





# كتاب الصلاة

تقريراً لأبحاث سماحة الأستاذ آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي رحمته الله

بقلم

العبد الراجي عفو ربه الهادي حسينعلي المنتظري النجف آبادي

منتظري، حسينعلی، ۱۳۰۱ -  
کتاب الصلاة / لمؤلفه آية الله العظمى حسينعلی المنتظري . - قم : ارغوان دانش، ۱۳۸۸ .  
۶۰۰ ص  
۶۰۰۰۰ ريال  
ISBN : 978 - 964 - 2768 - 19 - 6  
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیبا .  
کتابنامه به صورت زیرنویس .  
کتابنامه : ص . [۵۸۱] - ۵۹۹؛ همچنين به صورت زیرنویس .  
۱. نماز . ۲. فقه جعفری - قرن ۱۴ . ۳. نماز رساله عملیه . الف . عنوان .  
ب . الطبائاتی البروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰ .  
ک ۲ م ۸ / ۱۸۶ BP  
۱۳۸۸  
۲۹۷ / ۳۵۳

### ﴿ کتاب الصلاة ﴾

آية الله العظمى الحاج الشيخ حسينعلی المنتظري

ناشر: ارغوان دانش

چاپ: عترت

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: پائیز ۱۳۸۸

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

قیمت: ۶۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۶۸-۱۹-۶

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمد منتظري، کوچه شماره ۱۲، پلاک ۳۲۶  
تلفن: ۱۴-۷۷۴۰۰۱۱ \* فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱) \* موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰  
آدرس ایمیل: AMONTAZERI @ AMONTAZERI . COM

## فهرس الموضوعات

كلمة المقرّر ..... ١٣

### المقصد الأول: في المقدمات

- ١٩ ..... الفصل الأول: أعداد النوافل  
ينبغي التنبيه على أمور:
- ٢٢ ..... التنبيه الأول: في أنّ النافلة عبادة مستقلة.
- ٢٨ ..... التنبيه الثاني: في صلاة الغفيلة.
- ٣٦ ..... التنبيه الثالث: في بيان حكم قصد التعيين.
- ٣٨ ..... التنبيه الرابع: في وجوب الجلوس في الصلاة الوتيرة.
- ٤٠ ..... التنبيه الخامس: في سقوط الوتيرة في السفر.
- ٤٣ ..... التنبيه السادس: في بيان سقوط التطوّع في السفر.
- ٤٥ ..... الفصل الثاني: في المواقيت  
أوقات الصلوات:
- ٤٦ ..... المسألة الأولى: في أول وقت الظهرين.
- ٥٣ ..... المسألة الثانية: في بيان آخر وقت الظهر.
- ٥٥ ..... المبحث الأول: لكلّ صلاة وقتان.
- ٥٨ ..... المبحث الثاني: الأوقات المختصة و المشتركة.
- ٧٥ ..... من ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف.

٧٩	قاعدة «من أدرك».....
٨٢	نقلٌ و نقدٌ.....
٨٧	علامة زوال الشمس.....
٨٨	المسألة الثالثة: في ابتداء وقت المغرب.....
١٠٠	المسألة الرابعة: في آخر وقت المغرب.....
١١١	المسألة الخامسة: في بيان أوّل وقت العشاء.....
١١٦	المسألة السادسة: في بيان آخر وقت العشاء.....
١٢٠	المسألة السابعة: في بيان وقت الصبح أوّلاً و آخراً.....
١٢٥	مسألة: في وقت الفضيلة و وقت الإجزاء.....
١٣٣	تنبيه: كلام المتأخّرين في الجمع بين الصلاتين.....
١٣٦	أوقات النوافل.....
١٣٦	المسألة الأولى: في بيان وقت نافلة الظهرين.....
١٤٤	الروايات الدالة على جواز التعجيل.....
١٤٩	المسألة الثانية: في وقت نافلة المغرب.....
١٥٠	المسألة الثالثة: في وقت نافلة العشاء.....
١٥٢	المسألة الرابعة: في وقت صلاة الليل.....
١٥٣	المسألة الخامسة: في وقت نافلة الصبح.....
١٥٨	التطوّع في وقت الفريضة.....
١٦٥	تحقيق في وقت الفريضة.....
١٧١	الفصل الثالث: في القبلة و بيان حقيقتها و الفروع المتعلّقة بها.....
١٧٢	الجهة الأولى: في أنّ القبلة هي عين الكعبة للجميع.....

١٨٠	الجهة الثانية: في أن قبلة البعيد هي العين أو الجهة
١٩٨	وظيفة المتحير في القبلة
٢٠٣	حكم من لم يتمكن من تحصيل الظن
٢٠٣	وهنا فروع:
٢٠٨	إشكال عويص
	و هاهنا مسائل:
٢٢٣	الأولى: في حكم علامات القبلة
٢٢٤	الثانية: إذا صلى إلى جهة ثم ظن في جهة أخرى
٢٢٥	الثالثة: إذا صلى إلى جهة غفلة ثم ظهر كونها قبلة
٢٢٥	الرابعة: إذا صلى ثم بدا له الانحراف
٢٣٩	الخلل في القبلة
	و هاهنا فروض من الخلل:
٢٣٩	الأول: ما إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب
٢٤٤	الثاني: ما إذا تبين الانحراف إلى اليمين أو اليسار
٢٤٤	الثالث: ما إذا تبين الانحراف إلى الاستدبار
٢٥١	الرابع: ما إذا تبين الانحراف عن القبلة نسياناً أو جهلاً
٢٥٩	اشتراط القبلة في النوافل و عدمه
٢٦٥	فيما يستقبل له
٢٦٩	الفصل الرابع: في الستر و الساتر
٢٧٠	الستر الواجب نفسياً
٢٧٧	الستر الصلواتي

- ٢٧٨ ..... الفرق بين الستر الصلّاتي وغيره .  
 فينبغي أن يبحث عنها في ضمن مسائل:
- ٢٨١ ..... المسألة الأولى: في ستر الوجه .
- ٢٨٥ ..... المسألة الثانية: في ستر الكفّين .
- ٢٨٧ ..... المسألة الثالثة: في ستر القدمين .
- ٢٨٩ ..... المسألة الرابعة: في ستر الشعر .
- ٢٩١ ..... فصل: في كيفية الستر .
- ٢٩١ ..... كيفية صلاة العاري .  
 يقع البحث في ثلاث جهات:
- ٢٩٦ ..... الجهة الأولى: في أنّ وظيفة المصلّي العاري القيام أو القعود؟
- ٢٩٧ ..... الجهة الثانية: في أنّ وظيفة المصلّي العاري الإيماء أو الركوع والسجود؟
- ٣٠٠ ..... الجهة الثالثة: في أنّ وظيفته مراعاة الستر الصلّاتي بأجزاء البدن أم لا؟
- ٣٠٨ ..... تحقيق حول حديث: «لا تعاد» .
- ٣١٤ ..... شرائط لباس المصلّي .  
 فيعتبر فيه أمور:
- ٣١٥ ..... الأمر الأوّل: أن لا يكون ميتة .
- ٣١٥ ..... الجهة الأولى: أنّ مانعية الموت من جهة النجاسة أو هو مانع مستقلّ .
- ٣١٦ ..... الجهة الثانية: في أصالة عدم التذكية .
- ٣٢٠ ..... طهارة ما لم يعلم كونه ميتة .
- ٣٢٢ ..... في اعتبار يد المسلم و سوقه .
- ٣٣٠ ..... تذييل: أنحاء خروج روح الحيوان .



- ٣٣٢ ..... كلام الفاضل التونسي و الهمداني في أصالة عدم التذكية
- ٣٣٧ ..... كلام المحقق الحائري في المقام و تقده
- ٣٤٢ ..... الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه  
ينبغي التنبيه على أمور:
- ٣٤٦ ..... الأمر الأول: في حكم فضلات الإنسان
- ٣٤٧ ..... الأمر الثاني: في حكم ما تتم فيه الصلاة و ما لا تتم
- ٣٥٠ ..... الأمر الثالث: في المراد من أجزاء ما لا يؤكل لحمه
- ٣٥٢ ..... الأمر الرابع: في حكم اللباس المشكوك فيه
- ٣٥٢ ..... ما هو الأصل في المقام؟
- ٣٥٤ ..... في التمسك للجواز بالبراءة العقلية
- ٣٦٤ ..... في التمسك للجواز بالبراءة النقلية
- ٣٦٥ ..... في التمسك للجواز بالاستصحاب
- ٣٦٨ ..... في التمسك للجواز بأصالة الحلية
- ٣٧٣ ..... كلام المحقق النائيني في تقسيم التكليف
- ٣٧٦ ..... نقد كلام المحقق النائيني
- ٣٨٢ ..... نظرة أخرى إلى قاعدة الحلية و أخبارها في المقام
- ٣٨٧ ..... الخرز استثناء مما لا يؤكل لحمه
- ٣٩٢ ..... الأمر الثالث: في إباحة لباس المصلي و مكانه
- ٣٩٩ ..... حكم الصلاة في الشمشك و النعل
- ٤٠١ ..... الأمر الرابع: في طهارة بدن المصلي و لباسه
- ٤٠٦ ..... حكم الصلاة في النجس

## المقصد الثاني: في أفعال الصلاة و تروكها

٤١١	..... الفصل الأول: في النيّة
٤١٤	..... تحقيق حول العدول من الجماعة إلى الانفراد
٤٢٠	..... صلاة المأموم مع فقدان الشرط المعتبر في الجماعة
٤٢٢	..... قصد العنوان في العبادات
٤٢٥	..... حكم ما لو نوى الرياء في جزء الصلاة
٤٢٨	..... العدول إلى صلاة أخرى
٤٣١	..... الفصل الثاني: في القيام
٤٣٥	..... الفصل الثالث: في تكبيرة الإحرام
٤٤٥	..... الفصل الرابع: في القراءة
٤٥٣	..... وجوب تعيين البسملة و عدمه
٤٥٥	..... كلام الشيخ و التحقيق فيه
٤٦١	..... قصد الإنشاء في القراءة
٤٦٤	..... حكم القران بين السورتين
٤٦٥	..... حكم السجدة عند قراءة العزائم
٤٦٩	..... حكم قراءة العزيمة نسياناً
٤٧٠	..... قراءة ما يفوت الوقت به
٤٧٣	..... حكم العدول من سورة إلى أخرى
٤٧٨	..... عدم جواز الانفراد ببعض السور
٤٨٠	..... الجهر و الإخفات
٤٨٨	..... الجهر في موضع الإخفات و بالعكس

٤٩٥	الجهر والإخفات بالبسمة.....
٤٩٩	اعتبار الموالاة في القراءة.....
٥٠١	الفصل الخامس: في التسليم.....
٥٠٩	الفصل السادس: في الخلل.....
٥١٢	الإخلال بـ«تكبيرة الإحرام».....
٥١٣	الإخلال بـ«القراءة».....
٥١٤	الإخلال بـ«الركوع» و«السجود».....
٥١٥	حكم الزيادة في الصلاة.....
٥٢٠	حكم من كثر سهوه وشكّه.....
٥٢٤	حكم كثير القطع وكثير الظنّ.....
٥٢٥	عدم الاعتبار بشكّ المأموم مع حفظ الإمام و بالعكس.....
٥٢٦	معنى كلام الفقهاء «لا سهو في سهو».....
٥٣٠	حكم انقلاب الشكّ.....
٥٣٢	أصول الشكوك الصحيحة.....
٥٣٦	ختام: فيه مسائل متفرقة.....
٥٤١	الفصل السابع: في الموسعة و المضايقة.....
٥٤٥	الفصل الثامن: في الجماعة.....
٥٤٨	معنى الجماعة.....
٥٥٨	فائدة حول العدالة.....
٥٥٩	عدم الحائل بين الإمام و المأموم.....
٥٦٥	في بيان طبقات المحدثين.....
٥٨١	مصادر التحقيق.....



## كلمة المقرّر:

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الصلاة معراجاً لمن يؤمن به ليعرج بها إلى مدارج الكمال والسعادة، و قرباناً لمن يتقّيه فيتقرب بها إلى معدن الجمال والعظمة، و ميزاناً يوزن به المخلصون من عباده و أوليائه، و الصلاة والسلام على خاتم النبيّين محمّد و آله المصطفىين الأخيار والطيبين الأطهار، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فلا يخفى على المتتبع البصير أنّ علم الفقه في هذه الأعصار و إن تشعبت أغصانه و أثمرت فروعها، فصار كشجرة طيِّبة أصلها ثابت و فرعها في السماء، اخضرت غصونها و أينعت ثمارها، لكنّه مع تشعب الفروع و كثرة الأثمار قد ضلّت الثمرات خلال الأوراق و الزيادات، فعسر اجتناؤها على طلاب الحقيقة، و لم يتأتّ لكلّ أحد الوقوف على المقاصد الأصلية فيها، إلى أن انتهت رئاسة الشيعة الإمامية و زعامة حوزاتهم العلمية إلى زبدة الفقهاء و المجتهدين، آية الله العظمى في الأرضين، و ملجأ الشيعة الإمامية، سيّدنا الأعظم الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي روح الله رمسه، فهو قد أفاد و درس منذ تصديه لزعامة الحوزة العلمية بقم، من أبواب الفقه، كتب الإجارة و الغصب و الشركة و الوصيّة و كتاب الخمس و كتاب الصلاة بطولها و قسمة من كتاب القضاء، و قد شرع طاب ثراه في تدريس كتاب الصلاة في السابع من جمادى الثانية سنة ١٣٦٧.

و هذه المجموعة التي بين يديك هو ما استفدته من بحثه الشريف حسبما حضرت فيه و أدّى إليه فهمي القاصر، قرّرتَه لِنفسي و لمن يريد الرجوع إليه، ليكون ذخرًا لي و له. و كان من دأبي أن أكتب في الهامش ما خطر ببالي من النقد أو التوضيح لكلام سماحة الأستاذ رحمته الله و أرجو أن تكون هذه المجموعة مفيدة للفضلاء الكرام الذين يريدون الوقوف على منهجه الخاصّ في المباحث الفقهية، فإنّه رحمته الله كان متفردًا فيها بصياغة فنيّة، و الغرض الأعلى من عرض تقريرات بحوثه الفقهية و نشرها هو معرفة هذا المنهج الفريد الذي هو آمن الطريق لدينا إلى كشف ما أرادته الشارح الحكيم و اتقنها، هذا.

و قد كنت حين تدريس الأستاذ - طاب ثراه - لكتاب الصلاة كثير السفر إلى نجف آباد، فلم أوفق للحضور في بعض المسائل، و استنسخت بعض فروع القبلية<sup>١</sup> من كراسة بعض الأصدقاء - حفظه الله تعالى - و لأجل ذلك لم أقدم في نشر الكتاب إلى أن أصرّ على ذلك بعض الفضلاء المعاصرين. و الآن في هذا السنّ لا أقدر على المراجعة و تنقيح الكتاب فأعتذر من القراء الكرام.

ثمّ لا يخفى على من اطّلع على علم الرجال أنّ الرواة الذين نقلوا الروايات عن المعصومين عليهم السلام لم يكونوا كلّهم في زمن واحد و طبقة واحدة، بل كان أكثرهم في أزمنة متفاوتة و طبقات مختلفة، فربّ راوٍ نقل رواية عن المعصوم عليه السلام و لكنّه بعد الاطلاع على زمان حياته و طبقته يعلم أنّه لا يمكن عادة أن ينقلها عن ذلك المعصوم من دون واسطة فبالتالي تكون تلك الرواية غير مستندة؛ أي غير متّصل سندها من أوله إلى آخره إلى المعصوم عليه السلام فلم يمكن الاعتماد عليها إلا أن يكشف

الواسطة المفقودة في السند، و لذلك كان سيّدنا الأستاذ صلى الله عليه وآله يهتمّ بذكر طبقات رجال الحديث في خلال محاضراته الفقهية و كان يجعل أصحاب النبي صلى الله عليه وآله في الطبقة الأولى و من روى عمّن لم يطل عمره ممّن روى عن النبي صلى الله عليه وآله في الطبقة الثانية وهكذا إلى أن عدّ نفسه من أصاغر الطبقة السادسة و الثلاثين، فينبغي أن نلحق إلى هذا التقرير من محاضراته، الطبقات التي رتبها و نظّمها هو نفسه و التي كان شديد الاهتمام بها حينما ينقل الروايات في أبحاثه الفقهية، و قد نقلناها من كتابه صلى الله عليه وآله الذي ألفه لتجريد أسانيد الكافي مع تصحيح منّا في بعض كلماته؛ فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم يبعث حيّاً.

حسينعلي المنتظري النجف آبادي





# كتاب الصلاة

و فيه مقصدان:

المقصد الأول: في المقدمات

المقصد الثاني: في أفعال الصلاة و تروكها

المقصد الأول: و فيه فصول:

الفصل الأول: أعداد النوافل

الفصل الثاني: المواقيت

الفصل الثالث: القبلة

الفصل الرابع: الستر و الساتر



## الفصل الأوّل

### أعداد النوافل

اتّفق جميع المسلمين من العامّة و الخاصّة على كون الفرائض سبع عشرة ركعة لا أقلّ و لا أكثر، بل هي من ضروريات الإسلام، بحيث يعلم جميع المسلمين أنّ من انتحل إلى الإسلام يعلم به و يعتقد بذلك. و كذلك لا خلاف بينهم في كون نافلة الصبح ركعتين قبل الفريضة، و في كون نافلة الليل إحدى عشرة ركعة، و إن اختلف العامّة و الخاصّة في الوصل بين ركعتي الشفع و ركعة الوتر و فصلها، فذهب بعض العامّة إلى الوصل و الخاصّة إلى الفصل.<sup>١</sup>

و أمّا سائر النوافل فقد اختلف فيها العامّة و الخاصّة، و المشهور بين الخاصّة كونها أربع و ثلاثين ركعة، كما هو المعروف بينهم فتصير مع الفرائض إحدى و خمسين ركعة، و تدلّ على ذلك روايات مستفيضة:

---

١- المغني، ابن قدامة ١: ٧٨٢-٧٨٣؛ المجموع ٤: ١٢ و ٢٢؛ تهذيب الأحكام ٢: ٥ / ٨؛ الخلاف ١: ٥٢٦، المسألة ٢٦٦؛ المعتمد ٢: ١٤؛ منتهى المطلب ٤: ٢٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٣، المسألة ٥؛ ذكرى الشيعة ٢: ٣٠٤-٣٠٥؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٣٧؛ مدارك الأحكام ٣: ١٧؛ كشف اللثام ٣: ١٥.

منها: رواية فضل بن شاذان<sup>١</sup> و البزنطي<sup>٢</sup> و إسماعيل بن سعد بن الأحوص<sup>٣</sup> جميعاً عن الرضا عليه السلام. و البزنطي من أصحاب الرضا عليه السلام من الطبقة السادسة؛ قال الشيخ في حقه: «إنه لا يروي إلا عن ثقة»<sup>٤</sup> و إسماعيل أيضاً من تلك الطبقة. نعم، روى زرارة عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: أن مجموع الفريضة و النافلة أربع و أربعون ركعة.<sup>٥</sup> و روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: أن مجموعهما ست و أربعون.<sup>٦</sup> و كانت الروايتان معمولاً بهما بين بعض الأصحاب إلى زمن الرضا عليه السلام. و أمّا في زمنه فكان الاختلاف قد ارتفع بسبب السؤال عنه عليه السلام. و الحاصل: أن الروايات الواردة قبل الرضا عليه السلام كانت مختلفة فبعضها دلّت على إحدى و خمسين، و بعضها على أربع و أربعين، و بعضها على ست و أربعين، و كانت جميعها معمولاً بها. و بعد ما سئل الفضل و إسماعيل و البزنطي، الرضا عليه السلام عمّا هو الحقّ من تلك الروايات المختلفة ارتفع الاختلاف و تبين أن مجموع الفرائض و النوافل إحدى و خمسون ركعة، و هو الذي تسالم عليه الأصحاب بعد ذلك.

هذا كلّه بناءً على عدم طريق للجمع بين الأخبار المختلفة.

و يمكن الجمع بينها بحمل الاختلافات الواردة في نافلتني العصر و المغرب على

- 
- ١- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ / ١؛ وسائل الشيعة ٤: ٥٤، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢٣.
  - ٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٧.
  - ٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١١.
  - ٤- اختيار معرفة الرجال: ٥٥٦ / ١٠٥٠.
  - ٥- وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ١ و ٣.
  - ٦- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ٢.

اختلاف المراتب في الاستحباب بأن تكون فضيلة نافلة العصر مثلاً تدرك مرتبتها العليا بإتيان ثمان ركعات و ما دونها بإتيان الأربع و هكذا.

و بالجملة: فالحمل على اختلاف المراتب في الاستحباب و الفضيلة طريق الجمع بين الأخبار المختلفة في الباب.

و أمّا عدم ذكر نافلة العشاء في بعض الأخبار<sup>١</sup> فإمّا أن يكون للتقيّة لترك بعض العامّة لها و إمّا أن يكون من جهة أنّ المقصود كان ذكر ما ثبت استحبابه أولاً و بالذات، و نافلة العشاء قد شرّعت لجعل عدد النافلة ضعفي الفريضة، أو لكونها عوضاً عن الوتر لو ترك، كما في بعض الأخبار، فليست هي من النوافل الثابتة بالأصالة ثانياً.

وليعلم: أنّ كون نافلة العشاء ركعتين من جلوس ممّا لم يقل به أحد من العامّة،<sup>٢</sup> بل أنكرها بعضهم مطلقاً كما عرفت. و قال بعضهم: إنّها ركعتان من قيام، و قال أبو حنيفة: إنّها ثمان ركعات، أربع قبل الفريضة و أربع بعدها.<sup>٣</sup>

والحاصل: أنّ اختلاف الروايات في عدد نافلتني العصر و المغرب يحمل على اختلاف مراتب الاستحباب، و عدم ذكر نافلة العشاء في بعضها، يحمل على كون المقصود بيان ما ثبت بالأصالة، و أمّا الخبر الوارد في نافلة الظهر<sup>٤</sup> من أنّها أربع ركعات فمضافاً إلى ضعف سنده يحمل على التقيّة، من جهة موافقته لمذهب

١-كرواية زرارة التي تقدّمت آنفاً.

٢-راجع: الخلاف: ١: ٥٢٥، المسألة ٢٦٦.

٣-المجموع: ٤: ٧؛ و راجع: الخلاف: ١: ٥٢٦، المسألة ٢٦٦؛ المعبر: ٢: ١٢؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٢٦٢، المسألة ٣.

٤- وسائل الشيعة: ٤: ٩٤، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٨، الحديث ٤.

أبي حنيفة، وراوي الخبر هو الحسين بن علوان و هو زيدي، و فقه الزيدية هو فقه الحنفية، و لم تذكر روايته هذه إلا في «قرب الإسناد»<sup>١</sup> و مؤلفه و إن كان اثني عشرياً إلا أن من عاداته ذكر الأخبار الضعيفة أيضاً، و مات ابن علوان في سنة مئتين و كان في زمن الصادق عليه السلام صغيراً، و نقله عن الصادق عليه السلام ليس من جهة اعتقاده بإمامته، بل بما أنه عليه السلام راوٍ من الرواة، و يعلم ذلك أيضاً من تعبيره عنه عليه السلام.  
و ينبغي التنبيه على أمور:

### التنبيه الأول: في أن النافلة عبادة مستقلة

لا شك أن نافلة كل من الفرائض عبادة مستقلة لا ارتباط لها بنوافل الفرائض الأخرى، فيجوز الإتيان بنافلة الظهر مثلاً و إن ترك غيرها من النوافل. و إنما الإشكال في أن نافلة الظهر مثلاً التي هي أربع صلوات بلا إشكال، و تكون بما هي صلاة، مصاديق متعددة لها، هل تكون بما هي نافلة الظهر و مأمور بها أيضاً متعددة أم لا؟

و بالجملة: فكما أن نافلة الظهر مثلاً أربع صلوات مستقلة، فهل تكون أربع نوافل مستقلة قد تعلق بها أربعة أوامر، بحيث لا ربط لإحداها بالأخرى، و يجوز التفكيك بينها في الامتثال، أو يقال: إنها و إن كانت بما هي صلاة متعددة و لكنّها بما هي نافلة للظهر، مرتبطة تعلق بمجموعها أمر واحد و يكون كل ركعتين منها جزءاً للمستحب، نظير صلاة جعفر عليه السلام<sup>٢</sup> فإنّها و إن كانت صلاتين و لكنهما من حيث صدق عنوان «صلاة جعفر» عليهما مرتبطان بلا إشكال و تعلق بمجموعهما أمر

١- قرب الإسناد: ١١٥ / ٤٠٣.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٤٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة جعفر بن أبي طالب، الباب ١، الحديث ١.

واحد و لا يترقّب الآثار المخصوصة بها إلا من المجموع، الظاهر من أخبار المسألة هو الارتباط، و كون مجموع الثمان مثلاً نافلة واحدة لا كونها أربع نوافل<sup>١</sup> و إن كانت بما هي صلاة متعدّدة.

و يستفاد من صاحب «الجواهر» استقلال كلّ ركعتين في كونهما مأموراً بهما على نحو الاستقلال. و نسب ذلك إلى العلامة الطباطبائي، و لعله قال ذلك في «مصابيح» إذ لم نجده في «الدرّة» و استدّل في «الجواهر» على ذلك «بالأصل؛ و بتحقيق الفصل المقتضي للتعدّد؛ و بعدم وجوب إكمال النافلة بالشروع فيها؛ و بأنّها شرّعت لتكميل الفرائض فيكون لكلّ بعض، قسط منه»،<sup>٢</sup> هذا. و أدلّته الأربعة كلّها مخدوشة.

أمّا الأصل فلعدم اعتباره في مقابل الدليل الاجتهادي، و قد عرفت أنّ المستفاد من ظواهر الأخبار و الفتاوى كون الثمان مثلاً بمجموعها نافلة الليل لا كون كلّ ركعتين نافلة له حتّى تكون نافلة الليل أربع نوافل مستقلّة، بحيث لو صلّى واحد منها يصدق على القارئ أنّه صلّى نافلة الليل، نظير صلاة جعفر، التي عرفت أنّ مجموع الصلاتين فيها نافلة واحدة قد تعلّق بها أمر واحد و عطية واحدة حباها النبي ﷺ لجعفر، كما ورد في الرواية.<sup>٣</sup>

هذا مضافاً إلى عدم أصل في المسألة سوى استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، كما قد يتوهّم.

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٤٧ و ٥١ و ٥٣، كتاب الصلاة، أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٦ و ١٦ و ٢١ و الباب ٢٨، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢- جواهر الكلام ٧: ٢٩.

٣- وسائل الشيعة ٨: ٤٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة جعفر بن أبي طالب، الباب ١.

و فيه: أنّ الارتباط غير الاشتراط، بدهة أنّه ليس معنى ارتباط الأجزاء اعتبار اشتراط بعضها ببعض، بل الارتباط بينها إنّما هو من جهة أنّه تعلّق بمجموعها أمر واحد حقيقي يتبعّض اعتباراً بتبعّض متعلّقه، كما أوضحناه في محلّه.

و أمّا ما ذكره من تحقّق الفصل المقتضي للتعدّد.

ففيه: أنّه يقتضي تعدّدها بما هي صلاة لا بما هي نافلة الظهر أو الليل مثلاً، و الأمر لم يتعلّق بها بما هي صلاة، بل تعلّق بها بما هي معنونة بعنوان ثانوي مثل كونها نافلة الليل مثلاً.

و أمّا ما ذكره من عدم وجوب إكمال النافلة بالشروع فيها.

ففيه: أنّ عدم وجوب الإكمال لا يدلّ على صدق عنوان المأمور به على كلّ ما أتى به من الركعات و إن كان أقلّ ممّا شرّعت، إذ من الممكن اعتبار الثمانية بنحو الارتباط عملاً واحداً مع إجازة رفع اليد عنه في الأثناء، و لا تدلّ هذه الإجازة على أنّ المأتيّ به ناقصاً أيضاً منطبقاً للعنوان المأمور به، أو يترتّب عليه أثر، و قد وقع نظير هذا الاشتباه من بعضهم في باب الجماعة، فاستدلّوا على جواز قصد الفرادى في الأثناء بأنّ الجماعة ليست بواجبة ابتداءً<sup>١</sup> و لا دليل على وجوب إدامتها بعد الدخول فيها فيجوز قطعها.

و فيه: ما ذكرناه آنفاً من أنّ جواز قطعها في الأثناء لا يدلّ على أنّ ما وقع منها وقع مصداقاً للجماعة الصحيحة الشرعية التي تترتّب عليها آثار مثل سقوط القراءة و نحوه.

و أمّا ما ذكره من أنّ تشريع النوافل لتكميل الفرائض.

١-راجع: مختلف الشيعة ٢: ٥٠٠، المسألة ٣٥٩؛ العروة الوثقى ٣: ١٢٧.



ففيه: أن ذلك حكمة للحكم ولا يقتضي جواز التقسيط و إلا لجاز الإتيان ببعض صلاة واحدة أيضاً.

و ممّا يدلّ على عدم تعدّد الأمر بتعدّد الصلوات التعبير عن نافلة الظهر مثلاً بأنّها ثمان ركعات،<sup>١</sup> و عدم التعبير بأنّها أربع صلوات فيدلّ ذلك على أنّ الأمر لم يتعلّق بعنوان الصلاة حتّى يتعدّد بتعددها، بل تعلّق بمجموع الثمان.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه» ما حاصله: إنّهُ لا ينبغي الاستشكال في جواز الاقتصار في نافلة المغرب على ركعتين و في نافلة العصر على أربع، لدلالة بعض الأخبار على ذلك، بل الظاهر جواز الإتيان بركعتين من نافلة العصر لما في بعض الأخبار الآمرة بالأربع بين الظهرين من التفصيل بإتيان ركعتين بعد الظهر و ركعتين قبل العصر.<sup>٢</sup> و بذلك ظهر أيضاً أنّه يجوز الاقتصار بستّ ركعات، منها لما في رواية سليمان بن خالد<sup>٣</sup> الآمرة بإتيان ستّ ركعات بعد الظهر و ركعتين قبل العصر،<sup>٤</sup> انتهى.

و ذكر بعد المسألة المتقدّمة ما حاصله: أنّ اختلاف الروايات في نافلتني المغرب و العصر يؤيّد عدم الارتباط. و فيما ذكره نظر.

أمّا أولاً: فلأنّ الروايات الدالّة على كون نافلة المغرب ركعتين<sup>٥</sup> أو نافلة العصر

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٦؛ و ٥٩، الباب ١٤.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٥١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٦.

٤- مصباح الفقيه ٩: ٣٤-٣٥.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ١ و ٢ و ٣.

أربع<sup>١</sup> متروكة غير معمول بها<sup>٢</sup> بين الأصحاب بعد زمن الرضاء<sup>٣</sup> كما عرفت، فلا يمكن أن يثبت بها حكم فقهي و هو جواز الاقتصار في المغرب على الركعتين و في العصر على الأربع كما هو المقصود.

هذا مضافاً إلى أنها لو جاز العمل بها فيجب الاقتصار فيها على موردها؛ أعني المغرب و العصر و لا يجوز الاستدلال بها على جواز الاقتصار في الظهر أيضاً على الأربع مثلاً لجواز كون الثمانية في الظهر مرتبطة و في العصر غير مرتبطة، فعلى فرض عدم ترك أخبار الأربع و الأربعين<sup>٣</sup> أو الست و الأربعين<sup>٤</sup> و حملها على اختلاف المراتب فهي إنما تدلّ على عدم الارتباط في العصر و المغرب فقط فلا تزاحم الظواهر الدالة على الارتباط في غيرهما.

و أمّا ثانياً: فلو سلّم دلالة هذه الروايات على جواز الاقتصار على الأربع في نافلة العصر و الركعتين في نافلة المغرب، فما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين أو الست<sup>٥</sup> في نافلة العصر. و الاستدلال له بما ذكره من الروايات غير تامّ جداً لوضوح عدم تنافي الروايات الدالة على الثمانية بنحو التفريق، مع ظهور ما دلّ على الثمانية بنحو الاجتماع.

و قد عرفت ظهور القسم الثاني في الارتباط و لا ينافي الارتباط من حيث التكليف و كون المجموع نافلة للعصر جواز التفريق في مقام العمل، و القسم الأول

١- وسائل الشيعة ٤: ٩٤، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٨، الحديث ٤.

٢- لا دليل على ترك الأصحاب لها، بل لعلهم جمعوا بينها و بين غيرها باختلاف المراتب كما صنعه الشيخ في «التهذيب». [المقرّر]

٣- وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ١ و ٣.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٤، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٥١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٦.

من الروايات لم يدلّ إلا على جواز التفصيل و التفريق عملاً بإتيان بعضها بعد الظهر و الباقي بعد العصر فإنه لما كان من سيرتهم التفريق بين الظهر و العصر و الإتيان بكلّ منهما في وقت فضيلته كما هو المتداول فعلاً بين أهل السنّة كانوا قد يأتون ببعض نافلة العصر أيضاً بعد الإتيان بالظهر، و هذا لا يدلّ على عدم كون المأتيّ به بعد الظهر نافلة للظهر أو نافلة للعصر مع أمر مستقلّ كما لا يخفى.

وليعلم: أنّ الجمع بين الظهر و العصر أو المغرب و العشاء من خصائص الشيعة، فإنّ المخالفين يفرّقون بينهما، و قد اصرّوا على الجمع بحيث قد امتازوا عن غيرهم بهذا العمل، فقد نقل أنّ يحيى صاحب الديلم لما خلاص من حبس هارون رآه جماعة في الطريق في أوّل الظهر أنّه صلّى نافلته، ثمّ فريضته، ثمّ نافلة العصر، ثمّ فريضته بلا فصل بينها فذهب رجل منهم إلى هارون، و قال ما حاصله: إني رأيت رجلاً من الهاشميين فرّ من السجن، فقال هارون: من أين علمت أنّه هاشمي، فقال: رأيتّه جمع بين صلاتيه.<sup>١</sup>

و قد تلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الظاهر في نافلة كلّ صلاة هو الارتباط و وحدة الأمر و أنّ اختلاف بعض الأخبار في عدد الركعات لا يدلّ على الخلاف، فكيف بالأخبار التي لم تخالف الأخبار المعمول بها في أصل العدد، و إنّما خالفتها في التعبير كخبر سليمان بن خالد<sup>٢</sup> الدالّ على الإتيان بالستّ من نافلة العصر بعد الظهر و تفريقها عن الركعتين الأخيرين، و مثله خبر رجاء ابن أبي الضحّاك الدالّ على أنّ الرضاء<sup>٣</sup> صلّى ستّاً من نافلتي الظهر و العصر أولاً، ثمّ أذن للفريضة، ثمّ

١- مقاتل الطالبين: ٣١٠-٣١٢.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٥١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٦.

أتى بالركعتين الباقيتين بين الأذان والإقامة،<sup>١</sup> فلا يدلّ تفريق الرضاعين مثلاً في مقام العمل على استقلال الستّة، بل لعله عليه السلام فعل ذلك من جهة إرادته تحقّق الفصل المستحبّ و لو بركتين بين الأذان والإقامة.

و اعلم: أنّ رجاء كان من رؤساء العسكر في زمن المأمون و بعده، و كان مأموراً من قبل المأمون لجلب الرضاعين وإشخاصه إلى خراسان، و لذا نقل أفعاله عليه السلام و كان من مستخدمي بني العباس إلى آخر عمره حتّى قتل،<sup>٢</sup> و صحّة رواياته غير معلومة، فافهم.

ثمّ إنّ على الارتباط بثلاثة الوتر مستقلة في قبال ثمانية الليل. و إنّما الإشكال في الوتر بالمعنى الأخصّ؛ أعني الواحدة. و قد يستفاد من بعض الروايات استقلاله أيضاً فتأمل في أخبار الباب حتّى يتّضح الحال.<sup>٣</sup>

### التنبية الثاني: في صلاة الغفيلة

روى الشيخ عليه السلام في «المصباح» عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد و قوله: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾ إلى قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾،<sup>٤</sup> و في الثانية الحمد و قوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾<sup>٥</sup> إلى آخر الآية، فإذا فرغ من القراءة رفع

١- وسائل الشيعة ٤: ٥٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢٤.

٢- تاريخ البيهقي ٢: ٤٨٨؛ تاريخ الطبري ٧: ١٢٧.

٣- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٦٢-٦٦، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٥.

٤- الأنبياء (٢١): ٨٧-٨٨.

٥- الأنعام (٦): ٥٩.

يديه و قال: اللهم إني أسألك بمفتاح الغيب...، و سأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل<sup>١</sup>. و عن السيّد رضي الدين ابن طاوس رحمته الله في كتاب «فلاح السائل» بإسناده، عن هشام بن سالم نحوه، و زاد: «فإن النبي صلّى الله عليه وآله قال: لا تتركوا ركعتي [الغفيلة] و هما بين العشاءين»،<sup>٢</sup> انتهى.

و النقل عن النبي صلّى الله عليه وآله يحتمل أن يكون من كلام ابن طاوس، و يحتمل أن يكون من كلام الإمام عليه السلام و إن كان الثاني أظهر.<sup>٣</sup>

و روى سماعة و وهب بن وهب و السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «تفّلوا في ساعة الغفلة و لو بركعتين خفيفتين فإنّهما تورثان دار الكرامة».

قال الصدوق بعد نقل الرواية: و في خبر آخر: «دار السلام و هي الجنّة و ساعة الغفلة بين المغرب و العشاء الآخرة»،<sup>٤</sup> انتهى.

و الظاهر أنّ عبارة: «و ساعة...» من كلام الصدوق. و زاد الشيخ رحمته الله بعد نقل الرواية في «التهذيب»: قيل: يا رسول الله و ما ساعة الغفلة؟ قال: «ما بين المغرب و العشاء».<sup>٥</sup>

١- مصباح المتهجّد: ٩١؛ و راجع: وسائل الشيعة ٨: ١٢١، كتاب الصلاة، أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٢- فلاح السائل: ٤٣٠ - ٤٣١ / ٢٩٥؛ مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣، كتاب الصلاة، أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الباب ١٥، الحديث ٣.

٣- إذ من البعيد تعليل ابن طاوس قول الإمام عليه السلام بقول النبي صلّى الله عليه وآله. نعم، لا يبعد تعليل الإمام عليه السلام قول نفسه بقول النبي صلّى الله عليه وآله. [المقرّر]

٤- الفقيه ١: ٣٥٧ / ١٥٦٤؛ وسائل الشيعة ٨: ١٢٠، كتاب الصلاة، أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الباب ٢٠، الحديث ١.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ٢٤٣ / ٩٦٣.

و عن ابن طاوس رضي الله عنه أنه زاد بعد نقل الرواية في الكتاب المذكور، قيل: يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: «يقرأ فيهما الحمد وحدها». قيل: يا رسول الله، متى أصليهما؟ قال: «ما بين المغرب والعشاء»،<sup>١</sup> انتهى.

و عن الصدوق في «الفقيه» عن الباقر عليه السلام: «أن إبليس يبث جنود الليل من حين تغيب الشمس إلى مغيب الشفق و يبث جنود النهار من حين يطلع الفجر إلى مطلع الشمس»، و ذكر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول: «أكثرُوا ذكرَ الله عزَّ و جلَّ في هاتين الساعتين و تعوذوا بالله عزَّ و جلَّ من شرِّ إبليس و جنوده و عوذوا صغاركم في هاتين الساعتين فإنَّهما ساعتا غفلة»،<sup>٢</sup> انتهى.

و روى الشيخ عليه السلام في «المصباح» أيضاً عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أوصيكم بركعتين بين العشاءين، يقرأ في الأولى «الحمد» و ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ﴾ ثلاث عشرة مرّة، و في الثانية «الحمد» مرّة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ خمس عشرة مرّة فإنّه من فعل ذلك في كلّ شهر كان من الموقنين - المتّقين خ . ل - فإن فعل ذلك في كلّ سنة كان من المحسنين، فإن فعل ذلك في كلّ جمعة مرّة كان من المخلصين - المصلّين خ . ل - فإن فعل ذلك مرّة كلّ ليلة زاحمني في الجنّة، و لم يحصّ ثوابه إلاّ الله تعالى».<sup>٣</sup>

وليعلّم: أن سماعاً من أصحاب الصادق عليه السلام من الطبقة الخامسة صاحب كتاب

١- فلاح السائل: ٤٣٤ - ٤٣٥ / ٣٠١؛ مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣، كتاب الصلاة، أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الباب ١٥، الحديث ٢.

٢- الفقيه ١: ٣١٨ / ١٤٤٤.

٣- مصباح المتّهجد: ٩٠؛ وسائل الشيعة ٨: ١١٨، كتاب الصلاة، أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الباب ١٧، الحديث ١.

نقله عن الصادق عليه السلام<sup>١</sup> و وهب بن وهب و يكنى بأبي البخري من علماء العامة، و كان حافظاً لأحاديث كثيرة. و نقل كتاباً عن الصادق عليه السلام و كان يكذبه الناس غالباً في نقله.<sup>٢</sup>

إذا عرفت ذلك: فيقع الكلام تارة: في أنّ النافلة المأمور بها في ساعة الغفلة هل هي متّحدة مع صلاة الغفيلة التي تضمّنها رواية هشام<sup>٣</sup> أم لا؟

و أخرى: في أنّ صلاة الغفيلة أو الوصيّة<sup>٤</sup> متّحدة مع نافلة المغرب أم لا؟ فنقول: أمّا الجهة الأولى: فالظاهر فيها هو التعدّد و عدم الاتّحاد و إن جاز التداخل في مقام الامتثال، بداهة أنّ الرواية الدالّة على التنقّل في ساعة الغفلة إنّما تدلّ على أنّ المطلوب عدم خلوّ هذا الزمان من النافلة، فالمطلوب فيها أمر عامّ ينطبق على القليل و الكثير حتّى الركعتين، سواء أتى بهما بصورة الغفيلة أم لا، و الرواية الدالّة على الغفيلة تدلّ على عنوان آخر. غاية الأمر عموم العنوان الأوّل بالنسبة إلى الثاني فيمكن تداخلهما في مقام الامتثال، و أمّا في مقام الأمر فهما عنوانان مستقلّان تعلق بكلّ منهما أمر على حدة.

و بيان أوضح: لما كان من سيرة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم التفريق بين المغرب و العشاء فكان

١- لاحظ: الصفحة ٥٦٦ و راجع: خلاصة الأقوال: ٣٥٦ / ١٤١٠؛ رجال النجاشي: ١٩٣ / ٥١٧.

٢- تهذيب الأحكام ١: ٣١ / ٨٣؛ الاستبصار ١: ٤٨ / ١٣٤؛ رجال النجاشي: ٤٣٠ / ٨٣؛ خلاصة الأقوال: ٤١٤ / ١٦٧٩؛ الفهرست: ٢٥٦ / ٧٧٧؛ اختيار معرفة الرجال: ٣٠٩ / ٥٥٩؛ تعليقة على منهج المقال:

٣٥٦.

٣- مصباح المتهجّد: ١٠٦ - ١٠٧؛ و راجع: وسائل الشيعة ٨: ١٢١، كتاب الصلاة، أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٤- هي صلاة في الركعة الأولى: «الحمد» و «إذا زلزلت» ثلاث عشرة مرّة و في الثانية: «الحمد» مرّة و «قل هو الله أحد» خمس عشرة و مرّة... التي سينقلها آنفاً من «المصباح».

يأتي بالعشاء بعد ذهاب الشفق، وهكذا استقرت سيرة المسلمين صار هذا سبباً لاجتماع بعض الناس في الفترة الواقعة بين الصلاتين على ذكر الأمور الباطلة و اشتغالهم باللغو والغيبة و نظائرها، فوقع الحث على صرف هذه الفترة في النافلة فالمطلوب مطلق التنفل في هذا الوقت المانع عن صرف الوقت فيما لا يعني، و هذا العنوان ينطبق على كل نافلة بأي صورة كانت حتى الغفيلة و الوصية، و نافلة المغرب و نحوها فيتمثل بإتيان نافلة المغرب و الغفيلة أيضاً لوجود الأعم في ضمن الأخص.

و بعبارة أخرى: لو تعلق أمران بعنوانين فإما أن بينهما المساوات في الصدق أو العموم المطلق أو من وجه أو التباين ففي الأخير لا إشكال في عدم التداخل، و أما في غيره فيتداخلان في مقام الامتثال و إن لم يقصد العنوانين معاً، إذا لم يكونا من العناوين القصدية التي قوامها بالقصد كما سيأتي بيانها، و التداخل في مقام الامتثال لا ينافي تعدد الأمر<sup>١</sup> من جهة تعدد العنوان المتعلق به.<sup>٢</sup>

و أما الجهة الثانية: ففيها وجوه ثلاثة يترتب على الأول منها اتحاد الغفيلة أو

١- هذا في غير المتساويين للزوم لغوية أحد الأمرين إلا أن يحمل أحدهما على التأكيد. [المقرر]

٢- قد يقال: إن الذيل الذي زاده في «فلاح السائل» في رواية الغفيلة بناءً على كونه من كلام الصادق عليه السلام كما هو الظاهر مما يدل على اتحاد صلاتي الغفلة و الغفيلة ذاتاً. وفيه: أنهما مختلفتان عنواناً بالبداية، حيث إن الغفيلة ركعتان لا أزيد، و يشترط فيها صورة مخصوصة و الغفلة أقلها الركعتان و لا يشترط فيها صورة خاصة و لا عدد مخصوص، بل يجوز إتيانها و لو بركعتين خفيفتين كما يجوز بالأكثر فالحق اختلافهما ذاتاً و إن تداخلتا بحسب الامتثال. و أما تعليل الإمام بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا دلالة له على الاتحاد لجواز تعليل الأخص بالأعم و الغفيلة أخص من صلاة الغفلة كما لا يخفى، كما أن صلاة الغفلة أخص من مطلق الذكر المطلوب في ساعة الغفلة، كما دل عليه خبر «الفييه» المروي عن الباقر عليه السلام و قد قدّمناه. راجع: الفقيه ١: ٣١٨ / ١٤٤٤. [المقرر]



الوصية مع نافلة المغرب ذاتاً و عنواناً، و على الثاني منها اختلافهما معاً ذاتاً و تباينهما معاً صدقاً، و على الثالث منها الاختلاف ذاتاً و عدم التباين صدقاً حتى يصلح التداخل في مقام الامتثال.

الوجه الأول أن يقال: إنه حيث كان الإتيان بنافلة المغرب بين العشاءين متداولاً بين المسلمين، بحيث كانوا يعلمون بثبوتها بين المغرب و العشاء و كانوا لا يتركونها في مقام العمل فكان قوله ﷺ: «من صَلَّى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى...»<sup>١</sup> إرشاداً إلى إثبات كيفية خاصة للركعتين من النافلة التي كانوا يعلمون بثبوتها بين المغرب و العشاء، و أنه يترتب عليهما أثر مخصوص لو أتى بهما بهذه الصورة الخاصة، فليس هنا أمر جديد بعنوان جديد، فالرواية ناظرة إلى بيان أن الإتيان بالركعتين مما ثبت سابقاً بهذه الصورة الخاصة، موجب لترتب أثر مخصوص عليهما.

فعلى هذا يجوز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الصورة و يترتب عليهما الأثر، و أمّا لو أتى بالأربع بغير هذه الصورة فلا يشرع بعدها الإتيان بركعتين آخرين باسم الغفيلة مثلاً لعدم تعلق أمر الغفيلة بصلاة على حدة.

الوجه الثاني أن يقال: إن المسلمين حيث استقرت سيرتهم على الإتيان بنافلة المغرب بعد فريضته صار في ارتكازهم نافلة المغرب من توابعها و تشريفاتها المتصلة بها فكان معنى قول الصادق ﷺ: «من صَلَّى بين العشاءين ركعتين...» من صَلَّى بين فريضة المغرب مع توابعها و تشريفاتها و بين فريضة العشاء ركعتين...

١ - مصباح المتهجد: ٩١؛ وسائل الشريعة ٨: ١٢١، كتاب الصلاة، أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الباب

فمقصوده عائلاً بيان ركعتين أخريين وراء ما استقرت سيرتهم على إتيانه. و السرّ في ذلك أنّ اتّصال النافلة بالفريضة صار بحيث يفهم من قوله عائلاً: «بين العشائين» أنّ المراد بين المغرب و ما هو من توابعه و بين العشاء.

فعلى هذا تكون نافلة المغرب مع الغفيلة متباينتين لا يمكن انطباقهما على فرد واحد فلو أتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة لم يسقط أمر الغفيلة حتّى يوتى بركعتين بعد النافلة بالصورة المخصوصة.

الوجه الثالث<sup>١</sup> أن يقال: إنّه لا ذا و لا ذاك، بل تكون نافلة المغرب عنواناً مستقلاًّ تعلّق بها الأمر و تكون من الرواتب و الغفيلة أيضاً لها عنوان مستقلّ تعلّق بها أمر مستقلّ و يترتب عليها آثار مخصوصة كقضاء الحاجة مثلاً.

غاية الأمر: أنّ نافلة المغرب حيث كانت لا بشرط بحسب الصورة و الغفيلة

١- اعلم أنّ الظاهر من الأدلّة هو الوجه الثالث. وإشكال الأستاذ عليه مدفوع بوقوع نظيره كصوم رمضان الواقع شرطاً للاعتكاف و لا مانع عقلاً من كون شيء واحد مصداقاً لأمر استقلالي و أمر ضمني. وليعلم: أنّ النزاع في التداخل و عدمه إنّما يجري على الوجه الثالث لابتناؤه على وجود تكليفيين متعلّقين بعنوانين غير متباينين، و بيان التداخل هو أن يقال: إنّ متعلّق كلّ من الأمرين مطلق غير مقيد بكونه فرداً مغايراً للفرد المأتيّ به بقصد الأمر الآخر، لأنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة لا الفرد، مضافاً إلى بداهة عدم نظر كلّ أمر وارد في الشريعة إلى الأوامر الأخر حتّى يقيد متعلّقه بمغايرته لمتعلّقه هذا. ولكن يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق وإن كان ذلك إلا أنّ الظهور العرفي انعقد على خلافه نظير ما ذكره الأستاذ مدّ ظله في الوجوب العيني و الكفائي فإنّ المتعلّق في الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة حتّى عن قيد صدورها عن المكلف و في العيني هو الطبيعة المقيدة بكونها صادرة عن المكلف، و على هذا فمقتضى الإطلاق الكفائية و لكنّ الظهور يقتضي العينية، إذ الظاهر من كلّ أمر اقتضائه لطبيعة صادرة ممّن توجه إليه الأمر فكذلك يمكن أن يقال: إنّ كلّ أمر يقتضي بحسب فهم العرف الإتيان بالطبيعة المتعلّقة بداعيه فقط. و بعبارة أخرى: ظاهر كلّ أمر اقتضائه امتثالاً على حدة، إذ المقصود من الأمر هو البعث و كلّ بعث يقتضي انبعاثاً بنفسه، فافهم وتأمل جيّداً. [المقرّر]

أيضاً، لم تشترط بإتيانها بعد نافلة المغرب كان للمكلف الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بصورة الغفيلة حتى يتداخل الأمران في مقام الامتثال كما أن له الإتيان بالغفيلة أولاً ثم بالنافلة و بالعكس.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنه بناءً على الوجه الأوّل ليس هناك إلاّ مستحبّ واحد و بناءً على الوجه الثاني هناك مستحبّان متبائنان و بناءً على الوجه الثالث لنا مستحبّان يمكن أن يتداخلا.

و يشكل الوجه الثالث بأنه بناءً على كون أربع ركعات في نافلة المغرب مرتبطة، كما قوّيناه يكون الركعتان منها مأموراً بهما بالأمر الضمني و ركعتا الغفيلة مأموراً بهما بالأمر النفسي و على التداخل يلزم كون الإتيان بالركعتين امتثالاً للأمر الضمني و الأمر النفسي معاً، فبالاعتبار الأوّل غير تامّ و بالاعتبار الثاني تامّ، فيلزم كونه تاماً و غير تامّ. و كيف كان: ففي المسألة وجوه ثلاثة و يأتي الوجوه بعينها في صلاة الوصيّة بالنسبة إلى نافلة المغرب.

و اعلم أنه حيث كان التفريق بين العشائين و تأخير العشاء الآخرة إلى ذهاب الشفق، ممّا استقرّت عليه سيرة المسلمين في الصدر الأوّل كان المتبادر من قوله ﷺ: «من صلّى بين العشائين» بين الوقتين اللذين يصلّي فيهما الفريضتان؛ أعني من ذهاب الحمرة إلى ذهاب الشفق، فلذا قوّينا أنّ وقت الغفيلة ينقضي بذهاب الشفق. و الحاصل: أنّ المتبادر من قوله ﷺ: «تشرّيع صلاة في الوقت الواقع بين الصلاتين المفروض أدائهما في وقت فضيلتهما لا تشرّيع صلاة بين الصلاتين و إن أُخّر العشاء إلى نصف الليل.

### التنبية الثالث: في بيان حكم قصد التعيين

إنه بناءً على تغاير الغفيلة مع صلاة الغفلة أو مع النافلة و جواز التداخل في مقام الامتثال فهل يجب قصد كلا العنوانين في تحققهما أو يتحققان وإن قصد أحدهما إذا كانت الصورة المأتي بها من مصاديق كلا العنوانين؟  
و المسألة مبتنية على بيان حكم قصد التعيين بنحو الإجمال و الإشارة إلى الموارد التي يجب فيها ذلك.

فنقول: قد يتوهم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فليل: لو كان هناك عنوانان مشتركان في المصاديق بحيث يجوز أن تكون صورة واحدة مصداقاً لهذا العنوان تارة، و لذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلف مأموراً بكلا العنوانين يجب عليه في مقام الامتثال تعيين العنوان الذي يريد امتثال أمره و إن لم يكن مأموراً إلا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفي قصد امتثال الأمر المتوجه إليه. و هذا التوهم فاسد لعدم ارتباط مسألة قصد التعيين بمسألة قصد الامتثال. بل التحقيق في المسألة هو أن يقال: إن العناوين الواقعة تحت الأمر على قسمين:

الأول: العناوين القصدية التي يكون انطباقها على صورها موقوفاً بحسب الذات على القصد بحيث لا تصير الصورة المأتي بها منطبقة للعنوان إلا بالقصد، و هذا من غير فرق بين أن يكون هذا العنوان متعلقاً للأمر أم لا، و أمثلة ذلك كثيرة. فمنها: التعظيم فإنه عنوان ينطبق على الانحناء مثلاً إذا أتى به بقصد هذا العنوان لا مطلقاً.

و منها: عنوان الظهريّة و العصرية و نحوهما من عناوين الفرائض فإن انطباقها

على صورة الصلاة المأتي بها خارجاً يتوقف على إتيانها بقصد أحدها. ويدل على ذلك ما دل على وجوب العدول مثلاً من العصر إلى الظهر، إذا تذكّر في الأثناء عدم الإتيان بالظهر و البناء على كونه ظهراً و الإتيان بالظهر بعد العصر، إذا تذكّر ذلك بعده، و كذلك في سائر الفرائض فإنه لو لم يكن الظهرية و العصرية مثلاً من العناوين القصدية، بل كان الظهر اسماً لما يصلي أولاً و العصر اسماً لما يصلي ثانياً لم يكن معنى لتحقق العصر قبل الظهر حتى يصح العدول<sup>١</sup> في بعض الموارد و يحكم بصحتها عصراً في بعضها. و بالجملة: فأمثلة العناوين القصدية في الشرع كثيرة.

القسم الثاني: ما لا يتوقف انطباقها على صورها على القصد، بل تنطبق على الصور بنفس تحقق الصور خارجاً و إن كانت الصور مشتركة بين عناوين كثيرة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إن كان العنوان المأمور به من القسم الأوّل لزم في مقام الامتثال قصد العنوان سواء اشتركت صورة العمل بين عنوانين أو عناوين متكررة أم لا و سواء تعلّق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، و إن كان من القسم الثاني لا يجب قصد العنوان في جميع الصور، فعلم من ذلك أنّ قصد العنوان المأمور به ليس من شؤون الامتثال حتى يجب ذلك مقدّمة لتحقق قصد الأمر الخاص المتعلّق به و لا يجب ذلك مع وحدة الأمر كما توهم.

إذا تبين ذلك فاعلم: أنّ النوافل الرواتب لا شك في كونها من العناوين القصدية<sup>٢</sup>

١- و هو العدول من العصر إلى الظهر، راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٩٠-٢٩٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٣، الحديث ١ و ٣ و ٥.

٢- يدل على ذلك كون الثمانية أو الأربعة أو نحوهما منها مرتبطة مأموراً بها بأمر واحد كما ذكرنا.

و صلاة الغفلة لا شك في عدم كونها منها، إذ المقصود من الأمر بها عدم إخلاء هذا الوقت من الصلاة كما عرفت. نعم يبقى الكلام في الغفلة و الوصية و نحوهما، فهل تكونان من العناوين القصدية أم لا، فيتحققان بنفس تحقق صورتها و لو لم يقصد بها أحدهما، بل أتى بها بقصد نافلة المغرب مثلاً؟ فيه وجهان.

و لقائل أن يقول: إن قوله: «من صلى بين المغرب و العشاء ركعتين...»؛ ظاهر في ترتب الأثر كقضاء الحاجة مثلاً على نفس تحقق هذه الصورة الخاصة و إن لم يقصد عنوان الغفلة مثلاً.

### التنبيه الرابع: في وجوب الجلوس في الصلاة الوتيرة

قد تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأول على وجوب الجلوس في الوتيرة و لم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها؛ و المذكور في كتب القدماء المعدة لبيان الأصول المتلقاة عنهم عليه السلام أيضاً أن الثابت بعد العشاء ركعتان من جلوس تعدان بركة،<sup>١</sup> على وفق الأخبار الكثيرة الواردة فيها كخبري فضيل بن يسار الذي هو من الطبقة الرابعة،<sup>٢</sup> و كذلك خبر البنزطي<sup>٣</sup> الذي هو من الطبقة السادسة منهم و مثلها خبر الأعمش<sup>٤</sup> و فضل بن شاذان<sup>٥</sup> و هشام المشرقي<sup>٦</sup> و خبر أبي عبدالله القزويني

١- الهداية: ١٣٢؛ المقنعة: ٩١؛ رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١؛ النهاية: ١١٩؛ المبسوط ١: ٧١؛ المهذب ١: ٦٨؛ الوسيلة: ٨١؛ غنية النزوع ١: ١٠٦؛ السرائر ١: ١٩٣؛ الجامع للشرائع: ٥٨.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٤٥-٤٦، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٥٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢٥.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٥٤، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢٣.

٦- وسائل الشيعة ٤: ٩٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٩، الحديث ٩.

المأخوذ من كتاب علي بن حاتم.<sup>١</sup> و بالجملة: فقد اتفقت الفتاوى إلى زمن الشهيد على وفق الروايات الكثيرة على ثبوت الجلوس في الوتيرة بحيث لو كنّا في زمن الشهيد، لكنّا نرى القول بالقيام فيها خرقاً لإجماعهم.

نعم، هناك روايتان تدلّان على جواز القيام.

فالأولى: رواية الحارث بن المغيرة النصري قال: «... و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما و هو قاعد و أنا أصليهما و أنا قائم...»<sup>٢</sup>.

و الثانية: رواية سليمان بن خالد قال: «... و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مئة آية قائماً أو قاعداً و القيام أفضل...»<sup>٣</sup>.

و قد يجمع بينهما و بين ما دلّ على الجلوس بالتخيير، و لكنّ الظاهر أنّ الفتوى بجواز القيام مشكل لما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالّة على الجلوس و كونهما تعدّان بركة من قيام، مضافاً إلى ذكرها كذلك في الكتب المعدّة لخصوص المسائل المتلقاة عنهم عليه السلام.

و مضافاً إلى أنّه يدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الواردة في بيان مجموع عدد الفرائض و النوافل و كونها إحدى و خمسين، حيث تدلّ على عدّ الوتيرة ركعة واحدة و عدّها ركعة إنّما يصحّ مع ثبوت الجلوس فيها و إلّا فلا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركة من قيام و أمّا روايتا القيام فكانتا متروكتين إلى زمن الشهيد كما عرفت. نعم هو أفتى بجواز القيام في «الدروس»<sup>٤</sup> و «اللمعة»<sup>٥</sup> و تبعه الشهيد

١- وسائل الشيعة ٤: ٩٦، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٩، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٥١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٦.

٤- الدروس الشرعية ١: ١٣٦.

٥- اللمعة الدمشقية: ٣٣.

الثاني<sup>١</sup> و المحقق الثاني<sup>٢</sup> و من بعد ذلك اشتهر الفتوى بذلك، و لكن ذلك منهم خرق لإجماع المتقدمين المطلعين على مذاق الأئمة، إذ تلقوا الأصول عنهم يداً بيد، حيث لم يقع في فقهنها فترة، بل كان منّا في كلّ زمان من هو بصدد تلقي فتاوى الأئمة عن المشايخ إلى أن وصلت بيد الأساطين مثل الشيخ و نظائره.

فالأولى حمل الروايتين على التقيّة، حيث ليس في مخالفتنا من يقول بكون نافلة العشاء ركعتين من قعود، بل قال أبو حنيفة: أنّهما ثمان ركعات، أربع قبلها أربع بعدها، و منهم من قال: إنّها ركعتان من قيام<sup>٣</sup>.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني بعد ما أفنى بجواز القيام قال: إنّ الأصل فيها الجلوس<sup>٤</sup>.  
ثمّ إنّ القائلين بجواز القيام نازعوا في أنّ ركعتي القيام أيضاً هل تعدّان بركعة أم لا؟ و اعترض على ذلك كاشف اللثام<sup>٥</sup> بأنّ الركعتين للقيام لا معنى لقيامهما مقام الركعة و هو إشكال جيّد. و قد عرفت تنافي عدّهما ركعتين مع أخبار إحدى و خمسين التي عرفت تسالم الأصحاب عليها بعد زمن الرضا عليه السلام فافهم.

### التنبيه الخامس: في سقوط الوتيرة في السفر

لا إشكال في سقوط نافلة الظهرين في السفر و في ثبوت نافلة الصبح و المغرب و إنّما الإشكال في نافلة العشاء؛ أعني الوتيرة و المشهور بين الإمامية سقوطها<sup>٦</sup>.

١- مسالك الأفهام ١: ١٣٧؛ الروضة البهية ١: ١٤٥.

٢- جامع المقاصد ٢: ٩.

٣- المغني، ابن قدامة ١: ٧٩٨؛ المجموع ٤: ٨؛ وراجع: المعتمد ٢: ١٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢، المسألة ٣.

٤- الروضة البهية ١: ١٤٥.

٥- كشف اللثام ٣: ١٢.

٦- راجع: المقنعة: ٩١؛ المبسوط ١: ٧١؛ المعتمد ٢: ١٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٢، المسألة ٩؛



وَادَّعَى فِي «السرائر» عليه الإجماع<sup>١</sup> و مثله ظاهر «الغنية»<sup>٢</sup> و قال الشيخ و ابن فهد عليه السلام بالثبوت.<sup>٣</sup> و يدلّ على السقوط إطلاق رواية عبدالله بن سنان<sup>٤</sup> و رواية حذيفة بن منصور<sup>٥</sup> و رواية أبي بصير<sup>٦</sup> و عموم التعليل الواقع في خبر أبي يحيى الحنّاط، حيث قال عليه السلام: «يا بني! لو صلحت النافلة في السفر تَمَّتْ الفريضة»<sup>٧</sup> و الراوي عن أبي يحيى، حسن بن محبوب و علي بن الحكم و كلاهما من الطبقة السادسة من أصحاب الرضا عليه السلام.<sup>٨</sup> و يدلّ على الثبوت رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «و إنّما صارت العتمة مقصورة و ليس تترك ركعتيها لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين و إنّما هي زيادة في الخمسين تطوّعاً لیتَمَّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوّع».<sup>٩</sup>

و يشعر بذلك أيضاً رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الصلاة تطوّعاً في السفر، قال: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئاً نهراً».<sup>١٠</sup>

■ ﴿﴾ مفتاح الكرامة ٢: ١٠؛ كشف اللثام ٣: ١٥؛ مستند الشيعة ٥: ٤٣٣؛ جواهر الكلام ٧: ٤٤.

١- السرائر ١: ١٩٤.

٢- غنية النزوع ١: ١٠٦-١٠٧.

٣- النهاية: ٥٧؛ المهذب البارع ١: ٢٨٣.

٤- وسائل الشيعة ٨: ٥٠٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٦، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعة ٨: ٥٠٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٦، الحديث ١.

٦- وسائل الشيعة ٤: ٨٣، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢١، الحديث ٧.

٧- وسائل الشيعة ٤: ٨٢، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢١، الحديث ٤.

٨- لاحظ: الصفحة ٥٦٧؛ رجال الطوسي: ٣٣٤ / ٩٧٨ و ٣٦١ / ٣٥٤٤؛ الفهرست: ٩٦ / ١٦٢ و ١٥١ /

٣٧٦؛ خلاصة الأقوال: ٩٦ / ٢١٥ و ١٧٧ / ٥٢٥؛ تجريد الأسانيد ١: ١٥.

٩- وسائل الشيعة ٤: ٩٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٩، الحديث ٣.

١٠- وسائل الشيعة ٤: ٨١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢١، الحديث ١.

و هما أخصّ بالنسبة إلى ما دلّ على السقوط لورودها في مقام بيان حكم مطلق النافلة في السفر، فاللازم تخصيصها بالروايتين و لكن في طريق رواية الفضل عبدالواحد بن عبدوس و علي بن محمد القتيبي، و لم يثبت توثيقهما. قال المحقق الأردبيلي رحمته الله: «أنه لو لم يكن إجماع على الخلاف لعملنا برواية الفضل». <sup>١</sup> و قال في «المدارك»: «لو لم يكن ضعف في الحديث لعملنا به». <sup>٢</sup> فنحن نقول: لو لم يكن إجماع على الخلاف وضعف في الحديث لعملنا به.

و العجب من صاحب «مفتاح الكرامة» حيث قال: «و روى الصدوق في «العيون» عن رجاء بن أبي الضحّاك - الذي صاحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى خراسان - أنّ الرضا عليه السلام كان يصلّي الوتيرة في السفر». <sup>٣</sup> و ليس في الرواية هذا المعنى، بل الرواية تدلّ على أنه عليه السلام في المواضع التي كان يأتي بنوافل الظهرين كان يترك الوتيرة أيضاً و هذه المواضع هي مواقع قصد الإقامة. <sup>٤</sup>

وليعلم: أنّ فضل بن شاذان مات في سنة ٢٥٨؛ أعني سنتين قبل وفات الحسن العسكري عليه السلام و شهادة الرضا عليه السلام كان في سنة ٢٠٢ و كان الفضل ينقل علل الأحكام فيقول له علي بن محمد ممّن تروي ذلك فيقول: كلّ ذلك سمعته من الرضا عليه السلام و لا يكون طول الزمان بين موته و شهادة الرضا عليه السلام موجباً لسوء الظنّ به لأنّ الفضل من ثقة الأصحاب فيمكن طول عمره.

١- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨.

٢- مدارك الأحكام ٣: ٢٧.

٣- مفتاح الكرامة ٥: ٣٦.

٤- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٥٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب

١٣، الحديث ٢٤.

نعم، بينه وبين الصدوق واسطتان و هما علي بن محمّد و عبدالواحد و لم يثبت توثيقهما كما عرفت.<sup>١</sup>

### التنبيه السادس: في بيان سقوط التطوّع في السفر

هل الأربعة المزيدة في يوم الجمعة تسقط في السفر أم لا؟ الظاهر هو السقوط، و إن ذكره بعضهم بنحو التردد و وجه السقوط أنّها من النوافل الراتبّة. غاية الأمر: ثبوتها في الجمعة فقط فتسقط كسائر الرواتب. و الأخبار الدالّة على سقوط التطوّع في السفر تحمل على الرواتب ضرورة ثبوت غيرها فيه، فافهم و تأمل جيّداً.

١- و هناك أمر آخر يجب أن ينبّه عليه أيضاً و قد أشار إليه الأستاذ دام ظلّه و هو أنّه هل يسقط النافلة في أماكن التخيير مطلقاً أو يثبت مطلقاً أو يفصل بين ما إذا اختار التمام أو القصر؟ فيه وجوه. والذي ينبغي أن يقال: إنّ أدلّة النوافل مطلقّة تعمّ الحضر و السفر و ليست مهملة، كما قد يتوهم من بعض العبائر، إذ لو لم يكن أدلّة سقوطها في السفر لكننا نقول بثبوتها في السفر و الحضر لكن دلّت أدلّة خاصّة على سقوطها في السفر و هي لا تشمل أماكن التخيير فيرجع إلى إطلاق الأولى و وجه عدم شمولها لهذه الأماكن أنّها على قسمين:

الأول: ما مضمونه أنّ الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء و هو يدلّ على تعيين الركعتين و أنّه يتفرّع على ذلك عدم ثبوت شيء قبلهما و بعدهما، فلو دلّ دليل في موضع خاصّ كأماكن التخيير على ارتفاع تعيين الركعتين ارتفع ما تفرّع عليه أيضاً و على فرض الشكّ في ارتفاعه أيضاً يرجع إلى إطلاق أدلّة النوافل.

الثاني: ما مضمونه أنّه لو صلحت النافلة تمّت الفريضة و لا يدلّ على أزيد من أنّه لا معنى لصلاحيّة النافلة مع ثبوت القصر في الفريضة و أمّا مع صلاحية التمام في الفريضة فلا دلالة في الرواية على عدم صلاحية النافلة حينئذٍ فيرجع إلى الإطلاقات. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الروايات على عدم السقوط و قد عقد لها باب في آخر كتاب الصلاة من «الوسائل»، فافهم. [المقرّر]



## الفصل الثاني

### في المواقيت<sup>١</sup>

من الشرائط المعتبرة في الصلوات المفروضة، الوقت. و اعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه، بل هو من ضروريات الإسلام أو الفقه. و أوقات الفرائض اليومية موسّعة أيضاً بلا إشكال من أحد، عدا ما يحكى عن أبي حنيفة و جماعة فانكروا التوسعة بزعم عدم إمكانها عقلاً، فقال أبو حنيفة: باتّصافها بالوجوب في آخر الوقت، إذ قبل ذلك يجوز تركها إجماعاً،<sup>٢</sup> و لا يهمنّا التعرّض لنقل كلماتهم حيث أشبعنا الكلام في الأصول في تصوير الواجب الموسّع.

و إجماله أنّ الوجوب في الواجبات الموسّعة يتعلّق بكليّ مقيد بالوقت الواسع و التخيير بين أجزاء الوقت عقلي لا شرعي، ففي صلاة الظهر مثلاً يكون المأمور به هو الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين؛ أعني من الظهر إلى الغروب و هذه الطبيعة

---

١- وقد شرع فيها الكلام الأستاذ مدّ ظلّه بعد ما فرغ من صلاة المسافر. [المقرّر]

٢- راجع: بداية المجتهد ١: ٩٤ و ٩٧ و ٩٩؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٨١؛ الشرح الكبير، ضمن المغني ١:

٤٣٠؛ المجموع ٣: ٤٧؛ و راجع أيضاً: الخلاف ١: ٢٧٦، المسألة ١٨؛ المعتمد ٢: ٢٩ - ٣٠؛ تذكرة

الفقهاء ٢: ٢٩٩.

الكلية لها أفراد متعاقبة طويلة يتخبر المكلف عقلاً بين إيجادها في ضمن أيّ منها شاء. وإن شئت تفصيل المقام، فراجع إلى محله.<sup>١</sup>  
فبقي من المسائل العشر سبع مسائل محتاجة إلى البيان.

### أوقات الصلوات

#### المسألة الأولى: في أول وقت الظهرين


أول وقت الظهر زوال الشمس بالإجماع وقد حكى عن ابن عباس جواز تقديمه على ذلك بقليل للمسافر<sup>٢</sup> والإجماع حجة عليه مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾،<sup>٣</sup> والأخبار المتواترة إجمالاً الدالة على أن أول وقت الظهر هو الزوال. نعم، نقل الشيخ رحمته في «الخلافة» عن مالك، عدم جواز الإتيان به ما لم يصر الفيء بقدر شراك النعل.<sup>٤</sup> وهل المراد بالزوال وصول أول جزء من الشمس إلى دائرة نصف النهار أو وصول وسطها أو آخرها؟ الظاهر هو الوسط والمراد بالزوال زوال الوسط فإن الاعتبار بانتصاف النهار و الانتصاف الحقيقي يحصل بذلك.<sup>٥</sup>

١- راجع: نهاية الأصول: ٢٣٣، الفصل السابع في الموسع والمضيق.

٢- المغني، ابن قدامة ١: ٤٤١؛ الشرح الكبير، ضمن المغني ١: ٤٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٨١.

٣- الإسراء (١٧): ٧٨.

٤- الخلافة ١: ٢٥٦، المسألة ٣؛ وراجع: المجموع ٣: ٢٤.

٥- ووجه ذلك: أن النهار يتحقق بوصول أول جزء من الشمس إلى دائرة الأفق، والغروب يتحقق بغيوبة آخر جزء من أجزائها، فقوس النهار عبارة عن قوس من المدار اليومي المتقاطع للأفق مضافاً إلى قطر نفس الشمس فانتصاف اليوم يتحقق بانتصاف نفس الشمس أيضاً مضافاً إلى انتصاف المدار، 

و بالجملة: فجواز الإتيان بالظهر في أوّل الزوال ممّا لا إشكال فيه للإجماع و الآيّة و الأخبار المتواترة<sup>١</sup> إجمالاً.

نعم، هنا أخبار دالّة على أنّ أوّل وقته صيرورة الفيء قدماً<sup>٢</sup> و أوّل وقت العصر صيرورته قدمين<sup>٣</sup> و أخبار أخر دالّة على أنّ أوّل وقت الظهر صيرورة الفيء قدمين أو ذراعاً و أوّل وقت العصر صيرورته أربعة أقدام أو ذراعين،<sup>٤</sup> و المراد بالقدم سبع الشاخص و بالذراع قدمان، هذا.

و لكنّ الاختلاف بين الأخبار يرتفع بنفس الأخبار حيث دلّت على أنّ اعتبار القدم و القدمين و نحوهما إنّما هو للتنقل و اختلافها في القدر الموضوع للنافلة إنّما هو من جهة اختلاف المتنقلين في التطويل و التقصير، و هذا الجمع في الجملة ممّا لا إشكال فيه. و يشهد عليه نفس الأخبار.

إنّما الإشكال في أنّ محطّ النظر في هذه الأخبار بيان وقت يشترك فيه الفريضة و النافلة، بحيث يجوز فيه مزاحمة النافلة للفريضة من دون أن تكون ناظرة إلى ثبوت فضل في تأخير الفريضة أو الاستفادة منها بيان الفضيلة و على الثاني فهل الفضيلة من جهة أنّ تأخير الفريضة يوجب إدراك النافلة و الفريضة معاً أو أنّها من جهة اشتغال نفس تأخيرها بما هو هو على المصلحة بحيث لو لم تشرع في حقّه النافلة كالمسافر أو لم يرد إتيانها أيضاً لاستحبّ له تأخير الفريضة إلى القدم ونحوه.

✎ هذا. ولكن لأحد أن يقول: إنّ المذكور في الروايات لفظ الزوال لا انتصاف النهار و المتبادر من

زوال الشمس زوالها بأجمعها. [المقرّر]

- ١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٣٥-١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤ و ٥.
- ٢- وسائل الشيعة ٤: ١٤٤-١٤٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١١ و ١٧.
- ٣- وسائل الشيعة ٤: ١٤٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١ و ٢.
- ٤- وسائل الشيعة ٤: ١٤٧-١٤٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٢٨ و ٣٠.

الظاهر أنّ محطّ النظر في الأخبار ليس إلا بيان مقدار من الوقت يمكن أن تراحم فيه النافلة للفريضة. ولذا صرّح في كثير منها بأنه إذا مضى هذا المقدار بدء بالفريضة وترك النافلة<sup>١</sup> و يظهر من «الوافي» و «المنتقى»<sup>٢</sup> استحباب التأخير بما هو هو.

ويمكن أن يستدلّ لهما بالأخبار الدالّة على أنّ النبي ﷺ كان يصلّي الظهر حين صيرورة الفيء ذراعاً و العصر حين صيرورته ذراعين،<sup>٣</sup> و بما في «نهج البلاغة» في ضمن كتب علي عليه السلام حيث كتب لحكامه و أمرهم بتأخير الفريضة،<sup>٤</sup> و برواية زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصوم فلا أقيل حتّى تزول الشمس فإذا زالت الشمس صلّيت نوافلي، ثمّ صلّيت الظهر، ثمّ صلّيت نوافلي، ثمّ صلّيت العصر ثمّ نمت وذلك قبل أن يصلّي الناس، فقال: «يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت و لكنّي أكره لك أن تتخذة وقتاً دائماً»،<sup>٥</sup> فإنّ زرارة قد فرض فعل النوافل و مع ذلك كره له الإمام عليه السلام تعجيل الفريضة. و نحوها روايات أخر.

و لكنّها تعارضها أخبار أخر كثيرة دالّة على استحباب التعجيل و أنّ أوّل الوقت أفضله<sup>٦</sup> و حملها على كون المراد بالأوّل أوّل الذراع و الذراعين بعيد غاية البعد، بل يابى كثير منها عن هذا الحمل.

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٤٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨.

٢- الوافي ٧: ٢٢٨؛ منتقى الجمان ١: ٤٠١-٤١١.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٤٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١٠.

٤- نهج البلاغة: ٤٢٦، كتاب ٥٢؛ وسائل الشيعة ٤: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ١٣.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٣٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥، الحديث ١٠.

٦- وسائل الشيعة ٤: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١٢.



منها: ما رواه أبو بصير، قال: ذكر أبو عبدالله عليه السلام أول الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثمانية ركعات؟ فقال: «خفف ما استطعت»،<sup>١</sup> هذا مضافاً إلى أن المشهور بين الطائفة أيضاً عدم استحباب التأخير لذاته، وما ورد من تأخير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم<sup>٢</sup> وكذلك أمر علي عليه السلام<sup>٣</sup> حكّامه بالتأخير فإنما كان من جهة مراعاة أضعف المأمومين، حيث كانوا مواظبين على التنقل والناس يختلفون في التطويل والتقصير و بطؤ القراءة وسرعتها. وكيف كان: فلا يهمننا الورود في هذه المسألة والبحث عنها بنحو التفصيل والجمع بين الأخبار الموهمة للتعارض فإنها كثيرة وذكرها يوجب التطويل، فراجع إلى محلها. وفي طيها أخبار دالة على أن التأخير ليس راجحاً للمسافر<sup>٤</sup> وهي أيضاً تدلّ على ما قوينا من عدم كون التأخير راجحاً بذاته. ولا يخفى: أن الأخبار الواردة في بيان الأوقات كثيرة جداً والجمع بينها إنما هو بحملها على مراتب الفضل ولا مجال لإعمال المرجحات السندية أو الجهتية فيها فإن صدورها في الجملة معلوم ولا إشكال فيها من حيث الجهتية. والأولى أن نشير هنا إلى الآيات الراجعة إلى أوقات الصلاة تيمناً، ثم نشرع في بيان أوقات الفرائض بنحو التفصيل.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٤٠-١٤٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٤ و٧ و١٠ و٢٤ و٢٨.

٣- نهج البلاغة: ٤٢٦، كتاب ٥٢؛ وسائل الشيعة ٤: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ١٣.

٤- أقول: يمكن أن تكون حكمة رجحان التأخير لذاته اختصاص النافلة بوقت لا يراحمها فيه الفريضة بنحو الفضيلة وهذه الحكمة مفقودة في المسافر الذي لم يشرع في حقّه النافلة دون من لم يرد الإتيان بها اختياراً فأخبار المسافر لا تدلّ على عدم استحباب التأخير لغيره كما لا يخفى. [المقرّر]

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ لَا مَوْلَا لَهُ ۗ﴾<sup>١</sup> يقال: «وَقْتَهُ وَوَقَّتَهُ إِذَا عَيَّنَّ لَهُ وَقْتًا»،<sup>٢</sup> فالآية ناظرة إلى أصل اعتبار الوقت في الصلاة و لو قيل: إنَّ الموقوت بمعنى المفروض الثابت، خرجت الآية عما نحن فيه. و قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾<sup>٣</sup>.<sup>٣</sup> الدلوك هو الانتقال و الغسق معظم الظلمة و منتهاها، فالمراد بالدلوك انتقال الشمس من دائرة نصف النهار و بالغسق انتصاف الليل أو سقوط الشفق. و قد تضمن الآية لبيان وقت الصلوات المفروضة بأجمعها بنحو الإجمال، أربعة منها تستفاد من الصدر و صلاة الصبح من الذيل. و إطلاق القرآن على صلاة الفجر من باب إطلاق لفظ الجزء و إرادة الكل. و من هنا قال بعض الحنفية بكون القراءة ركناً في الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسة.

و قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾<sup>٤</sup>. فقوله: ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾ إما ناظرة إلى صلاة الصبح و العصر أو الصبح و المغرب و ﴿زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ إلى المغرب و العشاء أو العشاء فقط. و احتمال في «كنز العرفان»<sup>٥</sup> كون المراد بالطرف الأوّل «وقت صلاة الصبح» و بالطرف الآخر «وقت الأربعة الأخر»، فيكون قوله: ﴿زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ ناظراً إلى صلاة الليل.

و فيه: أنّ الخطاب في الآية و إن كان للنبي ﷺ و لكن المراد بالإقامة ليس

١- النساء (٤): ١٠٣.

٢- مفردات ألفاظ القرآن: ٨٧٩؛ المنجد: ٩١٢.

٣- الإسراء (١٧): ٧٨.

٤- هود (١١): ١١٤.

٥- كنز العرفان ١: ٧٢-٧٣.

إتيانه ﷺ بها فقط، بل المراد حمل الناس على إتيانها و ترويحها بين الناس فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل فإنها نافلة.

ثم إن «الزلف» جمع للزلفة و هي القربة و المراد بها الساعات المتقاربة إلى النهار أو الصلوات التي هي بنفسها قرب.

و قال الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ \* وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ عَشِيًّا وَ حِينَ تُظْهِرُونَ﴾<sup>١</sup>. وقد سئل عن ابن عباس: أن أوقات الصلوات الخمس مذكورة في القرآن أم لا؟ فقرأ الآية.<sup>٢</sup>

و بالجملة: فكون الصلوات المفروضة موقّنة من الضروريات. إنما الكلام في تعيين أوقاتها أولاً و آخراً، فهنا عشر مسائل. ثلاثة منها كادت أن تكون اتّفاقية عند العامة و الخاصّة: أوّل صلاة الظهر و أوّل صلاة المغرب و أوّل صلاة الفجر، فأوّل الظهر زوال الشمس و لا خلاف فيه عدا ما عرفت من مالك، حيث قال: أحب تأخيرها حتى يصير الفيء بقدر شراك النعل<sup>٣</sup> و مدركه لا محالة رواية جبرئيل، و قد رواها العامة و الخاصّة و لكن بعض محدّثي العامة لم يرووها، فممن رواها أبو داود في سننه<sup>٤</sup> عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال:

«أمّني جبرئيل عند البيت مرّتين فصلّى بي الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثمّ صلّى العصر حين صار ظلّ كلّ شيء مثله، ثمّ صلّى المغرب حين وجبت الشمس و أفطر الصيام، ثمّ صلّى العشاء حين غاب الشفق، ثمّ صلّى الفجر

١- الروم (٣٠): ١٧-١٨.

٢- مجمع البيان ٨: ٤٦٨، ذيل الآية.

٣- راجع: الخلاف ١: ٢٥٦، المسألة ٣؛ المجموع ٣: ٢٤.

٤- سنن أبي داود ١: ١٦٠/٣٩٣.

حين برق الفجر و حرم الطعام على الصائم، و صَلَّى في المرّة الثانية الظهر حين صار ظلّ كلّ شيء مثله كوقت العصر بالأمس، ثمّ صَلَّى العصر حين صار ظلّ كلّ شيء مثليه، ثمّ صَلَّى المغرب قرب سقوط الشفق [لوقته الأوّل] ثمّ صَلَّى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثمّ صَلَّى الصبح حين أسفرت الشمس، ثمّ التفت جبرئيل فقال: يا محمّد! هذا وقت الأنبياء من قبلك و الوقت فيما بين هذين». و ليس في روايات العامّة، الجملة الأخيرة و لكنني أخذت الرواية من «التذكرة»<sup>١</sup> و هي مذكورة فيها.<sup>٢</sup> و قد ورد في رواياتنا موضع «أمّني» كلمة أمرني و قد ذكر طرق الرواية في «الوسائل» و هي أربعة<sup>٣</sup> و مضمونها يقرب ممّا ذكرنا إلاّ أنّه ليس فيها لفظ المثل و المثلين، بل القامة و القامتان أو الذراع و الذراعان أو القدم و القدمان و أربعة أقدام و نحو ذلك، فراجع.

و بالجملة: فلا خلاف في أنّ أوّل وقت الظهر هو الزوال إلاّ ما عرفت من مالك و كذلك لا خلاف في أنّ أوّل وقت المغرب غروب الشمس و استتاره. غاية الأمر: وقوع النزاع بين العامّة و الخاصّة فيما به يتحقّق ذلك. و كذلك لا خلاف في أنّ أوّل وقت الصبح هو الفجر.

١- تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٤؛ المعبر ٢: ٣١-٣٢.

٢- الجملة الأخيرة أيضاً موجودة في بعض روايات العامّة، راجع: الأمّ ١: ٧١؛ المصنّف، عبدالرزاق الصنعاني ١: ٥٣١ / ٢٠٢٨؛ سنن أبي داود ١: ١٦٠ / ٣٩٣؛ سنن الترمذي ١: ١٠٠ / ١٤٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ١: ٣٦٤؛ المجموع ٣: ١٨؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٧٨ - ٣٧٩؛ الشرح الكبير، ضمن المغني ١: ٤٢٨، ٤٢٩؛ مسند الشافعي: ١٠١ / ٨٠.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٥٧ - ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٥ - ٨؛ و راجع: المغني، ابن قدامة ١: ٣٧٩.

## المسألة الثانية: في بيان آخر وقت الظهر

ففي العامة أقوال أربعة:

الأول: صيرورة الفيء مثل الشاخص.

الثاني: صيرورته مثل الشاخص و مضي مقدار أداء الظهر.

الثالث: صيرورته مثليه.

الرابع: غروب الشمس إلا بمقدار أربع ركعات يختصّ بالعصر.

وقد قال: بالأول الشافعي وأحمد والأوزاعي وأبو يوسف و جماعة. و بالثاني

المزني وأبو ثور وإسحاق وابن جرير. و بالثالث أبو حنيفة. و بالرابع مالك.<sup>١</sup>

و مستند الأول رواية جبرئيل، وكذا الثاني فإنها تدلّ على اشتراك الظهر و العصر

في مقدار أربع ركعات من أول المثل، كما لا يخفى.

و مستند أبي حنيفة، الرواية الدالة على أنّ مَثَل المسلمين و مَثَل أهل الكتابين،

كمثل من استأجر أجيراً من اليهود من الصبح إلى الظهر بقيراط و أجيراً من

النصارى من الظهر إلى صلاة العصر بقيراط و أجيراً من المسلمين من صلاة العصر

إلى الغروب بقيراطين.<sup>٢</sup> و لا يخفى عدم دلالة الرواية على مقصده، فراجعها.

و أمّا مالك فلم يذكر لفتواه مستنداً، فلعلّه أخذ المسألة من الصادق عليه السلام حيث

كان يختلف إليه عليه السلام و لكنّه لم يذكر ذلك تقيّة.

١- راجع أقوال العامة: مسائل الناصريات: ١٨٩ - ١٩٠، المسألة ٧٢؛ الخلاف: ١: ٢٥٧ - ٢٥٨، المسألة ٤؛

المعتبر: ٢: ٣٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ - ٣٠٥، المسألة ٢٦؛ المجموع ٣: ٢١؛ المغني، ابن قدامة: ١: ٣٨٢.

٢- صحيح البخاري ٣: ١٩٢ / ٥٠٥، باب الإجارة إلى صلاة العصر؛ المصنّف، عبدالرزاق الصنعاني: ١١:

٢٩٠ / ٢٥٦٥ و ٤٢٨ / ٢٠٩١١؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٥.

و أمّا أصحابنا الإمامية - رضوان الله تعالى عليهم - فهم أيضاً مختلفون في المسألة و مرجع أقوالهم إلى أربعة أيضاً أو خمسة.

الأول: صيرورة الفيء بقدر الذراع أو سبعي الشاخص و هو اختيار المفيد و ابن أبي عقيل.<sup>١</sup>

الثاني: صيرورته أربع أقدام أو أربع أسباع الشاخص و هو اختيار الشيخ في بعض كتبه.<sup>٢</sup>

الثالث: صيرورته مثل الشاخص و هو اختياره أيضاً في بعض كتبه.<sup>٣</sup>

الرابع: بقاء وقته إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار أربع ركعات و هو اختيار المرتضى<sup>٤</sup> و ابن الجنيد<sup>٥</sup> و سَلار<sup>٦</sup> و ابن إدريس<sup>٧</sup> و ابن زهرة<sup>٨</sup> و لو نفينا اختصاص العصر بمقدار الأربع امتدّ الوقتان إلى الغروب. و منشأ اختلاف الأصحاب اختلاف الأخبار. و الأقوى هو القول الرابع و يحمل الأخبار الأخر على بيان مراتب الفضل، فوقت الظهر يمتدّ اختياراً إلى أن يبقى إلى الغروب بمقدار الأربع فلها وقتان: وقت فضيلة و وقت أجزاء، و من لم يلتزم ببقائه اختياراً إلى الغروب جعل الوقت الثاني وقتاً اضطرارياً.

١- المقنعة: ٩٢؛ وراجع: مختلف الشيعة ٢: ٣٧، المسألة ٤.

٢- النهاية: ٥٨ - ٥٩؛ الاقتصاد: ٢٥٦؛ الرسائل العشر، عمل اليوم و الليلة: ١٤٣؛ المبسوط ١: ٧٢.

٣- مصباح المتهجد: ٣٧.

٤- مسائل الناصريات: ١٨٩، المسألة ٧٢.

٥- راجع: مختلف الشيعة ٢: ٣٦، المسألة ٤.

٦- المراسم: ٦٢.

٧- السرائر ١: ١٩٥.

٨- غنية النزوع ١: ٦٩.

و حيث انجرّ الكلام إلى هنا ناسب أن نقدم البحث عن مسألتين مهمّتين معنوتين في كتب الأصحاب جاريتين في غير صلاة الظهر و العصر أيضاً، فلنتعرض لهما في ضمن مبحثين:

### المبحث الأول: لكل صلاة وقتان

قد اشتهر بينهم<sup>١</sup> أن لكل صلاة وقتين. و بهذا المضمون نطقت الأخبار.<sup>٢</sup> ثم اختلفوا في ذلك على قولين:

الأول: أن الوقت الأول اختياري و الثاني اضطراري لا يجوز التأخير إليه إلا لذوي الأعذار.

الثاني: أن الوقت الأول للفضيلة و الثاني للإجزاء فأكثر القدماء على الأول كالشيخين<sup>٣</sup> و ابن أبي عقيل<sup>٤</sup> و أبي الصلاح<sup>٥</sup> و ابن البراج<sup>٦</sup> و غيرهم و اختار السيّد و ابن إدريس<sup>٧</sup> و ابن الجنيد؛ الثاني<sup>٨</sup> و عليه المتأخرون و هو الأقوى و منشأ

١- لا يخفى: أن الأصحاب و إن عنوانوا مسألتين، الأولى: تعيين آخر وقت الظهر. و الثانية: أن لكل صلاة وقتان، و لكن المسألتين تتداخلان فمرادهم في المسألة الأولى بيان آخر الوقت الذي يجوز تأخيرها إليه اختياراً فقد ينطبق على الوقت الأول و قد ينطبق على الوقت الثاني. [المقرّر]

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢١-١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١١ و ١٣؛ الخلاف ١: ٢٧١، المسألة ١٣.

٣- المقنعة: ٩٤؛ النهاية: ٥٨؛ المبسوط ١: ٧٢؛ الخلاف ١: ٢٧١، المسألة ١٣.

٤- راجع: مختلف الشيعة ٢: ٣١، المسألة ١.

٥- الكافي في الفقه: ١٣٨.

٦- المهذب ١: ٦٩ و ٧١.

٧- السرائر ١: ١٩٦.

٨- راجع: المعتمد ٢: ٢٦ و مختلف الشيعة ٢: ٣١، المسألة ١.

الاختلاف، اختلاف الأخبار فتدلّ على المختار:

رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «أحبّ الوقت إلى الله تعالى أوّله حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنك في وقت منهما حتى تغيب الشمس».<sup>١</sup>

و رواية عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه. و منها: صلاتان أوّل وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»،<sup>٢</sup> و لا يخفى أنّ عبيد، أكبر ولد زرارة و هو في غاية الوثاقة.

و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر و العصر، فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً إلا أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس».<sup>٣</sup> بل يدلّ على المختار ما استدللّ به الشيخ<sup>٤</sup> و غيره كما سيجيء. و تدلّ على المختار أيضاً رواية داود ابن فرقد<sup>٥</sup> و الحلبي<sup>٦</sup> سنذكرهما في المسألة الآتية.

استدلّ الشيخ عليه السلام على مختاره برواية عبد الله بن سنان و هي رواية واحدة

- ١- وسائل الشيعة ٤: ١١٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ٥ و ١٥٥، الباب ٩، الحديث ١٢.
- ٢- وسائل الشيعة ٤: ١٥٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة ٤: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٥.
- ٤- تهذيب الأحكام ٢: ٣٩ - ٤٠ / ١٢٣ - ١٢٤؛ وسائل الشيعة ٤: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١٣ و ٢٠٨، الباب ٢٧، الحديث ٥.
- ٥- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٧.
- ٦- وسائل الشيعة ٤: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١٨.



اختلف نقلها باختلاف السند و لذلك جعلها في «الوسائل» روايتين فلنذكر واحدة منهما: عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لكل صلاة وقتان و أوّل الوقتين أفضلهما [و] وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام و وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلاّ من عذر أو من علة»<sup>١</sup>.

أقول: قوله: «أفضلهما» يدلّ على المختار لدلالته على الاشتراك في أصل الفضيلة و كذلك قوله: «من شغل» فإن جعل الشغل سبباً للتأخير لا يلائم و جوب التعجيل، إذ لو كان واجباً لزم رفع اليد عن جميع المشاغل لأجله، و مثل ذلك قوله: «لا ينبغي». فالإنصاف أنّ الرواية بنفسها ممّا تدلّ على المختار. و قوله: «ليس لأحد...» إنّما هو لترغيب الناس إلى الإتيان بالصلوات في أوائل أوقاتها.

و نظير هذا كثير في أخبارنا، فيما إذا كان المقصود الترغيب إلى عمل مستحبّ مؤكّد، إذ لولاه لم يتأثر الناس. فالنبي و كذا الأئمة عليهم السلام كان بناؤهم على حثّ الناس على الإتيان بالصلوات في أوائل أوقاتها بنحو يؤثّر فيهم و يصير سبباً لتركهم تحصيل المال و التصدّي لتحصيل المراتب الأخرى. و لذلك ورد في حديث: «أنّ فضل الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا»<sup>٢</sup> و في حديث آخر: «لفضل الوقت الأوّل على الأخير خير للرجل من ولده و ماله»<sup>٣</sup>، و لعلّ المراد في

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٩ / ١٢٣؛ الاستبصار ١: ٢٧٦ / ١٠٠٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٠٨، كتاب الصلاة،

أبواب المواقيت، الباب ٢٦، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١٥.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١٤.

الحديث الأخير بيان فضل الصلاة أوّل الوقت على الولد و المال لثلا يصيرا سبباً لتأخير الصلاة.

و بالجملة: فحديث عبدالله بن سنان<sup>١</sup> و غيره ورد في مقام الحثّ على أوّل الوقت و هذا القليل من التأكيدات كثير في باب المستحبّات. ثمّ إنّ القائل بعدم جواز التأخير إلى الوقت الثاني هل يريد بذلك الحرمة التكليفية و ترتّب العصيان فقط من دون أن تصير الصلاة قضاءً لما فات بالتأخير أو يريد بذلك الحكم الوضعي صيرورتها قضاءً له أيضاً؟ و لا يخفى بعد الاحتمال الثاني و على الأوّل فهو عصيان لا يترتّب عليه عقاب، كما صرّحت به الأخبار و التزموا به. و على هذا فمال هذا القول أيضاً إلى القول المختار.<sup>٢</sup>

#### المبحث الثاني: الأوقات المختصّة و المشتركة

يظهر من الصدوق عليه السلام أنّ الظهر و العصر يشتركان وقتاً من أوّل الزوال إلى الغروب.<sup>٣</sup> غاية الأمر: لزوم الترتيب بينهما فلو أتى بالعصر في أوّل الزوال بطل من

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١٢ و أيضاً: ٢٠٨، الباب ٢٦، الحديث ٥.

٢- أقول: و استدللّ على المختار أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ...﴾، فإنّ الظاهر منه أولاً التخيير بين أجزاء الوقت من أوّل الزوال إلى انتصاف الليل بالنسبة إلى الصلوات الأربع و بعد رفع اليد عن هذا الظهور و القول بالتوزيع كما هو المستفاد من الأخبار فلا ريب في دلالة الآية على أنّ كلّ جزء من أجزاء هذا الوقت الواسع وقت اختياري تجوز إقامة إحدى الصلوات الأربع فيه و لو كان المراد من الآية بيان الوقت الأعمّ من الاختياري و الاضطراري لزم جعل الغاية طلوع الفجر لامتداد وقت العشاءين إلى الفجر بالنسبة إلى المضطرّ. ثمّ إنّ تعليق جواز التأخير على مفهوم العذر الذي هو مقول بالتشكيك و لا ينضبط أفراده غالباً أيضاً دليل على عدم حرمة التأخير. [المقرّر]

٣- الفقيه ١: ١٣٩ / ٦٤٧.

حيث الترتيب لا من حيث عدم مراعات الوقت. و اختار المشهور اختصاص الظهر من أوّل الزوال بمقدار أدائه و العصر من آخر الوقت كذلك.

و تظهر الثمرة في من نسي فأتى بالعصر في أوّل الوقت فإنّ الترتيب شرط في حال الذكر فقط، فعلى المشهور قد وقعت الصلاة في غير وقتها فلا تصحّ و على قول الصدوق وقعت في وقتها و يجري النزاع في المغرب و العشاء أيضاً، و الأقوى في المسألة ما اختاره المشهور فإنّه الذي يقتضيه الجمع بين الأخبار و كلام الصدوق عليه السلام أيضاً لا يأبى عن الحمل على ذلك فإنّ السيّد المرتضى عليه السلام أيضاً أسند إلى الأصحاب مضمون أخبار الاشتراك، ثمّ شرع في بيان الاختصاص فيظهر منه أنّ الإفتاء على طبق الأخبار الموهمة للاشتراك لا ينافي القول بالاختصاص لعدم التنافي بينهما بنظره و لو سلّم التنافي البدوي، فالجمع بينهما يقتضي القول بدخول وقت الظهر و العصر بالزوال إلّا بمقدار أربع ركعات.

و بالجملة: فلا يتوهم أنّ القائلين بالاختصاص طرحوا أخبار الاشتراك، فإنّهم أفتوا بمضمونها، و مع ذلك قالوا بالاختصاص. و السرّ في ذلك ما سنذكره من أنّ أخبار الاشتراك ناظرة إلى ردّ المخالفين فهي بصدد بيان الاشتراك في الجملة في قبال ما عليه الجمهور من تباين الوقتين و ليست بصدد بيان الاشتراك حتّى بالنسبة إلى مقدار أداء الظهر مثلاً من أوّل الوقت. و الأولى أن نذكر بعضاً من عبارة السيّد عليه السلام في المقام، ثمّ نشرع في ذكر أخبار المسألة.

قال عليه السلام في «الناصریات»: و الذي نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنّهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت

الظهر و العصر معاً إلا أن الظهر قبل العصر.  
ثم قال: و تحقيق هذا الموضوع أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر  
بمقدار ما يؤدّى أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان...<sup>١</sup>  
فيستفاد منه صدور أخبار الاختصاص و الاشتراك معاً من الأئمة عليهم السلام.  
و صرح المحقق عليه السلام أيضاً بصدور أخبار الاشتراك عنهم، حيث اعترض ابن  
إدريس على القائل بالاشتراك فاعترض عليه المحقق بما حاصله: «كأنه ما درى أن  
هذه العبارة من الأئمة عليهم السلام أو درى و أقدم».<sup>٢</sup>  
وليعلم: أن «الناصرية» شرح لكتاب الناصر من أجداد السيد عليه السلام و كان زدياً  
من خلفاء مازندران، و حيث كان مسائل الكتاب على وفق معتقدات الزيدية شرحه  
السيد عليه السلام مشيراً في المسائل إلى ما عليه الإمامية في قبالهم بقوله: «و الذي نذهب  
إليه» و نحو ذلك.

و أمّا أخبار المسألة فطائفتان:

الأولى: ما يوهم الاشتراك.

الثانية: ما يدلّ على الاختصاص.

أمّا الطائفة الأولى فكثيرة، ثلاثة منها لعبيد بن زرارة و واحدة منها لزرارة، و قد  
مرّ رواية زرارة<sup>٣</sup> و اثنتان من روايات عبيد في المسألة السابقة،<sup>٤</sup> فراجع.

١- مسائل الناصرية: ١٨٩، المسألة ٧٢.

٢- المعتبر ٢: ٣٤-٣٥.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١١٩-١٢٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ٥، و ١٥٥، الباب ٩،  
الحديث ١٢.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٥ و ١٥٧، الباب ١٠،  
الحديث ٤.

و الثالثة منها: ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه»<sup>١</sup>.

و منها: رواية صباح بن سيابة، عن أبي عبدالله قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»<sup>٢</sup>.

و منها: رواية سفيان بن السمط، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»<sup>٣</sup> و مثلها بحسب اللفظ رواية مالك الجهني عنه،<sup>٤</sup> و رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام<sup>٥</sup>

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة إلا أن هذه قبل هذه في السفر و الحضر و إن وقت المغرب إلى ربع الليل فكتب: «كذلك الوقت...»<sup>٦</sup>.

و منها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة»<sup>٧</sup>.  
و أمّا الطائفة الثانية فروايتان:

الأولى: رواية داود بن أبي يزيد - و هو داود بن فرقد - عن بعض أصحابنا عن

- ١- وسائل الشيعة ٤: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٢١.
- ٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٨.
- ٣- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٩.
- ٤- وسائل الشيعة ٤: ١٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١١.
- ٥- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١٠.
- ٦- وسائل الشيعة ٤: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٢٠.
- ٧- وسائل الشيعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١.

أبي عبد الله 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 و العصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»<sup>١</sup>.

الثانية: رواية الحلبي قال: سألته عن رجل نسي الأولى و العصر جميعاً، ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر، ثم ليصل العصر و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعاً و لكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها»<sup>٢</sup>.

و لا يخفى: أن رواية ابن فرقد و إن كانت مرسلة بإبهام الوسطة و لكن لا يضرب بها ذلك لجبرها بعمل الأصحاب رضوان الله عليهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: المهم في المقام هو الجمع بين الطائفتين بإرجاع مفاد إحداهما إلى الأخرى.

و حينئذ فلا حد أن يقول: بكون رواية ابن فرقد و الحلبي أظهر في الدلالة على الاختصاص، و الطائفة الأولى ليست ظاهرة في الاشتراك المطلق أو لها ظهور بدوي يرفع اليد عنه برواية ابن فرقد، إذ قوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه»<sup>٣</sup> إنما يدل على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع بزوال الشمس لا وقت كل واحد واحد منهما، و لو سلم ظهوره في

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٥.

ذلك فيكون قوله: «إلا أن هذه قبل هذه» سبباً لرفع اليد عنه لكونه بمنزلة الاستثناء، بناءً على كون المراد بالقبليّة القبليّة بحسب الوقت، كما يمكن استظهاره من جهة أن الترتيب بين الصلاتين لم يكن أمراً خفياً عند أصحابهم عليهم السلام حتى يحتاج الإمام عليه السلام إلى بيانه فإنه كان ضرورياً عند جميع المسلمين فقوله: «هذه قبل هذه» ليس لبيان اعتبار الترتيب بينهما، بل المراد به أن وقت صلاة الظهر قبل صلاة العصر فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للجملة الأولى.

وإن شئت قلت: إن رواية ابن فرقد بمنزلة الاستثناء للجملة الأولى من هذه الروايات فيكون مفاد الروايتين بعد الجمع بينهما أن وقت الصلاتين يدخل بزوال الشمس إلا بمقدار أربع ركعات فإنه يختص بالظهر.

وأمّا رواية ابن فرقد فلا تتحمل التوجيه لاشتمالها على تفصيل الوقت بحيث يستفاد منها صريحاً أن لكل من الصلاتين وقتان وقت يختص بها و وقت تشترك فيه الأخرى.

اللهم إلا أن يقال: بأن التفصيل في الرواية إنما هو لمكان الترتيب بين الصلاتين فلا تتعرض الرواية لصورة عدم اشتراط الترتيب كصورة النسيان و نحوه. و بالجملة: فحيث إن العصر يجب أن يكون مرتباً على الظهر خصّ أوّل الوقت بالظهر لعدم التمكّن على هذا من الإتيان بالعصر في أوّل الوقت، فالرواية ليست بصدد بيان أن أوّل الوقت من حيث هو، غير قابل لوقوع العصر فيه حتى في صورة سقوط الترتيب و إنما تدلّ على وقوع الظهر فيه قهراً لمكان الترتيب، هذا. و لكن هذا التوجيه مضافاً إلى كونه بعيداً عن مساق الرواية غاية البعد لا يجري

في ذيل الرواية،<sup>١</sup> إذ لو لم يأت المكلف بالصلاتين إلى أن بقي من الوقت مقدار أربع ركعات فالترتيب بين الصلاتين يقتضي الإتيان بالظهر فلا يبقى وجه لتقديم العصر حينئذٍ إلا كون الوقت مختصاً بها، ولا يتوهم أحد اشتراط الظهر بوقوع العصر بعدها حتى يقال فيما نحن فيه بأن عدم الإتيان بالظهر حينئذٍ لعدم التمكن من شرطها، بناءً على تقديمها، بل الترتيب يكون شرطاً للعصر فسقوطه حينئذٍ وتعيين الإتيان بالعصر دليل قطعي على الاختصاص.

و لو سلّم تمثي التوجيه في الرواية، فلا ريب أن التوجيه في الطائفة الأولى

١- أقول: لا فرق بين صدر الرواية و ذيلها، فلو فرض إمكان التوجيه في الصدر جرى في الذيل أيضاً، فإن الرواية ليست بصدد بيان الوظيفة لمن آخر الصلاتين حتى بقي من الوقت مقدار الأربع، بل بصدد بيان وقت شرع لهما، و حيث إن الشخص مكلف بإتيان هاتين الصلاتين في هذا الزمان الواسع مع مراعاة الترتيب بينهما فمقتضى ذلك عدم التمكن من الإتيان بالعصر في أول الوقت أصلاً و عدم التمكن من الإتيان بالظهر في آخر الوقت فإنه مقتضى وجوب الإتيان بهما مع مراعاة ترتب العصر على الظهر فلو فرض كونه بانياً على الإتيان بهما في أول الوقت فلا محالة ينطبق الظهر على الأول و يقع العصر بعده و لو فرض بناءه على الإتيان بهما في آخره فلا محالة ينطبق العصر على الآخر و يقع الظهر قبله و أمّا غير الأول و الآخر فيمكن وقوع كل منهما فيه.

ثم إنه لأحد أن يقول: بأن الوقت من أوله إلى آخره مشترك بينهما و لكن جعله مشتركاً عرضي وقع للتوسعة و أمّا بحسب الأصل فكان أول الوقت للظهر و آخره للعصر كما يشهد بذلك كلمتا «الظهر و العصر». و يمكن استفادة ذلك من بعض الأخبار أيضاً، و على هذا فصاحبة الوقت بالنسبة إلى وقتها أولى فلا يجوز أن يزاحمها غيرها إذا صارت المزاحمة سبباً لفوتها. و على هذا فتقديم العصر في ضيق الوقت لذلك لا لمضي وقت الظهر فلو فرض الإتيان بالظهر حينئذٍ نسياناً أو عسباناً بناءً على الترتب وقعت أداءً.

و مما يشهد لذلك عدم إمكان الالتزام بجواز تأخير الظهر عن الغروب إذا فرض عدم إتيانه بها إلى أن بقي من الوقت مقدار الأربع و قد أتى بالعصر قبل ذلك نسياناً، كيف و لو فرض صيرورتها قضاءً لم يجب التعجيل. [المقرّر]



أهون، بل ليس لها ظهور في الاشتراك حتى بالنسبة إلى أوّل الوقت و آخره فإنّها ناظرة إلى ردّ العامّة من غير أن تكون متعرّضة للاشتراك المطلق.

توضيح ذلك: أنّ وقت الظهر عندهم مبائن لوقت العصر و كذا وقت المغرب و العشاء فعند بعضهم يكون من أوّل الزوال إلى المثل وقتاً للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر و عند بعضهم يكون من أوّل الزوال إلى المثليين وقتاً للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر.

نعم، قال ربيعة<sup>١</sup> بدخول الوقتين بالزوال و لكنّه شاذّ عندهم. و كيف كان: فكان بناؤهم في مقام العمل على التفريق بين الصلاتين فكانوا يصلّون الظهر، ثمّ يذهبون و يتفرّقون لقضاء الحوائج اليومية، ثمّ يعودون لصلاة العصر، و هذه سيرتهم إلى الآن و كان الجمع بين الصلاتين أمراً منكراً عندهم، و لذلك تعجب أبو أمامة من فعل أنس حيث أتى بالعصر في وقت الظهر. فقد روى البخاري عن أبي أمامة قال: صلّينا مع عمر ابن عبدالعزيز الظهر، ثمّ خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك فوجدناه يصلّي العصر فقلت: ما هذه الصلاة التي صلّيت، فقال: العصر و هذه صلاة رسول الله ﷺ التي كنّا نصليّ معه،<sup>٢</sup> و قد صار تباين وقت الظهر و وقت العصر و كذا العشائين مرتكزاً في ذهنهم بحيث التزموا في موارد جواز الجمع بينهما كما في السفر و المطر عند كثير منهم بأنّ الوقت ليس مشتركاً و لكن يصير أحد الصلاتين ضيفاً للآخر.

١- المغني، ابن قدامة ١: ٣٨٤؛ الشرح الكبير، ضمن المغني ١: ٤٣٥.

٢- صحيح البخاري ١: ٢٨٨ / ٥١٦، باب وقت العصر؛ صحيح مسلم ٢: ٨٣ / ٦٢٣؛ سنن النسائي ١:

٢٥٣؛ السنن الكبرى، البيهقي ١: ٤٤٣.

و السّرّ في هذا الارتكاز ما رواه من تفريق النبي ﷺ و رواية جبرئيل<sup>١</sup> مع أنّه لا حجّية في ذلك على وجوب التفريق فإنّ التزامه ﷺ بوقت خاصّ مرتّب للمجيء إلى المسجد و عقد الجماعة إنّما كان لاطلاع الناس على وقت مجيئه، كما هو شأن أئمة الجماعة، و هذا لا ينافي عدم التزامه بوقت خاصّ حين ما لم يكن مريداً للجماعة، كما دلّ على ذلك قول أنس فإنّه كان حاجباً له ﷺ فكان يطّلع على خفاياه و أفعاله في بيته<sup>٢</sup> فرواية أنس حجّة عليهم، و كذلك رواية ابن عبّاس حيث روى أنّه ﷺ جمع بين الظهر و العصر و المغرب و العشاء من غير خوف و لا مطر<sup>٣</sup> و في رواية من غير خوف و لا سفر.<sup>٤</sup>

و قد أجابوا عن رواية ابن عبّاس هذه بأنّ روايات ابن عبّاس معمول بها إلّا روايته في الجمع فلا يعتنى بها لو هنها بالإعراض عنها.<sup>٥</sup>

و بالجملة: فكان الجمع بين الصلاتين عندهم أمراً منكرأ يعرفهم بذلك أصحاب الأئمة عليهم السلام فتصدّى الأئمة عليهم السلام لردهم و بيان خطأهم فصدر عنهم روايات كثيرة

١- وسائل الشيعة ٤: ١٥٧ و ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٥-٨؛ و راجع: الأمّ

١: ٨٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ١: ٣٦٤؛ المجموع ٣: ١٨؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٧٨-٣٧٩.

٢- صحيح البخاري ٢: ٤٨٦ / ١٠٣٣، باب الجمع في السفر بين المغرب و العشاء.

٣- علل الشرائع: ٢٢٢ / ٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٢، الحديث

٥؛ صحيح مسلم ٢: ١٥٢ / ٧٠٥؛ سنن الترمذي ١: ١٢١ / ١٨٧؛ سنن النسائي ١: ٢٩٠؛ سنن أبي داود

١: ٣٨٧ / ١٢١٠.

٤- علل الشرائع: ٣٢١ / ٤ و ٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٢،

الحديث ٤؛ الموطأ ١: ١٤٤ / ٤؛ بداية المجتهد ١: ١٧٥ و ١٧٧؛ صحيح مسلم ٢: ١٥١ / ٧٠٥؛ سنن

أبي داود ١: ٣٨٧ / ١٢١٠؛ سنن النسائي ١: ٢٩٠.

٥- راجع: صحيح مسلم بشرح النووي ٥: ٢١٧-٢١٨ / ٦ و ٧.

بلفظ: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان...»<sup>١</sup> أو «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين». <sup>٢</sup> فمرادهم عليه السلام أنه لا يجب على من أتى بالظهر في أول الزوال الانصراف و الصبر كثيراً و الاشتغال بقضاء الحوائج إلى أن يدخل وقت العصر كما هو بناء الجمهور، بل يجوز للشخص عند زوال الشمس أن يأتي بهما معاً بأن يصلي الظهر، ثم يصلي العصر بعدها و ينصرف، فليست هذه الروايات بصدد بيان أن أول الوقت وقت شأني للعصر أيضاً بحيث لو وجد سائر شرائطها و كان الترتيب ساقطاً لوقعت صحيحة إذا أتى بها فيه، كما لا تدلّ على اختصاص أول الوقت بالظهر أيضاً و إنما يكون النظر فيها إلى ردّ العامّة.

و بيان أوضح: قد كان اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمراً بديهياً عند المسلمين حتى أن المخالفين أيضاً كانوا يسلمون ترتّب العصر على الظهر في موارد جواز الجمع بينهما. غاية الأمر: أنهم كانوا يعتقدون دخول وقت الظهر بالزوال و دخول وقت العصر بعد انقضاء مدّة مديدة و كان هذا المعنى من اشتباهاتهم فتصدي الإمام عليه السلام لبيان اشتباههم و حينئذٍ فلو لم يكن اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمراً مرتكزاً في ذهن الأصحاب كان تعبيره عليه السلام بقوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» موهماً لخلاف المقصود، لكونه دالاً على دخول الوقتين معاً في أول الزوال و لكنّه لما ارتكز في أذهانهم اعتبار الترتيب، بحيث لم يكن قوله عليه السلام دخل وقت الصلاتين موجباً لاحتمالهم جواز تقديم العصر على الظهر و كان محطّ نظر الإمام عليه السلام ردّ المخالفين في التزامهم بوجوب تأخير العصر مدّة مديدة. و بيان جواز

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧ - ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٨ - ١١ و ٢١.

الشروع في العصر بصرف الفراغ من الظهر كان التعبير عن المقصود بهذه العبارة من أحسن التعابير.

فمعنى قوله ﷺ أنه لا يجب بعد الفراغ من الظهر مضي ساعتين حتى يجوز الدخول في العصر، بل يجوز للمصلي أن يشرع في الصلاتين بتحقيق الزوال بأن يأتي بالظهر، ثم بالعصر بلا فصل فكأنَّ العملين لوحظا باعتبار ترتب أحدهما على الآخر و ارتكاز هذا المعنى في أذهان المخاطبين بمنزلة عمل واحد يدخل أول وقته بالزوال. ألا ترى: أنه لو قيل إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر لا يحتمل أحد من هذه العبارة دخول وقت الركعة الأخيرة منها أيضاً بالزوال وإنما يتبادر منها أنه يجوز له عند الزوال الشروع فيها من دون أن يكون متعرضاً لكون أول الزوال وقتاً مشتركاً بين جميع الركعات أو وقتاً مختصاً بالتكبير مثلاً.

فإن قلت: لا نسلم كون العملين المترتب أحدهما على الآخر بمنزلة عمل واحد في الاعتبار و الشاهد على ذلك حسن قوله: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و وقت العصر» بأن يلحظ لكل منهما وقت منسوب إليه و لا يحسن ذلك بالنسبة إلى الركعتين من صلاة واحدة بأن يقول دخل وقت الركعة الأولى و الثانية.

قلت: أجزاء العمل الواحد ملحوظة بنظر الوحدة فلا يعقل اعتبار أوقات متعددة لها بعد كونها عملاً واحداً و هذا بخلاف العملين المترتبين فإنهما بسبب اعتبار الترتيب لا يصيران عملاً وحدانياً بحسب الحقيقة فيمكن إسناد وقتين إليهما. غاية الأمر: أن اعتبار الترتيب مصحح لجواز اعتبارهما بنظر مسامحي أمراً وحدانياً أيضاً.

فإن قلت: ما ذكرت من كون المراد بدخول وقت الصلاتين دخول وقت

المجموع من حيث المجموع و كون المصحح لهذا الاعتبار و الإسناد كونهما مترتبتين إنما يتمشي في قوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» و لا يتمشي ذلك في قوله: «دخل الوقتان» كما في رواية زرارة.<sup>١</sup>

قلت: ليس المراد بدخول الوقتين دخول زمانين في آن واحد فإنه غير معقول، بل المصحح لاعتبار الوقت متعدداً هو تعدد العمل فمآل هذه العبارة أيضاً إلى العبارة الأولى.

فإن قلت: قوله: «جميعاً» في رواية عبيد<sup>٢</sup> يدل على لحاظ كل من العاملين مستقلاً.

قلت: الفرق بين لفظ الجميع و المجموع إنما بحسب اصطلاح الأصوليين و أما في لسان الأئمة عليهم السلام و غيرهم من أهل العرف فلم يعلم افتراقهما. والحاصل: أنه بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمراً مركزاً في ذهن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يتبادر إلى أذهانهم من قوله: «دخل وقت الصلاتين» إلا جواز شروع المصلي فيهما بعد الزوال من غير فصل بينهما و لم يتبادر إلى أذهانهم أصلاً اختصاص أول الزوال بالظهر و لا اشتراكه بينهما بحيث تترتب عليه صحة صلاة العصر إذا وقع فيه نسياناً أو غفلة أو غير ذلك، و إنما هي فروع لو فرض تفتنهم لها لكانوا يسألون عنها مستقلاً فالروايات بالنسبة إلى الاختصاص أو الاشتراك في أول الوقت ليست بصدد البيان و إنما تكون بصدد بيان عدم وجوب تأخير العصر كما يلتزم به المخالفون.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ٤، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ٤، الحديث ٥.

و لعلّه إلى ما ذكرنا يرجع قول من فسّر الروايات بكون المراد بدخول الوقتين دخولهما على سبيل التوزيع و التعاقب.

و على ما بيّنا فليس في الروايات ظهور في دخول وقت العصر أيضاً بصرف الزوال حتّى يحمل ذلك على الوقت الشأني الذي لا يتبادر إلى ذهن أحد من العرف و لو سلّم ظهورها بدوّاً في دخول وقت العصر أيضاً بالزوال فلا ريب في أنّ ظهور رواية ابن فرقد<sup>١</sup> في الاختصاص أقوى لاشتمالها على التفصيل بحسب أوّل الوقت و آخره لا سيّما ذيلها الذي عرفت صراحته في الاختصاص.

فإن قلت: كيف يمكن القول بالاختصاص مع أنّه ليس للوقت المختصّ حدّ محدود لا اختلاف المكلفين بحسب الأفراد و الحالات في مقدار أداء الظهر مثلاً. قلت: لا يجب في الوقت أن يكون بحيث لا يقبل الزيادة و النقصان. ألا ترى أنّ مقدار القدم و القدمين و المثل و المثلين يختلف باختلاف الفصول و طول الأيام و قصرها و مع ذلك جعلت وقتاً في الجملة. هذا ما عندنا في المسألة. و لبعض الأعلام في المقام كلام حاصله:

إنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» ظاهر في دخول الوقت الفعلي لكلّ منهما بحيث يجوز إيقاع كلّ منهما في أوّل الزوال مطلقاً، إذ المتبادر من قول القائل: «دخل وقت العمل الكذائي» إرادة دخول وقته الفعلي الذي جاز إيقاعه فيه لا الوقت الشأني الذي لا يصحّ إيقاعه فيه إلا على بعض الفروض النادرة، و لكن هذا الظهور فيما نحن فيه يجب أن يرفع اليد عنه بالنسبة إلى العصر فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معاً.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٧.

غاية الأمر: كون المراد بالنسبة إلى العصر وقته الشأني و يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» قرينة عليه و أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين فيكون كلامه مسوقاً لبيان جواز الإتيان بكلّ منهما بعد الزوال في أوّل أزمنة الإمكان. و أنت خبير بأنّ الأوّل أولى من ارتكاب هذا التأويل، بل هو المتعيّن لدلالة الأخبار عليه و على هذا فللعصر ثلاثة أوقات، وقت شأني و وقت فعلي و وقت منجز.

فالأوّل: عبارة عن الوقت الصالح لها من حيث هو هو بحيث لو فرض تحقّق سائر شرائطها لصحّ إيقاعها فيه و هو يدخل بالزوال.

و الثاني: عبارة عن الوقت الذي يكون المكلف مأموراً بإيقاعها فيه على سبيل الإطلاق لا سبيل الفرض لإمكان تحقّق شرائطها فيه التي منها الترتيب و ذلك يدخل بعد مضيّ مقدار يتمكّن فيه المكلف من الإتيان بالظهر.

و الثالث: يتحقّق بالفراغ من الظهر فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ الْوَقْتَانِ» يحمل على الأوّل بالنسبة إلى العصر، و رواية داود بن فرقد تحمل على الثاني و ما في رواية الفضل<sup>١</sup> من كون وقت العصر بعد الفراغ من الظهر يحمل على الثالث و يظهر أثر كون أوّل الزوال صالحاً للعصر من حيث الوقتية فيما لو انتفت شرطيّة الترتيب، كما لو غفل عن الظهر أو اعتقد فعلها فصلّى العصر أو فعلها بزعم دخول الوقت، ثمّ أتى بالعصر بعدها فانكشف بعد الفراغ وقوع العصر في أوّل الوقت و الظهر قبله إلى غير ذلك من الأمثلة التي يسقط فيها الترتيب لاختصاصها بحال الذكر و يظهر الأثر أيضاً فيما إذا حصلت براءة الذمّة من الظهر و لو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى الظهر، ثمّ دخل الوقت في آخر صلاته

١- وسائل الشيعة ٤: ١٥٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ١١.

بلحظة، وكذا لو صَلَّى الظهر بزعم دخول الوقت، ثم شكَّ بعد الفراغ في الزوال فيحكم بصحَّتْها لقاعدة الفراغ، ولكنَّها لا يثبت دخول الزوال قبلاً فإذا علم به فعلاً صحَّ إتيان العصر، انتهى.<sup>١</sup>

أقول: قد عرفت أنه بعد ارتكاز اشتراط الترتيب بين الصلاتين في ذهن الأصحاب و ظهور بناء الجمهور على تأخير العصر عندهم لم يكن يتبادر إلى أذهانهم من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ»<sup>٢</sup> إِلَّا جَوَازَ الشَّرْعِ فِيهِمَا<sup>٣</sup> عِنْدَ الزَّوَالِ بِأَنْ يُوْتِيَ بِالظُّهْرِ فَوْرًا، ثُمَّ يُوْتِيَ بِالْعَصْرِ وَ يَنْصَرَفُ فِي قِبَالِ الْجُمْهُورِ. وَ أَمَّا الْوَقْتُ الشَّانِي بِمَعْنَى صِلَاحِيَةِ الْوَقْتِ مِنْ حَيْثُ هُوَ لِلْعَمَلِ وَ صِحَّتِهِ لَوْ فَضَّضَ عَلَى بَعْضِ التَّقَادِيرِ النَّادِرَةِ لِتَحَقُّقِ شَرَايِطِهِ فَلَمْ يَكُنْ يَتْبَادِرُ إِلَى ذَهْنِ أَحَدٍ وَ لَوْ فَضَّضَ تَفَطُّنُهُمْ بِهِ لَرَأَوْا أَنْفُسَهُمْ مُحْتَاجِينَ إِلَى السُّؤَالِ عَنْهُ عَلَى حِدَةٍ:

١- مصباح الفقيه ٩: ١٠٣-١٠٤.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧-١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٨-١١ و ٢١.

٣- أقول: ربَّما يقال إنَّ كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ لو كان صادراً مبتنئاً على كون اعتبار الترتيب أمراً مركزاً في أذهان المخاطبين لكان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» لغواً ولكن يرد ذلك عدم منافاة كونه مركزاً لذكره ثانياً فيكون المراد الإرجاع إلى ما ارتكز.

ثم إنَّك قد عرفت: أنَّ الحكم بتقديم العصر في آخر الوقت لا يدلُّ على الاختصاص، بل يمكن أن يكون من باب المزاحمة و كونها في هذا الوقت أهمُّ لكون الوقت بحسب الأصل وقتاً لها وإتباع حكم الشارع بصحَّة الغير فيه توسعة، كما أنَّ الأمر في أوَّل الوقت بالعكس. و على هذا فلا دلالة في رواية الحلبي و روايات الحائض و غيرها أيضاً على الاختصاص لجواز كون الحكم بتقديم العصر في الضيق من باب المزاحمة و كونها حينئذٍ أهمُّ.

فإن قلت: في رواية الحلبي: «و لا يؤخَّرها فتفتوته فيكون قد فاتتاه جميعاً» و ذلك يدلُّ على أنَّ تأخير العصر في الضيق عن الظهر يوجب فوتها معاً و لا يصحُّ ذلك بالنسبة إلى الظهر إلا على الاختصاص. قلت: ليس المراد بالتأخير تأخيرها عن الظهر، بل المراد تأخيرها بنفسها بأن يتركها. [المقرَّر]



فالأقوى في المسألة ما اختاره المشهور من الاختصاص و يشهد للاختصاص بالنسبة إلى آخر الوقت رواية الحلبي<sup>١</sup> أيضاً كما مرّ. وكذلك الرواية الدالة على بقاء وقت العشاءين للمضطرّ إلى الفجر،<sup>٢</sup> وكذلك ما دلّ على حكم الحائض إذا طهرت قبل الغروب بمقدار أداء العصر<sup>٣</sup> حيث حكم بتعيينها فالاختصاص بالنسبة إلى آخر الوقت لا شبهة فيه لكثرة ما يدلّ عليه وقد عرفت صراحة رواية ابن فرقد<sup>٤</sup> بالنسبة إليه أيضاً، وعلى هذا فيمكن إثبات الاختصاص بالنسبة إلى الأوّل أيضاً بعدم القول بالتفصيل، مضافاً إلى أنّ وحدة السياق في رواية ابن فرقد تقتضي حمل الصدر على ما حمل عليه الذيل.

فإن قلت: الصدوق عليه السلام فصل بين أوّل الوقت و آخره فإنّه قال بالاشتراك في الأوّل و الاختصاص في الآخر.<sup>٥</sup>

قلت: قد عرفت عدم صراحة كلامه في الاشتراك فإنّه أفتى على طبق قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» و هو لدينا في الاختصاص، كما عرفت عند نقل كلام السيّد عليه السلام.<sup>٦</sup>

ثمّ يقع الكلام بعد إثبات أصل الاختصاص، في مقداره فرّماً يظهر من بعض المتأخّرين الجمود<sup>٧</sup> على ظاهر ما في رواية ابن فرقد من اللفظ: أعني مقدار أربع

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١٨.

٢- وسائل الشيعة ٢: ٣٦٤-٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ١٢.

٣- وسائل الشيعة ٢: ٣٦٣، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ٦.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٧.

٥- الفقيه ١: ١٣٩ / ٦٤٧.

٦- مسائل الناصريات: ١٨٩، المسألة ٧٢.

٧- جواهر الكلام ٧: ٩٠؛ نجات العباد، صاحب الجواهر: ٨١.

ركعات مطلقاً حتى بالنسبة إلى المسافر و الخائف بأقسامه فيجب عليهما على هذا بعد قراءة الظهر الصبر إلى أن ينقضي مقدار أداء أربع.

و لكنّ التحقيق خلاف ذلك، بل الاعتبار بمقدار أداء الظهر أو العصر بحسب الوظيفة الفعلية لهذا المكلف. و يدلّ على ذلك - مضافاً إلى ما ورد من «أنّه ليس بين الظهر و العصر حدّ...»<sup>١</sup> - قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» فإنّ رواية ابن فرقد و إن كانت من حيث الدلالة على أصل الاختصاص في الجملة أظهر من هذه الروايات و لكن ظهور هذه في عدم لزوم تأخير العصر بعد أداء الظهر و جواز الشروع فيها بمحض الفراغ عنها أقوى و أتمّ من ظهور رواية ابن فرقد في دخالة انقضاء مقدار خصوص الأربع و لا مانع من تحكيم أحد الخبرين على الآخر من جهة و تحكيم الآخر عليه من جهة أخرى.

و الحاصل: أنّ قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» أو «دخل وقت الصلاتين» ظاهر جدّاً في جواز الشروع في العصر بمحض الفراغ من الظهر و على هذا فلفظ «الأربع» في رواية ابن فرقد يحمل على التغليب.

و ممّا ذكرنا: تظهر صحّة كلام المحقّق عليه السلام<sup>٢</sup> حيث حكم في من شرع في الصلاة قبل الزوال بزعم دخول الوقت، ثمّ انكشف وقوع لحظة منها في الوقت أنّ وقت الاختصاص بالنسبة إلى هذا الشخص عبارة عن هذه اللحظة فيجوز له الشروع في العصر بلا فصل، و ذلك لما عرفت من دلالة الروايات على جواز الشروع في العصر بمحض الفراغ من الظهر و أنّ وقتها يدخل بالفراغ منها و على هذا فإشكال المحقّق

١- وسائل الشيعه ٤: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٤.

٢- المعبر ٢: ٣٥؛ شرائع الإسلام ١: ٥٤.

الهمداني رحمته الله عليه في غير محلّه، فتدبر. ثمّ إنّه ربّما يقال: بأنّه كيف يرفع اليد عن الروايات الكثيرة و الإطلاقات المتعاضدة الدالّة على الاشتراك برواية واحدة مرسلّة دالّة على الاختصاص، مع أنّ رفع اليد عن الإطلاقات المتعاضدة يتوقّف على دليل قطعي، هذا. و لكنّه يرد على ذلك - مضافاً إلى أنّ الرواية الواحدة تكفي لتقييد الإطلاقات و إن تعاضدت و الإرسال فيما نحن فيه منجبر بعمل الأصحاب - أنّ أخبارنا لم تكن منحصرّة فيما أودعت في الجوامع الأربعة، بل كان عند المؤلّفين أخبار لم يودعوها في جوامعهم. و الشاهد على ذلك ما نشاهده من وجود روايات في بعض هذه الجوامع غير مودعة في غيره و معلوم أنّ ذلك لم يكن بتباني مؤلّفها مع أنّ مأخذهم فيها هو الجوامع الدولية التي كانت بأيديهم، فتتبع.

#### من ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

ثمّ اعلم: أنّ صاحب «الجواهر» بعد ما اختار القول بالاختصاص عنون مسألة و هي مسألة من ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر، ثمّ انكشف بعدها بقاء الوقت بمقدار صلاة أخرى، و حاصل الوجوه في المسألة أربعة. الأول: وجوب إعادة العصر في هذا الوقت. الثاني: وجوب الإتيان بالظهر أداءً. الثالث: وجوب الإتيان بها قضاءً فوراً على المضايقة و تخييراً عقلياً على الموسعة.

الرابع: عدم وجوب إعادة العصر و عدم جواز الإتيان بالظهر في هذا الوقت لا أداءً ولا قضاءً<sup>١</sup>.

و ما يوجّه به الوجه الأوّل أمران.

الأوّل: بطلان العصر المأتيّ بها من جهة عدم مراعات الترتيب و انحصار قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تعاد»<sup>٢</sup> بالسهو و النسيان.

الثاني: بطلانها من جهة وقوعها في الوقت المختصّ بالظهر بأن يكون للظهر وقتاً اختصاصاً: مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال و مقدار أربع قبل الوقت المختصّ بالعصر، هذا.

و لكن يرد على الأوّل، جريان قوله: «لا تعاد» فيما نحن فيه أيضاً، كما يأتي في محلّه. و على الثاني، عدم الدليل على كون الوقت المختصّ بالظهر متعدّداً. و ما يوجّه به الوجه الثاني هو أنّ اختصاص مقدار الأربعة الأخيرة بالعصر إنّما هو فيما إذا لم يأت بها المكلف و أمّا إذا أتى بها، كما فيما نحن فيه فلا. و ذلك بدعوى انصراف رواية ابن فرقد إلى صورة عدم الإتيان بها، و لو سلّم الإطلاق و عدم الانصراف، فظاهر الروايات الدالّة على الاشتراك أقوى من رواية ابن فرقد بالنسبة إلى من أتى بالعصر و إن كانت هي أقوى منها بالنسبة إلى غيره و قد عرفت نظير ذلك آنفاً.

و ما يوجّه به الثالث هو أنّ معنى الاختصاص بالعصر انتقضاء وقت الظهر و كونه بالنسبة إليه ما بعد الوقت و الفرض أنّ العصر أيضاً قد أدّيت قبل ذلك صحيحة

١- جواهر الكلام ٧: ٩٢.

٢- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

فلا مانع من إتيان بالظهر حينئذٍ قضاءً.

و ما يوجّه به الوجه الرابع أنّ معنى الاختصاص عدم صحّة الشريكة في هذا الوقت و الفرض كون الوقت الباقي مختصاً بالعصر فلا يصحّ إتيان بالظهر فيه. و الأقوى في المسألة هو الوجه الثاني لو سلّمنا الانصراف و إلا فالوجه الثالث، أمّا الوجه الأوّل و الرابع فضعيفان جدّاً، أمّا الأوّل فقد عرفت ضعفه و أمّا الرابع فلأنّه ليس لنا في المقام لفظ «اختصاص» حتّى يفسّر بعدم صحّة الشريكة أداءً و قضاءً أو أداءً فقط، بدهاهة أنّ عمدة مدرك المسألة رواية ابن فرقد و ليس فيها هذا اللفظ و إنّما حدث هذا اللفظ في السنة الفقهاء، و ما تدلّ عليه الرواية و غيرها هو أنّ وقت الظهر يدخل قبل وقت العصر و ينقضي أيضاً قبله و مقتضى ذلك أنّ أوّل الزوال بالنسبة إلى العصر كنسبة قبل الزوال بالنسبة إلى الظهر بمعنى كونه بالنسبة إليها قبل الوقت و مقدار الأربع قبل الغروب بالنسبة إلى الظهر كنسبة ما بعد الغروب إلى العصر بمعنى كونه بالنسبة إليها بعد الوقت، و لازم ذلك أنّ العصر لو وقع في أوّل الزوال لم يصحّ إلا إذا وقع مقدار لحظة منها في وقتها، و أنّ الظهر لو وقع قبل الغروب وقع قضاءً و ليس للاختصاص المذكور في كلام القوم معنى آخر. نعم، لو كان لنا في الأدلّة لفظ «الاختصاص» لوجب علينا تفسيره و النظر فيما يقتضيه.

و بهذا البيان يظهر الخلل فيما ذكره صاحب «الجواهر» في «نجات العباد»<sup>١</sup> قال ما حاصله: أنّ المراد بالاختصاص عدم صحّة الشريكة فيه مطلقاً أداءً و قضاءً عمدًا و سهواً مع عدم أداء صاحبة الوقت.

١- نجات العباد، صاحب الجواهر: ١٣١.

و قد ظهر بما ذكر أيضاً وجوب الإتيان بالصلاتين إذا بقي إلى الغروب مقدار أداء خمس ركعات فإن وقت الظهر حينئذٍ باقٍ بمقدار ركعة فيشملها عموم «من أدرك» و من عبّر في المسألة بلفظ الاختصاص و فسّره بعدم صحّة الشريكة قال في وجه تصحيح الظهر حينئذٍ إنّ المراد بعدم صحّة الشريكة عدم صحّتها إذا وقعت بتمامها في الوقت المختصّ بالأخرى لا ببعضها. و أمّا نحن ففي غنى عن هذا البيان، بل لو فرض في المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره و الحكم ببطلان الغير خصوصاً بالنسبة إلى العصر في مفروض البحث فإنّه يشغل جميع الوقت المختصّ بالمغرب، كما لا يخفى وجهه، فتدبر جيّداً.

## قاعدة «من أدرك»

و حيث انجزّ الكلام إلى هنا فالأنسب بيان قاعدة: «من أدرك» سنداً و متناً، ثمّ تحقيق المسألة بنحو يرتفع الأوهام.

فنقول: روى البخاري عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»<sup>١</sup>.

و رواه غير البخاري أيضاً<sup>٢</sup>. و روى أيضاً ابن ماجة القزويني عن عروة بن الزبير، عن عائشة، عن النبي ﷺ مثله<sup>٣</sup>.

و روى أيضاً أبو هريرة عنه ﷺ «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»<sup>٤</sup>. هذا ما ورد من طرق العامة. و أمّا ما رواه في «المعتبر» من قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت»<sup>٥</sup> فلم أظفر عليه في كتبهم بعد التتبع في الصحاح الستة و «سنن الدارمي» و «موطأ» لمالك و كتاب «الأئم» للشافعي و

١- صحيح البخاري ١: ٢٩٨ / ٥٤٦، باب من أدرك من الفجر؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٩٥-٣٩٦.

٢- سنن الدارمي ١: ٢٧٨، باب من أدرك ركعة؛ سنن أبي داود ١: ١٦٦ / ٤١٢؛ سنن الترمذي ١: ١٢٠ / ١٨٦؛ السنن الكبرى، البيهقي ١: ٣٧٩؛ بداية المجتهد ١: ٩٧ و ١٠١؛ المجموع ٣: ٢٧ و ٦٢.

٣- سنن ابن ماجة ١: ٢٢٩ / ٦٩٩ و ٧٠٠، باب وقت الصلاة في العذر و الضرورة.

٤- الموطأ ١: ١٠ و ١٠٥؛ صحيح البخاري ١: ٢٩٨ / ٥٤٧، باب من أدرك فقد أدرك من الصلاة؛ صحيح مسلم ٢: ٧٠ / ٦٠٧؛ سنن أبي داود ١: ٢٩٨ / ٨٩٣؛ سنن النسائي ١: ٢٧٤؛ المجموع ٣: ٦٢ و ٥٥٦؛

المغني، ابن قدامة ١: ٣٨٦.

٥- المعتمر ٢: ٤٧.

لعله عليه السلام نقل النبوي بالمعنى بعد إلقاء الخصوصية.

و بالجمل: فليس في روايات العامة، رواية عامّة شاملة للصلوات الخمسة سوى ما رويناها عن أبي هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم: «من أدرك ركعة من الصلاة...».

و من المظنون عدم ارتباطه بباب الوقت و كونه مربوطاً بباب الجماعة.

و أمّا ما ورد من طرقنا في المسألة؛ فتلاث روايات كلّها في صلاة الصبح اثنتان منها لعمرّ بن موسى و واحدة لأصبع. و أمّا ما لعمرّ:

فأولاهها: ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «فإن صلّي ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ و قد جازت صلاته»<sup>١</sup>.

و ثانيها: نحو ذلك إلاّ أنّه زاد فيها: «و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّي ركعة فليقطع الصلاة و لا يصلّي حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها»<sup>٢</sup>.

و أمّا ما للأصبع بن نباتة، فهو ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»<sup>٣</sup>.

و لا يخفى: أنّ رواية الأصبع من حيث السند سليمة إلاّ من جهة أبي جميلة و يمكن توثيقه أيضاً بنقل الأعظم عنه.

هذا ما يرتبط بسند الرواية المعروفة الجارية على الألسن.

و أمّا من حيث المعنى فربما يقال: إنّ الرواية غير ناظرة إلى حيثية الأدائية و القضائية و إنّما تستفاد منها صحّة الصلاة في الجملة و عدم احتياجها إلى الإعادة.

و ربّما يقال أيضاً: أنّ الرواية متعرّضة لصحّة صلاة من انكشف له في أثناء

١- وسائل الشيعة ٤: ٢١٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢١٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢١٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث ٢.



الصلاة أو بعدها وقوع ركعة منها في الوقت بأن شرع فيها غافلاً أو معتقداً لإدراك الجميع ولا تدلّ على صحّة الدخول في الصلاة إذا علم من أوّل الأمر عدم إدراكها إلا بمقدار ركعة، هذا.

ولا يخفى عليك: فساد كلا التوهّمين فإنّ ظاهر الرواية أنّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك ما يترقّبه من جهة الوقت؛ أعني به حيثية الأدائية و عدم الفوت و هذا معنى قوله عليه السلام في رواية عمّار: «جازت صلاته»، فالمراد به جوازها بنحو يترقّب، و كذلك المستفاد من ظاهرها جعل الوظيفة لمن لم يصلّ إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعة و أمره بالشروع في الصلاة و عدم تأخيرها بتوهم صيرورتها قضاءً، كما فهم جميع علماء الفريقين هذا المعنى من الرواية، و لم يحتمل أحد منهم كونها بصدد بيان صحّة صلاة من شرع فيها غافلاً بزعم بقاء الوقت.

و بالجملة: فالمستفاد من الرواية أنّ من لم يصلّ إلى أن بقي من الوقت ركعة و جب عليه الإتيان بها فوراً و كانت أداءً من غير فرق بين أن يكون التأخير إلى هذا الوقت لعذر أو لغيره لإطلاق الرواية، و الانصراف البدوي عن العامد لا يضرّ بالإطلاق. غاية الأمر: أنّ العامد يكون عاصياً بالتأخير.

و قد ظهر ممّا ذكرنا: فساد ما نسب إلى السيّد المرتضى رحمته الله من كون الصلاة الكذائية قضاءً بأجمعها، كما ظهر فساد احتمال كونها ملققةً منهما، قال بحر العلوم رحمته الله:

و هي أداءٌ لا أداءٌ و قضاءٌ و لا قضاءٌ كما ارتضاه المرتضى<sup>٢</sup>

١- راجع: المبسوط ١: ٧٢؛ الخلاف ١: ٢٦٨، المسألة ١١؛ الحدائق الناضرة ٦: ٢٧٧؛ جواهر الكلام ٧:

هذا كله ممّا لا إشكال فيه و إنّما الإشكال المتوهّم في التعدي عن مورد الروايات؛ أعني الغداة و العصر إلى غيرهما. و الظاهر أنّ هذا أيضاً لا إشكال فيه للقطع بعدم دخالة خصوصية الصباحية و العصرية فيإلغاء الخصوصية بعمّم الحكم كما عليه القوم. إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا بقي إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر و جب عليه الإتيان بالصلاتين، و كذلك الكلام إذا بقي إلى انتصاف الليل مقدار أربع ركعات و مثل ذلك إذا بقي للمسافر إلى الغروب مقدار ثلاث ركعات أو إلى الانتصاف مقدار أربع فإنّه قد أدرك في هذه الصور بناءً على الاختصاص من كلّ واحدة من الصلاتين مقدار ركعة منها فيمكنه الإتيان بهما فيجب؛ و قد أفتى بذلك الأصحاب. و الشيخ عليه السلام لم يذكر في «الخلافة»<sup>١</sup> أصل مسألة «من أدرك» لكونها بديهية عند الفريقين و إنّما ذكر هذه المسألة و ادّعى عدم الخلاف فيها، هذا.

### نقل و نقد

و لكنّه استشكل في المسألة بعض المعاصرين<sup>٢</sup> و ما يمكن أن يقال أو قيل في المقام إشكالات ثلاثة يجب أن نذكرها مع الإشارة إلى جوابها. الأوّل أن يقال: إنّ بناءً على الاختصاص كما هو الحقّ يكون مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختصاً بالعصر مثلاً و معنى اختصاصه بها عدم صحّة شريكته في هذا الوقت مع عدم أدائها فلا مجال للإتيان بالظهر إلّا إذا بقي إلى الغروب مقدار ثمان ركعات.

١- الخلافة ١: ٢٦٨، المسألة ١١ و ٢٧١، المسألة ١٣.

٢- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ١٦-١٨.

الثاني: أن مفاد «من أدرك» ليس توسعة الوقت حتى يترتب عليها جواز تأخير الصلاة عمداً إلى أن يبقى من الوقت الأولى مقدار ركعة و ذلك لبداية عدم جواز التأخير عمداً و وقوعه عصياناً فيكشف من ذلك أن مفاده ليس سوى التنزيل الحكمي بالنسبة إلى الأدائية و وجوب التعجيل و ليس مقتضى حكمته على الأدلة الواقعية أزيد من ذلك.

و على هذا فإطلاق «من أدرك» بالنسبة إلى الظهر يعارض دليل وجوب التعجيل و المبادرة الثابتين بالنسبة إلى العصر فإن إدراك الظهر في المقام يوجب تأخير العصر حسب الفرض.

و إن شئت قلت: الأمر دائر بين إدراك كلتا الصلاتين كذلك و بين إدراك عصر تامّة واقعة بجميع أجزائها في الوقت فالمقام مقام التراحم، و لعل إدراك عصر تامّة بحسب الملاك أهمّ من إدراك صلاتين ناقصتين فترجيح أحد الجانبين يحتاج إلى دليل قطعي.

الثالث: أن الوارد في روايات العامة، كما مرّ<sup>١</sup> خصوص الغداة و العصر، و في رواياتنا خصوص الغداة<sup>٢</sup> لما مرّ من أن ما رواه المحقق عليه السلام في «المعتبر»<sup>٣</sup> غير ثابت و على هذا فإثبات الحكم بالنسبة إلى غير الغداة و العصر يتوقّف على إلغاء الخصوصية و ذلك إنّما يجوز فيما إذا علمنا بعدم دخالة الخصوصية و إلاّ لما جاز ذلك، فإنّ المراد بإلغاء الخصوصية المتداول على السنة المتأخّرين مفهوم الموافقة المتداول على السنة الأصوليين، حيث إنّ الخصوصيات المذكورة في الكلام ربّما

١- تقدّم تخريجها في الصفحة ٧٩-٨٠.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢١٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث ١-٣.

٣- المعتبر ٢: ٤٧.

يحرز عدم دخالتها في الحكم فيتعدى عن المورد إلى غيره و يسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور بمفهوم الموافقة، وربما لا يحرز ذلك فتحمل على الدخالة فيه و يثبت لغير المذكور خلافه و يسمى ذلك بمفهوم المخالفة و لا يشترط في مفهوم الموافقة أولوية غير المذكور بالنسبة إلى المذكور كما يستفاد من كلام بعض المتأخرين، بل الملاك فيه إحراز عدم دخالة القيد و لذلك ترى المصنّفين من قدماء الأصوليين<sup>١</sup> يذكرون في باب حجّيته أقوالاً ثلاثة: حجّيته مطلقاً و عدمها كذلك و التفصيل بين صورة الأولوية و بين غيرها.

و بالجملة: فيعتبر في إلغاء الخصوصية الذي هو عبارة أخرى عن مفهوم الموافقة إحراز عدم دخالة القيد المذكور في الكلام.

ففيما نحن فيه يمكن أن يدعى إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى صلاة العشاء و أمّا بالنسبة إلى الظهر و المغرب فلا فإنّ الصبح و كذا العصر و العشاء لا تزاحم بوقوع بعضها خارج الوقت واجباً من الواجبات. و هذا بخلاف الظهر و المغرب لمزاحمتها بذلك للعصر و العشاء إلا نادراً فإلغاء الخصوصية بالنسبة إليهما مشكل بعد افتراقهما عمّا ورد في النصوص، و على هذا فلا يثبت حكم «من أدرك» بالنسبة إليهما أصلاً حتّى تصل النوبة إلى ملاحظة مرجّحات باب المزاحمة.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في مقام الإشكال.

و الجواب عن الأوّل ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّه لم يرد في آية و لا رواية لفظ «الاختصاص» حتّى يفسّر بعدم صحّة الشريكة،<sup>٢</sup> بل غاية ما استفيد من الأدلّة

١-راجع: معالم الدين: ٧٩؛ مطارح الأنظار ٢: ٢٨؛ نهاية الأصول: ٢٩٥-٢٩٧.

٢-كما قاله صاحب الجواهر في نجات العباد: ١٣١.

كرواية داود بن فرقد<sup>١</sup> أنّ مقدار أداء الظهر من أوّل الزوال يكون قبل الوقت بالنسبة إلى العصر فلو وقع العصر فيه ثبت عليه حكم الصلاة قبل الوقت فيصحّ لو وقع جزء منها في الوقت في صورة الخطأ و مقدار أداء العصر قبل الغروب يكون بعد الوقت بالنسبة إلى الظهر فيترتب على الظهر على فرض وقوعها فيه حكم الصلاة خارج الوقت فالإشكال في المسألة من جهة الاختصاص لا وجه له.

و عن الوجه الأخير: بأنّ الظاهر من الروايات كون إدراك ركعة من الوقت كافياً بالنسبة إلى الحيثية الأدائية مطلقاً فلا فرق بين الصلوات من حيث لحاظ الوقت و الأدائية. غاية ما في الباب افتراق الصلوات في جهة المزاحمة، فالعمدة في المقام<sup>٢</sup> هو الجواب عن إشكال المزاحمة و هو الثاني. و ممّا يشهد لما ذكرنا استفادة الفريقين التعميم بالنسبة إلى جميع الصلوات، فافهم.

بقي الكلام في الجواب عن الإشكال الثاني فنقول:

يمكن أن يقال: أولاً: غاية ما دلّت عليه الأدلة الأولى، وجوب الإتيان بالصلاة أداءً. غاية الأمر: أنه مع قطع النظر عن قوله **«إشكالاً: «من أدرك»** كان المستفاد من الأدلة

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٧.

٢- أقول: العمدة في المقام هو الجواب عن الإشكال الثالث إذ لو ثبت شمول «من أدرك» بالنسبة إلى الصلاتين لأمكن الاستدلال برواية الحلبي للترجيح وإلا فلا، كما لا يخفى. ثم إنّ في جعل إحراز الترتيب مرجحاً لوجوب الإتيان بهما أيضاً ما لا يخفى، فإنّ الترجيح به بعد إحراز التساوي من سائر الجهات إذ يمكن أن يكون إدراك عصر تامة بلا ترتيب أيضاً أرجح من إدراك الصلاتين ناقصتين مع الترتيب.

ثمّ إنّه لقائل أن يقول بأنّ تأخير العصر لعذر يجوز، وشمول من أدرك للظهر محقق للعذر، هذا. ولكنّه يرد على ذلك أنّ معذرية الوجوب الشرعي إنّما هي بعد إحراز أهميته بالنسبة إلى ما يجعل عذراً في تركه. [المقرّر]

تقوم الأدائية بإتيان جميع الصلاة في الوقت و أمّا بعد حكومته على الأدلة الأولية فلا نسلم استفادة وجوب التعجيل و المبادرة من هذه الأدلة، إذ المستفاد منها وجوب الإتيان بصلاة أدائية، و المفروض دلالة «من أدرك» على تحقّقها فالأمر المستفاد منها قد امثل قطعاً فلو سلّم مع ذلك وجوب المبادرة و الإتيان بجميع الصلاة في الوقت لكان ذلك بأمر مستقلّ كشف عنه الإجماع على عدم جواز التأخير، و الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على المتيقّن، ففيما نحن فيه لا يثبت الإجماع على وجوب المبادرة بالنسبة إلى العصر بعد أن بقي من الوقت مقدار خمس ركعات و لم يصلّ الظهرين مثلاً، بل الإجماع على خلافه، كما عرفت من «الخلاف» نقل عدم الخلاف.<sup>١</sup>

و ثانياً: سلّمنا كفاية الأدلة الأولية الآمرة بإتيان الصلوات في أوقاتها في إثبات وجوب المبادرة و حرمة التأخير و عدم دلالة قوله ﷺ: «من أدرك» إلا على التنزيل بحسب الأدائية و وجوب التعجيل من دون أن يكون ناظراً إلى توسعة الوقت و جواز التأخير، لكن مقتضى اعتبار الترتيب و شرطيته بالنسبة إلى العصر وجوب الإتيان بالظهر مهما أمكن ليحصل الترتيب، و المفروض فيما نحن فيه إمكان تحصيله بنحو لا يفوت العصر و لا يصير قضاءً فيجب.

و ثالثاً: يكفي لإثبات وجوب الإتيان بهما رواية الحلبي السابقة؛<sup>٢</sup> حيث دلّت على وجوب الإتيان بهما إن لم يخف فوت إحداهما، و المفروض فيما نحن فيه إمكان الإتيان بهما بحيث لا يفوت واحدة منهما لجريان قوله ﷺ: «من أدرك»

١- الخلاف ١: ٢٦٨ و ٢٧١-٢٧٣، المسألة ١١ و ١٣ و ١٤.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١٨.

بالنسبة إلى كليهما، فيجب بمقتضى الرواية و يصير هذا دليلاً على رجحان إدراك الصلاتين الكذائيتين على إدراك عصر تامّة، فافهم.

### علامة زوال الشمس

قد عرفت: أنّ أوّل وقت صلاة الظهر، زوال الشمس و انتقالها عن دائرة نصف النهار. و قد عرفت أيضاً: أنّ المعبر هو انتقال وسطها و قد ذكر في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام علامتان لزوال الشمس: الأوّل: زيادة الظلّ بعد نقصانه.

الثاني: ميل الشمس إلى الحجاب الأيمن لمن استقبل القبلة.

و لا ريب في صدور هذين الأمرين منهم عليهم السلام.<sup>١</sup>

و لا يخفى: أنّ الثاني علامة لمن كان قبلته نقطة الجنوب كبعض بلاد عراق، و أمّا الأوّل فعلاية لجميع البلاد و في جميع الأوقات إلّا في يوم لا ظلّ فيه و حيث يتفق ذلك نادراً لم تذكر له علامة عن طريق الأئمة عليهم السلام.

وليعلم: أنّه ليس للعلامتين موضوعية، بل المعبر، العلم بالزوال و إن لم تصر زيادة الظلّ مثلاً محسوسة فما احتمله بعض، كما في «الجواهر»<sup>٢</sup> من وجوب التأخير حتّى يزيد الظلّ واضح الفساد.

١- راجع: المقنعة: ٩٢-٩٣؛ النهاية: ٦٣؛ المبسوط: ١: ٧٣؛ شرائع الإسلام: ١: ٦١؛ الجامع للشرائع: ٥٩-

٦٠؛ الدروس الشرعية: ١: ١٣٨؛ و راجع أيضاً: وسائل الشيعة: ٤: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت،

الباب ١١.

٢- جواهر الكلام: ٧: ٩٩-١٠٣.

### المسألة الثالثة: في ابتداء وقت المغرب

أول وقت المغرب، غروب الشمس بإجماع المسلمين، إنما الإشكال فيما به يعرف به الغروب فاتفق غير الإمامية من أهل السنّة و الزيدية و غيرهم بأنّ العلامة له استتار القرص عن النظر،<sup>١</sup> و وافقهم في ذلك بعض أصحابنا الإمامية،<sup>٢</sup> و أمّا المشهور من أصحابنا فقد جعلوا العلامة لغروب الشمس ذهاب الحمرة المشرقية،<sup>٣</sup> و يظهر من المحقّق شهرة كلا القولين و كون الثاني أشهر و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار.<sup>٤</sup>

و الأقوى كون الاعتبار بذهاب الحمرة و كون أخباره مفسرة لأخبار الاستتار بحيث لا يلزم منه طرحها و أمّا القول بالاستتار فيوجب طرح أخبار ذهاب الحمرة. و لنذكر بعض الطائفتين من الأخبار.

أمّا الطائفة الأولى الدالّة على كون الاعتبار باستتار القرص:

فمنها: الأخبار الكثيرة الدالّة على كون الاعتبار بغيوبة الشمس أو بغروبها أو بسقوطها فإنّ الظاهر من هذه العبائر مجرد الاستتار.<sup>٥</sup>

١- راجع: المغني، ابن قدامة ١: ٤٢٤؛ المجموع ٣: ٢٩؛ و راجع أيضاً: الخلاف ١: ٢٦١، المسألة ٦؛ تذكرة

الفقهاء ٢: ٣١٠، المسألة ٣٠.

٢- المقنع: ١٠٦؛ الهداية: ١٢٩؛ المبسوط ١: ٧٤؛ مسائل الناصريات: ١٩٣، المسألة ٧٣؛ المراسم: ٦٢؛

المهذب ١: ٦٩؛ نهاية الأحكام ١: ٣١١؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٣؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٩-٥٣؛

كشف اللثام ٣: ٣٣؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٧، مفتاح ٩٧؛ مستند الشيعة ٤: ٢٥.

٣- النهاية: ٥٩؛ المعتمد ٢: ٥١؛ منتهى المطلب ٤: ٦٨-٧٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠؛ الدروس الشرعية ١:

١٣٩؛ مسالك الأفهام ١: ١٣٩؛ جواهر الكلام ٧: ١٠٩.

٤- المعتمد ٢: ٥١؛ جامع المقاصد ٢: ١٧.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٧٨-١٨٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٦-٢١ و ٢٦-٢٨ و ٣٠.



و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيته بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك و تكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»<sup>١</sup>.

و منها: موثقة زيد الشحام قال: قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: «أؤخر المغرب حتى تستبين النجوم؟ قال: «فقال: خطايبة؟! إن جبرئيل نزل بها على محمد صلى الله عليه وسلم حين سقط القرص»<sup>٢</sup>.

و منها: المرسل عن أحدهما عليه السلام أنه سئل عن وقت المغرب، فقال: «إذا غاب كرسيتها؟» قلت: و ما كرسيتها؟ قال: «قرصها»، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: «إذا نظرت إليه فلم تره»<sup>٣</sup>.

و بالجملة: فالروايات الدالة على كون الاعتبار بسقوط القرص و عدم رؤيته في غاية الكثرة، فراجع<sup>٤</sup>.  
و أمّا الطائفة الثانية:

فمنها: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام و قد ثلثها في «الوسائل» قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني - من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها»<sup>٥</sup>. و لم يذكر في الرواية اسم من الصلاة فضلاً عن المغرب، و لكنّ الظاهر بل المتيقن كونها بصدد بيان ما به يتحقّق الغروب الذي هو موضوع لأحكام

١- وسائل الشيعة ٤: ١٧٨، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٧.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٩١، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ١٨، الحديث ١٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٨١، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٥.

٤- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٧٢، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ١٦.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٧٢، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ١٦، الحديث ١ و ٧ و ١١.

شرعية، ككونه آخراً للعصر و أولاً للمغرب و نحو ذلك، و الظاهر أنّ المراد بشرق الأرض و غربها مجموع الأرض التي ترى بحسب الحسّ متساوية السطح لأرض المصلّي مثلاً، فيستفاد من الرواية أنّ الاعتبار في غروب الشمس ليس بغيوبتها عن حسّ المصلّي فقط، بل الاعتبار بغيوبتها عن جميع الأراضي المتساوية لسطح أرضه حسّاً بحيث لا يراها أحد من ساكنيها.

و منها: المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدري كيف ذلك؟ - قلت: لا، قال: - لأنّ المشرق مطلقاً على المغرب هكذا - و رفع يمينه فوق يساره - فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا»<sup>٢</sup>.

و منها: رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب»<sup>٣</sup>.

و منها: رواية عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً و تستتر عنّا الشمس و ترتفع فوق الليل [الجبل] حمرة و يؤدّن عندنا المؤدّنون أفأصلي حينئذٍ و أفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الليل [الجبل]؟ فكتب إليّ: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك»<sup>٤</sup>.

و منها: رواية محمّد بن شريح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت

١- مشرف، مجمع البحرين، مادة: «طلّ». [المقرّر]

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٧٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٧٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٤.

المغرب؟ فقال: «إذا تغيّرت الحمرة في الأفق و ذهبت الصفرة و قبل أن تشتبك النجوم»<sup>١</sup>.

أقول: ليس في الرواية ما يدلّ على كون المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقية فعمل المراد بها المغربية و كون المقصود بيان آخر وقت المغرب فضيلة، و لو سلّم كون المتبادر منها هي المشرقية فذيلها بصدد بيان آخر الوقت، فتكون الرواية بصدد بيان الوقت أولاً و آخراً، و المراد بتغيّر الحمرة تغيّرها إلى السواد أو إلى الصفرة و الضعف؛ كلّ منهما محتمل و إن كان الأوّل أظهر.

و منها: ما رواه يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي مسّوا بالمغرب قليلاً فإنّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا»<sup>٢</sup>.

أقول: لعلّ ما في الخبر أيضاً إشارة إلى ما ذكرنا من كون المعتبر في الغروب و الغيبوبة، غيبوبتها عن جميع الأراضي المتساوية لأرض المصليّ سطحاً. و منها: رسالة ابن أبي عمير، عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص»<sup>٣</sup>.

و منها: روايات أخر و قد ذكر بعضها في كتاب الحجّ في باب عدم الإفاضة من عرفات، فراجع<sup>٤</sup>.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٧٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٧٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة ١٣: ٥٥٧، كتاب الحجّ، أبواب إحرام الحجّ و الوقوف بعرفة، الباب ٢٢، الحديث ٢ و ٣.

إذا عرفت تلك الأخبار فنقول: ما هو وجه الجمع بين الطائفتين؟ وما هو المتقدم منهما على فرض عدم إمكان الجمع؟

فنقول: مع قطع النظر عن أخبار ذهاب الحمرة يحتمل في استتار القرص أربع احتمالات:

الأول: أن يكون المراد استتاره عتاً و غيبوبته عن نظرنا و لو بسبب حاجب مثل الجبل و نحوه.

الثاني: أن يكون المراد وقوعه تحت الأفق الحسي لهذا المصلي أو لأهل قريته بحيث يغيب عن النظر لو فرض انتفاء الموانع.

الثالث: وقوعه تحت الأفق الحقيقي المنصف للكرة.

الرابع: أن يكون المراد غيبوبته عن أنظار جميع الساكنين في الأراضي المتساوية بحسب الحس لأرض المصلي.

و بالجملة: فلفظ الاستتار و إن لم يكن بنفسه مجملاً و لكنّه يتمشى فيه باعتبار المستور عنه أربع احتمالات و حينئذٍ فلاحد أن يقول بعدم ظهوره في واحد منها مع قطع النظر عن أخبار ذهاب الحمرة فأخبار الذهاب تبين المراد منها لانطباق ذهاب الحمرة على اختفاء الشمس من انظار جميع الساكنين في الأراضي المتساوية بحسب السطح لأرض المصلي، كما أشير إلى ذلك في رواية بريد السابقة<sup>١</sup> فنسبة أخبار الذهاب إلى أخبار الاستتار نسبة المفسر إلى المفسر و المبيّن إلى المجمل بل هي بلسانها حاكمة عليها ناظرة إلى تعيين مفادها، كما يشهد بذلك المرسل الذي نقلناه بعد رواية بريد، و كذلك مرسله ابن أبي عمير.<sup>٢</sup>

١- وسائل الشيعة ٤: ١٧٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٣ و ٤.

و الحاصل: عدم وجود التنافي بين الطائفتين فإنّ مفاد الأولى كون الاعتبار بالغروب و سقوط القرص و مفاد الثانية تعيين المراد من سقوط القرص و بيان العلامة له.

و لو أُبَيّت عمّا ذكرنا و أصررت على كون المراد بسقوط القرص و غيبوبته سقوطه عن الأفق الحسّي و غيبوبته عن نظر المصلّي بحيث لو نظر إليه في أرض مسطّحة لم يره و حكمت على ذلك بتنافي الطائفتين فلا مجال للارتياب في وجوب العمل على طبق أخبار ذهاب الحمرة لكونها متيقّنة الصدور عن الأئمّة عليهم السلام إذ لو فرضت نفسك في محيط فقه المسلمين فرأيت أنّ جميع الفرق منهم غير الإمامية يصلّون المغرب عند استتار القرص و ليس في كلماتهم اسم من ذهاب الحمرة،<sup>١</sup> ثمّ توجهت إلى فقه الإمامية فرأيت فتوى المشهور منهم بكون الاعتبار بذهاب الحمرة فلا محالة تتفكّر في وجه اختصاصهم بهذا المعنى عن جميع الفرق فإذا انتقل ذهنك إلى اختصاصهم عن سائر الفرق باعتقادهم حجّة أخرى في عرض سائر الحجج و هي أقوال أئمّتهم المعصومين عليهم السلام حيث يجعلون قول الإمام حجّة مستقلّة دون سائر الفرق، ثمّ توجهت إلى جوامعهم المعدّة لنقل الروايات المأثورة عن أئمّتهم عليهم السلام فرأيت فيها أخباراً دالّة على اعتبار ذهاب الحمرة فلا محالة يحصل لك القطع بأنّ هذا المعنى قد ألقى بينهم بسبب أئمّتهم عليهم السلام بل لو لم تجد في جوامعهم أيضاً روايات دالّة على هذا المعنى لكان يحصل لك القطع بأنّ امتيازهم و اختصاصهم بهذا الفتوى من جهة أنّه وصل إليهم من أئمّتهم ما يدلّ على ذلك، فكيف إذا وجدت في جوامعهم أيضاً أخباراً دالّة على هذا المعنى.

١- راجع: بداية المجتهد ١: ٩٧؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٩٠؛ المجموع ٣: ٢٨ - ٢٩.

و بالجملة: فيحصل من هذه المقدمات، القطع بأن اختصاص الإمامية بهذه الفتوى من جهة اختصاصهم بحجة أخرى و أن هذه الجملة الزائدة قد ألقى فيهم بإلقاء أئمتهم، فعلى هذا يجب الأخذ بمفاد أخبار ذهاب الحمرة و طرح مخالفتها لكونه صادراً عنهم و وجه التقيّة، كما يشهد لذلك لحن بعضها، فراجع<sup>١</sup> و كان بناؤهم عليهم السلام على مراعات التقيّة خصوصاً في مثل هذه المسألة التي كانت ضرورية عند جميع الفرق و كانوا يعتقدون تلقيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و موافقة عمله لها.

فإن قلت: لو كان عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على وفق أخبار ذهاب الحمرة كما هو معتقدنا فكيف يمكن اختفاؤه على جميع المسلمين إلى زمان الصادقين عليهم السلام.

قلت: لم يكن المسلمون في الصدر الأوّل و في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ملتفتين إلى جميع جهات أفعاله و مهتمّين بضبطها لكيلا يخفى عليهم جهة من جهات أفعاله و ذلك لقلّة عددهم و كونهم حديثي العهد بالإسلام و عمدة هذه المداqqات في الأحكام الفرعية قد حصلت بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم و سعة دائرة الإسلام فتفطّنوا لأمر شتى و مسائل كثيرة لم يكونوا عالمين بحكمها و لم يعتقدوا حجة أخرى بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً فاحتاجوا إلى روايات واصله إليهم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

فحينئذٍ نفت صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى نعمة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و صاروا لذلك محترمين بين المسلمين و رووا عنه بعض ما كان بذكرهم من أقواله و أعماله.

و بالجملة: فلم يكن جميع جهات أقوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أعماله بذكر الصحابة لعدم اهتمامهم في زمانه بضبطها و صار بناؤهم فيما لم يصل إليهم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أثر على العمل بالاجتهادات و الاستحسانات الظنيّة سوى الإمامية المعتقدين بحجة

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٧٧ - ١٨١ و ١٩٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٥ و ٢٣ و ٢٥ و الباب ١٨، الحديث ١٦، كما في مفتاح الكرامة ٥: ٨٣.

أخرى، فإن بنائهم كان على العمل بفتاوى الأئمة عليهم السلام فافهم و تدبّر.  
و قد تلخّص ممّا ذكرنا: أوّلاً عدم منافاة أخبار ذهاب الحمرة لأخبار الاستتار  
لكونها بصدد بيان الأمانة للاستتار، و ثانياً تعيّن الأخذ بها لو فرض التنافي.  
ثمّ اعلم أنّه بعد استتار القرص عن نظر الناظر تكون الحمرة المشرقية ملاصقة  
للأفق حسّاً فإذا مضى ما يقرب من خمس دقائق، ترتفع عن الأفق و يسوّد الأفق،  
ثمّ ترتفع تدريجاً إلى حدّ يقرب من أربعة أذرع حسّاً فتضعف إلى حدّ لا ترى العين  
حمرة أصلاً فتوجد مقارناً لزوالها حمرة ضعيفة في جانب المغرب فوق الأفق، ثمّ  
تشتدّ و تقرب من الأفق إلى أن تغيب. و أمّا حركة الحمرة بالتدريج من المشرق إلى  
أن تصل إلى قمة الرأس، ثمّ تميل إلى جانب المغرب فليس لها واقع بحسب الحسّ.  
نعم، توجد في جانب الجنوب و الجنوب الشرقي حمرة و لكنّها غير مربوطة  
بالحمرة المشرقية.

و على هذا فيشكل الالتزام بظاهر مرسله ابن أبي عمير<sup>١</sup> المتقدّمة، و لعلّ المراد  
فيها زوال الحمرة من المشرق و ظهورها في المغرب لما عرفت من تلازمهما فليس  
مفادها أمراً وراء مفاد سائر الروايات.

نعم، هاهنا كلام يجري في جميع الروايات و هو أنّ المراد بزوال الحمرة أو  
غيوبتها أو ذهابها أو تغييرها على اختلاف التعابير الواقعة في الروايات، هل هو  
زوالها عن الحدّ المتّصل إلى الأفق فيكون الملاك ارتفاعها عن الأفق لا زوالها  
بالكلّية أو المراد زوالها بالكلّية بحيث تغيب عن نظر الناظر إلى قسمة المشرق،  
الظاهر هو الثاني لأنّه المتبادر من غيبوبة الحمرة من المشرق، بل و من زوالها، و  
المراد بالمشرق هنا ليس خصوص قوس من الأفق تظهر الكواكب بالوصول إليه،

١- وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٤.

بل المراد به الربع من الفلك الواقع بين نصف النهار و بين القوس المذكور كما هو المتبادر عرفاً.

و ربّما يرجّح الاحتمال الأوّل و يجمع به بين الأخبار. بتقريب أنّ زوال الحمرة عن الأفق مقارن للعلم باستتار القرص عن الأفق الحسيّ فلا تنافي أخبار زهاب الحمرة لأخبار الاستتار و يجوز العمل بأخبار الاستتار و كان بعض الأعظم مصرّاً على ذلك<sup>١</sup>.

و فيه نظر واضح: إذ بعد اتفاق المسلمين على كون الاعتبار باستتار القرص و ادّعائهم تلقى ذلك من النبي ﷺ لو كان فتوى الأئمة عليهم السلام أيضاً موافقة لهم و كان غرضهم من زوال الحمرة أيضاً ذلك فأى داعٍ يتصوّر لهم في إلقاء هذه الكلمة المتفرّدة بها الإمامية الموهمة لمخالفتهم لسائر الفرق، و هل هو إلاّ إيجاد البغضاء بلا جهة، فيعلم من ذلك أنّ فتوى الأئمة عليهم السلام كانت على خلاف ما عليه سائر الفرق و كان غرضهم من إلقاء هذه الكلمة إظهار الحقّ و إلغاء الباطل.

و بالجملة: فالمتبادر من زوال الحمرة زوالها بالكلية، و هذا الظاهر هو مرادهم عليهم السلام إذ لو كان مرادهم ما يخالف الظاهر و يوافق أخبار الاستتار لما كان وجه لإلقاءهم هذه الجملة الموجبة لإلقاء العداوة و البغضاء، فافهم و تدبّر.

### نقل و تحقيق

ثمّ إنّ صاحب «الجواهر» نقل عن بعض أعظم من قارب عصره، و الظاهر أنّه الوحيد البهبهاني<sup>٢</sup>، أنّه استدلّ لكون الاعتبار بالاستتار بأنّه لو اعتبرت الحمرة المشرقية من حيث دلالتها على زوال القرص في جانب الغروب لاعتبرت الحمرة

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ١٤.



المغربية بالنسبة إلى الطلوع. و لازم ذلك صيرورة صلاة الصبح قضاءً قبل طلوع الشمس بسبب إحمرار أفق المغرب مع أنّ المعلوم خلاف ذلك.<sup>١</sup>

و أجاب عنه في «الجواهر» بما حاصله:

أولاً: بأنّه قد التزم بذلك في جانب الطلوع أيضاً بعضهم كالشهيد الثاني في «المقاصد العلية» و صاحب «كشف اللثام»،<sup>٢</sup> و تدلّ على ذلك عبارة «فقه الرضا» حيث قال: «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب...»<sup>٣</sup> و كذلك رواية «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام: «أول وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر في أفق المشرق، و آخر وقتها أن يحمرّ أفق المغرب»،<sup>٤</sup> و ذلك قبل أن يبدو قرن الشمس بشيء.

و ثانياً: بإمكان الفرق بين الحمرتين خصوصاً بعد قوله: «لأنّ المشرق مطّل على المغرب»،<sup>٥</sup> حيث يظهر منه إشراف المشرق على المغرب و ارتفاعه بالنسبة إليه. و ثالثاً: بأنّ ذلك اجتهاد في مقابلة النصّ فلعلّ الشارع اعتبر ذلك في الغروب دون الطلوع و ترك الأصحاب لذلك في جانب الطلوع بعد ذكرهم له في الغروب كالصريح في عدم اعتباره في الطلوع دونه.

و رابعاً: ما في «الرياض»<sup>٦</sup> من أنّ ذهاب الحمرة من المشرق علامة على تيقن الغروب و انقطاع استصحاب عدمه فلا يرد النقض بظهور الحمرة المغربية بالنسبة

١- جواهر الكلام ٧: ١١٩.

٢- المقاصد العلية: ١٧٨ - ١٧٩؛ كشف اللثام ٣: ٥١.

٣- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٧٤.

٤- دعائم الإسلام ١: ١٣٩.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٣.

٦- رياض المسائل ٣: ٦٨.

إلى الطلوع، إذ أقصاه حصول الشكّ بذلك في الطلوع و هو لا يقطع يقين الوقت، إذ الأمر فيه بالعكس.

ثمّ استشكل على هذا الوجه بأنّه جيّد لو لا ظهور النصوص و الفتاوى في كون الحمرة علامة للغروب نفسه لا لتيقّنه. انتهى ما في «الجواهر»<sup>١</sup>.

أقول: ما ذكره في الوجه الثاني واضح الفساد فإنّ بناء كلامه فيه على ارتفاع أرض المشرق بالنسبة إلى المغرب مع أنّ كروية الأرض تمنع ذلك و مراده <sup>بالتأني</sup> في الرواية ظاهراً ليس أرض المشرق، بل ناحيتها من الفلك الذي يرى فيها الحمرة. و بعبارة أخرى: موضع الحمرة. و مراده من المغرب أرضه التي تغيب منها الشمس. و على هذا فالأمر في جانب الطلوع على العكس.

و أمّا الوجه الذي نقل عن «الرياض» فيمكن الالتزام به فارقاً بين المقامين. و نوضحه ببيان أوفى و هو أن يقال: إنّ الاعتبار في الطرفين و إن كان بالغروب و الطلوع، و لكنّه لمّا كان العلم بتحققهما غالباً غير ميسّر و كان عدم تحقّق الغروب و الطلوع مورداً للاستصحاب فلا محالة حكم الشارع في جانب الغروب بلزوم تأخير المغرب إلى زوال الحمرة تحفظاً للصلاة عن وقوعها قبل الوقت من دون حجة ظاهرية على دخوله و حكم في جانب الطلوع بجواز الإتيان بصلاة الفجر إلى الطلوع من جهة دلالة الأصل العقلائي؛ أعني الاستصحاب على بقاء الوقت. و بالجملة: فقد حكم الشارع في الطرفين على طبق الأصل العقلائي لا أنّه أمر بالعمل بالاستصحاب ليكون حكماً ظاهرياً، بل هو بنفسه لاحظ حكمه الاستصحاب فالاستصحاب العقلائي بمنزلة الحكمة لجعله في الطرفين.

و أمّا ما أورده على كلام «الرياض» أخيراً، ففيه: أنّه مناقشة لفظية لوضوح أنّ

مراد «الرياض» ليس جعل العلامة لليقين فإنه أمر وجداني لا يتمشى إليه التردد، بل مراده جعل العلامة لنفس الغروب، و التعبير باليقين من جهة كون حصول العلامة علة لليقين، هذا.

و لقائل أن يفرق بين المقامين بوجه آخر، بأن يقال: إنه بعد ما ثبت بسبب ظواهر الأدلة في مقام الإثبات كون الاعتبار في جانب الغروب بزوال الحمرة و في جانب الطلوع بظهور القرص يكفينا في مقام الثبوت إبداء فرق احتمالي بينهما. و حينئذ فنقول: يمكن أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت في طرف الصبح بنفس الطلوع و أمّا في طرف المغرب فيكون الاعتبار بدخول الليل لا بنفس الغروب. غاية الأمر: أنه عبّر في الأخبار بالغروب تبعاً في مرحلة الظاهر لما عليه المسلمون غير الإمامية مع تفسيره بما ينطبق على دخول الليل الذي هو الملاك بحسب مقام الثبوت. و لا يخفى: أن دخول الليل إنما يتحقق بغيوبة الشمس بتوابعها التي منها الحمرة المشرقية.

و بعبارة أخرى: غيوبتها عن جميع الأراضي المتساوية لأرض المصلي سطحاً. و الشاهد على كون الاعتبار بدخول الليل، كون المغرب من الصلوات الليلية، و يؤيد ذلك أيضاً بعض الروايات في المسألة مثل رواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إن الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾<sup>١</sup> و هذا أول الوقت و آخر ذلك غيوبة الشفق...»<sup>٢</sup>. و يشهد لذلك أيضاً قوله تعالى في باب الصوم: ﴿ثُمَّ

١- الأنعام (٦): ٧٦.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٧٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٦.

أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ<sup>١</sup> فَإِنَّ وَقْتَ الْإِفْطَارِ وَصَلَاةَ الْمَغْرَبِ وَاحِدٌ، فَافْهَمُوا.  
 ثُمَّ إِذَا ثَبِتَ وَجُوبُ تَأْخِيرِ الْمَغْرَبِ إِلَى زَوَالِ الْحُمْرَةِ فَتَرْتَّبْ عَلَيْهِ امْتِدَادَ وَقْتِ  
 الْعَصْرِ إِلَيْهِ لِعَدَمِ الْفَصْلِ بَيْنَ وَقْتَيْهِمَا وَأَخْبَارِ ذَهَابِ الْحُمْرَةِ مَفْسَرَةً لِلْغُرُوبِ الَّذِي وَقَعَ  
 غَايَةَ لَوْقْتِ الْعَصْرِ وَمَبْدَأَ لَوْقْتِ الْمَغْرَبِ. وَيَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْفَصْلِ بَيْنَ وَقْتَيْهِمَا مِضَافاً  
 إِلَى وَضُوحِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾<sup>٢</sup>، حَيْثُ يَدُلُّ  
 بَظَاهِرِهِ أَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْمُدَّةِ وَقْتُ فِي الْجُمْلَةِ خُصُوصاً بَعْدَ تَفْسِيرِهِ فِي رِوَايَةِ عَبِيدِ بْنِ  
 زُرَّارَةَ السَّابِقَةِ<sup>٣</sup> فَإِنَّ الْمُرَادَ بِكَلِمَةِ الْغُرُوبِ الْمَكْرُورَةَ فِيهَا مَعْنَى وَاحِدٍ.

### المسألة الرابعة: في آخر وقت المغرب

قال الشيخ رحمته الله في «الخلافة» ما حاصله:

إِنَّ آخِرَ وَقْتِ الْمَغْرَبِ إِذَا غَابَ الشَّفَقُ وَهُوَ الْحُمْرَةُ وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالثَّوْرِيُّ  
 وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ وَأَبُو ثَوْرٍ وَأَبُو بَكْرِ بْنِ الْمَنْذَرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ - فِقْهِهِ مِصْرٌ - وَ  
 الْأَوْزَاعِيُّ - فِقْهِهِ الشَّامُ - بِضَيْقِ وَقْتِهَا إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ تَطَهَّرَ [يَتَطَهَّرُ] وَيُؤْذَنُ وَ  
 يُقِيمُ وَيُصَلِّيهَا وَإِلَّا فَتَفُوتُ. وَرَوَى أَبُو ثَوْرٍ - تَلْمِيزُ الشَّافِعِيِّ - عَنِ الشَّافِعِيِّ مُوَافَقَتَهُ  
 لِلْجُمْهُورِ فِي الْإِمْتِدَادِ إِلَى الشَّفَقِ وَلَكِنْ لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ أَصْحَابِهِ وَذَهَبَ مَالِكٌ إِلَى  
 امْتِدَادِ وَقْتِهَا إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي. وَفِي أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ بِذَلِكَ أَيْضاً وَمِنْهُمْ مَنْ  
 قَالَ بِامْتِدَادِهِ إِلَى رُبْعِ اللَّيْلِ،<sup>٤</sup> أَنْتَهَى.

١- البقرة (٢): ١٧٨.

٢- الإسراء (١٧): ٧٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٨١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٤.

٤- الخلافة ١: ٢٦١، المسألة ٦.

أقول: الشفق هو الحمرة المغربية عند كثير من العامة و به قال أصحابنا و وردت أخبارنا. و قال أبو حنيفة بكونها عبارة عن البياض الغربي.

و زوال الحمرة يصادف مضي ساعة و نصف من الليل و قد جرّبت ذلك و عليه بناء الجمهور عملاً في صلاة العشاء و زوال البياض يصادف مضي خمس الليل تقريباً. و على هذا فأقوال العامة في المسألة أربعة:

زوال الحمرة و به قال جمهورهم.

و زوال البياض و هو قول أبي حنيفة.

و ضيق الوقت.

و الامتداد إلى الفجر.

و ليس في كلماتهم اسم من ثلث الليل و ربعها و نصفها. و أمّا الخاصّة فما نقل الشيخ عليه السلام عنهم ثلاثة أقوال:

زوال الشفق.

و الربع.

و طلوع الفجر.

و لكنّه عليه السلام لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصّة في «خلافه»، فإنّ القول بالامتداد إلى النصف إلّا بمقدار أربع ركعات من أقوالهم المشهورة، و أمّا القول بالضيق فليس فينا من يقول به.

و أمّا رواياتنا:

فمنها: ما تدلّ على الضيق كرواية زيد الشحام<sup>١</sup> و رواية أديم بن الحرّ<sup>٢</sup>.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٨٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٨٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١١.

و منها: ما تدلّ على انقضاء وقتها بزوال الشفق و هي كثيرة كرواية زرارة و فضيل<sup>١</sup> و رواية إسماعيل بن مهران<sup>٢</sup> و رواية إسماعيل بن جابر<sup>٣</sup> و رواية ذريح<sup>٤</sup> و رواية بكر بن محمد<sup>٥</sup> و مرسله سعيد بن جناح<sup>٦</sup> و يوافقها رواية عبدالله بن سنان<sup>٧</sup> الدالة على امتداده إلى أن تشتبك النجوم.

و منها: ما تدلّ على امتداده إلى الربع كرواية عمر بن يزيد<sup>٨</sup>.

و منها: ما تدلّ على امتداده إلى النصف كرواية عبيد<sup>٩</sup> و نحوها. و رواية ابن فرقد<sup>١٠</sup> قد دلّت على الامتداد إلى أن يبقى إلى الانتصاف مقدار أربع.

و منها: ما تدلّ على امتداده إلى الفجر الثاني و سيأتي بيانها.

و قد عرفت: أنّ القول بالضيق لا قائل به في الخاصّة فيجب حمل ما دلّ عليه على شدّة كراهة التأخير، مضافاً إلى أنّ صراحة الأخبار الدالة على التوسعة إجمالاً مانعة عن الأخذ بظهور ما دلّ على الضيق و أنّ ما دلّ على الضيق غاية مفاده أنّ

- 
- ١- وسائل الشيعة ٤: ١٨٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ٢.
  - ٢- وسائل الشيعة ٤: ١٨٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ٤.
  - ٣- وسائل الشيعة ٤: ١٩٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١٤.
  - ٤- وسائل الشيعة ٤: ١٨٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١٣.
  - ٥- وسائل الشيعة ٤: ١٧٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٦.
  - ٦- وسائل الشيعة ٤: ١٩٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١٩.
  - ٧- وسائل الشيعة ٤: ١٨٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٦، و أيضاً ١٨٩ و ١٩٠، الباب ١٨، الحديث ١٠ و ١٥.
  - ٨- وسائل الشيعة ٤: ١٩٤ و ١٩٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٩، الحديث ٢ و ٥ و ١١.
  - ٩- وسائل الشيعة ٤: ١٨١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٤.
  - ١٠- وسائل الشيعة ٤: ١٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٤.

جبرئيل أتى للمغرب بوقت واحد،<sup>١</sup> و هذا لا ينافي ثبوت وقتين لها كما دلّ عليه سائر الروايات.

و أمّا ما دلّ على الامتداد إلى الشفق فهي و إن كانت ظاهرة في انقضاء وقتها بزواله بمقتضى الغاية إلا أن يجب الجمع بينها و بين ما دلّ على خلافها، بحمل أخبار الشفق على كونها بصدد بيان الوقت الأوّل و أخبار الانتصاف أو الفجر على كونها بصدد بيان الوقت الثاني. و السرّ في ذلك أن ظهور الغاية لا يقاوم صراحة أخبار الانتصاف و الفجر في امتداد الوقت إليهما إجمالاً. غاية الأمر: أنه يقع النزاع حينئذٍ في أنّ اختلاف الوقتين هل هو بالاختيارية و الاضطرارية أو بالفضيلة و الإجزاء؟ و قد مرّ سابقاً أنّ الأقوى هو الثاني.

و أمّا خبر الربع فيجب حمله على بعض الفضيلة للجمع أيضاً. فيبقى الكلام فيما يقتضيه الجمع بين أخبار الانتصاف و بين أخبار الامتداد إلى الفجر و لا بدّ أوّلاً من ذكر أخبارهما فنقول:

أمّا أخبار الانتصاف فقد مرّ كثير منها في طي المسائل السابقة.

و أمّا أخبار الفجر فتلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في خصوص النائم و الساهي مثل ما رواه الشيخ عليه السلام من كتاب حسين بن سعيد الأهوازي عن حمّاد بن عيسى غريق الجحفة، عن شعيب بن يعقوب العرقوفي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء الآخرة أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كليهما فليصلّهما و إن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة...»<sup>٢</sup>

١- وسائل الشيعة ٤: ١٨٧ و ١٨٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١ و ١١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٧٠ / ١٠٧٧؛ الاستبصار ١: ٢٨٨ / ١٠٥٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٨،

و مثلها ما رواه أيضاً من كتابه عن فضالة بن أيوب، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام<sup>١</sup> وكذا ما رواه عن فضالة، عن عبدالله بن سنان عنه عليه السلام<sup>٢</sup>.  
 وليعلم: أنّ حسين بن سعيد من الطبقة السابعة من الرواة، وحمّاد ثقة من الطبقة الخامسة، فرواية حسين عنه من جهة طول عمر حمّاد و ابن مسكان من ثقات الطبقة الخامسة،<sup>٣</sup> و قد جعلنا في رجالنا أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم طبقة أولى و تلامذتهم طبقة ثانية و هكذا و بهذا الترتيب صار الشيخ الطوسي رحمته الله من الطبقة الثانية عشرة و الشهيد الثاني من الطبقة الرابعة و العشرين و نحن من الطبقة السادسة و الثلاثين.<sup>٤</sup>

و الطائفة الثانية: ما دلّت على الامتداد إلى الفجر مطلقاً و هي رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس».<sup>٥</sup>

و الطائفة الثالثة: ما وردت في الحائض و هي أربعة ذكرها في «الوسائل».  
 الأولى: ما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت

❦ كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٢، الحديث ٣.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٧٠ / ١٠٧٦؛ الاستبصار ١: ٢٨٨ / ١٠٥٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٨، كتاب

الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٢، الحديث ٤.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٧٠ / ١٠٧٥.

٣- لاحظ: الصفحة ٥٦٦؛ تجريد الأسانيد ١: ١٤-١٥؛ رجال الطوسي: ٣٥٥ / ٥٢٥٧.

٤- لاحظ: الصفحة ٥٧٩-٥٨٠؛ تجريد الأسانيد ١: ٢٥-٢٦.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٥٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٩.



الظهر و العصر»<sup>١</sup>.

الثانية: ما رواه عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام [يعني به الصادق] قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر»<sup>٢</sup>.

الثالثة: ما رواه داود الدجاني من الطبقة الرابعة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر و العصر و إن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب و العشاء الآخرة»<sup>٣</sup>.

الرابعة: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر و العصر و إن طهرت من آخر الليل فلتصلّ المغرب و العشاء»<sup>٤</sup>.

و على هذا فأخبار المسألة الدالة على الامتداد إلى الفجر ثمانية و بعضها صحيحة و دلالتها أيضاً واضحة فالخدشة فيها من حيث السند أو الدلالة في غير محلّها.

نعم، عمدة الإشكال فيها إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبة إلى المضطرّ فإن ثبت الإعراض سقطت عن الحجّية و إن كثرت غاية الكثرة و لذلك حكمنا في حاشية «العروة»<sup>٥</sup> بالاحتياط حتّى بالنسبة إلى مواردّها من الحائض و النائم و

١- وسائل الشيعة ٢: ٣٦٣، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ٧.

٢- تهذيب الأحكام ١: ٣٩١ / ١٢٠٦؛ الاستبصار ١: ١٤٤ / ٤٩٢؛ وسائل الشيعة ٢: ٣٦٤، كتاب الطهارة، الباب ٤٩، الحديث ١٢.

٣- وسائل الشيعة ٢: ٣٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ١١.

٤- وسائل الشيعة ٢: ٣٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ١٠.

٥- العروة الوثقى ١: ٥٨٤، المسألة ٣٢.

الساهي، فراجع. وإن لم يثبت الإعراض عملنا بها. ولقائل أن يدعي عدم ثبوته حيث نقل الشيخ في «خلافه» كما عرفت،<sup>١</sup> وفي «مبسوطه» أيضاً عن بعض أصحابنا القول بامتداد وقت المغرب و العشاء إلى الفجر،<sup>٢</sup> ومثله المحقق في «شرائعه» و «معتبره»<sup>٣</sup> واختار هذا القول بعض المتأخرين كصاحب «المدارك» و «المعاليم» و صاحب «الوافي»<sup>٤</sup> و ذكره بنحو الترديد الأردبيلي و صاحب «الكفاية»<sup>٥</sup>.

و هذا المقدار يكفي في عدم ثبوت الإعراض. هذا، مضافاً إلى ادعاء الشيخ عليه السلام في موضع آخر من «خلافه» عدم الخلاف في ذلك. قال ما هذا لفظه: «إذا أدرك بمقدار ما يصلّي فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف وإن لحق أقلّ من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا وكذلك القول في المغرب و العشاء الآخرة قبل طلوع الفجر»، انتهى.<sup>٦</sup> فإن قلت: كيف حكم الشيخ بامتداد وقتها معاً إلى الفجر بلا خلاف مع أن أكثر العامة قائلون بتباين وقت الصلاتين و القائل منهم بالاشتراك و الامتداد إلى الفجر هو مالك فقط كما مرّ.<sup>٧</sup>

١- الخلاف ١: ٢٦١، المسألة ٦.

٢- المبسوط ١: ٧٥.

٣- شرائع الإسلام ١: ٦١؛ المعبر ٢: ٤٠.

٤- مدارك الأحكام ٣: ٥٤؛ الاثنا عشرية: ٦١، وقت العشاء (مخطوط)؛ الوافي ٧: ٢٧٧؛ مفاتيح الشرائع ١:

٨٨.

٥- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٨؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٧٧.

٦- الخلاف ١: ٢٧٣، المسألة ١٤.

٧- راجع: الخلاف ١: ٢٦١، المسألة ٦.

قلت: العامة مع قولهم بتباين وقت الظهر و العصر و كذا المغرب و العشاء قد عقدوا باباً للجمع بين الصلاتين و الجمع في اصطلاحهم عبارة عن وقوع الظهر تارة في وقت العصر و تارة بالعكس و كذا المغرب و العشاء كأن إحدى الصلاتين تضيف الأخرى في وقتها. غاية الأمر: أن الجمع عندهم مخصوص بموارد مخصوصة مثل السفر و المطر و نحو ذلك. و طرحوا رواية ابن عباس الدالة على جواز الجمع في غير عذر و علة<sup>١</sup> و على هذا فامتداد وقت العشاءين عندهم بسبب الجمع في موارد و عندنا بسبب امتداد الوقت فالامتداد في الجملة ثابت بنظر الشيخ بلا خلاف. غاية الأمر: اختلاف مبنى الفريقين في إثباته.

و كيف كان: فيظهر من كلامه عليه السلام عدم إعراض الأصحاب عن أخبار الفجر في الجملة و لو في خصوص موارد و حينئذ فيقع الكلام بعد عدم الاعتناء برواية عبيد<sup>٢</sup> لضعفها في أنه هل يعمل بها في خصوص موارد؛ أعني النائم و الساهي و الحائض حتى يكون لازم ذلك كون الوقت بالنسبة إليها أوسع من غيرها أو يتعدى عنها إلى مطلق ذوي الأعذار بإلغاء الخصوصية أو يتعدى حتى إلى العامد في التأخير أيضاً؟ غاية الأمر: ثبوت العصيان في حقه من جهة تأخيره عن الانتصاف الذي دلّ على حرمة التأخير عنه الأخبار الكثيرة، في المسألة وجوه. و لا يتوهم دلالة ما دلّ على وجوب الصوم كفارة لتأخير العشاء عن الانتصاف على انقضاء وقتها عن الانتصاف بالنسبة إلى العامد<sup>٣</sup> فإن الكفارة يمكن أن تكون من جهة حرمة التأخير تكليفاً، فافهم.

١- تقدّم تخريجها في الصفحة ٦٦.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٥٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢١٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٩، الحديث ٣.

ثمّ اعلم أنّ الاحتمالات المتطرّقة في الأخبار الواردة في الحائض بالنظر البدوي ثلاثة:

الأول: أن تكون محمولة على الاستحباب كما حملها الشيخ<sup>١</sup> على ذلك.  
الثاني: أن تحمل على الوجوب و يكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاءً فتكون هذه الأخبار بمنزلة المخصّص لما دلّ على عدم وجوب القضاء على الحائض إذا طهرت بعد انقضاء الوقت.<sup>٢</sup>

الثالث: أن تحمل على الوجوب و يكون المراد إتيانها أداءً، فتكون هذه الأخبار شاهدة على امتداد وقت الصلاتين إلى الفجر.

و لا يخفى: أنّ الاستحباب خلاف الظاهر فيدور الأمر بين الأخيرين، و الأظهر هو الأخير فإنّ المتبادر من كلامه عليه السلام امتداد وقت المغرب و العشاء إلى الفجر كما في الظهر و العصر الممتدّين إلى الغروب.

فإن قلت: بعد ما ثبت بالعمومات عدم وجوب القضاء على الحائض إذا طهرت بعد انقضاء الوقت يكون مقتضى الاحتمال الثاني تخصيصها بخلاف الثالث فإنّ الامتداد فيه إلى الفجر من قبيل التخصّص فيدور الأمر بين التخصيص و التخصّص، و لا ريب أنّ التخصّص أولى، فهذا هو الوجه في تقديم الاحتمال الثالث.

قلت: التمسك بأصالة العموم إنّما يصحّ لكشف المراد لا لتشخيص نحو الإرادة بعد العلم بأصل المراد و المفروض فيما نحن فيه ثبوت الوجوب بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف إلى الفجر، سواء كان من باب التخصيص أو التخصّص فلا

١- تهذيب الأحكام ١: ٣٩١، ذيل الحديث ١٢٠٧.

٢- وسائل الشيعة ٢: ٣٦١-٣٦٢، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٩، الحديث ٢ و ٣.

مجال حينئذٍ للتمسك بأصالة العموم. وقد أوضحنا ذلك في الأصول،<sup>١</sup> فراجع وتدبر. وقد تلخص مما ذكرنا: أنّ الإعراض عن أخبار الباب غير ثابت فالامتداد إلى الفجر بالنسبة إلى المضطرّ ثابت وإن كان بالنسبة إلى العاصي بالتأخير محلّ إشكال.

هذه هي الاحتمالات المتطرّقة في خصوص أخبار الحائض. و أمّا الاحتمالات المتطرّقة في جميع الأخبار الثمانية بعد لحاظ وحدة مضمونها من حيث الدلالة على الامتداد إلى الفجر فتلاثة أيضاً:  
الأول: أن تحمل أخبار النصف على بيان آخر الوقت للمختار و أخبار الفجر على بيان آخر الوقت للمضطرّ.

الثاني: أن تحمل أخبار النصف على بيان آخر وقت الفضيلة و أخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، و مرجع الوجهين إلى وجه واحد و هو كون كلّ من الطائفتين ناظرة إلى تحديد أحد من الوقتين المجعولين لكلّ صلاة. غاية الأمر: أنّ اختلافهما بالاختيار و الاضطرار عند الشيخ<sup>٢</sup> و جماعة<sup>٣</sup> و بالفضيلة و الإجزاء عند غيرهم<sup>٤</sup> و هو الأقوى كما مر. هذا كلّ بناءً على إلغاء خصوصية الحيضية و النوم و السهو و استفادة العموم من أخبار الفجر و إلّا و جب العمل بمضمونها في خصوص مواردّها لو لم تطرح.

١- نهاية الأصول: ٣٤٢-٣٤٣.

٢- المبسوط ١: ٧٢؛ الخلاف ١: ٢٧١، المسألة ١٣؛ النهاية: ٥٨.

٣- المقنعة: ٩٤؛ الكافي في الفقه: ١٣٨؛ المهذب ١: ٧١؛ الوسيلة: ٨١.

٤- مسائل الناصريات: ١٩٣-١٩٥؛ السرائر ١: ١٩٦؛ الجامع للشرائع ٥٩؛ المراسم: ٦٢؛ المعتمد ٢: ٢٦؛

مختلف الشيعة ٢: ٤٤-٤٦، المسألة ٦؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، المسألة ٢٣.

الثالث: أن تحمل أخبار الفجر على التقيّة فتطرح مطلقاً حتّى بالنسبة إلى مواردها و تحمل أخبار الانتصاف على كونها بصدد بيان الحكم الواقعي فإنّ أخبار الانتصاف مخالفة لجميع العامّة و أخبار الفجر موافقة لجميعهم إجمالاً، أمّا الأولى فلما عرفت عند نقل أقوالهم من أنّه ليس من الانتصاف في كلماتهم اسم و لا أثر، و أمّا الثانية فلما عرفت أيضاً من أنّ جميعهم يوافقون الامتداد إلى الفجر إجمالاً.

غاية الأمر: أنّ مالك قائل بالامتدادها مطلقاً،<sup>١</sup> و غيره قالوا بالامتداد في موارد

مشروعية الجمع.<sup>٢</sup>

و لا يخفى: أنّ ما يستفاد من فتاوى فقهاءنا في متونهم الفقهية<sup>٣</sup> اختيار الوجه الثالث و الجمع بين الطائفتين من حيث الجهة مع أنّ الجمع بينهما بأحد الوجهين الأوّلين جمع دلالي عرفي و هو مقدّم على الجمع من حيث الجهة فطرح أخبار الفجر مشكل إلاّ أن يثبت الإعراض القطعي فتتبع.

١- المجموع ٣: ٣٤؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٩٠-٣٩١ و ٢: ١١٦؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢، المسألة ٣١.

٢- أي مشروعية الجمع بين المغرب و العشاء و سيأتي في الصفحة ١٣٣ معنى الجمع عند الإمامية و فقهاء العامّة و عندهم فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: السفر، راجع: الأمّ ١: ٧٧؛ بداية المجتهد ١: ١٧٤-١٧٧؛ المغني، ابن قدامة ٢: ١١٢؛ المجموع ٣: ٣٣ و ٤: ٣٧٠-٣٧١.

ثانيها: المطر، راجع: بداية المجتهد ١: ١٧٧؛ المغني، ابن قدامة ٢: ١١٦؛ المجموع ٣: ٣٣ و ٤: ٣٨٤. ثالثها: العرفة و المزدلفة و علّة الجمع السفر كما قال أكثر المجهور، راجع: بداية المجتهد ١: ١٧٤؛ المجموع ٤: ٣٧١.

٣- راجع: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤؛ المبسوط ١: ٧٥؛ المراسم: ٦٢؛ غنية النزوع ١: ٧٠؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ١٩٥؛ المعتبر ٢: ٤٣؛ الجامع للشرائع: ٦٠؛ الدروس الشرعية ١: ١٣٩؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٧، مفتاح ٩٧.

### المسألة الخامسة: في بيان أول وقت العشاء

قال الشيخ عليه السلام في «الخلافة» ما هذا لفظه: «الأظهر من مذهب أصحابنا و من رواياتهم أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة و في أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و لا خلاف بين الفقهاء أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق و إنما اختلفوا في ماهية الشفق...»<sup>١</sup> انتهى.

و المستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالاً على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض و بين ثلث الليل وقتاً للعشاء إلا ما سيأتي نقله عن النخعي،<sup>٢</sup> حيث قال: بأن آخره ربع الليل و إنما وقع النزاع في وقتها أولاً و آخراً فالأقوال من حيث الأول ثلاثة:

الأول: دخول وقتها بالغروب مع قطع النظر عن نزاع الحمرة و الاستتار و الاشتراك و الاختصاص، و اختار هذا القول السيّد المرتضى و ابن الجنيد و أبو الصلاح و ابن البرّاج و ابن زهرة و ابن حمزة و ابن إدريس<sup>٣</sup> و قد صار هذا القول من زمن العلامة إلى زماننا هذا أمراً مسلماً بيننا، و العامّة متفقون على خلاف هذا القول.

الثاني: دخول وقتها بذهاب الشفق بمعنى الحمرة و عليه الجمهور غير أبي حنيفة

١- الخلاف ١: ٢٦٢، المسألة ٧.

٢- سيأتي أقوال العامّة في الصفحة ١١٦-١١٧.

٣- رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤؛ و راجع لكلام ابن الجنيد: مختلف الشيعة ٢: ٤٧، المسألة ٧؛

المعتبر ٢: ٤٢؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ المهذب ١: ٦٩؛ الوسيلة: ٨٣؛ غنية النزوع ١: ٦٩؛ السرائر ١:

و جماعة منهم، كما سيأتي و اختار هذا القول الشيخ في أكثر كتبه و سلّار في «المراسم» و الصدوق في «الهداية».<sup>١</sup>

الثالث: دخول وقتها بذهاب الشفق بمعنى البياض و اختصّ به بعض العامّة كأبي حنيفة و جماعة.<sup>٢</sup>

و أمّا أخبارنا فهي أيضاً مختلفة فبعضها تدلّ على القول الأوّل و بعضها على الثاني و هي المنشأ لاختلاف الأقوال فينا، و أمّا العامّة فمستندهم العمل المستمر من النبي ﷺ حيث كان يفرّق بين العشاءين<sup>٣</sup> و كذلك خير جبرئيل المرويّ بطرقهم<sup>٤</sup> و طرقنا بأدنى اختلاف<sup>٥</sup> و ليس في رواياتهم ما يخالف ذلك سوى أخبار الجمع بين المغرب و العشاء و هي مختصّة بموارد خاصّة من السفر و المطر و نحوهما<sup>٦</sup> سوى ما رواه ابن عبّاس من جمع رسول الله ﷺ بينهما من غير علّة و لا مطر و لا سفر هذا.<sup>٧</sup>

و لكن أخبار الجمع لا تنافي مذهبهم حيث لا يكون الجمع عندهم في موارد

١- المبسوط ١: ٧٥؛ الخلاف ١: ٢٦٢؛ النهاية ٥٩؛ تهذيب الأحكام ٢: ٣٣؛ المقنعة: ٩٣؛ المراسم ١: ١٩٥؛ الهداية: ١٣٠.

٢- المجموع ٣: ٤٣؛ أحكام القرآن، الجصاص ٢: ٢٧٤؛ و راجع لكلامهم: الخلاف ١: ٢٦٢، المسألة ٧.

٣- المجموع ٣: ٥٥-٥٦؛ بداية المجتهد ١: ٩٨؛ سنن النسائي ١: ٢٦٥؛ صحيح البخاري ١: ٢٩٦/٥٣٨، باب وقت العشاء إلى نصف الليل.

٤- تقدّم تخريجه في الصفحة ٥١-٥٢.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٥٧-١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٥-٨.

٦- المرض الذي يلحقه بترك الجمع، فيه مشقّة و ضعف، و السفر الذي يبيح القصر كما في عرفة و مزدلفة. راجع: المغني، ابن قدامة ٢: ١١٦.

٧- تقدّم تخريجه في الصفحة ٦٦.



الضرورة من جهة سعة الوقت، بل من جهة الضيافة في الوقت، كما مرّ سابقاً  
فالتقديم بسبب الضيافة في موارد خاصّة لا ينافي عدم سعة الوقت و عدم دخوله  
قبل الشفق و أمّا خبر ابن عبّاس فمردود عندهم قد أعرضوا عنه.<sup>١</sup>

و بالجملة: فلا دليل لهم على مشربهم على جواز التقديم اختياراً، و أمّا نحن ففي  
سعة من ذلك، حيث نقول بحجّة أخرى و هو قول الإمام عليه السلام و قد دلّ كثير من  
أخبارنا على جواز التقديم و دخول الوقت بالغروب و أمّا استمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله  
فلا حجّة فيه لما نحن فيه، لما مرّ من أنه صلى الله عليه وآله لما كان إمام الجماعة كان عليه  
المدائمة على وقت خاصّ ليعلم به الناس فيدركوا الجماعة كما هو الشائع اليوم في  
أئمة الجماعة و هذا لا ينافي جواز الإتيان في غير هذا الوقت. و حيث كان أكثر  
الناس جاهلين بجواز التقديم أصرّ الأئمة عليهم السلام بالجواز ببيانات مختلفة. و كيف كان:  
فالعمدة في المقام الجمع بين الأخبار الدالّة على دخول وقتها بالغروب و بين  
الأخبار الدالّة على دخوله بذهاب الشفق و المحتملات هنا ثلاثة:

الأول: أن تحمل الأولى على بيان وقت الإجزاء و الثانية على بيان وقت  
الفضيلة.

الثاني: أن تحمل الأولى على بيان الوقت للمضطرّ، و الثانية على بيان الوقت  
للمختار.

الثالث: أن تحمل أخبار الشفق على التقيّة لموافقته لجميع العامّة.<sup>٢</sup> و يبعد  
الاحتمالين الأوّلين، الروايات الدالّة على أنّ: «لكلّ صلاة وقتان»<sup>٣</sup> سواء حملناهما

١-راجع: صحيح مسلم بشرح النووي ٥: ٢١٧-٢١٨/٦ و٧.

٢-راجع: السنن الكبرى، البيهقي ١: ٣٧٣؛ المجموع ٣: ٤٢؛ وراجع أيضاً: الخلاف ١: ٢٦٢، المسألة ٧.

٣-وسائل الشيعة ٤: ١٢١ و١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١١ و١٣.

على الاختيار و الاضطرار أو الفضيلة و الإجزاء فإنّ المستفاد من هذه الروايات أنّ هذا الشأن لجميع الصلوات فلا يكون بينها ما يكون لها ثلاثة أوقات اثنان للفضيلة أو الاختيار و واحد للإجزاء أو الاضطرار أو بالعكس أو واحد للفضيلة و آخر للإجزاء و ثالث للاضطرار و لازم الاحتمالين الأوّلين كون العشاء ذات أوقات ثلاثة، كما لا يخفى.

و على هذا فيتعيّن الاحتمال الثالث لا سيّما مع ما رواه الفريقان عن النبي ﷺ أنّه قال: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل»<sup>١</sup> على اختلاف الأخبار، حيث يستفاد من ذلك كون الإتيان بالعشاء في آخر وقته أفضل فلا يجوز جعل ذهاب الشفق وقت الفضيلة.

اللهمّ إلا أن يحمل ذلك على بيان آخر وقت الفضيلة و كون أخبار الشفق دالّة على بيان أوّل وقتها.

و بالجملة: فالقول بعدم جواز التقديم غير مرضيّ و يتعيّن العمل بأخبار الغروب و هي كثيرة، كما أنّ أخبار الشفق أيضاً كثيرة.

فمّمّا يدلّ على المختار ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر و إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة»<sup>٢</sup>.

١- وسائل الشيعة ٤: ١٨٥-١٨٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٧-١٠ و ١٢ و ١٣؛

و راجع: سنن ابن ماجه ١: ٢٢٦ / ٦٩١؛ سنن الترمذي ١: ١٠٩ / ١٦٧؛ صحيح البخاري ١: ٢٩٦ /

٥٣٧، باب النوم قبل العشاء؛ صحيح مسلم ٢: ٩٢ / ٢١٩-٢٢٥.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ١ و ١٨٤، الباب ١٧،

الحديث ١.

و ممّا يدلّ عليه أيضاً ثلاثة أخبار لعبيد بن زرارة و قد ذكرنا ثنتين منها سابقاً،  
فراجع.<sup>١</sup>

و كذلك رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنّه إذا  
زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و  
العشاء الآخرة إلا أنّ هذه قبل هذه في السفر و الحضر و إنّ وقت المغرب إلى ربع  
الليل فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق»<sup>٢</sup> و في سند الرواية في  
«الوسائل» محمّد بن الحسين و هو غلط و الصحيح «بدل الحسين» «الحسن».  
و كذلك مرسلّة الصدوق قال: و قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ  
الإفطار و وجبت الصلاة و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى  
انتصاف الليل».<sup>٣</sup>

و كذلك مرسلّة داود بن فرقد.<sup>٤</sup>

و رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب  
و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة و إنّما فعل ذلك ليتسع الوقت  
على أمّته».<sup>٥</sup>

١- وسائل الشيعة ٤: ١٢٦ و ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٥ و ٢١ و ١٥٧،  
الباب ١٠، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤، الحديث ٢٠ و ١٨٦، الباب ١٧،  
الحديث ١٤.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٧٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١٩ و ١٨٤، الباب ١٧،  
الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٤.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٢.

و رواية زرارة أيضاً قال: سألت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام عن الرجل يصلي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، فقالا: «لا بأس به».<sup>١</sup>

و رواية الحلبيين قالوا: كنّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق و كان منّا من يضيق بذلك صدره فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: «لا بأس بذلك»، قلنا: و أيّ شيء الشفق؟ فقال: «الحمرة».<sup>٢</sup>

و رواية إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل.<sup>٣</sup>

و رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: يجمع بين المغرب و العشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة؟ قال: «لا بأس». <sup>٤</sup> و كذلك أخبار آخر دالة على جواز الجمع إمّا في السفر أو مطلقاً فتتبع.<sup>٥</sup>

### المسألة السادسة: في بيان آخر وقت العشاء

أقوال العامة فيه أربعة:

الأول: ما حكى عن إبراهيم النخعي - أستاذ المالک - من القول بامتداده إلى ربع

الليل.

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٨.

٥- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٠٢-٢٠٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ١ و ٣ و ٤.

الثاني: الامتداد إلى الفجر و به قال ابن عباس و طاوس و عكرمة و عطاء و مالك، و ليس في هذين القولين تفصيل بين الاختيار و الاضطرار.

الثالث: امتداده للمختار إلى ثلث الليل و للمضطرّ إلى الفجر الثاني و هو اختيار الشافعي في القديم.

الرابع: امتداده للمختار إلى النصف و للمضطرّ إلى الفجر و هو اختياره في الجديد و به قال أبو حنيفة و الثوري و جماعة.<sup>١</sup>

هذه أقوالهم و بذلك يعلم أنّ امتداده إلى الفجر معروف بينهم في الجملة إذ لم يخالف فيه إلا النخعي.

و أمّا أصحابنا فهم مختلفون لاختلاف الأخبار، و القول الدائر بينهم في جميع الأعصار، هو الامتداد إلى نصف الليل أو ثلثها.

و أمّا الفجر فالقائل به قليل في غاية القلّة بحيث يشار إليه بالبنان، و قد قال به المحقّق في «المعتبر»<sup>٢</sup> للمضطرّين و نسبه الشيخ في «المبسوط» إلى بعض أصحابنا<sup>٣</sup> و لعله يستشّم من عبارة «الفقيه»<sup>٤</sup> اختياره أيضاً، و لكن يبعد كونه مراداً للشيخ في النسبة.

و أمّا ثلث الليل فقد قال به الشيخ في أكثر كتبه بنحو الإطلاق<sup>٥</sup> و صرّح في

١- راجع لأقوال العامة: بداية المجتهد ١: ٩٨؛ المجموع ٣: ٣٩ - ٤٠؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٩٣ - ٣٩٤؛

الخلاف ١: ٢٦٥، المسألة ٨؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٤، المسألة ٣٤.

٢- المعتبر ٢: ٤٣.

٣- المبسوط ١: ٧٥.

٤- الفقيه ١: ٢٣٢ - ٢٣٣، ذيل الحديث ١٠٣٠.

٥- الخلاف ١: ٢٦٤ - ٢٦٥، المسألة ٨؛ الاقتصاد: ٢٥٦؛ المبسوط ١: ٧٥.

«النهاية»<sup>١</sup> بكونه آخر وقت المضطرّ و مثله<sup>٢</sup> المفيد في «المقنعة»<sup>٣</sup>.  
 و اختار الامتداد إلى النصف السيّد و ابن إدريس و الحلبي<sup>٤</sup> و جماعة<sup>٥</sup>.  
 و صرّح بعضهم بكونه آخر وقت المضطرّ و كون الآخر للمختار هو الثلث<sup>٦</sup>، و  
 ربّما يحكى عن بعض أصحابنا شذوذاً القول بالربع<sup>٧</sup>. لكنّه لا يمكن أن يستدلّ عليه  
 إلّا بعبارة «فقه الرضا»<sup>٨</sup>.

وليعلم: أنّ تفريق بعضهم بين المختار و المضطرّ مبنيّ على كون الاختلاف بين  
 الوقتين عندهم بالاختيار و الاضطرار و قد أجبنا سابقاً عن ذلك و قلنا بأنّ افتراقهما  
 بالفضيلة و الإجزاء.

و بالجملة فالأقوال فينا أيضاً أربعة:

أحدها: ربع الليل؛

ثانيها: ثلثها؛

ثالثها: نصفها؛

رابعها: الفجر الثاني.

١- النهاية: ٥٩.

٢- في أنّ آخر وقت العشاء ثلث الليل.

٣- المقنعة: ٩٣.

٤- رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤؛ السرائر ١: ١٩٥؛ الكافي في الفقه: ١٣٧ و فيه: آخر وقت الإجزاء  
 ربع الليل و آخر وقت المضطرّ نصف الليل.

٥- راجع أيضاً: المراسم: ٦٢؛ غنية النزوع ١: ٧٠؛ الوسيلة: ٨٣؛ شرائع الإسلام ١: ٦٠؛ مختلف الشيعة ٢:  
 ٤٩، المسألة ٨؛ الدروس الشرعية ١: ١٣٩؛ ذكرى الشيعة ٢: ٣٤٤؛ مسالك الأفهام ١: ١٣٩.

٦- المبسوط ١: ٧٥ و نسب هذا القول إلى المفيد في المهذب البارع ١: ٢٩٦.

٧- وهو قول ابن أبي عقيل و الحلبي، كما في منتهى المطلب ٤: ٨٢ و مختلف الشيعة ٢: ٢٨.

٨- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٠٣.

و يدلّ على كلّ منها سوى الربع روايات.  
أمّا ما تدلّ على الفجر فهي ثمان روايات و قد ذكرت في بيان آخر وقت المغرب.

و أمّا ما تدلّ على الثلث فهي أخبار إتيان جبرئيل بالوقت المرويّة عند الفريقين،<sup>١</sup> و أمّا ما تدلّ على النصف فقد مرّ ذكرها في ضمن الأبحاث السابقة كروايات عبيد بن زرارة و داود بن فرقان<sup>٢</sup> و غيرهم.<sup>٣</sup>  
ثمّ إنّ الظاهر كون الجمع بين أخبار الثلث و أخبار النصف بما مرّ من أنّ «لكلّ صلاة وقتان»<sup>٤</sup> فالثلث آخر وقت الفضيلة عندنا، و الاختيار عند جماعة، و النصف آخر وقت الإجزاء عندنا، و الاضطرار عندهم.

فيبقى الكلام في أخبار الفجر و هي مرجوحة بوجهين:

الأوّل: موافقتها للعامة لما عرفت في تسالمهم سوى النخعي على الامتداد إلى الفجر إجمالاً، و لو لخصوص المضطرّ.

الثاني: مخالفتها للمشهور بيننا.

فأخبار الانتصاف راجحة من وجهين و كلّ منهما يكفي للترجيح.

فإن قلت: أخبار الفجر في المغرب و العشاء و تسالم العامة في الامتداد إلى

الفجر في خصوص العشاء فكيف تحمل على التقيّة؟

١- تقدّم تخريجها في الصفحة ٥١-٥٢.

٢- تقدّم تخريجها في الصفحة ١١٥.

٣- معلّى بن خنيس و مرسلّة الصدوق، راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٨٤-١٨٥، كتاب الصلاة، أبواب

المواقيت الباب ١٧، الحديث ٢ و ٤ و ٨.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٢١ و ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت الباب ٣، الحديث ١١ و ١٣.

قلت: قد عرفت أنَّهم في المغرب أيضاً قائلون بالامتداد إلى الفجر إجمالاً. غاية الأمر أنَّ بعضاً منهم قال بذلك من جهة سعة الوقت و بعضهم قال بذلك من جهة الجمع في موارد مشروعيته كالسفر و المطر و نحوهما فليس ذكر المغرب فيها مانعاً من الحمل على التقيّة.

نعم، في بعضها ما ينافي التقيّة حيث ذكر فيه اشتراك الوقت بين المغرب و العشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء العشاء فيختصّ بها، و ليس هذا التفصيل في كلام العامة، و لعلّه لذلك عمل بها المحقّق في «المعتبر» مع طرحه لها في سائر كتبه، فافهم.

### المسألة السابعة: في بيان وقت الصبح أولاً و آخراً

اتفق جميع المسلمين على كون أوّله طلوع الفجر الثاني المسمّى بـ«الفجر الصادق» فهو أوّل وقت الصلاة و الصوم.<sup>١</sup> نعم، حكى عن أعمش<sup>٢</sup> في الصوم أنّه من طلوع الشمس و هو محجوج بالإجماع.

و لا حكم للفجر الكاذب لا عندنا و لا عند المخالفين فما نقل من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب على فرض صحّته، سيرة من العوام و لا يقول به أحد من العلماء.

و لا خلاف بين الفريقين أيضاً في امتداد وقت الصبح إجمالاً إلى طلوع الشمس. غاية الأمر: أنَّ الشيخ بناءً على مذاقه في الوقتين جعل طلوعها آخر الوقت للمضطرّ

١-راجع: الخلاف ١: ٢٦٧، المسألة ١٠؛ المعتبر ٢: ٤٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦، المسألة ٣٥.

٢-المجموع ٣: ٤٥؛ الخلاف ١: ٢٦٦، ذيل المسألة ٩.



و طلوع الحمرة المشرقية آخره للمختار، و بهذا التفصيل قال الشافعي و أحمد و أمّا عندنا فالافتراق بين الوقتين بالفضيلة و الإجزاء، فيجوز التأخير اختياراً إلى طلوع الشمس، و به قال أبو حنيفة.<sup>١</sup>

و بالجملة: فلا خلاف في الصبح من حيث الأوّل أصلاً و من حيث الآخر إجمالاً.

و هنا نزاع آخر و هو أنّ التغليس بها أفضل أو الإسفار و المراد بالتغليس إتيانها في العَلَس - محرّكة - و هي الظلمة و بالإسفار الإتيان بها بعد الإضاءة فذهب بعض العامة إلى أفضلية التغليس و بعضهم إلى أفضلية الإسفار و استند الأوّلون إلى فعل علي عليه السلام و الآخرون إلى عمل بعض الخلفاء،<sup>٢</sup> و أمّا عندنا فلا ريب أنّ التغليس أفضل، للأخبار الواردة عن أئمتنا عليهم السلام.<sup>٣</sup>

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً و هو أنّ آخر الوقت الأوّل في أكثر الكلمات و المتون طلوع الحمرة المشرقية كما عرفت، مع أنّه ليس منه عين و لا أثر في الأخبار؛ و ما ذكر فيها هو التجلّل و الإضاءة و نحو ذلك و لا ملازمة بين الإضاءة مثلاً و طلوع الحمرة فمن أين أُلقي لفظ طلوع الحمرة بين كلمات العلماء؟ اللهمّ إلا أن يجعل الشهرة كاشفة عن وجود نصّ غير واصل إلينا، هذا.

و يدلّ على وقت الصبح مضافاً إلى الإجماع أخبار كثيرة.

منها: ما رواه في «الكافي» عن عبيدالله بن علي الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام

١- الخلاف ١: ٢٦٧، المسألة ١٠.

٢- سنن ابن ماجة ١: ٢٢١ / ٦٧١؛ سنن الترمذي ١: ١٠٣ / ١٥٣؛ بداية المجتهد ١: ٩٩ - ١٠٠؛ المجموع

٣: ٤٣ و ٥١؛ و راجع: المبسوط ١: ١٤٥؛ الخلاف ١: ٢٩٢، المسألة ٣٩.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٧ - ٢٠٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٦.

قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»<sup>١</sup>. و لا إشكال في السند إلا من حيث إبراهيم بن هاشم حيث لم يصرّحوا على توثيقه. و لا يخفى ما في كلمتي «ينشقّ» و «يتجلّل» من الاستعارة التخيلية، حيث شبّه الفجر بشيء كالحجر مثلاً<sup>٢</sup> ينشقّ فيخرج منه شيء كالماء و الصبح بلباس و ساتر يستر البدن، ثم ذكر المشبه؛ أعني الفجر و الصبح و أسند إليهما من خواصّ المشبه به، الانشقاق و التجلّل. و لا يخفى: أنّ دلالة الحديث على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيلة و الإجزاء أوضح من دلالته على مختار الشيخ<sup>٣</sup>.

و منها: ما رواه يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتّى يضيء»<sup>٤</sup>. و هاتان الروايتان بصدد بيان وقت الفضيلة. و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»<sup>٥</sup>. و هذه بصدد بيان مجموع الوقتين. و منها: غير ذلك كرواية ابن سنان<sup>٦</sup> و غيرها، فراجع.

ثمّ اعلم أنّه يمكن استفادة كون المراد بالفجر في الشرع هو الفجر الثاني المسمّى بـ«الصادق» من الآية الشريفة و هي قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى

١- الكافي ٣: ٢٨٣ / ٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٠٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٦، الحديث ١.

٢- أقول: الظاهر أنّ الفجر اسم للضوء و ما ينشقّ هو السواد، فالانشقاق هنا بمعنى الطلوع كما ذكر في الفقيه. [المقرّر]

٣- الخلاف ١: ٢٦٧، المسألة ١٠.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٦، الحديث ٣.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٦، الحديث ٦.

٦- وسائل الشيعة ٤: ٢٠٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٦، الحديث ٥.

نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...»<sup>١</sup> فَإِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِهِ: «لَيْلَةُ الصِّيَامِ» وَ قَوْلِهِ: «ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»، كَوْنُ وَقْتِ الْإِمْسَاكِ عِبَارَةً عَنِ مَجْمُوعِ النَّهَارِ وَ مَبْدَأِ النَّهَارِ هُوَ الْفَجْرُ الثَّانِي عِنْدَ الْعَرَبِ وَ عَرَفَهُمْ أَيْضًا لَا الْأَوَّلَ.

ثُمَّ لَا يَخْفَى: أَنَّ النَّهَارَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِقَرَبِ الشَّمْسِ فِي حَرَكَتِهِ إِلَى الْأَفْقِ بِحَيْثُ يَصِلُ ضَوْءُهَا إِلَيْهِ فَيَرَاهُ الْبَصَرُ لَوْلَا الْمَوَانِعُ وَ لَيْسَ الْمَلَائِكَةُ فِي تَحَقُّقِهِ رُؤْيَةً كُلِّ نَازِلٍ حَتَّى يَخْتَلِفَ بِحَسَبِ حَالَاتِ النَّازِلِينَ وَ اخْتِلَافِ اللَّيَالِي مِنْ كَوْنِهَا مَقْمَرَةً وَ غَيْرَهَا وَ اخْتِلَافِ الْهَوَاءِ مِنْ كَوْنِهَا ذَا صَحْوٍ أَوْ غَيْمٍ، فَإِنَّ النَّهَارَ لَهُ حَدٌّ مُخْصِصٌ لَا يَخْتَلِفُ بِهَذِهِ الْجِهَاتِ، وَالْمَلَائِكَةُ فِيهِ هُوَ مَا عَرَفَتْ مِنْ وَصُولِ الشَّمْسِ فِي حَرَكَتِهَا إِلَى دَرَجَةِ يَصِلُ ضَوْءُهَا لَوْلَا الْمَوَانِعُ إِلَى الْأَفْقِ. وَ لَا يَنَافِي مَا ذَكَرْنَا قَوْلَهُ: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ» إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ التَّبَيُّنَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ آحَادِ النَّاسِ بِاخْتِلَافِ حَالَاتِهِمْ، بَلِ الْمُرَادُ التَّبَيُّنَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَوَانِعِ.<sup>٢</sup>

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ سَبَبَ نَزُولِ الْآيَةِ أَنَّهُ كَانَ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ غَشِيَانُ النِّسَاءِ وَ الْأَكْلُ بَعْدَ النَّوْمِ مُحَرَّمِينَ فِي لَيْالِي رَمَضَانَ فَكَانَ الشَّبَانُ فِي مَشَقَّةٍ مِنَ الْأَوَّلِ وَ الشَّبُوحِ وَ الضَّعْفَاءِ مِنَ الثَّانِي فَنَسَخَا بِالْآيَةِ.

وَ قَدْ نَقَلَ أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ بَعْدَ سَمَاعِهِ لِلْآيَةِ فَسَّرَهَا بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا صَيْرُورَةَ

١- البقرة (٢): ١٨٣.

٢- راجع: تفسير القمي ١: ٦٦؛ مجمع البيان ٢: ٥٠٤؛ تفسير نور الثقلين ١: ٦٨؛ الجامع لأحكام القرآن،

القرطبي ٢: ٣١٨.

العالم مضيئاً بحيث يميز الإنسان الحبل الأسود من الحبل الأبيض، فقال ذلك للنبي فقال له ﷺ: «إنك لعريض القفا»<sup>١</sup> ووجه تخيله ذلك لفظ الخيط حيث حمله على الحقيقة مع كونه من الاستعارة، فالمراد تميّز البياض المعترض في أفق المشرق الذي يشبهه في الرؤية بالخيط الأبيض من السواد المنتشر في السماء والتعبير عن السواد بالخيط إمّا من باب المشاكلة أو من جهة أنّ السواد المجاور للبياض يكون في النظر أشد من سواد سائر المواضع والمراد حدوث البياض فإنّه في الابتداء، كالخيط وبعده ينتشر ويزداد، إذ الفرق بين الفجر الأوّل والثاني بوجوه ثلاثة:

الأوّل: كون الأوّل عمودياً والثاني أفقياً.

الثاني: أنّ الأوّل منفصل عن الأفق والثاني متصل به.

الثالث: أنّ الأوّل يكون في الابتداء أشدّ ضوءاً من آخره، ثم يزول قليلاً قليلاً والثاني بالعكس إذ ينتشر قليلاً قليلاً ويزداد ضوءه بحيث كلّما زدته نظراً أعجبك ضوءه وقد شبه الأوّل بذنب السرحان<sup>٢</sup> والثاني بالقبطية البيضاء<sup>٣</sup> وبنهر سوراء<sup>٤</sup> والظاهر عدم كون التشبيه بالقبطية وكذا السوراء من جهة شدّة البياض، بل من جهة كونه بياضاً مخلوطاً بحمرة ما بحيث يسرّ الناظر إليه.

١- وهو عدّي بن حاتم الطائي، راجع: التفسير الكبير ٥: ١٢٠؛ صحيح البخاري ٦: ٣٤٦، كتاب التفسير؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢: ٣٢٠.

٢- كما في رسالة الفقيه، راجع: الفقيه ١: ٣١٧ / ١٤٤١؛ وسائل الشيعة ٤: ٢١٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٧، الحديث ٣.

٣- كما في رواية أبي بصير، راجع: الفقيه ٢: ٨١ / ٣٦١؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٠٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٧، الحديث ١.

٤- كما في رواية علي بن عطية وهشام بن الهذيل، راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢١٠ و٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٧، الحديث ٢ و٦.

فذلكة: قد ذكرنا سابقاً أنّ في المقام عشر مسائل باعتبار أوقات الفرائض الخمس أولاً و آخراً. وقد عرفت: أنّ ثلاثة منها اتّفاقية بين المسلمين و هي: أوّل وقت الظهر و المغرب و الصبح و اثنتان منها اتّفاقية تقريباً و هما آخر وقت العصر و الصبح و الخمس الأخر اختلافية و قد استقصينا الكلام فيها.

### مسألة: في وقت الفضيلة و وقت الإجزاء

لا إشكال في أنّ الإتيان بالظهر و المغرب و الصبح في أوّل الوقت أفضل. غاية الأمر: أنّه وردت في الظهر روايات كثيرة حاكمة بتأخيرها إلى القدم أو القدمين أو نحو ذلك.<sup>١</sup> و قد عرفت أنّ ذلك لمكان النافلة<sup>٢</sup> فلو لم يرد المصلّي إتيانها أو لم تشرع في حقّه أو أتى بها قبل القدمين فلا فضل في تأخير الفريضة، بل الأفضل التعجيل. و أمّا العصر و العشاء فحيث لا يدخل وقتها عند العامّة إلاّ بمضيّ المثل<sup>٣</sup> و زوال الشفق،<sup>٤</sup> حيث قالوا بتباين وقتي الظهر و العصر و كذا المغرب و العشاء فهما أيضاً عندهم كغيرهما من كون الأفضل الإتيان بهما في أوّل وقتها. و أمّا نحن فقد اخترنا دخول وقتها بالزوال<sup>٥</sup> و الغروب<sup>٦</sup> بعد مضيّ مقدار أداء

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٤٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨.

٢- تقدّم في المسألة الأولى في وقت الظهرين، الصفحة ٤٦.

٣- بداية المجتهد ١: ٩٦؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٨٥؛ المجموع ٣: ٢١ و ٢٥؛ و راجع: الخلاف ١: ٢٥٩،

المسألة ٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٦-٣٠٨، المسألة ٢٨.

٤- بداية المجتهد ١: ٩٨؛ المغني، ابن قدامة ١: ٣٩٢؛ المجموع ٣: ٣٨؛ و راجع: الخلاف ١: ٢٦٢، المسألة

٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢، المسألة ٣٢.

٥- تقدّم في المسألة الأولى في بيان أوّل وقت الظهرين، الصفحة ٤٦.

٦- تقدّم في المسألة الخامسة في بيان أوّل وقت العشاء، الصفحة ١١١-١١٢.

الشريكة. و حينئذٍ فهل يكون الأفضل الإتيان بهما في أوّل وقتيهما حتّى يكون لكلّ منهما وقتان لا غير أو الأفضل تأخير العصر إلى المثل و العشاء إلى زوال الشفق حتّى يكون لكلّ منهما ثلاثة أوقات وقت فضيلة و وقتاً إجزاء. و لازم ذلك تخصيص ما دلّ على كون الإتيان في أوّل الوقت أفضل أو التفصيل في المسألة بين العصر و العشاء فيختار في الأولى كونها ذات وقتين و في الثانية ذات أوقات ثلاثة. في المسألة وجوه: و تدلّ على الوجه الأوّل العمومات الدالّة على كون الصلاة في أوّل الوقت أفضل.<sup>١</sup> و تدلّ على الثاني الأخبار الدالّة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلوات المروية بطرق الفريقين باختلاف ما.<sup>٢</sup> و كذا ما يستفاد من طرق الفريقين من أنّ النبي ﷺ كان يفرق بين الظهر و العصر و كذا المغرب و العشاء، إذ ليس ذلك إلاّ لإدراك فضل الوقت لما سيأتي من عدم الموضوعية لحيثية التفريق بما هو تفريق، فقد ورد أنّ النبي ﷺ كان بعد أداء المغرب يرجع إلى منزله و يتنقّل و يصبر مدة، ثمّ يرجع للعشاء.<sup>٣</sup> و ما ورد من جمعه ﷺ بينهما<sup>٤</sup> يستفاد منه وقوعه منه اتفاقاً لبيان الجواز و إلاّ فعمله المستمر كان هو التفريق.

و بالجملة: فعمدة الكلام بيان وجه لما استمرّ عليه بناء النبي ﷺ من التفريق مع كونه مشقّة لنفسه و لغيره و لا وجه له سوى كون تأخير العصر إلى المثل و العشاء إلى زوال الشفق أفضل. و قد مال إلى هذا الوجه صاحب «الجواهر»<sup>٥</sup>

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١١٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣.

٢- تقدّم تخريجها في الصفحة ٥١-٥٢.

٣- سنن النسائي ١: ٢٦٨؛ صحيح البخاري ١: ٢٩٣، باب ذكر العشاء و العتمة.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٢.

٥- جواهر الكلام ٧: ٣٠٩-٣١١.

فلم يفضّل بين العصر و العشاء. و مال المحقّق الهمداني رحمته الله إلى الوجه الثالث<sup>١</sup> فإنّه صرّح بأنّ تأخير العصر إلى الذراعين أو المثل و إن كان مستحبّاً و لكنّ التعجيل فيها أيضاً و الإتيان بها بعد أداء الظهر و نافلة العصر حسن، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعة عليه. و ملخّص كلامه: أنّ التأخير حسن من حيث إدراك فضل الوقت و لكنّ التعجيل أفضل لانطباق عنوان ثانوي و هو عنوان الاستباق و المسارعة إلى الخير.

و يرد عليه أولاً: النقض بالعشاء، إذ يأتي هذا البيان فيها أيضاً.  
و ثانياً: أنّ الأمر بالاستباق<sup>٢</sup> و المسارعة<sup>٣</sup> إرشادي لا مولوي ناشٍ عن ملاك استحبابي.

و ثالثاً: أنّه لو سلّم كونهما مستحبين عن ملاك نفسي و كون التأخير أيضاً مستحبّاً من جهة حيثية الوقت؛ فغاية ما في الباب وقوع التزاحم بين المستحبين و تقديم أحدهما يحتاج إلى إحراز حجّية ملاكه، فلم حكم بأفضلية التقديم مع عدم الدليل عليه؟ إذ لعلّ التأخير أفضل كما يدلّ عليه ما حكيناه من كون بناء النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم على التأخير.

نعم، يمكن أن يقال: بافتراق العصر عن العشاء من جهة ورود روايات متواترة دالّة على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين<sup>٤</sup> بعد العلم بعدم الخصوصية لحيثية الذراعين و كون التأخير إليهما لمكان النافلة لا لرجحان في التأخير. و لكنّه يرد

١- مصباح الفقيه ٩: ٤٤٠.

٢- البقرة (٢): ١٤٨.

٣- آل عمران (٣): ١٣٣.

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٤٠ - ١٥١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨.

ذلك مخالفته لما حكيناه من بناء النبي ﷺ على التأخير إلى المثل، فالمسألة من العويصات المحتاجة إلى التأمل و التتبع.

اللهم إلا أن يمنع كون بناء النبي ﷺ في العصر على التأخير إلى المثل، و يستشهد لذلك بهذه الأخبار، حيث وردت في أكثرها حكاية عمل النبي ﷺ و أن بنائه كان على الإتيان بالعصر بعد الذراعين، و قد بلغت الأخبار في الكثرة حدًّا يمكن دعوى القطع بصدورها فيقطع منها خلاف ما عليه العامة من التأخير إلى المثل و ادّعائهم كون النبي ﷺ ملتزماً بذلك عملاً.

فالأولى ذكر بعض الأخبار حتى يتضح الأمر.

فمنها: صحيحة الفضلاء<sup>١</sup> عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «وقت الظهر بعد الزوال قدما و وقت العصر بعد ذلك قدما و هذا أول وقت إلى أن يمضي أربعة أقدام للعصر»<sup>٢</sup>.

و منها: رواية عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال: «ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراع - ذراعان خ. ل - من وقت الظهر فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس - ثم قال: - إن حائط مسجد رسول الله ﷺ كان قائمة فكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر - ثم قال: - أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ - قلت: لم جعل ذلك؟ قال: - لكان النافلة لك أن تنتقل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فإذا

١- الفضلاء و هم: الفضيل بن يسار و زرارة بن أعين و بكير بن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية العجلي.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٥ / ١٠١٢؛ الاستبصار ١: ٢٤٨ / ٨٩٢؛ وراجع: الفقيه ١: ١٤٠ / ٦٤٩؛ وسائل الشيعة ٤: ١٤٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١ و ٢.



بلغ فيؤك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة و إذا بلغ فيؤك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة»<sup>١</sup>.

قال الشيخ: قال ابن مسكان: و حدّثني بالذراع و الذراعين سليمان بن خالد و أبو بصير المرادي و حسين صاحب القلانص و ابن أبي يعفور و من لا أحصيه منهم<sup>٢</sup>.

و منها: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن يظلل قامة و كان إذا كان الفيء ذراعاً و هو قدر مريض عنز صلي الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلي العصر»<sup>٣</sup>. و ابن سنان من الطبقة الخامسة و كان من المستخدمين من قبل الخلفاء و كان له كتاب في الفقه، قال النجاشي: «روى هذا الكتاب عنه جماعات من أصحابنا لعظم شأنه في هذه الطائفة»<sup>٤</sup>.

وليعلم: أنّ في سند الرواية هكذا: «محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد و محمد بن الحسن جميعاً، عن سهل بن زياد»، فعلي بن محمد خال الكليني، و المراد بمحمد بن الحسن، محمد بن الحسن الطائي الرازي و اشتبهه النساخ لـ«الكافي» فكتبوا بدل «الطائي» الطاطري، و كيف كان فليس المراد به محمد بن الحسن

١- الفقيه ١: ١٤٠ / ٦٥٣؛ وسائل الشيعة ٤: ١٤١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٣ و ٤.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠، ذيل الحديث ٥٥: الاستبصار ١: ٢٥٠ / ٨٩٩.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٤٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٧؛ و راجع: الكافي ٣: ٢٩٥ / ١؛ تهذيب الأحكام ٣: ٢٦١ / ٧٣٨.

٤- رجال النجاشي: ٢١٤ / ٥٥٨.

الصقار، إذ الكليني لا يروي عنه و قد تخيل حجة الإسلام<sup>١</sup> في رجاله روايته عنه.<sup>٢</sup>  
و منها: رواية صفوان قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام عند الزوال فقلت: بأبي  
و أمي وقت العصر؟ فقال: «ريثما تستقبل إيلك»، فقلت: إذا كنت في غير سفر، فقال:  
«على أقلّ من قدم ثلثي قدم وقت العصر».<sup>٣</sup>

و منها: رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا  
كان فيء الجدار ذراعاً صلّى الظهر و إذا كان ذراعين صلّى العصر - قال: قلت: إنّ  
الجدار يختلف، بعضها قصير و بعضها طويل، فقال: - كان جدار مسجد رسول  
الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذٍ قامة».<sup>٤</sup> و نحوها روايته الأخرى.<sup>٥</sup>

و إسماعيل الجعفي مرّد بين اثنين كلاهما ثقتان، إسماعيل بن جابر بن يزيد  
الجعفي، و إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي.<sup>٦</sup>  
فقد روي عن أبي جعفر عليه السلام و أبي عبد الله عليه السلام سبعة من الفضلاء حكاية فعل  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أنه كان يصلّي العصر قبل المثل و هم فضيل و زرارة و بكير ابنا أعين

١- «حجة الإسلام عندنا فيطلق على السيّد العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي الموسوي الشفتي الجبلائي  
الأصبهاني»، الكنى والألقاب ٢: ١٧٣.

٢- معرفة أحوال العدة الذين يروي عنهم الكليني: ١٣٢ / السطر ١٤؛ و راجع: تعليقات على منهج المقال:

٤٠١ / السطر ٩؛ عدّة الرجال ١: ٢١٥؛ خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٥١٦ - ٦٣٠؛ الرسائل الرجالية ٣:

٤٧٩ - ٤٨٣، رسالة في محمّد بن الحسن؛ سماء المقال ١: ٢٥٣ و نقل أيضاً في: ٥٤٣ عن صاحب

انتخاب الجيّد: «أنّ كلّ محمّد بن الحسن بعد الكليني فهو الصقار»؛ قاموس الرجال ١١: ٤٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ١٤٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٨. و في الكافي ٣: ٤٣١ /

١، «وقت ما تستقبل...».

٤- وسائل الشيعة ٤: ١٤٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١٠.

٥- وسائل الشيعة ٤: ١٤٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٢٨.

٦- راجع: خلاصة الأقوال: ٥٤ / ٣٠ و ٣١؛ رجال الطوسي: ١٢٤ / ١٢٤٣ و ١٦٠ / ١٧٨٩.

و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية الرواة للرواية الأولى و ابن سنان و إسماعيل الجعفي.

و منها: رواية علي بن حنظلة قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «القامة و القامتان الذراع و الذراعان في كتاب علي عليه السلام». <sup>١</sup> و المراد تفسير القامة بالذراع في كتابه عليه السلام أو أنه ذكر فيه بدل القامة لفظ الذراع.

و بالجملة: فالمستفاد من هذه الروايات خلاف ما عليه العامة و أن بناء الرسول و الأئمة عليهم السلام لم يكن على التأخير إلى المثل و أصول المذهب يقتضي العمل بما تدلّ عليه الروايات التي كادت توجب القطع فإن أقوالهم عليهم السلام حجة في حقنا، بل لا تنحصر حجّية أقوالهم بنا فإنها حجة على من لم يقل بإمامتهم أيضاً فإن باب الخلافة و الإمامة لا يرتبط بباب حجّية القول و قد ثبتت بحديث الثقلين المرويّ متواتراً بطرق الفريقين <sup>٢</sup> حجّية أقوال العترة في عرض الكتاب، إذ المستفاد منه وجوب التمسك بهم في عرضه و أن ينتظر منهم ما ينتظر من الكتاب و ليس هو إلاّ حجّيته في باب المعرفة و مقام العمل.

و لا ريب أن المراد بالعترة هم الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام لا مطلق السادات، إذ غيرهم كانوا يحتاجون في استفادة الأحكام إلى المراجعة إلى الكتب المعدّة لبيان الأحكام كما في قصة عبدالله المحض الذي رواه النجاشي حيث سئل عن مسألة ،

١- وسائل الشيعة ٤: ١٤٤، كتاب الصلاة، أبواب الواقيت، الباب ٨، الحديث ١٤.

٢- غاية المرام و حجة الخصام ٢: ٣٠٤، الباب ٢٨؛ المراجعات: ٦٥، المراجعة ٨؛ بحار الأنوار ٢٣: ١٠٤،

الباب ٧؛ إحقاق الحق ٩: ٣٠٩ - ٣٧٤؛ سنن الترمذي ٥: ٣٢٧ - ٣٢٩ / ٣٨٧٤ - ٣٨٧٨؛ صحيح مسلم

٥: ٢٥ / ٢٤٠٨؛ المسند، أحمد بن حنبل ١٠: ٤٨ / ١١٠٤٦ و ٥٩ / ١١٠٧٣ و ٨٦ / ١١١٥٤ و ١٨٤ /

١١٤٩٩؛ المستدرک علی الصحیحین ٣: ١٠٩ و ١٤٨.

فقال لغلامه: أتت بكتاب ابن أبي رافع،<sup>١</sup> فراجع.

هذا كله بالنسبة إلى العصر و أمّا العشاء فاستفادة استحباب تأخيرها إلى الشفق من تأخير النبي ﷺ أيضاً محلّ إشكال، إذ تأخيره على فرض ثبوته لعلّه كان لجهات خارجية كتعشي الناس و استراحتهم مثلاً حيث أتعبوا في النهار أنفسهم فلم يقدرُوا في الليل للإتيان بالصلاتين متعاقبين.

و بالجملة: فلا لسان لفعل النبي ﷺ حتّى يستفاد منه استحباب التأخير إلى الشفق، و من أين ثبت أنّ تأخيره كان إلى خصوص الشفق مع عسر تشخيصه في زمنه و إن سهل في زماننا تشخيصه بالساعات، و تسالم العامة في زماننا على خصوص الشفق لا حجّية فيه، إذ أكثر تسالماتهم في المسائل مستندة إلى أمور لا اعتبار بها كقول صحابي مثل أبي هريرة و نحوه مثلاً، فإنّ في نظرهم لقول الصحابي بما هو صحابي كائناً من كان موضوعية بحيث لم يكن لأحد ردّ قول الصحابي، حتّى مثل عمر مع خشونته كان مجبوراً على متابعة ما يرويه الصحابه و قد حكي أنّ أبا الدرداء روى حديثاً عن النبي ﷺ في مجلس معاوية، فقال معاوية: و أمّا أنا فأرأبي كذا، فاعترض عليه أبو الدرداء شديداً و قال ما حاصله: أنّه لا يظنّني و معاوية سقّف أنا أقول: قال النبي و هو يقول: رأبي.<sup>٢</sup> و لأجل هذا الشأن صار بعض الصحابة بصدّد جعل الحديث، ألا ترى أبا هريرة أنّه روى ما يزيد عن خمسة الآف حديث عن النبي مع قلة صحبته له و لم يكن لأحد الإنكار عليه،<sup>٣</sup> فانظر أنّه مع مثل

١- رجال النجاشي: ٢/٧، في ترجمة علي بن أبي رافع.

٢- تذكرة الفقهاء ١٠: ١٤٦؛ الغدير ٨: ١١٩؛ ١٠: ١٨٤؛ المجموع ١٠: ٣٠؛ الموطأ ٢: ٦٣٤؛ السنن الكبرى، البيهقي ٥: ٢٨٠؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٥: ١٣٠ و ٢٠: ٢٧.

٣- راجع: بحار الأنوار ٣٠: ٧٠٤ و ٣١: ٢٥٢؛ الغدير ٧: ١١٥.

هذا الوضع كيف تعسر على الأئمة عليهم السلام بيان الأحكام الواقعية في الأبواب المختلفة. و الحاصل: أن الاستدلال لفضل التأخير بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه إشكال فضلاً عن الاستدلال به للزومه.

نعم، لا يبعد القول بأفضلية التأخير إلى الشفق من جهة روايات واردة بطرقنا دالة على ذلك<sup>١</sup> و أمّا في العصر فقد دلت الأخبار على كون بناء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على التقديم على المثل كما عرفت فيكون للعشاء وقتاً إجزاء و وقت فضيلة متوسط بينهما و للعصر وقت فضيلة و وقت إجزاء واحد و وقت فضلها من أول الزوال بعد مضي مقدار أداء الظهر لما عرفت من أن التأخير إلى الذراعين ليس لاستحباب ذلك بل لمكان النافلة.

فإن قلت: فما تقول في الأخبار الدالة على فضل إتيان العصر في المثل إلى المثليين كخبر جبرئيل<sup>٢</sup> و نحوه.

قلت: بعد ما استفدنا من الروايات كون عمل الرسول و الأئمة عليهم السلام على خلافه يمكن توجيهها بأنه من المحتمل كون المثل وقتاً للعصر في صدر الإسلام، كما يؤيد ذلك كون إتيان جبرئيل بالأوقات في مكة، و حيث كان ذلك موجباً للضيق و الكلفة و سّع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقتها، فتدبر فإن هذه المسألة من العويصات.

#### تنبيه: كلام المتأخرين في الجمع بين الصلاتين

ربّما يرى في كلام المتأخرين، أن الجمع بين الصلاتين المشتركين في الوقت أفضل أو التفريق، ثم ذكر فرع آخر و هو أن التفريق يحصل بإتيان النافلة

١-راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٥٦-١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٥٧-١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٥-٨.

أم لا؟<sup>١</sup> و ما ذكروه و عنونوه ممّا لا أساس له أصلاً فإنّ التفريق من النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام على فرض ثبوته كان لإدراك وقت الفضيلة للصلاة الثانية و ليس لخصوصية التفريق بما هو تفريق أو الجمع بما هو جمع مزية أصلاً و إنّما المزية لإتيان الصلاة في وقت فضيلتها.

و على هذا فمقتضى القول بكون وقت الفضيلة للعصر من المثل و للعشاء من زوال الشفق هو حصول التفريق بين الصلاتين لمن أراد درك الفضيلة من حيث الوقت مع مراعات الأول فالأول أيضاً لاختلاف أجزاء وقت الفضيلة أيضاً في المزية، و مقتضى القول بكون وقت الفضيلة للعصر من الزوال و للعشاء من الغروب حصول الجمع لمن أراد درك الفضيلة.

و السرّ في ذلك ما عرفت من أنّه ليس لحيثية الجمع أو التفريق مزية أصلاً فالجمع بين الفتوى بأنّ للعشاء و العصر وقت أجزاء واحد و بين الفتوى باستحباب التفريق تهافت صرف.

نعم، هنا مسألة أخرى و هي أنّ الأذان للعصر و العشاء يسقط مع الجمع. فحينئذٍ يكون لحيثية الجمع موضوعية فيقع النزاع في أنّ إتيان النافلة مضرة بصدق الجمع أم لا و قد دلّ على حكمه بعض الروايات، كما نبحت في مبحث الأذان و الإقامة إن شاء الله تعالى.

وليعلم: أنّ الجمع في اصطلاحنا بمعنى اجتماع الصلاتين في مقام العمل و عند العامة بمعنى وقوع إحدى الصلاتين في وقت الأخرى بعنوان الضيافة بعد تباين وقتها، فلو فرض الإتيان بالظهر في آخر المثل مثلاً و بالعصر في أول المثليين فهو

١- مدارك الأحكام ٣: ٤٦؛ الحدائق الناضرة ٦: ١٥٠ - ١٥٤؛ مفتاح الكرامة ٥: ٦٩ - ٧١؛ غنائم الأيام ٢:

١٥١؛ جواهر الكلام ٧: ٣٠٧ - ٣١٢.

ليس بجمع باصطلاحهم مع كونه من مصاديق الجمع باصطلاحنا و الجمع عندهم يختص مشروعيته بموارد خاصّة، إذ وقوع صلاة في وقت أخرى يحتاج إلى دليل قطعي يجوزه و أمّا الجمع عندنا فلو نوزع فيه فإنّما ينازع في استحبابه لا في أصل مشروعيته، فتدبّر.

### تبصرة:

قال في «الشرائع» ما هذا لفظه: «و قال آخرون ما بين الزوال حتّى يصير ظلّ كلّ شيء مثله وقت للظهر و للعصر من حين يمكن الفراغ من الظهر حتّى يصير الظلّ مثليه و المماثلة بين الفياء الزائد و الظلّ الأوّل»،<sup>١</sup> انتهى.

و قد فسّر الشيخ المماثلة بهذا المعنى في «التهذيب»،<sup>٢</sup> و ربّما نسب إلى نفس المحقّق لهذه العبارة مع أنّ الظاهر كونها من تتمّة القول الذي حكاها لا من نفسه. و كيف كان: فتفسير المماثلة بهذا المعنى غريب جدّاً لعدم انضباطه و اختلاف ذلك باختلاف الفصول و البلدان، فالمراد بالمثل صيرورة الفياء الحادث بعد الزوال مثل نفس الشاخص و الشيخ عليه السلام قد ألف «التهذيب» في أوائل أمره [عمره]، إذ شرع فيه حين ما كان سنّه ثلاث و عشرين سنة و حين ما وصل إلى آخر الصلاة منه، حين ما كان سنّه ثماني و عشرين سنة، مات شيخه المفيد و هو مع ذلك قد كان كثير المشاغل فلا يرد عليه كثير إشكال،<sup>٣</sup> فتدبّر.

١- شرائع الإسلام ١: ٦١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠، ذيل الحديث ٥٥؛ و راجع: المبسوط ١: ٧٢.

٣- راجع: رجال السيّد بحر العلوم ٤: ٧٤-٧٦؛ خاتمة مستدرک الوسائل ٣: ١٦٦-١٦٨ و أيضاً ٦: ١٣-١٨.

## أوقات النوافل

### المسألة الأولى: في بيان وقت نافلة الظهرين

و الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: كون وقت نافلة الظهر من الزوال إلى أن يمضي من الفياء ذراع؛ أعني بها سبعي الشاخص و للعصر ذراعان.

الثاني: امتداد وقتها إلى المثل و المثلين.

الثالث: امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة فيصح الإتيان بها قبل الفريضة إلى آخر الوقت و يكون أداءً.

و القول الأول أشهر. و أمّا مستند القائلين: فالظاهر أنّ مدرك القول الثالث إطلاقات أدلة النوافل<sup>١</sup> بعد عدم ظهور ما دلّ على الذراع و الذراعين في التوقيت، حيث وردت في مقام تعداد النوافل: ثمان ركعات قبل الظهر و ثمان قبل العصر و نحو ذلك. و مدرك القول الثاني أيضاً هذه الإطلاقات بعد جعل المثل و المثلين آخر وقت الفريضة للمختار<sup>٢</sup> و أمّا سائر ما ذكره في «الجواهر»<sup>٣</sup> فلا وجه للاعتماد عليه. و أمّا القول الأول فمستنده خمس روايات:

الرواية الأولى: ما رواه عبدالله بن مسكان عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام و

١-راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ١؛ و ٢٣١، الباب ٣٧.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٤٤ و ١٤٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١٣ و ٣٣.

٣- جواهر الكلام ٧: ١٧٠.



بتعدّد الرواة، عن ابن مسكان تكثرت الرواية في «الوسائل»<sup>١</sup> و في بعضها بدل «أبي جعفر عليه السلام» «أبو عبد الله عليه السلام» و ذلك من جهة اشتباه الراوي أو سماع زرارة عنهما عليه السلام ذلك و أوضحها و أجمعها ما رويناها سابقاً. و فيها: ثم قال عليه السلام: «إنّ حائط مسجد رسول الله ﷺ كان قائمة فكان إذا مضى منه ذراع صَلَّى الظهر و إذا مضى منه ذراعان صَلَّى العصر، ثم قال: أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ - قلت: لم جعل ذلك؟ قال: - لمكان النافلة لك أن تتنقل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة...»<sup>٢</sup>.

و الاحتمالات المتطرّقة في الرواية بالنظر البدوي كثيرة.

فمنها: أن يكون المراد أنّه: «أتدري لم جعل» وقت الفريضة من بعد الذراع و الذراعين، و يكون المراد من قوله: «لمكان النافلة» كون الشارع بصدد جعل وقت للنافلة يخصّها، فقسم ما بين الزوال إلى الغروب بينهما.

و يرد هذا الاحتمال كونه خلاف الإجماع لعدم تباين وقتي الفريضة و النافلة لما عرفت من جواز الإتيان بالفريضة من الزوال إجماعاً فإذا بطل هذا الاحتمال وصلت النوبة إلى سائر الاحتمالات. و ملخصها أن يقال: إنّ الظاهر كون المراد من قوله: «أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟» بعد حكاية فعل النبي ﷺ أنّه: أتدري وجه فعل النبي ﷺ و أنّه لم كان يؤخّر الفريضة إلى الذراع و الذراعين، فليس المراد من الجعل، الجعل تشريعاً، بل المراد به جعل النبي ﷺ عملاً. و قوله: «لمكان النافلة» يحتمل أن يكون المراد منه أنّ وجه تأخير إرادته مضى وقت

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٤١ و ١٤٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٣ و ٤ و ٢٠ و ٢١ و ٢٧.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٤١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٣ و ٤.

النافلة حتى يقطع بفراغ الناس من نوافلهم وتهيأهم للجماعة. و على هذا فيستفاد من هذه العبارة توقيت النافلة بالذراع و الذراعين.

و يحتمل أن يكون المراد منه أن وجه تأخير إرادته مراعاة المتنقلين من دون نظر إلى التوقيت. فملخص الكلام أنه: أتدري لم كان يؤخر الفريضة إلى الذراع مع كون الصلاة في أول الوقت أفضل. ثم أجاب بأن نظره كان مراعاة من يريد من الناس التنقل فكان يحضر للجماعة بعد مضي وقت يمكن لمن يريد النافلة أن يأتي بها فيه، ثم يدرك الجماعة معه و حيث لا مرجح لاحتمال الأول فلا يمكن أن يستدل بالرواية على التوقيت.

فإن قلت: يستفاد التوقيت بالذراع و الذراعين من قوله في الذيل: «لك أن تتنقل من زوال الشمس...».

قلت: لا نسلم ذلك إذ الأمر بترك النافلة كما يجوز أن يكون من جهة خروج وقتها كذلك يمكن أن يكون من جهة صيرورتها مرجوحة بالنسبة إلى إدراك الفريضة في أول الوقت فيصير المحصل أنه بعد ما تزاحم إدراك النافلة و إدراك فضل الوقت كان الترجيح للأول إلى الذراع و للثاني فيما بعدها من دون أن يصير ذلك سبباً لخروج وقت النافلة و صيرورتها قضاءً فلو أتى بها بعد الفريضة لا تكون طبيعة قضائية.

و الحاصل: أنه بناءً على كون الرواية بصدد توقيت النافلة يستفاد منها صيرورتها قضاءً بمضي الذراع.

ثم يقع الكلام في جواز الإتيان بها قضاءً قبل الفريضة و عدمه لظاهر قوله: «تركت» و أمّا بناءً على كونها بصدد بيان مقدار مزاحمة النافلة للفريضة و كون إدراكها في هذا المقدار أرحج من إدراك فضل الوقت فلا يستفاد منها التوقيت. ثم إنه

بعد ما لم يثبت التوقيت و ثبت إجمالاً مشروعية إتيان النافلة بعد الذراع أيضاً بالروايات الكثيرة يقع الكلام في أنّ مرجوحيتها هل تصير بمقدار لا يكون مجال لإتيانها قبل الفريضة كما هو ظاهر قوله: «تركت» أو أنه يجوز مع ذلك أيضاً إتيانها قبلها ولكنّ الفضل في تأخيرها كما هو ظاهر رواية ابن مسلم الآتية<sup>١</sup> وغيرها. و على أيّ حال فتكون أدائية. و لازم ذلك عدم انقسام النافلة إلى الأدائية و القضائية إذا أتى بنوافل الليل ليلاً و بنوافل النهار نهاراً، بل لقائل أن يقول: أنه إذا أتى بنوافل الليل في النهار و بالعكس أيضاً لا تكون قضاءً، و لازم ذلك عدم كون النوافل موقته أصلاً كما يدلّ على ذلك بعض الروايات و لا يبعد الالتزام به بعد حمل مثل رواية زرارة و نحوها من الروايات الآتية على كونها بصدد بيان المزاحمة لا التوقيت فتدبر.

الرواية الثانية: رواية عمّار المفصلة الواردة فيمن أدرك من نافلتي الظهر أو العصر ركعة فخرج الذراع أو الذراعان.<sup>٢</sup> و الكلام في دلالتها على التوقيت أو المزاحمة هو الكلام في رواية زرارة. و الأظهر عدم الدلالة على التوقيت أيضاً. و رواية عمّار هذه رواية مغشوشة يحتاج إصلاحها إلى التدبر، فراجع.

الرواية الثالثة: رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام و قد عرفت<sup>٣</sup> تردّد إسماعيل بين اثنين و كون كليهما ثقتين، أحدهما ابن جار و الآخر ابن عبد الرحمن. و رواية إسماعيل في المقام الموهمة للتوقيت مروية بسندين.

الأول: ما رواه الميثمي - من أحفاد ميثم التمار - عن أبان، عن إسماعيل، عن

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٦، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤٠، الحديث ١.

٣- تقدّم في الصفحة ١٣٠.

أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لِم جعل الذراع و الذراعان؟ - قال: قلت لِم؟ قال: - لمكان الفريضة قال: لثلاثا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه»<sup>١</sup>.

الثاني: ما رواه إسحاق بن عمار، عن إسماعيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان الفيء في الجدار ذراعاً صلى الظهر و إذا كان ذراعين صلى العصر - قلت: الجدران تختلف، منها قصير و منها طويل قال: - إنَّ جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يومئذٍ قامة و إنما جعل الذراع و الذراعان لثلاثا يكون تطوُّع في وقت فريضة»<sup>٢</sup>.

و ظاهر هاتين الروايتين تباين وقتي الفريضة و النافلة و عدم جواز الإتيان بالفريضة قبل الذراع و الذراعين. و لكنَّه مخالف لإجماع المسلمين كما عرفت<sup>٣</sup> فيدور الأمر بين احتمالين غير ذلك.

الأول: أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها فيكون المراد في الرواية الأولى أن التحديد إلى الذراع لثلاثا يؤخذ من وقت فضيلة الظهر و يدخل في وقت نافلتها. و في الرواية الثانية أن التحديد بها من جهة أن لا يقع التطوُّع<sup>٤</sup> في وقت

١- وسائل الشيعة ٤: ١٤٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٢١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٤٧-١٤٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٢٨.

٣- المقنعة: ٩٢؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ الخلاف ١: ٢٥٦، المسألة ٣؛ الوسيلة: ٨٢؛ المراسم: ٦٢؛ المهذب ١: ٦٩؛ غنية النزوع ١: ٦٩-٧١؛ المعتمد ٢: ٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، المسألة ٢٤؛ وراجع أيضاً:

المغني، ابن قدامة ١: ٣٨٢؛ المجموع ٣: ١٨؛ أحكام القرآن، الجصاص ٢: ٢٦٨.

٤- و يحتمل فيها احتمال آخر و هو أن جعل الذراع وقتاً للنافلة إنما هو لصيرورتها ذات وقت حتى تقع في وقتها و إن اشترك بينها و بين الفريضة و لو لم يشرع لها وقت لوقعت في الوقت المخصوص بالفريضة. و على هذا فالتطوُّع في وقت الفريضة إنما لا يجوز فيما إذا كان الوقت وقتاً للفريضة فقط لا وقتاً لهما. [المقرَّر]

فضيلة الفريضة. و يرد هذا الاحتمال أيضاً كونه مخالفاً للإجماع بالنسبة إلى الظهر، إذ مقتضاه صيرورة الظهر ذات أوقات ثلاثة اثنان منها إجرائيان و الثالث وقت فضل متوسط بينهما؛ أعني من الذراع إلى المثل.

الثاني: أن يكون المراد به وقت انعقاد الجماعة لها، و المراد بالجعل أيضاً جعل النبي عملاً. فحاصل الروايتين هو أن تأخير النبي ﷺ عملاً كان لمراعاة المتفّلين المريدين لإدراك الجماعة و لو لم يكن يؤخّر الحضور للجماعة لأخذ لمن يريد النافلة من وقت الفريضة؛ أعني وقت انعقاد الجماعة لها و أدخل في وقت النافلة و وقعت نافلته في وقت انعقاد الجماعة للفريضة.

و بالجملة: فالمراد أن تأخيره الحضور للجماعة كان لئلا يزاحم تنقل الناس للجماعة، إذ لو لم يؤخّر وقع تنقل المتفّلين في وقت انعقاد الجماعة. و كيف كان فرواية إسماعيل أيضاً مثل السابقتين في عدم الدلالة على توقيت النافلة و مضي وقتها بالذراع بحيث تصير قضاءً.

الرواية الرابعة: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك و بين أن يذهب ثلثا القامة فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت بالفريضة»<sup>١</sup> فإن «ثلثي القامة»<sup>٢</sup> المذكور فيها يقرب من الذراعين، فتأمل.

الرواية الخامسة: ما رواه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا دخل وقت الفريضة أتقبل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة و إنّما

١- وسائل الشيعة ٤: ١٤٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ٢٣.

٢- ظاهرها جعل ثلثي القامة وقتاً لنافلة الظهر لا العصر فلا تقرب ما سبقها. [المقرّر]

أخّرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجلّ صلاة الأوابين»<sup>١</sup>.

و المراد بوقت الفريضة في السؤال، الذراع فإنّ الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل و وجه تسمية الذراع بذلك مع أنّ وقتها يدخل قبل ذلك أنّ المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها أو وقت انعقاد جماعتها أو وقتها الذي لا تزاحمها النافلة فيه و لو وقعت فرادى. فالاحتمالات هنا ثلاثة بعد ما ثبت جواز الإتيان بالظهر قبل الذراع أيضاً اثنان منها ما ذكر في روايتي إسماعيل، و الأخير أيضاً احتمال حسن فإنّ النافلة تزاحم الفريضة إلى الذراع و من الذراع تصير مرجوحة و الإتيان بالفريضة أرجح.

و احتمال صاحب «المدارك»<sup>٢</sup> في هذه الرواية احتمالاً آخر و هو أن يكون صدرها إلى قوله: «و إنّما أخّرت» مربوطاً بالنافلة المبتدأة و يكون قوله: «و إنّما أخّرت» لدفع الدخل كأنه بعد ما حكم برجحان الإتيان بالفريضة مقدّمة على النافلة التفت إلى ورود إشكال عليه بالنقض بصلاة الأوابين؛ أعني بها نافلة الظهر لاشتراكها مع المبتدأة في كونهما نافلة فأجاب بافتراقها عن النوافل المبتدأة من حيث مرتبة الفضيلة و كون تأخير الفريضة لإدراك فضلها.

ثمّ إنّ في قوله: «إنّ الفضل» دلالة على عدم تعيّن تقديم الفريضة كما لا يخفى. هذه هي الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على توقيت نافلة الظهرين بالذراع و الذراعين. و الإنصاف عدم دلالتها كما عرفت، بل يمكن أن يستفاد من بعضها خلاف ذلك فإنّ في قوله: «أن تبدأ» في الرواية الأخيرة<sup>٣</sup> و قوله: «بدأت بالفريضة»

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٦، الحديث ٢ و ٣.

٢- مدارك الأحكام ٣: ٨٩.

٣- في الرواية الخامسة يعني «محمّد بن مسلم».

في رواية زرارة.<sup>١</sup> و قوله في رواية عمّار: «فإن مضى قدما قبل أن يصلّي ركعة إذا زالت الشمس بدأ بالأولى و لم يصل الزوال إلّا بعد ذلك». <sup>٢</sup> دلالة واضحة على جواز الإتيان بالنافلة بعد الفريضة و ظاهرها كون المأتيّ بها بعد الفريضة عين الطبيعة التي كان يأتي بها قبلها.

غاية الأمر: أنّ مزاحمتها للفريضة إلى الذراع و لا ريب أنّ طبيعة القضاء تخالف طبيعة الأداء، فيستفاد من هذه الروايات أنّ النافلة تزاحم الفريضة إلى الذراع و تكون إلى الذراع إدراكها أرجح من إدراك فضل الوقت وبعدها ينعكس الأمر من دون أن تصير النافلة طبيعة قضائية بذلك.

وبالجملة: فلا دليل على توقيت النافلة بالذراع و الذراعين و كذا المثل و المثليين. نعم، هي موقّنة قطعاً لدلالة أخبار كثيرة مستفيضة أو متواترة على استحباب قضاء النوافل.<sup>٣</sup> غاية الأمر: وقوع الإشكال في أنّ الإتيان بنوافل الليل في الليل و نوافل النهار في النهار أفضل أو أنّه لا فرق فيهما بين الليل و النهار، فيستفاد من ذلك إجمالاً كونها موقّنة و لا ريب أنّ وقتها ليس أوسع من وقت الفريضة فلا يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد الفريضة.

و الذي يسهّل الخطب عدم ثمره عملية مهمّة لهذا النزاع إذ الإتيان بها بعد الذراع قبل الفريضة مرجوح مطلقاً لقوله في رواية زرارة: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة». و ذلك من غير فرق بين بقاء وقتها و عدمه و الإتيان بها بعد الفريضة أيضاً جائز لا إشكال فيه و إن صارت قضاءً، إذ ليس لأحد أن يقول بوجوب تأخيرها في

١- في الرواية الأولى.

٢- في الرواية الثانية.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٧٥؛ كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٨.

صورة القضاء إلى الليلة الآتية أو النهار الآتي، فالأولى الإتيان بها بعد الفريضة بقصد ما في الذمة، فتدبر. وربما يتمسك لامتداد وقتها بعد الذراع باستصحاب عدم انقضاء الوقت وبقاء الرجحان.

وفيه: أنّ الاستصحاب يتوقف على متيقن سابق يمكن جره إلى اللاحق و ما هو المتيقن سابقاً هو كون الصلاة مؤداة و في وقتها لو أتى بها قبل الذراع و استصحاب هذه القضية الشرطية لا يكفي لبيان أدائها فيما بعد الذراع، بل لا تصير هذه القضية الشرطية مورداً للشك أصلاً. و أمّا أصل جهة الوقتية فإنه مشكوك من أول الأمر، إذ نشك من أول الأمر في أنّ المجعول وقتاً هل هو من الزوال إلى الذراع أو من الزوال إلى المثل أو الغروب؟ فما الذي كان متيقناً وجوده، ثم شك في بقاءه و استمراره حتى يستصحب؟

والحاصل: أنّ نافلة الظهرين موقّنة إجمالاً و أمّا تحديد وقتها فمجهول من رأس. نعم، لا يتجاوز من الغروب كما لا يتقدم من الزوال فأول وقتها الزوال و آخره مردّد.

### الروايات الدالة على جواز التعجيل

ثمّ إنّه بعد ما ثبت كونها موقّنة من حيث الأوّل بالزوال ناسب أن ننبهك على أخبار دالة على جواز التعجيل و الإتيان بها قبله و لا يتوهم كونها منافية للتوقيت، إذ الترخيص في موارد خاصّة في التعجيل هو بعينه ممّا يدلّ على كون الطبيعة لو خلّيت و نفسها موقّنة، بل وقع التصريح بذلك في واحدة من أخبار التعجيل و هي رواية قاسم بن الوليد الآتية.<sup>١</sup>

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٥.



و الأخبار التي يمكن أن يستدلّ بها على التعجيل سبعة، اثنتان منها يمكن الاعتماد عليهما وردتا فيمن يعلم بأنّه يشتغل بعد الزوال عنها و الباقية منها ليست بصريحة فيما نحن فيه أو ضعيفة، فلو قيل بجواز التعجيل فإنّما هو في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل عنها بعد الزوال و لكنّ المشهور أعرضوا عن هذه الأخبار حتّى بالنسبة إلى من يشتغل، فالفتوى بجوازه لمن يشتغل و استحباب ذلك مشكل.

نعم، يجوز الإتيان بها رجاءً و لكن لا يكفي بذلك لو أمكن له الإتيان بها في وقتها و المعلوم من فعل النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام أيضاً عدم التعجيل و الإتيان بها في أوقاتها، كما لا يخفى على المتتبع. و أمّا الروايات:

فالأولى: ما رواه ابن مهزيار، عن معاصره الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى عن يزيد بن ضمرة الليثي، عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل في أوّل النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل فيعجلها في صدر النهار كلّها»<sup>١</sup>. و المراد بالزوال نافلة الظهر، و يستفاد من نفس سؤال ابن مسلم أنّه كان مركزاً في ذهنه كونها موقّته و معهودية الإتيان بها بعد الزوال.

الثانية: ما رواه علي بن الحكم، عن أبي أيّوب، عن إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّي أشتغل قال: «فاصنع كما نضع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر يعني ارتفاع الضحى الأكبر، و اعتدّ بها من الزوال»<sup>٢</sup>. و الظاهر أنّ في السؤال سقطاً، و منه أيضاً يعلم معهودية الإتيان بها بعد الزوال.

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٣١-٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٤.

وليعلم: أنّ علي بن الحكم من الطبقة السادسة من الرواة نظير ابن أبي عمير و أشباهه، و لكنّه خفي ذلك عن بعض،<sup>١</sup> و هاتان الروايتان واردتان في خصوص من يشتغل. و قد عرفت أنّ عمدة الإشكال إعراض المشهور عنهما.

الثالثة: ما رواه محمّد بن عذافر عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت».<sup>٢</sup>

الرابعة: ما رواه ابن عذافر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت فقدّم منها ما شئت و آخر منها ما شئت».<sup>٣</sup> و الظاهر وحدة الروايتين و كون الثانية مرسلة فإنّه كان من دأبهم الإرسال حين الاعتماد بالواسطة و لا يبعد حمل الروايتين على النافلة المبتدأة فلا دلالة لهما على ما نحن فيه و لو فرض الإطلاق فتقيّدان بما دلّ على توقيت نافلة الظهرين لكونه في مفاده أظهر حيث يدلّ على اعتبار الإتيان بها بعد الزوال.

فإن قلت: لا يحمل المطلق على المقيّد في المستحبات، بل يحملان على مراتب الفضل.

قلت: لو لم يثبت توقيت نوافل الظهرين كان لما ذكرت وجه، إذ تحمل حينئذ أخبار التوسعة على كونها بصدد بيان مطلق الرجحان و أخبار التضييق بما بعد الزوال على كونها بصدد بيان أكمل الأفراد و لكنّ البحث فيما نحن فيه في ثبوت الرخصة في التعجيل و عدمه بعد الفراغ عن أصل التوقيت. و لا يخفى: أنّ ظهور أدلّة التوقيت في اعتبار الإتيان بها في وقتها أقوى من

١- لاحظ: الصفحة ٥٦٧؛ تجريد الأسانيد ١: ١٥.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٨.

ظهور الروایتین فی الإطلاق حتّى بالنسبة إلى نافلة الظهرین. ولیعلم: أنّ ابن عذافر ثقة من الطبقة الخامسة و أكثر رواياته عن عمر بن یزید. و ابن یزید من بطانة الصادق عليه السلام و كان یفد علیه كل سنة.<sup>١</sup>

الخامسة: ما رواه علي بن الحكم عن سيف بن عميرة، عن [بن] عبدالأعلى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن نافلة النهار، قال: «ستّ عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ علي بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار یصلّي فيها فإذا شغله ضیعة أو سلطان قضاها إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت». <sup>٢</sup> و هذه الرواية و إن كانت واردة في نوافل الظهرین و لكن لا دلالة فیها على جواز التقديم على الزوال، إذ لعلّ المراد الإتيان بها متى ما نشط في وقتها لا الإتيان حتّى قبل الوقت.

السادسة: ما رواه علي بن الحكم عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لي: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة أيّ النهار شئت، إن شئت في أوّله و إن شئت في وسطه و إن شئت في آخره». <sup>٣</sup> و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع سابقتها فلعلّ التفصيل فیها وقع من الرواه تفسیراً لقوله عليه السلام: «متى ما نشطت» فلا حجّية فيه إذ لا اعتبار بفهم الراوي.

السابعة: ما رواه عمّار بن مبارك، عن ظریف بن ناصح، عن القاسم بن الولید الغساني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: «ستّ عشرة ركعة في أيّ ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها

١- لاحظ: الصفحة ٥٦٦ و راجع: تجريد الأسانيد ١: ١٤؛ رجال النجاشي: ٢٨٦ / ٧٦٣؛ رجال الطوسي:

٢٥٢ / ٣٥٤١ و ٣٣٩ / ٥٠٤٦؛ خلاصة الأقوال: ٢١٠ / ٤٨٦.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٦.

إِلَّا أَنْكَ إِذَا صَلَّيْتَهَا فِي مَوَاقِئِهَا أَفْضَلُ»<sup>١</sup>. وهذه الرواية وإن دلت على المقصود و على التوقيت معاً و لكنّها ضعيفة مضافاً إلى كون الشهرة على خلافها فإنّ عمّار ليس منه اسم في كتب الرجال و القاسم أيضاً مجهول و قد ضبطه الميرزا: «العُمّاري»<sup>٢</sup> و في سند «الغفّاري»<sup>٣</sup> و في هذا السند: «الغساني». و كيف كان فهو مجهول قليل الرواية جدّاً. نعم ظريف له كتاب في الديات يروي عنه.

و بالجملة: فالفتوى بجواز التعجيل و القناعة به عن وظيفة الوقت مشكل لإعراض المشهور عنها.

بقيت هنا رواية أخرى و هي ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ما صلّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الضحى قطّ، قال: فقلت له: ألم تخبرني أنّه كان يصلّي في صدر النهار أربع ركعات؟ فقال: بلى إنّ كان يجعلها من الثمان التي بعد الظهر»<sup>٤</sup>. و هي أيضاً تدلّ على التوقيت بما بعد الزوال و على جواز التعجيل إجمالاً و إنّما الإشكال الإعراض المشار إليه و لو سلّم عدم الإعراض فإنّما هو في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد الزوال.<sup>٥</sup> و تقديم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً يمكن أن يكون في خصوص صورة الاشتغال، فتدبّر و لا تغفل.

- ١- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ٥؛ و راجع: معجم رجال الحديث ١٤: ٦٢-٦٤.
- ٢- منهج المقال: ٢٦٥ / السطر ١٩؛ و راجع: رجال النجاشي: ٣١٣ / ٨٥٥؛ جامع الرواة ٢: ٢٢. و الميرزا هو الأسترآبادي صاحب منهج المقال، راجع: الكنى و الألقاب ٣: ٢٢٠.
- ٣- وسائل الشيعة ٤: ٥١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٨.
- ٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ١٠.
- ٥- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٧، الحديث ١ و ٤.

### المسألة الثانية: في وقت نافلة المغرب

هل وقت نافلة المغرب إلى الشفق أو يمتدّ بامتداد الفريضة؟ المشهور هو الأوّل و اختار الشهيد في «الدروس» و «الذكري»<sup>١</sup> الثاني و تبعه «المدارك» و «كشف اللثام»<sup>٢</sup>. و الإنصاف عدم دليل معتدّ به لا لهذا و لا لذلك.

نعم، لا تراحم فريضة العشاء بعد زوال الشفق، بل يؤتى بها بعد العشاء.

فإن قلت: المزاحمة قبل الشفق أيضاً حاصلة.

قلت: من الغروب إلى الشفق وقت ترخيصي للعشاء لا وقت أصلي فكان وقتها الأصلي من الشفق.

و بالجملة: فلا تراحم العشاء بعد الشفق و لكنّه لا دليل على مضيّ وقتها و

صيورتها قضاءً.

و ربّما يستدلّ على القول الأوّل بأنّ بناء النبي و الأئمّة عليهم السلام كان على الإتيان بها قبل الشفق و بأنّ المنساق في النصوص ذلك<sup>٣</sup> و بما ذكره في «المعتبر» من أنّ ما بين صلاة المغرب و ذهاب الحمرة وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء فكان الإقبال فيه على النافلة حسناً و عند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة.<sup>٤</sup>

و في الجميع ما لا يخفى. و بناء النبي و الأئمّة عليهم السلام كان من جهة بنائهم في

١- الدروس الشرعية ١: ١٤١؛ ذكرى الشيعة ٢: ٣٦٧.

٢- مدارك الأحكام ٣: ٧٤؛ كشف اللثام ٣: ٥٧.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣.

٤- المعتبر ٢: ٥٣.

فريضة المغرب على الإتيان بها في أول الوقت فكانوا يعقبونها بنافلتها و لم يثبت أنهم حين ما كانوا يؤخرون الفريضة إلى الشفق اتفاقاً كانوا يتركون النافلة، بل ثبت خلاف ذلك كما في صحيحة أبان بن تغلب قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثم صلّيت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب، ثم قام فتنقل بأربع ركعات، ثم أقام فصلّى العشاء الآخرة...<sup>١</sup>

فإن قلت: لعله صلّها قضاءً.

قلت: الظاهر أنّ فعله هذا في مقام البيان و لذا تصدّى أبان لنقله، فتأمل. و يمكن الاستدلال للامتداد بامتداد وقت الفريضة بالإطلاقات الواردة في نافلة المغرب و أنّها أربع ركعات لا تدعهنّ في سفر و لا حضر، فتدبّر.<sup>٢</sup> و أمّا الاستصحاب فقد عرفت حاله في نافلة الظهرين.

### المسألة الثالثة: في وقت نافلة العشاء

يمتدّ وقت نافلة العشاء بامتداد وقت الفريضة و ينبغي أن تجعل خاتمة النوافل. و هذان الحكمان مشهوران بين الأصحاب و ذكروهما في كتبهم المعدّة لنقل الأصول المتلقّاه عن الأئمّة عليهم السلام فيكشف بذلك عن كونهما منصّوين من قبلهم عليهم السلام.<sup>٣</sup> و ربّما يستدلّ للحكم الثاني بما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال:

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٣، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٢٤، الحديث ١.

٣- المقنعة: ٩١؛ النهاية: ٦٠؛ المبسوط: ٧٦؛ غنية النزوع: ١؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر: ١؛ ٢٠٢ و ٣٠٦؛ المعتمد: ٢؛ ٥٤؛ الجامع للشرائع: ٦٢؛ تذكرة الفقهاء: ٢؛ ٣١٨، ذيل المسألة ٣٨؛ المهذب البارع: ١؛ ٢٨٥.

«...وليكن آخر صلاتك وتر ليلتك»<sup>١</sup>.

و فيه ما لا يخفى: إذ لا دليل على كون المراد بالوتر، الوتيرة، و ما ورد من أن المؤمن لا يبيت إلا بوتر<sup>٢</sup> لا يدل على ذلك إذ ليس في مفهوم البيوتة النوم، بل المراد بها الفعل بالليل في مقابل الظل، المراد به الفعل نهائياً. و يظهر ذلك بملاحظة كلمات اللغويين و موارد الاستعمال.

### فرعان:

الأول: ذكر بعض المتأخرين<sup>٣</sup> أنه يعتبر عدم الفصل المفرد بين فريضة العشاء و نافلتها من جهة أن المنساق من البعدية في الروايات البعدية المتصلة.  
و فيه: أن البعدية فيها في قبال القبلية في نافلة الظهرين،<sup>٤</sup> فالمراد بها أن المشروع هو الإتيان بها بعد فريضتها لا قبلها.  
هذا مضافاً إلى أن الفصل بالنوافل يجوز قطعاً لما عرفت من أنه ينبغي أن تجعل خاتمة النوافل و ربّما تكون النوافل كثيرة جداً موجبة للفصل الطويل كما في بعض ليالي رمضان.

الثاني: لو أتى بالعشاء في آخر وقتها، فهل تشرع بعدها النافلة و تكون أداءً أم لا بل تصير قضاءً؟ يمكن أن يقال: إن المنساق من النصوص الدالّة على امتداد العشاء

١- وسائل الشيعة ٨: ١٦٦، كتاب الصلاة، أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الباب ٤٢، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٩٤ و ٩٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٩، الحديث ١ و ٢ و ٤ و ٥.

٣- منتهى المطلب ٤: ٩٧؛ المعتمد ٢: ٥٤؛ جواهر الكلام ٧: ١٩١؛ مجمع الفوائد و البرهان ٢: ٣٢؛ مصباح الفقيه ٩: ٢٥٢-٢٥٣.

٤- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٤٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣.

إلى النصف أو الفجر امتدادها بنافلتها لأنها من متمماتها. و يستفاد من الأخبار أنّ الحكمة في جعل النافلة تلافياً لنقص الفريضة و توجه العبد بها إلى الله في الأوقات المخصوصة لو لم يحصل التوجه بسبب الفرائض.<sup>١</sup> فيستفاد من ذلك أنّ المعتمد الإتيان بها<sup>٢</sup> في وقت الفريضة، فتدبر جيداً.

### المسألة الرابعة: في وقت صلاة الليل

من المسائل المتلقاة عنهم عليهم السلام المستقر عليها الفتاوى أنّ وقت صلاة الليل من نصف الليل إلى الفجر و أنّه كلما قرب من الفجر كان أفضل،<sup>٣</sup> و الخلاف في ذلك إنّما حدث من المتأخرين<sup>٤</sup> فلا يعتنى به بعد كون الأمرين من الأصول المتلقاة. و لا إشكال أيضاً في ثبوت القضاء لها،<sup>٥</sup> و كذا في جواز تقديمها على النصف للمسافر و من يعوقه النوم و نحوهما لا مطلقاً،<sup>٦</sup> و كذا في كون القضاء أفضل من التقديم إذا دار الأمر بينهما. و تدلّ على جميع ذلك أخبار كثيرة، فراجع.<sup>٧</sup>

و ربّما استدللّ على ما ذكرنا من أنّه كلما قرب من الفجر كان أفضل بقوله تعالى:

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٧٠، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٧.

٢- بل يستفاد ذلك من نفس العبارة التي مرّ كونها مذكورة في الكتب المعدة لنقل الأصول المتلقاة.

#### [المقرّر]

٣- مسائل الناصريات: ١٩٨، المسألة ٧٦؛ الخلاف ١: ٥٣٣، المسألة ٢٧٢؛ المراسم: ٦٣؛ المهذب ١:

٧٠؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ٢٠٢؛ المعتمد ٢: ٥٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨، المسألة ٣٩.

٤- راجع: جواهر الكلام ٧: ١٩٣.

٥- الخلاف ١: ٥٣٧، المسألة ٢٧٥؛ المعتمد ٢: ٥٨؛ منتهى المطلب ٤: ١٠٠؛ كشف اللثام ٣: ١١٧؛ جواهر

الكلام ٧: ٢٠٧.

٦- المقنعة: ١٤٢؛ الخلاف ١: ٥٣٧، المسألة ٢٧٥؛ النهاية: ٦١؛ جواهر الكلام ٧: ٢٠٥.

٧- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٥٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤٥.



﴿وَالْمُسْتَعْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾<sup>١</sup> و اختلف في تفسير السحر، و المشهور بين الناس تفسيره بالثلث الباقي من الليل،<sup>٢</sup> و ربّما يفسّر بما هو أضيّق من ذلك و ربّما يؤيّد أنّه الثلث بأنّه قد وردت في الشرع أعمال كثيرة للسحر خصوصاً في شهر رمضان فيجب أن يكون وقته وسيعاً.

و فيه: أنّ هذه الأعمال ليست عملاً واحداً مأخوذاً بنحو الارتباط، بل كلّ منها عمل مستقلّ وردت به رواية و لا تلزم وسعة الوقت للجميع فالإعراض عمّا عليه أهل اللغة<sup>٣</sup> من كونه قُبيل الفجر أو قَبْلَهُ أو سدس الليل مشكّل، فتتبع.

### المسألة الخامسة: في وقت نافلة الصبح

الأخبار في باب ركعتي الفجر مختلفة.

و البحث فيهما من جهات نتعرض لها بنحو الإجمال.

الجهة الأولى: هل يؤتى بهما قبل الفجر الصادق أو بعده أو المصلّي بالخيار في ذلك؟ قد دلّت جملة من الأخبار على تعيين الإتيان بهما قبل الفجر الصادق<sup>٤</sup> و جملة منها على تعيين الإتيان بهما بعده<sup>٥</sup> و جملة منها على الخيار في ذلك<sup>٦</sup> فيجب رفع اليد عن ظهور الطائفتين الأوليين بسبب كون الثالثة نصّاً في مفادها. هذا مضافاً إلى أنّ الأمر في الطائفة الأولى لكونه في مقام توهم الحظر لا يدلّ

١- آل عمران (٣): ١٧.

٢- التفسير الكبير ٧: ٢١٦؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٤: ٣٨-٣٩.

٣- المصباح المنير ١: ٢٦٧؛ لسان العرب ٦: ١٩٠.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٣-٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ١-٧.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ٥ و ٦ و ٧.

٦- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٨ و ٢٦٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٢، الحديث ٢ و ٥ و ٦.

على الوجوب، بل على مجرد الرخصة في الإتيان بهما قبل الفجر أو كونه أفضل. ووجه توهم الحظر كونهما منسوبتين إلى الفجر وكون بناء العامة ظاهراً على الإتيان بهما بعده لما رووا من أن النبي ﷺ كان يأتي بهما حين ما يريد الخروج إلى الفريضة.

و على هذا فالأمر في الطائفة الثانية أيضاً يمكن أن يكون للتقية كما يدل على ذلك خبر أبي بصير<sup>١</sup> ولكن التقية في جهة الوجوب لا في أصل الجواز لما عرفت من كون الطائفة الثالثة نصاً في ذلك و عليك بمراجعة أخبار المسألة في باب ٥٠ و ٥١ و ٥٢ من مواقيت «الوسائل» حتى يتضح لك عدم الإشكال فيما ذكرنا.

الجهة الثانية: ذهب جماعة منهم المحقق إلى أن أول وقتها طلوع الفجر الأول<sup>٢</sup> و يظهر من جماعة أن أول وقتها الفراغ من صلاة الليل<sup>٣</sup> أمّا مستند القول الثاني فواضح لدلالة الأخبار الدالة على حشو صلاة الليل بهما على ذلك،<sup>٤</sup> و أمّا القول الأول فليس في الروايات المودعة في الجوامع التي عندنا ما يدل عليه.

نعم، ورد في رواية أن أول وقتها سدس الليل الباقي<sup>٥</sup> و لعله يقرب من الفجر الأول، كما لا يخفى. و يمكن أن يكون أيضاً مستند هذا القول هو ما رواه علي بن الحكم عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر و هو الذي تسميه

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ٢.

٢- المبسوط ١: ٧٦؛ المراسم: ٦٣؛ المختصر النافع: ٢٢؛ المعتمد ٢: ٥٥؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣.

٣- المقنعة: ٩١؛ النهاية: ٦١؛ المهذب ١: ٧٠؛ غنية النزوع ١: ٧٢؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ٢٠٣؛ مختلف الشيعة ٢: ٥٦، المسألة ١٣.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٣ - ٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ١ و ٦ و ٨.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ٥.

العرب: الصديع». <sup>١</sup> فإنَّ أهل اللغة وإن فسَّروا «الصديع» بالصبح <sup>٢</sup> المتبادر منه الفجر الثاني و لكن لأحد أن يدعي أنَّ المراد به الفجر الأوَّل.  
أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ المتبادر من الفجر هو الثاني قطعاً فتفسير الإمام للفجر ربَّما يستشعر منه أنَّ المراد به في الرواية معنى غير ما هو المتبادر منه وإلاَّ لما احتاج إلى التفسير.

و أمَّا ثانياً: فلأنَّ «الصديع» لغة بمعنى المنشق غير المنفصل و ذلك يناسب الفجر الأوَّل فإنَّه كخطِّ واقع بين الظلمة يوجب انصداعها و ليس في قوله: «يعترض» دلالة على خلاف ذلك لكونه بمعنى «يظهر».

وليعلم: أنَّ علي بن الحكم من فقهاء الطبقة السادسة و عظمائهم مثل ابن أبي عمير و نحوه و مع ذلك لم يعتن بتحقيق حاله علماء الرجال. و يشهد لما ذكرنا تتبُّع الروايات المنقولة عنه و كثرة تلامذته الراوين عنه، <sup>٣</sup> و سيف بن عميرة ثقة من رجال الفريقين يروي عنه العامَّة و الخاصَّة، <sup>٤</sup> فتدبَّر.

و لأحد أن يدَّعي انطباق «قبيل الفجر» الواقع في رواية إسحاق بن عمَّار <sup>٥</sup> أيضاً على الفجر الأوَّل، بل لعلَّ المتبادر من «القبل» في الروايات الأخر أيضاً القبل القريب فينطبق على ذلك.

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ١٠.

٢- لسان العرب ٧: ٣٠٣.

٣- راجع: الفهرست: ١٥١ / ٣٧٦؛ رجال النجاشي: ٢٧٤ / ٧١٨؛ اختيار معرفة الرجال: ٥٧٠ / ١٠٧٩؛ رجال الطوسي: ٣٦١ / ٥٣٤٤ و أيضاً: ٣٧٦ / ٥٥٧٢؛ خلاصة الأقوال: ١٨٤ / ٥٤٤.

٤- الفهرست: ١٤٠ / ٣٣٣؛ رجال النجاشي: ١٨٩ / ٥٠٤؛ رجال الطوسي: ٢٢٢ / ٢٩٧١ و أيضاً: ٣٣٧ / ٥٠٢٠؛ خلاصة الأقوال: ١٦٠ / ٤٦٨.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٢، الحديث ٥.

و لو أُبَيِّت عن دلالة ما ذكرنا على القول الأوّل فلنا أن ندّعي احتمال وجود نصّ واصل إلى من قال بهذا القول لما عرفت ممّا مراراً من أنّ النصوص لم تكن منحصرة فيما أودعت في الجوامع الثانوية، إذ لم يكن بناؤهم على إبداع كلّ ما وصل إليهم فيها. و يشهد لذلك اختلاف الكتب الأربعة و كون كلّ منها حاوياً لما ليس في الآخر، و على فرض وجود نصّ بهذا المضمون، فهل يعامل معه و ما دلّ على سدس الليل الباقي<sup>١</sup> معاملة التباين أو يحمله الثاني على الأوّل لكونه بمنزلة المطلق بالنسبة إلى المقيّد، بناءً على كون الفجر الأوّل أخصّ من السدس دائماً؟

الجهة الثالثة: قد ورد في طائفة من الأخبار الأمر بحشو صلاة الليل بهما<sup>٢</sup> و قد رفعنا اليد عن ظهورها في التعيّن بما دلّ على جواز الإتيان بهما بعد الفجر<sup>٣</sup> و لكن مقتضى إطلاقها جواز الإتيان بهما بعد صلاة الليل و إن وقعت في أوّل وقتها؛ أعني النصف من الليل، بل و لو وقعت قبله كما في موارد جواز التعجيل بها، بل تدلّ على خصوص هذا الفرض رواية أبي جرير القمي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: قال: «صلّ صلاة الليل في السفر من أوّل الليل في المحمل والوتر و ركعتي الفجر»<sup>٤</sup>.

و بالجملة: فجواز تقديمهما على الفجر الأوّل و حشو صلاة الليل بهما و إن وقعت قبل وقتها، ممّا يستفاد من الروايات و أفتى به حتّى من قال: «بأنّ أوّل وقتها الفجر الأوّل» كالمحقّق<sup>٥</sup>. و إنّما الإشكال في أنّ جواز التقديم عليه، هل يختصّ بمن

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ٥.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٦٤ - ٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ١ و ٦ و ٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ٥ - ٧.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٥١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٤٤، الحديث ٦.

٥- المعتمد ٢: ٥٦؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣.

أتى بصلاة الليل أو يجوز حتى لمن لم يأت بها؟ ظاهر الروايات الآمرة بالحشو هو الأول، و مقتضى كون ركعتي الفجر مستحباً مستقلاً في قبال صلاة الليل و الوتر هو الثاني، إذ قوله: «أحشهما - أحشها خ. ل - في صلاة الليل حشواً». <sup>١</sup> يدل على جواز الإتيان بهما من النصف إجمالاً و كونهما مستحباً غير مرتبط بصلاة الليل يقتضي جواز الإتيان بهما مستقلاً فتترتب على ذلك مشروعية الإتيان بهما قبل الفجر الأول مطلقاً كما قد يستفاد ذلك من عبارة المحقق في «الشرائع» <sup>٢</sup> أيضاً و حينئذ فيشكل منافاة ذلك لتحديد أول وقتها بالفجر، فتأمل.

الجهة الرابعة: المشهور امتداد وقتها إلى أن تطلع الحمرة المشرقية و لا مدرك له فيما بأيدينا من الأخبار. نعم، قال علي بن يقطين: سألت أبا الحسن عن الرجل لا يصلّي الغداة حتى يسفر [تصفر] و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتي الفجر أيركعهما أو يؤخرهما؟ قال: «يؤخرهما» <sup>٣</sup> و في دلالة على الامتداد إلى ذلك الوقت نظر، كما لا يخفى.

نعم، يستفاد منه تقدّم الفريضة عليهما بعد ما طلعت الحمرة. ثم على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل ينتهي الوقت بما هو وقت بذلك بحيث تصيران قضاءً بعد ذلك أو أنه ليس في البين إلا جهة المزاحمة فللناقلة أن تزاحم الفريضة إلى طلوع الحمرة و لا تزاحمها بعده من دون أن تصير قضاءً كما سبق ذلك في الظهرين أيضاً بالنسبة إلى الذراع و الذراعين؟ في المسألة وجهان. الجهة الخامسة: قال في «الشرائع» ما حاصله: أنه لو أتى بهما قبل الفجر الأول

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ٨.

٢- شرائع الإسلام ١: ٦٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ١.

فالأفضل إعادتهما بعده.<sup>١</sup> وقد نسب ذلك إلى جماعة أيضاً و استدللّ لذلك بروايتين لا يطابق مضمونهما للمدعى.

الأولى: ما رواه حمّاد قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ربّما صلّيتهما و عليّ ليل فإن قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما». <sup>٢</sup> و في بعض النسخ بدل «قمت»، «نمت»، و مرجع ضمير «هما» في الرواية غير معلوم و لا دليل على كون المراد به الركعتين المندوبتين.

الثانية: ما رواه زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّي لأصلي صلاة الليل و أفرغ من صلاتي و أصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما». <sup>٣</sup> و الظاهر من الفجر في الروايتين الفجر الثاني فلا يطابق الروايتان للمدعى.

ثم إنّ غاية ما تدلّان عليه هو استحباب الإعادة إذا نام ففي صورة عدم تحقّق النوم لا دليل على استحباب الإعادة و إن كان عبارة «الشرائع» مطلقة، فتأمّل في روايات المسألة و في جهاتها حتّى تتضح لك حقيقة الحال.

### التطوّع في وقت الفريضة

من المسائل المهمّة في هذا الباب مسألة التطوّع في وقت الفريضة، و مسألة التطوّع لمن كان عليه قضاء فريضة، و يمكن أن يجمعهما عنوان واحد و هو «التطوّع لمن كان عليه فريضة». و اختلفت آراء الأصحاب في المسألتين فقليل: بالجواز و

١- شرائع الإسلام ١: ٦٣.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٥١، الحديث ٩.

المرجوحية بأحد الأنحاء التي تذكر بعد ذلك، وقيل: بالحرمة. و منشأ ذلك اختلاف الأخبار، فالواجب ذكرها حتى يتضح الحق في المقام. فنقول: أمّا ما تدلّ على المنع فروايات.

الأولى: ما رواه الشيخ من كتاب حسن بن محمد بن سماعة و كتاب الطاطري - وكلاهما واقفيان من الطبقة السابعة - كلاهما عن عبدالله بن جبلة - وهو أيضاً واقفي ثقة من الطبقة السادسة - عن علا - من الطبقة الخامسة<sup>١</sup> - عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوّع بين الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت: «إنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع»<sup>٢</sup>.

وليعلم: أنّ حسن بن محمد بن سماعة مع وقفه رجل فقيه متثبت في نقله<sup>٣</sup>. ثمّ إنّه لو ثبت وجود دليل على الجواز فلاحد أن يجيب عن هذه الرواية بأنّ ما تضمّنتها قضية في واقعة شخصية، و لا يعلم المراد من الركعتين اللتين كان بناء الناس على الإتيان بهما فمن المحتمل أنّ اعتقادهم كان مستقراً على استحباب ركعتين خاصتين بين الأذان و الإقامة بهذا العنوان في قبال سائر الصلوات المندوبة و كان ذلك أمراً مركزاً في أذهانهم بحيث لم يمكن للإمام ردّه فذكر في مقام ردّ ذلك توريةً ما لا ينكرونه، لما يدلّ عليه حديث أبي هريرة الآتية<sup>٤</sup> فلا يستفاد من

١- لاحظ: الصفحة ٥٦٦؛ تجريد الأسانيد ١: ١٤-١٥.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ١٦٧ / ٦٦١ و ٢٤٧ / ٩٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٥٢ / ٩٠٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٧، كتاب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٣.

٣- الفهرست: ١٠٣ / ١٩٣؛ رجال النجاشي: ٤٠ / ٨٤؛ رجال الطوسي: ٣٣٥ / ٤٩٩٤؛ خلاصة الأقوال: ٣٣٣ / ١٣١٥.

٤- سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ / ١١٥١؛ سنن الترمذي ١: ٢٦٤ / ٤١٩.

ذلك فتوى الإمام عليه السلام في مسألة التطوع في وقت الفريضة. و لو سلّم كون الركعتين من النوافل الرواتب، فيمكن أن يقال: إن مراده عليه السلام أن بنائنا عملاً على الإتيان بالنافلة من قبل و لا نُؤخّرها إلى الآن من دون أن يكون نظره إلى كون ذلك ممنوعاً، هذا. و لكن ظاهر الذيل يأبى عن ذلك.

الثانية: ما رواه الشيخ أيضاً عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن أبي شعيب صالح بن خالد الواقفي و عبيس بن هشام من أجلّة الإمامية من الطبقة السادسة، عن ثابت، عن زياد بن أبي عتاب - غياث خ. ل - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافلة»<sup>١</sup>. قوله: «إذا حضرت» يحتمل منه إرادة حضور الجماعة لا الوقت، فتدلّ الرواية - على فرض دلالتها على المنع - على المنع حين انعقاد الجماعة، و قوله: «فلا يضرك» يستشعر منه عدم كون المنع بنحو الإلزام، كما لا يخفى.

الثالثة: ما رواه الشيخ أيضاً عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن محمّد بن سكين، عن معاوية بن عمّار، عن نجية قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام تدركني الصلاة ويدخل وقتها فابدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا و لكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة»<sup>٢</sup>.

الرابعة: ما رواه الشيخ أيضاً عن الحسن المذكور، عن محمّد بن زياد، عن حمّاد بن عثمان، عن أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتنقل الرجل إذا

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٤٧ / ٩٨٤؛ الاستبصار ١: ٢٥٣ / ٩٠٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٤.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ١٦٧ / ٦٦٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٥. و فيه «نجبة» بدل: «نجية».



دخل وقت فريضة»، قال: و قال: «إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»<sup>١</sup> و الرواية موثقة، كما لا يخفى.

الخامسة: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي و هما ثقتان، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع»<sup>٢</sup>.

السادسة: ابن إدريس في آخر «السرائر» من كتاب حريز عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة فإنّه لا تقضى نافلة في وقت فريضة فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة»<sup>٣</sup> و حريز كوفي من الطبقة الخامسة كان يتجر بالمسافرة إلى سيستان فنسب إليه.

السابعة: ما في «الخصال» بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: «من أتى الصلاة عارفاً بحقها غفر له، لا يصلّي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر و لكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾<sup>٤</sup> يعنى الذين يقضون ما فاتهم من الليل بالنهار و ما فاتهم من النهار بالليل لا تقضى النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة، ثم صلّ ما بدا لك»<sup>٥</sup>.

١- تهذيب الأحكام ٢: ١٦٧ / ٦٦٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٦.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ١٦٧ / ٦٦٠ و ٣٤٠ / ١٤٠٥؛ الاستبصار ١: ٢٩٢ / ١٠٧١؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٧.

٣- السرائر ٣: ٥٨٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٨.  
٤- المعارج (٧٠): ٢٣.

٥- الخصال: ٦٢٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ١٠.

الثامنة: ما رواه إسماعيل في باب نافلة الظهرين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لا، قال: حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة»<sup>١</sup>.  
 التاسعة: ما رواه الشيخ عن سعد بن عبدالله - من الطبقة الثامنة، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز<sup>٢</sup> الشمس أيصلي حتى يستيقظ أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: «يصلي حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: «لا، بل يبدأ بالفريضة»<sup>٣</sup>.

العاشرة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى و لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»<sup>٤</sup>.  
 الحادية عشر: ما رواه الشهيد في «الذكرى» بسنده الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

١- علل الشرائع: ٣٤٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ١١.  
 ٢- في القاموس المحيط ٣: ١٠٦، «بزغت الشمس بزغاً و بزوغاً أشرقت، أو بزوغاً ابتداء الطلوع».  
 ٣- تهذيب الأحكام ٢: ٢٦٥ / ١٠٥٦؛ الاستبصار ١: ٢٨٦ / ١٠٤٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٤. و ليس في الاستبصار و الوسائل كلمة «لا».  
 ٤- الكافي ٣: ٢٩٢ / ٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٥٦ - ٢٥٧، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٢، الحديث ٣.

«قال رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة».

قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة و أصحابه فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام فحدثني:

«أن رسول الله ﷺ عرّس في بعض أسفاره و قال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله ﷺ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة و قال: يا بلال، أذن، فأذن فصلّى رسول الله ﷺ ركعتي الفجر و أمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح، ثم قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّيها إذا ذكرها فإن الله عزّ و جلّ يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾».

قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم و أصحابه، فقال: نقضت حديثك الأول فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: «يا زرارة ألا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً و أنّ ذلك كان قضاءً من رسول الله ﷺ».

الثانية عشر: ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن هشام بن سالم، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر أنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة».

١- ذكرى الشيعة ٢: ٤٢٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٦.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ١٣٣ / ٥١٣؛ الاستبصار ١: ٢٨٣ / ١٠٣١؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٦٤، كتاب الصلاة،

أبواب المواقيت، الباب ٥٠، الحديث ٣.

## و أمّا أخبار الجواز

فأولاًها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلّى أهله أبيتداً بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال: «إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حقّ الله، ثمّ ليتطوّع ما شاء الأمر موسّع أن يصلّي الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلا أن يخاف فوت الفريضة و الفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة و ليس بمحظور عليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت».<sup>١</sup>

و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى نحوه.<sup>٢</sup>

و رواه الصدوق بإسناده عن سماعة إلى قوله: «ثمّ ليتطوّع ما شاء».<sup>٣</sup>

الثانية: ما رواه إسحاق بن عمّار قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم، في أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به، فإذا كنت وحدك فابتداً بالمكتوبة».<sup>٤</sup>

الثالثة: ما رواه الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنّه عليه السلام «لا ينبغي أن يتطوّع في وقت فريضة» ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة» فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: «المقيم الذي يصلّي معه».<sup>٥</sup>

١- الكافي ٣: ٢٨٨ / ٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٦٤ / ١٠٥١.

٣- الفقيه ١: ٢٥٧ / ١١٦٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٢.

٥- الفقيه ١: ٢٥٢ / ١١٣٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٩.

الرابعة: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى آذاه حرّ الشمس، ثم استيقظ فعاد نأديه ساعة و ركع ركعتين، ثم صَلَّى الصبح و قال: يا بلال، ما لك؟ فقال بلال: أرقدني الذي أرقدك يا رسول الله، قال: و كره المقام و قال: نتم بوادي الشيطان»<sup>١</sup>.

الخامسة: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين، ثم يصلي الغداة»<sup>٢</sup>.

السادسة: ما رواه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفّل أو أبدأ بالفريضة قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة و إنّما أخّرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»<sup>٣</sup>.

هذه هي روايات المسألتين من الطرفين.

### تحقيق في وقت الفريضة

إذا عرفت هذا فنقول: المراد بوقت الفريضة هل هو جميع وقتها الوسيط من أوّله إلى آخره أو الوقت الذي أمر بإتيانها فيه و عدم جعل النافلة الراتبية مزاحمة لها كالذراع و الذراعين في الظهرين و سقوط الشفق في العشاء أو خصوص آخر الوقت الذي تصير الفريضة قضاء بتأخيرها عنه أو الوقت الذي تنعقد الجماعة

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٦٥ / ١٠٥٨؛ الاستبصار ١: ٢٨٦ / ١٠٤٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٣٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٦، الحديث ٢ و ٣.

للفريضة؟ لا إشكال في بطلان الاحتمال الثالث، كما لا يخفى على من تأمل في الروايات. و الظاهر بطلان الأوّل أيضاً.

بيان ذلك: أنّ أكثر روايات المنع قد وردت في خصوص الرواتب أو يكون المراد بها هو الأعمّ، و لا مجال لحملها على خصوص المبتدأة كما يظهر ذلك بالتدبر فيها. و على هذا فبعد ما استقرّ عمل النبي و الأئمة عليهم السلام و الصحابة على الإتيان بالنوافل الراتبه قبل الفريضة فيما قبل الذراع و الذراعين و ما قبل الشفق و قبل طلوع الحمرة المشرقية و كون جواز ذلك و أفضليته من المسلّمات المرتكزة في أذهان أصحاب النبي و الأئمة عليهم السلام، يصير هذا الارتكاز و استقرار العمل قرينة متّصلة دالة على عدم كون المراد بالوقت في أخبار المنع مجموع الوقت الواسع من أوّله إلى آخره، بل كان يتبادر إلى أذهانهم بعد سماع هذه الأخبار غير هذا الوقت الواسع؛ أعني من الزوال مثلاً في الظهرين.

و الظاهر أنّ الذي كان ينسب إلى أذهانهم بعد هذا الارتكاز و الاستقرار المنع عن التطوّع بعد مضيّ المقدار المقرّر للنافلة.

و على هذا فمدلول الروايات أخصّ من المدّعى إذ مدّعى المانع المنع في جميع الوقت الواسع. غاية الأمر: التزامهم بالتخصيص بالنسبة إلى الرواتب في الأوقات المقرّرة لها، و مقتضى ما ذكرنا عدم تعرّض الروايات لما قبل الذراع و الذراعين و ما قبل الشفق فيكون الرواتب في أوقاتها خارجة تخصّصاً، و لا دليل على المنع عن غيرها أيضاً في هذه الأوقات و مقتضى الأصل الأوّلي الجواز.

نعم، يستفاد من روايات المنع بناءً على العمل بظهورها الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الذراع و الذراعين؛ أعني بعد مضيّ الوقت المقرّر المجزي للنافلة، فإذا دلّت

على حرمة الرواتب في هذا الزمان فغيرها أولى بالحرمة فاللازم الدقة في مفادها حتى يظهر أن المراد بها هي الحرمة أم لا.

و الاحتمالات المتصورة فيها بدواً كثيرة:

الأول: أن يكون النهي فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرم على النافلة بعد مضي الذراع و الذراعين مثلاً.

الثاني: أن يكون النهي للكراهة بمعناها المعروف بأن تصير النافلة حينئذٍ منطبقاً لعنوان ذي حزاة أو ملازمة له.

الثالث: أن يكون النهي للإرشاد إلى فساد النافلة بأن يكون من شرائطها عدم وقوعها في وقت الفريضة.

الرابع: أن يكون للإرشاد إلى أقلية ثواب النافلة المأتي بها قبل الفريضة بالنسبة إلى المأتي بها بعدها فيكون بمعنى الكراهة المصطلحة في خصوص العبادات.

الخامس: أن لا يكون النهي عن النافلة بسبب حرمتها أو حزايتها أو أقلية ثواب المأتي بها من قبل بالنسبة إلى المأتي بها من بعد، بل النافلة لو أتى بها في هذا الوقت أيضاً باقية على ما كانت عليها من الفضيلة و الدرجة. وإنما يكون النهي عنها بسبب مراعاة فضل المبادرة إلى الفريضة فيكون بحسب الحقيقة للإرشاد إلى فضل البدئة بالمكتوبة، كما ورد في بعضها التصريح بذلك. و مقتضى الاحتمال الثاني و الرابع و الخامس عدم حرمة التطوع في وقت الفريضة و هذا بخلاف الاحتمالين الآخرين.

فإن قلت: لم جعلت مقتضى الاحتمال الخامس عدم الحرمة، إذ من المحتمل كون النهي عن النافلة بسبب مراعاة الفريضة و يكون ذلك بنحو الإلزام.

قلت: لا يتصوّر ذلك<sup>١</sup> ثبوتاً بعد سعة وقت الفريضة.  
ثمّ يظهر بالتدبّر في روايات الجواز و الامتناع أنّ الأقوى هو الاحتمال الخامس  
فليس التطوّع في وقت الفريضة حراماً و لا مكروهاً و إنّما أهميّة الفريضة تقتضي  
المبادرة إليها فالنهي عن التطوّع إرشاد إلى فضل المبادرة بالفريضة التي هي حقّ  
الله، كما يستفاد ذلك من قوله: «و هو حقّ الله» و قوله: «ليكون فضل أوّل الوقت  
للفريضة» في رواية سماعة<sup>٢</sup> من أدلّة الجواز.

و لو أُبَيّت عن الالتزام بخصوص الاحتمال الخامس فلا أقلّ من توجيه روايات  
المنع بنحو لا ينافي الجواز فإنّها نصّ في الجواز و هي ظاهرة في المنع و مقتضى  
الجمع العرفي حمل الظاهر على النصّ و الشهرة المدّعاة على المنع ليست بحدّ  
يستكشف منها كون أخبار الجواز معرضاً عنها، فتتبع.

ثمّ إنّ كثيراً من روايات المنع غير آبية عن الحمل على صورة الجماعة بأن  
يكون المراد بالوقت فيها وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أمّا في الرواية الثانية و  
الثالثة<sup>٣</sup> فواضح، إذ لعلّ الظاهر منهما كون المراد ذلك، و أمّا غيرهما فحمل الوقت  
فيها على وقت انعقاد الجماعة و إن كان ممّا يستوحش منه بعد ما ارتكز في أذهاننا  
من معنى الوقت، و لكن يرد على ذلك أنّه بالتتبع في الأخبار يظهر أنّ المراد بالوقت

١- لأحد أن يدّعي كون ذلك متصوّراً، إذ من الممكن كون مصلحة الفريضة بحيث لا يمكن إدراكها و  
إحرازها بعد الإتيان بالنافلة من الذراع إلى الغروب، مثلاً نظير ذلك ما ذكره في باب «من أتى في  
موضع القصر أو الجهر في موضع الإخفات أو بالعكس» جهلاً من كون الإتيان بالإتمام مفوّتاً لمصلحة  
القصر فلا يتصوّر إعادة. [المقرّر]

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٢٥، الحديث ١.

٣- تقدّم تخريجهما في الصفحة ١٦٤.



في لسان الأخبار ليس خصوص ما ارتكز في أذهاننا. و ممّا يؤيّد كون المراد بالوقت ذلك ما رواه العامّة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا أُقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»<sup>١</sup>. و ليس لهم ظاهراً في هذا الباب إلا هذه الرواية، و الظاهر منها هو الجماعة، و لعلّ هذه الرواية هي التي أشير إليها في سؤال عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنّه «لا ينبغي أن يتطوّع في وقت فريضة»<sup>٢</sup>. و يشهد لذلك تعبيره بقوله: «يروون»، و لو كان المراد رواية من رواياتنا لكان يعبر بقوله «رواه أصحابنا» و لا ينافي ذلك اختلاف التعبير، إذ لعلّه فهم من قوله: «فلا صلاة» عدم الابتغاء لا الحرمة فنقل بالمعنى أو أنّ مثل «لا ينبغي» كان مستعملاً عندهم في الحرمة أيضاً، هذا.

و لكنّ الظاهر منه هو الكراهة لا الحرمة. و على هذا فتدلّ الرواية على كراهة التطوّع في وقت الفريضة بعد ما انعقدت الجماعة مع أنّ في الإتيان بالنافلة حينئذٍ ترك فضيلتين فضل الوقت و فضل الجماعة فمقتضى ذلك كون الكراهة في الفرادى على فرض ثبوتها أخفّ.

و مقتضى التحقيق في المسألة هو ما ذكرناه أولاً، من أنّه ليس في البين كراهة أصلاً فضلاً عن الحرمة لا في حالة الفرادى و لا في صورة انعقاد الجماعة. غاية الأمر: أنّه عند ترقّب الجماعة و انتظارها يكون الفضل في ترقيّها فيأتي بالنافلة ما لم تراحمها، كما دلّ عليه الرواية الثانية من روايات الجواز و هي رواية إسحاق بن

١- المسند، أحمد بن حنبل ٩: ٥٤٢ / ١٠٦٤٦ و ٥٨٩ / ١٠٨١٨؛ صحيح مسلم ٢: ١٥٥ / ٧١٠؛ سنن ابن

ماجة ١: ٣٦٤ / ١١٥١؛ سنن الترمذي ١: ٢٦٤ / ٤١٩.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٩.

عمّار<sup>١</sup> و في صورة انعقاد الجماعة فعلاً أو في صورة الفرادى يكون الفضل في البدئة بالفريضة من باب فضيلة المبادرة و المسارعة إلى إدراك فضل الوقت و الجماعة معاً أو الوقت فقط من دون أن يكون في التطوّع حزاة موجبة للكراهة فالنهي عن التطوّع إرشاد إلى ما صرّح به في بعض الروايات من قوله: «ابدأ بالمكتوبة» فهو بمنزلة التأكيد له و الأمر بالبدئة ليس إلا<sup>٢</sup> لإدراك فضل الوقت أو الوقت و الجماعة معاً فليس هنا حكم إلزامي أصلاً و لا جعل كراهة، فتدبّر.

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٢٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٥، الحديث ٢.

٢- ومما يرشد إلى عدم كون النهي عن التطوّع في وقت الفريضة إلزامياً أمران:

الأول: مناسبة الحكم و الموضوع، فإنّ الموضوع هو التطوّع في وقت اشتغال الذمّة بالفريضة التي هي حقّ الله و إثبات الحكم لهذا الموضوع ممّا يستفاد منه ما ذكر من أنّ الحكم ليس إلاّ لمراعاة الفريضة. الثاني: إنّ الأمر بالبدئة بالفريضة وقع في مقام توهم الحظر بالنسبة إلى النوافل الراجعة، فإنّ الترتيب بين النافلة و الفريضة يقتضي عدم جواز البدئة بالفريضة من جهة كون النافلة أقدم بحسب الجعل و كون الرجحان في تقديمها فيما قبل الذراع مثلاً. [المقرّر]

## الفصل الثالث

### في القبلة و بيان حقيقتها و الفروع المتعلقة بها

لا خلاف بين المسلمين من العامة و الخاصة في وجوب الاستقبال في الصلاة، بل هو من ضروريات الإسلام، بل التوجه إلى قبلة ما كان ثابتاً قبل الإسلام أيضاً، كما تراه في ملة اليهود و النصارى و كان نبيّنا ﷺ في بدو أمره يصلي نحو بيت المقدس إلى أن مضى من الهجرة ستة عشر شهراً، فعند ذلك أمر ﷺ و المسلمون أن يولّوا وجوههم شطر المسجد الحرام و ذلك لأنه ﷺ كان في نفسه الزكية شيء من اشتراكه في القبلة مع اليهود و النصارى و كان يقع في روعه أن يحولها نحو الكعبة إذ كانت قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام و أقدم القبلتين فكان ينتظر أمر الله في ذلك حتى نزل قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...﴾<sup>١</sup> وقوله: «نوليّتك» إمّا من التولية بمعنى التفويض أي نجعلك صاحب قبلة أو بمعنى التوجيه أي نوجهك قبلة ترضاها أو بمعنى التحبيب أي نحببها إليك. و «الشطر» يأتي بمعنى النصف و الجانب، و المناسب هنا هو الثاني.

ثمّ البحث في حقيقة القبلة من جهتين:  
 الأولى: في أنّ القبلة هي عين الكعبة للجميع أو أنّها قبلة لأهل المسجد و  
 المسجد لأهل الحرم و الحرم لأهل العالم.  
 الثانية: في أنّ قبلة البعيد هي العين أو الجهة على اختلاف بينهم في تفسيرها كما  
 سيأتي، و المشهور هو القول بالجهة و أمّا العين فالقائل بها قليل و القول بها مستبعد  
 جدّاً لعدم القدرة على العلم بالاستقبال إليها إلاّ للأوحدي من الراسخين في الهيئة و  
 الجغرافيا و غيرهما فالتكليف به يشبه التكليف بالمحال بالنسبة إلى الأغلب. و هذه  
 الجهة أهمّ بالبحث عنها كما بحث عنها الفريقان.

### الجهة الأولى: في أنّ القبلة هي عين الكعبة للجميع

فمنشأ الاختلاف فيها اختلاف الأخبار فتدلّ على كون القبلة للجميع هي الكعبة  
 أخبار كثيرة ربّما تبلغ ستّة عشر.  
 فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:  
 قلت له: متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة؟ قال: «بعد رجوعه من بدر».<sup>١</sup>  
 و منها: ما رواه الشيخ أيضاً عن وهيب، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام في  
 حديث قال: قلت له: إنّ الله أمره أن يصلي إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أنّ  
 الله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ...﴾».<sup>٢</sup>  
 ثمّ قال - إنّ بني عبد الأشهل أتوهم و هم في الصلاة قد صلّوا ركعتين إلى بيت

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٣ / ١٣٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٩٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ١.

٢- البقرة (٢): ١٤٣.

المقدّس، فقيل لهم: إنّ نبيكم صرف إلى الكعبة فتحوّل النساء مكان الرجال و الرجال مكان النساء و جعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلّوا صلاة واحدة إلى قبلتين فلذلك سمّي مسجدهم مسجد القبلتين»<sup>١</sup>.

و منها: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي إلى بيت المقدّس؟ قال: «نعم» فقلت: أكان يجعل الكعبة خلف ظهره؟ فقال: «أما إذا كان بمكّة فلا و أما إذا هاجر إلى المدينة فنعم حتّى حوّل إلى الكعبة»<sup>٢</sup>.

و منها: ما رواه الصدوق عن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّ لله عزّ و جلّ حرّات ثلاثاً ليس مثلهنّ شيء كتابه و هو حكمته و نوره و بيته الذي جعله قبلة [قياماً] للناس لا يقبل من أحد توجّهاً إلى غيره و عترة نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>٣</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار الصريحة في كون القبلة مطلقاً هي الكعبة و لا تنافياً الآية الشريفة الآمرة بالتولية شطر المسجد الحرام، إذ المراد بالمسجد فيها بقريّة هذه الأخبار التي هي بمنزلة التفسير لها هي الكعبة. و لعلّ إطلاقه عليها بملاحظة توضيق المسجد حين نزول الآية بحيث كادا يعدّان شيئاً واحداً، ثمّ زيد فيه في عصر الخلفاء مرّات عديدة حتّى استقرّ على ما هو اليوم.

و تدلّ على القول الثاني أخبار أخرى.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله - عبيد الله خ . ل - بن محمّد الحجّال، عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٣ / ١٣٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٩٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٢٨٦ / ١٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٩٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٠٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ١٠.

وجعل المسجد قبلة لأهل الحرم و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»<sup>١</sup>.  
 و منها: ما رواه عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سمعته  
 يقول: «البيت قبلة لأهل المسجد و المسجد قبلة لأهل الحرم و الحرم قبلة للناس  
 جميعاً»<sup>٢</sup>. و هكذا ورد سند الحديث في «الوسائل» و الصحيح بشر بن حفص.  
 و منها: ما رواه الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ  
 الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ وَ جَعَلَ الْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ وَ جَعَلَ الْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ  
 الدنیا»<sup>٣</sup>.

و منها: ما رواه الصدوق أيضاً عن أبي غرة قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «البيت  
 قبلة المسجد و المسجد قبلة مكة و مكة قبلة الحرم و الحرم قبلة الدنيا»<sup>٤</sup>.  
 و ربما أُيد مفادها بما دلّ على استحباب التياسر و سببه، مثل ما رواه الصدوق  
 بإسناده عن المفضل بن عمر أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن التحريف لأصحابنا ذات  
 اليسار عن القبلة و عن السبب فيه؟ فقال: «إِنَّ الْحَجْرَ الْأَسْوَدَ لَمَّا أَنْزَلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَ  
 وَضَعَهُ فِي مَوْضِعِهِ جَعَلَ أَنْصَابَ الْحَرَمِ مِنْ حَيْثُ يَلْحَقُهُ النُّورُ نَوْرَ الْحَجْرِ الْأَسْوَدِ فَهِيَ  
 عَنْ يَمِينِ الْكَعْبَةِ أَرْبَعَةَ أَمْيَالٍ وَ عَنْ يَسَارِهَا ثَمَانِيَةَ أَمْيَالٍ كُلُّهُ اثْنِي عَشَرَ مَيْلًا، فَإِذَا  
 انْحَرَفَ الْإِنْسَانُ ذَاتَ الْيَمِينِ خَرَجَ عَنْ حَدِّ الْقِبْلَةِ لِقَلَّةِ أَنْصَابِ الْحَرَمِ وَ إِذَا انْحَرَفَ  
 الْإِنْسَانُ ذَاتَ الْيَسَارِ لَمْ يَكُنْ خَارِجًا مِنْ حَدِّ الْقِبْلَةِ»<sup>٥</sup>. فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهَا كَوْنُ الْقِبْلَةِ

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٤ / ١٣٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٣، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٣، الحديث ١.  
 ٢- تهذيب الأحكام ٢: ٤٤ / ١٤٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٣، الحديث ٢.  
 ٣- الفقيه ١: ١٧٧ / ٨٤١؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٣، الحديث ٣.  
 ٤- علل الشرائع: ٣١٨ / ٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٣، الحديث ٤.  
 ٥- الفقيه ١: ١٧٨ / ٨٤٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٤، الحديث ٢.

عبارة عمّا يشتمل عليه أنصاب الحرم.  
و بالجملة ففي المسألة طائفتان من الأخبار:  
الأولى: تدلّ على كون الكعبة قبلة للجميع.  
والثانية: تدلّ على التفصيل بكونها قبلة لأهل المسجد و المسجد لأهل الحرم و  
الحرم لأهل الدنيا، و أمّا رواية أبي غزّة الدالة على كون المسجد قبلة لأهل مكّة و  
مكّة لأهل الحرم فلم يقل بمضمونها أحد فلا تصلح إلاّ مؤيّدَةً للقول الثاني.  
و الإنصاف أنّ الطائفة الثانية لا تقاوم الأولى التي هي أكثر، فإنّ رواية ابن  
الحجّال مرسلة بإبهام الواسطة. و الرواية الثانية في طريقها ابن عقدة و هو عامّي و  
إن كان كثير الحفظ فقد أورد هذه الرواية في كتاب روي فيه أربعة آلاف حديث من  
فرق المسلمين كلّها ينتهي إلى جعفر بن محمّد و رواية الصدوق هي عين رواية ابن  
الحجّال على الظاهر.  
و بالجملة: فكون الكعبة قبلة مطلقاً من الضروريات التي لا يمكن رفع اليد عنها  
بمثل هذه الروايات.  
مضافاً إلى عدم إمكان الالتزام بما هو لازم مفادها، فإنّ لازم كون الحرم قبلة  
صحّة الصلاة إلى زاوية من زواياها بحيث لا يحاذي البيت و لا يلتزم به أحد حتّى  
الشيخ الذي اختار القول الثاني في «المبسوط» و «الخلافة» و «المصباح» و  
«الجمال»<sup>١</sup> فالمتعيّن هو القول الأوّل لكون الطائفة الثانية معرضاً عنها عملاً حتّى  
عند المفتين بظاهرها.

١- المبسوط ١: ٧٧-٧٨؛ الخلاف ١: ٢٩٥، المسألة ٤١؛ مصباح المتهجّد: ٣٨؛ الرسائل العشر، الجمل و  
العقود: ١٧٥.

## وهاهنا مسائل:

الأولى: المستفاد من الأخبار أنّ القبلة هي فضاء الكعبة من تخوم الأرض إلى عنان السماء لا نفس البنية فلو انهدمت وجب الاستقبال نحوها بما لها من المحيط والفضاء ولو صَلَّى في بئرٍ أو على جبل توجّه نحو فضائها من دون توجّه إلى الأعلى أو أسفل. ويدلّ على ذلك ما رواه الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا». <sup>١</sup> و ما رواه خالد بن إسماعيل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يصلي على أبي قبيس مستقبل القبلة، فقال: «لا بأس». <sup>٢</sup>

الثانية: ليس حجر إسماعيل جزءاً من القبلة وإن نقل عن جماعة، <sup>٣</sup> فإنّ المتبادر من الكعبة هو نفس البيت دون ما وقع في جنبها.

الثالثة: هل يعتبر التوجّه إلى الكعبة بجميع مقادير البدن أو يكفي التوجّه إليها بالوجه و بما يقابله من البدن بأن يقوم حيال ضلع منها بحيث يخرج أحد جانبيه عن محاذاتها و يكون المحاذي لها خصوص الوجه و ما يقابله من المقادير مع أحد الجانبين؟ ضرورة عدم إمكان خروج كلا الجانبين عن محاذاتها لكون عرضها أطول من عرض الإنسان. في المسألة وجهان، و لم نر من يتعرّض لها قبل العلامة، و إنّما تعرّض هو لها في «التذكرة» و قال: للشافعية فيها قولان. <sup>٤</sup> و يفهم من كلامه أنّ

١- الفقيه ٢: ١٦٠ / ٦٩٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٣٩، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢- الكافي ٣: ٣٩١ / ١٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٣٩، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣- نهاية الأحكام ١: ٣٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢، المسألة ١٤٤؛ ذكرى الشيعة ٣: ١٦٩.

٤- تذكرة الفقهاء ٣: ١١.



الشافعي نفسه أيضاً لم يتعرّض لها. وكيف كان: فمستند الاكتفاء بمقابلة الوجه و ما في امتداده قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾<sup>١</sup>، فَإِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هُوَ تَوْجِيهِ الْوَجْهِ. ويمكن أن يناقش فيه بأن مقتضى ذلك صحّة صلاة من توجّه بوجهه إلى الكعبة و انحرف عنها بسائر مقادير بدنه و لا يلتزم بذلك أحد.

و لكنّه لأحدٍ أن يجيب عن ذلك بأنّ المأمور به هو تولية الوجه مع ما للمصلّي من الوضع الطبيعي، و الوضع الطبيعي حين التوجّه إلى شيء هو التوجّه إليه بالوجه و بالبدن فتولية الوجه واجبة بالأصالة، و تولية المقادير واجبة من جهة استلزام تولية الوجه إيّاهها و حينئذٍ فالقدر اللازم من تولية المقادير ما يلازمها تولية الوجه بالوضع الطبيعي و لا يجب أزيد من ذلك. و من المعلوم أنّ الملازم لها إنّما هو تولية خصوص ما في امتداد الوجه من المقادير مع أحد الجانبين، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ تولية الوجه كناية عن توجيه تمام البدن فإنّه المتفاهم عرفاً من هذا التعبير كما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَنُؤَلِّقَنَّكَ قَبْلَةَ تَرْضَاهَا﴾<sup>٢</sup>، إذ الظاهر منه تولية الشخص بجميع بدنه.

بل يمكن أن يقال: إنّ الوضع الطبيعي للمواجهة يستلزم التوجّه بجميع المقادير، فافهم، هذا.

و لكنّ الإنصاف عدم دلالة الآية على ذلك، و الوضع الطبيعي لا يقتضي أزيد من توجيه الوجه و ما في امتداده، فهذا المقدار واجب و الزائد مشكوك فيه فينفى بالأصل.

الرابعة: قبلة القريب عين الكعبة على ما عرفت فيجب عليه التوجّه نحوها

١- البقرة (٢): ١٤٤.

٢- البقرة (٢): ١٤٤.

بحيث لو خرج من وجهه خطّ عمود على سطحه لوصل إليها.  
ثم إن الوجوه المحتملة في ذلك بدواً ثلاثة:  
الأول: أن يكون الواجب اتصال جميع الخطوط الخارجة من سطح الوجه  
بالكعبة.

الثاني: أن يكون الواجب اتصال خصوص الخطّ العمودي الخارج من الوسط  
الحقيقي للجهة الذي يحدث في موضعه بسببه زاوية قائمة و يكون عموداً على  
خطّ اليمين و اليسار.  
الثالث: أن يكون الواجب اتصال خطّ من الخطوط الخارجة عن سطح الوجه و  
لو عن أحد جانبيه بشرط أن يكون عموداً على موضعه الخارج منه، بحيث يحدث  
منه زاوية قائمة.

و لا يخفى: الفرق بين المحتملات، فإنّ الاستقبال يصير على الثالث ذا عرض  
عريض بحيث لا يضرب به الانحراف الكثير، أمّا الاحتمال الأوّل فمستحيل للأغلب  
إذا أريد بالخطوط الخطوط القائمة على محالّها.

توضيح ذلك: أنّ سطح الوجه لو كان مستويّاً غير محدّب كان الخطوط الخارجة  
من نقاطها القائمة على محالّ خروجها بحيث تحدث بكلّ منها زاوية قائمة في  
محله متوازية، فيمكن اتصال جميعها إلى الكعبة، إذ الفرض أنّها متوازية متساوية  
الفواصل في جميع نقاط الامتداد، فكما لا يكون بين مخارجها فصل كثير كذلك لا  
يكون بين نهاياتها أيضاً إلاّ هذا المقدار من الفصل. و عليه فلا يبقى فرق عملاً بين  
الاحتمال الأوّل و غيره، إلاّ إذا فرض قيام المصلّي إلى زاوية الكعبة فيجري فيه  
النزاع في المسألة الثالثة.

و لكن سطح الوجه ليس مستويّاً مستقيماً، بل يشبه نصف الكرة أو ربعه، حيث

إنَّ رأس الإنسان كروي تقريباً فإن حوسب الوجه من الأذن إلى الأذن شغل نصفه تقريباً وإن حوسب بمقدار العينين شغل ربعه، وحيث إنَّ له تحدّباً وانحناءً فالخطوط الخارجة من أجزائه بنحو الاستقامة، بحيث يكون كلٌّ منها عموداً على مخرجه و موجباً لحدوث زاوية قائمة ليست متوازية، بل يكون الفواصل بينها في الابتداء قليلة، ثمّ تزيد كلّما بعدت عن الوجه، والخطّان إنّما يكونان متوازيين إذا كان الفصل بينهما في جميع نقاط الامتداد متساوياً، وأمّا إذا كانا بحيث يكون الوتر الواصل بينهما في ابتداء الأمر قصيراً، ثمّ كلّما بعد عن المبدء طال الوتر الواصل بينهما فلا يكونان متوازيين، و الخطوط الخارجة من سطح الوجه فيما نحن فيه كذلك.

و على هذا فلا يعقل اتّصال جميع الخطوط الخارجة من سطح الوجه المفروض ربعاً من دور الرأس إلى الكعبة إلّا في النقاط القريبة من الكعبة، فإذا زاد البعد عن النقطة التي تفرض مركزاً لدائرة ماوّة بالكعبة بحيث تكون هي ربعاً من محيطها فلا يعقل بعد ذلك اتّصال جميع الخطوط إلى الكعبة فلا يعقل الأمر بذلك حتّى بالنسبة إلى من يصلّي في أواخر المسجد الحرام فضلاً عمّن يكون خارجاً منه، ولو فرض وجوب ذلك للزم في الشخص الواحد أيضاً ما أورده القوم في الصّفّ الطويل من انحراف بعضهم عن الكعبة، فإنّ الشخص الواحد أيضاً بناءً على ذلك ينحرف بعض وجهه عنها.

و بالجملة: فلا يمكن الالتزام باعتبار الاستقبال بتمام الوجه بهذا المعنى. اللهمّ إلّا أن يقال: باعتبار الاستقبال بحيث لو خرج من جميع أجزاء الوجه خطوط متوازية لوصلت إليها، و عليه فيكون واحد منها و هو الخارج من وسط الجبين عموداً على مخرجه موجباً لحدوث زاوية قائمة، و البواقي متوازية له من دون أن تكون عمودية، فتوجب حدوث زوايا حادّة أو منفرجة، هذا.

و لكنّه لا دليل على اعتبار الاستقبال بتمام الوجه كذلك، كيف و كما يمكن اعتبار العمودية في الخطّ الخارج من الوسط الحقيقي للجبين، و جعله مقياساً لسائر الخطوط كذلك يمكن أن يعتبر ذلك في واحد منها غيره كالخارج من أحد العارضين مثلاً، و تعتبر موازاة غيره له، إذ لا مزيّة لواحد منها بعد كون كلّ منها خارجاً من الوجه المأمور بتوليته شطر القبلة.

و الحاصل: أنّ اتّصال جميع الخطوط الخارجة من سطح الوجه إن اعتبر في جميعها العمودية و التوازي معاً فمستحيل إلا لمن قرب من الكعبة، و إن اعتبر فيها التوازي و في خصوص واحد منها العمودية فلا دليل على تعيين واحد منها. بقي في البين الاحتمالان الآخران:

الأول: أن يكون المعتبر اتّصال واحد من الخطوط العمودية القائمة على محالها و لو كان خارجاً من العارض مثلاً.

الثاني: أن يكون المعتبر اتّصال خصوص الخطّ الخارج من الوسط الحقيقي للجهة.

و لا يخفى: أنّ الأوّل يقتضي سعة القبلة حدّاً و لو للقريب، و لا يمكن الالتزام به فيبقى الثاني متعيّناً، و لكنّه لا يمكن الالتزام به للبعيد، لعدم تمكّنه من تشخيصه فالمتعيّن بالنسبة إليه هو الأوّل و هو اتّصال واحد منها و لو كان خارجاً من طرف الوجه، و ذلك هو السرّ في سعة المحاذاة له كما سيأتي.

### الجهة الثانية: في أنّ قبلة البعيد هي العين أو الجهة

هل القبلة للبعيد عين الكعبة، كما عليه جماعة من فقهاءنا المتأخّرين<sup>١</sup> و جمع

١- رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٩؛ الكافي في الفقه: ١٣٨؛ السرائر ١: ٢٠٤؛ المختصر النافع: ٢٣؛

من العامة،<sup>١</sup> أو عين الحرم كما عليه الشيخ<sup>٢</sup> و سَلَّار و بعض آخر منَّا<sup>٣</sup> و مالك من العامة،<sup>٤</sup> أو جهة الكعبة كما اختاره المشهور منَّا<sup>٥</sup> و منهم، على اختلافهم في تفسيرها؟ في المسألة أقوال ثلاثة، و قد مرَّ مستند الشيخ في الجهة الأولى،<sup>٦</sup> و استدللَّ مالك بما رواه مكحول عن عبدالله بن عبدالرحمن قال: قال رسول الله ﷺ: «الكعبة قبله لأهل المسجد و المسجد قبله لأهل الحرم و الحرم قبله لأهل الآفاق».<sup>٧</sup> و لم يتعرَّض الشيخ في «الخلافة» للقول بالجهة، بل تعرَّض للقولين الآخرين، و لم يذكر في مقام الاستدلال على ما اختاره ما رواه مكحول، بل اكتفى بما روي من طريقنا، ثمَّ استدللَّ بأمر عقلي.<sup>٨</sup>

و حاصله: أن لو فرض صفَّ أطول من الكعبة لزم على القول بوجوب محاذاتها بطلان صلاة بعضهم بخلاف ما لو وجب محاذاة الحرم. و أورد عليه المتأخرون<sup>٩</sup> عنه بالنقض بما لو فرض صفَّ أطول من الحرم.

- 📖 E قواعد الأحكام ١: ٢٥؛ منتهى المطلب ٤: ١٦٢؛ البيان: ٦٥؛ جامع المقاصد ٢: ٤٩؛ مستند الشيعة ٤: ١٥١؛ جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.
- ١- الأُمّ ١: ٩٤؛ بداية المجتهد ١: ١١٣-١١٤؛ المجموع ٣: ١٩٢ و ٢٠٨.
- ٢- المقنعة: ٩٥؛ النهاية: ٦٢؛ المبسوط ١: ٧٧؛ الخلافة ١: ٢٩٥، المسألة ٤١.
- ٣- المراسم: ٦٠؛ المهذب ١: ٨٤؛ الوسيلة: ٨٥؛ غنية النزوع ١: ٦٨.
- ٤- فتح العزيز ٣: ٢٤٣؛ التفسير الكبير ٤: ١٢٧.
- ٥- الكافي في الفقه: ١٣٨؛ السرائر ١: ٢٠٤؛ المهذب البارع ١: ٣٠٦؛ جامع المقاصد ٢: ٤٩؛ روض الجنان: ١٨٩؛ مسالك الأفهام ١: ١٥١؛ مدارك الأحكام ٣: ١١٩؛ رياض المسائل ٣: ١١١؛ جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.
- ٦- مرَّ في الصفحة ١٧٤-١٧٥.
- ٧- نقله الشيخ في الخلافة ١: ٢٩٦-٢٩٧، المسألة ٤١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٧-٨.
- ٨- راجع: الخلافة ١: ٢٩٥-٢٩٧، المسألة ٤١.
- ٩- راجع: جواهر الكلام ٧: ٣٣٢؛ مصباح الفقيه ١٠: ٢١-٢٥.

و لكنّه غير وارد عليه، فإنّ انعقاد الصفّ الأطول من الكعبة كان شائعاً في عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا في الجماعات، و عليه انعقدت سيرة المسلمين، و لهذا نقض به الشيخ القول بأنّ القبلة عين الكعبة، و أمّا الصفّ الأطول من الحرم فهو مجرد فرض، و للشيخ أن يلتزم ببطلان صلاة بعضهم الخارج عن حدّ الحرم. و نحن قد صحّحنا في حواشينا على «العروة» صلاة الصفّ الأطول من الكعبة، و إن جعلنا عينها قبلة، بما حاصله:

أنّ الصفّ المذكور إذا لاحظ كلّ منهم العلامات المبعولة له بنحو الدقّة يكون في الواقع قطعة من دائرة عظيمة مركزها الكعبة فهو في الواقع متحدّب في الجملة، إلاّ أنّ عظم الدائرة يمنع عن إحساس انحداب قوسها، و هذا بخلاف الصفّ المنعقد في قرب الكعبة فإنّ انحدابه محسوس لصغر الدائرة.<sup>١</sup>

و بالجملة: استواء الصفّ مجرد فرض. غاية الأمر: أنّ تحدّبه قليل بحيث لو فرض بمقدار فرسخين مثلاً و كان في الواقع قطعة من الدائرة المذكورة لم يكن تحدّبه أزيد من شبر مثلاً فلا يحسّ، فليس الفرق بين القريب و البعيد في حقيقة القبلة، بل هي بالنسبة إليهما عين الكعبة، لكن انحداب الصفّ الأطول من الكعبة في القريب محسوس، و في البعيد غير محسوس. و السرّ في ذلك عظم الدائرة و صغرها كما أنّ الخطوط الخارجة من محيطها؛ أعني الصفّ إلى مركزها؛ أعني الكعبة ليست متوازية و لكنّها في البعيد بحسب الحسّ متوازية لكثرة امتدادها و تدريجية تقاربها فنقض الشيخ القول بأنّ القبلة عين الكعبة بالصفّ الطويل في غير محلّه، فالأمر يدور في المسألة بين القول بأنّ القبلة عين الكعبة و القول بأنّها جهتها.

١- العروة الوثقى ٢: ٢٩٤-٢٩٥.

## نقلٌ و نقدٌ

فنقول: قال في «الجواهر» ما حاصله: ليس المدار في القريب و البعيد إلا استقبال نفس الكعبة التي لا يقبل الله من أحد توجّهاً إلى غيرها فهي القبلة للجميع، فيجب عليهم مقابلتها، و لكن لا يعتبر في صدق المقابلة خروج خطّ مستقيم من المستقبل إلى المستقبل، ضرورة تحقّقها عرفاً في المشاهد من الأجرام من بعد و إن قطعنا بعدم اتّصال خطّ من الخطوط. و من أراد معرفة ذلك فليعتبر بالأنجم و النقط الموهومة لقطب الجنوب و الشمال و غيرها، حيث يصدق استقبالها على الأشخاص الكثيرة القائمة على خطّ مستوٍ زائد على عرضها أضعافاً مضاعفة فإن اتّصال جميع الخطوط حينئذٍ محال، فالمعتبر كون القبلة بحيال المستقبل حسّاً فإنّه الاستقبال بنظر العرف من غير أن يعتبروا خروج الخطّ، بل يصدق و إن قطع بعدم اتّصال الخطّ، و هذا من غير فرق بين المشاهد و غيره.

نعم، في المشاهد القريب جدّاً لا تصدق المحاذاة العرفية إلا باتّصال الخطّ، و لكن الاعتبار ليس باتّصاله، بل بصدق المحاذاة العرفية و الاستقبال العرفي، و ليس ذلك عندهم مشوباً بالتجوّز و المسامحة، بل الاستقبال عندهم ليس بحسب الحقيقة إلا كون الشيء بحذاء الإنسان و حياله، و ليس اتّصال الخطّ معتبراً في مفهومه أصلاً و الاستقبال الحسّي يزيد دائرته كلّما بعد القبلة، كما عرفت في الأشخاص الكثيرة المحاذية لنقطة واحدة. و إلى ذلك يشير ما ذكره من أن الشيء كلّما ازداد بعداً، ازداد محاذاةً،<sup>١</sup> انتهى.

أقول: لا يخفى أن العبارة المذكورة من «أن الشيء كلّما ازداد بعداً، ازداد

محاذاة» قد كرّرت في ألسنتهم بحيث صار مفادها من الضروريات عندهم، و به صحّحوا صلاة الصفّ الأطول من الكعبة، و لم يبيّنوا السرّ في ما جعلوه بديهياً. و الظاهر أنّ السرّ فيه ما أشرنا إليه آنفاً في وجه تصحيح صلاة الصفّ الطويل من أنّه و إن كان يحسّ مستقيماً و لكنّه في الحقيقة قطعة من دائره عظيمه مركزها الكعبة إذا راعى كلّ منهم الأمانة المنصوبة له،<sup>١</sup> فهذا هو السرّ في صدق الاستقبال مع طول الصفّ و في سعة المحاذاة، و لو لا ذلك لم يكن وجه لهما، و ما ذكره من عدم اعتبار اتّصال الخطّ في صدق المحاذاة و الاستقبال غير تامّ جدّاً، ضرورة عدم انفكاكهما عن اتّصاله فلا بدّ من إحرازه علماً أو ظناً.

غاية الأمر: أنّه لا يعتبر في البعيد اتّصال الخطّ الخارج من وسط الجبهة كما مرّ و سيجيء أيضاً بيانه.

و المشهور عندنا و عند العامّة أنّ قبلة البعيد جهة الكعبة، ثمّ اختلفوا في تفسيرها.

فقال المحقّق في «المعتبر»: «أنّها سمت الذي فيه الكعبة لا نفس البنية، و ذلك متّسع يمكن أن يوازي جهة كلّ مصلّ»<sup>٢</sup>.

١- ما ذكره مدّ ظله إنّما يتمشّى فيما إذا لاحظ جميع أهل الصفّ العلامة المنصوبة، و كانت العلامة في الدقّة بحيث تعيّن عين الكعبة.

و لا يخفى: أنّ هذا مجرد فرض، إذ ليس لنا علامة بهذا الشأن فلا يمكن أن تكون صحّة صلاة الصفّ مستنداً إلى ما ذكر. و الاستدلال و النقض بالصفّ المذكور إنّما وقع للقطع بصحّة صلاته من جهة انعقاد السيرة عليه في الجماعات و من المعلوم أنّ الصفوف غالباً منحذبة في الحسّ، و مع ذلك يرى كلّ منهم نفسه محاذياً للقبلة، فالأولى التمسك به على صحّة كلام صاحب الجواهر في كفاية المحاذاة حسّاً. و الظاهر أنّ منشأ ذلك كيفية الإبصار و سيأتي بيانه أيضاً. [المقرّر]

٢- المعتبر ٢: ٦٦.



و قال العلامة في «النهاية»: «ما يظنّ به الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم يصحّ»<sup>١</sup>.

و في «التذكرة»: «ما يظنّ أنّها الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم تصحّ»<sup>٢</sup> انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «أنّها الكعبة» من الإجمال، و لعلّه مصحّف ما في «النهاية» كذا قوله فيهما: «حتّى لو ظنّ...» فإنّ مرجع الضمائر غير واضح.

و قال الشهيد الأوّل في «الذكري» و المحقّق الثاني في «الجعفرية»: «السمت الذي يظنّ كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة»<sup>٣</sup> انتهى.

و لا يخفى: أنّه لا وجه للتقييد بخصوص الظنّ، بل سمت قبلة سواء قطع بكون الكعبة فيه أو ظنّ و الأغلب حصول القطع فإنّ جمّ أهل العراق مثلاً يقطعون بكون الكعبة بين نقطتي المغرب و الجنوب و أنّها من الجنوب أقرب. و لذا قال في «الذكري»: «أنّ الأمانة المجعلولة توجب الظنّ بالعين، و أمّا الجهة فتعرف منها بنحو القطع»<sup>٤</sup>.

و قال في «جامع المقاصد»: «إنّ جهة الكعبة هي المقدار الذي شأن البعيد أن يجوّز على كلّ بعض منه أن يكون هو الكعبة بحيث يقطع بعدم خروجها عن مجموعها»<sup>٥</sup> انتهى.

١- نهاية الأحكام ١: ٣٩٢.

٢- تذكرة الفقهاء ٣: ٧.

٣- ذكري الشبعة ٣: ١٦٠؛ حياة المحقّق الكركي و آثاره، الرسالة الجعفرية ٤: ١٦٢.

٤- ذكري الشبعة ٣: ١٦٢.

٥- جامع المقاصد ٢: ٤٩.

و مراده من الإتيان بلفظ الشأن إفادة عدم دخالة القطع و الظنّ فعلاً في تحديدها لكيلا يستشكل عليه باستلزامه اختلاف القبلة الواقعية سعة و ضيقاً بحسب حال الأشخاص. و الظاهر أنّ عبارة «الروضة» أيضاً مأخوذة منه فإنّه قال: «السمت الذي يحتمل كون الكعبة فيه و يقطع بعدم خروجها عنه لأمانة شرعية»<sup>١</sup>.

و قال ولد المحقّق الكركي: «السمت الذي يظنّ محاذاة الكعبة فيه حسّاً»<sup>٢</sup>.

و قال في «كشف اللثام»: «السمت الذي يحتمل كلّ جزء منه اشتماله عليها و يقطع بعدم خروجها عن جميع أجزائه»<sup>٣</sup>.

و عن الفاضل المقداد ما حاصله: إنّها الخطّ المستقيم الخارج من المشرق إلى المغرب الاعتداليين المارّ بسطح الكعبة فيجب أن يخرج من المصلّي خطّ على نحو الاستقامة بحيث يتّصل بذلك الخطّ و يحدث منهما زاويتان قائمتان،<sup>٤</sup> انتهى.

و مقتضى كلامه أنّه لو صلّى بحيث يكون الخطّ الخارج منه إلى خطّ المشرق و المغرب موجباً لحدوث زاوية حادّة و منفرجة لم تصحّ صلاته و إن وصل إلى عين الكعبة و هو كما ترى.

و صاحب «الجواهر» بعد أن حكى الأقوال، قال ما حاصله: إنّنا نقطع بأنّ الله لا يقبل من العباد إلاّ الصلاة إلى الكعبة و لكنّه لا يشترط فيها المحاذاة الحقيقية، بل يكفي الاستقبال الحسّي فإن كان مرادهم بالجهة هذا المعنى فهو وإلاّ فلا إشكال في فساد ما قالوا.<sup>٥</sup>

١- الروضة البهية ١: ١٥٧.

٢- نقل عنه صاحب الجواهر ٧: ٣٣٨.

٣- كشف اللثام ٣: ١٣١.

٤- التنقيح الرائع ١: ١٧٨؛ و راجع: روض الجنان ٢: ٥١٥؛ المقاصد العلية: ١٨٩.

٥- جواهر الكلام ٧: ٣٣٦.

أقول: غالب تعاريفهم للجهة لا يخلو من إدخال حال المكلف من العلم والجهل في التعريف فإن مرجعها إلى أنّ الجهة عبارة عن قوس من دائرة تمرّ بالكعبة و مركزها موقف المصلّي و يكون هذا القوس بحيث يقطع أو يظنّ أو يحتمل وقوع الكعبة في جزء من أجزائها بحيث يتساوى احتمال وقوعها في كلّ جزء منه مع احتمال وقوعها في الآخر و يقطع بعدم خروج الكعبة عن مجموعها. و من المعلوم أنّ الجهة بهذا المعنى تتفاوت سعةً و ضيقاً بحسب حال الأشخاص، فالعالم بالهيئة و الجغرافيا و الرياضيات ربّما يقصر له هذا القوس جدّاً، مع أنّ الجاهل تطول له أضعافاً مضاعفة لعدم قدرته على تقليل الحدود المحتملة لها و مراتب الجاهلين أيضاً متفاوتة فيمكن أن يصل مقدار هذا القوس عند بعض بقدر نصف الدائرة أو أزيد. و على ذلك فلا تكون الجهة أمراً واقعياً مضبوطاً محدوداً بحدّين مع قطع النظر عن حال الأشخاص، بل تدور سعة و ضيقاً مدار حالاتهم في العلم والجهل، و الجهة بهذا المعنى ممّا لا دليل عليها فإنّ قوله تعالى: ﴿قُولُوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾<sup>١</sup> ونظائره من الأخبار متكفل لبيان القبلة الواقعية المضبوطة في حدّ ذاتها فلا يصلح لأن يكون سنداً لما يدور مدار علم المكلف و جهله.

نعم، لو التزم بذلك من باب الحكم الظاهري لمن جهل بالقبلة الواقعية كان له وجه و لكنّه ينافي ذلك كونهم بصدد بيان القبلة الواقعية للبعيد و أغلب التعاريف غير سالمة عن هذا الإشكال.

نعم، يسلم عنه تعريف المحقّق<sup>٢</sup> إذ من المحتمل أن يكون مراده من السمت

١- البقرة (٢): ١٤٤.

٢- المعتبر ٢: ٦٦.

إحدى الجهات الست و هي أمر مضبوط يكون بمقدار ربع الدائرة فإن للإنسان ستّ جهات الفوق و التحت و اليمين و اليسار و الخلف و القدام، و كلّ من الأربعة الأخيرة ربع من الدائرة المحيطة بالإنسان فإذا فرضت الدائرة مازة بالكعبة و الإنسان مركزها كان سمت الكعبة عبارة عن الربع المشتمل على الكعبة الواقع قدام الإنسان إذا استقبلها.

و التحقيق عندنا أيضاً هو ما قاله المحقق، و تقرّبه: أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ رأس الإنسان كرويّ و وجهه قد شغل ربه تقريباً فهو محدّب، و عليه فلا تكون الخطوط الخارجة من أجزائه متوازية إذا فرضت كونها عمودية موجبة لحدوث زوايا قوائم في مخارجها، بل كلّما ازدادت بعداً من سطح الوجه ازدادت فصلاً، و حيث إنّ الوجه بمقدار ربع الكرة تقريباً فما يحاذيه من الدائرة التي تفرض مازة بالكعبة و الإنسان مركزها هو الربع، و هذا بناءً على عدم اعتبار الوجه من الأذن إلى الأذن و إلا شغل نصف الكرة تقريباً، بل يعتبر بمقدار العينين تقريباً، و حيث إنّ الخطوط الخارجة من سطح الوجه غير متوازية فلا يمكن اتّصال جميعها إلى الكعبة إلا في من قرب منها جدّاً، فليس المعتمد في البعيد اتّصال جميع الخطوط قطعاً.

و لا يمكن أيضاً أن يكون الواجب بالنسبة إليه اتّصال خصوص الخطّ الخارج من وسط الجبهة القائم عليها، و يعتبر سائر الخطوط موازية له، فإنّ هذا المعنى و إن أمكن اعتباره في القريب لو فرض وجود الدليل عليه و لكنّه لا يمكن أن يعتبر في البعيد لاستلزامه العسر الشديد، إذ لا يقدر على تحصيله إلا الأوحدي من المتبحّرين في الرياضيات، فنقطع بعدم إيجاب الشارع هذا المعنى على عامّة الناس المحتاجين دائماً إلى مواجهة القبلة في صلواتهم و ذبائحهم و دفن موتاهم و نحو ذلك. كيف و لو وجب ذلك لوجب عليه أن يأمر المسلمين بتعلم الرياضيات و تهيئة الاسطرلاب

و نحو ذلك، مع أنّ سيرة المسلمين من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا لم يكن على التحقيق بهذا النحو، بل الأئمة عليهم السلام أيضاً لم يكن بناؤهم على تحقيق قبلة البلاد بهذا النحو.

و على ذلك فلا يعتبر في استقبال البعيد الذي لا يتحقّق قطعاً إلاّ باتّصال الخطّ، اتّصال خطّ من الخطوط القائمة الخارجة من سطح وجهه، أيّ خطّ منها كان و لو كان خارجاً من أحد طرفيه. و مقتضى ذلك كون قبلته بمقدار ربع الدائرة المارّة بالكعبة لا بأن يكون جميع الربع قبلة، و يكفي وصول خطّ من خطوط الوجه إلى جزء منه أيّ جزء كان، بل القبلة نفس الكعبة و لكن لا يعتبر وصول خصوص الخطّ الوسط إليها حتّى لا تكون للقبلة سعة أصلاً، بل يكفي كون الكعبة في جزء من أجزاء الربع المحاذي للوجه و لو كان في أحد طرفيه، إذ حينئذٍ و إن لم يتّصل به الخطّ الوسط و لكنّه يتّصل به الخطّ الخارج من أحد طرفي الوجه، و ذلك يكفي في صدق تولية الوجه بعد عدم إمكان اتّصال جميع الخطوط و عدم وجوب اتّصال خصوص الخطّ الخارج من وسطه الحقيقي، و هذا عكس ما فرضناه سابقاً في الصفّ الأطول من الكعبة فإنّ الخطوط فيه كلّما قربت من الكعبة قلّت فواصلها و فيما نحن فيه بالعكس.

و بالجملة: فلو كان المأمور به تولية سطح مستوي إلى القبلة لم يكن لمحاذاته سعة و أمكن فيه أيضاً اتّصال جميع الخطوط، و إن بعد ما بعد، و لكنّ المأمور به تولية الوجه و هو محدّب فخطوطه غير متوازية فاتّصال جميعه غير معقول و اتّصال خصوص الوسط غير ممكن عادة بالنسبة إلى البعيد فالمتعيّن فيه اتّصال واحد منها. و الفرض أنّ الجميع خارجة من سطح الوجه فيصدق الاستقبال باتّصال أيّ منها كان.

و مقتضى ذلك جواز الانحراف عمداً بمقدار الثمن إذ قد فرضنا حدّ الوجه بمقدار الربع فلو فرضنا استقبال شخص بحيث يتّصل بالكعبة الخطّ الخارج من وسط جبهته عموداً فلا محالة يحاذي وجهه ربع الدائرة و يكون الكعبة في وسط الربع و يتّصل بالطرفين الخطان الخارجان من طرفي وجهه، فهذا الشخص لو انحرف بمقدار ثمن الدائرة يميناً أو شمالاً لزم اتّصال خطّ وسط جبهته إلى طرف الربع و اتّصال خطّ طرف جبهته إلى الكعبة، فلو فرض انحرافه زائداً على ذلك و لو بمقدار نقطة لم يتّصل إلى الكعبة من خطوط وجهه شيء أصلاً، و القول باتّساع القبلة بمقدار الثمن للبعيد لا ينافي آية و لا رواية.

و يدلّ على ما ذكرناه أمور:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>١</sup> فإنّ جميع مقدار القدام وجه و التولية إنّما هي باتّصال خطّ منه إلى القبلة، و المفروض عدم إمكان اتّصال جميع الخطوط و عدم وجوب اتّصال خصوص الوسط فيتعيّن كفاية اتّصال أيّ منها كان.

الثاني: ما ورد<sup>٢</sup> من وجوب صلاة الجاهل بالقبلة إلى أربع جهات فإنّ العرف يرى للدائرة المحيطة بنفسه أربع جهات: اليمين و اليسار و الخلف و القدام، فإذا قيل له إذا جهلت بجهة القبلة صلّ إلى الأربع لا يستفيد من ذلك حكماً تعدياً محضاً، بل يستفيد من ذلك أنّ الواجب عليه في حال العلم الصلاة إلى إحداها و أنّ شرطية الاستقبال لا ترتفع بالجهل، فوجب عليه من باب الاحتياط إتيانها إلى الأربع

١- البقرة (٢): ١٤٤.

٢- راجع: وسائل الشريعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨.

تحصيلاً للفراغ، و لو كان الواجب عليه في حال العلم الصلاة إلى نقطة خاصة لم يحصل الاحتياط بالصلاة إلى الأربع.

قال في «الجواهر»: إنما اكتفى بالأربع لاستلزامه إما الإصابة أو الانحراف إلى ما لا يبلغ حدّ اليمين و اليسار و هو معفو للجاهل.<sup>١</sup>

أقول: لو كان الملاك ما ذكره لزم الاكتفاء بالصلاة إلى ثلاث جوانب و قد أورده هو أيضاً على نفسه و لكنّه لم يجب عنه بجواب مقنع، فالوجه في ذلك هو ما ذكرنا من كون جهة القبلة بمقدار الربع المحاذي للوجه الذي هو ربع من دائرة الرأس.

الثالث: ما رواه علي بن أبي طالب قال: قال النبي ﷺ: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لكن شرقوا أو غربوا»<sup>٢</sup> فإنّ الاستفادة منه أنّ خلاف المشرق و المغرب؛ أعني بهما اليمين و اليسار إما القبلة أو دبرها.

الرابع: الأخبار الدالة على أنّ «ما بين المشرق و المغرب قبلة»<sup>٣</sup> و قد رويت بطرقنا و بطرق العامة و سيأتي نقلها.

تقريب الاستدلال: هو أنّ المتبادر من المشرق و المغرب و إن كان هو الاعتداليين و لكنّ الأخذ به يوجب سعة القبلة بمقدار نصف الدائرة و لا يقول به أحد فيجب تأويل الروايات بأن يقال: إنّ المراد بما بينهما القوس الذي لا يطّلع منه و لا يغرب فيه الشمس أصلاً فيكون المراد بهما مشرق أوّل الجدي و مغربه فإنّ الشمس تميل جنوباً و شمالاً عن المعدل. و في كلّ يوم له مشرق و مغرب على حدة فالقوس الواقع من الأفق بين الميلين الأعظمين من طرف المشرق كلّ مشرق

١- جواهر الكلام ٧: ٤١٥.

٢- وسائل الشيعة ١: ٣٠٢، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٢، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠.

و من طرف المغرب كلّه مغرب فينحصر ما بينهما فيما لا يشرق منه و لا يغرب فيه أصلاً و هذا القوس يقرب ربع الدور،<sup>١</sup> و المراد بما بينهما القوس الجنوبي لا الشمالي كما هو ظاهر.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الأخبار في مقام بيان قبلة المخطئ لا مطلقاً و لذا ورد في رواية عمّار أنه لو علم بالانحراف في أثناء الصلاة: «إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم»،<sup>٢</sup> فإنّ المستفاد منها كون القبلة أخصّ ممّا بين المشرق و المغرب؛ إلا أن يقال: بأنّ المراد بالمشرق و المغرب في الروايات الاعتداليان و يكون ما بينهما بهذه السعة قبلة لخصوص المخطئ، و تكون القبلة لغيره أخصّ من ذلك فلا ينافي كونها بمقدار ربع الدور، و تحقيق مفاد الأخبار يأتي إن شاء الله تعالى.

الخامس: الأخبار الدالة على جعل الجدي علامة لها مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطري - هو علي بن الحسن واقفي موثق به مثبت في الرواية من الطبقة السابعة - عن جعفر بن سماعة - هو جعفر بن محمّد بن سماعة واقفي من الطبقة السادسة - عن العلاء بن رزين - من الطبقة الخامسة تلميذ ابن مسلم - عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن القبلة، فقال: «ضع الجدي في قفاك وصل».<sup>٣</sup> وجهة السؤال و إن كانت مجملة إلا أنّ الجواب بيّنها.

١- أقول: ربع الدور تسعون درجة و ما بين مشرق الجدي و مغربه ١٣٢ تقريباً، فالأولى أن يقال بكون الرواية ناظرة إلى الجهات الأربع، فالمراد بالمشرق و المغرب اليمين و اليسار و كلّ منهما تسعون فيكون ما بينهما ربع الدور. [المقرّر]

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٤٥ / ١٤٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٥، الحديث ١.



و مثل ما رواه الصدوق مرسلًا قال: قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر و لا اهتدي إلى القبلة بالليل، فقال: «أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ - قلت: نعم، قال - اجعله على يمينك و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك»<sup>١</sup>. يفهم من قوله: «لا اهتدي إلى القبلة بالليل» أنه كان يهتدي إليها بالنهار و لا محالة كان الاهتداء فيه بالشمس فيظهر من ذلك استقرار سيرتهم على تشخيصها بالشمس و نحوها، مع أن لا يشخص بها إلا جهة تقريبية، كما يستفاد من جوابه عليه السلام في الروايتين عدم لزوم إعمال الدقة، بل يكفي تشخيصها في جهة تقريبية. ألا ترى أنّ الظاهر من القفا خصوص ما بين الكتفين و هو لا يناسب بلد محمد بن مسلم، الكوفة، فإن قبلتها مائلة من الجنوب إلى المغرب مع أنّ مقتضى الرواية كونها إلى الجنوب.

هذا مع أنّ الجدي قد ذكر في الرواية مطلقاً، و قد ذكروا أنّ له حركة يسيرة، و لذا جعل بعضهم الاعتبار بغاية ارتفاعه أو انخفاضه حتى يكون في خطّ نصف النهار. لكن ذكر المقدّس الأردبيلي<sup>٢</sup> أنّ خاله مع تبخره في الهيئة و كونه أعلم الناس بها بعد المحقق الطوسي رحمته الله، قال: وضعت قصة بحذاء الجدي بحيث كان مشاهداً من ثقبها، ثم رجعت إليها في آخر الليل فكان يشاهد أيضاً من ثقبها، و هذا ينفي الحركة المحسوسة له.

ثم إنّ الظاهر من طريق الحجّ الطريق المختصّ به الممتاز من بين سائر الطرق و كان له في عصرهم طريقان أحدهما طريق البصرة الذي أمر يقطين بن موسى في

١- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٦٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٥، الحديث ٢.

٢- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٧١.

عصر هارون بتسطيحه و الثاني طريق الكوفة.

السادس: ما ورد من أن بني عبد الأشهل لما أخبروا بتغيير القبلة و هم في الصلاة توجّهوا شطر المسجد الحرام من دون أن يداقوا و يلاحظوا شيئاً من هذه الملاحظات، فهذا أيضاً من المؤيّدات لسعة جهة القبلة.<sup>١</sup>

السابع: ما ورد من السؤال عن القبلة، إذا لم ير الشمس و النجوم كرواية سماعة قال: سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم، قال: «اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهديك».<sup>٢</sup> فإنه يعلم من ذلك استقرار سيرتهم على تشخيصها بمثل الشمس و القمر و النجوم مع كونها سيارة غير ثابتة فلا يستفاد منها إلا جهة تقريبية.

الثامن: ما ذكره الفقهاء علامة لأهل العراق من جعل الجدي على المنكب الأيمن، و المشرق و المغرب على اليمين و اليسار، و الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن، فإنه لا يوافق بعضها بعضاً، إذ مقتضى الأولى ميلهم إلى المغرب، و مقتضى الثانية توليتهم إلى نقطة الجنوب، و مقتضى الثالثة ميلهم إلى المشرق، فيعلم من جعل الثلاثة علامة لمحل واحد كفاية الجهة التقريبية؛ و القول بعدم توجّههم إلى اختلافها بعيد.

لا يقال: كلّ منها علامة لقطعة من العراق.

فإنه يقال: قبلة جميعها مائلة إلى المغرب إلا الموصل فإن قبلته نقطة الجنوب، فهذا أيضاً لا يرفع الاختلاف.

١- وسائل الشيعة ٤: ٢٩٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣٠٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٦، الحديث ٢.

هذا مضافاً إلى أن نقاط المنكب أيضاً مختلفة كما أن الكلمات في تفسيره أيضاً كذلك، فقيل: إنه العظم الفاصل بين الكتف و العَضُد. وقيل: الفاصل بين الكتف و العنق.

التاسع: ما رواه العامة عن علي عليه السلام أنه قال: «شطر المسجد قبل المسجد». فهذا أيضاً من المؤيّدات.

فيستفاد من جميع ذلك و غيره اتّساع جهة القبلة و أنها تقرب من ربع الدائرة للبعيد و الملاك فيه اتّصال أحد من خطوط الوجه إلى الكعبة، و هذا من غير فرق بين أن يعلم بوصول الخطّ الخارج من وسطه إليها أو يظنّ به أو يعلم بعدمه حتّى أنّه لو تمكّن البعيد من تحصيل العلم به لم يلزم، فهذا المقدار قبلة واقعية مضبوطة محدودة بحدّين يمكن استفادة حكمها من قوله: «فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» كما عرفت تقريبه.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من لزوم اتّصال الخطّ و لو من أحد طرفي الوجه، كون قبلة البعيد عين الكعبة لا جهتها.

قلت: الملاك في استقبال البعيد للكعبة هو ما ذكرنا فإن اتّصال الخطّ معتبر في صدق الاستقبال قطعاً. فإن شئت فقل: إنّ قبلته الجهة و سمت من جهة أن كون العين قبلة يستلزم اتّصال خصوص الخطّ الوسط. و إن شئت فقل: إنّ قبلته العين أيضاً كالقريب. غاية الأمر: أن صدق الاستقبال في القريب يتوقّف على اتّصال الخطّ الوسط و في البعيد على اتّصال مطلق الخطّ.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من تحدّب سطح الوجه و ازدياد فواصل الخطوط الخارجة من

سطحه كلما بعدت منه هو الملاك في سعة الاستقبال للبعيد حساً كما في «الجواهر»<sup>١</sup> أو عرفاً كما اختاره المحقق الهمداني رحمته الله فإنهما تمسكا لسعته بالوجدان ولم يتعرضا لملاكه ووجهه، ووجهه ما ذكرنا.

### نقل و تحقيق

و قد مرّ سابقاً نقل كلام «الجواهر» و أمّا كلام المحقق الهمداني رحمته الله: «إنّه لا يعتبر في صدق الاستقبال عرفاً المحاذاة الحقيقية بحيث لو خرج خطّ مستقيم من مقادير المستقبل قائم على خطّ خارج من يمينه و شماله لوقع على الكعبة، بل أعمّ من ذلك فإنّ صدق الاستقبال ممّا يختلف بالنسبة إلى القريب و البعيد فإنك لو استقبلت صفّاً طويلاً بوجهك و كنت قريباً منهم جداً لا تكون قبلتك من أهل الصفّ إلاّ واحداً منهم بحيال و جهك و لكنك إذا رجعت فهقرى بخطّ مستقيم إلى أن بعدت عنهم بمقدار فرسخ مثلاً لرأيت مجموع الصفّ بجملته بين يديك بحيث لا تميّز من يحاذيك حقيقة عن الآخر، مع أنّ المحاذاة الحقيقية لا تكون إلاّ بينك و بين ما كانت أوّلاً. و إن أردت مثلاً أوضح فانظر إلى عين الشمس أو الكواكب التي تراها قبال وجهك فإنّ جرم الشمس و كذا الكواكب و ما بينها من الفاصل أعظم من مساحة الأرض أضعافاً مضاعفة و مع ذلك ترى مجموعها بين يديك حيال و جهك»،<sup>٢</sup> انتهى.

أقول: قد عرفت ممّا أنّ خروج الخطّ القائم على محلّ خروجه معتبر قطعاً في

١- جواهر الكلام ٧: ٣٤٠.

٢- مصباح الفقيه ١٠: ٢١.

صدق الاستقبال و لكن يصحّ مع ذلك ما ذكره من سعته بالنسبة إلى الأبعد فالأبعد، و وجهه تحدّب الوجه، فلو فرض كونه مستويّاً لم تتسع المحاذاة بالبعد. و لكنّه لمّا كان محدّباً فكلّ جسم وقع بين الخطّين الخارجين على نحو العمودية من طرفي الوجه يكون محاذياً له و حيث إنّ الخطّين ليسا متوازيين، بل يزيد الفصل بينهما كلّما بعدا من سطح الوجه فالمحاذاة أيضاً تصير أوسع، فهذا هو الملاك في صيرورة الصفّ الطويل و الشمس و الكواكب كلّها محاذية.

و أمّا ما قيل في وجهه من كونه دائراً مدار خروج الشعاع فإنّ شعاع البصر مخروطي رأسه في العدسة فكلّما بعد من البصر اتّسع و العرف يرى نفسه محاذياً لكلّ ما وقع في امتداد شعاع بصره.

ففيه: أنّ الشعاع بالنسبة إلى القريب أيضاً متّسع بالوجدان فإنّ سعته بمقدار ما يشاهده الإنسان مع عدم صدق المحاذاة بالنسبة إلى جميع ما يشاهد.

و بالجملة: فاتّساع المحاذاة ليس بمقدار سعة المشاهدة و إلاّ لصدق على من يرى المسجد و ما حوله من قرب أنّه محاذ لنقطته الواقعة في أحد طرفيه و ليس كذلك قطعاً فالملاك في السعة هو ما ذكرنا.

و أمّا ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله من اختلاف جهة المحاذاة في السعة و الضيق بحسب حالات الأشخاص في العلم و الجهل، فمن يعلم بالعين أو جهتها الخاصّة لا يصدق المحاذاة في حقّه إلاّ باستقبال نفسها و من لا يعلم ذلك و لكنّه يعلم جهتها العرفية المضافة إليها عرفاً، فيقال: هذه سمتها و جهتها فاستقباله باستقبالها و هي أوسع من الجهة الخاصّة و من لا يعلم ذلك أيضاً و لكنّه يعلم سمتاً أوسع لا يضاف إليها بأن يقال: هي سمت الكعبة، بل يقال: الكعبة واقعة فيه و هو الذي يحتمل في كلّ جزء منه كون الكعبة فيه و يقطع بعدم خروجها عنه فاستقباله باستقبال هذا

السمت، وهذا يختلف سعةً باختلاف مراتب الجهل بالجهة المضافة. فيرد عليه: أن استفادة هذا المعنى من الآية الشريفة الواقعة في مقام بيان وجوب استقبال القبلة الواقعية مشكلة إذ لا يعقل أن تكون القبلة الواقعية دائرة مدار علم المكلفين وجهلهم.

نعم، لو أراد كونها أحكاماً ظاهريّة مختلفة سعةً وضيقاً بحسب حال الأشخاص فلها وجه ولكن لا مجال لأن يتمسك لها بقوله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾. والتحقيق ما ذكرناه: من سعة القبلة للبعيد بمقدار ربع الدائرة تقريباً وقد ذكرنا له شواهد، فتدبر. ولا محيص للقائل بكون الحرم قبلة أيضاً عمّا ذكرنا فإن سعة الحرم وإن كانت بمقدار أربعة فراسخ وكنّها بالنسبة إلى الدائرة العظيمة المازة بالحرم بحيث يكون موقف المصلّي مركزها قطعة صغيرة منها جداً، حيث إنّ نسبة هذه الدائرة إلى شعاعها نسبة الستّ إلى الواحد تقريباً والشعاع الخارج من موقف المصلّي إلى المحيط طويل جداً، وعلى هذا فالانحراف اليسير يوجب الانحراف عن الحرم قطعاً.

### وظيفة المتحيّر في القبلة

لو تمكّن المصلّي من تشخيص جهة القبلة علماً وجب عليه ولو لم يتمكن فهل يجب التحريّ و تحصيل الظنّ و يجزي أو يجب عليه إتيان بالصلاة إلى أربع جهات تحصيلاً للعلم بالفراغ أو يكون مخيراً في إتيان بها إلى أيّ جهة شاء فيسقط وجوب الاستقبال إلى القبلة؟ وجوه؛ والأخبار مختلفة و طوائفها ثلاث:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ وظيفة المتحيّر، التحريّ والاجتهاد.

فمنها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن حماد، عن

حريز، عن زرارة،<sup>١</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ التحريّ أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة». <sup>٢</sup> ولعلّ المراد بوجه القبلة جهتها التي تبلغ ربع الدائرة لما ذكرناه من كون الجهات ستّة عند العرف. و التحريّ في اصطلاح الأخبار عبارة عن تحصيل الظنّ و طلب الأحرى، كما ورد في الشكوك من قولهم: «فليتحرّى الصواب وليبن عليه» فإنّ المراد منه تحصيل الظنّ و البناء عليه.

و منها: موثقة سماعة قال: سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال: «اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهدك». <sup>٣</sup> و قد ذكرنا مراراً أنّ وجه إضمارات سماعة أنّه صنّف كتاباً جمع فيه أحاديث من الصادق عليه السلام فذكر في أوّله اسمه عليه السلام ثمّ أضمر إلى آخره، ثمّ قطعت الأحاديث فصارت مضمرة مجهولة الحال عند من لا يطّلع بالحال. و الرأي في اصطلاحهم أيضاً عبارة عن الظنّ، و منه يطلق «أصحاب الرأي» على العامّة.<sup>٤</sup>

و منها: ما في رسالة «المحكم و المتشابه» للسيد عليه السلام عن تفسير النعماني بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>٥</sup> قال: «معنى شطره نحوه إن كان مرئياً و بالدلائل و الأعلام إن كان محجوباً فلو علمت القبلة لوجب استقبالها و التولي و التوجّه إليها و لو لم يكن الدليل عليها موجوداً حتّى تستوي الجهات كلّها، فله حينئذٍ أن يصليّ باجتهاده حيث أحب و اختار حتّى

١- الرواية صحيحة. [المقرّر]

٢- الكافي ٣: ٢٨٥ / ٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٦، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٠٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٦، الحديث ٢.

٤- الملل و النحل، الشهرستاني ١: ١٨٨.

٥- البقرة (٢): ١٤٤.

يكون على يقين من الدلالات المنصوبة و العلامات المثبوتة فإن مال عن هذا التوجّه مع ما ذكرناه حتّى يجعل الشرق غرباً و الغرب شرقاً زال معنى اجتهاده و فسد حال اعتقاده»<sup>١</sup> و يبعد جدّاً أن يكون من قوله: «فلو علمت القبلة» من كلام الإمام عليه السلام فهو من كلام السيّد عليه السلام استنبطه من سائر الأحاديث. و هل المستفاد من هذه الأحاديث و جوب العمل بالظنّ ظاهراً بحيث لا يجرى عند كشف الخلاف أو كفايته مطلقاً؟ الظاهر هو الثاني، كما يشهد به قوله عليه السلام: «يجزى التحريّ أبداً».

الطائفة الثانية: ما تدلّ على كون وظيفة المتحرّير الصلاة إلى أربع جوانب، بل يستفاد من بعضها عدم جواز العمل بالظنّ.

فمنها: ما رواه خراش<sup>٢</sup> عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كئنا و أنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»<sup>٣</sup> و ظاهر الرواية منع العمل بالاجتهاد و المظنّة و جوب العمل بالاحتياط.

و منها: مرسلة الصدوق في «الفقيه» قال: روي فيمن لا يهتدي إلى القبلة في مفازة أنّه يصلّي إلى أربعة جوانب.<sup>٤</sup>

و منها: مرسلة الكليني قال بعد نقل رواية زرارة الآتية في المتحرّير: و روي أنّه يصلّي إلى أربع جوانب.<sup>٥</sup> و يحتمل كونهما عين رواية خراش، و لكنّه بعيد في

١- المحكم و المتشابه: ١٢٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٦، الحديث ٤.

٢- مجهول. [المقرّر]

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٥.

٤- الفقيه ١: ١٨٠ / ٨٥٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ١.

٥- الكافي ٣: ٢٨٦ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٤.



الأولى بحسب ظاهر لفظها، بل و في الثانية أيضاً لكونها لبيان حكم المتحير و خبر خراش لمن تمكّن من الظنّ. و كيف كان: فهما أعمّ مورداً من رواية خراش لاختصاصها بمن تمكّن من الظنّ و شمولهما لمن لا يتمكّن و للمتمكّن أيضاً على بعد لآئه لا يعدّ متحيراً عرفاً و لأنّ تخصيص عدم الاهتداء في الأولى بالمفازة يشعر بعدم تحقّق موضوعه في البلد و التمكّن منه في البلد غالباً هو الاهتداء ظناً لا علماً. الطائفة الثالثة: ما تدلّ على التخيير.

فمنها: ما رواه الصدوق عن زرارة و محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة»<sup>١</sup>.

هل يشمل المتحير المتمكّن من الظنّ أيضاً أم لا؟ الظاهر هو الثاني.

و منها: مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحير، فقال: «يصلّي حيث يشاء»<sup>٢</sup>. و لا يضرّها الإرسال لكون مراسيل ابن أبي عمير كالمسانيد و لعلّها عين الأوّل لانتهائهما إلى زرارة و اشتراكهما في المضمون.

و ربّما يستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>٣</sup>. وفيه: أنّها مختصّة بالتوافل في السفر، للروايات الواردة في تفسيرها. هذه هي أخبار الباب. و لا يخفى: عدم المعارضة بين الطائفة الأولى و بين الأخيرة إذ مورد الأولى المتمكّن من الظنّ. بدهة أنّ العاجز عن تحصيله لا يجوز أن يكلف بالتحري، و مورد الأخيرة المتحير، و صدقه على المتمكّن من الظنّ ممنوع، و لو سلّم إطلاق

١- الفقيه ١: ١٧٩ / ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٢٨٦ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٣.

٣- البقرة (٢): ١١٥.

مورد الأخيرة و صدق المتحير على المتمكن منه أيضاً و جب تقييده بالطائفة الأولى لكونها أخصّ مورداً لاختصاصها بالمتمكن، هذا مضافاً إلى حكم العقل بتقدم الامتثال الظني على الاحتمالي رتبةً و قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيقطع بالفراغ على فرض العمل بالظنّ دون ما إذا ترك العمل به.

و أمّا الطائفتان الأولى و الثانية، فالظاهر وجود التعارض بينهما، إذ مورد الأولى هو المتمكن من الظنّ و قد حكم فيها بالعمل به، و مورد الثانية أيضاً هو المتمكن منه و قد منع فيها من العمل به إذ عمدتها رواية خراش<sup>١</sup> و قد نهي فيها عن العمل بالاجتهاد.

هذا، و لكن رواية خراش لا تقاوم الطائفة الأولى لضعف سندها لاشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، إذ مقتضاها عدم جواز الاجتهاد و العمل بالظنّ عندنا أصلاً مع كونه معتبراً عندنا في أبواب كثيرة من الفقه.

هذا، مضافاً إلى إعراض الفقهاء عنها، إذ المشهور هو لزوم التحريّ مهما أمكن و العمل بالظنّ فيما نحن فيه و أمّا المرسلتان فمرسلة الصدوق<sup>٢</sup> ظاهرة في غير المتمكن من الظنّ لما ذكر فيها من المفازة كما عرفت، و لو فرض شمولها للمتمكن و غيره و جب تخصيصها بسبب الطائفة الأولى لاختصاصها بالمتمكن و بذلك يظهر الجواب عن مرسلة الكليني<sup>٣</sup> أيضاً. فتلخص من ذلك أنّ الظانّ يعمل بظنّه بمقتضى الطائفة الأولى و لا يعارضها الطائفتان الثانية و الثالثة. بقي الكلام في ملاحظة النسبة بين الطائفتين الأخيرتين و هي موكولة إلى المسألة الآتية.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٥.

٢- الفقيه ١: ١٨٠ / ٨٥٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ١.

٣- الكافي ٣: ٢٨٦ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٤.

### حكم من لم يتمكّن من تحصيل الظنّ

لو لم يتمكّن من تحصيل الظنّ، فهل يصلّي إلى أربعة جوانب أو يصلّي حيث يشاء بنحو التخيير؟ وجهان، بل قولان: والمشهور هو الأوّل و المرجع أخبار الطائفتين الأخيرتين في المسألة السابقة، إذ مقتضى الثانية هو الاحتياط سوى خبر خراش لما قلنا من اختصاصها بالتمكّن. اللهمّ إلا أن تحمل على غيره بعد طرحها بالنسبة إليه و مقتضى الثالثة التخيير و مرجع الثانية إلى اشتراط القبلة و لزوم الاحتياط بلحاظها، و مرجع الثالثة إلى سقوط شرطيتها و حيث إنّ سقوطها ينافي ما دلّ على اشتراط القبلة مطلقاً خصوصاً مثل قوله: «لا تعاد»<sup>١</sup> فالواجب طرح الثالثة و الأخذ بالثانية و هي و إن كانت ضعيفة لضعف رواية خراش و احتمال كون المرسلتين عينها و لكن ضعفها منجبر بالشهرة العظيمة، فالأقوى ما عليه المشهور.

### و هنا فروع:

الفرع الأوّل: بعد أن حكمنا بكون وظيفة المتمكّن من الظنّ، التحرّي و العمل بالظنّ و إن كان مقتضى القاعدة العقلية لو لا الأخبار هو الاحتياط، فهل يكفي مطلق الظنّ أو يجب استفراغ الوسع و تحصيل الأقوى بحسب الإمكان، كما يجب على المجتهد في الأحكام؟ وجهان.

الفرع الثاني: هل يجوز لمن تمكّن من الظنّ ترك تحصيله و العمل بالاحتياط بالصلاة إلى أربع جهات؟ وجهان مبنيان على كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن

١- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

من التفصيلي الظني بالظنّ المعتر أو عدم كفايته أو على أنّ المستفاد من أخبار التحري وجوبه أو صرف إجزائه فيكفي الاحتياط أيضاً.

ولا يخفى: أنّ ذلك مبني على تحقّق الاحتياط بالصلاة إلى أربع جهات وكون المستفاد من أخبارها أيضاً ذلك، كما أشرنا سابقاً من أنّ الظاهر منها عدم كونها بصدد بيان حكم تعبدي صرف، بل تكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من الاحتياط و تحقّق الاحتياط بذلك يتوقّف على ما ذكرناه سابقاً من اتّساع القبلة للبعيد بمقدار ربع الدائرة، وقد بيّنا وجهه،<sup>١</sup> فراجع.

الفرع الثالث: لو تمكّن المتحرّ من الصلاة إلى الجهات الأربعة فهو وإلا وجب عليه الإتيان بها إليها بقدر الإمكان من الثلث أو الاثنتين أو الواحدة. وربما يقال: مع العجز عن الأربع يكفي الواحدة مطلقاً فلا يجب الإتيان بالأزيد وإن تمكّن،<sup>٢</sup> لأنّ وجوب الأربع كان من باب المقدّمة العلمية فمع العجز عن تحصيل العلم لا تجب مقدّمته فتصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية و تحقّق بواحدة.

و يرد عليه: أنّ العلم بإتيان الواجب ليس واجباً مستقلاً في قبال الواقع حتّى يكون الآتي بالواقع علماً، مستحقاً لمثوبتين و التارك له كذلك مستوجباً لعقوبتين، بل الواجب نفس الواقع؛ أعني به الصلاة إلى القبلة الواقعية، و حيث إنّ هذا التكليف فعلي فيتنبّز على العبد بقدر الإمكان و يجب عليه أن يخلّص نفسه من عقوبته و

١- تقدّم في الصفحة ١٨٧ - ١٨٩.

٢- راجع: الفقيه ١: ١٧٩ / ٨٤٤؛ حكاة عن النعماني في مختلف الشيعة ٢: ٨٦، المسألة ٢٨؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٦٧؛ مدارك الأحكام ٣: ١٣٦؛ الحدائق الناضرة ٦: ٤٠٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١١٤؛ ذخيرة المعاد: ٢١٩ / السطر ١٠.

أخبار الاحتياط أيضاً لا تدلّ على موضوعية للعلم و لا على وجوب الأربع نفساً. و الحاصل: أنّ الواجب أمر واحد و فعليته يقتضي الإتيان بكلّ ما يحتمل مصادفته للواقع بحسب القدرة فيجب الأربع، ثمّ الثلاث، ثمّ الاثنان حتّى أنّه لو كان وجود القبلة في بعض الجهات أرجح في نفسه و جب اختياره إذا لم يتمكن من الاحتياط التامّ و لو اختار الموهوم و صادف مخالفة الواقع استحقّ العقوبة عقلاً بخلاف العكس.

و بالجملة: فعلية الواقع و تنجزه تقتضي حفظه بمقدار المقدرة بحسب كميّة المحتملات و كقيمتها فلا يجوز الاقتصار على المرتبة النازلة إذا تمكّن من غيرها. و السرّ في ذلك أنّ للتكليف مرتبتين:

الأولى: الشأنيّة و هي مرتبة صرف الإنشاء و التقنين من دون أن تنقدح في نفس المولى إرادة البعث و الزجر و لا يجب الامتثال في هذه المرتبة و إن علم التكليف تفصيلاً.

الثانية: مرتبة الفعلية و هي مرتبة الإرادة و البعث و الزجر بحيث يتمّ كلّ ما هو من ناحية المولى، و حينئذٍ فإذا لم يكن مانع في ناحية العبد أيضاً تنجز و كان يعبر عنه المحقّق الخراساني بالفعل مع التنجز<sup>١</sup> و لو فرض وجود مانع في ناحيته من جهل أو عجز فهو إنّما يمنع عن التنجز من جميع الجهات لا عن مطلق التنجز، إذ الفرض كون التكليف تاماً من قبل المولى فيجب على العبد رعايته مهما أمكن و إنّما يرتفع التنجز بمقدار يقبح العقل وجود البعث أو الزجر فعلاً.

اللهمّ إلا أن يكون المانع في القوّة بمرتبة لا يحسن معها البعث و الزجر أصلاً

كجهل المكلف بالتكليف رأساً.

و بالجملة: فمع ترقى التكليف عن مرتبة الشأنية يجب مراعاته مهما أمكن و لو لم يأت بمقدار المكنة و اتفقت مصادفة الواقع استحققت العقوبة، و لذلك قالوا في مبحث الانسداد: «بأن العجز عن الاحتياط التام يوجب التنزل إلى تبعيض الاحتياط و رعاية الأرجح». و المحقق الأستاذ العلامة الخراساني رحمته الله و إن قال في مبحث الانسداد خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله و غيره<sup>١</sup> بعدم وجوب التبعيض بعد ما لم يجب الاحتياط التام و لكنّه رجع عنه أخيراً و قال بمقالة الشيخ.

الفرع الرابع: إذا تمكّن من أداء الأربع في سعة الوقت فلم يأت بها عمداً حتى ضاق الوقت إلا عن واحدة، فهل هو كمن لا يتمكّن من أول الأمر إلا من واحدة فتجزيه إلى أيّ جهة شاء أو لا فيأتي بواحدة أداءً و بالبقية قضاءً؟ و جهان.

و قبل البحث عن ذلك يجب البحث عن جهة أخرى من باب المقدّمة، فنقول: قد عرفت أنّ من لا يتمكّن إلا من واحدة يأتي بها حيث يشاء و هذا ممّا لا إشكال فيه بمقتضى الأخبار.<sup>٢</sup> إنّما الإشكال في أنّ القبلة ساقطة حينئذٍ رأساً أو أنّها معتبرة و لكن اقتنع الشارع فيها بالموافقة الاحتمالية.

و يتفرّع على ذلك أنّه لو ظنّ بكون القبلة في بعض الجهات و جب عليه اختيار هذه الجهة على الثاني دون الأوّل، فإنّ الموافقة الظنّية أقدم من الاحتمالية رتبةً، كما أنّه على الاحتمال الأوّل لا يجب عليه الإتيان ببقية الاحتمالات خارج الوقت قطعاً، و أمّا على الثاني فيمكن القول بوجوبه. و المستفاد من قوله: «يجزي المتحيّر أبداً

١- فرائد الأصول، ضمن ترات الشيخ الأعظم ٢٥: ١٣٧؛ كفاية الأصول: ٣٥٨.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٢ و ٣.

أينما توجه»<sup>١</sup> هو الأول، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فنقول: لو بنينا في الفرع السابق على وجوب الإتيان بالبقية خارج الوقت ففيما نحن فيه بطريق أولى، و أما إذا بنينا فيه على عدم الوجوب ففيما نحن فيه وجهان، إذ من الممكن التفكيك بين الفرعين فإن المكلف فيما نحن فيه كان متمكناً من إحراز القبلة بالاحتياط فالتكليف بها قد تنجز في حقه فيجب عليه الخروج من عهده. غاية الأمر: أنه قد قصر في إحرازها في الوقت، فيجب عليه الإتيان ببقية الاحتمالات خارج الوقت، وهذا بخلاف الفرع السابق فإن العذر قد استوعب الوقت فالقبلة ساقطة.

هذا، ولكن الأقوى في ما نحن فيه أيضاً عدم الوجوب.

بيان ذلك: أن المنتبِع في الفقه يرى أن الشارع رجح جانب الوقت على غيره من الشروط فلو دار الأمر بينه وبين الستر أو شروطه أو الطهارة المائية أو طهارة البدن أو غير ذلك سقطت هذه الشروط و لزم إدراك الوقت، بل جانبه مقدّم على جانب أكثر الأجزاء أيضاً. ألا ترى وجوب صلاة الخوف<sup>٢</sup> بمراتبها مع أنه لو لم يجب مراعاة الوقت أمكن تأخيرها و الإتيان بها تامة الأجزاء.

و بالجملة: فيحصل بالاستقراء تقدّم الوقت على غيره من الشروط عند الدوران، و لا ينتقض ذلك بفاقد الطهورين، حيث لم يجب عليه الإتيان بالصلاة في الوقت فإن عدم وجوبها عليه إنما هو من جهة ما استفدناه من الأدلة من كون أصل الطهارة الحديثة شرطاً في الصلاة مطلقاً، إذ لازم ذلك سقوط المشروط بالعجز عن شرطه و

١- وسائل الشريعة ٤: ٣١١، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨، الحديث ٢.

٢- راجع: وسائل الشريعة ٨: ٤٣٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ١.

الحكم بالإتيان بها خارج الوقت صرف احتياط كالحكم بالإتيان بها في الوقت بلا طهارة.

إذا عرفت هذا، فنقول: الأمر فيما نحن فيه يدور بين إدراك الوقت وإدراك القبلة ومقتضى الاهتمام بالوقت سقوط القبلة والاكتفاء بصلاة واحدة، إذ لو وجب الإتيان ببقية الاحتمالات خارج الوقت كان مقتضاه كون المأتي بها خارجه هي الصلاة الواقعية لو فرض مصادفتها للقبلة، فيلزم فوت الوقت على هذا الفرض فلازم الاهتمام بالوقت سقوط القبلة.

### إشكال عويص

و هاهنا إشكال صعب يجب أن ينبّه عليه<sup>١</sup> لسريانه في كثير من المسائل الفقهية وهو أنّ لازم القول بسقوط القبلة في حقّ هذا الشخص وكفاية صلاة واحدة إلى أيّ جهة شاء هو عدم كونه عاصياً بالتأخير عمداً إلى أن يضيق الوقت عن أربع صلوات، إذ العصيان إن كان بمخالفة أمر غير الأمر بالصلاة فهو منتفٍ جزماً، وإن كان بمخالفة الأمر الصلّاتي فلا يتصوّر العصيان بالنسبة إليه بعد تحقّق مصادقها فإنّ وقتها موسّع شرعاً من الزوال إلى الغروب مثلاً، و لازم ذلك تعلّق الأمر بطبيعة الصلاة الواقعة بين هذين الحدّين من غير خصوصية لجزء من أجزاء الوقت إلا في جهة الفضيلة. ومقتضى ذلك تخيّر المكلف عقلاً بين الأفراد الطولية المتصوّرة لهذه الطبيعة بحسب أجزاء الوقت، و مصاديق هذه الطبيعة تختلف بحسب حالات المكلف من السفر والحضر وجدان الماء وفقدانه والقدرة على الاستقبال وعدم

١- اعلم أنّي كنت غائباً و مريضاً عند تدريس الأستاذ مدّ ظلّه هذه الفروع فاستنسختها مع تغييرات مئى من كراسة صديقي المكرّم آية الله الشيخ محمّد واعظ زاده الخراساني دامت إفاضاته. [المقرّر]



القدرة عليه و نحو ذلك، فالصلاة مع التيمّم مثلاً فرد لطبيعة الصلاة - التي هي عمود الدين و كلّف بها جميع الناس - بالنسبة إلى من يكون وظيفته التيمّم، مثل الصلاة مع الوضوء بالنسبة إلى القادر عليه، و كذلك الصلاة إلى دبر القبلة مثلاً بالنسبة إلى من كان وظيفته ذلك، و هكذا.

و بالجملة: فمصاديق طبيعة الصلاة تختلف بحسب حالات المكلف. و الأمر لا يتعلّق بالخصوصيات الفردية، بل بنفس طبيعة الصلاة. غاية الأمر: أنّ كلّ مكلف يجب عليه أن يوجد ما هو فرد لها بحسب حاله و جوباً عقلياً من باب وجوب الإطاعة لا شرعياً، إذ الواجب الشرعي ليس إلا نفس إيجاد طبيعة الصلاة. و على هذا فمقتضى تخيير المكلف عقلاً بين أجزاء الوقت أن يلزم عليه مراعات حاله حين إرادة الإتيان بالمأمور به فيوجد ما هو مصادق للطبيعة بحسب حاله في هذا الجزء من الوقت الموسّع، فإن كان في هذا الجزء الذي أراد الامتثال حاضراً فتوجد الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب هذا الحال من الإتمام. و إن كان مسافراً فالقصر و إن كان واجداً للماء فيتوضأ و إلا فيتيمّم، و هكذا بالنسبة إلى سائر الشرائط و الأجزاء التي منها الاستقبال فإن كان الوقت و سيعاً صلى أربع و إن كان مضيئاً سقطت القبلة فتكفي واحدة، و تتحقّق بها الطبيعة المأمور بها، و بتحققها يتحقّق الامتثال فلا يبقى وجه للعصيان لما عرفت من عدم أمر في البين إلا الأمر الصلّاتي و الفرض تحقّق الامتثال بالنسبة إليه.

و على هذا فيشكل ما ذكره من حرمة إراقة الماء لمن كان واجداً له و ثبوت العصيان فيما نحن فيه و في من أجنب نفسه اختياراً في ليلة الصيام و لم يغسل حتّى ضاق الوقت، فإنّهم حكموا فيه بلزوم التيمّم و صحّة الصوم و تحقّق العصيان مع ذلك. و نظائر ذلك في الفقه كثير.

و ملخص الإشكال أنّ الوقت وسيع يتخير المكلف بين أجزائه تخييراً عقلياً و مصاديق الطبيعة أيضاً تختلف بحسب حالات المكلف، و الأمر لم يتعلّق إلاّ بنفس الطبيعة دون الخصوصيات الفردية و لا ميز بين المصاديق المختلفة في تحقّق الطبيعة في ضمنها. و مقتضى ذلك عدم لزوم التعجيل على المكلف و عدم وجوب حفظ القدرة، بل يتخير في إيجاد الطبيعة في أيّ جزء أراد من الوقت في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله في هذا الجزء.

فإن قلت: يمكن أن يكون بعض الأفراد كالصلاة و الصوم مع الطهارة المائية مثلاً ذا مزية و مصلحة زائدة بالنسبة إليهما مع الترايبية.

قلت: إن كانت هذه مزية ملزمة فلا وجه للتخير بين أجزاء الزمان و جعل الفرد الاضطراري فرداً للطبيعة و موجباً لتحققها، و مع التخير فلا وجه للعصيان، و إن كانت غير ملزمة كمزية أوّل الوقت بالنسبة إلى آخره لزم أكملية الفرد الاختياري و لا يبقى وجه للزوم اختياره و العصيان على تركه.

فإن قلت: وجه العصيان فيما إذا فوت المائية أنّها شرط للواجب في رتبة سابقة على الترايبية و شرط الواجب لازم التحصيل و الحفظ فتستحقّ العقوبة على تركه، و لا يقاس بالحاضر و المسافر، فإنّ الحضر و السفر من شرائط الوجوب لا الواجب فلا يجب تحصيلهما بخلاف الطهارة، فإنّ مطلقها و إن كان شرطاً للوجوب و لكن خصوص المائية أو الترايبية شرط للواجب فإذا فرض الترتّب بينهما كان مقتضاه وجوب المائية مع القدرة فيجب تحصيلها و حفظها.

قلت: ليس الشرط واجباً نفسياً، بل الأمر النفسي لا يتعلّق إلاّ بصرف الصلاة فيجب على المكلف إيجادها بما لها من الأجزاء و الشرائط بحسب حالاته في أجزاء الزمان فإذا فرض تخييره بين أجزائه لم يجب عليه حفظ المائية، فإنّها شرط

بالنسبة إلى بعض أجزاء الزمان؛ أعني زمان القدرة و ليست شرطاً للصلاة مطلقاً. نعم، لو كان المأمور به هو الصلاة مع المائبة مطلقاً لكان للعصيان وجه إلا أن كفاية الترابية حينئذٍ مع العجز عنها لا وجه لها إلا بنحو الترتب<sup>١</sup> المستلزم لوجود أمرين مترتبين و هو خلاف المفروض فيما نحن فيه، حيث إن لنا في المقام أمراً واحداً متعلقاً بطبيعة الصلاة. غاية الأمر: اختلاف مصاديقها و الأمر لا يسري إلى الخصوصيات الفردية أصلاً.

و بالجملة: فالظاهر أن الإشكال بحسب القواعد العلمية وارد إلا أنه مخالف لأقوال الفقهاء المتأخرين في أبواب الفقه<sup>٢</sup> حيث يلتزمون فيها بالعصيان في الموارد المشار إليها و نظائرها، أما المتقدمون فلم نقف منهم على شيء في هذا الباب حتى نستكشف به قول الإمام عليّ.

اللهم إلا أن يقال: إن العقل بحسب ارتكازه يرى التنزل من الفرد الاختياري إلى الاضطراري بإيجاد الاضطرار تقصيراً في وظيفة العبودية و عصياناً لساحة الربوبية، و لكنه كما ترى فإن العقل لا يحكم بشيء بلا ملاك، فتدبر.

١- الظاهر إمكان هذا المعنى في مقام الثبوت بأن تكون الصلاة مع المائبة ذات مصلحة أقوى من الصلاة مع الترابية بمقدار ملزم مع التضاد بين المصلحتين و عدم إمكان الجمع بينهما فيأمر المولى بالأولى مطلقاً و بالثانية مع العجز عن الأولى، و لكن يجب أن يكون الثانية في الوقت و في خارجه أكمل من الأولى. و بالجملة فهذا ممكن ثبوتاً و لا دليل على عدمه إثباتاً. [المقرر]

٢- كما لو أخل بالطلب في الماء حتى ضاق الوقت أو أراق الماء و الوقت مضيق أو أجنب نفسه اختياراً في ليلة الصيام و لم يغسل حتى ضاق الوقت أو تحير في جهة القبلة فلم يصل حتى ضاق الوقت إلا عن صلاة واحدة مع تقصيره، فإنهم حكموا فيه بلزوم التيمم و صحة الصوم و صحة الصلاة التي صلاها إلى أي جهة شاء و تحقق العصيان مع ذلك. راجع: جامع المقاصد ١: ٤٦٧؛ روض الجنان ١: ٣٤٣؛ مدارك الأحكام ٢: ١٨٣؛ الحدائق الناضرة ٤: ٢٥٦؛ مفتاح الكرامة ٤: ٣٤٦؛ مصباح الفقيه ٦: ١٠٢ و ١٠: ٩٤-٩٧.

الفرع الخامس: إذا كان المتحير الذي وظيفته الإتيان بالصلاة إلى أربع جهات مكلفاً بصلاتين مترتبتين كالظهرين أو العشاءين، فهل يجب عليه الإتيان بجميع احتمالات الظهر مثلاً، ثم الشروع في احتمالات العصر أو يجوز له أن يأتي بكل من احتمالات الثانية عقيب مثله من احتمالات الأولى فيه وجهان، بل قولان.

و المسألة تفريعية و ليست من الأصول المتلقاة عنهم عليهم السلام، و قد تعرّض لها الشيخ الأنصاري رحمته الله في تنبيهات الاشتغال<sup>١</sup>.

و ربّما يوجّه الأول بأنّ الترتيب شرط في الظهرين فما لم يحرز الإتيان بالظهر الواقعي لا يجوز له الشروع في العصر لعدم إحراز الشرط.

و فيه: أنّ الترتيب شرط في العصر الواقعي بالنسبة إلى الظهر الواقعي لا في كلّ واحد من احتمالات العصر بالنسبة إلى كلّ واحد من احتمالات الظهر، و هذا يتحقّق فيما إذا أتى بكلّ من احتمالات الأولى عقيب مثله من الثانية أيضاً لأنّه يقطع بالترتيب حينئذٍ بعد الفراغ من الجميع.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الامتثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي فيجب رعايته مهما أمكن، و المعتبر في العصر شرطان: الاستقبال و يشاركها فيه الظهر، و الترتيب وهو مختصّ بالعصر، و حيث يتحير المكلف في القبلة فلا يتمكّن من الامتثال التفصيلي من هذه الحيثية، و أمّا في ناحية الترتيب فيتمكّن من إحرازه تفصيلاً فيجب. و على هذا فلو أتى بجميع احتمالات الظهر، ثمّ شرع في العصر علم بوقوعها عقيب الظهر تفصيلاً و إن كان الإجمال باقياً من حيث القبلة، و أمّا إذا أتى بكلّ من احتمالات العصر عقيب مثله من احتمالات الظهر فلا يعلم بحصول ترتّب العصر الواقعي على الظهر الواقعي إلاّ إجمالاً، حيث يعلم به بعد الفراغ من جميع

١- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣١٢-٣١٤.

المحتملات، و أمّا حين الشروع فيما هو عصر واقعاً من هذه المحتملات فلا يعلم بحصول الظهر.

و بعبارة أخرى: يشترط في العصر الواقعي أن يعلم تفصيلاً حين الشروع فيها أنّه أتى بالظهر فإنّ الامتثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي رعاية للجزم في النيّة، هذا. ولكنّ الأقوى عدم وجوب ذلك، إذ لو أتى بكلّ من محتملات العصر عقيب مثله من الأولى لا يتحقّق إجمال و تردّد أكثر<sup>١</sup> ممّا يتحقّق في صورة تأخير جميع محتملاته عن جميع محتملات الظهر، فإنّه يعلم في كلّ منهما حين الإتيان بكلّ واحد من محتملات العصر بتحقيق الترتيب فيه على تقدير كونه عصرّاً واقعياً و على فرض عدم كونه عصرّاً لا فائدة في إحراز ترتيبيه و لا وجه لوجوبه.

فإن قلت: استصحاب عدم الإتيان بالظهر يقتضي عدم الشروع في محتملات العصر ما لم يحرز الإتيان بالظهر.

قلت: الاستصحاب يقتضي عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، لا محتمل العصرية، فإن أريد ترتيب أثر العصر الواقعي على كلّ من المحتملات فالاستصحاب يمنع عنه، و إن أريد الحكم بصحّة هذا المحتمل على فرض صحّة مثله الواقع إلى

١- فإن قلت: إن أريد بذلك عدم أكثرية المحتملات فمسلم، و إن أريد به عدم لزوم الإجمال الزائد في النيّة فممنوع، إذ في الصورة الأولى يكون التردّد من جهة القبلة فقط و في الثانية من جهة الترتيب أيضاً، إذ في الأولى يعلم بفرغ ذمّته من الظهر عند الإتيان بكلّ محتمل و في الثانية لا يكون كذلك. قلت: لا يشترط العلم بالفراغ من الظهر في كلّ واحد من محتملات العصر، بل في العصر الواقعي وهو مرّد في صورتين فلا فرق بينهما، هذا.

و لكنّ الإنصاف ورود الإشكال، إذ العصر الواقعي و إن تردّد في كلتا صورتين إلّا أنّه في الصورة الأولى حيث يعلم تفصيلاً حين الإتيان بكلّ محتمل بوقوعه بعد الظهر الواقعي، و الفرض أنّه يعلم إجمالاً بأنّ واحداً من المحتملات عصر واقعي فلا محالة يكون حين الإتيان بالعصر الواقعي عالماً تفصيلاً بوقوعه بعد الظهر و إن لم يشخص العصر الواقعي تفصيلاً، فافهم فإنّه دقيق. [المقرّر]

جهته فالاستصحاب لا يمنع عنه فإن الاستصحاب لا يرفع هذا الفرض و التعليق، فافهم و تدبر جيداً.

الفرع السادس: لو أتى بجميع احتمالات الظهر متعاقبة جاز له الإتيان بمحتملات العصر و لو على خلاف ترتيب محتملات الظهر، كما أنه لا يجب عليه على هذا التقدير تقسيم الجوانب في العصر بنحو قسّمها في الظهر، بل يجب عليه الإتيان بالعصر في أربع جهات بنحو التربيع، سواء صادفت جهات الظهر أم لا. و الوجه في ذلك: أن الاكتفاء بالأربع إمّا لكون أحدها قبلة واقعية كما اخترناه من وسعتها بمقدار ربع الدائرة أو لاكتفاء الشارع في الاحتياط بهذا المقدار تعبدًا فإن كان الأوّل فيحصل المطلوب؛ أعني حصول الاستقبال و الترتيب بين الظهر و العصر في جميع الصور، وإن كان الثاني فإدلة الاكتفاء بالأربع مطلقة تشمل جميعها. و أمّا إذا أتى بكلّ من محتملات العصر بعد محتمل من الظهر، فالواجب أن يأتي بها بترتيب الظهر بأن يوقع كلّاً منها في السمّ الذي أتى فيه بالظهر فيأتي بظهر، ثمّ بعصر في هذه الجهة، ثمّ بظهر و عصر في جهة أخرى إلى أن يستوفى الجهات، إذ لو لا ذلك لم يعلم بحصول الترتيب بين الظهر و العصر الواقعي.

نعم، لا يجب رعاية النقطة التي أتى بالظهر إليها، بل يجوز التعدّي عنها بمقدار لا يزيد عن ثمن الدائرة، بناءً على ما ذكرناه من سعة القبلة بمقدار الربع من الدائرة و وجهه واضح، فتدبر.

الفرع السابع: لو ضاق الوقت عن الإتيان بثمان صلوات، فهل يورد النقص على محتملات الأولى أو الثانية أو يتخيّر، كما احتمله في «العروة»؟<sup>١</sup> و جوه:

الوجه الأوّل: أن الظهر لا يمكن أن تزامم العصر في آخر الوقت بمقدار يسع

١- العروة الوثقى ٢: ٣٠٧، المسألة ١٤.

العصر سواء قلنا بالاختصاص أو بالاشتراك، وهذا ممّا لا إشكال فيه، و الوقت المختصّ بالعصر أو الذي لا يزاحمها فيه الظهر يختلف سعة وضيقتاً بحسب حالات المكلف فوقتها الذي لا يزاحمها فيه الظهر للمسافر مقدار ركعتين و للحاضر غير المتحرّج في القبلة أربع ركعات و للمتحرّج فيها مقدار أربع صلوات.

الوجه الثاني: أنّ الظاهر من الأدلّة أنّ الوقت المختصّ عبارة عن الوقت الذي يسع العصر و يحتاج إليه في نفس الإتيان بها بحسب حال الشخص من السفر و الحضر، و كونه بطيء القراءة و سريعها و نحو ذلك، لا ما يحتاج إليه في إحراز وقوعها و الإتيان بها.

و بعبارة أخرى: المقدار المختصّ بها هو الذي يشغله نفس المأمور به بحسب حال الشخص لا ما يشغله المأمور به بمقدّماته العلمية التي لا وجوب لها إلاّ عقلاً، ففرق بين المسافر و الحاضر و بين المتحرّج، إذ المأمور به شرعاً يختلف بالنسبة إلى المسافر و الحاضر، و أمّا المتحرّج فالواجب عليه شرعاً ليس إلاّ صلاة واحدة و الباقية مقدّمة لإحراز الإتيان بها.

و على هذا فيجب تكميل احتمالات الظهر، ثمّ الشروع في العصر إلاّ مقدار أربع ركعات من آخر الوقت فيصرف في العصر قطعاً.

و وجه ذلك: هو أنّ الظهر لا يشترط فيها وقوع العصر الصحيح عقبيها، و أمّا العصر فيشترط فيها وقوعها عقيب الظهر الصحيحة فلا يجوز الشروع فيها إلاّ بعد إحراز شرطها من الظهر الصحيحة.

و الحاصل: أنّ ما سوى مقدار أربع ركعات من آخر الوقت يصلح لكلّ واحدة منهما من جهة الوقتية، و لكن اشتراط الترتيب في العصر يقتضي صرف الزائد في الظهر تحصيلاً لشرط العصر.

و أمّا التخيير فلا نتصوّر له وجهاً، إذ المسألة كما قلنا دائرة مدار كون الوقت المختصّ بالعصر مقدار أربع ركعات أو أربع صلوات، فعلى الأوّل يجب أن يورد النقص على العصر و على الثاني على الظهر فأَيّ وجه للتخيير؟

فإن قلت: يمكن أن يقرب التخيير بوجهين:

الأوّل: أن يقال بعد الفراغ عن كون الوقت المختصّ بالعصر مقدار أربع ركعات لا أزيد أن الواجبين كليهما فعليان لعدم كون الظهر شرطاً لوجوب العصر، بل الترتيب شرط في الواجب و كلّ منهما مشروط بالاستقبال على السواء، بمعنى أن اهتمام الشارع بهذا الشرط في أحدهما ليس بأزيد من الآخر، و الأمر يدور بين أن يراعى هذا الشرط في الظهر قطعاً و في العصر احتمالاً و بين العكس، إذ الفرض عدم إمكان إحرازه في كليهما بنحو الجزم، فمقتضى ذلك تخيّر المكلف عقلاً بين أن يراعيه في الظهر جزماً و في العصر احتمالاً و بين العكس، نظير التخيير في الواجبين المتزامين المتساويين في الاهتمام بهما.

و السرّ في ذلك: اشتراك الوقت بينهما و كون الوجوب في كليهما فعلياً لعدم كون أحدهما شرطاً لوجوب الآخر.

الثاني: أن يقال: إنّ العصر مشروطة بأمرين: الاستقبال و الترتيب، و المفروض فيما نحن فيه عدم إمكان رعاية الشرطين بنحو الجزم، بل يدور الأمر بين إحراز الاستقبال فيها جزماً و الترتيب على الظهر احتمالاً، بأن يأتي ببعض احتمالات الظهر، و بين إحراز الاستقبال فيها احتمالاً و الترتيب جزماً، بأن يأتي بجميع احتمالات الظهر، و لا مرجح لأحد الشرطين على الآخر، فيتخيّر.

قلت: نحن نسلم أن الواجبين كليهما فعليان لا ترتّب لوجوب أحدهما على الآخر و أن اهتمام الشارع بالاستقبال في أحدهما ليس بأزيد من الآخر و أنّه لا



مزية لأحد شرطي العصر على الآخر، ولكن الفرض أن العصر مرتب على الظهر، بمعنى أنهما واجبان فعليان ظرف إتيان بأحدهما بعد الآخر بحيث لا يجوز له الشروع في العصر ما لم يفرغ من الظهر، و الفراغ من الأولى إنما يتحقق بامثالها بما لها من الشروط و القيود بحسب حال المصلي حين العمل، و المفروض أنه متمكن من إحراز الاستقبال في الظهر بنحو الجزم، و القادر على الاستقبال يجب عليه رعايته بحيث لو لم يراعه كانت صلاته باطلة فيتعين صرف الوقت في تكميل احتمالات الظهر أداءً لوظيفته بالنسبة إلى الظهر بحسب حاله من القدرة على الاستقبال، ثم إذا فرغ منها يصير بالنسبة إلى العصر عاجزاً عن إحراز الاستقبال، و وظيفة العاجز عنه هو إحرازه احتمالاً فأحراز الاستقبال في الظهر ليس لأجل إحراز ترتب العصر على الظهر حتى يقال بعدم مزية لأحد شرطي العصر على الآخر، بل النظر مقصور أولاً على نفس الظهر و يفرض عدم كون العصر معها أصلاً فيجب أن يأتي بها المكلف بحسب وظيفته التابعة لحاله، و الفرض قدرته فعلاً على تحصيل الاستقبال فيها فيجب، فإذا وصلت النوبة إلى العصر يصير عاجزاً عن تحصيله فيها، فيأتي فيها بوظيفة المضطرين، و حيث إن المفروض كون ظرف الإتيان بالعصر متأخراً فلا مجال لصرف القدرة فيها و الإتيان بالظهر بما تقتضيه وظيفة المضطرين، إذ ليس حين الإتيان بالظهر عاجزاً عن تحصيل القبلة، فكيف يراعى فيها وظيفة العاجز.

و هذا نظير ما إذا لم يتمكن المصلي من القيام إلا في إحدى الركعتين من صلاة الصبح مثلاً فإنه يجب عليه صرف القيام في الأولى، إذ الثانية مترتبة على الأولى، بمعنى كون ظرف وجودها و خارجيتها بعد الأولى ففي زمن امتثال الأولى لم يتحقق العجز عن القيام خارجاً فكيف يعمل بوظيفة العاجز.

و كيف كان: فالأقوى في المسألة إيراد النقص على العصر.  
 و ممّا ذكرنا: يظهر حال ما إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع صلوات و أنّه  
 يجب عليه الإتيان بثلاث من احتمالات الظهر و واحدة من احتمالات العصر، فتدبر.  
 الفرع الثامن: لو أتى ببعض الاحتمالات الأربعة فحصل له القطع بكون أحدها  
 المعين أو غير المعين إلى القبلة، فهل يكتفي بما سبق و لا يعيد ما أتى به أو يعيد ما  
 أتى به أو يجب عليه الإتيان ببقية الاحتمالات؟ ثلاثة وجوه بحسب النظر البدوي.  
 و الأول هو المتعين، فإنه قد أتى بوظيفته من الصلاة إلى القبلة فبقية الاحتمالات  
 لغو و الإتيان بها كان لإحراز الواجب و الفرض إحرازه بدون ذلك و الإعادة أيضاً لا  
 وجه لها.

نعم، لو قيل بوجوب الامتثال التفصيلي مع الإمكان و تقدّمه على الإجمالي  
 رعاية للجزم في النيّة كان للإعادة وجه، إذا فرض تعيين القبلة في جهة واحدة، كما  
 أنّه لو كان الإتيان بها إلى أربع جهات واجباً نفساً، كان لوجوب الإتيان بالبقية وجه  
 و لكنهما كما ترى.

الفرع التاسع: هل يختص الاحتياط بالإتيان إلى أربع جهات بالصلوات اليومية  
 أو يعتبر في سائر الصلوات المفروضة، و كذا الأجزاء المنسيّة و صلاة الاحتياط أو  
 يفصل بين هذه الأمور؟ وجوه.

و الظاهر كون سائر الفرائض مثل اليومية، فإنّ القبلة معتبرة فيها مثلها فيجب  
 عليه الاحتياط رعاية لهذا الشرط، فإنّ العقل يحكم بوجوب رعاية الشرط و لو  
 إجمالاً، فلو فرض اختصاص الروايات الدالّة على وجوب الصلاة إلى أربع جهات  
 باليومية كان الاحتياط في غيرها أيضاً ثابتاً بحكم العقل.

و ربّما يقال: بعدم الاحتياط في الصلاة على الميت و لا نعرف له وجهاً سوى

القول باختصاص الروايات باليومية، وقد عرفت الجواب عن ذلك بعد اشتراط القبلة فيها و حكم العقل بالاحتياط.

نعم، يمكن أن يفصل بين الصلوات التي يضرّ التكرار بالجهة الملحوظة منها كصلاة العيدين و الجمعة و بين غيرها، فإنّ صلاة العيدين و كذا الجمعة ليست عملاً عبادياً محضاً، بل شرّعت لإبراز جلال الدين و إظهار شوكة المسلمين و أخبارهم بما جاء من الآفاق و الأطراف من الأخبار السياسية المربوطة بحوزة الإسلام و التكرار ينافي هذا الغرض الأعلى.

و أمّا الأجزاء المنسيّة و صلاة الاحتياط فإنّ استظهارنا من أدلّتها كونها عين الجزء المنسيّ و الركعة المشكوكة و محسوبة مكانها، كما هو الأظهر في صلاة الاحتياط، و جزم به صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> و هو المحتمل عنده في الأجزاء المنسيّة و لا يبعد عن قوّة عندنا فيعتبر فيهما ما يعتبر في الصلاة، و من جملتها الاستقبال، و يجب فيهما الاحتياط أيضاً رعاية له. و يدلّ على وجوبه فيهما نفس ما دلّ على وجوبه في الصلاة فإنّهما جزءان منها إلا أنّ طرؤ النسيان و الشكّ أخّرهما عن مكانهما. و كذا يعتبر فيهما على هذا عدم الفصل الطويل بينهما و بين الصلاة، و لو فرض وقوع الفصل سهواً فلا دليل على وجوب الإتيان بهما رأساً و كفايتهما لعدم إمكان عدّهما جزءاً من الصلاة.

و أمّا إذا لم نستظهر من أدلّتهما ذلك، بل استظهارنا كونهما أمرين متباينين للجزء و الركعة الفائتين جزماً أو احتمالاً و لكنّهما جابران لهما و متداركان بهما خلل الصلاة فلا دليل حينئذٍ على اعتبار القبلة في الجزء المنسيّ و لو مع العلم بها فضلاً عن الاحتياط.

و أمّا ركعة الاحتياط فحيث إنّها بنفسها مصداق للصلاة لصحّة إطلاقها عليها فيعتبر فيها جميع ما يعتبر في الصلاة لشمول أدلتها لها، و من جملتها القبلة فيجب الاحتياط فيها رعاية لها و إن قيل باختصاص روايات الاحتياط باليومية كما مرّ. و أمّا سجدة السهو، فهما بمنزلة الأجزاء المنسيّة على الفرض الثاني فلا دليل على اعتبار شرائط الصلاة فيهما فضلاً عن الاحتياط. و لذا يجب الإتيان بهما و لو مع الفصل الكثير فعدم وجوب الاحتياط فيهما هو الأقوى و إن قلنا في رسائنا العملية بأنّ الأحوط مراعاة شرائط الصلاة فيهما،<sup>١</sup> إذ لا دليل على وجوب الاحتياط فيهما عند التحير.

الفرع العاشر: لو أتى بالأربع، ثمّ علم إجمالاً بعد الفراغ منها بترك جزء واجب من إحداها غير المعيّنة أو شكّ بعد الوقت في الإتيان بواحدة منها غير معيّنة، فهل تجب عليه إعادة جميع المحتملات أو قضائها مع بقاء التحير أو لا يجب عليه شيء أصلاً إجراءً لقاعدة الفراغ و الشكّ بعد الوقت بالنسبة إلى الصلاة الواقعية المرددة بين الأربع أو له وظيفة أخرى؟ وجوه.

وجه إعادة الجميع أنّ ذمّته اشتغلت بالصلاة إلى القبلة و لو عند التحير و لأجلها وجب عليه الإتيان بالأربع، و حيث أنّه لم يأت إلا بثلاث لعلمه بعدم الإتيان بواحدة أو بفسادها و نقص فيها و المفروض عدم تشخيصه لغير المأتيّ بها أو الناقصة من الأربع حتّى يأتي بها بخصوصها فالواجب عليه هو الإتيان بالأربع تحصيلاً للفراغ عن الصلاة إلى القبلة بعد الاشتغال بها.

و وجه عدم وجوب شيء عليه ما أشرنا إليه من إجراء قاعدة الشكّ بعد الفراغ أو

١- العروة الوثقى ٣: ٣٠٢، المسألة ٧؛ توضيح المسائل، البروجردى: المسألة ٣٢٢.

بعد الوقت بالنسبة إلى الصلاة الواقعية، إذ الأربعة ليست بأجمعها واجبات، بل الواجب إحداها و المصلي و إن علم بترك جزء أو ترك واحدة من الأربعة إلا أنه بالنسبة إلى ما هو واجب واقعاً من هذه الأربعة شك في الإتيان بجزء منها أو في أصل الإتيان بها بعد الوقت فيجري القاعدتان بالنسبة إليها.

و ما يمكن أن يورد به على جريان القاعدة في المقام أمران:

الأول: أنَّ المستفاد من أدلتها كونها مجعولة لدفع العسر و الحرج و الوسواس فإنَّ كلَّ أحد إذا مضى مدّة من زمان عمله يصير شاكاً في أنه أتى به صحيحاً أم لا؟ فلو وجبت إعادة الأعمال بمجرد الشكّ فيها بعد الفراغ لزم اشتغال الإنسان دائماً بقضاء الأعمال السابقة فيلزم العسر الشديد و الحرج الأكيد، و هذا ممّا يتأبى عنه الشريعة السمحة السهلة، بل دأب العقلاء أيضاً و سيرتهم، فإنَّ بنائهم على حمل الأعمال السابقة على الصحّة. هذا هو ملاك القاعدة و موردها على هذا الشكّ بعد الفراغ من العمل و عليه فليس المقام مورداً لها فإنَّ وظيفته بحسب حاله الفعلي من التحير في القبلة الإتيان بأربع صلوات تامّات فإن أتى بها و فرغ منها، ثم شكّ في صحّة بعضها لجرى فيه قاعدة الفراغ، كما أنه لو شكّ في الإتيان بواحدة منها بعد الوقت بنى على الإتيان بها، أمّا إذا علم بعدم الإتيان بواحدة منها أو عدم صحّتها فلا مجال لإجراء القاعدتين في حقّه، إذ لم يفرغ بعد ممّا هو وظيفته فعلاً.

هذا مضافاً إلى أنَّ المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في بعض روايات القاعدة هو: «حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»<sup>١</sup> هو اشتراط احتمال الالتفات حين العمل و هذا منتفٍ فيما نحن فيه و لو بالنسبة إلى الواجب الواقعي.

١- وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

الثاني: أنّ القاعدة لا تجري في أطراف العلم الإجمالي، لا لقصور في دليلها و اختصاصها بالشكّ البدوي، بل لتنجّز التكليف بالعلم عقلاً و إزماء الاحتياط.  
 اللهمّ إلا أن يقال: بأنّه لو سلّم عدم جريانها في أطراف العلم فإنّها هو فيما إذا كان المقصود إجرائها في جميع الأطراف، و أمّا إذا كان المقصود إجرائها في نفس الواجب الواقعي دون البقيّة لكونها كالحجر بجنب الإنسان و لا يضرّ فسادها أصلاً فلا وجه لعدم الجريان.

و إن شئت قلت: إنّ مورد القاعدة في المقام هو نفس الواجب الواقعي و الشكّ بالنسبة إليه بدوي و العلم إنّما يحصل بضمّه إلى ما ليس بواجب أصلاً و لا مجال فيه للقاعدة.

و كيف كان: فإن قلنا بجريان القاعدة بالنسبة إلى الواجب الواقعي فهو و إلا فمقتضى القاعدة إعادة جميع المحتملات فيما إذا علم بعدم الإتيان بواحدة منها مع عدم تشخيصها أو علم بإخلال ركن من بعضها و لو علم بعدم الإتيان بجزء غير ركن و كان ممّا يقضي كالسجود الواحد و التشهد فإن قلنا بأنّ الأجزاء المنسيّة المأتيّ بها بعد العمل بمنزلة الجزء من الصلاة و محسوبة منها و حصل بين الصلوات و بينها فصل مخلّ فلا دليل على وجوب قضائها حينئذٍ أصلاً، لعدم إمكان انضمامها إلى الصلاة حينئذٍ، و إن لم يحصل فصل طويل كان عليه بمقتضى الاحتياط الإتيان بها عقيب الصلاة الأخيرة بنفس جهتها، ثمّ الإتيان بنفس الصلوات الأخر<sup>١</sup> لوقوع الفصل بينها و بين الصلوات الأخر بالصلاة الأخيرة.

١- لو كان الفصل موجّباً لعدم الدليل على وجوب الأجزاء المنسيّة كان اللازم الإتيان بها عقيب الأخيرة بلا احتياج إلى إعادة بقيّة المحتملات، و هذا هو الأظهر، بناءً على كون الأجزاء المنسيّة المأتيّ بها بعد الصلاة من أجزائها و محسوبة منها. [المقرّر]

و ممّا ذكرنا: ظهر الحال فيما إذا علم بوقوع النقص بركعة فيأتي بها عقيب الأخيرة بجهتها إن لم يحصل فصل بينهما، ثم يأتي ببقية الصلوات. وإن لم نقل بكونها بمنزلة الجزء، بل قلنا بكونها أموراً متباينة يتلافى بها المنسي فيأتي بها إلى أربع جهات وإن حصل الفصل الطويل لعدم اعتبار الموالاة حينئذٍ بينها وبين الصلاة. و من ذلك يظهر حكم سجدة السهو، فافهم و تدبّر. و هاهنا أمور ينبغي أن يبحث عنها في ضمن مسائل:

### الأولى: في حكم علامات القبلة

هل يجوز الاتكال على العلام المنصوصة مع التمكن من العلم بالقبلة أو الظن الأقوى من الظن الحاصل منها؟  
التحقيق: أنّ جواز الاعتماد عليها في صورتين مبني على ثبوت العلام بنص الشارع بحيث يعلم التعبد بها من قبله و لم يثبت ذلك، إذ المنصوص منها ليس إلا الجدي، حيث ورد فيه روايتان<sup>١</sup> و لكن اختلاف المفاد فيهما بحد لا يتمكن الفقيه معه أن يتعبد بهما، و لو فرض تأويلهما بنحو ينطبقان على جهة واحدة فالالتزام بكونهما بصدد بيان حكم تعبدي مشكل، بل الظاهر منهما كون الشارع بصدد إرشاد المكلف إلى بعض الأمارات التي يتحصّل منها العلم أو الظن بالقبلة لا أنّه تعبد بها و لو فرض تخلفها عن القبلة واقعاً أو تميّزت القبلة بطريق أقوى، إذ مرجع ذلك إلى عدم وجوب الصلاة إلى القبلة حينئذٍ و لا يلتزم بذلك أحد.  
و على ذلك فلو علم أو ظنّ بكون القبلة في جهة غير ما يعلم بالجدي لوجب

١- وسائل الشريعة ٤: ٣٠٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٥، الحديث ١ و ٢.

العمل على طبق الاجتهاد، كما أنه لو خالف اجتهاد قبلة البلد فالأمر كذلك، فإنَّ السيرة وإن جرت على الاعتماد بقبلة البلد المستكشفة من القبور و المحاريب و نحوهما إلاَّ أنَّها ليست من جهة ورود التعبد بذلك من الشارع، بل لحصول الظنَّ منها غالباً، حيث إنَّ أهل البلاد لكونهم مسلمين لا يلتزمون لا محالة بجهة إلاَّ بعد الاجتهاد بالرجوع إلى الأمارات أو إلى أهل الهيئة الموثوق بهم و نحوهما، و هذا معلوم من حالهم عادة فيوجب الظنَّ بل العلم العادي بالقبلة، بل بالنسبة إلى الجهة لعلَّه يوجب الجزم و اليقين، و حينئذٍ فلو حصل العلم أو الظنَّ الأقوى بكونها في غير هذه الجهة فلا وجه للرجوع إلى قبلة البلد بعد كون قبلته أيضاً مستندة إلى الاجتهاد فلا وجه لما في «العروة»<sup>١</sup> حيث حكم في صورة اختلاف اجتهاده لقبلة البلد بتكرار الصلاة، و إفتاء بعض محشَّيها بتقديم قبلة البلد، و ذلك لما عرفت من عدم وجود تعبد في الجدي و قبلة البلد و نحوهما من الأمارات فالاعتبار بالظنَّ الأقوى.

### الثانية: إذا صَلَّى إلى جهة ثمَّ ظنَّ في جهة أخرى

لو صَلَّى الظهر مثلاً إلى جهة بظنَّ أنَّها قبلة، ثمَّ ظنَّ أنَّها في جهة أخرى، فهل يجب عليه إعادة الظهر مطلقاً للقول بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية و لفقد الترتيب بالنسبة إلى العصر بحسب ظنَّه الثاني، أو لا يجب عليه إعادته مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا وقع بين المشرق و المغرب وبين غيره كما اختاره في «العروة»؟<sup>٢</sup> في المسألة وجوه.

١- العروة الوثقى ٢: ٣٠٢، المسألة ٥.

٢- العروة الوثقى ٢: ٣٠٤، المسألة ٨.



و ينبغي تفريع المسألة على أنّ المظنّة الثانية، كما أنّها معتبرة بالنسبة إلى العصر و ما بعده بمعنى لزوم الإتيان به على طبقه، هل تكون معتبرة بالنسبة إلى الظهر أيضاً من جهة اقتضاء الترتيب في العصر إيقاع الظهر أيضاً إلى جهة توقع هو إليها أم لا؟ و بعبارة أخرى: الظنّ الأخير معتبر في العصر و في شرطه أي الظهر بما هو شرط لا بما هو واجب مستقلّ أم لا يعتبر إلّا في خصوص العصر؟ كيف! و لو أغمضنا عن حيثية الترتيب و اشتراط العصر بالظهر صارت المسألة من جزئيات المسألة الرابعة التي سنبحث عنها و لا وجه للبحث عنها على حدة. و كيف كان: فالظاهر أنّ الحقّ فيها مع صاحب «العروة».

### الثالثة: إذا صلّى إلى جهة غفلة ثمّ ظهر كونها قبلة

من صلّى إلى جهة غفلة، ثمّ ظهر كونها قبلة، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ و جهان مبنيان على كون إحراز القبلة واجباً مقدّماً أو نفسياً، و لا ريب أنّ الحقّ هو الأوّل. و حينئذٍ فإذا حصل المطلوب؛ أعني وقوع الصلاة إلى القبلة أجزء، سواء كان عن علم بالقبلة أو عن غفلة بها.

نعم، لو ترك إحرازها مع الالتفات و صلّى إلى جهة، ثمّ ظهر كونها قبلة أمكن القول بعدم الصحّة لكونه مضرّاً بقصد الامتثال.

### الرابعة: إذا صلّى ثمّ بدا له الانحراف

إذا صلّى ثمّ بدا له الانحراف عن القبلة فللمسألة صور كثيرة، إذ منشأ الإخلال بالقبلة إمّا الخطأ في الاجتهاد أو الغفلة عن الحكم أو عن الموضوع من أوّل الأمر أو بالنسيان، و أمّا حكم الإخلال مع العلم و العمد فواضح، ثمّ الانحراف إمّا إلى ما بين

اليمين و اليسار أو إلى نفسها أو إلى دبر القبلة، و على كلِّ حال، فتارة: يبدو الانحراف في الوقت. و أخرى: في خارجه، فهل يجب الإعادة في جميع الصور أو لا تجب كذلك، أو يفصل بين الخاطئ فلا يعيد و بين غيره، أو يفصل بين ما إذا كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار فلا يعيد مطلقاً و بين غيره فيعيد في الوقت دون خارجه، و إن كان مستدبراً أو يحكم في خصوص المستدبر بوجوب الإعادة و لو في خارجه؟ وجوه.

فلا بدّ من ملاحظة أخبار المسألة حتّى يتّضح حكم جميع الصور و هي ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: نوادر الأخبار - و الخبر النادر ما يكون متفرّداً في حكم بحيث لا يشاركه فيه غيره من الأخبار بما له من الخصوصية - و هي في المقام أربعة و مضامينها و إن كانت متفاوتة إلا أن يجمعها اشتراكها في الندره.

١ - ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب<sup>١</sup> عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن القاسم بن الوليد، قال: سألته عن رجل تبين له و هو في الصلاة أنّه على غير القبلة؟ قال: «يستقبلها إذا أثبت ذلك و إن كان فرغ منها فلا يعيدها»<sup>٢</sup> و مورد السؤال يشمل جميع الصور السابقة، حيث لم يقع الاستفصال في الجواب فشمّل إطلاق الرواية جميعها، فيستفاد منها أنّه إذا علم بالانحراف في الأثناء صحّ ما مضى مطلقاً و استقبال لما يأتي و إذا علم به بعدها صحّت مطلقاً.

١- من كبار علماء قم، أشعري من الطبقة الثامنة. [المقرّر]

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٤٨ / ١٥٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢ - ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الطاطري، عن محمد بن زياد، عن حماد، عن معمر بن يحيى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى على غير القبلة، ثم تبينت القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: «يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها»<sup>١</sup>. و معمر هو معمر بن يحيى بن ثابت بن موسى يروي عن الباقر و الصادق عليهما السلام و قد ضبطوه بالتشديد و التخفيف،<sup>٢</sup> و تعرّض له العامّة في رجالهم حيث روى عنه البخاري حديثاً عن فاطمة الصغرى بنت أمير المؤمنين عليه السلام و لا بعد في روايته عنها بلا واسطة، إذ بقيت إلى سنة ١٠٥ أي ثلاث سنين مضت من إمامة الصادق عليه السلام.<sup>٣</sup>

ثم إنّ مفروض السؤال صورة دخول وقت صلاة أخرى. و أمّا التي صلاها فهل كانت وقتها باقية أم لا؟ لا يستفاد من الرواية تفصيل ذلك فيحتمل الأوّل بأن تفرض التي صلاها الظهر أو المغرب بناءً على الاختصاص في مقدار من الوقت و الاشتراك فيما بقي، و يحتمل الثاني أيضاً، كما لعلة الأظهر و لو بأن يكون السائل معتقداً بتباين وقت الظهر و العصر و كذا المغرب و العشاء، كما عليه العامّة. و كيف كان: فمحطّ نظر السائل ليس هو حكم الصلاة الأولى من وجوب الإعادة و عدمه، بل الظاهر أنّ وجوبها كان مفروغاً عنه عنده، و إنّما سئل عن حيثية التقديم و التأخير فأجاب عليه السلام بتقديم السابقة على الحاضرة، فالرواية من أدلّة وجوب تقديم الفائتة

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٦ / ١٤٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٨٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٥.

٢- جامع الرواة ٢: ٢٥٤-٢٥٥. و لا يخفى: أنّ في التهذيب طبع دار الكتب الإسلامية و كذا الوسائل طبع

آل البيت: «عمرو بن يحيى» بدل «معمر بن يحيى» و لكن في الاستبصار ١: ٢٩٧ / ١٠٩٩ وفي أكثر

كتب نقلت هذا الخبر هو: «معمر بن يحيى» و لذا تعرّض لهذا الخبر صاحب جامع الرواة ١: ٦٢٩ و قال:

«ويأتي في ترجمة معمر بن يحيى أنّ عمرو بن يحيى فيه اشتباه».

٣- الجرح و التعديل ٨: ٢٥٨ / ١١٦٧؛ تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٢٨: ٣٢٣ / ٦١٠٩.

على الحاضرة إذا استفيد من ظاهر الرواية خروج وقت الأولى، و حيث إن محطّ السؤال هذه الحيثية فلا إطلاق للرواية من جهة مقدار الانحراف و من جهة كون منشأ الإخلال بالقبلة هو الخطأ أو النسيان أو غيرهما لعدم كونها سؤالاً و جواباً في مقام بيان وجوب إعادة الأولى حتى يتمسك بإطلاقها.

نعم، يمكن أن يقال: بأن قوله «تبيّن» مشعر بكون منشأ الإخلال العلم أو الظنّ بالخلاف لا مثل السهو و النسيان و إلا لقال: «تذكر»، كما أنّ الظاهر ثبوت الإطلاق من جهة وقوع التبيّن في الوقت و خارجه و إن كان الظاهر من السؤال خصوص الثاني و لا ينافي الإطلاق قوله «يعيدها» فإنّ الإعادة في لسان الأخبار أعمّ من الإتيان بها في الوقت و خارجه.

و بالجملة: فهذه الرواية تدلّ بنحو الإجمال على وجوب الإعادة على من انحرف عن القبلة.

٣ - ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في الأعمى يوم القوم و هو على غير القبلة، قال: «يعيد و لا يعيدون فإنهم قد تحرّوا». <sup>١</sup> و هي صحيحة دالة على الفرق بين المتحرّي و غيره من غير تفصيل من سائر الجهات، و يشمل التحريّ لما يوجب العلم و الظنّ و مفادها مخالف لجميع الروايات.

مضافاً إلى أنّه يرد عليها أنّ نفس صفة العمى لا يقتضي عدم التحريّ، بل ظاهر حال الأعمى أيضاً أنّه يعمل بوظيفته. غاية الأمر: أنّ وظيفته التحقيق من المبصرين فالتعليل الوارد فيها لا يخلو عن غموض.

١- الكافي ٣: ٣٧٨ / ٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٧.

اللهم إلا أن يلتزم بأن الأعمى في الرواية كان إشارة إلى شخص معين و كان عائلاً مطلعاً على كونه مسامحاً غير متحرِّ.

٤ - ما رواه الشيخ في «النهاية» مرسلًا، قال: قد رويت رواية: أنه إذا كان صلّى إلى استدبار القبلة، ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة و هذا هو الأحوط و عليه العمل.<sup>١</sup> و هذا يدلّ على وجوب الإعادة على المستدبر إذا تبين له في خارج الوقت ففي الوقت بطريق أولى، و لم يوجد الحديث في الجوامع الأربعة و لا في غيرها من الجوامع.

و ربّما احتمل بعضهم كون مراد الشيخ منه رواية معمر بن يحيى الماضية.<sup>٢</sup> و لا يخفى بعد ذلك فإنّ صرف اشتراكهما في التقييد بخارج الوقت لا يقتضي اتّحادهما مع تقييد المرسل بالاستدبار و إطلاق رواية معمر من هذه الجهة، كما لا وجه لإرجاعها إلى خبر عمّار الآتي<sup>٣</sup> لتقيدها بوقوع كشف الخلاف خارج الوقت و إطلاق رواية عمّار من هذه الجهة، و حملها على خصوص ذلك حمل على فرد نادر، إذ المفروض فيها وقوع التبيين في أثناء الصلاة.

و الحاصل: أنّ المرسله مشتملة على قيدين: الاستدبار و كشف الخلاف خارج الوقت، و رواية معمر مطلقة من الجهة الأولى و رواية عمّار مطلقة من الجهة الثانية لو لم نقل بانصرافها إلى صورة كشف الخلاف في الوقت. هذا مضافاً إلى مخالفة مضمونها لهما من الجهات الأخر أيضاً. فالإنصاف كونها رواية مستقلة، و لا يبعد ذلك عدم ذكرها في الجوامع، إذ لم يكن بناؤهم فيها على الاستقصاء. كيف و كلّ

١- النهاية: ٦٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ١٠.

٢- تقدّمت في الصفحة ٢٢٧.

٣- سيأتي في الصفحة ٢٣٠.

منها مشتمل على روايات كثيرة لا توجد في غيره و التتبع التامّ يوجب الإذعان بما ذكرنا، و لعلّ وجه تركهم لذكر رواية فيها عدم تذكّرهم حين التأليف لسندها و إن كانت معتبرة عندهم.

الطائفة الثانية: ما يستفاد من ظاهرها التفصيل بين أن يكون الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب فلا يعيد، و بين أن يكون إلى نفسها أو إلى دبر القبلة، فيعيد، من غير تفصيل بين التبيين في الوقت أو خارجه، و لا بدّ أن يتأمل في هذه الطائفة من الأخبار من جهات فيلاحظ أنّها تعمّ المتحرّي الخاطي و العافل و الناسي و الجاهل بالجهل المركّب أو تختصّ ببعضهم، و أنّها هل تدلّ بمفهومها على وجوب الإعادة على من انحرف إلى اليمين و اليسار أو إلى دبر القبلة أو لا تدلّ؟ و أنّها هل يستفاد منها كون ما بين المشرق و المغرب قبلة في جميع الحالات حتّى يجوز العمل على طبقتها في حال الالتفات أيضاً أو في بعض الحالات كصور العذر أو خصوص الخطأ، أو لا تدلّ على سعة القبلة أصلاً و إنّما تدلّ على مجرد المعذورية للخاطي و نحوه فتكون القبلة للجميع هي النقطة المعيّنة. غاية الأمر: سقوط شرطيتها بالنسبة إلى المعذور. و هذه الطائفة أيضاً أربع روايات:

١ - ما رواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة، ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟ فقال له: «قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة». <sup>١</sup> و حيث لم يذكر في السؤال و الجواب قيد التحري فتشمل الرواية بإطلاقها صورة التحري و غيرها من النسيان و الغفلة.

١- الفقيه ١: ١٧٩ / ٨٤٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ١.

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ الظاهر من قوله: «فيرى أنه قد انحرف» حدوث الانحراف في أثناء الصلاة. و السبب فيه هو الغفلة غالباً و كذلك تشمل بإطلاقها صورة وقوع التبيّن في الوقت أو في خارجه. اللهم إلا أن يقال: بأنَّ الظاهر منها تبيّن الانحراف بعد الفراغ بلا فصل، و حيث إنَّ الغالب في تلك الأعصار إقامة الصلوات في أوائل أوقاتها فيستفاد منها وقوع التبيّن في الوقت فتختصّ الرواية بهذه الصورة. و القول بدلالة «ثم» على وقوع التبيّن بعد الوقت غير صحيح جدّاً، كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ محطَّ النظر في الرواية سؤالاً و جواباً بحسب المنطوق بيان حكم ما إذا كان الانحراف يسيراً بحيث لم يصل إلى حدّ المشرق و المغرب الاعتداليين أو مطلقهما. و هل لها مفهوم حتى يستفاد منه وجوب الإعادة على من انحرف أزيد من ذلك؟ يمكن أن يوجّه ذلك بأنَّ الظاهر من قوله: «و ما بين المشرق و المغرب قبلة» كونه علّة منحصرة لمضيّ الصلاة فلا تمضي إذا كان الانحراف أزيد لعدم تحقّق علّة المضيّ، و لكنّه يرد على ذلك أنّ ظهور الجملة في التعليل مسلّم و لكنّه يمنع ظهورها في الانحصار.

و هاهنا كلام: و هو أنّ قوله: «ما بين المشرق و المغرب قبلة»، هل يستفاد منه كونه قبلة واقعية مطلقاً أو لخصوص المعذورين أو لخصوص المتحرّري الخاطئي أو أنّه بحكم القبلة لمثل هذا الشخص من حيث عدم وجوب الإعادة فهو قبلة حكماً لا موضوعاً، فعلى الأوّل يكون قوله عليه السلام ردعاً للسائل عمّا اعتقده فإنّه قد اعتقد أنّ الانحراف إلى يمين الكعبة أو شمالها انحراف عن القبلة، بتوهم انحصارها فيها فردعه عليه السلام بأنَّ القبلة أوسع من ذلك واقعاً، و على باقي الصور يكون قوله عليه السلام تقريراً له فيما اعتقد في الجملة إلاّ أنّه تبيّن بأنَّ ذلك في خصوص الملتفت و أمّا المعذور فقبلته أوسع من ذلك حقيقة أو حكماً.

٢ - ما رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة»، قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّ» قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: «يعيد»<sup>١</sup> وهذه الرواية أيضاً مطلقة من حيث التحري و عدمه و من حيث وقوع التبين في الوقت و خارجه، فيستفاد من صدرها عدم وجوب الإعادة إذا وقعت بين المشرق و المغرب مطلقاً و من ذيلها وجوبها إذا انحرف أزيد من ذلك مطلقاً فلا احتياج في ذلك إلى مفهوم الصدر.

نعم، تفترق الرواية عن سابقتها بأنّ قوله في هذه الرواية: «ما بين المشرق و المغرب قبلة» كأنّه صريح في بيان القبلة الواقعية مطلقاً و لو للملتفت، إذ ليس في قوله: «لا صلاة إلا إلى القبلة» و لا في السؤال و الجواب اسم من الخاطى و غيره.

٣ - ما رواه محمد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس و عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟ قال: «إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم و إن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة، ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة، ثمّ يفتتح الصلاة»<sup>٢</sup> و مورد الرواية صورة وقوع التبين في الأثناء، لكن يعلم منها حكم وقوعه بعد الفراغ أيضاً، إذ الجزء مشترك مع الكلّ في اشتراطه بالقبلة فتصحّ إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب و لا تصحّ إذا كان إلى الاستدبار.

١- الفقيه ١: ١٨٠ / ٨٥٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٢٨٥ / ٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.



ثم إنه لما فرض فيها وقوع التبيين في الأثناء فالمنصرف منها وقوعه في الوقت، إذ حملها على صورة خروج الوقت في أثناء الصلاة حمل على فردٍ نادر. و على هذا فلا تنافي الرواية لما يدلّ على عدم وجوب الإعادة إذا وقع التبيين خارج الوقت. و بالجملة: فالظاهر عدم إطلاق لها بالنسبة إلى الوقت و خارجه.

نعم، هي مطلقة بالنسبة إلى حيثية التحري و غيره فتشمل الخاطئ و غيره. ثم إنَّ الاستفادة من الرواية من حيث سعة القبلة و ضيقها عكس ما يستفاد من رواية زرارة<sup>١</sup> إذ الإمام عليه السلام و إن حكم بمضيّ الصلاة إذا كانت بين المشرق و المغرب و لكنّه حكم بوجوب تحويل الوجه إلى القبلة بعد التبيين فيعلم منها ضيق القبلة و كونها أخصّ ممّا بين المشرق و المغرب فجوابه عليه السلام في هذه الرواية تقرير لعقيدة السائل حيث اعتقد ضيقها، فتدبرّ.

٤ - ما رواه عبدالله بن جعفر في «قرب الإسناد» عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى<sup>٢</sup> أنّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا

١- تقدّمت في الصفحة ٢٣٢.

٢- أقول: الظاهر من قوله: «و هو يرى أنّه على القبلة» أنّه كان ملتفتاً إلى القبلة حكماً و موضوعاً إلاّ أنّه أخطأ فيها، فتخصّص الرواية بصورة التحري و الجهل المركّب. و قوله: «ثمّ عرف بعد ذلك» يعمّ الوقت و خارجه. و قوله: «إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» ظاهر في المفهوم فتدلّ على التفصيل من هذه الجهة. و اعلم: أنّ أحد أصدقائي الذي حضر في محاضرات الأستاذ ذكر هنا ثلاث روايات آخر، ثمّ ذكرها للأستاذ مدّ ظله فتعرّض لها فالأولى نقلها:

الأولى: ما رواه السيّد فضل الله الراوندي في «النوادر» عن عبدالواحد بن إسماعيل، عن محمد بن الحسن التميمي، عن سهل بن أحمد الديباجي، عن محمد بن محمد بن الأشعث، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جدّه موسى بن جعفر، عن آباءه عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: «من صلّى إلى غير القبلة، فكان إلى المشرق أو المغرب فلا يعيد الصلاة»، مستدرک الوسائل ﴿٥﴾

كان فيما بين المشرق و المغرب». <sup>١</sup> و هذه أيضاً مثل رواية عمّار في الدلالة على

✍️ ٣: ١٨٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٧، الحديث ١.

الثانية: «الجعفریات» أخبرنا محمد، حدّثني موسى، حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «من صلّى لغير القبلة إذا كان بين المشرق و المغرب فلا يعيد» مستدرک الوسائل ٣: ١٨٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٧، الحديث ٢.

و الظاهر اتّحاد الخبرين و وقوع غلط في الأوّل، حيث بدل لفظ «بين» به «إلى» كما أنّ الظاهر اتّحادهما مع الرابعة التي ذكرها الأستاذ، أعني رواية الحسين بن علوان.

أقول: قال الأستاذ مدّ ظلّه: لا شكّ في رجوع الأوليين إلى واحدة و وقوع الغلط في خبر «النوادر» من قلم النسخ فإنّ صاحب «النوادر» روى الرواية بثلاث وسائط عن راوي «الجعفریات» فهي نفس رواية «الجعفریات». و كلّ ما في «الجعفریات» فيرويهما محمد بن محمد بن الأشعث، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد عليه السلام و لا انتهاء أخبارها إلى جعفر بن محمد عليه السلام تسمّى بـ «الجعفریات» كما تسمّى بـ «الأشعثيات» لرواية ابن أشعث لها. و صاحب «النوادر» السيّد فضل الله الراوندي معاصر للقطب الراوندي و هما من راوند كاشان من الطبقة الرابعة عشر يرويان عن الشيخ بواسطة ابنه الشيخ أبي علي.

الثالثة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي هاشم الجعفري، قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب، فقال: أما علمت إنّ جدّي عليه السلام صلّى على عمّه، قلت: أعلم ذلك و لكنّي لا أفهمه مبيّناً، فقال: «أبينه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن و إن كان ففاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر فإنّ بين المشرق و المغرب قبلة و إن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن و إن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر. و كيف كان: منحرفاً فلا تزايلنّ مناكبه و ليكن وجهك إلى ما بين المشرق و المغرب و لا تستقبله و لا تستدبره البتّة»، قال أبو هاشم: و قد فهمت إن شاء الله فهمته و الله. الكافي ٣: ٢١٥ / ٢؛ وسائل الشيعة ٣: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجنّازة، الباب ٣٥، الحديث ١.

قال الأستاذ: يستفاد من الرواية وجوب مراعاة جهتين في الصلاة على المصلوب استقبال القبلة و كون المنكب بين اليدين كما في سائر الأموات. غاية الأمر: أنّه قد يقوم المصلّي خلف المنكب و قد يقوم أمامه، كما إذا كان فقاء المصلوب إلى القبلة. [المقرّر]

١- قرب الإسناد: ١١٣ / ٣٩٤ - ٣٩٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٥.

ضيق القبلة، كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: ما يستفاد منها التفصيل بين انكشاف الخلاف في الوقت و خارجه و وجوب الإعادة في الأول خاصة من غير تفصيل بين أقسام الانحراف. و هي ثماني روايات يرجع ثلاثة منها إلى واحدة.

١ - ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت و أنت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد»<sup>١</sup>.

٢ - ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الطاطري، عن محمد بن زياد، عن أبان بن عثمان، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك على غير القبلة و أنت في وقت فأعد و إن فاتك فلا تعد»<sup>٢</sup>.

٣ - ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله أنه سأل الصادق عليه السلام عن رجل أعمى صلّى على غير القبلة، فقال: «إن كان في وقت فليعد و إن كان قد مضى الوقت فلا يعد»، قال: و سأئته عن رجل صلّى و هي مغيمة<sup>٣</sup> ثم تجلّت فعلم أنه صلّى على غير القبلة، فقال: «إن كان في وقت فليعد و إن كان الوقت

١- تهذيب الأحكام ٢: ١٤٢ / ٥٥٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٦-٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٤٧ / ١٥٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٥.

٣- في الفقيه ١: ١٧٩ / ٨٨٤، «متقيمة».

قد مضى فلا يعيد).<sup>١</sup> و قد رواها الصدوق من كتاب عبدالرحمن بناءً على ما ذكره في أوّل «الفقيه»<sup>٢</sup> في التزامه بنقل الأحاديث التي لم يذكر سندها من كتاب الراوي الذي ذكره.

و لا يخفى لك: أنّ الروايات الثلاثة ترجع إلى واحدة، فإنّ عبدالرحمن سأل حكماً عن أبي عبدالله عليه السلام فأجابه. غاية الأمر: اختلافها باختلاف الرواة عن عبدالرحمن ففي طريق الصدوق ذكر السؤال و الجواب و في الآخرين سقط السؤال. و الالتزام بكونها ثلاث روايات سمعها عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام في ثلاث مجالس، التزام بأمر بعيد. و على هذا فحيث اشتمل ما رواه الصدوق على السؤال و ذكر فيه منشأ الإخلال بالقبلة من العمى و الغيم لا تشمل الروايات الثلاث لصورة كون الإخلال عن غفلة، إذ الظاهر كون صفة العمى و الغيم سبباً له، و لا وجه للتمسك بإطلاق الأوليين للغافل. نعم يقع الكلام في أنّها تختصّ بالمتحرّري الخاطئي أو تعمّ الجاهل بالجهل المركّب أو تختصّ بالثاني خاصة، إذ مقتضى القاعدة في الأوّل الإجزاء مطلقاً، بناءً على ما اخترناه من إجزاء الأوامر الظاهرية<sup>٣</sup> فالحكم بالإعادة في الوقت لا يلائم ذلك أو تختصّ بالمتحرّري بسبب العمى أو الغيم فصلّي إلى طرف بزعم أنّه وظيفته في هذه الحالة أو مع التردّد في وظيفته أيضاً، وجوه. أقواها، الحمل على من عمل بوظيفته و شرع في الصلاة مع التحرّي أو مع القطع بالقبلة بدونه فإنّ هذا هو ظاهر حال المسلم في عباداته، بل في مطلق أعماله. و بالجملة: فيجب أن يعامل مع الروايات الثلاثة معاملة رواية واحدة.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٨.

٢- الفقيه ١: ٣-٥.

٣- نهاية الأصول: ١٢٧-١٣٢.

٤ - ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن يعقوب بن يقطين، و بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن يعقوب بن يقطين، قال: سألت عبداً صالحاً عن رجل صَلَّى في يوم سحاب على غير القبلة، ثم طلعت الشمس و هو في وقت، أيعيد الصلاة إذا كان قد صَلَّى على غير القبلة؟ وإن كان قد تحرّى القبلة بجهده أتجزيه صلاته؟ فقال: «يعيد ما كان في وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»<sup>١</sup>. قد كرّر الراوي السؤال و صرّح في الثاني بالتحري، فهل المسؤول عنه فيهما أمران مستقلان حتى يعمّ الأول غير المتحرّي أيضاً و يضمّ إليه ترك استفصال الإمام عليه السلام فيستفاد من الجواب حكم عامّ أو يقال: بأنّ الأول يختصّ بغير المتحرّي بقرينة المقابلة أو المسؤول عنه فيهما أمر واحد و التكرار للتوضيح فتختصّ الرواية بالمتحرّي و يكون ذكر السحاب في الأول من جهة أنّه مظنة الاشتباه للمتحرّي أو يكون المسؤول عنه هو العامّ و ذكر التحري لكونه فرداً خفياً فكأنّه قال: «من صَلَّى على غير القبلة هل يعيد الصلاة حتى عند التحري؟» و جوه. و المتيقّن هو صورة التحري و شمول الرواية لغيرها صرف احتمال لا ينهض حجة.

٥ - ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثمّ تصحى فيعلم أنّه صَلَّى لغير القبلة، كيف يصنع؟ قال: «إن كان في وقت فليعد صلاته و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده»<sup>٢</sup>.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٨ / ١٥٥ و ١٤١ / ٥٥٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٦، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٢٨٥ / ٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٦.

٦ - ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الحُصَيْن، قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الأرض و لا يعرف القبلة فيصلّي حتى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلّى لغير القبلة أيعتد بصلاته أم يعيدها؟ فكتب: «يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم إنّ الله يقول و قوله الحقّ: ﴿فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾»<sup>١</sup>. يستفاد من قوله: «ما لم يفته الوقت» عدم الإعادة إذا فاتته و قوله: «أو لم يعلم» تعليل لهذا المفهوم لا للمنطوق.

٧ - ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأعمى إذا صلّى لغير القبلة فإن كان في وقت فليعد و إن كان قد مضى الوقت فلا يعيد»<sup>٢</sup>.

٨ - ما رواه الشيخ عن أحمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا صلّيت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنّك صلّيت على غير القبلة فأعد صلاتك»<sup>٣</sup>.

هذه هي أخبار المسألة فينبغي البحث حينئذٍ عن حكم صور المسألة التي قد أشرنا إليها في أوّل المبحث.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٤٩ / ١٦٠؛ الاستبصار ١: ٢٩٧ / ١٠٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٤.

٢- الفقيه ١: ٢٤٠ / ١٠٥٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٩.

٣- قد حملها القوم على نوافل الليل، و الهمداني عليه السلام حملها على صلاة المغرب و العشاء، و عليه تكون الرواية من أدلة امتداد وقتها إلى الفجر للمضطرين، و يمكن حملها على فريضة الفجر فيكون المراد بالصبح طلوع الشمس، فتدبر. راجع: مصباح الفقيه ١٠: ١٧٠. [المقرّر]

٤- تهذيب الأحكام ٢: ٤٨ / ١٥٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٣.

## الخلل في القبلة

و هاهنا فروض من الخلل:

### الأول: ما إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب

و الظاهر فيه عدم وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ، سواء انكشف في الوقت أو في خارجه كما يدلّ عليه الطائفة الثانية من الأخبار<sup>١</sup> فإنّها بإطلاقها تشمل صورتين و لا إشكال في أنّ مقتضاها لو خليت و نفسها ذلك. إنّما الإشكال في وجه الجمع بينها و بين الطائفة الثالثة منها<sup>٢</sup> فإنّ الطائفة الثانية تدلّ بمنطوقها على عدم وجوب الإعادة إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب مطلقاً في الوقت و خارجه، و مقتضى مفهومها و منطوق بعضها وجوب الإعادة إذا كان الانحراف أزيد مطلقاً و الطائفة الثالثة تدلّ على وجوبها في الوقت لا في خارجه مطلقاً، من غير فرق بين صور الانحراف فتشمل ما بين المشرق و المغرب فيبينهما عموم من وجه، ففيما إذا كان الانحراف بين المشرق و المغرب انكشف الخلاف في الوقت تجتمعان و تقتضي الثانية عدم وجوب الإعادة و الثالثة وجوبها، فهل يجب رفع اليد عن إطلاق الثانية وحملها على خصوص ما إذا انكشف

---

١- تقدّمت في الصفحة ٢٣٠.

٢- تقدّمت في الصفحة ٢٣٥.

الخلاف خارج الوقت كما ربّما يظهر من عبائر القدماء، حيث لم يفصلوا بين صور الانحراف، بل جعلوا مدار التفصيل انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه مطلقاً أو رفع اليد عن إطلاق الثالثة و حملها على خصوص ما إذا كان الانحراف إلى نفس المشرق و المغرب أو إلى دبر القبلة؟ وجهان.

ربّما ينقدح في الذهن بدواً الجمع بينهما بما صنعه صاحب «الحدائق» من رفع اليد عن إطلاق الثانية مستظهاً بعبائر القدماء فإنه رَبَّنَا جمع بينهما بحمل الثانية على خصوص ما إذا تبين الانحراف بعد الوقت، قال ما حاصله: إنَّ صحيحة معاوية بن عمّار و غيرها ممّا تدلّ على التفصيل بين صور الانحراف و إن كانت بإطلاقها شاملة لما إذا تبين الانحراف في الوقت أيضاً إلاّ أنّها تحمل بقريئة الأخبار الكثيرة المعمول بها المفصلة بين الوقت و خارجه من غير تفصيل بين صور الانحراف على ما إذا تبين الانحراف بعد الوقت، هذا.<sup>١</sup>

و لكنّه يرد عليه: أنّ ذلك يستلزم طرح الطائفة الثانية بالكلية و الأخذ بالطائفة الثالثة بتمام مؤدّاهما، فإنّ الثالثة على هذا تدلّ على عدم الإعادة خارج الوقت مطلقاً في جميع صور الانحراف و وجوب الإعادة في الوقت كذلك فتمام الملاك للإعادة و عدمها هو انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه من غير دخالة لخصوصية كون الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب في ذلك، و صريح الثانية هو دخالة هذه الخصوصية في عدم الإعادة، حيث علّل عدمها بأنّ ما بينهما قبله فالأخذ بإطلاق الثالثة طرح للثانية بالمرّة، بخلاف العكس، إذ من الممكن دخالة كلّ من القيدين؛ أعني كون مقدار الانحراف يسيراً و مضيّ الوقت في عدم وجوب الإعادة فتؤخذ

١- الحدائق الناضرة ٦: ٤٣٣-٤٣٧.



بالثانية في الأوّل و بالثالثة في الثاني فيكون لعدم الإعادة ملاكان قد يجتمعان و قد يفترقان، كما لا يخفى.

و بالجملة: فإعمال الدليلين يقتضي رفع اليد عن إطلاق الثالثة، و حملها على صورة كون الانحراف إلى نفس المشرق و المغرب أو إلى دبر القبلة، فافهم.

هذا كلّ على فرض تسليم التعارض بين الطائفتين و إلا فمقتضى التحقيق حكومة الثانية بالنسبة إلى الثالثة أو ورودها عليها، فإنّ موضوع الثالثة هو الانحراف عن القبلة و مفاد الثانية كون ما بين المشرق و المغرب قبلة فإن استفدنا منها كونه قبلة واقعية مطلقاً أو لخصوص المعذورين كانت واردة على الطائفة الثالثة رافعة لموضوعها حقيقة<sup>١</sup> و إن استفدنا منها كونه بحكم القبلة في عدم الاحتياج إلى الإعادة كانت حاكمة على الثالثة رافعةً لموضوعها تعبداً فيكون مفادها تنزيل غير القبلة مقامها بالنسبة إلى هذا الشخص، كما أنّ مفاد الثالثة إسقاط شرطية القبلة بالنسبة إلى المنحرف كثيراً إذا تبين الانحراف بعد الوقت فإنّه كان على هذا في جميع الوقت غير متمكّن عن تشخيصه، فالشرط بحسب الحقيقة إحراز القبلة في الوقت فصلاة المتحرّري الخاطئي منطبق لعنوان المأمور به؛ أعني الصلاة، حيث عمل بوظيفته الظاهرية، و قد حقّقنا في الأصول<sup>٢</sup> اقتضاء الأوامر الظاهرية الواردة في الأجزاء و الشروط، الإجزاء، فمقتضى الأمر الظاهري في المقام و في باب الطهارة و نحوها الإجزاء فمن صلّى بطهارة استصحابية صارت صلاته منطبقة لعنوان الصلاة

١- بل هي تكشف على هذا عن خروج ما بين المغرب و المشرق عن موضوع الثالثة تخصّصاً، إذ ليس في الثانية على هذا تعبد حتّى يكون الخروج الحقيقي بعناية التعبد، بل هي إخبار محض عمّا هو قبلة يجعل

الشارع. [المقرّر]

٢- نهاية الأصول: ١٣٨ - ١٣٩.

فتجزي و هل تجوّز أن يكون علي عليه السلام حيث صلّى بالطهارة الاستصحابية و قال: «لا أدري بول أصابني أم ماء»<sup>١</sup> تاركاً للصلاة المأمور بها في الكتاب الكريم، كلابل هي مصداق لها بحسب حال هذا الشخص، فكذا فيما نحن فيه إذا عمل بوظيفته و صلّى، ثم انكشف الخلاف أجزاء صلواته و إن لم تقع إلى القبلة الواقعية، و لا تنافي قوله: «لا صلاة إلا إلى القبلة»<sup>٢</sup>. إذ هذه صلاة إلى القبلة بمقتضى الحكم الظاهري، و هذا المعنى بالنسبة إلى الصلاة الواقعة بين المشرق و المغرب أظهر لصراحة لسان الدليل في ذلك، فتدبر.

و بالجملة: فالظاهر عدم الإشكال في الصّحة إذا كان الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب مطلقاً من غير فرق بين الوقت و خارجه، بل من غير فرق بين الخاطئ و الناسي و غيرهما لعموم الأخبار الحاكمة بأن «ما بين المشرق و المغرب قبلة»<sup>٣</sup>.

فإن قلت: ممّا يوهن هذه الأخبار إعراض القدماء عنها حيث لا تجد في كلامهم اسماً من التفصيل بين صورة كون الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب و بين غيرهما، بل أفْتوا على طبق ما يقتضيه إطلاق الطائفة الثالثة.

قلت: لا نسلم إعراضهم عنها، و صرف عدم ثبوته كافٍ في حجّيتها، و لعلّ وجه عدم تعرّضهم لها وضح مفادها عندهم، إذ من الممكن أنّ القبلة الحقيقية كانت موسّعة عندهم بمقدار ربع الدائرة، كما يستفاد من الصلاة إلى أربع جهات، و ما بين

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٥. و فيه: «ما أبالي ببول...».

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٢.

٣- يأتي تخريجها في الصفحة الآتية.

المشرق و المغرب ينطبق على ربع الدور تقريباً، إذا قصد بهما مشرق الجدي و مغربه، كما مرّ بيانه فلا مجال لذكر الانحراف اليسير في مبحث الخلل، إذ ليس ذلك على هذا انحرافاً عن القبلة، و موضوع بحثهم في الخلل هو الانحراف عن القبلة، فلذا لم يتعرّضوا للانحراف اليسير و مع تمشي هذا الاحتمال لا يثبت إعراضهم عن الطائفة الثانية.

اللهمّ إلا أن يقال: بأن مقتضاها جواز الانحراف إلى هذا المقدار عمداً أيضاً و لا يلتزمون به قطعاً، و يدلّ على خلافه رواية عمّار<sup>١</sup> أيضاً حيث حكم بوجوب تحويل الوجه بعد العلم بالانحراف، و على هذا فمفاد الطائفة الثانية معرض عنها فيقوى قول صاحب «الحدائق»، فافهم و تدبّر جيّداً.

و اعلم: أنّ هذه العبارة؛ أعني «ما بين المشرق و المغرب قبلة»، وردت في ثلاث روايات من طرقنا و هي رواية معاوية بن عمّار<sup>٢</sup> و رواية زرارة<sup>٣</sup> و هما الأولى و الثانية من الطائفة الثانية التي ذكرناها و رواية في باب الصلاة على المصلوب<sup>٤</sup> و روايتين من طرق المخالفين.

أولاهما: ما رووه بسندين عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنّه قال: «بين المشرق و المغرب قبلة».<sup>٥</sup>

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة ٣: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجنّازة، الباب ٣٥، الحديث ١.

٥- سنن ابن ماجه ١: ٣٢٣ / ١٠١١؛ سنن الترمذي ١: ٢١٤ و ٢١٥ / ٣٤١ و ٣٤٢.

و ثانيتهما: ما رواه المالك في «الموطأ» عن نافع عن عمر عنه رضي الله عنه كذلك،<sup>١</sup> و قد عرفت في مطاوي كلماتنا أنّ الظاهر منهما الاعتداليان، و هذا يوجب سعة القبلة بمقدار نصف الدائرة، و حملهما على مشرق أوّل الجدي و مغربه و إن كان ممكناً و لكنّه بعيد عن متفاهم العرف فظاهر هذه الروايات معرض عنها و ليس فتوى الأئمة عليهم السلام على طبقها، كيف! و لو كان القبلة بهذا المقدار من السعة عندهم لصار ذلك في الوضوح في عداد الضروريات لشدة احتياج الناس في كثير من أمورهم إلى القبلة مع أنّك ترى عدم إفتاء الفقهاء على طبقها أصلاً.

و أمّا العامّة فأولوا الروايتين بكونهما بصدد بيان قبلة المدينة فجعلوا المراد بالمشرق مشرق أوّل الجدي و بالمغرب مغرب أوّل الصيف. و المراد بما بينهما وسطهما الحقيقي لا مطلق الوسط فتطبق على قبلة المدينة و لم يستفد أحد منهم من الروايتين سعة القبلة.

### الثاني: ما إذا تبين الانحراف إلى اليمين أو اليسار

من انحراف إلى نفس اليمين أو اليسار. و حيث إنّ مقتضى الطائفة الثالثة وجوب الإعادة عليه في الوقت لا في خارجه و لا يعارضها في هذه الجهة شيء من الروايات فلا نحتاج إلى إطالة الكلام في حكمه.

### الثالث: ما إذا تبين الانحراف إلى الاستدبار

قد عرفت أنّ مقتضى إطلاق الطائفة الثانية وجوب الإعادة على المستدبر مطلقاً، و مقتضى إطلاق الثالثة التفصيل بين الوقت و خارجه و مقتضى الجمع بينهما حمل

الثانية على الثالثة و لازمه وجوب الإعادة على المستدبر لو تبين الخلاف في الوقت دون خارجه، مثل المنحرف يميناً و شمالاً و اختار ذلك بعض القدماء كالمرتضى<sup>١</sup> و ابن الجنيد<sup>٢</sup> و ابن إدريس<sup>٣</sup> و مشهور المتأخرين.<sup>٤</sup>

هذا، و لكن لا تصريح للطائفة الثالثة و لا الثانية لحكم المستدبر، بل استفيد حكمه من إطلاقهما فيسهل رفع اليد عنهما بالنسبة إليه لو فرض وجود دليل يدلّ على مخالفته لغيره.

إذا عرفت هذا فنقول: يظهر بالتتبع التام أن كان بيد القدماء من أصحابنا رواية دالة على وجوب الإعادة على المستدبر مطلقاً في الوقت و خارجه، و قد أفتى بمضمونها الشيخ في «النهاية» و كثير من كتبه<sup>٥</sup> و المفيد في «المقنعة»<sup>٦</sup> و سلار في «المراسم»<sup>٧</sup> و الحلبي<sup>٨</sup> و ابن البرّاج<sup>٩</sup>؛ و يدلّ على وجود هذه الرواية أمور. الأول: نقل الشيخ لها في «نهايته» و قد مرّ في ضمن الطائفة الأولى.<sup>١٠</sup>

١- رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٩؛ مسائل الناصريات: ٢٠٢، المسألة ٨٠.

٢- راجع: مختلف الشيعة ٣: ٨٦، المسألة ٢٩.

٣- السرائر ١: ٢٠٥-٢٠٦.

٤- راجع: ذكرى الشيعة ٣: ١٨٠؛ الدروس الشرعية ١: ١٦٠؛ التنقيح الرائع ١: ١٧٧-١٧٨؛ رياض

المسائل ٣: ١٣٨-١٣٩؛ مدارك الأحكام ٣: ١٥١؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٨٠؛ الحدائق الناضرة ٦:

٤٣٩.

٥- النهاية: ٦٤؛ المبسوط ١: ٨٠؛ الخلاف ١: ٣٠٣، المسألة ٥١.

٦- المقنعة: ٩٧.

٧- المراسم: ٦١.

٨- الكافي في الفقه: ١٣٨-١٣٩.

٩- المهذب ١: ٨٧.

١٠- تقدّم في الصفحة ٢٢٩.

الثاني: نقل ابن إدريس لها في «السرائر» بقوله: «و روي» وإن لم يفت على طبقها.<sup>١</sup>

الثالث: نقل المرتضى رحمته الله لها في «الناصريات» و لم يفت على طبقها أيضاً و قد ألفها رحمته الله شرحاً لكتاب «الناصر الكبير» من أجداده و كان من أئمة الزيدية قال: لما كان من أجدادي فالمناسب أن أشرح كتابه.<sup>٢</sup> و دأبه رحمته الله أن يذكر فتوى الناصر الموافق لموازين الزيدية أولاً، ثم يذكر موافقة الإمامية و مخالفتها، قال الناصر في مسألة الثمانين: «من أخطأ القبلة و علم بها قبل مضي وقت الصلاة فعليه إعادة فإن علم بعد مضي وقتها فلا إعادة عليه» و قال السيّد: «هذا صحيح و عندنا أنه إذا تحرّى في القبلة فأخطأ، ثم تبين له الخطأ أنه يعيد مادام في الوقت و لا إعادة عليه بعد خروج الوقت. و قد روي أنه إن كان الخطأ يميناً أو شمالاً أعاد مادام الوقت باقياً فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه فإن استدبر القبلة أعاد على كل حال، و الأول هو المعول عليه»،<sup>٣</sup> انتهى.

الرابع: فتوى المفيد على طبقه و تلميذه الأكبر سلار و تلميذه الآخر الشيخ في عدّة من كتبه و كذا الحلبي و ابن البرّاج فمن ذلك يعرف شهرة هذه الرواية في أعصارهم فأفتوا به طبقة بعد طبقة و هؤلاء الأجلّاء أبواب فتاوى الأئمة عليهم السلام لمن بعدهم من العلماء، و قد جعل المحقّق رحمته الله الطريق إلى فتاويهم عليهم السلام فتاوى ابني بابويه و المفيد و الشيخ و السيّد فعبر عنهم بالخمسة و عن غير الأولين بالثلاثة و

١- السرائر ١: ٢٠٦.

٢- مسائل الناصرّيات: ٦٢. و فيه: «و أنا بتشبيد علوم هذا الفاضل البارع كرم الله وجهه أحقّ و أولى، لأنّه جدّي من جهة والدتي».

٣- مسائل الناصرّيات: ٢٠٢، المسألة ٨٠.

عن غيرهم بالاتباع.<sup>١</sup>

و اعلم: أن الشيخ رحمته الله من أصاغر تلامذة المفيد فأدرك درسه خمس سنين و شرع في شرح «مقننته» في زمان حياته و سمّاه بـ«التهذيب» و كتب كتاب الطهارة و كثيراً من كتاب الصلاة في حياة المفيد، كما يظهر من قوله: قال الشيخ «أيده الله»<sup>٢</sup> و كتب إلى آخر الكتاب بعد موته و توفي المفيد سنة ٤١٣ في شهر رمضان فانتقل منه زعامة الشيعة إلى تلميذه الأكبر السيّد المرتضى و حضر الشيخ درسه و قد طال زعامة المرتضى إلى سنة ٤٣٣ ثم انتقلت إلى الشيخ فتصدى أمرها و بقي في بغداد إلى سنة ٤٤٨، ثم وقعت المشاجرة بين الفريقين فانتقل إلى النجف الأشرف فأسس فيه الحوزة العلمية الباقية إلى الآن و ستبقى إن شاء الله إلى ظهور الحجّة (عج) و عاش رحمته الله ١٢ سنة مشغلاً بالتدريس و التصنيف رحمهم الله جميعاً.<sup>٣</sup>

و أمّا ما يمكن أن يوهن به الرواية فأمور أيضاً.

الأوّل: عدم نقلها في كلام الشيخ و السيّد و ابن إدريس مسندة و بلفظ واحد فيمكن عدم كونها رواية أخرى، بل استفادوا مضمونها من الروايات التي بأيدينا فرووا ما استنبطوا عنها بنحو الرواية و لعلهم استنبطوا مفادها من رواية عمّار أو رواية معمر السابقتين.<sup>٤</sup>

و فيه: ما سمعت منّا في عدم موافقة مضمونها لمضمونها، فكيف يظنّ بمثل الشيخ مثلاً مع جودة فهمه أن يحمل الخبرين على هذا المعنى البعيد عنهما، فراجع

١-المعتبر ١: ٣٣.

٢-من أوّل التهذيب إلى الباب ٢، باب فرض الصلاة في السفر ٢: ١٢ و من بعده يقول: قال الشيخ رحمته الله.

٣-راجع: أعيان الشيعة ٩: ١٥٩-١٦٣؛ الذريعة ٤: ٥٠٤.

٤- تقدّم تخريجها في الصفحة ٢٢٧.

ما ذكرناه سابقاً عند نقل الرواية في ضمن الطائفة الأولى.<sup>١</sup> هذا، مضافاً إلى أنّ ظاهر الناقلين أن روي لهم رواية بهذا المضمون لا أنّهم استنبطوا مضمونها من سائر الأحاديث.

و بعبارة أخرى: هؤلاء بصدد نقل الرواية لا الإفتاء بما استنبطوا و لو لا ذلك لما حسن هذا التعبير منهم، بل كان حقّه أن يقال: يستفاد من الأخبار. الثاني: لو سلّم كونها رواية مستقلة و لكنّها لم تصل إلينا مسندة فعملٌ في سندها من لا نعتني بروايته.

و فيه: أنّه يكفي في حجّيتها إفتاء هؤلاء الأعاظم المشار إليهم على طبقها، فإنّ الشهرة جابرة لضعف السند لو كان.

الثالث: أنّها لو كانت في الدلالة و القوّة بحيث لا يتطرّق إليها خلل لأفتى الكلّ بمضمونها مع أنّ مثل السيّد و ابن إدريس و ابن الجنيد و جمهور المتأخّرين قد أعرضوا عنها فيكفي في ضعفها إعرضهم.

و فيه: أنّ إعرض هؤلاء غير موهن أمّا السيّد و ابن إدريس فأعرضهما وقع على مبناهما في عدم حجّية أخبار الآحاد و نحن لا نقول به، و أمّا ابن الجنيد فإنّه من الطبقة العاشرة و لا نعلم مقدار إحاطته بأخبارنا، إذ لم يصل منه كتاب إلينا يعرف منه كميّة اطلاعه عليها.

نعم، وصل كتاب منه يسمّى بـ«المختصر الأحمدى في الفقه المحمّدي» إلى يد العلامة فنقل منه فتاويه في «المختلف»، و قد خالف الأصحاب في كثير منها فيعلم من ذلك عدم اطلاعه على الأحاديث كاملاً. كيف و لم يؤلّف «التهذيبان» في عصره

١-راجع: الصفحة ٢٢٦ - ٢٣٠.



و «الكافي» إن ألف في عصر أساتيدته و لكنّه لا يعلم اطلاعاً عليه فلو كان وصل إليه شيء من الجوامع لكان هو بعض الجوامع الأولى. و بالجملة: فلا يضّر مخالفته أصلاً.

و أمّا المتأخرون فلعلّ وجه إعراضهم عنها عدم عثورهم عليها مسندة أو عدم وجودها في الجوامع الثانوية، و كيف كان: فإعراضهم لا يوجب وهنا أصلاً بعد ما عرفت من فتوى أعظم القدماء على طبقها، فلو كنّا في عصر الشيخ و رأينا أنّه و أستاذه و معاصريه و تلامذته قد أفتوا على طبقها لأفتينا على طبقها قطعاً.

الرابع: أنّها لو ثبتت لوجب نقلها في الجوامع الثانوية؛ أعني بها الكتب الأربعة. و فيه: ما عرفت سابقاً عند نقل الرواية أنّ بنائهم لم يكن على ضبط جميع الأحاديث فيها و بالتبّع التامّ يظهر وجود أخبار كثيرة في الجوامع الأولى و عدم كونها مضبوطة في الثانوية، و لعلّ تركهم لضبطها عدم وصولها إليهم مسندة و إن كانت حجة عندهم في مقام العمل، بل كثير من الأخبار لم يصل إلى هؤلاء أصلاً و هم مختلفون في الاطلاع أيضاً. ألا ترى أنّ عشر كتاب الشيخ من كتاب محمد بن علي بن محبوب القميّ مع أنّ «الكافي» لا يروي عنه إلا رواية واحدة و كتاب علي بن فضال كان عند الشيخ فيروي عنه و لا يروي عنه الكليني أصلاً.

الخامس: أنّ الشيخ استدللّ في «الخلافة» و «الاستبصار»<sup>١</sup> لإعادة المستدبر مطلقاً برواية عمّار السابقة فيعلم من ذلك عدم عثوره على رواية أخرى و أنّ رواية عمّار هي المرادة ممّا ذكره في «النهاية» بقوله: «قد رويت رواية...»<sup>٢</sup>. و فيه: أنّ استدلاله لذلك برواية عمّار لعلّه وقع عنه في حال الغفلة عن هذه

١- الخلافة: ١: ٣٠٥، المسألة ٥١؛ الاستبصار: ١: ٢٩٨، ذيل الحديث ١٠٩٩.

٢- النهاية: ٦٤.

الرواية أو أنها لما لم تكن مسندة لم يجب أن يستدلّ بها في التصنيفات فاستنبط وجهاً للحكم من الأخبار المسندة كما هو دأب العلامة في «المختلف» حيث يستنبط و يستخرج من الأخبار أموراً يعلّل بها فتاوى الفقهاء و لا يكون مقيداً بتعليلها بنفس ما علّلوا بها.

السادس: أنها لو فرضت واجدة لشرائط الحجية و لكنّها معارضة لأخبار الطائفة الثانية و الثالثة و هي أكثر منها فيجب طرحها.  
و فيه: أنّ مضمونها أخصّ من مضمونها، حيث إنّها في خصوص المستدبر فيجب تخصيصها بسببها.

السابع: أنّه يظهر من قول الشيخ بعد نقلها: «و هو الأحوط و عليه العمل»<sup>١</sup> إنّ الفتوى بمضمونها من باب الاحتياط لا من جهة ثبوت حجيتها.  
و فيه: أنّ مراده من «الاحتياط» ليس معناه المصطلح عندنا في قبال الفتوى، بل المراد من كونه «أحوط» كونه «أحفظ للدين». و إن شئت قلت: إنّ ذكر الاحتياط مؤيداً لا مدركاً، و لو أغمض عن هذه الرواية فلا دلالة لرواية عمّار أو معمر على المسألة و إنّ استدلال العلامة في «المختلف»<sup>٢</sup> برواية عمّار و قد عرفت استقرار دأبه فيه على ذلك.

ثمّ إنّ العلامة أبطل هذا القول في «مختلفه» بقياس استثنائي.  
و حاصله بيان ممّا أنّه: لو قيل بالإعادة في المستدبر لوجب القول بها في المتيامن و المتياسر أيضاً، لكنّ التالي باطل، إذ لم يقل به أحد فالمقدّم مثله، وجه الزوم أنّ الحكم بالإعادة في خارج الوقت يدلّ على عدم سقوط شرطية القبلة

١- النهاية: ٦٤.

٢- مختلف الشيعة ٢: ٨٦، المسألة ٢٩.

فيجب مراعاتها في غير المستدبر أيضاً<sup>١</sup>.  
 و فيه: أنّ ملاكات الأحكام مجهولة، فيمكن أن يكون الانحراف إلى دبر القبلة  
 مخالفاً بالملاك بخلاف الانحراف اليسير الغير البالغ إلى هذا الحدّ، فافهم.  
 تذييب: بعد ما قوينا مخالفة حكم الاستدبار لغيره، فهل المراد به مطلق ما  
 تجاوز عن حدّ اليمين و الشمال أو خصوص ربع الدائرة المحاذي لربع القبلة أو  
 خصوص النقطة الواقعة بحذاء نقطة القبلة؟ وجوه.  
 ربّما يستدلّ للأوّل برواية عمّار<sup>٢</sup> بتقريب: أنّها في مقام استقصاء جميع صور  
 الانحراف، و قد ذكر فيها: «دبر القبلة» في قبال: «ما بين المشرق و المغرب» فيعلم  
 من ذلك أنّ المراد بـ«دبر القبلة» مطلق ما ليس بقبلة، إذ ما بينهما قبلة.  
 و فيه: أنّ من الممكن عدم كونه القبلة بصدد بيان حكم جميع الصور أو أنّه بين  
 حكم الجميع و لم يتصدّد عمّار لنقله. و بالجملة: فالقول بكون المراد بدبر القبلة  
 مطلق ما ليس بقبلة في غاية البعد؛ و لو سلّم استفادة ذلك من رواية عمّار فلا دليل  
 على كون المراد بالاستدبار في رواية «النهاية» ذلك فالأقوى من الوجوه الثلاثة هو  
 الوجه الثاني و وجهه ما ذكرناه في أصل القبلة، فتدبّر.

#### الرابع: ما إذا تبين الانحراف عن القبلة نسياناً أو جهلاً

لو انحرّف عن القبلة نسياناً أو جهلاً بالحكم، فهل يكون حكمه حكم المتحرّري  
 الخاطيء؟ فيه وجهان.

١- مختلف الشيعة ٢: ٨٧، المسألة ٢٩.

٢- الكافي ٣: ٢٨٥ / ٨؛ تهذيب الأحكام ٢: ٤٨ / ١٥٩؛ الاستبصار ١: ٢٩٨ / ١١٠٠؛ وسائل الشيعة ٤:

٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

قد ألحق المفيد في «المقنعة»<sup>١</sup> و الشيخ في بعض كتبه،<sup>٢</sup> الناسي بالمتحرّي. هذا، و لكنّ القاعدة تقتضي عدم إلحاقه به، و حديث «لا تعاد» أيضاً شاهدة لها. بيان ذلك: إنّ عدم إعادة المتحرّي كان على طبق القاعدة فإنّه و إن لم يمتثل الأمر الواقعي الدالّ على اشتراط القبلة في الصلاة، و لكنّه وافق الأمر الظاهري الدالّ على كون وظيفته التحرّي و العمل بالظنّ، و قد أشبعنا في أصولنا الكلام في أنّ امتثال الأوامر الظاهرية الواردة في الأجزاء و الشرائط يوجب الإجزاء لحكومتها على أدلّة الأجزاء و الشرائط و كونها بصدد توسعتها، فراجع ما حرّرناه في الأصول<sup>٣</sup> و أمّا الناسي فمقتضى القاعدة فيه الإعادة، إذ هو مأمور بالصلاة إلى القبلة و الفرض عدم إتيانه بها و ليس له أمر ظاهري يقتضي موافقته الإجزاء و إنّما ترك رعاية القبلة غفلة عنها، فمقتضى القاعدة فيه هو الإعادة، حيث لم يأت بالمأمور به. و حديث «لا تعاد» أيضاً يدلّ على وجوب إعادته، فقد روى الصدوق بإسناده عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود».<sup>٤</sup> و رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن زرارة مثله.<sup>٥</sup> و وجه دلالته: أنّ الحديث يختصّ بالناسي أو هو المتيقّن من مورده و قد حكم فيه بوجوب الإعادة من الإخلال بالقبلة، و وجه اختصاصه بالناسي و الغافل هو أنّ الظاهر منه كون الخطاب فيه لمن كان بصدد امتثال أمر المولى فراعى فيه ما اقتضاه

١- المقنعة: ٩٧.

٢- النهاية: ٦٤.

٣- نهاية الأصول: ١٣٧-١٤٦.

٤- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧.

وظيفته من تعلّم أحكامه و الإتيان بأجزائه و شرائطه، لكن عاقه طرؤ بعض الطواري غير الاختيارية من الغفلة و النسيان عن تحقّق المأمور به بما له من الأجزاء و الشرائط فإنّ كلّ مسلم صار بصدد امتثال أمر المولى يراعى بحسب طبعه ما يقتضيه وظيفته من تعلّم أجزائه و شرائطه و الإتيان بكلّ منها في موضعه و لا يترك الأجزاء و الشرائط مثل هذا الشخص مع التوجّه و العمد، بل يتعلّمها، ثمّ يوجد كلا منها في موضعه. نعم، ربّما يتفق له ترك بعضها نسياناً فتصدّى الإمام عليه السلام لبيان حكمه و أمّا العالم العامد و الجاهل المقصّر فلا يحسن بالنسبة إليه مثل هذا الخطاب، بل المناسب أن يخاطب الأوّل بوجوب الإتيان بها و الثاني بوجوب التعلّم.

نعم، يمكن شمول الحديث لمثل الجاهل القاصر أيضاً، فإنّه بصدد امتثال أمر المولى بحسب ما اعتقده للمأمور به من الأجزاء و الشرائط فيحسن أن يخاطب بمثل هذا الخطاب، و أمّا العالم العامد و الجاهل المقصّر الملتفت فليسا بصدد امتثال أمر المولى حتّى يحسن هذا الخطاب لهما فإنّ المتصدّي لامتثال أمر متعلّق بما يشتمل على أجزاء و شرائط لا يتحقّق منه ترك الأجزاء و الشرائط مع الالتفات.

و لا ريب في أنّ الخطاب في مثل «لا تعاد» إنّما هو لمن تصدّى لامتثال أمر المولى و اتّفق له مخالفة المأتيّ به للمأمور به. و يشهد لذلك مفاد لفظ الإعادة فإنّه بمعنى تكرار العمل المأتيّ به، و من يلتفت بأنّ الصلاة مثلاً لا تتحقّق بدون القبلة لو ترك الاستقبال فيها عمداً لم يكن بصدد إيجاد الصلاة من أوّل الأمر فكيف يخاطب بالإعادة و عدمها؟

و كان بعض مشايخنا<sup>١</sup> يفرط في ذلك فيقرب شمول الحديث حتّى لمثل العامد

١- الخلل في الصلاة، المحقّق الشيرازي: ١٩٤؛ و يميل إلى ذلك أيضاً الشيخ آغا ضياء الدين العراقي في

نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

العالم أيضاً و بعض من قارب عصرنا ينكر شموله له و لكنّه كان يقول بشموله للجاهل المقصّر.<sup>١</sup>

و الحقّ ما ذكرناه من أنّ الخطاب فيه لمن تصدّى للامتثال و اتّفق له لبعض الطواري عدم موافقة المأتيّ به للمأمور به فيشمل الناسي و الجاهل القاصر و أمّا غيرهما فلم يكونا بصدد الامتثال من أوّل الأمر.

ثمّ لو سلّم شمول الحديث لجميع الصور فلا ريب أنّ الناسي هو المتيقّن منه فلا يمكن إخراجه منه و تخصيصه بغيره.

و على هذا: فلو فرض شمول حديث الرفع<sup>٢</sup> لصورة ترك الجزء أو الشرط و جب تخصيصه في باب الصلاة بسبب حديث «لا تعاد» فإنّ حديث الرفع لا يختصّ بباب دون باب، و حديث «لا تعاد» يختصّ بباب الصلاة فهو أخصّ من ذلك، و لا يمكن أن يقال: <sup>٣</sup> بأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، إذ رفع النسيان يختصّ بالناسي و حديث «لا تعاد» يشمل الناسي و غيره فلاحدّ تخصيص «لا تعاد» بحديث الرفع؛ و ذلك لما عرفت من أنّ حديث «لا تعاد» في حكم الأخصّ المطلق، حيث إنّ الناسي هو المتيقّن من مورده.

ثمّ إنّ العلامة في «المختلف» لإلحاق الناسي بالمتحرّي قال: «احتجّ الشيخ عليه السلام بقوله: «رفع عن أمّتي الخطأ و النسيان...». و الجواب: أنّ المراد رفع المؤاخذة»،<sup>٤</sup> انتهى .

١- كتاب الصلاة (تقارير المحقّق النائيني) الآملي ١: ١٢٠؛ كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٣١٥.

٢- التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤؛ الخصال: ١٧٤ / ٩؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس الباب ٥٦، الحديث ١.

٣- كتاب الصلاة (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٠٣.

٤- مختلف الشيعة ٢: ٩٠، المسألة ٣٣.

أقول: قد عرفت أنّ بناء العلامة في «المختلف» على الاستدلال من قبل الأشخاص لفتاويهم و نسبة الاستدلال إليهم و إلا فلم نجد من الشيخ الاستدلال بذلك.

و كيف كان: فلا مجال للاستدلال بحديث الرفع في المقام و إن قلنا بكونه بصّد رفع جميع الآثار التكليفية و الوضعية لا خصوص المؤاخذة.

بيان ذلك: أنّ النسيان قد يصير سبباً لإيجاد شيء فيه ضرر نفسي و المطلوب تركه و قد يصير سبباً لإيجاد شيء فيه ضرر غيري كذلك، و على الأوّل فيما أنّ يكون الأمر الصادر عن نسيان ذا أثر تكليفي و إما أن يكون ذا أثر وضعي. مثال ما فيه ضرر غيري: التكلّم في أثناء الصلاة نسياناً، و كذا كلّ أمر وجودي يضرّ بالصلاة. و مثال ما فيه ضرر نفسي و يكون ذا أثر تكليفي: شرب الخمر الصادر نسياناً و أثره الحرمة. و مثال ما فيه ضرر نفسي و يكون ذا أثر وضعي: الطلاق الصادر نسياناً.

و الظاهر شمول حديث الرفع لجميع هذه الأقسام الثلاثة، فإنّ الظاهر منه بدوّ رفع صفة النسيان و إعدامه عن صفحة الوجود. و حيث لا يناسب ذلك مقام التشريع فيجب حمله على رفع ما يكون النسيان سبباً لوجوده و لكن لا بنفسه فإنّه أيضاً غير مناسب لعالم التشريع، بل بآثاره المترتبة عليه لولا صدوره عن نسيان، فالمراد رفع آثاره التكليفية و الوضعية من الحرمة و قطع الزوجية و المانع في الأمثلة المتقدّمة.

و بالجملة: قد يصير النسيان سبباً لإيجاد أمر وجودي مع كون المطلوب عدمه فحديث الرفع يشمله و يوجب رفع آثاره. و قد يصير سبباً لترك أمر يكون المطلوب وجوده إمّا نفسياً مثل ترك الصلاة نسياناً و إمّا غيرياً مثل ترك أجزاء المأمور به و شرائطه كالسورة و الاستقبال في الصلاة مثلاً و شمول الحديث لهذين القسمين

مشكل، فإنه لم يصدر من هذا الشخص شيء ذو أثر حتى يكون مرفوعاً بلحاظ آثاره، فمن ترك الاستقبال مثلاً نسياناً و أتى بصلاته منحرفاً لم يصر نسيانه سبباً لتحقق أمر ذي أثر شرعي حتى يرفع بلحاظه، وإنما تحقق بسببه ترك الاستقبال و لزم منه ترك الصلاة مستقبلاً و الإتيان بها بدونه، فلو قيل بشمول الحديث له، فهل يراد به رفع ترك الاستقبال أو رفع ما تحقق بسببه من ترك الصلاة مستقبلاً أو رفع الأجزاء المتحققّة بدون الاستقبال؟ لا سبيل لاختيار واحد من هذه الشقوق لما عرفت من أنّ المتبادر من الحديث، رفع أمر وجودي صار النسيان سبباً لوجوده مع كون المطلوب عدمه.

لا يقال: ترك السورة أو الاستقبال صار سبباً لترك الصلاة مع السورة أو مستقبل القبلة، بل هو عينه و أثر ترك الصلاة بأجزائها و شرائطها هو وجوب الإتيان بها بالإعادة فترك الصلاة المسبب عن ترك السورة مثلاً مرفوع بلحاظ هذا الأثر. فإنه يقال: ليس وجوب الإعادة من آثار هذا الترك شرعاً، بل هو من جهة بقاء الأمر الأوّل بعدم امتثاله.

فإن قلت: المراد بالنسيان، المنسيّ فيمكن أن تكون السورة المنسيّة أو الاستقبال المنسيّ مرفوعاً باعتبار أثرهما من الجزئية و الشرطية، و هما ممّا يقبلان الرفع و لو برفع منشأ انتزاعهما من الحكم التكليفي كما أوضحه المحقق الخراساني<sup>١</sup>. قلت: هذا و إن كان بمكان من الإمكان و لكنّه بعيد بحسب نظر العرف، إذ المتبادر من رفع النسيان رفع ما وجد بسببه من ما له ضرر نفسي أو غيري كما مرّ. ألا ترى جواز أن يأخذ الفقيه هذا الحديث الشريف بيده و يحكم برفع الجزئية و



الشرطية في كلِّ ما صار النسيان سبباً لتركه في جميع أبواب الفقه؟! ثمَّ لو سلّم شمول الحديث لصورة نسيان الجزء أو الشرط أيضاً، فقد عرفت: أنه في باب الصلاة مخصّص بحديث «لا تعاد» فلا مجال لحديث الرفع في باب الصلاة أصلاً.

و بالجملة: فمقتضى القاعدة في الناسي وجوب الإعادة مطلقاً وحديث «لا تعاد» أيضاً يشهد له و حديث الرفع لا يفيد في المقام شيئاً.

نعم، يقع الكلام في أنّ الأخبار الخاصّة التي تمسّكنا بها في المتحرّي تشمل الناسي أيضاً أم لا؟ وقد أشرنا إلى ذلك في ذيل بيان الأخبار.<sup>١</sup> و ملخّص الكلام فيها أنّ رواية معاوية بن عمّار<sup>٢</sup> و زرارة<sup>٣</sup> و عمّار<sup>٤</sup> من الطائفة الثانية تشمله بإطلاقها فمقتضاها عدم وجوب الإعادة عليه إذا كان الانحراف فيما بين المشرق و المغرب، و لكنّ الاستدلال بها موقوف على عدم ثبوت إعراض الأصحاب عنها.

و قد عرفت: أنّ ظاهرها كون ما بين المشرق و المغرب الاعتداليين قبلة و لو للعامد<sup>٥</sup> و لا يلتزم به أحد. و ممّا يشهد للإعراض عدم تعرّض القدماء لمفادها من عدم الإعادة مطلقاً لمن انحرف إلى ما بينهما، بل ذكروا أنّ الانحراف إن لم يصل إلى حدّ الاستدبار كان حكمه الإعادة في الوقت دون خارجه، و إن وصل إليه، ففيه

١- تقدّم في الصفحة ١٩٨.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

٥- تقدّم في الصفحة ٢٣٠.

قولان، و قد عرفت منا أن مقتضى القاعدة في الناسي هو الإعادة، وفي المتحرّي عدمها، و لازم ذلك أنه لو ثبت الإعراض عن الطائفة الثانية و قلنا بانصراف الثالثة أيضاً عن مورد الانحراف اليسير غير البالغ حدّ المشرق و المغرب و جب الحكم بالإعادة في الناسي دون المتحرّي إذا كان الانحراف يسيراً.

و أمّا روايات الطائفة الثالثة،<sup>١</sup> فأغلبها مخصوصة بالمتحرّي، كما يظهر بملاحظتها. و استدلل المحقق الهمداني عليه السلام<sup>٢</sup> لشمول الناسي بروايتي عبدالرحمن بن أبي عبدالله، و هما الأولى و الثانية من هذه الطائفة.<sup>٣</sup> و قد عرفت: أنّهما متّحدة مع الثالثة منها<sup>٤</sup> و المذكور فيها لفظ «مغيمة» فظاهرها صورة الخطأ و لا تشمل النسيان.

نعم، يمكن القول بشمول الثامنة<sup>٥</sup> من هذه الطائفة له، فراجع.<sup>٦</sup> و بالجملة: فالأمر دائر مدار استفادة حكمه من الأخبار الخاصّة، فتدبر.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١٦-٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ١-٦ و ٨ و ٩.

٢- مصباح الفقيه ١٠: ١٧٩-١٨٠.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣١٦ و ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ١ و ٥.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٨.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٣١٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١١، الحديث ٣.

٦- كما أنّ الظاهر شمول الأولى من الطائفة الأولى له فالظاهر إلحاقه بالمتحرّي. [المقرّر]

## اشتراط القبلة في النوافل و عدمه

لا إشكال في سقوط القبلة في النافلة إذا أتى بها ماشياً أو على الراحلة في السفر، بل في الحضر أيضاً سواء كان مضطراً إلى المشي أو الركوب أم لا، و سواء تمكن من الاستقبال على الراحلة أم لا. و يدل على الحكم، أخبار كثيرة ذكرها في «الوسائل»،<sup>١</sup> فإن كثيراً منها و إن لم يكن في مقام بيان سقوط الاستقبال إلا أن يستفاد منه جواز الإتيان بها في حال المشي أو الركوب و لا ريب في ظهوره في الإتيان بها متوجّهاً نحو مقصده الذي يمشي إليه.

نعم، يستفاد من بعضها اعتبار التوجّه إلى القبلة حال تكبيرة الإحرام، و من بعضها الآخر عدم اعتبار ذلك أيضاً فيتعارضان في هذه الجهة.

و بالجملة: فسقوط القبلة في النافلة حال المشي أو الركوب ممّا لا ريب فيه. و إنّما الإشكال في أنّها ساقطة و لو حين الاستقرار أم لا. فيه قولان يستند كلّ واحد منهما إلى جهات ذكروها.

فأدلة الاشتراط أمور:

الأوّل: استقرار سيرة المتشرّعة على الإتيان بها إلى القبلة حال الاستقرار و كون الاستدبار بها مثلاً أمراً مستنكراً عندهم.

و فيه: أنّ هذا الاستقرار لعلّه من جهة أفضلية الاستقبال و سهولته بحيث لا يبقى وجه لتركه و العدول منه إلى الاستدبار.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٠ - ٣٣٤، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٣ - ١٦.

الثاني: أنه بعد ما اعتبر في الفريضة أمور من الاستقبال و الاستقرار و الوضوء و الستر و نحوها، فإذا أمر بالنافلة يتبادر إلى ذهن المخاطب كون المأمور به ندباً عين الطبيعة المفروضة في الأجزاء و الشرائط و أن الفرق بينهما ليس إلا في الوجوب و الاستحباب.

الثالث: أن العبادات توقيفية و الصلاة إلى غير القبلة في حال الاستقرار لم يعلم الترخيص فيها من الشارع.

و فيه: أن معنى كونها توقيفية أنه لا يجوز للعبد اختراع عبادة مستقلة في قبال العبادات المجعولة شرعاً من الصلاة و الصيام و نحوهما، بل يجب أن يكون اختراع الطبيعة العبادية من قبل الشارع، و ليس معناه توقيفية جزئياتها أيضاً، و المفروض فيما نحن فيه كون اختراع طبائع النوافل من قبل الشارع و كون القبلة غير معتبرة فيها إجمالاً، و إنما الإشكال في اعتبارها في بعض جزئياتها فلا مجال للاستدلال عليه بكون العبادات توقيفية.

الرابع: إطلاق قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»<sup>١</sup> فإنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أتى بالصلاة التي أتى بها في مقام البيان مستقبلاً.

الخامس: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: في رواية زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود»،<sup>٢</sup> فإنها بإطلاقها تشمل النافلة.

١- عوالي اللآلي ١: ١٩٨؛ ٣: ٨٥؛ بحار الأنوار ٨٢: ٢٧٩؛ ١٠٧: ١٠٨ / ١٠٧؛ المسند، أحمد بن حنبل ١٥: ٢٤١ / ٢٠٤٠٩؛ صحيح البخاري ١: ٣١٣ / ٥٩٦، باب الأذان للمسافرين إذا...؛ سنن الدارقطني

١: ٢٧٢ - ٢٧٣ / ١ و ٢؛ ١٠ / ٣٤٦؛ سنن الدارمي ١: ٢٨٦؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٣٤٥.

٢- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

فإن قلت: هي ظاهرة في الفريضة بقريضة الإعادة فإن النافلة لا يجب أصلها كي يجب إعادتها.

قلت: ليست الإعادة مختصة بالفريضة و عدم مجبورية الإنسان على إعادة النافلة لا يصير قريضة لتخصيص الرواية بالفريضة، فإن المسلمين في صدر الإسلام كانوا يهتمون بالنوافل مثل اهتمامهم بالفرائض و كانوا يقضونها عند فوتها و يعيدونها حين اختلالها و لم يكن النافلة عندهم كما هي عندنا من عدم الاعتناء بها.

السادس: و هو عمدة الأدلة رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه»<sup>١</sup> فإن النكرة الواقعة في سياق النفي ظاهرة في العموم فإن الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما و تنعدم بانعدام جميع الأفراد و قوله: «لا صلاة» يدلّ على انتفاء طبيعة الصلاة إذا لم يؤت بها إلى القبلة.

و بعبارة أخرى: متعلّق النفي أولاً و بالذات و إن كان نفس الطبيعة بما هي هي، لا الأفراد و لكن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها.

و هذا هو السرّ في دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم و لا نحتاج في استفادة العموم منها إلى إجراء مقدّمات الحكمة فيها، كما لا نحتاج إلى إجرائها في مدخول مثل «كلّ» و نحوه، فإن «لا» وضعت لنفي ما يكون المدخول ظاهراً فيه لا لنفي ما أريد منه لبّاً، فإذا فرض كون المدخول نفس الطبيعة فلا محالة يصير المنفيّ نفسها، و قد عرفت أنّ انتفائها بانتفاء جميع الأفراد في جميع الحالات و إلا لم يصدق نفيها مطلقة، و كذلك لفظة «كلّ» وضعت لشمول المدخول لا لشمول

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٢.

ما أريد منه حتى نحتاج في إثباته إلى إجراء مقدمات الحكمة. وبالجملة: فالمنفي في الرواية طبيعة الصلاة الشاملة للأفراد الواجبة و المندوبة، فيستفاد منها اشتراط القبلة في النوافل أيضاً. و خروج بعض أفرادها كالتي يؤتى بها على الراحلة لا يضّر بحجّية الإطلاق بالنسبة إلى ما بقي، فإن الفرد الذي يؤتى به في حال الاستقرار مغاير للفرد الذي يؤتى به على الراحلة.

و بما ذكرنا: يظهر الخلل فيما ذكره المحقق الهمداني رحمته، قال ما حاصله: إن إيقاع الصلاة مستقراً أو ماشياً أو راكباً إنما هو من أحوال أفراد العام لا من أفراده حتى يقال: خرجت النافلة في حال المشي أو الركوب عن تحت العامّ بدليل و بقي الباقي فخرج بعض الأفراد ببعض أحواله موجب لتقييد تمام الأفراد؛ أعني نفس الطبيعة أو لإخراج هذا الفرد بالكلية بتمام حالاته،<sup>١</sup> انتهى.

وجه الخلل هو أن المشي و الركوب و الاستقرار من الحالات المفردة و ليس الجميع حالات لفرد واحد فالفرد المأتيّ به في حال المشي غير المأتيّ به في حال الاستقرار و إن اشتركا في كونهما نافلة، و ليس النافلة فرداً لطبيعة الصلاة، بل لها أفراد كثيرة و المنفيّ نفس الطبيعة و انتفائها بانتفاء الأفراد عقلاً من دون أن يكون للفظ نظر إلى الأنواع حتى يقال بأن خروج نوع من الطبيعة ببعض أفراده يوجب خروج هذا النوع بالكلية، فافهم و تدبّر.

ثم إنه قد ورد في ذيل الرواية هكذا: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت، قال: «يعيد». <sup>٢</sup> و لكن لا يضّر هذا الذيل بالاستدلال و إن توهم،

١- مصباح الفقيه ١٠: ١٤٨.

٢- وسائل الشيعة ٤: ١٦٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٣، الحديث ٣، و ٣١٢، أبواب القبلة،

الباب ٩، الحديث ٢.

لعدم اختصاص الإعادة و لا الوقت بالفرائض و قد مرّ بيان ذلك.  
و أمّا الدليل على عدم الاشتراط فأمور أيضاً:  
الأوّل: أنّ أصل النافلة مستحبّ، فكيف يجب الاستقبال فيها.  
وفيه: أنّ الوجوب في المقام شرطي لا تكليفي كالطهارة و غيرها من الشرائط.  
الثاني: أنّ الأصل عدم الاشتراط.  
وفيه: أنّ المراد به هل هو أصالة البراءة أو أصل العدم أو الاستصحاب؟ فإن  
أريد به أصل البراءة، فيرد عليه: أنّ البراءة العقلية لا مجال لها في المندوبات لعدم  
العقاب على تركها و كذلك الشرعية الثابتة بحديث الرفع<sup>١</sup> فإنّ الحديث بصدد رفع  
ما فيه كلفةً على العباد و لسانه لسان الامتنان، و ليس الإنسان مجبوراً على الإتيان  
بالنافلة حتّى يكون رفع بعض أجزائها أو شرائطها منتهً عليه.  
و إن أريد به أصل العدم، فيرد عليه: أنّ لا دليل عليه بهذا العنوان إلّا أن يرجع  
إلى الاستصحاب.  
و إن أريد به الاستصحاب، فيرد عليه: أنّه يتوقّف على حالة سابقة معلومة، و  
ليس لنا زمان يعلم بشرعية النافلة فيه و عدم كون القبلة شرطاً فيها في ذلك الزمان  
حتّى يستصحب ذلك.  
الثالث: قوله: ﴿أَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>٢</sup> حيث ورد في الروايات كونه بصدد  
بيان قبلة المتنقل.<sup>٣</sup>

١- التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤؛ الخصال: ٤١٧ / ٩؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس،

الباب ٥٦، الحديث ١.

٢- البقرة (٢): ١١٥.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٥، الحديث ١٨ و ١٩ و ٢٣.

نعم، ذكر فيها قيد السفر و لكنّه محمول على الغالب فلا يصلح لتقييد الآية فإنّ الاستقبال أفضل بلا ريب فلا داعي للإنسان على تركه مع سهولته، وإنّما يحتاج إلى تركه في السفر غالباً، فلذا ذكر في الروايات المفسّرة للآية.

الرابع: ما ورد<sup>١</sup> في جواز النافلة في جوف الكعبة و المنع عن الفريضة فيه، فإنّ الوجه فيه ليس إلاّ عدم تحقّق الاستقبال، و لذا ورد أن يؤتى بها مستلقياً إذا اضطرّ إلى ذلك<sup>٢</sup> ليكون إلى بيت المعمور، و وجه عدم تحقّقه أنّ العرف يتبادر إلى ذهنه من استقبال شيء جعل جميعه بحذاء وجهه.

هذا، و لكنّه يجاب عن ذلك: بأنّ المتعيّن هو القول بكراهة الفريضة في جوفها فإنّها التي يقتضيها الجمع بين الأخبار.

الخامس: الروايات الواردة في باب الالتفات في حال الصلاة إلى الخلف<sup>٣</sup> الدالّة على كونه قاطعاً للفريضة دون النافلة فإنّ الالتفات بالوجه إلى الخلف يضرّ بالاستقبال فلو كان شرطاً في النافلة أخلّ الالتفات بالنافلة أيضاً. و عليك بمراجعة هذه الروايات فإنّها عمدة الدليل على عدم الاشتراط و اختلاف النافلة مع الفريضة. و ليعلم: أنّ معنى الالتفات إلى الخلف ليس تحريف الوجه بحيث يصل بنفسه إلى حدّ الاستدبار، بل المراد به تحريفه بنحو يرى معه الخلف، إذ الأوّل أمر غير معقول، فتدبّر.

و بالجملة: فعمدة الدليل على الاشتراط رواية زرارة السابقة،<sup>٤</sup> و عمدة الدليل على عدمه روايات الالتفات؛ و سائر الأدلّة لا يغني عن جوع.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣٣٧-٣٣٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٧، الحديث ٤ و ٥ و ٩.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣٣٨، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٧، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة ٧: ٢٤٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٣.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٢.



### فيما يستقبل له

يجب مراعاة الاستقبال في الفريضة مهما أمكن وإن كان مضطراً إلى ترك الاستقرار، كما إذا اضطرَّ إلى الإتيان بها على الراحلة. نعم، لو اضطرَّ إلى ترك الاستقبال سقط أيضاً. وأمَّا النافلة فقد عرفت سقوط الاستقبال فيها إذا أتى بها ماشياً أو راكباً مطلقاً، وإنَّما وقع الخلاف في ما إذا أتى بها مستقراً. إذا عرفت هذا فنقول: يقع الكلام في فرعين:

الأول: أن الواجب إذا عرض عليه حكم النفل كالعيدين<sup>١</sup> و الصلاة المعادة، هل يكون محكوماً بحكم الواجب فيجب فيه مراعات الاستقبال مهما أمكن ولو على الراحلة إذا اضطرَّ إليها أو يكون محكوماً بحكم النافلة؟

الثاني: عكس ذلك وهو أن النافلة إذا وجبت لعارض مثل النذر و شبهه تصير محكوماً بحكم الوجوب أم لا؟

الظاهر في كلا الفرعين كون الاعتبار بالجهة الأصلية لا العارضية. و لا يخفى: أن المسألة الثانية كانت مبحوثاً عنها من قديم الأيام<sup>٢</sup> فإنَّها كانت معنونة في زمان أبي حنيفة<sup>٣</sup>. و اختار العلامة في «التذكرة»<sup>٤</sup> و الشهيد في «الذكري»<sup>٥</sup> كون الاعتبار فيها بالجهة العارضية و عقب العلامة ذلك بقوله: «عندنا»

١- ببالي أن الأستاذ مثَّل بالعيدين أيضاً ولكن فيه ما لا يخفى. [المقرَّر]

٢- راجع: المجموع ٣: ٢٤١.

٣- فتح العزيز ٣: ٢٠٧-٢٠٨؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢٠٥.

٤- تذكرة الفقهاء ٣: ١٦، المسألة ١٤٢.

٥- ذكرى الشيعة ٣: ١٨٨.

و لكنّ الظاهر عدم إرادته نقل الإجماع، بل المسألة لما كانت بحسب القواعد واضحة عنده عبّر بذلك، فمراده وضوحها عنده.

و كيف كان: فالمرجع هو الروايات حيث وردت روايتان تدلّان بإطلاقهما على كون النافلة المنذورة بحكم الفريضة و رواية واحدة دالّة على خلاف ذلك.  
أمّا الأوليان:

فأولاهما: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة و يجزيه فاتحة الكتاب...»<sup>١</sup> و ثانيتهما: رواية عبدالله بن سنان المروية بطريقين عن أبي عبدالله عليه السلام ففي الأوّل قال: قلت لأبي عبدالله: أيصلي الرجل شيئاً من المفروض ركباً؟ قال: «لا، إلا من ضرورة»<sup>٢</sup> و في الثاني قال عليه السلام: «لا تصل شيئاً من المفروض ركباً، إلا أن يكون مريضاً»<sup>٣</sup>.

و أمّا الثالثة: فهي رواية علي بن جعفر المروية بطريقين أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا و كذا، هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال: «نعم»<sup>٤</sup>.

هذه هي روايات المسألة.

و لا يخفى: أنّ الروايتين الأوليين لم تردا في خصوص النافلة المنذورة، بل الموضوع فيهما عنوان الفريضة أو المفروض، فشمولهما لها لو سلّم ليس إلا

١- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٦، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ٦.

بالإطلاق، و أمّا رواية علي بن جعفر فموضوعها خصوص النافلة المنذورة، فهي من حيث الموضوع أخصّ من الأوليين، و صريحة فيما نحن فيه، و لكنّ الحكم فيها بإجزاء الصلاة على الدأبة يشمل بإطلاقه لحالتي الاضطرار و الاختيار، و المبحوث عنه فيما نحن فيه حالة الاختيار فقط، فالبحث في المسألة يدور مدار أن يؤخذ بالإطلاق الموضوع في الروایتين و يحمل إطلاق الحكم في رواية علي بن جعفر على حالة الاضطرار أو يؤخذ بإطلاق الحكم فيها و يحمل إطلاق الموضوع في الروایتين على المفروض بالأصالة.

و الظاهر تعيّن الثاني، إذ لنا أن نمنع الإطلاق في الروایتين من رأس. بدعوى انصرافهما إلى المفروض بالأصالة و لو سلّم إطلاقهما فهو إطلاق ضعيف لا يقاوم إطلاق الرواية الثالثة بالنسبة إلى صورتَي الاختيار و الاضطرار.

و إن شئت قلت: إنّ الظاهر من الروایتين ليس تعليق الحكم على عنوان المفروض بما هو مفروض بأن يكون لحيثية الفرض و الوجوب دخالة في الحكم، بل الظاهر منهما ثبوت الحكم للصلوات الواقعية التي شرع لها الوجوب بعناوينها من صلاة الظهر و العصر و المغرب و العشاء و نحوها فلفظ «الفريضة» أو «المفروض» عنوان مشير جيء به للإشارة به إلى هذه العناوين التي هي الموضوعات حقيقة من دون أن يكون لحيثية الفرض و الوجوب دخالة في الحكم، و على هذا فيخرج النافلة المنذورة و يدخل مثل الفريضة المعادة ندباً.

و يؤيد ذلك: أنّ الذي يتبادر إلى ذهن العرف من الفريضة ما هو واجب بعنوانه لا بعنوان آخر و النافلة المنذورة ليست كذلك، كما لا يخفى.

هذا كلّه لو لم ندع صراحة رواية علي بن جعفر في بيان حكم صورة الاختيار و إلّا فيتعيّن حمل الروایتين على الفريضة الأصلية.

و الظاهر أنّ ادّعاء الصراحة فيها ليس ببعيد، إذ من المستبعد جداً عدم اطلاع علي بن جعفر على جواز الإتيان بالفريضة راكباً حال الضرورة مع وضوح الحكم و كثرة الروايات فيه من قبل الصادقين عليهم السلام فالظاهر أنّه كان عالماً بأنّ الفريضة لا يؤتى بها راكباً إلا عند الضرورة، و النافلة يجوز الإتيان بها كذلك في حال الاختيار أيضاً و إنّما وقع شكّه في أنّ النافلة المنذورة هل يكون حكمها حكم النافلة حتّى يجوز الإتيان بها راكباً اختياراً أو يكون حكمها حكم الفريضة حتّى لا يجوز ذلك فأجاب الإمام عليه السلام بالجواز فمحطّ النظر في الرواية سؤالاً و جواباً هو صورة الاختيار و لا مجال لحملها على الاضطرار، فتدبر.

و ربّما يستدلّ لما اخترناه أيضاً بما ورد من أنّه صلى الله عليه وآله أتى بنافلة الليل على الراحلة في غزاة تبوك<sup>١</sup> بضميمة ما ورد من أنّ النوافل المرتبة كانت واجبة عليه صلى الله عليه وآله.<sup>٢</sup>

و لكنّه يمكن أن يورد على ذلك بأنّ فعله صلى الله عليه وآله لعلّه كان في حال الاضطرار. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الإمام عليه السلام حكى فعل النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان سقوط القبلة في النافلة فلا يمكن حمل فعل النبي صلى الله عليه وآله على صورة الاضطرار.<sup>٣</sup>

١- قرب الإسناد: ٥١/١٦ و ٤٠٢/١١٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٣٣، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٥، الحديث ٢٠ و ٢١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٦٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٦، الحديث ٦.

٣- بل يتعيّن الحمل على الاضطرار فإنّها على فرض وجوبها عليه واجبة أصلية لا عرضية نظير المنذور. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ المراد بالنافلة ما يكون حكمه بحسب الطبع الاستحباب. و بعبارة أخرى يقال: إنّ النافلة التي حكم بجواز الإتيان بها راكباً اختياراً عنوان مشير يشار بها إلى عناوين خاصّة حكمها بحسب الطبع النفل كعنوان صلاة الليل و نوافل الظهرين و نحوها و إن وجبت للنبي صلى الله عليه وآله. هذا تمام الكلام في القبلة. [المقرّر]

## الفصل الرابع في السترو الساتر

هكذا عنون البحث في «العروة»<sup>١</sup> وفيه نظر، إذ لا يخفى أنّ مراده ﷺ كون الكلام في مقامين:

الأول: بيان ستر ما يجب في الصلاة ستره و اشتراطه فيها.

الثاني: اشتراط أمور في الساتر من الطهارة و الإباحة و عدم كونه حريراً أو من غير مأكول، مع أنّ هذه الأمور ليست بشرائط لخصوص الساتر، بل تعتبر في لباس المصلّي، سواء كان ساتراً للعودة أم لا، فالأولى تبديل الساتر باللباس، إذ الساتر بما هو ساتر ليس مشروطاً بشيء.

ثمّ اعلم أنّ هذه الأمور أيضاً ليست بشرائط، بل المجعول شرعاً هو مانعية أضدادها فلا يشترط في اللباس شيء، و إنّما يكون نجاسته أو غصبيته أو كونه حريراً أو من غير مأكول مانعاً من الصلاة و سيأتي تفصيل ذلك.

ثمّ الستر له وجوب نفسي تكليفي و له وجوب شرطي للصلاة و البحث عن الأوّل موكول إلى كتاب النكاح، و لكنّ المناسب هو الإشارة إليه في المقام إجمالاً.

## الستر الواجب نفسياً

قال الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ \* وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ...<sup>٢</sup>.

قد روي بطرق الفريقين أنّ حفظ الفرج كلّما ذكر في القرآن فالمراد به حفظه من الزنا إلا في هذه الآية،<sup>٣</sup> فإنّ المراد به حفظه من أن ينظر إليه، ولعلّ الفقرة الأولى و هو قوله: ﴿يَغُضُّوا﴾ قرينة على هذا، كما أنّ الفقرة الثانية يمكن أن تجعل قرينة للأولى ليتبين متعلّق الغضّ<sup>٤</sup>، و تخرج عن الإجمال فكان الفقرتان بصدد بيان حكمين متعلّقين بالفروج من جهة النظر إليها، أحدهما وظيفة لصاحب الفرج و هو ستره له و حفظه من أن ينظر إليه، الثاني وظيفة للناظر و هو غضّه و عدم نظره إليه، و على هذا فلا يبقى إجمال في قوله: ﴿يَغُضُّوا﴾.

و كيف كان: فالآية دليل على وجوب ستر الفروج و حفظها من أن ينظر إليها على كلّ من الرجل و المرأة، ثمّ ذكر فيها ما يمتاز به المرأة عن الرجل و يختصّ بها و هو أنّه يجب عليها مضافاً إلى ستر الفروج ستر سائر البدن أيضاً، فقال عزّ و جلّ:

١- أصل الغضّ: النقص و الكسر، يقال: غضّ طرفه و من طرفه أركاه و كسره. [المقرّر]

٢- النور (٢٤): ٣٠-٣١.

٣- تفسير القمي ٢: ١٠١؛ الكشّاف ٣: ٢٢٩؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٣: ٣٧٨؛ الدرّ المنثور ٥: ٤٠؛ تفسير نور الثقلين ٣: ٥٣٠ و ٥٨٧؛ مجمع البيان ٧: ٢١٦؛ الميزان ١٥: ١١٦.

٤- ربّما يستشكل على ذلك بأنّها نزلت عند نظر الشاب الأنصاري إلى وجه امرأة جميلة، فراجع الرواية

الواردة في ذيل تفسير الآية. [المقرّر]

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ و المراد بها هي الزينة بما هي زينة بالفعل، و ليس ذلك إلا في حال التزيين بها فالمحرّم هو إبداء الزينة بمحلّها. و ربّما يقال: هي أعمّ ممّا يتزيّن به من الحُلّيّ و نحوها و من مثل الوجه و النحر من الأعضاء التي هي زينة لها بالذات. و قوله: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ استثناء ممّا حرّم إبدائها، و قد روي في تفسيره عن ابن عبّاس روايات مختلفة يظهر من بعضها جواز إبداء الوجه،<sup>١</sup> و لكن لا اعتبار بذلك بعد اختلاف الروايات عنه، و روي عن ابن مسعود أنّ المراد به الثياب الظاهرة،<sup>٢</sup> و على هذا فلا يستفاد من الآية استثناء الوجه من حرمة الإبداء، ثمّ لو سلّم كون المراد بما ظهر، مطلق ما لم يتعارف ستره من الثياب الظاهرة و من النحر و الوجه يصير قوله: ﴿وَلْيُضْرِبْنَ﴾ بمنزلة الاستثناء من قوله: ﴿مَا ظَهَرَ﴾ فإنّ المتعارف من اللباس حين نزول الآية كان قميصاً يستر البدن من المنكبين إلى الرجلين بحيث لا يبدو منهما شيء و خماراً كان يلقي على الرأس و يرخى طرفاه إلى القفا فكان يستتر به الرأس و خلف العنق و يبقى الوجه و قدّام العنق و النحر مكشوفة فيشمّلها على هذا التفسير قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾، فقال تعالى: ﴿وَلْيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ و أراد بذلك أن يرخين طرفي الخمار على النحر و استعمل الجيب فيه بعلاقة المجاورة فيستتر بالخمار حينئذٍ النحر و قدّام العنق فيبقى الوجه خارجاً و مكشوفاً.

١- مجمع البيان ٧: ٢١٧؛ الدرّ المنثور ٥: ٤١؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٢: ٢٢٨؛ المحلّي بالآثار ٢: ٢٥١ / ٣٤٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٢٢٥؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٣٧؛ المجموع ٣: ١٦٧.

٢- مجمع البيان ٧: ٢١٧؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٢: ٢٢٨؛ المحلّي بالآثار ٣: ٢٢١؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٢٢٥؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٣٧؛ المجموع ٣: ١٦٧.

و لكن لا يخفى: أنه على فرض تسليم هذا التفسير فليس مقتضى الآية جواز النظر إليه لعدم الملازمة بين عدم وجوب الستر و جواز النظر، كما في بدن الرجل حيث لا يجب عليه ستره و يحرم على المرأة النظر إليه. كيف! و ما هو الحكمة في حرمة النظر خوف الفتنة، و المرتبة الكاملة منها تحصل بالنظر إلى الوجه فإنه أجذب الأعضاء.

هذا ما يقتضيه هذه الآية بنفسها و إلا فيمكن استفادة وجوب ستر الوجه من الأدلة الأخر كقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿... قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...﴾<sup>١</sup> و الإدناء هو الإرخاء على الوجه، كما في «الكشاف» و غيره<sup>٢</sup> و تدلّ على ذلك تعديته بـ«على» إذ لو كان من «الدنو» بمعنى القرب عدّى بـ«من». و حينئذٍ فالمراد إرخاء الجلباب حتّى يستر الوجه فإنّ عادتته لم تكن على إرخائه على الوجه فأمرن بذلك، و الجلباب شيء بين الخمار و الإزار المشتمل على جميع البدن و ليس المراد به الإزار، و سيأتي ذكر الروايات الدالة على ستر الوجه أيضاً.

و الحاصل: أنّ الآية الأولى تدلّ على وجوب ستر العورة من أن ينظر إليها. و إنّما الكلام في بيان حقيقتها.

فنقول: أمّا عورة الرجل، فأكثر العامة على أنّها من السرة إلى الركبة،<sup>٣</sup> بل أدخل

١- الأجزاء (٣٣): ٥٩.

٢- الكشاف ٣: ٥٦٠؛ تفسير الجلالين: ٥٦٣؛ تفسير غريب القرآن، الطريحي: ٢٧ و ٩١؛ مجمع البحرين ١: ٣٨٤ و ٢: ٦١.

٣- الأمّ ١: ٨٩؛ بداية المجتهد ١: ١١٧؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦١٥؛ المجموع ٣: ١٦٧؛ و راجع أيضاً: الخلاف ١: ٣٩٣، المسألة ١٤٤.



فيها أبو حنيفة نفس الركبة<sup>١</sup> و وافقهم بعض أصحابنا، و ذهب أكثر علمائنا إلى أنها القبل و الدبر فقط.<sup>٢</sup> و عليه يدل الآيه و الروايات فإنّ المأمور بحفظه في الآيه هو الفروج فقط بالنسبة إلى الرجال و كذا في الروايات. نعم، يستحبّ ستر ما بين الركبة إلى السرة.

ثم إنّ الواجب سترها، سواء علم بوجود الناظر أو ظنّ به أو احتمله. و بالجملة: يجب مع كونه في معرض وجود الناظر. نعم، لا يجب مع العلم بعدمه خلافاً للشافعي.<sup>٣</sup> حيث أوجب الستر في هذه الصورة أيضاً.

و أمّا عورة المرأة، فيستفاد من بعض الروايات كون جسدها بأجمعه عورة و إطلاقها يشمل الوجه و الكفين أيضاً.

قال العلامة رحمته في «المنتهى»: «جسد المرأة الحرّة البالغة عورة بلا خلاف بين كلّ من يحفظ عنه العلم لقول النبي صلّى الله عليه وآله: «المرأة عورة».<sup>٤</sup> رواه الجمهور»<sup>٥</sup>، انتهى. و قال الطبرسي رحمته في «مجمع البيان» في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ

١- بداية المجتهد ١: ١١٧؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦١٦؛ المجموع ٣: ١٦٩.

٢- الخلاف ١: ٣٩٣، المسألة ١٤٤؛ المبسوط ١: ٨٧؛ السرائر ١: ٢٦٠؛ المعتبر ٢: ٩٩؛ المختصر النافع:

٢٥؛ منتهى المطلب ١: ٢٦٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٥، المسألة ١٠؛ ذكرى الشيعة ٣: ٥؛ التنقيح الرائع ١:

١٨٢؛ المهذب البارع ١: ٣٢٩؛ الروضة البهية ١: ١٦٥؛ مدارك الأحكام ٣: ١٩٠؛ كشف اللثام ٣٠:

٢٢٧؛ مفتاح الكرامة ٦: ١١.

٣- الأمّ ١: ٨٩.

٤- سنن الترمذي ٢: ٣١٩ / ١١٨٣.

٥- منتهى المطلب ٤: ٢٧١.

النِّسَاء<sup>١</sup>.<sup>١</sup> وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال للزوج ما تحت الدرع<sup>٢</sup> و للابن و الأخ ما فوق الدرع و لغير ذي محرم أربعة أثواب درع و خمار و جلباب و إزار،<sup>٣</sup> انتهى. و الإزار قد يطلق على المئزر و قد يطلق على شيء مشتمل لجميع البدن، والأظهر منه هو الثاني فإنَّ الأغلب في الأوَّل استعمال لفظ المئزر و الجلباب كان شيئاً يلقونه على الرأس و قد أمرن في الآية السابقة بإرخائه على الوجه كما أمرن بضرب الخمر على الجيوب ليحصل ستر النحر فيحصل ستر جميع البدن، بل ستر حجمه أيضاً، حيث إنَّ الدرع و الخمار و الجلباب يكفي لستر جميع البشرة مع إرخاء الأخيرين فالأمر بلبس الإزار يكون لا محالة لستر الحجم، فتأمل.

و قد ورد بطرقنا أيضاً مضمون الرواية الأولى بإضافة ما حيث ورد: «أنَّ النساء عي و عورة فداواوا عيهنَّ بالسكوت و عوراتهنَّ بالبيوت»<sup>٤</sup> و دلالة هذا المضمون على وجوب الستر و التحفُّظ و كذا على حرمة النظر في غاية الوضوح فإنَّ التشبيه البليغ في قوله: «المرأة عورة» إنّما هو باعتبار أظهر آثار العورة و أثرها الظاهر شرعاً المتبادر إلى ذهن كلِّ من سمع هذه العبارة هو وجوب تحفُّظها و قبح إبدائها و كذلك حرمة النظر إليها، بل قبح إبدائها قد ارتكز في الأذهان مع قطع النظر عن

١- النور (٢٤): ٦٠.

٢- الظاهر أنّ الرواية بصدد بيان تكليف الغير بالنسبة إلى المرأة من جواز نظره إليها و حرمة لا بصدد بيان تكليف المرأة بالنسبة إلى الغير. فمفاد الرواية هو جواز نظر الزوج بما دون الدرع أي ما تحته و المحرّم بما فوقه من العنق و الرأس و الأجنبيّ بألبستها دون بدنها، فافهم. [المقرّر]

٣- مجمع البيان ٧: ٢٤٣.

٤- الأمالي، الطوسي ٢: ٦٦٢ / ١٣٨٢؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٦٦، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٢٤، الحديث ٦؛ وراجع: الكافي ٥: ٥٣٥ / ٤؛ الفقيه ٣: ٢٤٧ / ٣؛ وسائل الشيعة ٢٠: ٦٦، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٢٤، الحديث ٤.

الشرع أيضاً بحيث يمكن عدّه من المستقبّحات العقلية الثابتة من الأزل و لذا «طفق آدم و حواء يخصفان عليهما من ورق الجنة بعد ما بدت سوءاتهما»<sup>١</sup>.  
و بالجملة: فالتشبيه باعتبار أظهر الآثار المتبادرة إلى ذهن المستمع، و أظهر آثار العورة شرعاً و عقلاً هو لزوم التحفّظ و حرمة إبدائها و كذلك حرمة النظر إليها، و عدم وجوب حبسهنّ في البيوت لا ينافي استفادة الوجوب من صدر الرواية المرويّة بطرقنا، فإنّ المستفاد من الصدر هو كون بدن المرأة كالعورة في أظهر آثارها و هو وجوب الستر.

غاية الأمر: أنّه أمر استحباباً في ذيلها بحبسهنّ في البيوت ليحصل المرتبة الكاملة من حفظهنّ عن النظر إليهنّ فإنّ في ظهورهنّ و لو مستورة خوف افتتان أيضاً فناسب أن يحفظن بالبيوت استظهاراً و احتياطاً.  
و بالجملة: فقوله: «المرأة عورة» من أقوى الأدلّة على وجوب الستر عليها حتّى بالنسبة إلى الوجه و الكفّين.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ المراد بكلمة «العورة» في الرواية ليس هو «السوّة» حتّى يكون من باب التشبيه، بل المراد بكلمة «العورة» في جميع موارد استعمالها مطلق ما يستحي منه و يتخوّف عليه و يسوء صاحبه أن يظهر و المرأة بالنسبة إلى زوجها كذلك، فالتكليف بحسب الحقيقة للزوج و أنّه يناسب له أن يحبس زوجته في البيت لتحفظ من شرّ الشياطين.

أو يقال: إنّ إطلاق العورة عليها من جهة أن يصدر منها أفعال أو تقترن بأمر يستحي من ظهورها و يسوء زوجها أن تظهر، و لذا أضاف «العورات» إليها في قوله: «عوراتهنّ».

١- هذه إشارة إلى قوله تعالى في: الأعراف (٧): ٢٢؛ طه (٢٠): ١٢١.

هذا، ولكن الظاهر من النبوي هو ما ذكرنا من كونه بصدد التشبيه، و صدور الرواية عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كأنه قطعي و لذا وردت بطرقنا أيضاً، و لو سلّم عدم القطع بصورها مع إرسالها و ضعفها فهي كرواية «مجمع البيان» أيضاً منجبة بارتكاز الأصحاب و المتشرّعة، إذ قد ارتكز في أذهانهم لزوم ستر الوجه و الكفين، كما يعلم من استقرار سيرتهم على أمر نسوانهم بذلك و كون كشفهما من المستنكرات لديهم، بل يمكن أن يستدلّ بما ورد من نهي نساء المسلمين من الانكشاف لنساء اليهود و النصرى معللاً بنقلهنّ لأزواجهنّ فإنّه إذا حرم اطلاع الرجل علماً بجمال امرأة مسلمة حرم اطلاعه حسّاً بطريق أولى و إذا وجب الستر بلحاظه الأوّل وجب بلحاظ الثاني كذلك.

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً في باب النظر فإنّ وجوب الستر من أن ينظر إليها ليس إلّا لكونها مظنة الافتتان و لا ريب أنّ الافتتان الحاصل بوجهها أكثر فإنّه من أجدب الأعضاء، فعلى الشرع سدّ بابه بإيجاب الستر عليها.

و كيف كان: فالأحوط وجوب ستر الوجه و الكفين أيضاً عليها فإنّ ما ورد في رواياتنا من تفسير «مَا ظَهَرَ» في الآية، بالوجه و الكفين، وفاقاً لما رواه العامة عن ابن عباس<sup>١</sup> لا يمكن الإفتاء على طبقه بعد إعراض الأصحاب و المتشرّعة عنها عملاً، حيث عرفت أنّ إبدائهما لديهم من المنكرات.

و أمّا ما ورد من كون إحرامها في الحجّ و العمرة بكشف الوجه و عدم التنقيب، فيرد عليه، أولاً: عدم دلالة على جواز الكشف بحيث يتمكن الأجنبيّ من النظر،

١- مجمع البيان ٧: ٢١٧؛ الدرّ المنثور ٥: ٤١؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٢: ٢٢٨؛ المحلّي بالآثار ٢: ٢٥١ / ٣٤٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٢٢٥؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٣٧؛ المجموع ٣: ١٦٧.

إذ من الممكن عدم التنقيب<sup>١</sup> و الحفظ من النظر مع ذلك كما لا يخفى.  
و ثانياً: أن تقييد إطلاق قوله: «المرأة عورة» بالوجه في حال الإحرام لا يستلزم  
التخصيص بالنسبة إلى الوجه مطلقاً.  
فتلخص مما ذكرنا: أن الأحوط هو لزوم الستر، و قد عرفت ممّا سابقاً أنه لو  
سلم جواز إبداء الوجه فلا يستلزم جواز النظر إليه، بل هو محرّم قطعاً. و يدلّ عليه  
أخبار كثيرة ليس المقام مقام ذكرها، فراجع و تتبع.  
و ربّما يرى في بعض الأوراق التي تنشر لهتك الأعراض و النواميس الاستدلال  
لعدم وجوب التحفّظ الكامل على النساء بما يظهر من بعض الروايات و التواريخ من  
عدم مواظبة نساء المسلمين على التحفّظ في صدر الإسلام و حضورهنّ في  
المعارك و الحروب لتداوي الجراحات الواردة على الرجال مع وضوح الجواب عن  
ذلك فإنّ الحجاب لم يجب في صدر الإسلام فكانت النساء باقية على عاداتهنّ في  
الجاهلية إلى أن نزلت آية الحجاب السابقة: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ بعد وقعة  
خيبر، فعمل النساء قبل نزولها لا حجّية فيه.  
هذا كلّه فيما يرتبط بالستر الواجب نفساً.

### الستر الصلّاتي

و أمّا الستر الصلّاتي فلا إشكال في كونه شرطاً في الصلاة للرجل و المرأة.  
و الواجب على الرجل ستر خصوص العورة و قد عرفت أنّها القبل و الدبر،<sup>٢</sup>

١- كصحيحته الحلبي عن أبي عبد الله، راجع: الكافي ٤: ٣٤٤ / ٣؛ تهذيب الأحكام ٥: ٧٤ / ٢٤٥؛

وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢- تقدّم في الصفحة ٢٧٦.

ومن قال بكونها من السرة إلى الركبة أوجب ستر ما بينهما،<sup>١</sup> و لكنك عرفت ضعفه. غاية الأمر: استحباب ستر ما بينهما.

و أمّا المرأة فيجب عليها ستر جميع البدن إلا الوجه بإجماع المسلمين و الكفّين و القدمين على اختلاف في ذلك بينهم و سيأتي تفصيله، و هل يجب عليها ستر الوجه في حال الصلاة و غيرها إذا كان ينظر إليه ناظر، من باب حرمة الإعانة على الإثم؟ فيه وجهان، و على فرض وجوبه فلا تبطل الصلاة بتركه لعدم الاتّحاد؛ و هذا على فرض عدم وجوب ستر الوجه عليها نفساً و إلا فلا يتوقّف وجوبه على وجود ناظر فعلي حتّى يصدق الإعانة؛ و قد عرفت أنّ الأحوط وجوبه عليها نفساً. و كيف كان فتركه لا يوجب بطلان الصلاة.

#### الفرق بين الستر الصلاتي و غيره

ثمّ يفترق الستر الصلاتي عمّا يجب نفساً من الستر بأمور: فمنها: وجوب كونه بخصوص اللباس إن أمكن و أمّا الواجب نفساً فلا يعتبر فيه خصوص اللباس، إذ الواجب فيه حقيقة هو التحفّظ من أن ينظر إليه و إن كان بالطّين أو الحشيش أو اليدين أو نحو ذلك.

و منها: وجوبه حتّى مع القطع بعدم الناظر.

و منها: اعتبار صدق التلبّس فلو كان اللباس وسيعاً جدّاً بحيث لا يلصق بالبدن و كان كخيمة صغيرة مثلاً لا يكفي في الستر الصلاتي.

و أمّا ما يجب ستره فقد عرفت أنّه في الرجل خصوص العورة و أمّا في المرأة

١- الأمّ ١: ٨٩؛ بداية المجتهد ١: ١١٧؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦١٥؛ المجموع ٣: ١٦٧؛ وراجع: الخلاف ١:

فجميع البدن عدا ما استثني و الدليل عليه هو الإجماع.  
و يمكن أن يستدلّ على ذلك أيضاً ببعض الروايات الواردة في كيفية سترها  
فلنذكر بعضها.

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صَلَّتْ  
فاطمة عليها السلام في درع و خمارها على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و  
أذنيها»<sup>١</sup> و الرواية ضعيفه كما لا يخفى على أهله.

و منها: ما رواه أيضاً بإسناده عن علي بن جعفر، أنّه سئل أخاه موسى بن  
جعفر عليه السلام عن المرأة ليس لها إلاّ ملحفة واحدة، كيف تصليّ قال: «تلتفتّ فيها و  
تغطّي رأسها و تصليّ فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس»<sup>٢</sup>.

و منها: ما رواه أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال:  
«المرأة تصليّ في الدرع و المقنعة إذا كان كثيفاً يعني ستيراً»<sup>٣</sup>.

و منها: خبره الآخر قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما ترى للرجل يصليّ في قميص  
واحد؟ فقال: «إذا كان كثيفاً فلا بأس به و المرأة تصليّ في الدرع و المقنعة إذا كان  
الدرع كثيفاً يعني إذا كان ستيراً»<sup>٤</sup> و نحو ذلك من الروايات.

١- الفقيه ١: ١٦٧ / ٧٨٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصليّ، الباب ٢٨،  
الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ٢٤٤ / ١٠٨٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصليّ، الباب ٢٨،  
الحديث ٢.

٣- الفقيه ١: ٣٤٣ / ١٠٨١؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصليّ، الباب ٢٨،  
الحديث ٣.

٤- الكافي ٣: ٣٩٤ / ٢؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢١٧ / ٨٥٥؛ الفقيه ١: ٢٤٣ / ١٠٨١؛ وسائل الشيعة ٤:  
٤٠٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصليّ، الباب ٢٨، الحديث ٧.

و لا يخفى: اتّحاد روايتي ابن مسلم و إن اختلفتا في مقام النقل، و المتراءى في بعض هذه الروايات أنّ أقلّ ما يجزي المرأة درع و مقنعة و هما ساتران لجميع جسدها سوى ما استثنى قطعاً، إذ المراد بـ«الدرع» هو القميص و كان لا يستعمل بمعناه إلا بالنسبة إلى قميص النسوان و كان المتعارف من دروعهنّ يستر من الكتفين إلى القدمين على إشكال فيهما و في الكفّين سيأتي. نعم، كان جيوبهنّ مكشوفة فأمرن بضرب الخمر عليها في القرآن و «الخمار» على هذا ساتر للرأس و العنق و الجيب فيحصل به ستر ما سوى ما استثنى.

و قد وردت هذه الروايات لبيان أنّ ما يجب سترها على النسوان لا يحصل بأقلّ من هذين الثوبين إذا سترنهما على وجه تعارف في لبسهما. و أوضح من ذلك في الدلالة على وجوب ستر جميع البدن، رواية علي بن جعفر كما لا يخفى، هذا. و لكن يمكن الخدشة في دلالة هذه الروايات فإنّ غاية ما يستفاد من روايات الدرع و المقنعة هو أنّ المرأة إذا لبستهما على نحو تعارف بينهنّ في لبسهما حصل ستر ما يجب عليها ستره، و أمّا أنّ ما يجب عليه ستره هو جميع ما يستر بهما فلا. و أمّا رواية علي بن جعفر، فالمستفاد منها وجوب أنّ تلتفّ المرأة في الملحفة حتّى يحصل ستر ما يجب، و أمّا أنّ كلّ ما يستر بالالتفاف يكون واجب الستر فلا يستفاد أيضاً، إذ من الممكن أن لا يحصل ستر ما يجب إلا بالالتفاف و لكن يكون الالتفاف مستلزماً لستر بعض ما لا يجب أيضاً.

و كيف كان: فهنا أمور لا يجب ستر بعضها قطعاً و اختلف في بعضها.

فينبغي أن يبحث عنها في ضمن مسائل:



### المسألة الأولى: في ستر الوجه

«الوجه» خارج هنا بإجماع المسلمين<sup>١</sup> عدا أبي بكر بن عبدالرحمن بن هشام<sup>٢</sup>، فهذا إجمالاً ممّا لا شبهة في خروجه. و يدلّ عليه روايات الدرع و المقنعة أو الخمار<sup>٣</sup> لما مرّ من أنّ المتبادر منها أنّ ما يجب ستره يحصل ستره بهما إذا لبستهما المرأة بنحو تعارف بينهنّ لبسهما و الوجه كان خارجاً قطعاً. نعم، هنا فرعان:

الأوّل: أنّ المراد به هو الوجه في باب الوضوء أو الوجه العرفي، بناءً على كونه أوسع من ذلك لشموله الصدغين و ما يحاذيهما من الفكّين، فيمكن أن يقول أحد: بأنّ الرواية الواردة في باب الوضوء<sup>٤</sup> ليست بصدد بيان كون الوجه عند الشارع أمراً مغايراً لمفهومه العرفي، بل بصدد تحديد ما هو المتفاهم عرفاً، و يمكن أن يقال أيضاً: إنّهُ و إن كان للشارع فيه اصطلاح خاصّ و لكن يستفاد من الرواية تحديد الوجه شرعاً بالنسبة إلى جميع الأحكام المترتبة عليه لا خصوص الغسل الوضوئي كما أنّه يمكن أن يقال: بأنّها بصدد بيان خصوص ما يجب غسله في الوضوء، فعلى الأوّلين يكون النتيجة اتّحاد الوجه في المقامين دون الثالث، فإنّه يحمل الوجه في المقام على هذا على معناه العرفي، و الرواية هي ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة أنّه قال لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن حدّ الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال الله

١- راجع: المعتمد ٢: ١٠١؛ منتهى المطلب ٣: ٨ و ٤: ٢٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦؛ مختلف الشيعة ٢: ١١٤.

المسألة ٥٥؛ ذكرى الشيعة ٣: ٨؛ التنقيح الرائع ١: ١٨٣؛ روض الجنان ٢: ٥٨٢.

٢- راجع: المغني، ابن قدامة ١: ٦٧٢ و فيه: أبو بكر بن الحارث بن هشام، و لكن في ذكرى الشيعة ٣: ٨: أبو بكر بن هشام.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥ - ٤٠٩، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢٨.

٤- سيأتي تخريجها في الصفحة الآتية.

عزّ و جلّ؟ فقال: «الوجه الذي قال الله و أمر الله عزّ و جلّ بغسله الذي لا ينبغي لأحدٍ أن يزيد عليه و لا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر و إن نقص منه أثم ما دارت عليه الوسطى و الإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن و ما جرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه». فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: «لا»<sup>١</sup>.

و اعلم: أنّ الشيخ البهائي عليه السلام حمل قوله: «دارت» و قوله: «مستديراً» على الدائرة الهندسية، فقال ما حاصله: إنّ الواجب جعل وسط الوسطى و الإبهام على مركز الوجه، ثمّ إدارتهما بحيث يحصل دائرة<sup>٢</sup>. و الداعي له على هذا التوجيه أنّ اللازم من الرواية عنده - لولا هذا التوجيه - وجوب غسل ما يحاذي الأذن و مقدار من العنق أيضاً في طرف الذقن فإنّ عرض الوجه في طرف الذقن قليل جداً و مقتضى الرواية لزوم كون العرض بمقدار ما دارت عليه الوسطى و الإبهام في جميع أجزاء الطول؛ أعني من القصاص إلى الذقن، هذا.

و لكن نقطع بعدم إرادة الإمام عليه السلام بكلامه تشكيل دائرة هندسية في مثل هذا الكلام الذي سيق لبيان ما يجب غسله لمثل زرارة الذي مع كمال إحاطته بالفقه يمكن دعوى القطع بعدم اطلاعه على القواعد الهندسية، و لو فرض اطلاعه عليها فلم يكن ينقدح في ذهنه إرادة الإمام عليه السلام بهذا الاصطلاح الخاصّ، و لا يلزم على هذا وجوب غسل ما يحاذي الأذن و مقدار من العنق، إذ ليس الإمام عليه السلام بصدّد تحديد الوجه في تمام أطرافه فإنّ خروج العنق عنه كان معلوماً فلم يكن طرف

١- الفقيه ١: ٢٨ / ٨٨؛ الكافي ٣: ٢٧ / ١؛ تهذيب الأحكام ١: ٥٤ / ١٥٤؛ وسائل الشيعة ١: ٤٠٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٧، الحديث ١.

٢- حبل المتين: ١٣؛ الأربعون حديثاً: ١٠٠، ذيل الحديث الرابع؛ مشرق الشمسين: ١٤٥، الفصل الثاني.

الذقن محتاجاً إلى التحديد بالنسبة إلى العرض وإنّما كان بصدد تحديده عرضاً في الجملة، إشارة إلى ردّ المخالفين حيث كانوا يلتزمون بالغسل إلى الأذنين، بل اختلفوا في نفس الأذنين أيضاً وإنهما هل يعدّان من الوجه أو الرأس الواجب مسحه و لذلك انتقل زرارة فوراً إلى الصدغ فسئل عن حكمه تبيّناً لعدم وجوب غسله في قبال العامّة.

و كيف كان: فهل يستفاد من الرواية كونها بصدد بيان خصوص ما يجب غسله أو بصدد بيان حدّ الوجه شرعاً مطلقاً أو بصدد بيان حدود الوجه العرفي؟ وجوه، هذا.

و لكنّ الذي يسهّل الخطب في المقام عدم ذكر الوجه في الروايات حتّى نتعب أنفسنا في بيان المراد منه، بل المذكور فيه لزوم درع و مقنعة إذا لبستهما المرأة بنحو تعارف لبستهما في زمان صدور الأخبار، و المعلوم إجمالاً كون الوجه مكشوفاً غير مستور بهما و حينئذٍ فيجب أن يلاحظ أنّ أيّ مقدار من الوجه كان يظهر إذا لبستهما على نحو تعارف بينهما و أنّه كان أوسع من الوجه الوضوي أم لا؟ و لو شكّ بعد الفحص في وجوب بعض الأجزاء كالصدغ مثلاً كان الحكم البراءة بناءً على ما حقّقناه من جريان البراءة العقلية و النقلية في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، هذا.<sup>١</sup>

و لكن إجراؤها يتوقّف على الفحص بأن يتتبع التواريخ المثبتة لعادات العرب في تلك الأعصار و كذلك الخطب و الأشعار المسرودة في أعصارهم، إذ يمكن أن يصطاد من بعضها المقصود و أنّ وجههنّ بأيّ مقدار كان مكشوفاً، فافهم. و حيث

١- نهاية الأصول: ٥٠.

لا مجال لنا فعلاً للبحث و الفحص الوافي فالتعدّي عن الوجه الوضوئي مشكل فالأحوط هو الاقتصار عليه.

نعم، لو لم يكن رواية الفضيل السابقة<sup>١</sup> ضعيفة لأمكن استفادة المقصود منها، حيث يستفاد منها أن تخمّرهما عليهما السلام كان لستر الشعر و الأذنين فقط، فتدلّ على عدم لزوم ستر الصدغين و ما يحاذيهما و لا يتوهّم أنّه يستفاد منها خروج العنق أيضاً فإنّ التخمّر خصوصاً إذا أريد به ستر الشعر المنسدل يستلزم ستر ظاهر العنق و باطنه، كما لا يخفى على من لاحظ طريقة النسوان في التخمّر. هذا و لكنّ الرواية ضعيفة.

الثاني: ربّما قيل<sup>٢</sup> إنّ القدر المتيقّن خروجه هو ظاهر الوجه و أمّا باطنه كباطن العينين و الفم و الأنف فلا دليل على خروجه فيجب ستره فإنّ المرأة عورة و العورة واجبة الستر.

و هذا كلام غريب لما عرفت من أنّه ليس لنا في المقام لفظ «الوجه» حتّى يتمسك بظاهره و يحمل على خصوص الظاهر، بل الثابت من الروايات هو كفاية صلاة المرأة في درع و خمار<sup>٣</sup> لبستهما بنحو تعارف، و لا ريب أنّ الوجه كان خارجاً في التستّرات و التلبّسات المتعارفة ظهراً و بطناً.

و بعبارة أخرى: لو لم تدلّ هذه الروايات على كون مجموع ما يستر بهما واجب الستر فلا شكّ في دلالتها على أنّ ما لا يستر بهما ليس أمراً يجب ستره، فتدبرّ.

١- الفقيه ١: ١٦٧ / ٧٨٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢٨، الحديث ١.

٢- كشف الغطاء ٣: ١٣؛ وراجع: جواهر الكلام ٨: ١٧٤.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥ و ٤٠٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢٨، الحديث ٣ و ٧.

### المسألة الثانية: في ستر الكفين

قد اختلف أقوال العامة في وجوب ستر الكفين<sup>١</sup> و أما أصحابنا فالمشهور بينهم، بل كاد أن يكون إجماعاً هو عدم الوجوب، و خالف في ذلك صاحب «الحدائق» فأصرّ على إثبات الوجوب، و استدللّ على ذلك بأنّ دروع النسوان كانت واسعة الأكمام طويلة الأذيال فكانت تستر الكفين و القدمين. و استشهد لذلك بما كان متعارفاً في عصره من الدرّوع في نسوة الحجاز.<sup>٢</sup>

و فيه أولاً: أنّ الشهرة على خروج الكفين تدلّ على عدم كون دروعهنّ في تلك الأعصار واسعة الأكمام<sup>٣</sup> بحيث تستر الكفين فإنّ العلماء قد أحرزوا لا محالة ذلك و لو بملاحظة ما تعارف في أعصارهم مع إجراء أصالة عدم النقل فأفتوا بخروجهما و أعصار هؤلاء المفتين متقدّمة على عصر صاحب «الحدائق» فينقطع عصره عن عصر الأئمة عليهم السلام.

و ثانياً: أنّه و إن سلّم كون بعض الدرّوع في تلك الأعصار واسعة الأكمام بحيث تستر الكفين و لكن يمكن دعوى القطع بتعارف غيرها أيضاً خصوصاً بالنسبة إلى الفقهاء.

و ثالثاً: أنّه لو سلّم كون جميع الدرّوع واسعة الأكمام كذلك و لكنّه قد مرّ أنّه لا يستفاد من الأخبار كون مجموع ما يستر بالدرع و الخمار واجب الستر، فيجري

١- راجع: الأئمّ ١: ٨٩؛ بداية المجتهد ١: ١١٧؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٣٧؛ المجموع ٣: ١٦٨؛ و راجع: الخلاف ١: ٣٩٤، المسألة ١٤٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦، المسألة ١٠٨.

٢- الحدائق الناضرة ٧: ٩.

٣- «الأكمام» جمع كِنَامة و هي غلاف الطلع، و الكيم بالكسر مثله. و غلاف كلّ شيء: كيمه، مجمع البحرين

٤: ٧٣.

فيما شكّ فيه - كالكفّين - أصالة البراءة، وإجراؤها وإن توقّف على الفحص ولكن إجماع الأصحاب قبل صاحب «الحدائق»<sup>١</sup> يغنينا عن ذلك و يتنزّل منزلته، بل يستفاد منه أنّ الدرّوع لم تكن واسعة الأكمّام كما مرّ.

بل يمكن استفادة ذلك من تفسير ابن عبّاس لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾<sup>٢</sup> حيث فسّره بالوجه و الكفّين، فإنّ تفسيره وإن لم يكن حجّة شرعية لنا، و لذا لم نعتد عليه في السّتر الواجب نفساً و عارضناه بتفسير ابن مسعود<sup>٣</sup> و لكن يظهر من تفسيره بمراءى تلامذته أنّ الوجه و الكفّين كانت ظاهرة و مكشوفة في التلبّسات العادية في تلك الأعصار و إلا لاستشكل عليه تلامذته بعدم مناسبة هذا التفسير. و لا يخفى: أنّ تفسير ابن عبّاس هو المبنى للعامة في هذه المسألة فيختلف مبناهم لما هو المبنى عندنا، حيث عرفت أنّ مبنى المسألة عندنا هو أخبار الدرّع و الخمار، فتدبّر.

و بالجملة: فإجماع العلماء قبل صاحب «الحدائق» على عدم وجوب ستر الكفّين يكفي في استكشاف عدم كون الدرّوع في تلك الأعصار ساترة لهما.

١- المبسوط ١: ٨٧؛ السرائر ١: ٢٦٠؛ كشف الرموز ١: ١٤١؛ المعتبر ٢: ١٠١؛ المختصر النافع: ٢٥؛ شرائع الإسلام ١: ٧٠؛ الجامع للشرائع: ٦٥؛ منتهى المطلب ٤: ٢٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦، المسألة ١٠٨؛ مختلف الشيعة ٢: ١١٤، المسألة ٥٥؛ قواعد الأحكام ١: ٢٥٧؛ الدروس الشرعية ١: ١٤٧؛ ذكرى الشيعة ٣: ٧؛ التنقيح الرائع ١: ١٨٢؛ المهذب البارع ١: ٣٣٠؛ جامع المقاصد ٢: ٩٦؛ مسالك الأفهام ١: ١٦٦؛ الروضة البهية ١: ١٦٥؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٠٤؛ مدارك الأحكام ٣: ١٨٨؛ كشف اللثام ٣: ٢٢٨.

٢- النور (٢٤): ٣١.

٣- مجمع البيان ٧: ٢١٧؛ الدرّ المنثور ٥: ٤١؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٢: ٢٢٨؛ المحلّي بالآثار ٢: ٢٥١ / ٣٤٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٢٢٥؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٣٧؛ المجموع ٣: ١٦٧.

### المسألة الثالثة: في ستر القدمين

و الكلام فيهما هو الكلام في الكفّين، فإنّ المشهور فيهما عندنا أيضاً عدم الوجوب وإن كان المشهور عند العامة هو الوجوب لعدم كونهما مذكورين في كلام ابن عباس في تفسير ﴿مَا ظَهَرَ﴾. و خالف منّا أيضاً صاحب «الحدائق» و استدللّ عليه أيضاً بما عرفت من أنّ الدرّوع كانت طويلة الأذيال.<sup>١</sup> و الجواب عنه: هو الجواب في الكفّين، و قد قال في «الجواهر»: إنّ التفصيل بين الكفّين و بين القدمين خلاف الإجماع لوحدة المناط فيهما،<sup>٢</sup> و تردّد المحقّق في «الشرائع»<sup>٣</sup> في خصوص القدمين و اختار في «نافعه» المتأخّر عن «شرائعه» إلحاقهما بالكفّين.<sup>٤</sup> و لعلّ الحكم في القدمين أوضح، إذ يمكن دعوى القطع بعدم كون جميع الدرّوع المتعارفة في عصر صدور الأخبار طويلة الأذيال و إن فرض ذلك في بعضها كدرّوع الأشراف فإنّ النسوان خصوصاً فقراءهنّ كنّ محتاجين إلى الحركة و المشي لإدارة أمر المعاش و طول الدرّع جدّاً بحيث يستر القدم يمنع من الحركة و على فرض إمكانها يستلزم اختراقه سريعاً فلا يناسب حال الفقراء غير المتمكّنين من التعويض.

و بالجملة: فالمقطوع هو أنّ غير الطويل من الدرّوع أيضاً كان متعارفاً فلا يجب ستر القدمين لعدم حصول سترهما به، و لو سلّم طول أذيال جميعها أيضاً لم يكن دليلاً على وجوب ستر جميع ما يستر بها كما مرّ تقريبه.

١- الحدائق الناضرة ٧: ٩.

٢- جواهر الكلام ٨: ١٧١ - ١٧٣.

٣- شرائع الإسلام ١: ٧٠.

٤- المختصر النافع: ٢٥.

فإن قلت: يستفاد من مفهوم رواية علي بن جعفر السابقة وجوب ستر القدمين أيضاً حيث قال عليه السلام: «فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس»<sup>١</sup>، حيث إن الرجل تشملهما فتدلّ الرواية على لزوم سترهما عند القدرة.

قلت: ليست الرواية بصدد بيان كون الرجل واجب الستر حتى يؤخذ بإطلاقها، بل بصدد بيان أنّ ما يجب ستره من الرجل لا يضّرّ خروجه عن الساتر عند عدم القدرة لكون ستر الرأس أهمّ منه.

و بعبارة أخرى: مفاد الرواية و ما تكون بصدد بيانه هو أنّ ستر الرأس أهمّ من ستر ما يجب ستره من الرجل لا أنّ جميع الرجل واجب الستر، فافهم.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ القدمين إجمالاً كالكفّين في خروجهما ممّا يجب ستره لوحدة المناط في البابين عندنا و إن اختلفت المناط فيهما عند العامّة، حيث إنّ المناط عندنا أخبار الدروع و الخمار و عند القوم تفسير ابن عبّاس لـ ﴿مَا ظَهَرَ﴾.

نعم، هنا شيء و هو أنّ أكثر علمائنا قد تعرّضوا لخروج ظاهر القدمين ساكتين عن ذكر حكم باطنهما فيحتمل اختصاص الخروج عندهم بالظاهر فيكون الباطن واجب الستر عندهم، و يحتمل أيضاً مشاركة الظاهر و الباطن عندهم في الخروج و إنّما تعرّضوا لخصوص الظاهر من جهة ما رأوه من عدم احتياج إلى ذكر الباطن لكونه مستوراً غالباً إمّا بالأرض، كما في حال القيام أو بالدرع، كما في حال السجود و قد ذكر الاحتمالان لكلامهم في «الجواهر»<sup>٢</sup> و الأظهر هو الثاني، و يدلّ على مشاركتها في الحكم عدم تعارف لباس في تلك الأعصار يستتر به خصوص

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢٨، الحديث ٢.

٢- جواهر الكلام ٨: ١٧٢.



الباطن و ليس هو أيضاً مستوراً بالأرض أو الدرع دائماً، فالحكم بعدم كون الظهر واجب الستر يستلزم الحكم بذلك في الباطن أيضاً.  
و ربّما يقال: إنّ الأخبار الواردة بطرقنا الدالّة على عدم وجوب ستر الوجه و الكفّين تشمل بإطلاقها لحال الصلاة أيضاً، بل الستر عن الناظر أهمّ من الستر الصلّاتي، فإذا لم يجب الأوّل لم يجب الثاني بطريق أولى، و قد ذكر في خبر من هذه الأخبار لفظ القدمين أيضاً. غاية الأمر: كون الرواية بصدد بيان جواز النظر المستلزم قهراً لعدم وجوب الستر و هي رواية مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: له ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً، قال: «الوجه و الكفّان و القدمان».<sup>١</sup>

و لكن لا يخفى: أنّ هذه الأخبار في مقام بيان حكم الستر عن الناظرين أو حكم النظر و لا إطلاق لها، و الأولوية ممنوعة.  
و رواية مروك ضعيفة لجهات: منها: الإرسال، و منها: سقوط راوٍ قطعاً فإنّ مروك من الطبقة السابعة<sup>٢</sup> فمن يروي هو عنه من السادسة و السادسة لا تروي عن الصادق عليه السلام بلا واسطة.

### المسألة الرابعة: في ستر الشعر

الشعر تابع للجسد قطعاً في وجوب الستر لكونه جزءاً منها، و يدلّ على ذلك رواية فضيل السابقة أيضاً.<sup>٣</sup> هذا و لكنّها ضعيفة كما عرفت.

١- وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الباب ١٠٩، الحديث ٢.

٢- الفهرست، الطوسي: ٤٧١ / ٧٥٥؛ رجال الطوسي: ٣٧٨ / ٥٦٠٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢٨، الحديث ١.

و ربّما يقال: بعدم الوجوب و يستدلّ له برواية ابن مسلم السابقة حيث قال عنه:  
«و المرأة تصلي في الدرع و المقنعة إذا كان كثيفاً»<sup>١</sup> فخصّ الكثافة بالدرع فيظهر  
منه عدم اشتراط كون المقنعة ساترة، و لا يتوهّم على هذا عدم وجوب ستر لبشرة  
الرأس أيضاً فإنّ سترها يتحقّق بنفس الشعر.  
قلت: يرد على ذلك أولاً: أنّ مقتضى ذلك عدم اشتراط الخمار أصلاً و هو مناف  
للروايات الكثيرة.

و ثانياً: أنّ الظاهر وحدة روايتي ابن مسلم و المذكور في آخرهما ذكر «كان»  
بدون لفظ «الدرع» فيرجع ضميره إلى ما ذكر من الدرع و المقنعة فيسقط ظهور  
الأولى في اختصاص الكثافة بالدرع عن الحجّية.  
و ثالثاً: أنّ ما ذكر من ظهور الاختصاص ليس أكثر من مفهوم اللقب.  
و رابعاً: أنّه من الممكن كون المقانع المتعارفة في تلك الأعصار كثيفة بأجمعها و  
إنّما اختلفت الدرّوع في الكثافة و الرقة فاحتيج في خصوصها إلى التقييد.  
و كيف كان: فالمقدار المتعارف من الشعر في النسوان يتبادر وجوب ستره من  
نفس روايات الدرّوع و المقنعة.  
نعم،<sup>٢</sup> لأحدٍ أن يشكك فيما انسدل منه جدّاً بحيث خرج عن المتعارف.

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢٨، الحديث ٣.

٢- لا يخفى: أنّه بعد ما ارتكز في الأذهان وجوب ستر على المرأة نفساً لكونها عورة يتبادر إلى الذهن  
من أمرها بالستر في الصلاة وجوبه عليها بما هي عورة، و أنّ الحيشية الموجبة لذلك أوجبّت هذا.  
فيستفاد من ذلك وجوب ستر جميع بدنّها فيها إلا ما خرج بالدليل. [المقرّر]

## فصل: في كيفية الستر

هل الستر الصلّاتي لا يتحقّق إلاّ باللباس أو يتحقّق بكلّ شيء، حتّى بالحشيش أو الطين أو أجزاء البدن مثل الفخذين و اليدين في عرض واحد أو يعتبر فيه أوّلاً أن يكون باللباس، ثمّ بالحشيش، ثمّ بالطين، ثمّ بأجزاء البدن، أو يكون بعض هذه الأمور في عرض واحد و بعضها في طول الآخر؟ وجوه.

## كيفية صلاة العاري

و تحقيق المسألة يتوقّف على بيان وظيفة العاري في صلاته، فنقول:  
العاري إمّا أن يكون مأموناً من النظر إليه أو لا، ثمّ إمّا أن يكون منفرداً في صلاته أو يأتي بها جماعة إماماً أو مأموماً.

و لنذكر أخبار المسألة، ثمّ نشير إلى ما هو الوظيفة له في هذه الأحوال.  
فالأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن العمري البوفكي<sup>١</sup> عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً و حضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ماءً و هو قائم»<sup>٢</sup>.

الثانية: و بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أيّوب بن نوح بن درّاج،

١- العمري البوفكي ثقة، و بوفك من قراء نيشابور. [المقرّر]

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٥ / ١٥١٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب

٥٠، الحديث ١.

عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع»<sup>١</sup> و ظاهرها الإتيان بها مع القيام و إن لم يصرح به، و هي مضافاً إلى إرسالها بإبهام الواسطة مرسلتها بحذفها أيضاً فإنَّ أيُّوب من الطبقة السابعة و نقله عن أبي عبد الله عليه السلام بواسطة واحدة بعيد.

الثالثة: و بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ليس معه إلا سراويل قال: «يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه و يصلِّي»، قال: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و يصلِّي قائماً»<sup>٢</sup>.

الرابعة: صحيحة زارة أو حسنته قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلِّي فيه؟ فقال: «يصلِّي إيماءً و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و إن كان رجلاً وضع يده على سواته، ثم يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً بروؤوسهما». قال: «و إن كانا في ماء أو بحر لجي لم يسجدا عليه، و موضوع عنهما التوجه فيه يومئان في ذلك إيماءً رفعهما توجه و وضعهما»<sup>٣</sup>. و المراد بالتوجه فيها هو السجود، كما لا يخفى.

و ربّما يقال: إنَّ الرواية تدلّ على الصلاة قائماً، ثمّ الجلوس مقدّمة للركوع و

١- تهذيب الأحكام ٣: ١٧٩ / ٤٠٥ و ٢: ٣٦٥ / ١٥١٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨ - ٤٤٩، كتاب الصلاة،

أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ٢.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٦ / ١٥١٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٥٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب

٥٣، الحديث ٣.

٣- الكافي ٣: ٣٩٦ / ١٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٤٩ - ٤٥٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠،

الحديث ٦.

السجود ليأتي بهما إيماءً جالساً ليكون أقرب إلى الواجب مع تعذره، ولكن الظاهر بطلان ذلك وكونه مخالفاً للفتاوى. و مورد الرواية هو صورة عدم الأمن من النظر، فقوله عنه «يُصَلِّي إيماءً» إشارة إلى اختلاف وظيفته لغيره فيما هو ركن للصلاة، ثم شرع في تفصيل وظيفته من حين انسلاب الثياب، فقال: يضع يده على سواته لئلا ينظر إليه. هذا وظيفته مع قطع النظر عن الصلاة، و أمّا صلاته فتفترق عن صلاة غيره بوجوب الجلوس بدل القيام، والإيماء بدل الركوع والسجود، فلم يقصد الإمام عليه السلام ذكر تمام أجزاء صلاته، بل ذكر موارد افتراقها و لم يتبادر إلى ذهن زرارة أيضاً من الجلوس إلا الجلوس بدل القيام، فإنّ المسألة كانت معنونة عند العامة فكان بعضهم يوجب الجلوس و بعضهم لا يوجب و كذلك الإيماء، و كان زرارة مطلعاً على أقوالهم قطعاً.

قال مالك و الشافعي: يصلي العاري قائماً بالركوع و السجود و أطلق من حيث الأمن من النظر و عدمه.

و قال الأوزاعي و أحمد و المزني: يصلي جالساً، و أطلق.

و قال أبو حنيفة: يتخير بين القيام و القعود و الثاني أفضل<sup>١</sup>.

و كيف كان: فالرواية من روايات الجلوس في المسألة بنحو الإطلاق، كما أنّ الروايات الثلاثة السابقة تدلّ على القيام كذلك.

الخامسة: موثقة سماعة قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض و ليس عليه إلا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم و يصلي»

١- الأمّ ١: ٩١؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٢٩-٦٣٠؛ المجموع ٣: ١٨٣؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٩١؛  
و راجع: الخلاف ١: ٣٩٨-٤٠٠، المسألة ١٥٠-١٥١؛ المبسوط ١: ١٨٦؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٥٦؛ الفقه  
الإسلامي و أدلته ١: ٧٤١.

عرياناً قاعداً يومئ إيماءاً»<sup>١</sup>. هكذا رواه محمد بن يعقوب، و رواه الشيخ في «التهذيب»<sup>٢</sup> أيضاً و لكنّه ذكر «قائماً» بدل «قاعداً» فيصير من روايات القيام السادسة: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و ليس عليه إلا ثوب واحد و أصاب ثوبه مني، قال: «يتيمّم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعاً فيصلّي فيومئ إيماءاً»<sup>٣</sup>.

السابعة: عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة؟ قال: «يتقدّمهم الإمام بركبتيه و يصلّي بهم جلوساً و هو جالس»<sup>٤</sup>.  
الثامنة: إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراةً و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟ فقال: «يتقدّمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماءً بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم»<sup>٥</sup>. و في طريقها محمد بن الحسين عن عبد الله بن جبلة، و ابن جبلة واقفي موثق<sup>٦</sup> و لكن رواية عبد الله بن مبارك عنه و وثاقته غير معلومة<sup>٧</sup> و

١- الكافي ٣: ٣٩٦ / ١٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٨٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٦، الحديث ١.

٢- تهذيب الأحكام ١: ٤٠٥ / ١٢٧١؛ الاستبصار ١: ١٦٨ / ٥٨٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٨٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٦، الحديث ٣.

٣- تهذيب الأحكام ١: ٤٠٦ / ١٢٧٨ و ٢: ٢٢٣ / ٨٨٢؛ الاستبصار ١: ١٦٨ / ٥٨٣؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٨٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٦، الحديث ٤.

٤- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٥ / ١٥١٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٥٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥١، الحديث ١.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٥ / ١٥١٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥١، الحديث ٢.

٦- رجال النجاشي: ٢١٦ / ٥٦٣؛ رجال الطوسي: ٣٤١ / ٥٠٧٢؛ جامع الرواة: ١: ٤٧٦.

٧- معجم رجال الحديث ١٠: ٢٩٠ / ٧٠٨١.

يقوى في النظر سقوطه من السند فيختل الرواية بذلك.

التاسعة: أبو البخترى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً فإن لم يجد صلّي عرياناً جالساً يومئ إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس، ثم صلّوا كذلك فرادى»<sup>١</sup>.

العاشر: ابن أبي عمير، عن عبدالله بن مسكان، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة، قال: «يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلّي جالساً»<sup>٢</sup> و نحوها ما عن «المحاسن» عن ابن مسكان، عن أبي جعفر عليه السلام كما في هذا الباب،<sup>٣</sup> و عن أبي جعفر عليه السلام كما في باب ٤٦ من أبواب النجاسات،<sup>٤</sup> و لكنّ الظاهر كونها عين سابقتها؛ أعني المرسلة. مضافاً إلى أنّ ابن مسكان من الطبقة الخامسة فروايتها عن أبي جعفر بلا واسطة غير ممكنة، و يدلّ على مضمونها أيضاً ما عن «الجعفریات»، فراجع «المستدرک»<sup>٥</sup>.

هذه هي أخبار المسألة.

و إذا عرفت هذا، فنقول: البحث في صلاة العاري يقع في ثلاث جهات:  
الأولى: في أنّ وظيفته القيام أو القعود.

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٢، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٤٩، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ٣ ومثله الحديث ٥.

٣- المحاسن ٢: ١٢٢ / ١٣٣٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٥٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة ٣: ٤٨٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٦، الحديث ٢.

٥- الجعفریات: ٨٤ / ٢٨٥؛ مستدرک الوسائل ٣: ٢٢٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣٣، الحديث ٢.

الثانية: في أنّ وظيفته الإيماء أو الركوع و السجود التامان.  
الثالثة: في أنّه يجب عليه مراعاة الستر الصلّاتي بأجزاء البدن مهما أمكن أم لا، بل يسقط حينئذٍ من أصله.

### الجهة الأولى: في أنّ وظيفة المصلّي العاري القيام أو القعود؟

فعن السيّد المرتضى<sup>١</sup> و جماعة<sup>٢</sup> الجلوس مطلقاً، و عن الحلّي<sup>٣</sup> القيام، و المشهور على التفصيل بين الأمن من النظر إليه و عدمه<sup>٤</sup> فيقوم على الأول و هو المتعيّن بلحاظ الجمع العرفي بين الأخبار فإنّها على طوائف ثلاث.  
الأولى: ما يدلّ على القيام بنحو الإطلاق و هي الأولى و الثانية و الثالثة على الظاهر و الخامسة بنقل الشيخ.

الثانية: ما يدلّ على الجلوس كذلك و هي الخامسة بنقل «الكافي» و الرابعة و السادسة و السابعة و الثامنة و التاسعة.

الثالثة: ما يدلّ على التفصيل و هي رسالة ابن مسكان، و رواية «الجعفریات» و رسالة مثل ابن مسكان كالصحيحة<sup>٥</sup> مضافاً إلى عمل المشهور بها و إفتائهم على

١- رسائل الشريف المرتضى ٣: ٤٩.

٢- الفقيه ١: ٢٩٦ / ١٣٥٢؛ المقنعة: ٢١٦؛ تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٤ / ١٥١٢ و ٣: ١٧٨ / ٤٠٣؛ المعتمد ٢: ١٠٥.

٣- السرائر ١: ٢٦٠.

٤- الفقيه ١: ١٦٨ / ٧٩٣؛ المبسوط ١: ٨٧؛ النهاية: ١٣٠؛ المراسم: ٧٧؛ مختلف الشيعة ٢: ١١٦، المسألة ٥٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٥٥؛ ذكرى الشيعة ٣: ٢٢؛ التنقيح الرائع ١: ١٨٣؛ جامع المقاصد ٢: ١٠١؛ روض الجنان ٢: ٥٧٩؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٠٧؛ مدارك الأحكام ٣: ١٩٤؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٠٥؛ كشف اللثام ٣: ٢٤٥.

٥- وهي روايات تحت الرقم العاشرة في الصفحة ٢٩٥.



طبقتها فيجمع بها بين الأخبار المختلفة. و المذكور فيها وإن كان نفس الرؤية ولكن المتبادر منها هو الرؤية الشأنية و عدمها لا الفعلية فتتطبق على فتوى المشهور. و بالجملة: فحكم المسألة من هذه الجهة واضح.

ثم لو لم يكن في البين إلا أخبار الجلوس بنحو الإطلاق لاستفيد منها كون الستر أهم من القيام وإن رفع اليد عنه ليس إلا لتحصيل الستر مهما أمكن و بإطلاقها لصورة الأمن من النظر يستفاد كون خصوص الستر الصلتي أيضاً أهم.

و أمّا بعد ورود الأخبار المفضلة بين صورة الأمن و عدمه، فهل يستفاد منها عدم كون الستر الصلتي ذا ملاك حينئذٍ من جهة عدم تحقّقه بأجزاء البدن و لو ببعض مراتبه أو لا يستفاد ذلك؟ فيه وجهان. و الظاهر هو الثاني، إذ غاية ما يستفاد منها هو أنّه بوحدته ليس أهم من القيام، بل القيام أهم منه ملاكاً و أمّا عدم كونه ذا ملاك أصلاً فلا يستفاد، و على هذا فلا يستفاد من الأمر بالجلوس في صورة عدم الأمن كونه لمحض رعاية الستر عن النظر، بل من المحتمل كونه واجباً لرعاية السترين معاً.

و بالجملة: فالتفصيل بين صورة الأمن و عدمه ليس دليلاً على عدم تحقّق الستر الصلتي بأجزاء البدن و لو ببعض مراتبه و عدم كونه ذا ملاك حينئذٍ أصلاً، فتدبر ذلك.

### الجهة الثانية: في أنّ وظيفة المصلّي العاري الإيماء أو الركوع و السجود؟

قد أمر بالإيماء بدل الركوع و السجود بنحو الإطلاق في جميع الأخبار سوى الرواية الثانية<sup>١</sup> و الثامنة<sup>٢</sup> فأمر في الثانية بالركوع و السجود مطلقاً و في الثامنة

١- تقدّمت في الصفحة ٢٩١.

٢- تقدّمت في الصفحة ٢٩٤.

بالإيماء للإمام و الركوع و السجود للمؤمنين و يتبادر قهراً من التفرقة بين حكم الإمام و المأموم كون الجهة في ذلك عدم أمن الإمام من أن ينظر إلى دبره لتقدمه بركبتيه و لتقدمه في أفعاله و أمن المأمومين من ذلك و إلا فخصوصية الإمامية و المأمومية لا تقتضي هذه التفرقة.

و على هذا: فمقتضى الجمع بين ما أمر فيها بالإيماء مطلقاً كأغلب الأخبار و بين ما أمر فيها بالركوع و السجود مطلقاً كالرواية الثانية هو حمل الأولى على صورة عدم الأمن من النظر إلى الدبر و الثانية على صورة الأمن منه، و شاهد الجمع هو الرواية الثامنة، كما أن الجمع بين أخبار الجلوس و القيام كان بهذا النحو أيضاً، و لكن بالنسبة إلى القبل فإن التفاوت بين حالتي القيام و القعود إنما يكون بحصول ستر القبل في الثاني دون الأول و يشتركان في حصول ستر الدبر، و افتراق الإيماء و غيره إنما هو لحصول ستر الدبر في الأول دون الثاني.

و بالجملة: فمقتضى ظاهر الرواية الثامنة هو التفصيل بين صورة الأمن و غيره فيأتي بالركوع و السجود في الأولى و بالإيماء في الثانية، هذا.  
و لكنّه يرد على ما ذكر أمران:

الأول: الجمع بين الجلوس و بين الركوع و السجود التامين في الرواية الثامنة فإنه إن كان المورد مورد الأمن لم يكن وجه للأمر بالجلوس و إن كان مورد عدم الأمن لم يكن وجه للأمر بالركوع و السجود التامين.

الثاني: الجمع بين القيام و الإيماء في رواية علي بن جعفر.<sup>١</sup>  
و يمكن أن يجاب عن الأول بأنهم و إن أمنوا من النظر من جهة الدبر و لذا أمروا

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ١.

بالركوع و السجود التامين و لكنهم غير آمنين من جهة القبل لكونهم في صف واحد فيبدو قبل كل منهم لمن في جنبه حال القيام دون الجلوس لاستتاره حينئذٍ بالفخذين، فعلى هذا يرتفع الإشكال من الرواية و تصير الرواية شاهدة للجمع بين ما دلّ على الإيماء و ما دلّ على الركوع و السجود فيحمل الأوّل على صورة عدم الأمن و الثاني على صورة الأمن، فيبقى في البين الإشكال الوارد على رواية علي بن جعفر، حيث إنّ مقتضى الأمر بالقيام فيها هو كونه آمناً و معه كان يجب أمره بالركوع و السجود لا الإيماء.

و على هذا: فيتعارض هذه الرواية و رواية إسحاق بن عمّار،<sup>١</sup> إذ لو لا رواية إسحاق لحكم في كلّ من صورتَي الأمن و عدمه بالإيماء لدلالة جميع روايات الجلوس و القيام عليه.

نعم، رواية الحفيرة أيضاً<sup>٢</sup> كانت تدلّ على الركوع و السجود، و لكنك عرفت ضعفها. و بالجملة: فالعمدة في المسألة هو رفع تعارض رواية علي بن جعفر و رواية إسحاق بن عمّار. و إن شئت توضيح تعارضهما، فنقول:

قد عرفت: أنّ انكشاف القبل في حال القيام دون حال الجلوس فالتفاوت بينهما يظهر بالنسبة إلى انكشاف القبل و عدمه. و في حال الركوع و السجود ينكشف الدبر دون حال الإيماء فالتفاوت بينهما بالنسبة إلى انكشاف الدبر و عدمه. و لا ريب أنّ كلاً من القيام و الستر و الركوع و السجود من واجبات الصلاة فلا يرفع اليد عنه إلاّ بمزاحم أقوى.

و قد عرفت أيضاً: أنّه لو فرض تقديم روايات الجلوس مطلقاً كان مقتضاها

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥١، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ٢.

أهمّية ستر القبل من القيام حتّى الستر الصلّاتي بوحدته، كما في صورة الأمن كما لو فرض تقديم روايات القيام مطلقاً يستفاد كون القيام أهمّ من الستر مطلقاً و أمّا مع التفصيل بين صورة الأمن و عدمه، كما هو المختار فيستفاد كون الستر النفسي أهمّ من القيام و كون القيام أهمّ من الشرطي فقط.

### الجهة الثالثة: في أنّ وظيفته مراعاة الستر الصلّاتي بأجزاء البدن أم لا؟

و أمّا عدم تحقّقه بأجزاء البدن أصلاً، فلا يستفاد من هذه الروايات. هذا بالنسبة إلى ستر القبل المزاحم للقيام.

أمّا ستر الدبر المزاحم للركوع و السجود فلو لم يكن في البين رواية إسحاق بن عمّار كان مقتضى جميع الروايات الآخر كونه أهمّ منهما مطلقاً حتّى في صورة الأمن و وجوب القيام، حيث حكم في كلّ من روايات القيام و الجلوس بالإيماء. و مقتضى ذلك تحقّق الستر الصلّاتي أيضاً بأجزاء البدن و كونه أهمّ بوحدته أيضاً من الركوع و السجود، إذ حالة القيام حالة الأمن من الناظر فالحكم بالإيماء فيها ليس إلّا لمراعاة الستر الصلّاتي. و أمّا رواية إسحاق فيستفاد منها كون الركوع و السجود أهمّ من الستر الصلّاتي، إذ قد عرفت: أنّ المتبادر من التفصيل فيها بين حكم الإمام و المأمومين كونه ناشئاً من عدم أمن الإمام دونهم فهم مأمونون من الدبر فالستر لو فرض وجوبه عليهم ليس إلّا سترّاً صلّاتياً. و على هذا فيقع التعارض بين ما دلّ

١- و يمكن أن يقال: بعد ما كان مقتضى ظاهر التفصيل الواقع في رواية إسحاق بين الإمام و المأمومين كونه غير آمن من النظر بالنسبة إلى الدبر دونهم تصير الرواية شاهدة للجمع بين ما حكم بالإيماء مطلقاً و بين ما حكم فيه بالركوع و السجود. و رواية علي بن جعفر أيضاً غير آبية عن هذا الحمل لإمكان كونه آمناً من حيث القبل، فحكم عليه بالقيام و عدم كونه آمناً من حيث الدبر فوجب عليه الإيماء، و بذلك يظهر وجه الأمر بالركوع و السجود في المسألة أيضاً. [المقرّر]

على تحقّق الستر الصلّاتي بأجزاء البدن و كونه بوحدته أهمّ من الركوع و السجود كرواية علي بن جعفر و بين ما دلّ على أهميّة الركوع و السجود كرواية إسحاق. و يمكن أن يقال: بأنّ إيجاب الإيماء حال القيام دون القعود لكون الهوي من القيام للركوع و السجود عارياً، موجباً لحصول هيئة مستنكرة لا تناسب حالة التوجّه إلى المولى، هذا. و لكن لا يبعد ترجيح رواية علي بن جعفر لكونها صحيحة و كون رواية إسحاق موهونة بما عرفت من احتمال سقوط عبدالله بن المبارك من السند، مضافاً إلى كون الشهرة على طبق رواية علي بن جعفر، إذ المشهور بينهم وجوب الإيماء مطلقاً و لو في صورة الأمن و القيام.

و على هذا فالمستفاد من الروايات كون الستر الصلّاتي أيضاً حاصلًا بأجزاء البدن و كونه أيضاً من مراتب الستر و إن لم يستفد منها كونه في عرض الستر باللباس.

و ربّما يظهر من بعض الكلمات الحكم في صورة الأمن بالتخيير بين الركوع و السجود و بين الإيماء، إمّا لكونه مقتضى الجمع بين رواية علي بن جعفر و بين رواية إسحاق فيكون التخيير واقعياً ناشئاً من التزاحم بين الستر و بين الركوع و السجود مع تساويهما ملاكاً و عدم كون أحدهما أهمّ و إمّا لكونه مقتضى الأخبار العلاجية بعد عدم كون أحد الخبرين المتعارضين أرجح من الآخر فيكون التخيير ظاهرياً. و أمّا ما يظهر من المحقّق الهمداني رحمته الله من وجوب الإيماء مطلقاً إلا في حالة الجماعة للمأمومين لاحتمال خصوصية في الجماعة موجبة لأهميّة الركوع و السجود من الستر. <sup>١</sup> ففيه ما لا يخفى، إذ من المقطوع عدم وجود خصوصية في باب الجماعة.

١- مصباح الفقيه ١٠: ٤١٧ و ٤٣٤-٤٣٥.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ وظيفة العاري هو القيام في صورة الأمن دون غيره و الإيماء في كلتا الحالتين من دون فرق بين الانفراد و الجماعة. و مقتضى وجوب الإيماء حتّى في صورة الأمن تحقّق الستر الصلّاتي أيضاً بأجزاء البدن. فإن قلت: لو كان الستر بأجزاء البدن أيضاً من مراتب الستر الصلّاتي لوجب القيام مطلقاً و ستر القبل باليد.

قلت: عدم الأمر بالقيام و الستر باليد إنّما هو من جهة استلزام الستر بها انحناءً خارجاً عن المتعارف. كيف! و لو كان الستر باليد واجباً لوجب و لو في صورة عدم الأمن، إذ من الممكن أن يقوم و يستتر قبله باليد و الدبر بالأليتين. و كيف كان: فيستفاد من جميع الروايات عدم وجوب الستر باليد و لعلّه لما ذكرنا، كما أنّ الستر بالطين أيضاً لم يجب مع التمكّن منه غالباً في جميع المواضع، لكونه أمراً غير متعارف يشتمز منه الإنسان، و فيه يتحقّق مرتبة من العسر المخالف لما عليه بناء الشريعة السمحة السهلة.

و بالجملة: فالستر بأجزاء البدن أيضاً مرتبة من مراتب الستر الصلّاتي و إنّما الإشكال في كونه في عرض الستر باللباس أم لا، و لا يبعد كونه في عرضه لكونه من مصاديق الستر عرفاً، و يصدق عليه عنوانه و لا دليل على اشتراط عنوان التلبّس المقابل للعري في باب الصلاة. بل غاية ما يدلّ على اشتراطه الأدلّة هو عنوان الستر المقابل للانكشاف و الظهور. و يدلّ عليه صحيحة علي بن جعفر حيث قال عليه السلام: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته... و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته...»<sup>١</sup> فإنّ المستفاد منها كون الاحتياج إلى الشيء إنّما هو ليتحقّق به العنوان الواجب في الصلاة و هو الستر، و على هذا فيصير اللباس و الحشيش و الطين و

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ١.

أجزاء البدن في عرض واحد، إذا حصل بها الستر. غاية الأمر: أنّ الطلي بالطين غير واجب لما فيه من العسر.

فإن قلت: المستفاد من الصحيحة كون الستر بالحشيش في طول اللباس، حيث إنّه وقع سؤال السائل عن صورة فقد اللباس فأجاب الإمام بالستر بالحشيش في هذه الصورة.

قلت: لا يستفاد من ذلك و لا من كلمات الفقهاء - الذاكرين للستر بالحشيش في طول الستر باللباس - كونه في طوله شرعاً، وإنّما ذكر في طوله من جهة أنّه مع التمكن من اللباس لا داعي للإنسان أن يستر عورته بالحشيش فإنّ اللباس من الأمور الضرورية للإنسان و يكون الستر حاصلًا به قهراً، فلذا يذكر الحشيش في طوله فلا يستفاد من ذلك كونه في طوله شرعاً بعد تحقّق عنوان الستر بكلّ منهما بلا تفاوت.

و بذلك يظهر أيضاً وجه التخصيص بالثوب في الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الرجل يصلّي في ثوب واحد و المرأة في ثوبين؛<sup>١</sup> فإنّ الإنسان يحتاج إلى الثوب غالباً مع قطع النظر عن الصلاة لدفع الحرّ و البرد. فلأجل ذلك خصّص الثوب بالذكر فلا يستفاد من هذه الروايات خصوصية للثوب و لا لعنوان التلبّس، بل الملاك حصول الستر.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم تفاوت بين أفراد الستر حتّى بأجزاء البدن و لو في حال الاختيار. نعم، لمّا كان الستر بها غير ممكن في حالة الركوع و السجود فلأجل مراعاتهما يجب تحصيل ساتر آخر لحال الركوع و السجود لوجوب مراعاتهما في صورة الإمكان.

١- راجع: وسائل الشريعة ٤: ٣٩٨ و ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢٢ و ٢٨.

## وهنا فروع:

الأول: لو لم يجد ساتراً إلا ما يكفي لأحد العورتين فإن كفى لأحدهما المعين وجب ستره وإن كفى لكل واحد منهما لا على التعيين فهل يقدم القبل أو الدبر أو يتخير؟ فيه وجوه. و تعيين أحدها يحتاج إلى دليل.

الثاني: لو وجد العاري ساتراً في أثناء الصلاة فإن ضاق الوقت بحيث لو قطع الصلاة لم يتمكن من إدراك الصلاة في الوقت و لو بإدراك ركعة منها، فمع إمكان ستره بلا فعل كثير، يتسّر به و مع عدم إمكانه يتمها عارياً تقديماً للوقت على الستر، و إن كان الوقت متسعاً فإن توقّف التسّر على فعل كثير بطلت صلاته و يعيدها و إلا ففي بطلان صلاته و وجوب استينافها من جهة التمكن من الإتيان بالصلاة التامة في الوقت - و الفرض أن صلاته وقع بعضها بلا ستر - أو وجوب الاستتار و البناء على ما بيده من دون إبطال وجهان.

و لا يبعد قوّة الوجه الثاني، إذ بناءً على كفاية الستر بأجزاء البدن في الستر الشرطي و بناءً على جواز البدار لذوي الأعذار، كان ما مضى من صلاة هذا الشخص صحيحاً واجداً للستر و لما اقتضاه وظيفته بدل الركوع و السجود؛ أعني الإيماء، و بعد وجدان الساتر أيضاً مستتر بأجزاء بدنه. غاية الأمر: أنه يتلبس بما وجده ليتمكن من الإتيان بالركوع و السجود في الركعات الآتية مستوراً في حالتَيْهما أيضاً فيقع جميع صلاته واجدة للأجزاء و الشروط. إذ الستر قد تحقق في الجميع، و الركوع و السجود إن لم يتحقق فيما مضى و لكنهما تحقّقا ببدلهما؛ أعني الإيماء، و الفرض أن وظيفته الفعلية كانت تقتضي ذلك و قد فرض جواز البدار له، فلا يبقى وجه لبطلان صلاته، حيث لم يفت منها شيء في آن من الآتات حتّى في



آن وجدان الستر، إذ المفروض أنّ الستر متحقّق بأجزاء البدن و هو في عرض الستر بغيرها.

نعم، لو قيل بعدم كون الستر بها في عرض الستر باللباس أو قيل بعدم شمول أدلّة الإيماء لمن ارتفع عذره في الوقت أو لخصوص من ارتفع عذره في أثناء الصلاة بأن يكون العذر إلى آخر الوقت أو إلى آخر الصلاة موضوعاً لجواز الإيماء حكم ببطان صلاته، أمّا على الثاني فواضح، و أمّا على الأول فلأنّ ما مضى و يأتي و إن أوجد على طبق وظيفته و لكنّه في آن وجدان اللباس صار وظيفته التلبّس باللباس و هو متوقّف على مضيّ زمان فيصير في هذا الزمان القصير تاركاً لما اقتضاه وظيفته من الستر عمداً و التفاتاً.

اللهمّ إلا أن يجعل الستر شرطاً للأفعال و الأقوال لا للأكوان، فتأمّل. و لكنّ الظاهر من الدليل خصوصاً بعد جواز البدار هو أنّ المكلف يراعي حين ما يريد الشروع في الصلاة وظيفته الفعلية فإن تمكّن من الركوع و السجود و إلا فيوميّ و ما يأتي به على طبق وظيفته يصير مصداقاً للصلاة في حقّه فيصير الصلاة المفروضة تامّة الأجزاء و الشرائط في جميع أجزائها و ركعاتها فتصحّ قطعاً.

الثالث: لا إشكال في كون الستر شرطاً في الصلاة إجمالاً. إنّما الإشكال في إطلاق أدلّة شرطيته حتىّ لصور النسيان و الغفلة و غيرهما أو عدم إطلاقها فلو كانت أدلّتها مطلقة كان مقتضى القاعدة في موارد الشكّ التمسك بإطلاقها، و أمّا إذا لم يكن لها إطلاق فيقتصر في الاشتراط على موارد اليقين و يرجع إلى البراءة فيما عداها.

فنقول: ليس لنا دليل لفظي يتكفّل لبيان أصل شرطية الستر. اللهمّ إلا أن يثبت

كون قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾<sup>١</sup> لبيان ذلك. ولكن أصل الشرطية كان مركزاً في أذهان المتشرعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام و سائر المسلمين، وقد أفتى به الفقهاء ودونوه في كتبهم وكان ذلك من الضروريات عندهم ولذا لم يسألوا الأئمة عليهم السلام عن ذلك، وإنما سألوا عن فروعه وبعض خصوصياته وعن صورة فقدان الساتر. وحينئذٍ ربما يقال: بأنه لما كان الدليل على أصل الشرطية دليلاً لبيئاً كان اللازم الاقتصار فيها على موارد اليقين، والرجوع في صور الشك إلى البراءة، حيث لا يكون في البين إطلاق لفظي يرجع إليه، ولكن الظاهر عدم مساعدة العقلاء لذلك، إذ بعد ما قام الضرورة والإجماع على اشتراط الصلاة بالستر يكون مساق ذلك عندهم مساق الدليل اللفظي، ولا يساعد العقلاء الحاكمون بقبح العقاب بلا بيان على جريان هذا الأصل في مثل هذا المورد. ومن تمسك به لا يعدّ معذوراً عندهم، حيث لا يقصر ذلك عن الدليل اللفظي، فالظاهر شرطية الستر بنحو الإطلاق إلا في ما خرج بالدليل من غير فرق بين العالم والجاهل عن تقصير أو قصور و الناسي والغافل و من انكشف عورته قهراً لريح ونحوها و غير ذلك. و حينئذٍ فلا بد من البحث عن الصور المشكوكة، و بين ما ثبت بالأدلة عدم اشتراط الستر فيها.

الأولى: أن ينسي الستر من أوّل الصلاة إلى آخرها بأن صلّى عارياً من دون التفات.

الثانية: أن يعتقد بكون ثوبه ساتراً و يلتفت بعد الصلاة إلى عدمه.

الثالثة: أن يعلم قبل الصلاة بعدم ساترية ثوبه و لكن ينسي فيصلّي فيه و يلتفت

بعدها.

الرابعة: أن يلتفت في أثناء الصلاة إلى عدم مستوريته و وقوع بعض صلاته في حال الانكشاف و لكنّ المستورية قد تحققت قبل أن الالتفات بأن ألقى أحد قبله ثوباً عليه.

الخامسة: الصورة بحالها مع عدم تحقّق المستورية قبل أن الالتفات.  
السادسة: أن ينكشف العورة في الأثناء بريح و نحوها مع الالتفات إليه حال وقوعه.

السابعة: الصورة بحالها مع الالتفات إليه بعد الفراغ أو بعد حصول الستر.  
الثامنة: أن يتبين له في الأثناء عدم المستورية فيقصد الستر، ثمّ يسهو عنه إلى الفراغ فالواجب أن يلاحظ أنّ الأدلّة الثانوية الدالّة على سقوط الشرطية تشمل جميع هذه الصور أو بعضها، فيرجع في البعض الآخر إلى إطلاق الشرطية فيحكم بالبطلان.

و ما يستدلّ به لسقوط الستر ثلاثة:

الأول: حديث الرفع.<sup>١</sup>

الثاني: حديث «لا تعاد». رواها الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع والسجود».<sup>٢</sup>

الثالث: رواية علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال: «لا إعادة عليه و قد تمّت

١- التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤؛ الخصال: ٤١٧ / ٩؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

صلاته»<sup>١</sup> و في طريقها العمركي. قال في «بصائر الدرجات»: <sup>٢</sup> أنه حسن بن عمرو والكاف للتصغير في الفارسية، كأن يقال لأبيه: «عمرك» و هو ثقة من أهل النيشابور لكن لم يكن له أهميّة في باب الحديث و صادف علي بن جعفر في بعض أسفاره ولعلّه سفر بيت الله فاستجاز منه رواية كتابه.

و بالجملة: فما يستدلّ به في المقام هو الأحاديث الثلاثة. فنقول: أمّا حديث الرفع فتحقيق مفاده موكول إلى الأصول و حيث كاد أن نبحت عنه قريباً في مباحثنا الأصولية فلا نتعرض له هنا.<sup>٣</sup>

#### تحقيق حول حديث: «لا تعاد»

و أمّا حديث: «لا تعاد» فيقع الكلام فيه في جهات. الجهة الأولى: قال بعض مشايخنا: إنّ الرواية تشمل حتّى صورة العمد و الالتفات<sup>٤</sup> و قال بعض آخر: إنّها تشمل جميع الصور حتّى الجهل بقسميه إلاّ صورة العمد و الالتفات.<sup>٥</sup>

أقول: قد مرّ منّا سابقاً أنّها لا تشمل صورة العمد، بل صورة الجهل أيضاً إذا كان

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢١٦ / ٨٥١؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٠٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب

٢٧، الحديث ١.

٢- بصائر الدرجات: ٧٨ / ٨. و لكن في رجال ابن داود نقلاً عن ابن طاوس: «في رواية صحيحة أنّ اسمه

علي بن البوفكي. راجع: رجال ابن داود: ١٤٧ / ١١٥٢؛ رجال النجاشي: ٢٣٣؛ جامع الرواة ١: ٦٤٥.

٣- راجع: نهاية الأصول: ٥٨٣.

٤- الخلل في الصلاة، المحقّق الشيرازي: ١٩٤؛ و يميل إلى ذلك أيضاً الشيخ آغا ضياء الدين العراقي في

نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

٥- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٣٨؛ كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٤٥ -

٤٦؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٤ - ٤٩٥.

عن تقصير فائتها بصدد بيان وظيفة من كان بصدد الإتيان بالمأمور به بأجزائه و شرائطه و كان في مقام امتثال أمر المولى. غاية الأمر: أنه حيل بينه و بين إتيانه به بسبب طرؤ بعض الطواري القهرية من النسيان و نحوه. و معلوم أن صار بصدد امتثال أوامر المولى لا يصدر منه ترك الأجزاء و الشرائط عمداً أو جهلاً عن تقصير و التفات، بل يصير هذا الشخص بصدد تعلم الأجزاء و الشرائط، ثم يأتي بها كما هو حقها، إلا أن يعوقه عائق خارجي من النسيان و نحوه، و ممّا يدل على هذا ظهور لفظ الإعادة فائتها بمعنى استيناف ما أتى به الإنسان و التارك للجزء عمداً ليس من أوّل الأمر بصدد إتيان المأمور به.

و بالجملة: فالرواية بصدد بيان وظيفة المصلّي بعد صلاته و انكشاف مخالفتها للواقع لا بصدد بيان وظيفته قبلها، و بيان الوظيفة القبلية هو على عهدة الأدلة الدالة على تعيين الأجزاء و الشرائط و إيجاب تعلمها.

و على هذا فلا يشمل الحديث إلا صورة النسيان و الغفلة.

نعم، لا يبعد شموله للجاهل القاصر أيضاً فإنه أيضاً قد صار بصدد امتثال أمر المولى و أفرغ وسعه فيه، ثم انكشف له مخالفته فيحسن أن يقال له: لا تعد. و أمّا التارك عن عمد أو جهل تقصير مع الالتفات فلا يحسن في حقه إطلاق هذا اللفظ فإنه لم يصر من أوّل الأمر بصدد إسقاط أمر المولى و امتثاله.

نعم، لا يبعد شموله للمقصر غير الملتفت حين العمل أيضاً، فتدبر.

الجهة الثانية: المستثنى منه ليس مذكوراً في الحديث و إنما المذكور فيه خصوص المستثنى و المذكور فيه بنحو الاستثناء بعضه من أجزاء الصلاة و بعضه من شرائطها و الجامع بين الجزء و الشرط كون كل منهما أمراً اعتبر وجوده في الصلاة و كون إرادة الصلاة إرادة لكل منهما إجمالاً؛ إنما الإشكال في شمول

الحديث لصورة إيجاد أحد الموانع. و تحقيق ذلك يتوقف على بيان المحتملات في المستثنى منه و هي ثلاثة.

الأول: أن يكون عبارة عن كل شيء حتى ما لا ربط له بالصلاة كطيران الطائر مثلاً فيكون المعنى أن الصلاة لا تعاد من قبل شيء من الأشياء إلا من قبل هذه الخمسة.

الثاني: أن يكون عبارة عن عنوان ما يعتبر إجمالاً في الصلاة سواء كان المعبر وجود شيء أو عدمه.

الثالث: أن يكون عبارة عن خصوص ما يعتبر وجوده كالأجزاء و الشروط. و أمّا كونه عبارة عن خصوص ما يعتبر عدمه فلا يحتمل في الحديث بقريته المستثنيات.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا الاحتمال الأول: فباطل قطعاً لعدم كونه متبادراً إلى أذهان العرف في أمثال هذا الكلام ممّا كان الاستثناء فيه مفرغاً فإن المتبادر من قوله مثلاً، «ما جائني إلا زيد» ليس عدم مجيء كل شيء حتى الحمار مثلاً، بل المتبادر عدم مجيء ما هو مسانخ للمستثنى؛ أعني أفراد الإنسان فلا ينافي حصر الجائي في «زيد» مجيء مثل الحمار فيدور الأمر بين الاحتمال الثاني و الثالث. و يمكن أن يناقش في الثاني أيضاً بوجهين:

الأول: أن المعبر في الجزء أو الشرط وجوده و في المانع على فرض الاعتبار عدمه و لا جامع بين الوجود و عدم حتى يجعل مستثنى منه.

الثاني: أن عدم المانع ليس أمراً يعتبر في المأمور به فإن المانع عبارة عمّا يمنع وجوده من دون أن يكون لعنوان عدمه دخل، و لا سيّما على ما ذكرناه في محلّه من أن الصلاة مثلاً حقيقة بسيطة تنتزع عن الأجزاء مع وجود الشروط و فقد الموانع

فالأجزاء منطبقاً للعنوان المنتزع، والشرائط دخيلة في انطباقه عليها و أمّا الموانع فليست بوجودها ولا بعدمها منطبقاً ولا دخيلاً في الانطباق.

نعم، وجودها يضرّ بالانطباق والتحقّق مثل سائر الموانع الخارجية التكوينية.

وبالجملة: فشمول قوله: «لا تعاد» للموانع مشكل، فتأمل.

الجهة الثالثة: لو استمرّ نسيان الجزء أو الشرط إلى آخر الصلاة فشمول الحديث له قطعي. وإتّما الإشكال في شموله لصورة زوال النسيان في الأثناء بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة فاقداً للجزء أو الشرط نسياناً. ويمكن أن يقال: بشموله لهذه الصورة بطريق أولى فإنّ ظاهر لفظ الإعادة وإن كان مؤيّداً لنظر الحديث إلى الصورة الأولى فقط، ولكن المتبادر إلى ذهن العرف هو أنّ ترك التستّر مثلاً في جميع الصلاة نسياناً إذا لم يضرّ بالصلاة فتركه في بعضها غير مضرّ بطريق أولى، وأنّ تمام الموضوع في سقوط الجزء أو الشرط هو عنوان النسيان فيدور السقوط مداره.

و إن شئت قلت: إنّ الستر في حال كلّ جزء شرط لذلك الجزء لا لجميع الصلاة، ومقتضى «لا تعاد» سقوط الشرطية حال النسيان فيصير مقتضاه صحّة ما وقع بلا ستر حال النسيان، والفرض كون ما بقي أيضاً واجداً للستر في حاله والستر في حال ما مضى من الأجزاء ليس شرطاً لما بقي فلا وجه لبطلان الصلاة إذا فرض تحقّق المستورية حال زوال النسيان.

نعم، يشكل الأمر فيما إذا التفت إلى انكشاف العورة ولم يحصل المستورية قبله فإنّه وإن تمكّن من الستر ولكنّه في آن الالتفات إلى أنّ تحقّق المستورية يكون مكشوف العورة عن علم و عمد فلا يقتضي حديث «لا تعاد» تصحيحه. هذا بناءً على كون الصلاة أمراً واحداً لها هيئة اتّصالية بأن يكون حقيقتها هي حالة التوجّه

المخصوص المستمرّ الباقي من التكبير إلى التسليم.  
 غاية الأمر: وجوب أقوال و أفعال مخصوصة مقارنة لهذا التوجّه أيضاً، و أمّا بناءً على كونها عبارة عن نفس الأفعال و الأقوال المتصرّم وجودها غير المتّصلة حقيقة، بحيث يوجد كلّ منها مع انعدام الآخر فلا يكون لها حقيقة باقية من أولها إلى آخرها فلا يكون الستر و غيره معتبراً إلا في حال الأقوال و الأفعال فإنّها الصلاة حقيقة و السكوتات و السكونات المتخلّلة ليست مربوطة بالصلاة على هذا الفرض فإذا زال نسيانه يتستّر ساكناً، ثمّ يشرع في الأجزاء الباقية فيصير مجموع صلاته صحيحة. و لكنّ الظاهر بطلان هذا الفرض، بل الصلاة حقيقة واحدة مستمرة باقية من التكبير إلى التسليم فكما يعتبر الستر في الأقوال و الأفعال يعتبر في أكوّنها أيضاً، فافهم.  
 و بما ذكرنا: ظهر شمول الحديث للصور الأولى و الثانية و الثالثة و الرابعة و السابعة دون غيرها بالنسبة إلى آن الالتفات.

و أمّا رواية علي بن جعفر،<sup>١</sup> فالظاهر منها أيضاً و إن كان خصوص صورة التذكّر بعد الصلاة و لكنّ العرف كما عرفت لا يرى خصوصية لذلك، بل يفهم منها أنّ المقصود عدم إضرار الانكشاف حال الغفلة فتشمل الرواية صورة الالتفات في الأثناء أيضاً إذا تحقّق المستورية قبل آن الالتفات. و أمّا إذا التفت و لم يحصل الستر بعد فشمول الحديث له أيضاً مشكل، فإنّ ما مضى من الأجزاء و إن صحّ بمقتضى الحديث و لكنّ الانكشاف في آن الالتفات إلى آن تحقّق الستر قد وقع عن عمد و التفات، و لا يستفاد من الحديث العفو عنه، إذ غاية ما ثبت به و بغيره اشتراك بعض الصلاة لجميعها في سقوط الشرطية حال الغفلة، و كون الانكشاف في آن الالتفات

١- وسائل الشيعة ٤: ٤٤٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٠، الحديث ١.



بلا اختيار لا يقتضى شمول الحديث له بعد كونه عن علم و كون المصلّي متمكّنًا من  
تحصيل الستر بالنسبة إليه أيضاً بإعادة الصلاة.

فإن قلت: بعد حكم الشارع بمقتضى الحديث بصحة ما مضى من الأجزاء حال  
الغفلة يستكشف العفو بالنسبة إلى آن الالتفات أيضاً و إلا كان حكمه بالصحة  
التأهلية لما مضى لغواً.

قلت: لم يرد بالنسبة إلى خصوص الفرض دليل يدل على الصحة التأهلية لما  
مضى حتّى يستكشف منه العفو بالنسبة إلى آن الالتفات حذراً عن محذور اللغوية،  
بل الوارد دليل عامّ يشمل بإطلاقه للفرض بالنسبة إلى ما مضى فلا يستلزم الحكم  
ببطلان الصلاة، بسبب الانكشاف العمدي في آن الالتفات لغوية.

و بالجملة: شمول أدلة العفو لصورة الالتفات إلى الانكشاف في الأثناء مع عدم  
حصول الستر قبله مشكل، و ليس أحد طرفي المسألة ثابتاً بإجماع، فمقتضى  
إطلاق أدلة الستر وجوب الإعادة.

## شروط لباس المصلي

ما ذكرنا إلى الآن كان في بيان وجوب أصل الستر في الصلاة و أمّا لباس المصلي ساتراً كان أو غيره فيعتبر فيه أمور:

الأول: أن لا يكون نجساً.

الثاني: أن لا يكون ميتة.

الثالث: أن لا يكون مغصوباً.

الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

و هذه الأربعة معتبرة في لباس كل من الرجل و المرأة. و يختص الرجل باشتراط أن لا يكون لباسه من الذهب و الحرير. و التعبير بـ«الشرطية» في هذه الأمور مسامحة، فإنّ التحقيق كما سيأتي كون العناوين المشار إليها موانع للصلاة فاعتبار عدمها من قبيل اعتبار عدم المانع، أمّا اعتبار الطهارة و عدم النجاسة فمما فيه خلاف، و البحث عنه موكول إلى كتاب الطهارة.

## الأمر الأول: أن لا يكون ميتة

و اعتبار عدم كونه ميتة فهو أيضاً من المسلّمات عندنا في الجملة، وإِنما الإشكال من جهتين:

الأولى: أن مانعية الموت هل هي من جهة النجاسة أو هو مانع مستقل، و يترتب على ذلك صحّة الصلاة في أجزاء الميتة الطاهرة كميتة ما لا نفس له على الفرض الأول؟

الثانية: أن الأصل في ما شكّ في كونه ميتة أو مذكّي يقتضي كونه بحكم الميتة أم لا؟

## الجهة الأولى: أن مانعية الموت من جهة النجاسة أو هو مانع مستقل

فربّما يظهر من بعض<sup>١</sup> الإجماع على كون عنوان الموت مانعاً مستقلاً. ولكنّ الظاهر أنّ مدرك القائلين بمانعيته ليس إلاّ الأخبار الكثيرة الدالّة على المنع عن الصلاة في جلد الميتة و في كثير منها التصريح بالمنع و إن دبع<sup>٢</sup>، و حيث إنّ تلبّس

١- راجع: الانتصار: ٩١، المسألة ٥؛ مسائل الناصريات: ١٠١، المسألة ٢٠؛ الخلاف: ١: ٦٢ و ٦٤، المسألة ٩ و ١١ و أيضاً: ٥١١، المسألة ٢٥٦؛ غنية النزوع: ١: ٤٤ و ٦٦؛ المعبر: ٢: ٧٧؛ منتهى المطلب: ٣: ٣٥٢ و ٤: ٢٠٢؛ مختلف الشيعة: ١: ٣٤٢، المسألة ٢٦٢؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٢٣٢، المسألة ٣٢٨ و ٤٦٣، المسألة ١١٧؛ ذكرى الشيعة: ١: ١٣٣ و ٣: ٢٦؛ جامع المقاصد: ٢: ٨١؛ مدارك الأحكام: ٣: ١٥٧؛ مفاتيح الشرائع: ١: ٦٨ و ١٠٨؛ رياض المسائل: ٣: ١٥١ - ١٥٤؛ جواهر الكلام: ٨: ٤٨ - ٤٩؛ مصباح الفقيه: ١: ١٩٧.

٢- راجع: وسائل الشيعة: ٣: ٤٨٩ - ٤٩٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٩ و ٥٠ و أيضاً ٥٠١، الباب ٦١؛ و أيضاً ٤: ٣٤٣ - ٣٤٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ١ و ٢.

جلد ما لا نفس له كالسّمك أمر غير متعارف وإِنما المتعارف التلبّس بما يصنع من جلود ما ينجس ميّته، كالأنعام، فدعوى انصراف هذه الأخبار عن مثل ميّته السّمك ونحوه ليست مجازفة.<sup>١</sup>

اللهمّ إلا أن يقال: بأن التلبّس بجلد ما لا نفس له من الميّته وإن لم يتعارف، و لكنّ المنهّي عنه في الأخبار مطلق المصاحبة ولو لبعض الأجزاء الصغيرة منها و مطلق المصاحبة لميّته ما لا نفس له ليس أمراً غير متعارف، فافهم.

و الظاهر أنّ الأخبار المشار إليها قد ورد كلّها أو جلّها في مقام بيان أنّ الدبغ غير مطهّر في قبال أكثر العامّة القائلين بكون دباغ الميّته ذكاتها، فليس المنظور فيها بيان مانعية مطلق الميّته حتّى يتمسك بإطلاقها. و بالجملة فالمسألة محلّ إشكال و إن كان الأحوط الاجتناب عن مطلق الميّته.

### الجهة الثانية: في أصالة عدم التذكية

الظاهر أنّ الأصل في ما شكّ في كونه ميّته أو مذكّي يقتضي عدم التذكية و كون المشكوك بحكم الميّته فيجري عليه أحكامها من النجاسة و الحرمة و عدم جواز الصلاة فيه. و تحقيق ذلك يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: أنّ التذكية هل هي أمر واقعي بسيط يتحصّل من الأفعال المخصوصة من فري الأوداج بشرائطه مع قابلية المحلّ لحصوله فيه أو هي عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة؛ أعني ذبح الحيوان بالسكين و نحوه مع الشرائط المعتمدة، الظاهر هو الثاني، فإنّ زهوق روح الحيوان قبل ورود الشرع أيضاً كان منقسماً عند الناس

١- حياة المحقّق الكرّكي و آثاره، شرح الألفية ٧: ٣٢٠؛ المعتبر ٢: ٨٤؛ ذكرى الشيعة ٣: ٣٦؛ جامع

المقاصد ٢: ٧٧؛ روض الجنان ٢: ٥٥٠.

بقسمين فكانوا يسمون الحيوان المذبوح باختيار الذابح «مذكي» و الحيوان العارض له الموت قهراً بـ«الميتة»، و ليس للشارع في هذا الباب اصطلاح خاص. غاية الأمر: أنه اعتبر في الحلّية و زوال النفرة شرائط مخصوصة مضافاً إلى الذبح، و أمّا أصل الانقسام إلى المذكي و الميتة فكان من مصطلحات الناس مع قطع النظر عن الشرع أيضاً. و هل ترى أن مفاد قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾؛<sup>١</sup> كان مجملاً عندهم محتاجاً إلى تشريح الشارع أم لا، بل تبادل إلى أذهانهم حين نزول الآية حرمة قسم و حلّية قسم آخر مبين الماهية.

و على هذا فلا يكون التذكية إلا عبارة عن نفس الذبح في مقابل الموت، إذ من المعلوم أن العرف لا يعتبر في الحيوان المذبوح وجود حقيقة بسيطة خارجية متحصلة من الأفعال المخصوصة. و على هذا فإطلاق الشرع أيضاً ينصرف إلى ما هو المتبادر من اللفظ عند العرف.

فإن قلت: قد ذكر في الآية بعد حرمة الميتة حرمة: ﴿الْمُنْحَقَّةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ﴾ و نحوها، فيظهر منها ثبوت الوساطة بين الميتة و المذكي. قلت: لا بل ذكرها من قبيل ذكر الخاص بعد العام، و لعل الغرض من تخصيصها بالذكر هو التوطئة لإخراج ما أمكن وقوع التذكية عليها من هذه الأمور، فالمقصود أن صرف كون الحيوان نطيحة مثلاً لا يقتضي حرمة ما لم يقع الموت القهري الذي هو في مقابل التذكية. و كيف كان: فالتذكية ليست إلا عبارة عما يراه العرف في قبال زهوق الروح قهراً بأحد العوارض الخارجية.

الثاني: أن الموت هل هو أمر وجودي في قبال التذكية فيكون بينهما تقابل التضادّ أو أنه عبارة عن نفس عدم التذكية فيما له صلاحيتها فيكون بينهما تقابل العدم و الملكة؟ الظاهر هو الثاني فإنّ الحيوان الزاهق روحه إن كان زهوق روحه بالذبح سمي «مذكي» وإن كان لا بسببه سمي «ميتة»، فالموت و التذكية بعد اشتراكهما في اعتبار زهوق الروح في مفهومهما يتمايزان بكون الثاني أمراً وجودياً معتبراً في مفهومه كون الزهوق بالسبب الخاص من دون أن يعتبر في الأول أيضاً خصوصية وراء عدم كون الزهوق بهذا السبب.

و يظهر ذلك بما ذكرنا: من أنّ التقسيم إلى المذكي و الميتة ليس بتأسيس الشارع، بل هما من مصطلحات الناس مع قطع النظر عن الشرع، و معلوم أنّ العرف لا يرى في الميت خصوصية وجودية في قبال التذكية، بل يكون زهوق الروح عندهم على قسمين: قسم يتحقّق بالذبح، و قسم يتحقّق لا بهذا السبب و لا يتصوّر أمر وجودي في قبال التذكية يسمّى بـ«الموت»، فالمتحقّق في الميتة هو زهوق الروح و عدم وقوع الذبح، و حينئذٍ فإذا أحرز الزهوق و شكّ في وقوع التذكية التي هي أمر وجودي فالأصل عدمها و هو عين الموت فكون الحيوان الزاهق روحه ميتة مطابق للأصل، و لا فرق في ذلك بين كون التذكية عبارة عن نفس الذبح بشرائطه أو عبارة عن الحقيقة المتحصّلة منها و إن كان الأقوى هو الأوّل كما عرفت. نعم، يظهر الفرق بينهما في ما إذا كان الشبهة حكمية و كان الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية، إذ بناءً على كون التذكية عبارة عن حقيقة بسيطة خارجية متحصّلة من الأفعال المخصوصة يكون المراد بالقابلية كون الحيوان بحيث يوجب ورود الأفعال المخصوصة عليه تحقّق هذا الأمر البسيط في قبال ما لا يكون كذلك، فالقابلية خصوصية في الحيوان بها يؤثّر هذه الأفعال في تحقّق عنوان التذكية و

انتزاعها. و عليه فإذا شكّ في تحقّق التذكية و إن كان منشأ الشكّ فيها هو الشكّ في تحقّق هذه الخصوصية المسمّاة بالقابلية فالأصل عدمها.

و أمّا بناءً على كونها عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة فلا يمكن أن يكون المراد بالقابلية حيثية خارجية مؤثّرة في تحقّق التذكية فإنّ كلّ حيوان يقبل هذه الأفعال الخاصّة من الذبح و الاستقبال به و نحوهما، بل المراد بها حينئذٍ حكم الشارع بطهارة الحيوان و حلّيته بعد ورود هذه الأفعال، إذ الحيوانات تنقسم إلى قسمين: قسم حكم بطهارته و حلّيته أو بالطهارة فقط بالذبح، و قسم حكم بعدم طهارته به و كون الذبح فيه بلا أثر كالحشرات و المسوخ مثلاً.

و بالجملة: فعلى هذا الفرض لا يكون «القابلية» إلّا عبارة عن حكم الشارع بطهارة الحيوان بعد ورود التذكية عليه، و يكون في التعبير بـ«القابلية» أيضاً تسامح، و لا مجال لإجراء أصالة عدم التذكية على هذا الفرض، إذا علم بورود الأفعال المخصوصة و شكّ في القابلية، إذ الفرض أنّ التذكية ليست إلّا هذه الأفعال، بل من الممكن الحكم بطهارته و حلّيته أيضاً، إذ بعد العلم بتحقّق التذكية يكون الشكّ فيهما ناشئاً عن الشكّ في حكم الشارع بالطهارة و الحلّية، إذ قد عرفت أنّ المراد بـ«القابلية» على هذا الفرض ليس إلّا حكمه بهما فيحكم بهما بمقتضى قاعدة الحلّية و الطهارة. و حيث عرفت أنّ تقوية القول بكون التذكية عبارة عن نفس هذه الأفعال. فلا يخفى: أنّ الأقوى تأثير التذكية فيما شكّ في قابليته، فافهم و تدبّر. و لا مجال لإجراء أصالة عدم التذكية بعد إحراز ورود الأفعال، و أمّا في غير هذه الصورة فأصالة عدم التذكية محكّمة كما عرفت.

و يؤيّد جريان هذا الأصل الأخبار الدالّة على وجوب العلم باستناد القتل و

زهوق الروح إلى الرمي أو إلى أخذ المعلّم و حرمة الأكل مع الشك،<sup>١</sup> فتبتّع. و بالجملة: فالأصل الأوّلي يقتضي إجراء حكم الميتة على المشكوك و لكن نعلم برفع اليد عن هذا الأصل إجمالاً و كون إجراءاته مطلقاً مخالفاً لضرورة من الشرع، إذ من المقطوع عدم وجوب اجتناب المسلمين عن اللحوم و الجلود و سائر أجزاء الحيوان مع أنّ وجوب تحصيل العلم بحصول التذكية يقتضي الاجتناب عنها إلا في صورة مباشرة الإنسان بنفسه لأمر الذبح، إذ في غير هذه الصورة يتحقّق الشك قطعاً، و من المعلوم عدم وجوب مباشرة كلّ من الناس لأمر الذبح، بل يجوز لهم اشتراء اللحوم و الجلود من السوق مع تحقّق الشك.

و الحاصل: أنّ الأصل الأوّلي بإطلاقه غير جارٍ قطعاً، و إنّما الإشكال في انقلابه بنحو الإطلاق بمعنى أنّ الشارع حكم في مطلق المشكوك بكونه بحكم المذكى أو انقلابه في موارد خاصّة فالواجب هو الرجوع إلى أخبار المسألة حتّى يتّضح ما هو الحقّ في المقام.

فنقول: أخبار المسألة على طائفتين:

#### طهارة ما لم يعلم كونه ميتة

الأولى: ما يستفاد منها طهارة مطلق ما لم يعلم كونه ميتة فيكون نفس الشكّ في التذكية على هذا تمام الموضوع في الحكم بها و ترتيب آثارها، و مقتضى ذلك انقلاب الأصل الأوّلي بالكلية.

و من جملة هذه الطائفة رواية سماعه أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف

١-راجع: وسائل الشريعة ٢٣: ٣٤٢، كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الصيد، الباب ٥؛ و أيضاً ٣٦٢، الباب

١٦، الحديث ١؛ و ٣٦٥، الباب ١٨.



في الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت، فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة»<sup>١</sup>.  
 و منها: أيضاً ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين سئل عن  
 سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها  
 سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها، ثمّ يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء  
 فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن»، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم  
 سفرة مجوسي، فقال: «هم في سعة حتّى يعلموا»<sup>٢</sup>.

و يمكن أن يقال: إنّ ذكر السكين لكونه أمانة على الذبح، مضافاً إلى أنّ الظاهر  
 كون السفرة في أرض الإسلام أي الأراضي التي غلب عليها المسلمون و يكون  
 حكومتها حكومة إسلامية و وجدان السفرة في مثل هذه الأرض أمانة على كون  
 صاحبها مسلماً فليس عدم العلم تمام الموضوع، بل بقيد كونها محكومة بأنّها سفرة  
 مسلم و كذلك رواية سماعة، إذ الظاهر كون جلد سيفه و علاقته متهيئة في سوق  
 المسلمين و على فرض دلالة الروايتين على كون عدم العلم تمام الموضوع فغاية  
 الأمر كونهما مطلّقين فيجب حملهما على الأخبار المقيّدة الآتية.

و مثلهما الأخبار الدالّة على طهارة ما اشترى من السوق التي ربّما يتوهّم كون  
 المراد بالسوق فيها مطلّقة، كرواية الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفاف  
 التي تباع في السوق، فقال: «اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه»<sup>٣</sup>.

و كرواية البنظي قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ١١ و أيضاً ٢٤: ٩٠،  
 كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٣٨، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٢.

أذكيّة هي أم غير ذكيّة، أيصليّ فيها؟ فقال: «نعم، ليس عليكم المسألة؛ إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»<sup>١</sup> وغيرهما من الروايات. بل الاستفادة من الثانية أنّ نظر السائل من ذكر «السوق» ليس لخصوصية فيه، بل محطّ نظره في السؤال هو كون الجلد مشكوكاً في تذكّيته فيكون مقتضى جواب الإمام عليه السلام على هذا الفرض كون الشكّ تمام الموضوع من دون دخالة لحيثية السوقية فضلاً عن حيثية إسلامية البائع أو كون السوق سوق المسلمين، هذا. ولكنّك عرفت أنّها مضافاً إلى انصرافها إلى ما اشترى من سوق المسلمين لأنّ مثل الحلبي وغيره لم يكن مبتلى بأسواق غيرهم أنّها مطلقات يجب حملها على المقيّدات الآتية.

#### في اعتبار يد المسلم و سوقه

الطائفة الثانية: ما يستفاد منها دخالة حيثية الإسلامية إجمالاً و هي ثلاث روايات يستفاد من إحداها أمارية يد المسلم و من واحدة منها أمارية سوق المسلمين، و من الثالثة أمارية كون الجلد مصنوعاً في أرض المسلمين. و يستفاد من الجميع عدم كون حيثية الشكّ تمام الموضوع في الحكم بالتذكية. فلنذكر الروايات الثلاثة حتّى يتّضح حكم المسألة.

الرواية الأولى: رواية إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته إذ كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٣.

يبيعون ذلك و إذا رأيتهم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»<sup>١</sup>.

و الظاهر أنّ المراد بالجيل بلاد جيلان و إن قرأ بالموحدة؛ أعني الجبل،<sup>٢</sup> فالمراد به بلاد الجبل من الري و عراق العجم و حلوان و ما قاربها من بلاد إيران. و لا يخفى: أنّ إيران في تلك الأعصار و إن كانت من أراضي الإسلام، حيث كان حكومتها حكومة إسلامية و لكنّ الغلبة الأفرادية لم تكن للمسلمين، بل كان غالب أفرادها مجوسياً، و أمّا جيلان و مازندران فحكومتها أيضاً لم تكن حكومة إسلامية على الظاهر المستفاد من التواريخ.

و كيف كان: فمن نفس سؤال السائل يستفاد أنّه كان مرتكزاً في ذهنه دخالة حيثية الإسلامية و أنّ صرف الشكّ لا يكفي في الحكم بالتذكية و إنّما قصد بسؤاله الاستفسار عن حكم غير العارف، حيث احتمل دخالة حيثية التشيع أيضاً وراء الإسلامية فقرّره الإمام عليه السلام على دخالة حيثية الإسلامية و حكم بأنّ الاعتبار بها فقط في مقابل الشرك فإذا كان المتصرّف فيها من المشركين و جب السؤال، بخلاف ما إذا كان مسلماً، و ظاهر الرواية و إن كان لزوم تصرّفه و معاملته معها معاملة الطهارة كالصلاة فيها، و لكنّ العرف يفهم بقريته المقابلة للمشركين أنّ الاعتبار بيد المسلم، سواء صلّى فيها أم لم يصلّ، فالاعتبار بكون البائع مسلماً و الصلاة أمانة على إسلامه، و لا خصوصية للبيع أيضاً بنظر العرف، فتمام الموضوع هو كون الجلد بيد المسلم.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٧١ / ١٥٤٤؛ الفقيه ١: ١٦٧ / ٧٨٨؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، كتاب الطهارة،

أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٧.

٢- كما في الوسائل طبع آل البيت و التهذيب و الفقيه و لكن في هامش الفقيه ثلاث لغات آخر: «الجيل» و

«الخيل» و «الحثل» و فسّر الأخير بأنهم طائفة من اليهود.

و بالجملة: فيستفاد من الرواية أمور أربعة.

الأول: اعتبار يد المسلم.

الثاني: عدم الحكم بالتذكية إذا كان الجلد في يد الكافر.

الثالث: حجّية قول ذي اليد و لو كان مشركاً، إذ يظهر من الأمر بالسؤال عنه حجّية قوله، و توهم كون المراد بالسؤال، السؤال عن غيره شطط فإنّ سؤال غير من يكون الجلد بيده عن حال الجلد ليس عقلاً.

الرابع: عدم الفرق في اعتبار يد المسلم بين كونه عارفاً و غيره فحجّية يده أصل شرعي في مورد الشكّ في التذكية و يحكم بسببه بتذكية المشكوك، و ليست أمانة على التذكية، إذ يعتبر في الأمانة وجود الظنّ الشخصي أو النوعي أو غلبة المطابقة مع أنّ يد المسلم غير العارف ليست كذلك لمخالفتهم معنا في كثير من شرائط التذكية، و يحكمون أيضاً بطهارة ذبائح أهل الكتاب، و بأنّ الدباغ يطهر جلد الميتة، و بجواز الصيد بغير الكلب المعلم كالفهد و نحوه فالأصل الشرعي فيما يكون بيد المسلم التذكية و قد أسس الشارع هذا الأصل لرفع العسر و الحرج.

الرواية الثانية: ما رواه إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني<sup>١</sup> و فيما صنع في أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»<sup>٢</sup>. و يستفاد منها أنّ المصنوعة في أرض الإسلام أمانة على التذكية. و المراد بـ«الفراء اليماني» الفراء المصنوعة في اليمن فهي من مصاديق قوله: «ما صنع في أرض الإسلام». و المراد

١- في تهذيب الأحكام: القترّ اليماني.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٨ / ١٥٣٢؛ وسائل الشريعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب

بأرض الإسلام الأرض التي تكون حكومتها حكومة إسلامية و تكون تحت سيطرة المسلمين، سواء كان غالب أفرادها من المسلمين أم لا و في مقابلها دار الحرب. نعم، بعد كون حكومة الأرض حكومة إسلامية يكون أحكام الإسلام مجرأة فيها و يكثر فيها المسلمون، إذ لا يتصوّر أن يكون حكومة بلا عسكر و خدم و حشم و لا محالة تصير المملكة محكومة بالقوانين الإسلامية. و قوله: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» ليس في مقام بيان شرط زائد، بل المراد بها هو ما قلناه في بيان مفاد أرض الإسلام؛ أعني كون حكومة الأرض حكومة إسلامية، فالمراد به هو أنّه بعد ما فرض كون موضوع المسألة أرض الإسلام و كون الغالب عليها الحكومة الإسلامية لا يضّرّ وجود غير المسلم.

و مقتضى إطلاق الحديث كون المصنوعية في أرض الإسلام تمام الموضوع للحكم بالتذكية، سواء كان فعلاً في يد المسلم أو يد الكافر، و هو كذلك ظاهراً، و الظاهر أنّ حيثية المصنوعية في أرض الإسلام ليست أمانة في قبال يد المسلم، بل هي أمانة على سبب يد المسلم و كون صانع الجلد مسلماً و إن وجد فعلاً في يد الكافر فالمصنوعية في أرض الإسلام أمانة على الأمانة أو الحجّة الشرعية. و يستفاد من بعض الكلمات أنّ المراد بقوله: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» الغلبة الأفرادية.<sup>١</sup>

و فيه: أنّه يمنع عن ذلك كلمة «على» للفرق الواضح بين أن يقال: «إنّ الغالب فيها المسلمون» و بين أن يقال: «إنّ الغالب عليها المسلمون». الرواية الثالثة: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير،

١- مسالك الأفهام ١: ٢٨٥؛ مصباح الفقيه ٨: ٣٩٠.

عن عمر بن أذينة، عن فضيل و زرارة و محمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون؟ فقال: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه»<sup>١</sup> و المستفاد منها اعتبار حيثية الإسلامية أيضاً في الجملة. و في الحديث احتمالات:

الأول: أن يكون المراد به السوق المنعقد في أرض الإسلام و بلاده و لو فرض كون جميع أفرادهم كفاراً و هو بعيد جداً.

الثاني: أن يراد به كون أغلب أفراد السوق مسلمين، سواء كان البائع مسلماً أو كافراً أو مجهول الحال و هو أيضاً بعيد.

الثالث: أن يراد به كون جميع أفرادهم مسلمين و هو أيضاً بعيد، إذ من المقطوع عدم دخالة إسلام غير القصابين في تزكية ما بأيديهم.

الرابع: أن يقال: بأنّ العرف يفهم أنّ إسلام ما عدا القصابين غير دخيل قطعاً و كذلك إسلام ما عدا البائع من القصابين، فالمراد إسلام البائع و هو تمام الموضوع للحكم بالتزكية فيحكم بتزكية ما يبيعه المسلم، سواء كان في السوق أم لا، و سواء كان سائر الأفراد مسلمين أو كفاراً أو مختلفين، و سواء كان في دار الإسلام أو دار الحرب و لا يحكم بتزكية ما يبيعه الكافر و لو كان سائر أفراد السوق بأجمعهم مسلمين.

نعم، لا يبعد شموله لمجهول الحال إذا كان في سوق المسلمين فيكون السوق الكذائي أمانة على إسلام البائع ما لم يعلم بكفره.

١- الكافي ٦: ٢٣٧ / ٢؛ الفقيه ٣: ٢١١ / ٩٧٦؛ تهذيب الأحكام ٩: ٧٢ / ٣٠٧؛ وسائل الشيعة ٢٤: ٧٠،

كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٢٩، الحديث ١.

و على هذا فيكون السوق أيضاً مثل المصنوعية في أرض الإسلام في كونه أمانة على يد المسلم.

و كيف كان: فالروايات الثلاثة تدلّ على دخالة حيثية الإسلامية إجمالاً و لا تعارض بين أنفسها، سواء جعلت الأمور الثلاثة في عرض واحد أو جعل الأخرى أمانة على اليد، و بمفاد هذه الروايات يجب رفع اليد عن الطائفة الأولى الدالة على كون الشكّ تمام الموضوع في الحكم بالتذكية و كون الأصل الأوّلي منقلباً بالكليّة لكون الأولى مطلقة و الثانية مقيدة فالجمع الدلالي يقتضي حمل الأولى على الثانية. فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ ما في يد المسلم أو سوق المسلمين أو صنع في أراضيهم محكوم بالتذكية و إن كان المسلم غير عارف.

و لا ينافي ما ذكر ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلاّ ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة»،<sup>١</sup> فإنّه لا بدّ من حمل الكراهة فيها على الكراهة المصطلحة لقيام الضرورة على عدم وجوب إحراز التذكية و لا إحراز كون البائع أو الصانع للجلد ممّن لا يعتقد بطهارة الميتة بالدباغ فإنّ الغلبة في أعصارهم عليهم السلام كانت مع القائلين بطهارتها بالدباغ و مع ذلك كانوا لا يجتنبون عن الجلود المشتراة من السوق؛ و الحصر في الرواية إضافي في مقابل العراق فإنّ الحلبي لم يكن مبتلى إلاّ بأسواق العراق و الحجاز و كان العراقيون يعتقدون بطهارة الميتة بالدباغ فكره التصرف فيما صنع بأرضهم دون ما صنع بالحجاز.

و كذلك لا ينافي ما ذكر ما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة

١- الكافي ٣: ٣٩٨ / ٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٦٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٦١، الحديث ١.

في الفراء، فقال: «كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً<sup>١</sup> لا يدفئه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ<sup>٢</sup> فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة و يزعمون أنّ دباغه ذكاته». <sup>٣</sup> فإنّ هذا لعلة كان صرف احتياط منه عليه السلام و إلا فلو كان عليه السلام يحكم بعدم تذكّيته لم يجز له تلبسه أيضاً لحرمة جميع الانتفاعات بالميتة.

هذا مضافاً إلى ضعف الرواية و كون سندها مظلماً في اصطلاح الرجالين لوقوع رجال مجهولة في السند. و بالجملة: فلا تصلح هذه الرواية لمعارضة ما دلّ على الحكم بالتذكية لما في يد المسلم و لو كان غير عارف.

و كذلك لا ينافي ما ذكر ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام إنّي أدخل سوق المسلمين؛ أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام فأشتري منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكيّة، فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكيّة؟ فقال: «لا، و لكن لا بأس أن تبيعها و تقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنّها ذكيّة»، قلت: و ما أفسد ذلك، قال: «استحلّ أهل العراق للميتة و زعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلاّ على رسول الله صلى الله عليه و سلم». <sup>٤</sup>

١- الصرد: بفتح الصاد و كسر الراء المهملة، من يجد البرد سريعاً، راجع: مجمع البحرين ٢: ٨٥.

٢- القرظ: بالتحريك، ورق السّلم يدبغ به الأديم. وفي الخبر: «أتى بهدية في أديم مقروط» أي مدبوغ بالقرظ، راجع: مجمع البحرين ٤: ٢٨٩.

٣- الكافي ٣: ٣٩٧ / ٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٦٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٦١، الحديث ٢.

٤- الكافي ٣: ٣٩٨ / ٥؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٤ / ٧٩٨؛ وسائل الشيعة ٣: ٥٠٣، كتاب الطهارة، أبواب

النجاسات، الباب ٦١، الحديث ٤.



و ما رواه الأشعري، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام ما تقول في الفرو يشتري من السوق، فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»<sup>١</sup>. كيف! وإدارة أسواق المسلمين في أعصارهم عليهم السلام كان بيد غير العارفين. ومع ذلك كان الأئمة عليهم السلام وأصحابهم يشترون من لحوم السوق و جلوده فعدم وجوب إحراز التذكية أو إحراز كون البائع عارفاً قطعي، والنهي عن البيع على أنها ذكّية في رواية عبدالرحمن إنّما هو من جهة أنّ الإخبار يتوقّف على العلم أو الأمانة الشرعية، وقد عرفت: أنّ اعتبار يد المسلم ليس من باب الأمانية، وأمّا جواز ترتيب آثار التذكية من الحلية و الطهارة و نحوهما فلا إشكال فيه، وإلا فلو كان يجب الحكم بعدم التذكية لما جاز بيعه و شرائه أصلاً، فتدبّر.

ثم إنّ الاستفادة من هذه الروايات كما عرفت الإشارة إليه، حجّية قول ذي اليد إذا أخبر بتذكية ما في يده و إن كان غير مسلم ففي رواية إسماعيل بن عيسى: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»<sup>٢</sup>. و المتبادر من ذلك حجّية قول المشرك إذا سئل عن التذكية و إلا لكان السؤال عنه لغواً، و احتمال أن يكون المراد بالسؤال في الرواية السؤال عن غير المشرك و الفحص عن حال الجلد بالسؤال عن غيره احتمال ضعيف، إذ ليس السؤال من غير البائع في مثل هذا الموضوع عقلاً، لعدم اطلاع الناس عن حال الجلود التي في أيدي المشركين. و كذا قوله عليه السلام في رواية زرارة و محمد بن مسلم: «كلّ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»<sup>٣</sup>. يستفاد منه وجوب السؤال وإفادته في غير هذه الصورة.

١- الكافي ٣: ٣٩٨ / ٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٦٣، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٦١، الحديث ٣.

٢- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٢٢-٣٢٣.

٣- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٢٦.

و كذلك قوله عنه في رواية البيهقي: «ليس عليكم المسألة»<sup>١</sup>.  
و قوله في رواية الأشعري: «إذا كان مضموناً فلا بأس»<sup>٢</sup>. و نحو ذلك من الروايات.

هذا مضافاً إلى أنّ حجّية قول ذي اليد و العمل به ممّا استقرّ عليه سيرة العقلاء فإنّ بنائهم على الاعتناء بإخباره مسلماً كان أو غير مسلم فلو لم يكن هذه الطريقة مرضية للشارع لكان عليه الردع و لا ردع، فتأمل.

### تذييل: أنحاء خروج روح الحيوان

لا يخفى: أنّ خروج روح الحيوان على أنحاء ثلاثة:  
الأول: أن تخرج روحه بالأفعال و الشرائط التي قرّرها الشارع من فري الأوداج الأربعة بالحديد و سائر الشرائط في الغنم و البقر و نحوهما و النحر بشرائطه في الإبل و الخروج من الماء بشرائطه في السمك. و نفس هذه الأفعال الخاصة تسمّى بـ«التذكية» كما عرفت.  
الثاني: أن تخرج بسبب خارجي غير الأسباب الشرعية كما في المنخقة و الموقوذة و نحوهما.

الثالث: أن تخرج بلا سبب خارجي كما في الميّت حتف أنفه. و لا إشكال في أنّ الحيوان في الأوّل موضوع للحليّة و الطهارة و أنّه في الثالث ميّتة يجري عليه أحكامها من النجاسة و الحرمة و غيرهما. و أمّا في الثاني فإن قلنا بدخوله في عنوان

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٩١ و ٤٩٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٣ و ٦.

٢- تقدّم تخريجها في الصفحة السابقة.

الميتة أيضاً عرفاً جرى عليه أحكامها وإن قلنا بعدم دخوله فيها موضوعاً فلهوقه بها حكماً بلا إشكال ظاهراً، فإنّ الاستفادة من الأدلّة الشرعية أنّ الحليّة و الطهارة و نحوهما ثابتة لخصوص المذكى و أنّ غيره محكوم بأضدادها، سواء مات حتف أنفه أم لا، فلا نحتاج في إثبات حرمة الحيوان في القسم الثاني و كذا نجاسته إلى إجراء أصل، بل يشمل الأدلّة، و منها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ...﴾<sup>١</sup>.

و كيف كان: ففي الحكم بالنجاسة و الحرمة لا نحتاج إلى إحراز صدق عنوان الميتة، بل يكفي في ذلك صرف عدم التذكية.

و على هذا فإذا أحرز التذكية ثبت حليّة الأكل و الطهارة و نحوهما و يصدق على كلّ من أجزاء الحيوان عنوان المذكى، سواء في ذلك لحمه و جلده و نحوهما. و القول بكون ذلك صفة لخصوص الحيوان دون أجزائه شطط من الكلام.

و يشهد لما ذكرنا: وصف الجلد بهذا العنوان في رواية عبدالرحمن بن الحجّاج حيث قال: «فأشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكّية...»<sup>٢</sup>. و كذلك في رواية البنزطي: «فيشترى جبّة فراء لا يدري أ ذكّية هي أم غير ذكّية»<sup>٣</sup>.

و في رواية ابن الجهم: «فأشترى خفّاً لا أدري أ ذكّية هو أم لا»<sup>٤</sup>. و في رواية علي بن حمزة: «جلود دوابّ منه ما يكون ذكّياً و منه ما يكون

١- المائدة (٥): ٣.

٢- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٢٨.

٣- وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٩.

ميتة»<sup>١</sup> و نحو ذلك من الروايات فالمذكى و الميتة يطلقان على كل من أجزاء الحيوان إذا اتّصف بهما نفسه، فتتبع. و إذا أحرز كون خروج الروح بغير الأسباب الشرعية ثبت الحرمة و النجاسة و نحوهما.

و أمّا إذا شكّ في ذلك، فقد عرفت: أنّ الظاهر جريان أصالة عدم التذكية بنحو السلب الناقص فإنّ هذا الحيوان خرج روحه بالوجدان و شكّ في وقوع الأفعال الخاصّة عليه و لم تقع عليه في حال حياته فيستصحب هذا السلب الناقص، فيقال: «إنّه لم يكن مذكّى في حال الحياة فالآن أيضاً كذلك» و بذلك يجري على جميع أجزائه آثار عدم التذكية، و لو شكّ في نفس الجزء أيضاً لجرى هذا الأصل، لما عرفت من اتّصاف الجزء أيضاً بهذا العنوان فيحكم عليه بالحرمة و النجاسة و نحوهما، إذ الموضوع لهما - كما عرفت - ليس إلاّ ما زهق روحه و لم يقع عليه الأفعال المخصوصة المسماة بـ«التذكية».

#### كلام الفاضل التونسي و الهمداني في أصالة عدم التذكية

ثمّ إنّ الفاضل التونسي رحمته زعم أنّ استصحاب عدم التذكية الثابت حال الحياة إلى ما بعد الموت من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي بزعم أنّ عدم المذبوحية الثابت حال الحياة فرد، و عدم المذبوحية الثابت حال خروج الروح فرد آخر.<sup>٢</sup>

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٤؛ و ٤: ٤٥٦، كتاب

الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٢- الوافية: ٢٠٩ - ٢١٠.

و فيه: أن عدم المذبوحية أمر واحد مستمر. غاية الأمر: اختلاف مقارناته، فتارة: يقارن الحياة. وأخرى: يقارن زهوق الروح.<sup>١</sup>

ثم إن لبعض الأعظم هنا كلاماً غريباً قد ذكره في بحث الطهارة من كتابه و في حاشيته على «الرسائل»، قال عليه السلام في الحاشية بعد ما قرب أولاً جريان أصالة عدم التذكية وثبوت الحرمة و النجاسة و نحوهما ما حاصله:

«و لكن الظاهر أن الميتة في عرف الشارع و المتشعبة عبارة عن غير المذكي أي الفاقد لشروط التذكية حال موته، فكما أن التذكية سبب للحل و الطهارة كذلك الموت بلا شروط التذكية سبب للحرمة و النجاسة، و ذلك لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضاً أو أصالة عدم رؤية دم الحيض كون الدم المرئي متصفاً بكونه ليس بحيض حتى يحكم بكونه استحاضة كما سيوضحه المصنف فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار فما كان منها مرتباً على عدم كون اللحم مذكياً، كعدم حليته و عدم طهارته و عدم جواز الصلاة فيه و نحو ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ترتب عليه، و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكياً، كالوجوديات الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله و نجاسته و تنجيس ملاقيه و نحو ذلك فلا ترتب، إذ لا يثبت بأصالة عدم الأفعال الخاصة حين موته كون موته فاقداً لها.

فإن قلت: لا يمكن التفكيك بين عدم الحلية و نحوه و بين الحرمة و نحوها لا لمجرد الملازمة العقلية حتى يتوجه عليه أن التفكيك بين اللوازم و الملزومات في مقتضيات الأصول غير عزيز، بل لقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه

١-راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٧.

حرام»<sup>١</sup> و «كلّ شيءٍ نظيفٍ حتّى تعلم أنّه قذر»<sup>٢</sup>. و المفروض أنّه لم يحرز قذارته و حرّمته بأصالة عدم التذكية حتّى يقال بحكومتها على أصالتي الحلّ و الطهارة فالقول بأنّ هذا شيء لم يعلم بحرّمته و نجاسته و لكنّه ليس بحلال و لا طاهر مناقض للخبرين.

قلت: الشيء المأخوذ موضوعاً للحكمين هو الشيء المشكوك الحليّة و الطهارة لا المقطوع بعدمهما، و حيث ألغى الشارع احتمال الحليّة و الطهارة بواسطة أصالة عدم التذكية خرج المفروض عن موضوع الأصليين حكماً<sup>٣</sup>، انتهى كلامه رحمته.

أقول: تنظير ما نحن فيه بمثال الحيض لا وجه له ظاهراً، إذ في المثال يكون الموصوف بعدم الحيضية أمرين، فتارة: يوصف به نفس المرأة و بهذا الاعتبار له حالة سابقة. و أخرى: يوصف به الدم و بهذا الاعتبار ليس له حالة سابقة، فهنا اعتباران و إن كان منشأ اعتبارهما واحداً و استصحاب الاعتبار الأوّل لإثبات الاعتبار الثاني مثبت، و أمّا فيما نحن فيه فليس في البين موصوفان لعدم التذكية، و إنّما المتّصف به الحيوان أو أحد أجزائه و له حالة سابقة فلا مانع من استصحابه و بضمّه إلى الزهاق المحرز بالوجدان يتمّ الموضوع للحرمة و نحوها.

و أمّا ما ذكره من ترتّب الحرمة و النجاسة و نحوهما على عنوان غير المذكى. فيرد عليه: أنّه إن أراد بغير المذكى ما لم يقع عليه التذكية بنحو السلب المحصّل فيصير هو عين ما أقرّ بجريان الاستصحاب فيه، و إن أراد به اتّصاف اللحم بكونه غير مذكى بنحو الإيجاب العدولي أو جعل عنوان المغايرة صفة للحم بأن يفرض

١- وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٣- حاشية فرائد الأصول، المحقّق الهمداني: ٣٨٧ - ٣٩٢؛ و راجع: مصباح الفقيه ١٠: ٢٠٨؛ و ٨: ٣٧٦.

لحم مذكّي، ثمّ يعتبر مغايرة هذا اللحم لذلك اللحم المذكّي فلما ذكره وجهه. ولكنّه يرد عليه: عدم الدليل على اعتبار العنوان العدولي أو وصف المغايرة موضوعاً للحرمة و النجاسة و نحوهما.

و ما ذكره من التفكيك بين الآثار أيضاً لا وجه له، لعدم كون مثل عدم الحلّيّة و عدم الطهارة و نحوهما من الأحكام الشرعية المعتبرة وراء الحرمة و الحلّيّة فنفي الحلّيّة هو عين الحرمة في الاعتبار و كذلك نفي الطهارة هو عين النجاسة و القذارة، فتدبر.

و غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام هذا المحقّق هو أن يقال: إنّ الموضوع للحلّيّة و الطهارة و نحوهما هو التذكية أي خروج روح الحيوان بالأسباب الشرعية فإذا شكّ في تحقّق التذكية فيستصحب عدمها لسبق العدم فينتفي بذلك آثارها فلا يحكم بالحلّيّة و الطهارة، و أمّا موضوع النجاسة و الحرمة فليس هو صرف هذا العدم، بل هو عبارة عن خروج روح الحيوان مستنداً إلى أسباب غير التذكية و ليس لذلك حالة سابقة و إثباته بأصالة عدم التذكية اعتماداً على الأصل المثبت، هذا. و لكنّه يرد عليه: عدم الدليل على اعتبار الموضوع كذلك، بل الأثر ثابت لصرّف عدم التذكية.

فإن قلت: لا بدّ في الاستصحاب من كون المستصحب ذا أثر شرعي و ليس لعدم التذكية أثر و إلا لترتّب عليه في حال الحياة أيضاً.  
قلت: لا يشترط في صحّة الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر حال اليقين، بل يكفي في ذلك كونه ذا أثر حال الشكّ.

فالظاهر أنّ استصحاب عدم التذكية لا إشكال فيه و يترتّب عليه الأحكام الوجودية أيضاً، لما عرفت من اتّحادها في الاعتبار مع ما سمّاه «أحكاماً عدمية».

و أمّا ما ذكره عليه السلام في جواب «إن قلت».

فيرد عليه: أنه وإن اشتهر كون الشك مأخوذاً في موضوع الأحكام الظاهرية، و لكنّه لا يراد بذلك تقدير كلمة «الشك» في قوله: «كلّ شيء لك حلال» بأن يكون تقدير الجملة: أنّ «كلّ شيء شك في حليّته و حرّمته فهو حلال». كيف! و لو قدر ذلك لم يعقل جعل قوله: «حتّى تعلم» غاية له، إذ الحكم الثابت للمشكوك بما هو مشكوك ثابت له مادام موضوعه باقياً<sup>١</sup> و لا معنى للعلم بصيرورة المشكوك بما هو

١- مراده مدّ ظلّه هو أنّ الحكم الثابت للمشكوك بما هو مشكوك باقٍ إلى أن ينسخ، فلا معنى لجعل الشكّ غاية له. اللهم إلا أن يشكّ في نسخه، هذا.

و لكنّه يجب تقريب معنى الرواية بحيث يخرج من الموضوع ما علم حليّته أيضاً، كما خرج ما علم حرّمته بالغاية. و يمكن أن يقال: بأنّ خروج ما علم حليّته بالورود فيبقى غيره باقياً في عموم الشيء فيجري القاعدة في مورد استصحاب الحليّة أيضاً. ثمّ اعلم: أنّي كتبت صفحة في هذا الباب وسلّمتها إلى الأستاذ مدّ ظلّه في أواسط المسألة و المناسب هنا نقل حاصلها:

لقائل أن يقول: إنّ التذكية ليست عبارة عن نفس الأفعال الخاصّة، بل هي عبارة عن زهاق روح الحيوان بالأفعال و الشرائط الخاصّة فهي مفهوم مقيد و الزهاق مأخوذ فيه، و هذا المقيد موضوع للحليّة و الطهارة و نحوهما، و عدم التذكية بهذا المعنى بنحو السلب المحض له حالة سابقة و لكنّه ليس موضوعاً للحرمة و النجاسة لتحققه في حال عدم الحيوان فضلاً عن حال حياته و إنّما الموضوع لهما مقيد آخر و هو زهاق روح الحيوان لا عن الأفعال الخاصّة بحيث يعتبر عدم الأفعال الخاصّة قيدا و حالة لزهاق الروح لا للحيوان و يوصف الحيوان حينئذٍ تارة بالميتة، و أخرى بغير المدكّي فإن صدق العنوان العدولي إنّما هو في أعدام الملكات فالتذكية و غير التذكية إنّما تصدقان في خصوص ما زهق روحه و هو المقسم لهما بخلاف عدم التذكية فإنّه يصدق على الجدار أيضاً.

و لعلّه بما ذكرنا: يظهر مراد الهمداني عليه السلام إذ لعلّه أراد أنّ عدم الأفعال الخاصّة تارة يعتبر وصفاً و حالة للحيوان و بهذا الاعتبار له حالة سابقة و لكنّه ليس بهذا الاعتبار موضوعاً للحرمة و النجاسة. و أخرى: يعتبر حالة و وصفاً للزهاق و بهذا الاعتبار يكون موضوعاً لهما و لكنّه ليس له حالة سابقة، إذ الزهاق لم يكن في زمان محققاً بدون الكيفية الخاصّة، بل هو من أوّل تحقّقه إنّما وجد بالكيفية



مشكوك حراماً فالمراد بأخذ الشكّ في موضوع الأحكام الظاهرية هو أنّ الحكم و إن ثبت للشيء و لكنّه معيّن بالعلم، فيعلم بذلك أنّ الحكم ثابت لما لم يعلم حرمة مثلاً و أنّ العلم بالحرمة رافع له و المفروض فيما نحن فيه عدم إحراز الحرمة بناءً على مذاقه عليه السلام فيلزم الحكم بالحليّة بمقتضى الحديث فالتفكيك بين الآثار لا وجه له. و بالجملة: فجوابه عليه السلام عن الإشكال الذي ذكره القائل غير وجيه، و أمّا نحن ففي غني عن التمسك بالحديث لما عرفت ممّا من كون ما سمّاه أحكاماً عدمية، متّحدة بحسب الاعتبار لما سمّاه أحكاماً وجودية، فتدبّر في أطراف المسألة و تأمل.

#### كلام المحقّق الحائري في المقام و نقده

ثمّ إنّ لبعض المعاصرين في المقام كلاماً و حاصله:

إنّ التذكية لو كانت عبارة عن الأمر البسيط جرى أصالة عدمها في نفس الحيوان و في كلّ من أجزائه، و أمّا إذا جعلناها عبارة عن نفس الأفعال الخاصّة فموضوعها نفس الحيوان فلا يجري أصالة عدم التذكية في الأجزاء كالجلد و نحوه إذا لم يكن هناك حيوان شكّ في تذكّيته، كما إذا كان هنا حيوان قطع بتذكّيته و آخر قطع بعدم تذكّيته و شكّ في أنّ الجلد الخاصّ من أيّهما أخذ، و أمّا بناءً على كون التذكية حالة بسيطة متحصّلة من الأفعال فلا شكّ في سريانها في جميع الأجزاء فيجري أصالة عدمها في هذا الجلد أيضاً.

☞ E الخاصّة أو وجد بدونها فما هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة و ما له حالة سابقة؛ أعني عدم

زهاق الروح بالكيفية الخاصّة ليس موضوعاً له.

ثمّ لو فرض الشكّ في أخذ الموضوع مقيداً أو مركباً لم يكن مجال للاستصحاب أيضاً فالاستصحاب

يتوقف على إحراز التركّب. [المقرّر]

و لقائل أن يقول: إنَّ المفروض احتمال أن يكون الجلد الخاصَّ منفصلاً في ما قطع تفصيلاً بتذكيته فلا مجال للاستصحاب حينئذٍ لاحتمال أن يكون رفع اليد عن عدم التذكية من مصاديق نقض اليقين باليقين لا بالشكِّ فالتمسك بعموم «لا تنقض» في المقام تمسك بالعام في الشبهة المصدقية لنفسه،<sup>١</sup> انتهى.

أقول: كان هذا المعاصر عليه السلام بصدد تصحيح استعمال الجلود التي لا أمانة في البين على تذكيتهما فإنَّما تقطع بتذكية حيوانات كثيرة و عدم تذكية حيوانات أخر و الشكِّ في الجلود المبتلى بها قد نشأ من الشكِّ في أخذها من هذا القسم أو من ذلك. و الظاهر عدم صحّة كلامه عليه السلام.

أمّا ما ذكره أولاً: من عدم جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء، بناءً على كونها عبارة عن نفس الأفعال فقد اتضح بما ذكرنا سابقاً الإشارة إلى فساده. و محصله: أن التذكية أمر عرفي و ليست عبارة عن أمر بسيط مجهول الهوية و الكنه عندهم، بل هي عبارة عن قسم خاصّ من إزهاق روح الحيوان و هو إزهاق روحه بالأفعال المخصوصة، و القول بأنّ موضوع ذلك نفس الحيوان لا أجزائه لا محصل له، إذ الحيوان عبارة عن مجموع الأجزاء المشتمل بعضها على روح نباتي و حيواني و بعضها على روح نباتي فقط كالعظم، و الأفعال الخاصّة لا تقع بنفسها على مجموع الأجزاء، بل على محلّ خاصّ من العنق و لكنّها بما هي إزهاق و قتل تقع على جميع الأجزاء و تؤثر في كلّ منها بإعدام حياته و نموّه، حتّى أن العظم أيضاً يتأثر منها بخروج روحه النباتي فالتذكية بالنسبة إلى كلّ جزء عبارة عن خروج حياته و نموّه بسبب الأفعال الخاصّة التي هي قسم من أقسام القتل، و

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٤٩ - ٥٠.

المجموع من حيث المجموع ليس أمراً وراء نفس الأجزاء التي لكلّ منها حصّة من الحياة و الروح، و تخرج بسبب الأفعال الخاصّة.

و على هذا فيتّصف كلّ من الأجزاء بالتذكية و عدمها من دون أن يعتبر في ذلك كون التذكية حالة بسيطة، بل يكون تذكية كلّ جزء عبارة عن خروج روحه و حياته بسبب الأفعال الخاصّة لا بسبب آخر من الموت حتف الأنف و نحوه. و قد مرّ الإشارة إلى موارد من الروايات<sup>١</sup> اعتبر فيها التذكية وصفاً للجلد و نحوه من سائر الأجزاء.

و أمّا استشكاله في جريان الاستصحاب في الجلد فيما إذا شكّ في أخذه من أحد المقطوعين من جهة كونه شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشكّ فهو أيضاً في غير محلّه. توضيح ذلك: أنّ صور الشكّ في الجلد و نحوه ثلاثة:

الأولى: أن يكون الشكّ فيه ناشئاً من الشكّ البدوي في أصل الحيوان بأن يكون هنا حيوان خارجي شكّ بدواً في وقوع التذكية عليه، و هذا ممّا لا إشكال في جريان الأصل فيه.

الثانية: أن لا يكون الشكّ في الحيوان بدوياً، بل يكون في أطراف العلم الإجمالي، و في هذه الصورة أيضاً يجري أصالة عدم التذكية في كلّ من الطرفين، سواء كان كلاهما في محلّ الابتلاء أم لا. أمّا إذا خرج أحدهما عن محلّ الابتلاء فجريان الأصل في المبتلى به لا إشكال فيه لعدم جريانه في غير المبتلى به ليقع التعارض، و أمّا إذا كان كلاهما في محلّ الابتلاء، فالظاهر أيضاً جريان الأصل في كليهما، إذ لا يلزم من جريانه فيهما مخالفة عملية، إذ الأصل في المقام أصل مثبت

١- تقدّمت في الصفحة ٣٢١ فما بعدها.

للتكليف، ففرق بين ما إذا كان مقتضى الأصل الاجتناب عن كليهما و بين ما إذا كان مقتضاه جواز ارتكابهما. و الظاهر أنه لا مانع من جريان الأصل في الطرفين في الصورة الأولى دون الثانية، حيث يكون جريانه في أحدهما بلا مرجح، و في كليهما موجبا لمخالفة التكليف المنجز المعلوم في البين.

نعم، لو قيل بأن جريانه في الطرفين يوجب تناقض الصدر و الذيل في دليل الأصل لم يجر في الصورة الأولى أيضاً و لكن المبنى فاسد.

الثالثة: ما ذكره المعاصر المذكور من المثال، و حاصله أن يكون هنا علمان تفصيليان و معلومان كذلك، ثم حصل الشك في ذلك لجهة، كما إذا أخذ جلد من أحدهما و شك في كونه مأخوذاً من هذا المعلوم تذكيتة أو ذاك المعلوم عدم تذكيتة، و كما إذا علم بتذكية الأسود و عدم تذكية الأبيض، ثم شك في هذا المعين الخارجي بسبب الظلمة مثلاً مع علمه بأنه أحدهما، و كما إذا علم بنجاسة الإنائين، ثم علم تفصيلاً بطهارة هذا الإناء المعين و نجاسة ذاك، ثم اشتبهها فشك في كل منهما و نحو ذلك من الأمثلة و الظاهر في هذه الصورة أيضاً جريان الاستصحاب في كل منهما، إذ اليقين السابق الزائل لا يضرّ بجريان الاستصحاب مع تحقق ركنيه حين الاستصحاب، و المعتبر في الاستصحاب تحقق اليقين و الشك فعلاً مع كون الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق لا في حدوث متعلقه و جميع ذلك متحقق فيما نحن فيه، ففي مثال الإنائين مثلاً قد كانت الحالة السابقة لكليهما النجاسة، ثم علم بطهارة أحدهما تفصيلاً و نجاسة الآخر كذلك، ثم اشتبهها فصار هذا الخلط و الاشتباه منشأ للشك في كل منهما فالشخص حينئذ يكون واجداً فعلاً للعلم بنجاسة كل منهما في الزمان السابق و الشك في بقاء نجاسته بحيث يتصل زمان المشكوك بالمتيقن.

لا أقول: إنَّ لعنوان الاتّصال دخلاً في الاستصحاب، بل أقول: إنَّ المعبر فيه كون الشكّ الحادث فعلاً شكّاً في الوجود البقائي للنجاسة السابقة لا شكّاً في حدوث نجاسة وراء ما كان متيقّناً في السابق، و من اعتبر الاتّصال إنَّ أراد به ما ذكرنا ساعده الدليل و إلاّ فلا دليل عليه، إذ المستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»<sup>١</sup> هو اعتبار أن يكون هنا يقين و شكّ في البقاء فقط و فيما نحن فيه يكون الشكّ في كلّ من الإنائين شكّاً في البقاء و إن كان منشأ عروض الشكّ هو الخلط و الاشتباه أو الظلمة أو نحو ذلك، فهذا الإناء مشكوك فعلاً في بقاء نجاسته السابقة بالوجدان.

نعم، يعلم فعلاً أيضاً بطهارة ما هو إناء زيد مثلاً أو بطهارة الأسود من الحيوانين و يحتمل انطباق هذا المعلوم على كلّ منهما و لكنّ العلم قد تعلق بعنوان آخر وراء عنوان الهذية و المشار إليه بهذا مشكوك فعلاً، و احتمال انطباق العنوان المعلوم لا يضرّ بجريان الاستصحاب بعد تحقّق الشكّ بالوجدان، فما ذكره من رجوعه إلى التمسك بالعموم في الشبهة المصدّقية لا وجه له، إذ لا نشكّ في المصدّق، بل نتيقّن بتحقّق عنوان الشكّ.

و بالجملة: فجرى أصله عدم التذكية في القسم الثالث أيضاً لا إشكال فيه ظاهراً و إن استشكل فيه كثير، فتدبّر جيّداً.

١- تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١،

## الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء ما لا يؤكل لحمه

و مما يعتبر في لباس المصلي أيضاً أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه. و هذا في الجملة مما انعقد عليه إجماع الإمامية و لم يخالف في أصل الحكم أحد منهم. ولكن الحكم من متفرداتهم يمتازون به عن سائر فرق المسلمين، إذ لم يقل به أحد من المسلمين سوانا.

و لا يخفى: أنه يكفي صرف ذلك حجة و دليلاً و إن فرض كون أخبار المسألة ضعيفة بأجمعها، إذ لو فرض أحد نفسه في محيط فقه المسلمين و رأى فرقة منهم متفردة بحكم خاص لا يقول به أحد من غيرهم، ثم توجه إلى أن هذه الفرقة تمتاز عن غيرهم بالقول بحجية أقوال أئمتهم في قبال سائر الحجج الشرعية التي يشترك فيها المسلمون يقطع بأن هذا الحكم قد ألقى بين هذه الفرقة من قبل أئمتهم و تفردهم به من جهة تفردهم و امتيازهم في القول بحجة أخرى .

و بالجملة: يحصل لكل أحد القطع بصدور هذا الحكم من قبل الأئمة عليهم السلام فلا نحتاج لإثباته إلى الأخبار.

مضافاً إلى وجود أخبار كثيرة دالة عليه و إن كان أسانيدها غير خالية عن الخلل ما عدا موثقة ابن بكير منها. و لنذكر بعض أخبار المسألة تيمناً.

فمنها: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، قال: سألت زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفئك و السنجاب و غيره من الوبر<sup>١</sup> فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الصلاة في وبر

١- وبر، أو بر بمعنى ما له الوبر. [المقرّر]

كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله - ثمّ قال: - يا زرارة هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يا زرارة فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكّي و قد ذكّاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة ذكّاه الذبح أو لم يذكّه»<sup>١</sup> و هذه الرواية و إن كانت مغشوشة بحسب المتن و لكنّها لا تخرج بذلك عن الحجّية و هي أشمل رواية في الباب و لكنّها منقولة بالمعنى قطعاً و لا سيّما ما نقل منها من كتاب رسول الله ﷺ و إتيانه ﷺ بكتاب رسول الله ﷺ و قوله بعد ذلك: «يا زرارة هذا عن رسول الله ﷺ» إنّما هو من جهة كون المسألة في محيط المسلمين من الغرائب، حيث لم يقل بها أحد فكانت مظنةً للتشكيك فلذا جاء ﷺ بكتاب رسول ﷺ. و منها: ما رواه عمر بن علي بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم بن محمّد الهمداني، قال: كتبت إليه يسقط على ثوبي الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة و لا ضرورة، فكتب: «لا تجوز الصلاة فيه»<sup>٢</sup> و إبراهيم بن محمّد من وكلائهم ﷺ في همدان، ثقة<sup>٣</sup> ولكن عمر مجهول الحال<sup>٤</sup> و إبراهيم من الطبقة السابعة و إضمار

١- الكافي ٣: ٣٩٧ / ١؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩ / ٨١٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١.  
 ٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩ / ٨١٩؛ الاستبصار ١: ٣٨٤ / ١٤٥٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ٤.  
 ٣- رجال النجاشي: ٣٤٤ / ٩٢٨؛ رجال الطوسي: ٣٥٢ / ٥٢١٠؛ و ٣٧٣ / ٥٥١٥؛ و ٣٨٣ / ٥٦٣٧؛ اختيار معرفة الرجال: ٦١١ / ١١٣٥ و ١١٣٦؛ تعليقة على منهج المقال: ٢٧؛ منتهى المقال ١: ٢٠١.  
 ٤- راجع: جامع الرواة ١: ٦٣٦.

المكتوب إليه من جهة أن العسكريين عليهم السلام كانا محصورين في سامراء فلم يتمكن الناس من الوفود إليهما علناً واستفسار الأحكام منهما، فكان الأغلب هو الاستفتاء منهما بطريق المكاتبة بنحو لا يصرح باسمهما. ولعل المراد بالضمير في الرواية الهادي عليه السلام، وهذه الرواية مما يدل على إبطال الشعرات الملقاة أيضاً للصلاة. ومنها: ما رواه الوشاء قال: «كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه»<sup>١</sup> و هو مرسل بحذف الواسطة، إذ الوشاء من الطبقة السادسة لا يروي عنه عليه السلام بلا واسطة.

ومنها: ما رواه محمد بن إسماعيل البرمكي بإسناده يرفع إلى أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ»<sup>٢</sup> وابن إسماعيل هذا ثقة و لكنّه ليس بكثير الرواية<sup>٣</sup> والحديث مرسل بحذف الواسطة أيضاً.

واعلم: أن استعمال «الرفع» في «المرسل» استعمال حادث بين من لا يطّلع على اصطلاحات علم الدراية، وإلا فكان الرفع بينهم في مقابل الوقف فالموقوف هو الحديث الذي يقف على الصحابي، و لا يرويه الصحابي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و المرفوع ما يرفعه إليه صلى الله عليه وآله وسلم و المرسل ما حذف منه الواسطة أو أبهت واسطته و نحو ذلك من الروايات المختلة من حيث السند.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩ / ٨٢٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢، الحديث ٥.

٢- علل الشرائع: ٣٤٢ / ١؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢، الحديث ٧.

٣- رجال النجاشي: ٣٤١ / ٩١٥.



و كيف كان فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه كما عرفت.

إنّما الإشكال في بعض الفروع و هو:

أجزاء ما لا يؤكل إمّا أن تكون بصورة اللباس أم لا مثل ما يلقي على اللباس أو البدن من الشعر و نحوه. و اللباس إمّا ملبوس فعلاً أو يكون بصورته و لكنّه محمول و كلّ منهما إمّا أن يكون بحيث تتمّ فيه الصلاة أم لا، و غير اللباس إمّا أن يكون ملقى على اللباس بحيث يكون إحاطته بالبدن بسبب إحاطة اللباس به و إمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون محمولاً صرفاً، و الجزء الملقى إمّا أن يكون من الأجزاء كالشعر و نحوه، و إمّا أن لا يكون من الأجزاء، بل من المتعلّقات كالريق و البول و الروث و نحوها و القدر المسلّم المتفق عليه هو الملبوس فعلاً، فإنّ الصلاة في الوبر و نحوه إمّا تصدق حقيقة فيما إذا أحاط بالبدن بحيث صار ظرفاً للبدن و باعتبار ظرفيته للبدن صحّ اعتبار كونه ظرفاً للعمل الصادر من البدن من الصلاة و نحوها و مثل الشعرات الملقاة لا تكون محيطّة بالبدن فلا تشملها الظرفية المستفادّة من كلمة «في». و قد نسب إلى المشهور<sup>١</sup> المنع مطلقاً<sup>٢</sup> و عن الشهيدين المنع في خصوص الملابس<sup>٣</sup>. و يدلّ على المنع حتّى عن الشعرات الملقاة رواية الهمداني السابقة<sup>٤</sup> و كذلك الموثّقة<sup>٥</sup>. و قد عرفت حجّية الموثّقة فيجب الأخذ بمفادها، و بقرينة ذكر

١- راجع: المعبر ٢: ٨١-٨٢؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٨٢؛ مدارك الأحكام ٣: ١٦٦؛ الحدائق الناضرة ٧: ٧٨.

٢- سيأتي الكلام في صحّة هذه النسبة و عدمها في الأمر الثاني في الصفحة ٣٥٠؛ و راجع: جواهر الكلام ٨: ٦٨ و ٧١-٧٩؛ مصباح الفقيه ١٠: ٢٢٢.

٣- ذكرى الشيعة ٣: ٥٢؛ روض الجنان ٢: ٥٧٣؛ مسالك الأفهام ١: ١٦٢.

٤- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٤٣.

٥- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٤٢-٣٤٣.

الروت و اللبن و نحوهما ممّا لا يصلح للملبوسية، يعلم أنّ المراد بالظرفية فيها أعمّ من الظرفية الحقيقية، فقيل: بمجاز الحذف بأن يكون المراد الصلاة في ثوب متلّخ بالوير و نحوه. و قيل: بكون «في» بمعنى «مع» فيكون الممنوع مطلق الاستصحاب لما لا يؤكل و لو بالحمل. و يمكن أن يقال: بعدم الاحتياج إلى الوجهين. بتقريب: أنّ الشعرات و نحوها بعد ملاصقتها باللباس تعتبر بالعناية جزءاً من اللباس، و حيث إنّ اللباس بجميع أجزائه محيط بالبدن و ظرف له فكانت الشعرات محيطّة به فبهذه العناية استعمل كلمة «في» الدالّة على الظرفية. و كيف كان: فلقائق أن يدعي: أنّ المستفاد من مجموع الرواية أنّ الممنوع مطلق الاستصحاب لما لا يؤكل و لو بوضعه في الجيب مثلاً،<sup>١</sup> فتدبر. و ينبغي التنبيه على أمور:

### الأمر الأوّل: في حكم فضلات الإنسان

لا إشكال في انصراف الأدلّة عن مثل الفضلات الطاهرة من الإنسان، سواء كانت من نفسه أو من غيره. و أمّا التمسك لذلك باستقرار السيرة على عدم التحرّز منها، فلاحد أن يمنع عنها بالنسبة إلى فضلات الغير لعدم الابتلاء بها غالباً. نعم، يتمّ ذلك بالنسبة إلى فضلات نفسه من الشعر و الريق و نحوهما و لكن لا بمثل الصورة اللباسية لعدم تعارف تحصيلها من فضلات الإنسان. كما قد يستدلّ لتعميم الجواز بالنسبة إلى فضلات الغير بإطلاق إحدى صحيحتي

١-راجع: جواهر الكلام ٨: ٧٧؛ مصباح الفقيه ١٠: ٢٢٤.

الريّان قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفذه و يلقيه عنه؟ فوقّع: «يجوز»<sup>١</sup>.  
و فيه: أنّ الظاهر اتّحادها مع صحيحته الأخرى الواردة في خصوص فضلات الإنسان نفسه، و الاختلاف قد حصل من جهة النقل بالمعنى فلا يمكن الاحتجاج بإطلاق الأولى قال: إنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره، ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفذه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس»<sup>٢</sup>.

### الأمر الثاني: في حكم ما تتمّ فيه الصلاة و ما لا تتمّ

قد نسب إلى المشهور عموم المنع لما تتمّ فيه الصلاة و ما لا تتمّ و حكي<sup>٣</sup> عن الشيخ في «المبسوط»<sup>٤</sup> القول بالكراهة فيما لا تتمّ فيه و الاستدلال للجواز بأنّه قد ثبت لمثل التكهة و القلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من حيث النجاسة و كونه حريراً فكذا يجوز إذا كانا من وبر الأرنب و نحوها.  
و استشكل على هذا الاستدلال بكونه قياساً<sup>٥</sup>.  
و أجاب عنه المحقّق الهمداني رحمته الله: بأنّ استدلاله رحمته الله ليس من باب القياس، بل من

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٧ / ١٥٢٦؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٨٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٨، الحديث ٢.

٢- الفقيه ١: ١٧٢ / ٨١٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٨٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٨، الحديث ١.

٣- المعتمد ٢: ٨١-٨٢؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٨٢؛ مدارك الأحكام ٣: ١٦٦؛ الحدائق الناضرة ٧: ٧٨.

٤- حكي في مختلف الشيعة ٢: ١٠١، المسألة ٤١ و مدارك الأحكام ٣: ١٦٦-١٦٧ و رياض المسائل ٣:

١٥٦-١٥٧ و حكاة العاملي عن المختلف في مفتاح الكرامة ٥: ٤٨٤؛ و راجع: المبسوط ١: ٨٤؛

النهاية: ٩٨؛ الوسيلة: ٨٨.

٥- مختلف الشيعة ٢: ١٠١، المسألة ٤١.

باب الاستقراء، حيث يستكشف من تجويز الصلاة في التكة و القلنسوة النجسين أو المنسوجين من الحرير أن مراد الشارع من النهي عن الصلاة في شيء النهي عمّا عدا مثل التكة و القلنسوة من الألبسة الساترة فإذا استكشف مراده بحسب محاوراته حمل على هذا النحو نهييه عن الصلاة في غير المأكول أيضاً،<sup>١</sup> انتهى ملخص كلامه. أقول: الاستقراء إنّما يكون حجّة إذا صار كثرة الموارد بحدّ يستكشف منها الضابطة الكلية بنحو القطع بحيث يتبادر إرادة هذه الضابطة إلى أذهان أهل العرف و لا يحصل مثل هذا الاستقراء بلحاظ الموردین. و من المحتمل جداً مفارقة حكم غير المأكول لحكم النجس و الحرير، و لا يمكن إلغاء خصوصية الموردین أيضاً بعد احتمال الدخالة فالاستدلال المذكور قياس قطعاً.

و استدللّ للشيخ عليه السلام أيضاً بصحیحة محمد بن عبد الجبار، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرناب؟ فكتب: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله».<sup>٢</sup>

و بما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الأبريسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار يكون في السراويل و يصلّي فيه».<sup>٣</sup>

١- مصباح الفقيه ١٠: ٢٣٥.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٧ / ٨١٠؛ الاستبصار ١: ٣٨٢ / ١٤٥٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ٤.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٧ / ١٤٧٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ٢.

و في سنده أحمد بن هلال الذي خرج التوقيع بدمّه،<sup>١</sup> و قيل في حقّه: صوفي متصنّع،<sup>٢</sup> و لكن نقل موسى بن الحسن عنه مع كمال وثاقته و جلالته يمكن أن يوجب نحو اطمينان بحديثه.<sup>٣</sup>

و كيف كان: فإطلاق الرواية يشمل لمثل أجزاء ما لا يؤكل و لا ينافي التعميم ذكر الأمثلة، هذا.

و لكن يعارض الروایتين و ينافيهما رواية ابن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الأرناب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة و لا تقية؟ فكتب عليه: «لا تجوز الصلاة فيها».<sup>٤</sup> و موثقة ابن بكير أيضاً تدلّ على المنع،<sup>٥</sup> حيث إنّ الظرفية فيها حملت على مطلق المصاحبة بقرينة ذكر البول و الروث و نحوهما. و تعارض صحيحة ابن عبد الجبار مع رواية ابن مهزيار بالتباين، و الأولى توافق التقية فالعمل على طبق رواية ابن مهزيار، و يشهد لها الموثقة أيضاً فالقول بالمنع أقوى، و عليه فينزل رواية الحلبي على غير ما نحن فيه، فتدبر جيّداً.

١- رجال النجاشي: ٨٣ / ١٩٩؛ الفهرست: ٨٣ / ١٠٧؛ الغيبة، الطوسي: ٣٩٩ / ٣٧٤؛ إكمال الدين: ٧٦ و

٢٠٤ / ١٣؛ تعليقة على منهج المقال: ٢٢ و ٤٩؛ جامع الرواة: ١: ٧٤.

٢- اختيار معرفة الرجال: ٥٣٥ / ١٠٢٠؛ منتهى المقال: ١: ٣٦٣.

٣- جامع الرواة: ٢: ٢٧٥-٢٧٦.

٤- تهذيب الأحكام: ٢: ٢٠٦ / ٨٠٥ و ٨٠٦؛ وسائل الشيعة: ٤: ٣٧٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ٣.

٥- الكافي: ٣: ٣٩٧ / ١؛ تهذيب الأحكام: ٢: ٢٠٩ / ٨١٨؛ وسائل الشيعة: ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١.

### الأمر الثالث: في المراد من أجزاء ما لا يؤكل لحمه

هل المنع يختص بالحيوانات التي لها شعر و وبر أو يشمل لمثل الطيور؟ و هل يختص بما له لحم أو يشمل مطلق ما حرم أكله؟ و هل يختص بما يذكى بالذبح أو يعمّ ما يقبل التذكية بالذبح أو بغيره و ما لا يقبل؟ و هل يختص بما له نفس سائلة أو يعمّ غيره؟ وجوه.

و أمّا وجه التخصيص بما له شعر و وبر فتوهم كون ذكرهما في الموثقة من جهة الدخالة و لا دليل على المنع عمّا لا يكون له أحدهما.  
و لكنّ المتبادر من سياق الرواية إرادة المنع عن أجزاء كلّ ما لا يؤكل و كون ذكر الشعر و الوبر من باب المثال و من جهة أنّهما المبتلى بهما غالباً حيث يعمل الألبسة منهما.

و أمّا وجه التخصيص بما له لحم فلذكره في إحدى فقرات الموثقة و لكون المتبادر ممّا حرم أكله خصوص ما له لحم، فإنّه الذي يرغب الطباع في تناوله و أكله. فالمراد بالمحرّم ما حرم أكل ما يرغب فيه من أجزائه بحسب الطبع، و بالمحلّل ما حلّ أكل ذلك منه، فلا يستفاد حكم ما لا لحم له من تعليق الحكم على ما حرم أكله، و أمّا وجه التعميم فلأنّ الحكم في كتاب رسول الله ﷺ المنقول في الموثقة قد علّق على مطلق ما حرم أكله، و لا نسلم تبادل خصوص ما له لحم بعد ما لم يكن الحليّة و الحرمة متوقفتين عليه فإنّ الجراد مثلاً، لا لحم له و يكون حلالاً و كثير ممّا له لحم حرام. و ذكر اللحم في كلام الصادق عليه السلام بعد نقل كلام النبي ﷺ لا يضرّ بالتعميم بعد كون ذكره من باب الغلبة فيمكن القول بالمنع مطلقاً إلا فيما

جرت السيرة على عدم الاجتناب منه من البقّ والقمل و نحوهما، فتأمل.  
و أمّا وجه التخصيص بما يذكى بخصوص الذبح فتوهم كون محطّ البحث في  
الموثقة خصوص ذلك بقريئة ذيلها.

و فيه: عدم دلالة الذيل على ذلك، بل الحكم بالمنع قد علّق أولاً على مطلق ما  
لا يؤكل، ثمّ تبّه الإمام عليه السلام على الجواز في أجزاء ما يؤكل، و حيث إنّ تعليق الجواز  
على حلّية الأكل كان مظنّة لتوهم عموم الجواز بالنسبة إلى ميتة ما حلّ أكله أيضاً  
شرط الإمام عليه السلام التذكية دفعا لهذا التوهم، ثمّ تبّه ثانياً على أنّ حكم الحرمة معلّق  
على عنوان ما لا يؤكل، من غير دخالة التذكية و غيرها فقلوه: «ذكّاه الذبح أو  
لم يذكّه» إنّما هو لبيان افتراق موضوع المنع و موضوع الجواز، و أنّ موضوع  
الجواز يشترط فيه - مضافاً إلى حلّية الأكل - التذكية، بخلاف موضوع المنع فإنّ  
تمام الموضوع فيه هو حرمة الأكل من غير دخالة للتذكية و عدمها، فافهم و تدبّر.  
و أمّا وجه التخصيص بما له نفس سائلة بعدم عموم الموثقة له و لغيره فليس إلّا  
دعوى الانصراف، نظير ما ادّعى في باب الميتة.

و فيه: أنّ دعوى الانصراف في باب النهي عن الصلاة في الميتة إلى خصوص ما  
له نفس، من جهة أنّ المتبادر من دليل المنع عن الصلاة في الميتة هو كون المنع  
بلحاظ النجاسة التي ارتكز مانعيتها فلاجل ذلك تنصرف أدلّته عن ميتة ما لا نفس  
له لعدم النجاسة، و هذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ حرمة الأكل موضوع مستقلّ للمنع و  
التخصيص بما له نفس لا وجه له بعد اشتراك غيره معه في الحرمة ولا سيّما إذا كان  
ذا لحم مثل الجري و نحوه، فالقول بعموم المنع بالنسبة إلى الجهات الأربعة لعلّه  
أظهر.

### الأمر الرابع: في حكم اللباس المشكوك فيه

هذا الفرع لم يكن معنوناً في كلمات القدماء و إنما اشتهر البحث عنه في كلمات متأخري المتأخرين و كان المشهور فيهم القول بالمنع<sup>١</sup> إلى أن حدث بين مقاربي عصرنا القول بالجواز.<sup>٢</sup>

و لا يخفى: أن عدم كون المسألة معنونة في كلمات القدماء يكشف عن عدم كونها من المسائل الأصلية المتلقاة عنهم عليهم السلام بل هي من المسائل التفريعية فلا مجال في مثلها للتمسك بالشهرة، بل اللازم في مثلها البحث عما يقتضيه القواعد و العمل بمقتضاها.

#### ما هو الأصل في المقام؟

فنقول: قال العلامة في «المنتهى»: «لو شك في الشعر أو الصوف أو الوبر أنه هل هو ممّا يؤكل لحمه أو لا، لم يجز الصلاة فيه لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه و هو غير متحقق، و الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط»،<sup>٣</sup> انتهى.  
قال المحقق الهمداني عليه السلام ما حاصله: إن في هذا الاستدلال مسامحتين:  
الأولى: أنه جعل المأكولية شرطاً مع أن الشرط كونه ممّا عدا ما لا يؤكل لجواز الصلاة في مثل القطن و نحوه أيضاً.

١- منتهى المطلب ٤: ٢٣٦؛ قواعد الأحكام ١: ٣٠٢؛ جامع المقاصد ٢: ٤٨٨؛ مسالك الأفهام ١: ٢٨٥؛ رياض المسائل ٢: ٤٢٦؛ جواهر الكلام ٨: ٨٠-٨١.

٢- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٩٥؛ مدارك الأحكام ٣: ١٦٧؛ مستند الشيعة ٤: ٣١٧؛ الحدائق الناضرة ٧: ٨٦.

٣- منتهى المطلب ٤: ٢٣٦.



الثانية: أنه خصَّ الشرط بما يستر العورة مع أنه شرط في مطلق ما يصلي فيه.<sup>١</sup> أقول: وفيه مسامحة ثالثة وهي أن اعتباره في الصلاة ليس من باب الشرطية، بل من باب عدم المانع، إذ العدم بما هو عدم لا تأثير له حتى يعتبر في الأمور به نحو اعتبار الشروط و الشرط عبارة عن أمر يؤثر في انطباق العنوان المأمور به على معنونه فالأجزاء بأسرها منطبق لعنوان المأمور به، و الشروط أمور وجودية لها دخالة في هذا الانطباق و تؤثر فيه، و لا يعقل تأثير العدم بما هو عدم في ذلك فلو اعتبر عدم شيء في المأمور به فإنما هو من جهة كون هذا الشيء بوجوده مخللاً لتحقق المأمور به و انطباق عنوانه على منطبقه، فالتأثير لوجوده و أثره الإخلال، فلأجل ذلك يعتبر عدمه من دون أن يكون للعدم بما هو عدم تأثير، و عدّ عدم المانع من أجزاء العلة أيضاً ليس إلا باعتبار كون وجود المانع مخللاً، و إلا فالعدم لا يؤثر و لا يتأثر، ففيما نحن فيه إنما يكون مصاحبة غير المأكول مانعة عن انطباق عنوان الصلاة على ما يأتي به المكلف من الأقوال و الأفعال، لا أن لعدمها تأثيراً في هذا الانطباق، هذا.

و لكنّ الدليل المذكور بعد إصلاحه من الجهات المذكورة دليل تامّ. و حاصله: أن المكلف بعد ما علم باشتغال ذمته بالصلاة و علم بأجزائها و شرائطها و موانعها و جب عليه تحصيل الأجزاء و الشرائط و إحراز عدم الموانع، و لا يكفي صرف العلم بتحقق المانع فإن المانع بوجوده الواقعي مخلّ بانطباق العنوان المأمور به على المأتيّ به، و الفرض كون التكليف منجزاً فيجب في مقام الامتثال أن يؤتى به بحيث يعلم بالانطباق المذكور. بداهة أن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

و بالجملة: فلا بدّ من إحراز الإتيان بالمأمور به و لو بالأصل، و القائلون بالجواز قد تمسّكوا بأصول بعضها حكمية و بعضها موضوعية.

فمما قيل في المقام:<sup>١</sup> هو أنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة مانعية ما علم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لا لكون الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة، بل لأنّ الأدلّة لا يكون لها إطلاق يستفاد منه مانعية غير المعلوم فما شكّ في كونه من أجزاء ما لا يؤكل مشكوك المانعية بشبهة حكمية، حيث إنّ الشكّ في حكم كليّ و هو أنّ مشكوك الجزئية لما لا يؤكل مانع للصلاة شرعاً أم لا؟ فتصير المسألة من جزئيات مسألة الشكّ في مانعية عنوان كليّ، و الأصل فيه يقتضي البراءة، كما حقّق في محلّه.<sup>٢</sup>

#### في التمسك للجواز بالبراءة العقلية

و قال بعض المحقّقين: أنّ الأصل يقتضي البراءة و قرّبه بتقديم أمور.

الأمر الأوّل: أنّ الأصل كما يقتضي في الشبهات الحكمية التحريمية البراءة عقلاً و نقلاً فكذلك في الشبهات الموضوعية، فيجري فيها البراءة أيضاً عقلاً و نقلاً، إذ الحكم و إن كان بكليته معلوماً و لكنّ العلم بالكبرى لا يصير بنفسه حجّة و بياناً ما لم يحرز الصغرى، فقوله: «لا تشرب الخمر» كبرى كلية معلومة، و لكنّ العلم بها لا يكتفى به في مقام الاحتجاج و البيان ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى فالعقاب على الفرد المشكوك خمريته عقاب بلا بيان. و إن شئت قلت: إنّ الاعتبار ليس بالبيان، بل بالحجّة و لا يعقل الاحتجاج بالنسبة إلى الفرد المشكوك بصرف العلم بالكبرى و

١- راجع: جواهر الكلام ٨: ٨٢؛ مصباح الفقيه ١٠: ٢٤٦-٢٥١.

٢- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٥٩؛ كفاية الأصول: ٤٢٣.

إنّما يعقل الاحتجاج بالنسبة إلى الفرد، و العقاب عليه بعد إحراز الصغرى و الكبرى معاً، فوظيفة الشارع و إن كانت عبارة عن بيان الكبريات فقط دون تشخيص الصغريات و الأفراد و لكن صرف هذا البيان لا يكفي في الاحتجاج عقلاً فموضوع الاحتجاج و صحّة العقوبة بنظر العقل إنّما هو العلم بالكبرى منضماً إلى العلم بالصغرى،<sup>١</sup> انتهى حاصل ما ذكره في الأمر الأوّل.

و أقول ملخصاً: إنّك قد عرفت ممّا في الأصول في مبحث العموم و الخصوص<sup>٢</sup> أنّ وظيفة الشارع لمّا كانت بيان الكليات فقط فإذا عمل بوظيفته و اطّلعنا على الحكم الكلّي كقوله: لا تشرب الخمر مثلاً، صار حجّة بنفسه و إن لم يكن حجّة و دليلاً على حكم الفرد، فالحجّة على قسمين؛ الحجّة على الحكم الشرعي، و الحجّة على هذا الفرد الخارجي، و ما يتوقّف على إحراز الصغرى هو الثاني. و أمّا إذا علم بالكبرى فقط فهو أيضاً بنفسه حجّة على الحكم الشرعي الكلّي و يجب على العبد عقلاً التصدّي لامتناله، و ليس وجوده كالعدم ما لم يحرز الصغرى كما يستفاد من كلام هذا القائل. ألا ترى: أنّه إذا أحرز قوله: «لا تشرب الخمر» جاز لنا الاستصحاب في ما كان حالته السابقة الخمرية أو عدمها، ثمّ شكّ في بقائها، فلو لا أنّ العلم بالكبرى بنفسه حجّة على توجّه خطاب الشارع و ثبوت الحكم الشرعي لما جاز الاستصحاب فإنّ استصحاب الموضوعات إنّما يجوز فيما إذا كانت موضوعات لأحكام شرعية منجّزة.

و بالجملة: فالعلم بالكبرى يوجب تنجّز الحكم الشرعي بكلّيته. و على هذا فلا

١- راجع: الرسائل الفشاركية: ٣٨٦؛ كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني) الآملي ١: ٢١٢؛ المكاسب والبيع (تقريرات المحقّق النائيني) الآملي ٢: ٥٠١-٥٠٥.

٢- نهاية الأصول: ٣٢٩.

مجال لجريان البراءة العقلية في الأفراد المشكوكة، فلو جرى فيها البراءة فإثما هي براءة شرعية.

الأمر الثاني: أن الأصل العقلي و الشرعي فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته هو البراءة، فإن الأمر وإن لاحظ حين الأمر مجموع الأجزاء بالأسر شيئاً واحداً و اعتبرها حقيقة فاردة و جعلها متعلقة لأمر وحداني، و لكن هذا المتعلق الواحد بالاعتبار متكثر حقيقة فيتبع بعض الأمر بتبع بعض المتعلق، كيف! و الواحد الحقيقي يتبع بعض و يتبع بعضه يتبع بعض العرض العارض له، كماء الحوض فإنه متصل واحد و له وحدة حقيقة، كما حقق في محله. و مع ذلك يعتبر له أبعاض كثيرة و يتبع بعضه يتبع بعض اللون الوحداني العارض له، فإذا كان هذا حال الواحد الحقيقي فكيف بالواحد الاعتباري الذي هو متبع بعض و متكثر حقيقة، فالأمر يتبع بعض بتبع بعض متعلقه، و حينئذ إذا علم بتعلق الأمر بأجزاء و شك في تعلقه بشيء آخر و قد بالغ المكلف في الفحص اللازم عليه و لم يعثر على ما يدل على جزئيته يكون العقاب مستنداً إلى ترك هذا الجزء عقاباً بلا بيان فيجب على العبد الإتيان بالأقل دون الجزء المشكوك.

و مقتضى ذلك صحة العقوبة على ترك الواجب لو فرض ترك الأجزاء المعلومة، سواء كان الواجب بحسب متن الواقع هو الأقل أو الأكثر و عدم صحة العقوبة عليه لو فرض الإتيان بها و استند الترك إلى ترك خصوص الجزء المشكوك. و بعبارة أخرى: يكون التكليف منجزاً مطلقاً إن كان متعلقاً بحسب متن الواقع بالأقل و متوسطاً في التنجيز إن كان متعلقاً بالأكثر فترك الأكثر المستند إلى ترك جميع الأجزاء يستعقب العقاب دون تركه المستند إلى خصوص الأجزاء المشكوكة.

و إن شئت قلت: إنَّ الأقلَّ منجَز مطلقاً، بمعنى أن تركه يستلزم العقاب مطلقاً إمّا لنفسه أو للأكثر المستند تركه على هذا إلى ترك الجميع.

و القائلون بالاشتغال عقلاً قد قرّبوه بوجوه:

و من جملتها هو أنا سلّمنا تنجِز الأقلّ دون الأكثر و لكن نقول: إنَّ الاشتغال اليقيني بالأقلّ يقتضي البراءة اليقينية عنه، و الفرض أنَّ الأقلّ يتردّد أمره بين كونه واجباً مستقلاً و بين كونه واجباً في ضمن الأكثر، و على الثاني فصحّته موقوفة على الإتيان بالأكثر لغرض الارتباط فالاشتغال اليقيني بالأقلّ يقتضي البراءة اليقينية منه، و البراءة اليقينية منه تتوقّف على الإتيان بالأكثر، إذ على فرض عدم الإتيان به لا يحصل اليقين بصحّة الأقلّ لاحتمال كون وجوبه في ضمن الأكثر فيتوقّف صحّته على الإتيان بالأكثر.

أقول: إن كان المراد أن العلم بترتب الغرض على الأقلّ يتوقّف على الإتيان بالأكثر. ففيه: أنّ تحصيل الغرض الذي لم يقم عليه حجّة شرعية غير واجب، و قد عرفت أنّ الحجّة غير قائمة على وجوب الأكثر، و إن كان المراد أن الإتيان بالأقلّ و امتثال أمره مشروط بالإتيان به في ضمن الأكثر فنمنع ذلك، إذ كما يتبعض الأمر في مقام التعلّق يتبعض في مقام الامتثال أيضاً فما تنجِز من الأمر قد أتى به المكلف قطعاً و الزائد عليه غير منجِز فلا ملزم على الإتيان به.

و بالجملة: فالأقلّ لازم الإتيان به قطعاً و تركه يوجب العقوبة مطلقاً و ترك الأكثر المستند إلى ترك سائر الأجزاء لا يوجب العقوبة لكونه عقاباً بلا بيان. كيف! و لو لم يمكن جريان البراءة العقلية لم يكن مجال للقول بجريان البراءة الشرعية أيضاً فإنّه إن أمكن تبعّض التكليف الواحد المتعلّق بأمر وحداني بحسب مقام التنجِز

جرى البراءة العقلية أيضاً، وإن لم يمكن ذلك لم يجز الشرعية أيضاً. وقد عرفت: أن التكليف مع وحدته ووحدة متعلّقه اعتباراً متبعض يكون ببعض أجزائه معلوماً وبعضها مجهولاً فيتبعض في التنجز، و يكون مقتضاه كون ترك الأقلّ موجباً للعقوبة مطلقاً إمّا لنفسه أو لترك الأكثر المستند إلى تركه، و ترك غيره لا يوجب العقوبة فإنّ العقوبة على ترك الأكثر المستند إلى ترك هذا الجزء عقاب بلا بيان.

الأمر الثالث: قد عرفت أن أخذ عدم المانع قيماً في الطبيعة كالصلاة مثلاً إنّما هو من جهة إخلال وجوده لا من جهة أن يكون للعدم بما هو عدم تأثير، فالمانع عبارة عمّا يكون وجوده مخاللاً و مضرّاً بانطباق عنوان الطبيعة المأمور بها على ما يأتي بها من الأجزاء.

و على هذا فكلّما يفرض من الوجودات لطبيعة المانع يكون كلّ منها مانعاً مستقلاً و يكون له إخلال و إضرار، فهنا موانع متكثّرة بتكثّر الوجودات لطبيعة المانع و يكون كلّ منها متعلّقاً لنهي غيري.

لا أقول: إنّ المجعول نواهي متعدّدة، بل أقول: إنّ النهي الواحد المتعلّق بطبيعة المانع ينحلّ إلى نواهي عديدة بعدد وجودات هذه الطبيعة، و حينئذٍ إذا فرض العلم بتعلّق النهي الغيري بهذه الطبيعة كان صحّة الاحتجاج به موقوفة على إحراز الصغريات أيضاً فكلّ ما علم كونه مصداقاً لطبيعة المانع كان التكليف بالنسبة إليه منجزاً و ما لم يعلم كونه فرداً لها كان التكليف بالنسبة إليه غير منجز، إذ الفرض عدم إحراز كونه فرداً لها. و قد عرفت في الأمر الأوّل: أنّ صرف العلم بالكبرى

لا يكفي في التنجّز ما لم ينضمّ إليه الصغرى. و بالجملة: كما أنّ النهي في النواهي النفسية ينحلّ إلى تكاليف عديدة و يتوقّف تنجّزه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً و يكون الأفراد المشكوكة مورداً لجريان قاعدة القبح فكذلك في النواهي الغيرية، فحكم الشبهات الموضوعية في التكاليف الغيرية حكمها في التكاليف النفسية الاستقلالية فإذا ثبت جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية بحكم المقدّمة الأولى و ثبت كون المرجع في الأقلّ و الأكثر هو البراءة بحكم المقدّمة الثانية و ثبت الانحلال و تعدّد التكليف في النواهي الغيرية بعدد وجودات الطبيعة المنهيّ عنها مثل ما في النواهي النفسية كان مقتضى هذه المقدّمات الثلاث تنجّز التكليف بالنسبة إلى ما ثبت كونه من أفراد طبيعة المانع وعدم تنجّزه بالنسبة إلى ما شكّ كونه من أفرادها.

هذا حاصل ما ذكره في المقام لتقريب جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى ما شكّ في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

أقول: لا يخفى أنّ الكلام في المقدّمة الأولى إنّما هو في جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لا في جريان مطلق البراءة، و على هذا فيجب قطع النظر عن أدلّة البراءة الشرعية مثل قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»،<sup>١</sup> و نحو ذلك. و عن جريان أصل موضوعي محرز لوجود الموضوع أو لعدمه، ثمّ يلاحظ أنّ صرف الشكّ في فردية شيء للموضوع يكفي في حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بعد كون البيان تامّاً من قبل المولى، بأن يكون

١- وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١؛ و أيضاً ٢٥: ٢٣٦، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٦٤، الحديث ٢. و كذا في ٢٥: ١١٩، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

قد عمل بكلّ ما هو وظيفته من بيان الحكم، وكون هذا البيان واصلاً إلى العبد أو لا يكفي ذلك. و الإنصاف عدم الكفاية و عدم جريان البراءة عقلاً و عدم صحّة الاعتذار بمجرد الشكّ في الصغرى بعد العلم بالكبرى.

نعم، لا يكون صرف العلم بالكبرى دليلاً على حكم الصغرى، بل العلم بالحكم الجزئي موقوف على إحراز الصغرى و الكبرى، و لكنّ الكلام ليس في الحجّة بمعنى الدليل و الوسط لإثبات الحكم الجزئي، و إنّما الكلام في الحجّة بمعنى ما يمكن أن يحتجّ به المولى في العقوبة و العبد في الاعتذار.

و على هذا، فنجد الفرق وجداناً بين ما إذا لم يطّلع العبد على الحكم أصلاً و كان شاكاً في الحكم الكلّي و بين ما إذا اطّلع عليه و شكّ في كون شيء مصداقاً لموضوعه، إذ في الصورة الأولى يحكم العقل بالضرورة بأنّ صرف احتمال التكليف لا يكفي في التنجيز و صحّة العقوبة بعد ما تفحص العبد عنه في مظانّ وجوده و لم يعثر على دليل يدلّ عليه، و قد نقّحنا في مبحث الأصول كون هذا الحكم من الأحكام الضرورية للعقل، و أنّه لا فرق في قبح العقوبة حينئذٍ بين تحقّق البيان في متن الواقع و عدمه، إذ الاعتبار بوصول البيان إلى العبد، فراجع ما حرّره في الأصول حتّى تدعن بما ذكرنا.<sup>١</sup>

و أمّا في الصورة الثانية؛ أعني بها صورة تمامية البيان من قبل المولى و كونه واصلاً إلى العبد بأن اطّلع على قوله: «لا تشرب الخمر» الدالّ على الزجر عن جميع الأفراد الواقعية للخمر دون خصوص المعلومة منها و علم بكون جميع أفرادها محرّمة مبغوضة للمولى فإذا شكّ في كون مائع خمرّاً و احتمال كونه من أفرادها فهل

١- نهاية الأصول: ٥٦٣ - ٥٧١.



يحكم العقل بجواز شربه و بصحة الاعتذار بالشكّ بكونه خمراً و بأنّ عتاب المولى و عقابه حينئذٍ على ارتكاب هذا الفرد لو فرض كونه خمراً بحسب الواقع قبيح و ظلم أو أنّه يجوز للمولى أن يقول معاتباً للعبد: «أنّ كلّ ما كان وظيفتي فقد أدّيتها و وصل إليك زجري المتعلّق بالأفراد الواقعية للخمر و ليس من وظيفتي تعيين مصاديق الخمر»، الظاهر أنّ العقل الذي هو المحكّم في باب قبح العقوبة و حسنّها لا يحكم بقبح عقاب هذا الشخص بعد ما توجه بتعلّق الزجر بجميع الأفراد الواقعية للخمر لا خصوص المعلومة منها و لا يصحّ له الاعتذار بـ«أني و إن كنت عالماً بالكبرى و لكن لم يكن الصغرى محرزة لديّ».

فإن قلت: بعد كون التكليف المتعلّق بالعامّ الاستغرافي منحلّاً إلى تكاليف عديدة يترتّب عليها مثوبات و عقوبات يكون مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة البراءة عقلاً لكون الشكّ شكّاً في التكليف، و الملاك كلّ الملاك في باب البراءة هو كون الشكّ شكّاً في التكليف لا المكلف به.

قلت: لا نسلم كون مطلق الشكّ في التكليف مورداً للبراءة العقلية، بل يختصّ حكم العقل بالقبح و صحة الاعتذار بالجهل بخصوص ما إذا كان الشكّ في الحكم الكلّي دون ما إذا كان أصل الحكم المتعلّق بالأفراد الواقعية للموضوع معلوماً مبيّناً، و إنّما وقع الشكّ في فردية شيء للموضوع.

فإن قلت: كيف يصير صرف احتمال التكليف منجزاً.

قلت: لا مانع من منجزية صرف الاحتمال. ألا ترى أنّ العقل يحكم بوجود النظر في معجزة من يدّعي النبوة، و أنّه لو فرض ترك النظر فيها و كان نبياً في الواقع كان مخالفته موجبة للعقوبة قطعاً مع أنّه ليس في البين سوى الاحتمال، و كذا الكلام في جميع الشبهات الحكمية قبل الفحص.

فإن قلت: فالواجب فيما نحن فيه؛ أعني في الشبهات الموضوعية أيضاً الالتزام بصحة العقوبة في خصوص صورة عدم الفحص و أمّا بعد الفحص فلا.

قلت: فرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية، إذ في الأولى يكون صرف الاحتمال منجزاً ما لم يتفحص عنه في مظان وجود بعث المولى و زجره، و أمّا بعده فيحكم العقل بقبح العقوبة حيث عمل العبد بكل ما هو وظيفته فلم يعثر على خطاب من المولى فالقصور حينئذٍ في ناحية خطاب المولى. و أمّا فيما نحن فيه فخطاب المولى معلوم، و قد فرض تعلّقه بجميع الأفراد الواقعية النفس الأمرية فقد تمّ كل ما هو وظيفة للمولى فلا يحكم العقل بقبح العقوبة، و هذا معنى التنجّز فلا فرق في تنجّز التكليف بالاحتمال في الشبهات الموضوعية بين ما قبل الفحص و ما بعده ما لم يكن في البين أصل موضوعي أو براءة شرعية كما هو المفروض.

هذا كلّ بناءً على القول بكون الانحلال عبارة عن تعدّد التكليف و إلاً فلقائل أن يقول: إنّ خطاب المولى و زجره المتعلّق بالزنا مثلاً خطاب و زجر واحد لا تعدّد فيه أصلاً، فإنّ المتعلّق للزجر إنّما هو نفس حيثية الزنا و هي أمر واحد لا تعدّد فيه، و إنّما التعدّد فيها بعد ما توجد و النهي ليس عن الطبيعة الموجودة، إذ وجودها يقع عصياناً لها فالنهي و الزجر قد تعلّق بنفس حيثية الطبيعة الواحدة الفاردة. غاية الأمر: أنّه لو فرض عصيانه بالإتيان بفرد لها كان مقتضى تعلّق الزجر بالطبيعة لا بخصوص هذا الفرد هو وجوب الانزجار عن غيره أيضاً، و هذا معنى الانحلال من دون أن يكون في البين مرآتية للطبيعة بالنسبة إلى أفرادها حتّى تستعقب تعدّد التكليف.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ما ذكرت إنّما يصحّ بالنسبة إلى نفس متعلّق التكليف؛

أعني به فعل المكلف لا متعلّق المتعلّق المصطلح عليه في لسان بعض المعاصرين<sup>١</sup> بالموضوع مثل الخمر في قوله: «لا تشرب الخمر» و مثل غير المأكول في قوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»<sup>٢</sup> فإنّ الموضوع مرآة لأفراذه الواقعية المتحقّقة له مع قطع النظر عن خطاب المولى، فالتكليف يتعدّد بعدد أفراده، فافهم.

ثمّ اعلم: أنّ الشيخ عليه السلام قد بنى في «الرسائل» على جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية و في باب الأقلّ و الأكثر<sup>٣</sup> و مع ذلك استشكل في «الصلاة» في اللباس المشكوك فيه،<sup>٤</sup> فاعترض عليه بأنّ الالتزام بالمبنيين يستلزم القول بجريان البراءة العقلية في المقام، فهل له عليه السلام مخلص من هذا الإشكال أم لا؟  
فلقائل أن يقول من قبله بمثل ما أشرنا إليه: بمنع تعدّد التكليف في المقام و إن فرض تعدّده في التكاليف الاستقلالية.

بتقريب: أنّ المأخوذ قيداً للصلاة إنّما هو عدم طبيعة لبس غير المأكول بحيث يكون المضاف إليه للعدم المأخوذ قيداً هو نفس الطبيعة من حيث هي، و الطبيعة من حيث هي لا تعدّد فيها و إنّما المعدّد لها هو الوجود فطبيعة العدم بما هو لا تميز فيه ولا تكثّر و إنّما يتبع في الوحدة و الكثرة لمتعلّقه، فإذا فرض وحدة متعلّقه و كونه عبارة عن نفس حيثية الطبيعة الواحدة الفاردة كان هو أيضاً أمراً واحداً، فقيد الصلاة أمر واحد لا تعدّد فيه بوجه ما، و هو عبارة عن عدم طبيعة لبس غير المأكول، فهنا مانعية واحدة و هي معلومة فلا يتصوّر مشكوك حتّى يجري بالنسبة إليه البراءة.

١- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧ و ١٩٤.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١ و ٥ و ٧.

٣- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٦٩ و ٣١٧.

٤- أحكام الخلل في الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٩: ٣٥-٣٧.

اللهم إلا أن يقال اعتراضاً عليه عليه السلام: أن الفرض هنا أيضاً تحقق متعلق للمتعلق كالتكاليف النفسية فإن المتعلق للمناعية و النهي الغيري هو اللبس و متعلق المتعلق هو عنوان جزء ما لا يؤكل و هو مرآة للأفراد مع قطع النظر عن النهي فيتعدّد التكليف بتعدّد أفراده في نفس الأمر فيتصوّر هنا معلوم و مشكوك. هذا كلّه فيما يرتبط بالبراءة العقلية.

#### في التمسك للجواز بالبراءة النقلية

و أمّا التمسك بحديث الرفع و نحوه في الفرد المشكوك مانعيته و تعلق النهي الغيري به، فيمكن أن يجاب عنه: باختصاص قوله: «رفع ما لا يعلمون»<sup>١</sup> بالشبهات الحكيمة.<sup>٢</sup>

بتقريب: أن ظاهره رفع التضييقات المحتملة من قبل الشارع فمفاده أن ما يكون ثبوته تضييقاً من قبل الشارع بما هو شارع و يترقّب بيانه من قبله فهو مرفوع عن أمة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم امتناناً إذا لم يعلموا به، و أمّا في الشبهة الموضوعية فالتضييق قد ثبت قهراً، حيث علم بجعل الشارع و العقل يوجب مراعاته حتّى بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة، كما مرّ تقريبه فلا جهل بالتضييق حتّى يرفع.

و بعبارة أخرى: الظاهر من قوله: «رفع ما لا يعلمون» الرفع التشريعي و ظاهر رفع الشارع بما هو شارع في مقام الامتنان إنّما هو رفع التضييقات المتحقّقة من قبل نفسه بسبب الجهل بتلك التضييقات، فافهم.

١- التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤؛ الخصال: ٤١٧ / ٩؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس،

الباب ٥٦، الحديث ١ و ٢.

٢- راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٢٩.

و بعبارة ثالثة: يكون المستفاد من قوله: «رفع ما لا يعلمون» أنّ ما يصير العلم به موجباً للضيق و يصير المكلف في كلفة بسبب العلم به فهو مرفوع في حال الجهل، أي مرفوع بعدم إيجاب الاحتياط فيه، و على هذا فيختصّ بالشبهات الحكمية، إذ في الموضوعية يتساوي العلم بها و الجهل، على ما عرفت ممّا من إمكان التنجّز مع الجهل بالموضوعات أيضاً.

و بعبارة رابعة: الرفع يقابل الوضع، فالرفع في الحديث يجري فيما يكون وضعه بيد الشارع و هو الأحكام الكلية فقط، و على هذا فلا مجال للبراءة العقلية و لا النقلية في الشبهات الموضوعية.

نعم، يجري فيها في غير المقام قوله: «كلّ شيء لك حلال...»<sup>١</sup> و قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام...»<sup>٢</sup> وأمّا في المقام فسيأتي بيانه.

#### في التمسك للجواز بالاستصحاب

و ممّا استدلّ به في المقام الاستصحاب فإنّ المصلّي قبل لبسه للمشكوك لم يكن لباساً لغير المأكول فيستصحب عدم لبسه له.

و فيه: أنّ هذا موقوف على اعتبار القيد وصفاً للمصلّي لا للباس و لا للصلاة. توضيح ذلك: أنّه بعد ما لا إشكال في رجوع التقييد فيما نحن فيه و كذا في غيره من القيود الوجودية و العدمية إلى نفس الصلاة بالأخرة، يقع الكلام في أنّ المانع في

١- وسائل الشيعة ١٧: ٧٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١؛ و أيضاً ٢٥: ٢٣٦، كتاب الأطعمة و الأشرية، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٦٤، الحديث ٢. و كذا في ٢٥: ١١٩، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

المقام الذي أخذ عدمه قيداً في الصلاة إنّما هو وصف معتبر في نفس الصلاة أو في اللباس أو في المصلي.

فعلى الأول: يكون المأمور به طبيعة الصلاة المقيدة بعدم وقوعها فيما لا يؤكل فيكون المانع وقوعها في ما لا يؤكل و ظرفيته لها وإن كان اعتبار اللباس ظرفاً للعمل بتبع ظرفيته للعامل.

و على الثاني: يكون المأمور به طبيعة الصلاة الواقعة في لباس لا يكون ممّا لا يؤكل.

و على الثالث: يكون المأمور به طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها من مصل لا يكون لابساً أو مصاحباً لغير المأكول.

فعلى الثالث، يجري الاستصحاب في وصف المصلي و يحرز به عدم تحقق المانع .

و على الثاني، يجري هو بالنسبة إلى الشعرات الملقاة على اللباس دون ما إذا وقع الشك في أصل جنس اللباس.

و أمّا على الأول، فلا مجال للاستصحاب، إذ الصلاة من أول تحققها إمّا أن تكون قد وقعت فيما لا يؤكل أو تكون قد وقعت في غيره و لم تكن هي في وقت غير واقعة فيما لا يؤكل بنحو القطع حتى يستصحب هذا العدم، و إثبات هذا العدم باستصحاب عدم لابسية المصلي اعتماد على الأصل المثبت لتفاوت الاعتبارين و إن وجدا بوجود واحد.

و استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع؛ أعني عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل حين عدم تحقق الصلاة لا يجدي في المقام ممّا لا مجال له بعد عدم مساعدة العرف

على عدّه من أفراد عدم النقض و عدّ خلافه من أفراد النقض المنهيّ عنه<sup>١</sup>.  
 هذا كلّه فيما إذا كان من أوّل الصلاة لا بساً للمشكوك و أمّا إذا لبسه في الأثناء  
 فهل يجري الاستصحاب بناءً على اعتبار القيد وصفاً لنفس الصلاة أم لا؟  
 يمكن أن يقال: إنّ الصلاة إمّا أن يقال: بكونها عبارة عن نفس الأجزاء و الأفعال  
 المتدرّجة الوجود فلا يكون تحقّقها إلاّ بتحقيق آخر جزء منها.  
 و إمّا أن يقال: بكونها أمراً ثابتاً غير متصرّم يوجد بتمامه بصرف تكبيرة الإحرام.  
 غاية الأمر: بقاءه إلى التسليم فتكون كسائر الأمور غير المتدرّجة فهي عبارة عن  
 التوجّه إلى الله و الخضوع له بخضوع خاصّ، و هذا التوجّه يتحقّق بتمامه بصرف  
 الشروع في الأفعال و يبقى إلى التسليم.  
 فعلى الأوّل: لا مجال للاستصحاب،<sup>٢</sup> إذ عدم الوقوع فيما لا يؤكل قد أخذ قيداً  
 لجميع الصلاة لا لخصوص الركعة الأولى مثلاً، و ما تيقّن من الأجزاء بعدم وقوعه  
 فيما لا يؤكل قد انعدم و عدم وقوع الأجزاء الباقية فيه ليس له حالة سابقة.  
 و كذلك يمكن الإشكال على الثاني أيضاً، إذ القيد قد اعتبر في الوجود الحدوثي  
 و البقائي لا في خصوص الحدوث.  
 و بالجملة: فالتمسك بالاستصحاب بناءً على اعتبار وصف نفس الصلاة قيداً ممّا

١- مضافاً إلى أنّ الأثر لخصوص السالبة بانتفاء المحمول، كما هو المتبادر من ظواهر الأدلّة لا للأعمّ، و  
 إثبات الأخصّ باستصحاب الأعمّ اعتماد على المثبت، فافهم. إذ يمكن أن يقال: إنّ المقصود في المقام  
 ليس ترتيب أثر على السلب، بل المقصود نفي أثر الوجود و هو المانع و يكفي في ذلك سلبه بأيّ نحو  
 كان. [المقرّر]

٢- لا يخفى: جريان الاستصحاب في كلا الشقّين و لا سيّما في الثاني، إذ على الأوّل أيضاً وزان الصلاة  
 وزان سائر التدريجيات التي يحكم عرفاً بتحقيقها، بتحقيق أوّل جزء منها، كما في اليوم و الليل، فافهم.  
 [المقرّر]

لا مجال له، و الظاهر من الأدلة كقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»<sup>١</sup> هو ذلك، حيث يكون المنهي عنه إيقاع الصلاة في غير المأكول لحمه، فتدبر. و أمّا أصالة العدم فإن رجعت إلى استصحاب العدم فهو و إلا فلا دليل على حجيتها؛ إلا أن يقال باعتبارها عند العقلاء و كون بنائهم على ترتيب آثار العدم ما لم يحرز الوجود.

### في التمسك للجواز بأصالة الحلّية

و من جملة ما استدلّ به للجواز قوله: «كلّ شيء لك حلال»<sup>٢</sup>. و قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام...»<sup>٣</sup>. و الاستدلال بذلك بوجهين: الأول: أن يجري قاعدة الحلّية في الحيوان الذي أخذ منه الوبر المشكوك. الثاني: أن تجري في نفس الصلاة فيه. ثمّ إنّّه على الأوّل فإنّما أن يكون الشبهة حكمية كما إذا أخذ الوبر من الثعلب مثلاً و لم يعلم حلّية لحم الثعلب أو حرمة، و إمّا أن تكون موضوعية، و هو الغالب، كما إذا علم حلّية الغنم و حرمة الثعلب مثلاً و تردّد أمر الوبر بين أن يكون من هذا أو من ذلك.

أمّا الشبهة الحكمية فسيأتي حكمها.

و أمّا في الموضوعية فيقال: إنّ كلاً من الغنم و الثعلب و إن علم حكمه و لكنّ الحيوان الخارجي الذي أخذ منه هذا الوبر يكون مشكوك الحلّية و الحرمة بهذا

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١ و ٥ و ٧.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ٧٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٣- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٦٥.



العنوان، و تعلّق العلم به بعنوان آخر غير مضرّ، إذ الموضوع للأصل هو الشكّ و هو متحقّق فعلاً و إذا حكم على لحم ما أخذ منه الوبر بالحليّة ترتّب عليها جواز الصلاة في وبره.

و يرد على هذا الأصل:

أولاً: أنّ إجراء الحليّة في لحم الحيوان موقوف على كون لحمه محللاً للابتلاء. اللهمّ إلا أن يفرض الحيوان بلحمه محللاً للابتلاء، كما إذا كان الحيوانان حاضرين و شكّ في أنّ الوبر من أيّهما أخذ. أو يقال: إنّ الابتلاء بنفس اللحم غير لازم بعد ما لا يكون جعل الحليّة لغواً باعتبار الابتلاء ببعض آثارها التي هي فيما نحن فيه عبارة عن جواز الصلاة في الوبر.

و ثانياً: أنّ إجراءاتها موقوف على كون الموضوع لعدم جواز الصلاة هو عنوان «محرمّ الأكل»، و لأحدٍ منع ذلك و القول بأنّ الموضوع له هو «الذوات المحرّمة من الذئب و الأسد و نحوهما» فحرمة الأكل و عدم جواز الصلاة حكمان ثبتا في عرض واحد لذوات حيوانات خاصّة و ليس أحد الحكمين مأخوذاً في موضوع الآخر، و أخذ الحرمة في لسان الدليل موضوعاً ليس لكونها موضوعاً حقيقة، بل لكونها عنواناً مشيراً إلى عناوين الموضوعات؛ و يشهد لذلك وقوع نفس العناوين المحرّمة كالتعلب و السنجاب و غيرهما في بعض الروايات.<sup>١</sup>

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّها وقعت في كلام الرواة لا في كلام الإمام عليه السلام و ما وقع في كلامه ليس إلا نفس عنوان «محرمّ الأكل» الظاهر في كونه بنفسه موضوعاً. و ثالثاً: سلّمنا كون الموضوع هو عنوان «محرمّ الأكل» و لكنّه ليس المراد بـ«الحرمة» المأخوذة موضوعاً لجواز الصلاة الحرمة الفعلية في قبال الحليّة الفعلية

١- وسائل الشيعة ٤: ٣٥٥ و ٣٧٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٧ و ١٤.

حتى يرفع الموضوع بالأصل العملي، وإلا لزم جواز الصلاة في وبر الحيوان المحرّم الذي اضطرّ إلى أكل لحمه، بل المراد بالحرمة في المقام الحرمة الذاتية الواقعية، فافهم.

و أمّا إجراء قاعدة الحليّة في نفس الصلاة. فتقريبه أن يقال: إن وقوع الصلاة في غير المأكول من موانع الصلاة، والمراد بـ«المانع» ما أخذ عدمه قيداً في الصلاة بحيث يكون التقيّد بهذا العدم جزءاً من الحقيقة المركّبة التي وقعت تحت الأمر، و الأمر بالمركّب الاعتباري ينبسط على أجزائه فكلّ جزء منه مأمور به بأمر ضمني انبساطي، ولذا بنينا على البراءة في الأقلّ و الأكثر فالتقيّد بالعدم فيما نحن فيه مأمور به بأمر ضمني، و التقيّد أمر انتزاعي يوجد بوجود منشأ انتزاعه و هو ذات القيد، و المطلوب بالأمر وجود الجزء فوجود التقيّد هو المطلوب و هو عبارة عن نفس القيد، و حيث إنّ القيد فيما نحن فيه هو عدم المانع فعدم المانع يكون مأموراً به و مطلوباً بالطلب الضمني، و طلب العدم يساوق النهي عن الوجود فإنّ البعث نحو إعدام الشيء عبارة أخرى عن الزجر عن إيجادها، و لذا قلنا في مبحث الضدّ: أنّ الأمر بالشيء مساوق للنهي عن ضده العامّ و متّحد معه بحسب نفس الأمر، كما أنّ النهي عن شيء، مساوق للبعث نحو ضده العامّ.<sup>١</sup> و بهذا البيان ظهر كون وجود المانع منهيّاً عنه.

و هذا هو مراد بعض الأعاضم حيث قال في تقريب الاستدلال:

«إنّ الشكّ في مانعية المشتبه يرجع باعتبار منشأ انتزاعها إلى الشكّ في منع

الشارع عن إيقاع الصلاة فيه أو ترخيصه»<sup>٢</sup> انتهى.

١- نهاية الأصول: ٢٠٦.

٢- كتاب الصلاة (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٦٢ و ٢٣٧.

فإن مراده بـ«منشأ انتزاع المانع» النهي عن المانع المستفاد من الأمر الضمني بعدمه على ما مرّ تقريبه.

و قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»،<sup>١</sup> يدلّ بعمومه على أنّ كلّ شيء مثل الصوف فيما نحن فيه يكون بعض أفراده ممنوعاً منه باعتبار الفعل المتعلّق به كالصلاة فيه، و بعض أفراده غير ممنوع منه فالواجب في مقام الشكّ ترتيب آثار المرخصية عليه، أو يدلّ على أنّ كلّ فعل يكون منه محرّم و منه مرخص فيه فهو في مقام الشكّ مرخص فيه. و كيف كان: فيقتضي عمومه ترخيص الصلاة في المشكوك فيه.

و القول بكون الحرام هو خصوص المنهّي عنه بالنهي النفسي الناشئ عن المبعوضة الذاتية قول بلا دليل، إذ المراد بـ«الحرام» كلّ ما تعلّق به منع الشارع و نهيه فكأنّه مأخوذ من المحرومية فكلّ ما حرّمه الشارع و جعل الناس محروماً عنه يطلق عليه الحرام.

و يدلّ على هذا العموم إطلاق الحرمة في أمثال المقام و إطلاق الحليّة في مقابلها في روايات كثيرة كمكاتبي محمد بن عبد الجبار و غيرهما، فراجع ما ألفه بعض أعظم العصر في هذه المسألة،<sup>٢</sup> انتهى تقريب الاستدلال ملخصاً.

أقول: لو أغمضنا العين عن الروايات الأخيرة المشار إليها لكان الاستدلال بأخبار الحليّة فيما نحن فيه في غاية الوهن، إذ يرد على التقريب المذكور: أولاً: أنّ الشرائط و الموانع في الواجبات الشرعية مثل الصلاة قد اختلف في أنّها هل ترجع إلى الشرائط و الموانع الخارجية أم لا؟ فقال بعضهم: كالمحقق

١- تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٦٥.

٢- كتاب الصلاة (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٢٣٨.

الخراساني<sup>١</sup> إنَّها ترجع إليها فيكون الصلاة مثلاً حقيقة بسيطة متحقَّقة ومنتزعة من الأجزاء و يكون الشرائط شرائط حقيقية خارجية مؤثِّرة في تحقُّقها وانتزاعها من الأجزاء و قد كشف عنها الشارع، و الموانع أمور تزام خارجاً عن تحقُّقها. و على هذا فالأمر لم يتعلَّق إلا بالصلاة، و الشرط و عدم المانع لم يقع تحت الأمر أصلاً. نعم، يتعلَّق بهما أمر مقدِّمي تبعي و هو كعدم الأمر، و لو صرَّح المولى بالأمر بها فهو في الحقيقة أمر بذوي المقدِّمة، إذ ليس للمولى إلا مطلوب وحداني قلَّت مقدّماته أو كثرت.

و بالجملة: فما ذكر في تقريب الاستدلال بقاعدة الحليّة لا يصحّ على مذاق المحقِّق الخراساني. نعم، بناءً على مذاق بعض أعاضم العصر<sup>٢</sup> من إرجاع الشرائط و الموانع إلى القيود المعتبرة وجوداً أو عدماً في المأمور به أمكن التقرُّب المذكور. و ثانياً: أن حقيقة النهي ليست عبارة عن طلب العدم فإنَّه ليس من مقولة الطلب كما نقَّحناه في محله،<sup>٣</sup> بل هو عبارة عن الزجر المتعلِّق بوجود الشيء و ليس في المقام زجر عن شيء و إنَّما المتحقِّق هو طلب طبيعة الصلاة و له امتثال وحداني يتحقَّق بالإتيان بجميع الأجزاء و عصيان واحد يتحقَّق بترك الطبيعة المستند إمَّا إلى ترك الأجزاء أو الشرائط أو الإتيان بالموانع من دون أن يكون نفس الإتيان بالمانع معاقباً عليه أو مزجوراً عنه.

١- كفاية الأصول: ١١٦ و ١٥٩؛ راجع: نهاية الأصول: ١٩٩؛ نهاية الأفكار: ١: ٢٧٣.

٢- كتاب الصلاة (تقارير المحقِّق النائيني) الكاظمي: ١: ١٥٧-١٥٨؛ فوائد الأصول (تقارير المحقِّق النائيني) الكاظمي: ٤: ٣٩٢-٣٩٣.

٣- نهاية الأصول: ٢٤٦.

### كلام المحقّق النائي في تقسيم التكليف

و قد تحصّل ممّا مرّ أنّ استدلال القائلون<sup>١</sup> بالجواز بأمور: منها البراءة العقلية و قد شيّد أركانها بعض الأعظم من المعاصرين فقال رحمته في تقريب جريانها ما حاصله: إنّ متعلّق التكليف الذي يصلح لأن يتعلّق به الإرادة الفاعلية إمّا أن لا يكون له تعلّق بموضوع خارج عن القدرة كالتكلم و نحوه، و إمّا أن يكون له تعلّق بموضوع خارجي شخصي كما في استقبال القبلة أو استدبارها، و إمّا أن يكون له تعلّق بموضوع كليّ و هو أيضاً على قسمين.

فتارة: يؤخذ عنوان الموضوع بلحاظ صرف الوجود كما في الماء أو التراب بالنسبة إلى وجوب الوضوء أو التيمّم و اشباههما ممّا يكون لحاظ العموم فيه بدلاً. و أخرى: يكون موضوعاً للحكم بلحاظ مطلق وجوده بنحو العموم الاستغراقي كالعقد أو الخمر بالنسبة إلى وجوب الوفاء و حرمة الشرب ففي هذا القسم الرابع يكون أخذه موضوعاً على نهج القضايا الحقيقية فيرجع قوله: «لا تشرب الخمر» إلى قضية حملية حقيقية و هي قولنا: «كلّ خمر حرام». و قد ثبت في المنطق رجوع الحقيقية إلى شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت عقد الحمل، فيكون مفاد القضية المذكورة أنّ كلّ ما لو وجد كان خمراً فهو بحيث لو وجد كان حراماً فالحكم ينحلّ إلى أحكام عديدة بعدد وجودات الموضوع، و وجود كلّ فردٍ من أفراد

١- اعلم: أنّ الأستاذ مدّ ظلّه بعد أن حصل فترة قد شرع من أوّل مبحث اللباس المشكوك فيه بعنوان الفذلّة و نحن نقتفي إثر الأستاذ مدّ ظلّه فإنّ في الإعادة كثيراً من الفائدة. قال مدّ ظلّه - بعد ما كان مقتضى تقبّد الصلاة بعدم الإتيان بها في ما لا يؤكل لحمه و وجوب إحراز القيد إن لم يكن في البين أصل موضوعي أو حكمي يقتضي البراءة -: و قد تحصّل ممّا مرّ... [المقرّر]

الموضوع خارجاً شرط لثبوت الحرمة المنشأة له، وقبل تحقّق الموضوع خارجاً لا يكون في البين إلا حكم شأني يمكن أن يصير فعلياً بوجود الموضوع، و فعلية الحكم ثبوتاً و نفيّاً تدور مدار تحقّق الموضوع خارجاً لأنه مقتضى الشرطية المذكورة، فكلّما وجد في متن الواقع فرد من أفراده تحقّق الحرمة الفعلية بالنسبة إليه، و كما أنّ الفعلية تدور مدار تحقّق الموضوع فكذلك تنجز التكليف بالنسبة إلى كلّ فرد يتوقّف بعد العلم بالكبرى على العلم بتحقّق الموضوع، إذ العلم بالتكليف الشأني الإنشائي لا يوجب التنجز و التأثير في نفس المكلف، و الذي يوجب التنجز هو العلم بالتكليف الفعلي؛ أعني حقيقة البعث و الزجر.

و قد عرفت: أنّ الفعلية تدور مدار تحقّق الموضوع فما لم يعلم تحقّقه لم يحصل العلم بالتكليف الفعلي. و إن شئت قلت: إنّ العلم بالشرطية لا يستلزم العلم بتحقّق التالي و إنّما يستلزم العلم بتحقّقه العلم بتحقّق المقدّم.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ التنجز في التكاليف التي يكون لمتعلقاتها تعلق بموضوع كلّيّ مأخوذ بنحو العموم الاستغراقي يتوقّف على العلم بالكبرى و الصغرى معاً، إذ الحكم المنشأ ينحلّ إلى أحكام عديدة بعدد وجودات الموضوع، و وجود كلّ فرد من أفراده شرط في فعلية التكليف من غير فرق بين التكاليف الاستقلالية كوجوب الوفاء بالعقد و حرمة شرب الخمر و بين التكاليف الضمنية، فتقيّد الصلاة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل ينحلّ إلى تقيّدات كثيرة بعدد أفراد ما لا يؤكل، و العلم بأصل التقيّد بعدم هذه الطبيعة لا يكفي في التنجز بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل، بل يتوقّف التنجز بعد العلم به على العلم بتحقّق الموضوع فكّلّ ما علم كونه من أفراد ما لا يؤكل يكون التكليف بالنسبة إليه منجزاً، و كلّ ما شكّ في كونه من أفراده يكون التكليف بالنسبة إليه مشكوكاً فيه، فيجري البراءة بعد ما بنينا على

البراءة في الارتباطيات، و لم نفرّق بينها و بين الاستقلاليات في كون الشكّ فيها مجرى للبراءة.

وعمدة الكلام في المقام هو إثبات كون التقيّد بعدم الوقوع فيما لا يؤكل انحلالياً بمعنى لحاظ هذا العنوان مرآةً لأفراده و كون التقيّد بعدمه ناشياً عن مانعية كلّ فرد من أفراده حتّى يرجع أخذ عدمه في طبيعة الصلاة بعد الانحلال إلى دخالة كلّ واحد من أعدام الوجودات بنفسه لا أن يكون المأخوذ في طبيعة الصلاة نعتاً عديمياً بسيطاً بنحو العدول أو السلب التحصيلي و يكون أعدام الوجودات بأسرها محضّات لحصول هذا العنوان البسيط فإنّ المتصوّر ثبوتاً احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن لا يكون القيد نعتاً عديمياً مساوفاً لمحمول المعدولة، و التقيّد به راجعاً إلى اعتبار كون الصلاة متّصفة بهذا النعت العدمي و واجدة له.

الثاني: أن يكون من باب السلب المحضّ، و يرجع التقيّد إلى اعتبار عدم التخصّص بتلك الخصوصية الوجودية و يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيدياً واحداً.

الثالث: هذه الصورة مع فرض الانحلال و كون القيد آحاده، و كما أنّ الظاهر من مثل: «لا تشرب الخمر» هو مبعوضة متعلّقه لا مطلوبية العنوان العدمي فكذلك قولنا: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»<sup>١</sup> و بذلك يدفع الاحتمال الأوّل، و كما يكون الموضوع في المثال ظاهراً في الطبيعة المرسلّة - و يكشف بذلك عن اشتمال كلّ واحد من المصاديق على المفسدة - فكذلك فيما نحن فيه. و بذلك يدفع الاحتمال الثاني فتعيّن كون التقيّد بنحو الانحلال فيجري البراءة في الأفراد

١-راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١ و ٥ و ٧.

المشكوكه بعد ما بنينا البراءة في الارتباطيات كالاستقلايات،<sup>١</sup> انتهى ملخص ما ذكره بعض أعظم العصر.

### نقد كلام المحقق النائيني

أقول: محصل كلامه يرجع إلى أن إجراء البراءة في المقام يتوقف على ثلاث مقدمات:

الأولى: كون الشبهة الموضوعية في الانحلاليات مجرى للبراءة.  
الثانية: أن الارتباطية كعدمها فلا تخلّ بإجراء البراءة على ما هو المختار في الأقلّ والأكثر.

الثالثة: كون القيد في المقام انحلالياً.

فيصير المقام من أقسام الشبهات الموضوعية الانحلالية التي تجري فيها البراءة بعد ما بنينا على عدم التفاوت بين الارتباطيات وغيرها، وكان العمدة في نظره عليه السلام إثبات المقدّمة الثالثة و كأنّ الأولى كانت من أوضح الواضحات عنده، مع أنك عرفت: أن لنا فيها تأملاً من سالف الزمان بالنسبة إلى البراءة العقلية. و لنفرض الكلام أولاً في الاستقلايات التحريمية، فنقول: يرد على ما ذكره عليه السلام في مثل: «لا تشرب الخمر» من إرجاعه إلى القضية الحقيقية، ثمّ إلى الشرطية، ثمّ استنتاج البراءة، أمور:

الأمر الأوّل: أن المشهور عند القوم كون النهي عبارة عن طلب عدم الطبيعة<sup>٢</sup> في

١- رسالة الصلاة في المشكوك، المحقق النائيني: ١٨٨ - ١٩٣؛ وراجع: كتاب الصلاة (تقارير المحقق

النائيني) الآملي: ١: ١٨٤ - ١٨٥؛ كتاب الصلاة (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي: ١: ٢٨١ - ٣٠٥.

٢- كفاية الأصول: ١٨٣؛ فوائد الأصول: ٢: ٣٩٥؛ نهاية الأفكار: ٢: ٤٠٢.



قبال الأمر الذي هو عبارة عن طلب الوجود فيكون كلاهما من سنخ الطلب، و الفرق بينهما بحسب المتعلّق، و كلام هذا المعاصر مبتنٍ على هذا المبنى، و قد استشكلنا على ذلك في محلّه و قلنا: إنّ مقتضى ذلك أن لا يكون له إلاّ عصيان واحد و امتثال وحداني فإنّ عدم الطبيعة بما هو هو أمر وحداني لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، و نفس أمريته إنّما هو بانعدام جميع الأفراد، فإذا ترك جميع الأفراد بداعي النهي حصل المطلوب الوحداني فتحقّق الامتثال، و إذا أتى بفرد منها حصل العصيان و سقط النهي لا لكون العصيان مسقطاً، بل لصيرورة المطلوب خارجاً عن تحت القدرة. و الوجه لما ذكرنا - من كون عدم الطبيعة معنى واحداً - : أنّ العدم لا ميز فيه و الكثرة إنّما هو في وجود الطبيعة.

نعم، عدم كلّ فرد يغيّر بحسب المفهوم لأعدام الأفراد الأخر، و لكنّ الكلام في الوجود و العدم المضافين إلى نفس الطبيعة من حيث هي هي، فإذا لوحظت هي من حيث هي كانت متكثّرة في طرف الوجود دون العدم، و حيث إنّ كون النهي ذا عصيان واحد و امتثال واحد باطل بالضرورة فنكشف من ذلك أنّ حقيقته يباين سنخاً لحقيقة الأمر فحقيقة الأمر هو البعث نحو وجود الطبيعة و حقيقة النهي هو الزجر عن وجودها فهما بحسب المتعلّق متماثلان و اختلافهما بحسب الحقيقة و قد فصلنا ذلك في مبحث النواهي في الأصول،<sup>١</sup> فراجع.

و مقتضى الزجر عن الطبيعة أن يكون الانزجار عن كلّ فرد منها بداعي النهي امتثالاً مستقلاً له و كلّ فرد يوجد منها عصياناً له و مع ذلك يبقى النهي بحاله فيتصوّر له امتثالات و عصيانات بعدد أفراد الطبيعة من دون أن يكون هاهنا انحلال

١- نهاية الأصول: ٢٤٦-٢٤٧.

و تكاليف، بل التكليف الوجداني الزجري يعتبر له بوحدته امتثالات و عصيانات، و القول بكون العصيان من المسقطات بعيد عن ساحة الحقّ. و ما تراه من سقوط الأوامر في بعض المقامات بالعصيان فإنّما هو لكون المتعلّق؛ أعني الطبيعة في الأوامر نفس أمريته و تحقّقه مصداقاً للامتثال فبالعصيان في تلك المقامات يخرج المتعلّق عن تحت القدرة فلا يمكن الامتثال، و أمّا في النواهي فنفس أمرية المتعلّق؛ أعني الطبيعة مصداق لعصيانه لا لامتثاله، و الامتثال فيه إنّما هو بالارتداع عن وجود الطبيعة بداعي ردع المولى و زجره و هو أمر مقدور بعد العصيان أيضاً، إذ للطبيعة وجودات و الانزجار عن كلّ واحد منها يعدّ مصداقاً لامتثال النهي بعد صيرورته داعياً للانزجار. هذا بالنسبة إلى الامتثال المستلزم للثواب و إلاّ فموافقة النهي هي بأن لا يحصل متعلّقه في الخارج و هو المقصود بالزجر عنه، حيث إنّ النهي عن طبيعة إنّما ينشأ عن كونها ذات مفسدة، والغرض منه عدم تحقّق المفسدة خارجاً و هذا من غير فرق بين كون المتعلّق طبيعة مطلقة غير مضافة إلى شيء كالضحك في قوله: «لا تضحك» أو طبيعة مقيّدة مضافة مثل: شرب الخمر، فشراب الخمر بعد اشتمال وجوده على المفسدة يصير متعلّقاً للزجر و يكون المطلوب بالزجر عنه عدم تحقّقه في الخارج إمّا بعدم تحقّق الخمر أو عدم تحقّق شربه، و ليس اشتماله على المفسدة متوقّفاً على تحقّق الخمر في الخارج حتّى يصير الزجر مشروطاً بتحقّق الخمر فالموضوعات في النواهي قيود للمتعلّق المشتمل على المفسدة، و إرجاعها إلى الشروط للتكاليف جزاف. و إن شئت تفصيل الكلام في النواهي، فراجع إلى ما حرّراه في الأصول.<sup>١</sup>

١- نهاية الأصول: ٢٤٩.

الأمر الثاني: سلّمنا أنّ حقيقة النهي ليست عبارة عن الزجر، بل هي عبارة عن طلب العدم فلا نسلم أن طلب عدم شرب الخمر مشروط بتحقق الخمر، إذ عدمه كما يتحقق بأن لا يشرب بعد وجوده يتحقق بأن لا يتحقق الخمر أيضاً، كما عرفت و لا يلزم في موافقة هذا التكليف أن يوجد الخمر أولاً، ثم لا يشرب، ولأيّ وجه يرجع الإنشاء إلى قضية عملية حقيقية، ثم إلى شرطية؟ و كم فرق بين الإنشاء و الإخبار فلو سلّم رجوع الإخبار إلى الشرطية فلا نسلم في الإنشاء.

الأمر الثالث: سلّمنا جميع ذلك، و لكن لا نسلم حكم العقل بالبراءة و عدم التنجّز في المقام بعد تحقّق العلم بالكبرى و عدم قصور التكليف من ناحية المولى، و ليس جميع موارد الشكّ في التكليف الفعلي مورداً للبراءة، إذ الاحتمال في بعض المقامات كالقطع من حيث التنجيز كما في الشبهات قبل الفحص و في مدعى النبوة؛ و كون العقل حاكماً بالبراءة فيما إذا علمنا بقوله: «لا تشرب الخمر»، الشامل لجميع الأفراد الواقعية للخمر و شككنا في خمريّة مائع بالشكّ الفعلي مع بدهة عدم كون بيانه من وظائف المولى ممنوع جدّاً، بل لا يبعد حكمه بكون الاحتمال في المقام منجّزاً للتكليف الذي هو فعلي على فرض وجوده و لو على الاشتراط و قد حرّرتنا ذلك سابقاً،<sup>١</sup> فراجع.

الأمر الرابع: سلّمنا جميع ذلك، و لكن هذا بناءً على كون الشرائط و الموانع راجعة إلى قيود المأمور به بأن يكون الشرط عبارة عمّا قيّد المأمور به بوجوده و المانع عبارة عمّا قيّد المأمور به بعدمه، كما بنى عليه هذا المحقّق و أمّا إذا بنينا في

باب الشرائط و الموانع<sup>١</sup> على ما بنى عليه المحقق الخراساني<sup>٢</sup> من إرجاعها إلى الشرائط و الموانع العقلية بأن يكون الصلاة مثلاً عنواناً بسيطاً منطبقاً على الأجزاء و يكون الشرائط دخيلة بحسب الواقع في الانطباق و الموانع مخلّة به فلا يجري البراءة في الشرائط و الموانع و إن جرت في الأجزاء كما لا يخفى وجهه. هذا كلّه بالنسبة إلى المقدّمة الأولى.

و أمّا المقدّمة الثانية؛ أعني بها جريان البراءة في الارتباطيات فنحن نسلمها، و قد عرفت منّا تقريب جريانها فيها بحيث يصير مقتضاها كون ترك الأقلّ مقتضياً للعقوبة مطلقاً، سواء كان الواجب في متن الواقع هو الأقلّ أو الأكثر فترك الأقلّ يوجب العقوبة و ترك الأكثر المستند إليه أيضاً يوجب العقوبة، لا كما توهم من كون العقوبة مترتبة على فرض كون الواجب في متن الواقع هو الأقلّ و عدم كون العقوبة مترتبة على فرض كون الواجب هو الأكثر و إن كان تركه مستنداً إلى ترك جميع الأجزاء.

و أمّا المقدّمة الثالثة؛ فللاشكال فيه أيضاً مجال، إذ بعد تسليم كون المانع عبارة عمّا أخذ عدمه قيداً في المأمور به و عدم تسليم مقالة المحقق الخراساني المشار إليها، إنّ المخلّ بوجود المأمور به و إن كان كلّ واحد من وجودات المانع لا المجموع من حيث المجموع و لكنّ المأخوذ فيه ليس كلّ واحد من الأعدام مستقلاً، إذ المأخوذ فيه يجب أن يكون نقيض المخلّ و حيث إنّ المخلّ هو الإيجاب الجزئي فلا محالة يكون المأخوذ في المأمور به المصحح له من هذه

١- نهاية الأصول: ١٩٩.

٢- كفاية الأصول: ١١٦ و ١٥٩.

الجهة هو السلب الكلّي بنحو الوحدة فإنّ رفع الإيجاب الجزئي بالسلب الكلّي، و ليس كلّ واحد من الأعدام مصحّحاً مستقلاً و إن كان كلّ واحد من الوجودات يكفي في الإخلال.

و إن شئت قلت: إنّ الطبيعة في طرف الوجود تتكثّر و يكون الوجود مكثّراً لها و أمّا في طرف العدم فلا مكثّر لها كما أشرنا إليه آنفاً فوجود الطبيعة يتكثّر بتكثّر الوجودات و عدم الطبيعة معنى وحداني يتحقّق بانتفاء جميع أفرادها، إذ العدم بما هو عدم لا تكثّر فيه إلاّ باعتبار المضاف إليه فإذا اعتبر المضاف إليه نفس حيثية الطبيعة التي هي من حيث هي أيضاً معنى وحداني فلا يكون في البين جهة مكثّرة و لا يضاف العدم إلى كلّ وجود وجود، إذ الوجود و العدم يتواردان في رتبة واحدة على نفس حيثية الطبيعة فإذا فرض كون طبيعة مانعة فيكون المخلّ وجودها فكلّ واحد من وجودات الأفراد وجود لها و هو مانع و مخلّ بما هو وجود لها لا بما هو فرد خاصّ، و يكون المعتبر في الأمور به و المأخوذ فيه هو عدم الطبيعة لأنّها المانع و عدمها واحد لا تكثّر فيه و نفس أمريته بعدم جميع الوجودات فيكون انتفاء جميع الأفراد بمنزلة المحصّل لهذا المعنى العدمي الوحداني البسيط الذي لا تكثّر فيه.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من كون المأخوذ في الأمور به المعنى العدمي البسيط لا عدم كلّ فرد مستقلاً هو أن لا يجب الاجتناب عن سائر الأفراد بعد الاضطرار إلى فرد فإنّ عدم الطبيعة يصير حينئذٍ غير مقدور و الاجتناب عن سائر الأفراد لا يحصل تحقّق القيد.

قلت: المأخوذ فيه و إن كان معنى وحدانياً و هو عدم الطبيعة و لكنّ الملاك

لأخذ عدمها قيداً هو مخليّة الوجود لا وجود مصلحة في العدم و الوجود متكثر فبالاضطرار إلى وجود يبقى وجوب الاجتناب عن البقيّة، «إذ الضرورات تتقدّر بقدرها» و «الميسور لا يترك بالمعسور»، فافهم.

و الحاصل: أنّ التمسك بالبراءة العقلية في المسألة مشكل و إن أصرّ عليه بعض أعظم العصر<sup>١</sup> لما عرفت من الإشكال منّا في المقدّمة الأولى و الثالثة. و العمدة عندنا هو إثبات المقدّمة الأولى التي كانت عند هذا البعض كأنّها من الواضحات، و لذلك صرف منتهى همّته في إثبات المقدّمة الثالثة.

و أمّا البراءة الشرعية الثابتة بمثل حديث الرفع و أمثاله فقد عرفت الإشكال أيضاً في جريانها في الشبهات الموضوعية، و عرفت حال الاستصحاب أيضاً و أنّه ممّا لا يغني عن جوع في المقام.

### نظرة أخرى إلى قاعدة الحلّية و أخبارها في المقام

نعم، يبقى قاعدة الحلّية الظاهرة في الشبهات الموضوعية بضميمة ما عرفت من الروايات الدالّة على استعمال الحلّية و الحرمة في الوضعيات، و قد جمعها بعض أعظم العصر في رسالته المعمولة في هذه المسألة،<sup>٢</sup> و قد مرّ منّا تفصيل التقريب الذي ذكره هذا البعض لشمول أخبار الحلّية لما نحن فيه مع حفظ ظهورها في الحلّية التكليفية المقابلة للحرمة التكليفية و عرفت منّا الإشكال في ذلك، فراجع. و نقول هنا: إنّ المراد بالحرمة و الحلّية المذكورتين في الأخبار لو كان خصوص

١- تقدّم في الصفحة ٣٧٦.

٢- رسالة الصلاة في المشكوك، المحقّق النائيني: ١٨٨-١٩٣.

التكليفيتين فشمول القاعدة لما نحن فيه مشكل، بل ممنوع جداً، حيث لا نهي و لا زجر في باب الموانع، و النهي هو الزجر عن الوجود لا طلب العدم و لكن التدبر في الأخبار المشار إليها و في الموارد الكثيرة من الآيات و الأخبار و الأشعار التي استعمل فيها مادة الحلية و الحرمة و المشتقات منهما يعطي الوثوق بأن تبادر خصوص التكليفيتين منهما إنما هو في عرف الفقهاء، و إلا فمعنى كل منهما بحسب اللغة معنى عامّ يشمل بجامع واحد للتكليفي و الوضعي، فكل واحد من ألفاظ: «الحرام» و «الحُرْم» و «الحریم» و «المحروم» و نحوها قد لوحظ فيه هذا المعنى العامّ و نعبر عنه بالممنوعة و المحدودية، و كون الشيء بمنزلة الحمى، فالحرام عبارة عمّا منع منه من حرم عليه و ليس بالنسبة إليه مرسلًا مطلقًا مرخصًا في جميع التصرفات المربوطة به، و الحلال بخلافه، قال الله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>١</sup> و قال: ﴿حَرَامٌ عَلَى قَرِيَّةٍ أَهَلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾<sup>٢</sup> و قال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾<sup>٣</sup> و قال: ﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾<sup>٤</sup>.

و الحمل التكليفي في بعض الموارد مشكل فيكون المراد من قوله: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ جعل المحدودية من جهته و عدم الترخّص في ترتيب الأثر عليه نحو الترخّص و الإرسال الثابتين في البيع. و المراد بالحرّم: الموضع الذي لا يكون الناس فيه مرخصين مطلقين نحو إطلاقهم في سائر المواضع، بل يكونون في تحديد و ضيق من قبل الله أو الرسول أو الإمام بالنسبة إلى بعض الأعمال مثل الصيد و

١- البقرة (٢): ٢٥٧.

٢- الأنبياء (٢١): ٩٥.

٣- البقرة (٢): ٢١٧.

٤- التوبة (٩): ٣٦.

نحوه في حرم الله. و بهذا الاعتبار يطلق «حرم الله» و «حرم الرسول» و «حرم الأئمة» و «حرم الرجل». و الحريم للدار أو القناة أو نحوهما: الموضع القريب منهما المحروم منه غير مالكهما و الممنوع عنه.

و بالجملة: فلم يؤخذ في مادّة الحرمة كون الشيء منهيّاً عنه بالنهي النفسي، بل المتبادر من موارد استعمالها بصورها المختلفة هو كون الشيء ممنوعاً عنه بحيث يكون الإنسان محدوداً بالنسبة إلى بعض التصرفات المربوطة به، و لا يكون مطلقاً و مرسلأً بالنسبة إليه، و الحليّة بخلاف ذلك. و بهذه العناية وقعت التعبيرات في الأخبار المشار إليها حيث قال في بعضها: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض».<sup>١</sup>

و في بعضها: «إنما حرّم الله أكله و شربه و لم يحرم لبسه و مسّه و الصلاة فيه».<sup>٢</sup>  
و في بعضها: «يجوز أن تتختم بالذهب و تصلّي فيه و حرّم ذلك على الرجال».<sup>٣</sup>  
و في بعضها: «و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه».<sup>٤</sup>

و في بعضها: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه».<sup>٥</sup>

١- الكافي ٣: ٣٩٩ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ١٦٠ / ٧٥٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٨، الحديث ١٣.

٣- الخصال: ٥٨٨ / ١٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٨٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٦، الحديث ٦.  
٤- تهذيب الأحكام ٢: ٢٢٧ / ٨٩٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٤١٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣٠، الحديث ٥.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٧ / ٨١٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ٤.



و في بعضها: «إِنَّمَا حَرَّمَ فِي هَذِهِ الْأُوبَارِ وَالْجُلُودِ فَأَمَّا الْأُوبَارُ وَحَدَهَا فَكُلُّ حَالِلٍ».<sup>١</sup>

و في بعضها: «و سَأَلْتُ مَا يَحِلُّ أَنْ يَصَلِّيَ فِيهِ مِنَ الْوَبْرِ وَالسَّمُورِ وَالسَّنَجَابِ وَالْفَنَكِ وَالذُّلُقِ وَالْحَوَاصِلِ فَأَمَّا السَّمُورُ وَالثَعَالِبُ فَحَرَامٌ عَلَيْكَ وَعَلَى غَيْرِكَ الصَّلَاةُ فِيهِ وَيَحِلُّ لَكَ جُلُودُ الْمَأْكُولِ».<sup>٢</sup> إلى غير ذلك من الروايات، فراجع.

و إذا كان المراد بالحرام: مطلق الممنوع منه و المحدود بالنسبة إليه، سواء كان في البين نهى نفسي أم لا فيجوز أن يتمسك في موارد الشكّ مطلقاً بقوله: «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَالِلٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَالِلٌ»<sup>٣</sup> و نحوه المختصّ بالشبهات الموضوعية كما حَقَّق في محلّه.

فإن قلت: الحليّة و الحرمة قد جعلتا في أخبار الحليّة و صفتين للذات الخارجية و في الأخبار المشار إليها لنفس الفعل كالصلاة فيه و اللبس و نحوهما.

قلت: اتّصاف الذات و الشيء الخارجي بهما باعتبار الفعل المتعلّق بهما.

فإن قلت: اتّصاف الشيء الخارجي بهما و إن كان باعتبار الفعل و الأثر و لكنّه باعتبار الأثر الظاهر للشيء، و الأثر الظاهر لمثل اللباس هو اللبس لا مثل الصلاة فيه الذي لا ملابسة بينهما باعتبارها إلاّ بالملابسة الظرفية فإنّ اتّصاف الذات

١- الاحتجاج ٢: ٥٨٩؛ رسائل الشيعة ٤: ٣٦٦-٣٦٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٠، الحديث ١٥.

٢- مستدرک الوسائل ٣: ١٩٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣، الحديث ١؛ بحار الأنوار ٥٣: ١٩٧/٢٣.

٣- وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١؛ و أيضاً ٢٥: ٢٣٦، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٦٤، الحديث ٢. و كذا في ٢٥: ١١٩، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

بالحرمة باعتبار الأثر الملابس له بهذا النحو من الملابس مشكل، و لو سلّم هذا الاتّصاف في غير باب الصلاة، كما في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾<sup>١</sup> ففي باب الصلاة لم يقع مثل هذا الاتّصاف، حيث لا تجد موضعاً جعل فيه الحليّة و الحرمة و صفيين للشيء الخارجي؛<sup>٢</sup> أعني اللباس باعتبار الصلاة فيه.

قلت: لو سلّم عدم العثور في موارد الاستعمال على مورد جعل فيه الوصفان و صفيين للباس باعتبار الصلاة فيه فلا يضرّ ذلك بالاستدلال بعد تسليم شمول قاعدة الحليّة للحليّة و الحرمة الوضعيتين، إذ يعلم من قوله: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»: أنّ الملاك للحكم بالحليّة في المشكوك هو كون الفعل المتعلّق به مردّداً بين الحليّة و الحرمة و دائراً بينهما و منقسماً بهما، و لا يتفاوت في ذلك قطعاً اتّصاف نفس الذات بهما في الاستعمالات و المحاورات، فالإنصاف أنّ الاستدلال بقاعدة الحليّة في المقام قويّ بعد ملاحظة كون الحرمة و الحليّة موضوعين بحسب اللغة لما يعمّ التكليفتين و الوضعيتين و كون الاستعمال في عرف الشرع و غيره بحسب هذا الجامع.

غاية الأمر: شيوع استعمالهما في خصوص التكليفتين في أسنة الفقهاء فما سلكه المحقّق القمي<sup>٣</sup> في المسألة من الاستدلال بقاعدة الحليّة من أحسن المسالك في هذه المسألة، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ بناءً على المنع عن اللباس المشكوك فيه فالظاهر أنّ إخبار البائع الثقة

١- البقرة (٢): ٢١٧.

٢- في رواية: «إذا حلّ و بره حلّ جلده» و في الرواية السابقة: «فأمّا الأوبار وحدها فكلّ حلال».

[المقرّر]

٣- جامع الشتات: ٨٣٩-٨٤٠ في مسائل متفرّقة.

المطلّع بعدم كونه ممّا لا يؤكل مثلاً حجّة يعتمد عليه كما استقرّ على ذلك سيرة المتشرّعة و غيرهم في تشخيص الموضوعات المقبوضة من مزاوليها بالشراء و نحوه، هذا تمام الكلام في اللباس المشكوك فيه.

### الخزّ استثناء ممّا لا يؤكل لحمه

قد عرفت: <sup>١</sup> أنّ المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل من متفرّدات الإمامية، و يستثنى من ذلك وبر الخزّ الخالص عند الجميع، و لا إشكال فيه نصّاً و فتوى. و إنّما الإشكال في تشخيص موضوعه، و أنّ المراد بالخزّ هل هو المعروف في زماننا المسمّى بالخزّ عند التجّار أو غيره؟ و كلمات أهل اللغة مختلفة في بيان معناه، حيث إنّ كثيراً منهم لم يفسروه بالحيوان، بل جعلوه عبارة عن قسم من اللباس يتّخذ من الصوف و الحرير، هذا. و لكن يستفاد من أخبارنا أمور:

الأوّل: كونه اسماً لحيوان خاصّ.

الثاني: كونه بحريّاً.

الثالث: كونه شبيهاً بالإرنب و الثعلب، حيث يغشّ و برهما بوبره.

الرابع: أنّه لا يعيش خارجاً من الماء كما يدلّ على ذلك ضعيفة ابن أبي يعفور <sup>٢</sup> و صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج <sup>٣</sup>. نعم، خبر حرمان بن أعين يدلّ على أنّه: «سبع

١- كتبت هذا البحث إلى آخر بحث الحرير بعد مدّة «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ». [المقرّر]

٢- الكافي ٣: ٣٩٩ / ١١؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢١١ / ٨٢٨؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٥٩، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٨، الحديث ٤.

٣- الكافي ٦: ٤٥١ / ٣؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٦٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٠، الحديث ١.

يرعى في البرِّ و يأوي الماء»<sup>١</sup>. فيستفاد منه خلاف مضمون الخبرين. اللهمَّ إلا أن يوجَّها بعدم العيش الكثير خارج الماء فلا ينافي ذلك للرعي خارجه. و لكن يرد على ذلك: أنَّ عدَّ الخروج من الماء تذكية له، كما في خبر ابن أبي يعفور لا يلائم عيشه خارجه و لو في مدَّة، إذ الخروج منه لا يمكن أن يحسب تذكية له إلا إذا كان قوام عيشه بالماء بحيث يعدَّ خروجه قتلاً له و إزهاقاً لروحه. و يمكن أن يقال: بأنَّ المستفاد من رواية حمران بضميمة الروایتين هو كونه قسمين: قسم يموت بصرف الخروج من الماء و قسم لا يموت، و يكون إطلاق ما دلَّ على جواز الصلاة في الخزِّ أو في وبره دليلاً على جواز الصلاة في كلا القسمين.

و كيف كان: فالمعروف من الخزِّ في زماننا لا يموت بصرف الخروج من الماء، فيشكل أمره كما ذكره المجلسي<sup>٢</sup> لعدم ثبوت كونه عبارة عمّا ورد في الروايات، و الاستدلال بعدم النقل في المقام مشكل، إذ مفهوم اللفظ في كلا الزمانين محدود، و الشكُّ في اتِّحاد المفهومين و تغايرهما و استصحاب عدم النقل إنَّما هو فيما إذا كان معنى اللفظ بالنسبة إلى أحد الزمانين مجهولاً.

و بالجملة: فوبر الخزِّ من حيث الحكم لا إشكال فيه، و إنَّما الإشكال فيه بحسب الموضوع، فراجع ما قيل في المقام.

و أمَّا جلد الخزِّ ففيه خلاف، و خلاصة الكلام فيه:

أنَّ المستثنى في كلام القدماء من أصحابنا هو الخزِّ الخالص أو الخزِّ غير

١- تهذيب الأحكام ٩: ٤٩، ذيل الحديث ٢٠٥؛ وسائل الشيعة ٢٤: ١٩١، كتاب الأطعمة و الأشرية،

أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٩، الحديث ٢.

٢- بحار الأنوار ٨٠: ٢١٩ - ٢٢٠.

المغشوش، و باعتبار الوصف يستفاد كون محطّ النظر خصوص الوبر فإنّه القابل للاختلاط و الغش فحكم الجلد غير مذكور في كلماتهم، و الروايات الواردة في الخزّ بعضها يدلّ على جواز الصلاة في الخزّ إجمالاً و لا إطلاق لها بنحو تشمل الجلد، و بعضها ورد في مقام بيان حكم أصل اللبس من غير نظر إلى الصلاة كصاح الحلبي<sup>١</sup> و سعد بن سعد<sup>٢</sup> و عبدالرحمن بن الحجّاج<sup>٣</sup> فلعلّ المقصود فيها بيان جواز أصل اللبس.

و القول بأنّ أصل جواز اللبس لم يكن محلاً للشبهة حتّى يسأل عنه مردود، إذ الظاهر من صحيحتي الحلبي و سعد بن سعد هو بيان جواز أصل اللبس في مقابل من توهم عدم الجواز، و وجه الشبهة فيه هو كونه من ألبسة المترفين و المتنعّمين و أهل الدنيا فيتوهم أنّ لبسه موجب للتشبه بهم و هو منهيّ عنه في موارد كثيرة، و يكون الوبر و الجلد متلازمين في الجواز و عدمه بهذا الاعتبار فالاستدلال بالصحيحتين لباب الصلاة في غير محلّه.

و أمّا صحيحة ابن الحجّاج فلعلّ الشبهة فيها لتوهم النجاسة بتوهم كونه كلباً كما صرّح به الراوي و قوله عليه السلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء...» لبيان نفي الكلبية و أنّه لو كان كلباً نجساً لم يمت بالخروج من الماء كما في سائر الكلاب فلا دلالة في الرواية أيضاً على جواز الصلاة فيه كما لا دلالة فيها على كون الخروج من الماء تذكية له كما توهم، إذ لعلّه كان يذكّي بالذبح، أو لعلّه ممّا لا يكون له نفس سائلة فلا يكون ميّته نجسة حتّى يحتاج إلى التذكية بالنسبة إلى اللبس. و أمّا أكل

١- وسائل الشيعة ٤: ٣٦٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٠، الحديث ١٣.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٣٦٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٠، الحديث ١٤.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٦٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٠، الحديث ١.

لحمه فممنوع عنه ذكي أم لم يذك كما ورد به الأخبار في باب الأطعمة، فراجع.<sup>١</sup>  
و خبر ابن أبي يعفور<sup>٢</sup> الدال على جواز الأكل و جواز الصلاة في جلده ضعيف من وجوه، و الظاهر أنّ الواقعة التي حكاها هي عين ما حكاه عبدالرحمن بن الحجاج فيعارض نقله بنقله. و قد عرفت: أنّ نقل ابن الحجاج لا يدل على جواز الصلاة فلعل ذكر الصلاة في خبر ابن أبي يعفور من جهة تصرّف بعض الرواة و الوسائط و لو بالاجتهاد.

نعم، يبقى لنا موثقة معمر بن خلاد<sup>٣</sup> فإنّ الظاهر أنّ إطلاقها يشمل الجلد و المسؤول عنه فيها هو حيثية الصلواتية فمقتضاها جواز الصلاة في الجلد، كما في الوبر. اللهم إلا أن يدعى انصرافها إلى خصوص الوبر.

نعم، هنا شيء و هو أنّ الاحتياج إلى الدليل المجوّز في المقام موقوف على كون أدلة المنع شاملة له و إلا فحكمه حكم غيره ممّا يجوز فيه الصلاة، و مجمل القول في ذلك: أنّ المانعية المحتملة في جلد الخنزير من جهتين، و في وبره من جهة، ففي الوبر جهة حرمة الأكل فقط، و في الجلد جهة حرمة الأكل و جهة كونه ميتة، إذ الظاهر عدم تعارف تذكّيته، و كون تذكّيته بالخروج من الماء لم يثبت لنا لضعف خبر ابن أبي يعفور و عدم كون صحيحة ابن الحجاج في مقام بيانها كما عرفت.

و حينئذٍ فلو قلنا: بأنّ ما دلّ على مانعية غير المأكول منصرف عن الحيوان البحري و ما دلّ على مانعية الميتة منصرف أيضاً عن البحري أو عمّا ليس له نفس

١- وسائل الشريعة ٢٤: ١٩١، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٩.

٢- وسائل الشريعة ٤: ٣٦٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٨، الحديث ١.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٢١٢ / ٨٢٩؛ وسائل الشريعة ٤: ٣٦٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب

٨، الحديث ٥.

سائلة من جهة كون مانعيته من جهة النجاسة لا المانعية المستقلة كما قيل، و قلنا أيضاً: بأنّ الخبز ممّا لا نفس له، فمقتضى هذه التسليمات جواز الصلاة في وبره و جلده من دون إشكال و لا حاجة إلى ما يدلّ على الاستثناء، و أمّا إذا قلنا بشمول أدلّة مانعية ما لا يؤكّل، أو أدلّة مانعية الميتة، أو كليهما للبحري أيضاً و لما لا نفس له، أو قلنا بأنّ الخبز ممّا له نفس فنحتاج إجمالاً إلى الاستثناء. و الظاهر أنّ ادّعاء انصراف أدلّة مانعية ما لا يؤكّل عن البحري لا وجه له بعد كونه ذا لحم فالوبر يحتاج إلى دليل مجوّز و كذا الجلد من هذه الجهة وكذلك ادّعاء انصراف أدلّة مانعية الميتة عنه، و أمّا ادّعاء انصراف أدلّتها عمّا لا نفس له فغير بعيد، إذ يمكن ادّعاء كون مانعية الميتة من جهة النجاسة.

و على هذا فلو قيل: بأنّ المستفاد ممّا دلّ على استثناء وبر الخبز بتفقيح المناط عدم مانعية حرمة الأكل في الخبز مطلقاً و لو بالنسبة إلى جلده فلا يبقى مانع في الجلد أيضاً لا من هذه الجهة و لا من تلك الجهة فيجوز الصلاة فيه، و لكنّ المسألة محلّ إشكال، فتدبّر.

### الأمر الثالث: في إباحة لباس المصلي و مكانه

قالوا: و ممّا يشترط في لباس المصلي و مكانه عدم كونهما مغصوبين.  
أقول: الأولى أن يقال: و يشترط فيهما أن يكونا ملكين للمصلي أو يكون مالكاً لمنفعتهما أو مجازاً في التصرف فيهما فإنّ المبطل للصلاة لو قلنا به هو التصرف في ملك الغير لا الغصب الذي هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه و يمكن تحقّق التصرف بدون الغصب و بالعكس فبينهما عموم من وجه، فيجتمعان فيما إذا استولى على دار الغير أو لباسه بحيث صار أمرهما إليه و تصرف أيضاً فيهما، و يفترق الغصب فيما إذا استولى عليهما بحيث صار أمرهما إليه و لكن لم يتصرف فيهما بأن جعل مفتاح باب الدار في جيبه يدفعه إلى من يشاء و يزود عنها المالك و يمنع من التقرب إليها، و لكنّه هو أيضاً لا يقرب إليها، و يفترق التصرف فيما إذا تحقّق بدون صدق الاستيلاء، كما إذا دخل دار الغير خفية أو جهراً مع كونها تحت استيلاء المالك، و الذي يضرّ بالصلاة هو مطلق التصرف، جامع الاستيلاء أم لا، و الذي يوجب الضمان هو الاستيلاء، جامع التصرف أم لا. فالتعبير بالغصب في المقام وقع مسامحة.

ثمّ إنّ المسألة ليست ذات نصّ و لا معنونة في الكتب المعدّة لنقل الأصول المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام ك«النهاية» و «المقنعة» و نحوهما، بل هي من المسائل التفريعية، و قد ذكرها الشيخ في «الخلاص»<sup>١</sup> لكونها معنونة عند العامّة. و

١- الخلاص ١: ٥٠٩، المسألة ٢٥٣.



المشهور هو الحكم بالبطلان و لكن الشهرة بل الإجماع في المسائل التفريعية لا يفيدان فاللازم هو البحث عنها على ما يقتضيه القواعد.

ثم إنّ القول بالفساد ليس متفرّجاً على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي في المسألة الأصولية فالشهرة على الفساد لا تدلّ على كون القول بالامتناع مشهوراً كما توهم.

و الأقوى في المسألة الأصولية هو الجواز و عدم امتناع اجتماع الأمر و النهي إذا تعلّقا بحيثيتين متصادقتين، و لكن مع ذلك فالأقوى في المسألة الفقهية بطلان المجمع، إذا كان عبادياً مع النفات المكلف إلى النهي و تنجزه في حقّه، و الصحة إذا لم يتنجز كما في موارد الجهل و النسيان على تفصيل يأتي، و قد أشبعنا الكلام فيه في الأصول.<sup>١</sup>

و ملخص ما قلناه هو أنّ الباحثين في المسألة قد التزموا بكون الأحكام الخمسة من عوارض المكلف به؛ أعني به فعل المكلف و تسلّموا تضادّها. غاية الأمر: أنّ القائلين بالامتناع كالمحقّق الخراساني<sup>٢</sup> و من قال بمقالته التزموا بكون المعروض و المتعلّق هو الفعل بوجوده الخارجي الذي هو عين الوحدة، و القائلين بالجواز قد اتبعوا أنفسهم لتكثير المتعلّق إمّا بجعله عبارة عن الوجود الذهني أو بجعل الوجود الخارجي ذا حيثيتين انضماميتين تعلّق بإحدهما الأمر و بالأخرى النهي. و قد حقّقنا في محلّه أنّ الأحكام و إن كان لها نحو تعلّق و إضافة بالمكلف به و لكنّه ليس بالعروض، فإنّ الأحكام بأسرها أمور اعتبارية، و ليست من الحقائق المتأصّلة،

١- نهاية الأصول: ٢٥٨ و ٢٦٣.

٢- كفاية الأصول: ١٩٧.

و منشأ اعتبارها هو الفعل الصادر من المكلف العارض له و القائم به قياماً صدورياً و هو الإيجاب أو التحريم أو نحوهما.

نعم، يكون لهذا الفعل نحو إضافة إلى المكلف - بالفتح - أيضاً و نحو إضافة إلى المكلف به، و لكن ليس هاتان الإضافتان من قبيل العروض فليس للأحكام عروض على المكلف به، و ليست هي من الحقائق المتأصلة ليكون بينها التضاد. نعم، لا يعقل تحقق البعث و الزجر معاً مع فرض وحدة المكلف و المكلف و الحيثية المتعلقة و زمان التكليف، و أمّا تحقق البعث متعلقاً بحيثية و الزجر متعلقاً بحيثية أخرى بحيث يكون كل من الحيثيتين تمام الموضوع لما تعلق به. غاية الأمر: تصادقهما في بعض الموارد، فلا مانع منه.

و ما قيل: من أنّ البعث و الزجر يتعلّقان بالوجود الخارجي و هو واحد، ففيه: أنّ خارجية المتعلق مساوقة لسقوط التكليف فالبعث لا يعقل أن يتعلّق بالهوية الخارجية. نعم لا يتعلّق بالطبيعة من حيث هي أيضاً لأنّها ليست إلا هي<sup>١</sup> و لا

١- يمكن أن يقال: إنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي بالحمل الأولي و لكنّها بنفسها يمكن أن تكون بالحمل الشائع موضوعاً للمطلوبية و المبعوضة و نحوهما، فالمتعلّق للأمر و النهي ليس إلا نفس الطبيعة و الإيجاد مضمن في مفاد الهيئة فإنّ الأمر عبارة عن طلب الإيجاد.

و إن شئت قلت: إنّ الوجود ملحوظ في هذه المقامات بنحو المعنى الحرفي. و بعبارة أخرى: الأمر بمعنى البعث و المتعلّق نفس الطبيعة و الوجود الخارجي ملحوظ في البين بنحو المعنى الحرفي و كأنه غاية للبعث، و الغاية متخلّلة دائماً بين الفاعل و فعله بهذا النحو من اللحاظ و الوجود، و أمّا في العلم فالمتعلّق فيه أيضاً نفس الطبيعة الحاصلة و الموجودة بسببه في وعاء الذهن فهي المعلوم بالذات و ما في الخارج معلوم بالعرض. و معنى كونه معلوماً بالعرض أنّ العلم لا يتعلّق به و إنّما يتعلّق بما وجد بالعلم؛ أعني به الطبيعة الذهنية.

غاية الأمر: أنّ اتّحاد الوجود الخارجي و الذهني بحسب الطبيعة و الماهية أوجب إمكان نسبة التعلّق إلى الخارج فنفس التعلّق بالوجود العلمي نحو تعلّق بالوجود الخارجي، حيث إنّ عينه ﴿

بالوجود الذهني، إذ البعث إنّما هو بداعي الإيجاد في الخارج و الموجود الذهني لا يمكن أن يوجد في الخارج و لو كان المقصود وجوده في وعاء الذهن فهو حاصل في ذهن المولى.

✎ ماهية و طبيعة. ولعلّ الكلام في البعث أيضاً من هذا القبيل. و بالجملة: فتعلّق الموجود الذهني بالهوية الخارجية و لا سيّما قبل خارجيتها بالتعلّق الحقيقي مستحيل، و أمّا الجهل فأمر عدمي و تعلّقه بشيء بمعنى عدم تعلّق العلم به، كما لا يخفى.

و نظير العلم أمر الشوق و العزم و غيرهما من مقدّمات الإرادة فمتعلّقتها نفس الطبيعة المتحقّقة بأنفسها في وعاء الذهن، و حيث إنّها عين ما في الخارج ماهية فيقال له أيضاً بالعرض أنّه متعلّق. و أمّا الإرادة؛ أعني بها الحالة الإجماعية غير المنفكّة عن حركة العضلات فيمكن أن يقال: إنّ متعلّقتها هو الفعل المعلول لها بنفس هويته الخارجية فإنّ الفعل؛ أعني الحركة معلول حقيقي لها و المعلول بهويته الخارجية صرف الربط و التعلّق بالعلّة فلا يتوسّط بين الحالة الإجماعية و معلولها صورة ذهنية، فتدبّر. ثمّ لو قيل في العبادات: بكفاية داعي الأمر بحيث يكون المحرّك نحو العمل و الداعي إليه أمر المولى أمكن القول بصحّة الصلاة في المغصوب، إذ العبد لو لم يكن بصدد امتثال أمر المولى لنام مثلاً في المغصوب فمحرّكه بالاستقلال نحو العمل هو الأمر لا غير، و لو اعتبر القرية و قصدها أيضاً فيمكن القول بالصحّة بعد كون الفعل ذا حثيتين، و ليس المراد بالقرب بالمكاني حتّى لا يصلح فعل واحد لأن يصير مقرّباً و مبعّداً، بل بالقرب بحسب المنزلة و لا مانع من أن يتقرّب بحثية و يتبعّد بحثية أخرى بعد ما كان إحداها مأموراً بها و الأخرى منهيّاً عنها.

ثمّ إنّ العمدة في بيان إمكان الاجتماع هو تعديد متعلّق الأمر و النهي و طرف إضافتهما، سواء كانت إضافتهما من باب العروض أم لا. و إلّا فصرف عدم كون إضافتهما من قبيل العروض لا يكفي لدفع المحذور لو فرض وحدة المتعلّق، و لذلك تصدّى الأستاذ - مدّ ظلّه - لتعدد المتعلّق و بين كونهما عبارتين عن الحثيتين بوجودهما الذهنيين.

وليعلم أيضاً: أنّ حركة الشخص غير متّحدة مع حركة اللباس القائمة به، و إنّما هي سبب لها و التحريك عين التحرك و جوداً فتحرّك اللباس و تحريكه لا يتحدان مع الحركة الصلاتية و سبب المحرّم لا يصير محرّماً شرعاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّّه مصداق للتمردّ و الطغيان من باب التجري، و الطغيان و القبح الفاعلي و لو من باب التجري لا يجتمعان مع التقرب. [المقرّر]

فالتحقيق: أنَّ البعث يتعلَّق بالوجود الخارجي و لكن لا بهويته الخارجية، بل بصورة الخارج في وعاء الذهن، إذ ما هو خارج بالحمل الشائع يمكن أن يتصوَّر في الذهن قبل تحقُّقه فيبعث نحوه ليوحد في الخارج، و الحيثية بوجودها الخارجي و إن كانت محفوفة بالأمر الغريبة و متَّحدة مع الخصوصيات المفردة، و لكنَّها غير ملحوظة في ظرف تعلُّق الحكم بالحيثية الواجدة للمصلحة أو المفسدة، فالصلاة مثلاً بوجودها الخارجي و إن كانت تتَّحد مع خصوصيات غريبة و لكنَّها في ظرف تعلُّق الحكم بها؛ أعني وعاء الذهن توجد وحدها، فيتعلَّق البعث بنفس الحيثية الصلالية و بوجودها بما هو وجودها في الخارج الحاصل بصورته و بالحمل الشائع في الذهن متفرِّدة و مجردة عن جميع ما يلزمه في نفس وعاء الخارج، و لا يمكن تخطي البعث عن نفس الحيثية الصلالية الواجدة للمصلحة للزوم الجراف لو قيِّدت بما لا دخالة له في المصلحة من الحيثيات المنضمة.

و بالجملة: فالمتعلَّق للبعث ليس هو الهوية الخارجية حتَّى يلزم المحذور، بل المتعلَّق هو صورة وجود الصلاة في الخارج بما هو وجود الصلاة المجرَّد في وعاء الذهن عن كلِّ حيثية وراء كونه وجود الصلاة، و الهوية الخارجية هو مسقط للبعث لا متعلَّق، فتدبَّر.

و لعلَّ ما يرى في كلام بعض المجوزين من أنَّ الحكم يتعلَّق بالوجود الخارجي و لكن لا بتمام هويته، بل بحيثيته الواجدة للمصلحة دون سائر الحيثيات الغريبة غير الدخيلة هو ما ذكرنا من تعلُّق الحكم بالخارج و لكن لا بنفسه، بل بصورته الحاصلة في نفس المولى المجرَّدة في هذا الظرف عن جميع الغرائب و إلَّا فنفس الهوية الخارجية واحد شخصي لا ينفكَّ حيثية منها عن غيرها و البعث أيضاً لا يعقل أن يتعلَّق بعد التحقُّق في الخارج.

و نظير ما ذكرناه في البعث و الزجر يجري في العلم و الجهل حيث يمكن تعلّقهما معاً بحيثيتين متصادقتين من دون لزوم تقييد في البين، و وزان البعث و الزجر وزان الإرادة و الكراهة فالإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية فكما أنّ المتعلّق في الإرادة التكوينية ليس هو الطبيعة من حيث هي و لا الهويّة الخارجية و لا الذهنية بما هو كذلك، بل هو الموجود في الخارج بصورته المتحقّقة في الذهن. و بعبارة أخرى: الموجود في الذهن بما حاكٍ عن الخارج و فانٍ فيه، فكذلك في الإرادة التشريعية؛ أعني بها إرادة المولى صدور الفعل من عبده و تسببه بحركاته لتحقّق الفعل في الخارج الذي هو نحو تسخير لإرادته.

و كيف كان: فتعلّق البعث و الزجر بحيثيتين متصادقتين اتّفاقاً، بحيث يكون كلّ منهما تمام الموضوع لما تعلّق به ممّا لا نسلم امتناعه، و الموجود في الخارج مصداق للمتعلّق و ليس متعلّقاً، لما عرفت من كون البعث للوجود فيتعلّق بما ليس بموجود ليوحد، و لم يثبت كون القول بالامتناع مشهوراً بين الأصحاب.

نعم، مع اختيار القول بالاجتماع أيضاً لا يلزم القول بصحّة المجمع، إذا كان عبادياً منوطاً بقصد القربة، بل نقول ببطلانه و فساده، و عليه المشهور إذا كان النهي منجزاً، إذ الهويّة الخارجية تقع حينئذٍ مصداقاً للعصيان و التمرد و الطغيان فلا يصلح لأن يتقرّب به إلى ساحة المولى و الفرض أنّ القربة معتبرة في العبادة فالقول بالفساد في العباديات لهذا الوجه لا لعدم إمكان الاجتماع في مقام الجعل.

و بعبارة أخرى: المحذور في المقام إنّما يرتبط بمقام الامتناع، حيث إنّ ما أريد أن يقع مصداقاً له يكون بشخصه مصداقاً للعصيان و المبعّد لا يصلح لأن يتقرّب به. هذا إذا لم يكن قصد القربة مأخوذاً في المأمور به شطراً، و أمّا إذا أخذ شطراً فالموجود الخارجي يخرج عن كونه مجمعاً للعنوانين بعد ما لم يصلح لأن يتقرّب

به فيخرج المسألة عن مسألة الاجتماع رأساً لصيرورة المتعلقين متبائنين لا يمكن تصادقهما فيخرج الفعل الخارجي عن كونه مصداقاً للمأمور به. وهكذا الكلام فيما إذا أخذ شرطاً، فتأمل.

وقد حققنا في محلّه<sup>١</sup> إمكان أخذ القربة في المأمور به شرطاً أو شرطاً، فراجع. ولو صلى في المغضوب جاهلاً بالغصبة أو ناسياً لها صحّت صلاته، إذ المانع عن الصحّة على ما ذكرنا هو كون الفعل صادراً بنحو الطغيان و التمرد و العصيان لا الحرمة الواقعية.

و بعبارة أخرى: يكون المانع عن الصحّة بعد فرض جواز الاجتماع هو قبح الفعل بما هو صادر عن الفاعل المعبر عنه بالقبح الفاعلي، وهذا المعنى إنّما يتحقق فيما إذا تنجز التحريم بحيث صار مخالفته مصداقاً للعصيان، و لا يكون الفعل الصادر عن الجاهل و الناسي كذلك. اللهمّ إلا أن يكون الناسي هو الغاصب، إذ الغاصب يقع جميع تصرّفاته في العين المغضوبة و لو بعد النسيان قبيحة محرّمة بحيث يعاقب عليها لأنّه بالغضب نزل نفسه منزلة المالك و تصرّف فيه تصرّف الملاك في أموالهم فتقع قبيحة. و قد عرفت أنّ المبعّد لا يكون مقرّباً.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في اللباس يجري في المكان أيضاً لاشتراكهما في عدم النصّ و كون الدليل على المنع هو ما ذكرناه من كون القبيح و مصداق التمرد غير صالح لأن يتقرّب به، بل الأمر في المكان أوضح، حيث إنّه ربّما يخدش في باب اللباس بأنّ حركة اللباس و إن كانت تتحد مع الحركات الركوعية و السجودية و لكنّ الحركات غير مأمور بها، و إنّما هي مقدّمات للأكوان المخصوصة و الأكوان لا تتحد مع التلبس المحرّم.

### حكم الصلاة في الشمشك و النعل

قد ورد في كلامي الشيخين في «المقنعة» و «النهاية»<sup>١</sup> و كلام ابن البرّاج و سلّار<sup>٢</sup> و غيرهم<sup>٣</sup> المنع عن الصلاة في الشمشك و النعل السنديّ، و حيث لاحظ المتأخرون مثل المحقّق<sup>٤</sup> و غيره<sup>٥</sup> أنّ عنوان الشمشك و النعل السنديّ لا خصوصية لهما قطعاً و المنع عن مطلق النعل أيضاً مقطوع بعدم لورود النصّ على الجواز في الخفّ و في النعل العربي اخترعوا عنواناً جامعاً لا يشمل الخفّ و النعل العربي. و حيث إنّ الخفّ يستر الساق و العربي لا يستر ظهر القدم، قالوا: إنّ الممنوع عنه هو الصلاة في كلّ نعل يستر ظهر القدم و لا يستر الساق فعلم بذلك أنّ هذا العنوان عنوان اختراعي لم يرد في كلام القدماء و إنّما الوارد في كلامهم عنوان الشمشك و النعل السنديّ أو الجرّموق.

و لا يخفى: أنّ كون المسألة معنونة في مثل «النهاية» و «المقنعة» و نحوهما من الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عنهم عليهم السلام يوجب استكشاف النصّ و إن لم يوجد في الجوامع التي بأيدينا لما مرّ مراراً من أنّ الجوامع الثانوية ليست حاوية لجميع النصوص. و قد عثرنا في ضمن تتبّعنا في الموارد المختلفة على مواضع عديدة تبلغ خمس مئة موضع تقريباً يستكشف فيها من كلام الأصحاب وجود نصّ

١- المقنعة: ١٥٣؛ النهاية: ٩٨؛ وراجع: المبسوط: ١: ٨٣.

٢- المهدّب: ١: ٧٥؛ المراسم: ٦٥.

٣- كابن حمزة في الوسيلة: ٨٨.

٤- شرائع الإسلام: ١: ٦٩؛ مختلف الشيعة: ٢: ١٠٤، المسألة ٤٥؛ قواعد الأحكام: ١: ٢٥٧؛ تحرير الأحكام: ١: ١٩٧ / ٦٢٤.

٥- راجع: جامع المقاصد: ٢: ١٠٥؛ مدارك الأحكام: ٣: ١٨٣ - ١٨٤.

واصل إليهم من دون أن يكون منه في الجوامع التي بأيدينا عين و لا أثر. و كيف كان: فيجب أن نفرض أنفسنا في قبال نصّ واصل دالّ على المنع عن الصلاة في الشمشك و النعل السنديّ حينئذٍ فنقول:

إمّا أن يقال: بأنّ المانع خصوص العوانين.

أو يقال: إنّ المانع هو العنوان المذكور في كلام المحقّق و غيره، و قد ذكرناه و إمّا أن يقال: بأنّ المنع عنهما لعلّه لكونهما بحسب تلك الأعصار من باب الاتّفاق واجدين لخصوصية مانعة عن الصلاة ككونهما من غير ما يؤكل مثلاً أو مانعين عن وصول الأصابع على الأرض حين السجود.

و الظاهر: أنّ الاحتمال الأوّل و كذا الثاني مقطوع الفساد لعدم كون عنوان «الشمشك» مثلاً بما هو كذلك و لا عنوان ما يستر الظهر و لا يستر الساق مانعاً عن الصلّة قطعاً فالمنع عنهما ليس إلّا لوجود خصوصية مانعة فيهما في تلك الأعصار من الخصوصيات المانعة عن الصلّة بحسب الأدلّة، و لكنّه مع ذلك فالأحوط هو المنع عن الصلاة فيهما على فرض تشخيص الموضوع، و الظاهر أنّ «الشمشك» لفظ فارسي و كان المراد به نعلًا مستعملًا في بلاد الفرس و في أعصارنا في بعض القرى نعل يقال له: «جَمَشْكَ» و قد ذكر للفظ معان في «البرهان»،<sup>١</sup> فراجع.

و النعل السنديّ كان نعلًا مستعملًا في بلاد السند و ربّما يستفاد من بعض الروايات الإشارة إلى العنوان الذي ذكره المحقّق كتوقيع الحميري،<sup>٢</sup> فراجع.<sup>٣</sup>

١- البرهان القاطع ١: ٤٠٨.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٢٧-٤٢٨، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣٨، الحديث ٤.

٣- راجع: الغيبة، الطوسي: ٣٨١-٣٨٢؛ الاحتجاج ٢: ٣٠٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠، كتاب الطهارة،

أبواب النجاسات، الباب ٥٠ و أيضًا ٤: ٤٢٧، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣٨.



## الأمر الرابع: في طهارة بدن المصلّي ولباسه

و ممّا يشترط في الصّحة طهارة بدن المصلّي ولباسه و هو من ضروريات الفقه. و يدلّ عليه أخبار كثيرة متفرّقة في الأبواب المختلفة. و هل الطهارة شرط أو القذارة مانعة و الطهارة ليست إلّا أمراً عدمياً يكون اعتبارها من باب اعتبار عدم المانع؟ فيه وجهان؛ و لعلّ الثاني أقوى إذ المذكور في أكثر الأخبار عنوان القذارة، و الطهارة تستعمل عرفاً في التنزّه و التّنظّف منها، فهي أمر عدمي و يعبر عنها بالفارسية: «پاکی».

### وهنا فروع:

الأوّل: هل يشترط الطهارة في خصوص ما يصدق عليه عنوان الثوب أو في كلّ ما يلبسه المصلّي؟ كما إذا التحف المضطجع باللحاف النجس فيكون المعتبر هو طهارة ما يصلّي فيه مطلقاً؟ فيه وجهان؛ و الثاني هو الأقوى للقطع بعدم دخالة خصوصية عنوان الثوب و إن ورد في الروايات.

و لو كان الثوب طويل الذيل بحيث يخرج عن المتعارف، كما إذا كان بحيث لا يتحرّك ذيله بالحركات الصلّاتية مثلاً، فهل يجب طهارة الجميع أو خصوص المقدار الذي تلبّس به؟ فيه وجهان أيضاً.

و يمكن أن يقال: بكون المسألة مبتنية على كون الشرط طهارة الثوب أو ما يصلّي فيه أو ما يكون من ملابس المصلّي و محمولاته بحيث يعدّ قذارتها

قذارته، فعلى الأوّل يشترط طهارة الجميع و على الأخيرين لا يشترط إلا طهارة المقدار المتلبّس به.

الثاني: هل يشترط طهارة المحمول أم لا؟ فيه وجهان؛ بل قولان و الأقرب هو الأوّل لوجهين:

الأوّل: صحيحة زرارة حيث وردت من الصدر إلى الذيل سؤالاً و جواباً في مقام بيان حكم الثوب. و منها قوله: قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك ... قول: «...لأنك كنت على يقين من طهارتك...»<sup>١</sup> فنسب طهارة الثوب إلى المصلّي فيستفاد من ذلك أنّ اشتراط الطهارة في الثوب إنّما هو باعتبار كونه من ملابس المصلّي و ممّا يتّحد معه بالعناية بحيث يتحرّك بحركاته، و كون طهارته من مراتب طهارة المصلّي. فبالحقيقة ليس الشرط إلا طهارة المصلّي بالمعنى الجامع الذي لا يتحقّق إلا بطهارة بدنه و ملابساته المتّحدة معه بنحو من العناية. و هذا المعنى هو المصحّح لنسبة طهارة الثوب إلى المصلّي و عدّها طهارة له، و هذا المعنى يشترك فيه الثوب و المحمول لعدم التفاوت بينهما في كونهما من ملابس المصلّي. و توهم أنّ إضافة الطهارة إلى الشخص وقعت باعتبار كونه المأمور بتحصيلها فاسد، لكونه خلاف ظاهر الإضافة.

الثاني: أنّ المتبادر ممّا دلّ على اعتبار طهارة الثوب كون اعتبار طهارته من جهة كونه من محمولات المصلّي و من ملابساته المتّحدة معه بنحو ما و لا دخالة لخصوصية عنوان الثوب و نحوه. و بالجملة: فالعرف يلغى خصوصية عنوان الثوبية و اللباسية.

١- تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٧٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١، الحديث ١.

و يدلّ على اتّحاد حكم اللباس و المحمول أيضاً رواية ابن سنان الواردة فيما لا تتمّ فيه الصلاة حيث قال: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه...»<sup>١</sup> و لكنّ الرواية مرسلة.

و ممّا يؤيّد إلغاء الخصوصية المشار إليه أنّ ابن إدريس ذكر في «السرائر»: «اشتراط طهارة الثوب» ثمّ: «ذكر حكم الألبسة التي لا تتمّ فيها الصلاة من القلنسوة و نحوها» ثمّ قال: «و لو لم تكن هذه الألبسة في مواضعها فلا دليل على استثنائها، إذ الدليل على الاستثناء هو الإجماع و لا يشمل للمفروض»<sup>٢</sup> انتهى حاصله. فإنّ المستفاد من كلامه أنّ المحمول أيضاً عنده بحكم اللباس و أنّه مندرج عنده في الثوب.

الثالث: قد وردت هنا أخبار دالّة على استثناء ما لا تتمّ فيه الصلاة مثل القلنسوة و التّكّة و الجورب و نحوها.

و منها: مؤثقة زرارة عن أحدهما قال: «كلّ ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التّكّة و الجورب»<sup>٣</sup> فأصل المسألة لا إشكال فيه إجمالاً. و عدّ الصدوق من المستثنيات العمامة<sup>٤</sup> و ليس في واحدة من الروايات عدا الرضوي<sup>٥</sup> اسم منها.

١- تهذيب الأحكام ١: ٢٧٥ / ٨١٠؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣١، الحديث ٥.

٢- السرائر ١: ٢٦٣ - ٢٦٤.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٨ / ١٤٨٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣١، الحديث ١.

٤- الفقيه ١: ٤٢ / ١٦٧.

٥- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٩٥؛ مستدرک الوسائل ٣: ٢٠٨، كتاب الصلاة، أبواب

و في المراد من الأخبار احتمالات ثلاثة.  
الأول: أن يكون المستثنى ما لا يكفي بمادته و لو مع تغيير الهيئة و محلّ اللبس  
لستر العورة.

الثاني: أن يكون المستثنى ما لا يكفي بمادته و هيئته و لو مع تغيير المحلّ لذلك.  
الثالث: أن يكون المستثنى ما لا يكفي لذلك مع بقاء الهيئة و المحلّ فيكون  
المشروط بالطهارة خصوص ما يكون سائراً بالفعل كالسراويل و كذا القباء الذي  
تلبس به فوق السراويل، حيث يكفي للستر لو فرض عدم السراويل و إن بقي بهيئته  
و في محلّه المتعارف فيكونان كالعلتين المتواردتين على محلّ واحد.

لا إشكال في فساد الاحتمال الأول لكفاية مثل القلنسوة أو الجورب بمادتهما  
لستر مع كونهما من الموارد المصرّح بها في الروايات فيدور الأمر بين الاحتمال  
الثاني و الثالث. و مقتضى الاحتمال الثالث عدم اعتبار الطهارة في القميص القصير  
مثلاً و إن كان كافياً للستر لو تلبس به في غير محلّه. و لعلّ أوسط الاحتمالات  
الثلاثة أوسطها، إذ المتبادر من الأمثلة المذكورة في الروايات كون المستثنى ما  
يكون من قبيلها لا مثل القميص القصير مثلاً.

و ربّما يقال: إنّ المتبادر من قوله: «لا تتمّ فيه الصلاة»<sup>١</sup> كما في بعض الروايات  
عدم شأنيته لذلك و لو بتغيير المحلّ.  
و فيه: أوّلاً: عدم التسليم لكونه ظاهراً في الشأنية.

١- لباس المصلّي، الباب ١٤، الحديث ١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٧ / ١٤٧٩ و أيضاً ١: ٢٧٤ / ٨٠٧؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، كتاب الطهارة،

أبواب النجاسات، الباب ٣١، الحديث ٢.

و ثانياً: أنّ المسلم من مجموع الروايات و المتسالم عليه عند الأصحاب هو استثناء ما يكون من قبيل القلنسوة و الخفّ و نحوهما، و أمّا الاعتماد على خصوص كلمة واردة في بعض الروايات فمشكل، مع ما عليه الأخبار من التشتت و النقل بالمعنى و الابتلاء بالدسّ و الجعل حتّى أنّ مثل «الكافي» الذي يكون أصل تأليفه من قبل الكليني متواتراً لا يكون جميع أبوابه و رواياته متواتراً عنه. ألا ترى أنّه يختلف الأبواب التي ذكرها الشيخ لـ«الكافي» في فهرسته لما ذكره النجاشي فالعمدة في الفقه هو فتاوى الأصحاب المتلقاة عنهم يداً بيد المذكورة في كتبهم المعدّة لنقل الأصول المتلقاة فإذا اشتهر فتوى بينهم في هذه الكتب يكشف ذلك عن صدوره عن الإمام عليّ عليه السلام.

الرابع: بناءً على اعتبار الطهارة في المحمول فهل يشمل أخبار الاستثناء للمحمول أيضاً أو تختصّ بالثوب و اللباس؟ فيه وجهان؛ و يدلّ على التعميم رواية ابن سنان في الباب<sup>١</sup> و لو كان الدليل على المنع في باب المحمول إلغاء الخصوصية كان مقتضاه تعميم الاستثناء له. و لكن مع ذلك فالمسألة مشكّلة، فتدبّر.

و يمكن أن يقال: بأنّ المتبادر من قوله: «لا تتمّ فيه الصلاة» هو كون التفصيل في خصوص ما يترقّب منه الساترية و يكون مقسماً للقسمين و ليس المحمول كذلك. ثمّ إنّ احتمال جريان الأخبار في المحمول إنّما هو فيما سوى الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثة المذكورة سابقاً كما لا يخفى وجهه.

١- تهذيب الأحكام ١: ٢٧٥ / ٨١٠؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣١، الحديث ٥.

### حكم الصلاة في النجس

لو صَلَّى في النجس فإمّا أن يكون مع العلم بالنجاسة وإمّا أن يكون مع الجهل بها وإمّا أن يكون مع النسيان. و على الثاني فإمّا أن يكون ملتفتاً متردداً وإمّا أن يكون غافلاً. ثمّ إمّا أن يكون انكشاف النجاسة في أثناء الصلاة وإمّا أن يكون بعدها ففي المسألة صور كثيرة فلنشر إلى أحكامها بالإجمال.

فنقول: أمّا مع العلم بالنجاسة فتبطل الصلاة و تجب الإعادة في الوقت و خارجه، و أمّا مع الجهل بها فالمشهور عدم وجوب الإعادة مطلقاً و ربّما فصل بعضهم بين الوقت و خارجه فحكم بوجوبها في الوقت، و بعض آخر بين من تفحص عن النجاسة و بين غيره فخصّ عدم الإعادة بمن تفحص قبل الصلاة.

و الأقوى ما عليه المشهور فلا تجب الإعادة لا في الوقت و لا في خارجه، سواء التفت إلى الطهارة و النجاسة و تردّد فيها قبل الصلاة أو كان غافلاً، و الوجه في ذلك - مضافاً إلى الروايات الكثيرة الواردة الدالّة على عدم وجوب الإعادة بنحو الإطلاق - أنّ المتردّد يجري في حقّه استصحاب الطهارة أو قاعدتها. و مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية الواردة في باب الأجزاء و الشرائط هو الإجزاء ما لم يدلّ دليل على خلافه كما هو المختار عندنا و قد نقّحناه في الأصول.<sup>١</sup>

و في الغافل و إن لم يجر الأصول، بناءً على اشتراط كون الشكّ فعلياً و لكنّ الإجزاء و سقوط الأجزاء و الشرائط بالنسبة إلى الملتفت الشاكّ يوجب الإجزاء بالنسبة إلى الغافل بطريق أولى، إذ القطع حاصل بأنّ وصف التردد لا دخل له في

١-راجع: نهاية الأصول: ١٣٢.

توسعة المأمور به و سقوط بعض الأجزاء و الشرائط.

و ملخص ما قلناه في بيان الإجزاء هو أنّ القوم قسّموا الأوامر إلى الواقعي الأوّلي و الاضطراري و الظاهري ثمّ قالوا: إنّ إجزاء امتثال كلّ منها عن نفسه بديهي. إنّما الإشكال في إجزاء امتثال أحد الأخيرين عن الواقعي الأوّلي. و لنا في هذا التقريب نظر، إذ ليس المفروض وجود أوامر، و ليس البحث في إجزاء امتثال أمر عن آخر و ليس لنا في باب الصلاة مثلاً إلاّ أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة و هي أمر وحداني يختلف مصاديقه بحسب حالات المكلفين، و منها: حالة الجهل ببعض الأجزاء و الشرائط. و محلّ الكلام في الإجزاء هو الأحكام الظاهرية الواردة في باب الأجزاء و الشرائط الناظرة إلى الأدلّة المثبتة للأجزاء و الشرائط و لسانها لسان الحكومة و مقتضاها سقوط الأجزاء و الشرائط في حال الشكّ و صيرورة الفاقد لها بالنسبة إلى الشاكّ مصداقاً للمأمور به في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً.

و لا يخفى: أنّ ظاهر أدلّة هذه الأحكام الظاهرية بحسب مقام الإثبات هو الإجزاء و قناعة المولى بالفاقد، سواء انكشف الخلاف بعد العمل أم لا، و ليس الموضوع لهذه الأحكام الظاهرية خصوص الشكّ المستمرّ الذي لا ينكشف خلافه و إلاّ لما تيسّر لأحد إجراء الأصل في مورد لعدم إمكان الإحاطة على استمرار الشكّ، و لا فرق في الإجزاء بين الأمارات و الأصول، إذ المناط في الأمارات و حكومتها هو أدلّة حجّيتها لا أنفسها. و إن شئت تحقيق الكلام في الإجزاء، فراجع ما حرّراه في المسألة في الأصول.<sup>١</sup>

و قد عرفت: أنّ الكلام في مسألة الطهارة الخبثية لا يبتني على القول بالإجزاء

١- نهاية الأصول: ١٢٥ و ما بعدها.

أيضاً، حيث إنَّ في المسألة روايات كثيرة دالَّة على عدم وجوب الإعادة<sup>١</sup> و هنا روايتان<sup>٢</sup> تدلَّان على وجوب الإعادة مطلقاً فيجب طرحهما أو تأويلهما و من المحامل الحمل على الاستحباب، حيث إنَّهما ظاهرتان في الوجوب و الأخبار السابقة نصوص في عدم الوجوب فيجب التصرّف في ظهور الظاهر. نعم هنا أخبار يستفاد منها التفصيل بين من تفحص قبل الصلاة عن النجاسة و بين غيره.<sup>٣</sup>

١-راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٧٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٠ و أيضاً، الباب ٤١، الحديث ١.

٢-وسائل الشيعة ٣: ٤٧٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٠، الحديث ٨ و ٩.

٣-راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٧٨، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١، الحديث ٢ و ٣.



# المقصد الثاني في أفعال الصلاة و تروكها

و فيه فصول:

الفصل الأول: النيّة

الفصل الثاني: القيام

الفصل الثالث: تكبيرة الإحرام

الفصل الرابع: القراءة

الفصل الخامس: التسليم

الفصل السادس: الخلل

الفصل السابع: الموسعة و المضايقة

الفصل الثامن: الجماعة



## الفصل الأول

### في النيّة<sup>١</sup>

مما يجب في الصلاة، بل في جميع العبادات النيّة و ليس المراد بها في المقام القصد المعتبر في تحقّق العناوين القصدية، إذ لا فرق في ذلك بين العبادات وغيرها، حيث إنّ بعض العناوين ممّا يكون تحقّقها في الخارج و انطباقها على معنوياتها متوقّفاً على قصد تحقّق العنوان كالتعظيم مثلاً فإنّ انطباق عنوانه على الانحناء مثلاً في مقابل الغير موقوف على القصد فلا يصير بنحو الإطلاق مصداقاً للتعظيم.

و بعبارة أخرى: حيثية ذات الانحناء هي أنّه انحناء، و انطباق هذا العنوان عليه لا يتوقّف على القصد، و لكنّه ربّما يصير مصداقاً للتعظيم أو للتحقير، و هذا إنّما يكون فيما إذا قصد انطباقهما عليه و تحقّقهما به و أمثال ذلك في الشرعيات كثيرة، كعناوين العبادات من الصلاة و الزكاة و الخمس و الحجّ و الصوم و كذا المعاملات

---

١- اعلم: أنّ توارد الغوم و الهموم الدنيوية و الابتلاء بالكسالات و الأمراض قد سلب مني توفيق تقرير دروس الأستاذ مدّ ظلّه إلى أن تمّ مبحث الأذان و الإقامة و اشتغل بمبحث النيّة في الصلاة فهملت ثانياً على ضبط بعض ما ينقحه مدّ ظلّه، و لكن بنحو الاختصار فإنّ التطويل يوجب الملل، و توضيح الواضحات قبيح من جهات فشرعت في بيان بعض ما نقّحه في ليلة الاثنين ٢٦ ربيع الأوّل ٧٢. و أنا العبد الآثم حسيني المتنتظري الأصفهاني النجف آبادي.

من البيع و الإجارة و سائر الإنشائيات، فإنّ انطباق عنوان الصلاة على الحركات و الأقوال المخصوصة وكذا انطباق عنوان الزكاة مثلاً على إعطاء مال مخصوص موقوف على القصد؛ و هذا غير حيثية عباديتهما و اعتبار نيّة الإخلاص فيهما، كما لا يخفى.

و كذلك عنوان وفاء الدين، بل الوفاء بالندر بل النذر أيضاً نحو دين فإنه عبارة عن جعل العمل المنذور ديناً لله في العهدة. و مثل ذلك عناوين أنواع الصلاة من الظهرية و العصرية و نحوهما و كذا الأدائية و القضائية و كذلك الوجوب و الاستحباب في صلاة الصبح. و يدلّ على كونها قصدية بعض الروايات، فإنّ ما ورد في بيان حكم من أتى بالعصر قبل الظهر مثلاً سهواً و بيان حكم العدول منها إليها يستفاد منها كونهما عنوانين قصديين و أنّ انطباق واحد منهما على الأربع ركعات التي يؤتى بها خارجاً يتوقّف على قصد تحقّقه بها، و إلاّ فلو كان الامتياز بينهما بصرف كون الظهر ما يؤتى به أولاً و العصر ما يؤتى به ثانياً لما كان للعدول معنى، و لم يتصوّر الإتيان بالعصر قبل الظهر سهواً، و مثل ذلك ما ورد في تقديم القضاء على الأداء.

و أمّا فريضة الصبح و نافلته فوجه كونهما قصديين أنّهما بعد ما اتّفقا في الصورة لو لم يكن بينهما امتياز بالقصد لما كان لتقدّم نفعه على الفرض معنى، إذ كان الفرد الأوّل يقع مصداقاً للواجب قهراً، حيث إنّ الأمر بفرد من طبيعة بنحو الوجوب، ثمّ الأمر بفرد من هذه الطبيعة بنحو الاستحباب معناه عدم رضاية المولى بترك كلا الفردين و لزوم الإتيان بفرد و رجحان الإتيان بفردين فلو أتى بفرد منها سقط الأمر الوجوبي قهراً بعد ما لم يكن امتياز ذاتي بين الفردين فوقع الأوّل مصداقاً للندب و كون ترك الثاني موجباً للعصيان و إن كان أتى بالأوّل في باب فريضة الصبح و نافلته

يدلّ على كونهما ممتازين ذاتاً و عدم كونهما فردين من طبيعة واحدة، و المفروض اشتراكهما في الصورة فلا محالة يكون امتيازهما بالقصد.

و أمّا القصر و الإتمام فليسا من العناوين القصدية، كما هو المشهور فالامتياز بين صلاة القصر و الإتمام ليس بالقصد، بل بوقوع القصر أو الإتمام في الخارج، فلو صَلَّى الظهر ركعتين كانت مقصورة و لو صَلَّىها أربع ركعات صارت تماماً، و لا يعتبر قصدهما في أوّل الصلاة و لا يتعيّن بالقصد أيضاً و إن كان مخيراً بينهما كما في أماكن التخيير فالتخيير استمراري من أوّل الصلاة إلى وقت يمكن كلاهما.

و أمّا الفذّ و الجماعة فحيثية الفذّية ليست قصدية قطعاً و إنّما تتحقّق بعدم قصد القدوة و التبعية، و أمّا الجماعة فلا يعتبر في حصولها من الإمام أيضاً القصد لعدم امتياز صلاته عن صلاة الفذّ. و أمّا في جانب المأموم فربّما يقال: بكونها في جانبه حيثية قصدية و أنّه يمتاز بذلك صلاته عن صلاة الفذّ امتياز الظهر عن العصر مثلاً و ليست كحيثية الوقوع في المسجد و غيرها من الحيثيات الكمالية غير الموجبة للاختلاف النوعي، إذ معنى الجماعة في المأموم هو جعل فعله تبعاً لفعل غيره و مرتبطاً بفعله، و لا يتحقّق التبعية إلّا بالقصد و كان يبنى شيخنا الأستاذ المحقّق الخراساني رحمته الله على ذلك عدم جواز العدول من الجماعة إلى الفردي،<sup>١</sup> حيث إنّهما بعد ما اختلفا نوعاً بسبب القصد و وقوع أحدهما في الخارج بسببه يكون العدول من أحدهما إلى الآخر محتاجاً إلى دليل متقن، إذ العدول حينئذٍ يرجع إلى التبدّل النوعي، كما لا يخفى؛ و حيث انجرّ الكلام إلى مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد، فالأولى تنقيحها لشدة الابتلاء بها.

١- لم نعر على فتواه على عدم جواز العدول من الجماعة إلى الفردي.

### تحقيق حول العدول من الجماعة إلى الانفراد

فنعول: لا يخفى أن المسألة ليست بإجماعية ولا مشهورة بشهرة معتبرة حيث لم تكن مذكورة في الكتب المعدّة لنقل الأصول المتلقاة عنهم عليهم السلام فليست من المسائل الأصلية، بل هي من التفرّيعات المستنبطة، وقد عرفت منّا عدم حجّية الإجماع<sup>١</sup> فيها فضلاً عن الشهرة<sup>٢</sup>. وقد عنونها الشيخ في «مبسوطه»<sup>٣</sup> وفي ثلاثة مواضع من «خلافه»:

أحدها: في مبحث الجماعة، حيث قال: من سبق الإمام في ركوعه أو سجوده و تمّمّ صلاته و نوى مفارقتَه صحّت صلاته، سواء كان لعذر أو لغير عذر... دليلنا: أنّ إبطال صلاته بذلك يحتاج إلى دليل و ليس في الشرع ما يدلّ عليه و الأصل الإباحة.<sup>٤</sup>

ثانيها: في مبحث صلاة الخوف، حيث حكم بصحّة صلاة الخوف في غير حال الخوف.<sup>٥</sup>

ثالثها: في مبحث الجماعة أيضاً، حيث قال: مسألة فيها مسائل ثلاث أو لاها: من صلّى بقوم بعض الصلاة، ثمّ سبقه الحدث فاستخلف إماماً فأتمّ الصلاة جاز... الثانية: نقل نيّة الجماعة إلى حال الانفراد قبل أن يتّمّ المأموم يجوز ذلك ...

١- نهاية الأصول: ٥٣٤.

٢- نهاية الأصول: ٥٤١.

٣- المبسوط: ١، ١٥٧ و ١٦٧.

٤- الخلاف: ١، ٥٥٩، المسألة ٣٠٩.

٥- الخلاف: ١، ٦٤٨، المسألة ٤٢٠.

الثالثة: أن ينقل صلاة انفراد إلى صلاة جماعة فعندنا أنه يجوز ذلك... دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم و قد ذكرناها في الكتاب الكبير،<sup>١</sup> انتهى.<sup>٢</sup>

أقول: مراده عليه السلام الاستدلال بالإجماع و الأخبار على المسائل الثلاث. و المسألة الأولى ورد فيها أخبار كثيرة، و أمّا الثانية فلم نجد فيها خبراً سوى ما رواه الحلبي و علي بن جعفر في جواز تسليم المأموم قبل الإمام عند عروض الحاجة<sup>٣</sup> و إثباتها بهما محلّ إشكال لاختصاصهما بالتسليم و بمورد العذر، مضافاً إلى عدم كونه انفراداً بل سبقاً في السلام الذي هو أحد الأقوال كما يأتي آنفاً بيان ذلك. و أمّا الثالثة فلم نجد عليها نصّاً لا في كتابه و لا في غيره و لا أفنتى بها فقيهه. و الظاهر أن نظره عليه السلام في جميع المسائل الثلاث إلى أخبار الاستخلاف، ظناً منه أن الاستخلاف يوجب صيرورة المأمومين منفردين يعودون إلى الجماعة.

و لكن يرد على ذلك: أنا نمنع حصول الانفراد بصرف حصول العذر للإمام إذا استخلف فإن معنى الجماعة هو وقوع الأفعال و الأقوال بنحو الاجتماع فتقومها بالهيئة الاجتماعية. غاية الأمر: أن تحقّق الاجتماع و بقائه موقوف على وجود رئيس ينتظم به الاجتماع فلو فقد الرئيس في البين و خلفه رئيس آخر يبقى نفس الاجتماع السابق، لا أنه ينحلّ و يتشكّل اجتماع جديد. نعم، لو لم يخلفه آخر انحلّ الاجتماع قهراً.

و بالجملة: فادّعاء ثبوت الإجماع و دلالة الأخبار في المسألة لا وجه له، و لذا

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٥ و ١٤٤٦؛ ٣: ٢٨٣ / ٨٤٢ و ٨٤٣.

٢- الخلاف ١: ٥٥١ - ٥٥٢، المسألة ٢٩٣.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٥ و ٣: ٨٣ / ٨٤٢؛ وسائل الشيعة ٨: ٤١٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦٤، الحديث ٢ و ٣.

قال الوحيد البهبهاني في «شرح المفاتيح»: «إن إجماع الشيخ محل ريبة»<sup>١</sup>.  
و ما دلّ على جواز تسليم المأموم قبل الإمام، يرد عليه مضافاً إلى ما ذكر أنّ المرخّص فيه عند عروض الحاجة ليس هو الانفراد و العدول من الجماعة، و إنّما المرخّص فيه بسبب الحاجة هو عدم متابعة الإمام في بعض الأقوال من التشهد و التسليم فإنّ الجماعة كما عرفت ليست إلاّ عبارة عن إيجاد العمل مع الهيئة الاجتماعية الموجبة لإرعاب الكفّار، حيث إنّ الديانة المقدّسة الإسلامية مع شدّة نظرها إلى الأمور الروحانية قد لاحظت في نفس العباديات أيضاً الجهات السياسية فشَرَع الجماعة في الصلاة التي هي أفضل العبادات و أوجبها في الجمعة و العيدين ليحصل الرعب في قلوب المشركين و يطمئنّ بذلك قلوب المؤمنين.

و بالجملة: فتقوم الجماعة إنّما هو بالهيئة الاجتماعية، و أمّا الإمام و الرئيس فإنّما هو لتنظيم الاجتماع و وجوب متابعته في الأقوال و الأفعال من أحكام الجماعة فيمكن إسقاط هذا الحكم بسبب الضرورة من دون أن يضّر ذلك بأصل الجماعة. و مثل ذلك يحتمل في باب صلاة ذات الرقاع<sup>٢</sup> أيضاً، إذ الطائفة الأولى و إن كانت تسبق الإمام في الركعة الثانية، و لكنّها باقية مع الإمام بالهيئة الاجتماعية. غاية الأمر: عدم متابعتها له في الأقوال و الأفعال و سبقتها منه فإلى حين فراغها من التسليم تكون في الجماعة و كذلك الطائفة الثانية، و لذلك يصبر الإمام و لا يسلم حتّى يصلّي الطائفة الثانية ركعتهم الثانية، ثمّ يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه كما ورد ذلك في رواية حمّاد عن الحلبي<sup>٣</sup>.

١- مصابيح الظلام ٨: ٣٨٠.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢.

٣- الكافي ٣: ٤٥٥ / ١؛ وسائل الشيعة ٨: ٤٣٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢،

الحديث ٤.



و قد ادّعى الشيخ في «الخلاف» على هذا المضمون إجماع الفرقة، و نقل فيه عن ابن أبي ليلى أنّه قال: «يسلم عليهم الإمام، ثمّ يقومون فيقضون لأنفسهم ركعة».<sup>١</sup> و لعلّ إجماع الشيخ حجّة على هذا القول، و به يرجّح رواية الحلبي على رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله<sup>٢</sup> الدالّة على هذا القول.

و الحاصل: أنّ حصول الانفراد في مسألة تقديم المأموم السلام و في صلاة ذات الرقاع غير معلوم، فتدبر.

و لقد أجاد المحقق الوحيد البهبهاني حيث قال في «شرح المفاتيح»: «إنّه لو كان الانفراد بعد حصول الجماعة أمراً ممكناً جائزاً لكان مذكوراً في أخبار أهل البيت بعد شدّة الابتلاء به،<sup>٣</sup> كما ذكر فيها تقديم التسليم عند عروض الحاجة.<sup>٤</sup> و يعلم بذلك أنّ الانفراد كذلك لم يكن أمراً معهوداً في أعصارهم عليهم السلام و إن كان يحتمل جدّاً كونه أمراً معهوداً في عصر الشيخ عليه السلام و أنّه ظنّ بسبب ذلك معهوديته في جميع الأعصار و هو الذي أجرأه على ادّعاء الإجماع في المسألة و إلاّ فيبعد من الشيخ ادّعاء الإجماع في المسألة بصرف أخبار الاستخلاف التي عرفت عدم ارتباطها بالمسألة.

ثمّ إنّ القائل بالمنع إمّا أن يريد بذلك حرمة الانفراد تكليفاً بعد ما دخل في الجماعة، أو يريد بذلك عدم ثبوت شرعية الصلاة الملقّقة من الجماعة و الفرادي، أو

١- الخلاف ١: ٦٤٠، المسألة ٤١٠.

٢- الكافي ٣: ٤٥٦ / ٢؛ الفقيه ١: ٢٩٣ / ١٣٣٧؛ وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة

الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١.

٣- مصابيح الظلام ٨: ٣٧٩.

٤- مصابيح الظلام ٨: ٣٧٣.

يريد بذلك بطلان الصلاة من جهة الإخلال بوظيفة المنفرد بتوهم أن أدلة ضمان الإمام لقراءة المأموم لا تشمل إلا صورة استمرار الجماعة إلى آخر الصلاة، أو يريد عدم انقلاب الشيء بصرف قصد خلافه عمّا وقع عليه.

و لا يخفى: أن استدلال الشيخ بأصالة الإباحة في المسألة إنما يكون في مقابل الاحتمال الأول، و أن مقتضى الاحتمال الثالث البطلان في خصوص ما إذا أخلّ بوظيفة المنفرد و مآل الاحتمال الثاني و الثالث واحد. و ملخصه: أن الجماعة وصف للصلاة بما هي أمر وحداني أو وصف لكلّ جزء جزء منها من القراءة و الركوع و السجود و نحوها، و هذا هو تمام المبنى في المسألة. فعلى الأول لا يجوز الانفراد و العدول من الجماعة، و على الثاني يجوز، بل يجوز الايتمام في كلّ جزء بإمام، و لكن لا يحسن على الثاني التعبير بالعدول، كما لا يخفى وجهه.

ربّما يقال: إن المتراعى من جواز اقتداء المسبوق و المتمّم بالمقصر و صلاة ذات الرقاع و اقتداء الرباعية بالثنائية و الثلاثية و نظائرهما كون الجماعة وصفاً لكلّ جزء جزء.

و لكن يرد على ذلك: أن الظاهر أن الاقتداء في الصلاة عبارة عن وصل الصلاة بصلاة الغير و التبعية له فإنّ الحضور عند العظيم ربّما يكون بالانفراد و ربّما يكون بالجماعة، حيث لا يرى الفرد نفسه قابلاً للحضور بساحته فيجتمعون و يقدّمون من هو أعلم و أفصح منهم، ثمّ يتبعونه في الحركات و السكنات و الأقوال.

و الحاصل: أن الظاهر المستفاد من أدلة الجماعة هي كونها عبارة عن وصل الصلاة بما هي عبادة واحدة مشرّعة لتعظيم المولى و إظهار الخضوع و الخشوع لديه بصلاة الغير و التبعية له حيث ما أمكن في قبال الصلاة بالانفراد. و هذا المعنى كان

مرتكزاً في أذهان الأعظم ممّن عاصروناهم أو قاربوا عصرنا<sup>١</sup> حيث حكموا بصحّة الانفراد في الأثناء و اختلفوا في صحّته فيما إذا كان قاصداً له من أوّل الصلاة، إذ لو كان وصف الجماعة ملحوظاً في كلّ جزء جزءاً مستقلاً لما كان لهذا التفصيل وجه. فيفهم من هذا التفصيل أنّ الجماعة وصف عندهم للصلاة بما هي أمر وحداني، بل المرتكز في أذهان المتشرّعة أيضاً ذلك، و حينئذٍ فإذا تحقّقت الصلاة المتخصّصة بخصوصية التبعية و الارتباط بصلاة الغير بسبب القصد يكون قصد خلافها موجباً لانكشاف عدم تحقّقها من أوّل الأمر بهذا الوصف و الخصوصية.

و القول بكون ما سبق منها متّصفاً بوصف الجماعة و ما بقي منها بوصف الفردى ينافي كون الوصف وصفاً لها بما هي أمر وحداني. كيف و لو كانت وصفاً لكلّ جزء جزءاً مستقلاً لكان اللازم جواز الإتيان ببعض الأجزاء منفرداً و الإتيان بالبقية جماعة، بل الاقتداء في كلّ جزء من الصلاة بإمام و لا يلتزم بذلك كلّ من أجاز الانفراد، بل هو أمر مستنكر في أذهان المتشرّعة.

فالحاصل: أنّ الجماعة هي وصل الصلاة بما هي أمر وحداني و عبادة خاصّة بصلاة الغير، و لازمه التبعية له ما لم يتمّ صلاة الإمام أو صلاته، و هذا المعنى يتحقّق في المسبوق و غيره ممّن ذكر أيضاً، و كذا صلاة ذات الرقاع أيضاً، كما عرفت شرحه<sup>٢</sup> فالانفراد خلاف الاحتياط جدّاً و عدّ بعض إياه في بعض الموارد من الاحتياط كما في «العروة»<sup>٣</sup> من الاشتباهات التي ربّما يقع فيها الفقيه.

ثمّ إنك قد عرفت: أنّ حيثية الجماعة في جانب المأموم من العناوين المتقوّمه

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٤٥٥.

٢- تقدّم في الصفحة ٤١٦.

٣- العروة الوثقى ٣: ١٢٧.

بالقصد، و لكنّ الظاهر عدم كونها منوّعة بحيث تصير صلاة الفذّ و الجماعة نوعين، بل الظاهر كون وصف الجماعة من الخصوصيات الفردية الموجبة لكمال الصلاة، كحيثية وقوعها في المسجد فهي في عدم التنوع كالمسجدية و إن افرقت عنها بكونها قصدية دونها.

### صلاة المأموم مع فقدان الشرط المعتبر في الجماعة

و ممّا يتفرّع على كونها قصدية أيضاً مسألة أخرى معضلة في باب الجماعة و هي أنّه لو فقد بعض الشرائط المعتبرة في الجماعة كعدم الحائل و عدم الفصل و عدم علوّ الإمام و عدم كونه قاصداً للايتمام و نحو ذلك من دون أن يكون المأموم ملتفتاً إلى فقدان الشرط، فهل يصحّ صلاة المأموم أم لا؟

ربّما يفصل بين ما إذا عمل بوظيفة المنفرد و بين صورة الإخلال بذلك. بتقريب أنّ خصوصية الجماعة و إن كانت قصدية و لكنّها ليست منوّعة، بل هي حيثية كمالية يوجب قصدتها و الإتيان بها كمال الصلاة، و حينئذٍ فإذا فقد بعض شرائطها لم يقع الإخلال بأصل الصلاة، و الانفراد لا يحتاج إلى قصد، بل يتقوّم بعدم قصد الجماعة أو عدم حصولها، و المفروض عدم الإخلال بوظيفة المنفرد و الإتيان بكلّ ما هو معتبر في أصل طبيعة الصلاة فيصحّ صلاته و إن بطل جماعته، هذا.

و لكنّ الظاهر من بعض الأخبار أنّ قصد الجماعة يوجب تخصّص طبيعة الصلاة بكونها صلاة مقتدى فيها و أنّ شرائط الجماعة هي شرائط للصلاة الكذائية لا لأصل الجماعة فيكون للشرائط تماس بأصل الصلاة أيضاً.

و الحاصل: أنّ الاستفادة من هذه الأخبار كون قصد الجماعة موجباً لتعنون المأتيّ به بعنوان صلاة الجماعة و صلاة المقتدى، و الشرائط شرائط لهذا العنوان

فيكون فقدان الشرائط راجعاً إلى فقدان شرائط الصلاة بالنسبة إلى هذا المصلّي. فمنها: صحيحة زرارة الواردة في الحائل و فيها: «فإن كان بينهم سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة»<sup>١</sup> و حملها على نفي الصلاة المقصودة المترقّب حصولها أي المأتيّ بها جماعة. و بعبارة أخرى: نفي الجماعة لا نفي أصل الصلاة بعيد عن مساق الرواية و ظاهرها و إن احتملنا ذلك في قوله عليه السلام في أخبار الاستخلاف: «لا صلاة لهم إلا بإمام»<sup>٢</sup>.

و منها: رواية السكوني الواردة في المتداعيين، حيث حكم فيها بصحّة صلاتهما إذا ادّعى كلّ منهما بعد الصلاة إمامة صاحبه و بطلان صلاتهما إذا ادّعى كلّ منهما الايتمام بصاحبه<sup>٣</sup> من غير استفصاله عليه السلام عن كونهما آتيين بوظيفة المنفرد و عدمه فيعلم منه بطلانه و إن أتيا بوظيفة المنفرد. و ليس الوجه فيه إلا فقدان شرط في الإمام لكلّ منهما و هو عدم قصده الايتمام بالغير، و حمل الحديث على صورة عدم إتيانها بوظيفة المنفرد. بتقريب: أنّ الغالب في الجماعة ترك القراءة مثلاً بعيد عن الصواب لمنع الغلبة في أعصار الأئمة عليهم السلام كما يستفاد من الأخبار الواردة في باب القراءة خلف الإمام، حيث يستفاد منها كون القراءة خلفه أمراً متداولاً في أعصارهم عليهم السلام. و ضعف الرواية منجبر بعمل الأصحاب بمضمونها. فالإنصاف أنّ المسألة في كمال الإشكال، فتدبر.

١- الفقيه ١: ٢٥٣ / ١١٤٤؛ الكافي ٣: ٣٨٥ / ٤؛ تهذيب الأحكام ٣: ٥٢ / ١٨٢؛ وراجع: وسائل الشيعة

٨: ٤٠٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٩، الحديث ١؛ و ٤١٠، الباب ٦٢، الحديث ٢.

٢- تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣ / ٨٤٣؛ الفقيه ١: ٢٦٢ / ١١٩٦؛ وسائل الشيعة ٨: ٤٢٦، كتاب الصلاة،

أبواب صلاة الجماعة، الباب ٧٢، الحديث ١.

٣- الكافي ٣: ٣٧٥ / ٣؛ الفقيه ١: ٢٥٠ / ١١٢٣؛ تهذيب الأحكام ٣: ٥٤ / ١٨٦؛ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٢،

كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٢٩، الحديث ١.

## قصد العنوان في العبادات

قد عرفت: أنّ من القصد المعتبرة في بعض الأفعال من العبادات و المعاملات هو قصد العنوان من جهة كونها من عناوين قصدية.

فاعلم: أنّه يعتبر في العباديات قصد القربة أيضاً، و لكن فرق بين سنخ القصدين فإنّ القصد في العناوين القصدية مقومٌ لتحقيق العنوان. و بعبارة أخرى: يكون العنوان من العناوين الإنشائية التي يكون أمر إنشائه و إيجادها بيد المكلف فيقصد تحقيق العنوان و انطباقه على فعل خاصّ، فيتحقّق بصرف قصده و ينطبق عليه بعد قابليته بذاته لانطباق العنوان عليه كما في عناوين الصلاة و الزكاة و وفاء الدين و البيع و الإجارة و نحو ذلك من الإنشائيات. و قد عرفت كثرة نظائرها في الشرع.

و أمّا القصد في باب القربة المعتبرة في العباديات فهو من قبيل قصد غاية الفعل، و لأجل ذلك نختار الاكتفاء بالداعي في باب القربة و لا نكتفي به في العناوين القصدية حيث إنّ تحقّقها بالقصد، فلا بدّ فيها من الالتفات إليها، و لا يكفي صرف الارتكاز في الأمور الإنشائية، كما لا يخفى. فيرجع ذلك إلى أنّ المعبر في العباديات كون الغاية المقصودة منها أمراً قريباً و لا محالة يكون ذلك فيما إذا لم تكن بذاتها محبوبة، بل أتى بها ليرتّب عليها غاية.

و تفصيل ذلك: أنّ الفعل المأتيّ به في الأفعال الاختيارية لا الطبيعية إن كان محبوباً ذاتياً صار حبّه و الشوق إليه سبباً لإرادته و تحريك العضلات نحوه، و إن لم يكن محبوباً ذاتياً و متشوّقاً إليه بالذات فلا محالة يكون الاشتياق إليه من جهة وقوعه في طريق غاية يشتناق إليها فيتولّد من قصدها و إرادتها القصد إليه و إرادته، فهذه الغاية قد تكون أمراً دنيوياً و قد تكون أمراً أخروياً بمراتبه من امتثال الأمر أو

الوصول بالثواب أو الأمن من العقاب أو القربة أو نفس حصول العبادة و الخضوع من جهة أنه وجد المولى أهلاً للعبادة أو نحو ذلك. و الظاهر أنه لا يشترط في العبادة توسط قصد الأمر، بل يكفي قصد إحدى الدواعي الأخر من دون أن يتوسط داعي الأمر و إن كان متوسطاً في متن الواقع.

و الحاصل: أن الدواعي الأخر و إن كانت في طول داعي الأمر و مترتبة على حصول الامتثال المترتب على ذات الفعل و لكنّه لا يجب في مقام القصد توسطه، بل يحصل العبادة و إن لم يتوسط عنوان الامتثال و الإطاعة. و لا يرد على ما ذكرنا من كون هذه الأمور غايات كون بعضها كحصول الإطاعة و الامتثال مثلاً منطبقة خارجاً على ذات الفعل و متّحدة معها وجوداً، إذ لا يعتبر في الغاية كون وجودها مغايراً لوجود المغيبي و إنّما المعتبر الترتب بحسب الانتزاع و الانطباق كما لا يخفى.

و ربّما يقال: بأنّ الإتيان بالفعل للثواب أو الفرار من العقاب لا يكفي في عباديته، إذ الملاك في حصول العبادة الإتيان به بداعٍ إلهي لا داعٍ نفساني. و يرد على ذلك: أنّ مقتضى ذلك بطلانها مع قصد القربة أيضاً كما لا يخفى. مضافاً إلى استلزامه لبطلان عبادة أكثر الناس، حيث إنّ العبادة بداعٍ لا يرجع إلى جهة نفسانية لم تصدر و لا تصدر إلاّ عن مثل أمير المؤمنين عليه السلام و الأئمة الأطهار عليهم السلام.<sup>١</sup>

و تحقيق المقام: أنّ العبادة لا يشترط فيها خصوص قصد القربة كما هو الشائع في الألسنة، بل يكفي فيها ما يقتضيه طبع العمل.

بيان ذلك: أنّ الأعمال العبادية كالصلاة و الصوم و نحوهما من المخترعات في

١-راجع: بحار الأنوار ٤١: ١١، الباب ١٠١، باب عبادته و خوفه عليه السلام.

الشريعة و من الأعمال التي شرّعت لفائدة الارتباط مع المولى لا يترتب عليها أغراض دنيوية نفسانية و لا يكون صدورها أيضاً بلا غاية لكونها أفعال اختيارية فلا محالة يكون صدورها من العبيد لغاية وراء الأغراض الدنيوية و تختلف هذه الغاية باختلاف مراتب النفوس، فلو خَلِيَ هذا السنخ من الأعمال و طبعه يكون الإتيان به لغاية و داعٍ لا يكون من سنخ الأغراض الدنيوية المترتبة على التجارات و الصناعات و الحرف و نحوها.

نعم، ربّما يحرفها العبد عن وجهتها الطبيعية و يأتي بها ليراعى الناس أنه ممن يعبد الله و لكن حصول هذا الغرض منها أيضاً من جهة كون وجهتها الطبيعية عبارة عن الدواعي الإلهية و كونها حاكية عن هذه الدواعي فيؤتى بصورة العمل بداعي رؤية الغير و تخيّل وجود الدواعي الإلهية في نفس العامل.

و بالجملة: فهذه الأعمال بسنخها مغايرة للأعمال الدنيوية من التجارات و الحرف و نحوها. و إتيان الناس بها لو خَلِيَتْ و طبعها إنّما يكون لغير الأغراض المترتبة على الأعمال الدنيوية من دون احتياج إلى أن يؤمر بذلك، حيث إنّ العمل بطبعه غير مسانخ للأغراض الدنيوية.

غاية الأمر: أنّ الأغراض و الدواعي المترتبة على هذا السنخ من الأعمال أيضاً تختلف باختلاف مراتب النفوس و لم يرد من الشرع كلام يدلّ على تعيين داعٍ خاصّ. فيعلم من ذلك أنه خلاها و طبعها فيكفي أيّ مرتبة حصلت. غاية الأمر: أنه لما توجه إلى أنّ هذا السنخ من الأعمال ربّما يحرف عن وجهتها الطبيعية فيؤتى بها رياءً آصر و أكد في النهي عن الرياء و لزوم الخلوص، فمع شدّة ابتلاء الناس من الصدر الأوّل بهذه الأعمال العبادية لا ترى في رواية بيان اعتبار داعٍ خاصّ فيها و



لكن ترى الآيات و الروايات مشحونة بالنهي و الزجر عن الرياء و لزوم الخلوص.<sup>١</sup> فيعلم من ذلك: أنه يكفي في صحّتها ما يقتضيه طبعها من القصد بها نوعاً لإحدى الأغراض و الدواعي غير المسانخة للأغراض الدنيوية المترتبة على الحرف و الأعمال الدنيوية من دون تعيين مرتبة خاصة منها و إنما يعتبر فيها عدم تحريفها عن وجهتها الطبيعية و الإتيان بها لداعٍ دنيوي، و حيث لا يتصوّر فيها غرض و داعٍ دنيوي وراء الرياء و تحصيل المنزلة بها عند الناس أكد في النهي عنها.

و الحاصل: أنها لا يشترط فيها إلاّ عدم الإتيان بها لداعٍ نفساني و تخليتها و طبعها من دون تعيين مرتبة خاصة و إلاّ لوجب تعيينها في الروايات لشدة الابتلاء بها كما لا يخفى. فالواجب في العمل العبادي هو ملاحظة عدم حصول الرياء فيها و قد أجمع العلماء من عدا السيّد المرتضى على حرمة و إبطاله و قال هو عليه السلام: بكونه محرّماً غير مبطل،<sup>٢</sup> و استفاضت الروايات بحرمة،<sup>٣</sup> و يستفاد من بعضها الإبطال<sup>٤</sup> و عدّ المرئي في بعضها مشركاً<sup>٥</sup> من جهة أنّ صورة العمل رحمانى و باطنه نفساني.

### حكم ما لو نوى الرياء في جزء الصلاة

و من فروع المسألة هو أنّ الرياء في الجزء ندباً أو واجباً مع التدارك يبطل أم لا؟ ربّما استدللّ على الإبطال في الجزء الواجب بأنّه مع عدم التدارك، تبطل الصلاة من

١- راجع: وسائل الشيعة ١: ٧٠، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٢.

٢- الانتصار: ١٠٠، المسألة ٩.

٣- وسائل الشيعة ١: ٥٩-٦١ و ٦٤-٧٣، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٨ و ١١ و ١٢.

٤- وسائل الشيعة ١: ٦١، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٨، الحديث ٩؛ و ٧٣، الباب ١٢، الحديث ١١.

٥- وسائل الشيعة ١: ٦٧-٦٩، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١١، الحديث ١١ و ١٣ و ١٦؛ و أيضاً:

٧١-٧٣، الباب ١٢، الحديث ٤ و ٦ و ١١.

جهة التقیصة و معه تبطل من جهة الزیادة.

و أورد علیه<sup>١</sup> بأنه لو سلم صدق الزیادة فی المقام فإبطال مطلقها مشكل، لظهور أخبارها فی زیادة الركعة، كما هی المصرح بها فی بعضها، فراجع.<sup>٢</sup>  
و أمّا فی الجزء الندبی فاستدل<sup>٣</sup> علی عدم الإبطال بأنّ بطلان الجزء المستحب لا یوجب الإخلال بالأجزاء الواجبة التي هی المناط فی سقوط الطلب و لو تعلّق قصده من أوّل الصلاة بإيقاعها فی ضمن الفرد الأكمل فإنّه لا یوجب تعینته علیه.  
و استدلّ علی الإبطال<sup>٤</sup> بأنّ ظاهر بعض الأخبار اعتبار الإخلاص بحیث لا یمازج العمل قصد الغیر كقوله فی خبر زرارة و حمران: «لو أنّ عبداً عمل عملاً یطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فیهِ رضی أحد من الناس كان مشركاً».<sup>٥</sup> و روایة علی بن سالم<sup>٦</sup> قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام یقول: قال الله: «أنا خیر شریك، من أشرك معی غیری فی عمله لم أقبله إلا ما كان لی خالصاً».<sup>٧</sup>

قال المحقق الهمدانی رحمته الله فی مقام الردّ علی الاستدلال بالروایتین ما حاصله:  
إنّ المراد بإدخال رضا الغیر فی عمله جعله كرضا الله غاية له. ضرورة أنّ المرائی لا یجعل رضا الغیر داخلاً فی عمله، بل دخیلاً فی السبب الباعث علیه، و حیثنذ فکما یصحّ أن یقال: أدخل رضا الغیر فی صلاته، یصحّ أن یقال: أشرك فی

١- راجع: کتاب الصلاة، ضمن تراث الشیخ الأعظم ٢: ١٠٣ و ٦: ٢٧٩؛ مصباح الفقیه ١١: ٤١٢ و ٤١٨.

٢- وسائل الشیعة ٨: ٢٣١، کتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الباب ١٩.

٣- راجع: مصباح الفقیه ١١: ٤١٥.

٤- راجع: جامع المقاصد ٢: ٢٢٦؛ روض الجنان ٢: ٦٨٤.

٥- وسائل الشیعة ١: ٦٧، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١١، الحدیث ١١.

٦- الظاهر كون سالم اسماً لأبي حمزة. [المقرّر]

٧- وسائل الشیعة ١: ٦١، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٨، الحدیث ٩؛ و أيضاً ٧٣، الباب ١٢، الحدیث ١١.

قنوته و أدخل فيه رضا أحد لأن أجزاء العمل عمل عند العرف و العقل و صدقه عليهما ليس على التواطؤ لاستحالة كون رياءٍ واحد فردين من العامّ فصدقه عليهما على التشكيك بمعنى أن صدقه على القنوت لذاته و على الصلاة بواسطته. و حينئذٍ فكما يصدق على القنوت أنه وقع لغير الله يصدق على ما عداه أنها وقعت خالصةً لله فيسقط الأمر. و دعوى أن المراد من العمل في الروايات الأعمال المستقلة مع أنها بلا بيّنة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، خصوصاً لو كان لها عناوين مستقلة، و لذا لا يتوهم أحد بطلان الحجّ بوقوع شيء منه رياءً مع إمكان تداركه و إلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده الشيخ عليه السلام...، انتهى<sup>١</sup>.

أقول: لا يخفى أن الصلاة مثلاً طبيعة واحدة تدريجية الحصول و الوجود و يقصدها المكلف في أول إيجادها و قد اعتبر الشارع في هذا العمل الوحداني التدريجي كونه عن داعٍ إلهي و أنه لو نوى بصلاته الرياء كانت باطلة، فيرجع محصل ذلك إلى أن هذا الأمر التدريجي الحصول يعتبر فيه حدوثاً و بقاءً صدوره عن داعٍ إلهي و عدم صدوره بقصد الرياء، فلو نوى بقنوته أو بركوعه بما هو جزء من صلاته الرياء كان مرجع ذلك إلى قصد الرياء بالوجود البقائي للصلاة فهو رياء بالصلاة فتبطل.

فإن قلت: بعد بطلان الجزء النديبي بالرياء يصير سائر الأجزاء منطبقاً للعنوان قهراً و الجزء الوجوبي بعد بطلانه بالرياء يتدارك فلا وجه لبطلان الصلاة.  
قلت: الإخلاص و عدم الرياء إنما اعتباراً فيما هو المأمور به و هو الكلّ كالصلاة مثلاً و هي أيضاً عمل المكلف الذي قصد الإتيان به، حيث لا يكون حين الإتيان بالركوع مثلاً قاصداً إلا حصول عنوان الصلاة التي تعلق بها غرض المولى و أمره و

١- مصباح الفقيه ١١: ٤١٦-٤١٧.

لم يعتبر عدم الرياء في كلِّ جزءٍ مستقلاًّ حتّى يقال بتداركه نظير سائر الموارد التي توجد فيها الأجزاء فاقدة لشرائطها، فالركوع أو القنوت بعد الإتيان به بقصد الجزئية يصير جزءاً قهراً ولا يكون تكراره والإعراض عن الأوّل موجباً لخروج الأوّل عن الجزئية. و المفروض أنّ هذا الجزء وقع رياءً وقد رجع الرياء فيه إلى الرياء في الوجود البقائي للصلاة فتبطل الصلاة قبل وصول النوبة إلى تكرار الجزء وإعادته. و السرّ في ذلك: كون الشرط، أعني الإخلاص و عدم الرياء معتبراً فيما هو العمل و الأمور به و هو الكلّ دون الجزء بما هو مستقلّ.

و الحاصل: أنّ الشرائط المعتبرة في الصلاة على قسمين بعضها شرائط للصلاة و بعضها شرائط لكلِّ جزءٍ مستقلاًّ و الواجب هو الفرق بين المقامين و هذه هي إحدى الفوائد المهمّة التي بنينا عليها مسائل الخلل.

و لذلك اخترنا بطلان الصلاة فيما إذا سهى عن الركوع و التفت إلى ذلك بعد الإتيان بإحدى السجدين خلافاً لبعض<sup>١</sup> فإنّ الركوع ليس معتبراً في جزئية السجدة، بل اعتبر في الكلّ فالسجدة الواقعة صارت جزءاً قهراً و لا يمكن إخراجها عن الجزئية بالإعراض عنها و الرجوع إلى الركوع، و بعد صيرورتها جزءاً يمضي محلّ الركوع فتبطل الصلاة بالنقيصة، فافهم و تدبّر في المقام فإنّه من مزال الأقدام.

### العدول إلى صلاة أخرى

بناء على كون الظهريّة و العصريّة و نحوهما من العناوين القصديّة فالعدول مطلقاً خلاف القاعدة إلا أنّ الدليل دلّ عليه في موارد، فراجع الروايات<sup>٢</sup> و كلماتهم.

١- العروة الوثقى ٣: ٢١٥، المسألة ١٤.

٢- راجع: وسائل الشريعة ٤: ٢٩١ - ٢٩٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٣؛ و ٨: ٢٢٢، ﴿﴾

فمنها: العدول من العصر إلى الظهر، و هل يشمل الأخبار ما إذا شرع في العصر في الوقت المختصّ بالظهر أيضاً أو لا؟ لعلّها بحسب مقام الإثبات تنصرف إلى خصوص ما إذا شرع فيها في الوقت المشترك لأنّ الشائع في أعصارهم كان تفريق الصلاتين و الإتيان بالعصر بعد مضيّ مدّة طويلة لما كان مسلماً عند الناس من تباين الوقتين.

و أمّا بحسب مقام الثبوت ففي المسألة وجهان: من أنّ العدول إنّما يصحّ من العصر الصحيح الواجد للشرائط ما عدا الترتيب، و لذا لا يعدل من العصر الفاقد للقبلة أو الطهارة مثلاً فأخبار العدول إنّما هي بصدد إحراز الترتيب بعد ما كان سائر الشرائط مفروغاً عنها. و المفروض فيما نحن فيه تحقّق الخلل من جهة الوقت أيضاً فالعدول منها عدول من صلاة باطلة، و من أنّ المقام يفترق عن سائر المقامات، إذ العمل واجد لجميع شرائط المعدول إليه و إن لم يجتمع شرائط المعدول عنه و الصلاة لم تتخصّص بعد عصراً و إلاّ لاستحال العدول لاستنزاح الانقلاب، و إنّما تكون مراعاة بمضيّ زمان العدول فلا يلزم صحّة ما أتى به قبل العدول عصراً أن يكون واجداً لشرائط العصرية، فتأمّل.

و لا يصحّ العدول بعد الصلاة و إن دلّ عليه رواية زرارة<sup>١</sup> و الحلبي،<sup>٢</sup> للإعراض

❏ كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٢، الحديث ١.

١- الكافي ٣: ٢٩١ / ١؛ تهذيب الأحكام ٣: ١٥٨ / ٣٤٠؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٩٠، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٣، الحديث ١.

٢- الكافي ٣: ٢٩٤ / ٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢٦٩ / ١٠٧٢؛ وسائل الشيعة ٤: ٢٩٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٣، الحديث ٣. هذا إذا كان المراد بالحلي هو عبيدالله بن علي الحلبي، لرواية حمّاد عنه و لكن إن أريد به محمّد بن علي الحلبي لرواية ابن مسكان عنه فالرواية تحت الرقم ٤ من هذا الباب.

عن ذلك مع كون الروايين بمرآهم وإِنما يحكم في الصورة بسقوط الترتيب و كونه شرطاً ذكرياً، كما يدلّ عليه حديث: «لا تعاد»<sup>١</sup>.

ولو كان في الأثناء و قد مضى وقت العدول، كما إذا دخل في الركوع الرابع من العشاء فتذكّر ترك المغرب، فهل يسقط الترتيب أو يحكم ببطلان صلاته؟ وجهان مبنيان على شمول «لا تعاد» للنسيان المرتفع في الأثناء، نظير ما إذا تذكّر في الركعة الثانية مثلاً ترك القراءة في الأولى و لا يبعد شموله و إن كان ربّما يخدم في صدق الإعادة على رفع اليد عن العمل في الأثناء و استينافه، فتدبّر.

ثمّ إنّ المتيقّن المستفاد من أخبار العدول هو العدول من اللاحقة إلى السابقة التي لا فصل بينهما كالعدول من العصر إلى الظهر أو من المغرب إلى العصر مثلاً، فإذا تذكّر في أثناء العصر ترك الصبح أو الظهر من اليوم السابق فلا تشمله أخبار العدول، و إلغاء الخصوصية مشكل و العدول خلاف القاعدة يقتصر فيه على القدر المتيقّن، و من ذلك يقع الإشكال في ترامي العدول<sup>٢</sup> أيضاً، فافهم.

١- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١؛ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.  
٢- ترامي العدول في الصلاة: العدول من صلاة إلى صلاة أخرى، ثمّ العدول مرّة ثانية إلى غيرها، كأن يعدل من العصر إلى الظهر، ثمّ من الظهر إلى الصبح قضاءً و هكذا، راجع: معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ١٠٥.

## الفصل الثاني

### في القيام

و من واجبات الصلاة القيام، و الظاهر كونه بنفسه واجباً مضافاً إلى كونه شرطاً لبعض الواجبات، و عدّوه من الأركان<sup>١</sup> و عرفوا الركن بما يوجب نقصه أو زيادته عمداً أو سهواً للبطلان فاستشكل عليهم الأمر في القيام، حيث إنّ زيادته مطلقاً لا توجب البطلان و لأجل ذلك خصّ بعضهم الركن بالقيام حال التكبيرة و القيام المتّصل بالركوع.<sup>٢</sup>

أقول: التعبير بالركنية لم يقع في الأخبار و لا في الكتب القديمة المعدة لنقل الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام و إنّما هو من اصطلاحات الفقهاء فليس الإجماع فيه كاشفاً عن صدور هذا التعبير عن الأئمة عليهم السلام كما أشرنا إلى هذا المبنى مراراً

---

١- إنّ التعبير بالركن لا يوجد في كتب القدماء من الأصحاب إلا من الشيخ في المبسوط ١: ١٠٠، و ابن حمزة في الوسيلة: ٩٣، و شاع هذا التعبير من زمن المحقق عليه السلام إلى زماننا هذا و أنهم أجمعوا على وجوبه و ركنيته إلا الأردبيلي في مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٨٩، فإنّه قال: لي فيه تأمل لعدم ظهور دليل على ذلك عندي.

٢- حياة المحقق الكركي و آثاره، الرسالة الجعفرية ٤: ١٦٤؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ٩٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٢٠؛ و راجع: كشف اللثام ٣: ٣٩٧، فإنّه قال بركنية عند النيّة و في التكبير و قبل الركوع و ادّعى عليه الإجماع.

و فضلناه في موارد كثيرة.

ثم إنَّ الركنية بحسب مفادها اللغوي و العرفي لا تقتضي إبطال الزيادة عمداً فضلاً عنه سهواً، إذ ذلك العنوان إنما ينتزع من الجزء باعتبار شدة احتياج المركب إليه بحيث ينهدم المركب بانعدامه و ليس كون الشيء دعامة يتوقف المركب عليه ممّا يقتضي انهدام المركب بزيادته و إنما يقتضي انهدامه بفقده.

و بالجملة: فشدّة الاحتياج إلى الجزء لا تقتضي بطلان المركب بزيادته و لو عمداً. اللهم إلا أن يكون الجزء بشرط الوحدة ركناً فيكون إبطاله بالزيادة من جهة فقده لشرطه.

و لكنّه يرد عليه أيضاً: أنّ ذلك يرجع حينئذٍ إلى النقيصة كما لا يخفى.

و كيف كان: فأصل وجوب القيام في الجملة ممّا لا شكّ فيه، و يدلّ على كون نقيصته و لو سهواً مبطلاً صريح مؤثقة عمّار،<sup>١</sup> مضافاً إلى الإجماع و هو الدليل أيضاً بالنسبة إلى القيام المتصل بالركوع، مضافاً إلى ما قيل أيضاً من أنّ الركوع لا يتحقّق معناه إلا إذا انحنى من الاعتدال و الانتصاب فلو كان جالساً و صار بهيئة الراكع منحنيّاً لم يصدق عليه الركوع لا لغة و لا عرفاً. و الإشكال باستعماله في غير ذلك أيضاً كقولهم: «شيوخ ركع» مدفوع: بأنّ التعبير في المثال أيضاً إنّما هو باعتبار تحقّق الانحناء بعد الانتصاب.

و يدلّ على المقصود أيضاً ما ورد في الروايات من قولهم: «قام إلى الركعة» إذ التعبير بالركعة إنّما هو باعتبار اشتغالها على ركوع واحد فمعنى قوله: «قام إلى الركعة» أنّه يقوم ليركع.

١- وسائل الشيعة ٥: ٥٠٢، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١٣، الحديث ١.



و ربّما استدلّ أيضاً بقوله عليه السلام في رواية زرارة: «قم منتصباً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»<sup>١</sup>.  
 و فيه: أنّ الرواية ليست بصدد بيان وجوب القيام، بل بصدد بيان وجوب الانتصاب في القيام و هو المراد بإقامة الصلب.  
 و لو شكّ في ركنية جزء، فرّبما يقال: بأنّ الأصل عدم الركنية، إذ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في الجزئية بالنسبة إلى الغافل و الساهي فالمسألة من مصاديق الأقلّ و الأكثر و الأصل فيها البراءة.

١- وسائل الشيعة ٤: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٣ و أيضاً ٥: ٤٨٨، و ٤٨٩،  
 أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١ و ٢ و أيضاً ٦: ٣٢١، أبواب الركوع، الباب ١٦، الحديث ١.



## الفصل الثالث

### في تكبيرة الإحرام<sup>١</sup>

لا يخفى: أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال و الأفعال المخصوصة بحيث يكون عنوان الصلاة عنواناً ذاتياً لهذه الأمور فإنّها أمور متشّته متبائنة لا تدخل تحت حقيقة واحدة، و الصلاة عبارة عن التوجّه المخصوص الموضوع لإظهار العبودية فتكون صادقة على الأقوال و الأفعال المخصوصة صدقاً عرضياً. و بعبارة أخرى: الصلاة اسم لمعنى انتزاعي بسيط ينطبق خارجاً على هذه الأمور المتبائنة و ليست ماهية نوعية لها لعدم كونها داخلة تحت حقيقة واحدة. و من هذه الأمور «التكبيرة».

و المشهور أنّ الواجب منها هو خصوص «تكبيرة الإحرام و الافتتاح» دون سائر التكبيرات المتوسطة في الصلاة و هي ركن بالإجماع فيوجب الإخلال بها عمداً أو سهواً البطلان. و ما يدلّ من الأخبار على خلاف ذلك مأوّل أو مطروح. و ممّا انفرد به أصحابنا الإمامية و استفاضت بمضمونها أخبارهم هو استحباب الافتتاح بالسبع و دون ذلك في الفضل الثلث أو الخمس، و غيرنا لا يقول بأكثر من

---

١- قد فاتني في المقام أيضاً مسائل عديدة لم أوفق لضبطها و الآن نشرع في بيان سائر أجزاء الصلاة.

واحدة. و أصل الحكم بيننا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ الدخول في الصلاة وحرمة المنافيات، هل يحصل بالمجموع أو بالأولى أو بالأخيرة أو يتخبر المكلف، فأيتها شاء جعلها تكبيرة الإحرام؟

و قد نسب القول الأوّل إلى المجلسي الأوّل<sup>١</sup> وهو متفرّد به. و الثاني إلى الشيخ البهائي<sup>٢</sup> و الجزائري<sup>٣</sup> و الكاشاني<sup>٤</sup> و صاحب «الحدائق»<sup>٥</sup> قد أصرّ في إثباته،<sup>٥</sup> و القول الثالث إلى السيّد أبي المكارم<sup>٦</sup> و أبي الصلاح<sup>٧</sup> و سلار،<sup>٨</sup> و الرابع إلى المشهور. و مقتضى ظواهر الأخبار هو ما اختاره المجلسي<sup>٩</sup> كقوله عليه السلام مثلاً في خبر أبي بصير: «إذا افتتحت فكبر إن شئت واحدة و إن شئت ثلاثاً و إن شئت خمساً و إن شئت سبعاً و كلّ ذلك مجزئ عنك غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة»،<sup>٩</sup> و نحو ذلك من الروايات.

و ربّما يقال: بأنّ الحكم بإجهار الواحدة دليل على خصوصية فيها و ليس يحتمل وجود خصوصية إلا كونها ممتازة عن غيرها بكونها تكبيرة الإحرام فيجهر بها لاقتداء المأمومين.

١- روضة المتّقين ٢: ٢٨٤؛ حكاه عنه ولده في بحار الأنوار ٨١: ٣٥٧-٣٥٨.

٢- الاتنا عشرية: ٣٩، الهامش ٩١؛ جبل المتين: ٢٢١.

٣- حكاه عنه البحراني في الحدائق الناضرة ٨: ٢١ و الهمداني في مصباح الفقيه ١١: ٤٤٩.

٤- الوافي ٨: ٦٣٨.

٥- الحدائق الناضرة ٨: ٢١.

٦- غنية النزوع ١: ٨٣.

٧- الكافي في الفقه: ١٢٢.

٨- المراسم: ٧٠.

٩- تهذيب الأحكام ٢: ٦٦ / ٢٣٩؛ وسائل الشيعة ٦: ٢١ و ٣٤، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام،

الباب ٧، الحديث ٣ و الباب ١٢، الحديث ٤.

و لقايل أن يقول: إن الإجهار بواحدة لعله من جهة التقيّة، حيث إن الإمام معرض لاطلاع المخالف و قد مرّ أنّ الافتتاح بأكثر من الواحدة من متفرداتنا فلعلّ الإسرار بالسنة يكون لأجل التقيّة.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ رواية الحسن بن راشد<sup>١</sup> تدلّ على أنّ النبي ﷺ أيضاً كان يجهر بواحدة و يسرّ ستاً و لا يحتمل في فعله ﷺ تقيّة. و كيف كان: فمقتضى ظواهر الأخبار هو حصول الدخول في الصلاة و حرمة المنافيات بمجموع التكبيرات التي يختارها المكلف، فلو اختار سبعة مثلاً يكون كلّ واحد من التكبيرات حينئذٍ بمنزلة همزة «الله» في كونها جزءاً لما يحصل به الدخول في الصلاة.

نعم، قد عرفت: أنّ المنسوب إلى المشهور هو حصول الدخول في الصلاة بواحدة منها و أنّ المكلف مخير في تعيينها. و لكن قد عرفت منّا مراراً أنّه ليس كلّ شهرة موجبة لرفع اليد عن ظواهر الأخبار، و إنّما الشهرة المعتبرة هي الشهرة الفتوائية من قدام أصحابنا في المسائل المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام يداً بيد المذكورة في الكتب المعدّة لنقل هذه المسائل لا في المسائل التفريعية الاجتهادية المستنبطة من هذه الأصول، فإنّ الشهرة في القسم الأوّل تدلّ على تلقي الحكم من الأئمة عليهم السلام بخلافها في القسم الثاني، ففي القسم الثاني ليس الإجماع أيضاً حجّة فضلاً عن الشهرة، و الكتب المعدّة لنقل أصول المسائل المتلقاة عنهم عليهم السلام هي مثل: «النهاية» و «المراسم» و «المقنع» و «المقنعة». و لا تجد فيها عبارة صريحة تدلّ على كون

١- عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٢٧٨؛ الخصال: ٣٤٧ / ١٦؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٣، كتاب الصلاة، أبواب

تكبيرة الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٢.

التحرمة خصوص واحدة ممّا يختارها المكلف من التكبيرات في مقام العمل، فليست الشهرة المدعاة في المسألة أصيلة.

ثمّ لا يخفى: أنّ من الثمرات المترتبة على حصول الدخول في الصلاة بالمجموع عدم حرمة القطع إلا بعد الإتيان بالأخيرة تامّة و عدم جواز اقتداء المأموم أيضاً إلا بعدها.

ثمّ لو فرض صرف النظر عن ظواهر الأخبار و القول بكون التحريمه واحدة من التكبيرات فالأظهر بالنظر إلى ظواهر الأخبار هو قول صاحب «الحدائق»<sup>١</sup>، فإنّ التعبير فيها عن السبعة بالافتتاح يدلّ على كون الجميع جزءاً من الصلاة و كونها أوّل الأجزاء و حيث لم نقل بكون المجموع جزءاً واحداً حتّى يكون أوّلاً حقيقياً فأقرب المجازات إلى ذلك هو كون واحد منها أوّلاً حقيقياً و كون الثاني أوّلاً بعده، و هكذا. فيكون المراد الأوّل فالأوّل، و أمّا على المشهور أو على القول بتعيين الأخيرة فيكون الواقع قبل التحريمه خارجاً من الصلاة فلا يكون مفتتحاً بها الصلاة، فافهم.

و اعلم أنّ المحقق الهمداني رحمته الله قال ما حاصله: أنّه ربّما يستشكل على ما اختاره المجلسي باستلزامه التخيير بين الأقلّ و الأكثر و هو غير معقول في التدريجيات، إذ الفرد الأوّل بعد تحقّقه يصير مصداقاً للواجب قهراً و به يسقط الإلزام.<sup>٢</sup> و أجاب عنه نقضاً و حلاً بما حاصله:

أنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر في الشرعيات و العرفيات فوق حدّ الإحصاء... و حلّه: أنّ المكلف مادام يتشاغل بالطبيعة المأمور بها بداعي أمرها يعدّ ممثلاً و لا

١- الحدائق الناضرة ٨: ٢١-٢٣.

٢- مصباح الفقيه ١١: ٤٥١.

يلاحظ جزئيات تلك الطبيعة، بل يلاحظ مجموع ما حصّله بهذا الداعي ما لم يتخلل بين أبعاضه فصل مخلّ بصدقها على المجموع فالمجموع من حيث المجموع أيضاً مصداق للطبيعة.<sup>١</sup>

أقول: ما ذكره إتما يصحّ في مثل الخطّ و الحركة و نحوهما من التدريجيات المتّصلة، حيث يقع الأكثر مصداقاً واحداً للطبيعة، و لا يصحّ في مثل طبيعة التكبير، حيث إنّ كلّ فرد يوجد منها يكون فرداً مستقلاً في قبال سائر الأفراد، و ليس مجموع التكبيرات السبع مثلاً مصداقاً واحداً لها و إن تعاقبت، بل هي سبعة مصاديق لها فقياس ما نحن فيه بمثل الخطّ قياس مع الفارق.

فإن قلت: ليس مراده ﷺ كون مجموع التكبيرات مصداقاً واحداً لطبيعة التكبير، بل المراد كونها مصداقاً لطبيعة انتزاعية مشككة تصدق على التكبير الواحدة و على الأكثر فالمأمور به في الحقيقة هي تلك الطبيعة الانتزاعية المنطبقة على التكبير كطبيعة الافتتاح مثلاً المأمور بها في الأخبار المشار إليها.

قلت : الظاهر أنّ التكبير<sup>٢</sup> بعنوانه الذاتي يكون جزءاً من الصلاة لا بما أنّه مصداق لعنوان الافتتاح، كما يدلّ على ذلك قوله في النبوي: «تحريمها التكبير»،<sup>٣</sup> فافهم.

١- مصباح الفقيه ١١: ٤٥١-٤٥٣.

٢- أقول : ينافي ذلك كون تكبيرة الإحرام من العناوين القصدية، كما سيأتي منه مدّ ظله، إذ تحقّق نفس عنوان التكبير ممّا لا يتوقّف على القصد جزماً و ما يتوقّف على القصد عنوان انتزاعي يتقوّم بالقصد و ينطبق على وجود التكبيرة بالقصد. و بالجملة: فالأمور الحقيقية لا تتقوّم بالقصد كما لا يخفى. و على هذا فيمكن أن يكون المأمور به هو عنوان الافتتاح أو الإحرامية. [المقرّر]

٣- وسائل الشيعة ٦: ١١، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ١، الحديث ١٠.

و الحاصل: أنّ مقتضى ظواهر الأخبار<sup>١</sup> وإن كان قول المجلسي<sup>٢</sup> ولكن بعد ما لم يمكن الالتزام به إمّا لما ذكر من عدم إمكانه عقلاً أو لإجماعهم على خلافه، فلعلّ الأقرب بظواهر الأخبار هو تعيّن الأوّل للإحرام، و يتعيّن القول به لو لم نقل بكون عنوان الإحرامية من العناوين القصدية فإنّه لو أمر بفردين من طبيعة و صرح بوجود أحدهما و ندب الثاني و لم يتميّزاً يقع الأوّل مصداقاً للواجب قهراً، حيث إنّ الإلزام ثابت ما لم يتحقّق فرد، فإذا تحقّق فرد في الخارج فلا يعقل بقاء الإلزام بعد ما تحقّق مصداق المأمور به، و الفرض عدم كون القصد دخيلاً فيرجع الأمر إلى أنّه لا يرضى الأمر بترك كليهما و يندب إلى الوجود الثاني بعد الأوّل كما لا يخفى.

فالقول بتعيّن الأخيرة أو التخيير فيما نحن فيه لا يعقل الالتزام به إلا إذا حكمنا بكون تكبيرة الإحرام ممتازة عن غيرها بالقصد فتكون من العناوين القصدية. و الظاهر أنّ كونها من العناوين القصدية من المسلّمات، و يدلّ عليه الأخبار و كلمات الأصحاب، فبعد ما لم يمكن الالتزام بقول المجلسي يدور الأمر بين الأقوال الثلاثة.

و لعلّ الظاهر الأقوى هو ما اختاره السيّدان<sup>٣</sup> و الحلبي<sup>٤</sup> و سلّار<sup>٥</sup> من تعيّن الأخيرة، فإنّهم قالوا بتعيّنها، وقال الشيخ في «المبسوط» بكون الأخيرة أفضل<sup>٦</sup> و هم أساطين الفقه، حيث لا يكون في الأخبار المعتبرة التي بأيدينا اسم من الأخيرة

١- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٢١، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٧.

٢- روضة المتّقين ٢: ٢٨٤؛ حكاه عنه ولده في بحار الأنوار ٨١: ٣٥٧-٣٥٨.

٣- مسائل الناصريات: ٢٩٠-٢١٠؛ غنية النزوع ١: ٨٣.

٤- الكافي في الفقه: ١٢٢.

٥- المراسم: ٧٠.

٦- المبسوط ١: ١٠٤.



بنحو الأفضلية أو التعيين يستفاد من فتاوى هذه الأساطين أن كان في أزمئتهم نص يدل على ذلك. و يؤيد ذلك بما في «الفقه الرضوي» حيث قال: «و اعلم أن السابعة هي الفريضة و هي تكبيرة الافتتاح و بها تحريم الصلاة». <sup>١</sup> و نقل في «المصباح» عن كاشف اللثام في شرح «الروضة» أنه استدلل على ذلك برواية أبي بصير أيضاً، حيث قال بعد ذكر الستة و الأدعية المتخللة: «ثم تكبر للإحرام». <sup>٢</sup>

و لنذكر عبارة السيدين و سلالر في المسألة. قال المرتضى رحمته الله في «الناصرات» في مقام إثبات كون تكبيرة الإحرام من الصلاة بما حاصله:

فإن تعلق المخالف بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى \* وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ <sup>٣</sup> فجعله مصلياً عقيب الذكر، و الذكر هو الافتتاح. فالجواب: أنا لا نسلّم أن المراد بالذكر تكبيرة الافتتاح، بل يراد به الأذكار التي قبل الصلاة من الخطبة و الأذان، على أن أصحابنا يذهبون إلى أنه مسنون للمصلي أن يكبر تكبيرات قبل تكبيرة الافتتاح التي هي الفرض و ليست هذه التكبيرات من الصلاة فيجوز أن يحمل الذكر في الآية على هذه التكبيرات. <sup>٤</sup>

و قال ابن زهرة في «الغنية»: «و أمّا الندب فالتوجه...» و ذكر خمساً من التكبيرات و الأدعية المتخللة، ثم قال ما هذا لفظه: «ثم يكبر تكبيرة واحدة ينوي بعدها الدخول في الصلاة و أن يقول بعد تكبيرة الإحرام ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾». <sup>٥</sup>

١- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٠٥.

٢- مصباح الفقيه ١١: ٤٦٧؛ و راجع: المناهج السوية في شرح الروضة البهية: ١٣٦ (مخطوط).

٣- الأعلى (٨٧): ١٤-١٥.

٤- مسائل الناصرآت: ٢١٠، المسألة ٨٢.

٥- غنية النزوع ١: ٨٢-٨٣.

و قال سَلار في «المراسم» بعد ذكر خمس من التكبيرات و الأدعية المتوسّطة ما لفظه: «ثمّ يكبّر تكبيرتين الثانية منهما تكبيرة الافتتاح، ثمّ تقول: ﴿وَجَّهْتُ...﴾»<sup>١</sup> و نحو ما ذكرنا عبارة الحلبي في «الكافي»<sup>٢</sup> و بالجملة فمن هذه الفتاوى و فتوى الشيخ بأفضلية الأخيرة<sup>٣</sup> التي لا يلائمها واحد من الأخبار التي بأيدينا، بل ينافيها يستكشف وجود نصّ معتبر عندهم يدلّ على خصوصية في الأخيرة و بانضمام عبارة «فقه الرضا»<sup>٤</sup> و رواية أبي بصير<sup>٥</sup> المحكيّة عن «كشف اللثام»<sup>٦</sup> يتمّ المسألة. و أمّا القول المنسوب إلى المشهور و هو التخيير في التعيين فيمكن أن يستبعد من جهة أنّ مقتضى كون واحدة من التكبيرات تكبيرة بها يحصل الإحرام و الدخول في الصلاة كون ما يقع بعدها من الصلاة و ما يقع قبلها خارجاً من الصلاة، و لازم ذلك أنّه لو اختار الأخيرة صار السنّة خارجة من الصلاة و لو اختار الأولى صار السنّة منها و لو اختار واحداً من المتوسّطات صار بعضها خارجة و بعضها جزءاً منها و هذا أمر بعيد، إذ الظاهر من الأخبار كون السنّة بمساع واحد.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ التكبيرات السنّة، سواء وقعت قبل تكبيرة الإحرام أو بعدها أو بالتلفيق من توابع تكبيرة الإحرام و متمّماته. و بعبارة أخرى: يكون ما يفتتح به الصلاة ملتئمًا من جزء وجوبي و هو تكبيرة الإحرام و جزء ندي و هو

١-المراسم: ٧٠.

٢-الكافي في الفقه: ١٢٢.

٣-المبسوط ١: ١٠٤.

٤-الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٠٥.

٥-وسائل الشيعة ٦: ٢١، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٧، الحديث ٣.

٦-كشف اللثام ٤: ٤٢٨.

سائر التكبيرات المأتيّ بها، فالافتتاح جزء من الصلاة و التكبيرات الستّة جزء ندبي للافتتاح أوّلاً وبالذات وللصلاة ثانياً و بالعرض، و ليست في عرض سائر الأجزاء المستقلّة المعتمدة في ماهية الصلاة فيكون الافتتاح مقولاً بالتشكيك و أفضل أفراده ما يحصل بتكبيرات سبعة: أحدها واجب و الباقي مستحبّ. و على هذا فلا تخرج الستّة من الصلاة و إن لم تكن من أجزائها أيضاً في قبال سائر الأجزاء، فتدبرّ. و قد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّه بعد الغضّ عن كلام المجلسي الأوّل عليه السلام فالأحوط جعل الأخيرة تكبيرة الإحرام، ثمّ إنّ الاستفادة من ظواهر الأخبار هو التخيير بين الواحدة و الثالثة و الخمسة و السبعة مع أنّا لا نجد في الفتاوى إلّا ذكر الواحدة و السبعة فلم يتعرّضوا لسائر المراتب المتوسّطة، و وجهه غير ظاهر.



## الفصل الرابع

### في القراءة

لا إشكال عندنا في وجوب قراءة الحمد في الركعتين الأوليين و التخيير في الأخيرتين بين الحمد و التسبيح و هنا فرعان مهمّان يجب أن يبحث عنهما. الأول: ما هو صورة التسبيح الواجب في الأخيرتين. الثاني: هل يجزي الحمد وحدها في الأوليين أو يجب الإتيان بسورة أخرى معها. أمّا الأوّل: فالروايات في المسألة مختلفة و العمدة رواية لزرارة منقولة باختلاف<sup>١</sup> و بسببه اختلف الآراء من وجوب الأربعة أو التسعة أو الاثني عشر فنقل موضع من «السرائر» تدلّ على الاثني عشر<sup>٢</sup> و بنقل موضع منه و نقل «الفقيه» تدلّ على التسعة<sup>٣</sup> و بنقل «الكافي» تدلّ على الأربعة<sup>٤</sup> و في سندها بنقله محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان.

---

١- وسائل الشيعة ٦: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥١، الحديث ١.

٢- السرائر ١: ٢١٩؛ وسائل الشيعة ٦: ١٢٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥١، الحديث ٢.

٣- الفقيه ١: ٢٥٦ / ١١٥٨؛ السرائر ٣: ٥٨٥؛ وسائل الشيعة ٦: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥١، الحديث ١.

٤- الكافي ٣: ٣١٩ / ٢؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٢،

الحديث ٥.

فعلى هذا يشكّل الاعتماد على هذا النقل، أولاً: باحتمال كونه قطعة ممّا نقله «السراير» و «الفقيه» بتغيير في بعض الألفاظ وإسقاط لبعضها. ويؤيد الوحدة استبعاد سؤال زرارة لهذه المسألة العامة البلوى أكثر من مرّة واحدة.

و ثانياً: أنّ محمّد بن إسماعيل هذا هو النيسابوري قطعاً من الطبقة الثامنة لا ابن بزيع من الطبقة السادسة و لا البرمكي من الطبقة السابعة و حال الرجل مجهول.<sup>١</sup> غاية الأمر: أنّه كان راوياً لكتب الفضل، و هذا لا يدلّ على جلالة الرجل، إذ يمكن كونه رجلاً عامياً متوسطاً قد استجاز من الفضل رواية كتبه و لا يروي عنه إلاّ الكليني. و الشيخ أيضاً يروي عنه بتوسطه. نعم يروي عنه أيضاً بلا واسطة الكشي في مواضع معدودة.<sup>٢</sup> و كيف كان فلا دليل على صحّة ما يرويه.

و بالجملة: فالقول بتعيّن كلّ من الأربعة أو التسعة أو الاثني عشر مشكل من جهة استناد كلّ منها إلى رواية زرارة و هي رواية واحدة مختلفة في النقل. نعم، يدلّ على الاثني عشر أيضاً ما رواه في «العيون» عن رجاء بن أبي الضحّاك من نقل عمل الرضا عليه السلام في طريق خراسان.<sup>٣</sup> و فيه أولاً: عدم دلالة الفعل على الوجوب.

و ثانياً: ضعف السند، و «الرجاء» هو رئيس الفوج المأمور بإحضاره عليه السلام من المدينة إلى مرو.

١- تجريد الأسانيد ١: ١٤-١٦؛ رجال الطوسي: ٤٤٠ / ٦٢٨٠؛ روضة المتّقين ١٤: ٤٢٩؛ رجال العلامة

المجلسي: ٢٩٣ / ١٥٧٥؛ بلغة المحدثين: ٤٠٤؛ منتهى المقال ٥: ٣٥٦؛ جامع الرواة ٢: ٦٧.

٢- راجع: اختبار معرفة الرجال: ١٧/٨ و ٢٠٢/٣٥٦ و ٥٣٢/١٠١٦ و ٥٣٨/١٠٢٤.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢؛ وسائل الشيعة ٦: ١١٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٤٢، الحديث ٨.

و الاستدلال في المسألة بالبراءة عن الزائد على الأربعة أيضاً موضع إشكال، إذ البراءة في الأقلّ و الأكثر على القول بها إنّما تجري فيما إذا علم تعييناً بوجوب الأقلّ و شكّ في الزائد و فيما نحن فيه يجب تخييراً القراءة أو التسبيح واحد فردي التخيير و هو القراءة لا تردّد فيه و أجزاء الاثني عشر عنه معلوم و أجزاء الأقلّ غير معلوم.

اللهمّ إلا أن يقال: بعدم التفاوت بين التعيين و التخيير في جواز إجراء البراءة في متعلّقه، إذا تردّد بين الأقلّ و الأكثر، فتأمل. و بأنّ العمل برواية زرارة بنقل «الكافي» جائز أيضاً بعد ما يحتمل كون سؤال زرارة فيها مغائراً لسؤاله في غيرها، حيث سئل في غيرها عمّا يقال في الأخيرتين وفيها سئل عمّا يجزي؛ أي عن أقلّ ما يجزي بعد ما علم طبيعة ما يقال، وكفى في وثاقة محمّد بن إسماعيل اعتماد مثل الكليني عليه. ثمّ إنّ الظاهر كون ما دلّ على أفضلية التسبيح معارضاً لما دلّ على أفضلية القراءة و لا يقبل الجمع العرفي فيجب إعمال قواعد التعارض، و القوّة و الترجيح لأخبار التسبيح.

الثاني: المشهور عندنا وجوب سورة غير الحمد بعده، و قال المخالفون باستحبابها إلا ما حكى عن بعض أصحاب الشافعي<sup>١</sup> و فينا أيضاً من وافقهم<sup>٢</sup> و عبارة الشيخ في «النهاية» و «المبسوط»<sup>٣</sup> متهافئة على ما ذكره في «مفتاح

١- الأّمّ ١: ١٠٢؛ و راجع: المجموع ٣: ٣٨٨ - ٣٨٩؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٣٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠، المسألة ٢١٩.

٢- المراسم: ٦٩؛ النهاية: ٧٥؛ المعتبر ٢: ١٧٣، و هو قول ابن جنيد أيضاً، راجع: مختلف الشيعة ٢: ١٦١، المسألة ٨٩.

٣- النهاية: ٧٥ - ٧٦؛ المبسوط ١: ١٠٧.

الكرامة»<sup>١</sup> و ربّما حملت على الوجوب النفسي و عدم الجزئية فتكون السورة واجبة مستقلة في ضمن واجب آخر و هو بعيد، و حملها على الاستحباب الشديد أولى، فراجع.

و قال في «الخلافة»: «الظاهر من روايات أصحابنا و مذهبهم أنّ قراءة سورة أخرى مع الحمد واجبة في الفرائض و لا يجزي الاقتصار على أقلّ منها و به قال بعض أصحاب الشافعي... و قال بعض أصحابنا: إنّ ذلك مستحبّ... دليلنا: على المذهب الأوّل طريقة الاحتياط»،<sup>٢</sup> انتهى.

و الأقوى في المسألة ما ذهب إليه المشهور. و يدلّ عليه استقرار عمل النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام و أصحابهم، لا تفاق نقل الفريقين على أنه ﷺ كان يقرأ سورة أخرى مع الحمد في صلواته<sup>٣</sup> و كذلك الأئمة عليهم السلام و يظهر من رواياتنا الواردة أنّ أصل وجوبها كان مرتكزاً في أذهان أصحابهم عليهم السلام و لذا لم يسألوا عنه و إنّما كانوا يسألون عن فروعه كالتبويض و القران<sup>٤</sup> و السقوط في حالة الاستعجال و المرض<sup>٥</sup> و نحوها.

١- مفتاح الكرامة ٧: ٦١-٦٣.

٢- الخلافة ١: ٣٣٥-٣٣٦.

٣- المسند، أحمد بن حنبل ١٤: ٤٧٠ / ١٩٣١٢؛ و ١٦: ٣٧٩ / ٢٢٥٥٣ و ٢٢٥٥٧؛ صحيح البخاري ١:

٣٦٢ / ٧١٦ و ٧١٩-٧٢٤ و أيضاً: ٣٦٦، باب ٤٩٩؛ سنن النسائي ٢: ١٥٥-١٧٣؛ سنن أبي داود ١:

٢٧١ / ٧٩٨؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٥٩؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٣٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٤٨-٥٦،

كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧-١٠ و أيضاً ٦٥-٨٢، الباب ١٥ و ١٦ و ٢٠ و ٢٣ و ٢٤.

٤- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤، الحديث ٤ و ٦ و ٧.

٥- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ١؛ و ٦: ٤٠، أبواب القراءة في

الصلاة، الباب ٢، الحديث ٥.



و عمدة ما استدللّ به على عدم الوجوب رواية علي بن رئاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة».<sup>١</sup> و نحوها رواية علي بن رئاب عن الحلبي<sup>٢</sup> عنه عليه السلام، و لا يخفى اتّحاد الخبرين و سقوط الحلبي من سند الأوّل، و حينئذٍ فللحلبي رواية أخرى عنه عليه السلام في المقام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً».<sup>٣</sup> و من المحتمل كون الروایتين الأوليين الراجعتين إلى واحدة قطعة من هذه الرواية المقيّدة، فليس في الباب ما يدلّ على عدم الوجوب بنحو الإطلاق و على فرض وجوده فيحمل على المقيّد.<sup>٤</sup>

و على هذا: فالمتّبع هو ما دلّ على عدم الوجوب في حال الضرورة. و يستفاد منه الوجوب في غير هذا الحال و عليك بملاحظة روايات الباب. و العمدة في المسألة استقرار العمل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة عليهم السلام و كون الوجوب مرتكزاً في أذهان السائلين من أصحابهم و اشتهاره بين أصحابنا.

و ربّما يستدلّ لعدم الوجوب بما دلّ على جواز التبويض و هي روايات كثيرة.<sup>٥</sup> و يرد عليه - مضافاً إلى عدم التلازم لإمكان كون الواجب هو الجامع بين البعض

١- تهذيب الأحكام ٢: ٧١ / ٢٥٩؛ الاستبصار ١: ٣١٤ / ١١٦٩؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٩، كتاب الصلاة،

أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث ١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٧١ / ٢٦٠؛ وسائل الشيعة ٦: ٤٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب

٢، الحديث ٣.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٧١ / ٢٦١؛ وسائل الشيعة ٦: ٤٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب

٢، الحديث ٢.

٤- راجع: الحدائق الناضرة ٨: ١١٦.

٥- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤، الحديث ٤ و ٦ و ٧.

و الكلّ -: أنّ روايات التبويض بكثرتها و وضوح دلالتها معرض عنها لعدم وجود العامل بها بيننا إلا ما حكى عن ابن الجنيد،<sup>١</sup> و أكثرها لم يذكر فيها ما يدلّ على الفرض فيمكن حملها على النافلة و الباقي محمول على التقيّة بعد ما أعرض عنها الأصحاب.

ثمّ اعلم أنّ وجوبها ساقط في موارد:

منها: الاستعجال.<sup>٢</sup> و منها: المرض.<sup>٣</sup> و منها: الخوف.<sup>٤</sup>

و هل يسقط بمطلق الاستعجال و أخويه و لو كان يسيراً أو يكون المراد الاستعجال للأمر المهمّة و المرض الذي يعسر معه قراءة السورة كما هو الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع؟ وجهان: من إطلاق الروايات و من انصرافها إلى خصوص ما ذكر.

و اشتهر بين الأصحاب سقوطها بضيق الوقت<sup>٥</sup> أيضاً. و ربّما يظهر من بعض العبارات الإجماع عليه،<sup>٦</sup> و لكنّ المسألة ليست من الأصول المتلقّاة المجمع عليها، بل

١- راجع: مختلف الشيعة ٢: ١٦١، المسألة ٨٩.

٢- وسائل الشيعة ٦: ٤٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث ٢ و ٤ و ٦.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٣٢٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٤، الحديث ١؛ و ٦: ٤٠، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة ٦: ٤٠ و ٤٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث ٢، و الباب ٤، الحديث ١؛ و ٨: ٤٤٩، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٦، الحديث ١.

٥- المعتمد ٢: ١٧١؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٩؛ كتاب الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٦: ٦٠٠؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣٦؛ كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني) الآملي ٢: ١٠٥ -

١٠٦؛ كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ١٥٩ - ١٦١؛ العروة الوثقى ٢: ٤٩٢.

٦- المعتمد ٢: ١٧٢.

من التفريعات فليس الإجماع فيها أيضاً على فرض ثبوته حجّة، بل أصل وجوب السورة أيضاً ليس من الأصول المتلقّاة، ولذا خالف فيه عدّة من القدماء.<sup>١</sup> و بالجملة: فسقوطها بالضيق ليس عليه دليل لفظي بالخصوص و ليس ثابتاً بالشهرة و الإجماع، فالعمدة إثباته بأدلة الاستعجال، إمّا بالفحوى بأن يقال: إنّ الاستعجال لأمر دنيوي إذا كان موجباً للسقوط فضيق الوقت أولى بذلك. و إمّا بأن يقال: إنّ من أفراد الاستعجال، إذ إدراك الوقت أمر ديني يرغب فيه و يستعجل له المتديّنون. و مرجع الوجه الأوّل إلى جعل المسألة من مصاديق باب التزاحم، حيث وقع المزاخمة بين إدراك السورة و الوقت، و استفيد أهميّة الوقت من جهة أنّ الاستعجال خصوصاً للأمر الدنيوي لا يوجب سقوطه و لكنّه يوجب سقوط السورة، هذا.

و لكن يرد على الوجه الثاني باستلزامه للدور، و قد أشار إليه شيخنا الأنصاري<sup>٢</sup> أيضاً فإنّ سقوط السورة على هذا الفرض يتوقّف على كونه مستعجلاً و كونه مستعجلاً يتوقّف على الأمر الفعلي بإدراك الوقت حتّى يستعجل لامثاله و الأمر الفعلي به متوقّف على سقوط السورة و إلّا كان أمراً بما لا يطاق.

فالمتمّيع هو الوجه الأوّل؛ أعني القول بالسقوط من جهة التزاحم و إدراك أهميّة الوقت من الخارج، بل و من نفس أدلة الاستعجال و المرض و الخوف، إذ لو لم يكن الوقت أهمّ من السورة كان اللازم عدم الإتيان بالصلاة في حالة الاستعجال و

١- المراسم: ٦٩؛ النهاية: ٧٥؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧؛ ذخيرة المعاد: ٢٦٨ / السطر ٤٢؛ كفاية الفقه

(الأحكام) ١: ٩٢؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣١؛ التنقيح الرائع ١: ١٩٨؛ و راجع: كشف الرموز ١: ١٥٣ نقلاً

عن ابن أبي عقيل.

٢- كتاب الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٦: ٣٢٠ و ٦٠١.

المرض و الخوف في وقتها، بل الصبر بها حتى يقضي حوائجه و يبرئ من مرضه و يزول خوفه، ثم يأتي بها خارج الوقت مع السورة.

هذا كله لو كان يتمكن من الإتيان بركعة مع السورة في الوقت و إنما زاحم السورة لوقوع بقية الأجزاء في الوقت، و أمّا إذا لم يتمكن من إدراك ركعة في الوقت إلا مع ترك السورة بأن لم يبق من الوقت إلا مقدار ركعة بلا سورة فتقدم الوقت هنا أولى من سابقه كما لا يخفى.

و من موارد السقوط النوافل، كما يدلّ عليه بعض الروايات منطوقاً أو مفهوماً أو اشعاراً<sup>٢</sup> مضافاً إلى عدم الخلاف فيه ظاهراً، إنّما الإشكال في المكتوبة التي صارت نافلة بالعرض، كالمعادة لإدراك الجماعة و نحوها و النافلة التي صارت فريضة بنذر و شبهه، فهل يراعى في كلّ منهما حكم الأصل أو الحيثية العارضة؟ الظاهر هو

١- أقول: عموم أدلّة «من أدرك» للمقام مشكل، إذ المتبادر منها التنزيل بالنسبة إلى من أدرك ركعة تامّة واحدة لجميع الأجزاء و الشرائط غير الوقت، كيف و لو عمّ الركعة بلا سورة من جهة إحراز كون الوقت أهمّ من السورة لعمّ الركعة بلا فاتحة مثلاً أيضاً لو لم يتمكن إلا من الإتيان بركعة بلا فاتحة و سورة في الوقت، حيث إنّ مثل حديث «لا تعاد» إنّما يدلّ على أهميّة الوقت من الفاتحة أيضاً كما لا يخفى. ثمّ إنّ يرد على قوله مدّ ظله في الفرض الأوّل من إحراز أهميّة الوقت من نفس أدلّة الاستعجال و نحوه أنّ المستفاد منها أهميّة الوقت من السورة فيما إذا دار الأمر بين إدراك الوقت في جميع الأجزاء و بين إدراك السورة و فوات الوقت في الجميع لا فيما إذا دار الأمر بين السورة و بين إدراك الوقت في بعض الأجزاء؛ أعني الأجزاء الأخيرة من الصلاة الواقعة خارج الوقت لو فرض الإتيان بالسورة، كما فيما نحن فيه، فإنّ الإتيان بالسورة في الضيق لا يوجب إلاّ فوات الوقت في خصوص الأجزاء الأخيرة من الصلاة لا في جميعها بخلاف موارد الاستعجال و نحوه، فتدبر.

ثمّ إنّ التحقيق الحقّ في المسألة هو ما ذكره المحقّق الحائري<sup>رحمته الله</sup> في صلاته بقوله: و الحقّ أن يقال: ....

كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ١٦٠، فراجع. [المقرّر]

٢- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤.

الأوّل، إذ المتبادر من لفظ المكتوبة و النافلة كونهما عنوانين مشيرين إلى الأنواع و العناوين الخاصّة الواجبة و الأنواع الخاصّة المستحبّة لا كون الحكم المترتب عليهما دائراً مدار عنوان الفرض و النقل، فتدبّر.

و يمكن أن يقال في الموارد التي شكّ فيها في سقوط السورة و عدمه: بأنّه لم يكن الدليل على وجوبها إلاّ العمل المستقرّ من صاحب الشرع و أصحابه و ليس له دليل لفظي مطلق و ليس للعمل إطلاق فيقتصر في الحكم بالوجوب على القدر المتيقّن.

### وجوب تعيين البسمة و عدمه

هل يجب تعيين البسمة بالقصد للسورة أم لا؟ فيه قولان.

يمكن أن يستدلّ لعدم الوجوب بأنّه لو كان واجباً لكان وجوبه مشهوراً معروفاً بين الأصحاب من جهة عموم البلوى بالمسألة، مع أنّ المسألة ليست معنونة إلاّ في كتب بعض المتأخّرين<sup>١</sup> فعدم الدليل على الوجوب في مثل تلك المسألة التي أقلّ ما يبتلى بها العموم في كلّ يوم عشر مرّات، دليل على العدم.

و بأنّ القصد إنّما يعتبر في العناوين القصدية المتقوم انطباق عناوينها على صورها بالقصد كما في التعظيم و التوهين مثلاً فإنّهما نوعان مختلفان ينطبق كلّ

١- تحرير الأحكام ١: ٢٤٣ / ٨٢٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٠؛ البيان: ١٥٧؛ الدروس الشرعية ١: ١٧٣؛ ذكرى الشيعة ٣: ٢٥٥؛ الرسائل العشر، الموجز: ٧٨؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨١؛ حياة المحقّق الكركي و آثاره، الرسالة الجعفرية ٤: ١٧١ - ١٧٢؛ المقاصد العلية: ٢٥٣؛ بحار الأنوار ٨٢: ١٨ - ١٩؛ الحدائق الناضرة ٨: ٢٢٢ و ٢٢٨؛ كتاب الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٦: ٤٣٧ - ٤٣٩؛ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٤٨؛ مستند الشيعة ٥: ١٢٤؛ جواهر الكلام ١٠: ٥٢ - ٥٦؛ مصباح الفقيه ١٢: ٣٧٩.

واحد منهما على صورة الانحناء بالقصد، وكذا الظهرية و العصرية فإن صلاة الظهر و العصر و إن اشتركتا صورة و لكنهما ماهيتان مختلفتان متقومتان بالقصد كما مرّ بيانه.

و استفيد ذلك من أخبار العدول و نحوه و لا يمكن لأحد أن يلتزم بكون البسملة في أول كلّ سورة ماهية خاصّة مخالفة في ماهية لسائر البسمالات الواقعة في أوائل سائر السور حتّى يكون المقوم و المميّز لكلّ منها قصد عنوانها الخاصّ، بل من البديهي كون البسملة طبيعة واحدة و إن وجدت بوجودات متعدّدة بحسب تعدّد السور فامتياز كلّ وجود عن غيره بعد الاشتراك في ماهية إنّما هو بوقوع سائر الأجزاء عقيبها، هذا.

### كلام الشيخ و التحقيق فيه

و ممّن أصرّ على اعتبار القصد شيخنا المرتضى رحمته الله و قد أسّس لبيان اعتباره أساساً مفصلاً، قال رحمته الله على ما حكى عنه<sup>١</sup> ما حاصله بتوضيح منّا:  
 إنّ كلّ سورة في حدّ ذاتها قطعة من كلام الله المنزّل على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم و البسملة جزء من كلّ منها فكلّ منها مع بسملتها موجود مغائر لما عداه و معنى قراءة كلّ سورة هو التكلّم بألفاظها النوعية بقصد حكاية ذلك الكلام الشخصي فلو قال في أثناء الصلاة: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾ قاصداً به حكاية كلام الله النازل في يس<sup>٢</sup> صدق عليه قراءة القرآن بخلاف ما لو قصد به الإخبار أو حكاية كلام شخص آخر و لا يجد به ضمّ ما يمخّضه للقرآنية في انقلاب هذا الجزء، و لا يقاس ذلك

١- الحاكي هو الهمداني في مصباح الفقيه ١٢: ٣٧٧.

٢- يس (٣٦): ٢٠.

بأجزاء المركّبات الخارجية المشتركة التي لا مدخلية للقصد في قوام ذاتها كالخلّ المشترك بين السكنجيين و الأُطريفل، إذ الحكاية من العناوين المتقوّمة بالقصد. و الحاصل: أنّ ذات البسمة وإن لم تكن في صدر كلّ سورة طبيعة مغائرة لسائر البسملات حتّى يكون قوام كلّ منها بالقصد و لكنّ القراءة عبارة عن الحكاية لكلام الغير التي لا معنى لها إلاّ إفناء اللفظ في لفظ الغير و استعماله فيه، نظير استعمال اللفظ في المعنى و إفنائه فيه، و الاستعمال متقوّم بقصد المستعمل فيه حتّى يمكن إفناء اللفظ فيه فنفس البسمة ليست من العناوين القصديّة و لكنّ قراءتها و حكايتها من العناوين القصديّة و المأمور به في المقام إنّما هو القراءة و الحكاية، و حيث تعدّدت البسملات الصادرة النازلة لزم في مقام الحكاية قصد خصوص المحكيّ منها.

فإن قلت: لو قرأ بسمة بقصد سورة لا بعينها، هل هي من القرآن أم لا؟ لا سبيل إلى الثاني؛ و حينئذٍ فإمّا أن يقال: بأنّها جزء سورة بعينها، أو يقال: بأنّها جزء لأيّ سورة قرأها بعدها، لا سبيل إلى الأوّل فيتعيّن الثاني.

قلت: كونها قرآناً مسلّم، إذ بعد فرض كون الأشخاص منزلة فالجامع أيضاً منزلة في ضمنها و لكن لا يلزم من حكاية الجامع حكاية الأشخاص، نظير ما إذا طلب الإتيان برجل شائع مبهم فإنّه يصدق عليه أنّه طلب رجلاً و لكن لا يصدق عليه أنّه طلب زيداً و لا عمراً إلى غير ذلك من الخصوصيات، و كذلك لو قال: «جاء إنسان» فإنّه لا يصدق عليه حكاية شيء من الأفراد الخاصّة و إنّما يصدق عليه حكاية الجامع،<sup>١</sup> انتهى كلامه عليه السلام.

١- كتاب الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٦: ٤٣٧-٤٤٢.

و استشكل عليه بعض الأعاضم<sup>١</sup> و عليك بالمراجعة.  
 أقول: ينبغي أولاً: بيان ما هو الحقّ عندنا في باب استعمال اللفظ في شخصه أو  
 نوعه أو مثله بنحو الإجمال، و قد ذكر تفصيلاً في الأصول، فنقول: الظاهر أنّه ليس  
 على نحو استعمال اللفظ في المعنى و إفنائته فيه، بل التحقيق عدم كون ما نحن فيه  
 من مقولة الاستعمال أصلاً.

بيان ذلك: أنّ المتكلم في موارد استعمال اللفظ في المعنى إنّما يوجد اللفظ  
 لينتقل من مسامع المخاطب إلى ذهنه فيتصوّره، ثمّ ينتقل ذهنه منه إلى المعنى  
 فيكون اللفظ معبراً إلى المعنى يعبر عنه ذهن المخاطب إلى المعنى ففي هذا المورد  
 يحسن إطلاق الاستعمال، أي طلب عمل اللفظ في المعنى، و أمّا في موارد إطلاق  
 اللفظ و إرادة شخصه أو نوعه أو مثله فلا يجعل اللفظ معبراً و لا يراد من إيجاده في  
 ذهن المخاطب عبور ذهنه منه و انتقاله إلى شيء آخر، بل يراد في الأوّل أن ينتقل  
 اللفظ بخصوصية صدوره من المتكلم إلى ذهن المخاطب فيقف ذهنه عليه و لا يعبر  
 عنه، و في الثاني أن ينتقل بما أنّه طبيعة اللفظ و ملقاة عنه خصوصية صدوره من  
 المتكلم إلى ذهنه فيقف عليه، و في الثالث أن ينتقل بطبيعته و ملقاة عنه تلك  
 الخصوصية إلى ذهنه فيلاحظها بسعتها، ثمّ يقف ذهنه على حصة خاصة منها  
 متحققة في ضمن فرد خاصّ مماثل للخاصّ الصادر عنه، ثمّ يصدق بثبوت الحكم  
 لما وقف ذهنه عليه في الموارد الثلاثة و يوقف المتكلم ذهن المخاطب في الموارد  
 الثلاثة على مراده بالقرينة و هي الحكم و المحمول الذي حمل في كلام المتكلم  
 على اللفظ فالقرينة توجب عدم عبور ذهن المخاطب من اللفظ إلى شيء آخر و إن

١-راجع: مصباح الفقيه ١٢: ٣٨٢؛ كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ١٧١-١٧٦.



كان يعبر منه لو خلّي و طبعه و لم ينصب قرينة. و بالجملة: فليس في تلك الموارد الثلاثة استعمال و إفناء لللفظ في شيء آخر.

إذا عرفت هذا، فنقول: يمكن أن يقرّر عدم لزوم التعيين بوجوده:

الوجه الأول: أنّ معنى حكاية كلام الله على ما قرّناه هو إيجاد اللفظ الذي تكلم به الله و لا ريب أنّ ما تكلم به الربّ من البسملة في التوحيد مثلاً إنّما هو طبيعة البسملة الصالحة لأن يتعقّبها أيّ شيء. غاية الأمر: أنّها خرجت بلحوق سائر أجزاء التوحيد عن هذه الصلاحية.

و بالجملة: فما صدر و إن كان قد تشخّص بالصدر الذي هو عين الوجود و لكنّه كان صالحاً قبل لحوق سائر الأجزاء لأن يتعقّبها أيّ شيء و لم يكن متمخّضاً لجزئية التوحيد، و إنّما خرج عن هذا الصلوح بلحوق أجزاء التوحيد، و حينئذٍ فإذا كان معنى القراءة و الحكاية إيجاد عين ما تكلم به الربّ من اللفظ الذي كان في مرتبته صالحاً لجزئية كلّ سورة فلا محالة يجب أن يكون اللفظ الحاكي ذات البسملة الصالحة، فالقارئ إنّما يوجد هذه الذات الصالحة التي تخرج باللحوق عن الصلوح، إذ لا يلزم عليه في مقام الحكاية أن يوجد أزيد ممّا تكلم به الربّ و أوجده.

الوجه الثاني: أنّ البسملة كما مرّ طبيعة واحدة و أنّ لحوق سائر الأجزاء ليس سبباً لتشخّصها لتأخّرها عنها وجوداً و مشخّص الشيء مع وجوده و في مرتبته فتشخّصها إنّما هو بنفس وجودها من الربّ و صدورها عنه فالقول بأنّ لحوق سائر الأجزاء من المشخّصات جزاف محض.

نعم، هو معرّف للشخص و حينئذٍ فما صدر من الربّ إنّما هو ذات البسملة و

الطبيعة الجامعة و بالصدر صارت مشخّصة و المأمور به في القراءة إنّما هو حكاية كلام الربّ و المراد بها إيجاد عين ما أوجده و أصدره. و المفروض أنّ ما أصدره الربّ نفس الطبيعة الجامعة و التشخّص أمر عرض بالصدر فما يجب على المكلف إنّما هو حكاية ذات ما صدر عن البارئ لا حكاية الصدر، أي: الوجود، فلا يجب قصد التشخّص اللاحق للمحكّي بصدوره من الربّ فكيف بقصد ما يلحقه من سائر الأجزاء المتأخّرة التي قد عرفت أنّها غير دخيلة في تشخّصه.

و بعبارة أوضح: لم يصدر عن الربّ في أوّل التوحيد ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ المقيّد بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ و لم يصدر عنه أيضاً ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ المتشخّص، و إنّما صدر عنه ذات ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ فتشخّص بالصدر و لحقه بعد ذلك ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ فعلى القارئ أيضاً أن يوجد نفس ما أصدره الربّ تعالى ملقياً عنه خصوصية صدوره عن نفسه و مفتحاً إيّاه فيما صدر من الربّ لا أن يوجد ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ المتشخّص، و لا أن يوجد ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ المقيّد بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ ثمّ يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾.

الوجه الثالث أن يقال: إنّ لو قال أحد: «جاء إنسان» و كان قاصداً لحكاية الجامع، ثمّ بدا له حكاية مجيء زيد فأضاف إليه قوله: «الذي هو زيد» فهل لا يصدق على مجموع كلامه أنّه حكاية لمجيء زيد، و هل يجب عليه إذا بدا له أن يكرّر ما ذكره أولاً، و كذلك إذا قال: «جاء إنسان» و كان قاصداً لأنّ يلحقه بقوله: «الذي هو زيد» ليكون حكاية عن مجيء زيد، ثمّ بدا له فألحقه بقوله: «الذي هو عمرو»؟

الظاهر أنّ العرف لا يتأمّلون في صدق حكاية مجيء زيد في المثال الأوّل و مجيء عمرو في المثال الثاني على كلام القائل. و من قال في مسألتنا هذه بعدم لزوم

قصد الشخص و كفاية قصد الجامع، و مع ذلك يقول بأنّ قصد الخصوصية يوجب التخصّص فلا محالة يفرق بين المثالين و ينكر صدق الحكاية في الثاني دون الأوّل. و مقتضى كلامه تعيّن الجامع و المشترك كالبسمة إمّا باللحوق لسائر الأجزاء و إمّا بالقصد إلى الخصوصية فكلّ من لحوق سائر الأجزاء و القصد يخرج المشترك عن الصلوح و الإطلاق فيكون له مشخّصان و الالتزام بذلك مشكل، هذا.

و لكنّ التكلّم في المثالين تباعد للمسافة و الجامع بينهما و بين مسألتنا إطلاق لفظ الحكاية في المقامين مع أنّ بينهما بوناً بعيداً، فأين حكاية المعنى و الواقع بالحكاية التصديقية و حكاية لفظ الغير بالحكاية تصوّرية، فعمدة التقريب لعدم اعتبار القصد، الوجهان الأوّلان و لا سيّما الثاني منهما.

و عمدة ما يدعوننا إلى تطويل المسألة و تقريب عدم لزوم القصد أنّ المسألة مع كثرة ابتلاء الناس بها من صدر الإسلام لم يرد فيها نصّ و لا فتوى من أصحابنا و لا من مخالفينا و لم تكن مبحوثاً عنها و لو كان القصد و التعيين لازماً لوجب التنبيه عليه و لو في الفتاوى، حيث إنّ المكلفين ليس عندهم في المسألة ما يستغنون به عن البيان من أمر عقلي أو ارتكازي، فتدبّر.

و حاصل ما يمكن أن يستدلّ به القائلون باعتبار القصد أمور ثلاثة:

الأوّل: الاشتغال؛ إذ نعلم باشتغال الذمّة بالسورة و لا نعلم بالبراءة إلاّ بالقصد و

التعيين.

الثاني أن يقال: بكون البسمة طبائع متعدّدة حسب تعدّد السور فيكون امتياز

كلّ منها بالقصد كالظهيرية و العصرية و نحوهما من العناوين القصديّة.

الثالث أن يقال: بأنّ الواجب هو الحكاية و هي إفاء اللفظ في لفظ الغير و إيجاد

ما أوجده الغير. و المفروض أنّ ما أوجده الربّ ليس فرداً واحداً من البسمة، بل أفراد متعدّدة و موجودات متشخّصة. لا أقول: إنّ تشخّصها بلحوق سائر الأجزاء حتّى يستشكل بأنّ مشخّص الشيء معه و متّحد مع ذاته فلا يعقل أن يكون موجودات متأخّرة عن ذات الشيء مشخّصات له، بل أقول: إنّ تشخّصها بالصدور و الوجود المتّحد معها، و لكنّ المفروض تعدّد الموجود و الصادر، و لا بدّ في الحكاية من قصد المحكيّ حتّى يفنى فيه اللفظ و يستعمل فيه.

هذه خلاصة ما يمكن أن يستدلّ به لهذا القول و لا ريب أنّ العمدة فيها هو الثالث لوضوح بطلان الأوّلين. و حاصل ما أجبنا به عن الثالث هو أنّ المحكيّ ذات ما صدر لا الصدور<sup>١</sup> الذي تحقّق به التشخّص و ذات ما صدر عبارة عن الجامع، فتأمّل.

ثمّ إنّ على فرض كفاية قصد الجامع و عدم اعتبار التعيين لو قصد فرداً خاصّاً، فهل يتعيّن أو يمكن العدول منه إلى غيره؟ فنقول: إن كان المقصود بالبسمة حكاية

١- أقول: لا يخفى أنّ المحكيّ ما هو كلام الغير و اتّصافه بكونه كلاماً له إنّما هو بعد صدوره عنه و وجوده. و بعبارة أخرى: المحكيّ هو ما صدر بعد ما صدر و بما أنّه صادر لا الجامع بين الصادر و غيره إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي و لا يصدق عليها عنوان كلام الغير و لفظه لتقوم هذا العنوان بالتكلم الذي هو إيجاده، فافهم.

ثمّ لا يخفى: أنّ العناوين القصديّة عبارة عن العناوين الاعتبارية التي يكون انطباقها على الموجودات الخارجية متوقّفاً على القصد أي على قصد تحقّق هذا العنوان كما في جميع الانشائيات و اعتبار القصد في الحكاية ليس من جهة كون الحكاية من العناوين القصديّة. ألا ترى أنّ اللازم ليس هو قصد تحقّق الحكاية، بل قصد المحكيّ فاعتبار القصد في المقام إنّما هو من جهة أنّ الحكاية كأنّها من شعب الاستعمال و الاستعمال يتوقّف على قصد المستعمل فيه و إنّما نفس الاستعمال فلا يتعلّق به القصد استقلالاً و إنّما يلاحظ بنحو المعنى الحرفي، فافهم. [المقرّر]

الجامع. غاية الأمر: أنه كان قاصداً من أوّل الأمر إلحاق الجامع بخصوص آيات التوحيد مثلاً. فلا إشكال في عدم التعيّن، و أمّا إذا كان المقصود بالبسملة حكاية بسملة التوحيد مثلاً بشخصها ففي المسألة وجهان: من أنّ المقصود حكاية بسملة خاصّة فلو ألحقها بأجزاء سورة أخرى لم يصدق قراءة سورة تامّة، و من أنّ المقصود بالحكاية و إن كان بسملة شخصية و لكن حيثية الصدور و التشخيص لا يعقل أن تقع بإزاء الحاكي فحكاية الحاكي عنها إنّما هي بما أنّها بسملة لا بما أنّها متّحدة مع خصوصية الصدور و التشخيص.

و بالجملة: فالمقصود حكاية الصادر لا الصدور، و الصادر هو نفس الطبيعة.

### قصد الإنشاء في القراءة

و من المسائل العويصة في باب القراءة أيضاً مسألة جواز قصد الإنشاء و عدمه بمثل: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، إذ الحكاية و القراءة كما عرفت إنّما هي باستعمال اللفظ في لفظ الغير و إفنائه فيه، بناءً على كونها من مقولة الاستعمال أو إيجاد طبيعة اللفظ و ملقاة عنه خصوصية صدوره من الالفاظ مع قصد حصّة خاصّة منها صادرة من الغير كما مرّ بيانه في المسألة السابقة. و بعبارة أخرى: إيجاد لفظ الغير.

و أمّا إيجاد اللفظ بقصد المعنى فهو عبارة عن إفنائه فيه، فيرد في المقام محذور استعمال اللفظ في المعنيين، بل الإشكال هنا على مذاقنا أقوى، إذ يلزم اجتماع اللحاظين: لحاظ اللفظ استقلالاً و لحاظه معبراً و آلة لإيجاد المعنى و إفهامه حيث إنّ المأمور به هو القراءة، فمقتضى ذلك عدم جواز قصد الإنشاء بمثل: ﴿إِهْدِنَا﴾ و الخطاب مع الله تعالى بمثل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. نعم لا يضرّ تصوّر المعاني من دون أن يجعل الألفاظ آلة لإيجادها، هذا.

و لكن يرد على ذلك: أن مثل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا يعقل أن يكون كلاماً للربّ بأن يوجد بقصد الخطاب، فلا بدّ أن يكون صدوره منه تعالى للتعليم، وقد روى الطبري في تفسيره أنه قدّر قبل قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ كلمة «قولوا». وقيل: بتقدير «قل» في أوّل الحمد،<sup>١</sup> فكلام الربّ عبارة عن هذه الجملة: «قولوا إِيَّاكَ نعبد»، فيصير مفاده: «أوجدوا هذه المعاني بهذه الألفاظ و خاطبوني بها» فيجب قصد الخطاب و الإنشاء.

و الحاصل: أنه بعد ما لم يمكن عقلاً إيجاداً تعالى هذه الألفاظ بقصد الخطاب و المعنى فلا محالة يكون المقصود التعليم فإنّ تحميد الربّ و مناجاته، حيث إنّه يجب أن يكون بما يليق بشأنه تعالى و لا نطلع على ذلك إلاّ بتعليمه تعالى أمرنا بتحميده و مناجاته بهذه الالفاظ الخاصّة فالمقصود تحميده تعالى و مناجاته بهذه الألفاظ. و قد قال بعض أعاضم العصر<sup>٢</sup> في مقام دفع الإشكال بأنّه يمكن أن يقال: بأنّ الحكاية للفظ الغير أعمّ من إيجاد اللفظ بقصد إفتائه فيه و إيجاد مماثل لفظه بقصد إفتائه في المعنى متوجّها إلى كونه مماثلاً للفظه. و بعبارة أخرى: إيجاد مماثل لفظ الغير بما أنّه مماثل له و لو بقصد المعنى. و لا يخفى أنّ كلامه ﷺ التزم بالإشكال، فتدبر.

و ربّما يقال: بأنّ المعنى يقصد تبعاً و الحكاية استقلالاً كما في ردّ السلام في الصلاة في الموارد التي يشكّ في الوجوب بالصيغة القرآنية بقصد حكايتها، حيث إنّ المقصود استقلالاً هو القراءة و يوجد ردّ التحيّة إشعاراً و تبعاً نظير الكنايات.

١- تفسير الطبري ١: ٧٦/١١٣ و ٧٨/١١٤ و ٩٤/١٣٠.

٢- مصباح الفقيه ١٣: ٤٢٢-٤٢٣.

٣- كتاب الصلاة، المحقق الحائري: ٢٩٩.

و لا يخفى ما فيه: فإنّ التحيّة إنّما تتحقّق بإيجاد اللفظ بقصد إيجادها و صرف تصوّرها لا يكفي في تحقّقها و تمام الكلام في محلّه.

و ربّما يقال في مقام الجواب عن الإشكال: بأنّ أحد الاستعمالين في طول الآخر فيوجد اللفظ و يستعمل في لفظ الغير و يستعمل لفظ الغير في المعنى.

و بعبارة أخرى: الحاكي للفظ الغير يفني لفظه في لفظ الغير الذي هو فانّ في المعنى، نظير النقوش<sup>١</sup> الكتابية الموضوعة للألفاظ الموضوعة للمعاني فيكون مراد الكاتب إفناء النقوش و جعلها مرآة للحاظ الألفاظ الفانية في المعاني.

أقول: اختيار لفظ الغير ليس بيد اللافظ حتّى يفنيه في المعنى و يستعمله فيه فالحاكي إنّما يريد بلفظه الانتقال إلى لفظ الغير و لا يعقل أن يقصد المعنى و يوجد بلفظ الغير. نعم، هذا الغير قصد بلفظه المعنى و أفناه فيه، و لكن أين هو من هذا اللافظ؟ و ما ذكر في باب الكتابة و النقوش من كونها موضوعة للألفاظ ممنوع، إذ النقوش قد وضعت في عرض الألفاظ و بدلاً عنها للمعاني، ألا ترى أنّ القارئ للكتاب ينتقل ذهنه إلى المعاني من دون توسيط الألفاظ و تصوّرها.

و الحاصل: أنّ الواضع للنقوش لمّا لاحظ أنّ الألفاظ لا تكفي لإفادة المقاصد في جميع الموارد و لا سيّما بالنسبة إلى الغائب وضع هذه النقوش للمعاني لتستعمل بدلاً عن الألفاظ في المعاني، إذ لم يمكن إيجادها بالألفاظ، و عليك بالتأمّل التامّ في المسألة<sup>٢</sup>.

١- و نظير أسماء الأفعال أيضاً بناءً على وضعها للألفاظ و إن كان هو أيضاً محلّ إشكال كما نبتّه عليه الرضي رحمته الله في شرح الكافية. [المقرّر]

٢- قد عنون المسألة في «مصباح الفقيه» في باب الكلام المبطل، فراجع كلامه و إن كان لا يغني من جوع أيضاً. مصباح الفقيه ١٣: ٤١٥. [المقرّر]

### حكم القرآن بين السورتين

قد ورد في عدّة من الروايات النهي عن القرآن بين السورتين<sup>١</sup> و مقتضى الجمع بين الروايات هو القول بكراهته في الفريضة و عدم البأس به في النافلة و ليس الشهرة<sup>٢</sup> على الحرمة من أفراد الشهرة التي هي حجة عندنا، إذ يستفاد منهم كون المدار في المسألة هو الروايات، و رواية علي بن يقطين<sup>٣</sup> صريحة في الجواز. ثم إنَّ القارن بين السورتين إمّا أن يأتي بهما معاً ليصير كلاهما مصداقاً واحداً لما هو الوظيفة بعد الحمد، و إمّا أن يأتي بالأولى بقصد الجزئية و بالثاني بقصد القرآنية المطلقة و إمّا أن يأتي بهما ليصير كلّ منهما جزءاً مستقلاً. و الظاهر من الروايات و لا سيّما بملاحظة مقابلة الفريضة بالنافلة، حيث إنَّ الظاهر في النافلة الإتيان بهما معاً بقصد أن يصيرا جزءاً واحداً، و بملاحظة ما عليه المسلمين من العمامة من كون الواجب أو المستحبّ عندهم بعد الحمد مطلق قراءة القرآن لا السورة المقيّدة بالوحدة، هو الشقّ الأوّل فيكون محصّل الروايات بعد الجمع أن أداء حقّ السورة يقتضي جعل كلّ واحد من السورتين جزءاً مستقلاً لا جعل السورتين جزءاً واحداً.

١- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤٣ و ٥٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤، الحديث ٢ و ٣، و الباب ٨.

٢- الفقيه ١: ٢٠٠، ذيل الحديث ٩٢٢؛ الهداية: ١٣٤؛ النهاية: ٧٥ - ٧٦؛ الانتصار: ١٤٦؛ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٢٠؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ الخلاف ١: ٣٣٦، المسألة ٨٧؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ تحرير الأحكام ١: ٢٤٦ / ٨٤٥؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٣؛ مختلف الشيعة ٢: ١٦٨، المسألة ٩١.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٦ / ١١٩٢؛ الاستبصار ١: ٣١٧ / ١١٨١؛ وسائل الشيعة ٦: ٥٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٩.



فإن قلت: بعد النهي عن قراءة السورة الثانية تنزيهاً كيف يؤتي بها متقرباً بها؟ و كيف تصير جزءاً؟

قلت: بعد ما اخترنا كون النهي تنزيهاً يصير مفاد الروايات كون الإنسان في أداء الوظيفة المقررة بعد الحمد مخيراً بين الإتيان بالسورة الواحدة و بين قراءة القرآن مقيداً بأن لا يكون أقل من سورة، فإن اختار الثاني يصير السورتان - بما أن الإتيان بهما معاً مصداق واحد للقراءة - جزءاً واحداً لطبيعة الصلاة لا بما أنّهما مصداق للسورة، إذ الاثنان معاً ليسا مصداقاً واحداً للسورة، بل مصداقان فيستحيل صيرورة الثاني جزءاً بعد ما وجدنا تدريجاً فصيرورتها جزءاً واحداً إنما هو بلحاظ كونهما معاً مصداقاً للقرآن و الإتيان بهما معاً مصداق واحد لقراءته.

و مفاد النهي التنزيهي كون أحد فردي التخيير أفضل و أكمل من الفرد الآخر فاختيار السورة الواحدة أفضل من اختيار القراءة أداءً لحقّ السورة. و بعبارة أخرى: طبيعة الصلاة مقولة بالتشكيك و يكون مرتبتها الكاملة الصلاة المأتي بها بسورة واحدة، فتدبر.

### حكم السجدة عند قراءة العزائم

اختلف العامة في وجوب السجدة عند قراءة العزائم الأربع فاختار بعضهم الوجوب و بعضهم الاستحباب،<sup>١</sup> و أمّا أصحابنا فاتفقوا على الوجوب. و أمّا قراءتها في الصلاة الفريضة، فقال أصحابنا بالمنع و اختار المخالفون الجواز قولاً واحداً، فالقول بالمنع من متفردات الإمامية و أكثر عبائهم لا يدلّ على مزيد من التحريم و

١- راجع: المجموع ٤: ٦٢؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٥٤؛ المحلى بالآثار ٣: ٣٢٢ / ٥٥٦.

المنع.<sup>١</sup> و يستفاد من بعض عبائر القدماء بطلان الصلاة أيضاً بقراءتها، حيث استدلوا للمنع بأن البراءة من الأمر بالصلاة تقتضي ذلك، فراجع «الغنية» و نحوها.<sup>٢</sup> فما في «الجواهر»: من أن البطلان ليس في كلام الأصحاب ليس في محله.<sup>٣</sup> وكيف كان: فأصل المنع ممّا لا إشكال فيه. و إنّما الإشكال في بطلان الصلاة بها و عدمه و الواجب ملاحظة روايات المسألة و العمدة منها: رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة».<sup>٤</sup> و لو لم يكن الحكم فيها معللاً لاستفدنا البطلان، حيث إنّ ظاهر النهي في هذه الموارد كونه إرشاداً إلى المانعية، و أمّا بملاحظة التعليل فالمحتملات في الرواية أربعة:

الأول: كون النهي تحريمياً تكليفاً و يكون الملاك لحرمة قراءة العزيمة هو كونها موجبة للسجدة الزائدة فيصير مفاد الرواية حرمة الإتيان بكلّ ما يكون سبباً شرعاً للزيادة، فيستفاد من الرواية حرمة الاستماع أيضاً.

١- الانتصار: ١٤٥؛ الخلاف: ١: ٤٢٦، المسألة ١٧٤؛ المهذب: ١: ٨١؛ إصباح الشيعة: ٧٦؛ تبصرة المتعلّمين: ٢٧؛ تحرير الأحكام: ١: ٢٤٦ / ٨٤٧؛ شرائع الإسلام: ١: ٨٢؛ الدروس الشرعية: ١: ١٧٣؛ البيان: ١٦٣؛ مفتاح الكرامة: ٧: ٨٣؛ مستند الشيعة: ٥: ١٠٢؛ جواهر الكلام: ٩: ٣٤٣.

٢- غنية النزوع: ١: ٧٨؛ الهداية: ١٣٤؛ رسائل الشريف المرتضى: ٣: ٣٢؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ المبسوط: ١: ١٠٧؛ النهاية: ٧٧؛ السرائر: ١: ٢١٧؛ المعبر: ٢: ١٧٥؛ قواعد الأحكام: ١: ٢٧٣؛ تلخيص المرام: ٢٧؛ نهاية الإحكام: ١: ٤٦٦؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٤٦؛ وراجع: التنقيح الرائع: ١: ١٩٩؛ جامع المقاصد: ٢: ٢٤٧؛ الروضة البهيّة: ١: ٢١٠؛ مسالك الأفهام: ١: ٢٠٦؛ ذخيرة المعاد: ٢٧٧ / السطر ٤؛ مجمع الفائدة و البرهان: ٢: ٢٣٣؛ الحدائق الناضرة: ٨: ١٥٢.

٣- جواهر الكلام: ٩: ٣٤٣.

٤- الكافي: ٣: ٣١٨ / ٦؛ تهذيب الأحكام: ٢: ٩٦ / ٣٦١؛ وسائل الشيعة: ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث ١.

الثاني: كون النهي إرشاداً إلى مانعية قراءة العزيمة بنفسها و يكون سببيتها للزيادة  
حكمة لجعلها مانعة.

الثالث: الإرشاد إلى عدم صلوح العزيمة لأن تقع جزءاً للصلاة. و بعبارة أخرى:  
يكون النهي إرشاداً إلى عدم كونها من أفراد الوظيفة المقررة بعد الحمد و استثنائها  
من هذه الطبيعة و يكون سببيتها للزيادة حكمة لاستثنائها. و مقتضى ذلك صحّة  
الصلاة لو لم يأت بالسجدة و أتى بعد قراءتها بسورة أخرى، إلا أن يستشكل من  
جهة القران.

الرابع: و هو أظهر المحتملات كون النهي بملاحظة التعليل إرشاداً إلى ما يحكم  
به العقل من لزوم عدم الإتيان بالعزيمة لثلاث يقع في محذور تراحم التكليفين، حيث  
إنه لو أتى بالعزيمة و قرأ آية السجدة يدور أمره بين أن يسجد فيبطل الصلاة أو لا  
يسجد، فيترك ما يقتضيه طبع الآية من السجدة فوراً فالعقل يحكم باختيار غير  
العزيمة من السور لثلاث يقع في هذا المحذور، و النهي في هذه الرواية بملاحظة  
التعليل إرشاد إلى هذا الحكم العقلي من دون أن يكون هنا حكم تكليفي تحريمي،  
أو إرشاد إلى مانعية القراءة بنفسها أو عدم صلوح هذه السورة لتصير من أفراد  
السورة الواجبة. و مقتضى هذا الوجه هو أنه لو أتى بالسورة و ترك السجدة عصي و  
لكن صحّت صلاته و إن قنع بهذه السورة، و إذا حمل النهي بمقتضى التعليل في هذه  
الرواية على هذا المعنى و جب حمل النواهي المطلقة في موثقة سماعة<sup>١</sup> و عمّار<sup>٢</sup> و

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٢ / ١١٧٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٠ / ١١٩١؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠٢ و ١٠٥، كتاب

الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٧، الحديث ٢ و الباب ٤٠، الحديث ٢.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٣ / ١١٧٧؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٤٠، الحديث ٣ و أيضاً: ١٠٣، الباب ٣٨، الحديث ٢.

نحوها أيضاً على ذلك كما لا يخفى.

ثم لا يخفى: أن مقتضى الوجه الأوّل وهو حرمة الإتيان بالعزيمة عدم صلوحها بعد الإتيان بها لأنّ تصوير جزءاً للصلاة، إذ المبدع لا يتقرّب به فلو قنع بها بطل صلاته لفقدان الجزء و أمّا إذا أتى بسورة أخرى بعدها مع ترك السجود فربّما يقال: بصحة الصلاة بعد ما لم نقل بعدم دخول القراءة المحرّمة في الكلام المبطل لكون صلاته واجدةً للأجزاء و الشرائط فاقدة للموانع و لا ينافي ذلك تحقّق العصيان بترك السجدة.

أمّا أوّلاً: فلاّنه و إن عصى بقراءة العزيمة و لكن لا نسلم فوراً وجوب السجدة حتّى في حال الصلاة لاحتمال كون الصلاة أهمّ من السجدة و لا نسلم استفادة أهميّة السجدة من رواية زرارة لاحتمال كون قوله: «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة» في مقام بيان كون طبع آية السجدة مقتضياً للسجدة بنحو الإيجاب، و صرف ذلك يكفي لجعله حكمة للنهي عن العزيمة، بل يستفاد من الروايات الحاكمة بالإيماء فيما إذا سمع الآية في الصلاة أهميّة الصلاة من السجدة و إلّا لأمر بالإتيان بها و إبطال الصلاة به.

و أمّا ثانياً: فلاّمكان القول بثبوت الأمر بالصلاة بنحو الترتّب على عصيان الأمر بالسجدة و قد حقّقنا في محلّه أنّ الأمر بالأهمّ لا يستلزم النهي عن ضده<sup>١</sup> فالصلاة ليست منهيّاً عنها، بل تكون مأموراً بها بنحو الترتّب.

و قال في «المصباح» ما حاصله:

إنّ الأمر بالسجدة التي هي زيادة و مبطل و إن لم يكن أمراً بالإبطال و لكنّه

ينافي الأمر بالمضي في صلاته فلا يعقل معه بقاء الأمر بالمضي. و بالجملة: فالمتبادر عرفاً من الأمر بإيجاد ما هو مبطل أن الشارع لم يرد المضي في هذه الصلاة، بل أوجب نقضها فيخصص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضي أو جوازه ولا يبقى معه طلب تقديري ترتبي.<sup>١</sup>

أقول: مضافاً إلى أنه ليس لنا إلا حرمة إبطال الصلاة و ليس لنا أمر بالمضي أنّ الداعي إلى فعل الصلاة و المصحح لها ليس هو الأمر بالمضي في الفرد من الصلاة المشروع فيها، بل الأمر بطبيعة الصلاة و الفرد لا أمر به و إنما يسقط به الأمر بالطبيعة من جهة كونه مصداقاً لها و لا شك أنّ الأمر بالطبيعة موجود هنا فإذا وجد فردها سقط الأمر و إن تحقّق عصيان ملازماً له، فتدبر.

### حكم قراءة العزيمة نسياناً

و لو قرأ العزيمة نسياناً، فهل يجب عليه السجدة و إبطال الصلاة أو الإيماء بدلها و إتمام الصلاة أو إتمام الصلاة و الإتيان بالسجدة بعدها أو الجمع بين الإيماء في الصلاة و السجدة بعدها و جوه.

و عن كاشف الغطاء<sup>٢</sup> القول بالسجدة في الأثناء و عدم بطلان الصلاة بذلك لعدم الإتيان بها بقصد الجزئية فلا يصدق عليها الزيادة.

و لا يخفى: أن ذلك اجتهاد في مقابل النص، إذ يستفاد منه صدق الزيادة بالإتيان بما يشابه صورة السجدة و إن لم يقصد به الجزئية للصلاة.

١- مصباح الفقيه ١٢: ٢١٢-٢١٣.

٢- كشف الغطاء ٣: ١٨١.

و استدللّ للقول بالإيماء بأنّه يستفاد من رواية سماعة<sup>١</sup> و أبي بصير،<sup>٢</sup> فيمن صلّى مع قوم فقرأ الإمام سورة السجدة و هم لا يسجدون، حيث حكم بأنّ الصلاة فيهما بالإيماء أنّ الإيماء بدل السجدة في حال الصلاة و أنّ الصلاة أهمّ من السجدة لا يجوز إبطالها بالإتيان بنفس السجدة و أنّ الإيماء بدل السجدة ليس من المبطلات. و استدللّ له أيضاً بالرواية المروية من كتاب علي بن جعفر.<sup>٣</sup>

أقول: أمّا روايتنا سماعة و أبي بصير فيرد على الاستدلال بهما أنّ موردهما جماعة المخالفين فيحتمل كون الأمر بالإيماء من جهة عدم كونهم ساجدين و عدم إمكان السجدة لكون الإتيان بها مخالفاً بهيئة جماعتهم فالتقيّة تقتضي عدم الإتيان بالسجدة، فيبقى رواية علي بن جعفر و هي بوحدتها لا يمكن الاستدلال بها لعدم كون الرواية مضبوطة في الجوامع المعتبرة المسندة كالكتب الأربعة، و لم يثبت لنا حجّية كتاب علي بن جعفر، فالأظهر هو القول بالتأخير و الإتيان بالسجدة بعد الصلاة، كما يشهد له استصحاب حرمة إبطال الصلاة و وجوب المضّيّ فيها إلا أنّ الأحوط هو الجمع بين الإيماء و السجدة بعد الصلاة كما لا يخفى.

### قراءة ما يفوت الوقت به

و ممّا اشتهر بينهم أنّه لا يجوز أن يقرأ المصلّي من السور ما يفوت الوقت بقراءته. و استدللّ لذلك برواية علي بن الحكم عن سيف بن عميرة، عن عبدالله بن

١- وسائل الشيعة ٦: ١٠٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٧، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة ٦: ١٠٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٨، الحديث ١.

٣- مسائل علي بن جعفر: ١٧٢ و ١٧٣ / ٣٠٠ و ٣٠٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٢٤٣، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٣، الحديث ٣ و ٤.

محمد الحضرمي المكنى بأبي بكر أخي علقمة بن محمد راوي الدعاء المعروف بعد زيارة عاشورا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من ﴿ال حم﴾»<sup>١</sup> و بما رواه علي بن الحكم عن سيف بن عميرة، عن عامر بن عبدالله بن جذاعة الذي ينسب في بعض الأسانيد إلى الجد أيضاً قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من ﴿ال حم﴾ في صلاة الفجر فاته الوقت»<sup>٢</sup> فيستفاد من مجموع الخبرين النهي عن ﴿ال حم﴾ معللاً بكونه مفوتاً، و مقتضى ذلك حرمة الإتيان بكل ما يفوت به الوقت و هو المطلوب.

قال في «المصباح» ما حاصله: إنه يمكن الاستدلال له أيضاً بأن الواجب عليه في الضيق الصلاة مع سورة يسعها الوقت لامتناع كونه مكلفاً بما يقصر عن أدائه الوقت فالإتيان بغيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم و أمّا لو لم يقصد الجزئية فلا تحرم القراءة من حيث هي و إن استلزم محرماً لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم. نعم، لو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده أتجه القول بحرمتها مطلقاً و لكنّ الحقّ خلافه... و هل تبطل الصلاة أيضاً بقراءتها؟ قولان ... و عمدة المستند للبطلان ما سبق في نظائر المسألة من استلزامه الزيادة التشريعية...<sup>٣</sup> انتهى كلامه عليه السلام.

أقول: ليس في المقام حرمة و تحريم، و مع ذلك يكون مقتضى القاعدة بطلان

١- تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٦ / ٨٠٣؛ وسائل الشريعة ٦: ١١١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٥ / ١١٨٩؛ وسائل الشريعة ٦: ١١١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٤، الحديث ١.

٣- مصباح الفقيه ١٢: ٢٢٧.

الصلاة. و تفصيل ذلك: هو أنّ ما ذكره من كون الواجب حينئذٍ السورة القصيرة ممنوع حتى يقال بحرمة ضده أو عدمها، وإنّما الثابت في المقام هو وجوب واحد نفسي متعلّق بطبيعة الصلاة التي حقيقتها من التكبير إلى التسليم مقيدة بوقوعها بين الحدين من الزوال إلى الغروب، و من أجزائها المعتبرة فيها هي طبيعة سورة ما من غير تقييد بالطول أو القصر، و حيث إنّ الصلاة من العبادات يعتبر في صحتها قصد الامتثال، و هذا الشخص المفروض يتمكّن من الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه التي منها طبيعة السورة و جميع شرائطه التي منها الوقت، و ذلك بأن يشرع في سورة قصيرة حتى يحصل بها طبيعة السورة و يدرك الوقت أيضاً، فلو شرع في سورة طويلة يعلم من ذلك عدم قصده لامتنال الطبيعة المأمور بها الملتزمة من الأجزاء و الشرائط الخاصّة فتبطل صلاته لا من جهة الإتيان بالسورة الطويلة من حيث إنّها طويلة، إذ القصر و الطول لم يكن واحد منهما مأخوذاً قيماً هو الجزء لكون هذا التقييد جزافاً محضاً، و إنّما المأخوذ جزءاً كان عبارة عن سورة ما، و الطبيعة مقدورة بالقدره على فرد منها.

و بالجملة: فليس القصيرة مأموراً بها بما هي قصيرة حتى يستلزم الأمر بها النهي عن الطويلة فليس بطلان صلاته من هذه الجهة قطعاً، بل من جهة أنّ من تمكّن من الإتيان بالمركب المأمور به الملتزم من الأجزاء و الشرائط الخاصّة التي منها الوقت إذا شرع عمداً فيما لا يتمكّن معه من الإتيان بهذا المركب بأجزائه و شرائطه يعلم منه عدم كونه قاصداً لامتنال الأمر بهذا المركب فتبطل صلاته من جهة عدم قصد الامتنال لما هو الواجب عليه من الطبيعة الملتزمة من الأجزاء الكثيرة التي منها طبيعة السورة و الشرائط الخاصّة التي منها الوقت فليس في المقام تكليف تحريمي أصلاً، و إنّما الثابت تكليف واحد وجوبي نفسي متعلّق بطبيعة الصلاة و له امتثال



واحد و المكلف متمكّن من الإتيان به، و العصيان إنّما هو من جهة ترك هذا الواجب لا من جهة الإتيان بالسورة الطويلة أو من جهة ترك القصيرة.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الإتيان بالسورة الطويلة سبب لترك الواجب و ترك الواجب وإن لم يكن محرّماً، و لكنّه مصداق للعصيان فالإتيان بالطويلة سبب للعصيان و لكن لا يفيد ذلك شيئاً، إذ لا يثبت الحرمة في المقام كما عرفت.

نعم، لا ننكر حرمة المقدّمة السببية للحرام بحيث يترشّح من الزجر عنه الزجر عمّا يكون سبباً له بناءً على القول بوجود المقدّمة و إن منعنا حرمة غير السببي منها لعدم ثبوت الطلب في النواهي، و إنّما الثابت فيها الزجر و لا يستلزم الزجر عن شيء الزجر عمّا لا يكون وجوده سبباً للوقوع في المزجور عنه. و لكن قد عرفت عدم ثبوت حرمة في المقام حتّى يترشّح منها الزجر عن سبب الحرام، فتدبّر.

فلا يقع السورة الطويلة محرّمة و مع ذلك تكون الصلاة باطلة.<sup>١</sup>

### حكم العدول من سورة إلى أخرى

العدول من سورة إلى سورة أخرى ينشعب إلى فروع أربعة:

الأول: جواز العدول من سورة إلى أخرى في الجملة.

الثاني: عدم جواز العدول إذا جاوز النصف.

الثالث: عدم جواز العدول من التوحيد و الجحد بمجرد الشروع فيهما.

١- أقول: لو منعنا حرمة الطويلة كما هو الحقّ و استفدنا من الجمع بين الأمر الأدائي و القضائي تعدّد المطلوب، كما هو الظاهر كان مقتضى ذلك صحّة الصلاة. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الطويلة و إن لم تكن سبباً للحرام. و لكنّها سبب لترك الواجب الذي هو مصداق للعصيان و السبب للعصيان مثل الحرام في الإبطال و لا سيّما إذا قنع بالطويلة، لعدم كونها صالحة للتقرّب بها فلا تقع جزءاً، فتبطل الصلاة من جهة النقيصة. [المقرّر]

الرابع: جواز العدول منهما إلى الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة.  
و المسألة بفروعها الأربعة من الأصول المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام المذكورة  
في الكتب المعدة لنقل الأصول كـ«النهاية» و نحوها. و يكفي ذلك لإثبات الحكم و  
لو لم يكن فيها رواية.

نعم، ممّا يوهن ذلك عدم ذكر المحقق للمسألة في «الشرائع» مع أنّه خرّيت هذا  
الفنّ الشريف. نعم ذكر<sup>١</sup> بعض فروعها في مبحث صلاة الجمعة.<sup>٢</sup>  
و كيف كان: فالمسألة بفروعها الأربعة مشهورة بين الأصحاب و مع ذلك ففيها  
روايات كثيرة، فراجع مظانّها.<sup>٣</sup>

و لا يخفى: أنّ الفرع الثاني لا يستفاد من الروايات المودعة في الكتب الأربعة  
التي كانت هي المدار في جميع الأعصار، و إنّما يستفاد من رواية رواها في  
«الذكرى» عن نوادر البنزطي عن أبي العباس<sup>٤</sup> و من رواية «الدعائم»<sup>٥</sup> أيضاً على  
احتمال، و لو لم يكن الفرع مشهوراً بين أصحابنا الأقدمين لم يجز لنا إثباته  
بالروايتين، إذ الجوامع الأربعة كانت مقروءة في جميع الأعصار معتنى بها بينهم،  
فيقطع بعدم التحريف و التصرف فيها، و أمّا غيرها من كتب الحديث فصحتّها و  
سلامتها من التحريف و التغيير و الاشتباه في الأعصار المتغيرة غير معلومة

١- فتواه في مبحث الجمعة فتوى غريبة حيث قال وإذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة و  
المنافقين ما لم يتجاوز نصف السورة إلا في سورة الجحد و التوحيد. [المقرّر]

٢- شرائع الإسلام ١: ٩٣-٩٩.

٣- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٩٩ و ١٥٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٥ و ٣٦ و ٦٩.

٤- ذكرى الشيعة ٣: ٣٥٦؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٦،  
الحديث ٣.

٥- دعائم الإسلام ١: ١٦١.

فلا يمكن للفقهاء الاعتماد على ما فيها، إلا إذا تأيَّدت بالشهرة الفتوائية المحقَّقة كما في المسألة.

نعم، في الجوامع الأربعة بالنسبة إلى الفرع الثاني رواية معرض عنها وهي رواية عبيد بن زرارة حيث قال: «له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»<sup>١</sup> ويمكن كون كلمة «ثلثيها» مصحَّف «ثلثها» و على أيِّ حال فمضمونها معرض عنها فالرجوع جائز ما لم يتجاوز النصف كما هو المشهور.

و ما عن بعضهم من تحديده بما إذا لم يبلغ النصف كما عن الحلبي<sup>٢</sup> وغيره<sup>٣</sup> أيضاً ضعيف.

و لا يخفى أيضاً: أنَّ المصرَّح به في الأخبار من الفرع الرابع إنَّما هو العدول من التوحيد إلى الجمعة و المنافقين و ليس العدول من الجحد مصرَّحاً به في الروايات و لكنَّ الشهرة تكفي لإثبات الحكم، كما عرفت، مضافاً إلى الفحوى و الأولوية. و يمكن استفادته أيضاً من قوله عليه السلام في إحدى روايتي الحلبي<sup>٤</sup> و كذا قوله: «و إن أخذت في غيرها و إن كان **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾** فاقطعها من أولها و أرجع إليها»<sup>٥</sup> حيث يدخل الجحد في هذا التعميم كما لا يخفى.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٣ / ١١٨٠؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٣٦، الحديث ٢.

٢- السرائر ١: ٢٢٢.

٣- المقنعة: ١٤٧؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ النهاية: ٧٧؛ الدروس الشرعية ١: ١٧٢.

٤- تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٢ / ٦٥٠؛ وسائل الشيعة ٦: ١٥٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٦٩، الحديث ٢.

٥- قرب الإسناد: ١٨١ / ٨٢٥؛ وسائل الشيعة ٦: ١٥٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب

٦٩، الحديث ٤.

و من العويصات في المسألة أيضاً أنّ فتوى الأصحاب بجواز الرجوع و العدول مطلق، و هو في الروايات مقيد بما إذا شرع في سورة مع كونه مريداً لغيرها فلا تشمل الروايات ما إذا بدا له العدول في الأثناء. نعم، إحدى روايتي الحلبي مطلقاً<sup>١</sup> من هذه الجهة و لكن يحتمل وحدة روايته، كما هو الظاهر فيكون إحداهما أو كلاهما منقولة بالمعنى فلعلّ الصادر من الإمام مقيد، هذا.

و لكن يضرنّا التقييد الواقع في الروايات بعد إطلاق الفتاوى و لعلّ التقييد في الروايات من جهة أنّ داعي العدول لا ينقذ غالباً في ذهن المصليّ إلا إذا كان مريداً من أوّل الأمر لسورة فشرع في غيرها غفلة و نسياناً و القيد الوارد مورد الغالب لا يقيد به، فافهم.

و لا يتوهم وجوب العدول في مفروض الروايات من جهة أنّ المريد لسورة إذا شرع في غيرها يكون شروعه فيها من جهة سبق اللسان فيكون من دون قصد، إذ قد ترى في الروايات الحاكمة بجواز العدول الحكم بعدم جوازه إذا كان شرع في «التوحيد» و «الجحد» فيعلم من ذلك عدم كون مفروض الروايات صورة الشروع من دون قصد، بل المفروض فيها ما إذا شرع في الثانية مع قصد من جهة نسيان ما أراه و الغفلة عن إرادته الأولى.

ثمّ إنّّه ربّما يدعى كون جواز العدول على طبق القاعدة فيحكم بالجواز في موارد الشكّ. بتقريب: أنّ الأخبار الدالّة على التخيير بين السور مطلقاً فتشمل بإطلاقها صورة الشروع في سورة أيضاً و لو فرض الخدشة في الإطلاق فاستصحاب التخيير محكمّ.

١- تهذيب الأحكام ٣: ٢٤٢ / ٦٥٠؛ وسائل الشيعة ٦: ١٥٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٦٩، الحديث ٢.

أقول: دعوى انصراف إطلاق التخيير إلى خصوص من لم يشرع في أحد أفراد الطبيعة غير بعيدة، و مع احتمال كون المخاطب بالتخيير خصوص من لم يشرع في واحد منها يشك في بقاء الموضوع مع الشروع فيشكل الاستصحاب أيضاً. هذا مضافاً إلى ما في التمسك بالإطلاق من أنه إنما يصح فيما إذا كان التخيير شرعياً دون ما نحن فيه، إذ التخيير بين أفراد السور عقلي و المأمور به هو طبيعة سورة ما. أضف إلى جميع ذلك: أن جزئية كل واحد من أجزاء الصلاة للصلاة متقومة بقصد المصلي فإذا أتى به بقصد الجزئية يصير جزءاً لها، و العدول عنه بعد صيرورته جزءاً لها بالقصد يرجع إلى إسقاطه عن الجزئية و ذلك يشبه انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.<sup>١</sup>

نعم، يمكن أن يكون جزئيته و وقوعه جزءاً لها مراعى بعدم العدول، و لكن ذلك خلاف الظاهر و يحتاج إلى دليل متقن و مع عدمه يكون الظاهر فيما جزئيته متقومة بقصد المصلي و وقوعه جزءاً بصرف الإتيان به فلا يمكن صرف النظر عمّا وقع جزءاً و إسقاطه عن الجزئية.

اللهم إلا أن يقال: أجزاء السورة أجزاء لها لا للصلاة، و إنما المأخوذ جزءاً للصلاة هو مجموع السورة فهي من أولها إلى آخرها جزء واحد للصلاة، فما لم تتم السورة لم تقع جزءاً من الصلاة.

أو يقال: بأن جزئية الجزء و كلية الكل متضائفان، و المتضائفان متكافئان قوّة و

١- يمكن أن يقال: في الأمور الاعتبارية أن رفعها مثل وضعها متقوم بالاعتبار و القصد فإذا كان جزئية شيء للصلاة متقومة بقصد المصلي يكون إسقاطه عن جزئيته لها و حكه عنها أيضاً بيده، و محذور الانقلاب إنما هو في الأمور الواقعية الحقيقية لا الاعتبارية كالجزئية المتقومة بالقصد فيكون الجزئية الكذائية حدوثاً و بقاءً متقومة بقصد المصلي، فتدبر. [المقرّر]

فعلاً، فما لم يتحقق كلفة الكلّ لم يتحقق جزئية الجزء فجميع الأجزاء يكون جزئيتها الفعلية مراعى بالفراغ من الكلّ. و مقتضى ذلك جواز تبديل الأجزاء و العدول بعد الفراغ منها أيضاً ما لم يفرغ من الكلّ، إلا أن يمنع مانع آخر كالمنع عن إبطال الصلاة مثلاً، هذا.

و لكن يمكن منع الأول بأنّ جزء الجزء جزء، و الأمر بالصلاة منبسط على الصلاة من أولها إلى آخرها؛ أي على جميع الوجودات و الأجزاء التدريجية الحصول، فالمكلف من أول اشتغاله إلى آخره في جميع الآتات، مشغول بامثال الأمر الصلّاتي، فأجزاء السورة الموحدة بداعي الأمر الصلّاتي تقع جزءاً منها تدريجاً فيعود محذور الانقلاب، فتدبر.

### عدم جواز الانفراد ببعض السور

لا إشكال في أنّ «الضحى» و «الانشراح» معاً سورة واحدة و كذا «الفيل» و «الإيلاف». فلا يجوز الانفراد بواحدة منهما في الصلاة و المسألتان بحسب موازين فقهننا واضحتان، إذ بعد ما كانت هذه السور الأربع في المصاحف مثل سائر السور بحسب الصورة و كان جميع فرق المسلمين معتقدين لكونها أربع إذا توجه أحد إلى تسالم الفرقة الإمامية إلى كونها سورتين حصل له العلم بتلقي المسألة من أئمتهم و كون ذلك فتواهم عليه السلام، إذ لا ميز بين الإمامية و سائر الفرق إلا بأنّ الإمامية يعتقدون حجّية قول الأئمة مضافاً إلى قول النبي صلى الله عليه وآله و الكتاب، و قد دلّ على المقصود مضافاً إلى الشهرة، بل الاتفاق بين أصحابنا خلفاً عن سلف روايات مرسلّة جمعها في «وسائل الشيعة»، فراجع.<sup>١</sup>

١- وسائل الشيعة ٦: ٥٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١٠.

و لكن إثبات المسألة بالروايات المضبوطة في الجوامع الأربعة مشكل، فتدبر.  
 و هل يفصل بين السورتين بالبسمة أم لا فيه خلاف. و قد نسب في «البحار»  
 عدم الفصل بينهما إلى الأكثر.<sup>١</sup>  
 و عن «التهذيب»<sup>٢</sup>: «أنه لا يفصل بينهما بسم الله الرحمن الرحيم في  
 الفرائض»<sup>٣</sup> و عن «التيان»<sup>٤</sup> و «مجمع البيان»<sup>٥</sup> أن الأصحاب لا يفصلون بينهما، و  
 في «الرضوي»: «فإن أردت قراءة بعض هذه السور الأربع فاقراء «و الضحى» و «الم  
 نشرح» و لا تفصل بينهما...»<sup>٦</sup>. و في «المجمع»: «روي أن أبي بن كعب لم يفصل  
 بينهما»<sup>٧</sup>.

و الظاهر عدم الفصل، إذ بعد ما ارتكز في أذهان جميع المسلمين أن موضع  
 البسمة أوّل السورة، سواء كانت آية من كلّ سورة كما هو المتفق عليه عندنا، و به  
 قال بعض العامة أيضاً أو آية من الحمد و جزء آية من سائر السور كما عليه بعضهم  
 أو لم تكن جزءاً إلا من الحمد و إنما أتى بها في غيرها للتبرك.<sup>٨</sup>  
 و بالجملة: فبعد ما ارتكز في أذهان الجميع أن موضع البسمة أوّل السورة. غاية

١- بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

٢- لم أجد هذه العبارة في التهذيب مع كثرة التتبع فيه و الموجود فيه ما بضمونه أنه: لا يجوز قراءة هاتين

السورتين عندنا إلا في ركعة. راجع: تهذيب الأحكام ٢: ٧٢ / ٢٦٤ - ٢٦٦. [المقزّر]

٣- الاستبصار ١: ٣١٧ / ١١٨٢، و لعل مراده بشيء من التهذيب خلاصته المسمى بالاستبصار.

٤- التبيان ١٠: ٣٧١.

٥- مجمع البيان ١٠: ٧٦٩.

٦- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١١٣.

٧- مجمع البيان ١٠: ٨٢٧.

٨- الأمّ ١: ١٠٧؛ المجموع ٣: ٣٣٢؛ المحلّي بالآثار ٢: ٢٨٣ / ٣٦٦؛ المبسوط، السرخسي ١: ١٥؛ و

راجع: الخلاف ١: ٣٢٨، المسألة ٨٢؛ الكشّاف ٤: ٨٠١.

الأمر: أنهم اختلفوا في أنه أتى بها في أول كل سورة بعنوان الجزئية أو للتبرك و الاستفتاح به فحينئذ إذا صدر من الإمام عليه السلام قوله: «إنّ الضحى و ألم نشرح سورة واحدة» يتبادر إلى الذهن عدم الفصل بينهما بالبسملة.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ ذلك موجب للتحريف بالزيادة، حيث إنّ البسملة بينهما ثابتة في جميع المصاحف و الإجماع قام على بطلان التحريف بالزيادة.<sup>١</sup>

### الجهر و الإخفات

يجب الجهر بالحمد و السورة في الصبح و أولتي المغرب و العشاء و الإخفات في البواقي على المشهور بيننا و لم يخالف في ذلك إلا علم الهدى و ابن الجنيد<sup>٢</sup> فحكما بالاستحباب و به قال جميع المخالفين.

قال في «الخلافة»: «من جهر في صلاة الإخفات أو خافت في صلاة الجهر متعمداً بطلت صلاته و خالف جميع الفقهاء في ذلك»<sup>٣</sup> انتهى.

و يدلّ على الوجوب العمل المستمرّ من النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام و الصحابة على وفق ما ذكرنا، و قد أجمع جميع فرق المسلمين على أنّ عمل النبي صلى الله عليه وآله كان كذلك و من جهة استمرار عمله صلى الله عليه وآله حكم ابن أبي ليلى من العامة أيضاً بالوجوب<sup>٤</sup> و من راجع الأحاديث المروية بطرق المخالفين يرى تسلّمهم و دلالة

١- بل يمكن أن يقال: مع شدة ارتباط السورتين بحسب المعنى لم يكن وجه لعدّ المخالفين إياهما سورتين إلا ما رأوه من البسملة الفاصلة بينهما فهي التي أوقعتهم في شبهة التعدّد و إلا فالوحدة بحسب المعنى واضحة كما لا يخفى. [المقرّر]

٢- راجع: المعبر ٢: ١٧٦؛ منتهى المطلب ٥: ٨٦؛ مختلف الشيعة ٢: ١٧٠، المسألة ٩٣.

٣- الخلافة ١: ٣٧١، المسألة ١٣٠.

٤- لم نعر على روايته و لكن حكاه عنه المحقق الحلّي في المعبر ٢: ١٧٦، و الهمداني في



أخبارهم على أن العمل المستمر من النبي ﷺ كان على الجهر في بعض الصلوات والإخفات في بعضها حتى أن فقهاء الكوفة مثل أبي حنيفة أفتوا بعدم وجوب شيء في الركعتين الأخيرتين من الصلاة من جهة أنه لم يسمع عن النبي ﷺ فيهما شيء<sup>١</sup>. واستدل بعضهم على أنه كان يقرأ في الأوليين من الظهر والعصر باضطراب لحيته ﷺ. فلنذكر بعض رواياتهم.

عن عطاء بن أبي رباح أن أبا هريرة قال: «في كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله ﷺ ما أخفى علينا أخفينا عليكم»<sup>٢</sup>.

و عن أبي معمر قال: قلنا لخبّاب: هل كان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم، قلنا: بم كنتم تعرفون ذلك؟ قال: «باضطراب لحيته»<sup>٣</sup>.

و عن أبي قتادة، قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي بنا فيقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب و سورتين و يسمعا الآية أحياناً...»<sup>٤</sup>.

و عن عبدالله بن عبيدالله، قال: دخلت على ابن عباس في شباب من بني هاشم

📖 E مصباح الفقيه ١٢: ٢٥٢.

١- سنن أبي داود ١: ٢٧٤ / ٨٠٨؛ وراجع: بداية المجتهد ١: ١٢٨؛ المبسوط، السرخسي ١: ١٦ و ٢: ٧٦.

٢- المسند، أحمد بن حنبل ٧: ٢٩٤ / ٧٤٩٤ و ٤١٤ / ٧٦٨٢ و ٤٩٧ / ٧٨٢١؛ صحيح البخاري ١: ٣٦٥، باب القراءة في الفجر؛ صحيح مسلم ٢: ١٠؛ سنن أبي داود ١: ٢٧١ / ٧٩٧؛ سنن النسائي ٢: ١٦٣؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٦١.

٣- المسند، أحمد بن حنبل ١٥: ٣٩٢ / ٢٠٩٦٠؛ صحيح البخاري ١: ٣٥٧، باب رفع البصر إلى الإمام؛ سنن ابن ماجه ١: ٢٧٠ / ٨٢٦؛ سنن أبي داود ١: ٢٧٢ / ٨٠١؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٣٧ و ٥٤ و ١٩٣؛ بداية المجتهد ١: ١٠٣؛ كنز العمال ٨: ١١٠ / ٢٢١٢٧ و ٢٢٩٣١.

٤- المسند، أحمد بن حنبل ١٤: ٤٧٠ / ١٩٣١٢ و ١٦: ٣٣٩ / ٢٢٤١٩؛ سنن الدارمي ١: ٢٩٦؛ صحيح البخاري ١: ٣٦٢، باب القراءة في الظهر؛ صحيح مسلم ٢: ٣٧؛ سنن ابن ماجه ١: ٢٧١ / ٨٢٩؛ سنن أبي داود ١: ٢٧١ / ٧٩٨؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٥٩ و ٦٣ و ٣٤٨.

فقلنا لشابٍ منّا: سل ابن عباس أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر و العصر؟ فقال: لا لا، فقل له: فلعله كان يقرأ في نفسه، فقال خمساً: هذه شرٌّ من الأولى...<sup>١</sup> و عن ابن عباس قال: لا أدري أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر و العصر أم لا.<sup>٢</sup>

و يظهر لك تسليمهم لعمل النبي ﷺ بمراجعة فتاواهم أيضاً.<sup>٣</sup> و بالجملته: فاستمرار عمله ﷺ و عمل الأئمة عليهم السلام و الصحابة في جميع الأعصار على وفق ما ذكرنا ممّا لا ينكر، و هذا من أقوى الأدلة على الوجوب حتّى أنّهم سمّوا بعض الصلوات جهرية و بعضها سرّية. و يدلّ على الوجوب أيضاً روايات.

منها: روايتا زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الأولى: رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمّت صلاته».<sup>٤</sup> و نحو ذلك في روايته الثانية.<sup>٥</sup>

١- سنن أبي داود ١: ٢٧٤ / ٨٠٨؛ المجموع ٣: ٣٦١.

٢- المسند، أحمد بن حنبل ٣: ٣٢ / ٢٢٤٦؛ سنن أبي داود ١: ٢٧٤ / ٨٠٩؛ تفسير الطبري ١٦: ٦٤ / ١٧٧٠٨؛ المجموع ٣: ٣٦٢.

٣- راجع: المغني، ابن قدامة ١: ٦٠٧؛ بداية المجتهد ١: ١٢٨؛ المبسوط، السرخسي ١: ١٦ و ٢: ٧٦؛ المحلّى بالآثار ٣: ٢٥ / ٤٤٦.

٤- الفقيه ١: ٢٢٧ / ١٠٠٣؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٥؛ الاستبصار ١: ٣١٣ / ١١٦٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ١.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ١٤٧ / ٥٧٧؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ٢.

و منها: رواية محمد بن عمران<sup>١</sup> و رواية «العلل» للفضل بن شاذان<sup>٢</sup> و ما رواه في «الفقيه» عن يحيى بن أكثم،<sup>٣</sup> فراجع الروايات. و استدللّ للقول بالاستحباب بالأصل و بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾.<sup>٤</sup> و بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا يجهر قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم يجهر».<sup>٥</sup>

و الجواب أمّا عن الأصل فبورود الدليل عليه.

و أمّا عن الآية فلكونها في مقام النهي عن بعض مراتب الإخفاء و الجهر كما يأتي، و كفى في الجواب عن الاستدلال بها استمرار عمل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على الجهر في بعض و الإخفات في بعض آخر بحيث يظهر منه التزامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بذلك مع كونه مخاطباً بالآية.

و أمّا عن الصحيحة فبإعراض المشهور عنها و مجرد عمل السيّد و ابن الجنيد<sup>٦</sup> بها لا يخرجها عن الشذوذ.

١- الفقيه ١: ٢٠٢ / ٩٢٥؛ تهذيب الأحكام ٣: ١٥ / ٥٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٣ و ١٦١، كتاب الصلاة،

أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ٢ و الباب ٧٣، الحديث ٧.

٢- علل الشرائع: ٢٦٣ / ٩؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ١.

٣- الفقيه ١: ٢٠٣ / ٩٢٦؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ٣.

٤- الإسراء (١٧): ١١٠.

٥- تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٦؛ الاستبصار ١: ٣١٣ / ١١٦٤؛ قرب الإسناد: ١٧٥ / ٧٨٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٨٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ٦.

٦- تقدّم في الصفحة ٤٨٠.

و ربّما يقال: بحملها على التقيّة، و يمكن أن يقال: بعد تسليم العامّة لكون عمل النبي ﷺ و من بعده على وفق ما ذكرنا و التزامهم باستحباب متابعتهم ﷺ أيّ تقيّة في المقام؟ و لذلك ترى ابن أبي ليلى منهم يفتي بالوجوب<sup>١</sup> لما رأى من استمرار عمل النبي ﷺ و التزامه بذلك و هو من فقهاء الكوفة في عصر كان أبو حنيفة شاباً غير معروف، فتأمّل.

و كيف كان: فلا إشكال في الوجوب، و العمدة التزام النبي ﷺ عملاً بذلك بحيث لا ينكره أحد من المسلمين.

و كما كان ﷺ ملتزماً عملاً بالجهر في الصباح و أوّلتي المغرب و العشاء و بالإخفات في الظهرين و أخيرة المغرب و أخيرتي العشاء فكذلك كان ملتزماً عملاً بالجهر في صلاة الجمعة و على وفق عمله استقرّ بناء المسلمين و عملهم في الأعصار، فلعله يمكن أن يستفاد من ذلك وجوب الجهر فيها أيضاً. و قال العلامة في «المنتهى»: «إنّ كلّ من يحفظ عنه العلم قال بالجهر فيها»<sup>٢</sup>. نعم، ربّما يدعى أنّ المشهور فيها الاستحباب، فراجع ما ذكره في المسألة<sup>٣</sup>.

و كيف كان: فأصل ثبوت الجهر في صلاة الجمعة ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال في ظهرها، فقد دلّ أربع روايات بثبوت الجهر فيها و هي روايتنا الحلبي<sup>٤</sup> و رواية محمّد بن مسلم<sup>٥</sup> و خبر محمّد بن مروان<sup>٦</sup> و بإزائها روايتان بمضمون واحد

١- تقدّم في الصفحة ٤٨٠.

٢- منتهى المطلب ٥: ٤١١.

٣- راجع: منتهى المطلب ٥: ٤١١ - ٤١٤.

٤- وسائل الشيعة ٦: ١٦٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ١ و ٣.

٥- وسائل الشيعة ٦: ١٦١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٦.

٦- وسائل الشيعة ٦: ١٦١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٧.

تدلّان على الإخفات إحداها لمحمّد بن مسلم<sup>١</sup> أيضاً والأخرى لجميل، ففي رواية جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر، فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة إنّما يجهر إذا كانت خطبة»<sup>٢</sup> و مثله خبر محمّد بن مسلم، ولأجل اتّحاد المتن ربّما يحتمل كونهما واحدة و سقوط محمّد بن مسلم من سند الأولى مثلاً.

و كيف كان: فالأشهر بين القدماء الحكم باستحباب الجهر فيها، و ربّما يحمل الخبران الأخيران على نفي الوجوب أو تأكّد الاستحباب الثابت في صلاة الجمعة و النهي فيهما في مقام توهم الوجوب أو تأكّد الاستحباب فلا يعارض الروايات، و عن الشيخ أنّه حملهما على التقيّة<sup>٣</sup> لأنّ بناء الجمهور على الإخفات فيها.

أقول: حمل الخبرين على نفي الوجوب أو تأكّد الاستحباب مشكل، لعدم كونه من الجمع العرفي المقبول عندهم، إذ يستفاد منهما أنّ الجهر الذي علم و ارتكز ثبوته في الجمعة فإنّما هو في الجمعة الخاصّة الواجدة للشرائط التي يجتمع فيها جميع المسلمين من فرسخ إلى فرسخ لا كلّ صلاة تقرأ في يوم الجمعة، إذ غير صلاة الجمعة حكمها حكم سائر الصلوات المأتيّ بها في غير يوم الجمعة. و من المعلوم تعيّن الإخفات في صلوات غير يوم الجمعة، فيستفاد من الرواية كون ظهر الجمعة كظهر سائر الأيام إخفائية، و إنّما الجهر من لوازم الاجتماع الخاصّ في يوم الجمعة لا من لوازم الصلاة التي تقرأ في الجمعة مطلقاً.

١- وسائل الشيعة ٦: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة ٦: ١٦١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٨.

٣- تهذيب الأحكام ٣: ١٥، ذيل الحديث ٥٤؛ و راجع أيضاً: وسائل الشيعة ٦: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب

القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، ذيل الحديث ٩.

أضف إلى ما ذكرنا: أنه كما استقرَّ عمل المسلمين في جميع الأعصار على الجهر في بعض الصلوات و منها صلاة الجمعة و على الإخفات في بعضها كذلك استقرَّ على الإخفات في ظهر يوم الجمعة و استقرار العمل في مثل هذا العمل العامّ البلوى لعلّه يكشف عن أنه كان كذلك في جميع الأعصار حتّى أعصار النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام و أنّ عملهم أيضاً كان كذلك.

و بالجملة: فلو كان الجهر في ظهر يوم الجمعة ثابتاً و لو بنحو الاستحباب يقضي العادة باستمرار العمل عليه مع شدة الابتلاء به، و نحن نرى<sup>١</sup> استمرار العمل على خلافه فكيف يمكن الحكم بثبوت الجهر فيها فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات فيها، فتدبر.

ثم إنَّ المراجع إلى «نهاية» الشيخ<sup>٢</sup> و «مبسوطه»<sup>٣</sup> و «تبيان»<sup>٤</sup> في ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ...﴾<sup>٥</sup> و إلى «مقنعة» المفيد<sup>٦</sup> يظهر له أنّهم كانوا بصدد تقييد الإخفات و تحديده في طرف الأدنى بأن يكون بحيث يسمع نفسه و تقييد الجهر في طرف الأعلى بأن لا يكون الصوت عالياً بحيث يكون ماحياً لصورة

١- ربّما يقال: بأن استمرار العمل على الإخفات لعلّه كان من جهة التقيّة عن المخالفين، كما أشار إلى ذلك في خبر محمد بن مسلم حيث قال: «إنّه ينكر علينا الجهر فيها»،<sup>(أ)</sup> و لا نسلم كون عمل النبي ﷺ أيضاً على الإخفات، بل قل ما يتفق قراءته للظهر إذا كان يأتي بصلاة الجمعة غالباً، و المفروض كون

روايات الجهر مستفيضة فلا يمكن رفع اليد عنها مع إفتاء المشهور بها. [المقرّر]

أ- وسائل الشيعة ٦: ١٦١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٦.

٢- النهاية: ٨٠.

٣- المبسوط ١: ١٠٨.

٤- التبيان ٦: ٥٣٣-٥٣٤.

٥- الإسراء (١٧): ١١٠.

٦- المقنعة: ١٤١.

الصلاة، كما يستفاد ذلك من الآية الشريفة بضميمة ما ورد في تفسيرها، من دون أن يكون نظر الشيخين رحمهما الله إلى تحديد الجهر والإخفات بمعنى تفسيرهما وتعريفهما. وبالجملة: كان نظرهما إلى بيان ما يكفي في القراءة الصلواتية من مراتب الصوت و ما يعتبر فيها في طرفي الأذنى والأعلى و لم يكن نظرهما إلى تفسير الجهر والإخفات بسماع النفس و سماع الغير و لكن توهم المتأخرون عنهما أنّ نظرهما كان إلى تفسيرهما بذلك و لم يذكر المسألة كثير من القدماء فليست معنونة في «المقنع» و «الهداية» و «المراسم» و «الغنية» و نحوها. و مع ذلك فكيف ينسب إلى القدماء من أصحابنا أنّهم فسّروا الإخفات بسماع النفس و الجهر بسماع الغير<sup>١</sup> مع أنّه يلزم من ذلك كونهما متصادقين.

و ممّا ذكرنا يظهر لك: الخلط الواقع في كلام الحلّي رحمته الله في المقام<sup>٢</sup> و ما بيناه في كلام الشيخين هو المقصود من كلمات العامّة أيضاً في المقام فإنّهم أيضاً حدّدوا الجهر والإخفات و قيدهما في طرفي الأذنى والأعلى بما ذكر و لم يكن غرضهم تفسيرهما و تحديدهما المنطقي، فراجع كلماتهم<sup>٣</sup> و على هذا فتفسيرهما محوّل إلى العرف و الملاك عندهم هو كون القراءة ذات جوهر و صوت و عدمه.

و كيف كان: فالتحديد في الطرف الأذنى بسماع النفس و في الأعلى بعدم المحو لصورة الصلاة وقع في كثير من الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾ كموثّقة سماعة قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا

١- راجع في هذا المجال: مفتاح الكرامة ٧: ١١٤.

٢- السرائر ١: ٢٢٣.

٣- راجع: المبسوط، السرخسي ١: ٢٢٢؛ المجموع ٣: ٣٥٦ و ٣٩٤؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٠٧؛ الفقه على

المذاهب الأربعة ١: ٢٦٣.

تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا» قال: «المخافتة ما دون سمعك و الجهر أن ترفع صوتك شديداً». <sup>١</sup> و نحوها روايات أخر <sup>٢</sup> و بإزائها رواية علي بن جعفر <sup>٣</sup> و لا يمكن العمل على وفقها لدلالاتها على كفاية صرف التوهّم و لم يقل به أحد، فراجع.

و يمكن أن يقال: إن ما دون سماع النفس ليس قراءة أصلاً فليس في الطرف الأدنى تقييد، إذ التكلم و إيجاد الحروف إنما يتحقق بإخراج الهواء من الجوف عند التنفس بشدة و ضربه بالمقاطع المعيّنة فما لم يتحقق هذا المعنى لم يصدق قراءة و تكلم، و إذا تحقق فلا محالة يتأثر منها سامعة نفس المتكلم إذا لم يكن مانع، فتدبر.

### الجهر في موضع الإخفات و بالعكس

لو جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر فإن كان عمداً بطلت صلاته، و إن كان جاهلاً أو ساهياً صحّت صلاته. و يدلّ عليه صحيحنا زرارة الراجعتان إلى رواية واحدة ظاهراً و قد أشرنا إليهما في مسألة وجوب الجهر و الإخفات. <sup>٤</sup> و هل تشملان ما إذا تذكّر في الأثناء أم لا؟ فيه تأمل، إذ الظاهر منهما الحكم بالإجزاء فيما إذا كان تدارك الجهر و الإخفات الفائتين سهواً بإعادة الصلاة لا فيما إذا كان تداركهما بإعادة نفس القراءة فقط، حيث قال عليه السلام في الصحيحة الأولى: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسياً أو

١- الكافي ٣: ٣١٥ / ٢١؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٠ / ١١٦٤؛ وسائل الشيعة ٦: ٩٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٣، الحديث ٢.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٩٦-٩٧، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٣.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٩٧ / ٣٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٢١؛ وسائل الشيعة ٦: ٩٧، كتاب الصلاة، أبواب

القراءة في الصلاة، الباب ٣٣، الحديث ٥ و أيضاً ١٢٨، الباب ٥٢، الحديث ٢.

٤- تقدّم تخريجهما في الصفحة ٤٨٢.



ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تَمَّتْ صلاته» فإنَّ المتراءى من قوله: «فلا شيء عليه» عدم وجوب الإعادة لتدارك ما فات من الجهر و الإخفات بقريئة المقابلة مع العمد المحكوم فيه بالإعادة.

و يمكن أن يقال: إنَّ اعتبار الجهر و الإخفات بحسب مقام الثبوت على وجهين: الأول: أن يكونا معتبرين في نفس الصلاة. غاية الأمر: كون ظرف الإتيان بهما قراءة الصلاة فلا تكون القراءة الصلواتية بما هي قراءة و جزء من الصلاة مقيدة بهما، و إنما يعتبر في صحّة الصلاة الإجهار أو الإخفات بقراءتها التي هي جزء منها بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكونا معتبرين في القراءة الصلواتية بحيث يكون الجزء القراءة المقيدة. فعلى الأول لو نسي الجهر أو الإخفات فأتى بالقراءة جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس وقع القراءة جزءاً من الصلاة، و لا يمكن إخراجها عن الجزئية لكون ذلك مساوفاً لانقلاب الشيء عمّا وقع عليه. لا أقول بامتناع ذلك عقلاً، إذ من الممكن كون رفع اليد عن الجزئية كنفسها اختياره بيد المكلف، بل أقول باحتياج ذلك إلى دليل متقن يستفاد منه خروج الجزء بعد ما وقع جزءاً عن الجزئية بصرف اعتبار المكلف و رفع يده عنه.

و بالجملة: فالقراءة على الفرض وقعت جزءاً من الصلاة. و المفروض كون ظرف الجهر و الإخفات القراءة الصلواتية و إن كانا معتبرين في نفس الصلاة، و حينئذٍ فلا يمكن تدارك الجهر و الإخفات الفائتين إلا بإعادة الصلاة، إذ لو أعاد القراءة لم تقع الثانية جزءاً بعد صيرورة الأولى جزءاً، فمقتضى هذا الوجه كون التذكّر في الأثناء أيضاً مثل التذكّر بعد الدخول في الركوع أو بعد الصلاة المستلزم تدارك الجهر و الإخفات فيهما لإعادة نفس الصلاة فيشملة الحديث.

نعم، على الوجه الثاني لا يستلزم تداركهما في الأثناء إعادة نفس الصلاة كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إن الرواية وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾<sup>١</sup> يستفاد منهما كون الجهر والإخفات معتبرين في نفس الصلاة لا في القراءة. أمّا الرواية فلقوله: «فقد نقض صلاته» وقوله: «تمت صلاته». الظاهران في دخالة الوصفين في نفس الصلاة بلا واسطة، وأمّا الآية فدلالتهما أيضاً ظاهرة. ثم إن صحّة صلاة الناسي أو الساهي في المقام مجمع عليها، وقد ذكرت المسألة في كتب القدماء أيضاً وأمّا الجاهل فلم يذكر حكمه في كتب القدماء<sup>٢</sup> وإنما تصدّى لذكره المتأخرون<sup>٣</sup> ولا يوجد كلمة «لا يدري» في كلتي روايتي زرارة المحتمل، بل المظنون اتّحادهما، وإنما ذكرت في واحدة منهما ومن هنا يوهن التمسك بها لصحّة صلاة الجاهل، ولكنّه مع ذلك لا حجّة لرفع اليد عنها.

### عقدٌ وحلٌ

و هاهنا إشكال مشهور وقد بناه الشيخ رحمته الله على فرض ثبوت العقاب لو فرض مخالفة صلاة الجاهل للواقع، ولكن الظاهر عدم ابتناء الإشكال عليه. و تقرّبه أن يقال: إن حكم الجهر والإخفات وجوبهما إما أن يختصّ ثبوتاً بالعالم بوجوبهما أو يشترك فيه العالم والجاهل، فإن اختصّ بالعالم يلزم الدور على

١- الإسراء (١٧): ١١٠.

٢- النهاية: ٨٠؛ المقنعة: ١٤١؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ المبسوط: ١: ١٠٨؛ إصباح الشيعة: ٧١-٧٢؛ المعتمد: ٢: ١٧٦؛ قواعد الأحكام: ١: ٢٧٣.

٣- منتهى المطلب: ٥: ٩٠؛ جامع المقاصد: ٢: ٢٦١؛ مفاتيح الشرائع: ١: ١٣٤؛ كشف اللثام: ٤: ٣٨؛ مستند الشيعة: ٥: ١٦١-١٦٢؛ جواهر الكلام: ١٠: ٢٤-٢٥؛ مصباح الفقيه: ١٢: ٣٥٢.

ما قرّبه القوم من توقّف الحكم على العلم على الفرض و توقّف العلم على الحكم. و لكن يرد على هذا التقريب: أنّ الحكم بوجوده الخارجي يتوقّف على العلم، و العلم لا يتوقّف على ثبوت المعلوم خارجاً. اللهمّ إلا أن يراد العلم المطابق للخارج. و يمكن تقريبه بوجه آخر بأن يقال: إنّ الحكم متوقّف على العلم، و فرض توقّف الحكم على موضوعه و العلم بالحكم و إن لم يتوقّف ثبوته في متن الواقع على ثبوت الحكم في متن الواقع، و لكنّه بنظر العالم يتوقّف العلم بالشيء على ثبوت المعلوم في متن الواقع فيكون المعلوم بنظر العالم متقدّماً طبعاً على العلم و يكون مطلقاً بنظره عن قيد العلم و الجهل ثابتاً في مرتبة قبله فيستلزم أخذ العلم في الموضوع الدور بنظره.

و إن شئت قلت: إنّ الحكم و إنشائه إنّما هو ليعلم به المكلف فينبعث، فترتّب هذه الغاية عليه يتوقّف على كونه مطلقاً عن قيد العلم و سابقاً عليه حتّى يلحقه العلم به ثمّ الانبعاث منه، و إلاّ فلو توقّف ثبوته في متن الواقع على العلم به لم يترتّب على ثبوته أثر و لم يؤثّر في نفس المكلف شيئاً، إذ المؤثر في نفسه ليس ذات الحكم، بل العلم به. و الفرض تحقّق العلم في مرتبة سابقة، فما فائدة الحكم و اعتباره؟ و كيف كان فأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه مستحيل. هذا كلّه على فرض الاختصاص.

و إن اشترك وجوب الجهر و الإخفات بين العالم و الجاهل كان مقتضاه وجوب الإعادة على الجاهل المخالف للواقع و عدم تمامية صلاته و ثبوت العقاب عليه لو انقضى الوقت، مع أنّ مقتضى روايتي زرارة عدم وجوب الإعادة و تمامية الصلاة، و مقتضاهما و إن كان عدم ثبوت العقاب و لكن مع ذلك نسب إلى المشهور ثبوت العقاب و إن لم يكن لهذه الشهرة أصل، بل لا يفيد في مثل العقاب إجماع فكيف

الشهرة. هذه خلاصة الإشكال الوارد في المقام.  
 و أجاب عنه المحقق الهمداني رحمته بما حاصله: أنّ من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة المطلقة من حيث هي مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابها و للإتيان بالطبيعة المأمور بها في ضمن الفرد المشتمل على خصوصية الجهر أو الإخفات مصلحة أخرى ملزمة أيضاً، فإذا أتى المكلف بالطبيعة المطلقة في ضمن فرد آخر فقد امتثل الأمر بالطبيعة المطلقة و سقط قهراً و يتعدّر عليه إحراز مصلحة الخصوصية قهراً و إن بقي وقت الفعل، و يعاقب عليه، إذ كان من الممكن إحراز كلتا المصلحتين بإيجاد الطبيعة في ضمن الفرد الواحد للخصوصية.  
 فإن قلت: قد حصل بفعله ترك الواجب الواحد للخصوصية فيكون منهياً عنه فلا يصحّ.

قلت: مخالفة ذلك التكليف حصل باختيار تركه لا بفعل ضده الخاصّ.  
 لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب الإعادة مع الإخلال بهما عمداً أيضاً.  
 فإنّه يقال: لا ندعي كون الطبيعة المطلقة مطلوبة كيفما اتفقت، و إنّما المقصود إمكان ذلك دفعا لتوهم الاستحالة حينئذٍ فمن الجائز تقييد مطلوبة صرف الطبيعة بخلوها عن شائبة التجري كي ينافيها التعمد و التردد،<sup>١</sup> انتهى.<sup>٢</sup>  
 أقول: نحن و إن لم نقل باقتضاء الأمر بأحد الضدين النهي عن الآخر مطلقاً و إن

١- مصباح الفقيه ١٢: ٣٥٦-٣٥٧.

٢- أقول: كلام المحقق الهمداني رحمته مجمل فربما يظهر منه ثبوت أمرين و وجوبين تعلق أحدهما بصرف الطبيعة و الآخر بالإتيان بها في ضمن الخصوصية. و ربما يظهر منه أنّ الأمر الفعلي تعلق بالطبيعة مع الخصوصية و أمّا صرف الطبيعة ففيه ملاك الأمر؛ أعني المصلحة فقط، فراجع كلامه رحمته. و الظاهر أنّ فرض ثبوت الوجوبين و البعثين مشكل، إذ على المولى في المفروض إيجاد بعث واحد متعلقاً بالطبيعة مع الخصوصية فصحة الطبيعة الجامعة لا تتصور إلا بالملاك، فافهم. [المقرر]

لم يكن لهما ثالث، و لكن إذا لم يكن لهما ثالث يكون نفس أمرية ترك ما هو الواجب منهما الذي هو عين عصيان الأمر به بنفس وجود الضد الآخر، إذ المفروض عدم تحقق ترك أحدهما إلا في ضمن وجود الآخر فوجود الضد مصداق لعصيان الأمر بالآخر فلا يقع مصداقاً للامتثال، فتدبر.

فإن قلت: ليس الجهر و الإخفات في المقام كذلك، إذ لهما ثالث و هو ترك القراءة أصلاً.

قلت: لا معنى لفرض عدم الموضوع و إلا ففي مثل الحركة و السكون أيضاً يمكن أن يفرض لهما ثالث و هو عدم تحقق الموضوع لهما فمع فرض الموضوع هما ضدان لا ثالث لهما.

و قال بعض أعظم العصر بعد الإشكال على صاحب «المصباح» بلزوم صحة عمل العائد أيضاً ما حاصله:

«إن حل أصل الإشكال أن المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم و في الرتبة المتأخرة... و يتفرع على ذلك أمور ثلاثة: أحدها: تامة الصلاة عند الجهل. و الثاني: استحقاق العقوبة على ترك الخاص. و الثالث: عدم الصحة لو تعمد في ترك الخاص»<sup>١</sup>.

أقول: إن كان مراده عليه السلام: أن يحدث بعد الجهل مصلحة أخرى لصرف الطبيعة وراء مصلحة الخصوصية الثابتة بنحو الإطلاق لزم منه إحراز الجاهل المطابق عمله للواقع لمصلحتين و إحراز العالم الموافق للواقع لمصلحة واحدة و ذلك بعيد جداً. و إن كان مراده عليه السلام: أن الجاهل لا يثبت له إلا مصلحة في الطبيعة الجامعة كان مقتضى ذلك اختصاص مصلحة الخصوصية بالعالم بدخلتها. و بعبارة أخرى:

١- كتاب الصلاة، المحقق الحائري: ١٩٤-١٩٥.

يتوقّف دخالة الخصوصية و القيد على العلم بدخالتها، و هذا - مضافاً إلى استلزامها للدور - خروج عن الفرض، إذ المفروض ثبوت العقاب مع الحكم بالصحة، و ذلك إنّما هو على فرض إطلاق دخالة القيد و الخصوصية.

و ربّما يجاب عن الإشكال في المقام بالترتّب و نحن و إن حقّقنا في محلّه صحّة الترتّب بما لا مزيد عليه، و لكن ليس المقام مقام الترتّب.<sup>١</sup>

ثمّ إنّ الظاهر انصراف الجاهل في المقام عن المتردّد، إذ الظاهر من الرواية كون الإخفات في موضع الجهر و بالعكس مستنداً إلى النسيان أو الجهل، و التريد لا يقتضي تحقّق أحد الوصفين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما فرضوه في المقام من ثبوت العقاب غير مسلم و لا دليل عليه، فيمكن أن يقال: بعدم تحقّقه و أنّ محطّ النظر في قوله: «لا يدرى» بيان صحّة صلاة من قام له أمانة عقلائية، كفتوى المفتي على عدم تعيّن الجهر أو الإخفات.

بيان ذلك: أنّ أصل ثبوت الجهر في بعض الصلوات و الإخفات في بعض آخر كان أمراً واضحاً بين المسلمين مستقرّاً عليه عمل النبي ﷺ و أصحابه و الخلفاء و غيرهم في جميع الأعصار، و كان من الوضوح بحيث لم يكن يخفى على أحد من المسلمين. غاية الأمر: أنّ فقهاء العامّة قالوا: إنّ العمل أعمّ من الوجوب فحكموا باستحبابهما في مواضعهما المعيّنة غير ابن أبي ليلى فإنّه قال بالوجوب<sup>٢</sup> ففي هذا المحيط سأل زرارة عمّن جهر في موضع الإخفات و بالعكس، فقال عليه السلام: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو

١- قد كرّر الأستاذ هنا مبحث الترتّب و الترتّب الذي تصوّره في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و نحن لما نقّحناهما في محلّهما لم نحتج إلى الإعادة هنا. راجع: نهاية الأصول: ٢١١ - ٢٢٤. [المقرّر]

٢- تقدّم تخريجه في الصفحة ٤٨٠.

لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمتّ صلاته»<sup>١</sup> فمراده عليه السلام: أن العالم بوجوبهما تبطل صلاته، وأمّا المعذور إمّا للنسيان أو لكون فتوى المفتين باعثة له على مخالفة الواقع فلا إعادة عليه، فالمراد بالجهل ليس هو الجهل بأصل ثبوت الجهر أو الإخفات، لكونه أمراً واضحاً بين المسلمين وكذا موضعهما، وإنّما الذي يتصوّر الجهل به فإنّما هو ثبوتها بنحو الفرض و ليس الجهل فيه بنحو التردد، إذ العمل كان مستقراً على الجهر في بعض و الإخفات في بعض آخر، فلم يكن مورد للترديد، فلا محالة كان الجهل المتصوّر في المقام هو الجهل المركّب بسبب فتوى المفتين بعدم الوجوب. ولا ريب: أن فتوى المفتي ممّا استقرّ بناء العقلاء على العمل به فهي حجّة عقلانية، فمرجع كلامه عليه السلام إلى أجزاء صلاة من خالف الواقع ناسياً أو بسبب قيام حجّة عقلانية على صحّة الإخفات في موضع الجهر و بالعكس.

و لا يخفى: أن الأجزاء في مثل المقامات على القاعدة، كما نقّحناه في مبحث الأجزاء<sup>٢</sup> من دلالة أدلّة الأحكام الظاهرية الواردة في كيفية الإتيان بالمأمور به و الناظرة إلى بيان أجزائه و شرائطه توسعة و تضييقاً على الأجزاء، سواء كان الحكم الظاهري مفاد أصل أو أمانة جعلية أو عقلانية فالأجزاء في المسألة على طبق القاعدة، فتدبر جيّداً.

### الجهر و الإخفات بالبسملة

يجب عندنا الجهر بالبسملة فيما يجهر فيها بالقراءة، و يستحبّ الجهر بها فيما يخافت بها. أمّا الأولى فلا خلاف فيه عند من يوجب الجهر بالقراءة، و أمّا الثانية

١- وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ١.

٢- نهاية الأصول: ١٣٧.

ففيها خمسة أقوال:

الأوّل: استحباب الجهر بها مطلقاً للإمام و المنفرد في الأوليين و الركعات الأخيرة إذا قرأ فيها؛ نسب ذلك إلى المشهور.<sup>١</sup>  
 الثاني: وجوبه مطلقاً، نسب إلى القاضي في «المهذب» و الصدوق في «الخصال».<sup>٢</sup>

الثالث: استحبابه للإمام فقط، نسب إلى ابن الجنيد.<sup>٣</sup>  
 الرابع: استحبابه في الأوليين فقط؛ اختاره في «السرائر».<sup>٤</sup>  
 الخامس: وجوبه في الأوليين فقط؛ نسب إلى أبي الصلاح في «الكافي».<sup>٥</sup>  
 و في المسألة روايات:

منها: صحيحة صفوان المروية عن «التهذيب» قال: صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أياماً و كان يقرأ في فاتحة الكتاب ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ و أخفى ما سوى ذلك.<sup>٦</sup>

١- الخلاف ١: ٣٣١، المسألة ٨٣؛ المعبر ٢: ١٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢؛ منتهى المطلب ٥: ٩١؛ مختلف الشيعة ٢: ١٧٢، المسألة ٩٤؛ ذكرى الشيعة ٣: ٣٣٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٦٠؛ كشف اللثام ٤: ٤٦؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٥؛ الحدائق الناضرة ٨: ١٦٨؛ مستند الشيعة ٥: ١٧٠؛ جواهر الكلام ٩: ٣٨٥.

٢- المهذب ١: ٩٢؛ الخصال: ٦٠٤؛ وراجع: وسائل الشيعة ٦: ٧٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢١، الحديث ٥.

٣- السرائر ١: ٢١٧؛ مختلف الشيعة ٢: ١٧٢، المسألة ٩٤.

٤- السرائر ١: ٢١٨.

٥- الكافي في الفقه: ١١٧.

٦- تهذيب الأحكام ٢: ٦٨ / ٢٤٦؛ الاستبصار ١: ٣١٠ / ١١٥٤؛ وسائل الشيعة ٦: ١٣٤، كتاب الصلاة،

أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥٧، الحديث ٢. و في التهذيب: «الحسين بن سعيد عن عليه السلام



و عن الكليني بإسناده عن صفوان قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أياماً فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وكان يجهر في السورتين جميعاً»<sup>١</sup>.

و منها: خبر الأعمش في «الخصال» قال: و الإجهار بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ في الصلاة واجب<sup>٢</sup>.

و منها: رواية سليم بن قيس المرويتي عن «روضة الكافي» في خطبة طويلة يذكر فيها إحداث الولاية قبله - إلى أن قال - : «و ألزمت الناس الجهر بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾»<sup>٣</sup>.

و منها: خبر الفضل بن شاذان المرويتي عن «العيون» عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ في جميع الصلوات سنة»<sup>٤</sup>.

و منها: خبر رجاء الحاكي لفعل الرضا عليه السلام في طريق خراسان: «أنه كان يجهر بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ في جميع صلواته بالليل و النهار»<sup>٥</sup>. إلى غير ذلك من النصوص.

✎ عبد الرحمن بن أبي نجران عن صفوان» و لكن في الوسائل: «الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن

عبد الرحمن بن أبي نجران» و الصحيح ما في التهذيب.

١- الكافي ٣: ٣١٥ / ٢٠؛ وسائل الشيعة ٦: ٧٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢١، الحديث ١.

٢- الخصال: ٦٠٤؛ وسائل الشيعة ٦: ٧٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢١، الحديث ٥.

٣- الكافي ٨: ٦١ / ٢١؛ وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٨، الحديث ٣.

٤- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٧٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب

٢١، الحديث ٦.

٥- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٧٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب

٢١، الحديث ٧.

قال في «المصباح»: «إن مقتضى إطلاق كثير من الأخبار المزبورة عدم الفرق بين الإمام و المنفرد فتخصيص الحكم بالإمام كما حكى عن ابن الجنيدي ضعيف»<sup>١</sup>. أقول: هاهنا نكتة صارت مغفولاً عنها في «الجواهر» و «المصباح»<sup>٢</sup> و هي: أن ثبوت الجهر بالبسملة فيما يجهر فيها بالقراءة لم يكن أمراً مسلماً بين المسلمين، بل كان محلاً للخلاف بين المخالفين فكان بعضهم يقول بكراهة قراءة البسملة مطلقاً، و بعضهم يقول بقراءتها سرّاً مطلقاً و لو في الجهرية، و كان بعضهم يجعل الإسرار بها في الجهرية دليلاً على عدم جزئيتها من السورة، و بعضهم يقول بالإجهار بها مطلقاً<sup>٣</sup>؛ فليس مخالفة المخالفين معنا في الجهر بها في الإخفائية فقط، بل خالفونا في الجهرية أيضاً التي يكون الجهر بالبسملة فيها عندنا واجباً.

و على هذا فيكون خبر الأعمش في «الخصال» و رواية سليم بن قيس ناظرين إلى بسملة الجهرية كما لا يخفى. و كذا ما دلّ على كون البسملة أحقّ ما يجهر بها، و الرواية الصريحة الواردة في بسملة الإخفائية هي رواية صفوان و هي واردة في الإمام، فليس لنا في الباب رواية واردة بالصراحة في الإخفائية، و أغلب الروايات ليس له إطلاق يعتمد عليه.

نعم، رواية «العيون» تشمل بعمومها لجميع الصلوات و بإطلاقها للمنفرد أيضاً فإن تمّ موازين الإطلاق فيها و صحّت سنداً أمكن التمسك بها للاستحباب للمنفرد،

١- مصباح الفقيه ١٢: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢- جواهر الكلام ٩: ٣٨٦؛ مصباح الفقيه ١٢: ٢٧٩.

٣- راجع: الخلاف ١: ٣٢٨ - ٣٣٢، المسألة ٨٢ و ٨٣؛ المسوط، السرخسي ١: ١٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١: ٩٣ و ٩٦؛ بداية المجتهد ١: ١٠٢؛ أحكام القرآن، الجصاص ١: ١٥؛ سنن الترمذي ١: ١٥٥ / ٢٤٤ و ٢٤٥؛ التفسير الكبير ١: ١٩٤؛ المجموع ٣: ٣٤١ - ٣٤٢؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٢٢.

وإلا فثبوت الاستحباب في الإخفائية للمنفرد محل إشكال، فتدبر.

### اعتبار الموالاة في القراءة

قال في «الشرائع»: الموالاة في القراءة شرط في صحتها،<sup>١</sup> و قال في «المصباح» في مقام الاستدلال عليه ما حاصله: إن المتبادر من أوامر القراءة هو وجوب الإتيان بمجموع القراءة المعتبرة في كل ركعة من الصلاة في ضمن فرد من القراءة بأن يعدّ في العرف مجموعها قراءة واحدة كما يومئ إلى ذلك الأخبار المشعرة بأن مجموع القراءة جزء واحد من الصلاة مع حفظ وحدتها التي بها يتقوم ماهية القرآنية فالفصل الطويل المنافي لصدق وحدة القراءة عرفاً أو مزج كلمات خارجية منافية لحفظ الصورة مخلّ بصحتها.<sup>٢</sup>

أقول: ليس مسألة اعتبار الموالاة في القراءة من المسائل المعنونة في كتب القدماء المعدّة لنقل الفتاوى والأصول المتلقاة عنهم عليهم السلام. نعم، ذكرها الشيخ في «المبسوط»<sup>٣</sup> الذي وضعه لبيان التفريعات الاجتهادية، فذكر فيه مسألة متضمنة لخمس فروع و يستفاد منها اعتبار الموالاة في القراءة بحيث لو أخلّ بها بطلت القراءة دون الصلاة فاحتيج إلى إعادة القراءة.

ثم ذكر المسألة المتأخرون في كتبهم مع اختلاف بياناتهم فيها،<sup>٤</sup> فحينئذ نقول:

١- شرائع الإسلام ١: ٨٣.

٢- مصباح الفقيه ١٢: ٣٤٠.

٣- المبسوط ١: ١٠٥.

٤- راجع: نهاية الأحكام ١: ٤٦٣؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٤؛ ذكرى الشيعة ٣: ٣١٠؛ الدروس الشرعية ١:

١٧١؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦٥؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٢٩؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩؛

الموالاته إمّا أن تعتبر بين أجزاء كلمة واحدة أو بين كلمات جملة واحدة أو بين آيات سورة واحدة أو قراءة واحدة أو بين أجزاء عمل واحد كالصلاة إمّا بين أجزاء كلمة واحدة أو كلمات كلام واحد فتعتبر الموالاته بمقدار يضم بعضها إلى بعض، بحيث يعدّ كلمة واحدة أو كلاماً واحداً عرفاً، وإمّا بين أجزاء عمل واحد كالصلاة فتعتبر بمقدار يحفظ معه صورتها ونظمها فالفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة بالسكوت الطويل أو بما لا يكون من أجزائه يكون مبطلاً لها. وأمّا الموالاته بين أجزاء سورة واحدة أو قراءة واحدة بما هما سورة أو قراءة فلا دليل على اعتبارها و أيّ دليل على اعتبار كون القراءة في الصلاة قراءة واحدة؟ وإنّما الذي دلّ عليه الدليل هو وجوب قراءة سورة الحمد مثلاً، فلو نذر قراءة الحمد أو سورة أخرى فقرأ بعضها وملّ أو شغله شاغل، ثمّ بعد رفع الملل أو الشغل قرأ البقيّة صدق قراءة هذه السورة وإن لم يصدق على قراءته بما أنّه عمل أنّه عمل واحد له. فاعتبار الموالاته بحيث يخلّ الإخلال بها بالقراءة دون الصلاة، كما يظهر من كلام «المبسوط»<sup>١</sup> و بعض من تبعه و من كلام «المصباح»<sup>٢</sup> لا دليل عليه، وإنّما التي تعتبر هي الموالاته بين أجزاء الصلاة وكذا بين أجزاء القراءة بما أنّها جزء من الصلاة بحيث يحفظ معها صورة الصلاة. و بعبارة أخرى: الموالاته معتبرة في الصلاة دون القراءة، فتدبر.

❏ كشف اللثام ٤: ٤٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٢٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١١؛ كتاب الصلاة، ضمن تراث

الشيخ الأعظم ٦: ٣٩٠؛ مصباح الفقيه ١٢: ٣٣٩.

١- المبسوط ١: ١٠٥.

٢- مصباح الفقيه ١٢: ٣٤٠-٣٤٢.

## الفصل الخامس

### في التسليم<sup>١</sup>

اعلم أنّ من الأمور المسلّمة، ثبوت «السلام» في الصلاة إجمالاً و كان يداوم عليه النبي ﷺ و الصحابة و التابعون و الأئمة عليهم السلام و أصحابنا في صلواتهم. و يستفاد أصل ثبوت «السلام» في الصلاة من الروايات الكثيرة المتفرّقة في الأبواب المتشّته، و لعلها تقرب من ثلاث مئة حديثاً، و لا سيّما في مباحث الخلل، فهذه الروايات الكثيرة وردت لبيان أحكام آخر، و لكن يستفاد منها كون أصل السلام مفروغاً عنه مثل أن يقول: «فإذا سلّمت تسجد سجدي السهو»<sup>٢</sup> و نحو ذلك. و لا يخفى أيضاً: أنّ اسم «التسليم» بنحو الإطلاق كان يقع على خصوص الصيغة الأخيرة عند جميع المسلمين لأنّ الصيغتين الأوليين كانتا عند جميع أهل

---

١- اعلم أنّه قد عاقتني عوائق الدهر عن حضور درس الأستاذ مدّ ظلّه مدّة مديدة و بعد الحضور لم أوفق للضبط إلى الآن و هي ليلة الأحد رابع شهر رجب ١٣٧٤ فخطر ببالي ضبط ما استفدته منه مدّ ظلّه في «السلام» بنحو الإجمال حيث إنّ تفصيله قد غاب من ذهني و أضبط إن شاء الله بعد ذلك ما استفدته منه. [المقرّر]

٢- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٠٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٥، و راجع أيضاً: ٢١٢، الباب ٨، الحديث ١ و ٣؛ و ٢٤٥، الباب ٢٦، الحديث ٤ و ٥؛ و أيضاً ٦: ٤٠٢ - ٤٠٤، أبواب التشهد، الباب ٧، الحديث ٣ و ٤ و ٧؛ و أيضاً ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت، الباب ٦٣، الحديث ١.

السنة من أجزاء التشهد، وتذكران عندهم بعد التحيات وقبل الشهادتين<sup>١</sup> وعند أصحابنا الإمامية وإن لم يجز الإتيان بهما قبل التشهد لما رووه عن الأئمة عليهم السلام من بطلان الصلاة بذلك.<sup>٢</sup>

ولكن لفظ «التسليم» الواقع في أخبارنا ينصرف إلى خصوص الأخيرة، حيث إنَّها صدرت منهم عليهم السلام في محيط كان يعدّ فيه الأوليان من أجزاء التشهد، ويتعيّن الأخيرة لكونها مصداقاً للتسليم. ويشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام في رواية أبي بصير المشتملة على التشهد الطويل بعد ذكر سائر صيغ السلام: «ثمّ تسلّم»،<sup>٣</sup> وما صدر منهم عليهم السلام في ردع العامة المقدمين للأوليين على الشهادتين<sup>٤</sup> لا يدلّ على عدم كونهما من أجزاء التشهد، وإنّما يدلّ على عدم جواز تقديمهما، فمن الممكن كونهما عند الأئمة عليهم السلام أيضاً من أجزاء التشهد كما هو المستفاد من رواية أبي بصير الطويلة.

و بالجملة: فالتسليم عند إطلاقه كان عند العامة والخاصة اسماً لخصوص الصيغة الأخيرة.

ثمّ إنّه قد وقع النزاع في وجوب التسليم واستحبابه، قال الشافعي: «هو واجب و

١- الأمّ ١: ١١٨؛ المجموع ٣: ٤٧٣-٤٧٦؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٧٣ و ٥٨٨-٥٩٢؛ الفقه على المذاهب

الأربعة ١: ٢٦٦؛ وراجع: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٥، المسألة ٣٠١.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤٠٤، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٧، الحديث ٨.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ٩٩ / ٣٧٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٩٣، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٣،

الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة ٦: ٣٩٧، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٤، الحديث ٤ وهذه الرواية ردع لكلام

الشافعي وغيره - الذي يقول بوجوب خمس كلمات بعنوان التشهد - وقد تقدّم فيها التسليم على

الشهادتين، راجع: الأمّ ١: ١١٨؛ المجموع ٣: ٤٥٨-٤٥٩؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢٦٥-٢٦٦؛

تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠، المسألة ٢٩٢.

ركن»<sup>١</sup> و قال أبو حنيفة: لا يتعيّن الخروج من الصلاة فيه، بل الخروج به من جهة أنّه أحد أفراد المنافي للصلاة فيمكن الخروج به أو بغيره من حدث أو نحوه و لو كان أمراً غير اختياري كمضيّ الوقت مثلاً<sup>٢</sup> و أمّا أصحابنا الإمامية، فقال بعضهم بالوجوب كالسيّد و جماعة<sup>٣</sup> و بعضهم بالاستحباب<sup>٤</sup>.

و قال الشيخ في «المبسوط» ما حاصله:

إنّ القائل باستحبابه يقول بتحقيق الخروج قبله بالصيغة الثانية<sup>٥</sup>. فيظهر منه عليه السلام: أنّ أصل وجوب التسليم عندهم مسلّم. غاية الأمر: يتخيّر المكلف في اختيار أيّهما شاء و مع الجمع يتعيّن الثانية للخروج بها و تكون الثالثة مستحبّة. هذا و لكن حمل كلمات جميع القائلين بالاستحباب على ما ذكره عليه السلام مشكل، لأنّهم ذكروا بنحو الإطلاق أنّ التسليم مستحبّ، و المراد به هو الصيغة الأخيرة كما

١- الأمّ ١: ١٢٢.

٢- المحلّى بالآثار ٢: ٣٠٦ / ٣٧٦؛ المجموع ٣: ٤٨١؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٨٨ - ٥٩١؛ و راجع: الخلاف ١: ٣٧٦، المسألة ١٣٤؛ المعتمد ٢: ٢٣٣.

٣- مسائل الناصريات: ٢٠٩؛ الفقيه ١: ٣١٩، ذيل الحديث ٩٤٤؛ الهداية: ١٣٣؛ الأمالي، الصدوق: ٥١٢؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ المراسم: ٦٩؛ غنية النزوع ١: ٨١؛ المختصر النافع: ٣٣؛ كشف الرموز ١: ١٦٢؛ المعتمد ٢: ٢٣٣؛ شرائع الإسلام ١: ٨٩؛ الجامع للشرائع: ٧٤؛ منتهى المطلب ٥: ١٩٨؛ إيضاح الفوائد ١: ١١٥؛ ذكرى الشيعة ٣: ٤٣٢؛ الدروس الشرعية ١: ١٨٣؛ التنقيح الرائع ١: ٢١١؛ المهذب البارع ١: ٣٨٧؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٥٢، مفتاح ١٧٣.

٤- تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٠ / ١٣٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٤٦؛ المبسوط ١: ١١٥ - ١١٦؛ المقنعة: ١٣٩؛ النهاية: ٨٩؛ المهذب ١: ٩٨ - ٩٩؛ السرائر ١: ٢٤١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٩؛ مختلف الشيعة ٢: ١٩١، المسألة ١٠٩؛ بحار الأنوار ٨٥: ٢٩٦؛ ذخيرة المعاد: ٢٨٩ / السطر ٣٥ و ٢٩١ / السطر ٣٧؛ الحدائق الناضرة ٨: ٤٨٥.

٥- المبسوط ١: ١١٦.

عرفت، وإطلاق كلامهم يشمل لمن ذكر قبله الصيغة الثانية و لمن لم يذكر و ليس الإتيان بالصيغتين الأوليين واجباً عندنا فمن الممكن تركهما.

و كيف كان: فالظاهر وجوب التسليم إجمالاً و كونه جزءاً من الصلاة، و يدلّ على ذلك مضافاً إلى استمرار عمل النبي ﷺ و الصحابة و الأئمة بإتيان روايات كثيرة، منها: الحديث المرويّ بطرق الفريقين عن النبي ﷺ أنه قال: «مفتاح الصلاة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم».<sup>١</sup> و الخدشة في سند الرواية لا وجه لها بعد استفاضة نقلها و استدلال الفريقين بها في كتبهم الاستدلالية حتى مثل السيّد المرتضى النافي لحجّة الخبر الواحد فإنّه أيضاً استدلّ بها في «الناصرات» على وجوب التسليم.<sup>٢</sup> و كذلك لا وجه للخدشة في دلالتها و لا سيّما بلحاظ عدليه من «الطهور» و «التحريم». و قوله: «تحليلها» يحتمل فيه وجوه ثلاثة:

الأوّل: و هو الأظهر كما يستفاد من «الذكري»<sup>٣</sup> أيضاً أن يراد به الإحلال من الإحرام الحاصل بالتكبير نظير الإحلال من إحرام الحجّ فكأنّ الشارع اعتبر أنّ المصلّي يحرم بسبب التكبير و يبقى إحرامه في جميع حالات الصلاة، سواء كان مشغولاً بالإتيان بالأفعال و الأقوال أم لا، و يكون الإحلال من هذا الإحرام متوقفاً على الإتيان بالتسليم الذي سنخه مباين لسنخ سائر أفعال الصلاة فالمصلّي يحرم بسبب التكبير و يتوجّه إلى الربّ و يحضر بحضرته و يعبده بما يناسب شأنه حتى

١- سنن أبي داود ١: ٦٣ / ٦١؛ سنن الترمذي ١: ٥ / ٣؛ سنن ابن ماجه ١: ١٠١ / ٢٧٥ و ٢٧٦؛ الكافي ٣:

٦٩ / ٢ و فيه: عن أبي عبد الله عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «افتتاح الصلاة الوضوء...» و الفقيه ١: ٢٣ /

٦٨ و فيه: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاة الوضوء». راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤١٥

و ٤١٧، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ١ و ٨.

٢- مسائل الناصريات: ٢١١، المسألة ٨٢.

٣- ذكرى الشيعة ٣: ٤١٨.



إذا فرغ من التوجّه و العبادة يترخّص من محضره فيحلّ من الإحرام بما سنخه سنخ كلام الآدميين و هو التسليم، نظير التعارف المعمول عند الخروج من حضور السلطان و الفراغ من مكالمته، و حيث إنّ سنخ الصلاة و الغرض منها هي التوجّه إلى الله تعالى ورد في بعض الأحاديث أنّ الصلاة تتمّ بالتشهد و إلاّ فالتسليم أيضاً جزء للصلاة المأمور بها، لا بأن يكون المأمور به مركّباً من الصلاة و غيرها، كما توهمه بعض أعظم العصر،<sup>١</sup> بل المأمور به نفس الصلاة التي هي عبارة عن الإحرام الباقي إلى الإحلال منه، بضميمة ما يقارنه من الأفعال و الأقوال الموظّفة، فيكون سبب الإحلال كسبب الإحرام أيضاً من أجزائها؛ أعني ممّا يكون دخيلاً في انتزاع عنوانها، فافهم.

و بالجملة: فالقول بأنّ المأمور به عبارة عن أمر مركّب من الصلاة و من التسليم، فيكون التسليم خارجاً من الصلاة و داخلًا في المأمور به<sup>٢</sup> ممّا لا يساعده الأخبار و الآيات الدالّة على كون المأمور به هي الصلاة.

الثاني: أن يراد بالتحليل حلّية ارتكاب المنافيات و جواز الإتيان بها حلّية تكليفية بعد ما حرمت تكليفاً بسبب تكبيرة الإحرام.

الثالث: أن يراد به حلّية ارتكابها وضعاً بمعنى عدم إبطالها للصلاة للخروج منها بسبب السلام. و كيف كان: فهذا الخبر المرويّ بطرق الفريقين<sup>٣</sup> ممّا يدلّ على

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٢٧٨-٢٧٩.

٢- ذهب البهائي و الكاشاني و الشهيد إلى أنّه واجب خارج عن الصلاة، و أمّا الحلّي و صاحب الذخيرة إلى أنّه مستحبّ خارج عن الصلاة. راجع: حبل المتين: ٢٥٩-١٦٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٥٢؛ القواعد و الفوائد ٢: ٣٠٧، قاعدة ٢٩٠؛ السرائر ١: ٢٣١؛ ذخيرة المعاد: ٢٨٩ / السطر ٣٥ و ٢٩١ / السطر ٣٧.

٣- تقدّم تخريجه في الصفحة ٥٠٤.

وجوب السلام و على كونه جزءاً و يدلّ عليه أيضاً أخبار أخر كثيرة.  
 إنّما الإشكال في صيغته، فنقول: لا إشكال في أنّ الصيغة الأولى؛ أعني: «السلام  
 على النبي ﷺ» لا يكفي في المخرجة، بل هو أمر مستحبّ و من تتمّة التشهد، و  
 أمّا الصيغتان الأخريان فقد عرفت أنّ إطلاق السلام عند المسلمين ينصرف إلى  
 الصيغة الأخيرة و على طبقه استقرّ إطلاق أخبارنا أيضاً، فلو لا بعض الروايات  
 الواردة بالنسبة إلى قولنا: «السلام علينا»<sup>١</sup> لما شككنا بمقتضى البدهة عند جميع  
 فرق المسلمين في أنّ السلام المحلّل عبارة عن قولنا: «السلام عليكم». و إنّما  
 الإشكال وقع بملاحظة هذه الروايات.

فنقول: إنّ بعضها ضعيف و بعضها ممّا لا دلالة فيه على كفاية «السلام علينا» في  
 المحلّلية و إنّ دلّ على حصول الانصراف و بطلان الصلاة به، إذ هو أعمّ من أن  
 يكون بسبب كونه محللاً أو كونه مبطلاً للصلاة من جهة كونه من سنخ كلام الآدمي،  
 و لذا ورد بعضها فيما إذا أتى به في التشهد الأوّل كما عليه استقرّ عمل العامة زعماء  
 منهم كونه من أجزاء التشهد.

نعم، رواية محمّد بن سنان عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام  
 تدلّ على كونه محللاً قال عليه السلام: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلّم على النبي عليه  
 و آله السلام، و تقول: «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» فإذا قلت ذلك فقد  
 انقطعت الصلاة ثمّ تؤذن القوم فتقول و أنت مستقبل القبلة: «السلام عليكم» و كذلك  
 إذا كنت وحدك تقول: «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» مثل ما سلّمتم و

١- وسائل الشيعة ٦: ٤٢٦، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٤، الحديث ١ و ٢؛ و ٤١٠، أبواب التشهد،  
 الباب ١٢، الحديث ٢ و ٣؛ و أيضاً ٧: ٢٨٦، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ١.

أنت إمام فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت و سلم على من على يمينك و شمالك...»<sup>١</sup>.

و هل يجوز الفتوى - بخلاف ما أجمع عليه سائر فرق المسلمين و كان مشهوراً بيننا أيضاً، بل كان أمراً مسلماً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل تدل عليه الروايات كرواية أبي بصير الطويلة<sup>٢</sup> كما أشرنا إليه - بصرف هذه الرواية مع كون محمد بن سنان ممن لم يثبت وثاقته؟<sup>٣</sup>

و بالجملة: فلو لم يكن هذه الرواية في البين لم نكن نشك في حكم المسألة، بل كنا نجزم بأن السلام الذي هو جزء من أجزاء الصلاة في قبال التشهد و غيره من الأجزاء هو الصيغة الأخيرة، و لكن وردت هذه الرواية فالمسألة مشككة.

و يمكن أن يقال: إن المذكور في الرواية الصيغ الثلاثة فلعل التحليل و انقطاع الصلاة بسبب الصيغة الأخيرة. غاية الأمر: كون الرواية منقولة بالمعنى و وقوع وهم ما في بيان ما به يحصل الانقطاع، و محط النظر في الحديث لم يكن بيان ما به يحصل الانقطاع، بل كان في مقام بيان وحدة السلام و تعدده بحسب حال المصلي، من كونه إماماً أو منفرداً أو مأموماً، فقوله: «إنما التسليم...» إنما يكون المراد منه الحصر بحسب هذا الحكم لا بحسب أصل صيغة «السلام» و ما به يحصل الانقطاع، فتدبر.

١- وسائل الشيعة ٦: ٤٢١، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٩٩ / ٣٧٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٩٣، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٣، الحديث ٢.

٣- راجع: رجال النجاشي: ٣٢٨ / ٨٨٨؛ الفهرست: ٢١٩ / ٦١٩؛ رجال الطوسي: ٣٤٤ / ٥١٣٨ و ٣٦٤ / ٥٣٩٤ و ٣٧٧ / ٥٥٨٧؛ خلاصة الأقوال: ٣٩٤ / ١٥٩١؛ منتهى المقال ٦: ٦٥.

و بالجملة: فنحن لا ننكر دلالة بعض الأحاديث على كفاية «السلام علينا» في المحلّية. و لكن كيف يمكن العمل بها في قبال الأمر المركوز المسلّم مع كثرة ابتلاء الناس بالمسألة، فلو لم يكن صيغة «السلام» منحصرة في الأخيرة لما اشتهر هذا الأمر و لما تسلّم، بل كان إطلاق «السلام» على قولنا: «السلام علينا» أيضاً إطلاقاً متعارفاً، فافهم.

و كيف كان: فلا إشكال في مشروعية التسليمات الثلاثة بالنحو المتداول عندنا، و إنّما الإشكال في بيان ما به يقع التحليل.

ثمّ إنّه هل يجب نيّة الخروج بالتسليم بأن يكون الخروج بسببه؟ و عنوان المحلّية من العناوين القصدية كعنوان الإحرام في التكبير مثلاً؟ وجهان.

و ربّما يستدلّ لعدم الوجوب بما دلّ على إفساد صلاة الناس بـ«السلام علينا» الواقع في التشهد الأوّل، حيث يستفاد منه الخروج من الصلاة بسببه مع أنّ الناس لا يذكرونه بعنوان الخروج.

و فيه: ما أشرنا إليه من أنّ إفساده للصلاة ليس لكونه محلّلاً، بل بما أنّه كلام الآدمي في غير المحلّ، إذ «السلام» يفترق عن سائر أجزاء الصلاة من حيث السنخ كما مرّ بيانه.

و ربّما يستدلّ لعدم الوجوب أيضاً بعدم توجّه الناس إليه غالباً مع أنّه لو كان قصد الخروج واجباً لكان وجوبه معروفاً لكثرة الابتلاء بالمسألة. و يمكن أن يورد عليه أيضاً بأنّ عدم بيانه لعلّه كان لارتكازه في أعماق أذهان الناس و إن لم يلتفتوا إليه تفصيلاً و ذلك يكفي في تحقّق القصد، فتأمّل.

وليعلم: أنّ هذا القصد المتنازع فيه غير قصد عنوان التسليم بما أنّه جزء من أجزاء الصلاة كما لا يخفى.

## الفصل السادس

### في الخلل<sup>١</sup>

الخلل إمّا مع العمد أو مع السهو و أمّا الشكّ فليس قسماً على حدة، بل هو مستند دائماً إلى السهو، إذ السهو عبارة عن ذهول صورة الواقع و عزوبه عن ذهن المصلّي فإذا ذهل عن الواقع يقال: إنّه سهى عنه، و حينئذٍ إمّا أن يظهر له الواقع المذهول عنه بعد الالتفات فيرى أنّه نقص فيه عند الذهول و إمّا أن لا يظهر له الواقع بعد الالتفات فيشكّ و يتردّد فيما صدر منه من الأفعال أو الركعات فالشكّ دائماً مسبوق بذهول الواقع و غفلة المصلّي عنه.

و الحاصل: أنّ الساهي عن الواقع في حال السهو و الغفلة لا يمكن أن يكلف بشيء، و أمّا بعد الالتفات و التوجّه إلى ذهوله فرّبما يظهر له وقوع النقص أو الزيادة منه حال الذهول. و ربّما يشكّ فيما صدر منه فلاجل ذلك عقدوا في الخلل مبحثاً للسهو و مبحثاً للشكّ، و لكنّ الشكّ مستند إلى السهو دائماً، و لأجل ذلك ترى في

---

١- قد عاقتني عوائق الزمان عن حضور درس الأستاذ مدّ ظلّه مدّة مديدة إلى أن وقّفت للاستفادة منه من أوّل مباحث الخلل فقصدت ضبط بعض المطالب المهمّة منه، حيث إنّ التفصيل يوجب تعطيل سائر المشاغل مع أنّها كثيرة و قد شرعت في كتابة مبحث الخلل في ليلة الأربعاء ٢٠ جمادى الأولى ١٣٧٥.

لسان الأخبار التعبير عن الشكّ بالسهو فيقال مثلاً: «إذا سهوت فابن علي الأكثر».<sup>١</sup> فليس استعمال السهو هنا مجازاً، بل هو استعمل في نفس معناه و يكون الحكم المذكور في القضية قرينة على إرادة الشكّ بعد السهو كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى: أنّ في باب السهو في الصلاة قاعدة كلىة هي المرجع في موارد الشكّ في حكمه، و هي الاستفادة من رواية زرارة: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة، الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود».<sup>٢</sup> و يقع فيها البحث من جهات و قد مرّ تفصيلها في مبحث لباس المصلّي،<sup>٣</sup> فراجع.

و إجماله أنّه تارة: يقع البحث في أنّ مفاد الحديث هل يختصّ بالشكّ في الأجزاء و الشرائط؛ أعني ما يعتبر وجوداً في الصلاة أو يشمل الموانع أيضاً، الظاهر هو الأوّل كما يدلّ على ذلك كون جميع ما ذكر في المستثنى من سنخ الأجزاء و الشرائط، و حيث إنّ الاستثناء مفرّغ فلا يكون لنا في المقام ما يستفاد منه العموم حتّى للموانع.

و أخرى: يقع البحث في أنّها هل تشمل العامد أو الجاهل بقسميه أو تختصّ بالناسي للموضوع، الظاهر هو الثاني أيضاً، إذ الظاهر من الحديث كونه بصدد بيان الوظيفة لمن كان بصدد امتثال أمر المولى و جدّ و اجتهد فيما هو وظيفته من تحصيل العلم بالحكم و الإتيان بالأجزاء و الشرائط، و لكن حيل بينه و بين ما قصد

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨؛ وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٣.

٢- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

٣- تقدّم في الصفحة ٣٥٢.

بعض الطواري غير الاختيارية كالنسيان. وإن شئت تفصيل ذلك، فراجع مبحث لباس المصلّي ومبحث القبلة.

و ثالثة: يقع البحث في أنّ الحديث يعمّ النسيان المرتفع في أثناء الصلاة أو أنّه يختصّ بما إذا ارتفع بعد الفراغ، ظاهر لفظ الإعادة وإن كان يؤيد الثاني ولكنّ الظاهر هو العموم، إذ بعد ما مضى محلّ الجزء أو الشرط المنسي لا يتفاوت في ذلك بقاء النسيان إلى ما بعد الصلاة أو ارتفاعه في الأثناء.

و الحاصل: أنّ المستفاد من قوله: «لا تعاد» أنّ نسيان الجزء أو الشرط غير الخمسة موجب لسقوطهما عن الجزئية و الشرطية و نسيانهما إنّما يتحقّق بمضيّ محلّهما المقرّر لهما بحيث لا يمكن تداركهما و بقاء النسيان بعد ذلك ممّا لا دخالة له قطعاً في سقوطهما عن الجزئية و الشرطية، فتأمّل.

و حينئذٍ فيقع الكلام في ما به يتحقّق التجاوز عن المحلّ بالنسبة إلى المنسيّ. فنقول: إنّ الملاك فيه عدم إمكان التدارك بنحو لا يلزم منه البطلان فالقدر المتيقّن منه ما إذا اعتبر للمنسيّ ظرف قد انقضى و لا يمكن إعادته، مثل ما إذا نسي ذكر الركوع، فإنّ ذكر الركوع ليس ركناً و ليس أيضاً شرطاً في صحّة الركوع، بل هو واجب مستقلّ في الصلاة، و لكن ظرف الإتيان به هو الركوع الذي هو جزء فلو نسيه حتّى رفع الرأس منه فقد انقضى محلّه، إذ الإتيان به بلا ركوع ينافي اعتباره في الركوع و لا يمكن تداركه أيضاً بالإتيان بالركوع ثانياً و لو فرض عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع، إذ المفروض أنّ الظرف المقرّر له هو الركوع المقرّر جزءاً من هذه الركعة و هو عبارة عن الركوع الأوّل فلا يصير الثاني جزءاً منه.

و من موارد عدم إمكان التدارك أيضاً ما إذا دخل في الركن اللاحق فإنّ العود

إلى الجزء المنسيّ يوجب زيادة الركن إن أعاد هذا الركن و الإخلال بالترتيب إن لم يعده.

فإن قلت: إن هذا الركن المأتيّ به لم يقع بعد جزءاً من الصلاة حتّى يوجب مضيّ محلّ الجزء المنسيّ، فإنّ الركوع مثلاً إنّما لوحظ جزءاً من الصلاة في محلّ المقرّر له وهو بعد ما أتى بسجدة الركعة السابقة مثلاً فما لم يؤت به في المحلّ المقرّر له شرعاً لا يقع جزءاً من الصلاة. فمحلّ الجزء المنسيّ لم ينقض بعد. غاية الأمر: أنّ الإتيان به و بما يلحقه من الأجزاء يوجب اتّصاف ما أتى به أولاً بوصف الزيادة.

قلت: ليس معنى لحاظ أجزاء الصلاة بترتيب خاصّ كون كلّ جزء مشروطاً بأن يؤتى به بعد ما تقدّمه من الأجزاء، فكلّ واحد من الأجزاء معتبر في الصلاة من دون أن يشترط بعضها ببعض فالركوع المأتيّ به بعد ترك السجدة مثلاً يقع جزءاً من الصلاة قهراً، و يترتّب على ذلك بطلان الصلاة من حيث النقيصة لا من حيث الزيادة كما في الفرض الأوّل، و لأجل ذلك نقول: إنّ مقتضى القاعدة مضيّ محلّ تدارك الركوع بالدخول في السجدة الأولى أيضاً كما لا يخفى وجهه، فتدبر.

### الإخلال بـ «تكبيرة الإحرام»

قد ذكر في المستثنى من قوله: «لا تعاد» ثلاثة من شرائط الصلاة و اثنان من أجزائها؛ أعني: «السجود» و «الركوع» و لم يذكر «التكبير» مع أنّ المشهور كونه من الأركان أيضاً و إنّ نقصه يوجب البطلان. و هل يكون خروجه من باب التخصيص أو التخصّص؟ كما قيل، بتقريب: أنّ الإعادة إنّما تصدق بعد تحقّق الصلاة و الدخول فيها و من لم يكبر للافتتاح لم يدخل فيها بعد كما لا يخفى.



ثم إن المشهور بين المخالفين بطلان الصلاة بنقصه عمداً و سهواً<sup>١</sup> و هو المشهور بيننا أيضاً، بل لا خلاف فيه، و بمقتضاه وردت روايات من أبي جعفر و أبي عبد الله و أبي الحسن عليهم السلام.<sup>٢</sup>

نعم، قال الزهري من التابعين و الأوزاعي من تابعي التابعين بكفاية تكبيرة الركوع عنه لو تركه سهواً.<sup>٣</sup>

و يدل أيضاً على عدم بطلان الصلاة بتركه سهواً روايات مروية بطرقنا.<sup>٤</sup> و لو لم يكن الحكم بركنيته إجماعياً لكان صناعة الجمع بين الروايات تقتضي حمل ما دل على الركنية على التقية لأنه المشهور بين من خالفنا و كان العمل على وفق ما يقتضي عدم بطلان الصلاة بتركه سهواً. و لكن المسألة من حيث الفتوى مما لا إشكال فيه، إذ الفتاوى قد استقرت على كونه من الأركان، فتدبر.

### الإخلال بـ«القراءة»

إذا ترك القراءة عمداً بطلت صلاته و إن تركها سهواً فصلاته صحيحة. و المسألة تنشعب إلى مسائل ثلاث قد أشير إلى جميعها في الأخبار الأولى: حكم من ترك أم القرآن.<sup>٥</sup>

١- الأتم ١: ١٠٠؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٠٦؛ المجموع ٣: ٢٩١؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢١٨ و راجع: المعتمد ٢: ١٥١.

٢- وسائل الشيعة ٦: ١٢-١٤، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٢، الحديث ١-٧.

٣- راجع: المجموع ٣: ٢٩١؛ المغني، ابن قدامة ١: ٥٠٦؛ المعتمد ٢: ١٥١.

٤- وسائل الشيعة ٦: ١٤-١٦، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٢، الحديث ٨-١١، و الباب ٣، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعة ٦: ٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٨، الحديث ١ و ٢ و ٤.

الثانية: حكم من ترك القراءة مطلقاً في الأوليين، و أنه هل يجب بذلك اختيار القراءة على الذكر في الأخيرتين حتى لا يخلو صلاته من القراءة<sup>١</sup> - كما قال بذلك بعض المخالفين -<sup>٢</sup> أم لا؟

الثالثة: حكم من ترك القراءة سهواً في جميع صلاته.<sup>٣</sup> والمستفاد من الروايات في المسألة الأولى و الأخيرة عدم بطلان الصلاة بذلك، إذا كان عن سهو، و في المسألة الثانية عدم تعين القراءة في الأخيرتين، إذ يلزم منه أن يجعل آخر الصلاة أولها،<sup>٤</sup> فراجع ما ورد في المسألة من الأخبار.<sup>٥</sup>

### الإخلال بـ «الركوع» و «السجود»

قد عرفت أن المذكور في المستثنى من الحديث هو السجود و الركوع، و قد وقع الإشكال في أن الموجب للإعادة إنما هو ترك السجودتين معاً لا ترك مطلق السجود مع أن المذكور في الحديث مطلق. و ربما قيل:<sup>٦</sup> بأن السجدة المنسيّة يجب أن تقضي بعد الصلاة، فالمراد بكون الترك موجباً للبطلان هو الترك أداءً و قضاءً و لا يخفى ما فيه.

١- وسائل الشيعة ٦: ٩٢ و ٩٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ١ و ٥ و ٦.  
 ٢- راجع: المغني، ابن قدامة ١: ٥٢٥؛ المجموع ٣: ٣٣٢؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢٣٠.  
 ٣- وسائل الشيعة ٦: ٨٧-٩٣، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ١ و ٢ و ٥ و الباب ٢٩، الحديث ١ و ٢ و ٤ و الباب ٣٠، الحديث ٣.  
 ٤- هذه إشارة إلى قول أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها».  
 ٥- راجع: وسائل الشيعة ٦: ٨٧-٩٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٧-٣٠.  
 ٦- يمكن أن يقال: إن مقتضى الحديث هو كون الترك موجباً للإعادة و ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها.

ثم إن مقتضى الحديث وجوب الإعادة بترك الركوع أو السجود رأساً و لو أتى بما هو الركوع عرفاً و لم يصل نسياناً إلى الحدّ المقرّر شرعاً للانحناء؛ أعني: الحدّ الذي يمكن له أن يضع اليدين على الركبتين أو ترك الطمأنينة و السكون فيه أو ترك الذكر مثلاً، فهل يكون مقتضى الحديث بطلان الصلاة بذلك أم لا؟ أو يفصل بين الفرض الأوّل و بين الأخيرين؟ إذ في الأوّل قد ترك ما هو حقيقة الركوع شرعاً و إن أتى به عرفاً، و أمّا في الثاني فقد تحقّق الركوع الشرعي. و لكن تحقّق الإخلال به بقاءً، و في الثالث تحقّق الإخلال بما هو واجب مستقلّ في الصلاة. غاية الأمر: كون الركوع ظرفاً لإتيانه، و في المسألة وجوه و لعلّ الأظهر هو الأخير.

### حكم الزيادة في الصلاة

الزيادة في الصلاة إمّا أن تكون بزيادة الركعة أو بزيادة أحد من الأركان، من الركوع أو السجدين أو نحوهما أو بزيادة سجدة واحدة أو بزيادة غير ذلك من الأفعال و الأقوال، فلنبحث في كلّ واحد من شعب المسألة بنحو الإجمال. و نقول مقدّمة: إنّه لا يجوز الاستدلال للبطلان بالزيادة بمثل حديث «لا تعاد»<sup>١</sup> إذ الاستفادة منه كما عرفت حكم النقيصة فقط، و لا يقتضي القاعدة أيضاً البطلان إلّا في ما اعتبر فيه الكميّة مثل الركعات مثلاً، و إن كان مقتضى القاعدة في النقيصة هو البطلان كما هو واضح.

١- الفقيه ١: ١٨١ / ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١ و ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا زيادة الركعة سهواً فالمشهور بين المخالفين هو الصّحّة<sup>١</sup> و قال أبو حنيفة: إن كان قعد بعد الرابعة بقدر التشهد فصلاته صحيحة وإلا فباطلة<sup>٢</sup> و ذلك مبتنٍ على مذهبه في باب التشهد من أنّ الواجب هو نفس القعود دون الذكر<sup>٣</sup> و في باب المخرج من الصلاة، حيث لم يقصره على التسليم، بل قال بكون مخرجيته من باب كونه منافياً لطبع الصلاة فيحصل الخروج بكلّ منافٍ و من المنافيات القيام للخامسة.<sup>٤</sup>

و أمّا أصحابنا الإمامية فالمشهور بينهم هو البطلان<sup>٥</sup> و يحكى عن بعضهم كابن الجنيد<sup>٦</sup> و الشيخ في «التهذيب»<sup>٧</sup> و المحقق في «المعتبر»<sup>٨</sup> و العلامة في بعض كتبه<sup>٩</sup>

١- الأمّ ١: ١٣١؛ مختصر المزني: ١٧؛ بداية المجتهد ١: ١٩٥؛ المجموع ٤: ١٣٩ و ١٦٣؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٦٦؛ الفقه الإسلامي و أدلته ٢: ١١٠٩؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٥٣؛ و راجع أيضاً: الخلاف ١: ٤٥١، المسألة ١٩٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٨، المسألة ٣٣٩.

٢- المبسوط، السرخسي ١: ٢٢٨؛ المجموع ٤: ١٣٩؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٦٦؛ الفقه الإسلامي و أدلته ٢: ١١٠٩؛ الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٥٣؛ و راجع أيضاً: الخلاف ١: ٤٥١، المسألة ١٩٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٨، المسألة ٣٣٩.

٣- المجموع ٣: ٤٦٢.

٤- المحلّي بالآثار ٢: ٣٠٦ / ٣٧٦؛ المجموع ٣: ٤٨١؛ الفقه الإسلامي و أدلته ٢: ٨٥٨.

٥- راجع: الكافي ٣: ٣٦٢؛ المقنع: ١٠٣؛ رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٥؛ النهاية: ٩١-٩٢؛ المبسوط ١: ١٢١؛ الخلاف ١: ٤٥١، المسألة ١٩٦؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المراسم: ٨٩؛ المهذب ١: ١٥٥؛ غنية النزوع ١: ١١١؛ شرائع الإسلام ١: ١١٤؛ إرشاد الأذهان ١: ٢٦٨؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٧٥؛ رياض المسائل ٤: ٢٠٨-٢٠٩.

٦- راجع: مختلف الشيعة ٢: ٣٩٢، المسألة ٢٧٨.

٧- تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٧، ذيل الحديث ١٤٣١.

٨- المعتبر ٢: ٣٨٠.

٩- تحرير الأحكام ١: ٣٠٠ / ١٠٣٦؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٩١، المسألة ٢٧٨.

الصحة إذا كان قعد في الرابعة بقدر التشهد<sup>١</sup>.

و مستند القولين الأخبار الواردة في المسألة فيدل على البطلان أخبار:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه

الإعادة»<sup>٢</sup>.

و الظاهر منه بقرينة كلمة الزيادة المستعملة عرفاً فيما له كمية النظر إلى الأجزاء التي اعتبر فيها كمية خاصة كالركعة مثلاً، حيث اعتبر في كل صلاة عدد خاص من الركعات، و بذلك يظهر أنّ شمولها لمثل القراءة و الأذكار ممّا لم يعتبر في الصلاة إلاّ صرف طبيعته من دون اعتبار عدد خاص و كمية مخصوصة فيه، محلّ إشكال.

كما أنّ الظاهر كونها ناظرة إلى الزيادة السهوية لا العمدية و لا الأعمّ، و إن قيل بكلّ منهما، إذ الظاهر من الحديث و من غيره ممّا ورد في بيان حكم الزيادة كونه بصدد بيان حكم من تصدّى لإطاعة الأمر الصلاتي، ثمّ توجه إلى تحقّق الزيادة منه عمّا شرع له، و من صار بصدد امتثال أمر الله و تصدّى للإتيان بما أمر الله به من الصلاة لا يزيد فيها عمداً على الأفعال و الأقوال المقرّرة له، فمثل هذه الأخبار صدرت لبيان وظيفة من تصدّى لامتنال أمر الله، ثمّ حيل بينه و بين ما قصد بسبب بعض الطواري غير الاختيارية كالنسيان و نحوه، و قد مرّ هذا البيان في حديث «لا تعاد» أيضاً.

و منها: أيضاً خبر زرارة و بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في

١- راجع: السرائر ١: ٢٤٥ - ٢٤٦؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ١٢١؛ ذكرى الشيعة ٤: ٣٣؛ مدارك الأحكام

٤: ٢٢٠ و ٢٢٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٨٠.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١٤٢٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة،

أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً<sup>١</sup>. و المتيقن من الحديث هو زيادة الركعة، بل في «مصباح الفقيه» نقلاً عن «الوسائل» أنّه رواه هكذا: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ...»<sup>٢</sup>. و قد راجعنا «الكافي» فرأينا أنّه روى الحديث في باب: «من سهى في الأربع و الخمس» عن زرارة و بكير بحذف كلمة «الركعة» و في باب: «السهو في الركوع» رواه بعينه عن زرارة فقط بزيادة كلمة «الركعة»<sup>٣</sup>. و كيف كان: فشمول الحديث لما نحن فيه قطعي، بل قد عرفت: أنّ الظاهر من كلمة «الزيادة» زيادة مثل الركعات فإنّها التي اعتبر فيها بمقتضى التشريع كميّة خاصّة.

و قال بعض المعاصرين في تقريب كون المراد بالزيادة زيادة مثل الركعات بما حاصله: إنّ المتبادر كون المزيد من سنخ المزيد فيه و من أفراد عرفاً، كما يقال: «زاد الله في عمرك» فإنّ زيادة العمر أيضاً عمر<sup>٤</sup>. أقول: كأنه توهم أنّ إطلاق الزيادة في باب العمر من جهة كون المزيد بنفسه فرداً من الأعمار المتعارفة و ليس كذلك، إذ ليس استعمال كلمة «الزيادة» بهذه العناية، فلو قيل: «زيد في عمره ساعة» ليس استعمالها بعناية أنّ الساعة أحد من أفراد العمر بالنسبة إلى من كان عمره ساعة، بل بعناية كونه من سنخ العمر. و الحاصل: أنّ كلمة «الزيادة» لا تدلّ على وجوب كون المزيد من أفراد المزيد

١- الكافي ٣: ٣٥٤ / ٢؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٣؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١٤٢٨؛ وسائل الشيعة ٨:

٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ١.

٢- مصباح الفقيه ١٥: ٣٩؛ و راجع: مدارك الأحكام ٤: ٢٢٠.

٣- الكافي ٣: ٣٤٨ / ٣ و ٣٥٤ / ٢.

٤- كتاب الصلاة، المحقق الحائري: ٣١٢.

فيه وإِنَّمَا تدلُّ على كونه من سنخه فلا يستفاد من كلمة «الزيادة» في قوله: «من زاد في صلاته» أيضاً كون المزيد من أفراد المزيد فيه حتَّى يقال: إنَّ أقلَّ ما يصدق عليه طبيعة الصلاة و يكون من أفرادها هو الركعة فلا يشمل الحديث ما دون الركعة، وإِنَّمَا الذي يستفاد من الحديث كون الزيادة من سنخ أفعال الصلاة. و الظاهر من جميع أحاديث الزيادة ذلك، و وجه ذلك هو ما عرفت من أنَّ تلك الأحاديث إِنَّمَا سيقَّت لبيان وظيفة من تصدَّى لامتنال الأمر الصلّاتي. غاية الأمر: أنَّ طرؤً بعض الطواري قد حجب بينه و بين ما قصد، و بهذا الوجه قلنا: إنَّ الأخبار ليست بناظرة إلى الزيادة العمدية.

و لا يخفى: أنَّ من تصدَّى لإطاعة الأمر الصلّاتي فطرؤً الطواري مثل النسيان مثلاً لا يوجب عادة أن يصدر عنه ما لا يكون مسانخاً للصلاة، وإِنَّمَا يوجب غالباً أن يصدر عنه ما يكون من أفعال الصلاة بتوهم أنه لم يأت بها بعد، ثمَّ ينكشف له أنه أتى بها فيصير المأتيّ به ثانياً منطبقاً لعنوان الزيادة، فافهم .

و يدلُّ على كون زيادة الركعة مبطلّة مطلقاً بعض الروايات الأخر أيضاً، فراجع<sup>١</sup> و يدلُّ على التفصيل بين من قعد بمقدار التشهد روايات مروية بطرقنا و فيها الصحاح أيضاً، فراجع<sup>٢</sup>.

و الظاهر مع قطع النظر عن الأقوال في المسألة هو الجمع بين الطائفتين بحمل الإطلاق في الطائفة الأولى على التفصيل في الثانية، لا بأن يقال: أنَّ المستفاد من الثانية هو الصحّة في ما إذا قعد بقدر التشهد و إن كان عنوان الزيادة صادقة، فيكون مفاد الروايات بعد الجمع أنَّ الزيادة توجب البطلان إلاّ في ما إذا قعد بقدر التشهد

١- وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٤، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٤-٧.

فيكون الطائفة الثانية بمنزلة المخصّص والمقيّد للطائفة الأولى، بل بأن يقال - كما يستفاد من «المعتبر» أيضاً - : أن المستفاد من الطائفة الثانية عدم كون صورة الفصل بمقدار التشهد من مصاديق الزيادة فيكون خروج موردها عن الأولى من قبيل التخصّص، لا بأن يكون خروجه من الزيادة بحيث يفهمه العرف أيضاً، بل بحسب التعبد الشرعي فقط فيكون للطائفة الثانية نحو حكومة على الأولى كما لا يخفى.

و بالجملة: فمقتضى الصناعة المعمولة في باب التعارض هو حمل الطائفة الأولى على الثانية ولكن بنحو يشبه التخصّص.

هذا، ولكن موافقة متن الطائفة الثانية لما أفتى به أبو حنيفة على مبناه من كفاية القعود في التشهد والقيام في الإخراج من الصلاة،<sup>١</sup> وإعراض المشهور عنها يوجب وهنها، وأول المرجّحات هو الشهرة العملية، والجمع الدلالي وإن كان مقدّماً على المرجّحات، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ الجمع في مثل المقام ليس جمعاً عرفياً، فإنّ إطلاق مثل قوله: «من زاد في صلاته» لعنه بنحو يأبى عن التقييد بمثل قوله: «إن كان قعد بمقدار التشهد»، فافهم وتأمل جيّداً.

### حكم من كثر سهوه و شكّه

من كثر شكّه<sup>٢</sup> في صلاته بحيث خرج من المتعارف فلا يترتب على شكّه أحكام الشكوك، فإن كان حكم الشكّ الإعادة لا يحكم عليه بالبطان والإعادة، وإن كان حكمه وجوب الإتيان بالمشكوك كالشكّ في المحلّ أو وجوب الإتيان بصلاة

١- تقدّم تخريج كلامه في الصفحة ٥١٦.

٢- قد كنت مسافراً منذ سبعة أشهر وبعد ما وفّقت لحضور درس الأستاذ مدّ ظلّه كان مورد بحثه مسألة الشكّ بين الاثنتين والثلاث، ثمّ شرع في مسألة كثير السهو فشرعت في تقرير هذه المسألة في ليلة الأربعاء ثلثة ربيع الثاني من ١٣٧٦. [المقرّر]



الاحتياط حكم عليه بعدم وجوب الإتيان به أو الاحتياط، وهذا الحكم إجمالاً ممّا لا إشكال فيه. و استدللّ عليه بروايات مستفيضة و المذكور في بعضها لفظ «السهو» كرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان»<sup>١</sup> و نحوها من الروايات.<sup>٢</sup> و في بعضها لفظ «الشك» مثل رواية عمّار<sup>٣</sup> و رواية أبي بصير و زرارة.<sup>٤</sup> و قد يتوهم شمول الحكم لكثير النسيان بمقتضى ظهور كلمة «السهو» حيث قالوا:<sup>٥</sup> إنّ الظاهر منه بمقتضى الوضع خصوص النسيان و استعماله في الشك مجاز و لا أقلّ من إرادة كلا المعنيين من باب عموم المجاز.

أقول: قد عرفت ممّا أنّ السهو عبارة عن ذهول الواقع و عزوبه عن ذهن الفاعل فإذا ذهل الشخص عن الواقع و خفي صورته عن ذهنه فربّما يكون غافلاً عن ذهوله و جاهلاً به فيكون جهلاً مركّباً، و ربّما يتوجّه إلى ذهوله عن الواقع و خفاء صورة الواقع عن ذهنه فيصير هذا الذهول منشأً للتردد في الواقع و الشكّ فيه و يكون جهله

١- الكافي ٣: ٣٥٩ / ٨؛ الفقيه ١: ٢٢٤ / ٩٨٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ١.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٣ و ٦-٨.

٣- تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٦٢ / ١٣٧٢؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٥.

٤- الكافي ٣: ٣٥٨ / ٢؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٨٨ / ٧٤٧؛ الاستبصار ١: ٣٧٤ / ١٤٢٢؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢.

٥- أحكام الخلل في الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٩: ١٠٢؛ و راجع: الروضة البهية ١: ٢٨١؛ مسالك الأفهام ١: ٢٩٦؛ الحدائق الناضرة ٩: ٢٨٨؛ مستند الشيعة ٧: ١٩٠؛ مصباح الفقيه ١٥: ٣٠٤.

٦- تقدّم في الصفحة ٥٠٩.

بسيطاً، فالقسم الأوّل عبارة عن السهو الاصطلاحي. و القسم الثاني عبارة عن الشكّ، فالسهو الاصطلاحي و الشكّ يشتركان في أنّ صورة الواقع فيهما مخفيّة عن الذهن و أنّ الواقع مدهول عنه فكلّ منهما سهو حقيقة. غاية الأمر: أنّ الدهول و الغفلة في الأوّل مغفول عنه و في الثاني متوجّه إليه.

و بما ذكرنا ظهر: أنّ إطلاق كلمة «السهو» في باب الشكوك حقيقة من دون احتياج إلى عناية، و لأجل ذلك أيضاً ترى تفرّيع الشكّ في لسان الأخبار على السهو كقوله عنه: «إذا سهى الرجل... فلم يدر...»<sup>١</sup>.

و لا يخفى: أنّ من سهى عن الواقع و ذهل عن سهوه لا يعقل أن يخاطب و يكلف بهذا العنوان بأن يقال: أيّها الساهي و الناسي إفعل كذا.

نعم، يصحّ أن يخاطب و يكلف بعمل بعد ما ارتفع سهوه و انكشف له نسيان الواقع، و أمّا الساهي الملتفت إلى سهوه؛ أعني الشاكّ في الواقع فيجوز أن يخاطب مادام ساهياً بأن يقال مثلاً: إذا سهوت فابن على الأكثر.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الظاهر من قوله عنه: «إذاكثر عليك السهو فامض على صلاتك»<sup>٢</sup> أنّ الخطاب بالمضيّ متوجّه إلى من سهى في حال سهوه و أنّه بصدد بيان وظيفة الساهي كثيراً في حال كونه كذلك و فعلى هذا فيتعيّن حمل السهو في الرواية على الساهي الملتفت إلى سهوه؛ أعني الجاهل بالواقع بالجهل البسيط و هو عبارة أخرى عن الشاكّ المتردّد. هذا مضافاً إلى انعقاد الإجماع على أنّ ناسي الواقع بعد توجّهه إلى نسيانه و التفاته إلى نقص صلاته يجب عليه أن يأتي بما هو وظيفة

١- وسائل الشيعة ٨: ١٩١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ١٧.  
٢- الكافي ٣: ٣٥٩ / ٨؛ الفقيه ١: ٢٢٤ / ٩٨٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ١.

الناسي من الإعادة أو القضاء بعد الصلاة، وإنّما قصد القائل بالتعميم إسقاط سجدي السهو فقط عمّن كثر نسيانه.

و لا يخفى: أنّه لا يستفاد من مثل قوله عليه السلام: «فامض على صلاتك» سقوط مثل سجدي السهو، حيث إنّ محلّهما بعد الصلاة.

و لعلّ السرّ في انعقاد الإجماع ما ذكر أنّ الإتيان بما نسيه، ثمّ تذكّر فوته ليس من آثار السهو، بل من جهة كونه مأخوذاً في طبيعة الصلاة، وإنّما الذي يترتب على السهو بما هو سهو الحكم بالإعادة أو صلاة الاحتياط في الشكوك و سجود السهو في النسيان. و قد عرفت: أنّ الحكم بالمضيّ في الصلاة لا ينافي ثبوت سجدي السهو فيختصّ الحكم بما يقتضيه الشكّ في موارده، فتأمل.

ثمّ إنّ المراد بقوله: «فامض على صلاتك» يتردّد بين أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الأمر بالمضيّ إرشادياً نظير سائر الأوامر المتعلقة بما يعتبر في طبيعة الصلاة من الأجزاء و الشرائط فيصير المضيّ و عدم الاعتناء بالنسبة إلى من كثر سهوه مأخوذاً في صلاته و مقتضاه كون الاعتناء مفسداً.

الثاني: أن يكون المضيّ واجباً تكليفاً من جهة كون تركه منطبقاً لعنوان إطاعة الشيطان، كما يستفاد من بعض أحاديث الباب فالاعتناء يصير محرّماً لأجل ذلك، و كون ما يأتي به مبطلاً متوقّف على القول بكون ما يحرم الإتيان به و إن لم يكن من سنخ كلام الآدميين مفسداً للصلاة و للبحث عنه محلّ آخر.

الثالث: أن يكون الأمر بالمضيّ ترخيصياً لكونه في مقام توهم الحظر، حيث إنّ مقتضى الشكّ هو الاعتناء و ترتيب آثاره. و على هذا الوجه يجوز لكثير الشكّ الاعتناء أيضاً، هذا.

و لكن ينافي هذا الوجه ما يظهر من بعض الروايات من أنّ الإتيان بموجب الشك حينئذٍ يصير إطاعة للشيطان،<sup>١</sup> فافهم.

### حكم كثير القطع و كثير الظنّ

ثمّ إنّ كثير القطع لا يتفاوت حكمه مع غيره لكون القطع حجّة في ذاته فلا يعقل نفي الحجّية عنه.

و أمّا كثير الظنّ فإن كان تعلق ظنّه بالإتيان بالمظنون فلا وجه لعدم حجّيته بعد ما قلنا بحجّية مطلق الظنون في باب الصلاة، و لا يشمل لفظ السهو الوارد في باب كثير السهو، إذ مقتضى ما دلّ على حجّية الظنّ كونه طريقاً إلى الواقع فليس الظنّ ذاهلاً عن الواقع و ساهياً عنه؛ و أمّا إذا تعلق الظنّ بعدم الإتيان به فيمكن أن يقال حينئذٍ بعدم حجّية ظنّه بتنقيح المناط، حيث إنّ الاعتناء بمثل هذا الظنّ أيضاً يصير مصداقاً لإطاعة الشيطان المنهيّ عنها في هذه الأحاديث، فتدبّر.

ثمّ إنّ يرجع في تحديد الكثرة إلى العادة و العرف، و ما في قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «و إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو»<sup>٢</sup> فلا ينافي ذلك، إذ هو بصدد بيان المصدق.

ثمّ إنّ الرواية بنفسها لا تخلو عن شوب إجمال فمن المحتمل أن يكون التعميم بلحاظ أجزاء الثلاث و وحداته كما فهمه المشهور فمقتضاه أنّ من شكّ ثلاثة شكوك متواليات في صلاة واحدة أو ثلاث صلوات فهو ممّن كثر سهوه.

١- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢ و ٤.  
٢- الفقيه ١: ٢٢٤ / ٩٩٠؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٧.

و يحتمل أيضاً أن يكون التعميم باعتبار أفراد الثلاث فيكون كلّ ثلاث فرداً، و معناه على ذلك أنّ من صار بحيث لا يصدر عنه ثلاث صلوات خالية من الشكّ، بل كلّ ثلاث فإنّما يتحقّق فيه شكّ أو شكّان فهو ممّن يكثر عليه السهو. و ربّما يقال أيضاً: إنّ التعميم بلحاظ أنواع المشكوك فيها من الصلاة و غيرها بلحاظ الأصناف من النافلة و الفريضة و نحوهما، و المفهوم من لفظ «الثلاث» بنفسه هو الثلاث المتواليات من أفراد طبيعة واحدة. و كيف كان: فالحكم بكثرة السهو لا يدور مدار ما ذكر في الرواية فقط، فتدبر جيّداً.

### عدم الاعتبار بشكّ المأموم مع حفظ الإمام و بالعكس

و ممّن يقال بعدم الاعتبار بشكّ المأموم مع حفظ الإمام و بالعكس. و استدلّ عليه برواية حفص بن البختري<sup>١</sup> و مرسله يونس<sup>٢</sup> و رواية أبي الهذيل<sup>٣</sup> المذكور في باب الطواف. و الحكم في المسألة و إن صار من المشهورات في أعصارنا، و لكنّه لم يكن معنوياً في كلمات القدماء من أصحابنا، مع أنّ مقتضى القاعدة كونه معنوياً في كلماتهم، حيث إنّ يدلّ عليه الروايات و يكثر به الابتلاء، فكان اللازم ذكره في عداد ذكر الأصول المتلقّاة عنهم عليهم السلام و لأجل ذلك ربّما يتوهم تحقّق إشكال في المسألة من جهة عدم تعنونه في كلمات الأصحاب.

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٨؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٢- الكافي ٣: ٣٥٨ / ٥؛ تهذيب الأحكام ٣: ٥٤ / ١٨٧؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٨.

٣- الفقيه ٢: ٢٥٤ / ١٢٣٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٩، و أيضاً ١٣: ٤٢٠، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٦٦، الحديث ٣.

نعم، كان مسألة سهو المأموم بالمعنى المقابل للشكّ معنواً في كلماتهم، و كان جميع الفقهاء من العامة إلاً مكحولاً<sup>١</sup> قائلين بأنّ الإمام يضمن سهوه<sup>٢</sup> بمعنى أنّه إذا سهى المأموم بما يوجب سجود السهو و لم يسهه الإمام فلا يجب على المأموم أيضاً سجود السهو و كان كثير من أصحابنا أيضاً يفتي بذلك.

و كذلك كان مسألة سهو الإمام مع عدم سهو المأموم معنواً عندهم و كانوا يفتنون بوجوب متابعة المأموم للإمام في الإتيان بمقتضى السهو و إنّما كانوا يختلفون في بعض فروعه كالمأموم المسبوق إذا كان سهو الإمام فيما سبق و كما إذا ترك الإمام الإتيان بمقتضى السهو عمداً أو سهواً<sup>٣</sup>.

و كيف كان: فأصل المسألة بعد دلالة الروايات عليه ممّا لا إشكال فيه في أعصارنا و إنّما الكلام في بعض فروعه و عليك بالمراجعة و التأمل، فتدبرّ.

### معنى كلام الفقهاء «لا سهو في سهو»

قد اشتهر في السنة الفقهاء قديماً و حديثاً أنّه: «لا سهو في سهو»<sup>٤</sup> و كان مفاده

- ١- راجع: بداية المجتهد ١: ٢٠١.
- ٢- راجع: الأمّ ١: ١٣١؛ المجموع ٤: ١٤٢؛ المبسوط، السرخسي ١: ٢٢٢؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٩٤؛ الخلاف ١: ٤٦٣، المسألة ٢٠٦.
- ٣- السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٣٥٢؛ سنن الدار قطني ١: ٣٧٧؛ مختصر المزني: ١٧؛ بداية المجتهد ١: ٢٠١؛ المغني، ابن قدامة ١: ٦٩٥-٦٩٦.
- ٤- راجع: المقنع: ١١١؛ المختصر النافع: ٤٥؛ كشف الرموز ١: ٢٠٢؛ مختلف الشيعة ٢: ٤٣٣، المسألة ٣٠٧؛ منتهى المطلب ٧: ٢٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٥٤؛ نهاية الأحكام ١: ٥٤٧؛ تبصرة المتعلّمين: ٥٨؛ البيان: ٢٣٩؛ المهذب البارع ١: ٤٤٣؛ حياة المحقّق الكركي و آثاره، الخلل في الصلاة ٤: ٣٣٦؛ مجمع الفائدة و البرهان ٣: ١٣٤؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٦٧؛ ذخيرة المعاد: ٣٦٨ / السطر الأخير؛ الحدائق الناضرة ٩: ٢٥٨؛ رياض المسائل ٤: ١٥ و ٢٥١؛ مستند الشيعة ٧: ٢٠٤؛ جواهر الكلام

عندهم بيّناً، ولكن جرى النزاع في مفاده بين المتأخّرين. ويدلّ على هذا الحكم صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو ولا على السهو سهو ولا على الإعادة إعادة»<sup>١</sup>. وما رواه إبراهيم بن هاشم في «نوادره» أنّه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام يصلي بأربع نفر إلى أن قال: «ولا سهو في سهو وليس في المغرب سهو ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوليين من كلّ صلاة سهو ولا سهو في نافلة...»<sup>٢</sup>.

وقد قيل: إنّ المحتملات في الحديث ثمانية عشر، إذ المراد بكلّ من كلمتي «السهو» إمّا السهو الاصطلاحي أو الشكّ أو هما معاً فمضروبهما تسعة، وعلى كلّ تقدير فإنّما أن يكون المراد بالسهو الثاني نفسه وإمّا أن يكون المراد موجبه - بالفتح - أعني سجود السهو و صلاة الاحتياط.

وربّما يقال: إنّ الموضوع له لكلمة السهو هو السهو الاصطلاحي واستعماله في الشكّ أو في الجامع مجاز لا يصار إليه إلاّ بدليل.

أقول: قد عرفت منّا سابقاً<sup>٣</sup> أنّ السهو عبارة عن ذهول الواقع و عزوب صورته عن ذهن المصليّ و هو على قسمين، إذ المصليّ قد يتوجّه إلى ذهوله و عزوب الصورة عن ذهنه، و قد لا يتوجّه، فعلى الثاني جهله بالواقع جهل مركّب و هو السهو

١٢: ٣٨٩؛ كتاب الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٦: ١٤ و ٢٤٥.

١- الكافي ٣: ٣٥٩ / ٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٨ و أورد صدره في وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٣، و أورد ذيله في الباب ٢٥، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٨؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٨.

٣- تقدّم في الصفحة ٥٠٩.

الاصطلاحى، و على الأوّل جهله به بسيط و لا محالة يستتبع الشكّ، فالشكّ أيضاً من مصاديق السهو حقيقة.

و لا يخفى: أنّ الظاهر من جعل حكم على موضوع السهو كون الموضوع؛ أعني السهو ملتفتاً إليه للمكلف، فلا محالة يتعيّن الحمل على الشكّ، إذ السهو بالمعنى الاصطلاحى ليس في حال تحقّقه ملتفتاً إليه، وإنّما يتوجّه إليه المكلف بعد زواله و لعلّه لأجل ذلك حمل بعض الفقهاء كلمتي «السهو» في هذه الجملة على الشكّ.<sup>١</sup> و يدلّ عليه أيضاً سائر الفقرات الواقعة في رواية إبراهيم بن هاشم كقوله: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه» و قوله: «و ليس في المغرب سهو...» فالمراد بكلمتا الكلمتين هو الشكّ لا غير.

بقي الكلام في أنّ المراد بالسهو الثاني نفسه أو موجه كما هو المشهور. أقول: لا يخفى أنّ الظاهر بقريته سائر الفقرات في رواية ابن هاشم هو موجب الشكّ؛ أعني به صلاة الاحتياط، إذ قوله: «و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو و لا في الركعتين الأوليين سهو» يستفاد منه كون المراد بالسهو المنفيّ عبارة عن تتميم النقص المحتمل بصلاة الاحتياط، و لأجل ذلك فهم المشهور منه ذلك و لم يحملوا السهو الثاني على نفس الشكّ، و إنّما حدث احتمال له بين المتأخّرين،<sup>٢</sup> هذا.

و لكنّ الحمل على الموجب ليس من باب المجاز في الحذف أو من باب المجاز في الكلمة، بل الظاهر أنّ إطلاق لفظ السهو على الركعات الاحتياطية إنّما هو من جهة كونها عبارة عن نفس الركعات المسهوّ عنها في الصلاة. غاية الأمر: أنّ الشارع

١- راجع: مصباح الفقيه ١٥: ٢٥٨؛ كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٣٨٦.

٢- جواهر الكلام ١٢: ٤٠٣؛ و راجع: مصباح الفقيه ١٥: ٢٦٣.



حكم بالإتيان بها منفصلة لرفع احتمال الزيادة، حيث إن مقتضى الأصل عند الشكّ هو الحكم بعدم الإتيان بالركعة المسهوّ عنها و وجوب الإتيان بها، و لأجل ذلك حكم الجمهور بالإتيان بها متّصلة، و لكن الأئمّة و أهل البيت عليهم السلام حكموا بوجوب الإتيان بها و لكن منفصلة ليرتفع احتمال الزيادة فالركعات الاحتياطية هي عين الركعات المسهوّ عنها. و المراد بكلمتي «السهو» في الحديث معنى وحداني، فمحصل الحديث: أنّ الركعات الاحتياطية لا يجبر النقص المحتمل فيها بركعة الاحتياط كما كان يجبر النقص المحتمل في نفس الصلاة بها، و هذا المعنى أيضاً هو المراد من قوله: «و ليس في المغرب سهو... و لا في الركعتين الأوليين سهو و لا سهو في نافلة».

فإن قلت: سلّمنا أنّ مفاد قوله: «لا سهو في سهو» هو أنّ السهو؛ أعني الركعة المسهوّ عنها لا يكون فيها سهو، أي لا يجبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط. و لكن نقول: إنّ ذلك لا يقتضي صحّة صلاة الاحتياط إذا سهى فيها و شكّ في عدد ركعاتها، بل المحتملات ثلاثة:

الأول: أن لا تحتاج إلى الجبران، بل تصحّ من دونه.

الثاني: أن تبطل و تحتاج إلى الإعادة، كما في المغرب و الركعتين الأوليين.

الثالث: أن تكون على طبق ما يقتضيه الأصل؛ أعني البناء على الأقلّ و الإتيان بما شكّ فيها موصولة، فلمّ تحكمون بمقتضى هذا الحديث بالصحّة و عدم الاعتناء باحتمال النقيصة أو الزيادة؟

قلت: حيث عرفت أنّ الركعات الاحتياطية هي عين الركعات المسهوّ عنها؛ أعني الركعتين الأخيرتين من الصلاة و دلّت روايات كثيرة على أنّ السهو المبطل

إنّما هو في الركعتين الأوليين؛ أعني فرض الله دون الأخيرتين<sup>١</sup> فإنّهما تحتلان الوهم فمن ذلك يستفاد أنّ الحكم بعدم السهو في الركعات الاحتياطية ليس لصيرورتها باطلة حتّى تكون أسوأ حالاً ممّا هي بدل عنها، بل لكونها صحيحة من غير احتياج إلى جبران إرفاقاً و تخفيفاً، كما في السهو في النافلة المذكورة أيضاً في رواية ابن هاشم،<sup>٢</sup> و كذلك سهو الإمام و المأموم. و يؤيّد ذلك قوله في صحيحة حفص: «و لا على الإعادة إعادة».<sup>٣</sup>

و كيف كان: فالظاهر كما فهمه المشهور و أفتوا به هو أنّ السهو في صلاة الاحتياط لا حكم له، بل يبني فيها على الأكثر من دون جبران<sup>٤</sup> إلا إذا كان موجباً للزيادة فيبني على الأقلّ.

### حكم انقلاب الشكّ

إذا انقلب<sup>٥</sup> شكّه بعد الصلاة و قبل الإتيان بما هو وظيفته من صلاة الاحتياط أو سجود السهو إلى شكّ آخر يخالف مقتضاه، فقد يقال إجمالاً: بأنّه لا شيء عليه، إذ الشكّ الأوّل قد زال فلا يجب العمل بوظيفته و الشكّ الثاني حادث بعد الفراغ فلا اعتبار به.

و قد يقال: بعدم جريان قاعدة الفراغ في المقام، و تقريبه بوجهين:

- ١- راجع: وسائل الشريعة ٨: ١٨٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١.
- ٢- تقدّم تخرجها في الصفحة ٥٢٧.
- ٣- تقدّم تخريجها في الصفحة ٥٢٧.
- ٤- أقول: إذا فرض أنّ مفاد الحديث هو أنّ النقص المحتمل في صلاة الاحتياط لا يجبر بصلاة الاحتياط، فاستفادة حكم صورة احتمال الزيادة من الحديث مشكل، فتدبّر. [المقرّر]
- ٥- و قد وقع هنا أيضاً فترة وفات منّي دروس عديدة. [المقرّر]

الأول: ما يستفاد من «مصباح الفقيه» و حاصله: أن جريانها إنما هو فيما إذا كان التسليم بحسب الطبع من جهة تخيل تمامية الصلاة و كونه فارغاً من العمل، و التسليم في موارد الشكوك ليس بهذا العنوان، بل بسبب أمر الشارع بالبناء على الأكثر تعدياً و التسليم، ثم الإتيان بما يحتمل النقص منفصلاً حفظاً للصلاة من الزيادة.

و بعبارة أخرى: مورد قاعدة الفراغ من أقسام الشك الساري، حيث إن الإنسان العالم بالأجزاء و الشرائط يوجد بحسب طبعه جميع الأجزاء و الشرائط المعتمدة على النظام المعتمد شرعاً، و التسليم يقع منه بحسب الالتفات إلى تمامية صلاته و أنه آخر أجزاءه، و أمّا التسليم في موارد الشكوك فليس من هذا القبيل، بل بسبب أمر الشارع تعدياً بالتسليم، ثم جبران النقص المحتمل.<sup>١</sup>

الثاني: ما يستفاد من المحقق الحائري رحمته الله و حاصله: أن الشك بين الثلاث و الأربع مثلاً إنما سلم بزعم أنه مأمور بالتسليم و الإتيان بركعة مفصولة و حيث انقلب شكّه يظهر عدم كونه مأموراً بتلك الوظيفة و إن كان مأموراً بغيره فالتسليم وقع منه بتخيّل الأمر و قد ظهر عدمه بسبب الانقلاب،<sup>٢</sup> هذا.

و الظاهر أن الوجه الأول أمتن، بل الوجه الثاني غير صحيح، إذ مقتضاه جريان قاعدة الفراغ على فرض بقاء شكّه السابق و عدم انقلابه و لو قبل الإتيان بوظيفة الشكّ و هو مشكل. هذا مضافاً إلى عدم تسليم كون الأمر تخيّلياً، فإنه على أي حال

١- مصباح الفقيه ١٥: ٢٤٩.

٢- الظاهر أن المحقق المشار إليه أيضاً أراد الوجه الأول، و لذا قال في أوائل كلامه: «و دليل الشكّ بعد الفراغ ينصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعاً». نعم، في كلامه نحو اضطراب ربّما يوهّم ما ذكره الأستاذ مدّ ظلّه، فراجع: كتاب الصلاة، المحقق الحائري: ٣٧٢ - ٣٧٤. [المقرّر]

مأمور بالبناء على الأكثر، فتأمل.  
 و بالجملة: ففي مسألة انقلاب الشكّ ربّما قيل بأنّه لا شيء عليه، إذ الشكّ الأوّل  
 قد زال و الثاني حادث بعد الفراغ.  
 و ربّما قيل: بأنّه لا مجال هنا لقاعدة الفراغ لما ذكر، و حينئذٍ فقد يقال بوجود  
 الإتيان بمقتضى الشكّ الثاني. و قد يقال: بأنّه كما لا يجري قاعدة الفراغ لا يجري  
 أيضاً حكم الشكّ قبل الفراغ، و حينئذٍ فيجب عليه بمقتضى قاعدة الاشتغال الإتيان  
 بما يحتمل النقص موصولة، للعلم بعدم كونها مضرّة على فرض التمامية لوقوع  
 السلام في محلّه و كونه مانعاً من لحوق الزيادة و كونها متممة للصلاة على فرض  
 النقص من غير احتياج في صيرورتها متممة إلى تعبد، هذا ما ذكره في المقام.  
 و الأولى تنقيح مورد البحث، ثمّ التعرّض لحكمه فإنّ القوم لم ينقحوا مورد  
 البحث كما هو حقّه.

### أصول الشكوك الصحيحة

فنقول و على الله الاتّكال: أنّ الظاهر من كلماتهم كون مورد البحث صورة  
 انقلاب أحد الشكوك الصحيحة إلى نظيره، فالشكوك الباطلة خارجة من حريم  
 النزاع، ثمّ إنّ أصول الشكوك الصحيحة خمسة:  
 الأوّل: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث بعد الإكمال.  
 الثاني: الشكّ بين الثلاث و الأربع.  
 الثالث: الشكّ بين الاثنتين و الأربع.  
 الرابع: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع.  
 الخامس: الشكّ بين الأربع و الخمس.

و لا يخفى: أنّ صور الانقلاب المتصوّرة فيها عشرون فإنّ كلّ واحد من الشكوك الخمسة إنّما يتصوّر انقلابه إلى الأربعة الباقية فيضرب عدد المنقلب الخمسة في عدد المنقلب إليه الأربعة، إذا عرفت هذا فنقول:

إذا كان في أثناء الصلاة شاكاً في الأربع و الخمس، و بعد السلام انقلب إلى الثلاث و الأربع أو الاثنتين و الأربع أو الاثنتين و الثلاث و الأربع فهو حين الشكّ كان يعلم بعدم النقيصة و إنّما كان يحتمل الزيادة، و قد حكم الشارع حينئذٍ بعدم الاعتناء باحتمال الزيادة فالتسليم لم يقع منه تعبّداً و إنّما وقع بسبب العلم بالتمامية و عدم النقص، فجرى ان قاعدة الفراغ هنا بالنسبة إلى تمامية الصلاة و عدم وجوب صلاة الاحتياط لا إشكال فيه، إذ الشكّ هنا مورد لها حقيقة، حيث عرفت أنّ موردها من موارد الشكّ الساري، و أمّا سجدتا السهو فوجوبهما يدور مدار كون السبب في الوجوب نفس حدوث الشكّ أو كون السبب فيه هو احتمال الزيادة.

و لو انعكس الصور الثلاث بأن كان في أثناء الصلاة شاكاً بأحد الأنحاء الثلاثة ثمّ انقلب إلى الشكّ بين الأربع و الخمس فمقتضى ذلك حصول العلم بتمامية الصلاة بلا احتياج إلى جبران و أنّه قد حصل منها الفراغ قطعاً، و احتمال الزيادة قد حصل بعد العلم بالتمامية و الفراغ فلا يضرّ قطعاً، و إنّما الإشكال في لزوم سجدتي السهو. و الظاهر هو عدم و لو كان في الأثناء شاكاً بين الاثنتين و الثلاث فعمل بوظيفته و بعد الصلاة انقلب الشكّ بحسب حاله الأوّل إلى الأربع و الخمس فحينئذٍ يحصل له العلم بالزيادة و بطلان الصلاة.

و لو انعكس يحصل له العلم بالنقيصة، و كون السلام واقعاً في غير محلّه فيصير عالماً بكونه في الأثناء و شاكاً بين الاثنتين و الثلاث فيعمل بوظيفته من الإتيان بالرابعة موصولة، ثمّ الإتيان بالركعة المشكوكة مفصولة فهذه ثماني صور.

و الظاهر أنّ عمدة ما نظر إليه القوم غير هذه الصور ممّا يكون حكمها واضحاً، بل محطّ نظرهم من الصور العشرين فروض ستّة؛<sup>١</sup> أعني: ما إذا انقلب كلّ من الشكّ بين الاثنتين و الأربع أو الثلاث و الأربع أو المركّب منهما إلى أحد من قسيميه، بل عمدة الإشكال في موردين منها؛ أعني: انقلاب أحد البسيطين إلى الآخر، و أمّا انقلاب المركّب من الشكّين إلى أحد البسيطين أو بالعكس فليس فيه كثير إشكال، بل ليس انقلاباً حقيقة.

و خلاصة الكلام في المقام: أنّ الشاكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع إذا زال منه بعد الصلاة احتمال الثنتين أو احتمال الثلاث فليس هذا انقلاباً حقيقة لعدم كون المركّب مبانئاً لأجزائه، بل الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع في الحقيقة ينحل إلى شكّين يتردّد؛ أحدهما: بين الاثنتين و الأربع، و الثاني: بين الثلاث و الأربع، و لذا حكم الشارع فيه بحكم الشكّين و الإتيان بالوظيفتين فإذا زال أحدهما يكون الباقي عين ما كان سابقاً فيترتب عليه حكمه من غير إشكال.

هذا إذا تبدّل الشكّ المركّب إلى أحد جزئيه، و لو انعكس الأمر فالعمل بوظيفة الشكّ السابق الباقي لازم من دون إشكال، و أمّا الحادث فوجوب العمل بوظيفته و عدمه دائر مدار جريان قاعدة الفراغ بعد السلام البنائي و عدمه، و قد كان نظرنا سابقاً إلى الجريان و لكن فيه إشكال كما مرّ وجهه، هذا.

و عمدة الكلام في مسألة انقلاب الشكّ هو صورة انقلاب أحد الشكّين البسيطين

١- أقول: لم يظهر من كلامه مدّ ظلّه حكم الستّة الباقية؛ أعني انقلاب الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إلى إحدى الثلاثة أو بالعكس. و يظهر ممّا ذكر في باقي الصور فالحكم في انقلاب الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إلى إحدى الثلاثة هو البطان، حيث زاد في صلاته بحسب الشكّ الطارئ ركعة و في العكس يظهر له كونه في الأثناء فيعمل بوظيفة الشاكّ بين الاثنتين و الثلاث. [المقرّر]

إلى الآخر المباين معه بحسب الوظيفة؛ أعني صورة انقلاب الشكّ بين الثلاث و الأربع إلى الثنتين و الأربع أو العكس، و الظاهر كما عرفت عدم جريان قاعدة الفراغ هنا، إذ التسليم هنا هو التسليم البنائي التعبدي و حينئذٍ فيقع البحث في وظيفة الشاكّ في المقام.

فقول: قد استفيد من الأدلة الشرعية أنّ المصلّي إذا شكّ و تردّد شكّه بين النقص و التمام فطريق تميم الصلاة بالنسبة إليه أن يأتي بما يحتمل نقصه من الركعة أو الركعتين و لكن لا موصولة بالصلاة، إذ من المحتمل حينئذٍ وقوع الزيادة في الصلاة، بل مفصولة منها بأن يقع التسليم، ثمّ يوجد ما يحتمل نقصه بصورة صلاة مستقلة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، فجبران النقص المحتمل إنّما يكون بالإتيان بصلاة مستقلة. هذا ما علم من مذاق الشارع، و ركعات الصلاة المستقلة على طبق ما احتل نقصه، فتارة: تكون ركعة. و أخرى: ركعتين و ثالثة: مجموع الوظيفتين. و على هذا، فإذا شكّ المصلّي في أثناء الصلاة بين كون صلاته ناقصة أو تامة و كان النقص المحتمل ركعة مثلاً فأراد جبر النقص المحتمل بما وظّفه الشارع فبنى على الأربع و سلّم فظهر له كون النقص المحتمل بركعتين، و نحن نعلم بحسب الأدلة أنّه لو كان النقص المحتمل من أوّل الأمر أيضاً ركعتين كان وظيفته هو البناء على الأربع و التسليم، ثمّ الإتيان بالنقص المحتمل فلا محالة يحصل له العلم بأنّه إلى هذا الآن قد عمل بالوظيفة المشتركة بين الشكّين و بقي عليه الإتيان بالنقص المحتمل، فهل يشكّ أحد في أنّ الواجب عليه حينئذٍ هو الإتيان بصلاة مستقلة تجبر الركعتين المحتملتين؟ فإنّ ذلك هو طريق جبر النقص المحتمل عند الشارع، و ليس التسليم البنائي مع فرض كون النقص المحتمل ركعة مغايراً للتسليم البنائي مع فرض كونه ركعتين بحسب النوع نظير الظهرية و العصرية و غيرهما من العناوين المتقومة

بالقصد حتّى يقال: إنّ وقوع التسليم بتخيّل كون النقص المحتمل ركعة لا يلائم الجبر بالركعتين.

و بالجملّة: فبعد ما استفيد من الأدلّة الشرعية أنّ جبر النقص المحتمل ليس إلّا بأن يؤتى بعد التسليم بصلاة مستقلّة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم موافقة بحسب الركعات للنقص المحتمل لا يكون جبره فيما نحن فيه إلّا بالإتيان بالنقص المحتمل فعلاً بصورة صلاة مستقلّة بحيث ينطبق عليها عنوان الصلاة مع فرض انقطاعها بسبب التسليم المأتيّ به عمداً بحسب أمر الشارع عن الصلاة الأولى.

و ممّا ذكرنا: يظهر النظر فيما ذكره المحقّق الحائري<sup>١</sup> من وجوب الإتيان بالنقص المحتمل في المقام موصولة، حيث إنّ بعد ما سلّم المصلّي بحسب أمر الشارع لا ينطبق على ما يأتي به بعده عنوان الصلاة إلّا بالإتيان بها مفصولة. و المراجع إلى أدلّة الشكوك و المتتبع لوظائفها بحسب مذاق الأئمة<sup>عليهم السلام</sup> في باب جبر النقائص المحتملة في الصلاة يطّلع على صحّة ما بيّناه، فتدبر جيّداً.

### ختام: فيه مسائل متفرّقة

المسألة الأولى: إذا كان في الركعة الرابعة مثلاً و شكّ في أنّ شكّه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما بنى على الثاني، كذا في «العروة الوثقى»<sup>٢</sup>. و ربّما يقال في وجهه: أنّ الشكّ راجع إلى أنّه هل مضى في السجدة مع الشكّ أم لا؟ فيجري فيها قاعدة الفراغ أو التجاوز فيحرز بها الإتيان بها صحیحة.

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٣٧٢ - ٣٧٣.

٢- العروة الوثقى ٣: ٣٢٥.



أقول: يمكن أن يقال أوّلاً: أنّ الحفظ في الركعتين الأوليين ليس شرطاً في صحّة السجدة، بل هو شرط في الصلاة فلم يقع شكّ في صحّة السجدة حتّى يجري بالنسبة إليها قاعدة التجاوز أو الفراغ. و ثانياً: أنّ إحراز صحّة السجدين لا يثبت حدوث الشكّ بعد الإكمال حتّى يصير مورداً لأدلة الشكّ بين الاثنتين و الثلاث، و استصحاب عدم حدوث الشكّ إلى حين إكمال السجدين لا يثبت حدوثه بعده، مع أنّه معارض باستصحاب عدم تحقّق السجدين إلى حين حدوث الشكّ.

اللهمّ إلا أن يجاب عن الأوّل: بأنّ المعتبر في صحّة الصلاة أمران: أحدهما شرط نفس الصلاة و الآخر شرط لصحّة الأجزاء التي منها السجدة.

فالأوّل: عبارة عن حفظ الأوليين بمعنى عدم كونهما متعلّقاً للشكّ، بل الواجب إحراز الإتيان بهما و يترتب عليه بطلان الصلاة إذا شكّ في أنّ المأتيّ به ركعة واحدة أو اثنتان.

و الثاني: عبارة عن عدم تحقّق الشكّ في الأوليين بمعنى عدم وقوعهما ظرفاً للشكّ، بل يجب أن يكون الإنسان إلى آخر الجزء منهما حافظاً، و هذا أمر زائد على الأمر الأوّل و يكون معتبراً في صحّة الركعتين بتمام أجزائهما، فتأمّل.

كما يمكن أن يجاب عن الثاني بعدم الدليل على اعتبار عنوان الحدوث فلو أحرز صحّة الأوليين فلا مانع من إجراء أدلة الشكّ بين الاثنتين و الثلاث، فافهم.

المسألة الثانية: إذا شكّ في العشاء بين الثلاث و الأربع و تذكّر أنّه سها عن المغرب، فهل تبطل الصلاة أو يتمّها عشاءً و يأتي بالمغرب بعدها؟<sup>١</sup> وجهان مبنيان على الخلاف فيما إذا تذكّر بعد ما دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء أنّه ترك

١- راجع: العروة الوثقى ٣: ٣٢٧.

المغرب، فإن قيل بصحتها عشاءً في تلك المسألة بناءً على عدم إمكان العدول، و دلالة ما دلّ على سقوط الترتيب فيما إذا تذكّر بعد الصلاة على سقوطه في المقام أيضاً بإلغاء الخصوصية؛ قيل بالصحة في هذه المسألة أيضاً، وإن نوقش في سقوط الترتيب في تلك المسألة جرت المناقشة فيما نحن فيه أيضاً والأحوط في المسألتين إتمامها عشاءً ثمّ إعادتها بعد المغرب.

المسألة الثالثة: إذا صلّى صلاتين، ثمّ علم بنقصان ركعة أو ركعتين من إحداهما<sup>١</sup> فإن كان بعد السلام و بعد الإتيان بالمنافي فإن اختلفنا في العدد أعادهما، و إلا أتى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمّة، و إن كان بعد السلام و قبل المنافي ضمّ إلى الثانية ما يحتمل من النقص، ثمّ أعاد الأولى فقط، إذ لو كان الناقص هي الثانية فقد تمت بالضميمة و إن كان الناقص هي الأولى فالثانية وقعت صحيحة لسقوط الترتيب حينئذٍ قطعاً، و المفروض أنّه يعيد الأولى، و لو قيل بأنّ الفصل بصلاة مستقلة بين ركعات الصلاة سهواً لا يضرّ بها فيكفي الإتيان بما يحتمل من النقص بقصد ما في الذمّة و لا احتياج معه إلى إعادة الأولى. هذا إذا علم بصحة إحداهما و نقص الأخرى إجمالاً، و لو شكّ في صحة إحداهما و علم بنقص الأخرى غير المعيّنة فالحكم أيضاً كذلك، إذ يجري قاعدة الفراغ في إحداهما بلا عنوان و يحرز صحة الأخرى بما ذكر.

فإن قلت: لم لا يكتفي في هذه الصورة أيضاً بالإتيان بصلاة واحدة بقصد ما في الذمّة، كما في ما إذا كان بعد المنافي مع أنّه يحصل معها أيضاً القطع بفراغ الذمّة. قلت: إيجاب ضمّ ما يحتمل من النقص إنّما هو للفرار عن قطع الصلاة المحرّم.

١- راجع: العروة الوثقى ٣: ٣٢٨.

لا يقال: القطع في المقام مشكوك فيه.  
فإنه يقال: المفروض أنه طرف للعلم الإجمالي،<sup>١</sup> إذ المفروض القطع بأنه إما أن  
يجب عليه إعادة الأولى أو أنه يجب عليه تتميم الثانية. هذا كله حكم ما إذا كان بعد  
السلام.

وإن كان قبل السلام ففي المسألة وجوه ثلاثة:  
الأول: أن يقال بإجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر مثلاً و يعمل بمقتضى  
الشك بين الثلاث و الأربع بالنسبة إلى العصر.  
الثاني: أن يحكم بإعادة الصلاتين لعدم إمكان إعمال القاعدة بالنسبة إليهما معاً  
لأنّ الظهر إن كانت تامة فلا يكون ما بيده رابعة، فكيف يبنى على الأربع و إن كان ما  
بيده رابعة فلا يكون الظهر تامة.

الثالث: أن يقال بأنه يتولد من العلم الإجمالي في المقام علم تفصيلي بعدم صحّة  
إجراء القاعدة الثانية بالنسبة إلى العصر إما لأنّ التسليم فيها على الثلاث أو لفقد  
الترتيب فيقطع بعدم كون التسليم المأتيّ به بعنوان العصر مطابقاً للواقع و شرط  
جريان قواعد الشكوك احتمال المطابقة للواقع فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى  
الظهر من دون معارض.<sup>٢</sup>

١- مضافاً إلى جريان استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة في كلتا الصلاتين بعد تعارض قاعدتي  
الفراغ فيهما. [المقرّر]

٢- أو يقال كما قيل: إنّ جريان الأصل الثاني متوقّف على جريان الأوّل فلا يمكن أن يجري الثاني و  
يسقط الأوّل، إذ بسقوط الأوّل يسقط هو أيضاً فيلزم من وجوده عدمه ففي هذه المقامات يجري  
الأصل الأوّل بلا معارض، فافهم.

و الأولى أن يقال في المسألة بالعدول من العصر إلى الظهر عدولاً رجائياً و يسلم عليها بلا احتياج إلى  
صلاة الاحتياط حيث يحصل له العلم حينئذٍ بالإتيان بظهر صحيحة، ثمّ يأتي بالعصر. [المقرّر]

و يمكن أن يجاب عن الوجه الثاني: بأنّ الحكم بتمامية الظهر ظاهراً لا يوجب القطع بنقص العصر، و ليس الواجب عند الشكّ في الثلاث و الأربع، البناء القلبي و الالتزام بعدم النقص، بل الواجب هو التسليم و جبران النقص المحتمل بركعة الاحتياط.

و إن شئت قلت: إنّ مقتضى القاعدة هو البناء على الأقلّ. غاية الأمر: دلالة الأدلّة على الإتيان بالنقص المحتمل منفصلة دفعاً لاحتمال الزيادة، و إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي لا مانع منه إذا لم يلزم منها مخالفة عملية قطعية كما نقّح في الأصول.

نعم، لو قيل بأنّ نفس العلم الإجمالي مانع من إجراء الأصول فما ذكر يتّجه كما لا يخفى و ما ذكرناه في هذه المسألة قد ذكر في «العروة»<sup>١</sup> و نظير هذه المسألة في احتمال انحلال العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشكّ البدوي المسألة ٢٥٩ و هي ما إذا توضّأ و صلّى، ثمّ علم أنّه إمّا ترك جزء من وضوئه أو ركناً من صلاته، حيث إنّه و إن كان بالنظر البدوي يتوهم تعارض قاعدتي الفراغ بالنسبة إلى الوضوء و الصلاة و وجوب إعادتهما، إلّا أنّه بعد الدقّة يتولّد<sup>٣</sup> من العلم الإجمالي علم تفصيلي يبطلان الصلاة إمّا لفقد شرطه أو لفقد الركن، فقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء تجري من غير معارض، فتأمّل.

١- العروة الوثقى ٣: ٣٢٨ و ٣٥٢-٣٥٨.

٢- العروة الوثقى ٣: ٣٩٠. هذه المسألة في بعض النسخ المطبوعة تحت الرقم ٥٧ و لكن في بعض النسخ المصحّحة الرقم ٥٩.

٣- ربّما يقال: بأنّ العلم المتولّد من العلم الإجمالي لا يمكن أن يصير سبباً لانحلاله لتأخّر رتبته عنه فيلزم من إعدامه للعلم الإجمالي عدم نفسه أيضاً، فتدبّر. [المقرّر]

## الفصل السابع في الموسعة و المضايقة

كلمات مختصرة حول مسألة الموسعة و المضايقة:

الأولى: القائل بالمضايقة إما أن يقول بكون وقت الذكر وقتاً موظفاً للقضاء، بحيث لو أخر عنه فات وقته و صار قضاءً فيكون المأتي به في الزمان الثاني قضاءً قضاءً و هكذا؛ وإما أن يقول بوجوب القضاء فوراً ففوراً بحيث يوجب كل فرد من أفراد التأخير المتصورة بتكثر الأزمنة مصداقاً مستقلاً للعصيان؛ وإما أن يقول بكون التأخير من أوله إلى آخره مصداقاً واحداً للعصيان؛ وإما أن يقول بترتب الحاضرة على الفائنة بحيث يكون الإتيان بالفائنة شرطاً للحاضرة و يكون قد اعتبر بعدد الفوائت شروطاً للصلاة الحاضرة فيكون الإتيان بكل فائنة شرطاً مستقلاً في عرض غيره أو بحيث يكون الإتيان بالأخيرة شرطاً للحاضرة و الإتيان بما قبلها شرطاً للأخيرة و هكذا، أو يكون الشرط للحاضرة فراغ الذمة من الفائنة إجمالاً.

الثانية: بناءً على القول بعدم ترتب الحاضرة على الفائنة بمقتضى ما دلّ على عدم وجوب الترتيب يمكن حمل ما دلّ على وجوب الترتيب أو العدول من

الحاضرة إليها<sup>١</sup> على كون الأمر فيها لدفع توهم الحظر، كما قد يستفاد من خلال بعض الروايات أيضاً، حيث إنَّ المقام مقام توهم كون صاحبة الوقت أولى بوقته، فيكون أخبار الترتيب و العدول بصدد دفع هذا التوهم فلا ينافيها ما دلَّ على الموسعة<sup>٢</sup> و لعلَّ الحمل على ما ذكرنا أولى من الحمل على وقت الفضيلة و الإجزاء كما في كلمات الشيخ عليه السلام<sup>٣</sup>.

الثالثة: من العجيب تفصيل بعض المتأخرين<sup>٤</sup> بين مسألة ترتب الحاضرة على الفائتة و ترتب الفوائت بعضها على بعض، حيث حكموا في الأولى بعدم اعتبار الترتب و في الثانية باعتباره، مع أنَّ الظاهر أنَّ المسألتين من وادٍ واحد، و يجمعهما أنَّ الترتيب التكويني بين الصلوات بحسب ترتب بعض قطعات الزمان تكويناً على بعضها، هل يوجب الترتب الشرعي بينها أم لا؟ و كيف كان: فلو كان منشأ القول

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٨٤، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٣؛ و ٢٨٧، الباب ٦٢، الحديث ١ و ٢؛ و ٢٩٠-٢٩١، الباب ٦٣، الحديث ١ و ٢؛ و ٣١٣، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٥ و أيضاً ٨: ٢٥٦، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٢، الحديث ١ و ٣؛ و ٢٦٧، الباب ٥، الحديث ١.

٢- أخبار الموسعة كثيرة نذكره نبذة منها، راجع: وسائل الشيعة ١: ١٢٧، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٣١، الحديث ٤ و أيضاً ٤: ٢٤١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٩، الحديث ٦ و ٧ و ١٢ و ١٣؛ و ٢٨٥، الباب ٦١، الحديث ٦ و ٢٩٠، الباب ٦٣، الحديث ١؛ و راجع أيضاً ٨: ٢٥٥، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ١، الحديث ٧-٩ و ٢٥٨، الباب ٢، الحديث ٦ و ٢٦٧، الباب ٤، الحديث ١٥ و غير ذلك من الأخبار.

٣- رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ٣٢٩-٣٣٠.

٤- راجع: المعتمد ٢: ٤٠٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥١-٣٥٣، المسألة ٥٨-٦٠؛ تحرير الأحكام ١: ٣٠٨؛ مختلف الشيعة ٢: ٤٣٧، المسألة ٣٠٩؛ البيان: ٢٥٧؛ الروضة البهية ١: ٢٨٦؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٩٦؛ ذخيرة المعاد: ٣٨٥؛ جواهر الكلام ١٣: ٢٥.

بالترتب بين الفوائت الأخبار الخاصة الواردة فيها<sup>١</sup> فتعميمها لصورة الجهل بالترتيب مشكل، لكون مواردها صورة العلم و أمّا إذا استند فيه إلى ما أشرنا إليه من أنه يستفاد ممّا دلّ على ترتب الحاضرة على الفوائت أن تقدّم أوقات بعض الصلوات على بعض تكويناً الموجب لترتيبها تكويناً اعتبر بحسب الشرع قيدياً بحيث يكون التقدّم شرطاً شرعياً للمتقدّم. فلعلّ التعميم إلى صورة الجهل بالترتيب يكون وجيهاً. و الظاهر أنّ الأخبار الخاصة المستند إليها في المسألة دلالتها ضعيفة، حيث وردت في مقام بيان كيفية الإتيان بالأذان و الإقامة في الفوائت، و يكون المراد بكلمة: «الأولى» فيها،<sup>٢</sup> الأولى في مقام الإتيان بها، أو أنه لما كان الإنسان بطبعه حين العلم بالترتيب يختار الأولى فالأولى لكونه أسهل و أبعد من الاشتباه، فلذا عبّر الإمام عليه السلام بـ «أولهنّ» على وفق ما يأتي به الإنسان بطبعه من دون دلالة على اعتبار ذلك شرعاً.

الرابعة: ما ورد في كثير من روايات المضايقة من قوله مثلاً: «رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى»،<sup>٣</sup> يستفاد من كلمة «أخرى» في هذه الروايات كون وقت الحاضرة متصلاً بوقت الفائتة فتدلّ هذه الروايات على الترتيب بين الحاضرة و بين الفائتة التي قبلها بلا واسطة لا على الترتيب مطلقاً.

١- راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٢، الحديث ٦؛ و ٢٩٠، الباب ٦٣، الحديث ١؛ و ٨: ٢٥٤، أبواب قضاء الصلوات، الباب ١، الحديث ٣؛ و ١٤: ٧٢، كتاب الحجّ، أبواب رمي جمره العقبة، الباب ١٥، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٢٥٤، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ١، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٢٩١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٣، الحديث ٢؛ و راجع أيضاً ٢٨٤، الباب ٦١، الحديث ٣ و ٢٨٧، الباب ٦٢، الحديث ١؛ و ٣١٣، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ٥ و غير ذلك من الأخبار.

غاية الأمر: شمولها أيضاً لشريكة الفائتة السابقة بحسب الوقت؛ أعني ما يكون الترتيب بينها وبين الفائتة السابقة ترتيباً شرعياً معتبراً بحسب الشرع. وبالجملة: فالمستفاد من هذه التعبيرات اعتبار الترتيب بين الحاضرة وبين الفائتة التي اتّصل وقتها بوقت الحاضرة أي لم يتوسّط بينهما وقت صلاة أخرى، فتأمل.



## الفصل الثامن

### في الجماعة

يستفاد من الشرع أنّ ماهية الجماعة عبارة عن ربط الإنسان صلاته بصلاة إنسان آخر بحسب القصد فيعتبر في ماهيته - مع قطع النظر عن أحكامه الآتية - أمور ثلاثة:

الأول: الوحدة الزمانية بحيث تقع صلاته مع صلاة الإمام في زمان واحد. و هل يكفي الوحدة الزمانية في نفس الصلاة في تحقّق الماهية أو يعتبر مع ذلك مقارنة كلّ جزء من صلاته لمماثله من صلاة الإمام؟ الظاهر عدم الاعتبار.

نعم، هو من الأحكام المعتمدة في كثير من موارد الجماعة، و على ما اخترنا، فيمكن أن يقال: يكون المسلم قبل الإمام لعذر كما دلّ على جوازه رواية علي بن جعفر<sup>١</sup> و كذا الفرقة الأولى و الثانية في صلاة ذات الرقاع بعد مفارقتها عن الإمام في الأفعال باقين بوصف الجماعة ما داموا يشتغلون بالصلاة.<sup>٢</sup> غاية الأمر: عدم وجوب المتابعة في الأفعال، و لذا ورد في بعض روايات صلاة ذات الرقاع بالنسبة

---

١- وسائل الشيعة ٨: ٤١٣، كتاب الصلاة، أبواب الصلاة الجماعة، الباب ٦٤، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١؛ وراجع:

صحيح مسلم ٢: ٢٤٨، باب صلاة الخوف؛ صحيح البخاري ١: ٤٣٠، كتاب صلاة الخوف.

إلى الفرقة الثانية. ما حاصله: «ثمَّ يسلم بهم الإمام»،<sup>١</sup> فيدل ذلك على عدم خروجهم من الجماعة بسبب مفارقة الإمام.

الثاني: الوحدة المكانية بحيث تقع صلاتهما في مكان واحد عرفاً حتى يرتبط صلاته بصلاة الإمام.

نعم، وقع الخلاف بين العامة و الخاصة في تحديد مقدار الفصل.<sup>٢</sup>

الثالث: نية المأموم للايتمام و الاقتداء، بدهاءة كون الاقتداء و الربط الصلاتي من العناوين القصدية التي وزانها وزان الإنشائيات فيكون تحققها بالقصد، و أمّا نية الإمام للإمامة فغير معتبرة في تحقق الجماعة، بل في صيرورة صلاته مصداقاً للجماعة أيضاً.

ثم إن الجماعة ليست بواجبة عندنا إلا في الجمعة و العيدين عند اجتماع شرائطهما، بل عند المخالفين أيضاً إلا داود و من تبعه حيث أوجبها،<sup>٣</sup> و هي ثابتة في الفرائض اليومية و الآيات و صلاة الجنائز. و قيل بثبوتها في كل فريضة حتى مثل صلاة الطواف.<sup>٤</sup>

أقول: لم يعهد من النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام الإتيان بصلاة الطواف جماعة مع ضبط مورخي الفريقين لجزئيات أعماله ﷺ في حجة الوداع. و ربما استدلل

١- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٦-٤٣٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ٥.  
 ٢- مختصر المزني: ٢٣؛ المجموع ٤: ٣٠٣-٣٠٤ و ٣٠٧-٣٠٩؛ المبسوط، السرخسي ١: ١٩٣؛ وراجع: تذكرة الفقهاء ٤: ٢٥٢، المسألة ٥٥١.  
 ٣- راجع: المجموع ٤: ١٨٢-١٩٠؛ نيل الأوطار ٣: ١٤٠؛ الخلاف ١: ٥٤١، المسألة ٢٧٩ و ٥٩٣، المسألة ٣٥٥؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٢٨، المسألة ٥٢٨.  
 ٤- و هو قول الظاهرية، راجع: المحلى بالآثار ٣: ١٠٤ / ٤٨٥؛ بداية المجتهد ١: ١٤٣؛ المجموع ٤: ١٨٩؛ نيل الأوطار ٣: ١٣٩؛ المغني، ابن قدامة ٢: ٤.

للعوم برواية زرارة و الفضيل قالوا: قلنا له عليه السلام: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال عليه السلام: «الصلوات فريضة و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها و لكنّها سنّة، من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاه له»<sup>١</sup>.  
بتقريب: أنّ المستفاد منها عدم وجوبها في جميع الصلوات الفرائض، و لكنّها سنّة في جميع الفرائض عدا ما وجب الجماعة فيه، و النفي متوجّه إلى العموم بملاحظه أنّ بعضها ممّا يجب فيها الجماعة كالجمعة، فالفرائض على قسمين: بعضها ممّا يجب فيها الجماعة و بعضها تستحبّ فيها.

و يرد عليه: أنّ الظاهر أنّ توهم وجوب الجماعة في موارد ثبوتها - حيث أبداه بعض و أفنى به الظاهريون من العامّة - صار منشأً لسؤال زرارة و فضيل. و قوله عليه السلام: «الصلوات فريضة» ليس المراد بها جميع الصلوات لعدم كون الجميع فرائض، بل المراد الصلوات المتداول الإتيان بها بالجماعة، بحيث استقرّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله و المسلمين من الصدر الأوّل على الإتيان بها جماعة لا كلّ صلاة، فالمراد أنّ الصلوات المتداول الإتيان بها بالجماعة و الثابت فيها الجماعة هي بأنفسها واجبة و ليس الجماعة في جميعها واجبة، بل الجماعة مستحبة فيها، فتدبر. و كيف كان: فليس لنا في باب الجماعة إطلاق يستفاد منه ثبوت الجماعة في كلّ صلاة أو كلّ فريضة. ثمّ إنّ بعض النوافل ممّا ثبت فيها الجماعة - كصلاة الاستسقاء -<sup>٢</sup> و قيل بثبوتها في صلاة الغدير<sup>٣</sup> أيضاً و لكنّ المشهور عندنا كونها

١- تهذيب الأحكام ٣: ٢٤ / ٨٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١، الحديث ٢.

٢- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الاستسقاء، الباب ١.

٣- المقنعة: ٢٠٤؛ الكافي في الفقه: ١٦٠؛ غنية النزوع ١: ١٠٨؛ إشارة السبق: ١٠٦؛ و راجع: مختلف الشيعة ٢: ٣٥٤، المسألة ٢٥٣؛ مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٣٢؛ كشف اللثام ٤: ٤٠٠.

في سائر النوافل بدعة<sup>١</sup> و هو المعتمد، خلافاً لمن خالفنا،<sup>٢</sup> فراجع.

### معنى الجماعة

هل الجماعة<sup>٣</sup> عبارة عن ربط المأموم صلاته بصلاة الإمام فتكون وصفاً للصلاة أو تكون عبارة عن ربط المأموم نفس صلاته أو بعضاً منها بصلاة الإمام فتكون وصفاً للأعم من الصلاة و من جزئها؟ فيه وجهان.  
و على ذلك: يتفرّع و يبتني مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد، و قد ادّعى بعضهم الشهرة على الجواز.<sup>٤</sup>

و فيه: أنّ الشهرة في المسألة شهرة المتأخّرين و ليست بمفيدة لما عرفت منّا كراراً أنّ المسائل الفقهية على قسمين، قسم منها كانت متلقاة من الأئمة المعصومين عليهم السلام يداً بيد مذكورة في كتب القدماء المعدة لنقل تلك الأصول المتلقاة كـ«النهاية» و «المراسم» و «المقنع» و «الهداية» و أمثالها، و قد استقرت سيرة القدماء من أصحابنا على ضبط هذا القسم من المسائل فقط في كتبهم الفتوائية، و

١-المعتبر ٢: ٤١٥؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٥٤، المسألة ٢٥٣؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٥؛ كنز العرفان ١: ١٩٤؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٠٩ و ٣١٤؛ الحدائق الناضرة ١٠: ٥٣٧؛ رياض المسائل ٤: ١٩٩؛ جواهر الكلام ٣: ١٤٠ - ١٤٥؛ مستند الشيعة ٨: ١٤.

٢-صحيح البخاري ٣: ١٠٠، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان.

٣-هذه المسألة معنونة في مبحث النية أيضاً الصفحة ٤١٦ - ٤٢٠. [المقرّر]

٤-راجع: الخلاف ١: ٥٥٢، المسألة ٢٩٤ و ٥٥٩، المسألة ٣٠٩؛ المعتبر ٢: ٤٤٨؛ شرائع الإسلام ١: ١٢٦؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٦٩، المسألة ٥٥٧؛ مختلف الشيعة ٣: ٧٤؛ نهاية الأحكام ٢: ١٢٨؛ مسالك الأفهام ١: ٣٢٠؛ روض الجنان ٢: ١٠٠٧؛ مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٣٣٧؛ الحدائق الناضرة ١١: ٢٣٨؛ ذخيرة المعاد: ٤٠٢ / السطر ٨؛ كفاية الفقه (الأحكام) ١: ١٥٣.

بذلك صاروا مورداً لطعن المخالفين كما أشار إلى ذلك الشيخ رحمته في أول «مبسوطه»<sup>١</sup> وقسم منها هي المسائل التفريعية التي أبداه المتأخرون واستنبطوها بمعونة القسم الأول، وهذه المسألة من القسم الأخير لعدم كونها مذكورة في الكتب الأولى، وأول من عنونها هو الشيخ رحمته في «مبسوطه» و«خلافه» وأفتى في «المبسوط» بعدم الجواز،<sup>٢</sup> وفي ثلاث مواضع من «خلافه» بالجواز<sup>٣</sup> والشهرة تكون حجة في القسم الأول، أعني: المسائل المتلقاة منهم عليهم السلام يبدأ بيد حيث تكشف عن صدور الفتوى منهم عليهم السلام دون القسم الثاني. وكيف كان: فلا تكفي الشهرة في المسألة.

و استدلال القائلون بالجواز بما دلّ على جواز تسليم المصلّي المستعجل قبل الإمام<sup>٤</sup> غير تامّ، أمّا أولاً: فلا اختصاصه بصورة العذر، وأمّا ثانياً: فلعدم دلالته على قصد الانفراد لإمكان بقاء وصف الجماعة مادام المأموم مشتغلاً بالصلاة. غاية الأمر: عدم وجوب المتابعة في الأفعال حينئذٍ للعذر. وبهذا الوجه أيضاً يردّ استدلال بعضهم بما ورد في كيفية صلاة ذات الرقاع<sup>٥</sup> أو بأخبار الاستخلاف كما يستفاد من الشيخ في «الخلاف» استفادة المسألة منها، فراجع<sup>٦</sup>. فالملاك كلّ الملاك في المسألة هو ما أشرنا إليه في صدر المسألة من أنّ المستفاد من الشرع هو أنّ الجماعة وصف لنفس الصلاة أو للأعمّ منها ومن جزئها.

١- المبسوط ١: ١-٢.

٢- المبسوط ١: ١٥٧.

٣- الخلاف ١: ٥٥٢ و ٥٥٩ و ٦٤٨، المسألة ٢٩٣ و ٣٠٩ و ٤٢٠.

٤- وسائل الشيعة ٦: ٤١٦، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ٦.

٥- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١.

٦- الخلاف ١: ٥٥٢ و ٦٤٨، المسألة ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٤٢٠.

ثم إنَّ المحتملات في كلام القائل بالمنع أربعة:  
الأوَّل: أن يريد بذلك حرمة قصد الانفراد تكليفاً.  
الثاني: أن يريد بذلك عدم ثبوت مشروعية صلاة مبعّضة بأن يكون بعضها مع الجماعة وبعضها بوصف الانفراد.  
الثالث: أن يريد بذلك أنه في صورة اكتفاء المأموم بقراءة الإمام لم يثبت من الشرع كفاية ذلك في صحّة صلاته إلا مع بقاء وصف الجماعة إلى آخر الصلاة. وعبارة أخرى: ضمان الإمام للمأموم إنّما يكون مع بقاء القصد إلى آخر الصلاة.  
الرابع: أن يريد بذلك أنه بعد تعيين الصلاة جماعة بسبب القصد لا تنقلب إلى الانفراد بالقصد، فقصد الانفراد غير مفيد في تحقّقه.  
و لا يخفى: أنّ أدلّة القوم على عدم الجواز أو الجواز أيضاً غير واردة على موضوع واحد فالاستدلال على الجواز بأصالة الإباحة أو البراءة أو عدم صيرورة المستحبّ بالشروع فيه واجباً إنّما يصحّ على الفرض الأوّل من الفروض الأربعة، أي في قبال من يحتمل حرمة قصد الانفراد تكليفاً، دون من يحتمل عدم مشروعية الصلاة الملقّقة من الجماعة و الانفراد، و بعض الأدلّة الأخر إنّما يصحّ الاستدلال به في قبال غير الفرض الأوّل. و بالجملة: أدلّة القوم غير واردة على فرض واحد.  
ثمّ إنّّه ربّما يتراءى من بعض المتأخّرين<sup>١</sup> التفصيل في المسألة بين من كان قصده من أوّل الأمر الانفراد في الأثناء، و بين من قصد أوّلاً الجماعة غافلاً عن الانفراد أو عازماً للإدامة، ثمّ بدا له الانفراد، فيصحّ الجماعة و العدول في الثاني دون الأوّل.  
و غاية ما يمكن أن يقرب به هذا التفصيل هو: أنّ الجماعة وصف لنفس الصلاة

دون كلّ جزء، فهي عبارة عن وصل المأموم صلاته بصلاة الإمام وربطها بها، وهي أمر قصدي يتحصّل بالقصد فإذا قصد المأموم في بادي الأمر للايتمام في جميع صلاته فكلّ جزء يقع منه في حال بقاء هذا القصد إنّما يوجد بهذا القصد المتعلّق بالجماعة في نفس الصلاة فتقع صحيحة لا محالة، و الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فبعد ما حصل له البداء و قصد الانفراد يكون الأجزاء السابقة مأثباتاً بها عن قصد جماعة مشروعة قطعاً و الأجزاء اللاحقة أيضاً يوتى بها على طبق وظيفة المنفرد، و لا منشأ لتوهم عروض البطلان إلاّ توهم كون صلاة الجماعة و صلاة الفرد حقيقتين متباينتين كصلاة الظهر و العصر، و في مثل ذلك يحتاج العدول إلى دليل متقن مفقود فيما نحن فيه، و لكنّ التوهم باطل لعدم كون الفرد و الجماعة حقيقتين مختلفتين، بل هما من حالات طبيعة واحدة يتقوم أحدهما بالقصد و هو الجماعة، و يتحقّق الآخر بعدم هذا القصد لا بقصد آخر متعلّق بالفرد، و حينئذٍ فإذا قصد الانفراد فلا محالة يبطل وصف الجماعة المتقوّمه بالقصد حدوثاً و بقاءً و يحصل الانفراد قهراً، و الفرض أنّه يأتي بوظيفة المنفرد في ما يأتي من الأجزاء فأبي وجه لبطلان صلاته؟ و هذا بخلاف ما إذا كان من أوّل الأمر عازماً على الانفراد في الأثناء فإنّه حينئذٍ لم يقصد الجماعة في نفس الصلاة، بل في بعض أجزائها، و مشروعية الجماعة في البعض بحيث يكون الموضوع لها هو الأعمّ من نفس الصلاة و من كلّ جزء منها مشكّلة.

و ببيان آخر: وصف الجماعة و إن كان وصفاً لنفس الصلاة لا لكلّ جزء جزء منها، و لكنّه إذا كان قاصداً من أوّل الأمر لإدامة الجماعة إلى آخر الصلاة فلا محالة يوجد كلّ جزء منها في حال بقاء هذا القصد ناشئاً عن قصد الجماعة في الكلّ، و

يقع صحيحاً البتة، و ليس وقوعه صحيحاً و متّصفاً بوصف الجماعة مراعى ببقاء القصد إلى آخر الصلاة قطعاً بحيث لا يتّصف التكبيرة الأولى المأتيّ بها عن هذا القصد بكونها مع الإمام إلا بعد بقاء القصد إلى التسليم خارجاً.

و بالجملة: ففي هذه الصورة يكون الأجزاء المأتيّ بها مع الإمام ناشئة عن قصد الجماعة في الكلّ فتكون صحيحة، و هذا بخلاف ما إذا قصد الانفراد من أوّل الأمر، فتدبر. هذه غاية ما يمكن أن يوجّه به التفصيل في المسألة.

أقول: الجماعة و إن كانت من الأمور القصدية المتقومة بالقصد و لكنّ القصد ليس تمام الموضوع بحيث يكون الاعتبار بنفس قصد الايتمام، سواء حصل نفس الايتمام خارجاً أم لا، نظير قصد العشرة الموجب للإيتمام و إن لم يحصل المقصود خارجاً، بل الظاهر أنّ القصد طريق لتحقق المقصود بمعنى أنّ الجماعة عبارة عن نفس الايتمام و الاقتداء الخارجي.

غاية الأمر: أنّ انطباق عنوان الايتمام و الاقتداء و الجماعة على المتابعة الخارجية متوقّف على تحقّقها بقصد الايتمام و ما يساوقه، نظير العناوين الإنشائية، بل ما نحن فيه بعينه من قبيل الإنشائيات، و كذلك سائر العناوين القصدية من التعظيم و التحقير و نحوهما، فوزان جميع ذلك و زان المفاهيم الإنشائية، فالبيع و إن كان متوقّفاً في تحقّقه خارجاً على القصد، و لكن ليس نفس القصد تمام الموضوع في ترتّب آثار البيع و موجباً لتحقّقه، بل المصداق للبيع عبارة عن نفس الإيجاب و القبول الخارجيين. غاية الأمر: أنّ انطباق عنوانه عليهما يتوقّف على القصد فالاعتبار بحصول المقصود خارجاً فالبيع إنّما يتحقّق بتحقّق جميع أجزاء الإيجاب و القبول في الخارج بقصد انطباق هذا العنوان حتّى أنّه لو أتى بجميع الأجزاء بهذا



القصد ما سوى الجزء الأخير كتعيين الثمن مثلاً، إمّا بأن لم يؤت به أصلاً أو أتى به لا بهذا القصد لا يحصل حينئذٍ مفهوم البيع ولا ينطبق عنوانه. وعلى هذا فلو فرض فيما نحن فيه كون وصف الجماعة والافتداء وصفاً لنفس الصلاة بما هي عمل واحد فقصد الافتداء فيها إمّا يوجب انطباق عنوان الجماعة واتّصافها بها إذا أتى بما قصده خارجاً بأن تابع الإمام في الصلاة من أولها إلى آخرها دون ما إذا بدا له في الأثناء، فما ذكره عليه السلام من كون: «الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة» ومع ذلك حكم باتّصاف ما وقع قبل حصول البداء بوصف الجماعة كأنه متهافت.

بل يمكن أن يقال: إنّ القصد لا ينفك عن المقصود أبداً لأنّه الحالة الإجماعية المستعقبة لتحريك العضلات خارجاً نحو المقصود، وما تراه من الحالة النفسانية المتعلقة بمجموع العمل المركّب في أوّل وجوده فهي من مبادئ الإرادة والقصد ولنا أن نسمّيه بـ«العزم» و«العزيمة» وأمّا القصد والإرادة فهو يتحقّق أنّاً فأنّاً قبل الإتيان بكلّ جزء بلا فصل، فقصد كلّ جزء عبارة عمّا حصل قبله بلا فصل و صار منشأً لحركة العضلات نحو إيجاده لا العزم الحاصل من أوّل الأمر متعلّقاً بمجموع المركّب.

و كيف كان: فالتفصيل في المسألة لا وجه له وإن اختاره المحقّق الحائري عليه السلام، فالملك كلّ الملاك في المسألة هو أنّ وصف الايتمام والجماعة وصف لنفس الصلاة بما هي عمل وحداني أو وصف للأعمّ منها ومن كلّ جزء، فعلى الأوّل لا يصحّ قصد الانفراد مطلقاً، حيث لا يشرع الجماعة المبعّضة وعلى الثاني يصحّ مطلقاً.

و حينئذٍ فلنقال أن يقول: إنّ المعلوم من سيرة المسلمين من الصدر الأوّل هو

الإتيان بالصلاة جماعة من دون أن يتداول بينهم قصد الانفراد و تبويض الجماعة، بل كان هذا الأمر مخالفاً لما ارتكز في أذهانهم، و لذا تعرّضوا للرجل المقتدي بمعاذ، حيث ترك المتابعة له و انفرد بعد ما شرع في سورة البقرة.<sup>١</sup>

و بالجملة: فالمركز في أذهان المتشرّعة كون الجماعة وصفاً لنفس الصلاة، حيث إنّها عمل واحد شرّع للتقرّب بها إلى ساحة المولى، و المرید للتشرف بجناب شخص عظيم و إظهار التخضع لديه قد يتشرف وحده. و قد لا يرى نفسه لائقاً بالتشرف وحده فيقتدي و يتبع من يرى أنّه أليق منه فيصير هو بمنزلة اللسان له فيتكلم هو عن نفسه و عن متابعيه، كيف و لو كان الجماعة وصفاً لبعض الصلاة أيضاً لأمكن الاقتداء في الأجزاء الباقية من الصلاة إذا أتى ببعضها منفرداً، ثمّ انعقد الجماعة، مع أنّ ذلك لم يكن مشروعاً في أذهان المتشرّعة، و لذا سألوا عن حكم هذه الصورة لمن أراد إدراك فضل الجماعة و ورد فيها الحكم بالعدول إلى النفل و الإتمام أو القطع، ثمّ إعادة الصلاة من رأس جماعة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العدول إلى النفل إنّما شرّع لإدراك فضل الجماعة في جميع الصلاة و إلا فيجوز الإتيان بما بقي من الأجزاء أيضاً مع الجماعة، و لكن أذهان المتشرّعة تأبى ذلك، هذا.

و لكنّ المتتبع يجد كثرة الجماعة المبعّضة في الشرع كما في اقتداء الحاضر بالمسافر و كما في المأموم المسبوق بركعة بل أكثر، بل تتصوّر في أقلّ من ركعة أيضاً كما في من أدرك الإمام في السجدة الأخيرة أو التشهد الأخير، حيث شرّع

١- ذكرى الشيعة ٤: ٤٢٦؛ الأمّ ١: ١٧٢ - ١٧٣؛ صحيح مسلم ١: ٤٢٧ / ١٧٨ و ١٧٩؛ سنن أبي داود ١:

٢٧٠ / ٧٩٠ - ٧٩٣؛ سنن النسائي ٢: ١٧٢؛ السنن الكبرى، البيهقي ٢: ٣٩٢ - ٣٩٣.

فيهما الجماعة أيضاً، كما ورد في الأخبار<sup>١</sup> وكذلك صلاة ذات الرقاع،<sup>٢</sup> حيث إن الآية<sup>٣</sup> وإن لم تدلّ على انفراد كل طائفة في بعض الصلاة، ولذا استفاد منها العامة كون صلاة الخوف بالنسبة إلى كل طائفة ركعة واحدة تدركها مع الإمام<sup>٤</sup> ولكنّ الاستفادة من أخبار أهل البيت صلوات الله و سلامه عليهم أنّ الصلاة الواجبة على كل طائفة ركعتان يأتي بركعة منها مع الإمام وبالآخرى منفرداً.<sup>٥</sup>

اللهمّ إلا أن يقال: بقاء وصف الجماعة إلى آخر الصلاة. غاية الأمر: عدم وجوب المتابعة في الأفعال والأقوال في الركعة اضطراراً، ولذلك ورد في بعض أخبار الباب أنّ الطائفة الثانية تأتي بركعتها الثانية، ثمّ يسلم بهم الإمام،<sup>٦</sup> فيستفاد من ذلك بقاء وصف الجماعة ولو بعد مفارقة الإمام، وقد عبّر سبحانه وتعالى عن الجماعة في صلاة ذات الرقاع بقوله: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾<sup>٧</sup> فأضاف الإقامة إلى الصلاة لا إلى الركعة، فافهم.

و لكن مع ذلك فالجماعة المبعّضة مشروعة إجمالاً كما عرفت في المأموم المسبوق ونحوه. و يؤيد ذلك ما ورد في التسليم أو التشهد قبل الإمام في حال

١- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٣٩٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٤٩.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١.

٣- النساء (٣): ١٠٢.

٤- الموطأ ١: ١٨٣؛ الأمّ ١: ٢٤٣ و ٢٤٨؛ مختصر المزني: ٢٩؛ المبسوط، السرخسي ٢: ٤٦؛ المغني، ابن قدامة ٢: ٢٦٠؛ بداية المجتهد ١: ١٧٨؛ المجموع ٤: ٤٠٦؛ نيل الأوطار ٤: ٢.

٥- راجع: وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥ - ٤٣٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١ - ٨.

٦- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٦ - ٤٣٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ٢ و ٤ - ٨.

٧- وسائل الشيعة ٨: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الباب ٢، الحديث ١.

الاضطرار، كما في روايتي الحلبي<sup>١</sup> و ابن جعفر<sup>٢</sup> و قد أومأنا إلى قصة جماعة معاذ و قد أوردتها الشافعي في «الأم» بطرق أربعة<sup>٣</sup> و روي نفس القصة شيخنا الصدوق في «الفقيه»، قال: كان معاذ يوم في مسجد على عهد رسول الله ﷺ و يطيل القراءة، و أنه مرّ به رجل فافتتح سورة طويلة فقرأ الرجل لنفسه و صلى، ثم ركب راحلته فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث إلى معاذ، فقال: «يا معاذ إياك أن تكون فتاناً عليك بـ ﴿الشمس و ضحاها﴾ و ذواتها»<sup>٤</sup> و النبي ﷺ إنما تعرّض لمعاذ و لم يتعرّض للرجل، فيستفاد من ذلك مشروعية فعل الرجل حيث انفرد، فافهم.

و كيف كان: فالقائل بعدم جواز قصد الانفراد يحتمل في كلامه كما عرفت أربع احتمالات:

#### الأول: حرمة الانفراد تكليفاً.

و يرده ما قالوا: من أن الأصل عدم وجوب الجماعة بالشروع فيها، حيث إن الأصل بقائها بوصف الاستصحاب ابتداءً و استدامةً.

#### الثاني: عدم مشروعية الصلاة الملتزمة من الجماعة و الفرادي.

و يرده ما عرفت: من أن المستفاد ممّا ورد في المأموم المسبوق و اقتداء الحاضر بالمسافر و نحوهما مشروعية الجماعة المبعّضة، فيستفاد من ذلك أن الجماعة وصف للأعم من الصلاة و من كلّ جزء منها، و على فرض الشكّ في صحّة الصلاة المبعّضة يكون مرجع الشكّ احتمال اعتبار قيد زائد في الصلاة و قد أثبتنا في محلّه

١- وسائل الشيعة ٨: ٤١٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦٤، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة ٨: ٤١٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦٤، الحديث ٢.

٣- الأمّ ١: ١٧٢-١٧٣.

٤- الفقيه ١: ٢٥٥ / ١١٥٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٤٢٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦٩،

الحديث ٤.

جريان البراءة في الأقلّ و الأكثر.<sup>١</sup>

و لا وجه لتوهم اختصاص التبويض بحال الضرورة، إذ لا ضرورة في المسبوق و نحوه لإمكان عدم الاقتداء، و كذلك في صلاة ذات الرقاع و نحوها إلا أن يقال: بوجود قصد الاقتداء إلى آخر ما يمكن المتابعة فيشرع ذلك و يتصور في المسبوق و نحوه دون ما نحن فيه، حيث ينفرد مع إمكان إدامة الجماعة، و صلاة ذات الرقاع قد عرفت ما فيها، فتدبر.

الثالث: احتمال عدم ضمان الإمام للمأموم إلا في صورة إدامة الجماعة.

و يرد عليه: أنه بعد ما ثبت شرعية الجماعة المبعضة لا وجه لتوهم عدم ترتب آثار الجماعة من الضمان و نحوه.

الرابع: عدم تحقق الانفراد بسبب القصد فيبقى وصف الجماعة بعد القصد أيضاً، و مقتضاه ترتيب أحكام الجماعة.

و يرد عليه: أن الجماعة كما عرفت من العناوين القصدية و العناوين القصدية تدور مدار القصد حدوثاً و استدامة فيقصد الانفراد يزول وصف الجماعة قطعاً و يبطل البتة فتصير الصلاة فرادى فإن تقوّم الفرادى بعدم قصد الجماعة. لا أقول: إن الجماعة و الفرادى طبيعتان مختلفتان كالظهيرية و العصرية المتمائزين بالقصد، كما ربّما يذكر ذلك في السنة المتأخرين<sup>٢</sup> و كان كثير الدور على السنة مشايخنا و كانوا على ذلك يبنون جواز الانفراد و عدمه، بل أقول: إن صلاة الظهر مثلاً طبيعة واحدة سواء أتى بها جماعة أو فرادى، و لكن حيثية الجماعة و الارتباط بصلاة الإمام

١- راجع: نهاية الأصول: ٤٨ و ٥٦٤.

٢- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٣٠ - ٤٣١؛ و راجع: الجوهر النقي ٣: ٩٤؛

السنن الكبرى، البيهقي ٣: ٩٤.

حيثية زائدة تحتاج إلى القصد فكون وصف الجماعة أمراً قصدياً لا يوجب صيرورة صلاة الجماعة و الفذّ طبيعتين مختلفتين. وقد عرفت: أنّ مسألة جواز الانفراد و عدمه أيضاً لا تبتني على كونهما طبيعتين أو طبيعة واحدة، بل الملاك في المسألة هو إحرز أنّ الجماعة وصف للصلاة أو للأعمّ منها و من كلّ جزء كما عرفت تفصيله.

و قد ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في النظر جواز قصد الانفراد من غير فرق بين العزم عليه ابتداءً أو البداء في الأثناء، فتدبّر و لاحظ الكلمات، فإنّ المسألة غير مستوفاة في كتبهم، و كلّ واحد من المتعرّضين تعرّض لجهة منها فأدلة بعضهم سيقت لبيان الجواز تكليفاً و أدلة بعضهم سيقت لبيان مشروعية الصلاة المبعّضة و أدلة آخرين سيقت لبيان عدم حصول الانفراد بالقصد، مع أنّ كلّاً من الجهات الثلاث أو الأربع محتاج إلى البحث و التنقيح، و سنخ الاستدلال في كلّ منها يغيّر سنخ الاستدلال في غيره.

### فائدة حول العدالة

لا يخفى أنّه وردت في بيان مفهوم العدالة رواية معتبرة منتهية إلى ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم و عليهم، فقال: «أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار - إلى أن قال -: و الدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون ساتراً...»<sup>١</sup>.

١- الفقيه ٣: ٢٤ / ٦٥؛ تهذيب الأحكام ٦: ٢٤١ / ٥٩٦؛ الاستبصار ٣: ١٢ / ٣٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١

٢- ٣٩٢، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١ و ٢.

أقول: الظاهر قراءة قوله: «و يعرف باجتنب» بالنصب ليكون عطفاً على قوله: «تعرفوه» و يكون كلتا الفقرتين في مقام بيان حقيقة العدالة و مفهومها، و يكون المراد بالفقرة الأولى كونه مجتنباً عن القبائح العرفية التي يكشف ارتكابها عن خسة المرتكب و رذالته و عدم كونه وزيناً، و بالفقرة الثانية الاجتناب عن القبائح و المحرمات الشرعية من شرب الخمر و الزنا و نحوهما. و التعبير بالخطاب في الفقرة الأولى و بالمبنى للمفعول في الثانية من جهة أنّ الفعل الذي لا دخالة فيه لفاعل خاصّ يصحّ التعبير عنه بالخطاب الموجّه إلى العموم، كما يصحّ التعبير عنه بالمبنى للمفعول، ففي العبارة تفتنّ، و لعلّ اعتبار الأصحاب للاجتناب عن منافيات المروّة إنّما كان بالاستفادة عن الفقرة الأولى، و أمّا قوله: «و الدلالة على ذلك...» ففي مقام ذكر الأمانة للعدالة لا في مقام بيان المفهوم، فتدبرّ.

### عدم الحائل بين الإمام و المأموم

في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «إنّ صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام و بينهم و بين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلاة فإن كان بينهم سترة أو جدار فليست تلك لهم بصلاة إلاّ من كان بحيال الباب، قال: و قال عليه السلام: هذه المقاصير لم تكن في زمان أحد من الناس و إنّما أحدثها الجبارون و ليست لمن صلى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة». <sup>١</sup> قال المحقّق الحائري رحمته الله ما حاصله: أنّ

١- الكافي ٣: ٣٨٥ / ٤؛ و راجع: الفقيه ١: ٢٥٣ / ١١٤٣ و ١١٤٤؛ تهذيب الأحكام ٣: ٥٢ / ١٨٢؛ وسائل الشيعة ٨: ٤٠٨ و ٤١٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٩، الحديث ١ و الباب ٦٢، الحديث ٢.

الظاهر من الصحيحة المتقدمة أنّ الجدار بين الصّفين مبطل لصلاة أهل الصّف المتأخّر أجمع إلّا من كان بحيال الباب إذا كان في الجدار باب يشاهد بعض أهل الصّف المتأخّر من تقدّمهم من الإمام أو المأمومين.<sup>١</sup> و مقتضى ذلك عدم صحّة صلاة من يصلّي إلى جانبي المأمومين المشاهدين إن لم يشاهد المتقدّم بواسطة السترة أو الجدار و هو الذي صرّح به الفريد البههاني<sup>٢</sup> ناسباً له إلى النصّ و كلام الأصحاب، و الظاهر أنّ النصّ ظاهر فيما أفتى به.

أقول: كان هذا القول قريباً عندنا سابقاً مستظهرين إياه من الرواية، و كتّنا نحمل المقاصير في الرواية على بيوت صغيرة يدخلها الإمام و تفتح أبوابها حين انعقاد الجماعة فيكون بعض الصّف الأوّل بحيال بابه مشاهداً للإمام و الباقيون غير مشاهدين و لكن تتبّعنا كلمات الأصحاب من القدماء فوجدنا الشيخ رحمته الله قد تعرّض للمسألة في «المبسوط».

قال رحمته الله: «الحائظ و ما يجري مجراه ممّا يمنع من مشاهدة الصفوف يمنع من صحّة الصلاة و الاقتداء بالإمام، و كذلك الشبايك و المقاصير تمنع من الاقتداء بصلاة الإمام إلّا إذا كانت مخرمة لا تمنع من مشاهدة الصفوف» إلى أن قال: «إذا كانت دار بجانب المسجد كان من يصلّي فيها لا يخلو من أن يشاهد من في المسجد و الصفوف أو لا يشاهد فإنّ شاهد من هو داخل المسجد صحّت صلاته و إن لم يشاهد غير أنّه اتّصلت الصفوف من داخل المسجد إلى خارج المسجد و اتّصلت به صحّت صلاته أيضاً، و إلّا لم تصحّ، و إن كان باب الدار بحذاء باب المسجد [و باب المسجد] عن يمينه أو عن يساره و اتّصلت الصفوف من المسجد إلى داره صحّت

١- كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٤٧٦.

٢- مصابيح الظلام ٨: ٢٨١، مفتاح ١٨١.



صلاتهم فإن كان قدام هذا الصف في داره صف لم تصح صلاة من كان قدامه و من صلى خلفهم صحّت صلاتهم، سواء كان على الأرض أو في غرفة منها لأنهم مشاهدون الصف المتصل بالإمام و الصف الذي قدامه لا يشاهدون الصف المتصل بالإمام»، انتهى.

و أنت ترى: أنه رحمه الله حمل قوله عليه السلام: «إلا من كان بحيال الباب» على الصف المستطيل الذي خرج جناحه من المسجد إلى خارجه فحكم بصحة صلاة هذا الصف وإن لم يشاهد جناح الصف الخارج إلا من يليه دون الصف المتقدم، و حكم أيضاً بصحة صلاة الصفوف المنعقدة خارج المسجد خلف جناح هذا الصف، وإنما حكم ببطان من تقدم الجناح في خارج المسجد لوجود المانع عن المشاهدة؛ أعني به الجدار الفاصل بين المسجد و الدار. و الظاهر أن المراد في الرواية أيضاً هو ما ذكره رحمه الله، فتدبر.

و قد وقع الفراغ من تقرير ما ألقاه السيد الأستاذ مدّ ظله

في باب الصلاة في شعبان المعظم ١٣٧٧ هـ . ق.

و أنا العبد المفتقر إلى رحمة الله الباري حسينعلي المنتظري النجف آبادي.



# طبقات المحدثين



## في بيان طبقات المحدثين

اعلم: إنك إذا نظرت إلى الشيوخ الذين كانت لهم عناية بالأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ و من بعده من الأئمة المعصومين عليهم السلام و اشتغلوا برهه من أعمارهم بطلبها و أخذها عن تقدمهم من أساتذتهم، و برهه أخرى منها بروايتها لتلامذتهم الذين لم يدركوا هؤلاء الأساتذة، ثم رتبهم، على وجه يتمييز الشيوخ في كل عصر عن التلامذة، وجدت طبقاتهم من الصحابة الذين رروا الحديث عن رسول الله ﷺ إلى عصر الشيخ الموفق أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي الذي هو آخر مصنف الجوامع الأربعة من أصحابنا، (و قد ولد سنة ٣٨٥ و توفي سنة ٤٦٠) اثنتي عشرة طبقة فيما إذا كان جميعهم قد عمروا عمراً متعارفاً و تحمّلوا الحديث في سنّ يتعارف تحمّله فيه.

و بعبارة أخرى: إذا روى الشيخ الطوسي متاً، أو الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ من الجمهور مسنداً عن رسول الله ﷺ و فرضنا أنّ الرواة المتوسّطين بينهما و بينه ﷺ كلّهم قد عمروا العمر المتعارف و أخذوا الحديث في السنّ المتعارف أخذه فيه كان سنده مشتملاً على اثني عشر رجلاً غالباً أو دائماً.

و أمّا إذا كان بعضهم طال عمره بحيث عاصر رجلين ممّن عمّر عمراً متعارفاً أو تحمّل الحديث قبل أوانه المتعارف فأخذ عن طبقتين أو انضمّ الأمران، صار رجال السند أقلّ و كان السند عالياً في اصطلاحهم، و كلّما كان مثله في السند أكثر كانت

الوسائط أقلّ و السند أعلا، كما أنّه إذا كان في السند من روى عن معاصره و من هو في طبقته كان رجال السند أكثر ممّا ذكر، و صار السند طويلاً.  
و على المتعارف من عمرهم و أخذهم الحديث بنينا عدد الطبقات و جعلناها من زمن الرسول ﷺ إلى زمن الشيخ اثنتي عشرة طبقة، وهي:  
الطبقة الأولى: من روى عن رسول الله ﷺ من الصحابة؛ كسلمان و أبي ذرّ و المقداد و عمّار.

الطبقة الثانية: طبقة من روى عمّن لم يطل عمره ممّن روى عنه ﷺ، سواء كان صحابياً؛ كأبي الطفيل عامر بن وائلة و أبي عمامة بن سهل بن حنيف أو بالإدراك لزمانه ﷺ كمحمّد بن أبي بكر أو لم يكن صحابياً كزاذان و الأصبع بن نباتة و عبيدة السلماني و كميل بن زياد و ضرار بن ضمرة.

الطبقة الثالثة: طبقة من روى عن غير المعمرين من الطبقة الثانية كزرّ بن حُبَيْش و سلمة بن كهيل و الزهري و أبي ضمرة الثمالي.

الطبقة الرابعة: طبقة من روى عن غير المعمرين من الطبقة الثالثة كزرارة بن أعين و إخوته و أبان بن تغلب و سليمان الأعمش و سليمان بن خالد و بُريد بن معاوية العجلي و عبدالرحمان بن أبي عبدالله و عبيدالله الحلبي و إخوته و الفضيل بن يسار و محمّد بن مسلم و أبي بصير و ابن أبي يعفور و أبي الجارود و أبي حنيفة نعمان بن ثابت.

الطبقة الخامسة: طبقة الذين رووا عن غير المعمرين من الطبقة الرابعة كإبراهيم بن محمّد بن أبي يحيى المدني و حريز بن عبدالله و سماعة بن مهران و صفوان و حسن ابني مهران الجمّال و عبدالله بن سنان و عبدالله بن مُسكان و حمّاد بن عثمان و حمّاد بن عيسى و معاوية بن عمّار و إسحاق بن عمّار و حفص بن غياث و منصور بن حازم و هشام بن الحكم و هشام بن سالم

وغيث بن إبراهيم وسفيان بن عيينة وسفيان الثوري وغيرهم ممن لا يحصى.

**الطبقة السادسة:** طبقة من روى عن غير المعمرين من الطبقة الخامسة

كأحمد بن الحسن الميثمي و أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي و إسماعيل بن مهران بن أبي نصر و إسماعيل بن همام و جعفر بن بشير و الحسن بن الجهم و الحسن بن علي بن فضال و الحسن بن علي الوشاء و الحسن بن محبوب و الحسين بن محمد بن علي الأزدي و الحسين بن يزيد النوفلي و زُرعة بن محمد و زكريا بن آدم و سعد بن سعد و سليمان بن جعفر الجعفري و صفوان بن يحيى و العباس بن عامر و عبدالرحمان بن أبي نجران و عبدالله بن جبلة و عبدالله بن محمد الحجال و عبدالله بن المغيرة و عبيس بن هشام و عثمان بن عيسى و علي بن أسباط و علي بن حديد و علي بن الحكم و علي بن النعمان و فضالة بن أيوب و محمد بن إسماعيل بن بزيع و محمد بن أبي عمير و محمد بن سنان و محمد بن الوليد الخزاز و محمد بن يحيى الخزاز و نصر [نضر] بن سويد الصيرفي و يونس بن عبدالرحمان و محمد بن إدريس الشافعي و غياث بن كلوب بن فيّس.

و الغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة خمس و أربعين و مئة إلى سنة ستين و مئة و كون وفياتهم في حدود سنة عشر و مئتين إلى ثلاثين و مئتين.

**الطبقة السابعة:** طبقة الذين رووا عن غير المعمرين من الطبقة السادسة

كإبراهيم بن إسحاق النهاوندي و إبراهيم بن سليمان النهمي و إبراهيم بن هاشم و أحمد بن إسحاق و أحمد بن الحسن بن علي بن فضال و أخويه محمد و علي و أحمد بن الحسين بن عبدالملك الأودي و أحمد بن حمزة و أحمد بن عبدوس و أحمد بن محمد بن خالد البرقي و أبيه و أحمد بن

محمد بن عيسى الأشعري و أخيه عبدالله و أحمد بن ميثم و أحمد بن بلال و إسماعيل بن مزار و أيوب بن نوح و جعفر بن عبدالله المحمدي و الحسن و الحسين ابني سعيد الأهوازي و الحسن بن ظريف و الحسن بن علي بن عبدالله بن المغيرة الكوفي نزيل الري و الحسن بن محمد بن سماعة و الحسن بن موسى الخشاب و سلمة بن الخطاب و سهل بن زياد و صالح بن أبي حماد و العباس بن معروف القمي و عبدالعظيم بن عبدالله الحسني و أبي طالب عبدالله بن الصلت القمي و أخيه علي و عبدالله بن عامر الأشعري و عبيدالله بن أحمد بن نهيك و علي بن إسماعيل و أخيه محمد و علي بن الحسن الطاطري و علي بن العباس و علي بن مهزيار و العمري و الفضل بن شاذان و القاسم بن إسماعيل القرشي و محمد بن أحمد النهدي و محمد بن أورمة القمي و محمد بن تسنيم و محمد بن حسان الرازي و محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و محمد بن عبد الجبار القمي و محمد بن عبد الحميد العطار و محمد بن علي أبي سُمينة و محمد بن عيسى بن عبيد و محمد بن موسى خورا و معاوية بن حكيم و مُعلّى بن محمد البصري و موسى بن جعفر البغدادي و موسى بن عمران النخعي و موسى بن القاسم البجلي و الهيثم بن أبي مسروق النهدي و يحيى بن زكريّا بن شيان و يعقوب بن يزيد و غيرهم.

و الغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة خمس و ثمانين و مئة إلى سنة مئتين و وفياتهم في حدود سنة ستين و مئتين إلى سنة سبعين و مئتين.

الطبقة الثامنة: طبقة من روى عن غير المعمرين من الطبقة السابعة كشيوخ الكليني الذين يروي عنهم سوى من شدّ منهم.



و كإبراهيم بن نصير و أخيه حمدويه و أحمد بن أبي زاهر و أحمد بن إسماعيل سمكة و أحمد بن علوية الأصبهاني و أحمد بن علي الفائدي و أحمد بن عمر بن كيسبة و بكر بن عبدالله بن حبيب الرازي و جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي و جعفر بن سليمان القمي و جعفر بن محمد بن مالك الفزاري و أبي القاسم جعفر بن محمد الموسوي و الحسن بن عبدالصمد بن محمد بن عبيدالله الأشعري و الحسن بن عبدالله بن محمد بن عيسى الأشعري و الحسن بن علي بن مهزيار و الحسن بن متيل الدقاق و الحسن بن محمد بن أحمد الصفار أبي علي البصري و الحسين بن أحمد بن الحسن بن فضال و أخيه محمد بن أحمد و الحسين بن إسحاق و الحسين بن الحسن بن أبان القمي و الحسين بن زيدان الصيرفي و حكيم بن داود بن حكيم و العباس بن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و عبدالله بن أحمد بن عامر و عبدالله بن العلاء المذاري و عبيد بن كثير بن محمد و علي بن الحسن بن علي بن عبدالله بن المغيرة و علي بن سعيد بن رزام أبي الحسن القاشاني و علي بن سليمان الزراري و أخيه محمد بن سليمان و علي بن محمد بن الزبيري القرشي و علي بن محمد بن عيسى بن زياد العبسي و علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري و عمران بن موسى الأشعري الزيتوني و محمد بن أحمد بن ثابت و محمد بن أحمد بن محمد بن الحارث الخطيب بساوه و محمد بن أحمد بن يحيى و محمد بن جعفر بن أحمد بن بطة القمي و محمد بن الحسن بن فروخ الصفار و محمد بن زكريا الغلابي البصري و محمد بن عبيد بن صاعد الكوفي و محمد بن علي بن محبوب و غيرهم .

و الغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة ثلاثين إلى خمسين و مئتين و وفياتهم في حدود سنة ثلاث مئة إلى عشرة و ثلاث مئة.

## الطبقة التاسعة: الذين رووا عن غير المعمرين من الطبقة الثامنة

كالشيخ أبي جعفر الكليني مصنف كتاب «الكافي» و كأحمد بن إبراهيم بن المعلّى بن أسد العمّي و أحمد بن إصفهيد الضرير المفسّر القمّي و أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري و أحمد بن الحسن أبي علي الرازي و أحمد بن داود القمّي و أحمد بن علي الخضيب الأيادي أبي العباس الرازي و أحمد بن محمّد أبي عبدالله الدملي و أحمد بن محمّد بن الحسين بن الحسن بن دُؤل القمّي و أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني و أحمد بن محمّد بن علي بن عمر بن رباح القلا أبي الحسن الكوفي و أحمد بن محمّد بن يحيى العطار و جعفر بن الحسين بن علي بن شهريار أبي محمّد القمي نزيل الكوفة و جعفر بن محمّد بن إسحاق بن رباط الكوفي و الحسن بن علي بن أبي عقيل العمّاني و الحسن بن علي أبي محمّد الحجال القمّي الذي كان شريكاً لمحمّد بن الحسن بن الوليد و الحسن بن محمّد بن جمهور و الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكنّب و الحسين بن إبراهيم بن ناتانة [تاتانة] و الحسين بن أحمد بن إدريس و الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ثالث السفراء الأربعة و علي بن محمّد السمري رابعهم رضي الله تعالى عنهم و الحسين بن شاذويه الصفّار و الحسين بن علي بن سفيان البزوفري و الحسين بن محمّد بن الفرزدق القطّعي و حمزة بن القاسم العلوي العبّاسي و حنظلة بن زكريّا أبي الحسن القزويني و سعيد بن أحمد بن موسى أبي القاسم الغرّاد الكوفي و صالح بن محمّد الصرّاي و عبدالعزيز بن عبدالله الموصلي و أخيه عبدالواحد و عبدالعزيز بن أحمد الجلودي و عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس العطار النيشابوري و عبيدالله بن الفضل الكوفي نزيل مصر و علي بن أحمد بن عبدالله بن أحمد البرقي و علي بن أحمد بن موسى الدقاق و علي بن حاتم

القزويني و علي بن الحسين الأصبهاني و علي بن الحسين المسعودي و علي بن الحسين بن بابويه القمي و علي بن محمد بن جعفر بن عنبسة الأهوازي و والده و علي بن محمد بن مسرور القمي و محمد بن أبي القاسم البغدادي و محمد بن أحمد بن إبراهيم الجعفي الكوفي النازل بمصر صاحب الفاخر و محمد بن أحمد النساني و محمد بن أحمد بن عبد الله البصري الملقب بالمفجع و أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي الثلج و محمد بن جرير بن رستم الطبري و محمد بن جعفر الحسيني النقيب أبي قيراط البغدادي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد و محمد بن الحسن بن علي أبي المثنى الكوفي و محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار و محمد بن العباس بن علي بن مروان بن الماهيار أبي عبد الله البزاز المعروف بابن الجحام و محمد بن عبد الله بن جعفر و محمد بن عبد المؤمن القمي و محمد بن علي الشلمغاني و محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي و محمد بن قولويه و محمد بن مسعود العياشي أبي النضر السمرقندي و محمد بن موسى بن المتوكل و محمد بن همام أبي علي البغدادي و موسى بن محمد الأشعري الشيرازي سبط سعد بن عبد الله و غير هؤلاء.

و الغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة ستين إلى سبعين و مئتين و وفياتهم في حدود ثلاثين إلى خمسين و ثلاثمئة.

**الطبقة العاشرة:** طبقة الذين تحمّلوا الحديث عن غير المعمرين من الطبقة التاسعة

كإبراهيم بن محمد بن معروف أبي إسحاق المزاري و أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع و أحمد بن أحمد الكوفي و أحمد بن عبد الله بن أحمد بن جليلين أبي بكر الدوري و أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان الفامي القمي و أحمد بن محمد بن جعفر أبي علي البصري الصولي و أحمد بن محمد بن الحسن

بن الوليد القمّي و أحمد بن محمّد بن عبد الله بن عيّاش و أحمد بن محمّد بن عمران المعروف بابن الجندي أبي الحسن البغدادي و أحمد بن محمّد بن محمّد بن سليمان أبي غالب الرازي الكوفي و أحمد بن محمّد بن موسى بن هارون بن الصلت الأهوازي و إسحاق بن الحسن بن بكران المجاور بكوفة و أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمي (فتأمل) و الشريف الصالح الحسن بن حمزة الطبري (فتأمل) و الشريف الحسن بن محمّد بن يحيى الأعرجي ابن أخي طاهر و الحسين بن أحمد بن المغيرة البوشنجي و الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه و محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الشيخ الصدوق و الحسين بن علي الخزاز القمّي و طاهر غلام أبي الجيش و علي بن أحمد بن أبي جيّد أبي الحسين القمّي و علي بن بلال المهلبّي و علي بن عمر الدار قطني و علي بن محمّد الشمشاطي و علي بن عبد الله القزويني و علي بن محمّد بن يوسف و فارس بن يونس الأرجاني و محمّد بن إبراهيم النعماني و محمّد بن إبراهيم المعروف بالشافعي و محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي و محمّد بن أحمد بن داود القمّي و محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة الصفواني و محمّد بن إسحاق النديم صاحب «الفهرست» و محمّد بن جعفر بن محمّد النحوي أبي الحسين التميمي و محمّد بن الحسين سفرجلة الكوفي و محمّد بن عبد الله أبي الفضل الشيباني و محمّد بن عثمان أبي الحسين النصيبي و محمّد بن علي بن الفضل بن تمام و محمّد بن عمر أبي بكر الجعابي (فتأمل) و محمّد بن محمّد بن هارون الكندي و مظفر بن أحمد أبي الجيش البلخي و هارون بن موسى التلعكبري و يحيى بن زكريّا الكرمانّي الترماشيزي و الشريف يحيى بن محمّد بن أحمد الأقطسي الرّباري أبي محمّد النيسابوري و غيرهم.

و الغالب في هذه الطبقة هو كون ولادتهم في حدود سنة تسعين و مئتين إلى سنة عشر و ثلاث مئة و وفياتهم في حدود سنة ستين إلى سنة ثمانين و ثلاث مئة.

#### الطبقة الحادية عشرة: طبقة الذين رووا عن غير المعمرين من الطبقة العاشرة

كأحمد بن إبراهيم القزويني و أبي عبدالله أحمد بن عبدالواحد البرزّاز البغدادي و أبي العباس أحمد بن علي بن العباس بن نوح السيرافي و أبي الحسن أحمد بن محمد الجرجاني و أبي الحسين جعفر بن الحسين بن الحسكة القميّ و أبي محمد الحسن بن أحمد بن القاسم المحمّدي و الحسن بن إسماعيل و الحسن بن محمد بن يحيى الفخّام السامري و الحسين بن إبراهيم القزويني و أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن موسى بن هدية و أبي عبدالله الحسين بن عبيدالله الغضائري و أبي عبدالله حمويه بن علي و عبدالسلام بن الحسين شيخ الأدب أبي أحمد البصري و أبي عمر عبد الواحد بن محمد بن عبدالله و أبي الحسن علي بن إبراهيم الكاتب و علي بن أحمد بن العباس والد الشيخ النجاشي صاحب «الفهرست» و أبي الحسن علي بن أحمد بن عمر المعروف بابن الحمامي و السيّد الأجل علي بن الحسين الموسوي ذي المجدين علم الهدى و أبي القاسم علي بن شبل بن أسد و علي بن عبدالرحمان بن عيسى بن عروة بن الجراح القنائي و علي بن محمد الخزاز الرازي صاحب كتاب «كفاية النصوص» و علي بن محمد بن شبران الإبلي و أبي الحسين علي بن محمد بن عبدالله بن بشران و أبي الحسين محمد بن أحمد بن شاذان القميّ و أبي زكريّا محمد بن سليمان الحمراني و أبي الفرج محمد بن علي بن أبي عزّة الكاتب القناعي و محمد بن علي بن خشيش بن نضر و محمد بن علي بن شاذان أبي عبدالله

القزويني و محمد بن محمد الزعفراني و أبي الحسن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن مغلد و الشيخ أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد و أبي الفرج محمد بن موسى القزويني و أبي الحسين محمد بن هارون بن موسى التلعكبري و أبي نصر هبة الله بن أحمد بن محمد الكاتب المعروف بابن برينة صاحب كتاب «السفراء» و أبي الفتح هلال بن محمد بن جعفر الحفّار و غيرهم.

و الغالب في هؤلاء كون وفياتهم في حدود سنة أربعة مئة إلى سنة أربعة مئة و عشرين.

الطبقة الثانية عشرة: طبقة من روى عن غير المعمرين من الطبقة الحادية عشرة كأحمد بن الحسين بن أحمد بن محمد دعويدار القمي و أحمد بن الحسين بن أحمد الخزاعي النيسابوري نزيل الري و الشيخ أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي صاحب «الفهرست» و القاضي أحمد بن علي قدامة و السيّد إسماعيل بن الحسن الحسيني و الشيخ أبي الصلاح تقي بن نجم الدين الحلبي صاحب كتاب «الكافي في الفقه» و الشيخ جعفر بن محمد الرازي الدورستاني الراوي عن الشيخ المفيد و السيّد المرتضى و الشيخ خليل بن ظفر بن خليل الأسدي الذي روى عنه جدّ أبي الفتوح و الشيخ سالار بن عبدالعزيز الديلمي صاحب كتاب «المراسم» الراوي عن المفيد و الشيخ سليمان بن الحسن الصهرشتي (فتأمل) و الشيخ حمزة بن يحيى بن حمزة الشعبي الفقيه المحدث الذي عاصر الشيخ أبا جعفر الطوسي كما في «فهرست منتجب الدين» و الشيخ أبي محمد عبد الباقي بن محمد عثمان البصري الذي قرأ على المرتضى و الرضي و قرأ عليه المفيد عبدالرحمان النيسابوري و السيّد عبدالله بن علي بن عيسى بن زيد الحسيني أبي زيد

الجرجاني الكيحي الراوي عن المرتضى و الرضي و الشيخ أبي الحسن علي بن هبة الله بن عثمان الراتقة الموصلية و السيد محمد بن الحسن الجعفري أبي يعلي البغدادي صهر المفيد و الجالس مجلسه بعد موته صاحب المصنّفات في الفقه و غيره المتوفى سنة ٤٦٣ و الشيخ الموقّ الجليل محمد بن الحسن بن علي أبي جعفر الطوسي صاحب المصنّفات الكثيرة في التفسير و الكلام و الفقه و الرجال و الأخبار و الفهرست الذي يعجز القلم من إحصاء فضائله جزاه الله تعالى أحسن الجزاء و الشيخ محمد بن علي الحلواني الراوي عن المرتضى و الرضي و الشيخ محمد بن علي الكراكي صاحب المصنّفات الكثيرة الراوي عن المفيد - كما في أربعين الشهيد - و عن المرتضى و الشيخ و غيرهم و الشيخ مظفر بن علي بن الحسين الحمداني القزويني الراوي عن المفيد و الشريف أبي الوفا المحمّدي الذي قرأ على المفيد.

و الغالب في هذه الطبقة وقوع وفياتهم في حدود سنة خمسين و أربع مئة إلى سنة ستين و أربع مائة.  
و إنّما ذكرت أشخاصاً كثيرين للطبقات المتأخرة، لأنّ هؤلاء لم يكونوا مضبوطين في مصنّفات أصحابنا فأردنا ضبط من وجدناه منهم.

**و لنختم الكلام هنا بذكر أمور:**

الأوّل: إنّ الذين رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام عامتهم من الطبقة الأولى أو الثانية، بل و كذا الرواة عن الحسنين عليهما السلام و أمّا الرواة عن علي بن الحسين عليهما السلام فهم من إحدى هاتين الطبقتين أو من الثالثة و الرواة عن أبي جعفر عليه السلام أكثرهم من الرابعة. نعم ربّما شاركها فيها بعض المعمرين من الطبقة السابقة أيضاً.

و الرواة عن أبي عبد الله عليه السلام جلّهم من الرابعة أو الخامسة و أكثرهم من الخامسة و ربّما شاركها بعض من المعتمّرين من الثالثة أيضاً، و الرواة عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام جلّهم من الخامسة، و ربّما شاركهم بعض المعتمّرين من الرابعة و شاذّ من كبار السادسة أيضاً، و الرواة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام جلّهم من السادسة و ربّما روى عنه بعض من الخامسة و شاذّ من السابعة أيضاً.

و الرواة عن أبي جعفر الثاني عليه السلام من السادسة و السابعة و الرواة عن أبي الحسن الثالث و أبي محمّد عليه السلام جلّهم من السابعة و ربّما شاركهم في الأوّل بعض من صغار السادسة، و في الثاني شاذّ من كبار الثامنة أيضاً.

و أمّا الرواية عن صاحب الدار (عجل الله فرجه) في الغيبة الصغرى فلم يتشرّف بها من غير السفراء الأربعة - الذين عرفوا أنّ أوّلهم من السابعة و الثاني من الثامنة و الأخيرين من التاسعة - إلاّ قليل لا يتجاوزون عن هذه الطبقات الثلاثة.

و أمّا الطبقة العاشرة و الحادية عشرة و الثانية عشرة فلا رواية لهم عن أحد من الأئمّة عليهم السلام كما أنّه لا رواية لكثير من أفراد الطبقات التسعة السابقة أيضاً عن أئمّة زمانهم و إن كانوا من القائلين بإمامتهم و روى بالواسطة عن الماضين منهم صلوات الله عليهم، فمن لم يرو عنهم شامل لجميع الطبقات.

الثاني: فائدة العلم بالطبقات - على النحو الذي ذكرناه و مأخذه كما عرفت هو كون كلّ طبقة سابقة أساتذة للطبقة اللاحقة في الحديث و كون اللاحقة تلامذة للسابقة متحمّلين عنهم كلّاً أو بعضاً فعلاً أو قوّاً - هي العلم بإرسال السند أو السقوط منه فيما إذا كان فيه من روى عمّن يكون بينه و بينه طبقتان و كذا الظنّ به أو احتمالاه فيما إذا كان بينهما طبقة واحدة إلاّ إذا كان المرويّ عنه ممّن عمّر عمراً طويلاً أو كان الراوي ممّن بدء في تحمّل الحديث قبل الزمان المتعارف أخذه فيه، بل قد يحصل العلم بذلك أيضاً بتتبّع النظائر أو انضمام القرائن الأخر.



الثالث: إن كثيراً من الطبقات ينقسم أحادها إلى كبار و صغار، فالصغار منهم هم الذين لم يدركوا من عصر الطبقة السابقة ما يمكنهم تحمّل جميع رواياتهم فيه بل أخذوا عنهم بعضها و أخذوا الباقي عن كبار طبقتهم عنهم، و ذلك كما ترى أن أحمد بن محمد بن عيسى يروي عن ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى و الحسن بن محبوب و البرزطي و غيرهم من السادسة و يروي عن الحسين بن سعيد و العباس بن معروف و محمد بن عبد الجبار و أشباههم من كبار السابعة عنهم أيضاً. و كذا محمد بن يحيى و أمثاله من الثامنة يروون عن أحمد بن محمد بن عيسى و غيره من السابعة و يروون أيضاً عن سعد بن عبد الله و الصفار و الحميري و أضرابهم من كبار الثامنة عنهم.

الرابع: قد رتبنا طبقات علمائنا الذين تأخروا عن الشيخ أبي جعفر عليه السلام فوجدناهم من الشيخ أبي علي ابن الشيخ إلى شيوخنا الذين تحمّلنا عنهم أربع و عشرين طبقة يصيرون مع الطبقات المذكورة ستاً و ثلاثين طبقة نسردها على وجه الاختصار تنميماً للفائدة:

فالطبقة الثالثة عشرة: طبقة الشيخ أبي علي و المفيد عبد الجبار الرازي و الحسن بن الحسين بن بابويه المدعو بـ«حسكاً» و أشباههم.

الطبقة الرابعة عشرة: طبقة الراونديين و عماد الدين الطبري و أضرابهم.

الطبقة الخامسة عشرة: طبقة شاذان بن جبرئيل و الشيخ منتجب الدين و الشيخ محمود الحمصي.

الطبقة السادسة عشرة: طبقة السيد فخار و الشيخ محمد بن جعفر نما و السيد محي الدين بن زهرة.

الطبقة السابعة عشرة: طبقة المحقق و ابني طاوس و يحيى بن سعيد و يوسف بن مطهر.

الطبقة الثامنة عشرة: طبقة العلامة و أخيه علي و ابن داود.

الطبقة التاسعة عشرة: طبقة فخر الدين و حميد الدين و ضياء الدين و ابن معية و المزيدي.

الطبقة العشرون: طبقة الشهيد الأول محمد بن مكي.

الطبقة الحادية و العشرون: طبقة الشيخ مقداد و علي بن الحسن الخازن .

الطبقة الثانية و العشرون: طبقة الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلبي.

الطبقة الثالثة و العشرون: طبقة الشيخ علي بن هلال الجزائري.

الطبقة الرابعة و العشرون: طبقة الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي و علي بن عبدالعالي الميسي.

الطبقة الخامسة و العشرون: طبقة الشهيد الثاني.

الطبقة السادسة و العشرون: طبقة الشيخ الحسين بن عبدالصمد.

الطبقة السابعة و العشرون: طبقة الشيخ بهاء الدين و المولى عبدالله بن الحسين التستري و صاحبي المدارك و المعالم و الميرزا محمد.

الطبقة الثامنة و العشرون: طبقة مولانا محمد تقي المجلسي و المحقق السبزواري و الآغا حسين الخونساري و المولى حسن علي بن عبدالله التستري.

الطبقة التاسعة و العشرون: طبقة مولانا محمد باقر المجلسي و الآغا جمال الخونساري و المولى محمد سراب.

الطبقة الثلاثون: طبقة السيد محمد حسين الخاتون آبادي و المولى محمد أكمل.

الطبقة الحادية و الثلاثون: طبقة الآغا محمد باقر البهبهاني و الشيخ مهدي الفتوني و صاحب الحدائق.

الطبقة الثانية و الثلاثون: طبقة بحر العلوم و صاحب القوانين و كاشف الغطاء و المولى مهدي بن أبي ذرّ التراقي.

الطبقة الثالثة و الثلاثون: طبقة السيد باقر الحلاوي و السيد جواد العاملي و السيد

محسن الكاظمي و صاحبي الجواهر و الرياض و المولى أحمد التراقي و  
الحاج الكرباسي و السيّد الرشتي و السيّد صدر الدين و شريف العلماء و  
صاحبي الحاشية و الفصول.

الطبقة الرابعة و الثلاثون: طبقة السيّد مهدي الحلاوي و الشيخ مرتضى الأنصاري  
و السيّد علي و السيّد بحر العلوم.

الطبقة الخامسة و الثلاثون: طبقة الميرزا محمّد حسن الشيرازي و الميرزا حبيب  
الله الرشتي.

الطبقة السادسة و الثلاثون: طبقة شيوخنا كالمولى محمّد كاظم و السيّد محمّد باقر  
و السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي و شيخ الشريعة الأصفهاني و الميرزا  
محمّد تقّي و السيّد إسماعيل و الحاج ميرزا حسين و الشيخ محمّد حسن  
الممقاني و الشيخ محمّد طاها و السيّد محمّد صاحب «البلغة».



## مصادر التحقيق

- ١- الاثنا عشرية. أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي (٩٥٩-١٠١١)، مخطوط في مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ٢- الاثنا عشرية في الصلاة اليومية. الشيخ البهائي محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي (م ١٠٣٠)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦.
- ٣- الاحتجاج على أهل اللجاج. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس)، قم، منشورات أسوة، ١٤١٣.
- ٤- إحقاق الحق وإزهاق الباطل. القاضي السيّد نور الله الحسيني المرعشي التستري (م ١٠١٩)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ٥- أحكام الخلل في الصلاة «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ٦- أحكام القرآن. أبو بكر أحمد بن علي الجصاص (م ٣٧٠)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ٧- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي». أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، مشهد المقدّسة، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.
- ٨- الأربعون حديثاً. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.
- ٩- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر

- (٧٢٦-٦٤٨)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- ١٠- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، إعداد السيد حسن الموسوي الخراساني، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ١١- إشارة السبق. علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤.
- ١٢- الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، طهران، مكتبة جامع جهلستون، ١٤٠٠.
- ١٣- إصباح الشيعة بمصباح الشريعة. قطب الدين محمد بن الحسين الكيدري (القرن السادس)، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٦.
- ١٤- أعيان الشيعة. السيد محسن الأمين (١٢٨٤-١٣٧١)، تحقيق السيد حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٣.
- ١٥- إكمال الدين. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩٠.
- ١٦- الأم. أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤)، بيروت، نشر دار المعرفة، ١٤٠٨.
- ١٧- الأمالي. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٠.
- ١٨- الانتصار. السيد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.
- ١٩- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. فخر المحققين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (م ٧٧١)، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧.
- ٢٠- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي

- (١٠٣٧ - ١١١٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.
- ٢١ - بداية المجتهد و نهاية المقتصد. محمّد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠ - ٥٩٥)، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢.
- ٢٢ - البرهان «برهان قاطع». محمّد حسين طف تبريزي المعروف بـ«البرهان»، منشورات خرد - نيما.
- ٢٣ - بصائر الدرجات. أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (م ٢٩٠)، تحقيق الميرزا محسن كوجه باغي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤.
- ٢٤ - بلغة المحدثين. الشيخ أبو الحسن سليمان بن عبد الله البحراني الماحوزي (١٠٧٥ - ١١٢١)، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤١٢.
- ٢٥ - البيان. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م ٧٨٦)، قم، مؤسّسة الإمام المهدي الثقافية، ١٤١٢.
- ٢٦ - تاريخ الطبري «تاريخ الرسل والملوك». أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠)، مصر، دار المعارف.
- ٢٧ - تاريخ اليعقوبي. أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (م ٢٨٤)، بيروت، دار صادر.
- ٢٨ - تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، تهران، المكتبة الإسلامية.
- ٢٩ - التبيان في تفسير القرآن. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٣٠ - تجريد الأسانيد. السيّد حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠)، ١٤٠٩.
- ٣١ - تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠.

- ٣٢ - تذكرة الفقهاء. العلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.
- ٣٣ - تعليقات على منهج المقال. المولى محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦)، الطبعة الحجرية.
- ٣٤ - تفسير الجلالين «تفسير القرآن العظيم». جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجمال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تركيا.
- ٣٥ - تفسير الطبري «جامع البيان في تأويل القرآن». أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (م ٣١٠)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠.
- ٣٦ - تفسير غريب القرآن الكريم. الشيخ فخر الدين الطريحي (م ١٠٨٥)، قم، منشورات الزاهدي.
- ٣٧ - تفسير القرآن العظيم. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (م ٧٧٤)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧.
- ٣٨ - تفسير القمي. أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري، النجف الأشرف، مطبعة النجف، ١٣٨٦.
- ٣٩ - التفسير الكبير. محمد بن عمر الخطيب فخر رازي (٥٤٤ - ٦٠٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١١.
- ٤٠ - تفسير نور الثقلين. الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، قم، مطبعة الحكمة، ١٣٨٢.
- ٤١ - تلخيص المرام. العلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ٤٢ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الحلبي المعروف بالفاضل المقداد (م ٨٢٦)، إعداد السيد عبداللطيف الكوهكمري، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤.



- ٤٣- تهذيب الأحكام. أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، إعداده السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
- ٤٤- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف المزني (٦٥٤-٧٤٢)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣.
- ٤٥- التوحيد. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨.
- ٤٦- جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد. محمد بن علي الأردبيلي (م ١١٠١)، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣.
- ٤٧- الجامع لأحكام القرآن. أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م ٦٧١)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٤٨- الجامع للشرائع. نجيب الدين يحيى بن أحمد بن سعيد الحلبي الهذلي (٦٠١-٦٩٠)، قم، سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٥.
- ٤٩- جامع الشتات. الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني المحقق القمي (١١٥١-١٢٣١)، الطبعة الحجرية، ١٣٢٤.
- ٥٠- جامع المدارك في شرح المختصر النافع. السيد أحمد الخوانساري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٥٥ ش.
- ٥١- جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (٨٦٨-٩٤٠)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨-١٤١١.
- ٥٢- الجرح و التعديل. أبو محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (م ٣٢٧)، بيروت، دار الفكر، ١٣٧٢.
- ٥٣- الجعفریات، المطبوع مع «قرب الإسناد». يرويه أبو علي محمد بن محمد الأشعث، قم، مؤسسة

- الثقافة الإسلامية لكوشانپور، ١٤١٧.
- ٥٤- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، إعداد  
عدّة من الفضلاء، الطبعة السادسة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨.
- ٥٥- الجوهر النقي. علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الحنفي (م ٧٤٥)، بيروت، دار الفكر.
- ٥٦- حاشية فرائد الأصول. الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، الطبعة  
الحجرية.
- ٥٧- جبل المتين. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي، قم، منشورات  
مكتبة بصيرتي.
- ٥٨- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧-  
١١٨٦)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦.
- ٥٩- حياة المحقّق الكركي و آثاره. المحقّق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي (٨٦٨-٩٤٠)،  
تهران، منشورات الاحتجاج، ١٤٢٣.
- ٦٠- الخصال. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق  
(م ٣٨١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.
- ٦١- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر  
(٦٤٨-٧٢٦)، تحقيق نشر الفقاهة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- ٦٢- الخلاف. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، قم،  
مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.
- ٦٣- الخلل في الصلاة. الميرزا محمد تقي الشيرازي، الطبعة الحجرية.
- ٦٤- درر الفوائد. الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٢٧٦-١٣٥٥)، قم، مؤسّسة النشر  
الإسلامي، ١٤٠٨.
- ٦٥- الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور. أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي

- (٨٤٩-٩١٠)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣١٤.
- ٦٦- الدروس الشرعية في فقه الإمامية. الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (م٧٨٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤.
- ٦٧- الدرّة النجفية. السيّد مهدي بحر العلوم (١١٥٥-١٢١٢)، قم، المكتبة المفيد، ١٤١٤.
- ٦٨- دعائم الإسلام. القاضي نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بالأوفست عن طبعة القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣.
- ٦٩- ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد. المحقق السبزواري محمد باقر بن محمد مؤمن (١٠١٧-١٠٩٠)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٧٠- الذريعة إلى تصانيف الشيعة. الشيخ آقا بزرك الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩)، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤٠٨.
- ٧١- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (م٧٨٦)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.
- ٧٢- رجال ابن داود «كتاب الرجال». تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي (٦٤٧-٧٠٧)، قم، منشورات الرضي، بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٢.
- ٧٣- رجال السيّد بحر العلوم «الفوائد الرجالية». السيّد محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي (م١٢١٢)، تهران، مكتبة الصادق، ١٣٦٣ ش.
- ٧٤- رجال الطوسي. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، تحقيق جواد القوي الأصفهاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.
- ٧٥- رجال العلامة المجلسي. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧-١١١٠)، بيروت، مؤسسة الأعلمي.
- ٧٦- رجال النجاشي. أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (٣٧٢-٤٥٠)، تحقيق السيّد موسى الشيبيري الزنجاني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.

- ٧٧- الرسائل الرجالية. أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي (١٢٤٧-١٣١٥)، تحقيق محمد حسين الدرايتي، قم، دار الحديث، ١٤٢٢.
- ٧٨- رسائل الشريف المرتضى. السيد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦)، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
- ٧٩- الرسائل العشر. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.
- ٨٠- الرسائل العشر. أبو العباس أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد الحلبي الأسدي (٧٥٧-٨٤١)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩.
- ٨١- الرسائل الفشاركية. السيد محمد الفشاركي (م ١٣١٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- ٨٢- رسائل فقهية «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الذرفولي (١٢١٤-١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ٨٣- رسالة الصلاة في المشكوك. المحقق الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٢٧٦-١٣٥٥)، مع تعاليق الشيخ جعفر الفردي النائيني، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٨.
- ٨٤- روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١-٩٦٥)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٨٥- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١-٩٦٥)، قم، مكتبة الداوري.
- ٨٦- روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين. العلامة المولى محمد تقي المجلسي (١٠٠٣-١٠٧٠)، قم، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانپور، ١٣٩٣-١٣٩٩.
- ٨٧- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل. السيد علي بن محمد علي الطباطبائي (١١٦١-١٢٣١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.

- ٨٨- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى. أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (م ٥٩٨)، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠-١٤١١.
- ٨٩- سماء المقال في علم الرجال. أبو الهدى الكلباسي (م ١٣٥٦)، قم، مؤسسة ولي العصر (عجل)، الطبعة الأولى، ١٤١٩.
- ٩٠- سنن ابن ماجه. أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (م ٢٧٥)، تحقيق فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ٩١- سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، بيروت، دار الجنان، ١٤٠٩.
- ٩٢- سنن الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ - ٢٧٩)، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣.
- ٩٣- سنن الدار قطني. علي بن عمر الدار قطني (م ٣٨٥)، بيروت، عالم الكتب، ١٤١٤.
- ٩٤- سنن الدارمي. أبو محمد عبدالله بن بهرام الدارمي (م ٢٥٥)، بيروت، دار الفكر.
- ٩٥- السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨.
- ٩٦- سنن النسائي. أبو عبدالرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي (٢١٥ - ٣٠٣)، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨.
- ٩٧- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. المحقق الحلبي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، تحقيق عبدالحسين محمد علي، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات دار الأضواء، ١٤٠٣.
- ٩٨- شرح نهج البلاغة. عز الدين عبدالحميد بن أبي الحديد المعتزلي (٥٨٦ - ٦٥٦)، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
- ٩٩- صحيح البخاري. أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (م ٢٥٦)، الطبعة الأولى، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧.

- ١٠٠ - صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (٢٠٦-٢٦١)، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٤٠٧.
- ١٠١ - صحيح مسلم بشرح النووي. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (م ٦٧٦)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.
- ١٠٢ - عدة الرجال. السيد محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي الكاظمي (م ١٢٢٧)، تحقيق مؤسسة الهداية لإحياء التراث، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٥.
- ١٠٣ - العروة الوثقى. السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام عليهم السلام، تحقيق أحمد المحسن السبزواري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١.
- ١٠٤ - علل الشرائع. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، دار البلاغة.
- ١٠٥ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٣.
- ١٠٦ - عيون أخبار الرضا عليه السلام. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، الطبعة الثانية، منشورات جهان.
- ١٠٧ - غاية المرام و حجة الخصام. السيد البحراني الموسوي التولي، تحقيق السيد علي عاشوري، بيروت، مؤسسة التأريخ العربي، ١٤٢٢.
- ١٠٨ - الغدير في الكتاب والسنة والأدب. العلامة الشيخ عبدالحسين أحمد الأميني (١٣٢٠ - ١٣٩٠)، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٦.
- ١٠٩ - غنائم الأيَّام في مسائل الحلال والحرام. الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني المعروف بالمحقّق القمي (١١٥١ - ١٢٣١)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٠.
- ١١٠ - غنية النزوع إلى علم الأصول والفروع. السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥١١ - ٥٨٥)،

- تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧.
- ١١١- الغيبة. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١.
- ١١٢- فتح العزيز في شرح الوجيز. أبو القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي القزويني (٥٧٧-٦٢٣)، المطبوع مع «المجموع شرح المهذب»، بيروت، دار الفكر.
- ١١٣- فرائد الأصول «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ١١٤- الفقه الإسلامي و أدلته. وهبة الزحيلي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٨.
- ١١٥- الفقه على المذاهب الأربعة. عبدالرحمن الجزيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦.
- ١١٦- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦.
- ١١٧- الفقيه «من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ١١٨- فلاح السائل. أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاوس (م ٦٦٤)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩.
- ١١٩- الفهرست. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، إعداد السيّد محمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الرضي.
- ١٢٠- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني). الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩-١٣٦٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤.
- ١٢١- قاموس الرجال. الشيخ محمد تقي التستري (١٣٢٠-١٤١٥)، تهران، مركز نشر الكتاب، ١٣٧٩-١٣٩١.

- ١٢٢- القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (٧٢٩-٨١٨)، بيروت، دار الجبل، ١٣٧١.
- ١٢٣- قرب الإسناد. يرويه أبو علي محمد بن محمد الأشعث، قم، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانپور، ١٤١٧.
- ١٢٤- قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام. العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي (٦٤٨-٧٢٦)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- ١٢٥- القواعد والفوائد. الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (٧٣٤-٧٨٦)، قم، مكتبة المفيد.
- ١٢٦- الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨.
- ١٢٧- الكافي في الفقه. تقي الدين بن نجم أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤-٤٤٧)، تحقيق رضا الأستادي، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤٠٣.
- ١٢٨- كتاب الصلاة (تقارير المحقق النائيني). الشيخ محمد تقي الآملي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ١٢٩- كتاب الصلاة (تقارير المحقق النائيني). الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩-١٣٦٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ١٣٠- كتاب الصلاة. المحقق الشيخ عبدالكريم اليزدي الحائري (م ١٣٥٥)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
- ١٣١- كتاب الصلاة «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ١٣٢- الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. جار الله محمود بن عمر



- الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.
- ١٣٣- كشف الرموز في شرح المختصر النافع. زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي (م بعد ٦٧٢)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨.
- ١٣٤- كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء. الشيخ جعفر بن خضر المعروف بكاشف الغطاء (م ١٢٢٧)، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي في خراسان، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢.
- ١٣٥- كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام. الفاضل هندي بهاء الدين محمد بن حسن بن محمد الأصفهاني (١٠٦٢-١١٣٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦.
- ١٣٦- كفاية الأحكام. محمد مؤمن الشريف الخراساني المحقق السبزواري (١٠١٧-١٠٩٠)، تحقيق الشيخ مرتضى الواعظي الأراكي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٣.
- ١٣٧- كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥-١٣٢٩)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩.
- ١٣٨- الكنى والألقاب. الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤-١٣٥١)، تهران، مكتبة الصدر، ١٣٦٨ ش.
- ١٣٩- كنز العرفان في فقه القرآن. الشيخ جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري (م ٨٢٦)، تهران، المكتبة الرضوية، ١٣٨٤.
- ١٤٠- كنز العمال في سنين الأقوال والأفعال. علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩.
- ١٤١- لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (م ٧١١)، بيروت، دار صادر، بالأوفست عن طبعة البولاق بمصر.
- ١٤٢- اللعة دمشقية. الشهيد الأوّل شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (٧٣٤-٧٨٦)، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١٠.

- ١٤٣- المبسوط. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧-١٣٩٣.
- ١٤٤- المبسوط. شمس الدين السرخسي الحنفي محمد بن أحمد بن أبي سهل (م ٤٨٣)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦.
- ١٤٥- مجمع البحرين و مطلع النيرين. فخر الدين الطريحي (٩٧٢-١٠٨٧)، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٨٥ م.
- ١٤٦- مجمع البيان. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، بيروت، دار المعرفة.
- ١٤٧- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان. أحمد بن محمد المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢-١٤١٤.
- ١٤٨- المجموع شرح المهذب. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (م ٦٧٦)، بيروت، دار الفكر.
- ١٤٩- المحاسن. أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠)، قم، دار الكتب الإسلامية.
- ١٥٠- المحكم والمتشابه. السيّد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦)، قم، منشورات دار الشبستري.
- ١٥١- المحلّي بالآثار. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (م ٤٥٦)، بيروت، دار الفكر.
- ١٥٢- مختصر المزني. أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤)، بيروت، نشر دار المعرفة، ١٤٠٨.
- ١٥٣- المختصر النافع. أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (٦٠٢-٦٧٦)، قم، منشورات مؤسّسة المطبوعات الديني، ١٣٦٨ ش.
- ١٥٤- مختلّف الشيعة في أحكام الشريعة. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢-١٤١٨.

- ١٥٥- مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٠.
- ١٥٦- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧-١١١٠)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤١١.
- ١٥٧- المراجعات. السيّد عبدالحسين شرف الدين، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٢.
- ١٥٨- المراسم في فقه الإمامي. حمزة بن عبدالعزيز الديلمي الملقب بسّالار (م ٤٦٣)، قم، منشورات حرمين، ١٤٠٤.
- ١٥٩- مسائل الناصريات. علم الهدى السيّد علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦)، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلمية، مؤسّسة الهدى، ١٤١٧.
- ١٦٠- مسائل علي بن جعفر و مستدركاتهما. مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤١٠.
- ١٦١- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. زين الدين علي العاملي الجبعي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥)، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤١٨.
- ١٦٢- المستدرک علی الصحيحين. أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (٣١٢-٤٠٥)، بيروت، دار المعرفة.
- ١٦٣- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. الحاج الميرزا حسين المحمّدث النوري (١٢٥٤-١٣٢٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧.
- ١٦٤- مستند الشيعة في أحكام الشريعة. أحمد بن محمّد مهدي النراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٨.
- ١٦٥- المسند. أحمد بن محمّد بن حنبل (١٦٤-٢٤١)، تحقيق حمزة أحمد الزين، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦.

- ١٦٦ - مسند الشافعي. أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧.
- ١٦٧ - مشرق الشمس وإكسير السعادتين. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي، مع تعليقات محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخواجويي، مشهد، مؤسسة الطبع و النشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ١٤١٤.
- ١٦٨ - مصابيح الظلام في شرح المفاتيح الشرائع. المولى محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦)، قم، مؤسسة علامة المجدد الوحيد البهبهاني، ١٤٢٤.
- ١٦٩ - مصباح الفقيه. الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، قم، الطبعة الأولى، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، ١٤١٧.
- ١٧٠ - مصباح المتهجد و سلاح المتعبّد. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٨.
- ١٧١ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمد بن علي المقرئ القتيومي (م ٧٧٠)، قم، منشورات دار الهجرة، ١٤٠٥.
- ١٧٢ - المصنّف في الأحاديث والآثار. أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦ - ٢١١)، بيروت، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي.
- ١٧٣ - مطارح الأنظار (تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري). الشيخ أبو القاسم الكلانترى (١٢٣٦ - ١٢٩٢)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٥.
- ١٧٤ - معالم الدين. أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي (٩٥٩ - ١٠١١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦.
- ١٧٥ - المعتبر في شرح المختصر. المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، قم، مؤسسة سيّد الشهداء (عليه السلام)، ١٣٦٤ ش.
- ١٧٦ - معجم ألفاظ الفقه الجعفري. أحمد فتح الله، ١٤١٥.
- ١٧٧ - معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. السيّد أبو القاسم بن سيّد علي أكبر الموسوي

- الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، قم، منشورات مدينة العلم، ١٤٠٣.
- ١٧٨ - معرفة أحوال العدة الذين يروي عنهم الكليني (مجموعة الرسائل الرجالية). السيد حجة الإسلام محمد باقر الشفتي الجيلاني الأصفهاني، طهران، ١٣١٤، الطبعة الحجرية.
- ١٧٩ - المغني. أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة (م ٦٢٠)، بيروت، دار الكتب العربي.
- ١٨٠ - مفاتيح الشرائع. المولى محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق السيد مهدي رجائي، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١.
- ١٨١ - مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. السيد محمد جواد الحسيني العاملي، تحقيق الشيخ محمد باقر الخالصي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩.
- ١٨٢ - مفردات الفاظ القرآن. حسين بن محمد المفضل الراغب الأصفهاني (م ٤٢٥)، قم، ذوي القربى، ١٤٢٣.
- ١٨٣ - مقاتل الطالبين. أبو الفرج الأصفهاني (م ٣٦٥)، قم، مؤسسة دار الكتاب.
- ١٨٤ - المقاصد العلية. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٥)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٠.
- ١٨٥ - المقنع. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥.
- ١٨٦ - المقنعة. أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- ١٨٧ - المكاسب و البيع (تقارير المحقق النائيني). الشيخ محمد تقي الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- ١٨٨ - الملل و النحل. أبو الفتح محمد بن عبدالكريم ابن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨)، قم، منشورات الشريف الرضي.

- ١٨٩- المناهج السويّة في شرح الروضة البهية. الفاضل هندي بهاء الدين محمّد بن حسن بن محمّد الأصفهاني (١٠٦٢ - ١١٣٥)، الطبعة الحجرية.
- ١٩٠- منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان. زين الدين علي العاملي الجبعي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
- ١٩١- منتهى المطلب في تحقيق المذهب. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، مشهد، مؤسّسة الطبع و النشر التابعة لآستانة الرضوية المقدّسة، ١٤٢٤.
- ١٩٢- منتهى المقال في أحوال الرجال. أبو علي الحائري والشيخ محمّد بن إسماعيل المازندراني (١٢١٦م)، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٦.
- ١٩٣- المنجد «المنجد في اللغة والأعلام». اشترك في تأليفه عدّة من المحقّقين، بيروت، دارالمشرق.
- ١٩٤- الموطأ. أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك (٩٣ - ١٧٩)، مصر، ١٣٧٠.
- ١٩٥- المهذب. القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي (٤٠٠ - ٤٨١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٦٠.
- ١٩٦- المهذب البارع في شرح المختصر النافع. العلامة أبو العباس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي (٧٥٧ - ٨٤١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١.
- ١٩٧- الميزان في تفسير القرآن. العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٣٧١ ش.
- ١٩٨- نجاة العباد في يوم المعاد. الشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، تهران، منشورات بنياد فرهنگ اسلامي كوشانيور، ١٤٢٦.
- ١٩٩- النهاية. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، قم، منشورات قدس.
- ٢٠٠- نهاية الإحكام في معرفة الأحكام. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١٠.

- ٢٠١ - نهاية الأصول (تقارير المحقق البروجردي). الشيخ حسينعلي المنتظري، قم، نشر تفكر، ١٤١٥.
- ٢٠٢ - نهاية الأفكار (تقارير المحقق آغا ضياء الدين العراقي). الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥.
- ٢٠٣ - نهج البلاغة. من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، جمعه الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٩-٤٠٦)، تحقيق صبحي الصالح، قم، دار الهجرة، ١٣٩٥.
- ٢٠٤ - نيل الأوطار. محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١١٧٢-١٢٥٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ٢٠٥ - الهداية. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٨.
- ٢٠٦ - الوافي. محمد بن المرتضى المولى محسن المعروف بالفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١)، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤١٢.
- ٢٠٧ - الوافية في أصول الفقه. المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التونسي (م ١٠٧١)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢.
- ٢٠٨ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.
- ٢٠٩ - الوسيلة إلى نيل الفضيلة. عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي بن الطوسي المعروف بابن حمزة (القرن السادس)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨.

