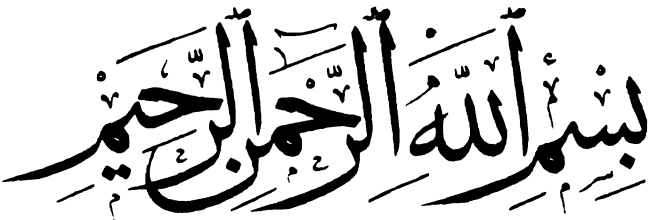
كتاب الصلاة

العالم الرباني آية الله العظمى
السيد جمال الدين الگلپايگاني قدس سره

١٢٩٥ - ١٣٧٧ هـ . ق

الجزء الأول


بسم الله الرحمن الرحيم

▼

كتاب الصلاة (الجزء الأوّل)

السيد جمال الدين الگلپايگانى

تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام

الطبعة الأولى: ١۴٣٩ هـ ق - ١٣٩۶ هـ ش

طبع في: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: نگارش

سعر الدّورة في ثلاثة مجلّدات: ۶٠٠٠٠ تومانا

شابك (ردمك): الجزء الأوّل: ۶ - ١ - ٩٧۶۴٧ - ۶٠٠ - ٩٧٨

شابك (ردمك) الدّورة في ثلاثة مجلدات: ٩ - ٠ - ٩٧۶۴٧ - ۶٠٠ - ٩٧٨

ايران، قم، شارع معلم، معلم ٢١، فرع ٤، رقم ٥٥

مراكز التوزيع

١) قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق الأرضي، رقم ٩، منشورات دليل ما، الهاتف ٣٧٨٤٢٤٦۶

٢) قم، شارع صفائيه، مقابل زقاق رقم ٣٨، منشورات دليل‌ما، الهاتف ٣٧٧٣٧٠١١ - ٣٧٧٣٧٠٠١

٣) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، الهاتف ۶۶٤۶٤١٤١

٤) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينة الكتاب، الطابق الأول، منشورات دليل‌ما، الهاتف ۵ - ٢٢٣٧١١٣

۵) النجف‌الأشرف، سوق‌الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الامام باقرالعلوم عليه السلام، الهاتف ٠٧٨٠١٢۶٣۵٧٩

۶) كربلاء المقدسة، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، مكتبة ابن فهد الحلي رحمه الله، الهاتف ٠٧٨٠١۵٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١۵۵٨٩۴٢

سرشناسه : موسوى گلپايگانى، سيد جمال الدين احمد، ١٢۵۶ - ١٣٣۶.

عنوان و پديدآور : كتاب الصلاة / السيد جمال الدين الگلپايگانى (١٢٩۵ - ١٣٧٧ هـ ق).

مشخصات نشر : قم،نورالولاء، ١۴٣٩ق. = ١٣٩۶.

مشخصات ظاهرى : ٣ج.

شابک : دوره: 978-600-97647-0-9 ؛ ج.١ : 978-600-97647-1-6

وضعيت فهرستنويسى : فيپا

يادداشت : عربى.

يادداشت : ج.٢و٣(چاپ اول: ١۴٣٩ق. = ١٣٩۶).

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : نماز

موضوع : Salat

موضوع : نماز -- فتواها

موضوع : Salat -- Fatwas*

موضوع : فقه جعفرى -- قرن ١۴

موضوع : Islamic Law, Jafari -- 20th cetury*

رده بندى كنگره : ١٣٩۶ ٢ک ٨۴م / BP١٨۶

رده بندى ديويى : ٢٩٧/ ٣۵٣

شماره كتابشناسى ملى : ۴٨٩٣٣۵٩

كتاب الصلاة

العالم الربّاني آية الله العظمى
السيد جمال الدين الگلپايگاني قدس سره

١٢٩٥ – ١٣٧٧ هـ . ق

شبكة الفكر
alfeker.net

الجزء الأول

مقدمة الناشر

بما أن آثار الفقيد كثيرة بالإضافة إلى أن آثار أُسرته المحترمة عديدة لذلك تشكّلت لجنة لنشر مؤلفاته. وأول كتاب نشرناه لآية الله العظمى السيد جمال الدين الگلپايگاني قُدِّسَ سِرُّهُ كتاب الصلاة حيث أوصى بنشرها، بالإضافة إلى كتب أُخرى أوصى بنشرها أيضاً. ولما رأينا التأكيد على جهته المعنوية كثيراً ولم يتعرضوا إلى جهته العلمية سعينا بنشر آثاره العلمية لتنضم إلى جهته المعنوية؛ لتكون مرءاةً لشخصيته الكريمة.

ونشكر كل من ساعدنا وحفزنا على نشر آثار الفقيد العلمية، نخص بالذكر محقق الكتاب حفيده السيد هاشم الهاشمي ومن ساعده على تحقيق هذا الكتاب ونشره من أقرباء الفقيد ولهم جزيل الأجر والثواب على ما بذلوه من جهد وتحقيق لهذه الكتب القيمة.

وبما أن نسخته المخطوطة قديمة وصعبة القراءة لذلك تكفلت مؤسسة آل البيت عليهم السلام باستنساخها وتحقيقها على يد خبراء في الخط والتحقيق. فنشكر مؤسسة آل البيت عليهم السلام على ما بذلوه من جهد في استنساخ هذا الكتاب وتحقيقه

وبقية كتب الفقيد العلمية ولهم جزيل الشكر والثواب على هذا العمل المبارك حيث أحيوا هذا الكتاب .

وفي بداية كل صفحة من المخطوطة ذكر السيد الفقيد عبارة بسم الله تعالى الموفق والمعين.

وسننشر الجزء الأخير، وهو يتضمن مباحث من صلاة المسافر وصلاة الجماعة، ونرجوا من الله العلي القدير أن يوفقنا لطبع هذه الموسوعة الفقهية.

الناشر

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

من جملة ما أوصى به آية الله العظمى السيد جمال الدين الگلپايگاني قدس سره بنشره كتاب الصلاة، وكانت النسخة المخطوطة عند عمنا آية الله السيد أحمد الگلپايگاني تغمده الله برحمته و بعده وصلت إلى يد آية الله السيد علي الگلپايگاني تغمده الله برحمته و قد سعى في نشرها ولكن الأجل لم يسمح له بذلك و أوصى بنشرها، وكان والدنا آية الله السيد محمد جمال الهاشمي تغمده الله برحمته يهتم كثيرا بآثار والده الفقيد وقد استنسخ بعضها ولكن الأجل لم يسمح له بنشرها.

و النسخة الأصلية هي مخطوطة بخط الجد ولكن يصعب قراءتها فتكفلت مؤسسة آل البيت عليهم السلام مشكورة باستنساخ النسخة المخطوطة و تكفل بذلك جملة من الخبراء بالخطوط القديمة و كذلك تكفلوا بتحقيقها و بذلوا كثيرا من الجهود على ذلك جزاهم الله على هذا العمل الشاق، وقد لاحظنا الاستنساخ و قارنّاه بالنسخة المخطوطة فرأينا بعض الملاحظات فيها و صححناها.

وقد كتب السيد الجد هذا الكتاب سنة ١٣٤١ ، و يمكن أن نعتبر هذا الكتاب من تأليف السيد الجد وهناك قرائن كثيرة على تأليفه هذا الكتاب، ولعل منها ما ذكره آية الله السيد محمد جمال في ترجمته أن هذا الكتاب و كتاب المكاسب من مؤلفاته ولم يذكره من تقريراته، بالإضافة إلى أن السيد المؤلف لم يشر في بداية الكتاب ولا في أثنائه أنه تقريرات. ويشير في خلال الكتاب إلى آراء أُستاذه المحقق النائيني مع توضيحاته و تعليقاته عليها، وقد تصدى بعض فضلاء الأُسرة من أحفاد الفقيد قُدِّسَ سِرُّهُ لتهذيب الكتاب و تصحيحه.

و قد رأينا أن شهرته المعنوية مشهور بين الناس وأما جهته العلمية فهي مغمورة، فارتئينا نشر هذا الأثر منه للاطلاع على جهته العلمية.

ونأمل من الفضلاء الكرام والعلماء الأعلام أن يزوّدونا بملاحظاتهم القيّمة في هذا المشروع الجليل، وآخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

السيد هاشم الهاشمي

لمحة مختصرة عن ترجمة المؤلف قدس سره بقلم نجله آية الله السيد محمد قدس سره:

ولد سنة ١٢٩٦ هجرية في قرية من قرى گلپايگان تسمى سعيد آباد، وكان أبوه العلامة السيد حسين ابن الميرزا محمّد علي بن السيد علي نقي من علماء وقته وزعماء قطره كان مرجعاً لمنطقته في أُمورهم الدينية.

درّس الصرف والنحو والمنطق والمعاني والبيان وبعض المقدمات في بلدته، وانتقل سنة ١٣١١ هجرية إلى إصفهان وأخذ يتردد على فضلائها وعلمائها للاستفادة منهم.

ودرّس الأُصول والفقه على الحجة الثبت السيد محمّد صادق الخاتون آبادي، كما حضر بحث الفقه على حجة الاسلام الشيخ محمّد علي ثقة الاسلام، وحضر قسماً من السطوح المتأخرة على الحاج ميرزا بديع، والعلّامة الآخوند الملّا عبد الكريم الكزي، ودرّس الفلسفة والأخلاق على فيلسوف وقته الآخوند الشيخ محمّد الكاشي، وكذلك حاوي المعقول والمنقول المولى جهانگير خان القشقائي، وحضر أيضاً على السيد محمّد تقي الشهير بالمدرس، ودرّس علم الرجال والدراية والعلوم الرياضية عند أساتذة وقته، وكان قدس سره طيلة مكثه في إصفهان ظباً في سيره إلى الكمال وسلوكه إلى الحقيقة تهديه إلى مقصده مشايخ لهم مقامهم السامي في دنيا السير والسلوك أمثال الحجة الكبير السيد محمّد جواد العاملي والواصل إلى مقامات الكمال الشيخ الطريحي.

وفي سنة ١٣١٩ هاجر إلى النجف الأشرف.

وقد حضر لدى وروده النجف الأشرف، بحث المغفور له الحجة الكبير الآخوند الخراساني في الفقه والأُصول واستمر على حضوره عنده حتى توفي سنة ١٣٢٩ وحضر أيضاً بحث الفقيه الجليل الآقا رضا الهمداني المتوفي سنة ١٣٢٢ كما حضر فقه المرحوم آية الله الطباطبائي اليزدي المتوفي سنة ١٣٣٧ وبحث نابغة عصره الشيخ هادي الطهراني، وبحث المجتهد الكبير الآخوند ملا علي النهاوندي، وصادف أن سافر إلى سامراء وبقي فيها سنة كاملة حضر بها بحث المجتهد الكبير الميرزا محمّد تقي الشيرازي، ثمّ انقطع بعد ما توفي أُستاذه الأكبر الآخوند الخراساني عن الحضور عند أحد، حتى استلفت نظره بحوث الأستاذ الكبير الميرزا محمّد حسين النائيني المتوفي سنة ١٣٥٥ فراح يطارحه المواضيع العلمية، وكان حضوره عنده مورد عجب قسم كبير من العلماء حيث كانوا يرون فيه نداً له في الفضل، ولكن نفس السيد المترجم المنصهرة في حب العلم والكمال أبت أن تلتفت إلى هذه السفاسف الفارغة فاستمر يحضر عنده، وفي حضوره عنده جلب الأفاضل إلى بحثه حتى أصبح المدرّس الأوّل في مدرسة النجف له آراؤه العلمية الجليلة، وكان أُستاذه النائيني يرى فيه المستشار العلمي والمرجع الفكري في آرائه العلمية وبقي يلازمه حتى وفاته سنة ١٣٥٥، وبعد وفاته استقل بالبحث والتدريس، وقد ضم مجلس درسه النخبة من الفضلاء والعلماء، وبعد وفاة السيد أبو الحسن الإصفهاني رجع اليه في التقليد الكثير من إيران والعراق والباكستان وأفغانستان وغيرها من الأقطار.

وأمّا أساتذته في الأخلاق في النجف الأشرف أولهم العلّامة النحرير والعالم الشهير الورع التقي السيد مرتضى الكشميري أعلى الله مقامه، وكان المترجم له يتردد على المرحوم ويحضر مجلسه ويستفيد منه، وبعد وفاة المرحوم الكشميري اتصل بالمرحوم المولى الحاج شيخ علي محمّد النجف آبادي، والعالم العامل المولى الشهير الحاج السيد أحمد الكربلائي والعالم العامل المولى الشيخ محمّد البهاري.

وأمّا مؤلفاته وكتبه، فقد كتب في أغلب كتب الفقه وأبوابه، استدلالاً، كتاب الصلاة، وكتاب الطهارة وكتاب الصوم، وكتاب المكاسب والأطعمة والأشربة، وشيئاً من الحج، والقضاء، وله في الأُصول دورتين تقرير دروس المرحوم الآخوند الخراساني، ودورتين تقرير دروس المرحوم النائيني، ودورة من آرائه، وله كتب ورسائل متفرقة في الفقه والأُصول كلها غير مطبوعة، ألا مجموعة مطبوعة سميت بالرسائل تتضمن بعض المسائل الأُصوليّة والفقهية، وله في الفقه العملي رسالة فارسية مطبوعة ، وحاشية على العروة الوثقى وحاشية على وسيلة النجاة مطبوعتان ، ورسالة عملية باللغة العربية، ومما يؤسف له أنّ بعض مؤلفاته المخطوطة مفقودة[1].

توفي يوم الاثنين ٢٩ محرم الحرام سنة ١٣٧٧، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً في النجف الأشرف، ودفن حسب وصيته في مقبرة خاصة في وادي السلام في النجف الأشرف.

---

(١) إلى هنا بقلم نجله آية الله السيد محمد رحمه الله

وكان يقيم إمامة الجماعة في مسجد الرأس الواقع في الصحن العلوي الشريف ، وكان يأتمّ به الكثير من العلماء والفضلاء والأخيار.

وخلّف من الأولاد أربعة ذكور آية الله السيد محمّد وآية الله السيد أحمد وآية الله السيد علي والسيد حسين، وثلاث إناث، وخلّفه على إمامة الجماعة نجله الأكبر السيد محمّد.

وقد ذكرت له كرامات مشهورة بين الناس مذكورة في بعض الكتب، كتب على مقبرته هذان البيتان من نظم نجله آية الله السيد محمد:

زر جمال الدين فى هذا المقام فهو للاسلام قد كان إمام

وأراد الله أن يرفعه فزهى كالنجم فى وادي السلام

ورثاه أيضاً بقصيدة رائعة مطلعها:

وجمتُ فافصحت الأدمع وللدمع منطقه المبدعُ

وقد خشع الموت حول السرير وما خلتُ أنّ الردى يخشع

كما رثاه الشيخ عبد المنعم الفرطوسي بقصيدة عصماء ألقيت في الحفل الأربعيني مطلعها:

يا بناة المجد والمجد بناء أنتم للدين عرشٌ ولواء

ومنها قوله:

ياجمال الدين فى روعته أنتَ للدين جلال وبهاء

قُدّست نفسُك من طاهرة لم يدنسها جفاءٌ ورياء

غرسُ الإيمان فى تربتها فنما وهو يقين وولاء

جوهر الإخلاص قد غالى بها وهى فى معدنها طين وماء

وله تلامذة عديدون منتشرون في مختلف الأخطار والبلدان وخاصة في إيران، فمن تلامذته الشيخ علي الصافي والشيخ لطف الله الصافي والسيد علي الفاني والشيخ ابوالفضل الخوانساري والشيخ محمد تقي آل راضي والسيد جعفر المروج والسيد أسد الله المدني والشيخ محمد تقي الهرندى والعلامه الجعفري والشيخ محمد جواد المغنيه والشيخ علي الافتخارى والسيد مرتضى الفيروزآبادي.

ووصية موجودة عند أبنائه بالعربية والفارسية وقد ترجمناه القسم الفارسي بالعربية ويقول فيها:

بسم الله الرحمن الرحيم

إنا لله و إناإليه راجعون

الحمدلله الذي جعل الموت حياةً لأوليائه ومرقاة للفوز بالسعادة العظمي ومعراجاً للوصول إلي الدرجات العلى وأفضل الصلوة وأزكى التحيات على من اصطفاه من الأولين والآخرين وجعله رحمة للعالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين شفعائي يوم الدين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين.

وبعد فإني أشهد أن لا إله إلا الله كما شهد الله لنفسه وملائكتُه وأُولوالعلم من خلقه لا إله إلا هو العزيز الحكيم، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأشهد أنَّ علياً وأولاده الطاهرين أئمتي وسادتي وشفعائي وشهدائي أئمة الهدى ومصابيح الدّجى وأعلام التقى الذين بموالاتهم تمّت الكلمة وعظمت النعمة وائتلفت

الفرقة شفعاء الخلائق وشهدائهم يوم الدين. اللّهم وصلّ على وليّك العلم النور والغائب المستور محمد بن الحسن العسكري روحي وأرواح العالمين له الفداء وأشهد أنه إمامي وملاذي وشفيعي وكاتبي وكافلي وهو الإمام بالحق والولي المطلق صلوات الله عليه وعلي آبائه الطاهرين. وأشهد أن الموت حق والقبر حق وسؤال منكر ونكير حق والبعث والنشور حق والحشر حق والصراط حق والميزان حق والجنة حق والنار حق وإنا إليه راجعون وإلي رحمته وفضله وكرمه مشتاقون واصلون.

وأما بعد يا أولادي عليكم بالتقوي والاجتناب عما كره الله وأُوصيكم بالصدق والسلامة مع الخلق لأن سعادة الدنيا والآخرة في التقوى والصدق والسلامة مع الخلق وهذه الوصية لابد من إبلاغها إلى جميع الخلف عن السلف وتوصيتهم بها.

... وتباع كتبي ويطبع كتاب الصلاة وشرح المكاسب وبعض الرسائل من قبيل منجّزات المريض وقاعدة لاضرر وبعض الرسائل الأُصولية مثل جعل الطرق وحديث رفع وقاعدة الفراغ والتجاوز .

هذه وصيتي يا أولادي لاتنسوني، وجعلت وصيي قرة عيني الحاج السيد محمد أو قرة عيني السيد علي، وحضرة المستطاب الميرزا حسن اليزدى دام تأييده ناظر عليهم في الوصية، وألتمس من الجميع الدعاء والعفو وطلب المغفرة.

أسئل الله العفو ثم العفو ثم العفو، وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات والقلب السليم. واعلموا يا إخواني إني مت راجياً بالله و بعفوه لا عمل لي أتكل

عليه و لا شفيع لي أثق به إلا شفاعة محمد و آله لا سيما الغائب المستور الإمام الحي و نفسي فداه و فدا أصحابه روحي.

والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته

١٢محرم الحرام ١٣٧٣ الاحقر جمال الموسوي الگلپايگاني

ذكرت ترجمته في الكثير من الكتب الفارسية والعربية:

أمثال نقباء البشر في القرن الرابع عشر من موسوعة علماء الشيعة، للشيخ آقا بزرك الطهراني، قال في حقه:

هو السيد جمال الدين بن السيد حسين الموسوي الكلپايكاني أحد مراجع العصر في النجف الأشرف، ولد في قرية سعيد آباد على فرسخ من كلپايكان في سنة ١٢٩٥ و أخذ الأوليات في بلده ثم هاجر إلى إصفهان وقرأ السطوح وحضر على بعض علمائها ثم هاجر إلى النجف في سنة ١٣١٩، وحصلت بيننا محبة خالصة و وداد صميم، فكان يومئذ يحضر على المولى محمد كاظم الخراساني والسيد محمد كاظم اليزدي والشيخ آقا رضا الهمداني ثم الميرزا محمد تقي الشيرازي برهة بسامراء، واختص أخيراً بالميرزا محمد حسين النائيني وكتب من تقريراتهم كثيراً، وكتب في الفقه مستقلاً كتاب الطهارة والصلاة والوصايا والإجارة والمكاسب وعدة رسائل مستقلة طبع بعضها ولايزال الباقي مخطوطاً كما حدثني به ولده العالم الأديب السيد محمد سلمهما الله[1].

(١) نقباء البشر في القرن الرابع عشر ١: ٣٠٩

و قال فيه الشيخ محمد الشريف الرازي في كتابه گنجينة دانشمندان:

سيد العلماء المتقين حجة الأسلام والمسلمين آية الله العظمى مرحوم حاج سيد جمال الدين بن السيد الجليل السيد حسين موسوي گلپايگاني يكي از مراجع بزرگ عصر وأوتاد زمان خود در نجف أشرف بوده است، و معظم له در قرية سعيد آباد گلپايگان در سال ١٢٩٥ ه.ق متولد شده است وپس از فراگرفتن أوليات مهاجرت به إصفهان نموده و سطوح را در آنجا خوانده، آنگاه در سال ١٣١٩ مهاجرت به نجف أشرف نموده و از محضر علامة خراساني و سيد محمد كاظم يزدي وحاج آقا رضا همداني (صاحب مصباح الفقيه) وآية الله العظمى ميرزا محمد تقي شيرازي وپس از ايشان از خواص أصحاب و تلامذة علامة ميرزا محمد حسين نائيني گرديده و أكثر تقريرات او را به رشته تحرير در آورده، و خود كتب مستقلي در فقه مانند طهارة و صلاة و وصايا وإجارة و مكاسب و چند رسالة علمية وعملية تأليف كه بعضي مطبوع و بعضي مخطوط مانده است.

نگارنده گويد: آية الله آقا سيد جمال الدين گلپايگاني از مراجع مهذب وبارع وصاحب مقامات معنوي وحالات باطني ونفس زكية ودارای ملكات فاضلة واز شاگردان أخلاقي مرحوم سيد أحمد كربلايي ورفقاي مرحوم حاج سيد علي آقاي قاضي وأهل محاسبة بوده وحالات عجيبة در وادي السلام ومسجد كوفة ومسجد سهلة داشته، و گاهگاهي أشعاري در مدح أجداد كرام

خود ومخصوصاً حضرت ولي عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف مي سرود كه نزد فرزندانش موجود مي باشد[١].

وقال فيه السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة:

السيد جمال الدين ابن السيد حسين الكلبايكاني ولد في سعيدآباد قرية من قرى كلبايكان سنة ١٢٩٦ وتوفي في النجف سنة ١٣٧٧.

اشتغل في صباه بتحصيل السطوح ومات والده الذي كان من كبار علماء كلبايكان وهو في السنة الثانية عشرة من عمره فانكب علي الدرس عند علماء كلبايكان حتي بلغ السادسة عشرة فرحل إلي أصفهان وقرأ المعقول على جهانگيرخان الذي كان من فحول هذا الفن وقرأ القوانين علي حاجي ميرزا بديع وسطح الرسائل والمكاسب عند الشيخ عبد الكريم الجزي وباقي السطوح عند السيد الدرجئي والشيخ محمد علي ثقة الاسلام.

ثم رحل إلي النجف الأشرف سنة ١٣١٩ فقرأ الأصول علي الشيخ ملا كاظم الخراساني ثم علي الآخوند ملا علي النهاوندي والفقه علي السيد محمد كاظم اليزدي ثم علي الشيخ ميرزا حسين النائيني، ثم استقل بالبحث والدرس.

وقد تتلمذ عليه كثير من العامليين والنجفيين والإيرانيين وأكثرهم بلغوا درجة الاجتهاد.

له من المؤلفات تقريرات بحث الآخوند في الأصول دورة وبعض مباحث الفقه وتقريرات بحث النائيني في الأصول ودورة كاملة في الفقه وحاشية علي

---

(١) گنجينة دانشمندان ٦: ٤٢٠

المكاسب وحاشية علي الرسائل ورسالة كتاب الصلاة كاملة ورسالة منجزات المريض ورسالة في لا ضرر ولا ضرار، وله كتب ورسائل متفرقة أخري [١].

وقال العلامة المفكر العلامة الشهيد آية الله المطهري في وصف تقواه:

المرحوم آية الله السيد جمال الكلپايكاني رضوان الله عليه أحد مراجع التقليد في عصرنا الحاضر و قبل حدود خمسة عشر عاماً ورد إلى طهران وأنا في طهران كنت في خدمته وإن كنت سابقاً أعرفه، هو رجل من أول شبابه درّس في إصفهان وكان من التقاة، والأفراد الذين عاشروا هذا الرجل في شبابه كانوا يعرفونه بميزة التقوى والمعنوية والصفاء والطهارة، ولم يكن وارداً في هذه الدنيا، ولعل مسيره أيضاً لم يكن طالباً للدروس ليصبح رئيساً ومرجعاً في يوم ما ولم يكن مهتماً بذلك وإلى آخر عمره بقي بعهده، ويقيناً تشاهد آثار غير متعارفة فيه [٢].

وكتب عنه العلامة الشيخ رضا الاستادي ما يناهز السبعين صفحة ونقل أقوال العلماء والكُتّاب وبعض المقالات التي كتبت عنه [٣].

---

(١) مستدركات أعيان الشيعة ٦: ٢٠٦

(٢) النبوة: ١٩٢

(٣) شرح حال دانشمندان گلپايگان ١: ٢٢٩-٢٩٦

وكتب في حقه أُستاذه المحقق الشيخ النائيني قدس سره في إجازته له ننقلها بالنص:

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته وأزكى تحياته وتسليماته على من اصطفاه من الأولين والآخرين، وبعثه رحمةً للعالمين، محمد وآله الطيبين الطاهرين، الكهف الحصين، وغياث المضطر المستكين، وعصمة المعتصمين، وملجأ الخائفين، ومنجي الهاربين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أبد الآبدين، وبعد فإنّ شرف العلم لايخفى، وفضله لايحصى، قد ورثه أهله من الأنبياء، وأدركوا به درجات الصديقين والشهداء، ونالوا به رتبة النيابة لخاتم الأولياء والأوصياء، صلى الله عليه وعليهم مادامت الأرض والسماء.

وممن حاز من ذلك درجة السبق، وفاز بالقدح العلى، هو جناب السيد العالم العلم العلام والفاضل المهذب الهمام، الفائز بأسنى درجات الصلاح والسداد، والحائز رتبة الاستنباط والاجتهاد، صفوة المجتهدين الأعلام وحجة الاسلام الثقة العدل الزكي والمؤيد المسدد التقي الصفي جناب الآقا السيد جمال الدين الكلپايكاني أدام الله تعالى تأييده وإفضاله، وكثّر في العلماء الأعلام أمثاله، فلقد بذل بهذا السبيل برهة من عمره، وأشغل به شطراً من دهره، معتكفاً بجوار أمير المؤمنين صلى الله عليه وآله الطاهرين، باذلاً جهده في الاستفادة من الأساطين، وقد حضر أبحاثنا الفقهية والأُصولية منذ شرعنا فيها إلى يومنا هذا، والحمد لله تعالى على حسن توفيقه لضبط ما استفاد، وتحريره وتنقيحه وكتابته، فلقد أحسن وأجاد، قد سلك في تنقيح المدارك والمباني مسلك صالحي السلف،

فكان نعم الخلف، وقد أصبح وهو بحمد الله تعالى من أعمدة الدين، وأفاضل المجتهدين، وحق له العمل بمستنبطات نفسه، ويحرم عليه التقليد فيما استنبطه ويستنبطه، ولجنابه التصدي لما لا يجوز لغير الفقهاء والمجتهدين العظام، فليحمد الله سبحانه وتعالى على ما أولاه، ويشكره على ما أنعمه به وحباه، فلقد كثر الطالبون وقل الواصلون، وعند الصباح يحمد القوم السرى، وينجلي عنهم غلالات الكرى.

وأجزت لجنابه أن يروي عني جميع ما صحت لي روايته، من كتب الأدعية والتفسير والفقه والحديث، سيما الصحيفة المباركة العلوية والسجادية ونهج البلاغة والكتب الأربعة التي عليها المدار، الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار، وكذلك الجوامع الأخيرة، الوسائل ومستدركه والوافي والبحار، وغير ذلك من مصنفات أصحابنا، وما رووه عن غيرنا، بحق إجازتي من مشايخي العظام، وأسانيدهم المنتهية إلى أرباب الجوامع العظام، والكتب والأُصول، ومنهم إلى أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة ومهبط الوحي، ومعدن العصمة صلوات الله عليهم أجمعين، فمن ذلك ما أرويه عن شيخي العلامة فقيه عصره، ووحيد دهره حضرة الحاج الميرزا حسين الميرزا خليل الطهراني النجفي قدس سره وكان يروي عن جماعة ممن أدركهم وعاصرهم، وبعد أن أجاز لي أن أروي عنه عن جميعهم، قال مايقرب مضمونه من هذه العبارة: (أعلاها سنداً، وأقلها واسطة، ما أرويه عن العلامة الطباطبائي حضرة السيد بحر العلوم نوّر ضريحه بواسطة واحدة) وهو قدس سره وإن سمّى لي الواسطة، لكني الآن متردد في شخصه، ولا يسعني استقصاء سائر من كان يروي عنهم، فإنهم كثيرون، ولنقتصر من ذكر

مشايخنا في الإجازة على ذلك، وفيه الغنى والكفاية، والحمد لله ربّ العالمين، وأفضل صلواته وتحياته على رسوله وآله الطيبين الطاهرين المعصومين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أبد الآبدين.

وأُوصيك يا قرّة عيني، بما عهده مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه وآله الطاهرين، إلى ولده السبط الأكبر مولانا أبي محمد الحسن صلوات الله عليه، فيما كتبه إليه عند انصرافه من صفين، ومن جملة ذلك هو قوله عليه السلام على ما ببالي: «فإني أُوصيك أي بنيّ بتقوى الله ولزوم أمره، وعمارة قلبك بذكره، وأي سبب بينكم وبين الله إن أنتم أخذتم به، أحي قلبك بالموعظة، وأمته بالزهادة، وقوّه باليقين، ونوّره بالحكمة، وقرره بالفناء، وبصّره فجائع الدنيا، وأعرض عليه أخبارالماضين، وذكّره بما أصاب من كان قبلك من الأولين، فانظر فيما فعلوا، وعما انتقلوا، وأين حلّوا ونزلوا، فإنك تجدهم قد انتقلوا عن الأحبة، وحلّوا ديار الغربة، وكأنك عن قليل قد صرت كأحدهم، فأصلح مثواك، ولا تبع آخرتك بدنياك». الى آخر ما في تلك الوصية المباركة، وعليك ياقرة عيني أن تنصب الموت نصب عينك، لا تغفل عنه، وأن تتعاهد ما رواه السيد في النهج من خطب مولانا أمير المؤمنين صلى الله عليه وآله الطاهرين الواردة في هذا الشأن، خصوصاً ما رواه عنه صلوات الله عليه بعد تلاوته ﴿**الهيكم التكاثر**﴾، فإن في كثرة التأمل والتدبر فيه لشأناً من الشأن، وكان بعض مشايخنا الأتقياء السالكين الزاهدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، لايفوته ذلك، ويوصي به كل سالك، عصمنا الله تعالى عن الاغترار بالدنيا، ووفقنا للتحذر عن الغرق فيها، فإنها بحر

عميق، وقد غرق فيها كثير، ولا ينجو عن الغرق فيها إلا من ركب سفينة التقوى، وأرجوك ياقرة عيني أن لاتنساني من صالح دعواتك إن شاء الله تعالى.

والسلام عليك ورحمة الله وبركاته،

وحرره بيمناه الداثرة البالية، أفقر البرية إلى رحمة ربّه الغني

محمد حسين الغروي النائيني في جمادي الثانية ١٣٥٢

وقال آية الله العظمى المغفور له السيد أبو تراب الخوانساري قدس سره في إجازته له:

الحمد لله الهادي الى صوب الصواب والصلوة والسلام علي سيدنا محمد وآله أفضل من اُوتي الحكمة وفصل الخطاب.

وبعد، فإن سيد السند الأوحد أشرف أولاد الرسول خلاصة سلالة الزهراء البتول اُنموذج أسلافه الطاهرين وزبدة العلماء العاملين المترقي بعلى همته عن حضيض التقليد السامي بصحيح فكرته وسليم فطرته إلى الحالة التي ليس لها مؤبد الحبر التقي النقي اللوزعي الألمعي العدل البدل الزكي المأمون في الدنيا والدين السيد جمال الدين الموسوي الكلپايكاني بلغه الله إلى منتهى الآمال والأماني قد استجازني في رواية الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم سلام الله الملك الجبار والكتب التي نحتاج الي النقل عنها تأسيا بالسلف الصالحين وتبركا بالدخول في سلسلة الروات عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام وإبقاء لتلك العنعنة القويمة المنتهية إلى جبرئيل وإلى اللوح والقلم وإلى الله رب العالمين، فبادرت إلى ذلك إذ كنت أعده على نفسي فرضا

لا نفلا وإن كنت لم أجد نفسي الخاطئة له أهلا فأجزت وأبحت له أن يروي عني وعن مشايخي كلما صحت لي روايته وساغت لي إجازته من الروايات المعصومية الخاصية و العامية المودعة في الأُصول والمصنفات لا سيما الكتب الأربعة المشتهرة اشتهار الشمس في رابعة النهار والثلاثة المتأخرة الوافي والوسائل والبحار التي عليها المدار في هذه الأعصار وساير تصانيف علمائنا الأبرار ومصنفاتي لا سيما ما أودعته في كتابي الكبير المسمى بسبيل الرشاد في شرح نجاة العباد وكتاب قصد السبيل والرسائل المفردة في المسائل المهمة المتفرقة التي تزيد على عشرين رسالة وغيرها وساير تصانيف علماء الإسلام التي نحتاج إلى النقل عنها في فنون العلوم من التفسير والحديث والرجال و الدعاء والأُصولين والفقه واللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والتجويد والقرائة وغير ذلك مما يكون له مدخل في علوم الدين ويكون سببا للدخول في زمرة المتقين. وليعلم أن طرقي وأسانيدي إليها أكثر من أن تحصى وأعلاها سندا ما أخبرني به رهط من مشايخي، منهم السيد السند العلامة أُستاد الفقهاء والمجتهدين السيد حسين التبريزي وفقيه أهل العراق بل وجميع الافاق الشيخ محمد حسين الكاظمي أصلا والنجفي خاتمة والمحقق المدقق الأواه المولى لطف الله اللاريجاني أصلا والنجفي محبة ومدفنا والفقيه المحقق الماهر الشيخ محمد باقر الاصفهاني بن الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية الشهيرة على المعالم والسيد السند المحقق المدقق السيد محمد هاشم الموسوي الإصفهاني صاحب أُصول آل الرسول ومباني الأُصول وغيره وهو من أحفاد عم جدي الآتي ذكره السامي والسيد السند المحقق العدل البدل العابد الزاهد الأوحد السيد

محمد الموسوي الخونساري ابن عمي والعالم الفاضل الجامع للمعقول والمنقول الشيخ عبد العلي الإصفهاني وغيرهم طيب الله مضاجعهم كلهم عن خاتم الفقهاء والأُصوليين وعلامة المحققين الشيخ مرتضى الأنصاري طاب رمسه عن شيخه المحقق العلامة الراقي إلى أعلى المراقي المولى أحمد النراقي وهو يروي تارة عن والده المحقق الفاضل الألمعي المولى مهدي بن أبي ذر النراقي والسيد مهدي بحر العلوم رحمهما الله معا عن مجدد الملة علي رأس القرن الثاني عشر أُستاد الكل الآقا محمد باقر بن الشيخ الأجل الشيخ محمد الأكمل البهبهاني أعلى الله مقامه و أُخري عن الآقا بلا واسطة عن مجدد الملة على رأس القرن الحادي عشر المحدث المجلسي صاحب البحار بطرقه المفصلة المذكورة في إجازات البحار وهي المجلد الخامس والعشرين منها إلى الأُصول والمصنفات كلها، وأروي أيضا عن رهط من تلامذة خاتم الفقهاء والمجتهدين وعلامة المحققين البحر الزاخر الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر ﵀ ومنهم جل من قدمنا ذكره السامي ومنهم السيد السند الفقيه الرجالي الماهر السيد محمد باقر الموسوي الإصفهاني ﵀ صاحب روضات الجنات أخو السيد محمد هاشم المتقدم ذكره وكان أكبر منه وأفضل وغيره عن صاحب الجواهر طاب ثراه عن السيد مهدي بحر العلوم تارة بلا واسطة وأُخرى بواسطة شيخه الأجل الشيخ جعفر والسيد المحقق السيد جواد العاملي شيخه الاخر طاب ثراه وغيرهما عن الوحيد البهبهاني عن والده عن المحدث المجلسي.

وأروي أيضا بالسندين المذكورين وغيرهما عن بحر العلوم عن جدي الثاني السيد السند المحقق العلامة الوحيد السيد حسين الموسوي الخونساري عن والده

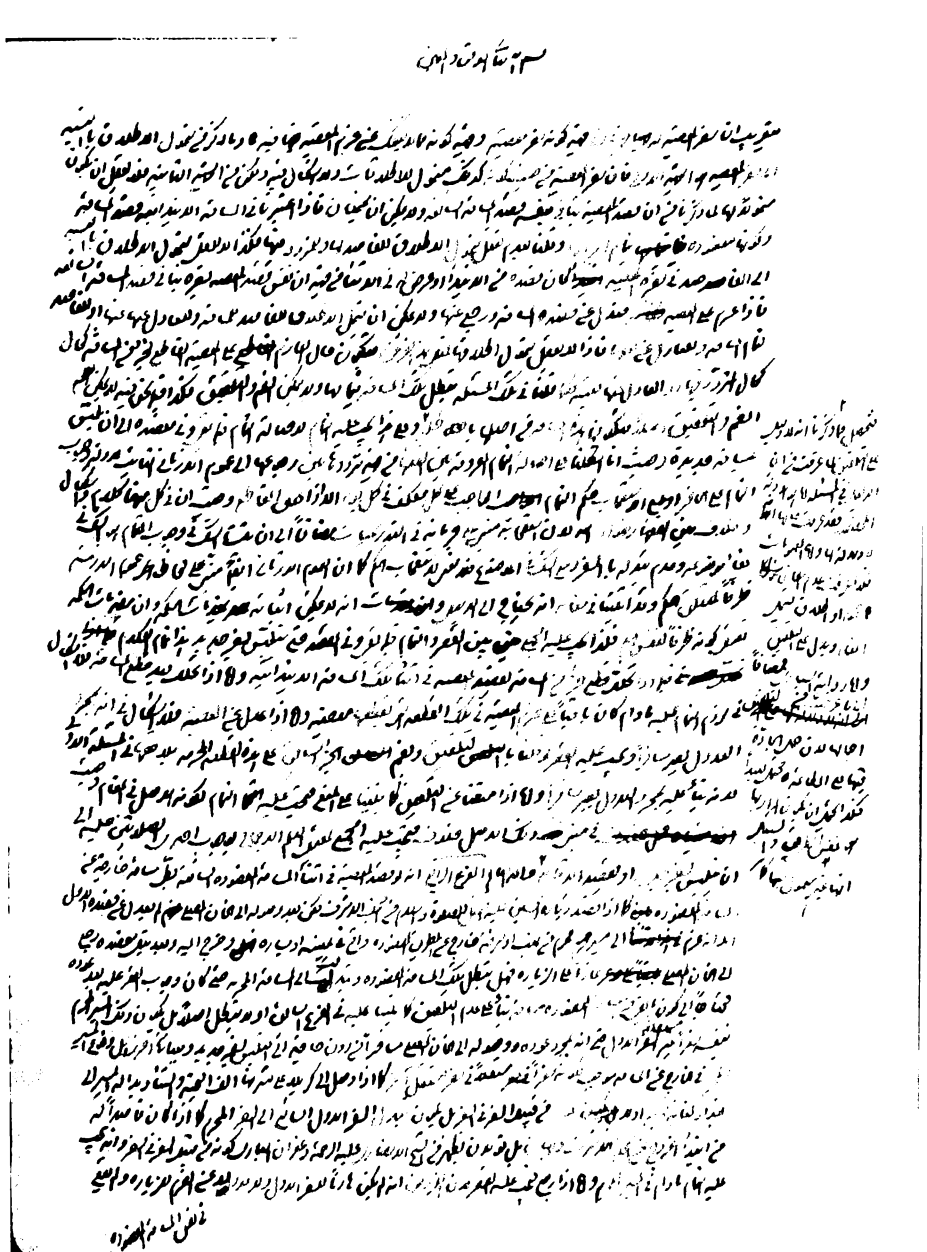
العلامة الفقيه المحدث الماهر صاحب الكرامات والمقامات والمآثر السيد أبي القاسم الموسوي الجرفادقاني طاب ثراه عن المحدث المجلسي صاحب البحار طاب ثراه.

ويروي صاحب البحار عن صاحب الوسائل و بالعكس قال في الوسائل أنه آخر من أجازني واستجزت منه وهما يرويان عن المحدث الكاشاني صاحب الوافي والطرق منهم الي الكتب الأربعة وغيرها من المصنفات مذكورة فيها فلا حاجة إلى ذكرها هنا.

وأرجو من جنابه دام فضله أن لا ينساني عن صالح دعواته لا سيما بعد الممات.

وحرره بيده الجافية أبو تراب الموسوي الخونساري

في ٤ شهر صفر ١٣٤٤



نموذج من خط المؤلف

ربّ اشرح لي صدري ويسّر لي أمري واحلل عقدةً من
لساني يفقهوا قولي واجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً وبه نستعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاة

وفيه مقاصد:

وقبل الشروع في المقاصد، لابدّ من تمهيد مقدّمة ننبّه فيها على أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الصلاة وإن كانت في اللغة بمعنى الدعاء[1] واستعملت في غيرها من الرحمة أو طلبها[2]، ولكنّها في الشرع عبارة: عن العبادة المخصوصة المعهودة البديهيّة ثبوتها من الشرع وإن لم يمكننا فرض جامع بين أفرادها وأنواعها المختلفة حسب اختلاف حالات المكلّف وما يطرأ عليه.

ولا جدوى في إحراز كونها بهذا المعنى في الشرائع السابقة وعدم إحرازه، بعد أنّه لا إشكال في أنّها استعملت في هذا المعنى حال نزول الوحي على

---

(١) القاموس ٤: ٣٥٣، الصحاح ٦: ٢٤٠٢، لسان العرب ١٤: ٤٦٦، المصباح: ٣٤٦.

(٢) تهذيب اللغة ١٢: ٢٣٦، القاموس ٤: ٣٥٣، الصحاح ٦: ٢٤٠٢، لسان العرب ١٤: ٤٦٥

النبيّ صلى الله عليه وآله - مأموراً بها - واستعمالها في هذا المعنى وتعيّنه فيها في لسانه صلى الله عليه وآله وأصحابه عليهم السلام، بحيث يراد منها هذا المعنى عند الاستعمال بلا قرينة، ولا نعني بالوضع إلا هذا، فدعوى كونها حقيقة في هذا المعنى شرعاً صحيحة جدّاً، ومنكرها مكابر محض. وبناءً على هذا فما ورد في الكتاب والسنّة من لفظها يحمل على هذا المعنى، إلا إذا دلّت قرينة على إرادة خلافه. ومع هذا فلا يهمّنا البحث عن كونها بهذا المعنى في اللغة أو في الشرائع السابقة وعدمه.

مع أنّ ما يظهر من الأناجيل عدم كونها بهذا المعنى في شريعة عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام الكاشفة عن عدم كونها في شريعة موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام بهذا المعنى، حيث إنّ شريعة عيسى لم تنسخ شريعة موسى عليهما السلام، فالبحث عن كون المعنى الشرعيّ الاصطلاحيّ هل هو بمعناه اللغويّ أم لا، لا فائدة فيه أصلاً.

فالصلاة اصطلاحاً:

عبارة عن العبادة المخصوصة التي تظهر بها العبوديّة الجامعة صحيحها لجميع ما أُقيمت سائر العبادات - على التفصيل المذكور في محلّه - وليست صلاة المسافر أو صلاة الخوف وسائر أنواعها وأصنافها مباينةً لما كانت وظيفة الحاضر الصحيح إن لم يمكننا تصوير الجامع بينها؛ لأنّه لم يضرّ عدم تصويره بما يهمّنا البحث عنه.

وأمّا صلاة الميّت: فالحقّ أنها ليست بصلاة اصطلاحاً، بل إنّها دعاء مخصوص مسبوق بالتكبير، كما لا يخفى. فاستعمالها فيه لا يوجب شيئاً ولا يضرّ بحملها على المعنى المذكور عند الاستعمال بلا قرينة.

الأمر الثاني: أنّ الصلاة إمّا واجبة وإمّا مستحبّة.

والواجبة إمّا تكون أصالةً وإمّا تكون لسبب ولعارض من نذر أو عهد ونحوهما.

أمّا الأوّل: فالحقّ أنّها أربعة:

الأُولى: اليوميّة، ويلحق بها الجمعة لأنّها منها، كما أنّه يلحق بها قضاء الصلوات اليوميّة، وكان القاضي هو أو الوليّ أو المستأجر أو المتبرّع، حيث إنّ بعدما كان المقضيّ هو عين الفائتة إلا بكونه خارج الوقت، أمّا لو كان القضاء بالأمر الأوّل فظاهر، أمّا لو كان بأمر جديد فلأنّ الأمر كاشف عن عدم دخل الوقت في ملاك أصل وجوبها وإن كان له دخل في خصوصيّة ملزمة أُخرى لكنّه لا دخل له في أصل الملاك حتى ينتفي بانتفائه، كصلاة الجمعة التي لا قضاء لها أصلاً من غير فرق بين أن يكون القاضي هو أو غيره، باستيجار أو بغيره.

الثانية: صلاة العيدين من حيث اشتمالها على التكبيرات المتعدّدة الموجبة لتغايرها مع اليوميّة، المشتملة على تكبيرة واحدة.

الثالثة: صلاة الآيات بأقسامها، ومجرّد اختلاف السبب من الخسوف والكسوف والزلزلة وغيرها من موجبات وجوب الصلاة لا يوجب تكثير أقسامها.

الرابعة: صلاة الطواف الواجب فإنّ خصوصيّتها من حيث السبب والمكان وكونها عقيب الطواف موجبة لعدّها قسماً مستقلاً.

وأمّا صلاة الميّت: فقد ذكرنا أنّها ليست بصلاة أصلا وإنّما هي دعاء خاصّ للميّت، فعدّها من أقسام الصلاة لا وجه له.

وأمّا الثاني: فقسم واحد، واختلاف أسباب الوجوب من النذر والعهد والحلف لا يوجب تكثير أقسامها.

وأمّا الصّلوات المستحبّة فهي كثيرة لا تعدّ ولا تحصى كما ذكره الفقهاء في الكتب المفصّلة[١].

نعم، وقع الخلاف في عدد الرواتب - والمراد بالرواتب هنا أعمّ ممّا تكون نافلة الفريضة أو وظيفة الوقت - فإنّ المشهور في نوافل الفريضة أنّها أربعة وثلاثون[٢]، ثمان للظهر وثمان للعصر، وأربعة للمغرب، وركعتين للصبح، والوتيرة - نافلة العشاء - وإحدى عشر ركعة لنافلة الليل.

ومما يعدّ وظيفة الوقت أربع ركعات في يوم الجمعة، والغفيلة، وصلاة الوصيّة بين المغرب والعشاء.

والفرق بين الرواتب بمعنى كونها نافلة الفريضة وبين ما هي وظيفة الوقت يظهر في السفر، فإنّ نوافل الفرائض تسقط في السفر بالنسبة إلى الفرائض التي يقصّر فيها كالظهر والعصر والعشاء دون الصبح والمغرب، بخلاف ماهي وظيفة الوقت فإنّها لا تسقط في السفر أصلاً، وهذا هو المشهور.

---

(١) كشف الغطاء: ٢٦٢ ـ ٢٥٩، جواهر الكلام ١٢: ١٢٦، مفتاح الكرامة٣: ٢٤٨ ـ ٢٧١،مدارك الأحكام ٤: ١٩١ ـ ٢١٠ ، شرائع الاسلام ١: ١٠٨ ـ ١١٢، كشف اللثام ٤: ٣٨٤ ـ ٤١٠.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٦، جواهر الكلام ٧: ١٤ ـ ١٥، المختلف ٢: ٢٣١، شرائع الاسلام ١: ٦٠، التنقيح الرائع ١: ١٦١ ـ ١٦٢، ذكرى الشيعة ٢: ٢٨٩.

وقد يظهر من بعض الأخبار كونها ثلاثة وثلاثون ركعة، بإسقاط الوتيرة[١] كما يظهر من البعض الآخر كونها سبعة وعشرون، بإسقاط أربع ركعات من العصر وركعتين من المغرب والوتيرة[٢].

وقد ذكرت وجوه للجمع بين الأخبار الدالّة على الثبوت وبين الأخبار الدالة على السقوط[٣].

أمّا في الوتيرة فبكونها تتمّة لنقصان ما جرت عليه السنّة من إحدى وخمسين، أو بكونها من النوافل اللّيلية لكونها متداركة بها صلاة الليل لو فاتته صلاة الليل. فالأخبار الدالّة على سقوطها تُحمل على عدم كونها من رواتب الفرائض، وهو لا ينافي حمل الأخبار المثبتة على كونها من الرواتب، من حيث كون محلّها بعد العشاء.

كما تُحمل الأخبار الدالّة على نفي أربع ركعات من العصر على كون الأربع الأُخر من الظهر باعتبار وقوعه عقيب الظّهر. ويشهد بذلك بعض الأخبار[٤] وتُحمل الأخبار المثبتة على مطلق الرواتب الّتي كانت للفرائض.

وكذا تحمل الأخبار النافية للركعتين من المغرب، إمّا من نوافل الوقت وكون نافلة المغرب منحصرة بالركعتين اللّتين تقعان عقيب المغرب ولذا ورد

---

(١) الكافي ٣: ٥/٤٤٣، التهذيب ٢: ٤/٤، الاستبصار ١: ٢١٨ ـ ٢١٩/ ٧٧٤، الوسائل ٤: ٦/٤٧ ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض.

(٢) التهذيب ٢: ٧ ـ ٨/ ١٣، الوسائل ٤: ٥٩/ ١ ب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض.

(٣) الحدائق ٦: ٣٤.

(٤) راجع الوسائل ٤: ٥٩ ـ ٦١ و٢ و٣ و٦ ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض.

كراهة التكلّم بين المغرب والركعتين من الأربع، وإمّا كونهما من العشاء باعتبار تقدّمهما عليها، وتحمل الأخبار المثبتة على مطلق الرواتب، إلى غير ذلك من الوجوه المحتملة.

ولكن أحسن وجوه الجمع - في غير الوتيرة - هو حمل الأخبار النافية للزائد، الحاصرة بالأقلّ وهو أربع ركعات للعصر والركعتين للمغرب، على تأكدّ الاستحباب في الأقلّ وحمل الأخبار المثبتة على مطلق الاستحباب، فيكون الاختلاف في مراتب الفضل.

ويشهد لما ذكرناه الأخبار الدالّة على سقوط ثمان ركعات من العصر في السفر، فإنّ ظاهرها كون تمام الركعات الثمانية نافلةً للعصر، وإلا فلا وجه لسقوط تمامها، فإنّ نافلة الوقت لا تسقط فى السفر بخلاف نوافل الظهرين فإنّها تسقط بالسفر ولا تسقط نافلة المغرب؛ لعدم لزوم التقصير فى فريضته، فإنّ المستفاد من الأدلّة هو الملازمة بين قصر الصلاة وسقوط نافلة المقصور. فكلّما يقصّر في السفر تسقط نافلته بخلاف ما لا يقصّر كصلاة المغرب وفريضة الصبح، فإنّه لا تسقط نافلتهما.

نعم، وقع الإشكال في سقوط أربع ركعات الواردة في خصوص يوم الجمعة، فإنّه وإن يظهر من الجواهر عدم سقوطها في السفر[1]؛ لكونها نافلة الوقت. ولكنّ الإشكال عليه أنّ هذا فرع ثبوتها فيه، ولم يظهر من دليل تشريعه ثبوته مطلقاً حتّى يقال بعدم سقوطه فيه، فنوافل الوقت لا تسقط كما في نافلة الليل.

---

(١) راجع جواهر الكلام ١١: ٣٢٤.

وأمّا الوتيرة فبناءً على كونها من الرواتب المعدودة لفريضة الوقت فتسقط؛ لأنّ العشاء يقصّر، كما أنّه بناءً على عدم كونها من راتبة العشاء لا تسقط.

وكذا الظاهر من الأخبار هو ثبوت صلاة الغفيلة مطلقاً - سفراً وحضراً[١] - لكونها من نافلة الوقت، فإنّ الرواية الدالّة على ثبوتها فهي معتبرة جدّاً لأنّها محكيّة عن الشيخ رحمه الله في المصباح[٢]، وهي معتبرة معمول بها، وروايتها كانت مسندة، بخلاف صلاة الوصيّة، فإنّ الرواية الدالّة عليها مرسلة[٣]، ولكنّ المسلّم العمل عليها، وإنّما يجبر إرسال السند بالعمل فيما إذا أُحرز كون مستند العمل هو الرواية، وإذا لم يُحرز ذلك فلا يجبر الإرسال بالعمل. وفيما نحن فيه كذلك، لاحتمال كون مستند العمل هو التسامح في أدلّة السنن، فبناءً على تماميّة دلالة أخبار التسامح فيها، فغايتها ثبوت مشروعيّة صلاة الوصيّة واستحبابها شرعاً بأخبار من بلغ، لا صدورها حتّى يكون العمل جابراً لضعف سندها. وعلى كلّ تقدير فهي مستحبّة في السفر أيضاً؛ لكونها من راتبة الوقت وهو مابين العشاءين.

بقي الكلام في أمر: وهو أنّ مقتضى الملازمة المستفادة من الأدلّة بين سقوط نافلة الراتبة وبين لزوم تقصيرها في السفر هو سقوطها فيما إذا كان السفر موجباً للزوم القصر وهو السفر المباح، وأما اذا لم يكن السفر موجباً له كما إذا كان السفر حراماً - كسفر المعصية - أو كان المكلّف كثير السفر فلا تسقط أصلاً. هذا في غير موارد التخيير.

---

(١) راجع الوسائل ٨: ١٢٠، أحاديث ب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة.

(٢) مصباح المتهجّد: ١٠٦.

(٣) مصباح المتهجّد: ١٠٧، الوسائل ٨: ١/١١٨ ب ١٧ من أبواب بقية الصلوات المندوبة.

وأمّا موارد التخيير فيشكل الأمر فيها من حيث سقوط النافلة مطلقاً أو ثبوته مطلقاً أو تخيير المكلّف فيها بين الإتيان بها وعدمه.

ومنشأ الإشكال: أنّ ثبوت استحباب النافلة هل يكون تابعاً لأصل مشروعيّة التمام ووجوبه، بحيث كانت الركعتان الأوّليّتان مشروطة بالأخيرتين حتّى يكون سقوطهما تابعاً لعدم جواز التمام، كما في غير موارد التخيير للمسافر، فإنّه تكون الركعتان الأوّليّتان بالنسبة إلى الأخيرتين مشروطةً بعدمهما، أو يكون ثبوتهما وسقوطهما تابعاً للتكليف الفعليّ للمكلّف، فكلّ مورد كان تكليفه الفعليّ الإتيان بالتمام فيكون استحبابها ثابتاً، كما أنّ استحبابها ساقط في كلّ مورد كان التكليف الفعلي هو السقوط، وكلّ مورد كان المكلّف مخيّراً بين الإتمام والقصر يكون مخيّراً بين الإتيان بالنافلة وعدمه؟ وبناءً على هذا يكون استحباب النافلة في موارد التخيير تابعاً لإرادة المكلّف واختياره، كما أنّه بناءً على الأوّل لا تكون مشروعيّته في السفر أصلاً، بل يكون أصل مشروعيّتها مشروطاً بعدم السفر.

واختار الأُستاذ النائيني سلّمه الله الوجه الأوّل وهو كون مشروعيّتها واستحبابها تابعةً لأصل مشروعيّة التمام، وذلك لأنّ مقتضى الملازمة الظاهرة من الأدلّة الدالة على سقوط النوافل في السفر كون السفر علّة لسقوطها، كما أنّه علة لسقوط الركعتين الأخيرتين، وهذه الأدلّة مطلقة بالنسبة إلى موارد التخيير وغيرها فتقييد تلك الأدلّة بغيرموارد التخيير لابدّ له من دليل، وليس في البين دليل إلا الأدلّة الدالّة على التخيير وهي غير صالحة لأن تقيّد بها تلك الإطلاقات، فإنّ مفادها ليس إلا كون الركعتين الأوّليّتين في كلّ رباعيّة لا بشرط بالنسبة إلى الركعتين الأخيرتين، في مقابل غير موارد التخيير التي كانتا بشرط لا بالنسبة إليها

في نفس الفريضة الرباعيّة من غير دلالة لها على ثبوت النوافل وسقوطها أصلاً، حيث إنّه لا تعرّض لها أصلاً، فيبقى إطلاق الأدلّة الدالّة على سقوطها في السفر على حاله، فيلزمه السقوط. ولا ملازمة بين كون التكليف الفعليّ بالنسبة إلى نفس الفريضة الرباعيّة هو التخيير، وبين كون ثبوت مشروعيّة النافلة تابعةً لمشروعيّة التمام بمعنى وجوبه.

وبالجملة: المستفاد من الأدلّة هو تبعيّة ثبوت النافلة لوجوب التمام ولمشروطيّة الركعتين الأوّليّتين بالركعتين الأخيرتين، لا تبعيّته لعدم جواز التمام؛ لما ذكرنا، من عدم صلاحيّة الأدلّة الدالّة على التخيير في الموارد الأربعة لتقييد إطلاق الأدلّة الدالّة على سقوط نوافل الفريضة الرباعيّة في السفر، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

في المواقيت

وفيها فصول:

الفصل الأوّل

في بيان الوقت المختصّ والمشترك، وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: إنّه قد حكي عن الشيخ رحمه الله أنّ وقت العشاء لا يدخل إلا بعد ذهاب الشفق[1] كما عليه العامّة[2]. ونظير هذا يظهر من بعض أخبارنا من أنّ وقت العصر لا يدخل إلا بعد صيرورة ظلّ الشاخص مثلين[3] وهذا التحديد يقرب ممّا عليه العامّة[4].

---

(١) الخلاف ١: ٢٦٢، مسألة ٧، المبسوط ١: ٧٥، وحكاه العلّامة في المختلف ٢: ٤٧ مسألة ٧.

(٢) العزيز ١: ٣٧٢، مختصر اختلاف العلماء ١: ١٩٤، بداية المجتهد ١: ٩٦، المجموع ٣: ٣٨، المغني ١: ٤٢٦، الشرح الكبير ١: ٤٧٤.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢/ ٦٢، الاستبصار ١: ٢٤٨/ ٨٩١، الوسائل ٤: ١٣/١٤٤ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٤) الشرح الكبير ١: ٤٦٩، المغني ١: ٤١٧، مختصر اختلاف العلماء ١: ١٩٤، المحلّى ٣: ١٦٥، المبسوط ١: ١٤٢.

ولكن لا يخفى مافيهما: أمّا الثاني فلعدم القائل به في الشيعة. وأمّا الأوّل فللأخبار المعارضة المعمول بها المخالفة للعامّة. فلابد أن يحمل الخبر الموافق للعامّة على التقيّة، كما لا يخفى، فلا يُهمّنا البحث عنهما بعد عدم العمل بهما.

المسألة الثانية: إنّ بعض علمائنا قد أنكر الاختصاص بالكلّية واقتصر على الترتيب فقط، وقال بأنّه ليس في البين إلا الترتيب بين الفريضتين من الظهر والعصر والمغرب والعشاء[1].

والقائلين بالاختصاص بين من قال بعدم صلاحيّة وقوع الشريكة في صاحبة الوقت أصلاً وبين من قال بصلاحيّته فيه في الجملة لا مطلقاً، وفي الحقيقة هذا الخلاف راجع إلى الخلاف في معنى الاختصاص، في أنّ هل معناه عدم وقوع الشريكة فيه أصلاً - أتى بصاحبة الوقت أم لا - أو أنّ معناه عدم صلاحيّة وقوع الشريكة فيه إذا لم يؤت بصاحبة الوقت؟

ولعلّ ما عليه المعظم والمشهور فتوىً وعملاً هو الاختصاص لا مجرّد الترتيب، ولكن لو أدّى صاحبة الوقت يجوز الإتيان بالشريكة.

وبعبارة أُخرى مع القول بالاختصاص قالوا بأنّه لو فرغ من الظهر لدخل وقت العصر، كما أنّه لو فرغ عن المغرب دخل وقت العشاء -كان الفراغ قبل مضيّ مقدار أربع ركعات أو ثلاث ركعات أو بعده - فإنّه بمجرّد الإتيان بالفريضة السابقة على وجه صحيح يدخل وقت الفريضة اللاحقة.

---

(١) مسائل الناصريات: ١٨٩ (فيه نسبة القول إلى الأصحاب) والمقنع: ٩١ والفقيه ١: ١٣٩ ـ ١٤٠/ ٦٤٧ ـ ٦٤٨.

وتظهر الثمرة بين القائلين باختصاص الوقت وبين منكريه والالتزام بأنّه لم يكن في البين إلا الترتيب، فيما لو نسي الفريضة السابقة وأتى باللاحقة في وقت صاحبة الوقت، فإنّه بناءً على القول بالاختصاص لا تصحّ الفريضة المأتيّ بها، كما إذا أتى بالعصر في أوّل الزوال - إمّا باعتقاد أنّه أتى بالظهر وإمّا لنسيانه -، فإنّه بناءً على إنكار الاختصاص كانت صلاته صحيحة، لأنّ الإخلال بالترتيب نسياناً لم يضرّ بشيء؛ لصحيحة لاتعاد[1]. بخلاف ما إذا قلنا بالاختصاص بها فإنّها تبطل لأنّها وقعت في خارج الوقت كما إذا أتى بالظهر قبل الزوال فإنّها باطلة قطعاً؛ لصحيحة لا تعاد وغيرها[2].

وتظهر الثمرة بين القائلين بكون معنى الإختصاص هو كون مقدار زمان أداء صاحبة الوقت مختصّاً بها بحيث لا يقع فيه غيره مطلقاً - أدّى صاحبة الوقت أم لا - وبين من قال بالاختصاص في الجملة بمعنى أنّه لو أتى بصاحبة الوقت على وجه صحيح يدخل وقت الشريكة سواء مضى ذلك المقدار أم لا، فيما إذا اعتقد أنّه دخل وقت الظهر وزالت الشمس وأتى بالظهر ثمّ انكشف وقوع بعض الظهر في الوقت - ولو كان هو التسليمة - دون تمامها [ثمّ أتى بالعصر].

فبناءً على الاختصاص بالمعنى الأوّل يكون ما أتى به باطلاً؛ لوقوع تمامه في وقت الظهر، كما إذا كان المُدرَك من وقت الظهر هو التسليمة فقط.

---

(١) الفقيه ١: ١٨١/ ٨٥٧ و٢٢٥ /٩٩١، الخصال ٢٨٤ ـ ٣٥/٢٨٥، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٤: ١/٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة.

(٢) راجع الوسائل ٤: ١٦٦ ـ ١٦٩، أحاديث الباب ١٣ من أبواب المواقيت.

نعم، لو وقع بعضها في الوقت فيمكن القول: بالصحّة من باب «من أدرك ركعة فقد أدرك كلّه»[١] بخلاف ما إذا قلنا بالاختصاص بالمعنى الثاني، فإنّه يصحّ ما أتى به؛ لأنّه يكفي في صحّة وقوع صاحبة الوقت صحيحاً في[٢] صحّة الشريكة ولو كان واقعاً في الوقت المختصّ بالظهر، كما لا يخفى.

فكيف ما كان، فمنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار، فلابدّ من التعرّض لها.

فنقول: إنّ الأخبار بين طوائف ثلاثة:

الأُولى: مادلّت على أنّه بمجرّد الزوال يدخل وقت الظهر والعصر، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان - الظهر والعصر - وإذا غابت الشمس دخل الوقتان - المغرب والعشاء الآخرة - »[٣].

وكرواية الصباح بن سيّابة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»[٤].

ومثلهما رواية سفيان بن السمط[٥]، وغيرها من الروايات الأُخر[٦].

والثانية: مادلّت على أنّ بمجرّد الزوال يدخل وقت الظهر والعصر، إلا أنّها

---

(١) الأمالي للطوسي ٣٨٨/ ٨٥٢، الوسائل ٨: ٧/٣٩٤ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة (في كلا المصدرين من أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة).

(٢) كذا في الأصل الظاهر «في» زائدة.

(٣) الفقيه ١: ١٤٠/ ٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩/ ٥٤، الوسائل ٤: ١٢٥/ ١ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٢: ٢٤٣/ ٩٦٤، الاستبصار ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦/ ٨٧٤، الوسائل ٤: ١٣٧/ ٨ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٥) التهذيب ٢: ٩٦٥/٢٤٤، الاستبصار ١: ٨٧٥/٢٤٦، الوسائل ٤: ٩/١٢٧ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٦) راجع الوسائل ٤: ١٢٧ ـ ١٢٨/ ١٠ و ١١ ب ٤ من أبواب المواقيت.

مشتملة على تخصيص وقت الظهر بكونه سابقاً على وقت العصر، كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث سأله عن وقت الظهر والعصر ؟ فقال عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر إلا أنّ هذه قبل هذه ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»[١].

ومثلها رواية أُخرى لعبيد بن زرارة[٢] وغيرها من الروايات الأُخر[٣].

والثالثة: مادلّت على تحديد وقت الظهر خاصّة بمضّي مقدار أربع ركعات من الزوال، كمرسلة داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مايصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى تبقى من الشمس مقدار أربع ركعات، فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس»[٤] الرواية[٥].

أمّا الطائفة الأُولى: فالظّاهر منها هو اشتراك الوقت بين الظهر والعصر بلا اختصاص لأحدهما به ويقابلها الطائفة الثالثة - مرسلة داود بن فرقد - حيث إنّ مفادها تخصيص أوّل الوقت بالظهر بمقدار أدائه فالنسبة بينهما التباين؛ لأنّ مفاد

---

(١) التهذيب ٢: ٦٨/٢٤ و٥١/١٩، الاستبصار ١: ٢٦٠/ ٩٣٤، الفقيه ١: ١٣٩/ ٦٤٧، الوسائل ٤: ٥/١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٢) الكافي٣: ٢٧٦/٥، التهذيب٢: ٢٦/٧٣، الوسائل٤: ١٣٠/٢١ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٣) راجع الوسائل٤: ١٣٠/٢٠و٢٢ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٢٥/٧٠: ٢، الاستبصار ٢٦١/٩٣٦: ١، الوسائل٤: ١٢٧/٧ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٥) هكذا في الأصل، ولكن ليس في المصادر ذيل للرواية.

الطائفة الأُولى هو نفي الاختصاص مطلقاً، كما أنّ مفاد الطائفة الثانية إثبات اختصاص أوّل الوقت بالظهر مطلقاً، وذلك لأنّ دلالة هذه الأخبار على وقوع كلّ من الظهر والعصر بمجرّد الزوال يكون بالنصوصيّة مطلقاً - سواء كان المصلّي مؤدّياً لصلاة أم لا -، كما أنّ صريح المرسلة تخصيص أوّل الزوال بالظهر مطلقاً - سواء أدّى الظهر على وجه صحيح قبل مضّي المقدار المذكور فيها أم لا - فتكون النسبة بينهما التباين، ولولا الطائفة الثالثة كان مقتضى القاعدة هو ملاحظة الترجيح بين الطائفتين.

والإشكال على المرسلة: بكونها مرسلة لا يعبأ به بعد كون إرسالها منجبراً بعمل المعظم بها. مضافاً إلى كونها مرويّةً عن حسن بن فضّال[1] الذي كانت روايته معتبرةً فيكفي انتهاؤها إليه في اعتبارها من حيث صدورها وإن كانت مرسلة، فينحصر العلاج بإعمال المرجّحات السنديّة مع حفظ ظهورهما.

ولكنّ الطائفة الثانية المتصدّرة بما تشتمل عليها الطائفة الأُولى شاهدة جمع بين الطائفتين، وذلك؛ لأنّ الظاهر من الاستثناء هو كونه متصّلاً، بلا حاجة إلى عناية. والاستثناء المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء؛ لأنّ الاستثناء عبارة: عن خروج ما لولا الاستثناء لكان داخلاً في المستثنى منه، والمستثنى في المنقطع لم يكن داخلاً أصلاً، وإنّما جيء به لعناية التأكيد، كما في جائني القوم إلا حماراً، فإنّه جيء به لتأكيد مجيء القوم كلّهم، فالظاهر من الاستثناء هو المتصّل.

فإذا دار الأمر بين كون الاستثناء متصلاً وبين كونه منقطعاً فحمله على المنقطع يحتاج إلى الدليل، وإلا كان مقتضى الأصل هو كونه متصّلاً.

---

(١) وفي المصادر حسن بن علي بن فضّال.

وقوله عليه السلام في الطائفة الثانية: «إلا أنّ هذه قبل هذه» حمله على كونه لبيان الترتيب فقط - بلا نظر إلى اختصاص الوقت السابق بالظهر - يلزم كون الاستثناء منقطعاً، وهو خلاف الأصل؛ لأنّ المستثنى منه هو دخول الوقتين بمجرّد الزوال.

فإنّ مرجع الترتيب المستفاد من قضيّة الاستثناء إلى خصوص الوقت الداخل بالظهر، فيكون الاستثناء متّصلاً. وإن رجع إلى ترتيب نفس فعل العصر على فعل الظهر فهو من الشرائط المتوقّفة عليها صحّة العصر كغيره من الشرائط، ولا إشكال في أنّه مرتبط بالمستثنى منه، فيكون الاستثناء منقطعا، وهو خلاف الظاهر، وليس في البين ما يصرفه عنه إليه.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام بعد ذلك: «أنت في وقت منهما جميعاً» إلى آخره، شاهد على كون الاستثناء راجعاً إلى الوقت، حيث إنّ كلمة «ثمّ» هنا إمّا للتراخي أو للترتيب، وعلى كلّ منهما كان مفادها بيان الوقت المشترك، فلو كان المراد بالجملة الاستثنائيّة هو بيان الترتيب بين فعل كلّ من الظهر والعصر فتعقيبها بهذه الجملة أو بترتّبها عليها غير مناسب لها إلا بتكلّف وتجشّم، فهذه الجملة أقوى شاهد على كون المراد بالجملة الاستثنائيّة هو بيان أنّ الوقت المختصّ بالظهر بعد الزوال يكون قبل العصر.

وبناءً على هذا يقيّد إطلاق الجملة الأُولى بهذه الجملة الاستثنائيّة، حيث إنّ مفاد الجملة الأُولى - كمفاد سائر الأخبار الغير المشتملة على هذه الجملة الاستثنائيّة - أنّ بمجرّد الزوال يدخل وقت كلّ من الظهر والعصر، فمع كون المتكلّم في مقام بيان وقت الصلاتين فمن عدم تخصيص الوقت الداخل بمجرّد الزوال بإحدى الصلاتين يستفاد منه كونه مشتركاً بينهما.

فيكون منشأ الاشتراك في الوقت هو إطلاق قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»، وهو عدم التخصيص بإحداهما؛ لما ذكرنا في محلّه من أنّ حقيقة الإطلاق هو عدم التقييد، ولذا قلنا بأنّ تقابل الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، والجملة الاستثنائيّة تقيّد هذا الإطلاق، ومفادها هو تخصيص أوّل الوقت الداخل بمجرد الزوال بخصوص الظهر، فيكون المستفاد من مجموع القضيّتين هو أنّ الزوال سبب لدخول الوقتين مع تخصيص أوّل الوقت بالظهر، وبهذه الجملة تقيّد ساير الأخبار المطلقة الخالية عن هذه الجملة الاستثنائيّة أيضاً.

قال الأُستاذ النائيني سلّمه الله: وبهذا التقريب تنقلب النسبة التباينيّة الّتي كانت بين الأخبار المطلقة وبين المرسلة إلى الإطلاق والتقييد[1]، حيث إنّ بعد تقييد تلك الأخبار بكون أوّل الوقت للظهر خاصّة وتكون نصّاً بكون الوقت مختصّاً بالظهر ومطلقاً بالنسبة إلى مقداره. والمرسلة تدلّ على تحديده بمقدار أربع ركعات، بخلاف ما إذا لم تقيّد تلك الأخبار، فإنّ ظاهرها هو كون الوقت الداخل المتّصل بالزوال مشتركاً بينهما، والمرسلة تنفي هذا الظهور بأنّ الوقت المتصّل بالزوال مختصّ بالظهر.

فإن قلت: إنّه لو كان دلالة الأخبار المطلقة على نفي الاختصاص، من جهة الإطلاق كما أشرت إليه فنسبتها إلى المرسلة وغيرها على حدّ سواء، فتكون المرسلة مقيّدةً لإطلاقها - كالجملة الاستثنائيّة - غاية الأمر أنّ المرسلة تدلّ على

---

(١) راجع فوائد الأُصول ٤: ٧٤٦.

التحديد دونها، وإن كانت دلالتها عليه بالنصوصيّة فتكون النسبة بينها وبين الأخبار والمرسلة هو التباين ولا وجه لانقلاب النسبة.

قلت: نعم، لولا تعقيب نفس تلك الأخبار بالجملة الاستثنائيّة في خبر واحد لكان الأمر كما ذكرت، لكن بعد تعقيبها بها فى خبر واحد ينقلب النسبة باعتبار إطلاق كلّ من الأخبار المطلقة والمرسلة بالنسبة إلى حالتي أداء الظهر وعدمها.

بيان ذلك: أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر»، هو أنّ الزوال سبب لصلاحيّة وقوع كلّ من صلاتي الظهر والعصر في أوّل الزوال، كان المكلّف مؤدّياً للظهر أم لا، كما أنّ مقتضى قوله عليه السلام في المرسلة: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات»، هو كون الزوال سبباً لدخول وقت الظهر خاصّة، ويكون وقته باقياً إلى أن يمضي مقدار أربع ركعات مطلقاً. - أدّى الظهر قبل مضيّ هذا المقدار أو لم يؤدّ -، فالنسبة هو التباين.

هذا مع قطع النظر عن تعقّب تلك الجملة، وأمّا بلحاظ تعقّبها بالجملة الاستثنائيّة تنقلب النسبة التباينيّة إلى العموم والخصوص المطلق، من جهة صيرورة الأخبار المطلقة بلحاظ تقيّدها بالجملة الاستثنائيّة أخصّ مطلقاً من المرسلة.

وذلك؛ لأنّ مقتضى الجملة الاستثنائيّة هو تخصيص فعل الظهر بأوّل الزوال وكونه قبل العصر، فيتّحد مفادها من هذه الجهة مع المرسلة، لكن حيث كان الظاهر من الجملة الاستثنائيّة هو التخصيص بصورة عدم أداء الظهر؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام:«إلا أنّ هذه قبل هذه» ظاهر في تخصيص فعل الظهر بالعليّة؛ لأنّ المشار إليه هو نفس فعل الصلاة لا وقته. فالتخصيص بنفس فعل الظهر دون وقته

أقوى شاهد على كون التخصيص فيما إذا لم يؤدّ الظهر؛ ضرورة أنّه لو وقع فعل الظهر صحيحاً لا معنى لهذا التخصيص.

ويدلّ على هذا قوله عليه السلام - بعد ذلك -: «ثمّ أنت في وقت منهما». فإنّ الظاهر منه فيما إذا لم يؤدّ الظهر، وإلا لا معنى لهذا القول، فتكون مفاد هذه الجملة الاستثنائيّة هو تخصيص أوّل الزوال بفعل الظهر إذا لم يؤدّ، وأمّا إذا أدّى الظهر فلا معنى لهذا القول؛ لأنّه لايجب عليه الظهر حتّى يصحّ هذا القول.

وبعبارة أُخرى: في هذا التعبير من جهة جعل المشار إليه والمستثنى نفس فعل الصلاة، وتخصيصها بحسب الوقت بكونها قبل العصر بعد الزوال يراد به كون هذا التخصيص فيما إذا لم يؤدّ الظهر، وأمّا إذا أدّاها فيصحّ العصر بعد الفراغ منه، فتصير هذه الجملة أخصّ مطلقاً من المرسلة، حيث إنّ مفادها هو التحديد لمقدار خاص؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إذا زالت فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار مايصلّي المصلّي أربع ركعات» ظاهر بل كالصريح في أنّ زمان الظهر يمتدّ بعد الزوال إلى مضّي مقدار أربع ركعات، فالمستفاد منه أنّ وقت الظهر خاصّة، هو مضيّ مقدار أداء أربع ركعات، بلا تعرضّ لفعلها وعدمها.

ويشهد على هذا قوله عليه السلام بعد ذلك: «فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت العصر»، حيث إنّ الظاهر منه أنّ وقت العصر إنّما يدخل فيما إذا مضى ذلك المقدار بلا نظر إلى فعل الظهر وعدمه، وهذا عامّ بالنسبة إلى كلتا صورتي أداء الظهر وعدمه، فيخصّص هذا العموم بذلك الخاصّ، فظهر وجه انقلاب النسبة التباينيّة إلى العموم والخصوص المطلق فيخصّص، ومفاد التخصيص أنّ وقت الظهر محدود بذلك المقدار فيما إذا لم يؤدّ الظهر، وأمّا إذا أدّاها فليس هذا

تحديداً بل يكفي الفراغ من الظهر، فعلى هذا لو شرع في الظهر قبل الزوال باعتقاد دخول الوقت ثمّ انكشف عدم وقوع الظهر في الوقت إلا بعضه - ولو كان هو التسليم - فمقتضى الأخبار الدالّة على صحّتها[1] صحّة العصر بعدها ولو لم يمض المقدار المذكور.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنّ بمجرّد الزوال يدخل وقت الظهر إلى أن يمضي مقدار أربع ركعات، فإذا مضى ذلك يدخل وقت العصر لكن فيما إذا لم يؤدّ الظهر قبل مضيّ هذا المقدار، وإلا كان وقوع العصر فيه صحيحاً، فينطبق على مذهب المشهور القائلين بالاختصاص بالمقدار المذكور، مع الإجماع على صحّة العصر لو أتى بالظهر على وجه صحيح، كما إذا أتى بالظهر قبل مضيّ هذا المقدار كالمثال المذكور الذي أشرنا إليه.

لكن هذا ينطبق مع القول بأنّ مقدار وقت الاختصاص محدود بمضيّ مقدار أربع ركعات، لا القول بالاختصاص في الجملة بالمعنى المذكور؛ لأنّ ما ذكرنا هو معنى الاختصاص المنطبق عليه مذهب المشهور، لا الاختصاص في الجملة.

والفرق بينهما: أنّه بناءً على الاختصاص في الجملة يلزم دخول وقت العصر بمجرد الفراغ من الظهر في صورة أدائه، بخلاف صورة عدم الأداء، فإنّه لا يدخل وقت العصر إلا بعد مضيّ المقدار المذكور.

---

(١) الكافي٣: ٢٨٦/١١، الفقيه١: ١٤٣/٦٦٦، التهذيب٢: ٣٥/١١٠و١٤١/٥٥٠، الوسائل٤: ٢٠٦/١ ب ٢٥ من أبواب المواقيت.

وأمّا بناءً على الاختصاص الذي ذكرنا أنّه لا يدخل وقت العصر مطلقاً إلا بعد مضيّ المقدار المذكور، فلو أدّى الظهر على وجه صحيح قبل مضيّ ذلك المقدار فيصحّ العصر في وقت الظهر - للدليل -؛ لما ذكرنا من تقييد إطلاق المرسلة بتلك الأخبار كما قلنا. هذا ما استظهرنا ممّا أفاده الاستاذ سلّمه الله تعالى. ولكن فيه:

أمّا أوّلاً: ماذكرت من أنه لو أُريد من الاستثناء الترتيب، يلزم كون الاستثناء منقطعاً وهو خلاف الظاهر، ممنوع؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين» مطلق بالنسبة إلى تقدّم كلّ منهما على الأُخرى، فتقيّده بتقديم الظهر على العصر بلا نظر إلى حيث كون الوقت لخصوص الظهر.

اللّهم إلا أن يقال: إنّ هذا الكلام ليس مسوقاً لبيان الترتيب حتّى يقال بالإطلاق، والا كان مطلقاً بالنسبة إلى جميع الشرائط. بل الظاهر منها هو كونه فى مقام بيان نفس الوقت ما يرجع إليه لا اشتراط الآخر، مضافاً إلى أنّه لو كان الاستثناء راجعاً إلى الترتيب وبَعديّته لا تقدّم الظهر وقبليّته - لأنّ الشرط هو ترتّبه عليه لاتقدّم الظهر- فالتعبير ليس على ما ينبغي أن يعبّر عنه.

وأمّا ثانياً: فما ذكرت من كون الظاهر من الجملة الاستثنائيّة هو عدم الإتيان بالعصر. ممنوع؛ لأنّ هذه الجملة لو كانت مسوقةً لبيان اختصاص وقت الظهر بكونه قبل العصر بعد الزوال المستلزم لكون الجزء الأوّل من الوقت - المتّصل بالزوال - وقتاً اختصاصيّاً للظهر فيتّحد مفاده مع المرسلة، فيكون مطلقاً، وإن كانت مسوقةً إلى نفس فعل الظهر قبل العصر فيكون في مقام اعتبار الترتيب فقط، لا اختصاص الوقت، وهو خُلف.

إلا أن يقال: بأنّها مسوقة لبيان اختصاص الوقت ولكنّ التقييد به يكون باختصاص فعل الظهر بكونه قبل العصر، ولا معنى لهذا الاختصاص في صورة أداء الظهر. وإلى هذا أشرنا أنّ الاستظهار المذكور يكون لخصوصيّة العصر.

وحاصله: أنّ بهذه الجملة ينشأ اختصاص فعل الظهر في الوقت المتّصل بالزوال، كما أنّ بقوله عليه السلام: «ثمّ أنت في وقت منهما» ينشأ صحّة وقوع كلّ من الظهر والعصر بعد مضيّ المقدار المذكور، ولا معنى لإنشاء فعل في وقت إلا إذا لم يؤت به. وأمّا مع إتيانه على وجه صحيح فلا معنى له، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر من المرسلة هو تحديد وقت الاختصاص بمقدار مضيّ أربع ركعات، وهو وإن أمكن أن يكون من باب الكناية عن أداء الفرض وكان التعبير عنه باعتبار كونه هو الجعل الأوّليّ الأصليّ لكن حيث كان الحمل على هذا المعنى خروجاً عن الظاهر وهو يحتاج إلى القرينة أو القطع بكون المراد منه هو أداء الفرض الفعليّ الواجب على المكلّف، وحيث إنّه ليس في البين قرينة ولا قطع فلابد من الجمود على ظاهره وهو الاقتصار على مضيّ زمان أداء الأربع.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا صلاحيّة الوقت الاختصاصيّ لأن يقع فيه الفرض الآخر الذي صاحبه في الجملة، وهو ما إذا أدّى صاحبة الوقت قبل مضيّ هذا المقدار بمقتضى تقييد المرسلة بسائر الأخبار، نعم، تظهر الثمرة في أُمور أُخر نشير إليها إن شاء الله تعالى.

ثمّ إن فعل المقدّمات التي لابدّ له من الوقت هل يكون داخلاً في وقت الاختصاص أو يكون خارجاً عنه؟ وبعبارة أُخرى: هل المراد بأربع ركعات هو نفسه بلا دخول مقدّماته فيه أو يعمّه ومقدماته؟ وجهان:

نظراً إلى ظاهر رواية داود بن فرقد، فهو خارج عنه، حيث إنّه مع كونه في مقام البيان اقتصر على نفس مضيّ زمان الأربع دون زمان مقدّماته.

وبعبارة أُخرى: في هذه الرواية يكون التحديد بنفس الزمان دون فعل الظهر، ومع كونه في مقام البيان، فيدلّ على خروج زمان المقدّمات.

ونظراً إلى أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» هو تحديد زمان الاختصاص بنفس فعل صلاة الظهر قبل العصر لا بزمانه، وظاهر أنّ المراد به هو فعله الصحيح، فيلزمه دخول مقدّماته فيه. يعني: أنّ الزوال موجب لدخول وقت الفعلين بمقدّماتهما، إلا أنّ فعل هذه بمقدّماته مقدّم على الآخر.

ويشهد بذلك ما ورد في الأخبار الكثيرة أنّ وقت العصر بعد الفراغ من الظهر[1]، فإنّ الظاهر من الفراغ هو إتيانها على وجه صحيح مع مقدّماته، فيكون ظاهره دخول وقت المقدّمات في وقت الاختصاص، فحينئذٍ يدور الأمر بين ارتكاب خلاف الظاهر في الروايات المحدّدة وقت الاختصاص بنفس زمان أربع ركعات بالتوسّع في إسناد المضيّ إلى أربع ركعات، من حيث كون المقدّمات تابعةً لفعل الأربع، بأن يراد من قوله عليه السلام: «مُضيّ أربع ركعات» بمقدّماتها، فالتوسعة في الإسناد أو ارتكاب خلاف الظاهر في لفظ الفراغ وإرادة إمكان الفراغ من لفظ الفراغ أو إرادة إمكان فعل الظهر من نفس فعله الظاهر في الفعليّة.

وبعبارة أُخرى: الظاهر من لفظ الفراغ وفعل الظهر هو الفراغ الفعليّ، ولا ينفكّ الفراغ الفعليّ عن إتيان الفريضة بمقدّماتها، فيدور الأمر بين حمل الفراغ

---

(١) راجع الوسائل ٤: ١٢٥، أحاديث الباب ٤ من أبواب المواقيت.

على مُضيّ مقدار أربع ركعات من الوقت، فيلزمه إرادة إمكان الفراغ منه حتّى يلزم المجاز في الكلمة، وبين إرادة مُضيّ أربع ركعات بمقدّماتها حتّى يلزم ارتكاب المجاز في الإسناد إلى أربع ركعات.

ولعلّ ظهور الفراغ في الفعليّة أقوى من ظهور نسبة الفعل إلى خصوص أربع ركعات، بعد كون المقدّمات من توابع الأربع، وإسناد الفعل إلى شيء وإرادة توابعه معه شائع وذائع، كما إذا قال: «بعتك داري» فإنّه يشمل توابعها، بخلاف حمل الفراغ أو الفعل على إمكانه، فإنّه مجاز في الكلمة. حيث إنّ سلب الفعليّة عن المستعمل فيه وإدخال الإمكان فيه مكان الفعليّة يحتاج إلى قرينة قويّة كسائر القرائن المجازيّة وليست كذلك.

ولكنّ الاستاذ سلّمه الله قال: بأنّ مجرّد أظهريّة لفظ الفراغ في شموله للمقدّمات غير كاف مالم تكن قرينة عرفيّة على وجه يجعلها العرف، وقرينيته بمعنى أنّه لو أُلقي الكلامين على العرف يجعل أحدهما قرينةً على التوسّع في الإسناد في الرواية الأُخرى، وليس هذا بمعلوم.

مضافاً إلى أنّه يمكن منع أظهريّة الفراغ منه؛ نظراً إلى أنّ الأخبار - المشتملة على أنّه يكفي في صحّة صلاة [العصر مجرّد] الفراغ من الظهر - مسوقة لبيان نفي الحدود الّتي قيل بها في دخول وقت العصر، من مضيّ قدمين[1] كما في رواية[2] أو صيرورة الظلّ مثله[3] كما في رواية أُخرى[1] أو أربعة أقدام[2] كما في رواية

---

(١) الهداية: ١٢٩.

(٢) راجع فقه الرضا عليه السلام: ٧٢.

(٣) راجع اللمعة الدمشقية: ٢٨، والمبسوط ١: ٧٢.

ثالثة[٣]. كما أنّ الرواية الّتي تدلّ على نفي الحدّ المعروف بين الظهر والعصر[٤] ناظرة إلى هذا المعنى أيضاً.

وبناءً على هذا فلا ظهور للفظ الفراغ في الفراغ من الظهر بالمعنى؛ لاحتمال أن يكون المراد به نفي تلك الحدود، ويكفي احتمال هذا المعنى في دعوى عدم الأظهريّة.

نعم لو كانت مسوقةً لبيان أنّ الضابط في دخول العصر هوالفراغ من الظهر لكان لما ذكر وجه.

وأمّا الجملة الاستثنائيّة الّتي ادّعي ظهورها في دخول المقدّمات فممنوع، حيث إنّها مسوقة لبيان كون وقت الظهر قبل العصر وساكتة عن دخول وقت العصر رأساً. مضافاً إلى أنّ المرسلة أظهر منها، حيث إنّ مفادها هو تحديد وقت الظهر والعصر بالزمان لا بالفعل، فهو صريح في ذلك، بخلاف الجملة الاستثنائيّة. فظهر أنّ فعل المقدّمات ووقته خارج عن وقت الاختصاص؛ لماذكرنا.

ودعوى: أنّ تخصيص المرسلة بمن كان واجداً لجميع الشرائط والمقدّمات، المتوقّفة عليها الظهر تخصيص بالفرد النادر ولا وجه له.

مدفوعة: بأنّ ما ذكرنا ليس من باب التخصيص، بل من باب صريح المرسلة

⇒

(١) المجازات النبوية: ١٨١/٢٢٥، أمالي الطوسي: ٣١/٣٠، الوسائل ٤: ١٢/١٦١ ب ١٠ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع المبسوط ١: ٧٢ (فيه: وروى حتّى يصير الظّل أربعة أقدام).

(٣) التهذيب ٢: ٧٤/٢٦، الاستبصار ١: ٩٢٦/٢٥٨، الوسائل ٤: ١٤٩/ ٣٢ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٢: ١٠١٣/٢٥٥، الوسائل ٤: ٤/١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت.

الدالّة عليه بالتحديد بالزمان، لا أنّه عامّ حتّى كان تخصيصه به تخصيصاً بالفرد النادر، مضافاً إلى أنّ المواظب على الإتيان بالصلاة في أوّل وقت فضيلتها كان غالباً واجداً لجميع المقدّمات أوّل الزوال، فليس التخصيص به تخصيصاً بالفرد النادر.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بأربع ركعات التي قد عرفت [في] تحديد وقت الظهر هو المتعارف من بين أوساط الناس بحسب النوع الذي كان بناء صلاة النوع من المتشرّعين الحاضرين عليه، ولا عبرة بحال المصلّي بحسب حال شخصه، بعدما ترى الاختلاف الكثير بحسب الأشخاص المتقاربة حالاتهم وصلواتهم من حيث الإتيان بالمستحبات أو بتخفيفها خاليةً عنها، ومن حيث بطئهم وسرعتهم.

وهنا فروع:

الفرع الأوّل: إنّه تظهر الثمرة بين القول باختصاص أوّل الوقت بخصوص الظهر في صورة النسيان. فلونسي الظهر وأتى بالعصر فيصحّ العصر بناءً على عدم القول بالاختصاص؛ حيث إنّ المنسيّ حقيقةً هو الترتيب، وشرطيّته ساقطة لصحيحة «لا تعاد»[1]، بخلاف ما إذا قلنا بالاختصاص فإنّ العصر باطل؛ لكونه واقعاً في غير وقته والوقت غير ساقط مطلقاً لصحيحة «لا تعاد»؛ لأنّه داخل في المستثنى.

نعم، بناءً على ماذكرنا من معنى الاختصاص - وهو عدم صلاحيّته لوقوع الشريكه فيه لو لم يؤدّ بالظهر وصلاحيّته له لو أدّى الظهر - كان لوقت الاختصاص

---

(١) الفقيه ١: ٨٥٧/١٨١ و٩٩١/٢٢٥، الخصائل: ٢٨٤ ـ ٣٥/٢٨٥، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٤: ١/٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة.

في نفسه صلاحيّة وقوع الشريكه فيه في الجملة، كما هو مقتضى الأخبار المطلقة[١] ولو في صورة أداء الظهر، لا عدم صلاحيّته فيه مطلقاً. وعلى كلّ تقدير فمع عدم أداء الظهر كان العصر باطلاً، كما قلنا.

الفرع الثاني: إنّه بناءً على كون المراد بأربع ركعات هو أداء الفرض بالنسبة إلى كلّ من خوطب بالصلاة، فيدخل وقت العصر بمجرّد أداء الظهر أو بمجرّد مضيّ زمان فرض المصلّي، فإن كان حاضراً فزمان فرضه هو مقدار أربع ركعات، وإن كان مسافراً فزمان فرضه هو مقدار مايقع فيه الركعتين، وهكذا الكلام بالنسبة إلى صلاتي الخوف والمطاردة ونحوهما.

وأمّا بناءً على كون المراد به هو مقدار نفسه جموداً على ظاهر الرواية - كما استظهره الأُستاذ سلّمه الله تعالى - فيشكل في المسافر الذي نسي الظهر ومضى من الزوال مقدار ركعتين - الذي هو زمان صلاته - فأتى بالعصر، فبناءً على كون المعتبر في صحّة العصر - فيما إذا لم يؤت بالظهر - هو مضيّ مقدار أربع ركعات تكون صلاته واقعةً في الوقت المختصّ بالظهر فتكون باطلةً.

وأمّا بخلاف ما إذا قلنا بكونه كنايةً عن مضيّ مقدار المفروضة فعلاً على المكلّف فإنّه صحيح قطعاً؛ لوقوعه في زمانه وهو الوقت المشترك؛ لمضيّ الوقت المختص بالظهر.

وهذا الكلام يأتي بعينه في المسافر الّذي يأتي بصلاة الظهر في الوقت المختصّ بالعصر في آخر الوقت، فإنّه إن بقي مقدار أربع ركعات إلى الغروب، فإن صلّى الظهر فيه ثمّ العصر لمقتضى الجمود على كون مقدار أربع ركعات - الّذي

---

(١) الوسائل ٤: ٨/١٢٧ ـ ١١ ب ٤ من أبواب المواقيت.

جعله في المرسلة حدّاً للوقت المختص بالعصر من طرف آخر الوقت - كون صلاة ظهر المسافر فيه باطلةً، مع أنه لم يقل به أحد.

اللّهم إلا إذا قلنا بصلاحيّة الوقت المختصّ لوقوع الشريكة فيه في الجملة، فمع أداء صاحبة الوقت في وقته متأخرّةً كانت أو مقدّمةً كانت، فإنّ وقوع الشريكة فيه صحيحة، فمع فرض أداء صاحبة الوقت في وقته المختصّ فلا مجال للإشكال.

كما أنّ مآل الأمر كذلك بالنسبه إلى أوّل الظهر أيضاً، فيما لو أتى المسافر بكلتا الصلاتين في أوّل الزوال، كما لا يخفى.

نعم، يبقى الإشكال فيما إذا لم يؤدّ صاحبة الوقت مطلقاً، فهو جار في كلّ من وقتي الاختصاص بلاخصوصيّة له بخصوص الظهر، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: إنّه بناءً على دخول وقت المقدّمات في وقت الاختصاص فلو نسي الظهر مع نسيان مقدّماته وأتى بالعصر، وفُرض أنّه لو كان متذكّراً للظهر لكان متذكّراً لمقدماته، وتذكّر بعد الفراغ من العصر، أمّا صحّة العصر من جهة نسيان مقدّماته فلا إشكال فيها لو كانت المقدّمات ممّا تكون ساقطةً بالنسيان؛ لصحيحة «لا تعاد»[1].

نعم، بالنسبة إلى الشرائط والمقدّمات الّتي لا ترتفع بالنسيان كانت الصلاة باطلةً كما بالنسبة إلى الوقت في المقام، فإنّ بعد فرض أنّ نسيان الظهر صار موجباً لنسيان المقدّمات، بحيث لو [كان متذكّراً للظهر] كان متذكّراً لمقدّماته

---

(١) الفقيه ١: ١٨١/ ٨٥٧ و٢٢٥/ ٩٩١، الخصال ٢٨٤ ـ ٢٨٥/ ٣٥، التهذيب ٢: ١٥٢/ ٥٩٧، الوسائل ٤: ١/٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة.

أيضاً، والمفروض أنّه لو كان متذكّراً للمقدّمات قبل الظهر لزم عليه تحصيلها في الوقت المستلزم لصرف جملة من الوقت فيه.

فبناءً على هذا، فوقت العصر يدخل بعد فرض مضيّ زمان أداء الظهر وزمان تحصيل مقدّماته. فلو شرع في العصر قبل مضيّ هذا المقدار كما هو مفروض كلامنا، فكان العصر واقعاً في وقت الظهر فيكون باطلاً؛ لعدم جريان صحيحة «لا تعاد» بالنسبة إليه؛ لدخول الوقت في المستثنى منه، فتكون صلاة العصر باطلةً ولو فرض مُضيّ مقدار أربع ركعات، إلا إذا قطع بمضيّ مقدار أداء الظهر وتحصيل مقدّماته.

فإن قلت: إنّ مفروض الكلام هو نسيان الظهر ونسيان مقدّماته، ولا إشكال في أنّ النسيان موجب لسقوط المقدّمات عن المقدّمية، وكونها مختصّةً بحال التذكّر، ومع فرض السقوط واختصاصها بحال الذكر فلا تكون مقدّمة، ومع عدم المقدّميّة فليست لازمة التحصيل حتّى يوجب صرف جملة من الوقت فيه، فلا تكون لها وقت.

وبعبارة أخرى: الشاغل للوقت هو المقدّمات الفعليّة الّتي لزم تحصيلها، وأمّا ما لا يلزم تحصيلها لعدم كونه مقدّمة فلا يكون لها وقت أصلاً، فبناءً على هذا لو فرض أنّ بمضيّ مقدار أداء الظهر يدخل وقت العصر ولو لم يمض وقت مقدّمات الظهر، لو كان لازم التحصيل، فيكون العصر صحيحاً في مفروض الكلام؛ لأنّه وقع بعد مضيّ مقدار أداء الظهر وإن لم يمض وقت مقدّماته؛ حيث إنّ تلك المقدّمات المنسيّة ساقطة، ليس لها وقت في هذا الحال؛ لاختصاص الوقت بالمقدّمات الفعليّة الغير المنسيّة.

قلت: نعم، لا وقت للمقدّمة المختصّة بحال الذكر في حال نسيانها، ولكن لوكانت ساقطة، ولا تسقط المقدّمة بمجرّد النسيان لو لم تجر صحيحة «لا تعاد»، ولا تجري الصحيحة إلا إذا أتى بذي المقدّمة في حال نسيان مقدّماته أو أجزائه؛ لما قرّر في محلّه من أنّ «لا تعاد» إنّما تدلّ على سقوط الأجزاء والشرائط المنسيّة بلسان نفي الإعادة، وهذا إنّما يصحّ فيما إذا أتى بالمأمور به ناسياً لأجزائها وشرائطها وأمّا اذا لم يؤت بالمأمور به فلا تجري «لا تعاد» فيها.

نعم، لو كان السقوط بنفي النسيان كانت المقدّمات المنسيّة ساقطةً، وفيما نحن فيه لو أتى بالظهر - المنسيّ مقدّماتها - لتسقط المقدّمات لصحيحة «لا تعاد». وأمّا مع عدم الإتيان بالظهر كما هو مفروض الكلام، فلا مجال لجريان «لا تعاد» بالنسبة إلى الظهر، ومع عدم جريانها فلا تسقط مقدّماتها، فتكون حال المقدّمات كحال نفس الظهر. ولذا قلنا في محلّه: إنّه لو نسي التسليم وأحدث تكون الصلاة باطلةً؛ لوقوع الحدث في أثناء الصلاة؛ لعدم سقوط التسليم المنسيّ؛ لعدم جريان «لا تعاد»؛ لعدم الفراغ من الصلاة. وهي إنّما تجري بعد الفراغ ولا يكون النسيان بنفسه موجباً للسقوط، فيكون الحدث واقعاً في أثناء الصلاة، فإذا فرض عدم مضيّ أدائه وتحصيل مقدّماته، فالعصر واقع في الوقت المختصّ بالظهر فيكون باطلاً.

فتحصّل أنّ العصر باطل في مفروض المقام بناءً على دخول وقت المقدّمات في الوقت المختصّ بالظهر.

نعم، بناءً على ما ذكرنا من عدم دخولها فيه يكون العصر صحيحاً بعد فرض مُضيّ مقدار أربع ركعات، كما هو المفروض، كما لا يخفى.

الفرع الرابع: إنّه لونسي الظهر وأتى بالعصر، فإمّا أن يتذكّر في الأثناء أو يتذكّر بعد الفراغ، وعلى كلّ من التقديرين، فإمّا أن يكون قاطعاً بدخول الوقت المشترك حال تذكّره أو يكون شاكّاً فيه.

لا إشكال في أنّه لو انكشف وقوعه في الوقت المشترك بعد الفراغ، كان عصراً ويجب عليه الإتيان بالظهر، كما أنّه لو تذكّر في الأثناء وقطع بدخول الوقت المشترك يجب عليه العدول إلى الظهر، هذا هو المشهور.

قال في العروة الوثقى - بعدما اعترف بكون الفرع المذكور هو المشهور-: إنّه لو تذكّر بعد الفراغ وكان في الوقت المختصّ يحتسبها ظهراً؛ لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فإن نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة، أو بعد فراغك منها، فانوها الأُولى ثمّ صلّ العصر فإنّما هي أربع مكان أربع»[1][2].

ولا يخفى [أولاً:] أنّ القاعدة لا تقتضي صحّتها بهذا المعنى، بل تقتضي خلافها. حيث إنّ مقتضى ماذكرنا من معنى الاختصاص هو بطلان الشريكة في صورة إتيانها في الوقت المختصّ، مع عدم أداء صاحبة الوقت، ومجرّد قصد كونها ظهراً بعد الفراغ لم يؤثّر في صيرورتها ظهراً؛ لأنّه لا معنى للنيّة بهذا العمل إلا مجرّد جعل كونها ظهراً. ولذا هذه الراوية مع كونها في أعلى درجة الاعتبار، وكونها معمولاً بها فيما عدا عن هذه الفقرة خاصّة لم يعمل به أحد، حيث إنّ

---

(١) الكافي ٣: ١/٢٩١، التهذيب ٣: ١٥٨/ ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩١/ ١ ب ٣ من أبواب المواقيت.

(٢) العروة الوثقى ١: ٥٢٠ ضمن المسألة ٣ (طبع إسلاميّة).

الفعل الواقع في الخارج بما ينطبق عليه من العنوان، لا يمكن أن يغيّره عمّا هو عليه بمجرّد النيّة المجرّدة بعده.

نعم، الفعل الّذي لم يقع في الخارج ويصلح لأن يقع على وجهين فيمكن [أن] نعتبره بنفس النيّة، وكيف كان هذه الرواية غير معمول بها في هذه الفقرة خاصّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فإن نسيت الظهر حتىّ صلّيت العصر» ظاهر في امتداد النسيان من أوّل الزوال إلى زمان وقوع صلاة العصر، وبعبارة أُخرى: جعل صلاة العصر غايةً لنسيانه الظهر كاشف عن وقوع زمان طويل بين نسيانه وصلاة الظهر، وهو ظاهر في وقوع صلاة العصر في وقته لا وقت الظهر، فلا ربط لها لما نحن فيه. مضافاً إلى أنّه كانت واقعةً في الوقت المشترك، فالمعمول به من هذه الرواية هو العدول في الأثناء لوتذكّر [قبل][1] الفراغ.

وثالثاً: إنّه لو أبيت عمّا ذكرنا وقلت بأنّه لها الإطلاق بالنسبة إلى الوقت الواقع فيه العصر، من حيث كونه في الوقت المختصّ بالظهر أو المشترك بينه وبين العصر، فيقيّد إطلاقها برواية داود بن فرقد[2] الدالّة على عدم صلاحيّة وقوع العصر فيه، وأنّ وقوع الصلاة فيه كوقوعها في خارج الوقت من حيث كونه باطلاً، كما أنّه لا يمكن تصحيح الصلاة الواقعة خارج الوقت بوجه من الوجوه. فكذا تصحيح هذه الصلاة بناءً على وقوعها في الوقت المختصّ.

---

(١) في الأصل «بعد» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥/ ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١/ ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧/ ٧ ب ٤ من أبواب المواقيت.

ورابعاً: إنّه لو قدّمت هذه الصحيحة على مرسلة داود بن فرقد، يلزم أن لا يكون لها مورد أصلاً؛ لأنّ ثمرة تخصيص الوقت بالظهر إنّما تظهر في صورة النسيان. وأمّا في غير هذه الصورة ففي صورة أداء الظهر قلنا: يصحّ وقوع العصر فيه، وأمّا في صورة عدم أدائه فلا يصحّ تقديم العصر على الظهر مطلقاً. وأمّا هذه الصورة فلو حكم بصحّة صلاة العصر فلا يبقى لها مورد، وذلك؛ لأنّ الظاهر من الصحيحة هو كون الأربع مكان الظهر بعد فرض كونه عصراً على وجه الصحّة، فلابدّ أن يقدّم على هذه الصحيحة.

فما يظهر من العروة من أنّه لو تذكّر بعد الفراغ يحتسبها ظهراً[1] لا وجه له أصلاً، مع أنّه خلاف المشهور كما اعترف به، من غير فرق بين احتسابها عنها بلا نيّة أو مع النيّة.

هذا إذا تذكّر بعد الفراغ، من غير فرق بين أن يكون قاطعاً بدخول الوقت المشترك حال التذكّر، أو قاطعاً بعدم دخوله. نعم، لوقطع بوقوع الصلاة في الوقت المشترك يصحّ عصراً، ويجب عليه أن يأتي بالظهر بعده، حيث إنّه سقط الترتيب بنفس نسيانه، ولا تعاد العصر عن الإخلال بالترتيب.

وأمّا لوشك بعد الفراغ في دخول الوقت المشترك حال الاشتغال بالعصر - حتىّ كان صحيحاً - أو عدم دخوله - حتىّ [كان] باطلاً - فاستصحاب بقاء الوقت المختصّ بالظهر وأصالة عدم دخول الوقت المشترك جارٍ، ولا مجال لقاعدة الفراغ. هذا؛ لما قرّر في محلّه من أنّ المستظهر من أدلّة قاعدة الفراغ هو كونه

---

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٠ ضمن المسألة ٣ (طبع اسلاميّة).

مراعياً للمنسيّ كمال المراعاة، وينظر إلى هذا المعنى قوله: «لأنّه حين العمل أذكر».

وأمّا إذا قطع بعدم رعاية المشكوك وقوعه وإتيانه فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إليه؛ كما إذا علم بعدم تحريك الخاتم الّذي كان بيده، فمع علمه بعدم تحريكه، فلو شكّ بعد الفراغ في دخول الماء تحته إتّفاقاً فلا تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه، وما نحن فيه من هذ القبيل؛ حيث إنّ نسيان الظهر في أوّل وقته والشروع في [العصر][1] مع العلم بوجوب الظهر والعصر وترتب العصر على الظهر فلا يفرض في حقّ مثل هذا الشخص، الفحص عن وقت العصر قبل الدخول فيه، بل لا ينفك هذا النسيان عن الغفلة عن الوقت بالمرّة، ومع الغفلة عن وقت العصر فلا تجري فيه قاعدة الفراغ.

والحاصل: إنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري فيمن أمكن أن يراعي المشكوك حال الاشتغال حقّ الرعاية، لا ما يعلم عدم رعايته.

وأمّا لو تذكّر في الأثناء فإن قطع بعدم دخول الوقت المشترك حال التذكّر فلا إشكال في البطلان. وما نسب إلى جامع المقاصد من العدول إلى الظهر[2] يحتاج إلى دليل قويّ دلّ على تنزيل ماوقع عصراً منزلة الظهر، وأدلّة العدول غير شاملة له، فإنّ الظاهر منها دلالته مورداً [و] هو ما إذا تذكّر وهو في الوقت المشترك فلا تشتمل ما نحن فيه، ولا دليل غيرها على جواز العدول.

---

(١) في الأصل « الظهر» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) راجع جامع المقاصد ٢: ٣٣ ـ ٣٤ (يمكن أن يستفاد من إطلاقه).

وأمّا لو تذكّر وهو في الوقت المشترك فالظاهر منهم صحّة الصلاة وجواز العدول.

أمّا صحّة الصلاة؛ فلما ورد عن ابن أبي عمير عن اسماعيل ابن رياح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صليّت وأنت ترى إنّك في وقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»[1] فإنّ بعد كون الوقت المختصّ بالظهر حاله بالنسبة إلى الشريكة كحال خارج الوقت بالنسبة إلى الصلاة الموقّت، فيكون حكم الإتيان بصلاة العصر في الوقت المختصّ بالظهر كحال الإتيان بالظهر قبل الزوال في كونه خارج الوقت، وحيث إنّ المكلّف الملتفت إلى أنّ عليه الظهر والعصر المترتّب عليه، لا يمكنه أن يأتي بالعصر إلا أن يرى نفسه في الوقت، ولا ينافي هذا نسيان الظهر والغفلة عنه، حيث إنّه يغفل عن الظهر أويقطع بإتيانه فيأتي بالعصر، فالاشتغال بالعصر يكون بعد ما يرى أنّه دخل وقته، بمقتضى هذه الرواية صحّة ما أتى به بعد كون الوقت المشترك داخلاً حال التذكّر، فيشمله أخبار العدول[2].

ولا مانع منه إلا توهّم كونها مختصّةً بما إذا كان الدخول في العصر في الوقت المشترك، ويرتفع هذا التوهّم بإطلاق أخباره وعدم الاستفصال في المقال، مع كونه عليه السلام في مقام البيان، مضافاً إلى إمكان دعوى وجود المناط فيما نحن فيه بعد القطع بصحّته عصراً، وقد عرفت صحته عصراً، مضافاً إلى

---

(١) الكافي ٣: ١١/٢٨٦، التهذيب ٢: ٣٥/ ١١٠ و١٤١/ ٥٥٠، الفقيه ١: ١٤٣/ ٦٦٦، الوسائل ٤: ١/٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٩٠ أحاديث ب ٦٣ من أبواب المواقيت.

إمكان الاستناد في صحته بمن أدرك ركعةً من الوقت فيما فرض كونه تذكرةً لنسيان الظهر بعد الإتيان بركعة في الوقت المشترك أو إمكان الإتيان بها فيه.

بل يمكن أن يستدلّ لصحّة ماوقع منه في الوقت المختص بالأخبار المطلقة الدالّة على كفاية إدراك الوقت بإدراك بعضه ولو كان بعضه الآخر في خارج الوقت[1].

اللّهم إلا أن يقال: بأنّ الظاهر من هذه الأخبار كونه قاطعاً أو ظانّاً بدخول الوقت، وفيما نحن فيه ليس كذلك، حيث إنّ نسيان الظهر غالباً لا ينفكّ عن عدم الالتفات بدخول وقت العصر وإلا انقلب حالة النسيان إلى حالة التذكّر. فتأمل.

هذا إذا تذكّر في الأثناء وقطع بدخول الوقت المشترك.

وأمّا إذا تذكّر في الأثناء وكان شاكّاً في دخول الوقت المشترك، فاستصحاب عدم دخوله كاستصحاب بقاء الوقت المختص بالظهر جار، ومقتضاه بطلان هذه الصلاة كالقطع بعدم دخوله، أمّا بالنسبة إلى ما أتى به فلعدم جريان قاعدة التجاوز فيه، لو فرض الشكّ في دخول الوقت المشترك في أوّل زمان الدخول في العصر؛ لما ذكرنا من عدم جريان قاعدة الفراغ في الفرع السابق. وأمّا بالنسبة إلى مايأتي به بعد ذلك؛ فلأنّ باستصحاب بقاء الوقت المختصّ بالظهر يكون الإتيان بباقي الأجزاء في خارج الوقت فيكون باطلاً، كما لا يخفى.

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ٩٣: (فيه: من أدرك من الوقت ركعةً فقد أدرك الوقت)، وراجع الوسائل ٤: ٢١٧ ـ ٢١٨، أحاديث ب ٣٠ من أبواب المواقيت.

الفرع الخامس: لا إشكال في أنّ للعصر أيضاً وقت مختصّ به كما في المرسلة، وهو بقاء مقدار أربع ركعات إلى الغروب كما في الظهر[١]، والمراد بالاختصاص هو ما ذكرنا من عدم صلاحيّة الوقت للشريكة فيما إذا لم يؤدّ صاحبة الوقت، والصلاحيّة له فيما أدّت صاحبة الوقت. وهذا هو الّذي يقتضيه الجمع بين الأخبار المطلقة الدالّة على بقاء وقت كلّ من العصر والظهر إلى غروب الشمس، وبين الأخبار المقيّدة كالمرسلة المذكورة الّتي تدلّ على اختصاص الترتيب بالعصر إذا بقي مقدار أربع ركعات إلى الغروب، وبين الأخبار الدالّة على لزوم الإتيان بالظهر عقيب العصر فيما إذا خاف فوت العصر لو قدّم الظهر عليه.

كما في رواية ابن مسكان عن الحلبيّ في حديث قال: سألته عن رجل نسي الأُولى والعصرجميعاً ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس ؟ فقال عليه السلام: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر، ثمّ يصلّي العصر وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على أثرها»[٢]، فإنّ قوله عليه السلام: «ثمّ ليصلّ الأُولى بعد ذلك على أثرها»، هذا مطلق بالنسبة إلى صورة كشف الخلاف وعدمه، فإنّه يدلّ على لزوم الإتيان بالظهر عقيب الإتيان بالعصر

---

(١) التهذيب ٢: ٢٥/ ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١/ ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧/ ٧ ب ٤ من أبواب المواقيت.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠/ ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨/ ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩/ ١٨ ب ٤ من أبواب المواقيت.

في هذه الصورة أيضاً ولو كان الباقي هو الوقت المختصّ، وهذا يكشف عن صلاحيّة الوقت لوقوع الشريكة فيه لو أدىّ صاحبة الوقت كما في الظهر.

وحاصل نتيجة الجمع ما بين تلك الطوائف الثلاث: إن بقيت الأخبار المطلقة دالّةً على صلاحيّة تمام أجزاء الوقت من الزوال إلى الغروب لوقوع كلتا الصلاتين فيه، فقيّد ذلك الإطلاق من طرف الزوال بما ذكرنا من المرسلة وبغيرها من الجملة الاستثنائيّة الواردة في بعض الأخبار، ومن طرف الغروب بالمرسلة أيضاً. ولكنّ المرسلة مطلقة من حيث أداء صاحبة الوقت وعدم أدائها، فهذه الرواية مقيّدة لها؛ لدلالتها على أنّ خوف الفوت موجب للبدء بالعصر، ثمّ الإتيان بالظهر عقيبها، من غير فرق بين أن يكون مقدار من الوقت باقياً بعد الإتيان بالعصر وبين أن لم يكن باقياً، وكانت صلاة الظهر واجبة بتمامها خارج الوقت. ويؤيّد ذلك، الأمر بإتيان الصلاة عقيب العصر، ولا وجه له في صورة فرض انقضاء الوقت، وكون الظهر قضاءً لا وجه للحمل على الاستحباب ومجرّد الرجحان، مع كونه بأمر الفائت، فيقيّد المرسلة بهذه الرواية، ونتيجة تقييدها هو جواز الإتيان بالشريكة مع فرض أداء صاحبة الوقت، وهذا هو المراد بالاختصاص الّذي قد أشرنا إليه سابقاً، كما لا يخفى.

الفرع السادس: إنّه قد تُوهّم اختصاص مقدار أداء أربع ركعات للظهر قبل الوقت المختصّ بالعصر، وهو بقاء مقدار أربع ركعات إلى الغروب.

ويردّه: أوّلاً: عدم الدليل عليه.

وثانياً: صحّة العصر فيه لو تقدّم على الظهر نسياناً ولم يتذكّره إلا بعد الفراغ.

وثالثاً: إطلاق رواية الحلبيّ، فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بإتيان الظهر عقيب العصر في صورة حذف العصر - الدالّة على صحّة العصر ولو وقع في الوقت المختصّ بالظهر - هو نفي الاختصاص وإلا يلزمه بطلان كلتا الصلاتين في صورة انكشاف سعة الوقت بعد الإتيان بالصلاتين، مع أنّ مقتضى إطلاق الرواية صحّتهما جميعاً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى إنّه لو ظنّ ضيق الوقت أوخاف فوته فليبدأ بالعصر ثمّ ليأت بالظهر عقيبه، كما هو مقتضى الرواية المذكورة، ومقتضى إطلاق الرواية وترك الاستفصال فيه، من حيث كشف الخلاف وعدمه صحّة ما أتى به مطلقاً. فهل مقتضى القاعدة هو هذا أم لا، أو التفصيل بين الظنّ بضيق الوقت وبين خوف الفوت؟

لعلّ القول بالتفصيل أظهر؛ لأنّ الظاهر من تعليق الحكم على الظنّ هو كونه طريقيّاً محضاً، ومورده ما إذا شكّ في بقاء وقت الظهر وعدمه من جهة عدم العلم بالمقدار الباقي من الوقت، ولا إشكال في أنّ هذا هو مورد استصحاب بقاء الوقت وصحّة الظهر فيه، ولو خاف فوته فإنّ مع جريان الاستصحاب وحكم الشارع ببقاء الوقت الفائت مثل هذا الخوف تعبّداً فلا يجوز إيقاع العصر فيه أصلاً، فلو أتى به وانكشف الخلاف فليعدها، وهذا هو مورد الظنّ بضيق الوقت، وأمّا لو علم بالمقدار الباقي من الوقت - من أنّه ربع الساعة مثلاً - ولكن يشكّ في أنّه هل يسع الإتيان بالفرضين أم لا ؟ فهذا هو مورد الخوف بفوت إحدى الفريضتين، ولا مجال لاستصحاب بقاء الوقت؛ لأنّ الغرض من الاستصحاب إحراز سعة الوقت من حيث مقداره الوافي بإتيان الفرضين، والمفروض أنّ

المقدار محرز وإنّما الشكّ في وفائه لإتيان الفرضين وعدمه، وليس في البين اصل يُحرز هذا المعنى، فيخاف حينئذٍ من فوت أحد الفرضين.

مقتضى الرواية صحّة صلاته مطلقاً؛ لأنّ تبيّن سعة الوقت ليس كشفاً للخلاف بالنسبة إلى الخوف؛ لأنّ الخوف ليس له جهة طريقيّة تُحرز بها الواقع بل هو صفة نفسانيّة من مقولة الكيف وإنّما هو حدث في النفس فالظاهر من الدليل هو كونه موضوعاً للإتيان بالفريضتين والإجزاء بهما مطلقاً بخلاف الظنّ، فإنّ له جهة طريقيّة تستظهر من الدليل إلا إذا دلّ دليل على كونه مأخوذاً من جهة الموضوعيّة، ومع عدم الدليل فالظاهر منه هو الطريقيّة المحرزة، ومع كشف الخلاف يحكم بإعادة الصلاتين، كما لا يخفى.

السابع: لو بقي من الوقت مايفي خمس ركعات فالمشهور على أن يأتي بالظهر والعصر، ولعلّ هو الأقوى، ويكون كلّ منهما أداءً - وإن وقع ثلاث ركعات من الظهر في الوقت المختصّ بالعصر وثلاث من العصر في الوقت المختصّ بالمغرب -. وذلك؛ لإطلاق قوله عليه السلام: «من أدرك ركعةً كمن أدرك»[1] بالنسبة إلى كلّ من وقتي الاختصاص وخارج الوقت حقيقةً، حيث إنّ مفاده هو التوسعة في الوقت، وتنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، فبناءً على القول بكون مقدار الأربع مختصاً بالعصر فالظهر واقع في خارج الوقت، كما أنّ بعد الغروب

---

(١) منتهى المطلب ٤:١٠٩، المعتبر ٢:٤٧، مدارك الأحكام ٣:٩٣ (في المصادر من أدرك من الوقت ركعةً فقد أدرك الوقت) وراجع الوسائل ٤: ٢١٧ ـ ٢١٨ أحاديث ب ٣٠ من أبواب المواقيت.

كان الوقت مختصاً بالمغرب، ولكن إطلاق « من أدرك » يدلّ على التوسعة في كلّ من الوقتين، فيكون كلّ منهما صحيحاً.

وتوهّم: أنّ هذا القول مختص بما إذا وقعت بعض الصلاة في خارج الوقت حقيقة، فلايشمل الظهر الواقع بعضه في الوقت المختصّ.

مدفوع: أمّا أوّلاً: بأنّ التخصيص به يكون بلا مخصّص.

وثانياً: إنّه يكفي في صحّة الظهر مجرّد شموله للعصر؛ لأنّه حيث إنّ صحّة العصر دليل لصحّة الظهر الواقع في الوقت المختصّ بالعصر؛ لما قلنا: من صحّة وقوع كلّ من الشريكين في الوقت المختصّ بصاحبة الوقت لوفرض أداءها على وجه صحيح.

ودعوى: أنّه لا يشمل العصر فيما نحن فيه؛ لأنّه إنّما يشمل فيما إذا ضاق عليه الوقت قهراً لا ما إذا فوّت الوقت على نفسه بإرادة منه واختيار. وفيما نحن فيه كذلك؛ لأنّه باختياره لصلاة الظهر فوّت على نفسه الوقت فلا يشمل العصر فيكون العصر باطلاً أيضاً كالظهر.

مدفوعة: بأنّ هذا أيضاً تخصيص بلا مخصّص ومع كونه مطلقاً وفي مقام البيان من هذه الجهة فلا وجه لرفع اليد عن إطلاقه. فممّا ذكرنا ظهر فساد القول ببطلان خصوص الظهر - لعدم شمول الدليل المذكور له بالخصوص - وكذا فساد القول ببطلان كلتا الصلاتين - لعدم شموله لهما - ؛ لما ذكرنا فتدبّر جيّداً.

الفصل الثاني

في أنّه لا إشكال ولا خلاف في دخول وقت الظهر بمجرّد الزوال نصّاً وفتوىً، كتاباً وسنّةً وهو عبارة عن: زوال الشمس عن دائرة نصف النهار وميلها إلى المغرب، وحيث إنّ هذا أمر يجب على كلّ مكلّف معرفته، ولا يمكن معرفته لعامّة الناس إلاّ بمعرّف حسيّ ليعرفه كلّ أحد، فقد عرّفوه بحدوث الظلّ بعد انعدامه فيما إذا انعدم، وبزيادته بعد نقصانه فيما إذا لم ينعدم على اختلاف البلدان والأمكنة، حسب اختلافها في قربها وبعدها عن خطّ الاستواء على ماقررّ في محلّه من أهله.

والمعرّف لكلّ من المقياسين لجميع الناس في جميع الأمكنة - بحيث لا شكّ فيه ولا ارتياب - هو الدائرة الهنديّة المعروفة المقرّرة في محلّه، كما لا يخفى.

وأمّا تعريفه بجعل الشمس نحو الحاجب الأيمن فهو مختصّ بالبلدان التي كانت قبلتها نقطة الجنوب، لا كلّ بلد، كما لا يخفى.

ولا إشكال في ذلك ولا خلاف، إنّما الإشكال والخلاف في معرفة وقت صلاة المغرب والعشاء، وقد اختلفت الأقوال كاختلاف الأخبار في تعيين وقت

صلاة المغرب من حيث كون العبرة بسقوط القرص عن الأُفق كما هو صريح بعض الأخبار[١]، أو غيبوبته عن الأبصار كما هو صريح بعض آخر[٢] على اختلاف في التعبير عن هذا المعنى من حيث التعبير بالغيبوبة أو بالاستتار، أو العبرة بذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس كما ورد في بعض الأخبار[٣]، أو العبرة باسوداد الأُفق كما هو ظاهر عبارة ابن [أبي] عقيل على ماحكي عنه في المختلف، مستنداً إلى رواية نقلها الشيخ في التهذيب[٤][٥]، أو العبرة ببدوّ ثلاثة أنجم كما نسب إلى الصدوق على ما حكي عنه[٦]، مستنداً إلى رواية زرارة قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن وقت إفطار الصائم؟ قال: «ببدوّ ثلاثة أنجم»[٧].

وما عليه المشهور، بل هو المسّلم من مذهب الشيعة الاثنا عشريّة - وقاهم الله عن الفتن وثبّتهم في مذهبهم الحقّ - هو كون العبرة بذهاب الحمرة المشرقيّة المعبّر عنه بالمغرب، وهو الحقّ الّذي لا مضيّ منه، على ما يستفاد من الأخبار[٨]، وبه يجمع شِتات الأخبار، واختلاف كلمات علمائنا الأخباريّين - رضوان الله

---

(١) التهذيب ٢: ٢٧/ ٧٧، الاستبصار ١: ٢٦٢/ ٩٤٠، ٤: ١٨٣/ ٣٠ ب ١٦ من أبواب المواقيت.

(٢) التهذيب ٢: ٢٧/ ٧٩، الاستبصار ١: ٢٦٢/ ٩٤٢، الوسائل ٤: ١٨١/ ٢٥ ب ١٦ من أبواب المواقيت.

(٣) الكافي ٣: ٢٧٩/ ٤، التهذيب ٤: ١٨٥/ ٥١٦، الوسائل ٤: ١٧٣ ـ ١٧٤/ ب ١٦ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٢: ٨٩/٣٠.

(٥) المختلف ٢: ٥٩ و٦١ مسألة ١٥.

(٦) المقنع: ٢٠٥ وحكاه عنه الاصفهاني في كشف اللثام ٣: ٣٩.

(٧) التهذيب ٤: ٣١٨/ ٩٦٨ والوسائل ١٠: ١٢٤/ ٣ ب ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٨) راجع الوسائل ٤: ١٧٢ ـ ١٨٣ أحاديث ب ١٦ من أبواب المواقيت.

عليهم - وأنّ مذهب المشهور موافق للأُصول، فإنّ بعد الشكّ في دخول الوقت بمجرّد استتار القرص وغيبته عن النظر وسقوطه عن الأُفق كان مقتضى الأصل عدم دخول الوقت، بناءً على ماقرّر في محلّه من جريان الاستصحاب في الزمان، ومع الإغماض منه أو تسليم عدم جريانه فيه كان مقتضى البراءة نفي تعلّق التكليف بالصلاة بمجرّد تحقّق الأُمور المذكورة؛ لكون الشكّ في التكليف بمجرّدها، ومع الإغماض عنه يكون مقتضى قاعدة الاشتغال عدم حصول براءة الذمّة عن التكليف لوصلّى قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة، فيكون قول المشهور موافقاً للأُصول الجارية في المقام.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من إجراء الأُصول في المقام إثبات كون الوقت هو ذهاب الحمرة المشرقيّة حتّى يشكل بكونها أُصولاً مثبتةً لا عبرة بها، بل المراد مجرّد نفي التكليف بالصلاة حتّى يتيقّن به، أوعدم حصول فراغ الذمّة حتّى يتيقّن به، ويكفينا هذا المعنى لإثبات كون المذهب المشهور موافقاً للأصل.

وأمّا الأخبار المبيّنة لهذا المدّعى فهي كثيرة جدّاً، ويكفينا ماروواه ثقة الإسلام في الكافي، والشيخ في كتاب الصوم، عن ابن أبي عمير، عن من ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «وقت سقوط القرص ووجوب [الإفطار من الصيام] أن يقوم بحذاء القبلة ويتفقّد الحمرة الّتي ترتفع من المشرق فإذا جازت قِمّته إلى المغرب فقد وجب الإفطار»[1].

(١) الكافي ٤: ١٠٠/ ١ باب وقت الإفطار، التهذيب ٤: ١٨٥/ ٥١٦.

وما رواه الشيخ في التهذيب عن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»[1].

فإنّ الرواية الأُولى تكون في مقام تحديد سقوط القرص وتحقّق الغروب، فيكون مبيّناً لسائر الأخبار المشتملة على سقوط القرص واستتاره، فيحدّده بما إذا جازت الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس.

وهكذا الرواية الثانية فإنّها صريحه في أنّ حدّ غروب الشمس هو غيبوبتها من شرق الأرض وغربها، فيكون تحديداً لغيبوبة الشمس وغروبها، وإجمال هذه الرواية من جهة عدم بيان حدّ غيبوبة الحمرة المشرقيّة لا تضرّ بعد كونها مّبينةً في الرواية الأُولى، وهما حاكمان على جميع الأخبار المحدّدة لغروب الشمس بغيبوبة القرص واستتاره أو سقوطه؛ لأنّهما متعرّضان لبيان معنى سقوط القرص وغيبوبة الشمس ومبيّنان لمقدار كميّة السقوط وغيبوبة الشمس وتحديدهما بالحدّ المذكور، حيث إنّ تلك الروايات مطلقة من هذه الجهة لو كانت في مقام البيان، وهاتان الروايتان مقيّدتان لإطلاقها.

توضيح ذلك: إنّه قد قررّ في محلّه أنّ نسبة المطلق إلى المقيّد هو نسبة العدم والملكة، وقلنا: إنّ الإطلاق في المعاني الأفراديّة عبارة عن شيوع الطبيعة وشمولها بالنسبة إلى أفرادها في مقدّمات الحكمة، إنّما ثبت لها الشيوع والسريان فيما إذا كانت جاريةً، بخلاف الإطلاق في الجُمل فإنّه ليس إلا عبارةً عن عدم بيان مايصلح المورد للبيانيّة.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩/٨٤ الوسائل ٤: ١٧٢/ ١ ب ١٦ من أبواب المواقيت.

ومن هذا الباب إطلاق الأوامر المقتضي للنفسيّة والتعيينيّة والعينيّة، وإطلاق التقييد المقتضي لتقيّد البلد، فإنّ المورد حيث كان صالحاً لأن يقيّده بالغير المقيّد للغيريّة، أو بالمقيّد للتخييريّة أو لأن يقيّده بتقيّد غير البلد، فمن نفس عدم التقييد يستفاد الإطلاق، ومن هذا الباب إطلاق «بعت داري» بالنسبة إلى توابعها، فإنّ عدم تقييدها بما عدّ من توابعها ولواحقها يستفاد بيعها بتوابعها ولواحقها وأجزائها ومايتعلّق بها.

ومانحن فيه من هذا القبيل، فإنّ ضوء الشمس من لوازمها على نحو تستعمل فيه كنايةً أومجازاً. فإذا قال: «غابت الشمس أو غربت أو سقطت» فمن عدم تقييدها بجرم الشمس يستفاد منه الإطلاق بالنسبة إلى غيبوبة نفس الجرم أو الجرم بأشعّته وضوئه، فصدق الغروب على غيبوبة الشمس بجرمها يكون من باب الإطلاق، نعم ظهور لفظ القرص في غيبوبة الجرم أقوى من لفظة الشمس، ولكن حيث كان لسقوطه مراتب بالنسبة إلى سقوط نفسه دون شعاعه أو سقوطه بشعاعه فيكون صدقه على سقوط نفسه دون شعاعه بالإطلاق، وكذا صدق استتار القرص أو الشمس على نفس استتار جرمها دون شعاعها بالإطلاق مع صلاحيّة المورد للتقييد بكلّ منهما شاء؛ لكون الشعاع من لوازمه وتوابعه.

وبالجملة: بعدما كان الغروب مقولةً بالتشكيك كان له مراتب، وبعدما كان الإمام عليه السلام في مقام تحديده بأمر حسّي مضبوط يعرفه كلّ أحد، وبعدما كانت النسبة بين الروايتين المذكورتين وسائر الأخبار المشتملة على غيبوبة الشمس أو استتار القرص أوسقوطه عن الأفق نسبة المقيّد إلى المطلق، والحاكم إلى المحكوم، فلا محالة تقيّد تلك الأخبار بالرواية الأُولى وبها يجمع بينها.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الجمع بين الأخبار المطلقة الصالحة لأن يكون الرواية المذكورة تفسيراً وبيانا لها.

وأمّا الطوائف الغيرالصالحة لذلك كمرسلة علي بن الحكم الّتي صُرح فيها: بأنّ المناط في تحقّق الغروب هو غيبوبة الشمس عن النظر. كقوله عليه السلام - بعد السؤال عن أنّ متى تغيب قرصها -: «إذا نظرت إليه ولم تره»[1]. فإنّ هذه الرواية كرواية زيد الشّحام[2] غير صالحة لأن تقيّد بالرواية المذكورة إلا بتكلّف وتجشّم، بل هي في عرضها قابلة لأن تكون بياناً ومفسّراً للأخبار المطلقة أيضاً، لكنّ المانع منه اشتمال متنها بما يدلّ على كونها صادرةً عن تقيّة، وذلك؛ لأنّ المسؤول عنه فيها، هو وقت المغرب قال عليه السلام: «إذا غاب كرسيّها». قال الراوي: وما كرسيّها ؟ قال عليه السلام: «قرصها» قال - بعد ذلك -: «متى يغيب القرص» إلى آخره. فإنّ نفس الجواب بغيبوبة كرسيّ الشمس، ثمّ تفسيره بالقرص أقوى قرينةٍ على أنّه عليه السلام: لم يكن في مقام الجواب بل كان في مقام إقناع الراوي وإسكاته وإخفاء الواقع عليه، وإلا لا مجال لمثل هذا الجواب المجمل الموجب لمزيد تحيّر السائل. وهكذا رواية زيد الشحّام.

ومع اشتمال الرواية بما يدلّ على كونها واردة في مقام التقيّة تسقط عن درجة الاعتبار، ولا تصلح لأن تعارض سائر الأخبار أو تكون بياناً لها، وليس هذا من جهة ترجيح سائر الروايات عليها من جهة كونها موافقةً للعامّة؛ لأنّ الترجيح

---

(١) التهذيب ٢: ٢٧/ ٧٩، الاستبصار ١: ٢٦٢/ ٩٤٢، الوسائل ٤: ١٨١/ ٢٥ ب ١ من أبواب المواقيت.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٠/ ٨، التهذيب ٢: ٢٦٠/ ١٠٣٦، الاستبصار ١: ٢٤٥/ ٨٧٣ و ٢٧٠/ ٩٧٥، الوسائل ٤: ١٨٧/ ١ ب ١٨ من أبواب المواقيت.

فرع المعارضة، والمعارضة فرع جريان أصول الجهتيّة والمراديّة في كلّ من الروايتين.

ثُمّ الترجيح بمخالفة العامّة: إنّما يكون فيما كان كلّ من الروايتين غير مشتمل على سائر المرجّحات الّتي كانت مقدّمة على الترجيح بمخالفة العامّة كالأشهريّة والأعدليّة والأوثقيّة. ومثل الرواية المذكورة وأمثالها لا يلاحظ فيها سائر المرجّحات، ولا يلاحظ جهة تعارضها مع سائر الأخبار، بحيث لو كانت وجودها بلا معارض لم يؤخذ بها لكونها مشتملة على ما يسقطها عن الاعتبار؛ لما قرّر في محلّه من أنّ قوام الترجيح بمخالفة العامّة أمران:

الأوّل: عدم اشتمال نفس الرواية على ما يدلّ على التقيّة.

الثاني: عدم كون مضمونها موافقاً للعامّة على وجه ارتكز في أذهان المتشرّعة كونه صادراً تقيّةً ولو لم تشتمل نفس الرواية على ما يدلّ عليه، ولكن مسلميّة كون صدوره على وجه التقيّة في أذهان المتشرّعة يخرجه عن الاعتبار؛ لأنّه القرينة العقليّة المتّصلة بالكلام، الصارفة عن وجهه. كما إذا قال: « أكرم جيراني »، المنصرفة عن أعدائه بالقرينة العقليّة.

وكيف كان، تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامّة بعد فقدان هذين الأمرين، فلأنّ الترجيح فرع المعارضة والمعارضة فرع جريان الأُصول المراديّة والجهتيّة، ومع تحقّق الأمرين لايبقى شكّ في جهة الصدور حتّى تجري فيه الأُصول الجهتيّة، وإذا لم تجر الأُصول الّتي تحرز بها جهة الصدور لمعلوميّة كونها صادرةً عن تقيّة، فلا يعارضه غيره حتّى يرجع إلى المرجّحات السنديّة. وفيما نحن فيه كذلك، حيث إنّ نفس الرواية مشتملة على أمور تشهد على كونها

صادرة تقيّةً، مضافاً إلى أنّ مسلميّة كون وقت الغروب هو ذهاب الحمرة عند الشيعة، وغروب الشمس عند العامّة، بحيث صارت مرتكزةً في أذهانهم على نحو يكون امتياز كلّ منهما عن الآخر بتعيين الغروب والمغرب موجودة في المقام، وموجبة لصرف أخبار الغروب إلى كونها تقيّةً. وعلى هذا فلا تصل النوبة إلى ملاحظة المرجّحات أصلاً.

وإن أبيت عن ماذكرناه وقلت بالتعارض بين الأخبار، فبعد فرض تساوي كلتا الطائفتين من حيث الأشهرّية والأوثقيّة فيقدّم أخبار المغرب على الغروب؛ لكونها مخالفةً للعامّة، كما لا يخفى.

وبما ذكرناه يظهر وجوه الجمع بين الأخبار المتعارضة الواردة في هذا المقام. فتدّبر جيّداً.

الفصل الثالث

إنّهم - رضوان الله عليهم - ذكروا لما عدا صلاة المغرب وقتان: وقت اختياريّ ووقت اضطراريّ، ومنشأه الأخبار الدالّة على أنّ لكلّ صلاة وقتان إلا المغرب فإنّه له وقت واحد، واستدلّ كلّ واحد منهم بطائفة من الأخبار على ماذكروها في الكتب الاستدلاليّة.

منها: رواية إبراهيم الكرخيّ المنصوصة على أنّ وقت الظهر ضيّق، وكذا وقت العصر إنّه لا يؤخّر عن وقته إلا لعذر وعلّة[1]، وغيرها من الأخبار الكثيرة المطلقة الدالّة على أنّ وقت كلّ من الصلاتين يمتدّ من الزوال إلى الغروب[2].

ومقتضى القاعدة هو حمل مطلق هذه الأخبار على المقيّد ونتيجته هو تقييد المطلق منها - الدالّ على استمرار وقت الصلاتين إلى الغروب - بالمضطّر وذوي الأعذار. وأمّا المختار فدون هذا على اختلاف فيه، حسب اختلاف الأخبار.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٦/٧٤، الاستبصار ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩ / ٩٢٦، الوسائل ٤: ١٤٩/ ٣٢ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٥ ـ ١٣١ أحاديث ب ٤ من أبواب المواقيت.

لكن الّذي يوجب رفع اليد عن هذا الحمل وحمل الأخبار المقيّدة على الاستحباب هو الأخبار المستفيضة الواردة النافية فعلاً وقولاً على جواز تأخير الظهر عن صيرورة الظلّ مثل الشاخص بلا علّة ولا عذر وتقديم العصر على المثلين والجمع بينهما في أوّل الوقت[١]. فإنّ هذه الأخبار دالّة على جواز الجمع والتأخير والتقديم بلاعذر وعلّة، فتكون شاهدة على كون المراد بالأخبار المقيّدة بالوقت الخاصّ هو وقت الفضيلة لا الاختصاص.

وحاصل الكلام: أنّ مقتضى القاعدة وإن كان هو حمل المطلق على المقيّد، وأنّه أولى من حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب كما نقحّناه في محلّه، إلا أنّه لولا القرينة على إرادة الاستحباب من المقيّد، ومع القرينة يحمل على الاستحباب.

والترخيص المستفاد من الأخبار الكثيرة من الجمع بين الصلاتين وتقديم كلّ منهما عن وقته المختصّ وتأخير كلّ منهما عنه[٢] قرينة على إرادة الاستحباب.

مضافاً إلى أنّ في الأخبار المقيّدة أيضاً قرينة على إرادة الاستحباب من الأوامر الموقّتة بوقت خاصّ، من قدمين، أو أربعة أقدام، أو صيرورة الظّل مثل الشاخص، أو مثلين[٣]، فإنّ في رواية إبراهيم الكرخيّ: «إن كان تعمّد ذلك»

---

(١) راجع الوسائل ٤: ١٤٠ ـ ١٥١، أحاديث ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٣ أحاديث ب ٣٢ من أبواب المواقيت.

(٣) راجع الوسائل ٤: ١٤٠ ـ ١٥١ أحاديث ب ٨ من أبواب المواقيت.

- يعني أخرّ العصر إلى غروب الشمس - «ليخالف السنّة لم تقبل منه» وكذا قوله عليه السلام فيها: «لو أنّ رجلاً أخّر العصر إلى قرب أن تغرب الشمس متعمّداً من غير علّة لم تقبل منه»[1]، فإنّ التعبير بعدم القبول ظاهر في حزازة التأخير الدالّ على استحباب التعجيل، لا على الحرمة على مايحكم به العقل ويدلّ عليه النقل. فإنّ تأخير إطاعة الأمر لا لعذر، فيه حزازة عقلاً، والتعبير بمثله لإرادة الكراهة كثير في الأخبار جدّاً، كما لا يخفى. **هذا أولاً.**

وثانياً: أنّ الأخبار الكثيرة - النافية للتحديدات الواردة في الأخبار من القدم والقدمين وأربعة أقدام، والقامة والقامتين، والمثل والمثلين - الدالّة على انحصار التحديد بفصل السبحة[2]، قرينة قوّية على إرادة الاستحباب من الأخبار الموقّتة؛ لأنّها واردة في مقام التحديد، متعرّضة لسائر الأخبار المحدّدة، نافية لها.

فإنّ قوله عليه السلام في رواية محمّد بن أحمد بن يحيى بعد السؤال عنه عليه السلام من أنّه روي عن آبائك القدم والقدمين والأربعة والقامة والقامتين والذراع والذراعين؟: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات»[3] الخبر، فإنّه صريح في نفي التحديدات المذكورة من حيث تضمّنه لنفي القدم والقدمين، وإثبات أنّ الفاصل هو السبحة. فإنّ

---

(١) التهذيب ٢: ٢٦/ ٧٤، الاستبصار ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩/ ٩٢٦، الوسائل ٤: ١٤٩/ ٣٢ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ١٣١ ـ ١٣٥ أحاديث ب ٥ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٩/ ٩٩٠، الاستبصار ١: ٢٥٤/ ٩١٣، الوسائل ٤: ١٣٤ ـ ١٣٥/ ١٣ ب ٥ من أبواب المواقيت.

الظاهر من هذه الرواية أنّ السؤال يكون من جهة توهّم السائل وجوب إيقاع الصلاة عند الأوقات المذكورة، فإنّه عليه السلام: يُنفيه ويحدّده بالسبحة. فهذا أقوى قرينة على إرادة الاستحباب من الأخبار المحدّدة، كما لا يخفى. فتأمّل جيّداً.

مضافاً إلى ما ورد في بعض الأخبار من أنّه أتدري لم جعل الذراع والذراعين وقتاً للظهر؟ قال عليه السلام: «لمكان النافلة[1] أو لصلاة الأوّابين»[2] فإنّ هذا نصّ في كون التحديد بالمذكورات للفضل، مضافاً إلى شواهد أُخر يستفاد من الأخبار الدالّة على الاستحباب. فتأملّ.

وأقوى ما يدلّ على إرادة الفضل من التحديد بالقدمين رواية محمّد ابن الفرج، قال: كتبت أسأله عليه السلام عن أوقات الصلاة فأجاب عليه السلام: «إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، وأُحبّ أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين، ثُمّ صلّ سبحتك، وأُحب أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام، فإن عجّل بك أمر فابدأ بالفريضتين واقض بعدهما النوافل»[3].

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب - الدالّة على التحديد المختلفة لسانها، من حيث اشتمال بعضها على التحديد بقدم، وعلى التحديد بنفس فعل السبحة، وعلى التحديد بقدمين للظهر وأربعة أقدام للعصر، وعلى التحديد بالمثل والمثلين، وغيرها من التحديدات الواردة في

---

(١) الفقيه١: ١٤٠/ ٦٥٣، التهذيب٢: ١٩ ـ ٢٠/ ٥٥، الوسائل ٤: ١٤١/ ٣ و٤ ب٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩/ ٥، الوسائل ٤: ٣/٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب٢: ٢٥٠/ ٩٩١، الاستبصار١: ٢٥٥/ ٩١٤، الوسائل٤: ١٤٩/ ٣١ ب ٨ من أبواب المواقيت.

الأخبار - بالحمل على مراتب الفضل بأنّ بمجرّد الزوال يدخل وقت الظهر والعصر إلا أنّ الظهر مقدّم على العصر، وتوضيح ذلك يظهر بتقديم أمور:

الأوّل: أنّه لا إشكال في أنّ النقل وكذا العقل يحكم يحسن المبادرة والمسارعة. فإنّ التأخير بلا عذر ولا علّة مسامحة في أمر المولى الناشئة عن عدم الاهتمام به، وهذا أمر مذموم عقلاً وعرفاً، وفي الحقيقة تضييع لحقّ المولى. فإنّ حقّه عليه أن يطيعه بلا مسامحة ولا مكاهلة، وإلى هذا المعنى تشير الأخبار الواردة في أنّ التأخير تضييع للأمر[1].

والثاني: أنّه لا إشكال في استحباب التفريق على مايظهر من الأخبار الحاكية عن فعلهم - صلوات الله عليهم - وقولهم، إنّ بين الوقتين وقت وردت الرخصة في الجمع، كما يظهر من الأخبار الدالّة على الجمع[2].

والثالث: إنّه ورد أيضاً أنّه لم يكن حدّ معروف - يعني حدّ مضبوط - بين الصلاتين[3].

إذا تمهّدت هذه الأُمور فاعلم: أنّ مقتضى ما ذكرناه هو دخول وقت الظهر والعصر بمجرّد الزوال، ولكن يستحّب تأخير الظهر عنه بمقدار فعل النافلة. ولعلّ التحديد بالقدم والقدمين والذراع كان من جهة انطباق فعل النافلة معها غالباً. فإنّه قلّ ما يتّفق عدم الانطباق، ولعلّ فعل النبي صلى الله عليه وآله تأخير الظهر عن

---

(١) راجع الوسائل ٤: ١٠٧ ـ ١١٥ أحاديث ب ١ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٣ أحاديث ب ٣٢ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٥/ ١٠١٣، الوسائل ٤: ١٢٦/ ٤ ب ٤ من أبواب المواقيت.

الزوال إلى القدمين[١] كان من جهة استيعاب فعل النافلة لهذا الوقت، من فعل نفسه صلى الله عليه وآله أو فعل أصحابه لها، وبناءً على هذا، فلا منافاة بين الأخبار الدالة على كون مقدار التفريق هو فعل النافلة، وبين الأخبار المحدّدة بالقدمين من جهة غلبة انطباق كلّ منهما مع الآخر.

نعم، ينافي هذا، التحديد بالقدم كما في بعض الأخبار[٢]. فإن قلنا: بأنّه التحديد بالفرد النادر فهو، وإلا فلابدّ أن يلتزم بأنّ أوّل مراتب الفضل للظهر هو وصول الظلّ إلى القدم، ودونه - في الفضل - هو وصوله إلى القدمين. وبناءً على هذا، فيحمل فعل النبيّ صلى الله عليه وآله - من تأخيره صلى الله عليه وآله إلى القدمين وجعله عادةً لنفسه صلى الله عليه وآله - بلحاظ انتظار حضور الناس أو فراغهم عن نوافلهم أو لبيان جواز التأخير وعدم فوت الفضيلة إلى هذا المقدار.

ويمكن أن يقال: إنّ أفضل مراتب الفضل هو التأخير إلى هذا المقدار لكثرة ورود الأخبار الدالّة على التحديد به، ولكنّ التحديد بالقدم كما ورد في بعض الأخبار إنّما كان لمساواته له في الفضل، أو لكونه مسارعةً واستباقاً إلى الإطاعة، لا لكونه أفضل من حيث الوقت.

وبالجملة: الأفضل من حيث الوقت هو بلوغ الظلّ إلى القدمين. وهذا أعلى مراتب الفضل لفعل الظهر. ودونه في الفضل بلوغه إلى أربعة أقدام. ودونه إلى بلوغه إلى المثل، وإلى القامة، فوقت الفضيلة للظهر على مراتبه يكون مبدأه

---

(١) مستند الشيعة ٤: ١٣٧

(٢) الوسائل ٤: ١٤٤ و١١/١٤٥ و١٧ ب ٨ من أبواب المواقيت.

صيرورة الظلّ بمقدار القدم لو كان التحديد به في مقام بيان مقدار فضيلة الوقت لا في مقام كونه مسارعةً وبداراً، أو مبدأه صيرورة الظلّ قدمين، كما هو الظاهر عن الأخبار. وهذا أعلى مراتب الفضل، ودونه في الفضل الدرجة التالية إلى بلوغ الظلّ مثلاً للشاخص، وهذا آخر مرتبة الفضل. وبعد هذا يكون الوقت للظهر إلى الغروب وقت إجزاء، لا وقت فضيلة.

وما ذكرناه، هو مقتضى الجمع بين الأخبار الدالّة على استحباب التفريق، والأخبار الدالّة على أنّ بين الصلاتين وقت، ومادلّ على أنّه ليس له وقت معروف - يعني مضبوط - هو ماذكرنا من استحباب تأخير الظهر من أوّل الزوال بمقدار نافلته، الّتي تنطبق غالباً مع القدم أو القدمين. وهذا هو أوّل مراتب الفضل، وآخره بالنسبة إلى الظهر هو بلوغ الظلّ بمقدار المثل.

ثُمّ لا يخفى أنّ بعض الأخبار الدالّة على صحّة التأخير بأزيد ممّا ذكر، كما في رواية زرارة بعد ما كان بناؤه على الجمع بين الظهر والعصر، بالفصل بينهما بفعل نافلة العصر، حيث يقول عليه السلام: «إنّي أكره لك أن تتخذه وقتاً دائماً»[1]. فالظاهر منه وروده مورد التقيّة. فإنّ اختياره عادة له، فيه مخافة اطّلاع الناس عليه. فالإمام عليه السلام كان في مقام حفظه، كما لا يخفى.

وأمّا العصر: فمقتضى الجمع بين الأخبار، هو كون مبدأ وقته بعد الزوال هو الفراغ من الظهر. والأفضل هو إتيانها بعد فعل نافلته المنطبقة مع أربعة أقدام

---

(١) التهذيب ٢: ٢٤٧/ ٩٨١، الاستبصار ١: ٢٥٢/ ٩٠٥، الوسائل ٤: ١٣٤/ ١٠ الباب ٥ من أبواب المواقيت.

غالباً، أو قدمين. ودونه في الفضل هو بلوغ الظلّ إلى ستّة أقدام، ومنتهى وقته الفضلي هو بلوغ الظلّ مثلين، هذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وأمّا احتمال كون مبدأ وقته الفضلي هو بلوغ الظلّ الحادث بعد صيرورته مثلاً إلى المثلين، حتّى يصير المجموع ثلاثة أمثال، وإن كان ينطبق مع ما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام من أمره الولاة المنصوبين منه في البلاد بتأخيرهم لصلاة العصر إلى مقدار مسير فرسخين[١]، فإنّه ينطبق غالباً مع المثلين الحادثين بعد المثل.

ولكن بناءً على كون مبدأ وقت فضل العصر هو آخر وقت فضل الظهر، وهو بلوغ الظلّ إلى المثل، وأوّل الشروع في الزيادة إلى أن يصير الظلّ مثلين يلزم أن يكون قبل ذلك وقتاً إجزائياً للعصر. وهذا مخالف لصريح الروايات الدالّة على دخول وقت العصر بمجرّد الفراغ من الظهر[٢]، أو بلوغ الظلّ إلى أربعة أقدام الّذي كان بناء النبيّ صلى الله عليه وآله على فعل العصر بعده[٣].

فيدور الأمر بين حمل ماورد من أمير المؤمنين - عليه الصلاة والسلام - على وقت الفضل، حتّى كان قبله وقت إجزاء، المستلزم لحمل سائر الأخبار الدالّة على كون وقت الفضل إلى الذراعين وأربعة أقدام، أو حمله على أمور أُخر من الاقتداء بالسابقين أو الاشتغال بأمر أهمّ من تنظيم الأُمور المتعلّقة بالجند أو بغيرها، ممّا هو شأن الولاة، والأمر المستلزم لحمل سائر الأخبار على الفضل.

---

(١) نهج البلاغة: رقم الرسالة ٥٢، الوسائل ٤: ١٦٢/ ١٣ ب ١٠ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٤: ١٢٥ ـ ١٣١، أحاديث الباب ٤ من أبواب المواقيت.

(٣) مستند الشيعة ٤: ١٣٧.

فالظاهر أنّ حمل ما صدر عن أمير المؤمنين عليه السلام من تأخير العصر على غير الفضيلة، من الأُمور المهمّة المحتملة في المقام أولى؛ لكثرة الأخبار الدالّة على كون الذراعين وأربعة أقدام، وقبل ذلك من الفراغ من الظهر أو القدم وقت الفضيلة، فهي أقوى دلالةً وسنداً وأكثر عدداً.

فظهر أنّ مبدأ الفضل للعصر هو الفراغ عن الظهر، وآخره هو بلوغ الظلّ إلى مثلين. نعم، المثل الأوّل المضروب للظهر، لا المثلين الحادثين.

وأمّا إرجاع المثل إلى الذراع والمثلين إلى الذراعين؛ لتفسير القامة بالذراع في بعض الأخبار[1]. فقد يأتي إن شاء الله تعالى: إنّه بعيد غاية البعد جدّاً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ ماذكرنا من الجمع بين الأخبار المختلفة في التحديد في الظهر والعصر، بالحمل على مراتب الفضل يجري في المغرب والعشاء بعينه.

أمّا المغرب: فلورود أخبار مختلفة من تحديد وقته إلى ذهاب الشفق وإلى ربع الليل وإلى نصف الليل[2]، وهذه الأخبار وإن كانت معارضةً بالأخبار الدالّة على أنّه ليس للمغرب إلاّ وقت واحد[3]، ولكنّها غير صالحة للمعارضة.

أمّا أوّلاً: لعدم تبيّن المراد من نفي الوقت، ولعلّه ورد للتأكيد في عدم التأخير عن وقته لإدراك الفضيلة.

---

(١) التهذيب ٢: ٦٥/٢٣، الاستبصار ١: ٢٥١/ ٩٠١، الوسائل ٤: ١٤٥/ ١٥ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٧ ـ ١٩٧ أحاديث ب ١٨ و١٩ من أبواب المواقيت.

(٣) الوسائل ٤: ١٨٧ ـ ١٨٩/ ١ و٢ و١١ ب ١٨ من أبواب المواقيت.

وأمّا ثانياً: فلمعارضته بالأخبار الدالّة على بقاء وقته إلى ربع الليل، فلولا ثبوت جواز تأخيره عن الشفق لكنّا نقيّد الإطلاقات به، ولكن بعد جواز تأخيره عن الوقت المعهود، فلابدّ من الحمل على كونه وقت فضل اهتمّ الشارع به، ودونه في الفضل تأخيره إلى ربع الليل، وإلى ثلثه، كما ورد في الأخبار. وبعد ذلك، فيمتدّ وقت إجزائه إلى انتصاف الليل قبل مُضيّ مقدار أربع ركعات.

وأمّا حمل الأخبار الواردة في جواز تأخيره إلى الربع أو الثلث على وقت الاضطرار فخالٍ عن الدليل الدالّ عليه، بعد ورود بعض الأخبار في جواز تأخيره عن الشفق إليهما. ولانصف الليل بلا عذر ولا علّة. والكلام فيه، هو الكلام في الظهر والعصر على ماعرفت.

ويمكن أن يكون التحديدات الواردة لفضل وقت المغرب والعشاء الّتي مبدؤها غروب الشمس، ومنتهاها ثلث الليل أو ربعه، من جهة أنّ ذهاب الشفق الّذي عبارة عن ذهاب الحمرة المغربيّة، يكون بعد الغروب من جهة بُعد الشمس عن أُفق المغرب بمرتبة، كما أنّ ذهاب البياض عن أُفق المغرب أيضا كاشف عن أبعديّتها بالنسبة إلى المرتبة إلى ذهاب البياض بالكليّة، وهو الثلث والربع على اختلاف الفصول. فإنّه قد يطول إلى الثلث ولكن بقاء أثره إلى الربع. وهو بعكس طلوع الشمس، فكما أنّ أوّل مرتبة ظهوره في أُفق السماء هو الفجر الكاذب، وهو بمنزلة آخر زمان غيبوبتها عنه، وهو ربع الليل أو ثلثه في بعض الأزمنة، والفجر الصادق بمنزلة البياض المعترض في أُفق المغرب بعد ذهاب الحمرة، وهكذا إلى طلوع الشمس المطابق لغروبها، كما لا يخفى.

وأمّا العشاء: فأوّل وقته من حين الفراغ من المغرب؛ لورود أخبار كثيرة دالّة عليه بلا عذر ولا علّة. كما هو صريح بعض الأخبار الخاصّة[١].

وأمّا الأخبار المعارضة لها: إمّا بالتباين بالنسبة إلى الأخبار الخاصّة، الدالّة على جواز تقديم العشاء على الشفق بلا عذر ولا علّة. وإمّا بالعموم والخصوص بالنسبة إلى الأخبار المطلقة: فلولا معارضتها بتلك الأخبار الخاصّة لكان مقتضى الصناعة تقييد الأخبار المطلقة، وأنّ المراد بقوله عليه السلام: «إذا غابت الشمس دخل وقت المغرب والعشاء»[٢] هو دخول وقت العشاء خاصّة بعد ذهاب الشفق، ولكن مع معارضتها لها وعدم مقاومتها لها سنداً ولا عملاً بين العلماء؛ - لأنّ العمل مع تلك الأخبار الخاصّة دونها - غير صالحة للمعارضة معها، مضافاً إلى أنّه يدور الأمر بين حملها على أفضل الأفراد أو تقييدها، فالأخبار الدالّة على جواز التقديم قرينة على إرادة الاستحباب منها، فتحمل على كون الفضل في تأخير العشاء، وإن كان الجمع مرخّصاً فيه أيضاً.

ويمتدّ آخره إلى نصف الليل؛ للأدلّة الدالّة عليه صريحاً موافقاً للكتاب[٣] والسنة[٤].

ويحمل الأخبار الدالّة على كون آخره الثلث من الليل، أو الربع على مرتبة

---

(١) الفقيه ١: ١٤٢/ ٦٦٢، الوسائل ٤: ٢/١٨٤ ب ١٧ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الفقيه ١: ١٤٠/ ٦٤٨، التهذيب ٢: ٥٤/١٩، الوسائل ٤: ١٨٣ - ١/١٨٤ ب ١٧ من أبواب المواقيت (في المصادر اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب وعشاء الآخرة).

(٣) الإسراء: ٧٨.

(٤) الوسائل ٤: ١٨٤ - ١٨٦/ ٢ و٦ و٧ و٨ و١١ ب ١٧ من أبواب المواقيت.

الفضل؛ لما ذكرنا، مع أنّه لم يعمل أحد بهذه الأخبار، ولم يحكم أحد من العلماء بكون صلاة العشاء قضاءً بعد مُضيّ الربع أو الثلث، كما لا يخفى.

نعم، هنا قول: بأنّه يمتدّ وقته الاضطراريّ إلى طلوع الفجر[١]، وأمّا وقته الاعتباري فلم يظهر لنا قائل به. فهو وإن دلّ عليه أخبار:

مثل رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة فإن استيقظ قدر مايصلّيهما كلتيهما فليصلّهما وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء»[٢] الخبر.

ونحوها رواية حمّاد عن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام[٣].

ومثل رواية عبيدة[٤] بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يُفوّت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»[٥] الخبر[٦]. ويؤيّدها مادلّ من الأخبار على أنّ المرأة إذا طهرت قبل طلوع الفجر تصلّي المغرب والعشاء[٧].

ولكنّ الجواب عنها:

---

(١) بحار الانوار ٨٣: ٥٣، كفاية الأحكام: ١٥، كشف الغطاء: ٢٢١، المعتبر ٢: ٤٣، المدارك ٣: ٦٠.

(٢) التهذيب ٢: ٢٧٠/ ١٠٧٦، الوسائل ٤: ٢٨٨ ذيل الحديث ٤ ب ٦٢ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٢٧٠/ ١٠٧٧، الاستبصار ١: ٢٨٨/ ١٠٥٤، الوسائل ٤: ٢٨٨/ ٣ ب ٦٢ من أبواب المواقيت (فيه حمّاد بن عيسى عن شعيب عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ...).

(٤) في المصادر «عبيد» بدل «عبيدة».

(٥) التهذيب ٢: ٢٥٦/ ١٠١٥، الاستبصار ١: ٩٣٣/٢٦٠، الوسائل ٤: ١٥٩/ ٩ ب ١٠ من أبواب المواقيت.

(٦) كذا في الأصل ولكن لا ذيل للحديث في المصادر.

(٧) الوسائل ٢: ١٠/٣٦ و١١ و١٢ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

أمّا أوّلاً: ليس فيها عنوان المضطّر حتّى يُخصّص بها الأدلّة الدالّة على أنّ آخر وقت العشاء هو نصف الليل للمختار، بل الموجود فيها هو عنوان النائم والناسي. وورود الحكم عليهما لا يوجب وروده على العنوان الجامع الأعمّ، مع احتمال خصوصيّة في المورد. فالتعميم لجميع ذوي الأعذار لا وجه له.

وثانياً: إنّ الظاهر من الرواية هو جواز الإتيان بكلتا الصلاتين من المغرب والعشاء قبل طلوع الفجر، ولازمه القول: بكون الوقت الاضطراريّ للمغرب باقياً أيضاً، ولم يقل به أحد. ومجرّد تقديم العشاء على المغرب في صورة خوف الفوت لا يوجب تخصيص الوقت به.

وثالثاً: إنّ النوم لا يلازم الاضطرار حيث إنّه يمكن أن يكون عن تعمّد، كما إذا ظنّ بعدم الاستيقاظ، فإنّ الرواية تعمّه. وتخصيصه بخصوص الظانّ بالاستيقاظ قبل انتصاف الليل لا وجه له، إلا أن يقال: بأنّه الفرد الغالب. فتأملّ.

ورابعاً: إنّ هذه الأخبار مع الاحتمالات المذكورة واحتمال أن يكون صدوره عن تقيّةٍ - لموافقتها للعامّة - لا تصلح لتخصيص إطلاقات الباب، كما لا يخفى.

وأمّا الخبر الأخير فلا دلالة عليه أصلاً لأنّها مشتملة على الظهر والعصر ولم يُعهد من العلماء - رحمهم الله - تخصيص إطلاق أدلّة الظهر والعصر به بعنوان الاضطرار. فمقتضى سياقها، كون الأمر كذلك في المغرب والعشاء أيضاً.

والحاصل: إنّه لا دلالة لها على ما يُدّعى [من] تخصيص إطلاق الأدلّة الدالّة على كون آخر وقت العشاء هو نصف الليل للمختار أصلاً. بل غاية دلالتها على لزوم الإتيان بخصوص العشاء لوخاف الفوت، ويحتمل أن يكون هذا من

باب الأمر بتعجيل قضائها. وإن أبيت عن ذلك فلابدّ أن يكتفى به، لكن الأحوط الإتيان بهما أو بخصوص العشاء، لابعنوان الأداء ولا بعنوان القضاء.

تذييل: في أنّ نصف الليل هل يحسب من الغروب إلى طلوع الفجر الصادق، أو كان مبدأه الغروب، ومنتهاه هو طلوع الشمس؟ وهذا مبنيّ على أنّ مابين الطلوعين داخل في الليل حتّى يلاحظ النصف بالنسبة إلى طلوع الشمس أو خارج عنه حتّى يلاحظ بالنسبة إلى طلوع الفجر الثاني. والأقوال فيه ثلاثة:

قول بدخوله في الليل[١].

وقول بكونه من النهار[٢].

وقول بأنّه خارج عنهما[٣].

والمشهور الّذي يساعد عليه الأدلّة: هو القول الثاني حيث إنّ إجماع العلماء وإجماع أهل الهيئة القديمة - على ما نَقَلَ السيّد الداماد عليه الرحمة - عليه على ما حكي[٤]، والآيات المتعدّدة والأخبار المستفيضة دالّة عليه على ما ذكره في البحار[٥]. مضافاً إلى دخوله في النهار في الشرع في باب الصوم وفي الاعتكاف، والأيّام المعدودة في باب الحجّ.

(١ ـ ٣) راجع الخلاف١: ٢٦٦ مسألة ٩ وجواهر الكلام٧: ٢١٩ ومجمع البيان١: ١٠٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) حكاه العلامّة في البحار٨٣: ٨٤.

(٥) راجع البحار٨٣: ١٤٣ ـ ٨٥.

وأمّا [عدم] دخوله عرفاً في باب الإجارة والاستيجار ليس دليلاً على شيءٍ بعد أن لم يستظهر منه عدم دخوله في مفهوم اليوم عرفاً. كما أنّه لقرينة عرفيّة معهودة دالّة عليه في معاملاتهم الواقعة في اليوم.

وأمّا دخوله في الليل فالقائل به هو الأعمش فقط على ما نُقل[1]، فمع عدم العمل عليه ومخالفته للروايات والأخبار الكثيرة فمطروح، وهكذا القول بعدم دخوله فيهما غير معمول به، ولم يكن له دليل يعتدّ به. وإن شئت تحقيق ذلك فاطلبه من محلّه، كما لا يخفى.

(١) نقله الشيخ في الخلاف ١: ٢٦٦ ضمن المسألة٩.

الفصل الرابع

لا إشكال نصّاً وفتوىً كتاباً وسنّةً: في كون أوّل وقت صلاة الصبح هو الفجر الثاني[1] على مذهب الشيعة الاثنى عشريّة، إنّما الخلاف في أنّه هل يمتدّ إلى طلوع الشمس مطلقاً[2] أو يمتدّ وقته الإختياري إلى طلوع الحمرة في جانب الأُفق الّذي تطلع منه الشمس، والاضطراري إلى طلوع الشمس كما ذهب إليه جماعة[3].

المشهور على[4] الأوّل ، [ويدلّ عليه] مضافاً إلى الأصل، الأخبار المطلقة الواردة في هذا الباب، مثل رواية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت صلوة

---

(١) الاسراء: ٧٨، الوسائل ٤: ٢٠٧ ـ ٢١٣ أحاديث ٢٦ و٢٧ و٢٨ من أبواب المواقيت.

(٢) كما ذهب إليه العلامّة في المختلف ٢: ٥٢ مسألة ٩ وأبو الصلاح في الكافي: ١٣٨ وسلار في المراسم: ٦٢ والسيد المرتضى وابن الجنيد على ما في المختلف ٢: ٥٢ مسألة ٩ والشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة ١: ١٠٤ ـ ١٠٥ وابن إدريس في السرائر ١: ١٩٥ والنراقي في مستند الشيعة ٤: ٤٩ ـ ٥٠ وغيرهم.

(٣) منهم ابن حمزة في الوسيلة: ٨٣ والشيخ في المبسوط ١: ٧٥ والخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠ وابن أبي عقيل على ما في المختلف ٢: ٥٢ مسألة ٩.

(٤) هكذا في المخطوط والظاهر « على » زيادة.

الفجر[١] ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار[٣].

وأمّا الأخبار الّتي استدلّ بها العمّاني[٤] من دلالتها على كون الوقت الاختياريّ ممتدّاً إلى طلوع الحمرة، والاضطراريّ إلى طلوع الشمس.

فهي **أوّلاً**: ليس فيها التحديد إلى طلوع الحمرة؛ لأنّها خالية عن طلوع الحمرة إلا أن يكون ملازماً.

وأمّا **ثانياً**: فهي محمولة على وقت الفضيلة، ومن طلوع الحمرة إلى طلوع الشمس وقت إجزاء لا اضطرار؛ لعدم الدليل عليه إلا ذكر النوم والنسيان في بعض الأخبار[٥]، وفي بعض الأخبار الآخر «إلا من عذر وعلّة»[٦].

أمّا الأوّل: فلا دلالة له على عنوان الاضطرار حتّى يصلح لتخصيص الأخبار المطلقة بالمختار.

وأمّا الثاني: فلأنّه لم يعلم المراد منه، أنّه كلّ عذر وشغل عاديّ، أو المراد هو العذر الشرعيّ، فمع إجماله لا يصلح للتخصيص مضافاً إلى أنّ الظاهر منها هو عدم جعل آخر الوقت وقتاً له، وعادةً له، إلا لعذر. وهذا ظاهر بأنّ جعل آخر الوقت وقتاً إهانة ووهن لو لم يكن عن عذر وعلّة، لا من جهة كونه وقتاً

---

(١) كذا في الأصل وفي المصادر «الغداة» بدل «الفجر».

(٢) التهذيب ٢: ١١٤/٣٦، الاستبصار ١: ٩٩٨/٢٧٥،الوسائل ٤: ٦/٢٠٨ ب ٢٦ من أبواب المواقيت.

(٣) الوسائل ٤: ٧/٢٠٨ و٨ ب ٢٦ من أبواب المواقيت.

(٤) راجع مستند الشيعة ٤: ٥٠ ـ ٥١.

(٥) راجع الوسائل ٤: ١/٢٠٧ ب ٢٦ من أبواب المواقيت.

(٦) راجع الوسائل ٤: ٥/٢٠٨ ب ٢٦ من أبواب المواقيت.

اضطراريّاً بل في كلّ موقع يأتي هذا المعنى، كما لا يخفى. مع أنّ المشهور لم يعملوا بها، بل لابدّ أن يكون المراد هو الوقت الإجزائيّ، لكن لا يخلو عن إشكال.

وأمّا ما نقل عن الدعائم من كون الوقت الاختياري باقياً إلى ظهور الحمرة المشرقيّة في طرف المغرب ومنه إلى طلوع الشمس وقت اضطراريّ[١]. فهو بظاهره غير متصوّر على ما نقل في البحار[٢]؛ لأنّ ظهور الحمرة في طرف المغرب ملازم مع طلوع الشمس، ولا يبقى بينهما وقت أصلاً، إلا أن يحمل على تجاوز الحمرة من قمّة الرأس وميلها إلى الغروب، فإنّه وإن بقي بينهما وقت حينئذٍ إلا أنّه تأويل للخبر بلا وجه، مع أنّه ليس معمولاً به، بل معرض عنه. وقد تقرّر في محلّه أنّ الأخبار المنقولة عن مثل الرضويّ والدعائم والأشعثيّات والجعفريّات إذا لم تكن معمولاً بها، لا اعتبار بها أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) دعائم الاسلام ١: ١٣٩، ونقله عنه النوري في مستدرك الوسائل٣: ٢/١٣٨.

(٢) بحار الأنوار ٨٣: ٧٤ الحديث ٤.

الفصل الخامس

في أوقات النوافل:

أمّا نافلة الظهر: فأوّل وقتها هو أوّل الزوال وأمّا آخر وقتها ففيه خلاف:

قول بأنّ آخر وقت [نافلة] الظهر هو بلوغ الظلّ الحادث إلى القدمين والعصر مبدأه بعد الفراغ من الظهر وآخر وقته هو بلوغ الظلّ إلى أربعة أقدام[1].

وقول بامتداد وقتهما إلى بلوغ المثل والمثلين[2].

وقول بامتداد وقتهما إلى بقاء مقدار أداء الفرضين إلى الغروب[3].

أمّا القول الأوّل: فهو لصريح الأخبار المستفيضة الدالّة عليه، إمّا بالتصريح بالقدمين وأربعة أقدام، وإمّا بالذراع والذراعين[4] اللذين مرجعهما إلى القدمين

---

(١) قاله العاملي في مدارك الأحكام ٣: ٦٨ـ ٦٩ والشيخ في النهاية: ٦٠ والمحقق في المعتبر ٢: ٤٨ وشرائع الإسلام ١: ٦٢، والشهيد في اللمعة الدمشقيّة: ٢٨ والنجفي في الجواهر ٧: ١٧١ والشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة١: ١١٧.

(٢) قاله ابن إدريس في السرائر ١: ١٩٩ والمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٢٠.

(٣) قال أبو الصلاح في الكافي: ١٥٨ «أوقات نوافل كل فريضة يمتدّ بامتداد أوقات فرائضها» وقال النراقي في مستند الشيعة٤ : ٥٥: « والحقّ أنّه يمتدّ إلى وقت الفريضة ».

(٤) راجع الوسائل ٤: ١٤٠ ـ ١٥١ أحاديث الباب ٨ من أبواب المواقيت.

وأربعة أقدام؛ لأنّ كلّ ذراع يكون قدمين.

وهذا هو الظاهر من الأخبار وأقوى قولاً ودليلاً. فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان» قلت لم جعل ذلك قال عليه السلام: «لمكان النافلة، فإنّ لك أن تتنفّل...»[١] صريح في أنّ آخر وقت نافلة الظهر هو الذراع وآخر [وقت] نافلة العصر هو الذراعين، مضافاً إلى أنّه عليه السلام صرّح بهذا في آخر الخبر، حيث يقول: « فإذا بلغ فيئك ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة». فإنّ ظاهر الجملة الخبريّة هو وجوب الابتداء بالفريضة وترك النافلة، كما لا يخفى.

وأمّا امتدادهما إلى المثل والمثلين: فقد استدلّوا به بالأخبار الدالّة على القامة والقامتين[٢]. وأمّا الأخبار المشتملة على لفظ المثل والمثلين فليس في البين إلا الخبرين المحكيّين عن زرارة:

أحدهما: ما روى عمر بن سعد بن هلال عنه[٣].

والثانية: ما روى القاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة، حيث يقول عليه السلام: «إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر، وإذا كان ظلّك مثليك فصلّ العصر»[٤].

---

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ـ ٦٥٣/١٤١، علل الشرائع : ٢/٣٤٩، الوسائل ٤: ١٤١/ ٣ و٤ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) راجع كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ١: ١١٩.

(٣) التهذيب ٢: ٦٢/٢٢، الاستبصار ١: ٨٩١/٢٤٨، الوسائل ٤: ١٣/١٤٤ الباب ٨ من أبواب المواقيت.

(٤) رجال الكشي ١: ٢٢٦/٣٥٥، الوسائل ٤: ٣٣/١٥٠ ب ٨ من أبواب المواقيت.

ويقول الراوي في آخر الخبر: «وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف. ولم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل ذلك غيره، غير ابن بُكير»[١].

ولا يخفى أنّ ظاهر السؤال في الخبرين هو السؤال عن الوقت في الصيف فقط، وليسا معمولاً بهما في ذلك الزمان. ولذا يقول الراوي بأنّ في أصحاب الأئمّة عليهم السلام ليس العمل على طبقه إلا عمل زرارة، فهذان الخبران لا يخفى ما في دلالتهما، فإنّ الظاهر من السؤال فيهما السؤال[٢] هو السؤال عن وقت الصلاتين ولا يكونان في مقام بيان وقت النافلة أصلاً. فتدبّر.

مضافاً إلى أنّ ظاهرهما التخصيص بالصيف، وبهذا المعنى ليس معمولاً بهما، ولذا لم يستدلّ القائلون: بالمثل والمثلين [بهما] بل تمسّكوا بأخبار القامة والقامتين، وهي مستفيضة جدّاً، كما لا يخفى.

وهذه الأخبار، دلالتها تامّة بظاهرها؛ حيث إنّ الظاهر منها قامة الإنسان؛ لأنّه المنسبق إلى الذهن والمتبادر منها، ويؤيّده ما ورد من أنّ حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامة يؤمئذٍ، فإذا مضى من فيئه ذراع[٣] وما ورد من أنّه إذا مضى من فيئك ذراع فصلّ الظهر[٤] فإنّ هذه الأخبار صريحة في كون المراد بالقامة هو القامة الإنسانيّة، الظاهر في المثل.

---

(١) رجال الكشي ١: ٣٥٥/٢٢٦، الوسائل ٤: ١٥٠/٣٣ ب ٨ من أبواب المواقيت..

(٢) هكذا في الأصل والظاهر « السؤال » بعد « فيهما » زيادة.

(٣) الوسائل ٤: ١٤١ و١٤٧/٣ و٤ و٢٧ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٤) راجع الوسائل ١٤٥:٤/١٨ ب ٨ من أبواب المواقيت (فيه: بتفاوت وبالمعنى).

ولكن قدفسّرت القامة في أخبار أُخر بالذراع والذراعين، كما في رواية علي بن حنظلة، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «القامة والقامتان، الذراع والذراعان في كتاب عليّ عليه السلام»[١]. وكما في رواية عليّ بن أبي حمزة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «القامة هي الذراع»[٢]. وفي رواية أبي بصير: كم القامة؟ قال: فقال عليه السلام: «ذراع، إنّ قامة رحل رسول الله صلى الله عليه وآله كانت ذراعاً»[٣]. فإنّ هذه الأخبار مفسّرة للقامة بالذراع، وحيث إنّ لسانها لسان الشرح والتفسير فهي حاكمة على الأخبار كلّها، ولايعارضها الخبران المذكوران، حيث إنّ لسانهما ليس لسان الشرح والتفسير، بل الظاهر منهما أنّهما وردا في بيان نفس التحديد [لا][٤] في بيان المراد بالقامة المحددّة بها الوقت.

ولا دلالة لقوله عليه السلام: «فإذا مضى من فيئك أو فيئه ذراع فصلّ الظهر» على كون المراد بالقامة المطلقة هو القامة الإنسانيّة، بل لمّا كان المستظهر من الأخبار كون حائط المسجد، كان شاخصاً في ذلك الزمان وكان ارتفاعه بمقدار القامة الإنسانيّة، يقول صلوات الله عليه: «إذا مضى الذراع من فيئه». فلا تكون ناظرةً إلى بيان المراد بالقامة المحدّدة بها الوقت أصلاً، حتّى تكون مفسّرةً فإذا لم تكن لسانها لسان الشرح والتفسير فلا وجه لجعلها مفسّرةً، لكن بخلاف الأخبار المذكورة

---

(١) التهذيب٢: ٦٤/٢٣، الاستبصار ١: ٩٠٠/٢٥١، الوسائل ٤: ١٤/١٤٤ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) التهذيب٢: ٦٥/٢٣، الاستبصار ١: ٩٠١/٢٥١، الوسائل ٤: ١٥/١٤٥ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣/ ٦٦، الاستبصار ١: ٩٠٢/٢٥١، الوسائل ٤: ١٦/١٤٥ ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٤) في الأصل « لأنّ » والظاهر ما أثبتناه.

فإنّ لسانها الشرح والتفسير، فلا يعارضها الخبران أصلاً؛ لأنّهما حدّدا بالذراع بعد فرض كون القامة الخارجيّة قامة الإنسان. ولا دلالة لهما على كون المراد بالقامة أيّ شيء، لا نفياً ولا إثباتاً، لكن بخلاف الأخبار المذكورة، كما لا يخفى. فعلى هذا يرجع الأخبار الّتي حدّد الوقت فيها بالقامة والقامتين إلى الذراع والذراعين، فيكون المدار عليهما.

ولا يقال: بأنّه لم يظهر من هذه الأخبار كون المراد بالقامة المحددّة بها الوقت - معناها - هو الذراع. غاية دلالتها هو بيان القامة، وأمّا كون المراد بالقامة المحدّدة بها الوقت هو أبداً، فلم يظهر منها.

لأنّا نقول: بعد [أن]لم يكن شأن الشارع هو بيان المعنى اللغويّ، فلابدّ أن تكون ناظرة إلى ما هو موضوع للأحكام الشرعيّة.

ولا يتوهّم: بأنّ هذه الأخبار المفسّرة تنطبق مع أخبار المثل؛ لأنّه لو كان المراد بالقامة هو الذراع كما يشير إليه قوله عليه السلام: «إنّ قامة رحل رسول الله صلى الله عليه وآله كان ذراعاً فيكون الذراع مِثلاً والذراعان مثلين»؛ لأنّه بعد ما عرفت أنّ المراد بالمثل هو مثل القامة الإنسانيّة فلا يمكن انطباق ذلك معه.

نعم، لو كان المراد بالمثل هو مطلق المماثلة لكان لما ذكر وجه، ولكنّ المفروض أنّ المراد بالمثل هو الظلّ البالغ إلى تمام القامة الإنسانيّة، فيكون مقابلاً لهذا، كما لا يخفى.

والحاصل: إنّه لولا ضعف هذه الأخبار سنداً لكانت دلالتها تامّة، ولكن مع ضعف سندها وعدم العمل على طبقها فلا جابر لها أيضاً؛ لأنّا نعلم أنّ القائلين بكون منتهى وقت النافلة هو الذراع والذراعين كان مستندهم غير هذه الأخبار،

فلا يكون جابراً لها أصلاً. فالأخذ بها وجعلها مفسّرة لأخبار القامة والقامتين لا يخلو من الإشكال.

فالحق في الجواب عن أخبار القامة: أنّها ليست في مقام تحديد وقت النافلة أصلاً. بل الظاهر منها سؤالاً وجواباً هو كونها في مقام تحديد وقت الفريضتين ولا نظر بها إلى وقت نافلتهما أصلاً، كما لا يخفى على المراجع إليها والمتأمّل فيها. بخلاف الأخبار المحدّدة بالذراع والذراعين، فإنّها صريحة في تحديد وقت نافلتهما، كما في خبر زرارة، فإنّ السؤال عن علّة جعل وقت فريضة الظهر إلى الذراع والعصر إلى الذراعين، والجواب عنه بأنّه: «لمكان النافلة»[1] أو «الفريضة»[2] - كما في بعض النسخ - صريح في هذا، مضافاً إلى التصريح به بقوله: «ولك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة - يعني ابدء بهما واتركهما - وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة». فإنّ الظاهر من جعل غاية وقت النافلة إلى الذراع والذراعين، هو انقضاء وقت النافلة ببلوغ الظلّ إلى الحدّين المذكورين.

ثُمّ لا يخفى أنّ المستظهر من هذه الرواية هو تقابل الذراع مع القامة، الظاهر في مباينتهما معاً. فإنّ قوله عليه السلام: «لك أن تتنفّل من زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً» صريح في كون الحدّ هو الذراع. ثُمّ قوله بعد هذا: «فإذا بلغ فيئك

---

(١) تقدم في ص ٩٢.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧٤/٢٤٥، الاستبصار ١: ٨٩٣/٢٤٩، علل الشرائع: ٢/٣٤٩ ب ب٥٩، الوسائل ٤: ٢٠/١٤٦ ب ٨ من أبواب المواقيت.

ذراعاً من الزوال» صريح في التقابل. والتقابل دالّ على المغايرة صريحاً، كما لا يخفى.

مضافاً إلى ما ذكرنا، ما ورد من فعل النبيّ صلى الله عليه وآله: «الظهر بعد الذراع والعصر بعد الذراعين»[1] فإنّه وإن لم يكشف عن كون الوقت منحصراً بهما، ولكنّه يؤيّد ما ذكرناه من الأخبار.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر من هذه الأخبار، هو كون المراد بالظلّ - الّذي جعل مقياساً لوقت نافلة الظهر والعصر - هو الظلّ الحادث دون الظلّ القديم حيث إنّه عبّر فيهما بالبلوغ والمضيّ الظاهرين في الظلّ الحادث، بخلاف الخبرين المذكورين في باب المثل والمثلين فإنّ الظاهر منهما هو إرادة مجموع الظلّين من الحادث والقديم. حيث إنّه عبّر فيهما بلفظ كان ونحوه فإنّ الظاهر منه هو المجموع.

وبناءً على هذا فيمكن الجمع بينهما وبين أخبار القامة بأنّ المجموع في غالب الأمكنة يكون مثلاً للشاخص، بحيث لو لوحظ نفس الظلّ الحادث لكان ذراعاً أو ذراعين. فلا منافاة بينهما، ولعلّه يظهر هذا من بعض الأخبار الدالّة على تحديد الزوال في كلّ فصل وشهر من الشهور، كما لا يخفى على من راجعه.

---

(١) الوسائل ٤: ١٤١ ـ ٣/١٤٨ و٤ و١٠ و٢٨ ب ٨ من أبواب المواقيت.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الامر الأوّل: إنّ الوقت الّذي أشرنا إليه إنّه وقت للنافلة - وهو القدمان وأربعة أقدام - هل هو مختصّ بالنافلة كلّها أو يخصّها إلى أن يبقى منه مقدار أداء أربعة ركعات وجهان:

فنظراً إلى رواية زرارة الّتي ذكرناها آنفاً من قوله: «إذا بلغ الفيء ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة...» الظاهر في كون منتهى وقت النافلة هو بلوغ الفيء ذراعاً أو ذراعين وفي كون مبدأ وقت الفريضة هو بعد تماميّة الذراع والذراعين هو الأوّل، كما أنّ مقتضى مكاتبة محمّد بن الفرج هو الثاني، حيث إنّه يقول: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة فأجاب عليه السلام: «إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك وأُحبّ أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين ثمّ صلّ سبحتك، وأُحبّ أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام»[1]. لكنّ الظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنّ الرواية الأُولى إنّما تكون في مقام بيان منتهى وقت النافلة و أوّل دخول وقت الفريضة، بحيث لا يجوز فيه الإتيان بالنافلة، وهذا لا ينافي مع كون الأفضل الإتيان بالفريضة قبل انتهاء وقت النافلة.

وبعبارة أُخرى: الرواية الثانية كانت في مقام بيان أنّ الأفضل هو الإتيان بالفريضة بمجرّد الفراغ من النافلة قبل انتهاء وقت النافلة، والرواية الأُولى متكفّلة لبيان أصل وقت النافلة ووقت فضلها، ولا منافاة بين كون الوقت وقتاً للنافلة فيما

---

(١) التهذيب ٢: ٢٥٠/ ٩٩١، الاستبصار ١: ٩١٤/٢٥٥، الوسائل ٤: ١٤٨ ـ ٣١/١٤٩ ب ٨ من أبواب المواقيت.

إذا لم يؤت بها، وبين كون الفضل في إتيان الفريضة بمجرّد الفراغ عن النافلة قبل تماميّة وقتها فيما إذا أتى بالنافلة؛ لأنّ الإتيان بالفريضة في هذا الحال بدار واشتياق ومسارعة وتعجيل، وهو أفضل من أن يصبر إلى انتهاء وقت النافلة إذا فرغ عن النّافلة قبل انتهاء وقتها، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّه لا إشكال في أنّه لو أدرك ركعةً من الصلاة في آخر وقتها من صلاة الصبح -كما هو مورد الرواية[١]- أو صلاة العصر[٢] -كما هو المشهور- أو أدرك أربع ركعات من صلاة الليل، أتمّ ما بقي من صلاة الصبح والعصر وصلاة الليل؛ لأنّه مورد النصّ[٣] أيضاً.

إنّما الكلام في أنّه لو أدرك من نافلة الظهر أو العصر مقدار ركعة أو أزيد من وقتها فهل يتمّ باقيها أم لا؟ فيه وجهان: الظاهر هو الأوّل، حيث إنّ المستفاد من قوله صلوات الله وسلامه عليه: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك كلّها»[٤] هو القاعدة الكليّة غير مختصّة بمورد ورودها من صلاة الصبح لأنّه ورد كبرى كلّية عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو من الأخبار المشهورة المعمولة بها.

---

(١) التهذيب ٢: ١١٩/٣٨، الاستبصار ١: ٢٧٥/ ٩٩٩، الوسائل ٤: ٢١٧/ ٢ ب ٣٠ من أبواب المواقيت، الخلاف ١: ٢٧١ ذيل المسألة ١٣، ذكرى الشيعة ٢: ٣٥٥.

(٢) ذكرى الشيعة ٢: ٣٥٢ و٣٥٥، الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الوسائل ٤: ٥/٢١٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٤٧٥/١٢٥، الاستبصار ١: ٢٨٢/ ١٠٢٥، الوسائل ٤: ٢٦٠/ ١ ب ٤٧ من أبواب المواقيت.

(٤) ذكرى الشيعة ٢: ٣٥٢، الوسائل ٤: ٢١٨/ ٤ ب ٣٠ من أبواب المواقيت (في المصدرين بدل «أدرك كلّها» «أدرك الصلاة»).

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الظاهر منها هو كون ما بقي من أجزاء صلاة واحدة، وأمّا الصلوات المتعدّدة الغير المرتبطة كلّ ركعتين منها بالآخرتين، فهي خارجة عنها. كما يظهر من صغرياتها المنطبقة عليها من صلاة الصبح أو صلاة العصر ولولا ورودها في صلاة الليل فيما إذا أتى بأربع منها؛ لشملتها تلك الكبرى الكليّة. وفيما نحن فيه تشمل فيما إذا بقي من النافلة ركعة واحدة. وأمّا لو بقي أربع ركعات فلا تشمل إلا الركعة الثانية من الركعتين الأوليّتين.

اللّهم إلا أن يقال: بأنّه لابدّ في الشمول من عنوان جامع لشتات الركعات، كعنوان النافلة الّتي هي الوحدة الجمعيّة فإنّه يصّح أن يقال: من أدرك ركعة من صلاة النافلة فقد أدرك كلّها.

ولكنّه يضعّفه، إنّ هذه القضيّة حيث كانت ثبوتها مرسلة لابدّ من ضعفها من العمل، فيحتاج في جبران ضعفها من عمل الأصحاب عليها في مواردها، وحيث لم يُحرز العمل لا مجال للتمسّك بها، وهو غير محرز بالنسبة إلى الصلوات المتعدّدة الغير المرتبطة، وهذا نظير قاعدة الميسور في الحاجة إلى العمل في الجبر عنها فتأمّل. حيث إنّ الظاهر من المشهور العمل عليها، في [المقام][1]. وكون مستند المشهور رواية عمّار[2] الواردة في هذا الباب، فمع اضطراب متنها واغتشاش عبارتها - كغالب رواياته - فلا مجال للتمسّك به ولا يصلح لأن يكون مستند المشهور، كما لا يخفى.

---

(١) راجع الحدائق ٢: ٢١٥ وجواهر الكلام ٧: ١٧٩ ومستند الشيعة ٤: ٦٠.

(٢) التهذيب ٢: ٢٧٣/ ١٠٨٦، الوسائل ٤: ٢٤٥/ ١ ب ٤٠ من أبواب المواقيت.

ثُمّ إنّ القدر المتيقّن من هذه القاعدة هو ما إذا اعتقد المصلّي إدراك تمام الوقت ثُمّ انكشف خلافه، وأمّا إذا علم من أوّل الأمر أنّه لم يبق من الوقت إلا مقدار ركعة فلا تشملها الرواية؛ حيث إنّ الظاهر منها هو إدراك ركعة من الصلاة لا إدراك مقدار زمان أداء الركعة حتّى تشمل ما إذا علم بعدم بقاء الوقت إلا بمقدار أداء الركعة.

اللّهم إلا أن يقال: بأنّ إطلاقها مع كونها في مقام البيان كافٍ في التمسّك بها مطلقاً ولذا تمسّكوا بها في صلاة الصبح والعصر فيما إذا علم بعدم بقاء الوقت إلا بمقدار أداء ركعة أو لم يعلم، أو علم ببقاء الوقت واعتقد به، كما لا يخفى. فالتمسّك بإطلاقها من هذه الجهة لا بأس به، لا دلالةً ولا عملاً، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّه هل يجوز تقديم النوافل على أوقاتها مطلقاً، أو عدم جواز تقديمها عليه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا خاف فوتها في وقتها -فيجوز التقديم- وبين غير هذه الصورة -فلايجوز-، فأقوال ووجوه.

ولا يخفى: أنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة توقيت النوافل بكونها بعد الزوال، ومقتضى التوقيت هو قيديّة الوقت لها، ومقتضاه عدم مشروعيّة الإتيان بها قبل وقتها، ولا بعد وقتها، إلا إذا دلّ عليه دليل. فبناءً على هذا يكون جواز الإتيان بها في غير وقتها على خلاف القاعدة محتاجاً إلى الدليل، وما ثبت بالدليل هو جواز الإتيان بها قبل وقتها فيما إذا خاف فوتها في وقتها، كما تدلّ عليه رواية محمّد بن مسلم[1] وغيرها من الروايات. وأمّا جواز تقديمها في غير هذه الصورة،

---

(١) الكافي ٣: ١/٤٥٠، التهذيب ٢: ٢٦٨/ ١٠٦٧، الاستبصار ١: ٢٧٨/ ١٠١١، الوسائل ٤: ٢٣١ - ١/٢٣٢ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

فيحتاج إلى الدليل، ولا دليل.

أمّا الروايات الدالّة على أنّها بمنزلة الهديّة متى ما أتى بها قبلت[١]،مطلقة صالحة لأن تقيّد بالأخبار الدالّة على التوقيت، ومحصلّها أنّها هدّية ما أتى بها في أوقاتها المقرّرة لها قبلت. وبهذا المعنى من التقييد، يمكن تقييد الأخبار الدالّة على أنّه «متى ما شئت»[٢] فيما كانت صالحة للتقييد.

وأمّا ما لا يصلح له فيمكن حملها على الإتيان بها فيما إذا مضى وقتها ولم يأت بها، فإنّها تأكيد واهتمام للإتيان بها في خارج وقتها لو لم يأت بها في وقتها، إمّا بعد مضيّ وقتها أو قبل دخول وقتها فيما إذا خاف فوتها من جهة وجود مزاحم أهمّ، كما يظهر من رواية محمّد بن مسلم، حيث يقول عليه السلام: «إذا علم أنّه يشتغل فيعجّلها في صدر النهار كلّها»[٣]. ومن رواية اسماعيل ابن جابر[٤] ورواية عبدالأعلى[٥]؛ حيث إنّ الظاهر منهما جواز التقديم على وقتها فيما إذا شغّله شاغل أهمّ. هذا مع أنّه لو تنزّلنا عمّا ذكرنا فهذه الأخبار معرضة عنها غير معمول بها. كما لايخفى.

---

(١) الوسائل ٤: ٢٣٢ ـ ٣/٢٣٣ و٧ و٨ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٣ ـ ٢٣٤/ ٥ و٦ و٩ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٣) الكافي : ٣: ٤٥٠/ ١، التهذيب ٢: ١٠٧٦/٢٦٨، الاستبصار ١: ١٠١١/٢٧٨، الوسائل ٤: ٢٣١ ـ ١/٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٢: ١٠٦٢/٢٦٧، الاستبصار ١: ١٠٠٦/٢٧٧، الوسائل ٤: ٤/٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٥) التهذيب٢: ١٠٦٥/٢٦٧، الاستبصار ١: ١٠٠٩/٢٧٨، الوسائل ٤: ٧/٢٣٣ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

وأمّا ما رواه الشيخ، عن القاسم بن وليد - من جواز الإتيان بالنوافل المرتّبة في أيّ ساعات من النهار إن شاء المتنفّل، لكنّ الإتيان بها في وقتها كان أفضل[١] - وإن كان شاهد جمع الأخبار ولكنّها بهذا المعنى غير معمول به، ومع عدم العمل به، فلا يمكن التمسّك به وجعله شاهد جمع للأخبار. نعم، لولا، موهوميّته من جهة عدم العمل به لكان الأخذ به متعيّناً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى: أنّه بناءً على جواز التقديم لا إشكال في أنّه لابدّ من نيّة كونها نافلة الزوال، كما لا إشكال في أنّ الأمر كذلك لو أتى بها بعد وقتها.

إنّما الإشكال في أنّه هل يكفي نيّة نفسها بلا قصد عنوان نافلة الزوال لو أتى بها في وقتها، أو لابدّ من نيّة عنوانها فيه وجهان:

نظراً إلى أنّه لمّا كان الوقت وقتاً لها بخصوصها فيكفي نفس الإتيان بها في وقتها في تحقّق عنوانها، كما في الصوم المقرّر في أوقاتها المخصوصة من أيّام البيض والنذر في اليوم المعيّن. فإنّ العنوان ينطبق عليه قهراً له[٢].

ونظراً إلى صلاحيّة الوقت لأن يقع فيه غيرها من الصلوات المستحبّة فقصد ذاتها بلا تعيّن عنوانها لا يوجب انطباق عنوان النافلة عليها إلا بقصد عنوانها، فلابدّ من قصد عنوانها.

ولعلّ الوجه الثاني أظهر وأولى بالاعتبار، كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٦٧/ ١٠٦٣، الاستبصار ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨/ ١٠٠٧، الوسائل ٤: ٥/٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٢) هكذا في الأصل والظاهر « له » زيادة.

وأمّا نافلة المغرب: فالأخبار الدالّة على تشريعها بعدها[١] وإن كانت مطلقةً بالنسبة إلى أوقاتها، ولكنّ الأخبار الخاصّة الدالّة على تحديد وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربيّة مقيّدة لها، مخصّصة بها. والمتحصّل منها كون مبدأها بعد صلاة المغرب، ويمتدّ وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربيّة، الّتي هي أفضل أوقات المغرب، وعليه المعظم[٢].

وعلى هذا لو لم يأت بها حتّى ذهبت الحمرة المغربيّة فيمضي وقتها. نعم، لو لم يكملها حتّى ذهبت الحمرة فإن بقي منها مقدار ركعة واحدة فيأتي بها، كما قلنا. وأمّا لو بقي منها ركعتان فإن قلنا: إنّهما شرّعتا قبل العشاء - كما يظهر من بعض الأخبار - فيجوز الإتيان بها لأنّها مشروعة قبل العشاء لا نافلة للمغرب وإن قلنا: إنّ حالهما كحال الركعتين الأوليتين للمغرب فجواز الإتيان بهما بقاعدة «من أدرك» مبنيّ على ما ذكرنا من شمولها لمثل الركعتين المنفصلتين، وعدم شمولها لهما، كما قلنا. فراجع.

وأمّا الوتيرة: فيمتدّ وقتها بامتداد وقت العشاء، بلا خلاف يظهر من العلماء رضوان الله عليهم أجمعين.

وأمّا نافلة الفجر: فالّذي يظهر من الأخبار الدالّة على أنّها من صلاة الليل

---

(١) الوسائل ٤: ٨٦ ـ ٨٩ أحاديث الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض.

(٢) راجع شرح تبصرة المتعلمين ١: ٣٧٩ وكشف اللثام ٣: ٥٦ ورياض المسائل ٣: ٤٩ومدارك الأحكام ٣: ٧٣، والمعتبر ٢: ٥٣ والحدائق ٦: ٢٢٠ ـ ٢٢١ ومستند الشيعة ٤: ٦٣ ـ ٦٤ وجواهر الكلام ٧: ١٨٦.

المعتمة[١]؛ لحشوها فيها. والأخبار الدالّة على جواز تقديمها على الفجر الثاني[٢] بضميمة ما يظهر من خبر أبي بصير من كون أمر أبي جعفر عليه السلام بتقديمها على الفجر الثاني كان بمرّ الحقّ[٣] مخالفاً للعامّة، إنّه كان مبدأها بعد الفراغ من صلاة الوتر قبل طلوع الفجر الثاني.

ويمتدّ وقتها إلى حين طلوع الحمرة المشرقيّة على الأشهر[٤] الّتي هي وقت فضيلة صلاة الفجر فيجوز الإتيان بها بعد الفراغ عن صلاة الوتر إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، نعم يستحبّ إعادتها فيما لو أتى بها قبل الفجر الثاني ثمّ نام؛ للصحيحة الدالّة عليه[٥]، كما لا يخفى على من راجع الأخبار والكتب المفصّلة[٦].

ثُم لا يخفى أنّ المراد بسدس الليل الباقي، الّذي ورد في خبر محمّد ابن مسلم تحديداً لمبدء نافلة الفجر[٧] هو سدس نصف الليل الباقي من الليل - أي سدس النصف الأخير من الليل - وهو ينطبق على الفجر الكاذب إلى الفجر الصادق، وأمّا الفجر الصادق فليس داخلاً في الليل أصلاً، بل غايته. فينحصر السدس الباقي بالفجر الأوّل. كما لايخفى.

---

(١) الوسائل ٤: ٢٦٣ ـ ٢٦٥ أحاديث الباب ٥٠ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٨ ـ ٢٦٩ أحاديث الباب ٥٢ من أبواب المواقيت.

(٣) التهذيب ٢: ٥٢٦/١٣٥، الاستبصار ١: ١٠٤٣/٢٨٥، الوسائل ٤: ٢/٢٦٤ ب ٥٠ من أبواب المواقيت.

(٤) راجع مدارك الأحكام٣: ٨٦ ورياض المسائل٣: ٥٩ ومستند الشيعة٤: ٨٥ والحدائق٦: ٢٤٠.

(٥) التهذيب ٢: ٥٢٧/١٣٥، الاستبصار ١: ١٠٤٤/٢٥٨، الوسائل ٤: ٨/٢٦٧ ب ٥١ من أبواب المواقيت.

(٦) راجع مفتاح الكرامة ٢: ٣٥ وجواهر الكلام ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ومدارك الأحكام ٣: ٨٥ والحدائق ٦: ٢٥٢.

(٧) التهذيب ٢: ٥١٥/١٣٣، الاستبصار ١: ١٠٣٣/٢٨٣، الوسائل ٤: ٥/٢٦٥ ب ٥٠ من أبواب المواقيت.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ «الباقي» وصف لليل، والمراد به هو السدس من الليل الباقي منه، وهو نصفه الأخير، كما لا يخفى.

الفصل السادس

في جواز التطوّع في وقت الفريضة وعدمه:

فيه قولان:

قول بالحرمة، كما يظهر من الرياض[1] وغيره[2].

وقول بالجواز على ما عليه المعظم[3].

ومنشأ الخلاف هو الأخبار المتوهّمة دلالتها على الحرمة.

منها: ما حكي عن أديم بن الحرّ، سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا يتنفّل الرجل إذا دخل وقت فريضة [وقال: إذا دخل وقت فريضة] فابدأ بها[4].

ومنها: ما عن أبي بكر عن جعفر بن محمّد عليهما السلام: «إذا دخل وقت فريضة فلا تطوّع»[5].

---

(١) رياض المسائل ٣: ٨٩.

(٢) الحدائق ٦: ٢٥٥ ـ ٢٦٥، المعتبر ٢: ٦٠.

(٣) ذخيرة المعاد: ٢٠٢، الدروس ١: ١٤٢، جامع المقاصد ٢: ٢٣ ـ ٢٤، مستند الشيعة ٤: ١٠٢ و١٠٣، جواهر الكلام ٧: ٢٤١.

(٤) التهذيب ٢: ١٦٧ ـ ٦٦٣/١٦٨، الوسائل ٤: ٦/٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

(٥) التهذيب ٢: ٦٦٠/١٦٧ و ١٤٠٥/٣٤٠، الاستبصار ١: ١٠٧١/٢٩٢، الوسائل ٤: ٧/٢٢٨ب ٣٥ من أبواب المواقيت وفي المصادر «وقت صلاة مفروضة».

ومنها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة فإنّه لا تُقضى صلاة نافلة في وقت فريضة فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة»[١].

ومنها: ما في حديث الأربعمأة: «لايصلّي الرجل نافلةً في وقت الفريضة إلا من عذر»[٢].

ومنها: ما عن إسماعيل عن أبي جعفر عليه السلام: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت لا، قال عليه السلام: «حتّى لا تكون تطوّع في وقت مكتوبة»[٣].

وتقريب الاستدلال بهذه الأخبار: أنّها بإطلاقها تنفي مشروعيّة النافلة في وقت الفريضة بألسنتها المختلفة من النهي والنفي، المتعلّقين بصلاة النافلة والتطوّع في وقت الفريضة، ومقتضى إطلاق النهي والنفي الواردين في لسان الشارع هو التحريم، كما حرّر في محلّه، والأخبار المجوّزة بإطلاقها لمشروعيّة النافلة في وقت الفريضة كثيرة جدّاً، كما عرفت بعضها سابقاً، ممّا كان مفادها أنّ النافلة «هديّة»، أو «متى شئت فأت بها»، أو «في أيّ ساعات من النهار تريد أن تأتي بها» فأت بها. فإنّها بإطلاقها تشمل وقت الفريضة وكذا إطلاق أدلّة تشريع أصل النوافل.

ولولا القرائن المتّصلة والمنفصلة الصارفة لظهور النهي والنفي عن الحرمة، لكان مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد أن تقيّد الأخبار الخاصّة، الدالّة بإطلاقها

---

(١) مستطرفات السرائر: ٧/٧٣، الوسائل ٤: ٨/٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

(٢) الخصال: ١٠/٦٢٨، الوسائل ٤: ٢٢٨ ـ ١٠/٢٢٩ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

(٣) علل الشرائع: ١/٣٤٩ ب ٥٨، الوسائل ٤: ١/٢٢٩ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

على جواز النافلة في وقت الفريضة، كنفس إطلاق أدلّة تشريع النوافل، بالأخبار المانعة.

ولكن بعد ما كان في نفس الأخبار المانعة قرائن متّصلة الدالّة بكون المراد منها هو الكراهة لا الحرمة، المتأيّدة بأخبار أُخر، الظاهرة بل الصريحة في نفي الحرمة، فلا يبقى لها ظهور في الحرمة حتّى تقيّدها بها، فإنّ الأمر بالبدأة بالفريضة إذا دخل وقتها - كما في رواية أديم، وفي ذيل رواية زرارة - ليس للوجوب قطعاً، بل يكون للإرشاد إلى إدراك فضل الوقت، وكذا النهي يكون كذلك للإرشاد إلى إدراك الفضل، فيكون للاستحباب، فالنهي المقابل له أيضاً للكراهة، حيث إنّ المستفاد من مجموعها هو الاهتمام بالفريضة والإرشاد لإدراك فضل وقتها، فالنهي عن النافلة تكون لعدم تفويت وقت الفضيلة، لا لمفسدة في أصل النافلة.

كما يشعر بذلك رواية إسماعيل، فإنّ ظاهرها هو أنّ تحديد وقت النافلة بالذراع والذراعين يكون لإدراك فضل النافلة وإدراك وقت فضيلة الفريضة، وامتياز وقت فضلها، فتكون النافلة مزاحمة لوقت الفضيلة، لا لكونها ذا مفسدة، ولا إشكال في أنّ هذا المعنى - يعني فوت فضل النافلة من حيث عدم وقوعها في وقتها، وفوت فضل الفريضة من حيث وقوعها في وقتها - لا يوجب التحريم، وإلا ليلزمه إيجاب الفريضة أيضاً في وقت فضلها.

وأمّا القرائن المنفصلة فهي الأخبار المصرّحة فيها بجواز إيقاع النافلة في وقت الفريضة فكثيرة جدّاً.

منها: ما عن محمّد بن مسلم قلت: لأبي عبدالله عليه السلام إذا دخل وقت الفريضة

أتنفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة وإنّما أُخّرت الظهر ذراعاً من الزوال من أجل صلاة الأوّابين»[١]. فإنّ هذا صريح في كون البدأة بالفريضة إنّما تكون للفضل، وإنّ تأخير الظهر يكون من جهة فضل صلاة الأوّابين.

وفي رواية أُخرى «لا تضرّك إن تركت ما قبلها من النافلة»[٢] فإنّ التعبير بعدم الضرر بترك النافلة في وقت الفريضة ظاهرة، بل صريحة في كون المراد بالنهي أو النفي هو الكراهة، لا الحرمة؛ لعدم ملائمة هذا التعبير مع الحرمة.

وتوهّم أنّ الخبرين ونحوهما معارض بتلك الأخبار لا أنّها قرينة عليها.

مدفوع: بأنّ مع المعارضة لابدّ أن يحمل النهي على الكراهة؛ لصراحة هذه الأخبار [في] إرادة الفضل من البدأة بالفريضة وترك النافلة، وتلك الأخبار ظاهر في الحرمة فيراد منها الكراهة، جمعاً بينها وحملاً للظاهر على الأظهر.

ولا يخفى أنّ المتحصّل من الجمع الدلاليّ بين الأخبار المانعة والأخبار المجوّزة هو مرجوحيّة النافلة في وقت الفريضة، وبناءً على هذا تقيّد إطلاق الأخبار المجوّزة بالأخبار المانعة بمرجوحيّة النافلة في وقت الفريضة، وأمّا في غير وقتها فلا مانع منها، ويأتي أن شاء الله تعالى أنّ المتيقّن من التقييد بها هو مرجوحيّة النافلة في خصوص وقت الفضيلة لا وقت الإجزائيّ منها، كما لايخفى.

---

(١) الكافي ٣: ٥/٢٨٩، الوسائل ٤: ٣/٢٣٠ ب ٣٦ من أبواب المواقيت.

(٢) التهذيب ٢: ٩٨٤/٢٤٨، الاستبصار ١: ٩٠٧/٢٥٣، الوسائل ٤: ٤/٢٢٧ ب ٣٥ من أبواب المواقيت وفي المصادر «أن تترك» بدل «إن تركت».

وممّا يؤيّد ما ذكرناه، ما عن سماعة قال:سألت أبا عبدالله عليه السلام الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله أيبتدء بالمكتوبة أو يتطوّع؟ قال: «إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدء بالفريضة وهو حقّ الله. ثمّ ليتطوّع ما شاء، الأمر[1] موسّع أن يصلّي الإنسان في أوّل وقت الفريضة، والفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدء بالفريضة إذا دخل عليه وقتها؛ ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة. وليس بمحظور عليه أن يصلّي من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت»[2].

فإنّ قوله عليه السلام: «الأمر موسّع» إلى آخره صريح في جواز الإتيان بالنافلة في وقت الفريضة، كما أنّ قوله عليه السلام: «والفضل إذا صلّى الإنسان وحده» إلى آخره صريح في كون البدأة بالفريضة وترك النافلة فضلاً لا واجباً عليه، وهذا قرينة على كون المراد بالنهي والنفي هو الإرشاد إلى إدراك الفضل الّذي كان للفريضة في أوّل وقتها.

ويرشد إلى ذلك قوله عليه السلام: «وإن كان خاف الفوت» - يعني خاف فوت فضل وقت الفريضة - «فليبدء بالفريضة» وهذا أقوى قرينةٍ على كون بناء النهي تفويت فضل الفريضة، فيكون إرشاداً إلى إدراك فضلها.

ثمّ إنّه يظهر من هذه الرواية التفصيل بين المنفرد وغيره من جواز الإبتداء بالفريضة وعدمه، ويؤيّد هذا رواية روي عن إسحاق بن عمّار قال: قلت أُصلّي

---

(١) في الكافي والوسائل «إلاّ هو» بدل «الأمر».

(٢) التهذيب ٢: ١٠٥١/٢٦٤، الكافي ٣: ٢٨٨ ـ ٣/٢٨٩، الوسائل ٤: ١/٢٢٦ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

في وقت فريضة نافلةً؟ قال: «نعم، في أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به، فإذا كنت وحدك فابدء بالمكتوبة»[١]. وهذه الرواية صريحة في التفصيل، ومقتضى صناعة الإطلاق والتقييد أن تقيّد المطلقات الدالّة على حرمة التطوّع في وقت الفريضة بما إذا كان المصلّي منفرداً، وأمّا إذا كان مأموماً ينتظر حضور الإمام، فيجوز له أن يتنفّل كلمات من النوافل المرتّبة وغيرها إلى أن يحضر الإمام، وليس هذا إلا من جهة ما ذكرنا من إدراك فضل أوّل الوقت والجماعة، ومنه يظهر عدم كون العمل تحريميّاً، كما لا يخفى.

ويؤيّد ذلك ما في رواية عمر بن يزيد، إنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن[٢] الرواية الّتي يروون أنّه «لا يُتطوّع في وقت فريضة»، ما حدّ هذا الوقت؟ قال عليه السلام: «إذا أخذ المقيم في الإقامة» فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال عليه السلام: «المقيم الّذي يُصلّي معه»[٣]. فإنّه ظاهر في جواز الإتيان بالنافلة ما لم يقل المقيم: قد قامت الصلاة، وأمّا إذا قال: قد قامت الصلاة، فلا يجوز التطوّع؛ لكونه مفوّتاً لفضل الجماعة، فإنّه صريح في جواز الإتيان بها إلى هذا الحدّ. كما أنّه صريح في كون النهي إرشاديّاً لا تحريميّاً مولويّاً، كما لا يخفى.

وإن أبيت عمّا ذكرناه وقلت: بدلالة تلك الأخبار على حرمة التطوّع في وقت الفريضة وأنّ ما ذكرت من الأخبار كلّها معارضة لها.

---

(١) الكافي ٣: ٤/٢٨٩، التهذيب ٢: ١٠٥٢/٢٦٤، الوسائل ٤: ٢٢٦ ـ ٢/٢٢٧ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

(٢) في الأصل «في» والصحيح ما أثبتناه من المصادر.

(٣) الفقيه ١: ١١٣٦/٢٥٢، التهذيب ٣: ٨٤١/٢٨٣، الوسائل ٤: ٩/٢٢٨ ب ٣٥ من أبواب المواقيت.

فنقول: **أوّلاً**: بعد ما ثبت استحباب صلوات كثيرة في وقت الفريضة، نظير صلاة الغفيلة والوصيّة وركعتين بين الأذان والإقامة في صلاة الصبح من الصلوات المتعدّدة، فالقول بالحرمة يستلزمه الالتزام بالتخصيص في هذه الموارد، ولا إشكال في أنّ التخصيص كثير يستهجن الالتزام به. كما لا يخفى.

وثانياً: إنّه غير خفيّ أنّ العقل السليم والذوق المستقيم يأبى عن كون خصوص الصلاة في وقت الفريضة حراماً، مع كونها أفضل الطاعات والمقرّبات، ولكن ارتكاب المباحات والإتيان بسائر المستحبّات كلّها جائز، مع أنّ ملاك الحرمة ليس إلاّ المزاحمة. فالاعتبار يساعد مع ما ذكرنا، من حملها على الكراهة، كما لا يخفى.

وأمّا ما روي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو[1] بعده؟ فقال: «قبل الفجر إنّهما من صلاة الليل» إلى أن قال: «أتريد أن تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدء بالفريضة»[2] - ورواه في الحبل المتين[3] على اختلاف في المتن.- فلا دلالة له على حرمة التطوّع، بل يظهر منه كون التطوّع في وقت الفريضة من مذهب العامّة، والإمام عليه السلام كان بصدد ردّه عليه على مذهبهم، فإنّ مذهبهم العمل بالقياس، وهو عليه السلام يريد أن يعلّم لزرارة طريق ردّهم وإلزامهم على

---

(١) في المخطوط « و » والصحيح « أو » كما أثبتناه من المصادر.

(٢) التهذيب ٢: ٥١٣/١٣٣، الاستبصار ١: ١٠٣١/٢٨٣، الوسائل ٤: ٣/٢٦٤ ب ٥٠ من أبواب المواقيت.

(٣) حبل المتين: ١٤٦.

مذهبهم، لا أنّه في مقام حرمة التطوّع وإلا فلا معنى لأن يقايسه بالصوم. بل يكون في مقام بيان مرجوحيّة التطوّع في وقت الفريضة ضمناً، ويعلّم زرارة طريق المحاجّة والردّ عليهم صريحاً.

فالقول بأنّ الروايات الدالّة على جواز التطوّع في وقت الفريضة موافقة للعامّة - فلا تقاوم الأخبار الدالّة على حرمته. كما في الرياض[١] - مردود؛ لأنّا قلنا بأنّ الأخبار دالّة على المرجوحيّة والكراهة، وإنّما نفينا دلالتها على الحرمة. والعامّة لا يقولون بالحرمة، فبناءً على ما استفدنا من تلك الأخبار [أنّه] ليس موافقاً للعامّة مع أنّ الحمل على التقيّة إنّما تصل النوبة إليه إذا لم يكن في البين جمع دلاليّ أو لم يكن في نفس الأخبار ما يدلّ على التقيّة.

وبعد ما عرفت: أنّ مقتضى القرائن المتّصلة والمنفصلة هو مرجوحيّة النوافل في أوقات الفرائض لا حرمتها وإلا لكان حمل مطلقات الباب على مقيّداتها، وهو حرمة التنفّل في وقت الفريضة، ولم يكن مجال للحمل على التقيّة أصلاً؛ لعدم وصول النوبة به، كما لا يخفى.

وأمّا رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوّع[٢] بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت[٣]: «إنّا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة فإذا دخلت

---

(١) رياض المسائل ٣: ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) في الأصل «متطوّع» والصواب ما أثبتناه من المصادر.

(٣) في الأصل « فقال عليه السلام» ولكن في المصادر « فقلت » كما أثبتناه.

الفريضة فلا تطوّع»[١]، غاية دلالتها هو كون التطوّع في وقت الفريضة من مذهب العامّة بلا مرجوجيّة عندهم، وأمّا عندنا فلا تطوّع، يعني أنّ التطوّع مرجوح عندنا؛ بقرينة سائر الأخبار، ولذا ليس بناؤنا على العمل به ولذا لم يأتوا صلوات الله عليهم بالنافلة بين الأذان والإقامة إلا في الصبح[٢]؛ لخصوصيّة فيه. فيكون هذا الخبر أيضاً مخالفاً للعامّة كما لا يخفى على المتأمّل. فتأمّل.

هذا كلّه في الإتيان بالنوافل في وقت الفرائض وأمّا التطوّع لمن عليه قضاء فريضة فلا ربط له بتلك المسألتين لا قولاً ولا دليلاً.

أمّا الأدلّة السابقة فغير شاملة لها.

نعم، تُوهّم دلالة النبويّ المرسل عليه، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة لمن كان عليه صلاة»[٣] وقول الأمير عليه السلام في نهج البلاغة: «لا قربة بالنوافل إذا أضرّت بالفرائض»[٤].

ولا يخفى ما في كليهما:

أمّا النبويّ: فمع إرساله وضعفه وعدم الجابر له، لا تكون صريحة الدلالة على المدّعى فلا يصلح لأن يستند به.

وأمّا ما حكي عن نهج البلاغة: فكذلك ليس بواضح الدلالة؛ لأنّ الإضرار

---

(١) التهذيب ٢: ٦٦١/١٦٧ و٩٨٢/٢٤٧، الاستبصار ١: ٩٠٦/٢٥٢، الوسائل ٤: ٣/٢٢٧ ب٣٥من أبواب المواقيت.

(٢) في الأصل « الصحيح » والصواب ماأثبتناه.

(٣) ذكرى الشيعة ٢: ٤١٥، جواب أهل الحائر عن سهو النبي:١١ ضمن رسائل الشيخ المفيد(ره)، الخلاف ١: ٣٨٦ مسألة ١٣٩، المبسوط ١: ١٢٧.

(٤) نهج البلاغة رقم الحكمة: ٣٨، الوسائل ٤: ١٧/٢٨٦ ب ٦١ من أبواب المواقيت.

إنّما يصدق فيما إذا صار الإتيان بالنافلة موجباً لفوت الفريضة مطلقاً وأمّا في غير هذه الصورة فلا يستفاد منه الحرمة، مضافاً إلى أنّ المحكيّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أنّه صلى الله عليه وآله: أتى بنافلة الصبح وصلاة الصبح قضاءً لمّا فات عنه صلى الله عليه وآله من جهة نومه، صلّى الله عليه وآله وسلّم عنهما[١].

والحاصل: إنّ ملاك النهي هو المزاحمة. والمزاحمة إنّما تتحقق فيما إذا كان للفريضة وقتاً معيّناً وأمّا إذا كان موسّعاً كما في القضاء فلا مزاحمة، كما لا إضرار، فلا وجه لحرمتها. نعم، لو كان الأمر بالقضاء فوريّاً لكان لما ذكره وجه، كما لا يخفى، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى: أنّ ما قلناه بمرجوحيّة النافلة في وقت الفريضة مختصّ بالإتيان بها في وقت فضل الفرائض، وأمّا في أوقاتها الإجزائيّة فلا دليل على مرجوحيّتها؛ لعدم الدليل عليه. بل الظاهر من الأمر بالابتداء بالفريضة أو كون النافلة إضراراً بالفريضة هو ما إذا كانت النافلة مفوّتاً للفريضة، وفي الوقت الإجزائيّ لم يكن مضرّاً ولا مفوّتاً لها أصلاً. فلا وجه لمرجوحيّتها أصلاً.

وبعبارة أُخرى إطلاق الأخبار المجوّزة الدالّة على جواز التنفّل في كلّ وقت كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «النافلة بمنزلة الهديّة»[٢] إنّما يقيّد بالأخبار المانعة في خصوص وقت فضل الفريضة فيكون الإطلاق بالنسبة إلى الوقت الإجزائيّ سليماً[٣] عن المعارض، فيؤخذ به، كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ١٠٥٨/٢٦٥، الاستبصار ١: ١٠٤٩/٢٨٦، الوسائل ٤: ١/٢٨٣ ب ٦١ من أبواب المواقيت.

(٢) الكافي ٣: ١٤/٤٥٤، الوسائل ٤: ٣/٢٣٢ ب ٣٧ من أبواب المواقيت.

(٣) في الأصل « سقيماً » والصحيح ماأثبتناه.

بقي هنا أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ النوافل بناءً على مرجوحيّتها في وقت الفريضة كما قلنا، هل يتعلق النذر به، الّذي اعتبر في متعلّقه الرجحان أو يتعلّق العهد واليمين، الّذي اعتبر في متعلّقهما عدم المرجوحيّة - يصير راجحاً أو يخرج عن المرجوحيّة - حتّى يكون النذر منعقداً والعهد واليمين جائزاً أم لا؟ وبعبارة أُخرى: بناءً على مرجوحيّة النافلة في وقت الفريضة فهل بطروّ العنوان الثانويّ - من النذر واليمين والعهد ومنها إطاعة الوالدين وإطاعة الزوجة للزوج وإطاعة السيّد على العبد - يخرج عن المرجوحيّة أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

لا يبعد انعقاد النذر واليمين والعهد، لكن من جهة خروج النافلة عن المرجوحيّة بواسطة طروّها عليها فلا؛ لأنّه محال؛ لأنّه بعدما كان صحّة النذر موقوفاً على رجحان متعلّقه في نفسه فلو توقّف رجحانه على طروّه عليه يلزم الدور، وهذا محال إلا إذا دلّ عليه دليل خاصّ يستكشف منه عدم المرجوحيّة لها في نظر الشارع في صورة تعلّق النذر به، لا من جهة النذر كما في الإحرام قبل الميقات. فإنّ بعد استثناء الشارع عن حرمة صورة تعلّق النذر به يُستكشف عدم مرجوحيته في نظره، وأمّا مع عدم الدليل عليه فلا يمكن أن يصحّح بالنذر؛ لأنّه ممتنع.

وبناءً على هذا لابدّ أن يحمل كلام الأعلام الّذي يظهر منه صحّة النذر بمجرّده، على إرادة الرجحان حال النذر لا حال فعل المنذور فيما إذا كان الفعل

راجحاً حال النذر. كما نُقل عن صاحب الجواهر قدس سره من أنّه حال اشتغاله كان بناؤه النذر على زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في كلّ سنة دفعاً لعدم[1] تحقّق الاستطاعة الموجبة لوجوب الحجّ عليه، فإنّ الزيارة في يوم عرفة مع سبق الاستطاعة مرجوحة؛ لكون الحجّ واجباً عليه. فلابدّ أن يحمل فعله رحمه الله على كون المعتبر عنده، هو رجحان الفعل المنذور حال النذر لا حال الفعل.

وبناءً على هذا حيث كان حال النذر غير مستطيع تكون الزيارة راجحاً له، فيصحّ النذر. فإذا صحّ النذر وانعقد فيمنع انعقاده عن تحقّق الاستطاعة الموجبة للحجّ، وإلا فلو اعتبرنا الرجحان حال الفعل فلو استطاع بعد النذر فيكشف عن عدم صحّة النذر؛ لمرجوحيّة الزيارة يوم عرفة. ولا يمكن أن يكون النذر المشروط بكون متعلّقه راجحاً، موجباً لرجحان متعلّقه محقّقاً لموضوعه؛ لأنّه محال.

ولكن هذا التوجيه المذكور لا يصحّ فيما نحن فيه لو كان متعلّق النذر خصوص النافلة في وقت الفريضة؛ لأنّه بناءً على مرجوحيّة النافلة في وقت الفريضة تكون مرجوحاً فيه حال النذر وحال الفعل.

وكذا لو نذر مطلق الصلاة النافلة فإنّ النافلة في وقت الفريضة خارجة عنها؛ لعدم صلاحيّة تعلّق النذر به أيضاً؛ لكونه مرجوحاً. وعلى أيّ حال لا يمكن تصحيح الأمر المرجوح في نفسه بالنذر.

وبناءً على أنّ المستظهر من أدلّة النذر اعتبار الرجحان في متعلّق النذر حال

---

(١) كذا في الأصل والظاهر «عدم» زيادة.

فعل المنذور - ولعلّ هذا هو المتعيّن؛ لأنّ ظرف الفعل هو ظرف الوفاء بالنذر وامتثال أمره. وأمّا حال النذر فليس في البين أمر يجب امتثاله، حتّى يعتبر رجحانه- فلا يصحّ ما ذكر أيضاً؛ لأنّ بناءً على هذا فوقوع الاستطاعة كاشف عن عدم انعقاد النذر.

لكن يمكن تصحيح النذر المذكور بأنّه يتعلّق بنفس الصلاة، لا بعنوان كونها نافلة بل لا يُعقل تعلّقه بها بعنوان كونها نافلة؛ لأنّ بالنذر يخرج عن كونها نافلة، ولايمكن بقاءها على وصفها الاستحبابي وإلا لم تكن واجبةً.

ولذا قلنا في محلّه: إنّه لو نذر صلاة الليل ينقلب استحبابها إلى الوجوب، كما ينقلب توصّليّة الأمر النذريّ إلى التعبّديّة؛ لاكتساب كلّ من الأمر النذريّ والاستحبابيّ التعبديّة والإيجاب من الآخر، فإنّ الأمر النذريّ يكسب التعبدّية من الأمر الاستحبابيّ، كما أنّ الأمر الاستحبابيّ ينقلب إلى الوجوب بواسطة الأمر النذريّ.

وبهذا فرقّنا بين الأمر النذريّ والأمر النيابيّ في العبادات الاستيجاريّة، حيث إنّ المعقود عليه في عقد الإجارة هو العبادة بوصف كونها واجبةً أو مستحبّةً، والأمر المتعلّق بالإجارة أمر معاملّي متعلّق بنفس عقد الإجارة فاختلف مورد الأمر العباديّ، حيث إنّه متعلّق بذات العبادة والأمر المعامليّ متعلّق بنفس عقد الإجارة -الّذي مقتضاه هو النيابة المحضة - لا بالعبادة أصلاً، كما قررّ في محلّه.

وبالجملة: النذر إنّما تعلّق بنفس ذات الصلاة مجرّدةً عن وصف الاستحباب، والأمر بالوفاء متعلّق بها بعنوان النذر، فيخرج النافلة عن وصف التنفّل بالنذر. ولعلّ هذا هو مراد من يقول بصيروتها راجحةً بواسطة النذر. ولا إشكال في أنّ

ذات الصلاة بما هي راجحة ومحبوبة قابلة لأن يتعلّق بها الأمر، وحيث إنّها وظيفة شرّعت لأن يتعبّد به، فكلّ أمر يتعلّق به يصير عباديّاً.

ومن هنا اندفع توهّم أنّه لولا أمرها الاستحبابيّ لما كانت عبادةً، بعد كون الأمر المتعلّق بالوفاء بالنذر أمراً توصّليّاً.

وجه الظهور: إنّه قد قررّ في محلّه أنّ عباديّة العبادة ليست منحصرةً بالأمر، بل العبادة عبارة عن الوظيفة المقرّرة لأن يتعبّد به، والصلاة من أظهر مصاديقها. وكلّ أمر تعلّق بمثل هذه الوظيفة يكون عباديّا، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المرجوح هو النافلة بوصفها في وقت الفريضة. وحيث إنّ النذر متعلّق بذاتها - لا بها متّصفاً بالنفليّة - وحيث إنّ ذاتها راجحة، فتجب الصلاة وبوجوبها يخرج عن موضوع الكراهة فيصحّ النذر. وبناءً على هذا فلا فرق بين أن ينذر الصلاة في وقت الفريضة خاصّةً أو ينذر الصلاة في مطلق الأوقات.

وممّا ذكرنا ظهر حال العهد واليمين.

وأمّا إطاعة الزوج فليست واجبةً على الزوجة مطلقاً، بل يجب عليها الإطاعة فيما يتعلّق بحقوق الزوجيّة وأمّا في غيرها فلا.

وكذا لا يجب على الولد إطاعة الوالد أصلاً. نعم، يحرم عليه إيذاءه والتعدّي عليه، وعلى فرض تسليم وجوب إطاعته عليه، فلا نسلّم وجوبه حتّى بالنسبة إلى المكروه الشرعيّ والمرجوح عند الشارع. وعلى فرض تسليم وجوبها عليه حتى في المكروهات، فلا يمكن أن تصير الصلاة عبادية بهذا الأمر بعد ما لم تكن لها أمر. كما لو قلنا بحرمة النافلة في وقت الفريضة ولا راجحاً بهذا الأمر بعد ما كان

مرجوحاً مع قطع النظر عن هذا الأمر، وذلك لأنّ الأمر العباديّ عبارة عمّا كان امتثاله مقرّباً إلى الله تعالى، منحصر بالأمر الإلهيّ المستحّق للعبوديّة. وأمّا أمر المخلوق فلا يعقل أن يكون مقرّباً؛ لكون أمره فاقداً لهذه المرتبة من الاستحقاق؛ لأنّ هذه المرتبة منحصرة في الله تعالى.

فإن قلت: إنّا سلّمنا أنّ الأمر المخلوق بما هو غير قابل للمقربيّة إليه سبحانه وتعالى، ولكن بعد ما كان إطاعة الوالد محبوباً عنده، فيصير هذا الأمر مقرّباً من جهة كونه لازم الإطاعة بأمره تعالى.

قلت: هب أنّ إطاعة الوالد كان عليه واجباً ومأموراً من قبله تعالى، ولكنّ الأمر الإلهيّ لم يتعلّق بذات الصلاة بما هي. كما مرّ في النذر، على ما قرّرناه. بل تعلّق بإطاعة أمر الوالد المتعلّق بذات الصلاة. فإن كان هذا الأمر المتعلّق بذات الصلاة صالحاً لأن يجعل الصلاة عبادةً له تعالى فيكون قصده مقرّباً، وحينئذٍ يصير إطاعة هذا الأمر العباديّ مقرّباً من جهة تعلّق الأمر الإلهيّ بإطاعة هذا الأمر.

وأمّا إذا لم يصلح للعباديّة وللمقرّبيّة فأمر الله تعالى لا يجعله مقرّباً وعبادياً. وبعبارة أُخرى: إطاعة هذا الأمر يكون بأمر الله تعالى وهذا لا يوجب كون الصلاة عباديّة بعد ما لم يتعلّق بها أصلاً، والأمر العباديّ هو ما كان متعلّقاً بنفس الفعل، لا ما كان متعلّقاً بإطاعة الأمر المتعلّق بهذا الفعل.

فإن قلت: ليس إطاعة أمر الوالد إلا الإتيان بالصلاة، فأمر الله تعالى تعلّق حقيقةً بالصلاة.

قلت: هذه مغالطة واضحة حيث إنّه لم يتعلّق بالصلاة بذاتها، بل تعلّق بها بعنوان كونها متعلّقةً لأمر الوالد. وبعبارة أُخرى: أمر الله تعالى داع للعبد على الإتيان

بالصلاة بداعي أمرها المتعلّق، فإن كان أمرها المتعلّق بها صالحاً لأن يتقرّب بها فهذا الأمر الإلهيّ يدعو إلى طاعته، وأمّا إذا لم يكن صالحاً، فلا يكون داعياً إليه بهذا النحو، والإتيان بها بداعي الأمر الإلهيّ ليس إطاعةً لأمر الله تعالى، كما لا يخفى.

وأمّا أمر السيّد:

فأمّا أوّلاً: فليس بلازم الإطاعة إلاّ فيما كان راجعاً إلى منافعه المملوكة له، الراجع إلى حيث رقيّته وعبوديّته، ومثل ما نحن فيه ليس ممّا ملكه السيّد على عبده.

وثانياً: ليس أمراً عباديّاً كما عرفت، وأمر المولى مغاير لأمر الله تعالى. ويشهد بذلك ما ورد في نكاحه بدون إذن مولاه، من أنّه إنّما عصى سيّده لا أنّه عصى الله[1]، فهما متغايران، وليس مجرّد تعلّق أمر الله عليه بوجوب إطاعة سيّده موجباً لعباديّته. كما قلنا.

وثالثاً: لا نسلّم لزوم إطاعته حتّى في مثل هذا المورد الّذي كان مرجوحاً عنده فتأمّل، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّه لو استأجر على النافلة في وقت الفريضة فهل تصحّ الإجارة أو تبطل - نظراً إلى كونها واقعةً على أمر محرّم أو مكروه فيكون أكل ثمنه أكلاً بالباطل -؟ فيه وجهان.

ولابدّ أن يفرض هذا البحث بناءً على حرمة التطوّع في وقت الفريضة أو بناءً على الكراهة فلا إشكال في صحّته؛ لأنّه لم يعتبر في متعلّق الإجارة ما اعتبر

---

(١) الوسائل ٢١: ٢/١١٣ ب ٢٣ و١١٤ ـ ١/١١٥و٢ ب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

شرعاً في متعلّق النذر واليمين والعهد. والحرمة إنّما تكون مانعة من جهة أنّ بواسطة الحرمة يخرج عن تحت سلطنة الأجير، فلا يكون مالكاً لمثل هذا الفعل شرعاً، ومعه فيكون أكل الثمن في مقابله أكلاً بالباطل، وهذا الوجه لا يأتي بناءً على الكراهة. فلابدّ أن يفرض الكلام بناءً على الحرمة.

فحينئذ نقول: إنّه لا مانع من الإجارة عليه أصلاً؛ لعدم الحرمة، لا على الأجير ولا على المستأجر. أمّا الأجير فلأنّه يكون أجيراً على الإتيان بنافلة الغير في وقت فريضته، والمحرّم عليه هو الإتيان بنافلة نفسه في وقت فريضته وأمّا نافلة الغير فلا مانع منه شرعاً. وأمّا المستأجر فكذلك حيث إنّ الحرام عليه هو الإتيان بنافلة نفسه في وقت فريضته لا استيجار الغير لأن يتنفّل عنه فلا مانع من الإجارة أصلاً، كما لايخفى. فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث: في أنّه إذا حصل العذر في أوّل الوقت واستمرّ إلى آخره فهل وجوب القضاء عليه مشروط بالتمكّن من الصلاة بجميع مقدّماتها، أم يكفي في وجوبها عليه التمكّن من خصوص تحصيل الطهارة المائيّة، أو ولو من الطهارة الترابيّة؟

وكذا الكلام: لو ارتفع في آخر الوقت، فهل المعتبر في وجوب أداء الفرض، التمكّن من الصلاة ولو من ركعةٍ لسعة الوقت لجميع المقدّمات ؟ أو يكفي التمكّن من الصلاة ولو بركعةٍ مع خصوص الطهارة المائيّة، أو ولو بالتمكّن من الطهارة الترابيّة أيضاً؟ فيهما وجوه وأقوال:

أمّا الأصل: فمقتضاه عدم وجوب القضاء عليه إلا إذا [فاتت][١] منه الفريضة مع التمكّن منها بجميع شرائطها؛ لأنّ القضاء يكون على خلاف الأصل فيقتصر [فيها][٢] بالمتيقّن منه، وأمّا مع عدم التمكّن إلا منالطهارة المائيّة أو الترابيّة فوجوب القضاء أو لزوم الإتيان عليه يحتاج إلى الدليل ومع عدمه فلا يجب القضاء ولا الأداء في آخر الوقت.

نعم، لو استكشفنا من أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط سقوطها بمجرّد عدم التمكّن منها لكانت ساقطه بنفس التعذّر منها فيما إذا أُحرز ثبوت التكليف بأصل الصلاة إلا الشروط والأجزاء المطلقة. فلابدّ [في][٣] وجوب القضاء من التمكّن ممّا لا يسقط بالتعذّر. ومن سعة الوقت لتحصيلها، كما لا يخفى.

وأمّا الأخبار: فهي بين طوائف:

ففي الكافي مسنداً عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال: «وإذا رأت الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلتُمسك عن الصلاة فإذا طهرت من الدم فلتقضي صلاة الظهر؛ لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر، وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيّعت صلاة الظهر فوجب [عليها][٤] قضاؤها»[٥].

---

(١) في المخطوط «قامت» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) في المخطوط «بها» والظاهر ماأثبتناه.

(٣) في الأصل «من» والظاهر ماأثبتناه.

(٤) في الأصل «عليه» والصحيح ماأثبتناه.

(٥) الكافي ٣: ١/١٠٢، الوسائل ٢: ١/٣٥٩ ب ٤٨ من أبواب الحيض.

وهذه الرواية وإن كانت محمولةً على التقيّة من جهة تضمّنها بعدم دخول وقت العصر بعد مضيّ أربعة أقدام، ولكن دلالتها على وجوب القضاء فيما إذا كان الفوت مستنداً إلى تضييعها - الظاهر في التمكّن من الصلاة بجميع شرائطها - تامّة. فتدلّ هذه الرواية على أنّ المدار فى وجوب القضاء هو التمكّن من الصلاة بجميع شرائطها، كما لا يخفى.

ومثل هذا أيضاً ورد في الكافي، الدالّ على لزوم الأداء فيما إذا تمكّن من جميع الشرائط وهو أنّه سألت أبا الحسن عليه السلام المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «إذا رأت الطهر بعد ما مضى من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلّي إلا العصر؛ لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلّي الظهر»[1] وهذه وإن كانت محمولةً على التقيّة من جهة تضمّنها بخروج وقت الظهر بمضيّ أربعة أقدام، ولكن دلالتها على وجوب العصر تامّة، وظاهر أنّه يكون فيما إذا تمكّن من الشرائط لسعة الوقت.

وفي الكافي: عن أبي عبدالله عليه السلام[2] في حديث قال: «وإذا طهرت في وقت فأخّرت الصلاة حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى ثمّ رأت الدم كان عليها قضاء تلك الصلاة الّتي فرّطت فيها»[3] فإنّ دلالتها على لزوم القضاء فيما إذا كان الفوت من جهة تأخيرها، الظاهر فى التمكّن من الصلاة بشرائطها تامّة، وإن كان

---

(١) الكافي ٣: ١/١٠٢، الوسائل ٢: ١/٣٥٩ ب ٤٨ من أبواب الحيض.

(٢) في الكافي «عن أبي عبيدة» بدل «عن أبي عبدالله عليه السلام» ولكن نقله الشيخ عن أبي عبيدة عن أبي عبدالله عليه السلام فانظر التهذيب ١: ١٢٠٨/٣٩١ والاستبصار ١: ٤٩٦/١٤٥.

(٣) الكافي ٣: ٣/١٠٣، الوسائل ٢: ٢/٣٥٩ ب ٤٨ من أبواب الحيض.

الظاهر من قوله عليه السلام: «حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى» هو التقيّة أيضاً؛ لأنّ هذا التحديد موافق لمذهب العامّة لكن يحتمل أن يكون المراد بدخول وقت صلاة أُخرى هو دخول وقت المغرب.

وفي التهذيب: عن أبي عبدالله عليه السلام في إمرأة دخل عليها وقت وهي طاهر، فأخّرت الصلاة حتّى حاضت؟ قال: «تقضي إذا طهرت»[١] فإنّ ظاهره هو التمكّن من الصلاة مع شرائطها، حيث إنّ الظاهر من التأخير والتفريط والتفويت هو التمكّن من الصلاة بشرائطها وأجزائها، مضافاً إلى أنّه عليه السلام حكم بلزوم القضاء مع كونه في مقام البيان بلا استفصال عن حقيقة الحال.

ولا يفصّل بين المقدّمات، كما لا يخفى.

هذه هي الطائفة الّتي يظهر منها من جهة تعليق وجوب القضاء على التأخير والتضييع، الظاهر في التمكّن من جميع الشرائط والأجزاء.

وطائفة أُخرى: يستظهر من إطلاقها وجوب القضاء مطلقاً، حيث إنّه علّق وجوب القضاء على مجرّد الطهر. كما في خبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر»[٢] وبهذا المضمون روايات أُخر، كرواية أبي الصباح[٣] ورواية عبدالله بن سنان[٤].

---

(١) التهذيب ١: ١٢١١/٣٩٢، الوسائل ٢: ٤/٣٦٠ ب ٤٨ من أبواب الحيض.

(٢) التهذيب ١: ١٢٠٢/٣٩٠، الاستبصار ١: ٤٨٧/١٤٢، الوسائل ٢: ٦/٣٦٣ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

(٣) التهذيب ١: ١٢٠٣/٣٩٠، الاستبصار ١: ٤٨٩/١٤٣، الوسائل ٢: ٧/٣٦٣ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

(٤) التهذيب ١: ١٢٠٤/٣٩٠، الاستبصار ١: ٣٩٠/١٤٣، الوسائل ٢: ١٠/٣٦٤ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

ولكن لا يخفى أنّ مجرّد التعليق على الطهر لا يستظهر منه وجوب القضاء، ولو لم يكن متمكّناً من تحصيل الطهارة أصلاً. بل كان في مقام لزوم الصلاة المفروغ عنها شرائطها وأجزائها، وهي لمعهوديّتها لم يذكر في الرواية.

وطائفة أُخرى: دالّة على وجوب القضاء بمجرّد التمكّن من الطهارة المائيّة وهي الغسل. كما في خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيّما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت الصلاة ففرّطت فيها حتّى يدخل وقت صلاة أُخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة الّتي فرّطت فيها، وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك، فجاز وقت صلاة ودخل وقت صلاة أُخرى، فليس [عليها] [(١)] قضاء وتصلّي الصلاة الّتي دخل وقتها» [(٢)] فإنّ ظاهرها لزوم القضاء عليها بمجرّد التمكّن من الاغتسال مع التفريط والتأخير في الإتيان بالغسل، وأمّا مع عدم التفريط وانقضاء الوقت فلا يجب عليها القضاء.

وبهذا المضمون: ما عن محمّد بن مسلم عن أحدهما قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل المرأة في شأنها حتّى يدخل وقت العصر؟، قال: «تصلّي العصر فإن ضيّعت [فعليها] [(٣)] صلاتان» [(٤)]. ولا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «فان ضيّعت» أنّ اشتغال المرأة إن كان في تحصيل مقدّمات الغسل فلا يجب عليها إلا صلاة

---

(١) لم يرد في الأصل أثبتناه من المصادر.

(٢) الكافي ٣: ٤/١٠٣، التهذيب ١: ١٢٠٩/٣٩٢، الوسائل ٢: ١/٣٦١ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

(٣) في الأصل «قبلها» والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٤) التهذيب ١: ٣٨٩ ـ ١٢٠٠/٣٩٠، الاستبصار ١: ٤٨٦/١٤٢ الوسائل ٢: ٥/٣٦٣ ب ٤٩ من أبواب الحيض.

واحدة؛ لعدم صدق التضييع وإن كان في غيرها من الاشتغال [فعليها][1] قضاؤها. لكنّ هذه الفقرة إمّا محمولة على التقيّة أو محمولة بما إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات، كما لا يخفى. وبهذا المضمون وردت أخبار أُخر.

وعلى كلّ حال هذه الطائفة دالّة على وجوب القضاء بمجرّد التمكّن من الصلاة مع التمكّن من الطهارة المائيّة.

ودعوى: كون سبب عدم ذكر سائر المقدّمات من جهة معهوديّتها.

مدفوعة: بأنّ نفس التخصيص بخصوص الطهارة المائيّة، وعدم التعرّض لغيرها مع كونه عليه السلام في مقام البيان دليل على الخصوصيّة في الطهارة المائيّة.

فهذه الأخبار صارت موجبةً لاختلاف الأقوال، لكنّ الطائفة الأخيرة صالحة لأن تقيّد بها المطلقات، وهي الطائفة الثانية، وأمّا الطائفة الأُولى فقد كان الظاهر منها اعتبار جميع الشرائط، لكنّ الطائفة الثالثة صريحة في اعتبار التمكّن من خصوص الطهارة المائيّة، فيحمل الظاهر على الأظهر.

والحاصل: أنّ الطائفة الثالثة الناطقة باعتبار التمكّن من الطهارة المائيّة بوجوب القضاء مقيّدة لإطلاق الطائفة الثانية والأُولى، فالقول باعتبارها هو المحتمل. ولو لم يتمكّن منها، فلا دليل على وجوب القضاء.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّه لا دليل على وجوب القضاء بمجرّد التمكّن من الطهارة الترابيّة والصلاة، بل الأخبار المذكورة تنفيه؛ لما عرفت في بعضها من أنّه لو فاتت

---

(١) في الأصل «فعليه» والصحيح ما أثبتناه.

عنها الصلاة بلا تفريط وتضييع - كما إذا كانت مشغولة بالمقدّمات - لا قضاء عليها.

فإن قلت: إنّ التعذّر بنفسه موجب لسقوط الشرائط بأجمعها إلا الطهارة، وضيق الوقت موجب لانتقال التكليف إلى التيمّم، ولذا حكموا بوجوب التيمّم لو خاف فوت الوقت أو ظنّ ضيقه. وبناءً على هذا فيتوجّه القول بالتفصيل بين أوّل الوقت - بأنّه يعتبر في وجوب القضاء تمكن المرأة عن الشرائط كلّها - وبين آخر الوقت فيعتبر في لزوم الأداء والقضاء - على تقدير الفوت - من[1] التمكّن من الطهارة المائيّة لو لم تخف الفوت وإلا من الطهارة الترابيّة لضيق الوقت، هذا على ما تقتضيه القاعدة. ولكن حيث دلّ الدليل على انحصار التمكّن من الطهارة المائيّه في لزوم القضاء في صورة الفوت، المستند إلى تقصيرها. فتسقط الطهارة الترابيّة عن الاعتبار في خصوص ما نحن فيه. فتحصل: أنّه بناءً على ماذكرت لابدّ من التفصيل بين أوّل الوقت باعتبار التمكّن من الشرائط في لزوم القضاء، وبين آخر الوقت من الطهارة المائيّة.

قلت: نعم، التعذّر موجب لسقوط الشرائط كلّها إلا الطهارة المائيّة لكن فيما إذا كان المكلّف غير متمكّن عن تحصيلها في تمام الوقت في نفسه، وأمّا إذا لم يكن، بأن كان المكلّف متمكّناً من التحصيل في تمام الوقت ولكنّ السبب الموجب لرفع التكليف - كالحيض والجنون والإغماء ونحوها من الأسباب الموجبة - صار موجباً لضيق الوقت على المكلّف، الموجب لعدم تمكّنه.

---

(١) هكذا في المخطوط والظاهر أنّ «من» زيادة.

كما إذا علمت المرأة بصيرورتها حائضاً بعد مضيّ ساعة من أوّل الزوال أو فاجأها الحيض ولم تتمكّن من تحصيل الشرائط في هذه الساعة، فإنّ مثل هذا التعذّر، المسبّب عن ضيق الوقت - المستند إلى طروّ الحيض، الرافع لأصل التكليف - ليس تعذّراً من الشرط بنفسه؛ لأنّ المفروض أنّه لولا عروض الحيض لكانت متمكّنةً من الصلاة التامّة، الجامعة لجميع الشرائط والأجزاء في الوقت، فالسبب هو الحيض.

فيكون حال ما نحن فيه كما إذا كان المكلّف بنفسه غير متمكّن من تحصيل الشرائط في جزءٍ من الوقت، فسقوط الشرائط الغير المتعذّرة في تمام الوقت وتبدّل التكليف إلى الناقص بواسطة ضيق الوقت - المستند إلى تحقّق رافع أصل التكليف - يحتاج إلى دليل ينزّل هذا التعذّر منزلة التعذّر في تمام الوقت الشرط[1].

وبعبارة أُخرى: بعد كون المكلّف بنفسه متمكّناً، وانّما كان سبب التعذّريّة هو عروض رافع التكليف، وكون هذا التعذّر في بعض الوقت موجباً لسقوط التكليف بالتامّ وتبدّله إلى الناقص محتاجاً إلى الدليل، وإلا كان مقتضى القاعدة هو التبدّل والسقوط، وكان التعذّر مستوعباً للوقت؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الشرط شرط لطبيعة الصلاة، وتعذّره إنّما يكون بتعذّر طبيعة الصلاة التامّ في تمام الوقت، وتعذّر الطبيعة إنّما يكون بتعذّر جميع أفرادها لا ببعضها في بعض الوقت.

فحينئذٍ يحتاج تبدّل التكليف التامّ إلى الناقص في هذه الساعة المفروضة إلى دليل، ومع عدمه والشكّ فيه تكون البراءة فيه جاريةً، حيث إنّه يشكّ في

---

(١) هكذا في الأصل والظاهر «الشرط» زيادة.

حدوث التكليف بالناقص من أوّل الوقت؛ لأنّ المفروض أنّ المرأة من حين الزوال تعلم بتحقّق الحيض بعد ساعة ولم تتمكّن في هذا الوقت من تحصيل جميع الشرائط، فمع عدم الدليل الخاصّ على تنزيل مثل هذا المتعذّر منزلة المتعذّر في تمام الوقت، من حيث تبدّل التكليف التامّ إلى الناقص يشكّ في أصل ثبوت التكليف بالناقص حينئذٍ، فالبراءة فيه جارية، كما أنّ الأمر كذلك فيما إذا كان التعذّر لسبب آخر فإنّ البدار والإكتفاء بالناقص يحتاج إلى الدليل، ومع عدمه والشكّ في ثبوت التكليف بالناقص تجري البراءة.

وبناءً على هذا فليس التكليف بالأداء ثابتاً بالناقص في هذا الفرض حتىّ يجب القضاء عليه لو لم يؤت به.

اللّهمّ إلا أنّ يقال: بأنّ الفرض المذكور ما إذا لم يتمكّن في أوّل الوقت من الصلاة التامّ مع علمه ببقاء العذر إلى آخر الوقت، فإنّه في هذه الساعة غير متمكّن حقيقةً، وبعد طرّو الحيض تعلم ببقائه إلى آخر الوقت. كما هو المفروض، ولا إشكال في جواز البدار فى هذا الفرض. فتدبّر.

هذا بالنسبة إلى لزوم الأداء.

وأمّا القضاء: فقال الأستاذ سلّمه الله تعالى: فلو سلّمنا وجوب الأداء وسلّمنا الملازمة بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، لكن لانسلّم فيما نحن فيه لزوم القضاء أيضاً إلا كون القضاء على طبق ما فات. ولم يقل به أحد.

توضيحه: إنّه بعد الفراغ عن أنّ ما يفوت من جهة الحيض ليس له قضاء بلا إشكال، وبعد ما أنّ فوت الشرائط إنّما تكون من جهة طروّ الحيض، فمقتضى هذين الأمرين عدم لزوم قضاء ما فات جامعاً للشرائط، وإلا يلزم أن يجب قضاء

ما فات بسبب الحيض وهو خُلف، وما فات منه هو الصلاة الغير الجامعة للشرائط؛ لأنّها الّتي وجب على المكلّف أداءها، فمقتضى الملازمة المذكورة وجوب قضاء الصلاة الناقصة الغير الجامعة للشرائط، فيجب قضاءها عليها على طبق ما فات، ولم يقل به أحد، مثلاً لو كان الواجب عليها الصلاة مع الطهارة الترابيّة - لأنّها الّتي تتمكّن منها - فمقتضى ما ذكرناه لزوم الإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابيّة فى خارج الوقت؛ لأنّها الّتي فاتت منها دون الصلاة مع الطهارة المائيّة، ولو مع التمكّن منها حين الإتيان بها في خارج الوقت. ولم يقل به أحد، حيث إنّ القاضي يجب عليه قضاء ما فات، ويكون المدار على حالته حال القضاء لا على ما فات، كما لا يخفى. فظهر أنّه لا يجب عليها القضاء أيضاً، كما لا يجب عليها الأداء.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أوّل الوقت.

وأمّا لو ارتفع العذر فى آخر الوقت: فإن تمكّنت من الصلاة بتمام أجزائها وشرائطها فلا إشكال في وجوبها عليها أداءً وقضاءً لو فاتت منها، وأمّا إذا لم تتمكّن إلا من الصلاة الناقصة بحيث لم يكن للصلاة التامّة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ملاك - كما إذا طهرت المرأة قبل الغروب على زمان لم تتمكّن من الصلاة التامّة، أو بلغ الصبيّ كذلك - فإنّ الصلاة التامّة الّتي هي المجعولة الأولية عليها غير واجب عليها؛ لعدم الملاك لهما.

أمّا حال الحيض وحال الصباوة فظاهر، وأمّا حال ارتفاعهما؛ فلعدم التمكّن منها، لا للتعذّر الذاتيّ وللعجز الأصليّ، بل للتعذّر والعجز الناشئين عن سبب رفع التكليف بملاكه وخطابه، فالتكليف بالتامّ لا ملاك له أصلاً. وحيث إنّ قيام

الناقص مقام التامّ والفاقد مقام الواجد إنّما يثبت في ناحية بقاء التكليف لا في ناحية حدوثه، فحدوث التكليف بالناقص من أوّل الأمر يحتاج إلى دليل قويّ، وحيث ليس له دليل، فحدوثه وتوجّهه إلى المكلّف مشكوك، والأصل البراءة. فلا يجب عليهما الأداء، وكذا القضاء على التقريب الّذي ذكرناه. هذا على ما تقتضيه القاعدة.

فظهر أنّ مقتضى القاعدة عدم ثبوت التكليف الناقص بالنسبة إلى الغير المتمكّن من الصلاة التامّة، الناشئ عدم تمكّنه من وجود السبب، الرافع لأصل التكليف كما عرفت.

ولكن حيث قام الدليل على وجوب كلّ من القضاء والأداء في الصورة المفروضة، بالنسبة إلى المتمكّن من الصلاة مع الطهارة المائيّة، ولو لم يتمكّن من غيرها - كما في الأخبار الّتي ذكرناها في أوّل المسألة - فحينئذٍ لابدّ من الاقتصار عليها، ولا مجال للتعدّي عنها إلى المتمكّن من الطهارة الترابيّة؛ لعدم الدليل عليها. كما أنّ القاعدة أيضاً لا تقتضيه أصلاً. من غير فرق فيما ذكرنا بين أوّل الوقت وآخره، فما يظهر من كاشف اللثام من الفرق بين أوّل الوقت وآخره[1] لا وجه له أصلاً.

وتوهّم: أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «الصلاة لا تسقط بحال»[2] لزوم حدوث التكليف بالناقص ولو مع الطهارة الترابيّة فيما يتمكّن منها.

---

(١) كشف اللثام ٣: ١٢٥ و١٢٦.

(٢) لم نعثر به ولعله مفاد الأدلّة.

مدفوع: بأنّ المستفاد من هذه القضيّة عدم سقوط التكليف، والسقوط فرع ثبوت التكليف. والمفروض أنّ أصل ثبوت التكليف وحدوثه مشكوك فيه، ولا يمكن أن يثبت التكليف به أيضاً، بل فيما كان التكليف ثابتاً يسقط عن المكلّف بواسطة التعذّر الطارئ، فلا يشمل ما نحن فيه، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: الصبيّ المتطوّع إن بلغ في الوقت فمع سعة الوقت والتمكّن من تحصيل جميع الأجزاء والشرائط تجب عليه الصلاة، ولو أخلّ تجب عليه قضاءها، كما أنّه لو لم يتمكّن من جميع الشرائط لضيق الوقت، ولو من الركعة، فلا تجب عليه.

ولو بلغ في أثناء الصلاة فإن لم يسع الوقت ولو بمقدار ركعة يتمّ نافلته، حيث إنّه لم يدرك الوقت ولو بركعةٍ فهو كما إذا لم يبلغ في الوقت.

وأمّا لو بلغ في أثنائها فى سعة الوقت فبناءً على شرعيّة عبادات الصبّي فيقع الكلام حينئذٍ في أنّه هل يجب عليه إتمام الصلاة ويسقط به فريضته أم لا؟ وجهان:

مبنيّان على أنّ الأمر الاستحبابي قد سقط بمجرّد البلوغ، كما أنّ الصباوة كانت سبباً لاستحبابها، فإذا سقط الأمر الاستحبابيّ وتعلّق الأمر الوجوبي بالصلاة فلابدّ من امتثالها، وما أتى به ليس امتثالاً للأمر الوجوبي، فبناءً على هذا تبطل صلاته قهراً ولا يمكن إتمامها؛ لانقطاع أمرها الاستحبابي في الأثناء قهراً والمأمور بالأمر الحادث لم يؤت بها.

وعلى أنّ الأمر الاستحبابي وإن انقطع وسقط ولكن سقوطه كان بتبدّله إلى الأمر الوجوبي، فبعد فرض كون ملاك الأمرين واحداً، والأمر واحداً - غاية

الأمر أنّه قبل تحقّق البلوغ - كان الأمر بصفة الوجوب، وبعد تحقّقه صار بصفة الاستحباب، وتبدّل وصف الأمر مع وحدة ملاكها ووجود الجامع بينهما لايضرّ بشيءٍ، حيث إنّ الوجوب هو شدّة الطلب وتأكّده مع وحدة الملاك.

نعم، لو كان الأمر الوجوبيّ أمراً حادثاً بحدوث ملاك جديد مغاير لملاك الأمر الاستحبابيّ، لكان لما ذكر وجه.

ولكن بعد إمكان وحدة الملاك ووجود الجامع بين الأمرين كالجامع بين كلّ مرتبة ضعيفة من شيءٍ واحد، وبين مرتبته القويّة منه، وإنّما التبدّل يكون في وصف الأمر ولونه، فالامتثال الّذي عبارة عن قصد الأمر هو امتثال واحد لأمر واحد، حيث إنّ مرجعه إلى قصد امتثاله أمره الواقعيّ المتعلّق به، وهو الموصوف بالوصفين. فتجب عليه إتمام الصلاة وتسقط به فريضته كما في الحجّ، فإنّه إذا أعتق العبد في أثنائه، فإن كان قبل الوقوف بالمشعر يجب عليه إتمامه. كما دلّ عليه الدليل الخاصّ وبناءً على ما ذكرنا يكون وجوب إتمامه على القاعدة.

وتوهّم: أنّه كيف يمكن وحدة الملاك مع أنّه للبلوغ دخل في ملاك الأمر الوجوبيّ.

مدفوع: بأنّ معنى دخله فيه هو مانعيّته - لصباه - عن اقتضاء الملاك للأمر الوجوبيّ وتأثير البلوغ في صفة الأمر، فالبلوغ سبب في تأثير الملاك الموجود في وصف الأمر وانقلابه إلى الوجوب لا أنّه موجب لحدوث ملاك آخر مغاير لذلك الملاك.

هذا، ويحتمل أن يكون الوجهان مبنيّين على أنّ الامتثال هل يحصل تدريجاً أو يحصل دفعةً.

وبعبارة أُخرى: وجوب الإتمام وكفايته عن الفريضة مبتنية على كون الامتثال تدريجيّاً أو دفعيّاً. بتقريب أن بعد ما كان الأمران متحّدين ملاكاً ومتغايرين وصفاً كما قررّناه، فحينئذٍ إن كان الامتثال تدريجيّاً فما دام لم يبلغ يكون ما أتى به مستحبّاً وامتثالاً لأمره الاستحبابيّ فإذا بلغ فيتغيّر وصف الأمر، ويتبدّل إلى الوصف الوجوبيّ فيأتى بسائر الأجزاء بداعي الأمر الوجوبيّ، فيتّم المركّب ويحصل امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة، حيث إنّ حال الاشتغال بالصلاة كان الأمر المتعلّق بها استحبابيّاً، فكلّما أتى به فيسقط الأمر المتعلّق بالصلاة؛ لحصول امتثاله أمرها بالنسبة إلى الأجزاء الّتي أتى بها، فإذا بلغ في الأثناء فما يجب عليه الإتيان به هو الأجزاء الباقية من الصلاة فتصير تلك الأجزاء الباقية واجبةً لا أصل الصلاة فيأتى بها بداعي أمرها، فيتّم المأمور به وينطبق مع المأتي به فيسقط الأمر بالامتثال.

وفيه: أنّ هذا مبنيّ على انحلال الأمر بالصلاة بالأوامر الكثيرة المتعلقّة بكلّ جزءٍ من الأجزاء وأنّ الإتيان بكلّ جزء موجب لسقوط أمره بامتثاله الاستقلاليّ، وهذا المعنى غير معقول فى الارتباطيّات إلا بالالتزام بالشرط المتأخرّ وهو لا وجه له، مع أنّه لا يعقل فيما نحن فيه، حيث إنّ الأمر الاستحبابيّ لا يعقل امتثاله؛ لأنّ المفروضة تبدّل وصفه في الأثناء بالوجوب، فيلزم عدم تحقّق امتثال الأمر الاستحبابيّ بوصفه إلا أن يلتزم بأنّه يكفي في تحقّق امتثاله بإتيان الجزء الأخير، ولو بأمر آخر. وهو بعيد عقلاً، ولا دليل عليه، ومع عدم الدليل فلا يساعده النقل، ولا الاعتبار؛ لما ذكرنا فى محلّه من أنّ الالتزام بالشرط المتأخّر إنّما يكون فيما إذا اقتضت اللابدّية العقليّة، ويساعده العرف والاعتبار.

ولذا قررّنا في محلّه أنّ الارتباطيّات لا يحصل الامتثال بها إلا بالفراغ من الجزء الأخير، ففي الصلاة امتثالها إنّما يحصل بالفراغ عن السلام الأخير، فإنّ بالفراغ وانطباق المأمور به بعنوانه - وهو عنوان الصلاة - وحصول الامتثال يكون في آن واحد.

وبناءً على هذا فكون الأجزاء الّتي أتي بها بداعي الأمر الاستحبابيّ مع الأجزاء الّتي أُتي بها بداعي الأمر الوجوبيّ امتثالاً للأمر الوجوبيّ يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، ومع عدم الدليل فلا يكون كافياً عن امتثال الأمر الوجوبيّ مطلقاً، قلنا بأنّ الأمر الوجوبي حدث في الأثناء بعد ما لم يكن أو تبدّل وصفه.

توضيح ذلك: أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب الارتباطيّ الّذي كان تدريجيّ الحصول خارجاً في مقام الامتثال باق على ما هو عليه من أوّل الاشتغال بالنفل إلى آخره؛ لأنّ مقتضى الارتباطيّة عدم حصول الامتثال إلا بالفراغ منه وإلا يلزم عدم كونه ارتباطيّاً فيلزم الخلف، أو الالتزام بالشرط المتأخّر في مرحلة حصول امتثال الأمر المتعلّق بكلّ جزء، بأن يكون امتثال أمر الجزء الأوّل مشروطاً بتعقّب الإتيان بالجزء الآخر، لايلزم لهذا الالتزام أصلاً. بل الأمر المتعلّق بالكلّ لا يمكن امتثاله إلاّ بعد انطباق عنوان المركّب المأمور به على المأتيّ به. وهو لا ينطبق إلا بعد الفراغ من المركّب.

ثمّ لا إشكال في أنّ بعد ما كان الأمر النفسيّ المقتضي للامتثال هو الأمر المتعلّق بالكلّ، فليس في البين أمر يقتضي الامتثال بنفسه إلا ذلك الأمر الواحد المتعلّق بالمركّب، المنبسط على الأجزاء، الموجب لكون كلّ جزء ذا حظّ من ذلك الأمر الواحد، نظير الخطّ الواحد الممتدّ على الحروف. فإنّ لكلّ حرف حظّ

من ذلك الخطّ، وحيث كانت تلك الأجزاء تدريجيّة الحصول، فيكون الأمر المتعلّق بالمركّب باعتبارها محرّكاً لإرادة المكلّف نحو الإتيان بكلّ جزءٍ في محلّه على الوجه المقرّر، وكلّما أُتي بجزءٍ يبطل باعثية ذلك الأمر بالكلّ بالنسبة إلى ذلك الجزء، وإذا بطلت محركيّته وباعثيّته فلا باعث على الإتيان به ثانياً، ولا يعقل ذلك، وإلا يلزم تكرار الجزء إلى أن يحصل الامتثال.

وحيث لا يعقل حصول الامتثال إلا بالإتيان بالمركّب فلا يتصوّر إمكان حصول امتثال الأمر المتعلّق بذلك الجزء ولو يكرّره إلى الأبد. فعلى هذا يكون طور باعثيّته هو هذا الطور بأن يؤتى بنفس الجزء لا لحصول امتثال أمره؛ لأنّه ليس له أمر مستقلّ يقتضي الامتثال، ومعه فلا يعقل سقوط أمره بالامتثال، بل يبطل باعثيّة الأمر المتعلّق بالنسبة إليه، ثم يبعث ذلك الأمر إلى الإتيان بالجزء الثاني فإذا أُتي به فيبطل باعثيّته بالنسبة إليه ويصير باعثاً إلى الجزء الثالث وهكذا إلى أن يحصل الفراغ.

والحاصل: إنّ الأمر المتعلّق بالكلّ هو الباعث على الإتيان بالجزء، ويكون تعلّقه بالكلّ وباعثيّته عليه باقياً من أوّل الشروع في الفعل إلى آخره، غاية الأمر يبطل باعثيّته بالنسبة إلى ما أُتي به لا أنّه يسقط عن الكلّ.

مثلاً: الأمر المتعلّق بالصلاة كما يدعو إلى الإتيان بالتكبيرة كذلك يدعو إلى الإتيان بالقراءة والركوع، وكان ذلك الأمر المتعلّق بعنوان الصلاة باقياً إلى أن يتحقّق في الخارج ماينطبق عليه عنوانها، ولا ينطبق إلا بالفراغ من الجزء الأخير.

وعلى هذا فلو كان حال الشروع صبيّاً وبلغ في الأثناء فيكون البلوغ سبباً لوجوب الصلاة عليه بعنوانها، لا سبباً لوجوب الأجزاء الباقية؛ لأنّ المفروض أنّ

الأمر المتعلّق بالصلاة لم يحصل امتثاله، وإنّما بطلت باعثيّته ومحركيّته مع بقاء تعلّقه بعنوان الصلاة. فالبلوغ سبب لوجوب المركّب عليه. فإذا وجب يقتضي الامتثال. وما أتى به ليس امتثالاً لهذا الأمر الوجوبيّ ولا الأمر الاستحبابيّ.

نعم، لو كان الأمر الاستحبابيّ باقياً على وصفه إلى آخر الفعل لكان امتثاله حاصلاً. وأمّا فرض بطلان وصفه بالبلوغ فهو كبطلان نفسه وحدوث أمر جديد من هذه الجهة، والأمر الوجوبيّ الحادث وجوبه بناءً على التبدّل، أو أصله بناءً على ذهاب الأمر الاستحبابيّ بالكلّية متعلّق بالصلاة لا بالأجزاء الباقية، وهو يقتضي الامتثال أيضاً من حين وجوده، وما أتى به ليس امتثالاً لهذا الأمر، ولا أنّ هذا الأمر بطلت دعوته بالنسبة إليه، بل الّذي بطلت باعثيّته ومحركيّته تبدّل وصفه. أو بطل من أصله.

فالأمر الوجوبيّ الحادث يقتضي الامتثال، وامتثاله يكون بالإتيان بالصلاة لا بالأجزاء الباقية؛ لما ذكرنا من أنّه متعلّق بالصلاة على الفرض المذكور وكون ما أتى به من الأجزاء بداعي الأمر الاستحبابيّ امتثالاً لهذا الأمر يحتاج إلى الدليل، وحيث لا دليل فلا يمكن أن يكون ما أتى بداعي الأمر الاستحبابيّ امتثالاً لهذا الأمر، فلا دليل على وجوب الإتمام بل تبطل الصلاة، ولابدّ أن يؤتى بها بداعي أمرها الوجوبي.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا وجه لقياس مانحن فيه على الحجّ بوجهين:

الأوّل: إنّ أجزاء الحجّ ليست ارتباطيّة، بل كلّ منها مستقلّة بنفسها من حيث تعلّق الأمر به. فامتثال أمر كلّ جزءٍ لايتوقّف على امتثال أمر الجزء الآخر أصلاً، وحينئذ فإذا اعتق العبد أو بلغ الصبيّ قبل المشعر فصحّة حجّه ووجوب

الإتمام عليه تكون على القاعدة، بخلاف الصلاة فإنّها مركّب ارتباطيّ والقاعدة تقتضي عدم وجوب إتمامها إذا بلغ في الأثناء، كما لا يخفى.

الثاني: إنّه ورد في الحجّ دليل خاصّ دلّ على وجوب الإتمام في خصوص ما إذا صار العبد حرّاً بأن يعتقه مولاه قبل الوقوف في المشعر، فإنّه يدلّ على وجوب إتمام الحجّ عليه مطلقاً - اطّلع على كونه معتقا أم لا - كما لا يخفى.

ويمكن أن يكون منشأ الحكم بلزوم استيناف الصلاة هو إطلاق الأدلّة الدالّة على وجوب الصلاة على الصبي إذا بلغ، فإنّ الحكم بوجوبها عند البلوغ مطلقاً - من دون تفصيل بين صيرورته بالغاً في الأثناء أو بعدها أو قبلها - كاشف عن لزوم الصلاة عليه بمجرّد البلوغ. وبناءً على هذا فمنشأ القول بوجوب الإتمام عليه وسقوط الفرض عنه - لو بلغ في الأثناء - هو إنكار إطلاق مثل هذه الأدلّة.

وتفصيل هذا الإجمال: إنّ البلوغ شرط شرعّي لوجوب الصلاة بل لكلّ تكليف شرعيّ، ومقتضى شرطيّته له دخله في ملاك الوجوب. فبناءً على وحدة ملاك استحباب الصلاة على الصبيّ ووجوبها عليه حين بلوغه أنّ الوجوب والاستحباب مرتبتان من الطلب، فإنّ المرتبة الضعيفة يعبّر عنها بالاستحباب، والمرتبة القويّة الناشئة عن شدّة الطلب وتأكدّه يعبّر عنها بالوجوب، يكون الملاك حين صباوة الصبيّ مقتضياً للأمر ولكن تأثيره في الإلزام مشروط برفع الصباوة وتحقّق البلوغ، فإذا بلغ الصبيّ يؤثّر المقتضي أثره، وعلى أيّ حال يكون تأثيره في استحباب الصلاة من جهة نقصان الملاك لابتلائه بالمانع، فإذا رفع المانع فيتّم الملاك ويصل إلى درجة الكمال، فيؤثر في لزوم الطلب.

وحينئذٍ إذا بلغ في الأثناء أو صلّى في الوقت فبلغ بعد الصلاة، فمنشأ الشكّ

في لزوم الإعادة عليه في كلتا الصورتين أنّ المرتبة الباقية من الملاك بعد استيفاء مرتبة منه هل مؤثّرة في أمر إيجابي متعلّق بإعادة الصلاة أم ليس بتلك المثابة؛ لاستيفاء المرتبة المعظم منه بالصلاة المأتيّ بها، فيحتمل كلّ من الأمرين مع إمكان كلّ منهما ثبوتاً، ضرورة إمكان أن تكون المرتبة الباقية غير قابلة لأن يؤثّر في أمر إيجابيّ مستدع لاستيناف الصلاة بعد استيفاء عُمدة المِلاك بما أتى به في حال الصلاتيّة كلاًّ أو بعضاً، فلم يكن مجال للأمر بها.

كما أنّه يمكن أن تكون المرتبة الباقية مرتبةً مهتمّاً بها مستدعية للأمر بها وبعد إمكان كل من الأمرين ثبوتاً، ولم يكن كاشف في البين إلا الأدلّة، فإذا أطلق المتكلّم إيجاب الصلاة عليه عند البلوغ مع كونه في مقام البيان من هذه الجهة بلا استفصال ولا تقييد، فيستكشف من الإطلاق كون المقدار الباقي من الملاك مؤثّراً في إيجاب الصلاة عليه، ولا مجال لإنكار هذا الإطلاق بعد شيوع الابتلاء به وكونه عامّة البلوى.

ثمّ إنّه بناءً على ماذكرناه من وجوب استيناف الصلاة، فلا يجب الإتمام لو بلغ في الأثناء، فالصلاة باقية على استحبابها. فلا يبعد عدم جواز قطعه لو قلنا بحرمة الإبطال حتّى في المستحب منها.

كما أنّه يحتمل بطلان الصلاة بناءً على الوجه الأوّل في تجدّد الأمر وذهاب الأمر الاستحبابيّ، وكذا بناءً على التبدّل؛ لأنّ بمجرّد البلوغ كان الإتيان بالصلاة الرباعيّة بعنوان الاستحباب تشريعاً محضاً، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرناه بطلان دعوى عدم وجوب الاستيناف نظراً إلى أنّ بعد وحدة الملاك واستيفائه بالصلاة الّتي أتى بها جامعاً لجميع الشرائط بلا دخل

شيءٍ زائدٍ فيه لم يكن مجال لاستيفائه بعد ذلك ولذا لم يشرع صلاتان للظهر لشخص واحدٍ في وقت واحدٍ.

وجه ظهور البطلان: أنّ مجرّد وحدة الملاك مع كونه مبتلى بالمانع في حال وعدمه في حالة أُخرى كما هو المفروض لا يستلزم استيفاء بعضها في حالة وجود المانع بعد إمكان أن يكون المقدار الباقي بعد رفع المانع على وجه يستدعي طلباً إيجابيّاً مستقلاً، ومن الإطلاق في مقام الإثبات يستكشف كونه كذلك في مقام الثبوت، ولذا قلنا في مقامه: إنّ الفرض لا يسقط بالنفل إلا إذا استكشفنا من دليله ثبوتاً اشتراط وجوبه بعدمه، وإلا لا معنى لسقوطه به.

ثمّ لا يخفى: أنّ ما ذكرناه لا يُجزي في الطهارة الحدثيّة بعد مسلّميّة كفاية المستحبّة منها عن واجبها بالنسبة إلى البالغ، وبعد كون الطهارة مستحبّة شرعيّة بالنسبة إلى الصبّي، كما هو المفروض. ولم يثبت خصوصيّة للبلوغ ولا للصباوة.

فتوهّم: أنّه لا يكفي الطهارة الّتي بها الصبيّ في حال صباوته؛ لاحتمال دخل البلوغ فيها.

مدفوع: بأنّ هذا مجرّد احتمال، يدفعه كفاية الكون على الطهارة للدخول في الصلاة، كان فاعلها قاصداً للغاية الواجبة أو المستحبّة بلا إشكال ولا كلام.

ومّما ذكرنا ظهر: مسلّميّة عدم وجوب الصوم والإمساك على الصبيّ لو بلغ بعد طلوع من يوم شهر رمضان أو في أثناء اليوم فيما إذا لم يأت بمفطر، بل فيما إذا قصد الصوم مستحبّاً، فإنّه باق على استحبابه، وبالبلوغ لا ينقلب أصلاً؛

لماذكرناه [من][1] عدم إيجاب إتمام الصلاة عليه لو بلغ في الأثناء، من الوجوه الثلاثة المذكورة وكان الأخير منها هو الأقوى، كما لا يخفى. فتدبّر.

الأمر الخامس: إنّه يجب على المكلّف إحراز الوقت كإحراز سائر شرائط الصلاة ولا إشكال فيه، كما أنّه لا إشكال في أنّ مقتضى الأصل عدم جواز الاتّكال على الظنّ مطلقاً لو تمكّن من العلم أم لا، إلا إذا ثبت بالدليل جواز العمل به.

إنمّا الكلام في أمرين:

الأوّل: في أنّه ثبت في الشرع جواز الاتّكال على الظّن بالوقت مع التمكّن من العلم أم لا ؟.

الثّاني: في أنّه بعد عدم الدليل على حجيّته مع التمكّن من العلم، هل دلّ دليل على حجيّته مع عدم التمكّن منه مطلقاً، أو لخصوص ذوي الأعذار. أم لا ؟

أمّا الأمر الأوّل: فقد توّهم جواز العمل به مع التمكّن من تحصيل العلم بالوقت نظراً إلى خبر ابن رباح عن الصادق عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»[2].

بتقريب: أنّ لفظ ترى مستعمل في الظّن فقوله عليه السلام: «فقد أجزأت عنك» دليل على اعتباره.

---

(١) في الأصل «في» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) الكافي ٢: ١١/٢٨٦، الفقيه ١: ٦٦٦/١٤٣، التهذيب ٢: ١١٠/٣٥ و٥٥٠/١٤١، الوسائل ٤: ١/٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت.

وفيه: أمّا أوّلاً: أنّ رأى مأخوذ من الرؤية وهو فعل من أفعال القلوب، فيكون بمعنى العلم؛ لأنّ رؤية القلب يكون بالعلم، ولايستعمل في الظّن إلا بقرينة دلّت عليه، وإلا كان عند الإطلاق مستعملاً في العلم.

وأمّا ثانياً: أنّه على فرض تسليم استعماله فيه فيكون إمّا مشتركاً لفظيّاً أو مشتركاً معنوياً - كما هو الظاهر -، فيحتاج إرادة كلّ منهما إلى قرينةٍ معيّنةٍ ومع عدم القرينة يصلح لكلّ منهما، فيكون مجملاً.

وأمّا ثالثاً: أنّ الفرض المذكور في الرواية هو فرض كشف الخلاف، ويعبّر كثيراً عن كشف خلاف الاعتقاد العلمي بالظّن، أو بالزعم، باعتبار عدم مطابقته للواقع. فعلى هذا يحتمل قوّياً أنّ الراوي علم بالوقت، ثمّ صلّى فظهر له في [أثنائها][1] عدم دخول الوقت حال الدخول، فعبّر عن علمه الّذي انكشف كونه جهلاً مركباً بالظّن، فلا يكون دليلاً إلا على أنّه لو دخل المحرز للوقت بالعلم العقليّ أو العاديّ فظهر خلافه، فإن كان حال كشف الخلاف في الوقت تصحّ صلاته وإلا فلا، كما دلّت عليه أخبار أُخر. فالاستدلال بهذا الخبر لجواز الاتّكال على مطلق الظّن لا مجال له أصلاً.

إنّما الكلام في حُجيّة الأذان وأماريّته للوقت فيما إذا تمكّن من تحصيل العلم بالوقت، وعدمها. ومنشأ حُجيّة الأذان وأماريّته، الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب.

---

(١) في الأصل «إتيانها» والصحيح ماأثبتناه.

منها: خبر بشر عن ذريح [المحاربي][١] قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيءٍ مواظبةً على الوقت»[٢].

ومنها: عن عليّ عليه السلام قال: «المؤذّن مؤتمن والإمام ضامن»[٣].

ومنها: عن محمّد بن خالد القسريّ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخاف أن نصلّي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس قال: «إنّما ذلك على المؤذّنين»[٤].

ومنها: قول الصادق عليه السلام في المؤذّنين: «إنهّم اُمناء»[٥].

وتقريب الاستدلال بها: إنّ بعد ما انقطع بعدم موضوعيّة الأذان لدخول الوقت إلا من جهة كون المؤذّن الجامع للشرائط المعتبرة شرعاً فيه: من العقل والإسلام والعارف بالوقت والوثاقة، بل والعدالة. كما يأتي الكلام فيه إنشاء الله تعالى مخبراً عن الوقت، ومعلماً عن دخوله بأذانه، ولا إشكال في أنّه في نوعه يفيد الوثوق، بل الاطمئنان بدخول الوقت، فتعبير الشارع بقوله: «إنّما ذلك على المؤذّنين». أو قوله: «إنّه مؤتمن وضامن» كضمان الإمام القراءة عن المأموم.

فكما أنّ قراءة المأمومين يكون في عهدة الإمام والإمام كافل له وملتزم به، كذلك المؤذّن ملتزم ومتعهّد بالوقت الّذي هو شرط لصحّة الصلاة.

وكما أنّ الإمام كذلك يسقط القراءة عن المأموم بقراءته. كذلك تعيّن

---

(١) في الأصل «الماربي» والصحيح ماأثبتناه.

(٢) التهذيب ٢: ١١٣٦/٢٨٤، الوسائل ٥: ١/٣٧٨ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة.

(٣) التهذيب ٢: ١١٢١/٢٨٢، الوسائل ٥: ٢/٣٧٨ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨٤ ـ ١١٣٧/٢٨٥، الوسائل ٥: ٣/٣٧٩ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة.

(٥) الفقيه ١: ٨٩٨/١٨٩، الوسائل ٥: ٦/٣٧٩ ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة.

الوقت والفحص عنه، وتحصيل العلم به، ساقط عن المصلّين بإحراز المؤذّن، وقوله عليه السلام: «إنهّم أُمناء»: يعني أمين في إعلامه بالوقت.

في لباس المصلّي

وقد استدلّ بأصالة الحلّ لجواز الصلاة في المشكوك بوجوه:[1]

الأوّل: ما استدلّ به الأُستاذ دام بقاؤه، بتقريب أنّ مانعيّة هذا المشكوك للصلاة حيث كانت منتزعة عن التكليف الغيريّ المتعلّق بشخصه - على ما بيّناه سابقاً من انحلال النهي الغيريّ المتعلّق بالموضوع الخارجيّ، حذو انحلال النواهي النفسيّة المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة - مساوقة لحرمته، والشكّ فيها مساوق للشكّ في حرمة الصلاة في هذا المشكوك، كما أنّ حلية الصلاة فيه مساوقة لجواز الصلاة فيه.

فإمّا يرجع أمر هذا المشكوك إلى تردّده بين كونه حراماً أو حلالاً بالحليّة الوضعيّة والحرمة الوضعيّة، الناشئة عن تردّده بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، أو بالحليّة والحرمة الاقتضائيين؛ باعتبار تردّد نفس الصلاة فيه بين الحرمة والحليّة، فيندرج بأحد الاعتبارين في الأخبار الدالّة على حليّة المشكوك المردّد

---

(١) كذا في الأصل وهو يدلّ على سقوط مطالب كثيرة حسب ترتيب الكتب الفقهيّة.

أمره بين الحرام والحلال ظاهراً، فإذا حكم بحليّة المشكوك من حيث مانعيّته عن الصلاة أو عدم مانعيّته أو بحليّة الصلاة فيه ظاهراً، فيحكم بعدم مانعيّته للصلاة.

وإثبات هذا المدّعى وتوضيحه يحتاج إلى بيان اُمور:

الامر الأوّل: أنّ الظاهر من لفظة «الشيء» الذي جعل موضوعاً للحليّة الظاهريّة في أخبار الحلّ على اختلاف ألسنتها، من التصريح بلفظته في بعضها - كما في رواية مسعدة بن صدقة[١] ورواية اُخرى - ومن التصريح بالموصول مكان «الشيء» - كما في رواية عبدالله بن سليمان[٢] - هو الموضوع الخارجيّ، كما تشهد به الأمثلة الواردة في رواية مسعدة بن صدقة. ويستكشف من الغاية الّتي هي معرفة الحرام تقييده بالشكّ في حليّة ذلك وحرمته.

وبالجملة: الظاهر من هذه الأخبار كون الموضوع فيها هو الموضوع الخارجي، الذي كان مردّداً بين أن يكون حراماً أو حلالاً، لا الأفعال. وبناءً على هذا فيكون طرفا الترديد هو الحليّة والحرمة الوضعيّين، حيث إنّ الحليّة والحرمة المحمولتين على ذوات الأشياء الخارجيّة، هما الوضعيّتان المستتبعتان للحرمة والحليّة الاقتضائيّين، باعتبار أفعال المكلّفين المتعلّقة بها، كما أنّه لو كان المراد «بالشيء» أو الموصول في هذه الأخبار هو أفعال المكلّفين، فلا محالة يكون المراد بهما هوالاقتضائيّين، حيث إنّ الأحكام المتعلّقة بأفعال المكلّفين تكون اقتضائيّةً محضةً.

---

(١) الكافي ٥: ٤٠/٣١٣، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٧: ٤/٨٩ ب٤ من أبواب مايكتسب به.

(٢) الكافي ٦: ١/٣٣٩، المحاسن: ٥٩٦/٤٩٥، الوسائل ٢٥: ١١٧ ـ ١/١١٨ ب٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

ومن هذه المقدّمة ظهر أنّ نفس اللباس المشكوك كونه مأخوذاً من مأكول اللحم أو من غيره كان موضوعاً لهذه الأخبار حيث إنّ أمره مردّد بين أن يكون حراماً أو يكون حلالاً باعتبار الصلاة فيه، كما أنّه كذلك باعتبار اللحم المشكوك. هذا لو قلنا بأنّ المراد «بالشيء» هو نفس الموضوعات الخارجيّة، كما استظهرناه.

وأمّا لو قلنا بأنّ المراد منه هو فعل المكلّف، ففيما نحن فيه يكون إيقاع الصلاة فيه، أمره مردّداً بينهما الاقتضائيّين، كتردّد حلّ اللحم المشكوك بعينه. فعلى كلّ حال يكون ما نحن فيه مندرجاً فيها من هذه الجهة على كلّ تقدير.

الامر الثاني: أنّ الحرام لغةً عبارة عن المنع[1]، فالحرام مأخوذ عن الحرمان.

وهو إمّا تكوينيّ: كما في قوله عزّ شأنه: «وحرام على قرية أهلكناها»[2].

وإمّا تشريعيّ: وهو عبارة عن حرمان المكلّف عن الشيء الحرام، أو كون الشيء محروماً عنه المكلّفين، بمعني كونه مسلوب الانتفاع في عالم التشريع، حيث إنّ الشارع بتحريمه إيّاه سلب عنه الانتفاع وحرّم المكلّف عنه.

وفي الاصطلاح عبارة: عن الطلب العدميّ - أي الطلب المتعلّق بتركه -. ومرجعه إلى منع المكلّف عنه وحرمانه عنه. إمّا بجميع ما يُطلب عن ذلك الشيء من المنافع والانتفاع أو ببعضه، وإن كان حلالاً بالنسبة إلى بعض آخر من منافعه.

ويقابله الحلال: وهو عبارة عن إرسال الشيء وإطلاقه وإيفائه على ما هو عليه، ممّا ينتفع بمنافعه، أو إرسال المكلّف وإطلاقه بالنسبة إلى ذلك الشيء فيما

---

(١) راجع لسان العرب ٢: ١٢٢.

(٢) الأنبياء: ٩٥.

إذا كان متعلّقاً بموضوع خارجي. أو بالنسبة إلى فعله باعتبار نفسه فيما إذا لم يكن متعلقاً بموضوع خارجيّ.

ففي الحقيقة كون الحرام عبارةً عن حرمان المكلّف عن الشيء هو راجع إلى تقييده بالتحرّز عنه مطلقاً أو عن بعض وجوه انتفاعاته، والحلال عبارة: عن إرساله بالنسبة إليه. وكلّ منهما أمر وجودّي جعليّ بإنشاء الشارع له. غاية الأمر أنّ جعله إمّا يكون لعدم وجود مقتضي الحكم الإلزاميّ في الشيء أو يكون لتساوي المقتضيين، من غير فرق بينهما.

وما يقال: من أنّ الحلال عبارة: عن نفس عدم الحكم وتكون الأحكام أربعة.

مدفوع: بأنّ العدم هو عدم، لا يكون حكماً ولا يكون أثراً. نعم، لو كان العدم ممّا كان طرفاه بيد الشارع، انقلابه بنفس إيفائه، والحكم ببقائه جعل له، وحكم قد حكم الشارع به، - وبهذا وجّهنا مقالة من ذهب إلى أنّ المطلوب بالنواهي هو الترك[1] -، فنفس إيفاء الشيء على حاله أو إيفاء المكلّف إرخاء عنانه بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى فعله إطلاق له، وإرسال بالنسبة إليه، وهذا أمر وجوديّ مجعول. هذا في النفسيّات.

وأمّا القيود، فالجزء والشرط فيها منزّلان منزلة الواجب في النفسيّات. والموانع والقواطع منزّلة منزلة النواهي النفسيّة، وما كان وجوده وعدمه بالنسبة إلى المأمور به المركّب منزّلاً منزلة الحلّ والإباحة في النفسيّات. فالأُمور التي لا تكون تقييداً في المركّب، لا وجوداً ولا عدماً، قيداً وتقيّداً أو تقيّداً فقط، بل كان

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢٠.

وجودها وعدمها في المركّب متساويين، يكون حلالاً. والمأمور به بالنسبة إليها مرسلاً، والأجزاء المستحبّة والمكروهة من خصوصيّات المأمور به بمنزلة المستحبّ والكراهة النفسيّين.

الامر الثالث: إنّ بعدما عرفت حقيقة معنى الحرام والحلال فلا يخفى عليك: إنّه لا فرق بين أن يكون الحرام نفسيّاً وبين أن يكون غيريّاً، أمّا الحرام النفسيّ فظاهر. وأمّا الحرام الغيريّ، فحيث إنّ مرجعه حقيقةً إلى تقييد ذلك الغير بعدمه - لمفسدة فيه - فيكون المكلّف محروماً عنه من جهة إيقاع ذلك الغير فيه، كما في الأمر الغيريّ. فإنّ مرجعه إلى تقييد ذلك الغير بوجوده، بحيث لا يمكن أن يوجد ذلك الشيء بدونه. فكذا الحرام الغيريّ عبارة: عن تقييد ذلك الغير بعدمه. وبهذا الاعتبار يكون منشأً لانتزاع المانعيّة عنه. هذا بحسب اللغة.

وأمّا بحسب الاصطلاح فإنّه طلب عدميّ، يعني طلب تعلّق ذلك الشيء. غاية الأمر تعلّقه بعدمه ليس لنفسه وبنفسه، بل يكون باعتبار مانعيّته عن تحقّق ذلك الغير، وهذا لا يوجب خروجه عن كونه مصداقاً للحرام، وبهذا الاعتبار أُطلق الحرام عليه وعلى النفسيّ بجامع واحد، كما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

الامر الرابع: إنّك بعدما عرفت أنّ معنى الحليّة هو الرخصة الراجعة إلى إطلاق المكلّف بالنسبة إلى الشيء الّذي تعلّقت به فالحلال الذي رتّب على الشيء المشكوك في أدلّة الباب عبارة: عن الرخصة في المشكوك ظاهراً.

وحينئذٍ، فلو كان الشكّ في الحرمة من جهة الشكّ في المانعيّة، فالحكم بالحلّية من هذه الجهة راجع إلى نفي المانعيّة، فيترتّب عليه الإجزاء، كما أنّه لو

كان الشكّ فيه من جهة الحرمة النفسيّة، المساوقة للعقاب على فعله، فالحكم بالحليّة من هذه الجهة راجع إلى نفي العقاب عنه.

فالحليّة بمعنى واحد استعملت في الموردين، والاختلاف إنّما يكون من جهة خصوصيّة المورد فإنّ المشكوك إن كان هو الحرمة الغيريّة المساوقة للمانعيّة، فالحكم بالحليّة من جهة هذه الحرمة مساوق لنفي المانعيّة المترتّبة عليه الإجزاء، كما أنّ الحكم بالحلّية من جهة الحرمة النفسيّة مساوق لنفي العقاب.

وهذا المعنى جار في «لا تنقض اليقين بالشكّ»[١] فإنّ حرمة النقض من جهة الشكّ في مانعيّة شيء مسبوق بعدمها، مفاده هو نفيها، كما أنّ حرمة النقض من جهة الشكّ في بقاء الحرمة وارتفاعها، المسبوق بعدمها يفيد المعذوريّة. وهذا ليس إلا من جهة اختلاف المورد، لا اختلاف حرمة النقض. وإلا فهو بمعنى واحد استعمل في المعنيين، وكما في جريان البراءة الشرعيّة في الجزء المشكوك، فإنّ مفاد حديث «الرفع»[٢] نفي جزئيّة المشكوك، المساوق لإطلاق المأمور به بالنسبة إليه، فتفيد الإجزاء، كما أنّ مفاد الرفع في حرمة شيء بالحرمة النفسيّة مساوق لرفعه، المساوق لنفي العقاب.

والحاصل: إنّ ترتّب الإجزاء على الحليّة الظاهرية المقيّدة للإطلاق الظاهري لا يستلزم أن يكون الحلال بمعنى الصحّة المنافية بكونه بمعنى الرخصة التكليفيّة، في مقابل الحرمة النفسيّة حتّى يلزم استعماله في المعنيين؛ لما ذكرنا.

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨ وفيه: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» ونصّه في الكفاية: ٤٣٢ (طبع مؤسّسة آل البيت عليهم السلام)

(٢) الخصال: ٩/٤١٧، التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الاختصاص: ٣١.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّه بناءً على ما ذكرنا، من انحلال النهي المتعلّق بالصلاة في غير المأكول فيما نحن فيه، إلى نواهي متعدّدة بعدد آحاد وجود غير المأكول، حَذو انحلال «لا تشرب الخمر».

وبناءً على ما تقدّم، من انتزاع المانعيّة من هذا النهي، فلكلّ وجود من غير المأكول مانعيّة مستقلّة، منتزعة عن النهي الغيريّ المستقلّ. فالصوف المشكوك كونه من مأكول اللحم، حتّى تكون الصلاة بالنسبة إليه مطلقةً ومرسلة، الراجعة إلى حلّيّتها فيه، أو من غير المأكول حتّى تكون الصلاة بالنسبة إليه مقيّدة بعدمه، الراجعة إلى حرمة إيقاعها فيه. فيردّد أمر هذه الشبهة المتعلّقة بهذا الموضوع الخارجيّ بين الحلّيّة والحرمة. فتندرج في أخبار الحلّ ويحكم بحلّيّة إيقاع الصلاة فيه ظاهراً، المساوقة لإطلاق الصلاة بالنسبة إليه ظاهراً. حيث إنّ الحكم بحلّيّتها فيه من جهة تلك الحرمة الغيريّة - المنشأ لانتزاع المانعيّة منه - مساوق لإطلاق الصلاة بالنسبة إليه ظاهراً، وعدم تقيّدها به، فيرجع بالأخرة إلى نفي مانعيّة المشكوك كنفيها بالبراءة بعينه.

فكما أنّ الحكم برفع قيديّة المشكوك بحديث «الرفع» مرجعه إلى كون الصلاة لا بشرطاً بالنسبة إليه ظاهراً. فكذا الحكم بالحلّية بحديث «كلّ شيءٍ لك حلال»[1].

نعم، الفرق بينهما أنّ بأخبار الحلّ يحكم بالحلّ، المضادّ مع الحرمة المشكوكة بخلاف الحكم بنفيه، فإنّ بالحكم بالنقيض بتركه البراءة الشرعيّة يثبت اللابشرطيّة

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩/٤ ب ٤ من أبواب مايكتسب به.

الظاهريّة، المستتبعة للإطلاق والإرسال النفس الأمريّ.

فإن قلت: إنّه حيث كان مرجع الشكّ في الحلّيّة والحرمة فيما نحن [فيه] - باعتبار كون الحرمة المشكوكة غيريّةً لا نفسيّة - إلى الشكّ في تقيّد الصلاة بعدم المشكوك وفي إطلاقها بالنسبة إليه، وقد قرّر في محلّه من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، فلذا تكون الشبهة مندرجةً في أخبار الحلّ؛ لأنّ المستفاد منها كون الشبهة مردّدةً بين الحلال والحرام كما هو مفاد الصحيحتين، حيث إنّه صرّح فيهما بأنّ «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[1]. وهما أمران وجوديّان، ويكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا العدم والملكة. فلابدّ في الشبهة المندرجة فيهما من كونها مردّدةً بينهما، لا بين الحرام وعدمه. وما نحن فيه كذلك؛ لما ذكر. فلا يكون مشمولاً لها حتّى يحكم بالحلّيّة الظاهريّة فيها.

قلت: أمّا أوّلاً ليست الأخبار الدالّة على أصالة الحلّ منحصرةً بالصحيحتين، المصرّح فيهما بالحلال والحرام. بل خبر مسعدة بن صدقة[2] دالّ عليها أيضاً، وهو مطلق بالنسبة إلى كون طرفي الشكّ هو الأمران الوجوديّان المتضادّان، أو الأمران المتناقضان. فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ فيه حلال» هو الشيء المشكوك

---

(١) الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦، الكافي ٥: ٣٩/٣١٣، التهذيب ٧: ٩٨٨/٢٢٦، الوسائل ١٧: ٨٧ ـ ٨٨ / ١ ب٤ من أبواب ما يكتسب به، الكافي ٦: ١/٣٣٩، المحاسن: ٥٩٦/٤٩٥، الوسائل ٢٥: ١١٧ ـ ١/١١٨ ب٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

(٢) الكافي ٥: ٤٠/٣١٣، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٧: ٤/٨٩ ب٤ من أبواب مايكتسب به.

حرمته، سواء كان طرفه الآخر هو الحلّيّة أو عدم الحرمة؛ فإنّ كليهما مندرج فيه، كما يشهد به الأمثلة المذكورة فيها. فهذا الخبر يشمل ما نحن فيه وإن لم يشمله غيره من الصحيحتين، ويكفي شموله له.

وتوهّم: تقييد هذا الإطلاق بصريح الصحيحتين المصرّحتين بالتقييد بهما؛ لوحدة السياق والموضوع والغاية فيها.

مدفوع: بأنّ مجرّد وحدة السياق وكون الموضوع فيها هو الأمر المشكوك حرمته ووحدة الغاية - وهو معرفة الحرام - لا دلالة لها على لابدّيّة وحدة الموضوع من جهة كون طرفي الترديد هو الأمرين الوجوديّين، ولا يلزم محذور عقليّ، ولا خلاف ظاهر عرفيّ لو أراد من الشيء المشكوك في خبر مسعدة بن صدقة هو المطلق ومنهما هو المقيّد، فلا وجه للتقييد.

وإن أبيت عن ذلك وقلت: بأنّه لابدّ من التقييد؛ لأنّ حمله على المطلق خلاف الظاهر عرفاً.

قلت: تقييد هذا الموضوع بالصحيحتين ليس أولى من إرادة عدم الحرام من الحلال المذكور فيهما، حيث إنّه ليس ممّا يأباه العرف أيضاً. فتأمّل جيداً.

وأمّا ثانياً: أنّ المراد بالإطلاق والتقييد فيما نحن فيه هو الإطلاق والتقييد النفس الأمريّ، حيث إنّ الشكّ في كون المشكوك من غير المأكول حتّى كان مانعاً، حتّى تكون الصلاة مقيّدة به، أو من المأكول حتّى تكون الصلاة مطلقةً بالنسبة إليه وحلالاً فيه، إنّما يكون بلحاظ الواقع ونفس الأمر، لا بلحاظ الكاشف والدليل.

ولا إشكال في أنّ الإطلاق والتقييد النفس الأمريّ - المعبّر عنهما بالحلّيّة

والحرمة النفس الأمريّة - أمران وجوديّان، ولا ربط له بباب المطلق والمقيّد الّذي قلنا: إنّ التقابل بينهما هو العدم والملكة في مقابل المشهور القائلين بكون التقابل بينهما هو تقابل التضاد. نظراً إلى وضع ألفاظ أسماء الأجناس للطبيعة المرسلة، بحيث كان الإرسال داخلاً في نفس الموضوع له فيها.

وذلك؛ لأنّ المراد بهما هو الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة، وهي إنّما تثبت بها إطلاق اللفظ في مقام الكاشف وفي مقام إثبات الإطلاق النفس الأمريّ به، كما أنّ المراد بالتقييد المقابل له، هو تقييد معنى اللفظ في هذا المقام، الكاشف عن التقييد النفس الأمريّ.

وكون التقابل بين مثل هذا الإطلاق والتقييد في مقام الكاشف تقابل العدم والملكة لا يستلزم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد النفس الأمريّ - الّذي هو المبحوث عنه فيما نحن فيه - تقابل العدم والملكة؛ لأنّه لا ملازمة بينهما أصلاً، ولا يعقل كون الإطلاق النفس الأمريّ أمراً عدميّاً إلا على القول بكون الإباحة النفس الأمريّة هو العدم المحض. وقد أبطلناه سابقاً. فراجع.

فإن قلت: إنّ المنصرف والمنسبق إلى الذهن من لفظة الحرام هو الحرام النفسيّ، لا الحرام الغيريّ، ومع هذا كيف تنطبق الأخبار الواردة فيها الحلال والحرام المطلق مع ما نحن فيه، الّذي كان مردّداً بين الحرام الغيري والحلّيّة الغيريّة.

قلت: - مضافاً إلى أنّك قد عرفت أنّ الحرام بمعناه اللغويّ والاصطلاحيّ حقيقة فيهما بجامع واحد، وهو الحرمان عن الشيء، الراجع إلى حرمان المكلّف عمّا تعلّق به، والطلب العدميّ الراجع إلى تعلّقه بترك الشيء، من غير فرق بين أن

يكون لنفسه أو لغيره -: إنّ ما ذكرت من الانصراف عند الإطلاق إنّما هو الحرام والحلال، الواردان في كلمات العلماء.

وأمّا الواردان في الأخبار وفي كلمات الأئمّة الأطهار - عليهم صلوات الله، أفضلها وأكرمها وأجزلها من الآن إلى يوم القيامة - فهما يُطلقان عليهما على نحو سواء بلا عناية. كما يدلّ عليه جملة من الأخبار الّتي ذكرها الأُستاذ دام ظلّه في رسالته[١].

منها: ما في الفقيه مرسلاً، قال: سئل أبو جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام، فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أفنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم إنّ الله حرّم أكله وشربه ولم يحرّم لُبسه ومسّه والصلاة فيه»[٢].

فإنّ ظاهره أنّ الحرمة بمعنى واحد وقع محلاً للنفي والإثبات بالنسبة إلى الأكل والشرب والصلاة فيه، مع أنّها بالنسبة إلى الصلاة كانت غيريّةً.

ومنها: ما رواه الكليني قدس سره عن مكاتبة عبدالجبّار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام هل يُصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[٣].

فإنّ نفي الحلّيّة المستندة إلى الصلاة بلا عناية وقرينة، كاشف عن أنّها بمعنى واحد وبجامع واحد مستعمل فيهما. وغرض الأُستاذ دام بقاؤه من ذكر الأخبار

---

(١) رسالة «الصلاة في المشكوك»: ٣٥٩ ـ ٣٦٥.

(٢) الفقيه ١: ٧٥٢/١٦٠، الوسائل ٣: ١٣/٤٧٢ ب٣٨ من أبواب النجاسات.

(٣) الكافي ٣: ١٠/٣٩٩، الوسائل ٤: ٢/٣٦٨ ب١١ من أبواب لباس المصلّي.

الكثيرة في هذا المقام، إثبات تداول إطلاق اللفظين على النفسيّين والغيريّين منهما بجامع واحد وبلا عناية ولا تجوّز، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ مثل هذا الانصراف البدويّ، الناشئ عن مجرّد أُنس الذهن بالنفسيّين منهما، ليس موجباً لرفع اليد عن الإطلاق، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ إثبات الحلّيّة الظاهريّة للشيء المشكوك كان بمساق واحد، من غير فرق بين أن يكون الشكّ في النفسيّين منهما أو الغيريّين منهما، غاية الأمر أنّ الحلّيّة الظاهريّة، الثابتة في مقابل الحرمة النفسيّة بتعيّنه إرسال المكلّف ظاهراً، ورفع العقاب عنه واقعاً، لا خلاف الواقع. والمقابلة للحرمة الغيريّة هو الإطلاق الظاهريّ لذلك الغير، المشكوك تقييده بعدم ذلك الشيء وعدم تقييده به، كما ذكرنا.

فإن قلت: إنّه لابدّ في اندراج الشيء المردّد بين الحرام والحلال في أخبار الحلّ أن تكون ممّا تصحّ صدق إطلاق الحرام عليه عرفاً، لو كان في الواقع حراماً كإطلاق الحلال عليه كذلك، وإن صحّ إطلاقهما عليه لغةً واصطلاحاً، لكن حيث كان المدار على صحّة الصدق العرفيّ، في إسنادهما إليه كما هو الظاهر من الإطلاق المستفاد من الأخبار، وحيث إنّه لا ملازمة بين الصدق العرفيّ وبين الصدق لغةً واصطلاحاً؛ لإمكان التفكيك بينهما. وظاهر أنّ إسناد الحرام المطلق إلى شيءٍ إنّما يصحّ فيما إذا كان حراماً بجميع وجوه الانتفاعات، المعهودة عنه عرفاً أو بالوجه الظاهر منه عرفاً، المقصود منه عند العقلاء، لو لم يكن حراماً بجميع وجوهه. ولا نسلّم أن تكون الصلاة في غير المأكول من وجوه الانتفاع منه عرفاً، فضلاً عن أن تكون من الوجوه الظاهرة المقصودة

العقلائيّة. ومع عدم كونه كذلك، فلا يندرج في الشيء الّذي جعل موضوعاً في الأخبار المذكورة، فلا يكون ما نحن فيه من صغريات تلك الأخبار.

قلت: المناط في كون الانتفاع وجهاً ظاهراً منه أو كونه من المقاصد العقلائيّة، صحّة اقتناء المال بهذا الفرض عند العقلاء، والاشتراء له، وبذل المال بإزائه لتلك الجهة المقصودة، بحيث لا يكون سفيهاً. وواضح أنّ بعد كون الصلاة واجبةً على المكلّف، بل من أهمّ الواجبات وأفضل العبادات والقربات، فاشتراء اللباس له كبذل المال لشراء ماء الوضوء ولتطهير الثياب للصلاة فيه، فلو لم يكن من الوجوه الظاهرة المقصودة العقلائيّة - نظراً إلى دخلها في فراغ الذمّة وتخليصها عن الواجب الّذي اشتغلت الذمّة -. فلا أقلّ من أنّها من وجوه الانتفاعات المقصودة العقلائيّة، ضرورة أنّه أيّ غرض أهمّ عند العقل والعقلاء من [التفرّغ][1] والتخلّص عن العقاب بامتثال الواجب، كما لا يخفى.

فإن قلت: بناءً على ما ذكرت، من كون المانعيّة منتزعةً عن الحرمة، فبإجراء أصالة الحلّ في المشكوك من جهة تلك الحرمة لا يرفع الشكّ في المانعيّة إلا بالملازمة العقليّة فيكون مثبتاً بالنسبة إليه.

قلت: بعدما عرفت من أنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بشيءٍ، يكون مرجعه لُبّاً وفي نفس الأمر إلى اعتبار متعلّقه في المركّب شرطاً أو جزءاً، فكذا النهي الغيريّ واقعه ولُبّه عبارة: من دخل متعلّقه في المركّب، ومرجعه إلى تقيّد ذلك الغير بعدمه.

---

(١) في الأصل «تفريغ» والأنسب ما أثبتناه..

وبعبارة أُخرى: بعد ما كان الخطاب الغيريّ عبارةً عن القطعة من الخطاب النفسيّ المتعلّق بالمركّب، غاية الأمر أنّ تلك القطعة لو تلبّس بكسوة الطلب المستقلّ الأصليّ فيعبّر عنه في الاصطلاح بالأمر الغيريّ لو كان متعلّقاً بالأجزاء والشرائط وبالنهي الغيريّ لو كان متعلّقاً بما اعتبر عدمه في المركّب، وبهذا الاعتبار يتحقّق السنخيّة الّتي لابدّ منها في انتزاع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، من الأمر بها ومن النهي عنها، كما ينتزع عن نفس الأمر المتعلّق بالمركّب، وإلا لا سنخيّة بين الأمر وبين الجزئيّة ولا بين النهي وبين مانعيّة متعلّقه.

وحيث إنّ إجراء أصالة الحلّ يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار نفس الحرمة بما هي، وان كان اندراج الشبهة فيها باعتبار الحرمة الغيريّة ولكن جريانها كان باعتبار الواقع ونفس الأمر والمنكشف، لا باعتبار الكاشف، فيكون مصبّ جريانها هو حيثيّة تقيّد المركّب بمتعلّقه في نفس الأمر، والحكم بالحليّة الظاهريّة بناءً على هذا، عين الحكم بإطلاق المركّب بالنسبة إليه ظاهراً.

فيكون إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إليه كإجراء البراءة الشرعيّة بالنسبة إليه بعينه. فكما أنّه ليس بمثبت فكذا هذه فليس مصبّ جريان أصالة الحلّ بعد الحرمة بنفسها حتّى يستلزمه نفي المانعيّة، بل المصبّ في الحقيقة هو حيث تقيّد المركّب به؛ ولذا قلنا بأنّه يحكم بالحلّيّة من جهة الحرمة الغيريّة بما هي، والحكم بها من هذه الجهة هو عين الحكم بإطلاق المركّب، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا - من أنّ الحكم بالحلّيّة الظاهريّة مساوق للحكم بإطلاق الصلاة بالنسبة إلى المشكوك - ظهر سرّ الحكم بصحّة الصلاة وإجزائها ظاهراً، حيث إنّ الصحّة ليست إلا منتزعةً عن انطباق المأتيّ به مع المأمور به، وحيث إنّ منشأ

الشكّ في الانطباق ليس إلا كون المشكوك مانعاً، الراجع إلى كون الصلاة مقيّدةً بعدمه، فبعد الحكم بإطلاقها بالنسبة إليه وعدم تقييدها به، فالانطباق قهريّ والإجزاء عقليّ من دون تصرّف في لفظة الحلال أصلاً. فما تُوهَم من كونه مستقلاً فيما نحن فيه في الصحّة والإجزاء فاسدٌ جدّاً، كما مرّ الكلام فيه تفصيلاً.

فان قلت: فبناءً على ما ذكرت يلزمه إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى كلّ جزء أو شرط شكّ في شرطيّته أو جزئيّته، ولو بُني على هذا، فيلزم تأسيس فقه جديد.

بيان ذلك: أنّه بناءً على ما ذكرت، من أنّ الحكم بالحلّيّة ظاهراً إنّما يكون بلحاظ المنكشف وبلحاظ الواقع ونفس [الأمر]. فكلّ شيءٍ شكّ في قيديّته للصلاة وعدمها، مرجعه إلى تقيّد الصلاة به في نفس الأمر وإطلاقها بالنسبة إليه، فيحكم بالإطلاق الظاهريّ حَذو الحكم بالبراءة الشرعيّة. وبناءً على هذا فلا شكّ في مصداقيّة شيءٍ لجزء الصلاة وعدمها أو مصداقيّته لشرطها وعدمها، فمرجع الشكّ إلى تقيّد الصلاة بالنسبة إليه وإطلاقها بالنسبة إليه، فيحكم بإطلاقها الظاهريّ، فيلزم تأسيس فقه جديد، كما لا يخفى.

قلت: أمّا أوّلاً: قد عرفت أنّه لابدّ من اندراج الشبهة في الأخبار الدالّة على الحلّ ظاهراً، من كونها مردّدةً بين الحليّة والحرمة، وبهذا الاعتبار أدرجناالشكّ في المانعيّة فيها. أمّا الشكّ في كون الشيء مصداقاً للجزء أو الشرط بنفسه لا يندرج إلا باعتبار كون الأمر بهما عين النهي عن الضدّ - بناءً على القول بالاقتضائيّة - فيدور اندراج هذه الشبهة وعدمه فيها مدار القول باقتضاء الأمر الشيء أو عدمه، فلو قلنا بعدم الاقتضاء فلا يندرج أصلاً.

مع أنّ القول بالاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ لا يلزمه الاندراج أيضاً؛ حيث

إنّ مرجعه - كما قرّر في محلّه - إلى كون نفس الأمر مصداقاً خارجاً بعينه للنهي عن الترك، لا أنّ الأمر يتضمّن مفهوماً للنهي عن الترك أو كان في العين نهي وطلب كان متعلّقاً بالترك كما قرّر في محلّه؛ حيث إنّ طلب ترك الترك هو عين الأمر مصداقاً لا مفهوماً، ولابدّ في الاندراج من تردّد الشيء بين كونه متعلّقاً للأمر أو النهي - كما قرّر في محلّه - فلا يندرج أصلاً. مضافاً إلى أنّ إرجاع الحرام - الّذي جعل غايةً لأصالة الحلّ في أخبارها الّتي هي عبارة عمّا تعلّق بفعل شيءٍ - إلى الترك أو إلى الأعمّ يحتاج إلى عناية وتكلّف بلا وجه وبلا جهة.

وأمّا ثانياً: أنّ إجراء أصالة الحلّ فيما نحن فيه إنّما يكون بلحاظ انحلال النهي الغيريّ إلى النواهي المتعدّدة، وانحلال المانعيّة إلى الموانع المتعدّدة بعدد آحاد وجودات غير المأكول، كما حرّرناه مفصّلاً. وبهذا الاعتبار يكون مرجع الشكّ إلى تقيّد الصلاة بعدم المشكوك وعدم تقيّده به لُبّاً وفي نفس الأمر. ولا إشكال في أنّ هذا المعنى لا يتصوّر في القيود الوجوديّة إلا إذا فرض كونها انحلاليّاً، بحيث كان لكلّ وجود له شرطيّة مستقلّة وجزئيّة على حدّة، وهذا لا يتصوّر في القيود الوجوديّة المعهودة في الشرع. فيردّها أنّه ليس كلّ وضوء قيداً ولا كلّ قراءة جزءاً، بل الجزء والشرط هو صرف وجودهما. فإذا علم بالقيد والشرط فيتنجّز الخطاب عليه، فإذا تنّجز فمرجع الشكّ في مصداقيّة قيد إلى الشكّ في المحصّل، على الضابط الّذي قرّرناه سابقاً. فلابدّ من الاشتغال. ولا مجال لأصالة البراءة ولا لأصالة الحلّ، كما لا يخفى. فتدبّر جيّداً.

هذا تمام الكلام بناءً على القول بانتزاعيّة المانعيّة عن التكليف، كما قرّرناه سابقاً.

وأمّا بناءً على القول بكونها متأصّلة بالجعل، فبلحاظ كونها مستتبعةً لتكليف تحريميّ تندرج الشبهة في الأخبار، ومقتضاها وإن كان حلّيّة الصلاة في المشكوك ظاهراً من جهة تلك الحرمة الّتي استتبعتها المانعيّة، ولكن لا يرفع الشكّ عن كونه مانعاً الا بالمثبتيّة؛ حيث إنّ نفي الحرمة الثابتة يستلزم نفي المانعيّة المستتبعة عقلاً، ضرورة أنّ المانعيّة ليست ممّا رتّبت شرعاً على الحرمة ولا كون مثل هذه الحرمة ممّا جعلت أو أنشأت لإثبات المانعيّة لُبّاً وفي نفس الأمر؛ لأنّ المفروض أنّها منتزعة منها.

مضافاً أنّ هذه الحرمة لا يمكن أن تكون غيريّاً بالنهي الّذي كانت المانعيّة منها؛ لأنّها منتزعة عن المانعيّة. فكيف يمكن أن تكون مستتبعةً لتلك المانعيّة. ولا نفسيّاً؛ لعدم السنخيّة الّتي بينها في الانتزاع، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: بكفاية الحكم بالحلّيّة الظاهريّة الّتي مرجعها فيما كنّا بصدده فيما نحن فيه، من جواز الصلاة وإن لم يرفع الشكّ في المانعيّة كما في استصحاب الطهارة المشكوكة بقائها وارتفاعها، من جهة كون تردّد الرطوبة الخارجيّة بين كونها بولاً أو غيريّاً، فكما أنّه يكفي في إحراز الطهارة استصحابها، وان لم يرفع الشكّ عن ناقضيّة تلك الرطوبة الخارجيّة، فكذا فيما نحن فيه. فإنّه يكفي إثبات الحلّيّة الظاهريّة وان لم يرفع الشكّ عن كون المشكوك مانعاً وعدمه.

ولكن لا يخفى ما فيه من الفرق بينهما، حيث إنّ المفروض فيما نحن فيه

أنّ الصلاة قيّدت بعدم غير المأكول ولو بناءً على هذا القول، - والمانعيّة متقوّمة باعتبار عدمه فيها - فلابدّ من إحراز هذا العدم في إحراز الصلاة ولا يكفي مجرّد جواز الدخول في الصلاة، بخلاف الطهارة المستصحبة، فإنّ متعلّق التكليف هو نفس الطهارة، ولم يؤخذ عدم ناقضيّة الرطوبة المشكوكة قيداً لا في الطهارة ولا في الصلاة، ولذا يكفي مجرّد إحرازها وان لم يحرز حال الناقض؛ لعدم لزوم إحرازه. فتأمل جيداً.

ولكن بناءً على هذا المبنى الفاسد، تكون المانعيّة بنفسها ممّا تناله يد الجعل، فتجري فيها البراءة الشرعيّة حَذو جريانها في الحكم التكليفيّ، المستتبع لها بناءً على الانحلال. كما تقدّم.

فصل: الاستدلال بأصالة عدم مانع

في البحث عن جريان أصالة عدم المانع الّتي تُمسّك بها في المقام وعدمه: بتقريب أنّه بناءً على مانعيّة غير المأكول كما استفدنا من الأدلّة، فمرجع الشكّ في جواز الصلاة في المشكوك وعدمه، إلى الشكّ في مانعيّته عن الصلاة وعدمها، فتجري أصالة عدم المانع كما تجري في كلّ مورد شكّ فيها. ولا إشكال في جريانها في الجملة.

إنّما الكلام في أنّها راجعة إلى الاستصحاب، حتّى كان اعتبارها وعدم اعتبارها مطلقاً أو في بعض مبنيّاً على اعتبار الاستصحاب مطلقاً وعدمه كذلك، أو أنّها بنفسها من الأُصول العقلائيّة الّتي كان بناء العقلاء عليها، كان الاستصحاب حجّةً أم لا.

أمّا دعوى كونها من الأُصول العقلائيّة - التي جرت سيرتهم وبناؤهم عليها مطلقاً، أي سواء كان الشكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود بلا لحاظ الحالة السابقة فيها - دون إثباتها خرط القتاد؛ إذ إحراز ذلك لم يمكن إلا إذا كان ما يبنى فيه على أصالة عدم المانع فيما تداول بينهم وجرت عليه سيرتهم، وإحراز ذلك منهم في الموارد على نحو كانت بحسب ضابط عقلائيّ مشكل جداً. بل لا يمكن بعد كون الموارد مختلفةً من حيث القرائن المقاميّة، المنكشفة بها المقام، الموجب للاطمينان بعدمها عندهم.

والمورد الّذي يمكن أن يقال بأن بناءهم على سلب الانتساب، عمّن شكّ في انتسابه في خصوص النسب؛ لجريان سيرتهم على حفظ أنسابهم. ومع كونهم حافظين لها، سلب الانتساب عمّن شكّ فيه.

أمّا إثبات بنائهم عليها مطلقاً فلا يمكننا إحرازه، مضافاً إلى أنّه لابدّ في كلّ أمر ثابت ببناء العقلاء من انتهائه إلى أساس عقلائيّ يصدّقه العقل، ويحكم عليه العقل السليم والذوق المستقيم؛ لأنّ كلّما بنى عليه العقلاء بفطرتهم وبما هو مرتكز في عقولهم، لا محالة يكون من أمر عقلائيّ ينتهي إلى أساس صحيح عقليّ بعدما لم يكن تقيّد للعقلاء بما هم عقلاء، وبعد ما لم يكن لهم اتّفاق وتواطؤ على أمر لم يفهموا برهانه وسرّه، وظاهر أنّ جريان أصالة عدم المانع مطلقاً في كلّ مورد، ممّا لا يمكن أن ينتهي إلى مبنىً صحيح عقلائيّ؛ ضرورة أنّ البناء على عدم مانعيّة المشكوك المانعيّة، مع عدم الحالة السابقة له ومع عدم القرائن المقاميّة الحاصلة منها الاطمئنان بعدمها، يكون بلا وجه عقلائيّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ في الشكّ في وجود المانع وحدوثه، كان البناءعلى عدم حدوثه كما في كلّ شيءٍ شكّ في حدوثه من جهة أولويّة إسناد المشكوك إلى العدم من إسناد الوجود، المفتقر إلى العلّة. حيث إنّ الحكم بوجوده، لابدّ أن يكون حكماً بوجود علّته، وهو يحتاج إلى القرينة. ولكن بخلاف الحكم بالعدم، فإنّه لا يحتاج إلى إثبات أمر وجوديّ. فيكون إسناده إلى العدم أولى من إسناده إلى الوجود؛ ولهذا كان احتمال حدوث الحادث عندهم غير معتنى به، حتّى يثبت خلافه.

اللّهمّ إلا أن يقال بعدم كون الممكن بالإمكان الخاصّ، نسبته إلى كلّ من طرفي الوجود والعدم على نحو سواء. فحيث إنّه ترجيح بلا مرجّح إذا كان الوجود محتاجاً إلى العلّة، فكذا الحكم بالعدم محتاج إلى الحكم بعدم وجود علّته، أو إلى الحكم ببقاء ذلك العدم. وإثبات هذا ليس باخفّ مؤونةً من الحكم بالوجود، فلا يمكن أن يكون بناء العقلاء على العدم أيضاً، فإنّه ليس له أساس عقلائيّ إلا أن ينتهي إلى الاستصحاب، وإلى لحاظ الحالة السابقة، والجري على طبقها كان عقليّاً، بل فطريّاً مرتكزاً حتّى في طبائع الحيوانات، كما يظهر من المحقّق القميّ عليه الرحمة والغفران. فإذا انتهى إلى الاستصحاب، فيدور جريانها وعدمه مدار حجيّة الاستصحاب وعدمها، وظاهر أنّ إجراء الاستصحاب في بعض الموانع أو في مانعيّة الوجود مثبت لا يكون حجّةً فيه. وعلى هذا، التمسك بهذا الأصل المنتهي إلى البناء على الحالة السابقة - وهي العدم السابق - لا يستقيم مطلقاً إلا على بعض الوجوه، ولابدّ ليتّضح ذلك. وتوضيحه في تقديم أمرين:

الامر الأوّل: أنّه بعد كون مجاري الأُصول منحصرةً بالشكّ في الواقع، والحيرة في بناء العمل وحكمه من جهة كون الواقع المجهول غير محرزة للمكلّف، لا بنفسه ولا بطريقه. كما هو مورد الأُصول العمليّة، فجعل الأُصول إنّما يكون لبيان وظيفة مثل هذا الجاهل المتحيّر في بناء عمله، فلا محالة يكون المجعول بالأُصول هو البناء العمليّ على مؤدّياتها، لا إحراز الواقع وثبوته للمكلّف. بخلاف الأمارات، فإنّ المجعول بها هو إحراز الواقع وثبوته، فعلى هذا لابدّ أن يكون لنفس مؤدّياتها أثر عمليّ يبني عليه المكلف، وإلا فلا يمكن أن يكون مؤدّىً للأُصول.

وبعبارة أُخرى: بعد ما كان حقيقة المجعول بالأُصول هو البناء العمليّ على مؤدّياتها فلا ينفكّ المؤدّى عن الأثر العمليّ، فلو لم يكن لمؤدّياتها أثر عمليّ، فلا يُعقل أن تكون الأُصول بالنسبة إليها حجةً؛ حيث إنّه ليس له أثر عمليّ يبني عليه المكلّف.

بخلاف الأمارات، فإنّه حيث كان المجعول بأدلّة اعتبارها هو الثبوت الواقعيّ، فيثبت الواقع بها وإن لم يكن لنفس مؤدّياتها أثر عمليّ أصلاً أو كان الأثر للازمه أو لملازمه أو لملزومه أو للازمه ولو بوسائط، فإنّ الحاجة إلى وجود الأثر الشرعيّ في مؤدّيات الأمارات إنّما تكون للخروج عن اللغويّة. فإنّه لو لم يكن لها أثر شرعيّ يلزم اللغويّة في الجعل، لا أنّه لا يتطرّق إليها الجعل، بل الجعل صحيح، غاية الأمر كان لغواً. ويكفي في الخروج عن اللغويّة مجرّد وجود الأثر للمؤدّى ولو بوسائط متعدّدة.

لكن بخلاف الأُصول، فإنّه لو لم يكن لمؤدّياتها بنفسها أثر عمليّ لا يمكن

تطرّق الجعل إليها أصلاً؛ لما عرفت؛ حيث إنّ المجعول بها هو هذا. فلو لم يكن لنفس المؤدّى أثر عمليّ فلا يمكن تطرّق الجعل إليه حتّى كان مُثبته حجّة، لكن بخلاف مؤدّيات الأمارات، فإنّه يتطرّق إليها الجعل والثبوت الواقعيّ ولو لم يكن لها أثر شرعيّ، كما لا يخفى. والتفصيل موكول إلى محلّه.

ثُمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا - من أنّ حجيّة الأُصول إنّما تكون باعتبارالبناء العمليّ على مؤدّياتها - بين أن تكون مؤدّياتها تمام الموضوع للحكم الفرعيّ، وبين أن تكون قيداً وجزءاً لموضوع مركّب ذي حكم. فكما تجري في الأوّل بلحاظ البناء العمليّ عليه، فكذا تجري في الثاني بلحاظ الأثر المترتّب على المركّب، لو أُحرز سائر أجزائه إمّا بالوجدان أو بالأصل، ضرورة أنّه لو أُحرز بعض أجزاء المركّب بالوجدان وبعضها بالأصل يتمّ الموضوع ويُبنى عليه، عملاً بما له من الأثر، ويكفي في جريانها مجرّد كونه ذي أثر شرعيّ، إمّا بنفسه، وإمّا بدخله فيما له الأثر فيما إذا كان الأثر مترتّباً على المركّب بعنوانه الأوّلي المنطبق عليه. وهو مجرّد كون زمان واحد ظرفاً لوجود الصلاة في ظرف طهارة الفاعل، فإنّه يكفي مجرّد ذلك. فلو أُحرزت الطهارة بالأصل والصلاة بالوجدان في ظرف طهارة الفاعل، فيتحقّق موضوع الحكم.

نعم، لو كان الأثر مترتّباً على العناوين المنتزعة، من الاجتماع في الزمان الواحد - من عنوان المقارنة ونحوها -، فلا يجري الأصل حينئذٍ لكونه مثبتاً؛ لأنّ نفس المؤدّى ليس له أثر عمليّ يُبنى عليه، وإنّما الأثر للعنوان الانتزاعيّ.

ومحصّل الضابط - فيما كان الأصل الجاري في أحد جزئي المركّب مثبتاً،

وفيما لم يكن مثبتاً -: إنّ اجتماع الأشياء المتباينة في وعاء الزمان ينتزع منه [عنوانان][1]:

عنوان المقارنة كعنوان التقدّم والتأخّر لو كان الأثر مترتّباً على وجودهما في الزمانين.

وعنوان الحاليّة من أحدهما بالإضافة إلى الآخر. فحينئذ إمّا يكون الأثر الشرعيّ مترتّباً على نفس منشأ الانتزاع، بلا مدخليّة للعناوين الانتزاعيّة في هذا الأثر. وإمّا يكون الأثر الشرعيّ مترتّباً على نفس العنوان المنتزع بلا مدخليّة لمنشأ الانتزاع فيه إلا كونه محقّقاً لموضوع الحكم وعلّة له.

ويتفرّع على هذا: أنّه في كلّ مورد كان الأثر مترتّباً على منشأ الانتزاع، فإذا أُحرز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان فيترتّب عليه حكمه الشرعيّ، حيث إنّ المركّب أحرز بكلّه، كما في المثال المذكور.

وكلّ مورد كان الأثر مترتّباً على العنوان المنتزع، فإحراز منشأ انتزاعه بالأصل أو أحد جزئيه، لترتيب ذلك الأثر على العنوان المنتزع، فهو مثبت؛ لأنّ مؤدّى الأصل -وهو الجزء الّذي له دخل في انتزاع ذلك العنوان -، ليس له أثر شرعيّ يصحّ أن يُبنى عليه، عملاً على الفرض. وما له الأثر -هو لازم أو ملزوم أو ملازم منتزعاً كان أم لا -لم يقع مؤدّى الأصل على الفرض إلا بمنشأ انتزاعه أو بملزومه وملازماته، وقد قلنا سابقاً: إنّه لو لم يكن لمؤدّى الأصل بنفسه أثر شرعي لا يمكن أن يتطرّق إليه الجعل، فلا يكون الأصل فيه حجّةً.

---

(١) في الأصل «عناوين» والظاهر ما أثبتناه.

ومن القسم الأوّل ترتّب صحّة الصلاة وجواز الدخول فيها على طهارة الفاعل، فالصلاة في ظرف طهارة الفاعل عن الحدث والخبث موضوع للصحّة وللجواز. فإذا أُحرز طهارة الفاعل بأصل وأُحرز الصلاة بالوجدان تحقّق موضوع الصحّة والجواز، أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان.

ولا يكون هذا الأصل مُثبتاً؛ لأنّ الأثر مترتّب على نفس الصلاة في زمان كان الفاعل متطهّراً في ذلك الزمان بلا مدخليّة لعنوان المقارنة المنتزعة عن هذا الاجتماع في ترتّب هذا الأثر عليه أصلاً، من غير فرق [بين] أن يحرز الطهارة قبل الدخول في الصلاة أو بعد الدخول فيها، بل ولو بعد الفراغ منها؛ حيث إنّ موضوع الصحّة وهو الصلاة في ظرف طهارة الفاعل، المركّب من الصلاة وطهارة الفاعل محرز، أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان.

وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن إشكال عدم جريان الأصل في القيود كليّةً، أو التفصيل بين حالة قبل الدخول في الصلاة - فيستصحب الطهارة - وبين الفراغ عن الصلاة كما نقل عن شيخ مشايخنا، المحقّق الرشتيّ[1] عليه الرحمة.

ولابدّ لنا من تقريب الإشكالين، ثمّ الإشارة إلى وجه ظهور فسادهما.

أمّا تقريب الإشكال الأوّل: إنّ قيد الصلاة عبارة عمّا أُضيفت إليه الصلاة، كان تقيّده وقيده داخلاً أم كان تقيّده داخلاً وقيده خارجاً اصطلاحاً، وعلى كلّ تقدير لابدّ في كون شيءٍ قيداً لمركّب، من تحقّق ربط وإضافة بينه وبين ذلك المركّب. ولولا ذلك الربط والإضافة، المعبّر عنه بالتقيّد لما كان قيداً.

---

(١) راجع رسالة «الصلاة في المشكوك»: ٣٩٣ (وفيه عن بعض مشايخنا المحققين).

فإذا شكّ في بقاء ذلك القيد، فإنّما يصحّ استصحابه لو كان ذلك الربط والإضافة محقّقاً وثابتاً له خارجاً، وإلا لا معنى لاستصحابه بما قيّد. واستصحاب ذات القيد لإثبات التقيّد به بالاستصحاب يكون مثبتاً، مثلاً كان الشرط خارجاً هو طبيعة الطهارة للصلاة قطعاً، بمعنى كون الصلاة متقيّدة به، فإذا شككنا في بقاء فرد منها خارجاً، فاستصحاب هذا الفرد لإثبات تقيّد الصلاة بها مثبت.

وبتقريب آخر: شرطيّة الطهارة للصلاة إنّما تكون باعتبار كون الصلاة واقعة فيها، ومرجعه إلى تحقّقها حال وقوع الصلاة أو مقارنة الصلاة معها زمان وقوعها، ولا إشكال في أنّ استصحابها لإثبات هذا الحال أو المقارنة مثبت؛ حيث إنّه ليس هذه الإضافة الحاليّة أو الإضافة الحاصلة للشيئين - وهي تقارن كلّ منهما مع الآخر باعتبار اجتماعهما في الزمان الواحد - مسبوقة بالحالة السابقة، وما كان له حالة سابقة هي نفس الطهارة بوجودها المحمولي، فاستصحابها كذلك لإثبات تلك الحالة الّتي تتحقّق للصلاة بواسطة اجتماعهما في الزمان الواحد مثبت قطعاً.

وفيه: أنّ ما ذكرت من لزوم الربط والإضافة في القيود ممّا لا مجال لإنكاره، كما أنّه لا إشكال في أنّه لو كان شيء قيداً للمركّب باعتبار العنوان المنتزع من اجتماعهما في الزمان الواحد كالمقارنة أو كالحاليّة، يكون استصحاب نفس القيد لإثبات هذا العنوان مثبتاً أيضاً. كما أشرنا إليه آنفاً في مقام تنقيح الضابط، وهكذا الأمر لو كان القيد قيداً لنفس أفعال الصلاة وأقوالها، بمعنى أن يكون محلّ اعتبارها هو نفس الأفعال والأقوال، فإنّه ليس لها حالة سابقة أيضاً. واستصحاب ذات القيد - قيد الصلاة - لإثبات اتّصاف نفس الأفعال به مثبت قطعاً.

وأمّا لو كان محلّ اعتبار القيد هو الفاعل والمصلّي فيما نحن فيه، كالطهارة الحدثيّة والخبثيّة الّتي محلّهما هو المصلّي ولباسه ومحلّه، وكان الأثر مترتّباً على نفس تحقّقها في محلّه، في ظرف صدور الصلاة منها، من دون أن يكون لعنوان المقارنة أو الحاليّة دخل في الأثر المترتّب عليها. فلا مجال لهذا الإشكال، حيث إنّه يكفي مجرّد كون الفاعل واجداً للطهارة حالة الصلاة، فبناءً على هذا فيستصحب الطهارة الّتي كانت محقّقةً في الفاعل سابقاً، ويُحكم ببقائها. فيكون الفاعل واجداً لها، فإذا صلّى في هذا الحال تحقّق المركّب بكلا جزئية أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان.

وأمّا ما ذكرت من لابدّيّة كون القيد مربوطاً بالمركّب فمسلّم، ولكن الربطيّة قطعيّة لا يراد إثباتها بالأصل، ضرورة أنّ الطهارة شرط قطعاً، وعلى تقدير وجودها في المصلّي فوجود الشرط قطعيّ، بمعنى أنّه لو وقعت الصلاة في ذلك الحال، كانت صحيحة، وبالأصل يحرز هذا التقدير، فيساوق إحراز الشرط به.

وأمّا الإشكال: فحاصل تقريبه أنّ استصحاب الطهارة قبل الصلاة لا محذور فيه، حيث إنّه بمجرّد استصحابها يترتّب عليها جواز الدخول في الصلاة، ويكفي هذا في صحّة استصحابها.

بخلاف استصحابها بعد الصلاة، فإنّ المشكوك بعد الصلاة أو في أثنائها بالنسبة إلى ما أُتي به من الأجزاء، فلا يجري؛ لأنّه لا أثر له إلا الصحّة، وهي مع عدم كونها أثراً شرعيّاً يكون الاستصحاب بالنسبة إليه مثبتاً؛ لأنّ المشكوك بعد الصلاة ليس نفس بقاء الطهارة، بل المشكوك هو صحّة الصلاة الواقعة، والشكّ فيها إنّما نشأ من كونها واجدةً للطهارة أم لا، ومرجعه حقيقةً إلى نفس تلك

الإضافة الّتي لابدّ أن تكون محقّقةً، هل تكون ثابتةً في حال وقوع الصلاة أم لا؟

فالمشكوك حقيقةً هو نفس إضافة الصلاة إليها ومقارنتها معها، والمستصحب هو نفس الطهارة بوجودها المحموليّ، واستصحابها لإثبات تحقّق الربط والمقارنة بين الصلاة الواقعة خارجاً وبين الطهارة مثبت قطعاً، كما لا يخفى.

ولكنّ الجواب عنه هو الجواب السابق بعينه. وملخّصه: أنّه إن أراد بالجواز الّذي قال بترتّبه على الطهارة المستصحبة قبل الدخول في الصلاة التكليفيّة، في مقابل الحرمة التكليفيّة. فلا يفيد استصحابها بالنسبة إلى صحّة الصلاة، حيث إنّ المراد بالحرمة إن كان هو الحرمة التكليفيّة، فهي - مع كونه ممنوعةً؛ لعدم الحرمة الذاتيّة لإيقاع الصلاة بلا طهارة - لا تفيد رفعها صحّة الصلاة من حيث كونها واجدةً لشرطها.

وإن كان المراد بها هو الحرمة التشريعيّة، فكذلك لا يفيد رفعها باستصحاب الطهارة، من حيث واجديّة الصلاة لشرطها.

وإن أراد بالجواز، هو الجواز الوضعيّ، أي صحّة الصلاة لو أوقعها مع الطهارة المستصحبة، فحينئذٍ لا فرق بين استصحابها قبلها أو استصحابها بعدها، فكما أنّ باستصحاب الطهارة يحكم بكون الفاعل طاهراً - فإذا صلّى في هذا الحال تكون صلاته صحيحة باعتبار كون الشرط هو وقوع الصلاة في ظرف طهارة الفاعل وطهارة لباسه ومكانه من النجاسة الخبثية - فكذا باستصحابها بعد الصلاة يحكم بكون الفاعل متطهّراً حال الصلاة. فإذا أُحرز الطهارة بالاستصحاب، وأُحرزت الصلاة بالوجدان، يتحقّق موضوع الصحّة.

وبعبارة أُخرى: شرطيّة الطهارة للصلاة ليست إلا كون المصلّي متطهّراً في

ظرف إيقاع الصلاة. فالصلاة أُحرزت بالوجدان، وطهارة المصلّي في ظرف إيقاعها بالأصل، فيكون المأتيّ به واجداً للشرط، فينطبق مع المأموريّة، والانطباق قهريّ والإجزاء عقليّ.

وما ذكرت: من أنّ المشكوك هو نفس الربط والإضافة، كلّه راجع إلى كون المشكوك هو طهارة الفاعل في ظرف إيقاعها وفي زمان إيجادها، فإذا استصحبناها فتحرز الطهارة بالأصل والصلاة بالوجدان، كما قبل الصلاة بعينه. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ ما ذكرت من أنّ الصحّة أمر عقليّ. فهي إن كان كذلك بالنسبة إلى الصحّة الواقعيّة، لكن بعد حكم الشارع بالإجزاء بقاعدة الفراغ نستكشف إمكان تطرّق الجعل إليه في موضوع الشكّ في الصحّة الواقعيّة، كما فعله الشارع. فاستصحاب الطهارة بلحاظ الإجزاء والحكم بالصحّة لا مانع منه، فالإشكال بحذافيره مندفع.

هذا تمام الكلام في تصحيح جريان الأصل بعد الفراغ عن العمل كجريانه قبله.

وأمّا تصحيح العمل به لولا قاعدة الفراغ، فهو مبنيّ على اعتبار إحرازه في العمل قبل الدخول فيه أو عدمه.

فإن قلنا باعتبار إحرازه قبل العمل، فبالاستصحاب الجاري فيه بعد العمل لا يمكن تصحيحه إلا على القول بكفاية الشكّ التقديريّ في الاستصحاب. ومع عدم كفايته - كما هو كذلك - فلا يمكن الحكم بصحّة العمل إلا بقاعدةالفراغ، كما لا يخفى.

ومن القسم الثاني الّذي كان الأثر مترتّباً على العنوان المنتزع عن اجتماع شيئين في زمانين وكان الأصل الجاري في منشأ الانتزاع مثبتاً بالنسبة إليه، أُمور:

الأوّل: عنوان أوّل الشهر وعنوان الحادث، فإنّه بناءً على كون أوّل الشهر عبارةً عن الوجود الخاصّ البسيط، المنتزع عن عدم الشهر السابق وانصرامه ووجود الشهر اللاحق - كأوّل شهر رمضان -، فإنّه بناءً على هذا كان استصحاب شهر شعبان بالنسبة إلى يوم الشكّ، - بلحاظ الأثر المترتّب على كون اليوم اللاحق له المقطوع كونه من رمضان - مثبتاً؛ فإنّ لازمه كون اليوم اللاحق من أوّل شهر رمضان، فلم يكن جارياً.

بخلاف ما إذا كان أوّل الشهر عبارةً عن عدم الشهر السابق والوجود اللاحق، فإنّه بالأصل يحرز عدم كون اليوم السابق من رمضان، كما أنّ بالقطع أُحرز الجزء الآخر، وهو كون اليوم اللاحق من رمضان، فيترتّب عليه ما ترتّب على أوّل الشهر من الآثار، حيث إنّ الأوّل بناءً عليه مركّب من اليوم السابق - المحرز بالأصل - والوجود اللاحق المحرز بالوجدان. وهكذا الكلام في الحادث لو كان له أثر شرعيّ.

والثاني: ما ذكروا في الحكم بتنجّس أحد المتلاقيين، إذا كان النجس منهما مرطوباً فإذا شكّ في بقاء الرطوبة عند الملاقات، فاستصحابها فيما إذا كانت مسبوقةً بها لا يكفي في الحكم بتنجّس الآخر، بناءً على كون التنجّس مترتّباً على التأثير والتأثّر الحاصلين لكلّ من المتلاقيين عند رطوبة أحدهما؛ لأنهما المحقّقان بسراية النجاسة؛ حيث إنّ تحقّق السراية بهما عقليّ محض عند وجود الرطوبة، فاستصحاب الرطوبة بلحاظ هذا الأثر يكون مثبتاً.

بخلاف ما إذا كان الأثر - وهو النجاسة - مترتّبةً على تماسّ الجسمين عند رطوبة أحدهما، على نحو كانت الرطوبة جزءاً للموضوع، بأن كان الموضوع كذلك، أنّه لو لاقى المتنجّس شيئاً عند رطوبة أحدهما ليَتَنجّس، فالموضوع حينئذٍ مركّب من الجزئين، أحدهما الملاقات والثاني رطوبة أحدهما عند الملاقات. فإنّ الملاقات محرزة بالوجدان، والرطوبة محرزة بالأصل. فيتحقّق موضوع التنجّس، فيتنجّس، كما لا يخفى.

والثالث: ما ذكروه في باب الجماعة، من ترتّب إدراك الركعة بإدراك الإمام في الركوع، فإنّه بناءً على كون إدراك الركعة مترتّباً على مجرّد كون الزمان الواحد وعاءً لاجتماع ركوع المأموم وركوع الإمام - بأن يكون ركوعه في ظرف ركوع الإمام -، فحينئذٍ إذا شكّ المأموم حين ما ركع في بقاء الإمام علي ركوعه فيستصحب بقاء ركوعه، ليحرز هذا الجزء بالأصل وركوع نفسه بالوجدان، فيترتّب عليه إدراك الركعة.

وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على إدراكه حالة ركوعه قبل أن يرفع رأسه - كما في عبارة الخبر[1] - فإنّه إن استظهر من الخبر كون القبليّة عنواناً لموضوع يتحقّق به إدراك الركعة، فإثباته باستصحاب بقاء ركوع الإمام مثبت قطعاً. وأمّا إن استظهر منه كونه تحديداً له لا عنواناً فيجري الاستصحاب كما عرفت.

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣٨٢، التهذيب ٣: ١٥٢/٤٣ و ٧٨١/٢٧١، الاستبصار ١: ١٦٧٩/٤٣٥، الوسائل ٨: ١/٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة.

الفقيه ١: ١١٤٩/٢٥٤، الكافي ٣: ٥/٣٨٢، التهذيب ٣: ١٥٣/٤٣، الاستبصار ١: ١٦٨٠/٤٣٥، الوسائل ٨: ٢/٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المركّب من الأُمور المتباينة، الّذي كان موضوعاً لحكم شرعيّ أو متعلّقاً له، إن لم يكن بينها رابط غير الزمان، بحيث كانت الوحدة الاعتباريّة - الّتي لابدّ منها في المركّب - هي اعتبار تحقّقها في الزمان الخاصّ، من غير أن يكون للعناوين المنتزعة منها دخل في ترتّب ذلك الحكم عليه. يكون الأصل المحرز بها جارياً، ويلتئم المركّب بضمّ المحرز بالأصل إلى المحرز بالوجدان، ويترتّب عليه الحكم الشرعيّ من التكليف أو الوضع.

وإن كان الرابط بينها تلك العناوين الثانويّة، الحاصلة لها بواسطة اجتماعها في الزمان الواحد على نحو كانت الوحدة الاعتباريّة - الّتي لابدّ منها في المركّب - باعتبار تلك العناوين المنتزعة، ويكون الحكم مترتّباً على تلك العناوين، فالأصل الجاري في مثل هذا المركّب لإحراز بعض أجزائها مثبت كما عرفت، من غير فرق بين أن يكون العنوان المنتزع هو الهيئة الحاليّة، الّتي تحصّل لكلّ من الأمرين المعتبرين في المركّب بالنسبة إلى الآخر أو مقارنتها أو تقدم أحدهما وتأخّر الآخر أو عنوان آخر من عنوان النقيض ونحوه.

فإن قلت: إنّه لو كان المركّب موضوعاً لحكم من الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة، فدائماً يكون إجراء الأصل في بعض أجزائه بلحاظ الحكم المرتّب عليه مثبتاً، حيث إنّ عنوان الموضوع من العناوين البسيطة الّتي ينتزع من اجتماعها التيامها مع الآخر كسائر العناوين المنتزعة عنها.

قلت: إنّ عنوان الموضوع وان كان بسيطاً منتزعا، ولكن ليس الحكم مترتّباً عليه بهذا العنوان، بل مترتّب على نفس منشأ انتزاعها، وإنّما نُعبّر عن المركّب بالموضوع، بلحاظ ترتّب الحكم عليه، لا أنّ الحكم مترتّب عليه بهذا العنوان، بل

من نفس إسناد الحكم وترتّبه على منشأه نُعبّر عن ذلك المنشأ بالموضوع، كما أنّ عنوان الالتيام لم يكن من العناوين الّتي لها دخل في الموضوع، بل هو أمر عقليّ ملازم لبعض أجزاء المركّب، فإن لم يلحظ في موضوع الحكم هذه العناوين، الملازمة لتحقّق المركّب، بل لوحظ نفس ذوات الأجزاء واجتماعها في زمان خاصّ، بمعنى أنّه لوحظ كلّ جزءٍ في ظرف وجود الجزء الآخر، بحيث لم يكن بينها رابط في لحاظ ترتّب الحكم عليها إلا الزمان، فالأصل جار بالنسبة إلى كلّ من الأجزاء، وإن كان تحقّقها ملازماً لعناوين انتزاعيّة، لكن بعد عدم دخلها في لحاظ ترتّب الحكم عليها، فلا مانع من جريان الأصل فيها، كما لا يخفى.

تنبيهٌ:

لا يخفى عليك: أنّ الرابط بين أجزاء الصلاة خاصّة ليس مجرّد الزمان، حتّى كان اعتبار الوحدة فيها بكون الزمان الواحد ظرفاً لوجود تلك الأجزاء، وإلا يلزم أن تكون [أجزاء] الصلاة واجبات متباينة متعدّدة متقارنة في الزمان، من غير أن يكون بينها رابط آخر جامع بين تلك الشتات.

بل يكون الرابط بينها - زائداً على اجتماعها في الزمان - تقيّد كلّ منها بالآخر، كما يستفاد من الأمر الواحد المتعلّق بها. فوحدتها في الأمر كاشفةٌ عن أنّ لها وجود وحدانيّ، كان بعناية هذا الوجود الوحداني كلّ منها جزءاً للصلاة، ولذا قلنا بأنّ منشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة هو نفس الأمر المتعلّق بها، كما أنّ من اعتبار الترتيب والموالاة بين الأجزاء يستكشف تقيّد كلّ منها بتعقّب الجزء الآخر اللاحق وبتقدّم الجزء السابق.

فالوحدة الحاصلة للتركيب الصلاتيّ، إنما تكون باعتبار هذا التقييد والتقيّد المنتزعين من اعتبار الترتيب والموالاة بين تلك الأجزاء. فليس الرابط مجرّد كون الزمان وعاؤها، من غير فرق بين أن تكون تلك الأجزاء المعتبرة في الصلاة، الّتي عبارة عن الأفعال والأقوال الصادرة عن المصلّي ملحوظةً في مقام تعلّق الأمر بها، بمعناها المصدري، وهو حيث صدورها عن المكلّف وقيامها به. وبين أن تكون ملحوظةً بمعناها الإسم المصدريّ وهو لحاظ نفس ذواتها الموجودة بإيجاد المكلّف لها، وهو السورة والقراءة وذات الركوع.

فإنّه وإن كان بين اللحاظين فرق من حيث كونها مسبوقةً بالعدم المحموليّ لو لوحظت بالمعنى الإسم المصدري، بخلاف ما إذا لوحظت بالمعنى المصدريّ الّذي ليس له حالة سابقة، على ما نفصّلُه إن شاء الله تعالى، من أنّه ليس للإضافات والروابط بمعناها الحرفي حالة سابقة أوّليّة أصلاً. ولكن من حيث إنّ الوحدة الّتي كانت بينها لم يكن باعتبار رابطيّة الزمان لا فرق بينها، بل بأيّ لحاظ لوحظت كان الرابط بينها هو الإضافات الحاصلة لكلّ منهما باعتبار الترتيب والموالاة المجعولتين بينها، كما لا يخفى. فعلى هذا لا يمكن إحراز عدم ما يعتبر فيها بالعدم السابق، بلحاظ الأثر المترتّب عليها. حيث إنّ الأثر إنّما رتّب عليها بلحاظ وجوداتها الجمعيّة الخاصّة، فليس لعدمها الخاصّ حالة سابقة، بناءً على تحقّقه من عدم الحالة للإضافات والروابط؛ لتعيّنه، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّ القيود المعتبرة في مثل الصلاة، تارةً: ترجع إلى اعتبار وصف وجوديّ أو عدميّ في المصلّي في ظرف الصلاة فيكون محلّ اعتبار هذا القيد المعتبر في الصلاة هو المصلّي.

وأُخرى: ترجع إلى اعتبار ذلك القيد الوجوديّ أو العدمي فيما يُصلّى فيه من اللباس، كطهارته وعدم غصبيّته، أو ما يُصلّى عليه كإباحة المكان.

وثالثةً: إلى اعتبار ذلك الأمر العدميّ أو الوجوديّ في نفس الصلاة، فيكون محلّ اعتباره هو نفس الصلاة.

بيان ذلك: إنّ الفعل الصادر من الفاعل الزمانيّ، فباعتبار ما يعرض على الفاعل. وما يحصل للفاعل من الإضافات في حال صدور فعله منه يحصل للفعل إضافات تبعاً لفاعله، يُسمّى عنها في الاصطلاح بملابسات الفعل. ويُسمّى كلّ منها باسم خاصّ. فإنّه باعتبار وقوع الفعل على شخص يُسمّى ذلك بالمفعول، كما باعتبار وقوعه في المكان، وفي الزمان يُسمّى بالمفعول فيه، وباعتبار الحالة الّتي كانت للفاعل أو للمفعول يُسمّى بالحال في الاصطلاح. وهكذا سائر الملابسات.

فالنسبة الأوّليّة كانت بينها وبين الفاعل، وتكون تلك النسبة والإضافة للفعل ثانياً وبالعرض. فحينئذٍ يمكن أن يُعتبر تلك الملابسات في الفعل، وكان محلّ اعتبارها هو الفاعل، حافظاً لتلك النسبة الأوّليّة، ومرجعها إلى كون الفاعل في ظرف صدور الفعل في زمان خاصّ أو في مكان خاصّ أو في حالة خاصّة. ويمكن أن يكون محلّ اعتبارها نفس الفعل بالنسبة الثانويّة. وهكذا الأمر في الصلاة بالنسبة إلى ملابساتها أيضاً، وما يُعتبر فيها شرعاً.

أمّا القيود الّتي كان محلّ اعتبارها هو المصلّي في ظرف الصلاة أو لباسه في ذلك الظرف، أو مكانه في حال الاستقبال بالصلاة، فيمكن إحرازها بالاستصحاب لو كانت لها حالة سابقة.

ولم يكن العنوان المنتزع منها موضوعاً للأثر كما عرفت، من غير فرق بين

استصحابها قبل الدخول فيها أو بعد الفراغ عنها؛ لما ذكرنا من إرجاعه إلى إحراز تلك القيود بالأصل والصلاة بالوجدان.

وأمّا القيود المعتبرة في الصلاة فلا يخلو:

إمّا أن يكون القيد حاصلاً حال الشروع في الصلاة ويشكّ في وجوده أو عدمه في الأثناء.

وإمّا أن لا يكون القيد حاصلاً حال الشروع فيها، ويكون ذلك القيد مشكوكاً في أوّل زمان الدخول فيها.

فلابدّ من التكلّم في كلٍّ منهما:

أمّا الأوّل: فقد يظهر من شيخ مشايخنا قدس سره إجراء الاستصحاب لو شكّ في القاطع خاصّة دون المانع[1]. ومرجعه إلى استصحاب الهيئة الاتّصاليّة.

بيان ذلك: إنّ من التعبير بالقواطع يستكشف أنّ للصلاة هيئة اتّصاليّة توجد بوجود الصلاة - كما كانت المادة - وكانت تلك الهيئة الاتّصاليّة تقوم بكلّ جزءٍ من أجزاء الصلاة على سبيل التبادل، بمعنى أنّ تلك الهيئة الحادثة بحدوث الصلاة، تقوم بكلّ جزءٍ يوجده المكلّف. فتتبدّل الأجزاء بتبدّل قيام تلك الهيئة عن الجزء الماضي إلى الجزء اللاحق، الّذي يوجده المكلّف.

وبعبارة أُخرى: هذه الهيئة توجد بوجود الصلاة، ويتبدّل قيامها بتبدّل الأجزاء، ويتصرّم قيامها بتصرّم الجزء، ويحدث قيامها بحدوث الجزء، فتكون أمراً واحداً مستمرّاً من أوّل الصلاة إلى آخرها بنظر العرف، وتكفي في جريان

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٨٩.

الاستصحاب الوحدة العرفيّة، فإنّه يصدق البعض عليه عرفاً بهذا الاعتبار كما كان الاستصحاب جارياً في الزمان والمراتبات بهذا الاعتبار، فإذا شكّ في بقائها وارتفاعها من جهة الشكّ في وجود القاطع، أو قاطعيّة الموجود - كانت الشبهة حكميّةً أو موضوعيّةً - ، فيستصحب بقاؤها، فتحرز هذه الهيئة بالأصل والمادّة بالوجدان.

والحاصل: إنّ للصلاة مادةً وهي نفس الأجزاء، وصورةً وهي الهيئة الاتّصاليّة القائمة بتلك المادّة، ومحلّ اعتبار عدم القواطع هو هذه الهيئة الاتّصاليّة. كما أنّ محلّ اعتبار المانع هو نفس الأجزاء الحاصلة بعد الصورة. ولذا لا يمكن استصحاب صحّة الأجزاء السابقة فيما لو شكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود، لعدم الحالة السابقة للمشكوك؛ لأنّ كلّ جزءٍ من أجزاء الصلاة مقيّد بعدم المانع، وبهذا اللحاظ يكون كلّ جزءٍ مبايناً للجزء الآخر، فواجديّة الجزء السابق لعدم المانع لا ربط له بالجزء الآخر، وليس استصحابه بهذا اللحاظ إلا كما سرى حكم عن موضوع مباين لموضوع آخر، ولذا كان القطع بصحّة الجزء السابق غير مقيّد بصحّة الجزء اللاحق، ولكن بخلاف القاطع. فإنّ محل اعتباره هو الهيئة الاتّصاليّة وهي أمر وحدانيّ مستمرّ بنظر العرف، فيستصحب.

فممّا ذكرنا ظهر: أنّ الفرق بين القاطع والمانع من وجوه:

الأوّل: إنّ المانع، محلّ تقيّده هو الأجزاء الّتي تكون مادّةً للصلاة، فكلّ جزءٍ بنفسه وفي حدّ ذاته بما هو هو مقيّد بعدمه، بخلاف القاطع، فإنّ محلّ اعتباره هو تلك الصلاة والهيئة الاتّصاليّة، وهي أمر واحد. إن كانت باقيةً فهي عين ما وجدت بنظر العرف.

والثاني: إنّ شأن المانع، المنع من تأثير الموادّ في الملاك الصلاتيّ بخلاف القاطع، فإنّه يمنع عن تحقّق تلك الهيئة الاتّصالية. وبعبارة أُخرى المانع: ما يمنع عن ظهور رشح المقتضى. والقاطع: يقطع ما هو المتحقّق الموجود.

والثالث: إنّ وجود القاطع في أيّ مورد وقع موجب لإبطالها مطلقاً - كان وقوعه في حال سكوتات الصلاة أو كان في حال الاشتغال بالأجزاء - بخلاف المانع، فإنّه لو وقع في حال السكوتات ثمّ ارتفع في حال الاشتغال بالأجزاء، تكون الصلاة صحيحةً، مثلاً لو ابتلي بالنجاسة في حال عدم الاشتغال بالأجزاء ثمّ غسلها قبل الدخول في الجزء كانت صلاته صحيحةً، وكذا لو وقعت في حال الجزء فغسلها ثُمّ تكرّر الجزء، فيما إذا لم يكن الجزء من الأركان، كانت صلاته صحيحةً، كما لا يخفى.

الرابع: إنّ رتبة القاطع متأخّرة عن المانع كما أنّ رتبة المادّة متقدّمة على الصورة، ولذا لو وقع خلل في الصلاة لم تتحقّق المادّة، ومع بطلان المادّة فلا تصل النوبة إلى قاطعيّة القاطع، فالقاطع حيث كان قاطعاً للهيئة الاتّصاليّة وحيث كانت الهيئة الاتّصاليّة قائمةً بالمادّة، لا يمكن تحقّقه وقاطعيّته عن الهيئة، إلا بعد صحّة المادّة وتحقّقها على وجهها. فرتبة المانع متقدّمة على رتبة القاطع.

وكيف كان، لو شكّ في أثناء الصلاة في القاطع فيستصحب تلك الهيئة الاتّصاليّة، لو لم يجر الأصل في نفس القاطع، بخلاف المانع المشكوك، فإنّه لا يمكن استصحاب صحّة الأجزاء السابقة.

ثمّ إنّه لو شكّ في قاطعيّة الموجود شبهته حكميّة أم موضوعيّة كما إذا شكّ في مقدار الانحراف عن القبلة - القاطع للصلاة - أو شكّ في تحقّق مصداق

ذلك المقدار - لو قدّرناه بمقدار - فيشكّ في بقاء الهيئة الاتّصاليّة وعدمه، فيستصحب بقاءها وان لم يحرز حال المشكوك قاطعيّته؛ لعدم الحاجة إليه. كما أنّه لو شكّ في بقاء الطهارة من جهة الشكّ في ناقضيّة المذي شرعاً أو من جهة الشكّ في كون البلل الخارج المشتبه بولاً أو مذياً - بناءً على عدم ناقضيّته -، فإنّه يستصحب الطهارة ويحكم ببقائها وإن لم يرتفع الشكّ في ناقضيّة الموجود ويبقى الشكّ فيه إلى الأبد؛ لعدم الحاجة إلى رفع مثل هذا الشكّ. فكذا ما نحن فيه، الفرض بقاء الهيئة الاتّصاليّة وهو يتحقّق بالاستصحاب وإن لم يرتفع الشكّ عن المشكوك قاطعيّته، كما لا يخفى.

وقد أشكل عليه الأُستاذ سلّمه الله بوجوه:

الأوّل: المنع عن كون الصلاة مركّبةً من المادّة والصورة؛ لأنّه لا عين للصورة في الأخبار ولا أثر، ومجرّد التعبير بالقاطع لا يستكشف منه كونها مشتملةً عليها، بل لعلّ كان التعبير به من جهة قطع تأثير الصلاة في ملاكها بعدما تحقّق تأثيرها فيه كما هو المفروض، وبعبارة أُخرى: المراد بالقاطع هو إبطالها وجعلها كالعدم.

الثاني: إنّ تلك الهيئة الاتّصاليّة والصورة المتقوّمة بها أمر يتولّد من الإتيان بالصلاة على وجهها قهراً، خارجاً عن قدرة المكلّف، سواء قصدها المكلّف أو لم يقصدها، والأمر الخارج عن قدرة المكلّف، لا يمكن أن يتعلّق به التكليف.

وتوهّم أنّ المقدور بالواسطة مقدور، فيصحّ تعلّق التكليف به.

مدفوع: بأنّ هذا مسلّم فيما إذا كان ذلك الأمر مأموراً بالأمر النفسيّ، وكان السبب له مأموراً بالأمر الغيريّ، وأمّا فيما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الصلاة كانت

مأموراً بالأمر النفسيّ. وعلى هذا فهو أمرٌ يتحقّق قهراً. ومثل هذا لا يمكن أن يقع بحسب التكليف.

الثالث: إنّه على فرض تسليم صحّة الأمر بها، ولكن يحتمل أن يكون القاطع باعتبار أخذ عدمه في الصلاة، فمن نفس عدم تخلّل تلك القواطع ينتزع تلك الصورة. وبعبارة أُخرى: ليست الصورة ممّا توجد بنفس الدخول في الصلاة ويتقوّم على نحو التبادل بأجزاءها المتقرّبة، بل هي إنّما توجد بعدم تخلّل تلك القواطع فيما بين الصلاة من أوّلها إلى آخرها، فالشكّ في وجود القاطع أو في قاطعيّة الموجود كان شكاً في نفس وجود تلك الصورة، فليست لها حالة سابقة يستصحب، كما لا يخفى.

الرابع: فعلى فرض تسليم جميع ما ذكرنا، فهذا الاستصحاب مثبت؛ لأنّ المفروض أنّ القواطع نواقض تقطع بها الهيئة الاتّصاليّة ولكن حيث ما أُخذ عدمها في متعلّق التكليف المتعلّق بالصلاة فلابدّ من إحرازها، وإحرازها باستصحاب الهيئة الاتّصاليّة مثبت؛ لأنّ إحراز وجود السبب باستصحاب وجود المسبّب عقليّ.

والقياس باستصحاب الطهارة مع الشكّ في كون الخارج هو المذي أو البول - كما قلنا - قياس مع الفارق، حيث إنّ المتعلّق للتكليف ليس إلا الطهارة لا عدم البول أو المذي وليس لهما دخل في حقيقة الطهارة إلا كونهما ناقضين لها، فلذا لا حاجة إلى إحراز المشكوك ناقضيّته، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ متعلّق التكليف هو نفس عدم تخلّل القواطع المعهودة، وتلك الصورة خارجة عن

متعلّق التكليف ولابدّ من إحراز متعلّق التكليف، فإحرازه باستصحاب الهيئة الاتّصاليّة مثبت، وعدم إحرازه موجب لعدم إحراز متعلّق التكليف، الّذي لابدّ من إحرازه، فلابدّ من إزالة مثل هذا الشكّ في إحراز متعلّق التكليف، بخلاف الطهارة في المثال المذكور، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنه لا مجال لاستصحاب الهيئة الاتّصاليّة كما ذكره الشيخ رحمه الله[1].

إلا أن يوجّه كلامه - رفع مقامه - بأنّ المراد بالهيئة الاتّصاليّة هو الكون الصلاتي، الّذي يتحقّق بنفس الدخول فيها ويبقى ببقائها ويزول بزوالها، حيث إنّ الجامع لجميع الحركات والسكنات الصلاتية هو ذلك الكون القدر المشترك بين الأكوان، لا الصورة المنتزعة من الصلاة المتقوّمة بها، ولا إشكال في اعتبار هذا الكون بالدخول في الصلاة. وكما أنّ له اعتبار الوجود في حال الاشتغال فكذا له اعتبار الوجود حال السكونات عرفاً، إلى أن يفرغ عن الصلاة. وهذا الكون هو محلّ اعتبار عدم تخلّل تلك القواطع. وعلى هذا يستصحب ذلك الكون في صورة الشكّ في بقائه وارتفاعه.

وبعد ما فهمنا من أدلّة اعتبار القواطع أنّ اعتبارها إنّما يكون باعتبار بقاء ذلك الكون بحيث لو أحرزنا بقاء الكون لا يحتاج إلى إحراز حال المشكوك فيكفي استصحابه وإن لم يحرز حال المشكوك، فتصير ما نحن فيه كاستصحاب الطهارة بعينه.

وبعبارة أُخرى: لو فهمنا من أدلّة اعتبارها أنّ تعلقّ التكليف بها إنّما يكون

---

(١) راجع فوائد الأصول ٤: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

باعتبار بقاء ذلك الكون فقط، من دون أن يكون لها مدخليّة في تعلق التكليف بها أصلاً، إلا كونها ناقضةً لذلك الكون، فإذا أحرزنا الكون فلا حاجة إلى إحراز ذلك العدم.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه.

لكن هذا إنّما يتّم لو كان متعلّق التكليف نفس ذلك الكون، وكان التكليف المتعلّق بتلك القواطع مقدّمةً محضةً، ودون إثباته خرط القتاد، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا لم يكن القيد المعتبر في الصلاة حاصلاً من أوّل الشروع في الصلاة، فهل يستصحب عدمه الّذي كان قبل الصلاة حاصلاً بعدم الصلاة أو لا يستصحب من جهة عدم الحالة السابقة لمثل هذا العدم المتقيّد، يقتضيه بكونه في الصلاة على النهج المقرّر فيها، حيث إنّ المفروض إنّ السالبة كانت بانتفاء موضوعها؟ وجهان، مبنيّان على أنّه: هل للأعدام النعتيّة حالة سابقة في الأزل كالأعدام المحموليّة أم لا؟

وحيث إنّ كلمات شيخ مشايخنا قدس سره مختلفة في هذا المقام، حيث إنّه يظهر منه عدم جريان الاستصحاب في العدم النعتّي في مسألة الشكّ في كريّة الماء المشكوك كريّته، فيما إذا وجدناه ولم نعلم كونه كرّاً، فيقال: «إنّ الكرّ لم يكن والآن كما كان»، فحكم بعدم جريانه. وكذا في مسألة حيضيّة دم مشكوك حيضيّته حكم بعدم جريانه[1]. ويظهر منه جريانه فيما إذا شكّ في مخالفة الشرط الواقع في ضمن العقد - للكتاب والسنّة - من جهة الشكّ في أنّ الحكم على

---

(١) راجع فرائد الاصول٢: ٦٤٣

وجه لا يقبل التغيّر بالشرط[١].

ويظهر من الضابط الّذي يذكر في خاتمه التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب عدم جريان الاستصحاب فى العدم النعتيّ[٢] فحينئذ لابدّ لنا من التعرّض لهذه المسألة حتّى يتّضح ما هو التحقيق فى هذه المسألة المعضلة الدقيقة الّتي لا يَنالها إلا أُولوا الألباب.

وقبل الدخول في المقصود ينبغي التعرّض لما يمكن أن يستصحب في هذا المقام، بل قيل به. وهو أن الاستصحاب على أقسام:

الأوّل: الاستصحاب التعليقيّ.

والثاني: استصحاب عدم المركّب الخاصّ.

والثالث: استصحاب عدم المانع بالتقريبين:

الأوّل: ما يظهر من شيخنا الأعظم رحمه الله فى كفايته في مسألة الشكّ في امرأةٍ مردّدةٍ بين كونها من قريش وبين كونها من غيره[٣].

والثاني: استصحاب عدم المانع، وهذا هو الّذي كان جريانه وعدم جريانه مبنيّاً على جريان الاستصحاب في العدم النعتيّ وعدم جريانه.

أمّا القسم الأوّل: فتقريبه أنّ المصلّي في المشكوك كونه من غير المأكول أو من المأكول كان له حالة سابقة على الصلاة، فيما إذا كان عارياً عن الصلاة لو صلّى في تلك الحالة كانت صلاته خاليةً عن المانع، فيستصحب هذه القضيّة بعد

---

(١) المكاسب: ٢٧٨.

(٢) راجع فرائد الاصول ٢: ٦٤٣.

(٣) الكفاية: ٢٢٣ (طبع مؤسّسة آل البيت عليهم السلام).

الدخول في الصلاة ويقال: إنّه لو كان يصلّي في تلك الحالة كانت صلاته خاليةً عن المانع، فيشكّ بعد الدخول في الصلاة لابساً للمشكوك في صحّة أنّ صلاته خاليةٌ عن المانع أم لا؟ فيستصحب تلك القضيّة. ومقتضى بقائها بعد تحقّق العدم أنّ صلاته كانت خاليةً عن المانع كما يستصحب القضيّة التعليقيّة الّتي كانت للعصير العنبيّ للعصير الزبيبي، فكما يحكم بالحرمة في تلك المسألة بعد تحقّق الغليان فكذا يحكم بخلّو الصلاة عن المانع فيما نحن فيه، ويترتّبّ عليها الصحّة كما لا يخفى.

ولا يخفى ما فيه:

أوّلاً: إنّه قد قرّر في محلّه أنّ الاستصحاب التعليقيّ مبنيّ على القول بأنّ المجعول هو نفس السببيّة في باب جعل الأحكام؛ لأنّ المراد بالاستصحاب التعليقيّ هو استصحاب نفس الملازمة. وحيث إنّه لابدّ في الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً للحكم الشرعيّ، فصحّة استصحاب الملازمة موقوفة على كون المجعول هي نفس الملازمة في باب الأحكام، وقد قرّر في محلّه امتناع تطرّق الجعل إليها.

وأمّا ثانياً: على تقدير تسليم كون المجعول هي الملازمة، فينحصر استصحابها بالشكّ في النسخ، فإنّ المجعول هي تلك الملازمة الكليّة. وأما الملازمات والقضايا الخارجيّة، الّتي تتحقّق بتحقّق مصاديق تلك القضيّة، فهي ليست بمجعولة، بل هي من باب انطباق تلك القضيّة الكليّة عليها، وهي عقليّة محضة، فلا يمكن أن يستصحب كما في استصحاب الحرمة التعليقيّة الّتي كانت للعصير العنبيّ في الحالة المعيّنة للعصير الزبيبيّ، فإنّ هذه الملازمة عقليّة محضة.

اللّهمّ إلا أن يقال بأنّ نفس جعل الملازمة بين الحكم الكلّي وبين الموضوع الكلّي على نحو القضيّة الحقيقيّة، بأن يجعل العنوان الكلّي للعصير العنبيّ، والعنوان الكلّي لطبيعة الغليان مرآةً لآحاد وجوداتها. ثُمّ تَحصل السببيّة والملازمة لكلّ وجود من وجوداتها للحرمة، وعلى هذا تكون سببيّة كلٍّ من وجوداتها مجعولةً. فتأمّل.

وجه التأمّل: أنّ هذا الاستصحاب مثبت؛ لأنّ السببيّة إنّما رُتّبت على الموضوع المركّب، واستصحاب الملازمة للعصير الزبيبيّ لإثبات كون الغليان إذا تحقّق يلتئم تمام موضوعها، مثبت. وبعبارة أُخرى: استصحاب السببيّة لإثبات موضوعها مثبت، كما في استصحاب كلّ حكم لإثبات موضوعه.

وأمّا ثالثاً: على فرض تسليم هذا الاستصحاب بالنسبة إلى المثال المذكور فلا يمكن تسليمه فيما نحن فيه؛ للفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: إنّ أصل الملازمة في المثال المذكور كانت مجعولةً، بخلاف ما نحن فيه. فإنّ القضيّة المذكورة من قولك: إنّ المكلّف كان بحيث إن صلّى في تلك الحالة كانت صلاته خاليةً عن المانع عقليّة محضة منتزعة من الجمع بين قوله: صلّ مطلقاً، وبين قوله: لا تُصلّ فيما لا يؤكل، وكون المكلّف خالياً عن لُبس غير المأكول في تلك الحالة، وليس من القضيّة المذكورة عين ولا أثر في الأخبار والآثار.

والثاني: إنّ في المثال كان الموضوع - وهو العصير - محفوظاً في كلتا حالتي العنبيّة والزبيبيّة، والّذي هو المشكوك حقيقةً كون الغليان في هذا الحال سبباً للحرمة وعدمه، ويمكن أن يقال بأنّ ركن الموضوع الّذي كان عليه مدار

صدق النقض عرفاً محقّق، والغليان حيث كان في حالات الموضوع، فالعرف لا يراه رُكناً في الموضوع بل يراه كالتغيّر الّذي كان للماء المتغيّر، فإنّ الركن هو الماء والتغيّر واسطة في الثبوت وليس للتغيّر دخل في النجاسة عرفاً، فكذا في المثال المذكور يمكن أن يقال بأنّ ركن الموضوع محقّق في الحالتين، فلذا يمكن استصحاب تلك القضيّة التعليقيّة بالمسامحة في الغليان عرفاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الركن العرفيّ وهو الصلاة كانت مفقودةً في الحالة السابقة، وما كان موجوداً وهو عدم المانع في تلك الحالة لو كان ممّن يُصلّي في تلك الحال ليس ركناً، بل هو من حالات المكلّف، فلا وجه لقياس ما نحن فيه بذلك المقام.

والثالث: إنّه على فرض تسليم جميع ما ذكر فلابدّ لنا من إحراز قيد الصلاة فيما نحن فيه، وهو خلوّها عن المانع. فإن أردت بإحرازه من استصحاب تلك القضيّة التعليقيّه فهو مثبت، حيث إنّ إثبات عدم مانعيّة ذلك اللباس الّذي لبسه المصلّي في حال صلاته باستصحاب تلك القضيّة التعليقيّة فهو مثبت قطعاً، كما لا يخفى. فظهر منه فساد هذا الاستصحاب، كما لا يخفى.

وأمّا القسم الثاني: وهو استصحاب عدم الحمليّة، بتقريب: أنّ الصلاة فيما لا يؤكل لم يكن متحقّقاً فيشك بعد الدخول فيها، أو بعد الفراغ عنها، في تحقّق الصلاة فيما لا يؤكل، فيستصحب عدم الحمليّة ويقال: إنّ الصلاة فيما لا يؤكل لم توجد ويكفي هذا في عدم لزوم القضاء والإعادة؛ لأنّ به تُنفى الصلاة مع المانع، كما لا يخفى.

ولا يخفى ما فيه: من أنّه لا يفيد شيئاً إلا أن يكون مثبتاً.

بيان ذلك يحتاج إلى الإشارة إلى أمر مرتبط بالمقام، وهو أنّ التخصيصات الواردة على العمومات تارةً: تكون مسوقةً لبيان حكم إثباتيّ أو سلبيّ في

مواردها، ويقع بينها وبين العمومات تناف من جهة استعمال كلّ منهما في حكم مخالف للآخر، كما في قولك: «أكرم العلماء». وقولك: «لا تكرم الفسّاق»، فإنّ ملاك التنافي هو كون كلّ منهما مثبتاً لحكم مضادّ مع الآخر، ولذا يقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، فإذا خُصّص العامّ به فيقيّد موضوع العامّ بنقيض عنوان الخاصّ لا محالة. كما ياتي برهانه إن شاء الله. فيكون نتيجة التخصيص هو حرمة إكرام العالم الفاسق ولزوم إكرام العالم غير الفاسق.

وأُخرى: تكون مسوقةً لإفادة المانعيّة، بمعنى أنّه تكون في مقام تقييد مصبّ العامّ بنقيضه من دون أن يتضمّن إثبات حكم نفسيّ لمورده أصلاً، كما في «لا تُصلّ في غير المأكول» فإنّه مسوق لبيان تقييد الصلاة بعدم غير المأكول من دون أن يكون متكفّلاً للحرمة النفسيّة لإيقاع الصلاة في غير المأكول أصلاً، بخلاف القسم الأول.

إذا تحقّق هذا، فنقول: إنّه لو تردّد فرد من العلماء بين أن يكون فاسقاً حتّى يحرم إكرامه وبين أن [يكون] غير فاسق حتّى يجب إكرامه، فإذا أكرمه فمرجع الشكّ إلى تحقّق إكرام العالم الفاسق وعدم تحقّقه، فيستصحب عدم الحمليّة كما كان ويترتّب عليه عدم حكمه النفسيّ وهو عدم صدور محرّم منه، وأنّه لم يفعل حراماً. وهذا الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الأثر جار ولكن لا يمكن أن يثبت به امتثال الأمر المتعلّق بإكرام العلماء؛ لكونه مثبتاً بالنسبة إليه. هذا حكم الشبهة المصداقيّة في القسم الأوّل.

وأمّا الفرد المردّد بين الأمرين في القسم الثاني كما فيما نحن فيه، فلا أثر له أصلاً. أمّا بالنسبة إلى الأثر المترتّب على الحملية؛ فلأنّه لم يترتّب على عدم

الصلاة فيما لا يؤكل أثر بنفسه ولا بعناية نقيضه؛ لأنّه لم يترتّب أثر نفسيّ على الصلاة فيما لا يؤكل سوى إفادة تفيد «صلّ» - وهو العامّ - بعدم وقوعها في غير المأكول، ولا يمكن انتفاء هذا بانتفاء الجملة فيما نحن فيه إلا بالإثبات؛ حيث إنّ الشكّ في كون المشكوك هو المأكول أو غير المأكول راجع إلى الشكّ في تقييد الصلاة بعدمه وعدم تقييده به، والشكّ في تحقّق الصلاة في غير المأكول ناشٍ من هذا الشكّ، فيكون الشكّ في تحقّق المركبّ وعدمه مسبّباً عن الشكّ في كون الصلاة الواقعة في غير المأكول أو في المأكول. ولذا لو أجرينا الأصل في السبب لم يبق شكّ في تحقّق الجملة وعدم تحقّقه ولكن إجراء الأصل في المسبّب - وهو نفي وقوع الجملة المركّبة - لا يحرز به عدم وقوع الصلاة الشخصيّة الواقعة في غير المأكول إلا بالاستلزام العقليّ وهو مثبت.

والحاصل: إنّه يأتي إن شاء الله تعالى، أنّ الضابط في جريان الأصل في الأعدام كون العدم بنفسه موضوعاً لحكم أو متعلّقاً لحكم نفسيّ أو قيديّ أو كان نقيضه - وهو الوجود - ذو أثر شرعّي بنفسه، كان الحكم المترتّب عليه نفسيّاً أو قيديّاً، من دون فرق بينها. فإنّه يستصحب النقيض بلحاظ نقيضه. ومفاده انتفاء الحكم المترتّب على النقيض بانتفاء النقيض و[في] ما نحن فيه، ليس لنفس الجملة أثر نفسي ولا قيديّ، ونقيضه وإن كان له أثر نفسيّ ولكن لا يراد بهذا الاستصحاب انتفاء هذا الأثر المترتّب على الصلاة، وإلا يلزم الحكم بعدم حصول امتثال الصلاة أصلاً. والمفروض إثبات نقيض هذا بهذا الأصل.

والحاصل: إنّه إن أُريد بهذا الاستصحاب عدم وقوع الصلاة ليترتّب عليه

عدم تحقّق امتثال أمرها، [و] هو وإن كان صحيحاً ولكنّ المراد خلاف ذلك. وإن أُريد به عدم وقوع الصلاة في غير المأكول كما هو المراد، فالأصل مثبت بالنسبة إليه؛ لعدم كونه في مرتبته. فيسقط الأصل من هذه الجهة.

وبهذا أجبنا على من أشكل على استصحاب المجهول التاريخ في الحادثين، فيما إذا كان الآخر معلوم التاريخ بالتعارض، كما إذا علمنا بإسلام الوارث في زوال الشمس في يوم الجمعة، وشككنا في موت المورّث في هذا الزمان فإنّه يشكل عليه بكونه معارضاً بأصالة عدم إسلام الوارث فى زمان حياته الواقعيّة كما كان الأمر كذلك فيما إذا كانا مجهولي التاريخ؛ لأنّ كون هذا الزمان - المعلوم إسلام الوارث فيه -، زمان حياة المورّث واقعاً مشكوك بالبداهة، فأصالة عدم إسلام الوارث في زمان حياته الواقعيّة جارية.

ولكن لا يخفى عدم ورود هذا الإشكال، فإنّ الوراثة إنّما رتّبت على إسلام الوارث في زمان حياة مورّثه، فإنّ علمنا بإسلامه في يوم الجمعة عند زوال الشمس، فهذا الزمان معلوم إسلام الوارث فيه، ومشكوك حياة مورّثه، فيستصحب حياة المورّث إلى هذا الزمان الخاصّ فيلتئم موضوع الوراثة لتحقّق الموضوع المركّب المحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، ولا يمكن أن يعارض استصحاب الحياة حينئذ باستصحاب عدم إسلام الوارث في زمانها واقعاً؛ لأنّ الشكّ في إسلام الوارث في زمان حياة المورّث واقعاً مسبّب عن الشكّ فى كون المورّث حيّاً في هذا الزمان - المعلوم إسلام الوارث فيه - أم ميّتاً، فإذا استصحبنا حياته إلى هذا الزمان فلا يبقى شكّ في كون هذا الزمان زمان حياته واقعاً أم لا، حتّى يجري استصحاب المسبّب ويعارض باستصحاب السبب.

والحاصل: إنّ التعارض إنما يكون فيما إذا كان الأصلان في رتبة واحدة ومع عدم اتّحاد الرتبة فلا يقع التعارض، واستصحاب عدم إسلام الوارث في ظرف الحياة الواقعيّة للمورّث ليس في رتبة استصحاب حياة المورّث في هذا الزمان حتّى يعارضه، وكذا فيما نحن فيه، ليس استصحاب عدم الجملة في رتبة الأصل الجاري في السبب حتّى يُحرز عدم المانع به.

والحاصل: إن أصالة تحقّق الجملة وإن كان يترتّب عليه أيضاً تحقّق الصلاة في غير المأكول، ولكن إنّما تصل النوبة لهذا الأصل فيما إذا لم يكن لنفس المانع أصل جارٍ فيه، وإلا لا تصل النوبة له؛ لعدم كونه في رتبته، فمثل هذا الأصل لا يمكن أن يقع في رتبة الأصل الجاري في نفس السبب حتّى يعارضه أو يعاضده. فعلى هذا لا يمكن أن يُحرز به عدم المانع إلا بلازمه العقليّ، وليس له أثر غير ذلك، كما لا يخفى.

دفع إشكال.

أمّا الإشكال: إن الاستصحاب حيث كان هو الجري عملاً على طبق الحالة السابقة فلابدّ أن يكون مؤدّاه إمّا أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعيّ، والعدم بما هو، ليس مجعولاً ولا ذا أثر شرعيّ، نعم لو رتّب عليه حكم شرعيّ فيقع مورد الاستصحاب وإلا فلا يتطرّق إليه الجعل.

وقد ينسب هذا الإشكال إلى الشيخ، وربّما يظهر من بعض كلماته رُفع مقامه[1].

---

(١) كما في رسالة الصلاة المشكوك: ٤٠٦.

وأمّا الدفع: فبأنّ المراد بالعدم الّذي ليس له أثر، إمّا هو عدم الحكم، وإمّا عدم الموضوع الّذي هو ذو أثر شرعيّ.

أمّا لو كان المراد هو الأوّل:

فأمّا أوّلاً: فبأنّه لو لم يمكن أن يحكم به في مورد الشكّ في الحكم وعدمه فلا يمكن أن يحكم بوجوده أيضاً. فيلزم أن لا يمكن استصحاب وجود الحكم أيضاً، ضرورة أنّ ما ليس أمره من حيث الحكم بالبقاء والحكم بعدمه بيد الشارع فلا يمكن أن يُبنى على وجوده أيضاً، وهو ضروريّ البطلان؛ لأنّ بعد ما كان المشكوك هو نفس الحكم، وبعد ما كان الحكم مجعولاً من مجعولات الشارع فلا يمكن أن يكون الشيء مجعولاً، ولم يكن إبقاؤه على عدمه بيد الجاعل، ضرورة أن مقتضى المجعوليّة أن يكون كلّ من طرفي نقيضه بيد الجاعل، وإلا فلا يمكن أن يكون وجود الحكم مجعولاً، فنفس مجعوليّة الحكم يكفي في تطرّق الجعل بالنسبة إلى كلّ من طرفي نقيضه، فكما للشارع أن يحكم بالبناء على وجود الحكم فكذا الحكم بعدمه، وإلا يلزم أن لا يكون أمره بيده.

والحاصل: إنّ متعلّق الشكّ هو الحكم على حسب الفرض، والحكم عبارة عمّا كان أمره بيد الشارع، فإنّه فعل اختياريّ له، فكما أنّ له أن يحكم بجعله، فكذا له أن يُنفيه على العدم. وكما أنّ له أن يحكم بالبناء على وجوده في موضوع الشكّ فيه، فكذا له أن يحكم بالبناء على عدمه. وإلا يلزم أن لا يكون أمره بيده.

وأمّا ثانياً: إن ما لا يعقل تطرّق الجعل إليه هو نفس العدم الواقعيّ الّذي لم يكن نقيضاً للحكم. وأمّا العدم الّذي هو نقيض للحكم، فمرجع الحكم بعدمه

إلى إبقائه على العدم واستمرار العدم، وهو أمر وجوديّ يجب اعتباره. وبهذا الوجه تصوّرنا كون متعلّق النواهي هو الترك، وأجبنا به عن إشكال عدم إمكان تعلّق الطلب بالعدم، وأمّا عدم الموضوع أو عدم متعلّق الحكم، فيكون جريان الاستصحاب فيه بعناية نقيضه، وهو الّذي ترتّب عليه الحكم، ومرجع استصحابه إلى انتفاء حكم الموضوع أو متعلّق الحكم الموجب لانتفاء الحكم، فبالأخرة يرجع إلى استصحاب عدم الحكم. وقد عرفت آنفاً إمكانه.

هذا إذا لم يكن العدم مترتّباً عليه الحكم. وأمّا إذا ترتّب عليه الحكم الشرعيّ من الوضع أو التكليف، فلا إشكال في صحّة استصحابه، سواءٌ كان تمام الموضوع له، أو قيداً له، وكما يصحّ استصحاب نفس العدم باعتبار الحكم المترتّب عليه، فكذا يصحّ استصحاب نقيض العدم وهو الوجود. فإنّه يستصحب بعناية نقيضه. ومرجعه إلى انتفاء الحكم المترتّب على العدم بانتفائه الّذي هو الوجود ومن هذا الباب استصحاب وجود الموانع طُرّاً، فإنّه يكون باعتبار كون عدمه قيداً لموضوع الحكم أو لمتعلّقه ولا مانع منه، ضرورة صحّة استصحاب كلّ من طرفي النقيض فيما كان طرفا الآخر ذا أثر شرعيّ، من دون فرق بين أن يكون كلاً منهما ذا أثر مستقلّ، بأن يكون تمام الموضوع، أو قيداً له، كما لا يخفى.

وأمّا القسم الثالث: وهو استصحاب عدم المانع، بالتقريب الّذي قرّبه شيخنا الأعظم قدس سره فملخّصه: أنّه رحمه الله بعد ما بنى على عدم معنونيّة العامّ المخصّص بعنوان نقيض الخاصّ وأنّه معنون بكلّ عنوان ما عدا عنوان الخاصّ، على ما قرّرناه في مباحث الألفاظ في مبحث العامّ والخاصّ، وبعد ما بنى على أنّه يكفي في إجراء حكم العامّ على المصداق المردّد بين أن يكون من مصاديق

المخصّص وبين عدمه، إحراز عدم عنوان المخصّص فيه بأصل موضوعيّ. وحاصله: إنّه ﵀ أدرج المصداق المشكوك في حكم العامّ واكتفى ﵀ في إدراجه فيه بمجرّد نفي عنوان الخاصّ فيه، بانياً على أنّ المصداق بكلّ عنوان يعنون، كان مندرجاً في العامّ ما عدا عنوان المخصّص.

ثُمّ فرّع عليه حكم المرأة المردّدة بين أن تكون من غير قريش - حتّى لا يشملها حكم العامّ الوارد في قوله: المرأة تحيض إلى خمسين إلا المرأة القريشيّة - وبين أن تكون من قريش - حتّى لا يشملها -.

فأدرجها رحمه الله في العامّ بإجراء أصالة عدم انتساب بينها وبين قريش[1]؛ نظراً إلى أنّ العامّ يشمل كلّ امرأة لم تكن من قريش بأيّ عنوان كانت معنونةً، فالمرأة المردّدة وإن لم تكن اندراجها فيه بنفي القرشيّة عنها؛ لعدم جريان الأصل فيه بهذا العنوان، لكن يمكن إدراجها فيه بعنوان آخر، وهو أصالة عدم تحقّق الانتساب فإنّها امرأة تشكّ في كونها منتسبةً إلى قريش.

فيقال: إنّها امرأة لم يتحقّق بينها وبين قريش انتساب وهذا العنوان وإن كان ملازماً لنفي القرشيّة، لكن حيث إنّ العامّ يشمل كلّ فرد بكلّ عنوان ما عدا عنوان الخاصّ، فالمشكوك بهذا العنوان داخل فيه. فيرتّب عليه حكمه وقد أشكلنا عليه في مقامه في مبحث العامّ والخاصّ.

وملخّصه: أمّا أوّلاً: أنّه لابدّ بعد التخصيص من تعنون العامّ بعنوان نقيض الخاصّ، من غير فرق بين أن يكون الخاصّ مسوقاً لبيان إفادة المانعيّة فقط، أو

---

(١) راجع كتاب الطهارة: ١٨٩ (الحجري).

كان مسوقاً لبيان إفادة حكم نفسيّ مضادّ لحكم العامّ، ومن غير فرق بين أن يكون التخصيص متّصلاً بلسان الاستثناء أو بغيره من التوصيف، وبين أن يكون منفصلاً؛ لأنّ التخصيص لا محالة يكشف عن خروج العامّ عن كونه تمام الموضوع إلى كونه جزء الموضوع في الواقع ونفس الأمر.

فلو لم يعنون العامّ بنقيض الخاصّ بعد التخصيص فيلزم كون موضوع الحكم في العامّ معلّلاً، مثلاً لو قال: «أكرم العلماء إلا الفسّاق» أو قال: «أكرم العلماء». ثُمّ قال: «لا تكرم الفسّاق» أو قال: «صلّ» ثُمّ قال: «لا تصلّ في غير المأكول».

فموضوع حكم العامّ في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى الفسّاق أو مقيّداً بعدمه، وكذا الصلاة إمّا مطلق بالنسبة إلى وقوعها في غير المأكول أو مقيّد بعدمه. فإن كان مطلقاً والمفروض أنّه يضادّ إطلاقه التخصيص، وإن كان مقيّداً بنقيض الخاصّ فيخرج عن كونه تمام الموضوع، ويكشف من أنّ الموضوع لوجوب الإكرام، ولوجوب الصلاة، هو إكرام العالم الغير الفاسق، والصلاة فيما لا يؤكل، ولولا ذلك فيلزم إهمال الموضوع ولا يمكن الإهمال النفس الأمريّ بالنسبة إلى كلّ حاكم مُلتفت لانقسامات المنقسمة إليها العامّ. فضلاً عن الحكيم المطلق والعالم بجميع معاني الأشياء؛ لأنّ ترتّب الحكم الّذي هو بمنزلة العرض على المعروض المهمل غير معقول، فلا محالة يكون العامّ بالنسبة إلى انقساماته إمّا مطلقاً وإمّا مقيّداً، فبعد إمكان الإطلاق يتعين التقييد لا محالة.

وما ذكر من «أنّ العامّ معنون بكلّ عنوان» إن أراد كونه لا بشرط بالنسبة الى

جميع العناوين المنقسمة إليها والمعنونة بها خارجاً، فمرجعه إلى عدم تعنونه بكلّ عنوان، لا تعنونه به، كما أن قوله رحمه الله: «إنّه معنون بكلّ عنوان ما عدا عنوان الخاصّ» كونه معنوناً بنقيض عنوان الخاصّ فثبت المطلوب. وإن أراد تعنونه حقيقة بكلّ عنوان فهو غير معقول؛ لأنّ تعنون الشيء في مرحلة وقوعه موضوعاً للحكم راجع إلى تقييده به، ولا يمكن تقييد العامّ بالفسق ونقيضه أو ضدّه، وهذا بديهيّ. وإن أراد غير ذلك، فيلزم إهمال الموضوع النفس الأمريّ، وهو غير معقول، كما عرفت.

وما بنى عليه رحمه الله من أنّ مصبّ التخصيص في الحقيقة هو حجيّة أصالة العموم لا معروض الحجيّة في المراد الاستعماليّ أو في المراد الجدّي فلا تنافي بين عدم تعنون العامّ الّذي هو معروض الحجيّة بنقيض عنوان الخاصّ وبين التخصيص.

مدفوع: بأنّ هل معنى حجيّة أصالة العموم إلا كون الظهور التصديقيّ المتقوّم بجملة الكلام التركيبيّ كاشفاً عن المراد النفس الأمريّ عند العقلاء، وهل يمكن أن يستكشف المراد النفس الأمريّ من مجموع العامّ والخاصّ، من غير أن يكون الموضوع في كلٍّ من الخاصّ والعامّ غير محدود بحدّ، وهل يمكن التحديد إلا بكون موضوع العامّ محدوداً بحدّ نقيض الخاصّ، ولا يلزم عدم كون الموضوع الّذي هو معروض الحجيّة محدوداً، ومع عدم استكشاف هذا الموضوع فكيف يمكن انتفاء الظهور ثُمّ استكشاف المراد منه، كما لا يخفى على العاقل العارف.

وأمّا ثانياً: ما ذكره ﵀ من أصالة عدم تحقّق الانتساب بين المرأة المردّدة بين القرشيّة وغيرها:

إن أراد به معناه العقليّ الّذي هو قائم بكلّ من المرأة وقريش، فنفيه عين نفي عنوان القرشيّة، ومع هذا لا وجه إلى إجراء الأصل في العنوان الملازم، ومع اعترافه ﵀ بعدم جريان الأصل في عنوان المخصّص من جهة عدم الحالة السابقة، فكيف يجري الأصل في العنوان الملازم بهذا المعنى، ضرورة أنّ الانتساب الربطيّ والعقليّ عبارة عن نفس الإضافة الملحوظة بين المضاف - وهو المرأة - والمضاف إليه - وهو قريش - وليس لهذا حالة سابقة، وإلا فيجري الأصل في نفس عنوان المخصّص أيضاً بلا فرق بينهما.

وإن أراد معناه الإسميّ المنطبق مع الوجود المحمولي، فإنّه في هذا اللحاظ حادث من الحوادث في موجود من الموجودات، وعدمه المحمولي من الأعدام المقارنة لوجود المرأة - لا الربطيّة - وكان له حالة سابقة، لكن إن أراد بنفيه إثبات كون المرأة المردّدة ليست من قريش، فهي لازم عقليّ يكون منتفياً بالنسبة إليه، وإن أراد بنفيه نفي الأثر المترتّب على نفس عدم الانتساب، فالمفروض أنّه ليس له أثر أصلاً، لا بنفسه في هذا اللحاظ ولا بنقيضه. فلا مجال لهذا الاستصحاب. ومن أراد التفصيل فليطلب من محلّه.

ومن هنا ظهر فساد جريان هذا التقريب فيما نحن فيه، بأن يقال: إنّ مرجع الشكّ في كون المشكوك مانعاً عن الصلاة وعدمه إلى أنّه هل يكون بينها وبين غير المأكول إضافة أم لا؟ فيقال: إنّ هذه صلاة لم يكن بينها وبين غير المأكول إضافة وربط أصلاً، فيرد عليه ما أوردنا على ما ذكرنا حرفاً بحرف، فلا يتمّ هذا

التقريب بوجه.

ويأتي إن شاء الله تعالى مزيد توضيح للجواب عن هذا التقريب.

وأمّا إجراء أصالة عدم المانع بالتقريب الثاني بأن يقال: إنّ المانع لم يكن حين ما لم تكن الصلاة، فيستصحب عدمه أيضاً حال تحقّق الصلاة. وهذا هو المراد باستصحاب العدم الأزليّ قبل وجود موضوعه.

ولمّا كان هذا الاستصحاب جارياً في الجملة وكان البحث عنه بحثاً علميّاً فينبغي أن نقدّم مقدّمةً [و] نبيّن فيها أُموراً؛ ليتّضح ضابط العدم النعتيّ والعدم المحموليّ حتّى يمتاز به مورد جريان الاستصحاب في العدم الأزليّ عن مورد عدم جريانه فيه. فنقول:

أمّا الأمر الأوّل: إنّ تركّبّ موضوعات الأحكام أو متعلّقاتها، - كان الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً - لا يخلو من أنّه إمّا يكون من العرض ومحلّه، وإمّا يكون من عنوانين متباينين كلّ منهما في عرض الآخر، بحيث لولا التركيب كان كلّ منهما أجنبيّاً عن الآخر بخلاف القسم الأوّل، فإنّه لولا لحاظ التركيب بينهما لكانا متّحدين وجوداً وان اختلفا مفهوماً.

أمّا ما كان من القسم الثاني المركب من عنوانين:

فإمّا أن يكون كلا الجزئين جوهرين - كما إذا رتّب حكم على وجود زيد وعدم عمرو مثلاً - فهذا القسم ممّا لا يمكن التركيب فيه إلاّ بنحو العدم والوجود المحمولين، ولا يمكن أن يكون العنوان الثانويّ المنتزع هو الموضوع، وإلا فيخرج عن كونه مركّباً وهوخلف. وهذا بخلاف ما إذا كان الموضوع مركّباً من عرضيّين كان العرض فيهما عارضين لمحلّ واحد أو لمحلّين، فإنّه يمكن فيه كلا

الوجهين، فإنّه يمكن أن يلحظ كلاً منهما بنحو الوجود المحمولي، بأن يكون العرضيان بوجودهما المحموليّ موضوعاً للحكم، ولا ينافي هذا كونهما عرضيّين لمعروضهما. فإنّ كلاً منهما وإن كان عرضاً لمحلّه وكان الموضوع مركّباً، ولكنّهما بالنسبة إلى حكم ذلك الحكم يكونان في عرض واحد، كما لا يخفى.

وإمّا أن يكونا عرضين وكانا قائمين بمحلّ واحد، كالصلاة والطهارة القائمتين بالفاعل.

أو عارضين لموضوعين كإسلام الوارث وحياة مورّثه الّذي ترتّب على كليهما الوراثة، وكالاستيلاء علي مال الغير وعدم الرخصة من مالكه، فإنّهما موضوعان للضمان، فإنّ كُلاً من الإسلام وحياة مورّثه وإن كان عرضاً لمحلّه، وكذا الاستيلاء على مال الغير وعدم رخصة مالكه، حيث إنّ الإسلام عارض لموضوعه، والحياة عارضة للمورّث، والاستيلاء على مال الغير قائمٌ بالغاصب، والرخصة قائمة بالمالك، ولكنّهما متباينان بالنسبة إلى الوارثة المترتّبة عليها، وكذا الضمان المترتّب عليها.

وإمّا أن يكونا مختلفين بأن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً.

وعلى كلّ تقدير، فحيث يكون التركيب من المتباينين ولا يكون بينهما رابط إلا الزمان فلابدّ من لحاظ التركيب بينهما من اعتبار وحدة بينهما، حتّى يصحّ التركيب. فحينئذٍ إمّا يلاحظهما الحاكم مجتمعين في زمان واحد على وجه كان وجود كلّ منهما مقارناً بوجود الآخر أو بعدمه، وإمّا يلاحظهما متفرّقين في الزمان، ولكن يلاحظ حيث تقدّم أحدهما المعيّن وتأخّر الآخر.

فإن كان اعتبار هذه الوحدة راجعاً إلى كون أحدهما موجوداً في ظرف

وجود الآخر بلا لحاظ وصف التقارن ودخله في حكمه، فيكون عدم كلّ منهما محموليّاً وله حالة سابقة. ونتيجة إجراء الاستصحاب في عدم كلّ منهما هو الحكم بالعدم المقارن، فيجري الاستصحاب في مثل هذا العدم - كان الأثر بنفسه أو بعناية نقيضه - وهذا هو المراد بالعدم المحموليّ. وإن كان اعتبار هذه الوحدة راجعاً إلى دخل العنوان المنتزع منهما، فيكون لوجود كلّ منهما بوصفه المنتزع منه دخل في موضوع الحكم، ويكون عدمه عدماً نعتيّاً ربطيّاً. ويأتي إن شاء الله تعالى أنّه ليس له حالة سابقة على وجود الموضوع.

والغرض من التعرّض للأقسام المذكورة بيان صُغرى العدم المحموليّ، الّذي به يجري الاستصحاب فيه.

وحاصل الضابط فيه: أن يكون نفس العدم المقارن لوجود شيءٍ آخر قيداً لموضوع حكم أو لمتعلّقه، أو يكون نقيضه لوجوده المقارنيّ الزمانيّ قيداً لهما وله حالة سابقة أزليّة، وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان تركّب موضوع الحكم أو متعلّقه من الأمرين المتباينين الّذين كان كلّ منهما أجنبيّاً عن الآخر ولم يكن بينهما رابط طبعاً إلا الزمان، وهذا كما عرفت ينحصر بالجوهريّين او العرضيّين لمحلّ واحد أو لمحلّين، أو مختلفين - كان كلاهما وجوديّين أو أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً - فإنّه يمكن في تمام الأقسام أن يكون اعتبار الوحدة بينهما بلحاظ اقتران كلٍّ منهما للآخر في الزمان، مجتمعاً أو متفرّقاً كما جرى عليه طبع كلّ زمانيّ يمكن فيه أن يكون اعتبار الوحدة والتركيب بلحاظ ما ينتزع من اقترانها في الزمان مجتمعين أو متفرّقين من المقارنة أو الحاليّة أو التقدّم والتأخّر. وأمّا جعل كلّ منهما وصفاً ونعتاً للآخر فلا يمكن؛ لانحصار التوصيف

والنعتيّة بالاتحّاد في الوجود كما في العرض ومحلّه، فإن لوحظ على النحو الأوّل فيجري فيه أصالة العدم الأزليّ، ونتيجته مجرّد إحراز العدم المقارن. وإن لوحظ على النحو الثاني فيكون حكمه حكم الوجود النعتيّ، الّذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

كما في لزوم العقد المشروط بسلامة الوصفين، وعدم التفاوت الفاحش في البين من ماهيّة العوضين، فإنّ كلاً من التساوي وسلامة العوضين عرض لمحلّه، ولكن هذين العرضين القائمين بمحلّين الّذين كلّ منهما مباين مع الآخر أُخذا قيدين للّزوم الّذي هو الحكم الوضعّي، لكن لا بوجودهما المحموليّ المقارنيّ بل بوجودهما النعتيّ العرضيّ، بحيث لابدّ في اللزوم من إحراز اتّصاف كلٍّ منهما بالوصفين حال وقوع العقد، ولا يكفي مجرّد وجودهما في ظرف وقوع العقد.

وبعبارة أُخرى: ليس موضوع اللزوم هو وقوع العقد في ظرف اتّصافهما بالوصفين حتّى كان مجرّد الاجتماع واقتران كلٍّ منهما في زمان واحد كافياً، بل موضوعه هو العقد الواقع حال كون العوضين متّصفين بالسلامة من العيوب والتساوي بينهما، فيكون قيديّة كلّ من الوصفين للّزوم بلحاظ الحاليّة المنتزعة عن كلّ منهما للآخر فخرج عن صغرى الوجود المقارنيّ إلى صغرى الوجود النعتيّ الّتى يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ المراد بالنعتيّ أعمّ من النعت المصطلح وهو العرض المحمول على منعوته، ومن كلّ ما كان لحاظه في موضوع الحكم أو في متعلّقه بعنوانه المنتزع عن وجوده الخاصّ بالقياس إلى وجود آخر من الحاليّة

والمقارنيّة والتقدّم والتأخّر.

وأمّا القسم الأوّل: وهو ما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه:

فيقع الكلام في أنّه هل يمكن لحاظه غير محمول، كما يمكن لحاظه عرضيّاً محمولاً حتّى يتطرّق فيه الوجهان - كما في القسم السابق - أو لا يمكن تطرّق الوجهين فيه، بل الممكن لا يمكن إلا لحاظه عرضيّاً محمولاً ليس إلا؟ والفرق بينهما هو الفرق بين المشتقّ وبين المبدأ، الّذي فرّق أهل العقول بينهما بأنّ المبدأ لو لوحظ لا بشرط فهو العرض المحمول، المسمّى بالمشتقّ اصطلاحاً وإن لوحظ بشرط لا فهو المبدأ المسمّى في الاصطلاح بالمصدر.

بيان ذلك: أنّه حيث كان وجود العرض في نفسه ولنفسه، هو بعينه وجوده في موضوعه ولموضوعه، فتارةً: يلاحظ بما هو لاحق لموضوعه قائماً به نعتاً وجوديّاً وعنواناً يشار به إليه من حيث كونه متّحداً لمعنونه في الوجود الّذي هو نتيجة الحمل في الحمل الشايع الصناعيّ وإن تغايرا مفهوماً، وهذا هو المراد بكونه نعتاً لمحلّه، حيث إنّ حقيقة النعتيّة عبارة عن النسبة بين الماهيّتين بحيث لو لوحظت هذه النسبة نسبة تامّة خبريّة يصحّ الإخبار عنها، كما أنه لو لوحظت نسبة ناقصة تقييديّة يصير وصفاً لمحلّه، كالإخبار بأنّ هذا الجسم أبيض، فإنّ في هذا اللحاظ لوحظت النسبة الّتي كانت بين الجسم والبياض الموجود فيه نسبة تامّة خبريّة، وكذلك الجسم الأبيض. فإنّه لوحظت في هذا التوصيف نسبة ناقصة تقييديّة، ودائماً يكون بينهما تلازم، كما اشتهر أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف. ضرورة أنّ نتيجة لحاظها نسبةً تامّةً خبريّةً،

هي النسبة الناقصة التقييديّة، فإنّ نتيجة الخبر هو التوصيف، كما أن التوصيف لو أُريد الإخبار عنه ينحلّ إلى قضيّةٍ تامّةٍ خبريّةٍ.

وأُخرى: يلاحظ نفس العرض بما هو شيء في حال ذاته مبايناً لمعروضه، وموجود من الموجودات، ويخبر عنه بأنّه موجود أو ثابت كما يخبر عن معروضه، وهذا هو المراد بالعرض الغير المحمول.

ولا يخفى أنّ العرض الغير المحمول يكون في لحاظه غير محمول وجوداً مبائناً لموضوعه في عرض وجود موضوعه، كسائر الوجودات المقارنة له في الزمان، فحال العرض في هذا اللحاظ كحال الوجودات المقارنة، المبائن لوجود المعروض؛ لأنّه في هذا اللحاظ ملحوظ بشرط لا، كموجود آخر جوهريّ أو عرضيّ. فكما أنّ الوجود المبائن لوجود هذا المعروض يكون بالنسبة إليه بشرط لا، فكذا وجود العرض في هذا اللحاظ. بخلاف ما إذا لوحظ عرضاً محمولاً، فإنّه في هذا اللحاظ كان متّحداً مع وجود معروضه في طوله، وهذا معنى كونه ملحوظاً لا بشرط، فإنّ اللابشرطيّة حينئذٍ يلاحظ بالنسبة إلى معروضه، ولحاظه لا بشرط عنه عين لحاظه لاحقاً به؛ لما قلنا: من أنّ وجوده في نفسه ولنفسه عين وجوده في موضوعه بلحاظ نفسه، لا بشرط عمّا يتّحد به عين لحاظه. فإنّ وجوده اللابشرط هو عين نعتيّته لمحلّه، فإنّه في هذا اللحاظ لم يلحظ شيئٌ معه بخلاف ما لو لوحظ بشرط شيءٍ، فإنّ هذا اللحاظ لوحظ أمراً مغايراً مع معروضه، ولوحظ تقيّده به، وهو لحاظ كونه في عرضه، غاية الأمر أنّه قيد بمعروضه، فهو ومعروضه في عرض واحد، كما لا يخفى.

فبعد أن عرفت معنى العرض المحموليّ والعرض الغير المحموليّ، فحينئذٍ

يقع الكلام في أنّه هل يمكن كلا اللحاظين بالنسبة إليه، أو لا يمكن إلا لحاظه عرضيّاً محمولاً؟ ويُتفرّع عليهما أمران:

الأوّل: إنّه لو أمكن كلا الأمرين في مقام الثبوت فلابدّ من استظهار كلّ منهما دون الآخر من ظاهر دليل دلّ عليه ومع إجمال الدليل فيرجع إلى الأُصول العمليّة، كما في القسم الأوّل، وأمّا مع عدم إمكان ذلك في مقام الثبوت فلا حاجة إلى الاستظهار من الدليل، بل يتعيّن كون المأخوذ والملحوظ هو العرضيّ المحمول، كان الدليل مجملاً أم لا، كان لسان الدليل المثبت له بلسان التوصيف، أو بالاستثناء المتّصل، أو بالمنفصل، كان بلفظ إلا أم لا، حيث إنّ استظهار تركيب موضوع الحكم، أو متعلّقه كان بهذه الأُمور. فإنّ من قولك: «أكرم العلماء العدول» كما يستكشف تركيب موضوع الحكم، فكذا يستكشف من التخصيص المستكشف من الاستثناء بقوله: «أكرم العلماء إلا الفسّاق»، أو «إذا لم يكن فاسقاً»، أو «إذا كان عادلاً». أو من التخصيص بالمنفصل، كما في قوله: «لا تكرم الفسّاق». إذا كان النهي نفسيّاً، أو قوله: «صلّ، ولا تصلّ في غير المأكول»، إلى غير ذلك. فإنّ التركيب الكاشف عن اعتبار قيود في الحكم موضوعاً أو حكماً يستفاد من هذه الأُمور.

الثاني: جريان استصحاب العدم السابق على وجود الموضوع، بناءً على إمكان لحاظ العرض غير محمول بالنسبة إلى محلّه، فإنّ كلاً من العرض ومحلّه، له حالة سابقة في هذا الفرض قطعاً، كما في القسم الأوّل، بخلاف ما إذا بنينا على عدم إمكانه إلا عرضيّاً محموليّاً، فيبتني جريان الاستصحاب فيه على إثبات الحالة السابقة للنعوت والإضافات، كما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

فينبغي أن يتكلّم أوّلاً في إمكانه وعدم إمكانه ثبوتاً. فنقول:

إنّ لحاظ العرض غير محمول بالنسبة إلى محلّه، غير ممكن وغير معقول. وإثباته موقوف على معرفة أُمور:

الأوّل: إنّه بعد ما عرفت من أنّ لحاظه عرضاً محمول، عين لحاظه مقارناً لوجود موضوعه، فيصير تقييده به كتقييده بسائر الوجودات المقارنة لوجوده، - جوهريّةً كانت أم عرضيّةً - وظاهر أنّ لحاظ إطلاق موضوع الحكم أو متعلّقه والتقييد بالنسبة إلى ما يقارنه في الوجود مباين للحاظهما إطلاقاً وتقييداً بالنسبة إلى الحالات والطواري العارضة لهما، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ضرورة أنّ إطلاق العالم في قولك: «أكرم العالم»، بالنسبة إلى ما يعرضه عليه من الفسق والعدالة وجميع ما ينقسم إليه، لا ربط بإطلاقه بالنسبة إلى ما يقارنه في الزمان، من وجود زيد أو عدمه، أو قيام عمر وعدمه. والتفكيك بينهما ظاهر غير خفيّ، ضرورة إمكان لحاظ الإطلاق بالنسبة إلى انقسامات نفسه مع لحاظه مقيّداً بالنسبة إلى ما يقارنه وجوداً أو عدماً وبالعكس، وكذا العكس[1]، كما لا يخفى.

والثاني: إطلاق الشيء أو تقييده بالنسبة إلى حالاته وطواريه مقدّم في الرتبة على إطلاقه أو تقييده بالنسبة إلى مقارناته. ومتفرّع عليه. وذلك؛ لأنّ رتبة عوارض الشيء رتبة وجوده زماناً، ولو كانت متأخرّةً عنه رتبةً. ولا إشكال في أنّ لحاظ إطلاق الشيء بالنسبة إلى عوارضه فرع لحاظ وجوده، ولحاظ وجود عوارضه العارضة على وجوده. كما أنّ رتبة وجود مقارن الشيء في الزمان

---

(١) هكذا في الأصل فلاحظ.

وعدمه فيه ورتبة عوارضه متأخرّة عن وجود الشيء وعوارضه الّتي لا تنفكّ عن وجوده، فلحاظ إطلاق الشيء وتقييده بالنسبة إلى ما يقارنه في الوجود متأخرّ رتبةً عن لحاظ إطلاقه وتقييده بالنسبة إلى عوارضه وطواريه الطارية عليه في رتبة وجوده وذلك مقدّم عليه، كما لا يخفى.

الثالث: إنّ حقيقة التخصيص والتقييد هو تنويع العامّ والمطلق إلى نوعين، وبه يرتفع التناقض والتنافي الّذي كان بين التخصيص والتقييد وبين العامّ والمطلق، وحال التخصيص كحال التوصيف بعينه، كان المخصّص مُتّصلاً أو مُنفصلاً، كان التخصيص بالمثل بلفظة إلا أو بغيرها، كان التخصيص بالمنفصل مشتملاً على حكم نفسيّ متعلّق به أم لا كقوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل».

وبعبارة [أُخرى]: رفع التناقض والتنافي إنّما يكون بتخصيص العامّ وتقييد المطلق بعنوان نقيض الخاصّ - كان التخصيص بالأُمور المقارنة لوجوده أو بعوارضه -، حيث إنّه لولا تعنون العامّ بعنوان نقيض الخاصّ، فلا يخلو الأمر إمّا من إطلاقه وعمومه بالنسبة إلى الخاصّ، وإمّا من إهماله بالنسبة اليه.

أما الإهمال فغير معقول في عالم الثبوت، وإن كان يمكن بالنسبة إلى مرحلة الإثبات ولكن بالنسبة إلى الواقع فغير معقول؛ لأنّ الحكم لمّا كان اعتباره بالنسبة إلى موضوعه ومتعلّقه اعتبار العرض بالنسبة إلى موضوعه، ولا يعقل أن يكون معروض العرض مُهملاً ومُبهماً، ولا يمكن أن يخرج عن الإهمال إلا بتعيين حدود موضوع الحكم ومتعلّقه، ولا يمكن تعيين حدود الموضوع الوارد عليه التخصيص بتعنونه بعنوان نقيض الخاصّ، فإن كان الخاصّ من الأُمور المقارنة لوجود العامّ فيصير عدمه المقارن معتبراً في العامّ، فإن كان الخارج منه

هو وجوده المحموليّ فيعنون العامّ بنقيضه، وهو العدم المحموليّ. وإن كان هو وجوده الخاصّ فيعنون العامّ بنقيض ذلك الخاصّ وان كان من عوارضه وحالاته، فتصير عدمه النعتيّ من قيوده وحدود وجوده. كما نقّحناه في مبحث العامّ والخاصّ، فليطلب التفصيل عن محلّه.

إذا عرفت هذه الأُمور فنقول: إنّه لو كان التخصيص الوارد على العامّ هو إخراج بعض حالاته وعوارضه، لا يعقل أن يلحظ نقيضه في العامّ عرضاً غير محمول، كان لسان التخصيص كاشفاً عن لحاظه كذلك. كما إذا قال: «أكرم العلماء إن لم يكن فيهم فسق»، أو «إلا إذا لم يكن فيهم فسق»، أو قال: «لا تُكرم من كان فيه الفسق منهم»، أو كان بلسان العرضيّ المحمول، كما إذا قال: «أكرم العلماء إن لم يكونوا فاسقين»، أو «إلا الفسّاق منهم»، الى غير ذلك.

وذلك؛ لما قلنا: من أنّ لحاظه عرضاً غير محمول عين لحاظه مبايناً لمعروضه ومقارناً لوجوده، وحينئذٍ يُسأل عن أنّ العامّ بالنسبة إلى عوارضه العارضة له، الّتي كانت في رتبة وجوده مطلق أو مُقيّد أو مُهمل، ولابدّ أن يكون كذلك؛ لما عرفت: من أنّ تخصيص العامّ بالنسبة إلى مقارناته متأخّر رتبةً عن لحاظه إطلاقاً وتقييداً بالنسبة إلى عوارضه العارضة له، فإن كان مطلقاً فيلزم التناقض، ضرورة أنّ قولك: «أكرم العالم سواء كان عادلاً أو فاسقاً» مناقض لقولك: «إن لم يكن فيه فسق»، وإن كان مقيّداً في رتبة تعلّق الحكم عليه بعدم كونه فاسقاً، فيكون تخصيصه بالعنوان الغير المحموليّ لغواً ولحاظه كذلك لغواً آخر، ضرورة أنّ قولك: «أكرم العالم الغير الفاسق» يفيد التقييد بنقيض الخاصّ، فقولك بعد ذلك: «إن لم يكن فيه فسق» لغو محض؛ لأنّه لا يؤثّر في شيءٍ أصلاً حتّى في

استصحاب عدمه في الشبهات المصداقيّة، فإنّه بعد تقييد العامّ في رتبة وجوده بعدمه النعتيّ، فاستصحاب عدم الفسق لا يفيد إلا بكونه مثبتاً وإن كان مهملاً، فيلزم الإهمال النفس الأمريّ المستلزم لعروض الحكم على المعروض المهمل المبهم، وهو غير معقول.

والحاصل: إنّ لحاظ مثل هذا العرض مبايناً غير محمول، فحينئذٍ موضوع حكم العامّ غير معقول، إمّا للزوم التناقض لو كان مطلقاً، وإمّا للزوم اللغويّة لو كان مقيّداً، وإمّا يلزم الإهمال، ولا يمكن شقّ آخر فيه. وسرّه ما ذكرنا من أنّ هذا العنوان لمّا كان من طواري العامّ وحالاته في رتبة وجوده، ولمّا كان لحاظه عرضاً غير محمول، ملحقاً بمقارناته، وحيث إنّ هذا متأخّر في الرتبة عن اللحاظ الأوّل، متفرّع عليه، فلا محالة لا يخلو العامّ في رتبة وجوده المتعلّق به الحكم خالياً عن أحد الأمرين، كما لا يخفى.

فإن قلت: بعد ما كان الغرض من التخصيص والتقييد هو رفع التنافي والتضادّ بين العامّ والمخصّص، فلا إشكال في أنّه يرتفع بتقييده ولو بلحاظ نقيضه في العامّ عرضاً غير محمول، فإنّه يرتفع به التنافي، ومعه فلا حاجة إلى التقييد بنقيضه عرضاً محمولاً.

قلت: قد عرفت عدم معقوليّة ذلك، ولا يمكن أن يرتفع به التنافي لولا التقييد بنقيضه عرضاً محمولاً، الّذي يستلزمه هذا التقييد. ضرورة أنّ التقييد بعدم العرض الملحوظ غير محمول لا يمكن أن يرتفع به التنافي إلا بلازمه، وهو أنّ لازم تقييد العالم في المثال المذكور بعدم وجود الفسق فيه، لا يرتفع به الإشكال، حيث إنّ العالم في رتبة وجوده السابقة على هذا التقييد بالنسبة إلى

عنوان فاسقيّته العارضة عليه مطلق، أو مقيّد بعدمه، فان كان مطلقاً فيلزم التنافي، ولا يمكن رفع هذا التنافي إلا بتقييده بعدم الفاسق نعتاً له، ومع تقييده به يكون التقييد بذلك العنوان الغير المحمول عليه لغواً.

والحاصل: إنّ التقييد بنقيض التخصيص بعنوانه الملحوظ عرضاً غير محمول، لا يرتفع به التنافي إلا بلازمه العقلّي، وهو استلزامه لتقييد العالم في رتبته، وإنّه بعنوان نقيض الخاصّ الّذي كان نعتاً له. فبالأخرة انتهى أمر رفع التنافي إلى التقييد بعنوان نقيض الخاصّ عرضيّاً، وهذا هو السّر في مثبتيّة استصحاب العدم المحمولي لو أُريد به إثبات العدم النعتيّ؛ لأنّه يلازمه تثبيته. فما ذكر من عدم الحاجة إليه فاسدٌ جدّاً، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا اتّضح بطلان ما ذكرنا من شيخنا الأعظم، وظهر فساد الأصل الّذي يريد بإجرائه إحراز عدم عنوان المخصّص في المرأة المردّدة بين كونها قرشيّةً أو غير قرشيّةٍ بأصالة عدم الانتساب بينها وبين قريش، كما تعرّضناه مفصّلاً في محلّه.

ووجه اتضّاح فساده عمّا ذكرنا، أنّ جريان هذا الأصل موقوف على إمكان تقيّد العامّ بنقيض الخاصّ وهو القرشيّة بعنوانه الملحوظ عرضاً غير محمول، بأن يلحظ عنوان الموضوع في قوله عليه السلام: «المرأة تحيض إلى خمسين»[1] بعد ورود التخصيص عليه، هو وجود المرأة وعدم وجود انتساب لها إلى قريش. بأن يقال: إذا وجدت المرأة ولم توجد بينها وبين قريش انتساب، تحيض إلى خمسين.

---

(١) راجع الوسائل ٢: ٣٣٥ أحاديث الباب ٣١ من أبواب الحيض.

فحينئذ يكون الموضوع مركّباً عن أمر وجوديّ وعن أمر عدميّ غير نعتيّ فإذا أُحرز بأصالة عدم وجود الانتساب جزءه العدميّ مع إحراز جزءه الآخر بالوجدان يتمّ الموضوع.

وقد عرفت عدم معقوليّة تقييد المرأة بهذا العنوان مع كونه عرضاً للمرأة وأنّه لم يرتفع به التنافي إلا بالتقييد بالأخرة بنقيض القرشيّة وهو العدم النعتيّ وإلا لم يرتفع التنافي بين العامّ والخاصّ أصلاً. ومع تقييده بعدمه النعتيّ فلا يجري الأصل؛ لعدم الحالة السابقة له، كما يأتي إن شاء الله تعالى. وما له حالة سابقة وهو العدم المحموليّ المقارن لا يقيّد إلا بالإثبات، كما لا يخفى.

ثُمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ المركّب من العرض ومحلّه لا يعقل، إلا بلحاظ العرض فيه عرضاً محمولاً ثبوتاً، ومعه لا فرق بين لسان الأدلّة الدالّة على التخصيص أصلاً، كما لا يخفى.

ثُمّ إنّه لو فرضنا إمكانه - كما أنّ الأمر كذلك - فإنّه يمكن كلّ من الأمرين كما عرفت في القسم الأوّل، وكان الدليل المثبت له مُجملاً من حيث عدم دلالته على كون الملحوظ عرضاً غير محمول أو عرضاً محمولاً، كما إذا علمنا بترتّب الوراثة على إسلام الوارث وموت المورّث، ولكن شككنا في أنّه قُيّد كلّ منهما بنفس وجود الآخر وتحقّقه في الزمان فقط، أو قُيّد بعنوانه المنتزع منه، من الحاليّة أو غيرها، فهل تندرج هذه المسألة في المتباينين أو في الأقلّ والأكثر؟ وهكذا فيما نحن فيه - لو فرضنا إمكانه - وجهان:

فنظراً إلى أنّ مرجع الشكّ حينئذٍ إلى أنّ القيد هل هو العنوان البسيط المنتزع من اجتماعهما في الزمان حتّى يكون القيد هو تلك الخصوصيّة أو إلى أنّ القيد

هو مجرّد اجتماعهما في الزمان واقتران كلّ واحد منهما بالآخر حتّى يكون التركيب من الأمرين ؟ فيكون الدوران بين المتباينين.

ونظراً إلى أنّ مرجع الشكّ بعد القطع بدخل الأمرين في موضوع الحكم إلى اعتبار قيد زائد وعدم اعتباره فيه، فيكون بين الأقلّ والأكثر.

وكذا فيما نحن فيه، فإنّ مرجع الشكّ في أنّ العرض لوحظ عرضاً [محمولا]أو عرضاً غير محمول إلى أنّ للنعتيّة دخلا أم لا؟ فيكون الدوران بين الأقلّ والأكثر.

لكن لا يخفى تعيّن الوجه الأوّل وأنّ الدوران يكون بين المتباينين؛ حيث إنّ النعتيّة الّتي عبارة عن معنى حرفيّ ملحوظ فانياً في موضوعه، لا يعقل أن يتعلّق به الحكم أصلاً، فيكون الدوران بين أنّ الموضوع هو الوجود الخاصّ أو عدمه. حيث إنّ العالم المتّصف بالفسق مباين لمن لا يتّصف به، لا أنّه قدر مشترك بينهما متيقّن [تعلّق] الحكم به، فلابدّ أن يترتّب عليه حكم المتباينين.

وكذا الكلام في القسم الأوّل، فإنّ قيديّة الأمر المنتزع لا ربط لها بقيديّة منشأ انتزاعه، فإنّه بناءً على كون القيد هو وصف التقارن أو الحال، فلا يكون لمنشأ انتزاعهما دخل في الحكم إلا من جهة كونه علّةً لوجود ذلك الأمر الانتزاعيّ، كما أنّه لو كان القيد نفس وجود الأمرين في الزمان، فلا دخل للوصف الانتزاعيّ فيه، فليس في البين قدر جامع متيقّن ترتّب الحكم عليه حتى يكون الشكّ في الأمر الآخر شكّاً في الأمر الزائد، فيندرج في كبرى الأقلّ والأكثر. بل الدوران يكون دائماً بين المتباينين، فيحكم بحكمهما، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا انقسام القيود إلى المقارن والنعتيّ، وظهر من مطاوي ما ذكرنا ضابط ما يكون نعتيّاً محضاً، وما يكون مقارناً محضاً، كما في الجوهرين

إذا كان موضوع الحكم مركّباً من وجودهما في الزمان الواحد، وما أمكن فيه كلاهما، كما إذا كان الموضوع مركّباً من العرضين. كلاهما عرضا لموضوعين أو لمحلّ واحد. واتّضح أنّ الأثر المترتّب على المقارن مترتّب على الوجود أو العدم المحموليّين، ويجري فيه استصحاب عدمه، إمّا باعتبار نفسه لو كان نفسه قيداً، وإمّا باعتبار نقيضه لو كان الوجود المقارن قيداً للمركّب، كما اتّضح أنّ الأثر المترتّب على الوجود النعتيّ مترتّب على الوجود الربطيّ أو عدمه كذلك. ويأتي إن شاء الله تعالى التكلّم في جريان استصحابه أو عدمه.

وظهر أيضاً أنّ ما يمكن فيه الأمران لو لوحظ في موضوع الحكم أو متعلّقه باعتبار وجودهما المقارن أو عدمهما المقارن، فيلحقه حكم المقارن من كونهما محموليّين بالنسبة إلى الحكم المترتّب على كليهما وان كانا ربطيين بالنسبة إلى محلّهما كإسلام الوارث وموت مورّثه، فإنّ كلاً منهما وان كانا مقارنين بالنسبة إلى ترتّب الوراثة أو عدمها على اجتماعهما في الزمان، ولكنّهما ربطيان بالنسبة إلى محلّهما، وهو الوارث الّذي كان معروضاً لإسلامه، والمورّث الّذي كان معروضاً للموت، ولا منافاة بين كونهما محموليّين من جهة، وربطيّين من جهة أُخرى. ولا يخفى أنّ المناط في النعتيّة فيما نحن فيه هو دخل النسبة الثبوتيّة أو السلبيّة في معروض الحكم، سواءٌ كان نعتاً اصطلاحيّاً كما في العرض ومحلّه، أو لم يكن، كما لو لوحظت تلك النسبة بين غير العرض ومحلّه، من أيّ مقولة كانت، من مقولة الفعل أم لا، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القيد المعتبر في المركّب إن كانت قيديّته باعتبار نفس وجوده المحموليّ أو عدمه كذلك فهذا الّذي ادّعينا جريان

الاستصحاب فيه باعتبار الأثر المترتّب على نفسه أو نقيضه، ويحرز به عدمه المحموليّ، فيتمّ موضوع المركّب لو كان القيد هو نفس عدمه فيما إذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان وإن كانت قيديّته باعتبار وجوده الربطيّ فقلنا: إنّه لا يجري الاستصحاب فيه.

أمّا الدعوى الأُولى؛ فلأنّ كلّ ماهيّة ممكنة الوجود لها حالة سابقة أزليّة، فإذا شككنا في وجودها وعدمها، فيستصحب ذلك العدم الأزَليّ الثابت لكلّ ممكن حادث، كان وجوده عينيّاً خارجيّا أو كان وجوده اعتباريّاً.

وأمّا الدعوى الثانيّة وهي عدم كفاية النعتيّ فيتّضح هذا بتقديم أمرين:

الأوّل: إنّه بناءً على ما هو الحقّ عند أهله من عدم تقرّر الماهيّات إلا بالوجود، وأنّ القول بالأعيان الثابتة قول غير معقول، وبعد مسلميّة أنّ كلّ ماهيّة ممكنة الوجود - بحيث لم يكن ثبوت كلّ من طرفي النقيض وعدمه ضروريّاً له- لا محالة مسبوقة بالعدم، والمراد بهذا العدم الّذي كان كلّ ماهيّة مسبوقاً به هو العدم المحموليّ في مقابل الوجود المحموليّ.

وإنّما يستصحب ذلك العدم الأزليّ المحموليّ باعتبار كون تلك الماهيّة محفوظةً في الحالتين، حيث إنّ كلاً من الوجود والعدم محمول عليها، فهي الّتي يحكم عليها بالوجود والعدم، فيستصحب عدم وجود هذه الماهيّة لو شكّ في وجودها؛ حيث إنّ هذه الماهيّة مسبوقة بالعدم، فيستصحب عدمها، فالمسبوق بالعدم هو نفس الماهيّة لا الوجود. ضرورة أنّ الوجود طارد العدم لا كونه مسبوقاً به. فإنّ الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان، وكلّ منهما طارد للآخر، لا أنّ الوجود بنفسه مسبوق بالعدم حتّى يستصحب عدمه، فالوجودات بما هي، مع

قطع النظر عن الماهيّة الطارئة عليها، ليست مسبوقةً بالعدم الّذي يصحّ استصحابه، وان كانت بالعدم، بمعنى تقدّم العدم على الوجود من باب تقدّم أحد النقيضين على الآخر، ولكن هذا المعنى ليس مصحّحاً للاستصحاب؛ إذ ليس بين الوجود والعدم أمر جامع محفوظ إلا الماهيّة. فمع قطع النظر عنها، فلا يصحّ الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى: لابدّ في الاستصحاب من وجود أمر جامع يحكم عليه بالبقاء على حالته السابقة، وهذا يصحّ بالنسبة إلى الماهيّة التي يصحّ أن يحكم عليها ببقائها على حالتها الأُولى. وأمّا نفس الوجودات فليس سبقها بعدمها بمعنى يصحّ الحكم بعدمها بالاستصحاب؛ لأنّ العدم السابق لا محالة من حالاتها الّتي يصحّ الحكم ببقاء تلك الحالات. فلا يصحّ استصحاب عدم هذا الوجود بما هو باعتبار الشكّ في الوجود. وكذا المتحصّل من الوجود والعدم كالنعوت العدميّة. فإنّها متحصّلة من وجود موضوعها وعدم اتّصافه بما يكون قابلاً لأن يوصف به فاستصحاب عدم وجود هذا النعت في هذا الموضوع، من حيث كونه مسبوقاً بالعدم ممّا لا يصحّ، ضرورة أنّ النعتيّة الحاصلة من الإضافة والربط بين الأمرين وإن كانت مسبوقةً بالعدم بمعنى تقدّم نقيضها عليها، ولكنّها ليست مسبوقةً بالعدم الّذي يصحّ استصحابه. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني: إنّ حقيقة النعتيّة والمقوليّة هي النسبة الّتي لو لوحظت تامّةً خبريّةً يصحّ الإخبار عنها. كما أنّه لو لوحظت ناقصةً تقييديّةً، يكون وصفاً ونعتاً، كقولك: «زيد قائم» و«زيد القائم» الّذي هو نتيجة ذلك الخبر، وهذا معنى قولهم: إنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، كما أنّ الأوصاف قبل العلم أخبار.

فهذا التلازم بين الوصف المتعلّق للنسبة القيديّة الناقصة وبين الأخبار إنّما نشأ من نفس تلك النسبة الّتي كانت بين الموضوع والمحمول، وهذه النسبة إنّما نشأت من نفس وجود العرض في محلّه، فإنّ وجوده النفسيّ هو عين وجوده في محلّه ونفس وجوده في المحلّ رابط بين ماهيّة العرض ومحلّه. فوجود العرض هو الرابط لا غيره، وإلا يُنقل الكلام في ذلك الرابط بأنّه جوهر أو عرض، أمّا الجوهر، فلا يمكن أن يكون رابطاً لأنّه لابدّ من كونه في هذا المحلّ لا الخارج عنه، وإلا لم يكن رابطاً، والجوهر لا يمكن أن يكون موجوداً في هذا المحلّ، حيث إنّ وجوده النفسيّ قائمٌ بنفسه، فلا يُعقل أن يوجد في غيره، وإلا يكون وجوداً آخر في عرض وجود المحلّ، وأمّا العرض فيُنقل الكلام في الرابط بين هذا العرض وبين الجسم، فإن كان نفس وجوده فثبت المدّعى حيث إنهّ مع كون الرابط هو نفس وجود العرض، فلا حاجة إلى فرض رابط آخر. بل العرض الّذي هو المحمول الأوليّ هو الرابط، وإن كان لعرض آخر، فينقل الكلام اليه إلى أن يتسلسل أو ينتهي الى كون الرابط هو نفس وجود العرض.

والحاصل: إنّه بعد كون العرض - كما عرّفوه - هو ما كان وجوده في نفسه ولنفسه عين وجوده في معروضه وموضوعه ولموضوعه، فالعرض بوجوده في موضوعه رابط لماهيّة العرض لموضوعه ومن هذا الرابط يحصل التركيب الاتّحاديّ على نحو يصير العرض عنواناً لمعروضه، ويحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي، ويصير وصفاً له. فحيث إنّ الرابط لا يمكن أن يدرك إلاّ بوجود العرض في موضوعه، فهو معنى حرفيّ يلحظ فانياً في المربوط والمربوط به، وإلى هذا يرجع تقسيم أهل المعقول الوجود إلى النفسيّ والربطيّ، فإنّ وجود

الأعراض في نفسها وجود رابطيّ في مقابل الوجود النفسيّ، الّذي عبارة عن وجود الجواهر.

فظهر أنّ النعتيّة والمقوليّة ناشئةٌ عن نفس وجود العرض في نفسه، الّذي هو عبارة أُخرى عن وجوده في موضوعه. وظاهر أنّه لولا وجود الموضوع لا يعقل وجود العرض، كما أنّه لولا وجود العرض في موضوعه لا يعقل نعتيّة العرض لمحلّه.

وهكذا الأمر في طرف العدم؛ حيث إنّ عدم العرض في نفسه عبارة عن عدمه في موضوعه.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ عدم العرض في نفسه هل هو عين عدمه في موضوعه على وجه كان نفس عدمه النفسيّ هو العدم الرابطي، ويتفرّع عليه تصوّر العدم النعتيّ قبل وجود الموضوع، أو عدم العرض في نفسه وإن كان عين عدمه في موضوعه، ولكن صيرورته نعتاً لمحلّه ورابطاً لعدم الماهيّة المتصوّرة إلى محلّه لا يمكن إلا بعد وجود موضوعه، وإلا، قبل وجود الموضوع - القابل لأن يتّصف - لا يعقل صيرورة العدم رابطاً، الى فرابطيّة العدم ومقوليّته على محلّه إنّما تنشأ من عدم العرض في محلّه القابل لأن يوجد فيه. ولا مجال للإشكال في أنّ رابطيّة العدم إنّما نشأت من عدم العرض في موضوعه، وعدمه في الموضوع على وجه يكون نعتاً إنّما يتصوّر بأمرين:

الأوّل: وجود الموضوع.

والثاني: كونه قابلاً لأن يقع محلاً لوجود هذا العرض، فلولا وجود الموضوع فلا يُعقل اتّصاف العدم بالنعتيّة والرابطيّة لوجوه:

الأوّل: أنّ نقيض الشيء إنّما يفرض ويتعقّل في رتبة نقيضه، وإلا لا يكون نقيضاً، ضرورة أنّ نقيض وجود الموّاد هو عدمه في رتبته.

وبعد ما عرفت أنّ نعتيّة وجود الموّاد لمحلّه إنّما يكون بنفس وجوده الّذي يتحقّق به الربط. وعرفت أنّ الربطيّة نسبة وإضافة فنائيّة متقوّمة بكلّ من العرض ومحلّه، ولاخفاء في عدم تعقّل هذه النسبة إلا بعد وجود العرض في موضوعه. وعرفت أنّ هذه النسبة لا يعقل أن تكون لنفس ماهيّة العرض المتصوّرة قبل وجود العرض، فلا محالة لابدّ أن يكون عدم مثل هذا العرض في رتبة وجوده، وكونه في رتبته، إنّما يكون بعد وجود موضوعه. ولو فرض كون نعتيّة عدم العرض بنفسه، المتحقّق بعدم وجوده ولو قبل وجود موضوعه قائماً بنفس العدم، فيلزم اتّصافه بالنعتيّة قبل وجود موضوعه، ويلزم حينئذٍ خروجه عن كونه نقيضاً لوجوده.

وبالجملة: المتصوّر قبل وجود الموضوع هو نفس عدم ماهيّة العرض المعبّر عنه بالعدم المحموليّ، وهو في عرض ماهيّة موضوعه وعدمها المحموليّ وفي رتبته، وواضح أنّ رتبة اتّصاف عدم العرض بالنعتيّة رتبةٌ متأخّرةٌ عن وجود الموضوع. ولذا جعل أهل المعقول المسؤول عنه بهل المركّبة مترتّباً على المسؤول عنه بهل البسيطة، وقالوا: بأنّ عقد الوضع في المسؤول عنه بهليّة المركّبة متضمّنة لعرض وجود الموضوع لا محالة، فلو فرض اتصّاف عدم العرض في نفسه بالنعتيّة قبل وجود موضوعه، فيلزم اتّصافه بها في رتبة عدم موضوعه. وهذا مع كونه محالاً بنفسه، يوجب خروجه عن كونه نقيضاً لوجوده، فيخرج عن كونه نقيضاً له، حيث إنّ اتّصاف وجوده به متأخّر عن وجود

موضوعه؛ لما عرفت. فلابدّ أن يكون اتّصاف عدمه في هذه الرتبة، لا الرتبة السابقة على وجود الموضوع، كما لا يخفى.

والثاني: إنّه بعد ما كانت النعتيّة والربطيّة له اشأنيّة في الوجود - كيف وينتزع عنها النسبة والإضافة والمقوليّة -، فلو فرض اتّصاف عدم العرض بنفسه بهذا الربط والإضافة، فمع أنّه يخرج بهذا عن النعتيّة الّتي هي النسبة القياميّة المتقوّمة بأمرين من وجود المحلّ وعدم هذا العرض، حيث إنّها معنى حرفيّ ملحوظ ومُتصوّر ومُدرَك في الموضوع، فلو فرض اتّصاف نفس ماهيّة العرض وعدم وجودها بهذه النعتيّة قبل وجود الموضوع يخرج عن كونه معنى حرفيّاً فنائيّاً في الغير إلى معنى آخر، وهو خلف يلزم كون عدم العرض في الأزل ممتازاً بنفس واجديّته بهذا الوصف الّذي فيه رائحة الوجود عن سائر الأعدام، وهو خلف. بل محال؛ لأنّه لا ميز في الأعدام بحيث لولا تصوّر ماهيّة جوهريّة أو عرضيّة، ولولا تصوّر وجودها وعدمها، فلا يُعقل أن يميّز عدم ماهيّته عن عدم ماهية أُخرى. فما كان تميّزه بنفس تصوّره فكيف يُعقل واجديّته لأمر وجوديّ في الأزل.

والثالث: إنّه لو فرض واجديّة نفس عدم العرض في نفسه عدمَه في محلّه الّذي هو منشأ انتزاع النعتيّة، فبعد وجود موضوعه ينقل الكلام في الرابط لعدم العدم النعتيّ إلى الموضوع، لعين ما قلنا في رابط وجوده. فيلزم إمّا التسلسل وإمّا الانتهاء إلى كون نفس عدمه فيه رابطاً.

والحاصل: إنّه بعد ما عرفت من أنّ النعتيّة والمقوليّة أمر وجوديّ، هي عبارة عن معنى حرفيّ متصوّر بين الأمرين متعقّل في الطرفين، فلا يُعقل تقوّمها بنفس

عدم العرض في نفسه، والمحاذير اللازمة من القول بأزليّة هذه النعتيّة لا يكاد أن يخفى، و صرف الوقت إلى ذكرها مُفوّت لما هو الأهمّ.

وبالجملة: عدم العرض كوجوده هو الرابط والناعت، ولا يكاد أن يتحقّق ذلك، إلا باعتبار لحوقها وإضافتها إلى محلّ صالح لأن يلحقا به، ولا يمكن تحقّق اللحوق والاتّصاف إلا بعد وجود المحلّ، فقبل وجوده لا نعت ولا اتّصاف. وكلّما فرض نعتاً أو اتّصافاً قبل وجود الموضوع، فبنفس تصّوره قبله يخرج عن كونه نعتاً واتّصافاً، كما لا يخفى على من له قوّة مدركة للمعاني النسبيّة. فلولا المحلّ فكلّ الأعدام على نحو سواء متعقّل متصّور بلا ربط ولا اعتبار.

نعم، بعد وجود المحلّ القابل، فإن استمرّ عدم العرض ولم ينقلب إلى الوجود فيضاف إلى محلّه الصالح له، ويصير نعتاً له كوجوده. وأمّا مع عدم وجود المحلّ، أو وجوده وعدم قابليّته وصلاحيّته لأن يُتّصف بوجوده، فلا يكاد يوجد ربط ولا اتّصاف ولا إضافة، فليس للنعوت حالة سابقة أزليّة قبل وجود منعوتها.

هذا بناءً على عدم القول بالأعيان الثابتة كما هو مذهب أهل الحقّ منهم[1]، حيث إنّ الماهيّات حدود للوجودات ومنتزعة منها، وتصوّرها إنّما تكون بالوجود.

نعم، لو قلنا: بذلك القول فلها حالة سابقة أزليّة، لكن لا بالمعنى الّذي يريد

---

(١) راجع كشف المراد: ٢٥ ـ ٢٤ وشوارق الإلهام: ٢٨.

القائل بثبوت النعوت لنفس ماهيّات الأعراض والأوصاف، بحيث كانت النعوت بنفسها أعياناً ثابتةً في علم الباري تعالى، بل بناءً على هذا القول يكون ماهيّة المنعوت بخصوصيّتها المتصورة المحدودة ثابتةً في الأزل لا ماهيّة النعوت معراةً عن ماهيّة منعوتها، كما لا يخفى. فماهيّة الأسود ثابته: لا ماهيّة السواد معرّاةً عن ماهيّة محلّها، كما لا يخفى. مضافاً إلى أنّه لا يفيد شيئاً فيما نحن بصدده، من عدم إمكان استصحابها. كما يأتي إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فظهر أنّ النعتيّة والربطيّة إنّما تنتزع في طرف الوجود عن لحوق العرض وقيامه بموضوعه، وكذا في طرف العدم أيضاً تنتزع عن ربط هذا العدم بموضوعه. فلولا تحقّق ربطٍ وإضافةٍ بين العدم وبين المحلّ، الصالح لأن يُتصّف بوجوده لَما تتحقّق نعتيّة العدم لمحلّه. وظاهر أنّ الربط لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد وجود الموضوع. فالعدم المتحقّق قبل وجود الموضوع هو العدم المحموليّ المحض.

نعم، لو قارن هذا العدم وجود محلّه القابل، يلحق به وتتحقّق النعتيّة. وعلى كلّ حال لا مجال لاستصحابه؛ لأنّ العدم ليس له حالة سابقة.

وأمّا العدم المحموليّ وإن كان له حالة سابقة، ولكن استصحابه لإثبات لحوقه بموضوعه المقارن له مثبت، كما لا يخفى.

هذا بناءً على القول بعدم الأعيان الثابتة وأمّا بناءً عليه، وإن كان لنفس العدم النعتيّ حالة سابقة أزليّة في علم الله تعالى، ولكن لا يفيد شيئاً للمكلّف، حيث إنّ المكلّف لا يعلم بالحالة السابقة الّتي كانت للمشكوك، فإنّ المرأة الّتي شكّ في

قرشيّتها وإن كانت في الأزل منعوتةً بها لو كانت من قريش، ولكن إحراز الحالة السابقة لمثلها لايمكن إلا لمن كان عالماً بالأزليّات، فلا يفيد القول به أيضاً شيئاً، كما لا يخفى.

وهنا إشكالات: ينبغي التعرض لها ولدفعها:

الإشكال الأوّل: إنّ النعتيّة كما قلت سابقاً أمر وجوديّ حادث، ولا إشكال في أنّ كلّ حادث مسبوق بالعدم. وبتقرير آخر: أليست النعتيّة من الحوادث الممكنة؟ أليس كلّ ماهيّة ممكنة مسبوقة بالعدم؟ فلا محالة تكون النعتيّة مسبوقة بالعدم، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

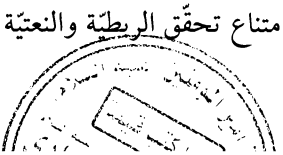
ويُدفع هذا الإشكال، أمّا أوّلاً: فبالنقض بالضدّين الّذين لا ثالث لهما، بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما، كالحركة والسكون، فإنّهما كالنقيضين في حكم العقل من حيث عدم إمكان ارتفاعهما، ومن حيث عدم إمكان اجتماعهما، مع أنّ كليهما مرتفع في الأزل، حيث إنّهما أمران حادثان فلم لاتكون النعتيّة من هذا القبيل؟

وأمّا **ثانياً**: فبالحلّ وهو أنّ التقابل بين الوجود والعدم وإن كان من قبيل تقابل النقيضين ولكن تقابلهما تارةً يكون من قبيل تقابل الإيجاب والسلب المطلق على وجه لا يمكن ارتفاعهما، - كان في العالم شيء آخر أم لا - وتارةً يكون من قبيل الإيجاب والسلب لكن لا مطلقاً، بل في مورد قابل لتواردهما عليه، كما في تقابل العدم والملكة، فإنّ التقابل بينهما وإن كان من قبيل تقابل النقيضين بحيث لا يمكن ارتفاعهما، ولا يمكن اجتماعهما، ولكن في موضوعهما

لا مطلقاً. ومن هذا القبيل الحركة والسكون ونحوهما، وكذا أكثر المقولات، فإنّه يمكن ارتفاعهما عن موضوع دون موضوع. مثلاً الجدار والباب وغيرهما من الجمادات يصحّ سلب العمي وعدمه منها كما يصحّ سلب الأكل وعدمه والعلم وعدمه منها. بداهة أنّ الكتاب لا شاعر ولا غير شاعر، لا بصير ولا أعمى. وذلك؛ لأنّ هذه الأوصاف إنّما تلحق بالمحلّ القابل لها وجوداً وعدماً. وأمّا المحلّ الغير [القابل][1] لعروض وجودها عليه لا يصحّ صيرورة عدمها نعتاً له، كما يصحّ في المحلّ [القابل][2] ضرورة عدم صحّة حمل الغير العالم على الجسم المطلق. بأن يقال: إنّ هذا الحجر ليس بعالم، كما لا يخفى.

والحاصل: إنّ تقابل الإيجاب والسلب على قسمين، تارةً يكون تقابلهما تقابل العدم والملكة، وتارةً يكون تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب المطلق وهما وإن كانا مشتركين في عدم إمكان الارتفاع والاجتماع، حيث إنّهما نقيضان على أيّ حال، إلا أنّ الأوّل أضيق دائرةً موضوعاً عن الثاني ولا محذور في ارتفاع نعتيّة شيءٍ وعدمها قبل وجود موضوعه. نعم، بعد وجود موضوعه لا يمكن. كما لا محذور في ارتفاع الحركة والسكون قبل وجود جسم في العالم.

فتحصّل أنّ ما امتنع ارتفاع كل من وجوده وعدمه هو نفس الماهيّات الممكنة من الأعراض والجواهر فيما لو لوحظت بالنسبة إلى كلا طرفي النقيض وهو وجوداتها المحمولة وأعدامها كذلك. وأمّا بخلاف النعوت، وما كان التقابل بين طرفي نقيضه تقابل العدم والملكة، فإنّ بعد امتناع تحقّق الربطيّة والنعتيّة قبل



(١ و٢) في الأصل «الفاعل» والظاهر الصحيح ما أثبتناه.

وجود الموضوع كما برهنّا عليه فلا امتناع في ارتفاع كلا طرفي النقيض بالنسبة إليها.

والسّر في ذلك هو ما ذكرنا من أنّ منشأ هذه النعوت هو الإضافة والربط الحاصل بين العرض ومحلّه، وقد عرفت أنّ هذا الربط لا يمكن أن يُتعقّل بنفسه بحيث لو تُعقّل وتُصوّر ليخرج بنفس تَصوّرها وتَعقّلها عن كونها منشأ نقيض النعتيّة. فاذا كان سنخ الموجود ممّا لا يمكن أن يستقلّ في التصوّر والتَعقّل فكيف يمكن استقلاله في الخارج. وقد عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ هذا السنخ من الوجود إنّما يتحقّق بنفس لحوق العرض وعدم لحوقه. فوجوده في موضوعه وعدمه، الحاصل في موضوعه القابل له، محقّق لذلك المعنى الربطيّ الغير المتعقّل بنفسه. فلو فرض استقلاله تصوّراً أو خارجاً فتخرج عن كونه نعتاً، وهو خلف.

فإن قلت: أليس هذا اللحوق أمراً موجوداً حادثاً مسبوقاً بالعدم ومع الشكّ في وجوده يستصحب؟

قلت: بلى، هذا حادث وكان ممّا لم يكن، ولكن كينونيّة كلّ من عدمه ووجوده كانت بوجود موضوعه وعدمه [الكائن][1] في الأوّل - لعدم موضوعه - عدم محموليّ في عرض عدم موضوعه. فإذا تحقق موضوعه فإمّا يكون متّصفاً بوجود العرض، فيكون وجود العرض طارداً لعدمه في محلّه، كما أنّه لو لم يكن متّصفاً به كان عدمه الحاصل فيه طارداً لوجوده. وعلى كلّ حال ليس نفس

(١) هنا كلمة غير واضحة وتقرأ «الكائن» كما أثبتناه.

اللحوق ممّا لم يكن؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الحكم بعدم شيءٍ ووجوده متفّرع على وجود جامع بينهما. وظاهر أنّ نفس اللحوق المساوق للوجود ليس له ماهيّة ممكنة يحكم عليها تارةً باللحوق وتارةً بالعدم. بل كلّ منهما طارد للآخر. فليس بينهما جامع حتّى يقال بأنّها لم تكن. نعم، نفس ماهيّة الملحوق ممّا كان محكوماً بكلّ من الأمرين، لكنّهما هما المحموليّان.

فمن هنا ظهر فساد ما ذكر أخيراً من استصحاب عدمه، فإنّه إن أراد باستصحاب عدمه، عدمه السابق على وجود موضوعه، فهو ليس عدماً لهذا اللحوق المتحقّق بوجود موضوعه، بل هو العدم الطارىء على ماهيّة الملحوق، وهو العدم المحموليّ، ولا ربط له بهذا العدم الربطيّ الغير المستقلّ بالوجود والتعقّل والتصوّر. وإن أراد به الحكم بعدم تحقّق نفس اللحوق والوجود، فقد ظهر أنّ اللحوق والوجود والكون والثبوت طارد لنقيضه، لا مسبوق بالعدم.

والخلط إنّما نشأ من هذا المقام وهو الخلط بين طارديّة الوجود لعدمه وبين كون العدم السابق عدماً لهذا الوجود. فإنّ الإشارة بكونه عدماً لهذا الوجود لا معنى له إلا إذا كان بينهما جامع، وليس بين الوجود والعدم جامع إلا الماهيّة الممكنة لطروّ كلٍّ منهما عليها، وأمّا الماهيّة الغير الممكنة لطروّهما عليه كماهيّة المعاني الحرفيّة بما هي معان حرفيّة ربطيّة، فلا. فإذا لم يكن في البين ماهيّة يحكم عليها بهما، فلا معنى لكون هذا اللحوق لم يكن إلا بأنّ موضوعه لم يكن. فتكون السالبة بانتفاء الموضوع، ولا ربط بين ذلك السلب الّذي كان في حال انتفاء الموضوع، بهذا السلب الّذي كان بعد وجود الموضوع أصلاً، كما لا يخفى.

الإشكال الثاني: إنّ مرجع ما ذكرت إلى إنكار السالبة بانتفاء الموضوع، مع أنّ أهل الميزان اتّفقوا على صدق السالبة بانتفاء الموضوع وفرّقوا بينه وبين الموجبة المعدولة المحمول، بأنّ مفاد المعدولة هو ربط السلب، ومفاد المحصلّة إلى سلب الربط.

وعمدة نظرهم في هذا الفرق إلى أنّ صدق الموجبة المعدولة المحمول متوقّف على وجود الموضوع، فتكون مفادها هو ربط السلب. بخلاف صدق السالبة المحصلّة، فإنّه لا يتوقّف إلى وجود الموضوع. فتكون مفاد السلب فيها إلى سلب الربط وسلب الحمل. وقولهم بصدق السالبة المحصلّة في ظرف انتفاء الموضوع مساوق للقول بالنعت العدميّ في ظرف انتفاء الموضوع، فلو كان ما ذكر من عدم إمكان ذلك، فكيف تكون هذه القضيّة صادقةً، مع أنّ قولهم بكون مرجع السلب في السالبة المحصلّة إلى سلب الربط، هو الاعتراف بأنّ للربط وجود قبل وجود موضوعه. وإلا كيف يُعقل ورود السلب عليه في السالبة بانتفاء الموضوع. فما ذكرت مناف للأمرين الّذين اتّفق أهل المعقول به.

ويُدفع ذلك الإشكال: أوّلاً بأنّ كلامهم هذا ينافي قولهم بالتلازم بين الأخبار والأوصاف، باعتبار العلم بها، وقبل العلم بها؛ ضرورة أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف. ومرجعه إلى أنّ نتيجة الجزء هو المركّب التوصيفيّ المعبّر عنه بالنسبة الناقصة التقييديّة. فكلّ خبر صادق كان ملازماً لتلك النتيجة، ولا ريب ولا شكّ في أنّه يعتبر في المركّب التوصيفى من وجود الموصوف عندهم خارجاً، وإلا لا يمكن التوصيف.

وعلى هذا فلو كانت السالبة بانتفاء الموضوع صادقةً، فتلزمه أن تكون نتيجته هو المركّب التوصيفيّ، مع أنّه ليس كذلك. مثلاً لو كان «ليس زيد بقائم» صادقاً مع انتفاء الموضوع، فنتيجته «زيد الغير القائم» أو «زيد اللاقائم»، ولا إشكال في عدم صحّة هذا التوصيف عندهم. ويكشف عدم صحّة هذا عن عدم صدق مثل هذه القضيّة.

وكذا ينافي قولهم هذا ما اتّفقوا عليه من التلازم بين الموجبة المعدولة محمولها للسالبة المحصّلة في الصدق؛ ضرورة أنّ كلّما صدق «ليس زيد بقائم»، يصدق «زيدٌ لا قائم». فلو كانت السالبة المحصّلة بانتفاء الموضوع صادقةً، لتصدق الموجبة المعدولة محمولها، فتنتفي تلك الملازمة الثابتة بين الموجبة المحصّلة والسالبة المعدولة محمولها، ولا إشكال في عدم التلازم. فلو كان قولك: «زيد ليس بقائم» صادقاً مع انتفاء الموضوع ليصدق «زيدٌ لا قائمٌ». ولا إشكال في عدم صدق الموجبة المعدولة محمولها؛ لأنّه لابدّ فيها من وجود الموضوع خارجاً؛ لما ذكروا من الفرق بأنّ مفاد الموجبة المعدولة محمولها هو ربط السلب، فهل يُعقل أن يصير نتيجة السالبة المحصّلة، الّتي مفادها هو سلب الربط، الموجبة المعدولة الّتي مفادها ربط السلب؟ وهل قولهم بالتلازم في المسألتين المذكورتين إلا مناقضاً لقولهم بصدق السالبة المحصلّة في ظرف انتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ قولهم بذلك الفرق المذكور بين الموجبة المعدولة محمولها، وبين السالبة المحصلّة، من كون مفاد الأوّل هو ربط السلب، ومفاد الثاني هو سلب الربط، إنّما يلائم إمّا القول بتربيع أجزاء القضيّة، وإمّا بتثليث أجزائها.

ولكنّ السلب الوارد في القضيّة يكون باعتبار النسبة الإيجابيّة، الّتي كانت في القضيّة الموجبة.

توضيح ذلك: إنّ قدماء المنطقيّين، المعبّر عنهم بالحكماء، ذهبوا إلى أنّ أجزاء القضيّة ثلاثة: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكمية[1].

وذهب الفخر الرازي ومن تبعه [إلى] غيره، من كون أجزاء القضيّة أربعة. وزاد على الثلاثة المذكورة الحكم بوقوع النسبة، أو لا وقوعها.

ثُمّ القائلون بالتثليث بين من بنى على أنّ النسبة كانت في حاقّ حقيقتها منقسمةً إلى قسمين ثبوتيّة وسلبيّة، وبين من بنى على أنّ النسبة هي الثبوتيّة فقط وليس في القضيّة السلبية نسبة في عرض النسبة الإيجابيّة، بل النسبة الإيجابيّة، هي في القضيّة الإيجابيّة، هي الّتي ورد عليها السلب. فقولك: «زيد ليس بقائم» إنّما يرد السلب على النسبة الّتي كانت في القضيّة الإيجابيّة. وبناءً عليه كانت القضيّة السلبيّة متفرّعةً على الإيجابيّة بحيث لولا تصوّرها لم يُتعقّل للسلب متعلّق.

وهذا مذهب الفلاسفة المتقدّمين على ما حكي عن صاحب الأسفار، حيث قال: إنّ الفلاسفة المتقدّمين على أنّ النسبة الحكميّة في كلّ قضيّة - موجبةً كانت أو سالبةً - ثبوتيّة، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابيّة الّتي هي في الموجبات، وإنّ مدلول القضيّة السالبة ومفادها ليس إلا رفع النسبة الإيجابيّة، وليس فيها حمل وربط، بل سلب حمل وقطع ربط. وإنّما يقال لها: الحمليّة، على سبيل المجاز والتشبيه وأن لا مادة في السوالب بحسب السلب[2]، إلى آخره.

---

(١) راجع شرح المطالع: ١١٤.

(٢) الأسفار ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

ولا يخفى أنّ ما ذكر من أنّ السلب في القضيّة السالبة المحصلّة وارد على الربط، يكون مبنيّاً إمّا [على] هذا القول كما يظهر من صريح المحكيّ عن الأسفار وإمّا يكون مبنيّاً على قول الفخر ومن تبعه، فإنّه بناءً عليه يصحّ ما ذكر أيضاً، حيث إنّ القائل بهذا القول يقول: بأنّ المادة المشتركة بين القضيّة الإيجابيّة والسلبيّة هي النسبة الناقصة التقييديّة. فإنّها هي المشتركة بين القضيّتين، وهي الّتي يرد عليها الإيجاب والسلب. فبناءً عليه يصحّ كون مفاد القضيّة السالبة هو سلب الربط. فإنّه بناءً على هذا القول كانت النسبة الناقصة التقييديّة هي المحلّ للسلب.

وأمّا بناءً على القول الثالث، وهو القول بتثليث أجزاء القضيّة، وكون النسبة بنفسها منقسمة إلى الإيجابيّة والسلبيّة، وأنّ المادّة المشتركة بينها هو نفس المحمول، فلا يمكن أن ينطبق عليه الفرق المذكور بين السالبة المحصلّة والموجبة المعدولة، حيث إنّه بناءً عليه لم يكن في البين نسبة وربط كان السلب وارداً عليه. بل الربط إنّما يتحقّق بنفس الحكم بثبوت المحمول للموضوع، أو بسلبه عنه، فمنشأ انتزاع النسبة بناءً عليه هو حمل المحمول على الموضوع في القضيّة الإيجابيّة، وسلبه عنه في القضيّة السلبيّة، فمن السلب والإيجاب الواردين على المحمول ينتزع النسبتين، وبناءً عليه، فلا يصحّ سلب الربط في القضيّة السالبة. حيث إنّ الربط يتحقّق بسلب المحمول فكيف يعقل أن يتعلّق به السلب. وقد اختار الاستاذ سلّمه الله هذا القول وباختياره هذا، أنكر السالبة المحصلّة المنتفية بانتفاء الموضوع[1]، كما برهنّا عليه مفصّلاً.

---

(١) رسالة «الصلاة في المشكوك»: ٤٤٧.

واذا انجرّ الكلام إلى هذا المقام فلا بأس ليتّضح ما هو المختار، ثُمّ الإشارة إلى وجه بطلان المذهبين الأوّلين، الّذين مبنى القول بصدق السالبة المحصلّة المنتفية بانتفاء الموضوع، بحيث لو أبطلناهما بالزمان، فلا يبقى مجال للإشكال المذكور.

فنقول: إنّ مناط الصدق في الخبر هو مطابقة الخبر لما يحكيه عن موطنه، فإن طابقه فهو صادق، وإلا فهو كاذب. ومناط المطابقة هو انطباق النسبة المتضمّنة لها القضيّة مع الخارج، الّذي تحكى عنه، كانت النسبة ثبوتيّةً أو سلبيّةً. وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام. وظاهر أنّ مناط الصدق في قولك: «زيدٌ قائمٌ» هو ثبوت القيام لزيد. وظاهر أنّ من قيام القيام بزيد يثبت لزيد وضع خاصّ متّحد مع وجوده. فانطباق القضيّة المذكورة على خارجه إنّما يكون بثبوت ذلك الوضع الخاصّ، وهو قيامه في عمود الهواء بالهيئة الخاصّة. ومناط كذبه هو عدم اتّصافه بهذا الوضع، بل كان بوضع آخر من التلبّس بضدّه. وقد قلنا بأنّ الرابط لماهيّة القيام بزيد هو نفس وجود القيام له، وتلبّسه به، وليس في البين وجود آخر، ولا يمكن أن يكون. بل نفس تلبّسه به منشأ لتحقّق هذا الوضع الخاصّ، الموجب لحصول التركيب الاتّحادي بينهما. فليس في الخارج إلا وجود خاصّ.

وحيث إنّ ظرف النسبة في القضيّة هو العقل فاذا صار العقل بصدد الإخبار عن ثبوت هذا الوجود الخاصّ في الخارج يتجلّى ذلك الوجود الخاصّ بوجود المعروض المسمّى بالموضوع في القضيّة. وبوجود ذلك العرض الّذي يسمّى محمولاً. وفي الاصطلاح مشتقّاً وعرضاً. وبالموضوع يشير إلى وجود الموضوع الّذي يتضمّنه عقد الوضع في جميع القضايا الّتي كان المحمول فيها ما عدى

الوجود من الأعراض العارضة على الوجود. وبالمحمول يشير إلى ذلك الوضع الخاصّ الّذي كان لزيد بسبب قيام العرض به. فلولا تحقّق ربط بين المحمول وموضوعه في موطن الاستعمال لما كاد أن يتحقّق قضيّة ولا نسبة ذهنيّة بينهما، ومع عدم تحقق النسبة والربط بينهما لما كان منطبقاً مع خارجه؛ لعدم تحقّق التركيب اللفظيّ بينهما، حتّى ينطبق مع التركيب الخارجيّ، الّذي كان بصدد الإخبار عنه، كما في قولك: «زيد» و« قائمٌ». بلا حمل وتركيب، والربط والتركيب إنّما يتحقّق بينهما بنفس الحمل. فإنّ مِن حمل قائم على زيد يتحقّق هيئة وصورة للقضيّة، كانت تلك الهيئة والصورة موجدةً للربط والنسبة بينهما في القضيّة.

فبناءً على هذا تكون القضيّة اللفظيّة مركّبةً من مادّة - وهي الموضوع والمحمول - ومن هيئة، بها يتحقّق الربط والنسبة. وهذه الهيئة إنّما يتحقّق بحمل المحمول في القضيّة على موضوعه، فينطبق القضيّة اللفظيّة مع خارجها على ما هو عليه. فكما أنّ في الخارج ليس إلا وجود زيد بوضع خاصّ فكذا ليس نتيجة هذه القضيّة إلا النسبة التقييديّة الناقصة المنطبقة فيه. فكما أنّ الرابط بين العرض ومحلّه ليس إلا نفس قيام العرض به، ووجوده فيه، المنشأ لحصول التركيب الاتّحاديّ، فكذا الرابط في القضيّة ليس إلا نفس حمل المحمول الحاكي عن وجود ذلك العرض في معروضه.

وبالجملة: الّذي يحكم به الوجدان في مناط صدق القضيّة الإيجابيّة هو كون زيد واجداً لذلك الوضع الخاصّ، وتحصيل الانطباق بما ذكرنا من كون منشأ النسبة الإيجابيّة هو الهيئة الحاصلة للقضيّة بسبب الحمل. هذا في القضيّة الإيجابيّة.

وأمّا القضيّة السلبيّة، فمناط صدقها في قولك: «ليس زيد بقائم»، أو «زيدٌ ليس بقائم». هو عدم قيام هذا العرض بزيد وعدم كونه بالوضع الخاصّ، فمن عدم تكيّف زيد بالكيفيّة الخاصّة، وعدم كونه بالوضع الخاصّ من جهة عدم قيام العرض به - مع كونه قابلاً له -، يصدق القضيّة المذكورة. فيكون مناط الصدق في الحقيقة هو عدم وجود ذلك الوصف فيه، الموجب لاتّصافه بنقيض ذلك الوضع.

وبعبارة أُخرى: بعدما كانت النسبة بين القضيّة السالبة وبين القضيّة الموجبة هي النسبة بين النقيضين، فكما أنّ مناط الصدق في القضيّة الموجبة هي اتّصاف زيد بذلك الوصف. فكذا مناط الصدق في القضيّة السالبة هو اتّصافه بعدم ذلك الوصف، حيث إنّ ما بحذاء كلٍّ من الاتّصافين في الخارج يكون نقيضاً لما بحذاء الآخر، ولا يمكن تحقّق نقيض كلٍّ منهما في زيد إلا باتّصافه بأحد النقيضين، إمّا بوجود العرض أو بعدمه، لا أنّ ما بحذاء السالبة هو عدم اتّصافه بالوصف. فإنّ عدم الاتّصاف وإن كان نقيضاً للاتّصاف، ولكن هذا مسامحة في التعبير، حيث إنّه لولا كون مرجع عدم الاتّصاف إلى الاتّصاف بالعدم لما كاد أن ينطبق كلّ من القضيّتين مع زيد، حيث إنّ واقعه هو اتّصاف زيد بكلٍّ من النقيضين. فالنسبة في حاقّ حقيقتها إمّا ثبوتيّ، باعتبار وجود العرض في محلّه. وإمّا سلبيّة، باعتبار عدم العرض فيه. ومرجعهما إلى اتّصاف زيد في المثال المذكور بكلٍّ منهما، فإن لحق به العرض فيتّصف بوجوده، وإن لحقه عدمه الّذي هو رابط العدم بالوجود فيتّصف بعدمه. فملاك الصدق في القضيّة السالبة،

هو نسبة العدم وربطه بزيد، لا عدم ربطه؛ لشهادة الوجدان بأنّ زيداً إذا كان في حالة لم يكن قائماً، يكون مصداقاً للا قائم. فالسلب في القضيّة إن كانت بحذاء هذه النسبة العدميّة تكون القضيّة صادقةً، حيث إنّها منطبقة معه.

وبعبارة أُخرى: لو كانت القضيّة السالبة على وجه تحكي عن تلك النسبة السلبيّة الثابتة لزيد في الخارج، تكون منطبقةً معه، وتكون صادقةً. وأمّا إذا لم تكن حاكيةً عن ثبوت هذه السلبيّة، فلا يكاد ينطبق معه، إلا بكون السلب وارداً على مادة المحمول، ومرجعه إلى حمل المحمول العدميّ على موضوعه في القضيّة اللفظيّة وحينئذٍ تصير القضيّة السالبة كالقضيّة الموجبة مشتملةً على أجزاء ثلاثة من الموضوع، والمحمول، والنسبة السلبية.

وأمّا إذا كان السلب وارداً على نفس الحمل والربط فلا يكاد ينطبق مع الخارج ولا يمكن أن ينطبق معه؛ لأنّ الخارج هو كون زيد على حالة يكون متّصفاً بعدم القيام، فزيد يكون واجداً لنعت عدميّ منطبق مع ما يضادّه من وضع آخر من الجلوس كما في المثال. والقضيّة إنّما تحكي عن نفس عدم الاتّصاف رأساً وعن عدم ربط قائم، المذكور في القضيّة المذكورة بزيد، والمفروض أنّ واقعه خلافه، حيث إنّ زيداً متّصف بالوصف العدميّ لا أنّه لا يكون متّصفاً. فما تحكي عنه القضيّة هو سلب الاتّصاف وسلب الربط والنسبة، وما كان مصداقاً له هو اتّصافه بالعدم. فلايكاد ينطبق الخارج مع القضيّة الحاكية عنه، وينحصر الانطباق بكون السلب وارداً على نفس مادّة المحمول، فيحكم بعدم ثبوته لزيد في حال حمله عليه.

وبعبارة أُخرى: المتكلّم بزيد ليس بقائم حال إيراد الهيئة عليهما وحال تركيبهما [يريد][1] النسبة على المحمول فتصير نتيجة الموجبة المعدولة. فلا يقال: بأنّه بناءً على ما ذكرت فما هو المسلوب؟ فإن كان هو المحمول فمرجعه إلى سلب الحمل، وهو الّذي قالوا به، وأنت لا تلتزم به، وإن كان هو المحمول السلبيّ فيلزمك أن تُلاحظ المحمول سلبيّاً وتجعل السلب جزءً له أوّلاً، ثُمّ تحكم بثبوته للمحمول، وتحمله على الموضوع، وهو خلف، حيث إنّ السلب حكم للنسبة في القضيّة السالبة المحصلّة لا جزء له.

وجه دفع هذه المقالة: أنّ المخبر بقضيّته، يريد أن يُعلم بها المخاطب عن خارجها المنطبقة معه، كما أنّه يتصور الموضوع والمحمول والنسبة في العقل، فكذا يُلقي كلّاً من الجزئين إلى المخاطب باللفظ الحاكي عنهما. ثُمّ إنّه في حال التركّب والحمل إمّا يحكم بثبوت المحمول - كما في القضيّة الموجبة - أو يحكم بعدم ثبوته له في مقام الحمل، فيصير المحمول في كلتا القضيّتين واحداً لكن النسبة مختلفةٌ باعتبار الحكم بثبوت المحمول وعدمه، فتوجد بالحمل في المقامين نسبة ثبوتيّة ونسبة سلبيّة فينطبق مع خارجه إن كانت صادقةً، فمرجعه إلى سلب الحمل.

والحاصل: إنّه بعد ما عرفت أنّ مناط الصدق في القضيّة هو انطباق القضيّة مع خارجها. وبعد ما عرفت أنّ المخبر به بقولك: «زيد قائم» أو «زيد ليس بقائم»، هو الإعلام بكون زيد متّصفاً بصفة القيام، أو واجداً للوضع المخصوص. كما أنّ

---

(١) في الأصل «يرد» والظاهر ما أثبتناه.

المخبر به في القضيّة السلبيّة هو الإعلام بكون زيد متّصفاً بعدم القيام. فقد عرفت أنّ النسبة في الخارج إمّا ثبوتيّة لقيام العرض بمحلّه، وإمّا سلبيّة لعدمه به. فمن قيام العرض تنتزع النسبة الثبوتيّة ومن عدمه تنتزع النسبة السلبيّة. فكما أنّ مفاد الحمل هو الثبوت في القضيّة الثبوتيّة، فكذا مفاد نفس الحمل هو السلب في القضيّة السلبيّة، فنفس الحمل في القضيّة اللفظيّة مختلف، إمّا يكون ثبوتيّا وإمّا سلبيّاً.

فكما أنّ نفس وجود الوضع الخاصّ في زيد ينتزع عنه النسبة الثبوتيّة، المنشأ لصيرورة قائم عنواناً لزيد. فكذا من عدم وجود ذلك الوضع الموجب لصيرورة اللا قائم نعتاً له. فكذا في القضيّة اللفظيّة نفس الحمل إما ثبوتيّ فهو حاكٍ عن خارجه ومنطبق معه، وإمّا سلبيّ فهو حاكٍ عن خارجه.

وبعبارة أُخرى: الحمل الثبوتيّ المتحقّق بالقضيّة الثبوتيّة، كاشف عن النسبة الثبوتيّة، كما أنّ الحمل السلبيّ المتحقّق بالقضيّة السلبيّة، كاشف عن النسبة السلبيّة. فكما أنّ النسبة في حاقّها مختلفة، فكذا الحمل في القضيّة اللفظيّة مختلفة، وينطبق كلّ منهما مع خارجه. والحمل إنّما يتحقّق بالإسناد. فالمتكلّم بقوله: «زيد قائم» - الّذي كان في مقام الإخبار عن الحالة الّتي كان زيد عليها - إن أراد به الحكاية عن النسبة الثبوتيّة في نفس الأمر، فيلزمه كون الحمل ثبوتيّاً. كما أنّه لو كان في مقام الحكاية عن النسبة السلبيّة يلزمه كون الحمل سلبيّاً أيضاً.

ومحصّله: أنّ المتكلّم إن قصد بالحمل في القضيّة اللفظيّة الإخبار عن ثبوت مادّة المحمول لموضوعه يصير الحمل ثبوتيّاً على طبق واقعه النفس الأمريّ. وإن قصد بالحمل والإسناد في القضيّة اللفظيّة الإخبار والحكاية عن عدم ثبوت مادّة

المحمول لموضوعه، القابل لثبوتها له، يصير الحمل سلبيّاً. ولابد له من إدخال ما يدلّ على السلب، لبيان ما هو المراد من الحمل، فكون القضيّة اللفظيّة ثبوتيّةً أو سلبيّةً إنّما هو باعتبار وصف الحمل وكيفيّته.

فالموصوف بالسلب والإيجاب هو الحمل، ولحوقهما به إنّما يكون باعتبار لحوق المحمول، وربطه في القضيّة اللفظيّة بموضوعه. فإن قصد بربطه به، الإخبار عن لحوق مادّة المحمول، وهو العرض بموضوعه النفس الأمريّ، فيصير الحمل ثبوتيّاً. وإن قصد بربطه إليه، الحكاية عن لحوق عدمها به، مع قابليّته للحوق وجوده به في نفس الأمر، يصير الحمل سلبيّاً. فحينئذٍ ينطبق الحاكي مع المحكيّ طابق النعل بالنعل.

وبالجملة: الحمل يتحقّق بربط المحمول بموضوعه في القضيّة اللفظيّة وإسناده إليه. وليس رابط آخر بين الموضوع والمحمول إلا الهيئة المتحصّلة من الحمل الّتي توجد بها الربط في موطن الاستعمال. وهذا لابدّ منه فى كلّ قضيّة سلبيّةً كانت أم إيجابيّة. واتّصاف الحمل بالسلب والإيجاب إنّما يكون باعتبار كون المخبر بالقضيّة، مخبراً عن النسبة الثبوتيّة النفس الأمريّة، الّتي حقيقتها تكون باعتبار وجود مادّة المحمول، الّتي تكون دائماً مقولةً من المقولات، فيصير الحمل والنسبة في القضيّة مطابقاً لواقعه، أو مخبراً عن النسبة السلبيّة النفس الأمريّة، الّتي تتحقّق حقيقتها بعدم ثبوت تلك المادّة في محلّه القابل لثبوتها فيه، فيصير الحمل سلبيّاً.

وتوهّم: أنّه بناءً على ما ذكرت يلزم أن يكون تحقّق وصف الحمل في

القضيّة اللفظيّة دائراً مدار القصد، مع أنّه ليس كذلك، فإنّه يتحقّق بلا قصد وجداناً.

مدفوع: بأنّ القضيّة الصوريّة وإن لم يكن موقوفةً عليه، ولكن كون القضيّة صادقةً مطابقةً لموطنها الحاكية عنه، أو كاذبةً غير مطابق له، موقوف عليه.

وبعبارة أُخرى: كون القضيّة معتبرةً عند العقل إن كانت عقليّةً، أو عند العرف والشرع إن كانت عرفيّةً أو شرعيّةً، لابدّ أن يكون صدورها وتركيبها عن إرادة وقصدٍ متعلّق بها، من حيث حكايتها عن الموطن الّذي يراد حكايتها عنه، كما أنّ الأحكام المترتّبة على القضيّة من الكليّة والجزئيّة، وكونها موجّهةً لجهة من الجهات المذكورة في محلّه، تكون باعتبار ما يراد من القضيّة وتركيبها. بل انقسامها إلى الحمليّة والشرطيّة، وانقسام الحمليّة إلى المحصّلة والمعدولة، وتألّف القياس منها، كلّها تكون باعتبار ما يقصد بها ويراد منها، وإلا لا عبرة بها أصلاً. والقضيّة الصادرة عن غير قصد - كالصادر عن الهازل والساهي - لا حكم لها أصلاً. كيف وإنّ نفس الهيئة اللاحقة للقضيّة الّتي بها تحصل التركيب إنشائيّة، وآلة لإيجاد الربط بين الموضوع والمحمول في موطن الاستعمال. فلابد أن تكون مقصودةً ينشأ بها حصول الربط، ومع عدم القصد كيف يتحقّق إنشاءها، فما أنشأ من التركيب صورة محضة لا عبرة بها.

وما ذكرنا جار في القضايا الإنشائيّة أيضاً، فإنّ قولك: «أكرم زيداً»، لولا قصد صدور الإكرام المتعلّق بزيد عن المتكلّم باعتباره وإرادته، لما كان لإلقاء هيئة الأمر، الّتي بها توجد النسبة الإيقاعيّة بين المادّة - وهي الإكرام - وبين المخاطب فائدةٌ. بل لا يمكن أن يصير أمراً، لو صدر من أهله، إلا أن يقصد به

تلك النسبة الإيقاعيّة.

وكذا الكلام في هيئة النهي، الّتي يقصد بها عدم صدور متعلّقه عن المخاطب وبارادته واعتباره، فإنّه بإلقاء الهيئة للنهي، وهو قوله: «لا تُكرم زيداً» - مثلاً - ينشأ بها نسبة المادّة إلى المخاطب في موطن الاستعمال نسبةً سلبيّةً، قاصداً منها نفي النسبة الإيقاعيّة عن المحلّ القابل لأن ينسب إليه تلك النسبة، ومنه ينتزع تعلّق طلب الترك.

وحال القضايا السلبيّة في الإخباريّات حال النواهي في الإنشائيّات، بل هو عينه؛ لأنّ كلّ قضيّة إنشائيّة مركّبة من موضوع وهو الفاعل، ومحمول وهو المادّة، ولا محالة ينحلّ إلى قضيّة خبريّة. فكما أنّ بالهيئة النهيّة، الّتي توجد بها نسبة متعلّقها إلى الفاعل في موطن الاستعمال، وتوجد بها نفي النسبة الإيقاعيّة، وتتحقّق بها النسبة السلبيّة، فكذا في القضايا السلبيّة في الإخباريّات.

وبالجملة: حال القضايا الخبريّة السلبيّة بعينها حال القضايا السلبيّة، فكما أنّ حمل المادّة، الّتي تعلّق بها النهي على الفاعل بالهيئة النهيّة الموجدة بها نسبة السلبيّة الإيقاعيّة يكون حملاً سلبيّاً - يعني يُقصد بحملها عليه عدم صدور المادّة منه -، فكذا في الإخباريّات يكون حمل المحمول على الموضوع في القضيّة اللفظيّة السلبيّة حمليّاً سلبيّاً، يعني يُقصد بحمله عليه عدم ثبوته له في نفس الأمر، كما لا يخفى.

ولقد أطلنا الكلام في هذا المقام من جهة إيضاح كون النسبة مختلفة بالذات ثبوتاً وإثباتاً لمن كان له الوجدان الصادق والفكر الصائب.

لكن لو ألقى السمع والمسموعات وأخلى ذهنه عن الموهومات وأعمل

نظرة الثاقب، نظرة النافذ البصير، وتأمّل حقّه تأمّل الفاضل الخبير فعسى أن يكشف عن عين فكره غطاء الحجاب، ويصل بقوّة ذكائه وحدّة نظره إلى ما أدركه حجى أُولي الألباب، حتّى يجد خطأ جلّ أهل المعقول، وأنّ سلوكهم في هذا المقام كان على خلاف مسلكهم في غير باب.

وأنّه هل يعقل فرق بين القضايا الإخباريّة والقضايا الإنشائيّة؟ وأنّه هل يعقل القول بصدق السالبة بانتفاء الموضوع في النواهي، الّتي هي قضايا إنشائيّة منحلّة لقضايا خبريّة في كلّ باب ومقام؟ وهل يعقل أن يتفوّه أحد بأنّ القضيّة الإنشائيّة لو تصورّت بصورة القضيّة الخبريّة يكون مفادها سلب الربط والحمل، ويصدق مع انتفاء الموضوع، ولكن لو تصوّرت بصورة القضيّة الإنشائيّة كان مفادها هو ربط السلب، ولا يمكن أن يصدق مع انتفاء الموضوع؟ فهل يعقل القول بأنّ القضيّة الخبريّة الواحدة إن كانت إنشائية لم يمكن صدقها بلا موضوع، لكن لو قلّبت إلى القضيّة يمكن صدقها بلا موضوع، ويختلف مفادها من حيث الحمل والنسبة؟ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما سلكوه من أنّ القضيّة الحمليّة السلبيّة مترتّبة على القضيّة الإيجابيّة وأنّ مفادها هو سلب تلك النسبة، الّتي كانت في القضيّة الموجبة غير معقول؛ لأنّ لازمه عدم اشتمال هذه القضيّة على النسبة الحكميّة، وأنّها مركّبة عن موضوع ومحمول غير مرتبط. فهل يعقل كون القضيّة قضيّة بلا نسبة وبلا ربط؟ وهل النسبة الّتي كانت في القضيّة الإيجابيّة إلا ملحوظةً ومعقولةً في طرفيها؟ وهل يُعقل أن يتعقّل هذه النسبة مستقلّةً معراّةً عن طرفيها حتّى يرد عليها السلب؟ مع أنّه لو لوحظت مستقلّة معراّةً لا ربط لها بتلك النسبة، الّتي كانت في القضيّة الإيجابيّة. بل

هي أمر لوحظت بنفسها في الذهن، ثمّ أُوردت فحصلت عليه، فيكون مفاد القضيّة السالبة بالأخرة إلى سلب النسبة المتصوّرة في الذهن بنفسها. فلا يكاد ينطبق مع الخارج - كان لها موضوع خارجيّ أم لا - حيث إنّ سلب النسبة التصوريّة لا يمكن أن ينطبق مع الخارج.

مثلاً لو قال: «زيد ليس بقائم» - مع فرض وجود زيد في الخارج - فلو كان مفاد هذه القضيّة هو سلب الحمل وقطع الربط وفصل النسبة عن الموضوع فلا يمكن أن ينطبق مع زيد لم يكن في الخارج قائماً؛ لأنّ المفروض أنّ السلب ورد على النسبة الفرضيّة اللازمة؛ لأنّ المفروض إنّه ليس في الخارج، فكيف ينطبق مع زيد، مع أنّه ليس في الخارج إلا زيد الّذي لم يكن قائماً، لا زيد الّذي ليس منسوباً إليه القيام ولا زيد مسلوباً عنه القيام.

وبعبارة أُخرى: بناءً على كون مفاد القضيّة السالبة هو سلب الربط. فالمتحصّل منه سلب نسبة القيام وسلب حمل القيام لا سلب القيام، والفرق واقع بينهما؛ لأنّه بناءً على ما قلنا، تكون «زيد لا قائم». وبناءً على هذا القول «زيد لا منسوب إلى القيام»، أو «لا محمول عليه القيام». ولو عبّرنا بالنسبة التقييديّة الناقصة «زيد الغير المنسوب إليه القيام».

والحاصل: إنّ بطلان هذا القول أوضح من أن يخفى. وكره وضوح بطلان هذا القول إيماء بعض المتأخّرين منهم - كالفخر -، بالقول بتربيع أجزاء القضيّة[1] وكون المادّة المشتركة هي النسبة التقييديّة الناقصة غافلاً عن أنّ النسبة

---

(١) تقدم في ص ٢٣٢.

التقييديّة غير مستقلّة بنفسها؛ لأنّها معنى حرفيّ قائم بطرفيها من الموصوف والوصف. فلو كانت هي محلّ ورود السلب والإيجاب، فلابدّ من أن تلحظ مستقلّةً معرّاةً عن طرفيها، فتخرج بذلك عن تلك النسبة، وتصير أمراً آخر، يتصوّر المتصوّر منه الحكم في القضيّة. ومرجع سلبها إلى سلب النسبة التصوريّة، لا النسبة الّتي كانت بين الوصف وموصوفه، ومعه فلا يعقل أن ينطبق مع الخارج. مثلاً لو قيل: «زيد قائم»، فالنتيجة المتحصّلة منه زيد المنسوب إلى القيام قائم، أو زيد الّذي كان بينه وبين القيام نسبة قائم، فكذلك في القضيّة السلبيّة، وواضح أنّ هذه القضيّة بهذه القيود لا يكون له خارج تطابقه. هذا أوّلاً.

وثانياً: ننقل الكلام في الرابط بين تلك النسبة القائمة بطرفيها إلى الموضوع في القضيّة، فإن كان نفس الهيئة التركيبيّة الّتي تركّبت منها الكلام، فلا حاجة إلى الالتزام المذكور. فإنّ بها تتألّف الكلام - كانت القضيّة سلبيّةً أو إيجابيّةً، كانت صادقةً أو لم تكن -، وإلا فننقل الكلام في ذلك الرابط الآخر إلى أن يتسلسل.

وبالجملة: نسأل منه عن الداعي للالتزام بالقول المذكور فإن كان الباعث والداعي هو عدم تصوّر الرابط في القضايا الحمليّة السلبيّة فنقول: إنّ هذا القول لا يمكن أن يصحّح الرابط؛ لأنّ مجرّد إيراد السلب على تلك النسبة لا يصحّح بها الربط إلا بالالتزام برابط آخر، فننقل الكلام في الرابط الآخر.

وإن كان الداعي عليه هو عدم اشتمال القضيّة السلبيّة على النسبة بذاتها، وكان الالتزام به لتصحيح اشتمالها على النسبة، فنقول: إنّ النسبة التصوريّة ليست بنسبة، وفرض النسبة ليس بنسبة بين المحمول والموضوع.

وبالجملة: إن أراد بالنسبة التقييديّة الناقصة هي النسبة الّتي كانت بين الوصف وموصوفه، فلا يعقل أن يقع مورداً للسلب إلا بفرضها في القضيّة، وفرض النسبة لا يكون نسبةً بين الموضوع والمحمول - حتّى يصحّح بها اشتمال القضيّة السلبيّة عليها - إلا بنسبة أُخرى، فننقل الكلام في تلك النسبة. هذا كلّه في مقام تصوّر القولين.

وأمّا مقام الإثبات، فأيّ كاشف عن تربيع أجزاء القضيّة.

وتوهّم: أنّ أداة السلب كاشفة عنه.

منقوض، أوّلاً: بالقضيّة الإيجابيّة، حيث إنّه ليس في البين إلا موضوع ومحمول وهيئة، فما الكاشف عن الجزء الآخر؟ هذا بناءً على كون الهيئة التركيبيّة من أحد الأجزاء، والا فليس للأجزاء الأربعة كاشف ومثبت في مقام الإثبات أصلاً، حتّى في القضيّة السلبيّة.

وثانياً: إنّ أداة السلب بظاهرها الأُولى واردة على المحمول؛ لأنّه المذكور في الكلام ويصلح أن يرد عليه بحسب الصناعة اللفظيّة، وبناءً عليه يكون شغلها بيان ما هو المقصود من النسبة المحكيّة ثبوتاً، وبيان كون الحمل في القضيّة سلبيّاً، كما ذكرنا. وأمّا اثبات كونها واردةً على النسبة التقييديّة الناقصة فلا كاشف له أصلاً؛ لأنّه ليس في القضيّة اللفظيّة نسبة أُخرى ما عدا المحمول والموضوع والهيئة، حتى تكون واردةً عليها.

وهذا الإشكال أيضاً على القول الأوّل، حيث إنّه ليس في القضيّة ما يحكي عن كون مورد السلب هو النسبة الإيجابيّة، فبأيّ كاشف يستكشف منه كون مورد السلب الحمل في قضيّة أُخرى؟

فإن قلت: بالقرينة العقليّة.

قلنا: بأنّه إنّما تكون قرينةً فيما إذا لم يتصوّر مورد للسلب إلا تلك النسبة، فبعد ما عرفت من إمكان وروده على نفس المحمول المذكور في القضيّة وعدم معقوليّة هذا القول، فلا وجه له أصلاً، كما لا يخفى.

إذا تحقّق ما ذكرنا: إنّ القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع لا يمكن صدقها إن أريد بها الحكاية عن النسبة السلبيّة؛ لأنّه ليس لها خارج تطابقه الّذي هو المناط في صدق القضيّة كما عرفت، بل لا يمكن أن تصدق مع عدم وجود الموضوع خارجاً؛ لأنّ المحمول إذا كان من المقولات - كما أنّه لابدّ منه في المحمولات في القضايا المتعارفة عدا ما إذا كان المحمول هو الموجود أو المعدوم -، فانّه لا يحتاج إلى وجود الموضوع.

وأمّا فيما عداه لابدّ من كون عقد الوضع متضمّناً لفرض وجود الموضوع، فمع عدم ذلك فكيف يمكن الصدق. نعم، القضيّة السالبة بانتفاء المحمول صادقة لو كان لها خارج تطابقه، وإلا فكاذبة.

وعرفت أيضاً أنّ الفرق الّذي ذكروه بينها وبين القضيّة الموجبة المعدولة محمولها، من كون مفادها هو سلب الربط، مبنيٌ على أحد القولين من كون السلب وارداً على النسبة الإيجابيّة في القضيّة الموجبة، أو وارداً على النسبة الناقصة التقييديّة، الّذي قال به القائلون بتربيع أجزاء القضيّة.

وعرفت بطلان كلا القولين وعدم معقوليّة الالتزام بها.

فظهر أنّ حديث سلب الربط من الشعريّات الّتي لا يتعقّل له معنى إلا مجرّد العبارة. فما ذكرنا من عدم إمكان الحالة السابقة على وجود الموضوع للنعوت

والنسب والإضافات، ممّا لا يمكن إنكاره، فلا يمكن استصحاب عدمها السابق على وجود موضوعها وموصوفها ومنعوتها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بين القضيّة السالبة المحصّلة وبين الموجبة المعدولة محمولها تلازم، كالتلازم الّذي كان بين النسبة الناقصة التقييديّة وبين كلّ قضيّة، من حيث إنّها قضيّة مترتّبة على القضيّة السالبة المحصّلة. فإنّ النتيجة المتحصّلة عن الإخبار بالنسبة السلبيّة هو النسبة الناقصة التقييديّة. فلو جعلتها قضيّةً فهي الموجبة المعدولة محمولها. فإنّ النتيجة المتحصّلة عن الإخبار بعدم قيام زيد هو كون زيد لا قائم. فالفرق بينها هو أنّ القضيّة السالبة المحصّلة محصّلة للقضيّة الموجبة معدولها، فهذا الإيجاب مترتّب على ذلك السلب بمنزلة المقدّمة له، ولكنّهما مشتركتان من حيث كون كلّ منهما مشتملاً على النسبة، غاية الأمر أنّ السالبة المحصّلة مشتملة على النسبة السلبيّة والآخر على النسبة الإيجابيّة، كما لا يخفى.

فان قلت: إنّه كيف يمكن إنكار صدق السالبة بانتفاء الموضوع مع أنّ صدق قولك: «زيد ليس بقائم»، من جهة أنّ زيداً ليس بموجود و«عمرو ليس له مال»، من جهة عدم وجوده، بمكان من البداهة والوضوح.

قلت: إن أردت بصدقه صدق عدم وجود مجموع الموضوع والمحمول فهو حقّ ولا مفرّ، وله حالة سابقة أزليّة، ولذا قلنا باستصحاب عدم المجموع فيما لو كان له الأثر، كما إذا تعلّق به حكم سلبيّ كقولك: «لا تكرم زيد الفاسق»، فإنّه مع الشكّ في وجود المجموع يستصحب عدم تحقّق المجموع من الوصف والموصوف باعتبار الحرمة المترتّبة على إكرامه.

وإن أردت بصدقه في مقام الانطباق، فمع فرض عدم وجود الموصوف

كيف يعقل انطباق الوصف العدميّ عليه، بحيث يمكن أن يخبر عنه به، أو يُحكم بهذا العدم به.

وما أنكرنا من استصحابه هو استصحاب العدم النعتيّ في مقام التطبيق، كما إذا كان زيد موجوداً وتشكّ في قيامه وعدمه، فيستصحب عدم قيامه لإثبات كونه متقوّماً به، فهذا الّذي أنكرنا استصحاب عدمه الرابط به، وكذا استصحاب عدم المانعيّة وغير المأكوليّة لإثبات انطباق الصلاة الّتي توتى مع المأمور به الكلّي، والحكم بانّ الصلاة الموجودة لم تكن في غير المأكول. فالإشارة إلى أنّ هذه الصلاة لم تكن في غير المأكول في زمان عدم وجودها والآن كما كان باطلة؛ لعدم المشار إليه بهذه الإشارة؛ لانّه أيّ زمان كانت هذه الصلاة متحقّقة، ولم تكن في غير المأكول حتّى تستصحب. وهذا هو الّذي أنكرناه وقلنا بعدم الصدق في السالبة بانتفاء الموضوع. وأمّا نفي الحمليّة فهو ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه، كما لا يخفى.

فان قلت: إنّ ما ذكرت كلّه مبنيّ على عدم القول بالأعيان الثابتة في الأزل. وأمّا بناءً عليه، فكلّ وجود محدود بحدود مخصوصة، له حالة سابقة؛ لأنّه بناءً على القول به يكون ماهيّة الصلاة بخصوصيّتها ثابتةً متقرّرةً في علم الله تعالى. مثلاً، ماهيّة المرأة القرشيّة بخصوصيّتها كانت متقرّرةً في الأزل، فيكون للموصوف الخارجيّ وللمنعوت الخارجيّ حالة سابقة أزليّة.

قلت: سلّمنا إنّه بناءً على هذا القول تكون لماهيّة الموصوف بالأوصاف الخارجيّة حالة سابقة، إلا أنّ مجرّد وجود الحالة السابقة في الواقع لا ينفع لاستصحابها إلا بعد العلم بها، وإحرازها في الموضوع الّذي يراد استصحاب

عدم نعته له. مثلاً العلم بأنّ لماهيّة المرأة القرشيّة ولغيرها حالة سابقة لا يفيد إلا إذا أُحرز أنّ هذه المرأة المشكوكة قرشيّتها، هي الّتي لم تكن في الأزل قرشيّةً، والمفروض أنّه لا يمكن إحراز ذلك إلا لمن لا يحتاج إلى الاستصحاب.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا القول ضعيف، وأنّ الحقّ إنّ الوجود أصل، وإنّ التقرّر للوجود، وإنّه ليس للماهيّات تقرّر أصلاً، كما لا يخفى على أهله.

الإشكال الثالث: إنّ ما بنيت عليه، من عدم جريان الاستصحاب في العدم السابق على وجود الموضوع خلافُ ما اتّفقوا عليه على التعويل بأصالة الضمان، لو تردّدت اليد الثابتة على مال الغير بين أن تكون بإذن منه حتّى لم تكن موجبةً للضمان، أو بغير إذن منه حتّى كانت يد ضمان، وعلى التعويل بأصالة عدم النسب لو شكّ في النسب، كما في الميراث لو شكّ في كون شخص إبناً، أو أخاً، أو أباً للميّت. فإنّ بناءهم على أصالة عدم النسب، مع أنّه ليس له حالة سابقة. كما ذكرت.

قلت: أمّا تعويلهم على أصالة الضمان وإن كان مسلّماً، ولكن كون مستندهم هو استصحاب عدم الإذن السابق على اليد غير مسلّم. بل الظاهر منهم خلافه. حيث إنّ القائل بجواز التمسّك بالعمومات في الشبهات المصداقيّة، تمسّك بهذا الأصل، زاعماً أنّ التعويل عليه كان من هذا الباب، وهو التمسّك بعموم قاعدة اليد. والقائل بحجيّة قاعدة المقتضي والمانع استدلّ على مذهبه بهذا الأصل، زاعماً أنّ تلك القاعدة كان مستندهم، نظراً إلى أنّ اليد هو المقتضي للضمان وهو ثابت، والمانع وهو الإذن مشكوك. ويحتمل أن يكون المستند هو الاستصحاب أيضاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون المستند هو استصحاب العدم ولكن نقول: إنّ العدم السابق فيما نحن فيه هو العدم المحموليّ، لا العدم النعتيّ الّذي قلنا بعدم الحالة السابقة له.

بيانه: إنّ هذا المورد ممّا كان الحكم مترتّباً على العارضين العارضين لمحلّين، فإنّه المتحصّل من قاعدة اليد، ومن الدليل المخصّص لها. فإنّ عموم اليد يقتضي الضمان مطلقاً، خرج منه ما إذا كانت اليد بإذن من المالك. فالمتحصّل منه هو ترتّب الضمان على الاستيلاء على مال الغير فيما إذا لم يكن بإذن من مالكه، فالاستيلاء عرض قائم بذي اليد، والإذن أو عدمه عرض قائم بالمالك، والعرضان وإن كانا بالنسبة إلى محلّهما ملحوظان عرضيّاً محمولاً، ولكنّهما ملحوظان في ترتّب الضمان عليهما، حيثُ اجتماعهما في الزمان الواحد، دون العناوين الثانويّة المترتّبة على اجتماعهما في الزمان الواحد، من المقارنة والحاليّة ونحوهما.

فعلى هذا إذا أُحرز كون اليد يداً على مال الغير، ولكن شكّ في إذن مالكه فيستصحب عدم إذنه، وهو عدم محموليّ بالنسبة إلى هذا الحكم، وإن كان عرضيّاً محمولاً بالنسبة الى معروضة، فيصحّ استصحابه فيُحرز موضوع الضمان وهو المركّب من العرضين أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل نعم، لو كان الإذن وصفاً أو حالاً لليد فلا محالة يقتضيه أيضاً كونه نعتاً، وليس له الحالة السابقة، ولكن لم يستظهر من مجموع دليل المخصّص، وقاعدة كون الإذن حالاً لليد واستيلاءً. بل المستظهر منها هو الاستيلاء على مال الغير في ظرف عدم إذن المالك. فحاله بعينه [حال] الوراثة المترتّبة على إسلام الوارث في حياة موّرثه،

والكلام فيه، هو الكلام فيه، كما لا يخفى.

وأمّا أصالة عدم النسب ففيه:

أمّا أوّلاً: بأنّه قد مرّ منّا سابقاً أنّها حجّة عند العقلاء في خصوص المورد؛ لاهتمامهم على حفظ أنسابهم، ومن هذه الجهة يسلب عمّن شكّ في انتسابه، مضافاً إلى دعوى الإجماع على حجّيتها، كما يظهر من الشيخ الأنصاري عليه الرحمة. وعليه بنى الحكم بعدم قرشيّة المرأة المشكوكة انتسابها إلى قريش عند تجاوزها عن الخمسين[1]، فإن تمّ هذا الإجماع في هذه المسألة فهو، وإلا فلا يمكن أن يتمّ إثبات عدم الانتساب بالاستصحاب كما مرّ الكلام منّا سابقاً فيه.

وبالجملة: بعد دوران أمر حجّية هذا الأصل بين أن يكون من باب بناء العقلاء، وبين أن يكون من باب الاجماع عليه، وبين أن يكون من باب الاستصحاب، وعلى تقدير كونه من باب الاستصحاب يحتمل أن يكون من باب كون الاستصحاب أمارةً، كما عليه بناء غير واحد من المتمسّكين به، كما يحتمل أن يكون من باب كونه أصلاً عمليّاً. فمع دوران أمر هذا الأصل بين هذه الأُمور ومع اختلاف مذاق المتمسّكين في مبنى اعتباره، فكيف يمكن أن يعدّه من الموارد الّتي يكون استصحاب العدم السابق على الموضوع جارياً من المسلّمات عندهم، رضوان الله عليهم.

وأمّا ثانياً: فلو سلّم كون اعتبارها عندهم من باب الاستصحاب وسلّم كون الاستصحاب حجّةً عندهم من باب الأصل لا الأمارة، فنقول: إنّ العمدة في

---

(١) كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري): ١٨٩.

مسيس الحاجة إلى هذا الأصل إنّما هي في باب المواريث، ويكفي في ذلك الباب جريان العدم المحمولي، الّذي قلنا بأنّ له الحالة السابقة على وجود الموضوع في الأثر الّذي يراد من إجرائه لذلك الأثر.

بيان ذلك: إنّ الإرث الّذي جعله الله تعالى في كتابه الكريم قسمة على من يرث الميّت، ورتّبه عليه. إمّا على الأصول وهي الآباء والأُمّهات وإن علی، وإمّا على الفروع وهو الأبناء والبنات وإن نزل. وإمّا الحواشي وهي الإخوة والأعمام والأخوال والعمّات والخالات. وجعل كل طبقة منهم حاجباً ومانعاً عن الطبقة الأُخرى، وظاهر - لمن راجع الأدلّة - أنّ الوارثيّة والحاجبيّة إنّما رتّبتا في الشرع على وجود الأبناء والبنات أيّاً من كان لا على وجود شخص خاصّ. فإذا شكّ في وجود أصل الابن للميّت، فكما يستصحب عدمه، فكذا لو شكّ في كون شخص خاصّ إبناً له، فمرجعه إلى أنّه هل تولّد من الميّت أم لا، فيستصحب عدمه. وإن لم يُحرز حال المشكوك؛ حيث إنّ الأثر إنّما رُتّب على وجود الابن لا على ابنيّة هذا المشكوك، فلا حاجة إلى إحراز عدمه، لا في أصل وراثته ولا في حاجبيّته عن الطبقة الثانية.

أما الأوّل فظاهر، حيث إنّ الوراثة مترتّبة على وجود الابن لا على ابنيّة هذا المشكوك، بحيث لو فرض في البين أصل ينفي ابنيّة المشكوك لا أصل وجود الابن، فلا أثر له إلا على القول بأصل المثبت. فإنّه بلازمه ينفي ذلك العنوان. وكذا الحاجبيّة. فإنّها مترتّبة على وجود الابن لا على الشخص الخاصّ، فيكفي في رفعها أصالة عدم التولّد عن الميّت.

وأمّا مشاركته للمعلوم المتولّد منه مترتّبة على التولّد عن الميّت زائداً على

المعلوم تولّده منه، فيجري فيه أصالة عدم التولّد منه زائداً على المعلوم تولّده منه، حيث إنّ الظاهر من أدلّة المواريث أنّ وراثة كلّ المال بالنسبة إلى وارث واحد مترتّبة على انحصاره به، ومرجع الانحصار إلى عقدين: عقد إيجابيّ، وعقد سلبيّ، وهو تولّد المعلوم تولّده عن الميّت، وعدم تولّد الآخر منه. فمع الشكّ يُحرز هذا العدم بالاستصحاب فيتحقق به الحصر - كما لا يخفى - لا على عدم تولّد المشكوك منه.

والحاصل: أنه قد عرفت أن كلّا من الآثار الثلاثة - من الوراثة والحاجبيّة والمشاركة للابن المعلوم، - مترتّب على نفس وجود الابن وله حالة سابقة، فإنّه وجود محموليّ مسبوق بالعدم الأزليّ المحموليّ، وهكذا الكلام في الحواشي. فإنّ الوراثة والمشاركة والحاجبيّة عن سهم الآخر - كحاجبيّة ابن العمّ الميّت عن عمّ الأب - كلّها مترتّب على وجودها، لا على وجود شخص خاصّ.

ولا إشكال في أنّ ترتّب هذه الأُمور على وجودهم إنّما تكون لانتهائهم إلى الأُصول، وكان الحجب للأقرب إليهم عن الأبعد. فالشكّ في وجود الأخ راجع إلى الشكّ في أنّه هل تولّد عن أب الميّت ابن أم لا. فيكون الشكّ إمّا في أصل وجود الابن لأب الميّت، وإمّا في وجود ابن آخر زائداً على المعلوم، حتّى يشاركه أو يحجب عن البعيد.

وهكذا الكلام لو شكّ في وجود العمّ للميّت، أو لأبيه، أو لجدّه.

وكذا الكلام في وجود الخال والخالة، فإنّ مرجع الشكّ في ذلك كلّه إلى التولّد عن الأُصول من كلّ من طرفي أب الميّت، أو أُمّه. وأصالة عدم تولّد ابن لذلك الأصل - زائداً على ما علم تولّده منه - جارية في عدم ترتّب الأثر

المشكوك ترتّبه عليه، وإن لم يحرز حال الشخص المشكوك، وكان الشكّ في ابنيّته وتولّده عنه باقياً بحاله؛ حيث إنّه لم يكن له أثر.

والحاصل: إنّ حال هذا القسم حال القسم الأوّل بعينه، كما لا يخفى.

وأما الأُصول: فيشكل الأمر فيها؛ حيث إنّه لا أصل فيها حتّى يحكم به. فإمّا أن لا يكون، وإمّا أن يكون مثبتاً؛ لأنّ الشكّ في كون الشخص المشكوك أُبوّته أباً للميّت راجع إلى الشكّ في تولّد الميّت عنه، إمّا بلا واسطة، أو بواسطة، كما لو شكّ في كون شخص جدّاً له، فأصالة عدم تولّد الميّت وإن كان جارياً، لكن جريانها بلحاظ الأثر المترتّب على أُبوّة ذلك الشخص نفياً أو إثباتاً مثبت قطعاً فهذا الأصل مثبت.

وأمّا أصالة عدم أبوّته فليست له حالة سابقة؛ لأنّه عدم مضاف إلى الميّت، وتكون الوراثة مترتّبةً على أُبوّته للميّت وثبوته له، لا العدم المحموليّ. ضرورة أنّ عدم وجود الأب ليس له حالة سابقة، ولا هو موضوع أثر.

وبالجملة: حيث كانت الأُبوّة والبُنوّة أمران إضافيّان قائمتان بالطرفين، ولا يمكن انتزاع كلّ من العنوانين عن كلّ واحد منهما إلا بانتزاع العنوان الآخر للآخر، فليس لكلّ منهما حالة سابقة أصلاً. وأصالة عدم تولّد الميّت عن الشخص المشكوك لا يستلزم نفي أُبوّته إلا بالمثبتيّة، وأصالة عدم أُبوّته له - نظراً إلى حالته السابقة، الّتي لم يكن له ابن - غير جارية؛ لأنّ تلك الحالة الّتي كانت لها في حال عدم البلوغ، أو عدم التزويج، أو التزويج وعدم التولّد، ليس عنوان الأُبوّة حتّى يستصحب. كما أنّ أصالة عدم البنوّة بهذا العنوان ليس له حالة سابقة حتّى يستصحب.

فعلى هذا يشكل الأمر في الأُصول بناءً على كون مبنى نفيها يكون هو الاستصحاب من باب التعبّد، فلابدّ من الأثر، أم يكون أصالة عدم النسب أصلاً برأسه، وكانت حجّة بنفسها، كما هو الظاهر من كلماتهم، رضوان الله عليهم. وعلى أيّ حال بعد كون مبنى تمسّكهم بهذا الأصل غير معيّن، بل محتمل لأن يكون من غير ماهية الاستصحاب، فلا نقض علينا أصلاً.

فنقول في الختام: إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه لا يخلو الأمر من أنّه: إمّا يكون محلّ اعتبار قيديّة غير المأكول نفسَ المصلّي، وإمّا لباسه - كالطهارة الحدثيّة والخبثيّة - وإمّا يكون نفس الصلاة.

فإن كان راجعاً إلى عدم كون المصلّي غير لابس لغير المأكول، بمعنى أن يكون المصلّي في ظرف الصلاة غير لابس له، فمع الشكّ في كونه لابساً، فاستصحاب عدم كونه لابساً جار بلا شكّ، كاستصحاب الطهارة، فتصحّ الصلاة.

وإن كان راجعاً إلى لباسه، فإن كان الشكّ في كون اللباس مصاحباً له، بحيث يكون الشكّ فيه شكّاً في عوارض اللباس، فاستصحاب عدم مصاحبته له أيضاً جار، لو أُحرزت الحالة السابقة في اللباس. وإن شكّ في كون اللباس متّخذاً منه، فلا استصحاب؛ لعدم إحراز الحالة السابقة له.

وأمّا إن كان راجعاً إلى نفس الصلاة بأن يكون المقيّد بعدمه هو نفس الصلاة، فلا مجال للاستصحاب. كما عرفت.

والظاهر من أدلّة اعتبار هذا القيد العدميّ هو كون المقيّد به نفس الصلاة لا المصلّي ولا لباسه، كما هو صريح موثّقة إبن بكير، فإنّ قوله عليه السلام: «فإن الصلاة

في روثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه فاسدة»[١] أو أنّ الصلاة فيه حرام، صريح في مانعيّة غير المأكول من نفس الصلاة، وأنّها مقيّدة به. مضافاً إلى إطلاق «لا تصلّ فيما لا يؤكل»[٢].

وليس في البين ما يتوهّم اعتباره في غير الصلاة إلا ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه أفضل الصلاة والسلام: «ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه»[٣]. ومثله رواية ريّان بن الصلت، عن أبي الحسن الرضا[٤] عليه وعلى آبائه الكرام أفضل الصلوات وأكرم التحيّات.

ولا يخفى ما فيه من عدم صلاحيّة الروايتين للتعارض مع ظهور تلك الأخبار من وجوه:

الأوّل: عدم ظهور نفس الروايتين؛ حيث إنّ احتمال أن يكون النهي الوارد على اللُبس مقدّمةً وتوطئةً للجملة الأخيرة - وهي قوله: «تصلّون فيه» - قويّ جدّاً، فتكون الروايتان على هذا في مقام بيان حرمة اللُبس من جهة إيقاع الصلاة فيه من جهة حرمة نفس اللبس، حيث إنّ الظاهر من الظرفيّة هو هذا.

والثاني: إنّه على تقدير تسليم ظهور الصدر في النهي عن اللُبس، لكن يُقيّد إطلاقه بموثّقة ابن بكير.

---

(١) الكافي ٣: ٣٩٧ / ١، التهذيب ٢: ٢٠٩ / ٨١٨، الاستبصار ١: ٣٨٣ / ١٤٥٤ والوسائل ٤: ٣٤٥ / ١ ب ٢ من أبواب لباس المصلي. (في غير الكافي لم ترد «ألبانه»).

(٢) راجع الوسائل ٤: ٣٤٧ / ٦ ب ٣ من أبواب لباس المصليّ.

(٣) التهذيب ٦: ١٦٦ / ٣١١، الكافي ٦: ٥٤١ / ٢، الوسائل ٤: ٣٥٤ / ٦ ب ٥ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) راجع التهذيب ٢: ٣٦٩ / ١٥٣٣، الوسائل ٤: ٣٥٢ ـ ٣٥٣ / ٢ ب ٥ من أبواب لباس المصلي.

والثالث: إنّ ظهور الصدر يعارض ظهور الذيل، فتصير الروايتان مجملةً، فتسقطان من الدلالة، فيرجع إلى سائر الأدلّة، لو لم نقل بأنّ سائر الأدلّة المثبتة رافع لإجمالها، كما لا يخفى.

فالقول بأنّ محلّ اعتبار هذا القيد هو المصلّي أو لباسه يكون بلا دليل.

وبناءً على هذا فلا مجال لاستصحاب عدمه قبل الصلاة؛ لما قلنا من عدم الحالة السابقة له. كما عرفت مفصّلاً.

عدم جواز لُبس الذهب للرجل

لا يجوز للرجل لُبس الذهب بلا إشكال ولا خلاف، إنّما الكلام في أنّ حرمته يوجب فساد الصلاة فيه، أم لا؟

أمّا على القاعدة فلا وجه لبطلان الصلاة فيه؛ لأنّ المقتضي للبطلان ليس إلا حرمة اللُبس وهي لا توجب البطلان، حيث إنّها متعلّق بأمر خارج عن الصلاة، لا ربط له بالصلاة أصلاً.

ودعوى: أنّ النهي عن اللُبس راجع إلى النهي عن الكون في اللُبس فيتّحد النهي عنه مع الصلاة، كالصلاة والغصب.

مدفوعة: بأنّه خلاف ظاهر الروايات الدالّة على حرمة اللُبس، فإنّ صريحها هو النهي عن اللُبس، لا عن الكون فيه. ولا وجه لصرفها عن ظاهرها وصريحها إليه، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ حرمة اللُبس لا يجامع الصلاة ولا يتّحد معه، ولكن يتّحد مع الستر الّذي هو واجب في الصلاة. فوجوب الستر مع حرمة اللُبس يجتمعان حينئذ فيما إذا كان الستر من الذهب.

وتوهّم: أنّه لابدّ في مسألة اجتماع الأمر والنهي من كون النسبة بين متعلّقيهما

عموماً من وجه، وليس كذلك فيما نحن فيه، فإنّ اللُبس أعمّ مطلقاً من الستر ولا ينفكّ عن اللُبس.

مدفوع: بأنّ الستر أيضاً مطلق، فإنّ الستر يتحقّق بالحشيش والطين والوحل مع أنّه لا يصدق عليه اللُبس، كما أنّ اللُبس يصدق على لُبس العمامة والموزة، مع أنّه لا يصدق عليه الستر، فيكون بينهما عموماً من وجه.

ففي مورد الاجتماع يجتمع الأمر والنهي، كما في الصلاة والغصب. فبناءً على الجواز لا يقدر على الستر للتزاحم. ويقيّد الستر بغير ما إذا كان من الذهب إذا كان له مندوحة.

وبناءً على الامتناع يقيّد أيضاً الستر بعدمه مطلقاً؛ لتقديم جانب النهي؛ لكون النهي عمومه شموليّاً بخلاف الأمر، فإنّ شموله بدليّ، وحكم العقل بالتخيير إنّما يكون فيما إذا كانت الأفراد متساويةً، ومع تعلّق النهي بالأفراد، المجامع مع ما إذا كان من ذهب، فلا يحكم به العقل، فيقيّد جانب الأمر بالنهي، ومرجعه إلى عدم جواز الستر بالذهب، فيصير حال الستر بالذهب كالستر بالمغصوب، في كونه موجباً لفساد الصلاة.

وتوهّم: أنّ بناءً على ما ذكر من تقييد وجوب الستر بما إذا لم يكن من الذهب، فهو فيما إذا لم يكن المصلّي لابساً لما يجوز فيه الصلاة، وأمّا إذا كان لابساً لما يجوز فيه الصلاة، مع لُبسه الذهب، فلا مانع من الصلاة فيه؛ لاستناد الستر إلى المحلّل، والانصراف إليه دون لُبس الذهب المحرّم.

مدفوع: بأن نسبة اللُبس حينئذٍ إلى جميع ما لبس من المحلّل والمحرّم على نحو سواء، ومعه فإسناد اللُبس إلى خصوص المحلّل من الملبوس - اللابس له -

لا وجه له، حيث إنّ كلّ واحد من اللُبس المحرّم والمحلّل يكون صالحاً للستر، فيسند الستر إلى الجامع بين الألبسة اللابسة لها، لا إلى خصوص المحلّل، فالتخصيص بالمحلّل يكون بلا مخصّص، كما لا يخفى.

هذا، ولكن حيث إنّ وجوب الستر وجوب توصّليّ لا تعبّديّ، فيجتمع الحرام مع الوجوب التوصّليّ، وظاهر أنّ وجوب الستر توصّليّ محض فيجتمع مع الحرام، فإذا عصى النهي وتستّر بالذهب فصلاته صحيحة وإن كان عاصياً. نعم، لو كان وجوبه تعبّديّاً كوجوب الطهارات الثلاث، فلا يمكن أن يتحقّق شرط الصلاة مع كونه حراماً.

فإن قلت: بناءً على ما ذكرت فيجوز الصلاة في اللباس المغصوب أيضاً، أمّا بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالصلاة فظاهر؛ حيث إنّه نهي متعلّق بالوصف الخارج عنها، وليس في البين اجتماع. وأمّا بالنسبة إلى وجوب الستر فالاجتماع وإن كان، ولكن حيث كان وجوب الستر توصّليّاً فيجتمع مع الحرام أيضاً، كما ذكرت في اللباس الّذي كان من الذهب.

قلت: الفرق بينهما ظاهر، حيث إنّ النهي عن لبس الذهب يكون لمفسدة وخصوصيّة في نفس اللبس بخلاف لبس المغصوب فإنّ النهي ليس لخصوصيّة في لبسه، بل يكون من جهة كونه تصرّفاً في مال الغير واستيلاءً عليه، [فيصير][1] الحرام في الحقيقة هو الكون في اللباس المغصوب وهو متحّد مع الصلاة وأجزائها، حيث إنّ الحركات والسكنات الصادرة عنه في حال الصلاة مع كونه

---

(١) هنا كلمة غير مقروءة ومقتضى الكلام أن تكون «فيصير» كما أثبتناه.

لابساً للمغصوب تصرّف في مال الغير، فيحرم. فيكون حاله حال ما إذا كان المكان غصبيّاً، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة صحّة الصلاة.

والعمدة هو الأخبار الواردة في هذا الباب.والأخبار الواردة في هذا الباب بين طائفتين:

منها: ما دلّت على حرمة لُبس الذهب بلا تعرّض فيها للصلاة فيه.

ومنها: ما دلّت على عدم جواز الصلاة فيه، كرواية النميري: «جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء وحرّم على الرجال لُبسه والصلاة فيه»[١].

وكموثّقة الساباطي: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه»[٢].

وكرواية جابر الجعفي عليه الرحمة، المرويّ عن الخصال عن أبي جعفر عليه السلام: «يجوز للمراة لُبس الديباج» إلى أن قال: «ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه وحُرّم ذلك على الرجال»[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، فإنّها ظاهرة في عدم جواز الصلاة.

والمناقشة في سندها بعد ما كانت معمولاً بها لا وجه لها، كما أنّ المناقشة في خبر جابر لا وجه لها، مع كونه من أكابر أصحاب الصادق عليه السلام .

---

(١) التهذيب ٢: ٢٢٧ / ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤ / ٥ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٢ / ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٤١٣ / ٤ ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) الخصال: ٥٨٨ / ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠ / ٦ ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي.

وكيف كان، الظاهر من هذه الأخبار هو حرمة الصلاة في الذهب وهذه الحرمة إمّا حرمة نفسيّة كما هو الظاهر منها، حيث إنّه عليه السلام جعل حرمة الصلاة فيه كحرمة لبسه.

نعم، لولا كون حرمة لُبسه على الرجال من مسلّمات مذهب الإماميّة، يمكن أن يقال: هذه الأخبار دالّة على الحرمة الغيريّة، وكانت في مقام إفادة المانعيّة المستقلّة، حيث إنّ قوله عليه السلام: «لا يلبس الرجل الذهب» توطئة لقوله عليه السلام: «ولا يصلّي فيه».

لكن بعد كون حرمة لُبسه مطلقاً مسلّمه، لا وجه لهذا الاحتمال. بل ينعكس الأمر من حيث صيرورة الصدر في هذه الروايات قرينةً على إرادة الحرمة النفسيّة من النهي عن الصلاة فيه، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال لا إشكال في دلالتها على عدم جواز الصلاة في الذهب وهو يفيد الفساد، إمّا من جهة كون النهي متعلّقاً بذات العبادة لو كانت الحرمة نفسيّة، وقد قرّر في مسألة النهي عن العبادات أنّ النهي المتعلّق بالعبادة يفيد الفساد. وإمّا من جهة إفادة المانعيّة الابتدائيّة، لو كانت الحرمة غيريّةً. فعلى أيّ حال لا إشكال في فساد الصلاة فيه.

وهنا أُمور، لابدّ أن ينبّه عليها:

الأوّل: إنّ المستفاد من رواية جابر الجعفيّ - الدالّة على حرمة التختّم بالذهب والصلاة فيه - التوسعة في الظرفيّة، وأنّه تبطل الصلاة في الذهب ولو فيما لا تتّم الصلاة فيه - وإن لم يكن ساتراً - فتتعدّى منها إلى كلّ ما صدق الصلاة فيه، ولو بأدنى ملابسة. ولكنّ المتيقّن من التعدّي منه إليه هو ما إذا صدق

عليه اللُبس، كالخاتم، فإنّه يصدق [عليه] اللُبس.

وأمّا ما لا يصدق عليه اللُبس - كالمحمول من الذهب -، فلا يوجب مصاحبته فساد الصلاة، وان كانت الصلاة فيه صادقةً، حيث إن الظرفيّة المستفادة من تلك الرواية وإن كانت فيها توسعةٌ ولكن لو لم يصدق عليه اللبس فلا يحصل القطع بوحدة الملاك، ولا يصدق اللبس بالنسبة إلى المحمول، فيخرج المحمول عن الرواية، ويدخل فيها ما اتّصل باللباس ولو بالخياطة عليه.

وأمّا ما كان معلّقاً، فإن كان بارزاً، فمن حيث كونه زينةً يحرم.

وأمّا لو كان مستوراً، فلا باس به.

نعم، يشكل الأمر في الخناجر والسيوف المحلّاة به، فإنّه وإن كان يصدق عليه اللُبس، كما يصدق عليه الصلاة فيه، كصدقها في الخاتم من الذهب، ولكنّ الخبر الخاصّ دلّ على جواز الصلاة فيه، كخبر داود[١] وخبر عبد الله بن سنان[٢] فإنّهما يدلان على أنّه لا بأس بالصلاة في السيوف والخناجر المحلّاة بالذهب.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لترديد صاحب كشف الغطاء[٣]. فأمّا في جواز الصلاة فيه؛ فلما عرفت: أنّه ليس في البين ما يمكن أن يدلّ على عدم جواز الصلاة فيه، إلا رواية جابر. وعرفت: أنّ المتيقّن ممّا يتعدّى إليه ما إذا صدق عليه اللُبس لا مطلقاً، وليس في البين رواية أُخرى تدلّ عليه.

---

(١) الكافي ٦: ٤٧٥ / ٧، الوسائل ٥: ١٠٥ / ٣ ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس.

(٢) الكافي ٦: ٤٧٥ / ٥، الوسائل ٥: ١٠٤ ـ ١٠٥ / ١ ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس.

(٣) كشف الغطاء: ١٩٩.

ولا يقاس بالميتة وغير المأكول.

أمّا الميتة؛ فلما ذكرنا أنّ مانعيّتها كانت من جهة نجاستها. ومعهما لا فرق بين المحمول منها وغيره.

وأمّا الغير المأكول؛ فلرواية ابن بكير، حيث إنّها تدلّ على عدم جواز الصلاة فيه مطلقاً؛ لظهور قوله عليه السلام: «والصلاة في روثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه فاسدة» فإنّ الصلاة في الروث والعظم منه لا يمكن إلا بكونهما محمولين غالباً. وليس فيما نحن فيه مثل هذا الدليل حتّى يتعدّى إليه، كما لا يخفى.

الثاني: إنّ المستفاد من قوله في الروايتين الأوّلتين، من حرمة لُبس الذهب والصلاة فيه هو كون الذهب لباساً والمتعارف منه في الغالب، من اتّخاذ اللباس منه، هو كونه منسوجاً منه بلحمته طرّاً وسداءً، أو مموّهاً به، فإنّ التمويه به أيضاً متعارف منه، وكلّ ذلك يصدق عليه اللباس المتّخذ منه، بل لو لم يكن صدق اللباس من الذهب على المموّه به أولى من صدقه على غيره، ليس دون غيره في الصدق. فالإشكال في المذهّب تمويهاً لا وجه له أصلاً.

فظهر أنّه لا فرق في عدم جواز الصلاة في اللباس المتّخذ من الذهب بين أقسامه أصلاً، كان منسوجاً منه أو مموّهاً به، كان لحمته أو سداه منه أو لا.

ودعوى انصراف اللباس إلى الخالص ممّا كان متّخذاً منه بتمامه.

مدفوعة: بأنّه مضافاً إلى أنّه غير متعارف غالباً بالنسبة إلى لباس الرجال صدق اللبس بالنسبة إلى ما كان لحمته أو سداه أو بعضه منه، كما لا يخفى. ومع الشكّ في الشبهات المصداقيّه منه إمّا في أصل كون اللباس متّخذاً منه، وإمّا من

جهة أُخرى، كما إذا كان اللباس مشتملاً على قليل منه، على نحو يشكّ في صدق اللبس بالنسبة إليه، فالمرجع هو البراءة لتردّد الشبهة بين الأقلّ والأكثر - على ما حرّرناه في اللباس المشكوك كونه من مأكول أو من غيره - وأصالة الحلّ. حيث إنّ الشبهة مردّدة بين الحليّة والحرمة، وأصالة الحلّ جارية، وبالتقريب الّذي قرّرناه في اللباس المشكوك. فراجع.

الثالث: إنّه لو قلنا بأنّ النواهي الدالّة على حرمة الصلاة في الذهب غيرية، وأنها في مقام إفادة المانعيّة الابتدائيّة، فتبطل الصلاة فيه مطلقاً جهلاً كانت أو نسياناً.

وأمّا لو قلنا بانّها نواهي نفسيّة، ويكون فساد الصلاة من جهة النهي عن العبادة، فان بنينا على أنّ وجه فساد العبادة من جهة التضادّ، وقلنا بأنّ المانعيّة والحرمة حكمان متلازمان ناشئان عن ملاك واحد، وهو المفسدة الّتي أوجبت النهي عنها، فحاله كحال ما إذا كانت المانعيّة ابتدائيّة.

وأما لو قلنا: بأنّها منتزعةٌ عن الحرمة النفسيّة فتختصّ المانعيّة بغير صورة النسيان، وأمّا مع نسيان الحرمة فلا يكون في البين خطاب حتّى ينتزع عنه المانعيّة، فتختصّ المانعيّة حينئذٍ بغير صورة النسيان؛ لاستحالة توّجه الخطاب إلى الناسي، فإذا سقط الخطاب يسقط المانعيّة.

نعم، مقتضى صحيحة «لا تعاد»[1] أيضاً رفع المانعيّة في حال النسيان، على

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١، الخصال: ٢٨٥ / ٣٥، التهذيب ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، الوسائل ١: ٣٧٢/ ٨ ب ٣ من أبواب الوضوء و ٦: ٩١ / ٥ ب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

التقريب الّذي قرّرناه في محلّه، لو شملت القيود العدميّة كالقيود الوجوديّة.

ولكن للمنع عن الشمول مجال؛ نظراً إلى أنّ المنصرف عرفاً من صحيحة «لا تعاد» هو عدم لزوم الإعادة من الخلل الناشي عن نسيان خصوص القيود الوجوديّة، وأمّا القيود العدميّة، فحيث إنّها ليست في عرض القيود الوجوديّة على وجه يستند إليها الترك، فالصحيحة منصرفة عنها فلا يشملها.

هذا ما مال إليه الاستاذ سلّمه الله في هذا المقام.

وهو مخالف لما اختاره سابقاً في الصلاة في غير المأكول من أنّ الصحيحة شاملة له، ولكن ذيل الموثّقة يعارضها. وحيث إنّ النسبة بينها، بينه عموم مطلق بعد تقديم صحيحة عبد الرحمن عليه، على التقريب المذكور سابقاً، فتخصّص صحيحة «لا تعاد» بذيل الموثّقة، ولعلّه هو الحقّ من جهة أنّ المراد بالصلاة المستثنى منه في الصحيحة هو الصلاة المعهودة في الشرع، وهي المركب عن القيود الوجوديّة والعدميّة، ولا وجه للانصراف.

وبناءً على هذا فلعلّ مستند المشهور فيما نحن فيه على ما حكى الأُستاذ سلّمه الله تعالى في حكمهم بعدم الإعادة في صورة النسيان هو الصحيحة، لا كون المانعيّة منتزعة عن الحرمة النفسيّة، كما لا يخفى.

عدم جواز لُبس الحرير للرجل

وكذا لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال ولا الصلاة فيه.

لا إشكال ولا خلاف في حرمة لُبس الحرير وعدم جواز الصلاة فيه؛ للأخبار الواردة في هذا الباب[1].

وأمّا القاعدة، فقد تكلّمنا فيها سابقاً. مضافاً إلى الإجماع في المقام.

إنّما الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: إنّه عطف في بعض الأخبار الديباج على الحرير في عدم جواز الصلاة فيه، مثل مكاتبة عبد الجبّار عن أبي محمّد، عن الصلاة في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج، فكتب عليه السلام: «لا يحلّ الصلاة في حرير محض»[2].

---

(١) الوسائل ٤: ٣٦٧ ـ ٣٧١ أحاديث الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٩ / ١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧ / ٧١٢، الاستبصار ١: ٣٨٥ / ١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨ / ٢ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

وعن المغرب: الديباج: الثوب الّذي سداه ولحمته أبريسم[١].

وعن النخعي: إنّه كان له طيلسان مدبّج، أي أطرافه مزيّنة بالديباج[٢].

قال الأُستاذ سلّمه الله: إنّ ظاهر عطف الديباج على الحرير يُعطي المغايرة، وبناءً على مانقل عن المغرب فهو قسم من الحرير. وقال: بأنّ ما يظهر من التواريخ والسير - كما لا يخفى على من راجعها - أنّه لم يكن من الأبريسم بل كان مأخوذاً من النبات، وكان قيمته أغلى بمراتب عن الحرير ولكن في زماننا هذا ليس له وجود أصلاً، كما قلنا في الخزّ: إنّه ليس له وجود في هذا الزمان.

وكيف [كان]، لا إشكال في عدم جواز الصلاة فيه كالحرير، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في جواز الصلاة فيما لا يتّم به الصلاة وعدمه[٣]، فقد اختلفت فيه كلمات الأصحاب[٤]، ولكن الأشهر والأظهر الجواز، ومنشأ الاختلاف

---

(١) المغرب ١: ١٧٣.

(٢) المغرب ١: ١٧٤.

(٣) فرع: وهو أنّ المراد بما لا يتّم به الصلاة هو ما لم يكن ممّا يتّم به الصلاة بنفسه، مع قطع النظر عن العلاج، بأن يسدّه بجبل أو نحوه كالمندل، فإنّه وان يمكن ان يجعل ساتراً بسدّه بحبل أو غيره؛ ولكنّه لا يفيد ذلك بعد ما كان المنصرف من الأخبار هو عدم تماميّة الصلاة بنفسه، كما أنّ المراد به ما لا يتّم به الصلاة منفرداً للرجل المستوي الخلقة، لا بالنسبة إلى كلّ شخص، وإلاّ يلزم أن يجوز لكلّ شخص خارج عن المتعارف ما لا يجوز للآخر. والمراد بالمستوي هو الوسط بالنسبة الى النوع، لاالمستوي بالنسبة إلى شخص نفسه كما هو الضابط في غير باب (منه رحمه الله).

(٤) راجع مفتاح الكرامة ٢: ١٥٠ ـ ١٥١ ومختلف الشيعة ٢: ٩٨ مسألة ٣٨ ومدارك الاحكام ٣: ١٧٨ ـ ١٧٩ ورياض المسائل ٣: ١٨٢ ـ ١٨٣ ومستند الشيعة ٤: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

اختلافُ الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ما في مكاتبة عبد الجبّار، قال: كتبت إلى أبى محمّد عليه السلام أسأله هل يُصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»[١].

مضافاً إلى الإطلاقات الدالّة على حرمة لُبس الحرير والصلاة فيه[٢].

ومنها: ما يدلّ على جواز الصلاة فيما لا تتمّ به الصلاة كرواية الحلبيّ: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه [وحده][٣] فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الأبريسم والقلنسوة والزنّار يكون في السراويل ويصلّى فيه»[٤].

أمّا الإشكال في سند هذه الرواية من حيث اشتماله على أحمد بن هلال - مع أنّه مذموم مقدوح - لا مجال له، بعد ما كانت رواياته موثّقةً معمولاً بها عند الأصحاب ناقلاً عنه مثل الكافي[٥]. ولا ينافي هذا مع ورود القدح والذمّ في حقّه من جهة انحرافه عن الحقّ؛ لأنّ انحرافه لا يوجب طرح رواياته؛ للوثوق بنقله كما في ابن بكير وغيره من الفطحيّين، وإمّا لكون رواياته صادرةً عنه في حال استقامته، كما يظهر عن نقل الكافي عنه، فإنّه يحتمل قويّاً أن يكون اعتماده على

---

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ / ١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧ / ٧١٢، الاستبصار ١: ٣٨٥ / ١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨ / ٢ ب١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٧ ـ ٣٧١ أحاديث الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) أثبتناه من المصدر.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٧ / ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦ / ٢ ب ١٤ من أبواب لباس المصلّي.

(٥) راجع الكافي ١: ١٦١ / ١ و٤٤٤ / ٤ وغيرهما.

رواياته من جهة صدورها عنه حال استقامته.

وبالجملة: لا يظهر منهم طرح رواياته بل الظاهر منهم إمّا العمل برواياته وإما التوقّف فيها، وهذا ظاهر في كونها حجةً.

نعم، يظهر من الصدوق - من فتواه بعدم جواز الصلاة فيما لا يتّم، حتّى في التكّة الّتي كان في رأسها أبريسم -[1]، عدم العمل برواياته.

وكيف كان فبناءً على حجيّته، فالظاهر هو جواز الصلاة فيما لا تتّم فيه الصلاة، من الأجناس الّتي لا تجوز فيها الصلاة، بناءً على أن يكون المراد بالموصول هو الجنس الّذي لا تجوز الصلاة فيه، وكذا لو كان المراد به كلّ قطعة ممّا لا تجوز الصلاة فيها فلا بأس بالصلاة فيه. وبناءً على هذا يعارض المكاتبة، فإنّها صريحة في عدم جواز الصلاة فيما لا تتّم فيه الصلاة.

وقد يظهر من صاحب الجواهر ترجيح رواية الحلبيّ على المكاتبة بأُمور:

الأوّل: إنّ المراد بالحرير المحض - الّذي دلّت المكاتبة على جواز الصلاة فيه في مقام الجواب - هو الثوب المتّخذ من الحرير، كما نقل من أهل اللغة، وهو وإن كان مخالفاً للعرف، لكن في خصوص ما نحن فيه كانت اللغة مقدمّة من جهة تأيّدها بسائر الأخبار المصرّحة بحرمة لُبس الثوب المتّخذ من الحرير، حيث إنّ غير هذه المكاتبة من الأخبار دالّة على حرمة لُبس الثوب من الحرير المحض[2].

---

(١) الفقيه ١: ١٧٢ ذيل الحديث ٨١٠.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٤ ـ ١٢٥.

لكن يرد عليه:

أوّلاً: لا وجه لتقديم اللغة على العرف كما قرّر في محلّه، سيّما بملاحظة أنّ السؤال يكون عن غير الثوب كما هو المفروض، ومعه لا وجه لترجيح اللغة على العرف لسائر الأخبار، حيث إنّ صراحة السؤال عن عمّا لا تتّم الصلاة فيه صارفة عن مثل هذا الترجيح، بعد كونه عليه السلام في مقام الجواب عن هذا السؤال.

وثانياً: سلّمنا كون المراد بالحرير المحض هو الثوب، ولكن حيث إنّه عليه السلام كان في مقام البيان، فإطلاق الجواب كاشف عن عدم جواز الصلاة فيما لا تتّم فيه الصلاة.

وثالثاً: فيلزم بناءً على هذا أن يكون الجواب عن السؤال المفروض مسكوتاً عنه، وما ذكرناه، من أنّ السكوت عن الجواب يكون للإشعار بجواز الصلاة في غير الثوب من الحرير، فيكون موافقاً لرواية الحلبيّ. ولا يخفى ما فيه من [أنّه] لا إشعار فيه على جواز الصلاة فيما تتّم به أصلاً، مع أنّ عدم التصريح بالجواب لابدّ له من نكتة وليس في البين نكتة يقتضيها المقام حتّى يعرض عليه السلام عن الجواب إلى أمر آخر فيستلزم ذلك.

أمّا التقيّة: فالمفروض أنّ قوله عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة» مخالف للتقيّة.

ودعوى: أنّ التعبير بعدم الحليّة إنّما يكون من جهة التنبيه على حرمة الصلاة فيه، وهو مذهب العامة فيكون في هذا التعبير خصوصيّة يقتضيها المقام حفظاً للراوي، من جهة إشعار سؤاله بعدم جواز الصلاة فيه.

مدفوعة: بأنّه لو كان التعبير من [جهة] هذه الخصوصيّة فلا خفاء في

أنّه عليه السلام لو صرّح بجواز الصلاة فيما لا تتّم الصلاة فيه كانت أنسب وأولى بهذه الخصوصيّة، حيث إنّه موافق لمذهب العامّة، فإنّهم يقولون بصحّة الصلاة في مطلق الحرير[١].

الثاني: إنّ تكرّر السؤال من الراوي شاهد على أنّه لم يفهم من الجواب عدم جواز الصلاة في القلنسوة، واحتمل أن يكون الجواب صادر أمنه عليه السلام تقيّةً فسأل مرّةً أُخرى لاحتمال رفع سبب التقيّة، وإلا لا مجال لتكرّر السؤال عنه.

وفيه: أوّلاً: أنّه يحتمل أن لا يكون في البين تكرّر، وكان التكرّر ناشئاً من تقطيع المكاتبة، وإلا كان السؤال في مكاتبة واحدة.

وثانياً: أنّه بناءً على ما ذكرت يكون الجواب مشعراً بجواز الصلاة في المسؤول عنه، ومعه فلا وجه لتكرّر السؤال، فالتكرّر كاشف عن عدم إشعار الجواب المذكور بالجواب عن السؤال، فما ذكر من كون المراد بالحرير المحض هو الثوب - المشعر بصحّة الصلاة في غيره - لا يناسبه التكرار.

وثالثاً: أنّه بعد ما كان حكمه عليه السلام بعدم حلّية الصلاة فيه مخالفاً للعامّة العمياء، فلا مجال لاحتمال التقيّة، سيّما بعد إطّلاع العامّة على مذهب الخاصّة، وأنّ الحرمة المتعلّقة بالصلاة مساوقة لفسادها.

وبعبارة أُخرى: الّذي عليه العامّة العمياء هو حرمة اللُبس لا حرمة الصلاة، فحكمه عليه السلام بحرمة الصلاة مخالف لمذهبهم، ومعه كيف يحتمل أن يكون مثل هذا الحكم صدر عنه عليه السلام تقيّةً، حتّى يكرّر الجواب، فالتكرار لا يوجب شيئاً.

---

(١) الأمّ ١: ٩١، المهذّب ١: ٧٣، المجموع ٣: ١٨٠.

الثالث: أنّه بعد ما كانت المكاتبة الأُخرى على الحكم الّذي صدر عنه عليه السلام تقيّةً قطعاً، كحكمه بجواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لو كان ذكيّاً[١]. - فإنّه مذهب العامّة[٢] - . فلا يمكن أن يصدر منه مثل هذا الحكم المخالف لهم، فلابدّ أن يحمل على حرمة الصلاة فيه في الثوب، لا القلنسوة والتكّة.

وفيه: إنه لا ينافي اشتمالها على الحكم الموافق لهم مع اشتمالها على المخالف لهم أيضاً؛ لإخفاء جهة الصدور عليهم.

وبعبارة أُخرى: يكفي في مقام إخفاء الحقّ بمقدار لازم اشتمالها على حكم موافق لهم، ولا يلزم منه أن يكون الحكم الآخر، الصادر منه تقيّةً أيضاً؛ لأنّ الفرض التقيّة وإخفاء الواقع هو بالقضيّة الأُولى يتحقّق.

لكن الإنصاف أنّه مع ورود كلتا الجملتين في كلام واحد كما هو المفروض في المكاتبة الأُخرى، حيث إنّ محمّد بن عبدالجبّار يسأل عن الصلاة في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل، أو تكّة من حرير محض، أو تكّة من وبر الأرانب؟ والإمام عليه السلام يجيب: «بأنّه لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وان كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه»[٣].

فإنّ التفكيك بين الجملتين في هذا الكلام الواحد - بحمل الأُولى منهما

---

(١) التهذيب ٢: ٨١٠/٢٠٧، الاستبصار ١: ٣٨٣/ ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧ /٤ب١٤من أبواب لباس المصلّي.

(٢) راجع الهداية للمرغيناني ١: ٢٠، بدائع الصنائع ١: ٨٥.

(٣) التهذيب ٢: ٨١٠/٢٠٧، الاستبصار ١: ١٤٥٣/٣٨٣، الوسائل ٤: ٤/٣٧٧ ب١٤ من أبواب لباس المصلّي.

على بيان الواقع والأُخرى على التقيّة - خلاف الإنصاف. بل الظاهر منها إنّهما صدرتا تقيّةً؛ حيث إنّ صدور الجملة الأخيرة قطعيّ صدورها تقيّةً، والجملة الأُولى مشكوكة؛ لإحتمال أن يكون المراد هو حرمة الصلاة فيه كحرمة لُبسه لافسادها، فترفع اليد عن المشكوك بالمقطوع. لكن يكفي في الفساد، مجرّد حرمة الصلاة فيه، على مذهبنا.

نعم، أُعمل عليه السلام التقيّة في التعبير عن الفساد بعدم الحلّية، ولا بأس به.

نعم، لو كان [المراد] بقوله عليه السلام «لا تحلّ»: لا تباح، الدالّ على عدم الإباحة، الأعمّ من الحرمة والكراهة، لما كان دالاً على الفساد. لكن دون إثباته خرط القتاد.

الرابع: إنّ هذه مكاتبة وخبر الحلبّي مشافهة، ولا يصلح أن يعارض المكاتبةُ المشافهة.

وفيه: منع ذلك، لو فرض انعقاد الظهور للمكاتبة وفرض سلامة جهة الصدور عن التقيّة، وفيما نحن فيه كذلك. فإنّه بعد ما كان الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم، وبعد كون احتمال معهوديّة القرينة على خلاف بينه وبين المكاتب ملغىً، كما في الخبر المشافهة، فالظهور يتحقّق. وبعد كون الحكم مخالفاً للتقيّة، فسلامة جهة الصدور متحقّقة، فيعارض الخبر الحلبيّ، المشافهة.

وبعبارة أُخرى: ملاك أقوائيّة المشافهة عن المكاتبة إنّما تكون إمّا من جهة عدم انعقاد الظهور المعتنى به عند العقلاء؛ لأنّ احتمال عهديّة القرينة على خلاف الظاهر - بين المكاتب وبين المكاتب له -، ليس ملغىً عند العقلاء، كما في المشافهة. ولذا قلنا في محلّه: لا يؤخذ بظهور المراسلات كما يؤخذ بظور المشافهات، إلا إذا حصل الاطمئنان بعدم القرينة.

وإمّا من جهة أنّ احتمال التقيّة في المكاتبات أقوى من احتمالها في المشافهات خصوصاً في زمانهم أرواحنا لهم الفداء.

والمفروض أنّ كلا الاحتمالين في مقامنا هذا ملغىً:

أمّا الثاني فظاهر، حيث إنّ الحكم بعدم حليّة الصلاة في الحرير مخالف للعامّة.

وأمّا الأوّل فلأنّه عليه السلام كان في مقام بيان الحكم الكلّي وما له دخل فيه، لا الحكم الشخصيّ. ومعه فاحتمال القرينة ملغىً، كما لا يخفى.

الخامس: إنّ التعبير بعدم حليّة الصلاة في الحرير في المكاتبة، وان كان بسبب التقيّة كما عرفت، ولكنّها لأنّه[1] بحسب الظهور العرفيّ قابلة للتخصيص، وان لم يكن كذلك لغةً. وخبر الحلبيّ خاصّ يتخصّص به، فيلزمه جواز الصلاة فيما لا تتمّ الصلاة فيه.

وفيه - بعد الإغماض عمّا ذكرنا -: إنّ بينهما عموم وخصوص من وجه، حيث إنّ خبر الحلبي عامّ من جهة عموم الموصول بالنسبة إلى كلّ جنس من أجناس ما لا يجوز الصلاة، وهو أعمّ من الحرير وغيره، وتخصيصه بالحرير يكون بلا مخصّص، ومجرّد اشتماله على قوله: «مثل التكّة الأبريسم» لا يوجب أخصيّته مطلقاً، بعد ما كان ذكره من باب المثال، لا من باب كون الحكم مختصّاً به.

فدعوى: كونه نصّاً في خصوص الحرير بملاحظة توصيف التكّة بالأبريسم.

---

(١) كذا في الأصل والظاهر كلمة «لأنّه» زيادة.

مدفوعة: بأنّه بعدما كان التخصيص به من باب المثال، فلا يوجب شيئاً، كما لا يخفى. كما أنّ المكاتبة عامّة أيضاً من جهة أعميّة الحرير ممّا لا تتّم الصلاة فيه، ومن غيره، ولا وجه لتخصيص المكاتبة بخبر الحلبيّ.

مع أنّ دلالة المكاتبة على عدم جواز الصلاة في خصوص القلنسوة والتكّة أقوى؛ حيث إنّ المسؤول عنه هو ذلك لا غير. فبعد ما كان الإعراض عن الجواب بعيداً غاية البعد، فتكون دلالته على عدم جواز الصلاة في خصوصها أقوى. ومع فرض التساوي بينهما يقع بينهما التعارض فيتساقطان، فيرجع إلى العمومات الناهية عن لبس الحرير، والصلاة فيه.

السادس: إنّ نفي الحلّ لا يلازم الحرمة؛ لأنّه القدر المشترك بين الحرمة والكراهة.

وفيه: أنّه خلاف الظاهر، وجعل خبر الحلبيّ قرينةً على إرادة نفي الجامع منه فرعُ صلاحيّته لذلك، وهي ممنوعة؛ حيث إنّ ظاهر نفي البأس، هو نفي الكراهة أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا، أخصيّة المكاتبة مطلقاً من خبر الحلبيّ؛ حيث إنّ المسؤول عنه هو خصوص ما لا تتمّ الصلاة فيه، والجواب إنّما يكون من ذلك، فيكون أخصّ مطلقاً من خبر الحلبيّ، فيخصّص به.

ولكن بناءً على هذا لا يبقى تحت عموم خبر الحلبيّ، إلا خصوص [التحسّن][1]؛ لأنّ المفروض إنّه قد خرج عنه الغير المأكول والمغصوب والذهب

---

(١) هنا كلمة غير واضحة وتقرأ «التحسّن» كما أثبتناه.

كما قلنا سابقاً فتصير عمومه موهوناً من جهة كونه مستهجناً.

نعم، لو قلنا بأنّ اشتماله على حكم خصوص الحرير من حيث التصريح به فهو نصّ بالنسبة إليه، ومجرّد كونه من باب المثال لا يوجب طرحه بالنسبة إلى ما نصّ فيه [و] يكون أخصّ مطلقاً لو قلنا بأنّ المراد بالحرير المحض هو الأعمّ من الثوب وغيره، فيخصّص به، كما أنّه لو قلنا بأنّ المراد به هو خصوص المسؤول عنه - وهو القلنسوة والتكّة - تكون النسبة بينهما التباين.

فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات السنديّة. وحيث إنّه لم يحرز لنا عمل القدماء - الذي عليه مدار الجبر والكسر - لا يمكننا الترجيح بالشهرة القدمائيّة وبعملهم، واحتمال التقيّة في كلّ منهما متطرّق، ولذا حمل صاحب الوسائل رواية الحلبيّ على التقيّة[1] أيضاً، فلا يمكن الترجيح به أيضاً.

نعم، يمكن ترجيح المكاتبة على رواية الحلبيّ في خصوص هذه الفقرة؛ لأنّ رواية الحلبيّ موافقة للعامّة، ولكن صحيحة محمّد بن عبدالجبّار مخالفة لهم في خصوص هذه الفقرة بظاهرها، فيرجّح المكاتبة عليها من هذه الجهة. فتأمّل في المقام.

الأمر الثالث: إنّه قد استثني من حرمة لُبس الحرير، لُبسه حال الحرب وحال الضرورة كالبرد المانع عن نزعه، بلا إشكال ولا كلام.

أمّا حال الحرب فللأخبار الواردة في هذا الباب[2]، مضافاً إلى الإجماع الذي

---

(١) الوسائل ٤: ٣٧٧ ذيل الحديث ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧١ ـ ٣٧٢ أحاديث الباب ١٢ من أبواب لباس المصلّي.

ادّعاه غير واحد[١].

وأمّا حالة الضرورة، فأمّا الضرورة العقليّة فلحكم العقل المستقلّ به، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر»[٢].

وأمّا الضرورة العرفيّة فلما ورد من ترخيص النبيّ صلى الله عليه وآله عبدالرحمن عوف والزبير في لُبس الحرير لدفع أذي القمل[٣].

والرواية وإن كانت عامّيّةً، ولكن بعد ما عمل بها الأصحاب[٤]، فيؤخذ بها، ويتعدّى عنها إلى كلّ ضرورة.

وقد استدلّ بالخبر المذكور، ولا وجه للاستدلال به، بعد ما كان المراد بـ «ما غلب الله» ما كان راجعاً إليه تبارك وتعالى، من النسيان أو الجهل القصوري أو عدم الطاقة به عقلاً.

وأما الضرورة العرفيّة فهي خارجة عنه؛ لأنّه متمكّن عن تحمّله.

ولا يجوز الاستدلال له بأدلة نفي الحرج[٥]، حيث إنّ الحرج عبارة عن المشقّة، والضيق الذي كان دون الضرورة العرفيّة، فلا ربط له به. ولا يمكن أن يُستدلّ بأدلّة نفي الحرج:

---

(١) رياض المسائل ٣: ١٧٦، روض الجنان: ٢٠٧، المعتبر ٢: ٨٨، ذكرى الشيعة ٣: ٤٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٧/ ١٠٤٤، الكافي ٣: ١/٤١٢ ، الوسائل ٤: ٢/٨٠ ب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض.

(٣) صحيح مسلم ٣: ١٦٤٧/ ٢٦، سنن الترمذي ٤: ٢١٨/ ١٧٢٢، صحيح البخاري ٤: ٥٠، مسند أحمد ٣: ١٢٢.

(٤) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٢، كشف اللثام ٣: ٢٢٠، ذكرى الشيعة ٣: ٤٦، جواهر الكلام ٨: ١١٦.

(٥) الحج: ٧٨. والمائدة: ٦ والبقرة: ١٨٥ وغيرها.

أمّا أوّلاً: فلما ذكرنا من أنّ الحرج عبارة عن الكلفة والضيق الذي يكون دون الضرورة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يمكن أن يلتزم به، فإنّه لو نفى حرمة كلّ حرام بمجرّد كون تركه ضيقاً وكلفةً على المكلف يلزم فقه جديد، ضرورة أنّ البرد الذّي يكون مجوّزاً للبس الحرير فيما نحن فيه من باب الحرج أو الضرورة العرفيّة، لا يمكن أن يكون مثل هذا موجباً لجواز شرب الخمر، لو فرض إمكان رفع البرد به، ولم يقل به قائل.

نعم، يمكن أن يُستدلّ لمجوزيّة الضرورة العرفيّة بقوله ﷺ: «رفع ما اضطّروا إليه»[1] فإنّ المراد بهذا الاضطرار ليس هو الضرورة العقليّة بل المراد به هو الضرورة، والمراد بها هو المشقة التي لا يتحمّلها النوع عادةً، ولو تحمّلها على خلاف العادة شخص خاصّ، وحيث إنّ هذا مقولة بالتشكيك لاختلاف المقاصد والمرامات والأشخاص بحسب الأزمان والأوقات، بل الأمكنة، فربّما يتحمّل النوع في بعض الأوقات لخصوص بعض المرامات ما لا يتحمّلها في وقت آخر في مرام آخر، فلا يمكننا تحصيل ضابط للضرورة التي كان طروّها موجباً لرفع الحكم.

وبعبارة أُخرى: بعدما ترى أنّ الضرورة الموجبة في بعض الموارد لرفع الحكم - كالبرد المجوّز للبس الحرير عند الفقهاء - لم يكن مجوّزاً لارتكاب شرب الخمر بلا إشكال، فيشكل حينئذ تحديد تلك الضرورة المجوّزة.

---

(١) التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الخصال: ٩/٤١٧، الوسائل ١٥: ١/٣٦٩ ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

وكذا الكلام في الحرج الذّي هو دونه أيضاً، فإنّ المقدار الموجب لرفع الحكم في بعض الموارد - كما في باب الوضوء والتيمّم - لم يكن موجباً لرفع الحكم في مورد آخر، خصوصاً بالنسبة إلى المحرّمات. ولم يظهر من عمل الفقهاء، ولا من كلماتهم، ما يكون ضابطاً ومحدّداً. ولذا حكي عن الفوائد المهمّة: أنّ نفي الحرج مجمل لا يمكن التمسّك به في كلّ مورد بمجرّد طروّ الحرج، بعد اختلاف مراتبه بالنسبة إلى الموارد، لكن لا يمكن أن يقال بإجماله، بعدما نرى التمّسك به من الفقهاء، رضوان الله عليهم.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّه بعدما كان الحرج والضرورة بمعناهما العرفيّ موجباً لرفع الأحكام، وحاكماً على أدلّتها، وبعد ما كان مساقهما مساق الامتنان، فلا محالة يختلف صدق الحرج والضرورة العرفيّين عرفاً باختلاف الموارد من حيث كون النفي منّةً وعدمها، ومن حيث كون الحكم في ذلك المورد كان ممّا يهتمّ به الشارع وعدمه، ومن حيث ورود الدليل في خصوص ذلك الباب - كما في باب الطهارة والنجاسة، وفي باب الوضوء والتيمّم - وعدم ورود الدليل الخاصّ عليه إلا عموم أدلّتها.

ضرورة أنّ الشارع إنما رفع الأحكام الحرجيّة، وما اقتضتها الضرورة رفعها تسهيلاً على العباد ومنّة عليهم، صوناً للدين الحنيف، لا تغييراً للدين ورافعاً للشريعة، ولو أخذنا بظهور الحرج في كلّ مورد يلزم عدم بقاء حكم في الشريعة إلا وقد تغيّر وتبدّل. فلو صارت المحرّمات الّتي هي حمى الدين وحدوده حلالاً بمجرّد طروّ مشقّة وعروض ضيق على تاركها لا يبقى للدين حمىً ولا للشريعة حدود، وليس هذا امتناناً وتسهيلاً للدين، بل أمر آخر، فمع حفظ الدين بحدوده،

وكون الرفع منّةً يكون الرفع تسهيلاً على العباد. وعلى هذا يختلف موارد نفي الحكم، وصدق الحرج عرفاً، باختلاف الحكم المنفّي.

ولعلّ بالنسبة إلى بعض المحرّمات لم يصدق كون الحكم حرجيّاً، إلا إذا بلغ إلى مرتبة الضرورة، كشرب الخمر للعلاج أو الأكل في المخمصة. إلى غير ذلك. بخلاف باب الطهارة والنجاسة التي كانت بناؤها على التسهيل، وباب الوضوء الذي كان له البدل، ولم يوجب الترك بالكلّية كأجزاء الصلاة وشرائطها، حيث إنّ لها البدل، فإنّ الحرج بالنسبة إليها يتحقّق بمجرّد كون فعلها ضيقاً ومشقّةً على المكلّف، ومن هذا الباب وجوب الاحتياط أيضاً، كما لا يخفى، بخلاف غيره من الأبواب.

وعلى ما ذكرنا لا تشمل أدلّة نفي الحرج، الأحكام المحرّمة بعمومها، إلا إذا ثبت نفيه بدليل آخر، ويدلّ على هذا، التعبير في الآية المباركة ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[1] فإنّ التعبير ب «عليكم» - الدالّ على كون الحرج الذي هو تحميل على المكلّفين - غير مجعول بالنسبة إليهم؛ حيث إنّ المناسب لكلمة «على» - الدالة على الاستعلاء -، هو كون مدخولها مستعلى عليه للحرج المنفّي، وهذا يناسب كون الحرج تحميلاً على المكلّفين، وهو مناسب للواجبات، فإنها تحميل على المكلّف باعتبار كونها وجوديّةً، بخلاف المحرّمات، فإنّها ليست تحميلاً على شيء، بل منع للمكلّف وردع له بالنسبة إلى متعلّقه، فلا تشمل أدلة نفي الحرج، المحرّمات رأساً، ويشهد على هذا تفسير الإصر - الوارد في

---

(١) الحجّ: ٧٨.

[الآية] المباركة في قوله تعالى عزّ شأنه ﴿وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً﴾[١] - بالأفعال المشاقّة لا بالتروك، كما لا يخفى.

ولكن يشكل الأمر في قوله صلى الله عليه وآله «رفع ما اضطرّوا إليه»[٢] فإنّ الظاهر منه تخصيصه بالمحرّمات. ولكن يهون الخطب أنّه غير الحرج.

ويأتي فيه ما ذكرنا من أنّ الضرورة العرفيّة لا تكون مجوّزاً مطلقاً بالنسبة إلى مطلق المحرّمات، إلا إذا كان امتناناً مع حفظ حمى الدين.

وبعبارة أُخرى: ليس هذا من أدلّة تحليل المحرّمات، حتّى يكون رافعاً لحرمتها بمجرّدها، إلا مع حفظ الجهات المذكورة، وحيث إنّ التعرض لتفصيل هذا في هذا المقام موجب لفوت الأهمّ، اقتصرنا بهذا المقدار. وأسأل الله التوفيق لتعرّضه في مقامه بوجه أوفى.

وكيف كان، لا إشكال في أنّ الضرورة في هذا المقام، موجب لجواز لُبس الحرير، كما لا يخفى. وعلى هذا يتفرّع فروع:

الأوّل: إنّ الضرورة هل توجب رفع مانعيّة لُبس الحرير في الصلاة فقط من دون أن يثبت صلاحيّته بكونه ساتراً، بناءً على كون شرط الستر أن يكون من القطن، أو الكتّان، أو الصوف والوبر من غير[٣] المأكول كما هو مقتضى التوقيع

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الخصال: ٩/٤١٧. الوسائل ١٥: ١/٣٦٩ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٣) كذا في الأصل والظاهر كلمة «غير» زيادة.

المبارك «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان»[١].

وبعبارة أُخرى: لو استفدنا من هذه الرواية تقيّد الساتر بما يجوز الصلاة فيه، فلا يلزم رفع المانعيّة إثبات كونه ساتراً، بل الضرورة إنّما توجب رفع حرمته. ونتيجته صحّة الصلاة فيه، وأمّا تحقّق الستر به فلا نستفيد منه.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان متمكّناً من تحصيل الساتر من غيره، فأنّه بناءً على كون نفي مانعيّته ملازماً لإثبات كونه ساتراً فلا يجب على المكلّف لُبس غيره بل يكتفي بالحرير.

وأمّا لو قلنا بعدم الملازمة، فيجب عليه تحصيل ساتر غيره، بأنْ يلبس ثوباً من قطن أو كتان فوق الحرير لتحقّق شرط الساتر.

كما يظهر من الجواهر الميل إلى لزوم تحصيل ساتر غيره مع التمكّن، وقال رحمه الله: لو قلنا بالملازمة فيما نحن فيه، وبالاكتفاء في الستر بالحرير، لا نسلّم في غيره من محال الضرورة كمالمأكوليّة والنجاسة[٢].

ولعلّ نظره رحمه الله إلى أنّ المانعيّة فيما نحن فيه يمكن أن تكون منتزعةً عن نفس الحرمة، فمع رفع الحرمة ترتفع المانعيّة، ويتحقّق به الستر. ولكن ليست مانعيّة الغير المأكول والنجاسة كذلك. فإنّ مانعيّتها ابتدائيّة، وكانت أدلّتهامسوقةً لهذا المعنى، مضافاً أنّ المستفاد من ذيل موثّقة ابن بكير كون المأكوليّة شرطاً[٣]،

---

(١) الاحتجاج ٢: ٥٨٩، الوسائل ٤: ٣٧٥ ـ ٨/٣٧٦ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١١٧.

(٣) الكافي ٣: ١/٣٩٧، التهذيب ٢: ٨١٨/٢٠٩، الوسائل ٤: ١/٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

كما استظهره[١].

وقد أشكل عليه الأُستاذ سلّمه الله:

أمّا أوّلاً: بأنّ التوقيع المبارك مسوق لبيان جواز الصلاة في الثوب الممتزج من الحرير وغيره، لا لبيان شرطيّة القطن والكتّان. ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه.

وثانياً: إنّ الأدلّة الدالة على عدم جواز الصلاة في الحرير، لا تقيّد أدلّة الساتر، ولا تخصّصه بغيره، حتّى تصحّ الدعوى المذكورة، بل تقيّد الصلاة بعدم كونها في الحرير. نعم، محلّ اعتبار هذا هو المصلّي، بمعنى أنّه تقيّد الصلاة بعدم كون المصلّي لا بساً للحرير في حال الصلاة، لا أنّها تخصّص الساتر بغيره، من غير فرق بين أن تكون المانعيّة منتزعةً عن الحرمة، أم كانت ابتدائيّةً، أو كانت الحرمة والمانعيّة معلولين لعلّة ثالثة، فعلى هذا لو ارتفعت مانعيّته فتجوز الصلاة معه، ولا دليل على تخصيصه بغيره.

وأمّا الكلام في غير المأكول فقد تقدّم من أنّ المأكوليّة ليست شرطاً أصلاً. نعم، في باب النجاسة والطهارة، حيث كانت الطهارة شرطاً يمكن أن يقال بالمقالة المذكورة، لكن لا يمكن أيضاً من جهة أنّ الطهارة شرط للباس المصلّي ولبدنه، لا أنّها شرط لخصوص الساتر حتّى يتوجّه الدعوى المذكورة.كما لايخفى.

الثاني: إنّ الضرورةالموجبة لرفع المانعيّة هي الضرورة حال الصلاة لا

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٦٥.

مجرّد الاضطرار إلى لُبسه، فلو فرض اقتضاء الضرورة لجواز لُبسه مع عدم الضرورة إلى الصلاة فيه، فلابد من نزعه حال الصلاة؛ لأنّ المانع هو حرمة الصلاة فيه لا حرمة لُبسه، فإذا اقتضت الضرورة الصلاة فيه فترتفع مانعيّته وإلا فلا، من غير فرق بين أن تكون المانعيّة منتزعةً عن حرمة الصلاة، أو كانت المانعيّة وحرمة الصلاة معلولين لعلّة واحدة، وهي المفسدة المقتضية للنهي عن الصلاة فيه. وعلى [أيّ] حال رفع حرمة اللُبس لا يوجب رفع المانعيّة، ولم تكن الضرورة موجبّةً للصلاة فيه، كما لا يخفى.

الثالث: إنّه لو دار الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الحرير فهل الستر مقدّم على الحرمة والحرمة متأخّرة عنه، حتّى يوجب وجوب الستر رفع الحرمة، أم الحرمة مقدّمة، حتى يوجب رفع الستر؟ والمسألة من صغريات باب التزاحم.

وبعبارة أُخرى: هل عدم الساتر من الضرورة المقتضية لجواز الصلاة في الحرير، أم لا؟

يظهر من الجواهر تقديم جانب الحرمة والصلاة عارياً؛ لإطلاق أدلّة الحرمة[1] فإن أُريد من الإطلاق إحراز أهميّة الحرمة عن الستر، فمعارض بإطلاق أدلّة وجوب الستر، ولم تقيّد أدلّة وجوب الستر بتلك الحرمة، حتى تكون الحرمة مقدّمةً، بل الصلاة قيدّت بعدم لُبس الحرير كما عرفت ولابد من تَقديم كلّ منهما على الآخر من كونه أهم من الآخر، ولابد من إحراز ذلك؛ لقيام دليل خاصّ عليه. وليس في البين دليل يقيّد أحدهما بعدم الآخر، فلابد من إعمال

---

(١) جواهر الكلام ٨: ١١٧ ـ ١١٨.

قواعد التزاحم فيما نحن فيه. فمع احتمال أهميّة أحدهما معيّناً فهو المقدّم؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد قلنا بالتعيين في تلك المسألة، كما لا يخفى. ومع عدمه، فإنّ قلنا بالتساوي، فالحكم هو التخيير، كما قرّر في محلّه، ومع عدم إحراز التساوي - كما فيما نحن فيه - لاحتمال أهميّة كلٍّ منهما عن الآخر، وحينئذٍ فيعلم إجمالاً بأهمية أحدهما وتقديمه على الآخر، ومقتضى العلم الإجماليّ، الإتيان بالصلاة مع سعة الوقت، ومع ضيقه فالحكم هو التخيير، حفظاً للوقت، كما لا يخفى.

الرابع: لو انحصر الساتر بما لا تجوز الصلاة فيه، كما إذا لم يكن للمصلّي ساتر عدا الحرير والذهب وغير المأكول والنجس والغصب:

فإن لم يضطرّ فيدور الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في أحد الأثواب المذكورة لو لم تكن لأحدها جهة أهميّة، وإلا فالمقدّم هو الأهمّ.

وإن اقتضت الضرورة الصلاة في إحداها. فحينئذٍ يقع الكلام في تقديم إحداها على الأُخر أو عدمه، وهذا أيضاً من صغريات باب التزاحم، وحيث إنّه لابد في تقديم إحداها على الأُخر من أهميّة شرعيّة في البين فلا محالة من إحرازها في التقديم.

وما يظهر في المقام من الشرع تأخّر المغصوب عن الجميع؛ لأنّ في الغصب تفويت لحقّ الناس، وهو مقدّم على حقّ الله تبارك تعالى.

ولو دار الأمر بين لُبس الحرير والذهب وغير المأكول والنجس، فلُبس النجس وغير المأكول مقدّم على الحرير والذهب؛ لأهميّة حرمة لُبس الحرير والذهب عن حرمة الصلاة في غير المأكول والنجس؛ لأنّ الحرير والذهب مع

كونهما مانعين لُبسهما كان حراماً أيضاً، بخلاف الغير المأكول والنجس فإنّ لُبسهما ليس بحرام، فيدور الأمر [بين] ما كان مانعاً محضاً وبين ماكان مانعاً عن الصلاة مع الحرمة النفسيّة المتعلّقة بلُبسه، فللُبس الحرير والذهب جهتان، بخلاف لُبس الغير المأكول والنجس، فإنّهما مانعان فقط، فيكونان متأخّرين عنهما.

وأما ما لو دار الأمر بين لبس الحرير والذهب، فحيث لم يكن لأحدهما جهة تقديم على الآخر، فيكون المكلّف مخيّراً بينهما، كما أنّه مع الدوران بين النجس وغير المأكول كان الحكم هو التخيير؛ لعدم إحراز جهة تقديم لأحدهما على الآخر، فمع القطع بالتساوي، فالمكلّف مخيّر مع عدم احتمال أهميّته؛ لكون مدار الأهمّيّة على كون أحدهما مقدّماً في نظر الشارع.

ولم يحرز ذلك بمثل هذه الاعتبارات والاستحسانات، مثل كون مانعيّة النجاسة عرضيّة باعتبار تنجّس اللباس والبدن بها، لا باعتبار نفسها، بخلاف غير المأكول. فإنّ مانعيّته ذاتيّة، فالحكم هو التخيير.

ولا يخفى أنّ مثل هذه الوجوه الاعتباريّة لم تكن موجبةً للتقديم القطعي؛ لعدم كونها محرزةً لما هو الأهم بنظر الشارع، ولكنّها موجبة لاحتمال اللأهمّية، ومعه فيدور الأمر بين التعيين والتخيير فيما نحن فيه. وقد قرّر في محلّه، من تقديم محتمل الأهميّة، وأنّ الحكم هو التعيين، كما لا يخفى.

وقد استثني أيضاً من الحرير، الركوب عليه وافتراشه؛ للشهرة المنقولة؛ ولعدم الدليل عليه، حيث إنّ إطلاقات حرمة اللُبس لا تشمله لاختصاصها باللُبس،

والركوب والافتراش ليسا لبساً. وأمّا الرضويّ[١]، فمع ما فيه، فحيث تكون الشهرة على خلافه[٢] والأخبار المعتبرة أيضاً كذلك على خلافه[٣]، فلا يصلح للمعارضة.

نعم، الالتحاف والتدثّر بالحرير على وجه يُعدّ لُبساً عرفاً كالتحاف الهُنود وتدثّرهم به يكون حراماً؛ لكونه لُبساً. ولو لم يكن كذلك فلاوجه لحرمته. مضافاً إلى ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل هو عدم الحرمّة؛ لأنّه شكّ في التكليف، كما لا يخفى.

وقد استثني أيضاً من الحرير، الصلاة في ثوب مكفوف به، أو المعلّم به، أو ذي طرائق من أبريسم وغيره. وقد ادّعي على الثوب المكفوف به عدم الخلاف فيه، إلا من القاضي[٤].

وحاصل الكلام فيه: إنّه بعدما كان المتعارف في مثل هذه الأثواب، عدم كونها حريراً محضاً، فلا تشمل الأدلّة الدالّة على حرمة لُبس الحرير المحض مثلها بلا إشكال.

إنّما الإشكال في الصلاة فيها من حيث صدق الصلاة في الحرير لو كان

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٧، مفتاح الكرامة ٢: ١٥٥، المهذب البارع ١: ٣٢٧، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٥، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٨ ب ١٥ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) راجع المهذّب ١: ٧٥ (نصّ فيه على بطلان الصلاة في الثوب المدبّج بالديباج) وحكاه الاصفهاني في كشف اللثام ٣: ٢٢٣.

الثوب مكفوفاً[١]. وقد ورد ما يدلّ على عدم جواز لُبسه والصلاة فيه. كخبر جرّاح المدايني عن الصادق عليه السلام: إنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف به بالديباج، ويكره لباس الحرير ولباس الوشي والميثرة الحمراء، فإنّها ميثرة إبليس»[٢].

وكخبر عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام عن الثوب يكون علمه ديباجاً؟ قال: «لا يصلّى فيه»[٣]. ودلالتهما على عدم جواز الصلاة في المكفوف بالديباج والمعلّم بالديباج ظاهر. أمّا الأوّل فبالإطلاق، وأمّا الثاني فبالنصوصيّة.

وفي خصوص المورد أيضاً وردت روايات متعدّدة:

منها: رواية يوسف بن إبراهيم قال: دخلت على الصادق عليه السلام وعليّ قباء خزّ، إلى أن قال: قال عليه السلام: «وما بال الإبريسم، لا نكره أن يكون سدى الثوب إبريسم، ولا زرّه ولا علمه، وإنّما يكره المصمت من الأبريسم للرجال»[٤].

ورواية أُخرى عامّيّة، عن أسماء، إنّها قالت: كان للنبي صلى الله عليه وآله جبّة كسرونيّة لها لبنة ديباج، وفرجاها مكفوفان بالديباج، وكان يلبسها[٥].

ورواية أُخرى عامّيّة، عن عمرو: إنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير إلا موضع

---

(١) الكفّ: يعبّر عنه في الفارسيّة بالسجاف الذي يُحتط على الثوب.

وعلم الثوب: عبارة عن حاشية التي كان منسوجاً أو ما كان معلّماً لبنة گريبان پيراهن (منه رحمه الله).

(٢) الكافي ٣: ٤٠٣/٢٧، التهذيب ٢: ٣٦٤/١٥١٠، الوسائل ٤: ٤٤٥/١ ب ٤٨ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٢/١٥٤٨، الوسائل ٤: ٣٦٩/٨ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) الكافي ٦: ٤٥١/٥، الوسائل ٤: ٣٦٣/٢ باب ١٠ و ٣٧٩/١ باب ١٦ من أبواب لباس المصلّي.

(٥) صحيح مسلم ٣: ١٦٤١/٢٠٦٩.

إصبعين أو ثلاث أو أربع[١]. إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على كون حرمة اللُبس منحصرةً بخصوص لُبس الحرير المبهم، أو المصمت، أو المحض، فإنّ المراد بالمُبهم والمصمت هو الحرير المحض.

فالخبر الأوّل صريح في الجواز من جهتين: الأُولى: التصريح به منطوقاً. والثانية: من جهة مفهوم الحصر المستفاد من قوله عليه السلام «وإنّما يكره» إلى آخره.

وأمّا الخدشة في سندها، فبعد كونها معمولةً مشهورة الرواية - ولذا نقول بحجّية العامّيّة منها - وكون يوسف مجهول الحال، غير مضمر بعد ما كان الراوي عنه مثل صفوان بن يحيى الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، فيقع بينهما التعارض.

وحيث إنّ لفظ «الكراهة» في الروايات، بل في رواية جرّاح المدائني ورواية يوسف في المقام أُطلق على الحرمة؛ للقرينة كما في قوله عليه السلام في رواية يوسف: «وإنما يكره المصمت» ورواية جرّاح: «يكره لباس الحرير» كما أنّه يُطلق على الكراهة المصطلحة، فالمستفاد من استعمالها في الروايات في كلّ من المعنيين، يستفاد كونها موضوعاً في زمانهم عليهم السلام للقدر الجامع بين الحرمة والكراهة كالنهي، فاستفادة كلّ من الحرمة والكراهة المصطلحة منها تحتاج إلى القرينة.

---

(١) صحيح مسلم ٣: ١٦٤٣ ـ ١٥/١٦٤٤، سنن الترمذي ٤: ١٧٢١/٢١٧. (في المصدرين«عمر» بدل «عمرو»).

وحيث إنّ القرينة القطعيّة قائمة على حرمة لُبس الحرير المحض فهي مستعملة في الحرمة بالنسبة إلى الفقرتين، وأمّا بالنسبة إلى لُبس الثوب المكفوف أوالمعلّم، فليس في البين قرينة على إرادة الحرمة منه، فيحمل على الكراهة المصطلحة جمعاً بين الخبرين، رفعاً للتعارض في البين.

فتكون النتيجة جواز لُبس الثوب المكفوف بالحرير والصلاة فيه، لكن على كراهة، كما لا يخفى. ولا بأس بهذا الجمع بعد مساعدة العرف عليه.

وأمّا تحديد الكفّ بأربع أصابع أو ثلاث، فلولا عمل الأصحاب على طبقه لا يُعتنى به، لكن بعد عملهم عليه، فيستكشف من عملهم إلى[1] أنّهم عثروا على قرينة، أو أمر دالّ على صحّة الخبر المحدّد بهما، ومع الشكّ، فحيث تكون الشبهة مردّدةً بين الأقل والأكثر فالمتيقّن من تخصيص الأدلّة الدالة على الحرمة هو الأقلّ، وهو هذا المقدار. وأمّا الزائد على هذا المقدار، فحيث إنّه شك في التخصيص فأصالة عدم التخصيص محكّمة، فيحكم بالحرمة، كما لا يخفى.

وقد استثني لُبس الحرير للنساء بلا خلاف، بحيث إنّه عدّ من ضروريّات المذهب.

إنّما الخلاف في إطلاقه بالنسبة إلى حال الصلاة وحال الإحرام.

أمّا جواز لُبسه في حال الإحرام فهو موكول إلى محلّه.

وأمّا جواز لُبسه لها حال الصلاة فالمانع الصريح، المحكي عنه المنع هو

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر إنّ كلمة «إلى» زيادة.

الصدوق رحمه الله[١] وربّما نسب إلى الأردبيليّ[٢] والشيخ البهائي[٣] قدس سرهما ولم ينقل عن غيرهما على ماحكي.

والشهرة العظيمة - التي كادت أن تكون إجماعاً - على الجواز.

وقد يستدلّ للجواز كما يظهر من الجواهر - تقريره - بأنّ غالب الأدلّة المانعة مختصّة بالرجل[٤] كصحيح إسماعيل[٥] وخبر أبي الحارث[٦]، وصحيح محمّد بن عبدالجبّار، الذي ذكر فيه القلنسوة[٧]، المختصّة بالرجال.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال، حيث إنّ كون مورد السؤال ما كان من خواصّ الرجال، أو كان المسؤول عنه صلاة الرجل - كما في خبر الحارث - لا يوجب اختصاص الجواب به بعد عمومه، كما في الخبرين، فإنّ المدار على عموم الجواب وخصوصه، لا على مورد السؤال، كما لا يخفى على من راجع الأخبار الواردة في بيان التكاليف. فإنّ جلّ مواردها في التكاليف المشتركة -

---

(١) الفقيه ١: ١٧١ ذيل الحديث ٨٠٧ وحكي عنه في مفتاح الكرامة ٢: ١٥٤، وكشف اللثام٣: ٢١٩، ومستند الشيعة ٤: ٣٤٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٤ ونسب إليه في مستند الشيعة ٤: ٣٤٢ وجواهر الكلام ٨:١٢٠

(٣) حبل المتين: ١٨٥ ونسب إليه في جواهر الكلام ٨:١٢٠

(٤) جواهر الكلام ٨: ١٢٠.

(٥) الكافي ٣: ١٢/٤٠٠، التهذيب ٢: ٨٠١/٢٠٥، الوسائل ٤: ١/٣٦٨ باب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٦) التهذيب ٢: ٨١٤/٢٠٨، الاستبصار ١: ١٤٦٤/٣٨٦، الوسائل ٤: ٧/٣٦٩ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

(٧) الكافي ٣: ١٠/٣٩٩، التهذيب ٢: ٨١٢/٢٠٧، الاستبصار ١: ١٤٦٢/٣٨٥، الوسائل ٢/٤:٣٦٨ ب ١١ من أبواب لباس المصلّي.

لولا الكلّ - هوالرجال دون النساء، وما لم يكن الحكم بنفسه مشعراً على الاختصاص، لا وجه لاختصاصه بالرجال.

نعم، مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الدليل هو جواز الصلاة لها في الحرير؛ لما تقدّم منّا، من أنّ مرجع الشكّ في مانعيّة الحرير بالنسبة إلى النساء إلى الشكّ في تقيّد الواجب بعدمه وعدمه، فيرجع الأمر إلى تردّد الواجب بين الأقل والأكثر، فقد بنينا في تلك المسألة على البراءة.

كما أنّ مقتضى إطلاق الأدلة الدالة على جواز لُبسه لهنّ جواز الصلاة فيه أيضاً؛ حيث إنّ الإطلاق الوارد في مقام البيان يقتضي الجواز، مع جريان العادة غالباً على الصلاة في اللباس الذي كان المصلّي [فيه][1] وقلّما يتّفق أن ينزع المصلّي لباسه حالها، فمع هذه العادة فلو لم تكن الصلاة فيه جائزةً لهنّ لكان على المتكلّم البيان. فمع عدم التقييد يستكشف الإطلاق، كما لا يخفى. فبناءً على هذا فعلى المانع عن الصلاة فيه لهنّ إقامةُ الدليل على التقييد لمثل هذه الإطلاقات، ورفع موضوع الأصل المقتضي للجواز.

وما يصلح لأن يستدل به على المنع لمثل الصدوق رحمه الله وتابعيه أخبار:

الأوّل: خبر جابر الجعفي - عليه الرحمة والغفران -، المرويّ عن الخصال: «يجوز للمرأة لُبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام»[2].

والخدشة في سنده: من كونه منقولاً عن جابر، من جهة كونه قليل الرواية في الفروع، أو كون الناقل عنه من الضعفاء، كما ترى.

---

(١) في الأصل «له» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) الخصال: ١٢/٥٨٨، الوسائل ٤: ٦/٣٨٠ باب ١٦ من أبواب لباس المصلّي.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ مجرّد كونه قليل الرواية لا يوجب قدحاً فيه، وإلا يلزم أن يقدح في مثل محمّد بن مسلم وزرارة في الروايات المنقولة عنهما - رحمهما الله - في أُصول الدين لقلّة روايتهما في ذلك الباب، مع أنّه لا إشكال في مقبوليّة روايتهما في أيّ باب يثبت نقلهما.

وأمّا كون الناقلين عنه الضعفاء، فلا يوجب قدحاً في حقّه مع ما ورد في حقّه عن الصادق عليه السلام من المدح، كما لا يخفى على المراجع إلى الكتب الرجاليّة[1]، نعم، لمّا كان من أصحاب السرّ، ففي مقامه يُظهر أسرارهم. وهذا لا يكون قدحاً في حقّه مع جلالة قدره، وعظم منزلته عندهم عليهم السلام، ومع كون رواياته المنقولة في أُصول الدين معتبرةً مقبولةً.

والثاني: صحيح زرارة، سمعت أبا جعفر عليه السلام: «ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء» إلى أن قال: «يكره الحرير المحض للرجال والنساء»[2].

والثالث: عموم الجواب الوارد في التوقيع المبارك، وخبر عمّار بن موسى، وصحيح محمّد بن عبدالجبّار، المتقدّمين. فإنّ قوله عليه السلام: «لا يصلّى فيه» بناءً على كونه مبنيّاً للمفعول عامّ يشمل الرجال والنساء.

ولا يخفى ما في هذه الاخبار، من كونها معرضاً عنها ومع الإعراض فلا اعتماد بها.

---

(١) راجع منتهى المقال ٢: ٢١٦، ورجال الكشيّ ٢: ٤٣٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٢٤/٣٦٧، الاستبصار ١: ٣٨٦ ـ ١٤٦٨/٣٨٧، الوسائل ٤: ٥/٣٧٤ باب١٣ من أبواب لباس المصلّي.

أمّا ما دلّ على عدم جواز اللُبس، فهو خلاف ضرورة المذهب، فلا تكون حجّةً أصلاً.

وأما ما دلّ على عدم جواز الصلاة، فلعدم عمل العلماء والأصحاب عليه، مع كونه ظاهر الدلالة، صحيح السند، فعدم العمل به مع الظهور وصحّة السند كاف في موهونيّته، كما لا يخفى. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ لفظة «يكره» كما عرفت، بعدما كان مستعملاً في الأخبار في الأعمّ من الحرمة والكراهة الاصطلاحيّين فحملها على كلٍّ منهما يحتاج إلى قرينة، فبعد ورود مثل تلك الإطلاقات الواردة في المقام، وعدم صلاحيّة هذه الأخبار لتقييدها، فلا مقيّد لها. غاية الأمر يحمل على الكراهة الاصطلاحيّة؛ لأقوائيّة تلك الإطلاقات في الدلالة على الجواز من هذه اللفظة.

ومن هنا ظهر عدم صلاحيّة «لا يُصلى فيه» للتقييد، بناءً على كونه مبنيّاً للمفعول، فإنّه يدلّ على عدم الجواز بالإطلاق، فيكون معارضاً للإطلاقات الدالّة على الجواز.

ولولا تقديم تلك الإطلاقات على هذه الأقوائية، لكونها معمولاً بها، لا وجه لتقييدها بهذا الإطلاق. بل يكونان متعارضين في مورد الإجتماع، فيتساقطان، فيرجع إلى الأصل المقتضي للجواز كما عرفت.

هذا تمام الكلام في بيان حكم لُبس الحرير بالنسبة إلى الرجال والنساء.

وأمّا حكمه بالنسبة إلى أولياء الأطفال والمجانين - من حيث جواز تمكينهما لُبسه لهم ومنعهم عنهما عن اللُبس - ففيه وجهان:

نظراً إلى أنّ الأطفال والمجانين ليسا مكلّفين حتّى لا يجوز لهم التمكين أو

يجوز، ضرورة أنّ الجواز والمنع فرع كونهما مكلّفين.

ونظراً إلى أنّ التكليف وإن لم يكن متوجّهاً إليهما، ولكن متوجّه الى الأولياء، كما في سائر المحرّمات فإنّه لا إشكال في عدم جواز تمكينهما لشرب الخمر أو غيره من المحرّمات، بل يجب على الأولياء منعهم عنها. والّذي يقتضيه النظر أنّ المحرمات على قسمين:

الأوّل: ما كان نفس الفعل بما هو ارتكابه قبيحاً من أيّ فاعل صدر، فإنّ القبح تحقّقه في الخارج وان لم يكن حيث صدوره قبيحاً من الفاعل.

والثاني: ما كان القبيح حيث صدوره وان لم يكن نفس الفعل قبيحاً كما في باب التجرّي ونحوه.

فإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في عدم وجوب المنع عن الولي، بل يجوز له تمكين الصبيّ منه؛ لأنّ المفروض أنّ صدوره منه ليس قبيحاً والمفروض أنّ نفس الفعل أيضاً ليس قبيحاً.

وأمّا ما كان من قبيل [الأوّل][1] فلا يجوز للوليّ تمكينه منه. بل يجب عليه المنع، وما نحن فيه حيث كان اللُبس فيه مفسدة وكان قبيحاً - كالكذب والظلم وأكل مال الغير وشرب الخمر وغيرها من المحرّمات - فلا يجوز للولي تمكينه من اللُبس، بل يجب المنع عليه.

وأما الاستدلال بالنبويّ المشهور: «هذان حرام على ذكور أُمّتي»[2] فلا

---

(١) في الأصل «الثاني» والصحيح ما أثبتناه فلاحظ.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٢٠٤/٢٩٦، سنن ابن ماجة ٢: ٣٥٩٥/١١٨٩.

مجال له بعد ما لم يكن الصبيّ والمجنون مكلّفاً بتكليف. هذا تمام الكلام في لُبس الصبيّ المميّز.

وأمّا جواز الصلاة فيه له بناءً على شرعيّة عباداته أو عدم جوازها له، فمبنّي على أنّ منشأ مانعيّة الحرير هل هو الحرمة النفسيّة على وجه كانت الحرمة منشأ لانتزاعها، فيجوز له الصلاة فيه؛ لعدم تعلّق الحرمة النفسيّة به، أو على أنّ مانعيّته ابتدائيّة، كمانعيّة غير المأكول، وكمانعيّة النجاسة المعلومة، فلا يجوز له الصلاة فيه، فتكون صلاته فاسدةً.

وحيث بنينا على أنّ المانعيّة لا تكون منتزعةً عن الحرمة، بل هي والحرمة كلاهما ناشئان عن المفسدة التي كانت في اللُبس، كما أنّ المبنى في إفادة النهي في المتعلّق بالعبادة الفساد، فتكون كالمانعيّة الابتدائيّة، فتكون صلاته فيه فاسدةً، بناءً على شرعيّته، كما كانت فاسدةً في النجاسة وغير المأكول والميتة، كما لا يخفى.

مسألة: لا إشكال ولا خلاف في جواز لُبس الحرير الغير الخالص، الممتزج بما تجوز الصلاة فيه. والصلاة فيه إذا كان سُداه ولُحمته من قطن، أو كتّان، أو خزّ.

إنّما الخلاف في جواز الصلاة في مطلق الخليط بغير الحرير، والكلام فيه من جهات:

الأُولى: إنّه هل يعتبر في الخليط أن تكون من خصوص الثلاثة أو لا، بل تجوز في مطلق ما تجوز الصلاة فيه كالصوف والوبر والشعر ممّا يؤكل لحمه؟

أمّا الغير المأكول فلا إشكال في عدم جواز الصلاة فيه، فإنّ الثوب المركّب

من الحرير ومن أجزاء ما لا يؤكل لحمه فقط لا يجوز الصلاة فيه؛ لأنّ غير المأكول لا يجوز الصلاة فيه مطلقاً، وكذا ما كان مركّباً من الحرير المموّه بالذهب أيضاً.

والثانية: إنّه بناءً على جواز الصلاة في مطلق الحرير الغير المحض، فهل يعتبر في الخليط أن لا يكون أقل من الحرير، أو يعتبر أن لا يكون مستهلكاً ولو كان أقل منه، أو لا يعتبر شيء منهما فيه، بل يكفي مجّرد الخليط الموجب لخروج الحرير عن المحضيّة حقيقةً أو عرفاً؟

والثالثة: في أنّه يكفي مجّرد المزج والخلط مع ما يجوز الصلاة فيه بأيّ وجه كان، أو لابدّ من أن يكون المزج على نحو كان سُداه أو لُحمته من غيره، وأمّا لو كان الخلط بغير هذا النحو، كما إذا كان سُداه ممزوجاً من الحرير ومن غيره - ممّا تجوزالصلاة فيه -، أو لُحمته كان مخلوطاً كذلك، فلا تجوز الصلاة فيه؟

فلابدَّ لنا من التكلّم في هذه الأُمور الثلاثة ومنشأ الخلاف في هذه الجهات هوالأخبار الواردة في هذا الباب وما يستفاد منها عرفاً، فينبغي أن نذكر الأخبار الواردة في هذا الباب ثمّ التكلّم في مفادها والتعرّض لكّل من الجهات الثلاثة.

قال الصادق - عليه أفضل السلام - في خبر عبيد بن زرارة: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سُداه، أو لُحمته من قطن أو كتّان»[1].

---

(١) الكافي ٦: ١٠/٤٥٤، الوسائل ٤: ٢/٣٧٤ ب ١٣ من أبواب المصلّي.

وقال عليه السلام في خبر إسماعيل بن الفضل في الثوب يكون فيه الحرير: «إذا كان فيه خلط فلا بأس»[١].

وفي خبر أبي الحسن الأحمسيّ إنّه سأل [أبو] سعيد أبا عبدالله عليه السلام عن الخميصة[٢] - وأنا عنده - سداها إبريسم أيلبسها وكان وجد البرد؟ فأمره أن يلبسها[٣].

وقال زرارة: سمعت أبا جعفر عليه السلام «ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لُحمته، أو سُداه خزّ، أو كتّان، أو قطن وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»[٤].

وعن الاحتجاج: أنّ محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميريّ كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يُتّخذ بإصفهان ثياب فيها عتابيّة على عمل الوشي من قزّ إبريسم هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سُداه، أو لُحمته قطن، أو كتّان»[٥].

وقال عليه السلام في خبر يوسف بن إبراهيم: «لا يكره أن يكون سُدى الثوب إبريسم ولا زرّه ولا عَلمه. وإنما يكره المصمت من الإبريسم للرجال ولا يكره

---

(١) الكافي ٦: ١٤/٤٥٥، الوسائل ٤: ٤/٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الخميصة: كساء أسود مربّع له علمان. (منه رحمه الله) (القاموس المحيط ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٢).

(٣) الكافي ٦: ١٣/٤٥٥، الوسائل ٤: ٣/٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٢٤/٣٦٧، الاستبصار ١: ١٤٦٨/٣٨٦، الوسائل ٤: ٥/٣٧٤ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

(٥) الاحتجاج ٢: ٥٨٩، الوسائل ٤: ٨/٣٧٥ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

للنساء»[١].

وقال عليه السلام في خبر صفوان «لا بأس بالثوب أن يكون سُداه وزرّه وعَلمه حريراً وإنّما يكره الحرير المبهم»[٢].

هذه هي الأخبار الواردة في هذا الباب.

ولا يخفى أنّ الخلاف في الجهة الأُولى إنما نشأ من تصريح الأخبار المذكورة بكون الخليط من القطن، أو كتّان كما في الاحتجاج، أو الخزّ كما في خبر زرارة، فإنّ الجمود على هذه الأخبار يقتضي عدم التعدّي منها إلى خليط آخر.

ولكن بعد ما احتمل أن يكون منشأ الاقتصار عليها، إمّا من جهة كون المتعارف في ذلك الزمان الخلط بخصوص الأُمور المذكورة دون غيرها إلا نادراً. وإمّا من جهة كونها من باب المثال، لا مجال للاقتصار على الأُمور المذكورة في الخليط.

والإنصاف أنّ المستفاد من مجموع الأخبار الحاصرة بالحرير المحض، ومن ذكر القطن والكتّان في بعض الأخبار، ومن ذكر الثلاثة في بعض آخر، هو كون ذكرها من إحدى الجهتين المذكورتين، ولا ينبغي أن يُتوهّم أن يكون للأُمور الثلاثة المذكورة خصوصيّة أوجبت الاقتصار عليها، كما لا يخفى.

---

(١) الكافي ٦: ٤٥١/٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٨ ـ ٨١٧/٢٠٩، الاستبصار ١: ١٤٦٧/٣٨٦، الوسائل ٤: ٦/٣٧٥ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي. (في المصادر صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم).

وأمّا الجهة الثالثة فمنشأ الخلاف فيها: أنّ المستفاد من خبر إسماعيل ابن الفضل: أنّه يكفي مطلق الخلط والمزج في جواز الصلاة فيه، وحيث إنّه كان في مقام البيان، فإطلاقه يقتضي جواز الصلاة في الحرير المخلوط، أيّاً من الخلط كان.

والمستفاد من مفهوم الأخبار الدالّة على أنّ المانع والمنهيّ هو الحرير المحض أو المبهم أيضاً، هو كفاية الخلط، والخروج عن المحضيّة بأي وجه كان، في جواز الصلاة فيه.

ويضادّ هذه الأخبار ما دلّت على جواز الصلاة في خصوص ما إذا كان المزج والخلط في اللُحمة وسُدى الثوب - بأنّ يكون سُداه ولُحمته ممّا تجوز فيه الصلاة - سيّما رواية الاحتجاج فإنّه يدلّ على حصر الجواز في ثوب كان سُداه أو لُحمته قطناً أو كتّاناً، فإنّ مقتضى الحصر هو حصر الخليط بهذا النحو من الخليط دون غيره، فتكون هذه الأخبار مقيّدةً لخبر إسماعيل بن الفضل والأخبار الحاصرة لعدم الجواز في المبهم، ومقتضى التقييد هو كون جواز الصلاة في الحرير الممزوج مخصوصاً بهذه الصورة، دون غيرها.

فنظر من اختصّ المزج بهذه الصورة المخصوصة إلى تقيّد تلك الأخبار المطلقة بهذه الأخبار، كما أنّ نظر من اكتفى في الجواز بالخلط - بأيّ وجه كان - إلى أنّ الاختصاص بخصوص الصورة المذكورة بكون الغلبة والمتعارف. والقيد الوارد مورد الغالب، غير صالح للتقييد.

لكن يمكن منع هذه الغلبة أوّلاً؛ حيث إنّ المتعارف في ذلك لم يُحرز لنا، بل مقتضى تشابه الأزمان أن يكون ذلك الزمان مثل هذا الزمان، وواضح أنّه ليس

المتعارف والغلبة على الخلط المخصوص بكون السُدى، أو اللُحمة خاصّةً في القطن، بل يختلف باختلاف البلدان ورغبة الناس وعدمها.

وثانياً، أنّه لو كان القيد وارداً مورد الغالب وكانت الغلبة ثابتةً فلا يبقى لظهور الأخبار المطلقة أيضاً إطلاق؛ لاحتمال أن يكون الإطلاق وارداً مورد الغالب أيضاً، ومعه فلا يبقى دليل دالّ على كفاية الخلط المطلق، كما أنّه يمكن أن يقال: إنّ الأخبار الدالّة على حصر عدم الجواز بخصوص الحرير المحض أو المبهم ليس له إطلاق؛ لإنّ مقتضى وقوع هذا الحصر في مقابل ما إذا كان سُدى الثوب، أو لُحمته، أو زرّه، أو عَلمه من الحرير. كما في خبر زرارة، وخبر يوسف، وصفوان أن يكون المراد بالمبهم ما عدا المذكور، بقرينة المقابلة كما يحتمل أن يكون المراد منه هو الحرير المحض. فهذا التقابل موجب لإجمال المُبهم، وعدم وضوح المراد منه؛ لاحتمال أن يكون المراد منه أن لا يكون خصوص سُداه، أو لُحمته، أو زَرّه، أو عَلمه من الحرير.

وبناءً على هذا، فتدلّ على عدم جواز الصلاة في غير الصورة المخصوصة المذكورة، واحتمال أن يكون المراد منه خصوص الخالص حتى يكون دليلاً على أنّ الخلط بأيّ وجه حصل - عدا صورة مُحوضة الحرير - تجوز الصلاة فيه. وكلّ من الاحتمالين في عرض الآخر، فتسقط الرواية من الدلالة. كما لايخفى.

لكنّ الإنصاف أنّ مقتضى خبر الاحتجاج - المصرّحة بحصر الخلط في كون السُدى، أو اللُحمة من القطن، أو الكتّان -، هو أنّ لهذه الصورة خصوصّية ليست في غيرها، وبهذا تقيّد إطلاق سائر الأخبار، ولا معنى للحصر مع كون

القيد وارداً مورد الغالب، فالحصر ينفي كونه وارداً مورد الغالب. فيخصّص به عموم المفهوم من الأخبار الحاصرة عدم الجواز بالمبهم. وكذا الحصر المستفاد من رواية زرارة، وهذا يصير قرينةً على إرادة غير هذه الصورة من الحرير المحض.

اللّهم إلا أن يقال: إنّه لا منافاة بين الحصر في السدى أو اللحمة، وبين إرادة مطلق الخلط منه؛ لأنّ الخلط لا محالة يكون فيها، ولا يخرج عنهما. فالخبر يكون في مقام حصر الجواز بما إذا [كان] القطن أو الكتّان خليطاً بالحرير، وحيث إنّه لا يخلو المزج معه من كونهما إمّا في السُدى وإمّا في اللُحمة، فلذا اختصّ بهما.

وله أفراد في الخارج؛ لأنّه إمّا يكون تمام اللُحمة من القطن وتمام السُدى من الحرير وإمّا بالعكس، وإمّا يكون بعض أحدهما من القطن وبعض آخر من الحرير، وإمّا يكون بعض من كليهما. وعلى كلّ تقدير لا يخرج من كون السُدى، أو اللُحمة من القطن. ولا يفهم من الحصر أن يكون كلّ منهما بتمامه من القطن. بل يشمل ما إذا كان بعض كلّ منهما منه أيضاً. نعم، العطف بلفظة أو - دون واو - ، الظاهر في الترديد، يفيد أن يكون تمام السُدى، أو تمام اللُحمة أو بعض من أحدهما من القطن، وأمّا لو كان بعض من كليهما منه فلا يستفاد منه. لكن يحتمل أن يكون هذا فرداً نادراً، والأفراد الشايعة هي الصور الثلاث. فدعوى: كون هذا الكلام وارداً مورد الغالب من هذه الجهة كانت في محلّه.

وعلى كلّ تقدير ليس إرادة الصور الثلاث من الكلام المذكور خلافاً للظاهر. وعلى تقدير تسليم كونها خلافاً للظاهر، فمع دوران الأمر بين أن

يتصرّف في الحصر المستفاد من قوله عليه السلام: «وإنّما يكره الحرير المحض» كما في رواية زرارة، وقوله عليه السلام: «وإنّما يكره المصمت من الحرير» وبين التصرّف في الحصر المستفاد من صدر الخبر فارتكاب خلاف الظاهر في الجملة الأُولى بإرادة كون السُدى، أو اللُحمة من القطن - سواءٌ كان كلّ منهما بتمامهما قطناً، أوكتّاناً، أو ببعضهما - أولى، من جهة أنّه الصالح للقرينيّة هو الجملة الأخيرة، دون الصدر.

ومن جهة أنّ هذه الجملة مؤيّدة بسائر الأخبار المتعدّدة؛ لأنّ الأخبار الواردة في هذا الباب - الدالّة على حرمة الصلاة، أو حرمة اللُبس- كلّها مقيّدة للحرير بالمحض، فالتوصيف بالخلوص في سائر الأخبار أقوى قرينة عليه أيضاً.

فدعوى: أنّ الصدر قرينة على التصرف في المبهم. مكابرة محضة، ومؤيّدة برواية إسماعيل بن الفضل. وظهر أنّه لا معارضة بين المفهوم المستفاد من قوله عليه السلام: «إلا ما كان سُداه، أو لُحمته» كما في خبر زرارة، ومن قوله عليه السلام: «إذا كان سُداه، أو لُحمته» كما في خبر آخر، وبين خبر إسماعيل. كما لا منافاة بينه وبين قوله عليه السلام: « وإنّما يكره المُبهم»، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّه لا وجه لتقيّد رواية إسماعيل بها بعد إتّحاد مفادهما على التقريب المذكور.

وظهر أيضاً: أنّه لا مجال للإشكال في جواز الصلاة في الخليط بما تجوز الصلاة فيه مطلقاً، وإنّما لا تجوز الصلاة في الحرير المحض الغير الخليط.

ولا يخفى، أنّ ما ذكرنا هو الظاهر من غالب أخبار الباب، فإن المسؤول عنه في خبر الحسن بن قياما هو الثوب الملحّم بالقزّ والقطن، والقزّ أكثر[١].

وظاهر أنّ الثوب الملحّم بالقزّ والقطن هو المخلوط لُحمته بكليهما، فظاهر في نفي حصر كون اللُحمة بتمامه من القطن. وهو - عليه أفضل الصلاة والسلام- يقول: «لا باس قد كان لأبي الحسن عليه السلام جبّات»[٢].

وكذا إطلاق رواية أبو سعيد عن الخميصة - وأنا عنده -، سُداه إبريسم أيلبسها وكان وجد البرد ؟ «فأمره بلُبسها»[٣] فإنّ ترك الاستفصال عن أنّ لحمته كانت بتمامها إبريسم أو ببعضها تفيد العموم في المقام.

ودعوى: أنّ الظاهر من السؤال إنّه كان مورد الاضطرار من جهة البرد.

مدفوعة: بعدم الملازمة بين وجود البرد وبين الاضطرار إلى لُبسه مع أنّه كان موقع التقييد بالاضطرار؛ لعدم ظهور السؤال في الاضطرار.

وكذا رواية زرارة، فإنّ قوله: سمعت أبا جعفر «ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لُحمته، أو سُداه خزّ، أو قطن، أو كتّان»[٤]، ظاهر في كفاية مزج كلّ من اللُحمة أو السُدى بخزّ وغيره - كان

(١ و٢) الكافي ٦: ١١/٤٥٥، الوسائل ٤: ١/٣٧٣ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي. (في الوسائل: «الحسين» بدل «الحسن»).

(١) الكافي ٦: ١٣/٤٤٥، الوسائل ٤: ٣/٣٧٤ باب ١٣ من أبواب لباس المصلي.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٢٤/٣٦٧، الاستبصار ١: ١٤٦٨/٣٨٦، الوسائل ٤: ٥/٣٧٦ باب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

أكثر أو لم يكن - في جواز الصلاة. فإنّه ظاهر في رفع النهي بكون اللُحمة مخلوطاً، أو السُدى مخلوطاً بخزّ أو غيره. ولو كان الآخر بتمامه حريراً. ولا مجال لتوهّم كون تمام السدى أو اللُحمة. وحيث إنه عليه السلام جعل قوله: «وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»[1] في مقابل ما أراد في الجملة، فهو أقوى قرينة من إرادة الثوب الذي كان لُحمته، أو سداه بتمامهما من الحرير الخالص، من الحرير المحض، أو المبهم، أو المصمت.

وكذا خبر إبراهيم، فإنّ قوله: «لا بأس بالثوب أن تكون سُداه وزرّه وعَلمه حريراً» ظاهر في كفاية عدم كون اللُحمة في مفروض السؤال من الحرير، - سواءٌ كان بتمامها حريراً أو ببعضها - ويؤيده تعقيبه «وإنّما كره الحرير المُبهم» فإنّ بقوله هذا يرفع الإجمال عن الصدر. ومرجعه إلى كفاية عدم كون الثوب من الحرير المحض.

وبهذه الروايات يوضح المراد من سائر الأخبار الظاهرة في كون السدى بتمامه، أو اللُحمة كذلك من الحرير، وأنّ المراد بها ما ذكرنا، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا جواز الصلاة في الثوب الحرير المخلوط بما تجوز فيه الصلاة مطلقاً لدلالة الأخبار عليه. وإطلاقها يقتضي كفاية الخليط على وجه يصدق عرفاً أنّه مخلوط بغير الحرير، سواءٌ كان الخليط أقلّ أو أكثر.

ولكن يعتبر فيه أن يكون الخليط بالمزج والنسج لا بالضمّ، فإنّه المتبادر من

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٢٤/٣٦٧، الاستبصار ١: ١٤٦٨/٣٨٦، الوسائل ٤: ٥/٣٧٦ ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي.

الأخبار. وأمّا ضمّ غير الحرير بالثوب الحرير كالمرقّع بغيره، كان رقاعه بالخياطة، أو بغيره.

نعم، لو كان رقاعه بالنساجة على وجه يصدق عليه عرفاً أنّه مخلوط بغيره فيكفي أيضاً، كما أنّه يعتبر في الصدق العرفيّ أن لا يكون الخليط مستهلكاً في الحرير، على نحو يخرجه عن كونه مخلوطاً به، وكان داخلاً في الحرير المحض عرفاً، ولو أنّه بحسب الدقّة يكون مخلوطاً عقلاً، ولكن حيث كان العنوان المذكور كعنوان الحرير المحض مناطاً للحكم بالجواز وعدمه في ظاهر الأدلّة، فكان العبرة بما انطبق عليه العنوان المأخوذ في أخبار الباب عرفاً، ومع الاستهلاك العرفيّ فلا ينطبق عليه ذلك العنوان، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخليط على نحو كان له ماليّة، أو كان في حكم التلف عرفاً؛ حيث إنّه لا ملازمة بينهما.

ولكن الضابط في كميّة الخليط المستهلك وامتيازه عن غيره على وجه ينطبق عليه الصدق العرفيّ، أو لا ينطبق، مشكل جدّاً؛ حيث إنّ الاستهلاك في كليّة الجامدات ليس كاستهلاك المايعات؛ حيث إنّ تميّز استهلاك المايع عن غيره إذا لم يكونا متجانسين إنّما يكون بذهاب الصورة النوعيّة كاللبن في الماء الكثير، وهو أمر ظاهر لا سترة عليه. وغالباً يكون الاستهلاك فيها مساوقاً لذهاب ما فيه المستهلك. ولكن في الجامدات ليس له ضابط. نعم، لو كانت الكثرة في أحد الممزوجين على نحو يعدّ الآخر تالفاً فيه عرفاً، فلا يبعد أن يكون ضابطاً للاستهلاك، لكن تمييز هذا مشكل جدّاً.

وأمّا اللباس المحشوّ بالإبريسم والحرير المحض: فيظهر من الأخبار جواز

الصلاة فيه كما عن صحيح الريّان بن الصلت[١]، وعن خبر سفيان بن السمط[٢]. ورواية إبراهيم [بن] مهزيار[٣]. مضافاً إلى أنّ المنهيّ عنه هو لُبس الحرير المحض، ولا إشكال في عدم صدقه مع كون البطانة ونفس الثوب من غير الحرير.

نعم، لو تمّ الإجماع المدّعى عن التذكرة من حيث إنّه ينسب الخلاف إلى العامّة[٤] فهو الدليل، وإلا كانت الأخبار كافيةً في تخصيص الأدلة المانعة، لو لم نقل بخروجه عن الأدلّة المانعة تخصّصاً، نظراً إلى أن مجرّد اشتمال اللباس على الحرير المحض، بمثل هذا الاشتمال لا يوجب دخوله في مصداق الحرير المحض، كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣٣/٣٦٩، الوسائل ٤: ٢/٣٥٢ باب ٥ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الكافي ٣: ١٥/٤٠١، الوسائل ٤: ٣/٤٤٤ ب ٤٧ من أبواب المصلّي.

(٣) الفقيه ١: ٨٠٧/١٧١، الوسائل ٤: ٤/٤٤٤ ب ٤٧ من أبواب المصلّي.

(٤) راجع التذكرة ٢: ٤٧٤.

الثوب المغصوب لا تصحّ الصلاة فيه

لا إشكال في بطلان الصلاة في الثوب المغصوب، إنما الكلام في أنّه يكون على القاعدة، أو يكون للتعبّد المحض.

أمّا منشأ كونه من جهة التعبّد فليس في البين ما يمكن أن يستند به إلا رواية إسماعيل - وهي معتبرة بعد إرسالها الصدوق في الفقيه، المشعر بكونها واصلة إليه بطريق صحيح حسب التزامه رحمه الله بعدم نقله فيه روايةً إلا إذا كانت حجّةً بينه وبين ربّه -[1]:

قال: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم. ولو أخذوا ما نهاهم عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله به، ما قبله منهم حتى يأخذوه من حقّ وينفقوه في حقّ»[2] بناءً على إرادة عدم الإجزاء من عدم القبول. فالصلاة التي أمرهم الله بها إذا أتى بها فيما نهاهم الله عنه من المغصوب مطلقاً، فلا تكون مجزيةً إلا إذا أتى في غيره، ممّا كان يحقّ له.

---

(١) الفقيه ١: ٣.

(٢) الكافي ٤: ٤/٣٢، الفقيه ٢: ١٢١/٣١، الوسائل ٥: ١/١١٩ ب٢ من أبواب مكان المصلّي.

ولا يخفى ما في دلالتها؛ حيث إنّ الاستدلال بها موقوف على إرادة عدم الإجزاء من عدم القبول، وإرادة الإتيان بالمأمور به من الإنفاق، وكلاهما خلاف الظاهر. مضافاً إلى أنّه لابدّ من إرادة ارتكاب المنهيّ عنه من الإنفاق الثاني.

والإنصاف أنّ الرواية مجملة بل من المتشابهات التي لابدّ من ورود تفسيره منهم عليهم السلام؛ لأنّ قوله - عليه وعلى آبائه أفضل الصلاة والسلام - أخيراً: «حتى يأخذوا وينفقوه في حقّ» يستفاد منه معنى آخر متعلّق بإطاعة النبيّ والإمام عليهما السلام وأنّه لابدّ أن يكون أخذ الأحكام منهم وإنفاقها فيما أمرهم صلوات الله عليهم في مقابل ولاة الباطل ودعاة الباطلة، ومرجعه إلى كون إطاعة الأحكام والأخذ بها لابدّ أن يكون بدلالة وليّ الله، ولو كان بدلالة غيره لم يقبل الله تعالى منه، كما ورد بهذا المضمون أخبار أُخر[1]، مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد بالرواية، الإشارة إلى كون الإتيان بالمأمور به وترك المنهيّ عنه لابدّ أن يكون لله تبارك وتعالى، لا للشهوات النفسانية. فالصلاة التي أمر بها الله تعالى، لو أتى بها بداع آخر، لتحصيل الدنيا وللوصول إلى مراماته النفسانيّة، ما قبله منه أصلاً. والحجّ الّذي جعله تبارك وتعالى له، لو أتى به لأمر آخر من تحصيل التجارة، أو لأمر آخر من الأُمور الراجعة إلى الشهوات النفسانيّة لا يقبل الله تعالى منه، إلى غير ذلك من الاحتمالات [الّتي] تحتمل في هذه الرواية، ومع هذه الاحتمالات فلا وجه للتمّسك بهذه الرواية.

---

(١) راجع الوسائل ١: أحاديث باب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، مستدرك الوسائل ١:١٤٩ أحاديث باب ٢٧ من أبواب مقدّمة العبادات.

ومثل هذه الرواية روايةُ تحف العقول عن الحسين بن علي بن شعبة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لكميل: «يا كميل أُنظر فيما تصلّي وعلى ما تصلّي، إن لم يكن من وجهه وحلّه فلا قبول»[1]. فإنّها مجملة أيضاً؛ لاحتمال أن يكون الإشارة إلى بعض مراتب الحضور القلبيّ المذكور في مقامه من أهله، كما يحتمل أن تكون الصلاة فيما لا تجوز، كالصلاة في غير المأكول، وعلى أيّ وجه تصلّى.

والحاصل: إنّه لا صراحة ظهور لهما على المطلوب.

وأمّا الإجماع: فدعواه في هذه المسألة المبنيّة على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، التي هي مسألة عقلّية لا مجال له.

وأما القاعدة التي يمكن أن تكون ما نحن فيه موافقاً لها، فهي مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّها هي المناسب لما نحن فيه.

وملّخص الكلام فيه: إنّ اجتماع الأمر والنهي الذي يمكن أن يكون في المقام، لا يخلو إمّا[2] أن يكون بين الأمر بالستر والنهي عن الغصب، فبعد تسليم كون النسبة بينهما العموم من وجه - كما تصوّرناه سابقاً - . فيتحقّق الاجتماع في مورد الاجتماع.

لا يخفى إنّا قد جعلنا البحث في مسألة الاجتماع في أمرين:

الأوّل: إنّ تعدّد الجهة هل يكون رافعاً لاجتماع الضدّين حتى لم يتحقّق

---

(١) تحف العقول: ١٧٤، الوسائل ٥: ٢/١١٩ ب ٢ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) لم يشر رحمه الله إلى «إمّا» الثاني.

اجتماع مع تعدّد الجهة أم لا، بل تعدّدها غير كاف في رفع هذا المحذور؟

والثاني: إنّه بناءً على كفاية تعدّد الجهة في رفع محذور الاجتماع يعتبر وجود المندوحة، وإلا يقدّم الأهم من الحكمين، أو يقدّم النهي على الأمر، ومع المندوحة تندرج المسألة - بناءً عليه - في كبريات مسألة التزاحم فبناءً على امتناع الاجتماع من الجهة الأُولى، فتصير المسألة من صغريات باب التعارض، ويقدّم النهي على الأمر.

وإن كان بينهما عموم من وجه، من جهة كون عموم النهي شموليّاً والأمر بدليّاً. وقد قرّر في محلّه تقدّم العموم الشمولي على البدلي، سواء كان اللفظ المقيّد للعموم من جهة الوضع أو من جهة الإطلاق.

أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني؛ فلأنّ الإطلاق ينعقد في الإطلاق الشموليّ بمقدّمتين ولكن بخلاف الإطلاق البدليّ؛ فلأنّه لا يمكن أن ينعقد إلاّ بمقدّمات ثلاث: الأوّل: كون المطلق في مقام البيان. والثاني: عدم نصب قرينة على الخلاف. والثالث: تواطؤ الأفراد وتساويها، فإنه لولا التساوي في حكم العقل لما يحكم العقل بالإطلاق البدلي، ولا شبهة في أنّ الإطلاق الشموليّ، شموله يشمل الفرد المأمور به المجامع معه، وبشموله يخرج عن التساوي في حكم العقل، فيقدّم الشمولي على البدلي.

فالمطلق الشمولي، حيث إنّه مشارك للبدلي في المقدّمتين الأوّلتين، ولكنّه يمتاز عنه بالمقدّمة الثالثة، فينعقد الشمولي قبل انعقاد البدلي، وبسبقه في الرتبة يخرج الفرد المجامع معه في التساوي مع سائر الأفراد، ومعه لا يكون للمطلق البدلي إطلاق بالنسبة إليه، ولذا يكون مقدّماً.

وعلى كلّ تقدير بناءً على القول بالامتناع من الجهة الأُولى يقدّم النهي على الأمر ويقيّد الأمر بما عداه. والنتيجة بناءً على هذا هو التقييد الواقعي، كما قرّرناه في محلّه. فيكون الستر بالمغصوب حراماً نفسيّاً.

وأمّا بناءً على الجواز من الجهة الأُولى كما بنينا عليه في محلّه، فيقع التزاحم بين الأمر والنهي؛ حيث إنّ كلاً منهما يقتضي صرف القدرة نحو متعلّقه، فيكون كلّ منهما شاغلاً لقدرة المكلّف، وحيث إنّ المكلّف لا يقدر على امتثال كلا الخطابين فيقع بينهما التزاحم. فإن قدّمنا جانب النهي من هذه الجهة كما قدّمناه في محلّه، فيصير الستر منهيّاً عنه أيضاً. ونتيجته تقييده بعدم الغصب خطاباً لا ملاكاً.

وتظهر الثمرة بين هذا التقييد من هذه الجهة وبين التقييد من الجهة الأُولى فيما إذا جهل بالغصب حكماً أو موضوعاً، فإنّه بناءً على الامتناع من الجهة الثانية؛ فلا يكون الستر منهيّاً عنه أصلاً. بخلاف التقييد من الجهة الأُولى، فإنّه منهي عنه مطلقاً - سواءٌ جهل به المكلّف أو علم به -، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال حيث كان الأمر بالستر توصّليّاً لا تعبّدياً وحيث إنّ التوصّليّ يجتمع مع الحرام النفسيّ فلا يوجب حرمته بطلاناً للصلاة أصلاً، بل لا يوجب إلا العقاب.

ودعوى: أنّ الستر الذي كان شرطاً للصلاة هو ما كان مأموراً به، وأمّا ما نهي عنه فلا يكون شرطاً؛ لأنّ الصلاة مقيّدة بما لا يكون مبغوضاً. وأمّا الستر الحرام فلا يمكن أن يكون قيداً للصلاة، فالنهي عنه يخرج عن قيديته للصلاة، فتكون الصلاة بلا قيد وبلا شرط.

مدفوعة: بأنّ هذه مصادرة؛ لأنّ مرجع تقييد الستر بعدم كونه حراماً إلى كونه مباحاً، وإنّما يرجع إلى إعتبار إباحة الستر لو لم يكن اجتماع الأمر التوصّليّ مع الحرام النفسي. وأمّا مع إمكان الاجتماع - كما في غير واحد من الموارد - فلا وجه للتقييد، فليس ما ذكر إلا المصادرة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا يقتضي بطلان الصلاة من جهة الأمر المتعلّق بالستر والنهي المتعلّق بالغصب.

فإن قلت: إنّ مرجع النهي عن اللُبس المغصوب إلى [النهي عن]الكون في الستر المغصوب فقولك: «لا تلبس المغصوب» راجع إلى النهي عن الكون فيه، فكأنّه قال: «كونك في الستر المغصوب حرام» فحيث إنّ الكون فيه متّحد مع الكون الصلاتيّ، فيكون كما إذا نهى عن الكون في المكان المغصوب. فكما أنّه موجب لبطلان الصلاة فكذا النهي عن اللُبس بناءً على هذا.

قلت: إنّ إرادة الكون من اللُبس الذي تعلّق به النهي خلاف الظاهر؛ حيث إنّ الظاهر من اللُبس هو كون اللباس على المصلّي، لا كون المصلّي فيه والفرق بينهما واضح لا سترة عليه. وإرجاع الأوّل إلى الثاني يحتاج إلى دليل [وهو] مفقود، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال ببطلان الصلاة من جهة امتناع اجتماع الأمر والنهي ما بين الأمر المتعلّق بأصل الصلاة والنهي المتعلّق بلُبس المغصوب بالنسبة إلى الأجزاء الّتي كان إيجادها حال الصلاة تصرّفاً في المغصوب.

وهو إنمّا يتصوّر بالنسبة [إلى] ما كان من أجزائها من مقولة الفعل - لا من مقولة الوضع كالركوع والسجود - بناءً على ما اختاره الأُستاذ تبعاً لجماعة من

الأساطين.

أمّا ماكان من مقولة الوضع، كالقيام والركوع ولاسجود، بناءً على مقالة من قال بأنّها هيئات اعتبرت في الصلاة فظاهر، حيث إنّ نفس الوضع ونفس الهيئة الخاصّة، الحاصلة للمصلّي حال القيام ليس تصرّفاً في المغصوب من حيث تحققّ هذه الهيئة الخاصّة ؛ حيث إنّ الهيئة عارضة لجسم المصلّي، وليس تصرّفاً زائداً على اللُبس في الستر المغصوب أصلاً. فتلك الهيئة مأمور به ولُبس المغصوب وصف خارج عن الصلاة قائمٌ بالمصلّي، فالمصلّي معروض لوصفين لا ربط لأحدهما بالآخر، من غير فرق بين القيام في الركعة الأُولى أو الثانية، بلا فرق بينهما ؛ حيث إنّ النهوض للقيام في الركعة الثانية مقدّمة لتحقّق هذه الهيئة، وكونه حركةً موجبةً لحركة اللباس المغصوب، الّذي هو تصّرف في المغصوب لا يوجب إلا حرمة النهوض لا القيام، وحيث إنّ الأمر به مقدّميّ والأمر المقدّميّ يجتمع مع الحرام فلا مانع من حرمته، كما مرّ في الأمر بالستر.

فالتفصيل بين القيامين من حيث عدم حاجة القيام في الركعة الأُولى إلى النهوض بخلاف الثاني - كما حكى الأُستاذ عن سيد مشايخه - لا وجه له أصلاً.

وكذا الركوع والسجود، فإنّه بناءً على كونهما من مقولة الوضع وأنّ المعتبر في الصلاة منهما هو الهيئة الخاصّة فلا يتّحدان مع التصرّف فيلباس المغصوب أصلاً. أيضاً. بل هما عرضان للمصلّي، غير مرتبط كلّ منهما بالآخر. والهويّ إليهما وإن كان تصرفاً فيه من حيث استتباعه حركة المغصوب، لكنّه لمّا كان مقدّمة للركوع والسجود، لا نفسها، فلا مانع منه بعد إمكان اجتماع الحرام مع الأمر بالمقدّمة التوصّليّة.

ولكن لمّا كان القول بكون الركوع والسجود المعتبرين في الصلاة هوالهيئة الخاصّة المتحصّلة عن الإنحناء الخاصّ ووضع الجبهة على الأرض خلاف ما يظهر منهم - رضوان الله عليهم -، من بنائهم في تحقّق الزيادة والنقيصة في القيام المتصّل بالركوع وفي الهويّ إليه وإلى الركوع على تحقّق زيادة فيهما، بحيث لولا تحقّق الزيادة والنقيصة فيهما لما تحقّقت زيادة في القيام ولا في الهوي. فلا محالة بكون الهويّ والقيام المتّصل بالركوع محقّقاً للركوع، ويكون الركوع حقيقةً عبارةً عن نفس الهويّ عن القيام إلى وصول الانحناء، بالمقدار الّذي يتحقّق به الركوع. وكذا في السجود يعتبر فيه مقدار من الهوي الذي هو قُبيل تحقّق وضع الجبهة على الأرض من السجود، فذلك المقدار من الحركة التي هي قُبيل وضع الجبهة، يكون من السجود أيضاً، لا محالة.

وكذا ما يظهر من بعض الأساطين من أن المصلّي لو هوى من القيام إلى الركوع، ثمّ نسي الركوع وتجاوز عن حدّ الركوع، ثم التفت في أثناء الهويّ إلى نسيان الركوع، يرجع إلى القيام ثم يركع، فإنّ هذا ظاهر في عدم كفاية مجرّد نيّة الركوع من القيام. بل لابدّ في الركوع من نفس القيام المتّصل به.

فلو لم يكن للقيام دخل في الركوع فلا وجه للعود إلى القيام والركوع منه، بل يعود بحالته الانحنائية التي كان عليه، إلى أن وصل على حدّ الانحناء الركوعيّ، بلا عود إلى القيام كما عليه كلّ من قال: بكون الركوع هيئةً وضعاً لا فعلاً. وسيأتي إن شاء الله تعالى في محلّه عدم جواز ذلك، وأنّه خلاف ظاهر الأدلّة والفتاوى، التي يستظهر منها لزوم إتّصال القيام بنفسه بالركوع وعدم كفاية مجرد نيّته عن القيام.

وكيف كان فبعد ما استظهرنا من الأدلة وفتاوى العلماء - رضوان الله عليهم - كون الركوع والسجود من مقولة الفعل لا من مقولة الوضع فلا محالة تكون الحركة الركوعيّة والسجوديّة تصرّفاً في اللباس المغصوب من حيث استتباع الهويّ من القيام المتصّل به إلى حدّ تحقّق الانحناء الخاصّ حدوث حركة في اللباس المغصوب بالنسبة إلى ما شمله أعالي البدن. حيث إنّ أعالي البدن يتحرّك بالهويّ كما يتحرّك الأسافل أيضاً. نعم، بالنسبة إلى الجورب لا يوجب حركةً. وكذا السجود مستتبع لحركة اللباس المغصوب، بناءً على كون مقدار من الهويّ الذي كان قُبيل السجود داخلاً فيه، فإنّ هذا المقدار تحريك للباس المغصوب وهو تصرّف فيه.

والحاصل: إنّه بناءً على كون الركوع والسجود من مقولة الفعل، فحيث إنّ الحركة المحقّقة لهما حركة للمغصوب، وهو تصرّف فيه زائداً على مجرّد اللُبس الذي هو وصف خارج عن الصلاة، فيتّحد مثل هذين الجزئين من الصلاة مع التصرّف في الغصب، فيلزم اجتماع الأمر والنهي فيهما. فبناءً على الامتناع من كلّ من الجهتين يوجب بطلان الصلاة. غاية الأمر أنّ بناءً على الامتناع من الجهة الأُولى يلزم التقييد الواقعيّ، بخلاف الامتناع من الجهة الثانية، فإنّه بناءً عليه يلزم البطلان من جهة عدم قدرة المكلّف على الإتيان الموجب لخروج مورد الاجتماع عن متعلّق الأمر، فتبطل الصلاة على كلّ حال.

فظهر: أنّ بطلان الصلاة في اللباس المغصوب يكون على القاعدة، وهي اقتضاء اجتماع الأمر والنهي، فإنه موجب لبطلان الركوع والسجود، وبطلانهما يستلزم بطلان الصلاة، كما لا يخفى.

ولكن ظهر أنّ هذا مختص بخصوص الجزئين المذكورين. وأمّا ما عدا الركوع والسجود من الأفعال فلا يتّحد مع التصرّف في المغصوب ولا يكون باطلاً. أمّا القيام فإنّه هيئة خاصّة ومن مقولة كيف، وليس تصرّفاً في المغصوب. وكذا التشهّد. وأمّا الأقوال فظاهر، كما لا يخفى.

فإن قلت: بناءً على ما بنيت من امتناع الاجتماع من الجهة الثانية لا الجهة الأُولى فلا ينتج البطلان بقول مطلق، بل نتيجته سقوط الأمر من جهة عجز المكلف وترجيح جانب النهي. وأمّا ملاك العبادة فهو موجود، فمع وجود الملاك فيصحّ الإتيان بالصلاة بقصد الملاك كما يصحّ في الضدّين أيضاً، بناءً على امتناع الترتّب كما بنى عليه الشيخ رحمه الله[1] ومن تبعه.

قلت: إنّ تصحيح العبادة بالملاك إنّما يكون فيما إذا تمكّن المكلّف من الإتيان بالعبادة على وجه كان مقرّباً، وأمّا إذا لم يتمكّن على الإتيان به على وجه كان مقرّباً فلا يفيد وجود الملاك وقصده، وظاهر أنّ الصلاة فيما نحن فيه لا يمكن أن يتوّجه إليها إرادة المكلّف على وجه كان مقرّباً مع كون ركوعها وسجودها متّحدتان مع الغصب المبغوض، فإنّ العبادة المبتلى بمزاحم لا يمكن أن تنفك عن المبغوض، ولا أنّ يتوّجه إليها إرادة الفاعل على وجه لا يكون متّحداً مع الغصب المبغوض، ولا يمكن أن يؤتى بها مقرّبةً للعبد، والعبادة التي لا تكون مقرّبة لا تكون عبادةً، ولا العقل يحكم بلزوم الإتيان به ؛ ضرورة أنّ الحاكم بالمقرّبيّة هو العقل، ولا يمكن أن يحكم بها مع اشتمال العبادة على ما

---

(١) راجع مطارح الأنظار: ١٠٨.

كان مبغوضاً عند الله؛ لأنّ المبغوض قبيح صدوره عن المكلّف، وما كان قبيحاً فلا يمكن أن يكون مقرّباً، وما لا يكون مقرّباً فلا تكون عبادةً.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه، وبين الضدّين كالإزالة والصلاة، فإنّ الإرادة الفاعلّية متوجهة إلى نفس الصلاة مستقلةً غير مبتلى بالمزاحم، فإذا أتى بها بقصد ملاكها، فتكون مقرّبةً وعبادة. وأمّا في موارد اجتماع الأمر والنهي، فلا يمكن تصحيح العبادة بالملاك لهذا الوجه، كما لا يمكن تصحيح الأمر بها بالترتّب.

ولذا قلنا في مقامه: بأنّ كلّ مورد يمكن تصحيح أمره بالترتّب، يمكن تصحيح عباديّته بالملاك، وكلّ مورد لا يمكن تصحيحه بالترتّب، لا يمكن تصحيح عباديّته بالملاك. وحيث إنّ في موارد اجتماع الأمر والنهي لا يمكن تصحيح عباديّته بالملاك، فلا يمكن تصحيحها بالترتّب.

كما فصّلنا الكلام فيه في محلّه، وقسّمنا التزاحم إلى أقسام خمسة:

الأوّل: هو باب الضدّين المعروف.

الثاني: التزاحم الواقع بين الجزئين من مركّب كالقيام الذي يقع التزاحم بينه في الركعة الأُولى وبينه في الركعة الثانية فيما إذا لم يتمكّن من القيامين فيهما.

والثالث: التزاحم الواقع بين الحرمة المتعلّقة بالمقدّمة المنحصرة والوجوب المتعلّق بذيها، كوجوب إنجاء النفس المحترمة، المتوقف على غصب الحبل، أو الدخول في أرض الغير بلا إذن منه.

والرابع: التزاحم الواقع بين الحكمين المختلفين المتلازمين في الوجود كاستدبار القبلة واستقبال الجدي أو بالعكس في بعض بلاد «العراق» ونواحيها.

والخامس: التزاحم بين الأمر والنهي في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وقد قررّنا في محلّه: بأنّ الترتّب إنّما يتصوّر بين القسمين منهما وهو القسم الأوّل والثالث، وأمّا سائر الأقسام فلا يأتي فيه الترتّب ولا يصحّ تصحيح العبادة بالملاك. نعم، في المتلازمين كلام خاصّ من حيث إنّ له خصوصّية ؛ لامتياز وجود كلّ منهما عن الآخر وهو في محلّه فراجع.

ثمّ إنّه بناءً على فساد الصلاة في اللباس المغصوب من جهة امتناع الاجتماع، فبناءً على ماذكرنا من الجواز من الجهة الأُولى والامتناع من الجهة [الثانية]، ففي صورة الجهل بالغضب، أو الجهل بحرمته، أو نسيان الغصب تكون الصلاة صحيحةً.

لما عرفت أنّ منشأ الفساد هو امتناع اجتماع الحكمين المتزاحمين لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما. فإذا جهل بالموضوع أو نسيه فيصحّ؛ لعدم النهي، ومع عدم النهي فلا تزاحم، ومع عدم التزاحم، فلا مانع من الأمر بالصلاة، فتكون الصلاة صحيحةً.

لما عرفت من أنّ الفساد إنّما نشأ من النهي المجامع للأمر الموجب للعجز؛ لأنّ النهي يقتضي صرف القدرة إلى نفسه - وكذا الأمر -، وشاغليّته لنفسه يقتضي الشاغلية عن الغير، وهذا إنّما يكون فيما إذا علم به. وأمّا مع الجهل، فلا يكون شاغلاً لها لنفسه، فلا يكون شاغلاً عن غيره، فلا تزاحم حينئذٍ. وتكون الصلاة صحيحةً.

وهذا إنّما يتمّ في الجهل بالموضوع والجهل بالحكم إذا كان جهله عن قصور - وأمّا الجهل الناشي عن التقصير فهو في حكم العمد - وكذا النسيان فإنّه

رافع للخطاب، ومع عدم الخطاب فلا تزاحم، ومع عدم التزاحم، فالأمر على حاله، فتكون الصلاة صحيحة.

ودعوى: أنّ النسيان إنّما يوجب رفع النهي لو لم يكن عن تقصير في الحفظ. وأمّا مع كونه ناشئاً عن التقصير في الحفظ، فلا يشمله أدلّة الدالّة على رفع النسيان؛ لأنّه المنصرف إلى النسيان الذي لم يكن ناشئاً عن التقصير وعلى هذا، فالغصب الصادر عمّن لم يبال به فنسيانه كعدمه، بخلاف نسيان من لم يكن كذلك.

مدفوعة: بأنّ رافعيّة النسيان إنّما تكون بحكم العقل المستقلّ، ولا فرق فيه بين الشخصين، و[كون][1] التحفّظ واجباً - كما في الأُمم السابقة - لا ربط له بكون النسيان عذراً في حكم العقل لو لم يتحفّظ واتّفق للمتحفّظ النسيان؛ لأنّ بترك التحفّظ يكون معاقباً، ولا منافاة بين كونه معاقباً من جهة عدم مبالاته وترك التحفّظ وبين كون النسيان عذراً؛ حيث إنّ توّجه الخطاب إلى الناسي غير معقول مطلقاً، كما لا يخفى.

وأمّا دعوى الإنصراف إليه: فهي مجرد دعوى بلا دليل؛ لأنّه لا وجه لها أصلاً.

وأمّا دعوى أنّ النهي المتعلّق بالغصب في زمانٍ ما شامل لجميع حالات المكلّف، ففي حال العلم بالغصب يكون النهي عنه بالنسبة إلى جميع حالات المكلّف حتّى حالة طروّ النسيان عليه، فتكون الصلاة باطلةً بالنهي السابق على

---

(١) في الأصل «كان» والأنسب ما أُثبتناه.

النسيان، كبطلان صلاة الغاصب المتوسّط أرضاً مغصوبةً حال خروجه، فإنها باطلة بالنهي السابق قبل دخوله فيها:

ففاسدة كسابقها.

أمّا أوّلاً؛ فلما قلنا في محلّه: أنّ النهي السابق قبل الدخول في الأرض المغصوبة في المقيس عليه، وقبل طروّ النسيان فيما نحن فيه، لا يعقل أن يكون متعلقاً بالصلاة الواقعة حال الخروج وحال النسيان؛ لأنّ مع عدم تحقّق الخروج والنسيان لا يعقل أن يتعلّق بها النهي إلا تعلّقاً على الدخول وعلى النسيان، وأمّا النهي المطلق فلا يُعقل أن يتعلقّ به بوجه، ومع عدم تصوّر تعلّق النهي الفعلّي بالصلاة، فلا يعقل أن تكون الصلاة باطلةً بهذا النهي.

وأمّا ثانياً: على فرض تصوّر النهي بالنسبة إلى المتوسط في أرض مغصوبة حال الخروج لا يُعقل أن يتصوّر فيما نحن فيه؛ لأنه يمكن أن يقال بأنّ الخطوات الدخولّية هي الّتي تتولّد منها الخطوات الخروجيّة، فتكون الخطوات الخروجيّة مقدوراً حال الدخول بالواسطة، فيمكن النهي الفعلي عنها. ولكن بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس حالة النسيان ولا الحالة التي قبله علّةً متولّدةً منها الصلاة أصلاً، بعد كون الواسطة والعلّة هو اختيار المكلّف وإرادته، ومجرّد دخل النسيان في انبعاث الإرادة المتعلّقة بالصلاة لا يوجب كونه علّةً موجبةً لتولّدها منه؛ لأنّ دخله فيها ليس دخلاً علّيّاً بوجه وكيف كان سقوط الخطاب بواسطة النسيان يكون بحكم العقل المستقلّ، ولا مخصّص له أصلاً. ويكون النهي ساقطاً، كما قرّر في محلّه.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ النسيان الناشئ عن عدم المبالات بالغصب، وبأكل أموال الناس والتصرّف فيها لا يخلو عن محذور، فإنّه كالعلم به بالنسبة إلى مثل هذا الشخص الغير المبالي بدينه. نعم، النسيان الناشيء عن الغفلة إمّا بالنسبة إلى الغاصب الذي كان بصدد الاستحلال، وإمّا بالنسبة إلى غيره، العالم به ثمّ نسي، فلا اشكال في صحّة صلاته كما لا يخفى. وأمّا نسيان الحكم فهو ملحق بالجهل به إن كان عن تقصير، فحكمه حكم الجهل التقصيريّ وان كان عن قصور، فحكمه حكمه.

هذا ما يقتضيه القاعدة كما بيّنّا في محلّه وقلنا في محلّه: بأنّ صحّة صلاة الجاهل والناسي بالموضوع - كما هو المسّلم عند الفقهاء - أو بالحكم إذا كان عن قصور لا يمكن أن ينطبق مع القاعدة إلا بما ذكرنا من جواز الاجتماع من الجهة الأُولى والامتناع من الجهة الثانية. وأمّا لو بنينا على الامتناع من الجهة الأُولى، فلا يكاد يمكن انطباق هذه الفروع معه؛ لما ذكرنا من أنّه بناءً عليه يكون التخصيص واقعيّاً، ومعه فتكون الصلاة باطلةً مطلقاً - كان المصلي جاهلاً أو ناسياً أو غير ذلك - لأنّه بناءً عليه يكون التقييد واقعيّاً ويكون هو التعارض والتضادّ في نفس الملاك واقعاً في نفس الأمر كما في غير هذا المورد من موارد تعارض العموم من وجه. فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ الجهل بالفساد مع العلم بالحرمة والعلم بالغصب كالعلم بالفساد لا يوجب شيئاً، وتكون الصلاة في حاله فاسدةً كالعلم به؛ لما تبيّن لك من أنّ منشأ الفساد هو امتناع الاجتماع من الجهة الثانية، ولا فرق مع العلم بالنهي بين الجهل بفساد الصلاة وبين العلم به، كما قلنا.

فتحصّل: أنّ الصلاة في اللباس المغصوب باطل مع العلم بالغصب ومع العلم بالحرمة أو الجهل بها، لكن كان الجهل بها عن تقصير لا عن قصور، مع نسيان الغاصب، الناشئ عن عدم مبالاته، كان جاهلاً بالفساد أو لم يكن. وأمّا مع الجهل بالموضوع فصلاة الغاصب صحيحة، كما أنّ مع الجهل القصوريّ والنسيان الناشئُ عن كمال التحفظّ، صلاته صحيحة، كما لا يخفى.

وهنا فروع:

الأوّل: إنّه لو توقّف حفظ المغصوب على الصلاة فيه، بحيث لولا لُبسه حالة الصلاة لتلف. فهل تصحّ الصلاة فيه؟ نظراً إلى أنّ هذا اللُبس واجب؛ لأنّه يتوقّف عليه حفظه عن التلف الذي كان واجباً؟، أو لا تصحّ فيه الصلاة؛ لأنّه مغصوب، وكان نفس لُبسه في هذا الحال تصرّفاً في المغصوب وهو حرام فتبطل الصلاة؟، فيه وجهان.

ولعل الثاني أقوى، أمّا أوّلاً؛ فلأنّه لا دليل على وجوب حفظ أموال الناس عن التلف على نوع المكلّفين. ومجرّد احترام الأموال لا يوجب تكليفاً على غير مالكه، غاية ما يستفاد أنّها مضمونة على متلفها وغاصبها وآخذها لغير حقّ، وأمّا حفظها فلا دليل عليه. فإذا لم يجب الحفظ فالتصرّف فيه يكون تصرّفاً محرّماً.

وأمّا ثانياً؛ فلإنّه على فرض تسليم وجوب حفظه فهو إنّما يجب حفظه عن التلف الحقيقيّ كالحرق والغرق، وأمّا لو لم يتلف لكن يغصبه غاصب آخر فلا يجب حفظه أصلاً. هذا إذا لم يكن الغاصب في مقام الرّد.

نعم، لو كان في مقام الرّد على المغصوب منه، وكان بحيث لو غصبه

غاصب آخر لم يصل إليه، فيجب عليه حفظه مقدّمةً للردّ الواجب عليه.

هذا الكلام فيما إذا كان المال مغصوباً من أوّل الأمر. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان المال وديعةً عنده، ولكن صار مضموناً عليه من جهة التعدّي والتفريط، فلا مجال للإشكال في وجوب حفظه عليه حتّى يصل إلى مالكه، فإذا توقّف حفظه على الصلاة فيه فيجب، وتصحّ الصلاة معه، كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إنّ ما يتصوّر من الدليل على وجوب حفظ أموال الغير أُمور ثلاثة:

الأوّل: احترام المال يقتضي وجوب حفظه، وهذا هو الذي قلنا بعدم الدليل عليه.

الثاني: إنّ اليد على مال الغير موجب للزوم حفظه، من غير فرق بين أن يكون اليد أمانيّةً، أو يد غصب وعدوان، أو كان يد تعدّ وتفريط، وهذا هو الجامع بين جميع موارد حفظ مال الغير الذي كان تحت يد الغير. وهذا وإن كان حسناً في نفسه، إلا أنّ كون اليد موجبةً لحكمين في بعض الموارد - كيد العادية والتعدّي والتفريط -: حكم تكليفي، وهو وجوب حفظ المال. وحكم وضعّي، وهو الضمان، ولحكم واحد تكليفّي وهو وجوب الحفظ فقط - كما في اليد الأمانيّة - يحتاج إلى دليل دالّ على حكمين، وعلى حكم واحد كما في الأخير. نعم، في باب الأمانات دلّ الدليل على وجوب حفظه.

والثالث: أن يكون نفس الضمان مقتضياً لوجوب الحفظ، نظراً إلى أنّ مقتضى ضمان العين هو كون العين بماليّتها وخصوصيّتها الشخصيّة مضمونةً على الضامن، ولا معنى لضمان العين بخصوصيّتها الشخصيّة إلا وجوب أدائها؛ حيث

إنّ الخصوصيّة الشخصيّة التي لابدّل لها لا معنى لضمانها إلا أداءها إلى مالكها. نعم، بالنسبة إلى ماليّة العين حيث كان لها البدل، كان معنى ضمانها هو أداء مثلها وقيمتها الواقعيّة. وأمّا ضمان نفس الخصوصيّة الشخصيّة العينيّة لا معنى له إلا وجوب أدائها. وحيث إنّ ضمان العين بخصوصيّتها العينيّة مسلّمة، فوجوب حفظه وأدائه إلى المالك مسلّمة أيضاً.

وبناءً على هذا كلّ مال كان مضموناً على الغير فيجب حفظه، ومقتضى وجوب حفظه، جواز الصلاة فيه لو توقّف حفظه عليه. وهذا التصرّف الواقع في طريق حفظ العين لم يكن محرّماً؛ حيث إنّ الغصب أو التعدّي والتفريط، الموجب لضمانه موجب لهذا التصرّف، ولا يشمله حرمة التصرّف فيه. بل هو خارج عنه، كالتصرّفات الواقعة في طريق أدائها إلى مالكها، كما لا يخفى.

فظهر من ذلك صحّة الصلاة في اللباس المغصوب المضمون لو كانت الصلاة لحفظها، كما لا يخفى.

الثاني: لا فرق في عدم جواز الصلاة في اللباس المغصوب بين أن يكون نفسه مال الغير وبين أن يكون شراؤه من مال الغير، فإنّ الثوب المشترى بالثمن المغصوب أو بالثمن الذي تعلّق به حقّ الغير كما إذا كان مرهوناً أو تعلّقت به الزكاة أو الخمس، فإنّه كالمغصوب بنفسه في عدم جواز الصلاة فيه، سواء كان ناوياً لأداء الثمن أم لم يكن، فإنّ الثوب يكون مغصوباً؛ لما قرّر في محلّه من أن المشترى بمال الغير كان البيع فضوليّاً يدور صحّته مدار رضى المالك فما لم يكن راضياً يكون الثوب مغصوباً؛ حيث إنّه وقع في المعاملة عوضاً وبدلاً عن المغصوب على الفرض.

نعم، لو فرض كون البايع عالماً بغصبيّة الثمن أو بتعلّق حقّ الغير به ولم يجعل اللباس عوضاً له في المعاملة تجوز الصلاة فيه. وأمّا إذا وقع عوضاً عنه، ووقعت المعاملة بينه وبين اللباس، فمقتضى البدليّة قيام الثوب مقام الثمن في المعاملة، فيكون حكمه حكم الثمن، كما لا يخفى.

الثالث: إنّه لا فرق بين عدم جواز الصلاة في اللباس المغصوب كونه مغصوباً بتمامه أو مخيطاً بالخيط الغصبيّ أو مصبوغاً بالصبغ الغصبيّ، فإنّ مقتضى كون الخيط مال الغير وهو بعينه موجود في الثوب كالصبغ فيلزمه الشركة بالنسبة بينه وبين صاحب الخيط.

وتوهّم: أنّه حيث لا يمكن تخليص الثوب وتفريغه عن الخيط الغصبيّ والصبغ الغصبيّ أيضاً؛ لأنه يتلف الخيط والصبغ ويسقط عن الماليّة فيكون كالتالف. وحيث إنّه وقع بغير إذن من مالكه، فلا يكون له احترام أصلاً، فتجوز الصلاة معه.

مدفوع: بأنه وإن كان غير محترم من جهة أنّه وقع بغير إذن من صاحبه، ويلزمه كون الصفة الحادثة في الثوب ملكاً لصاحب الثوب وإن كان موجباً لزيادة ماليّته، ولكن حيث كان غير محترم ووقع بغير إذن صاحبه يصير ملكاً لصاحب الثوب، كالقصارة التي وقعت من الغاصب، فإنّها ملك لصاحب الثوب بلا أُجرة. ولكن حيث كان نفس الخيط والصبغ مالاً موجوداً في الثوب، وليس تالفاً، ومجرّد عدم تخليص الثوب منه، مع حفظ ماليّته، لا يوجب سقوطه عن الماليّة، ومع بقاء ماليّته ما دام كان في الثوب، يكون ملكاً للغاصب، فتلزم حصول

الشركة بينه وبين الغاصب بنسبة المالّية، ويلزمه بطلان الصلاة فيه، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الوصف الحادث في الثوب بعمل من الغاصب، ولم يكن شيء من عين ماله في الثوب، فتجوز الصلاة؛ لأنّ الوصف الحادث في الثوب ملك لصاحب الثوب، وحيث إنّه وقع من الغاصب بغير إذن مالكه، فلا يكون محترماً، وليس له ماليّة، فتجوز الصلاة فيه، كما لا يخفى.

شرطية الستر في الصلاة

لا إشكال ولا خلاف في شرطيّة الستر للصلاة للرجل والمرأة، ومحلّ اعتبار هذا الشرط هو المصلّي، بمعنى أنّه اعتبرت في الصلاة الستر للمصلّي حال الصلاة.

مسألة: إنّه يجب على الرجل ستر عورته حال الصلاة، ويكفيه ثوب واحد وان كان رقيقاً إن لم يكن له خلل وفرج بحيث كانت العورة مرئيّةً من خلله وفرجه. ولا يكفي الكثيف إن كان له خلل وفرج، لعدم صدق الستر به عرفاً. فالمدار في ستر العورة هو الصدق العرفّي وهو إنّما يتحقّق بعدم مكشوفيّة العورة من وراء الثوب. ولا إشكال في تحقّقه بالثوب الرقيق إن لم يكن له خلل. بخلاف الكثيف الذي كان له خلل، من غير فرق في ذلك بين الثوب الواحد أو الثوبين أو أزيد. وما ورد في الأخبار من الثوبين فيحمل على الاستحباب، كما أنّ التحديد الوارد في الأخبار للستر - كما في مرفوعة حمّاد - تحديد للستر العرفيّ، لا أنّ له حقيقة شرعيّة، ولا أنّ لكثافة الثوب دخل، ولا أن رقّيّته مانعة. بل الغرض ستر العورة عرفاً، بحيث لا يُرى من وراء الثوب. و التطويل في هذا المقام بعد وضوح المراد يكون بلا طائل.

ويجب على المرأة الحرّة ستر جميع بدنها. ولا إشكال في ذلك ولا خلاف فيه فيما عدى الكفّين والوجه وظاهر القدمين.

إنّما الكلام في مدرك المستثنى منه والمستثنى، وفي منشأ الخلاف في ظاهر القدمين.

وقد استدلّ على وجوب ستر جميع بدن المرأة الحرّة بوجوه:

أحسنها: ما ورد في الأخبار الكثيرة من أنّه لابدّ للمرأة أن تصلّي في ثوبين من درع وملحفة تنشرها على رأسها[١].

وما ورد في أنّ فاطمة سلام الله عليها تصلّي وعليها درع وخمارها على رأسها، ليس عليها ما دارت شعرها وأُذنيها[٢].

وغير ذلك من الأخبار التي دلّت على عدم كفاية ثوب واحد للمرأة، بل لابدّ لها من ثوبين[٣] أو ثلاث أثواب من إزار ودرع وخمار، كما في موثّق ابن أبي يعفور[٤]، فإنّ الظاهر من هذه الأخبار المصرّحة بلزوم الثوبين وعدم كفاية الثوب الواحد - في مقابل الثوب الواحد الكافي للمرء - هو لزوم ستر جميع البدن. حيث إنّ الثوبين أو الثلاثة يستر جميع البدن كما هو المتعارف في النساء. فإنّ التصريح بالملحفة والخمار تصريح بلزوم ستر الرأس بهما، الملازم لستر الشعر أيضاً. فإنّ بهما يستر الشعر كما يستر بهما الرأس، كما أنّ الدرع الذي عبارة عن القميص، الذي يستر به جميع الأسافل والأعالي، كما هو المتعارف من قميص النساء في الأعراب. فيظهر من هذه الأخبار لزوم ستر جميع البدن.

---

(١) راجع الوسائل ٤: ٤٠٥ ـ ٤٠٨ أحاديث الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الفقيه ١: ٧٨٥/١٦٧، الوسائل ٤: ١/٤٠٥ ٢٨ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٤٠٥ ـ ٤٠٨ أحاديث الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي أيضاً.

(٤) الكافي ٣: ١١/٣٩٥، التهذيب٢: ٨٥٦/٢١٧ الاستبصار ١: ١٤٨٠/٣٨٩، الوسائل ٤: ٨/٤٠٦ ب٢٨ من أبواب لباس المصلّي.

وأمّا الاستدلال بأنّ «النساء عورات لكم»[١] ففيه أنّه لا دلالة له على لزوم ستر البدن، حيث إنّ العورة عبارة عمّا يجب تستّره وتحفّظه، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾[٢] فإنّ عورة البيوت - والله العالم - عبارة عن عدم مستوريّة البيوت بما يتعارف سترها من الجدران. فالمراد بالخبر هو لزوم حفظ النساء، وحفظها سترها. ولكن لا يظهر منه أنّ عورة النساء ما هي؟، هل هو جميع البدن أو غيره ؟ وكلامنا فيما كانت عورة يجب عليها الستر. والخبر المذكور لا يدلّ على ما هو عورة فيهن. بل يدلّ على أنّهنّ عورة لكم يجب عليكم سترها، وأمّا ما يجب ستره لهنّ فلا دلالة له عليه، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر خروج الكفّين والوجه؛ لتعارف خروجهما عن الثوبين سيّما مع تعارف خروج الكفّين من جهة الحاجة إليهما في رفع الحوائج، حيث إنّ الخمار والملحفة يستر الرأس والشعر والرقبة، وأمّا الوجه فلا يستر بهما اصلاً. فالاستدلال بهذه الأدلّة للمستثنى والمستثنى منه أحسن الأدلة الواردة في هذا الباب وأوفاها.

وأمّا ظاهر القدمين، فحيث إنّ الدرع مختلف، بل الغالب عدم ستر ظاهر القدمين به، وإلا يكون مانعاً عن المشي، مضافاً إلى ما ورد عنه صلى الله عليه وآله من كراهيّته صلى الله عليه وآله من جرّ الذيول. وظاهر أنّ ستر ظاهر القدم يلازم لجرّ الذيول. ولذا سألت أُمّ سلمة كيف تصنع النساء؟ قال صلى الله عليه وآله: «يُرخين شبراً» قالت: إذن تنكشف

---

(١) راجع أمالي الطوسي ٢: ١٩٧ والوسائل ٢٠: ٦/٦٦ ب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه.

(٢) الأحزاب: ١٣.

أقدامهنّ. قال: «إذن يرخين ذراعاً لا يزدن»[١]. فإنّه ملازم لعدم ستر ظاهر القدمين.

والحاصل: إنّه يكفي دليلاً في المسألة هذه الأخبار؛ للأمرين المذكورين، وأما سائر الأدلّة المذكورة فلا يتمّ الاستدلال بها.

وأما الأخبار المعارضة للأخبار المذكورة، كصحيحة عبد الرحمن[٢]، وخبر عليّ بن جعفر[٣]، فلا يكون معارضاً مع تلك الأخبار من الجهة الّتي استظهرنا منها؛ لعدم دلالتهما على عدم لزوم ستر البدن؛ لأنّ الملحفة ما يستر بها جميع البدن أيضاً. وعلى فرض دلالتهما فلا يكون معمولاً بها. كما لا يخفى على المراجع إليها.

وأمّا الأمة: فيجوز لها كشف رأسها، فرقاً بينها وبين الحرّة؛ للاجماع[٤] والأخبار الواردة في هذا الباب[٥]. ولا فرق فيما ذكرنا بين أقسام الأمة من كونها مكاتبةً، أو مدبّرةً. نعم، المكاتبة المشروطة محكومة من هذه الجهة بحكم الحرّة.

ثمّ لا يخفى: إنّ الظاهر من أخبار الباب أنّ الواجب في الصلاة هو الستر، لا

---

(١) راجع سنن الترمذي ٤: ١٧٣١/٢٢٣ وسنن النسائي ٨: ٢٠٩.

(٢) راجع التهذيب ٢: ٨٥٤/٢١٧ والاستبصار ١: ١٤٧٩/٣٨٩ والوسائل ٤: ١٠/٤٠٧ ب ٢٨من أبواب لباس المصلّي.

(٣) راجع الفقيه ١: ١٠٨٣/٢٤٤ ومسائل علي بن جعفر: ٢٩٩/١٧٢، والوسائل ٤: ٢/٤٠٥ب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) كما في جواهر الكلام ٨: ٢٢١ والمعتبر ٢: ١٠٣.

(٥) الوسائل ٤: ٤٠٩ ـ ٤١٢ أحاديث باب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي.

أنّ الواجب هو التستّر حتّى كان الستر مقدّمةً لتحصيله؛ لأنّ الظاهر من الأخبار الكثيرة الدالّة على كفاية الستر في الرجل بثوب واحد أو ثوبين، وعلى لزوم الثوبين أو أزيد في المرأة، كون الستر واجباً؛ لأنّ الثوب بنفس لُبسه كان ساتراً من دون إعمال عمل فيه. فلو كان الواجب هو التستّر فلا وجه لتحديده بالثوب أو الثوبين أو أزيد، بل ينبغي أن يجب التستّر بأيّ وجه يمكن.

وتظهر الثمرة بين أن يكون الواجب هو الستر بنفسه وبين أن يكون الواجب هو التستّر: في جواز التستّر بالحشيش، أو بالطين، مع إمكان الستر بالثوب وعدمه. فإنّه بناءً على أنّ الشرط هو الستر، فإنّما تصل النوبة إلى الحشيش إذا لم يتمكّن من الستر بالثوب فتكون الستر به متأخّراً عن الستر بالثوب. بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الواجب هو التستّر وإنما يكون الستر مقدّمةً له، فيكون الستر بالحشيش في عرض الستر بغيره.

ولما ذكرنا خصّ الفقهاء - رضوان الله عليهم - التستّر بالحشيش بما إذا لم يجد المصلّي ساتراً[1].

ويشهد لما ذكرنا رواية علي بن جعفر، حيث سأل أخاه عن رجل قُطع عليه أو غُرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يُصلّي ؟ قال عليه السلام: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بركوع وبسجود»[2]. فإنّ الرواية وإن لم يكن

---

(١) مستند الشيعة ٤: ٢٢٥، المدارك ٣: ١٩٢، المعتبر ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ٢٩٨/١٧٢، التهذيب ٢: ١٥١٥/٣٦٥، الوسائل ٤: ١/٤٤٨ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

دالّةً بالصراحة على كون الستر بالحشيش متأخراً عن الستر بالثوب، ولكنّ موردها هو هذا، حيث إنّ مفروض السؤال إنّما يكون فيما إذا لم يجد شيئاً عدا الحشيش، فيستأنس بها؛ لما ذكرنا من كونه متأخّراً عن الستر بالثوب، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: إنّ وجوب الستر غيريّ، ولا ينافي هذا كون الأصل في الأوامر النفسيّة؛ حيث إنّ الستر إنّما اعتبر في الصلاة. والظاهر في الأُمور المعتبرة في مركّب، كونه لأجله لا لنفسه، وكونه لنفسه يحتاج إلى قرينة مخرجة عن هذا الظاهر، فالأصل الأوّليّ انقلب إلى أصل ثانويّ في خصوص ما اعتبر في مركّب، فإنّ خروجه عن القيديّة إلى النفسيّة يحتاج إلى الدليل.

وهل قيديّته للصلاة كقيديّة الطهارة الخبثيّة وغير المأكول، حتّى يكون معتبراً في خصوص أفعال الصلاة وأقوالها، وأمّا في حال السكوتات فلا يكون معتبراً بحيث لو أتفق عدم الستر في حال السكونات لم يكن موجباً لفساد الصلاة لو تحقّق الستر حال الاشتغال بأفعالها، أم قيديّته كقيدية الطهارة الحدثيّة وسائر الأُمور المعتبرة في أكوان الصلاة حتّى يوجب الخلّو عن الستر [بطلان][1] الصلاة مطلقاً؟ وجهان.

الظاهر، هو الثاني؛ حيث إنّ اعتبار الستر في الصلاة لعلّ أن يكون باعتبار

---

(١) في الأصل «موجباً لبطلان» والأنسب ما أثبتناه.

عدم مناسبة الصلاة للهيئة القبيحة التي كانت للمصلي حال كونه عرياناً، فإنّ القيام ما بين أيدي الملك الجليل لا يناسب تلك الهيئة القبيحة المنافية للتخضّع والتخشّع والتأدّب، فحينئذٍ يكون معتبراً في جميع أكوان الصلاة كسائر القواطع، بحيث لو أخلّ به عالماً عامداً تكون صلاته باطلةً.

لكنّ لا يخفى أنّ هذا لا يدلّ على اعتبار قيديّته المطلقة على نحو لو أخلّ به، صارت الصلاة باطلةً. بل هذا المعنى يدلّ على رحجانه في تمام الصلاة، في أفعالها وأكوانها، كما لا يخفى، فتأمّل.

وبما ذكرنا ظهر كونه معتبراً في الصلاة مطلقاً سواءٌ كان ناظر محترم أم لم يكن، كان للناظر جواز النظر إليه أو لم يكن، حيث إنّ مناسبة الحكم والموضوع مقتضية لا عتباره فيها، من حيث الكون في الصلاة، لا من حيث وجود الناظر المحترم.

وعلى هذا يجب الستر في جميع الجوانب الأربع، ووجوبه كان فعليّاً - سواءٌ كان في البين ناظر محترم أو لم يكن - لا شأنيّاً، بمعنى كون وجوبه مشروطاً على الناظر المحترم. وعلى هذا لو صلّى على سقف مشبّك يُرى من تحت المشبّك يجب عليه ستره، كان يؤمن عن وجود الناظر المحترم تحت المشبّك أم لم يكن، كما لا يخفى.

الثاني: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا اعتبار الستر في تمام أكوان الصلاة بحيث لو أخلّ به عالماً عامداً لتبطل الصلاة، وهل الإخلال به جهلاً أو نسياناً موجب لبطلانها مطلقاً، أو موجب لبطلانها في خصوص ما إذا أخلّ به جهلاً دون النسيان، أو عدم البطلان في كلتا الصورتين؟ وجوه.

أمّا القاعدة: فمقتضاها بطلان الصلاة بالإخلال بها مطلقاً؛ لانتفاء المركّب والمشروط بانتفاء شرطه وجزئه. فالقاعدة تقتضي الشرطيّة المطلقة.

إلا أن يدلّ دليل على صحّته مع الإخلال، كما دلّ خبر عليّ بن جعفر، يسأل عمّن صلّى وكان فرجه خارجاً وهو لا يعلم؟ فقال عليه السلام: «تمّت صلاته»[1]؛ حيث دلّ على أنّه لو صلّى في حالة كان فرجه خارجاً وهو لا يعلم بخروجه كانت صلاته صحيحة. وحيث إنّ الجهل بالموضوع في مثل المقام غير ممكن عادةً، فإنّ العاري الجاهل بكونه عارياً لا يتصوّر عادةً إلا إذا لبس الثوب ولكنّه جاهل بكونه ساتراً وكان فرجه خارجاً، كما إذا كان الثوب خرقاً وهو جاهل بكونه كذلك، ولهذا عبّر في الرواية بخروج فرجه ولم يُعبّر بكونه عارياً.

وهذه الرواية إنّما تنطبق مع الجهل، حيث إنّ عدم العلم أُسند إلى خروج الفرج وهو غير نسيان الخروج المسبوق بالعلم به، فلا يمكن إرادتهما معاً إلا أن يراد بعدم العلم النسيان فقط دون الجهل، وهو خلاف الظاهر. فإرادة كليهما منه لا يمكن، وإرادة خصوص النسيان خلاف الظاهر، فلابدّ أن يحمل على الجهل بالستر، كما لا يخفى.

فمقتضى الرواية المذكورة صحّة الصلاة مع الجهل بتحقّق الستر الّذي هو شرط للصلاة، وأمّا النسيان فليس في البين دليل خاصّ يدلّ على صحّة الصلاة مع نسيان الستر.

---

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ٤٧٦/٢١٦، التهذيب ٨٥١/٢:٢١٦، الوسائل ٤: ١/٤٠٤ ب ٢٧من أبواب لباس المصلّي.

وقد يستدلّ بحديث الرفع، ولا يخفى ما فيه؛ لما قرّر في محلّه من أنّه بعد عدم إمكان كون المرفوع هو النسيان لابدّ أن يكون المرفوع هو المنسيّ، بلحاظ الأثر المترتّب على ذات المنسيّ. كما في قوله عليه السلام: «من أفطر في نهار رمضان فعليه كذا وكذا»[١] فإنّ المترتّب على ذات الإفطار في نهار رمضان هو القضاء والكفّارة، فلو نسي الصوم أو نسي كون اليوم من رمضان وأفطر فيكون القضاء والكفّارة المترتّبين على الإفطار مرفوعين.

وبالجملة: لابدّ في رفع المنسيّ من كونه موضوعاً لحكم مترتّب عليه، ومن كونه ذا أثر شرعيّ وإلا فلا يمكن رفعه، سواء لم يكن له أثر، أو كان ولكنّ الأثر كان مترتّباً على لازم عقليّ أو عاديّ للمنسيّ، فإنّ رفعه مثبت كما قرّر في محله.

وظاهر أنّ نسيان الستر في الصلاة بما هو لم يترتّب عليه حكم شرعيّ إلا أنّه موجب لعدم انطباق المأتيّ به مع المأمور به، وعدم الانطباق ليس أمراً بنفسه كان قابلاً للرفع، حيث إنّ العدم عدم. ولو فرض رفعه فمرجع رفعه إلى أنّ الفرد [المأتي به][٢] من الصلاة بدون الستر، هو كالعدم في عالم التشريع، فيلزمه إعادة الصلاة ثانياً، فينتج شمول الرفع خلاف المقصود، والرفع الموجب بوجوب الإعادة والقضاء ليس منّةً على المكلّف فلا يشمله حديث الرفع. وأمّا وجوب الإعادة المترتّبة على عدم الإتيان بالصلاة موافقاً لأمرها فهو أثر عقلّي لا يشمله حديث الرفع بلحاظه.

---

(١) راجع الوسائل ١٠: ٤٥ ـ ٤٩ أحاديث الباب ٨ من أبواب ما يسمك عنه الصائم ووقت الإمساك.

(٢) في الأصل «الذي به» والأنسب ما أثبتناه.

نعم، لو نسي الستر في تمام الوقت فهو أيضاً كنسيانه في بعض الوقت من حيث كونه عدماً والعدم ليس قابلاً للرفع، وعلى تقدير جريانه فيه ينتج خلاف المقصود، المخالف للامتنان.

وأمّا القضاء لو كان بالأمر الأوّل فترتّبه عليه عقليّ لا يشمله حديث الرفع، ولو كان بالأمر الجديد فترتّبه عليه يكون بلحاظ فوت الفريضة وعدمه بلحاظ عدم الفوت. وإجراء حديث الرفع لإثبات عدم الفوت، المستلزم لعدم وجوب القضاء مثبت، كما لا يخفى. فلا يمكن شمول حديث الرفع بالنسبة إلى نسيانه.

نعم، لا مانع من التمسّك بصحيحة «لا تُعاد الصلاة»[1] إلى آخره.

ودعوى عدم شمولها للشرائط.

مدفوعة: بالتصريح بها في المستثنى، الكاشف عن عموم المستثنى منه لها.

ودعوى: كون العامّ مستوعب بالنسبة إلى الشرائط، فإنّ المستثنى متضمّن للقبلة والوقت والطهور، الشامل للطهارة الحدثيّة والخبثيّة بناءً على تعميمه لهما، فلم يبق في المستثنى منه إلا الستر. ومثل هذا العامّ موهون لا يتمسّك به.

مدفوعة: أوّلاً: ببقاء غيره من شرائط الصلاة فيه كالجهر والإخفات بناءً على كونهما شرطين للصلاة حال القراءة والطمأنينة كذلك، بناءً على كونها شرطاً لها حال الاشتغال بالافعال والأقوال المعتبرة في الصلاة، لا شرطاً للأفعال والأقوال.

وثانياً: بعد كون عموم المستثنى منه على حاله بالنسبة إلى الأجزاء، فلا يستهجن التمسّك به بالنسبة إلى الشرائط، ولو كان الباقي تحته شرطاً واحداً؛ لما

---

(١) الفقيه ١: ٨٥٧/١٨١، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٤: ١/٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة.

قرّر في محلّه من أنّه لو كان للعامّ أفراد مندرجة تحت أنواع، فلو خرج عن تحته غالب افراد نوع واحد أو كلّها، فلا يضرّ ذلك بالعموم بعدما كان عمومه على حاله بالنسبة إلى سائر الأنواع وأفرادها، كما لا يخفى.

نعم، لا يمكن التمسّك بالصحيحة بالنسبة إلى النسيان، الغير المستوعب للصلاة بتمامها، كما إذا تذكّر في أثناء الصلاة أنّه لم يستر، فإنّه بمجرّد تذكّره لخروج فرجه، فيخرج عن موضوع الناسيّ إلى موضوع آخر، فيجب عليه الستر.

فبناءً على ما ذكرنا من شرطيّة الستر لجميع أكوان الصلاة فالزمان الذي تخللّ ما بين زمان كونه عارياً والزمان الذي ستر يكون بلا ستر مع كونه متذكّراً فيبطل صلاته على القاعدة، ولا يمكن تصحيح صلاته بالنسبة إلى ذلك الزمان المتخلّل بين الزمانين.

نعم، لو دلّت الصحيحة على صحّة الصلاة في حال التذكّر بين الزمانين بتقريب أنّ لازم شمول «لا تُعاد» بالنسبة إلى حالة النسيان شموله بلازمه بالنسبة إلى ذلك الزمان، فيثبت صحّة الصلاة مطلقاً.

وبعبارة أُخرى: صحيحة «لا تُعاد» كما تشمل بالنسبة إلى حالة النسيان بملاك أنّه لا يمكن توّجه الخطاب إليه إلا بلسان «أعد»، فكذا لا يمكن توجّه خطاب وجوب الستر إلا بلسان «أعد»، حيث إنّه لا يمكن الإتيان بالستر إلا بمضيّ ذلك الزمان الذي كان متذكّراً فيه، فتدلّ الصحيحة على صحّة الصلاة في حال مثل هذا التذكّر، كما تدلّ على صحّتها في حال النسيان.

ولا يخفى أنّه لا مانع من شمول «لا تُعاد» لمثل هذه الصلاة، وتدلّ على صحّتها بملاكين اللّذين يجمعهما عدم إمكان الأمر بالستر إلا بايجاب الإعادة.

ولكن لا يمكن إثبات هذا بحديث الرفع لو كان هو المستند - كما أُستند به - حيث إنّه لا يمكن أن يشمل حال التذكّر - المتخلّل بين الزمانين - إلا بشموله لحال النسيان، فشموله لحال النسيان موقوف لدلالته على رفع شرطيّة الستر في ذلك الزمان، المتخلّل بين الزمانين، وإلا لا أثر لشموله لحال النسيان أيضاً. فالأثر إنّما يترتّب على رفع نسيان الستر لو تنزّل الستر شرطاً؛ لأنّه شرط بناءً عليه في حال القدرة ومع عدم القدرة فلا يكون شرطاً كما ذهب إليه أُستاذ الكلّ رحمه الله في القيود التي كان المثبت لها أمراً غيريّاً كما لا يخفى.

الثالث: إنّه يظهر من بعض الفقهاء - رضوان الله عليهم - مثل العلامة والمحقق الثاني وغيرهم أنّ العاري إن وجد حفيرةً دخل فيها ويصلّي فيها ويركع ويسجد[1].

ومنشأ هذا القول هو الرواية المرسلة المنقولة عن أيوب ابن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرةً دخلها وسجد فيها وركع»[2] ولا يضرّ إرسالها بعد كونها معمولاً بها.

ومقتضى هذا المرسل أنّ العاري الواجد للحفيرة التي يتمكّن أن يتستّر بها يُصلي قائماً راكعاً وساجداً.

وهذا ينافي مفاد الأخبار الواردة في العاري الدّالة بعضها على أنّ العاري يُصلّي جالساً إن لم يؤمن من الناظر المحترم ويصلّي قائماً إن أمن، مع اتّفاق

---

(١) المنتهى ٤: ٢٨٥،جامع المقاصد ٢: ١٠٠، المعتبر ٢: ١٠٥.

(٢) التهذيب ٣: ١٧٩/ ٣، الوسائل ٤: ٤٤٨/ ٢ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

التذكّر في الزمان المذكور منزلة عدمه، ولا يمكن إثباته به إلا بلازمه العقلّي وهو مثبت، بخلاف صحيحة «لا تعاد» فإنّها تشمل كلتا الحالتين بجامع واحد كما عرفت.

إنّما الإشكال في شمول خبر علي بن جعفر، بناءً على شموله لحال النسيان كما قلنا بشموله لبعض صور النسيان. فإنّه لو تذكّر في حال النسيان أو علم بخروج فرجه في أثناء الصلاة، فإنّه بتذكّره له وعلمه به يخرج عن مورد الخبر، فبأيّ وجه تُصحّح هذه الصلاة بالنسبة إلى الزمان المتخلّل بين الزمانين؟

اللّهم إلا أن يقال: إنّ من إطلاقه يستكشف تنزيل الشارع ذلك الزمان منزلة عدم التذكّر وعدم العلم به. ويمكن القول به؛ حيث إنّ الإطلاق أمارة عليه.

ولكن هذا كلّه بناءً على عدم اشتراط الأوامر الغيريّة بالقدرة، وإلا فلا يكون كلتا الطائفتين دالّاً على سقوط الركوع والسجود، وإنّهما بالإيماء.

كما أنّه ينافي مع الرواية السابقة المنقولة عن عليّ بن جعفر في العاري الذي لا يجد الستر؟: «يستر عورته بالحشيش إن أصاب حشيشاً ويركع ويسجد، وإن لم يصب شيئاً يستر عورته أومأ وهو قائم»[1]. فإنّ مقتضى الذيل أنّه لو لم يصب حشيشاً أو شيئاً آخر مثل القرطاس أو ورق الأشجار لم يركع ولم يسجد بل يوميء بدلاً عنهما.

هذا ولكنّ التنافي بينه وبين تلك الطوائف من الأخبار مبنيّ على عدم كون الدخول في الحفيرة من مراتب الستر كالحشيش الذي قلنا: إنّه من مراتبه. فإنّه

---

(١) تقدّمت في ص ٣٣٣.

بناءً على كونه من مراتب الستر فيقيّد إطلاق رواية عليّ بن جعفر بالمرسل المذكور. ونتيجة التقييد هو لزوم الصلاة التامّة على الواجد للحفيرة، وسقوط الركوع والسجود ووجوب الإيماء، إنّما يكون فيما إذا لم يكن ساتراً أصلاً. وعلى هذا يكون المرسل - كرواية عليّ بن جعفر - حاكماً على الأخبار الواردة في صلاة العاري. وأمّا لو قلنا بأنّ الدخول في الحفيرة لم يكن من مراتب الستر، بل يكون الدخول فيها للتحفّظ عن الناظر المحترم والتستّر عنه، فيتحقّق التنافي بين المرسل وبين الأخبار الدالّة على سقوط الركوع والسجود، وكونهما بالإيماء.

وتفصيل ذلك: إنّ الأخبار الواردة في صلاة العاري طوائف:

منها: ما دلّت على أنّ العاري يصلّي قائماً إيماءً، كما دلّ عليه ذيل رواية علي بن جعفر.

ومنها: ما دلّ على أن العاري المأمون عن الناظر يصلّي قائماً وغير المأمون عنه يصلّي جالساً، بلا تعرّض للركوع والسجود، كما في رواية ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة؟ قال: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالساً»[1]. وبهذا المضمون الرواية الواردة عن عبدالله بن سنان[2].

ومنها: ما يدلّ على أنّ العاري الذي لا ثوب له يصلّي إيماءً بلا تعرّض

---

(١) التهذيب ٢: ١٥١٦/٣٦٥، الوسائل ٤: ٣/٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) راجع التهذيب ٢: ١٥١٩/٣٦٦، الفقيه ١: ٧٨٢/١٦٦، الوسائل ٤: ٣/٤٥٢ ب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي.

للأمن من الناظر وعدم الأمن، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام رجل خرج عن سفينة عرياناً أو سلب ثوبه ولم يجد شيئاً يُصلّي فيه؟ فقال: «يصلّي إيماءً وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته، ثم يجلسان فيوميان إيماءً ولا يركعان ولا يسجدان فيبدو [ما] [1] خلفهما، تكون صلاتهما إيماءً برؤسهما»[2].

أمّا إطلاق ذيل رواية علّي بن جعفر يقيّد بالأمن من الناظر المحترم؛ حيث إنّ النسبة بينه وبين ما دلّ على التفصيل في العاري، بين كونه مأموناً عن نظر الناظر، وبين عدم كونه مأموناً، بالقيام في الأوّل، والجلوس في الثاني، هو العموم والخصوص المطلق. ومقتضاه التقييد المذكور. وكذا يجمع بين ما دلّ على أنّ العاري يصلّي جالساً إيماءً وبين الخبر الدالّ على التفصيل، بين وجود الناظر وعدمه، بتقييد إطلاق الأمر بجلوس العاري في صلاته بما إذا لم يؤمن عن الناظر المحترم، ويجعل الطائفتان الدالّتان على كون صلاة العاري إيماءً تفسيراً لإجمال الصلاة الواردة في رواية ابن مسكان، فإنّ فيها: «إنّ العريان يصلّي»[3] بلا تعرّض للركوع والسجود. فإنّه يفسّر بالإيماء.

ودعوى أنها ظاهرة في الصلاة التامّة.

---

(١) أثبتناه من المصدر.

(٢) الكافي ٣: ١٦/٣٦٩، التهذيب ٢: ١٥١٢/٣٦٤ و٣: ٤٠٣/١٧٨، الوسائل ٤: ٦/٤٤٩ باب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١٦/٣٦٥، الوسائل ٤: ٣/٤٤٩ باب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

مدفوعة: بنصوصيّة الطائفتين في سقوط الركوع والسجود وكونهما إيماءً.

فيتحصّل من المجموع: أنّ العاري الّذي لا ستر له يصلّي إيماءً قائماً مع الأمن عن الناظر المحترم، وجالساً مع عدم الأمن منه. وحيث إنّ الحشيش ساتر والواجد له واجد للساتر كما قلنا، فالرواية الدالّة على لزوم الستر بالحشيش مع التمكّن منه حاكمة على جميع الطوائف المذكورة؛ حيث إنّ الموضوع في الطوائف هو العاري الذي لم يكن له ساتر، والمفروض أنّ الحشيش من السواتر وان كان متأخّراً في الرتبة عن الثوب بجميع أنواعه وأقسامه.

فحينئذٍ إن كان الدخول في الحفيرة والستر به من مراتبه، فحاله كحال الحشيش في كون الدليل الدال عليه حاكماً على الأخبار المذكورة وليس بينهما تعارض أصلاً؛ لتأخرّ الموضوع في الروايات عنه، وان كان الدخول في الحفيرة من جهة التحفّظ عن الناظر والتستّر عنه، فلابدّ من التقييد به.

ولا يخفى: أنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «إنّ العاري إن وجد حفيرةً دخل فيها، ويصلّي ويركع ويسجد» - بلا استفصال عن وجود الناظر المحترم وعدمه - كمقتضى تصريح الصلاة التامّة عليه؛ حيث إنّه يظهر منه أنّ الدخول في الحفيرة كان مقدّمةً لإدراك الركوع والسجود وان كان يستظهر منه أنّه من مراتب الستر، وإلا لا وجه للصلاة التامّة عليه. وبناءً عليه يقدّم على الأخبار المذكورة. لكن العرف لا يساعده، حيث إنّ الحفيرة ليست من السواتر عرفاً. بل هو من التستّر والتحفّظ عن الناظر.

والحاصل: إنّ مقتضى ترك الاستفصال والأمر بالصلاة التامّة كون الدخول

في الحفيرة من مراتب الستر، ولكنّه لا يساعده العرف، فإنّ المفهوم منه ليس إلا التحفّظ عن الناظر المحترم كالدخول في الخيمة أو الدار، ولا يعدّ الدخول فيها من السواتر قطعاً وحمل الحفيرة على الحفيرة الضيّقة الملتصق ببدن المصلّي لا يجتمع مع التمكّن عن الركوع والسجود. فلابدّ أن يكون متّسعةً على نحو يتمكّن من الركوع والسجود فيها، وبناءً عليه لا فرق بينها وبين الخيمة والحجرة أصلاً. ولا إشكال في عدم كونها ساتراً.

وبناءً على هذا فيقع التعارض بين رواية الحفيرة والطوائف المذكورة، حيث إنّ مفاد الطوائف المذكورة على ماجمعنا بينها هو سقوط الركوع والسجود وعدم وجوب الصلاة التامّة كما هو عليه الإجماع، ومقتضى رواية الحفيرة وجوب الصلاة التامّة، وعدم سقوط الركوع والسجود. وكيف الجمع بينها.

لكنّ الذي يهون الخطب أنّ رواية الحفيرة لم يثبت كونها معمولاً بها عند القدماء الذي هو المناط في جبر الخبر، وحيث إنّ الشهرة من المتأخّرين التي كادت أن يكون إجماعاً على سقوطهما عن العاري، فلا اعتماد بهذه الرواية أصلاً. ولابدّ من التتبّع التامّ في كلمات الأقدمين من العلماء الراسخين - عليهم الرحمة - حتّى ينكشف حقيقة الحال.

نعم، يلزم الدخول في الحفيرة لتحصيل القيام الواجب في الصلاة لو تمكّن العاري منه على القاعدة وعليه العمل. فرواية الحفيرة كانت معمولاً بها بالنسبة إلى الفقرة الأُولى وإن لم يثبت العمل بها بالنسبة إلى الفقرة الأخيرة، لعدم التنافي؛ لما قرّر في محلّه من إمكان التفكيك في الفقرتين من رواية واحدة، نظير العامّ المخصّص الذي يفكّك بين أفراده، كما لا يخفى.

الرابع: قد أُلحق التطيين والدخول في الماء والحَبّ والخيمة ونحوها بالحفيرة، ووقع الكلام في تقديم الحفيرة عليها أو مساواتها لها، كما لا يخفى على المراجع في كلماتهم - رضوان الله عليهم -. ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة لتقديم بعضها على بعض، من أنّها اعتبارية محضة لا يفيد شيئاً أصلاً.

والّذي يمكن أن يقال في هذا المقام: إنّ الدخول في الحفيرة إن كان من مراتب الستر، وكان التطيين بالوحل ملحقاً به، فكلّها في عرض واحد وكان المكلّف مخيّراً بينها. وإن كان من جهة التستّر والتحفّظ عن الناظر المحترم، فكذا كان المكلّف مخيّراً؛ لعدم الفرق بينها أصلاً.

نعم، الّذي يُبعّد أن يكون التطيين من مراتب الستر: إنّه كان ممّا يتمكّن منه المكلّف غالباً، وقلّما يتّفق عدم تمكّن المكّلف منه، فلو كان من مراتب الستر فالأمر به من باب لزوم تحصيل الستر الواجب - الموجب لإدراك الركوع والسجود - أولى بمراتب من الأمر بدخول الحفيرة، حيث إنّه ممّا يتمكّن منه كلّ مكلّف بخلاف الحفيرة، فمن عدم التصريح به في الأخبار يستكشف أنّه ليس من مراتب الستر الواجب، ولا يجب الركوع والسجود على العاري.

ودعوى: أنّه لو كان ممّا يتستّر ويتحفّظ من الناظر المحترم، فيجب تحصيله مقدّمةً لتحصيل القيام الواجب.

مدفوعة: بأنّ من التعبير في المرسل من أنّه «لو وجد حفيرة» - الدال على لزوم الدخول في الحفيرة لو وجد، لا أنّه يجب إيجاده - يستظهر عدم تحصيل وجوده، لمن يتمكّن من الحفر، بل لو وجد يدخل فيه. فكذا التطيين لو وجد الوحل، لا أنّه يجب إيجاده. وما يتمكّن منه غالباً هو إيجاد الوحل والتطيين به،

وأمّا الوحل لو وجد فيجب فيما إذا لم يؤمن من الناظر المحترم، كما لا يخفى.

وكيف كان لا وجه لتقديم بعض على بعض أصلاً بعد كونها في مرتبة واحدة مطلقاً -كان الدخول في الحفيرة من مراتب الستر أم لم يكن- فتدبّر جيّداً.

مسألة: لا إشكال ولا خلاف في استحباب الجماعة للعراة؛ للأخبار[١]، بل ادّعي الإجماع عليه[٢] وإن كان خلاف الأصل ؛ لأنّ بالجماعة يسقط القيام الواجب في الصلاة فتكون صلاة العراة جماعةً خلاف الأصل. لكن الأخبار الواردة في هذا الباب تدلّ على استحبابها للعراة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الخبر المنقول عن قرب الإسناد - من تباعدهم حالة الصلاة عن الآخر ويصلّون فرادى[٣] - يكون على القاعدة.

وإنّما الخلاف في كيفيّتها ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب.

منها: صحيح ابن سنان سألته عن قوم صلّوا جماعةً وهم عراة؟ قال عليه السلام: «يتقدّمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوساً»[٤]. فإنّ الظاهر منه كون الإمام مقدّماً عليهم بركبتيه جالساً وكونهم في يمينه ويساره لا خلفه، كما أنّه مصّرح بكونهم جالسين في جناحيه.

ومنها: موثّق ابن عمّار قلت: لأبي عبدالله عليه السلام قوم قُطع عليهم الطريق

---

(١) راجع الوسائل ٤: ٤٥٠ أحاديث باب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) كما في المختلف ٢: ١١٨ مسألة ٦٠ والمنتهى ٤: ٢٩٣.

(٣) قرب الإسناد: ٥١١/١٤٢، الوسائل ٤: ١/٤٥١ ب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) التهذيب ٢: ١٥١٣/٣٦٥ و٣: ٤٠٤/١٧٨، الوسائل ٤: ١/٤٥٠ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

وأُخذت ثيابهم فبقوا عراةً وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال عليه السلام: «يتقدّمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومىء إيماءً للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم»[1].

فينبغي أن نتكلّم أوّلاً في رفع التنافي المترائى بين الخبرين، ثُمّ الجمع بينهما وبين الأخبار السابقة الدالّة على كيفيّة صلاة العراة مطلقاً.

أمّا الأوّل فنقول: أما الخبر الأوّل فيدلّ على الصلاة الجناحيّة، وصريح في كون المأمومين في جناحي الإمام.

والخبر الثاني وان كان ظاهراً في الصلاة الخلفيّة، لكن حيث يمكن أن يراد من الخلف التخلّف عن الإمام، فيمكن أن يحمل على الصلاة الجناحيّة.

وبعبارة أُخرى: المراد بالخلف هو الذي دلّ عليه الخبر الأوّل، بحمل الظاهر على الأظهر ؛ حيث إنّ الخبر الأوّل أظهر، وهذا هو الذي استظهره الأُستاذ سلّمه الله ؛ حيث إنّ إرادة تقدّم الإمام بركبتيه عن الخلف ممّا لا يبعد. فإنّه مرتبة من الخلف أيضاً.

نعم، إرادة سقوط الركوع والسجود من صلاة الإمام في الخبر الأوّل - حملاً له على الخبر الثاني - حمل للظاهر على الأظهر؛ حيث إنّ الخبر الثاني صريح في كون الركوع والسجود في صلاة الإمام ايماءً، والخبر الأوّل مطلق بالنسبة إلى هذه الجهة، كما لا يخفى. كما أنّ الخبر الثاني يتكفّل بيان كيفيّة صلاة المأمومين، وصريح في عدم سقوط الركوع والسجود منهم، بخلاف الأوّل، فإنّه ليس

---

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥/ ١٥١٤، الوسائل ٤: ٤٥١/ ٢ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

متكفّلاً لبيان هذه الجهة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا منافاة بين الخبر الأوّل - وهو صحيح ابن سنان[١] - والأخبار الدالّة على كون صلاة العاري جلوساً إن لم يؤمن من الناظر المحترم، وقائماً إيماءً إن يؤمن[٢]. فإنّها و إن كانت مطلقةً والخبر الأوّل خاصّاً بمورد الجماعة، ولكن بعد ما كانت تلك الإطلاقات في مقام البيان، وهذا الخبر لم يكن كذلك. فيجعل تلك الإطلاقات بياناً لإجمال هذا الخبر.

وأمّا الثاني: فحيث إنّ المحصّل من الجمع بين الأخبار الواردة في صلاة العراة أنّ الآمن من الناظر المحترم يجب عليه القيام ويومئ للركوع والسجود. وغير الآمن منه يجلس ويومئ أيضاً. وعلى كلّ تقدير، كان الركوع والسجود ساقطاً.

فحينئذٍ يقع التعارض بين تلك الأخبار وبين الخبرين المذكورين، من حيث إنّ المحصّل من الجمع بينهما كون الإمام والمأموم جالسين، والإمام يومئ بخلاف المأموم، فإنّه يركع ويسجد. فإنّ مقتضى إطلاق الخبرين أنّه يجب الجلوس والركوع والسجود، سواءٌ [كانا][٣] آمنين من الناظر أم لا. كما أنّ مقتضى الأخبار السابقة هو وجوب القيام والإيماء عن الركوع والسجود في صورة الأمن مطلقاً، كانت الصلاة جماعةً أم كانت فرادى، فيتعارضان.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥١٣/٣٦٥ و٣: ٤٠٤/١٧٨، الوسائل ٤: ١/٤٥٠ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٩ ـ ٣/٤٥٠، ٥، ٧ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) في الأصل «كان» والظاهر ما أثبتناه.

لكنّ التعارض بينهما مبنيّ على كون النسبة بينهما هو العموم من وجه، وفرض مادة الافتراق في الخبرين الدالّين على تشريع الجماعة في صلاة العراة هو ما إذا كان جميع المأمومين عميى، أو كان في البين ظلمة شديدة، بحيث لا يمكن إدراك شيءٍ بالرؤية، فإنّه في الصورتين كان المأموم آمناً عن المطلّع، ولكن حيث كان فرض مثل الصورتين بعيداً كمال البُعد بحسب العادة فلا يشملها الإطلاقات، حيث إنّهما فردان نادران. وبناءً على عدم شموله لهما فتكون النسبة بينهما هو العموم المطلق، ويقيّد بالخبرين المذكورين إطلاق الاخبار السابقة بالنسبة إلى الصلاة التامّة.

والحاصل: إنّه بعد كون مورد الجماعة مورد عدم الأمن من الناظر المحترم غالباً وعادةً، وفرض الأمن بعيد بحسب العادة، فمورد الخبرين المذكورين هو مورد عدم الأمن ويكون حكمهم الجلوس.

ويشهد لذلك سقوط الركوع والسجود عن الإمام. وليس هذا إلا من جهة عدم الأمن من الناظر المحترم عادةً، كما أنّ جلوس المأمومين في هذا المورد يكون من جهة عدم الأمن من الناظر في خصوص هذا المورد، حيث إنّه قلّما يتّفق عدم وقوع النظر على القبل حال القيام؛ لأنّه مكشوف، فيكون جلوس المأمومين في هذا المورد على القاعدة موافقاً للأخبار السابقة، الواردة في كيفية صلاة العراة، سواء كان التستّر عن الناظر المحترم أو كان من جهة عدم مناسبة الموضوع والحكم، حيث إنّ حال الاشتغال بالصلاة حالة الوقوف بين يدي الملك الجليل، القاهر على كلّ شيء وكشف العورة لا يناسبها، ولذا قلنا: يجب الستر ولو لم يكن في البين ناظر مع التمكّن منه، غاية الأمر خرج منه العاري الغير

المتمكّن من الستر، الآمن عن الناظر المحترم فيما إذا كانت صلاته فُرادى لأهميّة القيام في الفرادى عن ستر القبل في حاله.

وعلى كلّ تقدير الجلوس للعراة في هذا المورد كان موافقاً لتلك الأخبار، وللقاعدة.

نعم، وجوب الركوع والسجود على المأمومين في المورد ينافي إطلاق تلك الأخبار الدالّة على وجوب الإيماء بدلاً عنهما على العاري.

ولا يخفى: أنّه بعدما منعنا كون النسبة بينهما عموماً من وجه فتكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً؛ حيث إنّ تلك الأخبار الدالّة على الإيماء مطلق بالنسبة إلى الفرادى والجماعة، والموثّق المذكور يكون في خصوص الجماعة فيقيّد إطلاق تلك الأخبار به.

نعم، مقتضى التعليل الوارد في حسنة زرارة، هو عدم وجوب الركوع والسجود لعدم بدوّ الدبر؛ حيث إنّه سأل فيها عن أبي جعفر عليه السلام عن رجل خرج عن سفينة عرياناً أو سُلب ثيابه ولم يجد شيئاً فيه ؟ فقال عليه السلام: «يصلّي إيماءً» إلى أن يقول: «يجلسان فيوميان ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما»[1]. فإنّ تعليل عدم الركوع والسجود بعدم بدوّ ما في الخلف يظهر منه أهميّة ذلك، وإنّ علّة سقوط الركوع والسجود في صلاة العراة هي بدوّ ما في الخلف، وإن لم يكن في البين ناظر محترم فإنّه مطلق.

---

(١) الكافي ٣: ١٦/٣٩٦، التهذيب ٢: ١٥١٢/٣٦٤ و٣: ٤٠٣/١٧٨، الوسائل ٤: ٦/٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي.

وهذه العلة آتية فيما نحن فيه. فإنّ الركوع والسجود موجب لظهور ما في الخلف، فلا يجوز للعاري الركوع والسجود.

لكن يمكن أن يجاب عنه:

أوّلاً: أنّ العلّة وان كانت عامّة ولكنّها مخصّصة بالموثّق المذكور الوارد في مورد الجماعة؛ حيث إنّها عامّة مطلقة والموثّق خاصّ مطلق فيخصص.

وثانياً: إنّ شمولها لما نحن فيه موقوف على كونها علّةً منصوصةً وكبرىً كلّيّة، وأمّا إذا كانت حكمةً للتشريع فلا تشمل ما نحن فيه.

بيان ذلك: إنّ الفرق بين العلّة المنصوصة التي هي بمنزلة كبرى كلّية - يدور الحكم المعلّل مدارها - وبين الحكمة التي هي علّة أصل التشريع:

أمّا ثبوتاً: فإنّه لابدّ في عليّة شيء للحكم من أمرين:

الأوّل: كونها هي معروضةً للحكم المعلّل حقيقة، وكانت هي الواسطة في عروض الحكم على صغرياتها المنطبقة عليها، بخلاف الحكمة فإنّها هي الواسطة في الثبوت، وكان معروض الحكم هو ذيها.

والثاني: كونها مّما يكون قابلاً لجعله واسطةً في عروض الحكم وكبرى كلّية لصغرياتها، ولابدّ في قابليّته له كونه ممّا يصحّ أن يلقى إلى المكلّف، ولا يمكن أن يصحّ إلقاؤه إليه إلا بكون تشخيصه وتميز وجوده في الخارج في مورد دون آخر بيد المكلّف، وإلا فلا يمكن أن يقع كبرى كلّية، كما في مناطات الأحكام وملاكاتها، حيث إنّه لا يعلم بها إلا الشارع، وإن أمكن أن يكون واسطة في العروض كما في النهي عن الفحشاء، الذي حكمة لتشريع وجوب الصلاة ونحوها.

وأمّا إثباتاً: فلابدّ في كون شيء علّةً للحكم المعلّل وكبرى كلّيةً له من أُمور ثلاثة:

الأوّل: كون الحكم المعلّل حكماً كلّياً مرسلاً، لا حكماً شخصيّاً خاصّاً بمورده، كما إذا قال: «الخمر حرام» فإنّ الحرام كلّي مرسل محمول على الخمر من جهة كون الخمر من أحد مصاديقه التي يحمل عليه، كما أنّ أحد مصاديقه هو الميتة والزنا ونحوهما.

فلو كان حكماً شخصيّاً فلا يمكن أن تكون تلك العلّة علّةً منصوصةً وكبرى كليّة، كما إذا قال: «حرّمت الميتة أو حرّم الخمر». فإنّ الهيئة الفعليّة تخصّص الحكم بفاعله أو نائبه، حيث إنّها موضوعة لإيجاد النسبة التحقّقية أو التلبّسية أو النسبة الإيقاعيّة بين المادة الساذجة المبهمة وبين الفاعليّة، وتلك النسبة الشخصيّة موجبة لشخصيّة الحكم، ويخرجه عن الإبهام إلى التقييد بفاعله أو نائبه.

بخلاف قوله: «الخمر حرام»فإنّ المحمول هو المرسل، ولذا يكون الحمل فيه حملاً شايعاً صناعيّاً الذي ملاكه هو الإتّحاد في الوجود مع تغاير المفهوم. نعم، نتيجة الحمل هو المركّب التوصيفي الذي مفاده التخصّص والتشخّص. وأمّا المحمول فهو مرسل مطلق، ولكنّ المادّة الساذجة التي تدخل عليها الهيئة الفعلية، فإنّها مبهمة مجملة وتكون الهيئة مخرجةً عن إبهامها إلى التقييد، ونتيجته هو الجزئيّة.

وهذا هو السرّ في أنّ الفاعل في قولك: «ضربت» ليس من أحد مصاديق من تحقّق منه الضرب، بل بنفس إيقاع الهيئة عليه يُنشؤه شخصيّاً وجزئيّاً لا كليّاً. وسرّه هو ما ذكرنا من أنّ نفس المادّة الحدثيّة الساذجة مبهمة في نفسها، والنسبة

يخرجها عن الإبهام إلى التقيّد بمعيّن شخصيّ. وأمّا الحرام: فهو موضوع لمعنى بسيط كلّي مرسل صالح لأن يحمل على كلّ موضوع. وإن شئت مزيد توضيح لذلك فراجع الى باب المشتقّ وتدبّر.

والثاني: أن يكون المحمول في العلّة المنصوصة أيضاً أمراً مُرسلاً كليّاً لم يكن له إضافة إلى الحكم المعلّل كما في قولك: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّ عنوان المسكر مُرسل كلّي كان انطباقه على مورده من باب الكلّي والفرد، وحمله عليه كان حملاً شايعاً صناعيّاً، بخلاف ما إذا كان له اضافة إلى المورد المعلّل كما إذا قال: «الخمر حرام لإسكاره ولمسكريّته» فإنّ هذا مخصوص بمورده، والتعدّي عنه الى غيره يحتاج إلى القطع بوجوده في غير مورده، فيخرج حينئذ عن العلّة المنصوصة إلى العلّة المستنبطة الّتي قوام التعدّي إلى غير موردها يحتاج إلى تخريج مناط قطعّي، بخلاف العلّة المنصوصة، فإن التعدّي إلى غير مورد المعلّل يكون من ظاهر الدليل وممّا يقتضيه ظهور نفس القضيّة التعليليّة كما في قولك: «الخمر حرام لأنّه مسكر».

وحاصل الأمرين المذكورين كون الحكم المعلّل مع المحمول في القضيّة التعليليّة مجرداً ومعرّىً عن الإضافة إلى مورد التعليل.

الثالث: أن لا يصح التعليل بالقضيّة المذكورة لشخص المورد إلا بالتعرية والتجريد، وإلاّ كان التعليل بالقضيّة بظاهرها لغواً.

وهذا لازم للأمرين السابقين؛ فإنّه بعد كون الحكم المعلّل والمحمول في القضيّة الّتي علّل بها الحكم مُرسلاً ومطلقاً، وكان المورد من أحد مصاديقهما

فتخصيصه به موجب للغويّة إرسال المحمول وإطلاقه في القضيّتين. فلابدّ من عدم اللغويّة وبقاء ظهور القضيّتين على حالهما من كون المورد صغرىً والعلّة كبرىً له.

فبضمّه إليه يتركّب قياس بالشكل الأوّل وينتج منهما حكم المورد كما إذا قال: «الخمر حرام لأنّه مسكر». فلو لم ينضمّ إليه «وكل مسكر حرام»، كان جعل الحكم المعلّل مرسلاً والمحمول في قولك: «لأنّه مسكر» مُرسلاً لغواً، فبدلالة الاقتضاء والخروج عن اللغويّة ينضمّ إليه «وكلّ مسكر حرام»، فينتج كون الخمر حرام، فيصحّ التعليل حينئذٍ.

وأما لو لم ينضمّ إليه تلك الكبرى وكان قولك: «لأنّه مسكر» مختصاً بخصوص الخمر، فهذا التعليل بهذا العنوان لغو محض؛ لكفاية قولك: «لإسكاره» أو «لمسكريّته»، فالتعليل بأنّه مسكر يدلّ بدلالة الاقتضاء على أنّ كلّ مسكر حرام.

وحاصل هذا الشرط: إنّه لابدّ في كون العلّة المنصوصة كبرى كلّية كون القضيّة التعليليّة دالّة بدلالة الاقتضاء لكبرى كلّية أُخرى، وكانت متضمّنةً لها وإلا يلزم اللغويّة. فإذا تمّت الشرائط المذكورة ثبوتاً وإثباتاً بأجمعها تمت العلّة المنصوصة وكليّة العليّة - وإلا لا تكون العلّة علّةً منصوصةً ولا كبرى كلّية - فقوام العليّة المنصوصة وكونها كبرى كلّية موقوفة على اجتماع الشرائط الخمسة المذكورة فيها بأجمعها، بحيث لو اختلّ إحداها تخرج العلّة عن كونها علّةً منصوصةً وكبرى كلّيّة، كما لا يخفى.

إذا ظهر لك الفرق بين العلّة المنصوصة الّتي كانت بمنزلة الكبرى الكلّية

ويكون الحكم المجعول دائراً مدارها، وبين علّة التشريع و العلّة المستنبطة، فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «فيبدو ما خلفهما» ليس من العلّة المنصوصة؛ لفقدان الشرطين المذكورين، حيث إنّ المعلّل هو عدم ركوع كلّ من الرجل والمرأة والعلّة لها إضافة إلى خصوصيّة؛ لقوله: «فيبدو ما خلفهما». فلا يكون علّةً منصوصةً كان الحكم دائراً مدارها. فلا يتعدّى عن موردها، فيكون مختصّاً بخصوص مورده. إلا أن يقطع بوجود ملاكه في الجماعة، فيخرج عن كونه علّةً منصوصةً إلى كونه علّةً مستنبطةً، وعهدته على مدّعيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا اعتبار الركوع والسجود للمأمومين العراة المصلّين جماعةً، كما أنّه اعتبر كونهم جالسين، وكون صلاتهم جناحيّةً لا خلفيّةً. نعم، يجب على الإمام، الجلوس والإيماء، كما يجب الإيماء على الصفّ الأوّل لو اتّفق صفّ آخر وراء الصفّ الأوّل.

وحيث استظهرنا من الخبرين المذكورين كون عدم تشريع القيام للإمام والمأموم من جهة الأمن من الناظر - حيث إنّ القيام لسبب ظهور القبل - فلو فرض ظلمة شديدة أو كون المأمومين عميائين فيجوز القيام لهم.

نعم، لو استظهر كون الجلوس من جهة الستر المعتبر في صلاة الجماعة المشروعة للعراه، فلا يجوز لهم القيام حتّى في الصورتين المذكورتين، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: إنّه هل اعتبار الإيماء والجلوس - المعتبرين في صلاة العراة فيما

عدا الجماعة المشروعة لهم - يكون من مراتب الستر الصلاتيّ أو يكون من التستّر عن الناظر المحترم؟ فيه وجهان:

فنظراً إلى تقييد الجلوس بعدم الأمن من الناظر المحترم في الأدلّة، فيظهر منه سقوط الستر الصلاتي بالمرّة، ويكون الجلوس من جهة الأمن من الناظر، وكذا الإيماء عن الركوع والسجود. ويؤيّده خبر الحفرة، الدالّ على الصلاة التامّة.

ونظراً إلى احتمال أن يكون نفس التحفّظ عن الناظر المحترم من مراتب الستر الصلاتي أيضاً، حيث إنّ الظاهر من أدلّة اعتبار الستر مع التمكّن هو وجوبه، سواءٌ كان ناظر أم لا، ويناسبه حالة الصلاتيّة كما ذكرنا، فخرج منه ما خرج، وما خرج في صورة عدم التمكّن من الستر هو ما ثبت من الأدلّة، وهو عدم رعاية الستر بالنسبة إلى القبل في مورد الأمن من المطّلع ورعايته بالنسبة إلى الصورتين في مورد عدم الأمن، فيحتمل أن يكون هذا المقدار من التستّر من مراتب الستر الذي كانت الصلاة مشروطة به، خرج منه صلاة العراة إذا كانت جماعةً؛ للدليل، وبقي الباقي.

ولا يبعد دعوى أقوائيّة الوجه الثاني، مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّه لم يظهر من الأدلّة سقوط الستر الصلاتي بالمرّة؛ حيث إنّ مجرّد التقييد بالأمن من الناظر وعدمه لا يدلّ على سقوط الستر الصلاتي، لاحتمال أن يكون هذا المقدار المعتبر في هذه الصورة من الستر الصلاتي أيضاً. غاية الأمر أنّه قدّم القيام على اشتراط الستر في الصلاة في صورة الأمن من المطّلع وقدّم شرطيّة الستر على الركوع والسجود وسقطا، لا أن الستر المعتبر في الصلاة سقط في العراة بالكلّيّة.

ويؤيّده العلّة المذكورة في حسنة زرارة، حيث إنّه يظهر منها أنّ ستر الدبر معتبر في الصلاة، وعدم بدوّه فيها له أهميّة، ومع الشكّ فاستصحاب وجوب الستر بمقدار ما تمكّن منه في حال عدم التمكّن من تحصيل الستر جار، وإن منعت عنه فمع الشكّ في سقوط هذا المقدار المتمكّن منه للمصلّي العاري شُكّ في الامتثال، وقاعدة الاشتغال محكّمة، وكلّ ذلك لإجمال الدليل، حيث إنّه لم يظهر منه سقوط الستر بالكلّيّة، كما لا يخفى.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: أنّه بناءً على عدم سقوط الستر الصلاتي فلو أخلّ به لبطلت صلاته، مثلاً العاري الّذي كان تكليفه الجلوس لو قام وصلّى بطلت صلاته؛ للإخلال بالشرط. وأمّا بناءً على سقوطه فتكون صلاته صحيحةً.

ويتفرّع عليه أيضاً أنّه إذا كان الإيماء للركوع والسجود في كلتا الحالتين للتحفّظ عن الناظر المحترم، فإذا أمن منه فيجب عليه الصلاة التامّة بخلاف ما إذا كان من جهة الستر المعتبر في الصلاة، فإنّه يجب عليه الصلاة بالكيفيّة المخصوصة، فإذا تخلّف تكون صلاته باطلةً. غاية الأمر عصى من جهة مخالفة الأمر بالجلوس. وكذا لو ركع العاري المنفرد وسجد، فبناءً على سقوط الستر المعتبر في الصلاة تكون صلاته باطلةً، بخلاف ما إذا كان ساقطاً، فإنّه تصحّ صلاته وإن كان عاصياً. ويتفرّع عليه ما فرّعنا سابقاً على شرطيّة الستر حال التمكّن منه، من الإخلال به جهلاً أو نسياناً.

الثاني: بناءً على كون الجلوس والإيماء من مراتب الستر المعتبر في الصلاة، فيكون مورد اعتباره بالكيفيّة المخصوصة فيه هو عدم الأمن من الناظر

المحترم، وأمّا مع الأمن فيسقط شرطيّة الستر بالنسبة إلى القيام من جهة أهميّة القيام دون الركوع والسجود، فإنّه يجب الإيماء بدلاً عنهما لتقدّم الستر عليهما. ولذا حكم بسقوط الركوع والسجود.

وهل يجب وضع اليد على القُبل حال القيام أم لا؟ وجهان:

فنظراً إلى حسنة زرارة فيجب عليه وضع اليد عليه.

ونظراً إلى إطلاقات النصوص والفتاوى الّتي كانت في مقام صلاة العاري بما اعتبر فيه، لا يجب.

ولعلّ تلك الإطلاقات أقوى من التقييد الوارد في الحسنة، ولذا لم يعمل العلماء - رضوان الله عليهم - بالحسنة ولم يعتبروا وضع اليد للقائم الآمن أصلاً. فهذه الفقرة من الحسنة معرض عنها، فلا اعتماد بها. فظهر أنّ ستر الدُبر واجب مطلقاً. وأمّا ستر القبل فهو يجب فيما إذا كان ناظر محترما.

الثالث: إنّه بناءً على أن يكون الستر عن الناظر من مراتب الستر الصلاتي فلا وجه للتقييد بالمحترم. بل يجب الستر بالجلوس فيما إذا كان هناك ناظر. والتعبير عنه بالمطّلع كاشف عن إطلاق الناظر كما أنّ التعليل بعدم بدوّ ما في الخلف يشهد عليه أيضاً. وأمّا لو لم يكن من مراتب الستر فلتقييد الناظر به فائدة.

وتظهر الثمرة فيما إذا لم يكن الناظر محترماً - كالزوجة والطفل - فإنّه يجب القيام على العاري كما ذا لم يكن في البين ناظر أصلاً. بخلاف ما إذا كان الستر عنه ستراً صلاتياً، فإنّ الستر بالنسبة إلى القيام ساقط فيما إذا لم يكن هناك مطّلع. وأمّا مع وجوده فيجب الستر بالجلوس مطلقاً سواء كان الناظر محترماً أم لم يكن.

الرابع: إنّ الظاهر من الأدلّة كون الإيماء عن الركوع والسجود بدلاً عنهما، لا أنّ الانتقال منهما إلى الإيماء رخصة. فعلى هذا لو تعمّد إلى الركوع والسجود فصلاته باطلة وإن قلنا بأنّ الستر يكون واجباً تعبديّاً لا شرطاً للصلاة. وذلك؛ لأنّ المأمور به هو الإيماء الذي جعل بدلاً عنهما، وهو في طولهما، ومعه فلا أمر بالنسبة إليهما، ومعه فتكون صلاته باطلةً ولا يُجتزى بهما أصلاً. وبناءً على البدليّة تجري فيه جميع الأحكام الجارية فى الركوع والسجود، فلو ترك الإيماء جهلاً أو نسياناً بطلت صلاته كما إذا ترك الركوع والسجود كذلك. ولو زاد بطلت أيضاً.

بخلاف ما إذا لم يكن بدلاً عنهما، بل كان واجباً، وكان تركهما عزيمةً، فإنّه تصحّ الصلاة؛ لأنّه أتى بالمأمور به، وإنّما ترك واجباً آخر، ولم يكن عاصياً أيضاً لو كان الجهل عن قصور، أو كان عن نسيان، كما لا يخفى.

وأمّا كون الجلوس بدلاً عن القيام - كبدليّة الإيماء عن الركوع - فلم يظهر من الأدلّة البدليّة، فلو قام فيما إذا وجب عليه الجلوس أو بالعكس تكون صلاته صحيحةً إذا لم يكن الستر الحاصل بالجلوس شرطاً للصلاة. وأمّا لو كان الستر شرطاً فتبطل من جهة الاخلال بالستر لا من جهة بدليّة الجلوس عن القيام، بخلاف ما إذا كان الجلوس بدلاً، فإنّه تبطل من هذه الجهة.

والحاصل: إنّه لم يظهر من الأدلّة كون الجلوس بدلاً عن القيام، بل الظاهر من التعليل - بعدم بدوّ ما في الخلف للجلوس - كون الجلوس مقدّمةً لتحصيل الستر، لا أنّه بدل عن القيام، فلا تجري عليه أحكامه.

الخامس: في أنّه لا إشكال في كون ترك الإيماء أو زيادته موجباً لبطلان الصلاة مطلقاً عمداً كان أو جهلاً أو نسياناً؛ حيث إنّ حكم الإيماء حكم الركوع والسجود. فإنّه بدل عنهما.

إنّما الإشكال فيما إذا أتى بالركوع والإيماء نسياناً أو جهلاً. فهل يوجب زيادة الركوع بطلان الصلاة وكان حكمه حكم زيادة الركن أم لا؟ وجهان:

فنظراً إلى أنّ الركن هو الإيماء والركوع خارج عن كونه جزءاً للصلاة ومعه فزيادته نسياناً لا يوجب البطلان.

ونظراً إلى أنّه هو المبدل الركنيّ فهو باق على ركنيّته، وبعبارة أُخرى لا يخرج الركوع عن كونه جزءاً للصلاة بمجرد الانتقال إلى البدل فالجزء الذي هو المأمور به فعلاً وإن كان هو الإيماء ولكنّ قوام جزئيّته تكون لبدليّته عن الركوع الذي هو الجزء الركنيّ، فالركوع بما هو جزء للصلاة يكون مبدلاً عن الإيماء، فلا يخرج عن كونه جزءاً ركنيّاً، فيلزم الجمع بينهما الجمع بين البدل الركنيّ والمبدل الركنيّ، فالإتيان بهما إتيان بالركنين، فتكون الصلاة باطلةً.

والثاني هو الأقوى؛ لما ذكرنا من عدم خروجه عن الجزئيّة بالانتقال إلى بدله، بل قوام البدليّة بكونهما جزءاً. غاية الأمر أحدهما جزئي فعلي والآخر جزء للصلاة بما هو ولو لم يكن جزئيّته فعليّةً، فتأمّل.

وممّا ذكرنا ظهر أن ما يظهر من الشيخ الكبير ﵀ في كشفه من أنّه لو ترك الإيماء وأتى بالركوع التامّ نسياناً، كانت صلاته صحيحة من جهة تركه، إنّما يكون من جهة عدم بدوّ ما في الخلف فإذا فرض بدوّه على وجه يكون معذوراً - كما هو المفروض - كانت صلاته صحيحة، ليس على ما ينبغي، فإنّه بعد عدم

كون الركوع جزءاً فعليّاً للصلاة حينئذٍ فما أتى به ليس بمأمور به وما هوالمأمور به لم يأت به ومعه فلا يمكن الإجزاء أبداً. كما ذكره في الجواهر[١]، فراجع.

السادس: إنّه لا يعتبر في الإيماء عن الركوع والسجود الجلوس، كما يستظهر عن الجواهر، نظراً إلى حسنة زرارة، فإنّ فيها: «ثُمّ يجلسان فيوميان ولا يركعان ولا يسجدان»[٢]؛ لأنّ هذه الفقرة من الحسنة كفقرتها السابقة من وضع اليد على العورة ليست بمعمول به، بل يكون معرضاً عنها؛ لأنّه لم يعتبر العلماء - رضوان الله عليهم - الجلوس فيه. ومعه فلا اعتماد عليه، ومع الشكّ في اعتبار الجلوس فيكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال مبنيّاً على المختار في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما لا يخفى.

السابع: إذا لم يجد العاري ثوباً يستر به القبل والدبر كليهما، ولكن وجد ما يستر به أحدهما، فماهو المقدّم منهما؟

الظاهر هو تقدّم الدُبر؛ لأنّ الظاهر من الحسنة المتضمّنة لعلّة سقوط الركوع والسجود - من عدم بدوّ ما في الخلف - هو أهميّة ستر الدبر عن القبل في نظر الشارع، مضافاً إلى لزوم القيام مع الأمن من المطّلع ولزوم الإيماء للركوع والسجود يظهر أهميّة ستر الدُبر عن القبل، حيث إنّ القيام ملازم لظهور القبل، فقدّم الشارع القيام على ستر القبل وحكم بسقوط الركوع لأهميّة ستر الدُبر، فالقول بتقديم ستر الدُبر لا يخلو عن القوّة، كما لا يخفى.

---

(١) انظر جواهر الكلام ٨: ٢١٨.

(٢) الكافي ٣: ١٦/٣٩٦، التهذيب ٢: ١٥١٢/٣٦٤ و٣: ٤٠٣/١٧٨، الوسائل ٤: ٦/٤٤٩ ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي. وراجع الجواهر ٨: ٢١٠ ـ ٢١١.

الثامن: إنّه هل يجوز للعاري البدار إلى الصلاة مطلقاً، أو يجب عليه التأخير مطلقاً، أوالتفصيل بين من كان مأيوساً عن حصول الستر - فيجوز له البدار - وبين من يكون راجياً له - فلا يجوز له البدار - ؟ وجوه بل أقوال:

قد قرّر في محلّه أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز البدار لمن يتمكّن في تمام الوقت من الصلاة التامّة، إلا من حصل له اليأس عن التمكّن من الصلاة التامّة في تمام الوقت، وإلا فالمأمور به أوّلاً هو الصلاة التامّة، والانتقال إلى الناقص يحتاج إلى دليل [وهو] مفقود في المقام، إلا فيمن حصل له اليأس. فإنّ الدليل قام على جواز البدار في هذه الصورة خاصّة. كما قرّر في محلّه. وحيث إنّ إطلاق الأدلّة الدالّة على جواز البدار مع اليأس، مع كونه في مقام البيان يقتضي صحّة الصلاة مطلقاً، سواءٌ انكشف الخلاف في الوقت أو لم ينكشف، فيستكشف منه كون اليأس موضوعيّاً لا طريقيّاً، وبناءً على هذا لو حصل له اليأس وصلّى ثمّ تمكّن في الوقت من الستر فلا يجب عليه الإعادة أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ منشأ الخلاف في وجوب الإعادة مع التمكّن من الستر أو غيره من الشرائط المعتبرة في الصلاة، المتعذّر منه حال اليأس من رفعه من المتّفقين في جواز البدار، هو كون اليأس طريقيّاً أو موضوعيّاً، كما لا يخفى.

هذا إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ عن الصلاة. وأمّا لو انكشف الخلاف في أثناء الصلاة كما إذا يأس من الستر في أوّل الدخول ثمّ تمكّن منه في أثناء الصلاة، فهل تبطل الصلاة رأساً أو لا تبطل ؟ فيه وجهان:

والظاهر عدم بطلان ما أتى به من الصلاة؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على صحّة تمام الصلاة لو انكشف الخلاف بعد الفراغ، تدلّ على صحّة بعض الأجزاء أيضاً

بالدلالة العرفيّة، فإنّ الحكم بصحّة الكلّ مستلزم عرفاً لصحّة البعض، فالصورة المفروضة مشمولة لتلك الأخبار أيضاً بالإطلاق، وتدلّ على صحّته بالدلالة العرفيّة، فإنّ المدلول منه عرفاً هو صحّة البعض أيضاً، وحيث إنّ الحال المتخلّل بين تمكّنه من الستر وبين تستّره به ملحق بحال عدم التمكّن من حيث عدم التمكّن من التستّر إلا بتخلّل هذا المقدار من الزمان، فالدليل الدالّ على صحّة الصلاة في هذه الصورة، يدلّ على عدم مانعيّة هذا المقدار المتخلّل.

كما قلنا في صحيحة علي بن جعفر، الدالّة على صحّة صلاة العاري الجاهل بخروج فرجه حال الصلاة، ثم علم به بعد الصلاة[1]، فإنّا قلنا سابقاً بأنّها كما تدلّ على صحّة الصلاة لو علم بخروج فرجه بعد الصلاة فكذا تدلّ على صحّة ما لو علم به في الأثناء بالدلالة العرفيّة، وقلنا بأنّ دلالتها على الصحّة في الأثناء هو اغتفار ذلك المقدار المتخلّل بين التذكّر وبين التستّر، فكذا ما نحن فيه.

نعم، لو حكمنا بصحّة البعض بأصل عمليّ لا يمكن أن يحكم باغتفار المقدار المتخلّل إلا على القول بالمثبت، كما لا يخفى.

التاسع: لو تزاحم الستر الّذي هو شرط للصلاة مع الوقت، كما لو كان تحصيل الستر موجباً لفوت الوقت، بحيث لو أراد أن يحصّل الستر يلزم فوت الوقت، ولو أراد إدراك الوقت يلزم فوت الستر، فهل يقدّم الستر على الوقت ويأتي بالصلاة في خارج الوقت، أو يقدّم الوقت على الستر ويصلّي عارياً؟ وجهان:

---

(١) مسائل علي بن جعفر: ٤٧٦/٢١٦، التهذيب ٢: ٨٥١/٢١٦ الوسائل ٤: ١/٤٠٤ ب ٢٧من أبواب لباس المصلّي.

والأقوى هو تقديم الستر على الوقت فيما إذا تمكّن من إدراك ركعة في الوقت.

وأمّا إذا لم يتمكّن من إدراك الوقت بوجه، فالوقت مقدّم؛ لأهمّية الوقت من الستر ومن كلّ جزءٍ، ركنيّاً كان أم غير ركنيّ، كما لا يخفى.

وأمّا تقديم الستر على الوقت بالنسبة إلى من أدرك ركعةً؛ فلما هو المقرّر في محلّه، من أنّ الضابط في تقديم أحد المتزاحمين على الآخر هو أهميّة أحدهما من الآخر أو كان أحدهما ممّا ليس له البدل في الشرع والآخر ماله البدل، فإنّ ما لابدّل له مقدّم على ما له البدل، كما هو الضابط في تقديم الوقت على الطهارة المائيّة.

والسرّ في تقديم ما لابدّل له شرعاً على ما له البدل، ليس هو مجرّد كونه لابدّل [له] والآخر ما له البدل؛ لأنّه ليس هذا كبرىً كليّةً ثبت بالتعبّد، بل من جهة أنّ ما له البدل شرعاً تكون القدرة ماخوذةً فيه شرعاً؛ فإنّ من نفس جعل البدل يستكشف كون القدرة المعتبرة في المبدل قدرةً شرعيّةً؛ لأنّه لولا اعتبار القدرة الشرعيّة لا وجه لجعل البدل له، ضرورة أنّه لو كان المعتبر هو القدرة العقليّة فهي حاصلة، ولكن بخلاف ما ليس له البدل، فإنّه يستكشف عن كونه هو المطلوب بنفسه ما دام قادراً عليه بالقدرة العقليّة.

وقد قرّرنا في محلّه أنّه لو زاحم الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة، الواجب المشروط بالقدرة العقليّة، يكون المشروط بالقدرة العقليّة مقدّماً، ولو كان أضعف مرتبةً من الآخر، وكان الآخر في أعلى مراتب الشدّة وتأكّد الوجوب؛ لأنّ الواجب المشروط بالقدرة العقليّة ذاهب لموضوع الآخر، وشاغل

للقدرة إلى نفسه. ومعه فلا يبقى ملاك للمشروط بالقدرة الشرعيّة؛ لأنّ للقدرة دخل حينئذٍ في ملاك الواجب. فمع التزاحم ليس للواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة ملاك حتّى يزاحم الآخر، بخلاف المشروط بالقدرة العقليّة؛ فإنّ الملاك فيه تامّ والمكلّف قادر، فيكون موضوعه تامّاً، ولا يزاحمه الآخر إلا بحفظ ملاكه وموضوعه، ولا يمكن أن يحفظ الحكم موضوع نفسه، وعلى تقدير الإمكان - على فرض المحال - فحفظه موقوف على تقدّمه على الآخر.

وبالجملة: لا يمكن تقدّم الواجب المشروط بالقدرة الشرعيّة، على المشروط بالقدرة العقليّة إلا على وجه دائر بخلاف الآخر، فإنّ تقدّمه على الآخر لا يتوقّف إلا على القدرة العقليّة وهي حاصلة على الفرض، فإذا كان ملاك تقديم ما لابدّل له على ما له البدل هو كونه ذاهباً لموضوع الآخر وشاغلاً للقدرة إلى نفسه، فلا يبقى لما له البدل ملاك حتّى يزاحم الآخر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو كان مفاد «من أدرك ركعةً فقد أدرك كلّه»[1] تنزيل ما وقع خارج الوقت منزلة الواقع في الوقت وبدلاً له، فيكون للوقت بدل، وأمّا الستر فليس له البدل فيقدّم الستر على الوقت في الصورة المفروضة.

ولا يتوهّم أنّ صلاة العاري أيضاً بدل عن الصلاة مع الستر؛ لما قلنا من أنّ صلاة العاري ليست بدلاً، بل يسقط الركوع والسجود والقيام في صورة عدم الأمن من المطّلع، لا أنّه بدل عنها.

---

(١) الوسائل ٤/٤: ٢١٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت (بتفاوت يسير).

وما ذكرنا هو الضابط في تزاحم أجزاء الواجب الواحد مع الأُخر أو الشرائط مع الشرائط الأُخر، والتزاحم حقيقةً إنّما يقع فيما إذا كانت القدرة في كليهما عقليّاً أو شرعيّاً ولم يكن أحدهما أهمّ أو محتمل الأهميّة من الآخر، أو كان كلاهما بدلاً.

ولكن يقع الإشكال في أنّه لازم ما ذكرت تزاحم الطهارة المائيّة مع الوقت؛ لأنّ كلاً منهما له البدل، مع أنّه لا إشكال في تقديم الوقت على الطهارة المائيّة.

اللّهمّ إلا أن يقال بأنّ مفروض تقديم الوقت على الطهارة المائيّة إنّما يكون فيما إذا كان نفس الوضوء موجباً لضيق الوقت، وتحقّق موضوع من أدرك، وإلا لم يتحقّق. ففي ظرف تزاحم الطهارة المائيّة مع الوقت لم يكن موضوع لمن أدرك، بل بالطهارة المائيّة يتحقّق موضوعه، فليس التزاحم بينهما في رتبة واحدة، بل في رتبة التزاحم يكون الوقت بلابدّل والطهارة المائيّة ممّا له البدل فيقدّم، فتأمّل في المقام، فإنّه لا يخلو عن الإشكال والدقّة.

العاشر: ثمّ اعلم: أنّه قد اختلف كلمات العلماء في جواز الصلاة وعدمه فيما يستر ظهر القدم كالشُمشك: بضم الأوّلين وسكون الثالث وقيل: بضمّ الأوّل وكسر الثاني[1].

ومنشأ الاختلاف هو ورود مرسلة منقولة في الوسيلة عن ابن حمزة: «الصلاة محظورة في الشمشك والنعل السنديّ»[2] فإنّه عمّم الحكم إلى كلما يستر ظهر

---

(١) كما في جواهر الكلام ٨: ١٥٣.

(٢) الوسيلة: ٨٨.

القدم. وهذا الخبر مخدوش من وجوه:

الأوّل: معارضته بما ورد في التوقيع المبارك بعد السؤال عنه أرواحنا له الفداء عن جواز الصلاة للرجل الذي يصلّي وفي رجليه بطيط[١] لا يغطّي الكعبين؟ فوقّع - أرواح العالمين له الفداء - «جائزٌ»[٢] فإنّه لو كان المراد بالكعبين هو العظمين، فظاهر دلالته على جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم، فيكون معارضاً للمرسلة المذكورة. وكذا لو كان المراد به هو قبّتا القدمين، فإنّه يدلّ على جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم، فيكون معارضاً أيضاً. إلا أن يراد به ما يستر تمام الظهر لا أكثره.

والثاني: إنّه غير معمول بها، فإنّ القائلين بعدم الجواز: بين من قال بالكراهة، وبين من قال بالحرمة، والقائلون بالحرمة بين[٣] من علّل الحرمة بأنّ ستر ظهر القدم مانع عن الاعتماد على الرجلين حال القيام، وعلى أصابعهما وإبهامهما على الأرض حال السجود، وبناءً عليه فما لا يكون مانعاً عن الاعتماد عليه حال القيام وحال السجود، فيجوز الصلاة فيه ولو كان ساتراً لظهر القدمين، فلا يظهر منهم العمل على المرسلة المذكورة، ومع عدم إحراز العمل بها فلا اعتماد عليها.

والثالث: إنّه على فرض تسليم صحّة المرسلة، فلا دلالة لها على عدم جواز

---

(١) البطيط: رأس الخف بلا ساق. (منه رحمه الله) (القاموس المحيط ٢: ٣٥١).

(٢) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٥٧١، كتاب الغيبة للطوسي: ٣٨١، الوسائل ٤: ٤/٤٢٧ ب ٣٨من أبواب لباس المصلّي.

(٣) هكذا في الأصل ولم يشر رحمه الله إلى «بين» الثاني حتّى تستقيم العبارة. فلاحظ.

الصلاة فيما يستر ظهر القدم؛ لاحتمال أن يكون النهي عنهما لخصوصيّة فيهما كما هو ظاهر.

فعلى أيّ حال لا وجه للقول بعدم الجواز فيما يستر ظهر القدم.

في مكان المصلّي

هو الموقف الّذي يصلّي فيه المصلّي، وحيث إنّ المصلّي يشغل ببدنه الفضاء الّذي أحاط بموقفه الّذي يستقرّ فيه، فالتعريف الّذي ينطبق على كلتا الجهتين من التعاريف المذكورة من الفقهاء في هذا المقام: هو الفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي. فإنّه بعد كون الخلأ محالاً، فالهواء محيط بكلّ مكان كان له الفضاء، فالبدن بتمامه شاغل لذلك الفضاء المحيط بموقفه.

وهذا هو المنطبق على التعريف الّذي ذكره المحقّقون من أهل المعقول، من أنّه البُعد المجرّد الّذي يلاقيه الجسم بكلّيته، أو أنّه البُعد الّذي يعلمه العرف بفطرتهم كالماء في الإناء، لا خصوص تماس سطح الجسم بسطح الجسم الحاوي كما عن المشّائيين[1] حتّى ينقض ببطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب، من حيث إنّ التماس بين السطحين محقّق، مع أنّه لم يظهر منهم مسلّميّة بطلانها.

ولا يرد على التعريف المذكور: أنّ لازمه عدم بطلان الصلاة تحت الخيمة المغصوبة أو السقف المغصوب؛ حيث إنّه لم يكن شاغلاً للفضاء.

---

(١) حكاه في جواهر الكلام٨: ٢٧٦ عن بعض الحكماء.

أوّلاً: لعدم مسلّميّة بطلان صلاته.

وثانياً: أنّ فساده ليس من جهة كونه مغصوباً من هذه الجهة، بمعنى كون بدن المصلّي شاغلاً لذلك الفضاء، بل من جهة أنّ الوقوف تحته نحو انتفاع منه، ونحو تصرّف، كالاستظلال منه. وهو في حيّز المنع؛ لأنّ الاستظلال به ليس من أنحاء التصرّف فيه، كما لا يخفى.

نعم يرد على هذا التعريف: إنّه ليس بجامع للمكان الّذي رتّب عليه حكمان: الأوّل إباحته، والثاني طهارته، فإنّ المكان بالمعنى المذكور غير قابل للنجاسة والطهارة؛ حيث إنّهما مترتّبان على السطح الّذي يستقرّ فيه بدن المصلّي ويماسّه، فلو أُلحق بالتعريف المذكور «أو يستقرّ عليه» كما في الجواهر[1]، فيكون جامعاً للمكان الّذي هو موضوع البحث.

فما في الجواهر من تعريفه: «بالفراغ الّذي يشغله بدن المصلّي أو يستقرّ عليه ولو بوسائط»[2]، فهو أولى من سائر التعاريف.

نعم، ما ألحق به بقوله: «ولو بوسائط» فيه تفصيل يظهر لك إن شاء الله تعالى.

والبحث في المكان يقع في أُمور:

الأوّل: في حقيقته، وقد مرّت إجمالاً، وحيث إنّه لا طائل تحته ولا ثمرة يترتّب عليه؛ حيث إنّ مثل هذه التعاريف يكون شرحاً للفظ فلا وجه لإطالة

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٢٧٦.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٢٧٧.

الكلام فيه.

والثاني: في تحديد ما يكون ملكاً من المكان بالمعنى المذكور حتّى يعلم منه ما يشترط فيه إباحته للصلاة وما يشترط فيه الطهارة.

والثالث: فيما يكون شاغلاً ومستقرّاً فيه من الأفعال والأكوان المتّحدة معه من أكوان الصلاة.

وأمّا الثاني: فلا إشكال في كون الموقف الّذي يستقرّ فيه ممّا يملك، إنّما الكلام في الهواء والفضاء الّذي هو محيط به من حيث إنّه ملك، أو حقّ مطلقاً؟ وعلى كلا التقديرين فهل الملك أو الحقّ هو الفضاء المحيط به إلى عنان السماء من طرف العلوّ، ومن الموقف إلى تخوم الأرض من طرف السفل، أو التفصيل بين ما يتوقّف عليه الانتفاع بالإملاك نوعاً فهو الملك من كلا الطرفين، وبين ما لا يتوقّف عليه الانتفاع نوعاً. فبالنسبة إلى ما يُعدّ تابعاً عرفاً للفضاء المملوك فهو حقّ لصاحب الملك، وأمّا بالنسبة إلى ما زاد فهو ليس بملك ولا حقّ في كلا الطرفين؟ ففيه أقوال ووجوه.

واختار الاستاذ سلّمه الله تعالى، القول الثالث. أمّا القول بعدم الملك، فلا وجه له بعد ما كانت إضافة الملكيّة، الّتي كانت للمالك بالنسبة إلى نفس المحاط والفضاء المحيط على نحو واحد، والتفكيك بين الإضافتين لا وجه له.

ودعوى عدم قابليّة الفضاء لأن تتقوّم بها الإضافة الملكيّة. مجازفة؛ فإنّه بعد كون الحقّ أيضاً من مراتب الملك وإنّما يكون حقّاً من جهة ضعف، إمّا في نفس الإضافة كما في حقّ التحجير، أو في صاحبها كما في حقّ المضاجعة، أو في نفس ما يتقوّم به من جهة كونه ملكاً للغير كما في حقّ الرهن وحقّ الجناية

وليس في البين شيء يوجب ضعفاً في الإضافة، بعد ما كانت نسبة المالك إلى المحيط والمحاط نسبةً واحدة، والتفكيك يكون بلا دليل، فكون الفضاء كنفس سطح الأرض ممّا يملك لا إشكال [فيه].

والقول بأنّه مرتبة ضعيفة منه، يحتاج إلى دليل مفقود عرفاً وشرعاً.

لكنّ الّذي يكون منه ملكاً، هو الّذي يحتاج إليه الانتفاع من الأرض نوعاً على اختلاف الانتفاعات، الّتي كانت الأراضي تُنتفعُ بها حسب اختلاف أغراض المُلاك، المتعلّقة على الأبنية العالية، أو القصيرة عليها.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى البُعد العمقيّ الذي كان لكلّ أرض، فإنّ ما يحتاج إليه الانتفاع من الأرض - من أعماق الأرض -، فهو ملك كالفضاء على اختلاف الانتفاعات، من الحفائر والسراديب والقنوات الّتي عُدت للانتفاع بها نوعاً.

وأمّا الزائد على المقدار الّذي يحتاج إليه الانتفاع من الأرض نوعاً من الفضاء المحيط على الأرض ومن عمقها، فما يكون منه تابعاً عرفاً للفضاء المملوك، أو للعمق الّذي كان ملكاً، فهو حقّ للمُلاك كتوابع نفس الأرض على اختلافها حسب اختلاف المتبوع، فإنّ توابع الدار غير توابع القناة، والجامع هو الّذي يُعدّ تابعاً له عرفاً، وكان من لوازم الانتفاع من الأرض. كما قرّر في محلّه.

وأمّا الزائد على ما هو الملك منهما بتوابعهما، فليس بملك ولا حقّ؛ لعدم الدليل عليه شرعاً ولا عرفاً؛ لأنّه ليس من التوابع العرفيّة، ولا ما يتوقّف عليه الانتفاع بالأموال، فمن طرف فوق الأرض يكون الزائد على الفضاء الّذي كان من توابع الفضاء الّذي كان ملكاً إلى عنان السماء غير مملوك لأحد أصلاً. وكذا

من طرف العمق، فإنّ الزائد على ما كان تابعاً للحفر والقنوات المستحدثة في أعماق الأرض إلى تخوم الأرض ليس بملك ولا حقّ؛ لما ذكرنا من أنّ ملاك ملكيّة الفضاء والعمق وملاك حقّيّتهما منتف بالنسبة إلى الزائد عليهما، كما لا يخفى.

ويتفرّع على ما ذكرنا غصبيّة الفضاء لو بنى غاصب في فضاء الغير بناءً كالأبنية المعروفة بالسوبات[1]، أو أخرج الرواشن في فضائه، وعدم غصبيّة إشغال الفضاء العالي، الزائد على ما كان ملكاً وحقّاً، فالصلاة في الطيّارات المستحدثة، الّتي تسير في الجوّ فوق المقدار الّذي كان تابعاً للفضاء المملوك جائزة، ولو لم يكن مالك الفضاء الّذي دونه راضياً؛ لأنّه ليس بملك كما أنّه لا مانع من حفر قناة أو بئر تحت الأرض الّتي كانت ملكاً وحقّاً للغير، ولو لم يكن صاحب الأرض راضياً. وكذا لو حفر قناةً تحت قناة الغير إذا لم يكن من توابعه، ولم يكن مضرّاً به، وكذا تجوز الصلاة في تلك الحفر؛ لأنّها ليست بملك ولا حقّ.

نعم، بناءً على القول بأنّ مالك الأرض يملك الفضاء المحيط بها، منها إلى عنان السماء، ومنها إلى تخوم الأرض، كانت الصلاة في الصور المفروضة باطلةً وكان السير في الجوّ غصباً لو لم يكن صاحب الأرض راضياً، كما أنّ إحداث القناة أو الحفرة في الصورة المفروضة غير جائز، ويكون غصباً وتصرّفاً في ملك الغير، وأمّا بناءً على ما ذكرنا، فالصلاة صحيحة والتصرّفات المذكورة جائزة.

---

(١) هكذا في الأصل. والظاهر «بالسوباط».

وكذا يتفرّع على ما ذكرنا، عدم محكوميّة الفضاء الزائد على المقدار المذكور، المتّصل بالفضاء المحيط على أرض المسجد أو الوقف، - بحكم الوقف وبحكم المسجد - فجواز الجنب الجالس في [الطيّارة][1] التي تسير في الجوّ عن الفضاء المحيط على المسجد لا مانع منه.

وهكذا الكلام [في[2]] الحفرة المحفورة تحت العمق المملوك في أرض المسجد أو الوقف إلى غير ذلك من الفروع المتفرّعة على ما ذكرنا، كما لا يخفى، فتدبر جيّداً.

---

(١) في الأصل «السيّارة» والأنسب «الطيّارة» كما أثبتناه.

(٢) في الأصل «إلى» والأنسب «في» كما أثبتناه.

في المكان المغصوب

هل الصلاة في أرض تحتها أحجار أو أخشاب مغصوبة منصوبة، بحيث كان استقرار المصلّي عليها بالواسطة صحيحة أم لا ؟

واختار الاستاذ - سلّمه الله - صحّة الصلاة؛ لعدم كون الصلاة فيها تصرّفاً في تلك الأحجار والأخشاب، ومجرّد كون الاستقرار عليها بالواسطة، مع كون الفضاء ونفس الأرض الّتي كانت موقفاً مملوكة للمصلّي أو ماذوناً من مالكه بالصلاة فيها، لا يُعدّ تصرّفاً في تلك الأحجار والأخشاب عرفاً، كما أنّ الجلوس في مثل هذا المكان، أو القيام فيه، ليس تصرّفاً في تلك الأحجار والأخشاب، كما أنّ الصلاة في الرفّ المعلّق والأُرجوحة الّتي كانت قائمةً بالقوائم المغصوبة - فإنّ الاستقرار على الرفّ أو الأُرجوحة الّتي لم تكن مغصوبة ليس تصرفاً في قوائمهما، الّتي كان قرار الأُرجوحة والرفّ عليها. ومجرّد كون المغصوب واسطةً في قرار المكان واستقرار المصلّي عليه -، لا يوجب كون التصرّف في ذلك المكان تصرّفاً في تلك القوائم أو تصرّفاً في تلك الأخشاب المنصوبة تحت الأرض الّتي استقر عليها المصلّي.

فان قلت: إنّ التحيّز في مكان تصرّفٌ في ذلك المكان. والاستقرار في

مكان استقرارٌ حقيقةً على ما يستقرّ عليه ذلك المكان بالواسطة، وحيث إنّ الاستقرار في مكان تصرّف في ذلك المكان، والتصرّف فيه تصرّف فيما كان قرار هذا المكان عليه، غاية الأمر أن التصرّف بالنسبة [إلى]نفس الحيّز تصرّف بلا واسطة، وبالنسبة إلى ما يكون قرار هذا المكان عليه تصرّف بالواسطة، فيكون الاستقرار في مكان تصرّفاً فيه وفيما يستقر عليه ذلك المكان، فيكون غصباً وحراماً.

ولا يقاس هذا بالرفّ المعلّق أو الأُرجوحة المباحتين بنفسهما وإن كان قوائمهما غصبيّتين؛ حيث إن الاستقرار على الرّف والأُرجوحة ليس استقراراً على قوائمهما؛ لأنّه ليس مستقرّاً على القوائم عرفاً بل المتمكّن في الأُرجوحة مستقرّ على الأُرجوحة وإن كانت الأُرجوحة متقوّمة بالقائمتين ولكن القائمتين علّة لوجود الأُرجوحة واستقرارها، ولكن الاستقرار على الشيء ليس استقراراً على علّة وجود الشيء، وليس التصرّف في معلول شيءٍ تصرّفاً في ذلك الشيء وليس هذا استقراراً بالواسطة بلا إشكال؛ حيث إنّ الاستقرار على القوائم ممّا قد لا يمكن، ولابدّ في كون الاستقرار على شيءٍ استقراراً على ذلك الشيء ممّا يصلح لأن يستقرّ عليه، ولا شبهة في أنّ الخشبتين المنصوبتين لاستقرار الأُرجوحة عليهما ليس ممّا يصلح لأن يستقرّ عليه ولكن بخلاف الاستقرار على مكان كان قراره على مكان آخر، فإنّ الاستقرار عليه استقرار على ذلك المكان بالواسطة، أو بالوسائط، وما ذكرنا هو المراد بالواسطة المذكورة في كلمات الفقهاء -رضوان الله عليهم - في هذا المقام.

قلت: إن أردت بكون الاستقرار على مكان تصرّفاً على ما يستقرّ عليه هذا

المكان بالواسطة كونه تصرّفاً عرفيّاً، بحيث يُعدّ في العرف تصرّفاً في ذي الواسطة كالتصرف في الواسطة. فهو ليس بمسلّم مطلقاً، بل يختلف باختلاف قرب ذي الواسطة بالنسبة إلى ما استقرّ عليه المصلّي والمتمكّن، وبُعدها عنه. فلو كان البُعد بينهما كثيراً، فظاهر أنّه لا يصدق الاستقرار عليه، بمجرّد الاستقرار على المكان المستقرّ عليه بالوسائط، كالاستقرار على شاهق مرتفع، فإنّه ليس استقراراً على الأرض أو على أعماقها الّتي كانت قراراً لذلك الشاهق، بخلاف ما إذا كان قريباً عرفيّاً، كما إذا كان البُعد بينهما ذراعاً أو ذراعين، فإنّ الاستقرار عليه استقرار على ما يستقرّ ذلك المكان عليه، كما إذا استقرّ على فراش أو فراشين أو أزيد، المفروشة على الأرض المغصوبة، فإنّ الاستقرار على الفراش استقرار على الأرض المغصوبة، وكان تصرّفاً في الأرض المغصوبة عرفاً. وبين المرتبتين مراتب، بعضها متيقّن كون الاستقرار عليه استقراراً على ذي الواسطة، وبعضها مشكوك، وبعضها مقطوع عدم كونه تصرّفاً عرفيّاً.

والحاصل: إنّ الضابط في كون الاستقرار على شيءٍ استقراراً على ما يستقرّ عليه ذلك المكان، وكون التصرّف فيه تصرّفاً في ذلك، أن يعدّ العرف استقراراً عليه وتصرّفاً فيه، وهذا يختلف باختلاف قرب قرار المكان وبُعده بنظر العرف.

وإن أردت بكون الاستقرار عليه استقراراً على ذلك القرار عقلاً، بملاك التوقّف، فليس هذا ضابطاً وملاكاً لما تعلّقت به حرمة التصرّف في المغصوب، وإلا كان التصرّف في الأُرجوحة تصرّفاً في قوائمها، سواء كان ذلك التصرّف جلوساً فيه، أو تحريكها. وذلك؛ لأنّ الحرمة إنّما تعلّقت بما يكون غصباً عرفاً، كما لا يخفى.

وعلى كلّ تقدير الدفائن والذخائر المغصوبة المدفونة تحت الأرض الّتي يصلّى فيها خارجة عن قرار الأرض وعن الاستقرار عليه بالواسطة، ولعلّ نصب الأخشاب والأحجار المغصوبة تحت الأرض، خارج عن الأرض وعن قرارها، وليس الاستقرار على تلك الأرض استقراراً عليها ولا تصرّفاً فيها بوجه.

وممّا ذكرنا ظهر حال ما إذا كانت حفرة مغصوبة، فإذا ملأها بالتراب الغير المغصوب وصلّى على التراب الّذي ملأ به الحفرة، فإن كان البُعد الحاصل بين مكان المصلّي وبين قرار التراب كثيراً، فلا يُعدّ عرفاً الاستقرار عليه استقراراً على الأرض المغصوبة، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فإما يكون الاستقرار عليه استقراراً على قرار التراب فهو تصرّف، وإمّا يكون مشكوكاً من جهة عدم إحراز مرتبة القرب والبُعد، والإنصاف إنّ المسألة مشكلة.

وعلى كلّ تقدير، فرق بين أن يملأ الحفرة من التراب وممّا يكون أرضاً، وبين أن يملأها من غيره من الأخشاب والفراش، فإنّ الاستقرار على الفراش استقرارٌ فيه. والسرّ في ذلك، إنّه لو كان من جنس الأرض من التراب والمدر يصير جزءاً من الأرض فتستوي الحفرة مع الأرض بواسطته، ولا تعدّ الحفرة ظرفاً لذلك المدر والحجر والتراب، بخلاف ما إذا ملأت من غيرها. فإنّ الحفرة ظرف له والاستقرار على المظروف استقرار على الظرف.

نعم، لو ألقى التراب على الفرش فيصير حالها حال الذخائر والدفائن.

وممّا ذكرنا، ظهر حال ما إذا كان البيت - أساسه أو قوائمه - من الأحجار والأخشاب المغصوبة، فإنّ الصلاة على السطح القائم بها ليس استقراراً عرفاً على القوائم ولا يُعدّ الكون على السطح تصرّفاً في أساس الدار أو في قوائمه، وحاله

كحال الرفّ المعلّق والأُرجوحة المعلّقة.

وأمّا الصلاة في داخل مثل هذا البيت فحالها كحال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة، وقد ذكرنا بأنّها ليست تصرّفاً فيه أصلاً. بل الاستظلال بمثل هذا السقف المبنيّ على تلك القوائم والأساس ليس تصرّفاً فيه، وإن قلنا بكونه تصرّفاً في الخيمة المغصوبة.

نعم لو كان السقف أيضاً مغصوباً فيكون نظير الخيمة المغصوبة، وبناءً على هذا، الصلاة في السطح المبنيّ على السقف المغصوب باطلة من جهة أنّها تصرّف في المغصوب واستقرار فيه بلا واسطة، ولابد من التأمّل التامّ في الفروع المذكورة.

ومختار الاستاذ - سلّمه الله - صحّة الصلاة في المكان المستقرّ على القرار المغصوب مطلقاً، من جهة عدم صدق التصرّف العرفيّ.

وما ذكرنا كلّه بيان لما يصدق عليه التصرّف، وتميّزه عما لا يصدق عليه عرفاً، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث: لا إشكال في بطلان الصلاة في المغصوب؛ لما ذكرنا في الستر المغصوب، من اتّحاد أكوان الصلاة مع الغصب فتكون باطلةً، إنّما الكلام فيما يتّحد مع الغصب من أكوان الصلاة.

لا إشكال في أنّ أفعال الصلاة من القيام والركوع والسجود والجلوس للتشهّد، من أكوانها المتّحدة مع الغصب، كان الركوع والسجود من مقولة الفعل وكان الجزء هو الانحناء الخاصّ، أم كان الجزء هو الهيئة المتحصّلة، فيكون

الكون الخاصّ مجمعاً للأمر والنهي، فتكون الصلاة باطلةً بالنسبة إلى ما كان من القيام أو الركوع والسجود والتشهّد في الأرض المغصوبة.

من غير فرق بين كون تمامها [مجمعاً][1]، أو كون بعضها، ومن غير فرق بين أن يكون القيام بتمامه في المغصوب أو كان بعضه فيه، كما إذا كان بعض بدن المصلّي في الفضاء الغصبيّ.

إلا أن يكون ذلك البعض على نحو لم يتوقّف عليه القيام الصلاتي، كما إذا كان نفس الرأس في الفضاء، فإنّه إن كان بحدّ لا يتوقّف عليه استقامة البدن، الّتي هي شرط للقيام، كما إذا أطرقه يخرج عن الفضاء المغصوب، فلا إشكال في الصحّة؛ لعدم اتّحاد كون القيام مع الغصب.

وأمّا إذا كان على نحو لو أطرقه يخرج القيام عن الاستقامة، فحيث كان القيام فاقداً للشرط الّذي لا يمكن أن يتحقّق إلا بالغصب، فيكون القيام فاسداً لفقدان شرطه، كما لا يخفى.

هذا إذا وقع الجزء في المغصوب.

وأمّا إذا لم يقع فيه، ولم يلزم من تكراره زيادة، فإن أمكنه التخلّص في الصلاة من إيقاع ذلك الجزء في غير المغصوب وتداركه فيه، فتكون صلاته صحيحة، كما إذا قام أوّلاً في الأرض المغصوبة فقبل أن يشتغل بالسورة والفاتحة أو التسبيح[تحوّل][2] إلى مكان غير مغصوب فلا إشكال في صحّة صلاته، كما

---

(١) في الأصل «جمعاً» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «حوّل» والأنسب ما أثبتناه.

أنّه أتى بالسورة لا بقصد الجزئيّة، ثم أعادها في المكان الغير المغصوب، فلا مانع أيضاً من صحّة صلاته.

وكذا الكلام لو ركع في مكان مغصوب، ثمّ جرّ نفسه حال الركوع، قبل الإتيان بالذكر، إلى المكان المباح وأتى بالذكر في المكان المباح، فصلاته صحيحة.

نعم، لو أتى بالذكر في المكان المغصوب، فالإتيان به ثانياً زيادة ركنيّة مبطلة.

وهكذا الكلام في السجود، فلو سجد في المكان المغصوب ثمّ جرّ جبهته من ذلك المكان إلى المكان المباح قبل أن يأتي بالذكر، فتكون صلاته صحيحة، وأمّا إن أتى بالذكر الواجب فلا يمكن التدارك.

وأمّا الجلوس الواجب، فهو منحصر بالجلوس للتشهّد، فلو جلس للتشهّد في المكان المغصوب، ثمّ [تحوّل][1] إلى مكان مباح وأتى بالتشهّد في المكان المباح كان تشهّده صحيحاً، هذا في الأفعال الواجبة.

وأمّا المستحبّة - كالقنوت وجلسة الاستراحة - فلا يوجب إيجادها في المكان المغصوب بطلان الصلاة، بل يلزم منه بطلان نفس ذلك الجزء فيما أوقع نفس الجزء المستحبّ في المكان المغصوب كما هو مفروض الكلام.

ولا يخفى أنّه لا يلزم من صحّة الصلاة الواقعة بعض أجزائها المستحبّة في المكان المغصوب جواز الصلاة الاستحبابيّة فيه - كما حكي عن الشهيد -[2]؛

---

(١) في الأصل «حوّل» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) انظر ذكرى الشيعة٣: ٨٠، فيه: «حكم النافلة حكم الفريضة هنا»، وقال في مفتاح الكرامة ٢: ١٩٨: نقل عن المحقّق صحّة النافلة، وقطع الشهيدان بأنّه لا فرق في ذلك بين الفرائض والنوافل.

حيث إنّ مثل هذه الصلاة منهيّ عنها كالصلاة الواجبة، فكيف تكون صحيحةً.

ودعوى: أنه لا يعتبر في الصلاة المستحبّة القيام بل تجوز ماشياً فلا يعتبر فيه كون، حتّى يتّحد مع الغصب، فلا تكون فاسدة.

مدفوعة: بأنّه وإن لم يعتبر فيه كون خاصّ، ولكن يكفي في الاتّحاد مجرّد اعتبار الكون الجامع بين الأكوان الخاصّة، كما لا يخفى.

وأمّا الأقوال: فالقول بكون وقوعها في المكان المغصوب موجباً لبطلان الصلاة مبنيّ على كون التكلّم في المغصوب تصرّفاً فيه.

وهو ممنوع، فإنّ التكلّم ليس تصرّفاً في الفضاء المغصوب عرفاً، وإن كان خارقاً للهواء والفضاء، حيث إنّه لولا خرق الصوت للهواء وتموّج الهواء، لا يتحقّق التكلّم والتلفّظ ولكن هذا بحسب العقل، وأمّا العرف فلا يرى مثل هذا التكلّم والتلفّظ تصرّفاً واستيلاءً على مال الغير، ولابد في حرمة الغصب من أن يُعد الواقع فيه غصباً وتصرّفاً عرفاً، لا عقلاً.

والحاصل: إنّ الضابط في بطلان الصلاة في المغصوب، كون الصلاة متّحدة مع الغصب إمّا بجميع أجزائها وأكوانها الواجبة، أو ببعضها الّذي لا يمكن تداركه في الصلاة.

وأمّا التصرّف الخارج ممّا ذكرنا، فلا يوجب بطلان الصلاة، كوضع اليد حال الصلاة على المكان المغصوب فيما إذا لم يتوقّف الجزء عليه، كحال السجدة. فإنّه لو كانت متوقّفة على وضع اليد على المكان المغصوب على نحو لا يمكن تحقّق وضع الجبهة إلا به، فتشكل صحّة الصلاة؛ لأنّ شرط السجدة

الواجبة غير متحقّق.

وأمّا وضع اليد عليه حال القيام أو حال الركوع أو غير ذلك، على وجه لم يتوقّف الكون الصلاتيّ عليه، فلا تبطل الصلاة به أصلاً، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الصلاة في المكان المغصوب.

وأمّا لو كان المصلّي مأذوناً في الصلاة فيه، فلا إشكال في الصحّة مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون بإذن صريح، أو بالرخصة المستفادة من شاهد الحال، كالضيف الوارد على شخص، او كصديقه، أو بالإذن المستفاد من الفحوى، والمراد بالفحوى هو كون الصلاة مأذوناً فيها بطريق أولى، كما إذا أذن في الكون في ملكه، وكان التصرف الكونيّ الصلاتيّ أولى منه، بالأولويّة القطعيّة، كما هو المراد منها في غير المقام، وبسط الكلام فيه كما في الجواهر[1] ممّا لا طائل تحته بعد كون المدار على تحصيل إذن المالك، بأيّ وجه كان، كما لا يخفى.

ولا إشكال في صحة الصلاة فيما إذا أُحرز إذن المالك، إنّما الكلام في الصلاة في الأراضي للمسافرين وغيرهم من العابرين، فإنّه ادّعي جواز الصلاة لهم ولو مع كراهة المالك.

وقيّد بعضهم بكون تلك الأرض متّسعة[2].

وعمدة مستندهم في جواز الصلاة فيها هي السيرة، وملخّص الكلام فيه، إنّه

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٢٧٩.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٢٨٣.

لا إشكال في كون السيرة على الصلاة في الأراضي عند الحاجة إليها من دون تحصيل إذن من مالكها في الجملة، كما كانت السيرة في الوضوء وأخذ الماء والغسل وغَسل الثياب عن الأنهار الصغيرة والكبيرة بل الآبار الواقعة في الطرق للمارّ بها، بلا تحصيل إذن من ملاكها، ولو مع الالتفات إلى أنّ ذلك الماء مملوك، وكان في ملاكها الصغار والمجانين وغيرهم، [و] من الماء الّذي كان وقفاً لشرب الأراضي الموقوفة، وغيرها.

أمّا السيرة بالنسبة إلى استعمال الماء ممّا لا إشكال ولا خلاف، وقد ورد فيه ما هو مضمونه: إنّ الناس بالنسبة إلى الماء والكلاء شرع سواء[1] بل لا يعتنون بمنع ملاكه وكراهتهم، بل كان المانع عن الاستعمال موبخاً عند العقل والعقلاء.

ودعوى أنّ هذه السيرة ليست من المتديّنين، أو لم تكن اتّصالها بزمان المعصوم محرزاً.مجازفة جدّاً.

إنّما الكلام فيها بالنسبة إلى التصرّف في الأراضي من القعود عليها، أو الصلاة فيها، أو البيتوتة فيها. أمّا إنكار أصل السيرة بالنسبة إليه لا مجال له، ولكن القدر المتيقّن منها هو ما إذا لم يُحرز منع المالك، وأمّا مع إحرازه، بل احتماله احتمالاً عقلائيّاً، فلم يُحرز عموم السيرة بالنسبة إليه، كما أنّه لم يُحرز السيرة المتّصلة الواجدة لشرائطها، فيما إذا كان التصرّف ضرراً على المالك فيما إذا لم يُحرز إذنه.

والمراد بالمتّسعة الّتي قيّد الأراضي بها غير معلوم، فلا يخلو إمّا أن يكون

---

(١) الفقيه ٣: ١٥٠ ـ ٦٦٢/١٥١، التهذيب ٧: ٦٤٨/١٤٦، الوسائل ٢٥: ١/٤١٧ ب٥ من أبواب إحياء الموات.

المراد هو اتّساع نفس الأرض وصلاحيّتها للتصرّف الصلاتيّ فيها على نحو لم يكن ضرراً على المالك ولا حرجاً عليه، وإمّا أن يكون المراد منها هو الاتّساع على المصلّي، بمعنى أن يكون المصلّي في سعة إن صلّى فيها وإلا كان في حرج، كما إذا كان تحصيل مكان آخر كانت الصلاة مباحة فيها حرجاً عليه.

فلو كان المراد بها هو المعنى [الأوّل]، فهو الأقرب بالاعتبار، والمتيقّن من مورد السيرة؛ ولذا ادّعى بعض أنّ التصرّف في الملك إذا لم يكن ضرراً ولا حرجاً على مالكه جائزٌ عقلاً؛ لأنّ ملاك المنع من التصرّف هو الظلم على الغير، ومع عدم الضرر والحرج فلا ظلم، ومعه فلا مانع من التصرّف فيه عقلاً ولو منع المالك؛ حيث إنّ الأرض باقية على إباحتها الأصليّة فيما إذا لم يكن التصرّف فيها ظلماً على المالك، وإنّما خرج عن الإباحة الأصليّة صورة الضرر والحرج.

وأمّا لو كان المراد به هو الحرج على المتصرّف، فلا دليل عليه؛ لما قرّر في محلّه من أنّ لزوم الحرج على غير المالك لا يوجب إباحة أموال الناس، بل لا يوجب إباحة محرّم من المحرّمات إلا إذا وصل الحرج حدّ الاضطرار العقليّ، كالأكل في المخمصة وشرب الخمر للعلاج.

وكيف كان، دعوى عموم السيرة في الأراضي على نحو دعواها في استعمال المياه والأنهار ممنوعة جدّاً؛ لعدم إحراز عمومها بالنسبة إلى الأراضي، كما لا يخفى على المراجع إليها.

فظهر ممّا ذكرنا، جواز الصلاة في ملك الغير فيما إذا لم يكن ضرر ولا حرج على مالكه، ولم يحرز منه منع وكراهة بالنسبة إليه، خصوصاً فيما إذا كان تحصيل إذن المالك بالنسبة إلى المصلّي حرجيّاً، فإنّ وجوبه عليه حرجيّ، فهو

مرفوع. ولعلّ المراد بالحرج المستفاد من الاتّساع هو هذا، يعني كان لزوم تحصيل الإذن حرجاً على المصلّي، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق في الصلاة بين الواجبة و المستحبة وبين اليوميّة وغيرها من صلاة الجمعة والعيدين.

وأمّا الصلاة على الجنائز، فإن اعتبر فيها القيام فحيث إنّ القيام كون صلاتي متّحد مع الكون الغصبيّ كما في غيرها، فتكون باطلةً أيضاً.

كما أنّه لا فرق في غصبيّة المكان بين أن يكون المغصوب عيناً أو منفعةً، ولا بين أن يكون ملكاً للغير أو متعلّقاً لحقّ الغير، كما إذا كان مرهوناً أو متعلّقاً لحقّ التحجير أو غير ذلك من الحقوق، فإنّ الحقّ أيضاً من مراتب الملك وكان في حكمه كما قرّر في محلّه.

هذا كلّه إذا علم المصلّي بغصبيّة المكان إمّا لكون عينه ملكاً للغير أو متعلّقاً لحقّه، وإمّا لكون منفعته للغير.

وأمّا إذا جهل بالغصب أو بحكمه فيما إذا كان معذوراً بالنسبة إليه، أو نسي الغصب، فتكون صلاته صحيحةً، كما مرّ سابقاً وأطلنا الكلام فيه، فراجعه.

وكذا تصحّ الصلاة في المغصوب [بإيماءه][1] لو ضاق عليه الوقت وكان متشاغلاً بالصلاة حال الخروج، وإن كان المصلّي آثماً بالدخول وبالبقاء؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ الخروج كان مأموراً به من أوّل الأمر، غاية الأمر أنّ وجوب الخروج والتخلّص عن الغصب كان مشروطاً بالدخول، وتعليق الوجوب

---

(١) هنا كلمة تقرء «بإيماءه» كما أثبتناه.

على أمر محرّم - بمعنى أنّه يجب لو ارتكب ذلك المحرّم - ممّا لا استحالة فيه؛ لعدم المحذور في كون شيءٍ واجباً على تقدير وجود أمر آخر اتّفاقاً، كان ذلك الأمر المشروط عليه مباحاً أو حراماً، فلا وجوب قبل الدخول أصلاً، وإنّما يتحقّق بالدخول وحال الخروج فيما نحن فيه، كحال الأداء في كلّ مغصوب من كونه واجباً بعد تحقّق موضوعه المحرّم، وهو الغصب. بل هو عينه بمعنى، فإذا كان واجباً فتصحّ الصلاة الواقعة منه حال الخروج.

وأمّا ما ذكر في وجهه من سقوط النهي من باب ضرورة الغصب عليه واجب الوجود، وعدمه ممتنع الوجود؛ حيث إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافي خطاباً، فلا يمكن أن يتوجّه إليه النهي، فلا مانع من صحّة الصلاة؛ حيث إنّ المانع منحصر بالنهي وهو ساقط.

مدفوع: بما قررّناه في محلّه، ومحصّله: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، إنّما ينطبق على مورد كان فعله الاعتباري علّةً لسلب الاختيار عن المكلّف عقلاً، كما في التارك للمسير إلى الحجّ، فإنّ تركه - المسير - صار موجباً لامتناع صدور الحج منه في يوم عرفة.

وأمّا إذا لم يكن فعله سبباً للامتناع، فلا مجال لهذه القاعدة، كما فيما نحن فيه. فإنّ الدخول وإن كان سبباً لامتناع عدم الغصب عليه، ولكن لم يكن سبباً لامتناع خصوص عدم الغصب الخروجيّ عقلاً؛ لإمكان صيرورته مأذوناً من قبل المالك بعد الدخول، أو الخروج عنه، على وجه لم يكن غصباً، كما يمكن له البقاء أيضاً.

فبعد تعدّد أفراد امتناع عدم الغصب من البقاء والخروج وامكان التخلّص

منه من دون الغصب فعلاً، فلا يكون المورد صغرى للقاعدة، ومعه فلا وجه للتمسّك بها فيما نحن فيه؛ لسقوط النهي، وأمّا ما ذكرنا فلا محذور فيه عقلاً، كما لا يخفى.

وكيف كان تصحّ صلاته الواقعة منه حال الخروج إذا لم يتمكّن من التخلّص عن الغصب إلا بالخروج، وأمّا لو تمكّن منه باشتراء أو إجارة أو أمر آخر على وجه تباح له الصلاة فيه، فتجب عليه مقدّمةً لتحصيل الصلاة التامّة الجامعة للشرائط، كما لا يخفى.

فروع:

الفرع الأوّل: لو حصل الإذن ودخل في الصلاة وكان الوقت متّسعاً، ثمّ رجع عن الإذن، فهل تبطل صلاته مطلقاً؟ أو تصحّ مطلقاً؟ أو التفصيل بين ما إذا كان المأذون فيه هو خصوص الصلاة صريحاً، فتصحّ صلاته، وليس له الرجوع. وبين ما إذا كان المأذون فيه أمراً عامّاً فتبطل صلاته، وله الرجوع؟ وجوه وأقوال: مبنيّة على أنّ للمالك الرجوع مطلقاً أم لا؟

ولعلّ الأوفق بالنظر: هو عدم جواز الرجوع له، وصحّة صلاته مطلقاً -كانت صلاته مأذوناً فيها بإذن صريح أو بإذن عامّ شامل له -؛ حيث إنّ ظاهر اللفظ وعمومه حجّة كاللفظ الصريح لكن فيما إذا أُحرز كون الصلاة مشمولةً للعموم. وأمّا إذا لم يُحرز ذلك، بأن يكون المالك الآذن في حال إذنه للعموم قاصداً لاستثناء الصلاة منه، ولكن لم يستثنها نسياناً فتذكّر حال الصلاة فاستثناها عنه، أو رجع عن إذنه العامّ. فإنّه في هذه الصورة يمكن أن يقال ببطلان صلاته من جهة

عدم الإذن، ولكنّه خلاف التحقيق؛ حيث إنّ المصلّي بعدما كان جاهلاً به، ومع الجهل تكون صلاته صحيحة، ومع الصحّة فيبتني جواز رجوعه وعدمه على ما يبتني عليه ما إذا كانت الصلاة مأذوناً فيها بالنصّ الصريح، أو بالظاهر العامّ، فلابد أن يُنقّح ذلك.

وحيث إنّ فروع المسألة كثيرة في أبواب العبادات والمعاملات، فلا بأس بالإشارة إلى بعض فروعها لحصول البصيرة:

منها: ما إذا أعار المالك ماله للرهن عن دينه فالمسّلم عند الفقهاء على ما نقل الاستاذ - سلّمه الله - عدم جواز رجوعه عنه بعد ما رهنه الغير، نعم له الرجوع قبل الرهن.

ومنها: ما إذا أعار أرضه لدفن الميّت، فالمشهور بل الأشهر على ما حكي عدم جواز رجوعه عنه بعدما دفن.

ومنها: ما إذا أعار أرضه للغرس أو الزرع، إمّا في مدّة معيّنة وإمّا بلا مدّة، فقال الفقهاء - رضوان الله عليهم -: إنّه ليس للمالك القلع بلا أرش، بل إما يقلع مع الأرش، وإما يُبقي مع الأُجرة مع رضا المستعير، وكان مالك الغرس مخيّراً بين كلّ من الأمرين.

ومنها: ما إذا تكفّل شخص لمؤونة شخص لأن يحجّ، فاختلفت كلمات الفقهاء في جواز الرجوع له قبل الميقات وقبل الإحرام، أو بعده وبعد الاحرام، وعدمه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا أحرم فليس له الرجوع، وبين ما إذا لم يكن محرماً فله الرجوع.

ومنها: الإذن في الصلاة ثمّ الرجوع عنه بعد الدخول فيها، فإن كان في ضيق الوقت فيصلّي [حال الخروج][١]، وإن كان في سعة الوقت فبعض يقول بأنّ له الرجوع وبرجوعه تبطل صلاته[٢]. وبعض يقول بوجوب الخروج عليه ويصلّي في حال خروجه[٣]، كما في ضيق الوقت. وهذا القول خلاف المشهور. والمشهور على أنّه ليس له الرجوع، ويصلّي تامّة[٤].

ولابدّ أن نبيّن وجه الفرق بين هذه الفروع، ونبيّن ملاك عدم جواز الرجوع في الفروع المذكورة:

فنقول: إنّ مقتضى قاعدة السلطنة[٥] وقاعدة «لا يحلّ مال امرءٍ إلا بطيب نفسه»[٦]، هو جواز الرجوع للمالك في تمام هذه الفروع، كما أنّ مقتضى لزوم الرهن في الفرع الأوّل ومقتضى كون العرق بحقّ مالكيّ في الفرع الثاني، في قبال ما لم يكن بحقّ مالكيّ، الّذي ورد فيه «ليس لعرق ظالم حقّ»[٧] ومقتضى حرمة النبش وحرمة الإبطال في سائر الفروع عدم جواز الرجوع له.

وكلّ من الحكمين صالح لأن يحكم على الآخر؛ حيث إنّ كلاً منهما رافع

---

(١) في الأصل «مخرجاً» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) راجع إصباح الشيعة للكيدري: ٦٥.

(٣) العلامة في إرشاد الأذهان ١: ٢٤٨.

(٤) كشف اللثام ٣: ٢٧٧ وراجع مستند الشيعة ٤: ٤٠٩.

(٥) وحديث أيضاً. فانظر الخلاف ٣:١٧٧ ذيل المسألة ٢٩٠.

(٦) وحديث أيضاً، فانظر مسند أحمد ٥: ٧٢ (فيه: «لا يحلّ مال امرء إلا بطيب نفس منه» وفي عوالي اللئالي ٢: ٦/٢٤٠: «لا يحلّ مال امرء مسلم إلا عن طيب من نفسه» وبهذا المعنى روايات أُخر. وفي الخلاف ٣: ١٧٧ ذيل المسألة ٢٩٠ «لا يحلّ مال امرء مسلم إلا بطيب نفس منه».

(٧) التهذيب ٧: ٢٠٦/٩٠٩، الوسائل ١٩: ١٥٧/٣ ب٣٣ من أبواب كتاب الإجارة.

لموضوع الآخر، فكما أنّ قاعدة السلطنة صالحة لأن يرفع موضوع اللزوم في الأوّل؛ حيث إنّ اللزوم إنّما يكون فيما إذا كان المرهون ملكاً للراهن، وأمّا إذا لم يكن فلا لزوم، فيدور لزوم الرهن مدار إجازة المالك حدوثاً وبقاءً، فيكون رجوع المالك رافعاً لموضوع اللزوم، كما أنّ موضوع النبش هو ما إذا كان المدفن ملكاً، أو مأذوناً عن مالكه حدوثاً وبقاءً، فإذا لم يرض صاحبه، فلا يجوز دفنه ولا بقاءه.

وهكذا الكلام في حرمة الإبطال فإنّها تدور مدار القدرة على الإتمام، وأمّا مع عدم القدرة عليه فلا حرمة؛ لعدم الموضوع. ولا إشكال في أنّ مع عدم رضا المالك لا يقدر المصلّي على إتمام الصلاة الصحيحة، فيرتفع موضوع حرمة الإبطال، فيجوز إبطاله.

فعلى هذا كلّ من الحكمين صالح لأن يرفع موضوع الآخر، ولكن الحقّ في المقام كما اختاره الاستاذ، حكومةُ لزوم عقد الرهن على قاعدة السلطنة في الفرع الأوّل؛ حيث إنّ الإذن في الرهن متضمّن للالتزام به، فإذا تحقّق اللزوم فلا يمكنه الرجوع؛ حيث إنّه كان بإذنه والتزامه، فهو كما إذا وكّله في الرهن، ففي الحقيقة إذنه فيه عين التزامه بالرهن.

وهكذا الكلام في الإذن بالدفن، فإنّه التزام ببقائه ضمناً، وبعبارة أُخرى: وان كان المالك أعار له، وعقد العارية، وان كان جائزاً في نفسه، لكن بحرمة النبش يصير لازماً؛ حيث إنّ العارية بنفسه لولا الملزم تكون مقتضيةً لجواز الرجوع، وأمّا مع الملزم فتلزم، وحرمة النبش هو الملزم؛ حيث إنّه مقتض لبقاء الميّت، وعقد العارية لا اقتضاء بالنسبة إليه، ولا تزاحم بين الاقتضاء واللا اقتضاء فتصير

لازمة، ومع لزوم العارية فلا يجوز له الرجوع.

نعم، يقع الكلام في أنّ للمالك أن يرضى مجّاناً أو له أن يأخذ العوض بالنسبة إلى بقاءه؟

واختار الاستاذ - سلّمه الله - عدم جواز أخذ الأُجرة من جهة أنّ عقد العارية صار لازماً، وحيث إنّ المعقود عليه هو الدفن مجّاناً، فأخذ الأُجرة خلاف مقتضى ذلك العقد. وبعبارة أُخرى: تقديم حرمة النبش إنّما يكون من جهة صيرورة عقد العارية لازماً، فلزوم العقد مقتض للبقاء، فإذا كان البقاء مستنداً إلى لزوم ذلك العقد، فلا محالة يكون بقاءه مجّاناً وإلا لم يكن مستنداً إليه، فهو خلف، كما لا يخفى.

وأمّا حرمة الإبطال للصلاة، فهي تكون مقدّمة أيضاً على «قاعدة السلطنة»، وقاعدة «لا يحلّ مال امرء إلا بطيب نفسه»؛ وذلك لأنّه بعدما أذن للصلاة خاصّة فما وقع منها كان بإذنه، ولا إشكال في أنّه لا يجوز له إبطال ما وقع، كما لا يجوز له أن يأخذ الأُجرة لما وقع؛ لأنّه كان بإذنه، وما وقع لا يجوز له إبطاله في جميع الفروع المتقدّمة، وهذا إجماعيّ.

وحيث إنّ إبطال ما سيأتي كان إبطالاً لما سبق لمكان الارتباطيّة الّتي كانت لأجزاء الصلاة، فعدم جواز إبطال ما سبق مستلزم لعدم جواز إبطال ما لحق؛ للملازمة بينه وبين ما سيأتي من الأجزاء، وحيث إنّ جواز الرجوع بالنسبة إلى الأجزاء الباقيه يستلزم الرجوع إلى ما وقع، فهو رجوع عن إذنه السابق في الحقيقة، وهو غير جائز قطعاً، فلهذا لا يجوز له الرجوع. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ «قاعدة السلطنة» بعدما خصّصت بالإذن السابق فمقتضاه خروج

التصرّف المذكور عن تلك القاعدة، فإذا كان للتصرّف المذكور حكم شرعيّ كان الالتزام بذلك الحكم الشرعيّ موجباً لخروج ما يلازم ذلك التصرّف عن قاعدة السلطنة؛ حيث إنّ السلطنة المستفادة من القاعدة تكون سلطنةً على المال لا على الأحكام الشرعيّة المترتّبة على المال، فالسلطنة على الرجوع حينئذٍ بالنسبة إلى ما بقي من الأجزاء سلطنة على الحكم الشرعيّ حقيقةً.

وبعبارة أُخرى: إذا كان التصرّف المأذون فيه موضوعاً لحكم شرعيّ، فلا يمكن أن تغيّر الحكم الشرعي بقاعدة السلطنة؛ حيث إنّه مقتض للسلطنة على المال، لا السلطنة على حكم المال، وحرمة الإبطال حينئذٍ حكم مترتّب على المصلّي المأذون، والرجوع إن كان مبطلاً، فيلزم كون المالك مسلّطاً على الحكم الشرعيّ.

فإن قلت: إنّ الرجوع ليس تصرّفاً في الحكم الشرعيّ بل تصرّف في موضوعه، وهو إبطال قدرة المكلّف، فإنّ بالرجوع يخرج المكلّف عن القدرة، ومعه فلا يبقى موضوع له.

قلت: إنّما يكون الرجوع موجباً لخروج المكلّف عن كونه قادراً إذا كان له الرجوع، وكان له السلطنة على الرجوع، فلو أُريد إثبات الرجوع بقاعدة السلطنة فيلزم الدور؛ لأنّ جواز الرجوع له موقوف على كون المالك مسلّطاً على ماله في هذا الحال، فلو أُريد إثبات سلطنته بجواز الرجوع فيلزم الدور.

فإن قلت: يأتي هذا الدور في حرمة الإبطال؛ حيث إنّ حرمة الإبطال موقوفة على القدرة على الإتمام، والقدرة على الإتمام موقوفة على عدم الرجوع للمالك، الموقوف على عدم سلطنته عليه. فلو أُريد إثبات عدم السلطنة بحرمة الإبطال فهو

دور؛ حيث إنّه بالحكم أُريد إثبات موضوعه فيلزم الدور، كما لا يخفى.

قلت: إنّ موضوع حرمة الإبطال إنّما ثبت وحقّق بإذن المالك على الفرض، لا بحرمة الإبطال. والمفروض أنّ المكلف كان واجداً لجميع شرائط التكليف، فلو كان للمالك الرجوع يبطل موضوع الحرمة فتحكيم قاعدة السلطنة على حرمة الإبطال دوريّ، لا تحكيم حرمة الإبطال على القاعدة.

وبعبارة أُخرى: نفس قاعدة السلطنة هي السبب لجواز التصرّف الصلاتيّ الّذي هو موضوع لحرمة الإبطال، فموضوع حرمة الإبطال تحقّق بقاعدة السلطنة، وحينئذٍ لو كان له الرجوع فيخرج موضوع حرمة الإبطال عن كونه موضوعاً، وإثبات الرجوع بالقاعدة دوريّ، وأمّا إثبات حرمة الإبطال فلا يتوقّف إلا على عدم جواز الرجوع بالنسبة إلى ما مضى وعدم جواز الرجوع بالنسبة إليه قطعيّ، فحكومة حرمة الإبطال على قاعدة السلطنة بالنسبة إلى ما مضى قطعيّ وتحكيم قاعدة السلطنة في الحقيقة يكون على حرمة الإبطال وهو سلطنة على الحكم، لا المال، كما لا يخفى.

فإن قلت: يمكن الجمع بين قاعدة السلطنة وبين حرمة الإبطال بأن يخرج بمجرّد الرجوع ويصلّي حال الخروج. وبعبارة أُخرى: لزوم تقديم أحدهما على الآخر إنّما يكون فيما إذا لم يمكن الجمع، ومع إمكان الجمع لا وجه لطرح أحدهما.

قلت: أوّلاً: أنّ الجمع إنّما يكون بين الدليلين فيما إذا لم يكن لأحد الدليلين بمدلوله حكومة على الآخر، ومع الحكومة فلا مجال للجمع بين الدليلين، وما نحن فيه بعد حكومة حرمة الإبطال على قاعدة السلطنة؛ حيث إنّ بنفس تعلّق

الحرمة بإبطال التصرّف المأذون فيه، يخرج التصرّف اللاحق عن تحت سلطنة المالك، بلا حاجة إلى شيءٍ. بخلاف قاعدة السلطنة، فإنّه بنفسه لا يخرج موضوع حرمة الإبطال عن الموضوعيّة إذا كان له الرجوع، وإثباته بقاعدة السلطنة دوريّ. وهذا هو معنى حكومة حرمة الإبطال على قاعدة السلطنة، ومع حكومتها فلا مجال للجمع بينهما؛ لأنّ الجمع فرع التعارض وهو فرع كون المتعارضين عرضيّين وكونهما عرضيّين فرع عدم حكومة أحدهما على الآخر، ومع الحكومة فلا مجال للجمع، فتدبّر جيداً.

وثانياً: إنّ الإتيان بالصلاة في الخروج موجب لسقوط الطمأنينة والاستقرار، وتبديل الركوع والسجود بالإيماء. ولابدّ فيه من الدليل، ولا دليل إلا حرمة الإبطال، وحرمة الإبطال لا تقتضي ذلك؛ لأنّه فرع القدرة عليه، ومع جواز الرجوع لا يقدر على الإتمام حتّى يوجب ذلك، والمفروض بناءً على كونهما متعارضين جواز الرجوع.

وبالجملة: إجزاء الصلاة الناقصة عن الصلاة التامّة فرع تعذّر المصلّي، وتعذّره فرع جواز الرجوع للمالك، ومع جواز الرجوع يتعذّر المصلّي عن الصلاة التامّة، فيدور أمره بين أن يُبطل صلاته ويخرج ويأتي بالصلاة التامّة، وبين أن يصلّي حال الخروج صلاة ذوي الأعذار، ولا إشكال في أنّ مع التمكّن من الصلاة التامّة لا وجه لإجزاء الصلاة الناقصة عن الصلاة التامّة إلا لدليل، ولا تصلح حرمة الإبطال لأن تعيّن الصلاة الناقصة وتدلّ على إجزائها من الصلاة التامّة؛ لأنّه فرع كون المكلّف به لمثل هذا الشخص هو الصلاة الناقصة، ولا يعقل أن تكون حرمة الإبطال معيّنةً للمكلّف به ومعيّنةً لموضوعه، بل هي حكم

مترتّب على موضوعه، وتكون مقتضية لعدم إبطال المكلّف به، فإن كان المكلّف به هو الصلاة التامة فيحرم إبطاله، وإن كان ناقصة فكذلك يحرم إبطاله.

وبعبارة أُخرى: حرمة الإبطال تدلّ على عدم جواز إبطال المكلّف به بالنسبة إلى المكلّف فإن كان المكلّف قادراً على الصلاة التامة فيحرم إبطالها، وإن كان عاجزاً فيحرم إبطال ما هو المكلّف به في حقّه، فحرمة الإبطال لا تصلح لأن تُعيّن المكلّف به، ولا أن تُعيّن موضوعه، ولا يعقل تحقيق الموضوع بالحكم، كما لا يعقل تعيين المكلّف به بالحكم المتعلّق به.

نعم، لو كان الرجوع في ضيق الوقت وفرضنا جواز الرجوع للمالك، فلابدّ له من الصلاة الناقصة لأهميّة الوقت؛ حيث إنّ حكمه في هذا الحال حكم من توسّط أرضاً مغصوبة. وأمّا مع سعة الوقت، فلا دليل على إجزاء الصلاة الناقصة عن التامّة إلا حرمة الإبطال، وهي غير صالحة لذلك.

وممّا ذكرنا ظهر سخافة القول بجواز الرجوع والإتيان بالصلاة في حال الخروج، كما لا يخفى.

نعم، يقع الكلام في أنّ للمالك الإذن بالنسبة إلى التصرّف الزائد على التصرّف السابق مجّاناً، أو له أخذ الأُجرة ؟ ففيه وجهان، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: فملّخص الكلام فيه: أنّ بعد وقوع الغرس والزرع بإذن من المالك على الفرض، والمفروض عدم انصرام أجله لو جعل المالك مدّة معينةً لهما، فليس للمالك القلع بلا أرش؛ لأنّ العرق كان بحقّ في مقابل العرق الظالم، فإذا كان العرق بحقّ كما هو المفروض، فليس للمالك القلع بلا أرش، كما أنّه ليس له أخذ الأُجرة بالنسبة إلى إحداث الغرس والزرع.

وأمّا الكلام في بقائه، فحيث إنّه ليس في البين حكم تكليفيّ يوجب خروج البقاء عن تحت سلطنة المالك، على نحو كان حاكماً على قاعدة السلطنة، كما في حرمة النبش، وكما في حرمة الإبطال، فيبقى التعارض بين قاعدة السلطنة وبين حقّ الغارس والزارع، وليس لأحدهما حكومة على الآخر بالنسبة إلى بقاء الزرع والغرس؛ لأنّ الخارج هو إحداثهما لا إبقائهما، فمقتضى الجمع بين الحقّين هو تخيير المالك أو تخيير الغارس على الخلاف فيهما بين البقاء وأُجرة الأرض وبين القلع وأرشه؛ لأنّه مقتضى الجمع بين الحقّين.

ولا يقال: بأنّ العارية صارت لازمة بواسطة تعلّق حقّ الغارس والزارع.

لأنّا نقول: إنّ ما يقتضي العارية هو إحداث الغرس والزرع مجّاناً، ومقتضى لزومها على المالك عدم جواز قلعهما مجّاناً، وأمّا كون البقاء مجّاناً فليس من مقتضيات لزوم العارية على المالك، فله أخذ الأُجرة بالنسبة إلى البقاء، وهذا هو مقتضى لزومها ودخول الغرس والزرع في موضوع لم يكن للمالك قلعهما مجّاناً، لا البقاء كذلك، كما لا يخفى.

هذا هو الأوفق بالنظر، وأمّا كون التخيير للمالك، أو للزارع والغارس، فمبنّى على تقديم قاعدة السلطنة على قاعدة نفي الضرر أو تقديم قاعدة الضرر عليها، وحيث إنّه قرّر في محلّه تقديم قاعدة السلطنة، فالتخيير للمالك، والكلام فيه موكول إلى محلّه.

وأمّا الفرع الثالث: فحاصل الكلام فيه: أنّ الثابت بالأدلّة القطعيّة عدم جواز إبطال الإحرام بعد التلبّس به، هذا مسلّم، وعلى المحرم أن يُتمّ إحرامه، ويحلّل بالتقصير والحلق في إحرام حجّ التمتّع، وأمّا إتمامه عن استطاعة على

وجه يجزي عن حجّة الإسلام، أو إتمامه بأيّ وجه كان ولو لم يجز عنه، فلا يستفاد من الدليل.

وعلى هذا فإن قلنا بلزوم إتمامه على وجه كان مجزئاً عن حجّة الإسلام فليس للباذل الرجوع؛ لأنّ الرجوع موجب لإبطال استطاعته،وبطلانها موجب لخروج حجّه عن حجّة الإسلام، وحيث إنّ تتميم حجّة الإسلام عن استطاعة واجب، فيحرم إبطاله، فيدخل في موضوع حكم وجوب الإتمام وحرمة إبطاله، المستلزم لوجوب بذله عليه مقدّمةً له حتّى يتّم.

وبعبارة أُخرى: وإن كان للباذل إباحه البذل قبل الدخول في الإحرام، لكن يلزم بالبذل بعد الدخول في الإحرام، ويحرم عليه إبطاله، كما يحرم على المحرم إبطاله أيضاً، كما في صورة وجوب الإنفاق على الأقارب أو على غيره.

وأمّا لو قلنا بعدم وجوب تتميمه عن استطاعة وعدم لزوم كونه إحراماً عن حجّة الإسلام، فلا يجب عليه البذل أصلاً، بل يجب على المحرم إتمامه بأيّ وجه كان قادراً عليه عقلاً، كما أنّ للباذل أن يبذل قرضاً لا مجّاناً، بخلاف الصورة الأُولى، فإنّه يجب عليه الإتمام عن استطاعة، ومع عدم البذل تبطل استطاعته ويخرج الإحرام عن كونه إحراماً لحجة الإسلام، بناء على لزوم بقاء الاستطاعة في حجّة الإسلام إلى الفراغ عن أفعال الحجّ، كما لا يخفى.

ثمّ لا فرق فيما ذكرنا بين إذن المالك في الصلاة، أو إذنه في الكون في ذلك المكان لو لم يستثن الكون الصلاتي، فإنّ الإذن في الكون إذن في جميع ما يتصوّر من الكون للمأذون، كما في الإذن في الصلاة صريحاً، فما يظهر من

بعض: من التفصيل بين كون المأذون فيه هو الكون، وبين كونه هو الصلاة[1]، لا وجه له، كما لا يخفى.

وأمّا المحبوس في مكان مغصوب:

[سواء] كان حبسه بحقّ كما إذا كان الحبس بحكم من الحاكم الشرعيّ مع جهله بكون المكان مغصوباً، أو بباطل كما إذا حبسه ظالم فيه.

فإن كان في الحبس مختاراً، بأن لم يكن مجبوراً على هيئة مخصوصة، فتجب عليه الصلاة التامّة، لأنّه مختار في أكوانه الّتي يريد [أن] يختار، فإذا كان مختاراً في جميع ما يتصوّر من أكوانه.

فإن قلنا بحرمة الزائد على الكون الّذي هو أقلّ محذوراً من سائر أكوانه، فلا يجوز له تغيير ذلك الكون، - صلّى أو لم يُصلّ - فحينئذٍ إن استلزم الصلاة تصرّفاً زائداً على الكون الّذي كان مجبوراً عليه، وكان أقلّ محذوراً، فتبطل صلاته.

وإن لم نقل بذلك، وقلنا بكونه مختاراً في كلّ كون يريد أن يكون عليه في غير حال صلاته، فتصحّ صلاته حينئذٍ، وتجب عليه الصلاة التامّة؛ لأنّه بعدما كان له اختيار الأكوان الصلاتيّة فيما لم يقصد بها الصلاة، فضمّ قصد الصلاة إليها لا يوجب حرمتها، وحيث إنّ المحبوس المختار في الحبس في كلّ كون يريد أن يكون عليه، لا يجب عليه الكون الخاصّ، بل له أن يختار من الأكوان كلّما

---

(١) كالإصفهاني في كشف اللثام ٢٧٧: ٣.

يريد؛ لأنّ حبس الإنسان على كون خاصّ ممّا لا يتحمّل عادةً، بل عقلاً، بالنسبة إلى الاستدامة، ولا وجه له بعدما كان الغصب بالنسبة إلى جميع الأكوان على نحو واحد وليس لترجيح بعض الأكوان على بعض آخر وجه، بعدما كان كلّ واحد من الأكوان شاغلاً للفضاء، ولا فرق بين القيام والقعود، غير كون القيام شاغلاً له طولاً والجلوس شاغلاً له عرضاً.

وعلى هذا فمع كون المحبوس مختاراً فيما يختار من الأكوان في الحبس مع قطع النظر عن الصلاة، فتجب عليه الصلاة التامّة، وتصحّ؛ لكونه معذوراً بالنسبة إلى الغصب. ومع عدم تنجّز الصلاة فتصحّ صلاته؛ لما قلنا في الجاهل بالغصب والناسي له.

فما ينقل عن بعض: بعدم صحّة صلاته إلا على الحالة الّتي كان عليها أوّل الدخول في المكان المغصوب[1].

لا وجه له، بعدما كان مختاراً لا مجبوراً على الكون على تلك الهيئة المخصوصة؛ لأنّه لا وجه له، وتصحّ صلاته بعد أن كان بالنسبة إلى أصل الغصب، والكون الجامع بين الأكوان مجبوراً، وبالنسبة إلى خصوصيّات الأكوان وكيفياتها مختاراً، كما لا يخفى. فتأمّل في المقام، [فإنّه] لا يخلو عن الإشكال وإن كان صاحب الجواهر - أعلى الله مقامه - طعن على القائل بعدم جواز التعدّي عن تلك الحالة الّتي دخل في الحبس أوّل زمانه طعناً، وأنكر عليه إنكاراً شديداً[2]، كما لا يخفى.

---

(١) نقله في جواهر الكلام ٨: ٣٠٠ عن بعض معاصريه.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣٠٠.

محاذاة الرجل والمرأة

قد اختلفت كلمات الفقهاء - رضوان الله عليهم - في صحّة صلاة الرجل وإلى جانبيه أو أمامه إمرأة تصلّي وعدمها، بين من قال: بالصحّة وحكم بالكراهة، وبين من حكم بالحرمة وبالبطلان[1].

ثمّ اختلفوا في تحديد تباعد مكانهما، بين من اعتبر عشرة أذرع وبين من اعتبر دونه، وبين من اعتبر كون المرأة خلفه إلى غير ذلك من التحديدات المذكورة.

ومنشأ الاختلاف، اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فإنّها بين طائفتين:

الأُولى: ما تدلّ على نفي البأس بمحاذاة الرجل في حال صلاته للمرأة الّتي تصلّي.

---

(١) وقد استدلّ في الجواهر لجواز صلاة الرجل بحذاء المرأة، بخبر عيسى بن عبداللّه القمي، سأل الصادق عليه السلام، عن امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف؟ قال: «مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد» جواهر الكلام ٨: ٣٠٨. لكن هذا الخبر. لم يذكره في الوسائل في الباب، ولم ينقل في الجواهر ناقله من الكتب المشهورة. نعم نقل في المستند عن علل الشرائع عن الصدوق رحمه الله (منه رحمه الله) فانظر مستند الشيعة ٤: ٤١٢..

منها: صحيح جميل: «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يصلّي وعائشة [مضطجعة بين يديه][1][2]. الخبر.

وفي خبر ابن فضّال عمّن أخبره عن جميل عن الصادق عليه الصلاة والسلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه؟ فقال: «لا بأس»[3].

وإرساله لا يضرّ بعد ما عمل به العلماء حتّى من لم يعمل إلا بالقطعيّات من الأخبار. كالسيّد[4]، وابن إدريس[5].

والظاهر: إنّهما رواية واحدة من جميل.

وقد يشكل على الخبر الأوّل: بعدم مناسبة التعليل المذكور للحكم المذكور، ولذا قالوا بتصحيف «تضطجع» [عن] «تصلّي»[6].

ولا وجه للالتزام بالتصحيف بعد عدم كونه علّةً حقيقيّة، وحينئذ يكفي مجرّد وجود مناسبة يقتضيها المقام في التعليل به، وحيث إنّه يظهر من الأخبار النافية للبأس - فيما إذا كانت المرأة بين يدي المصلّي أو بحذائه بنفس وجودها ولو لم تصلّ -، كونها في مقام رفع توهّم البأس بنفس وجودها بين يديه. فما

---

(١) أثبتناه من المصدر.

(٢) الفقيه ١: ١٥٩/٧٤٩، الوسائل ٥: ١٢٢/٤ ب٤ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣٢/٩١٢، الوسائل ٥: ١٢٥/٦ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٤) كما قاله في جواهر الكلام ٨: ٣٠٦ ـ ٣٠٥.

(٥) كما قاله في جواهر الكلام ٨: ٣٠٦ ـ ٣٠٥.

(٦) انظر جواهر الكلام ٨: ٣٠٦ (فيه: فاحتمال التصحيف ... لا داعي إليه) ومستند الشيعة ٤: ٤١٢ (فيه: لا وجه لتوهّم التصحيف).

ذكره في الجواهر وجهاً للمناسبة[١] كاف وفي محلّه.

هذا مضافاً إلى بُعد كون لفظة [تضطجع][٢] تصحيفاً عن لفظة [تصلّي][٣]؛ للتباين بينهما؛ لما أنّ في التصحيف لابدّ أن يكون ممّا يحتمل قريباً عرفاً، كتصحيف الصاد المهملة بالضاد المعجمة، لا مثل ما نحن فيه.

وقوله: «لا بأس» نصّ في نفي الحرمة والمانعيّة، وظاهر في نفي الكراهة، فيدلّ الخبران على عدم مانعيّة المحاذاة بالنصوصية، وعلى عدم الكراهة بالظهور.

وأمّا الأخبار الدالة على نفي البأس فيما إذا لم تكن المرأة مصلّيةً، فلا دلالة لها على عدم المانعيّة فيما إذا صلّت، بل بمفهومها دالّة على وجود البأس لو صلّت، فيكون حال هذه الأخبار بمفهومها حال الأخبار المستدلّ بها على عدم الجواز، كما لا يخفى.

والطائفة الثانية: ما تدلّ على عدم الجواز، وهي بين طوائف:

الأُولى: ما تدلّ بظاهرها على عدم جواز أن يصلّي الرجل والمرأة تصلّي قدامه، أو إلى جانبيه، إلا أن يكون بينهما مسافة شبر، أو ذراع، أو عشرة أذرع، أو قدماً لا يتخطّى، أو موضع رحل، أو كانت في غير مكّة، وهي أخبار كثيرة:

منها ما عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما الصلاة والسلام، قال: سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاه في الزاوية الأُخرى؟ قال عليه السلام: «لا ينبغي ذلك، فإن كان بينهما شبر أجزأه يعني إذا كان

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٣٠٨.

(٢) في الأصل «تصلّي» والظاهر الصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل «تضطجع» والظاهر الصحيح، ما أثبتناه.

الرجل متقدّماً للمرأة بشبر»[١].

ولا يبعد أن يكون هذا التفسير من الراوي أو من العلماء مثل الصدوق وغيره.

وظاهر التعبير بقوله: «لا ينبغي» - من عدم الجواز -، هو الكراهية لا المانعيّة ولا الحرمة. كما أن الظاهر من جعل البين خبراً للشبر، كون نفس البينونة شبراً وهو أعمّ من المسافة بينهما ومن الحائل الّذي كان بينهما - كان شبراً - فإطلاق هذا الخبر منطبق مع الحائل ومع البعد المسافتي؛ لأنّه يصدق على البعد الّذي كان بينهما قدر شبر، إنّ بينهما شبراً، كما يصدق على الحائل الّذي كان قدر شبر، إنّ بينهما شبراً؛ حيث إنّ البينونة صادقة عليهما، كما لا يخفى.

ومثل هذا الخبر، خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: «لا، حتّى كان بينهما شبر أو ذراع»[٢].

فما ذكرنا من الاحتمالين آت هنا أيضاً، إلا أنّ في هذا الخبر تخيير بين الشبر والذراع، وحيث إنّ مرجعه إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر، فهو أقوى شاهد على أنّ التحديد يكون في مقام بيان مراتب الفضل، وإلا لا معنى للتحديد بالأقل أو الأكثر، بعد كون الأكثر مشتملاً على الأقلّ؛ حيث إنّ الغرض من التحديد بيان الضابط الّذي لم يتعدّ منه، فالتحديد بالأقلّ والأكثر في خبر واحد

---

(١) الكافي ٣: ٢٩٨/٤، التهذيب ٢: ٢٣٠/٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣/١ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣١/٩٠٨، الوسائل ٥: ١٢٤/٤ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

أو في الأخبار المتعدّدة بنفسه كاشف عن [عدم] كونه - عليه الصلاة والسلام - في مقام التحديد، بل كان في مقام بيان مراتب الفضل كما في تحديد أوقات النوافل والرواتب.

ثمّ إنّ قوله - عليه أفضل السلام -: «لا» في مقام الجواب، لا دلالة للفظة «لا» إلا على كراهته عليه السلام، لوقوع المسؤول عنه. أمّا كونه على وجه التحريم أو على وجه الكراهة المصطلحة، فلا ظهور له بالنسبة إلى أحدهما. كما يشهد عليه النفي الواقع في الأجوبة العرفيّة، ضرورة أنّه لو صرّح المجيب بأحدهما، لم يكن تصريحه بأحدهما خلاف الظاهر، مضافاً إلى أنّ التصريح بمدخول لفظة «لا» في سائر الأخبار بما ينطبق على الكراهة المصطلحة، كقوله عليه السلام: «لا ينبغي» في خبر و«لايصلّيان» في خبر آخر و«لا يستقيم» في خبر ثالث، قرينة على عدم إرادة خصوص الحرمة أو المانعيّة من لفظتها في الأخبار المشتملة على النفي المطلق، كما لا يخفى.

ولا يقال بأنّ مدخول لفظة «لا» إنما يعيّن بالمسؤول عنه، فإن كان المسؤول عنه صحّة الصلاة أو حرمتها، كما في الخبر المذكور. فإن الظاهر من قوله: «أيصلّيان جميعاً»، هو السؤال عن صحّة صلاتهما معاً أو حرمتهما، فمقتضى انطباق الجواب مع هذا السؤال كون مدخول لفظة «لا» هو الصلاة يعني: لا يصلّيان معاً، وهو ظاهر في الحرمة الدالّة على المانعيّة.

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ ظاهر السؤال أيضاً أعمّ؛ حيث إنّه يحتمل أن يكون الداعي على السؤال توهّم حدوث حزازة في الصلاة، كما يحتمل أن يكون الداعي هو توهّم المانعيّة، فحينئذٍ الجواب محتمل لكليهما أيضاً.

وأمّا ثانياً: على تقدير تسليم كون الداعي على السؤال منحصراً بتوهّم جواز الصلاة معاً وعدمه، فنقول: إنّ الجواب المنطبق معه هو: لا يصلّيان جميعاً. وهو ليس صريحاً في المانعيّة، بل ظاهر كما إذا صرّح به؛ حيث إنّ النهي ظاهر في الحرمة النفسيّة، أما الحرمة الغيريّة، فلابدّ أن تستفاد من الخارج، وهذا الظهور لا يعارض صراحة قوله عليه السلام في الخبرين المذكورين: «لا بأس» فإنّ قوله: «لا بأس» نصّ في نفي الحرمة وإن كان ظاهراً في نفي الكراهة، فيرفع اليد عن ظهور النهي بصراحة نفي البأس في مقام المعارضة، كما لا يخفى.

ومنها: خبر أبي بصير ليث المرادي، قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه ؟ قال عليه السلام: «لا، إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» ثم قال: «كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً وكان يضعه بين يديه إذا صلّى، يستره ممّن يمرّ بين يديه»[1].

وقد ظهر ممّا ذكرنا، وجه دلالة هذا الخبر من حيث عدم دلالته على المانعيّة، ومن شهادة نفس التخيير بين الشبر والذراع على كون الفصل فيه فضليةً، وإنّ الأفضل هو فصل الذراع الّذي أزيد من الشبر.

إلا أنّ الظاهر من هذا الخبر هو كونه في مقام تحديد ارتفاع الحائل والساتر بينهما، لا تحديد المسافة الّتي بينهما.

وجه هذا الظهور هو تمسّكه عليه السلام بطول رحله صلى الله عليه وآله؛ حيث إنّ المراد برحله صلى الله عليه وآله هو جهاز البعير الّذي كان صلى الله عليه وآله يركبه، فإنّه صلى الله عليه وآله يضعه بين يديه حال

(١) التهذيب ٢: ٢٣٠/٩٠٦، الوسائل ٥: ١٢٤/٣ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

صلاته، لأن يكون ساتراً وحائلاً بينه وبين من يمرّ به، فإنّ المناسب بهذا التنظير كون المراد بالشبر والذراع، الرافع للكراهة أو الحرمة المستفادة من لفظة «لا» هو الحائل والساتر الّذي كان ارتفاعه بهذا المقدار، لا المسافة البعديّة، فإنها لا تناسبها.

ومنها: عن معاوية بن وهب عن أبي عبدالله - عليه أفضل الصلاة والسلام - إنّه سأله عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد ؟ قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاه وحدها وهو وحده، ولا بأس»[1].

فإنّ هذه الرواية كالروايات السابقة في الدلالة على المطلوب، إلا أنّ الظاهر منه، كون المسافة البعديّة قدر شبر، لا ارتفاع الحائل؛ لاشتماله على لفظة «قدر» فإنّه باعتبار كونه إسماً للفظة «كان» يكون البين خبراً عنه، ونتيجة حمل البين على القدر هو كون نفس البينونة والبُعد بينهما قدر شبر، وهذا هو الظاهر من الرواية، وتقدير الحائل ونسبة القدر إلى الحائل يحتاج إلى تقديره وجعله إسماً لكان وجعل البين وصفاً له، وكلاهما خلاف الظاهر يحتاج إلى دليل، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّ الأخبار المشتملة على التحديد بالشبر أو الذراع، إمّا ظاهر في كون المسافة الّتي كان بينهما شبر أو ذراع كما في هذا الخبر الأخير، وإمّا ظاهر في كون ارتفاع الحائل بمقدارهما كما في الخبر السابق، وإمّا محتمل للأمرين كما في سائر الأخبار.

---

(١) الفقيه ١: ١٥٩/ ٧٤٧، الوسائل ٥: ١٢٥/ ٧ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

ومنها: ما عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن المرأة تزامل الرجل يصلّيان جميعاً؟ قال: «لا ولكن يصلّي الرجل، فإذا فرغ صلّت المرأة»[١].

والزميل: العديل، تزاملك الرجل في المحمل، يعني يعادلك فيه.

وهذه الرواية، وإن كان ظاهرها النهي عن الصلاة بقرينة سؤال، وما بعد الاستدراك، لكن الحكم بتقدّم صلاة الرجل على المرأة يحتمل أن يكون من جهة كون المحاذاة مانعةً أو فيها حزازةً، كما أنّه يحتمل أن يكون لتقدّم صلاة الرجل خصوصيّة موجبة لتعيّن تقدّمها على صلاة المرأة، ومع تطرّق الاحتمالين فلا يبقى ظهور لها في الدلالة على المانعيّة.

وبعبارة أُخرى: يحتمل أن يكون جهة السؤال مقارنة صلاة كلٍّ منهما مع صلاة الآخر، كما يحتمل أن يكون جهة السؤال محاذاة كلٍّ منهما للآخر، والجواب أيضاً محتمل لكلٍّ منهما، ومع تطرّق الاحتمالين فلا يبقى لها ظهور، يكون بلا بيّن، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن [عبدالله بن][٢] أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أُصلّي والمرأة إلى جنبي وهي تصلّي؟ قال: «لا، إلا أن تتقدّم هي أو أنت، ولا بأس أن تصلّي وهي بحذاك جالسة أو قائمة»[٣] أمّا دلالته من حيث اشتماله على لفظة

---

(١) الكافي ٣: ٤/٢٩٨، التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤/٢ ب٥ من أبواب مكان المصلّي. (في الكافي والاستبصار بتفاوت في بعض الكلمات).

(٢) أثبتناه من المصدر.

(٣) التهذيب ٢: ٩٠٩/٢٣١، الوسائل ٥: ١٢٤ ـ ٥/١٢٥ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

«لا» فقد تقدّم فيه الكلام، فيكون الاستثناء من مثل هذا النهي الّذي لم يظهر دلالته على المانعيّة إثبات فضل في تقدّم أحدهما وتأخّر الآخر، فإنّه المتيقّن من المستثنى، وأمّا رفع المنع به فلا ظهور له، كما يحتمل أن تكون جهة السؤال أعمّ من المانعيّة وتوهّم الحزازة في صلاته، فحينئذٍ لا ظهور في المانعيّة، لا من جهة السؤال؛ حيث لم يصرّح بصحة الصلاة وعدمها، ولا من جهة الجواب؛ لأنّه تبع للسؤال.

نعم، القدر المتيقّن من الاستثناء رجحان التقدّم والتأخّر، كما لا يخفى.

ولو فرضنا ظهوره في المانعيّة والحرمة فيقع التعارض بينه وبين الأخبار المجوّزة.

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان بينها وبينه ما لا يتخطّى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس»[1].

ولعلّ ما لا يتخطّى أزيد من قدر عظم الذراع خصوصاً بالنسبة إلى طويل القامة، ولا دلالة له على المانعيّة من جهتين:

الأُولى: ما أشرنا إليه من أنّ نفس جعل التخيير بين الأقلّ والأكثر في مقام التحديد شاهد على بيان مرتبة الفضل، ولا يناسب التخيير تحديد رفع المنع به.

ودعوى: أنّه لا مانع؛ لأنّ بالأقلّ يرفع المانعيّة، والزائد كان فيه الفضل، وبعبارة اخرى لا منافاة بين كونه عليه السلام في مقام رفع مانعيّة المحاذاة، وبين حكمه عليه السلام بالتخيير؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ المنع يرتفع بالأقلّ والزائد أفضل.

---

(١) الفقيه ١: ١٥٩/ ٧٤٨، الوسائل ٥: ٨/١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

مدفوعة: بأنّ ما ذكرت ممكن، ولكنه توجيه وتأويل لظاهر الكلام، فإنّ مقام التحديد مقام تعيين الضابط الّذي لا يتعدّى منه، ومعه فلا يناسبه التخيير. فالتخيير كاشف عن عدم كونه عليه السلام في مقام بيان ضابط رفع المانع، بل في مقام بيان مراتب الفضل كما في الأخبار الدالّة على التخيير بين منزوحات البئر، فتأمّل.

وعلى فرض تسليم ما ذكر، فالمستفاد منه أنّه في صورة عدم الفضل المذكور كان فيه بأس، كما هو مفاد قوله: «لا بأس»، وظاهر أنّ ثبوت البأس لا يدلّ على المانعيّة أصلاً؛ حيث إنّ ظاهر البأس وجود الحزازة وهو أعمّ من كونها موجبة للفساد ومن عدمه، كما لا يخفى[1].

ومنها: ما عن الفضل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما سمّيت مكّة بكّة؛ لأنّه يبكُّ فيها الرجال والنساء والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك، وإنّما يكره في سائر البلدان[2].

يبكُّ: بالتشديد، يعني يجتمع فيها الرجال والنساء. وبالتخفيف: هو البكاء[3].

ونقل بكلا اللفظين، ويحتمل كون كلّ منهما مصحّفاً عن الآخر، ولكنّ المناسب للمقام هو الأوّل.

وعلى كلّ تقدير لا دلالة له على المانعيّة من وجهين:

---

(١) لم يذكر رحمه الله ، الجهة الثانية، بعد ذكره الجهة الأُولى فلاحظ.

(٢) علل الشرائع: ٤/٣٩٧ ب١٣٧، الوسائل ٥: ١٠/١٢٦ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي في الوسائل «يبتكُّ» بدل «يبكُّ».

(٣) لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الّذي بمعنى البكاء هو «يبكي» لا «يبك» فلاحظ.

الأوّل: بعد تفكيك الصلاة الواقعة في مكّة عن الواقعة في غيرها من البلدان، من حيث كون المحاذات معتبراً عدمها في الصلاة وعدم اعتبارها[١]، حيث إنّ الشرائط والموانع المعتبرة في ماهيّة الصلاة بما هي صلاة يفكّك بينها، وإلا يلزم تغاير الصلاتين ماهيّةً وهو بعيد جدّاً.

نعم، يمكن ذلك بالنسبة إلى الخصوصيّات الفرديّة كالزمان والمكان، وأمّا بالنسبة إلى الخصوصيّات الراجعة إلى نفس الطبيعة التّي لها دخل في تحقّق الماهيّة المأمور بها بما لها من الملاك والمصلحة، فبعيدة جدّاً. فيستكشف من التفصيل بين البلدان عدم اعتبار عدمها في الصلاة بما هي صلاة، فيكون هذا الخبر دليلاً على الجواز.

والثاني: إنّ التعبير بلفظة «يكره» كاشف عن عدم المانعيّة لاستعمالها في كلامهما عليهما السلام[٢] في كلّ من الحرمة والكراهة المصطلحة إن لم نقل بكونها حقيقةً متشرعة في زمان الصادقين - عليهما أفضل الصلاة وأكمل التحيّات -، وإلا فهو ظاهر في الكراهة المصطلحة، مضافاً إلى أنّ التعبير بعدم البأس في مكّة، وحصر الكراهة بسائر البلدان شاهدٌ على كون المراد من الكراهة هي الكراهة المصطلحة؛ لأنّ ذكرها في مقابل الكراهة دالّ على البأس في سائر البلدان، فتعبير البأس بالكراهة كالنصّ في الكراهة المصطلحة، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) هكذا في الأصل، ومراده رحمه الله الصادقين عليهما السلام، ويؤيّده ما بعده.

قريباً منه ؟ فقال: «إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس»[١].

قد عرفت المراد بالرحل، وهو جهاز البعير فغاية دلالة هذا الخبر: إنّه لو لم يكن بينهما موضع رحل ففيه بأس، وقد عرفت عدم ظهور ثبوت البأس في شيء، في الحرمة والعقاب، بل أعمّ من كليهما والمتيقّن منه هو الكراهة.

ولا يخفى أنّ جعل موضع الرحل فاصلاً، يحتمل أن يكون باعتبار طوله، كما يحتمل أن يكون باعتبار عرضه، فإن كان باعتبار طوله فينطبق مع «ما لا يتخطّى»، وإن كان باعتبار عرضه فينطبق مع «الذراع». نعم يحتمل أن يكون المراد هو قدر موضع الرحل من حيث المسافة البعديّه، كما يحتمل أن يكون باعتبار ارتفاع الحائل، كما احتملناه في لفظة «الشبر»؛ حيث إنّ التعبير بكون الفصل موضع رحل صالح لكليهما، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن كتاب حريز عن زرارة عن [أبي جعفر][٢] عليه السلام قال: قلت له المرأة والرجل يصلّي كلّ واحد منهما قبالة صاحبه ؟ قال: «نعم، إذا كان بينهما قدر موضع رحل»[٣] ولفظة «قبالة» وإن كانت شاملةً لما كان أحدهما مقدّماً على الآخر لو كانت مأخوذةً من القبل، ولكنّ الظاهر منه في هذا المقام الّذي كان كلّ منهما في مقابل القبلة كون المراد هو كون كلّ منهما في قبال الآخر وفي حذاه، وهو الّذي فهم منه الفقهاء - رضوان الله عليهم - في هذا المقام، ولذا استدلّوا به.

---

(١) الكافي ٣: ١/٢٩٨، الوسائل ٥: ١١/١٢٦ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) في الأصل «أبي عبدالله» والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٣) مستطرفات السرائر ١٠/٧٣، الوسائل ٥: ١٢/١٢٦ ب٥ من أبواب مكان المصلّي.

ولكن لا ظهور له في المانعيّة أيضاً؛ حيث إنّ قوله عليه السلام: «نعم» وإن كان تصديقاً لجواز صلاة كلٍّ منهما في قبال الآخر في الصورة المذكورة، لكن لا يستفاد من المفهوم - إذا كان له مفهوم - أزيد من عدم تصديقه عليه السلام لجواز الصلاة، وهو ينطبق مع الأخبار المشتملة على لفظة «لا» وقد عرفت غير مرّة عدم دلالة النفي المطلق على المانعيّة، بل [هو] أعمّ منها ومن الكراهة، كما أنّ السؤال أيضاً لا ظهور له في السؤال عن المانعيّة، كما لا يخفى.

ولكنّ هذا الخبر باعتبار اشتماله على لفظة «قدر» وحمل البينونة والفصل عليه كاشف عن إرادة البعد المسافتيّ، لا ارتفاع الحائل؛ لأنّه خلاف الظاهر، كما عرفت تفصيله في الخبر السابق. فراجع.

والتعبير «بموضع رحل» أعمّ من أن يراد منه قدر موضع طول الرحل أو قدر موضوع عرضه، فيصلح لكلٍّ منهما، وعلى كلّ تقدير ينطبق على «ما لا يتخطّى»، أو مع «الذراع»، فليس تحديداً آخر.

ومنها: ما عن زرارة قال: قلت له المرأة تصلّي بحيال زوجها ؟ فقال عليه السلام: «تصلّي بإزاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطّى أو قدر عظم الذراع»[1].

والمراد بالحيال - فيما نحن فيه وفي بعض أخبار الجماعة، الّذي حكم فيها ببطلان صلاة من كان بحيال الإمام إذا كان الإمام في المحاريب، الّتي كانت من بدع معاوية عليه اللعنة[2] - هو القيام بحذاء الإمام، ويشهد له قوله عليه السلام: «تصلّي

---

(١) مستطرفات السرائر ١٥/٧٤، الوسائل ٥: ١٣/١٢٦ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) الحدائق الناضرة ٧: ٢٧١ (فيه: من بدع الأمويّة).

بإزاء الرجل».

وأمّا كون المراد منه هو كون المرأة تلقاء وجه الرجل ومقدّمةً عليه، فهو خلاف الظاهر من الرواية.

وليس للرواية ظهور في الجماعة، كما احتمله في الجواهر[١]. فيكون هذا الخبر مثل الأخبار الّتي يُسأل فيها عن صلاة الرجل بحذاء الرجل، والكلام فيه هو الكلام في سائر الأخبار من حيث الدلالة على المنع وعدمه كما مرّ.

فظهر من جميع ما ذكرنا عدم دلالة الأخبار المذكورة بنفسها - مع قطع النظر عن المعارض - على المنع؛ لأنّه ليس فيها خبر صريح دلّ على الفساد أو على البطلان أو على لزوم الإعادة، بل غالبها مشتملة على النفي المطلق أو على ثبوت البأس أو على الكراهة، وقد عرفت الكلام فيها.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على جواز صلاة الرجل مع المرأة إذا كان متقدّماً عليها، وعلى عدم جوازه في غير صورة التقدّم. وهي أخبار:

منها: ما عن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المرأة تصلّي خلف زوجها - الفريضة والتطوّع - وتأتمّ به في الصلاة»[٢].

ولا يخفى أنّه لا دلالة لهذا الخبر على مانعيّة المحاذاة بعد ظهوره في كونه وارداً مورد الجماعة، كما هو الظاهر من قوله - عليه أفضل الصلاة والسلام -: «وتأتمّ به [في] الصلاة».

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٣٠٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٧٩/٣٧٩، الوسائل ٥: ١/١٢٧ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي.

ثمّ إنّ الظاهر من الخلف هو الخلف المطلق، وهو خلاف الأمام، ومرجعه إلى عدم كونها أمام الإمام، سواء كانت خلفه على وجه كان الإمام مقدّماً عليها بتمام جسده، أو ببعضه ولو كانت في جانبيه.

ودعوى: انصراف الخلف إلى كونها متأخّرةً عنه بتمامها على وجه كان موضع سجدتها هو موقف الإمام.

مدفوعة: بأنّه انصراف بدويّ لا اعتناء به أصلاً، كما قرّر في محله.

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها»[1].

قد مرّ المراد بالحيال، وأنّه ليس المراد منه خصوص تلقاء الوجه كما نقل عن إبن الأثير[2]. بل المراد به في المقام عدم كونها بحذائها حقيقةً كما هو الظاهر من لفظة «عند» فإنّه الحضور، والحضور صادق على الأعمّ من كونه تلقاء الوجه أو بحذائه، بل لابدّ أن يكون الرجل قدّامها، وظاهر أنّ التقدّم صادق على جميع مراتبه المعتبرة في باب الجماعة، ولو كان المأموم في جانبيه.

وهذا الخبر ظاهر في التحريم لو لم يكن مورده الجماعة، كما هو المحتمل؛ حيث إنّ البطلان في باب الجماعة يكون من جهة عدم تحقّق الجماعة، لا من جهة مانعيّة المحاذاة، وأمّا لو كان وارداً في مقامنا فظاهر النهي هو الحرمة. فإن قامت قرينة أقوى منه على الكراهة فيحمل عليها وإلا فلا.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٨٢/٣٧٩، الاستبصار ١: ١٥٢٥/٣٩٩، الوسائل ٥: ١٢٧/ ٢ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) راجع جواهر الكلام ٨: ٣٠٩ (فيه: «يمكن ارادة تلقاء الوجه من الحيال كما فسّره به في مختصر النهاية الأثيريّة»).

ومنها: ما عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يصلّي والمرأة بحذاه أو إلى جنبه؟ قال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس»[١].

فهذا الخبر ظاهره إنّه إن لم يكن الإمام متقدّماً ففيه بأس، وهو ظاهر في الكراهة لا في الحرمة، كما أنّ الظاهر كون تقدّم الرجل تقدّم الإمام على المأموم، وكون المرأة متأخّرة عنه على وجه كان سجودها مقابل ركبتيه، فيدلّ على كفاية التقدّم بهذه المرتبة.

ومنها: ما عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال: «إن كانت تصلّي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه»[٢].

والاستقامة: مقابل الاعوجاج، وحاصله: أنّ الصلاة الصادرة عن الرجل حال كون المرأة مصلّيةً بين يديه، هل تكون كالصلاة الصادرة في غير هذه الحالة في الاستقامة والاعتدال، أو ليست في حدّها على نحو سواء ؟

وحاصل الجواب: إنّها ليست متساويةً لها، وظاهر أنّ التعبير عن الصلاة الفاسدة بعدم الاستقامة ليس في محلّه؛ حيث إنّ وجودها كعدمها، وما كان وجوده كعدمه يعدّ معدوماً. ولذا يطلق عليه الفاسد، لا أنّه غير مستقيم؛ حيث إنّ الظاهر أنّه ليس في حد الفرد الآخر، لا أنّه معدوم محض. فظاهر التعبير بعدم الاستقامة هو الكراهة، كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩/ ١٥٨١، الاستبصار ١: ١٥٢٤/٣٩٩، الوسائل ٥: ٣/١٢٧ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٩١١/٢٣١، الاستبصار ١: ١٥٢٦/٣٩٩، الوسائل ٥: ٤/١٢٧ ب٦ من أبواب مكان المصلّي.

مضافاً إلى [أنّ] نفي البأس في الصورة المذكورة يدلّ على البأس في غيرها، وظاهر أنّ المتفاهم من البأس عرفاً هو وجود الحزازة لا الحرمة، وعلى كلٍّ، لا دلالة على المانعيّة.

ثمّ إنّه لا ظهور للرواية في كون المرأة خلف الرجل بتمامها على وجه كان سجودها في موقف الرجل، كما استظهروا منها، أمّا الاستظهار من لفظ الخلف فلما ذكرنا أنّ الخلف مأخوذ في الحقيقة من الخلف الوارد في الجماعة، فالمراد تخلّف موقفها عن موقف الرجل، وهو يصدق ما إذا كانت في جنبه، وإن كان الرجل مقدّماً عليها بركبتيه في حال الركوع أو بصدره ويشهد على ذلك قوله عليه السلام «وإن كانت تصيب ثوبه». فإنّ المراد أنّ المرأة بجسدها تصيب ثوب الرجل، لا أنّ ثوب الرجل يصيب رأس المرأة في حال سجودها. وظاهر أنّ إصابة المرأة لثوب الرجل لم يتصوّر إلا إذا كانت في جنبه وأمّا إذا كانت وراء الرجل، فلا تكون المرأة تصيب الرجل، بل ثوب الرجل يصيبها حالة السجود، وهو خلاف ظاهر الرواية، كما لا يخفى.

فظهر أنّه لا دلالة لهذا الخبر على المانعيّة وعلى كون المرأة خلفه ووراءه.

ومنها: ما عن إبن بكير عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاه أو إلى جانبه ؟ فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس»[1]. والمراد كون موضع سجودها في مقابل ركبتى الرجل.

وهذا الخبر كالخبر السابق صريح في نفي الخلف الورائيّ، فلو فرضنا دلالة

---

(١) الكافي ٣: ٧/٢٩٩ ، الوسائل ٥: ٥/١٢٨ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي.

لفظة «الخلف»[على][1] الخلف الورائيّ فكانت بالإطلاق والانصراف، وبعد ورود سائر الأخبار في تفسيره كما عرفت، فيكون المراد بالخلف هو التخلّف.

وعلى كلّ تقدير لا وجه لما ذكروه من كون المرأة وراء الرجل، وكان الرجل متقدّماً عليها بمسقط جسدها، كما في عنوان الوسائل[2]؛ لعدم دلالة الأخبار عليه، كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: في الأخبار الّتي دلّت على اعتبار عشرة أذرع في المسافة البعديّة ما بين موقف الرجل والمرأة في الصلاة لو كانت المرأة بحذاء الرجل.

منها: ما عن عمّار عن أبي عبدالله - عليه أفضل الصلاة والسلام - إنّه سئل 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 وإن كانت تصيب ثوبه، وإن كانت المرأة قائمةً أو نائمةً أو قاعدةً في غير صلاة فلا بأس»[3].

وهذا الخبر وإن كان بظاهره حيث اشتمل على النهي عن الصلاة دالاً على عدم جواز الصلاة إذا كانت المرأة بين يدي الرجل الّذي يصلّي، ولكنّه دالّ على أكثر من عشرة أذرع ولم يقل به أحد.

ومنها: ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليه السلام - وعليه أفضل

---

(١) في الأصل «إلى» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٧ ب٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩١١، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١/١٢٨ ب٧ من أبواب مكان المصلّي.

التحيّات والإكرام - قال سألته عن الرجل يصلّي ضحىً وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشر أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض في صلاته»[١].

وعدم دلالة هذا الخبر على المنع ظاهر، ولكن دلالته على كفاية عشرة أذرع في رفع الكراهة أو الحرمة ظاهرة.

الطائفة الرابعة: في الأخبار الدالّة على اعتبار الحائل بين الرجل والمرأة حال صلاتهما معاً:

منها: ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى كلّه - قبلته وجانباه -، وامرأته تصلّي حياله، يراها ولا تراه؟ قال: «لا بأس»[٢].

كوى: جمع كوّة، ويحتمل نقل كوّاء بصيغة المبالغة وهو عبارة عن النقبة، والمراد إنّ حيطانه فيه نقب.

والمراد بالحيال كما عرفت هو حذاؤه. وقَعَدَ بحياله: أي بإزائه. رفع يديه حيال وجهه: أي بإزاء وجهه.

ويحتمل أن يكون حبال، بالباء الموحّدة، وهو عبارة: عن كونه مربوطاً به، كما يقال: فلانة بحبالة فلان؛ وفيما نحن فيه كناية من اتّصال أحدهما بالآخر.

---

(١) قرب الإسناد: ٧٨٨/٢٠٤، فيه: «الفجر» بدل الضحى، ولكن في الحجري: ٩٤ «الضحى»، الوسائل ٥: ١٢٨/ ٢ ب٧ من أبواب مكان المصلّي. (في الوسائل في تعليقة من الحرّ عليه الرحمة ما هذا لفظه: «لفظ «الضحى» ظرف، لا مفعول به ولا مفعول مطلق... ويحتمل التقيّة...»).

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤/ ١٥٥٣، مسائل علي بن جعفر: ١٥٩/١٤٠، الوسائل ٥: ١/١٢٩ ب٨ من أبواب مكان المصلّي.

وظاهره دالّ على أنّ الحائط المنقوب لو كان فاصلاً وحائلاً بين الرجل والمرأة فلا بأس بصلاتهما، ولا دلالة له على المانعيّة أصلاً؛ لما ذكرنا من أنّ نفي الباس عن الصلاة المفروضة ملازم لثبوت البأس في غير هذه الصورة، ولا ظهور للبأس في المانعيّة.

والمراد بقوله عليه السلام: «كوى كلّه، قبلته وجانباه» هو كون الحائط الّذي كان في طرف القبلة، والحائط الّذي كان في جانبي الرجل كلّه منقوب. ويظهر من هذا الخبر عدم اعتبار كون الحائل على وجه [لا يرى][1] أحدهما الآخر، كما لا يخفى.

ومنها: عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»[2].

وظاهره ثبوت البأس فيما إذا لم يكن بينهما حاجز ومانع، ولا يخفى أنّ الظاهر منه كفاية مجرّد وجود الحاجز والمانع بأيّ وجه كان، كان رقيقاً أو كثيفاً، كان بقدر القامة أم لم يكن؛ حيث إنّ التعبير بالحاجز دالّ عليه.

ومنها: ما عن الحلبيّ قال: سألته - يعني أبا عبدالله عليه السلام - عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلّي بحذائه في الزاوية الأُخرى؟ قال: «لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر، فإن كان بينهما ستر أجزأه»[3].

---

(١) في الأصل «لم ير» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٨٠/٣٧٩، الوسائل ٥: ١٢٩ـ ٢/١٣٠ ب٨ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) مستطرفات السرائر:٧/٢٧، الوسائل ٥: ٣/١٣٠ ب٨ من أبواب مكان المصلّي.

وقد نقل «الشبر» بالشين المعجمة والباء الموحّدة التحتانيّة[١]، ولكن المناسب للمقام هو الستر بالتاء؛ حيث إنّ فرض حجرة كان لها زاويتان ولم يكن بينهما شبر - بالشين المعجمة - بعيد، لكن فرض كون الحجرة صغيرة على وجه لم يكن بينهما بعد مسافة ممكن بل واقع، كما لا يخفى.

ومعه فلا وجه للتفصيل، فنفس التفصيل يناسب كون المضبوط هو «الستر» بالتاء الفوقانيّة، والشبر - بالشين المعجمة - مصحّف الستر، وكيف [كان]ظهور هذا الخبر في الكراهة فيما إذا لم يكن بينهما ستر ممّا لا يمكن أن ينكر، فإنّ التعبير بـ«لا ينبغي» دالّ بمادته على الكراهة، وبناءً عليه فلابدّ أن يحمل قوله عليه السلام: «أجزأه» في رفع الكراهة؛ حيث إنّ دلالة قوله عليه السلام «لا ينبغي» على الكراهة أظهر من دلالة «أجزأه» على عدم الإجزاء، المساوق للفساد في صورة عدم الستر، وعلى كلّ حال لابدّ من أن يقيّد المفهوم بمنطوق الأخبار الكثيرة الدالّة على كفاية الشبر والذراع، وما لا يتخطّى، في رفع الكراهة، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح أن يصلّي في مسجد قصير الحائط وامرأته[٢] قائمة تصلّي [بحياله][٣] وهو يراها وتراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»[٤].

---

(١) التهذيب ٢: ٢٣٠/ ٩٠٥، الكافي ٣: ٤/٢٩٨، الوسائل ٥: ١/١٢٣ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) في المصدر «إمرأة».

(٣) أثبتناه من المصدر.

(٤) قرب الإسناد: ٨٠٥/٢٠٧، الوسائل ٥: ٤/١٣٠ ب٨ من أبواب مكان المصلّي.

ولا يخفى أنّ ظاهر هذا الخبر هو الكراهة فيما إذا لم يكن في البين حائط حائل؛ لأنّ التعبير بـ«لا بأس» مع سبقه بلفظ «لا يصلح» الكاشف عن كون المرتكز في ذهن الراوي هو الكراهة، ممّا لا ينبغي إنكاره، فكيف كان دلالته على كفاية رفع الكراهة أو الحرمة بوجود الحائط ظاهرة، [كما أنّ تقييد][1] مفهومه بما إذا لم يكن بعد المسافة قدر شبر أو ذراع مما لابدّ منه، كما لا يخفى.

فتحصّل من هذه الطائفة كفاية وجود الحائل بينهما مطلقاً سواءٌ كان منقوباً أم لم يكن، كان قصيراً أو لم يكن، ومع ما استظهرنا من روايات الشبر أو الذراع، والرواية المشتملة على موضع الرحل، من إرادة الحائل الّذي كان ارتفاعه قدر شبر أو الذراع أو الرحل بحسب الطول، فيدلّ على كفاية قدر الشبر في الساتر والحائل، وبناءً على هذا فمحصّل مدلول هذه الروايات كفاية الحائل مطلقاً لو لم يكن أقلّ من مقدار الشبر.

وبهذه الأخبار يقيّد إطلاق الأخبار الدالّة على التحديد بالشبر أو الذراع أو ما لا يتخطّى أو موضع رحل أو عشرة أذرع، الدالّة على التحديد بها في مقدار بعد المسافة بينهما فتلك الأُمور إنّما تعتبر في رفع الكراهة أو الحرمة إذا لم يكن في البين ستر وحائلٌ، كما لا يخفى.

الطائفة الخامسة: ما تدلّ على عدم بطلان صلاة الرجل بناءً على الحرمة والمانعيّة، أو عدم كراهتها بناءً على الكراهة فيما إذا شرعت المرأة في الصلاة بعد دخول الرجل فيها، إذا لم يكن بينهما حائل ولا المسافة المحدودة بما ذكرنا.

---

(١) في الأصل «كما أنّه لابدّ أن يقيّد» والأنسب ما أثبتناه.

وهي، ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته 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»[1].

ولا يخفى أنّ حمل إعادة المرأة على كونها مقتداةً صلاة عصرها بظهر الإمام بعيد جدّاً.

نعم، احتمال أنّ المرأة كانت ناوية لما نوى الإمام بتوهّم كونه يصلّي العصر ليس ببعيد، فإن كان وجه بطلان صلاتها هو هذا ليس ببعيد، وبناءً عليه لا تدلّ على كون بطلان صلاة المرأة من جهة كونها بحذاء الرجل.

والمحتملات في هذه الرواية أُمور:

الأوّل: هو الّذي ذكرنا الآن.

والثاني: كون المرأة بعيدة عن الإمام على وجه لا تنعقد الجماعة مع ذلك البُعد، ويشهد على ذلك مساعدة العادة عليه؛ حيث إنّ وقوف المرأة قدّام الرجال بحذاء الإمام منفردةً متّصلةً به بعيدة عادةً، فهذه العادة تشهد على أنّها وقفت بعيدةً عنه قدّام الصف، ولعلّ لهذه العادة، لم يستفصل الإمام عليه السلام عن مقدار بُعدها. وبناءً على هذا كانت صلاتها فاسدةً من جهة كونها فاقدةً لشرائط الجماعة؛ لعدم اتّصالها بالإمام. وأمّا عدم فساد صلاة الصفّ الّذي كان وراءها، من جهة تقدّمهم عليها في الصلاة.

---

(١) التهذيب ٢: ٩١٣/٢٣٢ و١٥٨٣/٣٧٩، الوسائل ٥: ١٣٠ ـ ١٣١/ ١ ب ٩ من أبواب مكان المصلّي.

والثالث: أن يكون بطلان صلاتها من جهة كونها قرب الإمام بحذائه، وبناءً على هذا يكون دليلاً على مانعيّة المحاذاة.

ولكن لا يخفى أنّ مع طروّ الاحتمالات المذكورة في الرواية، كيف يمكن الاستدلال بها؛ لاحتمال كون بطلانها مستندةً إلى كونها فاقدةً لشرائط الجماعة من أحد الوجوه الثلاثة المذكورة، وعلى كلّ تقدير لا تصلح للمعارضة مع الأخبار الكثيرة المذكورة. وعلى تقدير المعارضة فبعد ما قلنا بدلالة تلك الطوائف على الكراهة، فتحمل الإعادة في هذا الخبر على الاستحباب، كما لا يخفى. فتدبر جيّداً.

الطائفة السادسة: ما تدلّ على لزوم تقدّم الرجل في صلاته وتأخّر المرأة عنه في صلاتها إذا اتّفق مورد لم يمكن أن يصلّيا معاً؛ لعدم إمكان التباعد بينهما بالحدّ الّذي ورد في الأخبار التحديديّة.

منها: ما تقدّم في الطائفة الثانية من كونهما في المحمل[١].

ومنها: عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان معاً في المحمل؟ قال: «لا ولكن يصلّي الرجل وتصلّي المرأة بعده»[٢].

فقد ذكرنا أنّ النفي المطلق لا دلالة له على المانعيّة؛ لصلاحيته أن يكون مدخولها ما تفيد الكراهة ك «لا يصلح» أو «لا ينبغي» أو «لا يستقيم»، ولكن كلّ ذلك خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّ المدخول هو الصلاة فيكون المنهي عنه هو

---

(١) تقدم في ص ٤٠٨.

(٢) التهذيب ٥: ٤٠٣/١٤٠٤، الوسائل ٥: ١٣٢/ ٢ ب ١٠ من أبواب مكان المصلّي.

الصلاة، فيكون ظاهراً في الحرمة كسائر الأخبار المصرّحة فيها بأنّه لا يصلّي، فيكون ممّا يصلح لأن [يكون] معارضاً مع تلك الأخبار الدالّة على الكراهة.

هذه هي الأخبار الواردة في هذا الباب.

وقد عرفت عدم صراحة واحد منها على الحرمة والمانعيّة إلا بعض الأخبار المشتملة على النهي عن الصلاة، وهو ظاهر في الحرمة بخلاف الأخبار الدالّة على الجواز، فإنّ بعضها صريح في عدم المانعيّة، كالطائفة الأُولى.

وروايتا الجميل وإن كانتا صريحتين في نفي البأس، ولكنهما مطلقتان بالنسبة إلى التحديدات المذكورة في الطوائف الأُخر، ومقتضى قاعدة الإطلاق والتقييد تقييدهما بما إذا كان بينهما حائل وساتر، أو بما كان بينهما عشرة أذرع إلى أن يكون بينهما شبر ولكن الخبر المنقول عن العلل صريح في عدم المانعيّة، فإنّ قوله: «امرأة صلّت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف فقد مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد»[1] صريح في صحّة صلاة كلّ من المرأة والرجل مع عدم الحائل، مع عدم الفصل المحدود بالحدود المذكورة بينهما.

نعم، هذا الخبر وإن لم يكن متعرّضاً لما إذا كانت بحذاء الرجل ولكنّه متعرّض لعدم بطلان صلاة كلّ منهما مع تقدّم المرأة، وهو خلاف ما يظهر من بعض الأخبار من تقدّم الرجل دون المرأة، كما أنّ بعض الأخبار المحدّدة المصرّحة بلفظ «لا ينبغي» أو «لا يستقيم» ظاهر في الكراهة.

---

(١) التهذيب ٥: ٤٠٣/ ١٤٠٤، الوسائل ٥: ٢/١٣٢ ب ١٠ من أبواب مكان المصلّي.

فإذا دار الأمر بين التصرّف في النهي بحمله على الكراهة، أو التصرّف في المفهوم، المستفاد من قوله: «لا بأس» في الأخبار المطلقة، - وهو قوله: «ففيه بأس»، بمعني إذا لم يكن بينهما مسافة شبر أو ذراع أو عشرة أذرع ففيه بأس- فالإنصاف أنّ التصرّف في النهي أولى - من جهة أظهريّة لفظ «فيه بأس»، أو لفظ «لا ينبغي» في الكراهة - من ظهور النهي في الحرمة؛ حيث إنّ ذلك الظهور مستند إلى الإطلاق المستكشف عن مقدمات الحكمة، وظهور لفظ «لا ينبغي» أو «فيه بأس» مستند إلى الوضع، وهو أقوى من ذلك الظهور الإطلاقي. مضافاً إلى أنّه لو عرضنا على العرف ليجعلونه قرينة عليه دون العكس.

ومحصّل الكلام إنّه بعد ورود التخيير بين الأقلّ والأكثر في خبر واحد، وكثرة اختلاف التحديدات في الأخبار الكثيرة، فالتعبيرات الّتي فيها ظاهرة في الكراهة وعدم ورود لفظ «لا يصحّ» أو «يعيد» أو «لم يجزء» أو «فاسدة» أظهر قرينة على إرادة الكراهة من تلك الأخبار، كما لا يخفى على من له الذوق السليم والفهم المستقيم.

و[على] كلّ تقدير فتقيّد الأخبار المطلقة بالأخبار المحدّدة، ونتيجة تحديدها بها رفع الحرمة أو الكراهة بتحقّق الحدود المذكورة الواردة في حدّ بعد المسافة بينهما، لكن فيما إذا لم يكن في البين حائل بينهما، أو لم يكن الرجل متقدّماً، فالحرمة والكراهة مرفوعة بتقدّم الرجل على المرأة أو بوجود حائل بينهما، ومع المحاذاة وعدم الحائل، فالمدار على القاعدة على تحديد البعد بينهما بالشبر؛ لأنّه الأقلّ الأخصّ من الكلّ، ثمّ الأفضل: الذراع، ثمّ الأفضل: قدر ما لا يتخطّى، ثمّ الأفضل: عشرة أذرع. كما هو مفاد الجمع بين الأخبار المحدّدة

لأوقات الصلاة نفلاً وفرضاً، والأخبار الواردة في منزوحات البئر، كما لا يخفى.

لكن المشهور بين العلماء - رضوان الله عليهم - هو قولان:

أحدهما: المنع إلا إذا كان بينهما عشرة أذرع أو كان بينهما حائل.

والثاني: الجواز مع الكراهة.

وهذان القولان متّفقان في نفي القول بالحرمة مع عدم فصل الشبر أو الذراع، وبعبارة أُخرى: القولان المشهوران متّفقان في نفي القول برفع الحرمة بالشبر، أو الذراع، أو ما لا يتخطّى.

ولذا رمي قول الجعفي بالمنع فيما دون الذراع وبرفع الحرمة بالذراع[1] بأنّه خرق للإجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من قال بالمنع، قال به فيما دون العشر وبالعشر ترفع الحرمة إذا لم يكن حائل، وكلّ من قال بالجواز، قال به مطلقاً كان الشبر فاصلاً أم لا.

وقد أورد عليه الاستاذ - سلّمه الله - بأنّ خرق الإجماع إنّما يتحقّق فيما إذا كان القولان متّفقين في نفيه، كما في مسألة الظهر والجمعة، فإنّ القول: بتعيّن الظهر دون الجمعة، والقول: بتعيّن الجمعة دون الظهر، متّفقان في نفي عدم الوجوب.

فالقول باستحباب إحدى الصلاتين خرق للإجماع المركّب، ولكن القول بالتخيير بينهما ليس خرقاً؛ لأنّ التعيّن كان وصفاً لكلّ من القولين، لا أنّه القدر الجامع بينهما بل القدر الجامع هو الوجوب، لا التعيّن، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، فإنّ نفي الشبر والذراع ليس قدراً جامعاً بين القولين حتّى اتّفقا في نفيه،

---

(١) نقله الشهيد في ذكرى الشيعة ٨٢:٣ وفي مستند الشيعة ٤١١:٤ وجواهر الكلام ٣٠٨:٨ «حكي».

بل القائل بالعشر قائل بالشبر والذراع، لأنّ العشر مشتمل عليهما، فمع كونهما داخلين في مدلول أحد القولين، ومعه كيف يمكن أن يكون خرقاً للإجماع.

ولكن لا يخفى أنّ القائل برفع الحرمة بالعشر قائل بالحرمة فيما عداه، كما أنّ القائل بالكراهة قائل بالكراهة فيما دون العشر أيضاً، فكلاهما متّفقان في نفي كون الشبر رافعاً للحرمة أو الكراهة؛ لأنّ القائل بالكراهة في مقابل العشر قائل بها فيما دون العشر مطلقاً، فيكون نافياً للشبر. والقائل بالحرمة فيما دون العشر قائل بالحرمة فيما دونه، فيكون القول بعدم الحرمة والكراهة فيما إذا كانت بينهما مسافة شبر أو ذراع مخالفاً لكلا القولين، كما أنّه يمكن أن يقال بأنّ القول بالتخيير في الظهر والجمعة أيضاً خرق للإجماع؛ لاتّفاق القولين على التعيّن فينتفي التخيير كما ينتفي الاستحباب.

اللهم إلا أن يقال: بأنّه لا يظهر من القائل بالكراهة قوله بها فيما دون العشر مطلقاً ولو بلغ الفصل قدر شبر أو ذراع؛ لعدم الصراحة به، ومجرّد تقابل القولين لا يلازم هذا المعنى؛ لاحتمال أن يكون القائل بالكراهة نافياً للحرمة ونافياً لانحصار الرافع بالعشر، لا أنّ ما دونه مكروه مطلقاً؛ لعدم استظهار ذلك من كلامهم، كما لا يخفى، فتأمّل، فإنّه لا يخلو من الإشكال كما لا يخفى.

وكيف كان دعوى أنّ الأخبار المحدّدة بالذراع والشبر وقدر ما لا يتخطّى وموضع الرحل كانت بمدلولها نافيةً لتعيّن العشر، ومنها يظهر كون تلك التحديدات في مقام مراتب الفضل، لا رفع الحرمة. لا يخلو عن قوة. بل هذه الدعوى في محلّه، والقول بالحرمة فيما دون العشر طرح في الحقيقة لجميع هذه الأخبار المحدّدة.

فإذا دار [الأمر]بين طرح جميع هذه الأخبار الصحيحة بالكلّية بالتزام حرمة المحاذاة فيما دون العشر، وبين حمل جميع الأخبار المحدّدة على الفضل، فلا إشكال في ترجيح الثاني؛ لأنه أخذ بأخبار الطرفين وكان العرف مساعداً له إذا عرض عليه الطائفتان، ولم يلزم فيه طرح ظهور؛ لما عرفت من أنّ أقوى الأخبار المانعة هي الّتي اشتملت على النهي عن الصلاة ولا خفاء أنّه ظاهر في التحريم، لا نصّ فيه، حتّى يلزم من حمله على الكراهة طرح تلك الأخبار، بل يجمع بحمل الظاهر على الأظهر؛ لأنّ استعمال النهي في الكراهة ليس مجازاً، كما قرّر في محلّه، بخلاف ما إذا أخذنا بظهور النهي والتزمنا بالعشر، فيلزم منه طرح تلك الأخبار المحدّدة من أصلها بلا وجه، لا جمع بينها.

مضافاً إلى ما ذكرنا من نصوصيّة بعض الأخبار في الكراهة - من قوله «لا ينبغي» ومن «لا بأس» - ومن نفس التصريح بالكراهة، فإنّها وإن كانت صالحةً لاستعمالها في التحريم لكن دلالتها على الكراهة المصطلحة أظهر، كما لا يخفى.

وهنا فروع:

الفرع الأوّل: إنّ المدار في المنع أو الكراهة على صحّة الصلاتين لولا المحاذاة بحيث لولاها لكانت الصلاتان صحيحتين؛ لأن الظاهر من أدلّة اعتبار الشرائط والأجزاء والموانع هو اعتبار كلّ منها في الصلاة المفروضة جامعةً لها،

لا في الصلاة الفاقدة لبعضها، ضرورة أنّ قوله عليه السلام «لا صلاة إلا بطهور»[١] كان في مقام شرطيّة الطهارة للصلاة المأمور بها، لا للصلاة الّتي ليست بمأمور بها. فلابدّ من كونها جامعةً لما عداها؛ لأنّ الفاقد لإحداها ليس بمأمور به، ولعلّ هذا أوضح من أن يخفى على من له أدنى دراية بالماهيّات المركّبة.

وعلى هذا فالأدلّة الدالّة على مانعيّة المحاذاة أو على كراهيّته تكون في مقام اعتبار عدمها في الصلاة المأمور بها، بحيث لولاها لكانت صحيحةً، لا في الفاقد لإحداها؛ حيث إنّه لا أثر لاعتبارها، ولا يمكن أن يكون الجاعل الحكيم معتبراً لشيءٍ في المركّب من المركّبات الفاقدة لبعض ماله دخل فيها، ولا في الأعمّ من الفاقد والواجد، سواء قلنا: بأنّ الصلاة موضوعة للصحيحة، أم قلنا: بأنّها موضوعة في الأعمّ، فإنّ كون الموضوع له هو الصحيح أو الفاسد لا ربط له بمقام اعتبار جزء أو شرط في مركّب يراد منه ترتّب الغاية الّتي دعت جاعلها إلى الجعل، لا في المسمّى بها سواء ترتّب تلك الغاية عليه، أم لم يترتّب.

مضافاً إلى أنّه قد قرّر في محلّه، من عدم تقييد جامع بين أفراد الصحيح والفاسد على القول بكونها موضوعةً للأعمّ.

كما أنّه قد قرّر في محلّه، من أنّه لو كانت لهذه المسألة ثمرة فهي منحصرة بما إذا شكّ في جزئيّة شيءٍ أو شرطيّته، فيدفع بالإطلاق بناءً على القول بكونها

---

(١) التهذيب ١: ٤٩ ـ ١٤٤/٥٠ و٦٠٥/٢٠٩، ٢: ٥٤٥/١٤٠ و٥٤٧، الاستبصار ١: ١٦٠/٥٥، الفقيه ١: ٦٧/٢٢، الوسائل ١: ١/٣٦٥ ب١ و١: ١/٣٧٢ ب٤ من أبواب الوضوء و٢: ٢/٢٠٣ ب١٤ من أبواب الجنابة (في المصادر عن أبي جعفر عليه السلام). في عوالي اللئالي ٢: ١٣١/٢٠٩ و٣: ١/٨ عن النبي (صلى الله عليه وآله).

موضوعة للأعمّ، دون القول بالصحيح لو كان للكلام إطلاق، وإلا فتظهر الثمرة في كون المورد مورد أصالة البراءة أو الاشتغال، مع أنّه قد قرّرنا في محلّه: بأنّ هذا ليس من ثمرات المسألة، بل المدار على كون الشكّ شكّاً في التكليف أو شكّاً في وادي الامتثال ورتبة خروج المكلّف عن عهدة التكليف، كما لا يخفى.

وما حكي عن المحقّق الثاني رحمه الله في هذا المقام من أنّه «لا يُجدي التخصيص بقيد لولاه»[1] لا يعلم وجهه.

فإن كان نظره إلى أنّه بعد إطلاق إسم الصلاة على مجرّد صورتها، فتقييد المسمّى بهذه الصورة لا يجدي نفعاً؛ لأنّ الصلاة صادقة عليه سواء قيّد بعدم المحاذاة أم لا، بناءً على القول بالأعمّ فغير خفيّ أنّ المقيّد ليس هو المسمّى بهذا الإسم الصادق على فاقد المحاذاة وواجدها، بل المقيّد هو الصلاة الواقعيّة الواجدة لملاك الداعيّ على إيجابها على المكلّف، لا الإسم ولا المسمّى العرفيّ.

وإن كان نظره إلى امتناع تقييدها بعدم المحاذاة مع الفساد، فلا يفيد هذا التقييد شيئاً، ففيه: أنّ تقييد الصلاة الواقعيّة بالصحّة لولا المحاذاة يفيد خروج مثل هذا الفرض، كما لا يخفى.

وأمّا المناقشة في أصل الحكم بالمانعيّة: بأنّه إن كان المانع هو صورة الصلاة وهو باطل؛ لعدم اعتبار الشارع إيّاها في هذا المقام قطعاً وإن كان هو الصحيحة، فيلزم اجتماع الضدّين، أو ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح؛ لأنّ الصحّة الفعليّة لا يمكن أن تجتمع مع المحاذاة الموجبة للفساد، وإلا يلزم اجتماع

---

(١) حكاه النجفي في جواهر الكلام ٨: ٣١٣.

الضدّين - الصحّة والفساد - في موضوع واحد. والحكم بالصحّة أو الفساد بلا مرجّح، ترجيح بلا مرجّح.

فاسدة: بأنّ المراد بالصحّة هي الصحّة لولا المحاذاة، لا كونها متّصفةً بالصحّة مع فعليّة المحاذاة ولا يلزم ترجيح بلا مرجّح حينئذٍ؛ لأنّ الحكم بالفساد من جهة المحاذاة حكم به من جهة جعل الشارع المحاذاة مفسدةً، وهذه المناقشة مأخوذة من مناقشة أبي حنيفة من كون النهي المتعلّق بالعبادات والمعاملات دالّ على الصحّة[1]، كما لا يخفى.

فعلى هذا لو علم بفساد إحدى الصلاتين علم بعدم المانع، فتكون الأُخرى صحيحةً من غير فرق بين أن علم بالفساد قبل الشروع أو في الأثناء أو بعد الفراغ، تكون الصلاة الأُخرى صحيحةً فيما إذا تمشّى منه قصد القربة، كما إذا كان جاهلاً بأنّ المحاذاة مانعة، أو غفل عنها وصلّى، فحينئذٍ تكون صلاة من تمشّى منه قصد القربة مع العلم بالمحاذاة صحيحةً؛ لعدم المانع حينئذٍ عن صلاته.

ومن هنا ظهر ما في كلام الشيخ الكبير رحمه الله في هذا المقام من أنّ العبرة في صحّة إحدى الصلاتين بالعلم بالفساد قبل الشروع، وأمّا بعده وبعد الفراغ عن الصلاة لو ظهر فساد إحدى الصلاتين لم يؤثّر ظهور فسادها بعد الشروع في صحّة الأُخرى؛ لعدم تمشّي القربة بناءً على المانعيّة وعدم تغيّر ما أقدم عليه من المكروه عمّا عليه من الكراهة بظهور الفساد بعدها[2].

---

(١) المحصول في علم أُصول الفقه للرازي ١: ٣٥٠، التحصيل من المحصول للأرموي ١: ٣٣٨.

(٢) نقله في جواهر الكلام ٨: ٣١٤: (فيه: عن الأُستاذ الأكبر في شرحه).

فإنّه ظهر لك أنّه لا وجه لهذا الكلام، فإنّه لو تمشّى منه قصد القربة كما هو المفروض، تكون صلاته صحيحةً. فإنّه بعد بطلان صلاة الآخر لا يكون في البين مانع من صحّتها؛ لما ذكرنا من أنّ المحاذاة إنّما تمنع عن صحّة الصلاة أو توجب كراهتها فيما لو كانت الصلاة صحيحةً لولاها، فمع كونها فاسدةً فلا يؤثّر المحاذاة في المانعيّة والكراهة مطلقاً - سواءٌ علم ببطلان صلاة الآخر قبل الشروع أو بعده أو في الأثناء - فلا وجه لما ذكره رحمه الله.

وأضعف منه ما يظهر من الحدائق، من أنّ هذه المسألة مبنيّة على مسألة أُخرى، وهي أنّ الصلاة إذا كانت صحيحةً بحسب الواقع ونفس الأمر، وإن كانت بحسب الظاهر باطلةً هل يحكم بصحتها باعتبار ما كانت عليه في الواقع أو يحكم بفسادها بالنظر إلى الظاهر ؟ المشهور: الثاني، وعليه يتّجه ما ذكره الأصحاب هنا[1]. انتهى كلامه.

وجه الضعف: إنّه لا وجه للبطلان بعد عدم كون المانع مانعاً اعتقاديّاً فحينئذٍ ينتفي ابتناء هذه المسألة على أنّ الصحّة الّتي تتوقف عليها مانعيّة المحاذاة، هل هي الصحّة الفاعليّة الواقعيّة أو الاعتقاديّة، فعلى الأوّل لا مانع من صحّة صلاة الآخر، وعلى الثاني فالصلاة الأُخرى باطلة.

وأمّا ما نسب إلى المشهور من قولهم: بالبطلان، فلم يظهر صدق هذه النسبة كما ذكره في الجواهر[2]، فراجع.

---

(١) الحدائق ٧: ١٨٦.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣١٤.

الفرع الثاني: إنّه لو اتّفق مبطل لإحدى الصلاتين في الأثناء، فهل حال هذه الصلاة كحال ما إذا كانت باطلة قبل الشروع فيها، أو حال ما إذا ظهر في أثنائها فسادها، أو ظهر بعدها في أنّها كانت صحيحة - لأنّ بطلانها في الأثناء كبطلانها من رأس - أو كحال ما إذا كانت صحيحةً بتمامها حتّى كانت كلاهما باطلة، وجهان:

الأقوى بالنظر هو الثاني؛ لأنّ المحاذاة المانعة قد تحقق شرطها بمجرّد انعقادهما صحيحتين، ولا دليل على شرطيّة صحّة كلٍّ منهما في مانعيّة المحاذاة أصلاً؛ لعدم الدليل، بل إطلاق الأدلّة الدالّة على المنع أو الكراهة مانعيّتها بمجرّد كونهما صحيحتين لولاها.

نعم لولا إطلاق الأدلّة لكان مقتضى الشكّ في مانعيّة محاذاة بعض الصلاة الّتي كانت صحيحةً هو عدمها، بناءً على القول بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما بيّنّا، ولكن مع إطلاق الأدلّة لا تصل النوبة إلى الأصل، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في أنّه هل يجب على كلّ واحد من الرجل والمرأة الاستفسار عن الآخر من صحّة صلاته، حتّى كانت صلاته صحيحةً لو أخبر الآخر بفساد صلاته، أم يكفي إجراء أصالة الصحّة لعدم جواز الإتيان بالصلاة محاذياً له، بناءً على المانعيّة؟

الأقوى: الثاني؛ حيث إنّه لم يدلّ دليل على وجوب الاستفسار، ولا مجال لرفع اليد عن أصالة الصحّة إلابدّليل. فمع الشكّ في بطلان صلاة الآخر حتّى كانت صلاته صحيحةً، أو في صحّتها حتّى كانت صلاته باطلةً، فيبنى على صحّة

صلاته حتّى تقوم حجّة على خلاف ما تقتضيه أصالة الصحّة.

نعم، لو اعتقد صحّة صلاة الآخر وصلّى وفرض تمشّي قصد القربة منه ثم ظهر فسادها، أو اعتقد فسادها وصلّى ثمّ ظهر صحّتها، فكون صلاته صحيحة أم فاسدة مبتنية على أنّ الاعتقاد طريقيّ أو موضوعيّ، وقد قرّر في محلّه أنّ كونه موضوعيّاً يحتاج إلى الدليل، فإنّه عناية زائدة فيما لو أُخذ العلم بشيءٍ في دليل ذلك الشيء، وبناءً على هذا تكون صحّة صلاته وفسادها مبتنيةً على الصحّة الواقعيّة وفسادها كذلك، لا الاعتقاديّة.

فإذا لم يجب الاستفسار فلا وجه لكون إخبار الآخر حجّةً في حقّه، نعم لو وجب الاستفسار عن الآخر لكان قوله حجّة من باب عدم لغويّة إيجاب الاستفسار بالنسبة إلى ما [لا] يعلم إلا من قبله، وأمّا لو لم يجب فلا وجه لكون قوله حجّةً للآخر، وليس في البين دليل آخر يدلّ على كون إخباره حجّةً حتّى يوجب رفع اليد عن أصالة الصحّة، إلا إذا حصل الوثوق أو الاطمئنان بالصحّة أو الفساد من قوله، وأمّا بدون حصولها فلا دليل على حجّية قوله، ومعه فلا وجه لرفع اليد عن أصالة الصحّة، من غير فرق بين أن يُخبر الآخر بالصحّة أو الفساد.

فما ذكره المحقّق الثاني رحمه الله في هذا المقام من التفصيل[1] لا وجه له.

نعم، لو انكشف خلافه، بأن ظهر فساد صلاته، لكانت صلاته صحيحة لو أتى بالصلاة وتمشّى منه قصد القربة، وأمّا مع عدم انكشاف الخلاف تكون صلاته محكومة بالبطلان بمقتضى أصالة الصحّة.

---

(١) انظر جامع المقاصد ٢: ١٢٥.

وأمّا دعوى كون صحّة صلاة الآخر ممّا لا يعلم إلا من قبله، فيكون قوله حجّةً.

مدفوعة: بأنّه لم يظهر من الأدلّة الدالّة على اعتبار هذه القاعدة مطلقاً في جميع الموارد، نعم، نقل الاستاذ - سلّمه الله - من أنّ بعض الأخبار الدالّة عليه كان معلّلاً بعلّة مطّردة، ولكن قال: بأنّا لا نجد ذلك الخبر المعلّل، ولكن الّذي ظهر لي من مراجعة كتب أهل الاطلاع، أنّه لم يكن للتعليل المذكور في الأخبار إطلاق يشمل كلّ مقام وكان مطّرداً، فإذا لم يكن إخباره حجّة فلا وجه لرفع اليد عن أصالة الصحّة.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى بعد الفراغ عن الصلاة، وأمّا قبل الشروع فيها، فلا يجب الاستفسار؛ لعدم الدليل عليه. ولا دليل على حجّية قوله لو أخبر بصحّة صلاته أو بفسادها، بل يكفي علمه بالمحاذاة في فساد صلاته، إلا إذا حصل الوثوق بقوله أو الاطمئنان، فإنّهما حجّتان في المورد، وعلى هذا فلا وجه لإطالة الكلام فيه.

الفرع الرابع: في أنّه لو صلّى كلّ منهما بحذاء الآخر جاهلاً بالمحاذاة هل تصحّ صلاتهما مطلقاً، أو تبطل كلتاهما مطلقاً، أو التفصيل بين ما كان دخول كلّ منهما في الصلاة مقارناً لدخول الآخر، فتكون كلتاهما باطلة. وبين ما كانت إحداهما متأخّرة عن الأُخرى فالباطل هو المتأخّر، فيه وجوه وأقوال.

وهذه المسألة مبتنية على أنّ المحاذاة مانعة واقعاً، أو مانعة في صورة العلم بها. واستفادة الوجهين مبتنية على المراجعة إلى الأخبار الدالّة على المانعيّة،

وحيث إنّ الظاهر من غالب أخبار الباب كون المسؤول عنه هو جهة إيقاع الصلاة وارادتها واختيارها بحذاء الآخر فيما كانت المحاذاة معلومة له، كما في رواية معاوية بن وهب حيث يسأل عن أنّه «أيصلّيان في بيت واحد»[١]. أو «أيصلّيان في المحمل» كما في رواية العلاء عن محمد[٢]. أو «أُصلّي والمرأة إلى جانبي» كما في رواية أبي يعفور[٣]. فإنّ الظاهر من هذه الأسئلة هو كون الجهة المسؤول عنها اختيار الصلاة وإيقاعها بحذاء الآخر بعد العلم بالمحاذاة، فلابدّ أن يكون النهي وارداً على هذه الجهة في هذا المورد، فيكون المنهيّ والمبطل هو مثل هذه المحاذاة المعلومة لا مطلقاً.

وبناءً على هذا يكون المانع هو المحاذاة الّتي كان تحقّقها تحت إرادتهما واختيارهما فيما كانت معلومة لانفسهما، وليس هذا من جهة إفادة الهيئة المنهيّة تلك الجهة؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الهيئة لا دلالة لها على الاختياريّة، ولا من جهة اللفظ؛ حيث إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة لا بما يعلمه، بل الدليل عليه هو مناسبة المقام المستكشف من جهة السؤال الواقعة في مقام يريد المكلّف إيقاع الصلاة باختياره وارادته بحذاء الآخر مع علمه به، وواضح أنّ قوله: «أُصلّي والمرأة إلى جانبي» ظاهر في أنّ المقام مقام علم بالمحاذاة، وأراد

---

(١) الفقيه ١: ٧٤٧/١٥٩، الوسائل ٥: ٧/١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩٠، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٢، الكافي ٣: ٤/٢٩٨، الوسائل ٥: ٢/١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) التهذيب ٢ ـ ٢٣١/ ٩٠٩، الوسائل ٥: ٥/١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

السائل أن يوجد الصلاة باختياره في حال العلم بكون المرأة إلى جانبه، فيكون المسؤول عنه هو حيث إرادته واختياره للصلاة في هذا الحال، لا حيث دخل المحاذاة في ماهيّة الصلاة وحقيقتها واقعاً، فعلى هذا يكون المستفاد من هذه الأخبار هو النهي عن الصلاة في خصوص المورد الّذي علم بالمحاذاة وأراد المصلّي إيقاع الصلاة باختياره وإرادته في هذه الحالة، لا كون المحاذاة بنفسها مانعة بوجودها الواقعي.

فبظهور هذه الأخبار يرفع الاجمال عن الأخبار الصالحة لأن تحمل على كون المحاذاة مانعة بوجودها الواقعي، كما تصلح لأن تحمل على المحاذاة الإراديّة الاختياريّة.

وبالجملة: ظهور غالب [الأخبار] في كون جهة السؤال، هوحيث إرادة الصلاة وإيقاعها باختياره بحذاء الآخر ممّا لا ينكر، فيكون النهي وارداً على حيث إيقاعها واختيارها لا على جهة وجود المحاذاة الواقعية، وليس اعتبار الاختيار من جهة دلالة هيئة النهي، ولا دلالة لفظ الحذاء أو الحيال أو القبالة على المعنى المعلوم؛ لما قرّر في محلّه من عدم دلالتهما عليهما، كما قرّر في محلّه.

بل جهة مناسبة المقام الموجبة لكون جهة السؤال هو هذه الجهة، لا جهة المحاذاة بنفسها.

مضافاً إلى أنّ جعل فعل [أحدهما][1] قيداً لفعل الآخر وجوداً وعدماً بعيد

---

(١) في الأصل «الآخر» والأنسب ما أثبتناه.

في غاية البعد؛ لخروج فعل كلّ شخص عن اختيار شخص آخر، فجعل عدم صلاة أحدهما محاذياً لصلاة الآخر واقعاً وفي نفس الأمر، راجع إلى جعل ما ليس باختياره قيداً لفعله الاختياريّ.

فالأنسب أن يكون القيد اختياريّاً، واختياريّة مثل هذا القيد إنّما تكون فيما إذا كانت المحاذاة باختياره وإرادته، وهو فيما إذا علم بها، فيكون المانع هو المحاذاة الاختياريّة. هذا ما اختاره الاستاذ سلّمه الله، فتأمّل.

وبناءً على هذا تكون المحاذاة الاختياريّة مانعة، لا المحاذاة الواقعية.

ويتفرّع على هذا: إنّه لو علما بالمحاذاة حال الشروع تكون صلاتهما باطلة بلا إشكال. سواء اقترنت صلاة كلّ منهما با لأُخرى أم لا؛ لأنّ الاقتران الحقيقيّ غير ممكن غالباً، فإنّ اقتران تكبيرة الإحرام بكلماتها وحروفها من أوّلها إلى آخرها غير ممكن، والاقتران العرفي في الشروع وان كان ممكناً، لكن حمل الأخبار على خصوص ما إذا كان الشروع منهما مقروناً بشروع الآخر حمل على الأفراد النادرة كحمله على الاقتران الحقيقي العقلي الّذي كان حمله عليه بعيداً جدّاً، بل يكفي مجرّد كون أحدهما واقفاً موقف الصلاة، فإذا وقف الآخر بحذائه وشرع في الصلاة كانت صلاته مقترنةً بالآخر، سواء دخل [في] الإحرام أم لم يدخل ، شرع فيها أم لم يشرع فإنّه يصدق عرفاً أنّ كلّاً منهما صلّى مع الآخر، كما لا يخفى.

وكذا تبطل صلاتهما لو علم أحدهما بأنّ الآخر يصلّي بعد ذلك، فإن شرع في الصلاة ولحقه الآخر بعده مع علمه بالمتقدّم، أمّا بطلان صلاة اللاحق والمتاخر؛ لأنّه أوجد صلاته باختياره وارادته محاذياً للآخر، لأنّ بعد علمه بصلاة

المتقدّم وشروعه في الصلاة محاذياً له إيجاد للمحاذاة اختياراً فتكون صلاته باطلة. وأمّا بطلان صلاة المتقدّم فلأنّ بعد علمه بلحوق الآخر ولحوق الآخر بعد ذلك يكون إيجاد الصلاة بحذاء الآخر باختياره فتبطل، وهذا فيما إذا تمكّن تمشّي قصد القربة منه، وأمّا إذا لم يتمكّن فهو خارج عن محلّ البحث.

وتوهّم كفاية العلم بلحوق الآخر في بطلان الصلاة، لحق الآخر أم لا.

مدفوع: بأنّ العلم الطريقي أخذ جزءاً للموضوع فلو لم يتحقّق جزءه الآخر، فلا يتحقّق المانع. فلابدّ من تحقّق كلا الأمرين، العلم والمحاذاة.

نعم، لو كان العلم بالمحاذاة تمام الموضوع للمانعيّة - وهذا هوالذي منعناه في مقامه جهة كشفه أو وصفه - لكان لما توهّم مجال.

وإذا جهل بالمحاذاة لظلمة ونحوها تكون صلاتهما صحيحة، انكشف الخلاف أو لم ينكشف؛ حيث إنّ المحاذاة لم تكن اختياريّة، وقلنا بأنّ المانع هو المحاذاة الاختياريّة، ومع الجهل لم يصدر الصلاة المحاذاتية منهما بإرادتهما واختيارهما المحاذاة، بل المحاذاة تحقّقت قهراً.

وهاتان الصورتان ممّا لا إشكال فيه، بناءً على كون المانع هو المحاذاة الاختياريّة.

ولو علما بالمحاذاة في الأثناء فهل تبطل صلاتهما معاً أو لا؟

نظراً إلى أنّ الأجزاء اللاحقة يؤتى بها محاذياً لصلاة الآخر بالإرادة والاختيار، ولا فرق في مانعيّة المحاذاة الاختياريّة للصلاة بين جميع الصلاة وبين بعضها، فإنّها مانعة عن البعض والكلّ، فتكون كلتا الصلاتين باطلةً.

ونظراً إلى أن انعقاد صلاتهما كانت صحيحة فيتحقّق موضوع حرمة

الإبطال، فهو مانع عن الإبطال فيكون غير قادر على رفع المحاذاة للمانع الشرعيّ الذي هو كالمانع العقليّ فتكون المحاذاة حينئذٍ خارجة عن قدرته واختياره، فتكون صلاتهما صحيحة، كما إذا كانت المحاذاة مجبورة عليهما أو كانت مجهولة من أوّل الأمر.

والاستاذ سلّمه الله اختار التفصيل: بين ما إذا تمكّنا من رفع المانع في أثناء الصلاة، بأن لا يلزم من التباعد الرافع للحرمة والمانعيّة استدبار، ولا ماح لصورة الصلاة، فلو لم يتباعدا حينئذٍ أو لم يتباعد القادر منهما عن الآخر، كانت صلاتهما باطلةً لكون المحاذاة الحاصلة تحت اختيارهما حينئذٍ، أو صلاة القادر على التباعد خاصّة، لكون المحاذاة تحت اختياره خاصّة دون الآخر، فإنّه ليست المحاذاة تحت اختياره على الفرض.

وبين ما إذا لم يتمكّنا من التباعد ولا التقدّم ولا التأخّر، ولا تحصيل الحائل فحينئذٍ كانت المحاذاة خارجة عن اختيارهما، ومعه فلا تكون صلاتهما باطلة، أمّا إذا كان في ضيق الوقت فظاهر، وأمّا إذا كان في سعة الوقت فللمانع الشرعيّ وهو كالمانع العقليّ وهو حرمة الإبطال؛ حيث إنّ المفروض أنّ الصلاة صحيحة حينئذٍ فتشمله حرمة الإبطال.

فإن قلت: إن حرمة الإبطال إنّما تتمّ فيما إذا كان المصلّي قادراً على الإتمام، ومع كون المحاذاة مانعةً فلا يقدر على الإبطال ولا يمكن رفع مانعيّتها بحرمة الإبطال إلا على وجه دائر[1].

---

(١) إشارة إلى امتياز تقديم حرمة الإبطال على القيود، وامتياز مورد تقديم القيود عليها. (منه رحمه الله في هامش الأصل).

قلت: إنّ في مثل ما نحن فيه كان حرمة الإبطال حاكماً على مانعيّة المحاذاة وتقديم مانعيّة المحاذاة عليها لا يمكن إلا على وجه دائر، وذلك؛ لأنّ موضوع حرمة الابطال يتحقّق فعلاً، وإبطاله متوقّف على كون المحاذاة مانعةً حينئذٍ، وكونها مانعةً متوقّف على كونها اختياريّة، وهو متوقّف على عدم حرمة الإبطال، فتوقّف مانعيّة المحاذاة برفع حرمة الإبطال ظاهر، وأمّا بخلاف حرمة الإبطال فإنّ موضوعه يتحقّق ولا يتوقّف على شيء.

نعم، على تقدير كون المحاذاة مانعةً يبطل موضوع حرمة الإبطال، فتكون حرمة الإبطال مقدّمةً؛ لأنّ موضوعها يتحقّق فعلاً، وإبطال ما هو المتحقّق فعلاً موقوف على مانعيّة المحاذاة.

وبعبارة أُخرى: لا يتوقّف تحقّق موضوع حرمة الإبطال فعلاً على عدم مانعيّة المحاذاة، بل على تقدير أن تكون المحاذاة مانعةً يبطل موضوع حرمة الإبطال، فعلى تقدير مانعيّة المحاذاة يصير المكلّف غير قادر على الإتمام، ولا يمكن تحقّق هذا التقدير وفعليّته إلا برفع موضوع حرمة الإبطال وهو لا يرفع إلا على وجه دائر.

ومن هنا ظهر: إنّه لا يمكن أن تكون المحاذاة مانعةً إلا على وجه دائر، فتستحيل مانعيّتها، ولكن بخلاف حرمة الإبطال، فإنّ موضوعها فعليّ لا يتوقّف على عدم مانعيّة المحاذاة فعلاً أصلاً.

نعم، لو جعلتها مانعةً فيرتفع موضوعها فتكون حرمة الإبطال مقدّمة وحاكمة، لأنّها بنفس وجودها وفعليّتها يرفع شرط مانعيّة المحاذاة ولكن مانعيّة المحاذاة إنّما ترفع موضوع حرمة الإبطال على تقدير اختياريّتها، واختياريّتها تتوقف على

رفع حرمة الإبطال.

وهذا هو الضابط في تقديم الحاكم على المحكوم؛ حيث إنّ الحاكم بنفس وجوده الفعليّ يرفع موضوع المحكوم، ولكن المحكوم إنّما يرفع موضوع الحاكم على تقدير ثبوت موضوعه وشرطه، وحيث إنّ المحكوم لا يمكن أن يحفظ موضوعه في مقابل رافعه، فيكون المحكوم دائماً متأخراً عن الحاكم ولا يمكن تقدّمه عليه إلا على وجه دائر.

وربّما يكون المانع مقدّماً على حرمة الإبطال ويكون حاكماً عليها، كما إذا كان المانع متحقّقاً فعليّاً، كما إذا صلّى في النجاسة غفلةً عنها فالتفت في أثناء الصلاة، فإنّها مانعة متحقّقة فعلاً، و[لا] يمكن رفعها إلا بتقديم حرمة الإبطال عليها، وحرمة الإبطال إنّما تتحقّق موضوعها على تقدير عدم مانعيّته فعلاً، فيكون المانع مقدّماً لحكومته؛ لأنّه موجود فعلاً بلا توقّف على شيءٍ، بخلاف حرمة الإبطال فإنّ صيرورته فعليّاً إنما يكون على تقدير تحقّق موضوعه، وتحقّقه برفع مانعيّة النجاسة دوريّ، فتكون مانعيّة النجاسة مقدّمة لحكومتها عليها؛ لأنّها بنفس وجودها ترفع موضوع حرمة الإبطال وحرمة الإبطال على تقدير عدم مانعيّتها يتحقّق موضوعها ولا يمكن إثبات الموضوع بحكمه.

فتحصّل: أنّ الموارد مختلفة، ففي بعض الموارد تكون حرمة الإبطال حاكمةً على القيد المشكوك قيديّته، وفي بعض الموارد يكون الأمر بالعكس وملاك تقديم كلٍّ منهما على الآخر هو ملاك حكومة كلّ حاكم على محكومه، فافهم واغتنم.

الفرع الخامس: إنّه لا إشكال ولا خلاف في رفع الكراهة أو الحرمة بوجود

الحائل بينهما، كما لا إشكال برفعهما إذا كانت مسافة التباعد بينهما عشرة أذرع، والتعبير بالأكثر في بعض روايات عمّار[١] يكون للإشارة إلى عدم وجود حدّ للزائد عن العشر، لا لاعتبار الزائد في العشر.

إنّما الكلام في أمرين:

الأوّل: في تحديد الحائل، وقد عرفت أنّه لا يعتبر فيه أن يكون بقدر القامة، بحيث لا يرى كلّ واحد من الرجل والمرأة الآخر، بل يكفي كونه بمقدار الذراع كما أشرنا إليه سابقاً، كما أنّه يكفي كون الحائل كوى؛ لصراحة الأخبار به، كما مرّ الكلام فيه.

والثاني: إنّه بعدما عرفت عدم اعتبار الأزيد من العشر، فاعلم أنّه لا إشكال في كفاية عشرة أذرع من موقف كلّ منهما إلى الآخر فيما إذا كان كلّ منهما بحذاء الآخر، وإنّما الكلام في أنّه هل يعتبر العشر من موقف كلٍّ منهما إلى موقف الآخر، فيما إذا كانت المرأة متقدّمةً على الرجل، أو من مسجد المتأخر إلى موقف المرأة، أو يكفي اعتباره من موقف كلّ منهما إلى موقف الآخر، كما في صورة المحاذاة؟ وجهان.

والفرق بين صورة المحاذاة وبين تقدّم المرأة أنّ في صورة المحاذاة لا يختلف التباعد بينهما باختلاف حالات الصلاة، فالمسافة المعتبرة بين الموقفين

---

(١) التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩١١، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١/١٢٨ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي.

هوالتباعد بين مسجديهما، لكن بخلاف ما إذا تقدّمت المرأة، فإنّه لو اعتبر التباعد بين الموقفين فينقص منه مقدار مسقط الجسد حالة السجود، كما أنّه لو اعتبر بين مسجد الرجل وموقف المرأة يزيد على عشرة أذرع حال القيام، فلذا وقع الكلام فيه.

والأظهر هوالوجه الثاني، لأنّ الظاهر من أدلّة اعتبار العشر هو اعتباره بينهما باعتبار صلاتهما وفي حالة الصلاة لا باعتبار نفسهما، وبناءً على هذا، فلابدّ أن يكون المقدّر به محفوظاً في جميع حالات الصلاة، ولا يمكن حفظ ذلك المقدّر - وهو العشر فيما نحن فيه حالة السجود - إلا باعتباره من مسجد الرجل إلى موقف المرأة، وبناءً على هذا فلو كان مكان الرجل أو مكان المرأة على وجه لم يمكن اعتبار عشرة أذرع من مسجد الرجل إلى موقف المرأة بما هو، ولكن يمكن تحصيل العشر بتأخّر الرجل حالة السجود أوتقدّم المرأة حالته، فيجب ذلك حتّى كان التباعد بالمقدّر المذكور محفوظاً في جميع حالات الصلاة لرفع الحرمة أو رفع الكراهة.

هذا إذا كان سطح الأرض الّذي كان موقفهما متساوياً، وأمّا إذا اختلف سطح الأرض وكان موقف أحدهما مرتفعاً والآخر منخفضاً، فهل يعتبر المقدّر المذكور في المسافة بينهما أم لا؟ وجهان.

الأولى هو الوجه الثاني؛ لعدم تعرض الأدلة لمثل هذه المقابلة، لا نصّاً ولا إطلاقاً، بل الظاهر من موثّقة عمار نفيها؛ حيث يفهم منها الانحصار بالجهات

الثلاث، اليمين واليسار والأمام[١]، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإرتفاع والانخفاض إذا كان على وجه يخرج عن كونهما متحاذيين، فلا إشكال في عدم اعتبار العشر حينئذٍ، وأمّا إذا شكّ في كون التقابل الحاصل بينهما محاذاةً أو لم تكن محاذاةً، فحيث إنّ منشأ الاشتباه هو عدم تبيّن مفهوم المحاذاة كانت الشبهة حكميّة، فمرجع الشكّ إلى الشك في مانعيّة هذا التقابل، وحيث بنينا في محلّه بالبراءة في مسألة تردّد أمر المشكوك بين الأقل والأكثر، فمقتضى الأصل هو البراءة وعدم المانعيّة.

وقد يظهر من الشهيد في غاية المراد - على ما حكي عنه - احتمال اعتبار العشر من فحوى المنع، واحتمال عدم اعتباره فيه، وإلحاقه بالتقدّم أو التأخّر، ومنشأ الشك والاحتمالين كما يظهر منه رحمه الله هو موثّقة عمّار: عن الرجل يستقيم له أن يصلّي وبين يديه إمرأة تصلّي؟ قال عليه السلام: «لا تصلّي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس وان كانت تصيب ثوبه»[٢][٣].

قال في الجواهر توضيحاً لكلامه: إنّ من اختصاص اشتراط البعد - في صدر الرواية - بالجهات الثلاث يفهم من فحواه نفي اعتبار البعد المذكور بالنسبة إلى

---

(١) التهذيب ٢: ٩١١/٢٣١، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١٢٨/ ١ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩١١، الاستبصار ١: ١٥٢٦/٣٩٩، الوسائل ٥: ١/١٢٨ ب ٧ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) غاية المراد ١: ١٢٥ ـ ١٢٧.

الفوق والتحت، كما أنّه يظهر من اختصاص نفي البأس بخصوص الجهة الخلفيّة - كما في ذيلها - اعتبار العشر فيما عدا الجهة الخلفيّة مطلقاً، الشامل لجميع الجهات الأُخر من فحواه، فمقتضى مفهوم الصدر عدم اعتباره، كما أنّ مقتضى مفهوم الذيل اعتباره[١].

ثم قال في الجواهر: يتدافع المفهومان فيسقطان، ومعه لا اعتبار له في مثل هذه المقابلة[٢].

وقال الشهيد - عند قول الباقر عليه السلام «لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها ولو بصدره»[٣] - إنّه يظهر من فحواه أنه لو لم يكن قدّامها تحرم عليه الصلاة مطلقاً سواءٌ كان خلف إمراة أو بحذائها أو فوق مكانها أو تحته، فيشمل إطلاق مفهومه اعتبار العشر لرفع الكراهة.

و[قال][٤] الاستاذ سلّمه الله - تبعاً لما في الجواهر من عدم تعرّض الأخبار للصورة المفروضة أصلاً[٥] -: ولا إطلاق لها أبداً، لأنّ الاطلاق فرع كون الأخبار في مقام بيان جهة المحاذاة ولو بالفوقيّة والتحتيّة وليس في الأخبار نظراً إليه أصلاً.

---

(١) جواهر الكلام ٨: ٣٢٣ (فيه: بالاختصار).

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣٢٤ (فيه: بالاختصار).

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٩/ ١٥٨٢، الاستبصار ١: ٣٩٩/ ١٥٢٥، الوسائل ٥: ٢/١٢٧ ب ٦ من أبواب مكان المصلّي.

(٤) في الأصل «اختار» والأنسب ما أثبتناه.

(٥) راجع جواهر الكلام ٨: ٣٢٤.

[أقول][1]: لو كان الغرض من هذا الكلام، إنّه لا تصدق المحاذاة عرفاً على هذه المقابلة، ولو صدق كون أحدهما بين يدي الآخر عرفاً فهو أوّل الكلام؛ لأنّه يصدق على بعض مراتبه أنّ كلّ واحد منهما بحذاء الآخر ولو لم يصدق بالنسبة إلى جميع أفراده.

ولو كان أنّ التصريح بالجهات الثلاث في موثّقة عمّار مخرج لمثل هذه المحاذاة والمقابلة الحاصلة بينهما في حال إرتفاع موقف أحدهما وانخفاض الآخر عن عنوان المحاذاة المحدّدة في الأخبار تحريمها أو كراهتها إذا لم تكن بمقدار العشر.

فهو دعوى بلا دليل. فإنّ الجهات الثلاث صادقة عليه، فإنّ الواقف على مكان مرتفع في يسار الشخص أو في يمين الواقف على المكان المنخفض يصدق عليه عرفاً أنّه بيساره أو بيمينه، كما أنّه صادق عليه أنّه قدّامه لو كان موقفه المرتفع قدّامه.

فبناءً على هذا يحتمل أن يكون التصريح بالجهات الثلاث شاملةً لجهة الفوق والتحت، لأنّها لا تخرج عن إحدى الجهات بالنسبة إلى موقف الآخر، فإن كان خلفه فلا اعتبار للمقدار المذكور، وإن كان في يساره أو يمنيه أو قدّامه فيعتبر المقدار المذكور.

والحاصل: إنّه لا يعتبر في المحاذاة المذكورة كونها واقعة في سطح متساوٍ أصلاً، بل العبرة بنفس صدق المحاذاة بأيّ وجه كان، اللّهم إلا أن يقال بانصراف

---

(١) في الأصل «قلت» والأنسب ما أثبتناه.

الأدلة عن مثل هذه المحاذاة.

ومن هنا ظهر أنّه لا تنافي بين المفهومين - حتّى يقع التدافع بينهما - أصلاً، لا في صورة انصرافها الى غيرها. ولعلّ ما ذكرنا هو مراد الشهيد رحمه الله، والتعبير بالاحتمال في كلامه، لعلّ من باب الشكّ في صدق المحاذاة من جهة الشبهة المفهوميّة، أو من جهة انصراف الجهات الثلاث إلى غيرها، ولا إشكال في أنّ بعض مصاديقه خارج عن المحاذاة، كما أنّ بعض مصاديقه داخل، وبعض مصاديقه [مشكوك]، ومع الشكّ فالمرجع هو البراءة كما عرفت.

وبناءً على صدق المحاذاة مع كون المقابلة المفروضة، فهل المعتبر في رفع الحرمة أو الكراهة هو اعتبار العشر من موقف الرجل إلى أساس الحائط المرتفع، أو إلى موقف الآخر الواقف على المكان المرتفع بإلغاء الحائط؟ أو من موقفه إلى موقف الآخر مع الحائط؟ وجوه.

قال في الروض: «ولو كانت في مرتفع بحيث لا يبلغ من فوقه إلى أساس الحائط المرتفع عشرة أذرع. ولو قدّر إلى موقفها إمّا مع الحائط مثلاً، أو ضلع المثلث الخارج من موقفه إلى موقفها بلغها، ففي اعتبار أيّهما نظر، والظاهر أنّ التقدير هنا للضلع المذكور، خصوصاً مع إيراثه زاويةً حادّة؛ لبعد تقدير التجويف الحادث منها. ولو كانت قائمة ففيه الاحتمالات، ولو كانت منفرجةً ضعف الاحتساب إلى الأساس لا غير لزيادة المسافة بما زاد، ومثله في الإمام والمأموم»[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

---

(١) روض الجنان: ٢٢٦.

وحاصل مراده: التفصيل بين ما إذا كان المثلّث المفروض من موقف الرجل الواقف في التحت إلى أساس الحائط ومنه إلى رأسه قائم الزوايا، كما إذا كان سطح الحائط مستقيماً، فإنّ من إحداث الخطّ المستقيم، المفروض من موقف الرجل إلى أساس الحائط، ومن إحداث الخطّ من الأساس إلى رأس الحائط يحدث شكل مثلّث قائم الزاوية، لو كان الحائط مستقيماً. ففي مثل هذا الفرض تحتمل الوجوه المذكورة، من اعتبار العشر إلى أساس الحائط بإلغاء الحائط والوتر الحادث من موقفها إلى التحت. فلو لم يبلغ عشراً فصلاتهما باطلة، ومن اعتباره إلى موقفها بالغاء مقدار الحائط بالكلّية، بمعنى أن يكون الاعتبار ببلوغ الخطّ المفروض من موقف الرجل إلى أساس الحائط، ومن رأس الحائط إلى موقف المرأة، فإن بلغا العشر فتصحّ صلاتهما، وإلا فباطلة. ومن اعتباره من الموقف إلى موقفها بدخول مقدار الحائط.

وبين ما إذا كان المثلّث المفروض من موقف الرجل إلى أساس الحائط ومنه إلى الحائط حادّ الزاوية، كما إذا كان أساس الحائط مجوّفاً. فإنّ إحداث الخطّ من موقف الرجل إلى بناء الحائط المجوّف ومنه إلى الحائط، يحدث زاوية حادّة لأطوليّة الخطّ الحادث الموهوم من بناء الحائط إلى رأس الحائط من الخطّ الموهوم من الموقف إلى البناء، فتحدث زاوية حادّة من اتّصال الخطّين، ففي مثل هذا الفرض، العبرة بضلع المثلّث الخارج من موقفه إلى موقفها، يعني العبرة بالوتر المفروض من الفوق إلى التحت، فإن بلغ عشراً فهو وإلا فتبطل، ولا عبرة بالخطّ من الموقف إلى الأساس لبعد الأساس والبناء عن الموقفين وأقربيّة كلّ منهما الى الآخر عن البناء؛ حيث إنّ تجويف الأساس موجب لبعد الأساس

عن موقف المرأة الواقفة على سطحه، فإنّه أقرب إلى موقف الرجل من أساس البناء إليه ، كما لا يخفى.

وبين ما إذا كان المثلّث الحادث من اتّصال الخطّ المفروض عن موقف الرجل إلى الأساس بالخطّ المفروض من الأساس إلى الحائط منفرجةً، كما إذا كان ارتفاع المكانين وانخفاضهما انحداريّاً أو تسنيميّاً، فإنّ الخطّ الحادث من الأساس إلى موقفهما أطول من الخطّ الحادث من موقف الرجل إلى الأساس بداهةً. فحينئذٍ يكون موقف المرأة أبعد إلى موقف الرجل من الأساس إليه. فلابدّ حينئذٍ أن يحتسب العشر بين الموقفين.

وحاصله: إنّه لو كان أساس الحائط مجوّفاً، فالواقف على سطح الأساس أقرب موقفاً إلى موقف الرجل الواقف في التحت فلا عبرة بالمقدار المقدّر بين موقف الرجل وأساس الحائط، ويلزمه كون الزاوية الحادثة من اتّصال الخطّين حادّة، فلابدّ أن يعتبر المقدّر في الوتر المفروض من الفوق إلى التحت وإلغاء الحائط، كما أنّه لو كان ارتفاعه وانخفاضه انحداريّاً أو تسنيميّاً، فلا محالة يكون موقف المرأة أبعد من موقف الرجل وأساس الحائط أقرب إليه. فلابدّ حينئذٍ من ملاحظه مقدار البعد بين الموقفين لا منه إلى الأساس، ويلزمه حينئذٍ كون الزاوية الحادثة منفرجةً، كما لا يخفى.

وقال في كشف اللثام: «إن كانت على مرتفع أمامه، اعتبر كون ضلع المثلّث الذي ساقاه من موقفه إلى أصل ما هي عليه البناء، ومن أصله إلى موقفها عشراً. وكذا إذا كانت بجنبه وكان أحدهما كذلك، كانت الزاوية التي بين البناء والأرض قائمةً أو حادّةً أو منفرجةً، واحتمل سقوط المنع بناءً على أنّه لا يتبادر

من الأمام والمحاذاة ونحوهما»[١].

فإنّ الظاهر من كلامه عدم الفرق بين الصور.

قال في الجواهر: «إنّ العبرة في التقدير بضلع المثلّث بين الذاتين أورث زاوية أم لا»[٢].

وقد يورد على صاحب الجواهر: بأنّه كيف يعقل عدم حدوث الزاوية.

ولكن توجيهه بما إذا كان الارتفاع تسنيميّاً على وجه لم يحدث إلا خطّاً اعوجاجياً.

ولا يخفى أنّه على فرض شمول الأخبار لمثل هذه المحاذاة وعدم انصرافها عنها كما مرّ تقريبه.

فما ذكره في الروض من التفصيل بين الصور[٣] هو المعتبر في حصول التباعد بينهما بالعشر بعد فرض اختلاف الموقفين في القرب والبعد بواسطة حدوث الزاوية الحادّة أو المنفرجة.

نعم العبرة في المقام في القرب وبعد الموقفين هو القرب والبعد العرفيّ لا العقليّين، ولا عبره بهما لو كانا عقليّين، كما لا يخفى.

وكذا لاخلاف ولا إشكال في رفع الكراهة أو الحرمة بتقدّم الرجل على المرأة وتأخّرها، إنّما الإشكال في مراتب التقدّم والتأخّر، وقد أشرنا إلى أنّ

---

(١) كشف اللثام ٣: ٢٨٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣٢٥.

(٣) تقدّم في ص ٤٥١.

المستظهر من الأخبار هو تخلّف المرأة عن الرجل، بأن يكون الرجل مقدّماً عليه ولو بركبتيه، يعني كان سجود المرأة مقابل ركبتي الرجل، ومعه لا وجه لما اعتبر، وكون المرأة خلفه بتمامها؛ لعدم الدليل، بل الدليل على خلافه؛ لأنّ قوله عليه السلام: «وإن كانت تصيب ثوبه» ظاهر في كون المراد بالخلف هو التخلّف، لا كونها متأخّرة عنها بتمام بدنها، وإلا لا يمكن أن تصيب المرأة ثوب الرجل كما مرّ.

والعجب من الجواهر: إنّه وافقنا في مقام الاستظهار من الأخبار، ولكنه رحمه الله خالفنا في هذا المقام واعتبر كون المراد بالخلف هو كونها وراء الرجل[1]، كما لا يخفى. لكن ورد في صلاة الجماعة بعض أخبار تكون فيه لفظة «وراء» الظاهر في كون المرأة متأخّرة عنه بتمام بدنها، كما في رواية أبي العباس عن الرجل يؤمّ المرأة في بيته؟ فقال: «نعم تقوم وراه»[2].

الفرع السادس: إنّه لو حصل الرجل والمرأة في موضع لا يتمكّنان من التباعد ولا التقدّم والتأخّر مع عدم الحائل، فإنّه بناءً على المانعيّة فلا يمكن أن يصلّيا معاً في الفرض المذكور.

فمع سعة الوقت فلابدّ من أن يصلّي أحدهما أوّلاً ثم الثاني مخيّراً في التقدّم والتأخّر، كما أشارت إليه الأخبار في ذيل خبر أبي يعفور «إلا أن تتقدّم هي أو أنت»[3]. وظهور هذا الخبر قرينة على إرادة الاستحباب من الرواية الواردة في

---

(١) راجع جواهر الكلام ٨: ٣٢٥.

(٢) الكافي ٣: ١/٣٧٦، التهذيب ٣: ٧٥٧/٢٦٧، الوسائل ٨: ٥/٣٣٣ ب ١٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) التهذيب ٢: ٩٠٩/٢٣١، الوسائل ٥: ١٢٤ ـ ٥/١٢٥ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

صلاتهما في المحمل، حيث وردت فيها «إنّه يصلّي الرجل أوّلاً ثم صلت المرأة[١]، ومع الشكّ في شرطيّة تعيّن تقدّم الرجل، فتنفيها البراءة؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا مع ضيق الوقت، فلا إشكال في عدم سقوط الصلاة؛ لأنّ «الصلاة لا تسقط بحال»، دليل عليه، وهو يدلّ على سقوط مانعيّة المحاذاة في هذا الحال، من غير فرق بين أن يكون المكان لأحدهما أو لم يكن، غاية الأمر إنّه لو كان لأحدهما ولم يكن راضياً، تكون صلاته محكومة بحكم الغصب فيما إذا لم يمكنه التخلّص عن الغصب.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام الكركي في هذا المقام من التفصيل بين أن يكون المكان ملكاً لهما، فتجب القرعة ويقضي الآخر الذي لم يخرج اسمه، وبين أن يكون ملكاً لأحدهما فيختصّ به دون الآخر[٢]، فإنّ مقتضى عدم سقوط الصلاة منهما ولزوم رعاية الوقت لكونه أهمّ هو سقوط قيديّة المحاذاة لا سقوط الصلاة عن أحدهما،كما لا يخفى.

الفرع السابع: هل يلحق الصبي والصبية بالرجل والمرأة في كون محاذاتهما موجبةً لبطلان الصلاة بناءً على المانعيّة، أم الحكم مختصّ بخصوص الرجل والمرأة؟

---

(١) الكافي ٣: ٢٩٨/ ٤، التهذيب ٢: ٢٣١/ ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ / ١٥٢٢، الوسائل ٥: ٢/١٢٤ ب ٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) نقله في الجواهر ٨: ٣٢٨ وانظر جامع المقاصد ٢: ١٢٢.

ولا إشكال: كون محاذاة صلاة الصبيّ والصبيّة كمحاذاة الرجل والمرأة مبنيّ على شرعيّة صلاتهما، وإلا فلا مجال للإشكال أصلاً. وبناءً على شرعيّة عباداتهما فلا إشكال في أنّ صلاتهما كصلاة الرجل والمرأة من حيث إنّ كلّما اعتبر في ماهيّة الصلاة بالنسبة إلى المكلّف اعتبر في ماهيّتها بالنسبة إلى غيره؛ لأنّ الصلاة المشروعة هي الماهيّة المركّبة التي اخترعها الشارع، من غير فرق بين كونها مستحبّةً أو واجبةً، وبناءً على شرعيّة عباداتهما فتكون الصلاة مستحبّةً بالنسبة إلى الصبيّ والصبيّة، وواجبةً بالنسبة الى البالغ، فالفرق في الحكم المتعلّق بها لا في الماهيّة المركّبة من القيود الوجوديّة والعدميّة، فلا فرق بين صلاتهما من هذه الجهة. وبناءً على هذا تكون محاذاتهما موجبةً لبطلان الصلاة كمحاذاة الرجل والمرأة.

اللهمّ إلا أن يدّعى بأنّ مقتضى القاعدة هو هذا، إلا أن يدل دليل اعتبار القيد بأنه مختصّ بخصوص الرجل والمرأة، كما إذا كان مختصّاً بالعالم أو الذاكر، فبناءً على هذا فلا تضرّ محاذاتهما.

هذا هوالذي تقتضيه القاعدة. ولكن وردت في صلاة الجماعة أخبار تدلّ على كون حكم الصبيان الذين لم يبلغوا الحلم هو [حكم] الرجال.

منها: رواية إبراهيم بن ميمون، عن الرجل يؤمّ النساء؟ فقال: «نعم»، فقلت: سله عنهنّ إذا كان معهنّ غلمان لم يدركوا، أيقومون معهنّ في الصفّ أم يتقدّمونهنّ؟ فقال: «لا، بل يتقدمونهنّ وإن كانوا عبيداً»[1].

---

(١) التهذيب ٣: ٢٦٧/ ٧٥٩، الوسائل ٨: ٣٤١ ـ ٣٤٢/ ب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة.

فظاهر هذه الرواية هو مانعيّة محاذاتهم مع النساء، بل يجب عليهم التقدّم عليهنّ، وبعدم القول بالفصل يتم في الصبيّة أيضاً، كما لا يخفى.

حكم الصلاة في المكان النجس

المشهور بين العلماء جواز الصلاة في المكان النجس إذا لم تتعدّ النجاسة إلى ثوب المصلّي وبدنه بالنسبة إلى ماعدا مسجد الجبهة، وأمّا بالنسبة إليه، فالمشهور طهارته خاصّة مطلقاً، وفيه أقوال أُخر:

الأوّل: عدم شرطيّة طهارته مطلقاً، - سواءٌ كان موضع السجود أو غيره - كما عن الراوندي على ما حكي عنه[1].

والثاني: شرطيّة طهارة المكان مطلقاً، كما نقل عن السيّد المرتضى رحمه الله[2].

الثالث: التفصيل بين مواضع المساجد السبعة وبين غيرها، بشرطيّة الطهارة في خصوص المواضع السبعة وعدمها في غيرها.

الرابع: التفصيل بين ما إذا كان في المكان نجاسة متعدّية، فيشترط طهارة المكان منها مطلقا، وبين ما إذا لم يكن نجاسة متعدّية فلا يشترط الطهارة منها مطلقاً.

---

(١) حكاه في جواهر الكلام ٨: ٣٣١.

(٢) نقله في جواهر الكلام ٨: ٣٣٢ ومستند الشيعة ٤: ٤٢٣ وذكرى الشيعة ٣: ٨٠.

والقائلون باشتراط المكان بالطهارة عن النجاسة المتعدّية، بين من يشترط عدمها مطلقاً، وبين من يشترط عدم تعدّيها زائداً على ما عفي عنه، وأما لو كان بمقدار المعفوّ عنه فلا بأس به.

فهذه هي الأقوال في المسألة ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الأخبار المختلفة الواردة في هذا الباب.

منها: ما عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يُصلّى فيه؟ فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر»[1].

فإنّ الظاهر منه شرطيّة الطهارة لمكان المصلّي بناءً على كون الشمس مطهّرةً للأرض، كما هو الظاهر من الأخبار الواردة في هذا الباب.

وأمّا ما يظهر منه عدم كونها مطهّرةً، كما في خبر إسماعيل بن بزيع قال: سألته عن الأرض والسطح يصيبه البول وما أشبهه، هل تطهرّه الشمس من غير ماء؟ قال: «كيف تطهر من غير ماء»[2].

فإنّ هذا الخبر محمول على رشّ الماء عليه، فمحمول على ما إذا كانت الأرض جافّةً، فإنّه لا إشكال في عدم تطهيرها بالشمس، بل لابدّ من رشّ الماء عليه، كما هو الظاهر من لفظ «التجفيف» الوارد في الأخبار.

وإطلاق لفظ المكان يشمل جميع ما يشغله بدن المصلّي، ولكن جوابه عليه السلام «فصلّ عليه» يشمل خصوص الموقف الذي كان للمصلّي جهة استعلاء عليه،

---

(١) الفقيه ١: ١٥٧/ ٧٣٢، الوسائل ٣: ٤٥١/ ١ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

(٢) التهذيب ١: ٢٧٣/ ٨٠٥، الاستبصار ١: ١٩٣/ ٦٧٨، الوسائل ٣: ٤٥٣/ ٧ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

وهو موقفه قياماً وقعوداً والمواضع السبعة التي يتحقّق السجود بها، فإنّ للمصلّي جهة استعلاء بالنسبة إليها، وكذا لصلاته أيضاً، وأمّا بالنسبة إلى غير هذه المواقف فلا يكون له جهة استعلاء عليه أصلاً. هذا لو لم نقل بانصراف «صلّ عليه» إلى خصوص محلّ السجدة، لأنّه أظهر الأفراد الّتي كانت لها إضافة الاستعلائيّة من بين أجزاء الصلاة.

ويدلّ عليه إعراض الإمام عن التعبير بلفظة «في» إلى التعبير بلفظة «على»؛ حيث إنّ لفظة «في» أوسع من لفظة «على»؛ لتوسّع دائرة الظرفيّة عن دائرة النسبة الاستعلائيّة.

والراوي في هذه الرواية عبّر بلفظة «في» والإمام عليه السلام أعرض عنه وعبّر بلفظة «على».

ومنها: ما عن زرارة وحديد بن حكيم الأزديّ جميعاً، قالا: قلنا لأبي عبدالله عليه السلام : السطح يصيبه البول أو يبال عليه، أيصلّى في ذلك المكان؟ فقال: «إن كان تصيبه الشمس والريح وكان جافّاً فلا بأس به، إلا أن يكون يتّخذ مبالاً»[1].

فإنّ الظاهر منه أيضاً اشتراط طهارة المكان بناءً على كون الشمس مطهّرةً.

وأمّا التطهير بالريح فحيث إنّه خلاف الإجماع، فالرواية المذكورة بالنسبة إليه معرض عنها، فيكون من قبيل العام المخصّص، وظاهر أنّ إطلاق المكان يشمل جميع ما يشغله بدن المصلّي من الفضاء.

---

(١) الكافي ٣: ٢٣/٣٩٢، التهذيب ٢: ٣٧٦/ ١٥٦٧، الوسائل ٣: ٤٥١/ ٢ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

وهذان الخبران دليلان للسيّد المرتضى رحمه الله ومن تبعه.

ومنها: ما ورد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه أفضل الصلاة والسلام في حديث قال: سألته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جفّت من غير أن تغسل؟ قال: «نعم لا بأس»[١].

وظاهر هذه الرواية صحّة الصلاة في المكان النجس لو كانت النجاسة جافّةً لا تتعدّي، وهذا دليل من لم يشترط الطهارة إذا لم تكن متعدّية.

ومنها: ما عن عمّار الساباطيّ عن أبي عبدالله عليه أفضل السلام وأكمل التحيّات في حديث قال: سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، لكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: «لا يصلّى عليه وأعلم موضعه حتّى تغسله» وعن الشمس هل تطهّر الأرض؟ قال: «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا تجوز الصلاة حتى ييبس وإن كانت رجلك رطبةً أو جبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر، فلا تصلّ على ذلك الموضع حتى ييبس (وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس)[٢] فإنّه لا يجوز ذلك»[٣].

والمناسب للمقام بقرينة تذكير الفعل المسند إليه، هو كون متن الرواية «غير الشمس» لا «عين الشمس» - بالعين المهملة - فاحتمال كون لفظ الرواية

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٥١/٣٧٣، الاستبصار ١: ١٩٣/ ٦٧٦، الوسائل ٣: ٤٥١ ـ ٤٥٢ /٣ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

(٢) ما بين القوسين لم يرد في التهذيب.

(٣) التهذيب ٢: ١٥٤٨/٣٧٢، الوسائل ٣: ٤٥٢/ ٤ ب ٢٩ من أبواب النجاسات.

«عين الشمس» بعيد، مضافاً الى أنّ المحصّل من المسؤول عنه هو صور ثلاثة:

الأُولى: هو السؤال عن تطهير الشمس للأرض، فإنّه عليه السلام أجاب بأنّه إن أصابته الشمس ويبس الموضع بإصابتها فالأرض طاهرة والصلاة جائزة.

والثانية: السؤال عن إصابة الشمس وعدم حصول الجفاف بإصابتها فأجاب عليه السلام: إنّه لا يجوز الصلاة فيه ولا الأرض طاهرة.

ثمّ يتفرّع عليه إنه «إن كانت رجلك أو جبهتك» إلى أخره.

ومحصّله - مع كمال اغتشاش المتن -: إنّه لو كانت النجاسة التي لم تجف بإصابة الشمس إن كانت متعدّية إمّا لرطوبتها أو رطوبة أعضائك - لو صارت يابسة بغير الشمس -، فلا تصلّ أيضاً على ذلك الموضع حتّى يبست تلك النجاسة الرطبة أو يبست رجلك وأعضائك الرطبة، وهذا وإن لم يساعده ظاهر العبارة - لأنّ ظاهرها إنّ الرجل والجبهة رطبة، ومقتضى هذا رجوع الضمير المستتر في ييبس إليه -، ولكن بعد فرض رطوبة الموضع وعدم جفافه بإصابة الشمس وغيره لا حاجة إلى فرض رطوبة الأعضاء؛ لأنّه يكفي رطوبته، كما أنّه بعد فرض رطوبة الأعضاء ونجاسة الموضع فلاحاجة إلى رطوبة الرجل.

فالجمع بينهما على نحو يساعده فهم العرف والاعتبار والتفريغ، هو ما ذكرنا من كونه عليه السلام في مقام إنه لو لم ييبس الموضع بإصابة الشمس فلا يؤمن من التعدّي، إمّا من جهة رطوبة الموضع النجس، وإمّا من جهة رطوبة الرجل وسائر الأعضاء.

وبعد معلوميّة اغتشاش متون غالب الروايات المنقولة من عمّار ومعهوديّة ذلك عند أهله كان ما ذكرنا أحسن تفسير وتعبير لما هو مقصوده رحمه الله.

الثالثة: السؤال عن إصابة غير الشمس لذلك الموضع وحصول الجفاف له به، فإنّه يقول عليه السلام: بأنّه لا يجوز الصلاة فيه. فينطبق الذيل مع الصدر، غاية الأمر يلزم التكرار ولا محذور فيه، لكن بخلاف ما لو كان متن الرواية «عين الشمس» - بالعين المهملة - فإنّه يعارض الصدر؛ حيث إنّه عليه السلام صرّح في السؤال الأوّل إنّ الشمس تطهّر الأرض لو أصابتها ويبست بإصابتها.

اللّهمّ إلا أن يقال : على كلّ تقدير يلزم المحذور لو كان المتن هو «غير الشمس» بالغين المعجمة، إمّا التكرار؛ حيث إنّه المسؤول عنه في صدر الرواية. وإمّا التنافي، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر . وعلى هذا فلو كان المتن هو «عين الشمس» بالعين المهملة وكانت جهة السؤال هي رطوبة الأعضاء وكان الضمير المستتر في ييبس والضمير المنصوب في قوله أصابته راجعاً إلى الأعضاء ليرتفع محذور التكرار والتنافي، غاية الأمر إنّ تذكير الضمير يكون باعتبار تقدير الموضع، يعني حتّى ييبس ذلك الموضع المرطوب من الأعضاء ولا محذور فيه، وإذا دار الأمر بين المحذورين السابقين وبين هذا لكان هذا التقدير أولى.

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يساعده ظهور الكلام ولا قواعد نظمه وترتيبه وتركيبه بوجه من الوجوه. مضافاً إلى أنّ تلك الرطوبة بعدما لم تكن نجسةً، فلا إشكال في كفاية جفافها ومسحها بأيّ وجه كان، ومعه يكون الحكم بعدم جواز الصلاة خلاف الإجماع، ويلزمه كون هذه الفقرة معرضاً عنها. وعلى كلّ تقدير بناءً على هذا لا ربط له بمقامنا هذا أصلاً.

وعلى كلّ تقدير تدلّ هذه الرواية أيضاً على شرطيّة طهارة الموضع، ولكن لا يخفى أنّ لفظة «الموضع» صالح لموضع الصلاة بتمامها، كما أنّه صالح

لموضع بعض أجزائها التي كانت له جهة استعلاء على الأرض؛ لأنّه يصدق على كلّ منها حقيقةً، وهذا هو الفرق بينه وبين لفظ المكان، فإنّه عبارة عمّا يشغله بدن المصلّي، وأمّا الموضع فكما يصدق على مكان الصلاة فكذا يصدق على موضع من مواضع بعض أجزائها بمعنى واحد ومفهوم فارد، ومع الدوران فالقدر المتيقّن منه هو موضع جزء منها؛ لأنّه المتيقّن منه على كل تقدير بعد دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

فالمتحصّل من هذه الرواية عدم جواز الصلاة في المكان الذي كان بتمامه نجساً؛ لأنّه القدر المتيّقن من الموضع.

ومنها: ما عن علّي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلّى فيهما إذا جفّا ؟ قال: «نعم»[1].

وظاهر هذا الخبر هو جواز الصلاة في المكان النجس لو كانت النجاسة جافّة لم تتعدّ، ويدلّ بمفهومه على عدم جواز الصلاة لو لم تكن جافّةً، ولا يخفى أنّ مفروض هذا الخبر فيما إذا كان الجفاف غير مستند إلى الشمس.

ومنها: ما عن علّي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماء قذر أيصلّى عليها؟ قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

---

(١) الفقيه ١: ٧٣٦/١٥٨، الوسائل ٣: ٤٥٣/ ١ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٣ ـ ١٥٥٣/٣٧٤، مسائل علي بن جعفر: ١٢٢/١٣٢، ونحوه في قرب الإسناد ٨٣٠/٢١٢، الوسائل ٣: ٢/٤٥٣ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

وهذا الخبر صريح في جواز الصلاة في الموضع النجس إذا كانت النجاسة يابسة، ويدلّ بمفهومه على عدم جوازها لو لم تكن يابسة.

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الشاذكونة تكون عليها الجنابة، هل يصلّى عليها في المحمل؟ قال: «لا بأس»[١].

الشاذكونة بفتح [الذال]: ثياب غلاظ مضرّبة تعمل باليمن[٢]، وفسّرها الشهيد بأنّها حصير صغير تتّخذ للافتراش[٣].

والظاهر منه هو جواز الصلاة على الثوب النجس أو على الحصير النجس، ولكن لا يخفى أنّ إصابة الجنابة لم تكن إلا بموضع من الثوب أو الحصير لا بتمامه، فعلى هذا يدلّ على جواز الصلاة في المكان إذا كان موضع منه نجساً، وهو صريح في كون النجس هو موضع منه بقرينة إصابة الجنابة وبقرينة تعدية الصلاة بـ «على» لا بلفظة «في»، وبناءً على هذا يكون الموضع النجس الذي يصلّى عليه مردّداً بين موقف الرجل في حال القيام وبين أحد المواضع السبعة؛ حيث إنّه بعد كون المستفاد منه هو نجاسة موضع من الحصير أو الثوب، وبعد كون مفاد التعديّة بلفظة «على» هو جهة الصلاة، وبعدما عرفت من أنّ الجهة الاستعلائيّة إنّما يفرض للمواقف السبعة أو للمساجد، فيردّد ذلك الموضع بين إحدى تلك المواضع، ولابدّ أن يكون المراد بالصلاة المفروضة جوازها في

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣٧/٣٦٩، الاستبصار ١: ١٤٩٩/٣٩٣، الوسائل ٣: ٣/٤٥٤ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

(٢) القاموس المحيط ٤: ٢٣٩.

(٣) روض الجنان: ٢٢١.

المحمل إمّا هو الصلاة الاستحبابّية أو الوجوبيّة بعد وجود الضرورة عن النزول، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن محمّد بن أبي عمير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أُصلّي على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: «لا بأس»[١].

فإنّ ظاهره جواز الصلاة على الشاذكونة لو أصابتها النجاسة.

ومنها: ما عن عمّار الساباطيّ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البارية يُبلّ قصبها بماء قذر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[٢].

وهذا الخبر يدلّ على جواز الصلاة في النجس إذا كانت جافّة مطلقاً.

ومنها: ما عن عبدالله بن بكير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيصلّى عليها؟ فقال: «لا»[٣].

وهذا الخبر يدلّ على عدم جواز الصلاة على الشاذكونة، الّتي أصابتها الجنابة، وقد قلنا بأنّ الظاهر منه هو كون موضع منه نجساً، فيعارض هذا الخبر سائر الأخبار الواردة في الشاذكونة.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣٨/٣٧٠، الاستبصار ١: ١٥٠٠/٣٩٣، الوسائل ٣: ٤/٤٥٤ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٠/ ١٥٣٩، الفقيه ١: ٧٣٨/١٥٨، الوسائل ٣: ٤٥٤/ ٥ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٩/ ١٥٣٦، الاستبصار ١: ١٥٠١/٣٩٣، الوسائل ٣: ٤٥٥/ ٦ ب ٣٠ من أبواب النجاسات.

وهذه هي الأخبار الواردة في هذا الباب، الناشئة عنها الأقوال المذكورة، ولعلّ هذا الخبر الأخير مستند قول من قال: بمانعيّة وجود النجاسة في المكان ولو لم تكن متعدّيةً، كما أنّ مستند قول الراوندي[1] هو الأخبار الدالة على جواز الصلاة مع النجاسة، ولعلّه من القائلين بعدم مطهّرية الشمس للأرض، كما أنّ مستند قول السيّد - القائل بطهارة جميع مكان المصلّي بعد قوله بمطهرّية الشمس للأرض -، هو تقييد الأخبار المطلقة الدالة على كفاية الجفاف مطلقاً بجفاف الشمس، ومرجع التقييد بجفافها به تطهيرها به، ولم يعتن بسائر الوارد.

وأمّا مستند المشهور فما يمكن أن يكون مستنداً لهم: إنّ المتيقّن من إصابة الاحتلام الشاذكونة هو نجاسة موضع منها؛ لأنّه المتيقّن مع الشكّ، ودوران الأمر بين كون النجس هو موضع منها أو أزيد، كما أنّ الظاهر من قوله: أيصلّي عليها؟ هو السجود عليها؛ لأنّ الاستعلاء الّتي كانت لموضع الجبهة على الأرض لم تكن لغيره، فأظهرّية دلالة لفظة على الاستعلاء السجودّي من بين سائر أجزاء الصلاة، التي كانت لها جهة استعلاء على الأرض في صورة الدوران ممّا لا ينكر.

ويؤيّده خبر عمّار؛ حيث يسأل عن «موضع القذر»، والموضع غير المكان، والمتيقّن منه هو موضع السجود بقرينة لفظة «على» الداخلة على الموضع في الجواب؛ لما ذكرنا من أنّ جهة استعلاء الهيئة السجوديّة أقوى وأتمّ من غيرها.

فيكون خبر عمّار كخبر الشاذكونة بعينه كالنصّ في السؤال عن موضع السجود، فيكون المتحصّل من الرواية الأخيرة، وهي رواية ابن بكير، الدالّة على

---

(١) تقدم في ص ٤٥٩.

النهي عنها، إنّه إن أصاب الاحتلام موضعاً من الشاذكونة أيجوز السجود عليه؟ فقال عليه أفضل الصلاة والسلام: «لا يجوز»، فيكون هذا الخبر كالنصّ في عدم جواز السجود على الموضع النجس، وبه يقيّد الخبران الآخران الواردان في الشاذكونة بجواز الصلاة على الموضع النجس بما عدا موضع السجود، وبه يخصّص ويقيّد أيضاً الأخبار المطلقة الدالّة على عدم الجواز مطلقاً، كخبري عليّ بن جعفر.

فبناءً على هذا فتصير النسبة بين الأخبار المجوّزة وبين الأخبار المانعة، وهي الأخبار الدالة على اشتراط الطهارة في مكان المصلّي، فإنّه بعد تقييد مطلقاتها التي وردت فيها الجفاف المطلق بجفاف الشمس، فيصير المحصّل من [منطوقات][1] هذه الأخبار: إنّه لا بأس بالصلاة في المكان النجس إن كان جفافه بالشمس الملازم مع طهارته، ومفاهيمها: إنّه لو لم تجففه ولم ييبس بالشمس، سواء جفّت النجاسة بغيرها أو لم تجفّ، لا يجوز الصلاة فيه، فإنّ في الصلاة بأساً، فيقع التعارض بين تلك الأخبار [بمنطوقاتها][2] ومفاهيمها وبين منطوقات هذه الأخبار الدالّة على عدم جواز الصلاة لو كان موضع الجبهة منها نجساً، فيكون النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ تلك المفاهيم تدلّ على عدم جواز الصلاة في المكان النجس مطلقاً، وهذه الأخبار تدلّ على جوازها لو كان موضع السجود خاصّة طاهراً، فتخصّص تلك المفاهيم بهذه الأخبار.

(١و٢) في الأصل «مناطيق» و«مناطيقها» والظاهر ما أثبتناه.

وبناءً على هذا نتيجة تقييد [منطوقات][١] تلك الأخبار بهذه الأخبار هو تخصيص الطهارة بموضع الجبهة، ونتيجة تقييد مفاهيمها [بمنطوقات][٢] هذه الأخبار هي تخصيص النجاسة بموضع الجبهة و كونها مانعةً، وفيما عداه تكون الصلاة جائزة.

وأمّا التفصيل بين صورة التعدّي وعدمها، فإنّه يظهر من التقييد بالجفاف في هذه الأخبار، ومن الأدلّة التي تدلّ على اشتراط الطهارة في الثوب والبدن، فإنّه مع النجاسة المتعدّية يلوّث الثوب والبدن، فمن هاتين الجهتين لابدّ من التفصيل المذكور، وبناءً عليه فلو لم يتعدّ وكان المصلّي مطمئناً بعدم تعديته، فلا مانع من الصلاة في المكان النجس ولو كان رطباً، كما أنّه مع كون النجاسة نجاسةً معفوّة لا إشكال في جواز الصلاة فيه أيضاً، ولكن لا يخفى أنّه لولا الإجماع لا يتمّ مستند قول المشهور، وما ذكرنا من الجمع وإن كان ممكناً ولكنّه لولا ضمّ الإجماع إليه لا يتمّ فتوى المشهور بالجمع المذكور.

---

(١) في الأصل «مناطيق» و«مناطيقها» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «مناطيق» و«مناطيقها» والظاهر ما أثبتناه.

كراهة الصلاة في المقابر

تكره الصلاة بين المقابر على المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع كما عن الغنيّه[1]. وحكى الشيخ عن بعض الأصحاب فساد الصلاة فيه[2].

وقيل: إنّ مستند المشهور هو مفاد الجمع بين الأخبار الواردة في هذا[3] الباب.

والأخبار الواردة في هذا المقام بين طائفتين:

الأُولى: ما دلّ على الجواز وهي أخبار:

منها: ما [عن] عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه أفضل السلام وأكمل التحيّات عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ فقال: «لا بأس به»[4].

فإنّ الظاهر منه جواز الصلاة بين القبور.

ومنها: ما عن معمّر بن خلاّد عن الرضا عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة بين

---

(١) غنية النزوع ٧: ٦٧.

(٢) حكاه في الخلاف ١: ٤٩٦/ ٢٣٧.

(٣) قاله في جواهر الكلام ٨: ٣٥٢.

(٤) الفقيه ١: ٧٣٧/١٥٨، قرب الإسناد: ٧٤٩، الوسائل ٥: ١٥٨/ ١ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

المقابر ما لم يتّخذ القبر قبلةً»[١].

فإنّ ظاهره نفي البأس عن الصلاة بين المقابر.

ومنها: ما عن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الماضيّ عليه السلام عن الصلاة بين القبور هل تصلح؟ قال: «لا بأس»[٢].

الطائفة الثانية [ما دلّ على المنع]:

منها: ما عن الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه الطيّبين الطاهرين - في حديث المناهيّ - قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُجصّص القبور ويُصلّى فيها، ونهى أنّ يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحية[٣] الخبر.

فانّ الظاهر منه عدم جواز الصلاة في القبور وفي المقابر، ولا يبعد أن يكون المراد بالأوّل الصلاة على القبر بحيث كان القبر مكان صلاته، والمراد بالثاني الصلاة في المقابر، يعني إذا اتّخذ مكان مقبرة وتلبّس بالمبدأ - يعني دفن فيه الميّت على نحو يصدق عليه أنّه مقبرة فعلاً - لا يجوز الصلاة فيها ولو لم يكن على القبر، كما لا يخفى.

ولا يخفى تباين العنوانين وعنوان الصلاة بين المقابر، فإنّ بينهما عموماً من

---

(١) التهذيب ٢: ٨٩٧/٢٢٨، الاستبصار ١: ٣٩٧/ ١٥١٤، الوسائل ٥: ١٥٩/ ٣ ب ٢٥ من أبوبا مكان المصلّي.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٤/ ١٥٥٥، الاستبصار ١: ٣٩٧/ ١٥١٥، الوسائل ٥: ١٥٩/ ٤، ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) الفقيه ٤: ١/٥ (في ضمن حديث والحديث طويل)، الوسائل ٥: ٢/١٥٨ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

وجه؛ لصدق عنوان الصلاة على القبر ولو لم يكن مقبرة، ولا بين يديه قبور فيما إذا صلّى على القبر، وصدقها على الصلاة في مقبرة ولو لم يكن على القبر ولا بين المقابر، وصدق الصلاة بين المقابر فيما إذا كان بين يديه قبور ولم يكن المكان متّخذاً للمقبرة، وتجتمع العناوين فيما إذا صلّى على قبر كان بين القبور - ، وكان المكان متّخذاً للمقبرة.

[و] منها: ما في حديث عبدالله بن الفضل عمّن حدّثه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «عشرة مواضع لا يصلّى فيها، منها القبور»[١].

وفي حديث النوفليّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأرض كلّها مسجد إلا الحمام والقبر»[٢].

ومنها: عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصلّي بين القبور؟ قال: «لا يجوز ذلك إلا 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»[٣].

فإنّ هذه الرواية صريحة في عدم جواز الصلاة بين القبور إلا أن يكون بينه وبين القبور عشرة أذرع.

---

(١) الكافي ٣: ١٢/٣٩٠، التهذيب ٢: ٨٦٣/٢١٩، الوسائل ٥: ٦/١٤٢ ب ١٥ و ٦/١٥٩ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) المحاسن: ١١٠/٣٦٥، الوسائل ٥: ١١٨/ ٣ ب ٢ و ٧/١٦٠ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

(٣) الكافي ٣: ١٣/٣٩٠، التهذيب ٢: ٢٢٧/ ٨٩٦، الاستبصار ١: ١٥١٣/٣٩٧، الوسائل ٥: ٥/١٥٩ ب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي.

ولا يخفى أنّ العناوين التي تعلّق النهي بالصلاة بتلك العناوين أربعة:

الصلاة على القبر، كما هو مقتضى الرواية الأُولى بصدرها وذيلها.

والصلاة في المقابر.

والصلاة بين القبور.

والصلاة إلى القبور، كما هو مقتضى الرواية الثانية والثالثة.

والأخبار الدالّة على الجواز، علّق فيها الجواز على عنوان البين، وعلى عنوان خلال القبور، كما في رواية العلل[١]، فإنّها بمفهومها دلّت على جواز الصلاة في خلال القبور لو لم يتّخذ القبر قبلة، وظاهر أنّ عنوان البين صادق بمجرّد كون المصلّي واقفاً بين قبرين أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله و لا مدخليّة لصدق البين لكون القبر عن خلفه أو قدّامه وأمامه.

فدعوى اعتبار وجود القبور في الجوانب الأربع في صدق البين، مجازفةٌ، كما لا يخفى.

وقد ظهر لك أنّ بين العنوانين عموم وخصوص من وجه فعلى هذا يقع التعارض بين الطائفتين بعناوينهاالمذكورة.

وقد ذهب المشهور إلى الجواز حملاً للنواهي على الكراهة بواسطة نفي البأس الوارد في الأخبار المجوّزة، الصريحة في نفي الحرمة، بخلاف النواهي؛ فإنّها ظاهرة في الحرمة، مضافاً إلى اشتمال الأخبار الناهية بعض المواضع المسلّم فيها [الكراهة][٢] كالحمام والطرق والأرحية وظهر الكعبة ومرابط الإبل

---

(١) علل الشرائع: ١/٣٥٨ ب ٧٥، الوسائل ٥: ١٦١/ ٥ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي.

(٢) في الأصل «الكرام» والظاهر ما أثبتناه.

والأودية، فجعل هذه الأُمور - المسلّم فيها الكراهة - مرادفةً للمشكوك حرمته وكراهته قرينةٌ على إرادة الكراهة من النهي، ولا خفاء في ذلك.

إنّما الإشكال: أنّ هذا الجمع منهم - رضوان الله عليهم - في هذا المقام ينافي بناءهم على حمل المطلق على المقيّد في باب المطلق والمقيّد، كما في «اعتق رقبةً» و«اعتق رقبةً مؤمنةً»، فإنّ بناءهم على حمل المطلق على المقيّد في مقام رفع التنافي لا حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب، ومقتضى هذا أنّ تقيّد اخبار الجواز فيما نحن فيه بما ورد في الأخبار الناهية من تقييد النهي بما عدا عشرة أذرع، كما في رواية عمّار، ضرورة أنّ قوله «لا بأس» في الأخبار المجوّزة مطلق بالنسبة إلى الزائد على العشر، وبالنسبة إلى ما دونه، ورواية عمّار تقيّد عدم الجواز بما دون العشر، وتدلّ على أنّ بالعشرة يرتفع عدم الجواز، فهذا صريح في أن الجواز إنّما يكون فيما فوق العشر، فتقيّد الأخبار المجوّزة به، كما هو مقتضى بنائهم في باب المطلق والمقيّد، فما الوجه في حمل النهي المتعلّق بالمقيّد في هذا المقام على الكراهة، وعدم تقييد المطلق؟.

قلت: أمّا أوّلاً: فقد عرفت أنّ من الأخبار المجوّزة هو رواية العلل، فإنّها تدلّ على الجواز في خلال القبور، وظاهر أنّ هذا الخبر غير قابل للتقييد بالعشر وإلا يخرج عن كونه خلال القبور، فتقييده طرحه، لا أنّه جمع بينه وبين الخبر المقيّد، فلعلّ الوجه في حمل النهي على الكراهة هو هذا، بخلاف «اعتق رقبة» و«اعتق رقبة مؤمنة» فإنّ التقييد جمع بينهما، ولكن هذا التقييد فيما نحن فيه موجب لطرح هذا الخبر، كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فإنّه يحتمل أن لا يكون التقييد بالعشر تقييداً، بل يكون تحديداً

عرفيّاً لمفهوم البين؛ حيث إنّ مفهومه العرفيّ لم يكن محدوداً، بل يصدق على أزيد من ذلك كما يصدق على ما دون العشر أيضاً، وقد يكون مصداقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فالشارع حدّده بالعشر . فبناءً على هذا يكون العشر تفسيراً وتحديداً لمفهوم البين الوارد في الأخبار المجوّزة والناهية،لا أنّه تقييد لحكم الحرمة المستفادة من النهي، فيكون التحديد بالعشر لمفهوم البين كتحديد مفهوم الكثير الوارد في باب المياه بالكرّ، وتحديد مفهوم المسافة بأربعة فراسخ، ومفهوم الإقامة بعشرة، إلى غير ذلك من التحديدات الواردة في الأخبار للمفاهيم العرفيّة للألفاظ الكثيرة الواقعة موضوعاً للأحكام في الأبواب المتفرقّة، وما نحن فيه أيضاً من ذلك الباب، وبناءً على هذا فلا مجال للتقييد أصلاً؛ لعدم المنافاة، كما لا يخفى.

وأمّا ثالثاً: فلما أشرنا إليه من أنّ بعض أخبار الباب - كحديث المناهي وحديثي النوفلي وعبدالله بن الفضل - مشتمل على ماكانت الصلاة فيه مكروهة قطعاً، فتكون نفس الأخبار الناهية مشتملة على ما يدّل على الكراهة فيها، ومعه فلا يبقى مجال لحمل المطلق على المقيّد.

وأمّا رابعاً: فبأنّ الضابط في حمل المطلق على المقيّد هو كون المقيّد قرينةً عرفيّة على المراد من المطلق، بحيث يرى العرف المطلق ذا القرينة والمقيّد قرينة عليه.

ولا إشكال في حكومة أصالة الظهور الجارية في المقيّد على أصالة الظهور في المطلق، كما في قولك: «رأيت أسداً يرمي» فإنّ لفظة «يرمي» قرينة عند العرف على المراد من لفظة «أسد»؛ لأنّه أُتي في الكلام لبيان المراد من «أسد»

وبه تتمّ الكلام، لا أنّ «أسداً» أُتي لبيان المراد من «يرمي»، وهذا هو السرّ في حكومة «يرمي» على أصالة الظهور في «أسد»، ولا تلاحظ قوّة الظهور وضعفه، بل يقدّم الظهور في القرينة ولو كان ظهوره أضعف بمراتب من ظهور ذي القرينة.

وسرّه أنّ حجيّة ظهور القرينة بنفسها يلغي ظهور ذيها، والبناء على ظهور القرينة عين البناء على رفع اليد عن ظهور لفظة«أسد»؛ لأنّ القرينة ذكرت في الكلام لبيان المراد من ذيها، والأمر في قولك: «اعتق رقبةً» و«اعتق رقيةً مؤمنةً» هو هذا، حيث إنّ أصالة الظهور في «إعتق رقبةً»، المقتضية لوجوب عتق الرقبة المؤمنة بنفسها يلغي أصالة الظهور الجارية في المطلق، ولكن لو أُحرز من الخارج أنّ المراد الواقعي هوالمطلق فيلغى أصالة الظهور في «اعتق رقبةً مؤمنةً» بالملازمة، فإنّ اللازم العقلّي من كون المراد من المطلق هو الإطلاق كون الأمر المتعلّق بالمقيّد هو للإستحباب.

وبعبارة أخرى: أصالة الظهور في المقيّد تحكم على أصالة الظهور في المطلق بنفسها وبمدلولها اللفظيّ، فتكون حاكمة على أصالة الظهور في المطلق، ولكن أصالة الظهور في المطلق إنّما ترفع أصالة الظهور في المقيّد على تقدير إحراز كون المراد منه الإطلاق، فإنّ لازم كون المراد من المطلق هو الإطلاق كون الأمر للإستحباب. فأصالة الظهور في المقيّد ترفع ذلك التقدير بنفس كونه وارداً في مقام بيان المراد من المطلق، الذي هو معنى القرينة، ولكن أصالة

الظهور في [المطلق][1] ترفع ظهور المقيّد بلازمها العقلي يعني على تقدير إحراز كون المراد منه هو الإطلاق، وهذا هو الضابط في حكومة القرينة على ذيها في جميع الموارد.

وما نحن فيه يكون الأمر بالعكس؛ لأنّ قوله «لا بأس» في الأخبار المجوّزة هو القرينة على النهي، بحيث لو اجتمعا في كلام واحد يجعل العرف قوله «لا بأس» قرينةً على النهي، لا النهي قرينةً على المراد من «لا بأس». ومع هذا فمقتضى الضابط الذي ذكرناه الآن حمل النهي على الكراهة؛ لأنّ أصالة الظهور في «لا بأس» حاكمة على أصالة الظهور في النهي، فلذلك حمل المشهور النهي فيما نحن فيه على الكراهة ولم يقيّد الأخبار المجوّزة.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت مسلّم فيما لم يكن في البين إلا النهي وقوله «لا بأس»، فإنّ قوله «لا بأس» قرينة عليه، ولكن إذا كان الكلام المشتمل على النهي مشتملاً على أمر يكون قرينةً على تقدّم النهي على قوله «لا بأس» فلا وجه لحكومته عليه، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الاستثناء الوارد في ذيل النهي أقوى شاهد على بيان المراد من النهي، فلا وجه لتقديم «لا بأس». فإنّ قوله عليه السلام «لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه وبين القبور عشرة أذرع» صريح في أنّ الجواز إنّما يكون فيما بعد العشر، وتقيّد الحرمة بخصوص ما دون العشر، ولا إشكال في حكومة ظهور الاستثناء على ظهور «لا بأس»؛ لأنّه قرينة متّصلة موجبة لعدم انعقاد الظهور لقوله: «لا يجوز» إلا بعد تماميّة الكلام، وتماميّة الكلام تكون

---

(١) في الأصل «المقيّد» والظاهر ما أثبتناه.

بالاستثناء، فحينئذٍ لابدّ أن تلاحظ النسبة مابين الأخبار المجوّزة وبين ظهور هذا الخبر، ولا ظهور له إلا بعد الاستثناء. ولا مجال للإشكال في قرينيّة ظهور هذا الكلام للمراد من الأخبار المطلقه فتكون حاكمة.

وبعبارة أُخرى: ما ذكرت من قرينيّة ظهور «لا بأس» على المراد من النهي إنّما يكون بلحاظ قبل التقييد، ولا يمكن هذا بعد كون النهي مقروناً بالقرينة المتصّلة لبيان المراد منه، فلابدّ أن تلاحظ النسبة بين الظهورين بلحاظ التقييد المتصّل به، ومعه فلا إشكال في كون ظهور النهي بعد ورود التقييد عليه قرينةً على المراد من الأخبار المطلقة.

قلت: لا إشكال فيما ذكرت وفي كون ظهور الاستثناء حاكماً على ظهور الأخبار المطلقة، لكن إنّما الإشكال في أنّ مجرّد كون الاستثناء بظهوره قرينةً [على] ظهور «لا بأس» هل يوجب رفع اليد عن قرينيّة «لا بأس» على المراد من النهي أم لا؟. وبعبارة أُخرى: هذا كلام مركّب من جزئين، أحد الجزئين منه كان بظهوره قرينةً على المراد من الأخبار المجوّزة وهو الاستثناء. والجزء الآخر يكون ذا القرينة بالنسبة إلى الأخبار المطلقة.

وبالجملة: لفظة «لا بأس» الواردة في الأخبار المطلقة تكون قرينةً على أحد الجزئين وهو قوله: «لا يجوز» وتكون مقدّمةً، وتكون ذا القرينة بالنسبة إلى الجزء الآخر وهو الاستثناء فيكون ظهور الاستثناء مقدّماً.

فحينئذٍ هل يرفع اليد عن قرينيّة «لا بأس» للفظة «لا يجوز» مطلقاً، ويقدّم المجموع عليه - ونتيجته تقييده بما دون العشرة -، أو يرفع اليد عن ظهور «لا يجوز» ويحمل على الكراهة ويكون الاستثناء من الكراهة، فيكون فصل العشر

رافعاً للكراهة، وبناءً عليه يقدّم «لا بأس» عليه؟

وهذا بحث كلّي جار في كلّ من الكلامين اللذين [كان] لأحدهما جزءان، أحدهما كان قرينةً على الكلام، والكلام الآخر قرينةً على الجزء الآخر، فحينئذٍ فهل [يرفع اليد] من ظهور أحد [الكلامين][1] بالكليّة، أو يجمع بينهما لو أمكن؟

لا إشكال: في أنّه متى أمكن الجمع بين ظهور القرينتين يجمع بينهما لو ساعد العرف والإعتبار، وإنّما يرفع اليد عن ظهور قرينيّة أحدهما لو لم يمكن الجمع بينهما عرفاً. وفيما نحن فيه يمكن الجمع بينهما عرفاً؛ حيث إنّ ظهور الاستثناء لا يفيد إلا رفع عدم الجواز عن مورده من دون تعرّض لها لإثبات الحكم المتعلّق بالمستثنى منه، من حيث التحريم والكراهة، وهذا واضح؛ حيث إنّ استثناء جملة المستثنى - «عشرة أذرع» - لا دلالة لها على كون العشر حدّاً للتحريم ورافعاً له أو حدّاً للكراهة ورافعاً لها، بل لا يدلّ إلا على إخراج المستثنى عن الحكم المستفاد من قوله: «لا يجوز». فعلى تقدير كون الحكم المستفاد من قول: «لا يجوز» هو الحرمة يكون الاستثناء رافعاً للحرمة، كما أنّه على تقدير كون المراد منه هو الكراهة كان الاستثناء رافعاً لها، والاستثناء من كلّ منهما استثناء حقيقةً بلا لزوم تصرّف أو خلاف ظاهر في الاستثناء أصلا. وهذا ظاهر.

و«لا بأس» قرينة ومتعرّض لبيان المراد من النهي؛ حيث إنّه صريح في نفي الحرمة بلا تعرّض له للاستثناء والمستثنى منه أصلاً، إلا بإطلاقه، فيحنئذٍ يؤخذ

---

(١) في الأصل «الكلام» والظاهر ما أثبتناه.

بظهور «لا بأس» و[يُجعل][1] قرينةً على كون المراد بالنهي التنزيه، ويؤخذ بظهور الاستثناء الدالّ على رفع البأس وعدم جواز الصلاة بين القبور، ويجعل قرينةً على كون المراد بنفي البأس المطلق، هو ما فوق العشر. فيجمع بينهما ويؤخذ بقرينتهما بلا محذور أصلاً؛ حيث إنّه من جهة كان الاستثناء قرينةً على المراد من إطلاق الأخبار المجوّزة، وهو تخصيص عدم الجواز بخصوص مقدار العشر وما دونه، ورفعه بالنسبة إلى ما فوقه أُخذت بها وقدّم من هذه الجهة، ومن جهة كان لفظ «لا بأس» قرينةً على المراد من النهي وهو الكراهة أُخذ بها ولم يطرح.

ومحصّل الأخذ بكلتا القرينتين حمل النهي على الكراهة، وتخصيص رفع الكراهة بفصل مقدار عشرة أذرع.

نعم لو كان مفاد الاستثناء هو رفع خصوص الحرمة على نحو كانت منتسبةً لها، بحيث لو أراد الكراهة من النهي لكان موجباً لارتكاب خلاف في الجملة الاستثنائيّة، لكان الاستثناء حينئذٍ قرينةً على تقييد الأخبار المجوّزة وإبقاء ظاهر النهي على ما هو عليه من الحرمة، كما أنّه لو كان مفاد قوله: «لا بأس» هو الإباحة المطلقة على وجه لو جُعل قرينة على النهي يلزم إلغاء الجملة الاستثنائيّة بالمرّة، ويلزم منه لغويّتها، فكان تقييد الأخبار المطلقة بالجملة الاستثنائيّة متعيّناً؛ لأنّه جمع بينهما.

ولكن بعدما عرفت من عدم تباين الجهتين، وعدم لزوم محذور في البين

---

(١) في الأصل «يجعله» والظاهر ما أثبتناه.

بالجمع بينهما والأخذ بقرينتهما، فلا وجه لطرح إحدى القرينتين أصلاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ترفع الكراهة بفصل العشر، سواء كان القبر بين يديه أو في يساره أو في يمينه، فإنه لو كان القبر قدّامه فإن كان بينه وبين المصلّي عشرة أذرع فترتفع به الكراهة، وإن لم يكن في يساره ويمينه قبر، ضرورة أنّه لو كان في يساره ويمينه تكفيه عشرة أذرع من كلّ جانب، فإذا لم يكن إلا قدّامه فيكفيه أيضاً.

وأما الصلاة في المقبرة: فهي مكروهة، ككراهة الصلاة على القبر، وقد ذكروا أيضاً بأنّه ترفع الكراهة بوجود الحائل بين المصلّي وبين القبور التي تكون في يساره أو يمينه.

ولا وجه له إلا لكون وجود الحائل رافعاً للبينونة، ولا إشكال في أنّه لو كان بينه وبين القبر حائل لا تصدق عليه البينونة، كما لو كان جدار، بل بينه وبين القبر حائل وجدار.

وقد ذكروا كفاية «العَنَزَة[1]»[2]، فإن تحقّق بها رفع البينونة فهو، وإلا فلا يكفي، ولا دليل عليه أصلاً.

وأمّا الصلاة إلى القبر: بأن يكون القبر قدّام المصلّي، فقد ذهب

---

(١) العنزة: بالتحريك، هي أطول من العصا وأقصر من الرمح. (منه رحمه الله) وانظر القاموس المحيط ٢: ١٨٤.

(٢) المقنعة: ١٥١، كشف اللثام ٣: ٣٠١، شرائع الإسلام ١: ٧٢.

المفيد[١] والحلبيّ[٢] والصدوق - على ما نقل - بعدم جوازها[٣]، ولكن هذا العنوان إنّما يستفاد من الأخبار الدالة على عدم جواز جعل القبر قبلة، وإلا ليس في البين خبر دال على عدم جوازها إلى القبر، بأن يكون عنوان المنهيّ هو عنوان لفظة «إلى» ولكن في كلمات العلماء مذكور بهذا العنوان.

وهذا العنوان، يعني الصلاة إلى القبور، له معان ثلاثة:

الأوّل: جعل القبر قبلةً، كما جعل الكعبة قبلةً بأن يتوجّه إلى الله في صلاته بالتوجّه إليه، كالتوجّه إلى الكعبة المعظّمة، زادها الله شرفاً.

الثاني: أن يتوجّه إلى الكعبة المعظّمة ولكن يجعل القبر بين يديه من باب التيمّن والتبرّك بصاحبه، من جهة عظم قدره وعلوّ شأنه عند المصلّي بصيروة صلاته بواسطة ذلك القبر ذات فضل وشرافة.

الثالث: أن لا يقصد بجعله قدّامه شيئاً من الأمرين المذكورين، وليس في البين إلا مجرّد وجوده، كوجود الجدار والحائط الّذي كان قدّامه وأمامه حال الصلاة، وبناءً على هذا فوجوده [كعدمه[٤]].

والذي عليه المشهور هو كراهة الثالث وحرمة الأوّل؛ لما ورد في الأخبار من النهي عن جعل القبر قبلةً، مضافاً إلى ما ذكرنا، المرويّ عن العلل قال لأبي

---

(١) المقنعة: ١٥١.

(٢) نقل عنه في كشف اللثام ومختلف الشيعة ٢: ١٠٩.

(٣) انظر الفقيه ١: ١٥٦/ ٧٢٧، (فيه: وأمّا القبور فلا يجوز أن تتّخذ قبلةً).

(٤) في الأصل «عدمه» والأنسب ما أثبتناه.

جعفر عليه السلام: الصلاة بين القبور؟ قال: «بين خللها ولا تتّخذوا شيئاً منها قبلةً، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك وقال: لا نتخذوا قبري قبلة ولا مسجداً، فإنّ الله تعالى لعن الذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[1].

فإنّ المراد بجعله قبلةً هو جعل القبر كالكعبة المعظّمة وسيلةً للتوجّه به إلى الله تعالى وتقرّبه إليه.

وأما المراد بالمسجد هو جعله يسجد عليه، وهو عطف تفسيريّ له، ويشهد له قوله عليه السلام: «فإنّ الله تعالى لعن الّذين اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

والحاصل: إنّ المسجد له معان أربعة:

الأوّل: ما يسجد عليه كالتربة الحسينيّة على صاحبها سلام وتحيّة.

والثاني: ما يسجد فيه كالمساجد، فإنّها معدّة للصلاة فيها والسجدة فيها.

والثالث: ما يسجد به وهو المواضع السبعة.

والرابع: مايسجد إليه كالكعبة المعظّمة.

أمّا الأوّل: فبعيد إرادته منه وجعله رديفاً لكونه قبلة، بعدما ثبت جواز السجدة على التربة الحسينيّة - على مشرّفها ألف سلام وتحيّة - وعلى غيرها من تربة سائر قبور الشهداء والأئمّة الأطهار عليهم صلوات الملك الجبّار، كما في الأخبار الواردة في تربة حمزة الشهيد رضوان الله عليه[1].

ودعوى: أنّ للسجدة على القبر خصوصيّة نهي عنها.

---

(١) علل الشرائع: ١/٣٥٨ ب ٧٥، الوسائل ٥: ١٦١ ـ ١٦٢/ ٥ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي.

(١) انظر الوسائل ٦: ١/٤٥٥ ب ١٦ من أبواب التعقيب.

مدفوعة: أوّلاً: بأن التفصيل بين فصل التراب عن القبر بجواز الصلاة عليه، وبين عدم انفصاله عنه بعدم جوازه بعيد جدّاً لا يمكن أن يُصغى إليه، إلا بأن يقصد بالسجدة عليه أمر آخر غير التيمّن والتبرّك، كأن يقصد بها كون القبر قبلةً، وعليه يحمل التوقيع المنقول عن الحميريّ في العلل حيث إنّه كتب إلى الفقيه - وهو الحسن العسكري عليه السلام - وسأل عن السجدة على القبر وعن غيرها؟ وأجاب عليه أفضل السلام: «وأما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر»[1].

فإنّ المراد بالسجدة المنهيّة هي السجدة عليه بقصد أنّه يتوجّه بصاحب القبر إلى الله تعالى، كالتوّجه إلى القبلة، لا السجدة عليه من حيث كونه تربةً يكون للسجود عليه فضيلة . ويشهد لذلك قوله عليه السلام: «بل يضع خدّه الأيمن على القبر» فإنّ وضع الخدّ عليه يكون للتقرّب به إلى الله، كالتوجّه إلى القبلة.

ويؤيّده ما جرى عليه ديدن الزوّار العوام من السجدة إلى القبر والصلاة إليه ويجعلونه قبلة لهم.

مضافاً إلى أنّ صدور هذا الخبر بل الخبر السابق يكون بعد إستقرار السيرة على السجدة على التربة الحسينيّة، فنفس استقرار السيرة وجواز السجود على التربة كاشف عن أنّ المراد بالسجدة عليه، أو جعله مسجداً - كما في الخبر الأوّل - غير هذا المعنى، إلا أن يقال: بعدم جواز السجدة على تربة القبر ما دامت متّصلةً، بل يعتبر انفصالها عنه، وهذا بعيد في غاية البعد.

---

(١) التهذيب ٢: ٨٩٨/٢٢٨، الوسائل ٥: ١/١٦٠ و٢ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي. وهو كما ترى عن التهذيب، لا عن العلل كما نقله رحمه الله. فلاحظ.

وأمّا الثاني: فلا إشكال في أنّه هتك لصاحبه، فإنّ جعل القبر مسجداً، بأن يصلّى على القبر ويسجد فيه هتك. وبناءً على هذا يكون النهي للهتك، وسياق الرواية آبٍ عن هذا؛ حيث إنّ عطفه إلى القبلة أقوى شاهد على أنّه عليه السلام ليس في مقام كون المسجديّة هتكاً، كما أنّ لعن اليهود بجعل قبور أنبيائهم مساجد ليس من جهة كونهم هاتكين لقبور أنبيائهم، بل الرواية في مقام آخر كان مستحقاً للعن وهو جعله قبلة، الموجب لتشريع أمر لم يجعله الله كذلك، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر: عدم كون المراد به هو المعنى الثالث أيضاً، فتعيّن كون المراد به هو المعنى الرابع، وهو المناسب للمقام، ويقتضيه العطف إليه.

وعلى كل حال لا إشكال في حرمة جعل القبر قبلةً كالكعبة المعظّمة، من غير فرق بين قبور الأئمّة عليهم السلام وبين غيرها.

فظهر: أنّ الصلاة إلى القبر بعنوان كون القبر قبلة ممّا يكون حراماً، والحرمة هنا حرمة نفسيّة وتكون موجبةً لبطلان الصلاة؛ للنهي المتعلّق بها، كما أنّ الصلاة إلى القبر لا بهذا العنوان، بل بالعنوانين الآخرين على المشهور مكروهة مطلقاً، إلا قبور الأئمّة عليهم السلام فإنّ الصلاة خلف قبورهم مستحبّة، كما وردت فيه أخبار كثيرة[1]، بمعنى أن يجعل المصلّي القبر بين يديه تيمّناً وتبركاً لا قبلةً. وعلى هذا فالأخبار الدالّة على النهي عن جعل القبر قبلةً تكون مقيّدة لإطلاق هذه الأخبار؛

---

(١) راجع الوسائل ٥: ١٦٠ ـ ١٦١، أحاديث الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي.

حيث إنّ هذه الأخبار الدالّة على الصلاة خلف قبور الأئمّة عليهم السلام تدلّ على الصلاة خلفها مطلقاً، سواء جعلها قبلةً أو صلّى خلفها تيمّناً وتبرّكاً فالنسبة بينهما إطلاق وتقييد، فتقيّد إطلاقها بعدم جعلها قبلةً بالمعنى الذي ذكرنا، فتكون النتيجة أفضليّة الصلاة خلف قبورهم، خصوصاً قبر الحسين عليه السلام .

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنّ جعل القبر قبلةً بمعنى كونها كالكعبة المعظّمة حرام مطلقاً بالنسبة إلى جميع القبور.

وأمّا جعله قبلةً بمعنى التيمّن والتبرّك به، فهو مستحبّ بالنسبة إلى قبور الأئمّة عليهم السلام؛ للدليل الدالّ عليه.

وأمّا كون القبر في جهة قبلة المصلّي من دون أن يقصد به المصلّي شيئاً فهو مكروه.

وبناءً على هذا فإطلاق الدليل الدال على كراهة الصلاة إلى القبر مقيّد بعدم جعله قبلةً، فإنّه حرام، كما أنّه مقيّد أيضاً بالأخبار الدالّة على الصلاة خلف قبور الأئمّة عليهم السلام، وإطلاق هذه الأخبار أيضاً مقيّد بالأخبار الدالّة على حرمة جعل القبر قبلةً، فالأخبار الدالّة على حرمه جعل القبر قبلةً مقيّد لإطلاق الطائفتين من الأخبار، والأخبار الدالّة على فضيلة إيقاع الصلاة خلف قبور الأئمّة عليهم السلام مقيّدة لإطلاق ما دلّ على كراهة الصلاة إلى القبر مطلقاً.

وأمّا التقدّم على قبر الإمام عليه السلام، فقد يظهر من بعض العلماء - كالشيخ

البهائي[١] عليه الرحمة وغيره - حرمته[٢]، نظراً إلى الخبر المنقول عن الحميري في التهذيب من قوله عليه السلام: «وأمّا الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الأمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يُتقدّم، ويصلي عن يمينه وشماله»[٣].

ومثله ما عن الإحتجاج عن الحميريّ عن صاحب الزمان أرواحنا وأرواح العالمين له الفداء، إلا أنّه قال: «ولا يجوز [أن يصلّي] بين يديه ولا عن [يمينه ولا عن يساره][٤]؛ لأنّ الإمام لا يُتقدّم عليه ولا يساوى»[٥].

وظاهر قوله: «لا يجوز» وإن كان هو عدم جواز الصلاة متقدّماً على القبر، ولكن التعليل لا يساعده؛ حيث إنّ المراد بالإمام إن كان هو إمام الجماعة فلا يصحّ إلا تنزيلاً، بأن ينزّل القبر منزلة إمام الجماعة في الجماعة كما يؤيّده قوله: « فإنّها خلفه يجعله الأمام»، ولكن يبعّده الاستدلال بهذا التعليل في باب الجماعه؛ لعدم تقدّم المأموم على الإمام، وإرادة إمام الجماعة منه حقيقةً وتنزيلاً ممّا لا يصحّ في استعمال واحد، مضافاً إلى عدم معهوديّة عدم جواز تقدّم أحد [عليه] - عليه آلاف التحيّة والسلام - في زمن حياته الظاهريّة فضلاً على قبره، لعدم ثبوت حرمة التقدّم عليه عليه السلام.

وإن كان المراد هو الإمام الحقيقي فلا يناسبه التمسّك به في باب الجماعة،

---

(١) حبل المتين: ١٥٩.

(٢) مفاتيح الشرائع ١٠٢/١، بحار الأنوار ٨٣: ٣١٦.

(٣) التهذيب ٢: ٨٩٨/٢٢٨، الوسائل ٥: ١/١٦٠ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي.

(٤) في الأصل «شماله» وما أثبتناه من المصدر.

(٥) الاحتجاج ٢: ٥٨٣، الوسائل ٥: ٢/١٦١ ب٢٦ من أبواب مكان المصلّي.

مع أنّه لا يناسبه قوله: «يجعله الأمام» لأنّ إمامة الإمام - عليه أفضل التحيّة والسلام - ليست جعليّةً، بل حقيقيّة من الله تبارك وتعالى.

فلابدّ أن يكون المراد معنىً جامعاً يناسب المقامين، بأن يراد منه جنس الإمام. ومرجعه إلى أنّ الإمامة بأيّ وجه تحقّقت لا يُتقدّم على من كان له هذا المنصب، كما أنّه لابدّ أن يراد من عدم التقدّم عدم التقدّم بمراتبه من التقدّم الرتبي، بأن يكون الإمام عليه السلام أعظم قدراً وأعلى منزلةً في القلب وفي الخارج وفي الذكر وفي الوجود وفي الإفاضة والاستفاضة من المبدأ، ومن التقدّم الخارجيّ المكانيّ، كما في إمام الجماعة، وظاهر أنّه لو أُريد هذا المعنى من التعليل فهو من الآداب والأخلاق الحسنة لا من المحرّمات الشرعيّة الأحكاميّة.

وإن أبيت عن ظهوره في هذا المعنى فليس بظاهر في معنى آخر، فلا يستفاد منه الحكم التحريميّ؛ لإجماله، ومع الشكّ فأصالة البراءة محكّمة، كما لا يخفى.

وأمّا التساوي مع الإمام: فقد ظهر ممّا ذكرنا في التقدّم على القبر، أنّ التعليل المذكور لا يدلّ على الحرمة أصلاً، بل إنّه مكروه، ويكون عدم التقدّم والتساوي مع الإمام ومع قبره عليه السلام من الآداب، وليس هذه الفقرة في المنقول عن التهذيب والأخبار المنقولة في الإحتجاج؛ حيث إنّها مرسلات، فلابدّ في العمل بها من عمل العلماء بها، ولم يظهر منهم العمل بها في هذا المقام ولا جابر له، لكن يكفي في ثبوت كراهته التسامح في أدلّة السنن، فالأولى ترك التقدّم والتساوي مع القبر.

ولا يخفى أنّ الصندوق المبارك بل الضرائح المقدّسة المشبّكة حكمها

حكم القبر عرفاً في استحباب الصلاة خلفها وترك التقدّم عليها والتساوي معها، إلا إذا كان بينهما حائل؛ لخروج التقدّم والتساوي على القبر بعنوانه بواسطة الحائل لو كان الحائل كالحائط ونحوه، وأمّا الحائل المشبّك ففي صدق التقدّم وعدمه معه إشكال، والأولى تركه أيضاً.

فهرس الموضوعات

المقدمة

كلمة الناشر ٥
مقدمة المحقق ٧
لمحة مختصرة عن ترجمة المؤلف قدس سره ٩
إجازة الإجتهاد ١٩

كتاب الصلاة

معني الصلاة لغةً ٢٧
معني صلاة اصطلاحاً ٢٨
في إعداد الصلواة المفروضات ٢٩
في اعداد الصلواة النوافل ٣٠
الفرق بين نافلة الفرضة وما هي وظيفة الوقت. ٣٠

في المواقيت

الفصل الأول

في بيان الوقت المختصّ والمشترك ٣٧
فى بيان الاقوال فى معني الوقت المختص ٣٨
فى ذكر الأخبار الدالة علي وقت الظهر والعصر..... ٤٠
في ذكر الأخبار الدالة علي تحديد وقت الظهر ٤١
حول فعل مقدمات الصلاة هل تدخل في وقت الاختصاص ٤٩

فروع

الأوّل: حكم ما لونسي الظهر و أتي بالعصر. ٥٣
الثاني: هل المراد بأربع ركعات هو أداء الفرض أو مضيّ زمانه؟..... ٥٤
الثالث: في بيان دخول وقت المقدّمات في وقت المختصّ..... ٥٥
الرابع: في حكم ما لو تذكّر نسيان الظهر في أثناء العصر أو تذكّر بعد الفراغ..... ٥٨
الخامس: بيان تحديد وقت العصر..... ٦٤
السادس: توهّم في وقت المختصّ بالظهر..... ٦٥
السابع: في حكم ما لو بقي من الوقت ما يفي خمس ركعات..... ٦٧

الفصل الثاني

في دخول وقت الظهر بمجرّد الزوال..... ٦٩
حول نسبة المقيّد للمطلق. ٧٢

موضع الترجيح بمخالفة العامة ٧٥

الفصل الثالث

في بيان وقت الاختياري والاضطراري ٧٧

دلالة الأخبار على ارادة استحباب من الوقت المختص ٧٨

يجمع بين الأخبار في الأوقات المتعددة بمراتب الفصل ٨٠

في دخول وقت العصر المختص والمشترك ٨٣

في دخول وقت المغرب. ٨٥

في دخول وقت العشاء الاختياري والاضطراري. ٨٧

الفصل الرابع

في دخول وقت صلاة الصبح ٩٢

الفصل الخامس

في بيان أوقات النوافل ٩٥

تنبيهاتٌ في أوقات النوافل ١٠٢

الفصل السادس

في جواز التطوّع في وقت الفريضة وعدمه والأخبار في ذلك..... ١١١

التطوع لمن غليه قضاء فريضة. ١١٩

بقي هنا أُمور

الأمر الأوّل: في أداء النوافل الواجبة بالنذر ونحوه في وقت الفريضة ١٢١

حكم اطاعة الزوج والأب. ١٢٤

الأمر الثاني: لو استأجر على النافلة في وقت الفريضة فهل تصح الإجازة..... ١٢٦

الأمر الثالث: إذا حصل العذر في أوّل الوقت واستمر إلى آخره ١٢٧
طوائف الأخبار ومفادها ١٢٨
الأمر الرابع: في الصبيّ المتطوّع إن بلغ في وقت الفريضة..... ١٣٨
بحث في عبادات الصبي ١٣٩
الأمر الخامس: في وجوب إحراز الوقت على المكلّف..... ١٤٧
في حجية الأذان واماريته للوقت ١٤٨

في لباس المصلي

الاستدلال بأصالة الحلّ لجواز الصلاة في المشكوك

استدلال الأُستاد في مانعيّة المشكوك للصلاة وتوضيحه في أمور ١٥١
الأمر الأول: المراد من الشيء الموضوع الخارجي..... ١٥٢
الأمر الثاني: معنى الحلال والحرام لغةً واصطلاحاً..... ١٥٣
الأمر الثالث: في بيان عدم الفرق بين أن يكون الحرام نفسيّاً أو غيريّاً..... ١٥٥
الأمر الرابع: الشكّ في الحرمة من جهة الشكّ في المانعيّة..... ١٥٥
أخبار أصالة الحل..... ١٥٨
في بيان التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ١٥٩
هل المراد من لفظة الحرام هو الحرام النفسيّ أو الغيريّ ؟..... ١٦٠
في البحث عن جريان أصالة الحلّ وعدمه عند الشك في المانعيّة..... ١٦٣

الاستدلال بأصالة المانع

البحث عن جريان أصالة عدم المانع وعدمه..... ١٦٨
في تقديم أمرين في الموارد التي يمكن التمسّك فيها بالاستصحاب..... ١٧٠
الأمر الأوّل: المجعول في الأُصول البناء العملي على مؤدياتها. ١٧١
اثبات عنوان المقارنة والتقدم والتأخر من الأصل المثبت لا مجرد الظرفية ١٧٣
موارد ترتب الأثر على العنوان المنتزع ١٧٩
تنبيهٌ: في الرابط بين أجزاء الصلاة..... ١٨٢
الأمر الثاني: في مرجع القيود المعتبرة في الصلاة. ١٨٣
القسم الأوّل: إذا كان القيد حاصلاً حال الشروع ويشكّ في وجوده بعده. ١٨٥
في بيان الفرق بين القاطع والمانع ١٨٦
حول وجود الهيئة الاتصالية في الصلاة و عدم وجودها. ١٩٠
في جريان الاستصحاب في العدم النعتيّ وعدمه..... ١٩١
القسم الأوّل: الاستصحاب التعليقي..... ١٩٢
القسم الثاني: في استصحاب عدم الحمليّة. ١٩٥
القسم الثالث: في بيان استصحاب عدم المانع بتقريبين ٢٠١
عدم جريان استصحاب العدم الأزلي. ٢٠٦
هل يمكن أن يلحظ العرض المحموليّ والعرض الغير المحموليّ معاً أو لا؟..... ٢١١
في بيان عدم كفاية النعتيّ ٢٢١
حقيقة النعتيّة والمقوليّة..... ٢٢٢
في بيان اتّصاف العدم بالنعتيّة والرابطيّة. ٢٢٦

إشكالاتٌ على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي ومناقشتها

الإشكال الأوّل: في بيان أنّ النعتيّة أمرٌ وجوديّ حادث. ٢٢٩
في بيان تقابل الإيجاب والسلب في المقام. ٢٢٩
الإشكال الثاني: في بيان إنكار السالبة بانتفاء الموضوع في النعتيّة ٢٣٣
في بيان مختار الأُستاذ في المقام. ٢٣٦
مناط الصدق في القضايا. ٢٣٧
حول القول بأن القضية الحملية السلبية مترتبة على الايجابية. ٢٤٦
حول قول الفخر بتربيع أجزاء القضية. ٢٤٧
وجه في صدق السالبة بانتفاء الموضوع ومناقشته. ٢٥١
تصحيح جريان استصحاب العدم الأزلي بالأعيان الثابتة ومناقشته. ٢٥٢
الإشكال الثالث: في بيان جريان الاستصحاب في العدم السابق ٢٥٣
أمثلة تدل على جريان الاستصحاب العدم الأزلي ومناقشتها ٢٥٣

عدم جواز لُبس الذهب للرجل

لا يجوز للرجل لبس الذهب ٢٦٢
كون الأخبار الواردة في هذا الباب على طائفتين ٢٦٥
حكم ما لا يصدق عليه اللبس من الذهب. ٢٦٧

عدم جواز لُبس الحرير للرجل

لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال ٢٧١
حكم الصلاة فيما لا يتمّ به الصلاة. ٢٧٢
الموارد التي تستثنى من حرمة لبس الحرير. ٢٨١

هل الضرورة تثبت صلاحيّة لبس الحرير للستر أو لا؟..... ٢٨٦
حكم ما لو دار الأمر بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الحرير ٢٨٩
لو انحصر الساتر بما لا تجوز الصلاة معه..... ٢٩٠
مستثنيات حرمة لبس الحرير للنساء..... ٢٩١
في جواز لبس الحرير للنساء..... ٢٩٥
في حكم لبس الحرير بالنسبة إلى أولياء الأطفال والمجانين ٢٩٩
مسألةٌ : في حكم لبس الحرير الغير الخالص..... ٣٠١

لُبس المغصوب في الصلاة

لا تصحّ الصلاة في الثوب المغصوب..... ٣١٣
في بيان اجتماع الأمر والنهي في المقام..... ٣١٥
في بيان تقسيمات التزاحم ٣٢٣
في حكم لبس المغصوب للجاهل بالغصب أو الحكم أو الناسي. ٣٢٤

فروع

الأوّل: لو توقّف حفظ المغصوب على الصلاة فيه ٣٢٨
الثاني: في عدم الفرق بين أن يكون المغصوب مال الغير أو شراؤه من مال الغير.... ٣٣٠
الثالث: حكم ما كان مغصوباً بتمامه أو مخيطاً بالخيط الغصبيّ..... ٣٣١

شرطية الستر في الصلاة

في شرطية الستر للصلاة للرجل والمرأة..... ٣٣٣
يجب على المرأة الحرّة ستر جميع بدنها ٣٣٣

فروع

الأوّل: في بيان أنّ وجوب الستر غيريّ ٣٣٨
الثاني: في اعتبار الستر في تمام أكوان الصلاة وحكم الاخلال بالستر جهلاً ونسيانا ٣٣٩
حول التمسك بحديث الرفع. ٣٤١
حول التمسك بصحيحة لا تعاد. ٣٤٢
الثالثّ : إنّ العاري لو وجد حفيرة دخل فيها ويصلّي فيها. ٣٤٤
الرابع: ما أُلحق في الحكم بدخول الحفيرة ٣٥٠
مسألة : في استحباب الجماعة للعراة ٣٥١
الفرق بين العلة والحكمة. ٣٥٦

فروع

الأوّل: هل كان اعتبار الإيماء والجلوس من مراتب التستّر عن الناظر أم لا؟ ٣٦٠
الثاني: هل تسقط الشرطيّة مع الأمن عن الناظر؟ ٣٦٢
الثالث: وجه تقييد الناظر بالمحترم. ٣٦٣
الرابع: هل الإيماء عن الركوع والسجود بدل عنهما أو الانتقال إلى الإيماء رخصة؟ ٣٦٤
الخامس: في بيان كون ترك الإيماء أو زيادته موجباً لبطلان الصلاة ٣٦٥
السادس: لا يعتبر في الإيماء عن الركوع والسجود، الجلوس. ٣٦٦
السابع: إذا كان قادراً على ستر أحد العورتين فما هو المقدّم منهما؟. ٣٦٦
الثامن: هل يجوز للعاري البدار إلى الصلاة أو يجب التأخير عليه؟ ٣٦٧
التاسع: في بيان ما لو تزاحم الستر مع الوقت ٣٦٨
بعض مرجحات التزاحم. ٣٦٩

العاشر: حكم الصلاة فيما يستر القدم ٣٦٩

في مكان المصلّي

تعريف المكان وما يرد عليه. ٣٧٥

والبحث في المكان يقع في امور

الأول: في حقيقة المكان. ٣٧٦

الثاني: في تحديد ما يكون ملكاً. ٣٧٧

في المكان المغصوب

حكم الصلاة في أرض تحتها أحجار أو أخشاب مغصوبة. ٣٨١

حكم الصلاة في البيت الذي أساسه أو قوائمه من الأحجار أو الأخشاب المغصوبة. .. ٣٨٤

الثالث: في حكم اتّحاد أكوان الصلاة مع الغصب. ٣٨٥

في حكم إيجاد أفعال المستحبة في المكان المغصوب. ٣٨٧

حكم الصلاة في الأراضي للمسافرين وغيرهم بدون اذن المالك. ٣٨٩

حكم بعض صور الغصب. ٣٩١

حكم الصلاة حال الخروج من الغصب. ٣٩٢

فروع

الأوّل: لو حصل الإذن ثمّ رجع في الأثناء ٣٩٤

كلام في قاعدة السلطنة وأنه مسلط على المال لا الحكم. ٣٩٦

حكومة قاعدة الابطال علي قاعدة السلطنة..... ٣٩٨
الثاني: لو غرس أو زرع بإذن المالك هل للمالك القلع بلا أرش ؟..... ٤٠٢
الثالث: لو تكفّل مؤونة حج أحد فبعد الاحرام لا يجوز الرجوع وقبله يجوز..... ٤٠٣
في المحبوس في مكان مغصوب ٤٠٥

محاذاة الرجل والمرأة

صلاة الرجل إلى جانب المرأة..... ٤٠٧
في بيان الأخبار الدالّة على نفي البأس بالمحاذاة..... ٤٠٧
في بيان الأخبار الدالّه على عدم الجواز وهي بين طوائف ٤٠٩
الطائفة الأُولى: الأخبار الدالّة على تحديد التباعد بينهما في الصلاة ٤٠٩
الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على جواز الصلاة في صورة تقدّم الرجل على المرأة..... ٤٢٠
الطائفة الثالثة: الأخبار الدالّة على اعتبار عشرة أذرع في المسافة البعديّة..... ٤٢٤
الطائفة الرابعة: الأخبار الدالّة على اعتبار الحائل بين الرجل والمرأة..... ٤٢٥
الطائفة الخامسة: الأخبار الدالّة على عدم بطلان صلاة الرجل إذا دخل في الصلاة قبل المرأة. ٤٢٨
الطائفة السادسة: الأخبار الدالّة على لزوم تقدّم الرجل في الصلاة وتأخّر المرأةعنه ٤٣٠
مفاد طوائف الأخبار. ٤٣١
بيان الأقوال في المسألة ٤٣٣

فروع

الأوّل: بيان ما هو المدار في المنع أو الكراهة في المحاذاة ٤٣٥
الثاني: في حكم ما لو اتّفق مبطل لإحدى الصلاتين في الأثناء ٤٤٠

الثالث: هل يجب على كلّ منهما الاستفسار عن الآخر من صحّة صلاته أو لا ؟.... ٤٤٠
الرابع: حكم ما لو صلّى كلّ منهما جاهلاً بالمحاذاة ٤٤٢
حكم ما لو علما بالمحاذاة في الأثناء..... ٤٤٦
الضابط في الحكومة..... ٤٤٩
الخامس: في رفع الكراهة أو الحرمة بوجود الحائل بين المرأة والرجل ٤٤٩
في تمييز المحاذاة والتقدم بين الموقفين أو بين المسجدين..... ٤٥٠
حكم ارتفاع الأرض وانخفاضها..... ٤٥١
مراتب التقدم والتأخر للرجل والمرأة..... ٤٥٨
السادس: حكم ما لو لم يتمكّنا على التباعد ولا التقدّم والتأخّر..... ٤٥٩
السابع: هل يلحق الصبيّ والصبيّة بالرجل والمرأة أو لا؟..... ٤٦٠

حكم الصلاة في المكان النجس

مسألة: في جواز الصلاة في المكان النجس إذا لم تتعدّ النجاسة إلى المصلّي..... ٤٦٣
الأخبار المختلفة الواردة في المقام ٤٦٤
عدم جواز الصلاة في المكان الذي كان بتمامه نجساً..... ٤٦٩

كراهة الصلاة في المقابر

مسألة: في كراهة الصلاة بين المقابر ٤٧٥
بيان الأخبار الدالّة على الجواز..... ٤٧٥
بيان الأخبار الدالّة على المنع ٤٧٦
بيان العناوين المنتزعة عن النهي المتعلّق بالصلاة بتلك العناوين ٤٧٨
الضابط في حمل المطلق على المقيد..... ٤٨٠

بيان موارد رفع الكراهة ٤٨٦
بيان حكم الصلاة في المقبرة وعلى المقبرة ٤٨٦
بيان حكم الصلاة إلى القبر ٤٨٦
بيان أنّ المسجد له معان أربعة. ٤٨٨
حكم ما إذا جعل القبر مسجداً، بأن يصلّي على القبر. ٤٩٠
في حرمة جعل القبر قبلة كالكعبة المعظّمة ٤٩٠
تقييد إطلاق أدلة الكراهة بقبور الأئمة. ٤٩١
حكم التقدّم على قبر الإمام. ٤٩١
فهرس الموضوعات. ٤٩٥