

فهرس كتاب الصلاة (ج ١)

كتاب الصلاة
المقصد الاول: في أقسام الصلاة
الصلوات اليومية
تعيين المواقيت من الوقتلاشترائي والاختصاصي للظهر
والعصر
في بيان وقت المغرب والعشاء
بيان أول وقت صلاة الصبح وآخره
أوقات النوافل اليومية
الاحكام المتعلقة بالمواقيت
فيما يجب استقباله في حال الصلاةوالدفن وغير ذلك.
بيان ما يعرف به قبلة كل إقليم منالعلامات المذكورة ...
لايجوز صلاة الفريضة على الراحلةاختيارا إلا مع الضرورة
الخلل الواقع في القبلة
لباس المصلي ويحث المكان
أن لا يكون من أجزاء غير مأكولللحم

كتاب الصلاة
من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين آية
الله في الارضين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني
١٣٥٥ هـ.ق
تأليف الفقيه المحقق الشيخ محمد علي
الكاظمي الخراساني ١٣٦٥ هـ.ق
الجزء الاول
الموضوع: فقه

المقصد الاول: في أقسام الصلاة

وقبل الدخول في المقصدو ينبغي تمهيد مقال يشتمل على مقدمتين: الاولى أنه وان قد أطلوا الاعلام في البحث في شرح لفظة الصلاة وبيان معانيها اللعوية والعرفية إلا أن الظاهر أنه لاثمرة مهمة في ذلك بعد معلومية المراد منها، وأنه صلى الله عليه وآله استعملها في أول زمان البعثة في هذه العبادة الموظفة المخترعة الالهية التي هي رأس كل عبادة وميزان كل عمل.

فكلما وردت هذه اللفظة في الكتاب والسنة فالمراد منها هذا المعنى الذي نتعبد به صباحا ومساء إلا أن تقوم قرينة على أن المراد منها ليس هذا المعنى، ولا حاجة إلى إتعاب النفس وإثبات أن هذه العبادة كانت في الشرائع السابقة بزيادة ونقصان وأنها كانت

[١٢]

تسمى بهذه اللفظة حتى تكون حقيقة لغوية إذ مع أن إثبات ذلك لايهمنا لا طريق لنا إلى إثباته، إذ تسمية تلك العبادة التي كانت في تلك الشرائع بلفظ الصلاة غير معلوم، وعلى تقدير العلم بذلك لم يعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على ما كانوا يتعبدون به في الشرائع السابقة بأي عناية كان، إذ من المحتمل أن يكون إطلاق الصلاة عليه بعناية معناها اللغوي وهو الدعاء لامن باب كونها وظيفة خاصة إلهية وعبادة مخترعة شرعية كما هو كذلك في شرعنا، فإن ما وظف في الشرائع السابقة لم يعلم ما هو، فلعله كان سنخ من الدعاء، فأطلاق الصلاة عليه من باب المعنى اللغوي، وهذا بخلاف الاطلاق في شرعنا، فإنه ليس من ذلك الباب قطعا، وإنما لفظ اطلق على موضوع خاص ومعنى مخصوص مغاير للمعنى اللغوي. وكيف كان فقد عرفت أن إطلاق لفظ الصلاة على هذه العبادة الخاصة كان من أول الامر وأول البعثة كما يظهر ذلك من بعض التواريخ والاعخبار، فلا بد من حمل لفظة الصلاة على هذا المعنى كلما وردت في الكتاب والسنة، ولكن بعد اشتهاؤها في ذلك في لسانه صلى الله عليه وآله ولسان تابعيه إلا أن يقوم دليل على خلافه.

المقدمة الثانية قد اختلفت كلمات الاصحاب في أعداد الصلوات المفروضة، فربما أنهاها بعض إلى تسعة وآخر إلى سبعة وغير ذلك مما يظهر للمتتبع، هذا ولكن لابد أن يكون التقسيم باعتبار اختلاف القيود والخصوصيات المأخوذة فيها الموجبة لاختلافها في نوعها بحسب الجعل الشرعي.

[١٣]

وأما الخصوصية الموجبة للاختلاف في الصنف والفرد فلا يوزن ميزانا للتقسيم وإلا لزادت الاقسام إلى ما لا يمكن إحصاؤها.

فيحتمل نقول: هكذا ينبغي تقسيمها بأن يقال: هذه العبادة المخترعة الشرعية التي تسمى صلاة إما أن تكون مفروضة وإما أن تكون مسنونة، ثم المفروضة إما أن تكون مفروضة بحسب الجعل الاولي وإما أن يعرض لها وصف الفرض.

فالمفروضة بحسب الاصل والجعل الاولي على أنواع أربع:

الاول، الصلاة اليومية: ومنها الجمعة فإنها بدل عن الظهر في يومها وليست هي مباينة لليومية في نوعها حتى تعد قسما آخر في قبالتها كما عن بعض، بل هي داخلة في اليومية حقيقة، ولا فرق في اليومية بين الاداء والقضاء من الولي وغيره، فإن القضاء هي الصلاة اليومية، غايته أنه في خارج الوقت وليس خصوصية الوقتية منوعة بحيث تكون صلاة الظهر في وقتها مباينة لها في خارج الوقت في نوعها كما لا يخفى.

النوع الثاني، صلاة العيدين: فإنها باعتبار اشتمالها، على خصوصيات وقيود تحفها من الكيفية والوقت تكون مباينة في نوعها لسائر الصلوات.

النوع الثالث، صلاة الآيات: أعم من الخسوف والكسوف والزلزلة وكل آية، فإنها بجميع

أقسامها نوع واحد مباين لسائر أنواع الصلاة، غاية الامر يكون الاختلاف في سبب الوجوب فإنه تارة يكون الخسوف واخرى يكون غيره.

النوع الرابع، صلاة الطواف: فإنها وإن كانت بحسب الصورة كصلاة الصبح إلا أنه باعتبار أخذ زمان ومكان خاص فيها تكون مباينة في نوعها لباقي الصلوات. فهذه الانواع الاربع مفروضة بحسب الاصل. وأما المفروضة بالعارض فكالمتأجر عليها والمنذورة وما شابهها، ولكن

[١٤]

ينبغي أن يعلم أنه ليست المفروضة بالعارض مباينة بالنوع للمفروضة بالاصل أو المسنونة بل هي متخذة بالنوع لسائر الصلاة، وإنما الاختلاف نشأ من سبب الوجوب كما تقدم، فلو نذر صلاة الظهر أو صلاة الليل أو استؤجر عليها لم يخرج المنذور عن حقيقته قبل النذر بل هو باق على ما كان عليه من النوع، غاية الامر أنه عرض له وصف الوجوب بعد ما كان فاقدا له، ويلحقه بعض أحكام الصلاة الواجبة من وجوب الاستقبال والاستقرار، وغير ذلك على ما يأتي تفصيله فيما بعد إن شاء الله.

فعلم أن أنواع الصلاة المفروضة منحصرة في هذه الاربع، وصلاة الاموات لاينبغي عدها من هذه العبادة الخاصة والوظيفة المخصوصة بل هي أشبه شئ بالصلاة بمعناها اللغوي. وينبغي حينئذ أن ترتب كتاب الصلاة على فصول أربع، يبحث في كل فصل عن نوع من هذه الانواع الاربع مع ما يلحقه من الاحكام واللواحق.

الصلوات اليومية

وفيه أركان، وينبغي أولاً تعداد ركعاتها ونوافلها، فنقول: لإشكال ولاخلاف في أن عدد ركعاتها سبعة عشر في الحضر وإحدى عشر في السفر بإسقاط الركعتين الأخيرتين من الرباعيات الثلاث، بل ربما كاد أن يكون ذلك من ضروريات الدين.

وأما النوافل فالمشهور المعروف بين الاعلام أنها أربعة وثلاثون ركعة، ولكن قد وردت طوائف من الاخبار أنها ثلاثة وثلاثون بإسقاط الوتيرة (١)، أو تسعة وعشرون (٢) بإسقاط أربع من نافلة العصر أيضاً أو سبعة وعشرون بإسقاط ركعتين من نافلة المغرب أيضاً (٣) هذا ولكن حيث كانت هذه الطوائف مما أعرض عنها الاصحاب وإن كان يوجد بينها من الصحاح فلا بد إما من طرحها أو تأويلها بما لا ينافي ما عليه المشهور بل كاد أن يكون من المجمع عليه بل هو كذلك في هذه

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٣٢ باب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ح ٥ .

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٤٢ باب ١٤ من أبواب اعداد الفرائض، ح ٢ .

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٤٢ باب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١ . [*]

[١٦]

الاعصار ويمكن حملها على زيادة مزية وتأكد استحباب في سبعة وعشرين بحيث لم تكن تلك المزية في الساقط، لا أن الساقط لم يكن من النوافل المرتبة ولعله يشعر إلى ذلك بعض الاخبار كقوله عليه السلام لا تصل أقل من أربع وأربعين ركعة (١) .. إلخ.

بقي الكلام في صلاة الغفيلة والوصية اللتين بين المغرب والعشاء وصلاة أربع ركعات بعد العشاء فهل هي من الرواتب الموظفة في هذه الاوقات أو ليست كذلك، بل ربما

احتمل بعض عدم مشروعيتها، ولكن الانصاف أن صلاة الغفيلة في غاية الاعتبار، لان الشيخ رحمه الله ذكرها في مصباحه (٢) الذي هو متأخر عن التهذيب والاستبصار وكان عليه العمل، فهو في غاية القوة، ولا بصغى إلى مناقشة بعض في مشروعيتها أو عدها من نافلة المغرب. وأما الوصية فإنها وإن لم تكن بتلك المثابة من الاعتبار على ما ذكره شيخنا الاستاذ مد ظله في بحثه إلا أنه ليس كذلك، فإنها قد ذكرها الشيخ رحمه الله أيضا في مصباحه (٣) فهي في الاعتبار الغفيلة.

وأما أربع ركعات بعد العشاء فقد وردت رواية (٤) أن الصادق عليه السلام كان يصلها بعد العشاء، ونقل عن بعض الاعلام العمل بها ومداومتها سفرا وحضرا، ولا بأس به بعد جبر ضعف الرواية لو ان يعمل بعض الاصحاب وبعد التسامح في أدلة السنن. نعم جعلها من الرواتب الموظفة الليلية مشكل، والامر في ذلك سهل.

ثم إنه لا إشكال في سقوط نافلة الظهر والعصر في السفر في غير مواطن التخيير

(١) و (٤) الوسائل: ج ٣ ص ٤٣ باب ١٤ من ابواب اعداد الفرائض، ح ٤.

(٢) و (٣) مصاح المتهجد: ص ٩٤. [*]

[١٧]

وعدم سقوط نافلة المغرب والصبح، إنما الكلام في سقوط نافلة العشاء فيه وسقوط نافلة الظهر والعصر في مواطن التخيير وسقوط أربع ركعات التي تزداد في نافلة الظهر يوم الجمعة في السفر.

أما سقوط نافلة العشاء في السفر فالمشهور على سقوطها بل ادعي الاجماع عليه، للاخبار المستفيضة الدالة على أن كل صلاة مقصورة في السفر تسقط نافلتها وفي بعضها أن الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شئ إلا المغرب (١)

ولاشعار خبر ابي يحيى الحنات قال: سألت الصادق عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر، فقال: يا بني لو صلحت النافلة بالنهار في السفر تمت الفريضة (٢). فإنه يشعر بأن التمامية علة لثبوت النافلة، ومنه يعلم إشعاره بأن القصرية علة للسقوط، فيدور الثبوت والسقوط مدار التمامية والقصرية.

وعن بعض الاعلام عدم سقوطها لرواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: إنما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتها لأنها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع (٣). وفي خبر ابن الضحاك أنه كان الرضا عليه السلام يصلي الوتيرة في السفر (٤) وبهذين الخبرين لاختصاصيهما واشتمال الاول على التعليل خصوصا مع التسامح في أدلة السنن لو كان فيهما ضعف يقوى في النظر عدم السقوط وإن ذهب شيخنا الاستاذ مد ظله إلى السقوط عملا بتلك المطلقات.

وأما سقوط نافلة الجمعة في السفر فالاقوى سقوطها، للاخبار المستفيضة من

(١) و (٢) الوسائل: ج ٣ ص ٦٠ باب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٣ و ٤ وفيهما اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٧٠ باب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٦١ باب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٨ نقلا بالمعنى. [*]

[١٨]

سقوط النافلة النهارية، وهي منها.

ومن هنا يعلم أنه لو قلنا بأن النوافل إنما هي للوقت لا للفريضة على أضعف الاحتمالين كان الاقوى أيضا السقوط، لان الاخبار مصرحة في سقوط النوافل النهارية في السفر، سواء كانت للوقت أو للفريضة. وأما سقوط النوافل في مواضع التخيير كالحرمين فهل

تسقط مطلقا سواء أتم أو قصر أو أنها لاتسقط مطلقا أو يفصل بين الاتمام فلاتسقط وبين التقصير فتسقط؟ وجوه بل أقوال. أما وجه السقوط مطلقا فلان الصلاة في السفر بحسب الجعل الاولي مقصورة، وأن الاتمام في المواطن الاربعة رخصة، فإذا كانت بحسب الجعل مقصورة فلا بد من أن تسقط نافلتها، لما عرفت من الاخبار من أن كل صلاة مقصورة تسقط نافلتها.

وبعبارة اخرى: أنه لا إشكال في أن الصلاة في الحضر قد اخذت بالنسبة إلى الركعتين الآخرتين بشرط الانضمام، وفي السفر في غير المواطن الاربعة بشرط لا، وفي المواطن الاربعة لابشرط، ومعنى كونها لابشرط أنه للمكلف إيقاعها تماما، وحينئذ يقع الكلام في أن الاخبار الدالة على الملازمة بين القصر في الفريضة وسقوط نافلتها هل تدل على الملازمة فيما يجب التقصير ويتحتم أو الاعم من ذلك ومما يجوز التقصير؟ فإن قلنا بالاول فلا تكون دالة على سقوت النافلة في مواطن التخيير لعدم تحتم القصر فيها، فلا بد من الرجوع إلى عمومات مشروعية النافلة. وإن قلنا بالثاني فلا بد من سقوط لجواز التقصير في المواطن الاربعة، ولا يبعد استفادة هذا المعنى من الاخبار.

وحاصله: أن النافلة تدور مدار تمامية الصلاة، بحيث كلما وجبت الصلاة تماما فالنافلة تشرع. وربما قيل بأن النافلة تدور مدار فعل الصلاة تماما، فإذا أتم في المواطن الاربعة فلا تسقط النافلة، وإن قصر فتسقط. وربما

[١٩]

يشعر إلى ذلك خبر أبي يحيى الحناط (١) المتقدم، فتأمل.

وعلى أي حال، الركن الاول من الفصل الاول في مقدمات الصلاة التي يجب أو يستحب تحصيلها قبل فعل الصلاة، وفيه أبحاث:

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٦٠ باب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض، ح ٤. [*]

تعيين المواقيت من الوقت الاشتراكي والاختصاصي للظهر والعصر

فاعلم أنه لإشكال في أن أول وقت الظهر هو الزوال بل الاجماع منعقد عليه، وما ورد من الاخبار من القدمين (١) والمثّل (٢) وأمثال ذلك محمول على وقت الفضيلة للمتفل، وربما يأتي الإشارة إليه، وكذلك لإشكال ولاخلاف في صحة فعل العر عقيب فعل الظهر خلافا للعامة، وكذا في العشاءين يدخل وقت المغرب بأول ذهاب الحمرة المشرقية، ويصح فعل العشاء عقيبها وإن لم يذهب الشفق نعم نقل عن بعض الاعلام لزوم تأخير العشاء إلى ذهاب الشفق كما هو كذلك عند العامة أيضا، ولكن قد تواتر الاخبار بصحتها قبل ذلك فلا ينبغي الشك فيه، وكذلك لإشكال في امتداد وقت الظهر إلى مقدار اداء العصر قبل

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٢ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و ٢.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٩ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٣. [*]

[٢١]

الغروب، وصحة فعل المغرب إلى مقدار أداء العشاء قبل الانتصاف أو قبل الفجر، على تفصيل يأتي في محله. إنما الخلاف والإشكال في أن ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الظهرين، وكذلك ما بين المغرب وانتصاف الليل وقت لمجموع العشاءين، أو أنه يختص من أول الوقت بمقدار أداء الظهر كما أنه يختص من آخر الوقت بمقدار أداء العصر، وكذلك في طرف العشاءين.

والاقوال في المسألة ثلاثة على ما يظهر من الكلمات: قول بأن ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الفريضتين، غاية الامر أنه يجب فعل الظهر قبل العصر، ولازم هذا

القول أنه لو نسي الترتيب وصلى العصر في أول الزوال صحت صلاته بمقتضى حديث " لاتعاد " (١) وقول بأنه يختص من أول الوقت بمقدار أداء الظهر كما يختص من آخره بمقدار أداء العصر، بحيث لاتصح الشريكة فيه بحال من الاحوال، حتى أنه لو فرض أنه صلى الظهر قبل الزوال على وجه صحيح، كما إذا دخل الوقت وهو بعد لم يفرغ منها على ما يأتي تفصيله إن شاء الله لاتصح فعل العصر قبل مضي مقدار أربع ركعات من الزوال، وكذلك لو صلى العصر قبل فعل الظهر على وجه يصح على ما يأتي ايضا لايصح فعل الظهر في الوقت الاختصاصي لها، وهذا القول هو الاختصاص المطلق.

وقول ولعل أن يكون عليه المعظم هو الاختصاص في الجملة، بمعنى أنه لو لم يصل الظهر على وجه صحيح لاتصح فعل العصر مطلقا ولو نسيانا في الوقت الاختصاصي للظهر، وكذلك في آخر الوقت لو لم يصل العصر على وجه صحيح لايصح فعل الظهر في الوقت الاختصاصي للعصر. وأما لو فرض أنه قد صلى

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٧٧٠ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥. [*]

[٢٢]

الظهر على وجه صحيح قبل الزوال، وكذا صلى العصر على وجه صحيح قبل فعل الظهر تصح فعل العصر عقبيها وإن وقعت المختص للظهر، وكذلك تصح الظهر في الفرض الثاني وإن وقعت في الوقت الاختصاصي للعصر، وهذا القول هو المعتمد وعليه تنطبق الاخبار بعد تقييد مطلقاتها وتحكيم نصوصها، فلا بد أولا من ذكر الاخبار الواردة في المقام حتى يتضح حقيقة الحال، وهي على طوائف أربع: منها: ما دل على أن بمجرد الزوال يدخل وقت الظهرين، كرواية محمد بن علي ابن الحسين بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة (١) وقد ورد بهذا المضمون

عدة روايات بأسانيد مختلفة.

ومنها: ما دل على هذا المعنى بزيادة قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " كرواية محمد بن يعقوب عن علي بن محمد ومحمد بن الحسن جميعا عن سهل بن زياد عن إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلا أن هذه قبل هذه في السفر والحضر، وأن وقت المغرب إلى ربيع الليل، فكتب عليه السلام: كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق (٢)، الحديث.

ومنها: ذلك أيضا بزيادة قوله عليه السلام " ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس " كرواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩٥ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٢٠.

[*]

[٢٣]

وقت الظهر والعصر فقال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس (١).

ومنها: ما دل على اختصاص أول الوقت بالظهر وآخر الوقت بالعصر وكذا العشاءان، كرواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر، حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى

تغيب الشمس (٢) وبهذا التفصيل ذكر وقت العشاءين في تنمة هذا الحديث.

فهذه جملة الاخبار الواردة في المقام، فينبغي أن يعلم ما يتحصل من مجموعها وما يستفاد منها فنقول: أما الطائفة الاولى فهي كالصريحة في أن بمجرد الزوال يدخل الوقتان، بحيث يصلح هذا الزمان لوقوع أي من الصلاتين فيه، فتدل على صحة العصر في أول الزوال، سواء كان قد صلى الظهر أو لم يصلها، فدلالته على صحة العصري أول الوقت في الجملة بالصراحة، وإن كان بالنسبة إلى فعل الظهر وعدمه يكون بالاطلاق والظهور، إذ لو لم تصح العصري أول الوقت بوجه من الوجوه وحال من الاحوال لم يبق مورد لقوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " وذلك واضح.

وأما الطائفة الثانية وهي المشتمة على قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ٧. [*]

[٢٤]

هذه " فلا إشكال في أنها ليست في مقام شرطية الترتيب من دون تصرف في الوقت، فإنها لوجه لذكر خصوص الترتيب من بين الشرائط، فينبغي حينئذ أن يعد سائر الشرائط أيضا كالقبلة والظهور وأمثال ذلك، مع أنه يلزم بناء على هذا أن يكون الاستثناء منقطعا، إذ لو كان في مقام بيان شرطية الترتيب فقط من دون تعرض للوقت لاتكون جملة قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " مرتبطة بما قبلها وهو قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " فإن عقد المستثنى منه إنما سيق لبيان الوقت المضروب للصلاة، والمفروض أن عقد المستثنى بناء على هذا يكون لبيان شرطية الترتيب، وشرطية الترتيب لا تدخل لها بالوقت المضروب للفعل، فيكون الاستثناء منقطعا، وهو خلاف الاصل كما بين في محله، فلا بد من أن يكون قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل

هذه " في بيان جعل مقدار من الوقت للاولى ويرتبط حينئذ بما قبله، فكأنه أراد عليه السلام بهذه الجملة تقييد ما أطلقه أولاً من قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " وبيان أن أول الوقت إنما هو للصلاة الاولى، ولذا عقبه عليه السلام بما في الطائفة الثالثة وهو قوله " ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس ".

فالتائفة الثالثة أقوى دليل على أن المراد من قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " لبيان تخصيص أول بالاولى، وإلا لم يكن معنى لقوله عليه السلام " ثم أنت في وقت منهما " إذا لو لم تكن الجملة لبيان تعيين الوقت وتخصيصه، بل لبيان شرطية الترتيب فقط، فالمكلف من أول الوقت في وقت منهما جميعاً والترتيب شرط في تمام الوقت، فلامعنى لقوله عليه السلام حينئذ " ثم أنت في وقت منهما جميعاً " لأن التعقيب بكلمة " ثم " بعد بيان شرطية الترتيب لاموقع له إلا لافادة سقوط الترتيب وهو كما ترى ضروري البطلان، فالتعقيب بـ " ثم " إنما يصلح إذا كان ما قبلها وهو قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " لبيان

[٢٥]

تخصيص الوقت وجعله أوله للاولى، فينطبق على ما في الطائفة الرابعة، وهي رواية داود بن فرقد وأمثالها مما دل على اختصاص أول الوقت بالظهر. وظهر ضعف القول الاول وهو أن ما بين الزوال والغروب وقت لمجموع الصلاتين، بحيث لونسى الظهر وصلى العصر في أول الزوال تقع صحيحة بمقتضى حديث " لاتعاد " (١) لان قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " لاتدل على مزيد من اشتراط الترتيب، وهو كسائر الشرائط عند النسيان يسقط، ورواية داود بن فرقد الدالة على الاختصاص ضعيف السند، لايقاوم ما دل من المطلقات من أنه إذا زال الزوال دخل الوقتان (٢).

وجه الضعف: ما تقدم من أن قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " يدل على الاختصاص بالبيان المتقدم، وأما رواية داود بن فرقد فهي مع كونها معتبرة في نفسها كما يظهر بالمراجعة يكفي في جبرها عمل المعظم بها. بقي الكلام فيما استفاده المعظم

من أن الاختصاص إنما هو فيما إذا لم يصل صاحبة الوقت، وأما إذا كان قد صلاها بوجه صحيح تصح الشريكة في الوقت الاختصاصي، في مقابل من يقول بالاختصاص المطلق بحيث لم تصح الشريكة في الوقت المختص بحال من الاحوال وإن كان قد صلى صاحب الوقت قبله بوجه صحيح، والحق أنهم قد أجادوا فيما استفادوه من الاخبار، ولا محيص عن استفادة ذلك منها.

بيانه: أن رواية داود بن فرقد إنما تدل على الاختصاص المطلق بالاطلاق، فإن قوله عليه السلام فيها " فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٧٧٠ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت، نقلًا بالمضمون. [*]

[٢٦]

يبقى.. إلخ " إنما يدل على عدم دخول وقت العصر حتى يمضي مقدار أربع ركعات من أول الوقت، سواء قد صلى الظهر قبل ذلك على وجه صحيح أو لم يصلها، فدلالته على عدم دخول وقت العصر عند فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح، كما إذا ظن بدخول الوقت فشرع في الصلاة ودخل عليه الوقت وهو بعد في الصلاة ولو قبل التسليم بناء على اعتبار الظن في باب الوقت إنما يكون بالاطلاق، مع أن دلالة قوله عليه السلام " إذا زال الزوال فقد دخل الوقتان " بعد تقييده بقوله " إلا أن هذه قبل هذه " على صلاحية فعل العصر في أول الوقت في الجملة إنما يكون بالنصوصية، إذ لو لم تصح العصر في وقت الظهر بحال من الاحوال لم يبق مورد لقوله " دخل الوقتان " فحينئذ لا بد من تقييد إطلاق رواية داود بن فرقد بما إذا لم يصل الظهر على وجه صحيح قبل دخول الوقت، ويبقى الصورة الأخرى وهي ما إذا صلى الظهر قبل ذلك داخلة في قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بإطلاق رواية داود، فإنه لم يبق مورد حينئذ لقوله " دخل الوقتان " فمن باب تحكيم النص على المطلق

يتسفيد من أفاده المعظم من أن الاختصاص إنما هو فيما إذا لم يؤد صاحبة الوقت.

وبعبارة أوضح: أن النسبة بين قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " وبين ما في رواية داود بن فرقد وإن كان هو التباين، لأن إطلاق قوله " إذا زال الزوال دخل الوقتان " يشمل فيما إذا لم يصل الظهر، فهو بإطلاقه دال على دخول وقت العصر وإن لم يكن قد صلى الظهر، وكذا إطلاق رواية داود بن فرقد الدالة على الاختصاص يدل على عدم دخول وقت العصر قبل مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال مطلقا سواء صلى الظهر أو لم يصلها، فالروايتان متعارضتان باطلاقهما. ولكن بعد تقييد عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " بقوله

[٢٧]

عليه السلام عقيب ذلك كما في بعض الروايات " إلا أن هذه قبل هذه " فيخرج صورته عدم فعل الظهر عن إطلاقه، ويبقى صورة فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح مشمولاً لقوله " إذا زال الزوال دخل الوقتان " لعدم دخول هذه الصورة تحت المقيد، وهو قوله " إلا أن هذه قبل هذه " لأن هذه الجملة إنما تصح فيما إذا كان الفرضان بعد باقيين في ذمة المكلف، إذ لو لم يبق في ذمة المكلف إلا فرض واحد لم يكن معنى لقوله " هذه قبل هذه " فالمقيد إنما يخرج صورة عن تحت الاطلاق وهي ما إذا لم يفعل الظهر، وتبقى الصورة الأخرى وهي ما إذا فعل الظهر على الوجه الصحيح مشمولة لقوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان ".

وحيث تتقلب النسبة بين قوله " إذا زال الزوال دخل الوقتان " وبين ما في رواية داود بالأعم والأخص المطلق بعد ما كانت بالتباين، فإن قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " يختص بعد التقييد بصورة واحدة، وهي دخول وقت العصري أول الزوال فيما إذا صلى الظهر بوجه صحيح قبل الزوال، ورواية داود أعم من هذه، فإن مفادها أنه سواء صلى الظهر أو لم يصلها وقت العصر لا يدخل، فيقيد إطلاقها بقوله " إذا زال الزوال دخل الوقتان " الذي هو يكون بعد التقييد كالنص في دخول وقت

العصر على تقدير صلاة الظهر، فتأمل جيدا، هذا كله في أول الوقت.

وأما آخر الوقت فرواية داود بن فرقد وإن كانت قد دلت على اختصاص مقدار أربع ركعات من الغروب للعصر خاصة، سواء كان قد صلى الظهر قبل ذلك أو لم يصلها، ولازم ذلك عدم صحة الظهر في هذا الوقت لو كان قد صلى العصر قبل ذلك على وجه صحيح، كما إذا خاف الضيق فصلى العصر بظن أنه لم يبق من الوقت إلا مقدار أدائها فتبين خلافه وأن الوقت بعد باق، فأطلاق رواية داود بن فرقد يدل على خروج وقت الظهر حينئذ فلا يصح إيقاعها أداء،

[٢٨]

إلا أنه مع العلم بعدم الفرق بين أول الوقت وآخره وعدم القول به يقيد ذلك الاطلاق بما في رواية الحلبي، قال: سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعا ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ثم يصلي العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعا، ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها ثم ليصل الأولى على أثرها (١).

فهذه الرواية صدرها وإن كان من أدلة الاختصاص إلا أن قوله عليه السلام في ذيلها " ثم ليصل الأولى على أثرها " بإطلاقه يشمل ما إذا تبين بقاء الوقت، إذ لم يفرض الإمام عليه السلام زائدا على خوف الضيق وهو ممكن التخلف، فالرواية تدل بإطلاقها على صحة فعل الظهر في وقت العصر، وبعد تقييدها بما دل على التوسعة في القضاء تكون مختصة بما إذا انكشف بقاء الوقت بمقدار فعل الظهر، فتكون أخص مطلقا من رواية داود بن فرقد ويرتفع المحذور، فتدبر.

بقي الكلام في تحديد مقدار الوقت الاختصاصي للفريضة، مع اختلافها سفرا وحضرا وخوفا، وكذلك اختلافها باعتبار اشتغالها على المستحبات وعدمه، واختلاف المصلي باعتبار واجديته للمقدمات من الطهارة والستر وغير ذلك، وباعتبار خفة لسانه وبطئه

وغير ذلك من الاختلاف، والمسألة لم تكن محررة في كلمات الاصحاب حق التحرير، وقد اختلفت كلماتهم في التعبير عن الوقت الاختصاصي، فبعضهم عبر عن ذلك بـ " مقدار مضي أربع ركعات " كما عبر به في رواية داود بن فرقد، وبعضهم عبر عنه بـ " بعد الفراغ عن صلاة الظهر " كما عبر به أيضا في رواية الفضل عن العلل (٢) أو " بعد أن صليت الظهر " كما في

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٤ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٨ وفيه اختلاف يسير.

(٢) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٦٢ باب ١٨٢ علل الشرائع واصل الاسلام قطعة من ح ٩. [*]

[٢٩]

رواية اخرى نقل عن المستند (١)، فالمهم إنما هو بيان ما يستفاد من الاخبار فنقول: ربما يتوهم أن قوله عليه السلام " بعد الفراغ عن صلاة الظهر " أو " بعد أن صليتها " ظاهر في الفراغ الفعلي بما لها من المقدمات فتكون المقدمات داخلة فيها تبعا، ويعتبر حينئذ في دخول وقت العصر مضي زمان من أول الوقت بحيث يفي بصلاة الظهر مع ما لها من المقدمات، فلو صلى العصر قبل ذلك تقع في الوقت الاختصاصي للظهر، بل ربما يدعى أظهرية هذه الاخبار عما في رواية داود بن فرقد (٢) من اعتبار مضي خصوص مقدار أربع ركعات الظاهرة في عدم دخول المقدمات فيها، فيكون قوله عليه السلام " عند الفراغ من الصلاة التي قبلها " في تحديد وقت العصر كما في رواية العلل (٣) قرينة على أن المراد من " مضي مقدار أربع ركعات " كما في رواية داود مضي الاربع بما لها من المقدمات، هذا.

ولكن الانصاف أن هذه الدعوى لاتستقيم.

أما أولا: فلمنع أظهرية قوله عليه السلام " عند الفراغ " في دخول المقدمات تبعا عن قوله عليه السلام " مقدار مضي أربع ركعات " الظاهر في أن المدار على مضي هذا

المقدار من الزمان خاصة بلا دخل للمقدمات فيها، بل ربما يقال بأظهرية ما في رواية داود الظاهر في التحديد بالزمان عن قوله " عند الفراغ " الظاهر في التحديد بالفعل كما لا يخفى على المتأمل، فدعوى الاظهرية ممنوعة جدا.

وأما ثانيا: فلان ليس كل أظهرية توجب التصرف في الظاهر، بل لابد في الاظهرية من أن تكون على وجه لو القي الاظهر والظاهر إلى العرف واتصلا في الكلام، يفهم منه المراد بلا تأويل ومن غير أن يقع المخاطب في حيرة، بل بمجرد

(١) مستند الشيعة: كتاب الصلاة ج ١ ص ٢٣٦.

(٢) الوسائل. ج ٢ ص ٩٢ باب ٤ من ابواب المواقيت، ج ٧.

(٣) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٦٢ باب ١٨٢ علل الشرائع واصل الاسلام قطعة من ج ٩. [*]

[٣٠]

صدورهما عن المتكلم يحمل الظاهر على الاظهر ويستفاد منه المراد كما إذا لم يكن هناك إلا كلام واحد ظاهر في معنى واحد، فلو كانت الاظهرية بهذه المثابة تكون حينئذ قرينة على التصرف في الظاهر وحمله على ما لا ينافي الاظهر، وأما لو كانت هناك مجرد أظهرية من غير أن تصل إلى هذه المرتبة فلا تكون قرينة على التصرف والحمل ولا يخرج عن كونه تبرعيا، ففي المقام نقول: إن مجرد أظهرية قوله " عند الفراغ " في دخول المقدمات تبعا على تقدير تسليمها ليس بتلك المثابة من الاظهرية بحيث يوجب التصرف في قوله " حتى يمضي مقدار أربع ركعات " وحمله على ما لا ينافي دخول المقدمات، والشاهد على ذلك أنه لو جمع الفقرتين في كلام واحد، كأن يقال: لا يدخل وقت العصر حتى يمضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال فإذا فرغت من الصلاة يدخل وقت العصر، لا يفهم العرف أن المراد من المضي إنما هو المضي بما للركعات من المقدمات ويحكم أظهرية " إذا فرغت " على ذلك.

واما ثالثا: فلان ما استدل به من الاخبار على دخول المقدمات، كقوله " عند الفراغ من الصلاة التي قبلها " (١) وأمثال ذلك أجنبية عن المقام، فلانها ليست بصدد بيان تحديد الوقت الاختصاصي وأن مقدار فعل الظهر والفراغ عنها يختص بها وليس للشريكة فيه حظ ونصيب، بل تلك الاخبار إنما هي بصدد إفادة أمر آخر، وهو الرد على العامة حيث يوجبون تأخير العصر إلى ما يزيد على المثليين، فقوله عليه السلام " عند الفراغ من الصلاة الاولى " إنما هو للرد عليهم وأنه ليس الامر كما زعموا، بل يجوز فعل العصر عند الفراغ من الظهر ولا يجب تأخيرها إلى المثل كما في بعض الروايات، أو المثليين (٢) كما في بعضها الآخر المحمولة على

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١١٧ باب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٥ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١٣. [*]

[٣١]

إرادة بيان الفضل للمتفل وأنه المثل أو المثلان على ما سيأتي تفصيله وكذا لا يجب تأخيرها بما يزيد على ذلك كما يفعله العامة. فالروايات إنما هي بصدد بيان جواز فعل العصر عقب الفراغ من الظهر، من دون انتظار المثل أو المثليين أو أزيد، كما يشعر إليه قوله عليه السلام في رواية العلل " ولم يكن للعصر وقت معلوم مشهور مثل هذه الاوقات الاربعة، فجعل وقتها عند الفراغ من الصلاة التي قبلها " (١) الحديث، فهذه الاخبار أجنبية عما نحن فيه من تحديد الوقت الاختصاصي.

فتحصل: أن هذه الاخبار لاتقاوم ظهور رواية داود (٢) في أن مقدار الوقت الاختصاصي إنما هو مقدار مضي أربع ركعات خاصة من غير دخول المقدمات من جهات. فالاقوى أن وقت العصر يدخل بمجرد مضي ذلك المقدار مطلقا سواء كان المكلف واجدا للمقدمات أو فاقدا لها، هذا بالنسبة إلى دخول المقدمات وخروجها عن تحديد الوقت الاختصاصي.

وأما بالنسبة إلى خفة لسان المكلف وبطء حركاته، واشتماله الفريضة على المستحبات وعدمه، فلايبعد ملاحظة ما هو الوسط عند نوع المصلين، فلايقتصر على أقل الواجب ولا على اشتمال الفريضة بأكثر المستحبات، وكذا بالنسبة إلى الخفة والبطء بل يلاحظ في ذلك ما هو الوسط، فلو من أول الزوال مقدار اربع ركعات متوسطات في اشتمالها على المستحبات وعدمه وفي الخفة والبطء فقد دخل وقت المشترك، كما هو الشأن في غالب التقديرات الشرعية، حيث إنها محمولة على ما هو المعتاد والمتعارف عند الاواسط.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١١٧ باب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ١١.

(٢) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٦٣ باب ١٨٢ علل الشرائع واصل الاحكام قطعة من ح ٩. [*]

[٣٢]

بقى الكلام في تحديد الوقت الاختصاصي بالنسبة إلى الحاضر والمسافر، وأمثال ذلك من صلاة الخوف والمطاردة، فقد يقال: إن قوله عليه السلام في رواية داود بن فرقد " حتى يمضي مقدار اربع ركعات " (١) محمول على المثال ولاخصوية للاربع، بل هو كناية عن مضي مقدار الفريضة على اختلافها بالنسبة إلى أشخاص المكلفين وغير ذلك، فيدخل وقت الاشتراكي بالنسبة إلى الحاضر مقدار مضي أربع ركعات من أول الزوال، وبالنسبة إلى المسافر مقدار مضي ركعتين، وهكذا بالنسبة إلى الخائف مقدار صلاته.

ولكن الانصاف أن الحمل على ذلك مما لاشاهد [له] وإن كان ليس ببعيد، إذ من المحتمل قريبا أن يكون لمضي مقدار أربع ركعات خصوصية، بحيث لايدخل وقت المشترك إلا بعد مضي ذلك المقدار من الوقت ولو كان الشخص مسافرا أو خائفا، فالحمل على المثالية تحتاج إلى دليل، وعلى تقدير الشك في ذلك فهل الاصل يقتضي

الرجوع إلى المطلقات من قوله عليه السلام إذا زال الزوال دخل الوقتان " (٢) أو إلى استصحاب عدم دخول وقت العصر؟ وجهان، لا يخلو الأول من قوة بعد ما كان الشك في المختص راجعا إلى الأقل والاكثر، فتأمل.

ثم إن الثمرة بين ما اخترناه من عدم دخول المقدمات في الوقت الاختصاصي، وبين ما اختاره بعض الاعلام من دخولها في ذلك، إنما تظهير فيما إذا لم يؤد صاحبة الوقت، وأما إذا أداها فوق وقت العصر يدخل مطلقا بناء على كلا القولين، لما تقدم من أن أدلة الاختصاص مختصة بما إذا لم يؤد صاحبة الوقت

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت، نقلا بالمضمون. [*]

[٣٣]

كما تقدم تفصيله، وحينئذ نقول: تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا صلى العصر نسيانا قبل الظهر بعد مضي مقدار أربع ركعات من الوقت أو أكثر، بحيث كان من أول الوقت مشغولا بتحصيل المقدمات إلى مضي ذلك المقدار، وبعد تحصيلها نسي عن فعل الظهر وصلى العصر، فبناء على ما اخترناه تصح العصر، لأنها وقعت في الوقت المشترك، وحديث " لاتعاد " (١) يرفع الترتيب عند النسيان، وأما بناء على القول الآخر فينبغي الحكم ببطانها، لأنها وقعت في الوقت الاختصاصي، فان الوقت الاختصاصي بناء على هذا القول إنما هو مقدار تحصيل المقدمات مع فعل الفريضة، والمفروض أن العصر وقعت قبل ذلك فتبطل.

وإنما قيدنا بما إذا كان المكلف مشغولا بتحصيل المقدمات من أول الزوال إلى مضي ذلك المقدار فلانه لو كانت المقدمات حاصلة له قبل الزوال، أو كانت متعذرة عليه مطلقا، فلا ثمرة أيضا بين القولين، فإن من يقول بدخول المقدمات فإنما يقول به إذا كان

المكلف فاقدا لها ومكلفا بها، وأما لو كان واجدا لها أو غير مكلف بها إما لتعذرها وإما لنسيانها فوقت الاختصاصي حينئذ يكون بمقدار مضي أربع ركعات فقط.

نعم لو فرض أن نسيانه المقدمات إنما كان بتبع نسيان الظهر، بحيث لو لم يكن ناسيا للظهر لما كان ناسيا للمقدمات وإن بعد الفرض لكان اللازم على هذا القول هو الالتزام ببطلان صلاة العصر أيضا، لو وقعت قبل مضي مقدار من الوقت بحيث لو كان متذكرا لكان يمكنه فعل الفريضة مع المقدمات، فإن نسيان المقدمات حيث كان يتبع نسيان الظهر فالتكليف لا يسقط عنها لعدم سقوطه عن

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٧٧٠ باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥. [*]

[٣٤]

الظهر، فيلزم وقوع العصرفي الوقت الاختصاصي، فتأمل (١).

والحاصل: أن الظاهر من كلمات من يقول بدخول المقدمات في الوقت الاختصاصي، إنما هو في المقدمات التي يجب تحصيلها، بحيث يكون المكلف فاقدا لها وكان مما يمكنه تحصيلها بعد دخول الوقت، لا أنه يدعي بدخول المقدمات في الوقت الاختصاصي مع كون المكلف واجدا لها، أو غير مكلف بها للتعذر أو النسيان أو غير ذلك من أسباب العذر، حتى يلزمه القول ببطلان العصر لمن أتى بها ناسيا للظهر بعد مضي مقدار أربع ركعات فقط مطلقا سواء كان المكلف واجدا لها أو فاقدا، فإن ذلك بعيد من كلماتهم بل المصرح به خلاف ذلك.

فتحصل: أن الثمرة بين القولين إنما تحصل فيما إذا مضي مقدار من الوقت لايفي بتحصيل المقدمات مع فعل الفريضة وصلى العصر ناسيا للظهر، فإنه بناء على ما

أخترناه تصح، وبناء على القول الآخر لاتصح، هذا كله فيما إذا مضى مقدار أربع ركعات من الزوال وصلى العصر ناسيا للظهر.

(١) وجهه هو أن الأقوى أن نسيان المقدمات سواء كان يتبع نسيان الفريضة أو لم يكن بل كان نسيانها مستقلا لا يوجب سقوطها، لان العمدة في سقوط المقدمات المنسية إنما هو " لاتعاد الصلاة " وحديث " لاتعاد " (*) إنما يستفاد منه عدم إعادة الصلاة عند نسيان مقدماتها أو أجزاءها غير الخمسة، فمع عدم الصلاة رأسا كما فيما نحن فيه حيث نسي الظهر فلا وجه لسقوط مقدماتها عند نسيانها ولو لم يكن نسيانها يتبع نسيان الفريضة. نعم المقدمات المنسية إلى صلاة العصر على تقدير صحتها تكون ساقطة لجريان حديث " لاتعاد " بالنسبة إليها.

وأما صلاة الظهر فحيث إنها منسية من رأسها لاتكون مشمولة لحديث " لاتعاد " فلا تكون مقدماتها المنسية ساقطة، ويلزم على هذا وقوع العصر في الوقت الاختصاصي للظهر بناء على دخول المقدمات فيه، فتبطل من جهة وقوعها في غير وقتها، فتأمل. " منه ".

(*) الوسائل: ج ٤ ص ٧٧٠ باب ٢٩ من أبواب القراء في الصلاة، ح ٥. [*]

[٣٥]

وأما إذا لم يمض مقدار ذلك، فإن وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي للظهر، بحيث لم يدخل الوقت المشترك قبل الفراغ منها فلا إشكال في بطلانها على كلا القولين، نعم لو لم نقل بالوقت الاختصاصي، وقلنا: إن قوله عليه السلام " إلا أن هذه قبل هذه " (١) لبيان إفادة مجرد شرطية الترتيب، وأعرضنا عن رواية داود بن فرقد (٢)، لكانت الصلاة صحيحة، لاغتفار الترتيب عند النسيان كسائر الشرائط، وأما لو لم نقل بهذه المقالة كما هو المختار وعليه المعظم فاللازم بطلان صلاة العصر لو وقعت في الوقت الاختصاصي، ولاتحسب لاعتصرا ولاظهرا.

أما عدم احتسابها عصرا فواضح، لانه من ثمرات القول بالاختصاص، وأما عدم احتسابها ظهرا فلان الشئ لاينقلب عما وقع عليه، فإذا لم تصح عصرا مع أنها هي

المنوي فكيف تقع ظهرا؟ نعم وردت هنا رواية صحيحة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام مشتملة على جملة من الاحكام، ومنها أنه قال عليه السلام: إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنك لم تصل الاولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى، ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر (٣) الحديث. وقد علم بهذه الصحيحة بعض المتأخرين وأفتى بإطلاقها، وقال: إنه لو صلى العصر ناسيا للظهر في الوقت الاختصاصي، بحيث لم يدخل الوقت

(١) الوسائل: ج ٣ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢١١ من أبواب المواقيت، ح ١. [*]

[٣٦]

المشترك وهو فيها بل وقعت بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي صحت الصلاة ووقعت ظهرا، وبعد ذلك يصلي العصر على اختلاف في تعبيراتهم من وقوعها ظهرا قهرا عليه وإن لم ينو ذلك، أو أنه يعتبر احتسابها ظهرا بأن يجعلها في نيته ظهرا ويحتسبها كذلك بعد الفراغ عند التذكر، هذا.

ولكن الانصاف أن العمل بهذه الرواية والفتوى على طبقها في غاية الوهن والسقوط.

أما أولا: فلان الرواية وإن كانت في الدرجة العليا من الصحة، وقد أفتى المشهور بما اشتملت عليه من الاحكام وعمل بها، إلا في خصوص هذا الجزء، وهو صحتها عند التذكر بعد الفراغ واحتساب العصر ظهرا، فإن المشهور قد أعرض عنه وأفتى ببطلان الصلاة لو وقعت بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي، ولا تحسب لآظها ولا عصرا، ولو وقعت في الوقت المشترك ولو جزء منها تصح عصرا، فأعراض المشهور عن

خصوص هذا الجزء مع الاخذ بسائر ما اشتملت عليه من الاحكام أقوى شاهد على وهن هذا الجزء ووقوع الخلل فيه.

وأما ثانياً: فلعدم الإطلاق في الرواية بحيث تشمل ما إذا وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت الاختصاصي: إما لندرة نسيان الظهر في أول وقتها بحيث يشرع في أول وقت الظهر في العصر ناسياً لها كما في الجواهر (١)، وإما لظهور قوله عليه السلام في الرواية: " إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر " في امتداد النسيان ولو في الجملة، فإنه لو شرع في العصر في أول وقت الظهر لا يقال: إنه نسي الظهر حتى شرع في العصر، بل يقال: نسي الظهر وصلي العصر، فكلمة " حتى " تدل على امتداد النسيان ولو في الجملة، فتقع العصر ولو جزء منها في

(١) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٨٦. [*]

[٣٧]

الوقت المشترك، ولا يمكن أن يقال: إن كلمة " حتى " إنما هي لبيان امتداد النسيان إلى الفراغ من العصر، لمنافاته لقوله عليه السلام عقيب ذلك " فذكرتها وأنت في الصلاة " أو " بعد فراغ: " فالانصاف أن الرواية لإطلاق فيها بحيث تشمل ما نحن فيه.

وأما ثالثاً: فلأنه على فرض إطلاق الرواية لا بد من تقييدها بأدلة الاختصاص الدالة على عدم صحة العصر في الوقت المختص وعدم صلاحيته لذلك، فلأنه بعد تقييد أدلة الاختصاص بما إذا لم يؤد صاحبة الوقت على ما تقدم بيانه، فتكون حينئذ نصاً في عدم صلاحية الوقت لوقوع العصر فيه عند عدم فعل الظهر، ولا مورد لها سوى هذه الصورة، فلو أخذنا بإطلاق تلك الرواية وقلنا: إنه متى ما صليت العصر قبل الظهر ناسياً لها تقع ظهراً فلا يبقى للاختصاص مورد حينئذ.

لا يقال: إن أدلة الاختصاص إنما هي لبيان عدم صحة الصلاة عصرافي الوقت المختص، وأما عدم وقوعها ظهرا فلايستفاد من أدلة الاختصاص.

فإنه يقال: بعد فرض الاخذ بإطلاق الرواية، وقلنا: إن الصلاة متى ما وقعت فإنما هي تقع ظهرا سواء كان ذلك في الوقت الاختصاصي أو في الوقت المشترك، فأبي فائدة في جعل وقتين وقت اختصاصي ووقت اشتراكي؟ وهل ثمره ذلك إلا عدم صحة العصر في الاول لو وقعت نسيانا الدالة عليه ادلة الاختصاص بالنصوصية وصحتها في الثاني؟ فلا بد من تقييد إطلاق الرواية بما إذا وقعت العصر ولو جزء منها في الوقت المشترك بناء على العمل بها.

وأما رابعا: فلان قوله عليه السلام في الرواية " فانوها الاولى " كالصريح في عدم وقوعها ظهر قهرا، بل يحتاج إلى نية العدول واحتسابها ظهرا، فلو أن أحدا صلى العصر نسيانا في أول وقت الظهر، ولم يتذكر إلى أن مات فتقع العصر

[٣٨]

باطلة، ولا بد من قضاء الولي عنه الظهر والعصر، ولا يمكن للولي أن ينوي ما وقع من الميت ظهرا، فالاقوى أن هذا الجزء من الرواية ساقط من أصله ولا يمكن الفتوى به (١)، هذا كله إذا لم يتذكر حتى فرغ من العصر. واما لو تذكر في الإثناء، فإن كان تذكره بعد دخول وقت المشترك فلا بد من نية العدول وإتمامها ظهرا، ويدل عليه أخبار العدول (٢)، وأما لو تذكر وهو

(١) هذا إذا وقعت العصر بتمام أجزائها في الوقت المختص بالظهر، وأما إذا وقع جزء منها في الوقت المشترك، ولم يتذكر حتى فرغ منها فالاقوى صحتها عصرًا كما نسب إلى المشهور، لاطلاق رواية إسماعيل بن رباح عن أبي عبدالله قال: إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك (*). الشامل لدخول الوقت المشترك في أثناء صلاة العصر ولو قبل التسليم.

لا يقال: إن مورد الرواية إنما هو إذا راعى الوقت وظن دخوله واتفق مخالفة ظنه للواقع وأن

الوقت بعد لم يدخل ولكن دخل عليه في الاثناء، وأما لو فرض أنه لم يراع الوقت ودخل في صلاة الظهر غير ملتفت إلى الوقت أصلا وافق دخوله في أثناء الصلاة فلا إشكال في بطلانها، بل ربما ادعي الاجماع عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه لايمكن فعل العصر قبل الظهر إلا عند غفلته من صلاة الظهر ونسيانه، وما كان هذا شأنه لايمكنه مراعاة دخول الوقت المشترك، إذ مراعاة ذلك لا يكون إلا مع تذكره بأنه ما صلى الظهر فيخرج الفرض عما نحن فيه، فلا يمكن التمسك بإطلاق رواية إسماعيل لما نحن فيه.

فإنه يقال: إن في الرواية لم يكن لفظة المراعاة، وإنما قلنا ببطلان صلاة من لم يراع الوقت وصلى غافلا ودخل عليه في الاثناء فلاجل أن المفروض في الرواية " إذا صليت وأنت ترى أنك في الوقت " والشخص لا يرى نفسه في الوقت إلا عند المراعاة كما لا يخفى، هذا بالنسبة إلى صلاة الظهر الواقعة قبل الزوال. وأما فيما نحن فيه فلا يتحقق موضوع قوله عليه السلام " وأنت ترى أنك في الوقت " بعد الالتفات بوجوب لظهر ووجوب الترتيب إلا إذا نسي عن فعل الظهر بتخيل أنه قد أتى بها، فإن في مثل هذا يرى الشخص نفسه أنه في وقت العصر ويكون مشمولاً للرواية ولو لادخول ما نحن فيه في إطلاق الرواية لما كان لصحة العصر الواقعة بعضها في الوقت المشترك وجه، وأولوية ما نحن فيه عما إذا وقعت بعض صلاة الظهر في الوقت ممنوعة جدا بعدما كان الصحة فيها لاجل المراعاة المفقود فيما نحن فيه، فتأمل جيدا. " منه ".

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢١١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت. (*) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٠ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ١. [*]

[٣٩]

بعد في الوقت الاختصاصي فالذي يظهر من بعض الاعلام، كالبيان (١) والمقاصد العلية (٢) وجامع المقاصد (٣) والمدارك (٤) وغيرها على ما نقل أنه يعدل ويتممها ظهرا.

ولكن يشكل ذلك بأن أخبار العدول لا يستفاد منها ذلك، فإنها في مقام إحراز الترتيب بعد الفراغ عن أن ما وقع منه أولا كان جامعا لشرائط الصحة سوى فوات الترتيب وبالعدول يحرز الترتيب، وأما لو فرض أن ما وقع منه أولا كان باطلا من أصله فبأخبار العدول لا يمكن تصحيحه، إذ ليست في مقام تصحيح الباطل، وحينئذ نقول: إنه لو تذكر وقد دخل عليه الوقت المشترك، فحيث إن دخول الوقت المشترك مصحح لما وقع منه أولا في غير الوقت لكان مقتضى القاعدة المستفادة من الاخبار مع قطع النظر عن أخبار العدول تتميمها عصرا واغتفار فوات الترتيب كما لو يتذكر إلى الفراغ، وبعد ملاحظة أخبار العدول يجب العدول وتتميمها ظهرا، وأما لو تذكر وهو بعد في الوقت الاختصاصي، فحث إن ما وقع من الصلاة كان في غير وقتها وبعد لم يدخل عليه

الوقت المشترك فلا بد من وقوعه باطلا، وقد عرفت أن أخبار العدول ليست بصدد
تصحيح ما وقع باطلا، فتأمل.

فروع الاول: لو صلى العصر ناسيا للظهر وتذكر بعد الفراغ منها، ولكن شك في

(١) البيان: باب أوقات الصلاة ص ٥٠ س ٥.

(٢) لا يوجد لدينا هذا الكتاب.

(٣) جامع المقاصد: ج ٢ ص ٣٣ أوقات الصلاة.

(٤) المدارك: ص ٤٩ الرابع: الفرائض اليومية.. [*]

[٤٠]

أنه هل دخل عليه الوقت المشترك قبل فراغه منها حتى تصح عصرا، أو أنه لم يدخل
ووقعت بجميع أجزائها في الوقت الاختصاصي فلا إشكال في عدم جواز التمسك
بإطلاق قوله عليه السلام " إذا زال الزوال دخل الوقتان " (١) لتصحيحها، لان
المفروض أنه قد قيد هذا الإطلاق بمقدار مضي اربع ركعات، والشبهة في المقام
مصادقية لا يجوز التمسك فيها بالعام، وهذا مما لا شبهة فيه. إنما الاشكال في أن قاعدة
الفراغ تجري أولا؟ والاقوى أنه لا موقع لقاعدة الفراغ في المقام، بل استصحاب عدم
دخول الوقت المشترك محكم، فتكون الصلاة واقعة في غير وقتها.

بيان ذلك: أنه يسمر عليك إن شاء الله في بعض المباحث الآتية أن مورد قاعدة الفراغ
إنما هو الشك في فقدان شرط أو جزء كان مراعاته بيد المكلف وبعد الفراغ شك في
مراعاته، إما على النحو الشك الساري بحيث يشك الآن بأنه هل راعى الشرط أو الجزء
في موطنه، أو أنه غفل عن مراعاته على أحد الاحتمالين في قاعدة الفراغ، وإما على
نحو لا يرجع الشك إلى الشك الساري، كما إذا شك بعد الفراغ في اتیان الجزء أو الشرط
بعد العلم بأنه كان ملتفتا إليه في موطنه، كما هو أقوى الاحتمالين في قاعدة الفراغ.

ولكن على كلا الاحتمالين يعتبر أن يكون الشئ المشكوك مما بيد المكلف مراعاته، وأما لو لم يكن من هذا القبيل، بأن كان من الامور الخارجة عن قدرة المكلف، بحيث لو كان الشئ المشكوك واقعا في الخارج لكان وقوعه من باب المصادفة الاتفاقية بلادخل لمراعاته فلا مورد لقاعدة الفراغ فيه.

ففيما نحن فيه الشك إنما هو في دخول الوقت المشترك في أثناء الصلاة، وهذا

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت. نقلا بالمضمون. [*]

[٤١]

كماترى لادخل لمراعاة المكلف فيه، فإن دخول الوقت وعدم دخوله من المصادفات الاتفاقية الخارجة عن قدرة المكلف ومراعاته. نعم ما هو بيد المكلف إنما هو مراعاة أن صلاته هذه كانت قبل الظهر أو بعدها، وهذا مما يقطع بعدم مراعاته، لان المفروض القطع بوقوع العصر قبل الظهر، فما هو بيد المكلف مراعاته يقطع بعدم المراعاة، ولاجرى لقاعدة الفراغ بالنسبة إليه، وما هو ليس بيد المكلف مراعاته كدخول الوقت وعدم دخوله أجنبي عن قاعدة الفراغ، فلا محيص عن استصحاب عدم دخول الوقت والحكم ببطلان الصلاة.

لايقال: لو شك بعد الفراغ من صلاة الظهر وبعد دخول الوقت (١). أن الظهر هل وقعت بتمام اجزائها قل الوقت أو بعده ولو جزء منها، فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والحكم بصحتها، مع أن المشكوك هو دخول الوقت وعدم دخوله، وهو خارج عن قدرة المكلف ومراعاته، فما الفرق بين هذا وبين ما نحن فيه؟ والحاصل: أنه لانجد فرقا بين الشك بعد الفراغ في دخول الزوال أثناء صلاة الظهر، حيث تسالموا على

الحكم بصحتها لأجل قاعدة الفراغ، وبين الشك بعد الفراغ في دخول الوقت المشترك في أثناء صلاة العصر، حيث قلتم بعدم جريان قاعدة الفراغ.

(١) وإنما قيدنا ببعد دخول الوقت فإنه لو كان بعد الفراغ شاكا في دخول الوقت أيضا لما كان محل لقاعدة الفراغ، فإنها من القواعد الممهدة لمرحلة الامتثال والخروج عن عهدة التكليف، وذلك فرع ثبوت التكليف واشتغال الذمة به، فلو كان بعد الفراغ عالما بدخول الوقت الآن وإن شك في وقوع الظهر خارجه، فحيث إنه الآن عالم باشتغال ذمته بالظهر وتوجه التكليف عليه كان موردا لقاعدة الفراغ.

وأما لو كان بعد الفراغ الآن أيضا شاكا في دخول لوقت فهو الآن بعد شك في اشتغال ذمته بصلاة الظهر وتوجه التكليف إليه، فكيف تجري القاعدة مع كونها من الاصول المجعولة في مقام الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به وامثاله؟ فتأمل جيدا " منه " [*]

[٤٢]

فإنه يقال: الفرق واضح، فإنه في مسألة صلاة الظهر وإن كان دخول الوقت وعدم الدخول ليس بيد المكلف، إلا أنه قبل فعل الظهر كان يمكنه مراعاة الوقت وأن الزوال تحقق أو لم يتحقق، فباعتبار أن مراعاة الوقت قبل فعل الظهر كان بيد المكلف، فلو شك بعد فعل الظهر أنه هل راعى الوقت أو لم يراع، على وجه لا يرجع إلى الشك الساري أو يرجع على الاحتمالين، فقاعدة الفراغ لامانع منها، فجريان قاعدة الفراغ ليس لاجل الشك في دخول الوقت وعدمه في الاثناء، حتى يقال: إنه خارج عن قدرة المكلف ومراعاته، بل جريانها إنما لاجل الشك في مراعاته الوقت قبل فعل الظهر أو عدم مراعاته.

ولذا لو قطع بعدم المراعاة وعلم أنه دخل في الصلاة غافلا، ولكن شك بعد الفراغ في دخول الوقت في الاثناء قهرا لما كان موردا لقاعدة الفراغ، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الشك فيه متمحض في دخول الوقت المشترك عليه قهرا في الاثناء وعدم دخوله، وليست هناك جهة اخرى للشك كانت بيد المكلف مراعاتها وشك في مراعاتها حتى تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليها.

نعم لو أمكن رجوع الشك في المقام إلى الشك في مراعاته قبل فعل العصر أن الوقت المشترك دخل أو لم يدخل لكان لتوهم جريان القاعدة وجه، إلا أنه لا يمكن رجوع الشك في المقام إلى ذلك، لأن هذا المراعاة قبل فعل العصر لا يكون إلا مع التفاته إلى عدم فعل الظهر، وإلا لا يمكن منه تحقق هذا المراعاة، ومع التفاته إلى ذلك يخرج الفرض عما نحن فيه، لأن كلامنا إنما فيما إذا نسي فعل الظهر وصلى العصر وبعد الفراغ تذكر وشك في دخول الوقت المشترك في الإثناء، فجهة الشك في المقام متمحضة إلى ما ليس بيد المكلف مراعاته، وقد عرفت أنه لا يكون حينئذ موردا لقاعدة الفراغ، فتأمل جيدا. هذا كله إذا كان تذكره وشك في دخول الوقت المشترك بعد الفراغ من الصلاة.

[٤٣]

وأما لو تذكر في أثناء الصلاة عدم فعل الظهر، وشك في دخول الوقت المشترك حتى يكون له العدول بناء على ما اخترناه من أن العدول مختص بما إذا تذكر في الوقت المشترك فعدم جريان قاعدة الفراغ حينئذ في غاية الوضوح، ولا بد من استصحاب عدم دخول الوقت المشترك، ويرتفع به موضوع العدول.

الفرع الثاني (١): لوخاف ضيق الوقت إلا عن صلاة العصر فلا إشكال في وجوب تقديمها وتأخير الظهر، كما صرحت به رواية الحلبي (٢) المتقدمة. ثم إنه لو تبين مطابقة خوفه للواقع، وأنه لم يبق من الوقت بعد فعل العصر شيء فلا إشكال في خروج وقت الظهر وصيرورتها قضاء، وأما لو تبين بقاء الوقت بحيث يمكن فعل الظهر فيه ففي المقام وجوه بل أقوال، قول ببطان العصر ويجب فعلها ثانيا، وهذا القول مبني على أن قبل الوقت الاختصاصي للعصر بمقدار فعل الظهر يختص بالظهر أيضا كما في أول الوقت، وحينئذ تكون العصر

(١) فائدة: قد ذكر الاصحاب قاعدتين ربما يتوهم المنافاة بينهما، الاولى: أنه لو خالف

الضيق صلى العصر مقدما على الظهر. الثانية: أنه لو شك في بقاء الوقت استصحب الوقت وصلى الظهر مقدما على العصر. ولعله يتوهم أنه لا يمكن الجمع بين القاعدتين. ولكن يمكن الجمع بينهما أن مورد الخوف إنما هو ما إذا علم مقدار الوقت كربع ساعة، ولكن شك في سعته لفعل الظهر والعصر، فهنا يقدم العصر لأنه لا استصحاب بالنسبة إلى الوقت بعد العلم به، وبالنسبة إلى سعته لفعل الصلاتين ليس له حالة سابقة حتى تستصحب.

ومورد الاستصحاب إنما هو فيما إذا لم يعلم المقدار الباقي من الوقت، وأنه هل هو نصف ساعة حتى يسع للصلاتين أو ربع ساعة حتى لا يسع، فهنا يستصحب بقاء الوقت ويرتفع به موضوع الخوف بعد حكيم الشارع بأن الوقت باق، وأنه يسع للصلاتين بمقتضى التعبد بالاستصحاب، فتأمل " منه " .

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩٤ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١٨. [*]

[٤٤]

واقعة في الوقت المختص للظهر فتبطل.

وقول بصحتها ظهرا ووجوب فعل العصر بعدها، لقوله عليه السلام " إنما هي أربع مكان أربع " (١) وقول بصحتها عصرا وعدم جواز فعل الظهر فيما بقي من الوقت لاداء ولا قضاء، لان الوقت المختص بالعصر غير صالح لوقوع الشريكة فيه مطلقا، كعدم صلاحية وقوع غير صوم رمضان في رمضان.

وربما قيل: عدم صحة الظهر فيما بقي من الوقت أداء وأما قضاء فلا مانع منه، لانه لا ينقص عما بعد الغروب. وقول بصحتها ووجوب فعل الظهر فيه أداء، وهذا هو المختار وعليه المشهور.

أما صحة ما فعله أولا عصرا فلدلالة رواية الحلبي (٢) عليه من قوله " وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها " ولا يمكن أن يقال: إن الخوف اخذ فيها طريقا وبعد انكشاف الخلاف لوجه للاجزاء وصحتها عصرا، بل مقتضى القاعدة البطلان وعدم الاجزاء كسائر موارد تخلف الطرق، فإنه لا معنى لاخذ الخوف طريقا، إذ ليس له جهة كاشفية وطريقة حتى يمكن اعتباره من جهة الطريقة، بل إنما هو حالة نفسانية للمكلف كالشك إذا وجد لا يعقل انكشاف الخلاف فيه، فلا بد من أخذه موضوعا، ولازم ذلك الاجزاء كما في جميع الموارد التي اخذ الخوف موضوعا للحكم، كخوف الضرر في

باب الصوم والوضوء وأمثال ذلك، فإن في جميع هذه الموارد مقتضى القاعدة الاجزاء.

وأما وجوب فعل الظهر فيما بقي من الوقت أداء فلما تقدم من أن الاختصاص إنما هو فيما إذا لم يؤد صاحبة الوقت على وجه صحيح، وأما إذا أداها فالوقت صالح لوقوع الشريكة فيه، خصوصا بعد قوله عليه السلام " ثم أنت في وقت منهما إلى غروب الشمس " (٣) ومما يدل على صحة فعل الظهر في الوقت الاختصاصي

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢١١ باب ٦٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٩٤ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١٨.

(٣) في الوسائل هكذا: متى تغيب الشمس. [*]

[٤٥]

للعصر خصوصا قوله عليه السلام في آخر رواية الحلبي " ثم صلى الظهر على أثرها " (١) فإنه وإن كان مطلقا بالنسبة إلى بقاء الوقت وخروجه، إلا أنه بعد تقييده بما دل على التوسعة في القضاء يكون نصا فيما إذا بقي من الوقت مقدار فعل الظهر، وبه يخص حينئذ إطلاق رواية داود بن فرقد (٢)، الدالة بإطلاقها على اختصاص مقدار أربع ركعات من الغروب للعصر خاصة، سواء صلاها قبل ذلك على وجه صحيح أولا، وقد تقدم تفصيل ذلك فراجع.

فتحصل: أن مقتضى القواعد والجمع بين الأدلة هو صحة فعل الظهر فيما بقي من الوقت أداء على تقدير فعل العصر قبل ذلك على وجه صحيح. وبذلك يظهر ضعف سائر الاقوال، أما القول الاول فلان دعوى اختصاص الظهر من آخر الوقت كأوله بمقدار أدائها خالية عن الشاهد. ولعله توهم ذلك من وجوب الترتيب.

وفيه مع أن الترتيب لا يختص بآخر الوقت، بل هو واجب من أوله إلى مقدار أربع

ركعات إلى الغروب، فلازم ذلك الحكم ببطلان صلاة العصر لو خاف الضيق، أو نسي الظهر لو وقعت عقيب الزوال بنصف ساعة مع أنه لم يقل به أحد أن مسألة شرطية الترتيب أجنبية عن مسألة الاختصاص، ولا يمكن استفادة الاختصاص منها.

وربما يوجه هذا القول بأن بطلان العصر ليس من جهة وقوعها في الوقت المختص بالظهر بل لأجل فوات الترتيب، والمتيقن من سقوطه إنما هو ما لو نسي عن الظهر، وأما لو كان ملتفتا إلى عدم فعله الظهر ولكن خاف الضيق كما هو مفروض المسألة فلا وجه لسقوطه، وينبغي حينئذ بطلان العصر.

(١) في الوسائل هكذا: ليصلي الاولى بعد ذلك.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧. [*]

[٤٦]

وفيه ما لا يخفى، بعد ورود النص (١) بأنه عند خوف الضيق يقدم العصر ويؤخر الظهر الدال على الاجزاء كما تقدم. وأما القول اللثاني فلما تقدم من عدم عمل المشهور بقوله عليه السلام " إنما هي اربع مكان أربع " (٢). وأما القول اللثالث مع ما يتلوه من القول، فلانه مبني على الاختصاص المطلق والخذ بإطلاق رواية داود بن فرقد (٣)، وقد تقدم فساده وأنه مناف لمقتضى الجمع بين الأدلة. فالأقوى عن انكشاف الخلاف لزوم فعل الظهر أداء، كما هو ظاهر المشهور.

الفرع الثالث: لو بقي من الوقت مقدار خمس ركعات فلا ينبغي الاشكال في لزوم فعل الظهر ثم العصر، لانه قد أدرك من الوقت مقدار ركعة فيجب فعل الظهر، لما ورد من أن " من أدرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت جميعا " (٤). فمن أدرك ركعة من الظهر في الوقت المشترك يجب عليه فعلها وإن وقع الباقي منها في الوقت المختص بالعصر، لان قاعدة " من أدرك " توسع دائرة الوقت وتجعل ما وقع من الظهر في وقت

المختص بالعصر وقتا للظهر، وتكون حاكمة على أدلة الاختصاص.

لا يقال: إن الظاهر من قاعدة " من أدرك " إنما هو التوسعة في الوقت، بمعنى أنها تجعل ما ليس بوقت مضروب شرعا بعنوانه الاولي وقتا، فلسانها إنما هو تنزيل

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٤ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١٨.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢١١ باب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٧ باب ٣٠ من أبواب المواقيت، مع تفاوت في اللفظ. [*]

[٤٧]

خارج الوقت منزلة الوقت، كما إذا أدرك من صلاة العصر ركعة، بحيث يقع الباقي منها في وقت المغرب الذي لم يضرب بعنوانه الاولي وقتا للعصر، بل إنما هو ضرب وقتا للمغرب، وبالعنوان الثانوي ببركة قاعدة " من أدرك " يصير وقتا للعصر، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإن الوقت الاختصاصي للعصر بالنسبة إلى صلاة الظهر ليس من قبيل خارج الوقت كالمغرب بالنسبة إلى العصر، بل هو وقت للظهر أيضا، بمعنى صلاحيته بحسب الضرب والتشريع لوقوع الظهر فيه، كما يدل عليه قوله عليه السلام " ثم أنت في وقت منهما إلى الغروب " (١) فليس ما وقع من صلاة الظهر في الوقت المختص بالعصر من قبيل ما وقع من صلاة العصر في وقت المغرب، فإن في الثاني لم يكن الوقت صالحا لها بحسب التشريع بخلاف الاول، وقد عرفت أن قاعدة " من أدرك " إنما هي لتنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، فلا تشمل القاعدة ما نحن فيه، وتبقى أدلة الاختصاص على حالها من عدم صحة الشريكة فيه إذا لم يكن مؤدى صاحبة الوقت، ولازم ذلك عدم صحة فعل الظهر في مفروض المسألة.

فإنه يقال: مع إمكان دعوى الاولوية القطعية للصحة فيما نحن فيه عما إذا وقعت بقية

صلاة العصري وقت المغرب كما لا يخفى. إنه لا فرق في شمول القاعدة بين المقامين، فإن القاعدة في مقام تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، سواء كان حروجه من جهة عدم المقتضي، كمقدار من وقت الغروب بالنسبة إلى صلاة العصر، أو كان ذلك لاجل المانع مع كون الوقت بحسب الاقتضاء صالحاً، كمقدار من وقت العصر بالنسبة إلى صلاة الظهر.

والحاصل: أن القاعدة كما تنزل ما ليس فيه اقتضاء الوقتية منزلة الوقت،

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٤٨]

كذلك تنزل ما كان له مانعاً عن الوقتية من جهة ابتلائه بصاحبته مع وجود المنقضي فيه منزلة الوقت.

وبعبارة واضحة: أن القاعدة كما توجد المنقضي لخارج الوقت وتجعله وقتاً، كذلك ترفع المانع عنه.

فالأقوى أن من أدرك من الظهر مقدار ركعة يجب عليه، وإن وقع الباقي منها في الوقت المختص بالعصر، لعموم قاعدة " من أدرك " الحاكم على أدلة الاختصاص.

هذا تمام الكلام في وقت الظهرين من المختص والمشارك، وما يتفرع عليهما من الفروع. نعم بقي الكلام في معرفة الزوال، الذي هو أول وقت الظهرين. وطريق معرفة ذلك إنما هو زيادة الظل بعد نقصانه، فيما كان عرض البلد مخالفاً لميل الشمس في المقدار إلى جهة الشمال، أو حدوث الظل بعد انعدامه فيما كان موافقاً للميل الأعظم، أو انقاص منه إلى جهة الجنوب.

وتوضيح ذلك، على وجه الاجمال: هو أنه لاإشكال في حركة الشمس بالنسبة إلى الفصول الاربعة تختلف، من حيث كونها في الشتاء والخريف تكون في البروج الجنوبية، وفي الصيف والربيع تكون في البروج الشماليه، والبعد بين تمام ميلها إلى البروج الجنوبية الذي هو أول الجدي، وبين منتهى ميلها إلى البروج الشمالية الذي هو في أول السرطان مقدار أربع وعشرين درجة، فالبلاد الواقعة بين هذين الميلين لامحالة الظل ينعدم فيها في كل سنة يومين، في حال صعودها إلى البرج الشمالي، وفي حال نزولها إلى البرج الجنوبي، فإنه في مثل هذه البلاد تسامت الشمس في كل سنة يومين على رؤوس أهل البلد، ويختلف ذلك اليومان باعتبار اختلاف البلاد في قربها إلى الميل الاعظم وبعدها، قرب بلد ينعدم الظل فيه يومين، يوم قبل السرطان ويوم بعد السرطان، لقربه عن الميل الاعظم، ورب بلد يكون الانعدام فيه بعشرة أيام أو عشرين يوماً قبل ذلك،

[٤٩]

كما قيل: إنه ينعدم الظل في مكة قبل السرطان بستة وعشرين يوماً، ثم يحدث بعد ذلك ظل إلى أن ينتهي الميل الاعظم للشمس، وتأخذ في النزول، فإذا مضى من السرطان أيضاً ستة وعشرون يوماً ينعدم الظل فيها أيضاً يوماً واحداً.

والحاصل: أن اليومين يختلفان باعتبار قرب البلد وبعده عن خط الاستواء الذي يكون تحت الميل الاعظم، وأما البلاد الواقعة تحت خط الاستواء المساوي للميل الاعظم كمدينة الرسول على ما قيل فيعدم الظل فيه يوماً واحداً في كل سنة، وهو اليوم [الذي] ينتهي ميل الشمس إلى البرج الشمالي وهو أول السرطان، لان في ذلك اليوم تكون الشمس مسامتة لرؤوس أهل البلد الموافق في العرض للميل الاعظم، وبعد ذلك اليوم لامحالة يحدث ظل، لخروج الشمس عن المسامتة، ففي هذين الطائفتين من البلاد الظل ينعدم لامحالة إما يوماً أو يومين.

وأما إذا لم يكن البلد بين الميلين ولا كان مساويا للميل الاعظم، بل كان خارجا عنه إلى جهة الشمال كالعراق، فالظل لاينعدم فيه أصلا، لعدم اتفاق مسامتة الشمس لرؤوس أهل البلد في طول السنة، نعم يختلف الظل الباقي عند الزوال زيادة ونقصانا بحسب اختلاف بعد البلد إلى جهة الشمال عن الميل الاعظم كما هو واضح، وأما الاراضي الواقعة في منتهى ميل الشمس إلى جهة الجنوب، فحيث لم تكن مسكونة لايهمنا التعرض عنها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن علامة الزوال إنما هي حدوث ظل الشاخص المنصوب على سطح الارض نصبا مستقيما بعد انعدامه، في البلاد التي ينعدم فيها الظل يوما أو يومين، وزيادة الظل بعد نقصانه في غير تلك البلاد، أو فيها في غير اليوم واليومين، ولكن هذه العلامة إنما تظهر للحس بعد مضي مقدار من الزوال مما يزيد على نصف ساعة، فلم تكن علامة لمعرفة أول الزوال حقيقة، فإن أردت أن تعرف أوله الحقيقي فلا بد من إعمال الدائرة الهندية المجعلة لذلك.

[٥٠]

وطريق معرفتها هو أن تدير على أرض مسطحة دائرة، وتنصب على مركزها مقياسا محدد الرأس مخروطي الشكل يكون طوله قد ربع الدائرة، ولا بد من أن يكون ذلك النصب نصبا مستقيما، ثم إن الشمس لامحالة إذا طلعت يحدث للمقياس ظل مستطيل إلى جهة المغرب، ولا يزال ينقص كلما ارتفعت الشمس حتى يصل الظل إلى رأس الدائرة، فإذا وصل إلى ذلك اجعل له علامة، ثم لا يزال الظل أيضا ينقص حتى ينتهي نقصانه أو ينعدم على اختلاف البلاد، وبعد ذلك يأخذ في الزيادة وينقلب الظل إلى جهة المشرق، وكذلك يزيد إلى أن يتجاوز عن الدائرة، فإذا وصل رأس الظل إلى منتهى الدائرة وأراد الخروج عنها اجعل له أيضا علامة، ثم تصل ما بين العلامتين بخط مستقيم وتتصف ذلك الخط، ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط، وذلك خط نصف النهار، فإذا أردت معرفة الزوال في غير يوم العمل تنظر إلى ظل المقياس، فمتى وصل إلى هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء، فإذا ابتدأ رأس الظل يخرج عنه فقد زالت.

ويعرف الزوال أيضا بميل الشمس إلى الحاجب الايمن مما يلي الانف لمن يستقبل نقطة الجنوب، سواء كانت قبلة له كالموصل ومن والاها أو لم تكن قبلة له، ضرورة عدم التفاوت في ذلك، بل المدار على استقبال نقطة الجنوب، فإن الشمس عند الزوال تحاذي نقطة الجنوب، وتكون الشمس بين الحاجبين لمن استقبال النقطة، فإذا مالت إلى الحاجب الايمن يعرف تحقق الزوال، فحصر هذه العلامة بمن كانت نقطة الجنوب قبلة له كما في بعض المتون مما لاوجه له. نعم هذه العلامة أيضا لا تظهر للحس إلا بعد مضي مدة من الزوال.

في بيان وقت المغرب والعشاء

اعلم أنه قد اتفق الاصحاب على أن أول وقت صلاة المغرب هو غروب الشمس، ولكن وقع الخلاف في تعيين الغروب، وأنه هل هو استتار القرص عن افق المصلي، أو أنه ذهاب الحمرة المشرقية وتجاوزها عن قمة الرأس. ومنشأ الاختلاف في ذلك هو اختلاف الاخبار، وقبل ذكرها ينبغي تقديم امور: الاول: أن الجمع بين الدليلين بالاطلاق والتقييد لا ينحصر فيهما إذا كان المقيد من أفراد المطلق، كقوله (اعتق رقبه) و (اعتق رقبة مؤمنة) إذ ليس كل مطلق يوجب التوسعة، حتى يكون المقيد موجبا للتضييق وخروج بعض مالولاه لكان داخلا في المطلق، فإنه رب إطلاق يوجب التضييق، والتقييد يوجب التوسعة، كما يقال: إطلاق العقد يوجب التعجيل أو نقد البلد وغير ذلك، وكما يقال: إطلاق الامر يوجب النفسية والعينية والتعينية، فإن مثل هذا الاطلاق يوجب التضييق، بداهة تخصيص العقد بنقد البلد أو التعجيل، وكذا تخصيص الامر التعيني يوجب الضيق، بخلاف ما لو قيد هذا الاطلاق بعدم لزوم نقد البلد أو التعجيل، أو قيد الواجب بعدم التعينية، فإن هذا التقييد يوجب التوسعة.

فمن هنا يعلم أنه ليس التقييد منحصرًا بما كان المقيد من أفراد المطلق، بداهة أن غير نقد البلد أو الواجب التخييري لم يكن من أفراد نقد البلد أو الواجب التعيني الذي اقتضياهما الاطلاقان، ففي المثالين لوقام الدليل على إرادة الاعم من نقد البلد أو غير الواجب التعيني، لم يعامل ما بينه وبين ما دل على خصوص نقد البلد أو الواجب التعيني بالاطلاق معاملة المتعارضين بالتباين، بل يكون

[٥٢]

هذا الدليل مقيدا لذلك الاطلاق وبمنزلة القرينة له، ويعامل معهما معاملة المطلق والمقيد، وإن لم يكن المقيد من أفراد المطلق، وذلك واضح.

الثاني: أنه ربما يكون الدليل بحسب ظهوره الاطلاقي لايعم غير شخص ما تعلق به،

ولكن يرد دليل آخر على دخول التوابع والملحقات بما تعلق به ذلك الدليل الذي لم يعم بحسب ظهوره الاطلاقي تلك التوابع والملحقات، وحينئذ لايعامل مع الدليلين معاملة المتعارضين بالتباين، بل يقدم ما دل على دخول التوابع ويقيد به ذلك الاطلاق، وإن لم تكن تلك التوابع داخلة في المطلق، لما عرفت في الامر الاول من أنه لايعتبر في المقيد من أن يكون من أفراد المطلق وداخلا فيه لولا التقييد. مثلا لو قال (جاءزيد) فهذا القول بحسب ظهوره يدل على أن الجائي شخص زيد، من غير شمول زيد لمواليه وتوابعه، ولو قال بعد ذلك أن مرادي من (جاء زيد) ليس شخص زيد فقط بل هو مع توابعه، لم يكن هذا القول معارضا للقول الاول، بل يكون حاكما عليه، ومقدما على ذلك الظهور، ومقيدا لذلك الاطلاق، من غير استلزام المجازية، كما لا يخفى.

الثالث: أن التحديدات الشرعية الواردة في بيان تحديد الموضوعات العرفية الظاهرة في خلاف ما حدده الشارع لايعامل معها معاملة التعارض، مثلا لو ورد أن المسافر حكمه كذا، والمقيم حكمه كذا، وماء الكثير حكمه كذا، فلو لم يرد من الشارع تحديد كان ما يفهمه العرف من هذه الموضوعات هو المتبع، فربما لايرى العرف صدق الماء الكثير على الكر، وكذا لايرى صدق السفر والاقامة على ثمانية فراسخ أو إقامة عشرة ايام. ولكن بعد تحديد الشارع الماء الكثير بالكر، والسفر بثمانية فراسخ، والاقامة بعشرة ايام، لايعامل مع هذا التحديد معاملة المعارض، لما أخذ نفس الماء الكثير

[٥٣]

والسفر والاقامة موضوعا، وإن كان ظاهر ما يترأى من الموضوع منافيا لهذا التحديد، فإن هذا الظهور إنما يكون متبعا إذا لم يرد تحديد للشارع لبيانها، وبعد ورود التحديد يؤخذ به وي طرح ذلك الظهور، فإنه يكون نظير التخطئة في المصداق، وذلك أيضا واضح.

الرابع: أنه لو لم يكن بين المتعارضين جمع دلالي، كالاطلاق والتقييد والنص والظاهر، تصل النوبة حينئذ إلى المرجحات السنية، وتكون مقدمة على موافقة العامة ومخالفتهم

كما بين في محله، لكن هذا إذا لم يكن في أحد الدليلين ما يوجب الظهور في صدوره تقية، أو كان مضمون أحد الدليلين مما تفردت به العامة، بحيث صار شعارا لهم وكانوا يعرفون بذلك، كمعرفة الخاصة بما تضمنه الدليل الآخر.

والحاصل: أن ملاحظة المرجحات السنديّة إنما يكون بعد جريان الاصول الجهتية، من أصالة الصدور لبيان الحكم الواقعي، وأصالة عدم صدوره تقية، وأما مع عدم جريان الاصول الجهتية، إما لاحتماف أحد الدليلين بما يوجب القطع أو الظن العقلائي على كونه صادرا تقية، وإما لكون ما تضمنه أحد الدليلين من المعنى كان يعد في زمان الصدور من شعار العامة وكانوا يعرفون به، عكس ما تضمنه الدليل الآخر من كونه كان شعارا للخاصة ويعرفون به، فلاتصل النوبة إلى المرجحات السنديّة.

إذا عرفت هذه الامور فلنشرع في ذكر الاخبار، وهي وإن كانت من الجانبين كثيرة إلا أنا نقتصر بما هو صريح أو ظاهر الدلالة، ثم نعقبه بما يقتضيه النظر الصحيح في الجمع بينها، فنقول: أما ما دل على أن الغروب إنما هو بذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ولايكفي استتار القرص فهي على طوائف أربع: منها: ما تدل على أن وقت استتار القرص وغيوبه الشمس إنما هو ذهاب الحمرة المشرقية، وفي بعضها تقييد الذهاب بتجاوزها عن قمة الرأس.

[٥٤]

ففي رسالة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام: وقت سقوط القرص ووقت الافطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص (١). وما رواه الكليني عن الباقر عليه السلام قال: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من ناحية المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض وغربها (٢). وفي المحكي عن فقه الرضا عليه السلام: أن وقت المغرب سقوط القرص إلى أن قال: والدليل على غروب الشمس ذهاب الحمرة من جانب المشرق (٣).. إلخ. وفي رواية اخرى عن ابن أبي عمير عن القاسم

بن عروة عن بريد بن معاوية العجلي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إذا غابت الشمس من هذا الجانب يعني ناحية المشرق فقد غابت الشمس في شرق الارض وغربها (٤).

ومعلوم أن المراد من غيبوبة الشمس من ناحية المشرق غيبوبتها بتوابعها وملحقاتها من الشعاع والحرمة، لأن المراد خصوص غيبوبة جرم الشمس، إذ لا يكون حينئذ معنى لقوله عليه السلام " من ناحية المشرق " فإن جرم الشمس إذا غاب يغيب من المشرق والمغرب لاخوص المشرق، فيعلم من ذلك أن المراد منه غيبوبتها بتوابعها ولوازمها، وقد عرفت في الامر الثاني صحة إطلاق اللفظ وإرادة الاعم منه ومن توابعه وملحقاته إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة تدل

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٧ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٦ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٣) المستدرک: ج ١ ص ١٩٠ باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٦ من أبواب المواقيت، ح ١، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٥٥]

على إرادة الاعم، وإن كان اللفظ مع تجرده عن تلك القرينة يكون ظاهرا في شخص ما وضع له ولايعم التوابع. وفي معناها روايات اخر ظاهرة الدلالة من أن مغيب الشمس واستتار القرص إنما يكون بذهاب الحرمة المشرقية.

ومنها: ما تدل على أن وقت المغرب إنما هو ذهاب الحرمة المشرقية، أو ما يقرب من هذا التعبير، مثل رؤية الكوكب وأمثال ذلك، من غير بيان أن استتار القرص أو غيبوبة الشمس يتحقق بذلك. ففي مرسله ابن أشيم عن الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحرمة من المشرق (١)، الحديث.

وما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن بكر بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سأله سائل عن وقت المغرب، فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا فقال هذا ربي (٢)، وهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق (٣).. إلخ. ومعلوم أن ذهاب الحمرة ملازمة لرؤية الكوكب لغالب الناس المتعارفة في البصر، فلا عبرة بمن يراه قبل ذلك. وفي معناها أيضا عدة روايات آخر لاتخفى على المتتبع.

ومنها: ما تدل على ثبوت الفصل بين مغيب الشمس وصلاة المغرب.

ففي رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٦ باب ١٦ من ابواب المواقيت، ح ٣.

(٢) الانعام: ٧٦.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٧ باب ١٦ من ابواب المواقيت، ح ٦. [*]

[٥٦]

المغرب (١). بداهة ظهوره في ثبوت الفصل في الجملة بينهما، ومعلوم أن الفصل في الجملة يلزم ذهاب الحمرة المشرقية هذا، مع عدم القول بالفصل.

ومنها: ما تدل على الامر بالمساء بصلاة المغرب، وأن فعلهم عليهم السلام لهاه عند استتار القرص، إنما كان لاجل التقية.

ففي رواية جارود قال: قال لي ابو عبدالله عليه السلام: يا جارود ينصحون فلا يقبلون،

وإذا سمعوا بشئ نادوا به، أو حدثوا بشئ اذاعوه، قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم، فأنا الآن اصلحها إذا سقط القرص (٢). ولا يخفى ظهور قوله عليه السلام أخيرا " فأنا الآن اصلحها إذا سقط القرص " في التقية لان لا يعرف بما أذاعوه ونادوا به كما يدل على ذلك صدرها، فحينئذ يكون قوله عليه السلام " مسوا بالمغرب قليلا " بمعنى التأخير عن استتار القرص في الجملة، حتى لا ينافي ظهور فعله عليه السلام (٣) لها عند الاستتار إنما كان لأجل التقية، لكن التأخير لأعلى وجه يوجب اشتباك النجوم كما صنعه أبو الخطاب واصحابه، وقد عرفت أن التأخير عن الاستتار في الجملة يلزم القول بذهاب الحمرة.

هذا ما أردنا ذكره من الاخبار الدالة على أن وقت المغرب إنما هو ذهاب الحمرة المشرقية، وفي معناها أخبار اخر كثيرة ظاهرة الدلالة في ذلك، ولكن اسقطناها للاستغناء بما ذكرناه.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٧ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٩ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٥.

(٣) إذ لو كان المساء بمعنى فعلها عند الاستتار لما كان فعله عليه السلام لها في ذلك الوقت لأجل التقية وهذا مناف لظاهرة فتأمل جيدا " منه ". [*]

[٥٧]

فلنذكر الآن الاخبار الدالة على أن وقت المغرب إنما هو استتار القرص، ونقتصر أيضا على ما هو ظاهر الدلالة في ذلك، وهي أيضا طوائف: منها: ما دل على أن وقت المغرب إنما هو غيوبة الشمس أو استتار القرص، من غير ذكر شئ آخر فيها. ففي رواية محمد بن علي بن الحسين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص (١). قال: وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حل الإفطار ووجبت الصلاة (٢). وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وآله إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة (٣). وفي رواية داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب (٤). وغير ذلك مما علق دخول وقت المغرب بمجرد غيبوبة الشمس واستتار القرص، وهي كثيرة.

ومنها: ما دل على منع الامام عليه السلام أن يمسي بالمغرب، وأنه كان يصلي عليه السلام إذا غربت الشمس. ففي رواية عبيدالله بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: صحبني رجل كان يمسي بالمغرب ويغلس بالفجر، وكنت أنا اصلي المغرب إذا غربت الشمس، واصلي الفجر إذا استبان، فقال الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهي طالعة على قوم

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٠ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٨ و ١٩ و ٢٠.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ١٣١ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢١. [*]

[٥٨]

آخرين بعد، فقلت له: إنما علينا أن نصلي إذا غربت الشمس عنا وإذا طلع الفجر عندنا (١)، الحديث.

ومنها: ما دل على فعل الصادق عليه السلام صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس، مع التصريح فيه بأن شعاع الشمس بعد موجود في الأفق.

ففي رواية أبان بن تغلب وأبان بن أرقم وغيرهم، قالوا: أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الاخضر إذا نحن برجل يصلي، ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا فجعل يصلي ونحن ندعو عليه ونقول هو شباب من شباب أهل المدينة، فلما أتيناها إذا هو أبو عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام، فزلنا فصلينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلما قضينا

الصلاة قمنا إليه، فقلنا له: جعلنا فداك هذه الساعة تصلي؟ فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت (٢).

ومنها: ما دل على أن وقت المغرب إنما هو بغيوبة القرص، مع زيادة تحديده بأنه إذا نظرت إليه لم تراه، كما في رواية علي بن الحكم عن أحدهما أنه سئل عن وقت المغرب، فقال: إذا غاب كرسيتها، قلت: وما كرسيتها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تراه (٣).

ومنها: ما دل على امتداد وقت المغرب من حين غيبوبة الشمس إلى أن تشتبك النجوم أو سقوط الشفق. فعن أبي عبدالله عليه السلام قال: وقت المغرب من حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم (٤).

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٣١ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٢ وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٣١ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٣ وفيه اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٣٢ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٥.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١٣٢ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٦. [*]

[٥٩]

وفي رواية أخرى عنه أيضا عليه السلام قال بعد سؤاله عن وقت المغرب: رقت المغرب ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق (١).

هذا ما أردنا ذكره أيضا من الأخبار الدالة على أن وقت المغرب إنما هو بغيوبة الشمس. والذي يقتضيه النظر الصحيح في الجمع بينها هو الأخذ بما دل على اعتبار زهاب الحمرة المشرقية، فإن ما دل على خلافها من كون العبرة بغيوبة الشمس والقرص لا يقاومه من جهات. أما الطائفة الأولى الدالة على دخول الوقت بغيوبة

الشمس واستتار القرص بقول مطلق من غير ضمنية فهي محكومة بالطائفة الاولى من تلك الاخبار، التي حددت استتار القرص وغيوبه الشمس بذهاب الحمرة المشرقية.

وقد تقدم في الامر الثالث أنه لايعامل في ما ورد من التحديدات الشرعية للموضوعات العرفية معاملة المعارض، بل تكون حاکمة على الظاهر الاولی من الموضوع، ومقيدة لاطلاقه، ومبينة للمراد منه.

وكيف يعامل معاملة التعارض بين ما دل على دخول الوقت بغيوبه الشمس بقول مطلق، وبين ما دل على أن غيوبه الشمس إنما يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية؟ وهل يتوقف أحد في كون الثاني مفسرا للاول ومبينا له؟ ولابعد في إرادة ذهاب الحمرة أيضا من استتار القرص، ولم يكن الكلام خارجا عن المتعارف لان الحمرة من توابع القرص وملحقاته، وقد عرفت في الامر الثاني من أن إرادة التوابع أيضا من لفظ المتبوع لايستلزم المجازية، فضلا عن خروج الكلام عما هو المتعارف، فالطائفة اولی من هذه الاخبار محكومة طرا بالطائفة الاولى

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٣ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٩. [*]

[٦٠]

من تلك الاخبار.

وأما الطائفة الثانية من هذه الاخبار المشتملة على فعله عليه السلام صلاة المغرب عند غيوبه الشمس مع منعه من أن يمسي بالمغرب فيبعد ما عرفت من أن غيوبه الشمس قد فسرت بذهاب الحمرة بمقتضى الطائفة الاولى من تلك الاخبار فلا دلالة فيها على كون فعله عليه السلام إنما كان عند غياب الشمس مع عدم ذهاب الحمرة، بل مقتضى التفسير أن فعله كان بعد ذهاب الحمرة، ولا ينافيه المنع من أن يمسي بالمغرب، إذ لعل المراد بـ

" يمسي " هو فعلها بعد سقوط الشفق.

ولعل المصاحب كان من أصحاب أبي الخطاب، واحتمال ذلك يكفي في سقوط الاستدلال بها، ولا ينافي أيضا ما ذكرنا من أن المراد بقوله عليه السلام " إنما علينا أن نصلي إذا غربت الشمس " في غروبها مع ذهاب الحمرة، ما في ذيل الرواية " وعلى أولئك أن يصلوا إذا غربت الشمس عنهم " (١) بداهة أنه ربما تذهب الحمرة عن مكان، بل يسقط الشفق أيضا، مع عدم غيبوبة الشمس في مكان آخر، فهذه الطائفة أيضا غير معارضة لما دل من اعتبار ذهاب الحمرة.

وأما الطائفة الثالثة الدالة على فعل الصادق عليه السلام لها مع بقاء شعاع الشمس فلا بد من حملها على التقية، لأن في نفس الرواية دلالة على أن فعل الصلاة في ذلك الوقت كان من شعار العامة بحيث كانوا يعرفون به، حتى أن القوم قبل معرفة الامام عليه السلام كانوا يدعون عليه، ويتخيلون أنه شاب من شباب المدينة، فما هذا شأنه كيف يمكن الاستدلال به؟ فلا بد من حمل جميع ماورد بالتحديد بغيبوبة الشمس على التقية.

(١) الوسائل: ج ٣ ١٣١ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٢. [*]

[٦١]

ويؤيد ذلك الطائفة الرابعة حيث عبر فيها باستتار الكرسي تارة وباستتار القرص اخرى، فإنه يعلم منه أن الامام عليه السلام كان بصدد الطفرة عن الجواب حتى أن السائل كرر سؤاله، فالتجأ الامام عليه السلام بتحديد استتار القرص بأنه إذا نظرت إليه لم تره، مع احتمال أن يكون ضمير " إليه " راجعا إلى القرص بتوابعه من الحمرة، وإن كان خلاف الظاهر.

وأما الطائفة الخامسة فلا دلالة فيها أيضا، لأن قوله عليه السلام " وقت المغرب ما بين

غروب الشمس إلى سقوط الشفق " (١) أو " اشتباك النجوم " (٢) بعد تحديد غيبوبة الشمس في تلك الاخبار بذهاب الحمرة، لا يكون له ظهور في كون غروب الشمس غروب نفس الجرم، ولو كان له هذا الظهور مع قطع النظر عن ذلك التحديد. نعم لو لم يكن بين ذهاب الحمرة وسقوط الشفق أو اشتباك النجوم فصل لما أمكن حمل الغروب على ذهاب الحمرة، إلا أن الامر ليس كذلك.

فتحصل مما ذكرنا: أنه لامعارضة بين الاخبار حتى تصل النوبة إلى المرجحات السندية، لأن ما دل على التحديد بغروب الشمس أو استتار القرص، إما محكومة بما دل على أن الغيبوبة إنما تحصل بذهاب الحمرة وهي أكثرها، واما محمولة على النقية، لاشتمالها على قرينة تدل على ذلك، وقد تقدم في الامر الرابع أن ملاحظة المرجحات إنما هو بعد الفراغ عن جريان الاصول الجهتية.

ولو أغمضنا عن ذلك كله وقلنا بالمعارضة فلا إشكال أيضا في أن الترجيح على ما دل على اعتبار ذهاب الحمرة، لامن جهة الاكثرية والاشهرية، بل من جهة

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٣ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٢ باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٦. [*]

[٦٢]

مخالفتها للعامة، بخلاف ما دل على أن العبرة باستتار القرص، فإنها موافقة للعامة ويجب طرحها.

وما ذكرنا من أن رتبة الموافقة والمخالفة للعامة متأخرة عن المرجحات السندية صحيح إلا أنه ليس في المقام من المرجحات شيء، لأن في كلتا الطائفتين من الصحاح ما لا يخفى، والعدالة والوثاقه متحققه في كليهما، ولاشهرية في البين لان كلتا الطائفتين

مشهورتان عند الرواة والشهرة العملية ما لم تصل إلى حد الاعراض عن الاخرى لا اعتبار بها، مع أن الشهرة العملية في تلك الطائفة، لانه لم ينسب القول باستتار القرص من الطبقة الاولى التي هي العبرة في كون عملهم جابرة وكاسرة، إلا عن الكاتب والصدوق والمرضى والشيخ وسلاز والقاضي (١)، مع أن عبارات بعضهم على ما نقل غير صريحة في ذلك، بل نقل عن بعضهم خلاف ما نسب إليه، فلا إشكال في أن الشهرة أو الاشهرية في تلك الطائفة.

فليس في ما دل على اعتبار استتار القرص من المرجحات لو لم تكن في مقابلها، ولا محالة تصل النوبة إلى موافقة العامة ومخالفتهم، ولا إشكال في موافقة ذلك للعامة بحيث كانوا يعرفون به كما سمعت، ولا أظن بعدما ذكرنا التوقف في الحكم ممن له أدنى روية في الجمع بين الاخبار.

فالاقوى أن أول وقت المغرب إنما هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس، كما صرحت به بعض الروايات المتقدمة، وبه يقيد ما دل على اعتبار الحمرة من غير تقييد بتجاوزها عن ذلك الحد. وأما آخره فالمشهور أنه يمتد إلى مقدار أربع ركعات من نصف الليل مطلقا ولو للمختار. وقيل إلى ثلثه.

وقيل: إلى سقوط الشفق، وما بعد ذلك إلى انتصاف

(١) جواهر الكلام: ج ٧ ص ١٠٧. [*]

الليل يكون وقتا للمضطر.

وقيل: إن وقت الاضطراري يمتد إلى الطلوع. وربما تكون في المسألة أقوال اخر، هذا

بالنسبة إلى المغرب.

وأما العشاء فالمشهور أيضا أن أول وقتها إنما هو بعد فعل المغرب، وآخر وقتها للمختار إلى انتصاف الليل.

وقيل: إن وقتها إنما هو غيبوبة الشفق، وآخر وقتها للمختار ثلث الليل، وما بعد ذلك إلى نصف الليل وقت لمضطر. وربما تكون في المسألة أيضا أقوال آخر. وليس هذا الاختلاف مختصا بالعشاءين، بل في الظهرين أيضا اختلفت كلمات الاصحاب، فالمشهور على أنه يمتد وقت الظهرين إلى الغروب اختيارا، كما أن المشهور هو دخول وقت العصر بمجرد فعل الظهر، بل مجمع عليه، وإن كان يظهر من بعض العبائر وقوع الخلاف فيه.

وقيل: إن آخر وقت الظهر هو القدمان، وآخر وقت العصر هو أربعة أقدام للمختار، وبعد ذلك وقت للمضطر إلى الغروب.

وقيل: إن آخر وقت الظهر هو المثل، وآخر وقت العصر المثلان للمختار.

وقيل غير ذلك أيضا.

وبالجملة: اختلفت كلمات الاصحاب بالنسبة إلى آخر وقت الظهر والعصر، بعد اتفاهم ظاهرا على أول وقت الظهرين، وكذا اختلفت كلماتهم بالنسبة إلى آخر وقت العشاءين وأول وقت العشاء، بعد اتفاهم على أول وقت المغرب وهو الغروب، وإن وقع الخلاف في ما يتحقق به الغروب، وأنه هل هو الاستتار أو ذهاب الحمره على ما تقدم بيانه، وكذلك اختلفت كلماتهم في آخر وقت صلاة الفجر، بعد اتفاهم أيضا على الظاهر في أوله وأنه هو الفجر الصادق.

ولكن المشهور بين الاعلام هو امتداد وقت الظهرين إلى الغروب مطلقا ولو للمختار، وامتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل مطلقا، ودخول وقت العشاء

بمجرد فعل المغرب، وامتداد وقت الصبح إلى طلوع الشمس أيضا مطلقا ولو للمختار، هذا هو المشهور، وفي مقابله أقوال آخر لاتخفى على المنتبع، ولعلها تمر عليك في طي الاستدلال لما ذهب إليه المشهور. فينبغي التكلم في مقامات ثلاث: الاول: في امتداد وقت الظهرين للمختار إلى الغروب.

المقام الثاني: امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل حتى للمختار، وندرج فيه دخول وقت العشاء بمجرد فعل المغرب. المقام الثالث: امتداد وقت صلاة الفجر إلى طلوع الشمس للمختار أيضا.

أما المقام الاول: فقد علمت أنه المشهور، وهو الاقوى في النظر، وبيان ذلك يتوقف على ذكر ما ورد من الاخبار في وقت الظهرين، وهي على طوائف: منها: المطلقات الدالة على امتداد وقت الظهرين إلى الغروب. كقوله عليه السلام " ثم أنت في وقت منهما إلى غروب الشمس " (١) وهي كثيرة جدا، وقد تقدم شطر منها في أول بحث المواقيت.

ومنها: ما دل على امتداد وقت الظهر إلى أربعة أقدام. كخبر الكرخي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام متى يدخل وقت الظهر قال: إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام، وإن وقت الظهر ضيق ليس كغيره (٢).. إلخ. وفي معناه رواية أخرى وردت في باب طهر الحائض بعد أربعة أقدام من الزوال، حيث قال عليه السلام: إنها تصلي العصر فإن وقت الظهر قد خرج (٣).

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٩٢ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥ وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٩ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٥٩٨ باب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٢ من كتاب الطهارة نقلًا بالمضمون. [*]

[٦٥]

وقد افتى بعض بمضمون هذا الخبر مع زيادة امتداد وقت العصر إلى ثمانية أقدام مع أنه ليس في الخبر ذلك، بل فيه امتداد وقت العصر إلى غروب الشمس، حيث قال: قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: متى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس (١).

ومنها: ما دل على امتداد وقت الظهر إلى المثل والعصر إلى المثليين. ففي خبر محمد بن حكيم قال: سمعت العبد الصالح وهو يقول: إن أول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال، وأول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان (٢). وفي معناه روايات أخرى. وقد أفتى بمضمونها بعض لكن بعد تقييده بالمختار، لما دل من امتداد الوقت لصاحب العذر إلى الغروب.

ومنها: ما دل على أن وقت الظهر هو القدمان (٣) أو القدم (٤) أو الذراع (٥)، ووقت العصر أربعة أقدام (٦) أو ذراعان (٧) من غير تعرض أن ذلك آخر وقت الفرضين، بل في بعضها دلالة على أن ذلك أول وقتها، ومع ذلك ذهب بعض إلى أن ذلك آخر وقت الفرضين للمختار، ولعله توهم أن تلك الأخبار في مقام تحديد

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٩ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٢ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١ و ٢.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١١٠ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٣٤.

(٥) الوسائل: ج ٣ ص ٤٣ باب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٦.

(٦) و (٧) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٢ و ١١١ باب ٨ و ٩ من أبواب المواقيت، ح ١ و ٢. [*]

[٦٦]

آخر الوقت، مع أن ظاهر الاخبار يأباه، وأن ذلك أول الوقت لخصوص المتنفل،
فراجع.

ومنها: ما دل على امتداد وقت العصر للمختار حتى يصير الظل ستة أقدام. كما في
خبر سليمان بن خالد: العصر على ذراعين، فمن تركها حتى يصير على ستة أقدام
فذلك المضيع (١). وفي معناه رواية اخرى (٢)، وقد أفتى بمضمونه بعض.

وفي المسألة أيضا أقوال خالية عن الشاهد، إذ الاخبار الواردة في الباب هي ما
ذكرناها، وقد عرفت أن هذه الاخبار المفصلة بين المثل والمثلين والاقدام وغير ذلك
كلها مقيدة بصورة الاختيار، لما ورد من أن وقت المضطر ممتد إلى الغروب أو إلى
اصفرار الشمس على اختلاف في ذلك أيضا، والاطار المقيدة أيضا كثيرة لاتخفى على
المراجع، كما في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في حديث: لكل صلاة
وقتان، وأول الوقت افضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا، ولكنه وقت من شغل أو نسي
أو نام، وليس لاحذ أن يجعل آخر الوقتين وقتا، إلا من عذ أو علة (٣).

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذ في موضعين: الموضع الاول: في الجمع بين هذه
الاطار المفصلة الدالة على عدم امتداد الوقت إلى الغروب للمختار بمقتضى الاخبار
المقيدة، وبين المطلقات الدالة بإطلاقها على امتداد الوقت مطلقا حتى للمختار إلى
الغروب.

الموضع الثاني: في الجمع بين نفس هذه الاخبار.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١١١ باب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١١١ باب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٨٧ باب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٤، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٦٧]

المفصلة، حيث إنها بنفسها متعارضة من حيث اعتبار المثل والمثلين وأربعة أقدام والذارعين وغير ذلك مما تقدم. أما الكلام في الموضع الاول فالمشهور على حمل الاخبار المفصلة على بيان مراتب وقت الفضيلة، وحمل المطلقات على بيان وقت الاجزاء، من غير فرق بين المضطر والمختار، وفي مقابله الاقوال الاخر، حيث حملوا المطلقات على الوقت الاضطراري، والايخبار المفصلة على الوقت الاختياري، هذا.

ومقتضى القواعد الاصولية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية هو حمل المطلقات على الوقت الاضطراري، وتقييدها بما دل على عدم امتداد الوقت للمختار إلى الغروب، فإن المطلقات بإطلاقها تشمل المختار والمضطر في امتداد الوقت إلى الغروب، وأخبار القدم والقدمين والمثل والمثلين الظاهرة في خروج الوقت بذلك بعد تقييدها بالمختار تكون مقيدة لتلك المطلقات. فيكون الغروب وقتا للمضطر.

وهذا الجمع بحسب القواعد مقدم من حمل الاخبار المفصلة على الاستحباب والفضيلة كما صنعه المشهور، لما تبين في باب المطلق والمقيد من أن ما دل على التقييد يكون حاكما ومبينا للمراد من المطلق، فالاصول اللفظية الجارية في المقيد من ظهور أمره في الوجوب تكون حاكمة على الاصول الجارية في المطلق من ظهوره في الاطلاق، وإن كان ظهور الامر في الوجوب في المقيد يكون أضعف بمراتب من ظهور المطلق في الاطلاق، لان الشك في إطلاق المطلق يكون مسببا عن الشك في كون الامر في المقيد للوجوب، وبعد جريان أصالة ظهور الامر فيه في الوجوب يرتفع موضوع الشك في المطلق، ومن المعلوم أن الاصل الجاري في السبب يكون مقدما على الاصل الجاري في المسبب، ولا يلاحظ أقوائية الظهور كما صنعه بعض الاعلام، فظهور أمر

(اعتق رقبة مؤمنة) حاكم على ظهور المطلق في الاطلاق وإن

كان ذلك من أضعف الظهورات وهذا من أقواها.

والسر في ذلك ما عرفت من أن الشك في المطلق مسبب عن الشك في المقيد، ولا يمكن العكس بأن يقال: إن الشك في كون الامر في المقيد للوجوب مسبب عن الشك في إطلاق المطلق، وبعد الاخذ بأصالة الاطلاق في المطلق يرتفع موضوع الشك في كون الامر في المقيد للوجوب، ولا بد حينئذ من حمله على الاستحباب، وذلك لان دليل المطلق غير متعرض للمقيد، غاية الامر أنه لو بقي على إطلاقه يكون معارضا للمقيد.

وهذا بخلاف دليل المقيد، فإنه بمنزلة القرينة للمطلق ك (يرمي) في قولنا (أسد يرمي) فإن ظهور يرمي في رمي النبال يكون قرينة على أن المراد من الاسد هو الرجل الشجاع، ولا يمكن أن يقال: إن ظهور أسد في الحيوان المفترس يكون قرينة على أن المراد من يرمي هو رمي التراب، وهذا واضح لاسترة فيه، وقد ذكرناه في باب المطلق والمقيد مفصلا، فراجع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن مقتضى ما عرفت من حكومة الاصول الجارية في المقيد على الاصول الجارية في المطلق هو لزوم حمل المطلقات الواردة في امتداد وقت الظهرين إلى الغروب على المقيدات الظاهرة في خروج الوقت بالاقدام والمثلين للمختار، ولاتصل النوبة إلى حمل أوامر المقيدات على الفضيلة والاستحباب، كما سنعه المشهور. ولكن هذا إنما يتم لو لم يكن هناك قرينة على إرادة وقت الفضيلة من الاوامر المقيدة، وأما مع ثبوت القرينة في ذلك ينهدم ظهور الامر في الوجوب في المقيدات، وتبقى المطلقات على حالها من امتداد الوقت للمختار إلى الغروب.

والانصاف أن ملاحظة مجموع الاخبار الواردة في هذه الباب مما يشرف

الفقيه القطع بإرادة وقت الفضيلة من الاقدام والمثليين، ولو لم يكن في أخبار الباب إلا رواية أحمد بن يحيى لكفى شاهدا في أن تلك الاخبار محمولة على تحديد وقت الفضل، وفيها قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام: روي عن آبائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذرعين، فكتب عليه السلام: لاالقدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات، فإن شئت طولت وإن شئت قصرت، ثم صل الظهر، فإذا فرغت كان بين يدي الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات، إن شئت طولت وإن شئت قصرت، ثم صل العصر (١).

فيظهر من السؤال والجواب أن الراوي تخيل أن تلك الاوقات أوقات للوجوب فسأل عما هو الواجب، فنفى الامام عليه السلام الوجوب وأنه ليس القدم والقدمان والمثل والمثلان وغير ذلك مما ورد عن آبائي عليهم السلام وقتا للوجوب، بل إذا زال الزوال دخل الوقتان، فالامام عليه السلام وإن ذكر في الجواب أو الوقت ولم يتعرض لآخره وأن امتداده إلى متى إلا أن جوابه عليه السلام كالصريح في أن التحديد بتلك الاوقات المرورية عنهم عليهم السلام لم يكن تحديدا للوقت الواجب بحيث لايجوز التقديم والتأخير عنه، فهذه الرواية أقوى شاهد على ما ذهب إليه المشهور من أن التحديد بذلك إنما هو لبيان وقت الفضل لاالاجزاء.

وممايدل على ذلك أيضا قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: أحب الوقت إلى الله عزوجل أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصل الفريضة، فإن لم تفعل فإنك

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨ باب ٥ من أبواب المواقيت، ح ١٣ وفيه اختلاف يسير. [*]

في وقت منهما حتى تغيب الشمس (١).

ضرورة أنه كالصريح في امتداد الوقت إلى الغروب، وإن كان أوله أفضل لأنه أحب إلى الله، خصوصا بعد قوله " فإن لم تفعل " الظاهر في عدم الفعل اختيارا، إذ لا يحسن التعبير بـ " إن لم تفعل " فيما إذا كان معذورا من الفعل، بل حق التعبير حينئذ أن يقال: فإن لم تتمكن، أو لم تقدر، أو كنت معذورا، وأمثال ذلك مما يدل على الاضطرار.

هذا مضافا إلى أن في نفس هذه الاخبار ما يدل على ذلك، كقوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان في حديث: لكل صلاة وقتان وأول الوقت أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا، ولكنه وقت من شغل أو نسي (٢)، الحديث. بداهة ظهور " لا ينبغي " في كون آخر الوقت أيضا وقتا للاجزاء وإن كان التأخير مرجوحا، وقوله عليه السلام " أوله رضوان الله وآخره عفو الله " (٣) وأمثال ذلك من التعبيرات الدالة بنفسها على جواز التأخير اختيارا، وإن كان أوله أفضل.

هذا كله مع أن بعض الاخبار الدالة على خروج الوقت إذا صار الظل أربعة أقدام لا بد من حملها على النقية أو طرحها، فإن ماورد من أن الحائض إذا طهرت بعد مضي أربعة أقدام من الزوال تصلي العصر لخروج وقت الظهر بذلك (٤). مما لا يمكن الالتزام به، بل هو مجمع على بطلانه، بداهة أن الحيض من أوضاع مصاديق العذر والاضطرار فلا بد من طرحها أو حملها على النقية.

وبالجملة: لاجابة إلى إطالة الكلام في ذلك، فإن ملاحظة الاخبار تكفي في

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٨٧ باب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٨٧ باب ٣ من أبواب المواقيت، ح ٤ وفيه: " اول الوقتين ".

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٩٠، باب ٣ من أبواب المواقيت، ح ١٦.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ٥٩٨، باب ٤٩ من أبواب الحيض، ح نقلا بالمضمون. [*]

[٧١]

حمل الاخبار المفصلة على الفضيلة، هذا تمام الكلام في الموضوع الاول.

بقي الكلام في الموضوع الثاني: وهي الجمع بين نفس الاخبار المحددة المفصلة، فإنه قد عرفت اختلافها في ذلك أيضا، فبعضها تحديد بالمثل للظهر والمثلين للعصر، وهو منتهى ماورد من التحديد، وبعضها تحديد الظهر بالقدم والعصر بالقدمين، وهو أقل التحديدات، وما بينهما من القدمين والأربعة والستة متوسطات، ولايبعد حمل هذا الاختلاف على بيان مراتب الفضل وأن أوله بل أول الزوال كما ورد أن أول الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة (١)، الحديث القدم للظهر والقدمان للعصر، وآخره المثل للظهر والمثلان للعصر وأن الاول أفضل، ولا بأس بالتزام عدم دخول وقت فضيلة العصر قبل القدمين وإن فرغ من الظهر قبل ذلك.

بل يمكن أن يستشعر من بعض الاخبار أن ما شرع أولا إنما هو التفريق بين الظهرين وان الجمع رخصة، كما يظهر ذلك مما ورد في نزول جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول بوقت كذا وفي اليوم الثاني بوقت كذا (٢). فراجع.

وحاصل الكلام: أن الاخبار في الباب مضطربة غاية الاضطراب، فإن في بعضها نفي التحديد رأسا، كقوله عليه السلام بعد السؤال عن اختلاف الاخبار المروية عن آبائه عليهم السلام " لا المقدم والا القدمين.. إلخ " (٣) وفي بعضها تحديد الظهر بالقدم والعصر بالقدمين، كما في قوله عليه السلام " والنصف من ذلك أحب إلي " بعد السؤال عنه عن فعل الظهر بالقدمين والعصر بأربعة أقدام، وبعضها التحديد بالقدمين للظهر وأربعة للعصر، وفي بعضها التحديد بالمثل

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨، باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٩ وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١١٤، باب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨، باب ٥ من أبواب المواقيت، ح ١٣. [*]

[٧٢]

والمثلين على اختلاف بينها في أن ذلك منتهى الوقت كما في أكثر روايات المثل والمثلين، أو أول الوقت كما في بعضها الآخر، وفي بعضها تحديد العصر بستة أقدام في طرف الانتهاء وغير ذلك من الاختلافات. والانصاف أن هذه الاختلافات أقوى شاهد على أن التحديد بذلك ليس للوقت الاجزائي، بل إنما هو لبيان مراتب الفضل. ولكن المتحصل من مجموع الاخبار على ما عليها من الاختلاف: هو أن آخر وقت فضيلة العصر المثلاث، وآخر وقت فضيلة الظهر المثل، وما دل على أمر الامام عليه السلام لزراعة من فعل الظهر بعد المثل والعصر بعد المثلين (١) فمحمول على أن ذلك كان لمصلحة اقتضت إلى عدم فعل زراعة الظهر والعصر في وقت الفضيلة.

وعلى كل حال لا يمكن القول بأن وقت الفضيلة إنما هو بعد المثل والمثلين، لمخالفته للاجماع وصريح عدة من الروايات بأن ذلك آخر الوقت لأوله، فما ورد في بعض الاخبار من أن أول الوقت هو بعد ذلك مطروح أو مؤول.

وأما أو الوقت للمتفل هو القدم للظهر والقدمان للعصر، فإن ذلك أقل ما ورد من التحديد، بل يمكن أن يقال: إن أول وقت الفضل هو ذلك لغير المتفل أيضا، وإن ما ورد من التعليل بأن التحديد إنما كان من جهة النافلة فمحمول على أن ذلك إنما هو لبيان حكمة التشريع لاعلته، بحيث يكون أول الزوال أول وقت الفضيلة لغير المتفل. ولكن ينافي ذلك ما ورد من أن أول الزوال هو أول الوقت في خصوص يوم

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٥، باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١٣. [*]

[٧٣]

الجمعة والمسافر (١). فإن ذلك يشعر بأن الفضل لغير المنتفل هو فعله في أول الوقت، والوجه في تخصيص المسافر ويوم الجمعة إنما هو لمكان سقوط النافلة في ذلك.

وعلى أي حال، المراد من المثل أو المثليين والقدم والقدمين إنما هو بملاحظة الظل الحادث بعد انعدامه أو انتهاء نقصانه، وأن المراد ملاحظة مجموع الظل من الباقي والحادث، بداهة عدم إمكان إرادة ذلك، فإنه ربما يكون الظل الباقي بقدر المثل باعتبار اختلاف الامكنة والازمنة، فيلزم أن لا يكون حينئذ للظهر وقت فضيلة، فتأمل جيدا. وعليك بملاحظة الاخبار الواردة في الباب، فإن المقام لايسع أزيد من ذلك.

المقام الثاني: في بيان آخر وقت المغرب والعشاء، وأول وقت العشاء، فنقول: أما أول وقت العشاء فالمشهور أنه بعد الفراغ من المغرب، وإن كان قبل سقوط الشفق المفسر في الاخبار بذهاب الحمرة المغربيه، لاالبياض المعترض بالافق، فإنه يبقى تقريبا إلى ثلث الليل.

وقيل: إن أول وقت العشاء إنما هو بعد سقوط الشفق، فلايجوز تقديمها عليه إلا لصاحب العذر، للاخبار الدالة بظاهاها على ذلك، كما في خبر نزول جبرئيل بصلاة المغرب قبل ذهاب الشفق، وبصلاة العشاء بعده (٢). ومفهوم قوله عليه السلام " لا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق " وغير ذلك مما يظهر منه عدم دخول وقت العشاء للمختار قبل ذهاب الشفق.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٥، باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١١ نقلا بالمعنى.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١١٤، باب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٣. [*]

والاقوى ما عليه المشهور من دخول وقتها قبل ذلك، وان كان الافضل تأخيرها عن ذلك، وذلك لما ورد في عدة من الروايات من فعله صلى الله عليه وآله المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير علة ولاعذر، كما هو صريح الروايات (١) به، وعلل في بعضها بأن فعله ذلك ليتسع الوقت على امته.

ولرواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام وأبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، فقالا: لا بأس به (٢). وغير ذلك مما دل بالخصوص على دخول وقت العشاء قبل سقوط الشفق، مضافا إلى العمومات والاطلاقت الواردة في صلاة العشاءين، كقوله عليه السلام " إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذا " (٣). وحينئذ لا بد من حمل ما ورد على فعل العشاء بعد الشفق على الافضلية، وأن الافضل هو تأخير العشاء عن ذلك إلى ربع الليل أو ثلثه.

وأما آخر وقت العشاءين فالمشهور أنه يمتد إلى النصف مطلقا حتى بالنسبة إلى المختار.

وقيل: إن آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق للمختار، وأما المضطر فيمتد وقته إلى الربع أو الثلث أو النصف أو إلى ما قبل طلوع الفجر بمقدار فعل العشاء على اختلاف الاقوال في ذلك، وكذا الاقوال في طرف العشاء، فقيل: إن آخر وقته للمختار الربع أو الثلث على اختلاف القولين في ذلك، ومن الربع إلى الثلث أو النصف أو الطلوع، وكذا من الثلث إلى النصف أو الطلوع وقت للمضطر.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٦٢، باب ٣٢ من أبواب المواقيت، ح ٨.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٤٨، باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٢، باب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ٢٤. [*]

[٧٥]

والاقوى ما عليه المشهور من امتداد الوقت مطلقا إلى النصف، ولا بد من حمل الاخبار الواردة على أن آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق أو ربع الليل أو ثلثه، وكذا ما دل على أن آخر وقت العشاء هو الثلث أو الربع على بيان وقت الفضيلة ومراتبها لا الاجزائي، لعين ما تقدم في الظهرين.

وحاصله: أنه وإن كان مقتضى القواعد الاصولية هو حمل المطلقات الدالة على امتداد الوقت إلى النصف على خصوص المضطر، من جهة المقيدات الدالة على أن آخر وقت المغرب لغير صاحب العذر هو سقوط الشفق أو الربع أو الثلث، وعلى أن آخر وقت العشاء هو الربع أو الثلث لغير ذلك أيضا، إلا أن في المقام قرائن تدل على أن المراد من المقيدات المحددة إنما هو الوقت الفضيلي للاجزائي، وأن تلك التحديدات إنما هي مراتب الفضل، وذلك لما ورد في عدة من الروايات على جواز تأخير المغرب عن الشفق بلاعذر، وكذا تأخير العشاء عن الثلث أو الربع.

ولنذكر بعض الاخبار الواردة في المقام ليتضح حقيقة الحال، ففي رواية حريز عن زرارة والفضيل قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام: إن لكل صلاة وقتين، غير المغرب فإن وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق (١). وفي معناها عدة روايات ظاهرة الدلالة في أن آخر وقت المغرب هو سقوط الشفق لكن مع تقييدها بغير علة، كقوله عليه السلام: من أخر المغرب حتى تشتبك النجوم من غير علة فانا إلى الله منه برئ (٢). وقد أفتى بمضمونها بعض الاصحاب، وفي رواية عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله: وقت المغرب في السفر

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٣٧، باب ١٨ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٣٨، باب ١٨ من أبواب المواقيت، ح ٨. [*]

[٧٦]

إلى ثلث الليل (١). وفي روايته أيضا قال: قال أبو عبد الله: وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل (٢). وقال الكليني: إنه روي أيضا إلى نصف الليل (٣).

فيفهم من هذه الروايات أن آخر وقت المغرب للمضطر بناء على حمل السفر على المثال وأن المقصود مطلق العذر هو الربع، وبه روايات عديدة، وقد أفتى بمضمونها بعض، أو النصف كما عن الكليني (٤)، وقال به أيضا قوم، هذا في طرف المغرب.

وأما العشاء ففي رواية عن صاحب الامر عجل الله فرجه أنه قال: ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم (٥) إلخ. وهذه الرواية بظاهرها تدل على أن آخر وقت العشاء هو اشتباك النجوم الذي هو قريب من سقوط الشفق، ولكن الظاهر أنه لم يعمل بها أحد، وفي مضمر معاوية بن عمار: أن وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل (٦). ويقرب منها رواية الحلبي عن الصادق (٧)، وأفتى بمضمونها بعض، وقد ورد في عدة من الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لولا أني أخاف أن أشق على امتي لاخرت العشاء إلى ثلث الليل (٨). وفي بعض منها أنه قال صلى الله عليه وآله: وأنت في رخصة منها إلى نصف الليل (٩). وفي رواية أنه قال صلى الله عليه وآله: لولا أن أشق على امتي لاخرت العشاء

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٤١، الباب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١ و ٢ و ٣.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١٤١، باب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٥) الوسائل: ج ٣ ص ١٤٧، باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٦) الوسائل: ج ٣ ص ١٤٦، باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(٧) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٥، باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٩.

(٨) الوسائل: ج ٣ ص ١٤٦، باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٩) الوسائل: ج ٣ ص ١٣٥، باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٧ وفيه اختلاف يسير. [*]

[٧٧]

إلى نصف الليل (١). وروى الكليني إلى ربع الليل (٢) أيضا.

فهذه جملة الاخبار الواردة في المقام، وأنت إذا نظرت في هذه الاخبار على اختلافها تعرف أنها ليست بصدد بيان الوقت الاجزائي، بل إنما هي لبيان وقت الفضل، كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله في ذيل قوله " لو لا أنني أخاف أن أشق " " وأنت في رخصة منها إلى نصف الليل " فإنه يشعر بأن التأخير إلى الثلث ليس من جهة أنه أول الوقت، كما يوهمه ظاهر قوله صلى الله عليه وآله " لاخرت العشاء إلى ثلث الليل " بل لمكان أن آخر الوقت الفضيلي هو الثلث وأنه أفضل من أوله، كما يشعر إليه أن تقديمها على ذلك الوقت إنما هو لمكان خوف المشقة، وإلا فالصبر إلى الثلث أفضل، وإن كان الوقت ممتد إلى النصف.

فيتحصل من هذه الرواية امور ثلاثة: الاول: أن الوقت ممتد إلى النصف بقريئة قوله صلى الله عليه وآله " وأنت في رخصة.. إلخ ". الثاني: أن وقته يدخل قبل الثلث. الثالث: أن الثلث آخر وقت الفضيلي وأنه أفضل من غيره، ولا مانع من أن يكون آخر وقت الفضيلي أفضل من أوله، فتكون هذه الرواية مخصصة لما دل على أن أول الوقت أفضل مطلقا في جميع الفرائض.

فظهر أن هذه الرواية بنفسها تكفي في المطلوب من امتداد وقت العشاء مطلقا إلى النصف، وأن ماورد من الثلث والربع محمول على الوقت الفضيلي، هذا بالنسبة إلى

العشاء، وقد عرفت أن قوله صلى الله عليه وآله " وأنت في رخصة منها إلى نصف الليل " كاد أن يكون صريحا في الامتداد إلى ذلك مطلقا حتى للمختار، ضرورة أنه لو كان ذلك مخصوصا بالمضطر لما كان معنى لقوله صلى الله عليه وآله " وأنت في رخصة " لعدم مناسبة الرخصة مع كونه مضطرا في التأخير،

(١) و (٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٤٦، باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٥ و ٣. [*]

[٧٨]

فإن الرخصة إنما تستعمل في مقام التوسعة والقدرة على الفعل قبل ذلك. اللهم إلا أن يقال بتعميم الاضطرار إلى ما لا ينافي ذلك، فتأمل فإن التعميم يلزم القول بالامتداد إلى النصف اختيارا، هذا كله مضافا إلى المطلقات التي كادت أن تكون متواترة والشهرة المحققة.

وأما المغرب فامتداد وقته إلى النصف من جهة عدم القول بالفصل بينه وبين العشاء، فكل من قال بامتداد وقت العشاء إلى النصف اختيارا قال به في المغرب أيضا، هذا. مضافا إلى الأدلة الخاصة من جواز تأخير المغرب عن الشفق اختيارا، كما في رواية عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن صلاة المغرب إذا حضرت هل يجوز أن تؤخر ساعة؟ قال: لأبأس إن كان صائما أفطر ثم صلى، وإن كانت له حاجة قضاها ثم صلى (١). فإن إطلاق الحاجة وعدم تقييدها يدل على جواز التأخير لاي حاجة، وهذا كما ترى يساوق جواز التأخير اختيارا.

وفي رواية داود الصرمي قال: كنت عند أبي الحسن الثالث عليه السلام يوما، فجلس يحدث حتى غابت الشمس، ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث، فلما خرجت من البيت نظرت فقد غاب الشفق قبل أن يصلي المغرب (٢)، الحديث. وفي رواية إسماعيل قال: رأيت الرضا وكنا عنده لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم، ثم قام فصلى بنا على

باب دار ابن أبي محمود (٣).

وإذا جاز التأخير عن الشفق اختياراً فلا محالة يكون ممتداً إلى النصف، لضعف القائل بالتفصيل، فحينئذ يجب حمل الأخبار المحددة في طرف المغرب

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: ح ٣ ص ١٤٣، باب ١٩ من أبواب المواقيت، ح ١٢ و ١٠ و ٩. [*]

[٧٩]

والعشاء إلى بيان وقت الفضيلة وأن أول وقت الفضل للمغرب هو ذهاب الحمرة، كما يدل عليه المطلقات من أفضلية أول الوقت، ودونه في الفضل الربع، ودونه الثلث، وكذا أول وقت فضيلة العشاء سقوط الشفق، وآخره الثلث، لكن هنا التأخير إلى الثلث أفضل عكس المغرب والظهرين فإن أول أوقاتها يكون أفضل.

هذا كله بالنسبة إلى جواز تأخير العشاءين عن الربع والثلث إلى النصف اختياراً. وأما جواز تأخيرها عن النصف إلى الطلوع إما اختياراً كما نسب إلى بعض، أو اضطراراً كما عن المعتمد (١) والمدارك (٢)، فمجمّل القول فيه: أنه قد وردت عدة من الروايات وفيها الصراح أن وقت العشاءين ممتد إلى الطلوع لكن في خصوص النائم والناسي والحائض.

ففي الصحيح عن الصادق عليه السلام أنه قال: إن نام الرجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلي كليهما فليصليهما، وإن خشي أن تقوته أحدهما فليبدأ بالعشاء الآخرة (٣). وفي خبر عبدالله بن سنان: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب

والعشاء (٤). وفي طريق آخر: إن طهرت قبل الفجر (٥).

وفي رواية عبيدالله بن زرارة: لاتفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس،

(١) المعتبر في شرح المختصر: ص ١٢٨، ص ١٥ من كتاب الصلاة.

(٢) مدارك الاحكام: ص ١١٩، س ٢٥ من كتاب الصلاة.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢، باب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣، وفيه اختلاف يسير.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ٦٠٠، باب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ١٠.

(٥) الوسائل: ج ٢ ص ٥٩٩ و ٦٠٠ باب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ٧ و ١٢ نقلا بالمضمون. [*]

[٨٠]

ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس (١).

ومقتضى إطلاق الرواية الاخيرة هو امتداد الوقت إلى الفجر مطلقا ولو اختيارا، خصوصا بعد قوله عليه السلام " لاتفوته صلاة النهار حتى تغيب الشمس " بل يمكن أن يقال: إن الظاهر من خبر طهر الحائض هو ذلك أيضا، بقريضة قوله عليه السلام " إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر " بداهة جواز تأخير الظهر والعصر إلى الغروب وإن طهرت قبله بكثير، فينبغي أن يكون العشاءين كذلك، لانهما جعلتا في الرواية على نسق واحد، فتأمل.

ولعل هذا أوجب القول بامتداد وقت العشاءين مطلقا إلى الغروب، وإن قال في الجواهر من أنه لم يعرف قائله (٢)، والانصاف أنه ينبغي أن لايعرف قائله، فإن القول بذلك في غاية السقوط، لتصريح جملة من الاخبار في أن منتهى وقت العشاءين هو النصف، فلو أخذنا بإطلاق هذه الرواية من امتداد الوقت إلى الطلوع اختيارا تكون معارضة لتلك

الاخبار بالتباين، ولا يريب أحد في ترجيح تلك الاخبار لكثرتها، بل ربما يدعى تواترها، وشهرتها بين الرواة، وعمل الاصحاب عليها، مع أنه قد عرفت أنه لم يعلم القائل بامتداد الوقت إلى الطلوع اختياراً.

فلا إشكال في سقوط هذا القول، وسقوط ما يمكن التمسك به له، أما رواية عبيدالله بن زرارة فلضعف سندها، على ما في الجواهر (٣)، وأما رواية الحائض فلان موردها هو الاضطرار، فليس فيها إطلاق بالنسبة إلى غير الاضطرار، ومجرد ذكر الظهرين قبله لا يكون قرينة على ذلك، مع أنه على فرض صحة السند في

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١١٦، باب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٩.

(٢) و (٣) جواهر الكلام: ج ٧ ص ١٥٦ و ١٥٨. [*]

[٨١]

الاولى وصحة الدلالة في الثانية لابد من طرحها لموافقتها للعامة لكن في خصوص العشاء، لان المغرب لايمتد عندهم إلى الطلوع بل وقته عندهم ضيق وأن آخره سقوط الشفق، فتأمل جيداً.

بقي الكلام في ما ينقل عن المعتبر (١) والمدارك (٢) بل الشيخ في الخلاف (٣) من امتداد الوقت إلى الطلوع بالنسبة إلى المضطر، ومستندهم ما تقدم من قول الصادق عليه السلام " إن نام الرجل ولم يصل صلاة العشاء والمغرب (٤) .. إلخ " وهو وإن كان مخصوصاً بالنوم والنسيان، إلا أنه بعد إلقاء الخصوصية يكون الحكم عاماً لمطلق المضطر، وبه يقيد ما دل على النصف من المطلقات الشاملة بإطلاقها المضطر والمختار.

ولا يمكن أن يقال بأن غاية ما يدل عليه الصحيح هو فعل العشاءين قبل الفجر لو استيقظ

أو تذكر بعد الانتصاف وهو أعم من الاداء والقضاء، فلعل أن تكون العشاءين بعد الانتصاف قضاء ولكن يجب قضاؤهما قبل الفجر، غاية الامر أنه يكون من الأدلة الدالة على تعجيل القضاء بالنسبة إلى خصوص النائم والناسي، فتكون المطلقات حينئذ أخص من هذا الصحيح، لأن المطلقات تدل على خروج الوقت بعد الانتصاف وتكون الصلاة قضاء، وهذه الصحيحة تدل على وجوب فعل العشاءين قبل الفجر ولا تعرض لها للادائية والقضائية، فلا بد من حملها على صورة القضاء كما هو الشأن في صناعة الاطلاق والتقيد، وذلك لأن قوله عليه السلام في آخر الصحيحة " وإن خشي أن تفوته أحدهما فليبدأ

(١) المعتبر في شرع المختصر: ص ١٢٨ س ١٥ من كتاب الصلاة.

(٢) مدارك الاحكام: ص ١١٩ س ٢٥ من كتاب الصلاة.

(٣) الخلاف: ج ١ ص ٢٦٤ مسألة ٨ من كتاب الصلاة، طبع مؤسسة النشر الاسلامي قم.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٢٠٩ باب ٦٢ من أبواب المواقيت، ح ٣. [*]

[٨٢]

بالعشاء الآخرة " ينفي هذا المعنى، بداهة أنه لو كانت قضاء لم يكن وجه لسقوط الترتيب وفعل العشاء قبل المغرب، ودعوى سقوط الترتيب في القضاء في هذا المورد بعيد جدا.

فالانتصاف أن الصحيحة في حد نفسها ظاهرة الدلالة في امتداد الوقت للناسي والنائم إلى الطلوع، ولا يمكن الحمل على التقية لأن الحمل على التقية فرع التعارض وعدم الجمع الدلالي، وفي المقام ليس كذلك لأن الجمع الدلالي ممكن، لما عرفت من أخصية هذه الصحيحة بالنسبة إلى المطلقات، وفي كل مورد كان أحد الدليلين أخص مطلقا من الآخر يجمع بينهما بحمل المطلق على الخاص ولا تصل النوبة إلى ملاحظة التقية، اللهم إلا أن يكون الخاص بنفسه مشتملا على قرائن التقية، وهذا في المقام مفقود أيضا، فلا

يمكن الخدشة في دلالة الرواية على ماذهب إليه في المعتبر (١) والمدارك (٢) والشيخ (٣) على احتمال إلا من حيث تعميم الاضطرار، مع أن في الرواية لم يذكر إلا خصوص النوم والنسيان.

والانصاف أن إلقاء الخصوصية ليس بذلك البعد، بل في رواية زرارة التصريح بذلك قال: وقال الصادق عليه السلام: لاتفوت الصلاة من أراد الصلاة، لاتفوت صلاة النهار حتى تغرب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر وذلك للمضطر والعليل والناسي (٤).

نعم هذه الصحيحة لها معارض في خصوص النوم، وهو مرفوعة ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من نام قبل أن يصلي العتمة فلم يستيقظ حتى

(١) المعتبر في شرح المختصر: ص ١٢٨ س ١٥ من كتاب الصلاة.

(٢) مدارك الاحكام: ص ١١١٩ س ٢٥ من كتاب الصلاة.

(٣) الخلاف: ج ١ ص ٢٦٤ مسألة ٨ من كتاب الصلاة.

(٤) الوسائل ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٣، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٨٣]

يمضي نصف الليل فليقض صلاته وليستغفر الله (١).

ودعوى أعمية القضاء من فعل الشئ في خارج الوقت مما لاشاهد عليها بعدما كان الظاهر منه هو ذلك، خصوصا بعد قوله " فلم يستيقظ حتى يمضي نصف الليل " إذ لو كان القضاء بمعنى فعل الشئ ولو في وقته لم يكن وجه لهذا التقييد كما لا يخفى، فدلالة هذه الرواية على خروج الوقت بعد النصف بالنسبة إلى النائم في غاية الوضوح، فتكون معارضة مع أحد جزئي تلك الصحيحة، ولا إشكال في ترجيحها على الصحيحة،

لموافقتها للمطلقات ومخالفتها للعامّة.

وحينئذ ينهدم ما ذكرناه من استفادة التعميم لمطلق العذر من جهة إلغاء الخصوصية مع قطع النظر عن رواية زرارة (٢)، إذ لم يبق في الصحيحة إلا مورد واحد وهو النسيان، ومجرد ورود دليل على امتداد الوقت للناسي إلى الطلوع أو هو والحيز مع قطع النظر عن الأشكال الوارد فيما يدل عليه كما تقدم لا يمكن استفادة العموم وتسرية الحكم لكل عذر. فالقول بامتداد الوقت إلى ذلك بالنسبة إل كل مضطر خال عن الدليل، وما في رواية زرارة يحتمل إرادة الناقله منه، فتأمل فإنه بعيد، هذا.

مع ما قيل من إعراض المشهور عن هذه الاخبار وعدم العمل بها، وموافقتها للتقية، ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بعدم التعرض لنية الاداء والقضاء، وإن أصر العشاءين إلى ذلك عمدا، فضلا عن صورة العذر وخصوصا الناسي، فتأمل جيدا.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٦ باب ٢٩ من أبواب المواقيت، ح ٦.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٩١ باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٣. [*]

[٨٤]

تنبيه: لا يخفى أن ما ذكرنا من امتداد الوقت إلى النصف يراد النصف من الغروب إلى طلوع الفجر لان النصف باعتبار طلوع الشمس، فإن ما بين الطلوعين لا يعد من الليل لافي اللغة ولا في الشرع، ولم ينقل القول به أيضا من أحد إلا من الاعمش، ومخالفته لاتضر بتحقق الاجماع المحكي والمحقق.

وقد ورد في غير مورد من الكتاب والسنة إطلاق النهار واليوم على ما بعد طلوع الفجر، كإطلاق الليل على ما قبل ذلك، بل نقل عن البحار (١) وجود مائة خبر يدل على أن ما بين الطلوعين ليس من ساعات الليل، فلا يحتاج إلى ذكر الادلة وتفصيلها،

فإن المسألة أوضح من ذلك، وإن أردت أن تستحضر عن تفصيلها فعليك بمراجعة الجواهر في باب المواقيت (٢)، فإنه قد أطل الكلام في ذلك، وأتى بما يغني عن غيره.

(١) بحار الانوار: ج ٨٠ ص ٧٤ باب ١ من أبواب النجاسات والمطهرات وأحكامها.

(٢) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٧١.

بيان أول وقت صلاة الصبح وآخره

أما أوله فالظاهر قيام الاجماع من الخاصة على أنه هو طلوع الفجر الثاني المعترض على الافق كالقبطية البيضاء، وهو المعبر عنه بالفجر الصادق، في مقابل الفجر الكاذب الذي يظهر قبل ذلك وهو كذنب السرحان، مضافا إلى تواتر الاخبار بذلك من غير أن يوجد لها معارض، سوى ما ربما يتوهم من خبر إن مهزيار قال: كتب أبو الحسن الحسين

[٨٥]

إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي: جعلت فداك أختلف مواليك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلي إذا طلع الفجر الاول المستطيل في السماء، ومنهم من يصلي إذا اعترض في أسفل الافق واستبان، ولست أعرف أفضل الوقتين فاصلي فيه، فإن رأيت أن تعلمني أفضل الوقتين وتحده لي، وكيف أصنع مع القمر والفجر لايتبين معه حتى يجهر ويصبح، وكيف أصنع مع الغيم، وما حد ذلك في السفر والحضر، فعلت إن شاء الله. فكتب بخطه وقرأته: الفجر يرحمك الله هو الخيط الابيض المعترض، وليس هو الابيض صعدا، فلا تصل في سفر لا ولاحضر حتى تبينه (١)، الحديث.

فإن ظاهر السؤال المفروغية عن أن الفجر الاول كان وقتا لصلاة الصبح وكانت بعض الموالي تصلبها فيه، وإنما سأل عن أفضل الوقتين، ولكن هذا لا يصلح للمعارضة بعد جوابه عليه السلام وتعيينه الفجر بالفجر الصادق، فلعل صلاة بعض الموالي في الفجر الكاذب كان من أجل التقية، إما من عند أنفسهم، وإما من حيث أمرهم بذلك، وإن لم يوجد فيما بأيدينا من الاخبار أمر الموالي بالصلاة في الفجر الكاذب وعلى أي لإشكال ولاخلاف في أن الميزان هو الفجر الصادق، بل هو من ضروريات المذهب. إنما الاشكال في آخره، فالمشهور على أنه يمتد إلى طلوع الشمس اختيارا، وإن كان الفضل عدم تأخيرها من طلوع الحمرة المشرقية وأن ذلك آخر وقت فضيلتها.

وقيل: إن الامتداد إلى ذلك إنما هو للمضطر، وأما المختار فأخر وقتها هو طلوع
الحرمة المشرقية.

فمما يدل على المشهور قول أبي جعفر عليه السلام: وقت صلاة الغداة ما بين طلوع

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٣ باب ٢٧ من أبواب المواقيت، ح ٤، وفيه: حتى يحمر ويصبح. [*]

[٨٦]

الفجر إلى طلوع الشمس (١). كما في رواية زرارة. وفي حديث عبيد بن زرارة عن
أبي عبدالله عليه السلام قال: لاتفوت صلاة الفجر حتى تطلع الشمس (٢).

وهذا وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى المختار والمضطر إلا أنه ليس في المقام ما يصلح
للتقييد، فإن ما ورد من التحديد بطلوع الحرمة المشرقية لغير صاحب العذر الذي تمسك
به القول الآخر المقابل للمشهور ظاهر في إرادة الوقت الفضيلي لا الاجزائي، ولا بأس
بذكر بعضها ليعلم حقيقة الحال.

ففي رواية أبي بصير المكفوف قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصائم متى يحرم
عليه الطعام؟ فقال: إذا كان الفجر كاقبضية البيضاء، قلت: فمتى تحل الصلاة؟ فقال: إذا
كان كذلك، فقلت: أأست في وقت من تلك الساعة إلى أن تطلع الشمس؟ فقال عليه
السلام: لا، إنما نعدّها صلاة الصبيان، ثم قال: إنه لم يكن يحمّد الرجل أن يصلي في
المسجد ثم يرجع فينبه أهله وصبيانه (٣).

وفي صحيحي ابن سنان (٤) والحلي (٥) عن الصادق عليه السلام: لكل صلاة وقتان
وأول الوقت أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح
السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام. وفي

الموثق في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلي المكتوبة من الفجر إلى أن تطلع الشمس (٦).

-
- (١) الوسائل: ج ٢ ص ٥٢ باب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٦، وفيه: صلاة الغداة.
(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٥٢ باب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٨.
(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٥٥ باب ٢٨ من أبواب المواقيت، ح ٢.
(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١٥١ باب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٥، وفيه: وأول الوقتين.
(٥) الوسائل: ج ٢ ص ١٥١ باب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ١.
(٦) الوسائل: ج ٢ ص ١٥٢ باب ٢٦ من أبواب المواقيت، ح ٧، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٨٧]

ولو سلك أحد مسلك الانصاف يقطع بأن هذه الاخبار ليست بصدد بيان الوقت الاضطراري وأن الوقت الاختياري لايمتد إلى الطلوع، كما يشعر إليه قوله عليه السلام " ولاى ينبغي تأخير ذلك عمدا " وقوله عليه السلام " إنما نعدده صلاة الصبيان " وقوله عليه السلام بعد ذلك " وإنه لم يكن يحمد الرجل " فإن الظاهر من هذه التعبيرات هو مرجوحية التأخير إلى طلوع الشمس وأن الفضل تقديمها على ذلك، مضافا إلى التصريح بالافضلية في الصحيحين المتقدمين، نعم ليس في الاخبار ما يدل على امتداد وقت الفضيلة في الصحيحين المتقدمين، نعم ليس في الاخبار ما يدل على امتداد وقت الفضيلة إلى طلوع الحمرة المشرقية، بل الموجود فيها " إلى أن يتجلل الصبح السماء " أو " يسفر " وكأنهم فهموا منه ذلك وأن تجلل الصبح واسفراره يكون مقارنا لظهور الحمرة (١) في طرف المشرق.

فظهر أن الاقوى امتداد وقت صلاة الصبح إلى طلوع الشمس مطلقا حتى للمختار، وأن الاخبار المحددة كلها لبيان وقت الفضل، بل الانصاف أن ظهور الاخبار المحددة في

صلاة الصبح في بيان وقت الفضيلة أقوى بمراتب من ظهور الاخبار المحددة في الظهرين والعشاءين وظهر أيضا أن آخر وقت فضيلة الصبح هو طلوع الحمرة المشرقية، وإن كان أول الفجر أفضل كما صرحت به الصحيحتان، ولاعبرة بالحمرة المغربية على تقدير عدم مقارنتها لطلوع الشمس، كما يدل عليه رواية دعائم الاسلام عن الصادق عليه السلام: إن أول وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر في افق المشرق، وآخر وقتها أن يحمر افق المغرب، وذلك قبل أن

(١) بل في بعض الروايات ما يدل على ذلك كما في صحيحة ابن يقطين سألت أبا الحسن عليه السلام الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر (*)، الحديث. فإن الظاهر أن عطف وتظهر الحمرة على الاسفراء من باب عطف التفسير فتأمل جيدا " منه " .

(*) الوسائل: ج ٣ ص ١٩٣ باب ٥١ من أبواب المواقيت، ح ١. [*]

[٨٨]

يبدو قرن الشمس من افق المشرق بشئ لا ينبغي تأخيرها إلى هذا الوقت لغير عذر، وأول الوقت أفضل (١). ونحوه المحكي عن فقه الرضا (٢) عليه السلام. وهذا كما ترى يدل على أن آخر وقت الفضل أو آخر وقت الاجزاء هو احمرار افق المغرب لغير المضطر. لكن الظاهر أنه لم يعمل به أحد من الاصحاب، لانعقاد الاجماع على أن آخر وقت الفضل أو الاجزاء هو احمرار افق المشرق، هذا مضافا ما عن البحار من أن اعتبار احمرار المغرب غريب، وقد جربت أنه إذا وصلت الحمرة إلى افق المغرب يطلع قرن الشمس (٣). مع أن الرواية صريحة بخلافه، وعلى أي حال الإشكال في سقوط هذا الجزء من الرواية لعدم العمل بها. هذا تمام الكلام في أوقات الفرائض اليومية.

(١) دعائم الاسلام: ج ١ ص ١٢٩، وفيه " ولا ينبغي " .

(٢) فقه الرضا: ص ٧٤.

(٣) بحار الانوار: ج ٨٣ ص ٧٤ باب وقت صلاة الفجر ونافلتها.

أوقات النوافل اليومية

فالمشهور أن وقت نافلة الظهر من الزوال إلى القدمين، ووقت نافلة العصر إلى أربعة أقدام.

وقيل: إن الظهر إلى المثل، والعصر. إلى المثليين الذي هو آخر وقت فضيلة الفريضة.

وقيل: يمتد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة. والاقوى ما ذهب إليه المشهور، ويدل عليه عدة روايات، ففي رواية ابن مسكان عن زراره قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: أتدري لم جعل الذراع

[٨٩]

والذراعان؟ قال: قلت: لم؟ قال: لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يبلغ ذراعاً، فإذا بلغ ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة (١). وفي معناها عدة روايات آخر.

وأما امتداد وقت النافلة إلى المثل والمثليين فلم يدل عليه دليل، سوى ما يتوهم من دلالة الاخبار المفسرة للذراع بالقامة عليه، وهي عدة من الروايات.

ففي رواية زرارة (٢) وعبدالله بن سنان (٣) عن أبي عبدالله عليه السلام: كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قامة، فإذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر. وهذا بظاهره يدل على أن القامة غير الذراع، بقريئة " من " الظاهرة في التبويض، ولكن بعد البناء على أن الحائط بقريئة ما ورد من تفسير القامة بالذراع كان ذراعاً يتم المطلوب، فإنه يصير المعنى حينئذ أن الحائط كان قدر ذراع، فإذا صار الفئ بذاك المقدار يعني ساوى الظل مقدار ذي الظل كان صلى

الله عليه وآله يصلي الظهر، وإذا صار الظل مقداري ذي الظل صلى العصر، فيكون العبرة بالمثل والمثلين ولا بد حينئذ من رفع اليد عن ظهور " من " في التبويض.

ويجري بهذا المجرى جميع الاخبار الواردة في القامة والقامتين، مع ما ورد عن تفسيرها بالذراع والذراعين، ويكون الذراع حينئذ كناية عن قامة الشاخص بقريئة التفسير، فيكون العبرة بصيرورة الظل بمقدار ذي الظل، وهو المراد من المثل والمثلين.

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٦ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٠، وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٧.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٤ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٧. [*]

[٩٠]

وفيه: أن مبنى الاستدلال إنما هو على حائط المسجد كان ذراعا، حتى يكون المراد من قوله عليه السلام " فإذا مضى من فيئه ذراع " هو صيرورة الظل بقدر ذي الظل، وهذا المعنى لم يثبت بل الثابت خلافه، وأن الحائط كان قدر قامة الانسان كما هو المحكي عن فقه الرضا (١) عليه السلام، ويدل عليه أيضا نفس مافي رواية زرارة وعبدالله بن سنان المتقدمين، فإن الظاهر من كلمة " من " هو التبويض، وهو لا يستقيم إلا إذا كان مقدار الحائط أكثر من ذراع، وكذا يظهر من صدر الروايتين أيضا، فإن الظاهر من لفظ القامة في قوله عليه السلام " كان حائط مسجد رسول الله قامة " هو قامة الانسان، فإن هذا هو المنساق من إطلاقها.

والحاصل: أن تمامية الاستدلال موقوف على أن يكون حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قدر ذراع، وهذا مع أنه لم يثبت في نفسه، ينفيه صدر الرواية وذيلها، فإن المنساق من إطلاق القامة التي في صدر لرواية هو قامة الانسان، وظهور لفظة " من " التي في الذيل في التبويض، فرواية زرارة وعبدالله ابن سنان أدل على اعتبار القدمين

والاربعة من اعتبار المثل والمثلين وماورد من تفسير القامة بالذراع لاشهادة فيها على أن الحائط كان قدر ذراع، إذ المستفاد من مجموع الاخبار أنه كان في ذلك الزمان اصطلاح خاص وهو التعبير عن الذراع بالقامة، كما يظهر من الصادق عليه السلام: القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام (٢)، وقوله عليه السلام عند سؤال أبي بصير كم القامة؟ فقال: ذراع (٣) .. إلخ.

(١) فقه الرضا: ص ٧٦.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٧ باب ٨ من أبواب المواقيت الحديث ٢٦ نقلًا بالمضمون.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٦ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١٦. [*]

[٩١]

ولكن هذا لايدل على أن كلما استعملت القامة في أي مورد يراد منها الذراع حتى إذا كانت هناك قرينة على الخلاف، فلفظ القامة في رواية زرارة وعبدالله ابن سنان الواردتين في حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يراد منها قامة الانسان بقرينة الذيل وما ورد من استحباب أن يكون حائط (١) قامه أو أكثر على ما قيل وبقرينة المحكي عن فقه الرضا (٢).

فمن مجمع هذا يستفاد أن الحائط كان قدر قامة الانسان، وهذا لاينافي أن يكون المراد من القامة عند إطلاقها هو الذراع، كما ورد التفسير بذلك في عدة من الروايات، ويكون حينئذ جميع ما ورد من تحديد وقت الظهر والعصر بالقامة والقامتين محمول على القدمين وأربعة أقدام المتساويان للذراع والذراعين.

فإن قلت: لو حملتم لفظ القامة الواردة في الروايات بالذراع، فبم تستدلون على امتداد وقت فضيلة فريضة الظهر والعصر بالمثل والمثلين؟ ويكون حينئذ القول بالامتداد إلى ذلك خال عن الدليل.

قلت: بل يستدل على ذلك بما ورد من التحديد بالمثل والمثلين، كما في قول الصادق عليه السلام لسعيد بن هلال: قل لزرارة إذا كان ذلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ذلك مثلك فصل العصر (٣).

وفي معناها رواية اخرى (٤)، ولا ملازمة بين أن يكون المراد من القامة هو الذراع وبين أن يكون المراد من المثل ذلك أيضا، بل المراد من المثل هو مثل الشاخص (٥) كما هو واضح.

(١) هكذا في الاصل، والظاهر سقوط كلمة " المسجد " بعد كلمة " حائط ".

(٢) فقه الرضا: ص ٧٦.

(٢) فقه الرضا: ص ٧٦.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ١١٠ باب ٨ من ابواب المواقيت، ح ٣٣.

(٥) لكن الظاهر من رواية زرارة هو بلوغ الظل الاعم من الباقي والحادث بعد الزوال مقدار المثل، وهذا لا يستقيم في بعض الازمنة والامكنة، فإنه ربما يكون الظل الباقي أكثر من المثل، فيلزم أن يكون وقت الفريضة قبل الزوال، ولا يمكن حملها على خصوص الظل الحادث، لان قوله عليه السلام " إذا كان ذلك مثلك.. إلخ " ينافي ذلك، فإنه لو كان المراد خصوص الظل الحادث لكان حق التعبير أن يقال: إذا صار ذلك مثلك، كما لا يخفى، هذا. مضافا إلى أن الظاهر من الرواية هو كون المثل والمثلين أول وقت الفريضة لآخر، مع أنه ما تضمنته رواية زرارة قضية شخصية لا يمكن التمسك بها. فالانصاف أنه بناء على كون المراد من القامة الذراع يكون القول بامتداد وقت فضيلة الفريضة إلى المثل والمثلين خال عن الدليل، فتأمل " منه ".

[*]

[٩٢]

فتحصل: أنه لا يمكن الاستدلال على امتداد وقت نافلة الظهرين إلى المثل والمثلين بما ورد من أن حائط كان قامة، وكان صلى الله عليه وآله إذا مضى من فيئه ذراع يصلي الظهر (١). إذ الاستدلال بذلك إنما يتم بعد حمل القامة على الذراع، وقد عرفت عدم

إمكان ذلك، وقد استدلوا عليه أيضا بامور اخر غير خالية من المناقشة. قالا قوى ما عليه المشهور من امتداد وقت النافلة إلى القدمين وأربعة أقدام.

وأما القول بامتداد وقت النافلة إلى آخر وقت الفريضة فلم يظهر القائل به، وربما نسب إلى الحلبي رحمه الله إلا أنه على تقدير صدق النسبة لم يكن قولاً آخر في المسألة، لأن بناء الحلبي على ما حكي هو أن آخر وقت الفريضة عنده هو المثل والمثلان للمختار، ولم ينقل تصريح منه على امتداد وقت النافلة إلى آخر وقت الاضطراري للفريضة. وعلى أي حال لا شاهد على هذا القول من الاخبار أصلاً، سوى ما يتوهم من دلالة الاخبار على عدم وقت للنافلة، وأنها بمنزلة الهدية كل وقت صالح لها على ذلك. وفيه: مع أن هذه الاخبار أعم من المدعي، سيأتي التكلم فيها إن شاء الله.

وبناء على المشهور لو لم يصل من نافلة الزوال شئ إلى أن صار الظل قدمين وكذا لم يصل من نافلة العصر شئ إلى أن صار الظل أربعة أقدام،

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٨ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢٧. [*]

[٩٣]

فلا إشكال في خروج وقت النافلة. وأما لو تلبس منها ولو بركعة زاحم بها الفريضة، لقاعدة " من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة كلها " كما في النبوي (١) الشاملة لفريضة و النافلة بتنزيل صلاة النافلة منزلة صلاة واحدة فتأمل ولرواية عمار بن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: وقت صلاة الجمعة شراك أو نصف، وقال: للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان، وإن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدمان أتم الصلاة حتى يصلي تمام الركعات، فإن مضى قدمان قبل أن يصلي ركعة إذا زالت الشمس بدأ بالاولى، ولم يصل الزوال إلا بعد ذلك (٢)، الحديث. فإن الرواية وإن كانت لا تخلو عن إغلاق وإشكال إلا أن دلالتها

على المقصود ظاهرة.

ولافرق فيما ذكرنا بين أن يعلم قبل الشروع في النافلة أنه لم يبق من وقتها إلا ركعة، أو لا يعلم ذلك بأن دخل في النافلة بظن بقاء وقتها، أو كان غافلا وبعدهما صلى ركعة ظهر خروج وقتها، لاطلاق القاعدة، لكن على أي حال يعتبر أن تقع ركعة منها قبل القدمين. ثم لا يخفى أن ما قلنا من امتداد وقت النافلة إلى القدمين هو امتدادها إلى رأس القدمين لا إلى أن يبقى من القدمين مقدار أداء الفريضة، لأن الظاهر من الأدلة هو امتداد الوقت إلى نفس القدمين كما هو واضح.

بقي في المقام شيء يجب التنبيه عليه وهو أنه ربما قيل بعدم وقت للنافلة بل جميع النهار صالح لها، وإن كان إيقاعها من الزوال إلى القدمين للظهر والأربعة

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٥٨ باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح ٣٠.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٧٨ باب ٤٠ من أبواب المواقيت، ح ١، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٩٤]

للعصر أفضل، وقد استدل على ذلك بعدة من الروايات، بعضها ظاهرة الدلالة في ذلك. وربما قيل أيضا بجواز فعل النافلة قبل الزوال لكن لامطلقا. بل لمن علم أنه شغله شاغل من فعلها في وقتها.

ويدل عليه أيضا عدة من الروايات. فمما يدل على الأول ما رواه علي بن الحكم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: صلاة النهار ست عشرة صلها أي النهار شئت، إن شئت في أوله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره (١). وعن القاسم بن وليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار النوافل في كم هي؟ قال: ست عشرة ركعة، في أي ساعات النهار شئت أن

تصليها صليتها، إلا أنك إذا صليتها في مواقيتها أفضل (٢). وعن أبي عبدالله عليه السلام أيضا قال: صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت، فقدم منها ما شئت وأخر منها ما شئت (٣). وقد استدل على ذلك أيضا بروايات آخر لاتخلو عن المناقشة، كما أن الرواية الأخيرة التي ذكرناها لاتخلو عنها أيضا، لأن صلاة التطوع أعم من النوافل اليومية المرتبة، بل ربما قيل بظهور التطوع في التطوع الابتدائي فلا يشمل النافلة.

فالعمدة هو ما ذكرناه من الروايتين الأولتين، فإن الانصاف كونهما ظاهرتي الدلالة في ذلك، وآية عن حملهما على القضاء أو غيره جدا، فلو خيلنا وأنفسنا لكان يلزمنا القول بذلك، ويحمل ما ورد من تحديد النافلة بالقدمين والأربعة على بيان وقت الفضيلة، وأن فعلها عند ذلك يكون أفضل الاوقات.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٣٦ باب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٧.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٣٦ باب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٨، وفيه اختلاف يسير.

وفيه: بن وليد الغفاري.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٧٠، باب ٣٧ من أبواب المواقيت، ح ٨. [*]

[٩٥]

إلا أن الظاهر أنه لم يعمل بهما على الإطلاق، بل ربما ادعى الاجماع على خلاف ذلك، فتأمل جيدا.

ومما يدل على الثاني ما رواه في الكافي (١) والتهذيب (٢) عن الباقر عليه السلام من جواز تعجيل نافلة الزوال إذا علم أنه يشتغل عنها. وفي خبر إسماعيل بن جابر قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني اشتغل، قال: فاصنع كما نصنع، صل ست ركعات إذا

كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر يعني ارتفاع الضحى الاكبر، واعتد بها من الزوال (٣). وقد استدل على ذلك أيضا بروايات اخر لاتخلو عن المناقشة.

وما ذكرناه ظاهر الدلالة في ذلك، فلو خيلنا وأنفسنا أيضا لكان ينبغي العمل بهذه الروايات مع عدم العمل بالطائفة الاولى، لان بين هذه الروايات وبين ما دل على تحديد الوقت بالقدمين وأربعة أقدام أعم أخص مطلقا، لان هذه الروايات مخصوصة بمن يشتغل عنها في وقتها، فمقتضى صناعة الاطلاق والتقييد هو حمل الاخبار المحددة على من لم يشغله عن النافلة في وقتها شئ. ولكن أيضا قيل بعدم العمل بها، إلا أن الظاهر خلافه، لما نقل عن التهذيب وجمع آخر من الاساطين العمل بمضمونها. فالانصاف أن القول به لا يخلو عن قوة، هذا تمام الكلام في وقت نافلة الظهرين.

وأما وقت نافلة العشاءين فأول الوقت لناقلة المغرب هو بعد فعل الفريضة، ويمتد إلى ذهاب الحمرة المغربية بمقدار أداء الفريضة، هذا هو المشهور، وقد نقل الاجماع عليه. وربما مال بعض إلى امتداد وقت نافلة المغرب بامتداد وقت

(١) الكافي: ج ٣ ص ٤٥٠ باب تقديم النوافل وتأخيرها وقضاءها وصلاة الضحى، ح ١.

(٢) التهذيب: ج ٢ ص ٢٦٨ باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١٠٤.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٩ باب ٣٧ من أبواب المواقيت، ح ٤، وفيه اختلاف يسير. [*]

[٩٦]

الفريضة إلى ما قبل انتصاف الليل.

وقد استدل للمشهور بوجوده: منها: أن المعهود من فعل النبي صلى الله عليه وآله هو ذلك (١). ومنها: الاخبار الناطقة بأن المفيض إلى عرفات إذا صلى المغرب في المزدلفة يؤخر النافلة إلى ما بعد العشاء (٢). ومنها: النهي عن التطوع في وقت

الفريضة (٣). ولكن الكل لا يخلو عن مناقشة، أما فعل النبي صلى الله عليه وآله فعلى تقدير ثبوته لادلالة له على خروج وقتها بعد الحمرة، إذ لعل فعله في ذلك الوقت كان من باب أنه كان أفضل أوقاتها.

وأما أخبار المفيض من عرفات فهو إنما لمكان استحباب الجمع بين العشاءين في ذلك المكان كما ذكره الأصحاب. وأما النهي عن التطوع في وقت الفريضة فإنما هو عند تضيق وقت الفريضة، لأن التطوع في وقت فضيلة يكون منهيًا عنه. فلم يقدّم دليل على ما ذهب إليه المشهور إلا بالتشبه بعدم ثبوت وقت للنافلة زائدًا على ذهاب الحمرة، ولا بد في العبادة من الاقتصاد على القدر المتيقن من التوظيف الواصل، فتأمل. ويمكن الاستيناس للمشهور بامتداد وقت نافلة الظهرين إلى آخر وقت فضيلتهما بمقدار ادائهما، وبامتداد وقت نافلة الصبح إلى آخر وقت فضلها بمقدار أدائها، فيستأنس من ذلك أن آخر نافلة المغرب هو آخر وقت فضيلتها الذي هو

(١) الوسائل: ج ١٠ ص ٤٠ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٠ ص ٤٠ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٠ ص ٤٠ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣. [*]

[٩٧]

ذهاب الحمرة المغربية.

ثم إن الكلام في مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء هو الكلام في مزاحمة نافلة الظهر لفريضة العشاء ونافلة العصر لفريضة العشاء، وإن كان بينهما فرق من جهة أن المزاحمة في الظهرين إنما كان بين النافلة وذيها، والمزاحمة في المغرب إنما يكون بين نافلة المغرب وفريضة العشاء. والاقوال في مسألة مزاحمة نافلة المغرب للعشاء ثلاثة، قيل بعدم المزاحمة ولو فرض أنه صلى منها ثلاث ركعات، فلو دخل وقت صلاة العشاء وهو في

الركعة الرابعة من النافلة يهدمها. وقيل بالمزاحمة لو صلى منها ركعة بل أقل. وقيل بالمزاحمة في خصوص الصلاة التي بيده بمعنى أنه لو دخل عليه الوقت وهو في الركعتين الأولتين أتمها خاصة وليس له بعد ذلك الشروع في الركعتين الأخيرتين، وإن كان في الأخيرتين أتمها أيضا.

ومنشأ الاختلاف إنما هو من حيث عدم النص في المسألة، ومقتضى القاعدة الأولية هو عدم المزاحمة مطلقا، ولكن لأبأس بالتمسك لها بقاعدة " من أدرك " (١) بناء على شمولها للنافلة وكون الأربعة ركعات بمنزلة صلاة واحدة.

وأما وقت نافلة العشاء فهو ممتد بامتداد وقت الفريضة إلى الثلث أو النصف أو الطلوع على الأقوال فيها. وأما وقت صلاة الليل فهو بعد انتصافه، وإن كان تأخيرها إلى السحر وهو الثلث الأخير أو السدس على الاحتمالين فيه أفضل، للاخبار المستفيضة (٢) على أن أول وقتها هو النصف وآخر وقتها هو طلوع الفجر الثاني، ولايجوز تقديمها على

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٧ باب ٣٠ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٨١ باب ٤٤ من أبواب المواقيت. [*]

[٩٨]

الانتصاف إلا لعذر، ولو تلبس منها بأربع زاحم بها فريضة الصبح، كل ذلك للاخبار وعليه المشهور، فلاحاجة إلى إطالة الكلام في ذلك. وقت نافلة الصبح هو طلوع الفجر الأول إلى طلوع الحمرة المشرقية بمقدار أداء الفريضة على المشهور، وقد دل عليه الاخبار (١).

(١) إلا أن الانصاف عدم قيام دليل معتد به في امتداد وقت النافلة إلى طلوع الحمرة وإن ذهب المشهور إليه، فراجع. " منه " . [*]

الاحكام المتعلقة بالمواقيت

وفيه مسائل: الاولى في جواز التطوع في وقت الفريضة.

فاعلم أن هنا مقامين للتكلم الاول في التطوع في وقت الفريضة. الثاني التطوع لمن عليه فريضة، وإن خلط بعض الاعلام بين المقامين وجعلهما من واد واحد، إلا أن الحق أنه لا يربط لاحدهما بالآخر.

أما التكلم في المقام الاول فمجمله أنه قد وردت عدة من الروايات ظاهرها المنع عن التطوع في وقت الفريضة، وقد أفتى بمضمونها جمع من الاعلام، ووردت أيضا عدة اخرى مما ظاهرها الجواز ما لم يتضيق وقت الفريضة، لا بد أولا من ذكر الاخبار الواردة من الطرفين، ثم نجمع بينهما على ما يقتضيه النظر الصحيح فنقول: أما ما دل على المنع فمنها: الاخبار الواردة في تحديد الذراع والذراعين لناقلة

[٩٩]

الظهرين، معللا في بعضها أن التحديد بذلك لاجل عدم وقوع التطوع في وقت الفريضة، كقول الباقر عليه السلام: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لم؟ قال: لمكان الفريضة لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه (١).

وفي معناه روايات اخر. ومنها: ماورد في ركعتي الفجر من صحيح زرارة عن أبي جعفر قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قبل الفجر، إنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أتريد أن تقايس لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة (٢). وقد ورد النهي عن ركعتي الفجر بعد الفجر أو بعد قول المؤذن قد قامت الصلاة في روايات اخر أيضا.

ومنها: ما رواه زرارة أيضا على ما حكي من حبل المتين قال: قلت لابي جعفر: اصلي نافلة وعلي فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: لا، إنه لا يصلي نافلة في وقت فريضة، أرأيت لو كان عليك من شهر رمضان كان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فذلك الصلاة، قال: فقايسني وما كان يقايسني (٣). وربما احتمل أن هذه الرواية هي التي وردت في ركعتي الفجر التي ذكرناها قبيل هذه وإنما نقلها حبل المتين أو غيره بالمعنى، ويؤيده أنه لم تكن في الكتب الأربعة المعتبرة على ما حكي.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٠٧ باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ٢١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٩٢، باب ٥٠ من أبواب المواقيت، ح ٣. وفيه " ثلاثة عشرة ".

(٣) الحبل المتين: الفصل السابع من المقصد الثالث فيما يتعلق بأوقات القضاء وحكم التنفل في وقت الفريضة ص ١٥٠ س ١٣. [*]

[١٠٠]

ومنها: موثق إبن مسلم عن أبي جعفر قال: قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر مالي لا أراك تطوع بين الاذان والاقامة كما يصنع الناس؟ قال: قلت: إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخل الفريضة فلا تطوع (١).

ومنها: خبر أبي بكير عن جعفر بن محمد عليه السلام: إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوع (٢).

وفي خبر أديم: لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة إلى أن قال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها (٣).

وغير ذلك من الاخبار الناهية أو النافية عن الدخول في النافلة قبل المكتوبة، أو الأمرة بالبداة بالفريضة قبل النافلة مما ظاهره الوجوب.

وأما ما دل على الجواز فمنها: الموثقة المروية في الكتب الثلاثة على ما حكى عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله، أيبئدأ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: إذا كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل مامضى من الوقت فليبدأ وهو حق الله، ثم ليتطوع بما شاء، الامر موسع أن يصلي الانسان في أول وقت دخول وقت الفريضة النوافل، إلا أن يخاف فوت الفريضة والفضل إذا صلى الانسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، وليس بمحظور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت (٤).

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٥ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٢، وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٦ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٧، وفي سنده " عن أبي بكر " وفيه اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٢، ص ١٦٥ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٦.

(٤) الكافي: ج ٢ ص ٢٨٨ باب التطوع في وقت الفريضة، ح ٢ من كتاب الصلاة، وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٠١]

ومنها: رواية ابن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أنتقل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة (١)، الحديث. ومنها: رواية عمار: إذا أردت أن تقضي شيئاً من الصلاة مكتوبة أو غيرها فلا تصل شيئاً حتى تبدأ فتصلي قبل الفريضة التي حضرت ركعتين نافلة، ثم اقض ما شئت (٢). ومنها: خبر يزيد سأل الصادق عن الرواية التي يروون أنه لا ينبغي أن يتطوع في وقت فريضة، ما حد هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم في الإقامة، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة، قال: المقيم الذي تصلي معه (٣). وفي نسخة الوسائل التي عندي لفظة " لا ينبغي " لم تكن، وقد أثبتتها في الجواهر، ولعل نسخة الوسائل التي عندي غلط، أو كانت الرواية متعددة.

ومنها: خبر إسحاق بن عمار قلت: اصلي في وقت فريضة نافلة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة (٤). ومنها: رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام: إن فائك شئ من تطوع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس، وبعد الظهر عند العصر، وبعد المغرب، وبعد العمة، ومن آخر السحر (٥). وغير ذلك مما يظهر منه الجواز.

ولا يصغى إلى المناقشة في أسانيد كلتا الطائفتين، فإن في كل منهما صحاح وموثقات ومعمول به.

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٧ باب ٣٦ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٠٧ باب ٦١ من أبواب المواقيت ح ٥، وفيه اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٦ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٩، وفيه اختلاف يسير.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١٦٥، باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٥) الوسائل: ج ٢، ص ٢٠١ باب ٥٧ من أبواب المواقيت، ح ١٠. وفيه " من تطوع الليل والنهار". [*]

[١٠٢]

وكذا لا يصغى إلى ما عن الرياض (١) من حمل الاخبار المجوزة على التقية، فإن فيه مضافا إلى أن ذلك فرع عدم إمكان الجمع الدلالي بين الاخبار وسيأتي إمكان ذلك إن شاء الله أن في بعض الاخبار المانعة ما يشعر منه عدم كون الأئمة عليهم السلام استعملوا التقية في هذه المسألة، كما يظهر بالتأمل في رواية زرارة (٢) الواردة في ركعتي الفجر المشتملة على المقايسة ورواية ابن مسلم (٣) المتقدمتين، فإن الظاهر من قوله عليه السلام " أتريد أن تقايس لو كان عليك من شهر رمضان.. إلخ " هو تعليم زرارة طريق المحاجة والمخاصمة مع من يرى جواز التطوع في وقت الفريضة، وليس

المراد من قوله عليه السلام " اتريد أن تقاييس " بيان القياس في حكم الامام عليه السلام بعدم جواز ركعتي الفجر بعد الفجر، وأن الامام عليه السلام هو بنفسه قاس عدم جواز ذلك على عدم جواز التطوع بالصوم لمن عليه قضاء رمضان، حتى يصير المعنى أنه يا زرارة كما لايجوز التطوع بالصوم كذلك لايجوز التطوع بالنافلة في وقت الفريضة، فإن ذلك بعد معلومية عدم جواز القياس في الشريعة واستبعاد حكم الامام عليه السلام بالقياس خلاف الظاهر، بل الظاهر من الرواية (٤)

(١) رياض المسائل: ج ١ ص ١١١ س ٢٩ من كتاب الصلاة.

(٢) المستدرک: ج ١ ص ١٩٥، باب ٤٦ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٣١٥، باب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٤) وما يظهر من رواية حبل المتين (*) من أن الامام عليه السلام بنفسه قاس المقام بذلك المقام فقد عرفت احتمال وحدة الرواية، مع أنه علي تقدير التعدد فلا بد من حملها، لأنه ليس من شأنه القياس فيما يقوله من الاحكام، مع أنه هو بنفسه يمنع عنه ويحث في عدمه، فلا بد من حملها ما لا ينافي ذلك " منه".

(*) المستدرک: ج ١ ص ١٩٥ باب ٤٦ من أبواب المواقيت، ح ٣، من دون الاسناد إلى حبل المتين. [*]

[١٠٣]

هو تعليم زرارة طريق إلزام الخصم القائل بالقياس، فكأنه عليه السلام قال لزرارة قل لهم كيف جوزتم أنتم النافلة في وقت الفريضة مع عدم تجويزكم التطوع بالصوم لمن عليه قضاء رمضان مع أن مذهبكم القياس، وهذا كما ترى يظهر منه أن الامام حكم في هذه المسألة بمر الحق وكان بصدد عدم استعمال التقية، ومع هذا كيف يمكن حمل أخبار الجواز على التقية.

وكذا يظهر ذلك من رواية ابن مسلم (١)، فإن الظاهر من قوله عليه السلام " إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت الفريضة " مداومة الائمة عليهم السلام على

عدم فعل التطوع في وقت الفريضة، فيظهر منه أنه لم يكن بناء الأئمة عليهم السلام في هذه المسألة على التقية، هذا كله مع أن الحمل على التقية إنما يكون عند الضرورة، كما اعترف هو قدس سره بذلك، ولا ضرورة في المقام، لامكان حمل أخبار المنع على الكراهة والاقلية في الثواب بعد تخصيصها بغير الموارد الخاصة التي ورد فيها استحباب بعض النوافل في أوقات الفرائض، كالخفيلة والوصية الوارديتان بين المغرب والعشاء، وكالنافلة في ليلة الجمعة وليال شهر رمضان، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة.

ومما يدل على أن المراد من النهي أو النفي هو أقلية الثواب والمرجوحية في رواية سماعة المتقدمة " والفضل إذا صلى الانسان وحده أن يبدأ بالفريضة وهو حق الله " (٢) وقوله عليه السلام في ابن مسلم " إن الفضل أن تبدأ بالفريضة " (٣) فإن ذلك كالصريح في مفضولية التطوع في وقت الفريضة وأن الأرجح تركها، بل يظهر من رواية سماعة أن المرجوحية مختصة بما إذا صلى

(١) الوسائل: ج ١ ص ١٦٥ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٦٤ باب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ١٦٧ باب ٣٦ من أبواب المواقيت، ح ٢. [*]

[١٠٤]

الانسان وحده، وأما لو صلى جماعة فلا مرجوحية أيضا في أن يتطوع إلى أن تتعقد الجماعة. واحتمال كون قوله " والفضل.. إلخ.. ليس من قول الامام عليه السلام بل من الكليني بعيد غايته وإن لم يذكره في التهذيب.

ويظهر هذا المعنى أيضا أي كون المرجوحية مختصة بالمنفرد من روايات اخر، مثل صحيحة ابن يزيد المتقدمة " سأل الصادق عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه لا ينبغي أن يتطوع في وقت فريضة (١).. إلخ" فإن الامام عليه السلام خصص الرواية

التي يروونها بما إذا أخذ المقيم في الإقامة في الجماعة، فإنه يدل على عدم البأس في التطوع قبل انعقاد الجماعة ولو فرض أن الجماعة انعقدت بعد دخول وقت الفريضة بمدة، فيظهر منه عدم مرجوحية التطوع في وقت الفريضة لمن كان منتظرا فضل الجماعة، ويكون الحكم بالمرجوحية مختص بالمنفرد أو بعد انعقاد الجماعة، هذا.

ولكن الظاهر أن الرواية غير متعرضة لحكم المنفرد وأنه بالنسبة إليه مرجوح أو غير مرجوح، بل الرواية تكون مختصة بمسألة الجماعة، وأن ما روي من أنه لا ينبغي التطوع في وقت الفريضة إنما هو مخصوص بما إذا أخذ المقيم الذي تريد أن تصلي معه في الإقامة، وأما التطوع قبل ذلك لمثل هذا الشخص فلا مرجوحية فيه.

وعلى كل حال، التأمل في الروايات يعطي عدم كون النهي فيها للحرمة، بل يستفاد من مجموعها أن الانسان لولم ينتظر ما يوجب الفضل في التأخير كالجماعة كان الأرجح أن لا يتطوع بل يبدأ بالمكتوبة، بخلاف ما إذا كان منتظرا لذلك.

(١) الوسائل: ج ٣ باب ١٦٦ باب ٣٥ من أبواب المواقيت، ح ٩، وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٠٥]

وربما يشعر إلى ذلك قوله عليه السلام " لاقربة في النوافل إذا أضرت بالفرائض " (١) بناء على أن يكون المراد من الاضرار بالفريضة هو الاضرار بوقت فضيلتها لا الاضرار بوقتها الاجزائي، فيصير حاصل المعنى: أن النافلة إذا أضرت بفضيلة الوقت فلا قربة فيها، ويستفاد منها أنه لو زاحم بفضيلة الوقت ما هو أقوى منها كانتظار الجماعة وأمثال ذلك فلامانع من النافلة فتأمل. هذا كله في التطوع في وقت الفريضة.

وأما التطوع لمن عليه فريضة فمجمل القول فيه: أنه وإن ذهب إلى التلازم بينهما بعض كما نسب إلى الرياض (٢) حيث حكي عنه عدم الفرق بين المسألتين إلا أن الظاهر أنه

لاربط لاحد المسألتين بالآخرى دليلا وقولا. أما قولاً فلاعترافه بأن بعض من قال بعدم الجواز في المسألة الاولى وهي التطوع في وقت الفريضة قال بالجواز في هذه المسألة، نعم من قال بالمضايقه في القضاء يلزمه أن لايفرق بين المسألتين، فتأمل. وأما دليلا فلان ما استدل به على عدم جواز التطوع لمن عليه فريضة في غاية الضعف، إذ ليس هو إلا المرسل: لاصلاة لمن عليه صلاة (٣).

وإلا رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير ظهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها، فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها إلى أن قال: ولايتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة(٤). وإلا خبر يعقوب بن شعيب (٥)،

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٠٨ باب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٢) رياض المسائل: ج ١ ص ١١٢ س ٣ من كتاب الصلاة.

(٣) المستدرك: ج ١ ص ١٩٥ باب ٤٦ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٤) الكافي: ج ٣ ص ٢٩٢ باب من نام عن الصلاة أوسها عنها، ح ٣، وفيه اختلاف يسير.

(٥) الوسائل: ج ٣ ص ٢٠٦ باب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٤. [*]

[١٠٦]

المتضمن للامر بالبده بالفريضة المقضية قبل قضاء النوافل. والاستدلال بمثل هذا لما نحن فيه في غاية الضعف، أما الرسل فمضافا إلى كونه مرسلا، ولم يثبتته الاصحاب في الكتب المعتمدة، وإنما ذكره الشيخ رحمه الله في كتابي المبسوط (١) والخلاف (٢) ولم يذكره في التهذيب والاستبصار الذي عليهما المعول لم يوجد أحد أفتى بعمومه، فإن لازم عدم جواز التطوع لمن نذر أن يصلي ركعتين في مدة سنة، أو آخر نفسه لذلك، وهذا كما ترى لم يقل به أحد ولايمكن القول به.

وأما رواية زرارة (٣) فمع معارضتها بعدة من الرويات الدالة على استحباب التطوع
بركعتين قبل قضاء الفريضة يمكن حمل النهي فيها على المرجوحية أو نفي الكمال، كما
يمكن حمل الامر الوارد في خبر يعقوب بن شعيب (٤) بالبداة بالفريضة على الافضلية،
لما دل من الروايات الصحيحة الصريحة في جواز التطوع لمن عليه فريضة خصوصا
وعموما، كما ورد في تقدم قضاء ركعتي الفجر على قضاء صلاة الصبح، وتقديم صلاة
الليل لمن كان عليه دين من صلاة، وغير ذلك من الاخبار.

ومن هنا قيل: لامرجوحية في فعل النافلة لمن عليه فريضة، وإن قلنا بالمرجوحية في
وقت الفريضة، فتأمل فإنه ليس بعيدا، لقوة أدلة الجواز. بل يظهر من بعضها أن ماورد
في حكم التطوع كراهة مقصور بما إذا كان في وقت الفريضة، وأما مسألة التطوع لمن
كان عليه فريضة فهو خارج عن ذلك، ففي

(١) المبسوط: ج ١ ص ١٢٧ من كتاب الصلاة.

(٢) الخلاف: ج ١ ص ٢٨٦ من كتاب الصلاة.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ٢٩٢ باب من نام عن الصلاة أوسها عنها، ح ٣..

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ٢٠٦ باب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٤. [*]

[١٠٧]

الرواية المشتملة على قصته مع الحكم بن عتيبة وأصحابه، حيث أخبره في العام السابق
عن قول أبي جعفر عليه السلام: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ
بالمكتوبة، وأخبره في العام الآخر قضية نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلاة
الصبح فقضاها حين استيقظ بعد قضاء نوافلتها، فقال له الحكم: قد نقضت حديثك عام
أول، فحكى زرارة ذلك لأبي جعفر عليه السلام، فقال عليه السلام له: ألا أخبرتهم أنه
قد فاتته الوقتان جميعا، وأن ذلك كان قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

بداهة أنه بعد حمل النهي في قوله عليه السلام " إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة " على الكراهة كما تقدم الشواهد على ذلك فيكون الظاهر من قوله عليه السلام " ألا أخبرتهم إلى آخره " أن ما قلت لك في العام السابق من كراهة التطوع، فإنما هو في وقت الفريضة، لا ما إذا كان عليه فريضة، ومسألة قضاء النبي صلى الله عليه وآله إنما تكون من قبيل الثاني لا الأول، فتأمل في الاخبار، فإن الاخبار المجوزة في غاية الصراحة، فلا يمكن رفع اليد عنها بما تقدم من أخبار المنع، فالاقوى أنه لا مانع من التطوع في وقت الفريضة ولمن عليه فريضة، وإن كان الأرجح تأخير التطوع عن أداء الفريضة.

فرع: لو نذر التطوع فهل يصح إيقاعه في وقت الفريضة بناء على خروجه بالنذر عن موضوع التطوع، أو لا يصح لانه يعتبر في متعلق النذر أن يكون راجحا مع قطع النظر عن تعلق النذر به، والمفروض أن التطوع في وقت الفريضة لارجحان فيها، بناء على الحرمة فلا بد من خروج هذا الفرد من التطوع عن متعلق النذر لو كان

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٠٧ باب ٦١ من أبواب المواقيت، ح ٦، نقلا بالمضمون. [*]

[١٠٨]

نذره مطلقا، أو بطلانه من أصله لو قيده بذلك الوقت؟ الاقوى هو الاول، وبيان وجهه يستدعي بسطا من الكلام، فنقول: إنه لا إشكال في أنه يتعبر في متعلق النذر من الرجحان، كما أنه يعتبر في متعلق العهد واليمين عدم المرجوحية، فيكون الرجحان من قبيل القيود المعتبرة في المتعلق، ولا إشكال أيضا في اعتبار تقدم المتعلق بجميع ماله من القيود على الحكم، بحيث يؤخذ المتعلق بماله من الشرائط مفروض التحقق حتى يرد الحكم عليه، فكل قيد لايتأتى إلا من قبل الحكم لايعقل أخذه في متعلقه، كمسألة القرية والعلم والجهل وأمثال ذلك مما هو مسطور في الاصول، وحيث كان الرجحان مأخوذا في متعلق النذر فلا بد وأن يكون سابقا على النذر، حتى يرد النذر على المتعلق الراجح،

ولا يكفي الرجحان الجائي من قبل النذر كما يوهمه بعض العبائر، لتوقف صحة النذر على كونه راجحاً، فلو توقف الرجحان على النذر يلزم الدور.

وما ورد (١) من صحة نذر بعض المحرمات، كالأحرام قبل الميقات، وكالصوم في السفر، فليس ذلك من باب الاكتفاء بالرجحان الجائي من قبل النذر، ولا من باب تخصيص ما دل على اعتبار الرجحان في متعلق النذر بغير هذا المورد، بل ورود الدليل بصحة مثل هذا النذر يكشف عن تقييد الحرام الواقعي من الصوم في السفر والأحرام قبل الميقات بما إذا لم يتعلق النذر به.

والحاصل: أن النذر من العناوين الطارئة القابلة لتغير الواقع عما هو عليه من المصلحة والمفسدة، كالضرر والاضطرار وأمثال ذلك، فإذا ورد دليل بالخصوص على صحة نذر الحرام فلامحالة يكشف عن تقييد الحرام واقعا بما إذا لم يقع نذر على خلافه، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من عدم إمكان

(١) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٠٣، باب ٢٠ وص ١٩٦ باب ١٣ من أبواب النذور والعهد. [*]

[١٠٩]

الاكتفاء بالرجحان الجائي من قبل النذر، ومجرد ورود دليل بالخصوص في بعض الموارد لا يمكن تسريته إلى جميع الموارد، إذ يلزمه القول بصحة نذر جميع المحرمات، وهذا كما ترى بديهي البطلان، فالنذر كالشرط فكما أنه لا يمكن القول بصحة الشرط المخالف للكتاب بأدلة وجوب الوفاء بالشرط فكذلك لا يمكن القول بصحة نذر المرجوح بأدلة وجوب الوفاء بالنذر، فلا بد من ورود النذر على الموضوع الراجح، ولا أظن أحداً خالف ما ذكرناه.

نعم هنا أمر آخر وقع التكلم فيه من بعض الاعلام، وهو أنه هل يكفي في صحة النذر

الرجحان حال النذر وإن صار مرجوحا حال الفعل، أو لا يكفي بل يعتبر بقاء الرجحان إلى حال صدور الفعل؟ ومعنى الرجحان حال النذر هو أن يكون الفعل حال تعلق النذر به راجحا، كما إذا نذر زيارة الحسين عليه السلام في كل ليلة جمعة، ثم طرأ في بعض ليالي الجمع ما يقتضي المرجوحية، كما إذا حصلت له الاستطاعة للحج، فربما يقال: إن الفعل حيث كان في زمان صدور النذر راجحا فالنذر انعقد صحيحا لوجود ما اعتبر فيه من رجحان المتعلق، وبعد انعقاد النذر المرجوحية الطارئة غير موجبة لانحلاله، ففي المثال المتقدم الاستطاعة العارضة لاتكون موجبة لانحلال النذر، لأنه لم تكن الاستطاعة حين انعقاده، فإذا لم تكن موجبة لانحلاله فلا يكون الشخص مستطيعا للحج، ولم يكن واجبا عليه، لاشتغال ذمته بواجب آخر مقدم عليه سببا.

ومن هنا نقل عن الشيخ صاحب الجواهر رحمه الله أنه كان عند اشتغاله بكتابة الجواهر، ينذر زيارة الحسين عليه السلام ليلة العرفة حتى لا يجب عليه الحج لو حصلت له الاستطاعة في الاثناء، وربما أفتى بذلك بعض المتأخرين، هذا. ولكن الظاهر أنه يعتبر في صحة النذر وبقائه من ثبوت الرجحان حال صدور

[١١٠]

الفعل، ولا يكفي الرجحان حال النذر كما لاتكفي القدرة على المتعلق حال التكليف بل يعتبر القدرة حال العمل، فكما أن كل تكليف مشروط ببقاء القدرة إلى زمان صدور الفعل فكذلك الرجحان في متعلق النذر لابد وأن يكون باقيا حال العمل، وإن كان بينهما فرق من حيث إن اعتبار القدرة عقلي واعتبار الرجحان شرعي، لكن الغرض مجرد التنظير.

والحاصل: أن الرجحان حال النذر لأثر له في بقاءه، بل لو فرض أنه كان حال النذر مرجوحا ولكن حال العمل كان راجحا لكان نذره صحيحا بلا إشكال، ففي المثال المتقدم لامحيص عن القول بانحلال نذره بمجرد طروء الاستطاعة، ويجب عليه الحج لصيرورة زيارة الحسين عليه السلام حينئذ مرجوحا، ولا يمكن العكس بأن يقال: الحج

يصير مرجوحا بعد تعلق النذر بالزيارة، فتصير الزيارة واجبة لسبق سببه ويرتفع حينئذ موضوع الاستطاعة، وذلك لأن الكلام بعد في انعقاد النذر بالنسبة إلى الزيارة التي حصلت الاستطاعة قبل مجئ زمانها، ومجرد سبق النذر لا يكفي في ذلك بعدما كان بقاؤه مشروطا ببقاء الرجحان، فالرجحان حال النذر مما لأثر له.

بل يمكن أن يقال: إن الرجحان حال النذر كلمة لامعنى لها، ولا يعقل في مثل المثال أن يقال بالرجحان حال النذر، فإنه لإشكال في أن زيارة عرفة إنما تكون راجحة عند مجئ وقتها، ولا يعقل أن يقال: إن زيارة عرفة راجحة قل مجئ وقتها الذي هو وقت النذر، فزيادة عرفة كصلاة الظهر، فكما لا يمكن أن يقال: إن صلاة الظهر قبل الزوال راجحة فكذلك لامعنى للقول برجحان زيارة عرفة حين النذر الذي يكون قبل مجئ وقتها، بناء على ما هو الحق من عدم معقولية الواجب المعلق والشرط المتأخر، فلو نذر أحد قبل أشهر الحرم زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة، فانعقاد هذا النذر يكون موقوفا ثبوتا بثبوت

[١١١]

رجحان الزيارة في ظرف وقوعها، فإذا استطاع الشخص قبل ذلك فتكون الزيارة في وقتها مرجوحة لسبق الاستطاعة، فلا يبقى موضوع للنذر، ولا محيص عن انحلاله، فتأمل.

والحاصل: أن النذر كالشرط، فكما لو شرط على المشتري ضيافة زيد في كل شهر مثلا أو في شهر خاص، واتفق ارتداد زيد وكفره في بعض الشهور أو في ذلك الشهر الخاص، بحيث حرم ضيافته إما لوجوب قتله وإما لحرمة موادته كان الشرط ملغى، ولا يجب الوفاء به بعموم المؤمنون عند شروطهم (١). والسر في ذلك أنه يعتبر في الشرط حدوثا وبقاء عدم مخالفته للكتاب، فكذلك لو نذر زيارة الحسين عليه السلام في كل شهر أو في شهر خاص، واتفق حصول الاستطاعة في بعض الشهور أو في ذلك الشهر الخاص، بحيث وجب عليه المسير للحج، كان النذر ملغى وينحل قهرا، لاعتبار

الرجحان في متعلق النذر حدوثا وبقاء.

فظهر ضعف تعليل بعض الاعلام صحة نذر التطوع في وقت الفريضة بارتفاع مرجوحيتها بنفس النذر، قال: ولا يرد أن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحا، وعلى القول بالمنع لارجحان فيه فلا ينعقد نذره، وذلك لان الصلاة من حيث هي راجحة، ومرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس [النذر] (٢)، ولا يعتبر في متعلق النذر الرجحان قبله ومع قطع النذر عنه، حتى يقال بعدم تحققه في المقام، انتهى.

وظاهر هذه العبارة لاتستقيم من أنه لاعبرة بالرجحان الجائي من قبل النذر، بل لا بد وأن يكون الرجحان متحققا قبله، بل لا يعقل ذلك كما عرفت، فتعليل صحة نذر التطوع في وقت الفريضة بهذا غير سديد، بل الاقوى في التعليل هو أن

(١) الوسائل: ج ١٥ ص ٢٠ باب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين لم توجد في النسخة واثبتناه لاقتضاء السياق. [*]

[١١٢]

يقال: إن ما هو المحرم التطوع في وقت الفريضة بوصف التطوع، وليست ذات صلاة جعفر مثلا محرمة، بل المحرم إنما هو التطوع بصلاة سجعفر وفعالها بداعي الاستحباب والتنفل، وصلاة جعفر بهذا الوصف لم يتعلق النذر بها، بل لا يمكن أن يتعلق بها مقيدة بهذا الوصف، لانه يعتبر في متعلق النذر القدرة عليه، وصلاة جعفر بوصف كونها مستحبة غير مقدورة بعد تعلق النذر بها لصيرورتها واجبة، فلو فرض أن أحدا نذر فعل صلاة جعفر بوصف كونها مستحبة، كان نذره باطلا ولا ينعقد أصلا، فالنذر دائما يكون متعلقا بذات العمل، وذات صلاة جعفر مع قطع النظر عن استحبابها لم تكن محرمة في وقت الفريضة، بل المحرم إنما هو التطوع بها، فإذا لم تكن ذات العمل منهيها عنه فلا مانع من تعلق النذر به، ويصير بذلك واجبا ويخرج موضوعا عن كونه تطوعا في

وقت الفريضة، بل يكون فريضة في وقت فريضة.

فإن قلت: هب أن ذات العمل لم يكن منهيًا عنه، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في صحة النذر، لما تقدم من اعتبار الرجحان في متعلقه، ولا يكفي مجرد عدم المرجوحية، وذات العمل في وقت الفريضة حيث لم يتعلق به أمر استحبابي ولا وجوبي لا يمكن الحكم برجحانه، فإن ذلك يكون رجما بالغيب.

والحاصل: أن رجحان الشيء لا بد وأن يستكشف من تعلق الأمر، إذ لا طريق لنا إلى معرفته سوى ذلك، وصلاة جعفر في وقت الفريضة بعد ما لم يتعلق بها أمر استحبابي ولا وجوبي حسب الفرض فمن أين يحكم برجحانها حتى يصح نذرهما، فتكون واجبة وتخرج موضوعا عن كونها تطوعا في وقت الفريضة، فلامحيص إما عن القول ببطلان النذر وإما عن القول بالانكفاء بالرجحان الآتي من قبل النذر، وقد تقدم عدم معقولية الثاني، فلا بد من الأول وهو بطلان النذر.

قلت: يكفي في إثبات الرجحانية نفس العمومات الدالة على مشروعية صلاة

[١١٣]

جعفر في نوعها، وكذا العمومات الدالة على أن الصلاة قربان كل تقي (١)، ومعراج المؤمن (٢)، وسقوط الأمر بها في وقت الفريضة لا يلزم سقوط الرجحانية المستكشفة من تلك العمومات.

والحاصل: أن القدر الثابت إنما هو سقوط الأمر بالنوافل في وقت الفريضة، وأما سقوط الرجحان فلم يقيم عليه دليل.

مضافا إلى معلومية أن الصلاة المشتتة على الذكر والدعاء لم تكن مرجوحة في حد نفسها بل تكون راجحة، فحينئذ يصح تعلق النذر بها، وبسببه تخرج عن كونها تطوعا

في وقت الفريضة. ولا يقاس ذلك بما إذا نذر أن يصلي خمس ركعات متصلة، حيث يكون نذره باطلا بالاجماع مع اشتغالها على الدعاء والذكر، وذلك لان الصلاة المشتملة على خمس ركعات لم تكن مشروعة في نوعها، وهذا بخلاف صلاة جعفر وغيرها من النوافل لمشروعيتها في نوعها، وإن سقط أمرها من جهة مزاحمتها لوقت الفريضة فتحصل: أن الرجحان المعتبر في متعلق النذر حاصل في المقام سابقا على النذر ومع قطع النظر عن تعلق النذر به، فلا حاجة إلى الالتزام بتلك المقالة الفاسدة من كفاية الرجحان الجائي من قبل النذر، فتأمل فيما ذكرناه فإنه بعد للنظر فيه مجال، إذ لمانع أن يمنع ثبوت الرجحان بعد تخصيص تلك العمومات الدالة على مشروعية الصلاة بغير وقت الفريضة.

نعم لو كان سقوط الامر بالنوافل في وقت الفريضة من باب المزاحمة لا للتخصيص لكان القول بثبوت الرجحان في محله، إلا أن إثبات ذلك مشكل،

(١) الكافي: ج ٢ ص ٢٦٥ باب فضل الصلاة، ح ٦.

(٢) الظاهر أن هذا مستفاد من الخبر لا أنه بنفسه خبر مستقل، راجع بحار الانوار: ج ٨٢ ص ٢٤٨. [*]

[١١٤]

ولايسعنا التكلم في ذلك بأزيد مما ذكرناه، فعليك بالتأمل.

فإن قلت: سلمنا جميع ما ذكرته من تعلق النذر بذات الصلاة لا بوصف التطوع، ومن ثبوت الرجحان لها مع قطع النظر عن تعلق النذر بها، إلا أنه لا إشكال في أن الامر بالوفاء بالنذر توصلي لايعتبر في سقوطه قصد التقرب وامتثال الامر، والمفروض أن ذات الصلاة في وقت الفريضة لم تكن مأمورا بها بأمر عبادي، فمن أين تقولون يعتبر في صحة مثل هذه الصلاة المنذورة من قصد التقرب والامر، بحيث لو لم يأت بها بهذا

القصد كانت الصلاة باطلة، ولم يبرأ من نذره، مع أنه لم يكن في البين أمر عبادي يقصد؟ والحاصل: أن الأمر النذري لو اتحد مع الأمر العبادي في المتعلق، بأن تعلق الأمر النذري بعين ما تعلق به الأمر العبادي، لاكتسب الأمر النذري التعبدية من الأمر التعبدية لاتحادهما.

وذلك كما لو نذر صلاة الليل، فحيث إن النذر إنما يتعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، وإلا لكان النذر باطلا لعدم القدرة عليه من حيث صيرورة صلاة الليل بعد النذر واجبة، فلا يمكن إتيانها بوصف كونها مستحبة، فالنذر لامحالة يتعلق بذات صلاة الليل، والمفروض أنه قد تعلق بذات الصلاة أمر استحبابي عبادي، فيتخذ متعلق النذر مع متعلق الأمر الاستحبابي، وحيث لا يمكن اجتماع الوجوب والاستحباب في متعلق الواحد فلامحالة يكتسب الأمر النذري التعبدية من الأمر الاستحبابي وينخلع عما كان عليه من التوصلية، كما أن الأمر الاستحبابي يكتسب من الأمر النذري الوجوب وينخلع عما كان عليه من الاستحباب، فيتحد الأمران ويحصل من ذلك أمر وجوبي عبادي، لكن هذا إنما يكون بعد تعلق الأمر العبادي بصلاة الليل.

وأما فيما نحن فيه فالمفروض أنه لم يتعلق بذات صلاة جعفر في وقت الفريضة

[١١٥]

أمر عبادي، والأمر النذري لا يكون إلا توصليا، فمن أين يكتسب التعبدية حتى يكفي قصده في وقوع الصلاة عبادة مقربة؟ قلت: قد علم من مذاق الشارع أن الصلاة وظيفة شرعت لان يتعبد بها، فلو تعلق بها أمر لكان لأمر لامحالة عبادي يعتبر في سقوطه من قصد الامتثال، وحيث إن النذر تعلق بصلاة النافلة بذاتها، والمفروض اجتماع هذا النذر لشرائط الصحة من الرجحان وغيره، فلامحالة يتعلق الأمر النذري بذات الصلاة، وإذا تعلق بها أمر وإن كان من قبل النذر فلا بد وأن يكون عباديا.

وبالجملة: الأمر النذري يختلف باختلاف ما تعلق به، فلو تعلق بأمر عبادي بمعنى أنه

لو تعلق به أمر لكان أمره عباديا، لكان الأمر النذري عباديا لا يسقط إلا بقصد الامتثال، ولو تعلق بأمر غير عبادي يكون توصليا لا يعتبر في سقوطه ذلك، فتأمل فإن للنظر في ذلك أيضا مجال. هذا كله بناء على حرمة التطوع في وقت الفريضة، وقد عرفت أن الأقوى صحة النذر مطلقا، وجواز فعل المنذور في وقت الفريضة، لصيرورته واجبا سواء كان نذره مطلقا أو قيده بخصوص وقت الفريضة، وإن كان الصحة في المطلق أوضح كما لا يخفى وجهه.

وأما لو قلنا بالكراهة من باب أقل الثواب كما هو الشأن في كراهة العبادات فلا ينبغي الاشكال في صحة النذر، لأن الكراهة في العبادات تجتمع مع الرجحان والأمر كليهما، ويكون جميع أركان النذر متحققا بلا أن يدخله ريب، فتأمل جيدا. ولو آخر نفسه لصلاة الزيارة مثلا في وقت الفريضة فالأقوى أيضا هو الصحة، لصيرورتها بالاجارة واجبة وتخرج عن موضوع التطوع، بل الصحة في الاجارة أوضح منها في النذر، لامكان الاشكال في النذر من حيث الرجحان المعتبر في

[١١٦]

متعلقه، ويتوهم أن ذات الصلاة التي هي متعلقة للنذر مع كونها غير مأمور بها لأرجحان فيها، وهذا بخلاف الاجارة فإن متعلقها هي الصلاة المأمور بها بالأمر المتوجه على المنوب عنه، فهذا الوصف داخل في متعلق الاجارة.

نعم هنا صورة إشكال، وهو أنه يعتبر في متعلق الاجارة أن يكون العمل المستأجر عليه مما يباح على الاجير فعله بحيث لا يكون العمل محرما عليه، ووجه اعتبار ذلك واضح، وفي المقام لو كان متعلق الاجارة هو الصلاة بوصف كونها مأمورا بها بالأمر الاستحبابي فالاجير لا يمكنه فعلها بهذا الوصف، لأن المفروض حرمة التطوع في وقت الفريضة، فإذا لم يمكن للاجير فعلها فكيف يصير أجيرا على فعلها؟ هذا مضافا إلى أنه يعتبر في متعلق الاجارة أيضا أن يكون المستأجر قادرا على العمل، بحيث يكون المستأجر مما يمكنه الفعل إذا أراد المباشرة به، فإذا كان الفعل محرما عليه شرعا لما

جاز الاجارة عليه، لان فعل الاجير فعل المستأجر ويكون في الحقيقة هو العامل ببينه التنزيلي، وفي المقام لو وقعت الاجارة في وقت فريضة المستأجر لكان مقتضى القاعدة بطلان الاجارة.

والحاصل: أنه لو وقعت الاجارة في وقت فريضة الاجير لزم الاشكال الاول، ولو وقعت في وقت فريضة المستأجر لزم الاشكال الثاني، ولو وقعت في وقت فريضة كل منهما لزم الاشكالان جميعا، هذا. ولكن يدفع الاول بأن ما يحرم على الاجير إنما هو فعل التطوع لنفسه في وقت فريضة، لافعل ما هو مستحب على الغير في وقت فريضة نفسه بالاجارة، فإن ذلك لامانع عنه في حد نفسه ولادليل على حرمة، نعم التبرع عن الغير فيما يستحب عليه لا يخلو عن إشكال، لصدق التطوع في وقت الفريضة على مثل هذا، مع أن ذلك أيضا لا يخلو عن نظر، فإن التبرع إنما هو في جهة النيابة لافي نفس الفعل، فالمتبرع

[١١٧]

إنما يفعل ما هو مستحب على الغير نيابة عنه بقصد المجانية والقربة، فيثاب على هذا المعنى أي على فعله نيابة لاعلى أصل الفعل، ففعل الصلاة نيابة عن الغير لا يدخل في عنوان حرمة التطوع في وقت الفريضة، سواء كان بالتبرع أو بالاجارة، وإن كان بالاجارة أوضح وأبعد عن الاشكال، وأما التبرع فبعد يحتاج إلى مزيد تأمل. ويدفع الثاني بأن ما هو حرام على المستأجر إنما هو المباشرة بالتطوع، وأما لو كان ذلك بالنيابة فلا، ولا ملازمة بين حرمة المباشرة وحرمة النيابة، كما يظهر ذلك من جواز اجارة الحائض الغير للطواف مع حرمة الطواف عليها مباشرة، وكذا اجارة الجنب الغير لدخول المسجد، وغير ذلك من الموارد كما يظهر للمتتبع، فلا إشكال من هذه الجهة أيضا، ولكن مع ذلك بعد في النفس من صحة الاجارة شيء، فتأمل.

المسألة الثانية: لو حصل للمكلف أحد الاعذار المانعة عن التكليف، كالحيص والجنون وأمثال ذلك، فإن مضى من الوقت مقدار فعل الصلاة التامة الاجزاء والشرائط، من

الطهارة المائية وتحصيل الساتر وغير ذلك من الشرائط التي كان فاقدا لها قبل الوقت ثم طراً عليه العذر، فلا إشكال ولاخلاف في وجوب القضاء عليه، كما لااشكال ولاخلاف فيما إذا طراً عليه العذر في أول الوقت في سقوط القضاء، إنما الاشكال والخلاف فيما إذا مضى من الوقت اقل من ذلك المقدار، فهل يجب عليه القضاء أولاً؟ وكذا الكلام بالنسبة إلى آخر الوقت لوزال العذر قبل آخره بمقدار لايتمكن من فعل الفريضة مجتمعة للشرائط والاجزاء، مع تمكنه منها فاقدة للشرائط مع الطهارة المائية، أو بدونها أيضاً بحيث لم يكن متمكناً إلا من الصلاة مع الطهارة الترايبية فقط دون سائر الشرائط ودون الطهارة المائية، فهل يجب عليه فعلها ولو خالف كان عليه القضاء، أو لايجب إلا إذا زال العذر

[١١٨]

قبل آخره بمقدار فعل الفريضة مجتمعة لجميع الشرائط؟ ولنقدم الكلام في أول الوقت ثم نعبه بآخره إذ ربما يكون بينهما تفاوتاً بحسب الدليل، فنقول. مقتضى القاعدة أنه لو طراً عليه أحد الاعذار المسقطة للتكليف قبل مضي مقدار من الوقت يمكنه فعل الفريضة تامة للاجزاء والشرائط هو عدم وجوب القضاء عليه ولا الاداء، إذا علم في أول الوقت بطرو العذر بعد ذلك.

أما عدم وجوب الاداء فلان المفروض عدم تمكنه من فعل الصلاة التامة، ولادليل على سقوط الشرائط بالنسبة إلى مثل هذا الشخص، فإن ما دل على سقوط الشرائط في حال الاضطرار إنما هو مختص بما إذا كان الشخص غير متمكن في حد نفسه من فعل الشرط، لاما إذا كان في حد نفسه متمكناً من فعل الشرط ولكن طراً عليه ما يوجب سقوط التكليف، كما فيما نحن فيه.

والحاصل: أن العذر عن فعل الشرط في زمان لايكفي في سقوط التكليف عنه مالم يتعذر في جميع الوقت كما هو التحقيق في ذوي الاعذار، بل يحتاج في سقوط التكليف عن الشرط هو ثبوت العذر في تمام الوقت، ولذا لايجوز لذوي الاعذار البدار إلى فعل

الصلاة الفاقدة للشرائط ما لم يعلم بعدم زوال العذر، إلا أن يقوم دليل شرعي على تنزيل العذر في زمان منزلة العذر في تمام الوقت، كما لا يبعد ثبوت ذلك بالنسبة إلى خصوص الطهارة المائية، حيث يجوز عليه البدار مع الطهارة الترايبية وإن لم يعلم باستيعاب العذر لتمام الوقت، على ما يأتي بيانه إن شاء الله، وأما ما عدا الطهارة من سائر الشرائط فيحتاج في سقوط التكليف عنها بحسب القاعدة إلى استيعاب العذر لتمام الوقت، ولا يكفي العذر في بعض إنما طراً عليه ما يوجب سقوط التكليف من الحيض والجنون وغير ذلك.

[١١٩]

فإن قلت: أما قلت إن العذر إذا استوعب تمام الوقت كان التكليف بالنسبة إلى الشرط المعذور فيه ساقطاً وكان يجب عليه الصلاة فاقدة لذاك الشرط، فما الفرق بين ما نحن فيه وبين ذلك، فإن الوقت بالنسبة إلى من تحيض عقيب نصف من الزوال هو هذا المقدار من الزمان، والمفروض أن في هذا المقدار من الزمان غير متمكن من الشرائط، فهو كما إذا استوعب عذره تمام الوقت؟ قلت: ليس الأمر كذلك، فإن طرء الحيض لا يوجب تضيق في الوقت المضروب للصلاة، بل الوقت المضروب إنما هو باق على حاله، غاية الأمر أن الشخص غير متمكن من فعل الصلاة في وقتها من جهة عروض المسقط.

والحاصل: أنه فرق بين أن يستوعب العذر تمام الوقت المضروب للصلاة من الزوال إلى الغروب وبين أن يعرض المسقط في أثناء الوقت، فإن عروض المسقط لا يجعله آخر الوقت، فلا بد في القول بوجود الاداء على مثل هذا الشخص من قيام دليل بالخصوص على تنزيل العذر في بعض الوقت بمنزلة العذر في تمام الوقت.

والقول بأن وقت هذا الشخص هذا المقدار من الزمان حتى يدخل في موضوع من استوعب عذره تمام الوقت خال عن الدليل، بل هو قياس محض، فتأمل فإنه بعد للتأمل فيه مجال. ثم لأقل من الشك في كون هذا المقدار من العذر المتعقب بالمسقط موجبا

لسقوط التكليف عن الشرط فقط حتى يجب عليه الصلاة الفاقدة، كما إذا استوعب العذر إلى تمام الوقت، فأصالة البراءة محكمة، لأن انعدام المشروط عند انعدام شرطه مما لا يدخله ريب، والمفروض الشك في شمول تلك الأدلة الدالة على سقوط خصوص الشرائط بالنسبة إلى مثل من يعرض المسقط، إذ لأقل من كون المتيقن منها هو ما إذا لم يكن الشخص في حد نفسه قادرا على الشرط في مجموع

[١٢٠]

الوقت، فبالنسبة إلى مثل هذا شاك في توجه التكليف إليه والاصل البراءة، فالاقوى هو عدم وجوب الاداء على من علم بطرو المسقط قبل تمكنه من فعل الصلاة تامة الاجزاء والشرائط، فتأمل.

ثم على تقدير وجوب الاداء عليه لاوجه لوجوب القضاء عليه لو عصى وخالف، وذلك لأن تبعية وجوب القضاء على الاداء إنما هوفيما إذا لم يقد دليل على سقوط القضاء، وفيما نحن فيه قام الدليل على سقوط القضاء، فإن ما دل على أن ما فوته الحيض والجنون لا قضاء عليه شامل لما نحن فيه، فإن الصلاة التامة الاجزاء والشرائط قد فوته الحيض فلا قضاء لها، والقول بقضاء الصلاة الفاقدة بديهى الفساد بعد تمكن المكلف من الصلاة التامة.

والحاصل: أن الصلاة التامة للشرائط لا قضاء لها من جهة أنها فاتت بسبب الحيض، والأدلة ناطقة بعدم وجوب قضاء ما فاتت بالحيض، وقضاء الصلاة الناقصة ضروري الفساد ولم يدعه أحد، ولا يقاس ما نحن فيه بما إذا كان مكلفا بالصلاة الناقصة ففوتها عصيانا حيث يجب عليه قضاء الصلاة التامة بلا إشكال، لأن التمامية والناقضية إنما هي من حالات المكلف كالجهر والاخفاف تدور مدار حال المكلف من التمكن وعدمه، ففي الوقت حيث لم يكن متمكنا إلا من الناقصة كانت هي الواجبة ليس إلا، وأما في خارج الوقت فحيث إنه متمكن من التامة كانت هي الواجبة أيضا ليس إلا، وذلك لأن كون التمامية والناقضية من حالات المكلف مسلم، إلا أن العصيان لم يكن مسقطا

للقضاء كما كان الحيض مسقطا له.

والحاصل: أن الفرق بين العصيان والحيض هو قيام الدليل على عدم قضاء ما فات بالحيض.

فالأقوى أنه وإن قلنا بوجوب الاداء على من علم بطرو المسقط لايجب عليه القضاء، فتأمل.

هذا كله بالنسبة إلى أول الوقت.

[١٢١]

وأما آخر الوقت فيمتاز عن أوله أنه إذا أدرك مقدار خمس ركعات مع سائر الشرائط كان يجب عليه الاداء قطعاً لقاعدة " من أدرك " وإن خالف كان عليه القضاء أيضاً قطعاً، وهذا بخلاف أول الوقت، فإنه لا بد في وجوب الاداء والقضاء من إدراك ثمان ركعات من سائر الشرائط، لعدم جريان قاعدة " من أدرك " بالنسبة إلى أول الوقت، لاختصاص أدلتها بآخره كما لا يخفى.

وأما لو أدرك من آخر الوقت دون ذلك فالكلام فيه الكلام في أوله أداء وقضاء، أما عدم وجوب القضاء عليه لو خالف فلجريان عين ما ذكرناه في أول الوقت فيه أيضاً بلا تفاوت، وأما عدم وجوب الاداء عليه، فلأنه وإن لم تجر العلة التي ذكرناها في أول الوقت فيه، لأن من أفاق في آخر الوقت بمقدار لا يمكنه فعل الصلاة مجتمعة للشرائط أو طهرت الحائض كذلك فقد استوعب عذره تمام الوقت، فيكون مشمولاً لتلك الأدلة الدالة على سقوط الشرائط عند عدم التمكن منها في مجموع الوقت، وإن كان يمكن أن يدعى أن تلك الأدلة مقصورة بما إذا كان الشخص غير متمكن من فعل الشرط في حد نفسه في مجموع، لاما إذا كان متمكناً منه وكان جهة عذره من جهة انتفاء ما هو شرط التكليف من العقل والخلو عن الحيض، إلا أن الانصاف أن قصر تلك الأدلة بذلك

مشكل.

نعم يمكن أن يقال: إن الشرائط المأخوذة في لسان الأدلة شرط للتكليف، كالعقل والبلوغ والخلو عن الحيض، لها دخل في الملاك وما هو جهة التكليف من المصالح والمفاسد، فحينئذ الصلاة التامة للشرائط لاملاك لها مع استيعاب الحيض والجنون إلى قريب من آخر الوقت، ولادليل على ثبوت الملاك في الصلاة الناقصة، فلا طريق إلى إثبات وجوب الاداء على مثل هذا، فتأمل فإن هذا أيضا لا يتم إلا بعد القول بعدم شمول تلك الأدلة الدالة على ثبوت التكليف بالناقص

[١٢٢]

مع عدم التمكن من التام، كقوله عليه السلام " الصلاة لا تترك بحال " (١) وأمثال ذلك لما نحن فيه، وعليه لاجابة إلى هذا البيان، وأما بعد الاعتراف بشمول تلك الأدلة له نفس تلك الأدلة تكفي في ثبوت الملاك والتكليف بالناقص، فتأمل فتأمل (٢) فإن المسألة مشكلة، وعلى أي حال على تقدير القول بوجوب الاداء على مثل هذا الشخص لادليل على ثبوت القضاء عليه بالبيان المتقدم في أول الوقت.

ولافرق فيما ذكرنا بين الطهارة المائية وسائر الشرائط، فكما أنه يعتبر في آخر الوقت القدرة على الطهارة المائية، كما ورد به النص في باب الحيض واعترف به الخصم، كذلك يعتبر القدرة على سائر الشرائط.

بل يمكن أن يستدل على اعتبار القدرة على جميع الشرائط في آخر الوقت بمصحة عبيد بن زرارة: أيما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة معينة ففرطت فيها حتى تدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلاة ودخل وقت صلاة اخرى فليس عليها قضاء (٣).

بناء على أن يكون المراد من قوله " قامت في تهيئة ذلك " هو القيام في تهيئة مقدمات الصلاة لاخصوص الغسل، وإن كان ربما ياباه صدره، فتأمل. بل يمكن أن يقال بدلالة رواية محمد بن مسلم على اعتبار التمكن من جميع الشرائط في أول الوقت أيضا، فإن فيها عن أحدهما عليهما السلام قال قلت: المرأة ترى الظهر عند الظهر، فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر، قال: تصلي العصر وحدها، فإن ضيعت فعلها صلاتان (٤).

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٧٥ باب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(٢) هكذا في الاصل والظاهر ان الثانية زائدة.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٥٩٨ باب ٤٩ من أبواب الحيض، ح ١، وفيه اختلاف يسير.

(٤) تهذيب الاحكام: ج ١ ص ٨٩ باب ١٩ من أبواب الحيض والاستحاضة والنفاس، ح ٢٣.] *

[١ ٢ ٣]

بتقريب أن يقال: إن المراد من دخول وقت العصر هو دخول الوقت الاختصاصي لها، فيصير المعنى حينئذ أن المرأة إذا طهرت من حيضها في أول الزوال فقامت تشتغل في شأنها من الغسل وتهيئة سائر الشرائط، فلم يسع وقت صلاة الظهر لجميع ذلك حتى دخل وقت صلاة العصر، فقال عليه السلام: لا يجب عليها إلا صلاة العصر وحدها، فيستداد منه أنه يعتبر في تكليفها بصلاة الظهر أن يسع الوقت لتهيئة جميع الشرائط التي كانت فاقدة لها، فلو لم يسع الوقت لذلك لم تكن مكلفة بالصلاة.

والاستدلال بهذا أيضا مبني على أن يكون المراد من الاشتغال بشأنها هو الاشتغال بالغسل وسائر الشرائط، لاخصوص الغسل أو هو مع طهارة بدنها من لوث الحيض، وأن يكون المراد من دخول وقت صلاة العصر هو الوقت الاختصاصي لها لا الوقت الفضلي كما هو الظاهر منه، إذ يبعد أن يطول زمان الاشتغال بشأنها إلى الوقت

الاختصاصى للعصر مع أنها رأت الظهر في أول الوقت، كما هو الظاهر من قول
السائل " رأت الظهر عن الظهر " وعليه يسقط الاستدلال بالرواية بالكلية لعدم العمل
بها، بداهة أنه مجرد دخول وقت الفضلي للعصر لا يوجب عدم تكليفها بالظهر إلا بناء
على القول بأن آخر وقت الاجزائي للظهر هو المثل، فالرواية تنطبق على هذا المذهب،
فتأمل فإن الاستدلال بالرواية لما نحن فيه لا يخلو عن شئ.

إلا أنه لا حاجة إلى هذه الروايات، فإننا في غنى عنها بعد ما ذكرنا من أن عدم وجوب
الاداء والقضاء عليها إنما هو مقتضى القاعدة، فللخصم من إقامة الدليل على الوجوب
وهو مفقود، وإن كان ربما يستدل له بإطلاق بعض الاخبار، كخبر ابن الحجاج عن
امرأة طمئت بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر، هل

[١٢٤]

عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم (١).

فإن إطلاق السؤال يعم ما إذا لم يمض من الوقت بمقدار فعل الصلاة التامة، ولكن
الانصاف انصرافه إلى مضي ذلك المقدار، فتأمل. ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا بين الحيض
والبلوغ والجنون وغير ذلك من شرائط التكليف. نعم هنا كلام آخر في خصوص البلوغ
ينبغي التنبيه عليه، وهو أنه لو بلغ في اثناء الصلاة أو بعدها في سعة الوقت وقلنا
بشرعية عبادة الصبي، فهل يجب عليه الاتمام في الاولى بلا إعادة والاجتزاء في
الثانية، أو لا يجزي بل يجب عليه إعادة الصلاة فيما إذا بلغ بعد الصلاة واستثناها فيما
إذا بلغ في أثنائها؟ وهنا احتمال آخر وهو إمام الصلاة التي بيده وجوبا أو ندبا ثم
إعادتها.

وتنقيح البحث هو أن الكلام في المقام إنما هو بعد الفراغ عن شرعية عبادة الصبي
واستحبابه، إذ لاموضوع لهذا البحث بناء على التمرينية، فإنه لإشكال في عدم الاجتزاء
بها، سواء بلغ في الاثناء أو بعد الفراغ، وليس له إتمامها إذاببلغ في الاثناء وإن احتمله

بعض لفوات موضوع التمرين بالبلوغ، وينقلب موضوع التمرين إلى الوجوب وتصير الصلاة واجبة عليه، فلاسبيل إلى القول بإتمامها تمرينا.

ثم إنه اختلفت كلمات الاصحاب في الحج وفي باب الصلاة والصيام، ففي باب الحج ذهب المشهور إلى أنه لو بلغ الصبي بعد تلبسه بالحج قبل الوقوف بالمشعر أجزاء عن حجة الاسلام، ولايحتاج إلى إعادة الافعال السابقة، وأما في باب الصلاة فقد ذهب المشهور إلى خلاف ذلك، وقالوا: إنه لو بلغ الصبي في

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٥٩٧ باب ٤٨ من أبواب الحيض، ح ٥ وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٢٥]

الائتاء فلا يعتد بالافعال السابقة ويجب عليه استئنافها.

فقد يتخيل أنه لوجه لهذا التفصيل مع كون البابين من واد واحد، إلا أن الانصاف أنه ليس كذلك، ويختلف باب الحج عن باب الصلاة، فإن في باب الحج بعد ما لوحظ كل فعل فيه على جهة الاستقلالية، ولذا يحتاج إلى تجديد النية عند كل فعل، وبعد كون حجة الاسلام ليست من الامور القصدية كالظهيرية والعصرية، بل هي تدور مدار اجتماع شرائط حجه الاسلام على المكلف، فلو كان واجدا لها يكون حجه حجة الاسلام، وإن كان فاقدا لها لاتكون حجة الاسلام، وبعد ورود النص في أن العبد إذا اعتق قبل الوقوف بالمشعر أجزاء عن حجه الاسلام(١)، وفهم وحدة المناط بين اشتراط الحرية واشتراط البلوغ وليس ذلك من باب القياس، يكون الاجتزاء بالحج الذي بلغ في أثنائه عن حجة الاسلام على القاعدة، بخلاف باب الصلاة فإن تطبيقه على القاعدة يحتاج إلى مؤنة اخرى سيأتي التعرض لها.

والحاصل: أنه فرق بين باب الحج وبين باب الصلاة، فإن في باب الحج بعد ورود

النص الصحيح بأن العبد إذا اعتق قبل الوقوف أجزاء حجه عن حجة الاسلام، وبعد اتحاد المناطق في العبد والصبي كما فهمه الاصحاب يكون

الحكم كما ذكره المشهور، فإن ما أوقعه الصبي قبل بلوغه ولو كان على جهة الندبية إلا أنه ندبية البعض لاينافي وجوب الآخر وهو سائر أفعال الحج التي تقع منه بعد البلوغ، لعدم ارتباطية الأفعال بعضها مع بعض من هذه الجهة، فمجرد وقوع الاحرام مثلا ندبا لاينافي وقوع الوقوف مثلا وجوبا، وكذا وقوع الاحرام لاعتن حجة الاسلام لاينافي وقوع الاحرام عنه بعد ما لم تكن حجة الاسلام من

(١) الوسائل: ج ٨ ص ٣٥ باب ١٧ من أبواب وجوب الحج، ح ١ و ٤ من كتاب الحج. [*]

العناوين القصدية، وحينئذ لو قام الدليل على عدم لزوم اجتماع شرائط الوجوب عند أول فعل من أفعال الحج بل يكفي اجتماعها عند الوقوف، كان اللازم هو القول بالصحة والاكتفاء به عن حجة الاسلام كما قاله المشهور.

وهذا بخلاف باب الصلاة، لان المفروض ارتباطية أفعالها بعضها مع بعض، وفقدان النص على كفاية تحقق شرائط الوجوب في بعضها، كان مقتضى القاعدة هو البطلان وعدم الاجتزاء بها إلا بعناية اخرى، وهي أن يقال: إن ما هو الملاك في تكليف البالغ بالصلاة وإلزامه بها هو الموجب لتكليف الغير البالغ بالصلاة استحبابا من دون أن يكون تفاوت بينهما في ذلك، فالمصلحة القائمة بصلاة الظهر لا تختلف بحسب الكمية، سوى أنها في غير البالغ تقتضي الاستحباب وفي البالغ تقتضي الوجوب والالزام.

وحينئذ يمكن أن يقال بأنه لو بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يوجب نقض الطهارة لكان اللازم عليه تتميم الصلاة بلا حاجة إلى الاستئناف والاعادة، وكذا لو بلغ بعد الصلاة، أما إذا كان بلوغه بعد الصلاة فواضح، فإن تمام ما هو المصلحة القائمة في صلاة الظهر قد استوفاهما، فلا يبقى حينئذ موضوع للامر الوجوبي بالصلاة ثانيا، فلو قيل مع ذلك بوجوب الصلاة عليه ثانيا لكان مساوقا للقول بالتكليف بشئ بلا أن يكون هناك ما يوجب التكليف به، وأما إذا بلغ في الاثناء فكذلك أيضا، لان المفروض أنه لم يتبدل حقيقة الأمر به بالبلوغ والاحقيقة الامر، بل إنما تبدل صفة الامر، لاسقوط أمر عن ملاك وثبوت أمر آخر عن ملاك آخر، فحينئذ الركعتان اللتان أتى بهما إلى الآن بوصف الاستحباب تكون تامة في المصلحة كما إذا كانت واجبة من أول الامر، وعند انضمام الركعتين الاخيرتين إليهما يسقط الامر.

والحاصل: أن مبنى القولين في المسألة من إتمام الصلاة التي بيده إذا بلغ في

أثناءها والاكْتفاء بها وعدم إعادة الصلاة التي بلغ بعدها، ومن عدم وجوب الإتمام ولزوم الاستئناف إذا بلغ في الإثناء وإعادة الصلاة إذا بلغ بعدها، إنما هو كون الملاك الذي أمر لاجله بالصلاة هل هو متحد في البالغ والصبي، ويلزمه وحدة الأمر والمأمور به وأن التفاوت إنما هو في صفة الأمر من الوجوب والاستحباب، أو تغاير الملاك فيهما وأن المصلحة التي اقتضت أمر الصبي بالصلاة استحباباً مغايرة للمصلحة التي اقتضت أمر البالغ بالصلاة وجوباً، ويلزمه سقوط الأمر الاستحبابي عند البلوغ لسقوط ملاكته وثبوت أمر آخر وجوبياً عنده لثبوت ملاكته؟ فلو قلنا بوحدة الملاك وأن التغاير إنما هو في الصفة فقط كان اللازم هو القول بعدم إعادة الصلاة لو بلغ بعدها وإتمام الصلاة إذا بلغ في أثناءها، لاستيفاء الغرض والمصلحة فلا يكون هناك ما يوجب تجدد الأمر الوجوبي بالاعادة والاستئناف، ولو قلنا بتغاير الملاك كان اللازم هو إعادة الصلاة واستئنافها، لسقوط ما هو الموجب للاستحباب وثبوت ما هو الموجب للوجوب، ولا يمكن القول حينئذ بالاجتزاء بالركعتين اللتين صلاهما استحباباً، لأن ملاك الاستحباب لا يمكن أن يكون مسقطاً لما هو ملاك الوجوب، والأمر الوجوبي الذي يتوجه عليه في أثناء الصلاة إنما هو الأمر بتمام الصلاة من التكبير إلى التسليم، إذ ليس هناك أمر سوى قوله تعالى: أقيموا الصلاة (١) وأمثال ذلك، والصلاة اسم لمجموع الأفعال لا خصوص الركعتين اللتين بلغ عندهما كما هو واضح، هذا.

ولكن الانصاف أنه وإن قلنا بوحدة الملاك كما هو ليس بكل البعيد لا يلزمنا القول بسقوط الاعادة لو بلغ بعدها ولزوم إتمام الصلاة التي بلغ في

(١) الروم: الآية ٣١. [*]

أثناءها، وذلك لأنه لا إشكال في امتياز صلاة البالغ مع غيره ولو باعتبار تبدل صفة

الامر وتأكد الطلب بالنسبة إلى البالغ، وحينئذ فمن المحتمل أن يكون لهذه الصفة دخل في استئناف الصلاة التي بلغ في أثنائها وإعادة الصلاة التي بلغ بعدها.

وبعبارة أخرى: لاريب في نقصان صلاة الصبي عن غيره وإن اشتملت على الملاك واتحدت مع غيره في ذلك، إلا أن المراد من اتحاد الملاك هو عدم تباين الملاكين بحيث لم يكن بينهما جهة جامعة أصلا، لا أن يكون المراد منه هو اشتمال عبادة الصبي بتمام ما اشتملت عليه عبادة البالغ بحيث تكون وافية بتمام الغرض، فإنه لا إشكال في أن للبلوغ دخلا ولو في تبدل صفة الامر وحينئذ فمن المحتمل في عالم الثبوت أن يكون المقدار الباقي من المصلحة التي تشتمل عليه عبادة البالغ باعتبار عروض صفة الوجوب لازمة التحصيل أيضا، بحيث يمكن استيفائها مع فعل الصبي الصلاة الناقصة ويمكن أن لا يكون قابلا للاستيفاء، وهذا البحث سيال في جميع الناقص مع الكامل، كالصلاة بالطهارة الترابية، والصلاة بالطهارة المائية، وغير ذلك من أفراد الناقص والكامل.

وحينئذ فإن كان في مقام الاثبات ما يعين أحدهما فهو، وإلا كان المتبع هو إطلاقات الأدلة، إذ لا إشكال في شمول قوله تعالى: أقيموا الصلاة لعموم البالغين سواء فعلوا ما هو وظيفتهم في حال الصباوة من الصلاة أو لم يفعلوا، فحينئذ يلزم على الصبي البالغ أن يمتثل هذا الامر وإن امتثل الامر الاستحبابي قبل ذلك، ولازم ذلك هو استئناف الصلاة لو بلغ في اثنائها وإعادتها لو بلغ بعدها، فتأمل.

فإن التمسك بالإطلاقات بعد الاعتراف باتحاد حقيقة المأمور به وأن صلاة الصبي بناء على الشرعية متحدة بالهوية مع صلاة البالغ، وكذا اتحاد الامر وأن التبدل إنما هو في الصفة فقط، لا يخلو عن إشكال فإنه لاموضوع حينئذ

[١٢٩]

لنتلك المطلقات، فتأمل فإن المسألة بعد لاتخلو عن إشكال، هذا كله في الصلاة.

وأما الصيام فلا إشكال في عدم وجوب الاتمام لو بلغ بعد الفجر ولو بلحظة، لاعتبار اجتماع شرائط التكليف من أول الوقت، ولم يقد دليل على الاجتزاء لو حصلت في بعض الوقت كما ورد في باب الحج.

بقي الكلام في الطهارة وأنه لو تطهر الصبي ثم بلغ فهل له الصلاة بتلك الطهارة أو يجب إعادتها؟ الظاهر أنه لا ينبغي الإشكال أيضا في عدم لزوم الاعادة، لان المفروض أنه تكفي الطهارة المستحبة لاجل الغايات المستحبة في فعل الصلاة الواجبة بها ولا يحتاج إلى إعادتها، لان الطهارة المستحبة كالطهارة الواجبة رافعة للحدث، ولا يشترط في الصلاة أزيد من رفع الحدث، وطهارة الصبي بناء على الشرعية تكون كسائر الطهارات المستحبة في رافعيتها للحدث، والبلوغ لم يكن من الاحداث الرافع للطهارة فلا يحتاج لى إعادتها بعد البلوغ، إذ الطهارة حينئذ تكون كسائر الشرائط الحاصلة له قبل البلوغ من السائر وغيره، فتأمل جيدا.

المسألة الثالثة: لا إشكال في أن مقتضى القاعدة الاولية هو لزوم تحصيل العلم بالوقت مع إمكانه، ولا يكفي بالظن لاصالة حرمة العمل به إلا أن يقوم دليل على اعتباره إما مطلقا أو في الجملة، وحيث إن العلم بدخول الوقت ممكن ولو بالصبر إلى أن يعلم أنه قد زال الزوال أو صار المغرب، وليس الوقت كسائر الموضوعات الاخر التي يمكن تعذر العلم بها، كالقبلة مثلا فإن الشخص يمكن أن لا يحصل له العلم بالقبلة أبدا، وهذا بخلاف الوقت فإنه يبعد أن لا يحصل العلم به إلى أن يخرج الوقت، فتحصيل العلم بالوقت ممكن لعامة الناس ولو بالصبر، فمقتضى القاعدة هو لزوم الصبر إلى أن يحصل العلم بدخول الوقت وعدم الاعتماد على الظن، خصوصا إذا أمكنه تحصيل العلم به في أول الوقت بلا حاجة إلى

[١٣٠]

الصبر، فإن الظاهر قيام الاجماع على عدم جواز التعويل بالظن المطلق من أي سبب

كان.

وإن كان ربما نسب الخلاف إلى بعض الاعلام على ما في الجواهر (١) إلا أن عبارات من نسب إليه الخلاف لاتدل على جواز العمل بالظن مطلقا حتى مع إمكان تحصيل العلم به في أوله، فراجع الجواهر.

نعم قد تردد في الذخيرة على ما نقل في المسألة، لخبر إبن رباح عن الصادق عليه السلام قال: إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت، ولم يدخل الوقت فدخل وأنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك، بدعوى إرادة الظن من لفظ " ترى " لكونه معناه (٢). وأنت خبير بفساده، لأن ترى مأخوذ من الرؤية، وهو أقرب إلى العلم من الظن، بل ربما يدعى ظهوره في العلم، وعلى تقدير عدم ظهوره في ذلك فلا أقل من صلاحيته لذلك، فلا يمكن دعوى ظهوره في الظن.

وبالجملة: بعد لم يقد دليل على اعتبار مطلق الظن في معرفة الوقت مع التمكن من تحصيل العلم من غير صبر، ولم يعلم به قائل أيضا. نعم ذهب بعض الاعلام على اعتبار خصوص أذان الثقة العارف بالوقت، لجملة من الاخبار الظاهرة أو الصريحة في جواز التعويل بأذان الثقة التي بإطلاقها تشمل صورة التمكن من تحصيل العلم، فمنها: قول الصادق عليه السلام في الصحيح: صل الجمعة بأذان هؤلاء، فإنهم أشد شئ مواظبة على الوقت (٣) ومنها: خبر محمد بن خالد القسري قال له أيضا: أخاف أن اصلي الجمعة قبل أن

(١) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٢٦٥ س ١٢ من كتاب الصلاة.

(٢) ذخيرة المعاد: ص ٢٠٨ س ٣٠ من كتاب الصلاة.

(٣) الوسائل: ج ٤ ص ٦١٨ باب ٣ من أبواب الاذان والاقامة، ح ١. [*]

تزول الشمس، فقال: إنما ذلك على المؤذنين (١).

ومنها: قولهم عليهم السلام: المؤذن مؤتمن (٢)، والمؤذنون امناء (٣). وأمثال هذه التعبيرات الظاهرة في اعتبار أذانه، كاعتبار أقوال سائر الامناء في سائر المقامات. وإطلاق هذه الاخبار مع جملة اخرى لم نذكرها تدل على جواز الاعتماد بقول المؤذن في باب الوقت، حتى مع التمكن من تحصيل العلم من دون صبر، وحتى مع عدم حصول العلم من أذان المؤذن. بل في بعضها يقرب من التصريح باعتبار الاذان مع عدم حصول العلم به، كالرواية المتقدمة قال له: أخاف أن اصلي الجمعة قبل أن تزول الشمس، فقال عليه السلام: إنما ذلك على المؤذنين.

فإن ظاهره اعتبار الاذان حتى مع الخوف والشك، فحمل هذه الاخبار على صورة حصول العلم بالوقت بأذان المؤذن بعيد في الغاية. مع أنه بناء على هذا لا يكون خصوصية في الاذان بل هو كسائر الاسباب المفيدة للعلم، فتخصيص الاذان بالسؤال والجواب يكون بلا وجه، وهذا مبعد آخر على الحمل المذكور. فالانصاف أن دلالة هذه الاخبار على اعتبار أذان المؤذن في غاية القوة.

نعم في خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام ما يدل على عدم العبرة بأذان المؤذن حتى يحصل له العلم، فإن فيه في الرجل يسمع الاذان، فيصلي الفجر ولا يدري أطلع الفجر أم لا، غير أنه يظن لمكان الاذان أنه طلع، قال عليه السلام: لا يجزيه حتى يعلم أنه طلع (٤). فهذا الخبر بظاهره يعارض تلك المطلقات بالاعم

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٦١٨ باب ٣ من أبواب الاذان والاقامة، ح ٣، وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٤ ص ٦١٨ باب ٣ من أبواب الاذان والاقامة، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤ ص ٦١٩ باب ٤ من أبواب الاذان والاقامة، ح ٦، وفيه اختلاف يسير.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٢٠٣ باب ٥٨ من أبواب المواقيت، ح ٤ وفيه اختلاف يسير. [*]

المطلق، بل يعارض مع بعضها بالتباين. وحمل الخبر على ما إذا لم يكن المؤذن بمؤمن وغير عارف بالوقت مما لأشاهد له، كما أنه يبعد تقييد تلك المطلقات بمثل هذا الخبر لقوة تلك المطلقات في الغاية، مع أنه قد عرفت أن في بعضها ما يأبى عن التقييد، فيدور الامر بين طرح تلك المطلقات والاخذ بهذا الخبر والفتوى بضمونه من أنه لا بد من تحصيل العلم مع التمكن كما نسب إلى المشهور، بل ربما ادعى عليه الاجماع على ما نقل، أو طرح هذا الخبر والاخذ بتلك المطلقات والفتوى بضمونها من اعتبار أذان المؤذن مطلقا حتى مع التمكن من تحصيل العلم كما قال به بعض الاعلام، ولم يعلم حال الطبقة الاولى من العلماء الذي يكون عملهم هو الجابر والكاسر، وأنهم هل أفتوا بضمون المطلقات وطرحوا الخبر أو بالعكس، ومن هنا استشكل شيخنا الاستاذ مدظله في هذه المسألة ولم يرجح أحد الطرفين، ولكن الانصاف أن العمل بالمطلقات لا يخلو عن قوة.

ثم إن هذه الاخبار إنما دلت على اعتبار أذان المؤذن فقط، وأما قول المؤذن وإخباره بدخول الوقت من دون أذان فلا يبعد إلحاقه بالاذان، ودعوى القطع بعدم خصوصية في الاذان ليست بتلك المثابة من البعد، وإن استشكل في ذلك أيضا شيخنا الاستاذ مدظله هذا كله في الاذان.

وأما البيئة فلا ينبغي الاشكال في اعتبارها وأنها في عرض العلم، لعموم قوله عليه السلام: والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البيئة (١). ودعوى أن المشار إليه في ذلك إنما هو خصوص الحلية والحرمة، فلا يعم ما نحن فيه وما شابهه من الشرائط والاجزاء وغير ذلك من الموضوعات، ضعيفة

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤ وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٣٣]

جدا، فإن المراد من المشار إليه في ذلك ليس خصوص الحلية والحرمة النفسيان، بل المراد منه هو الاصل الجاري في الشئ لو لا العلم وقيام البينة على الخلاف، فيصير المعنى أن الاشياء كلها على ما يقتضيه الاصل فيها إلا مع العلم على الخلاف أو قيام البينة عليه. ومجرد كون الامثلة المذكورة في صدر الرواية من موارد الحلية والحرمة النفسيان لا يقتضي اسم الاشارة بذلك، فتأمل جيدا. فالاقوى حجية البينة لوقامت على أي موضوع من الموضوعات التي يتعلق به حكم شرعي، سواء في ذلك الوقت وغيره.

وأما العدل الواحد فالاقوى عدم حجيته في الموضوعات مطلقا، إلا أن يقوم دليل خاص في مورد بالخصوص على اعتباره، فإن ما دل على اعتبار خبر العدل مخصوص بالاحكام ولايشمل الموضوعات، سوى مفهوم آية النبأ (١)، وفي دلالة آية النبأ على اعتبار خبر العدل محل تأمل كما ذكر في محله، وعلى فرض دلالتها وعمومها للموضوعات تكون مخصصة كغيرها من الادلة على تقدير عمومها أيضا بما دل على اعتبار التعدد في الموضوعات، كقوله عليه السلام " والاشياء كلها على ذلك حتى.. إلخ " فإنه حصر طريق إثبات الموضوعات بالعلم أو البينة، فلا عبرة بخبر الواحد فيها.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه مع التمكن من تحصيل العلم بالوقت من غير صبر لابد من تحصيل العلم، ولايقوم شئ من الظنون مقامه سوى البينة وسوى أذان المؤذن على إشكال في الاخير تقدم وجهه. وأما مع عدم التمكن من تحصيل العلم إلا بالصبر، فتارة يكون عدم التمكن من

(١) الحجرات: الآية ٦. [*]

[١٣٤]

جهة وجود العذر العام كالغيم، واخرى من جهة العذر الخاص كالعمى والحبس، فلو كان العذر عاما فربما قيل بالاكْتفاء بمطلق الظن ولايلزمه الصبر إلى أن يعلم، بل ربما نسب ذلك إلى المشهور، بل ربما ادعى الاجماع عليه. وقد استدل عليه بما ورد من اعتبار صياح الديك في يوم لايرى فيه الشمس والقمر أو في يوم غيم، كما ورد التعبير بذلك في الاخبار، ففي حسن الفراء كالصحيح قال: قال رجل من أصحابنا للصادق عليه السلام: إنه ربما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم، فقال عليه السلام: تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديوك؟ فقال: نعم، قال: إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس، أو قال: فصل (١). وفي معناه خبران أخران.

ومن المعلوم أن أقصى ما يفيد صياح الديك هو الظن، وبعد إلغاء الخصوصية من الظن المستفاد من صياح الديك، وإلغاء خصوصية الغيم وأن ذكره إنما كان من جهة كونه عذرا لايمكن معه تحصيل العلم، يتم ما أفاده المشهور من جواز الاعتماد على مطلق الظن مع عدم التمكن من العلم، سواء كان ذلك من جهة الغيم أو العمى أو الحبس أو غير ذلك من الاعذار. وأنت خبير بما في دعوى القطع بعدم الخصوصية في صياح الديك وتسرية الحكم إلى كل ظن من المجازفة. وكذا في دعوى القطع بعدم الخصوصية في الغيم وتسرية الحكم إلى كل عذر ولو لم يكن عاما كالعمى والحبس.

فالاقوى على ما اختاره شيخنا الاستاذ مد ظله من الاقتصار على اعتبار خصوص صياح الديك في خصوص العام، واما فيما عداه فيلزمه الصبر حتى يحصل له العلم بدخول الوقت، فتأمل فإن ما ذهب إليه المشهور لا يخلو عن قوة.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢٥ باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ٥ وفيه اختلاف يسير. [*]

وربما يستدل للمشهور بامور اخر لاتخلو عن ضعف وإن صلحت للتأييد، فراجع الكتب المبسوطة وتأمل فيها.

ثم إنه لو تبين فساد ظنه فيما جاز التعويل عليه أو تبين خطأ قطعه فمقتضى القاعدة الأولية هو فساد الصلاة ولزوم الاعادة ولو وقعت تكبيرة الاحرام في خارج الوقت، فضلا عن وقوع تمام الصلاة أو معظم الاجزاء في خارجه. وهذا بناء على ما اخترناه في الاصول من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء في غاية الوضوح، فإن أقصى ما دل على اعتبار الظن أو القطع من النص والعقل هو جواز الصلاة، وأما الاجزاء وعدم لزوم الاعادة لو وقع جزء منها في خارج الوقت فلا دلالة فيه على ذلك، فلا بد في القول بالاجزاء من التماس دليل يدل على ذلك.

نعم من قال باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء يلزمه القول بالصحة وعدم لزوم الاعادة لو وقعت تمام الصلاة في خارج الوقت، فضلا عن وقوع بعض منها فيه، ولا بد له من التماس دليلا يدل على عدم الاجزاء على عكس ما اخترناه. إلا أن هذا إنما يتم في خصوص ما إذا اعتمد في الوقت على الحجة الشرعية من البينة وأذان المؤذن وصياح الديك وأمثال ذلك، وأما لو اعتمد على قطعه فمقتضى القاعدة حتى بناء على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء هو فساد الصلاة ولزوم الاعادة عند تبين الخطأ ووقوع بعض الصلاة في خارج الوقت، فضلا عن وقوع تمامها فيه، إذ لأمر ظاهري في صورة القطع حتى يقتضي الاجزاء كما لا يخفى.

والحاصل: أنه بناء على عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء لايفرق الحال بين ما إذا كان اعتماده على القطع أو الظن المعتبر، وأن في الجميع القاعدة تقتضي الاعادة لو وقعت الصلاة في خارج الوقت أو بعض منها ولو التكبيرة، ولا بد من

قيام دليل يدل على الاجزاء إما مطلقاً أو في بعض الفروض، وأما بناء على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ففي صورة الاعتماد على الظن مقتضى القاعدة هو الاجزاء لو وقعت الصلاة في خارج الوقت بتمامها أو بعض منها، ولا بد من قيام دليل حينئذ على عدم الاجزاء إما مطلقاً أو في بعض الفروض، وأما في صورة الاعتماد على القطع فمقتضى القاعدة أيضاً عدم الاجزاء مطلقاً، هذا ما يقتضيه القاعدة الاولى.

ولكن ما عليه العمل وفتوى المشهور هو الاعادة والقضاء لو وقعت تمام الصلاة في خارج الوقت، وأما لو وقع جزء منها في الوقت ولو التسليم بناء على كونه جزء فلا إعادة ولا قضاء، من غير فرق بين أن يكون قد اعتمد على الظن المعتبر أو القطع في كلا الفرضين. وربما يظهر من بعض التفصيل بين الظن والقطع، وأن في صورة الاعتماد على الظن تصح الصلاة لو وقع جزء منها في الوقت دون ما إذا وقع تمامها في خارجه، وأما في صورة الاعتماد على القطع فالصلاة فاسدة مطلقاً ولو وقع جزء منها في الوقت.

وليس في المسألة نص سوى خبر ابن رباح المتقدم عن الصادق عليه السلام قال: إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت، ولم يدخل الوقت فدخل وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك (١). وهذا إنما يدل على الاجزاء في خصوص ما إذا دخل الوقت في أثناء الصلاة ولو قبل التسليم، وأما إذا لم يدخل الوقت حتى فرغ من الصلاة فهذا الخبر بنفسه يدل على عدم الاجزاء فضلاً عن اقتضاء القاعدة ذلك، بداهة أن تخصيصه عليه السلام الاجزاء بصورة دخول الوقت في الاثناء يدل على

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٠ باب ٢٥ من ابواب المواقيت، ح ١، وفيه اختلاف يسير. [*]

عدم الاجزاء عند عدم الدخول، فللقائل باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء أن يستدل بهذا الخبر أيضا على عدم الاجزاء لو لم يدخل الوقت في أثناء الصلاة.

وأما لو دخل في الاثناء فلو قلنا إن قوله عليه السلام " ترى " ظاهر في خصوص الظن كما تقدم عن بعض فيكون دليلا على القول الاخير من التفصيل بين القطع والظن، وأن في صورة الاعتماد على القطع يلزم الاعداء ولو وقع جزء منها في خارج الوقت، بخلاف ما إذا اعتمد على الظن.

وأما بناء على ما قويناه سابقا من أن لفظة " ترى " مأخوذة من الرؤية فهي مقصورة بصورة العلم، أو الاعتقاد الراجح الشامل للعلم والظن، فيكون الخبر دليلا على ما ذهب إليه المشهور، فإن دخول صورة القطع في الخبر بناء على ما اخترناه ظاهر.

وأما الظن فربما يتوهم خروجه لعدم صدق " ترى " عليه، إلا أن الانصاف أنه لو كان الظن من الظنون المعتبرة كما هو مفروض الكلام فلفظة " ترى " شاملة له أيضا، لصدق " ترى " عند الاعتماد على البيينة مثلا، فالاقوى ما ذهب إليه المشهور، والمناقشة في سند الرواية مما لاوجه له بعد عمل المشهور بها.

هذا كله لو دخل في الصلاة قاطعا لدخول الوقت أو ظانا له بالظن المعتمد. أما لو دخل في الصلاة عامدا عالما بعدم دخول الوقت، أو جاهلا بشرطية الوقت، أو ناسيا لها أو للوقت، فمقتضى القاعدة البطلان لو وقع جزء منها في خارج الوقت، وأما لو وقعت تمام الصلاة في الوقت فالاقوى الصحة في الجميع إن تمشى منه قصد القرية، وإن كان حصول ذلك في صورة التعمد مشكل، وذلك لان الوقت ليس من الخصوصيات القصدية التي يعتبر قصدها في الصلاة، بل ما هو المعتمد في تحقق قصد المأمور به إنما هو قصد الصلاة في هذا الوقت والزمان، وأما مطابقة الزمان للزوال فهو أمر خارج عن تحت قدرته وإرادته بل هو يدور

مدار واقعه، وفي المقام أبحاث مهمة قد فاتني كتابتها لبعض عوائق الزمان، فنسأل أن يوفقنا لكتابتها بعد ذلك.

مسألة: لاشكال في لزوم الترتيب بين الفرائض ووجوب فعل الظهر قبل العصر والمغرب قبل العشاء، إلا أن هذا الترتيب ليس شرطا واقعيا تبطل الصلاة بفواتها سهوا بل إنما هو شرط ذكري، فلوسها وقدم العصر على الظهر وكان ذلك في الوقت الاشتراكي أو دخل وهو فيها صحت صلاته ووقعت عصرا لاظهرا، وأما لو وقعت في الوقت الاختصاصي فالاقوى البطلان ولاتحتسب لاظهرا ولا عصرا، وقد تقدم الوجه في ذلك.

وحكم العشاءين كالظهرين، نعم بينهما فرق وهو أنه لو شرع في العشاء في أول وقت المغرب نسيانا ولم يتذكر حتى فرغ منها فلا محالة يقع ركعة منها في الوقت الاشتراكي فتصح، هذا كله إذا لم يتذكر حتى فرغ من الصلاة. وأما إذا تذكر في الاثناء عدل بينته إلى السابقة إن كان محل العدول باقيا، وهو في الظهرين إلى ما قبل التسليم، وأما في العشاءين فإلى قبل الدخول في ركوع الركعة الرابعة على الاظهر، ولايضر زيادة القيام في العدول لانه من قبيل الزيادة السهوية، كما لا يخفى وجهه على المتأمل.

وأما إذا دخل في الركوع فقد أفتى بعض بالبطلان، لعدم إمكان العدول حينئذ وعدم سقوط الترتيب في الاجزاء اللاحقة لتذكره، فلايمكنه تتميم هذه الصلاة عشاء فتبطل، هذا. ولكن الاقوى أيضا الصحة وتتميمها عشاء، وذلك لان الترتيب المعتبر بين الصلاتين هو الترتيب بين مجموع الصلاتين من حيث المجموع، بحيث يقع مجموع إحدى الصلاتين قبل الاخرى، وهذا المعنى بمجرد الشروع في الصلاة اللاحقة نسيانا قبل الاولى يسقط، فشرطية الترتيب تكون حينئذ مقصورة بما إذا كان

متذكرا له قبل الصلاة، وأما لو شرع في الصلاة نسيانا ثم تذكر في الاثناء ولو في الركعة الاولى فالترتيب يسقط بالنسبة إلى الاجزاء اللاحقة، لان الترتيب في الاجزاء السابقة سقط بمقتضى النسيان وحديث " لاتعاد " (١) والمفروض أن الترتيب إنما اعتبر بين مجموع الصلاتين، وهذا المعنى مما يستحيل حصوله بعد وقوع بعد الاجزاء على خلاف الترتيب، لفوات المجموع بفوات بعض الاجزاء، فمقتضى القاعدة لولا أخبار العدول هو أنه لو شرع في الصلاة اللاحقة نسيانا وتذكر في الاثناء صحت صلاته وأتمها على ما افتتحت، غايته أن أخبار العدول دلت على لزوم العدول فيما أمكن، والمفروض فيما نحن فيه عدم إمكان العدول فلا بد من تتميمها عشاء، فتأمل جيدا.

مع أنه لو فرض أن الترتيب اعتبر في كل جزء جزء من اللاحقة والسابقة على نحو العام الاصولي، فيمكن أن يقال أيضا بالصحة بالملازمة بين الصحة في الاجزاء السابقة بمقتضى حديث " لاتعاد " والصحة في الاجزاء اللاحقة، وذلك لان المفروض أن الاجزاء السابقة على التذكر مشمولة لحديث " لاتعاد " لان المفروض وقوعها قبل السابقة نسيانا، فالترتيب ساقط بالنسبة إليها ويشملها حديث " لاتعاد " وإذا لم يجب إعادة الاجزاء السابقة فبالملازمة تدل على صحة الاجزاء اللاحقة، وإلا لزم لغوية شمول " لاتعاد " للاجزاء السابقة، فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقة.

هذا تمام الكلام في المواقيت، وقد وقع الفراغ منها في الليلة الرابعة والعشرين من شهر محرم الحرام سنة ١٣٤٣.

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٧ باب ٩ من ابواب القبلة، ح ١. [*]

فيما يجب استقباله في حال الصلاة والدفن وغير ذلك.

وقد اختلفت كلمات الاصحاب في ذلك، فقيل: القبلة عبارة عن نفس الكعبة والبناء لمن كان في المسجد، والمسجد قبلة لمن كان في الحرم، والحرم قبلة لمن كان في خارجه من أهل الدنيا. وقد استدل على ذلك بعدة من الاخبار. وقيل: القبلة للقريب هو نفس الكعبة، وللبعيد الجهة بمعنى السميت والطرف.

وقيل: إن القبلة هي عبارة عن نفس الكعبة للقريب والبعيد والمشاهد وغير المشاهد، لكن مع تعميم الكعبة من تخوم الارض إلى عنان السماء، وإن اختلفت كيفية المحاذاة والاستقبال، فإن القريب المشاهد إنما يحاذي نفس البناء والبيت، والبعيد الغير المشاهد إنما يحاذي الفضاء والخط الخارج من البيت إلى عنان السماء.

وهذا هو الحق الذي ينبغي المصير إليه، وذلك للاخبار المستفيضة التي ادعى في الجواهر (١) تواترها، الدالة على أن القبلة هي الكعبة. وهي وإن كانت ظاهرة في

(١) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٣٢٢. [*]

[١٤١]

نفس البيت والبناء إلا أنه قد ورد عنهم صلوات الله عليهم أجمعين (١) أن الكعبة إنما هي ممتدة إلى عنان السماء، مع وضوح أنه لايمكن استقبال نفس البناء للبعيد مع كروية الارض، بدهاءة أنه على ذلك إما أن يكون البعيد فوق الكعبة والبيت أو تحتها، فالتكليف باستقبال نفس البناء محال كما هو واضح، فالعبرة في استقبال البعيد إنما هو استقبال الخط الخارج من البيت الممتد إلى عنان السماء، بحيث لو أخرج خط من جهة المصلي لكان يمر على ذلك الخط الخارج من البيت لامحالة.

والقول بأن قبلة البعيد إنما هو الجهة والسمت وإن لم يصل خط من المصلي إلى الفضاء المحيط بالبيت خال عن الدليل والشاهد، وكيف يمكن القول بذلك مع تضافر الاخبار بأن القبلة هي الكعبة والبيت؟ والحاصل: أنه يعتبر في كل مصلى أن يستقبل نفس الكعبة والبناء أو الخط الخارج منها إلى عنان السماء، ولا يكفي فيه استقبال السمت والجهة من دون ذلك، كما أنه لا يعتبر استقبال نفس البناء بل ذلك كما عرفت محال من جهة كروية الارض، كما أنه لا يكفي استقبال المسجد أو الحرم لمن كان خارجا عنهما مع عدم اتصال خط من جبهة المصلي إلى الكعبة أو الخط الخارج منها، كما إذا وقف على أحد أضلاع المسجد بحيث يعلم عدم اتصال خط منه إلى الكعبة، بل لم يعلم من صاحب هذا القول الاكتفاء بذلك.

(١) ففي موثقة ابن سنان: صليت فوق أبي قبيس العصر، فهليجزي ذلك والكعبة تحتي؟ قال: نعم، إنما هي قبلة من موضعها إلى السماء (* ١) وفي رواية أخرى: أساس البيت من الارض السابعة إلى السماء العليا (* ٢). " منه " .

(* ١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٧ باب ١٨ من أبواب القبلة، ح ١.

(* ٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٨ باب ١٨ من أبواب القبلة، ح ٣ وفيه اختلاف. [*]

[١٤٢]

ومن هنا احتمل بعض أن يكون النزاع لفظيا، بمعنى أنه من قال بأن المسجد قبلة لمن كان في الحرم لا يريد أن المسجد قبلة لذلك ولو مع عدم مواجهة البيت بوجه من الوجوه بحيث لم يتصل خط من المصلي إليه، بل المراد أنه لو استقبل المسجد يكفي من جهة استلزامه غالبا لاتصال خط منه إلى البيت أو الفضاء المتصل به، وهو كذلك بناء على ما سيأتي من معنى استلزام زيادة البعد لزيادة المحاذاة.

وبذلك يمكن ارجاع ما دل من الاخبار على أن المسجد قبلة لاهل الحرم، والحرم قبلة لاهل الدنيا (١)، إلى ذلك، بمعنى أن مستقبل المسجد لمن كان في الحرم ومستقبل الحرم

لمن كان خارجا منه يكون مستقبلا للكعبة أيضا ولو للخط الخارج منها إلى عنان السماء، كما أنه يمكن إرجاع ممن قال بالسمت والطرف إلى ذلك أيضا، وإن أبت بعض عباراتهم عن ذلك.

والحاصل: أنه يمكن أن يكون مراد الجميع من الأقوال والاختبار أن البعيد إذا توجه نحو الطرف الذي تكون القبلة فيه أو نحو المسجد والحرم فلا محالة يتصل منه خط إلى الخط الخارج من البيت غالبا، وهذا لا ينافي بطلان صلاة من علم بعدم ذلك كالمصلي نحو أحد أضلاع المسجد.

فالحري إنما هو بيان اتصال الخطين، فإنه ربما يتوهم أن ذلك محال من جهة صغر جرم البيت، فالمصلي لو فرض أنه صلى في أماكن متعددة بحيث يعلم بزيادة سعة الامكنة التي صلى فيها عن جرم البيت، فكيف يمكن اتصال خط من المصلي من جميع هذه الامكنة إلى البيت، أو إلى الخط الخارج منه إلى عنان السماء؟ وكذا الاشكال في الصف المستطيل، فيلزم بناء على اعتبار اتصال الخطين هو بطلان صلاة بعض الصف، أو بطلان بعض الصلوات بالنسبة إلى الشخص

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٠ باب ٣ من أبواب القبلة ح ١ و ٢ و ٣ و ٤. [*]

[١٤٣]

الواحد المصلي في الامكنة المتعددة، وهذا كما ترى مما لا يقول به أحد وبالجملة: القول بأن القبلة نفس الكعبة بناء وفضاء يلزم القول ببطلان صلاة الصف المستطيل، هذا ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمة، وهي أن سعة دائرة رأس الانسان مما يقرب ثلاثين إصبعا وهذه الدائرة بهذا الضيق يكون كل جزء منها محاذيا لجزء من الدائرة المحيطة بالعالم، بحيث لو اخرجت خطوط من الدائرة المحيطة إلى دائرة رأس الانسان فلا محالة جميع تلك الخطوط تتصل (*) إلى دائرة

رأس الانسان، كما يشاهد أن الدائرة الصغيرة المرسوم فيما يقرب من قطب الرحي يكون كل جزء منها محاذيا لجزء من الدائرة الوسيعة المرسومة في مبتدأ الرحي.

ثم إن القدر المعتبر في الاستقبال ومواجهة شخص لشخص إنما هو مقدار ثمن دائرة الرأس تقريبا، وهو مقدار أربعة أصابع من مقدم الرأس الذي يكون بين الحاجبين، ولايعتبر في صدق الاستقبال المواجهة بكل ما بين الحاجبين، بل يكفي في صدق الاستقبال عرفا أن يكون مواجهها بجزء مما بين الحاجبين، بحيث لو اخرج خط من المستقبل بالكسر من أي جزء من أجزاء جبهته لكان ذلك الخط متصلا إلى المستقبل إليه، ولايحتاج أن تكون جميع الخطوط الخارجة من الجبهة متصلة بالمستقبل إليه، كما لايفى. وحينئذ نقول: إنه لإشكال في كون مقدار ما بين الحاجبين قوسيا، ويكون

.. [*]

[١٤٤]

محاذيا لقطعة قوسية من دائرة محيط العالم، وإن كان سعة تلك القطعة من دائره المحيط تزداد عن سعة الجبهة بأضعاف مضاعف، لما عرفت من أن الدائرة الصغيرة تحادي الدائرة الكبيرة بتمام أجزاءها، فقوس الجبهة تحادي مقداراً من قوس دائرة المحيط مع كثرة سعته بالنسبة إلى قوس الجبهة، بحيث لو أخرج خطوطاً من قوس الدائرة لاتصلت الخطوط بأجمعها بقوس الجبهة فالجبهة مع صغر سعتها تحادي أضعاف مضاعف منها بآلاف الوف، وذلك ليس إلا من جهة بعد موقف الانسان عن دائرة المحيط، وإذا كان الشخص مواجهاً لقطعة من قوس دائرة المحيط فلا مجاله يكون مواجهها لكل ما كان بينه وبين قوس الدائرة من البلدان والجبال والأنهار وغير ذلك.

وهذه المواجهة ليست تظهر للحس من دون أن يكون لها واقع بل مواجهة حقيقية واقعية، والشاهد على ذلك أنه لو أخرج خطوطاً من قوس الجبهة مستقيمة معتدلة لكانت

الخطوط مارة بجميع ما كان بينه وبين قوس المحيط، بداهة اتصال خطوط الجبهة بالقوس يستلزم مرورها على ما كان متوسطا بينها وبين القوس، فظهر معنى ما يقال من أن زيادة البعد توجب زيادة المحاذاة، وأن الانسان مع صغر حجمه يكون مواجهها بقوس الجبهة لكل ما كان بينه وبين محيط العالم من الاودية والابنية ومنها الكعبة المعظمة لو توجه نحوها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الصف المستطيل كيفما فرضت استطالته لامحالة يكون مواجهها للكعبة مع بعده عنها ومع اتحاد جهة أهل الصف بحسب

[١٤٥]

القبلة، بحيث لو فرض خروج خط من جبهة كل واحد من المصلين لكان مارا على الخط الخارج من الكعبة الممتد إلى عنان السماء، نعم لو اعتبرنا في الاستقبال أن يكون الخط خارجا من بين العينين، ولا يكفي خروجه من أحد جانبيها لامتنع اتصال خطوط الصف المستطيل إلى الخط الخارج من الكعبة، إلا أنه قد تقدم عدم اعتبار ذلك في صدق الاستقبال، بل يكفي الاستقبال بأحد طرفي الجبهة.

والحاصل: أن الدوائر المرتسمة بين موقف الشخص وبين محيط العالم على كثرتها يكون الشخص مواجهها لقوس منها بقوس جبهته، وكلما فرض بعد الدائرة عن دائرة الموقف يكون القوس المواجه إليه منها أوسع من القوس المواجه إليه من الدائرة التي دونها التي تكون أقرب إلى موقف الشخص منها.

فالشخص يكون مواجهها لمقدار شبر من الدائرة التي ترسم بقرب منه، ويكون مواجهها لمقدار شبرين من الدائرة التي ترسم فوق تلك الدائرة، وهكذا يزداد المحاذاة والمواجهة بمقدار بعد الدائرة إلى أن تصل إلى الدائرة المحيطة بالعالم، فتتسع المحاذاة بمقدار اتساع ما يحاذيه من قوس الدائرة، وعليه يكون الانسان محاذيا ومواجهها لكل ما كان بينه وبين المحيط.

فإذا توجه الانسان نحو القوس الذي تكون الكعبة فيه فلا محالة يكون مواجهها للكعبة ولو لفضائها الممتد إلى السماء، وهذه المواجهة تزداد كلما ازداد الانسان بعدا عنها، وربما يكون الشخص مواجهها لجزء يسير من الكعبة إذا كان قريبا منها، وربما يكون مواجهها لتمامها لتمامها إذا بعد عنها، وهكذا يزداد المواجهة حتى تصلى المواجهة إلى مرتبة يكون الشخص مواجهها لتمام الحرم ومازاد، حتى أنه لو فرض أن الشخص وقف فيما يقرب القطب الجنوبي أو الشمالي يكون مواجهها لثمن الدنيا بحسب نسبة الجبهة إلى دائرة الرأس، وقد عرفت أن هذه المواجهة ليس مواجهة وهمية بل مواجهة واقعية حقيقية.

[١٤٦]

وحينئذ الصف الذي يكون متحد الجهة في القبلة كلما فرض بعده عن مكة يمكن زيادة استطالته، ويكون كل من أهل الصف محاذيا لنفس الكعبة أو الخط الخارج ولو بجزء من الجبهة.

مثلا لو فرض أن الصف انعقد في مسجد الحرام فغاية ما يمكن من استطالته بحيث يكون مواجهها للكعبة هو أن يكون بمقدار سعة المسجد بل أقل، وأما لو فرض انعقاده في الحرم يمكن زيادة استطالته على وجه يكون الجميع مواجهها لها، وهكذا كلما فرضت بعد مكان الصف عن الكعبة يزدادا في استطالته، حتى قيل: إن في العراق يمكن فرض استطالة الصف على وجه يزيد عن عشرين فرسخا، ويكون الجميع مواجهها للخط الخارج من الكعبة إلى عنان السماء، بحيث لو فرض خروج خطوط مستقيمة من مواقف الصف فلامحالة من كل شخص يمر خط من جبهته إلى الخط الخارج من الكعبة، ولا يعتبر في الخطوط الخارجة من المواقف أن تكون متوازية بحيث يتساوى بعد ما بين الخطين من مخرجهما إلى منتهاهما، بداهة أنه لو اعتبرت الخطوط هكذا لامتنع اتصال الخطوط من الصف إلى الخط الخارج من الكعبة، لصغر حجم الكعبة بالنسبة إلى الصف ولعل منشأ النقض بالصف المستطيل على من قال باعتبار مواجهة الكعبة

سواء في ذلك القريب والبعيد هو هذا، أي تخيل اعتبار أن تكون الخطوط متوازية، ولما رأى استحالة ذلك في الصف المستطيل نقض على صاحب هذا القول بأنه يلزمه القول ببطلان صلاة بعض الصف.

وأنت خبير بأنه لاحتاج في المواجهة أن تكون الخطوط متوازية، بل المدار على صدق المواجهة والاستقبال، وذلك يتحقق باستقامة الخطوط الخارجة من دون حاجة إلى توازيها، فتأمل جيدا في كلمات الاعلام حتى تعرف حقيقة الحال، وأن المراد من الجهة في كلماتهم هو هذا المعنى، لاالجهة بمعنى السميت والطرف مع عدم اتصال خط من المصلي إلى الخط الخارج عن الكعبة، فإن ذلك

[٤٧]

ضروري البطلان، وكيف يمكن الالتزام بذلك مع تواتر الاخبار على وجوب استقبال الكعبة؟ فلا محالة يعتبر في صحة الصلاة من اتصال خط من أحد أجزاء جبهته إلى الخط الخارج من الكعبة الممتد إلى عنان السماء، فإن الذي يمكن في حق البعيد هو هذا، وهذا المعنى بمكان من الامكان، ولو فرض أنه صلى في أمكنة متعددة بحيث تزداد سعة الامكنة عن الكعبة فإن من كل مكان يتصل خط إليها بعد معرفة السميت التي تكون الكعبة فيه بالامارات المنصوبة لذلك على ما سيأتي ثم لا يخفى عليك أن الدائرة المرسومة عند مسجد المصلي المحيطة بالمكان الذي يشغله في حال الصلاة تكون أوسع من دائرة رأس المصلي، فإن دائرة الرأس تقرب ثلاثين إصبعا كما تقدم، ودائرة المسجد تقرب ذلك المقدار شبرا، فالقوس المواجه لجبهة المصلي من دائرة المسجد يزيد على شبرين، وعليه لو كان الخط الخارج من الكعبة محاذيا لاحد الجانبين من الجبهة كما إذا كان في طرف اليمين مثلا يجوز الانحراف عمدا إلى أن يقع ذلك الخط في طرف الشمال، وذلك يكون بمقدار شبر، فيجوز الانحراف عن القبلة لو كانت في مسجد المصلي عمدا يمينا وشمالا إلى حد يقع خطه القبلة في أحد جانبي الجبهة، لما عرفت سابقا من صدق الاستقبال من أي جزء من أجزاء الجبهة، فتأمل جيدا.

ثم إن الظاهر من الاستقبال هو الاستقبال بالوجه مع مقادير البدن، فلا يكفي المواجهة بالوجه مع اعوجاج مقادير البدن كلاً أو بعضاً، إلا أن يكون البعض مما لا يضر بالصدق العرفي كاعوجاج أصابع الرجلين مثلاً، ولا فرق في اعتبار ذلك بين القريب والبعيد.

نعم يختص القريب بأمر آخر، وهو أنه هل يكفي مواجهة بعض البدن كالنصف مثلاً للبيت، أو أنه يعتبر موجهته بجميع البدن، فلا يكفي الوقوف مواجهها لأحد أضلاع البيت، بحيث يكون نصف البدن مواجهها للبناء ونصفه

[١٤٨]

الآخر خارجاً عنه؟ الظاهر هو الثاني لعدم صدق الاستقبال كذلك، فتأمل.

وإنما قلنا: إن ذلك يختص بالقريب لأن البعيد لا يتصور فيه ذلك بعد ما كان قبلته الجهة بالمعنى المتقدم، فإن المعتبر في مواجهته أن يكون خطأ خارجاً من أحد أجزاء جبهته واصلاً إلى الخط الخارج من الكعبة الممتد إلى عنان السماء، بحيث يحدث منهما زوايا قوائم، وهذه المواجهة إما أن تكون وإما أن لا تكون، ولا يمكن التبويض والمواجهة بنصف البدن كما لا يخفى.

فرع: الظاهر أن حجر إسماعيل خارج عن البيت وإن وجب إدخاله في الطواف، فلا يكفي استقباله كما ورد به النص الصريح، وهو ما رواه معاوية بن عمار أنه سأل الصادق عليه السلام عن الحجر أمن البيت هو؟ فقال: لا، ولا قلامة ظفر، ولكن إسماعيل عليه السلام دفن أمه فيه، فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً، وفيه قبور أنبياء (١). وبمضمونه أخبار آخر (٢). وإدخاله في الطواف لا يكون قرينه على كونه من البيت مع تعليل الإمام عليه السلام ذلك بأن إسماعيل دفن أمه في ذلك المكان، فوجب إدخاله في الطواف لئلا يوطأ، وأين هذا من جواز استقباله في الصلاة؟ فقياس بعض الاعلام الصلاة بالطواف في غير محله.

تنبيه: قد ظهر مما ذكرنا أن القبلة هي محل البناء والفضاء لانفس الابنية

(١) الوسائل: ج ٩ ص ٤٢٩ باب ٣٠ من أبواب الطواف، ح ١ نقلا بالمعنى.

(٢) الوسائل: ج ٩ ص ٤٢٩ باب ٣٠ من أبواب الطواف. [*]

[١٤٩]

والجدران، وعليه يجوز الصلاة في جوف الكعبة ولو إلى بابها المفتوحة، وكذا على سطح الكعبة اختيارا وإن لم يكن هناك ضرورة، وتقييد بعض بها في غير محله، نعم يشترط أن يبرز بين يديه شيئا من السطح حتى لا يكون سجوده على منتهى السطح ليكون مستقبلا القبلة في جميع أحوال الصلاة، وكذا يجوز الصلاة على جبل أبي قبيس أو جبل آخر أو في سرداب منخفضا عن الكعبة، لما تقدم من أن الكعبة من تخوم الارض إلى عنان السماء.

بيان ما يعرف به قبلة كل إقليم من العلامات المذكورة ... في الكتب المبسوطة.

فاعلم أن معرفة قبلة كل البلاد يتوقف على معرفة طول البلاد وعرضها، ونسبة طول كل بلد وعرضه إلى طول وعرض مكة حتى يعرف قبلة كل بلد. وكان القدماء من علماء الهيئة يجعلون مبدأ طول البلاد من جزائر خالدات وعرضها من خط الاستواء الذي هو مار بنقطي المشرق والمغرب تحت دائره المعدل، ولكن المتجددين نم علماء الهيئة في هذا الزمان يجعلون مبدأ الطول من قرية قريبة بدار سلطنة الانجليز لندن، بل أهل كل مملكة يجعل مبدأ طول البلاد دار سلطنة تلك المملكة، كطهران في إيران وباريس في فرانسة وكذا سائر الممالك، وعلى أي حال لا يختلف الحال في ذلك، فإن من أي مكان جعل مبدأ الطول لابد من ملاحظة نسبة طول البلد وعرضه إلى طول مكة وعرضها.

والاقسام المتصورة في المقام ثمانية، فإن الاختلاف إما أن يكون في الطول والعرض معا وإما أن يكون في أحدهما، ولا يعقل اتفاق بلد مع مكة في الطول والعرض معا كما لا يخفى، ثم إن الاختلاف في الطول تارة يكون البلد في غربي مكة واخرى يكون في شرقيها، وكذا الاختلاف في العرض تارة يكون البلد في

[١٥٠]

جنوب مكة واخرى يكون في شمالها، فهذه أقسام أربعة فيما إذا كان الاختلاف في الطول فقط أو في العرض فقط، وأربعة أقسام اخر حاصلة من الاختلاف في كليهما، وهي ما إذا كان البلد في غربي مكة وعرضه في جنوبها أو في شمالها فهذا قسمان، والقسمان الآخران هو ما إذا كان البلد في شرقي مكة وعرضه في جنوبها أو شمالها، فهذه أقسام ثمانية تختلف قبلة البلاد حسب هذا الاختلاف، وليس المقام مقام التعرض لطول البلاد وعرضها والنسبة بينها، فإن ذلك موكول إلى محله ومطلوب من أهله من علماء الهيئة.

ولعل استخراجات أهل هذا العصر من أهل الفن يكون أضبط وأتقن من استخراجات القدماء، ولذلك (١) لسهولة أسباب الاستخراج في هذا الزمان، حتى أنه يمكن معرفة قبلة عامة البلاد بتوسط القوة البرقية من التلكراف، وذلك لأن الشمس في كل سنة تسامت رؤوس أهل مكة بيومين، وهما اليوم الثامن من الجوزاء والثاني والعشرين من السرطان على ما نقل فالشمس في هذين اليومين هي فوق الكعبة، ولذا يعدم الظل فيها في هذين اليومين كما تقدم في باب المواقيت، فلو عرف أول الزوال في مكة وهو ان انعدام الظل فيها يكون الظل الشاخص في كل بلد من البلاد في ذلك الآن مواجهها للكعبة لامحالة، بحيث لو اخرج من ذلك الظل خطا مستقيما لاتصل بالكعبة.

فالمعيار في قبلة كل بلد هو المواجهة إلى ظل ذلك البلد في آن زوال مكة في يوم يعدم فيها الظل، ومعرفة آن زوال مكة في كل بلد بمكان من الامكان بتوسط القوة البرقية من التلكراف، وهذا المعنى أضبط شئ في معرفة القبلة في جميع الاقاليم والبلدان.

(١) هكذا في الاصل، والصحيح " وذلك " . [*]

[١٥١]

وفي المقام طريق آخر لا يحتاج إلى القوة البرقية إذا علم مقدار تفاوت البلد مع مكة في الطول، كما استخرجه المحقق الطوسي قدس سره على ما نقل، وحاصله: أن اليوم الذي يعدم الظل فيه في مكة تكون الشمس في أول الزوال في دائرة نصف النهار، والتفاوت بين نصف النهار في كل بلد ونصف نهار مكة بقدر الفصل بين طوليهما، لأن كل بلد كان طوله أقل من مكة يتأخر الظهر فيه عن مكة، وكل بلد كان طوله أكثر من مكة يتقدم الزوال فيه عن مكة، لأنه يكون حينئذ أبعد عن المغرب واقرب إلى المشرق، فإذا علم مقدار طول البلد ومقدار طول مكة فالتفاوت بينهما بكل درجة مقابل لمقدار أربع دقائق، لأنه لو قسم ثلثمائة وستين درجة على أربع وعشرين ساعة فكل خمس عشرة

درجة ساعة ولكل درجة أربع دقائق.

وعلى هذا فلو كان طول مكة عشرين درجة وطول البلد خمسة وعشرين فيصير زوال البلد عشرين دقيقة قبل زوال مكة، فبعد مضي عشرين دقيقة من زوال البلد إذا جعل المصلي ظل الشاخص بين قدميه وتوجه إليه يكون متوجها إلى القبلة لامحالة، لان الشمس في هذا الآن أي عند مضي عشرين دقيقة من زوال البلد تكون مسامتة لرؤوس أهل مكة وفوق الكعبة، فالمتوجه إلى الظل يكون متوجها إلى الكعبة. ولو انعكس الفرض بأن كان طول البلد عشرين وطول مكة خمس وعشرين، فيصير زوال البلد بعد زوال مكة بعشرين دقيقة، فالعبرة حينئذ بمواجهة الظل في ذلك الحال، فتأمل تعرف.

وعلى كل تقدير العبرة إنما هو بمعرفة القبلة بأي طريق ممكن، ومعرفة ذلك لها طرق متعددة.

منها: محراب صلى فيه معصوم عليه السلام كأحد المحاريب للمساجد الاربعة،

[١٥٢]

ولكن بشرط العلم ببقاء المحراب على هيئته التي جعلها المصعوم عليه السلام من دون أن يتغير، وهذا الشرط مفقود في هذا الزمان لكثرة التغيرات، خصوصا في محراب مسجد الكوفة على ما نقل.

ومنها: قبر المعصوم عليه السلام بالشرط المذكور.

ومنها: العلام المنصوبة لذلك من مهرة أهل الفن، كوضع الجدي كذا ووضع سهيل كذا، وأمثال ذلك مما هو مذكور في الكتب المبسوطه، فإن الانصاف أن هذه العلام علام متقنة استخرجها مهرة أهل الفن، فهي إن لم تكن مفيدة للعلم فلا أقل من إفادتها الاطمئنان الملحق بالعلم المعبر عنه بالعلم العادي في بعض الكلمات. ثم لا يخفي عليك

أنه ليس في الاخبار علامة تعبدية لمعرفة القبلة، وإنما ورد بعض الاخبار في خصوص الجدي، كقوله عليه السلام في بعضها: إجمعه على يمينك، وإذا كنت في طريق مكة فاجعله بين كتفيك (١). وقوله عليه السلام في آخر: ضع الجدي في قفاك وصل (٢).

ولكن من المعلوم أنه لا يمكن الاخذ بإطلاق هذه الاخبار، فإن جعل الجدي على القفا لا يكون مطردا في جميع البلدان، بل هو مقصور بما إذا كان قبلة البلد نقطة الجنوب وكذا قوله عليه السلام " وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك " .

وبالجملة: ليس فيما بأيدينا من الاخبار ما يدل على جعل الشارع شيئا خاصا علامة للقبلة تكون مطردة في جميع البلدان، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى العلامات المستخرجة من الهيئة، وقد عرفت أنها أمور مضبوطة من شأنها أن تفيد

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٢ باب ٥ من ابواب القبلة، ح ٢، وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٢ باب ٥ من ابواب القبلة، ح ١، وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٥٣]

العلم، وعلى تقدير عدم إفادتها للعلم فلا أقل من إفادتها الظن، وسيأتي أنه حجة عند تعذر العلم.

لا يقال: كيف يمكن التعويل على العلامات المذكورة في كتب القوم مع أنها بنفسها مختلفة لا يمكن الجمع بينها؟ والاختلاف في ذلك يكون أقوى شاهدا على اشتباههم، وكيف يتصور الجمع بين جعل الجدي خلف المنكب الايمن مع جعل المغرب والمشرق الاعتداليان على اليمين والشمال؟ فإن جعل المشرق والمغرب كذلك يقتضي مقابلة نقطة الجنوب، وجعل الجدي كذلك يقتضي الانحراف عنه إلى المغرب بما يقرب من اثني عشرة درجة.

فإنه يقال: إن هذا الاختلاف إنما هو لاجل ما ذهبوا إليه من التوسعة في جهة القبلة بحيث لا يضر هذا المقدار من الزيادة والنقيصة في الانحراف، والشاهد على ذلك أنه جمع بين هذين العلامتين من هو استاذ الفن الذي لا يمكن في حقه الاشتباه كالعلامة على ما حكي عنه فيعلم من هذا أن ذلك لا يكون إلا من جهة التوسعة في جهة القبلة عندهم، وهذا المقدار من التفاوت لا يوجب الخروج عن الجهة بالمعنى الذي ذكرناه، ولا يكون شاهداً على أن المراد من الجهة هو سمت والطرف مع عدم اتصال خط من المصلي إلى الكعبة، فتأمل جيداً.

وعلى أي حال لابد من الرجوع إلى العلام التي ذكرها أهل الهيئة لمعرفة القبلة، فإن هذا هو المتيسر للبعيد، نعم حيث كان قداماً أهل الهيئة مختلفين مع المتجددين في تشخيص طول البلاد وعرضها ومقدار الانحراف، حتى نقل أن القداماء ذهبوا إلى انحراف قبلة النجف الأشرف من الجنوب إلى المغرب بمقدار اثني عشرة درجة، والمتجددون ذهبوا إلى أن الانحراف بمقدار ثمانية درجات، فلا بد حينئذ من الأخذ بالاحتياط والمتوسط بين القولين. وقد عرفت سابقاً أن العلامات المنصوصة في الأخبار لا يمكن الأخذ بإطلاقها

[١٥٤]

وحملها على التعبد طابقت الكعبة أو لم تطابق، وما ورد في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام لأصلاة إلا إلى القبلة قال: قلت: أي حد القبلة؟ قال: ما بين المغرب والمشرق قبلة كله (١). لا يكون صريحاً في جواز التوجه إلى أي نقطة مما بين المغرب والمشرق اختياراً، لاحتمال أن يكون السؤال عن حد القبلة هو الحد الذي إذا صلى الإنسان فيه تكون صلاته صحيحة ولو في الجملة وفي بعض الاوقات، كما إذا تبين له الخطأ بعد الجهد وأن صلاته لم تكن على جهة القبلة، فإن في هذا الحال تصح الصلاة إذا كانت بين المشرق والمغرب ولم يكن مستديراً للقبلة، كما هو رأي المعظم.

والحاصل: أنه يمكن أن يكون السؤال عند حد القبلة هو الحد الذي يجوز إيقاع الصلاة فيه اختياراً، ويمكن أن يختص ببعض الأحوال. ومما يبعد المعنى الأول هو أنه من المستبعد جداً أن يختفي لمثل زرارة حد القبلة مع وروده في الكتاب العزيز بقوله تعالى: فول وجهك شطر المسجد الحرام (٢).

فمن المحتمل أن يكون جهة السؤال هو المعنى الثاني، فتأمل.

كما أنه يمكن أن يكون المعنى أن ما بين المغرب والمشرق قبلة كله لكن لالكل أحد بل تختلف الأشخاص في ذلك، فرب شخص تكون قبلته منحرفة عن المغرب بقليل، ورب شخص يكون انحرافه أزيد وكذا إلى أن يصل إلى حد يكون قبلة الشخص مما تقرب المشرق، وهذا الاختلاف إنما ينشأ من اختلاف البلدان في الطول والعرض، فما بين المغرب والمشرق كله قبلة على حسب اختلاف البلاد، فتأمل وعلى كل تقدير لا يمكن الأخذ بإطلاق الصحيحة والقول بجواز استقبال أي نقطة مما بين المغرب والمشرق، هذا مع أنه يمكن أن يدعى الاجماع على خلافه،

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٨ باب ١٠ من أبواب القبلة، ح ٢.

(٢) البقرة: الآية ١٤٣. [*]

[١٥٥]

وإن نسب الخلاف إلى من لا يضر بالاجماع.

ثم إن العلامة قدس سره جعل من جملة العلامات لاهل العراق جعل القمر ليلة السابع عند الغروب على العين اليمنى، وجعله كذلك عند انتصاف الليل في الليلة الرابع عشر، وجعله كذلك أيضا عند الفجر في الليلة الاحدى والعشرين (١) ولكن قال شيخنا الاستاذ مد ظله: إني جربت ذلك في الليلة السابعة فرأيت في ذلك اختلافا بحسب اختلاف

الشهور بالنقص والتمام، فلاحظ.

وكيف كان لابد من معرفة القبلة والعلم بها مع التمكن كما هو الشأن في جميع الشرائط، ولا يعتبر في العلم حصوله من سبب خاص بل من أي سبب حصل، ومع عدم التمكن من العلم لابد إلى التنازل إلى الظن. ولكن يقع الكلام في أنه مع التعذر من تحصيل العلم هل يجوز التعويل على مطلق الظن، أو أن مرتبة الاخذ بالعلامات المنصوبة المستخرجة من الهيئة مقدمة رتبة على الظن المطلق على تقدير عدم إفادتها للعلم؟ فربما يقال: إن العلامات مع عدم إفادتها للعلم تكون في عرض الظن المطلق ولاوجه لتقدمها عليه.

ولكن الانصاف أنه ليس كذلك، فإن العلامات على فرض تسليم عدم إفادتها للعلم ليست في رتبة الظن المطلق، إذ لإشكال في كونها منضبطة في نوعها مستخرجة من أسا مستحكم مفيدة للاطمئنان غالبا، فهي مقدمة على الظن المطلق كتقدم البينة عليه أيضا، لما عرفت من عموم حجية البينة في باب المواقيت، وأنها لا تختص بباب الترافع وما كان الشك فيه من جهة الحلية والحرمة الذاتيان، كما ربما يتوهم من قوله عليه السلام: والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة (٢). إلا أنه قد تقدم أن ورودها في ذلك لا يوجب الاختصاص

(١) منتهى المطلب: ص ٢١٩ في القبلة.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، وفيه اختلاف بسير. [*]

[١٥٦]

فالاقوى أن البينة في عرض العلم مقدمة في الرتبة على الظن المطلق، لان الظن متأخر عن العلم، والمفروض أن البينة في عرض العلم لعدم تقييد في دليل حجيتها، فيكون الظن متأخرا عن البينة أيضا، ولا يعقل أن يكون ما في طول الشيء في عرضه.

وبعبارة اخرى: أن من قامت عنده البيئة يكون عارفا بالقبلة بالتعبد، فيخرج عن موضوع " من لايعلم " الذي اخذ موضوعا لحجية الظن. نعم في خصوص المقام إشكال وهو أن حجية البيئة في الموضوعات كحجية الخبر الواحد في الاحكام مقصورة بما إذا كان الاخبار عن حس وشهود لالحدس والاجتهاد، وهذا المعنى في باب الاخبار عن القبلة منسد، لان مستند الشهود إما الاجتهاد وهو حدسي، وإما العلامات المنصوبة المأخوذة من الهيئة وهي أيضا حدسية، فلايجوز التعويل على البيئة في أمثال المقام (١)، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف الاشكال، فإن العلامات المستخرجة من الهيئة ليست حدسية، لان الضابط في الامور الحدسية هو أن يكون ذلك بإعمال نظر واجتهاد، واستعمال المقدمات النظرية والاقيسة الاجتهادية لاستنتاج المطالب، كاستنتاج الفقيه الحكم الشرعي من الادلة بحسب ما يفهم منها، ومن المعلوم أن علم الهيئة ليس من هذا القبيل، بل هو كعلم الحساب مأخوذ من مبادئ حسية ومقدمات مشهورة، بداهة أن معرفة طول البلاد وعرضها من الامور الحسية التي يعرفها كل من كان أهلا لها، ومجرد عدم معرفة كل أحد لها لا يخرجها عن الحسية، فهو من قبيل معرفة الصائغ مقدار الغش في الذهب ومعرفة المقوم مقدار

(١) ويمكن أن يقال: إن اعتبار البيئة في أمثال المقام إنما هو من باب اعتبار قول أهل الخبرة، لامن باب الشهادة حتى يقال: إنه يعتبر أن تكون عن حس والحس مفقود في مثل المقام فتأمل فانه لو كان اعتبار ذلك من باب أهل الخبر لم يكن وجه لاعتبار التعدد، فتأمل. " منه ". [*]

[١٥٧]

قيمة الدار، وهل يمكن ان يدعي أحد أن معرفة الصائغ مقدار الغش يكون حدسيا والحاصل: أن الضابط في الحسيات أن تكون مأخوذة من مباد حسية وإن احتاجت إلى

إعمال نظر في استخراجات المحسوسات، إذ ليس كل محسوس مشاهدا بالبصر، بداهة أن معرفة هذا الحامض وأنه من ماء النارج أو الحصرم يحتاج إلى إعمال نظر مع أنه من المحسوسات، فالقول بأن علم الهيئة مبني على الحدسيات في غاية الوهن والسخافة.

وعليه لإشكال في حجية البيئة إذا كان مستندها العلام المنصوبة المستخرجة من الهيئة، نعم لو كان مستندها امورا اخر اجتهادية تكون حينئذ في عرض الظن المطلق إذا أفاد من قولها الظن، ولا وجه حينئذ لتقدمها عن الظن الحاصل باجتهاد نفس المكلف كما لا يخفى.

فحصل من جميع ما ذكرنا: أن العلم والعلام والبيئة تكون في عرض واحد ومقدمة على الظن المطلق، كما أنها مقدمة على الامتثال الاجمالي من الصلاة إلى أربع جهات، بناء على أن الامتثال التفصيلي مقدم على الامتثال الاجمالي كما بين في محله، وكما أن البيئة تكون مقدمة على الامتثال الاجمالي كذلك الظن الحاصل بالاجتهاد في مورد اعتباره يكون مقدما على الامتثال الاجمالي، لان الظن يكون حينئذ حجة شرعية، والامتثال به يكون امتثالا تفصيلا فيقدم على الامتثال الاجمالي وما يظهر من خبر خراش (١) من نفي اعتبار الاجتهاد وأن الحكم عند تعذر

(١) وهو أنه قال للصادق عليه السلام: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم نعرف مما كنا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال عليه السلام: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلي إلى أربع وجوه (*). " منه "

(* الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٦ من أبواب القبلة، ح ٥ وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٥٨]

العلم هو الصلاة إلى أربع جهات فمأول أو مطروح، لما سيمر عليك إن شاء الله من صراحة الاخبار في أن الحكم عند تعذر العلم هو التحري والاجتهاد والعمل بما أدى إليه اجتهاده، وهذه الاخبار مع صراحتها وصحتها وعمل المشهور عليها، لا يمكن طرحها

لاجل خبر يحتاج العمل به إلى جابر مفقود في المقام.

مع أنه ليس بصريح في نفي الاجتهاد والاختصاص بالظن عند تعذر العلم، بل لظاهر فيه لاحتمال أن يكون المراد من قوله عليه السلام " ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصل إلى أربع وجوه " هو أنه ليس كما يزعمون من أنه لو غمت عليه الامارات ولم يمكن الاجتهاد والتحري صلى إلى أي جهة شاء، بل يعتبر أن يصلي حينئذ إلى أربع جهات، ويحتمل أن يكون المراد من الاجتهاد في كلام السائل هو العمل بالرأي والاستحسان من دون أن يكون ذلك بتحري واستناد إلى أمارة مفيدة للظن، وهذا المعنى من الاجتهاد ليس بمعتبر عندنا، ولا يجوز التعويل عليه عند فقد العلم، بل لابد حينئذ من الصلاة إلى أربع جهات.

والحاصل: أنه لابد إما من طرح الخبر وإما من تأويله، لعدم مقاومته لما دل من أن الحكم عند تعذر العلم هو التحري والاجتهاد، وأن ذلك مقدم على الصلاة إلى أربع جهات، كقوله عليه السلام في صحيح زرارة: يجزي التحري أبدا إذ لم يعلم أين وجه القبلة (١). وكموثق سماعه سألته عن الصلاة بالليل والنار إذا لم ير الشمس والقمر ولا النجوم، فقال عليه السلام: اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهداً (٢). وغير ذلك من النصوص الدالة على اعتبار الاجتهاد. ثم إنه لا يخفى عليك أنه لا فرق فيما ذكرناه من وجوب التحري والاجتهاد عند

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٣ باب ٦ من أبواب القبلة، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٤ باب ٦ من أبواب القبلة، ح ٣ وفيه اختلاف يسير. [*]

فقد العلم بين الاعمى وغيره، وما في بعض الكلمات من أن الاعمى يفقد ليس المراد منه التقليد الاصطلاحي الذي هو عبارة عن الاخذ بقول الغير تعبدًا وبلا دليل، بل المراد منه

هو أن الاعمى إذا لم يتمكن من تحصيل العلم وكان المورد مورد الاجتهاد والتحري يسأل عن الغير ويأخذ بقوله، لكن لامطلقا بل إذ حصل له الظن من قوله، لان هذا هو التحري الممكن في حق الاعمى غالبا، فإنه لادليل على اعتبار التقليد في الموضوعات.

وما ورد (١) في بعض الروايات من أن الاعمى إذا لم يعرف القبلة يرى من يسدده إليها ويوجهه نحوها ليس المراد من التقليد، بل المراد منه أنه يرى من يعرفه القبلة حتى يصلي نحوها، فهذه الروايات تدل على وجوب تحصيل العلم على الاعمى إذا كانت القبلة معلومة مشخصة عند الناس، وهذا مما لاكلام فيه، فإنه لو كانت القبلة معلومة كما إذا كان في مسجد الحرام يجب على الاعمى تحصيل العلم بها ولو بالسؤال، وليس في مثل هذا موقع للاجتهاد والتحري، لان الظاهر من أخبار التحري إنما هو فيما إذا لم تكن القبلة معلومة مشخصة كيوم غيم وأمثال ذلك، وأما إذا كانت القبلة معلومة غاية الامر أن الاعمى لخصوص عماء لم يعرف القبلة فليس هذا مورد التحري والاجتهاد، بل يجب عليه أولا السؤال حتى يحصل له العلم، ومع فرض عدم حصوله يصلي إلى أربع جهات ولاعبرة بالظن حينئذ، بل غير الاعمى أيضا كذلك.

والحاصل: أن في المقام دعويين: (الاولى) أن الحكم عند فقد العلم هو الاجتهاد والتحري، سواء في ذلك الاعمى وغيره، ولاعبرة بالتقليد ولادليل عليه (الثانية) أن مورد الاجتهاد والتحري إنما هو فيما إذا لم تكن القبلة معلومة، كما إذا

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٥ باب ٧ من أبواب القبلة، ح ١ و ٢ و ٣. [*]

[١٦٠]

كان يوم غيم بحيث لم ير الشمس والقمر كما هو مورد الاخبار (١)، وأما إذا كانت القبلة معلومة ولم يكن مانع من ملاحظة العلامات المنصوبة لمعرفة فليس هذا مورد الاجتهاد والتحري، بل اللازم في مثل هذا العلم، ومع التعذر لمانع شخصي كالعمى

فالصلاة إلى أربع جهات، ولا فرق في ذلك أيضا بين الاعمى وغيره.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن لمعرفة القبلة مرتبتين

(الاولى) العلم وما يلحق به من الامارات والبيئة

(الثانية) التحري والاجتهاد والاخذ بالاحرى. ولو فقد المرتبتان جميعا فاللازم هو الصلاة إلى أربع جهات كما عليه المعظم، ويدل عليه مضافا على الاجماع المحكي في عدة من كتب الاصحاب مرسل خداش (٢) المتقدم، وهو إن اشتمل على ما لايقول به المشهور من نفي الاجتهاد إلا أنه قد عرفت الجواب عن ذلك، مع أن المشهور أخذوا به فيما نحن فيه، إذ الظاهر أنه ليس لهم مستند في الصلاة إلى أربع جهات سواه، وإن حكي عن الكافي والفقهاء أنهما قالوا: روي أن المتحير يصلي إلى أربع جوانب كما عن الاول (٣)، وأنه قد روي فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أن يصلي إلى أربع جوانب كما عن الثاني (٤)، وقد استفاد بعض الاعلام أن هاتين الروايتين غير مرسل خداش وليس بكل البعيد، وعلى أي حال يكفيليا لما نحن فيه مرسل خداش بعد جبره بعمل المشهور. وبذلك يكون مقدا على ما دل من أن الحكم عند التحير هو الصلاة إلى جهة

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٣ باب ٦ من أبواب القبلة.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٦ باب ٨ من أبواب القبلة، ح ٥.

(٣) الكافي: ج ٣ ص ٢٨٦ ح ١٠ من كتاب الصلاة.

(٤) الفقيه: ج ١ ص ٢٧٨ باب القبلة ذيل ح ٨٥٤. [*]

[١٦١]

من الجهات حيث شاء، كما في مرسل ابن أبي عمير عن زرارة: سألت أبا جعفر عن قبلة المتحير، فقال: يصلي حيث يشاء (١). وفي صحيحة زرارة: يجزي المتحير أبدا

أينما يتوجه (٢). وقد اطنب في الجواهر (٣) في مقام الجواب عن هذه الروايات وضعفها وأنها مجعولة أو محرفة، ولكن الانصاف أنه لاجابة إلى هذا التطويل، فإن نسبة هذه الروايات مع مرسل خدش (٤) بالاعم والاصح المطلق، فإن الموضوع في خبر خدش هو المتمكن من الصلاة إلى أربع جهات، وهذه الاخبار أعم من ذلك، فيجب حملها على من لا يتمكن من الصلاة إلى أربع جهات على قواعد باب التعارض بالاعم المطلق، فتأمل. بقي في المقام امور ينبغي التنبيه عليها.

الاول: أنه يعتبر أن تكون الصلوات الاربع إلى جهات أربع متساوية النسبة تقريبا، ولا يكفي صلاتها إلى جهة واحدة أو جهتين، لان المتبادر من قوله عليه السلام في خبر خدش " فليصل إلى أربع وجوه " هو ذلك كما لا يخفى، مضافا إلى أن الصلاة إلى أربعة وجوه متساوية النسبة إما محصلة للقبلة وإما أن لا يبلغ الانحراف عنها إلى اليمين والشمال، وهو مجز أيضا في الجملة وفي بعض الاحوال، وهذا بخلاف ما إذا صلى الاربع إلى جهة واحدة أو جهتين، فإنه ربما يكون الانحراف إلى ما وراء اليمين والشمال، وهو لا يجزي في حال من الاحوال.

وما يقال من أنه بناء على هذا يمكن الاكتفاء بثلاث صلوات على ثلاث جهات متساوية، لان الانحراف على تقديره أيضا لا يبلغ اليمين والشمال، فلا وجه

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٦ باب ٨ من أبواب القبلة، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٦ باب ٨ من أبواب القبلة، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٤١٢.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٦ باب ٨ من أبواب القبلة، ح ٥. [*]

ففساده غني عن البيان بعد ورود النص بأربع صلوات، مضافا إلى أنه لو خيلنا وأنفسنا
لكان اللازم هو الصلاة بمقدار يعلم بوقوع أحدها إلى القبلة، كما هو الشأن في جميع
الموارد التي يحكم فيها بلزوم الاتيان بالمقدمات العلمية، غاية الامر أنه بالنص أسقطنا
الزائد على أربع صلوات، وتبقى الأربعة على حالها من لزوم الاتيان بها من باب
المقدمة العلمية، فلاوجه للاكتفاء بثلاث صلوات.

وما يتوهم من أنه بعد سقوط الزائد على الأربعة لا تكون الأربعة حينئذ مقدمة علمية حتى
يلزم الاتيان بها لذلك، لعدم كونها محصلة للعلم بالصلاة إلى القبلة. فليس بشيء فإنه
مضافا إلى أن سقوط بعض مقدمات العلمية لا يوجب سقوط بعضها الآخر كما بين في
الاصول، وعليه بنينا بوجوب (١) بما أمكن من المحتملات في الشبهة الوجوبية الغير
المحصورة يمكن أن يقال: إنه من ورود النص بأربع صلوات يستكشف أن الشارع
وسع القبلة في هذا الحال إلى ربع الفلك، وجعل المواجهة إلى ربع الدائرة التي تكون
الكعبة فيها مجز في هذا الحال، وعليه يكون الصلوات إلى أربع جهات من باب المقدمة
العلمية لأحراز المواجه إلى ربع الدائرة التي تكون القبلة فيها، فتأمل جيدا.

الامر الثاني: هل يعتبر أن يستوفي أولا محتملات الظهر ثم يعقبه بمحتملات العصر،
أولا يعتبر ذلك بل له أن يصلي الظهر والعصر معا إلى جهة وهكذا إلى أن يستوفي
محتملاتهما معا، نعم ليس له أن يستوفي محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الظهر،
وكذا ليس له أن يصلي العصر إلى جهة مغايرة لصلاة الظهر، بل لابد أن يصلي العصر
إلى الجهة التي صلى الظهر إليها؟

(١) سقط من هنا كلمة " الاتيان ". [*]

أقول: هذه المسألة مبنية على أن الامتثال الاجمالي هل هو في عرض الامتثال التفصيلي أو في طوله، فلو قلنا بالاول فلا يعتبر أن تقع احتمالات العصر عقيب جميع احتمالات الظهر، ولو قلنا بالثاني فيعتبر ذلك.

وتفصيل ذلك هو أنه لا إشكال في اشتراط الترتيب بين الظهر والعصر، ولا بد من إحراز وقوع العصر عقيب الظهر كسائر الشرائط التي لا بد من إحرازها في مقام الامتثال، وهذا مما لا كلام، إنما الكلام في أنه يعتبر في حسن الامتثال من إحراز الترتيب حين فعل العصر بحيث يكون حين اشتغاله بالعصر محرزا لوقوع الظهر حتى يكون محرزا للترتيب في ذلك الحال، أو أنه يكفي في تحقق الامتثال وحسنه إحراز الترتيب ولو بعد فعل العصر؟ فلو قلنا بكفاية الاحراز البعدي فله فعل الظهر والعصر معا إلى جهة واحدة، لأن حين فعل العصور إن لم يعلم بالترتيب ووقع العصر عقيب الظهر لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة إلا أنه بعد استيفاء جميع الاحتمالات يعلم بالترتيب ووقوع العصر بعد الظهر، ولو قلنا بلزوم العلم بالترتيب حين فعل العصر فاللازم تأخير احتمالات العصر عن احتمالات الظهر، لأنه يعلم حينئذ بفراغ ذمته عن الظهر حين اشتغاله باحتمالات العصر.

فإن قلت: حين فعل كل واحد من احتمالات العصر لا يعلم أيضا بوقوع العصر عقيب الظهر، لاحتمال أن لا تكون القبلة في تلك الجهة فلا تكون هذه الصلاة عصرا واقعيا، والمعتبر من الترتيب هو وقوع العصر الواقعي عقيب الظهر الواقعي لامطلقا، ولا يمكن العلم بهذا حين فعل كل واحد من احتمالات العصر، فبالاخرة ينتهي الامر إلى حصول العلم بالترتيب بعد استيفاء جميع الاحتمالات، ويرتفع الفارق بين القولين. قلت: الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإنه لو صلى العصر عقيب جميع

[١٦٤]

احتمالات الظهر يعلم إجمالا حين فعل كل واحد من احتمالات العصر أن هذه الصلاة

التي بيده واقعة عقيب الظهر الواقعي، فهو من جهة تكليفه الظهري فارغ الذمة، وإن كان لا يعلم بأن هذه الصلاة التي بيده عصرا واقعيًا لاحتمال أن لا تكون إلى القبلة، إلا أن هذا الجهل، لاجل الجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب، وهذا بخلاف ما إذا صلى الظهر والعصر معًا إلى جهة واحدة، فإنه كما يكون جاهلاً بأن صلاته العصري واقعة إلى القبلة كذلك يكون جاهلاً بفراغ ذمته عن الظهر، ففي الفرض يكون جاهلاً بكل من القبلة والترتيب معًا، وبناء على أن يكون الامتثال التفصيلي مقدما على الامتثال الاجمالي يجب عليه رفع جهله بالنسبة إلى الترتيب، لأنه يتمكن من ذلك بتأخير محتملات العصر عن محتملات الظهر مع الامكان، وإن لم يتمكن رفع جهله بالنسبة إلى القبلة ولا ملازمة بينهما، فما نحن فيه نظير ما إذا كانت القبلة اللباس كلاهما مشتبهين، ويمكنه رفع اشتباهه بالنسبة إلى اللباس وامتياز الطاهر منه عن النجس، ولا يمكنه رفع اشتباهه بالنسبة إلى القبلة، فهل يمكن أن يتوهم أحد بناء على تقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي أنه لا يلزم عليه رفع اشتباهه بالنسبة إلى اللباس لكونه مشتبه القبلة ويصلي في كل واحد من الثوبين إلى أربع جهات؟ فإن قلت: فرق بين ما نحن فيه والمثال، فإن في المثال عند عدم رفع اشتباهه عن اللباس يلزم زيادة في المحتملات ولزوم تعدد الصلاة في كل واحد من الثوبين إلى كل واحدة من الجهات الأربع، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنه سواء صلى الظهر والعصر معًا إلى جهة أو عقب محتملات العصر عن محتملات الظهر لا يلزم زيادة في المحتملات، ولا يلزمه أكثر من صلاة الظهر أربع إلى أربع جهات وكذلك العصر، ومن المعلوم أن تقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي على القول به إنما هو فيما إذا استلزم من الامتثال الاجمالي التكرار، وعند استلزام التكرار

[١٦٥]

يكون الامتثال التفصيلي في عرض الامتثال الاجمالي كما ثبت في محله.

قلت: ليس التكرار بنفسه محذورا، بل إنما منع من التكرار لأنه امتثال اجمالي وهو متأخر رتبة عن الامتثال التفصيلي، وهذا المحذور بعينه يأتي فيما نحن فيه وإن لم يلزم منه زيادة في المحتملات، والحاصل: أن تأخر رتبة الامتثال الاجمالي عن التفصيلي

أوجب لمنع التكرار، لا أن لمنع التكرار أوجب تأخر رتبة الامتثال الاجمالي عن التفصيلي.

إذا عرفت ما ذكرنا من ابتناء المسألة على تلك المسألة فاعلم أن شيخنا الاستاد مد ظله حيث اختار في تلك المسألة تأخر رتبة الامتثال الاجمالي عن التفصيلي كما ذكرنا وجه ذلك في حجية القطع مفصلا فذهب في هذه المسألة إلى لزوم تأخر احتمالات العصر عن احتمالات الظهر، وكذا الكلام فيما كان من هذا القبيل كموارد الجمع بين القصر والاتمام وأمثال ذلك، فتأمل جيدا.

الامر الثالث: لوضاق الوقت عن استيفاء جميع احتمالات الظهر والعصر كما إذا لم يسع الوقت إلا لسبع صلوات، فهل يدخل النقص على الظهر أو على العصر أو يتخير؟ وجوه: أما الوجه الاول فهو تخيل شمول أدلة الاختصاص لما نحن فيه، بدعوى أن مقدار أربع صلوات من آخر الوقت مختص بالعصر، لان مقدمات العلمية كمقدمات الصحة مشمولة لادلة الاختصاص. ولكن قد تقدم سابقا أن مقدمات الصحة غير داخلة في أدلة الاختصاص فكيف بالمقدمات العلمية، فالوجه الاول ضعيف جدا.

وأما الوجه التخييري فهو تخيل أن ما نحن فيه إنما يكون من باب التزام، فإن التكليف بالظهر والعصر معا فعلي وإنما المتأخر هو زمان الامتثال، وحيث لم يكن في البين أهم ومهم فاللازم هو التخيير على قواعد باب التزام. وهذا

[١٦٦]

التخيل أيضا فاسد، فإن ما نحن فيه وإن كان من باب التزام إلا أن حيث كان فعل العصر مشروطا شرعا بفعل الظهر لادلة الترتيب فاللازم هو استيفاء احتمالات الظهر، لان فعل الظهر غير مشروطة بشرط فما نحن فيه نظير ما إذا عجز عن القيام في ركعة من ركعات الصلاة، ودارر الامر بين ترك القيام في الركعة الاولى أو في الركعة الثانية، لانه كما يجب القيام في الركعة الاولى لقدرته فعلا عليه والقعود في

الركعة الثانية لعجزه عنه، ولا يمكنه العكس إذ لا موجب للقعود في الركعة الاولى مع كونه قادرا على القيام فيها، فكذاك فيما نحن فيه يجب فعل الظهر إلى أربع جهات لقدرته على تحصيل القبلة فيها، ويدخل النقص على العصر لعجزه عنها عند فلحها. بل ما نحن فيه أولى من المثال، لان ترتب الركعة الثانية على الاولى ليس بشرعي بل هو أمر تكويني، وهذا بخلاف ترتب العصر على الظهر فإنه أمر شرعي، وصحة العصر مشروطة شرعا بفعل الظهر.

وحاصل الكلام: أنه قد تحرر في باب التزام أنه كل أمرين مترتبين إذا وقع التزام بينهما يجب صرف القدرة على الاول منهما، لعدم اشتراط الاول بشرط غير القدرة وهي حاصلة بالفرض، بخلاف الثاني فإنه مشروط بكونه عقيب الاول سواء كان شرط الوجوب أو شرط الواجب، فلا بد من ملاحظه القدرة حين تحقق شرطه والمفروض أنه لاقدرة له في ذلك الحين.

نعم لو كان المتأخر في نظر الشارع، كالقيام الركني في المثال المتقدم لكان اللازم صرف قدرته إلى المتأخر، لان الاهمية موجبة لتولد خطاب إحفظ قدرتك إلى الاهم، فتأمل فإن المقام لايسع أكثر من ذلك وتفصيله موكول إلى محله. فظهر أن الاقوى من الوجوه هو الوسط.

[١٦٧]

الامر الرابع: لوضاق الوقت إلا عن ثلاث أو اثنتان، فهل يجب فعلها أو يقتصر على واحدة منها إلى أي جهة شاء؟ ربما يتوهم أنه لا يجب عليه فعل ما تمكن من الجهات بعد عدم إمكان الاربع، لان المفروض عدم التمكن من الصلاة إلى القبلة أو ما بحكمها من استقبال ربع الفلك، فتخرج الجهات الباقية عن كونها مقدمة علمية، نعم لما كانت الصلاة لا تسقط بحال يجب عليه صلاه واحدة إلى أي جهة شاء، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعفه، لان سقوط بعض المقدمات العلمية لا يوجب سقوط الباقي، فهو كما إذا اضطر إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة، فكما أن الاضطرار إلى بعض الاطراف لا يوجب

جواز فعل الباقي في الشبهة التحريمية وترك الباقي في الشبهة الوجوبية كما بين في محله فكذلك فيما نحن فيه.

فإن قلت: نعم الامر وإن كان كذلك وأن مقتضى القاعدة عند سقوط بعض المقدمة العقلية عدم سقوط الباقي، إلا أن في المقام حيث ورد الدليل على أن المتحير يكفيه الصلاة إلى أي جهة شاء، غاية الامر أنه رفعنا اليد عنه في صورة التمكن من الاربع لرواية (١) خدش، فيبقى باقي الصور داخل تحت ذلك الدليل، فلا وجه حينئذ لايجاب الثلاث أو الاثنان عليه.

قلت: لاوجه لهذا الاشكال بعد ملاحظة الادلة الواردة في المقام وملاحظة الجمع بينهما، وتفصيل ذلك هو أنه ببعد ورود اعتبار كون الصلاة إلى القبلة وأنه أينما كنتم فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام، وبعد ورود أن ما بين المشرق والمغرب قبلة (٢)، وبعد ورود (٣) ان غير المتمكن يصلي إلى أربع جهات، لابد من

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٦ باب ٨ من أبواب القبلة، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٨٧ باب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٥ باب ٨ من أبواب القبلة. [*]

[١٦٨]

ملاحظة ما يتحصل منها، فنقول: إن مقتضى القاعدة الاولى هو أنه عند التمكن من معرفة القبلة يجب الصلاة إليها، بمقتضى قوله تعالى: فولوا وجوهكم (١)، وقوله عليه السلام في موثق عمار بعد السؤال عن رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته قال عليه السلام: إن كان متوجها فيما بين المغرب والمشرق فليحول وجهه إلى القبلة ساعة يعلم (٢)، الخبر. فإن الظاهر منه أنه لو علم جهة القبلة فاللزم عليه هو الصلاة نحوها ولايكفيه غيرها.

ثم إنه قد ورد أيضا أن ما بين المغرب والمشرق قبلة كما في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لأصلاة إلا إلى القبلة، قال: قلت: أين حد القبلة؟ قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله (٣). وهذه الرواية وإن حملناها سابقا على ما إذا تبين له بعد الصلاة كما في عدة من روايات آخر إلا أنه لاداعي إلى هذا الحمل بعد عموم اللفظ وشموله إلى ما قبل الصلاة.

وطريق الجمع بين هذه الرواية وما دل من وجوب استقبال عين الكعبة هو أن استقبال العين إنما هو للمتمكن من معرفتها، بداهة أن التكليف بالتوجه نحوها إنما هو فرغ الامكان فهو مخصوص قهرا بالمتمكن، وأما قوله عليه السلام " ما بين المشرق والمغرب قبلة كله " فلا بد من حمله بما إذا يتمكن من معرفة القبلة، كما ربما يشعر به قوله في السؤال " أين حد القبلة " أي أين حد القبلة التي يجزي الصلاة إليها في الجملة أي في صورة عدم التمكن من استقبال العين، فقال عليه السلام " ما بين المشرق والمغرب قبلة " أي مع عدم معرفة القبلة يجزيه الصلاة إلى ما بين

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٩ باب ١٠ من أبواب القبلة، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢١٧ باب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩، وفيه اختلاف يسير. [*]

[١٦٩]

المشرق والمغرب، فلو علم جهة المشرق والمغرب فهو، وإن لم يعلم جهتهما فلا بد من إحراز كون صلاته واقعة بينهما، وذلك إنما يكون بالصلاة إلى ثلاث جهات على نحو التثليث، فإنه حينئذ يجوز كون صلاته واقعة بينهما ولا يكفيه الصلاة إلى ثلاث جهات على نحو التربيع، لعدم إحراز البيئونية حينئذ كما لا يخفى.

ثم إنه لو خيلنا وأنفسنا لكان اللازم عند التحير وعدم معرفة القبلة هو الاكتفاء بثلاث صلاة على جهة التثليث، ولكن بعد ورود الدليل على أنه يصلي إلى أربع جهات فلا بد مع التمكن من الأربع من الصلاة إلى أربع، ويبقى صورة عدم التمكن من الأربع والتمكن من الثلاث تحت إطلاق قوله " ما بين المشرق والمغرب قبلة " فلا بد من الصلاة إلى ثلاث جهات على جهة التثليث لاحتراز البيئونية، ولا يجوز الاكتفاء بواحدة.

نعم يبقى في المقام صورة ما إذا لم يتمكن إلا من صلاتين، فإنه خارج عن تحت دليل الأربع وخارج عن " ما بين المغرب والمشرق " فيمكن أن يقال حينئذ بالاكتفاء بصلاة واحدة، لا إطلاق قوله عليه السلام " صلى إلى أي جهة شاء " (١) ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنه بعد خروجه المتمكن من الأربع والثلاث من ذلك الإطلاق فيصير إطلاقه موهونا ويكون المتيقن منه هو ما إذا لم يتمكن إلا من جهة واحدة، ويبقى المتمكن من الاثنين باقيا على حكمه الأصلي من وجوب الاتيان بالمقدمات العلمية مهما أمكن. هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاذ مد ظله في هذا المقام، ولكن بعد للنظر فيه مجال، فتأمل.

الامر الخامس: أنه لا إشكال في عدم الاعادة والقضاء على من صلى أربع ثم

(١) تهذيب الاحكام، ج ٢ ص ٤٥ باب ٥ من ابواب القبلة، ح ١٤٣ نقلًا بالمضمون. [*]

[١٧٠]

تبين الخلاف وأن القبلة لم تكن على نفس الجهة التي صلى نحوها بل كانت بيمينها ويسارها، لأنه مضافا إلى أن الحكم بالصلاة إلى الأربع وسقوط الزائد لم يكن من قبيل الحكم الظاهري الذي يمكن انكشاف الخلاف فيه، بل هو حكم واقعي جعل للمتحير، فقبلة المتحير في الحقيقة في هذا الحال هي ربع الفلك، أن صلاته تكون حينئذ فيما بين المغرب والمشرق، وقد ورد النص على أن الصلاة لو وقعت بينهما لإعادة وقضاء (١). ومنه يعلم أيضا الحكم فيما إذا لو صلى إلى ثلاث جهات فيما إذا كان تكليفه ذلك

وأنة لإعادة عليه ولاقضاء، لان ما بين المغرب والمشرق قبلة له في هذا الحال حقيقة.

وأما لو صلى إلى جهة واحدة فيما كان تكليفه ذلك فربما يتوهم وجوب الاعادة والقضاء لو كان مستدبرا، ووجوب الاعادة فقط لو كان إلى جهة المشرق والمغرب، وعدم وجوب شئ لو كان بينهما إلى جهة القبلة، لما سيمر عليك من الاخبار الدالة على ذلك.

ولكن يدفعه أن تلك الاخبار مقصورة بمن أحرز جهة القبلة فتبين الخطأ، لامن لم يحرز القبلة لعدم معرفتها وكان تكليفه الواقعي الصلاة إلى أي جهة شاء كما فيما نحن فيه. فالاقوى عدم الاعادة والقضاء عليه أيضا، وإن أشكل شيخنا الاستاذ بالنسبة إلى الاعادة.

نعم يبقى صورة واحدة وهو ما إذا صلى إلى جهتين فيما كان تكليفه ذلك، فإنه خارج عما بين المغرب والمشرق وخارج عن إطلاق الصلاة إلى أي جهة شاء، فمقتضى القاعدة في صورة انكشاف الخلاف أن يكون عليه الاعادة والقضاء، وإن كان بعيدا من المذاق حيث إنه من صلى إلى جهة واحدة لا يكون

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٩ باب ١٠ من أبواب القبلة، ح ٥ نقلا بالمضمون. [*]

[١٧١]

عليه إعادة ولاقضاء ومن صلى إلى جهتين يكون عليه الاعادة والقضاء، فتأمل.

الامر السادس: لافرق في عدم التمكن فيما ذكر له من الاحكام بين أن يكون ذلك لضيق الوقت أو لامر آخر، لاطلاق الدليل.

الامر السابع: لو حصل له الظن إلى أن القبلة في أحد هاتين الجهتين فهل يلحق هذا الظن بالظن إلى القبلة في الاعتبار بحيث لايجب عليه الصلاة إلى أربع، أو لايلحق

بذلك بل يجب عليه الصلاة إلى أربع؟ ربما يتوهم ابتناء المسألة على أن اعتبار الظن بالقبلة هل يلزم اعتبار الظن بالنفي وأن القبلة لم تكن في هذه الجهة أو لايلزم، فإن قلنا بالملازمة فلا يجب عليه الصلاة إلى أربع، لأن الظن بكون القبلة في أحد هاتين الجهتين يلزم الظن بعدم القبلة في الجهتين الباقيتين، والمفروض اعتبار الظن بالنفي كالأثبات، فلا تجب الصلاة إليهما.

وإن لم نقل بالملازمة فتجب، لأن الظن بعدم القبلة في الجهتين وجوده كعدمه، هذا ولكن لا يخفى عليك عدم ابتناء المسألة على ذلك، فإنه وإن قلنا بالملازمة بين اعتبار الظن بالأثبات وبين اعتباره بالنفي لكن هذه الملازمة إنما هي فيما إذا كان الظن بالأثبات معتبرا، والظن في كون الثلبة في أحد هاتين الجهتين لم يقد دليل على اعتباره، لخروجه عن موضوع الاخبار التي [دلت] (١) على اعتبار الظن بالقبلة، فإنها ظاهرة في الظن في جهة خاصة لامررد بين جهتين، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام " فتحرى وتعمد القبلة جهديك " (٢) فإذا لم يكن مثل هذا الظن معتبرا فكيف يقال باعتبار الظن بالنفي؟ فلا بد له حينئذ من الصلاة إلى أربع مع الامكان، فتأمل، جيدا.

(١) ما بين المعقوفتين لم توجد في النسخة واثبتناه لاقتضاء السياق.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٣ باب ٦ من أبواب القبلة. [*]

[١٧٢]

هذا تمام الكلام في أحكام الجاهل بالقبلة والمتحير بها.

لايجوز صلاة الفريضة على الراحلة اختياراً إلا مع الضرورة

إعلم أن هنا مسائل ينبغي التعرض لها.

الاولى: الصلاة على الراحلة وما يجري مجراها من الحمل والارجوحة والقجوة وما شابهها. والاشكال فيها من جهتين، من جهة الاستقبال ومن جهة الاستقرار. والمعروف الذي عليه المعظم أنه لايجوز أن يصلي الفريضة على الراحلة إلا لضرورة، وأما النافلة فيجوز مطلقاً ولو اختياراً. وهذا لايشكال فيه في الجملة، لدلالته جملة من الاخبار عليه كما سيمر عليك بعضها.

إنما الاشكال فيما إذا طرأ على الفرض النفل كالصلاة المعادة، أو طرأ على النفل الفرض كما لو نذر النافلة، فهل العبرة على الاصل في كل من الطرفين بأن يلاحظ في المعادة وما شابهها حكم الفريضة ويلاحظ في المنذورة حكم النافلة، أو أن العبرة على الوصف الطارئ أيضاً في كل من الطرفين، أو يفصل بين نقل عرض له الفرض فيلحقه أحكام الفرض وبين فرض عرض له النفل كالمعادة فيلحقه حكم النفل؟ ثم إن هذه الوجوه ليست في خصوص مسألة القبلة والاستقرار، بل هي جارية في جميع ما يختص به النافلة من الاحكام، كعدم بطلان الشك في الثنائية منها، وجواز البناء على الاكثر والاقل، وغير ذلك من الاحكام المختصة بالنافلة.

وعلى أي حال قيل: إن العبرة إنما هي حكم الاصل ولايلتفت إلى العارض، سواء كان الاصل نفلاً طرأ عليه الفرض كالمنذورة أو فرضاً طرأ عليه النفل

[١٧٣]

كالمعادة، ففي الاول يجوز صلاتها على الراحلة اختياراً ولا يبطلها الشك، وفي الثاني لايجوز صلاتها على الراحلة ويبطلها الشك لو كانت ثنائية أو ثلاثية. وقد استدل على ذلك بالاستصحاب في كل من الفرضين، ففي الاول استصحاب حكم النافلة إلى ما بعد

النذر، وفي الثاني استصحاب أحكام الفريضة إلى ما بعد صيرورتها نافلة، هذا. ولكن الانصاف أنه لاموقع للتمسك بالاستصحاب في كل من الطرفين، للشك في الموضوع إن لم نقل بتبدله قطعاً.

وبيان ذلك: هو أن الوصف العنواني الذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم.

تارة: بمناسبة الحكم والموضوع يكون المتفاهم منه عرفاً أن للوصف العنواني دخلاً في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً، كما في قوله: إعطى الزكاة الفقير فإن العرف يرى بمناسبة الحكم والموضوع أن لوصف الفقر دخلاً في الحكم بإعطاء الزكاة، فلو زال الفقر يكون من باب زوال الموضوع، وكذلك قوله: قلاد المجتهد العادل وأمثال ذلك مما يكون للوصف في نظر العرف دخلاً في الحكم.

وأخرى لا يرى العرف للوصف العنواني دخلاً في الموضوع بحسب مرتكزاته وما يراه من مناسبة الحكم والموضوع، بل يرى الوصف معرفاً ومن قبيل العلة للحكم لأنه جزء موضوع له، كقوله: الماء المتغير نجس، فإن العرف يفهم أن معروض النجاسة إنما هو جسم الماء لا وصف التغير، وإنما أخذ التغير علة لعروض هذا الحكم على نفس الماء، ومن هنا يرى النجاسة باقية ببقاء الماء وإن زال التغير، بحيث لو فرض حكم الشارع بالطهارة عند زواله يرى من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه مع بقائه لارتفاعه بارتفاعه.

وثالثة يشك في أنه من أي القبيلين هل للوصف العنواني دخل في الموضوع أو أنه يكون معرفاً وعلّة، ولاغرو في شك العرف في ذلك وتفصيله موكول إلى محله في

[١٧٤]

باب الاستصحاب.

ثم إنه لإشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الاول، للقطع بارتفاع الموضوع. وكذلك لإشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني، للقطع ببقاء الموضوع، فلو شك أن التغيير هل علة الحدوث فقط حتى تبقى النجاسة عند زواله، أو علة للبقاء أيضا حتى ترتفع بزواله، كان الاستصحاب هو المحكم. وأما القسم الثالث فلا يجري فيه الاستصحاب أيضا، للشك في الموضوع مع أنه يعتبر في باب الاستصحاب القطع ببقائه كما بين في محله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن مثل جواز الصلاة على الراحلة مع فوت الاستقبال والاستقرار، ومثل أن الشك في الثنائية لا يبطل، ومثل جواز البناء على الأقل والاكثر، وغير ذلك من الاحكام المترتبة على النافلة، حيث إنها كانت أحكاما تسهيلية وجعلها إنما هو لاجل التوسعة فهي إنما تتناسب النافلة لانه يتسامح فيها ما لا يتسامح في الفريضة، فمن القريب جدا أن يكون لوصف التنفل دخل في موضوع هذه الاحكام، لان مناسبة الحكم والموضوع يقتضي أن تكون جعل مثل هذه الاحكام المبتنية على التسامح والتسهيل إنما هو لاجل النافلة، لخلاف ما يقابلها من الاحكام من عدم جواز الصلاة على الراحلة، وبطلان الشك في الثنائية والثلاثية، ولزوم البناء على الاكثر، وأمثال ذلك من الاحكام الممتنية على التضييق وعدم المسامحة، فإنها تتناسب وصف الفرض، فمن القريب أيضا جدا أن يكون لوصف الفرض دخل في مثل هذه الاحكام.

والمنذورة حيث عرض لها وصف الفرض فتتناسب أن يلحقها أحكام الفرض، فلو ادعى أحد القطع بأن لوصفي الفرض والنفل دخلا في موضوع هذه الاحكام لما كان مجازفا وكانت دعواه في محله، فيكون المقام من قبيل القسم الاول الذي يكون للوصف العنواني دخل في متعلق الحكم مثل إعط الزكاة الفقير، ففي

[١٧٥]

مثل النفل الذي عرض له الفرض مما يقطع بارتفاع الموضوع فلا موقع للاستصحاب. وإن أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك، فيكون من القسم الثالث الذي يشك في الموضوع

فلايجري الاستصحاب فيه أيضا، والمنع عن الشك في مدخلية وفي الفرض والنقل في الاحكام يكون خلاف الانصاف، فالاقوى أنه لاموقع للاستصحاب في كل من الطرفين.

ثم إنه إن قام دليل بالخصوص على تسرية حكم النقل إلى بعد عروض الفرض وبالعكس فهو، وإلا كان المتبع إلى الاطلاقات والعمومات الدالة على اعتبار الشرائط من القبلة والاستقرار، وعموم البناء على الاكثر عند الشك في الرباعية، وبطلان الشك في الثنائية، والقدر الثابت من التخصيص هو ما كان نفلا بالفعل، لان المقام يكون من إجمال المخصص الذي يدور أمره بين الاقل والاكثر، فلا مانع من الرجوع إلى العمومات، فتأمل جيدا. هذا في النقل الذي طرأ عليه الفرض.

وأما الفرض الذي طرأ عليه النقل كالمعادة احتياطا وجماعة فالاقوى فيه أيضا مراعاة حكم الفرض.

أما الصلاة المعادة احتياطا فأصل نفليتها شرعا مشكل، بل إنما هو لاجل حكم العقل بحسن الاحتياط من جهة احتمال الخلل، وعلى فرض أن يكون الاعادة مستحبا شرعا فاستحبابه إنما هو لاجل جبر الخلل المحتمل وقوعه في الصلاة، فلا بد من أن تكون المعادة واجدة لجميع الشرائط حتى تقوم الصلاة المعادة مقام الاصل على تقدير وقوع الخلل فيها. وأما الصلاة المعادة جماعة فهي وإن كانت مستحبة شرعا إلا أن قوله

[١٧٦]

عليه السلام " ليختار الله أحبهما إليه " (١) يدل على أنها تكون من باب الامتثال عقيب الامتثال، فلا بد أن تكون أيضا واجدة لجميع الشرائط حتى يمكن أن تكون أحبهما إليه. نعم يبقى الاشكال في صلاة العيدين والجمعة في زمان الغيبة، وأنه هل يجري عليها أحكام الفرض أو أحكام النقل؟ ولعله يأتي تحقيقه إن شاء الله عند التعرض لها.

ثم لا يخفى عليك أن ما اخترناه من جريان أحكام الفرض على الناقل المنذورة إنما هو

في غير حكم الجماعة، وأما بالنسبة إلى حكم الجماعة بحيث يجوز له أن يصلي الصلاة النافلة المنذورة جماعة، كسائر الفرائض التي تشرع فيها الجماعة دون النوافل، فأمره مشكل. وإن كان يظهر من عبارة الشهيد (٢)، رحمه الله الاجماع على جواز ذلك، حيث حكى عنه: أن جميع أحكام الفريضة تجري على المنذورة حتى بالنسبة إلى الجماعة عندنا. فإن الظاهر من قوله " عندنا " هو دعوى الاجماع على ذلك، وإن كان في الظهور ما لا يخفى.

وعلى كل حال فالمتيقن إنما هو تسرية أحكام الفرض على المنذورة سوى الجماعة إلا أن يقوم دليل على خلافه، هذا ما يقتضيه القاعدة. ولكن في خصوص المقام وردت رواية على جواز الصلاة المنذورة على الراحلة، وهي رواية علي بن جعفر: سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلي كذا وكذا، هل يجزيه أن يصلي ذلك على دابته وهو مسافر؟ قال عليه السلام نعم (٣)

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٧ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠.

(٢) ذكرى الشيعة: ص ٢٦٥ س ١٦.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٢٣٨ باب ١٤ من أبواب القبلة، ح ٦. [*]

[١٧٧]

والنسبة بين هذه الرواية وما دل (١) على عدم جواز الفريضة على الراحلة إلا لضرورة إنما بالعموم من وجه، لأن هذه وإن كانت ظاهرة في خصوص النافلة كما لا يخفى وجهه إلا أنها أعم من حيث الضرورة وعدمها، وتلك الروايات وإن كانت في خصوص الفريضة إلا أنها أعم من حيث كونها منذورة أو غيرها، فلا بد من رفع اليد عن عموم أحدهما، إما بتخصيص الفريضة بغير المنذورة، وإما بتخصيص المنذورة بصورة الضرورة.

ودعوى أظهيرية رواية علي بن جعفر، لانصراف الفريضة في أخبار المنع إلى الفرائض الأصلية فلا تشمل المنذورة خالية عن الشاهد، لعدم الانصراف على وجه يوجب صرف اللفظ عن ظاهره، بل إنما هو من الانصرافات البدوية التي لأعبرة بها، فالانصاف أن الفريضة في أخبار المنع ظاهرة في الأعم من المنذورة والفرائض الأصلية، كما أن ما دل على جواز فعل المنذورة على الراحلة ظاهر في الأعم من الضرورة وغيرها.

بل ربما يدعى أن رواية علي بن جعفر أظهر، لان الظاهر من السؤال أن المنذورة هل هي كالفرائض لايجوز أن يصلحها على الراحلة أو أنها كالنافلة يجوز، فكأنه كان المرتكز في ذهن السائل أن حكم النافلة هو جواز صلاتها اختياراً على الراحلة، وكان جهة السؤال في أن النذر يوجب تغيير الحكم أو لايجب، فقوله عليه السلام " نعم " بمنزلة قوله إن النذر لايجب تغيير الحكم وبعد يجوز صلاتها اختياراً على الراحلة، فتأمل فإن هذا أيضاً كدعوى الانصراف في تلك الأخبار لا يخلو عن مناقشة، فالأظهيرية في البين في كل من الطرفين لم يكن، وعليه لا بد من رفع اليد عن ظهور أحدهما، هذا.

ولكن بعد لم يعلم عمل الأصحاب على

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٦ باب ١٤ من أبواب القبلة. [*]

[١٧٨]

رواية علي بن جعفر عليه السلام، فالقول بأنه لايجوز صلاة المنذورة على الراحلة اختياراً لا يخلو عن قوة.

ثم إن هنا مقامين للتكلم (الأول) في جواز الصلاة على الراحلة مع فوات بعض الشرائط

والافعال من القبلة والركوع والاستقرار وأمثال ذلك. (الثاني) جواز الصلاة على
الراحلة مع عدم فوات شئ من الشرائط والاجزاء.

أما المقام الاول: فالمعروف بين الاصحاب عدم جواز الفريضة على الراحلة اختيارا
وجوازه عند الضرورة، وأما النافلة فيجوز مطلقا، ويدل عليه عدة من الاخبار، كصحيح
عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل
القبلة، وتجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شئ، ويؤمي
في النافلة إيماء (١). وفي موثق عبدالله بن سنان قلت: لابي عبدالله عليه السلام: أيصلي
الرجل شيئا من المفروض راكبا؟ قال: لا، إلا من ضرورة (٢). وفي بعض الروايات
(٣) تقييد الضرورة بالشدة، ومعلوم أنه ليس المراد من الشدة البالغة حد القدرة، بل
المراد منها ما يعسر معه النزول والركوب.

وينبغي ان يعلم انه في مورد جاز الصلاة على الراحلة لابد من ملاحظة الشرائط
والافعال مهما أمكن، لان الضرورات تتقدر بقدرها، فيستقبل القبلة ولو بالتكبير مع
عدم التمكن من غيرها، ويراعي سائر الشرائط بقدر القدرة، ولا يعتبر

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٦ باب ١٤ من أبواب القبلة، ح ١، وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٧ باب ١٤ من أبواب القبلة، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٦ باب ١٤ من أبواب القبلة، ح ٥ و ١١. [*]

[١٧٩]

أن يصبر إلى ضيق الوقت كما يظهر من الشرائع (١)، بل يجوز له البدار لكن بشرط
اليأس عن زوال العذر، كما هو الشأن في جميع ذوي الاعذار، على ما يأتي بيانه إن
شاء الله في محله.

وحكم الصلاة على الراحلة [حكم] (٢) الصلاة ماشيا فيجوز عند الضرورة دون الاختيار، وادعي على ذلك الاجماع، والظاهر أنه لودار الامر بين الصلاة راكبا وبين الصلاة ماشيا فالحكم فيه التخيير، لان في كل منهما جهة لم تكن في الآخر، فإن في الركوب تقويتا للقيام مع استقرار المصلي بنفسه وإن كانت دابته متحركة، وفي المشي تقويت استقرار المصلي مع ثبوت القيام له، ولم يعلم أهمية أحد الجهتين، فلا محيص عن التخيير كما هو الشأن في كل متزاحمين لم يكن أحدهما أهم.

وربما يستدل على التخيير بقوله تعالى: وإن خفتم فرجالا أو ركبانا (٣).

وفي الاستدلال ما لا يخفي، لان المراد من رجالا أو ركبانا هو الحال المتلبس به المكلفين، فيصير المعنى إن خفتم العدو فصلوا سواء كنتم راكبين أو راجلين، وأين هذا من التخيير؟ هذا. ولكن يمكن أن يقال بتقديم المشي لاهمية القيام خصوصا الركني منه، فتأمل.

المقام الثاني: في جواز الصلاة على الراحلة مع عدم فوات شئ من الشرائط والاجزاء، كما إذا كانت الدابة معقولة وكان في كجاوة أو سرير يمكنه استيفاء الركوع والسجود

(١) شرائع اسلام: ج ١ ص ٦٦ في القبلة.

(٢) ما بين المعقوفين لم توجد في النسخة واثبتناه لاقتضاء السياق.

(٣) البقرة: الآية ٢٣٩. [*]

[١٨٠]

وغير ذلك من الشرائط والاجزاء.

وفي جواز الصلاة كذلك إشكال، فان الظاهر من قوله عليه السلام " لا يصلي على الدابة

الفريضة إلا المريض.. إلخ " هو عدم جواز الصلاة على الدابة مطلقا سواء كانت واقفة أو سائرة، فيكون نفس الكون على الدابة مانعا عن الصلاة عليها كمانعية غير المأكل عن الصلاة فيه. وكون المنع عن الصلاة على الدابة إنما هو لاجل أن الغالب عدم إمكان استيفاء جميع الأفعال عليها فيكون الحكم واردا مورد الغالب كما في الجواهر (١) مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن النفي في قوله عليه السلام " لا يصلي.. إلخ " لم يرد إلا لبيان مانعية الدابة عن الصلاة عليها، وليس له نظر إلى حيثية الأجزاء والشرائط وأنه مطلق بالنسبة إلى إمكان استيفائها وعدمه، حتى يمنع إطلاقه بالنسبة إلى ذلك بدعوى أن الغالب عدم إمكان الاستيفاء فالحكم وارد مورد الغالب، لما عرفت من أن قوله عليه السلام " لا يصلي على الدابة " كقوله " لا يصلي في الحرير " ظاهر في شرطية عدم الدابة وأنه وارد لمجرد بيان ذلك، فليس النفي متعرضا لحال الأفعال حتى يبحث عن إطلاقه بالنسبة إلى ذلك وعدم إطلاقه.

نعم بالنسبة إلى مانعية الدابة يكون مطلقا من حيث كونها واقفة أو سائرة، غاية الأمر أنا نقطع بأن الدابة من حيث كونها دابة ليس لها خصوصية تمنع عن الصلاة عليها، وإنما المانع هو عدم القرار الذي نسب إلى المشهور اعتباره في الصلاة زائدا على الاستقرار، والمراد من القرار هو أن يكون المصلي مستقرا على الأرض ولو بواسطة أو ما بحكمها كالماء على ما سيأتي من جواز الصلاة في السفينة.

وتتقيد البحث في المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول: إن المصلي تارة

(١) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٤٢٠. [*]

يكون مستقرا في مكان بحيث لم يكن له حركة عينية خارجية وإن كان له حركة تبعية عرضيه، كجالس السفينة في الأنهار الصغار التي لم يكن لها تموج واضطراب لسكون

الماء. واخرى لا يكون مستقرا في مكان بل متحركا بحركة عينية خارجية ولو كان يتبع حركة الغير، كالراكب على الدابة في حال سيرها، وكالراكب في الشمندفير وإن كان حركته دون حركة الدابة إلا أنه مع ذلك له حركة حسية خارجية. وثالثة لا يكون مستقرا في مكان ولم يكن له حركة أيضا، كراكب الدابة الواقفة سواء كان في محمل أو سرير أو غيره، وهذا أيضا يمكن على نحوين، فإن الدابة تارة تكون معقولة بحيث يؤمن من حركتها، واخرى لا تكون معقولة وتكون في معرض الحركة، وقس على الدابة غيرها مما يكون معلقا في الهواء. فهذه مجمل أقسام المصلي باعتبار حالاته من حيث المكان والاستقرار.

وأما حكمها فالقسم الاول مما لا شبهة في صحة صلاته، على خلاف في السفينة يأتي بيانه إن شاء الله وكذا لا شبهة في عدم صحة الصلاة في القسم الثاني، لفوات القرار والاستقرار معا فيه فهو المتيقن من أخبار المانعة عن جواز الصلاة على الراحلة. وأما القسم الثالث فهو بكلا قسميه يمكن أيضا دخوله في الاخبار المانعة، بناء على ما استظهرناه منها من أن المنع إنما هو لبيان مانعية نفس الراحلة من جهة فوات القرار، وقد بنى شيخنا الاستاذ على ذلك.

ولكن الانصاف أن استظهار ذلك من الاخبار في غاية الاشكال، لامكان دعوى أن المنع عن الصلاة على الراحلة إنما هو لاجل فوات الاستقرار وغيره من الشرائط والاجزاء كما هو الغالب. ودعوى أن الحكم لم يرد لبيان ذلك لا تخلو عن إشكال، وعلى فرض التسليم وأن المنع إنما يكون واردا لبيان مانعية نفس الدابة فيمكن أن يقال: إن جهة

[١٨٢]

السؤال عن الصلاة على الراحلة إنما هو من جهة حركتها وسيرها، فالحكم إنما يكون منزلا على حال حركتها وسيرها كما هو الغالب، فلا يشمل ما إذا كانت معقولة.

وبالجملة: القول ببطلان الصلاة على المحمل والسرير المحمول على الدابة المعقولة

المطمئن من حركتها، أو التخت المعلق في الهواء بحيث لا يتحرك في حال الصلاة لا يخلو عن تأمل بل منع، للشك في دخوله في أخبار المنع، والأصل فيه البراءة لرجوع الشك فيه إلى الشك في مانعية الراحلة عن الصلاة فيكون من باب الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد حرر في محله أن الأصل فيه هو البراءة لا الاشتغال على الأقوى.

نعم يعتبر أن يكون المصلي مطمئناً بعدم حركة الدابة في حال الصلاة حتى يمكنه الجزم بالنية، إذ مع عدم الاطمئنان يكون حال الصلاة عليها كحال الصلاة في مواضع الزحام من حيث عدم تحقق الجزم بالنية، وأصالة عدم طرو المانع في الاثناء لا يوجب حصول الجزم بالنية كما لا يخفى. ولا ينتقض بصلاة ذات العادة التي تحتل طرو الحيض في أثنائها. لأن القدر المتمكن منها هو الصلاة باحتمال عدم طرو الحيض فلا يمكنها الجزم بالنية، فلا بد لها من الامتثال الاحتمالي، لأن صبرها يوجب تأكيد احتمال طرو المانع، وهذا بخلاف المقام لأن المفروض هو تمكنه من الصلاة على الأرض، فهو متمكن من الامتثال القطعي وعليه لا يجوز له الصلاة بالامتثال الاحتمالي، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في باب النية إن شاء الله.

بقي الكلام في حكم الصلاة في السفينة في حال سيرها، ولا بد أولاً من ذكر بعض الاخبار الواردة في الباب مما ظاهره التعارض والتنافي. فمنها: ما رواه الحلبي أنه سأل أبا عبدالله عن الصلاة في السفينة، فقال:

[١٨٣]

يستقبل القبلة ويصف رجله، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه إلى القبلة وإلا فليصل حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصل قائماً وإلا فليقعد ثم يصلي (١). ومنها: رواية جميل بن دراج أنه قال لأبي عبدالله عليه السلام: تكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج وأصلي؟ قال: صل فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام (٢). وفي رواية يونس بن يعقوب أنه سأل أبا عبدالله عن الصلاة في الفرات وما هو اصغر منه من الأنهار في السفينة، فقال: إن صليت فحسن وإن خرجت فحسن (٣). قال: وسأله عن الصلاة في

السفينة وهي تأخذ شرقا وغربا فقال: استقبل القبلة ثم كبر ثم درمع السفينة حيث دارت (٤).

ومنها: رواية علي بن إبراهيم قال: سألته عن الصلاة في السفينة، قال: يصلي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط (٥). وفي رواية حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يسأل عن الصلاة في السفينة، فيقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فاخرجوا، فإن لم تقدرُوا فصلوا قياما، فإن لم تستطعوا فصلوا قعودا، وتحروا القبلة (٦).

ومنها: ما في تفسير العياشي عن زرارة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: النافلة كلها سواء، تؤمي إيماء

(١) و (٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٣ باب ١٢ من أبواب القبلة، ح ١ و ٣.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٣ باب ١٣ من أبواب القبلة، ح ٥.

(٤) و (٥) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٤ باب ١٣ من أبواب القبلة، ح ٦ و ٨.

(٦) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٥ باب ١٣ من أبواب القبلة، ح ١٤. [*]

[١٨٤]

أينما توجهت دابتك وسفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلا من خوف فإن خفت أو مات، وأما السفينة فصل فيها قائما وتوخ القبلة بجهدك، فإن نوحا قد صلى الفريضة فيها قائما متوجها إلى القبلة وهي مطبقة عليهم، قال: قلت: وما كان عليه بالقبلة فيتوجهها وهي مطبقة عليهم؟ قال: كان جبرئيل عليه السلام يقومه نحوها، قال: قلت: فأتوجه نحوها في كل تكبيرة؟ قال: أما في النافلة فلا، إنما تكبر على غير القبلة الله أكبر، ثم قال: كل ذلك قبلة للمتفل، أينما تولوا فثم وجه الله (١).

فهذه جملة من الاخبار التي أردنا ذكرها، وهي كما ترى على طوائف: منها ما يدل على كيفية الصلاة في السفينة من استقبال القبلة وصف الرجلين والقيام مع التمكن، من دون أن يكون متعرضا لأصل حكم الصلاة في السفينة من قوله " سأل عن الصلاة في السفينة " بقرينة الجواب هو أن يكون السؤال عن أصل الكيفية، فهو من جهة الجواز مطلقا مهمل غير ناظر إليه، فلو فرض أنه ورد في عدم الجواز اختيارا وإنما الجواز مختص بصورة الاضطرار لا يقع التعارض بينهما كما لا يخفى.

ومنها: ما دل على جواز الصلاة في السفينة، وهو بإطلاقه يشمل صورتى الاختيار والاضطرار، بل ظاهر في خصوص الاختيار كالرواية الثانية، فإن الظاهر من قوله " تكون السفينة قريبة من الجدد " هو عدم المشقة في الخروج منها وعدم الاضطرار بالصلاة فيها، خصوصا مع قوله " فأخرج وأصلي " فقوله

(١) تفسير العياشي: ج ١ ص ٥٦ ح ٨١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٣ باب ١٣ من أبواب القبلة، ح ١. [*]

[١٨٥]

عليه السلام في الجواب " صل فيها " في قوة التصريح بجواز الصلاة فيها اختيارا. ويقرب من ذلك في التصريح بالجواز في صورة الاختيار رواية يونس بن يعقوب حيث قال عليه السلام: إن خرجت فحسن وإن صليت فحسن إذ في صورة الاضطرار لا يكون محل لقوله " وإن خرجت فحسن " .

نعم السؤال مختص بالانهار الصغار فلا يشمل السفينة في البحر المتلاطم، وأما قوله في تنمة هذه الرواية قال: وسأله عن الصلاة في السفينة تأخذ شرقا وغربا، فلا يدل على جواز الصلاة في السفينة المضطربة اختيارا، لان الظاهر منه بقرينة الجواب هو أن يكون السؤال عن كيفية الصلاة في السفينة المضطربة لاعتن أصل الجواز، فلا ينافي

اختصاصه بصورة الاضطرار كما لا يخفى.

وأما رواية علي بن إبراهيم فالظاهر منها أيضا أن يكون السؤال عن كيفية الصلاة في السفينة بقريظة قوله عليه السلام " يصلي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام " وأما قوله عليه السلام في ذيل هذه الرواية " ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط " فغير معارض لما دل من جواز الصلاة في السفينة اختيارا، لأن الظاهر من قوله عليه السلام " ولا يصلي في السفينة " هو أن يكون في صورة عدم التمكن من استيفاء جميع أفعال الصلاة في السفينة، بقريظة قوله عليه السلام في صدر الرواية " يصلي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام " فيختص المنع في هذه الصورة لافيما إذا تمكن من استيفاء جميع الأفعال حتى الاستقرار فيما إذا لم تكن السفينة مضطربة.

نعم ربما يدعى ظهور رواية حماد بن عيسى في المنع عن الصلاة في السفينة في صورة الاختيار والتمكن من الخروج، لأن الظاهر من قوله " إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فاخرجوا فإن لم تقدروا فصلوا قياما " هو أنه مع التمكن من الصلاة في السفينة تامة الاجزاء والشرائط يجب عليه الخروج مع القدرة عليه، هذا.

[١٨٦]

ولكن لا ملازمة بين التمكن من القيام والتمكن من استيفاء سائر أفعال الصلاة، فيمكن أن يكون المنع لاجل فوات الاستقرار كما ربما يدعى أنه الغالب أو فوات القبلة، فتأمل جيدا.

ومنها: رواية العياشي والانصاف أنها صريحة في جواز الصلاة في السفينة اختيارا مع التمكن من استيفاء الأفعال وتكون شاهد جمع بين الاخبار، فإن التفصيل في الفريضة بين الراحلة والسفينة، وأن في الراحلة لا يجوز إلا في صورة الاضطرار وفي السفينة يجوز مطلقا سواء قدر على الخروج أو لم يقدر يكون نصا في الجواز، نعم يختص الجواز بصورة التمكن من استيفاء الأفعال بقريظة قوله عليه السلام " فصل فيها قائما

وتوخ القبلة " وكذا يختص بصورة التمكن من الاستقرار وعدم اضطراب السفينة بقرينة كون السائل زرارة وهو عراقي، والسفن السارية في أنهار العراق من الفرات والدجلة لاتكون مضطربة غالبا.

فتحصل: أن المستفاد من مجموع الاخبار بعد تحكيم النص والظاهر على الظاهر هو أنه لو كانت السفينة غير مضطربة، وتمكن المصلي من استيفاء جميع أفعال الصلاة من القيام والقبلة وغير ذلك فالصلاة فيها اختيارا. تصح مع التمكن من الخروج، وإن لم يتمكن من استيفاء الافعال فجواز الصلاة مختص بصورة عدم التمكن.

وقد انقذ أيضا حال الصلاة على الراحلة، وأنه في الفريضة لايجوز إلا مع الاضطراب وعدم التمكن من النزول، وأما في النافلة فيجوز مطلقا ولايعتبر القبلة ولو مع التمكن فيها، بل يتوجه حينما توجهت الدابة، كما صرحت به رواية العياشي المتقدمة. فما عساه يظهر من بعض الاخبار من اعتبار الاستقبال في حال الركوع والسجود والتكبير أو في خصوص حال التكبير، كقول الصادق عليه السلام في

[١٨٧]

حسن معاوية بن عمار: لا بأس أن يصلي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، ولا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حول وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم مشى (١). وكصحيح عبدالرحمن قال فيه: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الليل في السفر في المحمل، فقال عليه السلام: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك (٢)، الخبر.

لا بد من حمله على الافضلية، لعدم مقاومته لجملة من الاخبار المصرحة بعدم اعتبار القبلة في النافلة إذا صليت على الدابة، أو في حال المشي مطلقا حتى في حال التكبير المعللة في جملة منها بقوله تعالى: فأينما تولوا فثم وجه الله (٣)، وأنها نزلت في النافلة

في السفر .

وحاصل الكلام: أن في صلاة النافلة جهات من البحث:

الاولى: في أصل جوازها اختيارا على الراحة وفي حال المشي.

الثانية: في عدم اعتبار القبلة فيها مطلقا ولو في حال التكبير.

الثالثة: في أن جواز الصلاة على الراحة هل هو مختص بالسفر أو يعم الحضر أيضا؟
الرابعة: في أنه هل يعتبر الركوع والسجود فيها لو صليت ماشيا أو على الراحة ولو
بأن ينزل لهما، أو لا يعتبر ذلك بل يجزي الايماء لهما مع جعل إيماء السجود أخفض؟
الخامسة: في أنه لو قلنا بعدم اعتبار القبلة فيها، فهل ذلك يختص بما إذا

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٤ باب ١٦ من أبواب القبلة، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤١ باب ١٥ من أبواب القبلة، ح ١٣.

(٣) البقرة: ١١٥. [*]

[١٨٨]

صليت على الراحة أو في حال المشي دون ما إذا صليت في حال الاستقرار على
الارض مطمئنا، أو لا يختص بذلك بل يعم حال الاستقرار أيضا؟ أما الجهة الاولى فقد
تقدم البحث عنها، وأن أصل الجواز مما لا إشكال فيه ولا خلاف، وقد تواترت الاخبار
(١) على ذلك.

وأما الجهة الثانية فقد تقدم أيضا أنه لا يعتبر الاستقبال في حال من الاحوال، وأن ما ورد
من اعتبار ذلك في بعض الاحوال فمحمول على الافضلية، وإن خالف فيه بعض

الاعلام على ما هو المحكي.

وأما الجهة الثالثة فالظاهر عدم اختصاص الجواز بالسفر بل يعم الحضر، لصحيح عبدالرحمن بن الحجاج سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي النوافل في الامصار وهو على دابته حيث ما توجهت به، قال: لا بأس (٢).

وفي حكم الراكب الماشي، وهو وإن لم يدل عليه بالخصوص دليل إلا أن يكفي إطلاقات جواز الصلاة ماشيا من غير تفصيل بين السفر والحضر، فما يظهر من بعض الاعلام من الاشكال في جواز الصلاة على الراحلة حضرا مما لاوجه له.

وأما الجهة الرابعة فالظاهر أن النزول من الدابة للركوع والسجود مما لايعتبر في الفريضة في مورد جواز أن يصلحها على الدابة فضلا عن النافلة، بل لايجوز ذلك لانه فعل كثير يمحو صورة الصلاة، وإن مال إليه في الجواهر (٣) في الفريضة بدعوى أن الصعود والنزول من مقدمات فعل الركوع والسجود فلا يضر، ولا يخفى ما فيه.

وأما الماشي فالظاهر عدم اعتبار ذلك أيضا، بل يكفي الايماء لهما مع جعل إيماء السجود أخفض، وما تقدم في رواية معاوية بن عمار من أن الماشي يركع

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٤ ب ١٥ و ١٦ من أبواب القبلة.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٩ باب ١٥ من أبواب القبلة، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ج ٧ ص ٤٢٧. [*]

وأما الجهة الخامسة فمقتضى الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة هو اشتراط النافلة بالقبلة، كقوله تعالى: فولوا وجوهكم شطره (١) وكقوله عليه السلام: لاصلاة إلا إلى القبلة (٢). وهذا بنفسه شامل للفريضة والنافلة. والقول بأن قوله " فولوا " أمر وهو للوجوب والنافلة لاوجوب لها ففساده غني عن البيان، لان الامر في مثل هذا إنما هو لبيان شرطية القبلة كسائر الاوامر الواردة في بيان الاجزاء والشرائط فيعم النافلة أيضا.

وبالجملة: مقتضى الاوامر الواردة في الكتاب والسنة هو اشتراط النافلة بجميع شرائط الفريضة إلا ما خرج فالعمدة هو ملاحظة المخرج.

وما ورد في بعض الاخبار (٣) من أن الآية إنما نزلت في الفريضة لاينافي ذلك أيضا، لان مورد النزول لايجب التخصيص كما هو الشأن في غالب الآيات الواردة في الكتاب. نعم لو دل دليل بأن الحكم بتولية الوجه شطر المسجد مختص بالفريضة لكان اللازم خروج النافلة عنه، إلا أن ظاهر الخبر ليس كذلك، فإن فيه قال عليه السلام: استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب وجهك من القبلة فتفسد صلاتك، فإن الله عزوجل يقول لنبيه صلى الله عليه وآله في الفريضة: فول وجهك.. إلخ.

وهذا كما ترى لا يدل على أن الحكم مختص بالفريضة، بل أقصاه أن الآية نزلت عليه صلى الله عليه وآله وهو في الفريضة، كما ورد (٤) التفسير بذلك حيث كان صلى الله عليه وآله في صلاة العصر وهو مستقبل لبيت المقدس، فنزلت هذه

(١) البقرة: الآية ١٤٤ و ١٥٠.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢١٧ باب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩.

(٣) الفقيه: ج ١ ص ٢٧٨ باب القبلة، ح ٨٥٦.

(٤) مجمع البيان: ج ١ ص ٢٢٣، البرهان: ج ١ ص ١٥٨. وفيهما " قد صلى من الظهر ركعتين ".

الآية فحول وجهه صلى الله عليه وآله نحو الكعبة، فمن هذه الجهة لا يمكن الخدشة في إطلاق الآية، مع أن في إطلاق السنة كفاية، فتأمل.

فلا بد حينئذ من ملاحظة المخرج فنقول: قد ثبت بمقتضى الأدلة السابقة جواز فعل النافلة إلى غير القبلة في حال الركوب والمشى، وبعد لم يقد دليل على جواز فعلها إلى غير القبلة في حال الركون والاستقرار على الأرض، وما ورد في عدة من الروايات (١) من أن قوله تعالى: فأينما تولوا فثم وجه الله نزلت في النافلة. لا يدل على ذلك أيضا لتقيدها في جميعها أو غالبها بأنها نزلت في النافلة في السفر، ومعلوم أن المراد من السفر هو حال التلبس به من الركوب والمشى، فلا يعم حال الاستقرار في منازل السفر، فتأمل.

فالأقوى أن النافلة لو صليت على الأرض مستقرا يعتبر فيها كل ما يعتبر في الفريضة من الأجزاء والشرائط إلا ما استثنى من الترخيص بالعودة فيها وترك السورة. هذا كله لو صليت على الأرض مستقرا. وأما لو صليت في السفينة فالظاهر عدم اعتبار القبلة فيها كما لو صليت على الراحلة، للتصريح بسقوط القبلة فيها في رواية العياشي (٢) المتقدمة، مضافا إلى الأخبار (٣) الواردة في أن قوله تعالى: فأينما تولوا.. إلخ نزلت في النافلة في السفر الذي تعم الصلاة في السفينة أيضا كما لا يخفى.

(١) و (٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٤٢ ٢٤٣ باب ١٥ من أبواب القبلة، ح ١٨ و ١٩ و ٢٣.

(٢) تفسير العياشي: ج ١ ص ٥٦ ص ح ٨١. [*]

الخلل الواقع في القبلة

فاعلم أن الخلل الواقع في الصلاة من جهة القبلة

[١٩١]

تارة يكون عن عمد وعلم بالحكم والموضوع، واخرى يكون عن جهل بالحكم قصورا أو تقصيرا، وثالثة يكون عن نسيان كما إذا نسي وصلى إلى غير القبلة، ورابعة يكون عن غفلة، وخامسة يكون عن خطأ في الاجتهاد والتحري فيما كان تكليفه ذلك.

ثم إن الخلل الواقع تارة يكون منحرفا عن القبلة ولم يبلغ اليمين واليسار، واخرى يكون بالغا لهما بأن صلى إلى نفس النقطتين، وثالثة يكون متجاوزا منهما ولم يبلغ الاستدبار، ورابعة بلغ الاستدبار، فهذه جملة الاقسام المصورة في الخلل الواقع في القبلة، ولا بد من تنقيح كل منها على وجه الاختصار، فنقول: لإشكال في بطلان الصلاة إذا وقع الخلل عن عمد في جميع الاقسام، سواء كان إلى بين النقطتين أو إلى نفسها أو تجاوز عنها بلغ إلى الاستدبار أو لم يبلغ، والسر في ذلك واضح لان لازم جعل القبلة شرطا في الصلاة هو ذلك كما لا يخفى.

وأما لو كان الخلل واقعا عن جهل فإن كان عن تقصير فكذلك أيضا، للاجماع على أن الجاهل المقصر في حكم العامد خطابا وعقابا إلا في القصر والاتمام والجهر والاخفات، فهو مكلف بالتوجه إلى القبلة الواقعية فلا تعمه الاخبار الآتية المصححة للصلاة إذا وقعت بين المغرب والمشرق المعللة بأن ما بين الشرق والمغرب قبلة، لان توسعة القبلة إلى هذا الحد إنما يكون في مورد سقوط الخطاب بالقبلة الواقعية، فتكون ما بين المغرب والمشرق قبلة في طول القبلة الواقعية لافي عرضها، وإلا لصح التوجه إلى ما بينهما عمدا واختيارا، وقد عرفت أن ذلك خلاف التحقيق، وإن قيل به فمورد هذه الاخبار إنما هو فيما إذا لم يتمكن المكلف من التوجه إلى القبلة الواقعية بحيث يوجب سقوط خطابها،

والخطاب عن الجاهل المقصر غير ساقط إجماعاً. وبهذا البيان يمكن خروج الجاهل القاصر أيضاً عن عموم الاخبار الآتية،

[١٩٢]

لان الساقط عن الجاهل القاصر ليس إلا العقاب وأما الخطاب فغير ساقط عنه لتمكنه من التوجه إلى القبلة، والجهل بالحكم لا يوجب سلب قدرته عنه، لعلمه بموضوع القبلة وكان جاهلاً في حكمها، كما إذا كان الجاهل في نفس مسجد الحرام المشاهد للكعبة، بدهاءة أنه يمكنه التوجه إلى القبلة، فهو عن عمد واختيار لم يوقع صلاته نحوها وإن كان ذلك لجهله بالحكم، فحينئذ لاوجه لسقوط خطاب القبلة عن الجاهل القاصر وإن كان معذوراً من حيث العقاب، فإذا لم يسقط خطاب القبلة عنه فلا تعمه الاخبار الآتية، لان موردها الغير المتمكن من التوجه إليها الموجب لسقوط خطابها، هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ في هذا المقام، فتأمل جيداً.

وأما لو كان الخلل الواقع في القبلة من جهة النسيان أو الغفلة أو الخطأ في الاجتهاد فهو داخل في عموم الاخبار، واختصاص بعضها بصورة الخطأ في الاجتهاد لا ينافي إطلاق الباقي وعمومها للناسي والغافل.

والاولى ذكر جملة من الاخبار الواردة في المقام وهي على طوائف ثلاث: منها: ما دل على عدم وجوب الاعادة لافي الوقت ولا في خارجه، كصحيح ابن عمار عن الصادق عليه السلام قلت له: الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف يميناً وشمالاً، فقال له: قد مضت صلاته وما بين المغرب والمشرق قبلة (١). وكموثق عمار عنه عليه السلام أيضاً في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجهاً فيما بين المغرب والمشرق فليحول وجهه إلى القبلة ساعه يعلم، وإن كان متوجهاً إلى دبر القبلة

[١٩٣]

فليقطع صلاته ثم يحول وجهه إلى القبلة ثم يفتح الصلاة (١). والمروي عن قرب الاسناد: من صلى إلى غير القبلة وهو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه فيما بين المغرب والمشرق (٢). وفي رواية الراوندي من صلى على غير القبلة فكان إلى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلاة (٣). وقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: لاصلاة إلى القبلة، قال: قلت: أين حد القبلة؟ قال: ما بين المغرب والمشرق قبلة كله (٤)، الخبر. وفي معناها عدة من الاخبار الاخر.

وهذه الاخبار كما ترى ظاهرة أو صريحة في أنه لو وقعت الصلاة بين لمغرب والمشرق فلا إعادة، وهي وإن كانت مطلقة بالنسبة إلى الوقت وخارجه بناء على شمول الاعادة لفعل الشئ في خارج الوقت أيضا وكانت النسبة بينها وبين ما يأتي من الاخبار الظاهرة في وجوب الاعادة في الوقت دون خارجه بالعموم من وجه، لان هذه الاخبار أعم من التذكر في الوقت وخارجه وإن كانت في خصوص ما بين المغرب والمشرق، والاعادة الآتية أعم مما إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق وما إذا كانت ما وراء ذلك، لكنها أخص من حيث كونها مختصة بصورة التذكر في خارج الوقت، فلكل منهما جهة عموم وجهة خصوص.

وكما أنه يمكن حمل الاخبار الآتية على خصوص ما إذا كانت الصلاة واقعة فيما وراء المغرب والمشرق أو إلى نفس النقطتين، كذلك يمكن حمل هذه الاخبار المتقدمة على خصوص التذكر في خارج الوقت. وقد حكى عن صاحب

(٣) بحار الانوار: ج ٨٤ ص ٦٩ باب القبلة وأحكامها، ح ٢٦، وفيه: فكان إلى المشرق والمغرب.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٢. [*]

[١٩٤]

الحدائق (١) رحمه الله الميل إلى ذلك، والتزم بوجوب الاعادة في الوقت مطلقا. ولايرد عليه ما أورده الجواهر (٢) رحمه الله من أن معاملة العموم من وجه إنما هو فيما إذا كان بين موضوعي الحكمين لابين الموضوع والحكم كما في المقام، حيث إن أعمية هذه الاخبار بالنسبة إلى عدم وجوب الاعادة في الوقت وفي خارجه إنما تكون في الحكم لافي الموضوع، وهذا بخلاف الأعمية في الاخبار الآتية لأنها تكون في الموضوع وهو المصلي ما بين المغرب والمشرق والمصلي إلى ماوراء ذلك.

وبالجملة: أن الموضوع في الاخبار الآتية هو الصلاة إلى غير القبلة الاعم مما بين المغرب والمشرق وماوراء ذلك، والموضوع في الاخبار المتقدمة هو خصوص الصلاة ما بين المغرب والمشرق الاعم في الحكم وعدم وجوب الاعادة في الوقت وفي خارجه، وفي مثل هذا لايعامل معه معاملة التعارض من وجه، كما لايعامل معاملة التعارض من وجه في مثل (اضرب الجهال في الليل لافي النهار) و (لاتضرب زيدا) وليس ذلك إلا من جهة أن العموم في اضرب الجهال إنما هو في الموضوع وهو الجهال الشامل لزيد ولغيره، والعموم في لاتضرب زيدا في الحكم الشامل لليل والنهار الذي يكون ظرف النفي.

وذلك للفرق بين المثال وأخبار الباب، فإن في المثال أعمية لاتضرب زيدا لا يصلح إلا في طرف الحكم، وهذا بخلاف أخبار الباب فإن الموضوع فيها ليس إلا المصلي إلى غير القبلة، وهذا الموضوع في الاخبار المتقدمة يكون أعم من المتذكر في الوقت وفي خارجه، وفي الاخبار الآتية يكون أعم مما بين المغرب والمشرق وغيره، كما أن الموضوع في الاول يكون خاصا في خصوص المصلي ما بين المغرب والمشرق، وفي الثاني يكون خاصا في المتذكر في خارج الوقت، فالانصاف

(١) الحدائق الناضرة: ج ٦ ص ٤٣٧ من كتاب الصلاة.

(٢) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٢٦ من كتاب الصلاة. [*]

[١٩٥]

أن النسبة بينهما كما ذكره في الحدائق بالعموم من وجه. إلا أنه مع ذلك لا بد من القول بعدم الاعادة مطلقا في الوقت وفي خارجه إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق، لقوله عليه السلام في عذة من الاخبار (١) المتقدمة: إن ما بين المغرب والمشرق قبلة. وهذا يكون حاكما على الاخبار الآتية ومفسرا لموضوعها وأن الصلاة إلى غير القبلة إنما هي الصلاة التي لم تكن بين المغرب والمشرق لأن ما بينهما يكون قبلة، ومع هذه الحكومة لامجال لملاحظة النسبة وأنها تكون بالعموم من وجه.

وبالجملة: أن هذه الاخبار كما تكون حاكمة على قوله عليه السلام: لاتعاد الصلاة إلا من خمس (٢) وعد منها القبلة فإن هذه الاخبار توسع دائرة القبلة، كذلك تكون حاكمة على قوله عليه السلام في الاخبار الآتية " من صلى إلى غير القبلة " فلا محيص عن القول بعدم وجوب الاعادة مطلقا إذا كانت الصلاة بين المشرق والمغرب.

الطائفة الثانية: من الاخبار هي الاخبار المفصلة بين التذكر في الوقت فالاعادة وخارجه فلا إعادة.

كصحيح عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام: إذا صليت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنك صليت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلاتعد (٣). وكخبر يعقوب بن يقطين قال: سألت عبدا صالحا عليه السلام عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة، ثم طلعت الشمس وهو في وقت، أيعيد

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٢ وص ٢٢٨ باب ١٠ و ٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ج ١.

(٣) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٩ باب ١١ من أبواب القبلة، ح ١. [*]

[١٩٦]

الصلاة إذا كان قد صلى على غير القبلة؟ وإن كان قد تحرى القبلة بجهده أتجزئه صلاته؟ فقال: يعيد ما كان في الوقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة (١). وفي معناهما عدة من أخبار (٢) آخر. وهذه الاخبار وإن كانت مطلقة بالنسبة إلى ما كانت الصلاة بين المغرب والمشرق وما وراء شذلك حتى الاستدبار، إلا أنه لا بد من تقييدها بغير ما كانت بين المغرب والمشرق للاخبار المتقدمة، كما لا بد من تقييدها بغير صورة الاستدبار لما يأتي من دلالة بعض الاخبار (٣) على لزوم الاعادة عند الاستدبار مطلقا في الوقت وفي خارجه.

الطائفة الثالثة: ما دلت على وجوب الاعادة مطلقا في صورة الاستدبار، ونحن وإن لم نعثر على خبر يدل بالصرامة على ذلك سوى ما أرسله الشيخ قدس سره في النهاية (٤) من " أنه رويت رواية أن من صلى إلى استدبار القبلة ثم على بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة. وهذا هو الاحوط وعليه العمل " وظاهر قوله أخيرا " وعليه العمل " أن عمل الصحابة كان على ذلك لاعمل نفسه، خصوصا بعد قوله " وهذا هو الاحوط ". إلا أنه يمكن الاستدلال على ذلك أيضا بما دل من بطلان الصلاة عن الالتفات إلى ما وراء القبلة.

وبيان ذلك: هو أنه وإن كان بين هذه المسألة التي نحن فيها ومسألة الالتفات التي تأتي في قواطع الصلاة إن شاء الله فرق، من جهة أن الالتفات إنما اعتبر قاطعا للصلاة وذلك لا يكون إلا في أثناء الصلاة، وهذا بخلاف القبلة

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٠ باب ١١ من أبواب القبلة، ح ٢٠.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٠ و ٢٣١ باب ١١ من أبواب القبلة، ح ٤ و ٥ و ٦ و ٨ و ٩.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٩ باب ١٠ من أبواب القبلة، ح ٤ و ص ٢٣١ باب ١١، ح ١٠.

(٤) النهاية: ص ٦٤. [*]

[١٩٧]

حيث إنها اعتبرت شرطا في الصلاة، ولا بد من تحقق الشرط من ابتداء الصلاة إلى آخرها، وبعبارة أخرى: الالتفات إنما يكون قاطعا للهيئة فاعتباره إنما يكون في أكون الصلاة من غير دخل له في أفعالها، والقبلة إنما تكون شرطا لأفعال الصلاة، إلا أنه لو وقعت بعض أفعال الصلاة في أثناءها إلى غير القبلة يصدق الالتفات أيضا، لأنه يكون حينئذ التفاتا وزيادة.

والحاصل: أنه يمكن أن يتحقق الالتفات القاطع من دون إخلال بما هو الشرط في أفعال الصلاة من القبلة، كما إذا التفت إلى ماورائه ثم رجع من دون أن يأتي بشئ من أفعال الصلاة، ولكن لا يمكن العكس بأن يأتي بشئ من أفعال الصلاة إلى دبر القبلة من دون أن يكون هناك التفات كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: الاستدلال على بطلان الصلاة الواقعة على دبر القبلة بالأخبار الدالة على بطلان الصلاة عند الالتفات إلى ماوراء القبلة في أثناء الصلاة يتوقف على أمور: الأول: أن أخبار الباب الدالة على أن من صلى إلى غير القبلة يعيد في الوقت لأفي خارجه تعم الناسي أيضا ولا تختص بالمجتهد المتحري كما قدمناه، وكذا الأخبار الدالة على أن الالتفات مبطل تعم الناسي أيضا ولا تختص (١) بالعامد الملتفت كما لا يخفى على من راجعها.

(١) بل يمكن أن يكون مساقها الاختصاص بصورة النسيان. لان أخذ قيد الالتفات بلكه أو إلى الخلف كما في بعض أخبار الالتفات إنما يناسب صورة النسيان ولايعم العامد، إذ في صورة العمد لايجتاج إلى الالتفات بالكل أو الخلف بل تبطل الصلاة بأقل من ذلك، ونفس الأدلة الأولية الدالة على شرطية القبلة تكفي في بطلان الصلاة عند التعمد ولايجتاج إلى أخبار الالتفات، فأخبار الالتفات سؤالا وجوابا إنما تكون مسوقة لصورة النسيان كما لا يخفى. ومن الغريب دعوى صاحب الجواهر (*) بأن المتيقن من أخبار الالتفات صورة العمد، فراجع وتأمل. " منه " .

(*) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٣٥. [*]

[١٩٨]

الامر الثاني: أنه لا إشكال في صدق الصلاة على غير القبلة فيما إذا وقعت ركعتين أو ركعة منها إلى غير القبلة، ولا تختص بما إذا وقعت الصلاة من أولها إلى آخرها إلى غير القبلة، فمن كبر إلى القبلة ثم أوقع باقي الصلاة إلى غير القبلة يصدق أنه صلى إلى غير القبلة، وذلك واضح أيضا.

الامر الثالث: أنه لا إشكال في أولوية الصلاة بتمام أجزائها إلى غير القبلة بالبطلان من الصلاة الواقعه ركعتين منها مثلا إلى غير القبلة لوقام الدليل على بطلانها كذلك، بدهة أنه لو كان وقوع بعض أفعال الصلاة إلى غير القبلة موجبا لبطلانها لكان وقوعها بتمام أجزائها إلى غير القبلة أولى بالبطلان.

الامر الرابع: أنه لو قام الدليل على عدم بطلان الصلاة لو وقعت إلى ما بين المغرب والمشرق، ولاتحتاج إلى الاعادة لافي الوقت ولافي خارجه، أو عدم القضاء فقط لو وقعت إلى نفس النقطتين، فالالتفات إلى ما بين المغرب والمشرق يكون أولى بعدم البطلان، وكذا الالتفات إلى نفس النقطتين يكون أولى بعدم القضاء، لما عرفت من الملازمة بين وقوع الصلاة إلى غير القبلة مع تحقق الالتفات إلى غيرها ولاعكس، فلو

كانت الصلاة إلى ما بين المغرب والشرق صحيحة وغير موجبة للاعادة والقضاء لكان الالتفات المجرد عن فعل الصلّاتي إلى ما بين المغرب والشرق أولى بالصحة كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أن في أخبار الباب وفي أخبار الالتفات مطلقات ينبغي ملاحظتها وما يستفاد منها، أو مطلقات الباب فهي ما ذكرناه من الطائفة الثانية الدالة على عدم وجوب القضاء لمن صلى على غير القبلة، فإنها تعم صورة الاستدبار وعدمه، وأما مطلقات باب الالتفات فهي ما دلت على وجوب الاعادة والقضاء. على من التفت إلى غير القبلة، كقول الصادق عليه السلام في

[١٩٩]

خبر أبي بصير: إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد (١). فإنها تعم صورة الالتفات على وجه الاستدبار أو دون ذلك إلى طرف المغرب والشرق وما بينهما، هذا.

ولكن بعد ما كان الصلاة إلى ما بين المغرب والشرق غير موجب للاعادة والقضاء، وكان الصلاة إلى نفس النقطتين غير موجب للقضاء فقط لكان اللازم هو عدم وجوب الاعادة والقضاء لو التفت إلى ما بين المغرب والشرق نسياناً، لما عرفت من أن الصلاة إلى ما بينها يلزم الالتفات أيضاً، فإذا لم تكن الصلاة إلى ذلك موجبة للاعادة والقضاء فالالتفات الخالي عن فعل الصلاة بطريق أولى يكون غير مجب لذلك، فلا يبقى في مطلقات باب الالتفات إلا صورة واحدة وهي صورة الاستدبار، فتكون نصاً في بطلان الصلاة عند الالتفات إلى الاستدبار. ولا يعارضه أخبار الباب الدالة على عدم وجوب القضاء عند الصلاة إلى غير القبلة، لان شمول هذه الاخبار للاستدبار إنما يكون بالاطلاق والظهور، ومقتضى تحكيم النص على الظاهر هو حمل مطلقات الباب على غير صورة الاستدبار وهو ما إذا كانت الصلاة على نفس النقطتين، فصورة الاستدبار تكون خارجة عن تحت هذه المطلقات، وحينئذ يتم الاستدلال بأخبار باب الالتفات لما نحن فيه من بطلان الصلاة في صورة الاستدبار لبعض المقدمات السابقة، لانه لو كان

الالتفات إلى الاستدبار موجبا للبطلان فالصلاة إلى ذلك ولو في الاثناء أولى بالبطلان، ولو كان الصلاة في الاثناء إلى دبر القبلة موجبا للبطلان فالصلاة التامة الواقعة إلى دبر القبلة نسيانا أولى بالبطلان، وبعد ملاحظة المقدمات السابقة لامحيص عن القول بذلك.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٤ مع اختلاف يسير. [*]

[٢٠٠]

نعم لو قلنا بأن أخبار الباب مختصة بصورة التحري والاجتهاد ولا تعم الناسي كما اختاره صاحب الجواهر قدس سره لكانت أخبار الالتفات أجنبية عن المقام ولا يمكن الاستدلال بها فيه، إلا أن دعوى اختصاصها بذلك مما لاوجه لها، مع أن صاحب الجواهر (١) رحمه الله اعترف بأن الطائفة الاولى من أخبار الباب الدالة على عدم وجوب الاعادة والقضاء لو وقعت الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق تعم الناسي أيضا، وإنما قال بالاختصاص في خصوص الطائفة الثانية، ولكن الانصاف أنه لم يظهر وجه للتفرقة بين الطائفتين، فتأمل (٢).

وكذا لايمكن الاستدلال بأخبار باب الالتفات لما نحن فيه، لو منعنا الاولوية وأنه لاملازمة بين بطلان الصلاة إلى دبر القبلة لو كان ذلك في الاثناء وبطلانها لو وقعت من أول الامر إلى دبر القبلة، أو قلنا بعدم صدق الصلاة إلى دبر القبلة لو كان في الاثناء، أو قلنا بأن أخبار الالتفات تختص بالعامد ولا تعم الناسي.

ولكن منع الملازمة بين الاول والاثناء وعدم صدق الصلاة إلى غير القبلة لو كان ذلك في الاثناء واختصاص الالتفات بصورة العمد كل ذلك مشكل بل لاسبيل إليه، فالاقوى القول ببطلان الصلاة لو وقعت إلى دبر القبلة، كما عليه عمل الاصحاب حسب ما

يستفاد من عبارة الشيخ (٣) رحمه الله المتقدمة في ذيل المرسل الذي حكاها، فتأمل فيما ذكرناه فإن الاستدلال بأخبار الالتفات لما نحن فيه لا يخلو من أعمال لطف.

(١) جواهر الكلام: ج ١١ ص ٤٢.

(٢) سيأتي وجه التفرقة بين الطائفتين في آخر البحث فانتظر وراجع.

(٣) النهاية: ص ٦٤ وقد عدل شيخنا الاستاذ مدظله عن هذا التقريب عند البحث في القواطع في مسألة قاطعية الالتفات، وقوى في نظره عدم ثبوت المفهوم لصحيفة البنزطي (*). وهذا التقريب منبني على ثبوت المفهوم فتأمل. " منه " .

(*) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٤٩ باب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٨. [*]

[٢٠١]

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر، وهو أنه في أخبار باب الالتفات ما يكون أخص من مطلقات هذا الباب، وهو صحيح البنزطي: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى ولا يعتد به (١)، الخبر. وفي معناه رواية أخرى. وجه كون ذلك أخص من مطلقات الباب واضح، فإن قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة يعيد في الوقت لافي خارجه " (٢) يعم صورة الاستدبار وغيرها، وما في صحيح البنزطي في أخبار الالتفات مختص بصورة الاستدبار كما هو الظاهر من الخلف، فتكون النسبة بينهما أعم أخص مطلقا.

ولایتوهم أن صحيح البنزطي أعم من جهة التذكر في الوقت وفي خارجه فتكون النسبة بينهما بالعموم من وجه. وذلك لان الاعادة عند التذكر في الوقت مما اتفق عليه كلتا الطائفتين من أخبار الباب وصحيح البنزطي، فلا تعارض بينهما بالنسبة إلى ذلك، وإنما التعارض في صورة التذكر في خارج الوقت، فإن صحيح البنزطي يوجب القضاء عند الالتفات إلى خصوص الاستدبار، وأخبار الباب تنفي القضاء عند الاستدبار أيضا لكن

بالعموم الشامل له ولغيره، فتكون النسبة أعم مطلقا لامن وجه.

وحينئذ لأبد من تقييد أخبار الباب بما في صحيح البنظي، وخروج صورة الصلاة على وجه الاستدبار عن تحت قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة " وذلك بعد ما تقدم من أولوية بطلان الصلاة على وجه الاستدبار من البطلان عند

(١) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٤٩ باب ٣ من ابواب قواطع الصلاة، ح ٨.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٣٩ باب ١١ من أبواب القبلة، نقلا بالمضمون. [*]

[٢٠٢]

الالتفات إلى الخلف الخالي عن الصلاة واضح لاشبهة فيه، فإذا خرجت صورة الاستدبار عن عموم قوله " من صلى على غير القبلة، وخرجت صورة الصلاة إلى ما بين المغرب والمشرق عن عمومه أيضا بما تقدم من الأخبار (١) الدالة على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، فلا يبقى حينئذ تحت قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة " إلا صورة واحدة وهي الصلاة إلى نفس النقطتين وما يلحق بذلك على ما يأتي بيانه.

وتكون النسبة حينئذ بين أخبار الباب مع مطلقات باب الالتفات بالاعم المطلق، لان قوله عليه السلام في الخبر المتقدم " إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد " (٢) يعم صورة الاستدبار وغيره، وهذا بخلاف أخبار الباب فإنها بعد التخصيص بما عرفت تكون مختصة بصورة الصلاة إلى نفس النقطتين وما يلحق بذلك، فتكون النسبة بينهما بالاعم المطلق، وإن كان قبل تخصيص أخبار الباب بما عرفت تكون النسبة بالعموم من وجه، ولكن بالتخصيص تتقلب النسبة، فلا بد من حمل مطلقات باب الالتفات الدالة في فساد الصلاة عند الالتفات بغير صورة الالتفات إلى النقطتين، لما تقدم أيضا من أن

الصلاة إلى ذلك لو كان غير موجب للقضاء، فالالتفات لا يكون موجبا له بالاولوية القطعية.

وعلى كل حال لا بد في الاستدلال بأخبار الالتفات لما نحن فيه من شمول قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة " لصورة النسيان وعدم اختصاصه بالمتحري، فإنه لولا ذلك لكان باب الالتفات أجنبيا عن المقام كما تقدم في شمول قوله عليه السلام: " من صلى إلى غير القبلة " لصورة النسيان نوع خفاء،

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٨ باب ١٠ من أبواب القبلة، ح ١ و ٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٤. [*]

[٢٠٣]

لان نسبة قوله عليه السلام: " من صلى إلى غير القبلة " مع قوله عليه السلام " لاتعاد الصلاة إلا من خمس ومنها القبلة " (١) إنما تكون بالعموم من وجه، وذلك لان " لاتعاد الصلاة إلا من خمس " مقصور بصورة النسيان كما يأتي بيانه إن شاء الله في باب الخلل، لان عقد المستثنى منه وهو عدم الاعداد في غير الخمس إنما يكون مختصا بمورد النسيان ولايعم العامد وغيره، فيكون عقد المستثنى وهو الاعداد من الخمس ايضا مقصورا بصورة النسيان. وهذا لاينافي وجوب الاعداد في الخمس في غير صورة النسيان أيضا، لان كون الحكم كذلك خارجا لايلزم أعمية عقد المستثنى لغير صورة النسيان، فإن المستثنى تابع للمستثنى منه، فإذا كان المستثنى منه مختصا بصورة النسيان فيكون المستثنى أيضا كذلك.

وعليه تكون النسبة بين حديث " لاتعاد " وبين قوله " من صلى إلى غير القبلة " بالعموم من وجه، فإن الموضوع في " لاتعاد " وإن كان يشمل صورة وقوع الصلاة على نفس

النقطتين وعلى الاستدبار وعلى ما بين المغرب والمشرق ولكن يختص بصورة النسيان، وهذا بخلاف قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة " فإنه وإن كان مختصا بصورة وقوع الصلاة إلى نفس النقطتين وما بحكمه حسبما تقدم إلا أنه أعم من جهة النسيان وغيره من الغافل والمتحري فتكون النسبة بالعموم من وجه، وكما يمكن تخصيص حديث " لاتعاد " بغير صورة الصلاة إلى النقطتين كذلك يمكن تخصيص قوله " من صلى إلى غير القبلة " بغير صورة النسيان.

ولعله إلى هذا كان نظر صاحب الجواهر (٢) رحمه الله حيث ذهب إلى عدم

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٢٧ باب ٩ من أبواب القبلة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٣٥. [*]

[٢٠٤]

شمول قوله " من صلى إلى غير القبلة " لصورة النسيان وكونه مختصا بالمتحري، وهذا بخلاف قوله " ما بين المغرب والمشرق قبلة " فإنه وإن كان النسبة بينه وبين حديث " لاتعاد " بالعموم من وجه أيضا إلا أنه حيث كان لسان " ما بين المغرب والمشرق قبلة " لسان الحكومة يقدم على حديث " لاتعاد " ولا تلاحظ النسبة وهذا بخلاف " من صلى إلى غير القبلة " فإنه لا يكون حاكما على حديث " لاتعاد " بل معارضا له بالنسبة إلى خارج الوقت، وأما في الوقت فلا تعارض بينهما لاتفاقهما على وجوب الإعادة فيه، هذا. ولكن مع كون النسبة بينهما بالعموم من وجه يمكن أن يقال بأظهرية قوله " من صلى إلى غير القبلة " في شموله لصورة النسيان من شمول " لاتعاد " إلى الصلاة إلى النقطتين وما بحكمه.

وبيان ذلك: هو أنه ليس المستفاد من عقد المستثنى في حديث " لاتعاد " إلا قضية جزئية وهو إعادة الصلاة من القبلة في الجملة، وليس لها إطلاق بالنسبة إلى جميع الاحوال،

بداية أن حديث " لاتعاد " إنما سيق لبيان حكم المستثنى منه وهو عدم إعادة الصلاة من غير الخمسة، ولم يرد لبيان حكم الاعادة من الخمسة، فلا يمكن أن يقال: إن فوات كل واحد من الخمسة موجب لبطلان الصلاة مطلقا، بل المستفاد منه ليس إلا البطلان في الجملة، لان رفع السلب الكلي الذي دل عليه عقد المستثنى منه إنما يصدق بالايجاب الجزئي الذي هو مفاد عقد المستثنى، فالقول ببطلان الصلاة مطلقا وفي جميع الاحوال لا يستفاد من حديث " لاتعاد " إلا بمعونة مقدمات اخر من أن الايجاب الجزئي في قوة الاهمال، وخروج عقد المستثنى عن الفائدة مع كون المتكلم بصدد البيان، وغير ذلك من مقدمات الحكمة. وهذا بخلاف الاطلاق المستفاد من قوله " من صلى إلى غير القبلة " فإن

[٢٠٥]

الاطلاق وشمول النسيان إنما يستفاد من نفس القضية، لان الصلاة إلى غير القبلة نسيانا ليس بمثابة يكون اللفظ منصرفا عنه.

وبالجملة: الانصاف أن إطلاق قوله عليه السلام " من صلى إلى غير القبلة " وشموله لصورة النسيان يكون أقوى من إطلاق حديث " لاتعاد " وشموله لبطلان الصلاة على نفس النقطين.

بل قد عرفت أنه لإطلاق في عقد المستثنى في حديث " لاتعاد " بل هو نظير المفهوم المستفاد من قوله عليه السلام " إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء " (١) فإن مفهومه ليس إلا أن الماء إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء، ولا يستفاد منه انه ينجسه كل شيء إلا بضم مقدمات اخر من الخارج، وليس ذلك إلا لاجل أن القضية لم تسق إلا لبيان مطهريه الكر ولم تسق لبيان نجاسة غيره، فتأمل فإن المقام لايسع زيادة على ذلك من الكلام.

بقي الكلام في معنى الاستدبار الموجب لبطلان الصلاة مطلقا في الوقت وفي خارجه.

والظاهر أن يكون المراد منه مقدار ثلث الدائرة الذي يكون مقابلاً للثلث الذي تكون القبلة فيه، بحيث، لو قسمنا الدائرة التي يكون المصلي فيها إلى ثلاثة أثلاث يكون ثلث منها بطرف القبلة وما بحكمها مما بين المغرب والمشرق الذي تصح الصلاة فيه وغير موجب للإعادة والقضاء، ويكون ثلث آخر منها في طرف المغرب والمشرق (سدس للمغرب وسدس للمشرق) والثلث الآخر يكون في دبر القبلة.

وبالجملة: دائرة الاستدبار تكون أوسع من دائرة الاستقبال، فإن المعتبر في الاستقبال إنما هو ما بين الجبينين على ما تقدم تفصيله وهذا يكون قريباً من عشر

(١) الوسائل: ج ١ ص ١١٧ باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ج ١ و ٢ و ٦ وفيه: إذا كان الماء..

إلخ. [*]

[٢٠٦]

الدائرة، وأما الاستدبار فالمعتبر منه هو الخلف وما بين الكتفين، وهذا يكون قريباً من ثلث الدائرة، إذ الظاهر صدق الاستدبار والخلف إلى هذا المقدار، فتأمل جيداً. هذا كله لو ظهر الخطأ بعد إتمام الصلاة.

وأما لو ظهر في الإثناء فلو كان ما بين المغرب والمشرق استنطاقاً والاستئناف، ولو كان إلى نفس النقطتين فإن تذكر في خارج الوقت، بأن كانت صلاته في آخر الوقت بحيث لم يدرك منه إلا ركعة، وفي الركعة الثانية التي وقعت في خارج الوقت تذكر أنه أخطأ في القبلة، وكانت صلاته إلى نفس النقطتين فكذلك أيضاً استنطاق بلا استئناف، لأن تذكره كان في خارج الوقت الذي لا يوجب القضاء إذا وقعت الصلاة بتمامها إلى نفس النقطتين، فعدم وجوب القضاء لو وقعت ركعة منها كذلك يكون أولى.

ولو تذكر في الوقت فالظاهر وجوب الاستئناف، لان التذكر في الوقت موجب للاعادة
إذا كان بعد الصلاة فكذلك لو كان في الاثناء، لان ما هو شرط الكل شرط للبعض
أيضا، فتأمل. ولو كان إلى دبر القبلة فالظاهر أيضا وجوب الاستئناف مطلقا في الوقت
وفي خارجه، لان ما هو المبطل لكل مبطل للبعض أيضا، مضافا إلى دلالة بعض
الروايات عليه.

بقي الكلام في بعض الفروع التي تعرض لها في الشرائع، والظاهر أنه لاثمرة مهمة في
ذكرها، فالاولى عطف عنان الكلام إلى ما هو الشرط الثالث في الصلاة وهو الساتر
وحيث كان البحث عن الساتر يشتمل على امور مهمة أفردنا بجزء مستقل، فراجع.

لباس المصلي وبحث المكان

ويعتبر فيه امور:

أن لا يكون من جلد الميتة

وغيره من سائر أجزائها سواء دبغ أو لا، وسواء كان مأكولة اللحم أو لا، وسواء كانت مما لها نفس سائلة أو لا، كل ذلك لاطلاق الأدلة على تأمل في الاخير يأتي الإشارة إليه إن شاء الله. واعتبار ذلك في اللباس مما انعقد عليه الاجماع ظاهرا واستفاضت به النصوص فلا كلام فيه، ولكن يقع الكلام في مقامين: الاول: في بيان الحال عند الشك في كون الجلد جلد ميتة، وأنه هل يجوز الصلاة فيه أو لا.

ربما يقال بابتناء المسألة على كون التذكية شرطا أو الموت مانعا، فإن قلنا بالاول فلا بد من إحرازها ولايجوز عند الشك فيها، كما هو الشأن في كل ما اعتبر شرطا، ولو قلنا بالثاني فيمكن دفعه بالاصل عند الشك في تحققه، كما هو الشأن أيضا في كل ما اعتبر مانعا، هذا.

[٢٠٨]

ولكن الظاهر عدم ابتناء المسألة بذلك، وأنه لايجوز الصلاة في المشكوك مطلقا سواء قلنا بشرطية التذكية أو مانعية الموت، لان الاصل عند الشك هو عدم التذكية ومعه لايبقى مجال لدفع المانع بالاصل.

نعم لو منع عن جريان أصالة عدم التذكية كما نسب ذلك إلى الفاضل التونسي قدس سره (١) لكان ابتناء المسألة على شرطية التذكية أو مانعية الموت في محله، إلا أنه لاسبيل إلى المنع عن ذلك.

وما ذكره الفاضل التونسي قدس سره في وجه المنع على ما حكاه الشيخ قدس سره (٢) في تنبيهات الاستصحاب عند بيان أقسام الاستصحاب الكلي يرجع إلى أحد وجهين كل منهما لا يخلو عن نظر.

أما الوجه الاول فحاصله: أن ما هو الموضوع في الأدلة وما اخذ مانعا عن جواز الصلاة ليس إلا الموت حتف الأنف الذي يكون ضدا وجوديا للتذكية، وبأصالة عدم التذكية لا يمكن إثبات الموت حتف الأنف، لأنه يكون إثباتا لاحد الضدين الوجوديين بنفي الآخر.

الوجه الثاني: هو أن عدم التذكية في حال حياة الحيوان أمر مغاير لعدم التذكية في حال موته، والذي ينفع هو عدم التذكية في حال الموت، وهذا العدم لم يكن له حالة سابقة حتى يستصحب فهو مشكوك الحدوث، والعدم الثابت في حال الحياة لم يؤخذ مانعا حتى يستصحب، مع أنه قطعي الارتفاع لان المفروض عدم حياة الحيوان.

والحاصل: أن عدم التذكية من اللوازم الاعم للحيوان من حال حياته ومن حال مماته، وما هو المانع عن الصلاة هو العدم المقارن للموت لالعدم في حال

(١) الوافية: ص ٩١، س ١٢ القسم السادس من الشرط الرابع للعمل بالاستصحاب.

(٢) فرائد الاصول: ص ٦٤١ التنبيه الاول. [*]

[٢٠٩]

الحياة، فاستصحب عدم التذكية الثابت في حال حياة الحيوان لا ينفع في إثبات عدم التذكية في حال موت الحيوان الذي يكون هو المانع. وهذان الوجهان وإن لم يصرح بهما في كلامه، إلا أنه يمكن التطبيق كلامه عليه، فراجع. وعلى كل حال ما يمكن أن

يكون مانعا عن جريان أصالة عدم التذكية في المشكوك هو هذان الوجهان. ولكن لا يخفى عليك مافي كلا الوجهين من النظر.

أما الوجه الاول ففيه: أنه لم يؤخذ في شئ من الادلة الموت حتف الانف موضوعا للنجاسة ولاعتبر مانعا عن الصلاة، بل الموضوع للنجاسة والحرمة والمانع عن الصلاة هو الميتة، وهي عبارة عن عدم التذكية وعدم ورود فعل الذابح على الحيوان.

والحاصل: أنه ليس التقابل بين التذكية والميتة تقابل التضاد، بل التذكية هي أمر شرعي يعتبر في تحققها امور من الذبح بالحديد وفري الاوداج والتسمية والاستقبال، فإذا انتفى أحد هذه الامور يكون الحيوان ميتة، بدهاة أنه لو انتفى أحد هذه الامور لا يكون الحيوان مذكى وإلا خرج الشرط عن كونه شرطا، وإذا لم يكن مذكى فلا بد من أن يكون ميتة إذلا واسطة بينهما. مع أن في بعض الادلة رتب الحلية والطهارة وجواز الصلاة على نفس التذكية، كقوله تعالى: إلا ما ذكيتم (١)، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير الآتية " إذا كان ذكيا ذكاه الذابح " وغير ذلك، فبانتهاء التذكية تنتفي هذه الاحكام كما دل عليه قوله تعالى: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (٢)، ولا فرق في انتفاء التذكية بين العلم به أو قيام طريق معتبر عليه ولو كان أصلا.

وليس المقصود من أصالة عدم التذكية إثبات الموت حتف الانف حتى يقال: إنه

(١) المائدة: الآية ٣.

(٢) الانعام: الآية ١٢١. [*]

الحيوان، وهذا بنفسه كاف في إثبات النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة في جلده. فظهر أنه لامانع من جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها، ولا حاجة إلى إثبات الموت حتف الأنف.

وأما الوجه الثاني ففيه: أن التذكية لو كانت عبارة عن فعل الذابح وما هو الصادر عنه، من دون اعتبار قابلية المحل فيها جزء أو شرطاً على ما سيأتي بيانه فعند الشك في تحققها تكون مسبوقاً بالعدم، بداهة أن فعل الذابح أمر حادث مسبوق بالعدم الأزلي، وهذا عدم الأزلي مستمر من قبل وجود الحيوان إلى زمان تحقق موته وإزهاق الروح عنه، غايته أن عدم التذكية قبل وجود الحيوان يكون عدماً محمولياً منتفياً بانتفاء موضوعه وهو الحيوان، وبعد وجود الحيوان يكون عدماً نعتياً وهو عدم تذكية هذا الحيوان الموجود، وهذا عدم النعتي مستمر إلى زمان زهوق الروح عنه وبعده، من دون أن ينقلب ذلك عدم الثابت في حال الحياة إلى عدم آخر في حال الممات بل هو هو، غاية الأمر أن عدم التذكية الثابت في حال حياة الحيوان لم يكن موضوعاً لآثر شرعي، لأن موضوع الحرمة والنجاسة وعدم جواز الصلاة مركب من أمرين: زهوق الروح مع عدم التذكية، فعدم التذكية في حال الحياة لم يكن لها أثر، ولكن بقاء ذلك عدم إلى تحقق الجزء الآخر الذي هو عبارة عن زهاق الروح يكون ذا أثر شرعي من النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة في جلده، والمفروض تحقق زهوق الروح وجدانا فيستصحب عدم التذكية الثابتة في حال الحياة إلى زمان زهوق الروح ويلتئم حينئذ كلا جزئي المركب الذي يكون موضوعاً للنجاسة وغيرها من الأحكام، غايته أن أحد جزئي المركب يكون محرراً بالوجدان والجزء الآخر بالأصل.

وحاصل الكلام: أن معروض التذكية التي هي عبارة عن فعل الذابح إنما

[٢١١]

هو الجسم، وهذا الجسم في حال الحياة لم يكن مذكياً ولم يرد عليه فعل الذابح بالعدم النعتي فيستصحب إلى زمان زهوق الروح، والآثر في المقام مترتب على نفس هذا

العدم النعتي المستمر، وليست حياة الحيوان من مقومات هذا العدم وقيدا للموضوع حتى يقال بتبدل ذلك العدم إلى عدم آخر لانقلاب الموضوع وفوات الحياة عن الحيوان، بل ليست الحياة إلا من حالات الموضوع الذي عبر عنها الشيخ قدس سره بالوجودات المقارنة، والموضع هو الجسم الثابت في كلا الحالين، فلا الموضع تبدل ولا العدم انقلب.

فالانصاف أنه لو قلنا: إن التذكية هي عبارة عن فعل الذابح فقط من دون أخذ قابلية المحل جزء لها، بل هي شرط آخر للنجاسة وغيرها من الاحكام مغايرة للتذكية، فلا مجال للمنع عن جريان أصالة عدم التذكية عند الشك فيها، وكذا لو قلنا: إن قابلية المحل داخل في التذكية وجزء لها ولكن كان المشكوك من الحيوانات القابلة للتذكية بأن لا يكون من الحشرات بناء على أن كل حيوان قابل للتذكية سوى الحشرات أو لم يكن من المسوخ أيضا بناء على أنه لا يقبل التذكية أيضا.

وبالجملة لسنا في مقام تنقيح الضابط بين ما يقبل التذكية وما لا يقبل، بل هو موكول إلى محله، وإن كان لا يبعد القول بان كل حيوان قابل للتذكية [سوى] (١) الحشرات، وعلى كل حال بعد إحرار قابلية المحل كما هو مفروض الكلام تكون أصالة عدم التذكية جارية عند الشك فيها، سواء قلنا بأن قابلية المحل جزء للتذكية أو لم نقل. نعم لو قلنا بأن قابلية المحل جزء أو شرط لتحقيق التذكية وإن لم يمكن القول

(١) ما بين المعقوفتين لم توجد في النسخة واثبتناه لاقتضاء السياق. [*]

بذلك لان التذكية تعرض المحل القابل فلا يمكن أخذ القابلية في مفهومها لما كان لأصالة عدم التذكية مجال أصلا عند الشك في قابلية المحل لها ولو فرض العلم بتحقيق ما هو

فعل الذابح، لان فعل الذابح بنفسه على هذا القول لم يكن تذكية، بل هي مركب من فعله ومن قابلية المحل، وقابلية المحل ليست لها حالة سابقة حتى تستصحب، فإن الحيوان إما أن يوجد قابلا للتذكية وإما أن يوجد غير قابل، فلامجرى لاصالة عدم التذكية حينئذ كما لا يخفى، هذا.

ولكن حتى على هذا القول لو شك في ورود فعل الذابح على الحيوان المشكوك القابلية لكان أصالة عدم التذكية تجري أيضا، لانه بناء على هذا القول تكون التذكية معنى حاصل من فعل الذابح ومن قابلية المحل، وهذا المعنى البسيط الحاصل من ذلك مقطوع العدم عن هذا الجسم في حال حياته فيستصحب إلى حال الممات.

والحاصل: أن نفس قابلية الحيوان للتذكية وإن لم يكن لها سابقة إلا بالعدم المحمولى الثابت قبل وجود الحيوان، إلا أن التذكية الحاصلة منها ومن فعل الذابح يكون مسبوqa بالعدم في حال حياة الحيوان، فتجري أصالة عدم التذكية عند الشك في حصولها، فانقدح أنه عند الشك في تذكية الحيوان تكون أصالة عدم التذكية محكمة، من غير فرق بين أن نقول: إن التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح وكان قابلية المحل شيئا آخر معتبرا في تأثير التذكية للطهارة والحلية، أو نقول: إن التذكية هي عبارة عن معنى بسيط منتزع عن مجموع الامرين، وإنما تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا علم بتحقق ما هو فعل الذابح، فإنه بناء على أن التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح فالتذكية تحققت قطعا ويرجع إلى قابلية المحل عند الشك فيها إلى أصالة الحل والطهارة سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وأما بناء على القول الآخر فأصل التذكية مشكوكة، فتأمل جيدا.

[٢١٣]

وعلى كل حال قد ظهر مما حققناه انه عند الشك في التذكية لامانع من جريان أصالة العدم، وعليه لاتظهر الثمرة بين شرطية التذكية أو مانعية الموت، فلاحاجة في إتعاب النفس لاثبات أحد الامرين، وإن كان القول بمانعية الموت لا يخلو عن قوة، لظاهر النواهي الدالة على المنع عن الصلاة في أجزاء الميتة، فإن النهي المتعلق بأجزاء العبادة

وشرائطها ظاهر في المانعية لالحرمة التكليفية، كما أن الامر المتعلق بها ظاهر في الجزئية والشرطية لالوجوب النفسي.

وما قيل من أن الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة ابن بكير (١) " وإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وألبانه وكل شئ منه جائزة إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذابح " وقوله عليه السلام في خبر أبي حمزة " لاتصل فيها إلا ما كان ذكيا " (٢) هو شرطية التذكية لامانعية الموت، فيمكن منعه لاحتمال أن يكون المراد بالذكي عدم الميتة، والتعبير بالذكي من باب أنه إذا لم يكن ميتة فلا محالة يكون ذكيا لانتفاء الوساطة، فتأمل جيدا.

المقام الثاني: بعدما تبين أن المرجع عند الشك في التذكية هو أصالة العدم، فيقع الكلام في بيان ماهو المخرج عن هذا الاصل، وهو أحد امور:

الامر الاول: المأخوذ من المسلم، فإن يد المسلم قد جعلها الشارع أمانة على التذكية، سواء أخبر نواليد بها أو لم يخبر. ومما يدل على اعتبار يد المسلم ما رواه إسماعيل بن عيسى قال: سألت

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلى، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب المصلي، ح ٦. [*]

[٢١٤]

أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال عليه السلام: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين.

يبيعون ذلك، وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه (١). وهذه الرواية كما ترى كالصريحة في اعتبار يد المسلم، وما ربما يظهر منها من اعتبار أمر زائد على اليد، من استعمال المسلم له كالصلاة فيه، فالظاهر أنه غير معتبر عند الاصحاب.

الامر الثاني: الاشتراء من سوق المسلمين وإن لم يعلم إسلام البائع، ولكن بشرط عدم العلم بكفره بأن كان مجهول الحال، كما سيأتي والذي يدل على اعتبار سوق المسلمين ا رواه أبونصير عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لايدري أذكي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لايدري أصلي فيه؟ قال عليه السلام: نعم أنا اشتري لخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة (٢). وإطلاق هذه الرواية تدل على اعتبار السوق وإن لم يعلم إسلام البائع، ولا يمكن دعوى انصرافه إلى ما كان البائع مسلماً لغلبة وجود أهل الذمة في سوق المسلمين في ذلك الزمان، فدعوى الانصراف مما لاوجه له.

الامر الثالث: ما إذا كان الجلد أو غيره من أجزاء الحيوان مطروحا في أرض الاسلام. وقد استدل على اعتبار ذلك بما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في لطريق مطروحة لكثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٢ وفيه " رأيتموهم صلون " طبع جامعة المدرسين بقم.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٢ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٦ وفيه أحمد بن محمد بن أبي نصر. [*]

ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي، فقال عليه السلام: هم في سعة حتى يعلموا (١). وربما يستدل عليه أيضا بما رواه عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال عليه السلام: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس (٢).

والاستدلال بذلك على اعتبار المطروح في أرض الاسلام، بحيث يكون نفس كونه في أرض الاسلام أمانة على التذكية قاطعة لاصالة العدم مشكل، وإن قال به جماعة من الاساطين لكن بعد تقييده بما إذا كان عليه أثر الاستعمال، بأن يكون على المطروح اثر يستفاد منه أنه كان مستعملا فيما لايجوز استعماله على تقدير كونه ميتة، كاللحم الموضوع في السفرة كما في الخبر المتقدم، حيث إنه يستفاد من وضعه في السفرة أنه وضع فيها لاجل الاكل الذي لايجوز على تقدير كونه من ميتة، وهذا بخلاف الجلد المطروح في الارض الذي لا يكون عليه أثر الاستعمال.

واستفادة هذا القيد إنما يكون من خبر السفرة، ولا بأس باستفادته إلا أن الكلام في أصل اعتبار المطروح في أرض الاسلام من دون أن يكون في يدهم أو سوقهم، فإن ما استدلل به على اعتبار ذلك من الخبرين لا يخلو عن مناقشة.

أما خبر السفرة فالظاهر منه أنه ليس السؤال عن التذكية وعدمها، بل جهة السؤال عن الطهارة والنجاسة، فإن الظاهر من قوله " لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي " هو أنه لا يعلم طهارة ما في السفرة ونجاستها، فأجاب عليه السلام: بأنهم في سعة ما لا يعلمون، أي محكوم بالطهارة حتى يعلم خلافه، ولا يمكن

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٣ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ١١.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٣ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٥. [*]

[٢١٦]

التمسك بإطلاق السؤال والجواب لصورة الشك في التذكية وعدمها، لان السؤال والجواب لم يسبق لهذه الجهة، وعلى فرض التسليم فغايبته أن يكون مفاد هذا الخبر كمفاد المطلقات الآتية من الحكم بحلية ما لا يعلم كونه ميتة، وسيأتي أنه لا يمكن الاخذ باطلاقها.

وبالجملة: دلالة هذا الخبر على أن نفس كون الشيء في أرض المسلمين مع عدم العلم بسبق يد مسلم عليه أمانة شرعية، بحيث تكون قاطعة لاصالة عدم التذكية مشكل.

وأما خبر عمار فهو أجنبي عما نحن فيه، فإن حلية ما صنع في أرض الاسلام لايلزم حلية المطروح في أرض الاسلام، بل الظاهر منه أن المصنوع في أرض الاسلام من الفراء وغيره وإن كان فيها غير الاسلام يجوز استعماله والتصرف فيه من الصلاة وغيرها، وهذا لاينافي اعتبار أخذه من السوق أو من يد المسلم، بل الظاهر من الخبر هو كون المصنوع في أرض الاسلام الذي يباع ويشترى في أسواقهم يجوز الصلاة فيه وإن لم يعلم كون صانعه مسلما، فيكون مساق هذا الخبر مساق الاخبار الدالة على اعتبار السوق، وأين هذا من الدلالة على اعتبار المطروح في بلاد المسلمين.

والحاصل: أنه بعد لم يظهر لنا دليل يدل على أمارية الطرح في أرض الاسلام في مقابل اليد والسوق، فالاقوى الاقتصار في مخالفة الاصل على اليد والسوق.

نعم هنا جملة من الاخبار يظهر منها أن كل ما لم يعلم كونه ميتة فهو محكوم بالتذكية، وقد أخذ بإطلاقها بعض الاساطين، فلو تم هذا لكان ذلك تخصيصا لحجية الاستصحاب، وتكون أصالة عدم التذكية ساقطة من أصلها ولو اخذ من يد كافر فضلا عن الاخذ من

مجهول الحال في غير سوق المسلمين، ولكن الكلام في إطلاق هذه الروايات أولاً، وفي إمكان الاخذ به ثانياً.

[٢١٧]

ولا بأس أولاً بذكر بعض الاخبار، ثم نعقبه بما هو المستفاد منها.

ففي موقفة سماعة عن الصادق عليه السلام سألته عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيخت، فقال عليه السلام: لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة (١). وفي صحيحة الحلبي حدثني علي بن أبي حمزة رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه، قال: نعم، قال الرجل: إن فيه الكيخت، فقال: وما الكيخت فقال: جلود الدواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال عليه السلام: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه (٢). وفي رواية محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام سأله عن الفرو والخف ألبسه واصل في فيه ولا أعلم أنه ذكي، فكتب عليه السلام: لا بأس به (٣). وفي معناها أخبار (٤) آخر دلت بإطلاقها على الحكم بالتذكية ما لم يعلم أنه ميتة، هذا.

ولكن الانصاف عدم إمكان التمسك بها.

أما أولاً: فلان الظاهر أن يكون جهة السؤال في جميع الاخبار الواردة في هذا الباب هو أنه لما كان في زمن الائمة أهل الذمة يبيعون ويشتررون في أسواق المسلمين، وكانت العامة تحل ذبائح أهل الكتاب ويعاملون معها معاملة ذبائح المسلمين، وكذلك كانت تحل الميتة بالدبغ، وحيث كانت الشيعة كثير التردد

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٣ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ١٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٣٢ باب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، ح ٢٠

(٣) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٣.

(٤) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧١ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٢ وباب ٦١ من أبواب المصلي، ص ٣٣٧، ح ١ وباب ٥٠ من أبواب النجاسات ص ١٠٧٣، ح ١١. [*]

[٢١٨]

مع العامة ومخالطون لهم ويعاملون معهم في البيع والشراء، فمن أجل هذا أوجب الضيق على الشيعة، حيث كانوا يدخلون السوق ويشتررون ما لا يعلم أنه من ذبيحة المسلم أو ذبيحة أهل الذمة، وكذا لم يعلم أنه ميتة دبغ أولاً، فكثير السؤال من الأئمة عليهم السلام، وأن هذه المعاملات التي تقع في الأسواق بيننا وبين العامة مع ما هو المعلوم من طريقتهم كيف حالها، وأنه يجوز أن يعامل مع المأخوذ معاملة المذكي أولاً، فأجابوا عليهم السلام بعدم البأس، وأنه يعامل معه معاملة المذكي.

فجميع ما صدر عنهم عليهم السلام جواباً في هذه الاخبار إنما سيق لبيان حكم المعاملات الواقعة بين الشيعة وبين أهل السوق، وعليه لا يبقى مجال لتوهم الاطلاق فيما دل على حلية مالم يعلم كونه ميتة، بل هو منزل على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان، ويكون مساقها مساق الاخبار الدالة على اعتبار اليد والسوق.

وأما ثانياً: فعلى فرض تسليم الاطلاق فلا بد من تقييده بما إذا لم يؤخذ من يد الكافر، أو من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين، وذلك لصراحة بعض الاخبار بوجود السؤال والفحص عما اخذ من يد المشركين.

ففي خبر إسماعيل بن موسى عن أبيه سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن نكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك (١) .. إلخ.

ومع هذا التصريح كيف يمكن الاخذ بإطلاق ما دل على حلية مالم يعلم كونه ميتة ولو اخذ من يد الكافر؟ فالانصاف أنه لاقاطع لاصالة عدم التذكية إلا يد المسلم أو سوق المسلمين

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٢ باب ٥٠ من ابواب النجاسات، ح ٧ وفيه. عن سعد بن ابى اسماعيل بن عيسى. [*]

[٢١٩]

ولو كان المأخوذ منه مجهول الحال، لاطلاق أدلة اعتبار السوق خرج منه ما إذا علم كفر المأخوذ منه، فتأمل جيدا. بقي في المقام امور ينبغي التنبيه عليها.

الاول: في أنه هل يد الكافر أمانة على عدم التذكية كما كانت يد المسلم أمانة على التذكية، أو أنه ليس يد الكافر أمانة على عدم التذكية، بل مجرد كونها غير أمانة على التذكية ومما لأثر لها وغير موجبة لرفع اليد عن أصالة عدم التذكية الجارية في المشكوك؟ ربما قيل بأن يد الكافر أمانة على عدم التذكية كما أن يد المسلم أمانة على التذكية.

وقد استظهر ذلك من قوله عليه السلام في خبر إسماعيل (١) المتقدم " إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك " ومن قوله عليه السلام في خبر عمار (٢) المتقدم أيضا " إذا صنع في أرض الاسلام ". وفي الاستظهار من ذلك نظر واضح كما لا يخفى. والانصاف أنه لم يظهر من الأدلة من يستفاد منه أما رية يد الكافر على عدم التذكية، بل غاية ما يستفاد منها عدم الامارية في مقابل جعل أمارية يد المسلم.

ثم إن الثمرة بين القولين إنما تظهر فيما إذا اشتركا يد الكافر ويد المسلم في جلد الحيوان أو غيره، فبناء على الامارية يقع التعارض بين الامارتين، ونحتاج في ترجيح يد المسلم

على يد الكافر إلى بعض الوجوه الاعتبارية، ككون يد المسلم أقوى أمانة من يد الكافر، وغير ذلك من الوجوه التي لادليل على اعتبارها، وأما بناء على ما قلناه من عدم أمارية يد الكافر فلا تعارض في البين. وربما قيل بظهور الثمرة أيضا فيما إذا سبقت يد الكافر على يد المسلم، فيقع

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٢.

(٢) الظاهر أن المراد خبر إسحاق بن عمار المذكور في الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٢ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، [*]

[٢٢٠]

التعارض أيضا ويقدم يد المسلم للاقوائية والالحوق وغير ذلك، هذا. ولكن تمامية هذه الثمرة موقوفة على كون يد المسلم أمانة على التذكية ولو مع العلم بسبقها بيد الكافر، وسيأتي الاشكال في ذلك.

الامر الثاني: في أن أمارية يد المسلم على التذكية هل مطلقة ولو مع العلم بسبق يد الكافر عليه، أو أنها مقيدة بما إذا لم يعلم ذلك؟ فقول: ذهب بعض الاساطين إلى الاول، نظرا إلى إطلاق الادلة الدالة على اعتبار يد المسلم، كقوله عليه السلام في ذيل خبر إسماعيل (١) المتقدم " وإذا رأيتهم يصلون فيه فلاتسألوا عنه " حيث إن إطلاق ذلك يقتضي اعتبار يد المسلم ولو مع العلم بأخذه من يد الكافر، هذا. وقد استشكل شيخنا الاستاذ مد ظله في ذلك، ومال إلى عدم اعتبار يد المسلم مع العلم بسبقها بيد الكافر إلا على وجه تأتي الإشارة إليه.

وحاصل ما أفاده مدظله في وجه الاشكال يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي أن الادلة المتكلفة لبيان الاحكام الشرعية تارة تكون على نحو القضايا الحقيقية ومبينة للكبريات

التي يتألف منها الاقيسة لاستنتاج الاحكام الجزئية، كقوله عليه السلام " إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شئ " (٢) وأمثال ذلك، واخرى تكون على نحو القضايا الخارجية، كما إذا سئل المعصوم عليه السلام عن فعل شئ أو ترك شئ فأجاب عليه السلام بالبأس أو عدم البأس، فإن هذا لا يكون على نحو الكبرى الكلية، بل قضية خاصة وردت في مورد خاص، ومن هنا يعبر عنها في كلمات الفقهاء بأنها قضية في واقعة.

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٢.

(٢) الوسائل: ج ١ ص ١١٧ باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١. [*]

[٢٢١]

وقد حققنا ذلك في مبحث " لا ضرر " وقلنا في ذلك المورد: إنه ليس كل ما صدر عنهم عليهم السلام جوابا عن سؤال خاص يكون على نحو القضية الخارجية، بل ربما يستفاد منه كبرى كلية، وقد حررنا الضابط بينهما على وجه لا مزيد عليه.

والغرض في المقام مجرد بيان أن الجواب يمكن أن يكون على نحو القضية الخارجية، كما أنه يمكن أن يكون على نحو الكبرى الكلية، فإن كان على نحو الكبرى الكلية فلا إشكال في استفادة الاطلاق أو العموم منها لو كان في مقام البيان، وأما إذا كان على نحو القضية الخارجية فلا يمكن استفادة الاطلاق منها إلا بضميمة ترك الاستفصال في الموارد التي تكون محلا للاستفصال مع القطع بعدم خصوصية المورد، فلو لم يكن المحل محلا للاستفصال، أو لم يحصل القطع بعدم خصوصية المورد، لا يمكن استفادة الاطلاق من الجواب كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إن غالب ما صدر عنهم عليهم السلام في هذا الباب إنما هو جواب عما سألوا عنه الاصحاب مما كانوا مبتلين به من معاملتهم مع أهل السوق الذي يكون

فيهم من يستحل ذبائح أهل الذمة وطهارة الميتة بالدبغ، ومن المعلوم أن في مثل هذا لا يمكن أن يتمسك بإطلاق الجواب، لأنه جواب عما وقع في الخارج.

ولا يمكن القول بالاطلاق من باب ترك الاستفصال، لما عرفت من استفادة الاطلاق من ترك الاستفصال إنما يكون في المحل القابل للاستفصال، ومن المعلوم أن الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا مبتلين بما نحن مبتلون به الآن، من حمل مال التجارة من الجلود وغيرها من بلاد الكفر إلى بلاد الاسلام، بحيث نعلم أن ما وقع في يد المسلم إنما هو مسبوق بيد الكافر وحمل من بلاد الكفر إلى بلاد الاسلام، وهذا المعنى لم يكن معهودا في ذلك الزمان، فليس المقام مقام ترك

[٢٢٢]

الاستفصال، فلا يمكن القول بالاطلاق من هذه الجهة. وكذلك لا يمكن القول بالاطلاق بدعوى القطع بعدم الفرق بين ما نحن مبتلون به الآن من سبق يد الكافر على يد المسلم، وما كانوا مبتلين به في ذلك الزمان من المعاملة مع من يستحل ذبيحة أهل الذمة، لأن المأخوذ في ذلك الزمان من يد المسلم العارف أو غير العارف حيث لم يعلم كونه من ذبيحة أهل الذمة ولم يعلم سبقه بيد الكافر، فجعل الشارع يد المسلم أمانة عن التذكية، وأين هذا من المأخوذ في هذا الزمان مما يعلم سبقه بيد الكافر؟ فدعوى القطع بعدم الخصوصية عهدتها على مدعيها.

والحاصل: أنه بعد ما كان الصادر عنهم عليهم السلام في هذا الباب إنما هو جواب عن قضايا خارجية، ولم يرد في هذا الباب ما يكون كبرى كلية يستفاد منه اعتبار يد المسلم على الاطلاق حتى لو كانت مسبوقه بيد الكافر، وقد عرفت أن استفادة الاطلاق والكبرى الكلية من الجواب عن القضية الخارجية لا يمكن إلا بترك الاستفصال مع القطع بعدم خصوصية للمورد، وكلاهما ممنوعان في مثل المقام كما لا يخفى، فالأقوى عدم اعتبار يد المسلم إذا كانت مسبوقه بيد الكافر.

نعم لو احتتمل احتمالا عقلائيا أن المسلم وإن أخذها من يد الكافر لكن بعد تحقيقه الحال عن تذكية المأخوذ وعدمها لكان يده بضميمة أصالة الصحة في فعل المسلم أمانة على التذكية، إلا أن هذا مما يقطع بعدمه في هذا الزمان، للقطع بأن المسلمين في هذا الزمان يجلبون مال التجارة من بلاد الكفر من دون تحقيق للحال والسؤال عن التذكية وعدمها.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاذ في هذا المقام في وجه الاشكال في اعتبار يد المسلم على الاطلاق، وقد عرفت أن الاشكال في ذلك إنما هو لامرين: الاول: عدم ابتلاء الصحابة في ذلك بما ابتلينا نحن الآن من حمل مال التجارة من بلاد

[٢٢٣]

الكفر إلى بلاد الاسلام.

الثاني: أن ما صدر عنهم جوابا في هذا الباب إنما يكون على نحو القضايا الخارجية وليس لبيان الكبرى الكلية فتأمل جيدا فإن كلا الامرين لا يخلو عن تأمل وربما يمكن استفادة الاطلاق من قوله عليه السلام ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق (١) فتأمل.

الامر الثالث: هل يعتبر في أمانة يد المسلم أن يكون المسلم مستعملا للجلد أو غيره فيما لا يجوز استعمال الميتة فيه كعرضه للبيع والشراء والصلاة فيه وأمثال ذلك، أو أنه يكفي مجرد كونه في يده وتحت استيلائه وإن كان مطروحا في بيته أو دكانه؟ وجهان مبنيان على أن أمانة يد المسلم على التذكية هل هي من باب أماريتها على الملك وحيث إن الميتة لا تملك فيد المسلم كاشفة عن الملك الملازم للتذكية، أو أن أماريتها من باب حمل فعل المسلم على الصحة، فلو قلنا بالاول فنفس كون الجلد تحت يده وسلطانه يكفي في ترتيب آثار التذكية عليه، لان نفس الاستيلاء كاشف عن الملكية الملازمة للتذكية، وإن قلنا بالثاني فلا بد من استعماله له على وجه لا يجوز الاستعمال لو كان ميتة حتى تجري قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة، بداهة أنه لاموضوع للقاعدة إلا في

صورة الاستعمال، فلايكفى مجرد كونه في داره مع عدم استعماله له في ترتيب آثار
التذكية عليه (٢)

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ٢١٥ باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢ نقلا بالمضمون.

(٢) لايقال: لاوجه لاعتبار قيد الاستعمال زائدا على الاستيلاء فإن نفس استيلاء المسلم
على شئ أمانة على الملكية والملكية تلازم التذكية ومثبات الأمانة حجة فلاوجه لاعتبار
الاستعمال.

فإنه يقال: يد المسلم إنما تكون أمانة على الملك فيما إذا احرز قابلية ما في يده للتملك،
فلو كان هناك في يده شئ لم يعلم كونه ترابا غيرقابل للتملك أو نحاسا قابلا له فمن
مجرد كونه في يده لايحكم كونه نحاسا، وكذا لو كان في يده لحم لايحكم كونه من مذكى
مالم يستعمله فيما يستعمل فيه الذكي، فالمخرج عن أصالة عدم التذكية ليست ليد فقط
بل هي مع الاستعمال، وهذا هو المتيقن من أدلة الباب، ومن هنا يعلم أن المبنى الاول
من المبنيين الذي ذكرناهما فاسد من أصله فتأمل " منه " . [*]

[٢٢٤]

والاقوى هو الوجه الثاني أي كون أماريتها من باب حمل فعل المسلم على الصحة، لان
الظاهر من أدلة الباب سؤالا وجوابا هو ما إذا كان هناك استعمال من المسلم على وجه
ينافي كون ما في يده ميتة كالبيع والشراء وأمثال ذلك. ويدل عليه قوله عليه السلام "
وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه " (١) ومعلوم أن الصلاة اخذت في المقام كناية
عن مطلق الاستعمال على وجه ينافي كونه ميتة، فمجرد ثبوت جلد أو لحم بيد المسلم
مع احتمال أن يكون ذلك في يده من جهة إرادته إعدادا لاستعماله لايحكم عليه
بالتذكية.

الامر الرابع: لو كان الشئ مسبوqa بيد المسلم ولو كان الآن بيد الكافر كما إذا اشتراه
اليهودي من مسلم، فهل العبرة على اليد الفعلي ويحكم عليه بعدم التذكية، إما من جهة
أمارية يد الكافر عليها وإما من جهة قتضاء الاصل ذلك على الوجهين المتقدمين، أو أن
العبرة على اليد السابق ويحكم عليه بالتذكية إما مطلقا ولو قلنا بأمارية يد الكافر على

عدم التذكية، وإما في خصوص ما إذا منعنا عن ذلك وقلنا بأن الموجود في يد الكافر بعد باق على أصالة عدم التذكية من دون أن تكون يده أمانة على العدم؟ والاقوى من هذه الوجوه هو الوسط اي كون العبرة على البيد السابقة ولأثر للبيد الفعلي للكافر أصلاً، أما لو قلنا بعدم كون يد الكافر أمانة على العدم فواضح، فلان المفروض ثبوت يد المسلم على هذا الشيء.

وهي أمانة على التذكية، ومجرد انتقاله إلى يد الكافر التي ليس هي أمانة على العدم لا يوجب سلب الشيء عما كان محكوماً به من التذكية بمقتضى يد المسلم، وكذلك الحال لو قلنا بأمانية يد الكافر على عدم التذكية، بداهة أنه بعد ما كان الشيء بيد

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٢. [*]

[٢٢٥]

المسلم فقد حكم عليه بالتذكية، وما هو مذكى لا يمكن أن ينقلب إلى غير المذكى، فلا يعامل معهما معاملة تعارض الامارتين. وليس المقام مثل تعارض أمانة الطهارة مع أمانة النجاسة، بداهة أن الظاهر يمكن أن ينقلب إلى النجاسة والنجس ينقلب إلى الطهارة وكذلك الملك يخرج عن الملكية، وهذا بخلاف المقام فإن المذكى لا يصير غير المذكى، فيد الكافر المسبوقه بيد المسلم ساقطة عن الامارية ولأثر لها، فتأمل هذا في صورة سبق يد المسلم على يد الكافر، وأما في صورة العكس فقيه الكلام المتقدم.

الامر الخامس: في أن المنع عن الصلاة في الميتة هل يعم جميع أقسام الميتة مما كان لها نفس سائلة أو لم يكن، أو يختص بما إذا كانت لها نفس سائلة؟ وبعبارة اخرى: هل المنع ن الصلاة فيها من جهة نجاستها، أو أن المنع عنها من جهة مانعية نفس الموت

من دون دخل للنجاسة في ذلك، وإن اجتمعت الجهتان فيما كان لها نفس سائلة؟ وجهان بل قولان.

الاقوى هو الاول أي مقصور بما إذا كان لها نفس سائلة، لما عرفت من أن أغلب أخبار الباب إنما هي جوابا عن سوالات اصة في موارد خاصة كانت الصحابة مبتلين بها من شراء الجلود والفراء وأمثال ذلك، ومعلوم أن مثل هذه الاشياء لم يعهد صناعتها من الميتة التي ليس لها نفس سائلة، فلا إطلاق في الأدلة تعم جميع أقسام الميتة.

وما ورد في بعض الاخبار (١) من المنع عن الصلاة في الميتة بقول مطلق فمنصرف أيضا إلى الميتة التي يعهد اتخاذ اللباس وغيره من جلودها وسائر أجزائها، وذلك في الميتة التي تكون لها نفس سائلة من غير فرق في ذلك بين أن

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٩ و ٢٥٠ باب ١ و ٢ من أبواب لباس المصلي. [*]

[٢٢٦]

نقول بشرطية التذكية أو مانعية الموت. وما يتوهم من أنه بناء على شرطية التذكية لا بد من إحرازها من غير فرق بين ما كان له نفس سائلة وغيره، وعليه لا يجوز الصلاة في مطلق الميتة وإن لم يكن لها نفس سائلة لفقد الشرط.

ففيه: أنه وإن قلنا بشرطية التذكية لكن شرطيتها مقصورة في الحيوان الذي له نفس سائلة، فإن ما دل على اعتبار التذكية ليس إلا صحيح ابن بكير (١) وخبر ابن أبي حمزة (٢)، وفي كليهما اعتبرت التذكية فيما كان له نفس سائلة، فإن الظاهر من قوله عليه السلام في الاول " إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح " هو أن التذكية معتبرة في الحيوان الذي يقبل الذبح، والذبح لا يطلق إلا فيما كان له نفس سائلة، فتأمل. والخبر

الثاني يكون أظهر من ذلك، فراجع.

والحاصل: أنه بعد لم يظهر من الأدلة كون مطلق الموت مانعا وإن كان الميتة طاهرة لم يكن لها نفس سائلة. فالأولى إن لم يكن أقوى هو الاقتصار في المانعية بالميتة النجسة، وعليه لا تكون عدم الميتة شرطا آخر في الصلاة، بل هو من صغريات اشتراط الطهارة في لباس المصلي، فالاحكام المذكورة في ذلك الباب من جواز الصلاة في المشكوك مع عدم ثبوت حالة سابقة له تقتضي نجاسته، ومن صحة الصلاة في النجس إذا وقع ذلك جهلا مع عدم سبق العلم به وغير ذلك من الاحكام كلها جارية في باب الميتة.

فلوشك في حيوان من حيث ثبوت نفس سائلة له وعدمه يجوز الصلاة في

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٢ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٣. [*]

[٢٢٧]

أجزائه، وكذا لو صلى جهلا بكونه ميتة صحت صلاته، فتأمل جيدا فإن ذلك لا يخلو عن إشكال، فإن من قال منا بطهارة الميتة بالدبغ قال بعدم جواز الصلاة فيها، فيظهر من ذلك أن الموت بنفسه مانع عن الصلاة، وإن كان مانعيته مقصورة بالميتة النجسة حسب ما استظهرناه من أدلة الباب، إلا أن ذلك لا يقتضي جريان أحكام الطهارة والنجاسة فيها أيضا.

الامر السادس: في أنه هل يشترط في أمارية يد المسلم على التذكية كونه غير مستحل للميتة بالدبغ، أو لا يشترط ذلك؟ وقد اختلفت كلمات الاصحاب في ذلك فقد حكى من

عض عدم جواز الصلاة في المأخوذ من مستحل الميتة بالدبغ، بل زاد بعض المنع ممن يتهم بذلك سواء في ذلك أخبر وضمن بالتذكية أولاً، وحكي من آخر المنع إلا إذا أخبر بالتذكية أو ضمن بها.

ولكن المشهور الذي عليه العمل هو الجواز مطلقاً ولو علم بكونه ممن يستحل الميتة بالدبغ فضلاً عن المتهم سواء في ذلك الضمان والأخبار وعدمه، لاطلاق النصوص الواردة في الباب، بل قد عرفت أن تكثير السؤال عنهم عليهم السلام عن الشراء مما هو في السوق كان لاجل ذلك أي وجود من يستحل الميتة بالدبغ.

بل في بعض الأخبار ما يقرب التصريح بذلك، وهو خبر إسماعيل بن موسى (١) المتقدم فإن فيه: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن نكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ فأجاب عليه السلام: بعدم السؤال إذا كان البائع مسلماً. وهذا مع معروفة استحلال الميتة بالدبغ عند العامة يكون كالصريح في اعتبار يد المسلم وسوقه مطلقاً.

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٥٨ باب لباس المصلي، ح ٧٩٢. [*]

[٢٢٨]

وما ورد من أن علي بن الحسين كان ينزع الفرو المأخوذ من أرض العراق في وقت الصلاة، معللاً بأن أهل العراق يستحلون الميتة بالدباغ (١).

فليس فيه دلالة على خلاف ما ذهب إليه المشهور وإن استدل به صاحب القول الأول، فإن نفس أخذها عليه السلام ولبسه وإن كان في غير حال الصلاة دليل على أنه ما كان يعامل معه معاملة الميتة، بداهة أنه لو كان المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدبغ مما

لا يحكم عليه بالتذكية وكان بحكم الميتة لما جاز لبسه واستعماله في حال من الاحوال،
فنفس استعماله ولو في غير حال الصلاة أقوى شاهد على أنه بحكم المذكي.

وذلك لا ينافي نزعه في حال الصلاة، فإن ذلك كان للتنزيه وشدة الاحتياط لاحراز
الواقع الذي ينبغي البناء عليه لكل أحد فضلا عن المعصوم عليه السلام، والاحتياط في
الموضوع لا ينافي مرتبة العصمة، فتأمل. وكذلك لا ينافي ما ذهب إليه المشهور خبر
الاشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر عليه السلام: ما تقول في فرو
نشري من السوق؟ فقال عليه السلام: إذا كان مضمونا فلا بأس (٢).

وإن استدل به صاحب القول الثاني بناء على حمل الضمان على ضمان البائع، فيدل
بمفهومه على عدم جواز الشراء عند عدم ضمان البائع ذكاته، فإن أقصى ما يفيد
المفهوم هو ثبوت البأس عند عدم الضمان، وذلك غير صريح ولا ظاهر في المنع عن
الشراء، فلا يمكن أن يقاوم ماتقدم من الأدلة الصريحة على جواز الشراء من السوق ولو
علم أن البائع كان ممن يستحل الميتة بالدبغ.

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨١ باب ٦١ من أبواب النجاسات، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٣ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ١٠ وفيه اختلاف يسير. [*]

[٢٢٩]

وربما يستدل للتفصيل المزبور بما رواه عبدالرحمن قلت لابي عبدالله عليه السلام: إني
أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فأشتري منهم الفراء للتجارة
فأقول لصاحبها هي ذكية فيقول بل فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية فقال عليه
السلام: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه أنها ذكية فقلت: وما
أفسد ذلك قال عليه السلام: استحلال أهل العراق الميتة ويزعمون أن دباغ الجلد ذكاته

(١) .. الخ.

فإن ظاهر التعليل هو المنع عن الاخذ ممن يستحل الميتة بالدبغ مطلقا حتى مع الاخبار بالتذكية، غاية الامر أن صدر الرواية دلت بالصراحة على جواز الشراء عند الاخبار بالتذكية، وإن منع عن بيعها على أنها ذكية، فيبقى صورة عدم الاخبار داخل في التعليل.

وفيه: أن التعليل إنما سيق لاجل المنع عن بيعها على أنها ذكية لالاصل المنع عن الشراء، فليس في الرواية ما يدل على المنع عن الشراء عند عدم الاخبار، بل المتحصل من الرواية هو أنه حيث كان أهل العراق يستحلون الميتة بالدبغ فليس للمشتري منهم أن يبيع ما اشتراه على أن ذكي، لان ظاهر الاشتراط هو الاخبار عن الذكاة وأنه عالم به مع أنه لم يعلم به، فإن أخذه ممن يستحل ذلك يوجب عدم العلم بالذكاة، وإخبار البائع الاول لا يوجب العلم به فليس للبائع الثاني الاخبار على سبيل الجزم بذكاته، وأين هذا من الدلالة على التفصيل المزبور؟ وبالجمله: بعد لم يظهر لنا دليل يدل على خلاف ما ذهب إليه المشهور، وعلى تقدير ثبوته فهو مؤول أو مطروح، لعدم مقاومته لما تقدم من الادلة الدالة على اعتبار يد المسلم مطلقا ولو كان ممن يستحل الميتة بالدبغ، فالاقوى ما عليه المشهور

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨١ باب ٦١ من أبواب النجاسات، ح ٤ وفيه اختلاف يسير. [*]

[٢٣٠]

الامر السابع: مقتضى إطلاق الأدلة هو عدم جواز الصلاة في الميتة مطلقا، سواء كان مما تتم الصلاة فيه أولا، وسواء كان نعلا أو خفا أو غيره.

وما ورد (١) في (٢) بعض الاخبار من نفي البأس عن النعال والخفاف إذا لم تكن من أرض المسلمين فمحمول أو مطروح، بداهة عدم مقاومته لمطلقات الباب، مع أنه معارض لصريح بعض الاخبار الوارد في خصوص الخفاف من المنع عن الصلاة فيها إذا كانت من مينة، وهو ما رواه الحلبي قلت لأبي عبدالله: الخفاف عندنا في السوق فنشترها فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال عليه السلام: صل فيها حتى يقال لك إنما مينة بعينها (٣) فاحتمال جواز الصلاة في الخفاف المصنوعة من المينة ضعيف غاية، كضعف احتمال جواز الصلاة في خصوص النعال، لما ورد (٤) في عدة من الاخبار من أن نعل موسى عليه السلام الذي امر بخلعه كان من جلد مينة، فيظهر منه جواز لبس النعل من المينة، وإذا جاز لبسه جاز الصلاة فيه.

وجه الضعف هو أنه أولاً: مجرد جواز لبس ذلك في شريعة موسى عليه السلام لا يثبت جوازه في شريعتنا، مع ما ورد (٥) من المنع عن استعمال المينة بقول مطلق الشامل للنعل، بل لم يعلم جواز ذلك حتى في شريعة موسى عليه السلام، لأنه كان لبسه والامر بخلعه قبل تلبسه بمرتبة النبوة على ما هو المحكي.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢١٠ باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) هو ما رواه الهاشمي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المسلمين، فقال عليه السلام: أما النعال والخفاف فلا بأس بها. " منه " .

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢١٠ باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، ح ٢ نقلاً بالمضمون.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٩ باب ١ من أبواب لباس المصلي، ح ٣ و ٤.

(٥) الوسائل: ج ١٦ ص ٣٦٨ باب ٢٤ من كتاب الاطعمة والاشربة. [*]

[٢٣١]

وثانياً: قد روي (١) عن الحجة عليه السلام تكذيب ذلك، وأنه لم يكن نعل موسى عليه

السلام من جلد الميتة، بل المراد من خلع النعل الذي أمر به الله تعالى هو خلع محبة
الاهل الذي كان في قلب موسى.

وبالجملة: لايمكن رفع اليد عن المطلقات بمثل هذا، فالاقوى عموم المنع حتى من حمل
أجزاء الميتة كما ربما يشعر به رواية (٢) تقليد السيف المتقدم، بناء على كون تقليد
السيف من باب المحمول، لامن باب كونه ملبوسا وإلا كان دالا على عدم جواز الصلاة
فيما لا تتم الصلاة فيه، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في الامر الاول من الامور المعتبرة
في لباس المصلي.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٤٩ باب ١ من أبواب لباس المصلي، ح ٤.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٢ باب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٤.

أن لا يكون من أجزاء غير مأكول اللحم

وإن ذكي وكان قابلاً للتذكية، فإن التذكية فيما كان قابلاً لها إنما توجب جواز سائر الاستعمالات ماعدا الصلاة. ولسنا الآن في بيان ما يقبل التذكية من الحيوانات فإن لبيان ذلك مقاما آخر، وإن كان الأقوى قبول كل حيوان مأكول وغير مأكول للتذكية حتى المسوخات، لما حكاه شيخنا الاستاذ مد ظله من ورود بعض الأدلة على قبول بعض المسوخات للتذكية، وإذا ثبت في البعض ثبت في الكل لعدم القول بالفصل. بل ربما يستفاد قابلية كل حيوان للتذكية من قوله عليه السلام في ذيل صحيح ابن بكير (٣) الآتي " ذكاه الذابح أو لم يذكه " بدهاء ظهوره في أن التذكية

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٣٢]

هي عبارة عن نفس الذبح وكل حيوان قابل للذبح، فيستفاد من ذلك كبرى كلية وهي قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج كالحشرات، فتأمل. وعلى كل حال المهم في المقام هو البحث عن مانعية غير المأكول للصلاة.

وتتقيح البحث عن ذلك يستدعي رسم امور:

الاول: لا إشكال ولا خلاف في مانعية غير المأكول للصلاة وفسادها إذا وقعت فيه، وهذا في الجملة ما قد تواترت به النصوص، إنما الكلام في أن ذلك على نحو الكبرى الكلية وأن كل غير مأكول لا تجوز الصلاة فيه عدا ما استثنى من الخبز والسنجاب، أو ليس ذلك على نحو الكبرى الكلية بل المانعية مقصورة بما يأكل اللحم مما له ناب ومخلب؟ ولا بد أولاً من ذكر بعض ما ورد في الباب من الأدلة، ثم نعقبه بما هو المستفاد منها

فنقول: روى ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك

[٢٣٣]

أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكره (١).

وفي رواية جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: يا علي لاتصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه (٢). وفي رواية ابن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لاتصل فيها إلا ما كان منه ذكيا، قال: أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: نعم (٣) إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لأبأس بالسنجاب فإنه دابة لاتأكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب (٤). وفي رواية محمد بن إسماعيل بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: لاتجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لان أكثرها مسوخ (٥).

وفي الباب روايات اخر صريحة الدلالة في المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه إلا أنها واردة في موارد خاصة كالثعلب والاررنب والسمور وأمثال ذلك، وفيما ذكرناه غنى وكفاية.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذ فيما هو المستفاد منها، فنقول: مقتضى رواية ابن بكير (٦) هو عموم المنع عن كل ما لا يؤكل لحمه، ويستفاد

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٦.

(٣) وفي بعض النسخ " وما يؤكل لحمه من غير الغنم " بإسقاط كلمة (لا) " منه ". راجع الكافي: ج ٣ ص ٣٩٧، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٢ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٥) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٧.

(٦) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٣٤]

منها الملازمة بين غير المأكول وفساد الصلاة، كما أنه يستفاد منها الملازمة بين المأكول والصحة، فهذه الرواية بنفسها تدل على كبرى كلية، وهي صحيحة السند ومعمول بها عند الاصحاب، وإن كان ابن أبي بكير في نفسه ملعونا، كما يظهر من سوء تعبيره في الرواية بقوله " زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله " هذا، مع ما ذكر في حالاته من الذم، وعلى أي حال كونه مذموما في نفسه لا يضر بصحة روايته، فلا إشكال من هذه الجهة، كما لإشكال في دلالتها على الكبرى الكلية.

نعم مقتضى التعليل في ذيل رواية ابن أبي حمزة (١) هو عدم المنع في خصوص ما إذا لم يكن آكل اللحم ولم يكن له ناب ومخلب، فمقتضى القاعدة لو لم يكن في المقام شيء آخر هو تخصيص الكبرى الكلية المستفاد من رواية ابن بكير بما في ذيل رواية ابن أبي حمزة.

ولكن مقتضى التعليل الوارد في ذيل رواية محمد بن إسماعيل (٢) وهو قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ" هو عموم المنع أيضا (٣) فالحري هو ملاحظة النسبة

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٢ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٧.

(٣) وقد أفاد شيخنا الاستاذ مد ظله أن النسبة بين التعليلين إنما هي بالاعم الاخص المطلق، وان قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ " أخص من قوله عليه السلام " لانه لا يأكل اللحم ". وتقريبه هو أن قوله عليه السلام " لانه لا يأكل اللحم " قد اشتمل على عقد إيجابي وهو جواز الصلاة فيما لا يأكل اللحم، وعقد سلبي وهو عدم جواز الصلاة فيما يأكل اللحم، والنسبة إنما تلاحظ بين كلا العقدين من الإيجابي والسلبي مع قوله لان أكثرها مسوخ ". وحينئذ يكون قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ " أخص مطلقا من التعليل الآخر، لان العقد الايجابي والسلبي يعم جميع أصناف الحيوانات، بدهة أنه كل حيوان في الدنيا إما أن يكون أكل اللحم وإما أن لا يكون، فكل حيوان لابد وأن يكون داخلا في أحد العقدين، وهذا بخلاف قوله " لان أكثرها مسوخ " فإنه مختص بصنف خاص من الحيوانات وهو ما كان مسوخا، وحينئذ يكون دلالة قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ " على مانعية الحيوانات المسوخ وإن لم يكن أكل اللحم أظهر لخصيته، ويخرج قوله عليه السلام " لانه لا يأكل اللحم " عن العلية. ثم على تقدير كون النسبة بين التعليلين بالعموم من الوجه لابد أيضا من أنه بكلا العلتين، وذلك لانه لو قصرنا المانعية بخصوص أكل اللحم وما كان له ناب أو مخلب يلزم أن يبقى قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ " بلامورد، ذلك لان المسوخ إما أكل اللحم وإما غير أكل، فإن كان أكل اللحم فمانعيته عن الصلاة انما يكون من جهة أكله للحم، بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام " لانه لا يأكل اللحم " لامن جهة مسوخته، إذا المسوخية مع كونه أكل اللحم مما [لا] أثر لها، وإذا خرج هذا القسم من المسوخ عن قوله " لان أكثرها مسوخ " فلا يبقى له إلا مورد واحد وهو المسوخ الغير الأكل، فلوخص المانعية بخصوص الأكل قوله عليه السلام " لان أكثرها مسوخ " عن العلية ويبقى بلا مورد وهذا مما لا يجوز، لان كل عام بالنسبة إلى بعض موارد نص في الجملة، فتأمل.

ثم إن هذا كله على تقدير اشتمال الرواية على كلمة " لا " وأما بناء على ما في بعض نسخ الصحاح من سقوط كلمة " لا " فيكون التعليل حينئذ أجنبيا عن المقام كما لا يخفى وجهه على المتأمل، فتأمل جيدا. " منه " [*]

[٢٣٥]

بين التعليلين وما يستفاد منهما. والظاهر أن تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، فإن مقتضى التعليل في رواية ابن أبي حمزة (١) هو علية عدم أكل اللحم ولم يكن له ناب ومخلب للجواز سواء كان من المسوخ أو لم يكن، ومقتضى التعليل في رواية محمد بن إسماعيل (٢) هي علية المسوخ سواء كان ذي ناب ومخلب أو لم يكن، فيقع

التعارض بينهما في المسوخ الذي لم يكن له ناب ومخلب، فإن مقتضى التعليل في رواية ابن أبي حمزة هو جواز الصلاة فيه، ومقتضى التعليل في رواية محمد بن إسماعيل هو عدم جواز الصلاة فيه، هذا.

ولكن من المعلوم أن دلالة ذيل رواية ابن أبي حمزة على انحصار علة المنع في أكل اللحم مما كان له ناب ومخلب إنما هو بالاطلاق، إذ ليست العلية بنفسها موضوعة للعلة المنحصرة، بل الانحصار إنما يستفاد من الاطلاق من الاطلاق وعدم ذكر علة اخرى، وهذا بخلاف دلالة ذيل رواية محمد بن إسماعيل، فإنها تدل على علية

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٢ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٧. [*]

[٢٣٦]

المسوخية بالنصوصية، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق ما في رواية ابن أبي حمزة وعدم دلالاته على الانحصار. فيتحصل من مجموع الذيلين علية كل من المسوخية وكون الحيوان ذي ناب ومخلب للمنع وعدم جواز الصلاة في شئ منها.

وإذا ثبت المنع عن المسوخ وإن لم يكن ذي ناب ومخلب فيثبت في غير المسوخ أيضا مما حرم أكله، لأن قوله عليه السلام "لأن أكثرها مسوخ" علة لعموم المنع، وأن المنع عن غير المأكول بجميع اقسامه إنما هو من جهة أكثرية المسوخ فيها، فمقتضى هذا التعليل هو عموم المنع لكل ما لا يؤكل.

مع أن الظاهر أن يكون قوله عليه السلام "لأن أكثرها مسوخ" علة للتشريع لاعلة للحكم، ومن المعلوم أن الحكم في باب علل التشريع لا يدور مدارها بل يطرد ولو في غير موردها، وعليه يرتفع التعارض بين العلتين أيضا، فإن التعليل في ذيل رواية ابن

أبي حمزة (١) إنما يكون علة للحكم، وفي ذيل رواية محمد بن إسماعيل (٢) إنما يكون علة للتشريع.

الامر الثاني: بعد ما ثبت عموم المنع عن كل حيوان غير مأكول اللحم سواء في ذلك السباع وغيره، فهل يختص المنع بخصوص ما إذا كان له نفس سائلة كما استظهرنا ذلك في مانعية الميتة، أو يعم المنع لكل حيوان وإن لم يكن له نفس سائلة؟ مقتضى إطلاقات أدلة الباب هو عموم المنع لكل حيوان.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٢ باب ٣ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٧. [*]

[٢٣٧]

ولايقاس المقام بما تقدم في الميتة، فإن في باب الميتة حيث إن ما دل على المنع عنها إنما كان غالباً جواباً عما فرضه السائل من الجلود والفراء وغيره، ولم يعهد أخذ مثل ذلك مما لانفس له، فكان المنع عنها منصرفاً إلى ذلك، لأن نجاسة الميتة هي التي كانت مرتكزة في الأذهان، وذلك هو الذي أوجب السؤال عن المشكوك أخذه من الميتة، فالمنع عن الميتة مقصور بالميتة النجسة وهي التي تكون لها نفس سائلة.

وهذا بخلاف المقام فإن قوله عليه السلام في صحيح ابن بكير " إن الصلاة في وبر كل شئ حرام أكله (١) .. إلخ " عام يشمل كل حيوان محرم الأكل وإن لم يكن له نفس سائلة، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله لعلي في وصيته " لاتصل في جلد ما لا يشرب لبه ولا يؤكل لحمه " (٢) يعم كل حيوان.

ودعوى انصراف ذلك إلى خصوص ما كان له نفس سائلة مما لا شاهد عليها، خصوصاً في قوله " كل شئ حرام أكله " كما في الصحيحة، فإن لفظة " كل " موضوعة للعموم

فيعم جميع أصناف الحيوانات.

فإن قلت: نعم وإن كان لفظة " كل " عام للجميع إلا أن قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة " ذكاه الذابح أو لم يذكه " يوجب تخصيص ذلك العموم بما إذا كان تذكيته بالذبح، وذلك مقصور بما إذا كان للحيوان نفس سائلة، بداهة أن تذكية ما لانفس له ليس بالذبح.

قلت: ذلك لا يصلح للتخصيص، فإن المقسم في قوله عليه السلام " ذكاه الذابح أو لم يذكه " هو الحيوان القابل للتذكية بالذبح وعدمه، فما لانفس له

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٦. [*]

[٢٣٨]

خارج عن المقسم وغير متعرض له في هذا التقسيم، إلا أن ذلك لا يوجب خروجه عن عموم قوله عليه السلام " وكل شئ حرام أكله ".

مع أنه يمكن أن يقال: إن الذبح في الرواية إنما يكون كناية عن مطلق ما يتحقق به التذكية لا خصوص فري الاوداج، وإنما كان التعبير بالذبح لان غالب ما يتحقق به التذكية هو الذبح، وحينئذ يصير المعنى أن كل ما حرم أكله فالصلاة فيه فاسدة سواء ذكي بما يذكى به أو لم يذك وحينئذ يعم ما لانفس له لان ما لانفس له له تذكية، غايته أن تذكيته ليس بالذبح بل بالخروج من الماء مثلا كما في السمك.

والحاصل: أن مقتضى العموم هو عموم المنع لكل حيوان. ويؤيد ذلك بل يدل عليه استثناء خصوص الخنزير مع كونه مما لانفس له، بناء على ما ذكره الشهيد قدس سره من

أن الحيوانات البحرية كلها مما لانفس لها إلا التمساح، وحينئذ يكون استثناء الخبز مع كونه بحريا لانفس له دليلا على عموم المنع لكل حيوان، فتأمل جيدا.

نعم لايعم ما كان غير قابل للاكل لعدم لحم فيه كالقمل والبراغيث والزنبور وأمثال ذلك، فإن الموضوع في غالب الأدلة هو ما لا يؤكل لحمه، فما للحم له خارج عنها، وما في بعض الأدلة من التعبير بحرمة الأكل كما في صحيح ابن بكير (١) فالمراد منه أيضا ما حرم أكل لحمه لانصرافه إلى ذلك، بل ربما يستدل على الجواز بالسيرة القطعية وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع، فالظاهر خروج ما لا لحم له عن عنوان الأدلة. كما أن الظاهر خروج الإنسان عنه أيضا لانصرافه إلى غير الإنسان، فلا بأس بالصلاة مصاحبا لشعر الإنسان وريقه، ويدل على ذلك ما في الصحيح كتبت إلى

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٣٩]

أبي الحسن عليه السلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفذه ويلقيه عنه؟ فوقع بالجواز (١). وكذلك يدل على ذلك ما ورد من جواز وصل المرأة شعر غيرها بشعرها. فالأقوى أن الإنسان خارج عن عنوان الأدلة، وعليه لو فرض نسج ثوب من شعر الإنسان فلا بأس بلبسه والصلاة فيه. ثم إن في عموم المنع لما كان محرم الأكل بالعارض كالموطوء والجلال يأتي الإشارة إليه.

هذا كله في الحيوان الذي يتخذ منه اللباس وغيره، وقد عرفت مقدار المانعية من حيث عموم الحكم لكل حيوان محرم الأكل وعدم العموم. بقي الكلام في مقدار المانعية من حيث ما يتخذ من الحيوان من اللباس وغيره فنقول: لا إشكال في عموم المنع لكل لباس تتم الصلاة فيه سواء كان ساترا أو لم يكن، فلو كانت جيبته الملبوسة فوق الساتر متخذة

من غير المأكول فالصلاة فيها فاسدة.

وبالجملة: لا كلام في عموم الحكم ما تتم الصلاة فيه، إنما الكلام في عموم الحكم لما لا تتم الصلاة فيه كالتكة والجورب والقلنسوة.

ومقتضى صحيحة إبن بكير (٢) هو عموم المنع لذلك أيضا، فإن قوله عليه السلام " وكل شئ حرام أكله فالصلاة في وبره.. إلخ " بإطلاقه شامل لما لا تتم الصلاة فيه بعد صدق كونه صلى فيه.

مضافا إلى ماورد في خصوص الجورب والتكة من المنع إذا كانت من وبر

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٧٧ باب ١٨ من أبواب لباس المصلي، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٤٠]

إبن بكير على ما لايتأتى فيه الظرفية الحقيقية من ذكر الروث واللبن، بداهة أن الروث واللبن سواء كان في ثوب المصلي أو بدنه لا يكون إلا كون الصلاة معه لافيه، مع أن الامام عليه السلام جعل مساق الروث واللبن مساق اللباس وعبر في الجميع بكلمة " في " .

ومن هنا التجأ بعض الاعلام إلى جعل كلمة " في " بمعنى المصاحبة والمعية، وعلى ذلك بنى عدم جواز الصلاة في الشعر الملقاة وفي المحمول وردة في الجواهر (١) بما حاصله: أن مجرد ثبوت الروث واللبن في الرواية لا يوجب رفع اليد عما يقتضيه ظاهر كلمة " في " من الظرفية وجعلها بمعنى " مع " في جميع ما ذكر في الرواية من الوبر والشعر والجلد، إذ جعل كلمة " في " بمعنى " مع " في مثل هذه الامور بلاموجب،

لامكان تحقق معنى الظرفية فيها كالصلاة في الثوب المعمول من الوبر أو الشعر أو الجلد، غايته أن في خصوص الروث واللبن لابد من التصرف بعد عدم إمكان إبقاء كلمة " في " بمعناها من الظرفية فيهما لعدم تحقق معنى الظرفية في ذلك.

والتصرف كما يكون بجعل كلمة " في " بمعنى " مع " كذلك يمكن أن يكون المراد من الصلاة في اللبن والروث الصلاة في الثوب المتلطح بهما، فتكون كلمة " في " بمعناها من الظرفية في جميع ما ذكر في الرواية، غايته أن في خصوص اللبن والروث يحتاج إلى تجوز في الكلام، ومن هنا استشكل في الجواهر (٢) في مانعية الشعر الملقاة وفي المحمول، لعدم شمول الأدلة لهما بعد عدم جريان الظرفية فيهما، هذا.

ولكن الانصاف أنه لا يمكن المساعدة على ما في الجواهر (٣) من إبقاء كلمة

(١) و (٣) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٧٧.

(٢) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٧٩. [*]

[٢٤١]

الارانب، كما في خبر علي بن مهزيار كتب إليه إبراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب، فهل تجوز الصلاة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقيية؟ فكتب: لاتجوز الصلاة فيها (١). ومن العموم أنه لافرق بين وبر الارانب وغيرها ولابين التكة والقلنسوة، فالاقوى عموم المنع.

وما في خبر ابن عبد الجبار (٢) من جواز الصلاة في القلنسوة والتكة إذا كانت من وبر الارانب فلا بد من حمله على التقيية أو طرحه، لعدم مقاومته للدالة بالاطلاق وبالخصوص على عموم المنع.

بل ذكر شيخنا الاستاذ مدظله أن في نفس خبر ابن عبدالجبار ما يظهر منه أن الحكم كان لاجل التقية، فإن فيه قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الارانب؟ فكتب عليه السلام: لاتجوز الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه. فإن نسبة التذكية إلى نفس الوبر يشعر (٣) بالتقية، فتأمل فإن في الاشعار مالا يخفى، وعلى أي حال الاقوى ما عليه المعظم من عموم الحكم.

بقي الكلام في الشعر الملقاة على لباس المصلي أو بدنه وفي حكم المحمول. أما الشعر الملقاة فالظاهر أيضا عدم جواز الصلاة معها، وذلك لان كلمة " في " الواقعة في أخبار الباب وإن كانت ظاهرة في الظرفية على نحو تكون الصلاة واقعة في الشئ نحو ثبوت الشئ في المكان أو الزمان، وهذا المعنى من الظرفية مفقود في الشعر الملقاة على الثوب أو البدن، لعدم كون الصلاة واقعة فيه بل معه، إلا أنه لابد من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الاولي من الظرفية، من جهة اشتمال موثقة

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٨ باب ٧ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٧٣ باب ١٤ من أبواب لباس المصلي، ح ٤.

(٣) لان الوبر ليس مما تحله الحياة حتى يعتبر فيه التذكية " منه ". [*]

[٢٤٢]

" في " في غير الروث واللبن على معناها الاولي من الظرفية الحقيقية، والتجوز في خصوص اللبن والروث بعد ما ذكر الجميع في الرواية على مساق واحد، كما لا يمكن المساعدة على ما أفاده بعض الاعلام من جعل كلمة " في " بمعنى " مع " لانه خروج عما تقتضيه كلمة " في " بلاموجب.

فالاولى إبقاء كلمة " في " على معناها من الظرفية، ولكن ذكر الروث واللبن في الرواية

يكون قرينة على أن المراد من الظرفية ليس هو معناها الاولي الظاهر من كلمة " في " من ثبوت الشيء في المكان أو الزمان، بل المراد منها معنى أوسع من ذلك بحيث يشمل مثل اللبن والروث الواقع على بدن المصلي أو لباسه ويصدق أنه صلى فيهما ولو بنحو من التوسعة في الظرفية.

وهذا المعنى من التوسعة موجود في الشعر الملقاة على لباس المصلي بل على بدنه، بل وكذا المحمول إذا كان مع المصلي بلاواسطة وعاء كما إذا كان في جيب المصلي، وأما لو كان في وعاء كما إذا فرض جعل بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه في قارورة أو وعاء آخر وكانت القارورة مع المصلي فصدق الظرفية على مثل هذا المحمول مشكل.

وحاصل الكلام: أن أدلة الباب وإن اشتملت على كلمة " في " الظاهرة في الظرفية إلا أنه لا محيص عن القول بالتوسعة في الظرفية على نحو يعم الشعر الملقاة على اللباس والبدن والمحمول بلا واسطة، فإن في الجميع يصح إطلاق (الصلاة فيه) بنحو من التسامح والتوسعة، والشاهد على ذلك إطلاق الظرفية في مثل الروث واللبن الذي لا يكون ذلك إلا بعد التوسعة في معنى الظرفية.

نعم في المحمول مع الواسطة جميع مراتب الظرفية مفقود، وإنما الظرفية تكون في الوعاء المشتتم على المحمول، فيقال: صلى في قارورة فيها عظم ما لا يؤكل مثلاً، ولا يقال: صلى في عظم ما لا يؤكل، وهذا بخلاف ما إذا كان العظم مع

[٢٤٣]

المصلي بلاواسطة لصدق الظرفية فيه، وصح أن يقال: صلى في عظم ما لا يؤكل، هذا حاصل ما أفاده شيخنا الاستاذ مدظله في هذا المقام فتأمل فيه فإنه لا يخلو عن تأمل خصوصاً في التفرقة بين قسمي المحمول. وعلى كل حال الظاهر عموم المنع للشعر الملقاة على لباس المصلي لصدق الظرفية على مثل ذلك كما تقدم فيشملة الاطلاقات، مضافاً إلى خصوص خبر الهمداني كتب إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما

لايؤكل لحمه من غير تقية ولاضرورة فكتب: لاتجوز الصلاة فيه (١). وتضعيف
الجواهر (٢) سنده مما لاوجه له بعد ما كان معمولا به.

فإن قلت: إن ذلك معارض بما في رواية ابن عبد الجبار (٣) المتقدمة، فإن قوله عليه
السلام فيها " وإن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه " جوابا عما سأله السائل من التكة
المعمولة من وبر الارانب ومن القلنسوة التي عليها وبر ما لا يؤكل، والمعلوم أنه لا فرق
بين الوبر الملقى على القلنسوة وبين الوبر الملقى على الثوب كمعلومية عدم الفرق بين
الوبر والشعر فيكون معارضا لرواية الهمداني.

قلت: رواية ابن عبد الجبار قد اشتملت على جزئين (أحدهما) جواز الصلاة في القلنسوة
الملقى عليها وبر ما لا يؤكل لحمه (وثانيهما) جواز الصلاة في التكة المعمولة من وبر
الارانب.

وكل من الجزئين له معارض بعد إلقاء الخصوصية عن القلنسوة والوبر.

أما الجزء الاول فهو معارض برواية الهمداني حيث دلت على المنع عن الصلاة في
الشعر الملقاة.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٧٨.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٧٣ باب ١٤ من أبواب لباس المصلي، ح ٤. [*]

[٢٤٤]

وأما الجزء الثاني فهو معارض برواية ابن مهزيار (١) المتقدمة، حيث دلت على المنع
عن الصلاة في التكة المعمولة من وبر الارانب، فيكون المقام نظير العام المخصص

بمخصصين المستوعبين لافراد العام، ويدور الامر بين الاخذ بالعام وطرح المخصصين أو الاخذ بالمخصصين وطرح العام، والمتعين في المقام هو طرح العام، لما تقدم من عدم عمل المعظم برواية ابن عبدالجبار (٢)، مع أن فيها شائبة التقية فتأمل جدا.

بقي الكلام في حكم ما استثناه المعظم من جواز الصلاة في الخز والسنجاب. أما السنجاب فقد نسب إلى المشهور استثنائه لدلالة جملة من الاخبار على جواز الصلاة فيه المعللة بعضها بأنه لا يأكل اللحم (٣). بل ربما يظهر من بعض الاخبار حلية أكل لحمه أيضا، كما في رواية ابن أبي حمزة (٤) بناء على بعض النسخ من إسقاط كلمة " لا " على ما تقدم، لكن الظاهر عدم ثبوت قول معتد به بين الاصحاب في حلية لحمه وإن قالوا بجواز الصلاة فيه. ولكن مع ذلك أشكل شيخنا الاستاذ مذهبنا تبعا لبعض الاصحاب في جواز الصلاة فيه، نظرا إلى ورود بعض الاخبار (٥) في المنع عنه، وعدم ثبوت شهر القدماء التي تكون هي العبرة في كسر الاخبار وجبرها في العمل بأخبار المجوزة، مع احتمال التقية فيها، فتأمل جيدا.

وأما الخز فالظاهر قيام الاجماع على استثنائه وبراه على ما هو المحكي، وإن نقل

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٨ باب ٧ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٧٣ باب ١٤ من أبواب لباس المصلي، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٢ باب ٣ من أبواب لباس المصلي، ح ٢ و ٣.

(٤) راجع ص ٢٢٠ من هذا الكتاب.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٢٠١ باب ٤ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٤٥]

الخلافا بالنسبة إلى جلده ولكن خلافا ضعيفا لا يعتد به، فالاقوى جواز الصلاة في

وبره وجلده لدلالة جملة من الاخبار (١) على ذلك من غير معارض.

نعم قال شيخنا الاستاذ مد ظلحه إن الظاهر كون هذا الخز المعروف في هذا الزمان غير الخز الذي كان يعمل منه الالبسة في عصر الائمة عليهم السلام وما تأخر عنه إلى ما قبل زمان الشهيد رحمه الله فإن الخز الذي كان في ذلك العصر كان ينسج من وبره الالبسة الفاخرة التي كانت تباع بأعلى القيم، وهذا الخز المعروف في هذا الزمان مما لايمكن أن يعمل من نفس وبره منفصلا عن جلده شئ أصلا وما في الجواهر (٢) من التمسك على اتحاد هذا الخز للخز السابق بأصالة عدم النقل منظور فيه، لانه إن اريد من أصالة عدم أصالة عدم نقل معنى ذلك الخز الذي كان في السابق فهو مما لايبثت كون هذا الخز الموجود في هذا الزمان هو ذلك الخز، وإن اريد من أصالة عدم النقل على نحو القهقراء فهو ليس بحجة عندنا.

وبناء على هذا يشكل الصلاة في هذا الخز إن ثبت كونه من محرم الاكل، وإلا فالجواز مبني على الجواز في المشكوك كما لا يخفى. ثم إنه يعتبر في الخز بناء على جواز الصلاة فيه أن يكون خالصا، فلا يجوز في المغشوش منه بوبر الارانب والثعالب وغير ذلك مما لايجوز الصلاة فيه منفردا.

نعم في تعيين معنى الخلوص وأنه هل هو عبارة عن عدم خلطه بشئ مطلقا ولو كان الغش قليلا جدا بحيث لا يراه العرف غشا، أو أنه ليس الامر كذلك فلا بأس بالغش القليل الذي لا يراه العرف غشا، وجهان مبنيان على أن الخلوص هل هو عند العرف معنى يجامع الغش القليل جدا بحيث لا ينافي ذلك مع ما هو حقيقة المرتكز في ذهن العرف، نظير مفهوم الماء الصادق حقيقة بماله

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٦٠ باب ٨ من أبواب لباس المصلي

(٢) جواهر الكلام: ج ٨ ص ٩١. [*]

من المعنى على الماء المغشوش بقليل من التراب، أو أن الخلوص هو عبارة عن الخلوص الحقيقي بمعناه الساذج الخالص من كل شيء، وأن إطلاق العرف الخالص على ما كان الغش قليلا من باب التسامح من حيث إن الغش لا يراه غشا، نظير الزيادة والنقيصة القليلة في التحديدات كالكر مثلا.

فإن كان الخلوص هو المعنى الاول فلا ينافيه الغش القليل، وإن كان المعنى الثاني فالغش القليل ينافيه، وأنه لا عبرة بتسامح العرف وإطلاق الخالص عليه، كما لا عبرة بإطلاق الكر على مانقص منه قليلا، وحيث قلنا بأن هذا الخز غير الخز المستثنى في الاخبار فلاتأمل في تنقيح معنى الخلوص وأن أي المعنيين صحيح، فإنه لاموضوع لهذا البحث حينئذ فتأمل جيدا.

ثم إنه ربما استثنى بعض تبعا لبعض الاخبار (١) الحواصل والسمور والفنك، ولكن الظاهر ذهاب المشهور على خلافه ومعارضة أخبار المجوزة لصراحة جملة من الاخبار الدالة على المنع، فلا بد من حمل أخبار الجواز على التقية.

الامر الثالث: في تحقيق الحال في شرطية المأكولية أو مانعية غير المأكولية، وينبغي أولا من تمهيد مقدمة ربما يظهر منها فساد بعض ما قيل في المقام، وهي أنه قد حقق في محله من أن الشرطية والجزئية والمانعية والسببية غير قابلة لان تنالها بأنفسها يد الجعل، سواء في ذلك شرطية التكليف أو شرطية المكلف به (٢).

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٤ باب ٤ من ابواب لباس المصلي.

(٢) وكذلك شرطية الوضع كما في باب العقود والإيقاعات، وكذلك في باب الطهارة والنجاسة وأمثال ذلك، وبالجملة: المدعى هو أن الشرطية والجزئية والمانعية والسببية غير قابلة للجعل في أي باب من الابواب، سواء كان في باب التكليف أو في باب المتعلق

والمكلف به أو في باب الوضع، لان ملاك استحالة الجعل في الجميع واحد كما لا يخفى
وجهه، فتأمل جيدا " منه ". [*]

[٢٤٧]

والسرفي ذلك واضح، فإن ما هو فعل الأمر والصادر عنه في مقام التشريع ليس إلا
تصور عدة امور تكون موافقة لغرضه وقيام المصلحة بها، وبعد ذلك يجمعها في قالب
الطلب وينشئها على طبق ما تصوره، فعند ذلك ينتزع من القيود الوجودية الجزئية
والشرطية على اختلاف بينهما في كيفية الاعتبار من جعل الشيء داخلا في الماهية
بحيث يتألف منه ومن غيره المركب فيكون جزء، ومن جعله خارجا عنها على نحو
التقيد داخل والقيود خارج فيكون شرطا، وينتزع من القيود العدمية المانع، وإلا فنفس
الشرطية والمانعية والجزئية ليس لها ما يحذاء في وعاء، وليس لها ثبوت وتحقق لافي
عالم التكوين ولا في عالم الاعتبار والتشريع.

بل تكون الشرطية وأخواتها أسوأ حالا من وجوب والمقدمة اللازم من وجوب ذيها، فإن
وجوب المقدمة أمر ثابت في عالم الاعتبار ومتصور في عالم التشريع وتتعلق بها إرادة
أمرية، غاية الامر إرادة تبعية تترشح من إرادة ذيها وخطابها لازم خطاب ذيها، وهذا
بخلاف الشرطية وما شابهها فإنها امور انتزاعية صرفة غير متأصلة في عالم الاعتبار،
وغير متعلقة لإرادة أصلا ولو بإرادة تبعية، وليس لها نحو ثبوت وتحقق لافي عالم
التصور السابق على الجعل ولا في عالم الجعل والانشاء، لما عرفت من أن الثابت في
عالم التصور ليس إلا لحاظ امور متعددة متباينة يجمعها قيام المصلحة بها وموافقتها
للغرض، ثم بعد ذلك. يجعلها في معرض الانشاء وقالب الطلب.

ففي عالم التصور لم يتصور إلا ذات الشرط والجزء من حيث دخله في الغرض ونفس
المانع من حيث منعه عنه، لاشروطية الشرط وجزئية الجزء ومانعية المانع، فانها لم يقع
التصور عليها ولم تدخل في عالم اللحاظ، بل المتصور والملحوظ هو

[٢٤٨]

ذوات هذه الأشياء، وعند ذلك تنتزع الشرطية والجزئية والمانعية عن المتصور، ففي عالم التصور ليس لهذه الأشياء ما بحذاء ولم يكن لها تحقق، فإذا لم يكن لها في عالم التصور نحو ثبوت وتحقق ففي عالم الجعل والانشاء تكون أيضا كذلك، بداهة أن الجعل والانشاء إنما يكون على طبق المتصور، ولا يعقل أن يتحقق في عالم الجعل شئ ليس له تحقق في عالم التصور، ففي عالم الجعل أيضا ليس للشرطية وأخواتها نحو ثبوت وتحقق فلا يتعلق بها جعل، بل لو فرض أن بعد الجعل ألف مرة قال: جعلت هذا الشئ جزء للمجعول أو شرطا له فهو غير قابل لان يصير جزء أو شرطا له إلا بالنسخ وتغيير المجعول عما جعل، وذلك واضح إلى النهاية فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

ثم إنه قد عرفت أن منشأ انتزاع الشرطية غير منشأ انتزاع المانعية، فإن منشأ انتزاع الشرطية إنما هو تعلق الطلب بالخصوصية الوجودية التي لها دخل في تحقق الملاك، وهذا بخلاف منشأ انتزاع المانعية فإنه ليس هو إلا عبارة عن اعتبار عدمه في المتعلق من جهة مضادة وجوده لتحقيق الملاك.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذ في إمكان الجمع في الجعل بين ما هو منشأ انتزاع شرطية أحد الضدين ومانعية الآخر، بحيث يكون وجود أحد الضدين شرطا والآخر مانعا، فنقول: الظاهر عدم إمكان ذلك، وأنه من المستحيل أن يكون لوجود أحد الضدين دخل في الملاك والمصلحة مع مانعية الضد الآخر عن تحقق الملاك، وكذلك من المستحيل أيضا جعل أحد الضدين شرطا والآخر مانعا، وكذلك من المستحيل أيضا ثبوت أثر وتحقق فائدة في الجمع بين شرطية أحدهما ومانعية الآخر، فالجمع بينهما من المستحيل في جميع هذه العوالم الثلاثة من عالم الملاك والجعل والاثر.

وتفصيل ذلك هو أنه لا إشكال في تقدم رتبة الشرط على وجود المانع كتقدم

رتبة المقتضي على وجود الشرط، فإن المانع هو الذي يزاحم المقتضي في تأثيره ويصادم أثره، فرتبة وجود المانع متأخر عن وجود المقتضي، إذ مع عدم المقتضي لأمعنى لمانعية المانع وكان وجوده كعدمه، ولايستند عدم الشيء إلى وجود المانع بل يستند إلى عدم وجود مقتضيه، لان انتفاء الشيء إنما يكون بانتفاء أول جزء علته وليس هو إلا المقتضي، فمع عدم المقتضي لأمعنى لاطلاق المانع على الشيء كما يشاهد ذلك بالوجدان، فإن مع عدم وجود النار في المكان المقتضية للاحراق لايصح إطلاق المانع على البلل الموجود في المكان إلا على نحو التعليق والاشتراط، وذلك بمكان من الوضوح لاحاجة إلى إطالة الكلام فيه.

فإذا ثبت تأخر رتبة وجود المانع عن وجود المقتضي فلا محالة يكون رتبة وجوده متأخرا عن رتبة وجود ما هو شرط لتأثير المقتضي، لما عرفت من أن المانع هو ما صادم تأثير المقتضي وزاحم رشحه وإفاضته الوجود لمعلوله، فلا بد أولامن وجود المقتضي بماله من الشرائط المعتمدة في تأثيره حتى تصل النوبة إلى المانع، وإلا فمع عدم وجود الشرط لايستند عدم الشيء إلا إلى عدم شرطه لاعلى وجود مانعه، فإن المانع كان أو لم يكن وجوده وعدمه سيان بعد عدم وجود ما هو الشرط لتأثير المقتضي، كما هو واضح أيضا إلى الغاية.

وإذا ظهر تأخر رتبة وجود المانع عن رتبة وجود الشرط فلا محالة يكون رتبة عدم المانع متأخرا أيضا عن وجود الشرط، لان عدم المانع هو القيد الاخير لوجود العلة التامة المستتبعة لوجود المعلول، فلا محالة يكون متأخرا في الرتبة عن وجود المقتضي والشرط كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: بعد ما كان الشرط في العلة التكوينية مقدما في الرتبة عن المانع، كان الشرط الشرعي من حيث دخله في الملاك وكشفه عن المصلحة بناء على اصول العدلية مقدما في الرتبة عن دخل عدم المانع في الملاك

وما هو مصلحة الحكم، وذلك لان دخل الشروط وعدم الموانع الشرعية في الملاكات إنما هو من الامور الواقعية التكوينية، ولا يكون ذلك بتصرف شرعي وجعل مولوي، بداهة أن مدخلية شئ في الملاك وتسبب الملاك عنه أو عدم التسبب من الامور الواقعية التكوينية وقد كشف الشارع عنه.

فإذا كان مدخلية الشروط وعدم الموانع الشرعية في الملاكات من الامور الواقعية التكوينية، كان من المستحيل أن يكون لوجود أحد الضدين دخل في تحقق الملاك وشرط لثبوته، مع مدخلية عدم الضد الآخر في ثبوت الملاك أيضا بحيث يكون وجوده مانعا، بداهة أنه عند وجوده لا يكون عدم الملاك مستندا إليه حتى يكون مانعا، لان وجوده مساوق لعدم الضد الآخر لاستحالة اجتماع الضدين في الوجود، فإذا ساوق وجوده لعدم الآخر المفروض شرطيته في الملاك كان عدم الملاك مستندا إلى عدم شرطه لا إلى وجود هذا الضد المفروض مانعيته، لما تقدم من تقدم رتبة الشرط على وجود المانع، فإذا لم يكن عدم الملاك مستندا إلى وجوده لم يكن لعدمه دخل في الملاك وهو المطلوب.

وحاصل الكلام: أنه حيث كان وجود أحد الضدين دائما مساوقا لعدم الآخر فلا يعقل أن يكون وجود أحد الضدين شرطا في تحقق الملاك مع كون الضد الآخر مانعا عنه، لانه عند وجود الضد المفروض كونه مانعا لا يكون عدم تحقق الملاك من أجل وجوده ومستندا إليه، بل يكون من أجل انعدام الضد الآخر الذي يكون وجوده شرطا في الملاك، السابق وجوده في الرتبة عن وجود المانع كما تقدم، فلا يصح أن يكون وجود هذا الضد مانعا، فلا يكون لعدمه دخل في الملاك كما لا يخفى.

فظهر استحالة اجتماع شرطية أحد الضدين مع مانعية الآخر في الملاك والمصلحة عليها الاحكام.

وأما استحالة اجتماعهما في الجعل فمضافا إلى لزوم خلو أحد الجعلين عن

الملاك، وهو مناف لاصول العدالة من تبعية الاحكام للملاكات، يلزم لغوية جعل المانع.

بل يكون من باب تحصيل الحاصل، لانه بنفس جعل أحد الضدين شرطا يكون الآخر مانعا، فهو منجعل قهرا لاستحالة اجتماع الضدين في الوجود، فلا يعقل استقلال الجعل بالنسبة إلى كل منهما، لان جعل المانع بعد جعل شرطية أحد الضدين يكون من قبيل جعل ما هو حاصل، لما عرفت من أن مانعية الضد وتقييد المطلوب بعدمه لازم جعل شرطية الضد الآخر، وحيث كان وجود الشرط مقدما في الرتبة على وجود المانع كما تقدم فلا محالة يكون تصور الشرط في مقام الجعل مقدما على جعل المانع، فيكون رتبة جعل الشرط سابقة عن جعل المانع، وإذا كان الامر كذلك يكون جعل مانعية أحد الضدين بعد جعل شرطية الآخر تحصيليا للحاصل، لانه منجعل بنفس جعل شرطية الضد الآخر السابق في الرتبة عليه كما لا يخفى.

وأما استحالة اجتماعهما في الاثر فهو أيضا أوضح من أن يخفى، لانه بعد جعل شرطية أحد الضدين لا يعقل أن يترتب أثر عملي على جعل مانعية الآخر، لان وجود أحد الضدين دائما ملازم مع عدم الآخر، وعليه يكون الانبعاث عن الجعل المتكفل لشرطية أحد الضدين هو بنفسه انبعاثا عن إيجاد الضد الآخر المفروض مانعيته، كما أن عصيان خطاب الشرط يكون باتحاد ضده.

والحاصل: أنه لا يترتب بعد جعل أحد الضدين شرطا أثر علمي من إطاعة وعصيان على جعل مانعية الضد الآخر، لان إطاعته وعصيانه إنما هو بإطاعة وعصيان الشرط السابق رتبة عليه، والاثر المترتب على الجعل ليس إلا الاطاعة والعصيان، فإذا انتقيا انتفى الجعل كما هو واضح.

وإذا ظهر لك استحالة الجمع بين شرطية أحد الضدين ومانعية الآخر ملاكا

[٢٥٢]

وخطابا وأثرا بما لامزيد عليه، فلو قام هناك دليل على شرطية أحد الضدين، وقام دليل آخر على مانعية الضد الآخر، كان الدليلان متعارضين ولا بد من إعمال باب المعارضة عليهما، فإن الضابط في باب التعارض هو التنافي وامتناع ثبوت مدلولي الدليلين في نفس الامر، سواء كان ذلك من أجل مناقضة نفس الدليلين كما في أكرم زيدا ولا تكرم زيدا، أو كان من أجل قيام الاجماع والضرورة على وحدة المجعول في الواقع، مع أن كلا من الدليلين متكفل لجعل مغاير لما تكفله الآخر من الجعل، كما في مسألة وجوب صلاة الظهر والجمعة، فإنه مع قطع النظر عن الاجماع الخارجي القائم على وحدة الفريضة في يوم الجمعة لم يكن بين الدليلين تعارض، بل كان اللازم الاخذ بكلا مدلوليهما من وجوب الظهر والجمعة، ولكن بعد قيام الاجماع على ذلك يعامل مع كل من الدليلين معاملة التعارض، أو كان من أجل استحالة أن تنالهما معا يد الجعل، كما فيما نحن فيه من شرطية أحد الضدين ومانعية الآخر، فإن في جميع هذه الاقسام الثلاثة يعامل مع الدليلين معاملة التعارض.

فظهر فساد ما ربما ينسب إلى بعض من عدم معاملة التعارض مع الدليلين الدال أحدهما على شرطية أحد الضدين والآخر على مانعية الضد الآخر، بل لا بد من الاخذ بكل منهما. وجه الفساد واضح بعد ما عرفت من استحالة الجمع بينهما، وعليه لامحيص من معاملة التعارض مع مثل هذين الدليلين. إذا عرفت ذلك كله فلا بد حينئذ من ملاحظة أدلة الباب، وما يستفاد منها من شرطية المأكولية للصلاة أو مانعية الغير المأكولية، فنقول: إن أخبار الباب على طوائف.

منها: ما تضمن النهي عن الصلاة في غير المأكول، وهي عدة من الاخبار ربما

[٢٥٣]

تصل حد الاستفاضة، كما يظهر للناظر في أدلة الباب من الادلة العامة والخاصة

الواردة في المنع عن الصلاة في مثل الثعالب والارانب والسمور والفنك وغيرها. وظهر هذه الطائفة في مانعية غير المأكول مما لا يكاد يخفى، لما عرفت من أن منشأ انتزاع المانعية إنما هو النواهي الغيرية الدالة على تقيد المطلوب بعدم تخصصه بالخصوصية الكذائية من غير المأكول والحريير وأمثال ذلك.

ومنها: ما تضمن عدم جواز الصلاة في غير المأكول، كما في خبر الهمداني (١) المتقدم. وهذه الطائفة أيضا كسابقتها في الدلالة على المانعية كما لا يخفى، لان المراد من الجواز وعدم الجواز في أخبار الباب ليس هو الجواز وعدم الجواز التكليفي، بل المراد الوضعي منه المساوق لعدم ترتب الاثر وعدم المضي، في مقابل الجواز بمعنى المضي وترتب الاثر، وظاهر أن عدم ترتب الاثر وعدم المضي للصلاة الواقعة في غير المأكول إنما هو من جهة خروج الفرد المتخصص به عن صلاحية الانطباق على المطلوب، وليس ذلك إلا من جهة مانعية غير المأكول عن انطباق المتخصص به على المطلوب.

ومنها: ما دل على فساد الصلاة الواقعة في غير المأكول، وهي أيضا ظاهرة في المانعية، لان الفساد أيضا عبارة عن عدم انطباقه على المطلوب وهو معنى المانعية كما تقدم.

ومنها: بعض التعليقات الواردة في الباب من أكثرية المسوخ وأكلية اللحم، وهذا أيضا يدل على المانعية، لان التعليل بذلك يدل على أن المنع عن غير المأكول لملاك مسوخية الاكثر أو أكلية اللحم، فهو تعليل بما هو ملاك المنع.

وبالجملة: هذه الطوائف كلها يدل على المانعية، ولم نعثر في أدلة الباب على

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٤. [*]

ما يدل على الشرطية، سوى ما قيل من ظهور روايتي ابن أبي حمزة (١) وابن بكير (٢) في شرطية المأكل.

قال في الاولى: سألت أبا عبدالله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لاتصل فيها إلا فيما كان منه ذكيا، قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لابس بالسنجاب فإنه دابة لاتأكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله، إذا نهى عن كل ذي ناب ومخلب.

وفي نسخة: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لابس.. (٣) إلخ.

وهذه الرواية قد استدلت بها من قال بالشرطية، لكن الاستدلال بها على الشرطية يتوقف على أن يكون ما بعد " بلى " وهو قوله " إذا كان مما يؤكل لحمه " راجعا إلى صدر الرواية وهو قوله " إلا فيما كان منه ذكيا " ويكون قيدا له، فيصير المعنى حينئذ لاتصل إلا في الذكي مما يؤكل لحمه، ويستفاد منه الشرطية من جهة تعلق الطلب بأمر وجودي (٤).

وأما لو كان ما بعد " بلى " من تنمة الجواب عن قول السائل " أوليس الذكي ما ذكي بالحديد " فتكون الرواية حينئذ أجنبية عن الدلالة على شرطية المأكل، لانه بناء على هذا يكون من قوله " قلت أو ليس الذكي ما ذكي.. إلخ " جملة مستأنفة مشتملة على سؤال وجواب أجنبي عن باب الصلاة، فكأن

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٣) التهذيب: ج ٢ ص ٢٠٣ باب ١١، ح ٧٩٧.

(٤) وهذا أيضا لا يدل على شرطية المأكولية بقول مطلق، بل غايته أن يدل على شرطية المأكولية فيما يعتبر فيه التذكية كالجلد وغيره مما تحله الحياة، لامثل الوبر والشعر وغير ذلك مما لاتحله الحياة فتأمل " منه " [*]

[٢٥٥]

السائل بعد ما سمع جواب الامام عليه السلام عن مسألة الصلاة في الفراء من أنه يجوز الصلاة فيها إذا كانت ذكية، أراد أن يعلم الذكي فسأل وقال " أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد " فأجابه الامام عليه السلام بأنه ليس مجرد تذكية الحيوان بالحديد يكون ذكيا، بل يعتبر أن يكون الحيوان الذي يرد عليه التذكية مما يؤكل لحمه. وبهذا استدل من قال بعدم قبول غير مأكول اللحم للتذكية، وعليه لا بد من رفع اليد عن هذا الذيل لمعارضته لعدة من الاخبار الصريحة الصحيحة الدالة على قبول غير مأكول اللحم للتذكية.

وبالجملة: لو كان قوله " إذا كان مما يؤكل لحمه " من تنمة الجواب عن السؤال الثاني فتكون الرواية بمعزل عن الدلالة على شرطية المأكولية، وإنما هو أمر آخر لا بد من رفع اليد عنه بما دل على قبول المسوخ وغيره للتذكية، ويكون الجواب عن السؤال الاول مجرد قوله عليه السلام " لاتصل فيها إلا فيما كان منه ذكيا " وهذا لا يدل على شرطية المأكولية، بل أقصاه أنه يدل على اشتراط التذكية في لباس المصلي إذا كان بما يعتبر فيه التذكية كالجلد وأمثاله مما تحله الحياة، لامثل الوبر، والشعر مما لايعتبر فيه التذكية: والظاهر أن يكون قوله " إذا كان مما يؤكل لحمه " من تنمة الجواب عن السؤال الثاني لاتقييدا للجواب الاول، لان الفصل بين الجواب الاول وقيده بسؤال وجواب أجنبي بعيد غايته.

اللهم إلا أن يقال: إن ما دل على قبول محلل الاكل من المسوخ وغيره يكون قرينة على رجوع ما بعد " بلى " إلى تقييد الجواب الاول، فتأمل فإن اقصاه على اعتبار المأكولية

في خصوص ما تحله الحياة كما ذكرناه في الهامش. ثم إن هذا كله مع قطع النظر عما في ذيل الرواية، فإنه بناء على ما في بعض

[٢٥٦]

النسخ (١) من ثبوت كلمة " لا " في قول السائل " وما لايؤكل لحمه من غير الغنم " يكون نفس الذيل دليلا على مانعية غير المأكول، فإن قوله عليه السلام في آخر الرواية " وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله إذا نهى عن كل ذي ناب ومخلب " يكون أقوى شاهدا على أن الاصل في باب الصلاة هو نهى النبي صلى الله عليه وآله عن غير المأكول، فتكون المانعية هو الاصل في هذا الباب، ويكون التعبير في الصدر بالمأكولية من باب صحة التعبير على اعتبار انتفاء أحد الضدين بوجود الضد الآخر، من دون أن يكون خصوصية لوجوده حتى يستفاد منه الشرطية.

نعم بناء على خلو السؤال عن كلمة " لا " يكون الذيل أيضا أجنبيا عن باب الصلاة كما تقدم. فالانصاف أن استفادة الشرطية من هذه الرواية في غاية الاشكال، وعلى تقدير الاستفادة فلا يمكن مقاومتها مع الادلة العامة والخاصة الدالة على المانعية، مع ما فيها من الصراحة والتعليل، فتأمل جيدا.

وأما رواية ابن بكير فهي ما رواه ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: سألت زرارة أبا عبد الله عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنه إمام رسول الله أن الصلاة في وبر كل شئ حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شئ منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله (٢)، الخبر.

وقد استدل بهذه الرواية أيضا على شرطية التذكية، حيث يستفاد من قوله

(١) راجع ص ٢٣٧ من هذا الكتاب.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١ وفيه اختلاف يسير. [*]

[٢٥٧]

عليه السلام " حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله " توقف صحة الصلاة على القيد الوجودي وهو وقوعها في محل الاكل. ولكن يتوقف الاستدلال بالرواية على الشرطية على جعل الجملة الفعلية وهي قوله " لا تقبل تلك الصلاة " جملة مستأنفة سبقت للتأسيس وبيان حكم مستقل، لالتأكيد وتوضيحاً لقوله " فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شئ منه فاسد " بداهة أنه لو كانت الجملة مسوقة للتأكيد كانت الرواية من جملة الأدلة الدالة على المانعية للشرطية كما لا يخفى.

وكذا يتوقف الاستدلال بها على الشرطية على أن تكون الجملة الفعلية ناظرة إلى الصلاة قبل وقوعها في الخارج وقبل صدورها من المكلف، وأما لو كانت الجملة ناظرة إلى الصلاة بعد وقوعها، وبيان أن الصلاة الواقعة في غير ما أحل الله أكله فاسدة ولا تجزي حتى يصليها في غيره، ويكون قوله " مما أحل الله أكله " بيانا لبعض أفراد الغير الذي يعتبر أن يوقع الصلاة فيه بداهة أنه للغير أفراد منه القطن والكتان ومنه ما أحل الله أكله من أجزاء الحيوان، فإذا كانت الجملة ناظرة إلى الصلاة بعد وقوعها فأقصى ما تدل عليه الجملة حينئذ هي فساد الصلاة الواقعة في محرم الاكل ولا بد من إعادتها في غيره.

ومعلوم أنه لا يعتبر أن يكون الغير هو خصوص محل الاكل، لقيام الضرورة على جواز الصلاة في القطن والكتان، فلا بد من حمل قوله " مما أحل الله أكله " لبيان بعض أفراد الغير لا أن يكون قيده لذلك الغير، فإنه لو كان قيده لذلك الغير كان ظاهره اعتبار وقوع الصلاة في محل الاكل، بحيث لا تجوز الصلاة في غيره قط كما هو الشأن في جميع الشرائط الوجودية للصلاة، فإن معنى اعتبار وقوع الصلاة في الظاهر هو عدم

جوازها في غيره، ولذا يجب عليه تحصيل الطاهر مهما أمكن، فلو كان قوله " مما أحل
الله أكله " قيداً لكان اللازم هو اعتبار وقوع الصلاة فيه

بحيث يلزم عليه تحصيله، وهذا مخالف للضرورة بداهة جواز الصلاة في القطن والكتان ومن هنا كان للقاتل بالشرطية الالتزام بأحد الأمرين، إما بالالتزام بأن ما هو الشرط في الصلاة هو أحد الخصوصيات الوجودية من القطن والكتان والمأكول وغيرها، وإما بالالتزام بأن في خصوص ما إذا كان اللباس من الحيوان يشترط فيه خصوصية وجودية من كونه من مأكول اللحم، ويكون جواز الصلاة في القطن والكتان من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ولكن حيث كان الالتزام الاول بلا موجب ولم يقيم عليه دليل التزم بعض من قال بالشرطية إلى الثاني، وقال: إن الشرط مقصور بما إذا كان اللباس من أجزاء الحيوان، ويكون الجواز بالنسبة إلى غير ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع، مع أن السلب بانتفاء الموضوع خلاف القضايا المتداولة في العلوم، فإن الاصل في السلب أن يكون بانتفاء المحمول، وسيأتي الاشارة إليه في طي المباحث الآتية إن شاء الله.

وبالجملة: السلب بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر، ولا يصر إليه إلا من باب اللابدية كما في المقام، بناء على قيام الدليل القطعي على شرطية المأكول، إلا أن الشأن في قيام الدليل على ذلك. وبعد لم يقيم في المقام دليل على ذلك، لما عرفت من أن دلالة رواية ابن بكير (١) على الشرطية يتوقف على جعل الجملة الفعلية للتأسي، وكونها ناظرة إلى الصلاة قبل وقوعها، وكون قوله " مما أحل الله أكله " قيداً للغير لإبينا لاحد أفراده، وفي جميع هذه المقدمات الثلاثة نظر، وعلى تقدير التسليم فغايتته تعارض الصدر مع الذيل، فإن صدر الرواية ظاهر في المانعية وذيلها ظاهر في الشرطية،

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

فيتعارضان وتسقط هذه الرواية عن صلاحية التمسك بها على كلا الطرفين من الشرطية والمانعية، ويبقى في المقام أدلة المانعية الصريحة المعللة سالمة عن المعارض.

فتحصل: أن أدلة الباب مطبقة على المانعية. إذا عرفت ذلك فيقع الكلام حينئذ في أن المانعية المستفادة من الأدلة هل هي المانعية المطلقة الواقعية التي لا تدخل للعلم والجهل بها، أو أن مانعيتها مقصورة بصورة العلم بالموضوع؟ وبعبارة أخرى: هل مانعية غير المأكول من الموانع الواقعية، أو من الموانع العلمية كالنجاسة، بحيث لو صلى في غير المأكول جهلا كانت صلاته واقعا صحيحة، وهذا بخلاف ما لو كانت المانعية واقعية فإن مقتضى القاعدة الأولية بطلان الصلاة إلا أن يقوم دليل على الاجزاء؟ فنقول: ربما قيل بأن المانعية في المقام علمية لاواقعية، وأقصى ما يمكن أن يستدل به على ذلك أحد امور:

الاول: هو دعوى أخذ العلم في مداليل الالفاظ وضعا وانصرافا. وهذه الدعوى بمكان من الغرابة والفساد، بدهاءة أن لفظ الخمر والخل والمأكول وغير المأكول لم يوضع إلا لنفس الخمر والخل الواقعي من دون دخل للعلم والجهل به، ولا وجه لانصرافه إلى المعلوم.

وبالجملة: هذه الدعوى مما لايمكن المساعدة عليها، وكانت في هذا الزمان من الدعاوي المهجورة.

الثاني: دعوى دلالة رواية عبدالرحمن على ذلك، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: إن كان لم يعلم فلايعيد (١).

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٦٠ باب ٤٠ من أبواب النجاسات، ح ٥. [*]

[٢٦٠]

وجه الدلالة هو أنه لا إشكال في عدم الفرق بين أجزاء غير المأكول من الأجزاء النجسة وغيرها في المانعية، بل مانعية الأجزاء النجسة تكون أشد وأولى، فإذا كانت مانعية عذرة الكلب والسنور مقصورة بصورة العلم حسب ما دلت عليه الرواية حيث حكم الإمام عليه السلام فيها بعدم الإعادة عند الجهل، فمانعية غير العذرة من سائر أجزاء السنور والكلب يكون أولى بقصرها بصورة العلم، هذا.

ولكن لا يخفى عليك أن الاستدلال بهذه الرواية على قصر المانعية بصورة العلم يتوقف على دعوى عدم الفرق بين الصلاة الواقعة في غير المأكول باعتقاد عدم وقوعها فيه أو الغفلة عن ذلك، وبين الصلاة مع الشك في المأكولية وعدمها.

وبالجملة: هذه الرواية دلت على عدم إعادة الصلاة عند وقوعها في غير المأكول جهلاً بزعم أنه من المأكول أو الغفلة عن ذلك، وأين هذا مما نحن فيه من جواز إيقاع الصلاة في المشكوك كونه من المأكول جوازاً واقعياً، بحيث لا يضر انكشاف الخلاف لو صلى فيه والحال هذه، ويكون من قبيل انقلاب الموضوع إلى موضوع آخر؟ فهذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، بل لو قلنا فيما نحن فيه بالجواز من جهة اقتضاء الأصول العملية ذلك كما هو المختار وسيأتي توصيحه كان الأجزاء عند انكشاف الخلاف بعد الصلاة يحتاج إلى دليل آخر غير هذه الرواية، فإن هذه الرواية قد تضمنت للأجزاء وعدم الإعادة بقيدتين (أحدهما) انكشاف الخلاف بعد وقوع الصلاة (ثانيهما) أن يكون إيقاع الصلاة في غير المأكول بزعم أنه من المأكول.

وما نحن فيه من جواز إيقاع الصلاة مع الشك في المأكولية قبل الصلاة جوازاً واقعياً يكون كلا القيدتين اللذين اعتبرنا في الرواية منتفياً، ولو قلنا بالجواز الظاهري حسب ما تقتضيه الأصول العملية مع الشك في المأكولية قبل الصلاة،

[٢٦١]

كان عند انكشاف الخلاف القيد الثاني اللذين اعتبرا في الرواية منتفيا، فلا بد من التماس دليل آخر يدل على الاجزاء وعدم الاعداء عند انكشاف الخلاف، بناء على جواز الصلاة في المشكوك. وهذه الرواية لاتدل لاعلى أصل الجواز في المشكوك، ولا على عدم الاعداء عند انكشاف الخلاف.

فإن قلت: لو كانت الصلاة الواقعة في غير المأكول مع الجهل به مشتملة على المصلحة وما هو ملاك الحكم، كما يكشف عنه هذه الرواية الدالة على الاجزاء وعدم الاعداء، فما المانع من إيقاع الصلاة مع الجهل بالمأكولية ولو شكاً، لانه على فرض كون المشكوك من غير المأكول واقعا لا يضر باشمال الصلاة على المصلحة وما هو ملاك الامر؟ فهذه الرواية دليل على اشتمال الصلاة على المصلحة وإن وقعت في غير المأكول جهلاً، من غير فرق بين أقسام الجهل من الغفلة واعتقاد المأكولية والشك فيها، فإن العبرة بعدم العلم بغير المأكولية كما هو مفروض الرواية، وعدم العلم متحقق في جميع أقسام الجهل.

قلت: نعم هذه الرواية وإن دلت على اشتمال الصلاة الواقعة في غير المأكول جهلاً على المصلحة والملاك، إلا أن مجرد اشتمال الصلاة الواقعة امتثالاً للامر الواقعي المتعلق بها على المصلحة لا يلزم اشتمال الصلاة على المصلحة مع الشك في المأكولية قبل فعلها، فإنه لو قام الدليل على أن الشيء الواقع في مرحلة امتثال الأمور به الذي هو متأخر عن رتبة الامر وفي طوله مشتمل على ما هو مصلحة الأمور به في هذا الحال وبهذا الوصف أي بوصف وقوعه امتثالاً عما هو المأمور به فلا يمكن التعدي عنه والقول بأن ذلك الشيء قبل وقوعه بوصف الامتثال مشتملاً على المصلحة.

نعم لو قام دليل آخر على اشتمال الشيء ولو قبل وقوعه بوصف الامتثال على المصلحة لكان الامر كما ذكر، إلا أن الشأن في قيام الدليل على ذلك، فإنه

لم يقم دليل على اشتغال الصلاة في مشكوك المأكولية على الملاك قبل إيقاعها، حتى يقال بالتخيير بين وقوع الصلاة في المأكول ووقوعها في مشكوك المأكولية.

وبالجملة: هذه الرواية إنما تدل على اشتغال الصلاة الواقعة في غير المأكول جهلا امتثالا لامرها على المصلحة، وهذا لايلزم اشتغال الصلاة في مشكوك المأكولية قبل إيقاعها بوصف الامتثال على المصلحة، حتى يقال بأن المانع في المقام علمية لاواقعية.

الثالث: دعوى اختصاص أدلة الباب بصورة العلم بغير المأكولية. وقد نسبت هذه الدعوى إلى المحقق القمي قدس سره وفيه: أنه لم يظهر وجه اختصاص الأدلة بذلك بعد عدم أخذ قيد العلم فيها، اللهم إلا أن يكون غرضه من أدلة الباب هي الرواية المتقدمة، وقد عرفت أنها أجنبية عن الدلالة على ذلك.

الرابع: دعوى عدم إطلاق أدلة الباب بحيث يعم صورة العلم والجهل. وفيه: أن رواية ابن بكير (١) وأمثالها في غاية القوة من الاطلاق، ولم يظهر لنا في سائر أبواب الفقه إطلاق أقوى من إطلاق أدلة الباب.

الخامس: دعوى قصر القيدية المستفادة من الخطابات الغيرية بصورة العلم. وهذه الدعوى أيضا نسبت إلى المحقق القمي قدس سره ومرجع هذه الدعوى إلى دعويين. (احدهما) دعوى أن الخطابات الغيرية المسوقة لبيان الشرطية والمانعية مشروطة بكل ما يشترط به الخطاب النفسي من الوجوبي والتحريمي، فكل شرط اعتبر في حسن الخطاب النفسي فهو معتبر في حسن الخطاب الغيري أيضا. (ثانيهما) دعوى أن العلم بالموضوع من شرائط حسن الخطاب، كما أن القدرة على المتعلق من شرائط حسن الخطاب، ولذا نسب إلى بعض الاعلام اشتراط

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٢٦٣]

القيدية المستفادة من الاوامر الغيرية بالقدرة عليها، بحيث إنه إذا عجز عنها فالقيدية ساقطة، ويجب الاتيان بالمقيد خاليا عن القيد، من دون أن يكون العجز عن القيد موجبا لسقوط المقيد أيضا كما هو كذلك فيما إذا استفيدت القيدية من مثل قوله " لاصلاة إلا بالطهور " (١) حيث إن العجز عن الطهور موجب لسقوط الصلاة أيضا بحسب القاعدة الاولى.

وهذا بخلاف القيدية المستفادة من مثل قوله " لاتصل فيما لا يؤكل " و " في الحرير " وأمثال ذلك من الخطابات الغيرية، فإن الخطاب الغيري كالخطاب النفسي حسنه مشروط بالقدرة على متعلقة، فإذا عجز عن متعلقه فالخطاب ساقط والقيدية المستفادة منه تستتبعه في السقوط وحينئذ لاموجب لسقوط المقيد.

وكان المحقق القمي رحمه الله قاس العلم على القدرة، وجعل العلم أيضا من شرائط حسن الخطاب كالقدرة، ولعل الذي أوقعه في هذا هو عد العلم من الشرائط العامة كالقدرة، فكل خطاب مشروط بالقدرة فهو مشروط بالعلم أيضا، وعليه يكون المانعية المستفادة من قوله " لاتصل في غير المأكول " مقصورة بصورة العلم بغير المأكولية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما في هذه الدعوى من المناقشة من وجوه: (أحدها) أنه على تقدير تسليم هذه الدعوى والغض عما سيأتي، فأقصى ما تقتضيه هذه الدعوى هو قصر المانعية المستفادة من الخطاباتالغيرية الواردة في أدلة الباب بصورة العلم بالموضوع، وأما المانعية المستفادة من الوضع كقوله عليه السلام في رواية ابن بكير " فالصلاة فيه فاسدة " (٢) وأمثال ذلك فلا يمكن

(١) الفقيه: ج ١ ص ٢٢ باب وقت وجوب الطهور ح ٦٧.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٢. [*]

[٢٦٤]

قصرها بصورة العلم، فإنه لا يكون هناك خطاب حتى يقال باشتراط حسنه بصورة العلم.

(وثانيها) أن اصل اعتبا القدرة في الاوامر الغيرية وجعلها من شرائط حسن الخطاب الغيري كالخطاب النفسي مما لاوجه له، بعد ما كان الخطاب الغيري في باب متعلقات التكاليف كالخطاب الغيري في باب الوضع والاسباب إنما يكون لمحض الارشاد وبيان مدخلية القيد في تحقق الملاك في المقيد، فليس فيه جهة بعث ومولوية حتى يكون حسنه مشروطا بالقدرة.

وعلى تقدير تسليم الفرق بين الخطاب الغيري في باب متعلقات التكاليف والخطاب الغيري في باب الاسباب والوضع، وأن الخطاب الغيري في الاول له جهة مولوية وبعث، فمن المعلوم أن جهة المولوية المستفادة من الخطاب إنما هو من جهة تعلق الطلب المولوي بالمركب من هذا القيد المستفاد من الخطاب الغيري، ومن سائر الاجزاء والقيود الاخر المستفادة من الخطابات الاخر، وإلا فنفس هذا القيد لم يتعلق به خطاب مولوي مستقل، وإلا كان واجبا مستقلا وخرج عن كونه قيذا، فليس هناك إلا خطاب واحد مستقل مولوي، والقدرة المعتبرة في حسن الخطاب إنما هي القدرة على جميع المقيد مع القيود، فاللازم هو سقوط أصل الخطاب المولوي عندالعجز عن متعلقه ولو بواسطة العجز عن بعض قيوده، وقد أطلنا الكلام في ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاشتغال في الاصول فراجع.

(ثالثها) أن قياس العلم على القدرة وجعله من شرائط حسن الخطاب مما لاوجه له،

ومجرد عد العلم كالقدرة من الشرائط العامة لادلالة له على كون العلم من شرائط حسن الخطاب، بل شرطية العلم يختلف مع القدرة، فإن القدرة من شرائط حسن الخطاب لقبح تكليف العاجز عقلا، وأما العلم فإنما هو من شرائط

[٢٦٥]

تتجز الخطاب كما لا يخفى وجهه.

وبالجملة: دعوى اختصاص القيدية المستفادة من أدلة الباب بصورة العلم بالموضوع مما لاوجه لها.

السادس: دعوى دلالة إطلاقات أدلة جواز الصلاة في كل لباس على جواز الصلاة في المشكوك، والقدر الخارج منها هو صورة العلم يكون اللباس من غير المأكول. وفيه:

(أولا) أنه لم يظهر لنا بعد دليل يدل على جواز الصلاة في كل لباس ولو بالاطلاق.

(وثانيا) أن الخارج عن تحت الاطلاق على فرض وجوده إنما هو عنوان غير المأكول الواقعي، فيكون التمسك بالاطلاقات على جواز الصلاة في المشكوك من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وقد تبين في محله فساد ذلك. فظهر أنه لامحيص عن القول بأن المانع في المقام هي المانع الواقعية التي لايتفاوت الحال فيها بين العلم بالموضوع والجهل به.

إذا عرفت ذلك فالذي ينبغي تحريره في المقام هو تحرير مرجع الشبهة، وأنه عند الشك في المأكولية وعدمها هي الاصل العملي يقتضي جواز الصلاة في المشكوك، أو أن الاصل العملي يقتضي عدم جواز الصلاة فيه؟ وتعيين الاصل الجاري في الشبهة وأنه أي أصل يجري وأي أصل لايجري؟ وقبل الخوض في ذلك ينبغي تمهيد مقدمة، وهي أنه كلامنا في تحرير مرجع الشبهة في المشكوك إنما هو بعد الفراغ عن جريان البراءة

في باب الارتباطيات في متعلقات التكاليف، سواء قلنا بالبراءة العقلية والشرعية كليهما كما هو مختار الشيخ قدس سره (١) أو قلنا بالبراءة الشرعية فقط كما هو مختارنا.

وإلا فلو قلنا في باب الارتباطيات بالاشتغال وعدم جريان البراءة الشرعية

(١) فرائد الاصول: ص ٤٦٠ المقصد الثالث في الاشتغال. [*]

[٢٦٦]

والعقلية فيها فينهدم أساس تحرير الاصل في المقام، ولم يبق محل للتكلم عن الاصل الجاري في المشكوك، بدهة أنه لو قلنا عند دوران الامر بين الاقل والاكثر في باب متعلقات التكاليف بالاشتغال والرجوع إلى الشك في الامتثال، فيكون القول بالاشتغال فيها نحن فيه من تردد الموضوع الخارجي بين المأكولية وعدمها الذي يرجع إلى الاقل والاكثر في باب موضوعات التكاليف كما سنوضحه إن شاء الله أولى، ورجوع الشبهة في المقام إلى الشك في الامتثال أشد، لأن بعض من قال بالبراءة عند دوران الامر بين الاقل والاكثر في باب متعلقات التكاليف الارتباطية قال بالاشتغال في المقام، بتخيل الفرق بين دوران الامر بين الاقل والاكثر في متعلقات التكاليف، وبين دوران الامر بينهما في موضوعات التكاليف كما سيأتي.

والحاصل: أن كلامنا في المقام إنما هو بعد تسليم البراءة في باب الارتباطيات عند دوران المتعلق بين الاقل والاكثر، حتى يتمحض الكلام في المقام في بيان تحقق الفرق بين ما نحن فيه، وبين باب متعلقات التكاليف، وعدم تحقق الفرق بينهما. فليكن هذا على ذكر منك حتى لا تشكل علينا في أثناء تحرير الاصل الجاري في المشكوك بما يرجع إلى إنكار جريان البراءة في باب الارتباطيات عند تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر.

وينبغي أيضا أن يعلم أن السر في جريان البراءة في الارتباطيات ليس إلا أن وجود الارتباطية كعدمها، وأن ما هو مناط جريان البراءة في التكاليف الاستقلالية عند دورانها بين الأقل والأكثر كالدين المررد بين أن يكون عشرة دراهم أو خمسة هو بعينه جار في التكاليف الارتباطية أيضا.

فإن المناطق في جريان البراءة في الاستقلاليات ليس إلا من جهة الشك في تعلق التكاليف بالأكثر، وفي الارتباطيات أيضا كذلك، فإن التكاليف فيها وإن

[٢٦٧]

كان واحدا إلا أنه حيث كان منبسطا على أجزاء متعلقه وشرائطه فكان لكل واحد من الأجزاء والشرائط حظ من ذلك التكاليف وحصه يخصه، فإذا شك في وجوب شئ جزء كان أو شرطا أو مانعا كان باعتبار ماله من الحصه شك في التكاليف، فتشمله أدلة البراءة العقلية والشرعية بناء على مسلك الشيخ قدس سره أو خصوص البراءة الشرعية بناء على ما هو المختار عندنا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام في تحرير الاصل الجاري في المشكوك يقع في مقامات ثلاث:

الاول: في تنقيح جريان أصالة البراءة العامة للشبهات الوجوبية والتحريرية والحكمية والموضوعية.

الثاني: في تنقيح جريان أصالة الحل المختصة بالشبهات التحريمية الموضوعية، أو تعم الحكمية أيضا على وجه.

الثالث: في جريان الاستصحاب، وأنه هل يمكن أن يكون المشكوك مجرى للاستصحاب بعد الفراغ عن كونه مجرى أصالة البراءة وأصالة الحل.

أما الكلام في المقام الاول: وهو في بيان جريان أصالة البراءة في المشكوك فنتقيحه يستدعي رسم امور: الاول: أن الاحكام الشرعية بعدما كان لامحيص عن تعلقها بفعل المكلف، وما كان تحت قدرته واختياره وما هو فاعله والصادر عنه، فإما أن لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي كالصلاة مثلا، حيث إن أجزاءها ليست إلا أفعالا وأقوالا صادرة عن المكلف من دون أن يكون تعلق بموضوع خارجي، وكذا الكلام في الغناء وأمثال ذلك في المتعلقات سوات كانت معروضة لحكم وجوبي أو لحكم تحريمي، وإما أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجدانية والتحريرية التي لها تعلق

[٢٦٨]

وربط بموضوع خارجي، سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها في الخارج ويجعلها في عالم الاعيان كالخمر مثلا، فإنه يمكن أن يوجد المكلف في الخارج بأن يصنع ويعمل من التمر والزبيب خمرا، أو كان من الموضوعات التي لا يمكن للمكلف إيجادها في الخارج كحرمة وطء الام مثلا، إذ لا يعقل للمكلف إيجاد ما تكون اما له، وكوجوب استقبال القبلة وأمثال ذلك من الموضوعات الخارجة عن تحت قدرة المكلف واختياره.

ولكن على كل حال ما هو متعلق التكليف والمخاطب به لا بد وأن يكون أمرا اختياريا للمكلف، بحيث يمكن أن ينبعث عنه ويحرك عضلاته نحوه، ففي مثل حرمة وطء الام ما هو متعلق الحرمة ومورد التكليف ليس إلا وقوع الوطء على الام، وأما كون المرأة اما فهذا غير قابل لتعلق التكليف به، وكذلك وجوب الصلاة عند الزوال فإن ما هو مورد التكليف ليس إلا إيقاع الصلاة عند تحقق الزوال، وأما زوالية الزوال وكون هذا الوقت زوالا فهو مما ليس تحت قدرة المكلف واختياره، ولا يمكنكم تعلق التكليف به كما هو واضح.

وحاصل التقسيم: هو أن التكليف إما أن يكون وجوديا بمعنى أن يكون المطلوب هو وجود الشيء، كالصلاة والحج وإكرام العالم وأمثال ذلك، وإما أن يكون عدميا بمعنى أن يكون المطلوب عدم تحقق الشيء في الخارج وعدم صدوره عن المكلف، كالغناء والغيبة وشرب الخمر وأمثال ذلك. وكل منهما إما أن يكون له تعلق بموضوع خارجي كإكرام العالم وشرب الخمر وأمثال ذلك، وإما أن لا يكون له تعلق بموضوع خارجي كالصلاة والغناء وأمثال ذلك. ثم إن ما كان له تعلق بموضوع خارجي فإما أن يكون الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها في الخارج كالخمر والعالم بناء على

[٢٦٩]

إمكان جعل الشخص عالما، وإما أن لا يمكن كالام والقبلة والوقت وأمثال ذلك.

الامر الثاني: ما كان من التكليف الذي له تعلق وربط بموضوع خارجي، ففي عالم التصور والثبوت يمكن أن يكون الملاك والمصلحة، التي اقتضت إنشاء الحكم وتشريعه إنما يثبت ويتحقق بعد تحقق الموضوع ووجوده في الخارج، بحيث يكون وجود الموضوع خارجا من شرائط تحقق الملاك بحيث لا مالك ولا مصلحة مع عدم تحققه خارجا. وأما القدرة فإن اخذت شرطا شرعا في لسان الدليل، كما إذا قال: إن قدرت فافعل كذا فهي أيضا لها دخل في تحقق الملاك، إذ لو لم يكن لها دخل في ذلك لكان أخذها في لسان الدليل لغوا، لاستقلال العقل بقبح تكليف العاجز.

والقول بأنه لا مانع من أخذها في لسان الدليل مع استقلال العقل باعتبارها في التكليف، وأي ملازمة بين القدرة المأخوذة في لسان الدليل من أن يكون لها دخل في تحقق الملاك، أو أي مانع من بيان الشارع ما يستقل به العقل فاسد جدا، فإن الظاهر في كل ما اخذ في لسان الدليل أن يكون أخذه من باب أن بيانه من وظيفة الشارع وما هو شأن المولى في مقام أعمال المولوية، والقدرة إذا اخذت في لسان الدليل فالظاهر يقتضي أن يكون أخذها من جهة أن من وظيفته بيانها، والقدرة المعتبرة عقلا في التكليف ليس من وظيفة الشارع بما أنه شارع بيانها.

فمن نفس أخذ القدرة في لسان الدليل يستكشف أنها غير القدرة المعتبرة عقلا. وعليه لامحالة يكون لها دخل في تحقق الملاك، لأن مع عدم دخلها في الملاك يكون اعتبارها في الدليل لغوا وعبثا كما لا يخفى.

ثم إن هنا فرقا بين القدرة العقلية المعتبرة في التكليف وبين القدرة الشرعية

[٢٧٠]

المأخوذ في لسان الدليل، فإن المعترف في تحقق القدرة الشرعية هو أن يكون المكلف قادرا على الشيء عرفا، بحيث يعد عند العرف أنه قادر في مقابل العجز العرفي، فلو توقف تحقق الأمور به خارجا على مقدمات بعيدة المسافة بحيث يعد في العرف أنه عاجز، لكان الأمور به ساقطا عنه إذا قيد بالقدرة في لسان الدليل.

وهذا بخلاف القدرة العقلية المعتبرة في التكليف، فإن المعترف فيها هو إمكان تحقق الشيء من المكلف ولو بمقدمات بعيدة المسافة، لأن العقل إنما اعتبر القدرة من حيث قبح تكليف العاجز، فمع عدم عجزه تكوينيا يجب عليه فعل الأمور به، وهذا بخلاف القدرة الشرعية، فإن أخذها في لسان الدليل تكون كسائر القيود المعتبرة في الدليل التي يرجع في مداليلها إلى العرف، والعرف ربما لا يرى الشخص قادرا مع كونه قادرا عقلا.

وبالجملة: القدرة إذا اخذت في لسان الدليل يستكشف منها أمران: (أحدهما) دخلها في الملاك.

(وثانيهما) كونها عرفية، وأما إذا لم تؤخذ في لسان الدليل فلا إشكال في اعتبارها عقلا من جهة قبح تكليف العاجز من دون أن يكون لها دخل في الملاك، بل مع تمامية الملاك ربما يكون الشخص عاجزا فيسقط عنه التكليف، لكن لالسقوط ملاكه بل لعجزه كما في جميع موارد التزام.

نعم يبقى في المقام إشكال، وهو أنه لم لايجوز أن يكون للقدرة العقلية دخل في الملاك أيضا؟ ومجرد عدم أخذها في لسان الدليل لا يكشف عن عدم دخلها في الملاك، إذ من الممكن أن تكون القدرة كالبلوغ والعقل مما لها دخل في تحقق الملاك، غاية الامر أن الشارع اكتفى عن بيانها بواسطة استقلال العقل باعتبارها، وهذا بخلاف البلوغ فإن العقل لا يرى قبحا في تكليف غير البالغ، فمن أجل ذلك اعتبره الشارع، وهذا بخلاف القدرة فإن اعتبارها من المستقلات

[٢٧١]

العقلية الضرورية فاكتفى الشارع ببيان العقل، وعلى كل حال لا طريق لاثبات القول بأن القدرة العقلية مما لا دخل لها في الملاك.

وبناء على هذا يشكل الامر في مسألة تصحيح العبادة في باب التزام، سواء قلنا بالخطاب الترتبي أم لم نقل، فإن الخطاب الترتبي مبني على تحقق الملاك، كما أن من أنكر الترتب وصحح العبادة إنما هو من أجل ذلك مع أنه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك، فإن الملاكات إنما يستكشف من الخطابات بناء على اصول العدلية، وبعد سقوط الخطاب لأجل التزام وعدم القدرة لاسبيل إلى العلم بالملاك حتى يقال بصحة العبادة بالملاك أو الترتب. وعلى كل قد خرجنا عما هو المقصود في المقام ولكن الكلام يجر الكلام، فظهر أن الشرائط الراجعة إلى نفس المكلف مما لها دخل في تحقق الملاك غير القدرة.

وأما موضوع التكليف والشرائط الراجعة إليه فيمكن أن يكون أيضا لتحققه بماله من الشرائط دخل في تحقق الملاك، بحيث لاملاك واقعا مع عدم تحققه خارجا، وعليه يتفرع أنه لاحكم واقعا إلا بعد تحقق الموضوع لتبعية الحكم الملاك، وعليه يتفرع أيضا امتناع الشرط المتأخر، لأن معنى الشرط أن يكون له دخل في تحقق الموضوع بحيث لاموضوع واقعا من عدم تحقق شرطه، كما أن شرائط المكلف من البلوغ والعقل مما

لها دخل في تحقق عنوان المكلف، فإذا لم يكن الموضوع ثابتاً ولو لفقدان شرطه كان الحكم منتفياً واقعا، إذ لا يعقل تحقق الحكم مع عدم موضوعه.

ويمكن أيضا أن لا يكون لوجود الموضوع دخل في تحقق الملاك والمصلحة المقتضية للحكم، بل كان الملاك ثابتاً ولو مع عدم الموضوع، غاية الام أنه مع عدم تحقق الموضوع خارجاً وعدم قدرة المكلف على إيجاد الحكم المستتبع للملاك

[٢٧٢]

يسقط من جهة انتفاء القدرة على امتثاله من دون سقوط الملاك، بل الملاك مع بقاءه على ملاكته يفوت من المكلف كسائر الملاكات التي تفوت من المكلف من جهة عجزه عن استيفائها، وهذا بخلاف القسم الاول وهو ما كان لتحقيق الموضوع دخل في الملاك، فإن مع عدم وجود الموضوع خارجاً لا مالك واقعا حتى يوجب فواته عن المكلف.

وحاصل الكلام: أن متعلق التكليف إذا كان له ربط بموضوع خارجي، سواء كان مما يمكن للمكلف إيجاده كالخمر أم لا كالوقت والقبلة وأمثال ذلك، لا يخلو حال الموضوع من أحد أمرين لا ثالث لهما، فإنه إما أن يكون للموضوع دخل في تحقق الملاك، وإما أن لا يكون، فإن كان له دخل فلا محالة يكون الحكم مشروطاً بوجود الموضوع، والسر في ذلك هو تبعية الحكم للملاك، وإن لم يكن له دخل فلا حالة يكون الحكم مطلقاً غير مشروط بوجود الموضوع هذا في عالم الثبوت.

وأما في عالم الاثبات ففي التكاليف العدمية التحريمية طرا تكون من القسم الاول، أي ما كان لوجود الموضوع دخل في تحقق الملاك والمفسدة المقتضية للنهي، بدهة أن الخمر إذا لم يكن موجوداً في الخارج فلا معنى لتحقيق المفسدة في شربه ولا معنى للنهي عنه، إذ الخمر الذي لا وجود له في الخارج يكون الشرب منتركا بنفسه، فالمنهي عنه ليس إلا الخمر الموجود، وعليه يكون التكليف مشروطاً بوجود موضوعه. ولا يمكن أن يكون التكليف بالنسبة إليه مطلقاً بحيث يجب على المكلف إيجاد الخمر مقدماً لترك شربه، بل

معنى لاتشرب الخمر إنما هو قضية مشروطة، أي إذا وجد الخمر فلا تشربه، ففي التكاليف العدمية دائما يكون التكليف مشروطا بوجود الموضوع.

[٢٧٣]

وأما التكاليف الوجودية المطلوب منها الوجود فكلا القسمين يمكن فيها، فإن في مثل قوله أكرم عالم أو صل في المسجد يمكن أن يكون لوجود العالم والمسجد دخل في تحقق ملاك وجوب الصلاة، فيكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا فلا يجب الاكرام والصلاة عند عدم وجود العالم والمسجد، ولا يجب على المكلف إيجادهما ولو مع تمكنه منه، ويمكن أيضا أن لا يكون لوجود الموضوع دخل في الملاك بأن كان ملاك أكرم العالم والصلاة في المسجد ثابتا ولو مع عدم وجودهما، وعليه يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مطلقا ويجب على المكلف إيجاده مع عدم وجوده وتمكنه منه كسائر مقدمات الواجب المطلق، ففي طرف الاوامر كل من القسمين ممكن.

نعم ظاهر القضية هو أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقا، إلا أن يعلم من خصوصية المقام خلافه، فإنه بعدما لم يؤخذ وجود الموضوع في القضية شرطا، وقال بقول مطلق أكرم العالم وصل في المسجد، ولم يقل إذا وجد عالم فأكرمه وإذا وجد المسجد فصل فيه، فالظاهر يقتضي أن لا يكون التكليف مشروطا بأزيد مما يعتبره العقل في مطلق التكليف من القدرة على الامتثال وإيجاد المتعلق، فإذا تمكن المكلف من إكرام العالم والصلاة في المسجد ولو بإيجاد العالم والمسجد، لكان اللازم بمقتضى إطلاق القضية وعدم أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، هو وجوب الاكرام والصلاة ولو ببناء المسجد وإيجاد العالم إذا مكن له ذلك.

والحاصل: أن ظاهر إطلاق القضية في طرف الاوامر إذا كان المطلوب هو صرف وجود الشيء لامطلق الوجود، كما في مثل أكرم عالما وتوضا بالماء وصل في المسجد وأمثال ذلك، هو أن لا يكون التكليف مشروطا بأزيد مما يستقل به العقل في جميع التكاليف من القدرة على الامتثال، فإذا تمكن المكلف من إكرام

العالم والوضوء بالماء والصلاة في المسجد ولو بخلق الموضوع وإيجاده كان اللازم هو امتثال التكليف، إلا أن تقوم قرينة من حال أو مقال على اشتراط التكليف بصورة وجود الموضوع وفرض تحققه في الخارج.

فظهر الفرق بين باب الوأمر والنواهي، وأن في باب الاوامر يمكن أن لا يكون التكليف مشروطا بوجود الموضوع إذا كان المطلوب صرف الوجود، وأما في باب النواهي فدائما التكليف يكون مشروطا بوجود الموضوع. ثم إن هنا فرقا آخر بين باب الاوامر والنواهي، وهو أنه في باب النواهي لا يمكن أن يكون المطلوب صرف الوجود، بل دائما يكون المطلوب فيها هو عدم الوجود والسلب الكلي الذي هو نقيض صرف الوجود.

وهذا بخلاف باب الاوامر فإن كون المطلوب فيها هو صرف الوجود بمكان من الامكان. والسر في ذلك هو أن ه لهما كان المطلوب في طرف النهي عدم الشيء، وعدم الشيء لا يمكن إلا بانعدام جميع ما يفرض للشيء من الوجودات العرضية والطولية، فلا بد من أن يكون المتعلق في النهي مطلق الوجود الساري في جميع الموجودات، مثلا لو قال: لا تكرم الفاسق ولا تكرم فاسقا أو لا تكرم الفاسق فالمطلوب هو ترك إكرام مطلق الفاسق في أي وجود فرض له، ولا معنى لان يكون المطلوب هو ترك إكرام الفاسق على نحو صرف الوجود بأن يكون إكرام فاسق ما متعلق النهي، وهذا بخلاف باب الاوامر فإنه لما كان المطلوب فيها وجود الشيء والشيء يوجد بأول وجوده، فيمكن أن يكون متعلق الطلب هو أول الوجود لامطلق الوجود.

وبالجملة: في طرف الاوامر يمكن أن يكون المطلوب على أحد وجوه أربعة:

الاول: أن يكون المطلوب في طرف المتعلق والموضوع صرف الوجود، بأن يكون المقصود من قول اكرم عالما هو وقوع صرف وجود الاكرام على صرف وجود العالم

الثاني: أن يكون المطلوب مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقي، بأن يكون المطلوب كل فرد فرد من الاكرام على كل فرد فرد من العالم.

الثالث: أن يكون المطلوب مطلق الوجود على نحو العام المجموعي، بأن يكون الملحوظ هو مجموع أفراد الاكرام مع مجموع أفراد العالم، ويكون المجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً تعلق الأمر به.

الرابع: أن يكون المطلوب هو الطبيعة السارية في جميع الافراد على نحو وجودها السعي، وهذا القسم مشترك مع القسم الثالث في الاثر، وإنما التفاوت بالتعبير فإنه تارة يرد الحكم على نفس الطبيعة السارية، واخرى يرد الحكم على أفرادها بعد ملاحظتها على نحو العام المجموعي، هذا في طرف الامر.

وأما في طرف النهي فأقسامه أيضاً أربعة، فإنه تارة يرد النهي عن الشيء باعتبار مطلق وجوده على نحو العام الاستغراقي، بأن يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو ترك كل فرد فرد من أفراد الشرب لكل فرد فرد من أفراد الخمر. واخرى يكون المطلوب هو ترك مجموع أفراد الشرب لمجموع أفراد الخمر على نحو العام المجموعي، بمعنى أن يكون المطلوب عموم السلب لاسلب العموم، أي يكون متعلق النهي هو ترك مجموع أفراد الخمر، لاعلى نحو يكون كل وجود منه مبغوضاً على حدة وله إطاعة وعصيان، حتى يرجع إلى القسم الاول وهو العام الاستغراقي، ولا على نحو يكون المبغوض مجموع الموجودات بوصف المجموع على نحو سلب العموم، حتى يكون فعل البعض مع ترك البعض غير مبغوض، كما في مثل قوله لا تأكل كل رمانة في البستان، حيث يكون المقصود من النهي هو أكل جميع الرمانات التي في البستان، بل على نحو يكون النهي عن المجموع بأن يريد أن لا يتحقق منه فرد في الخارج، بحيث لو تحقق فرد منه في الخارج كان عصياناً

للخطاب وكانت الافراد الاخر غير متعلقة للنهي، كما في مثل النذر فإنه لو نذر ترك شرب التتن كان المقصود منه هو أن لايتحقق الشرب منه في الخارج، بحيث لو عصى وشرب فبأول وجوده يتحقق الحنث وتلزمه الكفارة فله أيضا أن يشرب سائر الافراد، إلا أن يكون نذره تعلق بترك كل فرد فرد منه مستقلا على نحو العام الاستغراقي، فإنه في شرب كل فرد حينئذ يتحقق حنث وكفارة كما لا يخفى.

وثالثة: يرد النهي على الطبيعة السارية، بمعنى أن يكون المقصود هو عدم تحقق الطبيعة خارجا، وهذا مشترك أثره مع القسم الثاني وهو ما إذا كان على نحو العام المجموعي.

ورابعة: يكون النهي في التكاليف العدمية من قبيل القضية المعدولة المحمول، بأن يكون المقصود من النهي هو أن لا يكون الشخص شاربا الخمر بمعنى عدم اتصافه بهذا الوصف، كما إذا قال: كن لاشارب الخمر.

وبتقريب آخر نقول: لا إشكال في أن ما هو الصادر عن المكلف وما هو فعله مباشرة في التكاليف العدمية ليس إلا ترك الشرب لأحاد الممكنة شربها، فإن ما هو فعل المكلف ليس إلا ترك هذا الخمر وهذا الخمر وهكذا ترك كل فرد فرد من أفراد الخمر، ثم بعد ذلك يتولد من آحاد هذه التروك السلب المجموعي وأنه تارك للمجموع، ثم بعد ذلك يتولد أيضا عنوان آخر وهو اتصاف الشخص بأنه لاشارب الخمر، فهذه مراتب ثلاث مترتبة في التولد والانتزاع، فأول ما يوجد من المكلف هو ترك الأحاد، ثم بعد ذلك يتحقق ترك المجموع، ثم بعد ذلك يتصف الشخص بأنه صار لاشارب الخمر.

وهذه المراتب الثلاث كلها قابلة لتعلق التكليف العدمي بها، فإنه تارة يكون التكليف بما هو الصادر عن المكلف بالمباشرة فيكون التكليف حينئذ

[٢٧٧]

انحلاليا، بمعنى أنه يكون لكل فرد فرد من أفراد الخمر خطاب يخصه، وله إطاعة وعصيان لاربط له بالخطاب الوارد على الفرد الآخر. وأخرى يتعلق التكليف بالعنوان المتولد من ترك الأحاد وهو ترك المجموع، فيكون التكليف واحدا وخطابا فاردا يتعلق بالمجموع، وعصيانه يكون بأول وجود شرب فرد من الخمر، وكانت الأفراد الآخر حينئذ لاطاعة ولاعصيان. وثالثة يتعلق التكليف بالامر المتولد من ترك المجموع، وهو كون الشخص لاشارب الخمر على نحو القضية المعدولة المحمول، وهذا بخلاف القسمين الأولين فإن القضية من السالبة المحصلة.

الامر الثالث: بعد ما عرفت الأقسام المتصورة في طرف الأوامر وفي طرف النواهي يقع الكلام حينئذ فيما هو الأصل من هذه الأقسام، وأن الأصل في طرف التكليف الوجودية وفي باب الأوامر أن يكون المطلوب هو صرف الوجود، أو أن الأصل يقتضي أن يكون المطلوب مطلق الوجود؟ ففي مثل أكرم أو صل في المسجد يقتضي الأصل الاكتفاء بصرف وجود إكرام العالم، أو أن الأصل يقتضي إكرام مطلق وجوده بأقسامه المتقدمة؟ وكذا الكلام في طرف النهي والتكاليف العدمية، هل الأصل يقتضي أن يكون التكليف فيها انحلاليا، أو يكون كل فرد يوجد في الخارج من أفراد الموضوع مستتبعا لفرد من الخطاب يخصه، أو أن الأصل لا يقتضي ذلك؟ والحاصل: أن الكلام في هذا الامر يقع في أن طبع الامر والتكليف الوجودي، هل يقتضي أن يكون المطلوب منه صرف الوجود، بحيث يكتفي في مقام الامتثال بأول الوجود، وكان الوجود الثاني من باب الامتثال عقيب

[٢٧٨]

الامتثال، أو أن طبع الامر يقتضي مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقي أو المجموعي أو الطبيعة السارية؟ وكذا يقع الكلام في أن طبع النهي والتكاليف العدمية، هل يقتضي الانحلالية بحيث يكون كل فرد من أفراد الموضوع له خطاب وطاعة

وعصيان، أو أن طبع النهي يقتضي السلب الكلي على نحو العام المجموعي، أو يقتضي السلب على نحو المعدولة المحمول؟ فنقول: مقتضى التضاد والمقابلة بين الامر والنهي هو أن يكون المطلوب في كل منهما نقيض ما هو المطلوب في الآخر، فلو كان المطلوب في طرف الامر صرف الوجود كان اللازم بمقتضى المقابلة أن يكون المطلوب في طرف النهي هو السلب الكلي على نحو العام المجموعي، بحيث يتحقق العصيان بأول الوجود من دون أن يكون للوجودات الاخر طاعة وعصيان، كما كان الامر في طرف الامر بالعكس وأن الاطاعة تتحقق بأول الوجود من دون أن يكون للوجودات الاخر طاعة وعصيان.

وبالجملة: لو كان المطلوب في طرف الامر صرف الوجود كان اللازم أن يكون المطلوب في طرف النهي السلب الكلي، لان نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية. ولو كان المطلوب في طرف الامر مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقي كان مقتضى المقابلة أن يكون المطلوب في طرف النهي العام الانحلالي. هذا بحسب ما تقتضيه المقابلة بين الامر والنهي. ولكن مع ذلك الاصل وما هو طبع الامر والنهي لا يقتضي ذلك، بل يقتضي أن يكون المطلوب في طرف الامر صرف الوجود، وفي طرف النهي انحلاليا ويكون لكل فرد من أفراد الخمر خطاب يخصه.

أما في طرف الامر فاقتضاؤه صرف الوجود واضح، فإن طلب إيجاد الطبيعة

[٢٧٩]

لا يقتضي أزيد من نقض عدم وتحقق وجود الطبيعة في الخارج، وهذا المعنى يحصل بأول وجود للطبيعة، فلو كان المقصود إيجاد كل فرد فرد من الطبيعة على نحو العام الاستغرافي أو المجموعي لكان اللازم هو اعتبار قيد زائد في متعلق الامر ومؤنة اخرى غير تعلق الطلب بنفس الطبيعة، فتعلق الامر بنفس الطبيعة بنفسه وبطبعه لا يقتضي أزيد من صرف الوجود كما لا يخفى.

وأما في طرف النهي فقد عرفت أن محتملاته ثلاثة: (أحدها) أن يكون النهي من باب أخذ القضية على نحو المعدولة المحمول، بأن يكون النهي عن شرب الخمر مثلا باعتبار ما يتولد من الترك الخارجي، ويكون المقصود منه هو كون الشخص لاشارب الخمر. وهذا الاحتمال في باب النواهي والتكاليف العدمية ساقط من أصله، فإن الظاهر في باب النواهي هو أن يكون النهي عن الشيء لاجل أن لوجود المنهي عنه وهو شرب الخمر مثلا مفسدة، من دون أن يكون في عدم الشرب مصلحة بحيث يكون نفس العدم بما هو عدم مطلوباً ويلاحظ معنى اسماً ويتعلق الطلب به.

وفي القضية المعدولة المحمول إنما يكون نفس العدم محمولاً وملحوظاً معنى اسماً، فلو كان معنى قوله لا تشرب الخمر هو صيرورة الشخص لاشارب الخمر فمعناه أن نفس اتصاف الشخص بهذا العدم بما هو عدم مطلوب ومحبوب من دون أن يكون في شرب الخمر مفسدة، ويكون النهي عن الشرب إنما هو لاجل كون ترك آحاد الشرب مقدمة لتحقيق ذلك العدم في الخارج، وهذا كما ترى خلاف ما يقتضيه النهي، لما عرفت من أن ظاهر النهي عن الشيء ثبوتاً إنما هو لاجل أن في وجود ذلك مفسدة اقتضت النهي عنه، هذا. مع أنه خلاف ظاهر الدليل، فإن الظاهر من قوله لا تشرب الخمر هو عدم

[٢٨٠]

إيجاد الشرب في الخارج، فلو كان المقصود هو عدم اتصاف الشخص بشرب الخمر كان حق العبير أن يقول: كن لاشارب الخمر، لا أن يقول: لا تشرب الخمر.

وبالجملة: هذا الاحتمال في باب التكاليف العدمية ضعيف جداً. بقي في الباب احتمالان آخران.

(أحدهما) أن يكون المقصود من النهي هو السلب الكلي على نحو العام المجموعي، بأن يكون معنى قوله لا تشرب الخمر هو ترك مجموع أفراد الخمر من حيث المجموع، بأن كان هناك خطاب واحد تعلق بالمجموع ويكون عصيانه بوجود أول فرد من شرب

الخمير، من دون أن يكون للباقي طاعة وعصيان كما كان في النذر كذلك. وهذا الاحتمال وإن كان ربما يعينه مقابلة النهي للامر كما تقدم إلا أنه أيضا خلاف الظاهر، فإن الظاهر من قوله لا تشرب الخمر هو أن يكون مطلق وجود شرب الخمر مبغوضا، سواء في ذلك الوجود الأول والثاني والثالث وهكذا، لا أن يكون المبغوض هو أول الوجود كما هو لازم معنى السلب الكلي.

والحاصل: أن كون المقصود في النهي هو السلب الكلي على نحو المجموع يحتاج إلى عناية زائدة عن تعلق النهي بنفس الطبيعة، وهي أخذ مجموع وجودات الطبيعة أمرا ويلاحظها بلحاظ فارد ثم ينهى عنها بما أنها أمر واحد، وهذا خلاف ظاهر توجه النهي على نفس الطبيعة، فإن ظاهره أن يكون لكل وجود من الطبيعة مفسدة لاربط بها بالآخر.

فيتعين (الاحتمال الثالث) وهو الانحلالية، وأن في باب النواهي يكون لكل وجود يفرض للطبيعة خطاب برأسه وطاعة وعصيان يخصه، وهذا الخطاب لا تحقق له إلا بعد تحقق الفرد خارجا، لما عرفت من أنفي باب التكليف

[٢٨١]

العدمية الانحلالية يكون لوجود الموضوع دخل في تحقق الملاك.

بل في التكليف الوجودية الانحلالية يكون الامر كذلك أيضا، إذا الظاهر من قوله أكرم كل عالم أن يكون لوجود العالم في الخارج دخل في تحقق ما هو مناط الحكم، ويلزمه قهرا تبعية الحكم لوجود الموضوع، فلازم الانحلالية أن يكن الحكم مشروطا بوجود الموضوع، كما أن لازم صرف الوجود عكس ذلك، وأن الظاهر في مثل قوله أكرم عالما هو أن لا يكون التكليف مشروطا بأزيد مما يقتضيه العقل من القدرة على الامتثال كما تقدم تفصيله.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الاصل في باب النواهي هو أن يكون التكليف انحلاليا
إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك، ويلزمه قهرا اشتراط التكليف بوجود الموضوع،
وأن الاصل في باب الاوامر أن يكون المطلوب صرف الوجود وعدم اشتراطه بتحقق
الموضوع إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك.

الامر الرابع: بعد ما عرفت الانقسامات المتصورة في طرف الامر والنهي، يقع الكلام
حينئذ في بيان حال الشك، وأنه في أي مورد يرجع الشك إلى الشك في التكليف، وفي
أي مورد يرجع الشك إلى الشك في الامتثال.

وقبل بيان ذلك لابد من بيان ما هو الضابط في رجوع الشك إلى أحد القسمين، فنقول:
ان ضابط الشك في التكليف هو أن يرجع الشك إلى مرحلة فعل الأمر وما هو الصادر
عنه في مقام أمره وتحقق الطلب منه، ففي كل مرحلة يرجع الشك إلى مرحلة أصل
الطلب، ولو باعتبار سعة دائرة الطلب وضيقة يكون الشك شكاً في التكليف، وضابط
الشك في الامتثال هو أن يرجع الشك إلى الشك في تحقق الفعل والترك المطالب به، مع
تبيين التكليف وما هو الصادر عن الأمر.

[٢٨٢]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لو لم يكن للتكليف تعلق وربط بموضوع خارجي، بل كان
هناك تكليف ومتعلق فقط فالشبهة المصدقية لا يمكن تحققها فيه، سواء في ذلك التكليف
الوجودية والعدمية، بداهة أن بعد تبين مفهوم التكليف ومفهوم التعلق، وأن التكليف هو
الوجوب والحرمة والمتعلق هو الصلاة والغناء، وعلم معنى الصلاة والغناء، لا يمكن أن
يشك الشخص في حال صدور المتعلق منه فيما يفعله وأن هذا المشغول به ما هو.

نعم بعد الفعل يمكن أن يشك في فعله السابق، والذي فعله في السابق هل هو صلاة أو
غناء، ولكن هذا الشك في التكليف الوجودية يرجع إلى الشك في الامتثال إن لم يكن
هناك مثل قاعدة الفراغ التي تثبت الامتثال وفي التكليف التحريمية مما لأثر له بداهة

أنه لأثر للشك في أنه هل صدر مني غناء أو لم يصدر وعلى تقدير فرض الاثر فأصالة عدم صدور الغناء جارية.

ثم لا يخفى عليك أن ما قلناه من عدم تحقق الشبهة المصدقية في باب متعلقات التكليف إنما هو فيما إذا كان نفس الفعل الصادر عن المكلف ابتداء متعلق التكليف، وأما إذا كان الفعل الصادر عن المكلف محصلا وسببا لما هو متعلق التكليف فتطرق الشبهة المصدقية فيه بمكان من الامكن، بداهة أنه يمكن الشك في أن هذا الذي يفعله هل هو محصل لما هو المكلف به أو غير محصل وكلما رجع الشك إلى المحصل كان مجرى للاشتغال، لرجوع الشك إلى الشك في الامتثال والخروج عن الفعل والترك المطالب به، سواء كان ذلك في التكليف الوجودية أو العدمية.

أما في التكليف الوجودية فرجوع الشك إلى الشك في الامتثال واضح، كما في باب الطهارة الحديثة والخبثية على وجهه. وأما في التكليف العدمية فكذلك أيضا على ما اختاره شيخنا الاستاذ مد ظله

[٢٨٣]

مثلا لو نهى عن إحراق زيد فالتكليف بحرمة الاحراق بعد العلم به قد تتجز على المكلف، فلو شككت في الالقاء الكذائي هل هو محصل للاحراق أولا، كان اللازم بمقتضى تتجز التكليف بحرمة الاحراق هو التجنب عن مثل هذا الالقاء المشكوك محصليته، وذلك لرجوع الشك فيه إلى الشك في العصيان، لا إلى الشك في التكليف بداهة العلم بالتكليف والمتعلق كليهما، فالشك في ذلك لا يرجع إلى الشك في أحدهما، بل إلى الشك في تحقق العصيان بمثل هذا الالقاء المحتمل كونه محصلا للاحراق، والشك في تحقق العصيان كالشك في تحقق الاطاعة ليس من مجاري البراءة، لان مجرى البراءة منحصر في الشك في التكليف لا في محصله.

والحاصل: أن الشك في محصلية الالقاء الكذائي للاحراق لا بد له من رافع ومؤمن عقلي

أو شرعي، والمفروض انتفاء المؤمن العقلي والشرعي في مثله، لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان، وعدم جريان رفع ما لا يعلمون، لما عرفت من أن مورد البراءة الشرعية والعقلية منحصر بما إذا كان الشك في أصل التكليف لافي محصله، فتأمل جيدا.

هذا كله فيما إذا لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي. وأما إذا كان له تعلق بذلك، فيختلف حال الشك حسب اختلاف التكاليف الوجودية والعدمية بأقسامها المتقدمة. فلو كان التكليف وجوديا، وكان المطلوب منه صرف الوجود كما هو الاصل في التكاليف الوجودية على ما عرفته فقد تقدم أن الظاهر من مثل قوله أكرم عالما هو أن لا يكون التكليف مشروطا بأزيد مما يشترط العقل في جميع التكاليف من القدرة على الامتثال، ولازمه أن لا يكون الملاك والتكليف مشروطا بوجود العالم، فاللازم حينئذ هو وجوب تحصيل العالم ليكرمه، وعلى تقدير الشك في وجود العالم أو القدرة على إيجاده فاللازم هو الفحص حتى يعلم بعدم القدرة.

[٢٨٤]

وبالجملة: كلما رجع الشك إلى ناحية القدرة العقلية، فمن حيث عدم دخلها في الملاك العقل يستقل بوجوب الفحص ويحكم بذلك حكما طريقيا، نعم لو كانت القدرة شرطا شرعيا فمن حيث دخلها في الملاك كما تقدم كان الشك فيها شكا في أصل التكليف، فلا يجب الفحص حينئذ إذا كان الشك فيه من أجل الشبهة الموضوعية كما فيما نحن فيه، إلا أن يقوم دليل من الخارج على وجوب الفحص، أو كان الخطاب المشروط بالقدرة يقتضي الفحص، لأنه كانت القدرة المأخوذة في الخطاب شرعا مما لا يمكن العلم بها بحسب العادة إلا في الفحص كما في الاستطاعة الحجية، فإن العلم بحصولها لا يمكن عادة إلا بالفحص عن مقدار المالية وما يملكه.

وهذا هو السر في فتوى المشهور بوجوب الفحص عن الاستطاعة مع أن القاعدة لاتقتضي ذلك، لما عرفت من أنه كلما كان الشك في أصل تحقق ما هو شرط التكليف وكان له دخل في الملاك كان مرجعه إلى أصل التكليف، وأصالة البراءة تنفي وجوب

الفحص إذا كانت الشبهة موضوعية.

وحاصل الكلام: أن في التكاليف الوجودية إذا لم يكن الملاك والتكليف مشروطا بوجود الموضوع، كان اللازم هو وجوب الفحص عن تحقق الموضوع والقدرة عليه، وقد عرفت أن عدم اشتراط الملاك والتكليف بوجود الموضوع مما يقتضيه إطلاق الخطاب إذا كان المطلوب منه صرف الوجود كما هو مقتضى طبع الامر والاصل فيه.

وأما إذا كان الملاك والتكليف مشروطا بوجود الموضوع، كما إذا قام دليل من الخارج على ذلك، كان مقتضى القاعدة عند الشك فيه عدم وجوب الفحص والبراءة عنه، إلا أن يقوم دليل على وجوب ذلك، أو كان الخطاب بنفسه يقتضيه، كما في بلوغ المال حد الاستطاعة في الحج، وحد النصاب في

[٢٨٥]

الزكاة. هذا كله في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود.

وأما التكاليف الوجودية المطلوب منها مطلقة، فإن كان ذلك على نحو الانحلالية بأن كان لكل موضوع يوجد في الخارج خطاب مستقل، كما في مثل أكرم العلماء إذا كان على نحو العموم الاستغراقي، فرجوع الشك إلى الشك في التكليف عند الشك في وجود الموضوع واضح، بداهة أن لو شك في عالمية زيد مثلا كان الشك في ذلك مستلزما للشك في وجوب إكرامه، لأنه على تقدير أن يكون عالما كان له خطاب مستقل برأسه، فيرجع الشك إلى الشك في أصل التكليف، وواضح أنه من مجاري البراءة.

وأما إذا كان المطلوب مطلق الوجود على نحو العام المجموعي، فهو وإن لم يكن هناك إلا خطاب واحد وتكليف فارد، إلا أنه لا إشكال في أنه يختلف سعة وضيقا حسب ما يوجد من أفراد الموضوع خارجا، بداهة أنه لو لم يوجد من أفراد العلماء إذا اعتبر على نحو المجموعي إلا مائة، كان سعة التكليف بمقدار المائة وله تعلق بهذه الجملة، ولو زاد

على المائة واحد اتسعت دائرة التكليف وكان له تعلق أيضا بذلك الواحد، وهكذا تتسع دائرة التكليف حسب اتساع أفراد الموضوع.

فلو شك في عالمية زيد مثلا فهو وإن لم يكن له خطاب مستقل على تقدير كونه عالما إلا أنه مما يوجب سعة دائرة التكليف، فالشك فيه شك في مقدار التكليف، وبالآخرة يرجع الشك إلى الشك في وجوب إكram زيد، ويكون مجرى البراءة أيضا كما لا يخفى.

هذا كله في التكليف الوجودية، وقد عرفت حال الشك فيها بأقسامه. وأما التكليف العدمية فقد عرفت أنه ليس فيها ما يكون المطلوب منه صرف الوجود، فما ذكرناه في التكليف الوجودية عند الشك في وجود الموضوع إذا كان المطلوب منه صرف الوجود ساقط في التكليف العدمية من أصله.

[٢٨٦]

نعم الاحتمالات الاخر جارية فيها أيضا مع زيادة احتمال آخر في خصوصها، وهو ما إذا كان المطلوب من التكليف العدمي العنوان المتولد من الترك الخارجي وهو كون الشخص لاشارب الخمر، وقد عرفت أن هذا خلاف ما يقتضيه ظاهر النهي.

ولو قام دليل على أن المطلوب من النهي هو ذلك فلامحيص حينئذ من ترك جميع ما يحتمل كونه خمرا، لان الترك الخارجي يكون حينئذ محصلا لذلك العنوان، فلا بد من القطع بحصول العنوان الذي يكون هو المطلوب، والقطع بحصول ذلك لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الخمر المعلومة والمشكوك، بداهة أن شرب مشكوك الخمرية ملازم للشك في حصول العنوان، والشك فيه يرجع إلى الشك في الامتثال كما هو أوضح من أن لا يخفى.

بقي في المقام احتمالان آخران: (أحدهما) أن يكون النهي على نحو الانحلالية، بأن يكون لكل فرد من أفراد الخمر خطاب يخصه (ثانيهما) أن يكون على نحو المجموعية.

والكلام فيهما عند الشك في الموضوع الكلام في التكاليف الوجودية بعينه، وأنه يكون من مجاري البراءة فلانعيده، لكنه قد عرفت أن الاصل في باب الاوامر هو أن يكون على نحو صرف الوجود، وأن الاصل في باب النواهي أن يكون على نحو الانحلالية.

هذا كله في التكاليف الوجودية والعدمية الاستقلالية. وأما التكاليف الوجودية والعدمية الارتباطية التي هي المقصود بالاصالة للبحث عنها هنا، وإنما ذكرنا حال الاستقلالية تبعاً، فمحمل القول فيها: أن جميع الاقسام المتصورة في التكاليف الاستقلالية متصورة في التكاليف الارتباطية أيضاً، فإن منها ما لا يكون له تعلق بموضوع خارجي كالركوع والسجود والتكفير وقول آمين وغير ذلك من الخطابات الغيرية الوجودية والعدمية. ومنها ما يكون له تعلق بموضوع خارجي، وهذا على قسمين لأنه إما أن يتعلق به تكليف وجودي

كالاستقبال والظهور وأمثال ذلك، وإما أن يتعلق به تكليف عدمي كلبس الحرير وغير
المأكول وأمثال ذلك.

فإن كان التكليف وجوديا وكان المطلوب منه صرف الوجود، كما هو الشأن في جميع
التكاليف الوجودية الارتباطية، فعند الشك في تحقق الموضوع والقدرة عليه يجب
الفحص كالتكاليف الاستقلالية.

وهذا هو السر فيما اشتهر في الالسن من أن الشرط يجب إحرازه ولا يكفي الشك في
حصوله، لأن التكليف المتعلق بالشرط يكن وجوديا والمطلوب منه صرف الوجود،
فلا بد عند الشك فيه من الفحص إلى أن يعلم بتعذره.

وإن كان التكليف عدميا كما في باب الموانع التي هي محل البحث في المقام، فينبغي
أولا أن يتكلم فيما هو منشأ انتزاع المانع ثبوتا وإثباتا، فنقول: بعد ما عرفت من أن
رتبة تحقق المانع ووجوده إنما هو بعد وجود المقتضي بماله من الشرائط والاجزاء، فلا
إشكال في أن منشأ انتزاع المانع بالنسبة إلى الملاكات والمصالح والمفاسد التي تبتني
عليها الأحكام الشرعية بناء على أصول العدالة إنما يكون أمرا واقعا تكوينيا، كما أن
مقتضيات الملاكات بمالها من الاجزاء والشرائط تكون امورا واقعية تكوينية، من دون
أن يكون لها تعلق بجعل شرعي ولا أساس لها بالشارع في عالم شارعيته وجعله
الأحكام، بل هي كسائر الامور التكوينية الواقعية.

وإذا كان شأن موانع الملاكات كذلك فعند الشك في تحقق المانع عن الملاك يرجع الشك
في الحقيقة إلى الشك في حصول الملاك، فلو كانت الملاكات داخلة في حيز التكليف
ومتعلقة للطلب لكان الاصل عند الشك في المانع عن الملاك هو الاشتغال والاحتياط،
لما عرفت من أن الشك في المانع يرجع إلى الشك في حصول الملاك الذي فرض تعلق
الطلب به، وكلما رجع الشك إلى

الشك في المحصل يكون الاصل فيه هو الاشتغال والاحتياط لالبراءة كما تبين في محله، هذا.

ولكن بعد ما بينا في محله وأوضحنا أن الملاكات غير داخللة في حيز الطلب ولم يتعلق بها أمر أصلا، وليست من المسببات التولدية لفعل المكلف، بل ليس الفعل إلا مقدمة إعدادية لحصولها كان الشك في حصول المانع منها مما لأثر له، ولاينفع في شئ من المقامات، ولايمنع عن جريان البراءة في متعلقات التكليف.

بداهة أن في جميع موارد تردد الواجب بين الاقل والاكثر يرجع الشك فيها إلى الشك في حصول الملاك بالاقل، فلو كان الشك في حصول الملاك يمنع عن جريان البراءة في المتعلق لكان اللازم هو القول بالاحتياط في جميع موارد تردد الامر بين الاقل والاكثر. وهذا يكون هدمًا لما أسسناه في أول البحث، من أن التكلم فيما نحن فيه إنما هو بعد الفراغ عن جريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطي.

والحاصل: أنه بعد البناء على أن الملاكات لم تكن لازمة التحصيل ولم يتعلق بها طلب ولأمر، بل إنما تكون عللا ودواعي للامر والتكليف، كان الشك في حصول المانع منها مما لأثر له ولايترتب عليه شئ، فالحري إنما هو ملاحظة منشأ انتزاع المانع في باب التكليف، وفي باب متعلقاتها، وفي باب موضوعاتها، وفي باب الوضع والاسباب، كموانع باب العقود والايقاعات، فنقول: إن المانع (تارة) يكون مانعا عن التكليف الذي هو فعل اختياري للأمر والمكلف بالكسر. (واخرى) يكون مانعا عن متعلق التكليف والمأمور به الذي هو فعل اختياري للمأمور والمكلف بالفتح.

[٢٨٩]

(وثالثة) يكون مانعا عن تحقق ما هو موضوع التكليف، وهذا أيضا يرجع إلى المانع عن التكليف، بداهة اشتراط التكليف بالموضوع فالمانع عن الموضوع مانع عن

التكليف. (ورابعة) يكون مانعا عن تحقق المسبب الذي هو المجعول الشرعي في باب الوضع والاسباب، كموانع تحقق الملكية والزوجية وأمثال ذلك من المجعولات الشرعية الامضائية، فهذه جملة أقسام الموانع.

وحيث عرفت سابقا أن المانعية كالسببية والشرطية والجزئية مما لاتألتها يد الجعل، بل المجعول إنما هو منشأ انتزاع هذه الامور، فاعلم أن منشأ انتزاع المانعية للمأمور به والمكلف [به] ليس هو ثبوتها إلا تحقق تخصص المأمور وتقيدده في عالم الجعل والتشريع بعدم ما فرض كونه مانعا، بدهاة أن الاهمال النفس الامر في عالم تحقق الارادة والجعل مما لايعقل بالنسبة إلى الجاعل الملتفت، ففي عالم الثبوت والواقع لامحيص إما من لحاظ تقيد المأمور به بعدم الشيء، وإما من لحاظه مطلقا بالنسبة إلى وجوده وعدمه، ولايمكن أن يكون لاهذا ولاذاك، وإلا لزم الاهمال الواقعي الذي عرفت استحالتة.

والحاصل: أن في مقام تأليف الماهية وتشريعها إما أن يلاحظها الشارع مقيدة بأمر وجودي، وإما أن يلاحظها مقيدة بأمر عدمي، وإما أن يلاحظها مطلقة، ولارابع لهذه الاقسام.

واختلاف اللحاظ بحسب هذه الاقسام إنما يكون من أجل اختلاف الماهية بحسب انطباق الملاك عليها، فتارة يكون الملاك منطبقا عليها مطلقا بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة لها، واخرى لاينطبق الملاك عليها إلا على وجه خاص من انضمام أمر وجودي إليها أو عدمي، ومن المعلوم أن الجاعل لايد في مقام اللحاظ والجعل من ملاحظة الماهية على الوجه الذي ينطبق عليها الملاك، وإلا كان ذلك

[٢٩٠]

نقضا لغرضه ومفوتا لمقصوده كما لا يخفى.

فإن لاحظ الماهية المطلقة غير مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، فلا يعقل بعد ذلك جعل شئ جزء لها أو شرطاً أو مانعاً، إلا أن يكون غير ملتفت إلى أن الشئ الفلاني شرط أو مانع، وإلا لا يعقل أن يلاحظ الشخص الملتفت إلى الجهات الواقعية الماهية المطلقة وبعد ذلك لا يحظ شيئاً آخر جزء لها أو مانعاً عنها.

وإن لاحظها مقيدة بأمر وجودي، فذلك الأمر الوجودي إما أن يكون جزء لها أو شرطاً على اختلاف بينهما في كيفية اللحاظ. وإن لاحظها مقيدة بأمر عدمي فذلك الأمر العدمي يكون مانعاً لامحالة. هذا كله في عالم اللحاظ. ثم بعد ذلك لا بد للجاعل والشارع من تشريع الماهية وجعلها على طبق لحاظها، فكما أن في عالم اللحاظ ليس له لحاظ شئ آخر جزء أو شرطاً أو مانعاً بعد لحاظ الماهية المطلقة، فكذلك بعد الجعل والتشريع أن يجعل أمراً شرطاً أو مانعاً عن مجعوله إلا على سبيل النسخ.

وحاصل الكلام: أن هنا عوالم ثلاثة، عالم الملاك وعالم اللحاظ وعالم الجعل والتشريع، ومنشأ انتزاع الجزئية والشرطية والمانعية في كل من هذه العوالم الثلاثة مختلف، فإن منشأ انتزاع هذه الأمور في عالم الملاك قد عرفت أنه أمر واقعي تكويني، وقد تقدم أن الشك في تحقق المنشأ وحصوله في هذا العالم مما لا أثر له بعد عدم كون الملاكات داخلة في حيز الطلب والتكليف.

ومنشأ انتزاع هذه الأمور في عالم اللحاظ إنما هو عبارة عن لحاظ الطبيعة إما مقيدة بأمر وجودي أو بأمر عدمي، والجزء والشرط والمانع في هذا العالم أيضاً مما لا أثر له، بداهة أن عالم اللحاظ مع قطع النظر عن الجعل والتشريع على طبقه

[٢٩١]

مما لا أثر له ولا إطاعة له ولا عصيان.

بل الإطاعة والعصيان والاثـر إنما تترتب على عالم الجعل والتشريع الذي هو عالم

التكليف، ومنشأ انتزاع المانع والشرطية والجزئية في هذا العالم أي عالم الجعل إنما هو جعل الطبيعة وتقييدها وتخصيصها بأمر وجودي أو عدمي فمن تقيدها بأمر وجودي تنتزع عنه الجزئية والشرطية، ومن تقيدها بأمر عدمي تنتزع عنه المانع، فلو لا تقييد الماهية في عالم التشريع بعدم ذلك الذي فرض كونه مانعا عن تحقق الأمور به، لا يمكن بعد ذلك أن يصير شئ مانعا عنه، ولا يعقل جعله ثانيا إلا على طريق النسخ كما عرفت.

فتحصل: أن منشأ انتزاع المانع للأمور به ليس إلا تقييد الأمور به في عالم الجعل والتشريع بعدم الشئ، كما أن منشأ انتزاع المانع في باب الوضع والاسباب ليس هو إلا عبارة عن تقييد المسبب الذي هو المجعول الشرعي في باب الاسباب، كالملكية والزوجية وأمثال ذلك بعد المانع، وهكذا الحال في موانع التكليف ليس المنشأ إلا عبارة عن اشتراط التكليف وتقيده بعدم المانع كما لا يخفي. هذا كله بحسب عالم الثبوت.

وأما بحسب عالم الاثبات فالنواهي الغيرية الواردة دالة بمدلولها المطابقي على ذلك التقييد النفس الامري، كما أن الاوامر الغيرية الواردة دالة بمدلولها المطابقي على التقييد النفس الامري أيضا، غايته أن النواهي تدل على التقييد بالعدم الذي هو مساوق لمانعية الشئ، والاورام تدل على التقييد بالوجود الذي هو مساوق لجزئية الشئ أو شرطيته.

فمثل قوله " اركع أو اسجد أوصل مستقبلا " يدل على جزئية الركوع والسجود وشرطية الاستقبال، ويكشف عن تقييد الصلاة ثبوتا في مقام الجعل والتشريع بالركوع والسجود والاستقبال، ومثل قوله " لاتصل في الحرير " و " فيما

[٢٩٢]

لايؤكل " يدل على مانعية الحرير وما لا يؤكل، ويكشف عن تقييد الصلاة ثبوتا بعدم وقوعها في الحرير وفيما لا يؤكل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المحتملات التي ذكرناها في النواهي الاستقلالية بعينها جارية في النواهي الغيرية، فإن النهي الغيري يمكن أن يكون له تعلق بموضوع خارجي، كالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وفي الحرير، ويمكن أن لا يكون له تعلق بموضوع خارجي، كالنهي عن قول آمين والتكثف.

ثم ما كان له تعلق بموضوع خارجي يمكن ثبوتاً أن يكون المطلوب منه هو العنوان المترتب والسبب التوليدي الحاصل من ترك ما تعلق به النهي، بأن يكون المطلوب من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل هو اتصاف الصلاة بعدم وقوعها فيه، وكون المصلي متصفاً بأنه غير لابس له، بحيث يكون المقصود هو المعنى النعتي الحاصل من ترك لبس أفراد غير المأكول، فتكون القضية حينئذ من الموجبة المعدولة المحمول وتخرج عن السالبة المحصلة، كما إذا كان المطلوب في النواهي الاستقلالية مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص غير متصف بكونه شارب الخمر، وأنه يعتبر أن لا يكون شارب الخمر.

ويمكن أن يكون المطلوب من النهي الغيري المتعلق بموضوع خارجي هو السلب الكلي على نحو العام المجموعي، بأن يكون المقصود من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل هو تركها في مجموع أفراد ما لا يؤكل، بحيث كان هناك نهى واحد و مطلوب فارد تعلق بمجموع الافراد، فيكون المانع هو مجموع الافراد على نحو عموم السلب لاسلب العموم، بحيث لو صلى في فرد مما لا يؤكل اضطراراً فقد خرجت لافراد الاخر عن المانعية وتعلق النهي بها.

ويمكن أن يكون المطلوب من النهي الغيري هو السلب الكلي على نحو الانحالية بحيث يكون لكل فرد من أفراد ما لا يؤكل خطاب يخصه، ويتعدد

[٢٩٣]

المانع حسب تعدد أفراده في الخارج، وتكون الصلاة مقيدة بعدم وقوعها في كل واحد

من الافراد، ويتعدد القيد حسب تعدد أفراد كتعدد الخطابات الاستقلالية حسب تعدد أفراد الموضوع.

والحاصل: أن المحتملات في النواهي الغيرية هي بعينها المحتملات في النواهي الاستقلالية، وقد عرفت أن المحتملات في النواهي الاستقلالية ثلاثة ففي النواهي الغيرية أيضا كذلك، هذا بحسب الامكان.

وأما بحسب الاستظهار فما استظهرناه في النواهي الاستقلالية، من كون المطلوب فيها بحسب ما يقنضيه ظاهر الدليل كونه على نحو الانحلالية، لا السلب الكلي على نحو العام المجموعي، ولا الموجبة المعدولة المحمول، بعينه مستظهر في النواهي الغيرية، وأن الاصل فيها أيضا الانحلالية، وحينئذ يكون الشك في تحقق الموضوع الخارجي شكا في التكليف، كما تقدم وجهه في النواهي الاستقلالية.

وبيان ذلك، هو أنه لا إشكال في أن الظاهر من أدلة الباب، من مثل قوله عليه السلام " لا تجوز الصلاة فيما لا يؤكل " (١) خصوصا الاثار المعللة بالمسوخية وغيرها، هو أن جهة المنع إنما هي لاجل خصوصية قائمة في غير المأكول أوجبت المنع عن الصلاة فيه.

وهذا المعنى ينافي كونه من باب الموجبة المعدولة المحمول، فإنه لو كان المطلوب بالنهي هو كون الصلاة متصفة بكونها لا فيما يؤكل لحمه، بحيث يكون نفس هذا العدم النعتي تمام المطلوب والمصلحة قائمة به، لكان اللازم هو ملاحظة العدم معنى استقلاليا، وتكون الخصوصية الموجبة لعدم صحة الصلاة فيما لا يؤكل قائمة بنفس هذا العدم، من دون أن يكون في الحيوان الغير المأكول خصوصية

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٧. [*]

أوجبت المنع عن الصلاة فيه، بل كانت الخصوصية قائمة بذلك الوصف العدمي القائم بالصلاة عند ترك الصلاة فيما لا يؤكل، بحيث تدور الصحة والفساد مدار تحقق ذلك الوصف وعدمه، حتى لو فرض محالاً أن المكلف ترك الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل، ولم يتحقق ذلك الوصف العدمي للصلاة، لكانت الصلاة فاسدة. وهذا الفرض وإن كان محالاً، لأن ترك الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل ملازم لتحقيق العنوان العدمي للصلاة، فإن ذلك العنوان من قبيل المسبب التوليدي لذلك الترك، كما عرفت وجهه في النواهي الاستقلالية، إلا أن التفكيك بين المتلازمين مما يوجب تقريب المطلوب وتسجيله.

والحاصل: لازم كون المطلوب هو الصلاة لافئما يؤكل على نحو القضية المعدولة المحمول، هو كون الخصوصية المستتبعة للصحة والفساد قائمة بنفس ذلك العدم، من دون أن يكون لأفراد غير المأكول دخل في ذلك، ولا خصوصية فيها توجب المنع عن الصلاة فيها.

وهذا كما ترى ينافي ظواهر الأدلة، من كون المنع إنما هو من أجل خصوصية قائمة في نفس الحيوان التي أوجبت حرمة أكله وعدم جواز الصلاة فيه، كما يشهد لذلك التعليل بالمسوخية وغيرها، فالمطلوب في باب النواهي الغيرية سحب ما يقتضيه ظاهر الأدلة ليس هو إلا ترك الصلاة في أفراد ما لا يؤكل لاتصاف الصلاة بالترك، بحيث لو فرض أيضاً محالاً ترك المكلف الصلاة في جميع أفراد ما لا يؤكل، ولكن لم يتحقق ذلك الوصف العدمي للصلاة، لما كان ذلك مخلاً بالصحة أصلاً.

فاحتمال أن يكون المطلوب من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، هو اتصاف الصلاة بكونها لافئما يؤكل لحمه على نحو المعدولة المحمول ساقط من أصله، ولا ينبغي الاصغاء إليه

[٢٩٥]

بقي احتمالات آخران: (أحدهما) أن يكون المطلوب من النهي هو ترك الصلاة في أفراد ما لا يؤكل على نحو العام المجموعي، بحيث يكون هناك مطلوب واحد وقيد فارد للصلاة، وهو عدم وقوعها في مجموع أفراد ما لا يؤكل من حيث المجموع على نحو السلب الكلي، نظير من نذر ترك أفراد شرب الدخان. (ثانيهما) أن يكون المطلوب من النهي هو ترك الصلاة في كل فرد فرد من أفراد ما لا يؤكل على نحو العموم انحلالي، بحيث يكون كل فرد من أفراد ما لا يؤكل متعلقا للنهي الغيري استقلالا، ويكون عدم كل فرد قيدا للصلاة، فتتعدد القيدية حسب تعدد الافراد.

وقد تقدم في النواهي الاستقلالية أن الاصل فيها الانحلالية، والظاهر من مثل قوله " لا تشرب الخمر " هو انحلال الخطاب بالنسبة إلى كل فرد فرد من أفراد الخمر، بحيث يكون لكل فرد خطاب يخصه، فهل الامر في النواهي الغيرية أيضا كذلك، أو أن الاصل فيها أن يكون النهي على نحو العام المجموعي؟ ربما يتوهم أن المطلوب فيما نحن فيه لا بد وأن يكون على نحو السلب الكلي لا العام الانحلالي، وذلك لانه لا إشكال في عدم حصول قيد الصلاة، وما هو المطلوب من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، إلا ترك الصلاة في مجموع أفراد ما لا يؤكل، فامتنال النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لا يتحقق إلا بالتحرز والتجنب عن جميع أفراد ما لا يؤكل، وهذا كما ترى لا يستقيم إلا بأن يكون المطلوب فيما نحن فيه هو السلب الكلي لا الانحلالي.

وأیضا لا إشكال في أنه لو صلى في أحد أفراد ما لا يؤكل لا تكون سائر الافراد مانعة، لان المسبوق بمثله لا يؤثر، وهذا يكشف عن بطلان الانحلالية، لانه لو كان المطلوب بالنهي هو الانحلالية لكان اللازم اتصاف كل فرد فرد من أفراد غير المأكول بالمانعية، كاتصاف كل فرد فرد من أفراد الخمر بالحرمة، هذا.

[٢٩٦]

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا التوهم، فإن عدم حصول القيد للصلاة، إلا بترك جميع أفراد غير المأكول لا يكشف عن كون المطلوب بالنهاي هو السلب الكلي، بل عدم حصول ذلك إنما هو من لوازم الارتباطية، حيث إن الارتباطية بين أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها تقتضي عدم تحقق المطلوب من الصلاة إلا بوجودها لجميع ما اعتبر فيها.

وما ذكر من أنه لو صلى في أحد أفراد غير المأكول تخرج سائر الافراد عن كونها مانعة، وهذا ينافي الانحالية، ففساده غني عن البيان، فإن فيه:

(أولاً) نقضا أنه لو صلى مع فقدان بعض أجزاء الصلاة أو شرائطها، أو صلى مع مانع آخر غير ما لا يؤكل كالحرير مثلا، فلا إشكال في أن غير المأكول لا يتصف بالمانعية، فإنه لو صلى في ألف من غير المأكول لا يؤثر في الفساد، بعدما كانت الصلاة واقعة على غير ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط والموانع، فمجرد خروج سائر الافراد عن المانعية إذا كانت الصلاة واقعة في فرد مما لا يؤكل لا يكشف عن كون القيد اخذ على نحو السلب الكلي أو الانحالي.

(وثانيا) أن مانعية غير المأكول لم تؤخذ قيذا لافراد الصلاة، حتى يقال بأن الفرد من الصلاة الواقع في فرد من غير المأكول يوجب خروج سائر الافراد عن المانعية، بل القيد إنما اعتبر قيذا للطبيعة، فلو فرض أنه صلى ألف فرد من الصلاة في غير المأكول، لا يوجب خروج غير المأكول عن المانعية، وبعد باق على مانعيته للطبيعة، والافراد الواقعة من الصلاة خارجة عن صحة انطباقها على الطبيعة المأمور بها.

نعم لو فرض أنه اضطر إلى الصلاة في فرد من غير المأكول، بحيث يوجب سقوط القيد عن القيدية، فحينئذ لو قال أحد بأنه بعد اضطراره إلى لبس فرد من أفراد غير المأكول يجوز لبس سائر الافراد، ولا تضر بصحة الصلاة، لكشف ذلك

عن أن القيد إنما اخذ على نحو السلب الكلي، حيث جواز لبس سائر الافراد الغير المضطر إليها ينافي الانحلالية، وأن كل فرد من أفراد غير المأكول مانع مستقل وتعلق النهي الغيري به بحiale. إلا أن الشأن في جواز ذلك، فإن الظاهر تسالم الفقهاء على ما حكى أنه لابد من الاقتصار على المضطر إليه ولايجوز لبس الزائد، وهذا التسالم يكشف عن الانحلالية لا السلب الكلي، كما لا يخفى وجهه.

فظهر أن ما تخيل وجها لان يكون النهي في مثل " لاتصل فيما لا يؤكل " على نحو السلب الكلي ليس بجيد، والاقوى أن النهي فيما نحن فيه إنما يكون على نحو الانحلالية، وأن كل فرد من أفراد غير المأكول يكون مانعاً بحiale وتعلق به النهي الغيري مستقلاً.

وعليه تتدرج الشبهة في مجاري البراءة، فإذا شك في شئ أنه من غير المأكول من جهة الشبهة المصدقية يكون الشك شكاً في التكليف، ويكون من باب دوران المتعلق بين الاقل والاكثر، بدهاة أن الانحلالية توجب تعدد القيد والنهي حسب ما يوجد من أفراد غير المأكول في الخارج، فالشك في فرد يوجب الشك في النهي والتقيد زائداً عما علم من الافراد المعلومة.

ثم على تقدير التنزل وتسليم كون النهي على نحو السلب الكلي لا الانحلالية، فالشبهة أيضاً مندرجة في مجاري البراءة، ضرورة أنه بناء على السلب الكلي وإن كان النهي واحداً والقيد فارداً، إلا أنه لا إشكال في اتساع دائرة متعلق النهي والقيد حسب سعة ما يوجد من أفراد غير المأكول، وأن كل ما يوجد في الخارج من أفراد يوجب زيادة المتعلق وتوسعة في ناحية القيد، وهذا المقدار يكفي في اندراج الشبهة في مجاري البراءة، كما عرفت وجهه في التكاليف الاستقلالية، بدهاة أنه بناء على هذا أيضاً يرجع الشك فيه إلى الشك في التكليف لا الشك في الامتثال.

وحاصل الكلام: أنه بناء على أن يكون النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل انحلاليا، وأن كل فرد من أفراد ما لا يؤكل قد تعلق به نهي، وكان موردا للتكليف مستقلا بحيث يتعلق بكل فرد يوجد في الخارج فرد من الخطاب لإربط له بخطاب المتعلق الآخر، يكون اندراج الشبهة في مجاري البراءة واضحا.

ولو لم يكن النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل انحلاليا وكان على نحو السلب الكلي، فهو وإن كان خلاف ظاهر النهي إلا أنه مع ذلك تكون الشبهة مجري للبراءة، لرجوع الشك في الفرد المشتبه إلى الشك في سعة التكليف والقييد، فإنه لو كان الفرد المشتبه من غير المأكول واقعا لكان ذلك يوجب سعة دائرة النهي والقييد المستفاد منه، فالشك في الفرد يلزم الشك في تعلق النهي به، وكلما رجع الشك إلى الشك في تعلق النهي يرجع إلى البراءة، لما عرفت من الضابط بين رجوع الشبهة إلى الشك في التكليف ورجوعها إلى الشك في الامتثال، وأنه كلما رجعت الشبهة إلى ناحية الطلب وما هو فعل الأمر والمكلف بالكسر فتكون الشبهة من مجاري البراءة في غير الشك في المحصل، وكلما رجعت الشبهة إلى تحقق الفعل أو الترك المطالب به كانت الشبهة من مجاري الاشتغال.

وفيما نحن فيه على كلا التقديرين، سواء كان النهي انحلاليا أو كان مجموعيا، يكون الشك في الفرد المشتبه من باب الشك في التكليف وتردد المتعلق بين الأقل والأكثر. غايته أنه بناء على الانحلالية يرجع الشك إلى الشك في أصل تعلق الخطاب المستقل في الفرد المشتبه، وبناء على المجموعية يرجع الشك إلى دخول الفرد المشتبه تحت دائرة الخطاب الواحد المتعلق بمجموع الأفراد.

نعم لو كان المطلوب بالنهي هو العدم النعتي، والوصف المسبب من ترك الصلاة في آحاد غير المأكول، لكان الشك حينئذ مندرجا في مجاري الاشتغال، لرجوع الشك إلى الشك في تحقق ذلك الوصف العدمي المطالب به، لما عرفت من

أنه لو كان المطلوب بالنهاي هو العدم النعتي على نحو الموجبة المعدولة المحمول، لكان ترك أفراد غير المأكول محصلا لذلك العدم، ويدور أمر المحصل حينئذ بين الاقل والاكثر، وكلما رجع الشك إلى باب المحصل فالاصل فيه الاشتغال.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لافرق بين النواهي الغيرية والنواهي الاستقلالية، فكما أن الاصل في النواهي الاستقلالية هو الانحلالية، ويكون الشك في الفرد المشتبه شكا في أصل التكليف، فكذلك الامر في النواهي الغيرية وكما أن المطلوب في باب النواهي الاستقلالية، لو كان على نحو السلب الكلي والعام المجموعي، كان الشك أيضا راجعا إلى الشك في التكليف من حيث سعة دائرة التكليف وضيقة، فكذلك الحال في النواهي الغيرية.

وكما أن المطلوب في باب النواهي الاستقلالية لو كان على نحو الموجبة المعدولة المحمول لكان الشك راجعا إلى الشك في الامتثال، فكذلك الحال في النواهي الغيرية حذ والنعل بالنعل. هذا كله بناء على المختار عندنا من مانعية غير المأكول، كما تقدم وجهه.

وأما بناء على شرطية المأكول، فهو وإن كان خلاف ظاهر الادلة إلا أنه يختلف حكم الشك فيه، فإنه بناء على المانعية قد عرفت أنه لامحيص عن القول بالبراءة إلا على تقدير تقدم، وقد عرفت أن ذلك التقدير خلاف ظاهر أدلة الباب.

وأما بناء على الشرطية، فإن قلنا بأن شرطية المأكول مقصورة بما إذا كان اللباس من حيوان، بحيث لو كان اللباس من غير الحيوان كانت الشرطية منتفية من باب عدم الموضوع كما عرفت الوجه في ذلك فيما تقدم لكان اللازم حينئذ عند الشك في المأكولية مع العلم بأن اللباس متخذ من الحيوان هو الاحتياط، للشك في تحقق ما هو الشرط، والشك في الشرط يستدعي الشك في تحقق المشروط وهو الصلاة، فيرجع الشك إلى الشك في تحقق الامتثال والخروج عن

عهدة التكليف.

وأما لو شك في اتخاذ اللباس من الحيوان أو غيره من القطن والكتان، وعلى تقدير كونه من الحيوان فيشك في كونه مأكولا أو غيره، لكان اللازم حتى على القول بالشرطية هو الرجوع إلى البراءة، لأن مرجع الشك في الفرض أيضا إلى اتساع سعة دائرة الشرطية بحيث تشمل المشكوك.

ومجرد العلم بشرطية المأكل لايلزم القول بالاشتغال، فإن شرطية المأكل حسب الفرض مقصورة بما إذا كان اللباس من الحيوان، فلو علم كون اللباس من الحيوان كان اللازم هو تحصيل العلم بكونه من المأكل قضية للشرطية، وأما لو شك كونه من الحيوان كما هو المفروض فلا مانع من جريان البراءة للشك في تحقق موضوع ما هو الشرط، وهو كون اللباس من الحيوان، فيرجع الشك إلى الشك في اشتراط المأكولية في هذا اللباس، فإنه على تقدير كونه من الحيوان يشترط فيه المأكولية، وكلما رجع الشك إلى الشك في الاشتراط فالاصل البراءة عنه، فتأمل جيدا.

نعم لو قلنا بأن الشرط هو خصوص المأكولية، بل هو أحد خصوصيات الوجودية من القطن والكتان ومنها المأكولية كما تقدم الوجه في ذلك أيضا كان اللازم في الفرض المذكور هو القول بالاشتغال، للشك في تحقق تلك الخصوصية الوجودية التي كانت شرطا في صحة الصلاة، لاحتمال كون اللباس من حيوان غير مأكل.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه بناء على مانعية غير المأكل كما أطبقت عليها روايات (١) الباب، وبناء على انحالية القيد، وأن مثل قوله " لاتصل فيما

[٣٠١]

لايؤكل " ينحل إلى نواهي متعددة حسب تعدد أفراد ما لا يؤكل في الخارج، ويكون لكل فرد فرد من أفراد خطاب يخصه ويتعلق به بعد وجوده، كما هو ويكون الشأن في كل خطاب تعلق بموضوع خارجي على نحو الانحلالية، كان محل الكلام وهو ما إذا اشتبه الشيء في كونه من المأكول أو غيره مندرجا في موارد تردد متعلق التكليف بين الأقل والاكثر، من جهة الشبهة المصدقية والموضوعية، بدهاة أنه بناء على المانعية والانحلالية يرجع الشك في المورد المشتبه إلى الشك في تعلق التكليف والخطاب الغيري بهذا الفرد من اللباس، وأنه هل ورد عليه خطاب لاتصل فيه أو لم يرد، بعد العلم بورود الخطاب وتوجه التكليف بالنهي عن الصلاة فيما علم كونه من غير المأكول.

فيكون ما نحن فيه مثل ما إذا شك في خميرية مائع من جهة الشبهة الموضوعية، فكما أن الشك في الخميرية يستلزم الشك في تعلق النهي به، لان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، والشك في العلة يلزم الشك في المعلول، فكذلك بعينه فيما نحن فيه، سوى أن الخطاب في مثل لا تشرب الخمر استقلالي، والخطاب فيما نحن فيه غيري. وسنشير إلى أن الفرق ليس بفارق فيما هو المناط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف الاستقلالية. هذا كله بناء على انحلالية الخطاب.

وأما بناء على عدم الانحلالية وأن المطلوب في مثل قوله " لاتصل فيما لا يؤكل " إنما هو أمر واحد، ويكون للصلاة قيد فارد وهو عدم وقوعها في مجموع أفراد ما لا يؤكل، لأنها مقيدة، بعدم وقوعها في كل فرد فرد، حتى تتعدد القيدية حسب تعدد الافراد كما هو لازم الانحلالية، بل ليس هناك إلا نهى واحد وقيد فارد تعلق بمجموع الافراد على

نحو السلب الكلي، بحيث لا يختلف النهي والخطاب والقييد، زادت الافراد في الخارج أو
نفصت. نعم زيادة الافراد

[٣٠٢]

ونقصانها يوجب التوسعة والضيق في دائرة متعلق النهي والقييد، كما لو نذر انه
لايشرب ماء الدجلة مثلا، فإن زيادة ماء الدجلة أو نقصانه لايجب تعدد النذر، ولاتعدد
النهي الجائي من قبل الوفاء بالنذر، بل الزيادة والنقيصة إنما توجب سعة دائرة المنذور
وضيقه فهو وإن كان خلاف ما يقتضيه ظاهر النهي الذي له تعلق بموضوع خارجي،
حيث عرفت أن الاصل الاولي في باب النواهي المتعلقة بالموضوعات الخارجية هو
الانحلالية، من غير فرق بين الاستقلالية والغيرية، وأن ما تخيل من أن النهي الغيري
في مثل لاتصل فيما لا يؤكل لايمكن أن يكون مفاد الانحلالية لاحد الوجهين المتقدمين،
فقد عرفت ضعفه، وأن ما ذكر من الوجهين لا يصلح فارقا بين النواهي الاستقلالية
والغيرية، ولايوجب انقلاب الاصل الاولي عما هو عليه، إلا أنه بناء عليه أيضا يرجع
الشك في المورد المشتبه إلى تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر.

غايته أنه بناء على الانحلالية يرجع الشك في المورد المشتبه إلى الشك في أصل وجود
النهي عنه وتقيد الصلاة بعدم الوقوع فيه، وهذا بخلاف الوجه الاخير، فإن الشك [
يرجع] فيه إلى الشك في تعلق ذلك النهي المقطوع وجوده بهذا المشتبه، واتساع دائرة
القيدية بعدم الوقوع فيه. وعلى كل حال يرجع الشك إلى الشك في متعلق التكليف
وتردده بين الاقل والاكثر.

وأما بناء على أن يكون المطلوب في مثل لاتصل فيما لا يؤكل هو النعت العدمي على
نحو الموجبة معدولة محمولها، وهو اتصاف الصلاة بعدم وقوعها فيما لا يؤكل، وأن
المطلوب هو الصلاة لافئما لا يؤكل، فيخرج المورد المشتبه عن كونه متعلقا للتكليف
والنهي لاستقلاله ولاضمنا وتبعاً، بل يكون متعلق النهي حقيقة هو ذلك النعت العدمي

المسبب التوليدي من ترك الصلاة في آحاد أفراد مالا يؤكل، فيكون ترك الافراد محصلا لذلك المطلوب، ويرجع الشك في المورد

[٣٠٣]

المشتبه إلى تردد محصل متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لاتردد نفس المتعلق.

ولعل نظر المشهور على ما نسب إليهم من ذهابهم إلى المنع عن الصلاة في المشكوك ومصيرهم إلى الاحتياط إلى هذا الوجه، وأنهم فهموا من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل هو أن المطلوب النعت العدمي، من دون أن تكون الافراد متعلقة للنهي، هذا. ولكن قد عرفت أنه لا يمكن المصير إلى هذا الوجه، لان الظاهر من الادلة، خصوصا المعللة منها، هو كون الخصوصية والمفسدة التي أوجبت المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل قائمه بنفس أفراد مالا يؤكل، فتكون نفس الافراد متعلقة للنهي.

إذا عرفت ذلك فنقولك إن دوران متعلق التكليف بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الموضوعية، كدوران المتعلق بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الحكمية كفقده النص وإجماله، ونحن بعدما بينا وأوضحنا أن دوران الامر بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الحكمية يكون مجرى للبراءة الشرعية للعقلية، فكذلك دوران المتعلق بينهما من جهة الشبهة الموضوعية من غير فرق بينهما أصلا.

وتوهم أن مورد الرجوع إلى البراءة العقلية والشرعية إنما هو فيما إذا شك في شئ يكون بيانه من وظيفة الشارع، وما هو جاعله والصادر عنه في مقام التشريع، بدهاة أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو فيما إذا كان البيان من وظيفة الشارع، وكذا قوله " رفع مالا يعلمون " إنما يكون فيما إذا شك في مجعول شرعي يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، وهذا المعنى لا يجري في الشبهات الموضوعية، لانه ليس من وظيفة الشارع بيان حمال الموضوع الخارجي وأن اللباس من مأكول اللحم أو غيره، بل ليس وظيفة الشارع إلا بيان الاحكام، وأن حكم المأكول وغير المأكول ماهو، والمفروض أنه

علمنا حكم المأكول وغيره، وأنه لايجوز الصلاة في غير المأكول، فما هو من وظيفة الشارع بيانه قد علمناه، والشك إنما هو واقع فيما

[٣٠٤]

لايكون من وظيفة الشارع بيانه، فلا محل للبراءة العقلية والشرعية في الشبهات الموضوعية فاسد جدا، بداهة أنه ليس المناط في البراءة العقلية والشرعية أن يكون المشكوك من وظيفة الشارع بيانه، وإلا كان اللازم عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية أيضا عند إجمال النص، كما لو تردد الغناء المحرم بين أن يكون هو مطلق مد الصوت وترجيئه، أو ذلك مع كونه مطربا، بداهة أنه ليس من وظيفة الشارع بيان معنى الغناء، بل معناه موكول إلى اللغة والعرف.

بل مناط البراءة العقلية ليس إلا قبح العقاب على الواقع المجهول الذي لم يصل إلى المكلف بأحد أسباب وصوله من العلم به أو قيام الطريق عليه، ضرورة أن الانبعاث عن البعث المولوي إنما يكون بوجوده العلمي لوجوده الواقعي، فإن الانبعاث عن الوجود الواقعي مع عدم وجوده العلمي من المحالات الأولية كما لا يخفى، فإذا كان الانبعاث يحتاج إلى الوجود العلمي فما لم يعلم بالبعث، ولم يصل إلى المكلف بأحد أسباب وصوله كان العقاب عليه قبيحا عقلا، سواء صدر البعث عن الشارع واقعا أو لم يصدر.

بل ربما يقال بأن مورد البراءة العقلية إنما هو فيما إذا كان صادرا عن الشارع واقعا ولم يصل إلى المكلف، وأما إذا لم يصدر من الشارع واقعا وكان مما سكت الله عنه فليس قبح العقاب على مثل هذا من باب قبح العقاب بلا بيان، بل قبح العقاب على مثل هذا إنما هو لاجل أن وظيفة الشارع ماثمت، إذ لا معنى للعقاب عن شيء لا واقع له ولا مجعول للشارع.

وبالجملة: مناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إنما هو لاجل أن الانبعاث يحتاج

إلى الوصول، فما لم يصل الحكم الشرعي بما اعتبر فيه كان العقاب عليه قبيحا، وإن كان في الواقع صادرا عن الشارع بما له من القيود وتمت وظيفته، لما عرفت من أن مجرد تمامية وظيفة الشارع مع عدم وصول البعث إلى

[٣٠٥]

المكلف غير مصحح للعقاب، هذا في البراءة العقلية. وأما البراءة الشرعية فمناطق جريانها إنما هو الشك في أمر كان بيد الشارع رفعه ووضع، وكان في رفعه المنة والتوسعة على العباد، فكلما حصل الشك في مثل هذا تجري البراءة الشرعية.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه بعد ما عرفت من انحلالية النهي، وأن مثل قوله " لا تشرب الخمر " أو " لا تصل فيما لا يؤكل " ينحل إلى نواهي متعددة، حسب تعدد أفراد الخمر وغير المأكول في الخارج، ويستتبع كل فرد خطاب مستقل يخصه لاربط له بخطاب الفرد الآخر، يحتاج الوصول والوجود العملي لمثل هذا النهي إلى أمرين: (الاول) العلم بالكبرى، وهي حرمة أفراد الخمر وغير المأكول. (الثانية) العلم بالصغرى، وهي كون هذا الشيء خمرا أو غير مأكول.

فإذا وصل هذان الأمران جميعا كان البعث المولوي والنهي منجزا، ويجب الخروج عن هذته. ولو شك في أحد الأمرين أو كليهما كان البعث غير تام في الباعثية، وتجري البراءة العقلية فيه وكذلك البراءة الشرعية، فإنه بعد ما كان لكل فرد خطاب يخصه فالشك في تحقق الفرد في الخارج شك في تحقق ذلك الخطاب وهو أمر مجهول، أمر وضعه ورفع بيد الشارع، وفي رفعه المنة فتجري البراءة الشرعية فيه، هذا في الشبهات الموضوعية.

وأما في الشبهات الحكمية إذا كان من جهة إجمال النص، فالكلام فيها الكلام في الشبهات الموضوعية إشكالا وجوابا. كما أن الأشكال والجواب مطرد أيضا في الشبهات التحريمية والوجوبية، وقد استقصينا البحث عن ذلك في الاصول، فراجع. هذا تمام

الكلام في بيان كون الشبهة من مجاري أصالة البراءة.

المقام الثاني في توضيح كون الشبهة من مجاري أصالة الحل التي قام الدليل

[٣٠٦]

على اعتبارها بالخصوص، ونطقت بها عدة من الروايات، كرواية مسعدة بن صدقه (١) وغيرها.

وفي اختصاصها بالشبهات الموضوعية أو تعم الشبهات الحكمية أيضا كلام ذكرنا تفصيله في الاصول، وقلنا: إن الاثبه اختصاصها بالشبهات الموضوعية، لأن الظاهر من قوله عليه السلام " كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال.. إلخ " هو كون الشئ الذي اخذ موضوعا منقسما إلى القسمين فعلا، بحيث يكون له فعلا قسم حلال وقسم حرام، وإن كان التقسيم باعتبار نوعه وصنفه بأن يكون نوع منه حلالا ونوع منه حراما، كالحيوان المنقسم إلى الارنب المحرم الاكل والغنم المحلل الاكل، وذلك إنما يكون في الموضوعات الخارجية.

وبالجملة: الظاهر من رواية مسعدة خصوصا الامثلة المذكورة فيها هو اختصاص أصالة الحل بالشبهات الموضوعية. وعلى كل حال فقد تمسك بأصالة الحل لجواز الصلاة في المشكوك جملة من الاساطين، ببيان أن الشك في جواز الصلاة في المشكوك مسبب عن الشك في حلية الحيوان المأخوذ منه اللباس، وبعد جريان أصالة الحل في الحيوان يرتفع الشك المسيبي، كما هو الشأن في كل شك سببي ومسيبي، ولا يتوقف جريان أصالة الحل في الحيوان [على] كون اللحم محلا للابتلاء فعلا، بل لو فرض أن لحم الحيوان كان خارجا عن مورد الابتلاء كانت أصالة الحل في الحيوان جارية، باعتبار جواز الصلاة في المأخوذ منه، ويكفي في جريان الاصل هذا المقدار من الاثر، فمجرد خروج لحم الحيوان عن مورد الابتلاء غير مانع عن جريان الاصل. كما أنه لا يمنع عن جريان أصالة الحل جريان أصالة عدم التذكية في

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤. [*]

[٣٠٧]

الحيوان، على تقدير الشك فيها بناء على أخذ قابلية المحل جزء للتذكية، وتردد الحيوان المأخوذ منه اللباس بين كونه قابل للتذكية أو غير قابل، فإن أصالة عدم التذكية على تقدير جريانها إنما تنفع بالنسبة إلى الاجزاء التي تحلها الحياة، وأما بالنسبة إلى الصوف والوبر والشعر وغيرها من الاجزاء التي لاتحلها الحياة فأصالة عدم التذكية مما لا أثر لها، ولا تمنع عن جريان اصالة الحل في الحيوان بالنسبة إلى أثر جواز الصلاة في مثل الوبر والصوف، نعم بالنسبة إلى الاجزاء التي تحلها الحياة تكون أصالة الحل محكمة بأصالة عدم التذكية في مورد جريانها.

وبالجملة: ما توهم مانعا عن جريان أصالة الحل غير مانع، لاختروج اللحم عن محل الابتلاء، وللاجريان أصالة عدم التذكية في الحيوان، لانه يكفي في جريان الاصل مجرد ترتب أثر شرعي عليه، ولو كان ذلك الاثر جواز الصلاة في وبره وصوفه، فالخروج عن محل الابتلاء لا يصلح للمانع، كما أن أصالة عدم التذكية لاتصلح للمانع بالنسبة إلى الاجزاء التي لاتحلها الحياة، هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم الاستدلال بأصالة الحل الجارية في الحيوان لجواز الصلاة في المأخوذ منه بالبيان المتقدم، وذلك لان اللباس المشكوك تارة يكون منشأ الشك فيه من جهة الشك بين أخذه من الحيوان المحلل أو من الحيوان المحرم المعلوم كل منهما والممتاز في الخارج عن الآخر، كما أنه فرض أن هناك غنما معلوم الحلية وأرنبا معلوم الحرمة، وشك في أخذ الصوف مثلا من الغنم أو الارنب، وهذا هو الغالب في اللباس المشكوك.

واخرى يكون الشك فيه من جهة الشك في المأخوذ منه، وتردده بين كونه محلل الاكل أو محرمة، كما لو فرض أن هناك حيوانا علم أخذ الصوف منه، ولكن تردد الحيوان بين المحلل والمحرّم سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

فلو كان منشأ الشك من قبيل القسم الاول فلامجال لتوهم جريان أصالة

[٣٠٨]

الحل في الحيوان، حتى يكون موجبا لرفع الشك المسببي من جواز الصلاة في صوفه مثلا، وذلك لانه ليس هناك حيوان مشكوك الحلية والحرمة حتى تجري أصالة الحل فيه، بل المفروض أن أحد الحيوانين معلوم الحلية والآخر معلوم الحرمة، فالشك ليس راجعا إلى المأخوذ منه وهو الحيوان حتى تجري أصالة الحل فيه، بل الشك راجع إلى مرحلة الاخذ، وأن الصوف من أي من الحيوانين أخذ.

وتوهم أن الشك في الاخذ يستلزم الشك في المأخوذ منه قهرا، وبهذا الاعتبار يكون المأخوذ منه مجرى لأصالة الحل. فاسد جدا، فإنه إن اريد من استلزام الشك في الاخذ الشك في المأخوذ منه تحقق الشك في المأخوذ منه الخارجي، المعلوم حلية أحدها وحرمة الآخر، فدعوى الاستلزام ممنوعة جدا، وكيف يعقل الشك في المأخوذ منه الخارجي مع العلم بحلية أحدها وحرمة الآخر؟ وإن اريد من الاستلزام مع قطع النظر عن المأخوذ منه الخارجي، بأن يقال: إن الشخص الآن شاك في ان المأخوذ منه هذا الصوف حلال أو حرام، ولو باعتبار الشك في نحو الاخذ مع قطع النظر عن أن المأخوذ منه الخارجي لا ترديد فيه، بلا يلاحظ نفس هذا المفهوم المنتزع عن لحاظ الاتصاف باتخاذ هذا الصوف منه، ويغض العين ويقطع النظر عن الخارج، فالاستلزام وإن كان صحيحا إلا أن هذا مجرد مفهوم ومحض صور لا واقع له، ولا يمكن جريان أصالة الحل بهذا الاعتبار المبني على المغالطة وعدم ثبوت واقع له. فالانصاف أن في هذا القسم من الشك لا مجرى لأصالة الحل أصلا.

وأما القسم الآخر، وهو ما إذا كان الشك في الصوف من جهة الشك في حلية الحيوان المأخوذ منه وحرمته، فهو وإن كان أصالة الحل قاضية بحلية الحيوان المشتبه، إذا ترتب على الحلية أثر شرعي يمكن إحرازه بأصالة الحل، ولو كان ذلك الاثر جواز الصلاة في أجزائه، إلا أنه مع ذلك لاجدوى لأصالة الحل فيما نحن فيه

[٣٠٩]

وبيان ذلك هو أنه يعتبر في كل شك سببي ومسببي أن يكون بين الشك السببي والمسببي ترتب وطولية، وأن يكون ذلك الترتب شرعي لاعادي أو عقلي، وأن يكون الاصل الجاري في الشك السببي رافعا لموضوع الشك المسببي وهادما له، كما في الشك في طهارة المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، حيث إن أصالة الطهارة في الماء يوجب رفع الشك في نجاسة المغسول به.

وبالجملة: يعتبر في رفع الشك المسببي عند جريان الاصل في الشك السببي اجتماع هذه القيود الثلاثة، فلو انتفى أحد هذه القيود، إما بأن لا يكون بينهما ترتب، أو كان ذلك الترتب عاديا أو عقليا، أو كان الاصل الجاري في الشك السببي غير رافع للشك المسببي، كان الشك المسببي باقيا على حاله، والاصل الجاري في الشك السببي مما لأفائدة له بالنسبة إلى الشك المسببي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الحكم المترتب على ما يحل أكله وما لا يحل، كعدم جواز الصلاة في أجزائه وجوازها، يمكن أن يكون على أحد وجوه ثلاث.

الاول: أن يكون الحلية والحرمة اخذت في موضوع الدليل لمجرد المعرفة إلى الذوات التي يحل أكلها أو يحرم، من الغنم والارنب وأمثال [ذلك]، بحيث لا يكون لوصف الحلية والحرمة دخل في ترتب ذلك الحكم، من جواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها، وحيث أن يكون جواز الصلاة فيما يؤكل وعدم جوازها فيما لا يؤكل في عرض حلية الاكل وحرمته معروضان لذات الحيوان من دون أن يكون بينهما ترتب وطولية، بل كانا

معلولين لعدة ثالثة.

وعلى هذا الوجه لاجدوى لاصالة الحل القاضية بحلية الحيوان، ولا يترتب عليها جواز الصلاة في أجزائه، إذ لاسببية ومسببية بين الحكمين ولابين الشكين، فأصالة الحل في الحيوان لا يوجب جواز الصلاة فيه، لان إثبات أحد المتلازمين بالاصل لا يوجب إثبات اللازم الآخر، إلا على القول بالاصل المثبت كما لا يخفى.

[٣١٠]

الوجه الثاني: أن يكون الحلية والحرمة اخذت في موضوع الدليل للعنوانية، بأن يكون لوصفي الحلية والحرمة دخل في جواز الصلاة وعدمه، ويكونا موضوعين لذلك، لكن لامطلق الحلية والحرمة، بل الحلية والحرمة العارضان لذوات الحيوانات في حد أنفسها، المحفوظان عند طرو ما يوجب الرخصة فعلا أو المنع، كالحلية الموضوعة للحم الغنم، والحرمة الموضوعة للحم الارانب، بدهاة أن الحلية الموضوعة للحم الغنم لاتتافي عروض المنع الشرعي عن أكله في مورد، كما إذا كان مغصوبا، فإن الغنم مع كونه مغصوبا محلل الاكل في حد ذاته، بمعنى أن الغنم خلق مأكول للحكم، كما أن حرمة لحم الارانب لاتتافي الرخصة الشرعية في أكله، كما إذا كان في المخصصة، فإنه مع ذلك الارنب خلق غير مأكول للحم.

وبالجملة: يمكن أن تكون الحلية والحرمة الذاتيان العارضة للحيوان موضوعا لجواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها. وعلى هذا الوجه يكون الشك في جواز الصلاة في المشكوك مسببا عن الشك في حلية الحيوان وحرمته، لان المفروض أن حلية الحيوان وحرمته صار موضوعا لجواز الصلاة في أجزائه وعدم جوازها، فيكون الشك في الجواز مسببا عن ذلك.

ولكنه مع ذلك لاجدوى لجريان أصالة الحل في الحيوان لاحراز جواز الصلاة في أجزائه، فإن مفاد أصالة الحل ليس إلا الحلية الفعلية والرخصة في المشكوك بما أنه

مشكوك، من دون أن تكون محرزة لحال الحيوان وأنه من محلل الاكل أو محرمه، إذ ليست أصالة الحل من الاصول التنزيلية المحرزة المتكفلة لالغاء أحد طرفي الشك والاختذ بالآخر كما لاستصحاب، بل أصالة الحل كأصالة الطهارة أصل عملي موضوع لمجرد البناء على أحد طرفي المشكوك بما أنه مشكوك. فالحكم الظاهري المجعول بأصالة الحل يكون من سنخ الواقعي المجعول في حال الاضطرار، فكما أن الرخصة الواقعية المجعولة في حال المخمصة لاتوجب صيرورة

[٣١١]

الحيوان محلل الاكل في حد ذاته، فكذلك الرخصة الظاهرية المجعولة بأصالة الحل، وحينئذ يكون الشك في جواز الصلاة في المشكوك المسبب عن الشك في الحلية والحرمة بالمعنى المتقدم بعد باق على حاله، والاصل الجاري في ناحية السبب لايوجب رفع الشك المسببي.

الوجه الثالث: أن يكون الحلية والحرمة الفعليان موضوعين لجواز الصلاة وعدمه، بأن يكون تمام الموضوع لجواز الصلاة في أجزاءه هو الرخصة في أكل لحمه فعلا، بحيث يدور جواز الصلاة وعدمه مدار هذه الرخصة والحلية الفعلية، فكلما حل أكل لحم الحيوان جاز الصلاة في أجزائه، وكلما حرم لاتجوز الصلاة في أجزائه. وعلى هذا الوجه تكون أصالة الحل في الحيوان عند الشك فيه مجدية، ورافعه للشك المسببي، وموجبة لجواز الصلاة في أجزائه.

وإذا تمهد هذا فنقول: إن من الواضح أنه لم تؤخذ الحلية والحرمة بالمعنى الاخير موضوعا لجواز الصلاة في أجزاء الحيوان، حتى يقال بجريان أصالة الحل في طرف الحيوان، ليترتب عليه جواز الصلاة في أجزائه قضية للسببية والمسببية، إذ أدلة الباب بين طائفتين:

الاولى: ما رتب الحكم بعدم جواز الصلاة على نفس الانواع والذوات المحرمة،

كالارانب والثعالب وأمثال ذلك. ومن الواضح أن هذه الطائفة لامساس لها لحديث السببية والمسببية، إذ لم يعلق الحكم فيها على حرمة الاكل حتى يتوهم ذلك، بل تكون حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة في عرض واحد، يعرضان للحيوان باعتبار ماله من الخصوصية المسوخية، كما ورد التعليل بذلك في بعض الاخبار.

الطائفة الثانية: ما رتب الحكم بعدم جواز الصلاة على عنوان ما لا يؤكل

[٣١٢]

وما هو حرام اكله. وهذا الطائفة مما لا يمكن إنكار ظهورها في دخل حرمة الاكل في الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان، إذ ظاهر كل وصف اخذ في عنوان الدليل أن يكون لذلك الوصف دخل في ترتب الحكم.

وحمله على المعرفية خلاف الظاهر خصوصا التفريع الوارد في موثقة ابن بكير (١)، فإن الظاهر من قوله عليه السلام فيها " وكل شئ حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره.. الخ " هو أن يكون عدم جواز الصلاة متفرعا على حرمة الاكل ومرتبا عليه.

وبالجملة: ظهور هذه الطائفة في سببية الوصف مما لا ينكر. إلا أنه مع ذلك يمكن أن يحمل الوصف فيها على المعرفية بقريظة الطائفة الاولى، إذ لاشبهة في أظهرية الطائفة الاولى، باعتبار اشتغالها على التعليل بأن اكثرها مسوخ، ولامانع من رفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية، وحمل الوصف فيها على المعرفية لمكان أظهرية الطائفة الاولى.

ثم على تقدير التسليم والقول بأن لوصف الحرمة دخلا في ترتب الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاءه، فغاية ما يمكن تسليمه هو أن يكون لوصف الحرمة بالمعنى الثاني دخل في الحكم، وهو الحرمة الذاتية المجعولة لذوات الاشياء في حد أنفسها، لا الحرمة بالمعنى الثالث التي هي عبارة عن المنع الفعلي، فإن الظاهر من الحرمة والحلية الموصوفة بهما محرقات الأنواع ومحللاتها هو الحرمة والحلية الذاتية، لا الحرمة

والحلية الفعلية. ثم على تقدير تسليم عدم ظهورها في ذلك، فلامحيص للفقهاء من حملها على ذلك، بدهاءة أنه لو لم يحمل على ذلك، وقلنا بأن الحلية والحرمة الفعليين

(١) الوسائل: ج ٣ ص ٢٥٠ باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١. [*]

[٣١٣]

موضوعان لعدم جواز الصلاة وجوازها، كان اللازم هو الحكم بجواز الصلاة في أجزاء ما اضطر إلى أكله للمخمصة من الارانب والثعالب، وعدم جواز الصلاة في الغنم المغصوب أو المحلوف ترك أكله.

وهذا كما ترى باطل بالضرورة فلما كان هذا التالي الباطل لا بد من حمل الحلية والحرمة على الحلية والحرمة العارضين لذوات الاثياء، وعليه كان جريان أصالة الحل في الحيوان مما لا يثمر في رفع الشك المسببي من جواز الصلاة في أجزائه، لما عرفت من أن الحلية الثابتة بأصالة الحل إنما هي الحلية الفعلية والرخصة في أكل اللحم، وجواز الصلاة وعدم جوازها لم يترتب على هذه الحلية، بل على الحلية الذاتية العارضة لذوات الانواع.

فظهر مما ذكرناه أنه لا يترتب على جريان أصالة الحل في الحيوان جواز الصلاة في أجزائه، وأن حديث السببية والمسببية مما لامساس لها في المقام، إما لعدم السببية والمسببية، كما إذا كانت حلية الاكل وجواز الصلاة كلاهما معروضين لذات الحيوان في عرض واحد، وإما لعدم الجدوى في السببية والمسببية بناء على ترتب جواز الصلاة على الحلية الواقعية.

ومما ذكرناه ظهر أيضا أنه لو قلنا بأصالة الحرمة عند الشك في حلية الحيوان وحرمته، إما لكون الاصل في اللحوم الحرمة كما حكى (١) عن المحقق والشهيد الثانيين بناء

على أن حصر المحللات في الطيبات في قوله تعالى: وأحل لكم الطيبات (٢)، يوجب انقلاب الاصل في المطعومات، وأن الاصل فيها الحرمة كما هو الشأن في كل حكم علق على أمر وجودي، حيث يلزم إحرازه في ترتب ذلك الحكم على ما هو المعروف بينهم، وإما لكون الاصل في كل شبهة تحريمية هو الحرمة كما ذهب إليه الاخباريون فليس مفاد أصالة الحرمة حينئذ إلا عكس

(١) جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ٤٠٢.

(٢) المائدة: الآية ٤. [*]