط المضيّ القراءة، واعتباره فيه الركوع[٢]، ولا شبهة أنّ الوصول إلى حدّ الركوع مستلزم للقراءة، إلّا في فرض نادر، وهو نسيان القراءة الّذي هو غير ملحوظ.

وبنى على الثاني على أنّ الخبرين مقيّدان له؛ لاعتباره في شرط الانصراف الوصول إلى حدّ الركوع، فهو مطلق؛ لأنّ مفاده أنّه ينصرف ويبطل الصلاة، سواء قرأ أو لم يقرأ، وهما يقيّدان جواز الانصراف بما قبل القراءة[٣].

ولا يخفى: أنّ كلا اللحاظين لا يمكن إلّا بجعل الشرطيّة الثانية في

---

(١) في (ك):«إطلاقهما» بدل «إطلاقها».

(٢) ينظر جواهر الكلام: ٩/ ٦٦.

(٣) المصدر نفسه.

كلتا الطائفتين شرطيّةً مستقلّة، مع أنّ قوله عليه السلام: «**وإن كنت قد ركعت فأتمّ صلاتك**» في صحيح الحلبيّ مفهوم لقوله: «**إذا افتتحت الصلاة**».

وهكذا الشرطيّة الثانية: «**وإن كان قد قرأ فليتمّ**» مفهوم لقوله عليه السلام: «**إن كان ذكر قبل أن يقرأ**»، فالمدار على لحاظ التعارض بين الشرطيتين الأوّليّين، فلو لم تكونا في مقام التحديد فلا بدّ من لحاظ التعارض بين الشرطين؛ للانصراف.

وعلى أيّ حال، فحيث إنّ الخبرين غير معمول بهما فالمختار ما هو المشهور، ولا يعارضه خبر عليّ بن يقطين؛ لما عرفت أنّه غير معمول به، مع أنّه مطلق.

ويمكن تقييده بما قبل الركوع؛ لأنّه لا يمكن أن يحمل على الحدّ؛ لأنّ التحديد بين الأقلّ والأكثر ممكن، وأمّا ما بين الوجود والعدم فلا يتصوّر، أي لا يمكن أن يقال: حدّ الانصراف إلى آخر الصلاة.

وأمّا بعد الفراغ فليس بحدّ؛ لأنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فإذا لم يكن في مقام التحديد فقوله عليه السلام: «**وإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد**» مطلق - أي سواء تجاوز عن الركوع أو لم يتجاوز - فيقيّد بما إذا لم يتجاوز.

وبقي هنا خبران ظاهرهما المنافاة لما ذهب إليه المشهور، وأحدهما يمكن الاستدلال به لصورة تركهما عمداً.

فالأوّل: ما عن نعمان الرازيّ، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسأله أبو عبيدة الحذّاء عن حديث رجل نسي أن يؤذّن ويقيم حتّى كبّر ودخل في

الصلاة، قال: **إن كان دخل المسجد ومن نيّته أن يؤذّن ويقيم فليمض في صلاته ولا ينصرف**»[١].

والثاني: ما عن زكريّا بن آدم، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك، كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية وأنا في القراءة أنّي لم أقم فكيف أصنع؟ فقال: **اسكت موضع قراءتك، وقل: قد قامت الصلاة، ثمّ امض في قراءتك وصلاتك، وقد تمّت صلاتك**»[٢].

وأمّا الرواية الأولى فيمكن أن تكون الشرطيّة مسوقةً لبيان تحقّق الموضوع فلا مفهوم لها، فتكون الرواية كصحيحة زرارة المتقدّمة[٣] الدالّة بظاهرها على وجوب المضيّ بمجرّد الدخول في الصلاة، فتقيّد بصحيح الحلبيّ.

ولكنّه لا يخفى: بُعد هذا الاحتمال؛ لأنّ السائل فرض مورد ترك الأذان والإقامة هو النسيان، فيستبعد أن يكون الإمام عليه السلام في بيان الأمر العادي، والإخبار بأنّ النسيان هو ما إذا كان من نيّته الأذان والإقامة.

ويمكن أن لا تكون لفرض وجود الموضوع، فمفهومه أنّ من ليس من نيّته الأذان - سواء كان غافلاً محضاً، أو متعمّداً على الترك، أو متردّداً - إذا دخل في الصلاة فليعد.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٩، ح١١٠٧، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٦، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٨، ح١١٠٤، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٥، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٦.

(٣) تقدّمت في ص٤٢٩.

ويمكن أن تكون تفصيلاً بين أفراد الناسي.

وعلى أيّ حال، استفادة جواز الرجوع - بل وجوبه - من هذا الخبر في مورد تعمّد الترك في غاية الوهن؛ لأنّه مجمل وفيه احتمالات، مع أنّه بهذا المعنى غير معلوم القائل؛ لأنّ ما ينسب إلى الشيخ هو جواز الانصراف في صورة العمد إذا كان قبل الركوع لا مطلقاً.

وأمّا الرواية الثانية وإن كانت صحيحة السند صريحة الدلالة، إلّا أنّها غير معمول بها، وعمل صاحب الحدائق[1] لا يؤثّر في المقام؛ لأنّه ﷺ من المتأخّرين، مع أنّ زكريّا بن آدم وإن كان في كمال الجلالة، إلّا أنّ الراوي عنه مجهول.

وعلى أيّ حال، هذان الخبران لا يعارضان سائر الأخبار، فالعمدة الطوائف الأربع، وقد عرفت أنّ ما دلّ على وجوب المضيّ مطلقاً، وما دلّ في مقابل هذا على جواز الرجوع مطلقاً مطلقان قابلان للتقييد بصحيح الحلبيّ، فالشرطيّة الأولى تقيّد الأوّل، والشرطيّة الثانية تقيّد الثاني، فلم يبق إلّا الطائفة الرابعة المعارضة لنفس صحيح الحلبيّ، وقد عرفت أنّها غير معمول بها، فالفتوى عليه.

ويمكن الجمع بين صحيح الحلبيّ ورواية محمّد بن مسلم وزيد الشحّام بالجمع الدلالتي وإن كان بعيداً، بأن يقال: ناسي الإقامة والأذان إذا أراد تداركهما فله أن يرجع عن الصلاة ويقطعها ولو شرع في القراءة إلى حدّ الركوع، كما هو مقتضى صحيح الحلبيّ، وأمّا لو نسيهما ولكن أراد

---

(١) ينظر الحدائق الناضرة: ٧/ ٣٧٠-٣٧١.

تدارك الإقامة وحدها أو نسي الإقامة وحدها وأراد تداركها فلو لم يشرع في القراءة فله إبطال الصلاة، وأمّا لو دخل في القراءة فلا.

أمّا الصورة الأولى فلأنّ جواب الإمام عليه السلام بإعادة الإقامة مع أنّ السائل فرض نسيانهما يكشف عن أنّه عليه السلام بيّن صورة إرادة إعادة الإقامة، فتحمل رواية ابن مسلم وزيد الشحّام على هذه الصورة، ويستكشف من هاتين الروايتين أنّ الإقامة وحدها إنّما تتدارك إذا لم يشرع في القراءة، ويشهد لهذا المعنى رواية ابن أبي العلاء[1] الّتي هي مدرك الصورة الثانية، وهي نسيان الإقامة وحدها.

فيصير حاصل الجمع بين هذه الطوائف الثلاث: أنّ في صورة نسيانهما في إرادة تداركهما يجوز قطع الصلاة قبل الركوع ولو بعد القراءة، وفي صورة نسيان الإقامة أو نسيانهما وإرادة تدارك الإقامة يجوز القطع قبل القراءة.

فروع

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً:

١. في ترك أحدهما نسياناً

الأوّل: قد ظهر أنّه لم يقم دليل على جواز إبطال الصلاة فيما [لو] تركهما أو ترك أحدهما عمداً.

وأمّا لو ترك أحدهما نسياناً:

فلو ترك الإقامة فثبت أنّه يجوز أن تتدارك قبل الشروع إلى[2] القراءة؛

---

(١) ينظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٨، ح١١٠٥، الاستبصار: ١/ ٣٠٤، ح١١٢٩، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٣٥، ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

(٢) كذا في النسخ، والأولى «في» بدل «إلى».

فإنّ خبر ابن أبي العلاء يدلّ عليه، وقابل لتقييد مطلقات الباب في طرفي المضيّ والانصراف، كقابليّة صحيح الحلبي لتقييدهما، كما عرفت[١].

وأمّا لو ترك الأذان وحده فمقتضى القاعدة عدم جواز إبطال الصلاة لتداركه، ولم يقم دليل خاصّ عليه.

ولا يقال: لا شبهة أنّه لو لم يأت بالأذان وأتى بالإقامة قبل الصلاة جاز له الرجوع إلى الأذان، وإذا رجع إليه فعليه إعادة الإقامة لمراعاة الترتيب، فتركه بمنزلة تركهما معاً، فيدلّ عليه الأخبار الدالّة على أنّ من نسيهما يجوز له الإبطال.

لأنّا نقول: جواز الرجوع إليه قبل الصلاة ولزوم إعادة الإقامة بعده لمراعاة الترتيب لا يدلّ على أنّ حكمه حكمهما في جميع الأحكام حتّى إذا دخل في الصلاة؛ فإنّ هذا التنزيل لم يقم عليه دليل حتّى يؤخذ بعمومه في جميع الموارد.

٢. جواز إبطال الصلاة لناسيهما في الفرادى والجماعة

الثاني: أنّه لا يختصّ جواز الإبطال بالمنفرد، وإن كان هو ظاهر عبارة الشرائع[٢]؛ لأنّ الأخبار مطلقات، وتخصيصها بالمنفرد لا وجه له، بل يمكن توجيه العبارة ونحوها من المتون[٣] بأنّ فرض النسيان في الجماعة بعيد.

٣. المناط في جواز الرجوع قبل القراءة والركوع هو نفسهما لا محلّهما

الثالث: في مورد قلنا بجواز الرجوع قبل القراءة أو قبل الركوع المناط فيه هو نفسهما لا محلّهما، فمن نسي أن يقرأ وأراد أن يركع فتذكّر القراءة ثمّ

---

(١) تقدّم في ص٤٣٦.

(٢) ينظر شرائع الإسلام: ١/ ٦٥.

(٣) ينظر تحرير الأحكام: ١/ ٢٢٩.

تذكّر نسيانهما أو نسيان الإقامة يجوز أن يرجع إليهما؛ لصدق (قبل أن يقرأ) عليه، وهكذا من نسي أن يركع وهوى للسجود فتذكّر الركوع، ثمّ تذكّر نسيانهما يصدق في حقّه أنّه لم يركع، فيجوز له إبطال الصلاة.

٤. في نسيان بعض فصولهما أو الشروط

الرابع: أنّ مورد النصّ هو الرجوع لنسيان جميعهما أو جميع الإقامة، وأمّا نسيان بعض فصولهما أو نسيان شرطهما أو شرط أحدهما فلا يشمله النصّ.

نعم، **من رواية** عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يخطئ في أذانه وإقامته، فذكر قبل أن يقوم إلى الصلاة، ما حاله؟ قال: **إن كان أخطأ في أذانه مضى على صلاته، وإن كان في إقامته انصرف فأعادها وحدها، وإن ذكر بعد الفراغ من ركعة أو ركعتين مضى على صلاته وأجزأه ذلك**»[1] **يستفاد** أنّ الخطأ [في] الإقامة موجب لجواز الانصراف قبل إتيان ركعة من الصلاة، والظاهر من «الخطأ» تبديل كلام بكلام أو تقديم وتأخير، وأمّا نسيان بعض الفصول فلا يطلق عليه الخطأ.

٥. لو عزم على عدم التدارك أو تردّد بعد التذكّر

الخامس: أنّ المتيقّن من الأخبار أنّه لو تذكّر فيجوز نه الإبطال إذا عزم على تداركهما بمجرّد التذكّر، وأمّا لو عزم على العدم أو تردّد أو بنى على الإبطال فيما بعد التذكّر إلى آخر حدّ الجواز فيشكل الجواز، فالاكتفاء بالمتيقّن هو مقتضى الاحتياط؛ فإنّ المطلقات غير ناظرة إلى هذه الجهات.

نعم، مقتضى الاستصحاب جواز الانصراف خصوصاً في الصورة الأخيرة.

---

(١) قرب الإسناد: ١٨٢-١٨٣، وسائل الشيعة: ٥/ ٤٤٢، ب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، ح٥.

٦. عدم جواز إبطالهما لو استلزم فوت الوقت أو الطهارة ونحوها

السادس: المتيقّن منها أيضاً عدم استلزام الإبطال لفوات شرط من الصلاة - كالوقت أو الطهارة ونحوهما - وإلّا لا يجوز وإن كان للفائت بدل، بل دعوى ظهور الأخبار وسوقها في إدراك الصلاة التامّة في غاية القوّة، فلا يجوز لتدارك الفضل تنقيص الفرض.

هذا تمام الكلام في المقدّمات.

فهرس المحتويات

رسالة في الصلاة في اللباس المشكوك ٥

الأقوال في المسألة ٦

مقدّمات البحث: ٦

١. دعوى الجواهر تفرّع المنع والجواز على الشرطيّة والمانعيّة ٦

امتناع الجمع بين الشرطيّة والمانعيّة جعلاً وخطاباً وأثراً ٨

عدم قابليّة كلّ من الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للجعل مستقلّاً ٨

لا معنى لجعل القيود إلّا منشأ انتزاعها ١٠

ملاكات الأحكام بمنزلة المسبّبات التوليديّة ومتعلّقات الأحكام بمنزلة العلل التكوينيّة ١٠

تأثير الشرائط والموانع في حصول الملاكات وعدمه من الأمور الواقعيّة ١١

استحالة توقّف أحد الضدّين على عدم الضّد الآخر ١١

لا تنافي بين ترتّب أجزاء العلّة وبين توقّف تحقّق المعلول على جميع أجزاء علّته ١٣

امتناع جعل الشارع لأحد الضدّين شرطاً وجعل الآخر مانعاً ١٤

٢. ظاهر الأدلّة هو جعل مانعيّة غير المأكول. ١٥

ردّ دعوى المحقّق الآشتياني برجوع النهي في الأدلّة إلى انتفاء حلّ الأكل....١٧

ردّ دعوى المحقّق الرشتي برجوع النهي عن غير المأكول إلى الأمر بالصلاة في المأكول ١٧

عدم استظهار شرطيّة المأكوليّة من ذيل خبر ابن أبي حمزة ١٩

عدم ظهور موثقة زرارة في شرطيّة المأكوليّة ٢٠

ردّ دعوى لابدّيّة جعل غير المأكول مانعاً إذا كان اللباس حيوانيّاً ٢٤

٣. بطلان الصلاة لا يختصّ بصورة العلم باتّخاذ الثوب من غير المأكول....٢٦

٤. البحث عن مقتضى الأصل العملي.....٣٣

البحث في مقامات ثلاث: ٣٣

المقام الأوّل: مرجع الشبهة البراءة أو الاشتغال ٣٣

انقسام التكاليف إلى ما ليس لمتعلّقه متعلّق وإلى ماله متعلّق ٣٤

وجوب الفحص عند الشكّ في الشرط وعدمه ٣٦

الفرق بين اعتبار القدرة عقلاً وبين اعتبارها شرعاً ٣٧

إشكال عدم استكشاف دخالة القدرة في الملاك من أخذها شرعاً وجوابه .٣٧

ما يلزم من جعل الحكم مترتباً على مطلق وجود الموضوع ٣٩

رجوع القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطيّة ٣٩

أقسام الأمر الذي لمتعلّقه تعلّق بالموضوع الخارجي..... ٤١

أقسام النهي الذي لمتعلقّه تعلّق بالموضوع الخارجي ٤٣

انقسام العامّ المجموعي في الأوامر والنواهي إلى قسمين..... ٤٣

الفرق بين تعلّق الأمر بالطبيعة وتعلّق النهي بها ٤٤

إذا كان متعلّق التكليف مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقيّة مجرى للاحتياط في الأمر والنهي..... ٤٧

إذا لم يكن متعلّق التكليف مسبّباً توليديّاً فالشبهة المصداقية مجرى للاشتغال في الأمر..... ٤٨

لو كان التكليف أمراً بنحو صرف الوجود فلا تجري البراءة في مورد الشكّ في موضوع خارجي..... ٤٩

جريان البراءة في مورد الشكّ في المصداق لو كان التكليف أمراً بنحو مطلق الوجود..... ٥٠

الشكّ في المصداق مجرى للاشتغال لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول..... ٥١

الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة في المعنى ٥٢

منشأ تعلّق التكليف بإبقاء العدم الأزلي مبغوضيّة وجوده ٥٣

لا يستقيم الجمع بين التمسّك بأصل البراءة والاستصحاب في مورد الشكّ في المصداق ٥٤

خلو أدلّة الأحكام من وجوب تحصيل العنوان العدمي النعتي أو الوصف

المجموعي ٥٤

المنشأ في تخصّص المأمور به بالقيد العدمي ٥٥

جريان الجزئية والشرطية والمانعية في نفس الأحكام التكليفية أو الوضعية .٥٧

اتّصاف غير المأكول بالمانعيّة يكون على نحو مطلق الوجود ٥٩

الأصل في النهي ثبوتاً وإثباتاً هو الانحلاليّة ٥٩

تمحّض النواهي الغيريّة في الانحلاليّة ٥٩

دعوى عدم كون النهي الغيري في الموانع انحلالياً ٦٠

الجواب عن الدعوى ٦١

منشأ عدم تأثير مانع آخر بعد وجود مانع سابق هو ارتباطية الأجزاء والقيود ٦١

الفرق بين انتفاء القيد وارتفاع القيديّة ٦٢

اعتبار طهارة البدن واللباس في الصلاة بنحو العامّ الاستغراقي ٦٣

سقوط النواهي الغيرية بالاضطرار ونحوه دون المعصية.....٦٤

سقوط المحرّمات النفسية بالمعصية أو الاضطرار.....٦٤

كما تجري البراءة لنفي أصل التقييد كذلك تجري لنفي مقداره ٦٥

مانعيّة غير المأكول لو أخذت بنحو السلب الكلّي فلا تنتج الاشتغال في مورد الشكّ ٦٥

توهّم أن مرجع الشكّ في المسألة إلى الشكّ في الانطباق ومرجعه الاشتغال .٦٥

جواب التوهّم ٦٦

حكم الشبهة لو بنى على اشتراط صحّة الصلاة بكونها في المأكول ٦٧

دفع توهّم أنّ العلم بحرمة الغناء موجب للاجتناب في الشبهة المفهومية والمصداقية ٦٩

لا فرق في جريان البراءة بين البناء على تأصّل الأحكام الوضعية في الجعل وبين انتزاعيتها ٧٠

عدم جريان البراءة العقلية بناءً على القول بتأصّل الأحكام الوضعية بالجعل ٧١

المقام الثاني: كون الشبهة من مجاري أصالة الحلّ ٧١

المستفاد من الأخبار في المقام ٧٣

١. اختصاص الأخبار بالشبهة التحريمية ٧٣

٢. ظهور الأخبار في الشبهات الموضوعيّة ٧٣

٣. المراد من لفظ (الشيء) أو (ما) هو الموضوعات الخارجيّة ٧٤

٤. عموم الروايات لما إذا كانت الحرمة المحتملة عارضة للشيء من بعض الجهات ٧٥

٥. عموم الروايات لاحتمال المنع الغيري ٧٦

الكلام في خروج اللحوم عن أصالة الحل ٧٦

خروج الدماء والأعراض والأموال عن أصالة الحل ٧٦

جريان أصالة الحلّ من لحم حيوان لا يلازم صحّة الصلاة في جلده أو صوفه٧٧

الحكم المستفاد من أصالة الحلّ كالحكم الثابت في مورد الاضطرار ٨٠

ظاهر الأدلّة ترتّب المانعيّة على العناوين الواقعيّة لا على حرمة الأكل ٨١

طروّ العناوين الثانوية قد يوجب الانقلاب في جميع الأحكام وقد لا يوجب ٨٤

عنوان ما لا يؤكل ومحرّم الأكل ليسا معرّفين صرفاً.....٨٥

لا فرق في (ما لا يؤكل) بين الأجزاء التي كانت على الحيوان قبل طروّ الوطء وبين المتجدّد بعده ٨٦

الجلل لا يدخل الحيوان تحت أدلّة (ما لا يؤكل لحمه) ٨٦

فذلكة الكلام في جريان أصالة الحلّ في المقام ٨٧

لا مجال لجريان أصالة الإباحة مع حكم العقل بقبح إسناد ما لم يعلم أنّه من الشارع ٨٨

جريان أصالة الحلّ في نفس الشكّ في مانعية المشتبه.....٩٢

توقّف شمول الأخبار للمقام على مقدّمات ثلاث.....٩٣

١. مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في منع الشارع.....٩٣

٢. شمول الحرمة للمنع القيدي.....٩٣

٣.إفادة الحليّة للصحّة ٩٤

مرجع المقدمة الأولى ٩٤

مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في التقييد والإطلاق.....٩٦
الحلال والحرام عند المتشرّعة لا يختصّان بالتكاليف النفسيّة الاستقلاليّة....٩٦
الحلّيّة الشرعيّة بالنسبة إلى القيد المشكوك تفيد عدم القيديّة ١٠٠
ردّ القول بأنّ الشكّ في المقام هو في الحكم الوضعي فلا تجري فيه البراءة . ١٠١
المقام الثالث: جريان الاستصحاب في المقام ١٠٣
اختصاص حجّيّة أصالة العدم بباب الألفاظ والنسب ١٠٣
الخدشة في أولويّة العدم بالنسبة للممكن من الوجود..... ١٠٤
جريان استصحاب العدم في المقام وعدمه..... ١٠٤
التفصيل في إجراء الاستصحاب بين قبل العمل وبعده..... ١٠٥
دعوى كون جريان الاستصحاب لإحراز القيود مثبتاً..... ١٠٥
صحّة إحراز أحد قيود الموضوع المركّب أو جميعها بالأصل..... ١٠٦
لا يجري الأصل لو كان الأثر مترتّباً على عنوان بسيط معلولاً للمجموع المركّب ١٠٧
لا بدّ من ملاحظة مواضع وموارد اعتبار القيود في المركّب..... ١١٠
جريان الاستصحاب في القيود الوجوديّة أو العدميّة إذا كان محلّها الجزء الصوري ١١٤
لا دليل على ثبوت الجزء الصوري..... ١١٥
الجزء الصوري ليس أمراً اختيارياً داخلاً تحت قدرة المكلّف..... ١١٥
قياس المقام باستصحاب الطهارة مع بقاء الشكّ في ناقضيّة المذي مع

الفارق..... ١١٦
جريان الاستصحاب بلحاظ موارد الأجزاء ١١٦
وجوه جريان الاستصحاب لو كان الشكّ حاصلاً من البداية ١١٧
المخصّص المنفصل يعنون العامّ في المراد النفس أمري ١١٨
منشأ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة..... ١١٩
شمول العامّ لمصاديقه لأجل عموميّة معناه ١٢٠
ليس لاتّصاف أحد الجزأين بالآخر حالة سابقة كي يستصحب..... ١٢١
تقريب جريان الاستصحاب التعليقيّ وردّه ١٢٢
تقريب جريان استصحاب عدم وقوع المجموع المركّب وردّه ١٢٣
لا فرق في الاستصحاب بين أن يكون المستصحب أمراً وجوديّاً أو أمراً عدميّاً..... ١٢٣
إثبات التخصيص أو التقييد لحكم آخر مضافاً إلى نفي حكم العام أو المطلق ١٢٥
أنحاء تركيب متعلّقات الأحكام أو موضوعاتها..... ١٢٧
لا معنى لتركّب موضوع الحكم من متباينين إلا بلحاظ وقوعهما في الزمان١٢٨
لابدّيّة الربط بين المتباينات كي يترتّب الأثر عليها بوصف التركيب ١٢٩
تركّب موضوع الحكم من الفرض ومحلّه موجب لكون التركيب بينهما نعتياً ١٣٠

لا يمكن أن يجعل العرض قيداً لمعروضه على وجه المقارنة ثبوتاً ولا إثباتاً ١٣٠
الخطابات المقيّدة بالمتّصل صريحة في النعتيّة ١٣٢
دعوى لابدّيّة وجود حالة سابقة للعدم النعتي قبل وجود نعته وردّها ١٣٥
ورود السلب والإيجاب في القضايا على المحمول..... ١٤٢
احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع وعدم احتياج السالبة إليه ١٤٣
يمكن استصحاب عدم تحقق المركّب المنهيّ عن عدّة أمور فيه..... ١٤٤
بناء الفقهاء على أصالة عدم النسب لا يلتئم إلا مع وجود حالة سابقة للعدم النعتي عند انتفاء الموضوع ١٤٤
غير المأكول قيد للصلاة لا للباس المصلّي ١٤٩
غير المأكول لم يعتبر قيداً للمصلّي في شيء من الأدلّة ١٤٩
تنبيهات ١٥١
١ .اعتبار مانعية غير المأكول موجبة لبطلان الصلاة فيه مطلقاً ١٥١
صحّة الصلاة في غير المأكول مع الجهل بالموضوع ١٥١
توقّف الصحّة والإجزاء على أمور ثلاثة ١٥٢
يعتبر في إجزاء الأوامر الشرعيّة عدم انكشاف الخلاف ١٥٧
٢. الشكّ في أصل وجود المانع والشكّ في مانعيّة الموجود ١٥٧
الشكّ في وجود المانع هل هو مجرى للبراءة أو للاشتغال؟ ١٥٨
وجوب الفحص في موارد الشكّ في وجود المانع إذا كان مورداً للإبتلاء . ١٥٩
اختصاص حجّيّة الاطمئنان بالموارد التي لا يوجد لها طريق منضبط

مخصوص ١٦٠
٣. تعميم البحث إلى الشكّ في جنس ما يصلّى فيه مطلقاً ١٦١
عدم نفع جريان الاستصحاب مطلقاً في اللباس والبدن ١٦٣
٤. هل المانعيّة مختصّة بوجود النهي النفسي أو لا؟ ١٦٧
الرابع: لو كانت المانعيّة مستفادةً من النهي النفسي - كالنهي في العبادة - فهل المانعيّة مخصوصة بما إذا كان النهي موجوداً أو لا؟ ١٦٧
مقامان ١٦٧
الأوّل: ترتفع المانعيّة بارتفاع الخطاب النفسي للاضطرار ونحوه ١٦٧
الثاني: رفع الحرمة النفسّية بأصالة الحلّ هل يوجب رفع الشكّ في المانعيّة؟ ١٧٠
٥. انقسام التكاليف بلحاظ تعلّقها بموضوع خارجي ١٧٢
٦. خروج القيديّة الناشئة عن المزاحمة عن عموم النزاع ١٧٦
المسألة الثالثة: أن لا يكون لباس المصلّي من الحرير أو الذهب ١٧٧
وجوه منشأ فساد الصلاة في الذهب والحرير ١٧٧
١. عدم اجتماع الحرمة مع العبادة ١٧٧
٢. اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها ١٧٧
٣. اجتماع الأمر والنهي في المصداق ١٧٩
٤. استفادة المانعية من اللأخبار. ١٨٠

البحث في مقامات ثلاثة ١٨٠
المقام الأوّل: في الذهب ١٨٠
الجهة الأولى: استفادة مانعية الذهب من الأخبار ١٨٠
الجهة الثانية: توسعة الظرفيّة وشمولها لمثل التختّم ١٨١
الجهة الثالثة: حكم المشكوك من الذهب والحرير ١٨٣
الجهة الرابعة: مانعيّة الذهب والحرير تقتضي فساد الصلاة مطلقاً ١٨٣
المقام الثاني: في الحرير ١٨٤
الجهة الأولى: بيان المراد من الحرير ١٨٤
الجهة الثانية: حكم المشكوك كونه من الحرير ١٨٥
الجهة الثالثة: اختصاص الفساد بما تتمّ به الصلاة ١٨٥
المراد ممّا لا تتمّ الصلاة فيه هو المتعارف للناس ١٨٨
الجهة الرابعة: اختصاص الحرمة باللبس دون سائر الاستعمالات ١٨٩
الكلام في جواز التدثّر بالحرير أو الالتحاف أو التردّي به ١٨٩
الجهة الخامسة: المستثنى من حرمة لبس الحرير ١٩٠
١. حال الضرورة ١٩٠
مقدار الضرورة المعتدّ به في المقام ١٩١
اختصاص أدلّة نفي الحرج بالواجبات دون المحرّمات ١٩١
حكم التزاحم بين الجهات المانعة من صحّة الصلاة ١٩٣

حكم الدوران بين أحد الموانع المتقدّمة وبين سقوط الستر ١٩٥
انحصار الساتر بين النجس أو غير المأكول ١٩٦
لا فرق بين القول ببطلان الترتّب أو صحّتة لو وجب الأخذ بمحتمل الأهمّيّة ١٩٨
٢. حال الحرب ١٩٩
٣. كفّ الثوب وزرّه ١٩٩
المقام الثالث: حكم لبس الحرير للنساء ٢٠٥
الكلام في لزوم منع الغلام عن لبس الحرير ٢٠٧
ثمّ إنّه هل يجب على وليّ الغلام أن يمنعه من لبس الحرير أو لا؟ ٢٠٧
حكم لبس الخنثى للحرير ٢٠٨
المسألة الرابعة: عدم كون لباس المصلّي مغصوباً ٢٠٨
الكلام في كون الهويّ مقدّمة للركوع ٢١١
صحّة صلاة ناسي الغصبيّة ٢١٥
توهّم الفرق بين نسيان الغصبيّة من الغاصب نفسه وبين غيره ٢١٥
الخدشة في وجوه الفرق بين نسيان الغصبيّة من الغاصب وغيره ٢١٦
حكم صلاة الجاهل بحرمة الغصب جهلاً يعذر فيه ٢١٨
أقسام التزاحم الناشئ عن عجز المكلّف ٢١٩
يمكن تصحيح العبادة في مورد تضاد المتعلّقين بالخطاب الترتّبي ٢١٩

فروع ثلاثة ٢٢٣
١.٢. الاضطرار إلى لبس المغصوب ٢٢٣
التلازم بين حفظ أموال الناس وبين صحّة التصرّف فيها ٢٢٣
٣. حكم الثوب لو صبغ بصبغ مغصوب أو خيط بخيط كذلك ٢٢٥
مسائل متعلّقة بلباس المصلّي وغيره ٢٢٧
١. حكم الصلاة فيما يستر ظهر القدم ٢٢٧
٢. في ما يجب أن يستر ٢٢٩
٣. يجب الستر في الصلاة وإن لم يكن ناظر محترم ٢٣٥
٤. ظهور الأوامر والنواهي في المركّبات في الإرشاديّة ٢٣٧
٥. الكلام في الترتيب بين أفراد الساتر ٢٣٧
٦. الكلام في وجوب ستر العورة في الصلاة عن نفس المصلّي ٢٤٠
٧. عموم اعتبار الستر لأكوان الصلاة ٢٤١
٨. إلحاق الناسي لستر العورة في الصلاة بالجاهل ٢٤٢
حكم الصلاة فيما لو انكشفت عورة المصلّي قهراً ٢٤٦
صحّة صلاة المتذكّر للستر في الأثناء مع المبادرة ٢٤٧
٩. في ما يجب الستر فيه ٢٤٩
اعتبار الستر في النافلة وصلاة الأموات وما ليس من متمّمات الصلاة ... ٢٥٠
١٠. كيفيّة صلاة العاري ٢٥١

الأخبار الواردة في صلاة العاري ٢٥٢
وجوب الإيماء للركوع والسجود على المصلّي عارياً ٢٥٦
وجوب التستّر بالطين أو دخول الحفيرة مع الأمن من الناظر ٢٥٦
جواز الصلاة من جلوس للعاري ولو تمكّن من دخول حفيرة ٢٥٩
فروع ٢٦١
١. عدم بطلان صلاة العاري لو نظر إليه غير المحترم ٢٦١
ثلاثة فروع للزوم ستر العورة ولو عن غير الناظر المحترم ٢٦٢
٢. فساد صلاة العاري لو قام إذا كانت وظيفته الجلوس ٢٦٢
٣. بطلان صلاة العاري لو ركع أو سجد ناسياً ٢٦٤
صحّة صلاة العاري لو نسي الجلوس فصلّى قائماً ٢٦٥
لو نسي العاري القيام فجلس ٢٦٥
تكملة: مشروعيّة الصلاة جماعة للعراة ٢٦٥
جهات البحث في كيفيّة جماعة العراة ٢٦٦
١. كيفيّة تقدّم الإمام عليهم ٢٦٦
٢. هل يجب على العراة الصلاة من جلوس مطلقاً؟ ٢٦٧
٣. وجوب الإيماء مطلقاً على الإمام دون المأمومين ٢٦٨
دعوى أنّ المراد من السجود بالوجه الإيماء ٢٧٠
أنحاء التعليلات الواردة في لسان الشرع ٢٧٢

تذنيبان ٢٧٤

١. زوال العذر في أثناء الصلاة ٢٧٤

٢. دوران الأمر بين مراعاة الستر أو الوقت ٢٧٦

تزاحم مراعاة الطهارة المائية مع مراعاة الوقت ٢٨٠

المقدّمة الرابعة: في مكان المصلّي / ٢٨٣

مقدّمة: في تعريف مكان المصلّي ٢٨٣

مسائل في مكان المصلّي ٢٨٥

المسألة الأولى: اشتراط إباحة مكان المصلّي ٢٨٥

فساد الصلاة في المكان المغصوب منوط بتحقق قيدين ٢٨٧

الصلاة في الأراضي المتّسعة ٢٨٩

حكم من توسّط أرضاً مغصوبة ٢٩١

رجوع الآذن عن إذنه أثناء الصلاة ٢٩٣

التفصيل بين الإذن الخاصّ والعامّ ٢٩٥

حكم رجوع الآذن عن الرهن ٢٩٥

الرجوع عن الإذن في الدفن ٢٩٧

رجوع الباذل للحجّ عن بذله ٢٩٧

صلاة المُكرَه على الكون في المغصوب ٢٩٩

المسألة الثانية: حكم تقدّم المرأة على الرجل أو محاذاتها له ٣٠١

تقدّم الرجل على المرأة في الموقف رافع للكراهة ٣١٠

التعرّض لمجموعة من الأبحاث ٣١٢

١. اختصاص المنع بالصلاة الصحيحة ٣١٢

٢. هل المدار على الصحّة الواقعيّة أو الصحّة عند المصلّي ٣١٥

٣. لو شرع كلّ منهما جامعاً لشرائط الصحّة ثمّ طرأ القاطع لأحدهما ... ٣١٨

٤. في حجّيّة إخبار أحدهما الآخر بفساد صلاته ٣١٩

٥. المدار في المحاذاة على الواقعيّة أو الاختياريّة ٣٢٠

٦. الكلام في اختصاص المنع بما لو اقترنا في الشروع ٣٢٢

٧. سقوط اعتبار المحاذاة الاختياريّة عند الاضطرار ٣٢٤

٨. ارتفاع المانع بالحائل أو عشرة أذرع ٣٢٥

اختصاص اعتبار البعد بعشرة أذرع بالأرض المستوية وعدمه ٣٢٦

مناط البعد في الأرض المرتفعة أو المنخفضة ٣٢٩

٩. في شمول دليل المنع لغير البالغ ٣٣٢

المسألة الثالثة: اعتبار طهارة مكان المصلّي ٣٣٣

التمهيد بذكر نكتة الفرق بين صلّى فيه وصلّى عليه ٣٣٥

طوائف الأخبار في المقام ٣٣٥

ردّ القول بعدم اعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً ٣٣٨

ردّ القول باعتبار طهارة مكان المصلّي مطلقاً ٣٣٩
ردّ القول باعتبار طهارة محلّ أعضاء السجود ٣٤٠
المسألة الرابعة: الصلاة عند القبور ٣٤١
وقوع البحث في جهات أربعة ٣٤٢
الأخبار في المسألة ٣٤٢
حكم الصلاة بين القبور ٣٤٥
ارتفاع الكراهة ببُعد عشرة أذرع وبوجود الحائل ٣٤٩
الصلاة على القبر وفيه وإليه ٣٥٠
أنحاء الصلاة إلى القبر ٣٥٠
حكم التقدّم على قبر المعصوم في الصلاة أو مساواته ٣٥٢

المقدّمة الخامسة: في ما يصحّ السجود عليه / ٣٥٥

تنقيح الكلام برسم مسائل خمس ٣٥٥
المسألة الأولى: جواز السجود على كلّ ما يسمّى أرضاً ٣٥٥
حكم السجود على المعادن ٣٥٥
حكم السجود على المختلط بما يخرجه عن اسم الأرض ٣٥٩
المسألة الثانية: في حكم السجود على النبات ٣٦٠
المسألة الثالثة: حكم السجود على المأكول ٣٦١

حكم السجود على القشور ٣٦٤
المسألة الرابعة: حكم السجود على الملبوس ٣٦٥
حكم السجود على القطن والكتان ٣٦٥
حكم اختلاط ما يصحّ السجود عليه بما لا يصحّ ٣٦٧
يكفي في عدم وجوب السجود على الأرض لزوم الحرج منه ٣٦٩
حكم السجود لو فقد ما يصحّ السجود عليه ٣٦٩
المسألة الخامسة: حكم السجود على القرطاس ٣٧٢

المقدّمة السادسة من مقدّمات الصلاة: الأذان والإقامة / ٣٧٥

البحث في مسائل ٣٧٥
المسألة الأولى: استحباب الأذان للإعلام مستقلاً ٣٧٥
المسألة الثانية: ما يؤذّن له ويقام ٣٧٥
التنبيه على نكتة قبل ذكر أدلّة الأقوال ٣٧٦
ردّ أدلّة القول بوجوب الأذان والإقامة في الجماعة ٣٧٧
ردّ القول بوجوبهما في صلاة الغداة والمغرب والجمعة ٣٨٠
ردّ القول بوجوب الإقامة في جميع الصلوات ٣٨٣
استحباب الأذان والإقامة للنساء ٣٨٥
المسألة الثالثة: موارد سقوط الأذان ٣٨٧

أ – القضاء ٣٨٧

ب – صلاة العصر يوم الجمعة ٣٩١

الكلام في سقوط الاستحباب لو جمع بين الفرضين ٣٩٣

البحث في جهات ثلاث ٣٩٤

١. المعاني المتصوّرة لسقوط المستحبّ ٣٩٤

٢. المراد من التفريق المقابل للجمع ٣٩٥

٣. هل الساقط أذان الصلاة الثانية أو أذان غير صاحبة الوقت ٣٩٦

سقوط الأذان في مورد لا يمكن أن يكون بمعنى ترك المستحب ٣٩٧

استظهار أنّ سقوط الأذان في مورده بمعنى عدم استحبابه ٣٩٨

تعداد موارد سقوط الأذان ٤٠٣

سقوط الأذان عزيمة لو جمع بين الفرضين بدون التنفّل ٤٠٤

حكم سقوط الأذان في يوم عرفة ٤٠٤

المسألة الرابعة: موارد سقوط الأذان والإقامة ٤٠٥

حكم سقوطهما لمن صلّى فرادى وحضر الجماعة ٤٠٥

١. الكلام في سقوطهما أو أحدهما ٤٠٥

٢. اختصاص سقوطهما بمن أرادوا الجماعة أو عمومه للمنفرد؟ ٤١٢

٣. اختصاص حكم السقوط بالمسجد أو يشمل غيره؟ ٤١٢

٤. محلّ السقوط ووقته ٤١٦

ردّ القول بسقوط الأذان ولو لم يبق أحد في المسجد..... ٤١٧
المدار في السقوط على عدم التفرّق..... ٤١٨
٥.هل السقوط رخصة أو عزيمة..... ٤١٩
تتمّة في سقوط الأذان والإقامة عن سامعهما ٤١٩
الكلام في جهات ٤٢٠
١. سماع الإمام كاف للمأموم ٤٢٠
٢. اختصاص الأذان المسموع بالأذان للصلاة أو عمومه للإعلامي؟ ٤٢٠
٣. لا يعتبر في السقوط حكاية السامع للأذان والإقامة ٤٢٢
٤. يعتبر في سقوطهما سماعهما ٤٢٢
٥. حكم سماع بعضهما ٤٢٢
٦. سقوط الأذان والإقامة رخصة ٤٢٣
الخامسة: أخذ الأجرة على الأذان ٤٢٣
بيان الضابطة فيما يجوز أخذ الأجرة عليه من التكاليف الشرعيّة ٤٢٣
أخذ الأجرة على الأذان الصلاتيّ ٤٢٦
أخذ الأجرة على الأذان الإعلامي ٤٢٧
السادسة: حكم من لم يؤذّن ولم يقم ٤٢٨
فروع ٤٣٧
١. في ترك أحدهما نسياناً ٤٣٧

٢. جواز إبطال الصلاة لناسيهما في الفرادى والجماعة ٤٣٨

٣. المناط في جواز الرجوع قبل القراءة والركوع هو نفسهما لا محلّهما ٤٣٨

٤. في نسيان بعض فصولهما أو الشروط ٤٣٩

٥. لو عزم على عدم التدارك أو تردّد بعد التذكّر ٤٣٩

٦. عدم جواز إبطالهما لو استلزم فوت الوقت أو الطهارة ونحوها..... ٤٤٠

فهرس المحتويات ٤٤١