8

فهرس المواضيع

(العروة) 109

"مسألة 17: إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد. و لو صلى قبل البلوغ ثم بلغ في أثناء الوقت فالأقوى كفايتها و عدم وجوب إعادتها و إن كان أحوط، و كذا الحال لو بلغ في أثناء الصلاة". 109

شرعية عبادات الصبي 109

قاعدة من ادرك 154

الخلل في القبلة 197

50 200

51 203

52 209

53 213

54 215

55 221

56 224

57 226

58 231

59 233

60 237

61 241

62 246

63 250

64 255

65 258

66 262

67 267

68 271

69 277

70 283

71 287

72 292

73 295

74 299

75 304

76 308

77 311

78 315

79 319

80 323

81 327

82 331

83 335

84 339

85 344

86 347

87 352

88 356

89 359

90 364

91 369

92 372

93 376

94 380

95 384

96 388

97 391

98 395

99 400

100 404

101 408

102 411

**جريان قاعدة التجاوز و الفراغ في الشروط** 411

103 416

104 419

شرائط ساتر العورة: ان يكون طاهرا من النجاسة الخبثية. 478

إذا صلى في الثوب النجس جهلا أو نسيانا. 478

اما الاخلال عن جهل قصوري 479

. فالبحث يقع فعلا في شمول حديث لا تعاد لفرض الجهل وذكر للمنع وجوه: 479

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني من اختصاص لا تعاد بالناسي 479

الجواب الاول عن المحقق : لا فرق بين الناسي والجاهل في كون الخطاب في معرضية الوصول لهما. 480

الجواب الثاني على كلامه ان الجاهل المركب كالناسي في شمول لا تعاد 481

الجواب الثالث: الجاهل الملتفت بعد تجاوز المحل كالناسي في شمول لا تعاد 481

. الوجه الثاني: للمحقق الحائري ، شمول لا تعاد للجاهل مبتلى بمحذور ثبوتي او اثباتي 482

الوجه الثالث: 484

الوجه الرابع: 486

وقد اجاب سيدنا بجواب مؤلف من امرين 487

الوجه الخامس: 488

الوجه السادس: 492

الجواب عن الايراد : 494

الوجه الأول : 494

والجواب عن هذا الوجه : 495

الوجه الثاني ان الطهور استعمل في الطهارة الحدثية 495

الوجه ال 3 : 495

اما الاخلال عن جهل تقصيري 496

تنبيهات تترتب على هذه المباني: 497

الأمر الثاني: هل أنّ الطهارة شرط أو أن النجاسة مانع؟ 513

إذا صلّى في النجاسة ناسيًا 538

مقتضى القاعدة 538

وأمّا مقتضى النصوص 541

النصوص العامّة 541

النصوص الخاصة 541

هل أنّ الوكالة تنفذ في الأمور التكوينيّة 577

**1**

**تعرضنا في ما سبق** ببعض الفروع المتعلقة بالخلل في الوقت، ووصل الكلام إلى هذا الفرض وهو من لم يحرز وقوع تمام صلاته في الوقت فما هي وظيفته؟ وقد تعرض لذلك صاحب العروة قدس سره في مسألة واحد ومسالة اثنين ومسألة ثلاثة ومسألة أربعة وخمسة من مسائل الوقت. وبيان هذه المسألة بعرض صور.

**الصورة الأولى:** أن يدخل في الصلاة شاكاً في الوقت كما لو شرع في الصلاة وهو يشك في أن الوقت قد دخل أم لم يدخل، فهذه الصورة لها فروض:

**الفرض الأول:** أن يكون قد تبين له بعد الصلاة أن تمام صلاته وقعت قبل الوقت، ولا إشكال عليه في فساد صلاته، انتفاء المشروط بانتفاء شرطه خصوصاً بالنسبة للوقت الذي هو أحد الفرائض بمقتضى حديث لا تعاد.

**الفرض الثاني**: أن يتبين له أن صلاته بتمامها وقعت بعد دخول الوقت فهنا أن تمشى منه قصد القربة حينما شرع في صلاته وهو شاك في وصلاته صحيحة كما لو فرضنا أنه مع شكه في دخول الوقت أتى بالصلاة برجاء المطلوبية فانكشف فعلاً أن صلاته في الوقت فمقتضى ذلك صحت صلاته بوجدانها لشرط الصحة.

**الفرض الثالث:** أن يتبين له أن بعض صلاته وقع في الوقت والبعض الآخر مما وقع قبل الوقت فمقتضى القاعدة بطلان صلاته بأن الوقت شرط في تمام أجزاء الصلاة وحيث تبين أن بعض أجزاء الصلاة فاقد للشرط فمقتضى كون الصلاة مركباً ارتباطياً بطلانها إذ لا يتصور في المركب الارتباطي التبعيض بأن يكون بعض أجزائه واجداً للشرط والبعض الآخر فاقداً له فان هذا خلف الارتباطية.

هذا هو مقتضى القاعدة، ولكن ربما يستدل على صحة صلاته برواية إسماعيل بن رباح التي استدل بها جمع من الإعلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك)، إلا أن هذه الرواية على فرض تماميته سندها ويأتي الكلام فيه أن موردها من دخل الصلاة هو معتقداً بأنه في الوقت فلا يشمل الفرض الذي نحن فيه وهو من دخل الصلاة شاكاً في دخول الوقت فالاستدلال بها على محل الكلام غير تام.

**الفرض الرابع :** أن لا يستبين له شيء فهو قد شرع في الصلاة شاكاً وما زال شاكاً، فهذا الفرض أيضا يتصور على نحوين:

**نحو الأول:** أن يبقى شكه ولا إشكال حينئذ في فساد صلاته، قاعدة الاشتغال بل مقتضى استصعاب على الدخول الوقت فإن مقتضى استصحاب عدم دخول الوقت عدم وقوع الصلاة في الوقت.

**والنحو الثاني**: أن يدخل الوقت على الشك فهو حين شك قد دخل الوقت فيشك في صلاته السابقة انها وقعت بتمامها في الوقت أو وقعت بتمامها قبل الوقت أو وقع بعضها في الوقت وبعضها خارجه إلا أنه حين شك كانت واعلمه دخول الوقت فهل تجري في حقه قاعدة فراغ بأن يقال قد فرض من صلاته فشك في وجدانها بشرطها وهو الوقت فهو شاك في صحتها وشك في الصحة مجرى لقاعدة الفراغ.

الجواب كلا لأن هذا الشك ليس حادث بعد الفراغ من الصلاة بل هو منذ أن شرع في الصلاة شرع فيها شاكاً فهذا الفرض بهذا النحو خارجاً عن قاعدة الفراغ موضوعاً.

**الصورة الثانية:** ما إذا دخل في الصلاة غافلاً وهنا نتعرض لفرضين في هذه الصورة

**الفرض الأول:** أنه أذا دخل في الصلاة غافلاً عن مسألة الوقت وبعد الصلاة شك في أن الصلاة كانت مع الوقت أم لا؟

وهنا فرضان:

**الفرض الأول:** أن لا يعلم بدخول الوقت ( يعني هذا الشك ما زال شاكاً، حتّى في حال الشك مازال شاكاً في دخول الوقت) فهنا لا تجري قاعدة الفراغ.

**الفرض الثاني:** أن يكون حين شك دخل الوقت فبعد أن فرغ من صلاته الوقت قد دخل فشك هل أن صلاته سبقت الوقت أم وقعت في الوقت فهنا قد أحرز وجوب أمر وشك في أن صلاته السابقة كانت امتثالاً بذلك الأمر أم لا؟ فهنا قد يكون لقاعدة الفراغ مورد.

إلا أنه اختلاف المباني تختلف النتيجة، فعلى مبنى سيدنا قدس سره الذي بنى على تمامية الاستدلال بموثقة بكير ابن أعين وهي سألته عن رجل يشك بعدما يتوضأ قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك فاستفاد منها اشتراط الكذب) وحيث إن المكلف أحرز أنه غافل أثناء الصلاة وان شك في وقوعها إلا أنه حين الصلاة كان غافلاً فشرط الأذكرية غير محفوظ وبالنتيجة لا تجري قاعدة الفراغ عنده.

**أما على مبنى** آخرين ومنه السيد الأستاذ دام ظله من حمل موثقة بكير على بيان الحكمة لا العلة وان المدار على إطلاق صحيح محمد ابن مسلم كل شيء شككت فيه مما قد مضى فأمضي فبناء على هذه الصحيحة تجري قاعدة حتّى فرض إحراز حين العمل وبناء على هذا لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في محل.

**الصورة الثالثة:** إذا حصل له علم أو اعتقاد بدخول الوقت سواء كان علم وجدانياً أو علم تعبدياً كما لو اعتمد على فصلى ثم بعد أن صلى حصل له الشك فهنا فروض، الفرض الأول: أذا انكشف له أن امام صلاته قد وقعت اقبل فإن مقتضى القاعدة وهي انتفاع المشروط بانتفاع شرطه بطلان صلاته بل هو مقتضى حديث حيث تبين أن الخلل في أحد خمسة بل كان خاص على البطلان كما في صحيحة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر، هنا أن صلى وحتى طلعت الشمس فأخبر أنه بليل قال يعيد صلاته.

**الفرض الثاني**: أن يتبين له وقوع بعض الصلاة في الوقت، إن بعض الصلاة قد وقع في الوقت فهنا أفاد سيد العروة قدس سره تبعاً للمشهود فإن صلاته صحيحة ما دام قد دخل في الصلاة معتقداً لدخول الوقت ثم انكشف له بعض الصلاة أن بعضها في الوقت أيضا فمقتضى رواية إسماعيل ابن رباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا صليت وأنت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك.

**بناء على** أن ابن رباح من من روى عنه أبي عمير ومن روى عنه ابن أبي عمير فهو ثقاة وقد اخترنا في محله سيدنا قدس سره عدم تمامية هذه الكبرى وهي أن من روى عنه ابن أبي عمير فهو ثقاة وان ما ذكره الشيخ الطوسي هو شهادة حدسية لا حسية.

وقد يبنى على تمامية الرواية بأن المشهور قد عمل بهذه الرواية وعملهم جاهل لضعفها ولكن مثلاً العلامة علي العماني والسيد المرتضى أنهما ذهبا في البطلان حتّى في مثل هذه الصورة وهذا في عمل مشروع.

وهنا سوالان يتعلقان بالاستدلال بالرواية على فرض تمامية سندها.

**الأول:** هل أن الرؤية حيث قال وأنت إذا صليت وأنت ترى انك في وقت هل أن الرؤية تشمل الاعتقاد الذي لا يستند إلا حجة؟ كما لو فرضنا أن المكلف اعتقد أن اذان الصبي حجة في الإعلام في الوقت فإذا افترضنا أن المكلف اعتقد أن اذان الصبي حجة في الاخبار في الوقت اعتمد على اذانه فدخل في الصلاة فتبين له أن بعض الصلاة كان في الوقت أيضا فهل يشمل وأنت ترى أنك في وقت.

**وهنا أفاد** المحقق الهمداني قدس سره الإطلاق، يسبق على من دخل في الوقت وهو يرى أنه في الوقت الرواية سواء كانت نيته مستندة إلى حجة معتبرة واقعاً أو حجة معتبرة بنظره وإن لم تكن معتبرة واقعا فإنه يسقط عنه أنه دخل وهو يرى أنه في وقت.

ولكن سيدنا قدس سره علق على كلامه بهذه الكلمة قال: (إن الموضوع للاجزاء رؤية دخول الوقت وجداناً أو تعبداً وكلاهما منفي غاية الأمر أنه لا اعتبار ظنه (الظن الذي نشأ من اذان الصبي وهو أنه معتبر) غاية الأمر يرى اعتبار ظنه لا أنه يرى دخول الوقت وكم فرق بينهما) وبعبارة أخرى لو كان موضوع الحكم من يعتقد أنه يرى دخول الوقت فصح ما أفيد ولكن ليس كذلك الموضوع رؤية دخول الوقت لا من يعتقد أنه يرى دخول الوقت بل رؤية دخول الوقت وهو منفي في مورد الفرض فتأمل جيداً.

**سؤال الآخر** أنه من علم في صلاته أن الوقت سيدخل في صلاته كما لو فرضنا أنه بعد ركعة من الصلاة شك في أنه دخل الوقت أم لا، لكنه يدري أنه أن يركع في الركعة الآتية إلا وقد ادخل الوقت، فبعض الصلاة سوف توقع في الوقت لا محاله، هل تشمله هذه الرواية بأن يقال: (هذا المكلف قد صلى صلاةً بعضها في الوقت).

ولا يبعد ما ذكره سيدنا قدس سره فإن ظاهر السياق أنه أن الموضوع للأجزاء أن يرى أنها في وقت حتّى دخل الوقت والظاهر على صدق الكلام.

الفرض الثالث من هذه الصورة، من اعتقد دخول الوقت وشرع في الصلاة ثم تبدل يقينه بالشك أصبح بأن الوقت دخل أم لا؟ وهذه الصورة لها نحوان:

**النحو الأول:** أن يكون الشك شكاً سارياً مستمراً كان على يقين بدخول الوقت الآن شك والشك ما زال باقياً ولم يكتمل بدخول الوقت، فلا الشك في البطلان لأن موضوع الصحة من صلى وهو يرى دخول الوقت أو ظاهر في استمرار الاعتقاد إلا أن تبين شيء فلا يشمل من تبدل يقينه إلى الشك بحيث أصبح غير محرز بدخول الوقت حتّى في الإجزاء اللاحقة فضلاً عن الإجزاء السابقة.

فهل يمكن الصلاة بقاعدة التجاوز، بأن يقال إن هذا المكلف بالنسبة للأجزاء السابقة شاك فأن اقتربت للوقت أم لا فمقتضى قاعدة التجاوز.

**النحو الثاني:** أن يكون حين الشك قد دخل الوقت فهو شاك في الإجزاء السابقة لكنه حين الشك الوقت قد دخل فهو يحتمل أن الوقت قد دخل من أول الصلاة فهل يمكن تصحيح الإجزاء السابقة أم لا؟

**فهنا ذكر سيدنا قدس سره** أن هناك وجهين لتصحيح الإجزاء السابقة: وجه الأول: وجه واقعي كان صحة واقعية وهو الاعتماد على رواية إسماعيل ابن رباح بناء على تمامية سندها إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت، ثم حصل له الشك إذا حصل له الشك إذ قال بالنسبة للأجزاء اللاحقة وقعت في الوقت لأن المفروض أن حين الشك دخل الوقت حينما شك كان الوقت قد دخل، فالأجزاء اللاحقة لا تحتاج إلى مصحح لأنها مع الوقت والأجزاء السابقة لا يدري انها وقعت في الوقت أم لا، والمفروض أنه حينما دخل في الصلاة كان قد دخل وهو يرى أنه في وقت فتشمله الرواية صليت وأنت ترى انك في الوقت ودخل الوقت حين الشك فيمكن تصحيح هذه الصلاة تصحيحاً واقعياً بمفاد رواية إسماعيل بن رباح.

**الوجه الثاني** هو التصحيح الظاهري وهو التصحيح بقاعدة التجاوز، بضم التعبد إلى الوجدان فهو يحرز دخول الإجزاء اللاحقة في الوقت يقينا ويحرز دخول الإجزاء السابقة في الوقت بالتعبد أي ببركة قاعدة التجاوز وهذا الوجه صحيح وتام ولا كلام فيه.

2

**وصل الكلام** إلى أنه إذا شك في أن الصلاة وقعت في الوقت أم لا فهل يمكن إجراء قاعدة الفراغ لإثبات صحة الصلاة من هذه الجهة أم لا؟ وقد أفاد سيد العروة قدس سره وتبعه سيدنا قدس سره أن جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الوقت منوط بشرطين:

الشرط الأول: أن لا يحرز الغفلة أثناء الصلاة والشرط الثاني أن يكون حين الشك عالماً بدخول الوقت أما بالنسبة للشرط الأول، وهو أن لا يحرز الغفلة في الصلاة بل يحتمل أنه عند شروعه في الصلاة التفتَ إلى قيودها، ومن قيودها الوقت وانه راعا تحقق هذه القيود فإذا احتمل ذلك ولو لم يحرزه لكنه يحتمل أنه التفت وراعا فإذا احتمل ذلك أجرى قاعدة الفراغ في صلاته.

**وأما إذا أحرز** أنه أثناء الصلاة كان غافلاً بالمرة عن مسئلة الوقت فلو وقعت الصلاة في الوقت فهي لم تقع عن إحراز منه وتصدي منه وإنما وقعت في الوقت صدفة وتوفيقاً من الله وإلا فهو لم يتصدى لإحراز ذلك، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ.

والوجه في ذلك أن ما يستفاد من موثقة بكير ابن أعين هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك بدعوى أن ظاهرها أن ممات جريان القاعدة احتمال الأذكرية حين العمل، أو إذا لم نسلم بهذا الوجه فإن ظاهر روايات قاعدة الفراغ إذا شككت كل شيء شككت فيه من ما قد مضى فأمضه.

**ظاهر سياقها** أن موضوع القاعدة أن يشك في فعله فما يرجع إلى فعله فهو مجر للقاعدة، فإن معنى قوله فأمضه أي ما شككت في أنك أمضيته أم لم تمضه فأمضه فموضوع القاعدة الشك في فعله وأما إذا أحرز حين العمل كان غافلاً بالمرة بحيث لو وقعت الصلاة في الوقت فليس هذا من فعله وإنما هو من باب الصدفة والاتفاق فحينئذ لا تجري القاعدة إذ ليس الشك شكاً في فعله.

فهذا نظير أن يحرز المكلفُ أنه صلى إلى هذه الجهة قطعاً لكن لا يدري هذه الجهة هي قبلة أم لا، فلو وقعت هذه الجهة قبلة فليس هذا من فعله إنما هو من باب الصدفة والاتفاق، فبناء على هذين الوجهين لا تجري قاعدة الفراغ عند الشك في الوقت مع إحراز الغفلة.

**وأما لو بنينا** على أن موضوع قاعدة الفراغ الشك في الانطباق أي أن هناك مأموراً به وهناك مأتيٌ به فمتى شك المكلف في انطباق المأمور به على المأتي به على نحو الشبهة الموضوعية فهو مجرى القاعدة سواءً إن كان مرجع الشك للشك في فعله أم لا. أحرز الغفلة حين العمل أم لم يحرز؟ وهو ما بنى السيد الأستاذ دام ظله تمسكاً ببعض المطلقات وقد سبق بحث هذه النقطة في البحوث التي قبل العطلة.

**الشرط الثاني** وهو المهم وهو أن يكون حين الشك عالماً بدخول الوقت، فعندما شك في أن صلاته كانت في وقت أم لا هو حين الشك يعلم الوقت قد دخل إنما لا يدري هل دخل من حين شروعه في الصلاة أم لا وإلا فالوقت قد دخل جزماً.

والسر في اخذ هذا الشرط هو ما تعرض له الميرزا النائيني وسيدنا قدس سرهما من أنه يشترط في جريان قاعدة الفراغ إحراز الأمر، وهذا يقتضي ذكر أمور:

**الأمر الأول:** ما هي النكتة في اخذ هذا الشرط في جريان قاعدة الفراغ؟ بأن يقول يشترط في جريانها إحراز الأمر، النكتة في ذلك أن المستفاد من سياق روايات قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز إنما تتكفل به القاعدة إحراز الانطباق أي انطباق المأمور به على المأتي به هذا ما تتكفل إحرازه وأما أن هناك أمر أم ليس هناك أمر فإن القاعدة لا تتكفل إحراز ذلك، فبما أن السنت القاعدتين ظاهرة في أن موردهما الشك في الانطباق فلابد من إحراز الأمر في رتبة السابقة لأنّه بمثابة الموضوع للانطباق وعدمه.

إذن فما لم يحرز الأمر فالشك شك في الأمر وليس شكاً في انطباق المأمور به على المأتي به كي يكون مجراً للقاعدة، هذا الأمر الأول.

**الأمر الثاني:** أن المراد بالأمر عندما نقول أنه يشترط في جريان القاعدة إحراز الأمر أن المراد بالأمر يعني مشروعية، لا أن المراد بالأمر وجود وجوب فعلي كي يقال بأن هذا يبتني على أن الواجب من قبيل الواجب المشروط أو الواجب المعلّق، فإن قلنا أن الوقت شرط في الواجب وليس شرطاً في الوجوب فمقتضى ذلك أن تكون صلاة الظهر من قبيل الواجب المعلّق أي أن وجوب صلاة الظهر قد أصبح فعلياً منذ الفجر إلا أن الواجب لا يقع صحيحاً إلا إذا حل الزوال، وهذا ما هو ظاهر مبنى الشيخ الأعظم قدس سره من رجوع القيود إلى المادة لا إلى الهيئة أي إلى الواجب لا إلى الوجوب، فيقال على مبنى الشيخ الأمر محرز فإذا شك في أن الصلاة كانت في الوقت أم لا فليس الشك في الأمر بل الأمر محرز وإنما الشك في الواجب، بخلاف ما إذا قلنا أن الزوال قيد في الوجوب وفي الهيئة ومقتضى ذلك أن تكون صلاة الظهر من قبيل الواجب المشروط لا من قبيل الواجب المعلّق، فبناءً على ذلك يكون الشك في الوقت شكاً في أصل الوجوب.

**ففي مقابل هذا البيان** نقول إنما يقصده العلمان النائيني والخوئي قدس سرهما وهو ظاهر كلام العروة من اشتراط إحراز الأمر لا يقصد به إحراز الوجوب والبعث بل المقصود به إحراز المشروعية، فمن الواضح أنه حتّى على مبنى الشيخ الأعظم القائل بتقدم الوجوب زماناً على الواجب إيقاع الصلاة قبل الزوال هو مشروع، بل هو من التشريع فما دام إيقاع الصلاة قبل الزوال غير مشروع إذن فالشكُ في دخول الوقت وعدمه شك في المشروعية وهو أن الصلاة أصلا مشروعة أم لا؟ فإذا كان الشك شكاً في المشروعية لم تجري القاعدة، فإن مجرى القاعدة أن يكون الشك متمحضاً في الامتثال والامتثال متفرع على المشروعية وهو أن العمل مشروعٌ في حد نفسه، فليس المقصود من إحراز وجود الأمر إحراز فعلية الوجوب والبعث بل إحراز المشروعية.

**وبناء على ذلك** فلا فرق في عدم جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الوقت بين مبنى الشيخ الأعظم أو غيره.

**والحمد لله رب العالمين**

3

**كان الكلام** في أن المكلف إذا شك بعد الصلاة بأنها هل كانت في الوقت أم أن الوقت لم يدخل بعد، تجري قاعدة الفراغ لإثبات صحة الصلاة أم لا، وهنا مسلكان:

**المسلك الأول:** أن مقتضى إطلاق صحيح محمد بن مسلم (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فأمضه) هو جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الصحة لأي عمل، حيث إن المراد في الإمضاء ترتيب آثار الصحة فلا يجب على المكلف الاعتناء بالشك، بل وظيفته أن يمضي، بمعنى أن يرتّب آثار الصحة على المشكوك، ومقتضى هذا المسلك عدم الفرق في جريان قاعدة الفراغ بين إحراز الغفلة حال العمل أو عدم إحرازها وبين احتمال استناد الصحة إلى فعل المكلف أو عدم احتماله، وبين رجوع الشك للشك في الامتثال أو رجوعه للشك في الأمر نفسه، فإن الرواية مطلقة.

**بما أن قاعدة** الفراغ أصل عملي فمقتضى ذلك إضافة جريانها في الأثر العملي، فإذا ترتب على جريانها أثر عملي جرت حتّى لو كان الشك في الأمر، إذ المهم أن لا يكون التعبد بها لغواً ويكفي في رفع اللغوية ترتب أثر عملي على جريانها و تفصيلها في الموارد.

**مثلاً إذا شك** المكلف بعد أن اغتسل أنه هل كان جنباً فغسله مشروع أم لا؟ فتارة يكون الشك بعد الصلاة فهنا يكون للشك أثر عملي بأن مرجعه إلى أن الصلاة صحيحة أم أنه لابد من استئنافها، فهو مع كونه شاكاً في الأمر (أي أنه شاك في كونه جنباً أم ليس بجنب، والشك بالجنابة شك في الأمر، هل هو مأمور أصلا بالغسل أم ليس بمأمور)، بما أن الشك بعد الصلاة فلهذا الشك أثر عملي وهو استئناف الصلاة أو البناء عليها، فبما أن للشك أثراً عملياً فمقتضى إطلاق أدلة قاعدة الفراغ جريانها في المقام، نعم يلزم عليه إحراز الطهارة في الصلوات الآتية وهذا أمر آخر.

**أما إذا وقع الشك** في غسل الجنابة قبل الصلاة (أي بعد أن اغتسل شك في أن هذا الغسل صحيح أم لا نتيجة للشك بأنه جنب أم لا)، إذ قد يحرز أنه جنب ويشك في صحة الغسل من جهة أخرى كالترتيب بين الرأس والبدن، هنا لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ في الغسل لدى الكل، لأنّه شك في الصحة وليس شكاً في الأمر، أما إذا شك في صحة غسل الجنابة لأجل الشك بأنه جنب أم لا، أي لأجل الشك بأنه مأمور بغسل الجنابة أم لا، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ في الغسل. لا لأنّه يعتبر في جريان القاعدة إحراز الأمر، بل لأن جريانها في هذا الفرض لغو، لأنّه أما أن يحرز أنه جنب اولاً، وإذا لم يحرز أنه جنب فلم يحرز أن الغسل مشروع فلا يمكنه أن يدخل في أي عمل منوط بالطهارة، لأنه لا يحرز مشروعية هذه الطهارة.

فعدم جريان قاعدة الفراغ في الغسل قبل الصلاة لعدم الأثر لا لأن إحراز الأمر شرط في جريانها.

**فبناء على** هذا المسلك في أدلة قاعدة الفراغ إذا شك في أن الصلاة وقعت مع الوقت سواء كان يحرز غفلته أثناء الصلاة أم يحتمله وسواء كان الشك في كون الصلاة مع الوقت للشك في الأمر أصلا أو لم يكن للشك في الأمر على أية حال تجري قاعدة الفراغ.

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه سيدنا قدس سره تبعاً لشيخه محقق النائيني قدس سره ومحصل هذا المسلك أنه يعتبر في جريان قاعدة الفراغ أن يحتمل استناد صحة العمل إلى فعله، وهذا الشرط مستفاد من التعبير بالأذكرية في موثق بكير: (سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) وظاهر بيان الجواب بالأذكرية أن للاذكرية دخلاً في جريان القاعدة، وإلا لكان بيان الجواب بالأذكرية لغواً إذا لم يكن للاذكرية دخل في جريان القاعدة، ومعنى الأذكرية عرفاً أنه إذا شك بعد الفراغ من العمل فإن احتمل أنه كان ملتفتاً أثناء العمل وان تمامية العمل استندت إلى التفاته وفعله متى أحتمل ذلك صح أن يقال أنه حين عمل اذكر منه حين يشك.

فهذا الشرط وهو أن يحتمل استناد تمامية العمل إلى التفاته وفعله هذا الشرط يوجب خروج ثلاث صور عن جريان قاعدة الفراغ فلا تجري فيها قاعدة الفراغ.

**الصورة الأولى:** ما إذا أحرز الغفلة وهو يقول أنا صليت صلاة الظهر لكن كنت غافلاً جزماً ولا ادري هل راعيت الوقت أم لم أراعِ الوقت فحيث أنه لا يحتمل أنه التفت فلا يحتمل استناد وقوع الصلاة في الوقت إلى التفاته فهذه الصورة خارجةٌ موضوعاً عن جريان القاعدة، وهذا أيضا مما ذهب إليه سيد العروة قدس سره.

**الصورة الثانية:** أن تكون صورة العمل محفوظة ومعنى كون صورة العمل محفوظة ما يعبر عنه في منهاج الصالحين: (أن يتساوى حال العمل وما بعده بالنسبة لمنشأ الشك) فإذا قارنّا بين منشأ الشك وبين العمل وبين أنه لا فرق بين حال العمل وما بعده بالنسبة إلى منشأ الشك فهو بالنسبة إلى منشأ الشك يقول لو حصل لي هذا المنشأ حال العمل لكنت أيضا شاكاً، وهذا ما يعبر عنه في مصباح الأصول (بأن صورة العمل محفوظة) ويعبر عنه بالمنهاج (بتساوي حال العمل وما بعده بالنسبة لمنشأ الشك).

**بيان ذلك:** إذا علم المكلف أنه صلى في الساعة الثانية عشر جزماً هو لا يدري أن هذه السنة هي بعد دخول وقت الصلاة أم قبله فهنا لا تجري قاعدة الفراغ لتصحيح صلاته.

**وبعبارة أخرى** لو التفت إلى أن الساعة الثانية عشر هل هي قبل الوقت أم لا، أثناء العمل لكان أيضا شاكاً، فحال العمل وما بعده على حد سواء بالمقارنة، ففي هذا الفرض لا تجري قاعدة الفراغ، إذا علم أن الساعة الثانية عشر وقت وهو لا يدري صلى قبل الساعة الثانية عشر أم بعدها فهذا مجرى لقاعدة الفراغ، لمَ؟ لأن صورة العمل غير محفوظة.

**وكذلك لو شك** في أن هذا المائع الذي توضأ به هل هو مطلق أم مضاف، فأنه جازم أنه توضأ بهذا المائع لكنه لا يدري أن هذا المائع هو مضاف لأنّ له رائحة فهنا يقال صورة العمل محفوظة ومنشأ الشك في حال الوضوء وما بعده القاعدة، وأما لو توضأ بمائع لكن لا يدري أن المائع الذي توضأ به هو ماء أو هو الثاني الذي هو مضاف فصورة العمل حينئذ غير محفوظة.

**وكذلك الأمر** بالنسبة إلى القبلة إذ تارة يحرز أنه صلى إلى جهة الباب جزماً ولكن لا يدري أن جهة الباب قبلة أم لا فهنا لا تجري القاعدة، وتارة يعلم أنه صلى إلى جهة لكن هل الجهة التي صلى إليها من الجنوب الغربي أم لا فتكون قبلة فحينئذ تجري قاعدة الفراغ.

**فبناء على** أن الأذكرية شرط في جريان القاعدة ومعنى الأذكرية أن يحتمل استناد تمامية العمل إلى فعله لا أنه العمل فإن تماميته من باب الصدفة والاتفاق فهو صلى إلى جهة الباب جزماً لعل جهة الباب هي القبلة صدفة واتفاقاً فهنا لو تمّ العمل بأن كانت جهة الباب قبلة واقعة فإن هذه التمامية لم تكتمل إلى التفاته وفعله مستندة إلى توفيق من الله عز وجل ما هي القبلة، فهذه الصورة ليس مجرى لقاعدة الفراغ إذ لا يحتمل استناد تمامية العمل إلى فعله والتفاته.

قد يفصل في هذه الأمثلة التي ذكرناها وهي مثال الوقت ومثال الوضوء بالمائع ومثال القبلة قد يفصل بين الشك بالمراعاة والشك في التغيير فتارة يحرز المكلف أنه أي أنه كان ملتفتاً حين صلاته إلى قيودها فهو أنه يشترط في صحتها أن تكون بعد الوقت وان تكون إلى القبلة فهو حينما أشاع بالصلاة كانت مراعية لكن بعد الصلاة حصل له شك على نحو الشك التالي وهو هل أن مراعاته كانت في محلها أم لا، وهو يقول أنا توضأت بهذا المائع عن مراعاة وصليت إلى هذه الجهة عن مراعاة والتفات ولكني اشك الآن في أن مراعاتي كانت متطابقة مع الواقع أم لا فالشك شك في شأن من شؤوني وفعل من أفعالي وهو المراعاة وعدمها أي أن هذه المراعاة تطابقت مع الواقع أم لم تتطابق، فقد يقال حينئذ بجريان القاعدة، حيث إن مرجع الشك حينئذ من الشك في فعله الاختياري أي في تمامية مراعاته وعدم تماميتها فليس الشك في أمر خارج عن دائرة فعله عند الشك.

**فالنتيجة** أنه قد يفضل بناءً على هذا الشرط بين فرض الشك في القيد والشك في تمامية المراعاة.

**الصورة الثالثة** التي أخرجها صاحب العروة وسيدنا قدس سره وتلامذته عن مجرى قاعدة الفراغ ما إذا رجع الشك للشك في الأمر فإنه إذا رجع الشك للشك في الأمر لم يكن شكاً في فعلي قد فكيف يكون ذلك مجرى وموضوعاً لقاعدة الفراغ فمثلاً إذا شك بعد صلاة الظهر في أن الوقت دخل أم لم يدخل فإن الشك في الوقت شك في المشروعية لأنه لو لم يدخل وقت الصلاة الظهر فإن الصلاة أصلا غير مشروعة في حد ذاتها فمرجع الشك إلى الشك في المشروعية ومشروعية الصلاة وليس شأناً من شؤوني وفعلاً من أفعالي كي يكون قاعدة الفراغ فهنا لم تجري القاعدة.

لكن مع بيان بعض الأمور التي تتوقف عليها النتيجة في المسألة الأمر الأول، ذكرنا في الدرس السابق أن المراد بالشك في الأمر ليس هو الشك في الوجوب المراد بالشك بالأمر الشك في ولذلك قلنا لا فرق بين أن نبني على الواجب المعلّق أو الواجب المشروط، فسواءً قلنا بمبنى الشيخ الأعظم من أن الزوال دخيل في الواجب لا في الوجوب وان الوجوب يعني وجوب صلاة الظهر فعلي من أول اليوم وإن كان الواجب لا يصح إلا بعد الزوال وهنا يعبر عنه بالواجب المعلّق، أو قلنا بالواجب المشروط بمعنى أن الزوال قيدٌ للوجوب فلا فعلية للوجوب قبل فعليته، فعلى كلا المبنيين إذا شك المكلف الذي صلى في أن صلاته كانت بعد الزوال أم قبله فهو يشك في المشروعية حتّى بناء على كلام الشيخ الأعظم فإن علم المكلف بأن الوجوب فعلي شيء وان صلاة الظهر مشروعة أم غير مشروعة شيء آخر، فما لم يدخل الزوال فإن صلاة الظهر غير مشروعة أصلا فضلاً عن كونها صحيحة أم غير صحيحة، فبما أن الشك في دخول الوقت وعدم دخوله يرجع إلى الشك في المشروعية وإنها مشروعة أم لا فليست مجرى لقاعدة الفراغ، وإذ أن لفعلية الوجوب.

**الأمر الثاني:** أن المراد بعدم جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الأمر هو أن يكون حين الشك أيضا غير محرز حتّى حين الشك غير محرز للأمر مثلاً كما أشار إليه صاحب العروة شك في أن صلاة الظهر وقعت بعد الوقت أم لا وما زال شاكاً في أن الوقت دخل أم لم يدخل حتّى حين الشك هو ، أن مجرى قاعدة الفراغ أن تحترز استناد تمامية العمل إلى فعله والتفاته وأنت الآن لا تحتمل استناد كلامية العمل إلى فعله والتفاته لأنّه لو كان قد دخل الوقت واقعاً فإنما هو من باب الصدفة وإنما لو أنت كنت شاكاً في أن الوقت قد دخل أم لم يدخل.

**فالنتيجة** أنه في مثل هذا الفرض لا تجري القاعدة أنه حين الشك أحرز الأمر وإن كان لا يحرزه حين الصلاة فالمكلف فرغ من صلاته وبعد الفراغ شك في أن الوقت دخل أم لم يدخل لا حين الشك حين الصلاة أي أن الوقت كان دخل جزماً لكن هل وقعت الصلاة بعد الوقت أم قبله وإلا الآن وهو وقت الشك قد دخل الوقت جزماً، ففي مثل هذه الصورة قد أحرز الأمر لأنّه يحرز حين الشك دخول الزوال وهو يحرز الأمر بالصلاة وبما أنه يحرز الأمر بالصلاة ويشك في امتثاله وعدم امتثاله تجري قاعدة الفراغ بإثبات امتثاله.

4

**كان الكلام** في أن قاعدة الفراغ هل تجري في موارد الشك في الأمر؟ كما إذا اغتسل الجنابة وصلى ثم شك في أنه جنب أم لا، أو بعد الصلاة شك في أن الصلاة في الوقت أم لا، وهنا مسلكان:

**المسلك الأول:** عدم اعتبار إحراز الأمر في جريان قاعدة الفراغ، ومستند هذا المسلك إطلاق دليل (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فأمضه) اذن ما شك في صحته فيبنى على صحته وإن كان منشأ الشك هو عدم إحراز الأمر.

**فبناء على** هذا المسلك المهم في جريان قاعدة الفراغ أن لا يكون جريانها لغواً فمتى ما ترتب أثر عملي على جريانها جرت القاعدة ولو كان هناك شك في الأمر، مثلاً إذا صلى ثم شك أن الصلاة كانت داخل الوقت أم لا فإن لقاعدة الفراغ أثرا وهو الاعتداد بهذه الصلاة وإن لم يحرز أي أمر حتّى حال الشك.

وكذلك لو صلى بعد الغسل ثم شك أنه كان جنباً فهو مأمور بهذا الغسل أم لا؟ فإن لقاعدة الفراغ في الصلاة أثرا وهكذا.

**والمسلك الآخر:** أنه يشترط في جريان قاعدة الفراغ إحراز الأمر وهو ظاهر كلمات العروة والمحقق النائيني وغيره، فمثلاً من شك في أن الصلاة كانت مع الوقت أم لا، فلا يمكنه إجراء قاعدة الفراغ في الصلاة إلا إذا أحرز الأمر حال الشك.

**وقد استدل على ذلك بوجوه:**

**الأول:** ما ذكره سيد العروة قدس سره من أنه كما لا يجوز للمكلف أن يشرع في الصلاة مع الشك في الوقت بمقتضى قاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم دخول الوقت، كذلك لا يمكنه التعويل كذلك لا يمكنه عدم الاعتناء بهذا الشك بعد الصلاة، فالشك الذي يمنعه من الشروع في الصلاة يمنعه أيضا من البناء على صحتها إذا شك في دخول الوقت بعد الصلاة.

وهذا الوجه من الاستدلال محل تأمل بلحاظ أن هناك موضوعين مختلفين:

**الموضوع الأول:** الشروع في الصلاة مع عدم إحراز شروطها.

**والموضوع الثاني:** الاعتداد بالصلاة المشكوك في صحتها.

**فالموضوع الأول** مجرى استصحابي عدم تحقق الشروط وعلى فرض عدم جريان الاستصحاب فمقتضى قاعدة الاشتغال هو ذلك، ولكن الآخر موضوع ثاني وهو من فرغ من الصلاة فشك في جامعيتها للشرائط فإنه ما لم يكن هناك أصل مؤمّن، وارد فالمرجع هو قاعدة الاشتغال أو عدم جامعية الصلاة للشرائط وأما مع وجود أصل مؤمّن إلا وهو قاعدة الفراغ وقد تحقق موضوعها فمقتضى ذلك البناء على صحة الصلاة، فالذي ينبغي لصاحب العروة أن يمنع جريان القاعدة لعدم تحقق موضوعها لا أن يقيس الشك بعد الصلاة على الشك حين الشروع في الصلاة، ولذلك مما لا إشكال فيه حتّى عند صاحب العروة أنه لو شك الإنسان أنه على وضوء أم لا لم يمكنه الشروع في الصلاة بينما لو شك بعد الصلاة أنه صلى عن وضوء أم لا فإن صلاته صحيحة بقاعدة الفراغ حتّى عند صاحب العروة، غاية الأمر عليه أن يحرز الطهارة للصلوات الآتية وكذلك الأمر في المقام.

**الوجه الثاني:** ما أفيد في بعض الكلمات من أن ظاهر لسان دليل قاعدة الفراغ في قوله: (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه) فقوله فأمضه يعني اعتبره مصداقاً للمأمور به فإن هذا هو معنى الإمضاء؛ لأن إمضاء العمل إقراره وإقراره يعني اعتباره مصداقاً للوظيفة للمأمور به، فبما أن مفاد لسان قاعدة الفراغ هو اعتبار المشكوك مصداقاً للمأمور به إذن فما تتكفل به القاعدة مجرد المطابقة، أي أن المأتي به مطابق للمأمور به وأما أن هناك أمر أو ليس أمراً فلا تتكفل به القاعدة.

وحيث إن نسبة الأمر إلى المطابقة نسبة الموضوع للحكم إذ لا مطابقة إلا بعد المفروغية عن وجود أمر، فبما أن القاعدة لا تتكفل أثبات الأمر إذن فلابد من إحراز الأمر في رتبة سابقة على جريان القاعدة حيث إن نسبة الأمر للمطابقة نسبة الموضوع للحكم.

لكن مقتضى هذا الاستدلال أن يكفي في جريان القاعدة أن نحرز الأمر ولو حين الشك وإن لم نحرز الأمر من الأول، فلو أن المكلف صلى وبعد صلاته التفت إلى أن هل الوقت دخل أم لا وكان حين الشك قد دخل الوقت فيصدق حينئذ أن الأمر محرز والشك في مطابقة ما أتى به لما هو مأمور به فتجري القاعدة، وهذا ما بنى عليه سيد العروة قدس سره.

**الوجه الثالث:** ما ذكر في كلمات الميرزا النائيني قدس سره من أن موضوع جريان قاعدة الفراغ الشك في الفعل فإذا كان المشكوك فعلاً من أفعال المكلف جرت القاعدة وأما إذا كان المشكوك أمرا ليس من فعله فلا مجرى للقاعدة لأن لسان القاعدة (كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه)، فإن الإمضاء للشيء فرع كونه باختياره حتّى يمضيه أو لا يمضيه، فلأجل ذلك موضوع جريان القاعدة ما كان فعلاً للمكلف، فإذا شك المكلف في أمر المولى، هل أن المولى أمر أم لم يأمر؟ فالشك ليس في فعله بل في فعل المولى، وهذا مما لا تتكفل قاعدة الفراغ بإثباته.

**ولكن لوحظ على هذا الوجه:** أن هذا إنما يتم إذا كان الشك في الأمر على نحو شبهة الحكمية.

**أما إذا كان** على نحو شبهة الموضوعية فهنا يأتي كلام المحقق النائيني، مثلاً إذا شك المكلف في صلاته السابقة للشك في أن للشارع أمرا بالصلاة حتّى بمجرد سقوط القرص أو لابد من الحمرة المشرقية، فلو فرضنا أن المكلف صلى عند سقوط القرص ثم بعد الصلاة شك وإنما شك في الصحة للشك في أمر الشارع، وهو هل أن سقوط القرص بنظر الشارع غروب أم لا؟ فهذه شبهة حكمية.

**فيقال**، إن قاعدة الفراغ إنما تجري عند شك المكلف في فعله لا عندما يشك في فعل المولى وحدود تشريعه، أما إذا كانت الشبهة موضوعية فالمولى أمر بالصلاة المشروطة بالزوال وهذا لا شك فيه، وإنما الشك هل أن الزوال حصل أم لم يحصل؟

فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره إنما يخرج الشك في الأمر على نحو الشبهة الحكمية ولا يخرج الشك في الأمر على نحو الشبهة الموضوعية.

**الوجه الرابع:** وهو ما ذكرناه أمس أن يقال ظاهر التعبير بالأذكرية في موثقة بكير (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) أن موضوع القاعدة أن يحتمل استناد تمامية العمل إلى التفاته وتصدّيه، فبناء على ذلك إذا شك في دخول الوقت وان كانت الشبهة موضوعية لكن لو كان قد دخل الوقت فليس ذلك مستمداً إلى تصديه والتفاته بل هو من باب المصادفة، ومجرى القاعدة أن يحتمل أن التمامية إن حصلت فببركته هو لا ببركة المصادفة الواقع.

فبناء على ذلك إنما لا تجري القاعدة عند الشك في الأمر لأن هذا لا يستند إلى التفات المكلف وتصديه للامتثال سواء كان الوقت قد دخل أم لم يدخل، كان جنباً في الواقع أم لم يكن جنباً.

**فبناء على هذا الوجه** لابد من التفصيل بين أمرين ولا يكفي أن يكون قد دخل وقت الشك بل لابد من أن يرجع الشك إلى المراعاة.

**بيان ذلك**: إذا صلى المكلف وبعد الصلاة شك أنه دخل الوقت أثناء الصلاة أم لم يدخل، وكان حين الشك قد دخل الوقت، فتارة يحرز المكلف أنه عندما صلى كان عن التفات وعن مراعاة فيشك في مراعاته، فهنا يستطيع أن يقول لو كانت الصلاة مع الوقت لكان ذلك مستنداً إلى مراعاة ودوري، أما لو فرضنا أن المكلف حينما شك وإن دخل الوقت حين الشك لكن يقول إن دخل الوقت فليس ببركة المراعاة وإنما هو توفيق من الله، فهنا لا تجري القاعدة بناء على هذا الوجه الأخير، وإن كان حين الشك قد جزم دخول الوقت، بخلاف ما إذا اخترنا أن الوجه هو الوجه الثاني.

هذا تمام الكلام في نكات عدم جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الأمر.

**الجهة الأخيرة** في هذه المسألة أن الشك في الأمر يمنع من جريان القاعدة سواء كان شكاً في الأمر الواقعي أو الظاهري وسواء كان شكه في الأمر الواقعي الأولي أو الأمر الواقعي الاضطراري.

**ولكن الكلام** إذا أحرز المكلف أنه صلّى جالساً جزماً لكن لا يدري هل كان حين صلاته معذوراً وكانت وظيفته هي الوظيفة الاضطرارية وهي الصلاة عن جلوس أم لا، فهل يمكن تصحيح صلاته بقاعدة الفراغ، أو لو صلى جزماً بلا اطمئنان حال الأذكار مثلاً أو حال الأفعال وهو يشك في أنه عندما صلى بلا اطمئنان هل كان مستنداً لحجة بأن كانت فتوى الفقيه الجامع للشرائط عدم اعتبار ذلك أم لا؟ فهذا شك في الوظيفة الظاهرية.

وهنا في مثل هذه الأمثلة قد يقال: بأنه على مبنى السيد الشهيد قدس سره من أن متعلق الأمر هو الجامع فلا شك في الأمر وإنما الشك في الامتثال فتجري القاعدة.

**وبيان ذلك:** إن السيد الصدر قدس سره يرى أن الاضطرار قيد في المتعلق لا في الأمر أي أن متعلق الأمر بالصلاة هو الجامع بين الصلاة الاختيارية والاضطرارية فكل مكلف حينما يدخل الزوال عليه هو مكلف بالجامع بين الصلاة الاختيارية إذ لم يكن معذوراً أو الصلاة الاضطرارية إن كان معذوراً، وكلمة (إن كان معذوراً) قيد في المتعلق، يعني من قيود الواجب وليست قيدا في الوجوب، فبناء على هذا المبنى فالمكلف محرز للأمر، يقول أنا صليت عن جلوس وأنا مأمور بالجامع بين الصلاة الاختيارية والاضطرارية، فبما أنني صليت من جلوس وأنا مأمور بالجامع فالأمر محرز إنما الشك بالامتثال فتجري قاعدة الفراغ.

كما أنه إذا صلى بلا اطمئنان مثلاً فيقول: لا ادري أنني استندت إلى فتوى الفقيه الجامع للشرائط أم لا، فيقول على مبنى السيد الصدر أنت مأمور بالجامع أي أمرت بتفريغ ذمتك من الصلاة سواء كان المفرّغ واقعياً أم ظاهرياً وسواءً كان الفراغ وجدانياً يعني مستند إلى القطع أم مستند إلى الحجة وهي فتوى الفقيه الجامع للشرائط، فقيام الحجة ليس دخيلاً في الأمر، بل الأمر موجود إنما هو دخيل في الامتثال أي في الواجب لا في الوجوب.

فإذا شك في ذلك فهذا المورد أيضا مجرى لقاعدة الفراغ، لكن إن بنينا على مسلك السيد الصدر (طاب في الغري مثواه) (من أن المكلف مأمور بالجامع بين وظيفة الواقعية أو الظاهرية بين الوظيفة الأولية أو الاضطرارية) مع ذلك إنما تجري القاعدة ما لم نأخذ قيد المشروعية وإلا كان شك المشروعية، فمجرد إرجاع القيد إلى المتعلق لا إلى الأمر لا يحل المشكلة، فحتى لو أرجعنا القيد وهو المعذورية والاضطرار للواجب لا للوجوب وقلنا بأن الأمر محرز مع ذلك بما أنه يشك أصلا أنه كان معذوراً أم لا فهو يشك في مشروعية عمله أن هذا العمل منه مشروع أم ليس بمشروع فإذا بنينا على أن مفاد الدليل لقاعدة الفراغ هو أثبات المطابقة ولو كان الشك في المطابقة للشك في المشروعية ولكن دون ذلك خرط القتاد.

وأما إذا قلنا بأن المنصرف من الأدلة أن مجراها الشك في الصحة أي شك في سقوط الأمر بعد الفراغ عن الأصل المشروعية، فلا تتكفل القاعدة لإثبات المشروعية ولو كان القيد قيداً في المتعلق.

**وأما إذا قلنا** بمبنى المشهور وهو أن القيد قيد في الوجوب فإن كان مختاراً فوظيفته الصلاة من قيام وإن كان معذوراً فوظيفته الصلاة من جلوس فالمعذورية قيد في الوجوب لا قيد في الواجب، فالشك في المعذورية شك في الأمر لا محالة.

ولا يفيد تخلص البعض من هذا الإشكال بأن قيود الوجوب قيود للواجب فمتى ما شك في قيد الوجوب فقد شك في القيد الواجب وبالتالي مرجع الشك في أنه معذور عندما صلى من جلوس أم ليس بمعذور إلى الشك في الصحة، فإن هذا التخلص لا يجدي لمَ؟ لما ذكرناه من أن مصب دليل قاعدة الفراغ الشك في الامتثال (محضا) أي بأن يرجع الشك إلى فعله الاختياري، ومنعه كان معذوراً أم لا مانع لا ربط في الشك في فعله الاختياري إنما لو كانت صلاته عن عذر بتوفيق من الله أنه حينما صلى جلوساً فإن الله في ذلك الوقت عجّزه اتفاقاً عن أن يصلي عن قيام فإن صلاته صحيحة، فلو حصلت التمامية لم تكن مستندة إلى فعله وإنما مستندة إلى المصادفة الواقعية، فهذا ليس مجرى لقاعدة الفراغ.

**والكلام هو الكلام** عند الشك في الوظيفة الظاهرية كما لو صلى بلا اطمئنان ثم احتمل أنه في صلاته استند إلى فتوى الفقيه الجامع للشرائط فإنه على المبنى المشهور يكون قيام الحجة قيداً في الأمر لا في المتعلق بمعنى من لم تقم لديه حجة فهو مأمور بالأمر الواقع وبالتالي لابد من إحراز فراغ ذمته من المأمور به الواقعي، فإن قامت حجة كان مأموراً بالوظيفة الظاهرية، فإذا شك في استناده إلى فتوى فقيه جامع للشرائط في ترك الاطمئنان فهو شك في الأمر أو فقل شك في المشروعية فلا يكون مجرى للقاعدة، نعم إذا أمكن تنقيح موضوع للاستصحاب كما لو كان معذوراً سابقاً ولا يدري استمر العذر إلى أن صلى من جلوس أم لا فببركة استصحاب العذر قد أحرز الموضوع فهذا مسألة أخرى وأما إذا لم يكن هناك أصل منقح للموضوع فجريان القاعدة محل تأمل وإشكال.

5

**من فروع الخلل** التي تعرض لها سيد العروة قدس سره في باب الوقت: (ما لو قدّم المكلف اللاحقة على السابقة كما لو صلى العصر قبل الظهر، فهنا أقسام:

**(الأول):** أن يصلي العصر قبل الظهر عمداً ومقتضى ذلك بطلان العصر لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهو الترتيب بين الفريضتين.

**(والقسم الثاني):** أن يصلي العصر قبل الظهر عن جهل، فإن كان عن جهل قصوري سواء كان جهلاً بالحكم كما لو كان حديث عهد بالإسلام ويتوهم أن الترتيب بين الفريضتين ندبي لا لزومي فقدّم العصر على الظهر، أو كان جهلاً بالموضوع كما لو كان نائماً فاستيقظ معتقداً أنّ الوقت قد ضاق وأنّه لا يسع إلا قدر أربع ركعات فأتى بالعصر ثم انكشف أن الوقت واسع ففي فرض الجهل القصوري بالحكم أو الموضوعي يكون عمله مشمولاً لحديث لا تعاد فإنما أخل به سنة لا فريضة حيث إن ما أخل به هو شرطية الترتيب والترتيب بينهما من السنن لا من الفرائض، لا تنقض السنة الفريضة.

**وأما إذا كان** تقديم العصر على الظهر لاعتقاد منه أنه يجوز التقديم إلا أن هذا الاعتقاد ناشئ عن تقصيره وعدم تعلمه فهل يكون مشمولاً لحديث لا تعاد أم لا، وقد سبق البحث في الكبرى حيث إن شيخنا الأستاذ قدس سره خلافاً لأستاذه السيد الخوئي قدس سره يرى شمول لا تعاد للخلل الواقعي عن جهل سواء كان منشأه القصور أو التقصير فإن مقتضى إطلاق حديث لا تعاد أن المكلف متى التفت للخلل بعد وقوعه ومن دون التفاته ولا يمكن تداركه فإن صلاته صحيحة، ولا تنقض السنة الفريضة سواء كان منشأ حصول الخلل منه القصور أو التقصير المهم أنه حينما أوقع الخلل لم يكن ملتفتاً إلى أنه خلل وهذا هو موضوع قاعدة لا تعاد.

وإنما خرجت صورة إيقاع الخلل عمداً خروجاً موضوعياً لأن ظاهر سياق لا تعاد منَ التفت للخلل بعد أن وقع فهل يعيد أم يمضي؟ فأجاب الحديث بأنه يمضي في صلاته، بينما ذهب سيدنا قدس سره وجمع من تلامذته إلى أن هناك فرقاً بين الجهل القصوري والتقصير، حيث إن ظاهر لا تعاد بحسب فهمهم إمضاء هذا البناء العقلائي من أن الإخلال عن عذر غير ضائر لا مطلق الإخلال، وحيث إن الخلل الواقع عن تقصير ليس عذراً عقلائيا فمقتضى احتفاف لا تعاد ببناء العقلاء على عدم معذرية الجهل التقصيري انصراف حديث لا تعاد عن الشمول لموارد الجهل التقصيري.

**فنتيجة** الخلاف في الكبرى يحصل الخلاف أيضاً في الصغرى في من قدّم العصر على الظهر لجهل تقصيري.

**القسم الثالث:** ما إذا قدم العصر على الظهر نسياناً أو غفلة وهذا القسم تعرض له سيدنا قدس سره في مسألة سابقة وهي صفحة 106 من الجزء الحادي عشر فأفاد بأن هذا القسم له صور ست وذلك لأن هذا التقديم 1- أما في الوقت المشترك بين الظهر والعصر 2- أو في الوقت المختص بأحدهما وعلى كل منهما 1- أما أن يكون قد التفت في الأثناء 2- أو لم يلتفت إلا بعد الفراغ وعلى فرض أنه التفت في الأثناء 1- فتارة يلتفت والعدول ممكن 2- وتارة يلتفت بعد فوت محل العدول فهنا صور ست:

**الصورة الأولى:** أن يكون هذا الإخلال بالترتيب في الوقت المشترك ولم يلتفت إلا بعد الفراغ من الصلاة فلا إشكال حينئذ في صحة صلاة العصر، إما لحديث لا تعاد حيث إن الإخلال عن نسيان أو للنصوص الخاصة التي سيأتي التعرض لها في الصورة الآتية. غاية في الباب هل أنه بعد أن صلى العصر والتفت إلا أنه لم يأت بالظهر هل يأتي بالظهر بعنوانها بعنوان أنها ظهر أم يعدل بالصلاة التي قصدها عصراً إلى الظهر ويأتي بأربعة ركعات بقصد العصر؟ فقد أفتى المشهور بأنه ما أتى به بقصد العصر وقع عصراً وما يأتي به جديداً لابد أن يقع بعنوان الظهر؛ لأنه لم يأت بالظهر بينما ذهب سيد العروة وتبعه سيدنا قدس سره إلى أنه يعدل ما صلاه عصراً إلى الظهر ويأتي بالأربع بعنوان العصر وذلك لصحيحتين:

**الصحيحة الأولى** صحيحة زرارة باب ثلاثة وستين من أبواب المواقيت حديث 1 عن أبي جعفر عليه السلام وقال: (إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فأنوها الأولى (اعدل بها إلى الظهر) ثم صلّ العصر فإنما هي أربع مكان أربع) أي إنما يكون العدول ممكناً بأن تعدل بما صليته عصراً إلى الظهر؛ لأنها أربع مكان أربع فيمكن العدول بها بخلاف ما كانت مغرباً وعشاء.

والأخرى صحيحة الحلبي نفس الباب حديث 4 : سألته عن رجل نسي أن يصلي الأولى حتّى صلى العصر، قال: فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر.

وقد بنى سيدنا قدس سره على أن هاتين الصحيحتين واضحتان في دلالتهما على أن وظيفته العدول واستئناف العصر وإذا تعدينا من عنوان النسيان إلى مطلق العذر وعممنا مفاد الرواية حتّى لفرض الجهل كما لو صلى العصر جهلاً بالحكم أو الموضوع ثم علم بالحكم أو الموضوع أيضا يعدل بها إلى الظهر ويستأنف إلى العصر.

وإنما الكلام أن المشهور قد اعرض عن هاتين الصحيحتين مع صحتهما سنداً ووضوحهما دلالتاً وحيث إن مبنى سيدنا قدس سره أن موضوع الحجية خبر الثقة لا بشرط فلأجل مبناه لم يكن إعراض المشهور قادحاً في الحجة بخلاف لو ما قلنا أن موضوع الحجية الوثوق فإن إعراض المشهور مانع من الوثوق كما هو مبنى السيد الأستاذ دام ظله والسيد المنتقى قدس سره، أو قلنا أن موضوع الحجية خبر الثقة إذا لم يكن منشأ عقلائي على خلافه كما هو المختار في باب موضوع الحجية فإن إعراض المشهور من القدماء مع كون الخبر بأيديهم - فهم مدوّنوه - منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف وبذلك يكون الإعراض مانعاً عن الحجية، هذا بالنسبة إلى الصورة الأولى.

**الصورة الثانية:** أن يكون التذكر في الأثناء مع بقاء محل العدول كما لو تذكر المغرب قبل أن يركع الركوع الرابع في الصلاة فما زال محل العدول إلى المغرب باقياً.

وكذلك لو تذكر الظهر وهو بعد لم يسلم على الأربع فهل يصح منه العدول مع أنه في الأثناء، يقول سيدنا قدس سره نعم مقتضى صحيح زرارة السابقة أن له العدول مغرباً أو عشاءً في الأثناء أو بعد الفراغ واضحة الرواية، قال: (إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فأنوها الأولى ثم صل العصر) وقال: (وإن كنت ذكرتها - أي المغرب - وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين - يعني ركعت الثالثة أو قمت في الثالثة- فأنوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة وهي كما ترى يقول صريحة في عدم الفرق بين الظهرين والعشائين.

**ولكن في مقابل ذلك** رواية الصيقل التي استثنت العشاءين من جواز العدول فكأن جواز العدول في الأثناء خاص بالظهرين ولو لأنها أنما هي أربع مكان أربع وأما في العشاءين فلا، قال في رواية الصيقل باب ثلاثة وستين من أبواب المواقيت حديث 5 : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتّى صلى ركعتين من العصر، قال: (فليجعلها الأولى وليستأنف العصر) قلت: فإنه نسي المغرب حتّى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر، قال فليتم صلاته ليقض بعد المغرب يعني صلاته صحيحة لكن يتمها عشاءً ثم يقضي بعد المغرب.

**قلت:** جعلت فداك، قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الأولى ثم يستأنف وقلت لهذا - يعني الذي سألك - عن المغرب يتم صلاته عشاء، قال: ليس هذا مثل هذا إن العصر ليس بعدها صلاة - يعني ليس بعدها نافلة من صلى العصر لا توجد نافلة إلى المغرب - أن العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة، حيث إن العشاء بعدها نافلة العشاء وبعدها نافلة الليل وهذا يختلف عن هذا، فإن ظاهرها عدم جواز العدول في العشاء من العشاء إلى المغرب وإن كان مكان العدول باقياً، بتعليل أن العشاء بعدها صلاة والعصر ليس بعدها صلاة.

**وصاحب الوسائل** احتمل من كلمة يقضي أن منظور الرواية إلى الصلاة آخر الوقت أي من صلى العشاء في آخر الوقت ثم التفت إلى المغرب فهل يعدل إلى المغرب ويأتي بركعة من العشاء لأن الوقت لا يتحمل أكثر من ذلك قال لا في مثل هذا الظرف يتمها عشاء ويأتي بالمغرب قضاء ثم ليقض بعد المغرب، ولكن الإشكال على ما فهمه صاحب الوسائل واضح فإن التعليل في الذيل لا ينسجم مع النظر إلى آخر الوقت حيث قال: إن العشاء بعدها صلاة والعصر ليس بعدها صلاة، فإن مقتضى هذا التعليل أن لا خصوصية للصلاة في ضيق الوقت بل مقتضاه أن لا عدول من العشاء إلى المغرب مطلقاً بينما له العدول من العصر إلى الظهر إذا ذكر في الأثناء.

غير أن الصيقل مما لا توثيق له فلذلك بنى سيدنا قدس سره على العمل بإطلاق وتصريح صحيحة زرارة أن لا فرق بين المغرب والعشاء.

لكن نحن نسأل سؤال صناعي، لو كانت رواية الصيقل تامة سنداً وكانت صحيحة زرارة مطلقة يعني قالت إذا نسيت فصليت الثانية فذكرت فأنوها الأولى واستأنف الثانية مطلقة وتمسكنا بإطلاقها للظهر والعصر ثم جاءتنا رواية الصيقل التي فصّلت بينهما فهل النسبة بينهما نسبة المقيد للمطلق أو إنهما متعارضان؟ هل أن بين الروايتين تعارض فيتساقطان في مادة التعارض وهو العدول من العشاء إلى المغرب ويبقى مدلولها سليماً في الظهرين أم أن لا رواية الصيقل حاكمة على صحيحة زرارة.

قال في صحيحة زرارة وان كنت ذكرتها أي المغرب وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فنوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة، سيد الخوئي يقول هذه الصريحة، وهنا قال نسي المغرب حتّى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال ليتم صلاته ثم ليقضي بعد المغرب.

6

**سبق وان ذكرنا** ما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره من أن من صلى العصر ثم ذكر أنه لم يصل الظهر فتارة يتذكر بعد الفراغ مع كون الوقت مشتركاً وأخرى يتذكر مع كون الوقت مشتركاً فإن تذكر بعد الفراغ صحت صلاته ووظيفته أن يعدل بما صلاه من العصر إلى الظهر ويأتي بالظهر وان تذكر في الأثناء وكان محل العدول باقياً فيعدل بصلاته من العصر إلى الظهر أو من العشاء إلى المغرب.

**ولكن في المقام** بعض الملاحظات إلى ما أفيد سابقاً أي ملاحظة الأولى أفاد سيدنا قدس سره أن حكم العشاءين حكم الظهرين إذا ذكر بعد الفراغ وكما أنه في الظهرين إذا ذكر بعد الفراغ عدل بصلاته من العصر إلى الظهر واتى بالظهر وفي العشاءين إذا ذكر المغرب بعد الفراغ من العشاء صحت صلاته واتى بالمغرب ولا مجال للعدول بلحاظ اختلافهما عدداً ولكن يمكن أن يقال لو صلينا وحديث لا تعاد مع غمض النظر عن النصوص الخاصة فإن مقتضى حديث لا تعاد سقوط التركيب في الظهرين والعشاءين فكما أن المكلف إذا أخل بشرط التركيب في الظهرين ولم يذكر إلا بعد الفراغ من الصلاة فصلاته صحيحة عصراً ويأتي بالظهر بعنوان الظهر وكذلك في العشاءين إذا أخل بالترتيب غفلة أو نسياناً ولم يذكر إلا بعد الفراغ من العشاء صحت عشاءً واتى بالمغرب.

**ولكن صحيح زرارة** الذي قرأنا بعضه سابقاً هو الذي فصّل بينهما أي بين الظهرين والعشاءين حيث في صحيح زرارة باب ثلاثة وستين من أبواب المواقيت حديث 1 إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فأنويها الأولى ثم صلي العصر فإنما هي أربع مكان أربع فإن ظاهرها أن الترتيب لا يسقط، إذ لو كان الترتيب يسقط في فرض الغفلة لم يكن هناك موجب للعدول بأن يعدل بالصلاة التي صلاها عصراً يعدل بها إلى الظهر ثم يأتي بالعصر فنفس هذا المفاد دال على بقاء شرطية الترتيب حتّى إذا أتى بالعصر تماماً قبل الظهر بينما بالنسبة إلى المغرب والعشاء فقد قال في نفس الرواية (فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلي المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة (يعني بعدك لم تركع الرابعة) فنويها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة) فإن ظاهرها أنه إذا ذكر المغرب وهو لم يتجاوز محل العدول فالترتيب معتبر فعليه أن يعدل بها إلى المغرب وإنما يسقط شرطية الترتيب إذا فات محل العدول يعني إذا ذكرها بعد الفراغ من الصلاة.

**إذن فلو خلينا** ولا تعاد وقلنا بسقوط شرطية الترتيب فيهما ذكر في الأثناء أو ذكر بعده وأما إذا لاحظنا صحيح زرارة فهو الذي فصّل بينهما وقال بالنسبة إلى الظهرين لا مجال لسقوط شرطية الترتيب واما بالنسبة إلى العشاءين فإنما يكون الترتيب معتبراً إذا تذكر المغرب وهو لم يتجاوز محل العدول من صلاة العشاء.

**الملاحظة الثانية:** قد يقال ينبغي التفصيل كما أشير إليه لا نقول صرح به، كما أشير إليه في الجواهر بين صورتين، الصورة الأولى: من صلى العصر ثم ذكر الظهر سواء ذكر في الأثناء أو بعد الفراغ ولكن كان على نحو الخطأ في التطبيق بناءً على جريان الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية خلافاً لسيدنا الخوئي قدس سره حيث لا يرى جريان الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية، بناء على هذا المبنى الذي اخترناه سابقاً، فبناء على جريان الخطأ في التطبيق حتّى في العناوين القصدية فمن صلى العصر بقصد امتثال الأمر الفعلي في حقه وطبقه على العصر خطأ ثم تذكر العصر في الأثناء أو بعد الفراغ فإنه لا يحتاج في تصحيح صلاته إلى العدول بأن صلاته تقع ظهراً حتماً وواقعاً بلا حاجة إلى العدول كما لا حاجة لاستناد إلى حديث لا تعاد في تصحيح صلاته ولا غيره، اما إذا افترضنا أنه قصد بصلاته الأمر بالعصر بخصوصه، كأنه قصد الأمر الفعلي المشروع في حقه بل قصد الأمر بالعصر بخصوصه، أي أنه علق امتثاله على أن يكون الأمر الفعلي المشروع في حقه هو العصر.

**فهنا في هذه الصورة** حيث إنه صلى العصر قبل الفراغ من الظهر فمحتاج في تصحيح صلاته في حديث لا تعاد أو نستند إلى صحيح زرارة الدال على صلاته صحيحة غير أنه ذكر العدول إلى الظهر فذكر في الأثناء أو بعد الفراغ.

واما حمل صحيحة زرارة على الخطأ في التصحيح كما يظهر من صاحب الجواهر بأن تحمل صحيحة زرارة الدال على صحة صلاة والعدول بها الظهر على إنها على طبق القاعدة لأجل الخطأ في التطبيق فهذا مناف لإطلاقها فإن ظاهرها أنه سواء كان من باب الخطأ في التطبيق أو لم يكن فإن وظيفته العدول وبالتالي حملها على صورة الخطأ في التطبيق حصراً إلى وجه عرفي.

**الملاحظة الثالثة:** ذكر سيدنا قدس سره بأن المشهور اعرض عن العمل بصحيح زرارة ولأجل إعراضه أفتى المشهور بأن من صلى العصر وذكر الظهر بعد الفراغ من العصر فلا عدول في حقه وإنما يأتي بالظهر، طبعاً مع تنبيه في المقام على أن ما أفتى به المشهور من عدم العدول هو فقط في صورة من يتذكر بعد الفراغ وإلا إذا تذكر في الأثناء فإن المشهور أفتى بالعدول إنما لم يفتي المشهور بالعدول إذا تذكر بعد الفراغ واما لو تذكر الظهر في الأثناء فإن المشهور بل ذكر صاحب الجواهر الإجماع على ذلك أنه يعدل إلى الظهر إذا تذكر في الأثناء.

**وهنا أفاد سيدنا** أن المشهور اعرض عن العمل بالرواية فمن يرى الإعراض فادحاً لا يمكنه العمل بصحيحة زرارة وحيث إن مبنى سيدنا على حجية خبر الثقة مطلقاً وان أعرب عنه المشهور بذلك امن بها.

**فقد يقال** هنا أن المشهور أنما لم يعمل بصحيح زرارة لتعارضها مع خبرين آخرين كل منهما في جزء من مدلولها فصحيح زرارة أفاد مدلولين:

**المدلول الأول:** خاص بالظهرين، فقال من صلى العصر وذكر الظهر في الأثناء أو بعد الفراغ عدل إلى الظهر وهذا ظاهره أن شرطية الترتيب ما زالت باقية، ولكن قد يقال بأن صحيح زرارة في هذا المدلول تتنافى مع صحيح صفوان حديث 7 باب 62 من أبواب المواقيت عن أبي الحكم موسى عليه السلام قال: ( سألته عن رجل نسي الظهر حتّى غربت الشمس وكان قد صلى العصر وصلى العصر وما تذكر الظهر إلى أن بقى كان أبو جعفر عليه السلام بنسخة أو كان أبي بنسخة أخرى يقول: (إن أمكنه أن يصليها – يعني الظهر – قبل أن تفوته المغرب بدأ بها – يعني بدأ بالقضاء قبل الأداء – وإلا صلى المغرب ثم صلاها).

فيقال هنا لو كان الترتيب معتبراً فقالت الرواية بأن يعدل بما صلاه إلى الظهر ويأتي بالعصر ولكنها قالت بأن يأتي بالظهر قبل المغرب إذ أمكنه التوحد على فضيلة المغرب وإلا صلاها بعد المغرب، فهل هناك تعارض بين المفادين أم لا؟ هذا المدلول الأول.

**المدلول الثاني:** وهو ما يختص بالعشاءين بأن يقال إن مفاد صحيح زرارة أن من تذكر المغرب وهو في أثناء العشاء عجل إلى المغرب إذا لم يركع الرابعة هذا مفاد صحيحة زرارة وهذا ما قراناه أمس ونقرأه اليوم أيضا.

حيث قال وان كنت ذكرتها يعني المغرب وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فنوها المغرب ثم سلم ثم قم فصلي العشاء الآخرة فإن ظاهرها أن للمصلي يعدل من العشاء إلى المغرب ما دام لم يتجاوز محل العدول هذا مفاد صحيح زرارة، بينما رواية الصيقل بناء على وثاقة الصيقل بكونه من المعاريف على مبنى شيخنا الأستاذ قدس سره أن من كان من معاريف الطائفة ولن يرد فيه قد فإن معروفيته كاشف عرفي عن وثاقته إن لم يكن كاشفاً شرعياً.

**فيقال بأنه** من معاريف الطائفة لرواية أصحاب الإجماع عنه متكرراً كيونس وحماد وابن مدكان وأبان وأمثال ذلك وأشبه بذلك، فإن رواية أصحاب الإجماع عنه متكرراً يجعله من معاريف الطائفة ومعروفيته كاشف عرفي عن وثاقته.

فعلى فرض وثاقة الصيقل قد يقال بأن صحيحة زرارة الدال على عدول من العشاء إلى المغرب إذا ذكر في الأثناء معارضة برواية الصيقل الدالة على عدم العدول، إلا أن يقال أن التفكيك في الحجية بين الفقرات مقتضى القاعدة ولا يظن بالمشهور أنه غافلون عن ذلك فلعل المشهور فيمكن للمشهور أن يقول بأن الفقرة الدالة على عدم العدول بعد الفراغ حجة والفقرة الدالة قبل الفراغ ليست حجة للمعارضة فما دام التفكيك بين الفقرات الخبر الواحد في الحجية أمرا على طبق القاعدة فلأجل ذلك لا يحتمل في حق المشهور تحكيم المعارضة بين الصحيحتين لأجل معارضة في فقرة من الفقرات.

**وثانياً:** على فرض أن الإعراب لم يحرز يكفينا في منع الوثوق أو وجود منشأ عقلائي على الخلاف فهو المشهور بخلاف ذلك وإن لم نحرز الإعراب، فإنه على مبنى من يرى أن موضوع الحجية هو الوثوق يكفي في عدم الوثوق فتوى المشهور بخلاف ذلك، وإن لم نحرز أن فتواهم إعراب عن تلك الرواية كما أنه على مبنى من يرى أن موضوع الحجية خبر الثقة ما لم يقم منشأ عقلائي على خلافه فإن فتوى المشهور بخلافه منشأ عقلائي وإن لم نحرز إعرابه عن صحيحة زرارة فالأعراب لا موضوعية له في البين.

**الرابعة:** ذكر صاحب كشف اللثام بأن بما نقله صاحب الجواهر عن كشف اللثام توجيهاً برواية الصيقل فقال بأن رواية الصيقل أصلا ليست معارضة لصحيحة زرارة في شيء وانها يعني على طبق مفاد صحيحة زرارة لاحظ ذلك.

حديث 5 باب 63 سألت أبا عبد الله عن رجل نسي الأولى حتّى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الأولى وليستأنف العصر قلت فإنه نسي المغرب حتّى صلى ركعتين من العشاء ثم قال: (فاليتم صلاته ثم ليقضي بعد المغرب لصلاته) كأنه قال (فاليتم صلاته المغرب ثم ليقضي بعد) – يعني يقضي العشاء -، فيكون يكون قوله المغرب بآخر العبارة نعت للمفعول به ليتم فاليتم صلاته المغرب – يعني على انها مغرب – ثم ليقضي بعد – يعني ثم ليقضي بعدُ العشاء، فتتطابق مع صحيحة زرارة.

**والشاهد على ذلك** من نفس الرواية قال في السؤال قال وقلت لهذا يتم صلاته بعد المغرب قلت له جعلت فداك قلت حين نفي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها أولى ثم يستأنف وقلت لهذا – لهذا يعني لمن نسي المغرب فتذكر وهو في العشاء – يتم صلاته بعد المغرب، إن ظاهر هذا السؤال وقلت لهذا يتم صلاته بعد المغربِ أو بعد المغربَ أنه فإن من كلام الإمام أن من تذكر المغرب وهو في العشاء يتمها مغرباً وقلت لهذا يتم صلاته بعد المغربِ أو بعد المغربَ.

**فالمعنى الذي صدر** من الإمام هو هذا أنه يتم صلاته مغرباً ولا يتمها عشاء إذن فلماذا سأل؟ يأتي كاشف اللثام يوجه وإنما سئل عن اختلاف التعبير حيث قال في من نسي الظهر وهو في العصر يستأنف بينما في من نسي المغرب وهو في العشاء قال ليقضي ولم يقل يستأنف، فكأنه يسأل الإمام عليه السلام ما الفرق بينهما لماذا قلت بالنسبة لمن ذكر الظهر وهو في العصر يتمها ظهراً ويستأنف العصر بينما من ذكر المغرب وهو في العشاء قلت تتمها مغرباً ويقضي العشاء، فأجاب عليه السلام أنما قلنا في العصر يستأنف ولم نقل يقضي لأنه ليس بعدها صلاة فلأنه ليس بعد العصر صلاة إذن وقتها ما زال باقياً لا توجد بعدها صلاة فيبقى وقتها إلى الغروب لذلك قلنا يستأنف العصر، بينما في عشاء العشاء وبعدها صلاة وهو صلاة الليل فينقضي وقت العشاء بحضور وقت صلاة الليل لذلك قلنا فليقضي العشاء، فالوجه في اختلاف التعبير أنما قلنا هناك يستأنف وقلنا هنا يقضي لأن بعد العصر لا صلاة ولا انتفاء لوقتها وبعد العشاء يوجد صلاة فهناك انتفاء لوقتها.

وبذلك تتطابق رواية الصيقل مع صحيحة زرارة ولكن الفصل بين النعت والمنعوت بجملة أجنبية خلاف الظاهر جداً والجملة التي استشهد بها من كلام السائل روية بنسخة أخرى ففي مصدر يتم صلاته بعد المغرب كما هو وفي نسخة أخرى من التهذيب كما ذكره هنا محقق الوسائل قال: (يتم صلاته ثم ليقضي بعد المغرب)، وظاهرها أن المغرب هي متعلق القضاء.

**إذن فبالنتيجة** الصحيح أنه على فرض تمامية سندها فهي معارضة ولكن إنما رجحنا صحيحة زرارة عليها بعمل المشهور بها بمثل هذه الفقرة فهو ما تذكر وهو في أثناء الصلاة.

**والحمد لله رب العالمين**

7

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين**

بقي تعليقان يرتبطان بالصورة السابقة، الأول: أنه لا معارضة بين صحيحة زرارة الدالة على أن من تذكر الظهر في أثناء العصر أو بعد الفراغ منها عدل إلى الظهر وبين صحيح صفوان الدال على أن من صلى العصر ولم يتذكر الظهر حتّى غربت الشمس فإن وظيفته قضاء الظهر وذلك لاحتمال خصوصية بخروج الوقت وان شرطية الترتيب بين الفريضتين إنما تراعا مع فرض أثر لهذا الترتيب وذلك يختص بما إذا كان الوقت حاضراً واما مع خروج الوقت فلا موضوع لرعاية شرطية الترتيب بين الفريضتين.

**التعليقة الثانية**: ذكرنا سابقاً أنه بناء على أن موضوع الحجية خبر الثقة الذي لم يقم منشئ عقلائي على خلافه لا يمكن العمل بهذه الفقرة التي وردت في صحيحة زرارة الدالة على الأمر بالعدول إلى الظهر لمن دخل في العصر والسر في ذلك عدم عمل المشهور بهذه الفقرة ومما يؤكد أن عدم عمل المشهور بهذه الفقرة مانع أن المشهور لم يعرض عن الصحيحة بل عمل بها في الفقرة الأخرى، حيث عمل المشهور بهذه الصحيحة في الفقرة المرتبطة بالعشاءين بل استدلوا بها، بينما لم يعملوا بهذه الفقرة المرتبطة بالظهرين مع أن الرواية واحدة وصحيحة مما ينبه على أن هناك مانعاً لديهم من العمل بهذه الفقرة ومجرد وجود هذا المنبه يعدّ منشأ وعقلائيا لاحتمال الخلاف مانعاً من تمامية موضوع الحجية.

**يقع الكلام فعلاً** في الصورة الثالثة وهي ما إذا تذكر المغرب بعد تجاوز محل العدول، كما لو تذكر المغرب بعد الدخول في ركوع الرابعة من صلاة العشاء، فهل يتمها عشاءً أو إنها محكومة بالفساد ولا بد من إعادتها بعد الإتيان بصلاة المغرب وهنا اتجاهان لدى الفقهاء، من يرى الفساد وقد نسب إلى المشهور ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره ومن يرى الصحة وهو أنه يتمها عشاءً وتقع عشاءً صحيحة ثم يأتي بالمغرب بعدها، ولبيان مدرك هذين الاتجاهين نقول تارة نتكلم عن مفاد الدليل الخاص وتارة نتكلم عن مفاد حديث لا تعاد وما يقتضيه الحديث، فبلحاظ الجهة الأولى وهي مفاد الدليل الخاص فعندنا صحيحة عبيد ابن زرارة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر فقال إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس) فقد وقع البحث في مفاد هذه الفقرة وهي إلا أن هذه قبل هذه.

**وهنا تصورات ثلاثة** لهذه الفقرة، أن المراد بها القبلية من حيث الشروع أو أن المراد بها القبلية في معظم الإجزاء أو أن المراد بها القبلية في تمام الإجزاء ويمكن الرجوع إلى صلاة المحقق النائيني كتاب الصلاة للمحقق النائيني حيث تعرض بهذا المبحث.

**فالتصور الأول** يقول: (أن قوله عليه السلام إلا أن هذه قبل هذه غاية ما يدل على اعتبار صدق القبلية عرفاً وصدق القبلية عرفاً بأن يشرع في صلاة الظهر قبل أن يشرع في صلاة العصر حيث يصدق أن هذه قبل هذه وبناءً على هذا التصور يجوز التداخل بين الفريضتين فيمكن له أن يصلي ركعتاً من الظهر ثم يدخل في العصر ويتمها ثم يرجع إلى الركعة الثانية إلى الظهر، وبذلك يصدق عنوان القبلية عرفاً أي أن هذه وهي المعنونة بعنوان الظهر قبل هذه وهي المعنونة بعنوان العصر.

**ولا يلزم من ذلك** محذور وهو محذور الزيادة في الصلاة لأنّه أتى بأجزاء صلاة العصر لا بعنوان هذه الصلاة التي شرع فيها بل بعنوان صلاة الأخرى ولا يعد كلاماً ادمياً لأنه فصل بين أجزاء صلاة الظهر بصلاة إلا وهي صلاة العصر، فلا محذور موجباً لبطلان صلاة الظهر لا من حيث الزيادة ولا من حيث الخروج عن هيئة الصلاة أو الحديث بكلام ادمي أو ارتكاب قاطع من القواطع أبدا.

**فبناء على** أن المنصرف عرفاً من القبلية القبلية العرفية (والقبلية العرفية تصدق بالقبلية في الشروع) هذا التصور الأول.

**التصور الثاني:** الذي ركز عليه المحقق النائيني قدس سره بأن ظاهر قوله إلا أن هذه قبل هذه ملاحظة القبلية بين الماهيتين لا بين الوجودين، وبيان ذلك أنه لو كان المقصود بالقبلية بين الوجودين فإنها متحققة قهراً فكل شخص يصلي ثمان ركعات سوف تقع أربع قبل أربع بلا حاجة بأن يقول الإمام أن هذه قبل هذه فمن الطبيعي أن يصلي ثمان ركعات بحكم أنه حكم تدريجي سوف تقع أربع قبل الأربع، فإذن هذه قرينة على أن المقصود أن ماهية صلاة الظهر متقومة بالقبلية فالقبلية مقوم للماهية لا أنها شرط بين الوجودين فكأنه قال لا ظهر إلا ما كان قبل العصر، فما لم تكن الأربع المقصود بها الظهر قبل المقصود بها العصر فليس ظهراً، وبالتالي بناء على كلام المحقق النائيني بما أن القبلية لوحظت بالمقارنة بين الماهيتين فمقتضى ذلك أن دور في تحقيق القبلية خارجاً على ما هو المقوم للماهية، فهل المقوم للصلاة كصلاة الظهر تمام الإجزاء أم المقوم لصلاة الظهر الركوعات الأربعة؟ فيقول المحقق النائيني أن المقوم لصلاة بإزاء صلاة ليس هو التشهد أو إحدى السجدتين أو السلام فإن هذه مشتركة بل المقوم للماهية يعني لماهية الصلاة عرفاً هو الركوعات فمتى ما وقعت الركوعات الأربعة فقد تحققت الصلاة لأن مقوم الماهية قد حصل وإن لم تحصل بقيت الإجزاء بعد.

**فالنتيجة** أن المحقق النائيني قدس سره يستفيدوا من هذه الفقرة إلا أن هذه قبل هذه أن القبلية دخيلة في ماهية الظهر فلا ظهر حتّى تقع الأربع بقصد الظهر قبل الأربع بقصد العصر وبما أن المقوم للماهية عرفاً يعني هو الإجزاء الرئيسية لها فالأجزاء الرئيسية لماهية أربع ظهرية مقابل أربع عصرية هو الركوع الرابع، إذن متى تحقق الركوع الرابع منه تحقق ماهية الظهر.

**والتصور الثالث:** وهو ما ذهب إليه سيدنا قدس سره من أن المستفاد عرفاً من قوله: ( إلا أن هذه قبل هذه شرطية القبلية شرعاً بين الوجودين)، فالقبلية شرط شرعي بين الوجودين ولا ربط لنا بالماهيات وإنما يريد الشارع أن يقول لا يصح الفرد الممثل لصلاة العصر حتّى يقع وجوده بعد الفرد الممثل لصلاة الظهر ومقتضى لحاظ الشرطية الشرعية بين الوجودين أن تقع تمام أجزاء العصر بعد الظهر، فلابد من القبلية في تمام الإجزاء.

**ومن هنا** تظهر الثمرة بين التصورين، تصور بلدة نائين وتصور بلدة خوي، وهو من أخلة بالترتيب بين المغرب والعشاء حتّى ركع ركوع الركعة الرابعة، أي أنه بعد أن ركع ركوع الركعة الرابعة بعد أن ركع الركوع الرابع تذكر بأنه لم يأتي بالمغرب، فهنا هل أن الترتيب فات وقته وموضوعه أم أن موضوعه ما زال باقياً.

فعلى مبنى النائيني قدس سره من أن القبلية إنما هي بين الماهيتين ماهية العشاء وماهية المغرب وان المقوم المحقق لماهية العشاء أربعة ركوعات مقابل ثلاثة ركوعات، فلا يعتبر الترتيب في أكثر من ذلك.

**إذن فبمجرد** أن يركع الركوع الرابعة من العشاء فقد انتهى موضوع ترتيب وبما أنه قد أخل بالترتيب غفلةً أو سهواً والترتيب شرط ذكري فقد صحت صلاته عشاءً، مع أنه بالنسبة للأجزاء الباقية من صلاة العشاء يكون قد أتى بها قبل المغرب عمداً وعن التفات إلا أن موضوع الترتيب إنما هو بين الماهيتين والمقوم لماهية العشاء مقابل ماهية المغرب أربعة مقابل ثلاث.

**بينما على رأي سيدنا** الخوئي قدس سره بما أن المستفاد من الرواية شرطية القبلية بين الوجودين أي بأن يقع الوجود الممثل للعشاء بتمامه بعد الوجود الممثل للمغرب، فعلى هذا التصور لا يتصور التداخل بين الفريضتين بأن يشرع في الظهر أو يشرع في المغرب ثم يأتي بالعشاء ثم يعود للمغرب مرة أخرى، كما أنه على هذا التصور إذا التفت إلى أنه لم يأتي بالمغرب بعد الركوع الرابع من العشاء فهو وان أخل بالترتيب في ما مضى من الركوعات سهواً إلا أنه سيخل بالترتيب في ما بقي عمداً وسقوط شرطية الترتيب في حال الغفلة لا يلزم منه سقوط شرطية الترتيب حال الالتفات، فمقتضى ذلك أن تقع العشاء منه فاسدة فيأتي بالمغرب.

**إذن فنحن** بين هذه التصورات الثلاثة هل أن ظاهر قوله إلا أن هذه قبل هذه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه هل الظاهر منها عرفاً أن يصدق أن هذه قبل هذه عرفاً ويكفي في الصدق القبلية في الشروع أو أن مفادها إن ماهية الظهر متقوم أن تكون قبل العصر وإلا فكل ثمان ركعات تقع أربع قبل أربع، وبما أن المقوم للماهية ماهية الأربع مقابل الأربع أربعة ركوعات وماهية الأربع مقابل الثلاث أربع ركوعات إذن فموضوع الترتيب ما لم يركع الركوع الرابع، أو أن المستفاد منها أنه يتحدث عن عالم الامتثال فيقول بأن امتثال الأمر بالعصر إنما يتحقق إذا وقع وجود العصر بتمام اجزاءه بعد الظهر.

والإنصاف عدم ظهور الرواية في ما أفاده سيدنا قدس سره إن لم تكن ظاهر في ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ولكن على فرض تمامية مدعاه وهو أن القبلية معتبرة بين الوجودين بأن تقع تمام أجزاء العصر وتمام أجزاء المغرب بعد الفريضة السابقة فتصل النوبة هنا إلى حديث لا تعاد، فمن ركع ركوع الرابعة ثم تذكر أنه لم يصلي المغرب فلو كنا نحن وحديث إلا أن هذه قبل هذه لقلنا بفساد صلاة العشاء ولكن هل يمكن تصحيحها بحديث لا تعاد أم لا هذا ما نبحث عنه غداً وهو أن حديث لا تعاد هل هو منوط بمطلق العذر كما يذهب إليه السيد الأستاذ دام ظله أو أنه منوط بمن التفت إلى الخلل بعد وقوعه كما يذهب إليه سيدنا قدس سره.

**والحمد لله رب العالمين**

8

**كان الكلام** في أن المصلى لو كان في الركوع الرابع في صلاة العشاء ثم تذكر عدم الإتيان بالمغرب فهل يمكن تصحيح صلاته عشاء ثم يأتي بالمغرب بعد ذلك أم لا.

وذكرنا أن جمعاً ومنهم المحقق النائيني وغيره ذهبوا إلى التصحيح، والكلام في أثبات التصحيح تارة بالنظر إلى الروايات الخاصة وأخرى بالنظر إلى مفاد حديث لا تعاد، فهنا جهتان:

**الأولى:** تصحيح صلاته عشاء بالنظر إلى مفاد الروايات الخاصة بأن يقال لا يستفاد من هذه الروايات شرطية الترتيب في جميع أجزاء الصلاة.

**وبيان ذلك** بالتعرض إلى مفاد صحيحة عبيد ابن زرارة التي ذكرها في الوسائل باب 4 من أبواب المواقيت: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس)، بدعوى أن المستفاد من هذه الفقرة (إلا أن هذه قبل هذه) اشتراط البعدية في جميع الأجزاء بأن تقع العصر بتمام أجزاءها بعد الظهر وتقع والعشاء بتمام أجزاءها بعد المغرب، لا اشتراط القبلية، إذ القبلية لا معنى لاشتراطها، فإن من صلى المغرب ولم يصل العشاء أصلا فإن صلاته صحيحة أو من صلى الظهر ولم يصل العصر أصلا فإن صلاته صحيحة فلا يشترط في الظهر أن تقع قبل العصر ولا يشترط في المغرب أن تقع قبل العشاء وإنما الذي يشترط البعدية أي أن تقع العشاء بتمام أجزاءها بعد المغرب وإلا فلا تصح، فيقال بأن هذه العبارة وإن كان ظاهرها بدواً اشتراط القبلية إلا أنها بضميمة المرتكز القائم على صحة الأولى وإن لم تعقبها الثانية أن المراد بذلك اشتراط البعدية.

ولكن في مفاد هذا الحديث وهو صحيحة عبيد بن زرارة عدة محتملات:

**المحتمل الأول:** أن هذه الفقرة لا علاقة لها بالترتيب أصلا وإنما هي ناظرة للوقت الاختصاصي للظهر.

**بيان ذلك** أن هذه الفقرة وردت بعد بيان الوقت حيث قال: (إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً)، فأفاد بأن وقت الظهرين يبدأ من الزوال ثم استثنى من ذلك فقال (إلا أن أول الوقت بمقدار أربع ركعات هو للظهر) فهو في مقام بيان الترتيب بين الوقتين لا الترتيب بين الموقوتين وهما الظهران وهذا ما أشار إليه المحقق النائيني قدس سره في صلاته وكذا المحقق الحائري قدس سره أي أن دخول الزوال وإن كان مفتاحاً لوقت الظهر والعصر إلا أن جزءاً من أوله بمقدار أربع ركعات هو للظهر فلا تقع فيه العصر حال الالتفات والاختيار، فقوله (إلا أن هذه قبل هذه) يعني إلا أن وقت هذه قبل وقت هذه.

**والشاهد على ذلك** أولا سياق الرواية فإنها في مقام بيان حكم الوقت ولذلك بعد أن ذكر هذه الجملة قال ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس، فكأن منظوره إلى أن هناك وقتاً مختصاً ووقتاً مشتركاً، فالوقت المختص بمقدار أربع ركعات من الأول فإذا انتهى هذا الوقت فأنت في وقت منهما جميعاً أي فيبدأ بعد ذلك الوقت المشترك.

ويؤكد ذلك أنا لو حملنا هذه الفقرة على بيان شرطية الترتيب لكان الاستثناء استثناءً منقطعاً بينما ظاهر الاستثناء أنه متصل (إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه) أي ويستثنى من ذلك أن يكون مقدار هذه وهي الأربع ركعات المسماة ظهراً خاصاً بها فلا يصح فيه العصر.

**ويؤيد ذلك** مرسلة داود بن فرقد التي بنا على قبولها أو العمل بها جمع من الإعلام حيث قال فيها عن أبي عبد الله عليه السلام (إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس)، الباب 4 من أبواب المواقيت حديث 4.

**المحتمل الثاني:** في هذه الفقرة (إلا أن هذه قبل هذه) استثناء في كيفية الشروع، بيان ذلك: أن الإمام عليه السلام بعد ما بين أنه إذا دخل الزوال فهو وقت للظهر والعصر جميعاً، فربما يوهم ذلك أنه يصح له أن يأتي بالعصر قبل الظهر أو بالعكس إذ ما دام الوقت وقتاً لهما معاً فإذن يجوز له أن يبدأ بالعصر أو بالظهر فقال (إلا أن هذه قبل هذه) فأراد بالاستثناء دفع دخل واستدراكاً وهو أنه صحيح أن الوقت مشترك بينهما لكن لا يصح لك أن تبدأ بالثانية قبل الأولى (إلا أن هذه قبل هذه) أي ابدأ بالأولى، فهو ليس في مقام بيان شرطية الترتيب كي يؤخذ بإطلاق الكلام بإثبات أن الترتيب شرط في جميع الإجزاء بل هو في مقام الاستدراك فقط وهو أنه كون الوقت مشتركاً بينهما لا يعني انك تبدأ بالثانية قبل الأولى.

**وبعبارة أخرى** ليست هذه الفقرة إلا في مقام بيان الاستثناء لا في مقام بيان المستثنى كي يتمسك بإطلاقه بإثبات شرطية الترتيب في تمام الإجزاء فهو لا يريد أن يقول لا يجوز لك أن تبدأ بالثانية يعني أن تقدم الثانية وأن تقدم الأولى على الثانية بتمام أجزائها أو ببعض أجزائها هذا ليس في مقام البيان من جهته.

ودعوى أن هذا يجعل الاستثناء منقطعاً غير مستوحش ما دامت له علقة بالمعنى السابق، أي ما دام استدراكاً عليه نظير ما في رواية عمر بن حنظله قال: (كنت أقيس الشمس عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: يا عمر إلا أنبئك بابين من هذا؟ (أعطيك قياس أفضل من هذا) قال قلت بلى جعلت فداك، قال إذا زالت الشمس فقد وقع وقت الظهر إلا أن بين يديها سبحة وذلك إليك فإن أنت خففت (يعني تصلي ثمان ركعات سريعة) فحين تفرغ من سبحتك وان طولت فحين تفرغ من سبحتك) فالملاحظ في هذه الرواية أنه استثنى النافلة من الوقت مع أنه استثناء منقطع لأنّه في مقام التنبيه والاستدراك فهو عندما قال إذا زالت الشمس فقد وقع وقت الظهر ربما يتوهم السامع أنه بمجرد الزوال بعد لا يقع قبل الظهر صلاة فاستدرك الإمام قال نعم هذا وقت الظهر إلا أن المطلوب أن يكون قبلها سبحة ولو كان هذا المطلوب مطلوباً ندبياً.

وأنت باختيارك تحديد الشروع في الظهر اما في التخفيف أو بالتطويل، فكما صح الاستثناء هنا وكان استثناءً عرفياً فكذلك في محل الكلام في قوله مثلاً إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه، فعلى هذا المعنى لا يستفاد من هذه الرواية إلا شرطية الترتيب في الجملة.

**المحتمل الثالث:** أن يكون المنظور في قوله (إلا أن هذه قبل هذه) بيان قيد الماهية، فهو ليس في مقام شرطية الترتيب وتوضيح ذلك كما اشرنا إليه أمس بأن الإمام عليه السلام حيث قال (إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً فقد استفيد من كلامه إذا زالت الشمس فهناك فريضتان فعليتان في حق المكلف، إحداهما مسماة بالظهر والأخرى مسماة بالعصر إلا أنه حيث إن كل منهما أربع ركعات فلا مائز بينهما.

**إذن فمقتضى** كونهما متحدين صورتاً أنه متى أتى المكلف بثماني ركعات فقد أتى بهما حيث لا يوجد مائز بينهما، فنبه عليه السلام أن المائز للفريضة المسماة بالظهر أن توقعها الأولى أي تقصد بالأربع الأولى تلك المسماة بالظهر فحتى يقع الميز بينهما في مقام الامتثال لابد أن تقصد بالأربع أنها الأولى.

**إذن هو ليس** في مقام بيان شرطية الترتيب بين الفريضتين وإنما يريد أن يقول حيث وجب عليك فريضتان فعليتان متحدتان صورة فربما تتوهم أن لا مائز بينهما في مقام الامتثال فيصح أن تأتي بثمان ركعات وبذلك أكون قد امتثلت الأمر يقول لا، لكي يتحقق المائز بينهما في مقام الامتثال فلابد أن تقصد بالأربع الأولى أنها إيقاع لتلك المسماة بالظهر إلا أن هذه (والمشار إليه هو الظهر) الظهر اقصد بها القبلية، إلا أن هذه قبل هذه.

**ومن الواضح** حينئذ أنه إنما يتم ذلك حال الالتفات والاختيار لأنّه هناك ثمان ركعات لابد أن اقصد بالأربع الأولى إيقاع الظهر وليس العصر ولا شمول في هذا المفاد وهذا القيد لفرض الغفلة.

**المحتمل الرابع:** أن تكون هذه الفقرة في مقام بيان شرطية الترتيب، ولكن هل مفادها شرطية الترتيب باللحاظ المسمى أم شرطية الترتيب بلحاظ المجموع أم شرطية الترتيب بلحاظ الجميع فالمحتمل الرابع فيه ثلاث احتمالات أيضا.

**الأول:** أن يكون مقصوده شرطية الترتيب بلحاظ المسمى، أي أن يقع المسمى بالعصر بعد المسمى بالظهر أن يقع المسمى بالعشاء بعد المسمى بالمغرب فبما أن الترتيب المشروط هو الترتيب بلحاظ المسمى فالنتيجة أن المقوم للمسمى بالعشاء في قبال المسمى بالمغرب هو عدد الركعات فإنما يكون الفرق مسمى بالعشاء عرفاً إذا كان أربع ركوعات في مقابل ما يسمى بالمغرب عرفاً وهو ثلاث ركوعات والنتيجة أن شرطية الترتيب موضوعها الركوعات الأربعة، فمتى تجاوز ذلك بأن دخل في الركوع الرابع فقد انتهى موضوع شرطية الترتيب لأن موضوعه بين المسمى فحيث أن المقوم للمسمى بالعشاء في مقابل المغرب هو أربع الركوعات إذن متى دخل الركوع الرابع فقد انقضى موضوع الترتيب بين المسميين وبالتالي فعلى هذا الاحتمال أيضا نقول بصحة صلاة من تذكر المغرب بعد أن دخل في الركوع الرابع من العشاء مضافاً الاحتمالات السابقة.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون مفادها شرطية الترتيب بلحاظ المجموع هكذا عبر المحقق النائيني في صلاته، ونحن نسبنا إليه الاحتمال السابق لكنه يتبنى الاحتمال الذي سنبينه الآن.

وهو أن الترتيب ملحوظ بين المجموع واعترض شهيد أستاذنا المرحوم مرتضى البروجردي على تعبير أستاذه السيد الخوئي بالمجموع قال بينما هذا التعبير تعبير من ميرزا النائيني في صلاته ولأجل ذلك السيد الخوئي مضى على هذا التعبير لمن يرى هذا الوجه لا أنه تعبير من عنده، فإن مقصود المحقق النائيني قدس سره من الترتيب بلحاظ المجموع أي الترتيب بالشروع أي أن تشرع في الظهر قبل أن تشرع بالعصر، فمتى ما شرعت في العشاء غافلاً عن المغرب فات موضوع الترتيب، وإن لم تدخل الركوع الرابع، فإن الترتيب لوحظ من مجموع هذا ومجموع هذا وحيث إن المجموع يتحقق بمجرد الشروع فالنتيجة أنه متى ما شرعت في اللاحقة غافلاً عن السابقة فات موضوع الترتيب.

**وبناء على ذلك** فمن ركع ركوع الركعة الرابعة في صلاة العشاء ثم تذكر المغرب صحت صلاته العشاء بل لازم هذا المبنى التداخل بين الفريضتين.

فإذا شرع في العشاء ثم تذكر المغرب فأتى بالمغرب في أثناء العشاء ثم عاد إلى العشاء مرة أخرى فلا بأس بذلك.

**الاحتمال الثالث** وهو الذي أصر عليه سيدنا قدس سره وشيخنا الأستاذ قدس سره أن مفاد الرواية شرطية الترتيب بين الجميع لا بين المجموع أي أن تقع جميع أجزاء اللاحقة بعد السابقة فمقتضى هذا الاحتمال الذي لا شاهد على تعيينه أنه إذا التفت بعد الركوع الرابع للمغرب فلا تصح صلاته عشاءً فإنه وان أخل بالترتيب في ما مضى من الركعات سهواً إلا أن إخلاله بالترتيب فيما بقي من الإجزاء عمدي والإخلال العمدي بالترتيب غير مغتفر، وبعبارة أخرى أن شرطية الترتيب ذكرية فتسقط حال الغفلة وتنهض حال الالتفات.

**فبناء على ذلك** (يعني رأي سيدنا قدس سره) هو الفساد إلا أن يقال، لعل مستند سيدنا في اعتبار الترتيب في جميع الإجزاء ليس هو هذه الفقرة من الرواية كي يقال بأن فيها متاهات ومغارات بل أن مستنده الروايات الأخرى التي دلت على أنه إذا ضاق الوقت قدم العصر، فلاحظوا هذه الرواية صحيحة الحللي سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال: ( إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما – يعني الوقت يسع خمس ركعات - فليصلِ الظهر ثم يصلي العصر، وان خاف أن تفوت – يعني إحداهما – فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته لأنه إذا قدم الظهر فاتته كلاهما فيكون قد فاتتاه جميعاً لا الظهر؛ لأن في غير وقتها ولا العصر لأنه لم يصلها، ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها ثم ليصلِ الأولى بعد ذلك على أثرها فإن ظاهر قوله فليصلِ الظهر ثم يصلي العصر أنه إذا كان الوقت كافياً لهما ولو بمقدار خمسة ركعات فعليه أن يمتثلهما كما أمر بهما وطريق امتثالهما كما أمر بهما أن تكون العصر بتمامها بعد الظهر، فلعل منظوره قدس سره يكون مثل هذه الروايات وبالتالي فلا تصح.

9

بالمغرب فهل يمكن تصحيح صلاته عشاء ثم بعد إتمامها يأتي بالمغرب أم تقع فاسدة.

**وذكرنا في ما سبق** أن البحث في جهتين، الأولى في مفاد أدلة الترتيب والأخرى في مفاد حديث لا تعاد، وقد استقربنا في الجهة الأولى أنه لا دليل على شرطية الترتيب لأكثر من الدخول في الركوع الرابع حيث إن الترتيب المعتبر هو الترتيب في المسمى أي أن المسمى بالعشاء يشترط في صحته أن يقع بعد المسمى بالمغرب وحيث إن المسمى بالعشاء متقوم بركوعات أربعة وإلا فباقي الإجزاء مشتركة بين المغرب والعشاء فلا مائز في المسمى بينهما إلا بركوع الرابع، فلأجل ذلك متى دخل الركوع الرابع فقد انتفى موضوع شرطية الترتيب، فإذا التفت إلى أنه لم يأتي بالمغرب بعد أن دخل في الركوع الرابع فقد التفت إلى الترتيب بعد انقضاء وقته وانتفاء موضوعه ومقتضى ذلك أن تقع هذه الصلاة عشاءً حيث لا يعتبر الترتيب في بقية الإجزاء ولكن لو بنينا على اعتبار الترتيب في جميع الإجزاء كما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره فهل يمكن تصحيح هذه الصلاة من جهة أخرى أم لا، فيقع الكلام في الجهة الثانية وهي أنه هل يستفاد من حديث لا تعاد صحة هذه الصلاة مع أن المكلف قد أخل بالترتيب في بقية الإجزاء إخلالا عن التفات.

**وقد أفاد سيدنا** الخوئي قدس سره أن ظاهر التعبير بلا تعاد هو أن موضوعها من التفت للخلل بعد وقوعه فلا شمول فيها لمن التفت بالخلل أثناءه.

**والوجه في ذلك** أن التعبير بلا تعاد إنما يصح في مورد يصح فيه أن يقال اعد، وهذا لا يتصور إلا بعد أن مضى وقت الخلل فمن ارتكب خللاً في الصلاة سهواً أو جهلاً ثم التفت إليه فمقتضى القاعدة أن يخاطب باعد أي اعد فيأتي دور للحديث فيقال لا تعاد إذا كان الخلل في غير الخمسة سواء كان ذلك الالتفات بعد الصلاة أم في أثناء الصلاة كمن التفت بخطأ في القراءة بعد أن ركع حيث مضى وقت الخلل ولو أراد أن يتدارك لم اعد إذ لا يمكن التدارك إلا بالإعادة كي لا يلزم زيادة ركن أو حصل الالتفات بعد الصلاة فإن لسان لا تعاد في مورد يصح فيه أن يخاطب بأعاد يشمل الفرضين.

**واما لو التفت للخلل** وهو يفعله فإنه لا يصح هنا أن يخاطب باعد كي يأتي مجال لحديث لا تعاد بل من التفت بالخلل وهو فيه يقال له صلي فهو مخاطب بالأمر الأول لا باعد أي ما زال مخاطباً بالأمر الأولي وهو صلي صلاة تامة لا أنه مخاطب باعد، فحيث أن من التفت بالخلل وهو متلبس به لا يصح خطابه باعد بل يخاطب بأصل الأمر لم يشمله لسان لا تعاد.

**والنتيجة اختصاص** حديث لا تعاد بمن التفت للخلل بعد أن مضى موقعه بحيث لا يمكن تداركه، ولأجل هذه النتيجة فمن تذكر المغرب بعد أن ركع الركوع الرابع فيقول قد أخل بالترتيب فيما ما مضى وهو الركوعات الأربعة سهواً لكن إخلاله بالترتيب فيما يأتي إخلال عن التفات فبما أن الإخلال بالترتيب في ما يأتي عن التفات إذن فلا يتصور في حقه اعد كي تشمله لا تعاد.

**فحديث لا تعاد** أبدا وأبدا غير شامل لهذا الفرض، نظير إذا التفتت المرأة أن شعرها منكشف أثناء الصلاة فيقال بالنسبة لما مضى من الإجزاء قد أخلت بستر بدنها إخلالا سهوياً ولكنها بالنسبة لهذا الأمر أمر الالتفات حيث إنها حينما التفتت تداركت وقامت وسترت شعرها لكن هذا الأمر الذي التفتت فيه لظهور شعرها كان الإخلال في هذا الأمر إخلال عن التفات وان كانت تداركته بسرعة إلا أن إخلال عن التفات، فلا يشمله حديث لا تعاد بل لا محال تفسد صلاتها.

**وكذا من التفت** مثلاً وهو يصلي في مركبة متحركة قد التفت إلى أنه أخل بالاطمئنان في ما سبق إخلالا سهوياً لكنه في هذا الأمر الذي التفت لعدم الاطمئنان ثم تدارك فوقف كان الإخلال إخلالا عن التفات، هذا بحسب رؤية سيدنا قدس سره وتبعه شيخنا الأستاذ قدس سره والمحصل عدم شمول لا تعاد للإخلال عن اضطرار لأن الإخلال عن اضطرار وإن كان إخلال عن عذر لكنه إخلال عن التفات، فمن اضطر في أثناء الصلاة أن يصلي إلى ساتر لعورته أو بلا اطمئنان أو ما أشبه ذلك فلا تشمله لا تعاد بل لابد من دليل خاص على صحة صلاته لأنّ إخلاله عن التفات.

ولكن السيد الأستاذ دام ظله تبعاً للمحقق النائيني قدس سره ذهب إلى إمكان تصحيح صلاته عشاءً وأظن أن هذا هو رأي سيد الإمام قدس سره ولكن لست متأكداً.

وأفاد في تقريب ذلك أن حديث لا تعاد مشتمل على صدر وذيل، فبلحاظ الذيل وهو قول لا تنقض السنة الفريضة مطلقة، حيث إن مفاد هذه الفقرة أن الإخلال بالسنة لا يوجب بطلان الفريضة سواء كان الخلل مما مضى موضوعه أو كان عن التفات فإن الإخلال بالنسبة لا يوجب نقض الفريضة أن السنة لا تنقض الفريضة، نعم لا تشمل هذه الفقرة من أخل عن عمد (يعني بدون عذر) بلحاظ أن حديث لا تعاد وارد في مقام التعذير فهو محفوف بالمرتكز العقلائي القائم على عدم معذرية العمد والجهل التقصيري ومقتضى هذا الاحتفاف انصراف حديث لا تعاد لفرض الإخلال عن عمد سواءً التفت للخلل بعد وقوعه أو كان ملتفتاً أثناءه المهم أن الإخلال عن عذر.

**واما إذا نظرنا** إلى الصدر وهو قوله لا تعاد الصلاة فحتى لو سلمنا بما ذكره سيدنا من أنه إنما يصح خطاب لا تعاد في مورد يصح في خطاب اعد وهذا لا يتصور إلا في من التفت للخلل بعد مضي محله لكن لسان لا تعاد مجرد إرشاد إلى الصحة فالمنصرف العرفي من قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الإرشاد إلى أن الإخلال بغير خمسة لا يضر فهو ليس في مقام الخطاب بلا تعاد كي يقال إنما يصح خطاب بلا تعاد إذا صح الخطاب بعمد بل هذا مجرد إرشاد إلى صحة الصلاة أي عدم مانعية الإخلال بغير الخمسة.

وإذا كان اللسان إرشادا فلا يعتني بالخصوصيات المأخوذة في هذا اللسان وبعبارة أخرى لا تجري أصالة الاحتراز في الخصوصيات المأخوذة في اللسان الإرشادي إذ ليس أمرا مولوياً ولا عقاباً كي ترى فيه خصوصيات اللسان فهذا نظير ما ورد يكفيك من التراب عشر سنين فهل يظن بأحد أن للعشرة سنين خصوصية وإنما هو مجرد إرشاد إلى طهورية التراب.

**ولكن هذه النقطة** يمكن بحثها للتأمل فيها وهي أن اللسان وإن كان إرشادا لأمر فلعل المرشد إليه ما كان في إطار هذا اللسان لا أوسع منه فمجرد كون اللسان إرشاديا لا مولياً لا يعني إلغاء الخصوصيات التي وردت في هذا اللسان بل ينبغي القول أنه إرشاد إلى حكم إطاره وحدوده ما كان ضمن مفاد هذه الخصوصيات.

مثلاً وهو ما ورد في باب الصوم إذا قال المولى إذا كذب الصائم أو جامع الصائم زوجته كفّر بإطعام ستين مسكيناً لربما يقال أن هذا اللسان مجرد إرشاد إلى سلبية الجماع من من هو مأمور بالصوم لثبوت الكفارة، فما تجري أصالة الاحتراز في خصوصيات اللسان ولكن قد يقال بأن ظاهر اللسان أن مرشد إليه هو السببية الجماع لثبوت الكفارة مِن من يصدق عليه أنه صائم فلو فرضنا أن الإنسان لم ينوي الصوم من الأصل أو نوى الصوم ثم نوى الإفطار قبل أن يرتكب الجماع وقيل بأن نية المفطر مفطر ليس المفطر كثير من المشايخ المفطر المفطر هو الإنسان هذا مفطر الجماع مفطر المفطر هو الإنسان الذي افطر ليس الجماع مفطر، افطر الإنسان وذاك يقال فطّره فهو مفطر.

**فيقال أن** من لم ينوي من الأصل الصوم أو صام ونوى المفطر فليس الآن بصائم كي إذا تحقق منه الجماع كان سبباً للكفارة فكون اللسان إرشادا لا يعني رفع اليد عن الخصوصيات المقصودة في النسيان فكذلك في المقام نقول صحيح أن قوله لا تعاد إرشاد إلى عدم مانعية الإخلال بغير الخمسة ولكن لعل المرشد إليه عدم مانعية الإخلال بغير الخمسة إذا كان ذلك بعد الالتفات أو إذا كان الالتفات للخلل بعد مضي موضوعه، فالمرشد إليه هو هذا لا أكثر من ذلك، فكون لا تعاد إرشادا لا يعني أننا نأخذ بعموم الذيل وهو قوله لا تنقض سنة الفريضة لكل خلل ولو كان ملتفتاً إليه أثناءه.

إلا أن يقال بأن أعاد ولا تعاد واعد ولا تعد مما كثر استعماله في النصوص بمجرد بيان المبطلية وعدمها أو الصحة وعدمها ولأجل ذلك لا ينصرف من هذا التعبير لدى العرف إلا بيان الصحة لا بيان الصحة بقيد أو في فرض معين.

**والنتيجة** من التفت بعد الركوع الرابع من العشاء إلى أنه قد نسي المغرب فالإخلال بالترتيب فيما مضى سهوي والإخلال بالترتيب فيما بقي اضطراري لأنه لا يمكنه غير ذلك بأن يأتي بالمغرب ويبقى في العشاء فلا محال إخلاله بالترتيب فيما بقي من الإجزاء اضطراري.

فبما أن الإخلال اضطراري عذري كان مشمولاً إلى تنقض السنة الفريضة كإخلال المرأة بستر الشعر في آن الالتفات فإن إخلالها اضطراري إذ لا تستطيع غير ذلك وأشباه ذلك من الفروض والمسائل.

**فتلخص من ذلك** أنه لا يبعد تصحيح صلاته عشاء اما لعدم شمول أدلة الترتيب مثل هذا الفرض أو لكون هذا الفرض من صغريات لا تعاد.

**والحمد لله رب العالمين**

10

**كان الكلام** في أن من دخل للركوع الرابع من صلاة العشاء ثم تذكر أنه لم يأتي بالمغرب فهل تصح صلاته عشاء أم لا، وذكرنا في ما سبق أنه يمكن تصحيح صلاته عشاءً إما بدعوى أن أدلة شرطية الترتيب لا تشمل من ركع الركوع الرابع من صلاة العشاء وإما بدعوى شروط لا تعاد بذلك، ولكن أفاد السيد الإمام قدس سره في كتاب الرسائل العشرة صفحة 108 قال: (لو قيل إن الترتيب بعد الدخول في الرابعة ساقط لحديث لا تعاد كان له وجه ولكن لأن قوله عليه السلام في إفادة الترتيب إن هذه قبل هذه ظاهر في أن الترتيب لوحظ بين الماهيتين لا أجزاءهما ومع الدخول في المتأخر وهو الركوع الرابع سهواً يمضي زمان الإتيان بالترتيب.

**وظاهر عبارته** قدس سره أن معتبرهما دليلاً واحداً وهو الاستناد بحديث لا تعاد والاستناد إلى الرواية الخاصة وهي إن هذه قبل هذه مع إنهما دليلان بينهما طولية وليس دليلاً واحداً كي يعلل احدهما للآخر، والوجه في ذلك أنه ما هو المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة عبيد بن زرارة إلا أن هذه يعني الظهر قبل هذه يعني العصر أو المغرب قبل العشاء إذ كان المستفاد من هذه الفقرة الترتيب بين الأجزاء بأن تقع جميع أجزاء العشاء بعد المغرب فلا محال حتّى لو ركع الركوع الرابع من العشاء ثم تذكر المغرب فإن الترتيب لم يحل محله لأن الترتيب بين الأجزاء والأجزاء الباقية بعد الركوع فاقدة لشرطية الترتيب.

**وإذ كان المستفاد** من هذه الفقرة إلا أن هذه قبل هذه شرطية الترتيب بين الماهيتين لا بين الأجزاء والمقصود بالماهيتين المسمى بالمغرب والمسمى بالعشاء، والمائز بين المسمى بالمغرب والمسمى بالعشاء هو الركوع الرابع وإلا لا مائز بينهما فموضوع شرطية الترتيب إلى حد الركوع الرابع بحيث متى ما دخل في الركوع الرابع انتهى موضوع الترتيب، فإذا تذكر المغرب بعد أن دخل في الركوع الرابع وقد انتفى موضوع الترتيب وبالتالي تصح صلاته عشاءً وإن كان ملتفتاً للترتيب في الأجزاء الباقية لأنه لا يعتبر فيها الترتيب إنما يعتبر في المائز بين الماهيتين والمائز بين الماهيتين هو الركوع الرابع وقد دخل في الركوع الرابع غفلة أو سهواً.

**فبذلك** يمكن تصحيح الصلاة عشاءً من دون حادث إلى التشبث فإن نفس النصوص الخاصة قد دلت على أنه إن لم يلتفت إلى الترتيب حتّى فات محله فلا شرطية له أي أن شرطية الترتيب شرطية ذكرية ويقصد في المقام أنه فات محله بعد أن دخل في نعم لو قلنا بأن مفاد النصوص الخاصة هو شرطية الترتيب في تمام الأجزاء فحينئذ نقول بما أنه أخل بالترتيب بعد الركوع إخلالا اضطرارياً فهل تشمله لا تعاد أم لا، فهناك اذن وجهان للاستدلال تارة نستفد بأن مفاد النصوص الخاصة هو أن شرطية الترتيب شرطية ذكرية وان موضوع هذه الشرطية بين الماهيتين فينقضي موضوعها بالدخول في الركوع الرابع فلا نحتاج إلى حديث لا تعاد، وإذا قلنا بأن المستفاد من النصوص الخاصة شرطية الترتيب في تمام الأجزاء فيقال حينئذ إن هذا المكلف أخل بالترتيب في ما قبل الركوع الرابع سهواً ولكن أخل في الترتيب بعد الركوع الرابع عن التفات إلا أنه مضطر إليه حيث لا يمكن أن يقطع الصلاة، فبما أن الإخلال اضطراري هل تشمله لا تعاد أم لا، فنحتاج حينئذ إلى التشبث بحديث لا تعاد فهنا وجهان لإثبات الصحة وليس وجهاً واحداً.

**كما أنه أفاد** قدس سره في نفس الصفحة قال وأما أخبار العدول أي من تذكر الظهر وهو في العصر عدل إلى الظهر ومن تذكر المغرب وهو في العشاء وبعد لم يأتي في الركوع الرابع يعدل إلى المغرب وأما أخبار العدول فهي وإن استفيد منها الترتيب لأنّه إذا أمر الإمام بالعدول معناها الترتيب مطلوب لكنها ليست بصدد بيان الترتيب حتّى يقال هل مفادها الترتيب بين الماهيتين أو أجزاءهما فإن هذا البحث إنما يصح لو كانت هذه النصوص بصدد بيان شرطية الترتيب لكنها ليست بصدد ذلك وان استفيد منها شرطية الترتيب ضمناً فهي في مقام بيان أن من تذكر المغرب ولم يدخل في الركوع الرابع من العشاء عدل ومن تذكر الظهر وهو في العصر عدل فيستفاد بالدلالة الالتزامية أن الترتيب معتبر لكنها ليست في مقام بيانه وبما أنها ليست في مقام بيانه فغاية ما يستفاد منها شرطية الترتيب في الجملة أما أنه ترتيب بين الماهيتين أو بين الأجزاء فلا يستفاد ذلك منها.

**ثم قال** مع أن ظاهرها أيضا أن الترتيب بين الماهيتين ليس فقط انها مجملة ولا تدل على أن الترتيب بين الماهيتين أم بين الأجزاء بل ظاهرها أن الترتيب معتبر بين الماهيتين لا بين الأجزاء مع أن ظاهرها أيضا أن الترتيب بين الماهيتين وهي بصدد تحصيل ذلك يعني تحصيل الترتيب فإن معنى العدول أن يجعل ما في يده بتمامه ظهراً أو بتمامه مغرباً وجعل المعدول بتمامه ظهراً أو مغرباً لتحصيل الترتيب دليل على أن الترتيب بين الماهيتين.

**ومحصل كلامه أنه** لو كان المنظور في كلام الإمام الترتيب في الأجزاء فهو غير معقول الوجه في ذلك أن هذا المكلف أتى بركعتين بقصد العشاء ثم تذكر فإذا كان قد أتى بركعتين بقصد العشاء فوقعت الركعتان عشاء لأن صلاة العشاء وصلاة المغرب عناوين قصدية فإذا أتى بركعتين بقصد العشاء وبعد الركعتان عشاء ولا يمكن العدول بهما إلى المغرب لأن الشيء لا يختلف ما هو عليه فلو كان المقصود الترتيب بين الأجزاء بأن تكون تمام الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة مغرباً فإن هذا غير معقول دخل وقعت عشاء إذن هذا دليل على أن منظوره الترتيب بين الماهيتين بل بينما يسمى عشاءً فلا يسمى مغرباً فإذا عدل وقال هذه الصلاة التي وقعت مني عشاء اعتبرها مغرباً فبهذا الاعتبار حصل الترتيب ولولا أن الترتيب بالمسمى لما أمكن العدول إذن أمر الإمام بأن يعدل بصلاته إلى المغرب بنفسه دليل على أن الترتيب بين الماهيتين لا بين الأجزاء.

**ويلاحظ على ما أفيد** أن المقصود بالعدول إما جعل هذه الصلاة مغرباً واقعاً أو التنزيل فإذ كان المقصود العدول أي جعل الواقع وهو كما لا يعقل بلحاظ الأجزاء لا يعقل بلحاظ المسمى فإن ما وقع عشاءً لا يعقل أن يقع مصداقاً للمسمى بالمغرب سواء نقض الترتيب بين الأجزاء أو بين الماهيات وأما إذا كان المقصود بالعدول التنزيل أي نزلها مغرباً بأن رتب عليها آثار المغرب فلا فرق في ذلك بين أن يكون الترتيب ملحوظاً بين الأجزاء أو بين الماهيات.

**تنبيه يتعلق بهذه المسئلة:** وقال التنبيه تعرض له السيد الإمام أيضا في كتاب الخلل في الصلاة صفحة 439 ومحصل كلامه هل أن العدول في هذه الروايات وهو العدول من العشاء إلى المغرب أو من العصر إلى الظهر هل هو على طبق القاعدة أم أنه خلاف القاعدة ولولا الدليل الخاص لما قلنا به، فلأجل بيان هذا الأمر طرح أمورا:

**الأمر الأول:** هل أن اختلاف الآخر في الظهر والعصر يكشف عن اختلاف الحقيقة أو يكشف عن مائز ولو لم يكن حقيقياً فهناك الآثار مختلفة بين الظهر والعصر مثلاً الظهر هي الصلاة الوسطى التي أمر بالتحفظ عليها هذا أثر، مثلاً الظهر لها وقت خاص بمقدار أربع ركعات من أول الزوال هذا أثر ثاني، الظهر شرط في صحة العصر بمعنى أن لا تصح الصلاة عصراً حتّى تكون مسبوقة بالظهر، إذن فللظهر آثار تختلف بها عن العصر فهل هذه الآثار تكشف عن أن حقيقة الظهر مغايرة لحقيقة العصر أم أن لا فرق بينهما في الحقيقة والذات وإنما يوجد مائز عرضي بينهما، فنقل عن شيخه العلامة المحقق الحائري في صلاته صفحة 127 نقل عن المحقق الحائري أن اختلاف الأثر يكشف عن اختلاف الحقيقة فمعناه أن للظهر تقرراً في وعاء الاعتبار مغاير لتقرر العصر وهذا المعنى الذي نقله عن شيخه قال عبر عن ودعوى أن لكل منهما حقيقة مختلفة عن صاحبها في غير محلها هذه الدعوة فإن مجرد اختلاف الآثار لا يكشف عن اختلاف الحقيقة بل لعل المائز بينهما عرضي لا ذاتي.

**بيان ذلك:** قال الصفحة الثامنة قد تختلف الآثار باختلاف الإضافات لا باختلاف الحقائق مثلاً رداء رسول الله صلى الله عليه واله وسيفه أنه قد لا يختلف في الحقيقة عن سائر السيوف والأردية فإن السيف والرداء لا يختلف عن باقي السيوف والأردية مثلاً بحسب الحقيقة لا يختلف وإنما المائز بالإضافة إن هذا رداء مضاف إلى رسول الله صلى الله عليه واله ولو نشر في زماننا فيه أغلى الأثمان، وفرش المسجد لا يختلف عن فرش المنزل مع أن فرش المسجد لا يجوز باختلاف الإضافة، وليلة القدر لا تختلف بعدم الحقيقة عن الليالي الأخرى لو لم إضافة هذه نزول القرآن الكريم فحينئذ يمكن القول بأن صلاة الظهر كصلاة العصر من حيث وكلاهما أربع ركعات بل قد ورد في بعض النصوص إنما هي أربع فلا فرق بين الظهر والعصر ابداً من حيث الحقيقة والذات وإنما الفرق في الاضافة وهي إن الركعات الاربع المأمور بها في أول الظهر لأجل انتسابها إلى الزوال فيقال الظهر هي الاربع التي أمر بها بأول الزوال ومن الواضح بأن هذا المائز مائز عرضي بلحاظ اضافتها إلى أول الزوال وليس مائزاً ذاتياً حقيقياً بين الظهر والعصر كي يقال اختلاف الأثر يكشف عن اختلاف الحقيقة والذات فحينئذ تمتاز الظهر عن العصر بهذه الاضافة.

ولابد من قصد العنوان يعني عنوان انها المقصود اولاً ولو بنحو الاشارة والاجمال كعنوان .

**الأمر الثاني:** قال بما أنه يعتبر في الظهر الاضافة أي اضافتها هي المأمور به اولاً فهل طرف الاضافة الطبيعة أم طرف الاضافة الأجزاء، فإن قلنا بأن طرف الاضافة الأجزاء بمعنى أن المكلف أمر بأن يأتي بسائر الأجزاء بقصد انها الأولى فإذا كان طرف الاضافة الإضافة إلى الأولى الاضافة إلى المأمور به اولاً الأجزاء فالعدول غير معقود سابقاً فعلى الثاني الاضافة الأجزاء يكون العدول من صلاة إلى أخرى محالاً لأن عند وجوه صار مضافاً ولا عنوان وبعد تحققه بهذا العنوان بهذه الاضافة لا يعقل تمديده بإضافة أخرى اما بصيرورته معدوماً من عدم واما باجتماع انقلابه وقع عليه.

**واما إذا قلنا** بأن طرف الاضافة الطبيعة أي ما يسمى بالظهر إلى المأمور به اولاً فإن العدول حينئذ على طبقي قاعدة والوجه في ذلك أن لا مائز بين الظهر والعصر من حيث الحقيقة فما دام لا يوجد مائز بينهما من حيث الحقيقة فالعدول من احداهما إلى الأخرى ممكن وإنما المائز أمر عارض وهو المأمور به اولاً فبما أن المائز أمر عارض وهذا المائز لم يعتبر في الأجزاء كي يقال أن بعض الأجزاء وقعت بضمن هذا المائز وإنما هذا المائز معتبر في الطبيعي والطبيعي بيد المكلف فما دام المكلف مشتغلاً بالصلاة بعد ما خرج من الصلاة فالطبيعة بيده فهو قادر على أن ينوي بها هذا الاضافة الأولى أو الاضافة الثانية وهو أمر اختيار له فمن اشتغل بصلاة الظهر ثم بدى له أن يجعلها عصر يعني حتّى من السابقة إلى اللاحقة يقول ممكن ليس فقط من اللاحقة إلى السابقة حتّى من السابقة إلى اللاحقة يقول كلها ممكن طبق القاعدة ثم بدى له أن يجعلها عصراً أو غيرها يجعلها قضاء عشاء مثلاً فإن له باختياره ما دام شاغلاً للصلاة من غير لزوم امتناع يعني من غير ورود محذور عقلي إذ ما دام طرف الاضافة الماهية والمقصود بالماهية المسمى والمسمى عنوان قصدي إذن فهو دائر مدار قصده واختياره.

**فإن ماهية الظهر** ما يسمى بالظهر وما يسمى بالظهر ايضاً قصدي والعنوان القصدي أمر اختياري فما دام مشتغلاً بالصلاة يستطيع أن يحول الركعات من ظهر إلى عصر من عصر إلى ظهر وعلى ذلك يكون العدول موافقاً للقاعدة سواءً عدل من الحاضر إلى الفائتة أو من اللاحقة إلى السابقة أو بالعكس فإن ظاهر أدلة العدول هو ذلك حيث تدل أدلة العدول على أنه تحقق العدول فمن صلى ركعتين من العصر وعلم أنه ترك الظهر نواها ظهراً كما هو مورد النص وهذا يكشف عن أن الاضافة مخصوصة للماهية لا للاجزاء ومن جملة بعدما كانت الماهية واحدة جميع اربعة ودل الدليل على أن الاضافة الموجبة إلى الافتراء باختيار المكلف فهي قابلة للنص نظير اضافة الملكية لا اضافة أي أنه مضاف بإضافة الملكية يمكن تبديله بينما المضاف باضافة لا يمكن تبديله نظير اضافة الملكية لا اضافة الاجارة فصار العدول على القاعدة بعدما وقع المعدول عنه صحيحاً وكان المعدول إليه مأمور به.

11

الكلام في ما ذكره السيد الإمام من ان العدول من احدى الصلاتين الى الاخرى على طبق القاعدة فمثلا العدول من العصر الى الظهر أو العكس على طبق القاعدة والوجه في ذلك ان الظهر و العصر ليسا مختلفين بحسب الحقيقة بل حقيقتهما واحدة وصورتهما واحدة وهي4 ركعات قربية وانما الفارق بينهما في امر عرضي، وهو ان صلاة الظهر هي الاربع التي امر بها في اول الزوال، فما امر به في أول الزوال فهو ظهر، و هذا هو الفارق بين الفريضتين، ولأجل هذا الفارق يلزم المكلف ان يأتي بالصلاة بقصد هذا العنوان أي عنوان ما امر به اولا، الا انّ ما يجب على المكلف ان يضيفه بقصده الى هذا العنوان ليس هو اجزاء الصلاة بل ما يجب عليه ان يأتي به بقصد هذا العنوان وهو المأمور به اولا طبيعي الصلاة، فلأجل ذلك لو فرضنا ان المكلف صلى ركعتين بقصد صلاة الظهر ثم التفت الى انه قد اتى بالظهر وهو مأمور بالعصر فعدوله الى العصر لا يحتاج الى دليل خاص لان الفريضتين متحدتان حقيقة وصورة، والفارق بينهما ان يأتي بطبيعي الصلاة بقصد المأمور به اولا والمأمور به ثانيا وما دام المكلف مشتغلا بالصلاة فالقصد بيده وعليه متى ما قصد بهذه الصلاة التي بيده ان تكون مضافة الى ما امر به اولا صحت وتمت..

و يلاحظ على ما افاده اولاً بان هذا التوجيه لكون العدول على طبق القاعدة انما ينفع في الظهرين، والا ففي العشائين من الواضح ان المغرب والعشاء مختلفان صورة واختلافهما كاشف عن اختلافهما حقيقية وبالتالي المانع من العدول قائم بالعشائين ان لم يكن قائما بالظهرين.

وثانيا ما هو الغرض من توجيهه ؟ ان كان الغرض اثبات ان العدول على طبق القاعدة فالوصول الى هذه النتيجة لا يدور مدار ما بحث فيه وهو هل ان الفرق بين الظهرين حقيقي او عرضي، فلا يؤدي ذلك الى الوصول الى هذا الغرض، لان كون العدول على طبق القاعدة او لا يدور مدار ان الخصوصية المأخوذة في الظهر او العصر هل هي قصدية ام هي انطباقية، سواء كانت تلك الخصوصية جوهرية او عرضية، سواء قلنا ان الخصوصية المقومة للظهر واقعية في علم الله او جائت عن طريق الامر، ف ال 4 المأمور بها هي الظهر فعلى أي حال هذه الخصوصية هل هي انطباقية فسواء قصدت ام لا هي مائز ام ان هذه الخصوصية قصدية فما لم تقصد فلا مائز ؟

فان قلنا ان الخصوصية انطباقية فهنا يكون العدول على طبق القاعدة لأنّه متى ما اتى ب 4 ركعات قربة الى الله تعالى كانت تلك ال 4 ركعات هي ما امر به اولا، لان الخصوصية انطباقية فلو التفت بعد ذلك الى انه قصد العصر فالعدول على طبق القاعدة لان الخصوصية المتقومة بالظهر قد انطبقت عليها..

وان كانت تلك الخصوصية قصدية أي تدور مدار القصد فالعدول دائما على خلاف القاعدة لان ما قصد به الركعتين الاوليين هو عنوان العصر أي ما قصد به الركعتين الاوليين هو اضافتهما لما امر به ثانيا لا ما امر به اولا فتعقب هذا القصد بقصد مخالف أي ان يكون ما اتى به مضافا الى ما امر به اولا لازمه ان تكون هذه الصلاة ملفقة من قصدين و صحة هكذا صلاة خلاف القاعدة.

فاذا بالنتيجة مجرد هذا التوجيه او التبرير لا يوصل الى هذه النتيجة ما لم يتلزم بان الخصوصية انطباقية..

واما اذا كانت العبرة بمقام الاثبات فلا نحتاج الى ان نبحث هل ان الخصوصية واقعية ام عرضية فقد قام الدليل اثباتا على جواز العدول.

وثالثا : ان مقتضى ما افيد من تقوم الطبيعة بالقصد الاخير بمعنى انه لا تكون ظهرا الا باخر قصد او لا تكون عصرا الا باخر قصد فلازم ذلك جواز العدول في الصلاة الواحدة من الفريضة الى القضاء ومن المباين الى مباينه وهذا لا يمكن الالتزام به.

واما في الفرض الذي افاده وهو من صلى الظهر في اخر الوقت ثم التفت الى انه مأمور بالعصر لأنّ الوقت لا يسع الا لـ 4 ركعات، قال انه يعدل الى العصر وانه على طبق القاعدة، ففي مثل هذا المثال يقال تارة يدرك ركعة من العصر لو هدم هذه الصلاة، فجب عليه ان يستأنف ليدرك ركعة من العصر.

و اذا كان لو هدم لم يدرك حتّى ركعة من العصر فتارة نقول بمعقولية الخطأ في التطبيق ووقوعه في العناوين القصدية بمعنى ان هذا المكلف في مثل هذا الوقت قصد ما امره و طبقه على الظهر اشتباها فهنا تصح عصرا.

و اما اذا قلنا بان الخطا في التطبيق لا يتصور في العناوين القصدية، فإما ان نقول بمقالة المشهور من اختصاص الوقت أي ان مقدار 4 ركعات اخر الوقت لا يصح فيه الا العصر، اذا فهذه الصلاة باطلة أي الصلاة التي قصد بها الظهر باطلة اذ لا يصح في هذا الوقت الا العصر.

وان كان البعض تأمل و قال تصح ظهرا قضاءً لان وقت الظهر خرج والان وقت العصر.

وان لم نقل بالوقت المختص كما هو مسلك السيد الخوئي و تلامذته وانما هناك تزاحم ففي مقدار ركعات من اخر الوقت هناك تزاحم بين الظهر و العصر والشارع قدم العصر عند التزاحم، فبناءً على هذا التحليل تصح صلاته ظهرا لان الامر بالعصر ساقط لأنّه لا يمكن امتثاله، لأنّه لو هدم هذه الصلاة فليس عنده حتّى مقدار ركعة للاتيان بالعصر، و عليه لا مزاحم للامر بالظهر و حينئذٍ تصح منه ظهرا.

الصورة الرابعة :

اذا تذكر في الوقت المختص "و كان التذكر بعد الفراغ، كما لو صلى العصر في الآن الأول من الزوال غافلًا عن الظهر أو معتقداً أنه أتى بها أو شرع في العشاء قبل دخول وقت المغرب و بعد الإتيان بركعة منها دخل الوقت بحيث وقع ثلاث ركعات منها في الوقت المختص بالمغرب، فعلى المسلك المشهور في تفسير وقت الاختصاص من عدم صلاحيته لغير صاحبة الوقت، فلا مناص من الحكم بالبطلان، لا لأجل الإخلال بالترتيب فإنه كما عرفت شرط ذُكري، بل للإخلال بالوقت الذي هو من الخمسة المستثناة في حديث لا تعاد.

و أما على المختار (أي عند السيد الخوئي) من تفسيره بعدم مزاحمة الشريكة لصاحبة الوقت رعاية للترتيب المختص طبعاً بحال العمد و الالتفات مع صلاحية كل جزء مما بين الحدين لكل واحدة من الصلاتين فلا مقتضي للبطلان، بل حال الوقت المختص حينئذ حال الوقت المشترك في الحكم بالصحة، إذ لا خلل إلا من ناحية الترتيب المنفي بحديث لا تعاد ".

هذا خلاصة الفرع وانما الكلام في كبرى المسالة هل ان ما ذهب اليه المشهور من اختصاص اول الوقت بمقدار 4 ركعات هو الصحيح ام الصحيح ما ذهب اليه سيدنا من ان الوقت ليس اختصاصي و قد بحث عنه سيدنا في ج 11 ص 104

حيث تعرض الى ادلة القول بالاختصاص قال:

الدليل "الأوّل: ما عن المدارك من أنّه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه و لو على بعض الوجوه، و لا ريب أن إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع، لاستلزامه عدم رعاية شرطية الترتيب، و كذا مع النسيان، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو كونه متأخراً عن الظهر، و انتفاء ما يدل على الصحة مع المخالفة، إذ لا دليل على إجزاء فاقد الشرط و لو مع النسيان عن الواقع، و إذا امتنع وقوع العصر عند الزوال مطلقاً انتفى كون ذلك وقتاً، و لا نعني بالاختصاص إلا هذا

"

علق عليه

"أما أوّلًا: فلمنع قوله: و انتفاء ما يدل على الصحة مع المخالفة، فإن الدليل موجود (اما الروايات الخاصة واما حديث لا تعاد)، فإنه لو لم يكن هنالك دليل آخر من رواية و غيرها على الاختصاص كان مقتضى قاعدة لا تعاد هو الصحة و الاجتزاء بهذه الصلاة، لعدم كون الترتيب المشروط رعايته من جملة المستثنيات المذكورة فيها."

ولو سلمنا بما يقوله فانه يمكن تصوير صلاة عصر في اول الوقت كما لو فرضنا انه دخل في الظهر قبل دخول الوقت بان فحص واعتقد دخول الوقت فشرع وانهاها معتقدا ان الوقت داخل وقد دخل الوقت فيها في اخر جزء كما لو دخل وقت الظهر وهو في التشهد قبل التسليم فتشمله صحيحة اسماعيل بن رباح التي مر الكلام في سندها التي فيها فقد صحت صلاته ظهرا، فبعد ان سلم لو شرع في العصر لوقعت في اول الزوال اي الوقت المعد المختص بالظهر، فما يقول صاحب المدارك هنا ؟، فهذه عصر وقعت في وقت الظهر صحيحة.

قال سيدنا " و ثانياً: سلّمنا أنه مع النسيان أيضاً لا دليل على الصحة مع المخالفة إلا أنّ إتيان العصر أوّل الزوال غير منحصر في خصوص فرض العمد و النسيان المستلزمين للإخلال بشرطية الترتيب، بل هناك فرض ثالث غير مستتبع لذلك، و هو ما إذا اعتقد بعد التحري و الاجتهاد دخول الوقت فصلى الظهر و قد تبيّن أنه واقع خارج الوقت غير أنه أدرك بعضه و لو كان لحظة منه، فان المشهور على أن هذه الصلاة باعتبار وقوع جزء منها في الوقت تكون صحيحة، و حينئذ فما المانع من إتيان صلاة العصر بعدها بلا فصل، و الحال أن المفروض رعاية شرطية الترتيب، مع أن القائلين بالاختصاص يلزمهم القول بلزوم الانتظار و الصبر إلى أن يمضي مقدار أربع ركعات من الزوال ثم يصلي العصر، و هذا الدليل لا يدل على ذلك في مثل الفرض، بل لا مانع من الالتزام بصحة وقوع العصر في أوّل الوقت كما عرفت. "

وقد يلاحظ على ما افاده سيدنا ان الشارع حيث "نزل" الصلاة التي يدخل الوقت اثنائها منزلة الصلاة الماتي بها في الوقت وبناءً على هذا التنزيل و اللازم العرفي له التوسعة في اول الزوال فان لازم هذا التنزيل التوسعة في عنوان اول الزوال و حينئذٍ يقال بسبب هذا التنزيل قد مضى اول الزوال فلا يرد الاشكال على صاحب المدارك.

ولكن الذي يرد على صاحب المدارك، ان عدم جواز اتيان العصر في اول الوقت لا يستلزم اختصاص الظهر به..

ص 105 دليل المختلف، السيد الإمام 123 من كتاب الخلل

12

وصل الكلام الى الدليل الثاني على هذا المدعى وهو ما افيد في المختلف، "من أن القول بالاشتراك مستلزم لأحد المحذورين، إما التكليف بما لا يطاق أو خرق الإجماع، و ذلك لأن التكليف عند الزوال إما أن يتعلق بالصلاتين معاً، بأن يأتي بهما معاً في وقت واحد و هو محال، أو بأحدهما لا بعينه و هو خرق للإجماع، أو بخصوص العصر و هو كذلك (اي خرق للاجماع حيث قامت الضرورة على ان المكلف في اول الزوال ليس مخاطبا بالعصر وحدها). على أنه مناف‌ للاشتراك، أو بخصوص الظهر و هو المطلوب".

اجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما ذكره سيدنا ص 106 ج 11 : قال "و هذا الاستدلال كما ترى من مثله (قدس سره) عجيب جدّاً، إذ غاية ما يترتب عليه (اي على هذا الاستدلال) تعيّن إتيان الظهر أول الوقت عند الذكر (اي اذا التفت الى الخطاب بالظهر و العصر فالظهر متعينة)، و هذا مما لا خلاف فيه و لا إشكال (والجميع مسلم بتعين الظهر عند الالتفات)، و إنما الكلام في مثل النسيان و نحوه كالفرض المتقدم، فإنه على القول بالاختصاص و عدم صلاحية ذاك الوقت إلا لخصوص الظهر تكون العصر فيه باطلة، بخلافه على القول بالاشتراك، و هذا الدليل أجنبي عن ذلك، فهذا الوجه أيضاً غير وجيه".

ولكن هذا الجواب لابد ان يرجع الى مناقشة الاجماع والا فمع التسليم بالاجماع لا يفيدنا هذا الجواب، و المناقشة انه هل هناك اجماع على عدم صحة العصر في هذا الوقت ام لا، واما اذا لم يوجد اجماع على بطلان العصر فما ذكره في المختلف من التشقيقات لا يوجد اختصاص الوقت بالظهر بمعنى بطلان العصر لو وقعت فيه ولو نسيانا او غفلة.

فلعل منظور سيدنا الى ان هذا الاستدلال انما يتم لو قام الاجماع على عدم صحة العصر والا فلا يفيد شيئا.

الوجه الثاني من الجواب ما ذهب اليه السيد الإمام و تعرض له في كتاب الخلل ص 74 فقال اننا نتخار الشق الأول من الدليل وهو ان هناك امر بالظهرين معا و في عرض 1 و لا يرد على ذلك اي محذور فان المستدل افاد انه لو كان المكلف مخاطبا في اول الزوال بالظهرين معا و في عرض واحد للزم اما التكليف المحال او التكليف بالمحال، حيث ان الظهرين ضدان لا يمكن الجمع بينهما في الوجود فالتكليف بالضدين في عرض 1 اما محال في نفسه بمعنى انه لا تأتى القصد الجدي اليه عند الجاعل و المعتبر، فان الامر و المولى اصلا لا يمكنه ان يقصد و يريد جدا التكليف بالضدين في عرض 1 فهو تكليف محال في نفسه او نقول انه تكليف بالمحال بمعنى ان اعتبار امرين بضدين في عرض 1 ليس محالا لأنّه امر اعتباري وانما المحال متعلقه اي قيام المكلف بالجمع بين الظهر و العصر في عرض 1 فانه محال فاجاب السيد الإمام ان التكليف لا هو محال و لا هو تكليف بالمحال و السر في ذلك ما ذكرناه في بحث الاصول..

يقول ذكرنا ان التكليف و الامر الصادر من الشارع امر مستقل متعلق بموضوع مستقل فلكل من الضدين امر مستقل عن الامر بالاخر فهناك امر مستقل بالظهر و هناك امر مستقل بالعصر، ولا نظر من احدهما للآخر، فهناك امران مستقلان بمتعلقين مستقلين، ولا موجب لشمول الامر بالاوال لحال الاتيان بالثاني، و الوجه في ذلك ان شمول الامر الأول للاتيان بالثاني اما بالاطلاق او لان الطبيعة كاشفة عن مصاديقها و كلاهما غير تام، اما دعوى الاطلاق فغاية ما يترتب على الاطلاق ان هذا المتعلق تمام الموضوع للامر لا اكثر من ذلك، مثلاً اذا قال الشارع اكرم العالم فليس معنى الاطلاق في معنى اكرم العالم شموله للعالم الفاسق بل معنى الاطلاق ان العالم تمام الموضوع للوجوب من دون دخل قيد اخر حيث ان مرجع الاطلاق رفض القيد لا جمع القيود فليس معنى الإطلاق ان العالم تمام الموضوع فليس هناك قيد اخر مضاف اليه، فمجرد الاطلاق لا يعني السراية والشمول بان يكون الامر بالظهر ساريا لحال الاتيان بالعصر.

او العكس او يدعى ان الطبيعي كاشف عن مصاديقه بمعنى اذا تعلق الامر بطبيعي العالم فمع غمص النظر عن الاطلاق فان عنوان العالم كاشف عن مصاديقه والحال ان الطبيعي ليس كاشفا عن المصاديق ولا حاكيا عنها وانما الطبيعي حاكي عن الحيثية المشتركة بين الافراد وهي حيثية العالمية واما الخصوصيات والملابسات والاحوال المختلفة فالطبيعي لا يحكي عنها اذا فتعلق الامر بالظهر لا يعني سراية هذا الامر لما اذا كانت الظهر مع العصر او قبلها لا من باب الاطلاق ولا من باب حكاية الطبيعي عن افراده و مصاديقه.

و نتيجة هذا المطلب كما قرره في الاصول ان الامر بالطبيعي لا نظر فيه للاحوال العارضة على هذا الطبيعي و للملابسات المعتورة بهذا الطبيعي، و لذلك بنى في الاصول على ان الاوامر فعلية حتّى حال التزاحم، فاذا وقع التزاحم عن ازالة النجاسة عن المسجد او الصلاة عن اخر الوقت فالمشهور ان الامر الفعلي باحدهما لا كليهما، ولكنه يلتزم ان كلا الامرين فعليان، وان حصل قصور عن الجمع بينهما غاية الامر انه لو اختار احدهما كان معذورا في ترك امتثال الآخر.

فان كانا متفاوتين فلو كان اختار الاهم كان معذورين و ان كان متساويان فاختيار احدهما معذر و الا فكلا الامين فعليان.

قال فی كتاب الخلل في الصلاة، ص: 74

"و من هذا يظهر ان دعوى انه تكليف بالمحال غير وجيهة، فإن الأمر إذا لم يتعلق بالجمع لم يكن تكليفا بالمحال، و لا تكليفا محالا، نعم لا يمكن للمكلف اطاعة الأمرين بعد إمكان اطاعة كل واحد منهما، فحينئذ يحكم العقل بالتخيير مع فقد الأهمية و بالتعيين إذا كان أحدهما أهم، هذا باب المتزاحمين.

و اما في المقام فلانة بعد معلومية عدم امتناع أصل الاشتراك بوجه لا محالة يكون اشتراك الوقت بينهما في جميع القطعات على السواء، و ان الوقت في جميعها وقت فعلى من غير فرق بين الأول و الأخر و الوسط".

والمناقشة مع ما افيد في الجواب انما هي مبنائية بان يقال بان الامر بالضد اما ان يكون مهملاً لحال الاتيان بضده او مطلقاً او مقيداً بعدمه، فاذا كان الاهمال في مقام الجعل غير معقول اذا فلا محالة الامر بالضد لحال الاتيان بضده اما مطلق او مقيد بعدمه و حيث ان الاطلاق مورد لمحذور وهو ان مقتضى الاطلاق الجمع بينهما لأنّه اذا كان الامر بالضد مطلقا حتّى لحال الاتيان بالضد فالامر بالضد مرجعه الى الامر بالجمع وهو تكليف محال فتعين ان يكون مقيدا بعدمه، فدعوى ان كلا الامرين فعلي تتنافى مع نكتة ان الامر بالضد بالنسبة الى ضده اما مهمل وهو غير معقول او مطلق ويلزمه محذور او مقيد

و على فرض ان نقول ان هذه الخطابات في مقام بيان اصل التكليف وليست ناظرة للملابسات فهي مهملة من هذه الجهة اي ان الامر بالظهر او ازالة النجاسة اساسا هو في مقام بيان اصل الوجوب لا انه في مقام البيان من جهة اخرى فهو غير ناظر لحال المزاولة بضده فحينئذٍ نقول الاهمال الاثباتي امر ممكن..

لو سلمنا بذلك فما افاده السيد الإمام انما يتم اذا كان بين المتعلقين عموم من وجه اي قد يجتمعان و قد يفترقان فصورة التزاحم بينهما هي احدى الصور نظير الازالة و الصلاة حيث يمكن للمكلف ان يجمع بينهما في بعض الاحيان و في بعضها لا يمكنه كما لو ضاق الوقت فلو فرضنا ان الازالة و الصلاة عموم من وجه قد يقدر المكلف على الجمع و قد يعجز هنا يتم كلامه ان الامر بالازالة أو لصلاة لا نظر لهما لتلك الحالة اي حالة قصور القدرة عن الجمع بينهما اما لو كان بين المتعلقين تضاد دائما لا يجتمعان في حال من الاحوال كالامر بالقيام والقعود، و الامر بالظهر أو العصر فان بين المتعلقين تضادا دائميا، فمن الواضح ان الجاعل في مقام الجعل والامر ان لم يلتفت الى الملابسات فان التفاته الى التضاد حتمي وارتكازي فانه متى تصور الضد تصور ضده فالتفاته الى المضادة بين متعلق امره و متعلق امر اخر وارد ولا يمكن ان يقول ان الأمر لا نظر فيه الى حال التلبس بالضد و عدمه.

ومقتضى الالتفات اليه اما ان يكون الامر مهمل وهو غير معقول او مطلقا فيلزم الامر بالضدين او مقيد ومتى ما كان مقديا لم يكن الامر بالضدين فعليا في آن واحد، و لذلك ذهب النائيني و الخوئي الى ان المتعلقين لو كان بينهما تضاد دائما لدخل الامر في التعارض لا التزاحم.

اذا فالنتيجة ان هذا الجواب لو سلم بمبناه في مورد لم يسلم بالمبنى في مورد اخر كما هو محل البحث و الكلام.

الجواب ال 3 ما ذكره المحقق الهمداني في مصباح الفقيه و ذكره السيد البروجردي في نهاية التقرير و المحقق الحائري في صلاته ص 7، و محصله انه اذا دخل الزوال فالوقت مشترك بين الفريضتين ولكن على نحو الاقتضاء بحسب تعبير الهمداني او على نحو الشانية بحسب تعبير الحائري فهو وقت مشترط بين الظهر و العصر ولكنه شأني اقتضائي لا فعلي والمانع من فعليته هو شرطية الترتيب فان الشارع عندما يقول لا تصح العصر عند الزوال لانها مشروطة بسبق الظهر فاشتراط الترتيب من قبل الشارع هو الذي منع من فعلية الاشتراك والا فالوقت مشترك اقتضاء ومنع من الاشتراك شرطية الترتيب و هذه الشرطية اوجبت ان يكون الامر بالعصر في اول الزوال ليس فعليا.

فاستدلال المختلف على ان الامرين في اول الزوال في عرض واحد محال صحيح وانما نقول بان الامرين بالضدين في اول الزوال على نحو الاقتضاء.

13

تقدم ان المحقق الحائري و الفقيه الهمداني و السيد البروجردي ذهبوا الى ان دخول الزوال مساوق للاشتراك في الوقت بين الظهر و العصر و لكن هذا الاشتراك اقتضائي شأني و ليس فعليا و ملخص ذلك : ان اعتبار الترتيب بين الظهر و العصر منع من فعلية الاشتراك، فصار الامر بالعصر قبل الاتيان بالظهر ليس فعلياً لأجل امر الشارع بالإتيان بالظهر قبل العصر و هذا الكلام من هؤلاء الاعلام اشكل عليه السيد الإمام في كتاب الخلل بمجموع امور 3:

الامر الأول قال ان هناك فرقا بين دخول الوقت و بين جواز الشروع في الصلاة فلا ملازمة بين الامرين اذ قد يدخل الوقت و مع ذلك لا يجوز الشروع في الصلاة فمثلا صلاة الظهر في اول الزوال في اول دقيقة من الزوال قد دخل وقتها ولكن لا يجوز الشروع فيها الا بعد تحصيل الطهارة، فبما ان الشروع في الصلاة يتوقف على تحصيل الطهارة و تحصيلها يحتاج لوقت فهذا لا يعني ان وقت الظهر لم يدخل، و ان الامر بالظهر ليس فعليا بل قد دخل وقت الظهر و الامر بالظهر فعلي و لكن لا يمكن للمكلف الشروع في الصلاة الا بعد اعداد شروطها، كما ان العصر في الوقت المشترك كما لو فرضنا انه مرت ساعة على الزوال، فلا اشكال حينئذٍ في ان وقت العصر قد دخل ولكن دخول وقت العصر لا يعني جواز الشروع في العصر فلا يمكن الشروع فيها ما لم يفرغ من الظهر اذا فلا ملازمة بين عدم جواز الشروع و بين عدم دخول الوقت و عدم فعلية الامر فلأجل ذلك الصحيح انه اذا دخل الزوال دخل وقت العصر و صار الامر بالعصر امرا فعليا غايته لا يمكن للمكلف مع كون الامر فعليا ان يشرع في العصر حتّى يأتي بشروطها و من الشروط سبق الظهر فكلام المحققين بانه ما دام الشارع امر بسبق الظهر فليس الامر فعليا.. نقول بل الامر بالعصر فعلي وان كان المكلف لا يمكنه الشروع في الامتثال الا بعد الاتيان بالظهر.

الامر ال 2 قال لو تنزلنا و فرضنا ان الامر بالعصر ليس فعلياً لان المكلف لابد له من الاتيان بالظهر الا ان عدم فعلية الامر لعدم القدرة لا لعدم دخول الوقت، فعدم فعلية الامر بالعصر لا لان وقت العصر لم يدخل بل قد دخل بالزوال وانما لعجز المكلف عن امتثال الامر بالعصر قبل الاتيان بالظهر و الذي يفيد هؤلاء المحققين في اثبات ان الاشتراك شأني ان ينهض دليل على ان الوقت لم يدخل بالفعل لا ان يقيموا دليلا على ان المكلف عاجز عن امتثال الامر بالعصر فان العجز لا يعني ان وقتها لم يدخل.

الامر الثالث فيما يتعلق باخر الوقت، حيث ادعي ان اخر الوقت بمقدار 4 ركعات يختص بالعصر و استدل على اختصاصه بالعصر انه لا يجوز للمكلف الشروع بالظهر فاجاب السيد قال "و اما القطعة الأخيرة فعدم صحة الظهر فيها ليس لأجل عدم تحقق الوقت و خروجه بل لمزاحمة صلاة العصر معها و ليست المزاحمة في الوجود حتى يقال بصحة الظهر لو ترك العصر كما في سائر المزاحمات بل لمزاحمتها في صورة الالتفات مع المصلحة فوجوب العصر مزاحم في هذا الوقت الضيق لإدراك مصلحة الظهر تأمل و لو لا المزاحم كانت صحيحة كما لو صلى العصر غفلة في الوقت الواسع و تمت عند الضيق أو نسيها و صلى الظهر فلم يكن في مثل الحال مزاحما في البين و صح الظهر و وقع في وقته".

فان المزاحم للظهر لو كان هو نفس العصر فيمكن للشخص ان يترك العصر و يأتي بالظهر و يصح اذ المزاحمة بين الوجودين و قد اختار احدهما، و لكن المزاحم للظهر نفس الأمر بالعصر أي كونه مأمورا بالعصر مزاحم للاتيان بالظهر أي مانع من مشروعيتها و صحتها، فعدم جواز الشروع في الظهر لوجود مانع من صحتها وهو نفس الامر بالعصر لا لأجل ان الوقت ليس خاص بالعصر، و لذلك لو سقط الامر بالعصر اما لأجل الغفلة عنه كما لو غفل ان الوقت ضيق واتى بالظهر او سقط لأجل الاتيان بالعصر كما لو فرضنا ان المكلف نسي واتى بالعصر ثم التفت و قد بقي مقدار 4 ركعات فالامر بالعصر سقط فياتي في الوقت الباقي بالظهر.

اذا لو كان الوقت في اخر المدة خاصا بالعصر لما صح منه الاتيان بالظهر البتة و لكن حيث ان الوقت ليس خاصا بها وانما لم يجز له الشروع في الظهر لوجود مانع من صحتها فمتى سقط الامر صحت الظهر لانتفاء المزاحم.

اذا في اخر الوقت يقول الامر بالظهر فعلي ولكن اخذ في صحتها عدم الامر بالعصر.

الى هنا انتهينا من وجهين من الاستدلال على اختصاص اول الوقت بالظهر و اخر الوقت بالعصر، و الوجه الثالث الاستدلال بالروايات :

قال السيد الخوئي في ج 11 ص 106 "الثالث و هو العمدة: الروايات، و هي منحصرة في مرسلة داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر حتى تغيب الشمس».

والكلام في هذه الرواية من جهة السند و الدلالة، اما الجهة الأولى من ناحية السند حيث ان الرواية مرسلة فما هو المتمم لاعتبارها و قد ذكر وجهان، الأول ما ذكره الشيخ الانصاري في صلاته ج 1 ص 36 ان هذه الرواية و ان كانت مرسلة الا ان ارسالها غير قادح لان في طريقها الحسن بن علي بن فضال و قد ورد فيهم خذوا ما رووا و ذكروا ما راوا فان مقتضى اطلاق هذه الرواية حجية رواياتهم وان كان الواسطة بين بني فضال و الإمام (عليه السلام) مجهولا، كما في هذه الرواية فان الرواية نتيجة الارسال بين بني فضل و بين الإمام مجهولة.

وقد اجاب سيدنا عن ذلك "و فيه أوّلًا: أن بني فضال لا يزيدون على أمثال زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما من العدول المستقيمين، و هؤلاء لا يؤخذ برواياتهم إلا إذا كان الرواة في أنفسهم معتبرين فكيف يؤخذ بروايات أُولئك، بل هم أيضاً لم يكن يؤخذ برواياتهم قبل انحرافهم فكيف صار توقفهم موجباً للعمل برواياتهم، أ فهل ترى أنهم بسبب انحرافهم ازدادت وثاقتهم و ارتفعت منزلتهم حتى بلغوا مرتبة لا يسعنا رفض رواياتهم و إن أسندوها إلى ضعيف أو رووها عن مجهول.

إذن فمعنى الرواية على تقدير صدورها أنّ هؤلاء بما أنهم موثّقون في كلامهم فانحرافهم في العقيدة لا يمنع من العمل برواياتهم من ناحيتهم، و أما الرواة السابقون أو اللاحقون لهم فلا بدّ من النظر في حالهم و تشخيص هوياتهم

و ثانياً: أنه لم يثبت ورود مثل هذه الرواية في شأن بني فضّال، فانّ سند هذه الرواية هو ما رواه الشيخ الطوسي عن الطاطري عن أبى الحسين عن عبد اللّٰه الكوفي خادم الحسين بن روح عنه أنه قال: إني أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» و عبد اللّٰه الكوفي و كذا أبو الحسين لم يوثقا".

اما ما ادعاه بعض الاعلام ان هذه العبارة لا تصدر الا عن معصوم فهو غير واضح.

الوجه الثاني الشهرة، السيد الإمام استشكل في الصغرى، ذكر "و اما دعوى ان استناد المشهور إليها جابر لسندها، ففي غير محلها، فإنه لم يثبت استناد أصحابنا القدماء إليها بل مقتضى ما حكى السيد في الناصريات عنهم‌ خلاف ذلك، قال: يختص أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معا الا ان الظهر قبل العصر و هو عين مضمون الروايات المقابلة لرواية داود فبناء قدماء أصحابنا على العمل بتلك الروايات.

و ما قال السيد في الناصريات بقوله: و تحقيق ذلك انه إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدى أربع ركعات فاذا خرج هذا المقدار اشترك الوقتان و معنى ذلك انه يصح ان يؤدى في هذا الوقت المشترك الظهر و العصر بطوله و الظهر مقدمة ثم إذا بقي للغروب مقدار اربع ركعات خرج وقت الطهر و خلص للعصر انتهى

(یقول السيد الإمام ان هذا ) تحقيق له في مقابل الأصحاب لا بيان مرادهم" فلم يثبت ان الاصحاب يقولون بالاختصاص.

بل"فمقتضى حكاية السيد توافق الأصحاب على الاشتراك كما ان مقتضى كلام المحقق المنقول عن المعتبر في مقابل الحلي بقوله: ان فضلاء الأصحاب رووا و أفتوا به أي برواية الاشتراك ان جميع فضلائهم أفتوا و عملوا بتلك الروايات و تركوا العمل برواية داود".

14

تقدم في البحث حول مرسلة داوود بن فرقد ان الكلام فيها تارة من جهة السند و اخرى من جهة الدلالة اما من جهة السند فقد ادعي ان ارسالها منجبر بعمل المشهور و ذكرنا ان ظاهر كلام السيد المرتضى و كلام المحقق الحلي عدم عمل المشهور بها وزاد على ذلك السيد الامام حيث قال ان الظاهر ان المشهور رفض العمل بالرواية، فان مقتضى روايته اي رواية داود بن فرقد ان اول الزوال بمقدار 4 ركعات مختص بالظهر و لازم ذلك ان المسافر اذا صلى ركعتين في اول الزوال و جب عليه الصبر الى مضي هذا الوقت وهو مقدار 4 ركعات او لو فرضنا ان المكلف صلى 4 ركعات صلاة سريعة ففرغ قبل المقدار المتعارف ل 4 ركعات فيجب عليه الانتظار الى ان يمضي مقدار 4 ركعات و هذا مخالف لجميع الروايات المستدل بها للاشتراك و الاختصاص و لفتوى المشهور من الفقهاء فان عباراتهم مشهورة ان الظهر تختص من اول الزوال بقدر ادائها و كذا بالنسبة الى العصر.

"اذا فما هو ظاهر مرسلة داود بن فرقد مما لم يعمل به احد فالظاهر عدم علم الاصحاب برواية داوود فضلا عن استنادهم عليها بل من المحتمل ان القائلين بالاختصاص انما ذهبوا إليه

لشبهة عقلية و هي امتناع كون أول الوقت مشتركا لأدائه إلى الأمر بالضدين و كذا أخر الوقت أو فهموا من الروايات المشتملة على ان هذه قبل هذه الاختصاص كما تقدم الكلام فيه".

"فتحصل مما ذكر ان رواية داود مرسلة غير مجبورة بعمل الأصحاب بل معرض عنها بحسب المشهور قديما و حديثا و لو فرض ان في ما رواه بنو فضال لا ينظر الى ما بعدهم من الإرسال أو ضعف السند و كانت بمنزلة رواية صحيحة لما أفاد أيضا بعد فرض اعراضهم عنها و لو قيل بمعارضة الطائفتين و قلنا بأن الشهرة من المرجحات فالترجيح لروايات الاشتراك".

و کلامه تام لو کان المستفاد من مرسلة داوود ان وقت الظهر بمقدار 4 ركعات في تمام الاحوال و بلحاظ ما هو المتعارف في اداء الصلاة، فلو صلى المسافر ركعتين او صلى الحاضر صلاة سريعة فعليه الانتظار، ولكنها منصرفة عن ذلك فان ظاهرها ان مقدار 4 ركعات وقت للظهر بالعنوان الاولي واما لو كان مسافرا فوقته بحسب تكليفه، و بعبارة اخرى ان ظاهرها ان اول الزوال وقت للظهر بمقدار ما كلف به المكلف، فان كان مكلفا ب 4 وقت الظهر بمقدار 4 و ان كان مكلفا ب 2 فهو مكلف ب 2.

كما ان ظاهرها ان الحد هو اداء كل مكلف على بحسبه فعندما يقول بمقدار 4 ركعات اي بالمقدار المحقق للاداء و هذا يختلف باختلاف المكلفين، فربما يكون مضطرا و ربما يكون مختارا.

ولأجل ذلك فلم يحرز اعراض المشهور عن العمل برواية داوود بن فرقد.

اما من جهة الدلالة فقد ناقش السيد الخوئي و الإمام دلالتها على الوقت المختص اما كلام السيد الخوئي فقد افاد ص 107 ج 11 " و لو أغمضنا عن السند و فرضنا صحة هذه الرواية أعني رواية داود بن فرقد المتقدمة لم تكن معارضة بينها و بين غيرها من الروايات، بل يكون جميعها في مقام بيان اعتبار الترتيب بينهما، و ذلك لأن الظاهر من مضي أربع ركعات (فان المقصود ليس هو المضي التقديري بل المضي الفعلي فكانه قال حتّى يصلي 4 ركعات) ليدخل وقت العصر و لو بضميمة تلك الروايات الدالة على أنه إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلا أنّ هذه قبل هذه، هو مضي أربع ركعات بالفعل بأن‌ صلاها المكلف فعلًا، ليدخل وقت العصر على نحو الإطلاق و من دون مزاحم (فكان هذه العبارة في مقام بيان الترتيب اي الوقت دخل للظهر و العصر جميعاً ولكن لابد لك من الظهر اولا )و اشتراط و فرض و تقدير في قبال ما قبل مضي أربع ركعات بالفعل، فانّ دخول الوقت بالنسبة إلى العصر حينئذ إنما هو على تقدير و فرض مضي زمان يسع لأربع ركعات.

و مما يدل على ما ذكرناه: أنه لو كان المراد هو الزمان التقديري (يعني مضي مقدار 4 ركعات) فهذا الزمان غير منضبط في نفسه، فلا بد و أن يكون المراد منه أحد أمرين: إما الزمان المتعارف بالنسبة إلى الناس فإنهم مختلفون بين مقلّ و مكثر و متوسط و الأخير هو المتعارف أو يكون كل شخص بالنسبة إلى حاله أما الأوّل: فمقتضاه عدم جواز الشروع في العصر لو فرغ عن الظهر قبل الوقت المتعارف، فلو فرضنا أنّ المتعارف لصلاة الظهر يستوعب ثمان دقائق من الوقت و قد صلى في أربع دقائق لم يجز له الدخول في العصر قبل مضي الثمان، بل لا بدّ له من الانتظار و الصبر إلى أن يمضي أربع دقائق أُخر، و هذا كما ترى مخالف لصريح النصوص و الفتاوى القاضية بجواز الشروع في العصر بمجرد الفراغ من الظهر حيثما اتفق.

و أما الثاني: فمع كونه خلاف الظاهر كما لا يخفى، بل بعيد في نفسه، إذ لازمه اختلاف وقت العصر باختلاف المصلين فيكون داخلًا بالنسبة إلى مكلف غير داخل بالنسبة إلى الآخر و هو كما ترى، بل و منافٍ لقاعدة الاشتراك في الأحكام، أنه لا يخلو الحال إما أن يكون المراد هو المتعارف بالنسبة إلى حاله، فيرد عليه ما أوردناه على الأول آنفاً، و إما أن يكون المقصود هو الاقتصار على أقلّ الواجبات فهذا خلاف الظاهر جدّاً، فلا جرم يكون المراد هو الزمان الفعلي كما استظهرناه لا التقديري".

ويلاحظ على ما افيد اولا مخالفته لظاهر الرواية فان قوله اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر فكيف نحمل فقد دخل وقت الظهر على وقت الاشتراك، ثم يقول فاذا مضى ذلك فقد دخل و قت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي 4 ركعات، فلو حملت هذه الفقرة على انه حتّى يصلي 4 ركعات في اخر الوقت فان هذا خلاف الظاهر جدا.

ثانيا : يمكن ان نلتزم بالفرض الاخير الذي افاده وهو ان المقصود من الوقت التقديري مقدار 4 ركعات من كل مصل بحسب حاله و ظرفه فان قلت لازم ذلك اختلاف الوقت باختلاف المصلين نقول لا مانع من ذلك فقد التزم هو بذلك في وقت الفضيلة فقد ذكر ص 156 من ج 11 قال " بل يمكن أن يقال: إن وقت الفضيلة ليس له مبدأ معيّن، بل العبرة بالفراغ عن النافلة كي يرتفع المانع المزاحم عن التعجيل، فان التحديد بالقدم و القدمين و نحوهما إنما هو لمكان السبحة و مراعاة للنافلة، و لذا يكون الأفضل في السفر و يوم الجمعة المبادرة أول الزوال حيث لا نافلة فيهما يزاحم الوقت.

و يشهد له صريحاً: موثقة محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري: «لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبحة، و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت..» إلخ.

و عليه فالأحسن أن يقال: إن مبدأ وقت الفضيلة هو الزوال، و بعد الفراغ عن النافلة فقد يكون بمقدار القدم، و قد يكون أقل، و قد يكون أكثر حسب اختلاف أمد النافلة قصراً و طولًا".

فما قيل في وقت فضيلة الظهر فليقل به في وقت دخول العصر، وثالثا قد افاد ان هذا مناف لقاعدة الاشتراك في الاحكام، فان المقصود منها ان اختلاف الاصناف من كون هذا ذكرا وتلك انثى و كون هذا عالما و ذلك جاهلا فاختلاف الاصناف ليس مانعا من فعلية التكليف لا ان يكون من قاعدة الاشتراك ان يكون وقت فعلية الحكم واحدا بالنسبة للجميع.

فمثلا وجوب الحج على متى حصلت الاستطاعة وجب الحج، فلا يستفاد من الاطلاق اكثر من ان اختلاف الاصناف غير مانع لا الاتحاد في وقت فعلية الحكم.

المناقشة 2 ما ذكره السيد الإمام في كتاب الخلل " فيصح بحسب الذهن العرفي ان يقال إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر اى الوقت الذي يصح فيه الظهر بحسب الحالات العادية و حيث لا يصح العصر يصح ان يقال ان هذه القطعة وقت الظهر لا العصر، و مع لحاظ القطعة الأخيرة بحسب اختيار المكلف يصح ان يقال هذه القطعة وقت العصر اى الوقت الذي لا يصح فيه الا العصر و اما القطعات المتوسطة فيصح الظهر فيها و كذا العصر لان تحصيل شرطه تحت قدرة المكلف.

فالمراد بحسب الواقع بيان الأوقات بحسب وقوع الصلاة فيها صحيحة فهل ترى انه لو سئل سائل عن الفقيه الذي يرى اشتراك الوقت من أوله الى آخره عن أنه هل يجوز صلاة العصر في أول الزوال فأجاب بأنه وقت الظهر لا العصر و كذا الحال في آخره لقال شيئا مناقضا لمبناه الذي هو الاشتراك أم يكون المراد ان أول الوقت وقت يصح الظهر فقط و لا يقع العصر فيه فالتعبير بأنه وقت الظهر اى الوقت الذي صح فيه الظهر فقط صحيح موافق لنظر العرف العام و لا يناقض مع القول بالاشتراك.

و يمكن الاستيناس بل الاستشهاد لذلك بان المراد لو كان تعيين الوقت مع قطع النظر عن الشرط الأخر اى الترتيب لعينه بأمر مضبوط لا بأمر موكول الى المكلف مع الاختلاف الكثير و عدم الانضباط بوجه ضرورة أن المكلفين مختلفون في الإتيان بالصلاة فمقدار ما يصلى فيه المصلى مختلف غاية الاختلاف حتى في الطبقة المتوسطة من المكلفين، و مع الحمل على ظاهر قوله مقدار ما يصلى المصلى لزم اختلاف أوقات الصلاة بحسب اختلاف المكلفين و يكون الوقت لكل مكلف غيره للآخر أو لكل صنف منهم وقت غير وقت صنف آخر و هو كما ترى ".

وقال " و ان شئت قلت ان أول الوقت لمكان عدم قدرة المكلف على الإتيان بالظهرين فيه و كذا على الإتيان بالعصر فيه لاشتراطه بالظهر يختص بالظهر لا بمعنى عدم اشتراك العصر معه في الوقت بل بمعنى عدم قدرته لإتيانه لا جمعا و لا منفردا "

وقال " و ليس مرادنا ان الظاهر من رواية داود ارادة وقت الصحة أو وقت قدرة المكلف بل المراد ان الجمع بين الروايات يقتضي ذلك بحمل الظاهر على الأظهر هذا مضافا الى ان رواية داود غير صالحة لمعارضة الروايات المتقدمة التي فيها الصحيحة و المعتبرة.

ويلاحظ على ما افيد ان حمل الظاهر على الاظهر انما يتم في اطار الجمع العرفي و المقصود بذلك انه لو جمع الظاهر و الاظهر في لسان 1 لرؤيا متلائمين واما اذا رؤيا متنافرين فليس مجرد كون احددهما اظهر مبررا لحمل الظاهر عليه، مثلاً لو ورد عندنا امر و ترخيص كما لو قال في رواية صل الجمعة و قال في اخرى لاباي بالترك فان حمل الظاهر على الاظهر عرفي لأنّه لو جمعا في لسان 1 لرؤيا متناسبين وان الامر بالجمعة ندبي اما لو ورد امر و نهي كما لو قال في رواية صل الجمعة وقال في اخرى اياك ان تصلي الجمعة فهل يصح ان نقول بما ان النهي اظهر في عدم اللزوم على الامر فمقتضى ذلك حمل الامر عن الندب، فانه غير عرفي

و هنا في مرسلة ان فرقد اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مثقدار ما يصلي 4 ركعات ثم قال حتّى يبقى من الشمس مقدار 4 ركعات.

و الرواية الاخرى اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميع، لا يكون الجمع بينهما بما افاد من ان المراد من دخول وقت الظهر دخول وقت تصح فيه الظهر بحسب الحالات المعتادة جمع عرفيا.

16

تقدم ان السيد الإمام جمع بين ما دل على الاختصاص وهو رواية داوود بن فرقد وما دل على الاشتراك كصحيحة زرارة لان المقصود بوقت الاختصاص الوقت الذي لا تصح فيه الا الظهر بحسب الحالات الاعتيادية، حيث ان المكلف في اول الزوال في الحالات الاعتيادية بمعنى كونه ملتفتا الى وجوب العصر عليه و ان صحتها منوطة بالترتيب ففي هذه الحالة لا تصح منه الا الظهر وهذا معنى وقت الاختصاص فمقدار 4 ركعات من اول الزوال يختص بالظهر بمعنى انه لا تصحّ فيه الا الظهر بحسب الحالات الاعتيادية لا انه لا تصح فيه الا الظهر مطلقا.

و استشهد على ذلك، بما ورد في بعض الروايات من اطلاق الوقت بنحو مطلق على وقت الفضيلة كصحيحة الفضلاء عن ابى جعفر و ابى عبد اللّه عليهما السلام وقت الظهر بعد الزوال قدمان و وقت العصر بعد ذلك قدمان

فهنا اطلق الوقت واريد به وقت الفضيلة، و عليه اذا صح اطلاق الوقت على وقت الفضيلة فليس من البعيد اطلاقه على وقت الفريضة لكن لا بالعنوان الاولي بل بعنوان ما يصحّ في الحالات الاعتيادية فكانه يريد ان يقول : لو كان عنوان الوقت لا يطلق الا على وقت الاختصاص في تمام الحالات، لكان منافيا لهذه الرواية وهو "وقت الظهر بعد الزوال قدمان" حيث اطلقت الوقت ولم ترد وقت الظهر المختص في تمام الحالات و حيث صحّ اطلاق الوقت على امر هو غير وقت الاختصاص في تمام الحالات الا وهو وقت الفضيلة فلا يبعد اطلاق الوقت في مرسلة داوود بن فرقد على ما تصح فيه الظهر حال الالتفات الى شرطية الترتيب.

ولكن هذا الشاهد محل نظر فاذا راجعنا الروايات الواردة في هذا الباب نجد ان الاصحاب فهموا منها التعارض بدواً مثلاً عندنا صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر.

ورواية سفيان بن السمط "عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين".

فان المنصرف عرفا ان الزوال مبدا لوقت مشترك.

و بازاء ذلك مجموعة اخرى من الاخبار منها صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق "سالت ابا عبدالله عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم او نحو ذلك الا في يوم الجمعة او في السفر فان وقتها حين تزول ".

والمنصرف الاولي من هذه الرواية ان الوقت الاصلي من الظهر يبدأ بعد الزوال بقدم.

و أيضاً صحيحة الفضلاء "وقت الظهر بعد الزوال قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان".

وصحیحة زرارة " ان وقت الظهر ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراع من وقت الظهر

فالمنصرف العرفي ان الاخبار متعارضة لان منظور احدها ان وقت الظهر الزوال و الاخرى بعد قدم او ذراع.

فلا ظهور لهذه الطائفة مع غض النظر عن القرائن الخارجية في ظهورها في وقت الفضيلة حتّى تقع شاهدا فإنما يصح الاستشهاد على ان عنوان الوقت قد يطلق على وقت الفضيلة لو كانت الرواية ظاهرة في وقت الفضيلة.

اما اذا كانت هذه الروايات معارضة في ظهورها الاولي لروايات اخرى وانما الاعلام جمعوا بين الطائفتين بحمل ما حدد فيه الوقت بقدم او قدمين على وقت الفضيلة فهذا جمع بقرينة خارجية لا ان الرواية ظاهرة في وقت الفضيلة كي تكون شاهدا على محل كلامنا.

و مما يدل على ذلك ما عن محمّد بن أحمد بن يحيى، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي‌ روي عن آبائك القدم و القدمان و الأربع، و القامة و القامتان، و ظلّ مثلك، و الذّراع و الذّراعان، فكتب عليه السّلام: "لا القدم و لا القدمان، إذا زالت الشّمس فقد دخل وقت الصّلاتين ".

فانه لو كان المنظور في هذه التحديدات وقت الفضيلة فلا معنى لان يقول اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين.

فالنتيجة انما صير الى استفادة وقت الفضيلة من صحيحة زرارة بجمع بين الروايات لا انها في نفسها ظاهرة في ذلك كي تكون شاهدا على محل كلامنا.

وبعد الفراغ عن ان رواية داود بن فرقد ظاهرة في الاختصاص بالمعنى الذي قال به المشهور فهي معارضة للروايات الدالة على الاشتراك، ولكن الروايات الدالة على الاشتراك مقدمة اما لمرجح صدوري وهو عمل المشهور بها كما نقل عن السيد المرتضى، او لمرجح جهتي باعتبار ان مسلك العامة هو الاختصاص و عدم صحة العصر في مثل هذا الوقت، فالنتيجة ان المعتمد هو روايات الاشتراك.

الرواية الاخرى التي استدل بها على الاختصاص الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ قَالَ فَلْيَجْعَلْ صَلَاتَهُ الَّتِي صَلَّى الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ‌ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَيَفُوتَهُ فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا‌

وفقرة الاستدلال قوله فيكون قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً فانه لو صلّى الظهر في الوقت الباقي فسوف تفوته الظهر و العصر، اما العصر فلانه لم يصلها واما الظهر فلانه صلاها في غير وقتها.

فهذه العبارة دالة بالدلالة الالتزامية على اختصاص 4 ركعات من اخر الوقت بالعصر.

وقد اعترف السيد الخوئي بتمامية الدلالة لا السند وان عبر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة قال " و فيه: أن الدلالة و إن كانت تامة لكن السند ضعيف و إن عبّر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة، إذ المراد بابن سنان الواقع في السند بقرينة الراوي و المروي عنه هو محمد، فإنه الذي يروي عنه الحسين بن سعيد و هو يروي عن ابن مسكان غالباً لا عبد اللّٰه، و لا أقل من الشك في ذلك المسقط لها عن درجة الاعتبار ".

ولكن حيث بنينا على وثاقة محمد بن سنان لمجموعة قرائن فالرواية تامة سندا.

فالرواية تامة سندا و دلالة، وقد يقال ان المقصود بقوله فيكون "قد فاتتاه جميعاً" ناظر الى عدم الصلاة اصلا حيث قال وان هو خاف ان تفوته أي احدهما فليبدا بالعصر ولا يؤخرها ولم يقل وقد صلى الظهر، فليس ناظر الى ذلك، ثم قال فتفوته، وانما فاتتاه جميعاً لأنّه لم يأت بالظهر وقد اخر العصر.

ولكنه احتمال غير عرفي بلحاظ ان تعبير الإمام (عليه السلام) فليبدأ بالعصر و لا يؤخرها ناظر عرفا الى من كان بصدد ان يصلي احدهما فيقال له لا تبدا بالظهر بل ابدا بالعصر وهو هو مقتضى ظهور و لا يؤخرها في انه قدّم غيرها عليها.

الرواية الثالثة التي استدل بها على الاختصاص هي رواية عبيد بن رزارة عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً وَ زَادَ ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ‌

فيقال مقتضى ظهور الاستثناء في كونه متصلا ان المقصود بهذه الفقرة ان هذه قبل هذه هو الوقت فكانه قال الا ان وقت هذه قبل وقت هذه و مقتضى ذلك ان للظهر وقتا مختصا وما يؤكد نظر الرواية للوقت قوله بعد ذلك ثم انت في وقت منها جميعاً، أي وقت مشترك بينهما.

فهذه الرواية قد استدل بها على الاختصاص و لكن الكلام كيف يجمع بين صدرها و ذيلها ؟

أي كيف يجمع بين قوله اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً و ظاهره الاشتراك من حين الزوال ثم يستثني منه الا ان وقت الظهر قبل وقت العصر.

تعرض السيد الإمام لوجوه الجمع، فعن الشيخ الحائري ان المنظور اليه اولا هو الاقتضاء و المنظور اليه ثانيا هو الفعلية.. قال"و قد تصدى المحققون لتوجيه روايات الاشتراك بوجوه غير مرضية (منها) ما افاده شيخنا العلامة أعلى اللّه مقامه بقوله من المحتمل ان يكون المراد كون الوقت صالحا للفرضين لولا حيث تقدم الظهر على العصر، و بملاحظة هذه الحيثية جعل الوقت بمقدار أداء الفريضة وقتا للظهر، و الحاصل ان مفاد الرواية و اللّه اعلم على هذا انه إذا زالت الشمس دخل الوقتان بموجب الاقتضاء الذاتي الا ان قبلية الظهر على العصر أوجبت جعل مقدار من الوقت خاصا به، ثم جعل ذلك نظير ما ورد في بعض أخبار النافلة الا ان بين يديها سبحة.

و أنت خبير بأن الأخبار الملقاة على العرف لا يصح تأويلها بالوجه العقلي المغفول عنه عند المخاطبين مع انه مخالف الظاهر جدا فإنه يرجع الى أن أول الوقت ليس وقتا للعصر مثلا و لكن لو لم تكن مرتبة على الظهر كان وقتا لها و هو مخالف لقوله إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر أو دخل وقت الظهر و العصر جميعا و لعمري ان طرح الرواية ورد علمها الى قائله خير من هذا التأويل".

الوجه الثاني ان المراد دخول وقتهما توزيعا كما في مفتاح الكرامة حيث قال ان ظاهر رواية "رواية عبيد بن زرارة عن ابى عبد اللّه (ع) في قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ قال ان اللّه تعالى افترض اربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ".

فان ظاهر هذه العبارة ان وقت الصلاة يبدا من الزوال ولكن على نحو التوزيع فهو لا يريد ان يبيّن الوقت المشترك من الزوال الى نصف الليل بل مقصوده ان الوقت يشمل الاربع الا انه موزع عليها فكما ان هذه الصحيحة ناظرة للتوزيع كذلالك رواية ابن زرارة.

فالمراد ان الزوال وقت لهما على نحو التوزيع.

فاشكل عليه السيد قال و " و فيه- مضافا الى ان قيام قرينة في رواية على خلاف ظاهرها لا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر فيما لم تقم فيه القرينة عليه- ان تعبير هذه الرواية يخالف تعبيرات سائر‌

الروايات، فأين‌ قوله (ع) إذا زالت الشمس دخل وقت صلاة الظهر و صلاة العصر جميعا ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس

مع التعبير في هذه الرواية فهل يصح من شخص عادى ان يقول بهذا القول المفصل المؤكد ثم يقول: إنى أقول ان أول الوقت ليس وقتا للعصر، و هل هذا الا غفلة و ذهول".

فهذه الرواية ظاهرة وصريحة في دخول الوقت لا التوزيع.

16

الكلام في التوفيق بين فقرة الاستثناء وهي قوله (عليه السلام) في رواية عبد بن زرارة "الا ان هذه قبل هذه" و بين صدر الرواية وهو قوله (عليه السلام) اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً و التوفيق بين هذه الرواية وروايات الاشتراك أيضاً و ذكرنا وجوها 3 سبقت المناقشة فيها، و الوجه الاخير ما بنى عليه جمع كسيد المستمسك والسيد الخوئي و السيد الإمام بان مفاد هذه الفقرة بيان شرطية الترتيب ولا علاقة لها بالوقت فلا تنافي بين قوله اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً و بين قوله الا ان هذه قبل هذه لنظر هذه الفقرة لبيان شرطية الترتيب.

فمحصل الرواية، ان وقت الصلاتين و ان دخل الا ان صحة العصر منوطة بسبق الظهر.

فاذا قلت بان لازم ذلك ان يكون الاستثناء منقطعا، لانّ المستثنى منه يتحدث عن الوقت، فاذا كان المستثنى بيانا للترتيب بين الفريضتين لا للوقت كان استثناءً منقطعا وظاهر الاستثناء انه متصل، والا لم يصّح الاستدلال بقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي على ثبوت الخلافة للامام امير المؤمنين اذ لو كان الاستثناء منقطعا لكانت الرواية في مقام بيان مطلبين احدهما انت مني في حياتي بمنزلة هارون من موسى وانا لا نبي بعدي فكيف يستفاد منها ان له ما ثبت لهارون بالنسبة لموسى الا النبوة فان هذا انما يتم استفادته ان كان ظاهر الاستثناء متصل والا اذا انفتح الباب وقلنا لعل الاستثناء منقطع فكيف يتم الاستدلال نعم اذا قامت قرينة سياقية على كون الاستثناء منقطعا اخذ بها، نظير ل"ا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى" فكلمة "فيها" اوجبت ان يكون الاستثناء منقطعا، اما اذا لم تقم قرينة فمقتضى ظاهر الاستثناء انه متصل.

فيحمل الاستثناء في الرواية على المتصل و مقتضاه ان تكون بيانا للوقت اي اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً الا ان وقت الظهر بل وقت العصر، فيكون الاسثتناء متصلاً.

والجواب انه يمكن ان يقال في المقام ان الاستثناء متصل وان كانت هذه الفقرة لبيان شرطية الترتيب و ذلك بان يقال المنساق من العبارة الاولى الصحة والمامورية فانه اذا قال اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر فالمستفاد من هذه العبارة اذا زالت الشمس فانت مأمور بهما او فالظهر و العصر منك صحيحتان فبما ان المستفاد من العبارة الاولى ان دخول الزوال موجب لفعلية الامر بالصلاتين و ان الصلاتين عند دخول الزوال صحيحتان استثنى من ذلك انه صحيحتان على نحو الترتيب لا مطلقا، فاستثناء اعتبار الترتيب من فعلية الامر او من صحة الصلاتين متصل و ليس استثناءً منقطعا لأنّه يقول نعم الامر بهما فعلي ولكن على نحو الترتيب او انهما تصحان جميعاً ولكن على نحو الترتيب فما هو المستثنى منه ليس شرطية الوقت كي قال ان الاستثناء منقطع وانما المتستثنى منه فعلية الامر والصحة، فيكون الاستثناء متصلا بل ذهب السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب )\*ملحق\*( ص 126 ان جميع الاستثناءات المنقطعة هي متصلة بلحاظ المدلول الالتزامي العرفي للمستثنى.

و ثانيا : على فرض ان يقال ان المنصرف عرفا من الفقرة الأولى هو بيان الوقت لا شيئا اخر فهو يريد ان يبين ان شرطية الوقت تتحقق بدخول الزوال وليس في مقام بيان المامورية او الصحة وان كانت لازما لذلك فالاستثناء حينئذٍ منقطع ولكن قامت القرينة على كونه منقطعا و ليس خارجا عن القرينة و القرينة على ذلك هو تعبيره بعد هذه الفقرة بقوله فانت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس بل ان التعبير بهذه الا ان هذه قبل هذه قرينة للنظر الى نفس الفريضتين لا الى وقتهما، و بالتالي فمقتضى السياق ان يكون الاستثناء منقطعا وهو اولى من حمله على المتصل الموجب للتنافر بين الصدر و الذيل.

ثم انه بقيت عدة مطالب في هذه المسالة :

المطلب الاول هل ان النسبة بين مرسلة داوود ان فرقد التي قالت اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلي المصلي 4 ركعات فإذا مضى فقد دخل وقت العصر، او معتبرة الحلبي "ولا تؤخرها فتفوت فيكون قد فاتتا جميعاً" الدالى على اختصاص اخر الوقت بالعصر، هل النسبة بين هاتين الروايتين وبين الروايات الدالة على الاشتراك كما في قوله اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهرين كما في صحيح زرارة هل النسبة نسبة المقيد للمطلق ام انهما متبينان.

حيث حكي عن المحقق في المعتبر قال نسبة المقيد للمطلق حيث ان صحيح زرارة تفسد انه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهرين ولم تفصل و جاءت مرسة داوود وفصلت وقالت بان الاول منهما بمقدار 4 ركعات للظهر و ما بعدها يأتي وقت العصر فهي مفصلة لتلك المطلقات فتحمل المطلقات عليها حمل المطلق على المقيد ولا تنافي.

ولكن الصحيح انهما متعارضان باعتبار ان هذه الروايات تدل بحاق لفظها على الاشتراك لا بالإطلاق فان دلالتها بالاشتراك بنفس حاق اللفظ حيث قال دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، و بدلالتها على الاشتراك بنفس حاق اللفظ تكون مغايرة و منافرة بنفس حاق اللفظ لما دل على الاختصاص.

صحيح ربما تكون النسبة بين رواية داوود و بين بعض الروايات نسبة المفصل للمجمل، ولكن ليس جميع الروايات

فاذا الصحيح ان الطائفتين متعارضتان فان كان القول بالاختصاص هو قول العامة كما هو ظاهر كلماتهم فتقدم روايات الاشتراك لمخالفة العامة، والا فان عمل المشهور بروايات الاشتراك كما نقلنا عن السيد المرتضى هو مرجح للطائفة الدالة على الاشتراك على ما دل على الاختصاص.

انما لو فرضنا استقرار التعارض وان لا مرجح لاحداهما على الاخرى، فما هو مقتضى الاصل اللفظي و ما هو مقتضى الاصل العملي ؟

فعلى فرض تعارضهما و عدم المرجح لاحدهما فالمرجح اطلاق اقم الصلاة لدلوك الشمس و مقتضى اطلاقه ان لا اختصاص وعدم اشتراط اول الوقت بالظهر لأننا نشك في اعتبار الاختصاص و عدمه فننفي اعتباره باطلاق الدليل.

ولو لم نحرز هذه النصوص في مقام البيان من جهة الشرائط وانما هي في مقام البيان من جهة اصل التشريع و ان الصلاة واجبة عند الزوال، فتصل النوبة للاصل العملي.

وقج يقال بدوا ان المورد من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير اي انه هل ان ايقاع العصر متيّعن بعد اربع ركعات ام اننا مخيرون في ايقاعها اول الوقت او بعد مضي 4 ركعات، فتجري البراءة عن التعيين، فمقتضى البراءة عن تعيّن ايقاع العصر بعد مضي 4 ركعات انك مخير في ايقاعها قبل او بعد فنتيجة البراءة لصالح القول بالاشراك.

الا ان يدعي القائلون بالاختصاص ان هذا راجع الى شرط في الامر لا الى شرط في الصحة، لان القول بالاختصاص يمكن ان يرجع الى مطلبين

الاول ان العصر لا تصح في هذا لوقت، فيرجع الى شرط في الصحة فمضي مقدار 4 ركعات شرط في صحة العصر لا في الامر بها و عليه تجري البراءة عن التعيين، لأنّه لا ندري انه هل يشترط في صحتها ان تمضي 4 ركعات فمقتضى البراءة عن التعيين جواز الايقاع مطلقا.

او نقول مرجع الاختصاص الى شرط في الامر اي لا فعلية للامر بالعصر الا بعد مضي مقدار 4 ركعات والا فلا امر، فلو دخل الزوال فيشك في اصل التكليف بالعصر فلا امر بها.

او نقول مقتضى استصحاب عدم فعلية الامر الا بمضي هذا الوقت هو عدم فعليته بحيث لو اتى بالعصر الان فقد اتى بعمل لغو اذ لا امر به.

اذا مقتضى الاصل العلمي هل هو البراءة عن التعيين ام البراءة عن اصل التكليف يتبني على تحليل القول بالاختصاص وان مضي 4 ركعات شرط في الصحة ام في فعلية الامر.

(ملحق) ذكر السيد اليزدي في حاشية المكاسب ص 126 مطلبا في ارجاع الاستثناءات المنقطعة الى المتصلة فقال "ثمّ أقول إنّ ما ذكره من عدم إفادة المستثنى المنقطع للحصر مبني على أن يكون إلّا فيه بمعنى لكن ليكون بمنزلة جملتين مستقلّتين و يمكن منع ذلك بدعوى أنّ إلّا فيه للاستثناء و الإخراج و أنّ المراد من القوم في قوله ما جاءني القوم إلّا حمارا القوم و من يرتبط و يتعلّق بهم و على هذا فيكون جميع المنقطعات راجعة إلى المتصل في اللبّ و يكون حينئذ أبلغ في إفادة الحصر كما لا يخفى و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لو كان إلّا بمعنى لكن لجاز أن يقال ما جاءني زيد إلّا عمرو مع أنّ الظاهر عدم جوازه و أيضا الظاهر أنّه لا يستعمل المنقطع إلّا في ما كان المستثنى مربوطا بالمستثنى منه فلا يقال ما جاءني القوم إلّا حمارا إذا كان الحمار مما لا يتعلق بذلك القوم أصلا و الإنصاف أنّ ما احتملنا قريب جدّا و لم أر من ذكره من النّحويّين لكن لم أراجع كلامهم نعم راجعت ابن الناظم و كلامه كالصّريح‌ في ما ذكرت حيث قال و أمّا الاستثناء المنقطع فهو الإخراج بإلّا أو غير أو بيد لما دخلت في حكم دلالة المفهوم إلى أن قال و قولي في حكم دلالة المفهوم مخرج للاستثناء المتّصل فإنّه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق و الاستثناء المنقطع أكثر ما يأتي مستثنى مفردا و قد يأتي جملة و ذكر من أمثلة المفرد قوله عزّ و جلّ وَ لٰا تَنْكِحُوا مٰا نَكَحَ آبٰاؤُكُمْ مِنَ النِّسٰاءِ إِلّٰا مٰا قَدْ سَلَفَ فإنّه مخرج ممّا أفهمه وَ لٰا تَنْكِحُوا مٰا نَكَحَ آبٰاؤُكُمْ من المؤاخذة على نكاح ما نكح الآباء كأنه قيل و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النّساء فتؤاخذون به إلّا ما قد سلف و منه قوله تعالى مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبٰاعَ الظَّنِّ أي ما لهم به من علم و لا غيره إلّا اتباع الظنّ و قوله تعالى لٰا عٰاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ إِلّٰا مَنْ رَحِمَ أي لا عاصم لأحد إلّا لمن رحمه اللّٰه و منه قوله ما زاد إلّا ما نقص و ما نفع إلّا ما ضرّ و ما في الأرض أخبث منه إلّا إياه و جاء الصّالحون إلّا الطالحين فالمعنى ما عرض له عارض إلّا النقص و ما أفاد شيئا إلّا ضررا و ما يليق خبثه بأحد إلّا له و جاء الصّاحلون و غيرهم إلّا الطّالحين و من أمثلة الجملة قولهم و اللّٰه لأفعلنّ كذا و كذا إلّا حل ذلك أن أفعل كذا و كذا تقدير الإخراج في هذا أن يجعل قوله لأفعلنّ بمنزلة لا أرى لهذا العقد مبطلا إلّا فعل كذا و عليك بمراجعة كتب النّحو و موارد استعمال المستثنى المنقطع في كلمات العرب فلعلّك تظفر بمن يقول بذلك غير ابن النّاظم أيضا أو لعلّك تظفر على ما يحقق ما ذكرنا بملاحظة التزامهم بعدم الاستعمال إلّا في موضع يكون المستثنى من المرتبطات بالمستثنى منه فتدبّر"

17

المطلب ال 3 قد يقال ان هناك بعض الروايات التي تدل على الوقت الاختصاصي اي اختصاص اول الظهر اول الزوال بصلاة الظهر بحيث لا يصح فيه غيرها لم يتعرض لها الاعلام في بحثهم حول الوقت الاختصاصي، ومن هذه الروايات معتبرة مَعْمَرِ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْحَائِضِ تَطْهُرُ عِنْدَ الْعَصْرِ تُصَلِّي الْأُولَى قَالَ- لَا إِنَّمَا تُصَلِّي الصَّلَاةَ الَّتِي تَطْهُرُ عِنْدَهَا‌.

وما عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع قُلْتُ الْمَرْأَةُ تَرَى الطُّهْرَ- قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ كَيْفَ تَصْنَعُ بِالصَّلَاةِ- قَالَ إِذَا رَأَتِ الطُّهْرَ بَعْدَ مَا يَمْضِي مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ- أَرْبَعَةُ أَقْدَامٍ فَلَا تُصَلِّي إِلَّا الْعَصْرَ- لِأَنَّ وَقْتَ الظُّهْرِ دَخَلَ عَلَيْهَا وَ هِيَ فِي الدَّمِ- وَ خَرَجَ عَنْهَا الْوَقْتُ وَ هِيَ فِي الدَّمِ- فَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهَا أَنْ تُصَلِّيَ الظُّهْرَ- وَ مَا طَرَحَ اللَّهُ عَنْهَا مِنَ الصَّلَاةِ وَ هِيَ فِي الدَّمِ أَكْثَرُ.

و هذه الرواية أظهر من الاولى فی دلالتها على الوقت المختص وان وقت اول الزوال بمقدار 4 اقدام لا يشمل العصر ولأجل ذلك لو طهرت بعد مضي هذا الوقت فلا يجب عليها الا العصر و لا يجب عليها قضاء الظهر فهذه من الروايات الواضحة الدلالة على ما نسب الى المشهور من قولهم بالوقت المختص.

ولكن يلاحظ على الاستدلال اولا بان رائحة التقية واضحة من لسان هذه الرواية و امثالها حيث ان مسلك العامة هو خروج وقت الظهر بهذا الزمن و دخول وقت العصر و لأجل ذلك فهي في نفسها ليست موضوعا لأصالة الجهة بعد احتفافها بمركوزية ذهاب العامة الى هذا التحديد.

وعلى فرض التجاوز عن ذلك و كونها مجرى لأصالة الجهة في حد ذاتها فان المشهور قد أعرض عنها حيث لم يعمل احد بهذا التحديد بمعنى انها لو طهرت و لازال الوقت باقيا لم يقل احد بانه ليس عليها الا العصر حتّى القائلين بالاختصاص.

فلأجل اعراض المشهور بل المتسالم عليه عن العمل بهذه الرواية تسقط عن الحجية بل بحسب تعبير سيدنا في غير مورد انها مخالفة للسنة القطعية.

و على فرض التجاوز عن ذلك كله فهي معارضة لروايات اخرى كما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا طَهُرَتِ الْمَرْأَةُ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلْتُصَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ إِنْ طَهُرَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَلْتُصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ‌.

المطلب ال 4 :

نسب الى المشهور القول بالوقت المختص في اخر الوقت بمعنى ان مقدار 4 ركعات قبل غروب الشمس خاص بالعصر بحيث لا تصح فيه الظهر، ومسلك المخالف كمسلك سيدنا بان اخر الوقت لا يؤمر المكلف الا بالعصر كيف تخريجه ؟

وبعبارة اخرى هل انّ فعليه الامر بالعصر في مقدار 4 ركعات من الوقت دون الامر بالظهر هل هو مقتضى القاعدة ام انه لولا الرواية لما قلنا به، ظاهر كلام سيدنا انه على طبق القاعدة، وقد افاد في ص 211 بیان مطلبه فقال " و يمكن تقريره على ضوء ما سبق بأن كونها مكلفة بالصلاتين معاً تكليف بما لا يطاق فلا يحتمل، كما لا يحتمل عدم تكليفها بشي‌ء، و التخيير كتعيين الظهر مناف لحديث الترتيب، فلا جرم يتعين العصر."

فاذاً كونها مامورة بالعصر هو مقتضى القاعدة و استقصاء المحتملات، نعم الروايات التي ذكرت ان المكلف اذا بقي له مقدار 4 ركعات فليبدأ بالعصر مساندة لما هو مقتضى القاعدة.

قال ص 111 من ج11 "ثم إنك عرفت صحة القول بوقت الاختصاص بالمعنى الآخر أعني لزوم صرف الوقت في صلاة العصر في من لم يأت بهما إلى أن بقي مقدار أربع ركعات، و ذلك لا لقصورٍ في الوقت نفسه لوقوع الظهر فيه، كيف و ما بين الحدين وقت لكلتا الصلاتين، و كل جزء منه صالح لوقوع أيّ منهما فيه بمقتضى قوله (عليه السلام) في جملة من الأخبار: «إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان». و من ثم لو قدّم العصر نسياناً أو باعتقاد الإتيان بالظهر ساغ له الإتيان بصلاة الظهر حينئذ كما تقدم.

بل لأجل أنّ ذلك هو مقتضى الترتيب المستفاد من قوله (عليه السلام) في ذيل تلك الأخبار: «إلا أنّ هذه قبل هذه» فان مقتضى اعتبار القبلية أنّ الظهر لا تزاحم العصر في هذا الوقت، بل يسقط أمرها و يتعين صرف الوقت في صلاة العصر فحسب

و بعبارة اخرى: لا يعقل بقاء الأمر بالصلاتين معاً في هذا الوقت لعدم سعته، و حينئذ فإما أن يكون مأموراً بصلاة العصر فقط أو بالظهر فقط، أو بهما معاً على البدل و على سبيل التخيير بعد وضوح عدم سقوط الصلاة عنه رأساً.

لكن الأخيرين ساقطان قطعاً، إذ مضافاً إلى تسالم الأصحاب على عدم وجوب الظهر حينئذ لا تعييناً و لا تخييراً، لا يمكن الالتزام به في نفسه، فان كل جزء من الوقت و إن كان صالحاً في حدّ ذاته لكل واحدة من الصلاتين، و لا تزاحم الشريكة صاحبتها في شي‌ء منه كما سبق إلا أنهما لمّا كانتا منبسطتين على مجموع الوقت على صفة الترتيب فاختصاص الأربع الأخيرة بصلاة، العصر هو لازم الانبساط و التقسيط المزبور و من مقتضياته بطبيعة الحال، فلا جرم ينتهي بذلك وقت الظهر و يتعين صرف الوقت في العصر. و تعضده النصوص الواردة في الحائض الناطقة بأنّها تصلي العصر إذا طهرت عنده كما تقدم".

توضيح ذلك ان عندنا 8 ركعات، 4 بعنوان الظهر و 4 بعنوان العصر فاذا قسمنا الوقت من اول دقيقة زوال الى اول دقيقة غروب وافترضنا ان هذا الوقت 4 ساعات، فقسمنا 4 ساعات على 8 ركعات و لكن على 8 ركعات بنحو الترتيب اي ان يكون المقصود ب 4 الاولى ظهر و الاربعة الثانية عصرا فبمجرد ان نقسم هذه ال 8 ركعات على هذه ال 4 ساعات فلا محالة سوف تقع ال 4 المقصود بها ظهرا في اوله و ال 4 المقصود بها عصرا في اخره، فلازم ان المأمور به 8 ركعات على نحو الترتيب ان مقدار 4 ركعات من اخر الوقت خاص بالعصر بمعنى انك مأمور بصرفها في العصر والا لو امرت بصرفها بالظهر لكان ذلك خلاف انبساط الصلاتين على مجموع الوقت بنحو الترتيب، وهذا معنى ان الامر بالظهر فقط مناف للترتيب.

ويلاحظ على ما افيد ان مفروض الكلام فيمن لم يصل لا ظهرا ولا عصرا وقد بقي مقدار 4 ركعات اما لانها طهرت فعلا او بلغ الانسان في هذا الوقت او كان خارجا عن التكليف بجنون او اغماء، وقد بقي مقدار 4 ركعات، ففي مثل هذا الفرض لا وجه لان يقال ان مقتضى انبساط 8 ركعات بشرط الترتيب على مجموع الوقت اختصاص اخره بالعصر و الوجه في ذلك ان هذا الانبساط بشرط الترتيب انما يفضي الى اختصاص ال 4 الاخيرة بالظهر اذا سبقتها الظهر والمفروض ان هذا لم يأتي بشيء، واما اذا لم تكن مسبوقة بالظهر فانبساط ال8 لا يفضي الى تعين العصر في الآخر.

وببيان اخر ان الامر ب8 ركعات بشرط الترتيب انما يكون فعليا في حق من كان قادرا على ذلك و من بلغ او ارتفع المانع من التكليف و لم يبق من الوقت الا 4 ركعات فهو خارج عن المخاطبة ب 8 ركعات بـ"نحو الترتيب"، فياتي فيه الكلام هل ان هذا المكلف الذي لا يقدر على 8 ركعات على نحو الترتيب هل هو مخاطب بالجامع لأنّه لا يسقط عنه الخطاب، فنقول ان هذا المكلف الذي لم يخاطب الا في هذا الوقت و قد بقي مقدار 4 ركعات اما يخاطب بالجامع او بالظهر فقط او بالعصر فقط، و حيث أنّ تعين الظهر او العصر عليه ترجيح بلا مرجح فحينئذٍ يكون مخاطبا بالجامع، فلو كنا نحن و مقتضى القاعدة يكون مخاطبا بالجامع ويكون مخيرا في التطبيق، فلامحالة لولا النص الدال كمعتبرة الحلبي او الروايات الواردة في الحائض لولا هذه النصوص انه من بقي عليه مقدار 4 ركعات تعين عليه صرف ذلك في العصر لما كان ذلك على طبق القاعدة.

و لذلك ذكر السيد الإمام في تصوير وقت الاختصاص احتمالين و ان كان لا دليل عليهما، ولكن عالم الثبوت يحتمل غير ما ذكره السيد الخوئي فقال ان نفس الامر بالعصر مانع من صحة الظهر فمقدار 4 ركعات من اخر الوقت وقت لهما ولكن فعلية الامر بالعصر منع من صحة الظهر فكأن الظهر اشترط صحتها بان لا يكون هناك امر فعلي بالعصر، او ان المحتمل ثبوتا انّه كما ان العصر في الوقت المشترك مشروطة بسبق الظهر فيحتمل في اخر الوقت ان يصبح الامر بالعكس فلا تصح ال 4 ركعات ظهرا حتّى تكون مسبق بعصر فلو صلى عصرا نسيانا او كان معذورا بترك العصر حينئذٍ تصح منها الظهر والا لا تصح.

والشاهد في عرض كلامه نريد ان نقول في مقابل من ادعى ان مقتضى الامر ب 8 ركعات على نحو الترتيب اختصاص مقدار 4 ركعات بصلاة العصر نقول في المقابل هناك محتملات ثبوتية اخرى، مع غض النظر عن مقام الاثبات فمجرد قول الشارع ان مقدار 4 ركعات من اخر الوقت يجب صرف العصر فيها يحتمل اكثر من معنى، فالقول انه مقتضى القاعدة ليس تاما.

18

كان الكلام في الصورة الرابعة من صورة من دخل في اللاحقة ثم تذكر السابقة، وبمناسبة هذه الصورة دخلنا في بحث الوقت المختص و الوقت المشترك.

و الصورة الرابعة هي ما اذا دخل في العصر في اول الزوال ثم تذكر بعد الفراغ منها انه لم يصل الظهر، او دخل في وقت العشاء قبل دخول وقت المغرب، اي بدأ صلاة الشاء قبل ان تغيب الشمس بمقدار ركعة و بعد ان اكمل العشاء التفت ان صلاة المغرب لم يات بها وقد مضى من الوقت 3 ركعات، فعلى المسلك القائل ان اول الوقت يختص بالاولى بمعنى انه لا تصحّ الثانية فما اتى به من عصر او عشاء وقع باطلاً.

و اما على مسلك سيدنا من ان معنى الوقت المختص ليس هو بطلان العصر في هذا الوقت، وانما المقصود بالوقت المختص انه لو كان المكلف ملتفتا الى ان عليه صلاتين ظهرا و عصرا فلا يصح منه ايقاع العصر لشرطية الترتيب لا لان الوقت خاص بالعصر، فلا مقتضي للبطلان حينئذٍ لو كان قد دخل في صلاة العصر غفلة، او نسيانا للظهر، حيث ان الترتيب شرط ذكري فلا سعة فيه لمثل هذا الفرض.

الصورة الخامسة ما اذا دخل في اللاحقة في الوقت المختص اي اول الزوال و تذكر السابقة مع بقاء محل العدول عدل بها الى السابقة.

وهذا الذي نقوله من العدول في هذه الصورة لا يلتئم على مسلك المشهور القائلين بالاختصاص و السر في ذلك ان العدول من صلاة لاخرى فرع كون المعدول به صحيحا و كون المعدول اليه مأمورا به، وهنا وان كان المعدول اليه وهو الظهر مأمورا به الا ان المعدول به وهو صلاة العصر ليست صحيحة على مبنى المشهور لانها وقعت في غير وقتها.

ولكن المحقق في الشرائع مع انه يرى مسلك المشهور وهو ان مقدار 4 ركعات من اول الزوال خاص بالظهر و مقدار 3 ركعات من المغرب خاص بالمغرب مع ذلك قال لو دخل العصر فتذكر الظهر في الوقت المختص يصح العدول و لو تذكر المغرب بعد ان دخل في العشاء صحّ العدول، فلذلك وقع كلام المحقق موقع النقاش والتأمل.

والمناقشة تارة بوجه ثبوتي وتارة بوجه اثباتي..

اما الوجه الثبوتي فيمكن ان يقرر بـ"محذور عقلي" و يمكن ان يقرر بـ"محذور عقلائي" :

فالمحذور العقلي ان يقال ان العدول من صلاة الى اخرى فرع صحة الصلاة في نفسها فالعدول من العصر الى الظهر فرع صحة العصر و صحة العصر متوقفة على العدول اذ لولا العدول لكانت هذه الصلاة في غير وقتها فكانت باطلة فالنتيجة هي الدور.

او يقال بان ما دل على العدول من اللاحقة الى السابقة لا يشمل ما لو توقفت الصحة على العدول، لان هذا الشمول لغو لا اثر له، هذا الوجه الثبوتي.

وقد اجاب عنه سيدنا باننا لا نسلم المتوقف عليه فنقول انما يرد محذور الدور او اللغوية لو قلنا بان العدول متوقف على صحة الصلاة من ناحية الوقت، و صحة الصلاة من ناحية الوقت متوقفة على العدول... ولكننا نقول ان العدول متوقف على صحة الصلاة من سائر الشرائط ما عدا شرطية الوقت، فيشترط في العدول ان تكون الصلا مع الطهور والاستقبال فلم يبق الا الوقت وبالعدول تصبح صحيحة من ناحية الوقت، فلا دليل على التوقف من جهة الوقت حتّى يلزم المحذور من دور او لغوية.

واما "المحذور الاثباتي" فيقال هل ان المستفاد من روايات العدول انّ الامر ارشادي او انه مولوي طريقي لغرض التصحيح.

ففی صحيحة زرارة : "و إن ذكرت أنك لم تصل الاولى و أنت في صلاة العصر و قد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين و قم فصل العصر".

هل مقصود الرواية فانوها الاولى أي متى التفت فهي الاولى لان هذا هو وقتها، فقوله فانوها الاولى مجرد ارشاد الى "انطباق" الاولى عليها.

او ان قوله فانوها الاولى امر مولوي طريقي بمعنى انه لولا نيتك بها الاولى تقع هذه الصلاة باطلة فانت مأمور تكليفا ان تنويها الاولى و هذا الامر ليس امر نفسيا وانما هو امر طريقي بغرض تصحيح هذه الصلاة، نظير الاوامر الواردة في علاج الشك في الركعات، فمن شك بين ال 3 و ال 4 يبني على 4 ويأتي بركعة احتياط قائما، يقولون هذا امر مولوي ولكنه طريقي الغرض منه ان تصحح هذه الصلاة التي شككت في ركعاتها.

فان قلنا ان هذا الامر مجرد ارشاد انتفى البحث متى ما ذكرت الاولى وانت في الثانية فهي الأولى، ولا معنى للبحث في انه يشترط في العدول صحة المعدول عنه، فبما ان مفاد روايات العدول الارشاد الى انطباق العنوان فلا موقع للبحث.

واما اذا قلنا بانه امر مولوي طريقي بغرض التصحيح فلو كانت روايات العدول واردة في هذا المورد بالذات وهو من دخل في العصر فتذكر في الظهر في الوقت المختص او من دخل العشاء فتذكر المغرب في الوقت المختص، لكان ورودها في هذا المورد قرينة على ان الصلاة صحيحة حتّى من ناحية الوقت و الا للزم لغوية مدلولها فالامر بالعدول الى صلاة الظهر مدلول مطابقي و المدلول الالتزامي ان الصلاة صحيحة.

ولكن المشكلة ان هذه الروايات مطلقة و تشمل الوقت المختص والمشترك، فبما ان الرواية مطلقة هل يمكن بنفس الاطلاق ان نحقق موضوعه ام ان المطلق منصرف عما يتحقق موضوعه بنفس الاطلاق ؟

فنحن نقول هذه الروايات مفادها اذا دخلت اللاحقة و تذكرت السابقة فاعدل الى السابقة اذا كانت اللاحقة صحيحة فلو اردنا ان نصحح اللاحقة من ناحية الوقت، فان كان هذا في الوقت المشترك فهي صحيحة من ناحية الوقت واما ان كان في الوقت المختص فلا يمكن تصحيح اللاحقة من ناحية الوقت الا بنفس اطلاق روايات العدول فان نفس روايات العدول هي امر بالعدول من اللاحقة الى السابقة و هي بنفسها تصحح اللاحقة من ناحية الوقت فهل يمكن ان يستفاد من الاطلاق ذلك ام انه منصرف ؟

قال السيد الخوئي في ج 11 ص 210 " أما المستند فسادها إلى الوقت فحسب كما في المقام فيمكن تصحيحها بنفس أدلة العدول، إذ بعد أن أمكن قلب عنوان العصر إلى الظهر بتعبد من الشرع فهذا النقص بنفسه (اي النقص من ناحية الوقت) يرتفع و كأنه أتى بها ابتداءً بعنوان الظهر، فانّ هذا هو مقتضى نصوص العدول و مفادها".

ويمكن ان يصاغ الاشكال الاثباتي بصياغة اخرى بان يقال لدينا روايات الوقت المختص وهو ما سبق من رواية داوود بن فرقد اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر وعندنا من جهة اخرى روايات العدول اذا صليت العصر و تذكرت الظهر دخلت بها فأيهما حاكم على الآخر ؟

فهل نقول روايات العدول محكومة لأنها مطلقة اذا صليت العصر و تذكرت الظهر عدلت اليها سواء كان في الوقت المختص ام في الوقت المشترك.

ولكن روايات الاختصاص تخرج الوقت الاختصاصي من روايات العدول، فتقول اذا كان الوقت اول الزوال فهو وقت للظهر.

فروايات الاختصاص حاكمة على روايات العدول.

او نقول بالعكس، قوله اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر هنا هل نقول قد دخل وقت الظهر الحقيقي ام ما يعم الظهر الحقيقي و التنزيلي فتأتي روايات العدول تقول يعم متى زالت الشمس دخل وقت الظهر ولو كان الظهر بالعدول، أي الظهر التنزيلية.

والاقرب الى النظر العرفي حكومة روايات العدول على روايات الاختصاص لما ذُكر في بحث تعارض الادلة انه اذا كان موضوع احد الدليلين العنوان الثانوي او العنوان المتأخر رتبة كان هو الحاكم على ما كان منظوره العنوان الاولي و لذلك قلنا بحكومة لا تعاد على ادلة الشرائط و الاجزاء فنقول اذا زالت الشمس فدق دخل وقت الظهر ناظر الى العنوان الاولي.

واما ادلة العدول موردها العنوان الثانوي فهي ناظرة الى الادلة الاولية.

وبالتالي ما ذكره صاحب الشرائع موافق للصناعة.

19

تقدم ذكر الاختلاف بين الفقهاء في الوقت الاختصاصي حيث نسب الى المشهور القول باختصاص اول الزوال بمقدار 4 ركعات بالظهر و كذلك في اخر الوقت بالعصر بحيث لا تصح الظهر، بينما ذهب جمع منهم سيدنا الى ان الوقت من الزوال الى الغروب مشترك بين الفريضتين غاية ما في الباب اذا اوقع العصر في اول الزوال عن التفات لم تصحّ منه لفقدها شرط الترتيب، لا لعدم دخول الوقت و اذا اوقع الظهر في اخر الوقت ملتفتا لم تصح منه لورود النص الخاص بتقديم العصر عليها لا لاختصاص الوقت بالعصر، وبناءً على المختلف فيه من الاختصاص و الاشتراك ذكرت عدة ثمرات :

الثمرة الأولى

اذا مضى من اول الوقت مقدار 4 ركعات ثم حاضت المرأة او جن المكلف، فحينئذٍ حيث مرّ عليه مقدار 4 ركعات وهو في اطار التكليف فهل يجب عليه قضاء صلاة الظهر ام قضاء صلاة العصر ؟

و هنا افاد الاعلام بأن الواجب عليه قضاء الظهر، اما بناءً على مسلك الاختصاص، وهو انه لا امر بالعصر في اول الزوال، بل المأمور به منحصر في الظهر فالأمر واضح، فان القضاء فرع الفوت، و الفوت فرع وجود الامر، فحيث لا امر بالعصر في اول الزوال فلا فوت، فلا قضاء.

واما بناء على القول بالاشتراك أي ان الوقت منذ الزوال حتّى الغروب مشترك بين الفرضين فهنا افاد سيدنا بيانين لإثبات ان الواجب قضاؤه هو الظهر، البيان الأول قال ان الوقت وان كان في حدّ ذاته صالحا لكل منهما الا ان صلاة العصر مشروطة بخصوصية يعجز المكلف عن تحصيلها لأنها مشروطة بسبق الظهر و المكلف في مقدار 4 ركعات لا يستطيع ان يأتي بالعصر مسبوقة بالظهر فالأمر بالعصر قد سقط لا لأجل عدم دخول وقته بل لأجل عدم القدرة على امتثاله.

وكما انه لا امر في فرض عدم دخول الوقت فلا امر في فرض العجز بينما الامر بصلاة الظهر فعلي لفعلية القدرة عليه فلذلك يصدق في حقه انه فاتته الظهر، فعليه قضاؤها.

البيان الثاني

ان يقال ان المرأة التي طرقها الحيض بعد مقدار 4 ركعات اما غير مأمورة بشيء او مأمورة بكلتا الصلاتين او مأمورة بأحد الفرضين معينا او مأمورة بالجامع.

اما انها غير مأمورة بشيء فمناف للضرورة لفعلية الاوامر بفعلية شرائطها.

واما انها مأمورة بالفرضين فلكونه تكليفا بما لا يطاق وهو ساقط.

واما انها مأمورة بالجامع او مأمورة بالعصر معيّنا فكلاهما ساقط لمخالفته لشرط الترتيب، فأن امرها بالجامع بحيث تكون مخيرة او امرها بالعصر تعيينا الغاء لشرطية الترتيب، فتعين ان تكون مأمورة بالظهر فقط، فلا فوت الا للظهر و لا قضاء الا للظهر.

و لكن كما تقدم المناقشة، هل ان دليل شرطية الترتيب يشمل هذا الفرض ؟ وهو فرض العجز عنه فانه عاجز عن الاتيان بالعصر لا في نفسها بل عاجز عن الاتيان بالعصر بعد الظهر فهو عاجز عن الترتيب، فهل ان دليل شرطية الترتيب يشمل محل الكلام ام لا، فان قلنا بان دليل شرطية الترتيب وهو قوله في موثقة عبيد بن زرارة " اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً الا ان هذه قبل هذه "، ومقتضى اطلاقه كون الترتيب شرطاً حتّى في فرض العجز، كما ادعي مثلاً ان قوله لا صلاة الا بطهور يدل على شرطية الطهور حتّى في فرض العجز فلو كان فاقدا للطهورين فالامر بالصلاة ساقط، لان المأمور به غير مقدور فلا فعلية للامر بالصلاة فمن فقد الطهورين طول الوقت كالسجين مثلاً فلا امر في حقه بالصلاة لعدم قدرته على لامتثال فلا قضاء عليه لان القضاء فرع الفوت ولا فوت.

فاذا قلنا ان دليل شرطية الترتيب مطلق حتّى لفرض العجز فلا امر بالعصر اصلا واما اذا قلنا بانّ ما صيغ بصيغة الامر مقترن بقرينة ارتكازية وهو اناطته بالقدرة، فانه اذا قال صل العصر بعد الظهر او بعيد الظهر كما في بعض الروايات، فان نفس هذا الامر منوط او محفوف بقرينة ارتكازية و هو كون هذا الامر عند القدرة، فهو في حدّ ذاته منصرف عن فرض العجز قاصر عن الشمول لها من الاول، و مقتضى ذلك، انّ شرطية الترتيب ساقطة في فرض العجز فاذا سقطت شرطية الترتيب رجعنا لإطلاق الادلة ومقتضى اطلاق الادلة انه مخاطب بالظهر كما هو مخاطب بالعصر اذ لا مانع من فعلية الامر العصر في حقه الا شرطية الترتيب و هي لا تشمل فرض العجز.

فبناءً على هذا المقال يتبين وجه المناقشة في كلا البيانين الذين افادهما سيدنا في ص 210 من ج 11.

ولكن حيث لا يمكن امر المكلف بالفعل بكلا الفريضتين لتزاحمهما فنحتاج الى معين او نقول بالتخيير فان تمت دلالة الروايات على انّ اذا تزاحمت الصلاتان في اول الوقت قدمت الظهر اخذنا بهذه الدلالة و قلنا بان الواجب قضاء الظهر واما ان قلنا لا دليل في الروايات على هذا الفرض فلا محالة ما كان مخاطبا به هو الجامع بينهما فما يجب قضاؤه هو الجامع أي اداء 4 ركعات عما في الذمة من دون تعيين انها ظهر او عصر.

وقد تعرض سيدنا لهذه الروايات ص 148 من ج 11 وهي الروايات الواردة في بيان وقت الفضيلة فيقال ان لها مدلولان والالتزامي هو ان الظهر مقدمة على العصر "فمنها: رواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): إن‌ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، قال: إذن لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها اللّٰه تعالى على نبيه (صلى اللّٰه عليه و آله) الظهر، و هو قول اللّٰه عز و جل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ فاذا زالت الشمس لم يمنعك إلا سبحتك (أي النافلة) ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظل قامة و هو آخر الوقت، فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين و ذلك المساء، قال: صدق»".

فيقال ان مدلولها الالتزامي تقديم الظهر على العصر..و كذا غيرها من الروايات.

ولكن لو قيل ان هذه الروايات وان دلت على الترتيب وانما مدلولها الترتيب في سعة الوقت فلا دلالته لها على تقديم الظهر على العصر عند المزاحمة، وهنا سيدنا اشار الى بعض الروايات الواردة في الحيض فعن "ابن محبوب عن الفضل بن يونس قال سألت أبا الحسن موسى ع قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف يصنع بالصلاة قال فقال إذا رأت الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصل إلا العصر لأن وقت الظهر دخل عليها و هي في الدم و خرج عنها الوقت و هي في الدم فلم يجب عليها أن تصلي و ما طرح الله عنها من الصلاة و هي في الدم أكثر قال و إذا رأت المرأة بعد ما مضى من زوال الشمس أربعة أقدام فلتمسك عن الصلاة فإذا طهرت من الدم فلتقض صلاة الظهر (لم يقل فلتقض الصلاتين، الى هنا يدل على محل كلامنا ثم قال :)

لأن وقت الصلاة دخل عليها و هي طاهر و خرج عنها وقت الظهر و هي طاهر فضيعت صلاة الظهر فوجب عليها قضاؤه"‌.

فربما يقول بعضهم ان المشهور اعرض عن ذيل هذه الرواية لانهم لا يقولون بالاختصاص، ولكن يمكن التبعيض بالحجية من حيث الفقرات.

وكذلك ما "عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطْمَثُ بَعْدَ مَا تَزُولُ الشَّمْسُ وَ لَمْ تُصَلِّ الظُّهْرَ هَلْ عَلَيْهَا قَضَاءُ تِلْكَ الصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ".

فان قلنا بتمامية دلالة هذه الروايات على تعيّن الظهر فبها

وان قلنا انه، غاية ما تفيد قضاء الظهر ولا تدل على اكثر من ذلك فالمرجع هو القاعدة ومقتضاه التخيير، فان مقتضى المزاحمة بين الفريضتين و عدم وجود مرجح لاحداهما على الاخرى أنّ الواجب عليها هو الجامع فتاتي بركعات عما في الذمة.

هذا تمام الكلام في هذه الثمرة.

اضاف السيد الخوئي انه اذا طهرت المرأة من الحيث و بقي مقدار 4 ركعات فلم تأت بالصلاة الى ان خرج الوقت، هل يجب عليها قضاء الظهر ام لا ؟

هي يجب عليها قضاء العصر ولكن هل يجب عليها قضاء الظهر ام لا.

قال " الظاهر لا، بل لا ينبغي التأمل فيه، لتبعية القضاء لفوت الواجب أو ملاكه على سبيل منع الخلو و لم يفت شي‌ء منهما في المقام.

"

ثم قال " و مما ذكرناه يظهر الحال في جملة من الفروع المشاركة مع الحيض في مناط البحث، كما لو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو أسلم الكافر و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات، فان المتعين صرف الوقت في صلاة العصر".

ومحل المناقشة انه قال او اسلم الكافر، فنقول هذا يتم على مبناه من عدم تكليف الكفار بالفروع اما على من قال بتكليفهم لو اسلم ولم يبق الا مقدار 4 ركعات فعليه قضاء الصلاتين، وان كان لا يصح الا واحدة عليه ولكنه كان مامورا بالاثنين الا على قاعدة ان الاسلام يجب ما قبله انه لا يجب عليه قضاء ما فوته حال كفره كما هو المشهور على الامامية.

20

الثمرة الثالثة : اذا فرض عدم زيادة الوقت المشترك عن 4 ركعات كما لو فرضنا ان المكلف مصاب بجنون ادواري، فمن الزوال الى ساعة بعد الزوال هو خارج عن حد التكليف و بعد ساعة من الزوال يفيق من جنونه بمقدار 4 ركعات فقط ثم يطغى عليه جنونه الى الغروب فهو لا يقدر على اكثر من 4 ركعات في الوقت المشترك بين الظهر و العصر وهنا افاد سيدنا ج11 ص 212 أن المحتملات ثلاثة: اما التخيير او التعين للعصر او للظهر.

فالتخيير مستنده عقلي وهو ان مقتضى المزاحم بين الامر بالظهر و العصر وعدم القدرة على الجمع بينهما و عدم المرجح لاحدهما على الآخر هو ان يكون المأمور به الجامع بين الفرضين، فله ان يطبقه على الظهر او على العصر.

ولكن سيدنا أشكل على هذا المحتمل بان التزاحم انما يتصور اذا كان هناك عملان صحيحان كل منهما مقدور للمكلف في نفسه غير انه عاجز عن الجمع بينهما كما لو دار الامر بين الصلاة في ضيق الوقت و بين تغسيل الميت مع فوت الوقت لو لم يغسله فكل منهما عمل صحيح مقدور في حد ذاته و انما عجز المكلف عن الجمع بينهما فيلاحظ هنا مرجحات باب التزاحم فان لم يكن مرجح فالمأمور به هو الجامع.

واما في المقام فلا يدور الأمر بين عملين صحيحين بداهة ان الظهر صحيحة في نفسها، و اما العصر فلا تقع صحيحة الا بعد الظهر، بمقتضى اشتراط الترتيب بينهما، فلأجل ذلك: لم يحصل دوران بين عملين صحيحين بل بين عمل صحيح وهو الظهر و عمل لا يمكن اتيانه وهو العصر المسبوق بالظهر في وقت لا يسع الا 4 ركعات.

واما احتمال تعيّن العصر فقد تبين فساده فتعين من هذه المحتملات هو الاتيان بالظهر.

ولكن كما ناقشنا فيما سبق في الفروع الماضية من ان هذا الكلام مبني على أنَّ دليل شرطية الترتيب مطلق، كما ادعي ذلك في شرطية الطهور، حيث قيل انّ قوله (عليه السلام) لا صلاة الا بطهور مطلق أي ان الطهور شرط قدر المكلف على الصلاة مع الطهارة ام لا، فهذا الدليل بيان حكم وضعي، و هو اعتبار الطهور في الصلاة سواء كان المكلف قادرا ام كان عاجزا و بالتالي في فاقد الطهورين يسقط الامر بالصلاة، لعدم القدرة على امتثاله باعتبار ان شرطية الطهور باقية حتّى في هذا الفرض و هو فرض فقدان الطهورين فمقتضى التحفظ على شرطية الطهور هو العجز عن امتثال الامر بالصلاة فيسقط.

بخلاف ما اذا قلنا مثلا : انّ دليل شرطية الاطمئنان ورد بصيغة الامر لا بصيغة الحكم الوضعي ـ كما في لا صلاة الا بطهورـ كما لو قال صل مطمئنا او لتكن مطمئنا في صلاتك فبما انه ورد بصيغة الامر فهو محفوف ارتكازا بشرطية القدرة بان يقال ان الامر محفوف بالمرتكز القائم على انه لا تكليف بغير المقدور و بالتالي فحينئذٍ لا شمول من الاصل لدليل شرطية الاطمئنان لفرض العجز فلو ان المكلف لم يتمكن من الصلاة مطمئنا كما لو كان في طائرة فلا يسقط الامر بالصلاة لان سقوط الامر بالصلاة فرع بقاء شرطية الاطمئنان حتّى في هذا الفرض فيقال بما ان المأمور به صلاة مع اطمئنان و هو غير مقدور فيسقط الامر.

اما اذا قلنا ان شرطية الاطمئنان لا شمول فيها من الاصل لفرض العجز فلا مانع من الصلاة حينئذٍ.

والمقام من هذا القبيل فان ما دل على شرطية الترتيب وليصل العصر بعدها بما انه بصيغة الامر فهو محفوف بمرتكز عقلائي ان لا امر الا في فرض القدرة وبالتالي فدليل شرطية الترتيب قاصر من الاصل عن الشمول لفرض العجز فاذا عجز المكلف فليس له الا مقدار 4 ركعات فهو عاجز عن الجمع بين الظهر والعصر و شرطية الترتيب ساقطة لفرض العجز عنه اذا فيبقى الامر بالعصر على حاله و عليه حصل التزاحم بين الظهر والعصر و حيث لا مرجح فالمأمور به هو الجامع.

واما لو بنينا على ان دليل شرطية الترتيب مطلق كما في قوله الا ان هذه قبل هذه، فمقتضى اطلاق شرطيته حتّى لحال العجز يتبين عدم امكان امتثاله يسقط.

تنبيه قال سيدنا:

( موسوعة السيد الخوئي)

"ثم لا يخفى أنّ ما في المتن من افتراض كون الوقت المشترك بمقدار أربع ركعات مبني على التمثيل، و إلا فالتخيير على مبناه و تعين الظهر على ما نراه‌ يجري حتى لو وسع الوقت بمقدار سبع ركعات، فلو أفاقت المجنونة في الوقت المشترك و علمت أنها تحيض بعد مضي مقدار السبع لا تجب عليها إلا صلاة واحدة".

المسالة 4 من العروة

( العروة)

"4 مسألة إذا بقي مقدار خمس ركعات إلى الغروب قدم الظهر"

(أقول )

يعني تبقى مقدار ركعة واحدة يأتي بالعصر بالعصر بناءً على قاعدة من ادرك و انها غير مختصة بصلاة الفجر، لإلغاء الخصوصية. ‌

( العروة)

"و إذا بقي أربع ركعات أو أقل قدم العصر، و في السفر إذا بقي ثلاث ركعات قدم الظهر "

(أقول)

لأنّه يمكن يمكن الاتيان بالظهر ركعتين و ركعة من العصر وتصح بقاعدة من ادرك.

( العروة)

"و إذا بقي ركعتان قدم العصر و إذا بقي إلى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب"

(أقول)

لأنّه سيدرك 3 من المغرب و ركعتين من العشاء يشملها قاعدة من ادرك.

( العروة)

"و إذا بقي أربع أو أقل قدم العشاء ".

(أقول)

مع انه يتمكن من مغرب و ركعة من العشاء بقاعدة من ادرك، وذكر سيدنا ان هذا هو الصحيح وافاد سيدنا :

( موسوعة السيد الخوئي)

" و دعوى أنه مع بقاء الأربع يمكن تقديم المغرب و تصحيح العشاء بحديث من أدرك، بناءً على المختار في تفسير معنى الاختصاص حسبما مرّ، مدفوعة بقصور الحديث عن الشمول لصورة التعجيز الاختياري"‌.

(أقول)

مقصوده انه هنا لو قدم المغرب لكان حاله بالنسبة الى العشاء ممن عجز نفسه عن ادراك العشاء فلا يشمله عنوان من ادرك فان ظاهر ان عنوان من ادرك من وقع عليه ذلك بغير اختيار منه، اما انا مختار بان اصلي العشاء تامة فانا الذي قادر على ان اصل العشاء 4 ركعات اي ان اصلي العشاء بتمامها في الوقت الاختياري لا تشملني عنوان من ادرك لاني ادركت، انما يشمل العنوان من لم يدرك الا ركعة لا من ادرك العشاء 4 ركعات ولكنه قدم المغرب عليها.

ولكن يورد على سيدنا اشكال: بان هذا منقوض بما ذكرتموه اول المسالة حيث قلتم اذا بقي وكان في السفر مثلاً اذا بقي مقدار 3 ركعات قدم الظهر مع انه يستطيع ان يصلي العصر بتمامها في الوقت فما هو الفرق بين الفرعين".

وبدوا الظاهر ان هذا الاشكال وارد على السيد الخوئي.

( العروة)

"و في السفر إذا بقي أربع ركعات قدم المغرب و إذا بقي أقلّ قدّم العشاء"

( موسوعة السيد الخوئي)

قال سيدنا "لأن تقديم المغرب فيما بقي من الوقت مقدار ثلاث ركعات مثلا مفوّت للعشاء من غير مسوّغ، بخلاف العكس لصرف الركعة الباقية حينئذ في صلاة المغرب و تتميمها في خارج الوقت بحديث من أدرك".

(أقول)

هذا بناءً على من يقول بالوقت الاختصاصي هذه الركعة خارجة عن الوقت، فليست من وقت المغرب فلا يجب عليه المبادرة لصلاة المغرب، واما من ينكر وقت الاختصاص غاية الامر انهما متزاحمان حينئذٍ يقدم العشاء فيصليها و حيث بقي وقت من الوقت المشترك للمغرب و هو مقدار ركعة فعليه ان يبادر بركعة للمغرب.

21

لازال الكلام في البحث في ثمرات البحث في الوقت الاختصاصي و في الوقت المشترك، و ذكرنا ان من الثمرات المسألة ال 4 من المسائل التي فرعها سيد العروة على هذا البحث، و قلنا بان هذه المسالة لها صور وصل الكلام الى الصورة ال 4 منها، وهي اذا بقي من وقت العشائين مقدار 4 ركعات، فهذا الوقت ان صرفه في العشاء استوعب الوقت، و ان صرفه في المغرب بقي مقدار ركعة يمكن تتميمها عشاء بقاعدة من ادرك ولكن سيد العروة واغلب من علق على العروة الا الجواهري ذهب الى ان المتعين صرفها في العشاء فاذا بقي مقدار 4 ركعات تعيّن في حقه صلاة العشاء و ليس له ان يصلي المغرب ثم تبقى مقدار ركعة يدخل بها في العشاء ويتممها بحديث من ادرك ركعة من الوقت، و ذكرنا ان ظاهر كلام سيدنا توجيها لرأي صاحب العروة مورد اشكال.

ولكن بالتامل في اطراف كلامه الظاهر ان كلامه تام و مبنى صاحب العروة تام.

وبيان ذلك: انه في الفرع السابق وهو ما اذا ادرك المكلف مقدار 5 ركعات من وقت الظهرين اذا بقي مقدار 5 ركعات من وقت الظهرين فقد افاد الجميع بانه يقدم الظهر ثم يصلي العصر بالركعة الباقية وتتم بحديث من ادرك بينما اذا ادرك مقدار 4 ركعات من وقت العشائين يتعين صرفها في العشاء.

و السر في ذلك انه اذا ادرك مقدار 5 ركعات من وقت الظهرين فقد ادرك الوقت المشترك لا محالة مع غمض النظر عن حديث من ادرك فانه قد ادرك مقدار ركعة من الوقت المشترك لان المفروض ان ما ادركه مقدار 5 ركعات اذا أدرك مقدار ركعة من الوقت المشترك لا محالة، فهو في الفرع السابق قد ادرك الوقت المشترك مع غمض النظر عن حديث من ادرك و حيث انه قد ادرك الوقت المشترك أي ادرك ركعة من احدى الفريضتين في الوقت المشترك، فقاعدة من ادرك تنضم اليه لأنّه لا مانع من انضمامها ما دام قد ادرك ركعة من احدى الفريضتين فتتنقح قاعدة من ادرك، فقد ادرك الوقت المشترك بتمامه، فتجري احكام الوقت المشترك بتمامها و مقتضى مراعاة الترتيب بين الفريضتين تقديم الظهر.

بينما في محل كلامنا لو بقي مقدار 4 ركعات فانه لم يدرك ركعة من الوقت المشترك وانما ادرك الوقت المختص بصلاة العشاء.

انما يكون قد ادرك ركعة من الوقت المشترك اذا اقحمنا حديث من ادرك فلابد ان نبحث هل ان حديث من ادرك يشمل المقام ام لا ؟.

فنقول : لا يشمل حديث من ادرك المقام والسر فيه ان حديث من ادرك لا يشمل التعجيز الاختياري، أي لو دار الامر بين ان تصلي تمام الصلاة في الوقت وان تصلي ركعة منها في الوقت و الباقي خارجها فهل يتكفل حديث من ادرك لهذا الفرض فاما ان يصلي العشاء بتمامها في الوقت او ان يصلي ركعة منها في الوقت فحديث من ادرك لا يتكفل تعين الفرض الثاني.

فحيث انه قاصر الشمول لمثل هذا الوقت فلا محالة اما ان يصلي المغرب و تكون الركعة من العشاء قضاءً لأنّه لا يعقل التبعيض في الصلاة الواحدة فهي اما قضاءً اداء و قلنا ان الحديث من ادرك لا يشملها فتكون قضاء، واما ان يصلي العشاء في وقتها.

فبما ان هذا الوقت وقت العشاء لأنّه اما للاختصاص كما عليه المشهور أو لأجل المزاحمة كما عند السيد الخوئي فلأجل ذلك يتعين الاتيان بالعشاء.

الصورة الخامسة

اذا كان في السفر فبقي مقدار 4 ركعات فهنا يصلي المغرب لأنّه ادرك الوقت المشترك لان صلاة العشاء تكون ركعتان.

ولذلك الفرق بين هذه الصورة جميعاً هو في كونه قد ادرك ركعة من الوقت المشترك ام لا.

الصورة الاخيرة

اذا بقي للمسافر مقدار 3 ركعات فاما ان يصرفها في المغرب فتكون العشاء قضاء او يأتي بركعتين للعشاء وتبقى ركعة للمغرب، فهنا 3 اتجاهات :

الاول: تقديم المغرب، وقد اشار السيد الإمام الى مستند هذا الوجه في كتاب الخلل قال ص 114 " بدعوى ان ما دل على الاشتراك بضميمة ما دل على ترتب العشاء على المغرب دليل على لزوم الإتيان بالمغرب، و ما دل على مزاحمة المتأخر و انه لو اتى بالمتقدم يفوته كلتا الصلاتين مثل صحيحة الحلبي (حيث قال ولا يؤخرها فتكون قد فاتتاه جميعا) مخصوص بالظهرين (فلا يؤخرها اي العصر ) و لا يمكن إلغاء الخصوصية (لاننا نحتمل الخصوصية بالظهرين لعدم وجود وقت اضطراري فيهما بخلافه في العشاء) لأن الوقت الاضطراري للعشاء باق و لا يفوت العشاء بمضي نصف الليل".

الاتجاه الثاني القائل بتقديم العشاء واستند الى وجوه:

الاول: قال السيد الإمام " بدعوى ان قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ الى آخره يدل على ان أول الزوال لاولى الصلوات الأربع و غسق الليل و هو نصفها لأخيرتها و هي العشاء الآخرة بالضرورة و ان لم تدل على ان آخر الوقت مختص بالعشاء و لا على أن لزوم الإتيان بالأخيرة في آخر الوقت لأجل المزاحمة، لكن لا إشكال في استفادة لزوم الإتيان بها لا بشريكتها فالإتيان بالمغرب مخالف للاية و لو بضميمة ما هو الضروري من ان العشاء الآخرة اخيرة الصلوات الأربع، فيجب عليه الإتيان بالعشاء ثم المغرب فورا بدليل من أدرك الدال على ادراك الوقت الاختياري بإدراك ركعة.

و هذا هو الأقوى مع ان المتسالم بين الأصحاب لزوم الإتيان بالعشاء و عدم مزاحمة المغرب لها و ان اختلفوا في أن ذلك للاختصاص أو المزاحمة".

(أقول)

ولعل مقصوده " و لو بضميمة ما هو الضروري من ان العشاء الآخرة اخيرة الصلوات الأربع،" مثل هذه الرواية " رَوَى بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ ع- فَلَمّٰا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأىٰ كَوْكَباً قٰالَ هٰذٰا رَبِّي فَهَذَا أَوَّلُ الْوَقْتِ وَ آخِرُ ذَلِكَ غَيْبُوبَةُ الشَّفَقِ فَأَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ذَهَابُ الْحُمْرَةِ وَ آخِرُ وَقْتِهَا إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ يَعْنِي نِصْفَ اللَّيْلِ‌".

و عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَتَى جَبْرَئِيلُ ع رَسُولَ اللَّهِ ص بِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ فَأَتَاهُ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ الظِّلُّ قَامَةً فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ سَقَطَ الشَّفَقُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ أَتَاهُ مِنَ الْغَدِ حِينَ زَادَ فِي الظِّلِّ قَامَةٌ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ زَادَ فِي الظِّلِّ قَامَتَانِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الْعِشَاءَ ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتٌ.

السيد الخوئي يقول ان هذا صريح في ان " من الثلث الى النصف" هو وقت العشاء.

فنستفد بضيمة هذه الروايات انه في وقت التزاحم في مقدار 3 ركعات عن نصف الليل هو خصوص صلاة العشاء.

ولكن يشكل عليه :

ان هذه الروايات في مقام بيان التشريع الاولي وان الله شرع في اليوم 5 صلوات و هذه اوقاتها فهو في مقام بيان الوظيفة الاولية واما على فرض التزاحم و لا يسع الوقت الا 3 ركعات و يدور الامر بين الاتيان بالمغرب او تقديم العشاء كما هو محل الكلام فليست هذه الروايات في مقام البيان من هذه الجهة.

الوجه الثاني لتقديم العشاء ما ذكره سيدنا في المقام بناءً على القول بالوقت المختص و هو ان اخر الوقت بمقدار 4 ركعات خاص بالعشاء او بمقدار ركعتين للمسافر خاص بالعشاء قال " لأن تقديم المغرب فيما بقي من الوقت مقدار ثلاث ركعات مثلا مفوّت للعشاء من غير مسوّغ، بخلاف العكس لصرف الركعة الباقية حينئذ في صلاة المغرب و تتميمها في خارج الوقت بحديث من أدرك.

فإن قلت: تقديم العشاء أيضاً مفوّت للمغرب، لوقوع الركعة المدركة في وقت الاختصاص للعشاء، فمشكلة التفويت مشتركة بين الصورتين، فما هو الوجه في تقديم العشاء؟.

قلت:..... و لكن الأصح أنه مع المرجح، إذ مع تقديم العشاء تقع الصلاة بتمامها في وقتها الاختياري الأولي، و أما لو قدّمنا المغرب فلا تقع منها في الوقت إلا ركعة واحدة فيحتاج التتميم الى التنزيل المستفاد من حديث من أدرك.

و لا ينبغي التأمل في أنه كلما دار الأمر بين مراعاة الوقت الاختياري لصلاةٍ أو الاضطراري للأُخرى، كان الأول أحرى و أولى كما لا يخفى.

و بالجملة: فما في المتن من تقديم العشاء هو المتعين ".

22

ولعل مقصود سيدنا في كلامه المتقدم، ان الملاك في تقديم احد المتزاحمين على الآخر هو الاهمية، اما علما او احتمالاً، لذلك يكفي في تقدم احد المتزاحمين انه مما يحتمل اهميته وان لم نحرز اهميته، فاذا دار الامر مثلاً بين انقاذ نفس ذمي او انقاذ نفس مؤمن فهما اما متساويان او ان نفس المؤمن اهم فحيث ان نفس المؤمن مما يحتمل اهميته فهو كاف في مقام ترجيحه عند التزاحم، كذلك في المقام فان هناك تزاحما بين تقديم المغرب او تقديم العشاء وهما اما متساويان في الاهمية او ان العشاء لأننا سندركها في وقتها الأولي اهم، فحيث يحتمل اهمية العشاء في البين، كانت متعينة في مقام التزاحم.

هذا هو الوجه الذي طرحه بناءً على القول بالاختصاص.

الوجه الثالث لإثبات تقديم العشاء على المغرب ما ذكره سيدنا بناءً على القول بالاشتراك وهو ان اخر الوقت بمقدار 3 ركعات مشترك بين المغرب والعشاء وانما الشارع قدم العشاء تعبدا عند التزاحم والا فلو صلى المغرب نسيانا وقعت صحيحة.

فبناءً على القول بالاشتراك فما هو الوجه في تقديم العشاء ؟

قال ص 215 "فلا شبهة أن المغرب في مفروض المسألة أداء، غاية الأمر أنّ الأمر يدور بين تقديمها و إيقاع العشاء بتمامها خارج الوقت رعاية للترتيب، و بين تقديم العشاء و درك ركعة من المغرب حقيقة و الباقي تنزيلًا بقاعدة من أدرك (فالمسالة دائرة بين الترتيب و الوقت)، و لا ينبغي التأمل في ترجيح الثاني(اي الوقت لنكات ثلاث الاولى)،

لوضوح حكومة دليل الوقت على أدلة بقية الأجزاء و الشرائط التي منها الترتيب".

(اقول)

وبيان ذلك: ان هنا دليلان الاول يقول صل العشاء بعد المغرب و صل العصر بعد الظهر، فهذا الدليل متعلق بالصلاة بما لها من اجزاء و شرائط ومنها الترتيب، و عندنا دليل آخر يقول وليكن ذلك في الوقت لا خارج الوقت، فالدليل الثاني مضيق للاول وهو ان المأمور به الصلاة الجامعة للشرائط في الوقت، لا مطلقا، فلست مامورا بالصلاة المرتبة مطلقا بل الصلاة المرتبة في الوقت.

قال سيدنا

" فحيث إن التحفظ عليه يستلزم‌ تجويز ترك العشاء في الوقت المساوق لسقوطها و هي لا تسقط بحال فلا جرم يتعين تقديمها".

(اقول)

وذلك لحكومة دليل الوقت على دليل شرطية الترتيب.

و لكن قد يقال انهما في عرض 1 فكما ان الترتيب من شرائط صحة الصلاة فكذلك الوقت فأي موجب لحكومة احدهما على الآخر وبينهما عموم من وجه فقد تقع الصلاة المرتبة خارجة الوقت و قد تقع الصلاة الموقتة بلا ترتيب و كلاهما شرط لصحة الصلاة فلا وجه لحكومة احدهما على الآخر..

قال سيدنا:

"أضف إلى ذلك: أن الوقت ركن تعاد من أجله الصلاة، فلا يقاومه مثل الترتيب".

(اقول)

فالسيد في هذه النكتة الثانية اعتبر المقام من باب التزاحم حصل تزاحم بين تقديم المغرب و العشاء، وحيث ان الوقت ركن فيقدم على شرطية الترتيب من باب تقديم الاهم.

لكنه في ص 213 عندما تعرض ما اذا مضى مقدار 4 ركعات من اول الوقت ثم جن المكلف فهل يجب عليه قضاء الظهر ام العصر ام انه مخير ؟

فقال قد يقال بالتخيير نتيجة المزاحمة يعني ان المكلف في اول الوقت بمقدار 4 ركعات وقع تزاحم بين الظهر و العصر و حيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فهو مخير فرد عليه بقوله "و أمّا حديث المزاحمة المبني عليه التخيير فمرفوض، بأنّ مورد التزاحم ما إذا كان هناك عملان صحيحان كل منهما مقدور للمكلف في نفسه غير أنه عاجز عن الجمع (كما في ضيق الوقت لو دار الامر بين صلاة الآیات و صلاة العصر )، و ليس المقام كذلك، بداهة أنّ صلاة العصر مقيدة بالوقوع عقيب الظهر رعاية للترتيب و لا عكس، إذ لا يشترط في صحة الظهر التعقيب بالعصر، فإحداهما مطلقة و الأُخرى مقيدة، و المكلف عاجز عن الثانية قادر على الاولى، فلا جرم يتعين صرف الوقت في صلاة الظهر".

(اقول)

وفي المقام لو بقي للمكلف عن نصف الليل مقدار 3 ركعات فهل هناك تزاحم بين عملين صحيحين في انفسهما كي يقال نرجح احدهما على الآخر بالترتيب، ام الامر دائر بين عملين لا يصح احدهما منه، لأنّه لا يمكن ان يأتي بالعشاء مسبوقة بالمغرب فالدوران بين صلاتين احدهما مطلقة وهي المغرب و اخرى مقيدة و هو العشاء اي بسبق المغرب، فلا جرم يتعين تقديم المغرب، فما هو الجمع بين كلاميه في ص 213 و 216 ؟

فالظاهر حصول التهافت بين كلاميه.

النكتة الثالثة :

قال سيدنا :

"بل يمكن أن يقال: إن دليل اعتبار الترتيب قاصر الشمول لمثل المقام، فان قوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه» ناظر إلى اعتبار الترتيب في الوقت، فلا يشمل ما لو استلزم رعايته فوات الوقت".

اقول أي ان المنساق من هذا الدليل اعتبار الترتيب في الوقت المشترك بحيث يمكن التحفظ على كلتا الصلاتين، فمجرد ما لا يسعهما تسقط شرطية الترتيب.

واذا كان دليل شرطية الترتيب قاصرا فالوقت مشترك فيبقى السؤال ما هو وجه تقديم العشاء على المغرب ؟

ان قدمنا المغرب فوتنا وقت العشاء وان قدمنا العشاء فوتنا ركعتين من المغرب جعلناها خارج الوقت وحديث من ادرك لا يشمل الفرض لأنه لا يشمل موارد التعجيز الاختياري.

وقد قلنا ان صحيح الحلبي لا يُحرز شموله للعشاء لاحتمال اختصاصه بالظهر و العصر.

ويناقش ما ذكره اخيرا ان لازمه التخيير بين الفريضتين حيث لا مرجح احدهما على الآخر.

23

الكلام فيما لو بقي من الوقت مقدار 3 ركعات بين المكلف و نصف الليل وذكرنا ان سيدنا افاد بان العشاء تقدم على المغرب فيصلي ركعتي العشاء لأنّه مسافر ثم يصلي ركعة المغرب، و يتممها بحديث من ادرك.

و ذكر سيدنا لإثبات مراده 3 نكات : وقد تم مناقشة النكتتين الاوليين منها.

وقد ذكر السيد الخوئي نكتة حكومة دليل الوقت على دليل الترتيب في التنقيح كتاب الصلاة ج 1 ص 306 قال "و ذلك لأنا قد استفدنا مما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال أن الوقت مقدم على سائر الشرائط و الاجزاء كالترتيب- في المقام- فلو لم يخالف الترتيب في محل الكلام و لم يأت بالعشاء مقدما لوقعت- أي العشاء- في خارج الوقت قضاء، و قد ذكرنا ان ما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال يدلنا على عدم جواز ذلك فلأجل هذا تسقط شرطية الترتيب بينهما و يتعين تقديم العشاء على المغرب لئلا تقع- بتمامها- خارج الوقت".

ومحصل كلامه (قده) ان عندنا 3 ادلة : الاول ما دل على شرطية الترتيب بين الفريضتين، كقوله (عليه السلام) "الا ان هذه قبل هذه"، و الدليل الثاني ما دل على شرطية الوقت كقوله "اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قران الفجر"، و دليل 3 وهو قوله "لا تسقط الصلاة بحا"،ل فلو كنا والدليلين الاولين لقلنا بان الترتيب و الوقت في وقت واحد، و كلاهما من شرائط الصحة و لا نظر في احدهما للآخر، ولكن بعد ملاحظة الدليل ال 3 وهو قوله لا تسقط الصلاة بحال يستفاد من ذلك النظر وهو ان جميع ادلة الاجزاء و الشرائط انما تكون فعلية اذا لم تستلزم سقوط الصلاة، فقوله لا تسقط الصلاة بحال أي ان الامر بالصلاة باق وان تعذر شرط من هذه الشرائط أو جزء من هذه الاجزاء فالدليل ال 3 وهو لا تسقط الصلاة بحال حاكم على جميع ادلة الاجزاء و الشرائط مضيق لها بما اذا لم تستلزم سقوط الصلاة.

و نطبق ذلك على المقام، فنقول: اذا دار الامر بين تقديم المغرب و تقديم العشاء فدليل الترتيب يقول قدّم المغرب و دليل الوقت يقول قدّم العشاء لأنك لو قدمت المغرب و الوقت لا يسع الا 3 ركعات فات وقت العشاء فيأتي دليل لا تسقط الصلاة بحال و تكون حكومته لصالح الوقت حيث يقول لو قدمت المغرب لاستلزم ذلك الترخيص في ترك الصلاة في وقتها لان هذا الوقت وقت العشاء بالاتفاق، والصلاة لا تسقط بحال، فمقتضى ذلك تقديم شرطية الوقت على شرطية الترتيب، فوجه حكومة شرطية الوقت على شرطية الترتيب هو ضميمة قوله لا تسقط الصلاة بحال، هذا ما افيد عن السيد الخوئي.

ولكن يلاحظ على ذلك، اولا: لم يرد عندنا "لا تسقط الصلاة بحال"، وانما ورد في المستحاضة و لا تترك الصلاة بحال، والمقصود بها أن ابتلاء المرأة بحدث الاستحاضة لا يوجب سقوط الصلاة عنها، لا ان المقصود من الرواية ان الصلاة لا تسقط باي حال من الاحوال.

و على فرض ما ادعاه بعض اساتذتنا (قده) من ان المدار ليس على وجود الرواية، وانما هناك ارتكاز متشرعي قطعي على ان الصلاة لا تسقط بحال، الا ان الإرتكاز دليل لبي القدر المتيقن منه ما اذا كانت الصلاة جامعة لشرائطها واما لو فرضنا انه دار امر المكلف بين ان يصلي المغرب او العشاء و الوقت مشترك، فلا يحرز شمول هذا الإرتكاز القطعي لمثل هذا المورد.

هذا تمام الكلام في هذه المسالة، و تبين ان مقتضى القاعدة بناءً على القول بالاشتراك هو التخيير.

بقي مطلبان الأولى انه بناءً على تقديم العشاء و بقاء مقدار ركعة فهل يجب المدابرة لصلاة المغرب ام لا، وهنا افاد سيدنا انه بناءً على القول بالاختصاص لا يجب لخروج وقت المغرب بخلافه لو قلنا بالوقت المشترك، تجب المبادرة لأنّه يمكن له إدراك ركعة في الوقت.

و قال صاحب العروة "والظاهر انها اداء وان كان الاحوط عدم نية القضاء والاداء".

هنا اشكل سيد المستمسك انه لا يجتمع الجزم بالفتوى مع التردد بكونها اداء او قضاء فقال في المستمسك ج 5 ص 95 " فمع أداء العشاء في الفرض، يكون مقدار الركعة وقتاً للمغرب، فتجب المبادرة إلى فعلها فيه أداء. و منه يظهر أنه لم يتضح الوجه فيما قد يظهر من العبارة من جزمه بوجوب المبادرة إلى المغرب في الفرض و عدم جزمه بكونها أداء".

(اقول)

يعني كيف تجب المبادرة مع التردد في انها اداء او قضاء بل ينبغي ان يقول والأحواط وجوبا المبادرة للتردد بين القضاء والاداء، اما انه تجب المبادرة والاحوط عدم نية القضاء والاداء لا يجتمعان.

أجاب عنه سيدنا بقوله "و لكنه كما ترى، بل لا يخلو عن الغرابة، فإنه (قدس سره) قد أفتى صريحاً بأنها أداء بموجب الحكم الظاهري (اي استصحاب بقاء وقت المغرب)، و لا تنافي بينه و بين الترديد في الحكم الواقعي (فصاحب العروة يقول لا ندري انها قضاء ام اداء ولكن مقتضى الاستصحاب انها اداء) المستوجب للاحتياط الاستحبابي لمجرد إدراك الواقع، و كم له نظائر في عبائر الفقهاء، فتراهم يفتون و لا تزال فتاواهم مسبوقة أو ملحوقة بالاحتياط لرجاء درك الواقع الذي هو حسن على كل حال".

المطلب الثاني: ذكرنا ان ففي المسالة اتجاهات 3 اتجاه بتقديم المغرب و اتجاه بتقديم العشاء و سبق الكلام فيهما.

الاتجاه الثالث هو الاقحام أي ان يبدا بركعة من المغرب ثم يصلي ركعة من العشاء ثم يصلي ركعة من المغرب ثم اذا خرج الوقت يتم المغرب ثم يتم العشاء.

والوجه في ذلك مبني على امرين :

الامر الأول جواز اقحام فريضة في فريضة.

والامر ال 2 ان الترتيب معتبر بين الاجزاء بان يكون كل جزء من العشاء بعد جزء من المغرب.

فبناءً على هذين الامرين معا جواز الاقحام وان الترتيب بين الاجزاء حينئذٍ يتعين عليه ان يصلي ركعة من المغرب ثم ركعة من العشاء ثم ركعة من المغرب..

فالبحث اولا في جواز الاقحام وهو انه هل يجوز اقحام فريضة في فريضة ام لا. تعرض السيد الإمام لهذا المطلب فقال في كتاب الخلل ص 115 "و يمكن الذب عن الإشكالات التي يمكن ورودها على الإقحام، من ان ذلك مخالف لنظم الصلوات""

فرده بقوله "لمنع مخالفة الإقحام للنظم و انما اللازم منه هو الفصل بين الاجزاء و الفصل بمثل عبادة مماثلة لا دليل على إضراره بالصحة".

الوجه الثاني للبطلان " و ان الإتيان بمثل الركوع و السجدتين و نحوهما مبطل‌ ‌و ان لم يأت بها بعنوان الصلاة التي ابتدأ بها لما دل على النهى عن قراءة السورة العزيمة معللا بان ‌السجود زيادة في المكتوبة" وقد افاد سيدنا تبعا لشيخه النائيني بان الركوع و السجود يقعان زيادة وان لم يقصد الجزئية لهذه الصلاة، فان مبناه ان الزيادة لا تقع الا اذا قصد بها الجزئية الا بالنسبة للركوع و السجود زيادة و ان لم يقصد بها الجزئية، و السر من ذلك ما يستفاد من بعض الروايات ان السجود زيادة في المكتوبة، قال في ج14 ص 305 في قول صاحب العروة لا يجوز قراءة سورة من سور العزائم قال سيدنا "فلا إشكال في عدم جوازه و بطلان الصلاة بذلك، للزوم الزيادة العمدية في المكتوبة التي هي مبطلة بلا خلاف و لا إشكال، كما وقع التصريح بذلك في روايتين إحداهما معتبرة، و هما رواية زرارة الضعيفة بالقاسم بن عروة و صحيحة علي بن جعفر التي رواها صاحب الوسائل عن كتابه، و طريقه إلى الكتاب صحيح، فقد ورد فيها قوله (عليه السلام) «و ذلك زيادة في الفريضة».

فانّ عنوان الزيادة و إن كان متقوّماً بقصد الجزئية كما مرّ غير مرة المنفي في المقام، لأنّه يسجد للتلاوة لا للصلاة، لكنه يستثني من ذلك خصوص السجود بمقتضى هاتين الروايتين المصرّحتين بأنّه زيادة في المكتوبة أو في الفريضة و يلحق به الركوع بطريق أولى.

فيظهر من ذلك أنّ خصوص الركوع و السجود يمتازان عن بقية الأجزاء بعدم ارتضاء الشارع بزيادتهما حتى الصورية منها، و أنّ لكل ركعة ركوعاً و سجدتين لا يضاف عليها شي‌ء و لو بعنوان آخر من سجدة الشكر أو التلاوة و نحوهما".

و اذا ثبت الامر في السجود ثبت في الركوع لعدم حتمال الخصوصية.

و عليه لا يجوز اقحام صلاة في صلاة لأنّه يستلزم زيادة ركوع و سجود.

السيد الإمام يناقش ذلك فيقول "و ما دل على ان السجدة زيادة في المكتوبة إما تعبد خاص بمورده "

(أقول)

كانه يريد ان يقول ان اللام في لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فان السجود زيادة.. يعني فان هذا السجود اي سجود التلاوة زيادة ولكن هذا خلاف الظاهر فان الظاهر ان اللام لجنس السجود.

قال السيد الإمام "و اما لصدق الزيادة إذا أتى بالسورة العزيمة في الصلاة فان السجدة من متعلقاتها و أين ذلك من سجدة أو ركوع لصلاة اخرى."

(أقول)

يريد ان يقول : من قرأ سورة العزيمة في الصلاة فاستتبعت قرائته سجدة صارت السجدة من متعلقات القراة لأجل ذلك صارت زيادة، فصارت زيادة لا لانها جزء بل لأجل كونها من متعلقات ما هو جزء من الصلاة فلا ينطبق هذا العنوان على ركوع او سجود لا علقة له بهذه الصلاة.

ولكن هذا فيه ان هذا التعلق اختياري لأنّه هو باختياره قرأ سورة العزيمة و باختياره اصبحت سورة العزيمة مستلزمة لسجدة لا ان هذا من متعلقات ما هو جزء للصلاة على كل حال كي يقال ان هذا هو السر في صدق الزيادة عليه فمرجع هذه الظرفية الى اختياره، اذا فبالنتيجة

اذا بالنتيجة لولا ضعف سند رواية لكان كلام سيدنا تاما.

اما رواية علي بن جعفر فقد افيد في عدة تعاليق ان قوله و ذلك زيادة في الفريضة ليس من كتاب علي بن جعفر قال في تعليقة موسوعة السيد الخوئي ج 14 ص 305" هذه الجملة أثبتها صاحب الوسائل نقلًا للرواية عن قرب الإسناد [قرب الإسناد: 202/ 776] و كتاب علي بن جعفر [مسائل علي بن جعفر: 185/ 366]. لكن العلّامة المجلسي أوردها في البحار 82: 171 نقلًا عن الكتابين خالية عنها، كما أنّ كتاب قرب الإسناد بطبعتيه الحجرية و النجفية خالية عنها، نعم هي موجودة فيما نقله في البحار 10: 285 عن كتاب علي بن جعفر. و بالجملة: فاشتمال كتاب علي بن جعفر على هذه الجملة التي هي محل الاستشهاد غير ثابت بعد تعارض ما نقله العاملي و المجلسي في بعض مجلدات البحار مع ما نقله في البعض الآخر، و معه يشكل الاستدلال بها".

ولاجل ذلك لا مانع من اقحام صلاة في صلاة من هذه الجهة.

24

استدل على عدم جواز اقحام صلاة في صلاة بوجوه وصل الكلام الى الوجه الثالث و هو عبارة عن محو صورة الصلاة فان من يصلي العصر اثناء الظهر مثلاً لا يصدق عليه انه مشتغل بصلاة المغرب، او بصلاة الظهر.

واجيب عن هذا الاشكال، اولا : بان اعتبار عدم انمحاء الصورة الصلاتية مبني على ان عنوان الصلاة له موضوعية، حيث ان هنالك بحث في ان قوله تعالى "اقم الصلاة" هل ان لعنوان الصلاة موضوعية ام انه مجرد مشير الى الاجزاء و الشرائط؟

فاذا قلنا ان عنوان الصلاة أيضاً مأمور به فان المكلف مأمور بالأجزاء والشرائط فهو مأمور أيضاً بعنوان الصلاة فان لعنوان الصلاة موضوعية و عليه لو فصل بين الاجزاء بما لا يصدق عليه انه صلاة كما لو فرضنا انه فصل بين الركوع و السجود بالخياطة مثلاً فبناءً على ان عنوان الصلاة أيضاً مطلوب فلازم ذلك بطلان الصلاة بالفصل بين اجزائها بما ليس من الصلاة بانمحاء عنوان الصلاة وعنوانها مطلوب في حد ذاته.

واما اذا قلنا ان عنوان الصلاة مجرد مشير فقوله اقم الصلاة أي عليك باتيان الاجزاء والشرائط بلا دخل للعنوان في المأمور به فمتى ما اتى بالاجزاء مشروطة بالشرائط فقد امتثل الامر، وان اشتغل في الاثناء بما ليس بصلاة نظير ما التزموا به في الغسل حيث قالوا ان المأمور به هو نفس الاجزاء بان يغسل راسه و بدنه، وان فصل بينهما فان عنوان الغسل ليس له موضوعية في المأمور به،

اذا هذا المبنى باعتبار انحفاظ صورة الصلاة مبني على ان للعنوان موضوعية وثانيا على فرض التسليم بهذا المبنى وان لعنوان الصلاة موضوعية فإنما يزول العنوان عرفا اذا اشتغل بفاصل أجنبي كما لو فصل بين الركوع والسجود بخياطة او كتابة او ما شكل ذلك، واما لو فصل بين اجزاء الصلاة بـ"صلاة اخرى" او ما هو ذكر من الاذكار فحينئذٍ لم تنمح صورة الصلاة بناءً على اعتبارها.

فالاستدلال بهذا الوجه على بطلان اقحام فريضة في فريضة محل تأمل كبرى و صغرى.

الوجه الرابع :

هو ما ذكره السيد الخوئي و ركز عليه و هو مسالة "السلام" فانه لو اقحم فريضة في اخرى فانه سوف يأتي بسلام لفريضة ضمن فريضة اخرى والسلام مخرج عن الصلاة، فيصبح ما بعدها اجنبي كما ورد في الصحيحة "كلما ذكرت الله و النبي صلى الله عليه واله فهو من الصلاة فاذا قلت السلام عليكم و رحمة الله فقد انصرفت"، فمقتضى ذلك انه متى ما وقع السلام خرج من الصلاة.

ولكن السيد الإمام ناقش في هذا الوجه اولا بان السلام مخرج للصلاة التي قُصد السلام لها لا انه مخرج من الصلاة بالكلية بحيث يعد هذا الكلام اجنبيا لأنّه به يخرج من الصلاة.

و على فرض ان السلام مخرج على كل حال فليس بعد السلام صلاة فقد افاد انه ان قلنا بان التداخل على طبق القاعدة، فيمكن ان يأتي بسلام 1 لكلا الفريضتين، فيأتي بسائر الاجزاء للفريضة الثانية ضمن الاولى الا السلام ثم يأتي في الصلاة الاوى بسلام 1 بقصد الخروج من كلتا الفريضتين.

نعم لو قلنا ان التداخل على خلاف القاعدة فان الظاهر ان تعدد الامر تعد المأمور به فلكل صلاة سلام فلا يمكن التخلص من هذا المحذور بهذا الوجه

الوجه الخامس

وهو ان المستفاد من نفس الاخبار الواردة في اخر الوقت بالأمر بصلاة العصر و ترك الظهر هو عدم جواز الاقحام بيان ذلك مثلاً اذا نظرنا الى صيحة الحلبي سالته عن رجل نسي الاولى و العصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال ان كان في وقت لا يخاف فوت احداهما أي ان الوقت عنده واسع يسع الظهر و العصر فليصل الظهر ثم ليصل العصر وان هو خاف ان تفوته (أي احداهما) فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً، و لكن يصلي العصر..

فقد استفاد السيد الإمام من مثل هذه الرواية انه لو كان الإقحام جائزا لكان الوقت واسعا لهما، اذ بإمكانك ان تبدأ بالظهر ثم تدخل العصر اذ لو كان الإقحام جائزا لكان مقتضى ذلك ان يكون مأمورا بكلتا الفريضتين فتعيين انك مأمور بالعصر وانك لو لم تأت بها فتفوتك الفريضتان يتنافى مع جواز الاقحام.

قال السيد الامام "مع انه لو كان ذلك جائزا لكان اللازم التنبيه عليه في الاخبار الواردة في آخر الوقت، بل الأمر بصلاة العصر و ترك الظهر و انه لو اتى بها فاتتاه دليل على عدم صحة الإقحام، إذ على فرض صحة الإقحام تجب الصلاتان لإدراكهما في وقتهما و لم يفت شي‌ء منهما".

وكلامه غير بعيد.

الوجه الخامس والاخير

ان يقال ان جواز الاقحام مخالف للمرتكز المتشرعي.

فالنتيجة ان جواز اقحام فريضة في فريضة ممنوع اما لما يستفاد من الروايات الواردة في اخر الوقت او من المرتكز المتشرعي.

الشرط الثاني لو جوزنا الاقحام فكيف نحافظ على الترتيب ؟

سبق البحث في هذه النقطة هل ان الترتيب المستفاد من قوله الا ان هذه قبل هذه وقوله فليصل الظهر ثم ليصل العصر هل ان الترتيب معتبر بين الماهيتين ام بين الوجودين ؟

فان قلنا بان الترتيب بين الماهيتين أي ما يسمى بظهر و ما يسمى بعصر فمقتضى ذلك اعتبار الترتيب في ركوعات لان المميز للمسمى بالظهر في مقابل المسمى بالعصر ان يركع 4 ركوعات فمتى ما ركع 4 ركوعات للظهر انتهى موضوع الترتيب لان المسمى تحقق وان بقيت بعض الاجزاء واما قلنا ان الترتيب معتبر بين الوجودين كما هو الظاهر في قوله فليصل الظهر ثم ليصل العصر فهل هو معتبر بينهما على نحو صرف الوجود أي يكفي في الترتيب ان يدخل في صلاة الظهر فمتى ما دخل فيها صدق ان الظهر سبقت فمقتضى هذا المبنى جواز الاقحام.

ام انه معتبر بين الوجودين على نحو "الجميع" بمعنى يعتبر وقوع كل جزء من العصر بعد لك جزء من الظهر، فيصل ركعة من الظهر ثم يصل ركعة من العصر، فحينئذٍ بناءً على هذا سوف يجوز الاقحام بل يتعين في بعض الفروض.

واما اذا قلنا بان الترتيب المعتبر بين الوجودين معتبر في المجموع كما هو المسلك المشهور فاذا ماحلة يكون هذا مانعا من جواز الاقحام لأنّه لا يمكن ان يدرك به الترتيب المعتبر، اذ هو معتبر بين الوجودين على نحو المجموع، و هذا م اكرز عليه سيدنا في ج 11 ص 217 "على أن الترتيب المعتبر ملحوظ بين تمام أجزاء المترتبتين على ما هو ظاهر الدليل، و الاقحام المزبور لا يستوجب إلا رعايته في بعضها كما لا يخفى.

فهذا الاحتمال ساقط، و المتعين ما عرفت من لزوم تقديم العشاء كما ذكره في المتن".

المسالة الخامسة

(العروة)

[1184] مسألة 5: لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة (اي كما لو دخل الظهر و اراد ان يشرع بالعصر)"

علله سيدنا بقوله

" فان الصلوات بأسرها حقائق متباينة و طبائع متغايرة و إن اشتركت صورة، بل في تمام الجهات أحياناً كالظهرين فإنهما تمتازان بالعنوان المقوّم لهما من الظهرية و العصرية، كما يكشف عنه بوضوح قوله (عليه السلام): «إلا أنّ هذه قبل هذه» (اي القبلية عنوان قصدي اي يقصد هذه قبل هذه ) إذ لولا التغاير المزبور لم يكن لذاك معنى معقول. إذن فلا بد في تحقّق الامتثال من تعلق القصد بكل منها على سبيل الاستقلال لتمتاز عن غيرها".

(العروة)

"مسألة 6: إذا كان مسافراً و قد بقي من الوقت أربع ركعات فدخل في الظهر بنيّة القصر ثم بدا له الإقامة فنوى الإقامة بطلت صلاته و لا يجوز له العدول إلى العصر فيقطعها و يصلي العصر."

والوجه في ذلك يبتني على امور :

الاول ان وظيفته بمجرد العزم على الاقامة ان يصلي 4 ركعات، والامر الثاني بمجرد ان تكون وظيفته ان يصلي 4 والوقت لا يسع الا لـ 4 ركعات ان يكون مأمورا بالعصر لا بالظهر وهو قد دخل في الظهر، فبما انه عزم على الإقامة صارت وظيفته هي الظهر، وبما ان الوقت لا يسع الا 4 ركعات فوظيفته العصر، و حيث لا يجوز العدول من السابقة الى اللاحقة فلا جرم تبطل الظهر و يرفع اليد عنها و يصلي العصر.

(العروة)

"و إذا كان في الفرض (و اذا كان الفرض بالعكس اي بقي مقدار 4 ركعات ناويا للإقامة ) ناوياً للإقامة فشرع بنية العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثم بدا له فعزم على عدم الإقامة (10 ايام) فالظاهر أنه يعدل بها (اي بالصلاة التي شرع فيها بنية العصر) إلى الظهر قصراً".

لكن السيد الخوئي في تعليقته على العروة قال" بل الظاهر أنه يقطعها و يأتي بالصلاتين قصراً إذا أدرك صلاة العصر أيضاً و لو بركعة، و إلا أتمّ ما بيده قصرا، و ليس هذا من موارد العدول كما يظهر وجهه بالتأمل".

وقال في الموسوعة" فإنّ مورد العدول ما إذا كان المصلي مأموراً بالسابقة واقعاً غير أنه لأجل النسيان أو اعتقاد الإتيان شرع في اللاحقة بحيث لو كان ملتفتاً لم يشرع، و ليس المقام كذلك، ضرورة أنه حينما أتى باللاحقة كان مأموراً بها حتى واقعاً، بحيث لو أتى وقتئذ بالسابقة كان باطلًا، و إنما تغير الحكم لأجل تبدل الموضوع الموجب لانقلاب الوظيفة، و مثله غير مشمول لأدلة العدول.

و عليه فلا مناص من الحكم ببطلان ما بيده، فيرفع اليد و يأتي بالظهر ثم بالعصر إن وسع الوقت لهما كما هو المفروض و لو ببركة حديث من أدرك".

فالملخص من كلامه انه بما ان مورد العدول من كان مأمورا بالسابقة حين شروعه في اللاحقة فهذا لا ينطبق على محل كلانا لأنّه حينما شرع هنا لم يكن مأمورا بالظهر وانما امر بعد العدول.

25

لازال الكلام في مسالة من كان قاصداً للإقامة و لم يبق من الوقت الا مقدار 4 ركعات، فيجب عليه حينئذٍ الشروع في العصر، لان الحاضر و المقيم اذا لم يبق من وقته الا مقدار 4 ركعات فوظيفته العصر، فاذا شرع في العصر الرباعية، ثم عدل عن نية الاقامة وهو في الصلاة بان لم يركع الركوع ال 3 بعد فاذا عدل عن نية الاقامة فقد ذكر سيد العروة ان وظيفته حينئذٍ ان يعدل بصلاته من العصر الى الظهر لأنّه متمكن من الاتيان بالظهر و العصر مترتبتين فانه حينما عدل عن نية الاقامة صارت وظيفته القصر، وهو متمكن اخر الوقت من ادراك الفريضتين فيعدل من العصر الى الظهر ثم يأتي بالعصر.

ولكن سيدنا افاد في التعليقة على العروة " بل الظاهر أنه يقطعها و يأتي بالصلاتين قصراً إذا أدرك صلاة العصر أيضاً و لو بركعة، و إلا أتمّ ما بيده قصرا، و ليس هذا من موارد العدول كما يظهر وجهه بالتأمل".

ويحتمل في المقام وجوه 3 وهي المحتملات في صحيحة زرارة التي هي مستند العدول من اللاحقة الى السابقة، ففي صحيحة زرارة قال "اذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك فأنوها الأولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع ".

فيقال ان ظاهر سياق الرواية ان مورد العدول فرض النسيان بان دخل في اللاحقة سهوا ثم تذكر السابقة واما في محل كلامنا فليس الامر كذلك بل كان قاصدا للاقامة، ثم عدل اثناء الصلاة عن قصد الاقامة فلما عدل فقد انقلبت وظيفته واقعا حيث كان مخاطبا بالعصر تماما واقعا اصبح مخاطبا بالظهرين قصرا، فليس المورد مورد نسيان بان دخل في اللاحقة ناسيا للسابقة.

ولكن يمكن ان يقال ان العرف يلغي خصوصية النسيان و يرى ان المناط من دخل في اللاحقة لعذر ثمّ اراد الرجوع الى السابقة، لأنّه مأمور بها ولا خصوصية للنسيان و لذلك التزم المشهور بان من دخل اللاحقة لشبهة حكمية كان يعتقد انه ليس مخاطبا بالسابقة، او موضوعية كان يعتقد انه اتى بالسابقة فان هذه الروايات تشمله أيضاً.

المحتمل الثاني ما ذكره سيدنا " و لكنه محل تأمل بل منع كما أشرنا إليه في التعليقة فإنّ مورد العدول ما إذا كان المصلي مأموراً بالسابقة واقعاً غير أنه لأجل النسيان أو اعتقاد الإتيان شرع في اللاحقة بحيث لو كان ملتفتاً لم يشرع، و ليس المقام كذلك، ضرورة أنه حينما أتى باللاحقة كان مأموراً بها حتى واقعاً، بحيث لو أتى وقتئذ بالسابقة كان باطلًا، و إنما تغير الحكم لأجل تبدل الموضوع الموجب لانقلاب الوظيفة، و مثله غير مشمول لأدلة العدول.

و عليه فلا مناص من الحكم ببطلان ما بيده، فيرفع اليد و يأتي بالظهر ثم بالعصر إن وسع الوقت لهما كما هو المفروض و لو ببركة حديث من أدرك".

يعني ان مورد العدول من اللاحقة للسابقة كما هو المستفاد من صحيحة زرارة ما اذا كان مأمورا بالسابقة أي انه حينما شرع في اللاحقة كان مأمورا بالسابقة ثم التفت الى انه لم يأت بما هو المأمور به.

و في محل كلامنا حينما شرع في اللاحقة لم يكن مأمورا بالظهر لأنّه كان قاصدا للاقامة ولم يبق من الوقت الا 4، و من كان حاضرا او مقيما ولم يبق من وقته الا 4 فوظيفته العصر فلم يكن مأمورا بالظهر اصلا، فشروعه في العصر شروع بما هو المأمور به غاية ما في الباب انه عدل في الاثناء، و بعد ان عدل انقلب الموضوع و اصبح مخاطبا بالظهرين بعد ان كان مخاطبا بخصوص العصر.

وهذا المحتمل مبني على مسلك هو أعرض عنه في صلاة القضاء، فالمشهور يقول ان المكلف مخاطب بخطابين، خطاب الصلاة تماما ان كنت حاضرا او قصرا ان كنت مسافرا بحيث يكون الحضور و السفر شرطا في الوجوب، فعلى هذا المسلك من الطبيعي ان من قصد الاقامة فليس مخاطبا الا بالتمام و من عدل فليس مخاطبا الا بالقصر.

والمسلك الآخر ان المكلف مخاطب بالجامع، وليس مخاطبا بخطابين بل المأمور به 1 وهو الجامع، وهذا ما اختاره سيدنا في صلاة القضاء و تبعه السيد الصدر في فتاواه و محصله ان المكلف حين دخول الزوال عليه مخاطب بفريضة الظهر و الفريضة لها فردان قصر في فرض السفر و تمام في فرض الحضر، و السفر و الحضر ليسا قيدين في الوجوب بل في الواجب، بمعنى ان المكلف مخاطب بالجامع، غاية الامر انه لا تصح منه القصر الا ان يكون مسافرا، و لأجل انهما ليسا قيدا في الوجوب فالوجوب فعلي في حقه سافر ام لا.

و قد اكّد سيدنا على ان هذا هو الصحيح لأنّه لو كان المكلف مكلفا بخطابين لكان السفر تعجيز للنفس عن الامتثال مثلاً لو دخل الزوال و هو حاضر فقد تنجز عليه وجوب التمام فلا يجوز له السفر لان السفر تعجيز للنفس عن امتثال تكليف فعلي منجز و هذا مما لا يمكن الالتزام به لأنّه من الضروري ان المكلف باختياره ان يسافر او لا.

كما لو فرضنا ان المكلف من الزوال الى ما قبل الغروب بمقدار ركعتين سافر عدة مرات فهل يلتزم انه خوطب بعدد سفراته ؟

فلأجل ذلك ذهب الى ان المكلف مخاطب بخطاب 1 وهو الجامع وان السفر ليس قيدا الا في الواجب.

و عليه على هذا المبنى نقول ان المكلف في اخر الوقت حيث لم يبق منه الا مقدار 4 ركعات هو مخاطب بالجامع، مخاطب بالعصر قصرا في السفر و تماما في الحضر و على احد الفردين و هو القصر في السفر يكون أيضاً مخاطب بالظهر لتمكنه منها فدعوى ان المكلف اذا بقي من وقته مقدار 4 ركعات و كان قاصدا للإقامة فليس مأمورا بالظهر و لأنّه ليس مأمورا بالظهر فلا تشمله روايات العدول هذه الدعوى غير تامة لأنّه بناءً على مسلكه بان المكلف مخاطب في كل آن بالجامع فهو مأمور بالظهر قصرا وان كانت لا تصح منه الا اذا عدل.

المحتمل ال 3 : ان يقال ان المستفاد من صحيحة زرارة اذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وانت في صلاة، ان مورد العدول من تصح منه السابقة حين شروعه في اللاحقة لا من كان مأمورا، فنقول حتّى لو فرضنا ان المكلف في اخر الوقت مأمور بالجامع الا انه لا تصح منه السابقة اذ ما دام قاصدا للإقامة فلا تصح منه الا العصر تماما.

فحين شروعه في العصر بقصد التمام لم تصح منه الظهر وان كان مأمورا بها فليست العبرة انها مأمورٌ بها، لأنّه لو اراد ان يصلي الظهر في ذلك الوقت والتفت وهو قاصد للإقامة ولم يبق مقدار 4 ركعات لم تصح منه ولا تصح منه الا العصر فحيث استفدنا من صحيحة زرارة ان مورد العدول من دخل في اللاحقة و كانت تصح منه السابقة، فلا شمول للصحيحة لمحل الكلام.

وهذا المحتمل لا يبعد استفادته من الرواية، و عليه يتعين عليه قطع الصلاة فاذا استأنف فان كان يمكنه ادراك فريضتين ولو بركعة من العصر، وان لم يمكنه ادراك العصر ولو بركعة تعين عليه ان يأتي بالعصر قصرا.

(العروة)

مسألة 12: إذا اعتقد في أثناء العصر أنه ترك الظهر فعدل إليها ثم تبين أنه كان آتياً بها فالظاهر جواز العدول منها إلى العصر ثانياً، لكن لا يخلو عن إشكال، فالأحوط بعد الإتمام الإعادة أيضاً.

قال السيد الخوئي في تعليقته "هذا الاحتياط لا يترك فيما إذا أتى بركن بعد العدول، و أما إذا أتى بجزء غير ركني فاللازم الإتيان به ثانياً فلا حاجة إلى الإعادة، و أما مع عدم الإتيان بشي‌ء فلا إشكال فيه".

وقد افاد في شرح المسالة ج11 ص 404 " صور المسألة ثلاث: إذ تارة لم يصدر ما بين العدولين أي جزء‌ صلاتي لقصر الفترة المتخللة بينهما، و أُخرى يصدر جزء غير ركني، و ثالثة جزء ركني.

لا ينبغي الشك في الصحة في الصورة الاولى، لا لجواز العدول من السابقة إلى اللاحقة في المقام، إذ قد عرفت منعه بنطاق عام، و على تقدير تسليمه فمورده العدول من صلاة إلى أُخرى"

(أقول)

اي من صلاة صحيحة الى صلاة صحيحة وفي مورد الكلام عدوله الان من الظهر الى العصر من صلاة وهمية الى صلاة فعلية لا من صحيحة الى صحيحة لأنّه زعم انه لم يصل الظهر فتبين انه صلّاها.

(قال سيدنا)

" لا من عمل عبث تخيل أنه منها كما في محل الكلام، بل الوجه فيها أنه لدى التحليل لم يكن من العدول في شي‌ء، إذ قد أتى بجميع أجزاء العصر بنيتها، غايته أنه تخيل في الأثناء ترك الظهر فعدل و عاد من غير أن يترتب عليه أي أثر خارجاً، و لا دليل على قدح مجرد هذه النية الزائلة و إخلالها بالاستدامة الحكمية المعتبرة بعد صدور تمام أجزاء العصر عن نيتها، و هذا واضح (فانه وان لم تستدم منه النية الا انه لا دليل على اعتبار الاستدامة حتّى في غير الاجزاء لأنّه عدل في ان من الانات و لم يتلبس في جزء من الاجزاء).

و أما في الصورة الثانية (وهو ما لو اتى بالظهر و اتى بالتشهد مثلا بقصد الظهر) فالظاهر الصحة أيضاً شريطة تدارك ما أتى به بنية الظهر و إعادته بقصد العصر، إذ لا خلل ثمة ما عدا زيادة جزء غير ركني سهواً و لا ضير فيه بمقتضى حديث لا تعاد.

نعم، لا سبيل للعدول في الصورة الثالثة (لو اتى بالركوع والتفت الى انه اتى بالظهر هنا تبطل صلاته)، للزوم زيادة الركن إن تدارك و نقيصته من صلاة العصر إن لم يتدارك، و معه لا مناص من الحكم بالبطلان، إذ لا وجه للصحة عدا ما يتخيل من استفادتها من جملة من النصوص.

منها: صحيحة عبد اللّٰه بن المغيرة قال: في كتاب حريز أنه قال: «إني نسيت أني في صلاة فريضة حتى ركعت، و أنا أنويها تطوعاً، قال فقال (عليه السلام): هي التي قمت فيها، إذا كنت قمت و أنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة، و إن كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة، و إن كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة».

(اقول)

فقد يدعى ان ظاهر هذه الرواية ان المدار على النية الاولى فلو اتى بركوع بقصد النافلة صحت صلاته، و كذلك في المقام لو اتى بركوع يصح منه ذلك الركوع عصرا.

(قال سيدنا)

"و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن العياشي و هو بإسناده عن معاوية قال:

«سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن رجل قام في الصلاة المكتوبة فسها فظن أنها نافلة، أو قام في النافلة فظن أنها مكتوبة، قال: هي على ما افتتح الصلاة عليه».

و منها: ما رواه عنه أيضاً بإسناده عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلى ركعة و هو ينوي أنها نافلة، فقال: هي التي قمت فيها و لها إلى أن قال: و إنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ في أول صلاته».

حيث دلت على أن الصلاة على ما افتتحت و على ما قام إليها، و لا تضره نية الخلاف".

26

وصل الكلام الى مطلبين كبروي وصغروي، اما الكبروي فهو تنقيح كبرى "الصلاة على ما افتتحت" واما الصغروي فهو انه على فرض تمامية الكبرى هل تنطبق على الفرع 12 من احكام الأوقات، و هو من كان في صلاة العصر فاعتقد عدم اتيانه بالظهر فعدل الى صلاة الظهر و اتى بعمل ثم التفت الى خطأه و انه قد اتى بالظهر واقعاً فرجع الى العصر مرة اخرى فهل يمكن تصحيح صلاته عصرا وان كان قد اتى بركن بقصد الظهر بكبرى الصلاة على ما افتتحت.

فاما المطلب الكبروي وهو تنقيح هذه القاعدة الصلاة على ما افتتحت فالروايات ظاهرة فيها فلا اشكال من جهة الدلالة وانما من جهة السند فقد اشكل سيدنا على الرواية ال 2 وهي رواية معاوية بن وهب و ال 3 وهي رواية ابن ابي يعفور بان كليهما وردتا بطريق الشيخ الى العياشي و طريقه ضعيف بابي المفضل و جعفر بن محمد الذي لم يوثق وانما الكلام في الرواية الاولى وهي ما عبر عنه سيدنا في ص 405 بصحيحة عبدالله بن المغيرة...

ولكن ذكرنا سابقاً في فروع الخلل في النية أن بعض اساتذنا دام ظله اشكل على الاعتماد على هذه الرواية بلحاظ انه لم يحرز ان ما نقله حريز في كتابه هو كلام المعصوم (عليه السلام)، و ذلك لأنّه في كتاب حريز توجد فتاوى لزرارة و لا يختص المنقول في كتاب حريز بما صدر عن المعصوم (عليه السلام)، فلو كان حريز من الرواة الذين عهد انهم لا يروون الا كلام المعصوم لقيل ان مضمراته و ما في كتابه معتبر من هذه الجهة ولكن لم يحرز ذلك في حريز بل احرز خلاف ذلك.

واما عبارة قال فقال (عليه السلام) كلمة (عليه السلام) فهي من نسخ الفقيه ولا دليل على انها مروية في كتاب حريز نفسه، فلعل من نسخ النسخة اعتقد ان هذا كلام الامام عليه السلام فكتب (عليه السلام)، فالنتيجة عدم ورود رواية معتبرة تدل على قاعدة ان الصلاة على ما افتتحت كي يبنى عليها.

واما المطلب الثاني فهو تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام، فيقال ان مورد هذه الكبرى و هي الصلاة على ما افتتحت من قصد فريضة او نافلة فسهى في الثناء فأتى بفعل غيرها فكان في الفريضة فسهى في الاثناء فأتى بفعل بقصد النافلة فيقال هذا الفعل غير ضائر لان الصلاة على ما افتتحت.

واما فرض العدول فانه يختلف لان من اعتقد انه لم يأت بالظهر فعدل الى الظهر فانه قصد بتمام ما اتى به من صلاة العصر ظهرا، لا انه اختلف قصده الى فعل من الافعال بل عدل بتمام صلاته التي بيده الى الظهر، ثم تبين خطأ اعتقاده فعاد الى العصر فبعد ان قصد ان يكون تمام ما بيده ظهرا لا يمكن ان نقصد بذلك الصلاة على ما افتتحت بعد ان غيّر نيته.

فهذا هو مورد الاشكال وان كان سيدنا في منع الشمول قال "لأن موردها النسيان لا الالتفات و العدول عن نية إلى أُخرى كما في المقام".

فظاهر عبارته ان النسيان له خصوصية و لكنه محل اشكال اذ لا يحتمل العرف خصوصية للنسيان بحيث لا يشمل من اخطأ.

ثم ان سيدنا افاد "و لعل الحكم بالصحة (في روايات الصلاة على ما افتتحت) في مورد الصحيحة مطابق للقاعدة، نظراً إلى أن الناسي المزبور ناوٍ بقاءً لما نواه أوّلًا غير أنه اشتبه في التطبيق فتخيل أن هذا هو ذاك، و بعد رفع الشبهة يستمر على النية السابقة، و أين هذا من العدول عن النية السابقة ثم الرجوع إليها كما في المقام فلاحظ".

ومقصوده انه من كان في صلاة فريضة فسهى و اتى بركوع بقصد النافلة فان الساهي لبا و ارتكازا قاصد للاستمرار على ما نواه غير انه لتخيله انه في النافلة قصد بالركوع ان يكون ركوع نافلة والا فبحسب اللب والارتكاز ما قصده هو الاستمرار على ما مضى و حيث انه قصد فيما مضى الفريضة اذا فهو ما زال في قصد الفريضة ارتكازا و لأجل ذلك لا يضره ما نواه بقصد النافلة.

فان قلت ان هذا منه يتنافى مع مبناه في ان الخطأ في التطبيق لا يتصور في العناوين القصدية فمثلا من اتى ب 4 بقصد الظهر و كان قد صلى الظهر ثم التفت الى انه صلّى الظهر وانه لابد له ان يصلي العصر فلا يمكن تصحيح صلاته من باب الخطأ في التطبيق لان الظهر والعصر من العناوين القصدية ولا يتصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية.

قلت لعل سيدنا يرى ان اختلاف النافلة والفريضة ليس من اختلاف الحقيقة كالظهر و العصر فلو كان يرى ان النافلة و الفريضة كالظهر و العصر حقيقتان متباينتان و ان كل منهما متقوم بقصد فما لم يأتي الصلاة بقصد الفريضة لا تقع فريضة حينئذٍ يرد الاشكال عليه.

واما اذا كان مبناه في بحث النية ان الفريضة و النافلة ليستا حقيقتين وان اختلفا في الامر الا ان الحقيقة واحدة غاية الامر ان هاتين الركعتين قد يتعلق بهما امر الزامي و قد يتعلق بهما امر ندبي و الا فالحقيقة واحدة والاختلاف في الامر اختلاف من خارج الحقيقة لا من ذات الصلاة و عليه لا يقال بانه لا مائز بينهما الا.

و ثانيا على فرض ان مبناه في النافلة والفريضة كمبناه في الظهر والعصر وانها عناوين قصدية الا ان سيدنا ذكر في بحث الاجارة انه لو استؤجر للصلاة نيابة عن زيد فأتى بالصلاة نيابة عن عمرو تحقق العمل المستأجر عليه و استحق الاجرة اذا كان من باب الخطأ في التطبيق مع ان النيابة من العناوين القصدية و مبناه على انه لا تصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية فكيف لمن استؤجر للصلاة نيابة عن زيد فأتى بها عن عمروا ان يقال صحت عن زيد، من باب الخطأ في التطبيق؟

فدافع عنه بعض اساتذتنا دام ظله فقال ان هناك فرقا بين الخطأ في التطبيق و الخطأ في التوصيف، و الثاني غير ممتنع كالأول، وبيان ذلك: انه اذا كان مرتكزه ولب قصده على العنوان الواقعي ولكنه وصف الواقع بوصف غير وصفه خطأً كما لو اتى بالصلاة نيابة عمن استؤجر عليه ولكنه وصف المنوب عنه بانه عمرو والحال انه زيد، فهذا من الخطأ في التوصيف وهو غير ضائر لان مركز قصده ان يأتي بالصلاة عمن استؤجر عنه.

واما الخطأ في التطبيق فهو ما اذا كان المأمور به كليا ذا افراد فأتى بالمأمور به بقصد فرد من افراده والحال انه مأمور بالعنوان الكلي، مثلاً اذا امر بالغسل القربي يوم الجمعة فما امر به يوم الجمعة عنوان كلي وهو الغسل القربي يوم الجمعة فأتى الغسل القربي يوم الجمعة بعوان غسل يوم الغدير فهنا يقال لا يضر الخطأ بالتطبيق لان اساس المأمور به ليس عنوان قصدي وانما هو عنوان كلي وهو الغسل القربي و قد اتى به.

اما اذا كان المأمور به جزئي خاص لأنّه عنوان قصدي كما لو امر بصلاة العصر بعنوانها ولم يأمر ب 4 ركعات قربية... بل امر بصلاة مقصودٌ بها العصر او الثانية فحينئذٍ لو اتى بالصلاة بقصد انها الأولى او بقصد انها الظهر فقد قصد المباين و وهو لا يقع مصداقا لمباينه، ففي مثل هذا الفرض اي ما اذا كان المأمور به عنوانا خاصا متقوما بالقصد لا يتصور فيه الخطأ في التطبيق فهو اما ان يقصده او لا، وانما الخطأ في التطبيق في العناوين الكلية.

فلعل منظور سيدنا في هذه العناوين الى الخطأ في التوصيف.

و اذا لم يتم شيء من التوجيهين يرد الاشكال عليه بان تصحيح صلاته في المقام مناف لمبناه من عدم تصور الخطأ في التطبيق في العناوين القصدية.

نعم على المبنى المختار من ان الخطأ في التطبيق يتصور في العناوين القصدية يمكن تصحيح صلاته حتّى في فرض العدول لا فرض النسيان من باب الخطأ في التطبيق كما لو ان شخصا دخل بالعصر ثم اعتقد خطا انه لم يأت بالظهر فعدل على الظهر ثم تبين خطاؤه فرجع الى العصر، فان صلاته صحيحة ان كان خطأً في التطبيق لان اذا كان مقصود هذا المكلف امتثال ما يصح منه بالفعل و ما يصح منه هو العصر فقط لان الظهر اتى بها فلو عدل الى الظهر فهو لازال على قصد ما يصح منه بالفعل فصلاته صحيحة وان اتى بركن بقصد الظهر.

(العروة)

"مسألة 17: إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد. و لو صلى قبل البلوغ ثم بلغ في أثناء الوقت فالأقوى كفايتها و عدم وجوب إعادتها و إن كان أحوط، و كذا الحال لو بلغ في أثناء الصلاة".

27

تقدم ان سيدنا في مسالة 12 في احكام الاوقات ص 406 من ج 11 افاد ان من دخل الفريضة فسهى فأتى بركوع او تشهد بقصد النافلة ثم التفت الى انه في الفريضة فان صلاته تصح على طبق القاعدة، و لو لم يكن هناك رواية خاصة و ذلك لأنّ الناسي ناو بقاءً ما نواه اولا غير انه اشتبه في التطبيق فتخيل ان هذا الركوع من النافلة و بعد ارتفاع الشبهة يستمر على النية السابقة.

و ذكرنا توجيهين لكلامه احدهما ان سيدنا لا يرى ان اختلاف الفريضة و النافلة من اختلاف الحقيقة، و لأجل ذلك فالاشتباه في التطبيق لا يضر بصحة العمل، و ثانيهما ان المقصود في الاشتباه في التطبيق في عبارته هو الاشتباه في التوصيف وهو غير ضائر بالصحة، وان كان اختلاف الفريضة والنافلة اختلافا بالحقيقة.

ولكن بعد مراجعة كلامه في مبحث اخر، فقد ذكر في ج 14 ص 56 مسالة 12 لو دخل في فريضة فاتمها بزعم انها نافلة،.. صحت صلاته على ما افتتحت عليه، فذكر في شرح هذه المسالة " ربما يعلل الحكم بمطابقته للقاعدة، حيث إنّ الإتمام منبعث عن النيّة الاولى لا غير، فغايته أنّ تخيل الخلاف يكون من باب الخطأ في التطبيق و الاشتباه في تعيين المنوي، و ذلك ممّا لا دخل له في الإتمام، فلا يقدح في الصحة على ما افتتحت عليه.

و فيه: أنّ باب الخطأ في التطبيق أجنبي عن أمثال المقام ممّا يتقوّم الامتثال بالقصد، و لا واقع له وراء ما نواه و قصده، و إنّما يجري فيما لو كان الاشتباه في الأُمور الخارجية الأجنبية عن حريم الامتثال، كما لو أتى بالعمل بداع قربي باعتقاد أنّه واجب فتبيّن أنّه مستحب، أو بالعكس، أو صام يوماً بتخيّل أنّه يوم مبارك كالجمعة مثلًا فتبيّن الخلاف، أو صلى خلف من في المحراب باعتقاد أنّه زيد فبان عمراً و نحو ذلك، فانّ كون الأمر وجوبياً أو استحبابياً أو اليوم ذا فضيلة و عدمه، أو من في المحراب زيداً أو عمراً لا دخل لشي‌ء من ذلك في تحقّق الامتثال بعد الإتيان بذات العمل على وجهه بداع قربي. فتخيل الخلاف و الاشتباه في التطبيق غير قادح في الصحة في أمثال ذلك لكون المأتي به مصداقاً للمأمور به الواقعي، فالانطباق قهري و الإجزاء عقلي.

و أمّا إذا كان المأمور به في حدّ ذاته متقوّماً بالقصد بحيث لا واقع له وراء ذلك، فقصد الخلاف قادح في مثله بالضرورة، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به بعد الإخلال بالقصد الدخيل في حقيقته.

فلو اعتقد أنّ عليه فريضة قضائية فنواها، ثم تبيّن أنّ الذمة غير مشغولة إلّا بالأدائية، أو اعتقد الإتيان بنافلة الفجر فصلى فريضته، أو أراد بيع شي‌ء فاشتبه و وهبه، فإنّها لا تقع أداءً في الأوّل، و لا نافلة في الثاني، و لا بيعاً في الثالث بلا إشكال"

ملخص ما افاده ان المأمور به تارة يكون عنوانا كليا انطباقيا و تارة يكون عنوانا خاصا قصديا فان كان المأمور به عنوانا انطباقيا نظير ان يؤمر بالصوم القربي يوم عرفة، فلا حاجة الى ان يقصد انه يوم عرفة فالمأمور به هو الصوم القربي في يوم عرفة، فلو فرضنا ان المكلف لم يلتفت الى انه يوم عرفة، فصامه بقصد ان يكون يوم الاثنين صح صومه و سقط الامر و الوجه في ذلك ان المأمور به هو الصوم القربي و هو عنوان عام له عدة افراد ولكنه اعتقد انه مخاطب بفرد من افراد الصوم القربي وهو صوم يوم الاثنين، فطبق هذا العنوان العام على فرد خطا وتبين انه ليس مأمورا بهذا الفرد لان اليوم ليس اثنين فحيث ان ما هو المأمور به قد قصده وهو الصوم القربي وما قصده زائدا ليس دخيلا فيما هو المأمور به فبما ان العنوان الذي قصده خارج عن حريم ما هو المأمور به فلا اثر له بعد ان قصد ما هو المأمور به فصومه صحيح.

واما اذا كان المأمور به عنوانا خاصا قصديا كما اذا امر بفريضة الفجر، فان فريضة الفجر وان كانت متحدة مع نافلة الفجر في الصورة فكلاهما ركعتان الا ان هاتين الصلاتين مختلفتان في الحقيقة فحقيقة ركعتي الفجر متقومة بقصد الفريضة و حقيقة ركعتي النافلة متقومة بقصد النافلة فحيث ان المأمور به عنوان قصدي وهو عنوان الفريضة و النافلة اذا فلو اتى بركعتين لا بقصد الفريضة ولا النافلة لم يقع عن شيء منهما، حيث ان المأمور به عنوان قصدي ولو فرضنا انه اعتقد ان هذا الوقت مثلاً وقت النافلة فأتى بالركعتين بقصد النافلة ثم تبين انه صلى النافلة و الان هو مأمور بالفريضة، لم يقع ما قصده نافلة عن الفريضة، لان العنوان قصدي، فما قصده ليس المأمور به و ما امر به لم يقصد.

قال " و أمّا إذا كان المأمور به في حدّ ذاته متقوّماً بالقصد بحيث لا واقع له وراء ذلك، فقصد الخلاف قادح في مثله بالضرورة، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به بعد الإخلال بالقصد الدخيل في حقيقته.

فلو اعتقد أنّ عليه فريضة قضائية فنواها، ثم تبيّن أنّ الذمة غير مشغولة إلّا بالأدائية، أو اعتقد الإتيان بنافلة الفجر فصلى فريضته، أو أراد بيع شي‌ء فاشتبه و وهبه، فإنّها لا تقع أداءً في الأوّل، و لا نافلة في الثاني، و لا بيعاً في الثالث بلا إشكال.

و السرّ هو ما عرفت من تقوّم تلك الأُمور بالقصود و دخلها في تحقّق الامتثال و قد تجرّد العمل عنها، فلا تقع مصداقاً للمأمور به قطعاً، و لا شك أنّ المقام من هذا القبيل، فانّ قصد الفريضة و الاستدامة على هذا القصد إلى آخر العمل دخيل في صحتها و وقوعها فريضة، فلو عدل عنها في الأثناء إلى النافلة غفلة فهي لا تقع مصداقاً للفريضة للإخلال بالنيّة بقاءً، كما أنّها لا تقع مصداقاً للنافلة لعدم القصد إليها حدوثاً، و كذا الحال فيما لو دخل في النافلة فأتمّها فريضة فإنّها لا تقع مصداقاً لشي‌ء منهما، و من المعلوم أنّه ليست في الشريعة المقدّسة صلاة ملفّقة من الفريضة و النافلة.

و على الجملة: فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة على طبق القواعد بل مقتضى القاعدة بطلانها كما عرفت، و إنّما المستند الوحيد في صحتها و وقوعها على ما افتتحت عليه هي الروايات الخاصة الواردة في المقام و عمدتها صحيحة عبد اللّٰه ابن المغيرة قال في كتاب حريز أنّه قال: «إنِّي نسيت أنِّي في صلاة فريضة (حتى ركعت) و أنا أنويها تطوّعاً. قال: فقال (عليه السلام) هي التي قمت فيها، إذا‌ كنت قمت و أنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة، و إن كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة، و إن كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة».

و دلالتها على المطلوب ظاهرة، و المراد من الشك في قوله (عليه السلام) «ثم دخلك الشك» السهو كما يطلق عليه كثيراً في لسان الأخبار، و السند صحيح فإنّ إبراهيم بن هاشم موثق، و كذا عبد اللّٰه بن المغيرة الذي هو من أصحاب الكاظم (عليه السلام)"

فكلامه مخالف لكلامه في ج 11 ص 406، و لا يمكن التوفيق بينهما.

و الروايات الاشكال فيها من ناحية السند لان ابن المغيرة روى عن الكتاب مباشرة، فيقال ما هو الطريق الى كتاب حريز فأجاب السيد الخوئي: " و لا يقدح روايته عن كتاب حريز لا عنه نفسه كي يتأمل في طريقه إلى الكتاب، فانّ حريزاً و إن كان من أصحاب الصادق (عليه السلام) لكنّه بقي بعد وفاته (عليه السلام) بل قيل إنّه روى عن الكاظم (عليه السلام) و إن منعه النجاشي.

و كيف كان فهو معاصر لابن المغيرة، بل إنّ كثيراً من أصحاب الكاظم (عليه السلام) رووا عن حريز بلا واسطة، و عليه فطبع الحال يقتضي أن يكون كتابه معروفاً لديهم و واصلًا إليهم بطريق معتبر فروايته عنه إخبار عن الحسّ دون الحدس كما لا يخفى".

قال الصدوق "ان كتاب حريز في الصلاة من اشهر الكتب منذ زمان المعصومين عليهم السلام"

او يقال انه ينقل عمن يوثقه.

وسبق المناقشة في التمسك بأصالة الحس في هذه الموارد.

الاشكال الثاني ان الرواية مضمرة، ومن المحتمل ان القائل هو زرارة او احد الاصحاب لان كتاب حريز مشحون بكلام زرارة. قال المحشي في موسوعة السيد الخوئي :" كثرة الرواية عن حريز نفسه لا تستوجب صحّة الطريق إلى كتابه، كما أنّ المعروفية لا تلازمها. و العمدة أنّ الرواية مضمرة فلا يعوّل عليها حتى لو صحّ السند، إذ لم يسندها إلى المعصوم، و لعلّه رواها عن زرارة نفسه، كما قد يعضده أنّ كتابه مشحون بنقل فتاواه و لم يكن في الجلالة بمثابة زرارة كي لا ينقل عن غير المعصوم، و كلمة (عليه السلام) زيادة من صاحب الوسائل أو تصرّف من النسّاخ لخلوّ المصدر و هو الكافي 3: 363/ 5، و التهذيب 2: 342/ 1418 عن ذلك".

فتلخص من ذلك ان روايات الصلاة على ما افتحت غير تامة سندا و بالتالي هذه الروايات ال 3 وان كانت تامة دلالة الا انها محل تامل سندا فلا يمكن التسمك بها.

### (العروة)

### "مسألة 17: إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد. و لو صلى قبل البلوغ ثم بلغ في أثناء الوقت فالأقوى كفايتها و عدم وجوب إعادتها و إن كان أحوط، و كذا الحال لو بلغ في أثناء الصلاة".

بنى السيد الخوئي المسألة على مسالة عبادات الصبي، و بعض الاعلام قال ان قلنا بشرعية عباداته يترتب على ذلك الاكتفاء بتجهيزه للميت وصلاته على الجنازة.

ولكن في هذه الثمرة تأملا لان غاية الدليل الدال على شرعية عبادات الصبي هو ما دل على امره بالصلاة و الصوم فبما ان الدليل الدال على الشرعية وارد في الصلاة و الصوم فغاية ذلك ان يقال بشرعية ذلك في الصلاة و الصوم وتوابعهما كالتيمم و الوضوء، اما غير ذلك كتجهيز الميت، فهذا مما لا يترتب على مجرد القول بشرعية عباداته ما لم نثبت شرعية عباداته مطلقا.

وانما الاثر المتصور انه لو صلى الصبي صلاة الظهر ثم بلغ فخوطب فهنا ان قلنا بشرعية عباداته صحت منه صلاة العصر لأنّه اتى بظهر صحيحة وان قلنا بعدم شرعية عباداته كان لابد ان يأتي بظهر سابقة على العصر و الا لم تصح منه.

شرعية عبادات الصبي

ولنبحث عن الدليل على شرعية عباداته في الجملة، و هنا وجهان :

الاول ما ذكره الاعلام و منهم سيد المستمسك من التمسك بالإطلاقات نحو اقم الصلاة و الامر بالصوم و الحج، فان مقتضى هذه الاطلاقات ان من امتثلها فقد سقط الامر.

ولكن سيدنا اشكل على ذلك بان هذه الاطلاقات مخصصة بحديث الرفع، والاستشكال بان حديث الرفع ضعيف بابن ضبيان قد اجيب عنه بانه اشتهر العمل به لدى الامامية بحد يحصل الوثوق بصدوره كما في المبسوط و الناصريات، بل ذكر في نهج الحق انه متواتر، مضافا الى موثق عمار فاذا احتلم وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.

والكلام في تقريب تخصيص المطلقات بحديث الرفع، وهنا وجهان الاول ما ذكره سيدنا في بحث الخمس والزكاة من ان ظاهر رفع القلم رفع قلم التشريع فان القلم كناية عن الكتابة، فعندما يقال جرى القلم او رفع، اي هل سجل في التشريع تجاهه شيء ام لا، و المقصود على ذلك ان الصبي لم يكتب في حقه شيء الا ما قام عليه الدليل الخاص، و نتيجة ذلك ان الصبي خارج عن المطلقات موضوعاً فان مقتضى انه مهمل في وعاء التشريع عدم كونه مخاطبا من الاساس.

فان قلت : ان حديث رفع القلم لو قصر النظر عليه لامكن ان يقال ان مفاده الاخراج الموضوعي عن المطلقات و لكن حيث انه ورد في مقام الامتنان فمقتضى قرينية الامتنان اختصاص المرفوع بالإلزام فقوله رفع القلم عن الصبي اي رفع الإلزام عن الصبي حيث ان رفع اصل الخطاب عنه خلاف الامتنان فان مقتضى الامتنان بقاء الخطابات في حقه، فما دام الحديث واردا مورد الامتنان فمقتضى قرينة الامتنان اختصاص مدلوله برفع حيثية الالزام.

ولكن قيد يجاب عن ذلك بان الامتنان قد يكون سياقيا و قد يكون ملاكيا، فان كان سياقيا كما في حديث رفع ال9 حيث فان تعبيره بـ"امتي" ظاهر بالامتنان، فالامتنان سياقي، و مقتضى كونه سياقيا تضييق المدلول بحدود الامتنان.

واما اذا كان الامتنان ملاكيا بمعنى اننا فهمنا ان الامتنان احدى العلل و الحكم في الرفع لا انه سياقي فلا يدور الرفع مدار الامتنان و ان كان الامتنان دخيل فيه خصوصا وان الحديث دل على رفع القلم عن المجنون والنائم مع ان التكليف للمجنون قبيح عقلا فرفع التكليف عن المجنون ليس امتنانيا بل هو مقتضى حكم العقل العلمي، فلو كان حديث رفع القلم واردا في سياق الامتنان لكان مقتضى ذلك عموم قرينية الامتنان لجميع المصاديق فيه بينما رفع القلم عن المجنون أو النائم بما هو نائم عقلي لقبح تكليفهما وليس امتنانيا فهذا مؤكد على ان الامتنان ملاك من ملاكات الرفع لا انه قيد للرفع يدور مداره، و عليه لا يصح ان يقال ان حديث رفع القلم لا يرفع الا الإلزام بمقتضى قرنية الامتنان.

التقريب الثاني لكلامه ان يقال سلمنا معكم ان المرفوع بحديث الرفع مجرد الالزام ولكن بما ان الالزام جعل بسيط فمقتضى رفعه ارتفاع اصل الخطاب فلا يبقى ثمة خطاب بعد رفع الإلزام بناء على ان الإلزام اعتبار بسيط.

الا ان هذا التقريب الثاني محل تأمل من جهتين الأولى انما يتم على مبناه واما على مبنى السيد السيستاني من ان الاحكام التكليفية الزامية او ترخيصية مركبة فمرجع الوجوب الى طلب الفعل مع الوعيد على الترك، و مرجع الحرمة الى طلب الترك مع الوعيد على الفعل. فحيما نقول بان الاحكام بنظر المرتكز العقلائي مركبات و ليست بسائط فلا مانع حينئذٍ من ان يتكفل حديث رفع القلم حيثية الإلزام ماع بقاء اصل الخطاب على الندب.

و ثانيا لو سلمنا بمبنى سيدنا من ان هذه الاحكام بسائط لا مركبات الا انه على مبانه في حقيقة الوجوب لا يتم ذلك، حيث ان سيدنا افاد في بحث الاوامر في الاصول ان الوجوب ليس مدلولا لفظيا ولا مرادا لا استعمالا ولا جدا من قبل المولى وانما المولى يظهر بخطابه اصل الطلب فاصل الطلب هو المراد الاستعمالي و الجدي من قبل المولى غاية الامر إن اقام دليلا على الترخيص فيه "انتزع" العقل عنوان الندب و ان لم يقم دليلا على الترخيص انتزاع العقل عنوان الوجوب فالوجوب والندب حكمان عقليان انتزاعيان لا مجعولان من قبل المولى ابدا.

فعلى هذا المبنى نقول لا مانع من جريان حديث الرفع في المقام فيقال ان المطلقات كقوله اقم الصلاة و الحجة ثوابها الجنة ان المطلقات غاية ما تدل عليه اصل الطلب لأنّه هذا ما اراده افهامه المولى استعمالا و جدا.

و اما حديث الرفع فغاية مفاده الاخبار عن ان هذه المطلوبات يصح تركها، فهناك دليلان دليل يدل على اصل الطلب و دليل يدل على الترخيص في الترك، حيث ان المدلول الالتزامي لحديث الرفع الترخيص في الترك فينتزع العقل من مجموع الدليلين عنوان الندب فعلى مسلك سيدنا من ان الوجوب و الندب حكمان انتزاعيان لا مجعولان لا معنى لان يقال جرى حديث الرفع و رفع الإلزام فلم يبق شيء فان حديث الرفع لا يرفع شيئا من مداليل المطلقات وانما يخبر عن الترخيص في الترك و عليه يبقى مدلول هذه المطلقات وهو اصل الطلب عاما و شاملا للصبي و مقتضى شمولها له ان ما يأتي به من عبادات شرعي.

قال في ص 410 ج 11 موسوعة السيد الخوئي.

"فان الحق أن عبادات الصبي شرعية، لا لإطلاقات الأدلة الأولية بعد رفع الإلزام بحديثه، فان فيه ما لا يخفى، بل لأجل أمر الأولياء بأمر صبيانهم بالصلاة و الصيام بعد وضوح أن الأمر بالأمر بالشي‌ء أمر بذلك الشي‌ء، فالطبيعة بنفسها متعلق للأمر الشرعي الاستحبابي، و لا شبهة أن متعلق هذا الأمر هو نفس الطبيعة التي أُمر بها البالغون فكانت حاوية لتمام الملاك المشتمل عليه ما يصدر عنهم، و لا ميز إلا من ناحية الإلزام و عدمه، كما لا شبهة في أن متعلق الأمر هو صرف الوجود فلا يؤمر الآتي بالإتيان به ثانياً.

إذن فالتكليف بالصلاة المتوجه نحو البالغين منصرف عمن أتى بها حال صباه، لسقوط الأمر و حصول الغرض، و معه لا مجال للامتثال ثانياً. و منه‌

يظهر الحال فيما لو بلغ أثناء الصلاة، لوحدة المناط.

و مما ذكرنا تعرف الجواب عما قيل في المقام من عدم الدليل على إجزاء المأمور به بالأمر الاستحبابي عن الأمر الوجوبي، فان المتعلق كما عرفت ملحوظ على سبيل صرف الوجود، و الطبيعة واحدة، فتعلق الأمر الجديد بعد حدوث البلوغ يكاد يكون من تحصيل الحاصل كما لا يخفى. فلا مناص من الاجتزاء."

28

لازال الكلام في ادلة شرعية عبادات الصبي و ذكرنا ان هناك مجموعة من الادلة:

الدليل الاول : التمسك بالمطلقات نحو قوله اقم الصلاة، وقوله صوموا و قوله ولله على الناس حج البيت، وامثال ذلك، و ذكرنا انه اشكل على التمسك بالمطلقات بان مقتضى حديث الرفع هو عدم شمولها للصبي و ذلك بأحد تقريبين، إما لان مفاد حديث الرفع رفع قلم التشريع ومقتضاه ان الصبي مهمل ان المرفوع بحديث الرفع وان كان هو الالزام الا ان الالزام مجعول بسيط فاذا ارتفع فليس ثمة طلب حتّى يقال بشموله للصبي، و ذكرنا بعض الاشكالات على هذا الجواب.

و لكن قد يقال بان هناك مناقشتين يراد بهما دعم عدم الاستدلال بالمطلقات، المناقشة الاولى : ما ذكرها سيدنا الخوئي في ج 3 من الموسوعة ص 142، ومحصل هذه المناقشة انه بناءً على مسلكنا من ان الوجوب بحكم العقل و ليس مجعولا شرعياً انّ حديث الرفع لا يرفع الالزام، وبيان ذلك ان الإلزام بحسب مبناه هو عنوان منتزع من مجموع امرين وهما طلب الفعل و عدم الترخيص في الترك فما يصدر من المولى هو طلب الفعل، فان تعقبه ترخيص انتزع العقل من المجموع الندب وان لم يتعقبه ترخيص انتزع العقل من المجموع أي الجزء الوجودي والجزء العدمي وهو عدم الترخيص في الترك عنوان الوجوب، فبما ان الوجوب ليس مجعولاً شرعيا فلا يناله حديث الرفع لان الرفع انما ينال ما هو المجعول من قبل الشارع وحيث ان الوجوب ليس بمجعول فلا يناله حديث الرفع فلا محالة محط حديث الرفع هو الجزء الأول وهو الطلب و اذا ارتفع الطلب بحديث الرفع لم يبق شيء يعم الصبي حتّى يستدل بالمطلقات على شرعية عباداته.

و لكن.. يلاحظ على ما افيد انه اما ان يدعى كما هو ظاهر كلماته ان المقصود بالقلم في حديث الرفع هو قلم التشريع فالمرفوع بحديث الرفع اصل التشريع و مقتضى ذلك ان الصبي مهمل في وعاء التشريع بلا حاجة الى ان نقول ان الوجوب حكم عقلي وليس مجعولاً شرعياً حيث يكفينا في منع شمول المطلقات للصبي ان المرفوع هو قلم التشريع، بلا حاجة الى ضميمة و هي ان يقال ان الوجوب حكم عقلي لا يقبل الرفع.

وان قلنا ان المرفوع هو الإلزام لا قلم التشريع، بل قلم الإلزام، و المؤاخذة فحينئذٍ بناءً على ذلك ان الإلزام وان لم يكن مجعولا شرعيا و انما هو عنوان انتزاعي و لكنه قابل للرفع برفع منشأ انتزاعه فلنفترض ان الإلزام بحسب مبناه عنوان انتزاعي ولكن يمكن تصرف حديث الرفع فيه برفع منشأ انتزاعه و حيث ان منشأ الانتزاع مجموع امرين وجودي و هو الطلب وعدمي وهو عدم الترخيص في الترك و يكفي في رفع المجموع رفع احد جزئيه فيكفي في رفع منشأ الانتزاع تبديل الطرف العدمي بطرف وجودي، بان يعقّب الطلب ببيان عدم المؤاخذة و العقوبة فدعوى ان حديث الرفع لا يرفع الوجوب لأنّه منتزع عقلاً غير مسموعة فان الوجوب المنتزع ينال الرفع منشأ انتزاعه، و من اجزاء منشأ انتزاعه عدم الترخيص في الترك، و ببيان عدم المؤاخذة من خلال حديث الرفع يرتفع احد الجزئين من منشأ الانتزاع فيرتفع الوجوب الذي هو عنوان انتزاعي، فلأجل ذلك قلنا في الدرس السابق انه بناءً على مبناه (قده) يصح التمسك بالمطلقات لإثبات شرعية عبادات الصبي.

المناقشة ال 2 ذكرنا فيما سبق انه ان كان الوجوب مجعولا بسيطا وهو عبارة عن ايقاع الفعل في ذمة المكلف فهو اذا رفع لا يبقى بعد طلب حتّى يشمل الصبي و بناءً على ان الوجوب مركب كما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان الوجوب عبارة عن طلب الفعل + الوعيد على الترك، والندب عبارة عن طلب الفعل + الوعد على الفعل، فالوجوب قابل للرفع، بحيث اذا رفع يبقى اصل الطلب، فإنما يصحّ القول انه بعد ارتفاع الوجوب لا يبقى طلب بناءً على ان الوجوب امر بسيط كما هو مبنى سيدنا لا بناءً على ان الوجوب مركب.

ولكن قد يناقش في هذا المطلب بان يقال بانه حتّى على مبنى التركيب فان النسبة بين الوجوب والندب نسبة الضدين فالوجوب طلب ووعيد و الندب طلب ووعد بما ان النسبة بينهما نسبة الضدين فرفع احدهما لا يثبت وجود الآخر، فاذا ارتفع الوجوب بحديث الرفع فلا معنى لان يقال ان القائم مقامه هو الندب كي يقال ان شمول المطلقات للصبي على نحو الندب اذ رفع الوعيد لا يثبت الوعد وبقاء اصل الطلب معلقا لا معنى له، لان الطلب جنس لابد له من فصل مقوم، فاما ان يكون المقوم له الوعيد او ان المقوم له الوعد فيكون ندبا، وبالتالي فرفع الوجوب لا يثبت الندب.

فلا فرق حينئذٍ بين القول ببساطة الوجوب او القول بتركيبه في أنّ حديث الرفع اذا جرى لا يبقى بعد جريانه شيء حتّى يدعى شموله للصبي.

ولكن هذه المناقشة انما تتم بناءً على ان الفرق بين الوجوب والندب بالوعيد والوعد فرق ثبوتي، واما اذا قلنا كما قررنا في الاصول في مبحث الاوامر في حقيقة الحكم التكليفي وجوبا او حرمة انه هناك فرقا ثبوتيا بين الحكمين وهناك فرق في عالم الصياغة و الاعتبار، فالفرق الثبوتي بينهما هو ان الطلب الناشئ عن ملاك لزومي فهو وجوب والطلب غير الناشيء عن ملاك لزومي فهو ندبي وبناءً على هذه المقارنة بينهما ثبوتاً يكون التقابل تقابل بين السلب والايجاب لأنّه ان لم ينشأ الطلب عن ملاك لزومي فهو ندب.

نعم في عالم الصياغة من اجل محركية المخاطب نحو العمل أي من حال ضمان عنصر المحركية يكون الوجوب ذا عنصرين ـ بحسب تعبير السيد الاستاذ ـ عنصر جوهري وعنصر شكلي وهو الوعيد و يكون الندب أيضاً عبارة عن عنصرين جوهري وشكلي وهو الوعد على الفعل فالوعد والوعيد فرق في مقام الصياغة من اجل ضمان محركية المكلف لا فرق في مقام الثبوت، والا فالفرق بينهما في مقام الثبوت بالسلب و الايجاب و مقتضى ذلك ان حديث الرفع اذا جرى فرفع الوجوب ثبت مكانه اصل الطلب، فاذا ثبت مكانه اصل الطلب فحيث لم يقم دليل على انه ناشئ عن ملاك لزومي كان ندبي ثابتاً للصبي.

فتلخص من ذلك ان الاستدلال بالمطلقات على شريّعة عبادات الصبي كما ذهب اليه سيد المستمسك تام بناءً على مفاد حديث الرفع رفع الإلزام و ان الوجوب امر مركب اذا ارتفع الإلزام بقي اصل الطلب.

الدليل ال 2 : التمسك بالأوامر الندبية، حيث ورد الصلاة خير موضوع...وورد الصوم جنة من النار، و الحجة ثوابها الجنة.. الخ، فيقال ان لم تشمل الصبي مطلقات الاحكام الالزامية شملته الاوامر الندبية و مقتضاها شرعية العبادات الندبية الصادرة منه.

وهنا اشكالان الاول: ان يقال ليست هذه الاوامر في مقام البيان من جهة حالات المخاطب من كونه صبيا بالغا عالما جاهلا وانما هي في مقام بيان اصل المحبوبية وان الصلاة محبوبة في نفسها، وكذا الصوم، فاذا لم تكن في مقام البيان من جهة حالات المخاطب فلا يصح التمسك بإطلاقها لإثبات شمولها للصبي.

الاشكال الثاني على فرض ان المطلقات الاستحبابية في مقام البيان فقد يدعى حكومة حديث الرفع عليها بناءً على ان مفاد حديث الرفع رفع قلم التشريع و مقتضاه ان لا تشريع في حق الصبي وجوبا او ندبا.

ولكن اجيب عن ذلك بان مقتضى ورود حديث الرفع مورد الامتنان عدم ارتفاع الخطابات الندبية لان ارتفاعها في حقه خلاف الامتنان بلحاظ ان ذلك حرمان له على الثواب، واما لان ظاهر سياق حديث الرفع ان المرفوع ما كان ثقيلا على المخاطب اما للتعبير بالرفع، حيث قال رفع.. عن فالتعدية بعن ظاهرة بكون المرفوع ثقيلا، او لأنّه وان لم يدل التعبير بالرفع على كون المرفوع ثقيلا الا ان مقتضى مناسبة الحكم للموضوع حيث اسند رفع القلم للصبي والمجنون والنائم وظاهره ان الرفع عن هؤلاء لعلة الصباوة و الجنون و النوم، وما يكون هذه العناوين علة لرفعه بحسب المرتكز العقلائي ما كان تكليفا او مؤاخذة اذا فاحتفاف حديث الرفع بالمرتكز العقلائي الذي يرى ان هذه العناوين موانع واعذار عن الإلزام و المؤاخذة لا عن كل خطاب فمقتضى ذلك اختصاص المرفوع بحديث الرفع بالإلزام والمؤاخذة، سواء كانت مؤاخذة دنيوية او اخروية.

و على فرض الشك والاجمال حيث لا ندري ان مفاد حديث الرفع رفع قلم التشريع ام رفع الإلزام، فتاتي القاعدة في باب العام والخاص بانه اذا كان لدينا خطاب عام وورد عليه مخصص مجمل و كان مجملا مفهوما بين الاقل والاكثر اقتصر في التخصيص على القدر المتيقن وهو الاقل و نفي تخصيص الاكثر بأصالة العموم في العام، وفي المقام لدينا خطاب عام وهو قوله الصلاة خير موضوع، و جاء مخصص ولا ندري هل ان هذا المخصص رفع اصل التشريع ام الإلزام فمقتضى اجمال المخصص الاقتضاء في الخارج عن العام في القدر المتيقن وهو الإلزام و المؤاخذة و اذا شككنا في ان المرفوع اصل الخطاب والطلب نتمسك باصالة العموم.

فتلخص انه اذا كانت المطلقات الندبية في مقام البيان من جهة حالات المخاطب صحّ التمسك بها لإثبات شرعية العبادات الندبية من الصبي، ولكن هل ثبوت شرعية ندبياته يثبت شرعية الواجبات في حقه، فاذا ثبت لنا ان الصوم المستحب شرعي في حق الصبي فهل يثبت لنا ان صوم رمضان مثلا شرعي في حقه فق يقال بانه ان لم يثبت الشرعية بالأولوية فلا اقل من الملازمة العرفية وانه اذا كانت نافلة الظهر شرعية في حقه فكيف لا تكون صلاة الظهر شرعية في حقه...

الدليل الثالث : الكافي ج 3 ص 410

"عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ وَ نَحْنُ نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّوْمِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ بِمَا أَطَاقُوا مِنْ صِيَامِ الْيَوْمِ إِنْ كَانَ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَقَلَّ فَإِذَا غَلَبَهُمُ الْعَطَشُ وَ الْغَرَثُ أَفْطَرُوا حَتَّى يَتَعَوَّدُوا الصَّوْمَ وَ يُطِيقُوهُ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ إِذَا كَانُوا بَنِي تِسْعِ سِنِينَ بِالصَّوْمِ مَا اسْتَطَاعُوا مِنْ صِيَامِ الْيَوْمِ فَإِذَا غَلَبَهُمُ الْعَطَشُ أَفْطَرُوا‌".

ووجه الاستدلال بهذه الرواية الصحيحة و امثالها ما ذكره سيدنا وهو يبتني على عناصر 3، الاول : ان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك، فامر الولي بان يأمر صبيه بالصوم امر بالصوم فيكون الصوم محطا للأمر اذا فالصوم مأمور به.

العنصر ال 2 ان ظاهر الرواية ان الصلاة المأمور بها الصبي هي نفس الصلاة المأمور بها البالغ ولا فرق بينهما الا في الالزام وعدمه.

والعنصر ال 3 ظاهر هذه الاوامر ان الصلاة المأمور بها الصبي على نحو صرف الوجود.

فاذا اجتمعت العناصر ال 3 و فرضنا ان الصبي صلى قبل بلوغه ثم بلغ و الوقت باقيا فلا اعادة عليه لان صلاته مأمور بها لان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء ولان الصلاة التي امر بها هي نفسها التي امر بها البالغ فتقع مكانها ولان المأمور به صرف الوجود فلا يقبل التكرار.

فمقتضى العناصر ال 3 اجزاء ما اتى به الصبي وان بلغ في الاثناء من صلاة او صيام.

والملاحظة على الكبرى و الصغرى اما الكبرى فكما افاد في المنتقى و غيره ان دعوى ان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء اول الكلام فقد يكون امر الولي ملحوظا على نحو الطريقية و ما هو محط الغرض فعل الصبي فيتم الاستدلال و قد يكون امر الولي ملحوظا على نحو الموضوعية بان اراد الشارع ان يكون الولي آمرا بالصلاة، فنفس الآمرية مطلوبة، وبالتالي فالغرض من الامر بالأمر بالشيء مختلف باختلاف الموارد.

واما الصغرى، فاذا راجعنا الرواية وجدنا فيها حتّى يتعود الصوم، فقد يقال ان هذه قرينة على تمرينية عبادات الصبي.

فان قلت لو ان هذه العبارة ذكرها الإمام في اخر الرواية لكانت تعليلا ولكن الإمام ذكرها بعد التشقيق حيث قال "بمَا أَطَاقُوا مِنْ صِيَامِ الْيَوْمِ إِنْ كَانَ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَقَلَّ فَإِذَا غَلَبَهُمُ الْعَطَشُ وَ الْغَرَثُ أَفْطَرُوا حَتَّى يَتَعَوَّدُوا الصَّوْمَ وَ يُطِيقُوهُ" فلعل المنظور في هذه العبارة انه انما جاز لهم الافطار اذا غلبهم العطش حتّى يتعودوا على الصوم والا لو منعناهم من الافطار لهربوا من الصوم، فهذه العبارة تعليل لا لجواز الافطار لو غلبهم العطش وليست تعليلا لأمرهم بالصوم كي يقال ان المأمور به تمريني لا شرعي.

الا ان يقال حيث يحتمل عرفا عودها لأصل المطلب، فالنتيجة ان الرواية مما احتف بما يصلح للقرينية عليه فالخطاب مجمل فلا ظهور في الرواية في ان العبادة شرعية لاحتمال كونها تمرينية.

29

لازال الكلام في ادلة شرعية عبادات الصبي ووصلنا الى الدليل ال 3 الذي ذكره سيدنا و محصله ان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء، بروايات منها ما ورد في باب الصلاة و الصوم و قد سبق التأمل في الاستدلال بهذه الروايات.

و من هذه الروايات التي استدل بها ما ورد في باب الحج، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ غِلْمَانٍ لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَى عَرَفَاتٍ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ‌.

ومفاد الرواية ان الولي مأمور من قبل الإمام (عليه السلام) بان يأمر الصبي ان يغتسل و يحرم، ثم يخرج الى عرفات، فتكون هذه الرواية صغرى للقاعدة الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء حيث ان النتيجة ان الاحرام مأمور به، ومقتضى كونه مأمور به انه عبادة شرعية.

و لكن هذا الاستدلال مع غمض النظر عن الكبرى التي ناقشنا فيها انما يتم لو تصورنا ان هناك امرين، امرا بالإحرام للعمرة و قد امتثل هذا لان الصبي قد اعتمر و امرا بالإحرام للحج، فاراد الإمام (عليه السلام) من الولي ان يأمر الصبي بهذا الاحرام الجديد الا و هو الاحرام الى الحج، و هذا انما يتصور فيما لو كانت العمرة التي اتى بها الصبي عمرة مفردة فيقال اعتمر الصبي عمرة مفردة مستقلة عن الحج، ثم خرج الى عرفات، مع الحجيج فالإمام (عليه السلام) قال بما ان الصبي مخاطب بسائر المخاطبين بالحج فليأمره وليه ان يحرم للحج.

ولكن كما يحتمل ذلك يحتمل ان الامر باحرام الحج هنا لأجل توقف صحة العمل المجموعي عليه لا لان الصبي مأمور به وبيان ذلك لو فرضنا الصبي اعتمر عمرة التمتع و ليس العمرة المفردة فبما انه اعتمر عمرة التمتع فلا تصح منه حتّى يحرم للحج فما لم يعقبها بالاحرام للحج لا تكون العمرة تمتعا و حينئذٍ فلا يوجد امر تكليفي جديد بالاحرام وانما هو تتميم لعمرة التمتع التي صدرت من الصبي و بناءً على ذلك الإمام انما يريد ان يقول لوليه لا يصح لهذا الصبي التمتع حتّى يحرم للحج فمره بالإحرام لا لان الاحرام منه مطلوب بل حتّى تصح منه عمرة التمتع فلابد له من احرام.

اذا فقول الإمام (عليه السلام) قل لهم يغسلون.. يحتمل وجهين يحتمل انه امر تكليفي من الإمام للولي بان يأمر الصبي بالإحرام للحج و حينئذٍ يتم الاستدلال كما اراد السيد الخوئي و يحتمل ان هذا مجرد ارشاد الى ان الامام يقول بما ان الصبي يعتمر عمرة التمتع فلا تصح منه عمرة التمتع حتّى يحرم للحج، فقوله لوليه مره ان يغتسل و يحرم بغرض الارشاد الى ان يصح منه العمل لا انه يندرج تحت الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء لأنّه يستحب للولي احجاج الصبي فالعمل صادر من الولي و الصبي مجرد موضوع للحج فلعل الولي احج الصبي و جعله محرما باحرام عمرة التمتع و حينئذٍ لا يصح هذا العمل حتّى يحرم للحج.

فمع اجمال الرواية بين الوجهين لا يصح الاستدلال بها على شرعية عبادة الصبي و منها الاحرام.

مضافا الى انه قد يقال ان الغلمان هم العبيد و لا شاهد على ان المراد من الغلمان هم الصبية غير البالغين فاحتمال كون المراد بهم هو العبيد وارد لكثرة اطلاق هذا التعبير عن العبيد.

وبالتالي فمع ورود هذا الاحتمال تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام وهو اندراجها تحت كبرى تحت الامر بالأمر...

و على فرض تمامية هذا الدليل وانه هناك ادلة على شرعية صلاة الصبي و صيامه و حجه فهل يستفاد من هذه الروايات شرعية جميع العبادات، فيستدل بها على ان صلاته على الميت شرعية و تجهيزه..الخ

في هذا التعميم تأمل لعل للصلاة اليومية و للصيام و للحج خصوصية بحيث اقتضت ان تكون شرعية من الصبي وان لم تكن باقي العبادات شرعية منه، و لذلك ذكر سيدنا عدم الاجتزاء ببعض عباداته الاخرى وان قلنا بشرعية صلاته و صومه و حجه.

الدليل الرابع ما ورد في عدة روايات من مؤاخذة الصبي على الصلاة و التشديد عليه عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فِي كَمْ يُؤْخَذُ الصَّبِيُّ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ فِيمَا بَيْنَ سَبْعِ سِنِينَ وَ سِتِّ سِنِينَ قُلْتُ فِي كَمْ يُؤْخَذُ بِالصِّيَامِ قَالَ فِيمَا بَيْنَ خَمْسَ عَشْرَةَ أَوْ أَرْبَعَ عَشْرَةَ وَ إِنْ صَامَ قَبْلَ ذَلِكَ فَدَعْهُ فَقَدْ صَامَ ابْنِي فُلَانٌ قَبْلَ ذَلِكَ وَ تَرَكْتُهُ‌

فيقال ان مؤاخذة الصبي في غير سن التكلف دال بالالتزام على ان الصلاة منه شرعية اذ لولا انها شرعية اي مأمور بها في حد ذاتها لما اخذ بها او غلظ عليه فيها.

وعن عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فِي كَمْ يُؤْخَذُ الصَّبِيُّ بِالصَّلَاةِ- فَقَالَ فِيمَا بَيْنَ سَبْعِ سِنِينَ وَ سِتِّ سِنِينَ الْحَدِيثَ.

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الصَّبِيِّ مَتَى يُصَلِّي‌ فَقَالَ إِذَا عَقَلَ الصَّلَاةَ- قُلْتُ مَتَى يَعْقِلُ الصَّلَاةَ وَ تَجِبُ عَلَيْهِ قَالَ لِسِتِّ سِنِينَ.

و هذه رواية مجملة، اذ تجب الصلاة عليه اي الصلاة عليه اذا مات، ويحتمل المراد من الوجوب الثبوت، اي متى تثبت الصلاة في حقه ولو على نحو الاستحباب.

ومنها معتبرة اسحاق بن عمار عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَتَى عَلَى الصَّبِيِّ سِتُّ سِنِينَ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ- وَ إِذَا أَطَاقَ الصَّوْمَ وَجَبَ عَلَيْهِ الصِّيَامُ.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية ان مقتضى القرينة القطعية و هي عدم تكليف الصبي بالصلاة وهو ابن 6 سنين ان المراد بالوجوب هنا هو الثبوت بمعنى ان الخطاب بالصلاة ثابتا في حقه ثبوتا ندبيا كما ورد التعبير عن غسل الجمعة بانه واجب والمراد ثبوته.

وعن عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع يَأْمُرُ الصِّبْيَانَ- يَجْمَعُونَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَ الْعِشَاءِ- وَ يَقُولُ هُوَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَنَامُوا عَنْهَا.

فيقال بان ظاهرها ان شرعية الصلاة في حق الصبي امر مفروغ عنه وانما امرهم بالجمع بين الصلاتين خوفا من فوت صلاة العشاء.

عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصِّبْيَانِ إِذَا صَفُّوا فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ- قَالَ لَا تُؤَخِّرُوهُمْ عَنِ الصَّلَاةِ وَ فَرِّقُوا بَيْنَهُمْ.

فيقال ان الإمام قرن عدم التأخير بالتفريق (أي التفريق بينهم في الصف بان يجعلهم بين البالغين) فكما ان التفريق بينهم مأمور به أيضاً عدم التأخير مأمور به. ومقتضى الامر بعدم التأخير المفروغية عن مشروعية الصلاة في حق الصبيان.

والخلاصة ان المستفاد من مجموع هذه الروايات شرعية الصلاة و الصوم في حق الصبي بمعنى كونه مأمورا بها امرا ندبيا، فاذا لم تتم الكبرى التي ذكرناها في الدليل السابق وهو ان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء فمع ذلك يمكن الاستدلال على شرعية صلاة الصبي و صومه بهذه الروايات.

و هنا افاد السيد الشهيد في شرح العروة قال بل يمكن الاستدلال بالروايات السابقة و هي قوله (عليه السلام) مروا صبيانكم.. على شرعية عبادات الصبي مع غمض النظر عن كبرى الامر بالأمر... و بيان ذلك : افاد ان تلك الروايات تصرح بأنّ الصبي مأمور بالصلاة فهل هو مأمور بالصلاة الصورية ام الصحيحة، لا يحتمل ان يكون مأمورا بالصلاة الصورية فان هذا خلف الغرض اذ الغرض من امره بالصلاة ان يكون قادرا على الاتيان بالصلاة الشرعية الصحيحة لو بلغ، فمقتضى هذا الغرض ان لا يكون مأمورا بصورة الصلاة باي نحو كانت فلا محالة يتعين ان يكون المأمور به في حق الصبي هو الصلاة الصحيحة، و مقتضى ذلك ان صلاته شرعية اذ لا معنى لكون الصلاة صحيحة الا ما كان مطابقا للمأمور به فاذا كانت صلاته صحيحة فمقتضى ذلك انه مأمور بهذه الصلاة والا لم تتصف بهذه الصحة فتى لو اغمضنا النظر عن كبرى ان الامر بالأمر بالشيء امر بذلك الشيء مع ذلك يتم الاستدلال بهذه الروايات على شرعية صلاة الصبي بمجرد انها مأمور بها اذ لا يحتمل انه مأمور بالصلاة الصورية.

ولكن ظاهر ان هذه الروايات ان ما امر به الصبي الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط بان ذلك هو المحقق للغرض من الامر الا ان هذا لا يستلزم الامر بالصلاة ففرق بين ان يكون الصبي مأمورا بالصلاة التامة اي الجامعة للأجزاء والشرائط و بين ان تكون صلاته مأمورا بها، أي الامر في حق الصبي نفسه فانه لا ملازمة بين الامرين لا عقلية و لا عرفية ولأجل ذلك مجرد ان الصبي مأمور بصلاة تامة لا يدل على ان صلاته شرعية بمعنى انها قد امر بها كما هو الغرض من الاستدلال.

الدليل الخامس على شرعية عبادات الصبي ما تعرض له سيدنا في المعتمد في ج 27 ص 6 فهناك افاد

"ثمّ إنه قد ورد في خصوص نيابة الحج عن الميت ما يشمل بإطلاقه الصبي كما في معتبرة معاوية بن عمّار «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): ما يلحق الرّجل بعد موته فقال... و الولد الطيب يدعو لوالديه بعد موتهما و يحجّ و يتصدّق و يعتق عنهما و يصلِّي و يصوم عنهما» فإن الولد يشمل غير البالغ أيضاً".

وبناءً على ذلك ان ظاهر الرواية ان نيابة الولد عن ابيه مشروعة و صحيحة وان لم يكن بالغا فهذا يدل على شرعية عباداته ولو في الجملة لأنّه دل على شرعية نيابته عن ابيه الميت.

ويلاحظ على الاستدلال اولا صحة نيابة الصبي عن غيره لا تبتني على شرعية عباداته فان هناك مطلبين، الأول هل ان الصبي مخاطب بالصلاة عن نفسه وهذا ما يعبر عنه بشرعية عباداته، و مطلب اخر هل ان الصبي مخاطب بالنيابة عن غيره و هذا مطلب اخر، فنحن و الدليل فاذا قام الدليل على احدهما فالتعدية للآخر تحتاج الى شاهد.

ولذلك فرق الاعلام و منهم سيدنا في معاملات الصبي فقالوا بيعه لمال غيره باذنه واما بيعه لمال نفسه فلا يصح حتّى مع اذن الولي مما يدل على عدم الملازمة بين ما يرجع لنفسه و ما يرجع لغيره.

و على فرض تسليم الملازمة و دعوى ان هناك ملازمة ارتكازية بمعنى انه لو شرعت النيابة عن غيره شرع في حقه الصلاة عن نفسه فان هذه الصحيحة ليست في مقام البيان من جهة مطلوبية النيابة وانما هي من جهة ما ينفع الميت اي ان الانسان قد يمتد عمله بعد موته، فلا يتمسك باطلاقها لانها ليست في مقام البيان.

و على فرض انها في مقام البيان فقد ذكر الشيخ الاستاذ في التهذيب في مناسك العمرة و الحج، ج‌1، ص: 207‌

ج1 ص 207 انه ما ورد في السياق من انه يتصدق عنهما و يعتق عنهما، مانع من شمولها لغير البالغ، لعدم صحتهما من غير الصبي فان لم يصلح هذا السياق للقرينية من ان المراد من الولد هو البالغ فلا اقل من احتفاف الخطاب بما يحتمل قرينيته الموجب لإجماله.

30

ما زال الكلام في الاستدلال على شرعية عبادات الصبي المميز في الجملة وهي صلاته وصيامه وحجه وما يلحق بذلك من غسله وتجهيزه و... وهنا تنبيهات:

التنبيه الاول:

ذكرنا فيما سبق أن ما أفيد في بعض الكلمات من أن ثمرة شرعية عبادة الصبي الاجتزاء بصلاته على الجنازة او بتجهيزه للميت المسلم، وقلنا فيما سبق ان هذه الثمرة انما تترتب لو قلنا بشرعية جميع عباداته.

واما لو قلنا بشرعية عباداته في الجملة فان الدليل على الشرعية انما ورد في الصلاة والصوم والحج.

وغاية ذلك التعدي للواحقهما كالوضوء والغسل. لا مثل صلاة الجنازة او تجهيز الميت. ونقول هنا مضافاً لما مضى كما افاد سيدنا في بحث صلاة الاستئجارية انه حتى لو قلنا بشرعية عبادات الصبي مطلقا فانه لا يترتب عليه الاجتزاء بصلاته على الجنابة او تجهيزه للميت. والسر في ذلك:

أنّ هناك خطابا الزامياً في حق البالغين. بتجهيز الميت والصلاة عليه على نحو الوجوب الكفائي، فاذا صدر من الصبي صلاة او تجهيز فانه وان كان شرعيا بمعنى انه يصح من مثله الا ان سقوط الواجب الكفائي عن البالغين بفعل غير البالغ مما يحتاج الى دليل. وحيث لا دليل فمقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب التكرار على البالغين. كذلك نيابة الصبي عن غيره في حج واجب او صلاة واجبة او ما اشبه ذلك فانه حتى لو قلنا بشرعية عبادة الصبي المميز فقام الصبي المميز بقضاء الصلاة عن الميت، او قام الصبي المميز بالحج عن الميت، فإن سقوط ما في ذمة الميت من صلاة أو حج بفعل الصبي المميز يحتاج لدليل فما لم نقل بان مقتضى اطلاق أدلة النيابة شمولها لنيابة الصبي المميز فمقتضى استصحاب اشتغال ذمة الميت عدم الاجتزاء بما فعله الصبي المميز وان كان ما فعله صحيحاً بالنسبة اليه. هذا هو التنبيه الاول.

التنبيه الثاني: أفاد سيدنا(قد) في الجزء الحادي عشر من الموسوعة انه بناءً على شرعية عبادة الصبي فانه لو بلغ اثناء الوقت بعد ان صلى او بلغ اثناء الصلاة فانه يمكن الاكتفاء بصلاته. وكذا لو صام فبلغ اثناء الصيام فانه لو قلنا بشرعية صومه امكنه الاكتفاء بصومه فلا يجب عليه القضاء ولكن في الجزء(22) من موسوعته في بحث الصوم الصفحة(2) من المجلد المذكور أفاد: أن هناك فرقا بين الصيام والصلاة. فمن بلغ اثناء الوقت يجتزأ بصلاته وأما من بلغ اثناء الصيام فلا. وعقد بحثاً مفصلاً وهو: أن هناك فرقاً بين الصوم والصلاة في موردين:

المورد الاول: الفرق بين البلوغ اثناء الصوم والبلوغ اثناء الوقت بعد الفراغ من الصلاة حيث يتجزأ بالثاني دون الاول. وافاد في وجه ذلك: بانه: إذا قلنا بأن الأمر الوجوبي وهو وجوب صوم رمضان، يشمل من بلغ اثناء نهار رمضان فيقال: هنا محتملات ثلاثة:

وهو هل أن وجوب الصوم في حقه صار فعليا حين بلوغه؟ او صار فعليا من اول الفجر؟ او صار فعلياً حين بلوغه لكن المأمور به تمام الصوم؟. وجميع هذه المحتملات باطلة.

 أما الاول: وهو بأن يقال: أن الصبي إذا بلغ اثناء النهار فمقتضى ذلك أن يكون وجوب صوم رمضان فعليا في حقه منذ الفجر. فهذا خلف إناطة الوجوب بالبلوغ فإن مقتضى هذه الاناطة ان لا يكون فعلية للوجوب قبل فعلية البلوغ. وإن قلنا ان الوجوب يصبح فعليا حين فعلية البلوغ لا قبله. فما هو المأمور به؟ هل المأمور به الصوم الناقص يعني من حين البلوغ الى حين الغروب؟ او الصوم التام؟ فان قلتم أن المأمور به الصوم الناقص فلا دليل على إجزاء الناقص عن التام، بأن يكون المأمور به قطعة من الصوم وهو يقوم مقام صوم يوم كامل فإن هذا  أمر قام عليه الدليل في المسافر مثلاً إذا رجع الى بلده قبل الزوال. وأما في غير ذلك لم يقم دليل على قيام الناقص مقام الكامل.  وإن قلتم أن المأمور به تمام الصوم وان كان الامر متأخراً فالأمر الذي صار فعليا بفعلية البلوغ تعلق بالوصوم من اول الفجر. فهذا لازمه الانقلاب، أي انقلاب الصوم من كونه مستحبا الى كونه واجبا إذ المفروض أن القطعة السابقة على البلوغ كانت من الصوم المستحب، والانقلاب اما يحتاج الى دليل الى الاقل.

فالنتيجة أنّ جميع المحتملات من أجل إثبات إن صوم الصبي امتثال للأمر الوجوبي باطلة. فلأجل ذلك نقول: أن من بلغ أثناء النهار لم يقع صومه امتثالا للأمر الوجوبي وان قلنا بشرعية عبادات الصبي.

 ثم أورد على نفسه بأنه إن قلت: إن هناك امرا واحدا لصوم هذا اليوم من رمضان، غاية ما في الباب ان المتغير صفة الامر لا أصل الامر، فقبل بلوغه لم يكن هذا الامر متصفا بالإلزام، وبعد بلوغه اتصف بكونه إلزاميا، فالذي تغير بالبلوغ هو الصفة وإلا اصل الامر موجود منذ الفجر. وبالتالي وقع هذا الصوم امتثالاً للأمر الفعلي في حق هذا الصبي الذي اتصف بالإلزام بعد بلوغه.

 قلت: ان المستفاد من الأدلة ان هناك امرين في حق الصبي امراً ندبيا بالصوم وامراً وجوبياً. وكلاهما متعلق بالصوم التام من الفجر الى الغروب. فلا أمر بصوم ملفق أو ناقص، فبعد المفروغية ان الشارع اصدر امرين امر بالصوم الندبي في حق الصبي وامر وجوبي في حق البالغ. وان كلا من الامرين متعلق بالصوم التام فلا محالة لابد ان يثبت أحد الامرين في حقه دون الاخر وحيث قد ثبت بالوجدان الامر الندبي في حقه حين طلوع الفجر فانقلاب ما كان ندبيا في حقه الى الوجوب مما لا دليل عليه.

واما بالنسبة للصلاة كما لو صلى الصبي صلاة الظهر والعصر ثم بلغ والوقت ما زال باقيا. فانه يتجزأ بصلاته وتقع امتثالا للأمر الوجوبي مع ان هذا العمل وقع قبل البلوغ. فما هو الوجه في ذلك؟ فأفاد وجها مؤلفاً من مقدمتين:

المقدمة الاولى: إنّ ظاهر الروايات أن عنوان صلاة الظهر مثلاً حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف حالات المكلف وعوارضه، فصلاة الظهر هي حقيقة واحدة. كما هو ظاهر قوله:(وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى... او اقم الصلاة لدلوك الشمس...) فان ظاهره ان حقيقة الصلاة المتقيدة (بالدلوك) او الصلاة الموصوفة (بالوسطى) هي حقيقة واحدة وان اختلفت حالات المكلف. ومقتضى ذلك ان بلوغ الصبي انما يوجب اختلاف الامر لا اختلاف المأمور به فالمأمور به حقيقة واحدة وهي صلاة الظهر. غاية ما في الباب كان مأمور بهذه الصلاة وهي صلاة الظهر بالأمر الاستحبابي اصبح مأمور بها بالأمر الوجوبي والا فهي صلاة واحدة بعد البلوغ. هذه هي المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: بما ان ظاهر الامر الوجوبي الامر بصرف الوجوب اي الاحداث بعد العدم. فعندما يقول: اقم الصلاة فان ظاهرها أحدث الصلاة بعد عدهما فحيث ان ظاهر الامر الوجوبي هو ذلك كان قاصر الشمول لمن اتى بالصلاة فمن اتى بهذه الصلاة قبل حدوث الامر لم يكن الامر فعليا في حقه لأنه لا يتصور منه احداث بعد عدمه لأنه أحدث هذه الصلاة.

فما دام الامر الوجوبي متعلقاً بصرف الوجود وصرف الوجود لا يتكرر فأنه لا يشمل من صلى صلاة الظهر ثم بلغ فإنه قد حقق صرف وجود صلاة الظهر. فبهذه النكتة ثبت إجزاء ما أتى به الصبي قبل بلوغه من صلاة.

 ويلاحظ على ما افيد: أن الدليل الدال على ان صلاة الظهر حقيقة واحدة وان اختلف الامر نفسه يدل في إثبات ان صوم رمضان حقيقة واحدة وإن اختلف الامر. فالدليل على ذلك إما الأدلة العامة: كقوله: (وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى). حيث يستفاد أن الصلاة الوسطى هي حقيقة واحدة سواء كان المحافظ عليها بالغا او صبياً سواء كان مأموراً بها بالأمر الوجوبي او الندبي. فكذلك بالنسبة الى صوم شهر رمضان في قوله عزّ وجلّ (شهر رمضان الذي أنُزل فيه القرآن هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فإن ظاهره أن صوم الشهر في حدِّ نفسه حقيقة واحدة.  أو (وأن تصوموا خير لكم)، حيث أنّ المنصرف منه صوم شهر رمضان.

وان كان الدليل على وحدة الحقيقة الروايات الخاصة وهي روايات (الامر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء) وهي صحيحة الحلبي السابقة الذكر حيث قال فيها: (أنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين وإننا نأمر صبياننا بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين فمروا صبيانكم بالصيام اذا كانوا بني تسع سنين).  حيث أفاد (قده) في الجزء (11) من الموسوعة، أنّ ما أمر به الصبي من الصلاة هو نفس ما أمر به البالغ. والا فان الصبي يامر بعين الصلاة التي يقوم بها البالغ.

فاذا استظهر من ذلك وحدة الحقيقة فالسياق واحد ومقتضى ذلك أن يتم هذا الاستظهار في الصوم فيقال: أنّ ظاهر الرواية: ان ما يأمر به الصبي من الصوم هو ما يقوم به البالغ المكلف، إذاً فمقتضى وحدة الحقيقة وكون الامر الوجوبي بصوم شهر رمضان متعلق بصرف الوجوب الذي لا يتكرر هو وقوع ما وقع وما أتى به من صوم امتثالا فلا يشمله الأمر الوجوبي.

المورد الثاني: المقارنة بين من بلغ اثناء الصوم فلا يجتزأ بصومه ومن بلغ اثناء الصلاة فانه يجتزأ بصلاته، وقد ذكر في هذا المورد وهو من بلغ اثناء الصلاة فروضا ثلاثة:

 الفرض الاول: ان يبلغ اثناء الصلاة مع سعة الوقت. بحيث يمكنه الاستئناف. فهنا افاد سيدنا(قده) صفحة (4) ان الواجب ارتباطي فما لم يفرغ منه فهو مخاطب بإيجاد طبيعة صلاة الظهر مثلا وايجاد الطبيعة تارة بالاستئناف وتارة بتكميل الفرد الموجود، فبما ان المطلوب ايجاد الطبيعة والايجاد له فردان الاستئناف او التكميل فمقتضى ذلك انه لو أتم كان امتثالا للأمر.

 الفرض الثاني: من بلغ اثناء الصلاة مع ضيق الوقت ولكن لو استأنف فانه سيدرك من الصلاة ركعة واحدة.

فأجاب هنا: بأن هذا على حذو ما سبق لتمكنه من الاتيان بالطبيعة للإتمام او الاستئناف. غير أنّه يتعين عليه اختيار الاول وهو الاتمام نظرا الى ان حديث من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت لا يشمل التعجيز الاختياري. والمكلف في المقام على أن يأتي بتمام صلاة العصر في الوقت فلا يشمله من أدرك ركعة من الوقت لانه بإمكانه ان يأتي بتمام الظهر وتمام العصر داخل الوقت.

اما من بلغ اثناء الصلاة لكنه لا يدرك حتّى ركعة. كما لو بلغ وهو في الركوع الرابع من صلاة العصر. اكمل خمسة عشرة سنة وهو.. في اثناء الركوع الرابع بحيث لا يدرك ركعة. فالظاهر عدم وجوب الاتمام عليه اذ الخطاب الوجوبي لا يشمله، لأنّ متعلق الخطاب الوجوبي الصلاة المتقيدة بالوقت. وحيث لا يمكنه تحقيق ذلك لم يشمله الخطاب الوجوبي. فمثل هذا له أن يرفع اليد عن صلاته او يتمها ندباً لا انها تقع مسقطة للأمر الوجوبي. ولو تنازلنا وبنينا على ان الوجوب يشمله كما في الفروض السابقة لا نلتزم بذلك في باب الصوم. لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

31

تقدم ان سيدنا في ج 22 من الموسوعة في باب الصوم ذكر تنبيها وهو ان هناك فرقا بين البلوغ اثناء الصلاة او اثناء الصيام، فمن بلغ اثناء الصلاة يمكن الاجتزاء بصلاته، واما من بلغ اثناء الصيام فلا يشمله الامر الوجوبي بالصوم، و قد افاد (قده) في الفرق بين الموردين بوجه يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى : انّ المأمور به الاولي في باب الصلاة يختلف عن المأمور به الاولي في باب الصوم، فالمأمور به الاولي في باب الصلاة هو الطبيعة ذات الافراد المختلفة، فالمأمور به في قوله اقم الصلاة طبيعي الصلاة ذو الافراد المختلفة من كونه صلاة فرادى او جماعة حال الاضطرار او الاختيار... الخ بينما المأمور به في باب الصوم الطبيعي المنحصر في الفرد فاذا قال كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم او فمن شهد منكم الشهر فليصمه، فالمطلوب طبيعي صوم رمضان في هذا اليوم و ليس هناك فرد اخر، اذاً متعلق الامر بالصلاة ذو سعة من حيث الافراد بينما متعلق الامر بالصوم وان كان طبيعيا وانما ليس ذا سعة من حيث الافراد بل يجب ايجاد الطبيعي في هذا اليوم.

المقدمة ال 2 مطوية في كلامه انه ذكر في بحث التزاحم في الاصول انه ما هو المأمور به في الصلاة مثلاً كقوله اقم الصلاة طبيعي الصلاة المقدور بالقدرة على احد افرادها، فلو فرضنا ان المكلف صلّى في الدار المغصوبة، فهل يكون هذا الفرد من الصلاة امتثالا للأمر بالطبيعي ام لا فأفيد هناك في الاصول ان المكلف هل له مندوحة ام لا، فان كان له مندوحة بمعنى انه كان يمكنه ان يصلي صلاة اختيارية في غير الدار المغصوبة و لكنه اوقعها في المغصوبة، فهنا يقال ان هذا المكلف حيث انه قادر على ايجاد الطبيعي اذ المأمور به الطبيعي المقدور بالقدرة على احد افراده اذا فهو ما زال مخاطبا بالطبيعي، و مقتضى ذلك انه لو اتى بالصلاة في الدار المغصوبة بقصد امتثال الامر بالطبيعي وقع امتثالا وان وقع معصية بالغصب.

اما اذا كان المكلف لا مندوحة له فبالنسبة اليه سوف يقع التنافي بين حرمة الغصب و الامر بالصلاة، و مقتضى التنافي بينهما هو عدم فعلية كليهما، فاما ان يحرم الغصب او تجب عليه الصلاة، و بناءً على ذلك فهذا المكلف ليس مخاطبا بالطبيعي لأنّه انما يكون مخاطبا بالطبيعي عند القدرة على أحد افراده وهي غير متوفرة لتزاحم الصلاة المأمور بها مع الغصب المنهي عنه، اذا فيقع الكلام في انه يقدم الامر او النهي..

فهذا التفكيك الذي ذكر في بحث التزاحم يأتي في المقام فيقال اذا كان المكلف مأمورا بالصلاة وهو قادر على الصلاة بالقدرة على احد افرادها، فدخل في الصلاة فبلغ اثنائها فيقال ان هذا المكلف الذي بلغ اثناء الصلاة و توجه اليه امر بطبيعي الصلاة و المأمور به بهذا الامر الوجوبي فالصلاة المقدورة بالقدرة على احد افرادها و هو قادر على ان يستبدل هذا الفرد بفرد اخر لم يشرع فيه فبما انه لما خوطب بطبيعي الصلاة كان قادرا على احد افراد الصلاة فلو اتى بهذه الصلاة التي بلغ فيها بقصد الامر بالطبيعي صحت.

واما بالنسبة للصيام، فاذا بلغ اثناء النهار و خوطب بالصوم الواجب فهو غير مقدور له لأنّه لا يقدر على هذا الطبيعي بالقدرة على فرده اذ المفروض ان هذا الفرد الذي شرع فيه لا يصلح ان يكون مثالا للصوم لأنّه ناقص وليس له قدرة على فرد اخر.

فالمأمور به بالأمر الوجوبي اما الصوم التام وليس له قدرة عليه او الصوم الناقص ولا دليل على قيامه مقام الكامل،

فلذلك صح التفصيل بناءً على هذا الوجه ان من بلغ اثناء الصلاة و ان كان يمكنه ان يستأنف صلاة جديدة الا ان صلاته تقع امتثالا للأمر الوجوبي فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء واما من بلغ اثناء الصيام فلا يتوجه اليه الامر الوجوبي بالمرة، لأنّه غير قادر عليه فلا يجب عليه الاداء ولا القضاء، اذ وجوب القضاء فرع الفوت و هذا المكلف اذا كان الامر الوجوبي فعليا في حقه اثناء النهار فقد امتثل فلا فوت، وان لم يكن فعليا فلم يكن مخاطبا في حقه فلا فوت.

قال في ج 22 ص 5 " و على الجملة: الفرق بين البابين لعلّه في غاية الوضوح، لفعليّة الأمر بالصلاة سيّما مع إدراك الركعة و له الامتثال إمّا بإتمام هذا الفرد أو بإيجاد فرد آخر. و أمّا في المقام فالأمر الوجوبي غير موجود بعد البلوغ، للعجز عن تمام المتعلّق، و الاجتزاء بالبعض و الضمّ بما سبق و إن أمكن و لكنّه موقوف على قيام الدليل، و لا دليل عليه في المقام".

ويلاحظ على ما افيد ان المسالة لا تبتني على ان المأمور به ذو سعة من حيث الافراد او ليس كذلك كما في المقدمة الاولى وانما في استظهار هل ان المأمور به في الامر الوجوبي هو نفس المأمور به بالأمر الندبي ام لا، فان قلنا كما قال هو في الصلاة، حيث افاد ان صلاة الظهر حقيقة واحدة غاية ما في الباب تارة يؤمر بها امرا لزوميا ان كان المخاطب بالغا او ندبيا ان كان صبياً، فهنا لو دخل في صلاة الظهر فبلغ في اثنائها فان الامر الحادث ببركة البلوغ متعلق بنفس ما كان متعلقا للأمر الندبي فبما ان المتعلق 1 و الفرق في الحكم ليس الا، فمن الواضح ان اختلاف الحكم بكونه وجوبيا او ندبيا لا اثر له في الاجتزاء و عدمه، ما دام الامر في كلا الامرين 1 و قد حققه.

فان قلت: ظاهر الامر الوجوبي احداث الصلاة بعد عدمها.

قلنا وهذا قد احدث الصلاة بعد عدمها، لان المأمور به بالأمر الوجوبي احداث صلاة الظهر بعد عدمها، و هذا قد احدث بعد عدمها.

فان قلنا هذا في الصيام أي ان صوم شهر رمضان حقيقة واحدة، فاذا بلغ اثناء الصيام فليس المأمور به بالأمر الوجوبي الا ما هو فيه نفسه وليس شيئا آخر، فلا فرق بين كون المأمور به طبيعة ذات افراد او طبيعة منحصرة بفرد اذ ما دام قد شرع المكلف في نفس ما امر به بالأمر الوجوبي و ليس شيئا اخر، فمقتضى ذلك الاجتزاء بصيامه، و هذا هو الظاهر من الادلة كما سبق بيانه، واما دعوى ان هناك تعددا في الامر و تعددا في المأمور به فهناك امر ندبي بصيام تمام اليوم و امر وجوبي كذلك و بالتالي فما هو المأمور به بالأمر الوجوبي مغاير للمأمور به بالأمر الندبي فان تمت هذه الدعوى فلا يصح الاجتزاء.

مضافا الى ذلك انه في فرض انه شرع في صلاته فبلغ في الاثناء ولكن لو استأنف لم يتمكن الا من ركعة 1 فهنا في هذا المثال افاد ليس له الاستئناف لان حديث من ادرك لا يشمل التعجيز الاختياري و بما انه قادر على ان يأتي بتمام الركعات في الوقت فلا يشمله حديث من ادرك،

فيقال ان قدرته على اتيان تمام الركعات في الوقت فرع كونه مخاطبا بالأمر بالوجوب فاذا كان خطابه بالأمر الوجوبي فرع قدرته على فرد اخر غير هذا الفرد للزم الدور.

و قد تلخص، ان عبادات الصبي شرعية، و مقتضاه انه لو بلغ في صلاته او صيامه لصح منه.

(العروة)

"مسألة 20: إذا شك في أثناء العصر في أنه أتى بالظهر أم لا بنى على عدم الإتيان و عدل إليها إن كان في الوقت المشترك و لا تجري قاعدة التجاوز نعم لو كان في الوقت المختص بالعصر يمكن البناء على الإتيان باعتبار كونه من الشك بعد الوقت".

الكلام في الجهة الاولى وهو انه لو دخل صلاة العصر في الوقت المشترك و شك في انه اتى بالظهر ام لا، فهل يمكنه اثبات وجود الظهر قبلها بقاعدة التجاوز ام لا، و البحث في هذه الجهة في مطلبين، الاول تارة نريد اثبات وجود الظهر بقاعدة التجاوز و تارة نريد اثبات صحة العصر مع غمض النظر عن الاتيان بالظهر بالقاعدة.

فبالنسبة الى المطلب الأول يقع الكلام في ان قاعدة التجاوز هل تجري و بها يثبت انه اتى بالظهر، ام لا، فقد يقال في تقريب جريان قاعدة التجاوز في المقام وجوه.

الوجه الاول

ما يتألف من مقدمتين :

الأولى ان قوله (عليه السلام) انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه او قوله (عليه السلام) اذا شككت في شيء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، لا يراد به تجاوز نفس الشيء اذ لا يجتمع تجاوز نفس الشيء مع الشك في وجوده، كيف يعقل انه شك في وجوده و هو قد احرز تجاوزه، فليس معنى التجاوز تجاوز نفس الشيء فانه لا يجتمع مع وجوده، فلا محالة المراد تجاوز محله الشرعي، و المراد بالمحل الشرعي الذي يصدق بتجاوزه تجاوز الشيء ان يدخل فيما صحته مترتبة على سبق المشكوك فاذا دخل في امر لا يصح الا مع سبق المشكوك كان ذلك تجاوزا للمحل الشرعي بالنسبة الى المشكوك كما لو دخل في الركوع فشك في القراءة او دخل في السجود فشك في الركوع فبما انه دخل في امر لا يصح الا بسبق الاول صدق عليه انه تجاوز الاول.

المقدمة 2 : مقتضى اطلاق النصوص اذا شككت في شيء....جريان قاعدة التجاوز عند الدخول في الغير المرتب شرعا، سواءً كان ذلك في اثناء مركب 1 او في مركبات متعددة اذا كان المركب ال 2 مما توقف صحته على الاول و لذلك تجري قاعدة التجاوز في الشك في الطواف اذا تلبس بالسعي، كما ان مقتضى اطلاق النصوص ان يدخل في المترتب صحته بان يكون السابق دخيلا في صحة اللاحق و ان لم يكن اللاحق دخيلا في صحة السابق فمثلا من دخل في طواف النساء و شك انه سعى ام لا فتجري التجاوز، لان سبق السعي دخيل في صحة طواف النساء، والعكس غير صحيح اذ صحة السعي لا تتوقف على صحة طواف النساء.

و عليه فيمن شك في الظهر و دخل في العصر فتجري القاعدة لأنّه دخل فيما يتوقف عليه صحة الاتيان بها.

موسوعة السيد الخوئي

" قد يقال بجريانها في كلا الفرضين أعني الوقت المشترك و المختص، نظراً إلى أن الظهر لما كان لها موضع معين و محل مخصوص فلا جرم يصدق التجاوز عنها بمجرد التعدي عن موضعها و الشروع في العصر، فان العبرة في جريان القاعدة لدى الشك في الوجود أو في الصحة بالدخول في غيره مما هو بعده و مترتب عليه، و هذا الضابط منطبق على المقام بكلا فرضيه ".

32

وقع البحث في ان من تلبّس بصلاة العصر و شك في انه اتى بالظهر ام لا فهل تجري قاعدة التجاوز في حقه ام لا، و ذكرنا ان البحث في جهتين، في اثبات وجود صلاة الظهر و في تصحيح العصر.

فأما بالنسبة الى الجهة الاولى و هي اجراء قاعدة التجاوز لإثبات وجود الظهر في نفسها فقد قلنا انه يمكن ان يستدل عليه بوجوه سبق الكلام في الوجه الاول.

و المناقشة في الوجه الاول بأحد ملاحظتين، مبنائيتين : الملاحظة الاولى ان عمدة الاستدلال لجريان قاعدة التجاوز لإثبات وجود الظهر هو ان المراد بالتجاوز في النصوص هو تجاوز المحل الشرعي، و المراد بالمحل الشرعي ان يدخل فيما تتوقف صحته على سبق المشكوك، كما لو شك في الركوع و قد سجد حيث ان صحة السجود تتوقف على سبق الركوع، فاذا شك في الركوع فقد تجاوز محله اذ دخل فيما تتوقف صحته عليه، و لکن هذا التحليل محل تأمل، والسر في ذلك ان يقال صحيح ان المراد بالتجاوز في الروايات تجاوز المحل كما في صحيحة ابن جابر "و كل شيء شكّ فيه مما جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه"، فان ظاهرها تجاوز المحل الا ان كفاية ان يدخل فيما تتوقف صحته على المشكوك في تحديد المحل الشرعي محل تأمل.

بل قد يقال ان المحل الشرعي متقوم بدخل اللاحق في صحة السابق ولا يكفيه دخل السابق في صحة اللاحق اما للقرينة السياقية واما لأنّه القدر المتقين من تجاوز المحل....

اما القرينة السياقية فلان المفروض ان الإمام (عليه السلام) في صحيحة زرارة اجرى قاعدة التجاوز في الآذان بعد أن دخل في الاقامة، مع انّه سبقُ الاذان ليس دخيلا في صحة الاقامة وانما لحوق الاقامة دخيل في صحة الاذان،حيث لا يقع الاذان بإمتثال امره الاستحبابي الا بلحوق الاقامة فإجراء الإمام قاعدة التجاوز في الاذان لمن أقام قرينة ان المراد بتجاوز المحل ان يدخل فيما يكون صحة السابق موقوفة عليه ولا يكفي العكس.

و اذا افترضنا عدم دخول القرينية السياقية في ذلك بان كانت الصحيحة مجملة من هذه الجهة فالقدر المتقين من تجاوز المحل الشرعي ان تدخل فيما يكون صحة السابق موقوفة عليه لأنّه بدخولك فيه لو تذكرت لاضطررت الى الاستئناف والاعادة، فالقدر المتيقن من مجرى قاعدة التجاوز ما اذا كان اللاحق دخيلا في صحة السابق.

وعليه لا يمكن جريان قاعدة التجاوز في الظهر لمن دخل في العصر لان الظهر وان كان سبقها دخيلا في صحة العصر، الا ان لحوق العصر ليس دخيلا في صحة الظهر، فالظهر ليست متقيدة بان تكون قبل العصر ولو اتى بالظهر وحدها وترك العصر نسيانا او عصيانا فان الظهر صحيحة.

الملاحظة ال2 لو سلمنا ان الظهر مقيدة بان تكون قبل العصر، أي ان لحوق العصر دخيل في صحة الظهر الا ان ظاهر سياق قاعدة التجاوز ان يكون هناك مركب تدريجي واحد يشك في جزء منه بعد الدخول في جزء لاحق، واما شمول دليل القاعدة لمركبين وان كان احدهما دخيلا في صحة الآخر فهو خارج عن سياق ادلة القاعدة، إما لان الامثلة التي ذكرها (زرارة بقوله) رجل شك في التكبير و قد قرا و رجل شك في القراءة و قد ركع،... الخ ثم قال (الامام عليه السلام) يا زرارة اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فليس شكك بشيء، فيقال مقتضى الامثلة و المصاديق التي وقع تطبيق القاعدة عليها ان مورد القاعدة هو "المركب الواحد".

او بقرينة التعبير بالتجاوز في صحيحة اسماعيل بن جابر حيث قال و كل شيء شكّ فيه مما قد جاوزه فان عنوان التجاوز، ظاهر في انه تلبس بشيء أي انه تلبس بأصل العمل، الا انه تجاوز شيئا من اجزائه و قيوده، فحينئذٍ يقال جاوز شيء الى غيره، ولأجل ذلك لا اطلاق في دليل قاعدة التجاوز لإثبات جريانها في المركبات المستقلة.

فان قلت : كما ذكر سيد المستمسك بانّ في روايات قاعدة التجاوز قرائن على العموم مما يكشف عن ان مورد قاعدة التجاوز اثبات الوجود لترتيب "آثاره" لا لترتيب اثار صحة المركب الذي فيه المشكوك، فليس مساق قاعدة التجاوز ان نثبت المشكوك لأجل تنقيح صحة المركب الذي هو فيه بل مساقها اثبات الوجود لترتيب آثار الوجود، ما يتعلق منها بصحة المركب و ما لا يتعلق، فمن تلك القرائن ان الإمام (عليه السلام) اجرى القاعدة لمن شك في القراءة وهو في الركوع مع انه في المقام صلاته صحيحة، وان كان قد ترك القراءة سهوا او غفلة فلا تتوقف صحة صلاته على اثبات وجود القراءة فركوعه صحيح و صلاته كذلك و ان تبين انه ترك القراءة و اقعا مما يشهد على ان المقصود من جريان قاعدة التجاوز اثبات وجود القراءة لترتيب اثار هذا الوجود مع غمض النظر عن صحة المركب.

و من اثار هذا الوجود هل عليه سجدتي السهو ام لا فبإثبات وجود القراءة ننفي وجوب سجدتي السهو، فلا ينحصر جريناها في اثبات صحة المركب حتّى ينحصر جريانها في المركب ال 1 بل اثبات الوجود، سواء تعلقت بصحة المركب ام غيره.

كذلك اجرى الإمام قاعدة التجاوز لمن شك في الاذان و قد اقام مع ان الإقامة صحيحة على كل حال سبقها الاذان ام لا، مما يكشف عن ان قاعدة التجاوز ليس المراد بها اثبات صحة اللاحق بل اثبات الوجود ولو ترتيب اثار امور اخرى كإثبات الامر الندبي بالآذان.

ولكن اعترض عليه بعض المعلقين : بان كل ما ذكرت يدخل في المركب ولا يخرج عنه، فان ما ذكر من القرائن كجريان قاعدة التجاوز في القراءة لنفي وجوب سجدتي السهو ووجوب القضاء وجريان التجاوز في الاذان لإثبات سقوط الامر الندبي كلها تندرج في اطار اثبات اثار هي من شؤون المركب و توابع و لوازمه وليست اثارا منفصلة عن المركب.

فلأجل ذلك تبقى دلالة السياق أي سياق ادلة قاعدة التجاوز او دلالة عنوان التجاوز على ان مورد القاعدة المركب الواحد، الذي شك في بعض اجزائه بعد الدخول في الجزء اللاحق.

ولكن....

اذا قلنا بان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من اطلاق الجواب وقلنا بان مورد الاسئلة التي طرحها زرارة تشكل قدرا متيقنا في مقام التخاطب فحينئذٍ لا يحرز اطلاق الجواب الذي ذكره الامام لغير المركب ال 1 بلحاظ مقدماته و معقباته.

و اما اذا لم نسلم الكبرى كما لم يسلم بها السيد الخوئي، او لم نسلم الصغرى ان مورد الاسئلة قدر متيقن في مقام التخاطب، فمقتضى اطلاق الجواب يا زرارة اذا خرجت في شيء و دخلت في غيره فليس شكك في شيء او كل شيء شك فيه مما قد جاوزه يمضي عليه فان عنوان التجاوز لا يختص بالمركب 1 بل يشمل بالانتقال من عمل الى عمل مترتب عليه و ان كان كلا العملين مستقلين.

بل الانصاف ان اجراء التجاوز في الاقامة مع انهما عملان مستقلان لا يبعد أنه يدل على عموم القاعدة بين كل عملين بينهما ربط وان لم يكونا جزئين من مركب 1 فما ذكره سيد المستمسك غير بعيد.

الوجه الآخر لإثبات الظهر لمن دخل في العصر و شك فيها رواية خاصة لا ترتبط بقاعدة التجاوز منها " قَالَ زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فَإِذَا جَاءَ يَقِينٌ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَقْضِي الْحَائِلَ وَ الشَّكَّ جَمِيعاً فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِيَقِينٍ‌".

ووقع الكلام في السند والدلالة اما من جهة السند فقد يشكل بعدم احراز طريق صحيح لابن ادريس الى كتاب حريز الا ان تثبت شهرة كتاب حريز في الصلاة في زمن ابن ادريس.

واما من جهة الدلالة فقد يقال ان المنصرف العرفي من تطبيق عنوان الحائل على العصر هو ما اذا كانت العصر في الوقت المختص كما اذا شك في الظهر و قد دخل في العصر في الوقت الذي لم يبق فيه الا مقدار 4 ركعات فهنا يقال العصر حائل، واما اذا كان في الوقت المشترك فلا ينطبق عليها انها حائل عرفا.

فان قيل : ان ظاهر قوله " فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا " ظاهر في النظر في هذا التقسيم الى الوقت المشترك لا خصوص الوقت المختص.

قيل من المحتمل ان يكون المقصود بينه و بين ان يصلي العصر اي بينه و بين الوقت المختص بصلاة العصر، اي متى ما شك في الظهر و كان الوقت كافيا بينه و بين صلاة العصر قضاها و ما اذا لم يكن كذلك فلا.

هذا تمام الكلام في الجهة الاولى وهي اجراء قاعدة التجاوز في الظهر من حيث نفسها.

الجهة ال 2 اجراء قاعدة التجاوز في العصر، مع انه في العصر في تصحيحها حيث ان سبق الظهر من شروطها، فاذا شك في الظهر وهو في العصر فقد شك في ان العصر جامعة للشرائط و منها سبق الظهر فيجري قاعدة التجاوز لإثبات جامعيتها للشرائط لا لإثبات وجود الظهر فمقتضى ذلك ان يبني على صحة العصر نظير من شك في الوضوء بعد الفراغ من الصلاة بنى على صحة الصلاة بقاعدة الفراغ و اتى بالوضوء للصلوات الاتية.

و هنا افيد في كتب الاصول في بحث قاعدة التجاوز كما ذكر سيدنا في مصباح الاصول ان الشرط على 3 انواع شرط متقدم و مقارن و متأخر،

فالشرط المتقدم كسبق الظهر على العصر بمعنى ما كان محله قبل الدخول، في المشروط، و الشرط المقارن كالاستقبال بالنسبة الى الصلاة فان محله نفس الصلاة، و الشرط اللاحق او المتأخر ما ادعي من دخالة غسل الليلة الاتية في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق، و حينئذٍ يقع الكلام هل تجري قاعدة التجاوز اذا شك في الشرط السابق كما اذا شك وهو في العصر في انه اتى بالظهر ام لا حيث ان الشك ليس في شرط مقارن وانما في شرط سابق أي ان محله قبل الدخول في المشروط فقد يقال بما ان المشكوك محله قبل الدخول في المشروط فصدق عنوان تجاوز المحل، فاذا صدق هذا العنوان بالنسبة الى الشرط فنجري قاعدة التجاوز في الشرط وهو شرط سبق الظهر على العصر لا لأجل اثبات وجود الظهر بل لإثبات صحة العصر و جامعيتها للشرائط.

33

تقدم ان سبق الظهر على العصر من الشروط المتقدمة بمعنى ان محل ايقاعه هو ما قبل الشروع في العصر، و بناءً على ذلك فمن شرع في العصر فقد تجاوز محل الشرط فاذا شك في انه اتى بالظهر ام لا فقط شك في صحة العصر، و مقتضى قاعدة التجاوز تحقق الشرط لا لأجل اثبات وجود الظهر في نفسها، بل لإثبات صحة العصر بلحاظ جامعيتها للشرط.

واورد على هذا الاستدلال بوجوه:

الأول : أنّ ما هو متعلق الامر الضمني في المشروط هو التقيُّد لا القيد فكون القيد متقدما او مقارنا او متأخرا مما لا اثر له في المقام فان ما هو مصب الامر الضمني التقيّد كالتقيّد بالاستقبال و التقيّد بالطهور و ان كان الطهور سابقاً و التقيّد بسبق الظهر وامثال ذلك وبما ان التقيّد مقارن لا محالة، فاذا فلا يتصور تجاوز لمحل التقيّد كي تجري بلحاظه قاعدة التجاوز فان جريانها فرع التجاوز ولا يعقل التجاوز بلحاظ التقيّد.

وهو وجه متين.

الوجه 2 ما ذكره سيدنا في مصباح الاصول، ومحصله ان شرط الترتيب بين الظهر و العصر ذكري لا واقعي، و مقتضى كونه ذكريا ان من دخل العصر غافلا فلا يشترط الترتيب في حقه و حينئذٍ حيث ان المكلف يشك هل انه اتى بالظهر ام انه دخل العصر غافلاً فبما انه يحتمل انه دخل العصر غافلا اذا هو لا يحرز شرطية الترتيب في هذه الصلاة اذ لو كان قد دخل العصر غافلا واقعا فالترتيب غير مشروط و لأجل ذلك لا يحرز المكلف اعتبار الشرط في هذا المورد فاذا لم يحرز اعتباره اذا لا وجه لجريان قاعدة التجاوز فان جريانها فرع صدق التجاوز بالنسبة للشرط و صدق التجاوز فرع اعتباره حتّى يقال تجاوز محله فلو لم يكن معتبرا واقعا لما كان هناك تجاوز كي يتحقق موضوعها، اذا المكلف لا يحرز موضوع قاعدة التجاوز كي يكون المورد مجرى لها.

و هذا الوجه أيضاً طرحه الشيخ الانصاري واجيب عنه :

اولا ان مورد قاعدة التجاوز هو التجاوز للمحل بالعنوان الاولي لا الثانوي ومثال ذلك ان الإمام (عليه السلام) اجرى قاعدة التجاوز في صحيحة ابن جابر لمن شك في السجود و قد قام مع ان الترتيب بين السجود و القيام ذكري فلو قام غافلا و لم يكن قد سجد فالترتيب غير معتبر فبما ان الترتيب بين السجود و القيام ذكري مع ذلك الإمام اجرى قاعدة التجاوز لمن شك في السجود في القيام مع انه لا يحرز موضوع قاعدة التجاوز في هذا المورد اذ لعله دخل القيام غافلا و اول دخوله غافلا لم يكن الترتيب معتبرا، مع ذلك اجرى الإمام قاعدة التجاوز مما يشهد ان المناط في جريانها تجاوز المحل الشرعي بالعنوان الاولي فان الترتيب معتبر يبين السجود و القيام بالعنوان الاولي نعم عنوان الغفلة والنسيان فالترتيب مرفوع بحديث لا تعاد، كذلك في المقام فان الترتيب بين سبق الظهر و بين العصر معتبر بالعنوان الاولي غاية ما في الباب لو دخل العصر غافلا او ناسيا فمقتضى حديث لا تعاد سقوط شرطية الترتيب والا فهو بالعنوان الاولي معتبر و حيث انه معتبر بالعنوان الاولي كان مجرى لقاعدة التجاوز، لصدق تجاوز المحل بالعنوان الاولي.

وثانيا لو سلمنا ما افيد فعلى مبنى سيدنا لا يتم هذا الجواب لأنّه يرى اعتبار الترتيب بين سائر الاجزاء فسقوط شرطية الترتيب في الاجزاء الماضية لا يعني سقوطه في الاجزاء الباقية وحيث لم يسقط الترتيب في الاجزاء الباقية اذا حينئذٍ لا محل لقول بان موضوع قاعدة التجاوز مشكوك اذ لعل الترتيب غير معتبر في المقام، فانه معتبر في الاجزاء الاتية.

هذا بالنسبة للوجه ال 2 الذي افاده سيدنا.

الوجه ال 3 افاد سيدنا في مصباح الاصول أيضاً انه لو بنينا على ان الترتيب شرط واقعي بين الظهر و العصر مع ذلك لا مجال لجريان قاعدة التجاوز و السر في ذلك ان صلاة الظهر لها حيثيتان حيثية وجوبها النفسي و حيثية وجوبها الشرطي لصحة العصر، فمن حيث وجوبها النفسي ليست العصر مشروطة بها و لأجل ذلك لو تذكرها اتى بها ولو بعد العصر، و اما من حيث وجوبها الشرطي لصلاة العصر فهو الذي يراد اجراء قاعدة التجاوز فيه.

وحينئذٍ نقول: ان لاحظنا الظهر من حيث وجوبها النفسي لم تجري فيها قاعدة التجاوز اذ ليس لها محل شرعي بلحاظ وجوبها النفسي فيجري فيها استصحاب عدم الاتيان، و مقتضاه الامر بإتيانها، و اذا لاحظناها من حيث وجوبها الشرطي تجري قاعدة التجاوز و مقتضى قاعدة التجاوز ان المكلف مأمور بالعصر، لأنّه اذا صحت العصر منه امر بإتمامها والامر متهافتان، لأنّه من جهة يقال صليّ الظهر من جهة الاستصحاب، و من جهة يقال اتم العصر بقاعدة التجاوز و حيث يقع التهافت بينهما، فلا تجري القاعدة لأجل هذا التهافت و اذا لم تجري لم يكن مانع من العدول اذ متى ما شك المكلف وهو في العصر انه اتى بالظهر عدل اليها، فيتنقح روايات العدول.

واجيب انه هل المدعى ان التهافت بين نفس الاستصحاب و القاعدة ام المدعى هو باللوازم ؟ أي بالتعبد بعدم الظهر و التعبد بصحة العصر.

فان كان المدعى التهافت بين الاصلين أي استصحاب عدم الظهر و قاعدة التجاوز فمن الواضح حكومة قاعدة التجاوز على الاستصحاب، و ان كان منظوره التهافت بحسب اللازم فيقال بما ان الاصول ليست حجة في مثبتاتها ولوازمها فلا مانع من الجمع بين هذه اللوازم المتباينة لان الاصول العملية مجرد وظائف علمية لا حكاية لها عن الواقع كي يقع التنافي بين مداليلها الالتزامية ولذلك من شك انه توضأ بعد الصلاة مقتضى الفراغ صحة الصلاة و مقتضى الاستصحاب التوضؤ للصلوات الاتية مع ان الحكمين متنافيين، الا انه يقال ما دام الاستصحاب والقاعدة مجرد وظائف عملية فلا مانع من التعبد بمؤدياتها في مورد واحد وان كانت متنافية فانت من جهة بلا وضوء، بمقتضى الاستصحاب و انت من جهة ذو صلاة صحيحة بمقتضى الفراغ

و كذلك في المقام يقال ان هذا المكلف محكومة بعدم الاتيان بالظهر و من جهة انه محكومة بصحة العصر فيتم العصر ثم يستأنف الظهر.

الوجه الرابع ما ذكره المحقق العراقي ومحصله ان مقتضى المدلول الالتزامي لروايات العدول عدم جريان قاعدة التجاوز، فان مورد روايات العدول نفس مورد قاعدة التجاوز أي من شك في الظهر و قد دخل في العصر فاذا كان من شك في الظهر و هو في العصر مأمورا بالعدول بمقتضى اطلاق روايات العدول بالعدول فلازم ذلك عرفا عدم جريان قاعدة التجاوز، اذ لو جرت لصحت صلاته عصرا و عليه لا معنى للعدول.

فمقتضى اطلاق روايات العدول العدول للظهر و المدلول اللاتزامي لهذا الاطلاق عدم جريان قاعدة التجاوز اذ ان المدلول الالتزامي لهذا الاطلاق ان التجاوز لم يحصل، لأنّه اذا قال اعدل الى الظهر فمعنى اعتبار الترتيب شرطا في الاجزاء الباقية عدم تجاوز الترتيب و مقتضاه عدم جريان قاعدة التجاوز.

ثم قال و على فرض التعارض بين الاطلاقين، فانهما يتساقطان و بعد سقوطهما فهذا المكلف شاك في انه اتى بالظهر ام لا و مقتضى الاستصحاب ان يعدل الى الظهر أيضاً.

واجيب عن كلامه:

اولا بان روايات العدول ليست في مقام البيان من هذه الجهة و انما هي في مقام التسهيل و الامتنان، فمدلولها التوسعة و انه من اتى بصلاة ملفقة من عصر و ظهر فانها تحتسب ظهرا فهو في مقام التوسعة واعتبار الصلاة الملفقة مصداقا للظهر لا انه في مقام البيان من جهة الترتيب كي يستفاد منها ان الترتيب معتبر في الاجزاء الباقية و مقتضى اعتباره عدم تجاوز محله و مقتضى عدم تجاوز محله عدم جريان القاعدة فان كل هذا مؤونة لا تتكلف روايات العدول ببيانها.

ولكن هذا الجواب محل تأمل فان ظاهر قوله فانوها الأولى ان الامر مولوي و مقتضاه ان الترتيب لم يفت محله اذ لو فات محله لما كان هناك وجه للعدول للأولى امرا لزوميا فمدلولها الالتزامي العرفي بقاء محل شرطية الترتيب فينتفي موضوع قاعدة التجاوز.

الجواب الثاني قيل لو فرضنا ان مدلولها ذلك، و لكن حيث ان شرط الترتيب من الشرط المتقدم، لانّ محل ايقاع هذا الشرط هو ما قبل الدخول لصلاة العصر اذ مضمون الشرط هو سبق الظهر على العصر فمحل ايقاعها ان يأتي بالظهر قبل العصر فمتى ما دخل العصر فقد تجاوز محل الترتيب و عليه تحقق موضوع قاعدة التجاوز، فكيف يقال ان روايات العدول تنفي موضوع قاعدة التجاوز و الحال ان موضوعها من الشروط المتقدمة وهو متحقق وجدانا.

ولكن للعراقي ان يجيب بانه نعم ان موضوع قاعدة التجاوز وجدانا متحقق ولكنه متحقق لولا المدلول الالتزامي لروايات العدول فحيث ان المدلول الالتزامي لروايات العدول مدلول لأمارة ظاهرها حجة فمقتضى حجية هذا المدلول الالتزامي عدم جريان قاعدة التجاوز فاذا عدم انتفاء الموضوع وجدانا لا يلتزم انتفاءه بالتعبد أي ببركة مدلول التزامي لروايات العدول.

وبالتالي لا مجرى للقاعدة و الوظيفة ان يعدل بها الى الظهر الا اذا قلنا بجواز اقحام صلاة في صلاة فمن الممكن ان يدخل بالظهر ثم يعود و يتمها عصرا بعد ذلك وهذا مطلب اخر..

ولكن هذا المطلب الآخر ناقش فيه السيد الإمام و هو ان ظاهر روايات العدول عدم جواز اقحام فريضة في فريضة كما تقدم.

نعم..

ما ذكره العراقي من المعارضة حيث قال على فرض الاطلاق في كليهما أي ان موضوع العدول متحقق فتشمل المورد روايات العدول و موضوع روايات قاعدة التجاوز متحقق فتشمل المورد روايات قاعدة التجاوز فاذا تعارضا تساقطا ووصلت النوبة الى ان الملف شاكٌ في الاتيان بالظهر مقتضى الاستصحاب ان يعدل اليها.

هذا محل تأمل لعدم تصور المعارضة بين دليل الامارة و الأصل العملي فان روايات العدول دليل اجتهادي و قاعدة التجاوز اصل علمي ولا مجال للمعارضة بينهما بل الاول وارد على الثاني.

و على فرض المعارضة والتساقط فلا يمكن الرجوع لروايات العدول مرى اخرى بان يقال ستصحب عدم الاتيان بالظهر و مقتضاه العدول الى الظهر، اذ لا موجب للعدول الا رواياته و قد سقطت بالمعارضة.

فنبغي ان يقال اذا تعارضا وتساقطا فان مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالظهر قطع الصلاة واستئناف الظهر ثم العصر لا العدول بهذه الصلاة الى الظهر.

34

بقيت مسألة في فروع الخلل في الوقت وهي ما اذا شكّ المكلف في بقاء الوقت فهل يمكنه ادراك ركعة من الوقت أم لا، و حيث ان البحث في هذه المسالة من صغريات الكبرى الاصولية وهي جريان الاستصحاب في الزمن و عدمه لذلك لابد من التعرض لبعض الأمور الدخيلة في جريان الاستصحاب فيقال:

تارة: يكون الزمان قيداً في الوجوب وتارة يكون قيداً في الواجب فهنا مطلبان:

المطلب الاول:

ما إذا كان الزمان قيداً في الوجوب سواءً كان هذا التقييد على نحو مفاد كان التامة او على نحو مفاد كان الناقصة، مثلاً لو قال المولى إذا بلغ الصبي في النهار وجب عليه الصوم، فالنهار قيد لوجوب الصوم عليه، وقد اخذ في القضية المجعولة على نحو مفاد كان التامة.

وتارة يقول المولى إذا كان البلوغ نهارياً فيجب الصوم فالنهارية هناك اخذت على نحو مفاد كان الناقصة، وفي كلا النحوين فان الزمن وهو النهار قيد في الوجوب، فهل يجري استصحاب النهار اذا شككنا في وجوب الصوم و عدمه كما لو فرضنا ان الصبي بلغ و لكن يشك في انّ النهار ما زال باقياً فيجب عليه الصوم ام لا.

فهنا افاد جمع من الاعلام وهو الصحيح ان المدار على ان النهارية اخذت على نحو التركيب ام على نحو التقييد، فاذا كان مرجع هذا الدليل الشرعي الى التركيب بمعنى ان موضوع الوجوب مركب من جزئين البلوغ في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً فهنا يوجد جزئان لموضوع الوجوب، فاذا استفاد العرف من لسان الدليل أن موضوع مركب فيمكن تنقيح موضوع المركب، فيثبت أحد الجزئين بالوجدان الوجوب وهو انه بلغ في زمان، ويثبت الجزء الآخر بالاستصحاب، بمقتضى استصحاب النهار الى حين بلوغه، ومقتضى ذلك وجوب الصوم عليه.

واما إذا استفاد العرف من لسان الدليل التقييد، أي ان موضوع الوجوب ليس هو البلوغ في زمان وكون الزمان نهاراً وانما موضوع الوجوب "نهارية البلوغ" أي اتصاف البلوغ بكونه نهارياً او اتصاف البلوغ بكونه في النهار، فلا محالة لا يجري استصحاب النهار لأنّه أصل مثبت فاستصحاب بقاء النهار الى حين البلوغ لا يثبت ان هذا البلوغ نهاري، او اتصاف هذا البلوغ بكونه في النهار الا من باب الملازمة العقلية وهذا أصل مثبت.

المطلب الثاني:

ان يكون الزمن قيدا في الواجب كما اذا قال المولى لا تصحّ منك صلاة الآيات الا في زمن حدوث الآية، لا يصح منك غسل الجمعة الا مع بقاء نهار الجمعة، ونحو ذلك مما اخذ الزمن قيدا في الصحة لا في الامر، فهنا اذا شكّ المكلف في انّ نهار الجمعة ما زال باقيا فيصح منه الغسل ام لا، فهنا موردان للبحث:

فتارة يكون موضوع الصحة هو العنوان الانتزاعي، وتارة يكون موضوع الصحة منشأ الانتزاع.

بيان ذلك : تارة يستفيد العرف من لسان الدليل ان موضوع الصحة هو "اتصاف" الغسل بكونه في نهار الجمعة، او كون الغسل غسل جمعة و نحو ذلك فموضوع الصحة هو هذا العنوان الانتزاعي، فمن الواضح حينئذٍ ان جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو استصحاب نفس النهار الى حين اتمامه للغسل لا يثبت العنوان الانتزاعي و هو اتصاف هذا الغسل بكونه غسل جمعة او في نهار الجمعة.

واما اذا كان المستفاد عرفاً من لسان الدليل ان موضوع الصحة نفس منشأ الانتزاع فان منشأ الانتزاع مؤلف من عنصرين الغسل ونهار الجمعة، فما هو موضوع الصحة هو منشأ الانتزاع لا العنوان الانتزاعي، فهل يجري الاستصحاب ام لا، فهنا وقع البحث في ان الاستصحاب المراد جريانه تارة استصحاب تعليقي واخرى تنجيزي أي لأجل تنقيح منشأ الانتزاع تارة نجري الاستصحاب التعليقي بان نقول لو اغتسل في هذا الان لكان غسله في نهار الجمعة فهو الان كذلك ولو صلى المكلف قبل هذا الان لكانت صلاته في الوقت فهو الان كذلك.

وتارة نريد الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب نفس النهار أي بقاؤه.

إذا هنا تصويران للاستصحاب.

الاول جريانه في منشأ الانتزاع، و الكلام هنا بذكر امرين، الاول ذكر في بحث الاستصحاب التعليقي في الاصول ان القضية المجعولة من قبل الشارع تارة تكون فعلية تامة لفعلية تمام قيودها ثم يشك في بقائها لزوال خصوصية يحتمل دخلها في الفعلية مثلاً نجاسة الماء المتغير بالنجاسة فعلية، لفعلية تمام قيودها فان هناك ماءً تغير بالنجاسة فصارت نجاسته فعلية، ثم زال تغيره بفعل نفسه و نتيجة زوال هذه الخصوصية شككنا بان النجاسة على نحو الشبهة الحكمية ما زالت باقية لاحتمال ان موضوع النجاسة هو حدوث التغير ام ان النجاسة قد انتفت لاحتمال ان موضوعها هو بقاء التغير فهنا يكون الاستصحاب تنجيزيا فيجري استصحاب النجاسة، اذ المفروض ان المجعول كان فعلياً بفعلية تامة لفعلية تمام قيوده.

و تارة يكون المجعول فعليا فعلية ناقصة لعدم فعلية تمام قيوده، ثم اذا تمت القيود نشك في بقاء ذلك الحكم الفعلي لأجل اقتران تمام القيود بزوال خصوصية نحتمل دخلها في الحكم، مثلاً اذا قال المولى العنب اذا غلى يحرم، و هذا المجعول و هو الحرمة صار له نوع من الفعلية بفعلية احد القيدين وهو العنبية، فوجد العنب في الخارج و لكنه لم يغل بعد، فالحرمة لها نوع من الفعلية بفعلية احد القيدين وحينما تمّ القيد الثاني بان غلى فقد خصوصيته وهو خصوصية العنبية اذ صار زبيبا، فهو لم يغل وهو عنب كي يكون مثالاً للمورد الاول وانما بعد ان صار زبيبا غلى أي حينما تحقق القيد ال 2 فقد خصوصية يحتمل دخلها في الحكم وهو الرطوبة كان رطبا فاصبح يابسا، فحينئذٍ هل يجري استصحاب الحرمة التي كان لها مقدار من الفعلية بفعلية العنبية وهذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي فمرجع الاستصحاب التعليقي الى استصحاب حكم كان له فعلية بفعلية احد قيديه لكن حين تحقق القيد الآخر فقد خصوصية اوجبت الشك في بقائه.

وليس الان محل الكلام في ان الاستصحاب التعليقي تام ام لا وانما الكلام في تصويره.

الامر الثاني، ان ما ذكر على فرض تماميته فإنما يتصور في الاحكام لا في الموضوعات، أي ان الذي كان فعليا لفعلية بعض قيوده هو الحكم فهل يجري استصحابه بعد ان تحقق قيده الآخر وفقد خصوصية ام لا فمحط كلامهم في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه ما إذا كان المستصحب حكما.

و السر في ذلك انه حيث لا اثر للحكم الا المنجزية لأنّه اذا ثبت الحكم حكم العقل بمنجزيته فهنا وقع الكلام لديهم انه هل يكفي احراز القضية الشرطية مع احراز قيدها في الخارج في التنجز لان الاثر المترقب هو التنجز، فبما ان الاثر المرتقب في الاحكام هو التنجز أي هل ان حرمة العنب المغلي متنجزة أم لا فبما ان الاثر المترقب في الاحكام تنجزها و عدمه فقد قال جمع انه يكفينا في التنجز ان نحرز القضية المجعولة و ان نحرز قيدها و قد احرزنا القضية المجعولة وهو العنب لو غلى يحرم و احرزنا قيدها هو الغليان فبما انه يكفي في تنجز الحرمة احراز نفس القضية المجعولة واحراز قيدها فالقيد محرز بالوجدان وهو الغليان والقضية المجعولة محرزة بالاستصحاب فحينئذٍ يتحقق التنجز فمن قال بجريان الاستصحاب التعليقي بنى على هذا انه لا نحتاج الى اكثر من ان نحرز القضية المجعولة ولو كان على نحو القضية الشرطية و نحرز قيدها وهو الغليان فيكفي ذلك في المنجزية و مقتضاه صحة استصحاب هذه القضية الشرطية واما اذا قلنا ان ذلك لا يكفي لابد ان تحرزوا فعلية الجزاء ولا يكفي ان تحرزوا فعلية القضية الشرطية بما هي شرطية، اذا فحيث ان الحرمة لم نجزم بفعليتها فعلية تامة في ظرف سابق حتّى نستصحبها فكل الكلام والنقض والابرام في باب الاستصحاب التعليقي انه هل يكفي في تنجز الحكم احراز القضية الشرطية مع احراز قيدها ام لا بد ان نحرز الجزاء أيضاً فلأجل ذلك نرى ان مناط البحث في جريان الاستصحاب التعليقي و عدمه تام في الحكم.

واما لو كان موضوعا من الموضوعات كما هو محل كلامنا لو ان هذا المكلف صلى قبل دقائق لكانت صلاته في الوقت فهذه ليست قضية مجعولة وانما هو موضوع خارجي، فبما ان الاستصحاب التعليقي الذي يراد اجراؤه هنا من قبيل الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فلا قائل بجريانه والسر في ذلك انه هل ان المستصحب هو الشرطية نفسها لو صلى قبل دقائق لكانت صلاتها في الوقت فنفس القضية الشرطية نستصحبها أي الملازمة بين الشرط والجزاء فمن الواضح ان هذه القضية الشرطية ليس لها اثر عملي شرعي، وان اردتم باستصحابها ان تثبتوا ان الصلاة الان نهارية فهذا اصل مثبت بل من اردأ انحائه فان استصحاب الشرطية وهو انه لو صلى قبل هذا الوقت لكانت صلاته في النهار لا يثبت ان صلاته الان نهارية او غسله نهاري... فالاستصحاب التعليقي في الموضوعات لا يجري اما لعدم الاثر واما للأصل المثبت.

انما الكلام في التصوير الثاني وهو لو كان الاستصحاب تنجيزيا أي نستصحب نفس النهار، لأننا نشك في انقضائه فنريد ان نستصحب بقاء النهار فالإشكال الذي ركز عليه السيد الشهيد وجماعة هو انه إذا كان موضوع الصحة تقييديا فان الاصل مثبت أي إذا كان موضوع الصحة كون الغسل في النهار أي اخذت الظرفية في موضوع الصحة، فان استصحاب بقاء النهار الى حين الصلاة لازمه عقلاً حصول الظرفية فإثبات الظرفية باستصحاب بقاء النهار أصل مثبت.

وان كان على نحو التركيب أي ان موضوع الصحة الغسل في زمان وكون الزمان نهارا فهل يجري الاستصحاب ام لا تعرض السيد الصدر لذلك وقال التركيب غير معقول في قيود الواجب وان كان معقولا في قيود الوجوب، ويأتي تفصيله.

35

وصل الكلام الى أن الزمان اذا كان قيداً في الواجب كما لو قال انما يصح الصوم اذا كان الزمان نهاراً، و انما يصحّ غسل الجمعة اذا كان الزمان نهاراً، فشككنا في بقاء النهار و عدمه، فهل يجري استصحاب النهار الى حين الغسل لإثبات صحة الغسل ام لا، و ذكرنا ان السيد الشهيد أفادَ بان النهارية تارة تؤخذ على نحو التركيب و اخرى على نحو التقييد، فان كان المأخوذ في الواجب النهارية على نحو التركيب أي ان الواجب هو صوم زمان مع وجود نهار في ذلك الزمن فهنا وان امكن اثبات الواجب بالاستصحاب حيث ان الجزء الأول و هو صوم زمان محرز بالوجدان و الجزء الثاني وهو وجود نهار في زمن الصوم محرز باستصحاب بقاء النهار الى حين الصوم، الا ان التركيب غير معقول في القيود غير الاختيارية، فان القيد المأخوذ في الواجب تارة يكون اختيارياً كالطهارة و تارة يكون غير اختياري كدخول الفجر، و بقاء النهار، وامثال ذلك فان كان اختيارياً صحّ التركيب بان يقال الواجب على المكلف صلاة وطهارة فلو شكّ المكلف حين الصلاة انه على طهارة ام لا، و كانت الحالة السابقة المحرزة هي الطهارة استصحب الطهارة الى حين الصلاة فتمّ المركب و اما اذا كان القيد غير اختياري نحو النهار، بان يقول المولى له يطلب منك صوم زمان مع نهار، فان الجزء 1 يمكن تحصيله و اما الجزء الثاني و هو وجود النهار حين الصوم فليس اختيارياً كي يتعلق الامر به، فالأمر بالمركب امر بكل جزء منه، و مقتضى ذلك ان يكون الجزء اختيارياً فلا يتصور تركيبٌ مع غير الاختياري.

وان كان مأخوذا على نحو التقييد، بان قال الواجب هو الصوم في النهار بحيث يتحقق ظرفية ويكون النهار ظرفا للصوم لا مجرد اقترانهما كما في فرض التركيب بل لابد من تحقق ظرفية فمن الواضح حينئذٍ ان استصحاب بقاء النهار الى حين الصوم لا يثبت ظرفية النهار للصوم الا بالأصل المثبت.

فبناءً على ذلك يستحكم الاشكال، في استصحاب الزمان مع كون الزمان قيدا للواجب، بخلاف ما لو كان قيداً للوجوب فانه يتصور ان يكون على نحو التركيب لان قيود الوجوب لا يجب تحصيلها ولا يتعلق بها الامر فلا مانع من تصور التركيب في موضوع الوجوب وانما الاشكال في التركيب في الواجب،

وقد يتخلص من هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الأول ما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ من انّ التركيب معقول و ان كان القيد غير اختياريٍّ فان مرجع التركيب الى مفاد واو الجمع، فاذا قال المولى يجب عليك الصلاة مع الطهارة فان مرجع المعية الى مفاد واو الجمع أي ان الواجب عليك ان يحصل اقتران بينهما في الوجود، لا كل منهما في نفسه مع غمض النظر عن حيثية الاقتران والا لتحقق هذا المركب بان تكون الطهارة في يوم الجمعة و الصوم في الاربعاء وانما مرجع التركيب الى مفاد واو الجمع أي ان المطلوب صلاة و طهارة لا صلاة – طهارة، و مقتضى ذلك، القدرة على ايجاد هذا المركب و هذا كاف في تعلق الامر به، فحينئذٍ يقال المطلوب من المكلف صلاة مع نهار او صيام مع نهار، أي بمعنى مفاد واو الجمع فكما يتحقق هذا المركب بتحصيل الصوم حين النهار، يتحقق هذا المركب بان يكون في النهار فيصوم، اذا فبالنتيجة لا مانع من دعوى التركيب في القيود المأخوذة في الواجبات وان كان القيد غير اختياري اذ ليس المطلوب ايجاد النهار كي يقال ان تحصيله غير اختياري وانما المطلوب اجتماع النهار بالصوم، و هذا امر ممكن، فاذا شكّ في بقاء النهار الى حين الصوم استصحب بقاء النهار الى حين الصوم، و بهذا الاستصحاب يتمّ الواجب المطلوب فتأمل.

الوجه الثاني ما افاده المحقق الاصفهاني بان الصحيح هو التقييد لا التركيب أي المطلوب الصوم في النهار، و هذا هو ظاهر الادلة، و لا يرد عليه اشكال المثبتية، و الوجه في ذلك ان استصحاب بقاء النهار الى حين الصوم كما يثبت بقاء النهار تعبداً لأننا لا ندري ان النهار باق ام لا فالاستصحاب يثبت بقاء النهار تعبداً فكذلك يثبت بالاستصحاب وجود النهار التعبدي وجداناً لأنّه اذا ثبت ان هذا الاَن نهار تعبداً فالنهار التعبدي حاصل وجداناً لان التعبد قطعي فالتعبد ببقاء النهار قطعي اذا فالنهار التعبدي محرز بالقطع، و اذا ثبت ذلك ثبتت ظرفية النهار التعبدي للصوم بالوجدان وليس بالتعبد، نعم ظرفية النهار الواقعي للصوم امر مشكوك و لكن ظرفية النهار الذي حكم الشارع ببقائه للصوم امر وجداني و امر مقطوع به، فلا يرد اشكال الاصل المثبت بعد ان كان امرا وجدانيا، فاذا قطعنا بالنهار الاستصحابي فالظرفية أي ظرفية النهار للصوم وجدانية.

فان قلت : انما يجري الاستصحاب لإثبات اثر المستصحب ومقتضى كلامكم ان لا اثر للمستصحب وانما الاثر للاستصحاب نفسه أي ان النهار التعبدي لا اثر له وانما الاثر للتعبد بالنهار، لا لنفس النهار، مثلاً لو شككنا في ان الطهارة حاصلة اثناء الصلاة ام لا انما يجري الاستصحاب في الطهارة لتنقيح اثر الطهارة نفسها وهو صحة الصلاة لان صحة الصلاة منوطة بالطهارة، فيجري الاستصحاب في الطهارة لتنقيح اثرها اما لو كنّا نريد اثراً لنفس التعبد بالطهارة لا للطهارة لم يجر الاستصحاب فان شرط جريان الاستصحاب في شيء ان يكون لهذا الشيء اثر في نفسه يراد للاستصحاب تنقيحه، لا ان المقصود ترتيب اثر لنفس الاستصحاب مع غض النظر عن المستصحب.

وهنا المفروض ان النهار ليس له أثر فاستصحاب النهار لم ينقح لنا اثرا للنهار حتّى يجري فيه الاستصحاب وانما بعد الاستصحاب حصل أثر لنفس الاستصحاب وهو وجود نهار استصحابي.

قلت جريان الاستصحاب في أي شيء فرع أثر علمي والا لكان الاستصحاب لغوا وكما تندفع اللغوية بأثر للمستصحب تندفع اللغوية بأثر للاستصحاب فيكفي في جريان الاستصحاب في أي شيء وجود أثر ولو كان ذلك الاثر في طول الاستصحاب كما في المقام.

ولكن السيد الصدر اشكل على المحقق الاصفهاني بان قال اما ان يستفاد من الدليل ان الشرط في صحة الصوم الاعم من النهار الواقعي و التعبدي، او يستفاد من الدليل ان شرط الصحة النهار الواقعي لا النهار الاعم، فان استفيد من الدليل ان الشرط هو الاعم اذا فالصوم صحيح واقعا عند الشك في بقاء النهار، لان شرط صحته واقعا النهار الاعم، و بالاستصحاب ثبت النهار التعبدي فتحقق الشرط الواقعي لصحة الصوم، و مقتضى ذلك انه لو تبين بعد ذلك ان النهار قد انقضى لا يجب عليه القضاء لان الصوم صح واقعا، اذ شرطه النهار الاعم، و هذا مما لا يقول به احد.

و ان كان المستفاد من الادلة ان الشرط النهار الواقعي لا الاعم، فبناءً على ذلك لا يفيد استصحاب النهار فانّ استصحاب النهار الى حين الصوم لا يثبت ظرفية النهار التعبدي للصوم، و السر في ذلك انه لا معنى للنهار التعبدي الا حكم الشارع، بان يقول الشارع انا حاكم بالنهارية و ان لم يكن هناك نهار و من الواضح ان الحكم الشرعي لا يكون ظرفا للافعال فليس هناك شيء حتّى يكون ظرفا بالوجدان الى الصوم، بل ليس الا حكم الشارع ببقاء النهار و الحكم الشرعي ليس ظرفا للفعل فكيف يدعى انه يترتب على استصحاب بقاء النهار الى حين الصوم ظرفية النهار التعبدي وجداناً للصوم.

وهذا يرد على المحقق الاصفهاني اذا كان مراده من الظرفية الاحتواء و الاشتمال و الاحاطة واما اذا كان مراده من الظرفية الاجتماع فالامر حاصل، اذ متى ثبت حكم الشارع ببقاء النهار كان اجتماع الصوم معه امراً محرزا بالوجدان ولا حاجة الى التعبد في ذلك فاذا كان منظور السيد الشهيد الى الظرفية بمعنى الاحاطة فالأمر صحيح اذ لا معنى لان يقال ان حكم الشارع محيط و مشتمل للصوم، واما اذا كان المراد من الظرفية في كلام الاصفهاني الاجتماع و الاقتران فان هذا الاقتران حاصل وجدانا.

نعم بناءً على ذلك يرد الاشكال على الوجه السابق وهو ما ذكره الشيخ الاستاذ فانه ارجع التركيب الى مفاد واو الجمع، و مفادها اما نفس حصول الجزئين او حيثية زائدة وهي اجتماعهما فان كان نفس حصول الجزئين عاد اشكال السيد الصدر لعدم معقولية التركيب في القيود غير الاختيارية و ان كان حيثية زائدة و هي حيثية الاجتماع التي يقصد بها الاصفهاني الظرفية فان استصحاب بقاء النهار الى حين الصوم لا يثبت الاقتران الا بالأصل المثبت.

36

كان الكلام في أنّ المكلف اذا شكّ في بقاء الوقت كما لو انه لم يصل بعد و شك في ان الوقت باق كي تصحّ منه الصلاة في الوقت ام لا فهل يجري استصحاب بقاء الوقت و بمقتضى هذا الاستصحاب تصحّ الصلاة منه ولا يجب قضاؤها ام لا، و ذكرنا ان الاشكال على جريان الاستصحاب أنه اصل مثبت فان استصحاب بقاء الوقت الى حين الصلاة لا يثبت ان الصلاة في الوقت، الا بالملازمة العقلية، و هذا اصل مثبت.

وقلنا ان هناك وجوها للإجابة عن هذا الاشكال، مضى الكلام في وجهين.

الوجه الثالث ما ذكره السيد الصدر في بحث الاستصحاب من انه يمكننا التوصل الى اثر الاستصحاب بضمّ قاعدة الاشتغال فان الاثر الذي نريد الوصول اليه بالاستصحاب هو التنجز فاذا شكّ المكلف هل ان النهار باق فيتنجز عليه وجوب الصوم مثلاً ام ان النهار انقضى فلا يتنجز عليه شيء وهل ان النهار باق فيتنجز عليه وجوب الصلاة ام انه في فسحة لان النهار قد انقضى فالغرض والاثر الذي نريد التوصل اليه هو التنجز و هذا الأثر يمكن الوصول اليه بقاعدة الاشتغال.

والوجه في ذلك هو التفصيل بين صورتين: اذ تارة يؤخذ الزمان في الواجب على نحو صرف الوجود، وتارة يؤخذ الزمان في الواجب على نحو مطلق الوجود.

فالصورة الاولى و هي انه يجب على المكلف ان يأتي بصلاة الظهر و العصر في زمن بين الزوال و الغروب، فالزمن اخذ في الواجب على نحو صرف الوجود، اذ المهم ان تكون الصلاة مع زمن بين هذين الحدين، ففي هذه الصورة أيضاً يوجد فرضان:

الفرض الأول : ان يكون المكلف شاكا في الامتثال كما لو تنجز عليه وجوب صلاة الظهر و صار فعليا في حقه و لكنه نام، و جلس في وقت يشك في انقضاء الوقت وعدمه فحينئذٍ ليس شكّه في الوجوب لان الوجوب تنجز عليه في رتبة سابقة وانما شكه في الامتثال أي لو اتى بصلاة الظهر فعلا هل تقع امتثالا للأمر بصلاة الظهر في الوقت ام لا، و الا فوجوب صلاة الظهر في الوقت تنجز عليه سابقاً و انما مورد شكه هل انني لو صليت الان كانت صلاتي امتثالا لذلك الوجوب ام لا، وفي هذا الفرض لا نحتاج للاستصحاب في اثبات شيء كي يقال لنا ان جريان الاستصحاب اصل مثبت بل يكفينا قاعدة الاشتغال اذ المفروض ان الشكّ في بقاء الوقت شكّ في القدرة أي هل انني قادر على ان اوقع الصلاة في الوقت ام لا لان الوقت قد انقضى والشك في القدرة مجرى لقاعدة الاشتغال فاذا ابتلي الانسان بميّت مسلم ولا يدري هل هو قادر على دفنه في الارض أم لا فاذا شك في قدرته و عدمها فان المرتكز العقلائي لا يعذره بل يقول له عليك المبادرة الى حين العجز فبما ان الشك في القدرة مجرى لقاعدة الاشتغال فمقتضى ذلك ان يتصدى للإتيان بصلاة الظهرين وان كان شاكا في بقاء الوقت الذي اوجب الشك في قدرته.

واما الفرض ال2 و هو ان يكون الشك في الوجوب الفعلي لا في الامتثال كما لو بلغ المكلف في وقت الشك، فهنا قد يقال بجريان البراءة أي ان المكلف بالنتيجة شاك في فعلية التكليف و الشك فيه مجرى للبراءة.

و لكنّ الصحيح ان البراءة محكومة بجريان الاستصحاب و السر في ذلك ان هناك قضية مجعولة وهي اقم الصلاة ان كان نهار وهو لا يدري هل هناك نهار ام لا فيستصحب بقاء النهار وببركة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب بقاء النهار يتنقح موضوع الوجوب، فان النهار وان كان قيدا في الواجب اذ لا تصح الصلاة الا اذا وقعت في النهار الا ان قيد الواجب قيد للوجوب اذا كان قيدا غير اختياري، كالوقت فانه لا يمكن البعث نحو الوقت، و عليه يصير قيد الوقت فوق البعث فكأنّ المولى يقول ان دخل الوقت فصل ولا يقول اوجد الوقت وصل، و عليه مقتضى استصحاب بقاء النهار هو فعلية الوجوب لفعلية قيده ببركة الاستصحاب فاذا صار وجوب الظهر فعليا في حقه وهو ما زال شاكا في انه لو صلّى مع هذا النهار المستصحب هل تصح صلاته ام لا، فيكون شكه حينئذٍ شكا في الامتثال والشك في الامتثال مجرى لقاعدة الاشتغال.

فالنتيجة ان السيد الشهيد (قده) يقول ما دام الاثر المطلوب من الاستصحاب هو تنجز المبادرة بان يبادر فان هذا الاثر يمكن التوصل اليه بضم قاعدة الاشتغال، ولا نحتاج الى ان نعالج ان جريان الاستصحاب مثبت.

ولكن يلاحظ على ما افاده في هذه الصورة وهي ما اذا كان الزمن مأخوذا في الواجب على نحو صرف الوجود انّ الغرض الذي كنّا نريد الوصول اليه بالاستصحاب ليس هو التنجز و انما هو الاجتزاء اذ ما لم يحرز المكلف ان صلاته في الوقت فمقتضى ذلك وجوب القضاء عليه فالغرض من جريان الاستصحاب اثبات ان الصلاة في الوقت اذ لو لم يثبت ذلك لكان مقتضى استصحاب عدم الامتثال هو وجوب القضاء عليه و المفروض ان الاستصحاب لا يثبت ذلك فضمّ قاعدة الاشتغال غاية ما يفيد انه يتنجز عليه المبادرة و لو بادر المكلف واتى بالصلاة فهل وقعت في الوقت بحيث يجتزأ بها فهذا لا يمكن اثباته باستصحاب بقاء الوقت ولا بقاعدة الاشتغال و النتيجة ان اشكال الاعلام على ان استصحاب الوقت في قيود الواجب لا يجري لأنّه اصل مثبت حيث لا يثبت كون الصلاة في الوقت باق.

الصورة الثانية ما إذا كان الزمن مأخوذا على نحو مطلق الوجود كما في الصوم حيث يجب عليه ان يوقع الصوم في تمام انات الوقت فالزمن في الصوم اخذ على نحو مطلق الوجود اذ لا يكفي ايقاع الصوم في زمن من النهار، وهذه الصورة أيضاً تنقسم الى فرضين:

الفرض الاول ان يقع الشك في بقاء النهار وعدمه محضا، كما لو كان يعلم ان النهار هو 10 ساعات ولكنه يشك هل انقضت ام لا فالشك في البقاء محضّاً فهنا في مثل هذه الصورة قال لا نحتاج الى ان نجري الاستصحاب لان الشكّ في القدرة فانه إذا شكّ في بقاء النهار وعدمه فانه يشك في انه قادر على الصوم النهاري ام لا لان النهار ان انقضى فهو غير قادر على الصوم النهاري وان لم ينقض فهو قادر عليه وقد ذكرنا ان الشك في القدرة مجرى لقاعدة الاشتغال.

الفرض الثاني ان يشك في النهار نفسه لا في بقائه كأن لا يدري ان النهار هل هو 10 ساعات ام 11 فان كان النهار هو الاقل فقد انقضى جزما وان كان هو الاكثر فمازال باقيا فالشك في سعة النهار وضيقه لا في بقائه، ففي مثل هذا الفرض افاد (قده) بان هذا يتصور على نحوين:

لأنّه هل المطلوب الصوم النهاري او ان المطلوب الصوم في كل آن إن كان نهاراً، فان كان المطلوب الصوم النهاري أي اخذ في الواجب حيثية الاتصاف بكون الصوم نهاريا فهو لا يدري انه لو اوقع الصوم الان هل سيقع نهاريا ام لا، فهذا أيضاً من موارد الشك في القدرة فيجب عليه المبادرة للصوم النهاري الى ان يحرز العجز عن ذلك واما اذا كان المطلوب الصوم في كل آن يكون نهاراً فيمكن اثبات هذا المركب بالاستصحاب حيث ان احد جزئي المركب الصوم في كل ان محرز بالوجدان و كون ذلك الان نهارا باستصحاب بقاء النهار، و مقتضى ذلك صحة صومه.

قال في بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 279:

"انَّ استصحاب بقاء النهار ينقح موضوع وجوب الصوم لأنَّ النهار إذا أخذ قيداً في الواجب بنحو مطلق الوجود كان معنى ذلك اشتراط وجوب صوم كل آن بكونه نهاراً- سواء كان صوم كل النهار الواجب مركباً استقلالياً أم ارتباطياً- فباستصحاب نهارية الزمن المشكوك ننقح موضوع وجوب صومه هذا إذا لم تأخذ إضافة الصوم إلى نهارية ذلك الآن بنحو التقييد و إلّا بأَن كان الواجب صوم ذلك الآن بما هو نهار كان من موارد الشك في القدرة على الامتثال الّذي هو مجرى للاشتغال العقلي فيكون الاستصحاب منقحاً لموضوع الاشتغال كما تقدم في الفرضية الأولى".

37

وصل الكلام الى ما ذكره السيد الصدر من أنّ أخذ الزمان في الواجب على نحو مطلق الوجود هل هو مورد لجريان الاستصحاب ام لا، كما اذا شكّ اثناء الصوم في ان النهار ما زال باقياً او لا، فهل يستصحب بقاء النهار ام لا، و هنا افاد السيد الصدر بانه تارة يعلم مقدار النهار و اخرى يتردد النهار بين الاقل والاكثر، فقال حينئذٍ مرجع اشتراط النهار في صحّة الصوم الى اشتراطه في وجوب الصوم لان قيد الواجب اذا كان قيدا غير اختياري فهو قيد للوجوب أيضاً، و معنى ذلك ان وجوب الصوم فرع كون الزمن نهاراً فالنهارية كما هي قيد في صحة الصوم فإنها قيد في وجوبه.

الا ان ذلك يتصور على نحوين:

الاول ان مرجع الجعل الى وجوب صوم كلّ آن اذا كان نهاراً، ففي مثل هذا الفرض لو كان الجعل بهذا النحو يجب صوم كل آن اذا كان نهارا جرى الاستصحاب وهو استصحاب بقاء النهار فيتنقح موضوع الوجوب فيجب الصوم او البقاء على الصوم.

واما اذا افترضنا ان الجعل بنحو اخر، و هو يجب الصوم النهاري على نحو الاتصاف، او يجب الصوم في الآن النهاري، على نحو الاتصاف فمن الواضح ان الاستصحاب لا يجري لأنّه لا يثبت ان الصوم نهاري او أنّ الآن نهاري الا بالأصل المثبت، الا ان المورد من موارد قاعدة الاشتغال لان المكلف علم بوجوب الصوم و يشك بانقضاء النهار أي يشك في الامتثال فمقتضى قاعدة الاشتغال ان يبقى على صومه، وان لم يجر استصحاب بقاء النهار لكونه مثبتا.

وهنا ملاحظتان:

الاولى ان الشك في ان النهار 10 ساعات ام اكثر تارة يرجع الى الشبهة المفهومية، و اخرى للشبهة المصداقية، فمثلا اذا نذر صوم يوم الغدير و شك في ان يوم الغدير هل هو 10 ساعات ام 11 ساعة فالشبهة مفهومية أي ان نفس متعلق النذر هو مردد مفهوما بين الاقل و الاكثر، و في الشبهات المفهومية لا يجري الاستصحاب حتّى عنده (قده) بلحاظ دورانها بين مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء نظير ما اذا شكّ في الغروب، حيث قال المولى، يجب الصلاة عند الغروب فشكّ في الغروب في انه هل هو سقوط القرص ام مغيب الحمرة فان كان الغروب سقوط القرص فقد حصل جزما وان كان الغروب مغيب الحمرة فلم يحصل جزما، فلا يوجد شك في البقاء و المناط في جريان الاستصحاب الشك في البقاء، فاذا تردد المفهوم بين مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء فلا شك في البقاء كي يجري الاستصحاب.

كذلك الامر في المقام إذا نذر صوم يوم الغدير وفي آخر النهار تردد انه ان كان يوم الغدير 10 ساعات فقد انقضى جزما وان كان اكثر فهو باق جزما، فلا مورد لجريان الاستصحاب، فالجاري حينئذٍ البراءة لأنّه شك بالتكليف بالأكثر.

وان كانت الشبهة مصداقية كما لو علم بان يوم الغدير في ايران 10 ساعات و يوم الغدير في مصر 11 ساعة و لكنه لا يدري انه في ايران ام في مصر فليست لديه شبهة مفهومية، وانما مصداقية فتردده بين الاقل و الاكثر على نحو الشبهة المصداقية و حينئذٍ يجري استصحاب بقاء النهار ما لم يقل بمعارضته باستصحاب عدم السعة لأنّه لو تردد بين كون نهاره 10 او 11 فاستصحاب بقاء النهار باستصحاب عدم سعة النهار لما يكون 11 ساعة.

الملاحظة 2 : ما افاده (قده) من ان مرجع قول الشارع صم في النهار الى قضيتين في الحقيقة يرجع الى 3 قضايا اما ان يكون صم في النهار راجعا الى قوله صم في كل آن معه نهار على نحو التركيب، او انه يرجع الى ما ذكره صم في كل آن اذا كان ذلك الآن نهاراً، او يرجع الى قوله ائت بالصوم النهاري.

ومن الواضح انه على التصوير الاول وهو ان مرجع قوله صُم في النهار الى قوله صُم في كل آن معه نهار، الى التركيب والتركيب يجري فيه الاستصحاب حيث ان الآن محرز بالوجدان و وجود نهار مع هذا الآن ثبت بالاستصحاب الا انه (قده) قال لا يعقل التركيب في قيود الواجب التكليفي.

وذلك لان القيد قد يرجع الى الوجوب ولا مانع من التركيب حينئذٍ بان يقول المولى ان دخل شهر ذي الحجة و كنت مستطيعا فيجب عليك الحج فان موضوع وجوب الحج مركب و احد الجزئين قيد غير اختياري وهو دخول شهر ذي الحجة هذا لا مانع منه لان القيد قيد في الوجوب.

و تارة يكون القيد قيداً للواجب فان كان قيداً اختيارياً مثل الطهارة بان يقول المولى يجب عليك صلاة مع طهارة فلا اشكال فيه اذ القيد الاختياري يمكن البعث نحوه.

و تارة يكون قيد الواجب غير اختياري وهنا لابد من التفصيل بين الحكم الوضعي و الحكم التكليفي فكون القيد قيدا في متعلق الحكم الوضعي لا مانع منه وان كان قيدا غير اختياري، مثلاً ان يقول المولى اذا ادرك المأموم الإمام وهو راكع صح الائتمام فان ركوع الامام قيد غير اختياري بالنسبة للمأموم و لكن الحكم وضعي وهو الصحة فلا مانع من ان يكون الحكم الواقعي متعلق بمركب و احد جزئي المركب غير اختياري ان كان الإمام راكعا عند ركوعك صح الائتمام فلو ركع المأموم و شك في ان الإمام ما زال راكعا يستصحب بقاء ركوعه و مقتضاه صحة الائتمام.

وتارة يكون القيد غير الاختياري جزئا لمتعلق الواجب التكليفي بان يقول صم في زمن مع كون الزمن نهارا فان كون الزمن نهارا ليس باختيار المكلف فلا يمكن البعث نحوه وبما انه لا يمكن البعث نحوه إذا لا يعقل التركيب لدى السيد الصدر.

إذا لا معنى في المقام ان يقول ان متعلق الامر صوم كل آن مع وجود نهار في ذلك الآن او مع كون ذلك الآن نهارا فان التركيب غير معقول على مبناه.

واما اذا كان مرجعها الى قول صُم في كل آن اذا كان الان نهارا او صم في الآن النهاري فهنا لا يجري الاستصحاب و السر في ذلك ان الآن وجود تدريجي فكل آن مغاير للان الآخر و بالتالي لا يمكن استصحاب مفاد كان الناقصة أي استصحاب كون الآن نهارا لان الآن السابق كان نهارا و اما هذا الآن فهو غيره و ليس الآن السابق كي يجري بلحاظه الاستصحاب.

واما استصحاب بقاء النهار فلا يثبت ان الآن نهاري أو ان هذا الآن مما كان نهارا وبالنتيجة فالاستصحاب اما لا يجري لاختلاف الموضوع لان هذا الآن غير الآن السابق.

و ان رجع الاستصحاب الى مفاد كان التامة وهو ان استصحاب النهار فان هذا لا يثبت ان الآن آن نهاري او ان الصوم صوم نهاري.

هذا تمام الكلام فيما افاده السيد الصدر.

الوجه الرابع مما ذكر في الجواب عن هذا الاشكال ما تعرض له السيد الامام في بحث الخلل ص 113، ومحصل ما ذكره ان استصحاب الزمن تارة يكون على نحو مفاد كان التامة واخرى على نحو مفاد كان الناقصة فهنا تصويران :

الاول وهو استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة أي استصحاب بقاء النهار فقد افاد ان قوله (عليه السلام) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة يحتمل في مفاد هذه الجملة 3 احتمالات و على كل احتمال نتصور هل الاستصحاب يجري ام لا، فتارة يكون مفاد القضية من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة ان لعنوان "الادراك" موضوعية أي انما تصح الصلاة في اخر الوقت اذا احرزت عنوان الادراك و عليه لا يجري الاستصحاب لانّ استصحاب بقاء النهار الى حين الشروع في الصلاة لا يثبت ادراك الادراك لأنّه اصل مثبت.

واما ان يكون مفاد هذه القضية من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت التعبير بالسعة بدون موضوعية لعنوان الادراك فكانه قال اذا كان الوقت متسعا لركعة فقد صحت الصلاة فالكلام هو الكلام، لان استصحاب بقاء الوقت الى حين الدخول في الصلاة لا يثبت سعة الوقت حتّى تصح هذه الصلاة.

و ان كان معناها انه عبارة عن اشتراط الصلاة في الوقت أي ان قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة يعني كانه قال من احرز ان صلاته في الوقت فقد ادرك الصلاة فيأتي الاشكال أيضاً ان استصحاب بقاء الوقت الى حين الركوع الاول لا يثبت ان الركوع في الوقت لأنّه لا ثبت الظرفية فالنتيجة ان استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة باطل بجميع انحائه.

التصوير ال 2 ان يكون على نحو مفاد كان الناقصة و له فرضان:

الاول ان يقال ان مرجع هذه القاعدة من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة الى التركيب أي من صلّى ركعة و كان الوقت وقت نهار فقد صحت صلاته، ونطبقه على المقام فنقول كان هذا الوقت قبل 5 دقائق وقت نهار فنستصحب كونه كذلك، على مفاد كان الناقصة كان الوقت وقت نهار فالان وقت نهار، فالان صليت بالوجدان و الوقت وقت نهار بالاستصحاب فقد صحت صلاتي.

وهذا الاستصحاب يتم بناء على ان النظر العرفي يرى الوقت و الزمن على نحو الوجود الواحد السيال، فيقال بان هذا الوقت كان نهارا فهو لازال نهارا واما اذا شككنا في ذلك و قلنا ان العرف يرى الوقت على نحو الوجود التدريجي فيأتي فيه الاشكال السابق و هو تغير الموضوع.

والعرف لا يساعد على استظهار التركيب وانما يستفيد العرف من هذه الرواية التقييد لا التركيب أي كون الركعة في الوقت وهو لا يثبت بالاستصحاب.

الفرض الثاني قال بان المستفاد من قاعدة من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة ان موضوع الصحة وصف في المكلف لا وصف في الصلاة و وصف في الوقت أي ليس موضوع الصحة ان تكون ركعة الصلاة في الوقت وليس موضوع الصحة ان يكون الوقت وقت نهار وانما موضوع الصحة وصف في المكلف نفسه لا في الان و في الزمن، وهو موضوع الصحة ان كان المكلف ممن ادرك الركعة فقد صحت صلاته أي كون المكلف ممن ادرك فالوصف الدخيل في الصحة وصف للمكلف، فاذا كان وصفا للمكلف فلا يراد به انه ادرك فيما مضى ولا يراد انه ادرك بنفس الصلاة وانما يراد به ان المكلف متصف بوصف وهو كونه ممن ادرك ركعة بحيث لو صلى في هذا الظرف لكانت صلاته صحيحة، و عليه يتم الاستصحاب بان نقول هذا المكلف قبل 5 دقائق ممن ادرك ركعة فهذا الان ممن ادرك ركعة و حيث صلى فقد تحقق المركب، صلى مع كونه ممن ادرك ركعة بالاستصحاب فتصح صلاته.

فهل المستظهر من قوله من أدرك ركعة في الوقت فقد أدرك الصلاة ان الدخيل في الصحة وصف المكلف؟ ام ان هذا تعبير عن الشرطية و هي انه ادراك الصلاة بادراك ركعة منها كما يقال ذكاة السمك بخروجه من الماء لا ان الموضوعية لوصف المصلي و المكلف كي يقال هذا المكلف كان ممن ادرك ركعة فهو الان كذلك وحيث صلى صحت صلاته تعبدا.

38

تلخص مما مضى ان استصحاب الوقت فيما يكون فيه الوقت قيدا من قيود الواجب انما يتمُّ على احد وجوه 3 :

الوجه الأول :

ما ذكره المحقق الأصفهاني من ان مرجع القيد المعتبر في متعلق الامر الى الاجتماع فاذا قال مثلاً صُم في النهار او صل في الوقت، فان مرجع الظرفية الى مطلوبية الاقتران و الاجتماع أي ان يكون هناك اقتران واقعا بين الصوم و بين النهار، و بناءً على ذلك فان الاقتران بين الصوم و النهار حاصل وجداناً بعد الاستصحاب لأنّه اذا شككنا في بقاء النهار الى حين الصوم فكما ان استصحاب النهار يثبت تحقق النهار تعبداً لا وجدانا لأنّه مشكوك فكذلك يثبت لنا وجود نهار تعبديّ وجداناً لانّ النهار الحقيقي و ان لم يحرز بالوجدان الا ان النهار التعبدي أي الاستصحابي محرز بالوجدان فاذا احرز النهار التعبدي بالوجدان فاقتران الصوم بالنهار أي التعبدي محرز بالوجدان، بلا حاجة لإثبات كي يقال ان الاصل مثبت، فيكفي في جريان الاستصحاب اي استصحاب بقاء النهار انه في طول جريانه سوف يكون اقتران الصوم بالنهار اقترانا وجدانياً.

فاذا لم نستفد من الادلة اكثر من مطلوبية اقتران الصوم بالنهار فلا محالة هذا الاثر يترتب على استصحاب النهار.

الوجه الثاني

ان يكون الاستصحاب على نحو مفاد كان الناقصة بعد توسيط حيثية الاتصال عرفا، بيان ذلك: انه اذا كان النظر العرفي يرى ان الامساك و الصيام وجود 1 باعتبار اتصال اجزائه و عدم تخلل العدم بينها، فبلحاظ حيثية اتصال اجزاء الصوم يرى الصوم انه وجود 1 عرفا و ببركة هذا النظر العرفي يقال هذا الصوم كان نهاريا فهو ما زال نهاريا، او هذا الصوم كان في النهار فهو ما زال في النهار، او يأتي الاستصحاب في نفس الزمن حيث افيد ان الزمن تارة يلحظ على نحو الكل بالنسبة لأجزائه واخرى على نحو الكلي بالنسبة لجزئياته، مثلاً عنوان النهار، تارة يلحظ العرف ان عنوان النهار مركب من اجزاء، أي ان النهار كلّ و كل آن من الآنات بين طلوع الشمس و غروبها جزء من ذلك الكل، و هذا ما يعبر عنه في الحكمة بلحاظ الزمن على نحو الحركة القطعية، و تارة يلاحظ النهار هو نفس الآنات المتصلة فيقال ما بين شروق الشمس و غروبها نهار، فالنهار هو عبارة عن نفس تلك الآنات الواقعة بين الشروق و الغروب للشمس فنسبة النهار حينئذٍ للانات نسبة الكلي الى جزئيه اذ ان كل آن بين الشروق و الغروب هو نهار لا انه جزء من النهار و هذا ما عبر عنه في الحكمة بالحركة التوسطية.

فاذا لوحظ الزمن على نحو الحركة القطعية أي ان النهار قطعة مركبة من اجزاء فهنا لا يجري الاستصحاب، واما اذا لوحظ الزمن على نحو الحركة التوسطية أي ذلك الآن الذي بين الشروق والغروب، فذلك الان وجود متصل بنظر العرف يشك في انقضائه فيجري استصحاب بقائه فيقال كان هذا الزمن نهارا فهو ما زال نهارا.

الوجه ال 3

ان يقال لا مانع من جريان استصحاب النهار، و يثبت به ان الصيام كان في النهار و ليس من الاصل المثبت في شيء، و بيان ذلك : ان هناك فرقاً بين الجزء و الشرط فالجزء هو بنفسه متعلق لأمر ضمني فمثلاً الصلاة مركبة من ركوع و سجود و تشهد و معنى تركبها من ذلك ان كل واحد منها مأمور به امرا ضمنيا، واما الشرط و هو الطهارة او القبلة او الاطمئنان فليس الشرط بنفسه مصبا للأمر الضمني والا لكان جزءً و انما مصب الامر الضمني هو "التقيُّد" أي تقيُّد الصلاة بالطهارة مثلاً لا نفس الطهارة، و لأجل ذلك لا معنى للتركيب في الشروط بان نقول المطلوب صلاة وطهارة لان مرجع التركيب الى انصباب الامر على الطهارة و هذا يعني انها جزء و هو خلف كونها شرطا بل دائما مرجع الشرط الى التقييد لا الى التركيب، و بناءً على هذا فحيث يقال ان المطلوب منك صلاة بطهارة، او صلاة بوقت، فالتقييد معنى حرفي و المعنى الحرفي متقوم بطرفين، ولأجل ان التقييد معنى حرفي متقوم بطرفين لا يُرى له واقعية وخارجية وراء نفس الطرفين، فليس هناك وراء الصوم ووراء النهار شيء 3 يقال له هذا هو التقييد وانما التقييد واقعيته و خارجيته بنفس الطرفين، فلأجل ذلك يرى العرف ان التفكيك بين الطرفين و بين التقييد مستهجن، بان يقال ثبت النهار لكن لم يثبت تقيُّد الصوم بالنهار، او ثبت النهار و الصلاة و لكن لم يثبت تقيُّد الصلاة بالنهار فان هذا مستهجن لدى العرف اذ ما دام تقيد الصلاة بالنهار ليس شيئا وراء وجود الصلاة و النهار، اذا فكما انه يستهجن التفكيك بينهما عقلاً يستهجن التفكيك بينهما تعبدا بان يقال ثبتت الصلاة و النهار تعبدا ولكن لم يثبت تقيد الصلاة بالنهار.

و بعبارة اخرى ان العرف يرى ان عدم ترتيب أثر التقيد على استصحاب النهار من باب نقض اليقين بالشك فيقال اذا تقينت ببقاء وجود النهار سابقاً و لم ترتب على ذلك تقيد الصلاة بالنهار فهذا من نقض اليقين بالشك لأجل انه لما كان التفكيك بينهما في الثبوت مستهجنا بنظر العرف كان شمول دليل الاستصحاب للنهار له مدلول التزامي عرفي و هو ثبوت تقيد الصلاة بالنهار، فثبوت التقيد من المداليل الالتزامية العرفية لشمول دليل الاستصحاب للمورد.

و مما يقوي هذه النظرة العرفية انه لا شكّ عندهم و لا خلاف في انه لو رجع الزمن او القيد غير الاختياري للحكم لجرى الاستصحاب عندهم بلا كلام، مثلاً اذا قال الصوم في النهار واجب فانه يجري استصحاب بقاء النهار لإثبات وجوب الصوم كما لو بلغ و لا يدري ان صومه واجب ام لا لأجل شكّه في بقاء النهار فانه يجري استصحاب بقاء النهار لإثبات الوجوب فلو كان الزمن مأخوذا في موضوع الوجوب لجرى فيه الاستصحاب.

بينما اذا قال صُم في النهار فاخذ النهار قيدا في الواجب فلا يجري الاستصحاب؟! فان هذا تفكيك غير عرفي.

كذلك في القيود غير الاختيارية الاخرى مثلاً كون المائع ماءً، فاذا قال الوضوء بالماء محقق للطهارة بان اخذ المائية في موضوع الوجوب فيجري الاستصحاب كان هذا المائع سابقاً ماء فهو ما زال ماءً، اما اذا اخذه في المتعلق بان قال توضا بالماء فانه لا يجري الاستصحاب؟!

فالتفكيك بين الموردين غيرُ عرفيٍ، بأن يقول العرف اذا كانت الحيثية في موضوع و متعلق الواجب هي الاقتران فلم لا يجري الاستصحاب لو أخذتموها في متعلق الوجوب ؟

والذي يؤكد بان التفكيك بين ثبوت القيد و ثبوت التقيد مستهجن اي ان يقال القيد يثبت ولا يثبت به التقيُّد أنَّ الإمام (عليه السلام) في صحيحة زرارة اجرى الاستصحاب في الطهارة مع انها قيد، فأجرى استصحاب الطهارة الى حين الصلاة مع ان استصحاب الطهارة الى حين الصلاة لا يُثبت تقيُّد الصلاة بالطهارة الا بنحو الاصل المثبت، فهذا يكشف على ان اثبات التقيُّد باستصحاب القيد ليس من الاصل المثبت بلحاظ ان النظر العرفي يرى انه لما كان التقيد معنى حرفيا لا واقعية له وراء نفس الطرفين فالتفكيك بينه وبين طرفيه بالتعبد مستهجن.

هذا تمام الكلام في استصحاب الوقت.

تنبيه

قد يقال بانه لا ثمرة لجريان الاستصحاب في الوقت بالنسبة الى الصلاة مثلاً فاذا شكَّ المكلف ان النهار مازال باقياً او ان النهار قد انقضى فعلى كل حال صلاته صحيحة فان كان النهار باقيا فهي اداء و ان لم يكن باقيا فهي قضاء فلا ثمرة ترتب على استصحاب النهار و عدمه فعلى أية حال صلاته صحيحة اما اداء واما قضاء.

ولكن يلاحظ على ذلك اولا بان بعض الاعلام كالمحقق العراقي كما افاد في فروع العلم الاجمالي ذهب الى ان الصلاة "الملفقة" لا تقع لا اداء ولا قضاء و لا دليل على صحتها فلو فرضنا ان المكلف من التكبير الى حد الركوع كان في الوقت، ولكنّ الركوع وقع خارج الوقت فان هذه لا تصح لا اداء ولا قضاء لان المناط على الركوع فان وقع في الوقت كانت اداء وان وقعت الصلاة خارج الوقت فهي قضاء اما الملفقة فلا تصح، و على هذا النظر فباستصحاب النهار الى حين الركوع يثبت ان الصلاة اداء فتثبت صحة الصلاة.

و ثانيا لو قلنا برأي المشهور بان الصلاة الملفقة صحيحة، مع ذلك تظهر الثمرة في صحة نية الاداء فانه ببركة جريان استصحاب النهار الى حين الركوع يصح ان يقصد بها الاداء والا كان قيد الاداء بها تشريعا.

وثالثا لو كانت الثمرة غير ظاهرة في باب الصلاة فانها تظهر في غير باب الصلاة مثلاً لو شك في يوم 10 من ذي الحجة في ان النهار لازال باقيا كي يرمي الجمار فانه تظهر الثمرة فيثبت انه اوقعه في نهار يوم العيد، و كذلك بالنسبة الى غسل الجمعة اذا شك في بقاء النهار فهو يشك في وقوع غسل الجمعة صحيحا.

وحيث ان السيد الإمام بحث ضمن بحوث الخلل قاعدة "من ادرك" فنحن تبعا له نبحث هذه القاعدة وما يتفرع عليه فروع الخلل في الوقت..

فالكلام في

### قاعدة من ادرك

من جهات :

الجهة الاولى في بيان مدركها و يستدل لها بروايات خمس :

أولاها: مرسلة الذكرى قال: «روي عن النبي (صلى اللّٰه عليه و آله) أنه قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

ثانيتها: مرسلته الأُخرى قال: «و عنه (صلى اللّٰه عليه و آله) من أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك الشمس».

ثالثتها: رواية الأصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام) من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة».

رابعتها: رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث «قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته، و إن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة و لا يصلي حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها».

الرواية الخامسة، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن عمار بن موسى عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) في حديث «قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته».

الجهة الاخرى هل تختص قاعدة من ادرك باقي الصلوات ام تختص بصلاة الفجر ذكر السيد الخوئي في ، ج 11 ص 233 " أن الدليل عليه إما هو عدم القول بالفصل و القطع بعدم الفرق، إذ لا خصوصية لصلاة الغداة في هذا الحكم يقيناً.

أو أنه الأولوية العرفية، نظراً إلى أنّ ما بعد طلوع الشمس من الأوقات التي يكره فيها الصلاة، بل قد ورد فيه النهي عن النبي (صلى اللّٰه عليه و آله) في حديث المناهي و غيره، فاذا ساغ الإتيان بجزء منها فيه و ثبت الحكم في هذا الوقت و هو معرض للكراهة بل لتوهم الحرمة، ففي غيره مما لا حزازة فيه أصلًا بطريق أولى كما لا يخفى. و لعل تخصيص صلاة الغداة بالذكر في الرواية‌ للتنبيه على هذه النكتة و رفع ما يتوهم من الحزازة من دون خصوصية لها في الحكم المزبور بوجه ".

ولكن قد يقال بان ما ذكره هو وجه احتمال الخصوصية، اي عكس ما قاله، بان يقال لعل الشارع انما وسع صلاة الفجر لما تشمل ركعة في الوقت لكي لا يقع جزء منه في الوقت المنهي عنه، فالشارع هنا من باب التعبد اعتبرها في الوقت فتخرج عن دائرة الحظر او الكراهة و حيث ان هذه الخصوصية ليست في غيرها من الصلوات فلا نحرز شمول موثقة عمار لمثله، باعتبار ان الموثقة وردت في صلاة الغداة، و حينئذ لولا ورود عدة روايات بنحو مطلق لما حصل لنا الوثوق بعموم القاعدة.

### 39

لازال الكلام في قاعدة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت، او ادرك الصلاة، والكلام فعلا في الجهة ال 3 و هي بيان المعاني المحتملة لهذه الرواية والمعاني المحتملة 3:

ان مفاد الرواية التوسعة الواقعية.

او مفاد الرواية التوسعة التنزيلية.

او ان مفاد الرواية مجرد الاعتبار، من دون ان يكون هناك توسعة او تنزيل.

فهنا 3 اتجاهات :

الاتجاه الأول :

ان مفاد الرواية التوسعة الواقعية بمعنى ان دليل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة او ادرك الوقت حاكم على دليل شرطية الوقت "حكومة واقعية" بنحو التوسعة، فدليل شرطية الوقت يقرر ان لا صحة للصلاة الا في الوقت، و لو كنا نحن و دليل الشرطية لقلنا بانّ خروج بعض الصلاة عن الوقت مانع من صحتها، و لكن مقتضى قوله من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة الحكومة، و توسعة الشرط توسعة واقعية لما يشمل مقدار ركعة، هذه التوسعة الواقعية أيضاً تتصور على نحوين : لأنها اما شاملة للمختار و المضطر او انها خاصة بالمضطر..

ولكن لا يحتمل النحو ال 1 وهو ان يكون مفاد الرواية توسعة الشرط واقعا بحيث يشمل جميع حالات المكلف وان كان مختارا، فان مقتضى ذلك طرح ادلة الشرطية اذ مقتضى اشتراط صحّة الصلاة أداءً بعدم شروق الشمس او غروبها لا يجتمع مع التوسعة الواقعية لجميع حالات المكلف اذ لا يبقى لهذا الشرط مورد فلو التزمنا بالنحو الاول من التوسعة لكان ذلك طرحا لدليل الشرطية ومقتضاه جواز ان يؤخر المكلف الصلاة اختيارا الى ان يبقى من الوقت مقدار ركعة اذ الوقت موسع واقعا لما يشمل مقدار ركعة.

وأمّا النحو ال 2 وهو توسعة دليل الشرطية توسعة واقعية لكن لخصوص المضطر وان أوقع نفسه بالاضطرار بسوء اختياره، فبناءً على هذا لا يرد محذور نقض الشرط وانما يكون تخصيصا لدليل الشرطية،

الا انه مما لا قرينة على هذا التقييد و هو اختصاص قاعدة من ادرك بالمضطر.

الاتجاه ال 2 ان يقال ان مفاد الرواية مجرد التنزيل، وليس مفادها التوسعة الواقعية أي حكومة الرواية على دليل الشرطية حكومة تنزيلية لا واقعية، و هذا الاتجاه أيضاً يتصور على نحوين

النحو الاول ان يكون تنزيلا في الوقت،

والنحو ال 2 ان يكون تنزيلا في غير الوقت، والفرق بين التنزيلين انّ مفاد من ادرك تنزيل للوقت، أي ان الوقت بمقدار ركعة بمنزلة الوقت الواسع لتمام الصلاة فانه يترتب على التنزيل من حيث الوقت جريان الاستصحاب بخلاف ما اذا كان التنزيل غير ناظر للوقت، فمثلا لو ان شخصا قطع بانه لم يدرك 4 ركعات و انما يشك هل سيدرك ركعة او لا، فاذا كان مصب التنزيل هو الوقت، فالوقت بمقدار ركعة بمنزلة الوقت التام فيجري الاستصحاب في الوقت، مقتضى استصحاب بقاء النهار بقاؤه بمقدار ركعة.

واما إذا افترضنا ان التنزيل لا علاقة له بالوقت، وانما مصب التنزيل الركعة فكأنه قال ركعة بمنزلة تمام الصلاة، فحينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحاب في الوقت لان الوقت خارج عن إطار التنزيل الشرعي.

اذا فيتصور نحوان للتنزيل التنزيل من حيث الوقت و من حيث غيره فاذا قلنا بالتنزيل من حيث الوقت، فهنا أيضاً افاد السيد الإمام على فرض ان التنزيل للوقت هل هو تنزيل بلحاظ جميع الاثار لكل مكلف او هو تنزيل لخصوص المضطر، او هو تنزيل من حيث الاثر البارز وهو كون هذه الصلاة اداءً او لا، و على الجميع يجري استصحاب بقاء الوقت وانما تختلف في الاثار الاخرى، فان قلنا ان التنزيل بلحاظ جميع الاثار سواء كان ذلك لجميع حالات المكلف او لخصوص المضطر فلا يمكن ان يقصد به التنزيل بلحاظ جميع الاثار بحيث يكون كالقول الاول وهو التوسعة الواقعية، اذ لو كان مرجع جميع الاثار الى ذلك القول لم يكن التنزيل صحيح بل كان لغوا لان هذا عبارة عن التوسعة الواقعية، مرجع التنزيل لجميع الاثار الى ان الوقت واقعا واسع اما لكل مكلف او لخصوص المضطر فإقحام مسالة التنزيل لغو اذ لا معنى للتوسعة الواقعية الا ترتب اثارها الواقعية، فاذا كانت الآثار تترتب فلا دخل للتنزيل في البين.

اذا فليكن المقصود بهذا المسلك وهو مسلك التنزيل من حيث جميع الآثار أي ما هو اوسع دائرة من كون الصلاة اداءً أي ليس المقصود بالتنزيل هو خصوص هذا الاثر وهو ما كانت الصلاة اداء بل ما هو اوسع منه، فمن تلك الاثار نفوذ نذره و يمينه او شرطه، لو نذر على نفسه ان تكون صلاته في الوقت، لا ان تكون صلاته اداء اذ فرق بين الصياغتين، فانه ببركة التنزيل في الوقت يترتب هذا الاثر، كما انه بناءً على التنزيل بلحاظ الاثر الواسع ما ذكره السيد الإمام من انه لو صلى مستدبرا للقبلة و لم يلتفت الا بعد غروب الشمس ولكنه لازال يصلي أي بعد ان ادرك ركعة من صلاة العصر في الوقت و غابت الشمس التفت الى انه مستدبر فان قلنا ان التنزيل في الوقت بلحاظ سائر الآثار أي ما هو اوسع دائرة من كون الصلاة اداء، فعليه القضاء لأنّه من التفت في الوقت الى انه مستدبر يعيد او يقضي، و هذا الشخص لما نزّل الشارع وقته منزلة تمام الوقت يعد ممن التفت في الوقت الى انه مستدبر مع انه لم يلتفت الا بعد غروب الشمس..

بخلاف ما اذا قلنا ان هذا التنزيل خاص باثر واحد وهو كون الصلاة اداء، فهنا يكون التفت الى الاستدبار بعد الوقت فصلاته صحيحة لا يعيد ولا يقضي.

النحو الثاني من التنزيل ان يقال ان التنزيل ليس بلحاظ الوقت بل بلحاظ الصلاة، فالصلاة بمقدار ركعة كالصلاة التامة فالمصلي الذي ادرك ركعة كالمصلي الذي ادرك تمام الصلاة، فالتنزيل ليس ناظرا للوقت، و مقتضى هذا عدم جريان الاستصحاب كما قلنا فضلا عن الاثار الاخرى فالمكلف يستطيع في آن واحد ان يجمع بين الصلاة و بين الافطار، فهذا المكلف بعد ان ادرك ركعة في الوقت و حصل الغروب فهو يقول من جهة الصلاة انا ما زلت في صلاة العصر و من جهة الافطار حيث انه كان صائما له ان يستنشق الغبار الغليظ مثلاً فهو من جهة الصوم خرج عن النهار و ان كان في جهة الصلاة لازال في الصلاة.

الاتجاه الثالث ان يقال ليس في هذه الرواية لا توسعة واقعية و لا تنزيل وانما مفادها مجرد حكم شرعي وهو ان الصلاة اداءٌ، فكانه مباشرة يقول الشارع من ادرك ركعة فالصلاة اداءٌ فليس هناك الا حكم الشارع بكون الصلاة اداء من دون ان تتضمن توسعة او تنزيلا و هذا هو الظاهر من لسان الرواية، و ذكر السيد الإمام (قده) ص 88 "ان الظاهر منهما اما تنزيل ادراك الصلاة بركعة منزلة ادراك جميعها في الوقت، لا تنزيل الوقت حتى يقال بعدم خروجه تنزيلا، بل لسان الرواية يخالف لسان التنزيل في الوقت فان التنزيل في مثله يرجع الى الحقيقة الادعائية و في مثلها لا يرى المتكلم الا تلك الحقيقة و يكون الطرف منسيا فمن قال رأيت أسدا يدعى كون المرئي أسدا لا غير فان ذكر معها بعض خصوصيات الإنسان خرج الكلام من الادعاء و البلاغة و في تلك الروايات يكون الوقت المقرر منظورا فيه و ان المصلى أدرك منه ركعة و ان الوقت خرج بإتمام الركعة و معه كيف يدعى ان تلك القطعة وقت و اما دعوى ادراك الصلاة بإدراك ركعة فلا مانع منه و بالجملة الظاهر منه ذلك.

أو الاحتمال الأخير الراجع الى ان المعتبر في الأداء عند الشرع ليس إلا إدراك ركعة منها كما‌"

ومحصل كلامه انه لو كان مفاد الرواية التنزيل من حيث الوقت فكان الشارع قال الوقت بمقدار ركعة كالوقت التام، فان مرجع التنزيل الى الحقيقة الادعائية و هي لا تجتمع مع ذكر خصوصية من خصوصيات المشبهة، بل تصير تشبيها فمتى ما قلت رايت اسدا يرمي فهذا ليس ادعاءً بل تشبيه فلابد لكي يكون تنزيلا من عدم ذكر خصوصيات المشبه.

و هذا لا ينطبق على هذه الروايات فان قوله من ادرك ركعة من الوقت متضمن للاعتراف بان الوقت قد خرج، فنفس هذا التعبير من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة هو متضمن للاعتراف بان الوقت قد خرج و مع تضمنه للاعتراف بخروج الوقت فقد ذكر خصوصيات المشبه فكيف يكون تنزيلا و حقيقة ادعائية فلا محالة ليس مفاد هذه الروايات التنزيل من حيث الوقت، وانما التنزيل من حيث الصلاة أي من ادرك ركعة فهو بمنزلة من ادرك تمام الصلاة.

و ما ذكره من حيث النتيجة صحيح لان لسان الراوية منصب على الركعة لا على الوقت حيث لم يقل من ادرك من الوقت مقدار ركعة، وانما مصب التنزيل على الركعة فقال من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة، ولكن الطريق الذي اختاره ليس تاما فانه لا مساوقة بين التنزيل وبين الحقيقة الادعائية فدعوى اندراج التنزيل تحت الحقيقة الادعائية فاذا لم ينطبق عليه فليس تنزيلا فهذا اول الكلام، بل ليس التنزيل الا اعطاء ح شيء لشيء اخر.

وقد قلنا بانه لا يستفاد من الرواية قرينة على إرادة التنزيل فضلا عن التوسعة الواقعية وانما غايتها بيان حكم شرعية و هو ان الصلاة اداء..

الجهة 4 وهي الفروع المترتبة على قاعدة من ادرك :

الفرع الاول من ادرك ركعة من اول الوقت هل تشمله القاعدة ام لا، فمن دخل في صلاة الظهر خطأ معتقدا ان الظهر قد دخل فاكتشف ان 3 ركعات من الظهر كانت قبل الزوال و انه لم يقع منها بعد الزوال الا ركعة، فهل يشمله من ادرك... ؟

فأفاد السيد الامام "بان يقال: ان إدراك الوقت بمقدار الركعة إنما يقال إذا لم يبق منه الا ذلك و خرج من يده بعده، و هذا مختص بآخر الوقت، مضافا الى ان روايات الباب كلها متعرضة لإدراك آخر الوقت، و الظاهر ان مفاد المرسلة موافق لها، و كيف كان هذا الاحتمال مع هذا التأييد لو لم يكن موجبا للاستظهار، فلا أقل من انه موجب للشك في الصدق و عدم جواز التمسك بها لأول الوقت. فالمستند إذن للقول المشهور‌

رواية إسماعيل بن رياح عن ابى عبد اللّه (ع) قال إذا صليت و أنت ترى أنك في وقت و لم يدخل الوقت فدخل الوقت و أنت في الصلاة فقد أجزأت عنك ".

وهذه الرواية مقتضى اطلاقها انه من دخل الظهر وانكشف له ولو قبل السلام فمقتضى ذلك صحة صلاته بينما مقتضى مفهوم من أدرك أنّ لم يدرك ركعة فلم يدرك الصلاة، إذا مقتضى مفهوم حديث من أدرك تضييق أدراك رواية اسماعيل و انه لا يكفي في ادراك الصلاة ان تدرك شيئا من الوقت، وانما لابد ان تدرك ركعة.

ثم قال (قده) "الا ان يقال: عدم إدراك الصلاة في وقتها لا ينافي الاجزاء و الصحة، لكنه غير وجيه، لان العرف يستفيد من ذلك بطلان الصلاة و عدم الاجزاء، مضافا الى ان المستفاد من موثقة عمار المتقدمة المستدل بها للصحة ان المراد بإدراك الوقت صحة الصلاة و اجزائها، و فيها فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته"

ولكن يمكن الخدشة في شمول القاعدة لأول الوقت بان يقال ان ظاهر عنوان من ادرك الفوز مع الفوت، فاز بشيء مع فوت اكثره يقال له ادرك و هذا انما ينطبق على اخر الوقت، نظير من ادرك المشعر فقد ادرك الحج حيث انه فات منه ما هو المهم وهو الوقوف بعرفة فاذا ادرك المشعر فقد ادرك الحج وهذا لا ينطبق على اول الوقت فان الوقت لازال باقياً فلم يفت منه اغلبه كي يقال فاز بشيء منه.

40

كان الكلام في انّ قاعدة من ادرك هل تشمل جميع الصلوات ام تختص بصلاة الفجر، و ذكرنا فيما سبق أنّ شمول القاعدة لبقية الصلوات يتوقف على الغاء العرف للخصوصية، باعتبار انها وردت في موثقة عمّار التي هي عمدة المطلب، و ذكر السيد الإمام بأنه يؤيد عدم الخصوصية ان بعض روايات الباب متعرضة للعصر، حيث قال في كتاب الاستغاثة عن رسول الله صلى الله عليه و اله من ادرك من العصر ركعة قبل ان تغيب الشمس ادرك العصر في وقتها.

وانما الاشكال في انه قد يقال بان شمول القاعدة للظهر يتوقف على عدم مزاحمته للعصر، و عدم المزاحمة يتوقف على شمول القاعدة فيرد محذور الدور.

بيان ذلك انه لو لم يبق للمكلف من الوقت الا مقدار 5 ركعات فنقول في هذا الوقت تقع المزاحمة بين الظهر و العصر حيث ادرك من الظهر ركعة، و ادرك تمام العصر فلو اراد صلاة الظهر لحصلت المزاحمة مع صلاة العصر و حينئذٍ هل تشمل قاعدة من ادرك صلاة الظهر حيث ادرك منها ركعة أم لا ؟.

فيقال انما تشمل من ادرك ايّ ركعة من أيّ صلاة في فرض عدم مزاحمتها لصلاة اخرى فشمول قاعدة من ادرك لركعة الظهر فرع عدم مزاحمة الظهر للعصر، لان هذا وقت العصر و ارتفاع المزاحمة متوقف على الشمول، اذ لولا قاعدة من ادرك لوقعت المزاحمة بينهما حيث لا يوجد من الظهر الا ركعة فلو صلّاها لكانت في الوقت المختص بالعصر فشمول القاعدة متوقفة على شمولها لان شمولها فرع عدم المزاحمة، و عدم المزاحمة فرع الشمول.

و اجيب عن ذلك بانه ان شمول القاعدة رافع للمزاحمة و ذلك لان موضوع المزاحمة فوت العصر، أي متى يصدق على الظهر انها مزاحمة، نقول اذا فاتت بها العصر كما في صحيحة الحلبي وان خاف ان يفوته فيبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته، فان ظاهرها ان تقديم العصر انما يكون لازما بحيث يرفع اليد عن الترتيب المعتبر بينهما اذا لزم من تقديم الظهر فوتها، و القاعدة تقول من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة، و هذا المفاد حاكم على مثل صحيحة الحلبي لان مفاد قاعدة من ادرك انه لو اتى بالظهر 4 فقد ادرك من العصر ركعة، و اذا ادرك من العصر ركعة فقد ادرك العصر جميعها فلم يلزم من تقديم الظهر فوت العصر.

والنتيجة ان شمول القاعدة للظهر رافع للمزاحمة، واما دعوى الدور فهي فاسدة لان شمول القاعدة للظهر هنا لا يتوقف الا على تحقق موضوعها، و موضوعها هو ادراك ركعة اذ متى ما صدق هذا الموضوع وهو ادراك ركعة شملته القاعدة ولا تتوقف على ارتفاع المزاحمة، وبانطباق القاعدة قهرا على المورد لتحقق الموضوع وهو ادراك ركعة ينكشف عدم المزاحمة بين الظهر و العصر، فعدم المزاحمة اثر لانطباق القاعدة على موضوعها لا ان شمول القاعدة يتوقف على عدم المزاحمة.

ولكن المحقق الحائري، قال ان مجموع الظهر والعصر مطلوب واحد، و هذا المطلوب الواحد ادركت منه ركعة فشملته القاعدة، فالمطلوب 8 ركعات وادركت منه خمسة، و هذا يحقق صغرى القاعدة.

واشكل عليه ان المجموع بما هو مجموع ليس هو المطلوب بل المطلوب الظهر المتقومة ب 4 و العصر المتقومة ب 4 فهناك مطلوبان لا ان المجموع مطلوب 1 يلاحظ بمفرده صغرى من صغريات القاعدة.

وبهذا تمّ هذا التنبيه الذي يرتبط بما سبق بيانه من ان القاعدة مختصة بصلاة الفجر ام عامة.

ثم ذكرنا ان هناك فروعا و سبق الكلام في الفرع الاول.

الفرع الثاني

هل يجوز تأخير الصلاة عمدا الى ان يبقى من الوقت مقدار ركعة ام لا؟، صحيح انه لو اخر عمدا لشملته القاعدة، وانما الكلام في الحكم التكليفي.

قد يقال للجواز ان مفاد من ادرك تنزيل ادراك ركعة منزلة ادراك الجميع بل المستفاد من قوله (عليه السلام) في بعض الروايات فقد ادرك الغداة تامة انه لا نقص في صلاته، من ان المستفاد من قوله في بعض الروايات ادرك العصر في وقتها ان ما خرج هو وقت، فهذه الاخبار حاكمة على ما دل على وجوب الصلاة في وقتها أي على الحكم التكليفي حيث ان لدينا ادلة تدل على وجوب ايقاع الصلاة في وقتها و حرمة تأخيرها فاذا دلّت هذه الروايات الخاصة على ان من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة في وقتها فمقتضى ذلك سعة الوقت لما يشمل مقدار ركعة وبالتالي يجوز له التأخير عمدا.

و لكن الصحيح ان دليل القاعدة لا يدل على توسعة الوقت تحقيقا، و لا تنزيلا بلحاظ تمام الاثار فالتنزيل في تمام الصلاة أي كونها ادائها.

والتنزيل بلحاظ ان الصلاة اداء لا يدل على جواز التأخير تكليفاً.

الفرع الثالث

قد يقال وهو ما ذكره الشيخ الحائري في صلاته ص 17 ان القاعدة لا تشمل من ادرك مقدار ركعة حتّى لذوي الاعذار فضلا عن العامد وبيان ذلك : من لم يتلبس بعدُ بالصلاة و علم انه سيدرك منها ركعة او تلبس بالصلاة أي شرع فيها و علم انه سيدرك منها ركعة، فهل تشمله قاعدة من ادرك بحيث يجب عليه المبادرة لأنّه ادرك من الوقت ركعة فيجب عليه ان يبادر و لا يجوز له قطع هذه الصلاة او يجب عليه قصد الاداء ان قلنا بوجوبه.

فيقول (قده) لا، بل هي خاصة بمن ادرك صدفة بمعنى انه شرع في الصلاة غافلا عن مسألة انه سيدرك ركعة او اكثر واتفق انه وقعت منه ركعة في الوقت، فهذه القاعدة من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة خاصة بمن ادرك الفعل لا علم انه سيدرك و لذلك لا نستطيع بهذه القاعدة ان نثبت وجوب البدار، و صحة قصد الاداء و ما اشبه ذلك فان هذه القاعدة ناظرة الى من ادرك اتفاقاً.

فما هو دليله ؟، يتصور لكلامه وجهان :

الدليل الأول قال ان الادراك من المشتقات و المشتق ظاهر في الفعلية، من ادرك أي من ادرك بالفعل، واما انه علم انه لو صلى فانها ستقع في الوقت فان هذا لم يدرك بالفعل وانما سيدرك مستقبلاً.

واشكل عليه السيد الإمام بإشكالين : اولا من ادرك شرطية في معنى اذا الشرطية، كأنّه قال اذا ادرك وهي مفيدة للإدراك الاستقبالي...

و هذا المقدار من المناقشة واضح الدفع لان القضية الشرطية منسلخة عن الدلالة على الزمن، وانما الملازمة بين التالي و الشرط، و على ما اخترناه ان مفادها مطلوبية الجزاء عند حصول الشرط لا ان مفادها اذا حصل الشيء مستقبلا فيترتب عليه كذا.

و ثانيا: ان المناسبات المغروسة في الاذهان العرفية موجبة لاستفادة ان ادراك الصلاة بادراك ركعة، من غير نظر الى المضي او الاستقبال، فليس مفاد الرواية الا قضية حقيقية و هي ان ادراك الصلاة بادراك ركعة منها، و هذه القضية كما تنطبق على من ادرك اتفاقا تنطبق على من علم انه يدرك اذ يصح ان يقال في حقه ادرك صلاة بادراك ركعة منها، كما يقال من ادرك الإمام وهو راكع فقد ادرك الجماعة.

دليله الثاني : تعرض له السيد الخوئي في التنقيح ص 234 " أن المذكور في كلمات الفقهاء هو عنوان من أدرك ركعة من الوقت، و هو بإطلاقه يشمل ما لو علم منذ الشروع في الصلاة بعدم درك ما عدا الركعة، و هكذا بقية الأخبار مما تضمن كلمة «أدرك» غير أنها ضعيفة السند، و أما الموثقة فهي خالية عن هذه اللفظة، و ظاهرها الاختصاص بما إذا كان جاهلًا أو معتقداً لدرك التمام فاتفق عدم درك ما عدا الركعة، و لا تشمل صورة العلم من الأول بعدم درك الأكثر فلا تنطبق الموثقة على مورد فتوى الأصحاب.

و يندفع: بأن ظاهر القضية الشرطية ضرب الحكم بنحو الكبرى الكلية و القضية الحقيقية الشاملة بإطلاقها لكلتا الصورتين، إذ لم ترد لبيان قضية شخصية خارجية في واقعة خاصة كما لو كان ثمة من يصلي و قد طلعت الشمس في الأثناء و سئل (عليه السلام) عن حكمه ليتوهم فيه الاختصاص المزبور

و بالجملة: لا فرق بين الموثقة و غيرها في أن مفادها بحسب النتيجة أنّ العبرة بدرك الركعة كيف ما اتفق، و أن المدرك لها بمثابة المدرك لتمامها، فكأنّ الصلاة وقعت بكاملها في الوقت ".

أقول : المستشكل لا ينكر كون القضية حقيقية وانما يقول موضوعها من وقعت منه الصلاة اتفاقا.

فالصحيح هو الجواب السابق وهو ان هذه الجملة لو عرضت على العرف لفهم منها حكما وضعيا وهو انه من وقعت منه ركعة في الوقت فقد كانت صلاته اداءً علم او غفل، و حصل ذلك منه عن اتفاق او التفات.

واما قوله في اخر الصفحة "و لا ثمرة عملية لهذا البحث إلا على القول بلزوم قصد الأداء و القضاء في صحة العبادة، و لا نقول به إلا فيما إذا توقف التمييز عليه كما تقدم في محله"،

فليس بتام اذ من ثمراتها صحة قصد الاداء، فان الرواية لو شملت من علم انه سيدرك ركعة، فاثر ذلك انه يصح منه قصد الاداء.

41

سبق و ان قلنا بانه اذا بقي من وقت الظهرين مقدار 5 ركعات فلا اشكال في جريان قاعدة من ادرك، و لكن هل تجري قاعدة من ادرك في الظهر ام تجري في العصر ولا بد هنا من البحث تارة على مبنى الاختصاص و اخرى على مبنى الاشتراك، فبناءً على القول بالاختصاص أي اختصاص مقدار 4 ركعات من آخر الوقت بصلاة العصر فهنا تجري قاعدة من ادرك في صلاة الظهر، بلحاظ انه لم يبق من وقت صلاة الظهر الا مقدار ركعة وهذا لا ينطبق بدوا على صلاة العصر فيقال بأنّ موضوع قاعدة من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت منطبق على صلاة الظهر اذ لا ادراك الا لركعة منها، و في طول تطبيق القاعدة على صلاة الظهر و امتدادها على وقت صلاة العصر تنطبق مرة اخرى على صلاة العصر لأنّه بعد ان صلى الظهر 4 لم يبق من صلاة العصر الا مقدار ركعة فصارت مصداقا لقاعدة من ادرك.

ولكن قد يستشكل في جريانها في صلاة العصر بان يقال ما هو المصحح لجريان من ادرك في صلاة العصر ؟، اما المبرر للجريان هو تصحيح هذه الصلاة او رفع المزاحمة او جعلها في الوقت أي جعلها اداءً.

فان كان المبرر من جريان قاعدة من ادرك في العصر تصحيحها فمن الواضح انها صحيحة على كل حال غايته انه وقعت ركعة منها في الوقت و 3 خارج الوقت والا فهي صحيحة ولا حاجة الى تصحيحها بقاعدة من ادرك.

و ان كان الغرض من جريان القاعدة رفع المزاحمة بان يقال لو لم نجر القاعدة في العصر وقعت المزاحمة بين الظهر و العصر لان الوقت بالنسبة للظهر لا يسع الا مقدار ركعة فلو لم تشمل القاعدة صلاة الظهر فلا مزاحمة لصلاة العصر و لكن في طول جريان قاعدة من ادرك لصلاة الظهر سوف تصبح صلاة الظهر مزاحمة لصلاة العصر فان مقادر 4 ركعات سوف يكون صالحا ل 3 من الظهر و 4 من العصر فتقع بينهما المزاحمة فيقال الغرض من جريانها في العصر رفع المزاحمة، مع ان دليل من ادرك لا نظر له لرفع المزاحمة فهو سواء كان مفاده التنزيل من حيث الوقت أي توسعة الوقت بحيث تدخل مقدار 3 ضمنه او كان مفاده التنزيل بلحاظ الركعة أي جعل ادراك ركعة بمنزلة ادراك الصلاة على كل حال ليس له مدلول لا مطابقي ولا التزامي برفع المزاحمة.

و ان كان الغرض هو كون صلاة العصر اداءً أي بعد جريانه في الظهر وتقدم الظهر على العصر بمقتضى الترتيب فلم تقع العصر بتمامها في الوقت فمن اجل تصحيحها اداءً بحيث يمكن للمكلف ان يقصد بتمامها اداءً فمن اجل ذلك أجريناها في العصر، فيقال ان قاعدة من ادرك لا تجري في فرض التعجيز الاختياري بيان ذلك: لو لم يبق من الوقت الا مقدار ركعة من العصر ابتداءً كما لو فرضنا ان المكلف كان نائما فلم يستيقظ الا على مقدار ركعة فحينئذٍ يقال ان هذا مورد للقاعدة، و لكن لو دار الامر عند المكلف بين ان يصليها 4 و يضحي بالظهر او يقدم الظهر فيبقى لها مقدار ركعة فلو قدم الظهر فبقي منها مقدار ركعة لم يكن هذا عجزا بل تعجيزا فلا يصدق في حقه عنوان من ادرك لأنّه ادرك ان يأتي بصلاة العصر تامة، الا انه قدم الظهر فلم يبق منها الا مقدار ركعة، و قاعدة من ادرك بمقتضى لسانها وهو من ادرك او بمقتضى موثقة عمار فان صلى ركعة... بحسب لسانها ظاهرة في ان موضوعها من عجز الا عن ركعة، لا من عجز عن ادراك ما سوى الركعة باختياره.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الايراد بان يقال ان الغرض من جريانها في صلاة العصر هو تصحيح صلاة العصر اداءً الذي هو ظاهر ادلتها و ليس المورد مصداقا للتعجيز الاختياري كي يقال بعدم شمولها للتعجيز الاختياري لان على القول بالاختصاص فموضوع من ادرك متحقق وجدانا على صلاة الظهر اذ لم يبق من وقت الظهر الا مقدار ركعة، اذا فمقتضى تحقق موضوعها وجدانا انطباقها على صلاة الظهر من دون توقف على شيء اخر و بانطباقها على صلاة الظهر لا محالة يجب تقديم صلاة الظهر مراعاةً للترتيب فاذا تقدمت الظهر للترتيب فحينئذٍ فعجزه عن ادراك 4 ركعات من العصر ليس اختياريا وانما هو مستند لشمول الادلة لصلاة الظهر حيث شملها دليل من ادرك لتحقق موضوعه وجدانا، و شملها ادلة اعتبار الترتيب اذ متى شرعت صلاة الظهر في مورد وجب تقديمها بمقتضى ادلة الترتيب فلا محالة ليس عجزه عن الاتيان ب 4 ركعات من العصر تعجيزا اختيارياً، وببركة جريانها في الظهر لتحقق موضوعها فيه وجداناً ترتفع المزاحمة بينها و بين العصر، فليس الغرض من جريانها رفع المزاحمة كي يقال انها لا تتكفل بذلك، وانما ارتفاع المزاحمة اثر شرعي للجريان.

واما بناءً على القول بالاشتراك أي ان مقدار 4 ركعات من اخر الوقت هو مشترك بين الظهر و العصر، وانما قدم الشارع العصر تعبدا لأنّ هذا المقدار لا يسع الصلاتين فلابد من تقديم احدهما، فحكم الشارع بتقديم العصر، والا فالوقت صالح بينهما ولذلك لو قدم العصر نسيانا و التفت بعد مضي مقدار 4 ركعات صحّ ايقاع الظهر فيه، فبناءً على القول بالاشتراك الذي هو مبنى سيدنا فلا مورد لجريانها في الظهر لعدم ضيق وقتها لان المكلف لو ادرك من الوقت مقدار 5 ركعات كما هو مفروض الكلام فقد ادرك الوقت المشترك بينهما، ولأجل ذلك لا معنى لإجرائها في الظهر اذ الوقت مشترك بينهما، و مقتضى وجوب الظهر تقديمها على العصر فلا محالة بناءً على القول بالاشتراك يكون موردها هو العصر.

فان قلت: بانّ لزوم الترتيب فرع سعة الوقت للصلاتين والمفروض عدم سعة الوقت للصلاتين، وحينئذٍ يقع التزاحم بينهما والمصير الى التخيير أي المتنجز في حقه هو الجامع بينهما.

و لكن يقال حيث ان المكلف قد ادرك الوقت المشترك بغض النظر عن قاعدة من ادرك لأنّه ادرك ركعة زائدة على ال 4 غاية ما في الباب ان هذا الوقت لا يسع للصلاتين فمقتضى ضم من ادرك الى صلاة العصر استيعاب الوقت للصلاتين، و اذا استوعبها شمله دليل لزوم الترتيب لسعة الوقت لكليهما.

وانما الكلام هل تشمل القاعدة صلاة الظهر ام لا بان نطبقها على صلاة الظهر دون صلاة العصر، فهنا يطرح اشكال في اجراء قاعدة من ادرك في صلاة الظهر و محصل هذا الاشكال ان مفاد قاعدة من ادرك التنزيل من حيث الوقت، بجعل ما هو خارج عن الوقت وقتاً بحيث يكون مقدار ركعة او ازيد مما هو خارج الوقت داخلا في الوقت، فبما ان مفادها التنزيل من حيث الوقت أي جعل ما هو خارج الوقت وقتا فاذا كانت الصلاة بتمامها في الوقت كصلاة الظهر أي انه لو صلاها لوقعت بتمامها في الوقت فلا تكون موردا للتنزيل، اذ مفاد دليل من ادرك التنزيل من حيث الوقت، اما اذا كانت الصلاة على كل حال في الوقت تكون خارجة موضوعا عن دليل من ادرك.

ولكن اجيب عن ذلك في كلمات المحقق النائيني في بحث الصلاة، انه يمكن جريانها في الظهر، لان مفاد القاعدة التنزيل من حيث الوقت، ولكن التصرف في الوقت تارة يكون تصرفا في المقتضي و اخرى تصرفا في المانع، فمثلاً اذا لم يبق من كلتا الصلاتين الا مقادر ركعة 1 و مقدار 3 ركعات خارج فهنا ما هو خارج الوقت فاقد للمقتضي لا انه واجد للمانع لان مقتضى التحديد وهو كون الغروب حدّا لوقت الاداء ان ما بعد الغروب فاقد للمقتضي للوقت، فليس وقتا، و مع ذلك الشارع مع ان مقدار 3 ركعات الواقعة خارج الوقت فاقدة للمقتضي مع ذلك شملته قاعدة من ادرك فنزلت ما هو فاقد للوقت اقتضاءً منزلة ما هو واجد لها، فكذلك تشمل قاعدة من ادرك من فقد الوقت لا لفقد المقتضي بل لوجود المانع و هو صلاة الظهر فان صلاة الظهر و ان وقعت في الوقت المشترك فهي واجدة للمقتضي وهو صلاحية الوقت لإيقاعها ولكن المانع من وقوعها في الوقت مزاحمة العصر لها، اذ لولا المزاحمة لكان الوقت صالحا للظهر فالظهر واجدة للوقت اقتضاء فاقدة له لأجل المانع المزاحم وهو صلاة العصر فلو شملها دليل من ادرك فانه رفع المانع عن سعة الوقت لها، فكما دليل من ادرك يشمل الصلاة الفاقدة للوقت اقتضاءً يشمل الصلاة الفاقدة للوقت لأجل المانع فتشمل قاعدة من ادرك صلاة الظهر.

ولكن ما افاده محل تأمل و الوجه في ذلك انه بناءً على صلاحية الوقت لإيقاع الظهر فيه لا يصدق عليه عنوان من ادرك لأنّه ادركها بتمامها و حينئذٍ يقال ان مزاحمة العصر لها ادخلتها في الصلاة الفاقدة للوقت، ولولا المزاحمة لما كانت فاقدة للوقت، فالنتيجة ان شمول دليل من ادرك للظهر لا مانع منه الا المزاحمة فلم يبق اثر لشمول دليل من ادرك الا رفع المزاحمة و قد قلنا ان دليل من ادرك لا يتكفل رفع المزاحم وانما يتكفل التنزيل من حيث الوقت، اذا مقتضى الاقرار ان الصلاة واجدة لوقتها وانه لا مانع من ايقاعها الا المزاحمة ان لا غرض ولا مبرر لإجرائها في صلاة الظهر الا رفع المزاحمة و المفروض ان دليل من ادرك لا يتكفل رفع المزاحمة بل يمكن القول ان دليل من ادرك انما يشمل الظهر اذا لم يكن لها مزاحم فلو توقف رفع المزاحم على شمول دليل من ادرك لها يلزم الدور.

لأجل ذلك الصحيح ان يقال: ان قلنا بالوقت المختص تجري في الظهر وفي طول ذلك تجري في العصر، وان قلنا بالمشترك تجري في العصر فقط فما في تقريرات كلمات سيدنا حيث ان ظاهر كلامه في ج 7 من الموسوعة ص 456 انها تجري بلحاظ العصر بينما ظاهر كلامه في ج 11 ص 214 انها تجري بلحاظ الظهر لا ينسجم مع مبانيه لأنّه ان بنى على الوقت المختص كانت جارية في الظهر وان بنى على الوقت المشترك كانت جارية في العصر فلعله في ج 11 جارى مسلك المشهور...

42

الفرق الرابع في دوران الامر بين الطهارة و الوقت، لا ريب ان موضوع قاعدة من ادرك هو من ادرك ركعة اختيارية بحسب حاله حيث ان كل مكلف له وظيفة اختيارية بحسبه فلذلك من كان متمكنا من ادراك ركعة بطهارة مائية شملته قاعدة من ادرك، و من كان متمكنا من ادراك ركعة بطهارة ترابية شملته قاعدة من ادرك فموضوعها من ادرك ركعة هي وظيفته بحسب حاله في رتبة سابقة على قاعدة من ادرك وانما الكلام والبحث وقع في فرضين :

الفرض الاول :

لو فرضنا دوران الامر بين ادراك اربع ركعات في الوقت مع طهارة ترابية او ادراك اقل مع طهارة مائية بحيث لو قدمنا حيثية الوقت وهو ادراك ال 4 داخل الوقت فلا يمكن الطهارة المائية ولو قدمنا حيثية الطهارة المائية لم ندرك تمام الوقت، فالامر دائر بين تمام الوقت والطهارة المائية حيث لا يمكن الجمع بينهما، و قد يقال بان المقام من باب التزاحم، للتنافي بين التحفظ على شرطية تمام الوقت او شرطية الطهارة المائية، و قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما

لكن الصحيح كما تكرر ان المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم حتّى يرجح الاهم منهما على الاهم، حيث ذكرنا انه انما يتصور التزاحم بين الواجبين الاستقلاليين كما لو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين انقاذ النفس او الصلاة او بين الصلاة و ازالة النجاسة فهنا يقال ان مقتضى اطلاق دليلي التكليفين فعليتهما غير ان المكلف قاصر عن امتثالهما معا فيقع التزاحم فيقدم الاهم على المهم، اما اذا وقع التنافي في الواجبات الضمنية أي شرائط واجب 1 كالصلاة حيث ان من شرائطها الوقت ومن شرائطها الطهارة المائية فوقع التنافي في واجب 1 من حيث شرائطه فلا معنى للتزاحم حينئذٍ اذ لا يوجد واجبان قصرت قدرة المكلف عن امتثالهما بل هنا واجب 1 وهذا الواجب ال 1 المقيد بالشرطين قد سقط الامر به جزما لعدم القدرة على امتثاله فالصلاة المقيدة بالوقت والطهارة المائية قد سقط الامر بها حتما لعدم امتثال الامر بهذا المقيد فاذا سقط الامر بالصلاة المقيدة بهذين القيدين و نحن نعلم من الخارج ان لا تسقط الصلاة بحال علمنا بأمر جديد بصلاة متقيدة بأحد القيدين، واما الصلاة المقيدة بكلا القيدين فقد سقط امرها، و نتيجة هذا العلم الاجمالي بوجود امر بصلاة متقيدة باحد القيدين وقوع التعارض بين دليلي القيدين، فان دليل لا صلاة الا بطهور مقتضى اطلاقه ان المأمور به بالأمر الجديد هو هذا، و مقتضى اطلاق اقم الصلاة لدلوك الشمس ان المأمور به بالأمر الجديد هو هذا فيقع التعارض بين الدليلين وحينئذٍ لا معنى لملاحظة الاهم فان هذا من مرجحات باب التزاحم، بل لابد من ملاحظة اقوى الدليلين من حيث الشمول لهذا المورد، فما هو الاقوى من حيث اطلاقه هل هو دليل اشتراط الطهارة المائية او هو دليل اشتراط الوقت.

و قد يقال ان ظاهر قوله لا صلاة الا بطهور الدال على انتفاء الصلاة بانتفاء الطهور انه اقوى شمولاً لما دل على اقم الصلاة لدلوك الشمس اذ لا يتضمن دليل الوقت نفيا للصلاة بانتفاء الوقت فذلك الدليل اقوى...

و لكن ظاهر لا صلاة الا بطهور انتفاء الصلاة بانتفاء طبيعي الطهور، لا الطهارة المائية التي هي محل كلامنا فان محل كلامنا الدوران بين الطهارة المائية و تمام الوقت فالمرجع هو الرجوع الى سياق الآية اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا... فان ظاهر سياق الآية ان شرطية الطهارة المائية في طول شرطية الوقت لا في عرضها، لان ظاهر قوله اذا قمتم الى الصلاة أي اذا قمتم في الوقت، أي اذا دخل وقت الصلاة فتنجز عليكم الامر بالصلاة فحينئذٍ من كان واجداً للطهارة المائية فهي وظيفته والا فوظيفته الطهارة الترابية فان مقتضى هذا السياق ان لا مصادمة بين شرطية الطهارة المائية و شرطية الوقت وانما هي في طولها فلأجل ذلك ينبغي البحث في المقام في ان هذا الشخص تشمله ادلة الطهارة الترابية ام لا، لا ان يقع التعارض بين شرطية الطهارة المائية وشرطية الوقت، بل دخالة الوقت مفروغ عنه.

ويؤكد هذه الطولية ما دل من الروايات على ان ضيق الوقت مسوغ للطهارة الترابية فان هذه الادلة تدل بالدلالة الالتزامية على المفروغية عن شرط الوقت، ولأجل ذلك إذا ضاق الوقت عن المائية يصل النوبة الى الترابية مما يعني طولية الطهارة المائية لاشتراط الوقت.

ففي هذا المورد مقتضى القاعدة ان وظيفته التيمم لأنّه لا يمكن ان يدرك الصلاة بتمامها في الوقت، مع التحفظ على الطهارة المائية فهو فاقد للطهارة المائية بعد المفروغية عن اعتبار شرطية الوقت.

فان قلت ان مقتضى دليل من أدرك انه لو تحفظ على الطهارة المائية لادرك الوقت أيضاً بمقتضى حكومة من أدرك على دليل شرطية الوقت وتوسعته لما يشمل مقدار ركعة فهذا الشخص الذي لا يتمكن من ايقاع 4 من الطهارة المائية متمكن من ايقاع 4 في الوقت بطهارة المائية بعد تتميم الوقت بقاعدة من أدرك.

قلت ان دليل من ادرك لا يشمل فرض التعجيز الاختياري، وهذا المكلف مخير بطبعه بين ان يأتي ب 4 ركعات في الوقت مع طهارة ترابية و بين طهارة مائية مع ما يمكن من ركعة او 2، فاذا كان مخيرا أي يمكنه الاتيان ب 4 في الوقت لم تشمله قاعدة من ادرك لأنّه ادرك اكثر من ركعة فاذا كان قد ادرك 4 ركعات في الوقت فلسان من ادرك ركعة منصرف عنه.

اذا مقتضى انصراف دليل من ادرك عنه تعين الطهارة الترابية في حقه.

الفرض الآخر

من أخّر صلاته حتّى لم يبق من الوقت الا مقدار ركعة مع تيمم بحيث لو توضأ لم يدرك حتّى ركعة ففي هذا الفرض ليس هناك دوران بين تمام الوقت والطهارة المائية بل يدور الامر في حقه بين التحفظ على أصل الطهور والوقت، لأنّه لو تحفظ على أصل الطهور بان تيمم خرج الوقت لأنّه لا يدرك الا ركعة وان تحفظ على الوقت لم يتمكن من أصل الطهارة حتّى الترابية، ففي مثل هذا المورد يوجد اتجاهان:

الاول: تقديم الطهارة المائية وان خرج الوقت، والوجه في ذلك ان ما دل على ان من ضاق عليه الوقت ساغ له التيمم القدر المتيقن منه ادرك تمام الصلاة في الوقت أي من لم يتمكن من ادراك تمام الصلاة مع الطهارة المائية فانه ينتقل الى التيمم، اما من ادرك ركعة من الصلاة في الوقت مع تيمم فهل التيمم مشروع في حقه؟ نقول: القدر المتيقن مما دل على جواز التيمم وضعا إذا ضاق الوقت يعني إذا ضاق الوقت عن تمام ال 4 مع طهارة مائية اما إذا كان الوقت على كل حال تالفاً وانما لو اراد ان يصلي في الوقت فيصلي مع التيمم فلا دليل على مشروعية التيمم في حقه.

فان قلت ان الدليل على المشروعية هو قاعدة من ادرك فان مقتضاها ان هذا المكلف يدرك تمام الصلاة في الوقت مع طهارة ترابية فأي فرق بين ان يدرك 4 مع ترابية او 4 في وقت تعبدي مع طهارة ترابية، فمقتضى من ادرك ان هذا المكلف ممن ادرك تمام الصلاة في الوقت، فيشمله ما يدل على مشروعية التيمم عند ضيق الوقت.

قلت: دليل من أدرك لا يثبت المشروعية فان دليل من أدرك اخذ في موضوعه المشروعية لان معنى دليل من أدرك من أدرك ركعة مشروعة في حقه في رتبة سابقة وهنا لا نحرز مشروعية ركعة في حقه بتيمم، من الأول نشك في المشروعية فكيف نثبت مشروعية ركعة في حقه بدليل من ادرك؟

فدليل من ادرك لا يثبت موضوعه حيث اخذ في موضوعه من ادرك ركعة تامة الشرائط في رتبة سابقة ولم يبق من الشرائط الا شرطية الوقت فان قاعدة من ادرك تعالج مشكلة الوقت و وتقول انك قد ادركت الوقت اما من لم يدرك ركعة جامعة للشرائط بل ركعة لو اتى بها لفقد الطهارة المائية لان دليل من ادرك لا يثبت ان هذه الركعة مشروعة في حقه فالنتيجة ان دليل جواز التيمم عند ضيق الوقت لا نحرز شموله لهذا الفرض لان ظاهر الوقت فيه ان يدرك تمام الركعات مع طهارة ترابية في الوقت ولو اردنا توسعة الوقت بدليل من ادرك لرجع الاشكال بان دليل من ادرك فرع كون الركعة جامعة للشرائط في رتبة سابقة عليها، و هذا ليس جامعا للشرائط

فلا محالة تشمله الادلة الاولية اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا.. أي وظيفته الطهارة المائية وان لم يبق وقت لركعة.

الاتجاه ال 2 ان الطهارة الترابية مع ركعة من الوقت مقدمة، و الوجه في ذلك بحسب صياغة سيدنا ص 235 ج 11 هو ان المسالة تبتني على ما هو المستفاد من دليل من ادرك فهل المستفاد من الدليل التنزيل في الوقت، او في الركعة، فان قلنا ان مفاد دليل من ادرك التنزيل من حيث الوقت فمفاد من ادرك.. ان الوقت بمقدار ركعة وقت تام فهو وقت بمنزلة ما يسع ادراك 4 وبناء على ذلك لا نظر في دليل من ادرك الى ان الركعة مشروعة او لا، بل تمام نظر دليل من ادرك الى توسعة الوقت فمن ادرك وقتا يسع ركعة فقد ادرك الوقت، و بناءً على ذلك مقتضى اطلاق هذا التنزيل شموله لمحل كلامنا فان هذا المكلف الذي ادرك ركعة بطهارة ترابية مقتضى دليل من ادرك انه ادرك الوقت و مقتضى دليل ان من ضاق عليه الوقت أي لم يمكنه ادراك 4 في الوقت مع طهارة مائية ينتقل الى الترابية شموله لهذا المكلف.

و اما اذا قلنا بانّ دليل من ادرك مفاده التنزيل بلحاظ الركعة او انه ليس الا حكما تعبدياً مفاده ان ادراك الصلاة بادراك ركعة منها ولا يستفاد منه تنزيل بحسب الوقت فيشكل الامر نظرا الى ان تنزيل ركعة منزلة 4 موقوف على كون الركعة مشروعة في حقه جامعة للشرائط و منها وجدانها للطهارة اذ الركعة الفاقدة للطهارة غير صالحة لتنزيلها منزلة ال 4 و المفروض ان جامعية الركعة للشرائط ومنها الطهارة فرع مشروعية التيمم في حقه.

فالنتيجة ان شمول دليل التيمم لمثل هذا المكلف دوري.

وبيان ذلك ان دليل مشروعية التيمم في حق هذا المكلف يتوقف على كون هذه الصلاة تامة الشرائط الاخرى ومنها الوقت الا الطهارة المائية.

وكون ركعته جماعة للشرائط ومنها الوقت فرع شمول دليل من ادرك له.

و شمول دليل من ادرك له فرع كون ركعته جامعة للشراط في رتبة سابقة ما عدا الوقت أي فرع مشروعية التيمم في حقه.

و النتيجة ان مشروعية التيمم تتوقف على نفسها وهو دور.

ودفع هذا الدور بوجوه...

الوجه الاول ما ذكره سيدنا ص 236 "و يندفع: بأن التنزيل المزبور و إن كان موقوفاً على مشروعية التيمم كما أُفيد، لكن مشروعيته لا تتوقف عليه و لا تكون منوطة به، و إنما استفيدت من آية التيمم حيث دلت على أن من لم يتمكن من الصلاة مع الطهارة المائية إلى أن ضاق الوقت و لم يبق منه إلا مقدار أربع ركعات، فإن الوظيفة حينئذ تنقلب من الطهارة المائية إلى الترابية على ما عرفت فيما سبق من دلالتها على أنّ ضيق الوقت من مسوّغات التيمم، فقد كان مأموراً بالتيمم منذ هذا الحين، و هذه الوظيفة باقية إلى أوان بقاء مقدار الركعة، إذ لم يطرأ ما يوجب ارتفاعها، أو انقلابها إلى وظيفة أُخرى، فلو لم يبق من الوقت إلا مقدار خمس دقائق، دقيقة للتيمم و أربع دقائق للصلاة، فهو حالئذ فاقد يشرع في حقه التيمم، و يبقى هذا العنوان إلى ما لو أخّر و بقي مقدار دقيقتين، دقيقة للتيمم و اخرى للركعة الواحدة، فإنّ مشروعية التيمم باقية لبقاء العلة و انطباق العنوان من دون توقف على التنزيل المزبور ليدور"

وبيان مراده ان هنا امران:

الامر الأول ظاهر سياق الآية اذا قمتم الى الصلاة المفروغية عن شرطية الوقت و في طول شرطية الوقت ينقسم المكلف الى واجد للماء وفاقد له.

الامر ال 2 ظاهر قوله فلم تجدوا الاعم من عدم وجدان الماء و عدم القدرة على استعماله ولو لضيق الوقت، اذ بعد المفروغية عن شرطية الوقت فلا محالة يكون قوله فلم تجدوا الاعم من عدم وجدان الماء او عدم القدرة على استعماله ولو لضيق الوقت ومما يؤكد على ان المراد به الاعم ذكر المريض في قوله وان كنتم مرضى... فتيمموا صعيدا

وبعد هذين الامرين يتبين لنا ان من لم يبق له من الوقت الا مقدار 5 دقائق ولو لتأخير عمدي دقيقة للتيمم و 4 دقائق ل 4 ركعات فهذا مشمول لدليل مشروعية التيمم اذ يصدق عليه انه لم يجد ماءً فلو اخر أيضاً الى ان لم يبق له من الوقت الا مقدار ركعة مع التيمم، فهل ستتغير وظيفته ؟

نقول لا لان مقتضى الاطلاق أي اطلاق من ضاق وقته عن الصلاة بحيث لا يمكنه الا ايقاعها مع طهارة ترابية شموله لمثل هذا الفرض اذ المفروض من ضاق وقته الا عن ادراك ركعة مع طهارة ترابية فقد ضاق وقته عن ادراك 4 مع طهارة مائية، اذا فحيث ان دليل مشروعية التيمم شمله لان مفروض كلامنا ان شخصا اخر الصلاة الى ان بقي مقدار 4 مع طهارة ترابية ومع ذلك اخر الى ان بقي مقدار ركعة مع ترابية فيقال في حق هذا لقد ثبت ان وظيفته التيمم قبل دقيقة لأنّه كان متمكنا من 4 مع ترابية فشمله دليل التيمم، فحيث ان دليل التيمم شمله فان وظيفته لا تنقلب..

43

تعرض سيدنا فيما مضى لفرضين، الأول اذا دار الامر بين ادراك تمام الوقت مع التيمم او ادراك بعض الصلاة مع الطهارة المائية، و افاد بان المقام ليس من باب التزاحم بل من باب التعارض لكون التنافي بين الواجبات الضمنية لا الاستقلالية.

وذكر بان التعارض انما يقع بين الدليلين أي ما دل على اشتراط الصلاة بالطهارة المائية و ما دل على اعتبار الوقت، انما يتصور التعارض بين الدليلين بضم مقدمة وهي انضمام قاعدة من ادرك لدليل شرطية الطهور، فانه بانضمامها يقال مقتضى ما دلّ على اعتبار الوقت وهو قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس ان تقع تمام الصلاة في الوقت الحقيقي، حيث ان الظاهر من دلوك الشمس الوقت الحقيقي ولازمه ان يتيمم اذ لا يمكن للمكلف ان يدرك تمام الصلاة في الوقت الحقيقي الا بالتيمم.

بينما ظاهر قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا... ان لا تصح منه بغير الطهارة المائية.

فان قلت انه ليس قادرا عليها بالطهارة المائية في الوقت لأنّه لو توضأ لم يدرك الا ركعة.

قلنا : بضميمة قاعدة من ادرك ان المكلف قادر على ان يأتي بتمام الصلاة بطهارة مائية في الوقت، نعم ليس الوقت الحقيقي وانما الوقت التنزيلي، وعليه يقع التعارض بين الدليلين فان الأول يوجب ايقاع تمام الصلاة في الوقت الحقيقي والثاني يقول يجب ايقاع الصلاة بالطهارة المائية ولو في الوقت التنزيلي.

وعليه لابد من ضميمة من ادرك لدليل الطهارة المائية كي يتحقق التعارض والا لو لم نضمها وكنا نحن ودليل شرطية الوقت ودليل الطهارة المائية فلا تعارض بينهما، لانّ ما دل على شرطية الطهارة المائية انما يدلّ عليها في الصلاة الجامعة للشرائط الاخرى.

فاذا لم نضم قاعدة من ادرك فهذه الركعة ليست جامعة للشرائط كي يشملها دليل شرطية الطهور و يكون معارضا لدليل الوقت.

وقد نبه على هذا في ج 10 ص 157.

ولكن ما افيد محل تأمل.. لان التعارض بين دليل شرطية الوقت الحقيقي و بين دليل شرطية الطهارة المائية لا يتوقف على اكثر من صحة الصلاة، بمعنى أنه لو اتى بالركعة عن طهارة مائية لكانت صلاته صحيحة و هذا متحقق وان لم نضم قاعدة من ادرك لأنّ صلاته على أي حال صحيحة ولكن لو لم تقع اداء لوقعت قضاء او ملفقة فعلى المبنى المشهور ومنهم سيدنا تقع الصلاة صحيحة..

اذا فالنتيجة ان التعارض بين الدليلين لا يتوقف على قاعدة من ادرك.

نقول مقتضى دليل اعتبار الوقت الحقيقي ان عليك ان تأتي ب 4 في الوقت مع طهارة ترابية، و مقضى دليل شرطية الطهارة المائية ان عليك ان تختار الطهارة المائية وان لم تدرك الا ركعة.

غايته ان دليل شرطية الطهارة المائية يتوقف على كون الصلاة صحيحة وهي صحيحة على أية حال.

الامر الثاني الذي افاده : بان قال مقتضى ادلة جواز التيمم عند ضيق الوقت ان وظيفته هنا التيمم فكأنه يقول صحيح ان هناك تعارضا بين الدليلين بضميمة من ادرك الا ان دليل شرطية الوقت اقوى شمولا لمثل هذا المورد من الدليل الآخر.

والكلام في هذه الادلة أي ادلة جواز التيمم عند ضيق الوقت فهل تشمل هذا الفرض كي ترفع التنافي ام لا

فعندنا آيةُ ورواية :

اما الآية وهي قوله" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"

، حيث يقال ان ظاهرها المفروغية عن اعتبار الوقت، فان معنى قوله اذا قمتم الى الصلاة أي اذا قمتم في الوقت فشرطية الوقت قد فرغ عنها وانما الكلام في ان الصلاة الواجدة للوقت هل وظيفة المكلف تجاهها الطهارة الترابية ام المائية، اذا فمقتضى الآية انه لو لم يمكنه التحفظ على شرطية الوقت الا بطهارة ترابية لكان المتعين عليه هو الطهارة الترابية.

فلما دلت بالمدلول المطابقي على ان شرطية الوقت مفروغ عنها وانما بعد ذلك نبحث عن الطهارة المائية او الترابية، اذاً دلت بالمدلول الالتزامي على انه لو لم يدرك الوقت الا بالطهارة الترابية فالطهارة الترابية متعينة.

ولكن هذا مبني على ان ظاهر قوله اذا قمتم أي اذا قمتم في الوقت حتّى تدل على المفروغية عن شرطية الوقت، ولكن نقول ظاهر سياق الآية مجرد الارشاد الى شرطية الطهارة نظير لا صلاة الا بطهور فانه ليس في مقام الطلب بل ان صحة الصلاة مشروطة بالطهارة، و عليه لا معنى لان نركز على خصوصية اذا قمتم و ما هو معناها لانها واردة في دليل ارشادي فالمدار على المرشد اليه لا خصوصياته.

مضافا الى انه ورد في النصوص تفسير القيام بالقيام من النوم لا القيام بعد دخول الوقت، أي اذا قمتم من النوم فهو ناقض ولا يصح التلبس بالصلاة الا مع طهارة.

اما بالنسبة للراوية، و هي ما عن "عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَ لْيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَ لْيَتَوَضَّأْ لِمَا يَسْتَقْبِلُ‌".

وقد استدل بها سيدنا على ان مقتضى اطلاقها شمولها لمحل كلامنا، فيتعين ان تكون وظيفته التيمم.

ولكن هذا اول الكلام لان هذه الرواية في مقام بيان أصل التشريع أي في مقام بيان جواز التيمم عند خوف الفوت، وامّا اذا كان الوقت نفسه مرددا بين ركعة بطهارة مائية او 4 بطهارة ترابية فلا تتكفل الرواية علاج هذا الدوران و التنافي.

والنتيجة ان ادلة جواز التيمم في ضيق الوقت من الآية والرواية لا نحرز شمولها لمحل كلامنا كي تكون هذه الادلة رافعة للتعارض محكمة لاحد الطرفين على الآخر.

الامر ال 2 ظاهر كلمات السيد الإمام (قده) في كتاب الطهارة في بحث التيمم ان الرواية مجملة بلحاظ انه ما هو المراد من فوت الوقت المذكور في الرواية ؟

فهل المراد اصل الوقت بان خاف ان تقع الصلاة كلها خارج الوقت او ان المراد بالوقت الوقت الشرعي وهو وقت 4 ركعات فان قلنا بان المراد منها اصل الوقت اذا تختص الرواية بمن يخاف انه لو توضأ لم يدرك شيئا من الصلاة في الوقت أي خاف ان يفوته الوقت الحقيقي، هنا في هذا الفرض تأتي الرواية ومقتضى هذا الاحتمال عدم شمول الرواية لمحل كلامنا لان محل كلامنا يقطع انه لو توضأ سيدرك ركعة في الوقت.

او ان المراد بالوقت هو الوقت الشرعي لا الحقيقي، وهو ما يسع 4 ركعات، فاذا خاف انه لو توضأ لم يدرك 4 ركعات في الوقت فهنا وظيفته التيمم، وبناءً على هذا الاحتمال تكون الرواية منطبقة على محل كلامنا.

ولكن لا قرينة على تعيين أحدهما كي نستدل بها في المقام.

ولكن الظاهر من التعبير بالوقت هو الوقت المعهود وهو الوقت الذي جعله الشارع شرطا لصحة الصلاة وهو الوقت الواسع لإيقاع 4 ركعات و عليه تشمل الرواية محل كلامنا ما لم نقل بالاشكال السابق وهي في مقام بيان اصل المطلب.

ولكن قد يقال ان ظاهر سياق الصحيحة حيث قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت.... فان ظاهر سياقها من ليس واجدا للماء وانما يسال هل يجب عليه طلب الماء فيقال اطلب الماء ما دمت في الوقت فان خفت فوته فعليك بالتيمم اما الواجد للماء وهو متحير بين 4 مع الطهارة الترابية او ركعة مع الطهارة المائية فانه فرض خارج عن فرض الرواية.

الامر 3 هل ان قاعدة من ادرك حاكمة على الصحيحة فيقال خاف ان يفوته الوقت أي الحقيقي، و مقتضى من ادرك ان هذا الشخص الذي لو توضأ لادرك ركعة هذا ادرك الوقت فلا تشمله صحيحة زرارة، فهذا المكلف لا يخاف فوت الوقت لأنّه لو توضأ وادرك ركعة لا يخاف فوت الوقت.

وهنا اشكل السيد الإمام بانه موضوع جواز التيمم خوف الفوت لا عدم الادراك و عنوان الخوف له موضوعية وهو عبارة عن هذا الامر الوجداني و حينئذٍ ان استفدنا من قاعدة من ادرك التوسعة الواقعية أي ان الشارع يوسع دائرة الوقت حقيقة وواقعا فالوقت واسع اختيارا لما يشمل ادراك ركعة فمن ادرك ركعة في الوقت فقد ادرك الوقت اختيارا و حقيقة فلو استفدنا من قاعدة من ادرك التوسعة الواقعية لكان انضمام من ادرك الى صحيحة زرارة رافع للخوف لأنني مدرك للوقت الاختياري بمقتضى من ادرك اما لو كان مفاد من ادرك التنزيل أي مقدار ركعة بمنزلة 4 او تنزيل ادراك ركعة بمنزلة ادراك الصلاة فحينئذٍ لا ترفع الخوف الوجداني فمجرد ان الشارع نزل ركعة منزلة الصلاة او مقدار ادراك ركعة منزلة الوقت الحقيقي لا يرفع الخوف الوجداني فلازال المكلف خائف ان يفوته الوقت.

وهذا نظير جريان الاستصحاب. بان شكّ المكلف هل انقضى الوقت ام لا فان استصحاب الوقت لا يرفع الخوف، فما دام الموضوع في جواز التيمم الخوف الوجداني فلا يرتفع بالتنزيل او الاستصحاب..

فلا فائدة في التشبث بضميمة دليل من أدرك لصحيحة زرارة كي يقال ان المراد منها خوف فوت أصل الوقت.

44

تقدم ان هناك فرضين الفرض الأول ما اذا دار الامر بين ادراك 4 ركعات في الوقت مع التيمم او ادراك ركعة 1 مع الطهارة المائية، و في هذا الفرض ذكر السيد الإمام ص 91 ج 2 من كتاب الطهارة امرين :

الاول ان مفاد من ادرك اما التوسعة الواقعية بحيث يكون هذا الدليل اخباراً عن سعة الوقت واقعاً لما يشمل الركعات التي وقعت خارج الوقت التكويني و اما ان يكون مفاده التنزيل التعبدي اما تنزيل الوقت الناقص وهو مقدار ركعة منزلة الوقت التام او تنزيل ادراك ركعة منزلة ادراك الصلاة، هذا هو الامر الأول.

الامر الثاني هل ان دليل من ادرك حاكم على صحيحة زرارة التي ورد فيها فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم و يصل، اذ قد يقال ظاهر صحيحة زرارة ان المراد بالوقت هو الاختياري، أي ان خاف ان لا يقدر على 4 ضمن الوقت لو توضأ فليتيمم و ليصل فلو كنا نحن و صحيحة زرارة لقلنا من ادرك 4 داخل الوقت لكن لا يقدر على الوضوء لها فان وظيفته التيمم، فهل دليل من ادرك حاكم على الصحيحة بحيث يوسع عنوان الوقت لما يشمل مقدار ركعة ونتيجة التوسعة ان من دار امره بين ان يدرك 4 مع تيمم او ركعة مع وضوء فانه لا ينطبق عليه انه خاف فوت الوقت، فان مقتضى دليل من ادرك توسعة الوقت فادراك ركعة ادراك للوقت فليس من مصاديق من خاف فوت الوقت، فهل يمكن القول بذلك ؟

يقول (قده) ان اخترنا ان مفاد دليل من ادرك التوسعة الواقعية أي ان الوقت واقعاً واسع بحيث يشمل مقدار ركعة ايضاً اذاً مقتضى حكومة دليل من ادرك حينئذٍ على صحيحة زرارة الاخبار عن أنّ الوقت واقعاً واسع ونتيجة هذه الحكومة ارتفاع خوف الفوت وجداناً فلا يبقى لدى المكلف خوف وجداناً و هذا معناه ان نتيجة الحكومة هو الورود لأنّه ببركة حكومة دليل من ادرك على صحيحة زرارة ارتفع خوف المكلف من الفوت وجدانا، فنتج عن الحكومة الورود.

ثم يقول اما اذا قلنا ان مفاد من ادرك التنزيل التعبدي لا الاخبار عن سعة الوقت واقعا، فعليه لا يجدي التنزيل في رفع الخوف الوجداني و المستفاد من صحيحة زرارة ان موضوع جواز التيمم هو الخوف الوجداني من فوت الوقت فما لم يخف وجدانا من فوت الوقت فلا يسوغ له التيمم، و هذا الخوف الوجداني لا يرتفع بالتنزيل التعبدي أي تنزيل مقدار ركعة منزلة وقت الصلاة مثلاً و الوجه في ذلك ان التنزيل لم يطل موضوع التيمم وانما طال امراً خارجاً عن الموضوع حيث ان المشرع نزّل وقت ركعة منزلة وقت الصلاة لا انه نزّل الخوف منزلة عدمه فحيث ان التنزيل لا يتعدى مورده و لم ينل الخوف نفسه بتنزيله منزلة عدمه فلا محالة مجرد التنزيل ولو كان منصبا على الوقت لا يجدي في ارتفاع الخوف الوجداني الذي هو موضوع لجواز التيمم، نظير الاستصحاب بان شكّ المكلف هل انقضى الوقت ام لا فان استصحاب الوقت لا يرفع الخوف، فما دام الموضوع في جواز التيمم الخوف الوجداني فلا يرتفع بالتنزيل او الاستصحاب..

ثم يقول بل الاستصحاب اولى من تنزيل وقت ركعة منزلة وقت الصلاة المستفاد من حديث من ادرك والوجه في الاولوية ان المستصحب في فرض جريان الاستصحاب هو نفس الوقت المقرر شرعا فيقال كان الوقت واسعاً لمقدار 4 مع الوضوء فمازال واسعا لمقدار 4 مع الوضوء مع ان المستصحب نفس المقرر شرعا مع ذلك لا يفيدنا الاستصحاب لان الموضوع هو خوف الفوت ولازال باقيا فاذا لم يفدنا الاستصحاب مع انه انصب على نفس الوقت المقرر شرعا لم يفدنا التنزيل من الخارج أي تنزيل مقدار ركعة منزلة وقت الصلاة مثلاً.

ويلاحظ على ما افاده اولا ان دليل من ادرك موضوعه من لم يدرك الصلاة و لأجل ذلك فحديث من ادرك منصرف عن من ادرك 4 ركعات من الصلاة، فهو وان لم يدرك 4 مع الوضوء الا انه يصدق في حقه انه ادرك الصلاة، و هذا ما عبر عنه سيدنا بان حديث من ادرك منصرف عن التعجيز الاختياري، فلا وجه لحكومة دليل من ادرك على صحيحة زرارة في موردنا و محل كلامنا وهو من دار امره بين 4 مع تيمم او ركعة مع وضوء.

وثانيا هل الخوف المأخوذ موضوعاً في صحيحة زرارة على نحو الموضوعية ام على نحو الطريقية أي هل ان موضوع جواز التيمم ان يخاف فللخوف موضوعية او ان موضوع جواز التيمم ان لا يسع الوقت 4 مع وضوء و انما الخوف مجرد امارة عقلائية يسلكها العقلاء في احراز الموضوعات فلو استظهرنا ان للخوف موضوعية في نفسه ربما يتم كلامه، من ان التنزيل لا يرفع الخوف وللخوف موضوعية و اما اذا قلنا كما هو الظاهر عرفا ان الخوف لا موضوعية له بل هو مجرد طريق ولذلك لو احرز الموضوع بغير الخوف لتم الحكم فحينئذٍ مجرد ان الاستصحاب او التنزيل لا يرفع الخوف الوجداني لا يكون مانعاً من حكومة دليل من ادرك على صحيحة زرارة.

و ثالثاً ما افاده من انه لو كان مفاد حديث من ادرك التوسعة الواقعية لتمت الحكومة، و لو كان مفاده التنزيل ما تمت محل تأمل، اذ لو كان مفاده التنزيل فلو كان موضوع التنزيل هو التنزيل في الوقت نفسه بان يقول مقدار ركعة كمقدار 4 فيرتفع به الخوف اذ لا فرق بينه وبين التوسعة فكما انه في التوسعة حيث نكتشف ان الوقت واسع واقعاً لما يشمل ركعة فيرتفع الخوف كذلك اذا كان مفاد حديث من ادرك تنزيل وقت ركعة منزلة وقت 4 من تمام الاثار فالنتيجة هي النتيجة فان الخوف يرتفع وجدانا بعد الاطلاع على ان التنزيل في الوقت بلحاظ تمام الاثار، نعم لو كان التنزيل في الوقت من حيث اعتبار ادراك ركعة اداءً لا من حيث تمام الاثار تم كلامه فانه لا يرفع الخوف الا ان هذا ليس لعلة في التنزيل وانما لعلة في بعض صور التنزيل.

ورابعاً : من الغريب ان يقال ان الاستصحاب اولى من مفاد دليل من ادرك فان المستصحب وان كان هو الوقت المقرر الا انه تنزيل ظاهري فتنزيل المشكوك بقاءً بمنزلة المتيقن تنزيل ظاهري بينما التنزيل المستفاد من دليل من ادرك واقعي لا يتصور فيه دورانه مدار الشك فلأجل ذلك لم يتحصل لنا وجه لجعل الاستصحاب اولى من التنزيل.

فالملخص في هذا الفرض و هو ما اذا دار الامر بين ادراك 4 مع التيمم او ركعة مع الوضوء حيث ذكرنا فيما سبق عدم شمول ادلة التيمم لمثل هذا المورد دخول هذا المورد في تعارض الدليلين الدليل الدال على شرطية الوقت اقم الصلاة لدلوك الشمس بحيث لا يتنازل عن هذا الشرط لشرط اخر، و دليل شرطية الطهارة المائية وان لا يرفع اليد عن هذا الشرط عن شرط اخر فمقتضى التعارض بين اطلاقي دليلي الشرطين و عدم مرجح لاحدهما هو دخول الفرع في دوران الامر بين التعيين و التخيير، فهل يتعين عليه التحفظ على شرط الوقت او التحفظ على شرط الطهارة المائية ام انه مخير بينهما.

و مقتضى جريان البراءة عن التعيين كونه في هذا الفرض مخيرا.

الفرض الثاني ما اذا لم يدرك ولو ركعة لو توضأ فيدور امره اما ان يصلي ركعة مع تيمم او تكون صلاته قضاءً فهنا افاد سيدنا في ج 11 من موسوعته ص 236 انه لو قلنا ان مفاد دليل من ادرك التنزيل من حيث الوقت أي تنزيل مقدار ركعة منزلة الوقت التام فيقال في المقام نعم ان وظيفته التيمم لان مقتضى اطلاق من خاف فوت الوقت فليتمم ان هذا مطالب بالتيمم.

فان قلت انما يشرع في حقه التيمم اذا كانت الركعة مشروعة في حقه.

قلنا نثبت مشروعية الركعة بدليل من ادرك حيث مفاده التنزيل من حيث الوقت، وان قلنا ان مفاد من ادرك التنزيل في الركعة فكأنه قال ادراك الصلاة بادراك ركعة منها، فمن الواضح حينئذٍ ورود محذور الدور لانّ دليل مشروعية التيمم يقول تيمم ان كانت الركعة مشروعة في حقك و دليل التيمم لا يثبت مشروعية الركعة و لا يتكفل تنقيح هذه الجهة و دليل من ادرك يقول انما تكون هذه الركعة مشروعة اذا جمعت الشرائط الاخرى و منها شرطية الطهارة فمن ادرك لا يتكفل اثبات الشرائط الاخرى فصار دليل مشروعية التيمم متوقفا على دليل من ادرك و دليل من ادرك لا يشمل الركعة الا اذا ثبت مشروعية التيمم، فالنتيجة ان دليل مشروعية التيمم يتوقف على نفسه وهو دور.

واجاب (قده) بان دليل من ادرك متوقف على مشروعية التيمم بالنسبة لهذه الركعة اما دليل مشروعية التيمم فيتوقف على تحقق موضوعه، و هو ان من لم يدرك الا ركعة من الوقت فهو قبل دقائق لم يدرك الا 4 وهذا مقتضى التدريج في الزمن، والمفروض انه اخر عمدا الى ان بقي من الوقت مقدار ركعة مع التيمم، فكان يصدق في حقه انه ادرك ركعة مع التيمم، و من ادرك 4 مع تيمم فحكمه التيمم لصحيحة زرارة فاذا انطبق على من ادرك 4 مع تيمم مفاد صحيحة زرارة و كانت وظيفته التيمم فلو لم يعتن وانتظر الى ان يبقى مقدار ركعة فان وظيفته لا تنقلب.

وبعبارته لو بقي مقدار 5 دقائق 1 للتيمم و 4 للصلاة فان وظيفته التيمم بمقتضى مفاد صحيحة زرارة فلو اخر الى ان بقي 3 دقائق فهل تنقلب وظيفته ؟

هذا لا وجه له لان مقتضى اطلاق صحيح زرارة ان من لم يدرك من الوقت الا مقدار 5 دقائق فوظيفته التيمم وان اخر الى ان يبقى مقدار ركعة فان هذا لا يوجب انقلاب وظيفته.

وهذا الذي افاده هنا مناف لما ذكره في ج 10 ص 159 ان دليل التيمم لا يشمله..

قال " إلّا أن جماعة مثل المحقق في المعتبر و كاشف اللثام و جامع المقاصد و المدارك ذهبوا إلى وجوب القضاء خارج الوقت مع الطهارة المائية و لا تشرع له الصلاة في الوقت مع التيمّم معلّلين ذلك بأن المكلف واجد للماء.

و هذا هو الموافق للفهم العرفي و المستفاد من آية التيمّم و أخباره، و ذلك لأن المستفاد منهما أن التيمّم وظيفة من كان فاقد الماء بالإضافة إلى طبيعي الصلاة أي بما لها من الأفراد العرضية و الطولية لوضوح أن من كان فاقداً للماء بالإضافة إلى الصلاة في السرداب مع كونه واجداً له بالنسبة إلى الصلاة في ساحة الدار لا يشرع التيمّم في حقه. و كذا من كان فاقداً للماء في أوّل الوقت لكونه مسافراً أو معذوراً بعذر آخر مع أنه واجد للماء و متمكن منه آخر الوقت لا يشرع التيمّم في حقه، فان المسوغ إنما هو الفقدان بالنسبة إلى طبيعي الصلاة لا أفرادها.

و حيث إن المكلف في المقام واجد للماء بالإضافة إلى الطبيعي، لأن مفروض الكلام ما إذا كان واجداً للماء في أوّل الوقت فلا يشرع له التيمّم بمجرّد كونه فاقداً له بالإضافة إلى الفرد الذي يريد الإتيان به آخر الوقت، لأنه إنما صار فاقداً له بالاختيار.

و صاحب المدارك (قدس سره) لا يرى الفقدان بالاختيار مسوغاً للتيمم، بل المسوغ عنده إنما هو الفقدان الطبيعي و من كان فاقداً للماء بطبيعة الحال لا من عجّز نفسه من الماء و أدرجها في الفاقد بالاختيار كما هو الحال في المقام.

و هذا هو الموافق للارتكاز العرفي في أمثال المقام، فإذا أمر المولى عبده بطبخ الطعام مع الماء، و على تقدير عدم التمكن منه أو العجز عنه أمره بشراء الخبز مثلًا، ثم العبد أراق الماء باختياره ليندرج في موضوع وجوب شراء الخبز فان الفهم العرفي يقتضي عدم كفاية هذا العجز و الفقدان في وجوب شراء الخبز في حقه.

و هذا هو الحال فيما إذا كان الوقت واسعاً أيضاً، لعدم اختصاصه بضيق الوقت، فلو أراق الماء أو صرفه في شي‌ء آخر أول الوقت مع عدم تمكنه منه إلى آخر الوقت فلا يسوغ له التيمّم بمقتضى ما يستفاد من الآية المباركة و الأخبار و ما هو المرتكز فيما لو كان الحكم معلقاً على عنوان اضطراري كعدم التمكّن و عدم القدرة و عدم التيسر و نحوها، فلا يشمل الحكم من عجّز نفسه بالاختيار كما قدّمناه ".

45

ويلاحظ ثانيا انه افاد (قده) ان شمول دليل التيمم لمحل الكلام وهو من لم يدرك ركعة بوضوء مبني على شمول دليل من ادرك لهذه الركعة، بلحاظ ان دليل مشروعية التيمم اخذ في موضوعه ان تكون الصلاة التي يتيمم لها جامعة للشرائط الاخرى ما سوى الطهارة، و من الشرائط الاخرى الوقت، فلابد ان نحرز في رتبة سابقة ان هذه الركعة التي يراد التيمم لها واجدة للوقت، ولا يمكن احراز ذلك الا بدليل من ادرك، والا لولا دليل من ادرك لكانت هذه الركعة خارج الوقت، اذا احتاج دليل مشروعية التيمم لكي يشمل الركعة الباقية الى دليل من ادرك، و عندما نأتي لدليل من ادرك فنفس الاشكال يأتي بان دليل من ادرك انما يشمل الركعة الباقية اذا كانت شاملة للشرائط الاخرى ما سوى الوقت فيقال دليل من ادرك انها ادركت الوقت ومن الشرائط الاخرى كونها واجدة للطهارة فلابد من اثبات واجدية الركعة للطهارة في رتبة سابقة على دليل من ادرك فعاد محذور الدور.

ولكن دليل من ادرك لا يشملها الا اذا كانت شاملة للشرائط الاخرى و منها الطهارة فتوقف دليل مشروعية التيمم على نفسه.

فقال سيدنا ان هذا المحذور انما يأتي لو لم نقل بأنّ مفاد دليل من ادرك التنزيل من حيث الوقت، فاننا ان استظهرنا من دليل من ادرك التنزيل من حيث الصلاة فقط يصح اشكال الدور بان يقال دليل من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة اذا كانت الركعة جامعة للشرائط اما اذا استظهرنا من دليل من ادرك التنزيل من حيث الوقت لا من حيث الصلاة فهو لا نظر له للصلاة كي يقال جامعة للشرائط او غير جامعة، وانما نظره منصب على انّ مقدار ركعة وقت تام، من ادرك مقدار ركعة فالوقت بالنسبة اليه تام، وهذا المفاد مطلق سواء كانت الركعة جامعة للشرائط ام لا، فدليل مشروعية التيمم يشمل هذه الركعة اذا شملها دليل من ادرك.

وشمول دليل من ادرك لا يتوقف على شيء لان مفاده التنزيل من حيث الوقت ولا نظر له الى كون الصلاة جامعة للشرائط ام لا.

ولكن يلاحظ على ذلك ان التنزيل ان كان تنزيلا للوقت نفسه مع غمض النظر عن الركعة فربما يقال كلامه تام ويترتب على هذا التنزيل انه لو ادرك مقدار ركعة من غسل الجمعة فقد ادرك يوم الجمعة او مقدار ركعة من رمي الجمار لادرك يوم ال 10 فلو كان مفاد دليل من ادرك تنزيل مقدار ركعة منزلة الوقت التام من حيث اثار الوقت لا من حيث الصلاة فهنا يصح ان يقال لا دور في المقام ولكن ظاهر من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، او موثقة عمار فان صلى ركعة...فليتم صلاته ، ليس فيها من ادرك، فان من الواضح من هذه الالسنة انّ منظور التنزيل التنزيلُ في الوقت من حيث أثر الصلاة ولأجل ذلك يعود محذور الدور.

وثالثاً ذكر (قده) أنّ دليل التيمم لا اشكال انه يشمل من لم يدرك 4 بوضوء، وانما ادرك 4 بتيمم فمن لم يدرك 4 بوضوء يشمله صحيحة زرارة فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل فاذا شملته ادلة التيمم ولكنه لم يبادر الى الصلاة وانتظر الى ان بقي مقدار ركعة أي انتظر الى حد لم يدرك ركعة بوضوء وانما ادركها بتيمم فاذا شمله دليل التيمم قبل 3 دقائق فمقتضى اطلاق الدليل ان يبقى شاملا له حتّى بعد تأخره الى ان لم يبق الا مقدار ركعة بتيمم، فيثبت مشروعية التيمم في محل كلامنا وهو من لم يدرك ركعة بوضوء من خلال شمول هذا الدليل لمن لم يدرك 4 بوضوء.

ولكن يلاحظ عليه ان هناك موضوعين بينهما عموم من وجه، من لم يدرك 4 بوضوء هذا موضوع، ومن لم يدرك ركعة بوضوء موضوع ثان، فالمكلف قد لا يدرك 4 بوضوء ولكن يدرك ركعة بوضوء، وقد لا يدرك ركعة بوضوء و لكن يدرك 4 بوضوء، فلا ملازمة بين الموضوعين..

فلأجل ذلك نقول شمول دليل مشروعية التيمم لمن لم يدرك 4 بوضوء لا يستلزم شموله لمن لم يدرك ركعة بوضوء، فلعل في مثل هذا الفرض يقول الشارع وظيفتك الصلاة القضائية.

فمجرد شمول دليل التيمم من لم يدرك 4 بوضوء فهذا لا يستلزم شموله لمن يدرك ركعة بوضوء، ودعوى الاطلاق مع اختلاف الموضوع غير صناعية.

ولأجل ذلك قد يكون المكلف ابتداءً لم يدرك الا ركعة بتيمم، لا انه لم يدرك 4 بوضوء والان بقي على حاله.

الوجه ال 2 ما افيد في جملة من الكلمات من ان مقتضى اطلاق دليل التنزيل أي تنزيل التراب منزلة الماء هو ذلك وبيانه ان المستفاد من قوله عليه السلام ان رب الماء ورب الصعيد واحد، وان التراب أحد الطهورين ويكفيك من التراب 10 سنين المستفاد من هذه الادلة ان كل اثر يترتب على الطهارة المائية يترتب على الطهارة الترابية ومن اثار الطهارة المائية انه لو بقي للمكلف مقدار ركعة بوضوء فانه من الواضح يجب عليه المبادرة للصلاة وتعد اداء فهذا من اثار الطهارة المائية، ويثبت ذلك الاثر للطهارة الترابية، فمن ادرك ركعة من الوقت بتيمم فيجب عليه المبادرة وتعد صلاته اداءً.

وقد يلاحظ على ذلك ان دليل التنزيل انما هو في مقام بيان أصل سعة الطهور لما يشمل الطهارة الترابية لا انه في مقام بيان انّ جميع ما يترتب على الطهارة المائية من اثر يترتب على الطهارة الترابية، فانه لو توضأ مثلا من اجل تحصيل الثواب فان التيمم لا يقوم مقامه في هذه الجهة حيث ذهب جمع من الاعلام الى ان الطهارة المائية محبوبة في نفسها و هذه المحبوبية لا تشمل الطهارة الترابية.

الوجه 3 ما ذكره السيد الإمام في كتاب الخلل ص 184 وهو مؤلف من امور:

الاول : قال "ان للوقت بحسب الأدلة المتفرقة أهمية بحيث لا يعارضها سائر الاجزاء و الشرائط و الموانع، فالصلاة لا تترك و ان فقدت جل اجزائها و شرائطها، و لو أدرك الوقت لا يقال: فاتت صلاته و ان كانت سائر الاجزاء و الشرائط مفقودة على اشكال في فاقد الطهورين، و مع استجماعها لجميع الشرائط و الاجزاء إذا فات وقتها يقال: فاتت صلاته، فالوقت له أهمية لا تقاس بسائر الشرائط، و دليل من أدرك أيضا يدل على أهميته و ان وقوع مقدار منها يصدق عليه عنوان الصلاة في الوقت موجب للزوم المبادرة إليها، فالوقت إذا يسع لإدراك ركعة منها لم تفت الصلاة عن وقتها، و معه ان أمكن الإتيان بها جامعة للشرائط يجب و الا فبمقدار الإمكان يراعى تحصيلها فواجد الماء ان تمكن من الإتيان بها مع الوضوء يجب، و الا فيجب الإتيان بها مع التيمم لئلا تفوت الصلاة بفوت وقتها. "

اذا الوقت هو الاهم بالنسبة لسائر الشرائط.

الامر الثاني هل ان هذا الشرط الاهم وهو الوقت يشمل محل كلامنا وهو من لم يدرك ركعة بوضوء وانما ادرك ركعة بتيمم.

يقال مقتضى من أدرك ان الوقت فعلي فيجب التحفظ عليه.

الامر ال 3 : بما ان الوقت اهم و هو قد اصبح فعلياً بحديث من ادرك فمقتضى هذين انه يجب عليه المبادرة الى اتيان الصلاة ولو فقد شرط الطهارة المائية فكانه قال اذا ادركت الوقت فصل فان كنت قادرا على الطهارة المائية فبها والا فالطهارة الترابية، و هذا هو المستفاد من الآية اذا قمتم الى الصلاة...

ويلاحظ على ذلك : منع الامر الثاني بلحاظ ما تقدم ان شمول دليل من ادرك لمن لم يدرك ركعة بوضوء فرع كون هذه الركعة جامعة للشرائط الاخرى و المفروض ان جامعيتها للشراط الاخرى يتوقف على شمول دليل مشروعية التيمم لها وهو اول الكلام و محل النزاع.

الوجه الرابع ما ذكره (قده) أيضاً قال "قوله (ع): من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة) نزل إدراك ركعة منزلة ادراك الجميع، و من آثار ادراك جميع الصلاة في الوقت هو الإتيان بها مع الطهارة المائية إن وسع الوقت لذلك و الا فمع الترابية و مقتضى التنزيل في‌ الآثار لزوم ذلك أيضا".

أي مقتضى التنزيل ان من أدرك ركعة بتيمم كمن أدرك 4 بتيمم.

ويلاحظ عليه ما سبق من ان دليل من أدرك لا يتكفل بقية الشرائط وانما يقول من أدرك ركعة كمن أدرك 4 من حيث الاداء واما جامعية الركعة للشرائط فلابد من اثباتها بدليل اخر فحيث لا يتكفل الاثبات إذا ففعليته فرع ثبوت الشرائط بدليل اخر وهذا اول الكلام.

الوجه الخامس ما تعرض له سيدنا ص 237 ج 11 وتعرض له أيضاً في ج 10 ومحصله ان مقتضى الإرتكاز المتشرعي امران : الاول ان الصلاة لا تسقط عنه، والامر ال 2 ان مقتضى الإرتكاز المتشرعي القطعي ان لا تصح منه الصلاة الا بطهور، فاذا علمنا ان الصلاة لا تسقط عنه وعلمنا انها لا تصح الا بطهور ولا طهور الا بالتراب فتعين لا محالة ان وظيفته التيمم، ولا يشكل انه بعد عدم شمول ادلة التيمم له فكيف تكون وظيفته التيمم فيقال قصور الادلة اللفظية عن اثبات التيمم لمثل هذا الشخص لا يعني انه انسد الباب امام تحديد وظيفة التيمم، فنحن نستفيد ان وظيفته التيمم من باب لازم الإرتكاز القطعي من ان الصلاة لا تسقط عنه و انها لا تصح الا بطهور مع انحصار الطهور بالتراب لازمه ان وظيفته التيمم.

46

المبحث الاخير في قاعدة من أدرك هو انه ما هو المراد من الركعة في قوله من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة؟ فهل المراد بالركعة مجرد الركوع ام المراد الركعة التامة، و هنا امور 3 لابد من الكلام فيها :

الامر الأول :

في ظهور عنوان الركعة في الركعة التامة او في مجرد الركوع وقد استدل على كفاية الركوع في ادراك الركعة بوجهين:

الوجه الأول التعبير عن الركوع بالركعة قد ورد في عدة نصوص منها ما في بَابُ بُطْلَانِ الصَّلَاةِ بِزِيَادَةِ رُكُوعٍ وَ لَوْ سَهْواً وَ عَدَمِ بُطْلَانِهَا بِزِيَادَةِ سَجْدَةٍ وَاحِدَةٍ سَهْواً‌

8075- 1- «3» مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ قَدْ زَادَ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ رَكْعَةً- لَمْ يَعْتَدَّ بِهَا وَ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا- إِذَا كَانَ قَدِ اسْتَيْقَنَ يَقِيناً.

8076- 2- «4» مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَذَكَرَ أَنَّهُ زَادَ سَجْدَةً- قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاةً مِنْ سَجْدَةٍ- وَ يُعِيدُهَا مِنْ رَكْعَةٍ.

8077- 3- «6» وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ شَكَّ- فَلَمْ يَدْرِ أَ سَجَدَ ثِنْتَيْنِ أَمْ وَاحِدَةً- فَسَجَدَ أُخْرَى ثُمَّ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ قَدْ زَادَ سَجْدَةً- فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا تَفْسُدُ الصَّلَاةُ بِزِيَادَةِ سَجْدَةٍ- وَ قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاتَهُ مِنْ سَجْدَةٍ- وَ يُعِيدُهَا مِنْ رَكْعَةٍ.

وكذلك ما في بَابُ كَيْفِيَّةِ صَلَاةِ الْكُسُوفِ وَ الْآيَاتِ وَ جُمْلَةٍ مِنْ أَحْكَامِهَا‌

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ رَهْطٍ وَ هُمُ الْفُضَيْلُ وَ زُرَارَةُ وَ بُرَيْدٌ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ كِلَيْهِمَا وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَحَدِهِمَا أَنَّ صَلَاةَ كُسُوفِ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ الرَّجْفَةِ وَ الزَّلْزَلَةِ- عَشْرُ رَكَعَاتٍ وَ أَرْبَعُ سَجَدَاتٍ- صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ النَّاسُ خَلْفَهُ- فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ- فَفَرَغَ حِينَ فَرَغَ وَ قَدِ انْجَلَى كُسُوفُهَا.

ولكن الاستدلال بهذه النصوص محل اشكال لان في اغلبها قامت القرينة على ان المراد بالركعة هو الركوع، والقرينة هي المقابلة مع السجدة، و ما ينفع في محل البحث كثرة اطلاق الركعة على الركوع بحيث تكون ظاهرا فيه بلا قرينة وهذا لا يثبت بمجرد هذه المطلقات.

الوجه الثاني الذي استدل به على ان ادراك الركوع يكفي في ادراك الركعة ما ذكر من ان مقتضى ما ورد في الالتحاق بالإمام من ان ادراك الركوع ادراك للركعة هو انه يكفي في المقام أيضاً ادراك ركوع.

غفد ورد في ذلك عدة نصوص منها ما في بَابُ أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ رَاكِعاً فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ وَ مَنْ أَدْرَكَهُ بَعْدَ رَفْعِ رَأْسِهِ فَقَدْ فَاتَتْهُ‌

10962- 1- «3» مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ إِذَا أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ رَاكِعٌ- وَ كَبَّرَ الرَّجُلُ وَ هُوَ مُقِيمٌ صُلْبَهُ- ثُمَّ رَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ- فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ.

وَ‌بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ مِثْلَهُ وَ أَسْقَطَ لَفْظَ الرَّكْعَةَ «4»‌

10963- 2- «6» مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا أَدْرَكْتَ الْإِمَامَ وَ قَدْ رَكَعَ- فَكَبَّرْتَ وَ رَكَعْتَ قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ- فَقَدْ أَدْرَكْتَ الرَّكْعَةَ- وَ إِنْ رَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ- فَقَدْ فَاتَتْكَ الرَّكْعَةُ.

فيقال ان هذه النصوص حاكمة على تلك النصوص فتلك النصوص تقول من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة و لو خلينا و هذه النصوص لقلنا ان ظاهر عنوان الركعة هو الركعة التامة ولكن هذه النصوص الواردة في صلاة الجماعة التي قالت اذا أدرك الركوع فقد أدرك الركعة قد وسّعت من عنوان ادراك الركعة بحيث يشمل ادراك الركوع فهذه النصوص حاكمة على تلك النصوص.

ويلاحظ عليه ان ظاهر هذه النصوص خصوصاً ذيل صحيحة الحلبي قال وان رفع راسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة، فان ظاهره ان المراد بقوله ان أدرك الركوع فقد أدرك الركعة يعني اذا أدرك الركوع "أمكنه" ادراك ركعة لا ان الركوع ركعة، فهي ليست في مقام تنزيل الركوع منزلة الركعة، بل يقال لكي تدرك الركعة لابد ان تدرك الركوع.

نعم لو فرضنا ان شخصا ركع مع الامام وقبل ان يسجد الإمام حدث بالإمام حدث فهل أدرك الجماعة في صلاته مع انه لم يدرك مع الإمام الا ركوعا؟

نقول نعم هو أدرك الجماعة ولكنه لم يدرك ركعة تامة الا بمواصلة بقية الركعة، ففرق بين إدراك الجماعة و ادراك الركعة.

الامر الثاني

لو فرضنا عدم ظهور عنوان الركعة في الركعة التامة فهل يوجد دليل من الخارج على ان المراد بالركعة في هذه الروايات الركعة التامة من غير ظهور عنوان الركعة في ذلك؟

و هنا استدل سيدنا الخوئي ص 449 وما بعدها من ج 7 استدل على ذلك بدليلين :

الدليل الأول قال ان روايات من أدرك صنفان، صنف عبر بادرك ركعة، الا ان هذا الصنف ضعيف السند فلا نعول على لفظة ادرك، و الصنف الآخر موثقة عمار و هي لم تعبر بادراك ركعة وانما قالت فان صلى ركعة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته ومن الواضح ان تعبير صلى ركعة غير أدرك ركعة، فان ظاهر قوله صلى ركعة انه فرغ من ركعة تامة.

الوجه الثاني قال على فرض ان هذه الروايات وهي روايات من أدرك تامة و لو لما ذكره صاحب المدارك حيث قال في ج 3 ص 93 و هذه الاخبار اي اخبار من أدرك وان ضعف سندها الا ان عمل الطائفة عليها ولا معارض لها فيتعين العمل بها، فان ظاهر إخبار صاحب المدارك ان القدماء اعتمدوا على العمل بهذه الروايات و هو جابر لضعف سندها، واحتمال انهم اتكأوا على خصوص موثقة عمار بعيد جدا لانهم اتفقوا على تعميم القاعدة لغير صلاة الفجر.

فعلى فرض ان الروايات تامة نقول لكنها مجملة فهل المراد ما يشمل الركوع ام خصوص الركعة التامة، فعلى القاعدة اذا ورد عام ثم ورد مخصص مجمل مفهوما مردد بين الاقل والاكثر اقتصر على التخصيص على المقدار المتيقن وهو الاقل و ينفى تخصيص الاكثر بأصالة العموم.

فاذا قال المولى اكرم كل عالم ثم قال في دليل لا تكرم الفساق منهم و تردد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة او ما يشمل مرتكب الصغيرة فالقدر المتيقن من المخصص هو خروج مرتكب الكبيرة واما ما زاد على ذلك يُنفى خروجه بأصالة العموم، و كذلك الامر في المقام فان عندنا عمومات تقول اذا زالت الشمس وجبت الصلاتان ثم انت في وقت منهما جميعاً الى ان تغيب الشمس و مقتضى عموم مثل هذه الرواية انه ما لم يدرك تمام الصلاة قبل مغيب الشمس فليست اداء و جاء مقيد لهذا الاطلاق، وهو قوله من أدرك.. ولا ندري انه يختص بمن يدرك ركعة تامة ام يشمل من أدرك ركوعا فالقدر المتيقن من المقيد لهذا المطلق من أدرك ركعة تامة، واما من أدرك ركوعا فهل يخرج من تلك العمومات ام لا فنقول ينفى تقييده بأصالة العموم.

الامر الثالث

و هو الثمرة من هذا البحث ان ادراك ركعة بادراك ركوع او بادراك ركعة تامة كما تظهر في محل كلامنا وهو مسالة الاداء تظهر في مسالة اخرى مهمة وهي من شك بين ال 2 و ال 3 فهناك اختلف الاعلام في حدود المسالة فمن شك بين ال 2 و ال 3 قالوا بعد اكمال السجدتين صلاته صحيحة واما اذا شك بين ال 2 و ال 3 قبل اكمال السجدتين فصلاته باطلة لان الشك في الاوليين مبطل من الصلاة الرباعية، فوقع الكلام فيما هو المحقق في اكمال سجدتين بحيث يكون شكه صحيحا، فهنا 3 اقوال، ما ذهب اليه بعضهم من ان اكمالها برفع الراس، و ذهب البعض الى ان ذلك بإتمام الذكر الواجب من السجدة ال 2 كما هو راي سيدنا، و ذهب البعض الى ان البحث الذي ذكر في ادراك الركعة يأتي في المقام وهو ان المحقق لإكمال سجدتين هو المحقق لإدراك ركعة تامة وهو ان يضع جبهته على ما يصح السجود عليه في السجدة ال 2 ولو لم يأت بالذكر الواجب بعد وهو ما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله، فندخل في هذه المسالة لعلقتها بمحل الكلام، و تعرض لها سيدنا في ج 18 ص 164.

قال "ذكر جماعة و لعلّه الأشهر أنّ محقّق الإكمال هو رفع الرأس عن السجدة الثانية، إذ ما لم يرفع لم يفرغ عن الركعة، بل هو بعد فيها، و ما لم يتحقّق الفراغ يصدق عروض الشكّ في الأولتين، و أنّه شاكّ في أنّ ما بيده ثانية أم ثالثة فتبطل بمقتضى النصوص المتقدّمة المانعة عن دخول الشكّ فيهما، بخلاف ما لو طرأ الشكّ بعد الرفع، إذ يصحّ أن يقال حينئذ إنّه حفظ الأولتين، و إنّما الشك في الزائد عليهما، فيحكم بالصحّة".

الراي الأول استدل له بدليلين الأول الصدق العرفي حيث يصدق عليه انه لازال في السجدة فشكه لازال في الاوليين وهو مبطل.

ولكن الشيخ الانصاري ذهب الى الراي ال 2 وهو ان محقق الاكمال الفراغ من الذكر الواجب واستدل على ذلك بوجهين :

قال سيدنا: "و لكنّ شيخنا الأنصاري (قدس سره) ذهب إلى أنّ محقّق الإكمال هو الفراغ عن الذكر الواجب في السجدة الأخيرة و إن لم يرفع بعد رأسه عنها، و أنّه بذلك يحرز الركعتين، و لا يضرّه الشكّ بعدئذ.

و ذكر (قدس سره) في وجه ذلك أنّ الطبيعي إنّما يتحقّق بصرف الوجود سواء طال زمان الفرد أم قصر، إذ لا يختلف الحال بذلك فيما به يتحقّق الطبيعي. و عليه فمتى فرغ من وظيفة السجدة الأخيرة فقد تحقّق طبيعي الركعتين و إن لم يفرغ بعد من شخص هذا الفرد لإطالة السجود، فلا نضايق من صدق أنّ المصلّي بعد في السجدة، إذ عدم خروجه بذلك عن الركعتين و كونه فيهما عرفاً ممّا لا ينكر، لكن ذلك لا ينافي صدق تحقّق الركعتين و تيقّنهما الذي هو مناط الصحّة في الأخبار، إذ لا منافاة بين تحقّق الماهية و عدم الفراغ عن الشخص.

و قد استغرب المحقّق الهمداني (قدس سره) هذا الكلام نظراً إلى أنّ الكلّي‌ حدوثاً و بقاءً وجوداً و عدماً تابع للفرد، فكيف يصحّ أن يقال مضى الكلّي و بقي الشخص، فإنّه لا وجود للكلّي بغير وجود فرده".

ولكن الحق ان الكلي جزء الفرد حيث ان الفرد هو الطبيعي وخصوصية زائدة فبما ان الفرد يتميز عن الطبيعي بخصوصية زائدة فمشخصات الفرد من الطول والقصر لا دخل لها في صدق الطبيعي فالحق مع الشيخ ولكن لا تنحل المشكلة في علاج هذه الجهة لأنّه ليس البحث في صدق الطبعي وعدمه وانما البحث في ان ما اخذ في لسان الادلة في ان الشك في الاوليين مبطل هل يصدق عرفا على من شك قبل رفع الراس ام لا.

قال سيدنا "أقول: الذي ينبغي أن يقال في المقام و لعلّه مراد الشيخ (قدس سره): إنّه إن كان المستفاد من النصوص أنّ الموضوع للبطلان دخول الشكّ في الأولتين بحيث تكون الأولتان ظرفاً لعروض الشكّ في قبال غير المبطل منه و هو الشكّ الحادث و المصلّي في الأخيرتين، تمّ ما أفاده الهمداني (قدس سره)، فإنّ الركعة التي بيده مردّدة بين الثانية و الثالثة، فكانت إحدى الأولتين معرضاً و ظرفاً لطروء الشكّ، إذ لم يحرز بعد فراغه عن الأولتين حسب الفرض، فلا مناص من الحكم بالبطلان.

وإن كان المستفاد منها أنّ الموضوع للبطلان تعلّق الشك بالأولتين و عدم إحرازهما لا ظرفية الركعتين للشكّ، تمّ ما أفاده الشيخ (قدس سره)، ضرورة أنّه حافظ للأُوليين و متيقّن بهما و لو كان هو بعدُ في الأولتين، فقد حدث الشكّ و هو في ركعة أحرز معها الأولتين في أنّها هي الثانية أم الثالثة. فالشكّ متعلّق لا محالة بالإتيان بالزائد لا بالإتيان بالأولتين.

ولا ينبغي الشكّ في أنّ المستفاد من النصوص إنّما هو المعنى الثاني، أعني كون الأولتين متعلّقاً للشكّ لا ظرفاً له".

فان من سجد فقرا الذكر الواجب ثم شك فانه وان كان لازال في الاوليين الا انه حفظ الاوليين ولم يتعلق شكه فيهما، والشك المبطل عدم حفظ الاوليين، لا ان الشك المبطل ان يكون الشك "في" الاوليين...

47

لازال الكلام في الفرع المترتب على ان ادراك ركعة هل هو بادراك سجدتين مع رفع الراس او مع اكمال الذكر الواجب، او بوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه.

و ذكرنا ان القول الأول و هو المشهور انه لا يحصل ادراك الركعة التامة الا برفع الرأس من السجد ال 2، و لأجل ذلك لو شكّ بين ال 2 و ال 3 قبل ان يرفع رأسه من السجدة 2 في الركعة التي هو فيها فان الشك مبطل، وقد استدل على هذا الرأي المشهور بوجهين مضى الكلام في الاول.

الوجه الثاني وهو ما استدل به المحقق الهمداني حيث استدل بصحيحة زرارة

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ لَا يَدْرِي وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ ثِنْتَيْنِ قَالَ يُعِيدُ قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ لَمْ يَدْرِ أَ ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثاً فَقَالَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّالِثَةِ مَضَى فِي الثَّالِثَةِ ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ وَ يُسَلِّمُ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَمْ يَدْرِ فِي ثِنْتَيْنِ هُوَ أَمْ فِي أَرْبَعٍ قَالَ يُسَلِّمُ وَ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يُسَلِّمُ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ‌.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية يعتمد على مقدمتين:

الاولى ما هو المراد من دخول ال 3 في منطوق الرواية حيث قال ان دخل الشك بعد دخوله في الثالثة ؟

نقول قطعا لا يراد بالدخول الدخول الحقيقي بان يقوم في 3 ثم ّ يحصل الشك، لأنّه بالضرورة لا يعتبر في صحة الصلاة ان يحصل الشك بعد القيام، بل يكفي في صحة الصلاة انه شكّ بعد ان رفع راسه من السجدة ال 2 و هذا قرينة على ان الدخول في ال 3 لا يراد به الدخول الحقيقي بان يقوم لها وانما المراد الدخول المجازي اي دخل في مقدماتها التي منها رفع الرأس من السجدة ال 2.

المقدمة ال 2 مقتضى مفهوم الشرط حيث قال في المنطوق ان دخل الشك بعد دخوله في ال 3 مضى و مقتضى المفهوم ان طرا الشك بعد دخوله في ال 3 فهو مبطل، فمقتضى مفهوم الشرط انه لو حصل الشك بين ال 2 و ال 3 قبل ان يرفع راسه من ال 2 فان الشك مبطل.

فتلخص ان الشك بين ال 2 و ال3 قبل رفع الراس من السجدة ال 2 مبطل و هذا يعني ان ادراك ركعتين تامتين لا يحصل الا برفع الراس من ال 2.

أشكل عليه سيدنا الخوئي في ج18 ص 167 قال "و فيه أوّلًا: أنّ الشرط لا مفهوم له في مثل المقام ممّا كان مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع، فانّ انتفاء الحكم لدى انتفاء الشكّ من باب السالبة بانتفاء الموضوع فهو نظير قولك: إن ركب الأمير فخذ ركابه".

لان الشك قيد عقلي وليس تعبدياً فمقتضى المفهوم "ان لم يدخل الشك لا يترتب الحكم"، ومن الواضح ان عدم الحكم لعدم الشك من باب السالبة لانتفاء الموضوع.

ثم اورد على نفسه فقال لكن القضية اشتملت على قيد اخر تعبدي، فقال ان دخل الشك بعد دخوله في الثالثة، فوجود الشك قيد عقلي ولكن دخوله في ال 3 قيد تعبدي، فأجاب (قده) ان هذا من باب مفهوم القيد لا الشرط اي ان القضية الشرطية نحللها لعنصرين العنصر ال 1 الشرط وهو قوله ان دخل الشك، والعنصر الثاني تعبدي وهو قوله بعد دخوله في ال 3، فبلحاظ العنصر الاول وهو عنصر الشرط لا مفهوم لها لأنّه اذا لم يدخل الشك فلا حكم في حقه لعدم موضوعه، وبلحاظ العنصر ال 2 ينعقد للقضية مفهوم و لكنه من باب مفهوم القيد لا الشرط، و قد ذكرنا في علم الاصول في بحث مفهوم القيد انه مفهومه قضية جزئية لا تفيدنا، مثلاً لو قال المولى اكرم الرجل العالم، فانه لا يترتب على القضية ان الرجل ان لم يكن عالما فلا تكرمه بحيث يدور الامر بالإكرام مدار العالمية، بل غاية ما تدل عليه ان الامر بالإكرام لم يثبت لطبيعي الرجل اما هل يدور مدار العالم او يقوم مقام العالم علة اخرى فمفهوم القيد ساكت، وهذا هو الفرق بين مفهوم القيد والشرط فلو قال ان كان الرجل عالما فاكرمه هنا نعم تدل القضية على ان مدار الاكرام بالعالمية.

فالمراد ان طبيعي الشك بين ال 2 و ال 3 ليس هو موضوع الصحة، ربّما يكون موضوع الصحة دخوله في ال 3 وربما يكون قيد اخر يقوم مقامه، فلا دلالة في الرواية على دوران الصحة مدار الدخول في ال 3 حتّى يستدل بها المحقق الهمداني على انه لا يحرز اتمام ركعتين الا بعد الدخول في ال 3.

هذا ولكننا قد تعرضنا لهذه المسالة في البحث عن اية النبأ وذكرنا هناك انه اذا اشتملت القضية الشرطية على عنصرين، عنصر عقلي، ينتفي الجزاء بانتفائه عقلاً وعنصر تعبدي وانما ينتفي الجزاء لانتفائه بحكم الشارع فهل ينعقد لها مفهوم الشرط بلحاظ العنصر ال 2 ام تدخل تحت ما قاله سيدنا من انه ليس لها مفهوم الشرط وان ثبت لها مفهوم اخر، حيث ذكر هناك عدة تصورات :

التصور الأول : أنّ المدار في ثبوت المفهوم و عدمه على العنصر الجعلي و هو ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار ج 3 ص 111 قال متى ما تضمنت القضية الشرطية عنصرا جعليا ثبت لها المفهوم اي مفهوم الشرط وليس مفهوم القيد، فمثلا اذا قال المولى ان ركب الامير الفرس و كان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه فان هذه القضية يثبت لها مفهوم الشرط لا بلحاظ العنصر الاول وهو "ان ركب" وانما بلحاظ العنصر ال 2 وهو "كان ركوبه يوم الجمعة " و النتيجة ان ركب و كان ركوبه في غير الجمعة فلا تأخذ بركابه.

وقد تبعه سيدنا في هذا التصور في اية النبأ مع انه ذكر هنا ان الثابت مفهوم القيد لا الشرط.

التصور ال 2 بلحاظ وجود حرف العطف و عدمه، حيث افيد انه ان كانت القضية الشرطية مشتملة على حرف العطف فانه بمنزلة تكرار الشرط، كما لو قال ان ركب الامير و كان ركوبه... ان جاءك زيد و كان مجيئه، فحرف العطف بمنزلة تكرار الشرط فكان الشرط قد دخل على القضية ال 2 فينعقد المفهوم لها.

ولكن الصحيح عدم تمامية هذين التصورين بلحاظ ان اداة الشرط تارة تأتي بمعنى الفرض والتقدير وتارة تأتي بمعنى التعليق فاذا قلت اذا جاء نصر الله و الفتح..فسبح بحمد ربك، فليس معناه عدم التسبيح مع عدم النصر، فان اداة الشرط هنا ليست بمعنى التعليق اي تعليق الامر بالتسبيح على مجيء النصر ولكن بمعنى انه في فرض مجيء النصر انت مأمور بالتسبيح ولا ينافي الامر بالتسبيح في فروض اخرى.

وتارة تستخدم بمعنى التعليق كما لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان ظاهرها انها علقت اعتصام الماء على بلوغه كراً بحيث لو لم يكن كرا فلا اعتصام له فبما ان الاداة تستعمل تارة هنا و تارة هنا، فلو كانت الجملة الشرطية مشتملة على عنصر عقلي كما لو قال ان ركب الامير الفرس و على عنصر تعبدي، و كان ركوبه يوم الجمعة او بصيغة القيد ان ركب الامير الفرس يوم الجمعة، حيث ان العرف لا يرى فرقاً بين ان يصوغها بحرف العطف او بنحو القيد فانها على كل حال الجملة حالية فلا فرق بين ان نقول ان ركب الامير يوم الجمعة فليس لها مفهوم الشرط، وان قال ان ركب الامير و كان ركوبه يوم الجمعة يثبت المفهوم نقول الفرق ليس بفارق بالنتيجة اذا كانت القضية الشرطة مشتملة على عنصر عقلي و تعبدي فالأداة بلحاظ العنصر الاول بمعنى الفرض والتقدير لان الجزاء لا معنى لتعليقه على الركوب اذ لا معنى لتعليق اخذ الركاب بالركوب فان التعليق عقلي، بل التعليق بلحاظ التعبدي.

فيرد على التصور ال 1 وال 2 انه لو قلنا ان الجملة الشرطية ينعقد لها مفهوم بلحاظ العنصر التعبدي معناه ان الجملة الشرطية استعملت في معنيين معنى الفرض و التقدير بلحاظ العنصر التعبدي و معنى الفرض بلحاظ العنصر ال 2 و هذا ان لم يكن مستحيلاً فانه خلاف الظاهر فيحتاج الى قرينة.

فالصحيح ان نقول اذا قامت القرنية السياقية على ان مصب الشرط هو العنصر الاول مثلاً اذا قال المولى ان ركب الامير يوم الجمعة فخذ بركابه فان الظاهر عرفا ان مصب الاسناد كون ركوبه يوم الجمعة لا أصل ركوبه الفرس وانما ركوبه على نحو الطريقية والا فمصب الاسناد هو القيد، فاذا قامت القرينة السياقية على ان مصب الاسناد هو القيد فلا محالة يكون مدخول الاداة اي اداة الشرط هو المقيد بما هو مقيد على نحو وحدة المطلوب فالشرط هو "الركوب يوم الجمعة" لا مطلق الركوب ولا مطلق الايام، وبالتالي ينعقد لها مفهوم الشرط سواء كان بصيغة القيد او حرف العطف.

اذا فالمدار على قيام القرينة السياقية على ان مصب الشرط والاسناد ما هو، ولأجل ذلك نقول في المقام ان ظاهر قوله في صحيحة زرارة ان دخل الشك بعد دخوله ال 3 ان مصب الاسناد هو دخول ال 3 وليس دخول الشك في حد ذاته، فبما ان ظاهره ان هذا مصب الاسناد فهذا هو مدخول الاداة اي مدخولها دخول الشك بعد ال 3 و مقتضى ذلك انعقاد المفهوم لها.

المناقشة ال 2 لسيدنا، قال سلمنا بانعقاد مفهوم الشرط، ولكن الرواية مجملة "وثانياً: مع الغضّ عن ذلك فالصحيحة في نفسها غير خالية عن شائبة من الإجمال، فإنّ المفروض في السؤال الشكّ بين الثنتين والثلاث فما معنى قوله (عليه السلام) في الجواب: «إن دخل الشكّ بعد دخوله في الثالثة»، فإنّه إن أُريد به الثالثة المحتملة فهو حاصل بمقتضى فرض الترديد بين الثنتين و الثلاث المذكور في السؤال، و حكمه البطلان إذا كان قبل الإكمال بلا إشكال، فكيف حكم (عليه السلام) بالصحّة

و إن أُريد بها الثالثة اليقينية أي الدخول في ركعة أُخرى يقطع معها بتحقّق الثلاث فينقلب الشكّ حينئذ إلى الثلاث و الأربع، و يخرج عمّا افترضه السائل من الشكّ بين الثنتين و الثلاث، نعم كان كذلك قبل ذلك لا بالفعل، فلا يرتبط بالسؤال".

ولكن ان الظاهر ان المراد بال 3 اي الركعة التالية وسماها ثالثة بلحاظ تردده بين ال 2 وال 3 فكأنه قال إذا ترددت بين ال 2 و3 فالصلاة صحيحة إذا دخلت في الركعة التالية لهذا الشك، وليس المراد عنوان ال 3، حتّى نرددها بين المحتملة واليقينية.

ثم قال "وعلى الجملة: لم نفهم معنى الصحيحة، ولم يتّضح المراد، لعدم الربط بين الجواب والسؤال، فهي محكومة بالإجمال، ومثلها غير صالحة للاستدلال على كلّ حال".

ولكن بما ان هذه الرواية ظاهرة وانعقد لها مفهوم الشرط فلا محالة هي تامة الدلالة فيما افاده الهمداني في ان المدار في الصحة على الدخول في الركعة ال 3.

ولكن سيدنا قال ويستدل للقول الثاني وهو من يدعي ان اتمام الركعتين بقراءة الذكر الواجب وان لم يرفع رأسه من ال 2 بـصحيحة زرارة وهو قوله (عليه السلام): «فمن شكّ في الأولتين أعاد حتّى يحفظ و يكون على يقين»

و كذا قوله (عليه السلام) في صحيحة البقباق: «إذا لم تحفظ الركعتين الأولتين فأعد»

فان المدار في الصحة على حفظ الاوليين و هو لا يتوقف على رفع الراس من السجدة ال 2.

ولأجل ذلك تقدم ان الموضوع للشك المبطل ان كان هو ظرفية الاوليين فيتم كلام الهمداني ولكن الظاهر ان المبطل هو ان لا يحفظ الاوليين، وهذا قد حفظ الاوليين.

ولأجل ذلك بنى سيدنا على ان تمامية الركعتين بالفراغ من الذكر الواجب، ولكن ذكرنا ان صحيحة زرارة التي استدل بها الهمداني تامة الدلالة فتقع المعارضة بين الطائفتين، فان مقتضى صحيحة زرارة التي استدل بها الهمداني بطلان صلاته لان الشك في الأوليين ولم يدخل بعد في ال 3 وبينما مقتضى صحيحة زرارة ال 2 انه حفظ الأوليين اذا صلاته صحيحة و يمضي.

48

تقدم الكلام في انّ صحيحة زرارة التي قال فيها رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلاثا، قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه، تامة سندا و دلالة ولأجل ذلك لابد من المقارنة بينها وبين الطائفة الاخرى من الروايات الدالة على أنّ مناط الصحّة حفظ الاوليين، و هنا تصوران:

الاول : وقوع التنافي بين صحيحة زرارة الدالة على أن مناط صحّة الصلاة ان يقع الشك بعد الدخول في ال 3، وبين الصحاح السابقة كصحيحة البقباق التي قال فيها اذا لم تحفظ الاوليين فاعد الدالة على ان مناط الصحّة ان يحفظ الاوليين ولو لم يدخل في ال 3.

فقد يقال بالتعارض بين الطائفتين و النتيجة هي بصالح صحيحة زرارة، و ذلك لان صحيحة زرارة اظهر في موردها وهو الشك بين ال 2 و ال3 من صحيحة البقباق و غيرها القائلة ان لم تحفظ الاوليين فأعد حيث ان تلك الصحاح لم تتعرض لنفس المورد وهو الشك بين ال 2 و ال 3 فتقدم صحيحة زرارة لاظهريتها وعلى فرض تكافؤهما في الظهور وتعارضهما فإنّ الشهرة الفتوائية ان كانت من المرجحات كما هو المختار فهي مع صحيحة زرارة لان المشهور فتوى انه اذا شك قبل رفع الرأس من السجدة ال 2 فهو من الشكوك المبطلة، و هذا يتلائم مع صحيحة زرارة، و على فرض تكافؤهما بمعنى عدم المرجح و تساقطهما فالمرجع المطلقات مثل موثقة موسى بن بكر اذا شككت في الاوليين فاعد.

وهذا يحتاج الى البيان، فقد تكرر في الابحاث السابقة انه اذا كان لدينا 3 ادلة دليلان متكافئان في الظهور، متنافيان في المدلول فبينهما تعارض و يوجد دليل 3 يتفق مع مدلول احد المتعارضين، الا انه اقل ظهوراً فهل يدخل ال 3 ضمن المعارضة ام يكون مرجعا بعد تساقط المتعارضين، حيث إن المعروف بينهم عدم مراعاة درجات الظهور فمادام الدليل ال 3 موافقا في مدلوله مع احد المتعارضين فهو داخل في التعارض.

بينما ذهب السيد الشهيد الى ان الظاهر مرجع عند تعارض الاظهرين وليس داخلاً ضمن المعارضة، و السر في ذلك: انه عند مراجعة اهل المحاورة نرى ان العام مرجع عند تعارض الخاصين، و ليس داخلا ضمن المعارضة، مثلا اذا قال اكرم العالم، وتعارض دليلان في زيد، و زيد عالم فدليل يقول اكرم زدا و دليل يقول لا تكرم زيد فهل يدخل العام في ضمن المعارضة فيقال لا تكرم زيدا معارض لدليلين، و هو اكرمه و اكرم العالم، فيتساقط الخاصان و يكون المطلق مرجعا سالما من المعارضة.

قام المرتكز العرفي لدى اهل المحاورة على المرجعية و ان المطلق سليم عن المعارضة، فيتعارض الخاصان و يسقطان و نرجع الى قوله اكرم العالم.

و هذا البناء العرفي لا نكتة له الا ان العام حيث إنه اقل ظهورا من الخاصين فلأجل ذلك ليس مكافئا لهما كي يدخل ضمن المعارضة، فاذا تساقط الخاصان رجعنا اليه، فبما انه لا نكتة لهذا المتركز العرفي الا تفاوت مراتب الظهور فنطبقها على الروايات أيضاً فنقول متى وجد عندنا ادلة 3 و كان احدها اقل ظهورا كان مرجعاً لا معارضا و في المقام كذلك فان لدينا طرفين ظاهرين احدهما صحيحة زرارة اذا دخل في ال 3 مضى و مقتضاه انه ان لم يدخل فصلاته باطلة، وصحيحة زرارة الاخرى حيث قال فيها فمن شكك في الاوليين اعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، حيث ان ظاهرها هو حفظ الاوليين هو المهم و من لم يرفع راسه قد حفظ الاوليين.

وعندنا طرف ثالث اقل ظهورا و هو قوله في موثقة موسى بن بكر اذا شككت في الاوليين فاعد فان قوله شككت في الاوليين فاعد موافق من حيث مدلوله لصحيحة زرارة الاولى حيث يصدق على من لم يرفع رأسه من السجدة ال 2 انه شاك في الاوليين، فيتساقط الظاهران و تكون هذه الموثقة مرجعا، و النتيجة هي البطلان.

و اما اذا قلنا لعل النكتة في مرجعية العام عند تعارض الخاصين كونه عاما و مطلقا حيث ان المطلقات و العمومات تضرب لأجل تأسيس قاعدة يرجع اليها عند الشك، فلعل عمومه هو الذي جعله مرجعا لا اقلية ظهوره كي يستفاد منها نكتة عامة وهي متى ما تفاوتت مراتب الظهور كان الاقل ظهروا مرجعا، فبناءً على ذلك تدخل الموثقة ضمن التعارض و نتيجة التعارض بين الادلة يكون المورد من موارد الشبهة الحكمية في التقييد اذ لا ندري ان الشك بين ال 2 و ال 3 بعد الذكر الواجب قبل رفع الراس من السجود مانع من صحّة الصلاة ام لا ؟ فتجري البراءة عن المانعية.

التصور ال 2 ان يقال لا تنافي بين الطائفتين بان يقال ان صحيحة زرارة و صحيحة البقباق التي قالت اذا شك في الاوليين اعاد حتّى يحفظ و يكون على يقين، ما هو المراد بالحفظ؟ فهل المراد بالحفظ عدم الشك في الاولى او حفظ العدد او حفظ تمامية ركعتين.

فان كان المراد بحفظ الركعتين هو ان لا تشك في الاولى بلحاظ عدة روايات منها صحيحة ابن مسلم عن الرجل يصلي ولا يدري انه واحدا صلى ام اثنتين قال يستقبل.

فان كان المراد بالحفظ هذا فمن الواضح انه يتحقق قبل دخوله في السجدة لأنّه بمجرد ان يركع حفظ الاولى، بينما كلتا الطائفتين ناظرتان الى امر زائد على ذلك.

وان كان المراد بالحفظ حفظ العدد بمعنى ان يتقين انه أتى بركعتين، وانما يشك في انه اتى بال 3 ام لا فاذا كان المراد بالحفظ حفظ العدد فهذا يتأتى قبل دخوله في السجدة ال 2 لأنّه يعلم انني سأدخل في الثانية من بعد ركعتين اما لازلت في الركعة الثانية او قد مضت ركعتان فالعدد محفوظ على كل حال.

وان كان المراد بالحفظ حفظ التمامية اي ان يحرز انه اتم ركعتين فاذا كان هذا هو المراد بالحفظ فمن الواضح لا تعارض بين الطائفتين لان الطائفة الأولى تدل على الحكم ولا تثبت الموضوع، فهي غاية ما تقول عليك بحفظ الاوليين، فان لم تحفظ الاوليين فاعد و لكنها لا تتعرض لما هو الموجب لحفظ الاوليين، اي لحفظ تماميتهما، بينما صحيحة زرارة متعرضة لهذه الجهة فتقول ان لم تدخل في ال 3 فصلاتك باطلة فلذلك تقدم صحيحة زرارة لأنها ناظرة للموضوع بينما الصحاح الاولى ناظرة للحكم فقط، من لم يحفظ الاوليين اعاد من دون تعرضها لما هو الموجب لحفظ الاوليين، فلأجل ذلك لا تنحل المشكلة وهي من شكّ بين ال 2 و ال 3 بعد الذكر قبل رفع الراس لا تنحل بالطائفة الاولى لأنها تقول ان لم تحفظ الاوليين فاعد اما انه هل حفظ ام لا فهذا يحتاج الى دليل اخر.

فاذا فلابد من اللجوء الى الوجه ال 3 في المسالة و هو انّ مناط حفظ الاوليين بمعنى حفظ تماميتهما بإكمال ركعتين و ذلك بوضع الجبهة على الارض في السجدة ال 2 و ان لم يقرأ الذكر الواجب فضلا في عن رفع الراس..

صاحب الوجه ال 3 يقول هنا امور 3 الاول ان ظاهر روايات من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت ان المراد بها من أدرك ركعة تامة.

كما ان ظاهر صحاح هذا الباب وهو باب الشك في الركعتين ان مناط الصحّة ان يحرز ركعتين تامتين.

لذلك يقع البحث فيما هو المقوم لتمامية الركعة، فترجع المسلتان الى مسالة واحدة.

فما هو المقوم لتمامية الركعة به نحرز تمامية الركعتين، فنقول بما ان الركعة متقومة شرعا بركوع و سجدتين اذا البحث في تمامية الركعة وعدمه يبتني على البحث في تمامية السجدة الثانية، فما هو المحقق لسجدة 2 ؟

وفي هذا البحث ندخل في الامر ال 3 نبحث

هل ان السجدة متقومة بوضع الجبهة على الارض ام متقومة بقراءة الذكر الواجب او برفع الرأس؟

فتنقيح هذه المسالة تنقيح للبحثين معا فنرجع الى ما ذكره سيدنا في ج 15 ص 84 حيث قال صاحب العروة "فصل في السجود وحقيقته وضع الجبهة على الأرض بقصد التعظيم"

وزاد سيدنا حصول الاعتماد حتّى يتحقق سجود لا ضرب الجبهة على الارض قال سيدنا "السجود لغة يطلق على معانٍ لعل أكثرها استعمالًا: نهاية التذلّل و الخضوع التي أظهرها مصداقاً وضع الجبهة على الأرض، و ربما يطلق على وضع ما عدا الجبهة من سائر أعضاء الوجه، لكنّه مختص بفرض العجز عن الجبهة فهو في طول الاستعمال الأوّل". وقال "وأمّا ما ورد في جملة من الأخبار من أنّ السجود على سبعة أعظم: الجبهة والكفّان والركبتان والإبهامان، فليس ذلك بياناً لمفهوم السجود شرعاً كي يقتضي الحقيقة الشرعية، و لا شارحاً للمراد من لفظ السجود الوارد في لسان الشارع و لو مجازاً، فانّ كلا من الأمرين مخالف لظواهر هذه النصوص بل هي مسوقة لبيان واجبات السجود و الأُمور المعتبرة فيه، فمفادها إيجاب هذه الأُمور في تحقّق السجود الواجب، و إن كان ذلك لا يخلو عن ضرب من المسامحة كما لا يخفى، لا دخلها في المفهوم أو في المراد".

وقال في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌15، ص: 159‌ [مسألة 14: إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذِّكر] قال سيدنا "فان ارتفعت الجبهة قهراً بمجرد إصابتها الأرض من دون اعتماد و لا استقرار حتّى في الجملة كما قد يتّفق إذا هوى إلى السجود بسرعة فهذا لا يعدّ سجوداً لا شرعاً و لا عرفاً، لتقوّمه بالوضع المتقوّم بالاعتماد، و هو منتف في الفرض، إذ هو من قبيل الضرب بالأرض لا الوضع عليها، و أمّا إذا ارتفعت بعد تحقّق الوضع و الاعتماد و الاستقرار حدوثاً، فتارة يتمكن من ضبط نفسه و حفظ الجبهة عن الوقوع ثانياً، و أُخرى لا يتمكن بل تعود إلى الأرض قهراً أيضا أمّا في الأوّل: فتحسب عليه سجدة، إذ لا خلل فيه من ناحية السجود بما‌ هو كذلك. فانّ السجود المأمور به المعدود من أركان الصلاة متقوّم بمجرّد الوضع الحدوثي وقد تحقّق، و لا يشترط فيه الاستقرار بقاءً. نعم، هو واجب آخر معتبر حاله كالذكر وقد فات محل التدارك فيشمله حديث لا تعاد، إذ لا قصور فيه بعد أن لم يكن ملتفتاً إلى الإخلال حينما أخلّ، لوقوعه قهراً عليه و من غير اختيار و عمد، و عليه فان كان ذلك في السجدة الأُولى جلس و أتى بالأُخرى، و إن كان في الثانية اكتفى بها و مضى في صلاته و لا شي‌ء عليه".

فمقتضى هذا التحقيق ان السجود متقوم بوضع الجبهة على الارض وان لم يكن هناك ذكر فاذا متى ما اتى بوضعين أي بسجدتين وان لم يأتي بالذكر بعد وحيث ان سجدتين وركوع محقق للركعة، فمتى ما اتى بوضعين بعد ركوعين فقد اتى بركعتين، من دون حاجة الى الذكر ومقتضى ذلك ان يقال ان المحقق لإدراك ركعة تامة بحيث تشمله قاعدة من أدرك ان يضع جبهته في السجدة 2 كما ان المصحح بين الصلاة في الشك بين ال 2 وال 3 يحصل بوضع الجبهة على الارض، فالمسالتان من باب واحد.

واما المعارضة بين مفاد هذه الصحاح إذا شككت في الاوليين فأعد حتى تحفظ وتكون على يقين، وبين صحيحة زرارة الاخرى التي قال فيها اذا دخل في الثالثة مضى فهذا البحث قد تكلمنا فيه المهم الذي نريد الوصول اليه ان موضع قاعدة من أدرك ادراك ركعة تامة و هو يحصل بوضع الرأس في السجدة الثانية كما هو راي السيد الاستاذ دام ظله واما ما ذكره السيد الخوئي من ان المدار على ان يقرا الذكر الواجب في السجدة ال 2 فهو لا يتلائم مع ما ذكره في ص 84 و 159 من ج 15.

49

وصل الكلام الى فروع

الخلل في القبلة

و قبل الدخول في فروع الخلل لابد من التعرض الى تحديد القبلة الواقعية والتنزيلية حيث إن حكم الفروع يظهر و يتبين من خلال بيان تحديد القبلة.

وفي تحديد القبلة جهات من البحث :

الجهة الاولى هل ان القبلة خصوص الكعبة والفضاء التابع لها عرفاً ام انها من تخوم الارض الى عنان السماء كما نسب الى المشهور القول بذلك.

وقد ذكر الاعلام كالهمداني وسيد المستمسك وسيدنا قدست اسرارهم انه قد يستدل لمسلك المشهور القائل بان القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء بوجهين:

الاول عقلي : وهو انه لولم تكن القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء لتعذر استقبال القبلة في الصلاة بالنسبة الى النائي عن مكة اذا كانت المسافة بينه وبين مكة بعدا فاحشا فان هذا لا يمكنه استقبال بنية الكعبة او الفضاء التابع لها عرفاً فهل يسقط في حقه شرطية الاستقبال ؟ حيث ان سقوط شرطية الاستقبال في حق النائي مستنكر ومصادم للمرتكز المتشرعي فلا محالة المراد من الاستقبال استقبال هذا الخط من تخوم الارض الى عنان السماء.

وقد اشكل سيدنا على هذا الاستدلال بإشكالين: ص 416 من ج 11.

فأفاد (قده) اننا بمقتضى كروية الارض نفترض انّ هناك دائرة وانّ الكعبة تقع في القطب الجنوبي لهذه الدائرة فلذلك تنقسم البلدان بلحاظ الكعبة الى اقسام 4 :

الاول: ما ليس بينه وبين الكعبة زاوية قائمة 90 درجة، وهي المدن الواقعة بين نقطة الجنوب ونقطة الشرق او نقطة الجنوب ونقطة الغرب.

وحينئذٍ مثل هذه المدن لو وقف المصلي فيها و مددنا خطاً وهميا من مقاديم المصلي الى القطب الجنوبي فانه يتقاطع معه اي يتصل به بلحاظ ان مقتضى كروية ان البلدان الواقعة بين القطب الجنوبي النازل و بين اقصى الشرق لها ميلان نحو القطب الجنوبي فبلحاظ ذلك لو مددنا خطا وهميا من مقاديم المصلي نحو الكعبة او هذا الخط الذي فيها لاتصل به.

القسم ال 2 المدن الواقعة في رأس الشرق او الغرب، فان المدن الواقعة في راس الشرق تشكل زاوية قائمة فبما انها كذلك اذا اي خط يمتد من المصلي نحو الكعبة لا يتصل بخط الكعبة لان الخطان متوازيان وهما لا يتقاطعان مهما بلغا من الامتداد.

ولأجل ذلك لا يجدينا ان نقول ان القبلة هي من تخوم الارض الى عنان السماء فان الاستقبال في هذا الفرض لا يتحقق على كل حال.

والقسم ال 3 ما يقع في القطب الشمالي فالكعبة في اقصى الجنوب والمدينة في اقضى الشمال فبنيهما 180 درجة وحينئذٍ اي خط يمتد من المصلي وهو في القطب الشمالي يوازي الخط من القطب الجنوبي ، فلا يتحقق الاستقبال.

واما القسم ال 4 كما لو وقف المصلي في نقطة مسامتة للقطب الجنوبي من الخلف ، وعليه تتساوى الابعاد بينه وبين الكعبة فانه سواء اتجه شمالا او جنوبا او شرقا او غربا فهناك خط يوصله بالكعبة ، ولذلك يعد مستقبلا ومستدبرا في آن واحد.

وقد يقال في مثل هذه الصورة بان شرطية الاستقبال تسقط لأنّه مستدبر حيث لا يمكن اجتماع الضدين في محل 1 ، فيقال هذا مستقبل للقبلة واقعا ومستدبر لها واقعا.

ولكن الصحيح انه لا مانع من اجتماع الضدين في محل 1 من جهتين ، وبما ان ظاهر الادلة انه يكفي في صحّة الصلاة صدق الاستقبال كقوله تعالى "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" فاذا صدق الموضوع وهو انه ولى وجهه كفى في صحّة الصلاة.

والمتحصل من هذا الوجه ان الغرض الذي من اجله قال المشهور بان القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء وهو ان يستقبل النائي الكعبة لم يتحقق هذا الغرض في البلدان الواقعة في راس الشرق او الغرب او الشمال.

فان قلت : ان عدم تحقق الغرض لا يلغي أصل المبنى والرأي فلنقل ان القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء و في نفس الوقت نقول بكفاية الاستقبال العرفي بلا حاجة للاستقبال الحقيقي، مثلاً من كان على السطح و كان شخص في صحن الدار ه يستطيع ان يستقبله وهو في موقع نازل بالاستقبال العرفي، بمعنى انه لو نزل اليه لرآه اذا ارتفعت الحواجب والموانع و هذا النحو من الاستقبال العرفي يتحقق فيمن يكون في اقصى الشرق او الشمال بمعنى انه لو سار نحو الكعبة و لم تكن هناك موانع لرأى الكعبة فهذا النحو من الاستقبال كاف.

قلت: اذا كان الاستقبال العرفي كافيا فما هو الوجه في ان نرتكب مؤنة زائدة و ان نقول ان القبلة من تخوم الارض الى عنان السماء اذ لا موجب له اذا كنا سنكتفي بالاستقبال العرفي.

هذا هو الاشكال الأول الذي اورده سيدنا على هذا المبنى وهو متين.

الاشكال الثاني قال ص 415 "فلبعده في حد نفسه، لاستلزامه تبدل «1» القبلة آناً فآناً و عدم كونها ذات ثبات و قرار، و هذا بناءً على حركة الأرض حول الشمس وضعية أو انتقالية كما هو المعروف و الصحيح ظاهر، لوضوح أن الفضاء الممتد إلى السماء مما فوق الكعبة يتحول من مقرّه تدريجاً و يتحرّك بحركة الأرض فلا يكون شيئاً معيناً و نقطة ثابتة

و بالجملة: لازم هذا القول عدم استقرار القبلة على كل من المسلكين و أنها تتبدل في كل آن، و هذا لو لم يكن مقطوع العدم فلا ريب في كونه خلاف‌ المتراءى من ظواهر الأدلة، حيث إن المستفاد منها أن القبلة مهما كانت فهي شي‌ء معين مشخص ثابت مستقر كما لا يخفى".

ولكن هذا الاشكال غير واضح فانه يرد على مبنى سيدنا من ان القبلة هي بنية الكعبة والفضاء التابعة لها.

واما جواب الاشكال فهو انه المعتبر في القبلة الثبات بلحاظ مركزها لا بلحاظ النقطة المسامتة لها في السماء ، ولكنها بلحاظ مركزها فانها ثابتة كثبات المصلي وهذا كافي.

الدليل الثاني لمسلك المشهور الروايات التي استدل بها وهي 3 ، صحيحة خالد بن أبي إسماعيل قال «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): الرجل يصلي على أبي قبيس مستقبل القبلة، فقال: لا بأس»

فاستدل على ان القبلة الى عنان السماء بهذه الرواية ، و من الواضح انه لا دلالة فيها على ذلك باعتبار ان من يصعد على جبل ابي قبيس لو مددنا خطا من جبهته نحو الكعبة لتقاطع مع الكعبة.

الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطري عن محمد بن أبي حمزة عن عبد اللّٰه بن سنان عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «سأله رجل قال: صليت فوق أبى قبيس العصر فهل يجزئ ذلك و الكعبة تحتي؟ قال: نعم، إنها قبلة من موضعها إلى السماء»

و هذه الرواية تامة الدلالة لولا ضعف سندها "و هذه و إن كانت ظاهرة الدلالة على المطلوب لكنها ضعيفة السند، لأن في طريق الشيخ إلى الطاطري، علي بن محمد بن الزبير القرشي «2» و لم يوثق، و تعبير صاحب الحدائق «3» عنها بالموثق في غير محله، و كأنه اقتصر في ملاحظة السند على الرجال المذكورين فيه الذين كلهم ثقات، و لم يمعن النظر في طريق الشيخ إلى الطاطري المشتمل على الضعيف كما عرفت".

الثالثة: مرسلة الصدوق قال «قال الصادق (عليه السلام): أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا» «4» و هي في الدلالة كسابقتها ولكنها ضعيفة السند بناءً على عدم اعتبر الجزم في مراسيل الصدوق.

ثم يقول سيدنا "و بالجملة: فما عليه المشهور من اتساع القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل الظاهر اختصاصها بفضاء البيت و ما يتبعه عرفاً حسبما عرفت، بل هذا هو الحال في جميع الأوقاف و الأملاك من المساجد و غيرها، فلا يتعدى الوقف و الملك من ناحية السفل و العلو إلا بالمقدار الذي يعد من توابعه و لواحقه عرفاً دون الزائد على ذلك.‌"

### 50

### مبنى السيد الامام

تقدم في الجهة الاولى من بحث القبلة ان المشهور ذهب الى انّ القبلة هي عين لكعبة ولكن حدودها من تخوم الارض الى عنان السماء ، وذكرنا مناقشة سيدنا لهذا الرأي ولكن ظاهر كلام السيد الإمام ص 83 من كتاب الخلل تبني قول المشهور ، من ان القبلة هي الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء ، و ان الاستقبال المطلوب هو الاستقبال الحقيقي العقلي وليس الاستقبال العرفي ، و محصل كلامه (قده) انه قد يقال ان القبلة هي جهة الكعبة لا نفسها و السر في ذلك انه لا يمكن استقبال عين الكعبة للنائي بلحاظ ان مقتضى كروية الارض انّ من كان في جهة اخرى معاكسة لجهة مكة مثلا فانه لا يستطيع أن يتوجه الى عين الكعبة ، فلا محالة لابّد وان تكون القبلة هي الجهة وليست عين الكعبة.

ولكن الصحيح بنظره – يرد على هذا القول – ان القبلة هي الكعبة بوجودها الواقعي وهو كونها من تخوم الارض الى عنان السماء ، بل فرض (قده) ملازمة بين مطولبية الاستقبال الحقيقي و بين كون القبلة هي الكعبة بوجودها الواقعي.

وبيان الملازمة بأمور 4 : الاول قال ان مقتضى القاعدة في موضوعات الاحكام الشرعية ان يكون الموضوع هو المعنى العرفي مثلاً موضوع الاعتصام هو الكر ، موضوعه 3 اشبار في 3 اشبار في 3 اشبار بالحد العرفي لا الدقي او مثلاً موضوع بطلان الصلاة بالتقدم على قبل المعصوم كون الصلاة هتكاً لحرمة المعصوم فمقتضى القاعدة ان موضوع كل حكم هو المعنى العرفي الا ان تقوم قرينة على خلاف ذلك فمقتضى القرينة ان يكون الموضوع هو المعنى العقلي ، وفي المقام لو لم تقم قرينة لقنا بان موضوع صحّة الصلاة الاستقبال بالحد العرفي بان يصدق عليه انه مستقبل للقبلة كما لو علم وهو في اقصى الشمال و القبلة في اقصى الجنوب ان القبلة في الجنوب فاستقبل الجنوب فانه استقبال عرفي للقبلة و لكن قامت القرينة على ان الاستقبال بالحد العقلي والسبب في ذلك قال :"فإن استقبال الشي‌ء بنظر العرف هو جعل الشي‌ء في قباله و هذا لا يصدق مع حائل في البين مثل جدار و نحوه فمن كان في بيت من البلد لا يكون عرفا في قبال شخص أخر في بيت أخر فلا محالة لا يراد هذا المعنى في مثل قوله تعالى وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ أي الشطرية ملحوظة على نحو الطريقية عرفا بمعنى ان المطلوب استقبال نفس البيت"

فاذا مقتضى هذه القرينة ان المراد بالاستقبال ان يكون المصلي قبال عين الكعبة، ولو كان في اقصى الارض، ولكن ما افاده وان كان واضحا الا ان الصياغة الصناعية محل تأملاً لأنّه بهذه القرينة يستكشف المعنى العرفي للاستقبال لا الدقي، أي ان السيد (قده) تمسك بظهور اللفظ وهو ان الاستقبال بمعنى جعل الشيء في قباله و لا يصدق التقابل مع وجود حائل عرفاً فالنتيجة ان المعنى العرفي للاستقبال هو ان يكون المصلي مقابلا للكعبة ، فهذا توصل للمعنى العرفي للاستقبال لا ان المعنى العرفي رفعنا اليد عنه بقرينة.

الامر الثاني ذكر " بل المراد هو التسامت الحقيقي بين المصلى و الكعبة بأن يكون الخطوط الخارجة عن مقاديم بدنه و أصله إليها أو شاملة لها و لو من وراء الأرض و ان لم يطلع المصلى عليه و على سره.

ثم ان سر كون الشيء البعيد و لو كان كبيرا عظيما كالجبل مثلا بجميعه في قبال الناظر مع كونه صغيرا بالنسبة إليه جدا هو ان العينين واقعتان في سطح محدب و العدسي الواسط للرؤية أيضا واقع على سطح محدب قريب بالكروى و نفس العدسة أيضا له تحديب و لهذا يخرج الشعاع الواسطة للرؤية على شكل مخروطي رأسه عند الناظر و قاعدته منطبعة على الشي‌ء المنظور اليه و كلما امتد النظر صارت القاعدة أكثر سعة"

فلأجل ذلك يحيط الرائي بالمنظور وان كان كبيرا فهذه مسامتة من حيث النظر.

اما المسامتة من حيث البدن فقال :"ان مقاديم بدن الإنسان خلقت على نحو فيها تحديب من الجبهة إلى القدم و لهذا كانت الخطوط الخارجة عن اجزاء المقاديم غير متوازية كأشعة خارجة عن عين الشمس فلو كان البدن نورانيا كالشمس كان النور الخارج منه قريبا مما خرج منها و يزداد بسط نوره و اتساعه كلما ازداد الامتداد و لهذا يختلف التقابل بينه و بين الأجسام حقيقة و دقة باختلاف البعد و القرب لا لخطاء الباصرة كما قيل لان الخطوط الخارجة من مقدم صدر الإنسان لا تكون متوازية بل تكون كخطى المثلث كلما ازدادت امتدادا ازدادت اتساعا فاذا امتدت الى فرسخين تنطبق على جبل عظيم و كان ذلك مقابلا للصدر حقيقة الا ترى ان الجسم الكروي الصغير يحاذي حقيقة سطحه المحيط به على صغره مع الدوائر العظيمة جدا كدائرة معدل النهار بل الدائرة المفروضة فوقها الى ما شاء اللّه تعالى".

الامر الثالث في عدم معقولية الاستقبال الحقيقي لعين الكعبة بوجودها الحسي مطلقاً وبيان ذلك قال " إذا عرفت ذلك نقول إذا كان الكعبة المعظمة بعيدة عن المصلى بمقدار ربع كرة الأرض أو أقل فلا محالة تصل الخطوط الخارجة عن مقاديم بدنه الى الكعبة أو تحيط بمكة بل بشبه الجزايرة العربية فإن الخطوط التي يخرج من الجبهة و الصدر و سائر المقاديم لا تكون متوازية كما مر فلما كان التحديب في كل من عرض مقاديم البدن و طولها كما هو المشاهد تكون الخطوط الطولية الخارجة منها غير متوازية أيضا و كلما ازدادت بعدا من الأجسام ازدادت اتساعا و إحاطة فتكون جملة منها نافذة فرضا في الأرض الحاجبة بينه و بين الجسم الأخر و هو الكعبة في المقام و تصل الى نفس الكعبة و تحتها و فوقها الى ما شاء اللّه و قد عرفت ان هذا هو التقابل الحقيقي العقلي الذي عرفه الشارع الأعظم و ان غفل عنه المصلى.

و اما بالنسبة الى من كان بعيدا أزيد مما ذكر فلنفرض كون المصلى بعيدا عن مكة بمأة و ثمانين درجة و كان واقفا على موقف لو فرض خط مستقيم من أم رأسه‌ و امتد الى الطرف الأخر من الأرض يصل الى البيت الحرام".

الامر الرابع من كلامه في الفرض الاخير قال " ففي مثله لا بد في تصوير مقابلته للبيت المعظم من ذكر أمرين (أحدهما) ان الكعبة بحسب النص و الفتوى و الاعتبار القطعي تمتد من موضعها الى السماء و الى تخوم الأرض و قد نقل عدم الخلاف في ذلك و في رواية عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه (ع) قال سأله رجل قال: صليت فوق جبل ابى قبيس العصر فهل يجزى ذلك و الكعبة تحتي قال: نعم انها قبلة من موضعها الى السماء.

و عن الفقيه قال الصادق عليه السلام أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا

بل الاعتبار الجزمى يوافق ذلك بعد عموم وجوب الاستقبال لكافة الناس أينما كانوا بل هو لازم قوله تعالى: وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ المراد منه شطر الكعبة كما مر".

فمقتضى ذلك توسيع الكعبة وان يكون الوجود الحقيقي من تخوم الارض الى عنان السماء.

ثم قال " ثانيهما ان كل بناء بنى على سطح الأرض إذا كانت جدرانه مستقيمة، لا محالة يكون كل جدار منه محاذيا لمركز الأرض و الا خرج عن الاستقامة و لازم ذلك عدم الموازاة الحقيقية بين الجدارين المتقابلين و كلما امتدا ارتفاعا كانت الفرجة بينهما أكثر فإذا فرض امتدادهما الى السماء يكون الاتساع بينهما أكثر من اتساع شرق الأرض و غربها بما لا يقدر و لما كان المتفاهم من‌

قوله (ع) ان الكعبة قبلة من موضعها الى السماء «4»‌

ان كلا من جدرانها كأنه ممتد مستقيما الى عنان السماء لا معوجا يكون الشعاع الفرضي الخارج من تخوم الأرض إلى الكعبة و الى عنان السماء كمخروط رأسه مركز الأرض و قاعدته عنان السماء و يمتد الى ما شاء اللّه فلا محالة تكون الخطوط الخارجة عن مقاديم المصلى طولا مسامتة لنصف البناء و الجدران المحيطة به و المسامت لا محالة يصل الى مسامته إذا امتد فالخطوط الخارجة عن مقاديم البدن طولا يصل كثير منها إلى الكعبة الممتدة إلى عنان السماء فيكون استقبال المصلى لها حقيقيا و ان غفل عنه العامة.

بل الظاهر وقوع الاستقبال و الاستدبار للكعبة المكرمة في جميع بقاع الأرض أينما كان المصلى فمن صلى الى قبال البيت كان مستقبلا له و مستدبرا أيضا بعد التأمل فيما مر و لعل هذا سر قوله تعالى فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ «1» حيث طبق في الاخبار على القبلة‌ ،كقوله (ع) في مكاتبة محمد بن الحصين الى عبد صالح عليه السلام فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم ان اللّه تعالى يقول و قوله الحق فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ "

### 51

تعرضنا لمبنى السيد الإمام (قده) من انّ المأمور به هو الاستقبال الحقيقي و أنّ الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء ، و ان الاستقبال يتحقق بتقاطع خط من مقاديم بدن المصلي بخطٍ من البنية المشرفة للكعبة.

وقد يلاحظ على ما افاده اولاً ان عنوان الاستقبال لا يتضمن عرفاً عدم وجود حائل بين المستقبِل والمستقبَل كما هو ظاهر كلامه ، والوجه في ذلك ان الاستقبال وان كان بمعنى جعل الشيء قبالاً الا انه ليس المقصود بالقبال ان لا يكون حائل وانما ان يكون امامه لا خلفه ولا من جانبيه ، فمتى ما كان من حيث الجهة امامه فهو قباله سواء كان بينهما حائل ام لا، و لذلك لو صلى شخص خارج حرم الحسين (عليه السلام) جاعلاً القبر الشريف امامه من حيث الجهة فانه يقال عرفا استقبل القبر في صلاته فلم يجعله خلفه ولا جانبيه ، فليس المراد بالاستقبال الا كون الشيء امامه سواء كان بينهما حائل ام لا ، بحيث لو ارتفع المانع والحائل لرآه ، فالمواجهة بين المستقبل والمستقبَل شأنية لا فعلية.

ومما ينبه على ذلك : انه لو ان شخصا صلى امام الكعبة ولكنه كان محاطا بغطاء بحيث يصلي داخل الغطاء فهل يقال عرفا لم يستقبل الكعبة؟ فان هذه منبهات على ان الاستقبال الحقيقي عرفا متقوم بكون الشيء امامك من حيث الجهة كان هناك حائل بينكما ام لا.

فالامر الأول الذي بني عليه الاستدلال محل منع.

وثانياً لو سلمنا ان الاستقبال متقوم حقيقة بالمواجهة بمعنى عدم الحائل فان مقتضى مناسبة الحكم للموضوع هو إرادة الاستقبال الميسور من قبل المكلف ، حيث ان الحكم هو وجوب الاستقبال في الصلاة على كل مكلف في اي مكان كان من الارض و الموضوع هو الاستقبال فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان يكون المقصود من الاستقبال المعهود والميسور لكل مكلف ولا معنى ميسور للاستقبال الا استقبال الجهة لا الاستقبال بمعنى المواجهة التي تقتضي عدم الحائل بينهما.

وثالثاً سملنا ان النصوص ظاهرة في الاستقبال بالمعنى الدقي اي عدم وجود الحائل فيقال مضافاً الى ان الروايات التي استدل بها على ان الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء غير تامة سنداً ، ولم يفت مشهور القدماء بمضمونها كي يكون جابرا لضعف سندها.

مضافا لذلك ان مقتضى الاعتبار العقلي القطعي هو ما وردنا من ان الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء غير تام لأنّه اما ان يثبت لنا في رتبة سابقة ومن دليل اخر ان الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء فحينئذٍ لم نحتج الى الاستدلال بالاعتبار وان لم يثبت لنا من دليل اخر هذه النقطة فأيُّ موجب للقول بها اذ غاية الاعتبار ان ظاهر الاوامر هو لزوم الاستقبال الحقيقي على كل مكلف في كل مكان ، ولا يمكن لبعض المكلفين ، فلا مقتضى ان نقول ان الكعبة من توم الارض ، فلعل عدم القدرة للمكلفين يوجب المصير الى الاكتفاء بالجهة او سقوط شرطية الاستقبال.

رابعا : مقضى تحليله حيث قال يصدر من الكعبة خطوط ومن المصلي خطوط و النتيجة التقاء خط من المصلي بخط من الكعبة ، مقتضى كلامه ان لا حاجة لشرطية الاستقبال لان المكلف مستقبل على كل حال. فما هو الوجه في شرطية الاستقبال ؟

ولكن هو تنبه لهذا الاشكال فقال المستفاد من الادلة الاستقبال الحقيقي في اطار النظر العرفي ، بان يكون مستقبلاً حقيقة وواقعا والعرف يراه مستقبلا فلا يكفي الاستقبال الواقعي مع ان العرف لا يراه مستقبلا كما لا يكفي ان العرف يراه مستقبلا وهو غير مستقبل حقيقية.

قال " ثم اعلم ان الشارع الأقدس أسقط حكم الاستقبال و الاستدبار الحقيقتين فيما إذا خالفا لحكم العرف و اثبت حكمهما على طبق نظرهم، فما كان استقبالا بنظر العرف الملازم لكونه استقبالا حقيقة بلا شائبة تسامح رتب عليه حكمه و ما لا يكون كذلك أسقط عنه الحكم بالاستقبال و لو كان استقبالا حقيقة.

و ما ذكرناه عكس ما ذكره القوم من ان التوجه إلى الجهة يكون في اعتبار العرف نحو توجه الى البيت و ان لم يكن كذلك واقعا فان لازم ما ذكرناه ان التوجه إلى الجهة توجه حقيقي الى البيت و ان غفل عنه العامة الا ترى انه لو علم العرف بان بينهم و بين الكعبة ستين درجة و انها واقعة في أفق آخر و جهتها غير جهة افقهم ينكرون جدا كون صلاتهم إلى القبلة أو الى جهتها و لعل الخواص أشد إنكارا منهم مع ان الاستقبال الحقيقي محقق بلا ريب".

ولكن هل يستفاد من الروايات على فرض تمامية سندها ان الكعبة من تخوم الارض الى عنان السماء شمول الخط الى كل جزء من السماء ؟ بحيث يشمل من كان في اقصى القطب الشمالي والكعبة في اقصى الجنوبي ام غاية ما يستفاد من ذلك اتصال الكعبة بالسماء لا ان الكعبة عبارة عن وجود يملأ السماء بحيث متى ما وقف المصلي تقاطع خط منه مع خط من الكعبة.

فتلخص ان الصحيح ان المناط استقبال الجهة على انها استقبال للكعبة.

الجهة الثانية من البحث ما في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌11، ص: 421‌ قال صاحب العروة

### و يجب استقبال عينها لا المسجد أو الحرم و لو للبعيد (1).

قال سيدنا " (1) المعروف و المشهور بين الأصحاب أن القبلة هي الكعبة بعينها للقريب و البعيد، و صرّح غير واحد بل نسب إلى الأكثر أنها عيناً قبلة للقريب و جهة للبعيد، و سيأتي الكلام حول اعتبار الجهة و المراد منها.

و على أي حال فالمشهور أن الكعبة بنفسها إما عيناً أو جهة هي القبلة لكافة المسلمين في جميع الأقطار من القريبين و البعيدين، و قد نطقت بذلك جملة وافرة من الأخبار المتضمنة لقصة تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة و غيرها المذكورة في الوسائل في الباب الثاني من أبواب القبلة فراجع «1».

و حكي عن الشيخين «2» و جماعة من القدماء التفصيل بلحاظ الأمكنة من حيث القرب و البعد، فالكعبة قبلة لمن كان في المسجد، و المسجد لمن كان في الحرم، و الحرم لمن خرج عنه، فليست القبلة منحصرة في الكعبة، بل تختلف حسب مراتب البعد، و اختاره المحقق في الشرائع «3» صريحاً، بل في الذكرى «4» نسبته إلى أكثر الأصحاب، و عن الخلاف «5» دعوى الإجماع عليه، و قد استشهدوا لذلك بجملة من النصوص.

أقول: إن أراد هؤلاء من التفصيل المزبور أن القبلة متعددة واقعاً و أنها في حدّ ذاتها غير منحصرة في الكعبة، بحيث إن من كان خارجاً عن المسجد يجوز له الاتجاه نحو ضلع من أضلاعه حتى مع القطع بانحرافه عن البيت، و من كان خارجاً عن الحرم يكفيه استقبال جزء منه و إن لم يستقبل المسجد و لا البيت، فالوظيفة المقررة في هذه الموارد مختلفة حتى واقعاً. فلا ريب أن هذا مقطوع العدم، بل هو مخالف لضرورة الدين و منافٍ لإجماع المسلمين، بداهة أن كون الكعبة هي القبلة و انحصارها فيها للقريب و النائي من الوضوح لدى المسلمين بمثابة النار على المنار، يعرفه العوام فضلًا عن الخواص، بل‌ يعرفه كما في الجواهر «1» الخارج عن الإسلام فضلًا عن أهله، و في حاشية المدارك «2» أن ذلك من ضروريات الدين و المذهب حتى أن الإقرار به يلقّن الأموات فضلًا عن الأحياء كالإقرار بالله تعالى

و قد عرفت آنفاً أن الروايات الدالة على ذلك كثيرة جدّاً بحيث لو فرض ورود رواية على خلافها و كانت صحيحة السند صريحة الدلالة لم تنهض لمقاومة تلكم الأخبار و لم تصلح لمعارضتها، بل وجب تأويلها أو طرحها و رد علمها إلى أهله. كيف و الروايات المخالفة كلها ضعيفة السند كما ستعرف.

و إن أرادوا بذلك الاتساع في القبلة بالإضافة إلى البعيدين مع كونها منحصرة بحسب الواقع في شي‌ء واحد و هي الكعبة في حق الجميع غير أن الاتجاه نحوها يختلف بحسب القرب و البعد، فمن في المسجد يتوجه إلى الكعبة بعينها، و أما من في خارج المسجد فالاتجاه إلى الكعبة بالنسبة إليه يتحقق بالتوجه إلى جزء من المسجد، كما أن من هو في خارج الحرم يكون اتجاهه إلى الكعبة بالتوجه إلى الحرم و هذا من شؤون البعد، و إلا فقبلة الجميع هي الكعبة ليس إلا. فهذا يرجع في الحقيقة إلى القول الأول و ليس قولًا آخر في قباله، إذ لا يدعي المفصل المزبور الاجتزاء بالاتجاه إلى جزء من المسجد حتى مع العلم بالانحراف عن البيت، بل يجعل ذلك طريقاً لاستعلام الاستقبال إلى الكعبة، و كذا من هو في خارج الحرم، و عليه فيصبح النزاع لفظياً محضاً كما لا يخفى

و أما ما استشهد به لهذا القول من الروايات فقد عرفت أنها لا تكاد تقاوم تلك الأخبار الدالة بظاهرها على انحصار القبلة في الكعبة حتى لو كانت صحيحة السند، و الذي يهوّن الخطب أن أسانيدها بأجمعها ضعيفة.

فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن الحسين، عن عبد اللّٰه بن محمد الحجال عن بعض رجاله عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام): «إن اللّٰه تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا» «1».

فان الحسن بن الحسين اللؤلؤي و إن وثقه النجاشي «2» لكن ضعّفه شيخ الصدوق محمد بن الحسن بن الوليد «3»، حيث إنه استثنى من روايات محمد ابن أحمد بن يحيى ما ينفرد به الحسن بن الحسين. كما أن عبد اللّٰه بن محمد الحجال مهمل في كتب الرجال، نعم هو موجود في كتاب كامل الزيارات. فلو اكتفينا في توثيق الرجل بذلك و اعتمدنا على توثيق النجاشي في سابقه و قدّمناه على تضعيف ابن الوليد لم يكن ذلك أيضاً مجدياً في تصحيح السند، إذ الرواية بعد مرسلة فلا يمكن الاعتماد عليها.

و منها: ما رواه أيضاً بإسناده عن أبي العباس بن عقدة عن الحسين بن محمد بن حازم، عن تغلب بن الضحاك، 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» «4» و رجال السند بأجمعهم بين مجهول و مهمل كما لا يخفى، و قد أشار الشيخ إلى بعضهم في رجاله من دون تعرض لحالهم.

و منها: مرسلة الصدوق قال «قال الصادق (عليه السلام): إن اللّٰه تبارك و تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا» «5» و بما أن ألفاظ هذه الرواية متحدة مع الاولى‌ فضلًا عن المعنى فيطمأن عادة لو لم يقطع أنها هي بعينها، فيجري فيها ما مرّ من وجه الضعف، و على تقدير التعدد فيكفي إرسالها في الضعف.

و منها: ما في العلل عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن الحسن بن سعيد عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي غرة قال «قال لي أبو عبد اللّٰه (عليه السلام): البيت قبلة المسجد، و المسجد قبلة مكة، و مكة قبلة الحرم، و الحرم قبلة الدنيا» «1» و رجال السند كلهم موثقون ما عدا الراوي الأخير فإنه مجهول، على أن الرواية مشتملة على زيادة لم تذكر في غيرها و لم يوجد قائل بها، و هي كون مكة قبلة الحرم، و هذه تزيدها وهناً.

و كيف كان، فهذه الروايات كلها ساقطة، فالتفصيل باطل".

ولكن قد يدعى انجبار هذه الرواية بعمل المشهور حيث حكي الاجماع وان اغلب الاصحاب على هذا القول فبناءً على الجابرية يكون المستند تاما، بل قد يقال بالوثوق بصدورها بلحاظ تعدد طرقها واتحاد متنها و عمل المشهور بها.

فلأجل ذلك يكون رفع اليد عنها مشكلاً

ولكن السيد الإمام اورد ايراداً ثالثا على الاستدلال بالروايات فقال حتّى لو تمت فانها مخالفة للكتاب ، والوجه في ذلك أن قوله عزوجل قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

، فان ظاهره ان الكعبة هي القبلة للبعيد والقريب.

وزاد سيدنا " فقد عرفت أنها لا تكاد تقاوم تلك الأخبار الدالة بظاهرها على انحصار القبلة في الكعبة حتى لو كانت صحيحة السند "

والروايات الدالة على انحصار القبلة في الكعبة هي ما في : بَابُ أَنَّ الْقِبْلَةَ هِيَ الْكَعْبَةُ مَعَ الْقُرْبِ وَ جِهَتُهَا مَعَ الْبُعْدِ‌

5199- 1- «6» مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ يَعْنِي مُحَمَّداً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَتَى صُرِفَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الْكَعْبَةِ- قَالَ بَعْدَ رُجُوعِهِ مِنْ بَدْرٍ.

5200- 2- «7» وَ عَنْهُ عَنْ وُهَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَهُ أَنْ يُصَلِّيَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ- قَالَ نَعَمْ أَ لَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَ مٰا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ- الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهٰا إِلّٰا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ «8» الْآيَةَ- ثُمَّ قَالَ إِنَّ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ أَتَوْهُمْ وَ هُمْ فِي الصَّلَاةِ- قَدْ ‌ صَلَّوْا رَكْعَتَيْنِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ- فَقِيلَ لَهُمْ إِنَّ نَبِيَّكُمْ صُرِفَ إِلَى الْكَعْبَةِ- فَتَحَوَّلَ النِّسَاءُ مَكَانَ الرِّجَالِ- وَ الرِّجَالُ مَكَانَ النِّسَاءِ- وَ جَعَلُوا الرَّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ إِلَى الْكَعْبَةِ- فَصَلَّوْا صَلَاةً وَاحِدَةً إِلَى قِبْلَتَيْنِ- فَلِذَلِكَ سُمِّيَ مَسْجِدُهُمْ مَسْجِدَ الْقِبْلَتَيْنِ.

5202- 4- «3» مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُصَلِّي إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ- قَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ أَ كَانَ يَجْعَلُ الْكَعْبَةَ خَلْفَ ظَهْرِهِ- فَقَالَ أَمَّا إِذَا كَانَ بِمَكَّةَ فَلَا- وَ أَمَّا إِذَا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَنَعَمْ حَتَّى حُوِّلَ إِلَى الْكَعْبَةِ.

فهل ظاهر هذه النصوص ان القبلة عين الكعبة بحيث لا تقبل التوسعة بنصوص اخرى وتلك النصوص الاخرى تعدّ مخالفة للسنة القطعية؟

### 52

تقدم ان سيدنا افاد بان الروايات التي تتضمن تعدد القبلة مخالفة للسنة القطعية بلحاظ ان الروايات الواردة في ان القبلة الواقعية هي الكعبة للبعيد والقريب بحدّ من الكثرة والوضوح بحيث يطرح ما خالفها، بل تقدم ان السيد الإمام ذكر ان هذا النوع من الروايات مخالف للكتاب.

والانصاف انه لابّد من التعليق في المقام على امرين.

الاول هل ان النصوص متعارضة ام هناك جمع عرفي بين هذه النصوص بملاحظة سائر الطوائف الواردة في هذا الباب ، و هي عدة طوائف الاولى ما دل على ان القبلة هي نفس الكعبة الشريفة لجميع المكلفين و هذا ما يظهر من رواية عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ الْيَقْطِينِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُرُمَاتٍ ثلاث [ثَلَاثاً لَيْسَ‌ مِثْلَهُنَّ شَيْ‌ءٌ- كِتَابُهُ وَ هُوَ حِكْمَتُهُ وَ نُورُهُ وَ بَيْتُهُ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلنَّاسِ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ تَوَجُّهاً إِلَى غَيْرِهِ وَ عِتْرَةُ نَبِيِّكُمْ صلى الله عليه واله

فيقال ان ظاهرها ان البيت قبلة لجميع الناس قريبا او بعيدا.

الطائفة الثانية ما دلّ على تنوع القبلة ، و هو ما تقدم ذكره واصحها ما عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ أَبِي غُرَّةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْبَيْتُ قِبْلَةُ الْمَسْجِدِ وَ الْمَسْجِدُ قِبْلَةُ مَكَّةَ وَ مَكَّةُ قِبْلَةُ الْحَرَمِ وَ الْحَرَمُ قِبْلَةُ الدُّنْيَا‌.

ولكن قد يقال ليس ظهور هذه الطائفة بمثل ظهور الطائفة الاولى في ان القبلة لجميع الناس فان هذه الطائفة تحتمل عرفا ان المقصود بذلك ان القبلة هي الكعبة غاية ما في الباب ان المطلوب في فرض عدم مشاهدة الكعبة مراعاة جهتها المحاذية لها كامارة عليها و الجهة المحاذية المسجد لمن كان خارجه ، ومما ينبه على عرفية هذا الاحتمال استبعاد ان تتغير القبلة بمجرد ان خرج من المسجد فكان بداخل المسجد قبلته الكعبة وبمجرد ان خرج تغيرت القبلة في حقه فان هذا مستبعد بحسب المرتكزات المتشرعية فهذا الاستبعاد صالح للقرينية و صرف هذا الظهور و احتمال ان المقصود بذلك هو ان المطلوب هو المحاذات للكعبة و هي تتعدد بتعدد فرض موقع المصلي.

الطائفة ال 3 ما دل على توسعة القبلة وهو ما رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ قُلْتُ وَ أَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ قَالَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ كُلُّهُ قَالَ قُلْتُ فَمَنْ صَلَّى لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ فِي يَوْمِ غَيْمٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ قَالَ يُعِيدُ‌.

فان متقضى هذا اللسان انه ليس المتعين في حق البعيد هو مراعاة عين الكعبة بحيث يمتد منه خط الى الكعبة بل المحاذ العرفي للكعبة ، و لأجل ذلك جاءت هذه التوسعة

الطائفة الاخرى ما دل على ندبية التياسر بالنسبة لأهل العراق و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّحْرِيفِ لِأَصْحَابِنَا ذَاتَ الْيَسَارِ عَنِ الْقِبْلَةِ وَ عَنِ السَّبَبِ فِيهِ فَقَالَ إِنَّ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ لَمَّا أُنْزِلَ بِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَ وُضِعَ فِي مَوْضِعِهِ جُعِلَ أَنْصَابُ الْحَرَمِ مِنْ حَيْثُ لَحِقَهُ النُّورُ نُورُ الْحَجَرِ فَهِيَ عَنْ يَمِينِ الْكَعْبَةِ أَرْبَعَةُ أَمْيَالٍ وَ عَنْ يَسَارِهَا ثَمَانِيَةُ أَمْيَالٍ كُلُّهُ اثْنَا عَشَرَ مِيلًا فَإِذَا انْحَرَفَ الْإِنْسَانُ ذَاتَ الْيَمِينِ خَرَجَ عَنْ حَدِّ الْقِبْلَةِ لِعِلَّةِ أَنْصَابِ الْحَرَمِ وَ إِذَا انْحَرَفَ ذَاتَ الْيَسَارِ لَمْ يَكُنْ خَارِجاً عَنْ حَدِّ الْقِبْلَةِ‌

فهذه الطائفة من الروايات التي ان تمت دلالتها على استحباب التياسر بالنسبة لاهل العراق كاشفة عن مراعاة جهة المحاذاة للكعبة عرفا.

الطائفة الخامسة ما دل على امارية الجدي:

ما عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْقِبْلَةِ قَالَ ضَعِ الْجَدْيَ فِي قَفَاكَ وَ صَلِّ‌

وَ قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ ع إِنِّي أَكُونُ فِي السَّفَرِ وَ لَا أَهْتَدِي إِلَى الْقِبْلَةِ بِاللَّيْلِ فَقَالَ أَ تَعْرِفُ الْكَوْكَبَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الْجَدْيَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاجْعَلْهُ عَلَى يَمِينِكَ وَ إِذَا كُنْتَ عَلَى طَرِيقِ الْحَجِّ فَاجْعَلْهُ بَيْنَ كَتِفَيْكَ‌

فان هذه الطائفة تصلح على ان تكون قرينة على ان المراعاة للمحاذاة العرفية للكعبة.

ويمكن الجمع بين هذه الطوائف ان القبلة هي الكعبة غاية الامر ان الشارع جعل المحاذاة العرفية امارة عليها بالنسبة الى البعيد و النائي ، لا انه بينها تعارض حتّى نحكم قواعده

ويساعده ما ذكره المرتضى في رسالة المحكم و المتشابه "وَ قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ ، قَالَ: مَعْنَى شَطْرِهِ- نَحْوُهُ- إِنْ كَانَ مَرْئِيّاً، وَ بِالدَّلَائِلِ وَ الْأَعْلَامِ إِنْ كَانَ مَحْجُوباً، فَلَوْ عُلِمَتِ الْقِبْلَةُ لَوَجَبَ اسْتِقْبَالُهَا وَ التَّوَلِّي وَ التَّوَجُّهُ إِلَيْهَا، وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الدَّلِيلُ عَلَيْهَا مَوْجُوداً حَتَّى تَسْتَوِيَ الْجِهَاتُ كُلُّهَا فَلَهُ حِينَئِذٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِاجْتِهَادِهِ حَيْثُ أَحَبَّ وَ اخْتَارَ حَتَّى يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنَ الدَّلَالاتِ الْمَنْصُوبَةِ".

فبهذا يتبين ان لا منافاة بين مفاد الروايات و الآية حيث ان المراد بالشطر النحو والجهة و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

ثم انه على فرض التنافي و التعارض خصوصاً بين الطائفتين الاوليين اي ما دل على ان القبلة عين الكعبة و ما دل على التعدد فما ذكره السيد الإمام ان الكتاب مع الطائفة الاولى صحيح حيث ما دل على فولوا وجوهكم شطره وقد نزلت على النبي في المدينة شاهد على ان القبلة بالنسبة للنائي.

واما ما ذكره سيدنا من ان الطائفة ال 2 منافية للسنة القطعية فهو غير واضح لان الطائفة الأولى مجموعها 17 رواية الدال من هذه الروايات بوضوح على ان القبلة عين الكعبة 4 روايات ، واما قسم من هذه الروايات فقد ورد في كلام السائل حيث ان السائل يقول للامام متى صرف النبي الى الكعبة... فعبارة تعين الكعبة وردت في كلام السائل و بعضها الآخر غاية ما يستفاد منه العقد السلبي لا الايجابي.

وبعضها عبر ان النبي صرف عن الكعبة او حول الى الكعبة ، فان هذه الروايات ليست في مقام بيان ما هي القبلة وانما هي في مقام بيان امر اخر وهو ان النبي امر بالتوجه الى ابيت المقدس ثم صرف الى الكعبة وليست في مقام بيان ما هي القبلة ، فهي في مقام بيان انه ليست القبلة بيت المقدس وانما هي الكعبة.

اذا دعوى وجود سنة قطعية على ان القبلة عين الكعبة بحيث تعتبر الطائفة ال 2 مخالفة لها غير واضحة.

هذا تمام الكلام في الجهة ال 2 حيث بحثنا في الجهة 1 في انه الكعبة خصوص البنية ام من تخوم الارض الى عنان السماء و قلنا لا دليل على هذه التوسعة و في الجهة الثانية بحثنا على ان القبلة التي هي عين الكعبة هل هي لخصوص القريب ام لمطلق المكلفين ، وهل تتعدد القبلة بتعدد موقع المصلي ام لا ، و قلنا انه لا تعدد وان عين الكعبة قبلة لجميع المصلين.

الجهة ال 3 بعد الفراغ عن الكعبة هي عين الكعبة فهل المدار بالنسبة للمصلي البعيد على المحاذاة العرفية ام لابد من المحاذاة الدقية اي لو خرج خط من جبينه لوقع على بينة الكعبة.

وقد افاد سيدنا في ص 426 ج 11 افاد مطلبان الأول

### هل المطلوب مراعاة عين الكعبة ام يكفي الجهة ، الثاني و على فرض الجهة ما هو حدها.

اما المطلب الأول نقل سيدنا عن " ما ذكره المحقق الأردبيلي «1» فيما حكي عنه، قال ما لفظه: عدم اعتبار التدقيق في أمر القبلة و أنه أوسع من ذلك.

واقام على ذلك قرائن الاولى قال " و ما حاله إلا كأمر السيد عبده باستقبال بلد من البلدان النائية، الذي لا ريب في امتثاله بمجرد التوجه إلى جهة تلك البلد من غير حاجة إلى رصد و علامات و غيرها مما يختص بمعرفته أهل الهيئة المستبعد أو الممتنع تكليف عامة الناس من النساء و الرجال خصوصاً السواد منهم بما عند أهل الهيئة الذي لا يعرفه إلا الأوحدي منهم".

اذا مقتضى مناسبة الحكم للموضوع وهو ان التكليف باستقبال الكعبة عام لسائر المكلفين هو ان المطلوب المحاذات العرفية.

القرينة الثانية " و اختلاف هذه العلامات التي نصبوها و خلوّ النصوص عن التصريح بشي‌ء من ذلك سؤالًا و جواباً عدا ما ستعرفه مما ورد في الجدي من الأمر تارة بجعله بين الكتفين و أُخرى بجعله على اليمين مما هو مع اختلافه و ضعف سنده و إرساله خاص بالعراقي، مع شدة الحاجة لمعرفة القبلة في أُمور كثيرة خصوصاً في مثل الصلاة التي هي عمود الأعمال، و تركها كفر، و لعل فسادها و لو بترك الاستقبال كذلك أيضاً".

القرينة الثالثة ما في تهذيب الأحكام، ج‌2، ص: 44‌ عَنْ وُهَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَيَقُولُ السُّفَهٰاءُ مِنَ النّٰاسِ مٰا وَلّٰاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كٰانُوا عَلَيْهٰا قُلْ لِلّٰهِ‌

الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشٰاءُ إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ فَقُلْتُ لَهُ اللَّهُ أَمَرَهُ أَنْ يُصَلِّيَ إِلَى الْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَالَ نَعَمْ أَ لَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ- وَ مٰا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهٰا إِلّٰا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلىٰ عَقِبَيْهِ وَ إِنْ كٰانَتْ لَكَبِيرَةً إِلّٰا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ وَ مٰا كٰانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمٰانَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ بِالنّٰاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ قَالَ إِنَّ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ أَتَوْهُمْ وَ هُمْ فِي الصَّلَاةِ وَ قَدْ صَلَّوْا رَكْعَتَيْنِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَقِيلَ لَهُمْ إِنَّ نَبِيَّكُمْ قَدْ صُرِفَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَتَحَوَّلَ النِّسَاءُ مَكَانَ الرِّجَالِ وَ الرِّجَالُ مَكَانَ النِّسَاءِ وَ جَعَلُوا الرَّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ إِلَى الْكَعْبَةِ فَصَلَّوْا صَلَاةً وَاحِدَةً إِلَى قِبْلَتَيْنِ فَلِذَلِكَ سُمِّيَ مَسْجِدُهُمْ مَسْجِدَ الْقِبْلَتَيْنِ‌.

قال" و توجّه أهل مسجد قبا في أثناء الصلاة لما بلغهم انحراف النبي (صلى اللّٰه عليه و آله) و غير ذلك مما لا يخفى على العارف بأحكام هذه الملّة السهلة السمحة أكبر شاهد على شدّة التوسعة في أمر القبلة و عدم وجوب شي‌ء مما ذكره هؤلاء المدققون ".

اذا مقتضى هذه القرائن ان المطلوب رعاية المحاذي العرفي

الا ان سيدنا اشكل ص 431 " و أما مقالة المحقق الأردبيلي المتقدمة «1» من عدم ابتناء أمر القبلة على التدقيق فهي في غاية الجودة و المتانة، لكنها لا تقتضي الالتزام بالجهة و الاستناد إلى المسامحة العرفية، بل القبلة بالإضافة إلى الجميع هي نفس الكعبة تحقيقاً، و مع ذلك لا تبتني على التدقيق و لا تتوقف على رصد و علامات كما ذكره (قدس سره) بل هي بمثابة يعرفها كل أحد و يسهل تناولها للجميع".

### 53

تقدم ان البحث تارة في كفاية المحاذاة العرفية و عدمها و تارة فيما هو المحقق للمحاذاة العرفية ، و ذكرنا انه بالنسبة الى الجهة الاولى الصحيح ما ذكره المحقق الاردبيلي من القرائن التي اقامها ، فان هذه القرائن التي اقامها وان لم تثبت ما هي القبلة وان القبلة هل هي عين الكعبة ام هي من تخوم الارض الى عنان السماء ام انها جهة الكعبة ولكن بعد المفروغية عن الادلة التي ذكرناها في الجهة ال 2 وهي ان القبلة عين الكعبة يكون ما طرحه المحقق الاردبيلي من القرائن وافيا في اثبات كفاية المحاذاة العرفية ، فيقع الكلام فعلا في الامر الثاني ما هو المحقق للمحاذات العرفية.

ففي تحقيق للمحاذاة العرفية يوجد 3 اتجاهات :

الاول هو الاتجاه الى الخط الفاصل بين المشرق و المغرب الاعتداليين ، وبيان هذا الاتجاه بذكر امور الاول تعرض له السيد الإمام في كتاب الخلل ص 55 لصحيحة زرارة «7» عن أبي جعفر (ع) قال‌ لا صلاة الا الى القبلة قال: قلت: أين حد القبلة قال: ما بين المشرق و المغرب قبلة كله قال:

قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت قال يعيد"

والكلام في المشرق و المغرب فهل المراد هو الجهة ام ان المراد نفس الشروق و الغروب ام ان المراد بهما نقطة ما بين اليمين و اليسار للمصلي فيقال لو كان المراد بهما الجهة اي ان القبلة هي الخط الموهوم بين جهة المشرق و جهة المغرب ، فلازم ذلك ان من توجه الى هذا الخط فقد استقبل مع انه قد تكون القبلة عن يمينه او عن يساره فمطلق الخط بين جهة المشرق و المغرب لا يحتمل ان يكون هو القبلة.

و ان ادعي ان المراد بالمشرق و المغرب نفس الشروق و الغروب الذي يختلف باختلاف البلدان و الفصول فلو كان هذا هو المراد للزم اختلاف القبلة باختلاف البلدان ففي خط الاستواء مثلا يكون النهار معتدلا فيمكن تصوير خط بين الشروق و الغروب ، واما في البلدان التي يكون النهار فيها قصيرا او طويلا جدا او البلد الذي يختلف نهاره باختلاف الفصول فان لازم ايكال القبلة الى خط وهمي بين الشروق و الغروب هو اختلاف القبلة بالنسبة الى المكلف وهو باطل جزما.

اذا فالمراد بالمشرق و المغرب ان المصلي لو توجه الى جهة مكة فما بين شماله و يمينه قبله.

وقد يقال ان المنظور في هذه الرواية لافق المدينة حيث ان مكة بالنسبة الى المدينة واقعة في الجنوب فالمصلي اذا توجه الى مكة و هو في المدينة كان يساره مشرقا و يمينه مغربا فلذلك ورد ما بين المشرق و المغرب قبلة اي بلحاظ افق المدينة ، و لكن احتمال خصوصية المدينة مقطوع بعدمه خصوصاً ان ظاهر الرواية وقوع الجواب على نحو القضية الحقيقية.

الأمر بعد المفروغية عن ان المراد ما بين المشرق و المغرب ما بين نقطة اليسار واليمين بالنسبة الى المصلي انما ما كان موقعها فما هو المقصود بما بينهما فهل المقصود نصف الدائر اذ المفروض ان المصلي بالنسبة الى الكعبة واقع في محيط دائرة فاذا قمنا برسم دائرة يشمل المصلي و الكعبة بحيث يقع المصلي في محيط و مركز الدائرة و تكون القبلة امامه فهل يراد ما بينهما تمام نصف الدائرة بحيث تكون سعة القبلة ما لم يصل 180 درجة ، فمقدار سعة القبلة 179 درجة مثلا ام ان المقصود ثلث الدائرة او ربعها واشباهه مما لا دليل على تعينه..

كما انه قد يقال في المقام و ذكره سيدنا في ص 427 ج 11 " و عن بعضهم أنها القدر الذي يجوز على كل جزء منه كون الكعبة فيه، و يقطع بعدم خروجها عنه. و عن آخرين أنها السمت الذي يظن كون الكعبة فيه".

ولكنه واضح البطلان لان البحث ثبوتي ولا ربط له بالظن، والعلم، فالبحث ما هو المحقق للمحاذاة العرفية واقعا مع غض النظر عن علم المكلف و جهله فلا معنى ان يناط المحقق للمحاذاة العرفية لظن المكلف و ان لم يكن في الواقع محاذياً

اذا لابد من المصير الى طرح وجه صناعي لتحديد المقدار ما بين المشرق والمغرب.

الأمر الثالث قال سيدنا" و عن الفاضل المقداد أن جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب الاعتداليين و يمرّ بسطح الكعبة، فالمصلي حينئذ يفرض من نظره خطاً يخرج إلى ذلك الخط فان وقع على زاوية قائمة‌ فذلك هو الاستقبال، و إن كان على حادة أو منفرجة فهو إلى ما بين المشرق و المغرب «1».

توضيح كلامه: أنا إذا لاحظنا نقطتي المشرق و المغرب الاعتداليين أي في الوقت الذي يعتدل فيه الليل و النهار و يتساويان و فرضنا خطاً مستقيماً متصلًا بينهما على نحو يمرّ بسطح الكعبة فهذا الخط هي جهة الكعبة، و حينئذ فالمصلي النائي لو اتجه نحو هذا الخط فان كان اتجاهه بحيث لو فرض خروج خط مستقيم من نظره متصل إلى ذاك الخط يتشكل منهما زاويتان قائمتان أي يكون كل منهما بمقدار تسعين درجة فذاك استقبال للجهة، و إن كان الخط المزبور متمايلًا نحو الشرق أو الغرب بحيث يحصل من تقاطعه مع الخط الأول زاوية حادة و أُخرى منفرجة فذاك من التوجه إلى ما بين المشرق و المغرب، الذي يحكم فيه أيضاً بصحة الصلاة عند العجز عن استقبال الكعبة و جهتها.

و لا يخفى أن هذا الذي أفاده (قدس سره) في تفسير الجهة أمر معقول في حد نفسه و لا غرابة فيه"

وقال سيدنا " و لتوضيح ذلك: خذ كرة وضع يديك على جانبيها من اليمين و اليسار، و افرض هاتين النقطتين ثابتتين و أوصل بينهما بخط هو خط الاستواء، ثم حرّك الكرة نحو الجنوب يسيراً، فلا محالة يتنازل القطب الجنوبي و يتصاعد القطب الشمالي، ثم لاحظ نقطتي المشرق و المغرب الاعتداليين اللذين هما في القطب الشمالي و أوصل بينهما بخيط و نحوه، ثم حرّك الكرة شيئاً فشيئاً إلى أن تنتهي إلى مكة فأوقفها وضع الخيط عليها، فهذا هو الخط الاعتدالي المار على سطح الكعبة، فإذا وقف المصلي نحو هذا الخط بحيث تتشكل زوايا قوائم فهو مستقبل لجهة الكعبة كما مر".

ونتيجة هذا الكلام ان ما يزيد على زاوية قائمة فهو خارج عن القبلة.

وسيدنا اشكل عليه ص 430 " نعم يتوجه عليه أولًا: أن تفسير الجهة بما ذكره لا دليل عليه، فالاجتزاء في تحقق الاستقبال بالاتجاه نحو أي نقطة من نقاط الخط الاعتدالي على نحو تتشكل منه زاوية قائمة لم يثبت بدليل شرعي، و هي دعوى بلا برهان، و على مدعيها الإثبات.

و ثانياً: أن الاتجاه نحو الخط الاعتدالي بنحو الزاوية القائمة قد يستوجب الانحراف عن الكعبة بدرجات كثيرة، بحيث لو كانت الزاوية حادة أو منفرجة كان الاتجاه إلى الكعبة أقرب مما لو كانت قائمة، و لا سيما في البلدان الواقعة في شرقي مكة أو غربها كجدة و نحوها التي تكون قبلتها نقطة المشرق أو المغرب تحقيقاً، فلا يطّرد الضابط المزبور على سبيل الإطلاق كما لا يخفى".

### 54

### المحقق للمحاذاة

بعد الفراغ عن كفاية المحاذاة وصل البحث لما هو المحقق لها ، و قلنا ان هناك اتجاهات 3 فيما هو المحقق وقبل بيانها لابد من ذكر مقدمة يتضح بها المطلب و هي ما تعرض له سيدنا في ص 444 ج 11.

قال :" و لا بأس بالإشارة إليه إجمالًا، و قبل التعرض لها ينبغي التعرّف على بعض المصطلحات مما ذكره أهل الفن.

فمنها: خطّ الاستواء، و هو الخط الموهوم المرسوم بين نقطتي المشرق و المغرب الاعتداليين، و الموجب لتقسيم الكرة الأرضية إلى نصف شمالي و نصف جنوبي.

و منها: خط نصف النهار، و هو المرسوم بين نقطتي الشمال و الجنوب القاسم للأُفق إلى نصف شرقي و نصف غربي و القاطع لخط الاستواء المزبور و يسمى بخط الطول أيضاً.

و منها: عرض البلد، و يعنون به مقدار بعده عن خط الاستواء الذي هو أكبر دائرة وهمية حول الأرض قاسمة لها إلى ما عرفت من نصفي الشمال و الجنوب على بعدين متساويين من القطبين، لا يزيد أحدهما على الآخر، فالدوائر الوهمية المنتشرة على سطح الأرض الموازية لهذه الدائرة التي عددها تسعون درجة شمالًا و تسعون درجة جنوباً و لا تزال تصغر إلى أن تتلاشى عند القطبين هي المسماة بخطوط العرض".

فلأجل ذلك قد تختلف البلدان في خطوط العرض نتيجة اقترابه من خط الاستواء وابتعادها و قد تختلف في خطوط الطول.

"إذا عرفت هذا فنقول: تنحرف مكة المكرمة عن خط الاستواء إلى طرف الشمال بمقدار إحدى و عشرين درجة و بضع دقائق فهذا هو عرضها، كما أن طولها أي بعدها عن نقطة گرينويچ 39 درجة و خمسون دقيقة، و عليه:

فان كانت البلدة متحدة (اي موقع المصلي) مع مكة طولًا فكان خط نصف النهار المار على إحداهما ماراً على الأُخرى مختلفة معها عرضا، فان كان بعدها من خط الاستواء أكثر من بعد مكة أي زادت عليها عرضاً فكانت طبعاً شماليها فقبلتها نقطة الجنوب، و إن كان أقل فنقصت عرضا أو كانت البلدة واقعة في طرف الجنوب من خط الاستواء فكانت طبعاً بالإضافة إلى مكة جنوبية فقبلتها نقطة الشمال، هذا فيما إذا اتفقت البلدة مع مكة طولًا و اختلفتا عرضاً.

و أما لو انعكس الأمر فاتفقتا عرضاً، أي في مقدار البعد عن الاستواء فكان خط المشرق و المغرب المار بإحداهما ماراً بالأُخرى و لكن اختلفتا طولًا، فان كانت شرقي مكة فقبلتها نقطة المغرب، و إن كانت غربيها فنقطة المشرق. و إن شئت فقل: إن زادت طولا فكانت أبعد من مكة إلى الجزائر الخالدات فقبلتها نقطة المغرب، و إن نقصت فنقطة المشرق.

و أما إذا اختلفتا في الطول و العرض معاً فان كانت البلدة واقعة ما بين المغرب و الجنوب فنقصت عن مكة طولًا و عرضاً فقبلتها ما بين المشرق و الشمال، و إن كانت واقعة ما بين الشمال و المشرق فزادت عليها طولا و عرضاً فقبلتها ما بين الجنوب و المغرب فكان انحراف البلدة عن نقطة الشمال إلى المشرق موجباً لانحراف القبلة عن الجنوب إلى المغرب، و إن زاد طول مكة و نقص عرضها فالقبلة ما بين الجنوب و المشرق، و إن انعكس فما بين المغرب و الشمال.

و الحاصل: أن قبلة البلاد تعيّن على هذا الأساس. و يتضح ذلك برسم دائرة بعد تسوية الأرض و تقسيمها أقواساً أربعة متساوية ذات أربع زوايا حادة كل زاوية تسعون درجة ليكون مجموع الدائرة ثلاثمائة و ستين درجة، ثم وضع البلدة في موضعها من الدائرة بنسبة الطول و العرض، ثم رسم خط منها إلى مكة بعد افتراضها في مركز الدائرة و منها إلى المحيط، ثم ملاحظة مقدار التفاوت بين موضع التقاطع و بين أحد الجوانب الأربعة فذلك المقدار هو مقدار الانحراف، و بذلك تعرف قبلة البلدة على سبيل التحقيق"

المسلك الاول "عن الفاضل المقداد أن جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب الاعتداليين و يمرّ بسطح الكعبة، فالمصلي حينئذ يفرض من نظره خطاً يخرج إلى ذلك الخط فان وقع على زاوية قائمة‌ فذلك هو الاستقبال، و إن كان على حادة أو منفرجة فهو إلى ما بين المشرق و المغرب.

توضيح كلامه: أنا إذا لاحظنا نقطتي المشرق و المغرب الاعتداليين أي في الوقت الذي يعتدل فيه الليل و النهار و يتساويان و فرضنا خطاً مستقيماً متصلًا بينهما على نحو يمرّ بسطح الكعبة فهذا الخط هي جهة الكعبة، و حينئذ فالمصلي النائي لو اتجه نحو هذا الخط فان كان اتجاهه بحيث لو فرض خروج خط مستقيم من نظره متصل إلى ذاك الخط يتشكل منهما زاويتان قائمتان أي يكون كل منهما بمقدار تسعين درجة فذاك استقبال للجهة، و إن كان الخط المزبور متمايلًا نحو الشرق أو الغرب بحيث يحصل من تقاطعه مع الخط الأول زاوية حادة و أُخرى منفرجة فذاك من التوجه إلى ما بين المشرق و المغرب، الذي يحكم فيه أيضاً بصحة الصلاة عند العجز عن استقبال الكعبة و جهتها".

اذا فرغ الفاضل المقداد في اليوم الذي يكون الشروق و الغروب معتدلا يكون رسم خط بين المشرق و المغرب مارا بالكعبة ، ونأخذ هذا الخط مقياسا فالمصلي في أي مكان يقف بحيث يكون وقوفه مستقيما مع هذا الخط الذي رسمه ، فيكون الخط الصادر منه نحو هذا المرسوم مستقيما ، و ان نشأ عن هذا الوقف زاويتان قائمتان 90 عن يمينه و 90 عن شماله فهو مستقبل حقيقة للكعبة ، لأننا فرضنا ان هذا الخط يمر بسطح الكعبة ، و اذا وقف عن هذا الخط مستقيما تولدت زاوية حادة من جهة و منفرجة من جهة اخرى فهو غير مستقبل حقيقة للكعبة وانما هو ما بين المشرق و المغرب الذي هو استقبال مغتفر

اشكل عليه سيدنا ص 430 قال "نعم يتوجه عليه أولًا: أن تفسير الجهة بما ذكره لا دليل عليه، فالاجتزاء في تحقق الاستقبال بالاتجاه نحو أي نقطة من نقاط الخط الاعتدالي على نحو تتشكل منه زاوية قائمة لم يثبت بدليل شرعي، و هي دعوى بلا برهان، و على مدعيها الإثبات.

كان السيد يريد ان يقول ان كون هذا الخط مارا بسطح الكعبة في اليوم المعتدل لا يعني انه مصيب للكعبة في تمام الاوقات ، بحيث لو وقف الانسان مستقيما مع هذا الخط في أي وقت فقد نال الكعبة اما بنفسها او ما بين المشرق و المغرب فان هذا مما لا يمكن ضبطه و احرازه ".

فان قلت : مقتضى صحيحة زرارة السابقة ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، مقتضاه صحّة ما افاده الفاضل المقداد فانه اذا لم يصب الكعبة لم يعد القبلة لأنّه ما بين المشرق و المغرب قبلة

قلت هذا لو اريد بالمشرق أو لمغرب جهة الشرق و الغرب فينصرف للاعتداليين ولكن قلنا سابقاً ان هذا التفسير لا قرينة عليه بل الظاهر منهما او يكفي الاحتمال في منع الاستدلال ان المراد بالمشرق والمغرب اليمين و اليسار و انما عبر عنهما بالمشرق والمغرب اما على نحو الكناية عن الانحراف كما في ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فانه لا يقصد الشرق والغرب انما في أي جهة غير المستقيمة ، فكنى عن الانحراف لأي جهة فهو مشرق و مغرب او كما في الرواية شرقا او غربا فلن تجدا علما صحيحا من غير اهل البيت ، او انه كنى عنهما بلحاظ ان مورد السؤال المدينة المنورة و يمين المصلي وشماله فيها هو المشرق والمغرب.

فالنتيجة انه لا يصح الاستدلال بهذه الرواية على مطلب الفاضل المقداد هذا اولا.

"و ثانياً: أن الاتجاه نحو الخط الاعتدالي بنحو الزاوية القائمة قد يستوجب الانحراف عن الكعبة بدرجات كثيرة، بحيث لو كانت الزاوية حادة أو منفرجة كان الاتجاه إلى الكعبة أقرب مما لو كانت قائمة، و لا سيما في البلدان الواقعة في شرقي مكة أو غربها كجدة و نحوها التي تكون قبلتها نقطة المشرق أو المغرب تحقيقاً، فلا يطّرد الضابط المزبور على سبيل الإطلاق كما لا يخفى"

الاتجاه الثاني ما ذهب اليه سيدنا تبعا للمحقق النائيني في كتاب الصلاة ، و هو مؤلف من امور:

الاول " إذا رسمنا دائرة صغيرة و رسمنا دائرة اخرى حولها أكبر منها بحيث يتحد مركز الدائرتين فلا محالة يكون كل جزء من محيط الدائرة الصغرى محاذياً لما يسامتها من محيط الدائرة الكبرى بنسبة واحدة، فالنصف من الصغرى محاذٍ للنصف من الكبرى المحيط بها، و الثلث للثلث و الربع للربع، و كذا الخمس للخمس و هكذا، بحيث لو رسمنا خطوطاً كثيرة من ربع محيط الكبرى مثلًا فهي بأجمعها تنتهي إلى ربع محيط الصغرى في الجانب المحاذي لها، و كلما ازداد بعد الكبرى عن الصغرى كانت جهة المحاذاة أوسع و قوس الاستقبال أكثر".

الثاني "و عليه فاذا طبقنا هاتين الدائرتين على موقف المصلي و مسجد جبهته فرسمنا حول موقفه دائرة بمقدار قطر دائرة الرأس التي هي كرؤية بالطبع، و رسمنا دائرة اخرى حوله يمر محيطها بمسجد الجبهة عند السجود فجميع دائرة الرأس محاطة بجميع الدائرة الثانية كل جزء بجزء بنسبة واحدة كما‌ عرفت.

الامر الثالث" و بما أن نسبة قوس الجبهة التي هي المناط في تحقق الاستقبال و الاتجاه نحو الشي‌ء عرفاً إلى مجموع دائرة الرأس هي السبع تقريباً، حيث إن عرض الجبهة المتعارفة أربع أصابع و مجموع دائرة الرأس المتعارف ثمان و عشرون إصبعاً تقريباً، فتكون النسبة هي السبع، فسبع دائرة الرأس مواجه لسبع الدائرة الثانية المارة بمسجد الجبهة بحيث لو رسمنا خطاً من أي جزء من أجزاء هذا السبع فهو يصل إلى ناحية من قوس الجبهة لا محالة، فلو فرضنا اتساع الدائرة الثانية إلى أن انتهت إلى دائرة الأُفق فالنسبة هي النسبة بعينها، أي أن قوس الاستقبال من دائرة الأُفق نسبته إليها هي السبع الذي كان نسبة قوس الجبهة إلى مجموع دائرة الرأس، غايته أن البعد اقتضى اتساع دائرة المحاذاة، و عليه فقوس الجبهة مواجه حقيقة لتمام سبع الدائرة من الأُفق.

و من هنا لو اتجه المصلي نحو هذا السبع من الدائرة المتضمن للكعبة ففي أي جزء من أجزائه وقعت الكعبة كان متوجهاً إليها حقيقة و مستقبلًا لعينها تحقيقاً، من دون أية عناية و مسامحة، لما عرفت من مواجهة جميع أجزاء السبع مع الجبهة لدى المقابلة، غاية الأمر أن الكعبة لو كانت في وسط السبع كانت المواجهة مع وسط قوس الجبهة، و لو كانت في يمين السبع أو يساره كان الاتجاه مع يمين الجبهة أو يسارها حسب اختلاف الدرجات (وهذا ما يعبر عنه ما بين المشرق و المغرب قبلة).

الامر الرابع "و منه يظهر أن الانحراف بدرجات يسيرة كالعشرة و العشرين بل ستة و عشرين غير قادح في تحقق الاستقبال ما لم يخرج عن حدّ السبع (45 درجة) الذي يزيد حينئذ عن ستة و عشرين درجة كما لا يخفى".

"فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الكعبة بعينها قبلة لعامة الناس، سواء فيه القريب و البعيد كما تقتضيه ظواهر النصوص من الآيات و الروايات. و هذا على النحو الذي بيناه أمر يسهل تناوله للجميع من دون ابتنائه على التحقيق و التدقيق، فلا وجه للعدول عن مقتضى ظواهر النصوص إلى الجهة العرفية أو المسامحية التي لم يتضح المراد منها و لا الدليل عليها، فلم نتعقل معنى ‌ محصلًا لشي‌ء من ذلك وراء ما ذكرناه كما عرفت بما لا مزيد عليه.

و مما ذكرنا يظهر أن الصفوف المتمادية مهما طالت فالكل متوجهون لعين الكعبة، لعدم تجاوزهم حدّ السبع، و قد عرفت أن الانحراف اليسير لا ضير فيه".

لان لكل واحد من المصلين جبهة و سبه كل جبهة موازية لسبع الدائرة في الكعبة...

ولا محالة مقصوده (قده) انه لا بد من احراز الجهة اي لابد ان يحرز انه شرق مكة او غربها فلابد ان يحدد نسبة موقع الصلاة الى مكة من حيث خط الطول و العرض ثم يأتي هذا الوجه المحقق للمحاذاة والا لو لم يحرز الجهة لم يكن هذا الوجه في اصابة سبع جبهته للكعبة.

ولأجل ذلك قد يرد الاشكال على ما افيد منه ان مقتضى كروية الارض انه لو وقف المصلي عند القطب الشمالي و فرضنا ان مكة في الجنوبي فهو متحد مع مكة في خط الطول اذا فقبلته بالنسبة لمكة الجنوب و لكن لو وقف فان صدور سهم من جبته لا يمكن ان يقع على الكعبة بحيث تتحقق محاذاة حقيقية الا اذا اعتبرنا ان الخط نافذا في عمق الارض ، و الا فان الخط لا يمكن ان يصيب الكعبة حقيقية الا اذا قلنا بانه ينفذ هذا الخط في عمق الارض الى ان يصل الكعبة ، و حينئذٍ السيد يختار اما ان يقول بان المدار في الاستقبال على وقوع الخط الصادر من الجبهة على الكعبة بعمق الارض فالمدار على عمق الارض لا على تقوسها و تحدبها فهذا ليس من المحاذاة العرفية في شيء واما ان يأخذ في الاصابة تقوس الارض ، و مقتضى تقوس الارض عدم استقامة الخط فلابد ان ينحرف الى اليمين او الى الشمال و حينئذٍ لا تتحقق المحاذاة الحقيقية.

والنتيجة ان ما ذكره سيدنا اما ان يرجع الى اعتبار محاذاة دقية لا تنسجم مع ظاهر النصوص جزما اذا اعتبرنا النفوذ في عمق الارض واما ان يرجع الى المحاذاة العرفية التي قال بها غيرها اذا اعتبرنا المقياس ما يساوق سطح الارض المتحدب.

مضافا الى ان قوس الجبهة لا يشكل سبع الدائرة لان الراس ليس مستديرا فقد يكون اكثر او اقل...

فالمتحصل هو الاتجاه ال 3 وهو دعوى ان المحقق للمحاذاة العرفية هو استقبال الجهة كما ذهب اليها الاردبيلي والمشهور ، بمقتضى القرائن التي اقامها.

### 55

بعد الفراغ عن تعيين القبلة وصل الكلام الى

### طرق اثبات القبلة

و هنا نتعرض الى امور :

الاول : ذكر سيدنا (قده) في ج 11 ص 434 أنّ المستفاد من معتبرة محمد بن مسلم" يجزي التحري ابداً اذا لم يعلم اين وجه القبلة ".

ان المستفاد من هذه الرواية عرفاً ان التحري حجة في فرض عدم امكان تحصيل العلم لا عدم العلم و ان كان الظاهر البدوي للرواية ان التحري مجزي بمجرد عدم العلم حيث قال اذا لم يعلم و لكن افاد (قده) ان الظاهر من هذا التركيب عند اهل العرف ان المعلق عليه ليس عدم العلم بل عدم امكان تحصيل العلم ، و بالتالي اذا امكنه ان يحصل العلم بالقبلة اما عن طريق استقبال قرص الشمس في بعض ايام السنة او عن طريق استدبار الجُديّ في بعض مواطن العراق فيتعين عليه ذلك وانما يبني على التحري في فرض عدم امكان تحصيل العلم ، و المقصود بالتحري الاخذ بالاحتمال الاحرى بعد الفحص فان المكلف اذا فحص فرأى ان احتمال القبلة في جهة احرى أي اقرب الى الواقع من الجهة الاخرى فهو من التحري الذي يجزي عند عدم امكان تحصيل القبلة و لكن ، تارة يكون تحصيل العلم بالقبلة امرا ميسورا بلا اية مؤونة كما لو فرضنا انه لا يكلفه العلم بالقبلة سوى ان يرفع رأسه و ينظر الى الجدي فيجعله على يمينه او شماله او على قفاه حسب اختلاف مواطن العراق في ذلك ففي مثل ذلك الفرض أي مما كان تحصيل القبلة امرا لا يحتاج أي مؤونة نقول ان اجزاء التحري منصرف عن هذا الفرض لأنّه في هذا الفرض يعد عرفا ممن يعلم لا ممن لا يعلم ، واما في فرض ان تحصيل العلم بالقبلة امر ممكن و لكن يحتاج الى مؤونة كأن يراجع خطوط الطول و العرض مثلاً ، فتحصيل العلم بالقبلة و ان كان ممكنا الا انه لا دليل على رفع اليد عن اطلاق الرواية يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة في شمولها لهذا الفرض فظاهر سياقها انها في مقام التسهيل على المكلف أي يجزيه التحري حتّى مع امكان تحصيل العلم بالقبلة اذا كان ذلك متوقفا على مؤونة بحيث لا يعد عرفا ممن يعلم.

الامر الثاني كما ان التحري انما يجزي في طول عدم العلم أيضاً في طول الأمارات المفيدة للعلم التعبدي ، فالتحري في طول عدم العلم وجدانا او تعبدا والسر في ذلك ان ظاهر عدم العلم في الرواية أي عدم الحجة ، يجزي التحري اذا لم يكن لديك حجة على القبلة ، لا لأنّ لعنوان التحري موضوعية ، فلو كان يمكنه معرفة القبلة من قبور المؤمنين فان عنوان التحري محل اشكال حينئذٍ.

الامر الثالث ان الامارات الظنية كالقبور خاصة بفرض عدم امكان تحصيل العلم فهي كالتحري من هذه الجهة ، و السر في ذلك ان دليلها لبي و هو جريان سيرة المتشرعة في مقام تحصيل القبلة على النظر على القبور و المحاريب و بما ان الدليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو فرض عدم امكان تحصيل العلم ، فلو امكنه ان يحصل العلم عن طريق البوصلة مثلاً فان الاعتماد على مثل هذه الامارات الظنية مشكل.

ولكن لا يبعد جريان السيرة على الاخذ بمثل هذه الأمارات حتّى مع فرض امكان تحصيل العلم فهي و ان كانت دليلا لبيا الا ان مجراها اوسع مما ذكره سيدنا.

الامر الرابع افاد سيد العروة انه مع عدم امكان العلم بالمحاذاة للقبلة يرجع للعلامات، التي منها اعتماد على الجُديّ فمفاد كلام صاحب العروة انه يجوز الاعتماد على العلامات في فرض عدم امكان تحصيل المحاذاة ، و اشكل عليه سيدنا ب 3 اشكالات:

الاول ان الجدي في مورد اعتباره يفيد القطع لا الظن، كما في البلاد الواقعة شمال مكة فانه في مثل هذه البلاد بمجرد ان يجعل الجدي في قفاه يقطع ان القبلة امامه ، فليس هو من العلامات الظنية كي يجعل الترتب بينهما.

و ثانيا على فرض كونه امارة ظنية فلا دليل على اعتباره اصلا لان الروايات الواردة فيه بين مرسل و مشتمل على المجاهيل ، و افضله راوية ابن مسلم التي قال عنها سيدنا " فالظاهر أنّ السند ضعيف بالرغم من التعبير عنها بالموثقة في كثير من الكلمات و كون رجال السند بأجمعهم ثقات، و ذلك لضعف طريق الشيخ إلى علي بن الحسن الطاطري بعلي بن محمد بن الزبير القرشي فإنه لم يوثق، و كأن التعبير المزبور مبني على الغفلة عن إمعان النظر في الطريق".

الا اذا قلنا بمبنى المعاريف وان ابن الزبير لكونه من شيوخ الاجازة من المعاريف.

المناقشة ال 3 على فرض ان الجدي امارة معتبرة فليست علامة مطردة لاختلاف الافاق اذ قد يكون يمينا و شمالا فليس علامة مضطرة الا ان هذا الاشكال لا يرد على سيد العروة ، لأنّه قال انه منصوص في الجملة.

الامر الخامس الأمارات على تعيين القبلة اما حسية او حدسية ، فأما الحدسية كالاعتماد على الحسابات الرياضية في معرفة موقع المصلي و مكة و النسبة بين الموقعين ، ففي مثل هذه الامارة الحدسية لا دليل على اعتبارها في هذا المورد أي مورد تعيين القبلة ، والسر في ذلك ما ذكره فقهاؤنا في بحث الهلال من ان لم يحرز جريان سيرة العقلاء على العمل بالحدس في الامور الحسية أي فيما يمكن ان ينال في الحس كتحديد الهلال.

نعم جرت سيرتهم على اعتماد قول الطبيب وهو حدسي او المقوم ، لان هذه الموارد لا يمكن نيلها بالحس اما في مورد يمكن نيله بالحس و مع ذلك جرت سيرة منهم على الاعتماد على الحدس فلم يحرز وبالتالي فحجية الامر الحدسي كالاعتماد على قول الفلكيين بما هو لا بما هو موجب للاطمئنان في تحديد الهلال مع امكان الوصول الى الامر عن طريق الحس مشكل ، كذلك الامر في المقام فان اعتماد على الحسابات الرياضية مع امكان تحصيله بالحس مشكل

اما الامارات الحسية فقد ذكر امثلة كثيرة ومنها الاعتماد على استقبال قرص الشمس في يوم معين ، فقد افاد قد ص 447 " أما الشمس فباستقبال قرصها عند زوالها في مكة في اليوم الذي ينعدم ظلها لأجل إشراقها على رؤوس أهلها عمودياً، و هو يومان في مجموع السنة.

و توضيحه: أنك قد عرفت أن مكة المشرفة تقع في عرض إحدى و عشرين درجة من خط الاستواء، و قد ذكروا أن غاية ميل الشمس عن هذا الخط إنما هو ثلاث و عشرون درجة تقريباً، و يسمى ذلك عندهم بالميل الأعظم، مبدؤه أول يوم من برج الحمل حيث تكون الشمس شمالية فإنها تدور خلال سنة واحدة في فلك يسمى عند أهل الهيئة بمنطقة البروج، و هي دائرة محيطة بالأرض كالمنطقة مشتملة على اثني عشر برجاً تحدث من هذا الدوران الفصول الأربعة و هي في مدارها في ستة من هذه البروج، و هي برج الحمل و الثور و الجوزاء و هي أشهر الربيع و السرطان و الأسد و السنبلة و هي أشهر الصيف شمالية، و في الستة الأُخرى و هي الميزان و العقرب و القوس و هي أشهر الخريف و الجدي‌ و الدلو و الحوت و هي أشهر الشتاء جنوبية، فهي تسير من خط الاستواء إلى الميل الأعظم في تسعين يوماً، و ترجع في تسعين شمالًا، و هكذا من ناحية الجنوب.

إذن فكل بلدة واقعة بين الخط و الميل المزبورين و منها مكة المكرمة، لأنها دون ثلاث و عشرين درجة كما عرفت تسامت الشمس على رؤوس أهلها و ينعدم ظلها مرتين في طول السنة، مرة صاعدة و هي في الثامن من الجوزاء المطابق للسابع من خرداد من أشهر الفرس، و مرة اخرى هابطة و هي في الثالث و العشرين من السرطان الموافق للثالث و العشرين من (تير ماه). و أما البلاد الواقعة على نفس الميل الأعظم فلا ينعدم الظل فيها في السنة إلّا مرة واحدة، كما أن الواقعة في الخارج عن هذا الحد لا ينعدم الظل فيها أصلًا.

و عليه فاذا استقبلنا قرص الشمس في أحد هذين اليومين ساعة زوالها في مكة المتيسر ضبطها جدّاً في هذه الأعصار من طريق الإذاعة فقد استقبلنا مكة و استكشفنا القبلة على سبيل الدقة".

56

تقدم في الامر الخامس ان سيدنا فصّل في الامارات المثبتة للقبلة بين الامارات الحدسية والامارات الحسية ، فذكر ان الحدسية لا دليل على اعتبارها في مورد يمكن نيله بالحس ، ومثل للأمارات الحدسية بما يتولد منه الظن بالقبلة كالمحاريب و القبور فانّ الاستناد الى محاريب المسلمين و قبورهم في استكشاف القبلة من الأمارات الحدسية ، فلولا قيام سيرة المتشرعة عليها لما قلنا بحجيتها ، و انما نقول بحجيتها في فرض عدم امكان تحصيل العلم كما ذكر واما الامارات الحسية فهي عبارة عن الطريق المؤدي للوصول الى القبلة حسا او بمقدمات قريبة من الحس ، نظير استقبال قرص الشمس في يوم ال 8 من برج الجوزاء حيث انه مساوق لاستقبال مر الكعبة قطعا ، و هذه الامارات الحسية حجة مطلقا و الوجه في ذلك انها مفيدة للعلم فلا وجه لتحديد حجيتها بفرض دون فرض ، وبناءً على هذا التقسيم الذي ذكره (قده) انه لو قامت البينة على القبلة أي شهادة رجلين عادلين او عدل بل مطلق الثقة ـ لما بنينا عليه في الاصول من حجية خبر الثقة في الموضوعات ـ فان كان مستندا الى الحس فهو حجة مطلقا ، أي سواءً امكننا تحصيل العلم بالقبلة ام لا ، والوجه في ذلك اطلاق دليله فان مقتضى اطلاق دليل حجية البينة او دليل حجية خبر الثقة انه علم سواء امكنك تحصيل العلم ام لا.

واما اذا كانت البينة او خبر الثقة مستندا الى الحدس فلا حجية له اصلا لا انه نقول انه حجة في فرض دون فرض اذ المفروض انه من موارد الحس.

نعم لو لم يمكنه تحصيل العلم لدخلت هذه الامارات الحدسية او البينة المستندة اليها في عنوان التحري ، وقد استفدنا من صحيحة زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة ان التحري أي الاخذ بالاحتمال الاقوى مجز فيدخل الحدس ضمن عنوان التحري.

ويضاف الى كلامه (قده) ان ما دل على حجية البينة او حجية خبر الثقة في مطلق الموضوعات وان كان مستندا الى الحس مقيد بما اذا لم يقم منشأ عقلائي على خلافه فلو قام منشأ عقلائي على خلاف البينة او على خلاف خبر الثقة فانه لا مقتض فيه للحجية اساساً ، بلحاظ ان ما دل على حجيته ما هو الا امضاء وارشاد لما عليه البناء العقلائي والبناء العقلائي قاصر عن الاخذ بالبينة او خبر الثقة مع وجود منشأ على الخلاف فلذلك في المقام نقول لو فحص المكلف وتوصل حدسا الى ان القبلة جهة معينة ولكن البينة قامت على انه جهة اخرى استنادا الى الحس فهنا لا دليلا حجية البينة او خبر الثقة في حقه.

الامر السادس في كلمات العلمين سيد العروة و السيد الخوئي انه اذا لم يمكن تحصيل العلم بالقبلة فما هو الوظيفة ، قال سیدنا " المشهور شهرة عظيمة، بل عن المعتبر و غيره نسبته إلى علمائنا، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه.

" انه يصلي الى 4 جهات ، و خالف اخرون في ذلك.

واما المشهور فذكروا عدة ادلة:

الاول منجزية العلم الاجمالي فاذا علم ان القبلة في احدى الجهات الاربع فمقتضى منجزية العلم الاجمالي هو الفراغ اليقيني بالصلاة الى الجهات الاربع.

هنا اشكل سيدنا على انه تارة نبني على ان القبلة خصوص جرم الكعبة و تارة نقول انها اوسع من ذلك فما بين و الشمال قبلة وهذا المبنى لا يراه السيد الخوئي.

فان قلنا بالمبنى الاول ان القبلة لكل احد جرم الكعبة فلا مناص من الصلاة الى 7 جهات لا 4 فان مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يصلي الى 7 جهات و الوجه في ذلك ما ذكرناه سابقاً توضيحا لكلام المحقق النائيني في كتاب الصلاة وهو مبني على مقدمات 3 :

الأولى ان نسبة الجبهة الى دائرة الراس نسبة ال 7 باعتبار ان الرأس مكون من 28 اصبعا و حيث ان الجبهة تساوي 4 اصابع مضمومة فلا محالة تكون نسبتها الى دائرة الرأس هي السبع.

المقدمة ال 2 انه لو وقعت دائرة صغيرة ضمن كبيرة و كانا مشتركين في المحيط فان كل جزء من الدائرة الصغيرة يوازي نفس الجزء من الدائرة الكبيرة فيتسع باتساعه فلو رسمنا دائرة لرأس المصلي الذي تكون الجبهة بالنسبة اليه بمقدار السبع و رسمنا دائرة للأرض كلها بما يشمل الكعبة وجعلنا القطر للدائرتين واحدا يمر برأس المصلي فلا محالة السبع من الدائرة الصغيرة و هو دائرة راس المصلي مواز للدائرة الكبيرة غاية الامر ان هذا السبع من الكبيرة يتسع باتساع محيطها فلأجل ذلك لو وقعت الكعبة في اطار هذا السبع بمعنى ان المصلي واقعا كانت جبهته موازية لجهة الكعبة كما لو فرضنا ان الكعبة في جهة الغرب و المصلي اتجه للغرب فلا محالة الجبهة محاذية حقيقة لجرم الكعبة باعتبار ان سبع الجبهة مواز لسبع الدائرة الكبيرة والمفروض ان الكعبة واقعة في اطار هذا السبع فأي سهم يخرج من الجبهة يقع على الكعبة.

المقدمة ال 3 مقتضى ذلك انقسام دائرة الافق الى 7 اقسام فمن أجل تحصيل العلم بالصلاة الى جرم الكعبة لابد من الصلاة الى 7 جهات أي 7 اقسام بعدد اقسام دائرة الافق ، وبعبارة اخرى ان نسبة سبع الدائرة الى تمام محيط الدائرة نسبة 52 درجة لان محيط الدائرة يساوي 360 فسبعها بمقدار 52 وشيء وحينئذٍ بناءً على ذلك نقول ما كان ضمن 53 درجة فهو ضمن سبع الدائرة لأجل ذلك لو افترضنا ان المصلي توجه الى جهة الغرب التي هي جهة الكعبة و صلى فاذا لم تخرج الكعبة عن 52 درجة فمقتضى ذلك وقوع المحاذاة الحقيقية بين جبهة المصلي وبين جرم الكعبة ، فمقتضى ذلك من أجل تحصيل العلم بوقوع الصلاة الى نفس الكعبة ان يكرر الصلاة في كل 52 درجة فيكون احرز انه صلى الى جرم الكعبة.

ولکن فی ج 442 ج11 هذه عبارته " نظراً إلى أن عرض الجبهة التي هي المناط في المواجهة تعادل أربع أصابع تقريباً التي نسبتها إلى مجموع دائرة الرأس و هي ثمان و عشرون إصبعاً تقريباً هي السبع، و بما أن تمام الدائرة ثلاثمائة و ستون درجة فسبعها يكون اثنتين و خمسين درجة. و عليه فعند الاتجاه إن كانت‌ الكعبة موازية لوسط الجبهة فهو، و كذا لو كانت منحرفة إلى أحد الجانبين، أي بمقدار ست و عشرين درجة من كل جانب، فان الانحراف بهذا المقدار غير قادح في صدق الاستقبال الحقيقي كما تقدم، و إنما القادح هو الأكثر من ذلك".

اقول مقتضى ذلك انه لو كانت الكعبة منحرفة بمقدار 27 درجة فان هذا قادح في الاستقبال مع ان مقتضى كلامه السابق ان الكعبة لو وقعت في اول الجبين فهل هذه الصورة منافية للاستقبال ام لا ، فهذا التفصيل لا معنى له لان الكلام انه متى ما وقعت الكعبة ضمن السبع فالاستقبال متحقق ، لا يتصور انحراف ل 26 درجة اما ان تكون الكعبة واقعة ضمن السبع او لا كعبة ، اما منحرفة 26 او ازيد فهذا التفصيل لا معنى له.

ففرق بين ما ذكره في ص 432 443

هذا كله إذا بنينا على ان القبلة عين الكعبة واما إذا بنينا على التوسعة أي ان ما بين المشرق والمغرب قبلة فتكفي الصلاة الى 3 جهات قال سيدنا بـ"جواز الاكتفاء بثلاث صلوات إلى زوايا مثلث مفروض في دائرة الأُفق، إذ البعد بين كل زاويتين منها مائة و عشرون درجة، فغاية الانحراف حينئذ ستون درجة، لكن النص قد دل على لزوم الأربع فيؤخذ بهذا العدد تعبداً "

فمتى ما وقف المصلي الى أي جهة فالمفروض ان ما بين اليمين و اليسار قبلة ما بين اليمين الى اليسار 180 درجة ، محيط الدائرة 360 نصفها 180 فاذا قلنا ان القبلة ما بين المشرق و المغرب أي ما بين ال 180 درجة قبلة و عليه حتّى نحرز وقوع الجبهة الى الكعبة او ما بين مشرقها و مغربها نقسم الدائرة الى 3 اقسام كان كل قسم 120 درجة فاذا صلى المكلف على راس 120 3 صلوات فهو قد احرز انه اما اتجه الى عين الكبعة او ما بين مشرقها و مغربها.

ومقتضى ذلك ان الانحراف الضائر ما كان اكثر من 60 درجة هذا تمام كلامه في الرد على الدليل الأول.

57

تقدم ان المشهور القائلين بان المكلف اذا لم يعلم اين وجه القبلة يصلي الى 4 جهات قد استندوا الى أحد وجهين ، الأول دعوى منجزية العلم الاجمالي وقد اجاب عن ذلك سيدنا بان المبنى اما ان القبلة عين الكعبة فمقتضى ذلك الاتجاه الى 7 جهات لا 4 واما توسعة القبلة لما يشمل ما بين المشرق و المغرب فمقتضى ذلك الاكتفاء بالصلاة الى 3 جهات.

ولكن يمكن القول بقول 3 وهو ما مضى بحثه من انه يمكن اختيار ان القبلة عين الكعبة و لكن يكفي في تحقق الاستقبال المحاذاة العرفية لا الحقيقية و المحاذاة العرفية تتحقق باستقبال الجهة ، و قد ذكرنا ذلك عندما ذكرنا مطلب النائيني ، فبما ان المحقق هو استقبال الجهة فمقتضى منجزية العلم الاجمالي الصلاة الى 4 جهات لا 7 و لا 3 و هو الموافق لكلام كثير من فقهاؤنا المتأخرين.

الوجه الثاني الذي نسب الى المشهور جملة من الاخبار منها مرسلة الصدوق في الفقيه قال روي لمن لا يهتدي الى القبلة في مفازة انه يصلي الى 4 جوانب ومنها مرسلة الكليني قال وروي انه يصلي الى 4 جوانب "ومنها: مرسلة خراش (أو خداش) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه"

قال سیدنا في مناقشة هذا الاستدلال " ولكنها بأجمعها مراسيل لا يعوّل عليها، مع احتمال كون الأُوليين رواية واحدة. على أن الأخيرة ضعيفة السند بخراش أيضاً، فإنه لم يوثق،

ودعوى انجبار ضعف هذه الأخبار بعمل الأصحاب، مدفوعة بمنع الكبرى بل وكذلك الصغرى، لعدم ثبوت استنادهم إليها، ولعلهم اعتمدوا على ما عرفت من قاعدة الاشتغال".

المناقشة الثانية للسيد الخوئي انها غير تامة الدلالة قال " وقاصرة الدلالة، إذ مفادها وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة حتى مع التمكن من الاجتهاد و تحصيل الظن، و هو خلاف المذهب المشهور، بل الظاهر أنّه لا قائل به.

و بكلمة واضحة: مفاد الرواية عدم جواز العمل بالظن، و وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع، و هو خلاف ما يراه المشهور من اختصاص ذلك بمورد العجز عن تحصيل الظن، بل و خلاف صريح صحيح زرارة الدال على جواز العمل به لدى حصوله".

الا ان يناقش بان المشهور يقول هذه الروايات مقيدة بالنصوص الدالة على تقديم الظن عند امكانه ومع عدم امكانه فنعمل بمقتضى هذه الروايات فوجود مقيد لها لا يعني طرحها في مقام الاستدلال.

اما مبنى السيد الخوئي فقال" فالأقوى إذن الاكتفاء بصلاة واحدة كما دلت عليه صريحاً صحيحة زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنه قال: يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة».

و لا مجال للنقاش فيها تارة سنداً بجهالة طريق الصدوق إلى زرارة و محمد ابن مسلم مجتمعين.

و أُخرى متناً نظراً إلى أن الوارد في بعض نسخ الفقيه «التحري» بدل «المتحير» فتكون الرواية حينئذ من أدلة حجية الظن بالقبلة لدى العجز عن تحصيل العلم، و لا دلالة لها على اكتفاء المتحيّر بالصلاة إلى إحدى الجهات.

لاندفاع الأول بأن الاقتصار على صورة الانفراد يكشف عن الاتحاد و أن طريقه إليهما مجتمعين هو بنفسه الطريق إليهما منفردين كما لا يخفى. و حيث‌ إن طريقه إلى زرارة صحيح و إن كان إلى ابن مسلم ضعيفاً فلا جرم تصبح الرواية معتبرة".

و اندفاع الثاني بأن الشائع من نسخ الفقيه هو الأول بحيث يطمأن بالتصحيف في تلك النسخة، على أنّها لا تنسجم مع قوله: «أينما توجه» و إنّما يتناسب ذلك مع النسخة المشهورة كما لعله ظاهر.

و تدل عليه أيضاً صحيحة معاوية بن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة، و نزلت هذه الآية في قبلة المتحير وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ».

و هي بمعونة الذيل صريحة في المطلوب.

بيد أن جملة من المحققين (ومنهم الهمداني) طعنوا على الاستدلال بها باحتمال كون الذيل من كلام الصدوق نفسه.

و لكنه كما ترى في غاية البعد فان إدراج الاجتهاد و إلحاقه بالحديث من غير نصب قرينة أو ذكر فاصل بمثل انتهى أو أقول نوع خيانة في النقل، تجلّ ساحة الصدوق المقدسة عما دونها بكثير، فلا ينبغي الإشكال في صحة الاستدلال بها كالأُولى" التي هي صحيحة زرارة و محمد بن مسلم.

" و تؤيدهما مرسلة ابن أبي عمير عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن قبلة المتحير، فقال: يصلّي حيث يشاء» "

تم كلام السيد الخوئي في هذا المطلب.

اقول

يلاحظ هنا اولا على فرض تمامية صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة فعلى مبنانا انه متى ما كان منشأ عقلائي على الخلاف فلا مقتضي للحجية ففتوى المشهور على خلاف هذا النص مع وجوده في ايدهم منشأ عقلائي على الخلاف.

ثانيا قد يقال بان هذه الصحيحة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة ، مع غض النظر عن اختلاف نسخ الفقيه فان الرواية اوردها الكليني و التهذيبان بهذا اللفظ يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة.

الصدوق في نقل اخر يجزي المتحري ابدا اينما توجه اذا لم يعلم جهة القبلة.

فقد فيقال ان مقتضى تعدد الطريق تعدد الرواية.

ولكن وحدة المتن ، ووحدة الراوي المباشر وهو زرارة منشأ لاحتمال عقلائي للعكس وهو ان الرواية واحدة لم يحرز اللفظ الوارد عنها هل هو التحري ام المتحير ومقتضى ان اللفظ هو التحري عدم كفاية الصلاة الى اي جهة بل لابد من التحري وان يأخذ بالاحتمال الاحرى و مقتضى نقل الفقيه يجزي المتحير هو كفاية الصلاة الى اي جهة.

و اما دعوى سيدنا ان الصدوق تجل ساحته عما دون ذلك بكثير فنحن على مسلك السيد البروجردي والسيد الاستاذ بان الصدوق كثير التصرف في النصوص وهناك شواهد عديدة على تصرفه و تدخله في النصوص.

الشاهد الاول

في زيارة الحسين (عليه السلام) نقلها كامل الزيارات ص 200 باب 79 ونقلها الكافي بهذا اللفظ إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصْدُرُ مِنْ بُيُوتِكُمْ.

، و في الفقيه في ج 2 ص 596 نقل الرواية و حذف هذه الفقرة بلحاظ انها لا تنسجم مع مسلكه في الغلو.

الشاهد 2

في الكافي ج 2 عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِساً وَ قَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لَحِقَ الشَّقَاءُ أَهْلَ الْمَعْصِيَةِ حَتَّى حَكَمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهَا السَّائِلُ حُكْمُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ ثِقْلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَ وَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَ مَنَعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَ لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا حَالًا تُنْجِيهِمْ مِنْ عَذَابِهِ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَى بِحَقِيقَةِ التَّصْدِيقِ وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ سِرُّهُ‌".

هذا نقل الكليني.

قال المجلسي في مرأة العقول " الحديث الثاني: مرفوع و هو في غاية الصعوبة و الإشكال، و تطبيقه على مذهب العدلية يحتاج إلى تكلفات كثيرة.

و العجب أن الصدوق قدس سره رواه في التوحيد ناقلا عن الكليني بهذا‌  
السند بعينه هكذا: عن أبي بصير قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا بن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل علم الله عز و جل لا يقوم أحد من خلقه بحقه، فلما علم بذلك وهب لأهل معصیته القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم، و لم يمنعهم أطاقه القبول منه، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، و إن قدروا أن يأتوا خلالا ينجيهم عن معصيته، و هو معنى شاء ما شاء و هو سر..

و لا أدري أن نسخته كانت هكذا أو غيره ليوافق قواعد العدل، و يشكل احتمال هذا الظن في مثله"

الشاهد 3

من لا يحضره الفقيه، ج‌1، ص: 449

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ التَّقْصِيرِ- فَقَالَ بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَ بَرِيدٌ جَائِيٌ.

خَبَرُ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ التَّقْصِيرِ فَقَالَ بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَ بَرِيدٌ جَائِي وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا أَتَى ذُبَاباً قَصَّرَ‌

اضاف الصدوق الى هذه الرواية وَ ذُبَابٌ عَلَى بَرِيدٍ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا رَجَعَ كَانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ‌

ونتيجة هذه الشواهد انه لا يحصل الاطمئنان فيما يرويه الصدوق منفردا في الاحكام الإلزامية مما هو محل الريب و في فرض التعارض بين نقله و نقل غيره يقدم نقل غيره.

وهذا لا يتنافى مع جلالة الصدوق لان كتاب الفقيه كتاب فتوى كما صرح في مقدمة و مقتضى.. ذلك ان ينقل رايه في راوية ، والنتيجة انه لم نحرز صحّة يجزي المتحير ابدا

ونقول وظيفة المكلف العمل بالأمارات و اذا لم تكن فوظيفته التحري وبذل الجهد.

### 58

والمتحصل مما مضى امور:

الأول ان سيدنا ذكر ان دليل حجية الامارات الظنية كالمحاريب والقبور والسيرة و هي دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن ، و هو فرض عدم امكان تحصيل العلم ، فمع امكان تحصيل العلم بالقبلة لا يحرز حجية هذه الامارات الظنية وهو نفسه عندما وصل الى حجية البينة و خبر الثقة الناشئين عن حس قال بان دليل حجية البينة و الثقة عام يشمل حتّى فرض امكان تحصيل العلم.

هذا مع انه ذكر في الاصول ان دليل حجية البينة و خبر الثقة لبي وهو السيرة فمقتضى الصناعة الاقتصار على القدر المتيقن وهو فرض عدم امكان تحصيل العلم.

فان ادعي هناك ان سيرة العقلاء قائمة على العمل بخبر الثقة حتّى مع امكان تحصيل العلم ، ادعي هذا الامر هنا وهو ان سيرة المتشرعة القائمة على العمل بالمحاريب والقبور امارة على تعيين القبلة جارية حتّى مع امكان تحصيل العلم ، فلا فرق بين هذين الامرين من هذه الجهة.

الامر الثاني افاد (قده) ان العلم الاجمالي بوجود القبلة في احدى الجهات ال 4 لا يقتضي الصلاة الى 4 جهات وانما ان نقول ان القبلة عين الكعبة من دون توسعة فمقتضى منجزية العلم الاجمالي الصلاة الى 7 جهات ، واما ان نقول بالتوسعة أي ما بين اليمين و اليسار قبلة ، فمقتضى ذلك الصلاة الى 3 جهات.

ولكن قد يقال لو التزمنا بالتوسعة بمقتضى ما دلّ على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة كله و لكن قلنا بالتوسعة بحدود ما يصدق عليه استقبال البيت عرفاً بمقتضى عموم الآية وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكون ما بين اليمين و اليسار قبلة لا يخرج عن حدّ صدق الاستقبال العرفي ، فمقتضى ذلك ان يكون الانحراف المغتفر بمقدار 22 درجة يمينا او شمالاً أي ان الفارق الذي لا يغتفر ما زاد على مقدار 45 درجة فبناءً على ذلك لا يكفي الصلاة الى 3 جهات في احراز اصابة القبلة فاننا وان توسعنا الى ما بين اليمين و اليسار الا انه توسع بمقدار ما يصدق عليه الاستقبال عرفا وهو ما لا يزيد عن 45 درجة ، فلابد من الصلاة الى 4 جهات لتحقيق اصابة عين الكعبة.

الامر ال 3 اذا تمت صحيحة زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة ولم نحصر الشرط في فرض عدم امكان تحصيل العلم بل قلنا ان المراد من الشرط عدم تحصيل العلم لا عدم امكانه فمقتضى ذلك ان قول الخبير حجة في تحديد القبلة وان استند الى الحدس لان قول الخبير بتعيين القبلة يندرج حينئذٍ تحت عنوان التحري، فلأجل ذلك تكون البوصلة المفيدة للوثوق النوعي حجة حتّى مع امكان تحصيل العلم لأنّه مصداق للتحري.

الامر ال 4 إذا لم يمكن تحصيل العلم ولا الظن أي التحري فقد استند سيدنا الى صحيح زرارة ومحمد بن مسلم بحسب رواية الصدوق في الفقيه يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة و قلنا ان وحدة المتن و الراوي المباشر بينها و بين نقل الكليني لصحيح زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة عدم احراز ما صدر عن الامام (عليه السلام) هل هو التحري ام المتحير ما لم نرجح نقل الكليني لأضبطيته.

فمنظورنا في هذه المقابلة بين رواية الكليني يجزي التحري و نقل الصدوق يجزي المتحير لا بين نسخ الفقيه انفسها كي يقال ان النسخة الرائجة و المعروفة للفقيه هي المتحير او ان اشتمال الصحيح على عبارة اينما توجه مرجح الى نقل المتحير بدل التحري ، فان هذا لو كانت المقارنة بين نسخ الفقيه اما نحن عقدنا المقارنة بين نقل الكليني و نقل الصدوق يجزي المتحير ابداً.

الامر الخامس على فرض تمامية صحيحة زرارة بحسب نقل الصدوق يجزي المتحير فقد يقال بعدم حجيتها في نفسها بلحاظ فتوى المشهور على خلافها فان فتوى المشهور انه لم يمكن تحصيل العلم ولا الظن بالقبلة فالوظيفة هي الصلاة الى 4 جهات ، و قلنا سابقاً بان حجية الصدور او الظهور بحسب المرتكز العقلائي لا تمتد لفرض وجود منشأ عقلائي على الخلاف و فتوى المشهور منشأ عقلائي على الخلاف.

الامر ال 6 على فرض تمامية الاستدلال بصحيحة زرارة ، و هي يجزي المتحير ابدا اينما توجه ، فان تأكيد مفادها بصحيحة ابن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة، و نزلت هذه الآية في قبلة المتحير وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» وذكر سيدنا أن جملة من المحققين طعنوا على الاستدلال بها باحتمال كون الذيل من كلام الصدوق نفسه، و لكنه كما ترى في غاية البعد فان إدراج الاجتهاد و إلحاقه بالحديث من غير نصب قرينة أو ذكر فاصل بمثل انتهى أو أقول نوع خيانة في النقل، تجلّ ساحة الصدوق المقدسة عما دونها بكثير.

ولكننا اقمنا شواهد على تصرف الصدوق ، ولا ينافي ذلك جلالته لان الفقيه كتاب فتوى فلا ضير في ان يضم رأيه ، فما دافع سيدنا عن الاستدلال بهذه الرواية غير تام.

فالمتحصل اننا ان رجحنا نقل الكليني يجزي التحري فلابد من الفحص فان لم يصل الى شيء فمقتضى منجزية العلم الاجمالي تكرار الصلاة الى الجهات، وان لم نرجح فحيث لا دليل على حجية هذا الظن فتصل النوبة الى مقتضى منجزية العلم الاجمالي وهو تكرار الصلاة في مورد لا توجد فيه امارة على القبلة.

### 59

تعرض سيد العروة في المسالة ال 2 مما يرتبط بعلامات القبلة الى عدة مطالب و علق سيدنا على بعضها :

المطلب الأول :

هل ان طريقية الامارة في عرض الاحتياط ام ان الإحتياط في طول طريقية الامارة ، فلو امكن المكلف الاخذ بالأمارات الظنية كمحاريب المسلمين و قبورهم فهل يتعين عليه العمل بالأمارة ام هو مخير بين الاخذ بالأمارة و بين العمل بالاحتياط و ذلك بالصلاة الى جهات عديدة يقطع معها بإصابة القبلة.

لا شك كما ذكر في بحث الاجتهاد و التقليد من ان العقل يرى العرضية بين الامتثال الظني التفصيلي و بين الامتثال العلمي الاجمالي ، بلحاظ ان ما يحكم به العقل هو ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ سواء كان فراغا يقينيا وجاريا عن طريق الاحتياط او كان فراغ قطعيا تعبدياً عن طريق الاخذ بالأمارة فمن هذه الحيثية وهي حيثية الفراغ كلاهما في عرض واحد.

المطلب 2

في صحيحة زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة دلالة على ان التحري أي الاخذ بالاحتمال الاحرى طريق الى احرزا القبلة فهل ان التحري في عرض الامارات الاخرى ام في طولها ، فلو امكن المكلف ان يحدد القبلة عن طريق الجدي او امكنه تحديد القبلة عن طريق محاريب المسلمين وقبورهم فهل يمكنه ترك ذلك و الاخذ بالاحتمال الاحرى أي هل ان التحري في عرض الامارات الاخرى ام في طولها ، بمعنى من لم يتمكن من العلم ولا العلمي فتصل النوبة به الى التحري و اما من تمكن من العلم او العلمي فلا يشرع التحري في حقه ؟

ظاهر كلام سيدنا هو الطولية ، بمعنى ان الاخذ بالتحري انما مع فرض عدم امارة شرعية على القبلة و كانه (قده) فهم من العلم في الرواية يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم.. ان العلم بمعنى الحجة اذا لم تقم حجة على القبلة ، و مع وجود امارة شرعية فالحجة قائمة فلا تصل النوبة الى التحري.

اما لو فرضنا من العلم هو العلم الوجداني كما هو ظاهر عنوانه فمقتضى ذلك انه من لم يحصل على العلم بالقبلة او لم يمكنه تحصيله فله الاخذ بالتحري كما له الاخذ بالأمارات الشرعية الاخرى و هذا ظاهر جمع كالسيد الأستاذ من عرضية التحري لغيره من الامارات الشرعية.

المطلب ال 3

هل التحري بمعنى الاخذ بالظن او التحري بمعنى الأخذ بالاحتمال الاحرى لدى المرتكز العقلائي ؟

ظاهر كلمات جمع منهم سيد العروة و سيدنا ان التحري بمعنى الاخذ بالظن و لذلك ذكر في متن العروة انه لو دار الامر بين ظن قوي او ضعيف فلابد ان يتحرى القوي أي يتحرى الاحتمال الاقوى فهذا هو معنى التحري.

ولكن قد يقال وهذا البحث سيال ، و هو انه اذا ورد عنوان في لسان الدليل و كان لهذا العنوان مصداق عقلائي فهل ينصرف العنوان لمصداقه العقلائي ام يحمل العنوان على معناه اللغوي و العرفي ، ويعدّ المصداق العقلائي احد امثلته و مصاديقه.

فمثلا اذا قال الشارع لا تقف ما ليس لك به علم او "اذا لم يعلم اين وجه القبلة" ، عنوان العلم وعنوان العلم لغة مطلق القطع مع غمض النظر عن منشأه و سببه ولكن لعنوان العلم مصداق عقلائي و هو القطع الناشئ عن طريق عقلائي فما لا ينشا عن طريق عقلائي كالرؤيا و الاستخارة والقياس الظني فانه لا يعد علما لدى العقلاء وان كان علما لغة فهل ينصرف عنوان العلم في هذه النصوص لمصداقه العقلائي ام يبقى على معناه اللغوي.

كذلك عنوان الباطل و لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فهل المقصود بالباطل معناه اللغوي ام ما يراه المتركز العقلائي سببا باطلا ، و هكذا..

فمن جملة هذه الموارد محل كلامنا حيث قال في صحيحة زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة، فالتحري لغة بمعنى الاخذ بالظن لان الظن احرى من الشك و الاحتمال و لكن المصداق العقلائي للتحري هو ان يكون الظن ظنا عقلائيا أي ناشئا عن سبب عقلائي لا مطلق الظن ولو من طيران الطير في الهواء.

اذا لو دار الامر بين ظن ضعيف ولكن عن منشأ عقلائي وبين ظن قوي ناشئ عن وسوسة فان كان المدار على الحجية العقلائية فالحجية للظن الضعيف ما دام ناشئ عن منشأ عقلائي و ان كان المدار على المعنى اللغوي ، أي لاحتمال الاحرى تكوينا وان كان ليس كذلك عقلاء فالمدار على الظن القوي.

يختار سيد العروة المدار على الظن حيث ذكر في متن العروة ولا فرق في اسباب حصول الظن فالمدار على الاقوى فالأقوى

(ولكن الصحيح ان ) المدار على المنشأ العقلائي لمناسبات الحكم والموضوع فموضوع الاثر هو المصداق العقلائي

ثم قال سيد العروة "فلو أخبر عدل و لم يحصل الظن بقوله و أخبر فاسق أو كافر بخلافه و حصل منه الظن من جهة كونه من أهل الخبرة يعمل به".

وذكر سيدنا في التعليق: "هذا على إطلاقه ممنوع، و إنما يتجه فيما إذا كان إخبار العادل مستنداً إلى الحدس بحيث يكون ساقطاً عن الاعتبار في حد نفسه، و أما إذا استند إلى الحس و بنينا على حجيته في الموضوعات من غير إناطة بإفادة الظن كما هو الأصح على ما سبق فاللازم تقديمه، لأنه حجة شرعية و علم تعبدي، و معه لا تصل النوبة إلى التحري و التعويل على الظن الحاصل من قول الفاسق أو الكافر كما هو ظاهر".

وتعليقا على هذا الكلام نقول المدار على المنشأ العقلائي فان كان خبر الفاسق عن منشأ عقلائي عمل به وان كان الظن الحاصل منه اقل من الظن الحاصل من خبر العادل اذا لم يتسند الى منشأ عقلائي.

### قال سيد العروة "[1232] مسألة 4: لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن".

### قاعدة خبر ذي اليد

فانه اذا افاد الظن فان خبره مصداق للتحري ، و الكلام اذا لم يفد الظن فهل اخبار ذي اليد عما في يده حجة في نفسه وان لم يفد الظن ام لا، وهذا البحث تعرض له السيد الشهيد في بحثوه على العروة ، ج2 ص 101 قال "إحداهما: إرجاع حجية قول صاحب اليد المذكورة إلى قاعدة عقلائية أعم منها، و هي: (ان من ملك شيئا ملك الإقرار به) فالمركوز عقلائيا هو ان كل من كان مستوليا على شي‌ء و متصرفا فيه- سواء كان مالا أو أمرا معنويا كالطلاق و التمليك مثلا- فقوله نافذ بالنسبة إليه. وهذا ما حاوله المحقق الهمداني (قدس سره) في مصباحه."

فمن کان مالکا بالملك الحقيقي او الاعتباري كمليكة العقد ، وبتعميم الاقرار للإقرار عليه او له سواء كانت نتيجة الاقرار اثرا ضده او بصالحه فمن ملك شيئا ملكا اعتباريا او تكوينيا ملك الاقرار به أي كان اخباره عنه نافذا فحجية اخبار ذي اليد عما في يده من مصاديق هذه الكبرى وهي انه من ملك شيئا ملك الاقرار به.

السيد الشيد اشكل على هذا الوجه من جهتين : الأولى قال ان هذه القاعدة توسعة عقلائية لقاعدة اقرار العقلاء على انفسهم نافذ بيانه انه عندنا قاعدتين الاولى قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم نافذ ومن الواضح اختصاص هذه القاعدة بالآثار التحميلية أي انما يكون الاقرار نافذا اذا كان بأمر ضد المقر وهذا هو معنى القاعدة.

قال السيد الشهيد "ان من المقرر عقلائيا ان إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، و هذه القاعدة تقتضي ترتيب خصوص الآثار التحميلية دون النفعية أو ما لا يكون تحميليا و لا نفعيا، لان ذلك هو مقتضى كون الإقرار على المقر و كونه نافذا بما هو عليه. و موضوع هذه القاعدة هو الإقرار الصادر ممن يقع التحميل عليه، و بذلك لا تشمل الوكيل في الطلاق لو أقر بإيقاعه، لأن الإقرار ليس على نفسه بل على موكله، و من هنا احتيج إلى قاعدة: (ان من ملك شيئا ملك الإقرار به، لتوسيع نطاق موضوع القاعدة الاولى، و جعل إقرار الوكيل بالطلاق نافذا على الموكل، لأنه مالك لإيقاع الطلاق كما ان الزوج مالك لذلك، دون أي توسيع في نطاق الآثار التي تثبت بإقرار الوكيل، فما يثبت بإقراره نفس ما يثبت بإقرار الموكل، و هو الأثر التحميلي على الموكل خاصة".

فالوكيل بالطلاق لو اقر الوكيل بالطلاق هل يصح عن الموكل فاقراره على الغير لا على النفس فوقعت المشكلة فلا يدخل تحت قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم نافذ من هنا ولحاجة نظامية اي لكي لا ينفصل ما هو بالوكالة عما هو بالاصالة وسعّت القاعدة فقيل بما ان الوكيل ملك الايقاع اي للطلاق او العتق او النذر ملكا اعتباريا فمن ملك شيئا ملك الاقرار به ، فهذه توسعة لقاعدة الاقرار لاقتضاء المصلحة النظامية هذه التوسعة.

ولذلك يختص هذا بالآثار التحميلية أيضاً فلو ترتب على طلاق الوكيل اثر في صالح الموكل ، بل يختص ما ينفذ فيه اقرار الوكيل بما يكون اثرا تحميليا على الموكل فان هذا هو مقدار التوسعة التي بنى عليها العقلاء

والنتجية انه لا ربط في هذه القاعدة بما يذكره المحقق الهمداني ، فلا ربط لها بمسالة حجية خبر ذي اليد.

قال السيد الشهيد "و معه فلا معنى لجعل حجية خبر صاحب اليد عن الطهارة و النجاسة مصداقا لقاعدة: (ان ملك شيئا ملك الإقرار به، لما عرفت من اختصاص القاعدة بالآثار التحميلية"

الجهة الثانية ان نكتة حجية خبر ذي اليد عما تحت يده هو الكاشفية ، فالعقلاء يرون خبر ذي يد كاشف عن الواقع بينما قاعدة الاقرار وما تفرع عنها من ملك شيئا ليست من باب الكاشفية اصلا بل هي ثابتة لنكتة موضوعية اخرى وهي الزام الشخص بما التزم به ، فحيث انه الزم نفسه بهذا الكلام فقد الزم لا من باب الكاشفية.

والشاهد على ذلك اجماع الفقهاء على قبول الاقرارين المتناقضين معا ، فلو اقر بالدار لزيد ثم بعد ساعة اقر بالدار لعمرو نفذ الاقراران معا مع القطع بكذب احدهما فيغرم قيمة الدار لعمر ، وتسلم لزيد ، ففتواهم هذه شاهد على ان حجية الاقرار و ما تفرع عليها ليست من باب الكاشفية بل من ان يلزم بما الزم به نفسه.

### 60

كان الكلام في قاعدة حجية خبر ذي اليد عما تحت يده و ذكرنا ان هناك عدة وجوه لإثبات ان القاعدة عقلائية او شرعية :

الوجه الأول ما مضى نقله عن المحقق الهمداني من ان حجية خبر ذي اليد من مصاديق قاعدة عقلائية وهي من ملك شيئا ملك الاقرار به، و ذكرنا ان السيد الشهيد اشكل على ذلك ....

ان حجية خبر ذي اليد من باب الكاشفية بينما حجية قاعدة الاقرار لنكتة موضوعية وهي إلزام الانسان بما الزم به نفسه فكيف تكون القاعدة الاولى من مصاديق الثانية مع تغايرهما من حيث المنشأ.

واستشهد على ان الملاك في حجية قاعدة الاقرار نكتة نفسية موضوعية بما اتفق عليه الفقهاء من حجية الاقرارين المتناقضين.

ولكن فيما ذكر ملاحظات 3 :

الاولى الظاهر من كلام الهمداني و غيره ممن تعرض لقاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به ان الملاك في هذه القاعدة الانسداد النوعي، نظير ما ذكره الفقهاء في مسالة العدة و الحيض بالنسبة للنساء كما ورد في الرواية العدة و الحيض للنساء اذا ادعت صدقت فاذا ادعت المرأة انها ذات عدة او فرغت منها او اعدت انها مطلقة او خلية فيؤخذ بكلامها ، مع غمض النظر عن وثاقتها ، فإخبارها حجة بملاك الكاشفية بلحاظ الانسداد النوعي أي مثل هذه الامور ينسد العلم بها عادة الا من طريق المرأة.

وبنفس هذه النكتة بني على قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به حيث ان العلم بشؤون هذا المملوك و خصوصياته مما ينسد نوعا فلا طريق للعلم به الا عن طريق مالكه فكان اخبار مالكه به حجة فليست النكتة في قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به انها مجرد توسعة نظامية لقاعدة الاقرار بل النكتة فيه الانسداد النوعي أي حيث ينسد العلم عادة بشؤون المملوك و تفاصيله ولا طريق له الا اخبار مالكه كان اخبار مالكه به حجة، و لأجل ذلك فان الحيثية التي على اثرها اعتبرت قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به هي حيثية الكاشفية وليست حيثية نفسية موضوعية كما في تعبيرات السيد الشهيد.

والملاحظة الثانية انه ذكر (قده) ان المناط في اعتبار قاعدة الاقرار هو حيثية نفسية لا جهة كاشفية والحال بان ما يراه المرتكز العقلائي ان كاشفية الاقرار عن الواقع اقوى من كاشفية غيره لأجل ان الاعتراف على النفس اقوى كشفا من الاعتراف على الغير ولأجل هذه الحيثية قدم الاقرار عند التعارض على البينة و اليد لاقوائية كشفه.

والملاحظة الثالثة في كلامه حيث افاد ان الشاهد على ان حيثية حجية الاقرار نفسية ان الفقهاء اجمعوا على حجية الإقرارين المتعارضين فلولا الحيثية النفسية لما كانا حجة مع انهما متعارضان.

ولكن لابد من بيان هذا الامر كما ذكر في بحث القضاء وهو انه تارة يكون التعارض بين الاقرارين بالعرض و تارة بالذات فاذا كان التعارض بالعرض كما لو اقر شخص امام القاضي بإقرارين ولكن علم القاضي انه كاذب في احدهما كما لو اقر انه قتل زيد و قتل بكر، الا ان القاضي ان هذا لا يمكنه قتل شخصين في ساعة واحدة فاحد اقراريه كاذب لا محالة ففي مثل هذا الفرض وهو ان كان التعارض بالعرض فانه لا دليل على حجية الاقرارين المتعارضين بل يسقط كلاهما عن الحجية.

واما اذا كان التعارض بين الاقرارين بالذات كما لو اقر بالدار لزيد واقر بنفس الدار لعمرو فهذين الاقرارين تارة يكونان متقارنين زمانا و اخرى مترتبين زمانا ، فان كانا متقارنين كما لو اقر للدار لزيد و اقر وكيله في نفس الزمان لعمرو فهنا لا حجية لكلا الاقرارين ، بل يتعارضان ويتساقطان.

واما اذا كانا مترتبين كما لو اقر بالدار لزيد في زمان ثم اقر بالدار لعمرو في زمان لاحق فهنا يؤخذ بالإقرارين لا لان الاقرارين المتعارضين حجة بل لان المدلول الالتزامي للإقرار ال 2 اقرار على النفس.

بيان ذلك اذا اقر شخص بان الدار لزيد اعطيت الدار لزيد بمقتضى اقراره ، فاذا اقر بان نفس الدار لبكر فهذا الاقرار من حيث مدلوله المطابقي ليس حجة لأنّه اقرار على الغير حيث ان الدار ثبتت لزيد فالإقرار بها لعمرو اقرار على الغير فلا يكون الاقرار من حيث مدلوله المطابقي حجة ، والمدلول الالتزامي لهذا الاقرار انني بإقراري الاول ان الدار لزيد اتلفت الدار على عمرو فالمدلول الالتزامي للإقرار 2 اقرار على النفس فيكون هذا المدلول الالتزامي حجة لا من باب حجية الاقرارين المتعارضين.

فهذا المدلول الالتزامي يعتبر اقرار جديد على النفس لأنّه صرف مدلول التزامي يسقط بسقوط المدلول المطابقي.

اذا لا يصح من السيد الشهيد الاستشهاد على ان ملاك حجية الاقرار الحيثية النفسية بقبول الفقهاء الاقرارين المتعارضين.

اذا ما اورده المحقق الهمداني من هذه الجهة غير تامة.

وحيثية الكاشفية اصبحت محفوظة لان المدلول الالتزامي للإقرار 2 لا يتعارض مع المطابقي للإقرار الاول ، هذا بالنسبة لما ذكره المحقق الهمداني.

الوجه ال 2 ما ذكره البعض من ان الملاك في حجية خبر ذي اليد ان شؤون ما تحت اليد من شؤون الملك و مقتضى المالكية قبول اخبار المالك عن شؤون ملكه ، بيان ذلك لا شك ان المالك لو قال ما تحت يدي مباح لفلان ان يتصرف فيه او ما تحت يدي وقفته على الجهة الفلانية او ما تحت يدي حق لا ملك.. الخ فانه يقبل اخباره في هذه الموارد كلها و السر في ذلك ان شؤون الملك و تفاصيله بيد المالك فكما ان اخباره عن أصل الملك حجة اخباره عن تفاصيل الملك و شؤونه حجة.

اعترض السيد الشهيد على ذلك ان السر في قبول الخبر عن تفاصيل الملك من باب حجية اليد ، لان مقتضى الاستيلاء الحسي او ما هو بحكمه على شيء اماريته على الملكية بنظر المرتكز العقلائي وكذا مراتب الملكية من كونه ملكا او حقا كما لو ثبت له حق الاختصاص فان اليد أي الاستيلاء الحسي امارة على السلطنة الإعتبارية بشعبها و مراتبها سواء كانت من سنخ الملك او الحق او من سنخ الولاية ولذا لو اعترف وقال ما تحت يدي ليس ملكا تثبت السلطنة الإعتبارية الاخرى كالحق او الولاية فنفس اليد امارة على السلطنة الإعتبارية بتمام شعبها و تفاصيلها لا من باب حجية اخبار ذي اليد وبناء على هذا التحليل لو ان ذي اليد اقر بالمال لشخص فقال ما تحت يدي من دار ملك لزيد فيقال قبل الاقرار كان لليد مدلولات 3:

الاول ايجابي وهو ان السيارة له.

و الثاني سلبي وهو ان السيارة ليست لغير زيد.

والمدلول ال 3 سلبي وهي ان السيارة ليست لزيد.

فاذا اقر وقال السيارة لزيد فما الذي تغير في المداليل ال 3 المدلول الاول ان السيارة له ارتفع ولو لتعارض الاقرار مع اليد.

المدلول ال 2 ان السيارة ليست لغير زيد هذا المدلول يبقى حجة لأنّه اقر بالسيارة ليد فهذا المدلول لازال صادقا.

واما المدلول ال3 وهو ان السيارة ليست لزيد فهذا المدلول انتفى بالمعارضة بين اليد وبين الاقرار، فظهر بهذا ان المدلول ال 2 وهو ان السيارة ليست لغير زيد باق على الحجية لا من باب حجية خبر ذي اليد بل من باب حجية اليد.

واما كيف نثبت ان السيارة لزيد وقد تعارض الاقرار مع اليد فهذا ما نحتاج الى اثباته فانه قد يقول قائل انما ثبت ان السيارة لزيد من باب حجية اخبار ذي اليد.

يقول السيد الصدر انه ثبوت كون السيارة لزيد يمكن ان يرجع الى وجوه 3 اخرى غير حجية خبر ذي اليد.

الاول انه دعوى بلا معارض اما دعوى كون السيارة له فهي معارضة.

اما دعوى ان السيارة ليست لغير زيد فهي بلا معارض.

اما دعوى ان السيارة لزيد فالمعارض لها سقط لان المعارض لها هو ان السيارة له او ان السيارة لغير زيد وهذا المعارض سقط بعد تعارض مع الاقرار واما كون السيارة لزيد فهي دعوة بلا معارض له حجة فنقبلها.

ولكن هذا الوجه كما ترى مجرد كون المضمون دعوى بلا معارض لا يعينه شرعا.

الوجه الآخر كون السيارة لزيد مدلول التزامي لمجموع اليد و الاقرار، فاننا نعلم من الخارج ان السيارة اما لذي اليد او لغير زيد او لغير زيد اليد تنفي انها لغير زيد فباليد نقحنا جزءً من المدلول وبالإقرار نفينا كونها لذي اليد ، حيث انه بإقراره انتفى كونها له فاذا انتفى هذان الامران تعين ان السيارة لزيد فالمدلول الالتزامي لمجموع الاقرار و اليد ثبوت ان السيارة لزيد فهذا ليس من باب حجية خبر ذي اليد بل مدلول التزامي لمجموع الاقرار واليد.

ولكن انما ثبت كونها لزيد بالمدلول الالتزامي لمجموع الاقرار و اليد في موارد العلم من الخارج بانحصار المالك في ال 3 فاذا علمنا بمانعة الخلو حينئذٍ نقول انه ينعقد مدلول التزامي لمجموع اليد والاقرار ان السيارة لزيد لا في مطلق الموارد.

### 61

الطريق الثالث وهو ان اخبار صاحب اليد ان العين التي تحت يده لزيد بلحاظ ان هذا الاخبار من مصاديق من ملك شيئا ملك الاقرار به فحيث ان صاحب اليد مالك لما تحت يده بمقتضى امارية اليد فإقراره فيه نافذ فثبوت كون هذه العين لزيد من باب ان من ملك شيئا ملك الاقرار به.

و لكن هذا الطريق عليه ملاحظتان اشار اليهما:

الاولى ان هذه القاعدة موضوعها من ملك شيئاً لا بشرط من جهة الاقرار و عدمه ، كما لو ملك الطلاق بالوكالة او الولاية فيملك الاقرار به الا ان اقراره بالطلاق لا يرفع ولايته على الطلاق اذا المراد بالملك ان يكون الشيء تحت يده اقر ام لا.

بينما في محل الكلام مالك لما تحت يده ما لم يقر فاذا اقر ان المال الذي تحت يده لزيد انكشف انه ليس بمالك فلا يكون موضوع القاعدة متحققا فيه فان موضوع هذه القاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به أي من ملكه بغض النظر عن الاقرار و عدمه بحيث يكون مالكا له حتّى لو اقر واما في محل كلامنا فان صاحب اليد متى اقر انكشف انه ليس موضوع له.

الملاحظة 2 ان من ملك شيئا ملك الاقرار به مما هو من ضمن افعاله كما لو فرضنا انه ملك العين فهو يملك ان يهبها او يمهرها او يصالح عليها او نحو ذلك واما الصفات فهي ليست مما تحت ملكه كي يكون اقراره بها نافذا ومحل الكلام من قبيل الصفات لا الافعال بمعنى ان كون زيد هو المالك لهذا المال هذه صفة لا فعلا من افعال ذي اليد فإقراره بان هذا المال هو لزيد من الاول هذا ليس اقرارا لما تحت ملكه لان هذه الصفة وهي كون المال لزيد لا تقع تحت الملك كي يكون الاقرار فيها نافذا.

و بعبارة أخرى ان المقصود بهذه القاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به ان الاقرار نافذ اذا كان اقرارا بشيء يقع تحت الملك واما الصفات أي صفة كون زيد مالكا للمال او عدمه فهذه ليست من الامور التي تقع تحت الملك كي يكون الاقرار بها نافذا.

فتبين بذلك ان هذه القاعدة وهي من ملك شيئا ملك الاقرار به لا تنطبق على محل الكلام وهي الاقرار بان العين لزيد من اول الامر.

اذا فعند السيد الشهيد ان ثبوت كونه العين لزيد انما هو ببركة المدلول الالتزامي لمجموع الاقرار و اليد.

هذا تمام ما ذكره في ملاحظاته على الوجه الثاني لقاعدة من ملك شيئا ملك الإقرار به وهو ارجاع هذه القاعدة للمالكية وشؤونها.

ولكن في كلامه ملاحظتان:

الاولى في بحث حجية اليد في اواخر الاصول تبحث امارية اليد على الملكية كما بحثها الشيخ في الرسائل ، وقع البحث هل ان اليد امارة على الملكية ام على مطلق الاولوية الاعم من الملكية فالسيد الشهيد بنى على احد المسلكين وهو ان اليد امارة على الملكية بأقصى مراتبها أي الملكية التامة، بحيث لا ننتقل الى مرتبة اخرى الا اذا قام لدينا علم خارجي بانتفاء المرتبة الاولى فلو قام علم انه ليس له ملك على العين فباليد نثبت ان له حق و اذا قام عندنا علم على انه ليس له حق فباليد يثبت انه مأذون.. و هكذا.

ولكن المسلك الآخر و هو الصحيح و هو ما ذهب اليه سيد المنتقى في بحثه حول امارية اليد ان ما قام عليه المرتكز العقلائية امارية اليد على مطلق الاولوية بمعنى انه اولى بالتصرف في هذه العين من غيره اما ان هذه الاولية لكونه مالكا او لكونه ذا حق او لكونه وليا على العين فالعين وقف مثلاً ولكنه ولي عليها و العين ملك لصغير ولكنه ولي عليها او انه مأذون من قبل المالك للتصرف على العين فلا تعين اليد شيئا من تلك المراتب بل غاية اليد ان له اولوية في العين لا ان اليد دليل على اقصى المراتب، نعم لو دار الامر بين الملكية و الغصب لو نعلم انه ليس وليا او مأذونا فهو اما مالك او غاصب هنا تكون اليد امارة على الملكية في مقابل الغصب وهذا هو مفاد موثقة ابن غياث لو لم يجز ذلك لما قام للمسلين سوق.

فبناءً على هذا المسلك الثاني نقول ان اليد ليس لها دلالات 3 كما ذهب اليه السيد الشهيد حيث قال ان اليد لها 3 دلالات الاولى ان ما تحت اليد ملك لصاحب اليد الثانية انها ليست ملكا لزيد والثالثة انها ليست ملكا لثالث ، و كل هذه المدلولات مداليل لليد.

الجواب اذا قلنا ان غاية ما تفيده اليد مطلق الاولية فلا دلالة لها على نفي الملكية لغيره او نفي ان العين وقف مثلاً ولكن صاحب اليد ولي عليها وبالتالي اذا اقر صاحب اليد ان هذه اليد ملك لزيد فالسيد الصدر يقول بان اقراره ان هذه العين ملك لزيد ينفي مالكيته و ينفي مالكية الثالث فيتوافق الاقرار مع مدلول اليد في ال 3 لان مدلول اليد ان العين ليست ل 3 وكذلك مدلول الاقرار ان اليد ليست ل 3 فلأجل توافق اليد مع الاقرار فهذا المدلول يبقى حجة لليد.

ولكن اذا قلنا ان اليد لا تنفي ان العين ملك ل 3 بل لعلها ملك لثالث او وقف اذا بالنتيجة لا يمكن القول انه بعد اقرار المالك على ان العين ملك لزيد فهذا المدلول ال 3 وهو ان العين ليست ملكا ل 3 هذا المدلول ال 3 باق على الحجية لأنّه لم يثبت من اول الامر بقاعدة اليد حتّى نقول لبقائه على الحجية فيعود الامر انه هل يثبت بالقرار ام لا.

الملاحظة الثانية بانه في بحث الاصول في تبعية المدلول الالتزامي للمطابقية ذكر هناك ان المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي وجودا وحجية الا ان يعد المدلول الالتزامي خبرا ثانيا للكلام ، فكان المتكلم اخبر بخبرين احدهما نعبر عنه مطابقي والآخر التزامي بحيث تجري اصالة عدم الخطأ و الغفلة في المدلول الالتزامي وراء جريانها في المدلول المطابقي و ذكرنا في الاصل ان المناط في كون المدلول الالتزامي خبرا ثانيا ان يكون مقصودا بالتفهيم اما بالإصالة او في عرض المدلول المطابقي مثلاً اذا كان الكلام كناية فالمدلول الالتزامي هو المقصود بالتفهيم لا المطابقي كما لو قال زيد كثير الرماد فان المدلول الالتزامي هو المقصود بالتفهيم دون المطابقي فهنا لا اشكال ان الالتزامي خبر مستقل وليس تابعا للمطابقي في حجيته.

و تارة يكون الالتزامي مقصودا بالتفهيم في عرض المطابقي كما في باب المفاهيم كما في مفهوم الشرط فان منشأ المفهوم دلالة الجملة الشرطية بمنطوقها على العلية المنحصرة اذا قال المولى اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيقال بان لهذه الجملة مفهوما وهو انه اذا لم يبلغ الكرية انفعل بملاقاة النجاسة والمفهوم مدلول التزامي و المنطوق مطابقي فهل يكون المفهوم تابع للمنطوق في الوجود والحجية؟

يقولون حتّى لو سقط المنطوق فان المفهوم يبقى لان المفهوم بمثابة الخبر ال 2 للكلام وهو ان الكرية علة للاعتصام و القلة سبب للانفعال والسر في جعله مفهوم الشرط مثلاً بمثابة خبر 2 مع انه مدلول التزامي للكلام هو ان المتكلم قصد تفهيمه في عرض قصده للمدلول المطابقي لا انه مقصود بالتبع لان المتكلم قصد بيان امرين ان الكرية علة للاعتصام و ان الكرية علة منحصرة للاعتصام و بلحاظ المطلب ال 2 ينعقد المفهوم فلما كان انعقاد المفهوم ناشئا عن خصوصية في المنطوق وهي افادة المنطوق للعلية المنحصرة و بما ان المتكلم قصد تفهيم أصل العلية و العلية المنحصرة فقد قصد تفهيم المفهوم في عرض قصده لتفهيم المنطوق و حيث ان المفهوم مقصود بالتفهيم عد خبرا 2 للكلام فلا يكون تابعا للمدلول المطابقي في الحجية.

هذا ما ذكر في الاصول في مسألة عدم تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي وبناء على هذا فهذا التحليل انما يتصور في الامارة التي من سنخ الاخبار فالإخبار هو الذي يتصور فيه قصد التفيهم هذا القصد هل هو بالتبع ام بالأصالة.

واما الامارات التي ليست من سنخ الاخبار فلا يأتي فيها هذا التحليل و ومنها امارية اليد فان اليد ليست من سنخ الاخبار كي يقال فيها المدلول الالتزامي مقصود للتفهيم ام لا.

و بناءً على ذلك حتّى لو سلمنا مع السيد الشهيد بان اليد امارة على الملكية وان اليد دلت على ملكية ذي اليد بالمطابقة و وعلى عدم ملكية زيد و 3 بالالتزام فاذا قام الاقرار فقال اقررت ان هذه العين لزيد سقط المطابقي عن الحجية وهو كون العين لذي اليد والمدلول الالتزامي وهو ان العين ليست لزيد أيضاً يقط بإقراره

بقي المدلول ال 3 وهي ان العين ليست ل 3 وهذا المدلول بما انه التزامي فانه يسقط عن الحجية تبعا للمطابق لا أنه يبقى ان كان خبرا 2 و كان مقصودا بالتفهيم وليس الامر هنا كذلك.

الا ان يدعي السيد الشهيد ان اليد لها مداليل مطابقية 3 في عرض 1 ، ولكن هذا خلف ما هو المرتكز من انتفاء الملكية عن غير ذي اليد انما هو بعد ثبوت كون هذه العين ملكا لذي اليد.

اذا من خلال هاتين الملاحظتين نصل الى ان صاحب اليد اذا اقر ان العين ملك لزيد فثبوت كون العين ملكا لزيد انما هو من باب حجية اخبار ذي اليد لما تحت يده لا من جهة اخرى كما ذكر السيد الشهيد.

الوجه الثالث في تخريج حجية خبر ذي اليد ما ذكره سيدنا (قده) وهي نكتة "الاخبرية، و لهذا تشمل السيرة سائر الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع اخبرية صاحب اليد- بما هو صاحب اليد- بها من غيره و بهذا يكون الميزان في تطبيق دليل الحجية لخبر صاحب اليد هو انحفاظ هذه النكتة، دون صدق عنوان صاحب اليد بما هو، كما لو كان مدلولا لدليل لفظي.

و مع الجزم بانعقاد السيرة بنكتة (الاخبرية) لا حاجة إلى الاستدلال على ثبوتها بما قد يقال: من انعقاد السيرة على تصديق الشخص المكلف‌  
بغسل الثياب في غسلها، و انعقادها على تصديق الحجام المكلف بغسل موضع الحجامة في إجادة غسله، و انعقادها على تصديق صاحب البيت في طهارة أوانيه، مع العلم الإجمالي بعروض النجاسة عليها في وقت ما، الأمر الذي يقتضي جريان استصحاب النجاسة لولا حجية خبر صاحب اليد.

اشكل السيد الشهيد على هذا البيان قال " و كل هذه الاستدلالات مخدوشة، لأن وجه السيرة في هذه الموارد لا ينحصر في حجية خبر صاحب اليد في الطهارة و النجاسة بعنوانه، إذ لعل ملاك السيرة في المورد الأول دخوله في تصديق الأمين".

ولكن قد يشكل على السيد انه لو لم يكن امينا كما لو وجد الثوب ضالة ثم لما سلمه لمالكه قال له المالك هل غسلته قال له نعم فان خبره يؤخذ عند المتشرعة، وان لم يكن مؤتمنا من قبل المالك على الثوب فلا ينحصر قبول خبره اذا كان مؤتمنا من قبل المالك..

"و لعل ملاكها في المورد الثاني- مضافا إلى ذلك- إجراء أصالة الصحة، لأن أصل الغسل محرز و الشك في صحته.

و لعل ملاكها في المورد الثالث كونه من موارد توارد الحالتين غالبا، فكما يعلم إجمالا بالنجاسة في وقت ما يعلم بوصول الماء إليها في وقت ما أيضا، فتجري أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين".

ولكن يرد عليه لو فرضنا انه لا علم لنا بالطهارة واحرزنا نجاسة هذه الاواني ولم نحرز طهارتها واخبرنا صاحب البيت انه طهرها فان المتشرعة لا يترددون في قبول خبره.

فالانصاف ان جميع هذه الموارد شواهد كما ذكر سيدنا على قيام سيرة المتشرعة على خبر ذي اليد عما تحت يده.

### 62

الوجه الرابع ان يقال بان السيرة العقلائية و ان جرت على قبول خبر ذي اليد فيما تحت يده الا ان هذه السيرة انما جرت لنكتة الاخبرية بمعنى ان ذا اليد لأنّه الاخبر من غيره. ذهب الى ذلك المحقق الاصفهاني

ولكن الكلام في ان امضاء السيرة هل ينال امضاء هذه النكتة و هي نكتة الاخبرية ام لا ، فاذا قلنا بان امضاء السيرة يقف على نفس السيرة العملية و لا يمتد الى نكتتها كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني ، فبالتالي اذا شككنا في اطلاق حجية خبر ذي اليد لمورد معين اقتصرنا على القدر المتيقن فان مقتضى كون الدليل لبيا كالسيرة الاقتصار على القدر المتيقن.

اما اذا قلنا ان الامضاء يمتد الى النكتة أيضاً فاذا مقتضى عموم النكتة عموم الحجية ففي كل مورد يكون ذو اليد اخبر من غيره يكون خبره حجة و قد ذكرنا في بحث الاصول ان نكتة السيرة تارة تكون واضحة لمن يشاهد السيرة كما في عمل سيرة العقلاء بخبر الثقة حيث ان نكتة الكاشفية والامارية واضحة فاذا كانت النكتة واضحة امتد الامضاء للنكتة بملاك قبح نقض الغرض ، اذ لو لم تكن النكتة مقبولة لدى الشارع فان السيرة الناشئة عن نكتة بطبيعتها تتوسع ولا تجمد على مواردها ما دامت ناشئة عن نكتة معينة و بما انها في معرض التوسع فهي في معرض الامتداد الى اغراض الشارع و ملاكاته فمقتضى تحفظ الشارع على أغراضه و ملاكاته ان يردع عن العمل بالنكتة لأنّها في معرض الامتداد الى اغراضه فعدم ردعه عنها مع كونه في مقام البيان امضاء لها بملاك قبح نقض الغرض و تضييعه.

اما اذا لم تكن النكتة واضحة كما في مورد جريان السيرة على العمل بالاستصحاب فهل ان النكتة في ذلك كاشفية اليقين السابق عن الواقع ام اقتضاء النظام للجري على وفق الحالة السابقة لا لان اليقين السابق له كاشفية عن الواقع ام ان الجري على وفق الحالة السابقة في بعض المواطن موافق للاحتياط و في بعضها مورد للاطمئنان بالبقاء؟

فمع عدم وضوح النكتة في الجري على وفق اليقين السابق يبقى الامضاء واقفا على مجرد السيرة بمقدار الموارد المعلومة في عصر المعصوم (عليه السلام).

و الصحيح ان حجية خبر ذي اليد واضحة النكتة و انها ترجع لنكتة الاخبرية ، فالمدار على الاخبرية.

هذا و قد يستدل على حجية خبر ذي اليد ببعض النصوص منها عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي جُرَذٍ مَاتَ فِي زَيْتٍ مَا تَقُولُ فِي بَيْعِ ذَلِكَ قَالَ بِعْهُ وَ بَيِّنْهُ لِمَنِ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ‌.

التقريب الاول : ان الأمر بالأخبار يستلزم الأمر بالقبول و الا كان لغواً

و اشكل عليه السيد الشهيد قال " يرد على التقريب الأول: ان الأمر بالأخبار ليس لغوا حتى مع فرض عدم وجوب القبول، إذ لعله بنكتة الخروج عن نحو من العهدة تفترض على البائع في أمثال المقام، كما يجب عليه الاخبار بالأوصاف الرديئة المخفية." خروجا عن حرمة الغش

ولكن هذا خلاف التعبير حيث قال وبيّنه لمن يشتريه ليستصبح به حيث ظاهر التعليل ان الامر بالأخبار ليس لأجل الخروج عن حرمة الغش بل لترتيب الأثر على اخباره وهو تجنب الاستعمال في الموارد المحرمة.

التقريب الثاني: ان الأمر بالأخبار المعلل في رواية معاوية بن وهب المتقدمة بقوله «يستصبح به» ظاهر في المفروغية عن جري المشترى على طبق اخبار البائع، ولا موجب للفراغ عن ذلك إلا حجية اخباره.

و اشكل السيد الشهيد على التقريب الثاني: " إن الرواية لا تدل على الحجية التعبدية لأنها لم تكن مسوقة لبيان قبول المشتري لإخبار البائع، و انما هي مسوقة لأمر البائع بالأخبار، و قد فهم الفراغ عن قبول المشترى من قوله ليستصبح به، فلا يمكن التمسك بإطلاق الرواية لإثبات ان المشترى عليه القبول مطلقا بل يكفي افتراض القبول في موارد حصول الاطمئنان، و هو الغالب في مثل اخبار البائع برداءة المبيع. و من هنا قد يناقش أيضا في الاستدلال بالرواية: بأن موردها الأخبار الذي يكون نحوا من الإقرار من صاحب اليد، و التعدي من الإخبارات الشبيهة بالإقرار إلى غيرها غير ممكن".

ولكن قد يدعى ظهور الامر بالأخبار في الارشاد و الكناية عن حجيته فان قوله يا ابان افت في الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ظاهر في الارشاد الى حجية فتواه ، و كذلك لما يأمره بالاخبار قد يقال انه ظاهر ليس في الامر المولوي وانما الارشاد الى حجية خبره فتامل.

ومنها ما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ أَعَارَ رَجُلًا ثَوْباً فَصَلَّى فِيهِ وَ هُوَ لَا يُصَلَّى فِيهِ، قَالَ:

«فَلَا يُعْلِمْهُ»؟ قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ أَعْلَمَهُ؟ قَالَ: «يُعِيدُ».

حيث ورد فيها النهي عن السؤال من بائع الجبن، و هو يكشف عن وجوب القبول فلو كان الاعلام لا أثر له فلماذا ينهاه عن الاعلام ؟ فالنهي عن الاعلام دال بالالتزام على ان الخبر حجة.

اشكل السيد الشهيد على هذا الاستدلال قال " و هذا الاستدلال غير تام، و ذلك لان النهي عن السؤال يحتمل فيه أربعة احتمالات:

الثاني: ان يكون النهي عن السؤال من باب النهي في مورد توهم الوجوب، إذ يتوهم وجوب الفحص وعدم إمكان إجراء الأصول المؤمنة بدونه فينهى عن ذلك، فلا يدل الا على عدم الوجوب، كما ان الأمر في مورد توهم الحظر لا يدل إلا على عدم الحرمة".

ولكن هذا خلاف التعليل لأنّه قال فان اعلمه قال يعيد فان اعلامه سيوقعه في مشقة الاعادة ولذلك نهاه عن ذلك لا لان الاعلام مما يتوهم وجوبه.

اما الاستدلال بقوله فان اعلمه يعيد

اشكل عليه انه من المحتمل ان يكون السؤال عن صحّة صلاته ، فليس المنظور في الرواية حجية خبره وانما المنظور في الرواية هل يترتب على اعلامه فساد صلاته ام لا ، فأجاب الإمام انه نعم يترتب على اعلامه فساد صلاته.

فليست الرواية في مقام البيان من جهة حجية الخبر.

بل ان الرواية معارضة بروايات عديدة تدل على ان الصلاة في النجاسة المجهولة صحيحة فلعله بلحاظ هذه المعارضة يسقط المدلول المطابقي وهو يعيد صلاته فيسقط الالتزامي وهو حجية خبره.

وقد يتسمك لحجية خبر ذي اليد بالتعليل الوارد في موثقة حفص بن غياث حيث قال لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق، فظاهره انه لو لم يبن على حجية اليد لوقع المسلمون في حرج نوعي ، اذ يلزم بذلك تعطيل اسواقهم و هو حرج نوعي و عليه يتشكل قياس وهو كل ما لو لم يبن على حجيته للزم من عدم حجيته حرج نوعي فهو حجة و حيث يلزم من عدم حجية خبر ذي اليد حرج نوعي في التعامل مع الناس بما تحت ايديهم فخبر ذي اليد حجة.

والسيد الشهيد انكر الصغرى بانه لا يلزم في انكار حجية خبر ذي اليد الحرج النوعي لتوفر امارات تدل على حجية خبره وان لم يكن خبر ذي اليد حجة.

ولكن الانصاف خلاف ذلك فلا تتوفر أماره على حال ذي اليد

وقد يستشكل على الذيل انه ليس في مقام التعليل المولوي وانما في مقام الارشاد الى النكتة العقلائية أي ان العقلاء يعملون باليد في موارد التردد بين الكلية و غيرها وانهم يعملون بها لأنّه لو لم يعملون بها لم يقم لهم سوق فلإرشاد الى نكتة عقلائية لا شرعية حتّى نقول كل ما لم نقل بحجيته لزم منه الحرج النوعي فهو حجة.

او يقال من ان المنظور في الرواية فرض اختلال النظام لا مجرد الحرج كي يتوسع الى كل مورد يلزم منه الحرج فهو حجة.

فالمتحصل وهو ان أصل الكبرى وهو حجية خبر ذي اليد عن يده فهو حجة بلا كلام وانما الكلام في الصغرى انه لو اخبر صاحب المنزل وهو ان القبلة في الجهة الفلانية هل يقبل اخباره صاحب المنزل بالقبلة من باب حجية خبر ذي اليد عما تحت يده ام لا ، و هنا تظهر الثمرة ان كانت الموضوعية للاخبرية أي ان حجية خبر ذي اليد انما هي بملاك الاخبرية ولا موضوعية لكون الشيء تحت يده او عدم كونه تحت يده فمقتضى ذلك قبول خبره لأنّه اخبر في هذا المورد بان جدار بيته في جهة القبلة ام لا ، اما اذا قلنا كما يذهب اليه سيدنا انه لم يثبت عندنا اكثر من السيرة على قبول خبر ذي اليد في موارد معينه و لم يظهر لنا النكتة والملاك في ذلك فمقتضى ذلك الجمود على ان يكون المخبر به مما يقع تحت اليد فللوقوع تحت اليد موضوعية و بالتالي حيث ان مطابقة جهة الجدار لجهة القبلة ليس مما يقع تحت اليد وانما هي امور واقعية تكوينية وليست مما يقع تحت اليد فلا حجية لإخبار صاحب المنزل بالقبلة الا ان كان ثقة فيقبل خبره من باب حجية خبر الثقة او يحصل الاطمئنان من كلامه.

### 63

كان الكلام في حجية خبر ذي اليد عما تحت يده و تعقيبا على هذا البحث نذكر امورا :

الاول

انه قد استدل على حجية خبر ذي اليد بالروايات الواردة في تصديق المسلم اذا اخبر بالبختج وهو الشراب المطبوخ وحيث ان هذه الروايات على قسمين

الأول : ما ورد فيه التقييد أي تقييد حجية خبر ذي اليد بان يكون المخبر مسلماً عارفا كما في موثقة عمار: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِالشَّرَابِ- فَيَقُولُ هَذَا مَطْبُوخٌ عَلَى الثُّلُثِ- قَالَ إِنْ كَانَ مُسْلِماً وَرِعاً مُؤْمِناً فَلَا بَأْسَ أَنْ يُشْرَبَ.

و عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي إِلَى الْقِبْلَةِ لَا يُوثَقُ بِهِ-أَتَى بِشَرَابٍ يَزْعُمُ أَنَّهُ عَلَى الثُّلُثِ- فَيَحِلُّ شُرْبُهُ قَالَ لَا يُصَدَّقُ- إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُسْلِماً عَارِفاً.

فاكتفى هنا بان يكون من اهل الولاية وان لم يثبت انه ورع.

والثاني

في مقابل ذلك صحيحة عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ- يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ- وَ أَنَا أَعْرِفُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ- أَ فَأَشْرَبُهُ بِقَوْلِهِ وَ هُوَ يَشْرَبُهُ‌ عَلَى النِّصْفِ- فَقَالَ لَا تَشْرَبْهُ- قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ- مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ- وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ- يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ- قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ- وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يَشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

وظاهره انه لا يعتبر كونه من اهل المعرفة بل يكفي ان يعلم انه لا يشرب على النصف ولا يستحل.

وقد وقع الكلام في الجمع بين الطائفين، فهنا 3 اتجاهات

الاول ما ذهب اليه سيدنا في ج 4 ص 179 "بقي الكلام في أن اعتبار قول ذي اليد في محل الكلام هل يختص بما إذا كان مسلماً عارفاً أو مسلماً ورعاً مؤمناً أو لا يشترط بشي‌ء؟...  
و لكن الصحيح عدم اعتبار شي‌ء من ذلك في اعتبار قول ذي اليد، و ذلك لما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من قوله: «قلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحلّه على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم» حيث إن ظاهر قوله: «ممن لا نعرفه» أنه ممن لا يعرفون وثاقته و عدالته، و مع هذا أمر بتصديقه في إخباره، فلا يشترط في اعتبار قول ذي اليد شي‌ء من الإسلام و الإيمان و العدالة.

نعم، لا بدّ في حجية قوله من اشتراط شي‌ء آخر وهو ألا يكون ممن يشرب العصير قبل تثليثه و إن لم يكن مستحلا له أيضاً، و ذلك لما ورد في صدر الصحيحة من قوله: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرف أنه يشربه على النصف أ فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه» فإنّه يدل على عدم قبول إخبار ذي اليد إذا كان ممن يشرب العصير على النصف و لو كان من أهل المعرفة و غير مستحل له".

الاتجاه الثاني

ان يقال بان ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار بمقتضى الجمع بين صدرها و ذيلها ان المناط على ان لا يكون ذو اليد متهما، فانه اذا كان ذو اليد ممن يشرب على النصف او مستحلا كان متهما في اخباره فكانه يريد بيان قيد عقلائي وهو ان حجية خبر ذو اليد من باب الكاشفية و الطريقية و لا تنحفظ هذه الطريقية في فرض كونه متهما فلا خصوصية للبختج و لا خصوصية لان يشرب على النصف او يكون مستحلا وانما الخصوصية لعدم التهمة.

فلذلك يحمل ما ورد في موثقة عمار من انه يعتبر ان يكون مسلما مؤمنا ورعا على نفي التهمة اي لا موضوعية لهذه القيود وانما ذكرها من باب ان وجودها دافع للتهمة، ومما يرشد الى ذلك اختلاف القيود حيث اكتفى في رواية ابن جعفر بالمسلم العارف بينما اخذ في موثقة عمار ان يكون ورعا فاختلاف القيود المأخوذة في الروايات شاهد عرفي على ان المنظور اليه هو فرض عدم التهمة.

الاتجاه ال 3

ان يقال ان ما سبق من المحامل غير عرفي فيستقر التعارض بين هذه الروايات لاختلاف القيود فيها.

مقتضى مفهوم التحديد في كل منها نفي الحد في الآخر فمقتضى التعارض ان نرجع الى السيرة والقدر المتيقن من السيرة ان يكون مسلما مؤمنا ورعا وهو ما يتوافق مع موثقة عمار.

الامر الثاني

اذا اخبر النائب في عبادة انه اتى بها او اخبر الاجير في عبادة او عمل انه اتم العمل ، او اخبر الوكيل في اجراء النكاح انه اجرى ذلك فهل يؤخذ بخبره من باب حجية خبر ذي اليد او لا بد ان يكون ثقة من باب حجية خبر الثقة في الموضوعات ام لا بد من الوثوق ؟.

على مبنى السيد الصدر ان حجية خبر ذي اليد انما هي من باب الخبروية، و مقتضى ذلك قبول اخبارهم لانهم اصحاب الخبرة فيما وكلوا به او استنيبوا فيه.

واما اذا قلنا كما هو رأي سيدنا ان النكتة هي السيرة و لا نعلم نكتتها فلعل نكتتها اليد الحسية أي قامت على ما استوى عليه حسا لا اليد من باب الاعتبار و التنزيل ، فان النائب يعتبر تنزيلا صاحب يد على العمل، فاذا شككننا في معقد السيرة واحتملنا انه صاحب اليد الحسية لابد من رجوع الى الادلة الأخرى، وعلى مبنى سيدنا من حجية خبر الثقة في الموضوعات فيؤخذ بخبره.

اما على مبنى السيد الاستاذ من ان المعتبر هو الوثوق اذا كان خبرا حسيا (لا ما اذا كان حدسيا فانه يؤخذ به من باب قول الخبير) واما اذا كان حسيا فلا دليل على حجية خبر الثقة ولابد من تحصيل الوثوق والاطمئنان فالامر على حسب المباني و حيث اخترنا مبنى سيدنا في حجية خبر الثقة في الموضوعات فلا يؤخذ بخبر النائب والاجير ما لم يكن ثقة ما لم تقم امارة على خلافه.

الامر الثالث

إذا اخبرنا ذو اليد بالتطهير مثلاً و نحن نعرف ان مسلكه في التطهير يختلف عن مسلكنا فهل يؤخذ بخبره في حصول الطهارة لأنّ الثوب تحت يده و ان كان مسلكه في كيفية التطهير فقهيا يختلف عن مسلكنا؟

نقول الظاهر السيرة القائمة على حجية خبر ذي اليد عامة سواء اتحد مسلك المخبر مع المخبَر أم لا.

نعم لو أحرزنا انه طهره على مسلكه نحكم بالنجاسة.

الامر الاخير ان السيد الشهيد تعرض لبعض الفروع وهي فروع الاختلاف في هذا المورد كما تعرض لها سيد العروة،

قال في العروة "إذا أخبر ذو اليد بنجاسته وقامت البينة على الطهارة "

فهنا صور

هنا قال السید الشهيد تارة نقول لا دليل على حجية البينة بعنوانها وانما لأجل ضم خبر عادل الى خبر عادل قال (قده) "و اما إذا لم نقل بحجية البينة بعنوانها، لا بدليل لفظي، و لا بارتكاز عقلائي و انما دخلت البينة في دليل حجية خبر الواحد، فيدخل في التعارض بين خبر صاحب اليد غير ثقة و خبر الثقة، و سوف يأتي أن خبر صاحب اليد يقدم في مثل ذلك".

واما اذا افترضنا ان البينة حجة بعنوان انها بينة فتارة يكون دليل حجيتها لفظيا وهو ما ورد في القضاء انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وافترضنا عدم الخصوصية لباب القضاء وانها حجة مطلقا فمقتضى التعدي عن باب القضاء تقديمها على خبر ذي اليد لانها ان قدمت في باب القضاء أي قدم صاحب البينة على غيره ولو كان غيره ذا يد قدمت البينة في سائر الموارد.

واما اذا افترضنا ان دليل حجية البينة هو السيرة العقلائية لا الدليل اللفظي الوارد في باب القضاء فخبر ذي اليد حجة بالسيرة و حجية البينة بالسيرة أيضاً ، فان تم كلام السيد الشهيد من ان النكتة في حجية خبر ذي اليد الخبروية فمقضى هذه النكتة تقديم خبر ذي اليد على البينة وان لم يتم ذلك فلا نحرز حجية احدهما اذ لعل البينة اقوى كشفا او لعل ذا اليد اقوى كشفا حينئذٍ نرجع الى استصحاب الحالة السابقة من نجاسة او طهارة.

الصورة الثالثة: التعارض بين خبر صاحب اليد الثقة و البينة.

فهنا أيضاً تارة نقول ان حجية البينة ليس لها موضوعية وانما انها خبر ثقة بضم خبر ثقة فدليل حجية خبر الثقة قد سقط بالتعارض لأنّه في جانب اليد يوجد خبر ثقة و في جانب البينة يوجدا خبرا ثقة فدليل حجية خبر الثقة لا يشمل الطرفين لأجل التعارض و حينئذٍ يبقى دليل حجية خبر ذي اليد بلا معارض.

اما لو فرضنا ان البينة حجة بعنوانها و خبر ذي اليد حجة بعنوانه فدليل حجية خبر الثقة لا يشملهما لتعارضهما حيث ان اليد و ذا اليد ثقة فيسقط دليل خبر الثقة ، ويبقى التعارض بين دليل حجية البينة بعنوانها و دليل حجية خبر ذي اليد ما لم نقل ان دليل حجية البينة ما في باب القضاء فان مقتضاه التقديم على خبر ذي اليد اما اذا كان السيرة فالكلام في هذه الصورة هو الكلام في الصورة السابقة.

ان يقع التعارض بين خبر ثقة و خبر ثقة ذي يد

حينئذٍ دليل حجية خبر الثقة سقط بالتعارض لان كليهما ثقة فيبقى دليل حجية خبر ذي اليد بلا معارض.

الا ان يقال انه لم يحرز بناء العقلاء على حجية خبر ذي اليد مع معارضته بخبر ثقة فاذا لم نحرز بناءهم هذا ولو كانت النكتة في حجية هي الخبروية فيكون حكم هذه الصورة الرجوع الى الاصل العملي.

الصورة الرابعة: ان يقع التعارض بين خبر ثقة و خبر ذي يد ليس بثقة.

ومن الواضح يقع المعارضة بين دليل حجية خبر الثقة و دليل خبر ذي اليد ، فان احرزنا عمل العقلاء بحجية خبر ذي اليد لأنّه اخبر قدم والا فمقتضى المعارضة الرجوع الى الاصل العملي

الصورة الاخرى: ان يقع التعارض بين خبرين لذي يد

اي ان يكون هناك يد مملوكة ملكية مشتركة على العين فكل منهما ذو يد على العين و كل منهما يملك نصفا مشاعا و اخبر احدهما بطهارة العين و الآخر بنجاستها.

فان قلنا بان قيام السيرة على حجية خبر ذي اليد تشمل اليد المشتركة الضمنية و لا تختص بالمستقلة فحينئذٍ ان كانا ثقتين يحصل التعارض بينهما وان كان احدهما ثقة فيؤخذ بدليل حجية خبر الثقة.

اواما اذا شككنا بقيام السيرة على حجية اليد المشتركة فلابد ان نرجع الى الاصل العملي.

### 64

من فروع مسألة القبلة المسالة الثامنة بحسب ترتيب سيد العروة قال (قده)

### "مسألة 8: إذا ظن بعد الاجتهاد أنها في جهة فصلى الظهر مثلًا إليها ثم تبدل ظنه إلى جهة أُخرى، وجب عليه إتيان العصر الى الجهة الثانية. و هل يجب اعادة الظهر أو لا ؟ الأقوى وجوبها إذا كان مقتضى ظنه الثاني وقوع الاولى مستدبراً أو إلى اليمين أو اليسار، و إذا كان مقتضاه وقوعها ما بين اليمين و اليسار لا تجب الإعادة".

افاد سيدنا ان البحث يعتمد على تحليل عنوان التحري الوارد في صحيحة زرارة حيث ورد فيها يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة ، فهل التحري ملحوظ على نحو الموضوعية ام على نحو الطريقية ام انه تنزيل في مقام الامتثال ؟

التصور الأول

ان التحري ملحوظ على نحو الموضوعية ، أي ان التحري لجهة القبلة موضوع الى الصلاة الى تلك الجهة وافقت ام خالفت ، فبناءً على ذلك يكون التحري مأخوذا في وجوب الصلاة على نحو الموضوعية ، و هذا يعني ان المكلف اذا تحرى في صلاة الظهر و شخص ان القبلة في الشرق ولكن عندما تحرى لصلاة العصر شخص ان القبلة في الغرب ، فكل من الصلاتين صحيحة...

فما صلاه ظهرا لا يجب اعادته عندما تحرى جهة اخرى في العصر.

التصور الثاني

ان نقول ان التحري ملحوظ على نحو الطريقية المحضة فالمدار على القبلة الواقعية و التحري مجرد طريق لا اكثر فبناءً على ذلك اذا تحرى ثانية بعد صلاة الظهر وشخص ان القبلة جهة اخرى فهو بتحريه الثاني يُخطّئ تحريه الاول و ان الصلاة التي صلاها قد صلاها مستدبرا او الى اقصى اليمين او اليسار فمقتضى ذلك وجوب اعادة الظهر الى الجهة الثانية.

التصور الثالث

احدثه السيد الخوئي من بين كلمات الاعلام قال "ثالثها: لا هذا و لا ذاك (أي لا على نحو الموضوعية ولا على نحو الطريقية)، و إنما هو من باب الاكتفاء بالامتثال الظني من غير نظر إلى اللوازم الأُخر ليقتضي فساد ما صدر بموجب الاجتهاد الأول، فهو طريق في مقام الامتثال و تطبيق العمل عليه فحسب".

ومحصل كلامه ان التحري ليس امارة لا على نحو الموضوعية او الطريقية وانما هو تنزيل ظاهري في مقام الامتثال ، مثلاً لو وجب على المكلف صلاة الظهر فصلى وبعد الفراغ شك في انه ترك ركنا ام لا فأجرى قاعدة الفراغ في صلاته فالصلاة التي جرت فيها قاعدة الفراغ نقول عنها بانها تنزيل ظاهري في مقام الامتثال أي ان الشارع نزّل مجرى قاعدة الفراغ منزلة الامتثال اليقيني لا ان قاعدة الفراغ امارة كي نبحث هل انها ملحوظة على نحو الموضوعية ام الطريقية بل نقول ان مجرى قاعدة الفراغ امتثال تنزيلي في مرحلة الظاهر من دون ان يكون لهذا التنزيل لوازم لأنّه ليس امارة كي تكون حجة في مثبتاتها ولوازمها بل هي مجرد أصل عملي وان كان محرزا أي تنزيليا.

كذلك الامر في المقام وهو انه من تحرى القبلة عند الظهر و شخص انها شرط ثم تحرى القبلة عند العصر و شخص انها غرب او شمال فحينئذٍ ليس التحري الا ان الشارع قال ان الصلاة المتحرى قبلتها امتثال تنزيلي في مرحلة الظاهر من دون نظر الى اللوازم.

فبناءً على الاحتمال الثالث هل تكون الوظيفة اعادة ما صلاه ظهرا الى الجهة المتحرى بها ثانيا ام الاكتفاء والاتيان بصلاة العصر فقط ؟

فهنا افاد قال قد يقال بفسادها أي الظهر نظرا الى العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين قال (قده) "و قد يقال بفساده و لزوم إعادة الاولى على هذا المبنى أيضاً، نظراً إلى العلم الإجمالي ببطلان إحدى الصلاتين.

بل التفصيلي ببطلان‌ الثانية في المترتبتين، إما لفقد الاستقبال أو لعدم رعاية الترتيب، فلا مناص من إعادة الاولى فراراً عن مخالفة العلم المذكور"

ثم اضاف عبارة غامضة قال " فإنها (اي لزوم الاعادة) مدلول التزامي لما دل على وجوب الاجتهاد و إن لم يكن من لوازم نفس الاجتهاد".

ومقصوده من هذه العبارة ان الدليل الدال على كفاية التحري كما في صحيحة زرارة يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة ، لهذا الدليل مدلول التزامي وهو انه اذا تحرى القبلة في جهة فما اتى به من عمل الى جهة اخرى فهو باطل ، كما لو دفن ميتا او صلى فان اي عمل رتبه على غير ما تحرى فهو باطل ، و هذا مدلول التزامي لنفس دليل "يُجزي التحري" و ليس مدلولا لنفس التحري فان التحري الخارجي مجرد أصل عملي وليس حجة في لوازمه، الا ان الدليل الدال على الاجتزاء بالتحري من الامارات فهو حجة في لوازمه و من ان من مداليله الالتزامية وجوب الاعادة نحو اي عمل لأي جهة غير ما تحرى فلابد من الاعادة.

ثم اشكل السيد الخوئي على هذا الكلام "و فيه: أنه لو صح ذلك كان مقتضاه إعادة الثانية أيضاً إلى الجهة التي اجتهد فيها أوّلًا، لعين المناط الذي من أجله أعاد الاولى، أعني العلم الإجمالي المزبور الذي مرجعه لدى التحليل إلى العلم إجمالًا ببطلان أحد الاجتهادين، فلا بد من إيقاع كل من الصلاتين بكل من الطرفين تحصيلا للفراغ اليقيني، و لا تكفي إعادة الاولى بمجردها كما لا يخفى.

لكن الذي يهوّن الخطب أن الاحتمال الأخير بعيد عن ظاهر الدليل بحسب المتفاهم العرفي جدّاً، بل المنسبق منه إنما هو الاحتمال الثاني، أعني الطريقية المحضة كسائر الطرق المعتبرة المستلزمة لترتيب جميع الآثار التي منها إعادة الاولى حسبما عرفت".

ويلاحظ على ما افيد انه لا يمكن الجمع بين الجهتين فإما ان نقول بان لدليل التحري مدلول التزاميا وهو بطلان الاثار التي رتبها على تحريه الاول، فان كان لدليل التحري هذا المدلول الالتزامي وهو حجة فقد انحل العلم الاجمالي حكما نظير أي علم اجمالي اخر تقوم حجة في احد طرفيه بلا معارض.

نظير ما لو ترددت القبلة بين جهتين وقام خبر ثقة على ان القبلة في جهة من الجهات فان العلم الاجمالي ينحل حكما فاذا التزمنا بان لدليل التحري مدلولا التزاميا وهو ان كل عمل اتى به على طبق الجهة الأولى التي اتى بها فهو باطل فاذا العلم الاجمالي انحل حكما فلم يلزمه الا اعادة الاولى الى الجهة الثانية فالعلم الاجمالي لازال موجودا ولكن لا منجزية له.

، واما اذا قلنا ان دليل التحري ليس هذا له هذا المدلول الالتزامي فالعلم الاجمالي قائم ومقتضى منجزيته اعادة الثانية الى الجهة الاولى و الثانية الى الجهة الاولى فالجمع بين الامرين غير صناعي.

اما بحسب مقام الاثبات فالمستظهر هو الاحتمال الثاني وهو انه ملحوظ على نحو الطريقية والوجه في ذلك قرينة لفظية وقرينة ارتكازية.

اما اللفظية فهي نفس عنوان التحري فهو ظاهر عرفا في الطريقية ، واما القرينة الارتكازية فهي ما اشار اليه جمع من الاعلام انه لا يحتمل بحسب الارتكاز المتشرعي ان تختلف القبلة باختلاف التحريات والمكلفين فيصلي زيد الى جهة و بكر الى اخرى و كلاهما الى قبلة...

فحيث ان هذا غير محتمل كان منبها على ان المتلقى من عنوان التحري لدى المتشرعة انه على نحو الطريقية المحضة.

هذا كله اذا انكشف انه بتحريه الثاني استدبر اقصى اليمين او اليسار واما اذا انكشف بينهما فمقتضى القاعدة صحّة صلاته.

مسألة 9: إذا انقلب ظنه في أثناء الصلاة إلى جهة أُخرى انقلب إلى ما ظنه إلا إذا كان الأول إلى الاستدبار أو اليمين و اليسار بمقتضى ظنه الثاني فيعيد.

ذكر سيدنا "لصحتها حينئذ حتى واقعاً، و الاجتزاء بها بمقتضى ما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة "

واما بطلان صلاته اذا انكشف الاستدبار او اقصى اليمين او اليسار "فلما عرفت في المسألة المتقدمة من بطلان الأجزاء السابقة بمقتضى الاجتهاد الثاني، فلا مناص من رفع اليد و استئناف الصلاة إلى الجهة التي انقلب ظنه إليها ما لم يكن الانحراف دون اليمين و اليسار، لثبوت الاغتفار وقتئذ كما سبق".

### مسألة 10: يجوز لأحد المجتهدين (اي في القبلة) المختلفين في الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما يسيراً بحيث لا يضر بهيئة الجماعة و لا يكون بحد الاستدبار أو اليمين أو اليسار.

اما القيد الأول فواضح لأنّه اذا اختلفا في اقصى اليمين او اليسار يرى بطلان صلاة الإمام حتّى في حق الإمام لان القبلة من الخمسة التي تعاد الصلاة لها.

و اما القيد الثاني وهو ان لا يكون الاختلاف فاحشا لان الاختلاف الفاحش وان كان كليهما ما بين اليمين و اليسار انه مانع من صدق الاقتداء عرفا بان يكون المأموم خلف الإمام او على يمينه ، فيحصل العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين او التفصيلي ببطلان صلاة المأموم اما ببطلان صلاته في نفسه او لبطلان صلاة الإمام.

### 65

قال سيد العروة "مسألة 11: إذا لم يقدر على الاجتهاد أو لم يحصل له الظن بكونها في جهة و كانت الجهات متساوية، صلى إلى أربع جهاتإن وسع الوقت و إلا فبقدر ما وسع".

قال سيدنا "قد عرفت سابقاً أن من لم يتمكن من استعلام القبلة لا بعلم و لا بعلمي و لم يقدر على تحصيل الظن بالاجتهاد و التحري فكان متحيراً بحتاً سقطت عنه شرطية القبلة حينئذ فتجزئة الصلاة إلى جهة واحدة (من دون فرق بين سعة الوقت و عدمه) حيث شاء على الأقوى، لقوله (عليه السلام) في صحيح زرارة و محمد بن مسلم: «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» "

وهذا الرأي سبق النقاش فيه.

الرأي الثاني للمشهور حيث التزموا حينئذ بوجوب الصلاة إلى جهات أربع.

وبناءً على ذلك فهنا مطالب :

المطلب الاول

ان هذا إذا وسع الوقت و تمكن من الصلاة الى 4 جهات ، اما اذا افترضنا ان الوقت لا يتسع للصلاة الى 4 جهات ، او ان الوقت و ان كان متسعا الا انه لا يتمكن من ذلك لضرر او حرج او اضطرار ففي مثل هذا الفرض هل يكفيه ان يصلي الى جهة 1 ام لا بد من الاتيان بما يتمكن منه من صلوات ، لو كان قادرا على الصلاة الى جهتين فهل يتعين عليه الصلاة الى جهتين ام يكفيه الى جهة 1 ،

وقد افاد سيدنا ص 458 ج 11 بان هذه المسالة مبنية على كبرى أُصولية و الكبرى منقحة في الأُصول و هي أن الاضطرار إلى ترك بعض أطراف الشبهة المحصورة في الشبهة الوجوبية هل يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فلا مقتضي لرعاية الاحتياط في بقية الأطراف أم لا؟ بل هو بعدُ باق على التنجيز بالإضافة إلى غير مورد الاضطرار؟

ونحن نعرض المطلب الاصولي بشكله العام فنقول: إذا حصل له العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية مثلاً كما لو علم اجمالاً بانه نذر اما صلاة الليل او صوم يوم الاثنين ، و لكنه مضطر لترك احدهما ، فتارة يكون الاضطرار الى معين ، و تارة يكون الاضطرار لغير المعين.

فان كان الاضطرار الى معين كما لو اضطر لترك الصوم ، او علم بحرمة شرب احد المائعين اما الابيض او الازرق ولكنه مضطر لشرب الاناء الابيض لكونه ماءً ففي حالة الاضطرار الى المعين ، تكون النتيجة هي التوسط في التكليف والمقصود به بحسب مصطلح المحقق النائيني انه لما كان شرب الاناء الابيض مضطرا اليه فهو حلال على كل حال اما لأنّه حلال من اصله او لأنّه المحرم ولكن حل للاضطرار لصحيحة الفضلاء و ما من شيء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه ، فاذا كان المضطر اليه بعينه وهو شرب ماء الاناء الابيض حلالا واقعا كانت فعلية التكليف بحرمة الشرب فعلية على تقدير دون تقدير اذ لو كان النجس واقعاً هو الاناء الازرق لكان التكليف بحرمة شرب النجس ما زال فعليا لأنّه انما اضطر لشرب الاناء الابيض، فالتكليف الواقعي بحرمة شرب النجس مازال على فعليته لان النجس واقعا غير ما اضطر اليه واما لو فرضنا ان النجس واقعا هو نفس ما اضطر اليه ، فليس التكليف بحرمة شرب النجس فعليا، فالنتيجة ان التكليف بحرمة شرب النجس في هذا الفرض فعلي على تقدير دون تقدير.

وبناءً على ذلك فليس العلم الاجمالي منجزا في المقام ، لأنّه يشترط في منجزية العلم الاجمالي ان يتعلق العلم الاجمالي بتكليف فعلي على كل تقدير سواء كان المعلوم بالإجمال طرف الف او باء فان التكليف فعلي ، و اما اذا لم يكن التكليف فعليا على كل تقدير بل على تقدير دون تقدير فالعلم الاجمالي ليس منجزا اذا ففي هذا الفرض يجوز له شرب ما اضطر اليه و غيره.

هذا فيما إذا وقع الاضطرار الى المعين، و قد عبر عنه النائيني بان مرجعه الى التوسط بالتكليف و المقصود منه ان فعلية الحكم على تقدير دون تقدير.

واما إذا كان الاضطرار لغير المعين:

كما لو علم بوجود اناء نجس اما الابيض او الازرق و لكنه مضطر لشرب 1 منهما و ليس لاحد معين، فهنا وقع البحث بينهم في منجزية العلم الإجمالي لغير ما يدفع به اضطراره لأنّه بالنتيجة سيشرب احدهما دفعا للاضطرار فهل يبقى العلم الاجمالي منجزا للآخر فيلزم عليه تركه ام لا.

والبحث هنا في فرضين ، او بناءً على مسلكين

الاول : ان يقال بان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية ، كما ذهب اليه المحقق العراقي فبناء على هذا المسلك و هو ان العلم الاجمالي علة تامة للمنجزية هل تبقى منجزيته في غير ما دفع به اضطراره ام لا ، فهنا ذهب سيد المنتقى في ج 5 الى ان العلم الاجمالي لا يبقى منجزا في الطرف الآخر بناء على العلية التامة للمنجزية ، و الوجه في ذلك ان الترخيص حيث يرخص للمكلف ان يدفع اضطراره بشرب احدهما فهذا الترخيص هل هو ترخيص واقعي ام ظاهري ، ام هو ترخيص عقلي ، و على جميع التصورات لا يبقى العلم الاجمالي على المنجزية في الطرف الآخر ، بيانه :

اذا قلنا بان الترخيص واقعي اي ان شرب ما يدفع به المكلف اضطراره حلال واقعا فان حكمه حكم الاضطرار الى المعين بان يكون مرجعه الى التوسط في التكليف ، و بيان ذلك انه ما يدفع به اضطراره حلال على كل حال ، اما لأنّه حلال من اول الامر او لأنّه حل لشربه دفعا لاضطراره فان كان النجس هو ما دفع به اضطراره فحرمة شرب النجس ليست فعلية اذ المفروض انه ما دفع به اضطراره حلال واقعا ، وان كان النجس غيره كانت الحرمة فعلية اذا ففعلية شرب النجس ليست على كل تقدير و حيث يعتبر في منجزية العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالإجمال فعليا على كل تقدير فينتفي هذا الشرط هنا.

واذا كان الترخيص في المقام ظاهريا اي انه ترخيص شرعي لا عقلي و لكنه ظاهري في مرحلة الظاهر فمن الواضح كما قرر في الاصول ان الترخيص الظاهري في احد أطراف العلم الاجمالي اذا لم يتضمن جعل البدل فهو مما لا يجتمع مع منجزية العلم الاجمالي ، فان القائلين بمسلك العلية كالمحقق العراقي (قده) يرون انه لا يمكن الجمع عقلاً بين منجزية العلم الاجمالي و الترخيص في بعض اطرافه ما لم يكن هذا الترخيص بنحو جعل البدل بان يقول الشارع جعلت الطرف الآخر بدلا عما هو المعلوم بالإجمال ، و حيث ان الترخيص في ارتكاب احد الطرفين دفعا للاضطرار مما لا يتضمن جعل البدل فلا محالة لا يعقل اجتماعه مع منجزية العلم الاجمالي ، و حيث ان الترخيص مقطوع به اذا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

واما اذا كان الترخيص عقليا بان سكت الشارع و تكلم العقل فقال حيث لا بد لك ايها المكلف من شرب احدهما دفعا لاضطرارك فلا عقوبة عليك في شرب احدهما فالترخيص عقلي محض ، فمن الواضح حينئذ وقوع المصادمة بين حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي الذي يقتضي التحفظ على المعلوم بالإجمال في كلا الطرفين و بين حكم العقل بإرخاء العنان و الترخيص للمكلف في ان يرتكب أياً من الطرفين حيث لا يمكن الجمع بين الحكمين العقليين ، فلا محالة حيث حكم العقل بالترخيص دفعا للاضطرار فيرتفع حكمه بالمنجزية ، و النتيجة بحسب تعبير بعض سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية فلا تجب موافقته القطعية و لا تحرم مخالفته القطعية.

و بتعبير المقرر لكلام سيدنا ص 459 قال ونتيجة ذلك سقوط شرطية القبلة ، حيث ان المكلف علم تفصيلا بوجوب الصلاة الى القبلة و ترددت الى 4 جهات و لكنه مضطر لترك الصلاة الى جهتين من الجهات لضيق الوقت فهنا حيث يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية فاذا نتيجة ذلك سقوط شرطية القبلة ، و جواز الاجتزاء بصلاة و احدة ، و هذا هو وجه القول بكفاية صلاة واحدة المخالف للمشهور.

و لكن يلاحظ على ما افيد:

أولاً انه بناءً على مسلك العلية فلا ملازمة بين الترخيص في احد الطرفين و سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية كما افاد في المنتقى و السر في ذلك ان معنى علية العلم الاجمالي للمنجزية كما نبه عليه المحقق العراقي ان الجهل في احد الطرفين ليس معذرا ، فاذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فالشك في نجاسة الف ليس عذرا شرعيا في جواز الارتكاب و بالتالي لا يمكن الترخيص من قبل الشارع في اناء الف لأجل الجهل لان الجهل ليس معذرا شرعا لا لأنّه لا يمكن الترخيص اصلا وانما لا يمكن الترخيص لأجل الجهل فالترخيص بملاك اخر غير الجهل لا مانع منه ولا يتنافى مع العلية التامة لمنجزية العلم الاجمالي ، فلو رأى المشرع ان الاضطرار لاحد الطرفين ملاك يقتضي الترخيص في شرب احدهما دفعا للاضطرار فان هذا الترخيص بملاك الاضطرار لا يتنافى مع العلية التامة لمنجزية العلم الاجمالي فيبقى العلم الاجمالي على منجزيته في الطرف الآخر ، و لذلك فان المحقق العراقي مع انه قائل بالعلية قال في المقام ببقاء منجزية العلم الاجمالي في الطرف الآخر وهذا ما يعبر عنه بالتوسط في التنجيز مقابل التوسط في التكليف اي ان العلم الاجمالي ليس منجزا للموافقة القطعية في كلا الطرفين بل هو منجز في الطرف الذي لم يدفع به المكلف اضطراره هذا أولاً.

وثانياً سلمنا بان الترخيص في احد الطرفين و اقعيا او ظاهريا او عقليا يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية على مسلك العلية و لكن هذا القول ان نتيجة ذلك سقوط شرطية القبلة مع العلم التفصيلي بوجوب الصلاة الى القبلة و انما التردد في مقام الإمتثال فهل هناك ملازمة بين سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية من رأس وبين سقوط أصل الشرطية ؟

فمن الواضح ان لا ملازمة بينهما غاية ما في الباب ان المكلف حيث علم تفصيلا بوجوب الصلاة الى القبلة فتنجز عليه التكليف ولكنه لأنّه لم يتمكن من الموافقة القطعية لهذا التكليف المعلوم تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية لا ان شرطية القبلة تسقط من رأس.

هذا كله بناءً على مسلك العلية.

الجهة الثاني من البحث اذا قلنا ان العلم الاجمالي مقتضي للمنجزية فهل يبقى على المنجزية في الطرف الآخر غير ما دفع به الاضطرار ام لا ؟

### 66

قلنا اذا كان الاضطرار الى طرف معين فان العلم الاجمالي يسقط عن المنجزية رأسا لأنّه ليس علما بتكليف فعلي ، ولكن ينبغي التفصيل كما فصّل الاعلام بين ان يكون الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي او مقارنا له ، وهنا يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية رأساً كما لو اضطر لشرب الماء ثم علم اجمالا بنجاسة اما في الماء او في اللبن ، فالعلم الاجمالي هنا لا أثر له ، اذ ليس علما بتكليف فعلي على كل تقدير ، و اما لو علم اجمالاً بنجاسة في اللبن او الاناء و بعد تنجز العلم الاجمالي في حقه حصل له عطش فاضطر الى شرب الماء فان هذا لا يزيل منجزية العلم الإجمالي في الطرف الآخر ، بل هو بحسب تعبير بعض الاعلام من العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الفرد القصير و الطويل ، اذ لو كانت النجاسة في ما اضطر اليه وهو الماء فان التكليف بفرد قصير ولو كانت النجاسة في غيره فان التنجز بفرد طويل والعلم الاجمالي المتعلق بالتكليف بالفرد الاعم من القصير و الطويل منجز وباق على المنجزية ، اذا ففي فرض الاضطرار الى معين يفصل بين كون الاضطرار سابقاً او مقارنا للعلم الاجمالي فيمنع منجزيته ، و بين كون الاضطرار لاحقا فلا يمنع منجزيته.

ولو اردنا تطبيقه على محل الكلام وهو العلم الاجمالي بوجود الكعبة في الجهات الاربع، فتارة يحصل له هذا العلم الاجمالي بفترة ثم يضطر لترك بعض الجهات فهو اضطرار لاحق للعلم الاجمالي لا يلغي منجزيته و تارة نفترض انه هو مضطر لترك الصلاة الى جهة الشرق والشمال لمنع الظالم من ذلك و في طول اضطراره او مقارنا لاضطراره حصل له علم اجمالي بان الكعبة في احدى الجهات ال 4 ففي مثل هذا الفرض لا يكون العلم الاجمالي منجزا.

هذا في فرض الاضطرار الى معين ، واما في فرض الاضطرار لغير المعين كما لو اضطر لشرب واحد من المائعين العالم بنجاسة احدهما ، او ترك الصلاة الى جهة من الجهات التي يعلم بوجود الكعبة في احدها ففي مثل هذا الفرق لا يفرق بين سبق الاضطرار و لحوقه بل يقع البحث حتّى مع فرض كون الاضطرار لاحقا في ان العلم الاجمالي ساقط عن المنجزية رأسا او منجز للباقي مما لم يدفع به اضطراره ، و ذكرنا في الدرس السابق ان البحث تارة على مسلك العلية و تارة على مسلك الاقتضاء و مر البحث على مسلك العلية.

اما على مسلك الاقتضاء وهو مسلك سيدنا والمختار في ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وانما هو مجرد مقتضي فعلى هذا المسلك لو اضطر المكلف لترك بعض الجهات فهل يبقى العلم منجزا في الجهات الاخرى ام لا؟

ذكر الاعلام و منهم سيدنا ان العلم يبقى منجزا ، وذلك بحسب صياغة سيد المنتقى ان الترخيص في ترك بعض الأطراف اما ترخيص واقعي واما ترخيص عقلي واما ترخيص ظاهري وعلى جميع الصور لا منافاة بين الترخيص و بين منجزية العلم الاجمالي.

بيان ذلك : اذا افترضنا ان الترخيص واقعي ، أي ان الطرف الذي يدفع به المكلف اضطراره حلال واقعا فان حليته لا تنافي ان العلم الاجمالي بحرمة شرب النجس علم بتكليف فعلي ، فان فعليته لا تزول بترخيص الشارع واقعا في ارتكاب ما يدفع به المكلف اضطراره، و السر في ذلك ان المصادمة بين فعلية الحرمة و بين الترخيص انما تتحقق اذا انصب الترخيص على مصب الحرمة نفسها فحينئذٍ يقال اذا كان نفس ما هو الحرام واقعا هو مصب الترخيص فلا يعقل ان تكون الحرمة فعلية مع الترخيص الواقعي في الارتكاب ، كما ذكرناه في فرض الاضطرار الى معين اذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي فهنا يقال اذا اضطر لشرب الماء حينما علم بنجاسة الماء او اللبن ، فيقال شرب الماء بعنوانه حلال اما من الاول او لأجل الاضطرار فان كان النجس هو اللبن فحرمته مازالت فعلية و ان كان هو الماء فلا يعقل ان تكون الحرمة فعلية بعد الترخيص فيه بعنوانه اما اذا افترضنا ان الشارع قال بما انك ايها المكلف مضطر لشرب احدهما لا احدهما بعينه فانت مرخص في ارتكاب الجامع و هو احدهما و هذا لا ينافي فعلية الحرمة الواقعية لان ما هو المحرم وهو شرب النجس ليس مضطرا اليه وما هو المضطر اليه وهو الجامع ليس هو المحرم ، ولذلك لو انكشف له ان النجس هو اللبن لما دفع به اضطراره وانما دفعه بالماء مما يكشف ان مصب الحرمة غير الترخيص ، فمصب الترخيص احدهما أي الجامع لأنّه هو المضطر اليه و مصب الحرمة الأحد المعين ، فما هو المحرم هو الأحد المعين في علم الله و هو غير مضطر اليه لأنّه مضطر للجامع ، و ما هو المضطر اليه وهو الجامع ليس محرما لان المحرم هو الأحد المعين.

فمجرد الترخيص في الجامع لا ينافي فعلية الحرمة الواقعية بل قال المحقق النائيني ـ كما في الاجودـ ان حرمة شرب النجس مشروطة بان لا يدفع اضطراره بما هو نجس لأنّه مضطر لشرب احدهما ، و حينئذٍ نتساءل هل هذا الشرط من قبيل الشرط المتأخر او المقارن.

فان قلنا انه من قبيل الشرط المتأخر ورد اشكال حيث يقال متى ما اختار الماء لدفع اضطراره فبمجرد ان يعمل عضلاته في شرب الماء و كان النجس هو الماء فان هذا يكشف عن حليته من اول الامر لا من حين تناوله فهذا معنى الشرط المتأخر وبناءً عليه يأتي الاشكال ان النجس اذا دفع به اضطراه فهو حلال من الاول و اذا كان حلالا من الاول اذا حرمة شرب النجس ليست فعلية على كل تقدير ، بل هي فعلية ان دفع اضطراره بغير النجس و ليست فعلية من الاول ان دفع اضطراره بالنجس فهذا معنى اشتراط فعلية الحرمة بان لا يدفع اضطراره بالنجس على نحو الشرط المتأخر.

اما اذا قلنا بان هذا من قبيل الشرط المقارن، أي ان حرمة شرب النجس فعلية و متنجزة و تحير المكلف في دفع اضطراره باي منهما ، و لكن دفع اضطراره بالماء الذي هو نجس واقعاً فهنا حين تناوله له ارتفعت حرمته لا ان تناوله كشف عن حليته من اول الامر فعلى هذا الاساس لم ينصب الترخيص على مصب الحرمة من اول الامر كي ينافي فعليته.

فلأجل ذلك ذهب النائيني الى انه حتّى لو قلنا ان دفع الاضرار بشرب النجس يوجب حليته واقعاً فان هذه الحلية على نحو الشرط المقارن لا المتأخر فلا تنافي فعلية الحرمة قبل هذا التناول.

فالنتيجة ، انه على القول بالاقتضاء والتزام كون الترخيص واقعيا مع ذلك لا يوجب ذلك عدم منجزية العلم الاجمالي للطرف الآخر لان فعلية الحرمة باقية.

و اما اذا افترضنا ان الترخيص عقلي فالترخيص العقلي انما يتنافى مع وجوب الموافقة القطعية لا مع اصل الحرمة ، لان العقل يقرر ان المكلف يرخص له في احد الطرفين بمقدار ما يدفع به اضطراره وهذا يتنافى مع وجوب الموافقة القطعية بترك كلا الطرفين، ولكن لا يتنافى مع أصل المنجزية وهي منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ، فلابد من الاجتناب عن الطرف الآخر.

و اما اذا كان الترخيص ظاهريا حيث قال المحقق النائيني ان الترخيص في الواقع ظاهري و ليس واقعيا ، لان الجزء الاخير من علة الترخيص هو الجهل لا الاضطرار بدليل ان المكلف لو كان عالما بما هو النجس لما اختاره في دفع اضطراره.

و كل ترخيص يبتني على الجهل فهو ظاهري، وقد شيدنا في الاصول ان الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي على نحو الترخيص الظاهري لا ينافي منجزية العلم الاجمالي و فعلية الحكم الواقعي لأنّه لم يتصرف في الواقع وانما تصرف في مرحلة الظاهر و التصرف في مرحلة الظاهر لا ينافي فعلية الحرمة الواقعية و مقتضى فعليتها بقاء المنجزية في الطرف الاخر.

فان قلت : اذا كان الترخيص في بعض الأطراف ظاهرياً اذا فغاية ما يقتضيه العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعية و يكفي في اجتناب المخالفة القطعية ان يصلي الى جهة واحدة و بذلك يتخلص من محذور المخالفة القطعية و لا حاجة الى ان يصلي الى الجهات التي يتمكن منها فاذا افترضنا ان المكلف علم اجمالا بالكعبة بين جهات اربع ولكن لضيق الوقت لا يتمكن من الصلاة ل4 فاذا قلتم ان العلم اجمالي تسقط موافقته القطعية لأجل الجهل وتحرم مخالفته القطعية فيكفي في الفرار من المخالفة القطعية ان يصلي الى جهة ولا حاجة الى ان يصلي الى الجهات ال 3 فبناءً على ان الترخيص ظاهري لا يمس الواقع أي انه لأجل الجهل فغاية ما يترتب على ذلك حرمة المخالفة القطعية لا انه يجب عليه الاتيان ببقية المحتملات كما اراد سيدنا الوصول اليه.

قلت : المفروض ان عندنا سببين للترخيص احدهما الترخيص لأجل دفع الاضطرار والا لو لم يكن مضطرا لما حصل الترخيص و النوع الآخر من الترخيص هو الترخيص في أي جهة شائها و هذا النوع ال 2 ناشئ عن الجهل لا النوع الاول فاصل الترخيص انما هو ناشئ عن الاضطرار اذ لو لم يضطر لما رخص له ، ولولا ضيق الوقت لما رخص له الا ان متعلق الترخيص حيث قيل له انت مرخص في ترك الصلاة الى الجهة التي تشاء فان اطلاق الترخيص هو الناشئ عن الجهل فلأجل ذلك يقال بما ان أصل الترخيص نشأ عن الاضطرار فمقتضى حكم العقل ان الضرورات تقدر بقدرها انه ان لم تتمكن من الموافقة القطعية من الصلاة الى 4 جهات فان مقتضى تقدير الضرورات بقدرها التنزل الى المرتبة التالية وهي الموافقة الظنية فان لم تتمكن تنزلنا الى الموافقة الاحتمالية لا انه بمجرد عدم التمكن من الموافقة القطعية تصل النوبة الى ان يصلي الى أي جهة ، فانه ما دام مبدا الترخيص هو الاضطرار فمقتضى ذلك ان لا يكون الترخيص اوسع بمقدار ما يدفع به اضطراره.

والنتيجة انه على مسلك الاقتضاء يقول سيدنا انه لا تكفي الصلاة لأي جهة بل لابد ان يأتي بالمحتملات الباقية التي يتمكن منها.

ولكن بناء المسالة على هذه الكبرى الاصولية محل تأمل و السر في ذلك ان محل كلامنا من موارد العلم التفصيلي بالتكليف لا الاجمالي ، اذ المفروض ان المكلف علم تفصيلا بوجوب الصلاة الى الكعبة و هذا الحكم اصبح فعليا منجزا في حقه وانما حصل العلم الاجمالي في مقام الامتثال و ان الكعبة الى أي جهة والا فعالم التكليف معلوم تفصيلا فهذا ليس من العلم الاجمالي بالتكليف مع الاضطرار لترك بعض الأطراف بل من العلم التفصيلي و اذا كان موردا للعلم التفصيلي فمقتضاه ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني و مقتضاه الاتيان بجميع المتحملات فان لم يتمكن فلابد عقلا من المرتبة التالية لا انه ينتقل الى المرتبة الدانية و هي الموافقة الاحتمالية.

والسر في ذلك ان وجوب الفراغ اليقيني اما من باب حق الطاعة او دفع الضرر المحتمل فان كان مقتضى حق الطاعة فان حق الطاعة للمولى يلزم المكلف يقتصر في مقام الترخيص الى ما اضطر اليه و يتنزل الى المرتبة التالي.

وان كان السر هو دفع الضرر المحتمل فمقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل وقضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل ان يتصدى المكلف الى الصلاة الى جميع الجهات الى ان يحصل له العجز فلابد ان يتصدى و ان يبادر الى الصلاة الى جميع الجهات الى ان يقع عليه العجز فيمنع من المواصلة فاذا ورد عليه العجز و منعه من المواصلة يقال حينئذٍ يحصل له القطع بالأمن من العقوبة اما لأنّه صلى الى الكعبة الواقعية واما لأنّه ما لم يصلي اليه قد اضطر الى تركه لا ان يتنزل الى الموافقة الاحتمالية.

### 67

تنبيه

تقدم انه لو حصل الاضطرار في احد أطراف العلم الاجمالي فهل يلغي منجزية العلم الإجمالي من رأس ام يلغي خصوص وجوب الموافقة القطعية ، وكان الكلام في تطبيق هذه الكبرى الاصولية على من علم تفصيلا بوجوب صلاة الظهر الى الكعبة و ترددت الكعبة بين الجهات الاربع ، و لكن لم يتمكن من الاتيان بالصلاة الى الجهات الاربع لعذر من الاعذار فهل يبقى العلم الاجمالي بوجوب الكعبة في جهة من الجهات منجزا و مقتضاه انه رعاية بقية المحتملات ام يسقط عن المنجزية فيكتفي المكلف بصلاة 1 الى أي جهة شاء.

وهذا البحث يقتضي الكلام حول ما هو المقصود بالاضطرار فان الاضطرار له 3 مصاديق ، العجز العقلي و الشرعي و الحرج.

فبالنسبة للمصداق الأول وهو ان يحصل له عجز تكويني عن الاتيان بجميع المحتملات كما في محل كلامنا إذا ضاق وقت المصلي عن الاتيان بـ 4 صلوات ل 4 جهات على نحو الاداء فان هذا من مصاديق العجز التكويني و في مورد العجز التكويني يكون الترخيص عقليا بمقتضى قبح التكليف بما لا يطاق الذي لا فرق فيه بين ان يكون التكليف شرعيا او عقليا.

واما في المورد الثاني وهو مورد العجز الشرعي لا التكويني و العجز الشرعي عبارة عن المزاحمة بين ما وجب و بين واجب اخر اهم او مساوي كما لو فرضنا انه وقع التزاحم بين الصلاة ل4 جهات ، و بين انقاذ النفس المحترمة او وقع التزاحم بين الصلاة ل4 جهات و بين ازالة النجاسة عن المسجد فاذا وقعت المزاحمة مع الاهم او المساوي فهو عاجز شرعا لا تكوينا عن الاتيان بالصلاة ل 4 جهات ، و قد وقع البحث في باب التعارض هل ان الترخيص في ترك المهم الى الاهم عقلي ام شرعي ، حيث ان المعروف بين الاصوليين ان الترخيص في باب التزاحم عقلي ولذلك فان قواعد باب التزاحم عقلية.

و لكن ذهب مثل صاحب الحدائق الذي ليس مشربه مشرب الاتكاء على الادلة العقلية الى تخريج باب التزاحم في دليل وما من شيء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه بتقريب ان من تزاحم الاهم و المهم لديه فهو مضطر لترك المهم ، فيشمله هذا الدليل.

واما بالنسبة للمورد الثالث وهو ما اذا كان في الجمع بين المحتملات و رعاية سائر الأطراف حرج او ضرر فلا يوجد عجز تكويني أي ان الوقت واسع ولا عجز شرعي لعدم المزاحم ولكن في الصلاة ل 4 جهات حرج او ضرر على المكلف من دون ان يبلغ هذا الضرر درجة الحرمة أي يكون ضررا محرما والا دخل تحت العجز الشرعي ففي هذا المورد أي ما اذا كان في رعاية اطراف العلم الاجمالي حرج او ضرر وقع البحث هل يشمل حديث لا ضرر او لا حرج مثل هذا المورد.

نعم اذا كان الحرج في ارتكاب طرف معين فان هذا يكون حكمه حكم العجز التكويني او الشرعي اذا كان في معين.

انما البحث اذا كان الحرج في الجمع بين الأطراف لا في طرف معين منها فإذا كان الحرج في الجمع بين الأطراف فهل تجري قاعدة لا حرج ام لا، و قد بحث الاصوليين هذه المسالة في باب دليل الانسداد عندما بحثوا في ان من علم اجمالا بوجود تكاليف الزامية في الشريعة و كان الإحتياط في جميع الشبهات عسرا و حرجا فهل يشمله دليل لا حرج ام لا ، و هنا ذكر صاحب الكفاية ومن اتى بعده انه قد يقال ان دليل لا حرج و لا ضرر لا يشمل هذا المورد ، و السر في ذلك انه هناك مسلكان في تحديد مفاد لا حرج و لا ضرر :

المسلك الأول

مسلك الآخوند وهو ان المقصود بما جعل عليكم في الدين من حرج او لا ضرر ولا ضرار ان العمل الحرجي او العمل الضرري لا الزام به ، فالحرج و الضرر اخذ وصفا لمتعلق الحكم لا وصفا للحكم نفسه فمتى ما كان متعلق الحكم حرجيا او ضرريا لم يتعلق به الحكم الالزامي فالعبرة في الالزامي بملاحظة المتعلق فيقال الوضوء الضرري غير واجب والوضوء الحرجي غير واجب.

المسلك ال 2

وهو ما تبناه المحقق النائيني وسيدنا و تلامذتهم و نسب للشيخ الانصاري ان الحرج وصف للحكم لا للمتعلق أي الحكم الحرجي مرفوع في الشريعة لا ان المتعلق الحرجي مرفوع برفع حكمه بل مباشرة الحكم الحرجي مرفوع في الشريعة فان كل الزام يوقع في الحرج فهو حكم حرجي وبالتالي فهو مرفوع.

و الثمرة المترتبة على الفرق بين المسلكين ذكرها صاحب الكفاية في محل الكلام وهو ما اذا كان في الجمع بين المحتملات حرج او ضرر كما اذا علم بوجود ماء نجس من بين 10 آنية و لكن ترك شرب الجميع حرج او ضرر عليه ، او علم بوجوب الصلاة الى الكعبة و ترددت بين 8 جهات و كان الصلاة الى 8 جهات حرج او ضرر فهنا افاد الآخوند انه ان قلنا بالمسلك الاول وهو ان المفروض في القاعدة المتعلق الحرجي برفع الالزام عنه ، فلا تنطبق القاعدة على المقام لأنّ ما هو متعلق الوجوب وهو الصلاة الى الكعبة ليس حرجيا في الواقع ، ولذلك لو انكشفت لنا الكعبة لم تكن الصلاة اليها حرجية ولا ضررية انما الحرج في الجمع بين الاحتمالات والا فنفس المتعلق الواقعي لوجوب صلاة الظهر ليس فيه حرج او ضرر او نفس شرب النجس الواقعي ليس فيه حرج او ضرر في تركه وانما الحرج و الضرر في الجمع بين المحتملات اذا فلا تنطبق لا حرج على المقام لان المفروض ان المتعلق للحكم الواقعي ليس حرجيا.

واما اذا بنينا على مسلك الميرزا النائيني بان المرفوع بلا حرج هو الحكم الحرجي فقد يقال برفعه في المقام لان حرمة شرب النجس في الواقع لو لم تكن لما وقع المكلف بالحرج في الجمع بين المحتملات فالذي اوجب وقع المكلف في الحرج بالجمع بين المحتملات بقاء الحكم الواقعي وهو حرمة النجس على الفعلية، لذلك ان الحكم الواقعي نفسه حرجي، فمقتضى دليل لا حرج رفعه و لكن رفعه أي عدم الامتثال اصلا مصادم لضرورة الشرع بان لا يصلي المكلف اصلا او يشرب جميع الأطراف.

وقد يقال في قبال ذلك ان لا حرج لا تنطبق على محل الكلام لا على المسلك الاول لما افاده صاحب الكفاية من ان المتعلق ليس حرجيا ولا على المسلك الثاني لان الحرجية في حكم العقل لا في حكم الشرع فحكم الشرع بوجوب الصلاة الكعبة ليس حرجيا و انما الحرج في حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني و لولا الحكم العقلي المذكور لما وقع المكلف في الحرج فالحرج من حكم العقل لا من حكم الشرع وبما ان الحكم العقلي ليس بيد الشارع وضعه فليس بيده رفعه فلا مجال لجريان لا حرج ولا ضرر في المقام لا على مسلك الكفاية و لا على مسلك النائيني.

ولكن ذهب العلمان السيد الصدر والسيد الاستاذ الى انه يمكن اجراء دليل لا حرج ولا ضرر في المقام بأحد وجهين:

الوجه الاول

ان يقال صحيح ان حكم العقل بالجمع بين المحتملات من باب الاشتغال ليس بيد الشارع رفعه او وضعه ولكن ما خرج عن الشارع هو الرفع المباشر فليس بيده رفعه مباشرة او وضعه مباشرة ولكن بيده رفع منشأ انتزاعه او وضعه كذلك ، و حيث ان الصحيح لدى هؤلاء ان منجزية العلم الإجمالي لأطرافه ليست على سبيل العلية التامة بحيث لا يعقل الترخيص في اطرافه إذا فالترخيص بناءً على مسالكهم معقول ، فاذا كان الترخيص معقولا اذا انما حكم العقل بالجمع بين المحتملات ان لم يرد من الشارع ترخيص و اذا ورد من الشارع ترخيص ارتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه و منشأ انتزاعه ، و لذلك صح للشارع ان يقول بما ان في الحكم العقلي بالجمع بين المحتملات حرجيا و لكن منشأه ليس حكم العقل في حد ذاته وانما منشأ انتزاعه وهو عدم الترخيص من قبلي فمقتضى لا حرج رفع عدم الترخيص بالترخيص فاذا حصل الترخيص ارتفع حكم العقل بلزوم الجمع بين المحتملات فامكن للشارع ان يرفع الحكم العقلي بلا حرج برفع موضوعه و منشأ انتزاعه.

والوجه الثاني

ان يقال بان لا حرج تنصب على نفس عدم الترخيص مع غمض النظر عن الحكم العقلي فيقال بان عدم الترخيص هو كناية عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي فانه ليس للشارع انحاء عدمية بل لا محالة الشارع في مرحلة الظاهر اما على اهتمام بالغرض اللزومي او على اهتمام بالغرض الترخيصي ولذلك اما ان يأمر بالاحتياط حفظا للغرض اللزومي او يرخص حفظا للغرض الترخيص فليس للشارع حالة عدمية بل هو في طول وجود حكم شرعي اما ذو اهتمام بالغرض اللزومي او ذو اهتمام بالترخيص فعدم الترخيص هو عبارة عن اهتمام الشارع بالغرض اللزومي.

فبما ان عدم الترخيص عبارة عن الاهتمام فللشارع ان يرفع عدم الترخيص بالترخيص أي ان يبين ان حاله الحفظ للغرض الترخيصي.

بل انه بناء على مسلك العلمين السيد الصدر والسيد الاستاذ من ان عدم الحكم من قبل الشارع بمثابة الحكم وبحسب تعبير السيد الشهيد في اصوله ان المناط في جريان لا ضرر ولا حرج موقف الشارع والموقف قد يكون سكوتا و قد يكون كلاما، وبالنتيجة هو موقف فمتى ما كان موقفه ضرريا او حرجيا ارتفع بلا ضرر ولا حرج وان عبرنا عن هذا الموقف بعدم الحكم.

وبتعبير السيد الاستاذ ان مفاد لا ضرر ولا حرج عدم تسبيب الشارع لضرر على المكلف او لحرج عليه، قد ينطبق على الحكم الوجودي وقد ينطبق على الحكم العدمي.

مثلاً اذا افترضنا في الحقوق الاعتبارية فقد بحثنا في قاعدة لا ضرر في الحقوق الاعتبارية كحق البراءة و التأليف و النشر و هل ان هذه الحقوق مورد لا ضرر ام لا فقد يقال بان عدم حكم الشارع بضمان هذه الحقوق مع بذل المكلف الجهد في تحصيلها ضرري، فمقتضى لا ضرر استبدال عدم الحكم بالضمان بالحكم بالضمان اما لان عدم الحكم بالضمان موقف بحسب تعبير السيد الشهيد او لأنّه تسبيب من الشارع للضرر على المكلف بحسب تعبير السيد الاستاذ.

ومفاد لا ضرر ارتفاع ذلك فمقتضى هذين المسلكين ان لا فرق في جريان لا ضرر بين الحكم وعدمه.

### 68

كان الكلام في انه اذا حكم العقل بمقتضى منجزية العلم الاجمالي بلزوم الصلاة الى 4 جهات و لكن كان الاتيان بالصلاة الى 4 جهات فيه ضرر على المكلف فهل تجري قاعدة نفي الحرج ام لا، و ذكرنا انه بناء على مسلك السيد الاستاذ دام ظله و السيد الشهيد ان قاعدة نفي الحرج جارية حتى اذا لو قلنا بمسلك النائيني من ان مفادها نفي الحكم الحرجي.

ولكن هذا كله اذا لم نذهب لمسلك المنتقى الذي لا يرى قاعدة نفي الحرج من الاساس فيقول بان الخلاف بين صاحب الكفاية والمحقق النائيني في انه هل مفاد القاعدة نفي الحكم ام نفي المتعلق هذا الخلاف انما يتأتى في قاعدة لا ضرر، ولا يأتي في قاعدة لا حرج، والسر في ذلك: انّ ظاهر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ان المنفي هو المجعول وليس المتعلق ، حيث قال ما جعل عليكم من حرج ان المنفي المجعول الحرجي لا المتعلق الحرجي.

وثانياً: وهو المهم ان مسلك سيد المنتقى ان ما يسمى ويعبر عنه بقاعدة نفي الحرج لا اساس له ، وبالتالي في موارد الحرج يبقى الحكم الفعلي على ما هو عليه ، ففي محل الكلام لو فرضنا ان الصلاة ل 4 جهات حرجي على المكلف فانه لا يرتفع عنه ، لعدم وجود قاعدة نفي الحرج ، نعم لو لزم من العمل بالاحتياط اختلال النظام كما لو فرضنا ان المكلف عمل بالاحتياط في جميع الشبهات بحيث يلزم منه اختلال النظام فهنا يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط لا لأجل الحرج بل لأجل العجز نتيجة استلزامه اختلال النظام.

لذلك لا بأس بالمرور على ما افاده (قده) من انه لا قاعدة مسماة بنفي الحرج حيث ان لذلك اثارا في الفقه.

فافافاد في المنتقى ج 4 341 “و تحقيق الكلام في ذلك: إن صدر الآية الكريمة قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤسكم و أرجلكم إلى الكعبين و إن كنتم جنبا فاطهروا و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه ما يريد الله‏، و هي بحسب ظاهرها تتكفل بيان جهتين:

إحداهما سلبية، و هي نفي وجوب الوضوء و الغسل عند عدم وجدان الماء.

و الأخرى ثبوتية، و هي إثبات وجوب التيمم في هذا الحال.

و الفقرة المستدل بها على القاعدة ذكرت بمنزلة قاعدة كلية أريد تطبيقها فيما نحن فيه. فمن المحتمل- بدوا و مع قطع النظر عن صدر الآية و ذيلها-..

ان تكون مرتبطة بالجهة السلبية، فتدل على نفي الحرج بقول مطلق و هو المدعى"

فلو كان التعليل راجعا الى الجهة السلبية فكانه قال لا يجب عليكم الوضوء لأنّه الله لا يريد ان يوقعكم في الحرج لتم كلام القوم ، حيث انه علل نفي حكم بعدم الحرج فمعناه انه هناك قاعدة مفادها ان كل حكم حرجي يرتفع...

ولكن يحتمل" أن تكون مرتبطة بالجهة الثبوتية، فلا تدل على المدعى، بل الذي تدل عليه حينئذ ان ما جعلته عليكم من وجوب التيمم أو وجوب الوضوء و الغسل و وجوب التيمم عند عدم وجدان الماء لم يكن الغرض منه و الداعي له هو الإيقاع في الحرج، بل الداعي له غاية أخرى شريفة تستدعي الجعل و لو استلزم الحرج" وهي الطهارة، وهذا كلام عرفي وهو انه لا تتوهموا ان ايجاب التيمم لأجل ايقاعكم في الضيق بل لأجل ان تصلوا الى الغاية المطلوبة و هي الطهارة ، والقرية على ذلك هي الاستدراك وهو قوله ولكن يريد ليطهركم..،

فان ارجاع قوله ما جعل عليكم... الى الجهة السلبية وقوله يري ليطهركم راجع الى الجهة الايجابية وهو ايجاب التيمم خلاف الظاهر فان الظاهر ان الجملتين واردتان على مصب واحد.

"و من الواضح أنها على هذا الوجه لا تدل على القاعدة بالمرة، لأنها ليست في مقام نفي الحكم الحرجي، بل في مقام تبرير جعل الأحكام الحرجية و أنه لغاية شريفة تدعو إلى ذلك".

قال "الثانية : قوله تعالى في سورة البقرة في آية الصوم: يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر. و جهة الاستدلال بها واضحة.

و التحقيق: أن صدر الآية هو قوله تعالى: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس و بينات من الهدى و الفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر.

و بعدها قوله تعالى:

و لتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هداكم و لعلكم تشكرون‏.

و لا يخفى ان الصدر اشتمل على جهتين: سلبية، و هي نفي وجوب الصوم عن المريض و المسافر.

و إيجابية، و هي إثبات وجوبه في عدة من أيام أخر.

و قوله: يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر يحتمل ارتباطه بجهة السلب، فتكون دالة على القاعدة المدعاة و ان كل حكم يستلزم العسر مرفوع.

كما يحتمل ارتباطه بجهة الإيجاب، و انها في مقام بيان انه لم يجعل عليكم الصوم في عدة من أيام أخر لأجل العسر، و لكن الغاية أخرى شريفة.

و لعل الذي يشهد لذلك-لو لم ندع ظهورها فيه بملاحظة الصدر، و انه سبحانه في مقام تبرير جعل الصوم في أيام أخر و على عدم رفعه بالكلية- قوله: و لتكملوا العدة، فانه ظاهر في تعليل جعله في الأيام الأخر، كما ان قوله: و لتكبروا الله على ما هداكم‏ انما يتناسب مع جعل الحكم و تشريعه لا مع سلبه و رفعه كما لا يخفى"

لكن هذا اذا حملنا ولتكملوا على الغاية لا ان اللام لام الامر...

قال "الثالثة: قوله تعالى في سورة الحج: يا أيها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير لعلكم تفلحون. و جاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم و ما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل‏.

و ما يستدل به منها قوله تعالى: و ما جعل عليكم في الدين من حرج‏ و وجه الاستدلال به واضح لا يحتاج إلى بيان.

و التحقيق فيها: انه يحتمل ان يكون المراد منها ما قيل من نفي الحكم المستلزم للحرج و رفعه عن المكلفين.

و يحتمل ان يراد منها ما ذكرناه في سابقتيها من انها لبيان ان الغرض من الأحكام ليس جهة الحرج، و إنما الغايات المهمة الشريفة المترتبة عليها.

و لو سلمت انها في حد نفسها ظاهرة في الأول، فلا بد من رفع اليد عن ذلك، لأنها واردة في الجهاد، و هو من أظهر مصاديق الحرج، سواء أريد به جهاد الكفار أو جهاد النفس. و قد عرفت ان مثل هذا الحكم لا يرتفع بدليل نفى الحرج لو ثبتت قاعدته، كما لا يرتفع وجوب سجدتي السهو برفع النسيان.

و عليه، فلا يمكن ان يراد بالآية نفي الحكم الحرجي، و إلا للزوم خروج موردها، و هو مستهجن، فتحمل على ما احتملناه من انها لبيان تبرير جعل هذه الأحكام المشتملة على الكلفة بخصوصياتها أو بمجموعها، و انه ليس المقصود إيقاع المكلفين في الحرج و المشقة، بل المقصود إيصالهم إلى المصالح المجهولة لديهم.

و يؤكد ذلك تعقيب الآية الشريفة بقوله: ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل‏، فانه يتناسب مع مقام الترغيب في امتثال هذه الأحكام و لو كانت حرجية، و تبرير جعلها إذ هي مجعولة من قبل و هي ملة إبراهيم الحنيف الذي كانت العرب تكن له الإجلال و الحب، فانه يقرب إطاعتها في النفوس.

و لا يتناسب مع رفع الأحكام بواسطة الحرج، فان مثل ذلك لا يحتاج إلى مزيد تعليل و ترغيب، لأنه مما تقبله النفوس و تتقبله الأطباع".

(أقول)

وما ذكره (قده) في الآيتين السابقتين غير بعيد ولا اقل من اجمالهما ، والكلام في الآية الاخيرة...فاننا اذا نظرنا الى هذه الفقرة في حد ذاتها فهي واضحة الدلالة في نفي الحكم الحرجي ومقتضى ظهورها في العموم الانحلالي انه لا يوجد مجعول حرجي الا و قد رفع بلحاظ وقوع النكرة في سياق النفي وهي قوله من حرج ، فبعد ظهور الفقرة في نفي الحكم الحرجي يبقى هل ان هناك قرينة تنافي هذا الظهور ام لا؟ فيأتي الكلام في القرائن المنافية والا فالفقرة في حد ذاتها ظاهرة في نفي المجعول الحرجي.

فقد يدعى ان قوله وجاهدوا في الله حق جهاده قرينة على الخلاف والحال ان هذا يتم لو فسر الجهاد بجهاد القتال واما اذا فسر بقرينة السياق واركعوا واسجدوا. ان المنظور فيه جهات النفس وتطويعها على هذه العبادات فليس هناك قرينة منافية في ظهور هذه الفقرة في نفي المجعول الحرجي.

واما القرينة الاخرى وهي قوله ملة ابيكم... فان هذا التعبير ينسجم مع القاعدة حيث انه يتبين ان من خصائص هذه الشريعة انها ليس فيها مجعول حرجي وهذه الشريعة المشتملة على هذه الخصوصية هي ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل فالتعبير منسجم مع كون مفاد هذه الفقرة نفي المجعول الحرجي.

نعم ما ناقش به بعضهم كلام المنتقى من انه لو سلمنا ان منظور الآية هو بيان حكمة من حكم الشريعة وهي انها سهلة سمحاء فهذا هو المدلول المطابقي للآية والمدلول الالتزامي هو نفي المجعول الحرجي لأنّه إذا كانت الشرعية سهلة فانه لا يوجد فيها حرج فان وجود المجعول الحرجي يتنافى مع السهلة السمحاء.

ولكن هذا النقاش غير وارد على كلامه لأنّه منظوره نوع الاحكام لا كل حكم حكم فهو يريد ان يبين ان نوع الاحكام في الشريعة ما بني على الحرج لا ان كل حكم ليس حرجياً كي يقال ان المدلول الالتزامي له عدم وجود حكم حرجي فان هذا المدلول الالتزامي غير تام إذا كان المنظور هو نوع الاحكام.

وعلى فرض وجود المدلول الالتزامي فلا ينفعنا لأنّه ليست الآية في مقام بيانه فحتى نؤسس قاعدة وهي نفي المجعول الحرجي لابد ان تكون الآية في مقام بيان هذه القاعدة حتّى يتمسك في اطلاقها في جميعاً اما لو كانت هذه القاعدة مستفادة بالمدلول الإلتزامي وليست في مقام البيانية فلا يصح التمسك بإطلاق هذا المدلول الالتزامي عند الشك في شمول هذه القاعدة وعدمه.

قال "وأما السنة الشريفة:

فعمدتها ما ورد فيها تطبيق الآية الأخيرة والاستشهاد بها بنحو لا يظهر منها أكثر مما استظهرناه منها أخيرا من تكفلها بيان سهولة الدين و عدم الضيق فيه. و قد عرفت ان هذا لا ينفع في إثبات المدعى.

و إليك بعض هذه النصوص:

منها: رواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله: انا نسافر، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبي و تبول فيه الدابة و تروث؟. فقال: ان عرض في قلبك شي‏ء فقل هكذا: (يعني افرج الماء بيدك) ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله سبحانه يقول: ما جعل عليكم في الدين من حرج‏..».

و لا يخفى ان الأمر الذي بينه عليه السلام هو طهارة الغدير و جواز الوضوء منه (وان كان فيه ما فيه)‏ لرفع ما يمكن ان يقع في قلب السائل من الاستقذار. ثم علل ذلك ب: «ان الدين ليس بمضيق ان الله...». و من الواضح انه بيان لجعل هذه الأحكام و ان الشريعة سهلة لا ضيق فيها كما قد يتخيل. فليس في تطبيق الآية نظر الا إلى ذلك لا إلى نفي حكم حرجي.

و هذا لا يختلف عن ظاهر الآية الأولى على ما عرفت.

و منها: رواية الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الإناء؟. فقال: لا بأس‏ ما جعل عليكم في الدين من حرج‏..».

و هذه الرواية كسابقتها، فان السائل يحتمل أن يؤثر اختلاط الماء بما استعمل في رفع الحدث الأكبر موجبا لعدم صحة الغسل منه، فنفاه الإمام عليه السلام و بين انه لا بأس بالغسل منه، إما لعدم مانعيته أو لعدم مانعية اختلاط هذا المقدار القليل منه، ثم استشهد بالآية الشريفة. و من الواضح ان نظر الإمام عليه السلام ليس إلى رفع الحكم في مورد الحرج، بل إلى بيان عدم المانعية من رأس، و هو من الأحكام السهلة التي بنيت الشريعة عليها".

(أقول)

ولكن قد يقال ان ظاهر هذه الروايات هو تعليل عدم الاكتفاء بالوضوء يعني ان ما يتوهمه السائل في هذه الروايات هو انه لا يكفيه الوضوء ولا الغسل من هذا الماء فأجاب الإمام (عليه السلام) انه لا نلزمك بغير الوضوء والغسل لما جعل عليك في الدين من حرج ، فيكون الاستشهاد بالآية منسجما مع نفي الحكم الحرجي فيقول لا يجب عليك غير الوضوء و غير الغسل و نفى عدم الوجوب بما جعل عليكم..

فتأمل.

قال "نعم، رواية عبد الأعلى مولى آل سام ظاهرة في رفع الحكم في مورد الحرج و ان المراد بالآية ذلك، و هي روايته عن الصادق عليه السلام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟. قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل. قال الله تعالى:

ما جعل عليكم في الدين من حرج‏، امسح عليه»".

(أقول)

الذين يستدلون بهذه الرواية او بالآية على قاعدة نفي المجعول الحرجي يفسرون الرواية بأحد تفسيرين الاول ان متعلق الحكم وهو وجوب الوضوء اخذ فيه قيدان أصل المسح وكون المسح على البشرة ، و ما فيه الحرج هو القيد 2 لا الاول بما ان الضرورات تقدر بقدرها فالمرفوع بنفي الحرج القيد ال 2 وهو اعتبار المباشرة فيبقى اعتبار أصل المسح بظاهر الادلة الاخرى كامسحوا برؤوسكم و أرجلكم فتنسجم حينئذٍ الرواية مع قاعدة نفس العسر والحرج.

ولكن هذا التفسير يلاحظ عليه انه خلاف الظاهر فان ظاهر الامر بالوضوء المتضمن بالمسح على الرجل وحدة المطلوب لا تعدده فاذا كان جزء من هذا المقيد حرجي فان الامر بالمقيد يسقط لا انه ينتفي مع بقاء ذات المقيد فان هذا يتنافى مع وحد المطلوب.

التفسير الآخر لسيدنا وهي ان الرواية اشتملت على مطلبين الاول وجوب الوضوء المتضمن للمسح على البشرة قد ارتفع بقاعدة نفي الحرج و وجوب الوضوء بالباقي بأمر جديد استفيد من قوله اسمح عليه فكانه في هذه الرواية "هذا واشتباهاه يعرف من كتاب الله".. ناظر في هذه الفقرة لنفي المقيد بما هو مقيد اي وجوب الوضوء المقيد بالمسح على البشرة ، اما وجوب الوضوء بالباقي تعرض له بقوله امسح عليه اي لا يسقط عن والوجوب بل يجب عليك المسح على الباقي على المرارة.

ولكن هذا خلاف الظاهر فان ظاهر قوله امسح عليه انه تطبيق للآية وليس بيانا لمطلب اخر ، ولذلك حكم سيد المنتقى اشكاله و قال " و لكن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها، و ذلك لأن ما يستفاد من كتاب الله سبحانه هو رفع المسح على البشرة. أما المسح على المرارة، فلا تتكفله الآية الشريفة".

فلا معنى لتعليل وجوب المسح بنفس الحرج اذا كان مراد الآية نفس المجعول الحرجي وانما ينسجم ذلك لو كانت الآية في مقام بيان ان المسح على المرارة لا يراد به ايقاعكم في الحرج وانما هو الوصول الى الغاية المطلوبة و هو الطهارة ولا اقل من الإجمال.

### 69

بقي في المطلب عدة جهات:

الاولى ان سيد المنتقى أفاد بانه لو سلمنا ظهور هذه الفقرة من الآية وهي قوله عزوجل و ما جعل عليكم في الدين من حرج في ان الحكم الحرجي منفي في الشريعة ، و لكن هناك ما يمنع من تمامية هذا الاستظهار وهو قوله في فقرة سابقة و جاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم و ما جعل عليكم في الدين من حرج.. ومن الواضح ان الجهاد امر حرجي بطبعه فلو كان المقصود بهذه الفقرة نفي المجعول الحرجي لخرج مورد الآية عن مفادها ، و خروج المورد عن المفاد للآية مستهجن فلذلك تكون الفقرة السابقة مانعا من استظهار نفي المجعول الحرجي من هذه الفقرة وهي قوله عزوجل وما جعل عليكم في الدين من حرج.

فهل ما ذكره (قده) داخل تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية او ان ما ذكره داخل تحت كبرى ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع او ما ذكره داخل تحت كبرى اجمال الصدق فهناك عدة كبريات في الاصول قد لا يميز البعض بينها.

ولأجل ذلك بحثناها في الاصول ونبينها على سبيل الاختصار كي يتضح مورد كل كبرى عن مورد الاخرى.

اما الكبرى الاولى

وهي احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية موجب للإجمال ، المقصود بهذه الكبرى وان لم تنقح في علم الاصول ان ما يتوفر على قيدين :

الاول ان يكون واقعا موقع القرينية وهذا ما يعبر عنه بصلاحيته للقرينية ، أي انه واقع موقع القرينية فالصلاحية للقرينية صلاحية شأنية لا فعلية ، بان يكون قيدا في الحكم او قيدا في المتعلق او في الموضوع او تعليلا للحكم ، حيث ان جملة الخطاب مكونة من اركان ، حكم ومضوع ومتعلق فاذا كان العنوان قيدا في الحكم كما اذا قال يجوز على كراهة اكرام العالم غير المسلم مثلاً فقيد الحكم بالكراهة او كان تقييدا للمتعلق كما اذا قال العالم يجب اكرامه بالنحو المتعارف فقيد الاكرام بالنحو المتعارف او كان التقييد للموضوع ، كما اذا قال يجب اكرام العالم غير الفاسق او غير الاموي فمتى ما كان العنوان قيدا : في الحكم ، في المتعلق ، في الموضوع، كان واقعا موقع القرينية لان ما يتخذه المتكلم قرينة على كلامه انما يأخذه قيدا اما في الحكم او الموضوع او في المتعلق او يرد تعليلا للخطاب ، كما في قوله فتيمموا صعيدا طيبا واجمل الطيب بين ان يراد به المباح او يراد به الطاهر او كلاهما مثلاً.

او اجمل التعليل كما اذا ورد التعليل و كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر فيه او أيما أمرئ ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه و اجمل لنا العليل.

القيد ال 2 ان يكون الإجمال عارضا لا ذاتيا اذ العنوان قد يكون مجملا بالذات أي في العرفي العربي من المجملات كما في المشتركات فهذا مما لا يصلح ان يأخذه المتكلم قيدا في كلامه لعدم صحّة الاتكاء عليه.

وتارة يكون الإجمال عارضا لا ذاتيا أي ان الإجمال عندنا نحن المخاطبين لا الإجمال في هذا العنوان حين صدوره من الشارع ، فاذا افترضنا ان الشارع قال فتيمموا صعيدا طيباً و "طيباً" واقع موقع القرينية و في نفس الوقت ظاهر في نفسه في معنى زمن صدوره مما يعني صدوره مما يعني صحّة اتكاء المتكلم عليه والا انه اجمل بالعرض بالنسبة الينا فهنا يقال قد احتف الكلام بما يصلح للقرنية علي فأوجب اجماله من هذه الجهة ، او إذا قال اكرم العالم غير الفاسق فالفاسق تردد بين خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم فيقال هنا بان هذا المورد من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لان عنوان الفاسق واقع موقع القرينية و ظاهر في زمن صدوره بمعنى وان حصل الاجمال بالنسبة الينا..

الكبرى الثانية

ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع فالمقصود به اذا ورد لفظ المطلق في كلام الإمام وهذا المطلق له فردان او افراد واحدها اوضح من غيره بحيث متى ذكر اللفظ المطلق حصل انصراف الى الفرد الاوضح فهنا يقال هل الانصراف الى الفرد الأوضح في مقام التخاطب بين السائل والامام يعني يمنع العلم بالإطلاق ام لا ، فهناك فرق بين الفرد الاخص والفرد الاوضح ، و هذا هو الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب والقدر المتيقن من الخارج فاذا قال مثلاً اكرم العالم فالفرد الاخص العالم الفقيه هذا قدر متيقن من الخارج اما الفرد الأوضح اذا قال اكرم العالم أي العالم اللائق بالإكرام كما لو كان عادلا.

فالمقصود بالقدر المتيقن في مقام التخاطب الفرد الاوضح من افراد المطلق فهذا الفرد الاوضح لا يصح ان يكون قرينة عرفا على تقييد المطلق وانما الكلام ليس في القرينية ، لأنه لا يصح ان يكون قرينة ما دام الانصراف اليه بدويا وانما الكلام هل يصح ان يكون مانعا و يتكئ المتكلم عليه كمانع لا قرينة وقيد، اذ لو كان قرينة لكان الخطاب ظاهرا فيه وبتالي سوف يصلح هذا الخطاب لقرنية عليه لأنّه ظاهر بخلاف ما لو كان مانعا فسوف يصبح الخطاب مجملا ولا يصلح ان يكون قرينة على غيره من الخطابات.

ولذلك وقع البحث الصغروي في عدة موارد كما في صحيحة زرارة رجل شك في القراءة بعدما ركع قال يمضي ، في الركوع.. يمضي ، يا زرارة وكل شيء خرجت منه ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء فيقال الفرد الاوضح من قوله ودخل في غيره ان يدخل فيما هو مترتب شرعا على الاول فهل هذا الفرد الاوضح الذي نقول عنه قدر متيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق في كلمة غيره ام لا؟

او مثلاً في روايات الاستصحاب ولا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدا فيقال الفرد الاوضح من موارد النقض هو الشك في الرافع فهل يشمل هذا العنوان موارد الشك في المقتضي ام نقول ان الفرد الاوضح وهو الشك في الرافع مانع من احراز الاطلاق ؟

و ما شاكل ذلك من الموارد.

الكبرى ال 3

هي مورد اجمال الصدق و هذه الكبرى بحثها السيد الصدر تعليقا على كلام سيدنا في بحث الاوامر في دلالة الامر على الوجوب حيث ذكر ان من ثمرات هذا البحث ما اذا ورد امر واحد متعلق بعنوانين و علمنا من الخارج ان احدهما مستحب كما اذا قال اغتسل للجنابة وللجمعة فهناك امر واحد تعلق بعنوانين الجنابة والجمعة وعلمنا من الخارج ان غسل الجمعة مستحب قطعا فهل هذا يمنع من ظهور الامر بالوجوب بحيث يقال انه لا يمكن ان نستفيد وجوب غسل الجنابة من هذا الدليل

ام لا يمنع؟

فيقال هناك فرق بين ان يكون الإجمال في نفس العنوان الوارد في الخطاب وبين ان يكون الإجمال في المصداق بيانه اذا قال الشارع اغتسل للجنابة والجمعة و علمنا من الخارج ان الجمعة مستحب فهنا قد يقال بالضائرية و السر في ذلك ان هناك 3 مسالك في منشأ دلالة الامر على الوجوب :

الاول ان دلالة الامر على الوجوب بحكم العقل وهذا ما ذهب اليه سيدنا ، أي ان المستعمل فيه هو طبيعي الطلب فقوله اغتسل لم يستعمل الا في طبيعي الطلب غاية الامر ان ورد ترخيص من الشارع في دليل اخر كان ما ورد فيه الترخيص مستحبا وان لم يرد ترخيص من قبل الشارع حكم العقل بالوجوب فعلى هذا الاساس لا اجمال في القضية فان اغتسل لم يستعمل الا في طبيعي الطلب و قد ورد الترخيص في غسل الجمعة فهو مستحب ولم يرد في غسل الجنابة فيحكم العقل بوجوبه.

المسلك ال 2 للآخوند، من ان منشأ دلالة الامر على الوجوب هو الوضع أي ان المستعمل فيه صيغة الامر هو خصوص الوجوب وعلى هذا يقال بعد ان علمنا من الخارج ان غسل الجمعة مستحب والمفروض ان ظاهر السياق ان المراد الاستعمالي من لفظ الامر بالنسبة لكلا العنوانين واحد و حيث علمنا من الخارج ان غسل الجمعة مستحب اذا لم نحرز ظهور اغتسل في الوجوب اذ لا يمكن ان يستعمل في الوجوب والاستحباب او ان استعماله في اكثر من معنى غير عرفي فلا نستفيد الوجوب من هذه الرواية.

واما بناءً على المسلك ال 3 وهو مسلك العراقي و السيد الصدر ان منشأ دلالة الامر على الوجوب هو الاطلاق أي ان الامر مستعمل في طبيعي الطلب و الطلب له افراد غاية الامر بيان الفرد الوجوبي لا يحتاج الى مؤونة فيمكن بيانه بنفس الامر ، بخلاف الفرد الاستحبابي فان بيانه يحتاج الى مؤونة فينصرف الامر الى الفرد الذي لا يحتاج الى مؤنة.

بناءً على ذلك بنى السيد الصدر على ان مقتضى إطلاق اغتسل هو الوجوب وقيام قرينة من الخارج على الاستحباب لا يثلم هذا الظهور.

ولكن قلنا ان مقتضى وحدة السياق ان المراد الجدي من الامر في كلا العنوانين واحد فمقتضى قرينية السياق اجمال الامر في هذه الرواية.

نعم لو كان من باب اجمال الصدق لا اجمال العنوان الوارد في لسان الدليل كما اذا قال اكرم العالم ، و نحن نعلم من الخارج ان احد افراد العالم الا وهو العالم الفاسق مما لا يجب اكرامه قطعا فهنا يقال قيام قرينة على احد افراد العنوان هل يوجب رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب ام لا فيقال لا لان المفروض ان مقتضى الاطلاق انصراف الامر للفرد الذي لا يحتاج الى مؤنة وهو الوجوبي و غاية ما حصل ان قامت قرينة على ان بعض افراد الموضوع لا يشمله هذا الحكم و هذا بمثابة التقييد لا انه يوجب رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب.

وبعد بيان هذه الكبريات نقول هل محل كلامنا وهو قوله عزوجل وما جعل عليكم في الدين من حرج الظاهر في نفي الحكم الحرجي و لكن ورد في فقرة سابقة على هذه الفقرة قوله عزوجل و جاهدوا في الله حق جهاده و نحن نعلم ان وجوب الجهاد حرجي بطبعه فلا يرتفع بدليل وما جعل عليكم في الدين من حرج فهل هذا المورد من الكبرى الاولى وهو احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية او الكبرى 2 وهو القدر المتيقن او ال 3 وهي اجمال المصداق.

الصحيح انه ليس من 1 ولا 2 بلحاظ ان جملة وجاهدوا في الله ليست من قيود ما جعل عليكم في الدين من حرج حتّى يكون صالحا للقرينة عليه ، كما انه ليس انصرافا للفرد الاوضح من المطلق في لسان الدليل حتّى يدخل تحت 2.

وانما هو من مصاديق الكبرى ال 3 وهي اجمال الصدق ومن جل تطبيقها على المقام نقول هناك محتملات 3.

الاول ان يقال بان قوله عزوجل وجاهدا في الله حق جهاده لفظ استعمل في المطلق وهو مطلق الجهاد الذي له فردان جهاد النفس وجهاد القتال ، لا ان انه استعمل في خصوص جهاد القتال ولا في خصوص جهاد النفس بل عنوان استعمل في الطبيعي الجامع بينهما الذي له فردان جهاد النفس و جهاد القتال ، غاية الامر انه ما ذكر في قوله عزوجل و ما جعل عليكم في الدين من حرج قطعا لا يشمل احد المصاديق وهو جهاد القتال ، لأنّه حرجي بطبعه فهل ان خروج احد الفردين عن هذه الكبرى يوجب اجمالها و رفع اليد عن ظهورها ؟

الصحيح لا، وهو ما استظهرناه وبنينا عليه صحة الاستدلال بالآية.

المحتمل ال 2 ان يقال اننا من الاصل لا نحرز المراد الاستعمالي فلعل الشارع من الاصل استعمل لفظ الجهاد في هذا المورد في خصوص جهاد القتال فاصل المراد الاستعمالي غير معلوم، و بما ان أصل المراد الاستعمالي غير معلوم و نحن نحتمل انه جهاد القتال فيحصل التصادم بين ظهور قوله وما جعل عليكم... في نفي المجعول الحرجي وبين تطبيقه على المورد وهو جهاد القتال و هذا موجب لإجمال الخطاب فاصل المراد الاستعمالي غير محرز كما نسب للسيد الشهيد في اية الخمس حيث قال واعملوا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه، فقال أصل المراد الاستعمالي من الغنيمة غير واضح فلعل المراد بها غنائم الحرب، ولا معنى للتمسك بالإطلاق فانه لإحراز المراد الجدي وهو فرع احراز المراد الاستعمالي واما اذا كان أصل المراد الاستعمالي غير محرز فلا معنى للتمسك بالإطلاق.

هنا يقال انه ليس كل احتمال يوجب الشك في المراد الإستعمالي يتكئ عليه وانما إذا أحرزنا استعمال اللفظ في هذا المعنى المشكوك من دون تعدد الدال والمدلول، إذا أحرزنا ان لدى العرب استعمالا لهذا اللفظ في هذا المعنى المشكوك من دون تعدد الدال والمدلول فإحراز ذلك يوجب الشك في المراد الاستعمالي في الخارج.

واما اذا لم نحرز ذلك فمجرد احتمال ان المراد الاستعمالي هو ذلك لا يوجب رفع اليد عن رفع اليد عن المراد اللغوي وهو ما يفوز به او يظفر به الانسان...

وكذلك لفظ الجهاد فاننا تبعنا لفظ الجهاد في القرآن لم نجد موردا فيه استعمل لفظ الجهاد في خصوص القتال من دون تعدد الدال و المدلول بل استعمله في بقرينة سبيله و استعماله في جهاد النفس في قوله والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا.

والمحتمل ال 3 ما ذكره سيد المنقى قال سواء كان المراد من هذه الآية جهاد القتال او كان المراد جهاد النفس فهو امر حرجي على كل حال و لا يصلح تطبيق ما جعل عليكم في الدين من حرج عليه ، والنتيجة التصادم بين العنوان الوارد في الاية و بين الكبرى الموجب لإجمالها.

ومن الواضح تمامية المحتمل الأول وهو استعمال اللفظ في طبيعي الجهاد والمشكلة في المصداق لا في المفهوم مضافا الى انه لو تردد المراد الجدي بين جهاد النفس و جهاد القتال فلا معنى لان يقال ان جهاد النفس امر حرجي لأنّه "حكم عقلي" ضروري لا يمكن ان يكون مطيعا حتّى يكون مجاهدا لنفسه وليس من المجعولات الشرعية التي يتوهم رفعها ووضعها من قبل الشارع حتّى يقال انه حرجي.

فانما يقال هذا في المجعولات الشرعية فالصحيح ما ذكرناه بان قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج ظاهر في نفس المجعول الحرجي واما قوله وجاهدوا في الله حق جهاده فهو امر بطبيعي الجهاد و كون احد فرديه حكما حرجيا لا يوجب رفع اليد عن ظهور الكبرى في نفي المجعول الحرجي.

### 70

الجهة الثانية : ان المستظهر من موثقة عبد الاعلى مولى ال سام بناءً على وثاقته اما برواية احد المشائخ ال 3 عنه او برواية الاجلاء وكلاهما محل تأمل ان وجوب مباشرة الماسح للبشرة يسقط لأنّه حرجي على المكلف لذلك قال (عليه السلام) يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج فان ظاهر سياق الجواب ان ما يعرف من كتاب الله هو سقوط وجوب مباشرة الماسح للممسوح لكون هذا الوجوب حرجيا.

واما ما هي النكتة في تخريج قوله امسح عليه فهل ان النكتة ان الإمام (عليه السلام) طبق قاعدة الميسور حيث انه لو تمت هذه القاعدة فان بقاء وجوب المسح مع عدم اعتبار المباشرة انما هو بنفس الدليل الاول الدال على وجوب الوضوء و ليس بدليل جديد.

او ان الإمام (عليه السلام) اعتبر نسبة دليل الحرج وهو ما جعل عليكم في الدين من حرج لدليل الحكم الاولي وهو وجوب الوضوء نسبة الاستثناء للمستثنى كما ذهب اليه صاحب الكفاية والسيد الإمام فقال ان هذين الدليلين وهو قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا... وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج اذا جمع هذان الدليلان كانت نسبة الدليل الثاني وهو الحاكم للأول نسبة الاستثناء للمستثنى فكما ان الدال على الحكم في غير مورد الاستثناء نفس دليل المستثنى وليس دليلا جديدا فكذلك في المقام فلو فرضنا ان المولى قال يجب الوضوء بمسح بشرة الراس و بشرة القدمين الا ان يكون مسح البشرة حرجيا لو فرضنا النص هكذا فان الدليل حينئذٍ على عدم سقوط الوضوء والانتقال من اعتبار المباشرة الى كفاية المسح على الحاجب بنفس دليل الوضوء لا بدليل جديد كذلك هذان الدليلان لو عرضا على العرف وان كانا مستقلين وهما دليل وجوب الوضوء و دليل لا حرج فانه يرى ال 2 عرفا بمثابة الاستثناء من الاول فيكون الدال على ثبوت وجوب المسح في غير مورد الحرج هو الدليل الاول وليس دليلا جديدا.

او ان الإمام (عليه السلام) ، في هذه الرواية افاد مطلبين الاول سقوط وجوب الوضوء المقيد بالمباشرة في المسح و بيان وجوب الوضوء المتضمن لجواز المسح على الحاجب بخطاب اخر.

فالمهم ان قوله امسح عليه مجملة من هذه الجهة فهل ان قوله من باب قاعدة الميسور او من باب ان الجمع بين الدليلين يقتضي ذلك او انه خطاب جديد.

الا ان اجماله من هذه الجهة لا يسقط دلالة الموثقة على ما ذهب اليه المشهور من ان المجعول الحرج منفي و هذا هو مفاد الآية و لأجل ذلك نفى الإمام وجوب المباشرة.

الجهة ال 3 لا تنحصر ادلة قاعدة نفي الحرج من الروايات في الروايات التي ذكرها سيد المنتقى وناقش فيها فهناك من الروايات الدالة على هذه القاعدة وهي

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَيَسْقُطُ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ وَ الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ‌

فيقال ان ظاهر هذه الرواية ان المستفاد من الآية نفي المجعول الحرجي أي ان حرمة ازالة الشعر على المحرم لا تشمل سقوط شعرة او 2 نتيجة اسباغ الوضوء فان شمول الحرمة لمثل هذا الفرض امر حرجي و مقتضى الآية عدم شمول الحرمة لمثل هذه الصورة.

او يقال ان منظور الرواية للكفارة أي لا يترتب على سقوط شعرة او 2 بإسباغ الوضوء الكفارة فان ثبوت الكفارة بذلك امر حرجي و مقتضى الآية نفيه.

و هذه الرواية اذا تمت سندا فلا تبعد دلالتها على القاعدة، و هي نفي المجعول الحرجي.

فالمتحصل شمول قاعدة ما جعل عليكم في الدين من حرج لمحل الكلام وهو ما لو لزم من الصلاة الى 4 جهات الحرج او الضرر.

واما ما ذكره صاحب الكفاية من ان المنفي في قاعدة لا ضرر ولا حرج المتعلق الحرجي لا الحكم الحرجي فهو مخالف للظاهر.

اما بالنسبة لقوله و ما جعل عليكم في الدين من حرج فهي ظاهرة في نفي المجعول الحرجي واما بالنسبة لقوله لا ضرر ولا ضرار فان ظاهرها النفي التشريعي لا التكويني... اذ المقصود ان الشارع لم يشرع ما يوجب الضرر وبحسب تعبير السيد الاستاذ عدم تسبيب الشارع لضرر على مؤمن سواء كان التسبيب بفعل او ترك ، فمقتضى لا ضرر ولا حرج شمولهما لعدم الحكم كشمولهما للحكم اذا لزم من عدم الحكم التسبيب لورود الضرر على المؤمن.

كان الكلام في وجوب الصلاة ل4 جهات فاذا لم يتمكن من جميعها اقتصر على ما يتمكن.

المطلب ال 2 لو صلى الى الجهات التي يتمكن ثم بعد الوقت انكشف له ان القبلة فيما لم يصل اليه ، فهل عليه القضاء

اما بالنسبة لمبنى سيدنا الذي يرى من الاساس انه لا تجب عليه الا الصلاة لجهة 1 فلا موضع لهذا الحق لأنّه يرى انه في الوقت لا يجب عليه الصلاة الى باق الجهات فكيف بخروجه ، وانما الكلام على راي المشهور.

قال سيدنا "و أما على المبنى المشهور من وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع فالمحتملات في المقام ثلاثة، و لعلّ لكل منها قائلًا.

الأول: عدم وجوب القضاء، لأنه قد أتى (بالفريضة الفعلية اي ) بوظيفته المقررة له في الوقت، و عمل بالواجب حسب قدرته و طاقته فلم يفت عنه شي‌ء كي يقضي.

الثاني: وجوب القضاء، للشك في وقوع الصلاة إلى القبلة الواقعية، و الأصل العدم، فلا بد من الإتيان بالجهة الأُخرى المكملة للجهات كي يحرز الامتثال".

فدليل اقض ما فات لا يفهم العرف منه الموضوعية لعنوان الفوت وانما يفهم العرف ان الفوت كناية عن عدم الامتثال و هو ما ذهب اليه سيد المستمسك فالفوت لا موضوعية له كي ندور مداره وانما هو مشير لعدم الامتثال فمتى احرز المكلف عدم الامتثال للأمر في الوقت ترتب عليه وجوب القضاء لتنقح موضوعه ، و من الواضح ان المكلف وان صلى الى الجهات التي يتمكن منها الا انه يشك في الامتثال فمقتضى استصحاب عدم الامتثال او مقتضى استصحاب عدم الصلاة الى جهة الكعبة في فرض الشك بل مقتضى القطع عدم الصلاة في فرض العلم ان يقال بوجوب القضاء عليه.

"الثالث: التفصيل بين ما لو انكشف الخلاف و تبين أن الجهات المأتي بها كانت إلى غير القبلة فيجب دون ما إذا لم ينكشف، و هذا هو الصحيح".

والسر في عدم القضاء حديث لا تعاد فانه مقتضاه ان القبلة فريضة يوجب تخلفها البطلان.

واما ما ناقش بعضهم في عبارة لا تعاد بانه ظاهر للنظر للوقت حيث ان الاعادة انما تتصور في داخل الوقت فقوله لا تعاد الصلاة مفاده انه ان اخل بالخمسة وجبت الإعادة واما لو تبين له الخلل في احد الخمس بعد خروج الوقت فحديث لا تعاد لا يشمل ذلك لان منظوره الى فرض الاعادة وهو انما يتصور اثناء الوقت.

ولكن هذه المناقشة غير تامة ، فان الظاهر من قوله لا تعاد الارشاد الى بطلان الصلاة ولا خصوصية في اللسان اي ان الخلل في احد الخمسة يوجب البطلان لا الخلل في غيره ، فاذا كان مفادها الارشاد فمقتضى ما تبين له انه لم يصل الى القبلة بعد الوقت يجب عليه القضاء.

واما اذا شك ولم ينكشف له انه كان مستدبرا فلا يجب القضاء لان موضوعه الفوت اي فوت الفريضة الفعلية في تمام الوقت واستصحاب عدم الصلاة الى القبلة الواقعية لا يثبت عنوان الفوت فالنتيجة عدم وجوب القضاء.

المطلب الثالث لا اشكال انه لو تبين انه مستدبر وجب عليه القضاء حتّى على مبنى سيدنا ، واما إذا تبين انه منحرف الى اليمين او اليسار فعلى مبنى البعض يجب القضاء و على مبنى الآخر لا يجب وانما المهم في المقام انه هل يتصور انكشاف عدم الاستقبال بناءً على ان الانحراف الى اقصى اليمين او اليسار غير موجب للقضاء.

يقول سيدنا لا يتصور انكشاف الخلاف ، قال"بقي في المقام شي‌ء و هو أنه لا إشكال في أن الانحراف جهلًا إلى اليمين أو الشمال فضلًا عن الاستدبار موجب للإعادة لو كان الانكشاف في الوقت، كما لا إشكال في أن الاستدبار موجب للقضاء لو كان في خارجه. و هل الانحراف إلى اليمين أو الشمال موجب للقضاء أم لا؟ فيه خلاف، و الأقوى عدم الوجوب. و سيجي‌ء التعرض لكل ذلك في بحث الخلل إن شاء اللّٰه تعالى.

و على المختار من عدم وجوب القضاء لو كان الانحراف إلى اليمين أو الشمال لا يكاد يتصور انكشاف الخلاف في المقام،

أما لو كانت الجهات الممكنة التي صلى إليها ثلاثاً فظاهر، لأنه لو صلى إلى الشمال و المشرق و المغرب مثلًا فتبين بعد الوقت أن القبلة كانت في نقطة الجنوب فالقبلة واقعة في يمين المصلي أو يساره، إذ لم يكن البعد بينه و بينها أكثر من تسعين درجة قطعاً، و المفروض أن الانحراف إليهما لا يوجب القضاء و إنما الموجب الاستدبار و هو غير متحقق كي ينكشف خلافه.

و كذا الحال لو كانت الجهات الممكنة ثنتين، فلنفرض الجهتين المشرق و المغرب، فإن القبلة لو كانت في نقطتي الجنوب أو الشمال كانت في يمين المصلي أو يساره اللذين لا يوجب الانحراف إليهما القضاء على الفرض، و لو كانت بينهما و بين المشرق أو المغرب فالأمر أوضح، لوقوعها حينئذ فيما بين المشرق و المغرب".

### 71

تقدم انه اذا كانت وظيفة المصلي الصلاة الى 4 جهات ولكن لم يتمكن الا من بعض الجهات فحينئذٍ هل يجب عليه القضاء بعد خروج الوقت في الجهات التي لم يصل اليها أم لا.

و قلنا بانه تارة لا ينكشف الخلاف بل يبقى احتمال القبلة فيما صلّى اليه واردا و تارة ينكشف الخلاف ، فان لم ينكشف الخلاف فعلى مسلك سيدنا من كفاية الصلاة الى جهة واحدة في حق المتحير واضح انه لا يجب القضاء ، و على مسلك المشهور من لزوم الصلاة الى ما تيسر من الجهات هناك من نفى وجوب القضاء جزما لان المكلف اتى بالوظيفة المقررة في حقه ، و هناك من اوجب القضاء بلحاظ ان موضوع وجوب القضاء عدم الامتثال ، فمقتضى استصحاب عدم الإمتثال وجوبه ، و هناك من شكك في وجوب القضاء نظراً الى ان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الفعلية و استصحاب عدم الإمتثال لا يثبت فوت الفريضة.

هذا اذا لم ينكشف الخلاف.

واما اذا انكشف الخلاف فان انكشف انه مستدبر للقبلة فعلى جميع المسالك يجب القضاء حتّى على مسلك سيدنا من ان وظيفة المتحير الصلاة الى أي جهة.

اما اذا انكشف انه اقصى اليمين او اليسار فعلى مسلك سيدنا و جمع عدم وجوب القضاء لان من اليمين الى اليسار قبلة في فرض عدم الانكشاف حتّى خرج الوقت.

بينما على مسلك المشهور وجوب القضاء.

ثم ان سيد العروة ذكر مطلباً رابعا في المسالة وهو ان من كُلف بالصلاة الى 4 جهات فهل يلزمه الصلاة في خطوط متقابلة ام يمكنه الصلاة في خطوط متداخلة ، و بعبارة اخرى من كانت وظيفته الصلاة الى 4 جهات هل يلزمه ان يصلي الى 4 زوايا قائمة ام لا يلزمه ذلك، فقد يقال بانّ مقتضى العلم الإجمالي بوجود الكعبة في جهة من الجهات ال 4 ان يصلي الى 4 زوايا قائمة بحيث يكون البعد بين كل جهة و اخرى 90 درجة لأنّه اذا صلى بهذا النحو فمتى ما كانت الكعبة واقعة بين الضلعين لم يكن منحرفاً عن القبلة بأكثر من 45 درجة ، لأنّه اذا صلى في جميع الزوايا القائمة و المفروض ان المسافة بين كل جهة 90 درجة فلو فرضنا ان القبلة في الوسط فلن يزيد البعد عن القبلة الواقعية اكثر من 45 درجة ، و هذا مغتفر بمقتضى ان ما بين المشرق والمغرب قبلة.

واما اذا صلى الى جهات متداخلة كما لو لم يصل الى سمت الشمال بل ما بين الشمال و الغرب فانه بذلك قد يكون البعد بينه و بين القبلة بمقدار 90 درجة ، اذ لو صلى الى ما يقارب جهة الغرب والى ما يقارب جهة الشرق ولم يصلي الى الشمال سمتا فقد يكون النسبة بين موقع صلاته و بين موقع القبلة 90 درجة ، و لأجل ذلك قال سيد العروة انه يمكن القول بان من كانت وظيفته الصلاة الى 4 جهات فيلزمه ان يصلي الى الجهات المتقابلة بنحو الزوايا القائمة.

ولكن سيدنا علق بان الاحتياط في ذلك ليس لزوميا ، والسر في عدم لزوميته انه اذا نظرنا الى دليل ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، فمقتضى هذا الدليل ان يكتفي الى الصلاة الى 3 جهات لأنّه اذا كان ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، امكن للمكلف ان يحرز فراغ الذمة من الصلاة الى القبلة الواقعية بالصلاة ال 3 جهات ، حيث ان محيط الدائرة 360 درجة فمتى ما صلى الى 3 زوايا تبعد كل زاوية عن الاخرى 120 درجة قطع بانه صلى الى جهة القبلة ، فلو اخذنا بإطلاق ما بين المشرق و المغرب قبلة فيكفي الصلاة الى 3 جهات ولكن حيث ورد ان يصلي الى 4 جهات ، علمنا ان الشارع تعبدا لا يكتفي بما اذا كان البعد اكثر من 90 درجة.

فهل ما ذكره سيدنا (قده) تام في توجيه كلام سيد العروة حيث قال سيد العروة "و الأولى أن يكون على خطوط متقابلات"

علق سيدنا "لكن الأولوية غير لزومية فيجوز أن يصلي على خطوط غير متقابلة، فيأتي بالأربع كيف ما اتفق مع رعاية الشرط المزبور، أعني عدم بلوغ الانحراف إلى حدّ اليمين و اليسار بأن يكون انحرافه عن القبلة أقل من تسعين درجة، و ذلك لأن المستفاد من الأدلة (اي ما بين المشرق والمغرب قبلة) و منها نفس الدليل الدال على جواز الصلاة إلى الجوانب الأربعة أن ما بين المشرق و المغرب قبلة للمتحير (لان اذا قال يصلي الى 4 جهات مع انه الواقع 8 جهات لا 4 جهات لان القبلة قد تكون بالإضافة الى الجهات ال 4 قد تكون في الشمال الشرقي او الشمال الغربي او الجنوب الشرقي او الجنوب الغربي)، و لازمه اغتفار الانحراف بما دون تسعين درجة الذي هو ربع دائرة المحيط،

و مقتضى ذلك(اي مقتضى الادلة الدالة على ما بين المشرق و المغرب قبلة) و إن كان جواز الاكتفاء بثلاث صلوات إلى زوايا مثلث مفروض في دائرة الأُفق، إذ البعد بين كل زاويتين منها مائة و عشرون درجة، فغاية الانحراف حينئذ ستون درجة، لكن النص قد دل على لزوم الأربع فيؤخذ بهذا العدد تعبداً".

ومقتضى هذا انه لا يكفي الانحراف بأكثر من 90 درجة ،

ثم قال "و بالجملة: فبعد البناء على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة فالصلاة إلى الجهات الأربع في خطين متقاطعين و إن تشكل منهما زوايا حادة و منفرجة يوجب القطع بأن الانحراف عن القبلة دون تسعين درجة، و قد عرفت اغتفار الانحراف بهذا المقدار لكن اختيار النحو الأول أولى، لكون انحرافه أقل، فإن غايته خمس و أربعون درجة كما عرفت".

قد يقال بعدم تمامية كلام سيدنا وانه يلزمه لا انه اولى يلزمه ان يصلي الى الجهات المتقابلة أي على خطين متقاطعين ، و ذلك سواء بنينا على مبنى سيدنا او غيره.

اما على مبنى سيدنا الذي افاد بان الرواية أي رواية خراش الدالة على لزوم الصلاة الى 4 جهات ضعيفة و غير منجبرة ، اذا فمقتضى ذلك الرجوع الى القاعدة و هي مقتضى منجزية العلم الاجمالي وهو الصلاة الى 8 جهات ، و لكن ورد لدينا ان ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، فهل المستفاد من هذا البيان توسعة القبلة واقعاً الى 179 درجة بحيث يكفيه الصلاة الى 3 جهات ؟

ام ان هذه الروايات الدالة على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة واردة في شخص صلى لغير القلبة خطأ فاجاب الإمام انه اذا التفت فاذا كان انحرافه عن القبلة عن يمينها او يسارها كان مغتفرا فهي في مقام تنزيل هذا الفرد منزلة الامتثال التام.

وبناء على ان مفادها هو ال 2 فهي منصرفة الى الانحراف الذي لا يخل بالاستقبال عرفا لا الانحراف الذي يصل الى الجهة المقابلة حيث يعد منحرفا عرفا.

وبناءً عليه يلزمه بمقتضى العلم الاجمالي ان يصلي الى 4 جهات متسامتة كي يحرز عدم الانحراف الفاحش عن القبلة ،

وقد تعرض سيدنا في ج 12 ص 39 الى هذه الروايات الشريفة

قال في "صحيحة 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» «2». دلّت على أنّ القبلة المعتبرة في الصلاة إنّما هي ما بين المشرق و المغرب على الإطلاق، خرج عنها صورة العلم و العمد، لاعتبار استقبال الكعبة حينئذ بالإجماع و النص فيبقى الباقي تحت الإطلاق.

لكن الصحيحة غير صالحة للاستدلال، لمعارضتها بصحيحة زرارة الاخرى (التي رواها المشايخ الثلاثة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال له: «استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فان اللّٰه (عز و جل) يقول لنبيه في الفريضة فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...) الدالة على لزوم استقبال المسجد الحرام، الشاملة بإطلاقها لصورتي العلم و الجهل و غيرهما

فالنتيجة انه لا توجد عندنا رواية تدل على توسعة القبلة الى ما ببين المشرق والمغرب للمعارضة.

نعم عندنا صحيحة معاوية بن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة».

و موثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام): «أنّه كان يقول: من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق و المغرب»"

ظاهر هذه الروايات ليست توسعة القبلة وانما لو صلى خطأً فان الشارع ينزل صلاته منزلة الامتثال ، فينصرف ما بين المشرق والمغرب الى البنيينة العرفية فلابد من الصلاة الى 4 جهات متسامتة".

هذا مبني على مبنى سيدنا من ضعف رواية خراش الدالة على لزوم الصلاة الى 4 جهات.

واما من بنى على تمامية الرواية ولو لدعوى عمل المشهور بها فيقال حينئذٍ بان لدينا دليلين الدليل الاول ما بين المشر ق والمغرب قبلة كله فلو فرضنا تمامية هذا الدليل على توسعة القبلة ومقتضاه كفاية الصلاة الى 3 جهات للمتردد ولكن خرجنا عن اطلاق هذا الدليل بالدليل الآخر برواية خراش الدالة على لزوم الصلاة الى 4 جهات مقتضاها ان لا يكون الفاصل 120 درجة بل لابد 90 درجة.

فان قلت بان قوله في صحيح زرارة ما بين المشرق و المغرب قبلة ، بيان لحكم واقعي لأنّه في مقام توسعة القبلة واقعا بينما في رواية خراش في مقام بيان الحكم الظاهري أي في فرض جهله بالقبلة فمقتضى العلم الاجمالي الاحتياط بالصلاة الى 4 جهات فكيف يخصص دليل حكم واقعي بدلي لحكم ظاهري ؟

قلت ان المدلول الالتزامي لراوية خراش مدلول واقعي فان لزوم الصلاة ال4 جهات دال بالمدلول الالتزامي على ان مستوى البعد لا يغتفر ان يكون اكثر من 90 درجة وهذا مدلول واقعي لا ظاهري فمقتضى هذا المدلول خصصنا اطلاق صحيح زرارة الدال على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة والنتيجة انه على مبنى المشهور لابد من الصلاة الى 4 جهات متقاطعة لا انه اولوية غير لزومية.

قال سيد العروة "مسألة 12: لو كان عليه صلاتان فالأحوط أن تكون الثانية على جهات الاولى".

فرض سيدنا هذه المسالة على المسالة السابقة انه من كانت وظيفته الصلاة الى 4 جهات فصلى الفريضة الى 4 جهات فاذا جاء لصلاة الآیات فهل يلزمه ان يصليها الى نفس الجهات التي صلى اليها الفريضة او لا يقال انه هو صلى الفريضة الى الشمال والجنوب والشرق و الغرب يمكنه ان يصلي الآیات ما بين الشمال و الشرق وما بين الشمال و الغرب.. و بالنتيجة لا يصلي ال 2 الى نفس جهة الصلاة الاولى.

ولكن المسالة لا تنحصر بهذا الفرض بل حتّى على مبنى سيدنا ان المتحير يكفيه ان يصلي الى أي جهة فلو صلى الفريضة الى جهة شائها واراد ان يصلي الآیات هل يمكنه ان يصلي الى جهة اخرى او يلزمه ان يصلي الى نفس الجهة التي صلى اليها الصلاة الأولى.

فقد يقال باللزوم "لأنه لو صلى إلى جهات أُخرى مفروضة في أوساط الجهات الاولى‌  
يعلم إجمالًا ببطلان إحدى الصلاتين، لأن القبلة إن كانت في جهات الاولى فالثانية لم تقع إلى القبلة، و إن كانت في جهات الثانية فالأُولى فاقدة للاستقبال،

بل لو كانتا مترتبتين كالظهرين و العشاءين يعلم تفصيلًا ببطلان الثانية، لفقدها إما شرط الترتيب لو كانت القبلة في الثانية أو الاستقبال لو كانت في الأُولى. هكذا ذكروا في وجه الاحتياط"

ولكن سيدنا بنى على عدم الوجوب قال "و يظهر الخدش فيه مما مرّ آنفاً، إذ بعد البناء على التوسعة في أمر القبلة بالنسبة إلى المتحير و أن ما بين المشرق و المغرب قبلة في حقه كما يفصح عنه نفس دليل الاجتزاء بالجهات الأربع ضرورة احتمال عدم وقوع شي‌ء من الصلوات إلى جهة القبلة و كونها واقعة فيما بين تلك الجهات فلا علم ببطلان شي‌ء من الصلاتين لا الاولى و لا الثانية لا إجمالًا و لا تفصيلًا، بل كلتاهما محكومة بالصحة و أنها واجدة لشرط الاستقبال، لأن الانحراف في كل منهما إلى ما دون اليمين و الشمال، و على كل حال فلا وجه لرعاية الاحتياط المزبور".

72

الوجه الثاني ما ذكره سيدنا، ويتألف من مقدمتين:

الاولى "ان الجمع بين المترتبتين كالظهرين والعشاءين و إن كان جائزاً عند الخاصة كما نطقت به الأخبار و عليه عملهم في الأعصار المتأخرة حتى اليوم، لكنه لم يكن متداولاً في الأزمنة السابقة و في عصر المعصومين (عليهم السلام) بل كان عملهم على التفريق إما لكونه أفضل أو مماشاةً مع العامة و عدم إظهار المخالفة، حيث إنهم يرون وجوبه".

المقدمة الثاني" وبما أن التحير في أمر القبلة قلّما يتفق في البلدان لوجود الأمارات و العلامات غالباً لا أقل من محاريب المسلمين، ففرض الاشتباه مع العجز عن التحري و الاجتهاد لا يكاد يتحقق إلا في مثل الصحاري و البراري عند الأسفار مع كون السماء مغيمة أو في الليل المظلم، بحيث لا يتمكن من تشخيص جهات الأُفق و لا يتميز المشرق عن المغرب و لا يرى الشمس و القمر.

مقتضى هاتين المقدمتين" وبطبيعة الحال من صلى الظهر مثلًا إلى جهات أربع و الحال هذه و هو على جناح السفر و بناؤه على التفريق بينه و بين العصر المستلزم لإيقاع صلاة العصر بعد مدّة أُخرى في مكان آخر، فهو لا يتمكن عادة من تشخيص الجهات التي صلى إليها الاولى و إحرازها كي يصلي الثانية إلى نفس تلك الجهات، مع أنه مأمور بإيقاع الصلاة الثانية أيضاً إلى الجهات الأربع ما دامت الحيرة باقية.

ثم يقول سيدنا "وهذا أقوى شاهد على عدم لزوم رعاية اتحاد الجهات".

اقول لم ندر مقصوده من ان هذا شاهد على عدم لزوم رعاية اتحاد الجهة، فهل يقصد ان الإرتكاز المتشرعي لا يحتمل ان يكلف المكلف في الصلاة 2 ان يصليها الى نفس جهات الاولى ، مع عدم احراز التشخيص عادة ، كما لو كان في السفر و كان المتداول عدم الجمع بين الصلاتين ، فان كان هذا المدعى فلا يؤثر على المطلب شيئا لان محل الكلام من شخص صلاته الاولى الى جهة فهل يلزمه ان يصلي ال2 الى نفس الجهة ام لا ، اما من لم يمكنه تشخيص جهة صلاته الاولى فلا يدعي احد انه يلزمه ان يصلي على نفس الجهة الاولى.

وان كان مقصوده ان المرتكز على ان لا يطالب المكلف ان يصلي الثانية على نفس الاولى وان شخص ذلك فأيضا لا يتنافى مع محل كلامنا لأننا انما ندعي اللزوم مع منجزية العلم الاجمالي فان وجد مرتكز وسيرة على الخلاف فهو ولكن الكلام في ثبوت هذا المتركز.

الوجه الثالث قال " بل إن هذا هو مقتضى إطلاق الأدلة أيضاً، فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق من دون دليل على التقييد فضلًا عن قيام الدليل على العدم كما عرفت "

اقول ان كان المقصود من اطلاق الادلة اطلاق ما دل على انه يجزي المتحير اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة فبإطلاقها يشمل الصلاة ال 1 و ال2 فيجزيه اينما توجه وان اختلفت الجهتان، نقول نعم مقتضى الاطلاق ذلك الا انه المفروض انّ الصلاة الى اي جهة شاء انما هي اكتفاء بالموافقة الاحتمالية ، ولابد من ان الصلاة ال 2 الى جهة الاولى من باب منجزية العلم الإجمالي.

اما اذا كان مقصود سيدنا من الاطلاقات مثل رواية خراش فمن الواضح انه لا اطلاق لها ، لان لسان رواية خراش ان المطلوب من المكلف احراز الموافقة القطعية فكيف ينعقد لها اطلاق بجواز ايقاع ال 2 الى جهات اخرى وان حصل بذلك العلم بالموافقة القطعية.

اذا مقتضى منجزية العلم الاجمالي ضم ال 2 الى الاولى في الجهة.

قال سيد العروة

مسألة 13: من كانت وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات أو أقل و كان عليه صلاتان، يجوز له أن يتمّم جهات الاولى ثم يشرع في الثانية، و يجوز أن يأتي بالثانية في كل جهة صلّى إليها الاولى إلى أن تتم، و الأحوط اختيار الاولى، و لا يجوز أن يصلي الثانية إلى غير الجهة التي صلى إليها الأُولى، نعم، إذا اختار الوجه الأول لا يجب أن يأتي بالثانية على ترتيب الاولى

افاد سيدنا ان " الوجوه المتصورة في كيفية الإتيان بالصلاتين المترتبتين إلى الجهات الأربع أو الأقل ثلاثة:

الأول: أن يتمم جهات الاولى ثم يشرع في الثانية. و هذا لا إشكال في صحته، سواء شرع في الثانية على النحو الذي شرع في الأُولى أم بخلافها كما لو بدأ بالعصر إلى الجهة التي فرغ فيها عن الظهر، لأن الثلاثة الأُخر من باب المقدمة العلمية و الواجب إنما هي صلاة واحدة، فهو يعلم بوقوع عصر مترتبة على الظهر كل منهما إلى القبلة على كل حال كما هو ظاهر.

الثاني: و هو بإزاء الوجه الأول، أن يصلي الثانية إلى غير الجهة التي صلى إليها الأُولى، كما لو صلى الظهر إلى الشمال مثلًا و العصر إلى المغرب أو الجنوب، و قد حكم في المتن ببطلان هذا الوجه، للعلم بفساد الثانية حينئذ، إما لفقد الاستقبال لو كانت القبلة في الجهة الأُولى، أو لفقد الترتيب لو كانت في الثانية.

قال سيدنا "و هذا الذي أفاده (قدس سره) وجيه "

بيانه لو صلى الظهر ما بين المشرق و الجنوب و صلى العصر الى الشمال سمتا ، فلو كانت العصر هي الصحيحة ، فتكون الظهر غير صحيحة ، فلا يحرز ترتب العصر على ظهر صحيحة.

قال سيدنا ": أنّ العصر إذا لم تقع في الجهة التي صلى إليها الظهر، بل كان منحرفاً و لو بمقدار يسير كعشر درجات أو أقل فضلًا عن خمس و أربعين لم يحرز ترتب العصر على الظهر الصحيحة، لاحتمال أن تكون العصر منحرفة عن القبلة بمقدار تسع و ثمانين درجة مثلًا، بحيث يكون الانحراف عن هذا الحد إلى الجانب الذي صلى الظهر و لو بدرجة واحدة موجباً للانحراف عن القبلة بتسعين درجة، فحيث‌ يحتمل انحراف الظهر عن القبلة بتسعين أو أكثر فلم يحرز صحتها، و معه لا يمكن الدخول في العصر، لعدم إحراز شرط الترتيب بعد احتمال بطلان الظهر لكونها إلى غير القبلة

و هكذا الحال في الصلاة إلى بقية الجهات فلا بد من وقوع العصر إلى نفس الجهة التي صلى إليها الظهر".

ولكن ما افاده محل تأمل لان المكلف بعد الفراغ من الجهات يعلم إجمالًا بوقوع ظهرين صحيحتين و مترتبتين في إحداها فصلاتان منهما وقعتا الى القبلة فان قلنا بشمول دليل العدول الذي هو يرى شموله فان كان ما وقع الى القبلة أولاً هو الاولى فقد تم المطلب و ان كان هو الثانية بان صلى العصر أولاً الى القبلة ثم وقعت الثانية الى نفس جهة القبلة فان مقتضى دليل العدول ان يعتبر ما وقع أولاً هو الظهر و الثانية هو العصر.

الثالث: أن يأتي بالثانية في كل جهة صلى إليها الاولى إلى أن تتم، فيصلي الظهر إلى الشمال مثلًا و بعدها العصر، ثم يصلي الظهر إلى الشرق و بعدها العصر، و هكذا إلى أن تتم الجهات.

و قد يناقش في ذلك من وجهين:

أحدهما: عدم إحراز شرط الترتيب المعتبر في صلاة العصر حين الإتيان بها، لاحتمال أن تكون الجهة غير القبلة، و ما لم يحرز الترتيب لا يشرع الدخول فيها.

و يدفعه: أنّ الجهة التي صلى إليها الظهر إن كانت هي القبلة. فالعصر مترتبة عليها، و إلا فكلتا الصلاتين باطلة، فهو محرز للترتيب على تقدير الصحة.

و بعبارة اخرى: إنما يعتبر الترتيب في صلاة عصر صحيحة مأمور بها دون ما لم يتعلق به الأمر، و إنما جيء به من باب المقدمة العلمية، الأجنبية عن ذات المأمور به بالكلية، فصلاة العصر إن كانت صحيحة مأموراً بها لكونها إلى القبلة فقد وقعت الظهر إليها أيضاً، فهو محرز للترتيب قطعاً لوقوعهما في جهة واحدة على الفرض، و إلا فليست هي من حقيقة الصلاة في شي‌ء لكون القبلة من الأركان، و هذا عمل عبث و لغو بصورة الصلاة، و لا دليل على اعتبار الترتيب في غير الصلاة المأمور بها كما هو ظاهر جدّاً.

73

لازال الكلام في المسالة 13 وقد افاد سيدنا ص 468 ج 11 انه " أنه بناءً على ما ذكرناه سابقاً من إمكان تحصيل العلم بالقبلة عيناً بالتوجّه إلى سبع دائرة الأُفق المتضمن للكعبة، لا بدّ في تحصيل الجزم بالاستقبال لدى الاشتباه من تكرار الصلاة إلى جهات سبع بتقسيم دائرة الأُفق إلى أقواس سبعة و الصلاة إلى كل قوس منها.

كما أنه بناء على الاجتزاء عند الاشتباه بالصلاة إلى ما بين اليمين واليسار الراجع إلى اغتفار الانحراف بما دون تسعين درجة، يجزئه التكرار إلى ثلاث‌ جوانب، فيقسم دائرة الأُفق إلى ثلاثة أقواس و يصلي في كل قوس، إذ البعد بين كل قوس حينئذ مائة و عشرون درجة، فغاية الانحراف ستون درجة الذي هو أقل من التسعين".

ثم قال:"و أما إذا بنينا على وجوب التكرار إلى جهات أربع استناداً إلى مرسلة خراش المتقدمة كما عليه المشهور، فحيث إنّ المتبادر منها أن تكون الجهات متقابلة فيستفاد منها أنّ غاية الانحراف المغتفر لدى الاشتباه إنما هو بمقدار خمس و أربعين درجة، ضرورة أنّ التكرار لدى تقابل الجهات يوجب القطع بعدم الانحراف عن القبلة أكثر من هذا المقدار، إذ البعد بين كل جهة و أُخرى تسعون درجة الذي هو ربع دائرة الأُفق فنصفه خمس و أربعون، فان كانت القبلة أقرب إلى جهة منها إلى الأُخرى كان الانحراف أقل من خمس و أربعين بالضرورة، و إلّا بأن كانت في الوسط الحقيقي بين الجهتين فكانت النسبة متساوية من الجانبين، كان الانحراف خمساً و أربعين درجة لا أكثر كما هو ظاهر."

اذا ففي هذه الصورة أي ما اذا كان مطلوبا بالصلاة الى 4 جهات فهل يجب عليه ان يصلي المترتبتين الى نفس الجهة ام يجوز له ان يصلي الظهر الى الشمال و العصر الى الغرب وهكذا ؟

و قد ذكر سيدنا ان هنا 3 طرق، الاولى ان يصلي الظهر الى 4 جهات ثم العصر الى 4 جهات فيقطع بالترتيب ، الطريقة 2 ان يصلي كل صلاتين الى جهة متحدة وفي هذا النهج بعد ان يقوم بإتمام صلواته الى 4 جهات يقطع بانه صلى الظهرين المترتبين الى جهة صحيحة.

فان قلت ان الشروع في العصر لا يتأتى معه قصد القربة ، وهو لا يحرز انه اتى بظهر صحيحة.

اجاب سیدنا "و فيه: أنّ الجزم بالنية غير حاصل حتى مع إحراز الفراغ من الظهر باستكمال جهاتها و الشروع في العصر بعد ذلك كما في الصورة الأُولى، لاحتمال كون القبلة في غير الجهة التي شرع فيها، غايته أنّ عدم الجزم هناك(منشؤه) لاحتمال فقد الاستقبال الذي لا يكون معه الأمر حينئذٍ، و في المقام (منشؤه) لهذه الجهة و لاحتمال فقد الترتيب، و لا فرق في عدم الجزم بين أن ينشأ من جهة أو من جهتين بالضرورة، مع أنه لا ريب في الصحة في تلك الصورة كما تقدم، هذا نقضاً".

واما دعوى انه قد يقال ان ما ذكره المحقق النائيني كما تعرض له الاعلام في باب الاجتهاد والتقليد من انه اذا تمكن المكلف من امتثال تفصيلي فلا يجزيه الامتثال الاجمالي فانه في طول الامتثال التفصيلي...

فكذلك يقال في المقام انه اذا تمكن ان يصلي الظهر أولاً الى 4 جهات ثم يشرع بالعصر فيكون جازما بالترتيب أي ان العصر وقعت بعد ظهر صحيحة فاذا كان متمكنا من ذلك فلا يجزيه ان ينتقل الى جهة اخرى ، وهو ان يصلي الى جهة واحدة فانه لا يحرز الفراغ من ظهر صحيحة..

ولكن مضافاً الى منع هذا الكبرى من ان الامتثال الاجمالي في طول تعذر الامتثال التفصيلي لدى المتركز العقلائي بل يرون ان كليهما في عرض 1 ، حيث ان كليهما اطاعة وامتثالا وانقيادا ، مضافا لهذا انه لو سلمت هذه الكبرى فان موردها ما اذا تمكن من الامتثال التفصيلي بلحاظ تمام الجهات واما لو تمكن من التفصيل بلحاظ جهة مع بقاء الإجمال في جهة اخرى فهو متمكن من احراز الفراغ في ظهر صحيحة ، و لكنه غير متمكن من احرزا عصر صحيحة فانه لا شاهد على امتداد المرتكز العقلائي لمثل هذه الصورة.

والصحيح كما ذكر سيدنا “ لا دليل على اعتبار الجزم بالنية في صحة العبادة، بل يكفي مجرد الإضافة إلى المولى (ولا يتوقف ذلك على احراز ان ما يشرع فيه مأمور به ، بل يكفي الاضافة ) و لو لاحتمال الأمر و الإتيان بقصد الرجاء، فيصلي العصر في كلتا الصورتين برجاء المحبوبية و باحتمال الأمر. و أما الترتيب فهو و إن لم يحرز في المقام عند الشروع في العصر لاحتمال كون الذمة مشغولة بعدُ بالظهر، لكنه بعد استكمال الجهات في كلتا الصلاتين يقطع بحصوله و ترتب عصر صحيحة بعد ظهر كذلك، و إن لم يميزهما من بين الجهات، إذ لا دليل على اعتبار التمييز و لا الجزم بالنية كما قرر في محله".

فتحصل ان الطريق 2 كالطريقة الاولى من حيث احراز الامتثال.

الثالث: و هو الإتيان بالثانية في غير الجهة التي صلى إليها الظهر ‌هنا افاد في العروة ان هذه الطريقة لا تجزي للعلم بفساد العصر اما لفسادها او لفقد الترتيب ، وايده اكثر المعلقين.

وقد بين ذلك سيدنا ص 470 وجه ذلك انه لو " صلى الظهر إلى نقطة الشمال مثلًا ثم صلى العصر بعد ذلك إلى ما بين الجنوب و المغرب ثم صلى الظهر الثانية إلى المغرب، و العصر إلى ما بين الجنوب و المشرق، و الظهر الثالثة إلى الجنوب و العصر إلى ما بين المشرق و الشمال، و الظهر الرابعة إلى المشرق و العصر إلى ما بين الشمال و المغرب، فإنه يعلم حينئذ تفصيلًا ببطلان العصر الاولى إما لعدم الاستقبال أو لفقد الترتيب (كما لو كانت الظهر لم تقع الى القبلة)، إذ المفروض أن البعد بين الجهتين أكثر من تسعين درجة، و قد بنينا على عدم اغتفار الانحراف عن القبلة أكثر من خمس و أربعين درجة، و حينئذ فان كانت الظهر الاولى إلى القبلة بالمعنى المتقدم أي لم يكن البعد عنها أكثر من خمس و أربعين كانت العصر إلى غير القبلة قطعاً، لامتناع أن لا تكون بعيدة عنها حينئذ أكثر من هذا المقدار كما هو ظاهر فتبطل لفقد الاستقبال، و إن كانت العصر إلى القبلة كانت الظهر إلى غيرها، لعين ما ذكر فتبطل و بتبعه تبطل العصر أيضاً لفقد الترتيب، فالعصر باطلة على كل حال لفقدها أحد الشرطين من الاستقبال أو الترتيب.

و أما إذا صلى العصر إلى جهة تبعد عن الظهر بمقدار تسعين درجة تحقيقاً كما لو صلى الظهر إلى الشمال و العصر إلى المغرب، و الظهر الثانية إلى المغرب و العصر إلى الجنوب، و الثالثة إلى الجنوب و العصر إلى المشرق، و الرابعة إلى المشرق، و العصر إلى الشمال، فلا جزم بالبطلان حينئذ في شي‌ء من الصلوات، لاحتمال كون القبلة في أوساط الجهات تحقيقاً فيكون بُعدُ الجهتين اللتين صلى إليهما الظهر و العصر عنها خمساً و أربعين درجة، و هو مغتفر على الفرض.

لكنه لا جزم بالصحة أيضاً، لاحتمال أن تكون القبلة منحرفة عن الشمال إلى المغرب مثلًا بأكثر من خمس و أربعين درجة، بأن كانت على رأس خمسين درجة مثلًا، فان الظهر الاولى تبطل حينئذٍ لفقد الاستقبال و بتبعه تبطل العصر الاولى لفقد الترتيب. و أما الظهر الثانية فهي و إن كانت صحيحة لأن انحرافها عن القبلة أربعون درجة لكنه لا تأتي بعد ذلك عصر صحيحة أبداً، لكونها منحرفة عن القبلة أكثر من خمس و أربعين درجة قطعاً."

کما لو فرضنا انه صلى الظهر الى الشمال و العصر الى الغرب ، و لكن القبلة واقعة بين الشمال و الغرب مما يقترب من الغرب بحيث يكون الفاصل بين الشمال والغرب اكثر من 50 درجة هنا في هذا الفرض ان صلاة العصر وان وقعت الى القبلة ، الا ان صلاة الظهر قد وقعت بعيدة عن القبلة بأكثر من 45 درجة فصلاة الظهر لم تقع صحيحة فكيف تقع العصر صحيحة ، وهذا الاحتمال وارد فمع وروده لا يحصل له الجزم بانه اتى بعصر صحيحة بعد ظهر صحيحة.

ثم يقول سيدنا "فظهر من جميع ما ذكرناه أنه لا يكاد يحصل الجزم بالامتثال إلا بأن يصلي العصر إلى عين الجهة التي صلى إليها الظهر، أو أن يشرع فيها بعد استكمال جهات الظهر كما كان في الوجه الأول، و لا يجوز الإتيان بالثانية إلى غير الجهة التي صلى إليها الاولى، للقطع ببطلان العصر حينئذ في بعض التقادير، و عدم الجزم بصحتها في التقادير الأُخر كما أوضحناه بما لا مزيد عليه".

وذكرنا فيما سبق ان هذا البحث يبتني على ان الفقرة المذكورة في صحيحة زرارة انما هي اربع مكان اربع هل يستفاد منها سقوط الترتيب في مطلق العذر او سقوط الترتيب في خصوص السهو و الجهل، ام ان هذه الفقرة غير معتمدة من الاساس.

فهنا تصورات:

الاول ما ذكره السيد الاستاذ في تعليقته على العروة ، في المسالة 3 من فصل الاوقات ، قال حيث ان سيد العروة استند الى هذه الفقرة فذكر الى ان من صلى العصر نسيانا ثم تذكر الظهر بعد الفراغ منها يمكنه ان يعتبر الاولى ظهرا والثانية عصرا قال لما ورد في الصحيحة انما هي اربع مكان اربع، فهنا علق السيد الاستاذ بقوله لا وثوق بان هذه الفقرة من كلام الإمام فلعلها من كلام زرارة باعتبار ما ثبت في الجوامع ان حريز قد ينقل بعض فتاوى زرارة و الرواية التي هي محل كلامنا هي مما رواه حريز عن زرارة.

والرواية هي هذه عن عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا نَسِيتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضُوءٍ وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَةٍ إِقَامَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ وَ قَدْ فَاتَتْكَ الْغَدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ الْغَدَاةَ أَيَّ سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا وَ قَالَ إِنْ نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ فَإِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَى وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ‌

وقد استند سيدنا الى هذه الفقرة الى ان من ذكر الظهر بعد ان صلى العصر فليس عليه الا الاتيان بالعصر ، و لكن السيد الاستاذ قال لعل هذه وقال من زرارة اي لعل حريز يخبر عن زرارة وقال اذا نسيت الظهر ، فـ "وقال" معطوفة على أصل وقال لا على مقول الإمام (عليه السلام)

بلحاظ انه نقل في بعض الجوامع عن حريز انه ينقل فتاوى زرارة فلا وثوق بصدور الجملة عن الإمام (عليه السلام).

ولكن ما افاده دام ظله لو سلمنا بالكبرى وهي ان الادراج ضمن الرواية التي هي بيان لكلام الإمام (عليه السلام) ليس منافياً للأمانة و الضبط ، فلا اقل انه خلاف الظاهر في المقام جدا بلحاظ ذيل الرواية في المقام حيث انه ذكر " قَالَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا‌".

فلو مشينا على محتمل السيد الاستاذ لكان مقتضى ذلك ان قال هو كلام حماد اي قال حماد عن حريز قلت لزرارة ولم ذاك قال زرارة لِأَنَّكَ لَسْتَ تَخَافُ فَوْتَهَا‌.

وهذا يتنافى مع ظاهر السياق جدا.

فمقتضى حجية الظهور ان يكون ما افاده بقوله قال هو زرارة قال زرارة قلت للإمام (عليه السلام) ولم ذاك...

التصور الثاني ما ذكره سيدنا من انه لو سلمنا بهذه الكبرى و هي 4 مكان 4 فهي بفرض السهو ولا نحرز شمولها لمحل الكلام.

ولكن هذا يتنافى مع ظهروها في بيان التعليل.

### 74

ذكرنا ان سيدنا افاد بانه من كانت وظيفته الصلاة الى 4 جهات فهو مخير بين طريقتين اما ان يكمل صلاة الظهر الى 4 جهات ثم يشرع في العصر او يصلي الظهر والعصر في كل جهة ثم يذهب الى الجهة الاخرى ، و اما ان يصلي الظهر الى جهة و العصر الى جهة اخرى و هكذا في تمام 4 صلوات فان هذه الطريقة فاسدة والوجه في ذلك انه لا يحرز وقوع عصر بعد ظهر صحيحة ، وذكرنا ان هذا المطلب يبتني على فقرة انما هي اربع مكان اربع.

فبناءً على تمامية الفقرة بناء على حجية الظهور و هو ظهور نقل حماد عن حريز عن زرارة ان هذه الفقرات كلها صادرة عن الإمام (عليه السلام) ، فحيث ان الظاهر حجة ولم يقم منشأ عقلائي على الخلاف بناء على ذلك هو صحّة التمسك بهذه الفقرة فيدور الامر بين اختصاصها بفرض السهو او شمولها لمطلق العذر ، و ظاهر كلام سيدنا في منهاج الصالحين في الفصل الثاني من اوقات الفريضة انه يرى اختصاص هذه الكبرى بفرض السهو حيث ان في الرواية و اذا نسيت الظهر حتّى دخلت العصر و ذكرتها وانت في العصر او بعد فراغك منها فانوها الاولى فانما هي اربع مكان اربع ، و قد نسبنا اليه انه يرى عموم هذه الكبرى و هو غير صحيح فان كلامه في المنهاج يرى اختصاصها بفرض السهو.

الا ان هذا مخالف للظاهر اذ لا معنى لتعليل السهو بكبرى خاصة بفرض السهو فيقول اذا نسيت الظهر... فإنوها الاولى.. فان مقتضى عموم التعليل عدم اختصاصها بفرض ، نعم لا اطلاق لها لفرض العمد لان اطلاقها وشمولها لفرض العمد يوجب لغوية شرطية الترتيب ، ومن اصناف العذر العمل بإطلاق الدليل فقد ذهب سيدنا فيما مضى ص 465 ان مقتضى اطلاق الادلة أي رواية خراش الدالة على الصلاة ل 4 جهات بالنسبة للمتحير مقتضى اطلاقها انه يجوز له ان يصلي الاولى لجهة وال 2 لجهة اخرى فمقتضى اطلاق هذه الروايات بحسب مبناه انه يجوز ان يصلي كل هذه الصلوات الى جهة ، فيصلي 8 صلوات وكل ظهرين الى جهتين ، فاذا فرغ من اتمام الصلوات ال 4 فيحتمل انه اوقع العصر الى القبلة الواقعية قبل الظهر...ويشمله انما هي 4 مكان اربع ، بان تقع العصر الاولى ظهرا و الظهر الثانية عصرا.

ان قلت ان هذا يتنافى مع شرطية الترتيب.

قلنا ان الترتيب غير معتبر في المقدمات العلمية للامتثال وانما هو معتبر بين الفريضتين المحرز صحتهما.

فان قلت بان اطلاق الدليل أي رواية خراش الدالة على ان الوظيفة هي الصلاة الى 4 جهات محفوف بارتكاز قطعي على منجزية العلم الاجمالي.

قلنا ان غاية ما يحتف به الدليل ان لا يترتب على العمل بالإطلاق الوقوع في المخالفة القطعية و هذا الشخص وان لم يحرز انه اوقع ما قصده عصرا بعدما قصد به ظهرا وان لم يحرز ذلك ولكنه لا يحرز المخالفة فبما ان المانع من اطلاق الدليل ان يؤدي العمل به الى المخالفة القطعية و لم يؤد العمل به الى المخالفة القطعية حينئذٍ مقتضى اطلاق الدليل ان لا ترتيب بين المقدمات العلمية فاذا احتمل بعد الفراغ انه اوقع عصرا صحيحة بعد ظهر صحيحة شمله اطلاق انما هي اربع مكان اربع.

قال سيد العروة

"[1242] مسألة 14: من عليه صلاتان كالظهرين مثلًا مع كون وظيفته التكرار إلى أربع إذا لم يكن له من الوقت مقدار ثمان صلوات بل كان مقدار خمسة أو ستة أو سبعة، فهل يجب إتمام جهات الاولى و صرف بقية الوقت في الثانية

أو يجب إتمام جهات الثانية و إيراد النقص على الاولى؟

الأظهر الوجه الأول

و يحتمل وجه ثالث و هو التخيير، و إن لم يكن له إلا مقدار أربعة أو ثلاثة، فقد يقال بتعين الإتيان بجهات الثانية و بكون الاولى قضاءً، لكن الأظهر وجوب الإتيان بالصلاتين و إيراد النقص على الثانية كما في الفرض الأول، و كذا الحال في العشاءين".

وقد ذكر سيدنا " إذا اشتبهت القبلة في جهات أربع و قلنا بوجوب التكرار إليها كما عليه المشهور، و كان عليه صلاتان مترتبتان كالظهرين" فهنا صور:

الصورة الاولى " فإما أن يتمكن من تحصيل‌ الموافقة القطعية بالإضافة إلى كلتا الصلاتين كما لو بقي من الوقت مقدار ثمان صلوات أو أكثر"

الصورة الثانية " أو يتمكن من تحصيلها بالإضافة إلى إحدى الصلاتين دون الأُخرى كما لو لم يسع الوقت لثمان، بل كان مقدار سبع صلوات أو ست أو خمس" وهنا مسالتنا.

الصورة الثالثة" أو لم يتمكن من تحصيل الموافقة القطعية لشي‌ء منهما بل كانت الموافقة في كلتيهما احتمالية كما لو بقي مقدار أربع صلوات أو أقل، فصور المسألة ثلاث.

وبالنسبة الى صورة مسالتنا وهي الصورة الثانية قال سيدنا " فلا إشكال حينئذ في وجوب صرف ما عدا الأربع الأخيرة و هي الاولى لو كانت خمساً، و هي مع الثانية لو كانت ستاً، و هما مع الثالثة لو كانت سبعاً في الظهر، لفعلية أمرها و عدم جواز تقديم العصر عليها اختياراً كما هو ظاهر.

كما لا إشكال في وجوب صرف الصلاة الأخيرة في العصر للقطع بسقوط الأمر بالظهر حينئذ، إما بالامتثال لو كانت القبلة في الجهات التي صلى إليها الظهر، أو لخروج وقتها لو لم تكن فيها، فان مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بصلاة العصر قطعاً".

"إنما الكلام في الثلاث المتوسطة المتخللة بين الأخيرة من الصلوات و ما‌ تقدمها، و أنها هل تصرف في الظهر بمقدار تحصل معه الموافقة القطعية بالنسبة إليها فيورد النقص على العصر و يقتصر فيها على الموافقة الاحتمالية كما اختاره في المتن،(فقال بتقديم الظهر).

أو يعكس فتصرف (الثلاث) في العصر و يورد النقص على الظهر فتكون الموافقة فيها احتمالية و في العصر قطعية،

أو يتخير بين الأمرين لعدم ترجيح في البين كما احتمله في المتن؟ وجوه".

"قد يقال كما عن الشهيد بتقديم العصر، بدعوى أنّ المراد بوقت الاختصاص الوقت الذي تؤتى فيه الفريضة بمقدماتها العلمية، فمصداق الوقت المزبور يختلف حسب حالات المكلف، فعند تبين القبلة مقدار أربع ركعات، و عند الاشتباه ستة عشرة ركعة من أول الوقت للظهر و من آخره للعصر".

فالمراد بالوقت الاختصاصي الوقت الذي يحرز به الامتثال لا ال 4 ركعات ، ولذلك لو كان اداء صلاة العصر مفتقرا لمقدمات وجودية كالوضوء و الذهاب الى مكان كان المجموع وقتا خاصا بالعصر ، و حينئذٍ اذا بقي لديه مقدار 5 صلوات فمقدار 4 منها خاص بالعصر لان هذا هو الوقت الذي يحرز به امتثال الامر بالعصر.

اشكل عليه سيدنا بان" هذه الدعوى ساقطة قطعاً، ضرورة انصراف وقت الاختصاص بل ظهور دليله في إرادة ذات الفريضة أو هي مع مقدماتها الوجودية على كلام، من غير فرق بين صورتي العلم و الجهل".

وبعارة اخرى ان المتفاهم العرفي من دليل الاختصاص هو ضيق الوقت في حد ذاته عن الشمول لأكثر من صلاة لا ضيق الوقت لعامل خارجي وهو جهل المكلف بالقبلة ، فان الوقت حينئذٍ واسع ولذلك لو اكتشف القبلة لاكتشف انه قادر على الاتيان بفريضتين انما ضاق الوقت بسبب جهله فالمنصرف من ادلة الاختصاص انه إذا ضاق الوقت اختص اخره بالعصر اي اذا ضاق بحد نفسه.

"و أما المقدمات العلمية الأجنبية عن ذات المأمور به بالكلية إنّما يؤتى بها تحصيلًا للقطع بالفراغ (لا لتحصيل الامتثال) فلا مساس لها بوقت الاختصاص كما هو ظاهر جدّاً."

الوجه الثاني لصاحب المستمسك " و قد يقال بتقديم الظهر من أجل كونها مقدمة على العصر بحسب الرتبة.

و هذا أيضاً يتلو سابقه في الضعف، إذ فيه بعد الغض عن أن التقدم الرتبي لا محصل له في المقام كما لا يخفى أن تقدم ذات الظهر على العصر خارجاً (اي التقدم الزماني) لا يستوجب تقديم امتثال إحداهما على الأُخرى بعد كون وجوبيهما فعليين عرضيين و في مرتبة واحدة من دون ترجيح لأحدهما على الآخر".

"فمن هنا قد يقوى في النظر بدواً القول بالتخيير كما هو الشأن في كل واجبين متزاحمين لم يتمكن المكلف من امتثالهما أو لم يتمكن من تحصيل‌ الموافقة القطعية إلا في أحدهما، بعد فرض تساوي الوجوبين في الملاك و عدم احتمال أهمية أحدهما بالنسبة إلى الآخر، فان المكلف مضطر حينئذ إلى ترك واحد منهما لا محالة فيتخير في اختيار أيّ منهما شاء.

هذا، و لكن التأمل يقضي بخلاف ذلك و الذهاب إلى التفصيل بتقديم جانب الظهر في تقدير، و الحكم بالتخيير في تقدير آخر، فان الكبرى المزبورة (وهي حكم العقل بالتخيير في المتزاحمين ان لم يكن مرجح لاحدهما) و إن كانت مسلّمة لكنها غير منطبقة على المقام بنحو الإطلاق، و ذلك لأن صلاة العصر تمتاز عن الظهر باعتبار الترتيب فيها دونها (اي دون الظهر فان الظهر غير مشروطة بشيء)، و لا شك أن هذا (اي الترتيب) حكم واقعي محفوظ في صورتي العلم بالقبلة و الجهل بها، فتجب رعايته في الوقت المشترك مهما أمكن، بحيث لو بقي من الوقت مقدار صلاتين فضلًا عن الأكثر لا يجوز الإخلال به عمداً، بل يجب الإتيان بالعصر على نحو لو صحّت فهي واجدة للترتيب.

و عليه فاذا كان الباقي من الوقت مقدار خمس صلوات أو ست فهو و إن كان متمكناً من تحصيل الموافقة القطعية بالإضافة إلى الظهر بالصلاة إلى الجهات الأربع، لكنه لا يتمكن منها بالنسبة إلى العصر، إذ لو صلى الظهر إلى الجهة أو الجهتين و خص الأربع الأخيرة بالعصر لم يحرز سقوط الأمر به، لاحتمال كون القبلة في غير الجهة التي صلى إليها الظهر فتبطل، و يوجب فساد العصر أيضاً لفقد الترتيب، فلا جزم بحصول الترتيب المعتبر في صحة العصر فلا قطع بالامتثال

و بالجملة: إنما يجوز الإتيان بمحتملات العصر فيما إذا علم عند الشروع فيها أنه لم يخل بالترتيب عمداً و أنه لو أتى بالعصر إلى القبلة فهو مترتب على الظهر، و هذا لا يتحقق فيما لو صرف الجهة أو الجهتين في الظهر و صرف الباقي في العصر، لاحتمال أن لا تكون تلك الجهة إلى القبلة فيكون مكلفاً واقعاً بإتيان الظهر، لأن الوقت المشترك باق بعدُ و الوقت يسع لهما مترتبتين، فالأمر الواقعي برعاية الترتيب منجّز في حقه كما عرفت، فلو صرف الوقت‌ في العصر يحتمل أن يكون مخلًّا بالترتيب عمداً فلا تحصل بذلك الموافقة القطعية لصلاة العصر بالضرورة،

فلا مناص له حينئذ إما من صرف الأربعة الاولى في الظهر و الباقي في العصر، فتحصل بذلك الموافقة القطعية للظهر و الاحتمالية للعصر،

أو يصرف بعضها في الظهر و بعضها في العصر بأن يصلي الظهر و العصر إلى جهة ثم يصليهما إلى جهة ثانية، ثم يصلي العصر إلى جهة ثالثة لو كانت الصلوات خمساً أو هي مع الظهر لو كانت ستاً فتحصل الموافقة الاحتمالية في كل منهما.

و لا ريب أنه كلّما دار الأمر بين تحصيل الموافقة القطعية لتكليف و الاحتمالية لآخر، و بين الموافقة الاحتمالية لكل منهما، كان الأول أولى في نظر العقل. و عليه فيتعين الصرف في الظهر و إيراد النقص على العصر".

### 75

كان البحث في المسالة 14 من فروع القبلة في العروة ، و هي ما اذا كانت وظيفة المكلف الصلاة الى 4 جهات ، و كان عليه صلاتان مترتبتان كالظهرين فتارة يتمكن من الموافقة القطعية لكتا الفريضتين ، بان يكون الوقت متسعا للصلاة الى 4 جهات مرتين و تارة لا يتمكن من الموافقة القطعية ، و البحث فعلا في هذا الفرض ، وقد قسمه سيدنا الى صورتين:

الصورة الاولى ان لا يتمكن من الموافقة القطعية لصلاة العصر بخصوصها كما اذا لم يتسع الوقت الا ل 5 صلوات ، فحينئذٍ لا يمكنه ان يحصل على الموافقة القطعية لصلاة العصر لأنّه لو صلى الاولى بقصد الظهر و صلى ال4 البقية بقصد العصر فانه لا يحرز وقوع العصر بعد ظهر صحيحة ، اذ لعل الظهر التي صلاها أولاً وقعت لغير القبلة ، فلم يحرز وقوع العصر بعد ظهر صحيحة ، فلم تتحقق الموافقة القطعية ، و في هذه الصورة ذكر ان الوظيفة تعين تقديم الظهر بان يصلي الظهر أولاً 4 مرات الى 4 جهات فيحرز امتثال الامر بالظهر ثم تبقى لديه صلاة 1 يقصد بها العصر فهو قد احرز الموافقة القطعية لصلاة الظهر و انما قلنا بتعين الظهر لان الامر يدور بين موافقة قطعية لتكليف وهو الظهر او موافقة احتمالية لكيهما لأنّه بمجرد ان لا يصلي الظهر 4 مرات بان يصليها مرة والباقي للعصر مثلاً تكون الموافقة لكلا التكليفين احتمالية فالأمر بالنسبة اليه دائر بين موافقة قطعية للظهر او احتمالية للظهر والعصر و اذا دار الامر بينهما فالمتعين عقلاً الاول.

ولكن ما افاده محل تأمل بلحاظ ان الموافقة القطعية للأمر بالظهر في معرض التفويت لامتثال الامر بالعصر اذ لعله اذا صلى الظهر اربع مرات ل 4 جهات فما يبقى من العصر كصلاة او صلاتين قد لا يقع الى جهة القبلة الواقعية فيلزم من احراز الموافقة القطعية لصلاة الظهر المعرضية لعدم امتثال الامر بالعصر و اذا دار الامر بين موافقة قطعية في معرضية التفويت لصلاة اخرى و موافقة احتمالية لكلا التكليفين فلا ملزم عقلاً لاختيار الطريقة الاولى.

و في مقابل كلامه قد يذكر وجوه 3 لإثبات التخيير :

الوجه الأول: ان يدعى ان دليل الترتيب لكلتا الفريضتين لا يحرز شموله لمحل الكلام كما في بعض الفروع الشبيهة كما لو فرضنا ان المغمى عليه يفيق اثناء الوقت بمقدار 4 ركعات ثم يعود للإغماء ، و اذا افترضنا ان المجنون الادواري يعقل في الوقت 4 ركعات ثم يعود لجنونه فهنا ذكر جمع ان المتعين في حقه صلاة الظهر لأنّه لا يقدر على صلاة العصر حيث انه يشترط في صحّة العصر سبق الظهر فلا قدرة على امتثاله.

واجيب عن ذلك بان دعوى العجز عن صلاة العصر مبنية على اشتراط الترتيب حتّى بالنسبة الى هذا الفرض.

اما اذا قلنا اننا لا نحرز شمول قوله الا ان هذه قبل هذه لمثل هذا المورد باعتبار ان شرطية الترتيب انما ترد في مورد يحرز به امتثال المترتبتين، واما في مثل محل الكلام فلا نحرز شمول شرطية الترتيب له، فتسقط فيكون مخيرا لان الامر بالظهر و العصر في عرض 1 ولا مرجح لاحداهما على الاخرى ومقتضى التزاحم التخيير.

كذلك في الفرع الذي نحن فيه حيث يقال ان دعوى سيدنا ان المكلف عاجز عن الموافقة القطعية لصلاة العصر لأنّه حتّى لو صلى العصر الى 4 جهات فهو لم يصل الظهر الى 4 جهات اذا فهو عاجز عن الموافقة القطعية لصلاة العصر فان كلامه مبني على شمول شرطية الترتيب لمثل هذا الفرض اما اذا قلنا بان المنصرف من قوله الا ان هذه قبل هذه اعتبار الترتيب في صحّة العصر في فرض التمكن من رعاية الترتيب مع سائر الشرائط لا مطلقا فاذا لم يشمل دليل الترتيب مثل محل الكلام صار المكلف متمكناً من الموافقة القطعية لكل منهما ، وحيث لا مرجح فهو مخير بين الموافقة القطعية للظهر او للعصر او لكليهما.

الوجه الثاني ان يقال ـ كما عن سيدنا ـ ان ها رفع لليد عن اطلاق دليل شرطية الترتيب وبلا مبرر و حينئذٍ لا بد من التوسل بوجه اخر ، و هو ان نرجع الى معتبرة الحلبي ما عن الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ محمد ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الْأُولَى حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ قَالَ فَلْيَجْعَلْ صَلَاتَهُ الَّتِي صَلَّى الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ‌ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَيَفُوتَهُ فَيَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا‌.

فيقال مقتضى هذه العبارة ، وان هو خاف ان تفوته فليبدأ بالعصر انه متى خاف المكلف انه لو قدم الظهر فاتته العصر شمولها لمحل كلامنا فانه لو قدم الظهر و صلاها ل 4 جهات فانه يخاف ان تفوته العصر بان لا يتمكن من ايقاعها جامعة للشرائط و اذا كان الامر كذلك اي ان المكلف في محل الكلام يرى انه ان صلى الظهر الى 4 جهات فلعل العصر قد تفوته اذ لا يتمكن من اتيانها جامعة للشرائط فيشمله قوله عليه السلام وان هو خاف ان تفوته فليبدا بالعصر ، و هذه الرواية و هي معتبرة الحلبي هي بنفسها دالة على سقوط شرطية الترتيب ، وبناء على هذه الروايات نقول بتقديم العصر على الظهر.

الا ان يقال ان هذه الرواية بمقتضى المقابلة ظاهرة في ان المقصود بقوله وان هو خاف ان تفوته مقابل ان يفوته الجميع ، اي لو انه قدم العصر لم يفته كليهما ولو قدم غيرها لفاته الجميع ، فالمقصود بقوله وان هو خاف ان تفوته مقابل لو قدم غيرها لفاتته كلاهما.

وهذا لا ينطبق على محل الكلام ، لو قدم الظهر لم تفته كلاهما بل حصل على الظهر ، فحيث ان مورد الرواية ان تفوت العصر مقابل فوت الجميع لا تشمل موردا لا يلزم من تقديم الظهر فوت الجميع بل يحصل على الظهر.

الوجه ال3 ان يقال بوقوع التنافي في المقام بين التحفظ على شرطية الترتيب و التحفظ على شرطية القبلة ، لأنّه لا يمكنه بالنسبة الى صلاة العصر ان يجمع بين التحفظ على شرطية الترتيب و شرطية القبلة فانه ان تحفظ على شرطية الترتيب لم يمكنه التحفظ على شرطية القبلة لأنّه سيصلي الظهر الى 4 جهات و إذا صلاها كذلك لم تسلم له شرطية القبلة ، لأنّه لم يبق الا مقدار صلاة 1 وان تحفظ على شرطية القبلة لم يتحفظ على شريطة الترتيب لأنّه لم يفرغ من ظهر صحيحة ، فبالنسبة لصلاة العصر يقع التنافي بين التحفظ على شرطية الترتيب او التحفظ على شرطية القبلة والمقام وان لم يكن من باب التزاحم اذ لا تزاحم في الواجبات الضمنية ولكنه من باب التعارض و فيه يرى العرف ان اقوى الدليلين ظهورا يكون قرينة على تقييد الآخر ففيما لو عرضنا دليل شرطية الترتيب و دليل شرطية القبلة نرى ان دليل شرطية القبلة اقوى ظهورا من دليل شرطية الترتيب في مورد اجتماعهما فيكون اطلاق دليل شرطية القبلة قرينة على تقييد دليل شرطية الترتيب لاقوائيته ظهورا عليه.

بيانه ان الدليل على شرطية الترتيب هو قوله الا ان هذه قبل هذه او قوله في معتبرة الحلبي فليصلي الظهر ثم ليصل العصر ، ولكن دليل شرطية القبلة قوله في حديث لا تعاد الصلاة الا من 5 القبلة و الوقت و... ومن الواضح ان الاستثناء المفيد للحصر اقوى ظهوراً من الخطاب المعتمد على مقدمات الحكمة مضافا الى العموم المستفاد من الدليل القرآني فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى وهي ما اذا تمكن من الموافقة القطعية لصلاة الظهر.

الصورة الثانية ان يتمكن من الموافقة القطعية لأي من الصلاتين ، و تصوير ذلك قال سيدنا " لو كان الباقي من الوقت مقدار سبع صلوات يمكن حينئذ تحصيل الموافقة القطعية لإحدى الصلاتين على البدل، أما بالنسبة إلى الظهر فظاهر، و أما بالإضافة إلى العصر فبأن يصلي الظهر و العصر معاً في جهات ثلاث، ثم يصلي العصر في الجهة الرابعة،

أو يصلي الظهر أوّلًا إلى ثلاث جهات، ثم يصلي العصر في الجهات الأربع مخيراً في الابتداء بأي منهما شاء ما عدا الجهة الأخيرة التي لم يصل إليها الظهر، إذ لو بدأ بها لم يحرز رعاية الترتيب، لاحتمال كون القبلة في نفس هذه النقطة، و المفروض عدم وقوع الظهر إليها فيكون مخلًّا بالترتيب مع بقاء الوقت المشترك و تنجز الحكم الواقعي المحفوظ في صورتي العلم و الجهل كما مرّ، فلا يكون مثله محققاً للاحتياط و محصلًا للموافقة القطعية، فاللازم إبقاء هذه الجهة إلى الصلاة الأخيرة فيصرف رابعة العصر فيها، فإنه يقطع حينئذ بعدم الإخلال بالترتيب، لأن القبلة إن كانت في غيرها فقد صلى الظهر و العصر إليها مترتبتين، و إن كانت فيها فبما أن هذا وقت الاختصاص فالترتيب ساقط جزماً، فلا يكون مخلًّا بالترتيب على أي حال  
و إن شئت فقل: إنّا نقطع بسقوط الأمر بالظهر في هذا الحين، إما بالامتثال لو كانت القبلة في الجهات السابقة، أو بخروج الوقت لو لم تكن فيها، فانّ مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بصلاة العصر، فلا يكون هناك إخلال بالترتيب من ناحية المكلف قطعاً.

و بالجملة: فيمكن تحصيل الموافقة القطعية لإحدى الصلاتين لا بعينها في هذه الصورة، أعني فيما لو بقي من الوقت مقدار سبع صلوات عند مراعاة الشرط المزبور دون الصورة السابقة و هي ما لو بقي مقدار ست صلوات أو خمس فتنطبق الكبرى المتقدمة حينئذ و يحكم بالتخيير، لكون الوجوبين عرضيين من دون ترجيح في البين و عدم احتمال أهمية إحدى الصلاتين من الأُخرى".

ولكن في العبارة محل تأمل لأنه لا يرى الوقت الاختصاصي بمقدار 4 ركعات بحيث يسقط الظهر ، وانما في اخر الوقت يحصل تزاحم ، و الشارع قدم العصر تعبدا ، فيجب تكليفا ان يصلي العصر والا لو صلى الظهر عصيانا صحت، وهذا يعني ان الامر بالظهر لم يسقط ففي تعبيره مسامحة.

### 76

تقدم الكلام في الصورة الثانية وهي ما اذا تمكن من الموافقة القطعية لأي منهما كما اذا امكنه الاتيان ب 7 صلوات ، وقد افاد سيدنا في هذا الفرض بان المكلف متمكن من الموافقة القطعية لصلاة الظهر بان يأتي بها الى 4 جهات و متمكن من الموافقة القطعية لصلاة العصر كما تقدم.

وهنا اشكالات ثلاثة على كلامه :

الاول : ان يقال في صورة ما اذا تمكن من 7 صلوات اذا جاء وقت الصلاة السابعة تعين ان تكون الصلاة عصراً لان الامر بالظهر ساقط لا محالة اما لامتثاله واما لان الوقت مختص بالعصر فنفس هذا الكلام يقال في الصورة السابقة وهي ما لو تمكن من 5 صلوات ، فيقال في مثله بان يصلي الاولى ظهرا ، ثم يصلي ال 4 الباقية عصرا فاذا وصل الى العصر الرابعة قطع بان الامر بالظهر ساقط اما لامتثاله واما لان الوقت مختص بالعصر ، فما هو المائز بين الصورتين؟ حيث اختار سيدنا في 5 صلوات افراغ الذمة من الظهر ، واما في صورة ال 7 صلوات قال هو مخير بين ان يفرغ الذمة من الظهر او ان يصلي 3 صلوات ظهرا و 4عصراً ، وعلل ذلك بانه متى ما بقيت عليه الصلاة الاخيرة فيتعين ان تكون عصرا و الوجه في التعين ذلك ان الظهر قد سقط امرها وهو يأتي في صورة ال5 صلوات.

وبعبارة اخرى إما ان الترتيب معتبر او لا، فان كان معتبرا فمقتضاه الموافقة القطعية للظهر في كلتا الصورتين اذا يجب عليه في الصورة الثانية ان يحرز فراغ الذمة من الظهر أولاً ثم ينطلق للعصر.

واما انه غير معتبر، اذا مقتضاه التخيير في كلتا الصورتين، فما هو وجه التفريق؟

ولكن

يجاب عن هذا الاشكال ان هناك فرقاً بين الصورتين، ففيما لو تمكن من 7 صلوات فقد ذكر سيدنا انه يصلي الظهرين الى جهة الشمال ، ثم الى جهة الشرق ثم الى الغرب فتبقى جهة 1 يصليها عصرا وفي مثل هذا الفرع لا يحصل علم اجمالي ببطلان كلتا الصلاتين.

بينما في الصورة السابقة وهي ما اذا تمكن من 5 صلوات ، هنا يحصل له علم اجمالي ببطلان اما الظهر او العصر لأنّه ان كانت الظهر الى غير القبلة فقد فسدت وان كانت الظهر الى القبلة فان صلاة العصر لم تقع مترتبة على الظهر إذا فبالنتيجة حيث يوجد فرق بين الصورتين لا مجال لان يقال له اما الترتيب معتبر فمقتضاه في كلتا الصورتين ان يفرغ الذمة أولاً ، واما الترتيب معتبر فمقتضاه التخيير فإننا نقول الترتيب معتبر ما لم يصل الى الصلاة الاخيرة لان الترتيب يسقط في الوقت الاختصاصي ولأجل ذلك لو خالف هذا الترتيب لحصل له العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين اما الظهر او العصر.

فنقول انه بناء على ان الترتيب معتبر بين الصلاتين في مرحلة ما قبل وصوله الى الوقت الاختصاصي لا بد ان يصلي كل صلاتين الى جهة ، لأنّه لو فرق بين الصلاتين لحصل له علم اجمالي ببطلان احدهما لأنّه لو صلى الظهر الى الشمال ثم العصر الى المشرق والظهر الى الجنوب و العصر الى المغرب فانه يعلم ببطلان احدى الصلاتين اجمالا.

الاشكال الثاني

ما اشار اليه المعلق على كلام سيدنا وهو الشيخ البروجردي (قده) على هذا البحث انه دعوى ان الترتيب ساقط في الوقت الاختصاصي غير تامة ، لان الترتيب انما يكون ساقطا فيما لو لم يأت بالظهر حتّى لو صار الوقت الاختصاصي فلو لم يأتي بالظهر سقط اعتبار الترتيب لان الامر بالظهر سقط في حقه اما من كان في اطار الانقياد قبل ان يأتي الوقت الاختصاصي فان الترتيب معتبر في حقه ، و ما دام يمكنه تحقيق الترتيب فانه يتعين عليه فدعوى ان الترتيب ساقط اذا بلغ المكلف الوقت الاختصاصي غير ظاهرة ، وانما الترتيب ساقط اذا بلغ الوقت الاختصاصي اذا لم يأتي بالظهر واما إذا كان في مقام الامتثال فالترتيب متنجز في حقه ما دام يمكنه تحقيق ذلك و المفروض انه يمكنه تحقيق ذلك.

ولكن هذا الاشكال مندفع بانه تارة يكون المدعى ان الترتيب ساقط فيمن لم يأت بالظهر ولو تعبدا و تارة يدعى بان الترتيب ساقط فيمن لم يأت بالظهر وجدانا فان قلنا بان المستفاد من الدليل ان سقوط الترتيب موضوعه من لم يأت بالظهر ولو تعبدا فهذا لم يأت الظهر بمقتضى الاستصحاب فيستصحب عدم الاتيان بالظهر الى القبلة فيتنقح بذلك موضوع سقوط الترتيب فان سقوطه فيمن بلغ الوقت الاختصاصي موضوعه من لم يأتي بالظهر وهذا لم يأتي بالظهر بمقتضى الاستصحاب.

وان قلتم بانّ موضوع سقوط الترتيب من لم يأت بالظهر وجدانا حتّى بلغ الوقت الاختصاصي سقط الترتيب في حقه ولا يمكنه التمسك بدليل سقوط الترتيب لأنّه تمسك بالترتيب بالشبهة المصداقية.

والجواب صحيح ان هذا المكلف في هذا الفرض لا يمكنه الرجوع الى دليل سقوط الترتيب ولكنه لديه علم من الخارج ان الامر بالظهر ساقط جزما، اما لأنّه امتثل بان وقعت الظهر التي اتى بها الى القبلة، واما لأنّه مأمور بالعصر في الوقت الاختصاصي.

الاشكال الثالث

ما اشار اليه سيد المستمسك في محل الكلام انه اذا دار الامر بين الظهر و العصر كما اذا تمكن من 7 صلوات قال ان الترجيح للظهر لأنه " و إن لم تحرز أهمية إحدى الصلاتين من الأُخرى، إلا أن الظهر لما كانت شرطاً في صحة العصر بمقتضى الترتيب المعتبر بينهما، فالأمر بالعصر يدعو إلى فعل الظهر كما يدعو إلى فعل العصر، فقد تعلق بالظهر أمران أمر بها بنفسها و أمر آخر ينشأ من قبل الأمر بالعصر لكونها مقدمة لها، فالإتيان بالظهر امتثال لأمرها و لأمر العصر معاً.

و عليه فلا يجوّز العقل فعل العصر و ترك الظهر، إذ ليس في فعلها الا امتثال وجوبها لا غير، و هذا المقدار كاف في الترجيح."

واجاب سيدنا بان ذلك مدفوع:

" أوّلًا: بعدم اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري (لان الامر بالمشروط ليس امرا شرعيا بالشرط وانما هو بحكم العقل)، فلم يتعلق بالظهر إلا أمر واحد كالعصر.

و ثانياً: لو سلم فالتحقيق أنّ الواجب إنما هي المقدمة الموصلة دون غيرها، و لا علم بالإيصال في المقام، بل قد تكون المقدمة مفوّتة لذيها لا موصلة إليها، كما لو استكمل جهات الظهر الأربع و صلى العصر بعد ذلك إلى جهات ثلاث و كانت القبلة واقعاً في الجهة الرابعة التي لم يصل إليها‌".

### 77

كان الكلام في الصورة الثانية وهي ما إذا كان المكلف متمكنا من 7 صلوات، وقد اختار المكلف انه مخير بين الموافقة القطعية بين ان يأتي بصلاة الظهر أولاً الى 4 جهات ثم 3 بقصد العصر او الموافقة القطعية لصلاة العصر..

وقد يشكل على كلامه عدة اشكالات:

منها ان دليل الترتيب وهو قوله (عليه السلام) اذا زالت الشمس وجبت الصلاتان الا ان هذه قبل هذه هل له اطلاق بحيث يشمل فرض تعذر الموافقة القطعية لكلا الفرضين ام لا، فاذا قلنا ان دليل الترتيب منصرف الى فرض امكان احراز امتثال كلا الفرضين و ليس له اطلاق حتّى لفرض عدم امكان احراز الامتثال، و ان احرز امتثال احداهما ولكن لا يحرز امتثال كليهما، فلا اطلاق لدليل الترتيب لمثل هذا الفرض.

إذا قلنا بذلك فمقتضاه ان لا يصلي الظهرين معا الى كل جهة، بل يصلي الظهر الى جهة والعصر الى جهة اخرى...فلا يصلي كل ظهرين الى جهة اذ ان الترتيب غير معتبر.

كما لا يلزمه لو تمكن من 5 صلوات ان يصلي الظهر أولاً ثم يصلي العصر فان ذلك يلزمه لو قلنا بشرطية الترتيب.

واما اذا قلنا كما هو المختار ان دليل شرطية الترتيب دال على شرطيتها واقعاً اي ان الترتيب شرط واقعي في المقام ، سواء علم المكلف تفصيلا بالامتثال ام لا فشرطية الترتيب انما تسقط في فرض النسيان ، اما في فرض الالتفات امكنه احراز الامتثال ام لا فان دليل شرطية الترتيب مطلق شامل بالنسبة اليه.

بناء على ما ذكره قد يقال بانه إذاً لا بد في هذه الصورة، وهي إذا تمكن من 7 صلوات من مراعاة الترتيب ومراعاة الترتيب انما تتأتى بان يصلي الظهر أولاً الى 4 جهات فاذا أحرز الفراغ منها صلى العصر حيث يحرز بذلك ان العصر ان صحت فهي مترتبة على ظهر صحيحة، كما قلنا بذلك في الصورة السابقة.

ولكن الجواب عن هذا الاشكال بانّ مبنى سيدنا هو اعتبار الترتيب وشموله لمثل هذا الفرض ومقتضى شموله لمثل هذا الفرض ان المكلف مخير بين ان يصلي الظهر الى 4 جهات ثم يشرع بالعصر، فيكون قد احرز الترتيب واحرز الموافقة القطعية لصلاة الظهر.

وبين ان يصلي الظهرين الى 3 جهات فتبقى صلاة 1 فيصليها عصرا الى الجهة الرابعة فيكون قد أحرز الموافقة القطعية لصلاة العصر وأحرز الترتيب أيضاً فالترتيب محرز على كل سواء حقق الموافقة القطعية لصلاة الظهر او حقق الموافقة القطعية لصلاة العصر فان الترتيب محرز على كل حال.

والسر في ذلك ان الترتيب انما هو معتبر في الوقت المشترك لا المختص، فاذا كان الترتيب معتبرا في الوقت المشترك فمتى صلى الظهرين الى الشمال ثم صلى الظهرين الى الغرب ثم الى الشرق فهو يحرز ان العصر لو كانت صحيحة في اي جهة من الجهات فهي قد وقعت مترتبة على الظهر اي انه يقطع بعدم اخلاله بالترتيب في الصلوات ، اذ ان اي جهة صادقت القبلة فقد وقعت العصر فيها بعد ظهر صحيحة.

واما بالنسبة الى الصلاة الباقية حيث انها دخلت في الوقت المختص فحينئذٍ بناء على سقوط الترتيب لسقوطه بانتفاء القدرة عليه ، فلا محالة حينئذٍ يتعين الاتيان بالصلاة السابعة عصرا الى الجهة الرابعة كي يحرز الموافقة القطعية ، لصلاة العصر.

فهو يقول انا قاطع بانني صليت عصرا صحيحة بعد الظهر الأمور بها ، اذ لا امر بالظهر في الوقت الاختصاصي والمقصود بالترتيب ان يصلي عصرا بعد ظهر مأمور بها.

فان قلت : بانه إذا صلى الظهرين الى جهة الشمال ، ثم الى الغرب و بقي جهة الشرق التي هي الثالثة فيلزمه الان ان يصلي ظهرا الى الشرق و ظهرا الى جهة الجنوب.

لأنّه كذلك يحرز الترتيب و الفراغ من الترتيب ، بينما لو صلى ظهرا و عصرا الى الشرق يكون قد فوت الظهر على نفسه ، لأنّه فوت ما هو مأمور به لأنّه ما زال في الوقت المشترك فلو صلى ظهرا وعصرا الى جهة الشرق لكانت العصر الى الشرق مفوتة لصلاة الظهر في الوقت المشترك ، و عليه تكون العصر مبغوضة و لا تقع مقربة.

قلت : من صلى الظهرين الى الشمال و الغرب ثم صلى ظهرا الى جهة الشرق فبقي امامه خياران اما ان يصلي العصر الى الشرق او الظهر الى الجنوب فان صلى الظهر الى الجنوب احرز الموافقة القطعية بالنسبة الى الظهر ، و ان صلى العصر الى الشرق احرز الموافقة القطعية للعصر.

وحيث ان الامرين فعليان في حقه الامر بالظهر والعصر ولم يحرز اهمية احد الفرضين فلديه مقدار 4 ركعات اما ان يصليها ظهرا الى الجنوب او عصرا الى الشرق ، فدخل المورد في باب التزاحم ، و اذا تزاحم الفرضان ولم يكن مرجح لاحدهما على الآخر فمقتضى القاعدة التخيير بينهما ، و هذا الذي ذكره سيدنا ، فلو قدم العصر لم تكن مفوتة للظهر ، وانما هي مفوتة للموافقة القطعية للظهر لا لنفس الظهر ، و ما يكون قبيحا تفويت نفس الظهر لا الموافقة القطعية ، فانه سيحرز الموافقة القطعية للعصر.

اذا بالنتيجة يبقى المكلف مخيرا بين الطريقتين، وهو ما ذكره سيدنا.

اما بالنسبة الى الصور السابقة وهي ما إذا تمكن المكلف من 5 صلوات و قد اختار سيدنا تعين افراغ الذمة من الظهر أولاً بصلاة الظهر الى 4 جهات ثم صلاة العصر الى جهة ، فقد يقال لماذا لا ينهج نهج الصورة الثانية بان يصلي الظهرين الى جهة الشمال ثم يصلي الظهرين الى الشرق ثم يصلي العصر الى جهة من الجهات ، او يصلي الظهر الى جهة ثم العصر الى 4 جهات فيحرز الموافقة القطعية لصلاة العصر.

قلنا اما بالنسبة الى النحو الأول فانه سيفقد الموافقة القطعية لكلا الفرضين ، وقد افاد سيدنا انه متى دار الامر بين موافقة قطيعة لاحد الفرضين او احتمالية لكليهما فان الاول اولى عقلا.

لو صلى الظهر الى جهة الشمال مثلاً ثم صلى العصر الى الجهات الاربع فهو يقول ان العصر التي وقعت الى جهة الشمال لا يحرز بطلانها ، اذ لعل جهة الشمال هي القبلة وبالنتيجة مترتبة على الظهر فقد وقعت صحيحة.

ولكن كل عصر صلاها الى غير جهة الشمال فهو يقطع تفصيلا ببطلانها اما لعدم القبلة او لعدم الترتيب ، فلا محالة كل عصر صلاها الى غير جهة الشمال فهي باطلة قطعا لأنّه ان كانت القبلة في الشمال فهي فاقدة للقبلة وان كانت القبلة في نفس جهتها فهي باطلة لفقد الترتيب ، ما سوى العصر في الوقت المختص ، و مع وجود قطع تفصيلي ببطلان كل صلاة صلاها الى غير الجهة التي صلى اليها الظهر فيتعين عليه افراغ الذمة من الظهر.

الاشكال الآخر ما ذكره السيد الحكيم في مستمسكه بان تقديم الظهر له مرجح على العصر حيث ان في تقديم الظهر امتثالا لأمرين الامر بالظهر والامر بالعصر فان الامر بالعصر امر بالظهر ما دامت العصر المأمور بها هي المسبوقة بالظهر فاذا اتى بالظهر وصلاها الى 4 جهات ثم صلى العصر الى 3 جهات فقد امتثل امرين بخلاف ما لو صلى الظهر الى 3 جهات و العصر الى 4 جهات فهو لم يمتثل الا الامر بالعصر.

واشكل عليه سيدنا بإشكالين طوليين

"أوّلًا: بعدم اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري كما حقق في الأُصول «وفاقاً للمحقق الاصفهاني»، فلم يتعلق بالظهر إلا أمر واحد كالعصر.

ولكن السيد الحكيم غير ناظر لهذا ، ولا يبتني على كلامه ان الامر بالمقدمة امر شرعي او عقلي وانما منظوره ان المستفاد من دليل الترتيب وهو قوله إذا زالت الشمس وجبت الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ان الشرط في صحّة العصر الاتيان بال 4 الاولى بقصد الظهر فهذا بامر شرعي لا يبتني على ان الامر بالمشروط امر غيري بالشرط ، بل لقيام دليل خاص في المسالة ، فالسيد الحكيم يقول لا محالة من كان مأمورا بالظهرين فهو مأمور ب 8 ركعات.

الا ان الدليل قام على انه انما تصح ال 4 ال 2 اذا قصد بال 4 الاولى الظهر.

وثانياً اشكل سيدنا قال "و ثانياً: لو سلم فالتحقيق أنّ الواجب إنما هي المقدمة الموصلة دون غيرها، و لا علم بالإيصال في المقام، بل قد تكون المقدمة مفوّتة لذيها لا موصلة إليها، كما لو استكمل جهات الظهر الأربع و صلى العصر بعد ذلك إلى جهات ثلاث و كانت القبلة واقعاً في الجهة الرابعة التي لم يصل إليها العصر، فإن الإتيان بالظهر في هذه الجهة مفوّت لإتيان العصر إليها، إذ المفروض عدم سعة الوقت لأكثر من سبع صلوات، فالإتيان بالمقدمة ربما يؤدي إلى انهدام ذي المقدمة و تفويته رأساً فضلًا عن أن توصل إليه".

ويمكن ان يجاب عن ذلك بانه حتّى لو سلمنا ان الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة فان السيد الحكيم يقول يجب ان تكون الظهر مقدمة موصلة للعصر المأمور بها والعصر المأمور بها هو ان يصليها الى 3 جهات لعدم القدرة من الصلاة الى 4 جهات

فمن صلى الظهر الى 4 جهات من باب انها مقدمة على العصر لان فيها امتثالا لأمرين، فاذا كانت الظهر مقدمة على العصر لان في الاتيان بها امتثالا لأمرين فالعصر المأمور بها هي العصر ل 3 جهات.

والاشكال عليه لابد ان يكون في الكبرى ان هل ان ما ذكره كاف في المرجحية ام لا، قد يقال انه غير كاف لان الامر ال 2 ليس امرا نفسيا ذا ملاك في متعلقه بحيث يكون المكلف مستحقا للعقوبة على ترك امتثاله، فمجرد انه امتثل امرا غيريا بالإضافة الى الامر النفسي لا يشكل مرجحا للظهر على العصر.

### 78

لازال الكلام في الصورة الثانية و هي ما لو قدر المكلف على 7 صلوات ، و قد افاد سيدنا الخوئي بانّ المكلف مخير بين الموافقة القطعية لصلاة الظهر بان يصليها ل 4 جهات ثم العصر ل 3 و بين الموافقة القطعية لصلاة العصر...

و قلنا بان في قبال هذا المسلك من ذهب الى تعين الظهر فلابد من تحصيل الموافقة القطعية لصلاة الظهر.

وممن ذهب الى ذلك المحقق النائيني واستدل على ذلك بكبرى اصولية اسسها في باب التزاحم ، و محصلها اذا وقع التزاحم بين واجبين مترتبين سواء كانا مترتبين عقلاً او شرعاً مع فرض ان الوجوبين فعليان وان لا اهمية لأحدهما على الآخر غاية ما في الباب ان احدهما سابق على الآخر ، كما لو نذر صوم يومي الخميس والجمعة ولكنه الان عاجز عن صومهما معا ، فإما ان يصرف قدرته في صوم يوم الخميس فيعجز عن يوم الجمعة او يؤجل قدرته عن الجمعة ويترك صوم يوم الخميس والا فهو غير قادر على الجمع بين الامتثالين ، فهنا المفروض انّ الوجوبين أي وجوب الوفاء بالنذر فعلي في كليهما فيجب ان يصوم يوم الخميس والجمعة لان المقام من قبيل الواجب المعلق لا المشروط أي ان الوجوب فعلي وان كان الواجب استقبالي.

او دار الامر بين ان يقوم في صلاة الظهر او العصر، فمع فرض ان الوجوبين فعليان و ان كان احد الواجبين استقبالياً والآخر حاضراً و لا اهمية لاحدهما على الآخر فهل هناك مرجح ام لا ؟

فقد افاد الشيخ النائيني ان الترجيح للسابق ، و السر في ذلك ان مقتضى فعليّة الوجوب و فعليّة القدرة حيث انه قادر على الامتثال انه لو أجل قدرته للواجب الاستقبالي أي لصوم يوم الجمعة او لصلاة العصر كان عاصيا للخطاب الاول او معجز نفسه عن امتثاله بسوء اختياره وهو قبيح عقلاً.

بخلاف ما لو صرف قدرته في امتثال الواجب السابق فلما جاء وقت الواجب ال 2 كان عاجزا تكوينا فيسقط خطاب الوفاء بالنذر في صوم اليوم 2 لعجزه لا لعصيانه او تعجيز نفسه ، فالنكتة في تقديم السابق هي دوران الامر بين سقوط خطاب بالتعجيز او بالعجز، والمتعين عقلاً هو سقوط الخطاب بالعجز.

هذا في المترتبين عقلاً فكيف بالمترتبين شرعاً !

أي بان يكون ال 2 مترتباً شرعا على الاول كما لو افترضنا انه دار الامر بين صرف قدرته في الركوع او في السجود و قلنا في التزاحم في الواجبات الضمنية كما هو مسلكه فانه في مثل هذا الفرض يكون حكم العقل بلزوم صرف القدرة في السابق اوضح لأنّه لا خطاب له باللاحق الا عند القدرة عليه والقدرة عليه متقيدة شرعا بالفراغ عن امتثال السابق ، فمقتضى تقيد صحّة اللاحق بامتثال السابق تعين صرف قدرته في السابق.

و تطبيق ذلك على محل كلامنا هو انه في محل الكلام يدور امره بين ان يفرغ ذمته من الظهر أولاً بالصلاة الى 4 جهات ثم يشرع في امتثال العصر او انه مخير بين الامرين ، بمعنى انه يشرع في امتثال العصر قبل ان يفرغ ذمته من امتثال الظهر فيقول النائيني اذا دار الامر بين صرف القدرة في السابق او اللاحق و قلنا ان المتعين صرفها في السابق.

والتعليق على كلامه بأمور 3 :

الامر الاول :

ان ما افاده من تقديم السابق زماناً غير تام، والسر في ذلك : ان العقل كما يحكم بلزوم صرف القدرة في الواجب السابق زماناً لأجل انه يحرز الملاك الفعلي في حق المكلف فان العقل يحكم كذلك ـ بالضرورة ـ بلزوم حفظ القدرة على استيفاء ملاك ملزم في ظرفه ولا فرق بينهما ما دام الملاكان متساويين فان العقل كما يحكم بلزوم استيفاء الملاك الفعلي لقدرة المكلف على استيفائه فانه يحكم بقبح تفويت الملاك في ظرفه أي بلزوم حفظ القدرة على استيفاء الملاك الملزم في ظرفه.

و هذا في بحسب الملاك و كذلك في الخطاب فبما ان الخطابين فعليان في حقه فكما ان العقل يلزمه بصرف القدرة في لزوم امتثال الخطاب الاول فكذلك يلزمه بحفظ القدرة على امتثال الخطاب ال 2 ،

وبالتالي مجرد سبق احدهما زمانا لا أثر له بنظر العقل.

الامر الثاني

اذا افترضنا ان للمتعلق بدلاً كما إذا قال اذا قوي فليقم في صلاته وان لم يقوى فليصلي جالسا فاذا نظرنا الى هذا الدليل فاذا قوي فليقم... فبحسب المتبادر العرفي يصدق الشق الأول في حقه دون الثاني فاذا دار امره بين ان يقوم في الركعة الاولى دون الثانية ، وهو غير قادر على كلا الركعتين ، يصدق في حقه اذا قوي فليقم ولا يصدق وان لم يقوى فليصلي جالسا فبما ان دليل المبدل صادق في حقه عرفاً حيث يقال عرفاً انت ممن قوي فانت ممن خوطب بقوله فليقم فصرف قدرته في القيام في الركعة ال 1 و شمله دليل البدل في ال 2 ، فالمرجح في السابق زمانا ليس مجرد السبق الزماني وانما الصدق العرفي لدليل المبدل في حقه بالنسبة الى الزمان الاول، لذلك نقول ان مجرد السبق الزماني ليس مرجحا وانما اذا كان للدليل بدل بلحاظ متعلقه صدق بالنسبة الى السابق زمانا انه مخاطب بدليل المبدل.

و هذا لا يشمل من دار امره بين ان يصوم في يوم الخميس او الجمعة، نعم قد يشمل من دار امره بين القيام في صلاة الظهر والقيام في صلاة العصر.

الامر الثالث

لا فرق فيما ذكر بين المترتبين عقلاً و المرتبتين شرعا لان امتثال الامر بالسجود مثلاً مترتب على صحة الركوع لا الركوع الاختياري حتّى يقال ان المتعين صرف القدرة في الركوع كي يحصل الترتب ، نعم لو استفدنا من الدليل ان صحة السجود مترتبة على الركوع الاختياري فنفس الدليل يدل على لزوم صرف القدرة في الركوع اذ لولا صرف القدرة في الركوع لما صحّ السجود لأنّه مترتب على الركوع الاختياري واما اذا كان مفاد الدليل ان صحّة السجود متوقفة على صحّة الركوع ، و صحّة الركوع بامتثال امره في ظرفه الاعم من ان يكون اختيارا او اضطراريا فيعود البحث في ان من قصرت قدرته على الجمع بين الركوع و السجود فإما ان يركع اختيارا فيسجد إيماءً او العكس فان العقل لا يرى السبق الزماني مرجحا ما دام كما يحكم بلزوم صرف القدرة في الامتثال الفعلي يحكم بلزوم حفظ القدرة في الواجب الاستقبالي.

وبذلك اندفع تطبيق هذه الكبرى على محل كلامنا وهو ما إذا دار الامر بين الموافقة القطعية لصلاة الظهر او لصلاة العصر فمن هذه الجهة الصحيح ما ذكره سيدنا.

هذا تمام الكلام في الصورة الثانية واما الصورة الثالثة وهي ما اذا لم يمكنه الموافقة القطعية لأي منهما، كما اذا لم يمكنه الصلاة خمس مرات، بل اقل من ذلك و هذه الصورة قسمها سيدنا الى انحاء 3 :

( النحو الأول.)

إذا كان الباقي مقدار صلاتين فقد افاد انه لا ينبغي الاشكال في تعين صرف الاول في الظهر والثاني في العصر وهنا مطلبان :

المطلب الاول: في انه يلزم التوزيع بان يصرف الأول في الظهر لأنّه في الوقت المشترك وقادر على امتثال امرها وان يصرف الثاني في العصر لأنّه في الوقت المختص.

وبعبارة اخرى لا يمكن جعلهما ظهرين لان الثانية في الوقت المختص ولا يمكن جعلهما عصرين لاستلزامه ذلك القطع بعدم الترتيب فتعين التوزيع.

الا إذا قلنا بمطلب ال شهيد 2 بان المراد بالوقت الاختصاصي ما يحرز به الامتثال القطعي فمقتضاه تقديم العصر.

المطلب ال 2 هل يتعين اداء صلاة العصر لنفس جهة الظهر ام لا افاد سيدنا انه مخير لأنّه لو صلى العصر الى جهة اخرى فقد أخل بالترتيب ولكنه لا يشترط اعتباره في الوقت الاختصاصي.

ولكن قد يقال بان دليل الترتيب انما يسقط في الوقت الاختصاصي لمن لا يقدر على حفظه كمن نام فلم يستيقظ الا بمقدار 4 ركعات او اخر عمدا الى ان بقي مقدار 4 ركعات فانه لا يمكن تحقيق شرط الترتيب جزما فمثله يقال بسقوط دليل الترتيب.

فالسقوط لا لأجل أنّ الوقت هو الوقت الاختصاصي بل لعدم قدرة المكلف عليه، ومع امكان الترتيب كمن بقي له صلاتان وقلنا بان عليه بان يصرف الأولى في الظهر لكون الوقت مشتركاً فانه يتعين عليه ان يصرف ال 2 في العصر الى نفس الجهة لأنّه لو صرفها في جهة اخرى فقد جزم بمخالفة الترتيب، ومن يمكنه مراعاة الترتيب ولو من جهة فيتعين عليه ذلك إذا لا موجب لسقوط الترتيب في الوقت الاختصاصي الا العجز والمكلف في مفروض الكلام ليس بعاجز.

(النحو الثاني. )

" وأما إذا كان الباقي مقدار ثلاث صلوات فلا إشكال في لزوم صرف الأول في الظهر والأخير في العصر كما علم مما مرّ آنفاً، إنما الكلام في المتخلل بينهما فهل يصرف في الظهر ويورد النقص على العصر كما اختاره في المتن، أم يعكس، أم يتخير؟

أفاد سيدنا "الأقوى هو الأخير، إذ لا يتيسّر للمكلف أكثر من الموافقة الاحتمالية في كل منهما على الفرض و بما أنّ الوجوبين عرضيان و في حدّ سواء من دون ترجيح في البين، و لا احتمال لأهمية إحدى الصلاتين، فاللازم هو التخيير‌ في إيراد النقص على أي منهما شاء، فله أن يصلي الظهر أوّلًا إلى جهة، ثم ثانياً إلى جهة أُخرى، ثم يصلي العصر حيث شاء فيورد النقص عليها،

كما له إيراد النقص على الظهر فيصلّيها إلى جهة ثم يأتي بعصرين إلى جهتين"،

لكن اللازم حينئذ أن يأتي بالعصر الاولى إلى الجهة التي صلى إليها الظهر، إذ لو صلاها إلى جهة أُخرى لم يكن محرزاً للترتيب اللازم رعايته بعد بقاء الوقت المشترك كما مرّ، لاحتمال كون القبلة في نفس هذه النقطة التي صلى إليها العصر فتكون الظهر الأُولى فاسدة و مفسدة للعصر أيضاً لفوات الترتيب".

(اقول)

ذكر بعض المعلقين على العروة انه في هذه الصورة يقدم الظهر لاحتمال اهميتها والوجه في ذلك انها هي الصلاة الوسطى.

الا ان يقال ان ظاهر هذا الدليل لزوم التحفظ على الصلاة الوسطى من حيث مزاحمتها لأمور المعاش، فتقدم الظهر في اول وقتها على امور المعاش ولا دلالة في الآية على تقديم الظهر على العصر عند التزاحم بينهما في تحصيل الموافقة القطعية فضلا عن الاحتمالية كما في فرضنا.

ثم على مبنى سيدنا ، بالنسبة "للعصر الاخيرة فحيث إن الترتيب ساقط فيها لأجل وقت الاختصاص ، فله الإتيان بها في أي جهة شاء".

ثم ذكر سيدنا " نعم، لا جزم بالبطلان، لاحتمال كون القبلة في الوسط الحقيقي بين الجهتين فتكون العصر الاولى مع الظهر السابقة كلاهما إلى القبلة، لعدم كون الانحراف في شي‌ء منهما أكثر من خمس و أربعين درجة، فيحصل بذلك الترتيب أيضاً، إلا أنّ هذا مجرد احتمال معارض باحتمال الخلاف، و لا بد من الإتيان بعصر يحرز معه الترتيب لو كان إلى القبلة، و لا يكون ذلك إلا بالإتيان في نفس الجهة التي صلى إليها الظهر".

### 79

تقدم ان من كانت وظيفته الصلاة الى 4 جهات ولم يتمكن الا من 4 صلوات فما دون ان المتصور فيه 3 انحاء بقي الكلام في نحوين:

ووصل الكلام الى ما لو تمكن من " مقدار أربع صلوات":

هنا مطلبان الاول ان الوظيفة هي التخيير في المتوسطة بمعنى ان يصلي الاولى ظهرا والاخيرة عصرا وما بينهما صلاتان وهو مخير بين ان يجعل هاتين الصلاتين ظهراً او عصرا او يفرق بينهما بان يصلي عصرا ثم يصلي ظهرا.

والسر في التخيير انه مع عدم امكان الموافقة القطعية تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية وهي تكفي باي نحو من الانحاء.

المطلب ال2 : لا ريب في انه يلزمه الاتيان بالعصر المسبوقة بالظهر الى جهة الظهر ، اذ لو لم يأت به كذلك لم يحرز الترتيب مع اشتراطه فان مقتضى كون الوقت مشتركا اعتبار الترتيب بين الفريضتين فاذا صلى العصر الى نفس جهة الظهر احرز صحّة الصلاة من حيث الترتيب ، نعم يحتمل البطلان من جهة اخرى و هي فقد القبلة ولكنه يجزم انه لم يخل بالصلاة من حيث الترتيب ، لأنّه اوقع العصر الى نفس جهة الظهر.

هذا بالنسبة الى العصر الاولى اي المسبوقة بالظهر وبالنسبة للصلاة ال 2 وهي الثالثة بحسب العدد ان صلاها ظهرا فلا ريب في انه يختار اي جهة شاء و لكن ان صلاها عصرا فهل هو مخير في اي جهة شاء بان يصلي الظهر او العصر الى جهة الشمال ثم يصلي عصرا الى جهة الجنوب.

فهل هو مخير ام يتعين ان يصلي العصر 2 الى نفس الجهة التي صلى الظهر الصحيح هو تعين ذلك لأنّه متى ما صلى الظهر الى جهة فأي صلاة يأتي بها بعنوان العصر يلزمه ان يصليها الى نفس جهة الظهر والوجه في ذلك ان مقتضى اعتبار الترتيب على مبنى سيدنا فحينئذٍ ان كان البعد بين جهة صلاة العصر و جهة صلاة الظهر اكثر من 60 درجة فيعلم تفصيلا ببطلان العصر اما لفقد الترتيب واما لوقوعها لغير القبلة فانه ان كانت الظهر التي صلاها للقبلة فصلا العصر باطلة لوقوعها الى غير القبلة وان كانت الظهر التي صلاها لغير القبلة فصلاة العصر باطلة لفقد الترتيب وام يعلم المكلف ببطلانه تفصيلا لا يصح ان يكون مقدمة علمية بنظر العقل فان العقل اذا حكم بلزوم الموافقة القطعية مثلاً او الموافقة الاحتمالية فيتعين ان يكون المأتي به مقدمة علمية لتحصيل الموافقة وما يقطع ببطلانه تفصيلا اما لفقد الترتيب او القبلة لا يصلح ان يكون مقدمة علمية للامتثال.

واما اذا لم يعلم ان البعد كذلك و يحتمل ان البعد لا يزيد عن 45 درجة مما يغتفر فيه الانحراف لو كان الظهر او العصر الى القبلة ففي مثل هذا المورد صحيح انه لا يزم بالبطلان ولكنه يحتمله فمقتضى اشتراط الترتيب في حقه ان يحرز الموافقة القطعية للترتيب فعدم احراز المخالفة القطعية لا يلغي لزوم الموافقة القطعية.

ولكن في عبارة المقرر لكلام سيدنا قال "و مما ذكرنا يظهر الحال فيما لو بقي من الوقت مقدار أربع صلوات فإن الأول و الأخير مختص بالظهر و العصر، و في الثنتين المتخللتين مخير بين الأمرين، فله الصرف في الظهر فيأتي بالظهر إلى ثلاث جهات ثم بالعصر حيث شاء، و له الصرف في العصر فيصلي الظهر و العصر إلى جهة ثم يأتي بعصرين في جهتين".

(اقول)

مع ان هذه العصر التي هي الفرد 3 من الصلاة اما يقطع ببطلانها تفصيلا او لا يحرز معها رعاية شرطية الترتيب و هذا مناف لمبانيه في 466 حيث أصّر على لزوم مراعاة شرطية الترتيب.

و هذه الصلاة الثالثة ان كان الاتيان بها بعنوان العصر لغوا لأنّه اتى بعصر الى نفس جهة الظهر فليصليها ظهرا لا انه يصليها عصرا الى جهة 3.

اما العصر 4 فقد تقدم ان سقوط شرطية الترتيب مورده ما اذا لم يتمكن من الاتيان بصلاتين اما اذا تمكن فالثانية وان وقعت في الوقت المشترك ولكن ما دام يمكنه التحفظ على شرطية الترتيب فيتعين عليه ذلك.

تنبيه ذكر سيد العروة"و لكن في الظهرين يمكن الاحتياط بأن يأتي بما يمكن من الصلوات بقصد ما في الذمة فعلًا، بخلاف العشاءين لاختلافهما في عدد الركعات".

وقد شرحه سيدنا " يريد به الاحتياط في موارد الخلاف في تقديم الأُولى أو الثانية، أو إيراد النقص على الاولى أو الثانية، ففيما إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع صلوات أو أقل يصلي الأربع مثلًا إلى أربع جهات بقصد ما في الذمة المردد بين الظهر و العصر رعاية للقولين الموجودين في المسألة، و فيما إذا كان الباقي أزيد من الأربع و أقل من الثمان يأتي بما هو مكمل للأُولى بالقصد المزبور حذراً عن الخلاف المذكور، أما في غير المكمّل فلا مقتضي لقصد ما في الذمة كما هو واضح.

وبالجملة: فهذا الاحتياط إنما هو من أجل الخروج عن شبهة الخلاف (فليس احتياطاً متعيناً)، لا لإدراك الواقع وتحصيل الموافقة القطعية لكل من الصلاتين كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذا الاحتياط إنما هو ما عدا الصلاة الأخيرة، أما هي فالمتعين فيها إتيانها عصراً، لعدم احتمال الظهر فيها، للقطع بسقوط أمرها إما للامتثال أو لخروج الوقت فلاحظ".

فنقول بناءً على ما افيد في هذا التنبيه فانه إذا اتى بالظهر و العصر الاولى الى جهة فمقتضى الإحتياط انه فيما بعدها ان يأتي به بقصد ما في الذمة الى جهات اخرى لا بقصد خصوص العصر.

مسألة 16: الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم و التكرار إلى الجهات مع عدم إمكان الظن في سائر الصلوات غير اليومية بل غيرها ، مما يمكن فيه التكرار كصلاة الآيات و صلاة الأموات، و قضاء الأجزاء المنسية و سجدتي السهو و إن قيل في صلاة الأموات بكفاية الواحدة عند عدم الظن مخيراً بين الجهات أو التعيين بالقرعة، و أما فيما لا يمكن فيه التكرار كحال الاحتضار و الدفن و الذبح و النحر، فمع عدم الظن يتخيّر، و الأحوط القرعة.

بيان هذا المطلب " إن غير الصلوات اليومية مما يعتبر فيه الاستقبال سواء أ كانت صلاة أيضاً كصلاتي الآيات و الأموات أم لا، كقضاء الأجزاء المنسية و سجدتي السهو على القول باعتبار الاستقبال فيهما، و الذبح و الدفن و نحوها تارة يفرض حصول الظن ( بالقبلة) في موردها و أُخرى لا.

أما في الأول فلا مانع من العمل بالظن أخذاً بإطلاق صحيح زرارة: «يجزئ التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»، إذ لا قصور في شمول إطلاقه لها كما لا يخفى.

و أما في الثاني (اذا لم يحصل الظن) فينبغي التفصيل بين ما كان المعتبر فيه هو التوجه نحو القبلة كصلاة الآيات و الأموات و قضاء الأجزاء المنسية و نحوها، و بين ما كان المعتبر فيه التوجيه نحوها لا التوجه كحال الاحتضار و الدفن و الذبح، حيث إن اللازم توجيه المحتضر و الميت و الحيوان نحو القبلة.

أما في القسم الأول فالظاهر أنه لا مجال للتكرار إلى أربع جهات حتى لو سلمنا ذلك في الصلوات اليومية و لا نسلمه كما تقدم إذ المستند لهذا القول إنما هو مرسل خراش، و لا ينبغي الشك في أن منصرفه الصلوات اليومية، و مع الغض فلا أقل أن مورده الصلاة، فلا وجه للتعدي إلى غيرها (كالأجزاء المنسية).

و دعوى أن ذكر ذلك من باب المثال كما ترى، فإنها غير بينة و لا مبينة. إذن فلا إطلاق له ليصح التمسك به. و معه لا مانع من القول بكفاية التوجه إلى جهة واحدة أخذاً بإطلاق قوله (عليه السلام) في صحيح زرارة و محمد بن مسلم: «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» بعد وضوح أن إطلاقه غير قاصر الشمول لغير الصلوات اليومية أيضاً مما تعتبر فيه القبلة".

فان المتحير يشمل من كان متحيرا في الاستقبال سواء كان في الصلاة ام غيرها.

ولكن يلاحظ على ما افيد ان ظاهر سياق مرسلة خراش النظر الى ما يعتبر فيه الاستقبال فيكرره الى 4 جهات و ثانيا على فرض عدم شمول مرسلة خراش الى محل الكلام فقد سبق الاشكال في صحيحة ابن مسلم وهو صدور عبارة يجزي المتحير..

و عليه مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يكرر قضاء الاجزاء المنسية الى الجهات المختلفة.

قال سيدنا "و أما في القسم الثاني فان لم يمكن التأخير إلى زمان إحراز القبلة بعلم أو علمي كما في حالة الاحتضار أو الدفن كان مقتضى القاعدة حينئذ الاكتفاء بجهة واحدة لا للصحيح المتقدم، لاختصاصه بالتوجه دون التوجيه المبحوث فيه، بل لحكومة العقل بلزوم التنزل إلى الموافقة الاحتمالية بعد تعذر القطعية.

و إن أمكن كما في الذبح أو النحر من دون ضرورة تدعو إلى التعجيل فالذي يبدو في بادئ النظر و إن كان هو لزوم التأخير إلى زمان التمكن من تحصيل القبلة تحفظاً على رعاية الشرط مهما أمكن،

إلا أنه لا يبعد القول بكفاية التوجيه إلى ما يحتمل كونه قبلة، نظراً إلى ما يستفاد من بعض النصوص من اختصاص المنع بتعمد الذبح إلى غير القبلة، و أنه لا مانع من الأكل في غير صورة العمد، ففي صحيح ابن مسلم قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال: كل، و لا بأس بذلك ما لم يتعمده» و نحوها غيرها. و بذلك يرتكب التقييد في إطلاق النصوص الأُخر الدالة على اعتبار الاستقبال على الإطلاق".

### 80

وتعليقا على كلامه قده أولاً افاد ان هناك فرقاً بين ما اخذ فيه عنوان التوجه و بين ما اذا اخذ فيه عنوان التوجيه فالخطابات التي اخذ فيها عنوان التوجه كيجزي المتحير ابدا اينما توجه.. فانه قد اخذ عنوان التوجه في الخطاب فلا يشمل الموارد التي يكون المكلف به التوجيه كالدفن و الاحتضار فان المكلف مطلوب بتوجيه الميت الى القبلة ، لا بالتوجه ، فما دل على حكم المتحير من انه يصلي الى أي جهة لا يشمل من لم يعلم بالقبلة حال دفن الميت لأنّه ليس مخاطبا بالتوجه.

و يلاحظ على ذلك انه لو كان المنفهم العرفي من عنوان التوجه انه ملحوظ على نحو الموضوعية تم كلامه، اما اذا كان المنفهم عرفا من عنوان التوجه هو الطريقية و الكناية ، فكانه قال من اُمر بالاستقبال فليستقبل أي جهة و هذا لا فرق فيه بين ان يؤمر بالاستقبال نفسه او لشخص ، فلا فرق بين ان يقال استقبل بوجهك او بوجه الميت فمادام المنفهم العرفي ان لا موضوعية للتوجه و ان المدار على من خوطب بالاستقبال فيشمل محل الكلام من اشتباه القبلة حال الدفن او الذبح...

وثانياً افاد انه بالنسبة الى الذبح قد يقال ان من يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة او الظن بالقبلة لو اخر الذبح الى ساعة مثلاً فانه مع امكان تحصيله القبلة علما او ظناً مع ذلك يجزيه ان يذبح الى أي جهة و الوجه في الاجزاء شمول مثل صحيحة ابن مسلم له وهو لا باس بذلك ما لم يتعمده

ويلاحظ الى ما افاد اننا اذا رجعنا الى الروايات الدالة على اعتبر الاستقبال في الذبيحة فهي على طوائف 3 :

الاولى ما دل على لزوم الاستقبال كصحيحة ابن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الذَّبِيحَةِ فَقَالَ ع اسْتَقْبِلْ بِذَبِيحَتِكَ الْقِبْلَةَ وَ لَا تَنْخَعْهَا حَتَّى تَمُوتَ وَ لَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحَةٍ مَا لَمْ تُذْبَحْ مِنْ مَذْبَحِهَا‌.

الطائفة ال 2 ما دل على ان من ذبح لغير القبلة من دون تعمد فان ذبيحته تحل

وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَذْبَحُ عَلَى غَيْرِ قِبْلَةٍ قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَتَعَمَّدْ وَ إِنْ ذَبَحَ وَ لَمْ يُسَمِّ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُسَمِّىَ إِذَا ذَكَرَ بِسْمِ اللَّهِ عَلَى أَوَّلِهِ وَ آخِرِهِ ثُمَّ يَأْكُلُ‌.

الطائفة 3 حلية الذبيحة على المذبوحة لغير القبلة جهلا..

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ ذَبِيحَةً فَجَهِلَ أَنْ يُوَجِّهَهَا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ كُلْ مِنْهَا فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّهُ لَمْ يُوَجِّهْهَا-قَالَ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا وَ لَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحَةٍ مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهَا وَ قَالَ ع إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَذْبَحَ فَاسْتَقْبِلْ بِذَبِيحَتِكَ الْقِبْلَةَ‌

والكلام فعلا في الجمع بين الطائفة الاولى الدالة على اعتبار الاستقبال والطائفة ال2 الدالة على حلية الذبيحة ما لم يتعمد ، و قد ذكر في كلمات فقهائنا 3 وجوه في الجمع بين الطائفتين:

الاول ما ذهب اليه النراقي من اعتبار الاستقبال في الذبيحة مجرد حكم تكليفي لا شرط ،

وهذا الاستظهار مناف لظاهر الطائفة ال2 حيث ظاهرها السؤال عن اكل الذبيحة لا عن حكم الذبح،

الوجه الثاني : ان يقال ان الشرط في حلية الذبيحة ان لا يجانب القبلة عمداً فان الظاهر من صحيحة محمد بن مسلم حيث قال لا باس ما لم يتعمد ظاهره ان الموجب لحرمة الذبيحة ان يذبح الانسان الذبيحة متعمدا لمجانبة القبلة ،

ولكن حصر التعمد في هذا المعنى وهو الذبح لغير القبلة مجانبة لها مناف لظاهر الطائفة ال 3 حيث قال فَجَهِلَ أَنْ يُوَجِّهَهَا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ كُلْ مِنْهَا حيث الظاهر من هذه الفقرة هو الجهل بالحكم لا بالموضوع فان الجهل بالموضوع يعبر عنه الجهل بالقبلة وهنا عبر بـ يجهل ان يوجهها الى القبلة ، و هذا يتصور فيمن لا يعلم الحكم او نسيه ،

ثم قال فقلت فانه لم يوجهها فقال لا تأكل، اي انه لم يوجهها عمدا ، بمقتضى المقابلة ، و حيث ان المراد بالصدر الجهل بالحكم ، اذا المراد بالعمد بالذيل ما يشمل حال التقصير ، فكانه قال من جهل بالحكم او غفل عنه اثناء الذبح فذبيحته حلال و من تعمد بمعنى علم بالحكم و علم بالموضوع و لكنه قصر في مراعاته و احرازه فانه تحرم ذبيحته ،

الوجه ال 3

ما ذهب اليه المشهور من فقهائنا و منهم سيدنا ان ظاهر هذه الروايات ان القبلة شرط حين احرازها ، فمن لم يحرز القبلة فليست شرطا في حقه فاخذ في الحكم الوضعي وهو شرطية القبلة العلم بالموضوع وادعوا ان هذا الظاهر من الروايات الطائفة 2 حيث قال لا باس به ما لم يتعمده ظاهر هذا التعبير ان شرطية القبلة خاص بمن لم يتعمد فقال السيد الخوئي من ترددت القبلة لديه الى 4 جهات وهو مطلوب بذبح الذبيحة ، في مثل هذا الفرض وان امكنه ان يؤخر الى ان يحرز القبلة يجوز ان يذبح لأي جهة لان القبلة شرط في حال العلم ، و في هذا المورد ليست شرطا.

كما يتم هذا على المبنيين الاولين اذا قلنا ان القبلة مجرد تكليف نفسي فيجوز حال التردد ان يذبح الى اي جهة.

الوجه 4 ان يقال ان المستفاد من الروايات النظر الى المانع لا الى الشرط فكأنه يقول المانع من حلية الذبيحة ذبحها لغير القبلة عمدا لا انه يشترط القبلة حال العلم بالموضوع،

بناء على هذا التفسير للرواية يقال ان هذا ذبحها الى غير القبلة عمدا، فالمانع متنجز في حقه ما دام يمكنه الفرار منه بعلم او ظن بلا مؤنة،

فما افاده سيدنا من ان المتردد في القبلة يجوز له الذبح وان امكنه تحصيله بعلم او ظن انما يتم على بعض المباني.

ثالثاً افاد سيدنا " و أما احتمال الرجوع إلى القرعة فغير سديد، لعدم الدليل على حجيتها بقول مطلق بحيث يتناول المقام، و إنما الثابت اعتبارها في الجملة و بنحو الموجبة الجزئية كما في الأموال المشتبهة و نحوها مما قام عليه الدليل حسبما هو محرّر في محله".

وموضوع البحث ما اذا ترددت القبلة الى جهات ولم يكن المكلف على علم بها فهل يمكن الرجوع الى القرعة ام لا،

ولكن اذا رجعنا الى كلامه في مصباح الاصول مصباح الأصول، ج‏2، ص: 412

قال " و بالجملة: مورد القرعة نظرا إلى مورد الروايات الواردة فيها هو اشتباه الحكم الواقعي و الظاهري، فالمراد من المجهول في قوله (عليه السلام) في رواية:

«كل مجهول ففيه القرعة» هو المجهول المطلق، أي المجهول من حيث الحكم الواقعي و الظاهري".

مثلاً ما اذا تنازع شخصان في مال بيد 3 ولم يكن صاحب اليد مدعيا ان المال له بل منكر ان المال يه ، ففي مثل هذا المورد قال السيد لا يعرف الحكم الواقعي و الظاهري فيصح رفع المنازعة و تحديد مالك المال بأدلة القرعة ،

ثم يقول " نعم، قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطيع، فانه ورد نص دال على أنه ينصف القطيع و يقرع ثم يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطؤ، فيجتنب عنه دون الباقي، و لو لا النص الخاص لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع".

فان منجزية العلم الاجمالي اجتناب الغنم كله ولكن ورد الدليل الخاص على التعيين ،

هذا ما اختاره في اصوله من ان دليل القرعة خاص بالشبهات الموضوعية التي لم يعلم فيها الحكم الواقعي و الظاهري و موردنا كذلك لعلمنا بالقبلة بالحكم الظاهري وهو الصلاة الى 4 جهات فلا تجري ادلة القرعة.

و قد اخترنا تبعا للشيخ الاستاذ ، ان الطائفة الاولى من ادلة القرعة وهو ما دل على ان القرعة لكل امر مشتبه عمومها لكل مشتبه وما فهمه السيد من انها تختص بالمجهول المطلق لا دليل عليه.

الطائفة الثانية هي موارد تطبيق الائمة دليل القرعة، فاذا نظرنا الى الطائفة الاولى قلنا ان القرعة دليل حتّى في الشبهات الحكمية فضلا عن الشبهات الموضوعية و هو ما لا يمكن الالتزام به لمخالفته للارتكاز المتشرعي فان اطلاق دليل القرعة يلزم منه لغوية كثير من ادلة الاحكام الواقعية والظاهرية.

فنرجع الى الطائفة الثاني و نلاحظ ان الطائفة ال2 طبقت القرعة على موارد التنازع في الاموال او اشتباهها و لم تطبقه على غير هذا المورد ، فمقتضى ضائرية القدر المتيقن في مقام التخاطب عدم احراز شمول ادلة القرعة لغير موارد التنازع في الحقوق او اشباهها فلا يمكن تطبيق دليل القرعة في المقام مما ترددت القبلة بين الجهات ال 4.

### 81

تعرض سيد العروة الى فصل جديد وهو "فصل في احكام الخلل في القبلة" و علق عليه سيدنا في ج 12 ص 38.

قال سيد العروة

"مسألة 1: لو أخلّ بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً، و إن أخلّ بها جاهلًا أو ناسياً أو غافلًا أو مخطئاً في اعتقاده أو في ضيق الوقت فان كان منحرفاً عنها إلى ما بين اليمين و اليسار صحت صلاته ".

وفي المسالة فروض حيث ان الاخلال قد يكون عن علم " و عمد، و اخرى عن جهل بالحكم أو بالموضوع عن تقصير أو قصور، و ثالثة عن نسيان أو غفلة و رابعة عن خطأ في الاعتقاد أو في الاجتهاد، و خامسة عن ضيق الوقت عن التحري كما لو كانت وظيفته الصلاة إلى الجهات الأربع و لم يسع الوقت لغير الواحد منها. فهنا صور لا بدّ من التكلّم في كلّ منها".

أما مع العلم و العمد فلا إشكال في البطلان، لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، فإنّه القدر المتيقن من دليل الاشتراط من الكتاب و السنة كما تقدم التي منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنّه قال له: استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فانّ اللّٰه (عز و جل) يقول لنبيّه (صلى اللّٰه عليه و آله) في الفريضة فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» .

الفرض الثاني ـ وهو محل البحث ـ ما اذا اخل بالاستقبال جهلاً، قال سيدنا "فقد أطلق في المتن القول بالصحة في جميعها إذا كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار تبعاً للمشهور.

و الظاهر أنّ المستند في ذلك (أي مستند القول بالصحة في مطلق صور الجهل ) صحيحة 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» (حيث) دلّت على أنّ القبلة المعتبرة في الصلاة إنّما هي ما بين المشرق و المغرب على الإطلاق، خرج عنها صورة العلم و العمد، لاعتبار استقبال الكعبة حينئذ بالإجماع و النص فيبقى الباقي تحت الإطلاق".

(اقول)

اي ان القبلة في فرض الجهل واسعة واقعاً لما بين المشرق والمغرب ، فتكون هذه الصحيحة حاكمة على الصحيحة السابقة التي كان ظاهرها شرطية القبلة مطلقاً سواءً اكان عالما ام جاهلا ، و هذه الصحيحة ظاهرها الحكومة على تلك الصحيحة و توسعة القبلة لما يشمل ما بين المشرق و المغرب.

و مقتضى اطلاق الصحيحة 2 شمولها حتّى لفرض العلم حيث قال قلت اين حد القبلة ، فمنظوره القبلة من حيث هي لا من حيث العلم والجهل ، فأجاب ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، و ظاهرها ان هذه التوسعة شاملة حتّى لفرض العلم ، و لكن سيدنا قال في تقريب الصحيحة حيث خرج فرض العلم للنص و للإجماع فيبقى فرض الجهل.

ثم أشكل سيدنا على هذا الاستدلال بإشكالين طوليين اي احدهما تنزلي:

الاشكال الأول

ان الصحيحتين متعارضتان حيث في الاولى ذكر استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك،

وفي الثانية ، قال: لا صلاة إلا إلى القبلة، قال قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه.

فتارة نقول هذه الصحيحة (استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك) شاملة لفرض الجهل بإطلاقها ،

و تارة ندعي ان الجهل قدر متيقن منها ، و السر في انه قدر متيقن بحيث تكون هذه الصحيحة نصاً فيه انه مع فرض العلم بالقبلة لا حاجة الى الامر باستقبال القبلة و عدم تقليب الوجه عنها و الحكم بالفساد المستلزم للإعادة لان العالم لا يتعمد الصلاة لغير القبلة ، فلا حاجة لان يقول له الإمام استقبل القبلة بوجهك...فالقدر المتيقن من صحيحة زرارة الاولى هو فرض الجهل لا ان شمولها لفرض الجهل بمقتضى الاطلاق.

بينما في الصحيحة الثانية ذكر في فرض الجهل ان ما بين المشرق والمغرب قبلة..

ومقتضى التعارض بين الصحيحتين تساقطهما.

الاشكال الثاني :

قال سيدنا " لو لم نقل بأنّ الترجيح مع (صحيحة زرارة الاولى) الدالّة على اعتبار استقبال المسجد الحرام لموافقتها مع الكتاب ، فتدلّ على خلاف المطلوب.

و على أي حال فالصحيحة الاولى لا تصلح‌ للاستدلال، فلا بدّ في إثبات الحكم في كلّ مورد من التماس الدليل بالخصوص".

ويلاحظ على ما افاده :

اما بالنسبة الى الاشكال الاول على كلام المشهور ، فقد افاد سيدنا في ص 19 من ج 12 "و يتوجه عليه (اي على الهمداني الذي استدل بصحيحة زرارة الاولى على شرطية الاستقبال ) :

أوّلًا: أنّ الصحيحة مورداً و استشهاداً ناظرة إلى بيان حكم آخر أجنبي عن محل الكلام. توضيحه: أنّ هنا بحثين:

أحدهما: في اعتبار الاستقبال في الصلاة مطلقاً، أو اختصاصه بالفريضة فقط، و نعني بذلك لزوم إيقاع الأجزاء الصلاتية من التكبيرة إلى التسليم حال الاستقبال، فيبحث عن أنّ ذلك هل يختص بالفريضة أم يعم النافلة؟

ثانيهما: في قاطعية الالتفات إلى الخلف أو اليمين أو الشمال أثناء الصلاة و لو في غير حال الاشتغال بالذكر ( أي في الاكوان المتخللة )، و أنّها هل تبطل الصلاة به مطلقاً أو في خصوص الفريضة، و هذا بحث آخر لا يتكفله مجرد اعتبار الاستقبال في الصلاة بنفسها، بل يحتاج إلى دليل بالخصوص كما لا يخفى.

و بالجملة: فهذان بحثان مستقلان. و من هنا ذكرهما الفقهاء في مقامين فذكروا الاستقبال في باب الشرائط، و الالتفات في باب القواطع. و محلّ الكلام هنا إنّما هو الأوّل، و أمّا الصحيحة فهي ناظرة إلى المقام الثاني كما يرشد اليه قوله (عليه السلام): «و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد...» إلخ، و الاستشهاد بالآية إنّما هو لهذه الغاية، و لا نضايق من اختصاص ذلك بالفريضة عملًا بهذه الصحيحة، فنلتزم بعدم قاطعية الالتفات أثناء النافلة ما لم يخلّ برعاية الاستقبال في نفس الأجزاء. و أمّا أصل اعتبار الاستقبال في الصلاة الذي هو محلّ الكلام في المقام كما عرفت فالصحيحة غير متعرضة لذلك رأساً، و لا نظر فيها إلى إطلاقه أو تقييده، فالاستدلال بها ناشٍ من الخلط بين المقامين كما لا يخفى".

فبناء على ما فهمه سيدنا في ص 19 لا محل لدعوى التعارض بين الصحيحتين، فان الصحيحة الأولى ليست ناظرة الى شرطية الاستقبال حتّى يقال لا معنى لشمولها للعالم فالقدر المتيقن منها فرض الجاهل ، بل هي ناظرة لقاطعية الالتفات و قاطعيته مما يصح بيانه من قبل الإمام (عليه السلام).

اذاً الصحيحة الاولى اجنبية عن محل الكلام فلا تعارض بينها و بين صحيحة زرارة الدالة على توسعة القبلة توسعة واقعية.

و ثانيا ان هذا الكلام يتم على هذا فرض ان صحيحة زرارة وهي قوله اين حد القبلة ، في مقام بيان التوسعة الواقعية ، واما اذا قلنا انه في مقام التوسعة الظاهرية اي ان البعيد الذي يشخص اين القبلة فالمعتبر في حقه المحاذات وهي تتسع ما بين المشرق والمغرب ، فلا تعارض بين الروايتين.

واما الاشكال ال 2

الذي ذكره مناقشة للأعلام بان الصحيحة الاولى مقدمة على الثانية لموافقتها للكتاب فهو مخالف لمبناه في الاصول فعندما نراجع مصباح الاصول ج 3 ص 516 افاد هناك بان اطلاق الكتاب ليس مرجحا و السر في ذلك ان الاطلاق ليس من الظهورات اللفظية كي يقال بان الكتاب دل على كذا وانما الاطلاق من طريقين: اما من حكم العقل يحث يستنتج ببركة مقدمات الحكمة ان المراد الجدي جعل الحكم على الموضوع على سبيل اللا بشرطية فالإطلاق حكم العقلي وليس دليلاً لفظيا.

او ان يقال ان الدال على الاطلاق عدم ذكر القيد و عدم ذكر القيد امر سكوتي وليس ظهورا لنفس اللفظ.

ونتيجة هذين الامرين ان اطلاق الكتاب يختلف عن عموم الكتاب ، اذ تارة الكتاب استخدم العموم فقال فول وجهك شطر المسجد الحرام في جميع حالاتك عالما او جاهلا فهنا يكون عاما وهو مرجح ، اما اذا كان اطلاقا اننا استفدنا من فول وجهك شطر المسجد الحرام بمقدمات الحكمة انه سواء كنت عالما او جاهلا فبما ان الاطلاق ليس من الكتاب ، فكيف يقال انه مرجح؟

ولأجل ذلك اذا تعارض خبران و كان احدهما موافقا لإطلاق الكتاب كما في محل كلامنا فان اطلاق الكتاب ليس مرجحا بل لا مرجح لاحدهما على الآخر ويسقطان لان تعارض الخبرين تارة بالظهور الوضعي فهنا نرجع الى المرجحات اما اذا كان تعارض الخبرين بالإطلاق فرجعنا الى المشكلة الموجودة بالإطلاق ، فان تعارض الخبرين ان كان بالإطلاق ليس تعارضا بين ذاتي الخبرين و ما ورد من مرجحات باب التعارض انما هي ناظرة الى ما اذا اختلف نفس الخبرين ، وانما اختلف هنا اطلاق هذا مع اطلاق هذا و وصف الاطلاق ليس شانا لفظيا فلا يصح ان يقال تعارض الخبران، بل لا محالة يتعين تساقط الإطلاقين، و الاخذ بالقدر المتيقن من كل منهما او يرجع الى التخيير.

82

تقدم ان سيدنا افاد ان المشهور افتى بصحة الصلاة في فرض الاخلال بالقبلة اذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار، و كان الاخلال عن جهل ، و استند في ذلك الى صحيحة زرارة التي فيها ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّه.

ثم ذكر ان هذه الصحيحة معارضة بصحيحة زرارة الاخرى التي فيها استقبل القبلة بوجهك، ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك.

وقال بل يمكن القول بان صحيحة زرارة الاولى مقدمة على الاخرى لموافقتها للكتاب.

و ذكرنا وجهين للتأمل في كلامه ،

الوجه الثالث ان يقال بانه لا تعارض اصلا بين صحيحة زرارة الدالة على شرطية الاستقبال في قوله استقبل القبلة بوجهك ، وبين صحيحة زرارة الدالة على التوسعة في قوله ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، و الوجه في ذلك ان التعارض بينهما انما يتمّ لو كان مفاد صحيحة زرارة الدالة على التوسعة الغاء لمفاد صحيحة زرارة الدالة على شرطية الاستقبال ، و هذا غير منطبق على المقام و ذلك لانّ لسان صحيحة زرارة لسان الحكومة على نحو التوأم كما في تعبيرات العراقي و معنى ذلك ان الدليل الحاكم تارة يكون حاكما على نحو التوسعة كما في قوله لا صلاة الا بطهور ، فيقول بعده الطواف بالبيت صلاة فالحكومة على نحو التوسعة ، اي اثبات الحكم من الموضوع 1 الى الموضوع 2 و تارة على نحو التضييق كما في احل الله البيع و حرم الربا وقال الامر لا ربا بين الوالد وولده ، فان مفاد الدليل ال 2 تضييق حرمة الربا لغير الربا بين الوالد وولده ،

و احيانا يكون مفاد الدليل الحاكم التوسعة من جهة والتضييق من جهة ، فهو موسع بلحاظ و مضيق بلحاظ اخر ، ومن امثلة ذلك ما هو محل كلامنا فانه اذا قال استقبل بوجهك القبلة او قال فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام ثم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله ، فان هذا الدليل بلحاظ لسانه وهو لسان التوسعة مفاده ان القبلة لا تختصّ و اقعاً باستقبال جرم الكعبة بحيث لو خرج سهم من الجبهة لابد ان يقع على جرم الكعبة بل ان القبلة تشمل واقعا طرفي الكعبة بمستوى 45 درجة و هي في نفس الوقت تضييق لان مفادها اعتبار شرطية استقبال جرم الكعبة في حال الاستدبار فكان مفادها عدم اعتبار استقبال جرم الكعبة ما بين اليمين و اليسار واما في فرض استدبارها فان شرطية استقبال الكعبة محفوظة ،

ولأجل ذلك لا يكون مفاد الدليل مصادما للأول حيث انه يتحفظ على مدلوله في فرض الاستدبار وانما يكون مفاده موسعا باعتبار ومضيقا باعتبار اخر، ويؤكد ذلك ذيل الرواية حيث ان سيدنا لم ينقله،

فقد ورد ما عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ قُلْتُ وَ أَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ قَالَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ كُلُّهُ قَالَ قُلْتُ فَمَنْ صَلَّى لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ فِي يَوْمِ غَيْمٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ قَالَ يُعِيدُ.

فان ظاهر الذيل التحفظ على الشرطية في فرض اخر وهو فرض الاستدبار اذا سواء قلنا بشمول صحيحة زرارة وهي استقبل بوجهك القبلة.. ام لا فعلى كل حال لا نرى تناف بين المدلولين بل يوجد حكومة بينهما حكومة توأمية.

فان قلت اذا لم تتحقق المعارضة بين صحيحة زرارة الدالة على التوسعة و الدالة على الاستقبال فهناك معارضة بين صحيحة زرارة الدالة على التوسعة و صحاح اخرى منها :

ما مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِذَا لَمْ تُرَ الشَّمْسُ وَ لَا الْقَمَرُ وَ لَا النُّجُومُ قَالَ اجْتَهِدْ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَكَ‌.

ولم يقل له ان ما بين المشرق والمغرب قبلة.

وقد يقال انها في مقام بيان مطلوبية التحري وانه امارة شرعية.

ومنا ما عن حَمَّادٌ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْفَرْضِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ الْوَقْتُ وَ الطَّهُورُ وَ الْقِبْلَةُ وَ التَّوَجُّهُ وَ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ وَ الدُّعَاءُ قُلْتُ مَا سِوَى ذَلِكَ قَالَ سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ‌

بان يقال ان ظاهر هذه الرواية ان القبلة فرض لا يرفع اليد عنه و مقتضى اطلاقها ان لا فرق بين العالم و الجاهل قاصرا او مقصرا و هذا يتنافى مع ان ما بين المشرق و المغرب قبلة كله.

ولكن قد يدعى ان هذه الصحيحة في مقام بيان الفرق بين السنة والفريضة لا بيان شرطية الاستقبال في عنوانه.

الصحيحة الثالثة حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ الْيَقْطِينِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُرُمَاتٍ ثلاث [ثَلَاثاً لَيْسَ‌ مِثْلَهُنَّ شَيْ‌ءٌ- كِتَابُهُ وَ هُوَ حِكْمَتُهُ وَ نُورُهُ وَ بَيْتُهُ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلنَّاسِ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ تَوَجُّهاً إِلَى غَيْرِهِ وَ عِتْرَةُ نَبِيِّكُمْ صلى الله عليه واله.

فيقال ان ظاهر هذه المعتبرة حيث قال وبيته..الخ ان القبلة هي عين الكعبة و هذا يتعارض مع ما بين المشرق والمغرب قبلة كله ،

وقد يجاب عن ذلك ان هذه الرواية بصدد بيان الائمة، جعل لهم ائمة 3 الكتاب والكعبة وعترة نبيكم، فهو في مقام ذم التوجه لغيرهم لا لبيان شرطية الاستقبال.

وبالتالي فهذه الصحاح و غيرها لا تتعارض مع صحيحة زرارة..

فان قلت: المجموع من هذه الصحاح يدل بالدلالة الالتزامية على شرطية استقبال جرم الكعبة، حتّى صحيحة زرارة الاولى التي قالت استقبل بوجهك القبلة فانها وان كانت بحسب مدلولها المطابقي دالة على قاطعية الالتفات فانها بمدلولها الالتزامي دالة على شرطية القبلة، فبلحاظ المدلول الالتزامي يقع التعارض مع صحيحة زرارة الدالة على التوسعة.

قلت ان المتكلم ليس في مقام البيان من جهة مدلولها الالتزامي فان من تكلم بكلام فهو بصدد ما يكون الكلام وسيلة لتفهيمه عرفا، و قدح المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب هو المدلول المطابقي اما الالتزامي فيقتنص بالمناسبات كمناسبة الحكم والموضوع وغيره ، وبما انه يشترط في التمسك بالإطلاق كون المولى في مقام البيان فلا يصح التمسك بإطلاق المدلول الالتزامي ما لم نحرز بقرينة خاصة ان المولى في مقام بيانه و المفروض ان التعارض على فرض شمول شرطية الاستقبال لمن صلى ما بين المشرق و المغرب جاهلا.

نعم على فرض التعارض ، بين صحيحة زرارة الدالة على التوسعة و بين الصحاح السابقة يمكن ترجيح الصحاح السابقة بموافقتها للكتاب لأجل الاختلاف مع سيدنا في المبنى فان سيدنا افاد بان اطلاق الكتاب لا يصلح للمرجحية كما ذكر في بحث الحج في ج 27 من الموسوعة ص 159 ، والسر في ذلك ان الاطلاق ليس ظهورا لنفس الكتاب وانما هو بحكم العقل بحسب تعبير له او من باب عدم ذكر القيد بحسب تعبير اخر ولكن الصحيح ان الإطلاق ظهور سياقي للخطاب لا امرا منفصلا عنه نعم العقل يكتشف المراد الجدي وهو ان الحكم مجعول للطبيعي بواسطة هذا الظهور السياقي المبتني على مقدمات الحكمة لا ان الاطلاق حكم عقلي فان العقل ليس وظيفته الا الادراك ، فاذا اطلع على مقدمات الحكمة اطع على سياق ان ما يذكره المتكلم مراد له و ما لا يذكره ليس مرادا له ، كما ان عدم ذكر القيد ما هو الا منشأ من مناشيء الظهور السياقي فهو واسطة في ثبوت الظهور السياقي لا واسطة في العروض بحيث يكون هو الدال على الاطلاق وعليه اطلاق الكتاب مرجح...

وقد يقال بان صحيحة زرارة الدالة على التوسعة هي المقدمة في مقام التعارض لفتوى المشهور على طبقها بناءً على ان مطلق الشهرة روائية او علمية او فتوائية من المرجحات وهي الكبرى التي تبناها السيد الاستاذ وهي متى ما كان في المتعارضين ميزة توجب صرف الريب الى غيره حال التعارض كان مرجحا ولا خصوصية للمرجحات المنصوصة.

ولكن قد يقال ان الصغرى ممنوعة حيث نقل في المستمسك عن الناصريات والمبسوط والمقنعة والخلاف والسرائر والغنية والمراسم انهم افتوا ببطلان الصلاة لمن انكشف له انه صلى لغير القبلة ولو انكشف له ذلك اثناء الوقت و قال ان مقتضى كلماتهم عدم الفرق بين ان ينكشف انه استدبر او انه ما بين اليمين واليسار فعلى الخلاف فيما ستظهر من كلماتهم لم نحرز شهر العمل بصحيحة زرارة كي تكون مرجحا على معارضها.

الجهة الثانية من البحث ذكر سيدنا انه في فرض الجهل بالحكم فلا دليل على الصحة و إن كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار، بل مقتضى صحيحة زرارة الموافقة للكتاب هو البطلان عند عدم استقبال المسجد الحرام، و قد عرفت أنّ صحيحته الاولى قد سقطت بالمعارضة، بل الكتاب أيضاً بنفسه يقتضي البطلان كما لا يخفى. و حديث لا تعاد و إن كان شاملًا للجهل لكن القبلة مما استثني فيه.

و أما صحيحة معاوية بن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة» و موثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام): «أنّه كان يقول: من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق و المغرب» فلا يصح التمسك بهما في المقام أعني صورة الجهل بالحكم لظهورهما و لا سيما الموثقة في أنّ المصلّي كان عالماً بأصل اعتبار الاستقبال في الصلاة، غايته أنّه أخطأ فتخيل أنّها في جهة خاصة ثم تبيّن الانحراف عنها بعد الصلاة، فلا تشملان صورة الجهل بالحكم كما لعله ظاهر.

وعليه فالأقوى هو البطلان ووجوب الإعادة، عملًا بإطلاقات أدلّة الاستقبال السليمة عن المقيد، من غير فرق بين الجاهل القاصر والمقصر، نعم هو معذور مع القصور، لكن المعذورية لا تنافي الفساد كما هو واضح".

### 83

تقدم ان من ترك الاستقبال لجهل في الحكم سواء كان الجهل قصوريا او تقصيرياً فهل تصح صلاته ام لا ، وقلنا ان سيدنا افاد ان الصحيح بطلان صلاته بمقتضى حديث لا تعاد و ادلة الشرطية ، و ما ورد من تصحيح الصلاة لمن علم في الوقت خاص بفرض الشبهة في الموضوع ولا يشمل فرض الشبهة الحكمية .

ولكن بازاء ذلك ذهب السيد الإمام الى ان مقتضى القاعدة الحكم بصحة صلاة من ترك الاستقبال جاهلا بالحكم ، سواء انكشف انه بين اليمين و اليسار او انكشف انه مستدبر ، فعلى كل حال تقع صلاته صحيحة ، و ابان ذلك في عدة امور نتعرض لها.

الامر الأول

ان مقتضى اطلاق صحيح زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ قُلْتُ وَ أَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ قَالَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ كُلُّهُ قَالَ قُلْتُ فَمَنْ صَلَّى لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ فِي يَوْمِ غَيْمٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ قَالَ يُعِيدُ

فهذا شامل لمن ترك الاستقبال جهلا بالحكم واستبان انه ما بين اليمين واليسار فانه لا قصور فيه في شمول الرواية لمثله وهو انه ما بين المشرق والمغرب قبلة والمفروض انه لم يخرج عن هذين الحدين.

قال ويؤكد شمول صدر الرواية للجهل بالحكم التفريع في ذيلها حيث قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت قال يعيد.

فان المنظور في الذيل الشبهة الموضوعية وهذا يؤكد شمول الصدر لكلا الشبهتين فكأن السائل لما استفاد من الإمام (عليه السلام) كبرى كلية وهي ما بين المشرق والمغرب قبلة فرع على ذلك السؤال عن الشبهة الموضوعية. اي من صلى لغير القبلة لمانع من غيم او غيره فنفس التفريع بالسؤال قرينة على شمول صدر الرواية لفرض الشبهة الحكمية ، وبالتالي فصحيحة زرارة حاكمة على ادلة شرطية القبلة ، و منها حديث لا تعاد فان المستثنى وهو القبلة محكوم بصحيح زرارة ، فكانه قال من اخل بالقبلة اعاد الا ان يكون عن جهل و كان ما بين المشرق والمغرب.

الامر الثاني

الذي افاده (قده) هل ان حديث لا تعاد هو الحاكم على حديث الرفع ام العكس ، فمقتضى حديث لا تعاد بطلان من صلى لغير القبلة جهلا ، و مقتضى حديث الرفع ارتفاع شرطية القبلة في حال الجهل و لازم ذلك صحّة صلاته ،

وبين الحديثين عموم من وجه فان حديث لا تعاد شامل لفرض العلم بينما حديث الرفع خاص بفرض الجهل ،

كما ان حديث الرفع شامل للجهل بالقبلة و غيرها و حديث لا تعاد وارد في القبلة فاذا لم يعلم بشرطية القبلة و صلى لغيرها كان موردا لاجتماعهما، فهل يتعارضان ويتساقطان و هل ان احدهما حكام على الآخر.

قال السيد ذكر المحقق النائيني ان حديث لا تعاد هو الحاكم على حديث الرفع لان حديث الرفع ناظر الى مقام الجعل، بينما حديث لا تعاد يقرر ان من كان مأموراً بشيء فامتثل فانكشف ان امتثاله ذا خلل كان امتثاله مقبولا ان لم يخل بأحد الخمسة، فحديث لا تعاد ناظر لمرحلة الامتثال بعد المفروغية عن تمامية مرحلة الجعل.

فبما ان مفاد حديث لا تعاد متأخر رتبة عن مفاد حديث الرفع فهو الناظر لحديث الرفع لا العكس... فان ما هو متأخر رتبة ناظر لما هو متقدم رتبة، والملاك في الحكومة النظر، ومن محققات النظر التأخر الرتبي فحديث لا تعاد حاكم على حديث الرفع و عليه فمقتضى حديث لا تعاد بطلان صلاته لأنّه اخل بالقبلة.

أشكل عليه السيد الإمام بأن المناط في الحكومة ليس مجرد التأخر الرتبي وانما المناط فيها ان يكون لسان الدليل الحاكم لسان المسالمة لا المصادمة، وهذا هو الفرق بين التخصيص والحكومة فالتخصيص لسانه لسان المصادمة، كما لو قال أكرم كل عالم وقال لا تكرم زيدا العالم، بينما لسان الحكومة لسان المسالمة سواء كان بالتصرف في عقد الوضع او كان بالتصرف في عقد الحمل،

مثال التصرف في عقد الوضع قوله عزوجل احل الله البيع و حرم الربا، وقال الحديث لا ربا بين الوالد وولده فمن الواضح حكومة الحديث على الآية حيث اخرج المعاملة بين الوالد وولده عن موضوع حرمة الربا ،

او كان التصرف في عقد الحمل بان قال المولى تجب الزكاة في الموارد ال 9 وقال في حديث اخر لا زكاة في مال الصبي فان هذا الحديث ال 2 حاكم لان لسانه لسان المسالمة حيث تصرف في عقد الحمل بإخراج المتعلق فلو قال تجب الزكاة في 9 الموارد و قال لا تجب الزكاة في مال الصبي لكان تخصيصا.

هذه هي الكبرى التي افادها السيد الإمام.

واما تطبيق ذلك على محل الكلام اذا قال لا تعاد الصلاة الا من 5 فان الحديث عرفا كناية عن بقاء شرطية القبلة في فرض الاخلال بها.

و بعبارة اخرى ان مفاد حديث لا تعاد الارشاد الى اطلاق شرطية القبلة في جميع الحالات فحديث لا تعاد كاشف عن حدود مقام الجعل حيث انه يرشد الى اطلاق شرطية القبلة لجميع حالات المكلف فاذا جاء حديث الرفع و قرر بان ما لم يعلم فليس ثابتا في حق المكلف كان حاكما على حديث لا تعاد لان لسانه لسان المسالمة ، وهو ان لا تكليف في حق المكلف في فرض الجهل.

وبعبارة اخرى ان مفاد حديث لا تعاد بيان إطلاق الشرطية ومفاد حديث الرفع ان هذه الشرطية من الاول متقيدة بفرض العلم فلا شرطية للاستقبال في حال الجهل ابداً وبالتالي فحديث الرفع هو الحاكم وليس العكس.

واما دعوى ان حديث لا تعاد ناظر لمقام الامتثال، ومقتضى ذلك ان يكون هو الحاكم فهي مؤيدة لكلامنا لا ردا عليه، لان مفاد حديث لا تعاد لو كان هو التصرف في مقام الامتثال لكان معنى ذلك المفروغية عن مقام الجعل و الحال ان حديث الرفع ضَيَّق الجعل قبل الوصول الى مرحلة الامتثال.

فمجرد ان حديث لا تعاد ناظرٌ الى مقام الامتثال لا يصلح ان يكون سبباً لحاكميته فان المناط هو لسان المسالمة لا التأخر الرتبي بل كونه في مقام الامتثال مؤيد للمدعى لا ردا عليه...

قال السید الإمام في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 67‌ " فكما ان قوله (ع) بين المشرق و المغرب قبلة حاكم على أدلة شرطية القبلة توسعة ، كذلك حديث الرفع رافع لموضوع ما ثبت البطلان لأجله بالتوسعة بنحو آخر.

فما في كلمات بعض الأعيان (اي المحقق النائيني ) من حكومة حديث لا تعاد على حديث الرفع غير وجيه، كدعواه باختصاص لا تعاد بالسهو في الموضوع. ".

ومقصوده انه اذا تضيقت القبلة بفرض العلم كان قوله اقم الصلاة مطلقا لفرض الجهل ، فهو تضييقٌ لشرطية القبلة توسعةٌ لدائرة اطلاق اقم الصلاة، حيث يشمل "اقم الصلاة" الصلاة التي اتي بها فاقدة للقبلة، ولازم شموله لها سقوط الامر و الصحّة، فهو تضييق من جهة توسعة من جهة اخرى..

الامر الثالث

قد يقال ان لازم " تحكيم حديث الرفع عليه (اي على حديث لا تعاد) وهو ان إخراج ما ثبت بفقرات حديث الرفع عن لا تعاد لازمه بقائه (اي حديث لا تعاد) بلا مورد أو في مورد نادر الوجود، ضرورة أن إخراج السهو حكما و موضوعا و النسيان و الخطاء و الجهل كذلك عنه لازمه ذلك، فيقع التعارض بين الحاكم و المحكوم، و المرجح أو المرجع هو الكتاب الموافق لحديث لا تعاد، و لازمه البطلان مطلقا ".

وكل دليل يكون اخراج مورد عنه مستهجنا يكون اطلاقه لذلك المورد قويا عرفا ، ومقتضى ذلك اباؤه عن التخصيص و الحكومة ،

و لذلك ما ذكره المحقق النائيني في الفرق بين الحكومة و التخصيص حيث قال من احكام التخصيص اباء العام عن التخصيص و هذا لا يشمل فرض الحكومة غير تام لان النكتة 1 فما دام الخطاب قويّ الظهور في العموم فهو كما يأبى التخصيص يأبى الحكومة ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة إذ مقتضى قوة ظهور لا تعاد في الشمول لهذه الموارد المعارضة مع حديث الرفع وليست الحكومة فحيث ان بين الحديثين عموما من وجه يقع بينهما التعارض في مورد الجهل بالحكم لا ان حديث لا تعاد محكوم ،

فاذا وقع التعارض بينهما رجعنا للمرجحات و المرجح مع حديث لا تعاد وهو الكتاب الدال على شرطية القبلة حتّى مع الاخلال بها جهلا و لازم ذلك البطلان.

قال " و الجواب عنه ان الأدلة الخاصة المفصلة بين الوقت و خارجه مخصصة لحديث الرفع لأنها وردت في مورده فعليه يكون الجهل بالموضوع و الخطاء و السهو فيه داخلة في لا تعاد و خارجة عن حاكمه و اما الجهل بالحكم و نسيانه الخارجان عن الأدلة الخاصة فهما باقيان تحت حديث الرفع، و إخراجهما من لا تعاد لا يوجب الاشكال المذكور".

اذن ان اخراج فرض الجهل والنسيان.. لا يوجب بقاء لا تعاد بلا مورد ، لان لدينا ادلة خاصة فصلت بين داخل الوقت و خارجه نحو صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج الذي قال فيه اذا صليت وانت على غير القبلة فاستبان انك صليت على غير القبلة وانت في وقت فاعد فان فاتك الوقت فلا تعد ، ومقتضى هذه الاحاديث المفصلة بحسب سياقها ورودها في فرض الجهل بالموضوع أنّ من صلى لغير القبلة لجهل بالموضوع يأتي فيه التفصيل فاذا علم اثناء الوقت دخل تحت حديث لا تعاد وان علم بعد الوقت دخل تحت حديث الرفع ،

وبالتالي تقديم حديث الرفع بالحكومة على حديث لا تعاد لا يوجب بقاء لا تعاد بلا مورد او مورد نادر بل يبقى تحته من اخل بالقبلة لجهل بالموضوع او نسيان بالموضع ثم ارتفع ذلك اثناء الوقت حيث ان مقتضى الروايات المفصلة بطلان صلاته فلم يبق حديث لا تعاد بلا مورد.

فنلاحظ ان السيد هنا اقحم دليلا اخر في اثبات قوة احد الظهورين او ضعفه عن الشمول لمحل التعارض.

الامر الاخير في كلامه (رد للإشكالات)

الاشكال الاول ان قلت : ان تقييد شرطية القبلة بفرض العلم بها يوجب الدور فان شرطية القبلة في فرض العلم والعلم بالشرطية فرع ثبوتها فتوقف ثبوت الشيء على نفسه.

والجواب بان هذا من باب تقييد الجعل بالعلم بالمجعول اي اخذ في فعلية المجعول العلم بالجعل فبما ان المتوقف عليه العلم بالجعل والمتوقف ثبوت المجعول فلا دور.

الاشكال الثاني : قال و توهم ان الرفع انما هو ما دام جاهلا فمع حدوث العلم يثبت التكليف ،

فاسد و قد ذكرنا في محله بيان الاجزاء في أمثاله فراجع الأصول.

أي بعد ان اثبتنا اختصاص شرطية القبلة لفرض العلم فمن الاول لا تشمل فرض الجهل، فاذا علم بعد ذلك فلا يلزم من ذلك عود التكليف ما دام فيما مضى لم تكن شرطية القبلة ثابتة في حقه من الاصل.

الاشكال الثالث ان قلت : لا زم كلامك كون الجهل بالموضوع أسوأ حالا من الجهل بالحكم.

قلت ان هذا في غير محله بعد اقتضاء الدليل ذلك بل ورد في صحيحة عبد الرحمن بن حجاج في باب التزويج في العدة ان جهالته بالحكم أهون من جهالته بالموضوع (اي اذا كان جاهلا بالحكم لم يوجب الحرمة المؤبدة وان كان جاهلا بالموضوع اوجب الحرمة المؤبدة).

84

سبق عرض كلام السيد الامام ، و هنا بعض الملاحظات على كلامه ،

الملاحظة الاولى

افاد قده ان مقتضى اطلاق صحيحة زرارة ما بين المشرق والمغرب قبلة شمولها للجاهل بالحكم فان من اخل بالقيلة عن جهل بأصل شرطية القبلة شمله اطلاق ما بين المشرق والمغرب قبلة ، و لكن في مقابله بان صحيحة زرارة ناظرة الى الشبهة الموضوعية اما للجهل بحدود القبلة او للخطأ في تشخيصها و ذلك لاحد وجهين ،

**الاول** ان يقال ان نفس سياق التحديد وهو قوله ما بين المشرق والمغرب قبلة انما يصح عرفا بإزاء من يجهل ذلك او يخطئ في تشخيص ذلك فيقال لمن يجهل الحدود ان الحدود كذا ، اما اذا كان يجهل أصل الحكم فبيان حدود الشرط له وهو جاهل بأصل الحكم ليس عرفيا مثلاً اذا قيل ان عرفة ما بين نمرة وعرنه او ان المطاف ما بين الكعبة و مقام ابراهيم فان سياق هذا التحديد يصح في حق من يعلم بأصل الحكم ، ولكنه جاهل بالحدود او في معرض الخطأ في التطبيق فيقال له ان عرفة بين نمرة و عرنة او عالم بأصل الطواف حول الكعبة فيقال له ان المطاف بين الكعبة و مقام ابراهيم ، اما من يجهل أصل الوقوف بعرفة فلا يصح عرفا ان يقال له ان عرفة بين نمرة و عرنة ، فيساق التحديد قرينة على نظر الرواية للشبهة الموضوعية اما لجهل بالحدود او لمعرضية للخطا في التشخيص لا ان من جهل أصل الحكم صحّ ان يقال في حقه ان ما بين المشرق و المغرب قبلة ، ولذلك لو فرضنا ان المكلف كان جاهلا بشرطية القبلة جهلا مركباً فصلى الى الجهة غير القبلة فيقال بان خطاب صل الى القبلة لا يشمله و عدم شموله له لا لأنّه صلى ما بين المشرق والمغرب بل لأنّه جاهل بأصل الخطاب فانما يصح التعليل عرفا بفقد المقتضي ولا يصح بفقد الشرط او وجوده مع عدم المفروغية عن المقتضي فاذا صلى لغير القبلة و كانت صلاته بين المشرق والمغرب فيقال صحت صلاته لان الخطاب لم يشمله لا لأنّها وقعت بين المشرق و المغرب.

فسياق التحديد قرينة على النظر لمن التفت بأصل الحكم..

**الوجه ال 2 :** سلمنا ان مقتضى صدر الرواية وهو قوله ما بين المشرق و المغرب قبلة شموله للجاهل بالحكم أيضاً ولكن بما ان ما طرحه السائل في ذيل الرواية ناظر للشبهة الموضوعية فمقتضى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عدم احراز اطلاق صدر الرواية او بناءً على ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق لا نحرز صدر الرواية لفرض الشبهة الحكمية بان كان جاهلا لأصل الحكم.

الملاحظة الثانية،

انه افاد في غير موضع من اصوله وفقهه ان حديث الرفع حاكم على الادلة الاولية و من الادلة الاولية حديث لا تعاد الدال على شرطية القبلة مطلقاً سواء اخل بالقبلة عن جهل او نسيان او خطأ او اضطرار او نحو ذلك ، فان حديث الرفع ضيّق دائرة الشرطية لما يختص بفرض العلم والالتفات فالكلام مع السيد في هذه الجهة و هي هل تصح حكومة حديث الرفع على حديث لا تعاد ام لا ،

فنقول هنا امور لابد من البناء عليها حتّى تتم هذه الحكومة.

الامر الأول

ان مفاد حديث الرفع في فقرة ما لا يعلمون الرفع الواقعي اذ لا معنى لحكومة ما هو مفاده الرفع الظاهري على ما دل على البطلان الواقعي ، فان مفاد حديث لا تعاد شمول الشرطية الواقعية للقبلة لجميع الفروض فلا معنى لحكومة حديث الرفع على ذلك بتضييقها ظاهرا اذ لو كان مفاد حديث الرفع الرفع الظاهري لم يكن معناه الا عدم وجوب الاحتياط فان الرفع الظاهري لا يعني رفع الحكم في مرحلة الظاهر بل معنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاحتياط من جهة الحكم المشكوك وبعبارة علمية عدم تنجز الحكم الواقعي فلا دلالة في ادلة الاحكام الظاهرية على التصرف في الاحكام الواقعية بتوسعة او تضييق..

فلابد ان يبني (قده) على ان مفاد حديث الرفع هو الرفع الواقعي أي اختصاص الاحكام بالعالمين بها كما بنى عليه سيد المنتقى حيث استفاد ان مفاد حديث الرفع الرفع الواقعي وبالتالي مقتضاه حكومة حديث الرفع على جميع ادلة الاحكام ما لم يقم دليل خاص و مقتضى هذه الحكومة اختصاص الاحكام بالعالم بها.

واما اذا قلنا ان ظاهر سياق حديث الرفع ان منظوره الرفع الظاهري لان ظاهر سياقه ان الحكم الواقعي متنجز في حقه لولا قوله رفع عن امتي ما لا يعملون أي لو لا رفعه صلى الله عليه واله امتناناً لكان هذا الحكم مخاطباً به المكلف ، وهذا ينسجم مع الرفع الظاهري اما الرفع الواقعي فمعناه ان الحكم من الاول متقيد بفرض العالم به ، فلا شمول له من الاصل بالجاهل ووظيفة النبي صلى الله عليه واله حينئذ الاخبار عن ذلك لا ان دوره ان يقول لولا رفعي امتنانا عليكم لكان هذا الحكم موردا للخطاب في حقكم ، فبما ان ظاهر سياق حديث الرفع هو ذلك كما افاد العراقي كان قرينة على الرفع الظاهري.

الامر الثاني

على فرض ان الرفع واقعي فانّ ظاهر تعدية الرفع بعن حيث قيل رفع عن امتي ان المرفوع ثقيل في نفسه اذ لو لم يكن المرفوع ثقيلا لما احتاج الى ان يقول رفع عن بل ان يقول الحكم المجهول هو غير ثابت او الحكم المجهول غير فعلي في حق الجاهل واشباه ذلك فبما ان ظاهر هذا الاسناد هو ان المرفوع ثقيل اختص مدلول حديث الرفع برفع الاحكام التكليفية ، لا ان الحكم التكليفي هو محط الثقل باعتبار كونه موردا للإدانة واستحقاق العقوبة ، واما الحكم الوضعي من حيث هو وضعي فليس ثقيلا لأنّه ليس مورد للادانة لأجل ذلك حتّى لو سلمنا ان مفاد حديث الرفع الرفع الواقعي فلا شمول فيه لرفع شرطية القبلة او جزئية او الجزء اذ ليس في ثبوت الشرطية بما هي ثقل على المكلف لكي يكون موردا للرفع عنه.

الامر الثالث

لو سلمنا ان حديث الرفع الدال على الرفع الواقعي شامل للأحكام التكليفية والوضعية ولو بلحاظ ان الحكم الوضعي متضمن و منشأ لحكم تكليفي بلحاظه يكون الحكم الوضعي ذا ثقل على المكلف او يقال بان المستفاد من صحيحة البزنطي سالته عن رجل يستكره على الحلف فيحلف على الطلاق و العتاق و صدقة ما يملك فقال ليس بشيء قال رسول الله صلى الله عليه و اله رفع عن امتي ما استكرهوا عليه ،..فيقال ببركة هذه الصحيحة عممنا مفاد حديث الرفع لرفع الاحكام الوضعية حيث ان مدلولها رفع نفوذ الحلف ، و هذا رفع لحكم وضعي.

لو سلمنا بذلك لقلنا انه اساساً لا تصح حكومة حديث الرفع على لا تعاد لان لا تعاد اخص مطلقا من حديث الرفع ووجه الاخصية ان المستفاد من سياق لا تعاد التفصيل بين السنن والفرائض حيث قال ولا تنقض السنة الفريضة فان هذا التفصيل انما يصح لو كان منظور الصحيحة لفرض العذر اما لو كان منظور الصحيحة لفرض العلم ، لم يكن فرق بين السنن والفرائض فالعالم تبطل صلاته بغير ما اذا كان ما اخل به سنة او فريضة فالتفصيل بين السنن والفرائض انما يصح اذا كان منظور الصحيحة هو فرض العذر أي لو اخل عن عذر لكان اخلاله محل تفصيل فان كان اخلاله في السنة لم يكن ضائرا وان كان اخلاله بفريضة كان قادحا فبما ان منظور صحيح لا تعاد فرض العذر ولا شمول فيها لفرض العلم والعمد كانت اخص مطلقا لحديث الرفع لان حديث الرفع ناظرٌ لفرض العذر من جهل او نسيان... ولكنه عام للصلاة و غيرها بينما حديث لا تعاد وارد في فرض العذر و خاص بالصلاة فمقتضى كونه اخص مطلقا ان يقدم على حديث الرفع بالاخصية لا ان يكون حديث الرفع حاكما عليه فان المناط في حكومة دليل على اخر ان تكون النسبة بينهما العموم من وجه.. والا لو كان احدهما اخص قدم على الآخر.

وبعبارة اخرى ان سياق حديث لا تعاد ظاهر في التفصيل بين السنن والفرائض ومقتضى ظهوره في التفصيل بينهما قوة ظهروه في عموم الفريضة حتّى لفرض العذر فعندما يقول في الذيل لا تنقض السنة الفريضة فانه ظاهر في التعليل وهو من الظهورات القوية في العموم فمقتضى ظهور الذيل في التعليل ظهوره في العموم و مقتضى ظهوره في العموم قوة ظهور حديث لا تعاد في شمول شرطية الخمسة حتّى لفرض العذر وبذلك يكون لسان لا تعاد المشتمل على الحصر و المشتمل على التعليل في الذيل لسانا ابياً عن حكومة حديث الرفع عليه فمقتضى ذلك وقوع التعارض بينهما لو كانت النسبة بينهما عموما من وجه لا حكومة حديث الرفع عليه......

الامر الرابع :

سلمنا ان مفاد حديث الرفع هو الحكومة على مفاد حديث لا تعاد فان رفع الجزئية لا يجدي في تصحيح العمل و السر في ذلك ما ذكر في الاصول ان رفع الجزئية لا يثبت صحّة العمل لان الجزئي امر انتزاعي والامر الانتزاعي لا يمكن رفعه الا برفع منشأ انتزاعه فلا يمكن رفع جزيئة الجزء او شرطية الشرط الا برفع الامر بالمركب اذ ان الجزئية و الشرطية انما تنتزعان من الامر بالمركب او الامر بالمشروط فان المولى لو قال صل بركوع انتزع جزئية الركوع.. فبما ان الشرطية والجزئية امر انتزاعي وهو ليس مجعولا بالاستقلال فحيث لا يجعل مستقلا لا يرفع مستقلا فالرفع والوضع بلحاظ منشأ انتزاعه فلابد من رفع المركب او المشروط و اذا ارتفع المشروط فما هو الشاهد على بقاء الامر ببقية الاجزاء و الشرائط...حتى يقال بما ذكر؟

الا ان السيد (قده) وافق صاحب الكفاية في ان نسبة حديث الرفع للأدلة الاولية نسبة الاستثناء للمستثنى منه ، وبيان ذلك ، لو ان المولى جمعهما في دليل 1 على سبيل الاستثناء بان قال انت مأمور بالصلاة الا في فرض الجهل في القبلة فتسقط عنك فانه يستفاد بنفس الاستثناء ان الامر بالباقي باق ، كذلك في الادلة المنفصلة حيث ان العرف يرى الادلة على 3 اقسام :

الأول الامر باصل المركب كاقم الصلاة

ال 2 الامر بالمشروط كأن يقول لا صلاة الا الى القبلة.

ال 3 ان يقول رفع عن امتي ما لا يعملون.

فبما ان العرف يتلقى الادلة بهذه الرتب ال 3 فمقتضى هذا الترتب العرفي حكومة حديث الرفع على القسم من ال 2 من الادلة فيتضيق شرطية القبلة بفرض العلم و بقاء الامر بالصلاة بما بقي من أجزاء وشرائط بمقتضى اطلاق القسم 1 ، و هذا معنى ان المرتكز العرفي يرى نسبة حديث الرفع للأدلة الأولية نسبة الاستثناء بتلقي العرف للأدلة على نحو ترتبي بالنحو الذي بيناه.

لكن سبق الاشكال على هذا التحليل بانّ جعل لا صلاة الا الى القبلة رتبة متأخر عن رتبة اقم الصلاة بحيث يتجه تصرف الدليل الحاكم الى القسم 3 بالثاني دون ان ينال بالقسم 1 فيكون مجال للتشبث بالطلاق القسم 1 في فرض الاخلال بالقبلة وجهل و نسيان قلنا ان هذا ترجيح بلا مرجح فلمَ لا يقال ان رفع عن امتي ناظر الى القسم الاول واسقط وجوب الصلاة المشتملة على الشرائط والاجزاء ؟

و دعوى ان حديث الرفع وارد في مقام الامتنان لا يتنافى مع ما ذكرناه فان مقتضى الامتنان رفع أصل الامر بالمركب لا رفع الجزئية او الشرطية.

ولذلك في باب الصوم تظهر الثمرة فلو فرضنا ان المكلف كان جاهلا جهلا قصوريا بمفطرية الارتماس فارتكبه فمقتضى كلام السيد ان حديث الرفع حاكم أي ان مفطرية الارتماس خاصة بالعالم به ، فنقول مقتضى حديث الرفع ان يرفع اصل الامر بالصوم المشتمل على هذا المفطر فلا يكون مخاطبا بشيء لا انه يقتصر على رفع الجزئية او الشرطية بحيث يبقى اطلاق الامر بالمركب...

فان قيل في باب الصلاة قام الارتكاز القطعي على انها لا تسقط بحال فلأجل ذلك قلنا ببقاء الامر بالباقي.

الجواب ان هذا رجوع للتعكز بالارتكازيات وليس استدلالا بالمطلقات و ان نسبة حديث الرفع نسبة الاستثناء للمستثنى منه...

### 85

وصل الكلام الى الامر الخامس حيث إنَّ السيد الامام افاد في بعض الموارد ان حديث الرفع حاكم على حديث لا تعاد ، كما في ص 110 و 111 ، ولكنه ذكر في موضع الآخر المعارضة بين حديث الرفع و حديث لا تعاد ، و بيان ما افاده يتم بذكر جهات ثلاث:

الجهة الاولى :

افاد (قده) بانّ مفاد لا تعاد هو التصرف في مقام الامتثال، بمعنى ان جزئية الجزء وشرطية الشرط محفوظة حتّى في فرض الاخلال فمثلا من اخلّ بالسورة ناسيا او جاهلا جهلا قصوريا فهل تنتفي جزئية السورة في حقه ام ان جزئية السورة فعلية في حقه غاية ما في الباب انه لو تركه نسيانا اكتفى الشارع بامتثاله والا فالجزئية فعلية في حقه او اخل بشرطية الاطمئنان ، عن جهل او اضطرار فهل ان شرطية الاطمئنان ساقطة عنه ام انها فعلية في حقه ، و قد اخل بما هو فعلي في حقه الا ان الشارع اكتفى بهذا الامتثال الناقص ؟

ظاهر كلامه انه الجزئية و الشرطية التان اخلّ بهما المكلف فعليتان في حق المكلف غاية الامر ان الشارع اكتفى بامتثاله لوجهين قال ص 16 " هو ان الحديث ظاهر كالصريح في ان المأتي به ليس تمام المأمور به لان التعليل الذي ورد فيه بأن السنة لا تنقض الفريضة دال على أن المصداق الذي اتى به المكلف واجدا للخمس و فاقدا للقراءة و التشهد مثلا انما لم يبطل لان المفقود سنة و هي لا تنقض الفريضة فكونه سنة أي مفروضا من قبل السنة لا الكتاب كان مفروغا عنه بحسب مفاده فلو كان الساهي مكلفا بخصوص الناقص فقط و لم يكن الجزء المنسي جزء في حقه لم يصدق عليه انه سنة لا تنقض الفريضة فعدم نقضها متفرع على فرض كون الجزء (المنسي) سنة لا على عدم كونه جزء و هو ظاهر كالصريح في جزئية المنسي حال النسيان".

ومحصل كلامه ان ظاهر الفقرة في قوله لا تنقض السنة الفريضة ان المسند ليس هو السنة وانما هو الاخلال بالسنة فكان الإمام قال الاخلال بالسنة لا يوجب نقض الفريضة ومن الواضح ان الاخلال بالسنة ان كانت سنة فعلية في حقه.

الوجه الثاني قال " بل ظاهر قوله لا تعاد الصلاة الا من خمس ان غير الخمس أيضا داخل في الصلاة لكن لا تعاد بتركه لا انه غير جزء لها فعدم الإعادة بنفي الموضوع خلاف الظاهر فلا ينبغي الإشكال في عموم الرواية لكل خلل بأي سبب."

اي ان مراده ان السالبة ظاهرة بنفي السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة المحصلة ولو بنفي الموضوع ، اي لا تعاد الصلاة بعدم السورة التي هي جزء من الصلاة.

(أقول)

قد يقال ان اقتران دليل لا تعاد بالمتركز القائم على لغوية بقاء الجزئية مع انه لا أثر لها موجب لظهور الدليل في ان السنة لولائية لا فعلية ، والا بقاء الفعلية لغو..

الجهة الثانية

قال في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 22 "و حديث الرفع بناء على الرفع الحقيقي فيما يمكن رفعه كالجهل بالحكم و نسيانه مناف له و يرفع‌ التنافي بينهما بالحمل على الحقيقة الادعائية كما في أكثر الفقرات بل لعله الظاهر منه فان الحمل على الحقيقي في بعض و الادعائي في غيره و ان أمكن لكنه خلاف الظاهر و السياق.

و كيف كان يستفاد منهما ان الاجزاء و ان كانت اجزاء لكنها مرفوعة بحسب الادعاء لفقد الأثر المترتب عليها".

فيقول ان الصحیح ان المراد بالرفع هو الرفع الادعائي ، و يقول بان الحقيقة الادعائية المصحح لها اما جميع الاثار او الأثر البارز مثلاً لو قلت زيد اسد ، أي ادعي انه من مصاديق الاسد..

فنقول رفع الحكم الذي لا يعلم رفعٌ ادعائي يحتاج الى مصحح والمصحح لهذا الرفع الادعائي رفع الأثر البارز للجزئية و الشرطية و الأثر البارز هو البطلان ، فالجزئية لم ترتفع حقيقة وانما ارتفع اثرها البارز وهو البطلان ،

و عليه يقع التلائم بين حديث لا تعاد و حديث الرفع في غير الخمسة ، لان حديث لا تعاد يقول لا تعاد الصلاة بخلل بشيء الا ال 5 ففي ما سوى ال 5 يتلائم لا تعاد لأنّه يقول الجزئية باقية و حديث الرفع يقول هي باقية ولكن اثرها مرتفع..

بل ان حديث لا تعاد ناظر الى حديث الرفع فلما كان مفاد حديث الرفع ارتفاع الأثر لا رفع الجزئية والشرطية لذلك حديث لا تعاد يقرر مفاده فيقول لا تعاد الصلاة فليس مفاد حديث لا تعاد فيما سوى ال 5 الا تقرير لمفاد حديث الرفع فان مقتضى بقاء الجزئية ارتفاع الأثر وان من اخل بسنة فهي وان كانت فعلية في حقه ولكن لا تبطل صلاته.

قال " و كيف كان يستفاد منهما ان الاجزاء و ان كانت اجزاء لكنها مرفوعة بحسب الادعاء لفقد الأثر المترتب عليها.

و لعل حديث لا تعاد ناظر الى حديث الرفع و انه مع رفع الجزء و الشرط و المانع و لو ادعاء يرفع موضوع الإعادة و في الحقيقة المبنى و الأصل في صحة الصلاة مع الخلل هو حديث الرفع و تدل على الصحة أيضا بعض روايات أخر يأتي الإشارة إليها".

نقول هل البطلان أثر شرعي حتّى يرتفع ؟

حيث لم يصدر من الشارع أكثر من الامر بهذا المركب من الاجزاء و الشرائط فان اتى به المكلف سقط الامر عقلاً وان لم يأت به المكلف بقي الامر عقلاً و ليس شرعا لان بقاء الامر و سقوطه منوط بامتثاله وهو ما يعبر بمطابقة المأتي به للمأمور به.

فدعوى ان هناك أثر للجزئية و هو البطلان والمتكفل حديث الرفع برفع هذا الأثر يلاحظ عليه انه لا أثر شرعي يرفعه حديث الرفع وانما الأثر الموجود عقلي وهو حكم العقل بسقوط الامر او ببقاء الامر وهذا مما لا يصح ان تكفل حديث الرفع لوضعه او رفعه.

الجهة الثالثة

التعارض بين حديث الرفع والمستثنى وان كان لا تعارض في المستثنى منه قال " و من هنا يظهر الكلام في معارضة حديث الرفع مع المستثنى في حديث لا تعاد فإنه بناء على ما ذكرنا من إطلاقه صدرا و ذيلا بالنسبة إلى مطلق الخلل غير الخلل الحاصل بالعمد و العلم و بناء على ملاحظة كل عنوان فيه و في حديث الرفع مستقلا كما هو الموافق للتحقيق".

اي ان اردنا ان نرى النسبة بين دليلين هل نلاحظ مجموع الدليلين ثم نلاحظ النسبة بينهما فنقول هل النسبة عموم من وجه.. ام نلاحظ كل فقرة من هذا الدليل مع كل فقرة من ذاك الدليل مع غمض النظر عن بقية الفقرات ؟

يقول مقتضى الصناعة ان نفكك الدليل فنلاحظ النسبة بين كل فقرة مع اخرى من الدليلين ، فلذلك نأخذ من دليل لا تعاد القبلة فكانه قال تعاد الصلاة من القبلة يقابلها في حديث الرفع فقرة ما لا يعلمون فكانه قال رفع الحكم الذي لا يعلم ونلاحظ النسبة بينهما بين قوله تعاد الصلاة من القبلة وبين قوله رفع ما لا يعلمون فاذا لاحظنا النسبة بين الفقرتين كانت عموما من وجه وهو المحقق للتعارض، لأنّ قوله تعاد الصلاة من القبلة يشمل من اخل بالقبلة عن جهل واضطرار ونسيان بينما ما لا يعلمون لا تشمل الا الخلل عن جهل ، و اذا لاحظنا ما لا يعملون فانها تشمل من اخل بالقبلة و غيرها فصارت النسبة عموما من وجه فتحقق التعارض.

ولكن لو لاحظنا دليل لا تعاد بمجموعه لكانت النسبة اخص لان دليل لا تعاد يشمل كل خلل ولا يشمل العمد و حديث الرفع بتمام فقراته يشمل كل خلل ولا يشمل فرض العمد فهما متحدان من هذه الجهة و حديث الرفع يشمل الصلاة و غيرها فصار اعم و لا تعاد اخص.

قال " تكون النسبة بين كل عنوان من عناوين المستثنى في حديث لا تعاد و بين ما يقابله من عناوين حديث الرفع العموم من وجه فان مقتضى‌ المستثنى لزوم الإعادة في ترك الركوع مثلا بأي سبب كان و مقتضى فقرة رفع النسيان مثلا من حديث الرفع عدم الإعادة إذا كان عن نسيان فيعم حديث رفع النسيان الركوع و غيره و يختص بالنسيان و يعم حديث لا تعاد الخلل النسياني و غيره و يختص بالركوع مثلا فيما إذا لوحظ عنوان الركوع في المستثنى فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه و هكذا الحال في سائر العناوين من كل منهما و حيث كان تحكيم حديث الرفع على المستثنى في جميع الفقرات متعذرا للزوم التخصيص المستهجن أو المستغرق إذا قلنا بخروج الخلل عن علم من مفاد لا تعاد صدرا و ذيلا فيقع التعارض بين فقرأت حديث الرفع و مع عدم الترجيح يسقط عن الحجية كما يسقط حديث لا تعاد عنها بعد العلم الإجمالي بورود تخصيص عليه و عدم قدر متيقن في البين فلا بد من العمل على طبق القاعدة من بطلان الصلاة مع نقص الجزء الركني و صحتها مع زيادته بناء على شمول المستثنى للزيادة أيضا و الا فالأمر أوضح".

### 86

لازال الكلام فيما ذكره السيد الإمام من انّ حديث الرفع حاكم على حديث على لا تعاد موجب للحكم بصحة صلاة من اخل بالقبلة عن جهل و ذكرنا ان كلامه يبتني على امور :

الامر الاول ان مفاد حديث الرفع هل هو الرفع الواقعي ام الرفع الظاهري ، حيث قلنا فيما سبق انه انما تتم الحكومة أي حكومة حديث الرفع على حديث لا تعاد اذا كان مفاد حديث الرفع هو الرفع الواقعي حيث إنَّ مفاد لا تعاد البطلان الواقعي في فرض الاخلال بالقبلة الا ان السيد (قده) ذكر كلامين في المقام في اصوله في تهذيب الأصول ، الكلام الاول في ج 1 ص 277 بحسب الطبعة الجديدة ومحصله ان الرفع ظاهري و مع ذلك يستفاد منه الصحّة الواقعية ، فمثلا عن ترك السورة عن جهل في الحكم فان مفاد حديث الرفع صحّة صلاته واقعا وان كان رفع الجزئية للسورة ظاهريا قال "فلما كان الظاهر من‏ قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي تسعة...»

إلى آخره هو رفع الحكم في الشبهات الحكمية حقيقة و اختصاصه بالعالمين، و لما كان ذلك مستلزما للتصويب الباطل حمل- لا محالة- على رفعه ظاهرا بعد ثبوته واقعا، و وجه الرفع هو الامتنان للامة و توسيع الأمر عليهم، فحينئذ إذا شك في جزئية شي‏ء أو شرطيته أو مانعيته، أو شك في كون شي‏ء مانعا من جهة الشبهة الموضوعية فمقتضى حديث الرفع هو مرفوعية المشكوك ظاهرا، و جواز ترتيب آثار الرفع عليه كذلك، و من الآثار إتيان العبادة على مقتضى الرفع في مقام الفراغ عن عهدتها، فيكون رخصة في ترك المشكوك، و إتيانها مع الأجزاء الباقية.

و إن شئت قلت: إن الأمر (اقم الصلاة) قد تعلق بعنوان الصلاة الصادق على فاقد الجزء و واجده، و حديث الرفع ناظر إلى العنوان الذي قيد لبا، و لكن نظره ليس نظر وضع بل نظر رفع؛ بمعنى أن العنوان الذي تعلق به الأمر يجوز إتيانها بلا هذا الشرط أو هذا الجزء أو غير ذلك، و يكون العبد ذا حجة في امتثاله و تركه.

و لا معنى- حينئذ- للإعادة و القضاء؛ لأن عنوان الصلاة منطبق عليه، و ترك القيد نشأ من إذنه و إشارته إلى كيفية امتثال أمرها في ظرف الشك.

فإذا ورد قوله سبحانه: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و فرضنا أن السنة دلت على اعتبار أجزاء و شرائط، ثم حكم الشارع-امتنانا-برفع ما لا يعلمون من الأجزاء و الشرائط يفهم العرف أن كيفية إطاعة الأمر في حال الشك في وجوب السورة مثلا هو إتيانها بلا سورة، و في حال الشك في مانعية شي‏ء جواز إتيانها معه. فإذا امتثله كذلك فقد امتثل قوله سبحانه‏ «أقم الصلاة» بحكومة أدلة الرفع على أدلة الجزء والشرط و المانع".

فمفاد حديث الرفع وان كان الرفع الظاهري ولكن مقتضى ضم العرف حديث الرفع الى اقم الصلاة ان كيفية امتثال الصلاة بهذا النحو فلا معنى حينئذٍ لان يطالبنا بالإعادة والقضاء بعدما اذن لنا في امتثال الامر بهذه الكيفية....

وهنا تعليقان على كلامه:

الاول انه في كتاب الخلل افاد ان التصويب الذي قال به المخالفون ليس باطلا عقلاً والاجماع المدعى لم يحرز كونه اجماعا تعبدياً فان الجزئية وان كانت مشتركة بين العالم والجاهل ولكن بنحو الخطاب القانوني الذي افيد على نحو ضرب القاعدة فعندما يقول لا صلاة الا الى القبلة فمقصوده فقط ضرب القاعدة لكي يكون قانونا ولكن اذا تعلق العلم بها أي علم بالجزئية و الشرطية كانت الجزئية فعلية أي انه في فرض الجهل تكون الجزئية مجرد انشائية لا اكثر واما الجزئية الفعلية فمنوطة بالعلم ، ومآل ذلك الى اشتراط فعلية الجزئية او الشرطية او المانعية بالعلم و هذا هو معنى الرفع الواقعي ،

الا انه ذكر هناك انه لا حاجة الى ذلك أي ان هذا امر ممكن و مقبول أي لا حاجة لتفسير فقرة ما لا يعملون بحديث الرفع بذلك بل يمكن ان نفسره بالرفع الظاهري أي ان الجزئية باقية ولكن اثرها مرتفع..

ومن الواضح ان ما كتبه في الخلل بعد سنين طويلة عما افيد في تهذيب الاصول..

التعليق الثاني: قد يشكل ان الامر بالمركب من هذا الجزء المتروك اما مرتفع او باقي فان كان مرتفعا فالرفع واقعي وان كان باقياً فمقتضى ذلك وجوب الاعادة او القضاء.

و لكن يظهر منه انه يقول ان هذا الرفع ظاهري وواقعي فهو ظاهري بلحاظ الجزئية حيث إنَّ الجزئية لم ترتفع وواقعي بلحاظ الامر التكليفي فاذا لم يعلم المكلف ان القبلة شرط فشرطية القبلة لم ترتفع في حقه اذا فالرفع ظاهري ، لكن الامر بالصلاة المشتملة على القبلة هذا الامر قد ارتفع ولذلك لا يجب عليه الاعادة او القضاء فهو بلحاظ الشرطية ظاهري و بلحاظ الامر واقعي.

الكلام الثاني ذكره في تهذيب الاصول ج 3 ص 33.

قال" هل الرفع في الحديث بمعناه الحقيقي، أو هو بمعنى الدفع، استعمل في المقام مجازاً؟

التحقيق هو الأوّل؛ سواء قلنا إنّ المرفوع هو نفس الموضوعات ادّعاءً-كما هو المختار-أو المرفوع آثارها وأحكامها بالتزام تقدير في الكلام.

أمّا على الأوّل فبيانه: أنّ معنى الرفع الحقيقي هو إزالة الشي‏ء بعد وجوده وتحقّقه، وقد اسند إلى نفس هذه العناوين التسعة المتحقّقة في الخارج، فلا بدّ أن يحمل الرفع إلى الرفع الادّعائي، و هو يحتاج إلى وجود المصحّح لهذا الادّعاء.

ثمّ المصحّح كما يمكن أن يكون رفع الآثار يمكن أن يكون دفع المقتضيات عن التأثير؛ لأنّ رفع الموضوع تكويناً كما يوجب رفع الآثار المترتّبة عليه و المتحقّقة فيه، كذلك يوجب عدم ترتّب الآثار عليه بعد رفعه و إعدامه، و هذا مصحّح الدعوى؛ لا سيّما مع وجود المقتضي".

إذا فالرفع لما لا يعلمون بمقتضى قرينة السياق ادعائي أي ان الحكم وهو ما لا يعلمون لم يرفع وانما المرتفع أثره فكيف نتصور ان المرفع أثره؟

اما بالنسبة لفقرة النسيان فقال ص 47 “فمعنى رفع نفس الجزء رفع جميع آثاره الشرعية التي منها الجزئية. فمرجع رفع الجزء إلى رفع جزئية الجزء للمركب عند نسيان ذات الجزء، ويتقيد دليل إثبات الجزء بغير حالة النسيان، ومرجع رفع جزئيته إلى كون المركب الفاقد تمام المأمور به، وإتيان ما هو تمام المأمور به يوجب الإجزاء وسقوط الأمر، و يكون بقاء الأمر بعد امتثاله بلا جهة و لا ملاك".

أي ان المصلي لو نسي السورة فان السورة لا ترتفع وانما المرتفع أثره وانما اثره وهو الجزئية فالمرتفع جزئية السورة في حقه،

فصور الرفع الادعائي ظاهري وواقعي، فهو ظاهري لان نفس الجزء المشكوك لم يرتفع في حقه، وواقعي لان أثر الجزء وهو الجزئية وهي قد ارتفعت واقعا حيث تقيد دليل الارم من الاول بعدم النسيان،

وبالنسبة لفقرة ما لا يعلمون قال في ص 35 "و أما «ما لا يعلمون» : فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدلة و ظهورها في شمول الحكم للعالم و الجاهل بلا فرق، كما هو المختار في الباب. نعم لو لم نقل بإطلاق الأدلة فلا شك في قيام الإجماع على الاشتراك في التكاليف.

فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإرادة الاستعمالية لكل عالم وجاهل؛ وإن كان الجاهل خارجا حسب الإرادة الجدية، غير أن المناط في حسن الاستعمال هو الاستعمالي من الإرادة.

فتلخص: كون الرفع بمعناها؛ سواء كان الرفع بلحاظ رفع التسعة بما هي هي، أو كان رفع تلك الامور حسب الآثار الشرعية".

يعني ان جزئية الجزء المجهول او شرطية الشرط المجهول مرتفعة في حق الجاهل بلحاظ مرحلة الفعلية وان كانت شاملة له بلحاظ مرحلة الانشاء.

فالمتحصل من كلامه انه يدعي الرفع الادعائي و ان حقيقته برزخية فهو ظاهري من جهة واقعي من جهة اخرى..

ثم قال " و إن شئت قلت: إن الحديث حاكم على أدلة المركبات أو على أدلة الأجزاء و الشرائط، و بعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حالة النسيان، و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامة الأجزاء و الشرائط، غير المنسي منها".

ولكنه استثنى لا تعاد فقال بحكومة حديث الرفع على جميع الادلة الا لاتعاد التي قال بالحكومة عليها في كتاب الخلل او لا اقل بالتعارض كما ذكر في مورد اخر ، هنا قال حديث الرفع لا يحكم على لا تعاد قال 53 "و فيه: أن استفادة التفصيل بين الأركان و غيرها من قاعدة لا تعاد لا يوجب عدم كون حديث الرفع دليلا لصحة عبادة الناسي، غاية الأمر يلزم من الجمع بين الدليلين تخصيص أحدهما- أعني حديث الرفع- بما يقتضيه الآخر من التفصيل."

فاعتبر حديث لا تعاد أخص من حديث الرفع فكان حديث الرفع قال كل شرط او جزء مرفوع الا اذا كان من ال 5 بمقتضى حديث لا تعاد فلا تعاد اخص لا محكومة ولا معارض.

وهذا ما ذكرناه سابقاً في الاشكال على كلامه حيث قلنا انه حتّى لو فرضنا ان النسبة بين حديث الرفع و لا تعاد العموم من وجه مع ذلك لا مجال لحكومة حديث الرفع على لا تعاد لأنّه لو قدم عليه لكان التفصيل في لا تعاد بين ال 5 و غيرها لغوا اذ مقتضى حديث الرفع ان كل مجهول مرفوع سواء كان من ال 5 او غيرها فمقتضى ذلك لغوية التفصيل في لا تعاد و كل دليل يلزم من تقديم معارضه عليه لغويته يكون اقوى ظهورا في مورد التعارض من ذلك الدليل فيكون بمثابة الاخص بالنسبة اليه فيقدم عليه بنكتة الاخصية وان لم يكن اخص بحسب النسبة كما ذكره الاعلام مرارا بين قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه و بين كل شيء يطير لا باس ببوله و خرئه فان بينهما عمم من وجه ، لكن لو قدم اغسل ثوبك.. للزم لغوية الطيران فمقتضى ذلك ان كل شيء يطير اقوى ظهروا..

وهذا الذي افاده مطابق لكلامه ص 349 ج 3 “و أما إذا قلنا بأن النسيان و الغفلة كالجهل و العجز أعذار عقلية، مع بقاء التكليف على ما كان عليه، فمع ترك الجزء نسيانا يجب الإعادة إذا كان لدليل الجزء إطلاق؛ لعدم الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه، و مع عدم الإطلاق فالبراءة محكمة؛ لرجوع الشك إلى الأقل و الأكثر".

أي انما يرجع لحديث الرفع اذا لم يكن لدليل الجزء اطلاق حتّى لفرض الجهل به اما اذا كان له اطلاق كما في لاتعاد بالنسبة الى 5 فلا مجال لرجوع الى دليل البراءة.

والنتيجة ان ما افاده (قده) في كتاب الخلل تارة من دعوى حكومة حديث الرفع على لا تعاد عند الاخلال بشرطية القبلة جهلا او ما ذكره في مورد آخر من دعوى المعارضة بينهما محل منع بالنكتة التي افادها في تهذيب الاصول.

مضافا الى ان ما افاده من انه تلاحظ النسبة بين كل فقرة من حديث الرفع مع كل فقرة من لا تعاد تفكيك غير عرفي فان العرف انما يلاحظ النسبة بين الفقرات لدليل 1 اذا كانت مستقلة محمولا وموضوعا واما إذا لم تكن مستقلة كما في حديث الرفع ، حيث إنَّ المحمول 1 و كذلك بالنسبة الى لا تعاد حيث قال لا تعاد الا 5 والنكتة في ال 5 واحدة وهي الركنية والمرفوعات في حديث الرفع 1 وهي العذر فحينئذٍ اذا كان الدليل المشتمل على الفقرات متحدا من حيث المحمول وان كانت الموضوعات متعددة لأنها تشتمل تحت نكتة 1 او عنوان 1 فالتفكيك بينها في ملاحظة النسبة مع الدليل الآخر غير عرفي.

### 87

بقيت ملاحظتان على كلام السيد الإمام:

الملاحظة الاولى ان السيد (قده) افاد بانه لو قدمنّا حديث الرفع على المستثنى في صحيح لا تعاد فهل يلزم منه الغاء لا تعاد ام لا ، اذ قد يقال لو قدم حديث الرفع على نحو الحكومة على المستثنى من حديث لا تعاد لم يبق تحت المستثنى شيء لخروج الجهل و النسيان و الاضطرار و الاكرام والخطأ.. الخ عن هذا المستثنى فلم يبق تحته فرد وحيث ان ذلك مستهجن و هو بقاء المدلول بلا مورد او مورد نادر فهذا يعني ان للمستثنى من لا تعاد أقوائية في الظهور في مورده بحيث يكون بمثابة الأخص من حديث الرفع فيقدم عليه او يكون معارض لا ان حديث الرفع مقدم عليه بالحكومة.

فاجاب عن ذلك فقال حتّى لو قدمنا حديث الرفع فان حديث لا تعاد لا يلغو لان مقتضى بعض الروايات كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه انه سأل الصادق (ع) عن رجل أعمى صلى على غير القبلة قال ان كان في وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد.

فقد فصّلت بين العلم بالقبلة في الوقت و العلم به في خارجه وانه ان علم بالقبلة بالوقت اعاد وان لم يعلم حتّى خرج فلا يقضي فمقتضى هذه الروايات المفصلة انّ ما علم بكونه قبلة اثناء الوقت فهو مندرج تحت المستثنى من حديث لا تعاد و ان لم يعلم بالقبلة حتّى مضى الوقت فهو مندرج تحت حديث الرفع فتقديم حديث الرفع على لا تعاد مورده ما علم بالقبلة خارج الوقت اما داخل الوقت فهو داخل تحت لا تعاد فكيف يقال بان لا تعاد تبقى بلا مورد..

ولكن هذا الكلام محل تأمل ، من وجهين :

الاول: انه مبني على كبرى انقلاب النسبة والسر في ذلك ان لدينا حديثين حديث يقول لا تعاد الصلاة الا من 5 وظاهره ان الاخلال بأحد ال 5 ومنها القبلة موجب لبطلان الصلاة و لو كان الاخلال عن عذر ، و بإزائه حديث الرفع الذي يقول ان حصل اخلال لجزء او شرط عن عذر كالجهل او النسيان او الخطأ فهو مرفوع فلو كنا نحن و هذين الحديثين لقلنا بالتباين بينهما أي ان النسبة هي التباين بلحاظ انه في مورد العذر حديث لا تعاد ظاهر في البطلان و حديث الرفع ظاهر في الصحّة.

و ولكن إذا ضممنا الطائفة ال 3 كصحيحة عبد الرحمن التي فصلت بين العذر في الوقت او في خارجه كانت هذه الصحيحة بتفصيلها مخصصة لحديث الرفع فان حديث الرفع يقول ان حصل الاخلال بعذر فهو مرفوع ، وهذه الرواية تقول انما يكون مرفوعا لو كان قد ارتفع خارج الوقت لا داخله فصحيحة عبد الرحمن مخصصة لعموم حديث الرفع و بعد تخصيصها لحديث الرفع تنقلب النسبة بين حديث الرفع ولا تعاد فبعد ان كانا متباينين اصبح حديث الرفع اخص موردا من لا تعاد فان مورد حديث الرفع من لم يرتفع عذره حتّى مضى الوقت ، وهذا اخص من المستثنى من حديث لا تعاد حيث إنَّ المستثنى من حديث لا تعاد ان الاخلال بأحد ال 5 عن عذر سواء كان في الوقت او خارجه.

و حديث الرفع يقول ان كان هذا الاخلال عن عذر لم يرتفع حتّى مضى الوقت فانه غير ضائر

اذا ما ذكره السيد الإمام من تحكيم طائفة 3 في البين مبني على نظرية انقلاب النسبة و عليه نقول حينئذٍ يرتفع التعارض بين حديث الرفع و لا تعاد...

و يظهر من كلامه في بحث التعادل و التراجيح في كتابه الرسائل انه يرى انقلاب النسبة حيث انه ظهره في ضمن الكلام و لم يعترض علیه فقال في الرسائل، ج‏2، ص: 36 "و منها ما ورد دليلان متباينان فقد يرد المخصص لأحدهما فتنقلب نسبتهما إلى الأخص المطلق كقوله: أكرم العلماء و لا تكرم العلماء فإذا ورد لا تكرم فساق العلماء يصير مفاد أكرم العلماء أكرم عدولهم و هو أخص من قوله لا تكرم العلماء و قد يرد مخصص آخر و يرتفع الاختلاف بينهما فيختص كل بموضوع كما ورد في المثال أكرم عدول العلماء فيصير مفاد لا تكرم العلماء بعد التخصيص لا تكرم فساق العلماء و هو غير مناف لقوله أكرم عدول العلماء، و قد يرد مخصص و تنقلب نسبتهما إلى العموم من وجه كما لو ورد في المثال أكرم نحويي العلماء و لا تكرم فساق العلماء لأن النسبة بين قوله أكرم العلماء غير الفساق منهم و غير و لا تكرم العلماء غير النحويين أعم من وجه إلى غير ذلك من موارد انقلاب النسبة".

فالخلاف حينئذٍ يكون مبنائياً.

الجهة الثانية : لو سلمنا بما افيد فغايته ان هذا في باب القبلة لا في جميع الخمسة أي سوف تكون النتيجة انه في 4 من ال 5 يقع التعارض بين حديث لا تعاد و بين حديث الرفع او يقال بان حديث لا تعاد بمثابة الاخص من حديث الرفع لأنّه ما سوى القبلة لا توجد طائفة 3 مفصلة بين ارتفاع العذر في اثناء الوقت و خارجه وانما المفصلة وردت في خصوص القبلة فبالنسبة لغير القبلة يقال لو قدم حديث الرفع على لا تعاد لكان التفصيل في حديث لا تعاد بين السنة والفريضة لغوا.. لأنه لا فرق بين السنة و الفريضة على كل حال غير ضائر فانه لو قدم حديث الرفع على لا تعاد لكان مقتضاه ان الاخلال باي شيء ما عدا القبلة غير ضائر، وبالتالي ان في القبلة تفصيلاً بين من علم بها اثناء الوقت اعاد و من علم بعد الوقت لا يعيد لا يرفع اشكال اللغوية لأجل ذلك مجرد هذه المحاولة ليست منسجمة مع المرتكز العرفي.

الملاحظة ال 2 : ان حديث الرفع مفاده ان العذر لو تعلق بما هو المكلف به لكان العذر رافعا فاذا جهل او نسي او اخطأ على نفس ما هو المكلف به لكان هذا الخلال عن عذر رافعا... وهذا لا ينطبق الا على النسيان المستوعب للوقت او الجهل المستوعب للوقت ، فمن جهل القبلة حتّى فات الوقت او نسيها او اضطر الى خلافها فهنا يقال ان ما هو المأمور به و هو طبيعي الصلاة الى القبلة بين الحدين الزوال والغروب نفس المأمور مما اضطر الى الاخلال به واما إذا حصل النسيان او الجهل في اول الوقت ثم ارتفع اثناء الوقت فلا يصح تطبيق حديث الرفع فان ما تعلق به العذر ليس مأمور به وما هو المأمور به لم يتعلق به العذر ، فما هو المأمور به وهو طبيعي الصلاة بين الحدين لم يجهل قبلته او ينساها و ما نسيه فهو ليس مأمورا به ، ولأجل ذلك المرجع هو حديث لا تعاد و مقتضاه ان الاخلال بالقبلة مضر مطلقا، وبهذا تم الكلام في مناقشة السيد الإمام.

انتهينا من فرض الجهل بالحكم و الصحيح وفاقاً لسيدنا ان الاخلال بالقبلة عن جهل بالحكم موجب للبطلان.

و يلحق به ناس الحكم و يلحق به ناسي الحكم، فإنّه هو الجاهل بعينه، و لا فرق بينهما إلا من حيث‌ سبق العلم فيه دون الجاهل، و هو غير فارق في المقام.

و أما فرض الخطأ في الاعتقاد أو الاجتهاد قال سيدنا ص 41 "و أما فرض الخطأ في الاعتقاد أو الاجتهاد فلا ينبغي الإشكال في الحكم بالصحة إذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار، للمعتبرتين المتقدمتين، أعني صحيحة معاوية و موثقة الحسين بن علوان، بل هذا هو المتيقن عندنا من الحكم المزبور، و إن كان فيه خلاف كما ستعرف.

و يلحق به فرض ضيق الوقت لاندراجه تحت إطلاق المعتبرتين، إذ غاية ما يستفاد منهما اعتبار أن يكون الدخول في صلاة مشروعة صحيحة، الصادق على الفرض".

صحيحة معاوية بن عمار: «أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة».

و موثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام): «أنّه كان يقول: من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان ما بين المشرق و المغرب»

قد يقال ان الصحيحة تشمل بإطلاقها لمن صلى الى جهة لأجل ضيق الوقت وانما الكلام في شمول الموثقة ، قال سيدنا "و دعوى أنّ هذا الفرض و إن كان مشمولًا لإطلاق الصحيحة لكن الموثقة غير شاملة له، لاختصاصها بمن صلى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة، و من الواضح أنّ من يصلي إلى جانب عند ضيق الوقت عن التحري لا يرى أنّه على القبلة، غايته أنّه يأتي بوظيفته الفعلية من دون أن يعتقد الاستقبال فالموثقة لمكان الاشتمال على هذا القيد الدالّ بمفهومه على البطلان مطلقاً لو لم ير أنّه على القبلة يختص موردها بفرض الخطأ في الاعتقاد أو الاجتهاد،

بل مقتضى صناعة الإطلاق و التقييد حمل الصحيحة على الموثقة و تقييد إطلاقها بمفهوم الموثقة المقتضي للبطلان في فاقد القيد كما عرفت، جمعاً بينهما، فلا يصح التمسك بها أيضاً بعد الحمل المزبور".

اما الجواب عن هذا الاشكال فأنّ المفهوم المدّعى في الموثق إن أُريد به مفهوم الشرط ففيه انه منتف بانتفاء موضوعه لان القيد ليس راجعا للحكم وانما راجع للموضوع فلو قال المولى ان جاءك زيد العالم فاكرم فجاءك زيد الجاهل فان انتفاء وجوب الاكرام ليس من باب مفهوم الشرط فزيد العالم له حالتان ان جاء يجب اكرامه و الا فلا ، فما هو الموضوع زيد العالم وما هو الدخيل في الحكم هو المجيء فانتفاء وجوب الاكرام عن زيد الجاهل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، لا من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء القيد الدخيل ، و محل الكلام من هذا القبيل الموضوع لو صلى لغير القبلة و هو يرى انه على القبلة و الحكم تصح صلاته ان حكم انحرافه ما بين اليمين و اليسار ، فالدخيل ان يكون الانحراف بين اليمين واليسار ، فبالتالي من صلى الى غير القبلة وهو لا يرى انه عن القبلة خارج عن القضية الشرطية موضوعا و انتفاء الصحّة في حقه من باب انتفاء الموضوع و هو ليس محل كلامنا ، وهو مفهوم الشرط.

قال سيدنا " أنّ القيد المزبور لم يؤخذ شرطاً في ترتب الحكم، بل أُخذ قيداً في الموضوع، و إنّما الشرط كون الانحراف ما بين المشرق و المغرب، فمفهوم الجملة الشرطية حينئذ أنّ من صلى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة تجب عليه الإعادة إذا لم يكن الانحراف ما بين الشرق و الغرب، لا أنّه تجب الإعادة إذا لم يكن يرى أنه على القبلة، لعدم ترتب الجزاء على هذا القيد كما هو واضح.

و إن أُريد به مفهوم الوصف فهو وجيه لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف، لكنّه‌  
خلاف التحقيق، و غاية ما التزمنا به في الأُصول دلالة القيد على عدم كون الطبيعة المهملة أينما سرت موضوعاً للحكم، و هو كذلك في المقام، فانّ العالم العامد، و كذا الجاهل بالحكم كما عرفت غير مشمول لهذا الحكم.

و أمّا الدلالة على انتفاء الحكم عن الفاقد للقيد كي يدلّ على المفهوم الاصطلاحي كما في الجملة الشرطية فكلّا، فلا منافاة بينه و بين ما دلّ و لو بإطلاقه كصحيحة معاوية بن عمار على ثبوت الحكم في فاقد القيد حتى يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، و لعلّ التقييد في المقيد جارٍ مجرى الغالب، إذ الغالب في من يدخل في الصلاة أنّه يرى نفسه على القبلة كما لا يخفى".

### 88

لازال الكلام في ان صحيحة معاوية بن عمار.. هل تشمل من صلى لغير القبلة لأجل ضيق الوقت كما لو فرضنا انه لم يسعه الوقت للتحري فصلى الى جهة ثم انكشف بعد الوقت انها ليست القبلة الا انه كان ما بين المشرق والمغرب، فقد افاد سيدنا بان صحيحة معاوية تشمل ذلك ولكن ادعي في المقابل ان مقتضى مفهوم موثقة الحسين بن علوان ، من صلى على غير القبلة هو يرى انه على القبلة.. مقتضى مفهومها ان من صلى الى غير القبلة لأجل ضيق الوقت فصلاته فاسدة لأنّه لا يصدق عليه انه يرى انه على القبلة..

و تقدم ايراد سيدنا على الجملة الشرطية..

وان كان المدعى انه مفهوم الوصف فهنا ملاحظتان :

الاولى ان لا مفهوم للوصف الوارد مورد الغالب نظير وربائبكم اللائي في حجوركم فان الغالب في الربيبة ان تكون في الحجر ، فلأجل ذلك لا مفهوم له ، و كذلك الامر في المقام فان قوله من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على القبلة ، فالغالب في المصلي انه يرى ان الجهة التي صلى اليها قبلة ، فالقيد وارد مورد الغالب فاذا لا مفهوم له.

الثانية انه لو سلمنا انه قيد احترازي مع ذلك تقدم في الاصول ان الوصف لا مفهوم له اذ غاية مفاد الوصف ان الطبيعي ليس موضوعا للحكم واما ان موضوع الحكم هو هذا الوصف بخصوصه او تقوم مقامه علة اخرى فهذا لا دلالة للتقيد بالوصف عليه.

ولكن قد يتأمل في هذا الايراد بان يقال المدعى في المقام التمسك بمفهوم التحديد باعتبار ان ظاهر سياق الرواية هو ان الإمام في مقام تحديد من تصحّ صلاته و من لا تصح اذ ليس ما ذكر جوابا عن سؤال بل ابتداءً الإمام قال من صلى الى غير القبلة وهو يرى انه على القبلة فان مقتضى ورود هذا الوصف مقام التحديد انعقاد المفهوم لا لأجل كونه وصفا بل لكونه واردا في مقام التحديد.

واما دعوى ان القيد الوارد مورد الغالب مما لا مفهوم له فان سيدنا لا يرى هذه القاعدة حيث ذكر مراراً بانه لا فرق بين كون القيد واردا مورد الغالب أم لا لان ظاهر التقييد هو الاحترازية و هذا الظهور لا يرفع اليد عنه بكون اليد غالبياً و الا لو قلنا بان كون القيد غالبيا يوجب رفع اليد عن ظهوره في الاحترازية فلازم ذلك ان الإمام انما قيد به لا بما هو مولى بل بما هو المتعارف الخارجي و هذا خلاف ظاهر السياق في ان ما يصدر منه انما يصدر منه بما هو مولى فبما ان ظاهر السياق ان ما يصدر منه يصدر بما هو مولى فاذا كل عنوان يرد في كلامه فهو مورد لأصالة الموضوعية ، و مقتضى ذلك ان للقيد دخلا في الحكم او في الموضوع.

واما الآية وهي قوله وربائبكم اللائي في حجورك فعدم ثبوت المفهوم لهذا القيد لأجل التسالم على ان كون الربيبة في الحجر لا دخل له في الحرمة ، و لذلك في ذيل الآية قال من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فان اغلب الزوجات يدخل بهن ، فقوله وربائكم اللائي في حجوركم مع انه قيد غالب مع انه مقتضى ظهوره في الاحترازية دخله في الحكم فلا تحرم الربيبة من زوجة لم يدخل بها ، فبناء على مبناه لا فرق بين كونه قيد غالبي او لا ، و بما ان هذا القيد وارد في سياق التحديد فينعقد له مفهوم و مقتضاه اختصاص الصحّة بمن صلى الى جهة يرى انها قبلة و كان ما صلى اليه ما بين اليمين و اليسار.

الايراد ال 2 لو سلمنا كل ذلك قال سيدنا "مع أنّ البحث عن دخول الفرض في المعتبرتين قليل الجدوى، فانّ هذا الفرض في الحقيقة خارج عن محل الكلام أعني وجوب الإعادة في الوقت و عدمه إذ المفروض ضيق الوقت عن رعاية الاستقبال بحيث لم يتمكّن من الإعادة لو انكشف الخلاف، و إلا لم يكن من الضيق، فلا بدّ في مثله أن يكون الانكشاف خارج الوقت، فالبحث لو كان إنّما هو في وجوب القضاء و عدمه دون الإعادة. و ستعرف إن شاء اللّٰه تعالى أنّ مقتضى الأدلّة عدم وجوب القضاء حينئذ. فلا موضوع لهذا البحث في المقام".

ولكن قد يقال بان محل كلامنا في الصحّة و عدمها لا في وجوب الاعادة و عدمها فهل من صلى لغير القبلة لأجل ضيق الوقت محكوم في صلاته بالصحة و عدمه فان حكمنا بالصحة لا يجب عليه القضاء و ان حكمنا بالبطلان يأتي هل يجب عليه القضاء ، فالبحث ليس في وجوب الاعادة وانما في الصحّة ولذلك سيدنا بنفسه استدل على الصحّة بإطلاق صحيحة معاوية بن عمار على صحّة صلاته مع ان الاشكال عليه يأتي بان مفاد الصحيحة عدم الاعادة وهو يتصور في فرض يمكن وجوب الاعادة و هو يتصور في بقاء الوقت ، فمجرد ان هذا المكلف الذي صلى لغير القبلة انما صلى لغيرها لأجل ضيق الوقت عن التحري لا يخرجه عن محل البحث لان البحث في الصحّة و عدمها.

قال سيدنا "و أما الغافل أي من يصلّي إلى جهة غافلا عن أنها ليست بقبلة فهو أيضاً مشمول لإطلاق صحيحة معاوية، إذ لا مانع من الشمول عدا توهم تقييد الإطلاق بمفهوم موثق الحسين بن علوان، المستتبع لعدم الانطباق حينئذ على الغافل، لعدم كونه ممن يرى أنّه يصلي إلى القبلة المأخوذ في موضوع الموثق، و قد عرفت الجواب عنه آنفاً من عدم ثبوت المفهوم للوصف، و مفهوم الشرط لا يقتضي ذلك".

قال سيدنا "و أما الجاهل بالقبلة المتردد (كما لو كان في سعة الوقت تردد في القبلة و لم يتحر و صلى رجاءً) الذي يصلّي إلى جهة و لو رجاءً بانياً على السؤال بعد ذلك فالظاهر وجوب الإعادة إذا تبين الانحراف و إن كان يسيراً لعدم اندراجه تحت إطلاق الصحيح، فانّ وظيفته التحري بمقتضى النصوص المتقدمة سابقاً فالصلاة المأتي بها من دون التحري ليست وظيفة له و غير محكومة بالصحة شرعاً. و لا ريب في انصراف الصحيح إلى من قام في الصلاة باعتقاد الصحة و أنها الوظيفة بانياً على كونها فرداً للمأمور به، فلا تشمل الفرض(اي من قام بالصلاة غير مبال بالوظيفة)

و عليه فمقتضى إطلاق اعتبار استقبال المسجد الحرام السليم عن القيد في المقام وجوب الإعادة إلا إذا انكشف كونها إلى القبلة من دون انحراف فيجتزئ بها، لاشتمالها على الشرط، و عدم المقتضي للإعادة بعد صدورها على وجه قربي كما هو المفروض".

ولم نجد منشأ لهذا الانصراف المدعى وقد ذكر سيدنا دليلا اخر على فساد الصلاة و هو صحيح الحلبي:

قال " و يؤكّد ما ذكرناه من الإعادة صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام): «في الأعمى يؤم القوم و هو على غير القبلة، قال: يعيد و لا يعيدون، فإنّهم قد تحرّوا»

فانّ الحكم بإعادة الأعمى دونهم معللًا بعدم التحري من دون التفصيل بين كون الانحراف ما بين اليمين و اليسار أو أكثر شاهد على ما ذكرنا".

ومقتضى عموم هذا التعليل ان من صلى لغير القبلة راجيا ان تكون هي القبلة من دون تحر بطلان صلاته وان انكشف ان صلاته ما بين اليمين و اليسار..

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الحكم بالصحة بمقتضى الصحيح والموثق يختص بفرض الخطأ في الاعتقاد أو الاجتهاد، و بضيق الوقت على كلام في كونه داخلًا في محل الكلام كما مرّ و بالغافل، و لا يعم الجاهل بالحكم و لا الناسي و لا المتردد".

ولكن

قد يقال في مقابل ما ذكره سيدنا ان النسبة بين صحيحة الحلبي فانهم قد تحروا و بين صحيحة معاوية بن عمار من صلى الى غير القبلة مضت صلاته اذا كان ما بين المشرق والمغرب عموما من وجه ، فان مقتضى صحيح معاوية بن عمار ان المناط في صحّة الصلاة ان يكون انحرافه ما بين المشرق و المغرب تحرى ام لا ، و مقتضى صحيحة الحلبي ان المناط في صحّة صلاته التحري سواء انه ما بين المشرق و المغرب ام انكشف انه مستدبر فبينهما عموم من وجه و بالتالي لولا الدليل ال 3 فانهما متعارضان.

ولكن في موثقة الحسين بن علوان من صلى الى غير القبلة وهو يرى انه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا اعادة عليه اذا كان ما بين المشرق والمغرب اخذ قيدين في الصحّة ان يكون ما بين المشرق والمغرب و ان يكون متحريا لأنّه ذكر "وهو يرى |،

فهل هذه الصحيحة شاهد جمع او موجبة لانقلاب النسبة؟

### 89

وصل الكلام الى ان هناك قسمين من النصوص متعرضين لمن صلى لغير القبلة:

القسم الاول صحيحة معاوية بن عمار سَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ ثُمَّ يَنْظُرُ بَعْدَ مَا فَرَغَ فَيَرَى أَنَّهُ قَدِ انْحَرَفَ عَنِ الْقِبْلَةِ يَمِيناً أَوْ شِمَالًا فَقَالَ لَهُ قَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ وَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ‌.

و ظاهرها ان المناط في الصحة ان يكون انحرافه ما بين اليمين و اليسار.

القسم الثاني

ما دل على ان المناط في الصحّة هو التحري ، كصحيحة الحلبي

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْأَعْمَى يَؤُمُّ الْقَوْمَ وَ هُوَ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ قَالَ يُعِيدُ وَ لَا يُعِيدُونَ فَإِنَّهُمْ قَدْ تَحَرَّوْا.

فان مقتضى التعليل ان المدار في الصحّة على التحري فكيف يمكن الجمع بين القسمين ، حيث إنَّ الأول جعل المناط في الصحّة على ان الانحراف ما بين اليمين و اليسار تحرى ام لا ، والقسم 2 جعل المناط هو التحري سواء كان بين اليمين و اليسار ام مستبدرا للقبلة.

وقلنا بانه توجد وجوه للحل : الأول قد يقال بان موثقة الحسين بن علوان :

«مَنْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ عَلَى الْقِبْلَةِ، ثُمَّ عَرَفَ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ، إِذَا كَانَ فِيمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ»

قلنا ان مفادها شاهد الجمع اي لدينا قسمان متعارضان بينهما عموم من وجه و جاء طرف 3 و قيّد كليهما الا وهو موثقة الحسين بن علوان فهي بلحاظ "صدرها" حيث قالت من صلى لغير القبلة وهو يرى انه على القبلة فبلحاظ الصدر قيدت صحيحة معاوية بن عمار حيث انها تفيد من صلى لغير القبلة و كان بين اليمين واليسار ، و موثقة بن علوان تفيد من صلى وهو على غير القبلة وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ عَلَى الْقِبْلَةِ .

والذيل " ما بين المشرق والمغرب قبلة " قيدت صحيحة الحلبي فانهم قد تحروا، فان مقتضى اطلاق التحري ان صلاتهم صحيحة متى حصل التحري فهذه تقيد بانه اذا حصل التحري و كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار فلأجل موثقة بن علوان يرتفع التعارض بين الطرفين الاولين و يأخذ بالموثقة.

ولأجل رفع الالتباس في كثير من الكلمات حيث يوجد خلط بين شاهد الجمع و بين نظرية انقلاب النسبة قلنا لابد من بيان

### الفرق بين شاهد الجمع *وانقلاب* النسبة.

نقول بلحاظ المورد لا فرق بينهما حيث إنَّ موردهما معا ان يوجد لدينا طرفان متعارضان اما بالتباين او بالعموم من وجه و يوجد طرف 3 يرفع أثر التعارض سواء كان هذا الطرف ال 3 شاهد جمع ام انقلاب نسبة على اية حال هو رافع لأثر التعارض ، فان اثره التساقط و الرجوع الى الاصل العملي هذا الأثر يرفعه الطرف ال 3.

انما الفرق الجوهري بينهما ان شاهد الجمع يرفع التردد في مورد التعارض اي ان شاهد الجمع ناظر لنفس مورد التعارض و رافع له بشكل مباشر من دون ان يسهم في تغيير النسبة بين دليلين فيبقى الدليلان على نسبتهما بدون ان يتغيرا وانما موطن التعارض يرفعه شاهد الجمع.

بينما في انقلاب النسبة الطرف ال 3 لا يمس موطن التعارض و لا ينظر له مباشرة وانما هو ناظر لنفس الدليلين المتعارضين فالطرف ال 3 متى اخذ به اصبح احد الدليلين المتعارضين اخص من الآخر فهو ناظر لتغيير النسبة مع غمض النظر من ارتفاع التعارض او عدمه ، فاذا نظر له بالحكومة او التخصيص او التقييد او الورود متى ما نظر له اصبح ذلك الدليل اخص من معارضه ، و بالتالي قد يرتفع التعارض بالنتيجة الا ان الطرف ال 3 لم يكن ناظرا لرفع التعارض و علاجه وانما نظره لتغيير النسبة بين الدليلين.

وتطبيق ذلك على المثال، فاذا قال المولى في دليل يستحب اكرام العالم وقال في دليل اخر يكره اكرام العالم فبينهما تعارض و جاءنا دليل 3 فهذا الدليل ال 3 ان لم يسهم في رفع التردد بشكل مباشر وانما اسهم في تقديم احد الدليلين على الآخر كان موجبا لانقلاب النسبة مثلاً الدليل 3 قال يستحب اكرام العالم العادل فلدينا 3 ادلة:

1- دليل يقول يستحب اكرام العالم.

2- ودليل يقول يكره اكرام العالم.

3- و جاءنا دليل 3 يقول يستحب اكرام العالم العادل.

فاذا لم نقل بمفهوم الوصف كما هو مختار سيدنا فإذن الدليل ال 3 لا يرفع التعارض وانما يكون ناظرا للدليل ال 2 الذي قال يكره اكرام العالم ، فيقول هذا لا يشمل العالم العادل ، فلأجل ذلك قيد الدليل 2 بالدليل 3 فصار مفاد ال 2 ان المكروه اكرام العالم الذي ليس بعادل ، و بذلك صار اخص من الدليل الاول وهو يستحب اكرام العالم ، فارتفع التعارض مع ان الدليل ال 3 لم يكن نظره الى رفع التعارض.

واما اذا كان الدليل ال 3 ناظراً لرفع التعارض نفسه ، كان شاهد جمع مثاله ما اذا كان الدليل الثالث مقيدا لكلا الدليلين ، اما منطوقه او بمنطوقه و مفهومه ، مثلاً ما كان مقيدا لكلا الدليلين بمنطوقه كأن يقول:

1- يستحب اكرام العالم.

2- ويكره اكرام العالم.

3- وعندنا دليل 3 يقول يحرم اكرام الفاسق.

فهذا مقيد لكلا الدليلين بمنطوقه فيستحب اكرام العالم لا تشمل العالم الفاسق ، و كذلك يكره اكرام العالم الفاسق فهذا الدليل بمنطوقه قيد الدليلين معا ، فبالنسبة الى العالم الفاسق يُعمل بالدليل 3 و يبقى الدليلان الاولان على نسبتهما ، فهو رفع الحيرة والتردد في مورده لا انه نظر الى التصرف في النسبة بين الدليلين.

و تارة يكون مقيدا لاحد الدليلين بمنطوقه و للآخر بمفهومه، كما اذا كانت الجملة شرطية و قلنا بمفهوم الشرط كما لو قال في المثال

1-يستحب اكرام العالم

2-و يكره اكرام العالم

3-ثم قال يستحب اكرام العالم ان كان عادلا

فهو بقوله ان كان عادلا قيّد بمنطوقه يكره و قيد بمفهومه: ان لم يكن عادلا فلا يستحب قيد يستحب اكرام العالم، ولأجل ذلك يكون شاهد جمع.

ومن ذلك يعلم ان الفارق بين شاهد الجمع وانقلاب النسبة ليس في كون الدليل 3 مقيدا للدليلين ام لا وانما هذا مثاله لا نكتته ،

بل النكتة في كونه شاهد جمع ان يكون نظره لرفع التردد و الحيرة في مورده غاية الامر لا يوجد مثال الا كونه مقيدا لكلا الدليلين و كونه كذلك ليس هو النكتة في كونه شاهد جمع وانما شاهد الجمع ما كان نظره لرفع التحير في الدليلين و مثاله ما اذا كان مقيداً للدليلين بمنطوقه او بمنطوقه و مفهومه.

لو فرضنا انه مقيد لكلا الدليلين ولكن لم يعالج نقطة التعارض لا يكون شاهد جمع، فلابد ان يكون نظره لرفع الحيرة والتردد.

فاذا انضم الى كونه مقيدا لكلا الدليلين انه بتقييده لكلا الدليلين تغيرت النسبة صار موجبا لانقلاب النسبة وليس شاهد جمع.

مثاله ما ذكرناه فيما سبق من ان النسبة بين حديث لا تعاد وبين حديث الرفع العموم من وجه بلحاظ المستثنى اي بين قوله تعاد الصلاة بالإخلال بأحد الخمسة و بين قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون و ما اضطروا اليه و ما استكرهوا عليه و قلنا ان النسبة بينهما هي عموم من وجه ,... فهل حديث الرفع حاكم على لا تعاد؟ ، فقد افاد السيد الإمام انه قد يقال بانه لو كان حديث الرفع حاكم على حديث لا تعاد للزم بقاؤه بلا مورد لان جميع ال5 سوف تصح الصلاة عند الاخلال بها عن عذر ، و حينئذٍ تصبح ال 5 لا خصوصية لها و لغو ما دام الاخلال باي منها لأي عذر موجبا لصحة الصلاة ، و هذا يتنافى مع ظهور هذه العناوين في ان لها موضوعية فلأجل هذا المانع اي حكومة حديث الرفع على لا تعاد ان لازم هذه الحكومة اللغوية اي لغوية وجود هذه العناوين فما هو الحل؟

بحسب مسلكنا قلنا ان حديث لا تعاد بمثابة الاخص فان كلّ دليلين كانت النسبة بينهما عموما من وجه ولزم من تقديم احدهما على الآخر لغوية العنوان الموجود في الآخر فيلزم من ذلك ان يكون الدليل المشتمل على هذا العنوان اظهر في مورده من الدليل الآخر لأنّه لو قدم هذا على الآخر لم يلزم عنوان الآخر بينما لو قدم الآخر عليه لزم لغوية عنوانه فهو ظاهر حينئذٍ من الآخر فيكون بمثابة الاخص منه فيقدم عليه.

وهذا بلا حاجة الى ان نقول بلغوية التفصيل بين السنن والفرائض وانما نفس تقديم حديث الرفع على لا تعاد يلزم منه لغوية العناوين ال 5.

وبالتالي يقدم حديث لا تعاد على الرفع بنكتة الاخصية وهي الاظهرية.

واما على مسلك السيد الإمام ، قال ان الدليل ال 2 وهو حديث الرفع لسانه لسان الحكومة فالمقتضي للحكومة موجود و المانع أيضاً موجود وهو لازم حكومته لغوية العنوان في لا تعاد فنحتاج الى طرف 3 يرفع اللغوية حتّى يقدم احد الدليلين على الآخر فلا محالة يكون دور الطرف ال 3 الانقلاب لأنّه لا دور له الا رفع المانع فاذا ارتفع المانع قدم حديث الرفع على لا تعاد بالحكومة فصار دور الدليل ال 3 مسهما في تقديم احد الدليلين على الآخر لا ان دور ال 3 رفع الحيرة و علاج التعارض في موطنه.

وهذا الدليل ال3 ما ورد في التفصيل في الموضوع حيث ورد في صحيحة عبد الرحمن

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ‌ فَاسْتَبَانَ لَكَ أَنَّكَ صَلَّيْتَ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ وَ أَنْتَ فِي وَقْتٍ فَأَعِدْ فَإِنْ فَاتَكَ الْوَقْتُ فَلَا تُعِدْ.

فصحيحة عبدالرحمن موردها الخطأ في الموضوع ، و مفادها ان اخطأ القبلة لشبهة في الموضوع فاستبان له ذلك اثناء الوقت اعاد وان كان بعد الوقت فلا يعيد فلا علاقة لها بنكتة التعارض وهي الاخلال بالقبلة في فرض الجهل بالحكم الذي كان هو محل البحث فان السيد الإمام عقد المعارضة في فرض الجهل في الحكم فلا يحل بمقيد وارد في الجهل بالموضوع.

فالدليل ال 3 مقيد لكلا الدليلين فقيدت صحيحة عبد الرحمن بصدرها حديث الرفع حيث قالت ان استبان له وهو في وقت اعاد ، و في ذيلها قيدت حديث لا تعاد حيث قالت وان ستبان بعد الوقت فلا اعادة عليه.

و مع تقييدها كلا الدليلين فانها لم تعالج موطن المعارضة ، انما عالجت نقطة اخرى فقد اسهمت بحكومة احد الدليلين على الآخر فصارت موردا لانقلاب النسبة.

نعم صحيح عبد الرحمن بلحاظ موطنه وهو الخطاب في الموضوع يكون شاهد جمع، فهو يعالج التعارض بين حديث لا تعاد و حديث الرفع ، فيقول لا عليكم بمفاد حديث لا تعاد ولا حديث الرفع سواء ارتفع التعارض ام لا ، فاعلموا بي في موطن كلامي ، ففي موطن الخطاب الموصوعي يعمل بصحيحة عبد الرحمن..

وهو بلحاظ اخر حيث انه ببركته تعبدت الارضية لحكومة حديث الرفع على لا تعاد في فرض الاخلال بالقلبة في الجهل بالحكم صار من موارد انقلاب النسبة.

### 90

لازال الكلام في الفرق بين شاهد الجمع وانقلاب النسبة ، و قد ذكرنا فيما مضى ان شاهد الجمع هو الدليل الذي يتكفل رفع التحير في الوظيفة الشرعية في موطن تعارض الأدلة سواء بقيت النسبة بين الدليلين المتعارضين ام انتفت ، بينما انقلاب النسبة عبارة عن الدليل الذي يتكفل تقديم احد الدليلين المتعارضين على الآخر ، او تغيير نسبة أحد الدليلين بالنسبة للآخر و ان لم يرتفع التحير و التردد في موطن المعارضة ، و لذلك فان الفرق بينهما جوهري ، فمن الامثلة الفقهية التي تعرض لها الفقهاء لعنوان شاهد الجمع مسألة وجوب الغسل على المرأة اذا امنت من غير مباشرة من الرجل ، حيث إنَّ في هذه المسالة طائفتين من الروايات :

الاولى ما دل على ان المرأة وان امنت لا يجب عليها الغسل:

الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ فِي كِتَابِ الْمَشِيخَةِ بِلَفْظٍ آخَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ اغْتَسَلْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْمَدِينَةِ وَ لَبِسْتُ ثِيَابِي وَ تَطَيَّبْتُ فَمَرَّتْ بِي وَصِيفَةٌ فَفَخَّذْتُ لَهَا فَأَمْذَيْتُ أَنَا وَ أَمْنَتْ هِيَ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ ضِيقٌ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ وُضُوءٌ وَ لَا عَلَيْهَا غُسْلٌ‌.

ومَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَرْأَةُ تَحْتَلِمُ فِي الْمَنَامِ فَتُهَرِيقُ الْمَاءَ الْأَعْظَمَ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ‌.

الطائفة الثانية ما دل على وجوب الغسل عليها ،

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا ع عَنِ الرَّجُلِ يُجَامِعُ الْمَرْأَةَ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَ تُنْزِلُ الْمَرْأَةُ عَلَيْهَا غُسْلٌ قَالَ نَعَمْ‌.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ ، عَنِ الْحَلَبِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللّٰهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَرىٰ فِي الْمَنَامِ مَا يَرَى الرَّجُلُ؟

قَالَ: «إِنْ أَنْزَلَتْ، فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ؛ وَ إِنْ لَمْ تُنْزِلْ ، فَلَيْسَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ».

وقد ذكر الفقهاء ان هناك طائفة 3 تعتبر شاهد جمع :

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا ع عَنِ الرَّجُلِ يَلْمِسُ فَرْجَ جَارِيَتِهِ حَتَّى تُنْزِلَ الْمَاءَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُبَاشِرَ يَعْبَثُ بِهَا بِيَدِهِ حَتَّى تُنْزِلَ قَالَ إِذَا أَنْزَلَتْ مِنْ شَهْوَةٍ فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ‌.

فقيل ان مقتضى اشتمال الرواية على مفهوم الشرط ان هذه الرواية شاهد جمع لأنّه بمدلولها المطابقي و هو المنطوق حيث قالت فعليها الغسل تكون مقيدة للطائفة الاولى التي نفت وجوب الغسل و بمقتضى مفهوم الشرط فيها اي ان الانزال ان لم يكن عن شهوة فلا غسل تكون مقيدة للطائفة 2 التي تدل على وجوب الغسل مطلقا ، فحيث ان هذه الطائفة قيدت كلا الطرفين فبالتالي استوعبت موطن التعارض فرفعت التحير فأصبحت شاهد جمع و مقتضى ذلك ان العمل بها لا بالمتعارضين ،

و اما انقلاب النسبة فهو ما كان متكفلا لتغيير النسبة بين الدليلين و ان لم يرتفع التردد في موطن المعارضة و من امثلة ذلك ما ذكره الشيخ الاستاذ في ج 6 في بحث انقلاب النسبة انه لو وردت علينا ادلة 4 :

الاول يقول المتنجس يطهر بالماء مرة

و الثاني يقول المتنجس يطهر بالماء مرتين ، حصل بينهما تعارض

والدليل 3 المتنجس يطهر بالماء القليل مرتين ،

و الرابع المتنجس يطهر بالماء الجاري مرة ،

فمقتضى الدليل ال 3 انه يطهر بالماء القليل مرتين تقييد الدليل الاول الذي قال الماء المتنجس بطهر بالماء مرة ، فخص ذلك بغير القليل لوجود دليل على انه ان طهر بالقليل طهر مترين.

و مقتضى الدليل 3 وهو يطهر بالجاري مرة تقييد الطائفة ال 2 المتنجس يطهر مرتين اي في غير الجاري

فالدليل ال 3 و الرابع تصرفا في النسبة بين الدليلين الاولين و رفع نسبة التباين الى نسبة العموم من وجه فقد كانت النسبة المتنجس يطهر بالماء مرة و قوله المتنجس يطهر بالماء مرتين كانت النسبة هي التباين و الان بعد ان اختص الاول بغير القليل و اختص ال 2 بغير الجاري تحولت النسبة من تباين الى عموم من وجه و مورد اجتماعهما ما اذا غسل المتنجس في كر ليس جاريا ، فلو غسل المتنجس في كر ولكنه ليس جاريا فهنا مقتضى الدليل الاول ان يطهر مرة 1 و مقتضى الدليل 2 ان يطهر مرتين فبقي المعارضة بينهما في مورد اطلاقهما وان تحولت النسبة الى العموم من وجه مما يرشد الى ان انقلاب النسبة لا يتكفل رفع التردد في موطن التعارض بحيث يستوعب موطن التعارض فيرفع التعارض لففيه و انما دوره تغيير النسبة بين الدليلين..

هذا ما اردنا بيانه من جهة الفرق بين انقلاب النسبة و شاهد ولكن قد يستظهر ، ان في بعض كلمات السيد الخوئي ما يخالف ذلك وهو التسوية بين شاهد الجمع و انقلاب النسبة ، فلا يبقى فرق جوهري بين المطلبين ،

هناك موردان الاول : وهو ج 7 ص 68 هل ان حد الياس من الحيض بلوغ المرأة 50 او 60 سنة

روايتي عبد الرّحمٰن بن الحجاج اللتين رواهما صفوان عنه عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) أنّ حدّه خمسون،

ففي إحداهما قال «قال أبو عبد اللّٰه (عليه السلام) ثلاث يتزوّجن على كلّ حال إلى أن قال و الّتي قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا كان‌ لها خمسون سنة.

و هناك روايتان تدلّان على أنّ حدّ اليأس ستّون سنة،

إحداهما: مرسلة الكليني.

و ثانيتهما: رواية الشيخ (قدس سره) بإسناده عن علي بن الحسن بن فَضّال عن ابن أبي الخطاب عن صفوان عن عبد الرّحمٰن بن الحجاج عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) في حديث «قال قلت: الّتي قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض؟ قال: إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض».

و هناك مرسلتان مفصلتان بين القرشيّة و غيرها

إحداهما: مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «قال: إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة، إلّا أن تكون امرأة من قريش».

و ثانيتهما: مرسلة الصدوق، قال «قال الصّادق (عليه السلام): المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة، إلّا أن تكون امرأة من قريش، و هو حدّ المرأة الّتي تيأس من الحيض»

قال سيدنا في ص 70 "و بما أنّ الطائفتين الأوليين متعارضتان فتجعل الطائفة المفصلة شاهد جمع بين الطائفتين، و بها تحمل الطائفة الأُولى على غير القرشية، و الثّانية على القرشية.

أو يقال إنّ الطائفة الثّالثة تخصّص الطائفة الأُولى بغير القرشيّة، لأنّ إطلاقها و إن كان يشمل القرشيّة أيضاً إلّا أنّ الطائفة الثّالثة تخصصها بالمرأة غير القرشيّة، و بهذا تنقلب النسبة بينها و بين الطائفة الثّانية و تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً، لأنّ الثانية مطلقة و تدل بإطلاقها على أنّ حدّ اليأس ستّون سنة في القرشيّة و غيرها، و الطائفة الاولى بعد تقييدها بغير القرشيّة تدل على أنّ حدّ اليأس في غير القرشيّة خمسون سنة، فهي أخصّ مطلقاً من تلك الطائفة، فتخصصها بالقرشيّة لا محالة.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب به المسلك المشهور".

ولكن هذا الشاهد لا يصلح للتسوية لان ظاهر سياق كلامه (قده) هو الخلاف في ان المستثنى له مفهوم ام لا ، لان الرواية قالت كل امرأة ترى الحمرة الى 50 الا ان تكون امرأة من قريش فاذا قلنا بانعقاد مفهوم كلي للمستثنى كمفهوم الشرط فهي شاهد جمع لأنّها استوعبت موطن التعارض و رفعت التردد منه ، و ان لم يكن لها مفهوم غايتها انها قلبت النسبة بين الطائفة ال الاولى و الثانية الى العموم و الخصوص المطلق ، فقوله او يقال ناظر الى ذلك.

المورد ال 2 : هل يشرع الاتيان بصلاة الليل وركعة الوتر بعد طلوع الفجر ام لا ،

الطائفة الاولى ما دل على المشروعية :

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «سألته عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوع الفجر، فقال: صلها بعد الفجر حتى يكون في وقت تصلي الغداة في آخر وقتها، و لا تعمّد ذلك في كل ليلة، و قال: أوتر أيضاً بعد فراغك منها».

و منها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري في حديث قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الوتر بعد الصبح، قال: نعم قد كان أبي ربما أوتر بعد ما انفجر الصبح».

إلا أنها معارضة بطائفة أُخرى دلت على عدم الجواز:

منها: صحيحة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا».

و منها: صحيحة سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يكون في بيته و هو يصلي و هو يرى أن عليه ليلًا ثم يدخل عليه الآخر من الباب فقال: قد أصبحت، هل يصلي الوتر أم لا، أو يعيد شيئاً من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصبحاً».

و هاتان الطائفتان كما ترى متعارضتان بالإطلاق، إلا أن هناك طائفة ثالثة وردت في من انتبه من النوم و قد طلع الفجر، و تضمنت البدأة بالنافلة في هذه الصورة.

كصحيحة سليمان بن خالد قال: «قال لي أبو عبد اللّٰه (عليه السلام): ربما قمت و قد طلع الفجر فأُصلي صلاة الليل و الوتر و الركعتين قبل الفجر ثم أُصلي الفجر، قال: قلت أفعل أنا ذا؟ قال: نعم، و لا يكون منك عادة».

و صحيحة عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): أقوم و قد طلع الفجر، فإن أنا بدأت بالفجر صليتها في أول وقتها و إن بدأت بصلاة الليل و الوتر صليت الفجر في وقت هؤلاء، فقال: ابدأ بصلاة الليل و الوتر و لا تجعل ذلك عادة»، و نحوها غيرها.

قال سيدنا بحسب التقرير "فيمكن الجمع بين الطائفتين الأولتين بحمل المجوّزة على صورة الانتباه بعد طلوع الفجر، و المانعة على من انتبه قبله، و تجعل الطائفة الثالثة شاهدة لهذا الجمع.

و إن شئت قلت: إن الطائفة الثالثة تخصص الثانية المانعة و يكون مفادها بعد التخصيص عدم جواز البدأة بالنافلة فيما لو انتبه قبل الفجر، و حينئذ تنقلب النسبة بينها و بين الطائفة الأُولى المجوّزة من التباين إلى العموم و الخصوص المطلق، فتخصصها و تحمل الاولى على من انتبه بعد طلوع الفجر، و يكون المقام من صغريات انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، و بذلك يجمع بين الأخبار و يلتزم بتقديم النافلة في خصوص من انتبه بعد طلوع الفجر. و هذا التقرير يجري بعينه في صلاة الوتر، فإنها أيضاً مورد لطوائف ثلاث من الأخبار، لاحظ صحيحة إسماعيل بن سعد «1»، و صحيحة إسماعيل بن جابر «2»، و صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة فيجري فيها ما مرّ حرفاً بحرف، هذا

و قد يقال: إنّ الطائفة الثالثة الشاهدة للجمع بنفسها مبتلاة بالمعارض في موردها و هو روايتان:".

ولكن يحمل كلامه (قده) على انه جواب تنزلي يعني ان مراده (قده) ان لا تعارض في المقام لوجود شاهد الجمع فان منعتم من انه شاهد جمع فلا اقل انه موجب لانقلاب النسبة.

لا انه يدعي التسوية بين الموردين مع وضوح الفرق بينهما، و ان كان المناسب للصناعة انه انقلاب نسبة وليس شاهد جمع.. فموضوع الجواب من انتبه بعد طلوع الفجر لا ان الإمام قيد الجواز بمن انتبه بعد طلوع الفجر.

هذا تمام الكلام في بحث الفرق بين انقلاب النسبة و شاهد الجمع وتبيّن ان التعارض بين صحيحة معاوية بن عمار و صحيحة الحلبي ان هناك طائفة 3 وهي موثقة الحسين بن علوان التي تكون شاهد جمع بينهما بناءً على ثبوت مفهوم التحديد فيها.

### 91

كان الكلام في حكم من اخل بالقبلة لا لجهل بالحكم بل لخلل بالموضوع كما لو صلى لغير القبلة خطأ او غفلة او صلى رجاء ثم انكشف ان الجهة ليست بقبلة وقد ذكرنا انه يفصل بين الانحراف ما بين اليمين و اليسار او اكثر من ذلك فان انكشف ان الانحراف كان ما بين اليمين و اليسار صحت صلاته و ان انكشف انه اكثر من ذلك فسدت صلاته و المستند في هذا التفصيل صحيحة معاوية بن عمار السابقة التي قال فيها الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او شمالاً فقال له قد مضت صلاته و ما بين المشرق والمغرب قبلة.

و لكن ذكرنا ان الصحيحة لها معارضتان معارضة مع صحيحة الحلبي التي قال فيها في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون فانهم قد تحروا.

والمعارضة ال 2 مع الروايات المفصلة كصحيحة عبد الرحمن التي قال فيها ، إذا صليت وانت على غير القبلة فاستبان لك انك صليت على غير القبلة و انت في وقت فاعد فان فاتك الوقت فلا تعد فهنا مقامان :

الاول في علاج المعارضة بين صحيحة معاوية و صحيحة الحلبي و المقام الثاني في علاج المعارضة بين صحيحة معاوية و الروايات المفصلة فنبدأ بالمقام الاول :

و في المقام الأول وهو علاج بين صحيحة الحلبي وصحيحة معاوية.

الوجه الاول ما ذكرناه سابقاً النسبة بين صحيحة معاوية الدالة على ان المناط في الصحيحة الانحراف ما بين اليمين واليسار وصحيحة الحلبي الدالة على ان المناط هو التحري عموما من وجه ، و يوجد طائفة 3 تصلح ان تكون شاهد جمع وهي موثقة الحسين بن علوان.

ولكن يظهر من كلام السيد الإمام ص 61 من كتاب الخلل الاشكال على هذا الوجه من العلاج و بيان ما افاده بذكر مقدمتين :

الأول ان مفاد صحيحة معاوية الحقيقية الادعائية لأنّه قال ما بين المشرق و المغرب قبلة ، و المصحح عرفا للحقيقية الادعائية ترتب ابرز الاثار فلا يصح عرفاً ان يقال فلان قمر الا بلحاظ ترتب ابرز الاثار من الملاحة و الجمال.

فالحقيقة الادعائية تحتاج الى مصحح وهو ترتب ابرز الاثار فحيث ان صحيحة معاوية اعتبرت الانحراف ما بين المشرق و المغرب قبلة فلابد من مصحح لذلك وهو ان يترتب ابرز اثار الصلاة الى القبلة وهو أثر الصحّة وبمعنى ان الصلاة أيضاً صحيحة.

المقدمة ال 2 لو قدمنا صحيح الحلبي الذي يقول المناط على التحري فانهم قد تحروا سواء كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب او كان اكثر من ذلك فالمناط على التحري فان مقتضى تقديم صحيحة الحلبي الغاء الحقيقة الادعائية في صحيحة معاوية اذ لا معنى لاعتبار ما بين المشرق و المقرب قبلة مع ان المناط على التحري فانه ان تحرى صحت صلاته وان كان مستدبرا وان لم يتحر فسدت وان كانت ما بين المشرق والمغرب فادعاء ان ما بين المشرق والمغرب قبلة يكون مستهجنا لان ابرز الآثار وهو الصحة لا يترتب عليه وانما ترتب على التحري.

وليست المسالة من باب الاطلاق و التقييد حتّى يقال ان تقييد صحيحة معاوية ابن عمار مستهجن بل المسالة اضيق من ذلك وهو ان لازم تقديم صحيح الحلبي على صحيحة معاوية بن عمار الغاء الحقيقة الادعائية ولأجل ذلك لا يفيدنا ان نأتي بالطائفة ال 3 وهي موثقة الحسين بن علوان التي اعتبرناها شاهد جمع فانه متى ما كان للتحري مناط لم تكون الحقيقة الادعائية ذات مصحح عرفي.

لذلك لابد من البحث عن وجوه اخرى لعلاج المعارضة بين صحيحة الحلبي التي دلت على ان المناط هو التحري و بين صحيحة معاوية التي دلت على ان المناط هو ما بين المشرق و المغرب.

الوجه الثاني ان يقال ان صحيحة معاوية هي الحاكم على صحيحة الحلبي و ليس العكس والسر في ذلك ان صحيحة معاوية التي قال فيها و ما بين المشرق والمغرب قبلة :

أولاً لسانها لسان الحكومة لأنها في مقام توسعة القبلة لما يشمل ما بين المشرق والمغرب فالمقتضي للحكومة موجود.

و ثانيا لو قدم عليها صحيح الحلبي للزوم لغويتها كما تقدم.

بخلاف العكس لو قدمنا صحيحة معاوية على صحيحة الحلبي فلا يلزم من ذلك الغاء التحري في صحيحة الحلبي بل تضييق دائرته بان يقال من صلى لغير القبلة فان انكشف انه ما بين اليمين واليسار شملته صحيحة معاوية وان انكشف ان انحرافه اكثر من ذلك فالمدار على التحري، فمقتضى تقديم صحيحة معاوية على صحيحة الحلبي بالحكومة تضييق دائرة التحري بان يختص بكون الانحراف اكثر مما بين اليمين واليسار لا الغاء التحري.

بينما لو قدمنا صحيحة الحلبي على صحيحة معاوية لكان المدار على التحري ولم يبق مورد لكون الانحراف ما بين المشرق والمغرب.

الوجه الثالث قال السيد الإمام في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 63‌" ان صحيحة الحلبي معارضة‌ لصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه انه سأل الصادق (ع) عن رجل أعمى صلى على غير القبلة قال ان كان في وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد.

و الظاهر من قول الفقيه روى عن عبد الرحمن هو الرواية عنه بالطريق الذي ذكره و هو الصحيح و نحوها مرسلة الفقيه التي هي ملحقة بالصحاح.

و توهم كون الإمامة دخيلة في الحكم فاسد جدا و مقتضى الجمع بينهما حمل صحيحة الحلبي على الاستحباب.

و لا ينافي ذلك ما مر منا مرارا من أن المتفاهم من الإعادة و عدمها هو كونهما كناية عن الصحة و الفساد و ذلك.

لان ما هو كناية عن الفساد هو الأمر الإلزامي فلو كان الأمر استحبابيا فلا معنى للكناية فيه ومع اقتضاء الجمع الحمل على الاستحباب ينتفي موضوع الكناية".

ولكن يلاحظ على هذا الوجه:

أولاً ان الجمع الموضوعي مقدم رتبة عرفا على الجمع الحكمي فاذا أمكن الجمع بين الروايتين من حيث الموضوع لا يصار الى الجمع بينهما من حيث المحمول وهو حمل احدهما على الاستحباب او الكراهة او ما شاكل ذلك و المفروض ان صحيحة عبد الرحمن اخص من صحيحة الحلبي لأنها فصلت بين الوقت و خارجه فصحيحة الحلبي (في الاعمى يؤم القوم) لم تفصل بين ان يكون التفاته اثناء الوقت او خارجه بينما صحيحة عبدالرحمن فصلت (ان كان الالتفات اثناء الوقت اعاد وان كان بعده لا ).

ومقتضى التفصيل الجمع بينهما بالجمع الموضوعي اي حمل قوله يعيد في صحيحة الحلبي على من التفت اثناء الوقت.

وبالتالي تكون صحيحة عبد الرحمن المفصلة مقدمة على صحيحة الحلبي.

وثانياً قال السيد ان قوله يعيد انما يحمل كناية على الفساد اذا كان امرا الزاميا...

ويلاحظ على ذلك ان الامر يستعمل في النسبة الارسالية غاية ما في الباب ان للأمر دواعي فقد يكون داعيه الارشاد و قد يكون داعيه الطلب الحقيقي فاتصاف الامر بكونه امرا ارشاديا او مولويا مرتبط بالداعي وراء الامر فان كان داعيه الارشاد كان ارشاديا وان كان الطلب كان طلبيا وبالتالي فالإرشادي والإلزامي في عرض 1 و بما انهما في عرض 1 فلابد من اقامة القرينة السياقية على ان هذا امر ارشادي او مولوي فيقال اذا امر الشارع بمركب كما لو امر بالصلاة ثم في طول امره وردت اوامر اما بجزء او شرط او لسان الاعادة او لسان عدمها كانت هذه الاوامر لكونها في طول الامر بالمركب ارشادا الى كيفية الامتثال الامر بالمركب فلذلك قيل ظاهر الاوامر في المركبات الاعتبارية الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية او الارشاد الى الصحّة والفساد ، والسر في هذا الظهور انها في طول الامر المولوي بالمركب فكونها في طوله ارشد ظهورها الى كيفية امتثال ذلك الامر بالمركب ، و عليه كان قوله يعيد و لا يعيد ظاهرا في الارشاد الى الصحّة ان قال لا يعيد او الفساد ان قال يعيد ، و عليه فظهور يعيد لا يتوقف على كونه الزاميا ، بل الامر دائما في النسبة الارسالية والاختلاف في الدواعي ووروده في طول الامر بالمركب اوجب ظهوره في الكناية في الفساد ولا وجه لحمله على الاستحباب فانه غير عرفي.

### 92

لازال الكلام في الجمع بين صحيحة معاوية بن عمار التي قال فيها و ما بين المشرق و المغرب قبلة ، و بين صحيحة الحلبي التي قال فيها يعيد ولا يعيدون فانهم قد تحروا، و قد ذكرنا ان السيد الإمام ذكر بانّ هذا التنافي لا يفي بعلاجه وجود طائفة 3 توجب التقييد و لذلك طرح وجوها اخرى للجمع بين الروايتين ، و ما افاده يحتاج الى تأمل و ذلك بالإشارة الى امور :

الاول : افاد (قده) ان ما دلّ على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة واضح الدلالة على ان المناط هو ما بين المشرق و المغرب و ما دل على ان التحري هو المطلوب يدل على ان المناط في الصحّة هو التحري سواء كانت الصلاة ما بين المشرق و المغرب او غير ذلك فلو ارادنا ان نحل المعارضة بين هاتين الراويتين و قلنا بان علاج المعارضة بطائفة 3 و هي موثقة الحسين بن علوان التي قال فيها من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على القبلة قال لا يعيد وما بين المشرق والمغرب قبلة ، فلو اردنا علاج المعارض بين صحيح معاوية و الحلبي بهذه الرواية ال 3 فغاية ذلك ان موثقة الحسين سيكون دورها التقييد بمعنى انها ستقيد بصدرها مفاد صحيحة معاوية حيث إنَّ صحيحة معاوية تدل على ان المناط في الصحّة ان تكون الصلاة ما بين المشرق والمغرب و صدر موثقة الحسين تقول ان المناط ان يرى انه على القبلة حينما يصلي فبهذا ستتقيد صحيحة معاوية بن عمار بهذا القيد و بذيلها ستقيد صحيحة الحلبي حيث تقول المدار على التحري ، و هذه تقول اذا كانت صلاته ما بين المشرق و المغرب فدور موثقة الحسين بن علوان التقييد بصدرها و ذيلها.

الا ان مجرد التقييد لا يرفع المعارضة و السر في ذلك ان صحيحة معاوية و زرارة التي عبرت ما بين المشرق و المغرب قبلة ، ان التعبير بما بين المشرق و المغرب ليس من قبيل المطلقات كي تنحل المشكلة بوجود طائفة 3 مقيدة وانما هو من قبيل الحقيقة الادعائية و هي تحتاج الى مصحح و هو ترتب اغلب الاثار عليها او البارز منها وهو الصحّة في المقام ، فاذا جاءتنا رواية و قالت ان الاثار لا تترتب على ما بين المشرق و المغرب الا اذا تحرى و كان حين صلاته يرى انه على القبلة فسوف يلغي المصحح العرفي للحقيقة الادعائية اذ لا معنى لاعتبارها قبلة حينئذٍ اذا كانت لا تترتب عليه الاثار وانما تحتاج الى ضميمة اخرى وهو التحري وانه يرى انه على القبلة لا ان مجرد ان صلاته ما بين المشرق والمغرب.

وقال أيضاً حتّى لو اعتبرنا انه هذه العبارة ما بين المشرق والمغرب قبلة من المطلقات القابلة للتقييد فان تقييدها بفرض التحري يوجب تقييد الاكثر لان لازمه ان من قطع بصحة صلاته لا يكفي و من نسي او اخطأ او قامت عنده البينة ففي جميع هذه الموارد لا تصح صلاته وان كانت ما بين المشرق والمغرب ما لم يكن قد تحرى فلازم ذلك خروج اغلب الموارد عن قوله ما بين المشرق و المغرب و بقاء مورد التحري و هذا مستهجن ، اذا فالتوسل بطائفة 3 أي موثقة بن علوان التي لا دور لها الا التقييد غير مجد في حل المشكلة بين صحيحة معاوية وصحيحة الحلبي.

ولكن ما افاده محل تأمل و السر في ذلك لابد من معرفة النكتة العرفية في الاستهجان اذ مجرد كون العبارة حقيقة ادعائية والعبارة من قبيل المطلقات مما لا موضوعية له عند العرف فلابد من ان نبحث النكتة في الاستهجان كي نعرف انها تنتفي في مورد موثقة بن علوان ام لا

والظاهر ان النكتة في الاستهجان لغوية العنوان أي اننا لو اقحمنا قيد التحري و جعلنا المدار على التحري كان عنوان ما بين المشرق و المغرب لغوا فلأجل تفادي اللغوية نقول بانه لا بد من التحفظ على هذا العنوان نظير ما ذكره الاعلام في مسالة الطيران وابوال ما لا يؤكل لحمه فانه اذا ورد عندنا دليلان دليل يقول اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه و دليل يقول كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرئه فان النسبة بين الدليلين عموم من وجه اذ قد يطير وهو مما يؤكل و قد يكون مما يؤكل وهو مما لا يطير ففي مثل هذا المورد لو قدمنا قوله اغسل ثوبك على كل شيء يطير صار عنوان الطيران لغوا لا ربط له بالمسالة لأنّه لكونه مما لا يؤكل فبوله و خرئه نجس واما طيرانه لا أثر له ، اذ لازم تقديم الاول على الثاني لغوية عنوان الطيران فهنا يقال لا يصح التقديم ما دام يلغي الآخر ، ولكن هل المقام من هذا القبيل أي اننا لو اقحمنا عنوان التحري وقلنا لا تصح الصلاة بمجرد ان يكون الانحراف ما بين المشرق و المغرب بل لابد من التحري فغايته ان التحري جزء العلة لا تمام العلة أي ان الموضوع مجموع الامرين التحري و كون الصلاة ما بين المشرق و المغرب فما دام لكون الصلاة ما بين الشرق والمغرب جزئية للعلة و دخل في موضوع الحكم فلا يلزم من التوسل بالطائفة ال 3 لغوية العنوان بل غايته انه انضم اليه جزء اخر وهذا ليس امرا مستهجنا.

و من الغريب قوله انه لو قدمنا ما يدل على اعتبار التحري لكان سائر الفروض كالقطع و الظن والبينة و الغفلة.. الخ غير محكومة بهذا الحكم ، فانه لا ملازمة بين دخالة التحري في صحّة الصلاة و فساد الصلاة في هذه الموارد كي يقال ان لازم التقييد بالتحري خروج اغلب المورد و انحصار الصحة بالتحري ، فهل من قطع ان هذه هي القبلة يخرج عن تعنوان التحري و هي من اعتمد على البينة يخرج عن عنوان التحري؟

كما ان من صلى غفلة او نسيانا هل هو محل للتحري ، حيث يعتبر في التحري فرض الالتفات والناسي غير معتبر في حقه فخروجه عن موضوع التحري تخصصي ، وبالتالي فعدم التحري بالعنوان التفصيلي في هذه الموارد لا يوجب صلاة الصلاة فيها كي يقول ان لازم تقييد الروايات بالتحري الحكم بفساد الصلاة في هذه الموارد ولم يبق تحت صحيحة بن عمار الا التحري...

الامر الثاني :

قال ان صحيحة معاوية حاكمة على صحيحة الحلبي والمقتضي للحكومة موجود هو اللسان و المانع مفقود لان المانع من حكومتها صحّة تقديم معارضها عليها و لكن لا يصح تقديم معارضها وهو صحيحة الحلبي عليها لأننا لو قدمنا صحيحة الحلبي على صحيحة معاوية للزم اللغوية ، بخلاف ما لو قدمنا صحيحة معاوية على صحيحة الحلبي فسوف يبقى لصحيحة الحلبي مورد وهو مورد الاستدبار فان المكلف لو التفت الى انه مستدبر فلا يصح ان نصحح صلاته بصحيحة معاوية.

بينما تقديم صحيحة الحلبي الدالة على ان المناط هو التحري على صحيحة معاوية يلزم ان لا يبقى لصحيحة معاوية مورد.

الصحيح في دفع اللغوية ان التحري انما يعتبر في مورد امكانه واما في مورد الغفلة او القطع بان ما يصلي اليه هو القبلة فان هذا خارج عن التحري موضوعا و بالتالي يصح في هذه الموارد العمل بصحيحة معاوية بن عمار منفردة فلا يلزم من تقديم صحيحة الحلبي على صحيحة معاوية بن عمار لغوية موردها.

الامر الثالث :

افاد ان صحيحة الحلبي معارضة بصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد اللّه انه سأل الصادق (ع) عن رجل أعمى صلى على غير القبلة قال ان كان في وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد.

فأفاد بان الصحيحتين متعارضتان ولعل منشأ القول بالتعارض بنظره انه يرى ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، باعتبار ان صحيحة الحلبي تدل على ان المدار على التحري ، و حيث إنَّ الاعمى لم يتحر فلذلك حكم بإعادة صلاته بينما صحيحة عبد الرحمن تدل على ان المدار انه انكشف في اثناء الوقت او بعده فالنسبة بينهما عموم وجه.

ولكن يرد عليه انه على فهمه للرواية تكون النسبة بينهما العموم المطلق لأنّه ذكر انه لو اختص أثر الكعبة اي صحّة الصلاة و نحوها بفرض 1 و هو فرض التحري الذي يختص بمن يبصر ويكون الاعمى محروما منه فان التحري هو الاخذ بالأحرى بعد الاجتهاد و التفحص عن الجهات

فكانه فهم من عنوان التحري الفحص الحسي و الاخذ بالاحتمال الاحرى و هذا لا يتأتى في حق الاعمى ولذلك ما لم يقطع الاعمى او يطمأن بالقبلة او تقوم لديه البينة فان صلاته لا تصح فلأجل ذلك قال يعيد و لا يعيدون فانهم قد تحروا.

ولعل بعض الروايات تؤيد ذلك :

علِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص لَا يَؤُمُّ الْمُقَيَّدُ الْمُطْلَقِينَ وَ لَا يَؤُمُّ صَاحِبُ الْفَالِجِ الْأَصِحَّاءَ وَ لَا صَاحِبُ التَّيَمُّمِ الْمُتَوَضِّينَ وَ لَا يَؤُمُّ الْأَعْمَى فِي الصَّحْرَاءِ إِلَّا أَنْ يُوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ..

فقد يقال ان هذه الرواية شاهد على ان الاعمى لا يتأتى منه التحري ، فبناء على فهمه هذا تكون النسبة بين صحيحة الحلبي و صحيحة عبد الرحمن عموم و خصوص مطلق لان الوجه في كون النسبة بينهما عموما من وجه ان الاعمى يمكن ان يتحرى و يمكن ان لا يتحرى واما اذا قلنا ان الاعمى ليس له الا فرض 1 وهو انه لا يمكنه التحري فلا محالة تكون النسبة بينهما بالنسبة الى صلاة الاعمى العموم و الخصوص المطلق وبالتالي لا وجه للمعارضة بينهما ، و الحمل في قوله يعيد في صحيحة الحلبي على الاستحباب.

الوجه الرابع:

قال " ان‌ صحيحة معاوية بن عمار عن ابى عبد اللّه (ع) قال قلت الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة: يمينا و شمالا قال قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة.

ظاهرة في ان وروده فيها كان لا باجتهاد ونظر بل لغفلة و نحوها و ان أبيت فلا أقل من احتمال كونه عن اجتهاد أو غفلة أو خطأ و نحوها و مع عدم الاستفصال تدل على الصحة في جميع الفروض و المحتملات فعلى الأول الذي هو الأظهر تكون معارضة لصحيحة الحلبي تعارض النص و الظاهر فتقدم عليها بالحمل على الاستحباب و كذا على الثاني لبعد حملها على خصوص فرض الاجتهاد فتدبر".

فمع انها واردة في فرض عمد التحري حكم الإمام بصحة صلاته فتكون معارضة لصحيحة الحلبي، التي فيها فانهم قد تحروا...

ولكن

الظاهر ان العنوان في الرواية اعم من فرض التحري وغيره فلا تعارض بينهما.

### 93

فتلخص مما مضى ان الصحيح في وجه الجمع بين صحيحة معاوية الدالة على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة و صحيح الحلبي الدال على اعتبار التحري و شاهد الجمع بينهما و هو موثقة الحسين بن عمار.

و لكن قد يقال ان العنوان الوارد في موثقة بن علوان هو عنوان رؤية القبلة حيث قال من صلى على غير القبلة و هو يرى انه على القبلة و لم يقل و قد تحرى بينما العنوان الوارد في صحيحة الحلبي هو عنوان التحري فانهم قد تحروا او كما في معتبرة سليمان بن خالد حيث قال فان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ، و بين التحري و بين رؤية القبلة فرق فان المكلف قد يرى ان الجهة قبلة قطعا او ظنا من دون تحري و قد يكون التحري و الفحص طريقا لترجيح احتمال على اخر و ان لم يحصل له الظن بالقبلة و حينئذٍ فنحن بين هذين العنوانين أي عنوان يرى القبلة وعنوان تحرى القبلة ، فان قلنا ان المرتكز العرفي لا يرى للتحري موضوعية ، وانما يلحظه على نحو الطريقية و انما المدار على ان يكون حين صلاته مرجحا الى ان الجهة التي يصلي اليها هي القبلة او لا سواء حصل هذا الرجحان عن تحري او كان هذا موجودا لديه ابتداء بالقطع او الظن فاذا لم يكن للتحري موضوعية لدى المتركز كانت موثق الحسين بن علوان شاهد جمع بين صحيحة معاوية والحلبي ، واما اذا قلنا ان المرتكز العرفي هو العكس يرى ان الصلاة الى جهة عن تحري هو المعول عليه لا مجرد الرجحان و ان كان ناشئا عن طريق غير عقلائي فان ما يحتمله المرتكز العرفي ان يكون مناطا للصحة هو الرجحان عن فحص بحيث يكون رجحانا عقلائي لا مجرد الرجحان ولو نشأ عن عامل نفسي وعليه بناء على ذلك ولا اقل من احتماله فلا تصلح موثقة بن علوان ان تكون شاهد جمع ولا حتّى لانقلاب النسبة لان النسبة لا تتغير أي اننا لو قيدنا صحيحة بن عمار بموثقة الحسين بن علوان فغايته اننا اضفنا لصحيحة بن عمار قيدا وهو انه يرى انه على القبلة وهذا لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين صحيحة الحلبي لأنها تقول المدار على التحري رأى انه صلى الى القبلة ام لا ، و صحيحة معاوية بعد التخصيص تقول المدار على انه يرى انها قبلة وان يكون الانحراف بين اليمين واليسار تحرى ام لا ، فتبقى النسبة بينهما عموما من وجه حتّى بعد تخصيص صحيحة معاوية بموثقة الحسين بن علوان و بتالي حيث لا تصلح موثقة بن علوان لا لكونها شاهد جمع ولا لكونها موجبة لانقلاب النسبة فيقع التعارض بين الموثقة و صحيحة الحلبي و ذلك في فرض انه صلى معتقدا ان ما صلى اليه قبلة و كان انحرافه ما بين اليمين واليسار و لكن لم يكن عن تحري فمقتضى الموثقة صحّة صلاته و مقتضى صحيحة الحلبي فساد صلاته لأنّه لم يتحر ، و حينئذٍ اذا تعارضا حيث لا مرجح بينهما تساقطا والمرجع ما اعتبر القبلة كالآية و حيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

اما الجهة الاخرى و هي المعارضة بين صحيح معاوية و الروايات المفصلة منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا صليت و انت على غير القبلة واستبان لك انك صليت و انت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ، فيقال ان صحيحة معاوية التي قالت ما بين المشرق و المغرب قبلة ان نجت من المعارضة الاولى فلم تنج من المعارض 2 لان النسبة بين هذه الصحيحة و صحيحة عبد الرحمن العموم من وجه لان صحيحة معاوية بن عمار تدل على ان المناط في صحّة الصلاة ان تكون ما بين المشرق و المغرب سواء انكشف ذلك في الوقت ام في خارجه بينما صحيحة عبد الرحمن تدل على ان مناط الصحّة ان انكشف ذلك خارج الوقت فانه متى ما انكشف في الوقت اعاد سواء كان انحرافه ما بين اليمين و اليسار او اكثر من ذلك فبين الصحيحتين العموم من وجه و وبالتي يتعارضان فيما لو انكشف له اثناء الوقت انه ما بين اليمين واليسار فهنا مقتضى صحيحة معاوية صحّة صلاته و مقتضى صحيحة عبد الرحمن فساد صلاته لانه قال فان كان في وقت فليعد فما هو العلاج؟..

وهنا افاد صاحب الحدائق بان التعارض بين الطائفتين مستحكم و انه في مورد المعارضة وهو من انكشف له في الوقت ان انحرافه ما بين اليمين و اليسار في اثناء الوقت هو مورد التعارض بين الطائفتين فاذا تساقطا فالمرجع اطلاق الكتاب و مقتضاه اعادة صلاته ، و قد اجيب عن كلام صاحب الحدائق بوجهين

الاول ان محل كلامنا من صغريات الكبرى التي اشرنا اليها و هي انه كلما تعارض دليلان بالعموم من وجه و كان تقديم باء يوجب لغوية العنوان في الف بينما تقديم الف لا يوجب لغوية العنوان في باء كان ذلك موجبا لاقوائية الف في مورد المعارض من باء و مقتضى اقوائية ظهوره في مورد المعارضة من الطرف الآخر ان يقدم عليه بنكتة الاخصية حيث إنَّ نكتة الاخصية هي الاظهرية أي انما يقدم الخاص على العام لان الخاص في مورده اظهر من العام ، فهذه النكتة موجودة في العامين من وجه اذا كان تقديم باء يلغي عنوان الف فيكون اظهر من باء.

وقد مثلنا له بدليل اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه..

وكذلك الامر في المقام فان عندنا دليلين دليل يقول مضت صلاته و ما بين المشرق والمغرب قبلة ، و الآخر يقول ان استبان انه في وقت فليعد و خارجه فلا يعد، فمقتضى الأول ان المدار على ان يكون ما بين اليمين و اليسار والثاني ان يكون الانكشاف خارج الوقت فلو قدمنا 2 على الاول لزم لغوية خصوصية ما بين اليمين واليسار لان المدار على الوقت فان الانكشاف ان كان في الوقت اعاد و ان كان خارجه لا يعيد ، فالمدار في الصحّة على الوقت لا كون الانحراف ما بين اليمين و اليسار.. فيلزم من تقديم صحيحة عبد الرحمن على صحيح معاوية لغوية العنوان..

بينما لو العكس فغايته التخصيص بان يقال ان استبان له انه صلى لغير القبلة خارج الوقت لا يعيد سواء كان الانحراف ما بين اليمين واليسار او أكثر.

وان استبان له انه صلى غير القبلة اثناء الوقت فهنا تفصيل وهو ان كان الانحراف ما بين اليمن واليسار فلا يعيد وان كان اكثر فيعيد فيلزم من تقديم صحيح معاوية على صحيح عبد الرحمن مجرد التقييد لا الغاء العنوان فتقدم صحيح معاوية على صحيح عبد الرحمن بنكتة الاخصية.

وقد افاد سيدنا ص 46 من ج 12

"و بالجملة: فهذه الكبرى مسلّمة لا غبار عليها، لكنها غير منطبقة على المقام، إلا بناءً على القول بعدم وجوب الإعادة إذا كان الانكشاف خارج الوقت و كان الانحراف كثيرا بالغاً حدّ المشرق و المغرب فما زاد.

و توضيحه: أنّ النسبة بين صحيحتي معاوية و عبد الرحمن عموم من وجه، و مادة الافتراق من الاولى الانحراف اليسير المنكشف خارج الوقت، و من الثانية الانحراف الكثير المنكشف في الوقت، و لا معارضة بينهما في هذين الموردين، لتطابقهما على عدم وجوب الإعادة في الأول، و وجوبها في الثاني كما هو ظاهر. و إنّما المعارضة في مادة الاجتماع، و لها موردان:

أحدهما: الانحراف اليسير المنكشف في الوقت، حيث لا يجب فيه الإعادة بمقتضى إطلاق صحيح معاوية، و يجب بمقتضى إطلاق صحيح عبد الرحمن.

ثانيهما: الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق و المغرب فما زاد المنكشف خارج الوقت، فإنّه تجب فيه الإعادة بمقتضى ما يفهم من إطلاق صحيح معاوية، حيث أُنيط الحكم فيه بالصحة بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق‌ و المغرب، و لا تجب بمقتضى إطلاق صحيح عبد الرحمن لكونه في خارج الوقت".

فهنا موردان للمعارضة ولأجل ذلك، نركز على المورد ال 2 وهنا افاد سيدنا ان حل المشكلة ان كون محل كلامنا من صغريات تلك الكبرى او لا مبني على اراء الفقهاء فان كان الرأي هو عدم وجوب الاعادة في هذا الفرض سوف تتم الكبرى من حيث انطباقها على المقام ، و ان كان الرأي هنا هو وجوب الاعادة سوف لن تكون المورد من صغريات تلك الكبرى بيان ذلك قال " ثم إنّ هذه المسألة أعني الانحراف الكثير المنكشف خارج الوقت ذات قولين: فالمشهور عدم وجوب الإعادة، و اختاره المحقق في الشرائع و غيره. و ذهب جمع منهم الشيخان و غير واحد من الأعلام إلى وجوب الإعادة.

فعلى المشهور تنطبق الكبرى المزبورة على المقام، إذ لو قدّمنا صحيح عبد الرحمن و قيّدنا عدم الإعادة في صحيح معاوية بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت يلزم منه طرح العنوان و إلغاء خصوصية ما بين المشرق و المغرب المأخوذة في صحيح معاوية، إذ المفروض عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت و إن كان الانحراف كثيراً فضلًا عن اليسير، فلا يبقى لهذا العنوان دخل في نفي الإعادة فتلزم اللغوية كما أُفيد.

و أما بناءً على القول الآخر أعني وجوب الإعادة حينئذ الذي ذهب إليه جمع كثير كما عرفت فلا تلزم اللغوية للتحفظ حينئذ على عنوان ما بين المشرق و المغرب، إذ المفروض اختصاص عدم الإعادة به دون الانحراف الكثير، فيتعارض الإطلاقان من دون ترجيح في البين، لعدم الموجب لتقييد أحدهما دون الآخر، و بعد التساقط يرجع في كلا موردي مادة الاجتماع إلى عمومات الفوق القاضية باعتبار الاستقبال كما لا يخفى".

كأنه يريد ان يقول انه ان كان راي المشهور في المورد ال 2 وهو ما اذا كان الانكشاف بعد الوقت على عدم الاعادة فاحتفاف هذه الرواية بهذا الإرتكاز المشهور بين الطائفة على انه اذا انكشف الامر بعد الوقت فلا اعادة مطلقا سواء كان الانحراف يسيرا او كثيرا اذا فالراوية لأجل فتوى المشهور وهي صحيحة معاوية ، منصرفة عما اذا كان الانكشاف خارج الوقت ، فلأجل ذلك كانت الراويتين لا تتعارضان الا في مورد ما اذا كان الانكشاف اثناء الوقت ، و حينئذٍ لو قدمنا صحيحة عبد الرحمن وقلنا بوجوب الاعادة لم يبق لصحيحة معاوية مورد لأنّه أثناء الوقت قدمنا صحيحة عبد الرحمن و خارج الوقت منصرف عنه فهنا تكون هذه المسالة من صغريات كبرى وهي لغوية العنوان.

اما اذا قلنا انه الفقهاء مختلفون فلا شهرة توجب انصراف الراوية عن مورد دون مورد فنحن واطلاق الروايتين فكما ان صحيحة عبد الرحمن ناظرة للوقت و بعده فكذلك صحيح معاوية ناظرة لكليهما و حاكمة ان الانحراف اليسير لا يضر في الوقت و خارجه وان الانحراف الكبير مضر خارج الوقت وداخله ، و حينئذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر و تستقر المعارضة كذا افاد صاحب الحدائق.

### 94

لازال الكلام في الجمع بين صحيح معاوية القائل ما بين المشرق و المغرب قبلة و صحيح عبد الرحمن القائل إذا استبان لك انك صليت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد بلحاظ ان النسبة بينهما هو العموم من وجه و قلنا بان هناك وجوه للجمع بين الروايتين:

الاول تقديم صحيحة معاوية على صحيحة عبدالرحمن بنكتة الاخصية، و ذكرنا ان سيدنا افاد بان هذه الكبرى انما تنطبق على المقام اذا كان فتوى المشهور هو عدم وجوب الاعادة إذا حصل الانكشاف خارج الوقت، اما اذا كان فتواهم وجوب الاعادة اذا حصل الانكشاف بعد الوقت فلا ترجيح لإحدى الصحيحتين على الاخرى فان أيا منهما يقدم سوف يلغي المناط المذكور في الآخر ،

و لكن اقحام فتوى المشهور غير صناعي و السر في ذلك انه اذا كانت فتوى المشهور بعدم وجوب الاعادة كاشفة عن ارتكاز متشرعي معاصر للرواية حين صدورها حينئذٍ يكون ذلك صارف لصحيحة معاوية لما اذا انكشف الانحراف الكثير بعد خروج الوقت ، واما اذا لم يكشف فتوى المشهور عن مثل هذا المرتكز فلا قيمة له في الجمع بين الروايتين لتنقيح الجمع العرفي بينهما هذا بالنسبة الى الوجه الاول في الجمع.

الوجه ال 2

ان يدعى الجمع الواوي بالالتزام باعتبار كلا القيدين، فيقال ان مفاد صحيحة معاوية اشتراط صحّة الصلاة بكون الانحراف ما بين اليمين و اليسار ومفاد صحيحة عبدالرحمن اشتراط صحّة الصلاة بان ينكشف له الانحراف بعد الوقت، فكل منهما ذكر شرطا لصحة الصلاة و مقتضى الجمع بين اطلاقيهما ان يقال بانه يعتبر في صحّة الصلاة مجموع الامرين، ان يكون الانحراف يسيرا و ان ينكشف ذلك خارج الوقت ، فمقتضى الجمع بينهما هو الحمل على مفاد واو الجمع ،

ولكن يلاحظ على هذا الجمع ان لازمه الغاء التنزيل في الوقت ، و هو مستهجن لان ظاهر صحيحة معاوية ما بين المشرق و المغرب قبلة تنزيل ما بين المشرق و المغرب منزلة القبلة ، وانما يصح التنزيل من اجل بيان ان الصلاة جامعة للشرائط فالقدر المتيقن من التنزيل داخل الوقت و الا لا معنى للتنزيل خارج الوقت ، فما دام لسان الرواية لسان التنزيل أي ان مفادها ان من كان انحرافه يسيرا فهو الى القبلة و لم يخرج عن القبلة ، و هذا تنزيل و التنزيل في الشروط سواء كان تنزيلا بلحاظ الطهارة او بلحاظ الوقت او القبلة انما يصح عرفا في فرض كون الصلاة في الوقت اذ لا معنى لان يقال لا يتنزل الانحراف اليسير منزلة القبلة ما دام الوقت واما اذا مضى الوقت فانه ينزل منزلة القبلة.

لذلك بما ان القدر المتيقن من التنزيل النظر الى الصلاة في الوقت فلو كان الجمع بين الصحيحتين واويا لاقتضى الغاء التنزيل في الوقت وهذا مستهجن.

الوجه الثاني من الجمع الجمع الاوي وهو نظير ما ذكر في الاصول في بحث تعدد الشرط واتحاد الجزاء كما في اذا في الاذان فقصر و اذا غابت الجدران فقصر ، حيث إنَّ جمعاً من الاعلام جمع بالجمع الاوي فقال بان هناك تنافيا بين منطوق كل منهما و مفهوم الآخر فان مفاد قوله اذا غابت الجدران فقصر انه ان لم تغب فلا تقصر و هذا يتنافى مع قوله اذا خفي الاذان فقصر كما ان فمفهوم اذا خفي الاذان فقصر انه ان لم يخف فلا تقصر ، و هذا يتنافى مع منطوق اذا غابت الجدران فقصر فبين مفهوم كل منهما و منطوق الآخر تناف من حيث الاطلاق لذلك نقول اطلاق مفهوم كل منهما يقيد بمنطوق الآخر اذ ما دام التنافي بين الاطلاقين لا بين ذاتي المدلولين وانما بين اطلاق المنطوق لهذه الرواية واطلاق المفهوم لتلك الرواية فما دامت المشكلة بين الاطلاقين لا بين ذات المدلولين ، والضرورات تقدر بقدرها فمقتضى الجمع العرفي رفع اليد عن الاطلاقين ، و النتيجة الجمع الاوي أي يصبح أي منهما سببا مستقل لوجوب القصر.

فكذلك الامر في المقام فيقال بما ان مفاد صحيح معاوية ان مناط الصحّة كون الانحراف يسيرا و مفاد صحيحة عبد الرحمن ان المناط في الصحّة انكشاف الانحراف بعد الوقت فالتعارض انما هو بين اطلاق منطوق كل منهما و مفهوم الأخرى و مقتضى الجمع بين الاطلاقين هو الحمل على مفاد او ، فكانه قال أي منهما تحقق كان كافيا في الحكم بالصلاة ، فان انكشف ان الانحراف اكثر و لكن كان بعد خروج الوقت كفى في صحّة الصلاة ، فأي منهما سبب كاف للحكم بصحة الصلاة.

ولا كلام في نتيجة الجمع الاوي لأنّه بعض الوجوه سياتي انها تنتج هذه النتيجة و لكن الظاهر عرفا من الروايتين اذا عرضتا على الذوق العرفي ان أي منهما سبب للصحة هذا الجمع بهذا النحو غير عرفي لان لازم هذا النوع من الجمع هو لغوية الفقرة الاولى من صحيحة عبد الرحمن ، فان مفاد الفقرة الأولى من صحيحة عبد الرحمن انه اذا استبان لك انك صليت على غير القبلة و انت في وقت فاعد ، فان لازم الجمع الاوي ان لا حاجة لهذه الفقرة اذ من انكشف له ان الانحراف اكثر من بين اليمين و اليسار و كان في الوقت فحكمه ان يعيد بمفهوم صحيحة معاوية و صحيحة عبد الرحمن فان مقتضى مفهوم صحيحة معاوية بطلان صلاته لان الانحراف اكثر.

و مقتضى الفقرة 2 من صحيحة عبد الرحمن انه إذا كان الانكشاف في الوقت انه يعيد ، فلا يبقى حاجة للمنطوق أي ان الفقرة الاولى التي ابتدأ بها الإمام صحيحة عبد الرحمن و يظهر انها هي محط كلام الامام لا يبقى لها أثر لان مفهومها يتحقق بكلتا الصحيحتين بمقتضى الجمع الاوي و هذا خلاف الظاهر فان ظاهر صحيحة عبد الرحمن ان المناط ما ذكر في الفقرة الاولى و ما ذكر في الفقرة ال2 تفريع عليه.

الوجه الرابع

ما افاده سيدنا ص 47 ج 12 قال ان صحيحة معاوية القدر المتيقن منها اثناء الوقت ، فان قوله سألته عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف يمينا او شمالا قال قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبلة القدر المتيقن من هذا اللسان من فرغ من الصلاة و ما زال الوقت باقياً.  
فلا يشمل ما إذا كان الفراغ من الصلاة مساوقاً لخروج الوقت الذي هو فرض نادر كما لا يخفى.

لأجل ذلك لو قدمنا عليها صحيحة عبد الرحمن فقلنا ان انكشف الانحراف اثناء الوقت اعاد وان كان بعد خروج الوقت لم يعد فلازم ذلك تخصيص صحيحة معاوية بما بعد الوقت ، ولازم ذلك اخراج القدر المتيقن من مورد الرواية عن مفادها اي ان مفادها و هو عدم الاعادة اذا كان الانحراف يسيرا لا يشمل هذا المفاد موردها حيث إنَّ القدر المتيقن من انكشف والوقت باق واخراج القدر المتيقن عن المورد مستهجن اذا فصحيحة معاوية في القدر المتيقن اقوى ظهورا من صحيحة عبدالرحمن فتقدم على صحيحة عبد الرحمن من باب نكتة الاخصية.

ويؤكد ذلك موثقة عمار عن أبي عبد اللّٰه (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 متوجهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة».

قال سيدنا في التقرير "فانّ الانكشاف أثناء الصلاة كالصريح في كونه قبل خروج الوقت، فحملها على ما لو اتفق خروج الوقت في الأثناء كي يكون الانكشاف بعده الذي هو فرض نادر جدّاً في غاية البعد. و من الضروري عدم الفرق في الحكم المزبور بين أبعاض الصلاة و جملتها، لاشتراط الاستقبال في تمام الأجزاء".

هذا هو الوجه الرابع الذي افاده سيدنا ولا يبعد تماميته.

الوجه الخامس :

وهو مبني على مقدمات 3 :

الاولى ان التعارض بين الروايتين فرع ورودهما على موضوع 1.

المقدمة 2 ان صحيحة معاوية ناظرة الى موضوع و صحيحة عبد الرحمن ناظرة الى موضوع اخر و ذلك لأنّ المستفاد من قوله (عليه السلام) في صحيح معاوية: «قد مضت‌

صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبلة» أنّ الوجه في المضي و عدم الإعادة مع الانحراف اليسير ليس هو التعبد المحض و الاجتزاء بغير الواجب عن الواجب في مقام الامتثال،

المقدمة الثالثة “لأجل أنّه قد أتى بالواجب على ما هو عليه لمكان الاتساع في أمر القبلة، و أنّها عبارة عما بين المشرق و المغرب، فلا مقتضي للإعادة لأنّه صلى إلى القبلة نفسها بعد الاتساع في موضوعها فيكون ذلك شارحاً للمراد من القبلة في الطائفة الثانية الواقعة في كلام الإمام (عليه السلام) نفسه في بعض تلك الأخبار كصحيح عبد الرحمن و غيره و أنّ المراد بقوله (عليه السلام) في الصحيح: «إذا صليت و أنت على غير القبلة..» إلخ هو على غير القبلة المتسعة الشاملة لما بين المشرق و المغرب، المفسّرة بذلك في تلك الأخبار، بأن صلى إلى نفس نقطتي الشرق و الغرب أو مستدبراً، فالموضوعان في الطائفتين متباينان، إذ الأُولى دلّت على نفي الإعادة لأنّه صلّى إلى القبلة و الثانية تضمنت وجوب الإعادة لمن صلّى إلى غير القبلة، فأي تعارض بينهما بعد تعدد الموضوع".

وهذا نظير ما ذكره الميرزا النائيني في الجمع بين ادلة البراءة و دليل حجية خبر الثقة ، او الادلة الناهية عن الظن و دليل خبر الثقة فان دليل البراءة قائل رفع عن امتي ما لا يعلمون ، و دليل خبر الثقة يقول ان خبر الثقة علم ، فحدد ان ما لم يعلم اي ما لم يقم عليه خبر ثقة ، و النتيجة هي حكومة صحيحة معاوية على صحيحة عبد الرحمن حكومة تفسير.

ولكن قد يقال ان ظاهر قوله في صحيحة عبد الرحمن من صلى على غير القبلة إرادة القبلة الواقعية لا التعبدية او التنزيلية كي يقال بان صحيحة معاوية بمثابة المفسر و القرينة عليها ، فيعود التعارض بين الصحيحتين.

ثم قال سيدنا " و بالجملة: فالمتحصّل من الطائفتين أنّ من صلى إلى ما بين المشرق و المغرب مخطئاً أو غافلًا على تفصيل مر فلا مقتضي للإعادة لا في الوقت و لا في خارجه، لأنّه صلّى إلى القبلة المتسعة نفسها. و أمّا لو صلّى مستدبراً أو إلى نفس النقطتين فتجب عليه الإعادة في الوقت دون خارجه. فالأقوى ما عليه المشهور".

95

كان الكلام في الجمع بين صحيحة معاوية التي فيها وما بين المشرق و المغرب قبلة ، و بين صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله التي قال فيها ان كان في وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد و ذكرنا ان سيدنا افاد في الوجه الاخير من وجوه الجمع ان صحيحة معاوية حاكمة على صحيحة عبدالرحمن لانّ هذا اللسان وهو قوله ما بين المشرق و المغرب قبلة لسان التصرف في الموضوع فحيث ان صحيحة عبد الرحمن قالت من صلى لغير القبلة ثم استبان له انه صلى لغير القبلة و لم تحدد ما هو القبلة و صحيحة معاوية حددت ذلك و بينت ان ما بين المشرق و المغرب قبلة فكانت صحيحة معاوية ناظرة لصحيحة عبد الرحمن متصرفة في موضوعها على نحو التوسعة حاكمة بان ما اتى به المكلف صلاة الى القبلة.

ولكن ما افاده محل تأمل من جهتين:

الاولى : جهة مبنائية حيث بحث في الاصول في بحث التعارض في مبحث الحكومة عن امرين الأول ما هو المناط في نظر دليل لأخر ، والامر الثاني ما هو وجه عدم المنافاة بين الحاكم و المحكوم فانه لا خلاف في تعريف الحكومة حيث إنَّ الحكومة عبارة عن نظر احد الدليلين الى الآخر نظرا شخصياً لا نظرا نوعياً و هذا هو الفرق بين المخصص و الحاكم فان المخصص ناظر للعام نظرا نوعياً بمعنى انه لولا ان المخصص اظهر في مورده من العام بحيث عدت الاظهرية قرينة بنظر العرف لكان العام و المخصص متعارضين ، الا ان العرف توسل باظهرية المخصص على العام في مورده و اعتبر هذه الاظهرية قرينة ، و الا فهما متنافيان ، بينما اذا عرض الحاكم و المحكوم على العرف بان قيل لهم احل الله البيع و حرم الربا و لا ربا بين الوالد و وولده فانّ العرف اذا تلقى هذين الخطابين يرى ان ال 2 ناظر للأول كأنما المتكلم بال 2 انما تكلم به قاصدا التصرف في الاول تضييقا او توسعة فنظر الحاكم للمحكوم نظر شخصي و هذا هو المائز الجوهري بينه و بين المخصص و انما الخلاف بينهما في جهتين في بحث الحكومة الجهة الاولى في ان ما هو ملاك النظر؟

فقد ذهب جمع كالسيد الإمام و هو ظاهر بعض كلمات سيدنا ان المناط في نظر دليل لاخر لسان المسالمة ، فالمسالة ترجع الى خصوصية لسانية فاذا كان لسان الدليل عدم المساس بالمحمول و انما معالجة الموضوع اما بتوسعة او تضييق اما ان يقول لا ربا بين الوالد وولده او يقول الطواف في البيت صلاة فلأجل هذه الحيثية اللسانية كان المسالم ناظرا للآخر فالملاك في النظر هو صفة لسانية.

والمسلك الآخر في مناط نظر دليل لآخر ليس مجرد ان اللسان لسان المسالمة و ان ال 2 ناظر للموضوع دون المحمول وانما المناط في النظر ان يكون متأخرا رتبة عن الدليل المحكم فمضافا للحيثية اللسانية لابد ان يتأخر رتبة لا زمانا كما توهم بعضهم في عبارة الشيخ في الرسائل فاشكل عليه انه لا يعتبر في الحكومة التأخر الزماني وانما المقصود التأخر الرتبي حيث ان الشيخ الاعظم ذكر في الرسائل ان الميزان في الحكومة انه لو لم يكن المحكوم لكان الحاكم لغوا أي لا مفاد للحاكم الا مع وجود محكوم فلو لم يكن هناك قوله لا صلاة الا بطهور لكان قوله الطواف بالبيت صلاة لغوا.

وقد يكون الحاكم متقدم زمانا على المحكوم و لكن لما كان الحاكم في ظرف صدوره لا معنى لمفاده الا مع وجود دليل اخر كان صالحا للحكومة الى ان يأتي الدليل المحكوم فالمدار على التأخر الرتبي.

فلأجل ذلك اذا كان الحاكم واردا بالعنوان الثانوي و المحكوم بالعنوان الاولي او الحاكم ناظر لمقام الامتثال و المحكوم لمقام الجعل صحت الحكومة باعتبار التأخر الرتبي واما اذا كان كلاهما ناظرا لمقام الامتثال او للعنوان الثانوي الواحد فان العرف لا يرى احدهما ناظرا للآخر بل كلاهما ناظران لدليل فوقاني وان كان لسان احدهما لسانا مسالما للآخر.

مثلاً لو ان المولى قال قبّل يد العالم ، ثم اتى بخاصين لهذا الكلام الاول انه سئل من حفظ الحديث يقبل يده ؟ فقال من حفظ 40 حديثا فهو عالم ،

ثم ورودنا خاص اخر بان سئل اذا اكرمنا غير العالم نقبل يده ؟ فاجاب لا تقبل يد غير العالم.

فلا اشكال في ان الخاص الأول حاكم على نحو التوسعة على الدليل العام ، حيث يشمل عنوان العالم بعد الحكومة بحسب المراد الجدي من حفظ 40 حديثا.

فلا اشكال في حكومة الخاص الأول على الدليل العام انما الكلام في حكومته على الثاني وهو انه اذا اكرمنا غير العالم تقبل يده او لا.

المقصود من غير العالم من لم يحفظ 40 حديثا او يقال تقع المعارضة بين الخاصين وان لم يكن الخاص حاكما على الدليل العام.

فالمختار ان مجرد الحيثية اللسانية غير كافية في حكومة دليل على اخر بل لابد من اضافة التأخر الرتبي و عليه نطبق هذه الكبرى في المقام فنقول عندنا ادلة :

الدليل العام وهو قوله صلي الى القبلة او لا تعاد الصلاة الا من 5..

وورد عندنا خاصان احدهما سألته عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه انحرف عن القبلة يمينا... قال الإمام : مضت صلاته و ما بين المشرق والمغرب قبلة.

الحديث 2 صحيحة عبد الرحمن من صلى لغير القبلة ثم استبان له انه صلى لغير القبلة فان كان في وقت فليعد وان مضى الوقت فلا يعد.

هل الحديث ال 1 حاكم على الحديث ال 2 وهو صحيحة عبدالرحمن؟

لا اشكال ان صحيح معاوية لو خلي عن المعارض لكان حاكما على الدليل العام وهو صل الى القبلة، وانما الكلام انه معارض بصحيحة عبد الرحمن او انه حاكم عليه فاذا قلنا بان الخصوصية اللسانية كافية في الحكومة اذا صحيحة معاوية حاكمة على صحيحة عبد الرحمن لان صحيحة معاوية لسانها لسان المسالمة والتصرف في الموضوع فصحيحة عبد الرحمن تقول من صلى الى غير القبلة وصحيحة معاوية تقول ما بين المشرق والمغرب قبلة فتكون حاكمة عليه.

واما اذا اعتبرنا في الحكومة مضافا لحيثية اللسان حيثية التأخر الرتبي فالمفروض ان صحيحة معاوية و صحيحة عبد الرحمن كلاهما ناظران لمقام الامتثال وبالتالي لا موجب لحكومة الاول على الثاني وان كان لسانه لسان المسالمة.

فالمناقشة مع سيدنا مبنائية

الجهة الثانية ان سيدنا افاد في مصباح الاصول ان السر في عدم منافاة الحاكم للمحكوم ان المحكوم قضية شرطية وهي لا نظر لها لموضوعها بينما الحاكم قضية ناظرة الى عقد الوضع.

بيانه اذا قال المولى حرم الربا فان مرجع هذه القضية الى شرطية ما فرض انه ربا فهو حرام و القضية الشرطية لا نظر لها الى موضوعها فهي تتكفل ثبوت المحمول على فرض تحقق الموضوع واما ما هو المحقق للموضوع فلا نظر في القضية الشرطية اليه فاذا جاءتنا رواية اخرى وقالت لا ربا بين الوالد وولده فهي غير ناظرة للمحمول وانما ناظرة لموضوع القضية الشرطية فمقتضى ذلك ان تقدم عليها عرفا لان الشرطية لا تثبت وجود موضوعها و الحملية تثبت وجود الموضوع او تنفيه عن بعض الافراد وبالتالي تكون حاكمة عليها فهذا هو سر عدم المنافاة والملائمة بين الحاكم و المحكوم.

وما افاده سيدنا قد يطبق على محل الكلام فيقال ان صحيحة عبد الرحمن قضية شرطية من صلى لغير القبلة ان كان في وقت فليعد و القضية الشرطية لا تتكفل تنقيح موضوعها فاذا جاءت قضية حملية تتكفل تنقيح الموضوع كما في صحيحة معاوية بن عمار حيث قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كانت حاكمة عليها.

ولكن ما أفاده انما يتم أولاً اذا كان احد الدليلين متأخر رتبة كما ذكرنا في الجهة الأولى و ثانيا ان ما افاده يقتضي عدم العمل بالدليل المحكوم في مورد الشك في الحكومة ، لان مقتضاه الشك في الموضوع و كون الشبهة مصداقية و لا يصح التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

بيان ذلك اذا قال المولى في دليل اكرم كل عالم وقال في الدليل الآخر مثلاً العالم من كان عادلاً او العالم من لم يكن فاسقاً فاذا قلنا بانّ سر تقدم الحاكم على المحكوم تصرف الحاكم في موضوع الدليل المحكوم اذا بالنتيجة ان المراد الاستعمالي في المحكوم لا يصح التمسك به في مورد الشك في الحكومة أي لو شككنا في مورد كما لو فرضنا ان هذا العالم مرتكب للصغيرة و شككنا ان العالم المرتكب للصغيرة عالم بحسب الدليل الحاكم او لا فمقتضى كلام سيدنا من ان الدليل المحكوم لا يتعرض لموضوعه وان المراد مما هو المراد من الدليل الحاكم ان لا يصح ان يتمسك في الدليل المحكوم في موارد الشك و هذا مما يأباه هو وغيره في الفروع الفقهية فانهم يقولون لا فرق بين الحاكم و المخصص فمن هذه الجهة فكما ان العام لو شك في تخصيص زائد عليه تمسك بأصالة العموم فكذلك المحكوم لو شك في حكومة زائدة على المقدار المتقين يتمسك باصالة العموم في الدليل المحكوم مما يعني بقاء الدليل المحكوم على حجية ظهوره في المراد الاستعمالي منه وهو ان المراد بالعالم معناه العرفي و هو من كان عالما وجدانا الا في المقدار المتقين للدليل الحاكم.

و 3 ان ما افاده (قده) اخص من المدعى و هذا يؤكد لنا ما ذكرناه في الجهة 1 حيث ما افاده يختص بما اذا اكان الحاكم متصرفا في عقد الوضع ولا يشمل ما اذا تصرف في عقد الحمل نظير لا ضرر ولا حرج حيث إنَّ سيدنا التزم ان دليل لا ضرر حاكم على الادلة الاولية مع ان مفاد لا ضرر و لا حرج بحسب مسلكه نفس الحكم الضرري و نفي الحكم الحرجي أي ان لا ضرر ليس ناظراً للموضوع بل للمحمول و مع ذلك هو حاكم على الأدلة الاولية فاذا كان الوجه في عدم المنافاة بين الحاكم و المحكوم هو ان الحاكم لا يمس المحمول و انما يمس الموضوع لم يكن هذا مضطرا في سائر اقسام الحكومة.

قال سيدنا "بقي شي‌ء: و هو أن مقتضى النصوص المتقدمة بأجمعها نفي القضاء كما عرفت لكن قد يحكى عن بعض وجوبه استناداً إلى خبر معمر بن يحيى قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت القبلة و قد‌ دخل وقت صلاة أُخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها».

السيد الإمام في كتاب الخلل نقل الرواية بلفظ اخر و بنى عليه :

قال "و اما‌ رواية معمر بن يحيى قال سئلت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة و قد دخل وقت صلاة اخرى قال يصليها قبل ان يصلى هذه التي قد دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها

و قريب منها رواية أخرى عنه بل الظاهر أنهما رواية واحدة مع زيادة إحداهما بقيد".

و فيه أوّلًا: أنّ الخبر ضعيف، فانّ الرجال المذكورين في السند و إن كانوا ثقات إلا أنّ طريق الشيخ إلى الطاطري ضعيف لاشتماله على علي بن محمد ابن الزبير القرشي و لم يوثق.

96

تنبيه قد يكون ما دل على عدم وجوب القضاء، معارض بما دل على وجوب القضاء وهو خبر معمر بن يحيى

قال "ما رَوَاهُ الطَّاطَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَيَّنَتِ الْقِبْلَةُ وَ قَدْ دَخَلَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ أُخْرَى قَالَ يُعِيدُهَا قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ هَذِهِ الَّتِي قَدْ دَخَلَ وَقْتُهَا‌".

ولكن سيدنا أشكل على خبر معمر بعدة ايرادات الاول ضعف الخبر سندا

افاد السيد الإمام ان منشأ ضعف السند

عليّ بن الحسن الطاطري-وقال الشيخ في الفهرست: إنه كان واقفيّا شديد العناد في مذهبه صعب العصبية على من خالفه من الإماميّة

ولكن هذا لا ينافي وثاقته قال النجاشي عنه كان ثقة، فمقتضى كلام النجاشي ثبوت وثاقته وانما محل الضعف في السند ما ذكره سيدنا.

قال " وفيه أوّلًا: أنّ الخبر ضعيف، فانّ الرجال المذكورين في السند و إن كانوا ثقات إلا أنّ طريق الشيخ إلى الطاطري ضعيف لاشتماله على علي بن محمد ابن الزبير القرشي و لم يوثق".

الا اذا قلنا بكبرى المعاريف انهم ثقاة، فان معروفية الرجل لدى الطائفة كاشف اني عن وثاقته وان ابن الزبير لكونه شيخ اجازة حيث استندت اليه الكثير من الطرق فهو من معاريف الطائفة ، فهو كاشف اني عن وثاقته.

"و ثانياً: أنّ الوقت المذكور في الخبر (وهو قوله و قد دخل وقت صلاة اخرى) إن كان المراد منه وقت الفضيلة في المترتبتين كالظهرين و العشاءين كما هو الظاهر لكون المتداول في الأزمنة السابقة توزيع الصلوات على الأوقات الخمسة، فكان يعبّر عن حلول وقت فضيلة الصلاة بدخول وقتها و يعضده عدم التصريح في الخبر بخروج وقت الاولى، و كذا قوله: «قبل أن يصلّي هذه التي..» إلخ المشعر بترتبها على السابقة.

فالرواية حينئذ أجنبية عن القضاء رأساً، بل هي متعرضة لحكم الإعادة عند الانحراف المنكشف في الوقت كما هو ظاهر، فتكون موافقة للنصوص المتقدمة".

قال السيد الإمام " انه من الواضح انه في صدر الإسلام حتى في عصر الصادقين عليهما السلام كان بناء المسلمين عموما على تفريق الصلوات وكان لكل صلاة وقت خاص بها بحسب هذا التفريق وقد وردت روايات كثيرة على ان وقت صلاة الظهر بعد الزوال قدمان و وقت العصر بعد ذلك‌ قدمان.

أو‌ ان وقت الظهر ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر.

وقد سئل في بعض منها بنحو الإطلاق عن وقت الظهرين فكان الجواب نحو ذلك فلا إشكال في ان المعروف في تلك الأزمنة ان الصلوات الخمس لها أوقات و لكل وقت خاص به.

فلا ينبغي الإشكال في ان قوله‌ في رواية معمر و قد دخل وقت صلاة أخرى. أعم من دخول وقت الشريكة أو دخول وقت غيرها فيكون الجمع بينها و بين الروايات المفصلة بالإطلاق و التقييد.

بل يجرى ذلك‌ :في مرسلة النهاية قال و قد رويت رواية انه إذا كان صلى الى استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة.‌

بل لا استبعد ان تكون تلك المرسلة إشارة إلى مثل رواية معمر.

و لو أغمض عن ذلك فلا إشكال في عدم صلاحية مثل تلك المرسلة لمعارضة الروايات الكثيرة المعتمدة و فيها الصحاح المفتي بها قديما و حديثا المفصلة بين الوقت و خارجه‌

كالمروية عن ابى عبد اللّه (ع) إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان انك على غير القبلة و أنت في وقت فأعد فإن فاتك الوقت فلا تعد.

وعنه في الأعمى إذا صلى لغير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعيد.

الايراد الثالث قال سيدنا: "و إن كان المراد به وقت صلاة أُخرى غير مترتبة على الاولى كالمغرب بالإضافة إلى الظهرين و إن كان ذلك بعيداً عن ظاهر الخبر كما عرفت فلا مناص من حمل الإعادة على الاستحباب جمعاً بينها و بين النصوص المتقدمة و فيها الصحاح المصرحة بنفي القضاء، لعدم مقاومة هذه مع تلك النصوص المستفيضة. فالقول بوجوب القضاء ساقط جدّاً".

قال المقرر لكلام سيدنا " و لا ينافي ذلك ما تكرّر منه «دام ظله» من استقرار المعارضة بين قوله «يعيد» و «لا يعيد» الوارد في دليلين و امتناع الجمع بالحمل على الاستحباب، من جهة أن الأمر بالإعادة إرشاد إلى فساد العمل و بقاء الأمر الأول، و لا معنى لاستحباب الفساد، و ذلك لأنّ ما ذكر إنما هو فيما إذا كان الأمر بالإعادة في الوقت دون خارجه كما في المقام، للقطع حينئذ بسقوط الأمر المتوجه في الوقت على أي حال كما لا يخفى، و معه لا مجال لدعوى الإرشاد إلى بقاء الأمر المستتبع لفساد العمل. وعليه فقوله «يعيد» كقوله صلّ، يتضمن الأمر المولوي القابل للحمل على الاستحباب كما أفاده (دام ظله) بعد الدرس".

فالأمر الادائي الذي هو مناط الصحّة و الفساد يسقط بخروج الوقت فاذا كان الامر الادائي الذي هو عليه الصحّة و الفساد سقط هذا الامر بخروج الوقت ، و جاء امر جديد كان لفظ يعيد ظاهرا في الامر المولوي وهو قابل للحمل على الاستحباب جمعا بين النصوص.

ويمكن ان يقال : ربما يكون هذا الحمل وهو حمل الجملة الخبرية في مقام الطلب على الاستحباب في الرواية الاخرى لمعمر بن يحيى و التي ذكرها السيد الإمام عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَيَّنَتْ لَهُ الْقِبْلَةُ وَ قَدْ دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى قَالَ‌ يُصَلِّيهَا قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ هَذِهِ الَّتِي قَدْ دَخَلَ وَقْتُهَا إِلَّا أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الَّتِي دَخَلَ وَقْتُهَا.

قد يقال ان الحمل على الاستحباب مقبول في مثل تعبير يصليها اما النقل الآخر وهو التعبير بيعيدها فانه حمل بعيد عرفا لأنّه ورد في عدة نصوص المقابلة بين يعيد بلحاظ الوقت ولا يعيد بلحاظ خارج الوقت فمثلا:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع-عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فِي يَوْمِ سَحَابٍ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ وهُوَ فِي وَقْتٍ أَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ إِذَا كَانَ قَدْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ وَ إِنْ كَانَ قَدْ تَحَرَّى الْقِبْلَةَ بِجُهْدِهِ أَ يُجْزِيهِ صَلَاتُهُ فَقَالَ يُعِيدُ مَا كَانَ فِي وَقْتٍ فَإِذَا ذَهَبَ الْوَقْتُ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ‌.

وكذلك صحيحة عبد الرحمن المتقدمة، وصحيحته الاخرى الواردة في الاعمى.

فان ظاهر المقابلة في هذه الروايات ان المقصود بلا يعيد هو المقصود بيعيد اي ان ما يكون لفظ يعيد ظاهرا فيه اذا كان في الوقت هو المنظور بلفظ يعيد ان كان خارج الوقت و بما ان يعيد ظاهر في الارشاد الى الفساد فلفظ لا يعيد ارشاد الى الصحّة، و عليه فهذا التفكيك بين خروج الوقت و داخله غير عرفي.

الايراد الرابع

على فرض المعارضة تقدمت الروايات الدالة على سقوط القضاء المشهورة شهرة روائية و عند سدينا اذا كانت الشهرة الى حد الوضوح كانت مرجحة ، ولم يتعرض للترجيح بموافقة الكتاب حيث إنَّ ما دل على الإعادة موافق للكتاب لأنّه يقول وحيثما كنتم فولوا وجهكم شطره اما لانتفاء المقتضي لان موافقة اطلاق الكتاب ليس مرجحا عنده كما تقدم..

او لان المرجح الصدوري متقدم رتبة على المرجح المضموني وهو موافقة الكتاب وهو الجهتي فلأجل ان الروايات الدالة على سقوط وجوب القضاء واجدة للمرجح الصدوري كانت متقدمة على الطرف الآخر وان كان واجدا لمرجح اخر.

انما المشكلة على من لا يرى التقدم الرتبي بين المرجحات وان موافقة اطلاق الكتاب مرجح كموافقة عموم الكتاب، و عليه هل يقدم احدهما على الآخر ام يدعى تساقطهما.

ولا يبعد ان يقال بناء على مسلك الاستاذ من ان المستفاد من مقبولة بن حنظلة ميزان كبروي وهو ان المقدم من المتعارضين ما كان واجدا لمزية توجب صرف الريب عنه الى الآخر، اي ما كان واجدا لمزية توجب الوثوق به لولا الآخر ، لا ان يكون واجدا لمزية مطلقا بل مزية توجب صرف الريب عنه الى الآخر ، و من الواضح ان الروايات الدالة على سقوط وجوب القضاء لشهرتها رواية و عملا و قوة اسنادها وروايتها من قبل فضلاء الاصحاب تكون واجدة لمزية توجب صرف الريب عنها الى الطرف الآخر وان كان واجدا لبعض المرجحات.

97

الجهة ال 3 في حكم من علم بانحرافه عن القبلة اثناء الصلاة وفي هذه الجهة مطلبان:

الاول ما اذا علم بانحرافه والوقت باق و قد افاد جمع من الاعلام منهم السيد الخوئي والسيد الامام ان مقتضى موثق عمار في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل ان يفرغ من صلاته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق و المغرب فليحول وجهه الى القبلة ساعة يعلم، و ان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلاة.

و ظاهرها انه ان كان الانحراف الى ما بين المشرق و المغرب صحة الاجزاء الماضية من الصلاة كما ان المراد بدبر القبلة كون الانحراف اكثر من المشرق والمغرب سواء كان مستقبلا للقبلة ام لم يكن بمقتضى قرينة المقابلة.

افاد سيدنا انه قد يقال مقتضى خبر القاسم بن الوليد سالته عن رجل تبين وهو في الصلاة انه على غير القبلة قال يستقبلها اذا ثبت ذلك و ان كان فرغ منها فلا يعيدها قد يقال ان مقتضى اطلاقه بطلان صلاة من انكشف له الانحراف اثناء الصلاة سواء كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار ام اكثر من ذلك ولكن لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على بطلان صلاة من انكشف له انه ما بين اليمين و اليسار أولاً لضعف سندها بالقاسم بن الوليد فلا توثيق له ، و انها مطلقة وقد فصلت موثقة عمار بين كون الانحراف ما بين اليمين واليسار او اكثر من ذلك يحمل المطلق على المقيد.

وثالثاً ما ذكره سيدنا "أنّ المنافاة مبنيّة على إرجاع الضمير في «يستقبلها» إلى الصلاة، أي يستفتح الصلاة إلى القبلة ويستأنفها فيدل حينئذ على البطلان، لكنّه خلاف الظاهر، بل مقتضى عود الضمير إلى الأقرب إرجاعه إلى القبلة، أي يتوجه حينئذ إلى القبلة و يتم الصلاة، فيوافق الموثق حينئذ، غايته تقييد الإطلاق بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب بقرينة التصريح به في الموثق. فالخبر لولا ضعف سنده معاضد للموثق لا معارض له كما لا يخفى".

ولكن قد يقال تعقيب ذلك بالحديث عن الصلاة، حيث قال يستقبلها إذا ثبت ذلك وان كان فرغ منها فلا يعيدها فان تعقيب ذلك بهذه الجمل التي تعود ضميرها الى الصلاة مانع من استظهار عود الضمير الى القبلة ، بل مقتضى قرينية السياق عود الضمير الى الصلاة نفسها.

وعلى فرض عدم ظهور الرواية في أي منهما فهي بصالح من ينكر صحّة الاستدلال بالراوية.

المطلب 2

ثم إنّه لو التفت في الأثناء إلى استدباره أو انحرافه إلى نقطتي المشرق و المغرب لا إشكال حينئذ في البطلان و لزوم استئناف الصلاة بمقتضى الموثق المتقدم مع سعة الوقت لذلك، و أما لو لم يسع للإعادة كما لو التفت إلى استدباره و هو في التشهد الأخير من صلاة العصر مثلًا، و كان الوقت ضيقاً بحيث لو أراد الاستئناف لم يدرك الوقت حتى بمقدار ركعة فهل الصلاة حينئذ محكومة بالصحة فيتمها مستقبلًا، أو أنها باطلة فيقضيها خارج الوقت؟ وجهان :

اختار أولهما المحقق الهمداني (قدس سره) و جماعة، بل ذكر (قدس سره) أنّه لو لم يتمكن من الاستقامة و رعاية الاستقبال في بقية الصلاة لمانع خارجي فاضطر إلى إيقاع الصلاة بتمامها مستدبراً صحت، و سقط اشتراط الاستقبال، فضلًا عن مثل المقام الذي يتمكن فيه من رعايته في بقية الأجزاء فيستعدل و يتم مستقبلًا.

ودليله (قده) مركب من مقدمتين :

الاولى : اذا ضاق الوقت فان شرطية الاستقبال ساقطة لوجين :

الاول ان نفس دليل استقبال القبلة قاصر لفرض الشمول لفرض الاضطرار الى غير القبلة فهو منصرف عن فرض عدم القدرة على الاستقبال.

أو اذا قلنا انه الدليل مجرد ارشاد الى شرطية القبلة وليس امرا مولويا كي ينصرف عن فرض القدرة ولكن عندنا مجموعة من الروايات يستفاد من مجموعها عدم شمول الشرطية لفرض الاضطرار:

الصنف الاول ما ورد في صلاة المريض مضطجعا :

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَذْهَبُ بَصَرُهُ فَيَأْتِيهِ الْأَطِبَّاءُ فَيَقُولُونَ نُدَاوِيكَ شَهْراً أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً مُسْتَلْقِياً كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَ قَالَ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بٰاغٍ وَ لٰا عٰادٍ فَلٰا إِثْمَ عَلَيْهِ‌.

فان مقتضى الصلاة مضطجعا ان لا يتمكن من استقبال القبلة وبالتالي فمفاد الرواية سقوط شرطية الاستقبال بهذا المقدار مراعاة لاضطراره.

الصنف الثاني من يصلي على الدابة في يوم مطير:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحٍ عَنْ مُصَبِّحٍ عَنْ مَنْدَلِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى رَاحِلَتِهِ الْفَرِيضَةَ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ‌.

وعن سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ص الْفَرِيضَةَ فِي الْمَحْمِلِ فِي يَوْمِ وَحَلٍ وَ مَطَرٍ.

فيقال ان مقتضى العادة ان الدابة اذا سارت في وحل و مطر ان الدابة لا تنضبط في جهة فتنحرف للقبلة ، و مع ذلك لم تتعرض الرواية الى ان النبي كان يوجه نفسه كلما انحرفت الدابة عن القبلة فمقتضى الاطلاق المقامي عدم مراعاة القبلة بهذا الحد في فرض الاضطرار.

الصنف ال 3 ما ورد في صلاة الخوف:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَلْقَى السَّبُعَ وَ قَدْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ لَا يَسْتَطِيعُ الْمَشْيَ مَخَافَةَ السَّبُعِ فَإِنْ قَامَ يُصَلِّي خَافَ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ السَّبُعَ وَ السَّبُعُ أَمَامَهُ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ فَإِنْ تَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ خَافَ أَنْ يَثِبَ عَلَيْهِ الْأَسَدُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْأَسَدَ وَ يُصَلِّي وَ يُومِئُ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ وَ إِنْ كَانَ الْأَسَدُ عَلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ‌.

وعن عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكُونُ فِي السَّفِينَةِ فَلَا يَدْرِي أَيْنَ الْقِبْلَةُ قَالَ يَتَحَرَّى فَإِنْ لَمْ يَدْرِ صَلَّى نَحْوَ رَأْسِهَا.

فالمتحصل ان دليل شرطية الاستقبال لا شمول فيه لفرض الاضطرار وانما الكلام في الصغرى ان من ضاق الوقت عليه هل ذلك من صغريات الاضطرار ام لا.

الوجه الثاني

للمحقق الهمداني قال أنّ الأمر حينئذ دائر بين رعاية الوقت أو الاستقبال، و لا ريب أنّ الأول أولى، لوجيهن :

الاول الصحيحة المتقدمة: اذا استبان انك على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد فان المدلول الالتزامي انه انما يلزمك مراعاة القبلة بإعادة الصلاة اذا لم يفتك الوقت ، واما اذا فاتك الوقت فلا يلزمك اذا فدلالة هذه الصحيحة بالمطابقة على انه ان تبين له الانحراف اثناء الوقت اعاد وان تبين بعد الوقت لم يعد ، و المدلول الالتزامي له ان الوقت مقدم ولذلك قال ان لم تتمكن من مراعاة القبلة الا بفوت الوقت فلا يلزمك الاعادة.

و اذا لم يتم هذا المدلول الالتزامي فالوجه الثاني ما دل على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فالمدار على الوقت والاخلال بسائر الشرائط عن عذر لا يسقط الصلاة، اي لا يسقط الصلاة في الوقت بلحاظ الامر الادائي.

فتبين بذلك ان المكلف اذا دار امر بين مراعاة القبلة و الوقت فهو من مصاديق المضطر لترك الاستقبال.

المقدمة الثانية ان من التفت اثناء الصلاة الى انه منحرف عن القبلة الى اكثر ما بين اليمين واليسار فبالنسبة لما مضى من صلاته فصلاته صحيحة لأنّه مضطر لعدم الاستقبال لما مضى حيث انه لو اراد الاعادة لخرج الوقت ، فالأجزاء الماضية تصح لسقوط شرطية الاستقبال لكونه مضطرا اما الباقية فان امكنه الاستقبال والا فالنكتة واحدة.

ولكن سيدنا علق على كلام المحقق الهمداني بعدة ملاحظات الاولى :

انّ موثق عمار المتضمن للأمر بالقطع الراجع إلى فساد الأجزاء السابقة و عدم صلاحيتها لانضمام اللاحقة بها غير قاصر الشمول للفرض،

فان قلت بان موثقة عمار منصرفة عن فرض ضيق الوقت والسر في الانصراف قوله بعد ذلك فليقطع الصلاة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلاة فان الامر بافتتاح الصلاة انما يتصور في فرض سعة الوقت والا فان كان الوقت ضيقا و قد خرج الوقت فلا معنى لان يقال له ثم يفتتح الصلاة فلأجل ان قوله فليقطع الصلاة متعقب بقوله يفتتح الصلاة كان مقتضى السياق انصراف الرواية عن الصلاة في سعة الوقت، و لكن في هذه الفقرة يوجد فيها 3 احتمالات :

الاول ان يكون قوله فليقطع الصلاة مجرد استطراق الى قوله يفتتح الصلاة فلا موضوعية لقوله فليقطع الصلاة فكانه قال من البداية اذا انكشف انه مستدبر استأنف الصلاة و بما ان الامر بالاستئناف منصرف الى سعة الوقت كان موجبا لانصراف الرواية عن ذلك ، و هذا ما يبنى عليه كلام المحقق الهمداني.

الاحتمال ال 2 ما ذكره سيدنا من ان الرواية قد تضمّنت حكمين : وجوب القطع و لزوم التوجه إلى القبلة و افتتاح الصلاة. و الحكم الثاني و إن سلّم انصرافه عن مثل فرض ضيق الوقت ، لكن لا مقتضي لرفع اليد عن إطلاق الامر الاول و بمقتضاه يحكم بالفساد كما عرفت.

والمحتمل الثالث وهو المختار ان يقال ان كليهما ارشاد لا انه امر مولوي كي يدعى انصرافه الى سعة الوقت فهو يريد ان يقول انه من تبين انه استدبر الصلاة فصلاته باطلة و هذا المفاد من الواضح عدم الفرق فيه بني سعة الوقت و ضيقه ، و عليه يتم كلام سيدنا مقابل ما فاده المحقق الهمداني.

98

الملاحظة ال2 قال سيدنا "و اشتراط الاستقبال و إن كان مختصاً بحال التمكن كما ذكر لكنّه متمكن منه عند الشروع في الصلاة على الفرض، غايته أنّه غفل أو أخطأ فاستدبر بزعم القبلة، و لا دليل على تحقق العذر المسقط للتكليف بمثل ذلك ما لم يستوعب الوقت، أي تستمر هذه الحالة إلى آخر الوقت بحيث يكون الانكشاف خارجه"

واما اذا تیسر له الاستقبال ولو في برهة من الوقت فليس مضطرا و مورد كلامنا هو ذلك فان المكلف حينما دخل الصلاة كان متمكنا من الاستقبال و متيسرا ان يحدد القبلة عن طريق البينة والامارة ولكنه غفل فصلى لغير القبلة ثم التفت اثناء الصلاة الى ان صلاته الى دبر القبلة ولا يمكنه الاستئناف لضيق الوقت فبما ان هذا المكلف مر عليه وقت تمكن فيه من الاستقبال فليس مصداقا للمضطر وان لم يكن مصداقا للمضطر وعليه تشمله ادلة شرطية الاستقبال فانها انما تسقط في فرض الاضطرار و لا يصدق عرفا الا بالاضطرار المستوعب.

و عليه فما صدر عنه قبل استبانة الخطأ غير محكوم بالصحة واقعا، و لا يجزئ عن الواجب بعد ما عرفت من بقاء الأمر بالاستقبال و عدم عروض المسقط له.

وقد يناقش كما عن المعلق في الحاشية وذلك بالنظر الى امرين:

الاول ان المستفاد من صحيحة عبد الرحمن التي قالت فاذا استبان لك وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ان المناط في لزوم الاعادة كون الوقت كافيا و عدمه ، بيان ذلك ان المراد بقوله وان فاتك الوقت فلا تعد ليس المقصود به خروج الوقت بل المقصود وان فاتك الوقت هو المقصود بمقابله وهو وانت في وقت فالمراد بفوت الوقت ما قابل انه في وقت والمستفاد عرفا من كلمة انت في وقت انك قادر على ايقاع الصلاة في الوقت ، لا انك في وقت وانت قادر على ايقاع الصلاة فالظاهر من كونه في وقت كفاية الوقت لان يعيد الصلاة ففوت الوقت ليس هو خروج الوقت بل مضي الزمن الذي يتمكن فيه من اعادة الصلاة.

والامر الثاني تنقيح الصغرى من كان يتيسر له استعلام القبلة فصلى غافلا الى غير القبلة ثم استبان له انه مستدبر حال الصلاة وكان حين تبين ذلك قد ضاق الوقت فمثل هذا المكلف في علم الله مما ليس له وقت كاف لإيجاد صلاتين ، أي ليس له وقت كاف لتكرار هذه الصلاة التي دخلها فبما انه ليس له وقت كاف لتكرار الصلاة شمله مدلول صحيحة عبد الرحمن وان فاتك الوقت فلا تعد فهو ممن فاته الوقت واقعا.

ولا يبعد ما ذكره المستدل في كلامه.

الملاحظة ال 3

ذكر بانّ ما ارتكز من ان الصلاة لا تسقط بحال لا يجدي في تصحيح صلاته بل غاية هذا المتركز ان الامر لم يسقط اما ان صلاته التي اتى بها صحيحة ام لا فلا دلالة فيها على ذلك ، قال "و حديث عدم سقوط الصلاة بحال لا يجدي في تصحيحه، فإنه أجنبي عن المقام، إذ ليس شأنه إلا إثبات الأمر بالصلاة الفاقدة للشرط لدى المزاحمة بينه و بين الوقت، فهو لا يتكفّل إلا لإحداث الأمر بالفاقد و إيجاده في هذا الظرف، لا لتصحيح العمل السابق الصادر حينما وقع سليماً عن المزاحمة و كان فقده للشرط لأجل الغفلة أو الخطأ و نحوهما كما لا يخفى".

والحال ان المحقق الهمداني يرى الملازمة العرفية وهو ان كان ما وقع منه من صلاة فمقتضى الاطلاق المقامي صحّة صلاته لو كان عندنا حديث ان الصلاة لا تسقط بحال فمقتضى الاطلاق المقامي ان الصلاة لو وقعت لكانت صحيحة فكيف يقال في حق هذا المكلف ان الامر لا يسقط عنك لأنك صليت لغير القبلة غفلة او خطأ ولكن صلاتك مسكوت عنها قد تكون فاسدة.

المناقشة الرابعة:

قال سيدنا "ومع الغض عما ذكر وتسليم انصراف الموثق عن المقام فالمرجع حينئذ عموم قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا إلى القبلة» المقتضي لفساد الصلاة في الفرض ولزوم إعادتها مستقبلًا، إذ الخارج عن العموم في الانحراف الكثير الذي هو محل البحث ما إذا كان الانكشاف خارج الوقت بمقتضى النصوص النافية للقضاء فيما إذا استبان في غير الوقت، ولا ريب في عدم شمول ذلك لمثل الفرض، لكون الانكشاف في الوقت على الفرض، فالمرجع هو العموم المزبور المقتضي للبطلان".

وهذا مبني منه على ان الانصراف ليس له مفهوم اذ لو قلنا ان الانصراف له مفهوم أي قلنا بان ظاهر الموثق (اي موثق عبدالرحمن) اخصاص الفساد بفرض سعة الوقت ، لو كان ظاهر الموثق ذلك لكان مقيدا لقوله لا صلاة الا الى القبلة ، ومقتضى تقييده ان يكون موضوع روايات لا صلاة الا الى القبلة فرض السعة ، فلو شككنا في ان المكلف ممن دخل في فرض ضيق الوقت او هو في سعة الوقت فالتمسك بها تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية ،

لكن مقصوده ان ذلك مجرد انصراف اي لو سلمنا ان الموثق منصرف عن محل كلامنا مع ذلك لم ينعقد له مفهوم يكون مقيدا للإطلاقات.

فتلخص مما ذكرناه انه لا يبعد كلام المحقق الهمداني من تصحيح صلاة من انكشف له انه مستدبر وهو في ضيق الوقت.

ولكن هل يمكن الاستدلال على المسالة بوجه اخر غير ما طرحه المحقق الهمداني وهو الاستدلال بحديث الرفع ، و هذا ما يسلكه السيد الإمام.

بدعوى ان من صلى لغير القبلة نسيانا او خطا او اضطرارا فهو مشمول لحديث الرفع و بتطبيقه على محل كلامنا حيث إنَّ المكلف صلى في بعض اجزاء الصلاة لغير القبلة خطا ثم التفت اثناء الصلاة الى انه مستدبر للقبلة فتوجه الى القبلة فنحتاج حينئذٍ لمصححين مصحح للأجزاء التي وقعت لغير القبلة خطا و هذا بدليل قوله رفع عن امتي الخطأ فمقتضى ذلك ارتفاع شرطية الاستقبال في فرض الخطأ والآخر انه في هذا الآن الذي التفت فيه و توجه، فقد مر انه مستدبر للقبلة لا عن خطا بل عن التفات و علم ففي هذا الآن الذي التفت الى القبلة فهذا الآن حصل فيه استدبار للقبلة عن التفات فما هو مصحح لصلاته في هذا الآن ؟

قال المصحح هو الاضطرار بقوله رفع ما اضطر اليه فهناك فقرتان تصحح صلاته فقرة الخطأ و فقرة الاضطرار ،

وقد اورد على الاستدلال بحديث الرفع بعدة ايرادات :

الاول ان شمول دليل رفع الاضطرار فرع تحقق الموضوع و تحقق الاضطرار فرع تكليف الشارع بإتمام الصلاة لأنّه لو لم يكن مكلفا لما كان مضطرا للاستدبار فمن لم يكن مأمورا بالصلاة لا يقال له انه كان مضطرا للاستدبار و مع احتمال بطلانها لأنّه يحتمل ان صلاته فاسدة يشك في انه مأمور بالإتمام و مع شكه بكونه مأمورا بالإتمام يشك في انه مضطر فلا يصح التمسك بحديث رفع عن امتي ما اضطروا اليه لأنّه تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية.

او يقال بانه يلزم الدور لان الرفع متوقف على الاضطرار والاضطرار متوقف على الامر بهذه الصلاة فلو كان الامر بهذه الصلاة متوقفا على جريان حديث الرفع في حقه لكان دورا.

قلت : نعم يمكن استكشاف لزوم الاتمام من الادلة الكثيرة الظاهرة في مراعاة الشارع للوقت و انه اذا دار الامر بين الشرط وبين الوقت فان الوقت مقدم عند الدوران بينه وبين سائر الشروط.

الايراد الثاني ان يقال ما هو المرفوع بحديث الرفع هل المرفوع شرطية الاستقبال او مانعية الاستدبار ؟

فان كان المرفوع هو شرطية الاستقبال فشرطية الاستقبال لم يتعلق بها خطا لأنّه اخطأ بالقبلة لا في شرطية الاستقبال ولابد ان يكون المرفوع بحديث الرفع ما تعلق به الخطأ و الخطأ انما تعلق بالموضوع لا بالحكم فالحكم الكبروي وهو شرطية الاستقبال لم يتعلق به خطا ولا نسيان وانما تعلق الخطأ بالموضوع الخارجي انه اخطأ الجهة فان كان المرفوع شرطية الاستقبال فالمفروض انه لم يتعلق به خطا وان كان المرفوع مانعية الاستدبار فقد يقال الاستدبار مانع فترتفع مانعية الاستدبار.

فالجواب ان الاستدبار ليس له اثر شرعي أي ان ما جعله الشارع فقط شرطية الاستدبار وفرع عليها ان من اخطأ القبلة فسدت صلاته ولم يجعل الشارع مانعية الاستدبار كي يقال ان المرفوع في المقام مانعية الاستدبار.

قال السيد الامام في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 71‌ "الا ان يستشكل في صحة الاستدلال بدليل الرفع في غير الجهل بالحكم و نسيانه، بان يقال ان المصلى صلى الى غير القبلة سهوا أو خطأ، و رفع غير القبلة لا اثر له، الا ان يقال ان رفع الاستدبار الخطئي أثره عدم بطلان الصلاة، و كذا رفع الاستدبار الاضطراري، الا ان يقال ان ما هو الشرط استقبال القبلة، و ما ورد من ان الالتفات الفاحش قاطع للصلاة إرشادا إلى اشتراط القبلة في جميع حالاتها، و ليست القاطعية حكما شرعيا حتى يتعلق به الرفع، و ما هو حكم شرعي قابل للرفع هو اشتراط التوجه إلى القبلة و لم يتعلق به السهو و الخطاء و لا الاضطرار، بل المانعية و القاطعية لو لم ترجعا الى اشتراط ما يقابلهما غير معقولة.

و التحقيق ان أساس الإشكال في التمسك بحديث الرفع لنظائر المقام أمور (منها) ان حديث الرفع لا يرفع الا ما هو ثابت بالأدلة الأولية و لو قانونا، إذ لا معنى لرفع غير ما ثبت بالشرع، و المفروض في المقام ان ما هو ثابت شرطية القبلة لا مانعية الاستدبار إذ لا دليل لها.

و فيه منع عدم الدليل على مانعيته لان ظاهر كثير من الروايات ان الالتفات الفاحش أو لا التفات عن القبلة تقطع أو تفسد الصلاة، و أدلة الاشتراط لا يفهم منها الا لزوم الاستقبال حال الإتيان بها فإن الصلاة هي الأذكار و القرآن و الأفعال المعتبرة فيها، و لو لا أدلة البطلان بالالتفات لما دلت أدلة الشرائط على البطلان به في غير حال الاشتغال بها.

و بالجملة هاهنا دليلان دليل اشتراط القبلة و دليل قاطعية الالتفات، و إرجاع الثانية إلى الاولى لا وجه له الا مع القول بالامتناع، و قد مر الكلام في دفعه في بعض المقامات و تأتي الإشارة إليه.

مضافا الى ان دليل الرفع بما ان فقرأته حقائق ادعائية و مصححها رفع جميع الآثار فيما إذا لم يكن بعضها واضحة أو شايعة كما تقدم الكلام فيه يرفع لازم المجعولات الشرعية كالاستدبار، فان قاطعيته لازم شرطية القبلة، بناء على شرطيتها في الأكوان أيضا، مع ان رفع الاستدبار الراجع الى قاطعيته لازمه رفع شرطية الاستقبال فلا ينبغي الإشكال من هذه الجهة".

99

ذكرنا ان من التفت الى انه صلّى الى دبر القبلة اثناء الصلاة وكان ذلك عن خطأ او نسيان فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث الرفع ام لا، وذكرنا ان السيد الإمام (قده) ذكر ان في الاستدلال بحديث الرفع عدة ايرادات تعرض لها واجاب عنها:

الايراد الاول:

ان التمسك بفقرة رفع عن امتي ما اضطروا اليه فرع صدق الاضطرار وصدق الاضطرار منوط بوجود امر بالصلاة وامر بإتمامها، اذ لولا الامر بالإتمام لما صدق عنوان الاضطرار فاذا شك المكلف في وجود الامر فقد شك في صدق الاضطرار، ومعه يكون التمسك بحديث الرفع تمسكا بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه.

واجاب عنه بان المكلف مأمور بإتمام الصلاة كما هو ظاهر الروايات و يمكن ان يقال بان صدق الاضطرار لا يتوقف على احراز الامر في رتبة سابقة على الصلاة بل يكفي في صدق الاضطرار، العمل لتصحيح الصلاة فمن التفت لصلاته و كان الوقت ضيقا فان توجهه للقبلة مصداق للاضطرار و ان لم يحرز امرا بهذه الصلاة فيكفي في صدق الاضطرار انه لا طريق له لتصحيح صلاته وادراجها تحت الامر الا ان يقوم بهذا العمل.

والايراد الثاني الذي اورده ان المرفوع بحديث الرفع كما في فقرة الخطأ هل هو شرطية الاستقبال ام مانعية الاستدبار فان كان المرفوع شرطية الاستقبال فهو مما لا يصح لان المرفوع بحديث الرفع ما تعلق به الخطأ والنسيان و الجهل و المفروض ان الخطأ لم يتعلق بأصل الشرطية وانما تعلق بالجهة الخارجية.

وان كان المرفوع مانعية الاستدبار فان الاستدبار ليس له أثر شرعي لان ما له الأثر هو الاستقبال حيث انه شرط و اما الاستدبار فليس موضوعا لأثر شرعي كي يكون مرفوعا.

واجاب عن ذلك (قده) بأجوبة 3 :

الاول : ان ظاهر كثير من الروايات ان الالتفات عن القبلة قاطع و ادلة اشتراط القبلة لا يفهم منها الا لزوم الاستقبال حال الاتيان بالصلاة فلا يفهم منها شرطية الاستقبال في اكوان الصلاة وانما يفهم منها شرطية الاستقبال في ذات الصلاة فانها هي الاذكار و الافعال المعتبرة فيها فقوله لا صلاة الا للقبلة ظاهر نفس الصلاة الى القبلة أي اشتراط الافعال والاقوال واما الاكوان المتخللة بين الاجزاء فليست من الصلاة حتّى يكون ما دل على شرطية القبلة دالا على شريطته فيها اذا فاحتجنا لو استدبر عن القبلة في اكوان الصلاة لا في افعال الصلاة الى دليل اخر يدل على البطلان ، و هذا الدليل الآخر ما دل على قاطعية الاستدبار و الالتفات عن القبلة فالحكم بقاطعية الاستدبار غير الحكم بشرطية الاستقبال.

وبالجملة هاهنا دليلان دليل اشتراط القبلة و دليل الالتفات و ارجاع الثاني الى الاول لا وجه له ، فنلتزم بان هناك حكمين فاذا شك في قاطعية الاستدبار اثناء الخطأ أي الاستدبار الخطئي رفع قاطعيته بحديث الرفع.

ولكن هذا الجواب غير عرفي فان هذين الدليلين لو عرضا على العرف فقيل صل الى القبلة فاذا استدبرت كان استدبارك قاطعا فان العرف يفهم من الثاني الحكومة على الاول لان الثاني بنظر العرف ناظر للأول موسع لشرطيته لفرض الاكوان أيضاً فاذا كان الاول وهو قوله لا صلاة إلا الى القبلة لا دلالة له على اكثر من اشتراط نفس الافعال بالاستقبال فقوله الاستدبار قاطع موسع لدائرة الشرطية بحيث تثبت حتّى في الاكوان فهذا هو المنفهم عرفا عند تلقي الدليلين لا ان الثاني جعل مستقل عن الاول.

الجواب ال 2: قال ان دليل الرفع يرفع لازم المجعول وقاطعية الاستدبار لازم شرطية القبلة أي ان مقتضى شرطية القبلة وجود لازم شرعي و هذا اللازم الشرعي قاطعية الاستدبار فحديث الرفع ان لم يرفع شرطية الاستقبال فهو يرفع لازمه وهو قاطعية الاستدبار.

وهذا الجواب أيضا غير تام فان قاطعية الاستدبار ان كان جعلا مستقلا فهو ليس لازما لشرطية الاستقبال، وان لم يكن جعلا مستقلا فهو لازم عقلي وليس شرعيا اي ان مقتضى شرطية الاستقبال عقلاً قاطعية الاستدبار فاذا كانت القاطعية لازما عقليا فلا معنى لرفعه بحديث الرفع.

الجواب الثالث: قال مع ان رفع الاستدبار راجع الى رفع شرطية الاستقبال فلا ينبغي الاشكال من هذه الجهة، فاذا كان مرجعه الى رفع شرطية الاستقبال إذا فليس في البين الا جعل 1 وهو شرطية الاستقبال.

فان قلت بان الخطأ لم يتعلق بالشرطية كي تكون متعلقا للرفع.

كان الجواب ان الشك في عموم الشرطية وان ما دل على شرطية الاستقبال هل يعم فرض الخطأ في الموضوع و هذه شبهة حكمية يتكفل لها حديث الرفع من خلال فقرة ما لا يعلمون لا من خلال فقرة الخطأ كي يقال ان الخطأ لا يتعلق بالشرطية وانما يتعلق بالموضوع الخارجي فهذا صحيح لو اردنا التمسك بفقرة رفع عن امتي الخطأ، حيث ان الخطأ لا يتعلق بالكبرى وانما يتعلق بالموضوع الخارجي، ولكن بناءً على مسلكه من صحّة التمسك بفقرة ما لا يعلمون يكون المورد شبهة حكمية حيث لا ندري هل ان الشرطية تمتد الى فرض الخطأ او الاضطرار او النسيان فيرفع هذا الامتداد بمقتضى رفع عن امتي ما لا يعلمون ام لا.

الايراد ال 3 ما هو في فوائد الاصول ج 3 ص 353 تقريرات المحقق النائيني ان المكلف اذا استدبر فان المفسد لصلاته حقيقة هو عدم الاستقبال وليس هو الاستدبار و بما انّ عدم الاستقبال عدم فالعدم لا يقبل الرفع فان المرتفع حال عدم الاستقبال هو الاستقبال لا ان العدم مرفوع بحديث الرفع.

وهنا جوابان للسيد الإمام :

الاول ان يقال ان المرفوع ليس عدم الاستقبال بل شرطية الاستقبال في هذا المورد.

الثاني ان الرفع هنا اعتباري لا تكويني كي يقال ان الرفع لا يعقل تعلقه بالاعدام فان هذا في الرفع التكويني الحقيقي بل في الحقيقة كما هو كرر مرارا ليس معنى حديث الرفع ليس الا الاخبار عن ضيق المجعول من اول الامر فهو اخبار عن ضيق المجعول صيغ بصياغة الرفع والا فليس هناك رفع في الحقيقة.

الاشكال الرابع،

ما ذكره المحقق الحائري في صلاته ص 296 و اشار اليه تلميذه السيد الإمام في عدة موارد من كتاب الخلل ، و هي انه بعد جعل الشرطية للاستقبال لا معنى محصل لجعل المانعية لاستدبار فلا معنى لصدور جعل شرطية للاستقبال ومانعية للاستدبار او كما يقال شرطية للطهارة و مانعية للحدث او شرطية للطهارة و مانعية للنجاسة واجاب السيد الإمام كما في ص 121 قال ان مناط الشرطية يباين مناط القاطعية و المانعية ، ولا يعقل ارجاع احدهما للآخر ، فالشرط دخيل في وجود المصلحة والاقتضاء و القاطع مزاحم لتحقق المأمور به في الخارج اعتبارا و لا يعقل ان يكون عدمه شرطا و دخيلا في المصالح و قد تقدم في بعض المباحث ان ما قيل (كما عن المحقق النائيني ) من ان مانعية الشيء ترجع الى ان عدمه شرط كلام خال عن التحقيق و لعله مأخوذ من ظاهر كلام بعض أهل النظر (اي اهل الحكمة ) من ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة و هو كلام صوري لو صدر من أهل الفن لا يراد منه ظاهره (من ان للعدم دخلا).

ومحصله ان ما يظهر من كلام المحقق النائيني من ان مرجع المانعية في المركبات الاعتبارية الى شرطية العدم اورد عليها السيد الإمام ايرادين :

الاول ان مقتضى الصناعة ان يكون مقام الجعل متطابقا مع مقام الملاك و اذا لاحظنا مقام الملاك وجدنا ان ما هو الشرط غير ما هو المانع ، فبلحاظ مقام الملاك عندنا ما منه الوجود و هو المقتضي و هو عبارة عن الاجزاء و ما به فعلية الوجود و هو الشرط كالاستقبال و الاطمئنان و الطهارة و ما هو مزاحم للملاك حين وجوده وهو المعبر عنه بالمانع فبلحاظ عالم الملاك يوجد 3 انحاء فمقتضى تطابق عالم الجعل مع عالم الملاك ان يكون هناك جعل للمانعية كما ان هناك جعلا للشرطية.

وثانياً ان هذا الكلام وهو ان عدم المانع جزء او شرط صوري و اذا صدر من بعض اهل الفن كالمحقق السبزواري فان المقصود منه مجرد التقريب وقد اشار اليها الملا هادي قال كذلك في الاعدام لا علية وان بها فاهوا فتقريبية ، اي ان قالوا ان في العدم علية او جزاء من العلية فالمقصود تقريب الفكرة ، والا فلا يعقل ان يكون للعدم جزء كما في بعض الكلمات ان عدم الملكة له حظ من الوجود....

ولكن يلاحظ على ما افيد ان مقصود المحقق النائيني وتلامذته انه وان كان بحسب عالم الملاك كما تقولون ان هناك مقتضي وهو الاجزاء وهناك شرط و مزاحم و مانع و لكن بحسب عالم الاعتبار و الجعل لا يعقل جعل المانعية مستقلا عن جعل الشرطية والسر في ذلك ان المولى لو امر بالمركب كالصلاة ونظر الى امر و لنفترضه الاستدبار او الحدث فإما ان يكون المركب بالنسبة اليه لا بشرط او بشرط شيء او بشرط لا و ليس للماهية اعتبار 4 فان اعتبارات الماهية 3 ، وحيث انه لا يمكن ان يكون على نحو اللابشرط فان اللابشرطية تتنافى مع كونه مانعا و لا يمكن ان يكون بشرط شيء والا لصار الاستدبار دخيلا في صحّة الصلاة فتعين ان يكون بشرط لا فلأجل ان وعاء عالم الاعتبار و عدم تصور شق 3 لاعتبارات الماهية تعين ان يكون مرجع مانعية اي شيء في الصلاة الى شرطية العدم فهذا لأجل ما يقتضيه وعاء الاعتبار والا ففي عالم الملاك يمكن ان يكون الوجود مزاحما.

وثانيا قد يدعى ان جعل المانعية للاستدبار بعد جعل الشرطية للاستقبال لغو لا أثر له.

ويمكن رفع اللغوية لو بنينا على شرطية الاستقبال تختص بالأفعال ومانعية الاستدبار اعم من ذلك ولكن بناءً على وحدة المورد فان جعل ال 2 لغو.

قال "فتحصل مما ذكر ان تصحيح الصلاة بدليل الرفع مما لا مانع منه، هذا كله لو لم نقل باستفادة البطلان من موثقة عمار كما تقدم".

حيث إنَّ الموثقة قالت اذا التفت انه مستدبر للقبلة اثناء صلاته فليقطع صلاته، فيكون مفاد حديث الرفع غير كاف في اثبات الصحّة مع وجود موثق عمار.

ولكن على مسلكه (قده) فقد ذكر في ص 55 ان النسبة بين حديث لا تعاد و حديث الرفع العموم من وجه لأننا نلاحظ كل فقرة من حيث الرفع وحدها من فقرات لا تعاد فبناءً على ذلك تكون النسبة بين حديث الرفع وموثقة عمار عموما من وجه فان الموثقة تقول من التفت للاستدبار أثناء الصلاة يعيد سواء كان استدباره عن خطا او نسيان و جهل و فقرة رفع عن امتي الخطأ تقول ان ما اخطأ فيه المكلف مرفوع سواء كنا في باب الصلاة او غيرها فالنسبة بينهما عموم ومن وجه ومقتضى ذلك المعارضة والمرجع بعد سقوط المتعارضين ما دل على شرطية الاستقبال وبناءً على كلامه في ص 111 ، حيث التزم بالحكومة وقال ان حديث الرفع حاكم على جميع الادلة فمقتضى ذلك ان يقدم على موثق عمار .

ولكن على مسلكنا حيث قالنا بالاخصية فنقول بها الان لان المتجه عرفا ملاحظة حديث الرفع بتمام فقراته كلاما واحدا وإذا لوحظ بتمام فقراته واحدا كانت موثقة عامر أخص منه لا محالة لورودها في خصوص من علم بالاستدبار اثناء صلاته.

100

وقد ذكر السيد الإمام مجموعة من الفروع ترتبط بمن علم بالاستدبار في فرض ضيق الوقت :

الفرع الاول إذا صلى الظهرين ثم علم بالاستدبار في خصوص الظهر ولم يبق من الوقت الا مقدار 4 ركعات فهل يسقط وجوب قضاء الظهر ام يجب قضاؤها اذ المفروض انّه علم بالاستدبار في صلاة الظهر في وقت لا يسع الا 4 ركعات بحيث تكون وظيفته متعينة في العصر ، فهنا يفصل بين القول بالاختصاص و القول بالاشتراك ، فان قلنا بالاختصاص كما نسب الى المشهور بمعنى ان آخر الوقت بمقدار 4 ركعات لا يصح فيه الا العصر ، حتّى لو كان قد صلى العصر قبل ذلك فمقتضى هذا خروج وقت صلاة الظهر فيشملها قوله (عليه السلام) وان فاتك الوقت فلا تعد ، فلا يجب عليه القضاء.

و اما اذا قلنا بالاشتراك بمعنى ان كل جزء جزء مشترك الا ان الشارع قدم العصر على الظهر تعبدا لا انه اذا صلى الظهر فانها باطلة فبناء على ذلك يقال انه يجب عليه الاتيان بالظهر لان الوقت مشترك والشارع انما قدم الظهر على العصر تعبدا في فرض عدم ادائه صلاة العصر والمفروض انه اداها صحيحة وانما الاشكال في صلاة الظهر حيث صلاها مستدبرا اذن بما ان الوقت مشترك وهو قادر على الاتيان بالظهر صحيحة فمقتضى ذلك ان يكون الامر بالظهر فعليا في حقه فعليه الاتيان بالظهر وان خالف الترتيب الا ان شرطيته ساقطة فيما لو اخل به سهوا او غفلة كما في المقام.

الفرع 2 اذا صلى الظهر فقط و بقي من الوقت مقدار 4 ركعات فهل يسقط قضاء الظهر ام يجب عليه قضاؤها لأنّه ما زال في وقت، فأفاد (قده) ص 84 من كتاب الخلل بانه على القول بالاختصاص يسقط قضاء الظهر اذ المفروض ان مقدار 4 ركعات من اخر الوقت لا تصح فيه الا العصر فمقتضى ذلك ان وقت الظهر قد خرج فهو ممن استبان له الاستدبار و قد فاته الوقت فليس عليه قضاء.

ولكن اذا قلنا بان الوقت مشترك وان كان الشارع يقدم العصر تعبدا فهل يجب عليه بعد اداء العصر هل يجب عليه قضاء الظهر لأنّه صلاها مستدبرا ام لا ، فقد يدعى سقوط القضاء بوجهين :

الاول ما سبق ان ذكرناه في تحليل مفاد صحيحة عبد الرحمن ان استبان لك وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ان معناها ليس هو خروج الوقت التكويني و عدم خروجه وانما منظورها فوات الفرصة اي ان استبان لك الاستدبار وانت ممن يمكنك الاداء فيجب عليك الاداء واما إذا استبان لك الاستدبار وانت ممن لا يمكنه الاداء فلا يجب عليك وليس العبرة في خروج الوقت التكويني او بقائه فبناءً على ذلك يقال قد استبان للمكلف انه صلى الظهر مستدبرا ولكن ليس في وقت يكفيه للأداء اذ المفروض ان الوقت مطالب فيه بإيقاع العصر تعبدا فلأجل ذلك يسقط عنه الامر بقضاء الظهر.

واشكل على ذلك السيد الإمام فقال ان الظاهر من ذهاب الوقت و فوته خروج الوقت المقرر للصلاة لا خروج وقت تصح الصلاة فيه وانما حملنا روايات داوود على ذلك بقرينة روايات اخرى واما دلالة الروايات المفصلة بين ذهاب الوقت و عدمه فمما لا ينبغي الاشكال فيه اي الاشكال في ان المراد به خروج الوقت الحقيقي.

ويلاحظ على ذلك انه قد ذكرنا ان مقتضى المقابلة ان المراد بفوت الوقت فوت فرصة الاعادة والاداء وليس مجرد خروج الوقت التكويني وهذا هو مقتضى مناسبة الحكم للموضوع.

الوجه الثاني محصله ان الامر الوارد في الصحيحة المفصلة هو الامر بالإعادة و عدم الامر بالإعادة ، حيث قال ان استبان لك وأنت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد فمقتضى ان ما رتبه الإمام على بقاء الوقت و فوته هو الامر بالإعادة و عدم الامر بالإعادة فيقال إذن انما يجب عليه القضاء في وقت يمكنه الاعادة ، والمفروض ان من طولب بصلاة العصر لأجل ضيق الوقت فليس مأمورا بالإعادة اذا مقتضى ظاهر هذه الروايات التي عبرت بأعد او لا تعد انه انما يسقط القضاء اذا كان في وقت ليس مأمورا بالإعادة وانما يطالب بالقضاء اذا كان في وقت يؤمر فيه بالإعادة فلا يشمل محل كلامنا.

وقد اشكل عليه (قده) بإشكالين:

الاول : قال ان قوله فليعد ولا اعادة كناية عن البطلان و الصحّة و الجمل التي يؤتى بها كناية اي ارشاد لا يراد معانيها الحقيقية كقولنا فلان كثير الرماد و قد ذكرنا سابقاً انه لا يراد من هذه الجمل معانيها الحقيقية بل هي كناية عن الصحّة والفساد فليس الامر بالإعادة قرينة على ما ذكر.

وهذا كلام متين.

الاشكال ال 2 على هذا الوجه مكون من مقدمتين الاولى : ان الإعادة هي الإتيان بالشي‌ء ثانيا سواء كان في الوقت أو في خارجه و لهذا استعمل لفظها بالنسبة إلى خارج الوقت‌ فقال (ع) و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد أو لا اعادة عليه ، فيصير المعنى على فرض الاستعمال الحقيقي، انه إذا علم بالاستدبار في الوقت يجب عليه الإعادة،

المقدمة 2 : و إطلاقه (اي قوله ان استبان لك وانت في وقت فاعد ) يعم الإعادة خارج الوقت، فالظاهر على القول بالاشتراك هو وجوب قضاء الظهر لو استبان في الوقت الضيق الذي يجب عليه العصر.

والملاحظة على ما افاده ان الامر بالإعادة اما ارشاد للفساد وهو رجوع لإشكاله الاول ، واما امر مولوي فاذا كان امرا مولويا فمقتضى ظاهر الرواية فعليته بفعلية الاستبانة أي من استبان انه استدبر وهو في وقت كان الامر بالإعادة فعليا في حقه ولا يتصور ان يكون هناك امرا فعليا في حقه مع امره بصلاة العصر فعلا ، اذا فمجرد تعميم الإعادة لما يصدق على التكرار في الوقت وخارجه لا يحل المشكلة انما يحل المشكلة اذا قلنا انه امر ارشادي وهو رجوع لإشكاله الاول لا اشكال اخر.

فنفس الامر بالإعادة بما انه مولوي قرينة على انما يجب القضاء اذا تمكن على الطبيعة.

الفرع الثالث لو صلى العصر ثم استبان قبل غروب الشمس بمقدار ما يسع لثلاث ركعات أو أقل أنه كان مستدبرا فيها، بحيث لو أعادها كانت مشمولة لقاعدة من أدرك، و كذا لو صلى الظهرين ثم تبين استدباره للظهر في الوقت المذكور فهل صحت صلاة عصره مطلقا و كذا ظهره في الفرض الثاني على الاشتراك أولا، و المسألة مبنية على كيفية استفادة الحكم من قاعدة من أدرك.

فهنا بحث (قده) هل تشمله قاعدة من أدرك لا لأجل ان يصلي بل لأجل اثبات انه في وقت ، اي لتنقيح الموضوع.

وبعبارة اخرى مفروض كلامنا من صلى العصر و استبان له انه مستدبر وقد بقي مقدار 3 ركعات ولم يصل الى ان انقضى الوقت فهل يجب عليه القضاء ام لا ، و ثبوت وجوب القضاء عليه فرع تنقيح ان استبانة الاستدبار كانت في وقت ام لا فنريد الان ان ننقح موضوع ثبوت القضاء و سقوطه ، فان موضوع ثبوت القضاء ان الاستبانة في وقت و موضوع سقوطه ان الاستبانة بعد الوقت ، فلو استفدنا من من أدرك انه في وقت وحيث انه لم يعد يجب عليه القضاء.

وقد افاد (قده) اننا ذكرنا في تحليل مفاد من أدرك 5 معاني نقتصر على ذكر 4:

اذ تارة نقول ان مفادها التوسعة الواقعية وان وقت الصلاة واسع واقعا لما يشمل مقدار ركعة ، فمقتضى ذلك انه في وقت لان مقتضى قاعدة من ادرك الاخبار عن سعة الوقت واقعا لما يشمل مقدار ركعة وهذا ممن استبان له الاستدبار وهو في وقت واقعا فيجب عليه القضاء لأنّه لم يعد صلاته في الوقت.

وكذا اذا قلنا ان مفاد قاعدة من أدرك تنزيل ادراك ركعة منزلة ادراك الصلاة بلحاظ جميع الاثار، و منها هذا الأثر وهو انه في وقت.

واما على المباني الأُخر وهي ان مفادها التنزيل ولكن لا بلحاظ جميع الاثار بل بلحاظ كون الصلاة أداء لا اكثر فهو يقول من صلى ركعة كان بمنزلة من صلى 4 من حيث وقوع الصلاة اداءً فلا يثبت انه في وقت كي يتنقح موضوع صحيحة عبد الرحمن اذا استبان لك وانت في وقت فانه لا نظر لها في اثبات ذلك او نفيه.

وكذلك اذا قلنا انها تنزيل بلحاظ جميع الاثار لكن للمضطر لا للمختار فهي تنزل مقدار ركعة منزلة أدرك جميع الصلاة من جميع الاثار لكن للمضطر فلا يصح التمسك بها في المقام لأننا لا نحرز ان هذا مضطر وهو قد صلى العصر غاية الامر انه صلاها لعذر او رجاء فلا نحرز انه مضطر.

و كذا ان قلنا ان مفادها انه لا يعتبر في اداء الصلاة الا ادراك ركعتين فليس مفادها لا الاخبار عن التوسعة و لا التنزيل وانما بيان حكم شرعي وهو لا يعتبر في وقوع الصلاة اداءً اكثر من ادراك ركعة في الوقت فهي ليست في مقام البيان الا من هذه الجهة لا من جهات اخرى حتّى تنقح موضوعا لحكم اخر فلم يثبت بناءً على هذه المبان ال 3 انه قد استبان له الاستدبار وهو في وقت كي يجب عليه القضاء.

ولكن قد يقال بناء على كلامه السابق حيث لم يقل لما استظهرناه من صحيحة عبد الرحمن و قال بان ظاهر الروايات المفصلة بين الانكشاف داخل الوقت وخارجه ان منظورها الوقت الحقيقي المقرر للصلاة شرعا فمقتضى كلامه السابق ان يقول في المقام بوجوب القضاء شملته قاعدة من ادرك او لا ، فلا ربط للبحث بشمول قاعدة من أدرك لأنّه وجدانا استبان له انه مستدبر وهو في وقت وان كان لا يسعه الاعادة وان لم تشمله من أدرك الا ان البحث لا يتبني على شموله وانما يبتني على ما هو المستفاد من الروايات المفصلة وحيث انه استفاد منها ان المدار على الوقت الحقيقي فمن استبان له الاستدبار والوقت الحقيقي باق امكنه الاعادة ام لا فانه يجب عليه القضاء و من استبان له بعد الوقت الحقيقي فلا يجب عليه القضاء.

### 101

الجهة الاخيرة في هذه المسألة ما ذكره سيدنا انه إذا علم باستدبار القبلة وكان الوقت باقياً فعليه الاعادة وان مضى الوقت فلا يعيد، والكلام في ان هذا الحكم هل يختص بالمجتهد المخطئ كما ذكره في المتن، حيث قال و إن كان منحرفاً إلى اليمين و اليسار أو إلى الاستدبار فان كان مجتهداً مخطئاً أعاد في الوقت دون خارجه.

او يعمه و الغافل و كذا الجاهل بالموضوع او ناسيه ام لا، و سبق منا بحث ذلك ولكن لان سيدنا اضاف بعض النكات استعرضنا كلامه ، فقال الظاهر هو ال 2 اي ان التفصيل بين وجوب الاعادة ان علم بالاستدبار داخل الوقت وسقوط القضاء ان علم بالاستدبار بعد الوقت هذا التفصيل عام بين المجتهد المخطئ والغافل والجاهل بالموضوع وناسيه لإطلاق النصوص ومنها صحيحة عبد الرحمن عن ابي عبدالله ، قال إذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد ، وان فاتك الوقت فلا تعد ، فإطلاقها يشمل جميع الفروض و نحوها صحيح زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال اذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل ان تصبح انك صليت على غير القلبة ، (اي قبل ان يخرج وقت صلاة العشائين )، فاعد صلاتك فان وجوب الاعادة قبل ان يصبح بالمنطوق ووجوبها بعد الاصباح بالمفهوم فان الاعادة المستفاد من المفهوم يشمل المجتهد و غيره.

قال سيدنا "الظاهر هو الثاني، إذ لا مقتضي للتخصيص بعد إطلاق الأخبار التي منها صحيحة عبد الرحمن عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «قال: إذا صليت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنّك صليت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد وإن فاتك الوقت فلا تعد» فإنّها بإطلاقها تعم المجتهد وغيره.

ونحوها صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنّك صليت على غير القبلة فأعد صلاتك» فان عدم الإعادة بعد الإصباح وخروج وقت العشاءين المستفاد من المفهوم مطلق يعم المجتهد و غيره.

و لا نعرف وجهاً للتخصيص الذي ذكره في المتن عدا التقييد بالاجتهاد أو التحري في روايتين:

إحداهما: صحيحة سليمان بن خالد قال «قلت لأبي عبد اللّٰه (عليه السلام): الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيّم فيصلي لغير القبلة، ثم يضحي فيعلم أنّه صلى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال: إن كان في وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده»".

فان ظاهرها ان المسقط للقضاء ليس مجرد خروج الوقت وانما خروجه مع كونه مجتهدا متحريا ، وناقش سيدنا في ذلك فقال ان الرواية لا مفهوم لها والسر في ذلك ان هناك خصوصية في مورد الرواية حيث فرض السائل ان اليوم غيّم و مقتضى كون اليوم غيما ان يجتهد الانسان في الفحص عن القبلة فان من صلى في قفر من الارض مع كون اليوم غيما فمقتضى ذلك اشتباه القبلة و مقتضى اشتباه القبلة ان يفحص عنها ففرض في مورد الرواية انه فاحص مجتهد فلذلك قال (عليه السلام) ان كان في وقت اي ان علم بالاستدبار وهو في الوقت اعاد وان لم يعلم حتّى مضى الوقت فيكفيه اجتهاده و تحريه فقوله فحسبه اجتهاده لا دلالة له على ان قيد الاجتهاد احترازي وانما اتى به لان مفروض المورد هو وجود الاجتهاد و الفحص فكانه قال وان مضى الوقت فحسبه ما اتى به من الصلاة وانما عبر بالاجتهاد لأنّه مورد الاجتهاد.

قال سيدنا " و فيه: أنّ ذكر الاجتهاد ليس لخصوصية فيه، بل لأجل أنّ المفروض في السؤال أنّ الرجل في قفر من الأرض و اليوم غيّم، و بطبيعة الحال يتحرى المتصدي للصلاة و يفحص عن القبلة في مثل هذا الظرف، فتخصيص الاجتهاد بالذكر لكونه جارياً مجرى الغالب، فلا يدلّ على المفهوم حتى يتقيد به الإطلاق المزبور لو قلنا بثبوت المفهوم الاصطلاحي للقيد".

ولا يبعد ما ذكره سيدنا

الثانية: صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام): «في الأعمى يؤم القوم و هو على غير القبلة، قال: يعيد و لا يعيدون، فإنّهم قد تحروا».

فانّ تعليل إعادته دونهم بتحرّيهم دونه يدلّ على دوران الصحة مدار التحري والاجتهاد، فبدونه تجب الإعادة، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الوقت و خارجه.

و فيه: أنّ ظاهر الصحيح أنّ الانكشاف للأعمى إنّما كان في الوقت و بعد الفراغ من الصلاة، من جهة أخبار المأمومين إيّاه الذين قد تحروا فلا يشمل خارج الوقت".

فغاية الرواية انه حيث تبين الانحراف اثناء الوقت فعلى الإمام الاعمى الاعادة لأنّه لم يتحر وليس عليهم الاعادة لأنهم تحروا، فغايته دخل التحري لما علم في اثناء الوقت ولا دخل لما علم بعد الوقت كي يكون التفصيل ناظر لخصوص التحري، فنقول من علم بالاستدبار خارج الوقت فيسقط عنه القضاء مطلقا كان متحريا او غافلا او جاهلا.

قال سيدنا "و يعضده التصريح بالتفصيل بين الوقت و خارجه في صحيحة أبي بصير الواردة في الأعمى عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) قال: «الأعمى إذا صلّى لغير القبلة فإن كان في وقت فليعد، و إن كان قد مضى الوقت فلا يعيد».

و بالجملة: فالصحيحة أجنبية عن القضاء الذي هو محلّ الكلام، بل هي خاصة بالإعادة في الوقت فتحمل على الانحراف الكثير، للنصوص المتقدمة النافية للإعادة في الوقت مع الانحراف اليسير و إن لم يتحرّ كأن كان غافلًا و نحوه كما مرّ، إذ لا يحتمل اختصاص الأعمى بحكم دون غيره.

و كيف كان، فالإطلاق المتقدم (في صحيحة عبد الرحمن) محكّم بعد سلامته عما يصلح للتقييد، و لأجله يحكم بشمول الحكم للمجتهد و غيره كما عرفت".

ويلاحظ على ذلك ان صحيحة الحلبي مطلقة و مجرد التعبير بالإعادة ليس قرينة على ان الانكشاف داخل الوقت فانه ارشاد الى الفساد وبتالي فالنسبة بينها وبين صحيحة ابي بصير التي فصلت بين داخل الوقت و خارجه عموم من وجه لأخذ صحيحة الحلبي قيد التحري و لتفصيل صحيحة ابي بصير بين داخل الوقت و اخرجه فان اطلاق التعليل في قوله انهم قد تحروا التفصيل بين فرض داخل الوقت و خارجا.

وثانياً لو اغمضنا النظر عن هاتين الروايتين كما يقول في موثق الحسين بن علوان، من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا اعادة عليه، فان هذا القيد لا يشمل الغافل والناسي وان كان اعم من التحري لشموله لمن كان معتقدا ان الجهة قبلة ولو لجهل مركب الا اننا بالنتيجة لو عالجنا قيد التحري فبهاتين الصحيحتين فيبقى قيد اخر يمنع من الطلاق لكل من صلى لغير القبلة وان لم ير ان الجهة التي صلى اليها قبلة.

اذا فدعوى الاطلاق هي محل التأمل وليست الاطلاقات محكمة كما افاد.

(فرع)

لو شك أثناء الصلاة في دخول الوقت بعد إحراز دخوله في أولها.

فهنا صورتان الاولى: فتارة ينقلب إحرازه إلى الشك فيشك في دخوله من أول الصلاة إلى الحال الفعلي.

الثانية وتارة ينقلب الى العلم بالخلاف وان دخوله فيها كان قبل الوقت لكن يشك في دخول الوقت في الأثناء...

الكلام في الصورة الاولى: هذه المسالة مرتبطة بكبرى في قاعدة التجاوز و هي هل تجري قاعدة التجاوز عند الشك في الشروط ام ان جريانها يختص بالشك في الاجزاء ، فنقول من شكّ وهو في اثناء صلاته في انه دخل الوقت اول الصلاة ام لا فهو شاك في فعلية شرطية الوقت فهل هو مجرى لقاعدة التجاوز ام لا ، وبما ان المقام من صغريات جريان قاعدة التجاوز في الشروط فهناك 3 ايرادات متسلسلة في جريان قاعدة التجاوز في الشروط تشمل محل الكلام.

الإشكال الأول انّ المقتضي لجريان قاعدة التجاوز تصور التجاوز ، اي ان يتصور في المكلف انه قد تجاوز فمقتضى تصور ذلك تحقق المقتضي لجريان القاعدة فما لم يتصور فيه التجاوز فهو خارج اقتضاءً عن مورد القاعدة و الشروط اجزاء تحليلية ذهنية وليست خارجية لان الشرط عبارة عن تقيد فمثلا اذا قيل يشترط في صحة الصلاة الطهارة او الاستقبال او الوقت ، فالمقصود بالشرط ان ما هو مأمور به بالأمر الضمني التقيد و من الواضح ان التقيد جزء تحليلي ذهني.

قال ملا هادي وحصة الكلي مقيدا يجي تقيد جزء وقيد خارجي.

فالتقيد جزء ولكنه ذهني تحليلي وبما ان التقيد جزء تحليلي فلا يتصور فيه التجاوز منه الى جزء اخر اذا فالمقتضي لجريان قاعدة التجاوز في الشروط منتف.

واجيب عن ذلك في كلمات الاعلام بان جريان قاعدة التجاوز يعتمد على نكتة وموضوع و نكتة التجاوز الاذكرية هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ومقتضى عموم النكتة شمولها للأجزاء التحليلية والخارجية والركن 2 هو الموضوع وهو تجاوز المحل الشرعي لا المحل الخارجي و تجاوز المحل الشرعي كما يتصور في الاجزاء الخارجية يتصور في التحليلية فبما ان جريان القاعدة يعتمد على ركن نكتتها وموضوعها وهما مما يحتملان في الشروط ما في الاجزاء فلا محذور ولا مانع في هذه الجهة في جريان قاعدة التجاوز في الشروط.

### 102

كان الكلام في

**جريان قاعدة التجاوز و الفراغ في الشروط**

و ذكرنا ان هناك عدة ايرادات على جريانهما في الشروط.

الايراد الاول انتفاء المقتضي او الموضوع عقلاً ، حيث لا يتصور في الشرط تجاوزه عقلاً و قد مرّ الجواب عن هذا الايراد.

الايراد الثاني ما تعرض له الشيخ الانصاري في الرسائل و جرى عليه الاعلام من بعده وهو لو سلمنا بانّ المقتضي العقلي موجود بمعنى انّه يمكن عقلاً تجاوز الشرط بلحاظ وجود محل شرعي للشرط فتجاوز محله الشرعي تجاوز له ، الا انه بحسب عالم الجعل هذا غير موجود فهو وان كان ممكنا عقلاً ان يكون للشرط محل شرعي يتصور بلحاظه تجاوزه ولكن بحسب عالم الفعلية هذا الامر ليس متحققا والسر في ذلك ان مقتضى اشتراط المركب الاعتباري بشرط كاشتراط الصلاة بالاستقبال او اشتراطها بالطهور او بالاستقرار و نحو ذلك ان مقتضى اشتراط المركب باي شرط انبساط الشرطية على جميع اجزاء المركب فكل جزء جزء من المركب هو مشروط بهذا الشرط كالاستقبال و الطهارة ومقتضى انبساط الشرطية على جميع اجزاء المركب ان ليس له محل مقرر يتصور بلحاظه التجاوز ، فمتى شكّ في الشرط وهو في المركب فموضوع قاعدة التجاوز منتف لان موضوعها تجاوز المحل الشرعي والمفروض ان المحل الشرعي للشرط جميع اجزاء الصلاة فلا يصدق تجاوزه عند الشك فيه أثناء الصلاة بل الشك دائما في المحل لا بعد تجاوزه فمقتضى هذا الايراد عموم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشروط لا لعدم امكان التجاوز كما قررنا في الايراد الاول بل لعدم فعليته وتحققه خارجا.

وقد اجيب عن هذا الايراد بوجوه:

الاول ما ذكره سيدنا في مصباح الاصول ج 48 ص 373 ومحصله في مقدمتين:

الاولى ان محل الشرط بحسب الجعل الشرعي على 3 انحاء اذ تارة يكون محله متقدما و تارة مقارن و تارة يكون متأخراً و مثال المحل المتقدم للشرط اشتراط الظهر في العصر فانه يشترط في صحّة العصر وجود الظهر قبلها فالمحل الشرعي لتحقيق الشرط متقدم على المشروط ومنه الاقامة بالنسبة للصلاة على بعض المباني ، حيث بنى بعضهم على انه يشترط في صحّة الصلاة وجود الاقامة قبلها و مثال الشرط المقارن شرطية الاستقرار والاستقبال و قصد القربة و مثال الشرط المتأخر ليس فيه الا هذا المثال الذي هو محل خلاف بين الفقهاء وهو اشتراط صحّة صوم المستحاضة بالغسل للعشاءين لليلة الاتية.

المقدمة ال 2 قال ان الشك في الشرط تارة يكون بعد العمل وتارة اثنائه، فان كان الشك في الشرط بعد الفراغ من العمل اي بعدما فرغ من الصلاة شك في واجديتها لشرطها، هل انها كانت عن طهارة او استقبال، او قصد قربة او غير ذلك فاذا شك في الشرط بعد الفراغ جرت قاعدة الفراغ في جميع اقسام الشروط اي سواء كان المحل الشرعي للشرط متقدما على العمل او مقارنا فان مقتضى قاعدة الفراغ تصحيح المشروط.

و تارة يكون الشك اثناء العمل ، كما لو شك اثناء الصلاة فهنا لابد ان نفصل بين الشرط المتقدم و المقارن ، فان كان المحل الشرعي للشرط من قبيل الشرط المتقدم كاشتراط سبق الظهر على العصر و اشتراط الاقامة في صحة الصلاة فحينئذٍ تجري قاعدة التجاوز لصدق موضوعها حيث إنَّ موضوعها اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فليس شكك بشيء فاذا شك في الطهارة و قد دخل في الصلاة فليس شكه بشيء لأنّه خرج عن محل الطهارة و هو ما قبل الصلاة الى غيره ، و بهذا التقريب يمكن تطبيق هذه الكبرى على محل كلامنا وهو من شك في الوقت و قد تلبس بالصلاة فيقال بما ان المحل الشرعي لتحصيل شرطية الوقت هو ما قبل الصلاة فالشك فيه في الصلاة شك بعد تجاوز المحل فيصدق عليه انه قد دخل في غيره فليس الشك بشيء واما إذا كان الشرط مقارنا ففيه تفصيل تعرض له في مصباح الاصول.

ويلاحظ على ما افاده بذكر امرين ،

الاول : ان سيدنا بنفسه ذكر في مصباح الاصول ص 326 و ص 327 ذكر شبهة واجاب عنها و محصل هذه الشبهة انه على مبنى المحقق النائيني ان القاعدتين 1 فمرجع قاعدة الفراغ الى التجاوز بمعنى ان موضوع القاعدتين الشك في الوجود و هذا جامع بين القاعدتين ومفادهما التعبد بالوجود ، هذا كلام المحقق النائيني.

فأورد شبهة بناءً على مبنى النائيني انه إذا ارجعنا قاعدة الفراغ الى التجاوز و قلنا بان موضوعهما الشك في الوجود و مفادهما التعبد بالوجود فمقتضى ذلك ان من شك في الطهارة بعد فراغه من الصلاة فمقتضى قاعدة الفراغ التعبد بوجود الطهارة و مقتضى التعبد بوجود الطهارة انه يجوز له ان يصلي العصر بلا تجديد للطهارة وهذا مما لم يقل به احد فلو كان مفاد قاعدة الفراغ التعبد بالوجود فاذا شك في صحّة الصلاة للشك بوجود الطهارة فيصح اقتحام اي عمل مشروط بالطهارة ولم يقل به احد.

فأجاب عن هذه الشبهة بان هناك فرقاً بين الجزء و الشرط فالجزء بنفسه متعلق للأمر الضمني حيث إنَّ الامر اذا تعلق بالمركب كالأمر بالصلاة انحل لأوامر ضمنية عديدة بعدد الاجزاء فكل جزء جزء مأمور به في نفسه اما في الشرط فليس العمل الخارجي متعلقا للأمر مثلاً يشترط في الصلاة الطهارة، ولكن ليس متعلق الامر الضمني هو الوضوء ، و يشرط في الصلاة الاستقرار ولكن ليس متعلق الامر الضمني هو الاستقرار والا لم يبق فرق بين الجزء والشرط خصوصاً ان بعض الشروط غير اختيارية كالوقت والقبلة فكيف يتعلق بها امر ضمني؟

فلا يعقل انحلال امر ضمني على ذات الشرط كالوقت و القبلة لانهما غير اختياريين فلا محال متعلق الامر الضمني اقتران الصلاة بالطهارة و اقتران الصلاة بالقبلة و اقتران الصلاة بالوقت وليس متعلقه نفس القبلة ,الوقت والطهور و أشباه.

والنتيجة ان ما هو الدخيل في صحة الصلاة لبا هو التقيد اي اقتران العمل بالشرط و ليس متعلق الامر الضمني الشرعي هو ذات الشرط.

ويكون بذلك اجاب عن الشبهة فانه إذا شك المكلف بعد فراغه من الصلاة في ان الصلاة واجدة للطهارة ام لا فليس مقتضى قاعدة الفراغ التعبد بوجد الطهارة بل مقتضى قاعدة الراغ التعبد باقتران الصلاة السابقة بالطهارة وليس بوجودها، و ان كان لازمه عقلاً فان لازم اقتران الصلاة بالطهارة وجود الطهارة الا ان اثبات وجود الطهارة بقاعدة الفراغ التي تثبت اقتران الصلاة بالطهارة من قبيل الاصل المثبت فاذا لم يثبت بقاعدة الفراغ الا الاقتران فلا يصح الدخول في الاعمال الاتية من دون تحصيل للطهارة اعتمادا على قاعدة الفراغ.

الامر الثاني بناءً على ما ذكره يقال له ما هو المحل المتقدم حيث افاد بان في الشرط المتقدم على العمل تجري قاعدة التجاوز في الشرط اذا شرع في العمل كما لو شرع في الصلاة فشك في الطهارة او الاقامة ، فيقال هل المحل المتقدم محل للقيد ام للتقيد ، فان كان المحل المتقدم محلا للقيد فليس مجرى لقاعدة التجاوز لان مجرى قاعدة التجاوز احراز المأمور به شرعا و المفروض ان المتقدم ليس مأمورا به شرعا لان الامر الضمني لم ينصب عليه بل على الاقتران والتقيد فنفس الطهارة و تحصيل الوقت والقبلة كل ذلك ليس مأمورا به شرعا وانما مامور به عقلاً حيث انه اذا وجب التقيد شرعا وجبت مقدمته فالمحل المتقدم ليس محلا شرعيا لما هو الشرط لبا كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

و ان ادعى ان المحل المتقدم محل للتقيد فهو مخالف لما هو المسلم عنده وهو ان محل التقيد هو ذات العمل ، فدائما يرجع الشرط الى الشرط المقارن فلا يوجد متقدم ولا متأخر اذ ما دام متعلق الامر الضمني نفس التقيد والتقيد مقارن للمقيد اذ لا يعقل تحقق المعنى الإضافي من دون طرفيه اي التقيد من دون مقيد و قيد فلا محالة بما ان متعلق الامر الضمني الشرعي وهو التقيد والتقيد دائما مقارنا اذا فليس هناك محل متقدم شرعي للشرط يتصور فيه تجاوز المحل و جريان قاعدة التجاوز.

الجواب الثاني

ما ينتزع من كلامه في المصباح وهو ما ذكره ص 335 ومحصله امران :

الاول ان الشرط المقارن قسمان شرط للأجزاء و شرط للمجموع، فهناك شرط دخيل في الاجزاء فقط من دون ان يكون داخلا في الاكوان كما في شرطية الاستقرار و قصد القربة فانه يعتبر الاستقرار و قصد القربة في نفس اجزاء الصلاة جون الاكوان المتخللة فحتّى لو لم يكن مطمئنا ما بين الركوع والسجود فان صلاته صحيحة لان المدار في الاستقرار نفس اجزاء الصلاة لا اكوانها.

وتارة يكون الشرط دخيلا في الصلاة بأجزائها واكوانها المتخللة نظير شرطية الاستقبال والطهارة فان شرطية الاستقبال والطهارة والوقت معتبرة في اكوان الصلاة فضلا عن اجزائها.

الامر الثاني :

اذا شك المكلف في الشرط فتارة يحرز الشرط فعلا و يشك فيما مضى كما اذا شك وهو في الركعة ال 2 انه في الركعة الاولى هل كان على استقرار ام لا ، هل كان على استقبال ام لا ، الا انه في الركعة ال 2 محرز للشرط من كونه مستقرا مستقبلا قاصدا للقربة وانما الشك فيما تقدم من الاجزاء وهو انه وقع مع الشرط ام لا ، فقال هنا بجريان قاعدة الفراغ فيما مضى من الاجزاء سواء كان الشرط شرطا لخصوص الاجزاء ام للأكوان أيضاً اذ لا فرق بينهما من حيث الثمرة لان موضوع صحّة الصلاة منقح، اما بالنسبة لما هو فيه فقد احرز الشرط وجدانا واما بالنسبة لما مضى فقد احرز الشرط تعبدا بواسطة قاعدة الفراغ فبضم التعبد للوجدان يلتئم موضوع صحّة الصلاة وهو انه اتى بما هو المأمور به شرعا.

واما اذا لم يحرز وجدانه للشرط فعلا كما لو شك في الاستقبال وهو في الركعة ال 2 بحيث يسري الشك للفعل الذي هو متلبس به فتارة يكون الشك وهو متلبس بجزء و تارة يكون الشك في الاكوان المتخللة بين الاجزاء ، فهنا صورتان

الاولى ان يحصل منه الشك وهو متلبس بجزء من الاجزاء كما اذا تلبس بالقراءة في الركعة 2 فشك شكا ساريا في ان تمام ما فعله ما هو بيده هل هو واجد لشرطية الوقت ام لا وهل هو واجد لشرطية الاستقبال ام لا ، فهنا لا مجال لجريان لا قاعدة الفراغ ولا التجاوز اذ المفروض انه شاك فيما بيده بالفعل انه واجد للشرط ام لا ، فكيف ينفعه إجراء قاعدة الفراغ او التجاوز فيما مضى و جريانها فيما مضى لا يثبت صحّة ما هو متلبس فيه بالفعل مع كونه شاكا فيه

والصورة الثانية ان يحصل الشك في الاكوان كما لو فرغ من السجدة 2 وقام للركعة التي بعدها و في اثناء القيام حصل الشك فيما مضى ، فهنا تظهر الثمرة بين شرط الاجزاء و الاكوان فاذا شك في اثناء قيامه له ان الركعة الماضية واجدة للشرط فان كان الشرط المشكوك من قبيل الشرط في الأجزاء فقط كشرطية الاستقرار و قصد القربة اجرى قاعدة الفراغ لان الشرط معتبر في خصوص الاجزاء وليس معتبرا في الاكوان وهو الان غير متلبس بجزء وانما هو في الكون المتخلل بينهما فلذلك يحرز ما مضى من صلاته بقاعدة الفراغ او التجاوز و يرز ما يأتي بنفسه...

اما اذا كان الشرط المشكوك من قبيل الشرط الدخيل حتّى في الاكوان فلا يفيده اجراء قاعدة التجاوز او الفراغ فيما مضى كما لو شك في انه مستقبل القبلة ام لا ، فان هذه الشرائط دخيلة حتّى في الاكوان لذلك اجراء قاعدة الفراغ او التجاوز فيما مضى لا يفيد لان المفروض ان الكون الذي بيده مشكوك أيضاً واجراؤها فيما مضى لا يحرز ثبوت الشرط افي الكون الذي هو فيه فلا تجري قاعدة التجاوز.

فبناء على كلامه هنا يقال لابد من التفصيل فيصح اجراء قاعدة الفراغ والتجاوز في الاجزاء الماضية اذا كان قد احرز الشرط في الجزء الذي بيده سواء كان شرط للأجراء او الاكوان او تجري قاعدة التجاوز او الفراغ فيما مضى إذا شكه في شرط ليس دخيلا في الاكوان و كان موضوع الشك هو في الكون المتخلل بين الأجزاء و ما عدى هاتين الصورتين لا تجري فيه قاعدة التجاوز او الفراغ.

103

لازال الكلام في جريان قاعدة التجاوز في الشروط وذكرنا ان هناك اشكالا على جريان القاعدة ومحصله ان موضوع القاعدة تجاوز المحل الشرعي وبما ان الشرط ليس له محل شرعي معين، فالشك فيه اثناء العمل شك في المحل وليس شكا بعد التجاوز، و ذكرنا ان هذا الاشكال اجيب عنه بوجوه و سبق الكلام في وجهين تعرض لهما سيدنا.

والكلام في مناقشة الوجه الثاني فقد ذكر سيدنا في بيان الوجه ال 2 للجواب ان المكلف تارة يحرز تحقق الشرط فيما بيده و يشك في تحققه فيما قبله من الاجزاء فهنا تجري القاعدة بلحاظ ما مضى واما اذا لم يحرز تحقق الشرط فيما بيده فتارة يكون وقت الشك في جزء من الاجزاء و تارة يكون وقت الشك في كون من الاكوان فان كان وقت الشك متلبسا بجزء و لم يحرز تحقق الشرط فيه لم تجر القاعدة في الاجزاء السابقة.

وتارة يكون وقت الشك في كون من الاكوان فهنا ان كان الشرط المشكوك حتّى في الاكوان لم تجر القاعدة وان كان في خصوص الاجزاء جرت القاعدة لأنّه ليس متلبسا بجزء فيجري قاعدة التجاوز فيما مضى من الاجزاء وفي الجزء الاتي هو يتولى الشرط المعتبر.

وقد اورد عليه بان الشرط في صحّة الصلاة على نحوين : اذ تارة يكون الشرط شرطا للعموم المجموعي و تارة يكون الشرط للعموم الانحلالي وبيان ذلك ان المشرع اذا قال بان المركب كالصلاة مثلاً مشروط بكذا ككونه مشروطا بالطهارة او الاستقبال فهل الشرط 1 اي انه شرط في هذا المركب على نحو العموم المجموعي بمعنى ان المركب لوحظ 1 فلا محالة يكون الشرط واحدا فالشرط واحد لان طرفه واحد وذلك لملاحظة المركب على نحو العموم المجموعي واخرى نقول بان اشتراط الصلاة بالطهارة او الاستقبال اشتراط للصلاة على نحو الانحلال اي ان شرطية الاستقبال تنحل لشرطيات عديدة بعدد الاجزاء ، فلكل جزء جزء شرط وهو حصة من الاستقبال فلأجل ذلك ان كان الشرط للمركب الصلاتي ملحوظا على نحو الوحدة فليس هناك الا شرط 1 لأمر 1 وهو الصلاة فلا مجرى لقاعدة التجاوز في هذا الشرط حتى لو احرز وجدان الشرط فعلا لأنّه ليس هناك شرطيتان كي يقال بالنسبة للحصة من الشرطية فيما مضى تجري قاعدة التجاوز و بالنسبة للحصة الاخرى من الشرطية وهي الشرطية فيما بقي قد احرزها وجدانا بل ليس هناك الا شرط 1 و محل هذا الشرط مجموع المركب وبالتالي فالشك في الشرط شك في المحل وليس شكا بعد تجاوز المحل.

بخلاف ما اذا قلنا بان الشرط ملحوظ على نحو الانحلال والعموم الاستغراقي حيث إنَّ هناك شرطيات عديدة بعدد الاجزاء فيمكنه ان يقول بالنسبة للحصة من الشرطية وهي ما تعلق بالأجزاء الماضية فانا استطيع تنقيحه بقاعدة التجاوز و بالنسبة للحصة من الشرطية من الاجزاء الاتية فانا قادر على تنقيحه بالوجدان وبعد اجتماع ما احرز بالتعبد وما احرز بالوجدان يتنقح موضوع سقوط الامر بالصلاة، اذا فما ذكره سيدنا من جريان قاعدة التجاوز فيما مضى من الاجزاء انما يتم لو كانت هناك شرطيات عديدة لا ما اذا كان هناك شرط 1 ،

ولكن ما افيد مورد تأمل ، نقضا و حلا:

اما النقض فبجريان القاعدة في الاجزاء ، فانه لا اشكال بان قاعدة التجاوز تجري في الاجزاء ، كما لو شك في السجود و قد قام، فان هذا هو صريح ادلة قاعدة التجاوز ، و حينئذٍ يرد السؤال فهل ان مجرى قاعدة التجاوز عند الشك في الاجزاء ذات الجزء ام الجزء الشرعي ، مثلا اذا شك في الركوع بعدما سجد فجرت قاعدة التجاوز لتأمين هذا الشك فهل مجراها ذات الركوع ام ان مجراها الركوع الشرعي ، فان كان المدعى الاول فهو ليس مأمور به شرعا ، والقاعدة تجري تعبدا لتُحقق ما هو المأمور به ولذلك قيل ان مفادها التعبد بمطابقة المأتي به للمأمور به ، فبما ان مفادها احراز وجود المأمور به فلا تجري الا فيما هو المأمور به ، و المأمور به هو الركوع المشروط اي الركوع المشروط بالترتيب بان يقع بعد القراءة وقبل السجود لا الركوع على نحو القضية المهملة.

بناء على ذلك هل تجري قاعدة التجاوز لتنقيح الركوع المشروط بالترتيب مع أنّ شرطية الترتيب شرط في المركب الصلاتي على نحو العموم المجموعي، فانه يشترط في الصلاة على نحو العموم المجموعي الترتيب بين اجزائها بان تتحقق وفق النظم فيشترط في صحّة الصلاة ان تكون وفق النظم ، مع انه لا اشكال في جريان قاعدة التجاوز في الاجزاء فكيف جرت و الحال بان مجراها الجزء المشروط بشرط هو للمركب الصلاتي على نحو العموم المجموعي.

واما الحل ، فان هذا التفصيل الذي افيد وهو ان يكون الشرط شرطا للمركب الصلاتي على نحو العموم المجموعي تارة و اخرى على نحو الاستغراقي وان امكن تصوره ثبوتا و لكن مقام الاثبات على خلافه ، وبيان ذلك ان الشروط على قياس الاجزاء فكما ان الامر بالصلاة كما اذا قال اقم الصلاة هو امر 1 لمركب 1 فقد لوحظ في الامر بالصلاة كونها على نحو العموم المجموعي ، و مع ذلك اي مع ان الامر انصب على الصلاة على نحو العموم المجموعي بحيث ان الامر في الواقع واحد لطرف 1 و هو المركب الصلاتي مع ذلك ينحل الامر بالصلاة اعتبارا ً لأوامر ضمنية عديدة بعدد اجزاء الصلاة ، والا ففي الواقع ليس للجزء امر ضمني بل ليس في الواقع الا الامر بالمركب على نحو العموم المجموعي ووحدة المطلوب واما الامر الضمني لكل جزء فهو لا واقع له ومجرد اعتبار عقلائي محض و هذا الاعتبار العقلائي اصبح مصححا لجريان قاعدة التجاوز في كل جزء جزء و الشروط على قياس الاجزاء ، فكما ان الامر بالمركب الصلاتي امر 1 ينحل اعتبارا لأوامر ضمنية فكذلك الشرط الصلاتي شرط 1 ينحل اعتبارا لشرطيات عديدة بعدد الاجزاء ، و مقتضى هذا الانحلال جريان قاعدة التجاوز في الشروط كما تجري في الاجزاء ، فاذا شك في ان تكبيرة الاحرام وقعت عن استقبال ام لا بعد تجاوز محلها جرت قاعدة التجاوز في شرطها اذا كان قد احزر الشرط فيما بيده من الاجزاء ،

فما ذكره سيدنا من الجواب عن الاشكال في محله ،

الوجه الثالث من الجواب ان يقال بانه حتّى لو سلمنا بان الشرط لا ينحل بل هو ملحوظ جعلا و بحسب الاعتبار العقلائي على نحو الوحدة بحيث يكون طرفه 1 لا متعددا فمع ذلك يمكن اجراء قاعدة التجاوز لا في الشرط بل في المشروط بعد التلبس في الجزء الذي بعده فمثلا اذا تلبس بالركوع و شك في ان تكبيرة الاحرام هل كانت عن استقبال او طهارة او لا ، فهو لا يجري قاعدة التجاوز في ذات شرطية الاستقبال كي قال بانها شرط 1 لمركب 1 وهو مجوع الصلاة بل مجرى قاعدة التجاوز في المشروط اي ان التكبيرة المشروطة بالاستقبال هل تتحقق ام لا ، فمجرى القاعدة في التكبير المشروط لا في شرطية الاستقبال والمفروض انه دخل في جزء اخر فاصبح مصادقا لقاعدة التجاوز.

فلو توقفنا في جريان قاعدة التجاوز في الشروط فيمكن التخلص من المحذور بإجرائها في الاجزاء.

الا ان يقال ان موضوع جريان قاعدة تجاوز الشك في الوجود وبذلك افترقت عن الفراغ حيث إنَّ مجراها الشك في الصحّة والشك في الجزء المشروط راجع للشك في الصحّة لا للشك في الوجود اذ ان التكبير وقع منه لا محالة فمع وقوع التكبير منه و الشك في واجديته لشرائطه يكون مصب الشك الشك في الصحّة ، و هو مجرى لقاعدة الفراغ لا التجاوز و محل البحث في جريان قاعدة التجاوز فبما ان موضوع قاعدة التجاوز الشك في الوجود لا الصحة و لا شك هنا في وجود الجزء وانما في وجدانه للشرطية راجع للشك في الصحّة فلا يكون مجرى قاعدة التجاوز.

هذا تمام الكلام في الايراد على جريان قاعدة التجاوز في الشروط ، و قد ذكرنا ان له أجوبة 3 و الجواب ال 2 منها لسيدنا غير بعيد.

الايراد 3 على جريان قاعدة التجاوز في الشروط اثناء العمل ان مجرى القاعدة اما الشرط او الجزء المشروط فاذا شك ان تكبيرة الاحرام وقعت عن استقبال بعد الدخول في الركوع واحراز انه مستقبل اثناء الركوع فهل مجرى القاعدة شرطية الاستقبال ام التكبير المشروط بالاستقبال.

فان قلتم ان مجراها نفس شرطية الاستقبال فالمفروض ان شرطية الاستقبال مرجعها الى اعتبار التقيد لا الى اعتبار القيد ، اي ان اللازم اجراء قاعدة التجاوز في تقيد التكبيرة بالاستقبال لا في نفس الاستقبال ، لان ما هو الشرط شرعا هو التقيد وليس القيد وانما القيد محصل خارجي للتقيد ، فبما ان مجراها نفس التقيد فحينئذٍ لا يصدق انه تجاوز المحل.

وان كان مجراها الجزء المشروط ففيه الاشكال السابق و هو ان الشك في الجزء المشروط شك في الصحّة لا في الوجود كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

وقد يجاب عن هذا الايراد باننا نلتزم بالشق 1 وهو ان مرجع القاعدة الى التقيد لا الجزء المتقيد ، و يكفي في صدق التجاوز بالنسبة له تجاوز طرفه وهو الجزء حيث إنَّ دليل قاعدة التجاوز قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ، فان ظاهر هذا الدليل ان المناط في جريان القاعدة صدق تجاوز الشيء ولا يعتبر تجاوز محله الشرعي وانما المهم تجاوز الشيء غاية ما في الباب لا يجتمع عقلاً تجاوز الشيء مع الشك فيه لأنّه اذا شك في أصل وجوده فكيف يصدق انه تجاوزه لذلك قيل ان التجاوز في دليل قاعدة التجاوز لا يراد به التجاوز الحقيقي اذ لا يتصور الجمع بين التجاوز الحقيقي في نفس الشيء مع الشك في أصل وجوده اذا المراد بالتجاوز التجاوز العنائي لا الحقيقي و التجاوز العنائي كما يتحقق بتجاوز محل الشرط شرعا يصدق بتجاوز طرف الشرط وهو الجزء المتقيد به ، فلو فرضنا مثلاً انه يشترط في صحّة الركوع وصول الاصابع للركبتين فهذا شرط شرعي في خصوص الركوع فاذا شك في ذلك بعدما قام من الركوع فهو وان لم يدخل في جزء لاحق الا انه تجاوز المحل الشرعي للشرط لان المحل الشرعي له هو حال الركوع و قد تجاوز الركوع ، كذلك يصدق التجاوز وان لم يتجاوز المحل الشرعي للشرط ولكنه تجاوز المحل الشرعي لطرف الشرط وهو الجزء المتقيد به ، كما لو شك في تقيد التكبيرة بالاستقبال و قد دخل في القراءة فقد يقال بانه لم يتجاوز المحل الشرعي لنفس التقيد بإمكان ان يرجع من جديد ولكنه تجاوز المحل الشرعي لطرفه وهو التكبيرة حيث دخل في الجزء اللاحق وبتجاوز المحل الشرعي لطرفه يصدق انه تجاوزه تجاوزا عنائياً وهذا كاف في جريان القاعدة.

104

تقدم انه لا يبعد جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشرط اذا كان قد احرز فعلية هذا الشرط في الجزء الذي هو فيه، سواء كان الشرط المشكوك شرطا في خصوص افعال الصلاة ام كان شاملاً لأكوانها أيضاً ولأجل ذلك إذا شك المكلف في ان وقت الصلاة قد دخل ام لا، و هو قد احرز دخول الوقت في الجزء الذي هو في يده كما لو شك في الركعة 3 من صلاة الظهر ان وقت الظهر هل دخل من اول الامر ام لا، و لكنه فعلا جازم بدخول وقت الظهر فهنا تجري قاعدة التجاوز فيما مضى لإثبات صحّة صلاته و سقوط الامر بها.

وهنا تعقيبان:

الاول قد يقال بانه هناك تفصيل بين فرض الشك في الشرط وهو في الاكوان وبين فرض الشك في الشرط وهو متلبس بأحد الاجزاء فبالنسبة للفرض ال 2 أي ما اذا شك في الوقت مثلاً وهو متلبس بأحد الاجزاء ، او شك في الاستقرار مثلاً وهو متلبس بأحد الاجزاء فهنا تجري القاعدة فيما مضى من الاجزاء.

ولكن اذا شك في الشرط وهو في الاكوان كما لو فرضنا انه كان بين الركوع و السجود فشكّ في ان الركوع واجد لشرطية الاستقرار ام لا، او واجد لشرطية الاستقبال ام لا ، فحينئذٍ قد يقال بوقوع التعارض بين دليل قاعدة الفراغ و دليل قاعدة التجاوز ، مع غمض النظر عن الاشكالات الاخرى في ان الشرط المشكوك شرط في الأكوان ام لا ، مع غمض النظر عن هذا الاشكال يقال حتّى لو كان الشرط في خصوص الافعال مع ذلك هناك اشكال اخر وهو المعارضة بين قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ وبيانه ان موضوع قاعدة الفراغ هو المضي كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه و هذا الموضوع متحقق بالنسبة لما مضى من الاجزاء حيث يشك ان الركوع الذي وقع منه له وقع صحيحا لكونه واجدا للاستقرار ام لان فمقتضى قاعدة الفراغ وقوعه صحيحا لان موضوعها المضي والركوع مما قد مضى واما بالنسبة لقاعدة التجاوز فمقتضاها عدم المضي والسر في ذلك إنَّ دليل قاعدة التجاوز هو قوله (عليه السلام) اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه حيث قيل بان هذا الذيل انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه تقرير لمفهوم القاعدة فان المنطوق لدليل القاعدة لا تعتني بالشك بعد التجاوز و مفهومها اعتن بالشك اذا لم تجز فقوله في الذيل انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه تقرير لمفهوم القاعدة أي متى ما كان الشك قبل التجاوز فالوظيفة هي الاعتناء به ، وبناءً على هذا المفهوم يقال اذا شك في ان ركوعه واجد لشرط الاستقرار ام لا، فانه لم يتجاوز المحل الشرعي للشرط وهو شرطية الاستقرار ، و انما تجاوز الجزء وهو الركوع فبالنظر لمفهوم قاعدة التجاوز وهو لزوم الاعتناء بالشك اذا لم يجز المحل ان يعتني بالشك في المقام فلا يمضي في صلاته فيقع التعارض بين منطوق قاعدة الفراغ التي تقول امض و بين مفهوم قاعدة التجاوز القائل انما الشك في شيء لم تجزه بالاعتناء بذلك الشك فحتى لو بنينا على جريان قاعدة التجاوز في الشروط ففي بعض الصور وهو ما اذا وقع الشك في الشرط وهو في كون من الاكوان فهنا اشكال اخر في جريان قاعدة التجاوز...

ولكن اجيب عن هذا الاشكال كما في كلمات سيدنا بانه تارة نلتزم بانّ قاعدة التجاوز تتضمن جعلين بمعنى ان المولى قال الشك بعد تجاوز المحل الشرعي للمشكوك مما لا يعتنى به هذا جعل و الجعل الآخر الشك قبل تجاوز المحل الشرعي للمشكوك يعتنى به ، فليس لدينا منطوق و مفهوم بل هناك جعلان ، جعل يرخص في المضي بعد التجاوز و جعل يلزم بالاعتناء قبل التجاوز فحينئذٍ يتم دعوى المعارضة ، فان مقتضى الجعل الذي عبرنا عنه بالمفهوم ان يعتني بالشك و هذا يتعارض مع جريان قاعدة الفراغ اما اذا قلنا لا تتضمن قاعدة التجاوز جعلين وانما هو جعل 1 وهو عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل الشرعي للمشكوك هذا هو الجعل غاية ما في الباب ان العقل يقول ان كل حكم ينتفي بانتفاء موضوعه فهذا حكم عقلي لانه جعل شرعي نظير لو قال يحرم على البالغ العاقل عقوق الوالدين فمن الطبيعي ان يقول العقل فلو لم يكن عاقلا بالغا فلا يحرم عليه فتقرير العقل انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع ليس جعلا شرعيا.

وحكم العقل دائما تعليقي أي ان حكم العقل بانتفاء الحرمة عند انتفاء الموضوع لا ينفي ثبوت الحرمة بدليل اخر ، اذ غاية ما يقرره العقل ان حرمة العقوق المعلقة على البلوغ و العقل تنتفي عند انتفائهما اما ثبوت الحرمة بملاك اخر فلا ينفيه العقل ،

و كذلك الامر في المقام فاننا اذا قلنا انما جعله الشارع هو هذا المقدار عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل و على أثر ذلك حكم العقل وليس جعلا شرعيا بلزوم الاعتناء بالشك قبل التجاوز و لكن بما ان هذا حكم عقلي معلق على عدم بيان الشارع فقوله بلزوم الاعتناء بالشك قبل التجاوز بملاك قاعدة التجاوز لا ينفي عدم الاعتناء بالشك بملاك اخر وهو جريان قاعدة الفراغ.

اذا فلا تنافي في المقام بين جريان قاعدة الفراغ و عدم جريان قاعدة التجاوز كي يقال بانه حتّى لو سلمنا جريان قاعدة الفراغ فانها معارضة بمفهوم دليل قاعدة التجاوز.

التعقيب الثاني خاص بالمثال الذي نحن فيه ، و هو ما ذكره السيد الإمام في كتاب الخلل وبيانه اذا وقع الشك في دخول الوقت و المكلف في اثناء الصلاة و قلنا بجريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشروط فهل في هذا المثال خصوصية تمنع من جريان قاعدة التجاوز ام لا،

فأفاد في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 104‌ "و في المقام اشكال آخر و هو ان محط روايات قاعدة التجاوز هو الشك في الاجزاء أو الشرائط الثابتة للمأمور به، الا ترى انه لو صلى قبل الوقت عالما و شك في بعض اجزائها بعد التجاوز لا تجري القاعدة، فحينئذ لو تردد في كون الصلاة وقعت قبل الوقت و لو ببعضها أو في الوقت، يرجع شكه إلى أنها هل كانت مأمورا بها أولا، فيكون من الشبهة المصداقية لقاعدة التجاوز".

ومحصل كلامه انه يعتبر في جريان قاعدة التجاوز او الفراغ احراز الامر اما اذا شك في أصل الامر فلا تجري القاعدة و بيان ذلك بأحد وجوه 3 :

الاول ان يقال ان ظاهر سياق ادلة التجاوز ان موضوعها الشك في فعل المكلف ، فهل ان فعله امتثال ام لا ، واما اذا شك في الامر فهو شك في فعل المولى لا في فعله أي ان مصب شكه ان المولى هل صدر منه الامر ام لا فيكون مورد الشك في الامر خارجا موضوعا عن دليل قاعدة التجاوز.

و لكن هذا الوجه اشكل عليه بانّ هذا يختص بالشك في الامر على نحو الشبهة الحكمية كما لو شك انه مأمور بصوم عاشوراء ام لا فحينئذٍ لا يمكن ان يصحح صومه بقاعدة الفراغ وهو يشك ان صوم عاشوراء مأمور به ام لا، او كما اذا شك في ان صلاة الاستغاثة مأمور بها ام لا ، ففي هذه الموارد لا تجري قاعدة الفراغ لان الشك في فعل المولى و ليس في فعل المكلف ، اما لو كان الشك في الامر ناشئا عن الشبهة الموضوعية فليس شكا في فعل المولى كما لو شك في ان الوقت دخل ام لا، فان دخول فالأمر فعلي ، واذا لم يدخل فليس فعليا ، فهذا ليس شك في فعل المولى لان المولى امر بالصلاة عند دخول الوقت على نحو القضية الحقيقية ، والمكلف يشك في فعلية الامر ،

الوجه ال 2 ان يقال ان جريان قاعدة التجاوز او الفراغ مع الشك في فعلية الامر شك مع انتفاء الموضوع والسر في ذلك ان موضوع قاعدة التجاوز والفراغ الشك في الامتثال و المطابقة لان الظاهر من سياقهما ان مفادهما التعبد بالامتثال ، أي التعبد بمطابقة المأتي به للمأمور به فبما ان موضوعهما المستفاد من سياق دليليهما الشك في المطابقة أي الشك في الامتثال وهذا انما يتصور بعد الفراغ عن وجود امر ، فيقال بعد الفراغ عن فعلية المأمور به لفعلية شرطه يشك في امثاله فمن شكّ بعد ان اغتسل انه كان جنبا اصلا ام لا فهنا لا مجرى لقاعدة الفراغ لأنّ موضوع قاعدة الفراغ ان يشك في الامتثال و الشك في الامتثال فرع احراز امر وهو لم يحرز انه جنب كي يحرز انه مأمور بغسل الجنابة.

فاذا بما ان موضوع قاعدة الفراغ والتجاوز الشك في الامتثال وهو انما يتصور بعد احراز فعلية الامر فلو شك في فعلية الامر لم تجر القاعدتان لانتفاء موضوعهما كما لو شك في انه جنب ام لان فلا تجري القاعدة في غسل الجنابة و كذا في محل كلامنا كما لو شك في اثناء الصلاة هو شك في فعلية الامر بصلاة الظهر لا انه شاك في الامتثال.

والوجه ال 3 : ان يقال حتّى لو فرضنا ان موضوع قاعدة التجاوز اعم من الشك في الامتثال او ان يشك في انه ذو تبعة شرعا ام لا ، فيكون موضوع التجاوز ان تشك في انك ذو بتعة ام لا، فهذا يشمل حتّى فرض الشك في الامر اذ لو كان الامر موجود لكنت ذا تبعة ، الا ان جريان القاعدة منوط بالمصحح وهو ترتب أثر ومع الشك في أصل الامر فأي أثر لجريان القاعدة فمن شك انه على جنابة ام لا فإجراء قاعدة الفراغ في الغسل لا يفيد لأنّه يشك في انه مأمور بالغسل ام لا فأي أثر لإثبات صحّة الغسل ، اذا فجريان القاعدة منوط بترتب الأثر و لا أثر مع الشك في الامر.

و يعلق على هذين الوجهين بان يقال ان غايتهما خروج فرض الشك في الامر عن القاعدة اذ تارة يشك في الامر حين العمل ، و لكنه لا يشك في الامر حين الشك كما لو احرز انّ الوقت قد دخل حين الشك ولكن لا يدري بالنسبة الى الاجزاء الماضية فهو شاك في الامر حين العمل لا حين الشك فهنا في مثل هذا الفرض ينطبق موضوع قاعدة التجاوز و يتحقق المصحح اما المصحح فواضح انه لو احرز دخول الوقت حين الالتفات و انما شك في دخول الوقت في الاجزاء الماضية فان جريان قاعدة التجاوز او الفراغ في الاجزاء الماضية ليس لغوا اذ يترتب عليه أثر وهو الاجتزاء بهذه الصلاة كما ان موضوع قاعدة التجاوز وهو الشك في الامتثال متحقق لأنّه بعد ان احرز دخول الوقت الان فقد احرز وجود امر وهو يشك في امتثال هذا الامر فلو احرز الشرط أي احرز فعلية الامر في ظرف الالتفات كفى ذلك في جريان قاعدة التجاوز فيما مضى وان كان شاكا في أصل الامر فيما مضى لان جريانها في هذا المورد ليس لغوا وهو شك في الإمتثال واما اذا لم يحرز الصلاة حين الالتفات حينئذٍ يقال لا تجري قاعدة التجاوز فيما مضى لأجل الشك في الامر ، فليس موضوع التجاوز متحققا لأنّه لازال شاكا في الامر كما ان جريانها حينئذٍ لغو.

105

كان الكلام في ان من شك في دخول الوقت وهو في الصلاة فهل تجري في حقه قاعدة التجاوز ام لا ، وذكرنا ان السيد الإمام افاد بان هناك مانعا من جريان التجاوز وهو ان الشك في المقام شك في الأمر لا في الامتثال ، و قلنا فيما سبق بانّ مدرك اشتراط الفراغ من وجود امر اما اللغوية بمعنى ان جريان قاعدة التجاوز مع عدم احراز الامر لغو واما لان ظاهر سياق دليل قاعدة التجاوز ان موضوعها التعبد بمطابقة المأتي به للمأمور به أي التعبد بالامتثال و التعبد بالامتثال انما يتصور بعد المفروغية عن وجود الامر ، و لكن ذكرنا ان غاية ما يستفاد او ما يقتضيه هذان المدركان هو ان يحرز وجود الامر حين الالتفات وان لم يحرز ذلك حين العمل ، سواء كان الامر المحرز حين الالتفات هو الامر بالجامع او الامر بموطن الشك او الامر بالأثر فالمهم ان يكون حين الالتفات محرزاً لوجود امر فمثلا لو علم انه صلى بتيمم و لكن لا يدري كانت صلاته في ضيق الوقت وكان مأمورا بالصلاة بتيمم ، او لم تكن صلاته في ضيق الوقت فالصلاة بتيمم لم تكن مشروعة في حقه ، فمثل هذا وان لم يحرز وجود امر بالصلاة بتيمم حين العمل ولكنه حين الالتفات محرز لأمر بالجامع وهو الامر بالصلاة عن طهور الاعم من الطهور الاختياري في فرض عدم العذر او الطهور الاضطراري في فرض العذر و يشك في انه امتثل الامر بالجامع ام لا ، فهناك امر بطبيعي الجامع وهو شاك فعلا في امتثاله فبلحاظ احراز امر بالجامع يكون المورد مورد الشك في الامتثال و ان كان لا يحرز امراً بالصلاة عن تيمم حين العمل فهذا الاحراز أي احراز الامر بالجامع كاف في جريان قاعدة الفراغ و التجاوز بعد خروج الوقت بناء على ان خروج الوقت تجاوز للمحل الشرعي كما هو مبنى الشيخ الاستاذ ، او كان الامر المحرز امرا بنفس موطن الشك كما هو محل كلامنا ، فان من احرز اثناء الصلاة ان الوقت قد دخل وانما يشك هل دخل الوقت اول الصلاة ام انه لم يدخل الا الان ، فهو وان كان لا يحرز امرا بالصلاة حين العمل ، ولكنه بالفعل يحرز امرا بالصلاة و يشك في امتثاله بهذه الصلاة التي بيده ، فبما انه يحرز امرا بالصلاة و يشك في امتثاله فهو مجرى لقاعدة التجاوز او الفراغ بالنسبة للأجزاء الماضية خلافا لاطلاق كلام السيد الإمام حيث منع من جريان التجاوز في المقام لان الشك شك في الامر فيقال ان هذا ليس على اطلاقه ،

وان كان الامر المحرز حين الالتفات متعلقا بالأثر وان لم يكن متعلقا بموطن الشك مثلاً من شك في انه جنب ، بعد ان اغتسل فلا يدري انه غسله مأمور به لكونه على جنابة واقعا ام لا، فهنا فرضان:

الاول ان يشك في انه على جنابة قبل الدخول في الصلاة.

والفرض الثاني ان يشك بعد الفراغ من الصلاة.

فان شك في انه على جنابة ام لا قبل ان يدخل في الصلاة فهو شاك في صحّة غسله نتيجة للشك في مشروعيته ، وهو انه مأمور به ام لان فقد قلنا انه لا مجال هنا لجريان قاعدة الفراغ في غسله لأنها لا ترتب له أي أثر باعتبار ان غاية جريان قاعدة الفراغ ان الغسل صحيح ولكن بما انه لازال شاكا في كونه جنبا ام لا، فاذا لازال شاكاً في ان وظيفته في الصلاة الاتية هل هي عن طهارة غسلية او عن طهارة وضوئية و جريان قاعدة الفراغ في غسله لا يُعيّن له ما هي الوظيفة فلا أثر لجريانه فالمنع عن جريان قاعدة الفراغ في الغسل لعدم ترتب أثر عليها لأنها لا تثبت ما هي الوظيفة الا على نحو الاصل المثبت.

بخلاف ما لو شك في انه جنب بعد الفراغ من الصلاة فانه وان لم يحرز الامر بغسل الجنابة حتّى بعد الصلاة لأنّه لازال شاكا في انه جنب فلا يحرز ان الغسل مأمور به أم لا ولكن يحرز امرا بالأثر وهو الصلاة فهناك امر فعلي بالصلاة لا أدري انني امتثلته بالصلاة عن غسل أم لا، فبما انه يحرز امرا بالصلاة وان لم يحرز امرا بما هو محل الشك فهذا كاف في جريان قاعدة الفراغ في الصلاة فان اثرها سقوط الامر بها وان لم يحرز انه جنب.

نعم بالنسبة الى الاعمال الاتية فمقتضى قاعدة الاشتغال ان يحصل الطهارة عن وضوء وغسل ما لم يجر استصحاب عدم الجنابة فيوجب انحلال العلم الاجمالي.

فالمتحصل ان مجرد اشتراط احراز الامر في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز لا يمنع من جريانها مطلقا بالتفصيل الذي ذكرناه هذا تمام الكلام في الصورة الأولى وهي ان يشك المكلف انه دخل الوقت حين شروعه في الصلاة ام لا،

الصورة الثانية ان يحرز المكلف ان الوقت لم يدخل اول الصلاة وانما يشك في ان الوقت دخل اثناء الصلاة ام لا و الا فهو لم يدخل اول الصلاة جزما، أي مضت مجموعة من الاجزاء خارج الوقت جزما ، و هذه الصورة لها فرضان:

الاول: ان لا يحرز الوقت حين شروعه أي حينما دخل في الصلاة كان غير محرز للوقت اما غفلة او صلى برجاء دخوله، ففي هذا الفرض سواء احرز دخول الوقت اثناء الصلاة ام شكّ فهو ليس موردا لأصل مصحح لإحرازه ان بعض الصلاة فاقد للشرط.

الفرض الثاني انه حينما شرع في الصلاة كان محرزا دخول الوقت ولكن بعد ان قضى ركعة منها تبين انه مخطئ و ان الوقت لم يدخل اول الصلاة وان كان اول الدخول في الصلاة بنى على دخول الوقت ولكن تبين فساد نظره و الان أي بعد ان احرز عدم دخول الوقت فهنا في هذا الفرض يوجد حلاتان :

الاولى ان يحرز دخول الوقت في الصلاة الان ، و بالنسبة لما مضى تبين عدم الدخول و لكن الان دخل قطعا.

والحالة الثاني ان لا يحرز ذلك.

فبالنسبة للحالة ال 2 لا مجال لتصحيح الصلاة، وانما الكلام في الحالة الاولى وهي من دخل الصلاة بانيا على ان الوقت دخل وعلم ان بعضها كان خارج الوقت و الان قد دخل ، فهل يمكن تصحيح صلاته بأصل ام لا، فهنا ارجع السيد الإمام البحث الى البحث في الرواية وهي انه ما هو المستفاد من رواية ابن رباح :

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَ لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ‌

بناءً على تماميتها بانجبارها بعمل المشهور ، فيقال ان الرواية اخذت في صحّة الصلاة قيدين الأول ان تدخل الصلاة بانيا على دخول الوقت لذلك اخرجنا الفروض التي شرع في الصلاة من دون احراز دخول الوقت.

و القيد 2 ان تحرز ان الوقت دخل اثناء الصلاة ،

والكلام في انه هل يستفاد من الرواية قيد 3 ؟ اي اعتبار ان يحرز اتصال احراز دخول الوقت في الاثناء بإحراز دخول الوقت في الأول ، بمعنى انه لم يحصل له علم بالأثناء بعدم دخول الوقت و انما حصل العلم بعد الفراغ من الصلاة والا في الصلاة اتصل احرازه بدخول الوقت عند الشروع بإحرازه دخول الوقت اثناء الصلاة ، فلم يتخلل بينهما احراز "لعدم الدخول " فهل يشترط في صحّة صلاته اتصال احراز الدخول حين الشروع بإحراز الدخول في الاثناء؟

ام يقال مقتضى اطلاق الصلاة صحّة الصلاة وان علم اثناءها ان بعضها فاقد للوقت.

فان قلنا ان ظاهر الرواية اعتبار اتصال احراز دخول الوقت حين الشروع بإحراز دخول الوقت اثناء الصلاة فصلاته في المقام فاسدة لأنّه بمجرد ان يعلم ان بعض صلاته خارج الوقت فلم يتصل احراز دخول الوقت حين الشروع بإحراز دخول الوقت اثناء الصلاة بل تخلل بينما العلم بان بعضها خارج الوقت فالصلاة فاسدة جزماً.

وان قلنا بان ظاهر الرواية الاطلاق أي انه يكفي في صحّة الصلاة ان يشرع بانيا على دخول الوقت و ان يعلم بالدخول في الاثناء فتصح.

ولكن الظاهر ان ظاهر الرواية اتصال احراز الدخول حين الشروع بالدخول للوقت لا لإحراز دخوله فهنا الآن هو علم ان بعض الصلاة خارج الوقت ولكن هل اتصل احراز دخوله حين الشروع بدخول الوقت واقعاً؟ ، فهو عالم الان ان بعض الصلاة خارج الوقت ولكن لعل الوقت دخل قبل ان يعلم ان بعضها خارج ام ان دخول الوقت انما حصل بعد علمه ان بعضها خارج الوقت فلم يتصل احراز دخوله حين الشروع بدخول الوقت واقعا ، فما هو الاصل الجاري في المقام ؟

فلدينا أصل سببي و مسببي فالأصل السببي هو الذي يعالج الاتصال فهو يشك هل اتصل احراز الدخول حين الشروع بالدخول اثناء الصلاة ام لان فقد يقال بجريان استصحاب عدم اتصال احراز دخول الوقت حين الشروع بدخول الوقت اثناء الصلاة و لكنه من قبيل استصحاب العدم الازلي لأنّه استصحاب للعدم قبل حصول الصلاة اذ مرجع هذا الاستصحاب انه حينما لم يدخل الصلاة لم يكن اتصال بين احراز الدخول والدخول ، فيستصحب العدم قبل حصول الموضوع و كل عدم مستصحب قبل حصول الموضوع فهو من قبيل استصحاب العدم الازلي ،

واما اذا قلنا بان العدم الازلي لا يجري فلابد ان للأصل المسببي و هو ان هذه الصلاة واجدة لشرطها من الوقت او لا ، فيختلف الكلام بناءً على التركيب او بناءً على التقييد ، فان قلنا بان المسقط للأمر هو المركب يعني متى ما اتيت بمركب من صلاة ووقت فقد صحت صلاتك فالموضوع المسقط للأمر هو المركب اذن استصحاب عدم الوقت نتيجته انتفاء المركب لأنك نفيت احد جزئيه اما اذا قلنا ان المسقط للأمر هو المقيد أي الصلاة المتقيدة بالوقت ، فيجري استصحاب عدم المقيد ولكن هل ينفع استصحاب عدم المقيد بناءً على التركيب و هل استصحاب عدم القيد بناءً على التقيد؟

106

كان الكلام في الصورة الثانية ، ووصل الكلام في انه هل يمكن تصحيح صلاته بالاستصحاب ام لا ، و لبيان هذا المطلب نذكر 3 امور :

الاول ان المسقط للأمر تارة يكون مركبا واخرى مقيدا كما في الصلاة مع الوقت حيث يقع البحث في ان متعلق الامر هل هو صلاة ووقت ام ان متعلق الامر الصلاة المتقيدة بالوقت على نحو المقيد و الفرق بين المقيد و المركب يظهر في جريان الاصل في مقام اثبات الوجود مثلاً إذا صلى ولا يدري ان صلاته كانت في الوقت ام لا ، و كان سابقاً في الوقت فهل ان استصحاب الوقت الى حين الصلاة محقق لما هو المأمور به ام لا، فهنا يظهر الفرق بين المركب و المقيد ، فان قلنا ان المأمور به مركب من صلاة ووقت فقد تحقق المركب لتحقق احد جزئيه وهو الصلاة بالوجدان و تحقق الجزء الآخر بالتعبد ، و اما اذا قلنا بان المأمور به من قبيل المقيد أي الصلاة المتقيدة بالوقت فان استصحاب الوقت الى حين الصلاة لا ينقح لنا ما هو المأمور به بلحاظ ان استصحاب القيد لا يثبت التقيد الا بالأصل المثبت هذا من جانب الوجود واما من جانب النفي فهل يفرق المقيد عن المركب ؟

بيانه لو فرضنا ان المكلف فيما سبق لم يكن في الوقت فالجاري في حقه استصحاب عدم الوقت لا الوقت فحينئذٍ افاد السيد الإمام انه انما يتصور الفرق بين المركب و المقيد في مقام اثبات الوجود لا في مقام النفي ، ففي مقام النفي لا فرق بينهما ، بيان ذلك ، انه إذا لم يكن المكلف سابقاً في الوقت ثم صلى ولا يدري ان صلاته وقعت حين الوقت ام قبله واراد ان ينفي لأنّه لا يوجد عنده أصل مثبت بل نافي فقال ان استصحاب عدم الوقت أي استصحاب عدم دخول الوقت كاف في انتفاء المأمور به قلتم بالمقيد او المركب أي سواء قلتم ان المأمور به صلاة ووقت فان استصحاب عدم الوقت ينفي هذا المركب او قلتم ان المأمور به مركب وهو الصلاة المتقيد بوقت فان المقيد ينتفي بانتفاء قيده وهو استصحاب عدم دخول الوقت فكما ان المركب ينتفي بانتفاء جزئه كذلك المقيد ينتفي بانتفاء قيده فلا فرق بين ان ندعي ان المأمور به مركب او مقيد في ان استصحاب عدم دخول الوقت ناف له فلا ترد شبهة المثبتية في محل الكلام.

بل يمكن لنا ان نقول ان الجاري في المقام استصحاب عدم الصلاة في الوقت، صحيح ان أصل الصلاة محرزة بالوجدان ولكن لا نحرز الصلاة المقيدة بالوقت فنستصحب عدم الصلاة في الوقت بدل ان نستصحب عدم دخول الوقت ، وهو أيضاً كاف لنفي ما هو المأمور به سواء قلتم بان المأمور به مركب ام مقيد.

ولكن ما افاده محل تأمل فلا فرق بين مقام الاثبات و مقام النفي ، في شبهة المثبتية و السر في ذلك انه اذا كان المأمور به هو التقيد أي تقيد الصلاة بالوقت فاستصحاب عدم القيد أي عدم دخول الوقت ينفي القيد وانما ينفي التقيد باللازم العقلي فكما ان اثبات القيد لا يثبت التقيد الا باللزوم العقلي فكذلك نفي القيد ، فاستصحاب عدم دخول الوقت لا ينفي المأمور به لو كان المأمور به هو المقيد وانما ينفيه ان كان المأمور به هو المركب.

كما ان استصحاب عدم المقيد انما ينفع بناء على التقييد لا بناءً على التركيب ، و الوجه في ذلك ان كان المأمور به هو التقيد فنجري الاستصحاب في التقيد نفسه بلا حاجة الى القيد فنقول نستصحب عدم تقيد الصلاة في الوقت فينتفي المأمور به لو كان المأمور به هو المقيد ولكن لا ينتفى المأمور به ان كان المأمور به هو المركب ، فان نفي التقيد انما ينفي القيد بالملازمة العقلية فاستصحاب عدم التقيد انما ينفي وجود القيد بالملازمة العقلية.

نعم اذا تخلصنا كما فعل صاحب الكفاية بان الواسطة خفية بين القيد والتقيد فان المرتكز العرفي نتيجة لخفاء الواسطة يرى ان أثر التقيد أثر للقيد و عليه اذا استصحاب القيد ينقح أثر التقيد و استصحاب عدم القيد ينفي اثر التقيد ، و حينئذٍ يرد على السيد انه لا فرق بين طرف الاثبات و النفي فاما ان يقول المثبتية فلا فرق بين طرف الاثبات و النفي واما لا يقول بها لخفاء الواسطة فليس المقام من الاصل المثبت لا في طرف الاثبات ولا في طرف النفي فالتفريق بينهما كما افاد غير تام.

الامر الثاني اذا احرز المكلف دخول الوقت حين الشروع في الصلاة وفي اثناء الصلاة علم ان الوقت قد دخل ، و علم أيضاً انه حينما شرع لم يكن الوقت داخلا ولكن لا يدري هل ان احراز دخول الوقت حين الشروع بقي مستمرا الى ان دخل الوقت واقعا ام تخلل بينهما العلم بعدم دخول الوقت حين الشروع فقد يقال بانّ الجاري في حقه استصحاب بقاء الاحراز الى حين الدخول ، وبذلك يتنقح شرط صحّة الصلاة حيث يشترط في صحتها على ما هو المسفاد من رواية ابن رباح اتصال احراز الدخول مع دخول الوقت واقعا ، فاذا شك ان احراز الدخول بقي الى ان دخل الوقت واقعا ام لا ، فيستصحب بقاء الاحراز الى حين الدخول واقعا ، فتصح صلاته.

و لکن على المبنى الصحيح على مبنى السيد الشهيد و الاستاذ يكون استصحاب بقاء الاحراز الى حين الدخول معارض باستصحاب عدم دخول الوقت الى حين علمه بان بعض الصلاة وقع قبل الوقت ، فبقاء الاحراز الى حين الدخول معارض باستصحاب عدم الدخول الى ان علم ان البعض وقع قبل الوقت ، فمع تعارض الاستصحابين يتساقطان و نرجع الى استصحاب اخر وهو عدم الاتصال الذي كان ثابتا قبل الشروع في الصلاة فانه قبل ان يدخل في الصلاة لم يكن هناك اتصال بين احراز الدخول والدخول و إذا لم يكن كذلك فنحن نستصحب عدم اتصالهما لما بعد الشروع في الصلاة و قد قلنا ان ذلك من العدم الازلي ، والسيد لا يرى جريانه.

و عليه لا يمكن لنا تنقيح صحّة الصلاة باستصحاب بقاء الاحراز لمعارضته ولا تنقيح فسادها باستصحاب عدم الاتصال الذي كان ثابتا قبل الصلاة فلا محالة تصل النوبة لقاعدة الاشتغال حيث إنَّ مقتضى يقينه بفعلية الامر بالصلاة و شكه بامتثاله هو الاعادة.

الامر الثالث ولكن قد يقال ان المورد من موارد العلم الاجمالي المنجز لا من موارد قاعدة الاشتغال لان الصلاة التي شرع فيها المكلف ان كانت صحيحة يحرم عليه قطعها و يجب عليه اتمامها ، وان لم تكن صحيحة فيجب عليه اعادتها فهناك علم اجمالي اما بحرمة القطع او وجوب الاعادة و مقتضى منجزية العلم الاجمالي الجمع بين الامرين بان يتم ثم يعيد لا ان يستأنف.

ولكن منجزية هذا العلم الاجمالي تتفرع على امرين كلاهما محل نظر الاول ، هل ان حرمة قطع الصلاة مطلقة تشمل حتى الصلاة المشكوك في صحتها و مشروعيتها ام لا فاذا قلنا بان حرمة القطع مطلقة أي ما لم يعلم بفساده يحرم قطعه و ان لم يحرز صحته فحينئذٍ ربما يقال بمنجزية العلم الاجمالي واما اذا قلنا بانّ حرمة القطع موضوعها الصلاة المحرزة الصحّة ولا اطلاق في دليلها لفرض الشك في الصحّة فحيث يشك في صحتها للشك في انها وقعت في الوقت ام لا، فلذلك وجد لديه علم إجمالي بانه اما يحرم قطعها او يجب اعادتها.

و الامر الثاني انّ منجزية العلم اجمالي في المقام حتّى لو بنينا على اطلاق حرمة القطع فرع عدم انحلاله بقاعدة الاشتغال في احد طرفيه فان قلنا بما ذكره المحقق العراقي بان المتنجز لا يتنجز فمن الواضح ان وجوب اعادة هذه الصلاة متنجز في رتبة سابقة على العلم الاجمالي بمقتضى قاعدة الاشتغال و بما انه متنجز في رتبة سابقة و المتنجز لا يتنجز فالعلم الاجمالي اما بحرمة القطع او بوجوب الاعادة ليس منجزا لأنّه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي ان يكون متعلقه صالحا للتنجز على كل تقدير ، و حيث إنَّ وجوب الاعادة لا يصلح للمنجزية على كل تقدير لتنجزه بالاشتغال فالعلم الإجمالي منحل.

الصورة الثالثة : و مما ذكرنا يظهر الكلام في الشك بعد الفراغ، بان دخل في الصلاة محرزا للوقت و أتمها ثم شك في ان الوقت كان داخلا أولا، فحينئذ قد يشك في الدخول من أولها إلى الأخر و قد ينكشف له الخطاء و يتبين له ان الوقت لم يدخل حين افتتاح الصلاة لكن يحتمل أنه دخل في الأثناء.

وقد افاد السيد الإمام انه لا تجري قاعدة الفراغ سواء علم بدخول الوقت في اثناء الصلاة او شك في ذلك فما دام شاكاً في ان هذه الصلاة التي صلاها هل دخل الوقت من اولها الى اخرها ام لا فلا يمكن تأمينها بقاعدة الفراغ، و الوجه في ذلك ما سبق منه من ان موضوع جريان قاعدة الفراغ احراز الامر و الشك في الامتثال ، و اما مع الشك في الامر فلا مجرى لها و الشك في دخول الوقت شك في ان الصلاة التي وقعت منه كانت مشروعة ومأمورا بها ام لا لعدم دخول الوقت و مع الشك في الامر فلا مجرى للقاعدة.

ثم تعرض لكلام شيخه الحائري فقد افاد ان الصلاة التي دخل فيها بزعم دخول الوقت ثم دخل الوقت في الأثناء و ان لم تكن مأمورا بها واقعا و لا ظاهرا و لكنها تقبلها الشارع بعنوان الصلاة فيترتب عليها كل ما يترتب على الصلاة، بمقتضى رواية ابن رباح حيث قال فدخل الوقت وانت في الصلاة اجزات عنك ، و من هنا يظهر انه لو قطع بدخول الوقت في الأثناء يجب عليه الإتمام و يحرم الابطال.

فاذا شككنا في ان الصلاة الماضية وقعت مقبولة ام لا لأنّه ان دخل الوقت اثناءها فقد وقعت مقبولة وان لم يدخل اثنائها لم تقع مقبولة فمقتضى قاعدة الفراغ انها وقعت مقبولة.

قال السيد الإمام " قلت: هذا ما افاده شيخنا العلامة أعلى اللّه مقامه في صلاته، و هو حق لو علم بدخول الوقت في الأثناء كما أفاد في آخر كلامه، و لا إشكال في انه مع دخوله في الأثناء يجرى عليه ما يجرى على الصلاة المأمور بها من جريان قاعدة التجاوز و قواعد الشك و غيرهما، لكن المفروض عدم العلم بدخول الوقت في الأثناء و الشك فيه شك في تقبل الشرع لها، و معه يكون من الشبهة المصداقية لقاعدة التجاوز و الفراغ و سائر القواعد. الا ترى انه لو لم يدخل الوقت في الأثناء لا يجري شي‌ء من القواعد فيها.

و بعبارة أخرى إجراء قاعدة الفراغ يتوقف على إحراز تقبل الشارع لها الموقوف على إحراز دخول الوقت في الأثناء و لا يعقل إحراز ذلك بالقاعدة هذا".

لأنّه يستلزم الدور.

107

ان محل الكلام في الصورة الثالثة من شكّ بعد الفراغ من الصلاة في ان الوقت دخل في اثناء الصلاة ام لا ، و لهذا الشك فرضان احدهما ان يشك في ان الوقت دخل من حين الشروع في الصلاة ام لم يدخل.

و ثانيهما ان يعلم بعدم دخول الوقت حين الشروع في الصلاة و لكن يحتمل انه دخل في اثنائها ففي كلا الفرضين يكون شاكا في ان الصلاة التي فرغ منها هل هي واجدة لشرط صحتها وهو الوقت ولو بدخوله في اثناء الصلاة وقد ذكر السيد الإمام اشكالاً على جريان قاعدة الفراغ في كلا الفرضين ، و محصل هذا الاشكال انّ موضوع قاعدة الفراغ الشك في الامتثال او ان المصحح لجريان قاعدة الفراغ الموجب لرفع لغويتها الشك في الامتثال ، و مقتضى ذلك ان يكون المكلف قد احرز الامر حين العمل و يشك في امتثاله و حيث إنَّ المكلف في محل كلامنا لم يحرز دخول الوقت في اثناء الصلاة التي فرغ منها فهو لم يحرز الامر وبالتالي فجريان قاعدة الفراغ منتف بانتفاء موضوعه.

و اجيب عن هذا الاشكال بأحد وجهين:

الأول : نقاش صغروي على فرض التسليم بالكبرى أي لو سلمنا بهذه الكبرى و هي انه يعتبر في جريان قاعدة الفراغ في العمل احراز الامر و تمحض الشك في الامتثال فان التسليم بهذه الكبرى يقتضي التفصيل في المقام لا اننا نمنع جريان قاعدة الفراغ مطلقا و ذلك بان يقال ان المكلف ان كان حين الالتفات محرزا لوجود امر بالصلاة فيكون شكه في الصلاة السابقة شكا في سقوط الامر بها و عدمه ، فيكون مجرى لقاعدة الفراغ و بعبارة اخرى يكون المورد حينئذٍ محققا لموضوع قاعدة الفراغ و للمصحح لجريانها حيث إنَّ جريانها حينئذٍ ليس لغوا.

و اما اذا افترضنا ان المكلف حين الالتفات لم يكن محرزا للأمر نظير من شكّ في غسل الجنابة لأجل شكه في انه جنب فان هذا ليس مجرى لقاعدة الفراغ لعدم تمحض الشك في الامتثال ، هذا هو الجواب الاول عن كلامه ، و هو جواب صغروي.

الجواب ال 2 انكار الكبرى أي لا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ احراز الامر لا حين العمل ولا حين الالتفات و انما يكفي في جريان قاعدة الفراغ ان يكون مؤداها تنقيح المقبولية و هذا ما ذهب اليه المحقق الحائري (قده) في صلاته ، و محصله ان موضوع قاعدة الفراغ هو المضي.

و ما ذكره المحقق الحائري في صلاته مؤلف من مقدمتين كبروية و صغروية الكبروية انه لا يعتبر في جريان الفراغ احراز الامر لان موضوعها المضي بمقتضى قوله في صحيحة بن مسلم كل ما شككت فيه مما قد مضى من صلاتك و طهورك فامضه ، غاية ما في الباب لا يمكن جريان قاعدة الفراغ في كل ما مضى و ان لم يترتب عليها أثر فمقتضى هذا المقيد اللبي وهو اشتراط جريان الفراغ بوجود أثر ان لا يكون جريانها لغوا ، وحيث يكفي في رفع اللغوية ان يترتب على جريانها احراز المقبولية اذا لا حاجة الى احراز الامر بل يكفي في جريانها وجود أثر وهو احراز المقبولية هذا بالنسبة الى المقدمة الكبروية.

و اما المقدمة الصغروية فهي ان المستفاد من رواية ابن رباح ان مقبولية الصلاة تعتمد على ركنين ان يدخل فيها بانيا على انه في وقت و ان يدخل الوقت اثناء الصلاة و هو قد دخل في الصلاة بانيا على انه في وقت ، غاية ما في الباب انه شك بعد الفراغ في ان الوقت قد دخل ام لا فببركة جريان قاعدة الفراغ يحرز صغرى مفاد راوية ابن رباح وان هذه الصلاة مما جمعت الركنين للمقبولية ، و هما الشروع فيها مع احراز انه في وقت و دخول الوقت في اثنائها هذا ما افاده (قده).

و في كلامه ملاحظتان :

الاولى منع كلتا المقدمتين ، اما المقدمة الكبروية وهي دعوى انّ موضوع قاعدة الفراغ مطلق ما مضى بشرط ان لا يكون جريانها لغوا غير تام ، بل المستفاد من سياق روايات قاعدة الفراغ ان موضوعها الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به ، و ذلك لقرينتين القرينة الاولى التعبير بالإمضاء ، حيث قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه ، فان ظاهر الامضاء هو التنفيذ و التنفيذ وهو يتصور فرع وجود امر يقال له هل ما اتيت به نافذ لأنّه طابق امره ام لا فيقال اذا شككت فنفذه بخلاف ما لو قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه ، و لم يقل فامضه او لا تعتن به.

و القرينة ال2 قوله في موثقة بكير هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان التعليل بالأذكرية انما يتناسب مع فرض الشك في الامتثال فيقال ان المكلف اذكر للامتثال حين العمل منه حين الشك لا ما اذا كان الشك في أصل الامر فانه لا معنى حينئذٍ لتعليل بالأذكرية ، فبما ان المستفاد من هاتين القرينتين ان موضوع قاعدة الفراغ الشك في المطابقة و الامتثال فلا يكفي مجرد المضي مع عدم كون الجريان لغوا ،

واما المقدمة الثانية حيث ادعي انّ ظاهر رواية ابن رباح هو بيان مقبولية الصلاة اذا جمعت هذين الركنين ، و لكن يقال في قباله ان ظاهر رواية بن رباح الحكومة و توسعة شرطية الوقت لما يشمل دخول الوقت اثناء الصلاة لا انها مجرد بيان ان ما اتيت به وان لم يكن واجبا للشرط الا انه مقبول و مجز بل ظاهر الرواية ان ما اتى به واجد لشرطه وهو شرطية الوقت و يؤكد هذه الاستفادة انه لا يعقل التصرف في مقام الامتثال ، فان التصرف في مقام الامتثال لا محالة راجع للتصرف في مقام الجعل.

و اما ان يعتبر المولى ان مقام الجعل لا يشمل هذا العمل و لكن مع ذلك فهو مقبول وان لم يشمله مقام الجعل ، فهو امر غير معقول كما سبق تحريره و هو ان التصرف في مقام الامتثال راجع في التصرف في مقام الجعل و هو ان الشرط أي شرطية الوقت واسعة لما يشمل دخول الوقت اثناء الصلاة.

الملاحظة الثانية ما ذكره السيد الإمام في مناقشة شيخه حيث اشكل على كلام شيخه الحائري بإشكالين الاول اننا وان سلمنا معه انه لا يعتبر في موضوع قاعدة الفراغ احراز الامر ، فلا محالة سوف يكون موضوع قاعدة الفراغ هو المقبولية أي ما احرز امره فهو موضوع لسائر الاصول الترخيصية و منها قاعدة الفراغ و مع الشك في ان الصلاة الماضية هل دخل الوقت اثنائها ام لا فمرجعه الى الشك في المقبولية و مع الشك في المقبولية لا يمكن التمسك بدليل قاعدة الفراغ لكونه تمسكا بالدليل بالشبهة المصداقية لموضوعه بل لا يمكن اثبات الحكم لموضوعه فالحكم هو جريان قاعدة الفراغ و الموضوع هو المقبولية و نحن نشك في الموضوع فهل يمكن اثبات الموضوع بنفس الحكم فان هذا دور واضح لان فعلية الحكم فرع فعلية موضوعه فكيف يمكن اثبات الموضوع بنفس الحكم.

هذه الملاحظة الاولى التي اوردها ، و لكن هذا لا يتم ما لم يناقش ما ادعاه شيخه من موضوع قاعدة الفراغ حيث إنَّ هذا مصادرة على ما ذكره شيخه حيث إنَّ ما قاله شيخه ان موضوع قاعدة الفراغ ليس المقبولية بل المضي مع ان لا يكون الجريان لغوا ، و بالتالي بما ان موضوعها هو هذا فاذا شك في المقبولية فليس هو شك بالموضوع كي يقال ان التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية بل الموضوع متحقق وجدانا لا، الموضوع الشك فيما مضى مع عدم كون الجريان لغوا غايته انه لكي ترتفع اللغوية فبجريان الفراغ نحرز المقبولية فقول السيد في مقابله بان موضوع قاعدة الفراغ المقبولية و عدم الشك في المقبولية كيف تجري القاعدة مصادرة ، فلابد من مناقشته في أصل المدعى وهو تنقيح موضوع قاعدة الفراغ.

الاشكال الثاني الذي اشكل به على شيخه قال مضافا الى ان الاستصحاب حاكم على القاعدة رافع لموضوعها وبيان ذلك اننا لو سلمنا مع الاستاذ ان موضوع قاعدة الفراغ المضي مع عدم اللغوية فلا ريب ان المكلف لو علم بان الصلاة لم يدخل الوقت فيها فليست مجرى لقاعدة الفراغ ، فكما ان المكلف لو علم ان الوقت لم يدخل في اثناء الصلاة فان قاعدة الفراغ لا تجري فكذلك لو شك في ان الوقت دخل ام لا بمقتضى استصحاب عدم الدخول فحيث يشك المكلف ان الوقت دخل أثناء الصلاة ام لا يجري استصحاب عدم دخول الوقت الى حين انقضاء الصلاة وببركة استصحاب عدم الدخول يتنقح لنا ان هذه الصلاة صلاة لم يدخل الوقت فيها فلا تكون موضوعاً لجريان قاعدة الفراغ حيث ارتفع الشك بدخول الوقت باستصحاب عدم الدخول و مع جريان الاستصحاب ينتفي موضع التقبل و موضوع قاعدة الفراغ فلا موضوع قاعدة الفراغ متحقق ولا الأثر الذي يراد الوصول اليه وهو التقبل متحقق الموضوع بعد ثبوت ان هذه الصلاة مما لم يدخل الوقت فيها.

ان قلت: ان القاعدة حاكمة على الاستصحاب كما قرر في الاصول فمقتضى ذلك جريان قاعدة الفراغ لا الاستصحاب.

قلت أولاً ان حكومة القاعدة على الاستصحاب في فرض ورودهما على موضوع 1 نظير من كان جنبا فصلى ثم شك بعد الصلاة انه اغسل بعد الجنابة ام لا فموضوع الاستصحاب 1 وهوالشك في صحّة الصلاة ، ومحل كلامنا ان موضوع الاستصحاب الشك في الدخول موضوع قاعدة الفراغ الشك في مقبولية هذه الصلاة لأجل الشك في موضوع اخر وهو دخول الوقت فاذا تنقح ببركة الاستصحاب عدم الموضوع الأول بان جرى استصحاب عدم دخول الوقت الى حين انقضاء وقت الصلاة انتفى موضوع قاعدة الفراغ لان هذه الصلاة قد احرز عدم دخول الوقت فيها.

ثانيا عنده مبنى في بحث الاستصحاب قال الصحيح عندنا ان وجه تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب ليس هو الحكومة كما قال به المحقق النائيني بحيث ان قاعدة الفراغ بمثابة العلم الرافع لموضوع الاستصحاب ، وليس الوجه في تقدم الفراغ على الاستصحاب انها بمثابة الاخص من دليل الاستصحاب فتقدم عليه بل عندنا نكتة 3 وهي ان جريان الاستصحاب و تقديمه على قاعدة الفراغ موجب لاستهجانها اذ لا يبقى لها الا موارد قليلة فيكون تشريعها مستهجنا ، فبما ان النكتة هي الاستهجان فيتقدم على الاستصحاب في مورد لا يترتب عليه الاستهجان ، ومن الواضح ان جريان الاستصحاب في المقام وهو استصحاب عدم دخول الوقت لا يوجب استهجان جريان قاعدة الفراغ لان اجتماعهما في موضوع 1 كثير فحينئذٍ يجري الاستصحاب ويرتفع بذلك موضوع جريان قاعدة الفراغ.

ويلاحظ على كلا الجوابين :

اما الاول فمن الواضح ان موضوعها 1 فموضوع الاستصحاب و الفراغ هو الشك في دخول الوقت ، لان موضوعهما الشك في الشرط وهو دخول الوقت في الاثناء فموضوعهما 1 لا ان لكل منهما موضوعا و احد الموضوعين سابق رتبة على الاخر ، الا ان يدعي ان موضوع قاعدة الفراغ هو المقبولية فيكون مرجع هذا الاشكال الى الاشكال السابق.

واما الجواب الثاني وهو ان النكتة في عدم جريان قاعدة الفراغ في موارد الاستصحاب استهجانها فمن الواضح ان استهجان تشريعها لقلة مواردها موجب لان تكون قاعدة الفراغ اقوى ظهورا في مورد الاجتماع من الاستصحاب ولاجل أقوائية ظهروها تكون بمثابة الأخص فتقدم عليه بنكتة الاخصية ، و مقتضى ذلك عدم الفرق بين الموارد سواء ترتب على جريانه الاستهجان ام لا ، فعلى اي حال هي اقوى ظهورا منها و عليه تتقدم عليه بنكتة الاخصية.

108

وقع البحث في فروع الخلل بالساتر الصلاتي و الخلل في الساتر الصلاتي يتصور من جهات الاولى في الاخلال بأصل الستر وفي هذه الجهة ذكر سيد العروة في المسالة 11 المتعلقة بشرطية ستر العروة.

"إذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة لكن إن علم به في أثناء الصلاة وجبت المبادرة إلى سترها و صحت أيضاً، و إن كان الأحوط الإعادة بعد الإتمام خصوصاً إذا احتاج سترها إلى زمان معتد به".

المقصود بكلا او بعضا ليس كل العورة او بعضها وانما في تمام الصلاة او بعضها.

ذكر سيدنا في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌12، ص: 120‌ "

ان في المسالة صور

الصورة الاولى

ما لو علم بالبدوّ بعد الفراغ، و لا إشكال حينئذ في الصحة، لحديث لا تعاد، و لصحيحة علي بن جعفر المتقدمة ، فانّ المتيقّن منها هو هذه الصورة.

الصورة الثانية

أمّا إذا كانت العورة المعلوم كشفها مستورة حال العلم فلا ينبغي الإشكال في الصحة أيضاً، لما عرفت من حديث لا تعاد والصحيحة المزبورة التي لا قصور في شمول إطلاقها لهذه الصورة كما سبق.

الصورة الثالثة

و أمّا إذا كانت مكشوفة في هذه الحالة (اي حال الالتفات) فالظاهر البطلان، سواء احتاج الستر إلى زمان طويل أم قصير، مع فعل المنافي أم بدونه، إذ الحديث لا يشمل صورة العلم و العمد".

اقول

لابد ان نبحث المسالة من 3 جهات : الاولى : هل ان دليل شرطية ستر العورة له اطلاق في نفسه بحيث يشمل هذا الفرض وهو فرض من اضطر لكشف العورة آناً ما اذ حين التفت الى انها مكشوفة و بادر الى سترها فهو اخل بالساتر اضطرارا.

الجهة 2 على فرض اطلاق دليل ستر العورة فهل هناك دليل خاص على صحّة صلاته في هذا الفرض.

الجهة 3 على فرض عدم وجود دليل خاص على تصحيح صلاته في هذا الفرض هل ان مقتضى حديث لا تعاد صحّة صلاته ام لا.

الكلام في الجهة الأولى فقد تعرض سيدنا في ج12 من الموسوعة ص 90 الى الادلة التي استدل بها على شرطية ستر العورة فهل لها اطلاق ام لا ؟

ومن هذه الادلة صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم، يصلّي فيه أو يصلي عرياناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم يجد ماءً صلّى فيه، و لم يصلّ عرياناً».

استدل بها سيدنا على شرطية ستر العورة واطلاق هذه الشرطية ببيان ان الإمام (عليه السلام) لم يرخص في الصلاة عريانا ، لا في فرض التمكن من الغسل لوجدان الستر مع الطهارة و لا فرض عدم امكان التطهير فعدم الترخيص لا في هذا الفرض و لا ذاك شاهد على ان شرطية ستر العورة مطلقة ونظير هذه الرواية ما ذكره سيدنا في مبحث النجاسات في ج 3 من الموسوعة ص 358.

قال منها: صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره (آخر) قال: يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله»

و منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد اللّٰه «أنه سأل أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن الرجل يجنب في ثوبه ليس معه غيره و لا يقدر على غسله، قال: يصلِّي فيه».

ولكن الكلام انّ الصحاح هذه مشتملة على شقين الاول ان وجد ماءً غسله وهي دالة بالمدلول الالتزامي على شرطية ستر العورة فان مدلولها المطابقي شرطية الطهارة و مدلولها الالتزامي شرطية ستر العورة اي ان وجود ساتر للعورة امر مفروغ منه وانما يعتبر فيها الطهارة فبما ان استفادة شرطية ستر العورة مدلول التزامي وليست الرواية في مقام بيانه فليس لها اطلاق نتمسك به عند الشك في شمول الشرطية لفرض الاخلال بستر العورة اضطراراً.

الشق 2 من الصحيحة قال وان لم يجد ماءً صلى فيه ولم يصل عريانا فقد يقال ان هذا مدلول مطابقي حيث قال ولم يصل عريانا فانه يدل بالمطابقة انه يدل على شرطية ستر العروة حتّى في فرض النجاسة الا ان هذا الشق من الصحيحة مورد المعارضة بمضمرة سماعة قال: «سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض و ليس عليه إلّا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلي عرياناً قاعداً يومي إيماء».

وظاهرها سقوط شرطية الستر في حال النجاسة ، و يؤيدها رواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «في رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و ليس عليه إلّا ثوب واحد و أصاب ثوبه مني؟ قال: يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعاً فيصلي و يومي إيماء».

وهنا وقع الكلام في تحصيل الجمع العرفي بين الطائفتين ، و على فرض استقرار التعارض بينهما فما هو الراجح منهما ، اما الامر الأول وهو تحصيل الجمع العرفي فقد افاد سيدنا "فالصحيح في وجه المعالجة أن يقال: إن لكل من الطائفتين نصاً و ظهوراً، و مقتضى الجمع العرفي بينهما أن نرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الأُخرى على ما هو الضابط الكلي في علاج المعارضة بين الدليلين، حيث يقدم ما هو أقوى دلالة على الآخر فالأظهر يتقدّم على الظاهر و النص يتقدّم على الأظهر و هذا جمع عرفي لا تصل معه‌ النوبة إلى الترجيح، و حيث إنّ الطائفة الثانية صريحة في جواز الصلاة عارياً و ظاهرة في تعينها (تعين الصلاة عريانا)، فإنّ الإطلاق في صيغ الأمر و الجملات الخبرية و سكوت المتكلم عن ذكر العدل في مقام البيان يقتضي التعيين

و الطائفة المتقدمة صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجس و ظاهرة في تعينها، فنرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الأُخرى لا محالة و النتيجة هي التخيير، و أنّ المكلّف لا بدّ من أن يأتي بأحدهما فاما أن يصلي في الثوب المتنجس و إما أن يصلي عارياً كما ذهب إليه جمع من المحققين".

ويلاحظ على ما افيد ما ذكرناه مرارا من ان مجرد نصوصية و صراحة احد الدليلين لا يعني تحقق الجمع العرفي فان المناط في الجمع العرفي ليس على صراحة احدهما و ظهور الآخر ، و انما المناط فيه ان تكون الصراحة قرينة عرفية على التصرف في الظهور ، وانما يتأتى ذلك لو جمعا في سياق 1 فرؤيا متلائمين ، واما لو جمعناهما فراءيناهما متنافرين فمجرد صراحة احدهما لا يصلح قرينة على ظهور الآخر.

و في محل كلامنا لو جمعنا اللسانين في سياق 1 ففي صحيحة عبد الرحمن قال ولم يصل عريانا و في معبرة سماعة يتمم ويصلي عريانا فانهما بنظر العرف متنافران لان ظاهر الاول الارشاد الى امتداد شرطية الستر حتّى لفرض النجاسة و ظاهر ال 2 الارشاد الى امتداد مانعية النجاسة حتّى لفرض عدم وجود ساتر غيره ، و مع هذين الظهورين يكون الجمع بالحمل على التخيير ليس عرفياً.

ولكن سيدنا في صفحة 360 قال و الذي يوهن الطائفة الثانية أن روايتي سماعة مضمرتان، و ليس سماعة في الجلالة و الاعتبار كمحمد بن مسلم و زرارة و أضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الإمام، و لعلّه سأل غيره و لو ممن رآه أهلًا للسؤال، و من المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير الإمام (عليه السلام). و يؤكده اختلاف الروايتين في الجواب حيث ورد في إحداهما: «إنه يصلِّي قاعداً» و دلت الأُخرى على أنه يصلي قائماً، و معه كيف يمكن الجزم بأن المسئول في الروايتين هو الإمام (عليه السلام). فالروايتان ساقطتان عن الاعتبار.

ولكن ما افيد محل تأمل بلحاظ ان سماعة وان لم يكن في الجلالة بمثابة الجيل الاول كمحمد بن مسلم و زرارة ولكن نقل روايته من قبل اصحاب الاصول في ازمنة الائمة ضمن الروايات الواردة عن الائمة (عليهم السلام) شاهد على قيام قرينة ارتكازية لديهم على كون المسؤول هو الإمام ، و لم يعهد من سماعة وان لم يكن بتلك الجلالة كزرارة ان يستند لغير الامام (عليه السلام).

كما ان رواية الحلبي بنفس مضمون رواية سماعة.

الجهة الثانية

على فرض تماميتهما من حيث الاخبار عن الإمام (عليه السلام) ، و عدم امكان الجمع العرفي بينهما ووصول النوبة الى احكام التعارض فهل يرجح صحيحة علي بن جعفر على معتبرة سماعة ام لا ، ، فهنا ذكر سيدنا ص 359 "فمن الأصحاب من رجح الطائفة السابقة على الثانية، لاشتمالها على المرجح الداخلي أعني صحتها وكونها أكثر عدداً من الثانية‌

(اي ما دل على الصلاة في الثوب المتنجس اكثر عددا) و منهم من عكس الأمر لاشتمال الطائفة الثانية على المرجح الخارجي أعني عمل المشهور على طبقها، و منهم جمع ثالث قد أخذوا بكل واحدة من الطائفتين لما فيهما من المرجحات، و من هنا ذهبوا إلى التخيير بين الصلاة عارياً و بين الإتيان بها في الثوب المتنجس.

و ذهب صاحب المدارك إلى عدم المعارضة بين الطائفتين، لأن الطائفة الأُولى صحاح بخلاف الثانية و لا اعتبار بغير الصحيحة و لو كان موثقة. و ما ذكره (قدس سره) متين على ما سلكه من عدم حجية غير ما يرويه الإمامي العدل أو الثقة، و أما بناء على ما هو الصحيح المعمول به من كون الموثقة كالصحيحة في الاعتبار فلا وجه لما أفاده، لأن الطائفتين حينئذ على حد سواء و لا يكون وصف الصحة مرجحاً أبداً و معه لا مزيّة في البين و الطائفتان متعارضتان".

اقول

ولكن المرجحين و ان كان احدهما داخلي و الآخر خارجي كلاهما يرجع الى مرجح صدوري فلا موجب لتقديم احدهما على الآخر.

فان قلنا بانّ الطائفة ال2 وهي ما دل على الصلاة عارياً مخالفة للعامة باعتبار ما حكي عن الحنابلة واحمد بقولهما بالصلاة في الثوب المتنجس كانت الطائفة ال 2 هي المتقدمة و الا تصل النوبة للأصل العملي و مقتضاه التخيير لدوران الامر بين التعيين و التخيير ، اي هل المتعين احدهما ام ان الشرط هو الجامع بينهما ، و مقتضى البراءة عن التعيين هو ان الشرط هو الجامع بينهما.

109

تعقيب متضمن لعدة تعليقات على ما مضى بيانه:

الأول قد يقال بانّ هناك جمعا عرفيا بين ما دل على مطلوبية الصلاة في الثوب المتنجز و ما دل على مطلوبية الصلاة عرياناً اذا لم يمكن تطهير الثوب فلا تصل النوبة لدعوى التعارض و احكامه ، و الوجه في ذلك كما اشار اليه سيدنا ان هناك شاهد جمع بين الطائفتين قال سيدنا ج 3 ص 361 " ثم لو سلّمنا المعارضة بين الطائفتين فقد يتوهم أن هناك شاهد جمع بين الطائفتين و هو رواية محمد الحلبي قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره؟ قال: يصلي فيه إذا اضطرّ إليه».

بدعوى أنها تقتضي حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار إلى لبس الثوب المتنجس، و حمل الطائفة المانعة على صورة التمكن من نزعه.

و هذا الجمع و إن كان لا بأس به صورة إلّا أنه بحسب الواقع لا يرجع إلى محصل صحيح:

أمّا أوّلًا: فلأن الرواية ضعيفة من جهة القاسم بن محمد.

و أمّا ثانياً: فلأنه لم يثبت أنّ الاضطرار في الرواية أُريد به الاضطرار إلى لبس المتنجس، لاحتمال أن يراد به الاضطرار إلى الصلاة في الثوب لما قد ارتكز في أذهان المتشرعة من عدم جواز إيقاع الصلاة من دون ثوب، فهو مضطر إلى الصلاة فيه لوجوبها كذلك بالارتكاز فاضطراره مستند إلى وجوب الصلاة لا أنه مضطر إلى لبسه، و بما أنه لم يفرض في الرواية عدم تمكن المكلّف من الغسل، فلا محالة يتمكن من الصلاة في الثوب الطاهر بغسله و لا يكون مضطراً إلى إيقاع الصلاة في الثوب المتنجس".

ولكن هذا محل تأمل لا ارتكازية عدم صحّة الصلاة عارياً اما ثابتة او لا فان كانت ارتكازية عدم صحّة الصلاة عاريا ثابتة فلا وجه للتعليق لان يقول يصلي فيه اذا اضطر اليه لأنّه لا محالة لا بد ان يصلي فيه فانه اذا كان المتركز لا تصح مع العري فلابد ان يصلي فيه لا ان يصلي فيه ان اضطر اليه ، و ان لم يكن هذا الإرتكاز ثابتا فلا يكون مضطرا اليه ،

"و أمّا ثالثاً: فلأن الاضطرار لو سلمنا أنه بمعنى الاضطرار إلى لبس المتنجس لا يمكننا حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار، لأن فيها روايتين صريحتين في عدم إرادتها، إحداهما: صحيحة علي بن جعفر قال: «سألته عن رجل عريان‌ و حضرت الصلاة... إلى أن قال ولم يصلِّ عرياناً» (فظاهر صدر الرواية عدم الاضطرار لانه كان عريانا اصلا ، فهذه الصحيحة) صريحة في عدم اضطرار الرجل إلى لبس الثوب المتنجس".

فمقتضى الجمع بينهما ان المسوغ للصلاة في الساتر النجس اما لأنّه مضطر للصلاة فيه نتيجة البرد فلو طهره و تبلل الثوب زاد برده فالمسوغ في الصلاة فيه اضطراره اليه وان كان متمكنا من تطهيره او ان المسوغ عدم التمكن من تطهيره وان لم يكن مضطرا الى لبسه.

فتلخص من ذلك ان لا جمع عرفي بين الطائفتين ، فتستقر المعارضة.

التعليقة 2 ذكر سيدنا في ج 12 ص 91 " (غاية المعارضة) سقوط هذه الفقرة من الصحيحة عن الحجية لأجل المعارضة، دون الفقرة الأُولى التي هي محل الاستشهاد في المقام، لسلامتها عن المعارض فيؤخذ بها".

فان صحيحة بن جعفر مشتملة على فقرتين ، الاولى ان وجد ماءً غسله ، الثانية وان لم يجد ماءً صلى فيه ولم يصل عريان ، فالمعارض لمعتبرة سماعة الفقرة 2 و هي قوله و لم يصل عريانا ، فتسقط هذه الفقرة للمعارضة و نرجع الى قوله ان وجد ماءً غسله فظاهره ان اشتراط ستر العورة لا يسقط فنتمسك بالفقرة 1 لإثبات شرطية ستر العورة.

ولكن ذكرنا ان هذه الفقرة ليست في مقام بيان شرطية ستر العورة ، فتدل بالمدلول الالتزامي على المفروغية عن اشتراط الساتر ، و بما ان الرواية ليست في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي فلا اطلاق له لفرض ما اذا اضطر لكشف العورة آناً ما وان لم يكن من افعال الصلاة.

التعليقة 3 : ذكرنا انه على فرض تعارض الطائفتين و عدم وجود المرجح تصل النوبة الى الاصل العملي و مقتضاه التخيير لدوران الامر بين التعيين و التخيير ، حيث يشك في انه هل يتعين عليه احدهما او انه مخيّر بينهما و مقتضى البراءة عن التعيين التخيير.

ولكن قد يقال بلزوم الجمع بينهما بان يصلي تارة في الثوب المتنجس و اخرى عريانا ، و الوجه في ذلك ليس من باب منجزية العلم الاجمالي ، اذ لا يوجد لديه علم اجمالي لاحتمال التخيير وجدانا فانه وجدانا ان احدهما متعين و يحتمل انه مخيّر بينهما ، فلا يوجد لديه علم اجمالي بتعين احدهما كي يكون مقتضى منجزية العلم الاجمالي الجمع بينهما ، وليس من باب التشبث بالمدلول الالتزامي بان يقال كلتا الروايتين تعارضتا في المدلول المطابقي و اتفقتا في المدلول الالتزامي فالمدلول المطابقي هو هل يتعين عليه الصلاة في الثوب المتنجس او يتعين عليه الصلاة عاريا وهنا تعارضت الروايتان حيث إنَّ احدهما دلت على تعين في الثوب المتنجس والاخرى على تعين الصلاة عاريا فتعارضا بالمدلول المطابقي ولكنهما اتفقا في المدلول الالتزامي وهو عدم التخيير حيث إنَّ مآلهما معا الى انك لست مخيرا بل يتعين عليك احدهما فنتمسك بالمدلول الالتزامي لهما و مقتضاهما ان لا تخيير في المقام وعليه مقتضى القاعدة الجمع بينهما ، لعدم العلم بما هو المتعين.

ولكن هذا مبني على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية واما بناء على التعيينية فكما سقط المطابقي لكل منهما بالمعارضة سقط الالتزامي تبعا له.

ولكن نقول بالجمع بينهما لما ذكرنا في بحث الاصول من قيام الحجة الاجمالية حيث ذكرنا ان مقتضى اطلاق دليل الحجية شموله لاحدهما لا بعينه فاذا تعارضت فتويان لفقيهين متساويين في العلم او لم يحرز اعلمية احدهما فنتيجة المعارضة ان كان هناك علم اجمالي بالتكليف كما اذا افتى احدهما بان من سافر لغير العمل فوظيفته القصر و افتى الآخر بان كثير السفر يتم سواء كان للعمل او لغيره فحيث تعارضت الفتويان فيتساقطان ويرجع المكلف لعلمه الاجمالي وهو يعلم في هذا الفرض اما يجب عليه القصر او التمام و مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يجمع بينهما.

و تارة ليس للمكلف علم اجمالي و لكن قامت الحجة الاجمالية على التكليف كما لو افتى أحد الفقهين بوجوب الجمعة تعيينا يوم الجمعة و الآخر بوجوب الظهر تعيينا يوم الجمعة فالمكلف لو رجع الى وجدانه فليس لديه علم اجمالي اما بتعين الظهر او الجمعة لأنّه يحتمل التخيير وجدانا ، ولكن يقول ان دليل الحجية وهو قوله خذ بقول الفقيه لا يشمل كليهما لانه تعبد بالمتعارضين ، وهو قبيح ولا يشمل احدهما المعين وهو فتوى الفقيه الف او باء لأنّه بلا مرجح فمقتضى إطلاقه ان يشمل احدهما لا بعينه ، و شموله لاحدهما لا بعينه له ثمرة عملية وهي حجية المدلول الالتزامي فحيث علمنا ان احدهما حجة بمقتضى اطلاق دليل الحجية واحدهما له مدلول مطابقي سقط بالمعارضة و له مدلول التزامي فببركة حجية احدهما نتشبث به لإثبات نفي التخيير و انك لست مخيرا بين الجمعة والظهر بل يتعين عليك احدهما لان احد الفقيهين الذي فتواه حجة افتاك بتعين احدهما ، و بعد ان قامت حجة على عدم التخيير فمقتضى الموافقة القطعية لهذه الحجة ان يجمع بينهما و هذا كما ينطبق على الفتويين المتعارضتين ينطبق على الخبرين المتعارضين كما في محل كلامنا فان مقتضى اطلاق دليل الحجية وهو قوله خذ بخبر الثقة شموله لاحدهما لا بعينه و مقتضى حجية احدهما لا بعينه عدم التخيير في المقام و بناءً على عدم التخيير فلابد من الجمع بين الصلاة عاريا والصلاة في الثوب النجس من أجل تحصيل الموافقة القطعية للحجة الاجمالي ، و عليه بناء على مسلك السيد الاستاذ الذي اخترناه من ان العمومات تشمل الأحد لا بعينه توجد في المقام حجة اجمالية مقتضاها الجمع بين الامرين ،

فتحصل من ذلك ان الدليل الاول على شرطية ستر العورة في الصلاة و الطواف لا يحرز اطلاقه لما اذا اضطر لكشف العورة آنا ما كما اذا التفت الى انكشاف عورته فبادر الى سترها فهذا الان اذا توسط بين الان و الستر قد حصل الانكشاف عليه قهرا لا باختياره ولا نحرز اطلاق ما دل على ستر هذه العورة في هذا الفرض.

110

كان الكلام في دليل شرطية ستر العورة في الصلاة و ذكرنا وجود طائفتين متعارضتين احدهما ما دل على تعين الصلاة في الثوب المتنجس اذا لم يجد غيره و لم يكن قادرا على تطهيره،

ولكن قد اشكل على الطائفة ال 2 بقصورها اما سندا او مضمونا نتيجة المعارضة فهنا اشكالان على الاستدلال بالطائفة 2 على ان الوظيفة هي الصلاة عريانا:

الاول الاشكال السندي وهو تارة في رواية سماعة التي اشرنا اليها واخرى في رواية محمد بن علي الحلبي ، اما بالنسبة الى رواية سماعة فقد اشكل سيدنا بانها مضمرة قال " و الذي يوهن الطائفة الثانية أن روايتي سماعة مضمرتان، و ليس سماعة في الجلالة و الاعتبار كمحمد بن مسلم و زرارة و أضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الإمام، و لعلّه سأل غيره و لو ممن رآه أهلًا للسؤال، و من المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير الإمام (عليه السلام)".

بل نقل الشيخ في تهذيب الأحكام، ج‌1، ص: 16‌ رواية " فَأَمَّا مَا رَوَاهُ-الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ ع عَنْ نَشِيدِ الشِّعْرِ هَلْ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ أَوْ ظُلْمِ الرَّجُلِ صَاحِبَهُ أَوِ الْكَذِبِ فَقَالَ نَعَمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شِعْراً يَصْدُقُ فِيهِ أَوْ يَكُونَ يَسِيراً مِنَ الشِّعْرِ الْأَبْيَاتَ الثَّلَاثَةَ والْأَرْبَعَةَ فَأَمَّا أَنْ يُكْثِرَ مِنَ الشِّعْرِ الْبَاطِلِ فَهُوَ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ".

قال تعليقا على هذه الرواية "فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ ولَمْ يَذْكُرِ الْمَسْئُولَ بِعَيْنِهِ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَدْ سَأَلَ غَيْرَ الْإِمَامِ فَأَجَابَهُ بِذَلِكَ وَ إِذَا احْتَمَلَ مَا قُلْنَاهُ لَمْ يَكُنْ فِيهِ حُجَّةٌ عَلَيْنَا".

الرواية الاخرى التي استند اليها في تعين الصلاة عريانا رواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد اللّٰه (عليه السلام) «في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلّا ثوب واحد و أصاب ثوبه مني؟ قال: يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعاً فيصلي و يومي إيماء».

وقد اشكل سيدنا عليها قال " و أما رواية الحلبي ففي سندها محمد بن عبد الحميد، و أبوه عبد الحميد و إن كان موثقاً و قد ورد في صحيحة إسماعيل بن بزيع: «إذا كان القيّم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس».

إلّا أن ابنه الواقع في سلسلة الحديث و هو محمد لم تثبت وثاقته، فان كل من وثقه من علماء الرجال قد تبع النجاشي في توثيقه،

و لكن العبارة المحكية عنه غير وافية في توثيق الرجل، حيث قال في محكي كلامه: « 906 محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار‌ أبو جعفر، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى [عليه السلام]، و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين. له كتاب النوادر. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر، عنه بالكتاب.»

. و هذه العبارة و إن صدرت منه عند ترجمة محمد بن عبد الحميد إلّا أن ظاهر الضمير في قوله «كان ثقة» أنه راجع إلى أبيه و هو عبد الحميد لا إلى ابنه، و لو لم يكن الضمير ظاهراً في ذلك فلا أقل من إجماله فلا يثبت بذلك وثاقة الرجل،

و بهذا تسقط الرواية عن الاعتبار و تبقى الصحاح المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة في الثوب المتنجس من غير معارض".

فقد يقال لو عبر بالواو بان قال روى عبد الحميد.. وهو ثقة فقد يقال انها راجعة للمترجم له ، ولكنه قال كان وعود الضمير في "كان" الى محمد بعيد.

وبالتالي فالمستند لتعين الصلاة عارياً ضعيف اما رواية سماعة فبإضمارها و رواية محمد بن عبد الحميد فلعدم توثيق له.

ولكن شيخنا الاستاذ في تنقيح مباني العروة ج 3 ص 49 تعرض لهذين الاشكالين : اما الاشكال على موثقة سماعة فأجاب عن ذلك بأحد وجهين :

الأول : ان"مضمرات روايات سماعة التي وصلت إلينا كثيرة جداً و غير مضمراته أيضاً كثيرة مروية عن أبي عبد اللّه و أبي الحسن عليهما السلام و ليس فيها مورد سأل الحكم فيه عن غيرهما عليهما السلام، لنحتمل أن مضمراته أو بعضها من ذلك المورد"

فكانه يقول ان مراجعة مسنداته الشاهدة على انه لم يرو الا عن الصادق والكاظم تضعف ان المقصود من مضمراته هو عن غير الإمام (عليه السلام) ، ولكن الكلام في ان ذلك يجعل احتمال روايته عن غير الإمام موهما ام لازال هذا الاحتمال قائم عرفا.

الوجه الثاني : " بل ثبت أن الإضمار و لو في بعضها كان من غير سماعة ممن يروون الحديث عنه بشهادة أن بعض رواياته مروية في الفقيه عن أبي عبد اللّه عليه السلام، و نفس تلك الرواية رواها الشيخ بسند عنه مضمراً في التهذيب، و يحصل ذلك عادة في راو يروي في كتابه حديثين أو أحاديث عن سماعة متتالية، و يتبدل اسم الظاهر للإمام عليه السلام في الثاني أو الثالث بالضمير لسبق ذكره، ثمّ إذا روى شخص آخر تلك الأحاديث في كتابه مع التفريق يحصل الإضمار المزبور.

و يظهر ذلك بوضوح في ما صنعه الصدوق في الفقيه من ذكر رواية عن راو يروي الحكم عن الإمام عليه السلام ثمّ يذكر بعد ذلك رواية أُخرى عن ذلك الراوي و يقول و سأله أو و سأله عليه السلام ثمّ إذا أراد شخص رواية هاتين الروايتين في كتاب بلا تصرف في‌ النقل في موضعين منه يحصل الإضمار لا محالة.

و على الجملة فأمر مضمرات سماعة ظاهر لم أجد من يناقش فيها غير ما ذكر الشيخ في التهذيب في موضع فراراً عن التعارض بين الروايتين، و الأمر فيما ذكر قدس سره في وجوه الجمع بين الأحاديث و الفرار عن الالتزام بتعارضها أوضح للمتبع، و أنه قدس سره قد يكتفي أو يذكر في وجه الجمع ما يكون الاطمئنان بخلافه، و الحاصل أنه ثبت في المسألة روايتين لسماعة في إحداهما يصلي قاعداً و في الأُخرى يصلى قائماً و ظاهر النقل أنه سمعهما عن الإمام عليه السلام و لو بتعدد الواقعة و تكرار السؤال هذا بالإضافة إلى مضمرتي سماعة".

ولكن

يقال بانه لم يحرز ان هذه الرواية التي هي محل البحث من كتاب سماعة الذي اضمر فيه اعتمادا على ما ذكره في اول الكتاب ، او ان هذه الرواية التي هي محل كلامنا من ذلك القسم الذي اضمر فيه الراوي اتكاءً على تصريحه في اول حديث من احاديث سماعة التي يرويها ، و عليه يبقى اشكال سيدنا قائما ،

وقد يقال بان مقتضى الامانة من سماعة او من الراوي عنه ان لا يضمر في مقام الجواب على نحو القضية الحقيقية لعموم المكلفين ، بمعنى ان سماعة اذا نقل جوابا عاما لسائر المكلفين و المترقب من المتلقين ان يكون هذا الجواب عن المعصوم لان عملهم بجواب المعصوم (عليه السلام) فمقتضى امانته ان لا يضمر اذا كان يريد غير المعصوم حيث إنَّ ذلك تغرير مناف للأمانة فاذا اضمر وهو في مقام نقل جواب عام لعموم المكلفين مع كون المترقب منه هو جواب المعصوم فمعناه ان من اضمر عنه هو المعصوم فان هذا مقتضى وثاقته و امانته ،

الا ان يقال ان احتمال المعهودية دافع للإشكال فلعل سماعة عندما نقل الجواب مضمرا لمن روى عنه كان بينه وبين من روى عنه معهودية وهو ان المنقول عنه احد الاصحاب فاذا اعتمد على هذه العهدة فان ذلك لا ينافي امانته ووثاقته.

وقد يقال في دفع مشكلة الاضمار اننا لو احرزنا ان هذه المضمرة رواها ارباب الاصول في اصولهم في سياق الرواية عن المعصوم فان مقتضى قرينة السياق ان المضمر عن الإمام (عليه السلام).

ودعوى احتمال الحدس أي جعلها رواية عن المعصوم لقرينة حدسية وصلوا اليها مدفوعة باصالة الحس فان مقتضى اصالة الحس ان يكون ايرادهم الرواية ضمن الروايات المنقولة عن المعصوم لقرائن حسية لا حدسية.

والامر مشكل.

هذا بالنسبة الى رواية سماعة.

قال شيخنا الاستاذ "و أما بالإضافة إلى رواية محمد بن علي الحلبي التي في سندها محمد بن عبد الحميد فالظاهر أنها أيضاً معتبرة محمد بن عبد الحميد لا بأس بها لا لما ذكره النجاشي، فإن الظاهر في عبارته رجوع الضمير إلى عبد الحميد؛ لأنه أقرب و أنه لم يسبق لمحمد بن عبد الحميد في العبارة خبر ليكون: «و كأن ثقة» معطوفاً، على ذلك الخبر و جعل أبي جعفر خبراً بأن كان مفادها محمد بن عبد الحميد يكنى بأبي جعفر و كان ثقة يحتاج إلى التقدير، و قد فحصنا رجال النجاشي من بدوه إلى ختامه و لم نظفر بمورد يكون على خلاف ما نذكره و هو أن ذكر الكنية مجرداً و بلا ذكر يكنى ظاهره بيان عنوان المترجم، و وجدنا مورداً فيه مثل التعبير في محمد بن عبد الحميد و هو ما ذكره في ترجمة الفضل بن شاذان (ذكر الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمد الأزدي النيشابوري (النيسابوري) كان أبوه من أصحاب يونس، و‌ روى عن أبي جعفر الثاني، و قيل [عن] الرضا أيضا عليهما السلام و كان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين. و له جلالة في هذه الطائفة، و هو في قدره أشهر من أن نصفه. و ذكر الكنجي أنه صنف مائة و ثمانين كتابا)

و فيه أيضاً ظاهر الضمير في «و كان ثقة» إلى أبيه شاذان فراجع ".

ولكن يلاحظ على ما افاده شيخنا الاستاذ و قد تعرض لذلك سيدنا انه في قوله له كتاب ، والكتاب انما هو للولد محمد وليس لأبيه فهذه قرينة على ان مرجع الضمير هو الولد لا اباه ، خصوصا الى ان مقتضى السياق ان تعود الاوصاف الى المقصود بالترجمة.

اما بالنسبة الى الرواية الوردة في الفضل بن شاذان فلا يبعد عودها الى الفضل ، حيث قال و‌ روى عن أبي جعفر الثاني، و قيل [عن] الرضا أيضا عليهما السلام و كان ثقة، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين. و له جلالة في هذه الطائفة، و هو في قدره أشهر من أن نصفه

كل هذه الاوصاف راجعة الى الفضل لأنّه هو المشهور في الطائفة بالفضل والكلام ، ثم قال " و ذكر الكنجي أنه صنف مائة و ثمانين كتابا " وهذا كله للفضل.

ثم ان شيخنا الاستاذ على منهجه قال " بل الوجه في وثاقته ما ذكرنا ولعله مراراً أن مع رواية الأجلاء عن شخص كثيراً، و كثرة روايته عن الرجال يوجب كون الشخص من المعاريف، و بما أنه لم ينقل في حقه ضعف يكون ذلك كاشفاً عن حسن ظاهره المحكوم معه بالعدالة و الثقة لجريان العادة أنه لو كان في المعروف عيب يذكر في لسان البعض،

و عدم ذكر التوثيق الخاص في كلمات مثل النجاشي فلأنهم تعرضوا لذكر التوثيق فيمن وصل فيه التوثيق الخاص من سلفهم".

فعدم ذكر التوثيق لشخص لا يعني عدم وثاقته ، فتحصل من ذلك تمامية مستند ما دل على تعين الصلاة عاريا عند عدم وجود الا الثوب المتنجس.

111

تقدم ان ما دل على ان وظيفة المكلف في فرض انحصار الساتر بالمتنجس و عدم امكان تطهيره هو الصلاة عريانا وهو معتبرة سماعة قد يقال بانه مبتلى بمحذورين سندي وقد سبق الكلام فيه ، و محذور مضموني محصله ان معتبرة سماعة معارضة بموثقته الاخرى حيث إنَّ مفاد معتبرة سماعة ان يصلي عرياناً قاعداً حيث قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم و يصلي عريناً قاعداً يومئ ايماءً بينما موثقته الآخر سالته عن رجل يكون في فلاة من الارض فاجنب... قال يتيمم و يصلي عرياناً قائما فقد يقال بالتعارض المضموني بين الموثقتين.

ولكنّ شيخنا الاستاذ (قده) قال ان صحيحة عبدالله بن مسكان عن ابي جعفر (عليه السلام) عن أبي جعفر عليه السلام في رجل عريان ليس معه ثوب؟ قال: «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً»

قال بان هذه الروایة شاهد جمع بين الموثقة الأُولى و رواية الحلبي الدالة على اعتبار الجلوس و بين الموثقة الثانية الدالة على اعتبار القيام.

لكن ما افاده (قده) مبني على ان هناك روايتين احدهما موثقته الأولى و الاخرى موثقته الثانية فيقال بانه بعد تعارض الموثقتين فهل هناك شاهد جمع بينهما ام لا ، و لكن الاشكال انه لم يحرز ما رواه سماعة عن المعصوم باعتبار ان نقل اصحاب الاصول ان هناك روايتين فكان سماعة سمع من الإمام مرتين الحكم ولكن ظاهر اتحاد الروايتين في المتن انهما رواية واحدة اذ لا يحتمل ان يسأل سماعة الإمام مرتين بنفس صيغة السؤال وورد الجواب بنفس الصيغة فيقال اننا لا نحرز ما رواه سماعة عن الإمام فشاهد الجمع مورده الصناعي ما اذا كانت هناك روايتين اما اذا كانت هناك رواية واحدة لم يحرز متنها فالجاري بحسب الصناعة حينئذٍ الاصول الجارية عند اختلاف متون الرواية لا ان الجارية الاصول الجارية عند الظهورات العقلائية ويكفينا اننا لا نحرز انهما روايتين في الاشكال على عدم لجوء الى شاهد الجمع.

نعم قد يقال التردد فيما رواه سماعة بين ان يكون المروي هو الصلاة قاعدا او قائما غير ضائر بالاستدلال لان محل الاستدلال ان نثبت ان المكلف ان انحصر الساتر في الثوب المتنجس و عدم امكان تطهيره فوظيفته الصلاة عاريا قاعدا او قائما فهذا وصف اخر و مطلب اخر فان هذا لا يسقط حجية موثقة سماعة في أصل المطلب.

هذا تمام الكلام في التعليقة الرابعة،

التعليقة الخامسة و هي أيضاً ما افاده شيخنا الاستاذ من ان ما صنعه السيد الخوئي من تقسيم روايات الباب الى طائفتين ثم عالج المعارضة بينهما ليس صناعيا وانما الصحيح تقسيمها الى 3 طوائف ويقع التعارض بين الطائفة ال 2 و ال 3 وبعد سقوطهما تكون الطائفة ال 1 مرجعا يتم الاستدلال به ، و بيان ذلك من خلال كلامه كما ذكر في ص 46 ج 3

" و منشأ الخلاف اختلاف الروايات، و قد يقال بأنها متعارضة فلا بد من الترجيح كما يقال بأن بينها جمعاً عرفياً فيجمع بينها و يقال أيضاً بأن المعتبر منها لا يختلف فيؤخذ بها و غير المعتبر منها لا يعمل به.

1. منها ما دل على تعين الصلاة في الثوب المتنجس مع عدم التمكن من غسله و تبديله بلا فرق بين الاضطرار إلى لبسه لبرد و نحوه، أم لم يكن له اضطرار كصحيحة محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال: «يصلّي فيه»
2. و منها ما دل على تعين الصلاة في الثوب النجس مع فرض عدم الاضطرار إلى لبسه لبرد و نحوه، بل انحصار الثوب به و عدم إمكان غسله موضوع لهذا التعين كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم يصلّي فيه أو يصلي عرياناً؟ قال: «إن وجد ماءً غسله، و إن لم يجد ماءً صلى فيه و لم يصلّ عرياناً.
3. و منها ما دل على تعين الصلاة عرياناً مومئاً للركوع و السجود كصلاة العراة، و بتعبير آخر الثوب المزبور كعدمه فيجري على المصلي المزبور حكم العاري كموثقة سماعة قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض و ليس عليه إلّا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم و يصلي عرياناً قاعداً يومئ إيماءً»"

فان امره بنزع الثوب والصلاة عريانا ظاهر بانه غير مضطر للبس الثوب ، فالطائفة ال 3 واردة في مورد الطائفة ال 2 ، و مقتضى هذا البيان كما ذكر في ص 52 مقتضى هذا البيان ان التعارض يقع بين الطائفة ال 2 و ال 3 حيث الطائفة ال 2 مفاداها الصلاة في الثوب النجس اذا لم يضطر الى لبسه و الطائفة 3 مفادها الصلاة عريانا اذا لم يضطر الى لبس الثوب المتنجس فاذا تساقطا رجعنا الى الطائفة ال 1 لأنّها بإطلاقها غير داخلة في المعارضة و مقتضى الطائفة ال 1 انه اذا انحصر الثوب بالمتنجس ولم يمكن تطهيره و لا تبديله فالوظيفة الصلاة فيه سواء اضطر للبسه ام لا فهذا هو الصناعة لا ما صنعه سيدنا من وجود طائفتين.

قال " فالمتعين هو الأخذ بالطائفة الأُولى و الحكم بتعين الصلاة في الثوب النجس سواء اضطر إلى لبسه و عدمه كما هو مقتضى إطلاقها، حيث لم يثبت لها مقيد فإن المقيد و هي الطائفة الثالثة- المفروض فيها التمكن على النزع بقرينة الأمر بالصلاة عارياً- مبتلاة بالمعارض و هي الطائفة الثانية الآمرة بالصلاة في الثوب المزبور مع فرض عدم الاضطرار إلى اللبس أيضاً".

ولكن قد يقال ان هناك اتجاهين في فهم هذه النصوص يمنعان من تقسيمها الى 3 طوائف و مقتضاهما انحصار روايات الباب في طائفتين :

الاتجاه الاول، انما يصحّ استقلال الطائفة 2 عن الاولى اذا كان عدم الاضطرار اخذ فيها قيداً اي ان الامام اخذ في الحكم بالصلاة في الثوب المتنجس ان يكون المكلف غير مضطر فاذا اخذ عدم الاضطرار قيدا في موضوع الحكم في الرواية كانت طائفة مستقلة و كانت مقابلة للطائفة ال 3 اما اذا افترضنا ان عدم الاضطرار فرض في السؤال لا انه قيد في موضوع الحكم فما فرض في السؤال انما يتجه اخذه في الحكم اذا احتمل اختصاص الحكم به عرفا كما لو عرض على العرف فيرى العرف ان مناسبة الحكم للموضوع ان يكون هذا القيد وان ورد في السؤال ان يكون قيدا في الحكم لا ما اذا لم ير العرف مناسبة بين الحكم والموضوع ، مثلاً اذا قال السائل رأيت العالم في الحرم الشريف فقال المفتي فاكرمه ان رايته فهنا العرف يرى مناسبة بين الحكم والموضوع بان يقول ان العالم وان اخذ فرضا في السؤال الا انه يحتمل اختصاص الحكم به و اما اذا في المقام فلو ان السائل فرض الاضطرار الى اللبس فأجاب الإمام بانه يصلي فيه لكانت هناك مناسبة بين الحكم وهو الصلاة فيه و بين ما فرض في السؤال الاضطرار واما اذا فرض السائل عدم الاضطرار فأجاب الامام بانه يصلي فيه فان العرف لا يرى مناسبة بين الصلاة فيه و انه غير مضطر الى لبسه لذلك احتمال اخذ ما فرضه السائل و هو عدم الاضطرار قيدا في الحكم ليس عرفياً فهذه الرواية لو عرضت على العرف يقول نعم اجاب الإمام عند انحصار الثوب بالمتنجس هي الصلاة فيه ولكن لا خصوصية لعدم الاضطرار بل يشمل جزما الاضطرار بالأولوية فحيث ان العرف لا يرى ان ما فرض في السؤال مما يحتمل اختصاص الحكم به لا يكون موجبا للتقييد فاذا لم يكن موجبا للتقييد كان مفاد الطائفة ال 2 هو مفاد الاولى فكيف تصلح ان تكون طائفة مستقلة ليتم على اساسها تقسيم طوائف الباب الى 3 ودعوى تعارض الطائفة 2 و 3 ؟

فان قلت : بما ان الطائفتين الاولى و الثانية مطلقتان لفرض الاضطرار و عدمه والمفروض ان الطائفة ال 3 خاصة بعدم الاضطرار لأنّه في الطائفة ال 3 امر بالصلاة عارياً و هذا انما يتصور في فرض عدم الاضطرار فالطائفة ال 3 اخص من الاوليين فاذا كانت اخص منهما فمقتضى الجمع العرفي حمل المطلق على المقيد فتحمل الطائفة الاولى وال 2 على فرض الاضطرار لان الطائفة ال 3 خاصة في فرض عدم الاضطرار.

قلت هل ان صناعة حمل المطلق على المقيد تشمل القيد المنتزع من الحكم او تختص بالقيد المأخوذ في الموضوع فاذا قلنا بان صناعة حمل المطلق على المقيد يكفي فيها ان يكون الطرف ال 2 مقيداً ولو كان هذا القيد منتزعا عقلاً من الحكم بدلالة الاقتضاء ولم يأخذه الإمام في موضوع الحكم وانما انتزعناه من الحكم بدلالة الاقتضاء فحينئذٍ يتم هذا المطلب و اما اذا قلنا ان الملاك في حمل المطلق على المقيد ان يكون ظاهر التقييد الاحترازية مع غمض النظر ان يكون للقيد مفهوم ام لا فاذا كان ظاهر اخذ القيد الاحترازية كان موجبا لحمل المطلق على المقيد و هذا الظهور اي ظهور القيد في الاحترازية انما ينعقد اذا اخذ القيد في موضوع الحكم لا ما اذا انتزع القيد من الحكم بدلالة الاقتضاء كما هو محل كلامنا حيث سالته عن رجل يكون في فلاة من الارض و ليس عليه الا ثوب 1 واجنب فيه كيف يصنع موضوع الحكم انحصار الساتر في الثوب المتنجس مع عدم الماء قال يتيمم ويصلي عريانا فقوله يصلي عريانا دل بدلالة الاقتضاء انه غير مضطر فالقيد انتزع من الحكم بدلالة الاقتضاء لا انه اخذ في ظاهر السياق فهل تشمل صناعة حمل المطلق على المقيد مثل ذلك؟

112

تقدم في التعليقة ال 5 ما افاده الشيخ الاستاذ من ان مقتضى الصناعة تقسيم النصوص الى 3 طوائف و جعل الطائفة ال 1 مرجعا لا ان المعارضة ثلاثية ، و ذكرنا ان مقابل ما افاده قد يذكر اتجاهان و سبق الكلام في عرض الاتجاه ال 1

الاتجاه الثاني ان يقال على فرض ان الطائفة ال 3 و هي معتبرة سماعة دالة على ان الصلاة عارياً عند انحصار الساتر بالمتنجس و عدم امكان تطهيره و تبديله انما هو وظيفة غير المضطر الى لبسه أي هذه الطائفة خاصة بفرض عدم الاضطرار الى لبس الثوب و حينئذٍ تصلح ان تكون مقيدا للطائفتين السابقتين الاولى والثانية الدالتين على ان الوظيفة في فرض انحصار الساتر في المتنجس و عدم امكان تطهيره و تبديله هو الصلاة في الثوب المتنجس فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد ومقتضى ذلك اختصاص الطائفتين الاوليين بفرض الاضطرار فلا معارضة اصلا بين هذه الطوائف .

و لكن يلاحظ على ذلك اما تقييد الطائفة ال 2 بفرض الاضطرار فهو اخراج لموردها عنها لأننا ذكرنا في الدرس السابق ان مفروض الطائفة ال 2 هو عدم الاضطرار فاذا كان مفروض السؤال فيها عدم الاضطرار فكيف يمكن حملها على فرض الاضطرار من باب الجمع بين المطلق و المقيد فهذا اخراج للمورد عن تحت الوارد و هو مستهجن.

واما تقييد الطائفة ال 1 التي هي في حد ذاتها مطلقة لفرض الاضطرار و عدمه بان تحمل على خصوص فرض الاضطرار فيقال ان هذا حمل على الفرد النادر لان الاضطرار الى الثوب المتنجس بما هو متنجس هذا فرض نادر فحمل هذه النصوص الواردة على سبيل القضية الحقيقية على هذا الفرض النادر مستهجن.

فان قلت : المفروض في رواية الحلبي هو التقييد بفرض الاضطرار حيث قال فيها يصلي فيه اذا اضطر اليه فقيد الصلاة في المتنجس بفرض الاضطرار .

قلت مضافا الى ضعف سندها انه لا يمنع عرفا التقييد بفرض الاضطرار وانما المستهجن هو ان نحمل المطلق على فرض الاضطرار مع اطلاقه في عدة روايات فعندنا 3 روايات مطلقة فان يقال انها كلها تحمل على فرض الاضطرار هو مستهجن اما تقييد الحكم في لسان الدليل بفرض الاضطرار فانه لا مانع منه عقلاً وعرفا ولو تمت هذه الرواية سندا لكانت صالحة للقرينية على ذلك.

فتلخص ان الصحيح صناعيا ما قام به سيدنا من جعل هذه الطوائف 2

التعليقة ال 6

ما ذكره السيد الإمام قال في ص 177 من كتاب الخلل " ثم ان المانع عن القول بالتخيير أمران:

أحدهما احتمال ان لا يكون الجمع بما ذكرنا عرفيا و يشبه ان يكون صناعيا، و يرى العرف التعارض بين الطائفتين سيما بين صحيحة على ابن جعفر و صحيحة الحلبي الامرة بالطرح.

و ثانيهما إعراض أصحابنا القدماء عن الطائفة الدالة على الصلاة في الثوب النجس مع اشتمالها على الصحاح، فلا تصلح للحجية،

و القول بالتخيير انما حدث بين المتأخرين من عصر المحقق الى ما بعده حتى ان الحلي الذي لا يعمل بالخبر الواحد الا ما كان قطعيا ترك العمل بتلك الطائفة و افتى بمضمون الطائفة الأخرى على ما حكى عنه، و كيف كان الشهرة بين القدماء ثابتة، بل في الخلاف دعوى الإجماع عليه، فالقول بتعين الصلاة عاريا هو الأقوى الموافق للقواعد كما مر ".

قد يلاحظ انه لم يحرز اعراض المشهور عن العمل بالروايات الدالة على الصلاة في الثوب المتنجس لعلة فيها بل لعل المنشأ لعدم عمل المشهور كون الطائفة ال 2 وهي الصلاة عريانا راجحة لمخالفتها للعامة ، حيث ان المالكية والحنفية و الحنابلة قالوا بان الوظيفة عند انحصار الساتر بالمتنجس هي الصلاة بالمتنجس ، فلأجل ذلك رجحوا الطائفة ال 2 لا لعلة في الطائفة ال 1 أي خلل صدوري او متني حتّى يقال احرز اعراض المشهور فكان موجبا لسقوطها عن الحجية في نفسها.

وقد يقال بان الطائفة الاولى التي دلت على الصلاة في المتنجس هي الراجحة لكثرتها لانها 5 روايات و صحيحة سندا في مقابل 3 روايات في الطائفة الثانية و 2 منها نحتمل انهما رواية 1 وهما موثقتا سماعة و رواية الحلبي في طريقها محمد بن عبد الحميد ، فاذا مقتضى ذلك ان تكون الطائفة الاولى هي الراجحة باعتبار ان وجود 5 روايات في الفقيه والتهذيب والاستبصار مع صحتها سندا يوجب دخولها تحت نكتة الترجيح بالشهرة الروائية.

ولكن السيد الإمام في مقابل القول بتعارض الطائفتين و استحكامه لعدم مرجح لاحدهما على الآخر قال يمكن القول بالتخيير ، و القول بالتخيير له عدة تقريبات:

التقريب الاول ما ذكره مصباح الفقيه و تبعه سيدنا و تبعه شيخنا الاستاذ من ان كلا من الطائفتين صريحة من جهة و ظاهرة من جهة فمقتضى قرينية صراحة كل منهما على ظهور الأخرى الجمع العرفي بينهما بالحمل على التخيير ، و هذا سبق التعرض له و مناقشته.

التقريب ال 2 ما ذكره السيد الإمام من ان هاتين الطائفتين في مقام دفع توهم الالزام لا في مقام الامر فالطائفة ال 1 حيث سئل السائل عن ان الساتر للعورة متنجس ولا يمكن تطهيره و لا تبديله فهو في مقام السؤال عن انه هل انا ملزم بعدم الصلاة في المتنجس ولو انحصر الساتر فيه فهو في مقام توهم الالزام بعدم صحّة الصلاة فيه ، فقال له الإمام صل فيه فلا يستفاد من صل فيه الا انك غير ملزم بخلعه وان كان متنجساً فالجواب في مقام توهم الالزام لخلعه و نزعه فحيث ان سياق السؤال في الطائفة الاولى منصب على انه هل ان المكلف ملزم بخلع الساتر المتنجس ومع انحصار الساتر ام لا فأجاب الإمام انه غير ملزم و يصلي فيه فغاية ما يستفاد منها الجواز والمشروعية لا التعيين.

والطائفة ال 2 الدالة على الصلاة عريانا أيضاً في مقام دفع توهم الإلزام لان المكلف يسال ان انحصر الساتر بالمتنجس ودار الامر بين ان يصلي فيه او يصلي عريانا فهل يجوز له ان يصلي عريانا فقال الإمام يصلي عريانا فغاتيه جواز ذلك لا انه هو المتعين.

فحيث لا دلالة لأي من الطائفتين على التعيين فلا معارضة بين الطائفتين لان التعارض فرع دلالتهما على تعين الوظيف بذلك واما اذا دل كل منهما على مجرد المشروعية فمقتضى الجمع بينهما التخيير.

ولكن هذا الوجه غير منسجم مع رواية الحلبي بناء على تمامية سندها حيث قالت يصلي فيه اذا اضطر اليه فلو كان في مقام بيان مجرد الجواز لم يكن وجه لتعليقه على فرض الاضطرار بان يقال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان هذا لا وجه له اذا كان في مقام بيان أصل الجواز و المشروعية.

التقريب ال 3

قال السيد الإمام " و قد يقال بان التحقيق هو القول بالتخيير واقعا حملا لظاهر كل من الطائفتين على نص الأخرى، إذ كل منهما نص في الرخصة و ظاهر في التعيين، فيؤخذ بالنص من كل منهما و يطرح الظاهر، و اما النهي عن الصلاة عريانا فمحمول على الكراهة جمعا، ".

وفیه ان التعیین ليس مستفادا من أصل الامر بل من اطلاقه فيقع التعارض بين الاطلاقين فدلالة كل منهما على التعيين مضافا الى معارضتها لصحيحة الحلبي الاخرى و فيها «يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعا و يصلى فيؤمى إيماء»

فالدال على التعيين ليس مجرد الاطلاق بل القرينة اللفظية وعدم ملائمتها لصحيحة علي بن جعفر التي فيها صلى فيه و لم يصل عريانا ، فحمل الطائفتين على مجرد الترغيب غير ملاءم لمثل هاتين الروايتين .

التقريب ال 4

ان يقال ان عندنا شاهد جمع وهي صحيحة علي بن جعفر سَأَلَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ عُرْيَانٍ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَصَابَ ثَوْباً نِصْفُهُ دَمٌ أَوْ كُلُّهُ دَمٌ يُصَلِّي فِيهِ أَوْ يُصَلِّي عُرْيَاناً قَالَ إِنْ وَجَدَ مَاءً غَسَلَهُ وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ مَاءً صَلَّى فِيهِ وَ لَمْ يُصَلِّ عُرْيَاناً‌.

قال السيد الإمام "ان يقال: ان كلا من الصلاة في الثوب و الصلاة عريانا في معرض الحظر و اللزوم أو توهمهما و سؤال على بن جعفر عن الأمرين انما هو لذلك، فلا يدل الأمر مع ذلك على الوجوب المستفاد منه الشرطية و لا النهي على الحرمة المستفاد منها المانعية، فكأنه قال: يجوز الصلاة في الثوب (ولم يصل عريانا اي ) و لا يلزم الإتيان بها عريانا فتدل (نفس الصحيحة)على التخيير بينهما و الرواية اذن شاهدة للجمع بين الاخبار".

ويلاحظ على ما افيد أولاً لا ظهور في صحيحة بن جعفر في قوله يصلي فيه او يصلي عريانا ان السؤال عن الحظر بل السؤال عن الوظيفة هل يصلي فيه او عريانا ، و على فرض ظهور السؤال في ذلك وان الجواب جاء لبيان المشروعية فان الجواب لم يشتمل على مفهوم كي تكون الرواية شاهد جمع لما ذكر في الاصول في ان الامر الوارد في توهم الحظر يدل على المشروعية التي تجتمع مع الوجوب لا بمعنى الاباحة بالمعنى الاخص فلو كان مفاد الرواية الاباحة بالمعنى الاخص فكانه قال يجوز لك الصلاة فيه و يجوز لك عدمه لكانت شاهد جمع بين الطائفتين اما غاية مفاد الرواية ان الصلاة فيه مشروعة والمشروعية اعم من الاباحة بالمعنى الاخص فلا مفهوم لهذا اللفظ على انه يجوز الفرض الآخر كي تكون الرواية صالحة لان تكون شاهد جمع بين الطائفتين .

فتحصل ان الصحيح هو استقرار التعارض بينهما. ويأتي ما ذكرناه سابقاً في حل هذا التعارض .

113

التعليقة الاخيرة ما ذكره السيد الإمام من ان دعوى التعارض بين ما دل على ان الوظيفة هي الصلاة في الثوب المتنجس عند انحصار الساتر به وما دل على ان الوظيفة هي الصلاة عرياناً ممنوعة فلا تعارض بين الطائفتين، و الوجه في ذلك انه يمكن ايجاد الجمع العرفي بينهما بحمل ما دل على وجوب الصلاة عارياً على ما اذا كان المصلي آمناً من وجود ناظر محترم و حمل ما دل على الصلاة في الثوب المتنجس على ما إذا لم يكن المصلي آمنا من وجود ناظر محترم ، و الوجه في هذا الجمع 3 نكات:

الأولى ان مصب الروايات الواردة في ان الوظيفة الصلاة عارياً هو كون المصلي في الفلاة المأمون فيها من الناظر، بخلاف الروايات الأخر التي لم يفرض فيها ان المصلي في فلاة كي يكون مامونا من ناظر محترم .

ولكن السيد ناقش في هذه النكتة فقال في كتاب الخلل في الصلاة، ص: 177‌ "و فيها ان المتفاهم من الروايات ان فرض الفلاة لأجل فرض عدم إمكان الثوب غير ما عليه و عدم إمكان غسله لفقد الماء مع ان كونه فيها لا يلازم عدم غيره فيها لو لم نقل بان الغالب وجود الرفقة في الاسفار".

النكتة الاخرى "بدعوى انصراف الدليل المشتمل على الصلاة عاريا عما إذا كان بمحضر من النظار لان إباء النفوس عن ذلك بل قبحه لدى العرف يوجب الانصراف الذي هو بمنزلة التقييد فيقيد بها الإطلاقات الواردة في الصلاة مع الثوب.

و فيها منع الانصراف، و منع القبح في المحيط الذي صدرت فيه الروايات بل القبح و الاستيحاش تجدد بعد تلك العصور و في أقوام أخر، فمن راجع الى ما وردت في آداب الحمام يرى ان الدخول فيه بلا ستر و مئزر كان متعارفا رائجا.

مضافا الى‌ أن اشتمال الرواية الدالة على الصلاة عاريا على الأمر بالجلوس، كما في صحيحة الحلبي و موثقة سماعة على احدى الروايتين يمنع هذا الحمل، لما ورد في باب كيفية الصلاة عاريا ان الجلوس فيما إذا رآه ناظر محترم و القيام عريانا فيما إذا لم يره أحد".

النكتة الثالثة ان يقال بناءً على ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق اما مطلقا كما ذهب اليه في الكفاية او في خصوص روايات الافتاء كما ذهب اليه السيد الاستاذ ومن الواضح ان الموثقة و رواية الحلبي واردة في مقام الافتاء فما ورد ان المصلي اذا لم يجد ساترا الا المتنجس و لا يمكن تطهيره فعليه ان يصلي عاريا فان هذا الحكم القدر المتيقن منه في مقام التخاطب بين الإمام و المستفتي فرض عدم وجود الناظر اذ لا يحتمل المستفتي ان يأمره الإمام بالصلاة عاريا حتّى مع عدم وجود الناظر فبما ان عدم وجود الناظر قدر متيقن في مقام التخاطب وهو مانع من احراز الاطلاق إذن فهذه الروايات اظهر في مورد عدم وجود الناظر من الروايات التي دلّت على ان الوظيفة ان يصلي في الثوب المتنجس لما ذكرناه انه متى ما كان هناك قدر متيقن في الدليل يكون ظهوره اقوى من معارضه.

اذا عندنا طائفتان واحدة تدل على الصلاة في الثوب المتنجس وهي مطلقة من حيث وجود ناظر و عدمه ، و عندنا طائفة تامر بالصلاة عاريا وهي اقوى ظهورا في فرض عدم وجود ناظر من الطائفة الاولى لان هذا الفرض هو القدر المتيقن منها بحيث لو قدمنا الطائفة الأولى عليها للزم اخراج القدر المتيقن من تحت الدليل و اخراجه من تحت الدليل مستهجن فتكون هذه الروايات الامرة بالصلاة عاريا اقوى ظهورا في هذا المورد من المعارض لها وهي مطلق ما دل على الصلاة في الثوب المتنجس ، و بما ان نكتة حمل المطلق على المقيد هي الاظهرية اي يحمل لان المقيد اظهر من المطلق فبموجب هذه النكتة يحمل ما دل على الصلاة في الثوب المتنجس على فرض وجود الناظر لأجل المقيد و هو ما دل على ان الصلاة عاريا هو المطلوب في فرض عدم وجود الناظر .

و يرد على هذه النكتة على ما ورد في النكتة السابقة و هي ان صريح رواية الحلبي و موثقة سماعة ان يصلي قاعدا فموردها انه مع فرض وجود الناظر فكيف يقال ان القدر المتيقن في مقام التخاطب من هذه الروايات فرض عدم وجود الناظر.

فتحصل من ذلك ان الصحيح هو استحكام التعارض بين الطائفتين الطائفة الدالة على ان الوظيفة عند انحصار الساتر بالثوب المتنجس هي الصلاة في الثوب و الطائفة الدالة على الصلاة عاريا.

و نتيجة ذلك ان لا اطلاق في دليل شرطية ستر العورة لفرض الاضطرار لانكشاف العورة.

لأننا بحثنا انه لو انكشفت العورة اثناء الصلاة فالتفت الى ذلك فبادر الى الستر في هذا الان ففي هذا الان و هذه الثانية قد حصل فيها اخلال بشرطية ستر العورة و لكنه اضطراري فهل ان ما دل على ان يشترط في صحّة الصلاة ستر العروة له اطلاق بحيث ان له اطلاق حتى لفرض الاضطرار ام لا فلذلك تعرضنا للروايات الدالة على شرطية ستر العروة لنعرف انها لها اطلاق ام لا ، فاذا قررنا التحكيم أي ما دل على الصلاة في الثوب المتنجس هي المحكمة فمقتضاها لزوم ستر العورة حتّى لفرض الاضطرار ، اما اذا قلنا انها معارضة بما دل على الصلاة عاريا ففي هذا الفرض الذي هو فرض الدوران بين ان يصلي في المتنجس فيرتكب الاخلال بمانعية النجاسة او يصلي عاريا فيرتكب الاخلال بشرطية ستر العورة في هذا الفرض تعارضت الروايات فاذا تعارضت الروايات وهو فرض من فروض الاضطرار مع ذلك لا اطلاق لدليل شرطية ستر العورة لأجل وجود المعارض فحيث لا اطلاق له لا نحرز اطلاق له في فرض اخر من فروض الاضطرار .

الوجه ال2 صحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع صَلَّى فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ لَيْسَ بِوَاسِعٍ قَدْ عَقَدَهُ عَلَى عُنُقِهِ فَقُلْتُ لَهُ مَا تَرَى لِلرَّجُلِ يُصَلِّي فِي قَمِيصٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ كَثِيفاً فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي فِي الدِّرْعِ وَ الْمِقْنَعَةِ إِذَا كَانَ الدِّرْعُ كَثِيفاً يَعْنِي إِذَا كَانَ سَتِيراً قُلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ الْأَمَةُ تُغَطِّي رَأْسَهَا إِذَا صَلَّتْ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الْأَمَةِ قِنَاعٌ‌

ووجه الاستدلال به على شرطية ستر العورة مطلقا ما ذكره سيدنا في 91 من ج 12

"فانّ تعليق الجواز على ما إذا كان القميص كثيفاً أي غليظاً ساتراً يدلّ بمقتضى القضية الشرطية على عدم الجواز فيما إذا كان رقيقاً حاكياً عما تحته، بل الظاهر أنّ منشأ السؤال ما ورد في غير واحد من الأخبار من الأمر بالصلاة في ثوبين و لا أقل من ثوب و حبل كما في صحيحة محمد بن مسلم الآتية المحمول على الفضل".

ولكن يلاحظ على الاستدلال انها ليست في مقام البيان عن شرطية ستر العورة و انما من جهة شرطية الغلظة في مقابل الرقة فبما انها في مقام البيان من هذه الجهة فلا يحرز اطلاق المدلول الالتزامي لها و هو شرطية ستر العورة حتّى في موارد الاضطرار للكشف.

الوجه الثالث :

قال سيدنا ص 92 الثالث: الأخبار الكثيرة المستفيضة المتضمنة أنّ المكلف إذا لم يجد ساتراً صلّى عارياً "مومئاً" إما قاعداً أو قائماً، أو إن كان ناظر محترم فجالساً و إلا قائماً على اختلاف ألسنتها فإنّها متفقة على المنع عن الركوع و السجود و أنّه يومي إليهما.

و هذا المقدار و إن لم يكف في اعتبار الستر في الصلاة بما هي، لكنه يدل على اعتباره في خصوص الركوع و السجود، و لذا منع عنهما مع العجز عن رعاية الستر فيهما، فلا مناص للمكلّف من تحصيل الساتر قبل الدخول في الصلاة من باب المقدمة كي لا تبدو عورته في حالتي الركوع و السجود فيفوّتهما على نفسه اختياراً، فانّ الانتقال إلى الإيماء الذي هو بدل اضطراري إنّما هو مع العجز عن الوظيفة الاختيارية كما هو ظاهر".

ولكن يلاحظ على ذلك انه لا ظهور لهذه الروايات في شرطية ستر العورة بمعنى انه سترهما بشيء ، في الركوع و السجود ، اذ من المحتمل ان مفاد هذه الروايات ان ابداء العورة حال الركوع والسجود مانع من صحّة الصلاة وراء شرطية الستر ، اي انه كما انه يشترط وجود ساتر كذلك ابداء العورة حال الركوع و السجود مانع من صحّة الصلاة وان لم يكن لديه ساتر ولا يحرز اطلاق هذا المانع لفرض ظهور العورة قهرا و اتفاقا ، فان مورد هذه الروايات الابداء الاختياري فدعوى اطلاقها حتّى لفرض البدو اتفاقا غير محرز.

الدليل الاخير قال سيدنا "ويعضده ما يظهر من غير واحد من الروايات من ارتكاز اعتبار الستر في الصلاة في أذهان الرواة بحيث إنّ ذلك من المسلمات لديهم، و قد أقرّهم الإمام (عليه السلام) على ذلك، التي منها صحيح زرارة، قال «قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّي فيه، فقال: يصلّي إيماءً»

و نحوها غيرها

و يؤيده خبر أبي البختري عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت، يبتغي ثياباً» فإنّها و إن كانت ضعيفة السند بأبي البختري وهب بن وهب الذي قيل في حقه: أنّه أكذب البرية، فلا يستدل بها، لكنها صالحة للتأييد".

فالمتخلص ان المستفاد من الروايات ارتكازية ستر العروة و هو دليل لبي والقدر المتيقن منه فرض الاختيار فمن الاصل لا نحرز شموله لفرض الاضطرار ، ومقتضى ذلك صحّة صلاة من برزت عورته اضطرارا.

114

ذكر سيد العروة، انه اذا حصل انكشاف للعورة اثناء الصلاة غفلة اما من جهة عورة الرجل او بروز شيء من جسد المرأة كما لو ظهر شعرها و التفت المصلي الى ذلك فبادر الى الستر فورا ففي هذا الان الذي اضطر المصلي فيه لبروز شيء من العورة هل تبطل صلاته ام لا ، و قد تعرض سيد العروة لهذه المسالة في موردين الاول مسالة 7 من مسائل الستر ، و المورد 2 كرر المطلب في المسالة 11 ، والكلام في هذا الفرع كما سبق بيانه من جهات 3:

الاولى ان نبحث في ان دليل شرطية ستر العورة هل له اطلاق يشمل فرض الاضطرار لانكشاف العورة ام انه منصرف من الاصل عن هذا الفرض فاذا قلنا بشمول دليل الشرطية لفرض الانكشاف الاضطراري فمقتضى ذلك فساد الصلاة و ان قلنا بانصراف دليل الشرطية عن هذا الفرض و هو فرض الانكشاف الاضطراري فالصلاة في نفسها صحيحة بلا حاجة الى البحث عن مصحح، و بالنظر الى النصوص التي استدل بها على شرطية ستر العورة قد يدعى انصرافها عن الانكشاف الاضطراري.

منها صحيح مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع صَلَّى فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ لَيْسَ بِوَاسِعٍ قَدْ عَقَدَهُ عَلَى عُنُقِهِ فَقُلْتُ لَهُ مَا تَرَى لِلرَّجُلِ يُصَلِّي فِي قَمِيصٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ كَثِيفاً فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي فِي الدِّرْعِ وَ الْمِقْنَعَةِ إِذَا كَانَ الدِّرْعُ كَثِيفاً يَعْنِي إِذَا كَانَ سَتِيراً قُلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ الْأَمَةُ تُغَطِّي رَأْسَهَا إِذَا صَلَّتْ فَقَالَ لَيْسَ عَلَى الْأَمَةِ قِنَاعٌ.‌

ومقتضى الشرط انه ان كان رقيقا فان الصلاة فيها بأس فهل لهذه الشرطية اطلاق يشمل حتّى آنات الصلاة ام ان الشرطية ناظرة لأفعال الصلاة .

و بعبارة اخرى ان الرواية قالت الرجل يصلي في القميص ال 1 فهل ان عنوان الصلاة عنوان حتّى للانات المتخللة بين الافعال فما يدل على انّه شرط في الصلاة يدل على انه شرط في الآنات أيضاً ام ان عنوان الصلاة حاك عن الافعال لا عن الآنات ولا اقل من الشك في مبرزية عنوان الصلاة للانات و حينئذٍ يقال غاية ما يستفاد من هذه الصحيحة ان شرطية الكثافة في ساتر العورة ناظر لأفعال الصلاة واما انه شرط حتّى في الآنات لا يستفاد من هذه الشرطية باعتبار ان مصبها عنوان الصلاة ولا نحرز مبرزية العنوان للانات و على فرض شمول هذه الصحيحة حتّى للانات كما لو فرضنا ان المصلي انكشفت عورته بين الركوع و السجود فهو في آن من الآنات و ليس في فعل من افعال الصلاة.

ولو فرضنا ان دليل شرطية الستر يشمل حتّى الآنات و لا يختص بالأفعال فهل ان دليل شرطية الستر يشمل موارد الاضطرار القهري لانكشاف العورة كما لو فرضنا انه انكشفت بين الركوع والسجود غفلة و التفت فبادر للستر فان آن المبادرة حصل فيه انكشاف قهري فهل دليل الشرطية يشمل هذا الفرض بحيث تفسد صلاته فنقول غاية ما يستفاد من هذه الرواية ان شرطية الغلظة و الستر انما هي في فرض الالتفات والاختيار واما شمولها حتّى لفرض الاضطرار فلا يحرز اطلاق الرواية لمثل ذلك خصوصا ان الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة حتّى تشمل مورد الاضطرار.

الرواية ال 2

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنْ أَدْنَى مَا تُصَلِّي فِيهِ الْمَرْأَةُ قَالَ دِرْعٌ وَ مِلْحَفَةٌ فَتَنْشُرُهَا عَلَى رَأْسِهَا وَ تَتَجَلَّلُ بِهَا‌.

ذهب جمع من الاعلام ان هذه الرواية افضل ما دل على شرطية الستر للمرأة فهل لها دلالة على الستر حتّى في انات الصلاة ام لا اطلاق لها للانات خصوصاً ان عنوان الصلاة ورد في سؤال سائل ، و هي ليست في مقام بيان الشرطية حتّى يكون لها اطلاق لفرض الاضطرار لأنّها في مقام بيان ادنى ما يفي لا شرطية الستر حتّى نتمسك بإطلاق الستر حتّى لفرض الاضطرار

فاصل دليل شرطية ستر العورة لا نحرز اطلاقه لفرض الاضطرار ، و بذلك يندفع ما ذكره سيدنا ص 112 ج 12 من موسوعته حيث قال "و يندفع: بأنّ مقتضى الإطلاق في أدلة اعتبار الاختمار لزوم رعايته من ابتداء الصلاة إلى اختتامها، و التخصيص بالأفعال عارٍ عن الدليل و منافٍ للإطلاق المزبور كما لا يخفى".

الجهة الثانية

هل توجد روايات صحيحة تخرج فرض الاضطرار عن عموم دليل الشرطية ام لا ، ذكر بعض ومنهم صاحب المستمسك انه قد يدعى وجود بعض المخصصات مثل صحيحة مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ‌ صَلَّى وَ فَرْجُهُ خَارِجٌ لَا يَعْلَمُ بِهِ هَلْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ أَوْ مَا حَالُهُ قَالَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ‌.

فيقال ان مقتضى اطلاقها ان من بان فرجه من دون تعمد فان هذا لا يضر بصحة صلاته سواء التفت لذلك اثناء الصلاة او بعدها ، وسواء عندما التفت لذلك كان الفرج منسترا ام ظاهرا .

وناقش في ذلك السيد الخوئي ص 113 " و فيه: أنّ إطلاق الصحيحة و إن لم يكن قاصر الشمول لصورة الالتفات في الأثناء، و لا يختص بما بعد الفراغ كما لو علم بعد القيام بالكشف حال السجود إلا أنّه لم يفرض فيها الكشف حين الالتفات الذي هو محلّ الكلام ليتعدّى إلى المقام.

و دعوى الإطلاق حتى من هذه الناحية عهدتها على مدعيها، بل هي في حيّز المنع كما لا يخفى.

و بالجملة: لا نضايق من شمول الصحيحة لمن التفت حال الجلوس مثلًا إلى وجود ثقب في ثوبه أوجب كشف عورته حال السجود، إلا أنّ استدامة الكشف إلى حال الالتفات و العلم ليكون نظير المقام يحتاج إلى مزيد عناية لم تفرض في الرواية، و لأجله لا تصلح للاستدلال بها لما نحن فيه.

و المتحصّل: أنّ الأظهر في هذه الصورة بطلان الصلاة".

ويلاحظ على ما افيد ان قول السائل صلى و فرجه خارج لا يعلم به ، اما منصرفة الى عدم العلم اثناء الصلاة بحيث لم يعلم الا بعد الصلاة و بالتالي لا يصح الاستدلال بها على صحّة حتّى لمن انكشف له اثناء الصلاة و لكن الانكشاف لفعل سابق لان منظورها من لم يعلم حتّى فرغ من صلاته ،

واما ان نقول بان قوله صلى و فرجه خارج لا يعلم به مطلق اي من برز فرجه غفلة منه فان بروز فرجه غفلة منه لا يوجب فساد صلاته سواء التفت لذلك بعد الصلاة ام اثنائها سواء كان حين الالتفات اثناء الصلاة ام بعدها فالتفصيل بين الانكشاف في فعل سابق و الانكشاف الحالي غير تام.

الجهة الثالثة :

بناء على عدم تمامية دلالة صحيحة علي بن جعفر على من انكشف عورته اثناء الصلاة فبادر الى سترها نقول هل يوجد دليل عام يصحح صلاته ام لا .

والدليل العام هو حديث لا تعاد.

فهل يصح الاستدلال بحديث لا تعاد على ان انكشاف العورة اثناء الصلاة غير ضائر بصحة صلاته ام لا.

واما حديث رفع عن امتي ما اضطروا اليه فلا يصلح للاستدلال كما بنى عليه السيد الإمام والوجه في ذلك اما خلل في الموضوع او المحمول..

اما الخلل في الموضوع فهو عنوان الاضطرار فقد لا يصدق عليه انه مضطر لأنّه ما وجب عليه هو طبيعي الصلاة بين الحدين فاذا صلى و في اثناء صلاته انكشفت العورة و اضطر الى هذا الان من الانكشاف فلا يقال بانه مضطر لان يصلي منكشف العورة لأنّه بإمكانه ان يوجد فرداً للامتثال فمن بدت عورته اضطرارا في فرد من افراد الصلاة لا يصدق عليه انه مضطر لان يصلي منشكف العورة فما هو متعلق الامر وهو الطبيعي بين الحدثين لا اضطرار لإيقاعه منشكف العورة وما هو مضطر لايقاعه منشكف العورة ليس متعلقا لأمر لأنّه فرد من افراد الامتثال.

نعم لو فرضنا ان المصلي كان في ضيق الوقت و اضطر لانكشاف عورته آنا ما حيث ليس له مجال لإعادة الصلاة فهنا قد يصدق عليه انه اضطر لان يوقع الصلاة منشكف العورة.

واما الخلل في المحمول فهو خلاف مبنائي مع السيد الامام و قد ذكرناه سابقاً ان حديث الرفع لا يثبت صحّة الصلاة فغاية ما يستفاد من حديث الرفع ان الامر بالصلاة مستور العورة ساقط في حق هذا المكلف لاضطراره الى مخالفته فبما انه مضطر للمخالفة هذا الامر فالامر بالصلاة مستور العورة ساقط و سقوطه لأجل اضطراره لا يثبت صحّة المركب الناقص الذي اتى به .

فالمناسب في المقام هو الاستدلال بحديث لا تعاد كما هو استدل به وليس حديث ما اضطر اليه فهل حديث لا تعاد تام ام لا فقد استدل جمع من الاعلام على صحّة صلاة المكلف في هذا الفرض بحديث لا تعاد والوجه في ذلك ان المناط في حديث لا تعاد على الكبرى المذكورة في الذيل و هي قوله (عليه السلام) لا تنقض السنة الفريضة و ظاهرها ان الاخلال بسنة عن عذر لا يوجب بطلان الفريضة والمفروض ان هذا المكلف الذي بدت عورته غفلة فبادر الى سترها مضطر لانكشاف العورة آنا ما فإخلاله بالساتر اخلال بسنة عن عذر وهو الاضطرار و الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة فصلاته صحيحة.

ولكن سيدنا الخوئي في ص 120 قال " (1) يريد به بقرينة المقابلة ما لو علم بالبدوّ بعد الفراغ، و لا إشكال حينئذ في الصحة، لحديث لا تعاد، و لصحيحة علي بن جعفر المتقدمة ، فانّ المتيقّن منها هو هذه الصورة.

و أمّا إذا كانت مكشوفة في هذه الحالة فالظاهر البطلان، سواء احتاج الستر إلى زمان طويل أم قصير، مع فعل المنافي أم بدونه، إذ الحديث لا يشمل صورة العلم و العمد، كما أنّ الصحيح منصرف عنها أو قاصر الشمول لها على ما تقدّم و معه لا مناص من البطلان، للإخلال بالستر المعتبر حتّى في الأكوان المتخلّلة بمقتضى إطلاق الأدلّة. و من ثم يحكم بلزوم المبادرة لو التزمنا بالصحة، نعم يحكم بها عند ضيق الوقت لأهميته الموجبة لسقوط اعتبار الستر حينئذ، و قد تقدّم في الأمة المعتقة في الأثناء ما ينفع المقام فلاحظ".

115

كان الكلام فيما اذا ارتفع الساتر في الصلاة اضطرارا كما اذا ظهر شعر المرأة اثناء الصلاة فالتفتت لذلك وبادرت الى ستره فورا فان الان الذي بادرت فيه الى الستر هذا الان قد ارتفع فيه الساتر اضطراراً فهل يوجد دليل عام يمكن من خلاله تصحيح الصلاة ام لا؟

والأدلة العامة في المقام ثلاثة:

الدليل الاول: قاعدة لا تعاد. بان يقال: كما ذكر السيد الأستاذ دام ظله: ان الكبرى لقاعدة لا تعاد هي المذكور في الذيل لا المذكور في الصدر، فإن ما ذكر في الصدر وهو قوله (ع) (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) مجرد تطبيق للكبرى، واما الكبرى فهي ما ذكر في ذيل الحديث وهي قوله (ع) لا تنقض السنة الفريضة.

ولو كنا نحن واطلاق هذا الذيل لقلنا بان الاخلال بالسنة مطلقا لا يوجب بطلان الصلاة لقوله: لا تنقض السنة الفريضة، ولكن حيث ان هذا الاطلاق محفوف بارتكاز عقلائي او متشرعي وهو انه لا يحتمل ترخيص الشارع في الاخلال العمدي بحيث لا يراه الشارع مبطلا للصلاة فلا محالة تكون الكبرى المذكورة في الذيل متقيدة ارتكازا في فرض العذر فكأنه قال: لا يكون الاخلال بالسنة حال العذر موجبا لنقض الفريضة.

فهذه هي الكبرى المستفادة من ذيل القاعدة: وهي ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة.

وفي محل الكلام ما اذا انكشف شعر المرأة اثناء الصلاة غفلة وحينما التلفت لذلك بادرت لستره فورا فالإخلال قبل الالتفات كان عن غفلة والاخلال بعد الالتفات كان عن اضطرار اذا لا يمكنه الستر دفعة واحدة بل لابد ان تبادر اليه، فالإخلال بالساتر عن عذر وبما ان الاخلال عن عذر فلا يوجب نقض الفريضة ومقتضى ذلك صحة الصلاة.

ولكن يلاحظ على السيد الاستاذ: او على هذا البيان: ان يقال: بان الاضطرار الى عدم الساتر اما اضطرار غير مستوعب او اضطرار مستوعب، فإما ان نفرض ان انكشاف شعر المرأة في الصلاة خاص بهذا الفرد من الصلاة لا انه مستوعب لجميع آنات الوقت، او انه مستوعب فاذا نظرتم الى الاضطرار غير المستوعب اي ان المرأة انكشف شعرها في هذا الفرد من الصلاة اما لو اعادت الصلاة فيمكن لها التحفظ على الساتر في جميع الآنات فأول الكلام ان هذا عذر.

فان المفروض ان الكبرى المذكور في الذيل ليس على اطلاقها وموضوعها الاخلال عن عذر فلابد من احراز العذر حتى تنطبق الكبرى على المقام، ولا نحرز العذر في مثل المورد فيكون المقام شبهة مصداقية لدليل لا تنقض السنة الفريضة، والسر في ذلك:

هل ان اضطرار المرأة لانكشاف شعرها في هذه الصلاة عذر؟ بحيث يكون مشمولا لقوله: الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة؟ ام لا؟ فنقول هناك منبهات على عدم العذرية:

منها: انه لو كان الاخلال عن عذر في المقام لجاز لمن يضطر في اول الوقت لأن يخل بشرط من شروط الصلاة مع علمه بارتفاع هذا الاضطرار لبقية الوقت ان يبادر الى الصلاة، فمثلا: من هو مضطر في اول الوقت للصلاة جالسا لكنه يتجدد له القدرة على القيام بعد ذلك او من اضطر في اول الوقت في الصلاة في الثوب المغصوب او من اضطر من اول الوقت في الصلاة مع التيمم وهكذا. فلو كان الاضطرار في فرد من افراد الصلاة عذرا لساغ لكل من كان مضطرا في اول الوقت ان يبادر الى الصلاة مع الفرد الاضطرار وتصح صلاته بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة.

المنبة الاخر: لو فرضنا ان المراة دخلت الصلاة بساتر وانكشف الساتر اثناء الصلاة لكن لم يمكنها اعادته الى نهاية الصلاة، فماذا يقال في هذا المثال؟ اليست مضطرة لهذا الفرد من الصلاة لعدم الساتر فهل يحتمل تصحيح صلاتها بمثل (لا تنقص السنة الفريضة) مع امكانها ان تأتي بصلاة واجدة للشرط باستئناف الصلاة.

اذاً دعوى من انكشف ستره غفلة فالتلف فبادر الى الستر فوراً انه مشمول للكبرى المذكورة في الذيل وهي: لا تنقض السنة الفريضة لان موضوع هذه الكبرى لا يكون الاخلال بالسنة ناقضا وهذا اخلال بعذر هذا محل تأمل لعدم احراز صدق العذر لهذا الامر.

وان كان الاضطرار مستوعبا كما اذا اضطر للصلاة جالسا في تمام الوقت او اضطرت المرأة للصلاة مع عدم الساتر لشعرها في تمام الوقت فالأمر بالمشروط سقط في حقها من الاول اي ان هذه المرأة لم تخاطب بالصلاة مع الساتر، لعجزها عن امتثال هذا الخطاب في تمام هذا الوقت ومع العجز لا حاجة لتصحيح صلاتها بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة فإن ما يصح لنا التشبث بدليل لا تنقض السنة الفريضة

لتصحيح الصلاة اذا كان المقتضي موجودا وهو شمول الامر بالمشروط لهذا المكلف، فنقول: ان مقتضى شمول الامر بالمشروط لهذا المكلف فساد صلاته، لكن خرجنا عن هذا الشمول بدليل لا تنقض السنة الفريضة، واما اذا كان الامر بالمشروط لا يشمله بالأساس لعجز هذه المرأة بالساتر في تمام الوقت او عجز هذا المكلف عن الصلاة قائما في تمام الوقت فلا يشمله دليل لا تعاد.

والمتحصل: ان التشبث بدليل (لا تنقض السنة الفريضة) لمن اضطر بشرط من شرائط صحة الصلاة لا يتم لا في فرض الاضطرار المستوعب ولا في فرض الاضطرار غير المستوعب، اما في فرض الاضطرار المستوعب فلسقوط اصل الامر فلا نحتاج الى حديث لا تعاد. واما في فرض الاضطرار غير المستوعب فلعدم احراز صدق عنوان العذر.

ولكن لو تم ما افاده السيد الاستاذ: منب ان مقتضى اطلاق الذيل وهو: لا تنقض السنة الفريضة شموله لموارد الاخلال عن اضطرار، فهل هناك مانع من الشمول بعد احراز الإطلاق ام لا؟.

فهنا في كلمات سيدنا الخوئي: وجهان لمنع شمول حديث لا تعاد:

الوجه الاول: دعوى انصراف هذا اللسان وهو قوله: لا تعاد الصلاة الا من خمسة، عن من التلفت للخلل واتى به لكن مضطراً، فإن هذا اللسان منصرف لمن وقع منه الخلل ثم التلفت اليه، فيقال في حقه: لا تعاد الصلاة الا من خمسه؛ ولكن هذا المقدار من الاستدلال ليس عكازا معتدا به لإمكان منعه بإطلاق الذيل، فلنفترض ان صدر الرواية منصرف إلا أن اطلاق الذيل هو المحكم ما دامت الكبرى هي ما ذكر في الذيل وهو لا تنقض السنة الفريضة.

الوجه الثاني: ان يقال ان كلمة لا تعاد لا تشمل الاخلال عن التفات والسر في ذلك:

ان من وقع منه الخلل ثم التلفت اليه فالخطاب المترقب في حقه هو أعد الصلاة، لانه لم يتلفت الى الخلل الا بعد وقوعه فاذا كان هناك خطاب في حقه لكان أعد الصلاة، فينفى هذا الخطاب المترقب بقوله: لا تعاد الصلاة؛ اما من اوقع الخلل وهو ملتفت اليه فالخطاب المترقب في حقه ليس أعد، بل الخطاب المترقب هو صل، فمن كان يقع منه الخلل عن علم والتفات فالخطاب المترقب في حقه اقم الصلاة لا ان الخطاب المترقب في حقه اعد، لانه في سراط العمل عن التفات وعلم، فحيث ان الخطاب المترقب في حقه ليس اعد، اذاً فلا يشمله عنوان لا تعاد، لان عنوان لا تعاد نفي في لخطاب اعد، وخطاب اعد لا يتصور إلا في حق من يلتفت الى الخلل الا بعد وقوعه فلا محالة خطاب لا تعاد منصرف موضوعاً عن من وقع منه الخلل عن التفات.

ولكن قد يقال: بان عنوان لا تعاد ما هو الا ارشاد للصحة ولا خصوصية لهذا اللسان، نعم لو كان خطابا مولويا بان يقال: من التفت بالخلل بعد وقوع خوطب خطابا مولويا بأعد، فيصح ان ينفى عنه هذا الخطاب بلا تعاد.

لربما تم كلامه، ولكن المفروض ان من التلفت بالخلل بعد وقوعه لا يخاطب بخطاب مولوي جديد اسمه اعد وانما من التلفت للخل بعد وقوعه ما زال مخاطبا بالخطاب الاول وهو اقم الصلاة لانه لم يتمثل هذا الامر لا انه هو يخاطب بخطاب مولوي هو اعد، وانما نفس الامر الاول ما زال فعليا في حقه لعدم امتثاله فعنوان اعاد او لا تعاد ما هو الا ارشاد لبقاء الامر الاول او عدم بقائه، فان كان الاخلال غير ضائر فمقصوده الارشاد الى سقوط الامر.

وان كان الاخلال ضائرا قال المولى اعد ومقصوده ارشاد الى بقاء الامر والا فليس خطبان مولوليان كي يقال بان عنوان لا تعاد منصرف عن المقام لان المقام مما لا يخاطب به المكلف بأعد كي يخاطب بلا تعاد.

فتحصل: ان الصحيح أن عدم التمسك بلا تعاد في المقام هو ما ذكرناه.

الدليل الثاني: ان يتمسك بصحيحة زرارة عن ابي عبد الله: (ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلاً دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي).

بتقريب: ان مفاد هذه الرواية من من اضطر للإخلال بالقراءة لعدم قدرته على التعلم لكونه حديث عهد بالإسلام، فإنه يجزيه ان يصلي بتكبير وتسبيح وصلاته صحيحة. وحيث لا خصوصية للإخلال بالقراءة، اذ ظاهر السياق ان المصحح لصلاته انه لم يخل بركن لا ان ظاهر السياق ان المصحح بصلاته انه اخل بالقراءة، بل المصحح انه لم يخل بركن لانه قال: ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، اي ما دام الاخلال ليس بما فرضه الله وإنما بغيره فالإخلال لا يضر وان كان الاخلال ملتفا اليه لانه صدر عن اضطرار وعجز

الا انه لا يصح التمسك بالرواية في محل كلامنا لان مورد الرواية الاضطرار المستوعب حيث انه عاجز عن القراءة في تمام الوقت ومحل كلامنا الاضطرار غير المستوعب وهو ما اذا اضطر لساتر العروة لفرد من افراد الصلاة.

الدليل الثالث : التمسك بصحيحة الفضلاء: وما من شيء حرمه الله إلا وقد احله لمن اضطر اليه.

بدعوى: ان هذا مضطر لعدم ستر العورة والمراد بالحلية هي الأعم من الحلية التكليفية والوضعية، فمقتضى هذه الرواية صحة صلاته لأن صلاته حلال. لاضطراره للإخلال بالشرط.

والشاهد على صدق الاضطرار في المقام وشمول عنوان الحلية للحلية الوضعية وهي صحة الصلاة تطبيق الامام هذه الكبرى في عدة موارد في الروايات:

منها: من تلك الموارد: حديث ستة، باب واحد، من ابواب القيام:

معتبرة سماعة: قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء –عنده ماء ازرق ماء ابيض- فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الايام الكثيرة اربعين يوم او اقل او اكثر فيمتنع من الصلاة الايام وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك –يعني لا بأس بترك الصلاة عن قيام وجلوس- وليس شيء مما حرم الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه.

فطبق الإمام كبرى (ما من شيء حرمه الله الا أحله لمن اضطر اليه) على محل الكلام وهو من اضطر للصلاة عن استلقاء فصلاته صحيحة مع هذه الكبرى، وهذا معناه ان هذه الكبرى تشمل الحلية الوضعية كما تشمل الحلية التكليفية.

الصحيحة الأخرى: حديث سبعة، وهي معتبرة ابي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المريض هل تمسك المرأة له شيئا فيسجد عليه؟ قال: لا، الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها-يعني ليس عنده غير هذه الحيلة- وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه.

فطبق الامام الكبرى على من اضطر للصلاة من دون السجود الاختياري.

ولكن الجواب عن ذلك: ان مورد الروايتين الاضطرار المستوعب ومحل البحث في الاضطرار غير المستوعب.

116

مسألة جديدة: وهي: المسالة السادسة عشر من مسائل اشتراط صحة الصلاة بستر العورة: حيث قال سيد العروة (قده): الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع من النظر، ولو كان بيده –يعني بان ستر العورة بيده- واما الستر الصلاتي –هو يريد ان يقول فرق بين الستر الواجب في حد ذاته وبين الستر الواجب في الصلاة- فلا يكفي فيه ذلك. ولو حال الاضطرار، بل لا يجزي الستر بالطلي بالطين ايضا حال الاختيار، نعم يجزي حال الاضطرار وان ان الاحوط خلافه. واما الستر بالورق والحشيش فالاقوى جوازه حتى في حال الاختيار. وهذه المسألة وهي: انه هل يجوز بمعنى هل يصح ستر العورة في الصلاة بمثل الطين والحشيش والورق ام لا؟ تارة نتكلم فيها بحسب مقتضى القاعدة، اي مقتضى الاصل، وتارة نتكلم فيها بحسب مقتضى الدليل الخاص، فهنا مقامان: المقام الاول: ما هو مقتضى القاعدة اي مقتضى الاصل العملي عند الشك في انه هل تصح الصلاة بستر العورة بمثل الطين والورق والحشيش ام لا تصح؟ وقد افاد سيد المستمسك (قده): انه لابد من التفصيل بين صورتين: الصورة الاولى: ان نحرز قابلية اللبس، ونشك في اعتبار الصفة، فمثلا: التستر بورق الشجر او التستر بحشير الأرض هذا مما احرز فيه قابلية اللبس اذ يمكن تشكيل ساتر من ورق الشجر او من حشيش الارض، فحيث احرزنا ان هذا النوع من الساتر قابل للبس وانما نشك في اعتبار الصفة، اي: هل يعتبر في صحة الصلاة ان يكون الورق منسوجا مخيطا؟ ام لا يعتبر فالشك في اعتبار صفة والا فالقابلية للبس موجودة وبالتالي اصل جوازا التستر به محرز، فليس البحث في اصل جواز التستر به فان اصل جواز التستر به محرز انما الشك في امر زائد الا وهو هل يعتبر في صحة الصلاة هيئة خاصة صفة خاصة بان يعد ثوبا بان يعد قيمصا بان يعد سروالا ام لا يعتبر صفة خاصة للبس. ففي ما اذا وقع الشك في شرطية امر زائد وهو اعتبار الهيئة اعتبار الصفة تجري اصالة البراءة فان هذا كسائر الموارد في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فانه اذا شككنا انه هل يعتبر الاطمئان حال الذكر المستحب ام لا يعتبر؟ فلا شك ان هذا شك في شرط زائد وهو مجرى للبراءة. فكذلك المقام اذ بعد احراز جوازا لتستر بمثل هذه الأمور لا محالة يتمحض الشك في اعتبار هذا الشرط فننفي اعتبار هذا الشرط باصالة البراءة. الصورة الثانية: ان يقع الشك في اصل الساترية لعدم القابلية للبس الطلي بالطين؟ بأن يستر عورته بتراب او بطين؟ ام لا؟ فانه في المقام قابلية اللبس غير موجودة اذ هذا ليس من الساتر العرفي او ليس من اللباس عرفا فقابلية اللبس غير موجودة اذن فالشك في اصل الساترة ان هذا ساتر ام لا؟ وحينئذ: يرجع الشك في تعين غيره للساترية وعدم التعين، اي اذا شككنا في ان الطلي بالطين هل يكفي في صحة الصلاة ام لا فمرجع هذا الشك الى الشك في انه هل يتعين ان يستر عورته بالمقيص او الثوب ام انه مخير بين الطلي والطين. فالصورة الثانية ترجع لدوران الامر بين التعيين والتخيير، بينما الصورة الاولى ترجع للشك في اصل الشرطية. فحيث ان الصورة الاولى وهي الشك في اعتبار الهئية شك في اصل الشرطية فهي مجرى للبراءة بينما الشك في الصورة الثانية ليس شكا في الصورة الثانية بل هو شك في التعين اي هل يتعين ما سواه اي هل يتعين ما هو قابل للبس كالمقيص والثوب والورق والحشيش وما اشبه ذلك هل يتعين ما هو قابل للبس في صحة الصلاة ام ان المكلف مخير ما هو قابل للبس وما ليس قابلا؟!، فيدور الامر بين التعيين والتخيير، ومقتضى قاعدة الاشتغال هو التعيين، اذن فمقتضى قاعدة الاشتغال الاقتصار على ما هو قابل للبس. هذا ما افاده سيد المستسمك (قده). وفي مقام الملاحظة نتعرض لأمرين: الكبرى والصغرى. فنتعرض اولا: هل ان دوران الامر بين التعيين والتخيير مجرى للاشتغال ام للبراءة، وثانيا: على فرض تاممية الكبرى فهل محل الكلام في الصورة الثانية من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير ام لا فرق بين الصورتين؟: اما من جهة الامر الاول: وهو بحث اصولي: وهو انه: في دوران الامر بين التعيين والتخيير هل المرجع قاعدة الاشتغال ام البراءة؟ وقد افاد المحقق العراقي (قده) بأن هناك فرقا جوهريا بين دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين وبين دوران الامر بين التعيين والتخيير فلا موجب للخلط بينهما، ففي دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين يكون الأقل متحققا بعنوانه ضمن الاكثر، فكلما كان الاقل متحقق بنفسه وبعنوانه ضمن الاكثر يأتي بحث دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين اذ يقال: ان وجوب الاقل الذي هو متحقق على كل حال ان وجوب الاقل متيقن ووجوب الاكثر مشكوك فهو مجرى للبراءة، واما في دوران الامر بين التعيين والتخيير فليس كذلك:

وبيانه: مثلا: اذا دار الامر بين اكرام خصوص الفقيه او مطلق العالم وقد عبروا عن هذا لصورة بدوران الامر بين التعيين والتخيير، هل او رياضيا. فحينئذ: يقول المحقق العراق: قد يتوهم في المقام ان هذا من باب الاقل والاكثر الارتباطيين بأن يقال: لدينا يقين بوجوب الجامع بينهما ونشك في اعتبار الخصوصية وهي خصوصية الفقاهة فنجري البراءة عن اعتبار الخصوصية فيكون المقام من صغريات دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، كما اذا دار الامر هل أن المامور به طبيعي الصلاة او ان المأمور به الصلاة مع الاطمئنان؟ فهناك قلنا: بان طبيعي الصلاة متيقن والاطمئنان مشكوك فنجري البراءة عنه.

هنا ايضا قد يقال: إن وجوب الجامع متيقن والخصوصية وهي خصوصية الفقاهة مشكوكة فتجري البراءة عنها فلا فرق بين الموردين من حيث النكتة

. ولكن الصحيح: ان علقة او نسبة اي جامع للأفراد على نحو التحصص، بمعنى: ان الحصة من العلم الموجودة في الفقيه غير الحصة من العلم الموجودة في الفيزيائي وغير الحصة من العلم الموجودة في الرياضي وامثال ذلك فمجرد ان الجميع عالم لا يعني ان النسبة بينهما نسبة الاقل والاكثر بل ما دام بينهما مغايرة في التحصص اذن لا محالة اذا تحقق الاكثر بمعنى تحقق الفقيه لا يعني ان الطبيعي بعنوانه متحقق ضمنه بل المتحقق ضمنه حصة من الطبيعي وهي مغايرة في حصة اخرى في فرد اخر.

بينما في الصلاة مع الاطمئنان يقال: متى ما تحققت الصلاة مع الاطمئنان تحقق الصلاة بعنوانه وبحقيتها، فالنسبة بين الصلاة والصلاة مع الاطمئنان نسبة الأقل والاكثر لانه متى تحقق الاكثر تحقق الاقل ضمنه بعنوانه وبحقيقته فلذلك يقال الاقل متيقن والاكثر مشكوك وهو مجرى للبراءة، بينما بين العالم والفقيه، ليس الامر كذلك ليس كلما تحقق الفقيه تحقق العالم بعنوانه وحقيقته ضمنه بل المتحقق ضمن الفقيه هي حصة من العلم في فرد اخر وطرف اخر فكيف يقال ان المقام من قبيل الاقل والاكثر. بل المقام من دوران الامر بين المتباينين لا من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر فنحن لا ندري هل الذي دخل في العهدة وانيط به التكليف هل هو الحصة من العلم في خصوص الفقيه؟ ام أحدى الحصتين من العلم، يعني الحصة من العلم في الفقيه او الحصة من العلم في الفزيائي فيدور الامر بين المتباينين، وبما ان العلم الاجمالي دائر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر فمقتضى ذلك هو منجزية العلم الاجمالي، فاذا دار الامر بين التعيين والتخيير مقتضى منجزية العلم الاجمالي هو التعيين، اي انه لابد ان يكرم الفقيه. هذا ما افاده المحقق العراقي. وقد تخلص من اشكال المحقق العراقي بأحد وجهين

الوجه الاول: ما ذكره سيدنا ق في مصباح الأصول حيث افاد في مصباح الأصول: بان لا فرق جوهري بين باب الاقل والاكثر وباب التعيين والتخيير فان الفرق مجرد صياغي ليس الا والا فلا فارق جوهري بين الموردين

والسر في ذلك: انه اذا دار الامر بين وجوب اكرام الفقيه او التخيير بين افراد العالم فهناك يقين بعنوان احدهما، اي ينحل هذا العلم الاجمالي وهو انه اما ان يجب اكرام الفقيه او الواجب اكرام مطلق العالم ينحل هذا العلم الاجمالي الى اليقين بوجوب عنوان احدهما لانه ان كان الواجب في الواقع هو الجامع فالجامع مصداق لعنوان احدهما، وإن كان الواجب في الواقع خصوص اكرام الفقيه فهو مصداق لعنوان أحدهما، اذن الجامع الانتزاعي وهو عنوان الاحد متيقن، فنعلم بتعلق الامر بالجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما ونشك في اعتبار خصوصية زائدة وهي انه هل مضافا لوجوب اكرام احدهما يجب اعتبار الفقاهة ام لا؟ فهي مجرى للبراءة. فلا يبقى ثمة فرق بين دوران الامر بين الاقل والاكثر ودوران الاقل والاكثر ودوران الامر بين التعيين والتخيير الا ان المتيقن بين دوران الامر بين الاقل والاكثر الجامع الحقيقي بينما المتيقن بين التعيين والتخيير الجامع الانتزاعي ولا فرق بينهما من هذه الجهة. ففي دوران الامر بين الاقل والاكثر يعني اذا دار الامر بين وجوب طبيعي الصلاة او الصلاة مع الاطمئنان، فطبيعي الصلاة جامع حقيقي وليس جامعا انتزاعي، فنقول لدينا يقين بوجوب طبيعي الصلاة وشك في اعتبار الخصوصية فهو مجرى للبراءة. وفي دوران الامر بين التعيين والتخيير اي لا ندري هل يجب اكرام الفقيه او يجب اكرام مطلق العالم فما هو المتيقن الجامع الانتزاعي وهو عنوان احدهما ونشك في اعتبار خصوصية الفقاهة فهي مجرى للبراءة، فأي فرق بين الموردين من حيث النكتة.

المصدر لكلام العراقي: (الجزء الثالث، نهاية الأفكار، صفحة ثلاثمائة وسبعة وتسعون). ولكن سيد المنتقى (الجزء الخامس صفحة 245): افاد بانه: لا يقين بعنوان احدهما ، والسر في ذلك: انه اذا دار الامر بين اكرام خصوص الفقيه او اكرام العالم فنقول: إن كان الامر تعيينيا في الواقع، فمتعلق الامر هو الخصوصية يعني العالم الفقيه وليس متعلق الامر الجامع الانتزاعي، وان كان الامر في الواقع تخييريا لا تعيينيا فمتعلق الامر حينئذ العنوان الانتزاعي وهو عنوان احدهما، فعنوان أحدهما إما يكون متعلق الامر لو كان الحكم في الواقع تخييريا، اما لو كان الامر في الواقع تعيينيا فليس عنوان الامر ليس عنوان احدهما بل المتصف بالصفة الخاصة الا وهو العالم الفقيه، فكيف يقال ان عنوان احدهما متيقن على كل حال والحال بأن عنوان احدهما إنما يكون متعلقا للأمر لو كان الحكم في الواقع تخييريا، فاذا شككنا ولا ندري ان الحكم في الواقع تخيري ام تعيني فكيف يقال بأن عنوان احدهما متيقن على كل حال.

ولكن ما ذكره غير وارد على شيخه الخوئي: والسر في ذلك: ان ملحوظ كلام سيدنا الجامع الانتزاعي المقسمي لا الجامع الانتزاعي القسمي، فهناك فرق بين عنوان احدهما بين أن نلاحظه على نحو اللا بشرط المقسمي، اي بأنه هو المقسم لسائر الاعتبارات وبين ان نلاحظ عنوان أحدهما على نحو اللا بشرط القسمي، اي انه احد الاعتبارات المقابلة لغيره، وحينئذ اذا كان الحكم في الواقع تخييريا فمتعلقه عنوان أحدهما على نحو اللا بشرط القسمي، اي عنوان احدهما المقابل للاحد المعين. ولذلك يكون متعلق الحكم التخييري عنوان أحدهما الصادق على كل منهما على سبيل البدل فعنوان أحدهما الصادق على أحدهما على سبيل البدل هو المسمى بالجامع الانتزاعي على نحو اللا بشرط القسمي، كما لو قال تزوج هندا او أختها، فإن متعلق الامر بالزواج الجامع الانتزاعي بينهما لكن الجامع الانتزاعي الصادق بالفعل على كل منهما على سبيل البدل. بينما إذا كان الحكم في الواقع تعيينيا: فكما ان متعلق الامر هو المتعين وهو العالم الفقيه فأيضا متعلق الامر عنوان أحدهما لكن لا عنوان أحدهما المقابل للمتعين بل عنوان أحدهما الجامع بين المتعين وغير المتعين، يعني عنوان أحدهما على نحو اللا بشرط المقسمي.

وبعبارة أخرى: عنوان أحدهما المردد لا الصادق على كل منهما على سبيل البدل. فاذا دار الامر بين وجوب اكرام خصوص الفقيه او وجوب أكرام مطلق العالم فقد تيقنا بوجوب اكرام أحدهما –لا أحدهما الذي يصدق على كل منهما فإن هذا فرع التخيير-بل تيقنا بوجوب أكرام أحدهما المردد في مقام الصدق هل ان مصداقه هذا او ان مصداقه هذا. فما ذكره سيدنا(قده) على ان هناك يقينا على كل حال بوجوب عنوان أحدهما المقصود به عنوان الاحد اللا بشرط المقسمي يعني الاحد المردد مصداقا، واما ما هو مردد للحكم التخيير واقعا فليس الأحد المردد مصداقا بل الاحد الصادق على كل منهما الصادق على سبيل البدل فأين هذا من هذا حتى يقال بانه لا يقين بعنوان احدهما على كل حال.

نعم ما ذكره سيدنا ق هو تحليل عقلي وليس عرفياً اي ليس عنوان احدهما المتيقن على كل حال جامعا عرفيا وان كان جامعاً عقليا وهذا ما يأتي النظر فيه إن شاء الله.

117

ذكرنا فيما سبق ان السيد الحكيم (قده) افاد بانه إذا شككنا في ان ستر العورة بالطين، مثلا أو التراب هل يكفي في صحة الصلاة أم لا؟ فمرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، اي مرجع ذلك إلى أن المصحح للصلاة هل هو متعين به الثوب وما هو قابل للبس ؟، أم ان المصحح للصلاة هو الجامع بين ما يصلح للبس وبين ما لا يصلح، واذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فمقتضى قاعدة الاشتغال هو البناء على التعيين، فلا مصحح لصلاته الا إذا كان الساتر مما هو قابل للبس لا مطلقا. وقلنا: بأن الاشكال على كلام المستمسك في الكبرى والصغرى: اما الكبرى: وهي انه: إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فهل مقتضى الاصل هو التعيين ام متقضى الاصل هو التخيير.

ومحل البحث ما إذا علم سقوط الحكم لعنوان معين، ولكن شك في أن هذا العنوان له موضوعية أم ان هذا العنوان مصداق من مصاديق موضوع الحكم؟

مثلا: إذا علمنا ان السجود على التراب مصحح للصلاة، لكن هل ان للتراب موضوعية أم ان التراب مصداق من مصاديق الموضوع، والموضوع لصحة الصلاة هو الجامع اي مطلق وجه الارض، وكما إذا علمنا بان من افطر متعمدا فان عليه ان يكفر بصوم شهرين متتابعين، ولكن تساءلنا هل ان للصوم موضوعية في الكفارة أم انه مصداق لما هو الواجب الا وهو احدى الخصال الثلاث، فمورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو: ما إذا علمنا ثبوت الحكم لعنوان معين، لكن شككنا في ان هذا العنوان المعين هو تمام الموضوع؟ أم انه مصداق لجامع بينه وبين غيره؟ فلو كان هذا العنوان هو تمام الموضوع لكان الحكم هو التعيين، ولو كان هذا العنوان مصداقا من مصاديق الموضوع لكان الحكم هو التخيير، فدوران الأمر بين التعيين والتخيير ينصب على هذه النكتة.

وهنا تقريبان لجريان البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير: أحد التقريبين يبتني على الانحلال الحقيقي، والاخر يبتني على الانحلال الحكمي،

اما الاول: فهو ما اصر عليه سيدنا في مصباح الأصول موسوعته: (ج 47 صفحة 525): ذكر انه لا فرق جوهري بين باب الأقل والاكثر الارتباطيين وباب التعيين والتخيير فإنهما من واد واحد، فكما ان هناك انحلال حقيقي في العلم الاجمالي في دوران الأمر بين الأقل والاكثر فكذلك هناك انحلال حقيقي في العلم الاجمالي بين التعيين والتخيير بيان ذلك: إذا دار الأمر في الصلاة بين ان يكون الصلاة لا بشرط أو الصلاة بشرط الاطمئنان، فهذا يسمى بدوران الأمر بين الأقل والاكثر، ويدعى فيه الانحلال الحقيقي فيقال: ينحل العلم الاجمالي الدائر بين كون الصلاة الا بشرط أو الواجب الصلاة لا بشرط أو الواجب الصلاة بشرط شيء هذا العلم الإجمالي ينحل حقيقة بيقين وجداني بوجوب ذات الصلاة وشك بدوي في اعتبار الخصوصية الا وهي اشتراط الاطمئنان فتجري البراءة عن اشتراط الاطمئنان وتنتهي المشكلة.

واذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فالسيد الخوئي يقول كذلك الامر: إذ تارة يكون التخيير المحتمل عقليا وتارة يكون التخيير المحتمل شرعيا، والفرق بينهما ما هو؟: انه إذا وجد جامع عرفي بين المحتملات فالتخيير عقلي، واذا ما وجد جامع عرفي بين المحتملات وإنما الجامع جامع انتزاعي وهو عنوان الأحد، فالتخيير تخيير شرعي، وهذا بنظر السيد الخوئي مجرد اصطلاح واختلاف في الصياغة لا اكثر. والا ففي الواقع النكتة فيهما واحدة. بيان ذلك : مثلا: إذا دار الأمر بين ان ما يصح السجود عليه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الارض؟ فالتخيير المحتمل هنا تخيير عقلي، لان الجامع بين التراب وغيره هو جامع عرفي إذ يصح للمولى ان يقول: الشرط في صحة الصلاة السجود على مطلق الارض وهذا جامع عرفي، ويصبح التخيير بين مصاديقه تخييرا عقليا، اذن إذا شككنا هل ان المصحح للصلاة السجود على خصوص التراب أم ان المصحح هو الجامع فهنا التخيير المحتمل تخير عقلي لوجود جامع عرفي فبناء على ذلك يقول السيد الخوئي: اذن لدينا يقين بالجامع وهو ان المصحح للصلاة السجود على طبيعي الارض لا مطلق وجه الارض، الطبيعي الاعم من المطلق والمقيد، حيث نعلم حينئذ ان المصحح للسجود اصل طبيعي الارض ونشك هل اعتبر مع هذا الطبيعي خصوصية وهي خصوصية التراب فالاعتبار مجرى للبراءة. ولا يعارض اصالة البراءة عن الاشتراط بأصالة البراءة عن اللا اشتراط الذي يعبر عنه بالإطلاق، لأننا لا ندري هل المصحح للسجود الارض لا بشرط –نسميها الاطلاق- أو الارض بشرط شيء وهو التراب المعبر عنه البشرط، جريان البراءة عن البشرط صناعي، اما جريان البراءة عن اللا بشرط ليس صناعيا، لان اللا بشرط مساوق لإرخاء العنان والتسهيل وليس تكليفا وضيقا كي تجري عنه البراءة، فبما ان اللا بشرط تسهيل وارخاء للعنان وليس مجرى للبراءة لكونه ليس ضيقا ولا تكليفا فتجري البراءة في البشرط فقط، الا وهو اعتبار التراب. هذا إذا كان التخيير المحتمل عقليا

واما إذا كان التخيير المحتمل شرعيا: يعني أن الجامع انتزاعي وليس عرفي، مثلا: نعلم يقينا ان من افطر متعمدا في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة ويجزيه ان يكفر بصوم شهرين متتابعين ولكن لا ندري هل ان للصوم موضوعية أم ان الموضوعية للجامع بين الصوم واطعام ستين مسكينا؟ فالجامع المحتمل جامع غير عرفي لان الجامع المحتمل جامع انتزاعي وهو عنوان الاحد، لأجل ذلك فالتخيير المحتمل هو تخيير شرعي وليس تخييرا عقلياً. فيقول السيد: ايضا ينحل العلم الاجمالي حقيقة، ولا يكون ثمة فرق بين هذا المورد وبين دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين، والسر في ذلك: ان العلم الاجمالي اما بوجوب الصيام أو بوجوب احدى الخصال من الصوم أو الاطعام ينحل إلى علم وجداني تفصيلي ان عنوان احدهما قطعا واجب فنحن نعلم وجدانا يقينا بأن عنوان أحدهما قطعاً محقق للكفارة، لكن لا ندري هل اخذ وراء عنوان احدهما خصوصية الا وهي خصوصية الصيام فتجري البراءة عن اعتبار هذه الخصوصية، ولا تعارض بالبراءة عن اللا خصوصية يعني اللا بشرطية لأنها ليست ضيقا ولا تكليفا.

هذا تمام كلامه. ولكن تلميذيه السيد الشهيد والسيد السيستاني: أشكل كل منهما على كلام الاستاذ بمدخل: اما المدخل الاول الذي دخل به السيد الشهيد(الجزء 5، من بحوثه: صفحة 357): قال: ان ما ذكر السيد خلط بين احدهما المصداقي واحدهما العنواني، فالحكم ان كان في الواقع معين، يعني ان الواجب خصوص الصوم مثلا أو ان الواجب خصوص التراب فمتعلق الحكم الاحد المصداقي لان متعلق الحكم خصوص الصوم، متعلق الحكم خصوص التراب، فمتعلق الحكم لو كان الحكم تعيينا متعلقه الاحد المصداقي يعني واحد معين. بينما إذا كان الحكم في الواقع تخييرا بأن كان الحكم في الواقع أنك مخير بين الاطعام وبين الصيام، فمتعلق الحكم الاحد العنواني وهو عنوان أحدهما، فاذا لم ندر هل الحكم معين أو الحكم مخير؟ فنحن لم ندر هل أن متعلق الحكم الأحد المصداقي أم الأحد العنواني ولا جامع بينهما، فكيف يدعي السيد ان لدينا يقينا تفصيلا بالجامع وشكّا بالخصوصية والحال انه ليس لدينا جامع بين الاحد المصداقي والأحد العنواني؟ فكيف يدعى انحلال العلم الاجمالي انحلالا حقيقيا بيقين تفصيلي بالجامع؟

وذكرنا أمس: ان هذه النكتة من الاشكال موجودة في كلام سيد المنتقى (الجزء 5، صفحة 245). وذكرنا الجواب عن هذا الاشكال امس وقلنا: بان مدعى السيد الخوئي ان هناك جامعا بين الأحد المصداقي والأحد العنواني وهو الأحد اللا بشرط المقسمي، وهذا سبق الكلام فيه امس

. الاشكال الثاني على سيدنا: ما دخل به السيد الاستاذ (دام ظله): حيث قال: وجود جامع بين الفرضين وهو عنوان الاحد أمر معقول، لكن هذا الجامع لا يقبل الدخول في العهدة، والسر في ذلك: ان انحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي فرع وجود يقين بأمر يدخل في عهدة المكلف فاذا وجد يقين تفصيلي بعنوان يدخل في عهدة المكلف صح لنا ان نقول: القدر المتيقن مما دخل في العهدة هو كذا ونشك في الزائد عليه، كما قلنا بذلك في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين، حيث قلنا: إذا دار الأمر هل ان الواجب الصلاة؟ أم ان الواجب الصلاة بشرط الاطمئنان؟ فيصح لنا ان نقول: بأن هذا العلم الإجمالي انحل إلى علم تفصيلي وهو اليقين بوجوب ذات الصلاة، لأن عنوان ذات الصلاة مما يقبل الدخول في العهدة، فيقال القدر المتيقن مما دخل في عهدة المكلف هو وجوب ذات الصلاة، وأما ما زاد فهو مشكوك ومجرى للبراءة.

اما عنوان احدهما اللا بشرط المقسمي الجامع بين الاحد المصداقي والاحد العنواني هذا لا يقبل الدخول في العهدة، إذ لا معنى ان يلزم المكلف بعنوان احدهما ولا معنى لإشغال ذمة المكلف بعنوان احدهما إذ عنوان احدهما متمحض في الرمزية والمشيرية ولا موضوعية له ولا نفسية له كي يقبل انشغال العهدة به، فهو مجرد عنوان مشير ورمز محض وما يقبل الدخول في العهدة فرع أن يكون موضوع ذا نفسية وموضوعية كي تنشغل العهدة به، فاليقين بعنوان احدهما كاليقين بوجود حجر في الاحساء مثلا، لا يترتب عليه اي شيء، ولا يكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي انحلالا حقيقيا

. ولكن، حتى لو كان عنوان احدهما عنوانا مشيرا متمحضا في الرمزية فإن ما يدخل في العهدة منشأ الانتزاع والمرمز اليه وليس ما يدخل في العهدة العنوان بما هو عنوان فيقول السيد الخوئي: إذا شككتم هل ان الواجب خصوص الصوم أو ان الواجب الجامع بين الصوم والإطعام إذن فالمشار اليه بعنوان احدهما الذي هو منشأ لانتزاع عنوان احدهما اشتغلت الذمة به، وذلك المشار اليه جامع متحصل اما في ضمن الاحد المصداقي أو ضمن الاحد العنواني، فهناك جامع يتحصل بأي منهما فإذا تيقنا باشتغال العهدة بالمشار اليه صار الشك في اعتبار الخصوصية شكا بدويا مجرى للبراءة.

هذا هو التقريب الاول لجريان البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وهو مبني على الانحلال الحقيقي.

التقريب الثاني: وهو ان سيد المنتقى والسيد الشهيد والسيد الاستاذ: الذين ذهبوا لعدم الانحلال الحقيقي بين التعيين والتخيير ذهبوا للانحلال الحكمي. بمعنى: ان البراءة تجري في أحد الطرفين بلا معارض، فلأجل عدم التعارض نقول بالانحلال لا لأجل وجود يقين تفصيلي بالجامع

. وبيان ذلك بحسب ما ذكره السيد الشهيد في (الجزء 5 صفحة354)، قال: إذا لم ندري هل يجب خصوص التراب أم الجامع بينه وبين مطلق الارض؟ نقول: تجري البراءة عن اعتبار الخصوصية، ولا تجري البراءة عن تعلق الحكم بمطلق وجه الأرض، لانه لابد لنا من غرض لجريان البراءة عن تعلق الحكم لمطلق وجه الارض، فان كان الغرض من جريان البراءة عن تعلق الحكم بمطلق الأرض هو الترخيص في الاخص -يعني الترخيص في ترك السجود على الارض من اساسها- فهذا ترخيص في المخالفة القطعية، وان كان الغرض من جريان البراءة انك إذا سجدت على التراب فلا يجب عليك السجود على الارض، فمن الواضح ان من سجد على التراب فقد سجد على الارض قطعا، فجريان البراءة لغو، اذن فجريان البراءة عن تعلق الحكم بمطلق الأرض إما ترخيص في المخالفة القطعية أو لغو، إذا لابد له من أثر، فإما اثره انك عندما يقول هل يختص السجود بمطلق الأرض أم لا؟ تجري البراءة عن ذلك، فهل المقصود بالبراءة ان لا تسجد على الارض اصلا، ترخيص بالمخالفة القطعية، أم المقصود بالبراءة انك إذا سجدت على التراب فلا يجب عليه السجود على الارض، هذا لغو، لانه بالسجود على التراب حصل السجود على الأرض، فاذا لم تجر البراءة عن تعلق الحكم بالجامع فقد جرت البراءة عن تعلق الحكم الخصوصية بلا معارض.

والنتيجة: ان الحق مع القائلين: بان دوران الأمر بين التعيين والتخيير مجرى للبراءة وليس مجرى للاشتغال، خلافا للسيد الحكيم الذي تبع استاذه في ان القاعدة هي الاشتغال في (الجزء5 صفحة 276 من المستمسك) تبعا لما ذكره استاذه العراقي في نهاية الافكار، ج3، ص397.

118

ذكرنا فيما سبق: ان السيد الحكيم (قده) أفاد في المستمسك: بانه تارة نشك في اعتبار الهيئة بعد المفروغية عن قابلية اللبس كما إذا شككنا في ان التستر بالورق هل هو كاف في صحة الصلاة أم لا؟ فيقال: ان قابلية الورق للبس امر مفروغ عنه، والشك انما هو في اعتبار صفة وهو صفة المخيطية أو المنسوجية واعتبار هذه الصفة مجرى للبراءة.

وتارة نشك في ساترية ما ليس قابلا للبس، كما إذا شككنا هل تصح الصلاة بستر العروة بالطين أم لا؟ فالطين هنا ليس قابلا للبس، وبالتالي فالشك في صحة الصلاة بالطين مع عدم قابليته للبس يرجع إلى الشك في أنه هل يتعين علينا التستر بما هو قابل للبس؟ كالثوب والقميص والورق أم اننا مخيرون بين ما هو قابل للبس وما ليس قابلا، فإن المهم ستر العورة. فيكون الامر من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير ومقتضى القاعدة هو التعيين. وقلنا: أن كلامه (قده) مناقشا كبرى وصغرى، مضى الكلام في الكبرى.

وأما الكلام من حيث الصغرى فيقال هنا: بانه الصورة الثانية من دوران الأمر بين الاقل والاكثر لا من دوران الامر بين التعيين والتخيير، والسر في ذلك: اننا نحرز ان المأمور هو الصلاة بشرط ساتر للعورة هذا امر نحرزه، ونشك في شرطية الزائدة وهي: هل يعتبر في صحة الصلاة مضافا إلى اشتراطها بستر العورة ان يكون الساتر مما هو قابل لـ اللبس؟ أم لا يعتبر؟ فتجري البراءة عن الاعتبار، فالمسالة من دوران الامر بين الاقل والاكثر لأننا احرزنا في رتبة سابقة انه تجب الصلاة بساتر للعورة وانما شككنا في شرط زائد هو انه هل يشترط زيادة على ذلك ان يكون الساتر للعورة قابلا للبس أم لا يشترط؟ فتجري البراءة عن الشرطية كسائر موارد الاقل والاكثر الارتباطيين.

وإن ابينا عن ذلك واصررنا على ان المسألة من دوران الامر بين التعيين والتخيير لا من دوران الامر بين الاقل والاكثر فيأتي فيها ما ذكره سيدنا (قده) من التحليل في (مصباح الاصول) حيث قال: حتى في دوران الامر بين التعيين والتخيير لابد ان نفرق بين صورتين: إذ تارة يكون المحتمل التخيير العقلي، وتارة يكون المحتمل التخيير الشرعي، فاذا وجد جامع عرفي بين المحتملين فالتخيير مرجعه التخيير العقلي، وإن لم يوجد جامع عرفي فمرجع التخيير إلى التخيير الشرعي، وقال: إنما يتصور الخلاف والنزاع في الثاني، وهو: ما إذا لم يكن جامع عرفي بحيث يكون التخيير المحتمل شرعيا فهنا يتصور النزاع هل تجري البراءة أو تجري قاعدة الاشتغال؟. اما إذا وجد جامع عرفي بين المحتملين فلا محالة حصل لدينا يقين بذلك الجامع العرفي وشك في اعتبار الخصوصية، ومحل الكلام من هذا القسم حيث يوجد جامع عرفي بين التستر بالطين أو التستر بالقميص أو الورق أو القطن، فإن الجامع بينهما ساتر العورة، فنقول: لدينا يقين تفصيلي بصحة الصلاة في ساتر للعورة وشك بدوي في اعتبار الخصوصية واعتبارها مجرى للبراءة. فحتى لو تنزلنا وقلنا بأن هذه الصورة داخلة في دوران الامر بين التعيين والتخيير، الا انها من القسم الذي يكون جريان البراءة فيه واضحا، لأنّ مرجعه إلى وجود جامع عرفي والشك في قيد من قيوده.

ولذلك ذكر السيد الخوئي في مناقشة السيد الحكيم (قده) : قال: ويندفع بأن المرجع هو البراءة إذ الخصوصية التي يحتمل معها التعيين مشكوكة فتدفع بالأصل، فإن المتيقن من التكليف إنما هو الطبيعي الجامع بينهما والخصوصية المشكوكة مدفوعة بأصالة البراءة كما هو الحال في الأقل والأكثر الارتباطيين، بل ان احدهما عين الآخر ولا فرق الا في مجرد التعبير. هذا تمام الكلام في بيان ما هو مقتضى القاعدة، اي إذا شككنا في ساتر في اعتباره فمقتضى القاعدة هو البراءة عن التعيين.

ولكن ما هو مقتضى النصوص؟ فهل يستفاد من النصوص اعتبار القابلية للّبس أو لا يعتبر؟ يكفي اي ساتر للعورة ولو بالطين مثلا؟.

فقد ادعى سيدنا كالسيد الحكيم وغيرهما: انه يشترط في صحة الصلاة ان يكون الساتر مما هو قابل للبس لا مطلقا. واستدل على ذلك بمجموعة من النصوص:

الرواية الأولى: صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال: (سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم، يصلي فيه أو يصلي عريانا؟ فقال: ان وجد ماء غسله، وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا). ما هو وجه الاستدلال في هذه الرواية؟ ووجه الاستدلال بها: احدى نكتتين:

النكتة الاولى: التي تعرض لها سيدنا ق: قال: بأن الامام افاد: (ولم يصلي عريانا) وليس المراد بالعريان من بدت عورته، بل المراد بالعريان: من لم يلبس وإن كانت عورته مستورة، وبيان ذلك: كما في الشرح: (ج12، ص127 من الموسوعة): قال: من الواضح ان ستر العورة من غير المنسوج كالحشيش لا يقال لبس -اذا تستر بالحشيش أو الطين- بل هو عار وإن كانت عورته مستورة، فإن العاري مقابل اللابس، وحيث لم يكن لابسا فهو بالطبع مصداق للعاري، وقد منع في الصحيحة عن الصلاة عاريا مع التمكن من اثوب طاهر لانه قال: (ان وجد ماء غسله) اي يتعين الصلاة فيه ولا يجوز له الصلاة عاريا.

وقد يقال في مقابل ما أفاد: بأن الظاهر من عنوان العاري عرفا من بدت عورته وليس ظاهره من لم يلبس أو انه مجمل بل ظاهر عنوان العاري من بدت عورته، ويؤكد ذلك ان النصوص عندما تعبر عن هذا العنوان (عنوان العاري) فإن ظاهرها بحسب ما وجدناه: من لم يكن متسترا لا من يكن متسترا.

فلاحظ: (الوسائل: ج3، ص 486، حديث 1): موثقة سماعة: قال: (سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايمائا).

(حديث 2) معتبرة ابي مسكان عن ابي جعفر (ع): (في رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إذا كان حيث لا يراه احد فليصلي قائماً).

أيضا: (الوسائل: ج4، ص449، حديث 3): ما رواه ابن مسكان عن ابي عبد الله (ع): (في الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاة، قال: يصلي عريانا قائما ان لم يره احد، فإن رآه احد صلى جالسا).

(وحديث 6 من نفس هذا الباب)، صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع): (رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلي فيه؟ فقال: يصلي ايمائا وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وإن كان رجلا جعل يده على سوئته ثم يجلسان فيومئان إيماءا ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما، وإن كانا في بحر لجي لم يسجدا عليه وموضوع عنهما التوجه فيه يومئان في ذلك إيماءا رفعهما توجه ووضعهما).

وأيضا: (ص451، حديث 1)، رواية ابي البختري عن جعفر ابن محمد عن أبيه (عليهما السلام) انه قال: (من غرقت ثيابه فلا ينبغي له ان يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت فإن لم يجد صلى عريانا جالسا يومي ايماءا يجعل سجوده اخفض من ركوعه، فإن كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى).

فالمتحصل: أنه ظاهر التعبير بالعاري في النصوص كما هو ظاهره عرفا في انه من لم يتستر لا من لم يلبس ولذلك يقال من ستر عورته بالحشيش أو الطين هل هو عاري، يقال لا ليس عاريا ولكن ليس عليه ثوب لا نه عار في نظر العرف، بل يكفينا في رد استدلاله اجمال العنوان.

النكتة الاخرى في الاستدلال بهذه الرواية: ان قال: إن السائل عبّر في سؤاله بالثوب، حيث قال: (وحضرت الصلاة فأصاب ثوبا، فقال: الامام (ع): ان وجد ماء غسله –غسل الثوب-وإن لم يجد ماء صلى فيه –في الثوب-)، فيقال: ان مقتضى ظهور تطابق الجواب مع السؤال ان عنوان الثوب ملحوظ في جواب الامام (ع) فكأنه قال: صلى في الثوب، ومقتضى ذلك ان يكون قابلا للبس.

ولكن، مجرد أن الامام (ع) الزمه بالصلاة فيه ان وجد ماء لغسله لا يعني انه اخذ الثوب على نحو الموضوعية فلعله باعتبار ان الثوب ساتر للعورة لا لكوننه ثوبا الزم بالصلاة فيه.

الرواية الثانية: النصوص التي دلت على أن أدنى ما يصلي فيه الرجل قميص أو المرأة درع أو ملحفة أو خمار ومقنعة وما شاكل ذلك.

نأتي إلى هذه النصوص التي استدل بها سيدنا ق:

(الجزء 4، ص389، باب 22، من ابواب لباس المصلي، الحديث الأول): صحيحة محمد ابن مسلم: (رأيت ابا جعفر صلى في ازار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه، فقلت له: ما ترى في الرجل يصلي في قميص واحد؟، فقال: إذا كان كثيفا فلا باس به). فإن ظاهره المفروغية عن اعتبار القميص وما هو قابل للبس.

(حديث 2): ايضا صحيحة محمد بن مسلم، عن احدهما: (سألته عن الرجل يصلي في قميص واحد أو قباء طاق أو قباء محشو وليس في أزار؟ فقال: إذا كان عليه قيص صفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا باس والثوب الواحد يتوشح به والسروايل كل ذلك لا بأس به، وقال ع: إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئا ولو حبلا حتى يمسكها عن السقوط). فإن ظاهر كلام الامام (ع) المفروغية عن اعتبار ما هو قابل للبس من قباء أو قميص أو ثوب أو سراويل.

وكذلك: (حديث4) وهي صحيحة جميل بن دراج: سأل مرازم أبا عبد الله (ع) وأنا معه حاضر، عن الرجل يصلي في إزار مئتزرا به؟، قال: يجعل على رقبته منديلا أو عمامة يتردى بها.

(حديث 5): رواية سفيان ابن السمط، عن أبي عبد الله (ع) : (قال: الرجل إذا أتزر بثوب واحد إلى ثندوته صلى فيه).

وهذه الروايات هي في مقام بيان: عدم اعتبار التعدد لا انها في مقام اعتبار الثوبية أو ما هو قابل للبس، فكلها واردة في هذا السياق، هل يكفي واحد أو لابد من متعدد فمادها انه لا يعتبر في الساتر ان يكون متعدداً بل يكفيه واحد ما دام ساترا للعورة. وأما بالنسبة لما دل في موارد المرأة فلا محل له في محل كلامنا. هذا الاستدلال الثاني.

الرواية الثالثة: صحيحة أخرى عن علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) : قال: (سالته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عريانا وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: أن اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلاته بالركوع والسجود وإن لم صب شيئا يستر به عورته أومأ وهو قائم).

ووجه الاستدلال بها كما ذكرنا سيدنا ق:

حيث يظهر منها بوضوح ان المرتكز في ذهن السائل انه لو كان عنده متاعه- يعني اللباس موجود- لزمته الصلاة لابسا بحيث كأنه أمر مفروغ عنه، ولذا سأل عن حكم صورة العجز عن اللباس مما يدل على ان المرتكز في ذهنه المفروغية عن اعتبار كون الساتر لبسا، لذلك قال: (اذا لم يجد لباسا كيف يصنع) ولم يقل إذا لم يجد ساترا كيف صنع؟. وقد أقره الامام على ذلك ومن ثم لم يتعرض للجواب الا في حكم هذه الصورة، اي صورة ما إذا لم يجد لباسا، قال: (إن وجد كذا وكذا وإلا فلا...)، فيكون الارتكاز بضميمة التقرير كاشفا عن اعتبار اللبس في حال الاختيار.

ويمكن الجواب عن الاستدلال بأن يقال: عدم طرح السائل السؤال عن فرض العجز عن وجود حشيش أو طين أو ما شاكل ذلك هو: ان عدم تعارف التستر به اوجب خفاء هذا الفرد فاتجه إلى ما هو المتعارف التستر به فلا دلالة في كلام السائل على أن المرتكز في ذهنه ان لو أراد ان يصلي فيما هو ساتر من دون أن يكون لباسا ان تصح الصلاة فيه أم لا؟.

119

شرائط ساتر العورة: ان يكون طاهرا من النجاسة الخبثية.

ومن الفروع المترتبة على هذا الشرط: ما

إذا صلى في الثوب النجس جهلا أو نسيانا.

وقد تعرض لهذه المسألة سيد العروة في (بحث النجاسات)، وتعرض لذلك سيدنا(قده) في (الجزء 3، من موسوعته، ص315). والبحث يقع فعلا: فيمن صلى في الثوب النجس جهلا، وهنا مقامان:

المقام الاول: يكون الجهل بالحكم.

المقام الثاني: يكون الجهل بالموضوع.

والكلام في المقام الأول: وهو: ما إذا صلى في الثوب النجس جهلا بالحكم. وايضا هذا المقام له صورتان: إذ تارة: يكون الجهل قصوريا. وأخرى: يكون الجهل تقصيرا.

والكلام في الصورة الأولى:

وهي ما إذا صلى في الثوب النجس عن جهل قصوري بالحكم. وقد أفاد سيدنا (قده) أنه: تارة: يكون المصلي جاهلا بأصل الحكم بالنجاسة؛ وأخرى: يكون جاهلا بالاشتراط لا بأصل النجاسة.

فمثلاً: تارة: يقوم المجتهد بالبحث عن دليل على نجاسة بول القط أو بول الأرنب، فلا يصل إلى دليل على نجاسته، فيجري أصالة الطهارة وفي طول جريان أصالة الطهارة يصلي في الثوب المتلبس ببول القط مثلا، فهنا قد صلى في الثوب النجس مع جهل قصوري بالحكم وهو الجهل بأصل النجاسة.

وتارة يفحص المجتهد: هل أنه يشترط في صحة الصلاة ان لا يكون في الثوب دم بمقدار الدرهم أم لا؟ فهو قد وصل إلى ان الدم بأقل من درهم معفو عنه، والدم بأكثر من درهم غير معفو عنه ولكنه شك في الدم بمقدار الدرهم، هل ان الدم بمقدار الدم معفو عنه في الصلاة؟ فهو ليس جاهلا بالنجاسة، وإنما هو جاهل بالاشتراط، هل يشترط في صحة الصلاة خلو الثوب عن الدم بمقدار الدرهم أم لا يشترط؟ فإذا فحص ولم يجد دليلا على هذا الاشتراط وأجرى البراءة عن الشرطية، وصلنا للثوب المبتلى بدم بمقدار الدرهم، وكان في الواقع مما لا يعفى عنه، فهل تصح صلاته أم لا؟ فمحل البحث: ما إذا صلى المكلف عن جهل قصوري اما بأصل النجاسة أو بالاشتراط. فهل يمكن تصحيح صلاته أم لا؟.

اما الاخلال عن جهل قصوري

والكلام يتمحض: في أن حديث (لا تعاد) هل يشمل من صلى في النجس جهلا بالحكم أو جهلا بالاشتراط أو لا يشمل؟. فنحن عندنا عمومات تدل على مانعية النجاسة من صحة الصلاة، نظير: صحيحة ابن سنان: (سألت ابا عبد الله (ع): عن رجل اصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلاه). فيقال: مقتضى اطلاق هذه الصحيحة: فساد صلاة هذا المكلف، لأنه كان عالما بالموضوع وان كان جاهلا بالحكم. فهل حديث لا تعاد يخرجه عن اطلاق هذه النصوص أم لا؟. وهذا البحث بين سيدنا (قده) وتلامذته وبين المحقق النائيني والمحقق الحائري، حيث إن هؤلاء المحققين قالوا: باختصاص حديث (لا تعاد) بفرض النسيان، فلا يشمل فرض الجهل، ومقتضى ذلك: بطلان صلاة من صلى بالنجس جهلا. بينما ذهب سيدنا (قده) وتلامذته: إلى شمول حديث (لا تعاد) للجاهل، غاية ما في الباب قيّده سيدنا بالجاهل القاصر

. فالبحث يقع فعلا في شمول حديث لا تعاد لفرض الجهل وذكر للمنع وجوه:

وقد ذكرت وجوه لمنع شمول حديث (لا تعاد) لفرض الجهل:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني من اختصاص لا تعاد بالناسي

(قده): في كتاب (الصلاة، ج2ـ، ص194): ومحصله: ان سياق (لا تعاد) في قوله: (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة) ظاهر في أن الموضوع: من كان قابلاً لأن يخاطب بــ(أعد)، فينفى خطابه بـ(أعد) بقوله (لا تعاد)، فإن ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة): أن المكلف بحد ذاته لولا هذا الحديث لكان مخاطبا بـ(أعد)، ولكن ببركة هذا الحديث صارت صلاته صحيحة، فأُخذ في موضوع جريان هذا الحديث أن المكلف قابلٌ لأن يخاطب بالإعادة.

وحينئذٍ: إذا رجعنا للمكلف الذي صلى مخلّاً بالشرط، فتارة يكون مخلا بالشرط نسيانا، واخرى يكون مخلا بالشرط جهلا:

فإن كان اخلاله بالشرط نسيانا: فهو قابل لأن يخاطب بـ(أعد). والسر في ذلك: ان الامر الاول لا يشمله، لأنّ الناسي غير قابل للانبعاث عن التكيف، فقول المولى: (اقم الصلاة مع ساتر طاهر) هذا الخطاب لا يتوجه للناسي لانه لا يقبل الانبعاث عنه، فلا محالة الامر الاول وهو: (اقم الصلاة مع ثوب طاهر) غير متوجه للناسي، لانه لا يقبل الانبعاث عنه، فاذا التفت إلى انه كان ناسيا للنجاسة وقد صلى في الثوب النجس أو لا اقل بعض الصلاة وقعت في الثوب النجس نسيانا والتفت الآن، فبمجرد ان يلتفت يخاطب بالإعادة لا بالأمر الاول، فإن الامر الاول لم يتوجه له من الاساس لعدم قابليته للانبعاث عنه، فالمتوجه اليه بعد التفاته هو الأمر بالإعادة بأن يقول له المولى: أعد صلاتك. فحيث إن الناسي قابل لأن يخاطب بالإعادة شمله حديث (لا تعاد الصلاة). في مقابل خطاب (أعد).

وأما إذا كان الاخلال عن جهل: الذي هو محل كلامنا. كالمجتهد الذي صلى بالثوب جاهلا بنجاسته أو جاهلا بالاشتراط، فإن الجاهل يخاطب بنفس الامر الاول. لان التكاليف شاملة للعالم والجاهل، بلحاظ ان الجاهل وان لم يكن عالما بفعلية الحكم الا انه قابل للانبعاث، ولو بأن يحتاط، فإذا شك المكلف في أن بول القط طاهر أم نجس ؟ فهو قابل لان ينبعث عن التكليف الواقعي بأن يحتاط، لكنه لم يحتط وأجرى أصالة الطهارة، أو شك المكلف في ان الدم بمقدار الدرهم هل هو معفو عنه أم لا؟ فهو قابل لأن ينبعث عن التكليف الواقعي بأن يحتاط لكنه لم يحتط، وأجرى أصالة البراءة وصلى. فبما أن الجاهل قابل للانبعاث عن التكليف الواقعي فالتكليف الواقعي يشمله، اذن فالجاهل مخاطب بالأمر الاول وليس مخاطبا باعد، وحيث انه مخاطب بالأمر الاول فهو خارج موضوعا عن حديث (لا تعاد)، لان موضوع (لا تعاد): من كان قابلا لان يخاطب بالإعادة والجاهل ليس قابلا لان يخاطب بالإعادة بل يتعين عليه امتثال الأمر الاول.

والنتيجة: عدم شمول حديث (لا تعاد) كان قاصرا أم مقصرا، فلابّد من الرجوع إلى المطلقات الدالة على مانعية النجاسة.

ويمكن ان يجاب عن كلام المحقق النائيني بعدة وجوه:

الجواب الاول عن المحقق : لا فرق بين الناسي والجاهل في كون الخطاب في معرضية الوصول لهما.

فلا فرق بينهما من حيث فعلية التكليف واشتراكه، فكما ان الامر الاول شامل للجاهل، فكذلك هو شامل للناسي؛ والسر في ذلك: ما ذكر في (بحث الاصول) محررا، من ان المناط في فعلية التكليف هل هو امكان الباعثية بالفعل أو امكان الباعثية على فرض الوصول؟.

فاذا قلنا: بأن التكليف الفعلي ما كان ممكن الباعثية فعلا، فالناسي ممن لا يمكن انبعاثه فعلا، اذن فالتكليف غير فعلي في حقه، لأن المقوم لفعلية التكليف: ان يكون التكليف مقتضيا للباعثية بالفعل، والناسي اصلا لا يمكن انبعاثه بالفعل فالتكليف لا اقتضاء فيه للباعثية بالفعل فالتكليف غير فعلي في حق الناسي.

واما إذا قلنا كما هو الصحيح: بأن المقوم لفعلية الحكم هو أن يكون مقتضيا للباعثية على فرض الوصول، متى وصل كان باعثا، فحينئذ: الذي يخرج عنه هو العاجز، ويبقى تحته الناسي والجاهل، فإن العاجز هو الذي لو وصله التكليف لم يمكنه الانبعاث عنه، فالتكليف لا يقتضي باعثيته على فرض الوصول فليس فعليا في حقه، واما الناسي والجاهل فمتى وصله التكليف امكنه الانبعاث عنه، إذن التكليف فعلياً في حقه من الأول.

وعلى الأقل لابد من التفصيل بين النسيان المستوعب والنسيان غير المستوعب؛ بأن يقال اذا كان النسيان مستوعبا للوقت فيقال: بأن الامر الادائي وهو امره بالصلاة مع الشرائط مثلا، لا يقتضي انباعثه لانه ناسي طول الوقت، واما من كان نسيانه طارئا غير مستوعب فهو قابل لانبعاث ومع قابليته للانبعاث فنفس الامر الاول شامل له، لانه ليس مأمورا بالفرض وإنما هو مأمور بطبيعي الصلاة بين الحدين، فالامر بطبيعي الصلاة مع الشرائط بين الحدين مقتضٍ لباعثية هذا الناسي. لأنّ المفروض ان نسيانه غير مستوعب.

إذن: فلا وجه لما افاده الميرزا النائيني (قده): من ان الناسي غير قابل للخطاب الاول فيتعين خطابه بالإعادة

الجواب الثاني على كلامه ان الجاهل المركب كالناسي في شمول لا تعاد

لو سلمنا ان الناسي خارج عن دائرة الخطاب لعدم قابليته للانبعاث، فالجاهل المركب كذلك، إذ كما لا يمكن انبعاث الناسي لا يمكن انبعاث من هو قاطع بانه عالم. فالجاهل المركب لا يقبل الانبعاث عن الحكم، فشأنه شأن الناسي، ومقتضى ذلك: ان يلتزم المحقق النائيني بشمول حديث (لا تعاد) للجاهل المركب، بأن الجاهل المركب ليس قابلا لأن يخاطب بالأمر الأول فيختص خطابه بالإعادة فيكون من افراد حديث (لا تعاد). فلابد من التفصيل.

الجواب الثالث: الجاهل الملتفت بعد تجاوز المحل كالناسي في شمول لا تعاد

ما ذكره سيدنا (قده) في الجواب عنه، (ص319): حيث قال: ان الجاهل على نحوين: أحدهما: من التفت للخلل قبل تجاوز المحل. والثاني: من التفت للخل بعد تجاوز المحل. فمن التفت للخلل قبل تجاوز المحل وكان التدارك ممكنا، فمثلا: من بنى على أن الفاتحة مثلا: يصح ان يقرئها: الحمد لله رب العالمين ، مليك يوم الدين. فكان بانيا على انه يصح ان يقرأ الفاتحة بــ(مليك يوم الدين). أو كان بانيا على أنه: لا يجب تعيين البسملة بالسورة التي بعد الفاتحة. لكنه بعد ان قرأ (مليك) أو بعد ان ترك تعيين البسملة ارتفع جهله، فاصبح عالما بالحكم، والمفروض انه علم بالحكم قبل تجاوز المحل اي قبل الدخول في الركوع وكان التدارك ممكنا حيث لا يستلزم التدارك زيادة عمدية في الصلاة، فمثل هذا الجاهل يخاطب بالأمر الاول، فيقال: صل بفاتحة الكتاب، صل مع السورة، ما زال مخاطب بالأمر الاول. لأنه يمكنه امتثاله. واما الجاهل الذي لم يلتفت الا بعد تجاوز المحل، بحيث لو رجع للزم اعادة الصلاة، فمن لم يلتفت لشرائط القراءة الا بعد الركوع، أو من لم يلتفت لشرائط الركوع إلا بعد ان سجد سجدتين، أو من لم يلتفت لشرائط السجود إلا بعد أن ركع الركعة الثانية، فمثل هذا الشخص لو أراد ان يتدارك للزم بطلان صلاته، فمثل هذا الشخص لا يعقل خطابه بالامر الاول، بل يتعين خطابه بالاعادة، فمثله مثل الناسي تماماً. فلو سلمنا بمقالة المحقق النائيني(قده): من ان حديث (لا تعاد) لا يشمل الجاهل، لأنّ الجاهل مخاطب بالامر الاول لا بالإعادة ويختص بالناس. لقلنا: أن مقتضى هذه المقالة أن تفصل في الجاهل بين الجاهل الذي لم يتجاوز المحل وكان يمكنه التدارك، وبين الجاهل الذي تجاوز المحل أو لا يمكنه التدارك فإن في مثله لا يمكن خطابه بالأمر الاول بل يتعين خطابه بالإعادة وبالتالي فهو مندرج تحت موضوع (لا تعاد)

. الوجه الثاني: للمحقق الحائري ، شمول لا تعاد للجاهل مبتلى بمحذور ثبوتي او اثباتي

الذي افيد لمنع شمول حديث لا تعاد للجاهل-: ما افاده المحقق الحائري، في كتاب (الصلاة، ص316)، قال: لو قلنا بشمول حديث (لا تعاد) للجاهل لكان مقتضاه أحد محذورين: 1-اما محذور اختصاص الحكم بالعالم به، لان من جهل جزئية السورة فليست جزءً في حقه بحديث لا تعاد، ومن جهل جزئية الطهارة في ساتر العورة فليست شرطا في حقه بحديث (لا تعاد)، فلازم ذلك اختصاص الحكم بالجزئية والشرطية بالعلم به، واختصاص الحكم بالعلم به محال.

. 2- أو بأن تقولوا: بأن الشرط والجزء عام للجاهل والعالم، غاية ما في الباب إذا اتى المكلف بالصلاة ناقصة من جزء أو شرط فصلاته صحيحة من باب الاسقاط لا من باب الاختصاص، والا فالشرطية شاملة له، اي أن الشرطية شاملة لهذا المكلف، غاية ما في الباب أن الإتيان بالصلاة الناقصة لخلوها من شرط أو جزء مسقطة للتكليف وإلا فالتكليف عام للعالم والجاهل، فإذا قلتم هكذا يترتب على ذلك محذور إثباتي، وهو: ان هذا يتنافى مع ظاهر (لا تنقض السنة الفريضة) فإن ظاهر قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) ان عمله تام ليس فيه اي نقص، أي: ان عدم الاتيان بالسنة لا اثر له في انتقاض الفريضة، والفريضة تامة؛ فلو قلنا بأن عمله ناقص ولكنه مسقط للتكليف، فهذا مناف لظهور هذه الرواية في تمامية عمله، بل ورد في بعض الروايات الأخرى: (وقد تمت صلاته).

فنحن بين خيارين: إما محذور ثبوتي، أو محذور إثباتي. فإن قلتم بأن الشرطية خاصة بالعالم: ففيه محذور ثبوتي. وإن قلتم بأن الشرطية عامة للجاهل لكن عمله مسقط: ابتليتم بمحذور اثباتي.

120

كان الكلام في ان حديث (لا تعاد) هل يشمل الجاهل القاصر أم يختص بالناسي؟ فذكرنا: ان هناك وجوها لمنع شمول حديث (لا تعاد) للجاهل القاصر. ووصل الكلام الى الوجه الثاني: وهو ما ذكر المحقق الحائري، في كتاب(الصلاة): وهو أن لازم شمول حديث(لا تعاد) للجاهل القاصر أما اختصاص الحكم بالعالم به وهو محال، أو المنافاة بين الحكم بصحة الصلاة وظاهر ذيل حديث (لا تعاد) حيث أنه ظاهر في التمامية لا مجرد المسقطية.

والجواب عما افاده المحقق الحائري بالنقض والحل:

أما النقض: فبصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) : (في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفات فيه؟ فقال (ع): ان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). فهنا يرد نفس الاشكال الذي ذكره المحقق الحائري، وهو: ان من جهر في موقع الاخفات وقلتم بصحة صلاته: فاما ان يكون مقصودكم ان شرطية الاخفات منوطة بالعلم بحيث لا شرطية حال الجهل، ولازم ذلك اختصاص الحكم بالعالم به. وان قلتم بأن شرطية الاخفات عامة للجاهل والعالم، ولكن ان اخل بها الجاهل عن قصور فالامر بالصلاة عن اخفات يسقط وهذا مخالف لقوله (وقد تمت صلاته) فإن ظاهر قوله: (وقد تمت صلاته) انه ما اخل بشيء، لا أنه أخل ومع ذلك سقط الأمر. فما ذكرته من اشكال على حديث (لا تعاد) في مورد الاخلال عن جهل يرد في مثل هذه الرواية.

اما الحل: فقد ذكرنا: انه: يتصور الحل بتعدد الامر: بأن نقول: هناك امران: 1- امر بالجامع بين الصلاة الناقصة حال الجهل القصوري والصلاة التامة؛ فقد أمر المكلف بطبيعي الصلاة اما التامة أو الناقصة في حال الجهل القصوري. 2- وهناك امر اخر وراء الامر بالجامع، وهو: الامر بالصلاة التامة في فرض عدم اتيانه بالصلاة الناقصة عن جهل قصوري، فمع وجود هذين الامرين ان اتى المكلف بالصلاة التامة فقد امتثل كلا الامرين الامر بالطبيعي، فإن الصلاة التامة مصداقه، والأمر بالتامة، فإنه قد أتى بها. واما إذا اتى بالصلاة الناقصة عن جهل قصوري: فهو من جهة اخل بما هو سنة إذا نظرنا الى الامر الثاني وهو الامر بالصلاة التامة ومن جهة اخرى امتثل امرا شرعيا بتمامه، وهو الامر بالجامع. فبذلك نقول: ان السنة كشرطية الاخفات في صلاة الظهر، أو شرطية الطهارة الخبثية في ساتر العورة، هذا السنة وهي الشرطية، عامة للجاهل والعالم لا نقول بالاختصاص، ولكن إذا اخل بها صدق عليه انه صلى صلاة تامة بلحاظ امتثاله الامر بالجامع، وبناء على ذلك فإشكال المحقق الحائري (قده) لمنع شمول حديث (لا تعاد) للجاهل القاصر غير تام.

وهذا القيد اي الامر بالصلاة التامة مقيدا بعدم الاتيان بالصلاة الناقصة انما هو قيد في الواجب لا في الوجوب لأنّه لو كان الامر بالصلاة التامة مقيدا بعدم الاتيان بالصلاة الناقصة عن جهل بحيث يكون هذا القيد قيدا في الوجوب فمعناه انه لو أتى بالصلاة الناقصة اصلا ما امر بالصلاة التامة، فاذا لم يأمر بالصلاة التامة فالسنة غير فعلية في حقه، لانه اصلا ما امر بالصلاة التامة، فمن اتى بالصلاة الناقصة وكان الاتيان بالصلاة الناقصة دخيلا في الوجوب، اذن بمجرد ان يأتي بالصلاة الناقصة عن جهل، لم يكن امر بالصلاة التامة واذا لم يوجد امر بالصلاة التامة فكيف تكون السنة كشرطية الامر وشرطية الطهارة الخبثية فعلية في حقه؟ والحال ان الامر غير واجب. فلابد ان يقال: بأن هذا الفرض مأمور بالصلاة التامة في فرض عدم الاتيان بالصلاة الناقصة ان هذا الامر قيد في الواجب وليس قيدا في الوجوب. يعني هو مأمور بالصلاة التامة فعلا، غاية ما في الامر لا تصح منه الا في هذا الفرض لا انه غير مأمور به.

الوجه الثالث:

ما تعرض له السيد الشهيد (قده): من ان ادلة الاجزاء والشرائط الصلاتية على قسمين: قسم: ورد بصيغة الأمر - يعني ورد على سبيل الامر-: مثلا: (لا صلاة الا بطهور. لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، وقسم: ورد بلسان الاعادة: مثلا: (من رأى في ثوبته دم أعاد الصلاة . من تكلم في صلاته أعاد.). ويوجد فرق بين القسمين: اما بالنسبة للقسم الاول: وهو قوله: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو صلا صلاة الا بطهور) فلا يتنافى مع حديث (لا تعاد)، فلو أن انسانا اخل بفاتحة الكتاب لم يكن منافاة بين قوله (لا تعاد الصلاة) وبين قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، لإمكان الجمع بينهما بحمل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) على واجب في واجب، لا على الجزئية. فنقول: قوله ( لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) واجب في واجب، لا انه جزء، وحديث لا تعاد يقول: من ترك فاتحة الكتاب نسيانا أو جهلا قصوريا حتى ركع صحت صلاته؛ ولا منافاة بين المفادين اطلاقا.

بينما القسم الثاني: وهو ما صيغ بلسان الامر بالإعادة، كما إذا قال: (من تكلم في صلاته اعاد. من رأى في ثوبه دما اعاد) فانه لا يمكن الجمع بينه وبين (لا تعاد) لتنافيهما لسانا، فلو لم يكن بينهما تناف لساني كما في مثل: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، ولا صلاة الا من خمسة) لجمعنا بينهما بأن حملنا (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) على الواجب في الواجب.

واما إذا كان بينهما تناف لساني: بأن قال هذا الحديث: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) وقال ذلك الحديث (من رأى في ثوبه دما أعاد الصلاة). فحينئذ: نحن بين امرين بعد التنافي اللساني: اما ان نقول: بأن حديث (لا تعاد) يشمل العالم العامد، اذن فالنسبة بين حديث (لا تعاد) و(من رأى في ثوبه دما اعاد) تكون النسبة بينهما التباين.

فاذا كان حديث (لا تعاد) شاملا للعالم العامد، وأدلة الاجزاء والشرائط تشمل حتى العالم العامد، اذن بينهما تباين، ومع تباينهما يتساقطان، فاذا تساقطا كان المرجع القسم الاول من ادلة الاجزاء والشرائط، ومقتضى القسم الاول من أدلة الاجزاء والشرائط: اعادة الصلاة.

واما إذا قلنا: من ان حديث (لا تعاد) منصرف عن العالم العامد، كما يراه السيد الخوئي: وظاهر سياقه: من التفت للخلل بعد وقوعه. فبما ان (لا تعاد) منصرف سياقا عن العالم العامد وناظر لمن التفت للخلل بعد وقوعه فهل يقدم على الادلة –أدلة الأجزاء والشرائط-من قبيل تقديم الخاص على العام؟

الجواب: لا، لأننا لو قدمنا حديث (لا تعاد) على ادلة الاجزاء والشرائط لم يبق تحتها إلا فرض العالم العامد، لان المفروض ان الجاهل والناسي خرج من حديث (لا تعاد)، فلم يبق تحتها الا العالم العامد وهو موجب لحملها على الفرض النادر . وبما ان حملها على الفرض النادر مستهجن اذن فلها ظهور قوي في الشمول للجاهل، فاذا صار لها ظهور قوي في الشمول للجاهل وقع التعارض بينها وبين حديث (لا تعاد) في الجاهل. فخلاصة المطلب: أنه عندنا من جهة: حديث (لا تعاد)، وعندنا من جهة: أدلة الجزاء والشرائط. فاذا قلنا بأن حديث (لا تعاد) يشمل العالم العامد صارت النسبة بينهما تباين، وان قلنا بأن حديث (لا تعاد) منصرف عن العالم العامد فمع ذلك التعارض باق في الجاهل، لأننا لو اخرجنا الجاهل من الأدلة الأولية وادخلناه تحت (لا تعاد) للزم اختصاص الادلة الاولية بالعالم العامد واخلال المصلي عمدا بالاجزاء والشرائط فرض نادر، فلا محالة يبقى التعارض بينهما في الجاهل. اذن فبالنتيجة: فلا يشمل حديث لا تعاد الجاهل. فما هو الجواب عن ذلك؟.

وهنا ذكر جوابان: الجواب الأول: أننا نلاحظ النسبة بين حديث (لا تعاد) ومجموع ادلة الاجزاء والشرائط، فاذا لاحظنا النسبة حديث (لا تعاد) ومجموع أدلة الاجزاء والشرائط، كان حديث (لا تعاد) اخص منها فيقدم عليها من باب تقديم الخاص على العام.

ولكن هذا الوجه لا يحرز كونه عرفيا؛ فإن ملاحظة مجموع الأدلة دليلا واحدا والمقارنة بينه وبين حديث (لا تعاد) مما لا يحرز بناء العرف عليه. اذن لابد من وجه اخر للجمع.

الوجه الثاني: انه لا مانع من تقديم حديث (لا تعاد) على نحو الحكومة، فنقول: حديث (لا تعاد) حاكم على أدلة الاجزاء والشرائط، والسر في ان حديث (لا تعاد) حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط: ان الحكومة ملاكها النظر، ومن الواضح ان حديث (لا تعاد) ناظر لأدلة الاجزاء والشرائط، لأن معنى حديث (لا تعاد) المفروغية عن وجود سنن وفرائض، فإن قوله (لا تنقض السنة الفريضة) ظاهر في ان هناك سنن وفرائض في رتبة سابقة لكن الاخلال في السنة منها لا يوجد نقض الفريضة، فهو ناظر لأدلة الاجزاء والشرائط، ومقتضى نظره اليها: حكومته عليها.

فإن قلت: فلازم الحكومة اختصاص الادلة بالعالم العامد وهو امر مستهجن، فسواء اخرجنا الجاهل عن الادلة الاولية بالتخصيص أو اخرجنا الجاهل عن الادلة الاولية بالحكومة فالمحذور واحد، على اية حال لازم خروج الجاهل عن الأدلة الاولية تخصيصا أو حكومة بالعالم العامد وهو حمل على فرد نادر والحمل على الفرد النادر مستهجن.

قلنا: ان الندرة في طول الادلة لا في عرضها.-اي ان الندرة صارت بعد وجود هذه الأدلة-، اي بعد ان شرع الشارع صلاة وشرع لها اجزاء وشرائط، في طول ذلك اصبح المكلف ممن لا يخل بهذا الاجزاء والشرائط عن عمد الا نادرا، فإذن النتيجة: ندرة الاخلال بالاجزاء والشرائط في طول الادلة وليس في عرضها، اي بعد الفراغ عن وجود هذه الادلة \_ادلة الاجزاء والشرائط\_ أصبح الاخلال عن عمد امرا نادرا لا أن الاخلال النادر هو في رتبة سابقة على الأدلة كي يكون حملها على العالم العامد حملا على الفرد النادر.

فتحصل: ان لا مانع من حكومة حديث (لا تعاد) على ادلة الاجزاء والشرائط.

الوجه الرابع:

وهذا ما اشار اليه سيد المستمسك (قده) في (ج1، ص529)، وايضا ذكره السيد الامام في كتاب(الخلل، ص48)، وان كان صاحب المستمسك عدل عنه في(ج7، ص385).

فإذن: بناء على هذا فهما متعارضان: تعاد أو لا تعاد. فإما ان نقول: بأن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق اي ان الحسنة أخص، لان حديث (لا تعاد) عام لكل الاجزاء والشرائط والحسنة واردة لخصوص مانعية النجاسة فمقتضى تقديم الخاص على العام: تقديم الحسنة وليس حكومة (لا تعاد).

وان قلنا بان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه: لأن حديث(لا تعاد) لا يشمل العالم العامد، بينما الحسنة تشمله، وحديث (لاتعاد) يشمل غير النجاسة من غير الاجزاء والشرائط الأخرى، والحسنة تختص بذلك، فبينهما عموم من وجه، فيتعارضان فيمن علم بالموضوع –انه وجود نجاسة في ثوبه وكان جاهلا قاصرا بالحكم- فإن مفاد ( لا تعاد) صحت صلاته بينما مفاد الحسنة إعادة صلاته فلا موجب لتقديم (لا تعاد) على كل حال. فسواء قلنا: ان النسبة عموم مطلق، الحسنة مقدمة لكونها أخص؛ أو قلنا ان النسبة عموم من وجه، فيتعارضان في الجاهل بالحكم عن قصور.

121

ما زال الكلام في ان حديث لا تعاد هل يشمل الجاهل القاصر ام يشمل الجاهل بالحكم عن قصور ام لا؟ وذكرنا ان في كلمات الاعلام عدة وجوه لمنع شمول حديث لا تعاد للجاهل بالحكم. ووصل الكلام الى

الوجه الرابع:

ومحصله: لو سلمنا بحكومة حديث لا تعاد على الادلة الاولية فلا نسلم بحكومته على حسنة عبد الله ابن سنان، حيث إن في الحسنة التعبير بــ(ان كان قد علم انه اصاب ثوبه جنابة او دم قبل ان يصلي ثم صلى فيه لو يغسله فعليه ان يعيد ما صلاه) فان قوله: (عليه أن يعيد ما صلاه) لا يجتمع مع قوله في حديث لا تعاد : (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)

وقد اجاب سيدنا بجواب مؤلف من امرين

: الامر الاول: ان التعبير بــ(أعاد) (ولا يعاد)، ليس امرا مولويا وانما هو مجرد ارشاد الى الصحة والفساد، فاذا قال (اعد) كان في مقام الامر، ومقتضاه: فساد الصلاة التي أتى بها، واذا قال: لا تعاد، كان ظاهرا في الارشاد الى سقوط الامر ومقتضاه صحة الصلاة التي اتى بها، فبما ان التعبيرين مجرد ارشاد الى الصحة او الفساد، ففي مقام استكشاف انهما متصادمان او غير متصادمين لا يكفي الى اللسان بل لابد ان نبحث المورد فهل هما متواردان على مورد واحد ام لا؟ وإلا فبمجرد ان احدهما عبر عن السلب، وهو لا تعاد، والآخر عبر بالإيجاب وهو : اعد، لا يعني ان بينهما مصادمة اذ ما دام كل منهما ارشادا، فهذا يرشد الى سقوط الامر وذاك يرشد الى بقاء الامر، فلابد من تحديد المورد، هل ان موردهما واحد ليكونا متصادمين؟ أم أن بينهما اختلافا في المورد فلا مصادمة بينهما. اذن فالذي نريد قوله في هذا الامر: ان مجرد تقابل اللسانين لا يعني المصادمة

. الامر الثاني: سلمنا مع القائلين بهذا الإشكال ان المناط في الحكومة المسالمة. ولا يتصور حكومة بين دليلين متصادمين، فالمعتبر في الحكومة ان يكون بين الحاكم المحكوم مسالمة، ولا شمول فيها لما اذا كان بينهما مصادمة، الا ان تحقيق المسالمة والمصادمة عرفا لا يدور مدار الخصوصية اللسانية، بحيث اذا كان احدهما سلبا والآخر ايجاب كانا متصادمين فلا يتصور حكومة احدهما على الاخر، بل تحقيق ان بينهما مسالمة او مصادمة يبتني على لحاظ مضمون اللسانين، فلا ينفصل ولا ينفك لحاظ اللسان عن لحاظ المضمون، والمرتكز العرفي لا يرى المصادمة بمجرد اختلاف اللسان ما لم يلحظ المضمون، فاذا رجعنا الى المضمون ووجدنا ان احد الدليلين ناظر للآخر اي ان احد الدليلين فارغ عن ثبوت الاخر، إذن فمجرد ان بينهما اختلافا في اللسان لا يجعلهما بنظر العرف متصادمين، ما دام احدهما مقرا ومتعرفا بالاخر، والمقام من هذا القبيل، فان حديث لا تعاد بالنظر الى ذيله وصدره ظاهر في المفروغية عن وجود الحديث الآخر، حيث اذا نظرنا الى ذيله فانه يقول: (لا تنقض السنة الفريضة) وظاهره: ان هناك مركب من سنن وفرائض وان الاخلال بسننه لا يوجب نقض فريضته فهو متضمن للإقرار بكل دليل يدل على ثبوت سنة او فريضة، كما اننا اذا نظرنا الى صدره حيث قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود). فإن نفس التفصيل هذا بين الخمسة وبين غيرها شاهد على المفروغية عن وجود الاجزاء والشرائط، إلا ان بعضها من الخمسة فالإخلال بها مضر وبعضها من غيرها فالإخلال بها غير ضائر، اذن فالحديث بلحاظ ذيله وصدره واضح للنظر للأدلة الاخرى، ومنها حسنة ابن سنان، فإن غاية مفاد حسنة ابن سنان: ان النجاسة الخبثية مانع من صحة الصلاة، فمفاده: تشريع سنة من سنن الصلاة، لا ان مفاد حديث ابن سنان النظر لمقام الامتثال، بل مفاد حديث ابن سنان النظر لمقام الجعل وهو تشريع سنة من سنن الصلاة وهي: ان النجاسة الخبثية المعلومة مانعة من صحة الصلاة، فبما ان منظور حديث ابن سنان عالم الجعل وهو تشريع السنة، ومنظور حديث لا تعاد مرحلة مترتبة على مرحلة الجعل وهي بعد المفروغية عن وجود سنن وفرائض فان اخل بسنة لم يكن اخلاله موجبا لنقض فريضة، فيتبين بذلك: ان مجرد اختلاف التعبير لا يجعلهما بنظر العرف متصادمين ما دام العرف ناظرا الى ان هذا ناظر لمرحلة متأخرة عن المرحلة التي ينظر اليها الدليل الأول، فإن العرف يرى اللسانين متلائمين ولا ينظر الى انهما متصادمين. اذن الصحيح: حكومة حديث لا تعاد على سائر الادلة الاولية، سواء ورد التعبير فيها بصيغة الامر او ورد التعبير فيها بأعد. فانه لا فرق بين التعبير من حيث هذه الجهة

الوجه الخامس:

لمنع شمول حديث لا تعاد للجاهل القاصر: ما تعرض له السيد الأمام في كتاب (الخلل، ص34)، وهذا الوجه ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار: (ج3، ص434)، غاية ما في الباب ان السيد تعرض له من باب المناقشة له. ونحن نقوم بصياغته بنحو آخر غير صياغة العلمين قدس سرهما: فنقول: بيان هذا الوجه بمقدمتين:

المقدمة الاولى: اننا حينما ننظر الى صحيحة زرارة: (أن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمد اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه). فنتسائل: ما هو ظاهر عنوان التعمد في الرواية؟ حيث قال: (فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة)؟ فهل عنوان التعمد يشمل حالة الجهل قصورا او تقصيرا او لا يشمل؟ فيقال: ان عنوان العمد يشمله، لان عنوان العمد: عبارة عن من اتى بفعل ملتفتا الى عنوانه عن قصد وإن لم يكن ملتفتا الى حكمه، فمن ترك القراءة وهو يعلم انها قراءة وان لم يكن ملتفتا الى انها جزء من الصلاة او لم يكن ملتفتا الى ان المأموم عليه ان يقرا فترك القراءة جاهلا بان وظيفة المأموم في الركعة الثالثة للإمام والركعة الاولى مثلا له او الركعة له جاهل بهذا الحكم على أية حال، عنوان العمد، يقال :ان عنوان العمد ظاهر في ان من اتى بفعل عن قصد مع الالتفات الى عنوانه وان لم يكن ملتفتا الى حكمه، وهذا يشمل الجاهل.

ويؤكد ذلك: موثقة سماعة: (من افطر وهو يرى دخول الليل قضى صومه، لانه اكل متعمدا). مع انه كان يرى طول الليل، وهو يرى ان الليل قد دخل اي له عذر مع ذلك يقضي صومه. فاطلق عنوان العمد على: من اتى بالموضوع ملتفتا لعنوانه وان لم يكن ملتفتا لحكمه.

او يقال: فلنسلم ان عنوان التعمد ليس ظاهرا في نفسه في الشمول للجاهل لكن بقرينة المقابلة نستفيد الشمول، حيث قال: (فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه) فإن مقتضى المقابلة ان المراد بالتعمد من ليس ناسيا، فإذا كان المراد بالتعمد من ليس ناسيا شمل الجاهل، فمن ترك القراءة جاهلا بجزئيتها وإن كان الجهل جهلا قصوريا، فإن مقتضى إطلاق هذه الرواية ان يعيد صلاته

. فإن قلت: لعل للقراءة خصوصية، لعل هذه حكم خاص بالقراءة فلا يشمل من ترك التشهد عن جهل او ترك السجدتين عن جهل وما شابه من السنن، فقال: إن قوله: (والقراءة سنة، حيث قال: إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسنة، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة)، فان ظاهر التفريع ان كون القراءة سنة ان لا خصوصية للقراءة وان الملاك في كون العمل سنة وان السنة ان اخل بها عمدا اعاد وان اخل بها نسيانا فلا شيء عليه. فمقتضى هذه المقدمة الأولى: ان الاخلال بالسنة عن جهل موجب للإعادة.

المقدمة الثانية: ان حديث لا تعاد الصلاة الا من خمسة، اما شامل حتى للعالم العامد واما منصرف عن العالم العامد، فإن قلنا بان حديث لا تعاد شامل للعالم العامد صارت النسبة بينه وبين صحيحة زرارة العموم والخصوص المطلق اي ان صحيحة زرارة اخص منه، لان حديث لا تعاد يقول: (الاخلال بأي سنة عن عمد او جهل او نسيان لا يضر). بينما صحيحة زرارة تقول: ان اخل عن عمد كان مضرا وان الذي لا يضر فهو الاخلال عن نسيان فمفادها اخص من حيث لا تعاد. ومقتضى ذلك ان يخصص حديث لا تعاد بها لا ان يقدم حديث لا تعاد عليه.

وان قلنا بالنسبة بينهما عموم من وجه: اي ان حديث لا تعاد منصرف عن العلم العامد، إذن فحديث لا تعاد لا يشمل العالم العامد، بينما صحيحة زرارة تشمله، وحديث لا تعاد يشمل غير هذه السنن، لانه ذكر فرض وسنن، بينما صحيحة زرارة ناظرة الى هذه السنن. فبما أن بينهما عموما من وجه يتعارضان فيتدافعان ويتهافتان في من أخل بالسنة عن جهل حيث إن مفاد حديث لا تعاد صحة صلاته ومقتضى صحيحة زرارة بطلان صلاته

. فإن قلت: بان النسبة وان كانت عموما من وجه بينهما الا ان حديث لا تعاد حاكم على صحيحة زرارة؟

قلت: لا يمكن، لان كليهما وارد في مقام الامتثال فكلاهما ناظر لمورد واحد، فحديث لا تعاد يقول:( لا تعاد الصلاة الا من خمسة، والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة). وصحيحة زرارة: نفس السياق: (إن الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمد اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه). فسياق الحديثين واحد، فكلاهما اما ناظر لمرحلة الجهل او كلاهما ناظر لمرحلة الامتثال. ومع نظرهما لمرحلة واحدة ولمورد واحد، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر ، اذ لا حكومة لأحدهما على الآخر فكلاهما في عرض واحد.

إذن فمقتضى ذلك: تعارضهما وتساقطهما والرجوع الى الأدلة الأولية ومقتضى الأدلة الأولية: اعادة الصلاة حيث إن المكلف لم يمتثل الامر بالمركب.

وأجاب السيد الإمام (قده) عن هذا الإشكال بمنع المقدمة الأولى. فقال: لا نسلم ان عنوان العمد في الرواية يراد به من ليس ناسيا بحيث يشمل الجاهل، فافاد في (ص35): ان معنى التعمد عرفا المستفاد من الكتاب والسنة ايضا: اتيان الشيء او تركه مع قصد ناشئ عن العلم بالعنوان والحكم، فمن قتل مؤمنا زاعما انه كافر فانه لا يصدق عليه الآية المباركة: (ومن يقل مؤمنا متعمد فجزاءه جهنم). وذلك ممنوع عرفا،

وعلى فرض ان عنوان العمد يشمل الجاهل الا انه كثر استعمال العمد فيمن يأتي مع الالتفات للحكم، وكثرة الاستعمال تمنع ظهور عنوان العمد فيما يشمل الجاهل، فلاحظ مثلا قوله تعالى: (فمن يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم) ، وما ورد في الاخبار: (من ترك الصلاة متعمدا فقد برأت منه ملة الإسلام) وفي قوله:(ومن افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه كفارة). وفي هذه الرواية ايضا:(من جهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر، قال: اي فعل ذلك متعمدا فعليه الإعادة وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه). فبملاحظة هذه الموارد التي نرى كثرة استعمال العمد في العمد بالمعنى الاخص وهو: من كان ملتفتا للحكم، فإن كثرة الاستعمال تمنع من ظهور العمد فيما يشمل الجاهل. وإن أبيت فان مجرد المقابلة بين العمد والنسيان لا تعني ظهور العمد فيمن ليس ناسيا، اذ كما نحتمل ان السر في المقابلة هو ذلك. نحتمل ان السر في المقابلة هو ان عنوان العمد ظاهرا في العمد بالمعنى الأخص.

122

**ذكرنا فيما سبق**: ان الوجه الخامس: من وجوه المنع عن شمول حديث لا تعاد للجاهل، هو: صحيحة زرارة التي عرضت مقابلة بين عنوان العمد وعنوان النسيان، حيث قال في صحيحة زرارة: (فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه).

**وقد اجاب السيد الامام**: ان عنوان العمد ظاهر عرفا: في الاتيان بالفعل عن التفات للحكم والموضوع، لا مجرد ان الاتيان بالفعل عن قصد حتى يشمل حالة الجهل. وعلى فرض عدم التسليم بذلك: فإن عنوان العمد كما استعمل في الاتيان بالفعل عن قصد فقد استعمل في الاتيان بالفعل عن التفات للحكم والموضوع، وذكر شواهد على ذلك سبق عرضها. ولكن، حيث لم يتضح لنا ظهور عنوان العمد في المعنى الاخص وهو الاتيان بالفعل عن التفات للحكم والموضوع والشواهد التي اتى بها كلها من قبيل الاستعمال مع القرينة، فنقول: بان عنوان التعمد في صحيحة زرارة: مجمل بين المعنى الاخص وهو الاتيان بالفعل عن التفاف او المعنى الاعم وهو الإتيان بالفعل عن قصد الشامل للجهل.

فان قلت: ان مقتضى قرينة المقابلة بين العمد والنسيان، ان المراد بالعمد ما ليس نسيانا.

قلت: لعل المقابل للعمد هو الاتيان بالفعل عن عذر، اما نسيانا او غفلة او جهلا قصوريا، وان ما خص النسيان بالذكر لانه الفرد المتعارف في مثل فاتحة الكتاب فان ترك فاتحة الكتاب لجهل في الحكم فرد نادر، وحيث ان الفرد المتعارف ان الاخلال بفاتحة الكتاب لاجل النسيان او الغفلة، ذكر النسيان وخصه بالذكر لا لموضوعية فيه.

فمع احتمال ذلك: اذن فلم يظهر عنوان العمد في صحيحة زرارة في المعنى الاعم وهو من ليس ناسيا بحيث يشمل الجاهل وحينئذ فحيث لا ظهور لعنوان العمد في صحيحة زرارة في المعنى الاعم لا تكون صحيحة زرارة مقيدة لحديث لا تعاد ولا معارضة، لان الاشكال كان ان ظهور صحيحة زرارة في العمد بالمعنى الاعم يستلزم عدم الاخذ بلا تعاد، اما لان صحيحة زرارة اخص او لان النسبة عموما من وجه الا انهما متعارضان ولا حكومة لحديث لا تعاد على صحيحة زرارة، فبما ان الاشكال مرتكز على ظهور عنوان العمد في صحيحة زرارة في المعنى الاعم وهو من ليس ناسيا، لذلك نقول :بان هذا الظهور غير محرز والعنوان مجمل وبالتالي فالاستدلال بصحيحة زرارة على عدم شمول حديث لا تعاد للجاهل بالحكم غير تام.

### الوجه السادس:

ان يقال: ان مقتضى صحيحة منصور ابن حازم باب (29 من ابواب القراءة حديث 2): قلت لابي عبد الله (ع): إني صليت المكتوبة فنسيت ان اقرأ في صلاتي كلها، فقال: اليس قد اتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك اذا كان نسيانا.

فيقال: ان مقتضى مفهوم الشرط عدم تمامية الصلاة اذا لم يكن الاخلال عن نسيان. ومقتضى اطلاق المفهوم انه: لو كان الاخلال عن جهل فالصلاة فاسدة. اذن: فصحيحة منصور ابن حازم مقيد لا طلاق حديث لا تعاد.

وكذلك: رواية عبد الله ابن الحسن: (حديث 4 باب29 من ابواب القراءة) عن عبد الله ابن الحسن عن جده علي ابن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر (ع) قال:(سالته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب معها؟ ايجزيه ان يفعل ذلك متعمدا لعجلة؟ قال: لا يتعمد ذلك فان نسي فقرأ في الثانية اجزأه. وسألته عن ترك قراءة ام القرآن؟ قال: إن كان متعمدا فلا صلاة له، وان كان ناسيا فلا باس). **فيقال:** ان مقتضى مفهوم الشرط (وان كان ناسيا فلا باس) انه: ان لم يكن ناسيا فصلاته فاسدة.

**ويلاحظ على الاستدلال:** اما بالنسبة لصحيحة منصور ابن حازم، فيجاب عنها:

**اولا:** بان قوله: اذا كان نسيانا، لا ظهور له في الاحترازية فلعله من باب المجاراة لسؤال السائل، لان السائل فرض النسيان، قال: (اني صليت المكتوبة فنسيت ان أقرأ في صلاتي كلها، فقال: اليس ان اتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك اذا كان نسيانا). يعني اذا كان الامر كما فرضت في سؤالك.

فبما انه لا ظهور لعنوان النسيان في الاحترازية اذ لعله من باب مجاراة السائل في سؤاله اذن فلا ينعقد للجملة الشرطية مفهوم كي يتسدل على اطلاق المفهوم على فساد الصلاة في فرض الاخلال عن جهل.

**وثانيا:** سلمنا ان القيد احترازي وان للشرط مفهوماً فيبتني على المبنى: حيث ان مبنانا هو عدم الاطلاق في مفاهيم الشرط، وان غاية ما يستفاد منه ان طبيعي الاخلال ليس موضوعا للصحة، واما ان الصحة تدور مدار النسيان فلا يستفاد من المفهوم، فلا يتم الاستدلال حينئذ بإطلاق المفهوم في صحيحة منصور ابن حازم.

**واما بالنسبة لرواية عبد الله ابن جعفر:** فمضافا لعدم ورود توثيق لعبد الله ابن الحسن ان قوله في الذيل: (ان كان متعمدا فلا صلاة له). اما ان يكون المراد بالعمد هنا المعنى الاعم اي من لم يكن ناسيا، فلا ينعقد مفهوم بعد ذلك لقوله: (اذا كان ناسيا) بل يكون باب تقسيم الموضوع للأقسام المستوعبة له كما اذا قلت: ان كان المكلف عالما فيتنجز عليه الحكم وان كان جاهلا فلا يتنجز، فهنا قولك: ان كان جاهلا ليس له مفهوم بل هو من باب تقسيم الموضوع لأفراده المستوعبة، فلو كان المراد بالعمد في الرواية: (إن كان متعمدا فلا صلاة له) العمد بالمعنى الاعم، يعني من ليس ناسيا، فلا يستفاد من الرواية حينئذ شيء، لانه يقول: من ليس ناسيا فصلاته فاسدة، ومن كان ناسيا فصلاته صحيحة، فليس لقوله (إن كان ناسيا) مفهوم.

**وأما اذا كان المراد بعنوان العمد: المعنى الاخص،** يعني من أخل بالعمل عن التفات للحكم والموضوع فسوف يقع التعارض بين مفهوم الشرط في الجملة الاولى وبين مفهوم الشرط في الجملة الثانية. وهذا موجب للاجمال لانه اذا وقع التهافت الداخلي في نفس الرواية وفي نفس السياق ترتب عليه الإجمال. فهنا مفهوم الشرط في قوله: (ان كان متعمدا فلا صلاة له) معناه: ان لم يكن معتمدا بان اخل عن جهل قصوري فصلاته صحيحة. ومقتضى مفهوم الشرط في الجملة الثانية: (وإن كان ناسيا فلا بأس) أنه إن لم يكن ناسيا بان أخل بالفاتحة عن جهل فصلاته فاسدة، فيقع التعارض بين مفهوم الشرط للفقرة الاولى ومفهوم الشرط في الفقرة الثانية. ومقتضى التعارض الداخلي: اجمال الرواية، فلا يصح الاستدلال بها.

**اذن** اما ان المراد بالعمد في الفقرة الاولى: اما الاعم، فلا يصح الاستدلال بمفهوم الشرط في الفقرة الثانية، لانه لم ينعقد لها مفهوم، بل هي من باب تقسيم الموضوع. وان كان عنوان العمد في الفقرة الاولى: يراد به المعنى الاخص، فسوف يقع التعارض بين مفهوم الشرطية الاولى والثانية، ومقتضاه الاجمال الداخلي وعدم صحة الاستدلال بالرواية على كل حال.

**فتم الكلام بناء على ذلك،** في ان: سائر الوجوه العامة التي استدل بها لمنع شمول حديث لا تعاد للاخلال بالسنة عن جهل غير تامة اذن مقتضى اطلاق حديث لا تعاد شموله لفرض الاخلال عن جهل.

**ولكن سيدنا الخوئي(قده) قال:** قد يذكر وجه يمنع شمول حديث لا تعاد في لفرض الجهل في باب النجاسة، -لا انه يمنع شمول حديث لا تعاد لفرض الجهل في مطلق فروع الخلل-. **بيان ذلك:** ان الطهور في صحيحة لا تعاد قد ذكر ضمن المستثنى: حيث قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة.... الطهور). فالطهور من جملة المستثنى لا المستثنى منه. وحينئذ: فاما ان يكون عنوان الطهور شاملا للطهارة الحدثية والطهارة الخبثية. فمقتضى ذلك: أن من اخل بالطهارة الخبثية بان صلى في النجس جاهلا بالحكم فصلاته فاسدة.

**واما ان يكون عنوان الطهور مجملا**: لا ندري هل هو خاص بالطهارة الحدثية او عام للطهارة الخبثية، فاذا كان عنوان الطهور مجمل صار المستثنى مجمل واجمال المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه، لان المقيد متصل، وإجمال المقيد المتصل يوجب اجمال العام، اذن فلا تعاد الصلاة مجملة من حيث شمولها للإخلال بالطهارة الخبثية عن جهل. من هذه الناحية تكون مجملة. فاذا كانت الرواية مجملة سقط الاستدلال بها لإثبات صحة الصلاة عند الاخلال بالنجاسة عن جهل، فيرجع الى الاطلاقات الدالة على مانعية النجاسة ومقتضاها فساد الصلاة.

**واجاب سيدنا (قده): بهذا الوجه بقوله:** (ص321): وهذا الوجه وإن كان امتن الوجوه، الا انه كما ذكرنا في اول الكتاب (كتاب الطهارة) : ان الطهور من اسماء الآلة يعني ما يتطهر به، كالوقود والفطور والسحور، فالطهور ما يتطهر به. فقد يقال: ان المراد بالطهور ما يتطهر به انه اعم من الطهارة الخبثية والحدثية، الا انه في الحديث نفسه وهو –حديث لا تعاد- قرينة داخلية على ان المراد بالطهور: خصوص الطهارة الحدثية. **والسر في ذلك:** ان حديث لا تعاد ذكر في ذيله قوله (ولا تنقض السنة الفريضة) فظاهره: ان استثناء الخمسة في صدر الرواية: وهي الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود، لا لموضوعية فيها بل لانها فريضة، فلذلك استثني، فمقتضى هذا الذيل ان المستثنى ليس كل الطهور بل الطهور الفريضة، وبما ان الفريضة هو ما فرض في الكتاب فلابد ان نرجع للكتاب، واذا رجعنا للكتاب وجدنا: ان الركوع دل عليه الكتاب (واركعوا مع الراكعين)، والسجود دل عليه الكتاب: (فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين)، والقبلة دل عليها الكتاب: (ولنولينك قبلة ترضاها)، والوقت دل عليه الكتاب: (اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل). **وأما بالنسبة للطهارة:** فلم يرد دليل في الكتاب الا على الطهارة الحدثية، (يا أيها الذين امنوا إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..).

**فتبين:** ان مقتضى ذيل الحديث وهو: (لا تنقض السنة الفريضة) ان المراد بالمستثنى: خصوص الطهارة الحدثية ولا يشمل الطهارة الخبثية. **وبناء على ذلك:** فسوف يكون عنون لاتعاد للمستثنى منه: شاملا لمن اخل بالطهارة الخبثية عن جهل. ومما يؤكد ان المراد بالطهور في المستثنى خصوص الطهارة الخبثية المتسالم عليه ان من صلى في النجاسة في بعض الموارد فصلاته صحيحة، اما للاضطرار وعدم وجدان ثوب يستر به عورته مع وجود ناظر الا بالثوب النجس على بعض المباني، واما لانه صلى في الثوب النجس عن جهل بالشبهة الموضوعية، يعني عن جهل بثوبه نجسا. **فيقول:** فلو كان عنوان الطهور في المستثنى شاملا للطهارة الخبثية لما صحت الصلاة في هذه الموارد، فصحتها كاشف عن ان عنوان الطهور لا يشمل الطهارة الخبثية.

**ولكن ما افاده (قده):** اما بالنسبة الامثلة التي ذكرها فهي لورود النص الخاص على عدم ضائرية الصلاة في الثوب النجس في بعض الموارد، ومقتضى النص الخاص تخصيص المستثنى بحديث لا تعاد، بمعنى اننا لو خلينا ونفسنا وحديث لا تعاد لقلنا بالفساد. وإنما خرجنا عنه ببركة النصوص الخاصة.

**واما بالنسبة للاستدلال بالذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة)**: على ان المراد بالطهور في المستثنى هو خصوص الطهارة الحدثية، فيبتني على ان المراد بالفريضة: ما فرض بالكتاب. وهذا هو اول الكلام. فعند بحثنا عن هذه القاعدة وهي: لا تنقض السنة الفريضة. **ذكرنا ان للفريضة معاني ثلاثة:**

ا**لمعنى الاول**: ما فرض في الكتاب. وهو ما اختاره سيدنا الخوئي (قده).

**المعنى الثاني:** ما فرض في الكتاب او ورد في السنة تفسيرا او تفصيلا للكتاب. وهو ما اختاره السيد الاستاذ (دام ظله) فعمم الفريضة لما يرد في السنة تفصيلا للكتاب نفسه.

**والمعنى الثالث:** ان المراد بالفريضة: ما فرضه الله في مقابل ما سنه النبي وان لم يكن في الكتاب ولم يرد في رواية تفصيلا في الكتاب. فيتصور هناك شق ثالث وهو ما فرضه الله وفوض بيانه للنبي(ص) او المعصوم(ع). وهذا الشق الثالث إن الحقناه بالفريضة ترتب اثر، ان الحقناه بالسنة ترتب اثر، فلذلك نقول: حيث لم يحرز ان عنوان الفريضة في صحيحة (لا تعاد) ما فرض في الكتاب فلا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد بالطهور الطهارة الحدثية. كيف؟ وفي معتبرة الفضيل ابن يسار اطلق عنوان الفريضة على ركعتين، مع عدم ورودهما في الكتاب؟!. فقال: (ان الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين فأضاف رسول الله ركعتين واضاف للمغرب ركعة فصارت عديل الفريضة). يعني: ان صلاة الركعتين فريضة مع انها لم تذكر في الكتاب وما وردت في رواية تفصيلا للكتاب. **اذن: فمجرد التعبير بالفريضة لا يعني الانصراف فيما ورد في الكتاب او ما ورد تفصيلا في الكتاب.**

123

الجواب عن الايراد :

الوجه الأول :

ورود الطهارة الخبثية في الكتاب ، في قوله تعالى وثيابك فطهر ، فيكون حديث لا تعاد شاهدا على بطلان صلاته ، بلا حاجة الى الرجوع الى العمومات الدالة على مانعية النجاسة.

والجواب عن هذا الوجه :

أولاً ورد في الروايات تفسير هذه الآية بتقصير الثوب

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ثِيٰابَكَ فَطَهِّرْ «10» قَالَ فَشَمِّرْ.

عَنْ سَلَمَةَ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ يَا بُنَيَّ أَ لَا تُطَهِّرُ قَمِيصَكَ- فَذَهَبَ فَظَنَنَّا أَنَّ ثَوْبَهُ قَدْ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ- فَرَجَعَ فَقَالَ إِنَّهُنَّ «3» هَكَذَا فَقُلْنَا جُعِلْنَا فِدَاكَ مَا لِقَمِيصِهِ- قَالَ كَانَ قَمِيصُهُ طَوِيلًا فَأَمَرْتُهُ أَنْ يُقَصِّرَهُ- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ ثِيٰابَكَ فَطَهِّرْ «4».

وثانياً على فرض استفادة ان المراد هو الطهارة الخبثية فانّ هذه الآية لا يحرز ورودها في بيان شرائط الصلاة، فهو في نفسه مطلوب كما في هجران الرجز.

الوجه الثاني ان الطهور استعمل في الطهارة الحدثية

في النصوص فهذا قرينة على ظهوره في الطهارة الحدثية ، فورد التراب احد الطهورين ، و ان كنتم جنبا فاطهروا .

ولكن يلاحظ على هذا الوجه ان هذه المادة أي طهر كما استعملت بلحاظ الطهارة الحدثية استعملت كثيرا بلحاظ الخبثية .

عند داوود بن فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةُ بَوْلٍ- قَرَضُوا لُحُومَهُمْ بِالْمَقَارِيضِ- وَ قَدْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ- بِأَوْسَعِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ- وَ جَعَلَ لَكُمُ الْمَاءَ طَهُوراً- فَانْظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ.

### الوجه ال 3 :

على فرض اجمال عنوان الطهور في صدر الرواية ظاهر سياق ذيل حديث لا تعاد حيث قال لا تنقض السنة الفريضة ان المناط في صحّة الصلاة عدم الاخلال بالفريضة لا الاخلال بالسنة ، فلو شككنا ان الطهارة الخبثية فريضة ام لا مقتضى استصحاب العدم الازلي عدم كونها فريضة .

اما اذا لم نقل باستصحاب العدم الازلي (كما هو المختار) يكون الاشكال بنظرنا مستحكما ، وهو ان حديث لا تعاد وان كان شاملاً لمن أخل بسنة عن جهل قصوري بمقتضى اطلاق الحديث الا انه في خصوص الاخلال بالطهارة الخبثية عن جهل يكون التمسك بلا تعاد فيها من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية فالمرجع عموم الادلة الدالة على مانعية النجاسة.

اما الاخلال عن جهل تقصيري

فأفاد سيدنا: مقتضى اطلاق لا تعاد شمولها للجهل التقصيري والكلام في رافع هذا الاطلاق ، وهناك 3 وجوه في رفع الاطلاق قال سيدنا في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌3، ص: 317‌ "إلّا أن هناك مانعاً عن شموله له و هو لزوم تخصيص أدلة المانعية بمن صلّى في النجس عن علم و عمد لما يأتي من عدم شمولها الناسي و الجاهل القاصر، لحديث لا تعاد و هو من التخصيص بالفرد النادر بل غير المتحقق، حيث إن المكلف إذا علم بنجاسة النجس و التفت إلى اشتراط الصلاة بعدمها في الثوب و البدن لم يعقل أن يقدم على الصلاة فيه إلّا إذا أراد اللعب و العبث، كيف و لا يتمشى منه قصد التقرب لعلمه بعدم تعلق الأمر بالصلاة في النجس و عدم كفايتها في مقام الامتثال إلّا على نحو التشريع الحرام ".

يلاحظ على ذلك :

ان الندرة في طول الادلة فهي في زمان صدورها لم يكن الاخلال امراً نادراً.

ثانيا على فرض الندرة فغاية ما يؤدي اليه الاستهجان وقوع التعارض بين الحديثين لا اننا نخرجه عن حديث لا تعاد وندخله تحت الادلة الاولية حتّى لا يحصل الاستهجان.

الوجه ال 2: تارة يكون الجاهل المقصر ملتفاً اي شاكا في الحكم ولم يبال، و تارة يكون غافلا او قاطعا بالطهارة فان كان من الصنف الاول فمن الواضح انصراف لا تعاد عنه ، اما الغافل اما لأنّه معتقد بطهارة بول القطة او انه غافل بالمرة فمقتضى اطلاق لا تعاد شموله له ، فلو اقتصرنا على اخراج الجاهل المقصر المركب عن الادلة وادخلناه تحت لا تعاد فبقي تحت الادلة الالوية العالم العامد والجاهل المقصر الملتفت لم يكن حملا لها على الفرد النادر.

ولم يذكر سيدنا وجها للمنع في قبال ذلك بل قال "و أما الجاهل المقصّر الذي لا يتردد في صحة عمله حال اشتغاله فهو و إن كان يشمله الحديث في نفسه، إلّا أن قيام الإجماع اليقيني على بطلان عمل الجاهل المقصّر في غير الموردين المشهورين في كلماتهم، أعني التمام في موضع القصر و الإجهار في موضع الاخفات و عكسه يمنعنا عن الحكم بعدم وجوب الإعادة عليه".

وهذا اول الكلام فالأعلام فرقوا بين الجاهل والعامد في عدة موارد وان كان مقصرا فمن اعتقد زوجية امرأة فوطأها يعتبر وطأ شبهة وان كان مقصراً ، فساووا بين الجاهل والمقصر في عدة موارد.

و على فرض قيام هذا الاجماع فهو اجماع على استحقاقه العقوبة لتقصيره لا على فساد عمله ، و الاجماع دليل لبي القدر المتيقن منه القاصر الملتفت و شموله للجاهل المقصر الملتفت مشكوك.

124

الوجه ال 3 ان حديث لا تعاد وان كان مطلقا للمقصر و القاصر الا انه محفوف بارتكاز عقلائي هو عدم معذرية الجاهل المقصّر ، فظاهر لا تعاد الامتنان على من اخل بسنة من سنن الصلاة ، فاحتفافه بالارتكاز العقلائي على ان الجاهل المقصر غير معذور فهو ليس موردا للامتنان موجب لاختصاص لا تعاد بالجاهل لا عن تقصير .

ولكن الكلام في العنصر ال 2 فقيام المرتكز على انه غير معذور تكليفا شيء وان صلاته صحيحة ام لا شيء اخر و منظور لا تعاد الحكم الوضعي فقيام المرتكز لا يصرف لا تعاد عن المقصر، فما ذكره السيد الشهيد و الشيخ الاستاذ من شمول لا تعاد للجاهل المقصر غير الملتفت هو الصحيح خلافا لما ذهب اليه سيدنا والسيد الاستاذ .

تنبيهات تترتب على هذه المباني:

الأول : بناءً على ان لا تعاد يشمل الجاهل المقصر قد يقال لازمه عدم وجوب تعلم سنن الصلاة لان صلاته صحيحة على كل حال، وهذا خلاف المتسالم من وجوب التعلم.

الجواب: ان الجاهل المقصر الخارج عن الادلة الاولية هو الجاهل المقصر غير الملتفت وحينئذٍ لا يرد النقض لان ما فرض في النقض هو الملتفت.

وثانيا: يمكن تخريج المسالة كما في الجاهل القاصر بتعدد الامر ، فهناك امرين يتوجهان امر بالصلاة التامة في فرض عدم الاتيان بالناقصة ، و امر بالجامع بين الصلاة التامة والناقصة عن جهل ، فاذا اتى المكلف بالتامة امتثل الامرين واذا اتى بالناقصة عن جهل قصوري او تصيري فقد امتثال الامر ال 2 وهو الامر بالجامع ، فيصح عمله و يعاقب على ترك الامر ال 2 ، و حينئذٍ دليل وجوب التعلم يشمله لأنّه مأمور بالصلاة التامة.

التنبيه 2 : على مبنى السيد الخوئي والسيد الاستاذ من ان لا تعاد يختص بالجاهل القاصر اذا شك المكلف في ان جهله كان عن قصور ام تقصير ، فلو فرضنا ان المكلف احرز انه اخلّ بالسورة ، او اخل بالاطمئنان اثناء الذكر الواجب ، ولكن اخلاله كان مستندا لتقليد مجتهدا ام كان اعتباطيا فيكون مقصراً.

ذكر سيدنا انه لا یجب القضاء ان كان خارج الوقت ، لأنّه لا يحرز فوت الفريضة ،

اما في الوقت فيمكن تصحيح صلاته بالاستصحاب حيث إنَّ موضوع صحّة الصلاة ان لا يكون الجهل تقصيريا فيستصحب عدم الاخلال عن جهل تقصيري ، و بهذا يتنقح موضوع لا تعاد.

ولكن يلاحظ على ما افاده اذا فرضنا ان المقصر خرج بدليل لفظي فمقتضى كون المخصص دليلا لفظيا تعنون العام بعدمه ، فاذا قال اكرم كل عالم ، ، ثم قال لا تكرم العالم الاموي ، يتعنون العام بالعالم الذي ليس امويا، فاذا كان دليل المخرج للمقصر لفظيا يتم كلام سيدنا ، وهو ان موضوع الدليل من اخل لا عن تقصير .

فموضوع صحّة الصلاة مركب من الاخلال بسنة وهو محرز بالوجدان، ولا عن تقصير محرز بالاستصحاب فتصح صلاته.

اما إذا كان المخرج للجاهل المقصر اما اجماع واما الامتنان واما لأننا لو أدخلنا المقصر تحت لا تعاد يبقى تحت الادلة الاولية فرد نادر، فاذا لم يكن المخرج لفظيا فخروج المقصر عن لا تعاد لا يعني ان موضوعه الجاهل لا عن تقصير حتّى يثبت بالاستصحاب، فلعل موضوعه الجاهل القاصر واستصحاب عدم التقصير لا يثبت كونه قاصراً الا بالأصل المثبت.

او كون الموضوع لـ لا تعاد عدم كون الاخلال عن تقصير أي مفاد ليس الناقصة ، فهذا لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي بل يثبت باستصحاب العدم الازلي عندما لم يكن الاخلال موجودا لم يكن عن تقصير.

125

ذكرنا في ما سبق أن مبنى سيدنا (قده) هو اختصاص لا تعاد بالجاهل القاصر، وعدم شمولها للمقصر، وذكرنا أنه لو شكّ المكلف في أن إخلاله بالسنّة كان عن قصور أم تقصيرٍ، فهل يمكن تصحيح صلاته أم لا، وذكرنا أن سيدنا (قده) أفاد بأنه يمكن تصحيح صلاته، وذلك بأحد وجهين::

الوجه الأول: استصحاب عدم التقصير، وقد مضى الكلام في مناقشته،

والوجه الثاني: جريان قاعدة الفراغ، فمن علم بأنه أخلّ بالسورة مثلًا، أو أخلّ بالاطمئنان في صلاته ولكن لا يدري هل أن إخلاله كان عن قصورٍ لأنه قلّد مجتهدًا جامعًا للشرائط يُفتي بعدم شرطية الاطمئنان أثناء الذكر مثلًا، أو أنه لم يقلّد مجتهدًا جامعًا للشرائط، فإخلاله عن تقصير، ففي مثل هذا الفرض، حيث إنه يشك في صحة عمله، تجري قاعدة الفراغ لإثبات صحة عمله، والكلام هنا في تنقيح الكبرى والصغرى، أما تنقيح الكبرى، فقد أفاد (قده) في (مصباح الأصول) في الجزء الثامن والأربعين من الموسوعة صفحة 371، قال: أن يكون منشأ الشاكّ في صحة العمل هو الشكُّ في انطباق المأمور به على المأتيِّ به. ثم قال: وهذا على قسمين: إذ الشك في الانطباق تارةً يكون راجعًا إلى أمر اختياريّ، كأن يشك المكلف في ترك جزء أو ترك شرط أو إيجاد مانع، وهذا هو القدر المتيقن من جريان قاعدة الفراغ، وأخرى يكون راجعًا إلى أمر غير اختياري، وهذا القسم الثاني ليس موردًا لجريان قاعدة الفراغ، إذ كونه أذكر حين العمل بلحاظ أن مفاد موثّقة بكير ابن أعين هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فالمعتبر في جريان قاعدة الفراغ الأذكرية، لذلك قال (قده): إذ كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة إلى ما يصدر منه لا بالنسبة إلى ما لم يصدر منه، فإن نسبته إليه حين العمل وحين الشك على حدٍّ سواء، فلو صلى إلى جهةٍ باعتقاد أنها القبلة، ثم بعد الفراغ شك هل أن الجهة التي صلى إليها وهي الجهة الشرقية قبلة أم لا؟ فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ، لأنه لا يشك فيما صدر منه، إنما يشك فيما لم يصدر منه، فإن نسبته إليه، يعني منشأ الشك وهو كون هذه الجهة قبلة أم ليست بقبلة، هذا المنشأ متساوي النسبة بين حال العمل وحال الشك على حد سواء. إذا كان منشأ الشك متساوي النسبة بين حال العمل وحال الشك، فمنشأ الشك متساوي النسبة لحال العمل وحال الالتفات والشك، فبما أن منشأ الشك متساوي النسبة لا يُعتبر هذا المكلف حين العمل أذكر، إذ لا فرق بين حين العمل وبين ما بعده، لأنّ منشأ الشك واحد، لذلك لو التفت حين العمل أيضًا لشك. فما دام المنشأ متساوي النسبة فليس بأذكر.

التوجيه الثاني: قال: لأن صورة العمل محفوظة، وهو غير شاكٍّ فيه، فكأنه يريد أن يقول: إن موضوع جريان قاعدة الفراغ أن يشك في العمل، والمفروض في المقام أنه ليس شاكًا في العمل لأن صورة العمل محفوظة.

التعليل الثالث: إنما الشك في الصحة من جهة أمر غير اختياري له، وهو كون الكعبة المعظمة في هذه الجهة التي صلى إليها أم لا، كون الكعبة في هذه الجهة أم لا ليس أمرًا اختياريًا، فكأنه يريد أن يقول: إنّ مناط جريان قاعدة الفراغ أن يكون المشكوك فيه أمرًا اختياريًا، وحيث أن هذا ليس اختياريًا فهو خارج عن قاعدة الفراغ. إذن ليس هو حين العمل أذكر منه حين يشك، فلا بد من إعادة العمل بمقتضى قاعدة الاشتغال. وكذا لو شك في صحة الوضوء بعد الفراغ، لاحتمال كون المائع الذي توضأ به مضافًا، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ لنفس ما ذكر في مسألة القبلة. نعم لو علم بكون جهة خاصة هي القبلة، فهو يعلم أن القبلة غرب، فهو يشك في أنه صلى إلى الغرب أم لا، جرت قاعدة الفراغ بلا إشكال، لكون الشك راجعًا إلى كيفية صدور العمل منه، فهو أولًا شاكٌّ في عمله، ثانيًا شاك في أمرٍ اختياري وهو توجهه، ثالثًا ليس متساوي النسبة، لأنه لو التفت حين عمله لعرف أنه يصلي إلى أي جهة، فليس منشأ الشك متساوي النسبة بين حال العمل وحال الالتفات. وكذا لو علم أن هذا الماء (أ) مطلق، وهذا المائع (ب) مضاف، لكن لا يدري هل هو توضأ بـ(أ) أو توضّأ بـ(ب)، فإنه حينئذ تجري قاعدة الفراغ.

قال السيد الخوئي: ومن القسم الأول، الذي تجري فيه قاعدة الفراغ ما لو صلى بلا سورة مدة من عمره، وشك في صحتها من جهة الشك أنه هل صلى بلا سورة تقليدًا لمن أفتى بعدم وجوبها، أو صلى بلا تقليد؟ فإن صورة العمل وإن كانت محفوظة ظاهرًا إلا أنّ الشك راجع إلى أمرٍ اختياريٍّ له، وهو هل استند إلى تقليدٍ صحيح أم لا؟ ففي الحقيقة صورة العمل غير محفوظة. وكذا لو صلى المسافر تمامًا، فإن الشك يرجع إلى أمر اختياري له، وهو هل صدرت منه نية الإقامة أم لا؟ فلا تكون صورة العمل محفوظة حقيقةً، وإن كانت محفوظة ظاهرًا. هذا تمام كلامه في تحرير الكبرى، وهو مناط جريان قاعدة الفراغ الأذكرية، وأن الأذكرية إنما تتم إذا كان منشأ الشك غير متساو، إذا لم تكن صورة العمل محفوظة، إذا لم يكن الشك في أمر غير اختياري.

وأورد على ذلك بعض الأجِلّة بأنه جميع هذه التعليلات التي ذكرت لإثبات عدم جريان قاعدة الفراغ غير تامة،

أما التعليل الأول، بأن نقول: يشترط في جريان قاعدة الفراغ عدم انحفاظ صورة العمل، أي عدم إمكان الإشارة التفصيلية إلى العمل، فلو كانت صورة العمل واضحة تفصيلًا فلا تجري القاعدة، فبناء على هذا لا تجري القاعدة في موارد الشك في التقليد لمن ترك السورة في عمله. الذي قال به السيد جريان القاعدة، إذ العمل بتمام خصوصياته معلوم، فإذا كان المدار في الجريان عدم انحفاظ صورة العمل، فصورة العمل هنا محفوظة. وإنما الشك في انطباق المأمور به المقيّد بكونه عن تقليد لأمر ظاهريٍّ.

يقول: التقليد ليس جزءًا من العمل ولا شرطًا فيه حتى يكون الشك في التقليد شكًّا في العمل فتكون الصورة غير محفوظة، وإنما التقليد محقِّق لأمر ظاهري بمعنى أن المكلف إن لم يقلد فهو مخاطب بالأمر الواقعي، فلا بد أن يصل إليه إمّا باجتهاد أو باحتياط. وأما إذا قلّد، أي استند إلى فتوى فقيه جامعٍ للشرائط خوطب بأمرٍ ظاهري وهو (اتّبع الحجة)، وهي فتوى الفقيه الجامع للشرائط في حقك، فهو مخاطب حينئذ بأمرٍ ظاهري، وهو لزوم تطبيق عمله على الحجة القائمة، وهي فتوى الفقيه الجامع للشرائط. إذًا التقليد ينقح الموضوع فقط، التقليد ليس جزءًا من العمل ولا شرطًا في صحته كي يكون الشك فيه شكًّا في صحة العمل، وإنما التقليد منقح لأمر ظاهريٍّ، وبعد أن يتنقح الأمر الظاهري يكون مخاطَبًا بمطابقة المأتيِّ به للمأمور به الظاهريّ. فما عن بعض الأعلام من استثناء هذه الصورة فتجري فيها القاعدة غير صحيح بناء على هذا التفسير، إذ التقليد وإن كان فعلًا اختياريًا للمكلَّف إلا أنه ليس جزءًا من مأمور به، وإنما لا بد منه لكي يتحقق الأمر الظاهري، فيتقيد المأتيّ به بكونه عن أمرٍ ظاهريّ، وهذا التقيد كالتقيُّد بالقبلة والشك –يشك في انطباقه-، أي أنه يشك في أمرٍ خارج عن دائرة عمله، كما أنه لو شك أن عمله هل تقيد بالقبلة أم لا، فتقولون هذا شكٌّ في أمرٍ خارج عن عمله، كذلك إذا شك في أن عمله عن تقليد أم لا فهذا تقيُّدٌ خارجٌ عن عمله. إذًا التوجيه الأول لعدم جريان قاعدة الفراغ وهو انحفاظ صورة العمل مدفوع.

التوجيه الثاني:

أن يكون المدار على فعل المكلَّف، إن كان شك المكلف في فعله المباشر، كأن أشك في أنني توجهت إلى القبلة أم لا، فهذا شك في فعلي المباشر، فهذا مجرىً لقاعدة الفراغ، وأما إذا لم أشك في فعلي، بل أنا توجهت إلى الجهة الشرقية لكنني لا أدري الجهة الشرقية قبلة أم لا، فهذا ليس شكًّا في فعلي المباشر، فلا تجري قاعدة الفراغ. فبناءً على هذا التفسير، يكون الشك في التقليد مجرىً للقاعدة لأن التقليد من فعله وليس أمرًا خارجًا عن فعله، لأنه فعلٌ اختياريٌّ مباشريٌّ بحسب الفرض، فيكون الشك فيه كالشك في أنه توضأ للصلاة أم يتوضأ بعد الفراغ من الصلاة.

ويلاحظ عليه: أولًا: إطلاق عنوان الشك، فإن الرواية قالت: صحيحة محمد بن مسلم: كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه. أي شككت في أنه جامع للشرائط أم لا، سواءً شككت في فعلك المباشر أم لم تشك، مقتضى إطلاق عنوان الشك في الرواية أن مورد وموضوع جريان قاعدة الفراغ أن تشك في صحة ما مضى في جامعيته للأجزاء والشرائط وشككت في فعلك المباشر أو شككت في فعلك التسبـيـبـي مثلًا، فالغسلات والمسحات في الوضوء فعل مباشر، لكن كونها بالماء المطلق فعل تسبيبي يتحقق خارجًا بعمل للمكلّف على تقدير كون الماء الذي غسل به ماءً مطلقًا، فلو شك أنه توضأ أم لا فقد شك في فعل مباشر، ولو شك في أن وضوئه كان بالماء أم بالعصير فقد شك في فعله التسبيبي، فهو داخل تحت إطلاق الأدلة. وثانيًا: بناءً على هذا لا بد ألا يفصّل عند الشك في القبلة أو إطلاق الماء بين ما إذا شك في كون الجهة التي صلى إليها قبلة أم لا، أو شك في أنه صلى إلى الجهة العلوم كونها قبلة أو غيرها، فإن في كل ذلك يكون أصل صدور الفعل المباشر من المكلف معلومًا على كل حال.

ومحصل كلامه أن السيد الخوئي فصل بين صورتين، قال: تارةً يعلم أنه صلى إلى الجهة الشرقية لكن لا يعلم أنها قبلة أم لا، فهنا لا تجري قاعدة الفراغ، وتارةً لا يدري هل صلى إلى الجهة الشرقية، فتجري قاعدة الفراغ، فيقول المشكِل بأن هذا التفصيل غير صحيح، بناء على أنه يشترط في جريان قاعدة الفراغ الشك في فعله المباشر، لأنه في كلتا الصورتين لا يشك في فعله المباشر، فهو يشك في الجهة التي صلى إليها، ولا يدري أنّ تلك الجهة التي صلى إليها هل هي قبلة أم لا، فالشك في كلتا الصورتين ليس شكًّا في فعله المباشر.

وأما التوجيه الثالث وهو: أن يكون المشكوك فيه قيدًا اختياريًا، قال: وإنّ ما يظهر من بعض الأعلام أن المشكوك فيه إذا كان اختياريًا كالتقليد جرت القاعدة، وإن كان غير اختياري كالوقت والقبلة وإطلاق الماء الذي توضأ به فلا تجري، وفيه إن القاعدة تجري بلحاظ ما هو المأمور به، والمأمور به هو التقيد بذلك الأمر، والتقيد دائمًا اختياري وإن كان القيد غير اختياري، وبعبارة أخرى: أنّ موضوع قاعدة الفراغ الشك في مطابقة المأتيِّ به للمأمور به هو منشأ الشك في المطابقة الشك في التقيُّد، والتقيد من شؤونه، وإن كان القيد تارةً اختياريًّا مثل الطهارة، تارةً غير اختياري مثل الوقت والقبلة، فعلى أية حال هذا التوجيه غير تام. إذًا فما أُفيد في (مصباح الأصول) من تقييد جريان قاعدة الفراغ بما إذا كانت صورة العمل غير محفوظة أو بما إذا كان الشك في العمل المباشر أو ما إذا كان الشك في أمر غير اختياري كلها غير سليمة.

ولكن عند التأمل في سياق كلام سيدنا (قده)، حيث إنه يسلم بأن أدلة قاعدة الفراغ مع غمض النظر عن موثقة بكير مطلقة، وإنما يقول: لما جاءت موثّقة بكير بن أعين وقالت هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ، وكان ظاهر هذه الموثقة سَوْقها مساق التعليل، أي أن العلة والحيثية التي هي المدار في جريان قاعدة الفراغ أن يكون أذكر حين العمل منه حين يشك، فلا بد أن ننقح ما هو مناط الأذكرية. ومناط الأذكرية هو ما ذكره أولًا وهو تساوي منشأ الشك، بأن لا يكون المشكوك فيه متساوي النسبة بين حال العمل وحال الالتفات، فمتى لم يكن متساوي النسبة، إذًا فهو حين العمل أذكر منه حين يشك، ومسألة أنه عطف على هذه العبارة أن تكون صورة العمل محفوظة وأن يكون الشك في أمرٍ اختياري وأن يكون الشك في فعله المباشر فكلها تفسيرٌ لما أراد، وهو تنقيح موضوع الأذكرية. ولا شك في أنّ من صلى إلى جهة معينة ثم شكَّ بعد الصلاة أنها قبلة أم لا، فهو ليس حين العمل أذكر منه حين يشك لتساوي منشأ الشك. وأما من صلى إلى جهة لكن لا يدري هل صلى إلى الجهة الغربية التي هي القبلة، أم صلى إلى الجهة الشرقية التي ليست بقبلة، إذًا هو حين العمل أذكر، لأن المشكوك ليس متساوي النسبة بين الحالين، حال العمل وحال الالتفات.

،

إذن فمراده (قده) من انحفاظ صورة العمل وعدم الانحفاظ هو أنه تارةً يشكُّ في قيدٍ لرجوع الشك في هذا القيد إلى شأنٍ من شؤونه، وتارةً يكون الشك في قيد لرجوعه إلى أمر خارج عن شؤونه، وهذا هو المقصود من انحفاظ صورة العمل وعدم انحفاظها، أو الشك في أمر اختياري أو عدمه، أو الشك في فعله المباشر وعدمه.

126

ذكرنا فيما سبق، أن في مناط جريان قاعدة الفراغ مبنيين،

المبنى الأول: أن مقتضى إطلاق الأدلة وهي قوله في صحيح محمد بن مسلم (كلما شككت فيه مما قد قضى مضى فأمضه) هو أن موضوع قاعدة الفراغ الشك في مطابقة المأتيّ به للمأمور به، سواءً كان الشك راجعًا إلى الشك في قيد اختياري أم قيد غير اختياري، وسواء كانت صورة العمل محفوظة تفصيلًا أم ليست محفوظة تفصيلًا،

والمبنى الثاني: ما ذهب إليه سيدنا (قده) من أن موضوع قاعدة الفراغ أن يشك المكلّف في عمله، موضوع قاعدة الفراغ أن يشك المكلّف في عمله، وذلك لأحد وجهين،

الوجه الأول:

أن المنصرف من المطلقات هو ذلك، فقوله (ع) مثلًا في صحيحة محمد بن مسلم (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرًا فأمضه) فإن ظاهرها أن موضوع القاعدة **ما يصدر منه**، فلا تشمل القاعدة الشك فيما لا يصدر منه، كما لو شك في أن الكعبة هل هي في هذه الجهة أم لا، وأن المائع هل هو ماء أم مضاف؟ وأن الوقت هل هو في الساعة السابعة أو الساعة السادسة، فكل هذا ليس شكًا فيما يصدر منه.

والوجه الثاني: على فرض أن هناك مطلقات فلا بد من الخروج عنها بموثقة بكير بن أعين (سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، فإن ظاهرها أن المناط في جريان القاعدة هو **الاذكرية**، والأذكرية معناها: أن يكون حاله حين العمل غير حاله حين الشك والالتفات، وهذا إنما يُتَصور إذا كان ما يشك فيه ما صدر منه، لا ما إذا شك في ما لا يصدر منه، فإنه إذا شك في عمله وما يصدر منه صح أن يقال: إنك حال ما يصدر منك أذكر منك حال شكك، وأما إذا لم يكن شاكًا في ما يصدر منه، كما إذا علم أنه صلى إلى الجهة الغربية لكن لا يدري أنها قبلة أم لا، أو توضأ بهذا المائع لكنه لا يدري أنه مضاف أم مطلق، أو صلى في الساعة السابعة لكن لا يدري هل دخل الوقت في الساعة السابعة أم لا، ففي جميع هذه الموارد ليس شكه في ما صدر منه وإنما شكه في أمر واقعي خارجٍ عما يصدر منه، وحينئذ سوف يكون المشكوك متساوي النسبة بين حال العمل وحال الالتفات، فإنما يكون المشكوك مختلف النسبة بين حال العمل وحال الالتفات إذا كان شكًا في ما يصدر منه، فإن نسبته إليه حال العمل غير نسبته إليه حال الشك. إذًا فالمناط بنظره الشريف أن يكون الشك في ما يصدر منه، لأنه حينئذ لن يكون المشكوك متساوي النسبة بين حال العمل وحال الالتفات، بلحاظ أنه حال العمل أذكر منه حال ما يشك.

ولأجل ذلك بنى سيدنا على أن من أحرز أنه ترك السورة في صلاته أو تلك الاطمئنان في صلاته ولكن شك هل أن تركه كان عن استنادٍ إلى تقليدٍ صحيح أم أن تركه كان اعتباطًا، فإذا حصل ذلك فإن ما يشك فيه هو ما صدر منه، حيث إن حيثية الاستناد من شؤون عمله،

إلا أن يمنع مانع من المدركين، بأن يقول إن مقتضى الإطلاقات هي أن يكون الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به، وأن التعبير في قوله في صحيح محمد بن مسلم (كل ما مضى من صلاتك وطهورك) المقصود به الصلاة بمعنى الاسم المصدري لا بالمعنى المصدري وهو ما صدر منه وفعله.

وأما الأذكرية في موثقة بكير بن أعين، فغاية مفادها مانعية إحراز الغفلة، أي إن أحرز أنه كان غافلًا حين العمل لم تجر القاعدة، لا أن مفاد الأذكرية أن يكون حال العمل غيره حال الشك،

من يمنع من المدركين يمكنه أن يتوصل إلى جريان قاعدة الفراغ في تمام الموارد.

وأما ما يتعلق بالصغرى وهي من ترك السورة أو ترك سنةً من سنن الصلاة وشك أنه هل تركها استنادًا لتقليد صحيح أم لا، فقد أشكل بعض الأجلّة على ذلك بأن التقليد ليس جزءًا من العمل ولا شرطًا، وإنما التقليد محقق لأمر ظاهري، وهو أنه إن استند إلى فتوى فقيه كان مأمورًا بتطبيق عمله على طبق الحجة الظاهرية في حقه وهي فتوى الفقيه الجامع للشرائط، فالاستناد مجرد محقق لموضوع الأمر الظاهري وليس الاستناد مأخوذًا في العمل لا جزءًا ولا شرطًا، فإذا شك في الاستناد فهو لا يشك في عمله الصادر منه حتى يكون مجرىً لقاعدة الفراغ.

ويلاحظ على ذلك أن من اقتصر على ملاحظة (مصباح الأصول) في كلام سيدنا (قده) فقد يتوهم هذا الإشكال، ولكن عند ملاحظة كلماته في الفقه حيث تعرض لنفس هذا المطلب في بحث الاجتهاد والتقليد في الجزء الأول من موسوعته صفحة 290، فأفاد هناك في مسألة 41 من مسائل التقليد حيث قال صاحب العروة (قده): إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحة. وهنا سيدنا (قده) صفحة 288 فصّل المسألة كطريقته في تفصيل المسائل، فقال: المدار على تطبيق عمله على ما انكشف له الأمر إما انكشافًا وجدانيًا أو تعبُّديًا، فتارةً يكون عمله السابق موافقًا، وتارةً يكون مخالفًا للفتوى الفعلية، فإن كان الإخلال بالفرائض، فصلاته فاسدة لحديث لا تعاد، وإن كان إخلاله بغير الخمسة من إحدى السنن، فتارة يكون إخلاله عن جهلٍ قصوريٍّ بمعنى أنه ترك السورة اعتمادًا على بينة شهدت بأن فلانًا جامع للشرائط، ثم حصل له شك سارٍ في حجية هذه البينة، وأنهما هل كانا من أهل الخبرة أم لا، هل هما من الثقات أم لا؟ فحصل له شك سارٍ في أن استناده للبينة كان في محله أم لا، فحينئذ يكون قد أخل بالسورة عن جهل قصوري فتشمله لا تعاد. وإن كان عن جهلٍ تقصيري بأن قلد السابق لا اعتمادًا على بينة، فحينئذ لا يشمله حديث لا تعاد باعتبار أن إخلاله عن جهل تقصيريّ. وأما إن كان لا يدري أن تقليده للسابق كان عن جهل قصوري أو تقصيري، أي أنه هل استند في ترك السورة لبينة جامعة للشرائط فقلّد من يفتي بعدم وجوب السورة، أو أنه عن اعتباط وتشهٍّ، فإذا شك في أن عمله السابق كان عن قصور أو تقصير فحينئذ أفاد سيدنا: لا بد من التفصيل، وهو أن يقال: تارةً يشك المكلّف في الاستناد وتارةً يشك في طرف الاستناد، وإذا شك في طرف الاستناد فهو على نحوين أيضًا، أي تارةً يشك في جامعيته للشرائط، وتارةً يشك في مصداق ما هو جامع للشرائط، ففي الصورة الأولى وهو أن يكون شكه في الاستناد لا في طرف الاستناد، بمعنى أن الذي استند إليه في ترك السورة جامع للشرائط، لكن هل استند إليه اعتمادًا على بينة أم اعتباطًا، فهو شاك في استناده لا في طرف الاستناد، فهنا يُحكم بصحة عمله، وإن علم أن استناده كان عبثيًا. وأما إذا شك في طرف الاستناد فهو على قسمين: تارةً يعلم بأنه قلّد زيدًا من الناس، وإنما الآن يشك أن زيدًا جامع للشرائط أم لا، فإذًا هو يشك أنه مقصر أو قاصر، ومقتضى استصحاب عدم التقصير شمول حديث لا تعاد، لأن موضوع الصحة في لا تعاد من ليس مقصرًا، وكونه ليس مقصرًا ثبت بالاستصحاب، فتنقح موضوع لا تعاد فشمله الحديث. والقسم الثاني أن يقع الشك في المصداق، بمعنى أن هناك مرجعين زيد وهو جامع للشرائط، وعمر وهو ليس جامعًا للشرائط، لكن لا يدري أنه استند إلى زيد أم إلى عمر، ففي مثل هذه الصورة يقول سيدنا (قده) أيضًا مقتضى استصحاب عدم التقصير صحة صلاته به، بل لا مانع في هذه الصورة من الحكم بصحة عمله بقاعدة الفراغ، والوجه في ذلك تحقق المقتضي وتوفر الشرط، أما تحقق المقتضي فهو ما ذكره في (مصباح الأصول) من أن المقتضي لجريان قاعدة الفراغ أن يشك في عمله، ومن شك في أنه استند في ترك السورة لتقليد صحيح أم لا فقد شك في عمله، فهو هناك عالج المقتضي في (مصباح الأصول). وأما توفر الشرط، فإنه قد ذكرنا أن موضوع حديث لا تعاد من أخل بالسنة لا عن تقصير، فهو عندما يشك أنه هل استند في ترك السورة لتقليد صحيح أم لا فهو بالنتيجة يشك في صحة عمله لأنه يشك أنه قاصر أو مقصر، فبما أن مرجع شكّه في الاستناد وعدم الاستناد إلى الشك في أن عمله صحيح أم لا إذًا فهو مجرىً لقاعدة الفراغ،

فما أشكل به عليه من أن الاستناد محقق لموضوع الأمر الظاهري غير تام، لأن الاستناد وإن كان من جهة محقق لموضوع الأمر الظاهري، لكنه من جهة أخرى محقق لموضوع لا تعاد، أي إنه من جهة أخرى نافٍ للتقصير فيتنقح به موضوع لا تعاد، فإجراء سيدنا قاعدة الفراغ عندما يشك في أنه استند أم لم يستند، إذًا لعلمه بأن موضوع قاعدة لا تعاد من لم يكن مقصرًا، إذًا فالاستناد صار دخيلًا في صحة العمل، ولا معنى لأن يقال إن الاستناد ليس جزءًا من العمل ولا شرطًا في صحته، وإنما هو محقق لأمر ظاهري، بل الاستناد دخيل في صحة العمل، لأن الاستناد محقق لعدم التقصير فيدخل في موضوع لا تعاد، فإذا شك في الاستناد فقد شك في شرط صحة عمله، ومقتضى قاعدة الفراغ شمولها لذلك، فتحصّل أن جريان قاعدة الفراغ في من ترك السورة مع شكّه في أنها عن تقليد صحيح أم لا تام على مبنى سيدنا (قده) والوجه في تماميته أمرين:

الأمر الأول: أننا استفدنا من قاعدة لا تعاد أن موضوع الصحة من ليس مقصرًا، والاستناد محقق لهذا الموضوع، فيكون بذلك الاستناد دخيلًا في صحة العمل، وليس مجرد منقّح لموضوع أمر ظاهري.

والأمر الثاني: فالشك في الاستناد سوف يرجع إلى الشك في صحة عمله، لأنه سوف يرجع للشك في القصور أو التقصير، ومقتضى قاعدة الفراغ صحة عمله.

127

يقع الكلام فيمن اخل بالطهارة الخبثية لأجل الجهل بالموضوع ، كما لو صلى في الثوب النجس جاهلا فهل يحكم بصحة صلاته ام لا، وهنا أقوال في المسألة :

الاول المشهور هو صحّة صلاته فلا تجب الاعادة ولا القضاء ، والوجه في ذلك روايات على طائفتين : الاولى ما كان ظاهرا في نفي الاعادة

عبدالله بن سنان قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ فِي ثَوْبِهِ عَذِرَةٌ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ سِنَّوْرٍ أَوْ كَلْبٍ أَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ فَلَا يُعِيدُ‌

الطائفة 2 ما كان ظاهرا في عدم وجوب القضاء

الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فِي ثَوْبِ رَجُلٍ أَيَّاماً ثُمَّ إِنَّ صَاحِبَ الثَّوْبِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَا يُصَلَّى فِيهِ قَالَ لَا يُعِيدُ شَيْئاً مِنْ صَلَاتِهِ‌

فان ظاهرها ان المشكلة في الثوب كونه نجسا ، و قد صلى فيه اياما فقول الإمام لا يعيد شيئا من صلاته نفي وجوب القضاء ، وبضميمة الطائفة الاولى نقول لا اعادة عليه ايضاً

القول الثاني : التفصيل بين الوقت و خارجه ، ففي الوقت يعيد و خارجه لا قضاء عليه و المستند لهم روايتان:

عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجَنَابَةِ تُصِيبُ الثَّوْبَ وَ لَا يَعْلَمُ بِهَا صَاحِبُهُ فَيُصَلِّي فِيهِ ثُمَّ يَعْلَمُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ لَا يُعِيدُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلِمَ‌

حيث إنَّ "يعيد" ارشاد الى فساد الصلاة.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى وَ فِي ثَوْبِهِ بَوْلٌ أَوْ جَنَابَةٌ فَقَالَ عَلِمَ بِهِ أَوْ لَمْ يَعْلَمْ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ إِذَا عَلِمَ‌.

فمقتضاهما فساد صلاته ، ولكن ذكر المستدل كما في المستمسك ان هاتين الروايتين وان كانت نسبتهما الى الطائفة الاولى التباين حيث إنَّ يعيد فيها ارشاد الى الفساد وقوله لا يعيد في مصححة عبد الرحمن ارشاد الى الصحّة ، الا ان مقتضى القاعدة ان تخصص هاتين الروايتين بالطائفة ال 2 وهي ما دل على نفي القضاء و هي صحيحة العيص صلى في الثوب النجس اياما قال لا يعيد شيئا من صلاته.

فالنسبة بين صحيحة وهب بن عبد ربه و صحيحة العيص فمن الواضح ان صحيحة العيص صريحة في عدم وجوب القضاء لان موردها من صلى في الثوب اياما بينما صحيحة وهب ظاهرة في انه يجب عليه الاعادة و القضاء ، فمقتضى تقديم الاظهر على الظاهر فيكون مفاد صحيحة وهب انها ناظرة الى وجوب الاعادة في الوقت

وبعد التخصيص تنقلب النسبة بينها وبين مصحح عبد الرحمن، فصار مفاد مصحح عبد الرحمن عدم وجوب الاعادة مطلقا بينما مفاد صحيحة وهب وجوب الاعادة في الوقت فيحمل مصحح عبد الرحمن الدال على عدم وجوب الاعادة ، أي على عدم وجوب القضاء

ولكن سيدنا قال ج 3 ص 325 : " و يرد على هذا الجمع أوّلًا: أن صحيحة وهب و إن كانت تامة سنداً إلّا أنها‌ مشوّشة المتن جدّاً، و ذلك لأنها علّقت وجوب الإعادة على ما إذا لم يكن علم، و مقتضى مفهومها عدم وجوب الإعادة فيما إذا علم، و لا يمكن إسناد الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل و عدم وجوبها على العالم بالنجاسة إلى الإمام (عليه السلام) حيث إن العالم أولى بوجوب الإعادة من الجاهل بالارتكاز.

نعم، لو كانت العبارة: «حتى إذا علم» أو «و لو إذا علم» لكانت الصحيحة ظاهرة في المدعى إلّا أن الأمر ليس كذلك، و هذا مما يوجب الظن القوي بل الاطمئنان على وجود سقط في الرواية، و لعل الساقط كلمة «لا» قبل كلمة يعيد فيكون مدلولها عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن علم، أو يحمل قوله: «يعيد» على كونه استفهاماً إنكارياً و كأنه قال: هل يعيد إذا لم يكن علم؟ و معناه أيضاً يرجع إلى نفي وجوب الإعادة على الجاهل، و بهذا الاحتمال و ذاك تصبح الصحيحة مجملة و لا يمكننا الاعتماد عليها أبداً."

ولكن قد يقال بمراجعة الرواية ان القيد اخذه السائل حيث قال في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه ، قال يعيد كما فرضت في السؤال ، فلو علم اثناء الصلاة فواضح انه مأمور بالصلاة في الثوب الطاهر ولا معنى للاعادة.

ثم قال سيدنا "و كذلك الحال في الموثقة لاضطراب متنها، فانّ قوله: «فعليه إعادة الصلاة إذا علم» يحتمل أمرين و معنيين:

أحدهما: أن يكون معناه أن الإعادة يشترط فيها العلم بوقوع الصلاة في النجس و حيث إنه علم بذلك بعد الصلاة فلا محالة وجبت عليه إعادتها، و على ذلك فهذه الجملة مسوقة لبيان حكم عقلي أعني اشتراط العلم في تنجز التكليف، و الشرطية مسوقة لبيان التسوية و التعميم في الإعادة بين الصورتين المذكورتين في قوله: «علم به أو لم يعلم» فتجب فيهما الإعادة لعلمه بوجود الخلل في صلاته.

و ثانيهما: أن يكون معناه أن الإعادة تختص بما إذا علم بالنجاسة دون ما إذا لم يعلم بها، و عليه فهو شارح للتفصيل المتقدم عليه في قوله: «علم به أو لم يعلم» و قرينة على أن قوله ذلك تشقيق لا تفصيل، و حاصله: أن الإمام (عليه السلام) لما شقق الموضوع و بيّن أنه قد يكون عالماً بنجاسة ثوبه و قد لا يكون، فرّع عليه الحكم بالإعادة إذا علم مشعراً بعدم وجوبها إذا لم يعلم و أن الحكم بالإعادة لا يعم كلا الشقين، و حيث لا قرينة على تعيين أحد المحتملين فلا محالة تصبح الموثقة كالصحيحة‌ مجملة."

ولكن من يقرا الفقرة يفهم من التعبير التسوية لا التشقيق وهذا هو معنى أو ، فالمعنى الاول هو الظاهر من الرواية.

الوجه الثاني : قال في المستمسك نعم يشكل ذلك لإباء نصوص نفي الإعادة مطلقاً عن حملها على خصوص نفي القضاء. فلاحظ‌

صحيح محمد بن مسلم: «في الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلي. قال (ع): لا يؤذنه حتى ينصرف» «2».

ورواية أبي بصير: «في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمَّ علم. قال (ع): عليه أن يبتدئ الصلاة. قال: و سألته عن رجل صلى و في ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثمَّ علم. قال (ع): مضت صلاته» .

و صحيح زرارة المعلل عدم الإعادة: بأنه كان على يقين فشك ..

«4» فإنك تجد أن حمل نصوص الإعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص و غيرها على خصوص نفي القضاء.".

قال سيدنا "و ثانياً: أنّ حمل الأخبار النافية للإعادة على نفيها خارج الوقت مما لا يتحمّله جميعها، فدونك صحيحة زرارة حيث ورد فيها: «فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شكّكت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» .

لأنها كما ترى علّلت عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب، فلو كان عدم وجوبها مستنداً إلى خروج وقت الصلاة لكان المتعين أن يعلل بذلك لا بالاستصحاب المشترك بين الوقت و خارجه، و ذلك فان استصحاب طهارته إنما يناسب أن تكون علّة لجواز دخوله في الصلاة و هو شاك في طهارة ثوبه و لا يناسب أن يكون علّة لعدم وجوب الإعادة في مفروض المسألة، لما بيّناه في محلِّه من أن الأحكام الظاهرية لا تقتضي الإجزاء

و بذلك نستفيد من الصحيحة أنّ الطهارة التي هي شرط الصلاة أعم من الظاهرية و الواقعية، فمع إحرازها يحكم بصحة الصلاة و لا تجب إعادتها في الوقت و لا في خارجه لكونها واجدة لشرطها و معه كيف يصح حملها على إرادة الإعادة في الوقت دون خارجه. فالروايتان الآمرتان بالإعادة في الوقت على تقدير تماميتهما تعارضان الصحيحة كما تعارضان صحيحة محمد بن مسلم و رواية أبي بصير الآتيتين.

فالصحيح حمل الروايتين على استحباب الإعادة في الوقت و الحكم بعدم وجوبها لا فيه و لا في خارجه. و لعله لأجلهما احتاط الماتن بالإعادة في الوقت."

128

كان الكلام في ما إذا صلّى بالنجس جاهلًا بالموضوع، وقلنا بأنّ في المسألة أقوالًا ثلاثة، ووصل الكلام إلى **القول الثاني** وهو التفصيل بين الالتفات إلى النّجاسة أثناء الوقت، فوظيفته الإعادة، وبين الالتفات إليها بعد خروج الوقت فلا قضاء عليه. وذكرنا أنّ المستنَد في هذا القول يبتني على وجود روايتين دلّتا على وجوب الإعادة إذا عَلِم بالنجاسة، وهما صحيحة وهب بن عبد ربه وموثّقة أبي بصير. والملاحظ أنّ سيدنا (قده) ذكر وكذلك سيد المستمسك ذكر مع أن هاتين الصحيحتين معارضتان لمصحَّح عبد الرحمن، حيث إن مصحّح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد. وهاتان الصحيحتان قالتا يعيد إذا لم يكن علم، فعليه إعادة الصلاة إذا علم، ونتيجة التعارض بين الطرفين ذكر سيدنا عين ما ذكره سيد المستمسك (قده) بأن الصحيح حمل الروايتين الدالتين على لزوم الإعادة على استحباب الإعادة في الوقت، والحكم بعدم وجوبها لا في الوقت ولا في خارجه باعتبار أن مصحّح عبد الرحمن صحيح في عدم الإعادة حيث قال (لا يعيد)، بينما هاتان الصحيحتان ظاهرتان في وجوب الإعادة، فبمقتضى حمل الظاهر على الأظهر حمل هاتين الصحيحتين على الاستحباب، هذا ما أفاده سيدنا (قده) ص 327 من الجزء الثالث، وهو أيضًا ما أشار إليه سيد المستمسك (قده) في الجزء الأول ص 531. ويلاحظ على ما أُفيد،

**أولًا**: بأن السيدين (قدهما) جريا على نسخة الوسائل، والموجود في نسخة الوسائل هو (يعيد) في صحيح وهب بن عبد ربه، فإنه قال في الصحيحة: في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبُه فيصلي فيه ثم يعلم بعد ذلك، قال: **يعيد** إذا لم يكن علم. وظاهر كلام صاحب الوسائل أنه كذلك، ولذلك وجّه الرواية، حيث إنّ الرواية معارضة للروايات السابقة القائلة (لا يعيد)، وكذلك قام بتوجيه موثقة أبي بصير التي بعدها، والحمل على الاستحباب الذي ذكره السيدان ذكره صاحب الوسائل نفسه، مما يعني أن النسخة التي وجدها صاحب الوسائل واعتمد عليها هي أيضًا نسخة (يعيد). بينما صاحب الوسائل نفسه ينقل الرواية عن التهذيب والاستبصار أي عن الشيخ، والموجود في التهذيب والاستبصار بحسب النسخ المطبوعة وبحسب ما أشار إليه المحقق في التهذيب والاستبصار هو (لا يعيد)، أي أن صحيحة وهب بن عبد ربه (قال لا يعيد إذا لم يكن علم) الذي هو موافق للروايات الأخرى، فلذلك لا تنافيَ أصلًا بين صحيحة وهب بن عبد ربه والروايات الأخرى، لأن منطوقها (لا يعيد) وهذا ما ذكره الشيخ في تهذيبه واستبصاره معًا بحسب النسخ المطبوعة، ويظهر أنّه كذلك في النسخ الخطّية لأنّ المحقق لم يشِرْ إلى اختلاف النسخ عمّا هو موجود في النسخة المطبوعة. وبالتالي، حيث لم نحرز ما هو اللفظ الصادر عن الراوي المباشر عن الإمام (ع) هل هو (يعيد) أو (لا يعيد) نتيجة تعارض نقل التهذيب والاستبصار المطبوع مع نقل صاحب الوسائل عنهما، فلم يُحرز ما هو اللفظ الصادر، فلا تنهض الرواية للمعارضة حتى نتكلّف الجمع بين الطائفتين.

ولكن مقتضى توجيه الشيخ نفسه في التهذيب والاستبصار لصحيحة وهب بن عبد ربه بأنها لا تنافي الأخبار السابقة لأن المنظور فيها فرْض ما إذا علم قبل الشروع في صلاته، بينما الأخبار الأخرى المنظور فيها فرْض ما إذا علم بعد الفراغ من صلاته، فإن نفس هذا التوجيه كاشفٌ عن أنّ ما وصل للشيخ هو بدون حرف النفي وهو قوله (يعيد)، وبالتالي فهذا هو أحد مناشئ رواية صاحب الوسائل لها من دون حرف النفي المذكور في النسخ المطبوعة.

**وثانيًا**: على فرْض التسليم بأن ما هو وارد هو عنوان (يعيد)، فقد ذكرنا مرارًا –وهو بحسب مسلكنا (قده)- أن هذا اللسان ظاهر في الإرشاد لا في الحكم المولويّ، فقوله (يعيد) ظاهر في الإرشاد للفساد، وقوله (لا يعيد) ظاهرٌ في الإرشاد للصحة، ومع كونهما بحسب اللسان إرشادًا، فمقتضى ذلك استقرار التعارض، لأن الحمل على الاستحباب فرعُ كون اللسان لسان الحكم المولويّ، حينئذٍ يصح الحمل على الاستحباب، وأما إذا كان اللسان لسان الإرشاد فالحمل على الاستحباب غير عرفيّ، فما ذكره السيدان تخلُّصًا من هذا الإشكال وهو إشكال التعارض بين الطائفتين من الروايات من الحمل على الاستحباب غير تامّ. إذًا فنحن لو كنا وهاتين الطائفتين، الطائفة الدّالّة على أنّ من صلّى في النجاسة جهلًا ولم يلتفت إلا بعد الفراغ من صلاته فإن صلاته صحيحة، والطائفة الدّالّة على فساد صلاته، فإنّنا بحسب مبانينا نرجِّح الطائفة الأولى بلحاظ شُهرةِ العمل بها، حيث إنّ المشهور لم يعملْ بهاتين الروايتين، بل يظهر من كلام الشيخ وتوجيهه لهما أنه لا يمكن العمل بهما في حدِّ أنفسهما. إذًا مقتضى عمل المشهور بالطائفة الدّالّة على الصّحة هو سقوط هذه الطائفة عن الحجّية، باعتبار أنه وإن كان موضوع الحجية خبر الثّقات، إلّا أنّه إنّما يكون الثقة حجة ما لم تقُم إمارة عقلائية على خلافه، وعمل المشهور بغيره أو عدم عمل المشهور به مع صحّته ووضوح دلالته يكون إمارةً عقلائيةً على الخلاف، فموضوع الحجّية غير متحقّقٍ في هذه الطائفة الثانية، وبالتالي لا حاجة لتوجيه أو رفع هذا التعارض بين الطائفتين.

**القول الثالث**: التفصيل بين من شكّ في طهارة ثوبه أو بدنه ولم يفحص، ثم انكشفت النّجاسة بعد الصلاة، وبين من فحص ثم انكشفت، فمن فحص عن النجاسة فلم يجدها فصلّى ثم وجدها فصلاته صحيحه، ومن لم يفحص مع شكّه فيها ثم وجدها بعد صلاته فصلاته فاسدة. وقد استُند في هذا القول لجملة من الأخبار، منها صحيحة زرارة المتقدمة (فإن ظننتُ أنه قد أصاب ولم أتيقّن بذلك فنظرتُ فلم أرَ شيئًا ثم صليتُ فرأيتُ فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة؟ قلتُ: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقضَ اليقين بالشّكّ أبدًا). وقد ادُّعي ظهورها في أنّ الحكم بصحة الصلاة منوط بالفحص، ولكنّ سيدنا (قده) أشكل على الاستدلال كما في ص 328 من الجزء الثالث،

**الإشكال الأول**، قال: بأنّ التعليق لو كان في جواب الإمام (ع)، بأن قال (تغسله ولا تعيد لأنك فحصت)، أو (تغسله ولا تعيد إن فحصت)، فحينئذٍ يتم هذا الاستدلال، أمّا أنّ الفحص ذكر في كلام السائل (قال: فنظرت فلم أرَ شيئًا فصلّيتُ فرأيتُ، قال: تغسله ولا تعيد)، فإنّ غاية ما يُستفاد من جواب الإمام أنّ الحكم في هذا الفرض هو الصحّة، لا أنّ الحكم هو الفساد إذا لم يتحقّق هذا الفحص، فغاية ما يُستفاد من الجواب في فرض معين حُكم الفرض لا انتفاء الصحة في فرض آخر لعدم التعليق في جواب الإمام (ع).

**وثانيًا**: قال: إنّ الصحيحة صريحة في عدم وجوب الفحص، حيث قال: (فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال (ع): لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك)، أي ليس الأمر بالفحص أمرًا شرعيًّا، وإنما هو مجرّد إرشاد لتحصيل الاطمئنان، أي إذا أردت أن تطمئن بعدم نجاسة ثوبك فعليك بالفحص، لا أنّ الأمر بالفحص أمرٌ شرعي. وظاهر قوله (فهل عليّ إن شككتُ في أنّه أصاب) النظر للحكم الوضعيّ وليس التكليفيّ، حيث إنّ بعض الكتب ناقش في ذلك وقال لا يُستفاد من الرواية عدم دخالة الفحص في صحّة الصلاة، بل غاية ما يُستفاد عدم وجوبه تكليفًا، أي أنّ زرارة يسأل الإمام (ع) هل يجب عليّ تكليفًا الفحص؟ الإمام قال الفحص تكليفًا ليس بواجب، أمّا لو لم تفحص وصلّيت ثم تبيّن أنّك صلّيت في النجس فإنّ صلاتك فاسدة، فلا منافاة بين عدم وجوب الفحص تكليفًا وفساد الصلاة لو صلّى من دون فحص. ولكنّ ظاهر سؤال زرارة أنه يسأل عمّا هو دخيل في صحة صلاته وما ليس دخيلًا، (فهل عليّ إنْ شككت) يعني هل يشترط في صحة الصلاة في الثوب المشكوك من حيث الطهارة أن أفحص، فقال الإمام لا، فهذا هو الظاهر من سياق سؤال زرارة، ولذلك قال سيدنا بأن هذه الفقرة ظاهرةٌ في عدم دخالة الفحص في الصحة.

**الوجه الثالث**: قال سيدنا: إن الإمام علّل عدمَ الإعادة بالاستصحاب ولم يعلّله بالفحص، وتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب ظاهرٌ في أنّ الفحص لا دخل له في الصحة. ثم قال: وحيث علّل عدم الإعادة بالاستصحاب كان مرجعه إلى أنّ شرط صحة الصلاة أعمُّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة وهو متحقّق في مورد السؤال، أي أن من استصحب الطاهرة هو واجد للشرط واقعًا، لأن الطهارة المعتبرة في الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهرية، فاستصحاب الطهارة محققٌ للشرط الواقعي لصحة الصلاة، فهل هذا الكلام تام وينسجم مع سياق الرواية أم لا؟

129

كان الكلام في الاستدلال بصحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب، حيث ذكر سيدنا (قده) أن هذه الصحيحة بنفسها دليل على أنّ من صلّى في النجاسة جهلًا، فإن صلاته صحيحة سواءً فحص عن النجاسة قبل الشروع في الصلاة أم لم يفحص، فإنه إذا تبيّن له أنّ ما صلّى فيه نجس فإن صلاته صحيحة وإن كان لم يفحص عن النجاسة. وذكر سيدنا (قده) أنّ مقتضى التعليل في قوله (ع): (تغسله ولا تعيد لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا)، فإن مقتضى التعليل أنه فحص أم لم يفحص، فما دام الاستصحاب جاريًا في حقه فهو استصحاب طهارة ثوبه، فإن مقتضى هذا الاستصحاب صحة صلاته. وهنا أمورٌ تابعة لمفاد هذه الرواية الشريفة:

الأمر الأول: إنّ هناك إشكالًا على ربط التعليل بالمعلَّل، حيث إن المعلَّل هو عدم وجوب الإعادة، والتعليل هو الاستصحاب، فإنّ الإمام (ع) أفاد أن الصلاة بالثوب النجس صحيحة على الجهل، والسر في الصحة جريان الاستصحاب (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، فيقال: ما هو الربط بين الأمرين؟ أو بعبارة أخرى، لو قال الإمام بأنه يجب الإعادة ما كان نقضًا لليقين بالشك، بل كان نقضًا لليقين باليقين، فأيُّ معنىً لتعليل عدم الإعادة بأنه لا تنقض اليقين، حيث إنّ مورد السؤال هو: من صلّى في النجاسة جاهلًا فلم يعلم بها حتى أتمّ صلاته، هل صلاته صحيحة واقعًا أم لا؟ فأجاب الإمام بأنها صحيحة واقعًا، والوجه في ذلك جريان الاستصحاب، وفحوى الاستصحاب هي أن لا تنقض اليقين بالشك، فإن ظاهر هذا الجواب أنه لو أعاد صلاته لكان نقضًا لليقين بالشك، مع أنه لو كان الحكم هو وجوب الإعادة لم يكن نقضًا لليقين بالشك، بل نقض لليقين باليقين؟ فأي ربط بين التعليل والمعلَّل؟ فهنا أفاد صاحب الكفاية (قده) عند تعرّضه للصحيحة في باب الاستصحاب، أن وجه الربط بينهما أن شرط صحة الصلاة هو الطهارة الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فهنا كبرى مطويّة ومستبطنة في الكلام، فكأنّه قال: من صلّى بالثوب النجس جاهلًا بالنجاسة، فإنّ صلاته صحيحة واقعًا لأنها واجدةٌ لشرطها، لأن شرط صحة الصلاة الطهارة الأعمّ من الواقعية والظاهرية، وهذا المصلّي صلّى بطهارة ظاهرية، والشاهد على أنه صلّى بطهارة ظاهرية جريان الاستصحاب في حقه، لأنّ الاستصحاب محقق للطهارة الظاهرية. فالإمام علّل بالصغرى، والحال بأنّ العلّة هي الكبرى –يعني أنه واجد للشرط-، فقد علّل بكبرى مطويّة.

ولكن الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل، عندما تعرض لهذه الرواية الشريفة أفاد: بأنّ وجه التعليل هو إجزاء الحكم الظاهريّ عن الواقعيّ، فالكبرى المطويّة ليست هي أن الشرط أعمّ، بل الكبرى المطويّة هي إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وبعبارة أخرى، إن شرط صحة الصلاة هي الطهارة الواقعية، وهذا المكلّف لمّا صلّى في الثوب النجس فقد أخلّ بالشرط، لكن لما كان هذا المكلّف مجرىً لاستصحاب الطهارة، فهو موردٌ لحكم ظاهري، والحكم الظاهري يجزي عن الواقعي، لذلك قلنا بصحة صلاته. فالسر في صحة صلاته ليس أنّ الشرط هو الأعّم من الأول، بل السر هو إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فالكبرى المطوية هي إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وليست الكبرى المطويّة هي أن الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) في الجزء 48 من موسوعته ص 68: فإن مآلهما روحًا واحدة، إذ لا معنى لكبرى إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعيّ إلّا توسعة الشرط، وإلا لم يكن الحكم الظاهري مجزيًا بعد انكشاف الخلاف، إذ المفروض أن هذا المكلف التفت بعد الصلاة أنّه صلّى في الثوب النجس، وأنه بإمكانه الإعادة لأنّ الوقت ما زال باقيًا، فإما أن يقال بأن الشرط من الأول هو الطهارة الأعمّ من الواقعية والظاهرية وقد أتى بالطهارة الظاهرية بمقتضى الاستصحاب، فإن قلتم بأن الشرط أعمّ صحت صلاته، وهذا هو معنى إجزاء الحكم الظاهري. وإن قلتم بأن الشرط هو الطهارة الواقعية، فبعد أن انكشف الخلاف فلا وجه للإجزاء، فإنّ الأمر بالصلاة مع ثوب طاهرٍ ما زال باقيًا لم يسقط، فإن الجهل لا يُسقط التكليف. فلا محالة لا يوجد كُبريان حتى نختلف في أنّ الكبرى المطويّة في كلام أيُّهما، بل كبرىً واحدة، فإنّ معنى إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي هو توسعة الشرط واقعًا لما يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية.

ولكنّ سيدنا نفسه في الفقه، في الجزء الثالث من موسوعته ص 327 ذكر أنّهما متغايران، وأنّ صحة الصلاة هنا لا لأجل إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فإن الحكم الظاهري لا يجزي عن الواقعي، بل لأجل أنّ الشرط هو الطهارة الأعمّ من الواقعية والظاهرية،

والصحيح هو ما ذكره في الفقه من وجود فرقٍ بين المطلبين، بيان ذلك: أنه تارةً يُقال بأنّ من البداية ما هو شرطٌ في صحة الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية أو الطهارة الظاهرية المتحققة بالاستصحاب أو بأصالة الطهارة مثلًا، وحينئذ يكون جريان الاستصحاب في حقه على طبق القاعدة، فإنّ جريان استصحاب الطهارة في حقه حيث إنه كان متيقنًا بطهارة ثوبه، ثم شكّ فيه قبل أن يدخل في الصلاة، فاستصحب الطهارة فصلّى فهو واجدٌ للطهارة الظاهرية.

وأمّا على القول بالإجزاء، فمقصود القائلين به هو أنه: إنّ الأمر بالصلاة مع ثوب طاهرٍ واقعًا مقيّدٌ بأن لا يصلّي في ثوب نجس جهلًا، فإنه لو صلى في ثوب نجس جهلًا لا أمر بالصلاة في ثوب طاهر واقعًا، بلحاظ أن الصلاة في ثوب نجس جهلًا مفوّتٌ للملاك، نظير ما ذكر في مسألة الجهر والإخفات، بأن يقال يجب عليه الجهر في صلاة الفجر إن لم يخفت جهلًا، فإنه لو أخفت جهلًا فات مِلاك وجوب الجهر، فمن أتى بالصلاة الجهرية إخفاتًا جهلًا أو نسيانًا فقد أتى بما فوّت ملاك الصلاة الجهرية في حقه، وبعد أن فات عليه ملاك الصلاة الجهرية فالأمر بها يسقط، لا لأجل تحقق شرطه بل لأجل فوت ملاكه، وهنا يقال أيضًا: إن المكلّف مأمورٌ بصلاةٍ في ثوب طاهر واقعًا، ولكن هذا الأمر تابع لمِلاك، وهذا الملاك لا يبقى مع الصلاة في ثوبٍ نجس جهلًا، فمتى ما صلى في ثوب نجس جهلًا أصبح عاجزًا عن استيفاء ملاك الصلاة في ثوب طاهرٍ واقعًا، فيسقط الأمر بها، لا لأجل تحقق شرطه بل لأجل فوت ملاكه.

فالقائلون بالإجزاء لا يدّعون أن الشرط واقعًا أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، لكن يقولون ما دام الإتيان بالصلاة في ثوب نجسٍ جهلًا مفوِّتٌ للملاك، إذًا فالأمر بالصلاة في ثوب طاهر واقعًا مقيَّد بأن لا يصلي في ثوب نجسٍ جهلًا، فمتى ما صلّى فيه سقط الأمر، فهناك فرقٌ بين المطلبين.

فسواءً قلنا بأن الكبرى المطويّة في الكلام هي أنّ الشرط أعمّ –وهو ما سلكه الآخوند-، أو قلنا أن الكبرى المطوية في الكلام هو إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي كما سلكه الشيخ الأعظم (قدهما)، فهل أنّ هذا التعليل دالٌّ على هذه الكبرى دلالة التزامية أم لا؟

فهنا ادّعى المحقق النائيني، فإنّ قول الإمام تغسله ولا تعيد لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت كافٍ ببيان الكبرى، فإن الكبرى مدلولٌ عليها بالدلالة الالتزامية،

والحال بأنّه لو خُلّينا نحن والرواية من دون أن نرجع لكلمات الأصوليين المختلفة، لم يكن التعليل دالًا على أيٍّ من الكبريَيْن، بل احتملنا أن هذا أمرٌ تعبُّديّ، أي أنّ الصلاة صحيحة لأنه مجرى الاستصحاب، فدعوى أنّ التعليل بالاستصحاب تعليل بالدلالة الالتزامية بالكبرى المطويّة، هذا أمرٌ غير واضح.

الأمر الثاني: هل أنّ الطهارة شرط أو أن النجاسة مانع؟

حيث إنّ هذا البحث يترتب عليه ثمرة، فهل أنّ طهارة –أي الطهارة الخبثية- ساتر العورة شرط في صحة الصلاة أم أن النجاسة مانع؟ وهناك فرق بينهما في مرحلة الجعل وفي مرحلة الأثر العملي. أما بحسب مرحلة الجعل، فتارةً نقول بأنّ الطهارة والنجاسة ضدّان، أي أنهما عنوانان وجوديّان، ومقتضى ذلك أنّ هناك فرقًا في مرحلة الجعل بين جعل الشرطية لعنوان وجوديّ وهو الطهارة أو جعل المانعيّة لعنوان وجودي آخر وهو النجاسة. وأما إذا قلنا بأن الطهارة هي عدم النجاسة، أي أنّ النسبة بينهما نسبة عدم الملكة لا نسبة الضدين، فالطهارة عدم النجاسة فيما يمكن أن يتصف بالطهارة والنجاسة، فحينئذ إذا كانت النسبة بينهما نسبة الملكة والعدم، فما هو الفرق بينهما جعلًا؟ سوف يكون الفرق بينهما جعًلا هو الفرق بين العدم التحصيليّ والعدم النعتيّ، أي بين السالبة المحصَّلة والموجبة المعدولة، بيان ذلك أنّه: إذا قلنا بأنّ الطهارة شرطٌ، والمراد بالطهارة عدم النجاسة، فمرجع ذلك إلى العدم النعتيّ، أي أن مرجع ذلك إلى أن الشرط في صحة الصلاة اتصاف الساتر بعدم النجاسة، فأُخذ فيه الاتصاف بالعدم، وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بالعدم النعتيّ أي الاتصاف بالعدم، فالشرط في صحة الصلاة اتصاف الساتر بعدم النجاسة. ولذلك هذا الاتصاف ليس له حالةٌ سابقة، بل عدمه هو الحالة السابقة. وأما إذا قلنا بأن النجاسة مانع، فلا يعتبر في صحة الصلاة اتصاف الساتر بعدم النجاسة، بل يكفي في صحة الصلاة عدم النجاسة ولو لعدم موضوعه، ولا حاجة إلى أن يتصف الثوب بعدم النجاسة، فلو قلنا أن النجاسة مانعٌ فمرجع ذلك إلى أن ما هو الدخيل في صحة الصلاة العدم التحصيلي، أي عدم نجاسة الساتر ولو لعدم الموضوع، فهذا هو الفرق بينهما جعلًا، وأما الفرق بينهما عملًا، أي بحسب الأثر العملي، كما نبّه لذلك المحقق النائيني وغيره في موردين:

المورد الأول: ما إذا حصل علمٌ إجماليٌّ إما بنجاسة الساتر أو بنجاسة الماء الذي توضّأ به، فإنّ أصالة الطهارة في كلٍّ منهما تسقط بالمعارضة، وتصل النوبة إلى الأصول الطوليّة. بالنسبة إلى الوضوء، الأصل الطوليّ هو قاعدة الاشتغال، لأنه إذا لم يوجد ماء يصحح لنا الوضوء بهذا الماء، فلا محالة نشكُّ في أنّ الأمر بالصلاة عن وضوء هل هو امتُثل أم لا، فالمقام من مقامات الشك في الامتثال وليس الاشتغال، فمقتضى ذلك جريان قاعدة الاشتغال. وأما بالنسبة إلى الثوب الذي سقطت فيه أصالة الطهارة لأجل الماء، فهل الطهارة شرطٌ أم النجاسة مانع؟ فإن قلنا بأن الطهارة شرطٌ فسوف يكون الشك شكًّا في الامتثال، لأنّنا أُمرنا بالصلاة مع ساترٍ طاهرٍ ونشكُّ في تحقق الشرط، والشك في تحقق الشرط شكٌّ في تحقق المشروط، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الإعادة. بخلاف ما لو قلنا بأنّ النجاسة مانعٌ، فإن المانعيّة انحلالية، أي مرجع مانعية النجاسة إلى أنّ كل ساتر نجس اجتنب منه في الصلاة، فهناك تكاليف عديدة بعدد أفراد النجس. بخلاف ما لو قلنا بالشرطية، فعلى القول بالشرطية -ليس عندنا تكاليف متعددة بل عندنا تكليف على نحو صرف الوجود-، يجب عليك أن توجد صرف وجود الصلاة بساتر طاهر، فالمطلوب هو صرف الوجود ونحن نشك في امتثاله فتجري قاعدة الاشتغال. بينما على القول بأنّ النجاسة مانعة يكون هناك تكاليف عديدة بعدد أفراد النجس، فبما أنّ المانعية انحلالية، فنحن نشك هل أنّ هذا الثوب نجسٌ أم لا فنشك في مانعيته، أي نشك في التكليف بعدم الصلاة فيه، فتجري في حقه البراءة، وإذا جرت البراءة عن مانعية هذا الساتر من الصلاة فيه، يصلي فيه وصلاته صحيحة.

المورد الثاني من الثمرة العملية: إذا شك في النجاسة الذاتية لا في النجاسة العرضية، يعني على نحو الشبهة الحكمية، كما لو شك في أن جلد السنّور طاهر أم نجس، فإذا شك في أن جلد السنّور طاهرٌ ذاتًا، وقلنا بعدم جريان أصالة الطهارة في موارد احتمال النجاسة الذاتية، فإنّ هناك خلافًا في أن قوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذرٌ –أو قَذُر-)، فإن كانت الرواية حتى تعلم أنه قذرٌ، فسوف تشمل الرواية الشك في النجاسة الذاتية أو العرضية، أي سواءً شككت على نحو الشبهة الحكمية في أنّ جلد السنّور طاهر أم نجس، أم شككت على نحو الشبهة الموضوعية في أنّ هذا الثوب هل حصلت فيه نجاسةٌ أم لا، فإنّ الرواية تشمل الموردين. أما إذا قلنا أن لفظ الرواية هو (قَذُرَ)، فإنّ كلمة (قذرَ) ظاهرةٌ في عروض النجاسة على الشيء، فمقتضى ذلك اختصاص الرواية بمورد الشك في النجاسة العرضية الطارئة ولا تشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية، أي لا تشمل الشك في النجاسة على نحو الشبهة الحكمية، بل تختص بالشك في النجاسة على نحو الشبهة الموضوعية. إذن إذا شككنا في جلد السنّور أنه مما حكم عليه الشارع بالطهارة أم لا، فبناءً على هذا المبنى لا تجري فيه أصالة الطهارة. وفرضًا لو أننا ذبحنا سنورًا وأردنا التستّر بجلده، فماذا نصنع؟ فهنا يحصل الفرق بين القول بشرطيّة الطهارة أو القول بمانعية النجاسة، فإن قلنا بأن النجاسة مانع جرى استصحاب عدم النجاسة ولو بنحو العدم الأزليّ، عندما لم يكن جلد سنّور لم يكن نجسًا. وأما بناءً على أن الطهارة شرطٌ في صحة الصلاة ونحن نشك في أنّ جلد السنور طاهر أم لا، فإن استصحاب عدم نجاسته لا يثبت طهارته، أي لا يثبت الشرطيّة وهو اتّصاف الساتر بعدم النجاسة. فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم الصلاة فيه.

130

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة زرارة، التي قال فيها (تغسله ولا تعيد لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت، ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) على أن صحة الصلاة في من صلى بالنجس جهلًا ليست منوطةً بالفحص قبل الشروع في الصلاة، بل هي ثابتةٌ مطلقًا، وقلنا بأنّ في الصحيحة عدّة أمورٍ سبق الكلام في أمرين من هذه الأمور، الأمر الثالث: هل أن المجعول شرعًا هو شرطية الطهارة أم أنّ المجعول شرعًا مانعية النجاسة، ولا بدّ من البحث في مقامين،

المقام الأول الثبوت، والمقام الثاني في مرحلة الإثبات،

أما بالنسبة للمقام الأول، فمحصَّله أنه هل يتصوَّر جعل المانعية للنجاسة ثبوتًا وجعل الشرطيّة للطهارة أم لا؟ ثم على فرض تصوّرهما، ننتقل إلى ما هو ظاهر الدليل إثباتًا،

فبالنسبة إلى المقام الأول، ونبدأ بمانعية النجاسة، فقد أفاد المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) و(أجود التقريرات) أن مانعية النجاسة من صحة الصلاة تُتَصوَّر على أحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون المانع النجاسة الواصلة، أو النجاسة المعلومة بعلمٍ وجدانيّ أو تعبّديّ،

والنحو الثاني: أن يكون المانع النجاسة المتنجّزة، سواءً كان التنجّز أيضًا وجدانيًا كما لو حصل العلم أو كان التنجز تعبّديًا كما لو قام خبر ثقة أو أصل عملي على التنجز.

وكلٌّ من هذين النحوين أي النجاسة الواصلة أو المتنجّزة، تارةً يُتصوَّر على نحو التركيب وأخرى على نحو الحصة، بمعنى أنّه تارةً يقال إنّ المانع النجاسة الواقعية مع وصولها أو تنجّزها، فيكون التنجز أو الوصول جزءًا ثانيًا من موضوع المانعية. وتارةً يقال بأن المانع هو نفس الوصول ونفس التنجز مع غمض النظر عن النجاسة الواقعية، فكلٌّ من هذين النحوين يُتصوَّر على صورتين. لأجل ذلك، لا بد من بيان الثمرة العمليّة لهذه الأنحاء كي يُتصوّر فرق ثبوتيٌّ بينها، مع غمض النظر عن عدم الإثبات فعلًا.

لذلك لا بد من ذكر ثمرة الفرق بين التركيب والحصة، ثم ذكر ثمرة الفرق بين الوصول والتنجز، فأمّا بالنسبة إلى ثمرة الفرق بين التركيب والحصة، فإنّه لو افترضنا أنّ النجاسة واصلة بأن علم أو قطع بنجاسة ثوبه، فالنجاسة وصلت أو تنجّزت إما بقطع وجدانيّ أو تعبّدي بإمارة أو استصحاب أو ما أشبه ذلك. ولكن هذا المكلّف مع تنجّز النجاسة ووصولها صلّى رجاءً، بأن قال لعلّ الله يقبل الصلاة في الثوب النجس، فصلّى رجاءً وتأتّى منه أصل القربة، ثم بعد الصلاة انكشف أن الثوب طاهرٌ، وأنّ إحرازه للنجاسة كان خيالا، فهنا إن قلنا بأن موضوع المانعيّة مركبٌ من النجاسة الواقعية ووصولها أو تنجّزها، فالمفروض أن الجزء الأول قد تخلّف، إذ تبيّن أن الثوب طاهر فصلاته صحيحة، بخلاف ما لو قلنا أن موضوع المنجزية على نحو الحصة، أي أن موضوع المنجزية نفس الوصول ونفس التنجز، فمقتضى ذلك فساد صلاته وإن انكشف أن ساتره كان طاهرًا،

ولأجل أن الموافق للمرتكز الفقهي هو صحة صلاته في هذا الفرض، فهذا منبّه على التركيب وليس على التحصيص.

وأما ثمرة الفرق بين الوصول والتنجز، فما هو الفرق العمليّ بين أن نقول إن المانع هو النجاسة الواصلة أو نقول إن المانع هو النجاسة المتنجزة؟ فقد أفاد (قده) في (فوائد الأصول) بأنه: لو حصل للمكلّف علمٌ إجماليّ بنجاسة أحد الثوبين، فصلّى فيهما احتياطًا، إذ لعلّ أحدهما طاهر، ثم انكشف نجاستهما معًا، فإن قلنا بأنّ المانع النجاسة الواصلة، فلم يصل إليه إلّا نجاسة واحدة، لأن ما علم به إجمالًا هو وجود نجاسة في أحدهما، فما وصل نجاسة واحدة، والنجاسة الأخرى لم تصل، فبناء على ذلك يحكم بصحة إحدى الصلاتين، لأنّ إحداهما وقعت مع نجاسة واصلة، والأخرى وإن وقعت مع نجاسةٍ إلا أنها ليست مع نجاسةٍ واصلة. بخلاف ما لو قلنا بأنّ المانع النجاسة المتنجّزة، فإن كل واحد من النجاستين قد تنجّزت بالعلم الإجماليّ، إذ العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الثوبين مع فرض أن كلًّا منهما نجسٌ في الواقع، فإنّ نجاسة كلٍّ منهما وإن لم تصل بهذا العلم إلّا أنها قد تنجزت به، ولذلك لا يجري الأصل الترخيصي وهو أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة في كليهما ولا في أحدهما، فإن جريانها في كليهما ترخيصٌ بالمخالفة القطعية وجريانها في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فالنجاسة في كلٍّ منهما قد تنجزت بالعلم الإجمالي، ومقتضى ذلك بطلان كلتا الصلاتين، لتحقق موضوع المانعيّة وهو النجاسة المتنجّزة.

ولكن في أجود التقريرات ذكر بأنه لا فرق بين أن نقول إن المانع النجاسة الواصلة أو نقول إن المانع النجاسة المتنجزة، فعلى كلا المبنيين يمكن الحكم بصحة إحدى الصلاتين. والوجه في ذلك أنه: كما أنه ليس لدينا إلّا نجاسة واحدة واصلة، إذ لم تصل النجاسة الثانية لأن المعلوم نجاسة أحدهما، وأما نجاسة الآخر محتمل وليست معلومة، كذلك لم يتنجز إلّا بمقدار ما وصل، أي أنّ ما وصل بالعلم الإجمالي نجاسة واحدة، وحيث إن التنجز بمقدار الوصول، إذًا فلم يتنجز إلا نجاسة واحدة، فحينئذ إذا انكشف بعد الصلاة أن كلا الساترين نجس فإن إحدى الصلاتين صحيحة.

إلا أن هذا الكلام الثاني مبنيٌّ على أمرين: الأمر الأول: أن يقال بأنّ دخل العلم في المنجزية على نحو الحيثية التقييدية، بمعنى دوران التنجز مدار العلم، فالمتنجز هو المعلوم، والمعلوم هو نجاسة واحدة فالمتنجز هو نجاسة واحدة. وأما إذا قلنا بأن العلم حيثية تعليلية أي أن المتنجز هو الواقع وليس المعلوم، وإنما العلم واسطةٌ في ثبوت المنجزية للواقع، كما أفاد المحقق العراقي (قده) فيقال بأن النجاسة الثانية وإن لم تصل إلّا أن العلم الإجماليّ نجّز كلتا النجاستين، لعدم جريان الأصل الترخيصي لا في الطرفين ولا في أحدهما.

الأمر الثاني: أن يقال بشمول دليل الأصل للعنوان الإجمالي، وبيان ذلك: أن دليل الأصل العمليّ كدليل أصالة الطهارة لا يشمل كلا الطرفين لأنه ترخيص بالمخالفة القطعية، ولا يشمل أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، لكن لا مانع من أن يشمل العنوان الإجمالي وهو ما لم يُعلم نجاسته، فإن المكلف إذا علم إجمالًا بنجاسة أحد الإناءين فهناك عنوانان، عنوان ما عُلم نجاسته فلا يجري فيه الأصل، وعنوان ما لم يُعلم نجاسته فتجري أصالة الطهارة في عنوان ما لم يُعلم نجاسته، وثمرة ذلك الحكم بصحة إحدى الصلاتين، فإنّه من دون أن يضع يده على أيٍّ من الصلاتين. فلنفترض أنه صلّى صلاتين رباعيّتين، فيقول إحداهما مع معلوم النجاسة وهي باطلة، والأخرى في ما لم يُعلم نجاسته، ومقتضى جريان استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في ما لم يُعلم نجاسته صحة الصلاة، وإن كان لا يستطيع أن يعينها في الرباعية الأولى أو الرباعية الثانية، وثمرة ذلك أنّ ما هو مطالَبٌ به الآن إعادة رباعيةٍ بقصد ما في الذمة من دون تعيين أنها ظهرٌ أو عصر.

لكن مباني المحقّق النائيني لا تنسجم مع هذا التوجيه، لذلك فما ذكره في أجود التقريرات محلُّ تأمّل بخلاف ما ذكره في الفوائد من تقرير الثمرة بين أخذ قيد الوصول أو أخذ قيد التنجز.

هذا بالنسبة إلى تصوير مانعيّة النجاسة، وأما بالنسبة إلى تصوير شرطيّة الطهارة، بأن يقال الصحيح أنّ الطهارة شرطٌ في صحة الصلاة لا أن النجاسة مانعٌ، فهل يمكن تصوير شرطية الطهارة ثبوتًا أم لا؟ فهنا عدة محتملات،

أن يقال: الشرط هو إحراز الجامع بين الطهارة الواقعية أو الطهارة الظاهرية، فمتى ما أحرز أحدهما صحّت صلاته واقعًا، فإن الشرط هو إحراز أيٍّ منهما، وهذا ما بنى عليه المحقق الآخوند وتبعه سيدنا (قده) في فقهه. وذكر بأنّ صحيحة زرارة مفادها ذلك (تغسله ولا تعيد لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). ولكن لازم هذا التصوير بُطلان الصلاة لو صلّى مع النجاسة المعلومة، فلو فرضنا أنّه قطع بنجاسة الساتر قطعًا وجدانيًا أو تعبّديًا، ولكن مع ذلك صلّى رجاءً، فإنه لم يحرز لا طهارة واقعية ولا ظاهرية، وبعد الصلاة انكشف أنّ ثوبه كان طاهرًا، فمقتضى هذا المبنى أن يقال بفساد صلاته لأنه لم يحرز لا الطهارة الواقعية ولا الطهارة الظاهرية أثناء الصلاة.

المحتمل الثاني: أن يكون الشرط الجامع بين الطهارتين، أي سواء كانت طاهرةً واقعًا أو طاهرةً ظاهرًا. ولازم هذا المبنى بطلان الصلاة لو قطع بالطهارة وانكشف الخلاف، فلو فرضنا أن المكلّف قطع بطهارة الساتر وصلى فيه فانكشف أنه نجس، فلا حصل على طهارة واقعية ولا على طهارة ظاهرية لأنه كان قاطعًا بالطهارة ولم يستند إلى إمارةٍ أو أصلٍ، فمقتضى ذلك فساد صلاته ولا يمكن القول بذلك.

المحتمل الثالث: أن يقال الشرط مطلق المؤمن والمعذِّر، بأن يكون حين الصلاة واجدًا لمعذِّر، سواء كان هذا المعذّر وجدانيًا كالقطع بالطهارة، أو كان تعبديًا كاستصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة أو قيام إمارة على الطهارة، خلاصة أن المصحح لصلاته وجدان معذِّر أثناء الصلاة، وإن انكشف أن صلاته بالنجس. ولكن لازم هذا المبنى أنه لو قطع بالنجاسة ومع ذلك صلّى رجاءً، ثم انكشف أن ثوبه طاهر فساد صلاته، لأنه لم يكن له مؤمّنٌ حال الصلاة، والشرط هو المؤمّن.

لذلك فالتصوير السليم ثبوتًا أن يُقال بأن الشرط في صحة الصلاة أحدهما، إما الطهارة الواقعية أو وجود المؤمِّن. فإذا انكشف بعد ذلك أنه صلّى في ثوبٍ طاهر فصلاته صحيحة وإن قطع بالنجاسة أثناء الصلاة. أو فرضنا أنه صلّى بمؤمن ثم انكشف أن الثوب نجس فإن صلاته أيضًا صحيحة لوجود المؤمن، فيكفي في صحة الصلاة أحدهما إما الطهارة الواقعية أو وجود المعذِّر.

الأمر الثالث مما يتعلق بصحيحة زرارة أنه: بناءً على أنّ الطهارة الواقعية ليست هي المدار في الصحة، ولذلك لو حصل له مؤمّن كان كافيًا لصحة الصلاة، فليست الطهارة الواقعية هي المدار، فكيف يجري استصحاب الطهارة إذًا؟ فإنه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب ذا أثرٍ، صحيحٌ أنه لا يعتبر في المستصحب أن يكون حكمًا شرعيًا أو موضوعًا لحكم شرعي، لكن على الأقل يعتبر في المستصحب أن يكون قابلًا للتنجيز أو التعذير، فإذا كانت الطهارة الواقعية ليست هي المدار، ولذلك تصح صلاته وإن لم يكن بطهارةٍ واقعية بل كان يصلي في الثوب النجس إذا كان له معذِّر، فالطهارة الواقعية نفسها ليست موضوعًا للتنجيز أو التعذير في حد ذاتها، إذًا فلا وجه للاستصحاب.

ولكن يجاب عن ذلك: أما على مبنى من يرى كفاية الطهارة الواقعية ولو على التصوير الرابع أو التصوير الثاني الذي يقول بأن الطهارة الواقعية كافية في صحة الصلاة وإن قطع بالنجاسة أثناء الصلاة، فمن الواضح أنّ الطهارة الواقعية حينئذٍ موضوع للتعذير فيجري استصحابها. وأما بناءً على من لا يرى للطهارة الواقعية دخلًا، وإنما الدخل للإحراز أو للمعذر، فإنه يكفي في جريان وشمول دليل الاستصحاب لموردٍ أن يترتّب أثرٌ عليه ولو في طول جريان الاستصحاب، فإنه لا يشترط وجود أثرٍ في رتبةٍ سابقة، فإنّ المانع من شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب شيء لا أثر له هو اللغوية، ويكفي في رفع اللغوية أن يترتب أثرٌ ولو في طول جريان الاستصحاب، بمعنى أن المستصحب في نفسه ليس له أثر، لكن إذا استصحب ترتّب على استصحابه أثرٌ، فهذا كافٍ في عدم لغوية شمول دليل الاستصحاب لمثله، والمفروض أن الطهارة الواقعية هنا إذا استصحبت تحقّق موضوع صحة الصلاة بناءً على أن الموضوع هو الإحراز أو هو وجود المعذّر أو بناء على أن الموضوع هو الجامع بينهما أو هو الطهارة الواقعية أو وجود المعذِّر، فعلى جميع المباني يصح جريان استصحاب الطهارة.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو تصوير الشرطيّة أو المانعيّة ثبوتًا، وأما الكلام في المقام الثاني وهو مقام الإثبات، فما هو ظاهر الأدلة إثباتًا؟ هل أن ظاهر الأدلة إثباتًا أن الطهارة شرط؟ أم أنّ ظاهر الأدلة إثباتًا أن النجاسة مانعٌ؟ وقد ذكرنا في الدرس السابق ثمرة الفرق بين القول بشرطية الطهارة والقول بمانعيّة النجاسة.

131

وصل الكلام إلى أنّ الطهارة الخبثية شرطٌ في صحة الصلاة أم أنّ النجاسة مانعةٌ من الصحة؟ فما هو المستفاد من مقام الإثبات؟ فنقول بأنّ: في المسألة طوائف ثلاث من الروايات:

الطائفة الأولى: ما يُدّعى دلالته على شرطية الطهارة، ومن هذه الطائفة صحيحة زرارة عن أبي جعفرٍ (ع): (لا صلاة إلا بطَهورٍ ويُجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار وبذلك جرت السُّنَّة)، فإنه يُقال إنّ ظاهر صدر الرواية وهو قوله (لا صلاة إلا بطهور) أن الطهور شرطٌ في صحة الصلاة، وظاهر التفريع حيث قال (ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار وبذلك جرت السُّنَّة) أنّ الاستنجاء مصداقٌ للطهور، إذًا فمقتضى ملاحظة مجموع صدر الرواية وذيلها أنّ خلوّ البدن من النجاسة شرطٌ في صحة الصلاة، فهي دالّة على شرطية الطهارة لا على مانعية النجاسة.

واحتمل سيدنا (قده) بأنّ هذه الجملة وهي قوله (ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار) جملة مستأنَفة، أي أنّ الطهارة الحدثية شرطٌ (وكذلك يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار)، يعني من دون أن تكون الجملة الثانية تفريعًا وتعقيبًا على الأولى، فهي بيانٌ ابتدائيّ.

ولكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر السياق، فإن ظاهره أنّ هذه الجملة (ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار وبذلك جرت السُّنَّة) ظاهره أنه تفريع على الأول، وأنّ هذا محقِّقٌ للطهور الذي هو شرطٌ في صحة الصلاة.

الرواية الثانية من هذه الطائفة هي صحيحة زرارة التي سبق البحث فيها، حيث قال فيها: (فإن ظننتُ أنه قد أصاب ولم أتيقّن ذلك، فنظرتُ فلم أرَ فيه شيئًا فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تُعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنتَ على يقينٍ من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا) بدعوى أنّ ظاهر إجراء الاستصحاب تنقيحه للشرط، حيث قال (تغسله ولا تعيد. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، أي أنّك قبل الشروع في الصلاة كنت على يقين من الطهارة الخبثية، ثم شككت في عُروضها، فمقتضى الاستصحاب أنك واجدٌ للطهارة، فصليت وأنت واجدٌ للطهارة، غاية ما في الأمر أنها طهارة ظاهرية استصحابية.

إذًا فمقتضى ذلك أنّ المركوز هو شرطية الطهارة، غاية ما في الباب أن الإمام أجرى الاستصحاب لأجل تنقيح هذا الشرط ظاهرًا.

وقلنا فيما سبق أنّ البعض الآخر كالشيخ الأعظم ذهب إلى أنّ المدلول الضمني في الرواية ليس هو شرطية الطهارة وإنّما إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فالإمام (ع) لا يريد أن يقول: من استصحب الطهارة فهو واجد لشرط صحة الصلاة كي يدلّ ذلك بالدلالة الالتزامية على أن الطهارة شرط، بل يريد أن يقول: من استصحب الطهارة، فالحكم الظاهري في حقه جواز الشروع في الصلاة، والحكم الظاهري يُجزي عن الواقعي، فمقتضى ذلك الحكم بصحة صلاته، لأنّه كان يجوز له الدخول في الصلاة بهذا الاستصحاب، لا لأن الاستصحاب منقِّح للشرط. هذا بالنسبة للطائفة الأولى التي استُدلّ بها على شرطية الطهارة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على مانعيّة النجاسة: في الوسائل الجزء الثالث ص 455، باب 31 من أبواب النجاسات، الحديث الأول: (صحيحة زرارة عن أحدهما (ع) قال: كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحدَه، فلا بأس بأن يكون عليه الشيء –يعني النجاسة- مثل القلنسوة والتّكة والجورب).

والحديث الثاني: (رواية حمّاد بن عثمان عمّن رواه عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يصلّي في الخفّ الذي قد أصابه القذَر، فقال: إذا كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه فلا بأس).

الحديث الرابع: (رواية إبراهيم بن أبي البلاد، عمّن حدّثهم عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده، يصيبه القذَر، مثل القلنسوة والتّكة والجورب).

وقد أفاد سيدنا (قده) في الجزء الثالث من موسوعته، ص 236، قال: يمكن أن يُستفاد من هذه الأخبار المفروغية عن مانعية النجاسة، أي أنّ النجاسة مانع، ولكن يُستثنى من مانعيّة النجاسة ما إذا كان النجس ممّا لا تتمُّ الصلاة فيه، فهل هذا ظاهر؟ أو أنّ غاية مفاد هذ الروايات أن من صلَّى في النّجس وكان النّجس مما لا تتمّ فيه الصلاة فصلاته صحيحة، لكن هل لأنَّ النجاسة مانعٌ وهذا مُستثنى؟ أم لأنّ الطهارة شرطٌ وهذا مستثنى؟ فمفاد الرواية أعمّ من كلا المحتملين. الطائفة الثالثة: ما ظاهرها التفريع، فقد تعرّض سيدنا (قده) لعدّة روايات في (فصل الصلاة في النجس)، ص 315 من الجزء الثالث: وهذه الروايات ظاهرة في التفريع، بيان ذلك: من هذه الطائفة (حسَنة عبد الله بن سنان: قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب ثوبه جنابةٌ أو دمٌ. قال: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابةٌ أو دمٌ قبل أن يصلّي، ثمّ صلّى فيه ولم يغسله، فعليه أن يُعيد بعدما صلّى). و(مصححة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (ع) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل وفي ثوبه عَذِرة من إنسان أو سنّور أو كلب أيُعيد صلاته؟ قال: إنْ كان لم يعلم فلا يعيد). وهذه الروايات مفادها أن الصلاة في الثوب النجس إن كانت مع العلم والالتفات فهي فاسدة، وإن كانت مع الجهل بالموضوع فهي صحيحة، ومجرّد هذا البيان أعمّ من أن تكون الطهارة شرطًا أو النجاسة مانعًا. فالنتيجة أنّ الأقرب هو ما دلّ على شرطيّة الطهارة وهو الطائفة الأولى، وأمّا إذا لم يتبين لنا شيء، وقلنا لعلّ منظور الطائفة الأولى هو مانعية النجاسة، فإذا كانت الأدلة مجملةً من هذه الجهة، ووصلت النوبة للأصل العمليّ، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ إذا شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل أنّ الطهارة شرطٌ أم أن النجاسة مانعٌ بعد المفروغية عن أن الصلاة في الثوب النجس عن التفاتٍ باطلة، فلا إشكال في أن من صلّى في الثوب النجس عن التفات فصلاته فاسدة، إنّما الكلام مضافًا إلى ذلك، هل أنّ فساد صلاته لشرطية الطهارة أم لمانعية النجاسة؟ فما هو مقتضى الأصل العمليّ؟

فإذا وصلت النوبة إلى الأصل العمليّ، إنما يُتصَوَّر أن يكون للمورد أثرٌ عمليٌّ إذا كان المورد دائرًا بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وإنما يكون المورد موردًا لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذا كان الثوب مشكوك النجاسة والطهارة كما مثّلنا لهذا سابقًا، قلنا: لو شكّ في جلد السنّور هل هو محكوم بالطهارة شرعًا أو محكوم بالنجاسة؟ وافترضنا أنّ أصالة الطهارة لا تجري عند الشكّ في النّجاسة الذاتيّة، فحينئذٍ لا يمكن تنقيح صحة الصلاة في هذا الثوب بأصالة الطهارة، لأنّ أصالة الطهارة تجري في الشكّ في النجاسة العرضية، وأما الشك في النجاسة الذاتية هل أنه محكوم شرعًا من الأصل بالطهارة أم النجاسة فأصالة الطهارة لا تشمله بناءً على هذا المبنى.

فحينئذٍ سوف يرجع الشكّ إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأنّه إن كانت النجاسة مانعًا، وهذا مشكوك النجاسة، فهو مشكوك المانعيّة، فتجري فيه أصالة البراءة عن المانعية. وإن كانت الطهارة شرطًا، فمقتضى الشك في وجود الشرط هو قاعدة الاشتغال، إذ لا بد من إحراز الشرط.

اذن نحن في المقام لا ندري هل وظيفتنا الاشتغال أم البراءة، فمآل الشكّ إلى أنّه هل يتعيّن علينا الصلاة في غيره إحرازًا للشرط؟ أم تصحّ الصلاة فيه –يعني مخيّرون-للشّكّ في المانعية؟ وحيث إنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير بناءً على الصحيح من أنّ مقتضى القاعدة جريان البراءة عن التعيين، فتجري البراءة عن تعيُّن الصلاة في غيره، ومقتضى البراءة عن تعيُّن الصلاة في غيره هو صحة الصلاة فيه.

هذا تمام الكلام في هذا المطلب، وقد ذكرنا فيما سبق أنّ الصلاة في النجس مع الجهل بالنجاسة، هل تصحّ مطلقًا؟ أم تصحّ في فرض الفحص قبل الصلاة؟ فقد يُدَّعى أنّ هناك نصوصًا تدلّ على أنّ الصلاة إنّما تصحّ إذا فَحص قبل الدخول في الصلاة، ومن هذه النصوص (صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) ذكر المني فشدّده وجعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإنْ أنت نظرتَ في ثوبك فلم تُصبْه ثم صلّيت فيه ثم رأيته بعد، فلا إعادة عليك، وكذا البول. فيقال بأن الرواية حيث رتّبت الحكم بعدم الإعادة على النظر للثوب وعدمه، فمُقتضى مفهومها أنّه إذا لم ينظر ثم رأى النجاسة فإنّ صلاته فاسدة.

ولكنّ سيدنا (قده) أفاد في ص 328 من الجزء الثالث أن ظاهر هذه الرواية أنّ مناط الصحة عدم العلم بالنجاسة حين الصلاة، فلاحظوا الصحيحة: (قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبْه ثمّ صليت فيه ثم رأيته بعد فلا إعادة عليك) أي وإن صلّيت من دون علمٍ بالنجاسة، لا وإن صلّيت بفحصٍ. فظاهر سياق الرواية أنّ المصحِّح للصلاة أنه صلى فيه جاهلًا لا أنّ المصحِّح للصلاة أنّه صلّى فيه عن فحص. وبعبارة أخرى، إنّ قوله (ع) وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تُصبْه ثم صلّيت ثم رأيت، لاحظ النظر هنا على نحو الطريقيّة لا على نحو الموضوعيّة، أي أنّ مقتضى نظرك وعدم رؤيتك أنّك صلّيت في الثوب عن جهلٍ بالنجاسة، ولا موضوعيّة للنظر. فلا مدخلية للنظر بوجهٍ وإنما عبّر عن العلم بالنجاسة ورؤيتها بالنظر من جهة أنّ العلم غالبًا ما يحصل بالنظر، وإلّا فلا موضوعية له، وما أفاده تامّ.

132

شما زال الكلام في الاستدلال بالروايات على أنّ صحّة الصلاة في الثوب النجس منوطةٌ بالفحص عن النجاسة قبل الصلاة، وقد سبق الكلام في الاستدلال بصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم. ومن هذه الروايات (رواية ميمون الصيقل أو منصور الصيقل، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: رجلٌ أصابته جنابةٌ بالليل فاغتسل، فلمّا أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، -وكأنّ مورد السؤال بقرينة الجواب أنّه صلّى في ثوبه ثم رأى في ثوبه جنابةً-. فقال (ع): الحمد لله الذي لم يدعْ شيئًا إلّا وله حدّ. إن كان حين قام –يعني قام للصلاة- نظر فلم يرَ شيئًا فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة). وبمضمونها مُرسلة الفقيه، حيث قال: روي في المني أنه إن كان الرجل حيث قام نظر وطلب فلم يجد شيئًا فلا شيء عليه، وإن كان لم ينظر ولم يطلب فعليه أن يغسله ويعيد صلاته. وقد أفاد سيدنا (قده) ص 329 من الجزء الثالث أنّ دلالة الرواية تامّة، فإنّ ظاهرها إناطة صحة الصلاة في الثوب النجس بالفحص قبل الصلاة، فما لم يفحص فصلاته فاسدة. ولكن قد يُناقَش في إطلاقها:

أولًا: باحتمال خصوصيةٍ للمني بملاحظ الرواية السابقة وهي (صحيحة محمد بن مسلم قال: عن أبي عبد الله (ع) ذكر المني فشدّده، فجعله أشدّ من البول. ثم قال: إن رأيتَ المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليتَ فيه ثمّ رأيتَه بعد فلا إعادة عليك). ولكن هذه الملاحظة منفيّة، أولًا: بقوله في هذه الصحيحة (فكذا البول)، وثانيًا: بقوله في موثّقة أبي بصير التي ستأتي (عن أبي عبد الله (ع) في رجل صلّى في ثوبٍ فيه جنابةٌ ركعتين، ثمّ علم به، قال: عليه أن يبتدئ الصلاة. قال: وسألته عن رجل يصلّي وفي ثوبه جنابةٌ أو دمٌ، حتى فرغ من صلاته ثم علم، قال: قد مضت صلاتُه ولا شيء عليه).

ثانيًا: أن يقال بأنّ مورد رواية الصيقل من سبقتْه الجنابة، فربّما يكون لسبْق الجنابة دخلٌ، أي من كان جُنُبًا فاغتسل فصلّى ثمّ رأى في ثوبه منيًا، فهنا يمكن أن يقال بالتفصيل وهو أنه إن كان قد فحص قبل صلاته فلم يجد شيئًا فصلاته صحيحة، وإن كان لم يفحص فصلاته فاسدة، فيصحّ التفصيل لأنّه مسبوقٌ بالجنابة، بينما من لم يسبق جنابة أو نجاسة وإنّما شكّ شكًّا ابتدائيًا في أنّ ثوبه متنجّس أم لا، فلم يفحص، ولو اعتمادًا على استصحاب طهارة الثوب، فصلّى فبعد الصلاة وجد النجاسة، فهنا لا يأتي فيه هذا التفصيل، فمن المحتمل أنّ مورد التفصيل في من سبقته الجنابة أو النجاسة لا مطلقًا، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية لو تمّ سندها على ضرورة الفحص، وإلّا لا تصحّ الصلاة. والأمر سهلٌ باعتبار أنّها ضعيفة السند سواءً كان الراوي ميمون أو منصور لعدم توثيقه. ثم أفاد سيدنا (قده)، قال: حتّى لو أغمضنا النظر عن سندها، فإنّها لا تنهض حجةً في مقابل الأخبار الدالّة على الصحّة من دون فرقٍ بين الفحص وعدمه، واستشهد بهذه الأخبار، منها: (صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما (ع)، قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلّي، قال: لا يُؤذنه حتى ينصرف)، فإنّ سيدنا (قده) يدّعي أنّ هذه الرواية صريحة أصلًا، أي إن كانت رواية الصيقل ظاهرة في لزوم الفحص، فهذه صريحة في عدم لزوم الفحص، وأنّ الصلاة صحيحة على كلّ حالٍ فحص أم لم يفحص، لصراحتها في أنّه لا أثر للعلم بعد الصلاة، وإنّما الأثر –وهو وجوب الإعادة- يترتّب على العلم بالنجاسة حال الصلاة، فإنّ قوله (لا يؤذنه حتى ينصرف) ظاهرٌ في أنّه لو آذنه وهو في الصلاة بطلت صلاته، وأمّا إذا آذنه وأخبره بعد الصلاة فصلاته صحيحة، فهي صريحةٌ في أنّه لا دخل للفحص والنظر في صحة الصلاة.

ولكن يلاحظ على ما أُفيد أنّ هذه الرواية (صحيحة محمد بن مسلم) إمّا منصرفة للغافل أو أعمّ، فإن قلنا بأنها منصرفة للغافل عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وأخوه يصلّي وهو غافل، فهي خارجة موضوعًا عن مسألة الفحص وعدمه، فإنّه إنّما يُتصوَّر التفصيل بين الفحص وعدمه في الملتفِت، وأمّا الغافل بالمرّة فهو خارجٌ موضوعًا عن هذا التفصيل، وحينئذٍ تكون الرواية أجنبيّة عن محل الكلام، فكيف يُقال بأنّها صريحةٌ بعدم اعتبار الفحص، وبالتالي لا تنهض في مقابلها رواية الصيقل. وإنا كانت هذه الرواية أعمّ من الغافل وغيره، كانت رواية الصيقل مخصصة، أي أنّ هذه الرواية تقول أنّ من لم يعلم بالنّجاسة إلّا بعد الصلاة صحّت صلاته غافلًا أو ملتفتًا، فاحصًا أم ليس فاحصًا، وصحيحة الصيقل تقول: إن كان ملتفتًا فلم يفحص فإن صلاته فاسدة، فتكون رواية الصيقل مخصِّصةً لإطلاق صحيحة محمد بن مسلم، فكيف يُقال بأنّ رواية الصيقل على فرض تماميّة سندها لا تنهض للمعارضة مع صحيحة محمد بن مسلم.

ومن هذه الروايات، أي الروايات التي ادّعى سيدنا (قده) أنّها صريحة في عدم اعتبار الفحص، (موثّقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في رجلٍ صلّى في ثوبٍ فيه جنابةٌ ركعتين، ثمّ علم به، قال: عليه أن يبتدئ الصلاة. وسألته عن رجلٍ يصلّي وفي ثوبه جنابةٌ أو دمٌ حتى فرغ من صلاته ثم علم، قال: قد مضت صلاتُه ولا شيء عليه). فيقول سيدنا: إنّ مقتضى قرينة المقابلة بين من علم أثناء الصلاة فصلاته فاسدة، ومن لم يعلم حتى فرغ فصلاته صحيحة، أنّ المدار على العلم وعدمه لا على الفحص وعدمه، فمقتضى قرينة المقابلة في هذه الرواية أن لا فرق بين الفحص وعدمه، المهم هل علم أثناء الصلاة أم بعدها؟ فقد أفاد بقوله: فإنّ التقابل بين العلم بالنجاسة أثناء الصلاة والعلم بالنجاسة بعد الفراغ صريحٌ في أنّ المدار في وجوب الإعادة وعدمه إنّما هو العلم بالنّجاسة قبل الصلاة أو العلم بها بعد الفراغ، بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة وعدمه داخل الوقت أو خارجه. ولكن يلاحظ على ذلك أنّ غاية قرينة المقابلة ظهور الرواية في أنّ المدار على العلم أثناء الصلاة وإلّا فصلاته صحيحة. وعلى فرض أنّ موردهما واحد فغايته المعارضة بين رواية الصيقل التي أناطت الصحّة بالفحص وموثّقة أبي بصير التي أناطت الصحّة بعدم العلم. ومع المعارضة فالمحكَّم رواية الصيقل لأنّ العامّة يُفتون بصحّة الصلاة في ما إذا لم يعلم بالنجاسة إلّا بعد الصلاة مطلقًا وإن لم يفحص.

فالمتلخِّص عدم صحّة التفصيل بين الفحص وعدمه، لأنّ ما دلّ على التفصيل إمّا ضعيفٌ سندًا أو غير تامّ دلالةً أو معارَض، فالمرجع هو الإطلاقات التي دلّت على صحة الصلاة في النجس. بقيت أمور أو تنبيهاتٌ في المسألة:

التنبيه الأول: أشكل الشيخ أحمد العبيدي بأنّنا اعتمدنا في ما سبق لاستظهار كون الطهارة شرطًا، وليست النجاسة مانعًا على صحيحة زرارة التي قال فيها (ع): (لا صلاة إلّا بطهور). وعند المراجعة لهذه الصحيحة نجد أنّ هناك روايتين: رواية ذكرها صاحب الوسائل في الباب التاسع من أبواب أحكام الخلوة، الجزء الأول من الوسائل ص 315: (محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد عن حريز عن زرارة، عن أبي جعفرٍ (ع) قال: لا صلاة إلّا بطهور، ويُجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار)، حيث استظهرنا من التفريع أنّ المراد بالطهور ما يشمل الطهارة الخبثية، وبالتالي فالرواية شاهدٌ على أنّ الطهارة الخبثية شرطٌ في الصحّة وليست النجاسة مانع. وهناك رواية أخرى تعرّض لها صاحب الوسائل في الباب الأول من أبواب الوضوء، ص 365، نفس السند: (محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد عن حريز عن زرارة، عن أبي جعفر (ع): إذا دخل الوقت وجب الطّهور والصلاة، ولا صلاة إلّا بطهور)، وظاهر ذلك أنّ ما ذُكر في هذه الرواية هو صدرٌ لتلك الرواية. وبما أنّ ظاهر قوله -إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ولا صلاة إلّا بطهور- إرادة الطهارة الحدثية، إذًا فهذا يعني أنّ قوله بعد ذلك (ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار) جملةٌ مستأنَفة. أو أنّ الرواية جمع بين روايتين عن أبي جعفر، فإحداهما تتكلّم عن الطهارة الحدثية والأخرى تتكلّم عمّا يتحقّق به الاستنجاء، فجمع بينهما في رواية واحدة. ولكنّ جواب ذلك أنّ غاية قوله (إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلاة ولا صلاة إلّا بطهور) شمولُه للطهارة الحدثية لا اختصاصه بها، فغاية ما يُستفاد من هذا التعبير أنّ هذا شاملٌ قطعًا للطهارة الحدثية، وأمّا اختصاصه بها فلا يُستفاد من ذلك. وحيث إن الإمام عقّب عليه ما يرتبط بالطهارة الخبثية استفدنا منه شموله للطهارة الخبثية. وأمّا دعوى أنّها رواية أخرى جمع الراوي بينهما، فهذا يتنافى مع ظاهر السياق، حيث قال وذكر المقول واحدًا، لا أنّه كرّر كلمة (قال) أو (وقال) كي يكون منبّهًا على احتمال تعدُّد الرواية.

التنبيه الثاني: إنّ ظاهر ما دلّ على شرطية الطهارة –كهذه الرواية التي قرأناها وهي صحيحة زرارة- كفاية الطهارة الواقعيّة، أي متى ما كان ثوبه طاهرًا واقعًا، وإن كان قاطعًا بالنجاسة، كما لو صلّى قاطعًا بنجاسة ثوبه، وقد تأتّى منه قصد القربة، فإنّ صلاته صحيحة إذا كان الثوب طاهرًا واقعًا، بمقتضى إطلاق قوله (لا صلاة إلّا بطهور). كما أنّ مقتضى الروايات التي دلّت على أنّ من لم يعلم بالنّجاسة إلّا ما بعد الصلاة صحّت صلاته، وإن كان ثوبه نجسًا واقعًا، أنّ الشرط في صحّة الصلاة إمّا الطهارة الواقعية –كما يُستفاد من صحيحة زرارة-، أو عدم العلم بالنجاسة، لا أنّ المناط الثاني المؤمِّن والمعذِّر كما أفاد السيد الشهيد كما نقلنا عنه سابقًا، لأنّ مقتضى إطلاق هذه الروايات أنه حتّى لو لم يكن معذورًا، بأن كان جاهلًا مقصّرًا، لكن مع ذلك إذا لم يعلم بالنّجاسة حتّى فرغ من صلاته، فإنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص صحّة صلاته. فليست العبرة في من صلّى في الثوب النجس أن يكون له مؤمِّن ومعذِّر في الصلاة فيه، بل المهمّ أنّه صلّى في الثوب النجس جهلًا، ولو كان جهله عن تقصير، فإنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص صحّة صلاته، لأنّه لم يعلم بالنّجاسة حتّى فرغ من الصلاة، وإن كان جهله عن تقصير. فالمصحّح للصلاة إمّا أن يصلّي في ثوب طاهرٍ واقعًا، أو لم يعلم بالنّجاسة حتّى فرغ من صلاته.

التنبيه الثالث: ذكرنا في ما سبق أنّه إذا شكّ في أنّ الطهارة شرطٌ أو النجاسة مانعٌ، فإنّ هذا المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث إنّه لا يدري هل يتعيّن عليه الصلاة في غير الثوب المشكوك، أو هو مخيّرٌ بين أن يصلّي في الثوب المشكوك أو غيره، ومقتضى البراءة عن التعيين أنّ له أن يصلّي في الثوب المشكوك، لكنّ قد يورد إشكال على ذلك بأنّ المقام ليس من موارد الشكّ في التعيين الشرعيّ، لأنّه على فرض أنّ الطهارة شرطٌ، فيتعيّن الصلاة في الثوب المحرَز الطهارة عقلًا لا شرعًا، أي أنّ مقتضى الشرطيّة أن يحرز كونَ الثوب طاهرًا، فتعيُّن الصلاة في الثوب المحرَز طهارةٌ من حكم العقل لا من حكم الشرع. وإن كانت النجاسة مانعًا وليس شرطًا، صحّ له الصلاة في الثوب المشكوك بجراء البراءة عن المانعيّة، فليس من دوران الأمر بين التعيين الشرعيّ والتخيير حتى تجري البراءة عن التعيين، فالصحيح أن يُقال بأنّه يُجري البراءة عن كليهما، أي أنّ المورد أصلًا من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فغاية ما يعلم أنّ الصلاة في النجاسة المعلومة مضرٌّ بصحّة الصلاة، أما هل أنّ الطهارة شرطٌ أو أنّ النجاسة مانعٌ؟ فمقتضى الشكّ في الخصوصيتين جريان البراءة عن كليهما، فيُجري البراءة عن شرطية الطهارة، ويجري البراءة عن مانعية النجاسة، وثمرة ذلك أنّه في الثوب المشكوك أن يصلّي فيه، لأنّه لم يحرز الشرطيّة ولا المانعيّة، وإنّما الذي أحرزه فساد الصلاة في الثوب المعلوم النجاسة، وما ليس كذلك فلم يحرز فساد الصلاة فيه، فيجري البراءة عن الشرطية والمانعيّة، وأثر ذلك جواز الصلاة في الثوب المشكوك.

133

وصل الكلام إلى أنّ المكلّف إذا التفت إلى النّجاسة أثناء الصلاة، فهل يمكن تصحيح صلاته من خلال النّصوص الواردة في منْ صلّى في النّجاسة عن جهلٍ أم لا؟ والمسألة لها صور: **الصورة الأولى**: إذا التفت إلى النّجاسة وهو يحتمل أنّها نجاسة عارضة، كما إذا رأى دمًا في ثوبه وهو يحتمل أن الدّم خرج الآن وليس سابقًا، ففي مثل هذه الصورة هل يمكن أن يُحكم بصحة صلاته؟ فيقال له: طهّر الثوب أو أبدله وامضِ في صلاتك.

**الصورة الثانية**: أن يعلم بطُرُوِّ النّجاسة مع الأجزاء السابقة، كما إذا رأى الدم يابسًا وليس رطبًا، ونتيجةً لذلك عَلم بأنّه موجودٌ مع الأجزاء السابقة أيضًا، فهل يمكن تصحيح صلاته بتطهير الثوب أو إبداله والمضيّ في الصلاة؟

**الصورة الثالثة**: أن يكتشف أن هذه النّجاسة سابقة على الشّروع في الصلاة. والكلام هو الكلام في إمكان التّصحيح وعدم.

وبعد عرض هذه الصّور الثّلاث، قد يُقال: إنّ لدينا مطلَقات، ومقتضى هذه المطلقات أنّ من التفت للنجاسة أثناء الصلاة فصلاته فاسدة، أي أنّ المصحح للصلاة أن لا يعلم بالنّجاسة حتّى يفرغ منها، فمتى التفت إليها ولو في جزء من الأجزاء فإنّها فاسدة، وهذه المطلقات هي ما تعرّض له سيدنا الخوئي (قده) ص 333 من الجزء الثالث من موسوعته في (كتاب الطهارة)، عدة روايات، منها (صحيحة محمد بن مسلم، في الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلّي، قال: لا يُؤذِنُه حتّى ينصرف –أي حتّى يفرغ من صلاته-) باب 40 من أبواب النجاسات، حديث 1. بدعوى أنّ ظاهره أنّه لو آذنه –أخبره- وهو في الصلاة لكانت صلاته فاسدة. الرواية الأخرى: (صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: إنّه ذكر المني فشدّده، فجعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبْه ثم صلّيت فيه ثم رأيته بعد –بعد الصلاة-، فلا إعادة عليك، وكذلك البول)، فإنّ ظاهره أنّ رؤية المني في أثناء الصلاة مبطلٌ، وإن لم يعلم بطُروّه قبل الدخول في الصلاة. الرواية الثالثة أيضًا من المطلَقات: (ما عن أبي بصير في رجل صلّى في ثوبٍ فيه جنابة ركعتين، ثم عَلم به، قال: عليه أن يبتدئ الصلاة –يستأنفها-). وهذه الرواية أخصُّ ممّا مضى، لأنّ موردها من كانت النّجاسة في ثوبه منذ شروعه في الصلاة، إلا أنّها دالّة على أنّ العلم بالنجاسة لمن كانت نجاسته موجودةً من حين الشروع مُبْطل، سواء أحرز أنها من البداية أم لم يُحرِز، فمتى ما علم بها أثناء الصلاة كانت صلاته فاسدة. فهل نبقى على هذه المطلقات الدالّة على أنّ مجرّد العلم بالنّجاسة أثناء الصلاة مُبْطل، أم أنّ هناك ما يوجب الخروج عن هذه المطلقات، لذلك لا بدّ من بحث الصور الثلاث، كل صورة على حِدة.

**فنأتي إلى الصورة الأولى**، وهي ما إذا رأى النّجاسة واحتمل أنّها آنيّة، كما إذا رأى الدم رطبًا واحتمل أنّه حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك، فهنا ذهب المشهور إلى صحّة صلاته، ببركة عدّة روايات، منها: ما ورد من الروايات في من رعف أنفه، من هذه الروايات: حديث 2، الباب الثاني من أبواب قواطع الصلاة: (موثّق بُكير بن أعين أنّ أبا جعفرٍ عليه السلام رأى رجلًا رَعَفَ وهو في الصلاة، وأدخل يده في أنفه، فأخرج دمًا، فأشار إليه بيده: افركه بيدك وصلِّ). وأيضًا صحيح محمد بن مسلم، حديث 4، من نفس هذا الباب: (سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يأخُذُه الرّعاف والقيء في الصلاة، قال: ينفتل، فيغسل أنفه ويعود في صلاته، وإنْ تكلَّم فليُعِدْ صلاته، وليس عليه وضوء). وضوؤه صحيح، صلاته صحيحة ما لم يتكلّم عمدًا. وأيضًا صحيحة الحلبي، حديث 6 من نفس الباب: عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الرجل يصيبه الرُّعاف وهو في الصلاة، قال: إن قدر على ماء عنده يمينًا أو شمالًا، أو كان بين يديه وهو مستقبل القبلة، فليغسلْه عنه ثم ليصلِّ ما بقي من صلاته، وإنْ لم يقدر على ماءٍ حتّى ينصرف بوجهه -أي حتّى يستدبر أو يتكلم- فقد قطع صلاته. فظاهر هذه الروايات أنّ الالتفات للنّجاسة أثناء الصلاة، مع احتمال أنّها نجاسة طارئة فعلًا، لا يُبطل صلاته، واحتمال خصوصيّة الرُّعاف غير عُرْفيّ، كما أنّ احتمال أنّ ما لم يتكلّم ما لم يستدبر لهما خصوصية، بحيث أنّه لو لم يتكلّم ولم يستدبر ولكن أحدث مُبطلًا آخر، فإنّ هذا الاحتمال أيضًا غير عرفيّ،

والنتيجة أن المستفاد عرفًا أنّ من التفت إلى النجاسة أثناء الصلاة، واحتمل طروّها، ولم يرتكب مبطلًا، فإنّ صلاته صحيحة. ولا يبعد الإطلاق في بعضها، كما في قوله (الرجل يصيبه الرُّعاف)، أو (سألته عن الرُّعاف أينقض الوضوء أم لا؟)، أو كما ورد (لا يقطع الصلاة الرُّعاف ولا الدم) وأمثال ذلك من الروايات. وقد يُستدَلُّ على المسألة في هذه الصورة، أي من رأى النجاسة وهو يحتمل طُروَّها، بصحيحة زرارة، حيث قال فيها: (وإن لم تشكّ، ثم رأيتَه رطبًا، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيتَ على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا). وظاهرُ التّعليل نظر الرواية لفرض الاحتمال، أي أنَّه عَلم بالنّجاسة ويحتمل أنّها سابقة، فقال الإمام ما دُمْتَ لا تعلم بسبْق النّجاسة وتحتمل أنّها طرأت الآن، فصلاتك صحيحة (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا). وقد أفاد سيدنا (قده) بأنّ هذه الرواية كالصريحة، في أنّ طروّ النّجاسة أثناء الصلاة غير موجب لبُطلانها، بلا فرقٍ في ذلك بين العلم بحدوثها أثناء الصلاة، وبين الشكِّ في ذلك، فإنّ مقتضى الصحيحة أنّ الطهارة المعتبرة في الصلاة أعمُّ منَ الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، لأنّه قال (لعلّه شيءٌ أُوقع عليك)، وهذا يعني استصحاب الطهارة إلى حين رؤية الدّم، أي تحقيق الطهارة الظاهرية. فإذا احتمل طروَّها قبل الصلاة، فله أن يستصحب عدم حدوث النّجاسة إلى حين الالتفات، وبه تُحرَز الطّهارة الظّاهرية الّتي هي شرطُ صحّة الصلاة. فما ذهب إليه المشهور في هذه الصّورة –وهي صورة من رأى النجاسة واحتمل طروّها- من صحّة الصلاة هو الصحيح. فما ذكره سيدنا (قده) متين.

أما بالنّسبة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا علم بالنّجاسة في أثناء الصلاة، مع العلم بطروّها قبل الصلاة، أي وجد نجاسةً يابسة وأحرز أنّها قبل الصلاة، وهنا أيضًا ذهب المشهور إلى صحّة صلاته، فقالوا: يزيل النّجاسة إمّا بالتّطهير أو بالإبدال، وصلاته صحيحة. وقد استُدِلَّ على ذلك بوجوه:

**الوجه الأول**: دعوى الأولويّة القطعيّة، ببيان: أنّ من صلّى بالنّجاسة ولم يعلم بها حتّى فرغ من صلاته فإنّ صلاته صحيحة، للنّصوص السابقة التي ذكرناها في الدرس السابق، فمن باب أوْلى من علم بالنّجاسة أثناء الصلاة، لأنّه إذا كان وقوع النجاسة في جميع أجزاء الصلاة غير ضائر مع الجهل، فمن بابٍ أولى وقوع بعضها مع النجاسة غير ضائر. وقد يُستدَلّ على ذلك بفحوى الأخبار الواردة في صحّة الصلاة الواقعة مع النجاسة المجهولة، لأنّ الصلاة الواقعة في النجس بتمامها إذا كانت صحيحة، فالصلاةُ الواقعة في النجس ببعضها صحيحة بالأولويّة القطعيّة، إذ الأجزاء السابقة وقعت مع النجاسة جهلًا، والأجزاء اللاحقة وقعت مع الطهارة –لأنّ المفروض أنّه طهّر-، والآنُ الّذي رأى فيه النّجاسة غير ضائرٍ بمقتضى الروايات الّتي ذكرناها الآن، وهي أنّ العلم بالنّجاسة أثناء الصلاة غير مُبطل، إذًا فالنّتيجة هي صحّة صلاته بالأولويّة. وبذلك يظهر الحال في الصورة الثانية، أي من عَلم بالنّجاسة وعَلم أنّها كانت مع بعض الأجزاء السابقة، وإن لم يعلم بطروّها قبل الصلاة، فإنّ هذا أيضًا فيه أنّه: إذا صحّت الصلاة بتمامها مع النّجاسة جهلًا صحّت مع بعضها من بابٍ أوْلى. وقد يُقال أنّ مُقتضى صحيحة زرارة السابقة، حيث قال (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك) أنّ من عَلم بأنّه لم يُوقع عليه، وإنّما النّجاسة سابقة على الصلاة، أو أنّها سابقةٌ مع بعض الأجزاء، فإنّ صلاته فاسدة. أي مقتضى مفهوم التعليل (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك) أنّك لو دريَت أنّه لم يُوقع عليك لأنّه نجاسة سابقة فإنّ صلاتك فاسدة. حيث قال (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك)، فإنّه يدلّ على أنّ الصلاة إنّما يُحكَم بصحّتها مع رؤية النّجس إذا احتمل طروَّ النجاسة، وأمّا مع العلم بسَبْقها فلا.

134

كان الكلام في أنّ العلم بالنّجاسة أثناء الصلاة هل هو مبطلٌ أم لا، وذكرنا أنّ للمسألة صورًا،

الأولى: أن يعلم بالنّجاسة أثناء الصلاة، ولكنه يشكّ في سبقها، فيحتمل أنها واقعة أثناء العلم بها، وقلنا بأنه في هذه الصورة صلاته صحيحة.

الصورة الثانية: أن يعلم بالنّجاسة أثناء الصلاة، ويعلم بأنّها موجودة منذ شروعه في الصلاة، وكان الكلام في أنّ الصلاة في هذا الفرض صحيحة أم لا؟ وقد ذكرنا أنّه استُدِلَّ على الصحة في هذا الفرض بوجوه:

الوجه الأول: الأولوية القطعية وقد سبق الكلام فيها. الوجه الثاني: التمسّك بروايات الرّعاف التي ذكرناها أمس، بدعوى أن مقتضاها أن من رعف أنفه، فإنّ صلاته صحيحة، ولكن من الواضح عدم إطلاقٍ لهذه الروايات لما إذا تبيّن له أنّ الدم من حين الشروع في الصلاة.

الوجه الثالث: أن يُقال: إذا صحّت صلاته في النّجس، مع علمه به أثناء الصلاة بمقتضى الاستصحاب، كما في صحيحة زرارة (وإن لم تشك ثم رأيته رطبًا، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا)، فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة تصحّ مع استصحاب الطهارة إلى حين علمه بالنجاسة، فيقال: إذا صحّت الصلاة مع استصحاب الطهارة، وإن كان الثوب نجسًا واقعًا، صحّت مع الجهل بالطهارة وإن علم أنّ النجاسة منذ شروعه في الصلاة، إلّا أنّ المفروض أنّه لم يعلم بذلك إلّا الآن، وأما ما مضى من أجزاء الصلاة فقد كانت النجاسة مجهولة، فأيُّ فرق بين فرض استصحاب النجاسة وفرض الجهل بالنجاسة، فإنّه إن كان الثوب طاهرًا واقعًا فهو واجدٌ للطهارة، وإن كان نجسًا فقد صحّت الصلاة معه بمقتضى استصحاب الطهارة، فلماذا لا تصحّ معه مع الجهل بالنّجاسة؟ ولكن من المحتمل خصوصية لقيام استصحاب الطهارة، وهو وجود حكم ظاهريٍّ في حقِّه، إذ المفروض أنّه في هذا الفرض علم الآن بالنجاسة، لكنه لا يعلم بسبقها، ومقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة إلى حين العلم بها، فهو واجدٌ لطهارة ظاهريّة. بينما إذا لم يعلم بالنجاسة إلى أن دخل الركعة الثانية، ولكنه في الركعة الثانية علم بسبق النجاسة، فالطهارة الظاهرية المتحققة بالاستصحاب ليست موجودة عنده، وإن كان معذورًا لكونه جاهلًا. ففرق بين كونه معذورًا لجهله، وبين كونه واجدًا لطهارة ظاهرية، فمن المحتمل أنّ لوجدان الطهارة الظاهريّة دخلًا في صحة صلاته، فما دام هذا الأمر محتملًا، فلا يمكن قياس فرض الجهل بالنجاسة على فرض قيام حكم ظاهريٍّ وهو استصحاب الطهارة.

الوجه الرابع: أن يُستدَلّ بإطلاقات عدة روايات، منها (موثّقة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يصلّي، فأبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتِمّ)، فإنّ مقتضى إطلاقها أنه سواءً علم بسبق الدم منذ أول الصلاة أم لم يعلم. متى ما وجد دمًا في صلاته فإنّ هذا لا يضرّه (في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتِمّ).

ولكنّ سيدنا (قده) ص 335 قال بأنّ إطلاقها يقبل التقييد، بما إذا حدث الدم أثناء الصلاة، ولا يشمل الدّم الحادث منذ أول الصلاة، بقرينة ما تقدّم من الأخبار الواردة في بطلان الصلاة الواقعة في النجس. في ص 333 ذكر هذه الأخبار: الخبر الأول: (رواية أبي بصير في رجلٍ صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمّ علم به، قال: عليه أن يبتدئ الصلاة)، فيرى سيدنا (قده) أنّ من علم بسبق النجاسة منذ أول الصلاة فصلاته فاسدة بمقتضى هذه الرواية.

وعندنا قريب من هذا المدلول (صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع)، قال: ذكر المني فشدّده، فجعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة، فعليك إعادة الصلاة) ثم قال (وكذلك البول). ولكن ألا يُحتمل خصوصية للمني والبول في مقابل الدم؟ بأن يقال: إنّ اكتشاف تنجّس الثوب بالمني أو البول منذ أوّل الصلاة مُفسدٌ، وأمّا اكتشاف تنجُّس الثوب بالدّم منذ أول الصلاة فلا ضائريّة فيه بمقتضى إطلاق موثّقة داود بن سرحان.

الرواية الأخرى من هذه الروايات: (صحيحة محمد بن مسلم، عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلي، قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف)، حيث يقال بأنّ قوله (لا يؤذنه حتى ينصرف) هل هو حكم تكليفيّ أم وضعيّ؟ يعني هل أنّ النهي هنا نهيٌ تكليفي أم إرشاديّ؟ إذ ربما يقال أنّ النّهي تكليفيّ، أي لا ينبغي لك أن تخبره بوجود النجاسة في ثوبه، لأنه سيبتلي بعد ذلك، بأن يقطع الصلاة ويغسل ثوبه، وربما يتمكّن من إزالة النجاسة وربما لا يتمكّن، فالراجح أن لا تخبره (لا يؤذنه حتى ينصرف). فإذا قلنا أنّ مفاد الرواية نهي تكليفيّ، ولو كان تنزيهيًا، بملاك عدم إيذائه بإخباره بالنجاسة، فلا ربط لها بمحل الكلام، لأننا نبحث عن مقيد وضعيّ للصحة.

وأمّا إذا قلنا بأن النهي في المقام إرشاد كما استظهر سيدنا (قده)، أي أنّ قوله (لا يؤذنه حتّى ينصرف) إرشاد إلى أن العلم بالنجاسة أثناء الصلاة مُفسد، فإنّه لو علم بذلك لكانت صلاته فاسدة. (لا يؤذنه حتّى ينصرف) إرشادٌ إلى أنّ العلم بالنّجاسة مُفسد.

فهنا أفاد سيدنا (قده) أنّ هذه الرواية مقيِّدة لإطلاق موثّقة داود بن سرحان، فإنّ مفاد تلك هو أنّ من أبصر في ثوبه دمًا يتمّ، ومفاد هذه: أنّ من علم بالدّم أثناء الصلاة فإنّه يعيد صلاته، وهذا مقيّد لذاك، فهل أنّ مفاد صحيحة محمد بن مسلم (لا يؤذنه حتى ينصرف) يصلح أن يكون مقيِّدًا لإطلاق موثّقة داود بن سرحان؟

ولكنّ الظاهر أنّ المفادين بنحوٍ واحد، فهما متعارضان، لا أنّ مفاد صحيحة محمد بن مسلم مقيّد لمفاد موثّقة داود بن سرحان.

وهنا أفاد سيدنا بأنّه قد يُقال: إنّ موثّقة داود بن سرحان منصرفة إلى الدّم المعفوّ عنه، لكونه درهمًا أو أقلّ، والوجه في هذا الانصراف هو المحمول، حيث قال (في الرجل أبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتِمّ)، فإنّ الأمر بالإتمام دون أمره بالتطهير أو الإزالة، قرينة على الدم مما يُعفى عنه، وبالتالي تكون موثقة داود بن سرحان أجنبية عن محلّ كلامنا، فإنّ محلّ كلامنا في الدم الذي لا يُعفى عنه، ولو بلحاظ المقدار. فإذا قلنا بأنّ رواية دواد بن سرحان ناظرةٌ للدّم المعفوّ عنه، إذًا فليس عندنا دليل على صحّة الصلاة فيمن أبصر في ثوبه دمًا، فنأخذ بإطلاق صحيحة محمد بن مسلم (لا يؤذنه حتى ينصرف) الدالّة على فساد صلاته لو علم بالدم أثناء الصلاة. وهذا وجه ذكره الشيخ الطوسي في موثّقة داود بن سرحان.

ولكن يلاحظ على ذلك: أوّلًا: أنّ قوله (يتمُّ صلاته) مجرّد إرشاد إلى الصحة، وليس ناظرًا إلى كيفيّة معالجة النّجاسة، من أنّه يُبقيها أو يطهّرها، فليس في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما غاية مفاده أن رؤية الدم لا تُوجب فساد الصلاة، فلا يصلح المحمول قرينةً على الموضوع.

وثانيًا: على فرض أنّ المراد بقوله (يتمّ صلاته) يعني يمضي من دون إزالة، أي أنّ قوله (يتمّ صلاته) أنّ وظيفته أن يمضي مع الدم من دون أن يطهّره، على فرض دلالتها على ذلك، فإنّ حملها على خصوص الدّم المعفوّ عنه، هذا من باب التشبّث بالمقدار المتيقّن من الخارج، والمقدار المتيقّن من الخارج ليس من القرائن العرفيّة الّتي تكون دخيلةً في تنقيح الظهور، فمجرّد العلم من الخارج أنّ الدّم بمقدار الدرهم أو أقلّ معفوٌّ عنه ولا يجب إزالته، لا يصلح أن يكون قرينة عرفيّةً على أنّ ظاهر هذه الرواية النظر لذلك، بحيث يرتفع التعارض بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم.

فبقي عندنا من هذه الروايات صحيحة زرارة (قال: وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطبًا قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك) فإنّ مقتضى مفهوم التعليل في هذه الرواية أنّ من علم بسبْق الدم منذ شروعه في الصلاة فصلاته فاسدة، فنقيّد إطلاق موثّقة داود بن سرحان بمفهوم الشّرط في صحيحة زرارة، فمقتضى هذا التقييد حمل مفاد موثّقة داود بن سرحان على ما إذا احتَمل أن الدم طرأ أثناء الصلاة.

ومن هذه الروايات التي استُدلّ بها على الصّحّة، رواية عبد الله بن سنان (قال: إن رأيت في ثوبك دمًا وأنت تصلي، ولم تكن رأيته قبل ذلك، فأتمّ صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله. وإن كنتَ رأيته قبل أن تصلّي فلم تغسله، ثم رأيته وأنت في صلاتك، فانصرف فاغسله وأعدْ صلاتك)، فيُتمسّك بإطلاق الفقرة الأولى (إذا رأيت في ثوبك دمًا ولم تكن رأيته قبل ذلك فأتمّ صلاتك)،

والكلام فيها هو الكلام في موثّقة داود بن سرحان، لأنّ اللسان واحد.

ومن هذه الروايات حسنة (محمد بن مسلم، قال: قلت له الدّم يكون في الثوب وأنا في الصلاة، قال إن رأيتّه وعليك ثوبٌ غيره فاطرحه وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامضِ في صلاتك ولا إعادة عليك، ما لم يزدْ على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء، رأيتَه قبل أو لم تره. وإن كنتَ قد رأيتَه وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله وصلّيت فيه صلاةً كثيرة، فأعدْ ما صلّيت فيه).

ومحلّ الكلام بناءً على إطلاق الفقرة الأولى، لما إذا كان الدّم من أوّل الصلاة أو ما إذا طرأ أثناء الصلاة، حيث قال (الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: إن رأيته وعليك ثوبٌ غيره فاطرحه وصلِّ في غيره)، فإنّ مقتضى إطلاقها أنّه: حتّى لو كنت تعلم بسبق هذا الدّم من أول الصلاة، مع ذلك صلاتك صحيحة، غاية ما في الأمر بدّلْه أو اطرحه وصلِّ في الثوب الطاهر. فمقتضى إطلاقها صحة الصلاة إذا رأى الدم أثناء الصلاة وإن علم بسبقه منذ أوّل الصلاة.

وعليه، فلا بدّ من تقييد هذه الرواية بمفهوم صحيحة زرارة السابقة، كما قلنا في تقييد الروايتين السابقتين، وهما موثّقة داود وحسنة محمد بن مسلم. ص 338:

فالمتحصّل أنّ مقتضى الأخبار المتقدمة –بعد التقييد-، أنّ الصلاة في هذه الصورة، وهي صورة ما إذا علم بأنّ النّجاسة سابقة منذ أوّل الصلاة الصلاة باطلة، ويجب استئنافها مع الطّهارة بتبديل الثوب أو بغسله.

وأمّا الصورة الثانية وهي: ما إذا رأى الدّم أثناء الصلاة، وعلم بسبقه مع بعض الأجزاء، لكنّه لا يعلم بوجوده منذ أول الصلاة، وإن علم بسبقه مع بعض الأجزاء، فهل يحكَم بالصحة فيها كما ذهب المشهور؟ أو بالفساد كما ذهب إليه سيّد العروة (قده)؟ ذكر سيدنا (قده) في ص 340، قال: إنّ التعليل الوارد في صحيحة زرارة يشمل هذه الصورة (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا)، فيقول السيد الخوئي: أُوقع عليه مقابل ما كان موجودًا قبل الصلاة، لا أُوقع عليك حين العلم. فبالنتيجة مقتضى عموم منطوق هذه الجملة (إذا كنت لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك)، مقتضى إطلاقها أنّه: متى ما احتملتَ أنّ الدم وقع عليك بعد الدخول في الصلاة، سواءً كان قد وقع عليك الآن –أي حين رؤيته-، أو وقع عليك من الرّكعة السابقة، المهمّ أنّه ليس سابقًا منذ أول الصلاة، وإنما وقع عليك في الأثناء.

فمقتضى إطلاق هذا الكلام صحّة الصلاة في هذه الصورة، وإنْ تيقّن بأنّ ركعة أو ركعتين كانت مع النّجاسة، ما دام يحتمل أنّه ممّا أُوقع عليه وليس سابقًا منذ الشروع في الصلاة. قال: إنّ التعليل الوارد في صحيحة زرارة يشمل هذه الصورة، لأنّ معناه أنّ النّجاسة المرئيّة لعلّها شيءٌ أُوقع عليك وأنت تصلّي، لا وأنت في زمان الانكشاف، أعني الآنات المتخلِّلة الّتي التفت فيها إلى النّجس، فإنّها لم تقيّد الوقوع بما إذا كان في ذلك الزّمان. فالعبرة بعدم سبق النّجاسة على الشّروع في الصلاة، وليست العبرة بأن يحتمل وقوعه أثناء الالتفات، فمقتضى عموم التّعليل صحّة الصلاة في هذه الصورة وفاقًا للمشهور.

135

ذكرنا فيما سبق أننا إذا قمنا بالمقارنة بين موثّق داود بن سرحان (في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتِمّ) الدالّ على صحّة صلاته، ورواية عبد الله بن سنان (إن رأيت في ثوبك دمًا وأنت تصلّي ولم تكن رأيته قبل ذلك فأتمّ صلاتك) هذا من جهة، حيث إن كليهما دالّ على صحّة الصلاة، وبين صحيح محمد بن مسلم (في الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلّي، قال: لا يؤذنه حتى ينصرف) الدالّ على أنّه لو علم بالدم أثناء الصلاة لكانت صلاته فاسدة، فقد قلنا بأنّهما متعارضان. ولكن قد يُقال بأنّ الطرف الأوّل، ألا وهو موثّق داود بن سرحان، ورواية عبد الله بن سنان، أقوى دلالةً على الصحّة، فمن باب تقدُّم الأظهر على الظاهر يؤخذ بهما، والوجه في ذلك أنّ صحيحة محمد بن مسلم محتمِلةٌ للنّهي التكليفيّ احتمالًا عرفيًّا، فإنّ قوله (في الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلّي، قال: لا يؤذنه حتى ينصرف)، حيث إنّ في إيذانه أي في إخباره بوجود الدّم في ثوبه إيذاءً له، لأنّه وإن كانت صلاته صحيحة، لكنّه يجب عليه أن يطهّر ثوبه بالنسبة للأجزاء الباقية، فبحثه عن ثوب طاهر أو قيامه بالتّطهير تطهيرًا آنيًّا لا يُخلُّ بالموالاة بين أجزاء الصلاة، كل ذلك نوعٌ من الكُلفة، فنُهي عن إخباره لكي لا يوقعَه في الكُلفة، لا لأنّه إذا علم بالنجاسة أثناء الصلاة فإنّ صلاته فاسدة. ويؤيّد هذا الاحتمال، أنّه في نسخة التهذيب (لا يؤذيه حتّى ينصرف)، فكأنّ إخباره بنجاسة ثوبه الذي يستدعي البحث عن طهارته نحوٌ من تكليفه وإحراجه، فلذلك قال (لا يؤذيه حتّى ينصرف). فبما أنّ هذه الصحيحة تحتمل النهي التكليفيّ احتمالًا عرفيًّا، بينما موثّق داود بن سرحان (في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتِمّ صلاته) ظاهرةٌ في الحكم الوضعيّ، ألا وهو صحّة صلاته، فهي مقدّمةٌ على صحيحة محمد بن مسلم. ومقتضى ذلك أن يقال في الصورة الثالثة، وهي من رأى النجاسة وعلم بأنّها سابقة، فصلاته صحيحة لولا التعليل الوارد في صحيحة زرارة. وإن لم نسلّم بذلك، وقلنا بأنّ صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة بالحكم الوضعي ظهورًا عرفيًّا، أي أنّ قوله (لا يؤذنه حتّى ينصرف). وإن قلنا بأنّ صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة ظهورًا عرفيًّا في الإرشاد إلى بطلان الصلاة على تقدير العلم بالنجاسة أثناءها، فلدينا طرفان متعارضان، طرفٌ يدلّ بإطلاقه على أنّ من رأى النجاسة في الصلاة فهي مبطلة، وهو صحيح محمد بن مسلم، وطرفٌ يدلّ بإطلاقه على أنّ رؤية النجاسة في الصلاة غير ضائر كموثّق داود بن سرحان ورواية عبد الله بن سنان. فهل يُجمع بينهما بمفهوم التعليل في صحيح زرارة، حيث قال (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا)، فيُقال: ما دلّ على البطلان ناظرٌ لفرض العلم بأنّه لم يُوقَع عليه، وما دلّ على الصّحّة ناظرٌ لفرض احتمال أنّه أُوقع عليه. أم يُجمع بينهما بصدر حسنة محمد مسلم (قال: قلت له: الدّم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: إن رأيتَه وعليك ثوبٌ غيره، فاطرحه وصلِّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره، فامضِ في صلاتك ولا إعادة عليك)، فيُقال بأنّ صدر هذه الرواية شاهد جمعٍ بين الطائفتين، فالطائفة الدالّة على أنّ رؤية الدم أثناء الصلاة مانعٌ، بأن يقال إنّ ما دلّ على البطلان ناظرٌ لفرض إمكان ثوب آخر، وما دلّ على المضيّ وعدم الإعادة ناظرٌ لفرض أن لا يوجد له ثوبٌ غيره. ولكنّ هذا الحمل قد يُقال بأنّه حَملٌ على فرد نادر، وهو أن يُحمَل ما دلّ على الصّحّة بأنّه في فرض أن لا ثوب له إلّا هذا النّجس، بحيث لا يمكن استبداله ولا تطهيره في أثناء الصلاة. أو يُجمع بينهما بذيل حسنة محمد مسلم، الّتي فصّلت بين الدّم المعفوّ والدّم غير المعفوّ (قال: وما لم يزِدْ على مقدار درهم –بناءً على نسخة الشيخ التي نقلها عن الكليني- فليس بشيء، رأيتَه قبل أو لم ترَه. وإن كنتَ رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم –إلى أن قال- فأعدْ)، فيُقال: بأنّ ما دل على البطلان كصحيحة محمد بن مسلم السابقة ناظرٌ لفرض أنّه أكثر من الدرهم، وما دلّ على الصحّة وهو موثّق داود بن سرحان ورواية عبد الله بن سنان ناظرٌ لكون المقدار درهمًا أو أقلّ، فتصلح حسنة محمد بن مسلم شاهدًا للجمع بينهما. ولكنّ ذلك أيضًا غير تامّ، والوجه في ذلك: أولًا: بأنّ رواية عبد الله بن سنان لا يمكن حملها على فرض الدّم الأقلّ من الدرهم، لاحظوا الرواية (إن رأيتَ في ثوبك دمًا وأنت تصلّي، ولم تكن رأيتَه قبل ذلك فأتمّ صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله)، هذا لا يمكن حمله على الدّم الأقلّ، لأنّه إذا كان بمقدار الدّم أو أقلّ فهو معفوٌّ عنه في الصلاة، فلا حاجة إلى غسله بالنسبة إلى الصلوات الباقية (فإذا انصرفت فاغسله). إذًا حمْل ما دلّ على الصّحّة، وهو رواية عبد الله بن سنان على أنّ الدّم بمقدار درهم أو أقلّ هو حملٌ غير عرفيّ لأنّه يقول فاغسله، وهذا يعني أنّه غير معفوّ عنه.

وأمّا بالنّسبة إلى موثّقة داود بن سرحان، فقد يُقال: إذًا لماذا لا يمكن هذا الحمل في موثّقة داود بن سرحان، بأن يُقال: إن قوله في هذه الموثّقة (في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دمًا، قال: يُتمّ) تُحمَل على ما إذا كان الدّم بمقدار الدّرهم، ويرتفع التنافي بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم الذي قال (لا يؤذنه حتّى ينصرف). قلنا: لكن لا يرتفع التعارض، يبقى التعارض بين صحيح محمد بن مسلم وبين رواية عبد الله بن سنان، فارتفاع التعارض بين موثّق داود وصحيح محمد بن مسلم بحمل موثّق داود على الدّم المعفوّ عنه لا يرفع التّعارض بين رواية عبد الله بن سنان وصحيح محمد بن مسلم، فيبقى التعارض بينهما. فنحن محتاجون إذًا إلى الجمع بين الطّائفتين بالتّعليل، بمفهوم التعليل الوارد في صحيحة زرارة (لأنّك لا تدري لعلّه شيءٌ أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشّكّ).

ثانيًا: إنّ حسنة محمد بن مسلم مضطربة المتن، فلاحظ هذه الحسنة (قال: قلتُ له: الدّم يكون في الثّوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: إن رأيتَه وعليك ثوب غيره، فاطرحه وصلِّ)، وظاهرها أنّ رؤية النجاسة غير مُبْطلة، غاية ما في الأمر يبدّل. (وإن لم يكن عليك ثوب غيره، فامضِ في صلاتك ولا إعادة عليك)، أي أنّ صلاته أيضًا صحيحة، غاية ما في الباب، الفرق بين الصورتين أنّ هناك لا تصحّ الصلاة في الأجزاء الباقية إلّا بالتّبديل، وهنا حيث لا يوجد ثوب غيره، فتصحّ صلاته. ولذلك لا يصلح صدر الرواية شاهد جمعٍ بين الطائفتين المتعارضتين، لأنّ صدر الرواية دالٌّ على صحّة الصلاة فيما مضى على كلّ حالٍ، كان له ثوب غيره أم لم يكن.

ثم قال: (ما لم يزدْ على مقدار الدّرهم) أي أنّ هذا التفصيل بين أنّ له ثوب أو ليس له ثوب هذا إذا لم يزد على مقدار الدّرهم (وما كان أقل من ذلك فليس بشيء). إذًا، ما لم يزد على مقدار الدرهم، ففيه تفصيلٌ. إن كان له ثوبٌ غيره لم تصحّ الصلاة في الباقي، وإن لم يكن له ثوبٌ غيره صحّت الصلاة في الباقي.

هذا في هذه النسخة التي نقلها صاحب الوسائل عن الكافي. ثم قال (وما كان أقلَّ من ذلك –يعني أقلّ من الدّرهم- فليس بشيء رأيته قبل أو لم ترَه)، أي أنّ ما كان أقلّ من الدّرهم، إنّما يختلف عن مقدار الدَرهم في أنّه رآه أو لم يرَه فقط، وإلّا فهما على حدٍّ سواء بالنسبة إلى الصلاة في الأجزاء الباقية، ولذلك قال بعد ذلك (وإن كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم، فضيّعت غسله، فصلّيت فيه صلاةً كثيرةً، فأعدْ ما صلّيت فيه)، فهل العبرة بالصلاة الكثيرة أو الصلاة القليلة؟ فالرواية مشتملة على ما يُحتمل دخلُه في صحّة الصلاة، وهو أنّه صليت فيه صلاةً كثيرة أو لم تصلّ، إن صلّيت فيه صلاة كثيرة فأعدْ، وإلّا فلا تُعد وإن كنتَ رأيتَه من قبل وضيّعته، مع ذلك تصحّ صلاتك ما لم تصلِّ فيه صلاةً كثيرة، وهذا لا يمكن الجمع بينه وبين دعوى عدم الصحّة ما إذا كان بمقدار الدرهم بالنسبة للأجزاء الباقية. مضافًا إلى أنّ هناك نسخة أخرى، وهي الابتداء بالواو، حيث قال (فامضِ في صلاتك ولا إعادة عليك) ثم قال: (وما لم يزدْ على مقدار الدّرهم، فليس بشيء، رأيتَه قبل أم لم ترَه) وهذا يكون أنسب بالتفصيل في الرواية، وأكثر انسجامًا معها.

فالمتحصّل أن الصحيح ما ذكره سيدنا (قده) من صحّة الصلاة في صورتين: الصورة الأولى: أن يعلم بالنّجاسة ويحتمل طروّها حين الالتفات، والثانية: أن يعلم بالنّجاسة في أجزاء سابقة، ولكن يحتمل أنّ النّجاسة وقعت أثناء الصلاة لا حين الشروع، وأمّا إذا أحرز أنّ النجاسة من حين الشروع، فلا دليل على صحّة الصلاة.

ندخل الآن في تفريع جديد، وهو ما

### إذا صلّى في النجاسة ناسيًا

أي أنّه كان عالمـًا بالنّجاسة فنسيها فصلّى، والكلام في مقامين: تارةً ما هو مقتضى القاعدة، وأخرى ما هو مقتضى النصوص العامّة والخاصّة. أمّا ما هو مقتضى القاعدة، فقد ادُّعي كما في عدّة من الكلمات، بأنّ

# مقتضى القاعدة

صحّة صلاة الناسي،

وذلك لوجوه ثلاثة: الوجه الأول: أنّه لا يمكن تكليف الناسي بالصلاة في الثوب الطاهر، لأنّ الناسي لا يمكن بعثه، فحيث أنّ الناسي غير قابل للانبعاث، فالأمر بالصلاة بالثّوب الطاهر غير شامل للنّاسي واقعًا، فإذا لم يكن شاملًا له واقعًا، فصلاته في الثّوب النّجس صحيحة.

الوجه الثاني: أن يُقال: إنّ النّاسي إذا صلّى في الثّوب النّجس، لأنّه لا يحتمل نجاسته، فصلاته في الثّوب النّجس من مصاديق الاضطرار، أي من صلّى في النّجس اضطرارًا. وبما أنّ الأمر الاضطراريّ يُجزي عن الأمر الاختياريّ، كما لو صلّى بتيمُّم مثلًا، فإنّ صلاته صحيحة حينئذٍ، فالنّاسي من مصاديق المضطرّ. الوجه الثالث: أن يُقال: مقتضى حديث الرفع (رُفع عن أمّـتي النّسيان) أنّ شرطيّة طهارة السّاتر مرفوعة في حقّ النّاسي بمقتضى حديث الرفع، فإذا كانت الشّرطيّة مرفوعةً في حقّه، إذًا فصلاته في الثوب النجس صحيحة، هذا هو مقتضى القاعدة. والجواب عن ذلك بأنّه: تارةً يُفترَض أنّ النّسيان مستوعبٌ للوقت، وتارة يُفترَض أنّه غير مستوعب. فلو فرضنا أنّ النسيان مستوعبٌ للوقت، بمعنى أنّه لم يتذكّر حتى مضى الوقت، فصلّى في الثوب النجس ولم يتذكّر حتّى مضى الوقت، فحينئذٍ لا يشمله حديث الرفع، كما لا يشمله مسألة استحالة التكليف للنّاسي، كما لا يشمله إجزاء الأمر الاضطراريّ عن الأمر الاختياريّ، والوجه في ذلك:

أمّا عدم شمول الأول، وهو أن يُقال بأنّ النّاسي غير قابل للتكليف، فنحن نسلِّم بأنّ هذا النّاسي غير قابل للتكليف، أي من صلّى في الثوب النجس ناسيًا، واستوعب نسيانه الوقت كله، فهذا غير مكلّف واقعًا بالصلاة بالثّوب الطاهر، لكنّ هذا لا يستلزم وجود أمرٍ بالصلاة بالثّوب النّجس، فعدم تكليفه بالصلاة في الثّوب الطاهر لأنّه غير قابل للانبعاث لا يعني أنّ الأمر بالصلاة على نحو اللابشرط، بحيث تكون صلاته في الثّوب النّجس صحيحةًـ فلا قضاء عليه، لا ملازمة بين الأمرين. سقط عنه التّكليف بالصلاة في الثوب الطاهر، لأنّه ناسٍ، أمّا أنّ هناك أمرًا بالصلاة على نحو اللابشرط في حقّه فهذا هو الكلام.

وأمّا الثاني: وهو أن يُدّعى أنّ حديث الرفع يشمله، نعم حديث الرفع يشمله (رُفع عن أمّتي النسيان)، ومقتضى شمول حديث الرفع أنّ شرطيّة الطهارة شاملة له، لكن كما قلنا سابقًا، بأنّ ارتفاع الأمر بالمركّب لا يستلزم أمرًا بالباقي، فالأمر بالصلاة المتقيِّدة بثوب طاهر قد ارتفع عنه بمقتضى حديث الرفع. وأمّا الأمر بالصلاة في الباقي، أي الأمر بالصلاة على نحو اللابشرط، فهذا لا يثبته حديث الرفع، بل نحتاج إلى دليل آخر.

وأمّا دعوى أنّه مضطرّ، والاضطراريّ يُجزي عن الاختياري، فقد ذكر هذا فيما سبق بأن هذا يتوقَف على وجود أمر بالفرد الاضطراري، كما لو قال صلِّ بتيمُّم، فيُقال: مقتضى الإطلاق المقامي للأمر بالصّلاة بالتيمّم أن لا إعادة عليه، لأنّه لو كان عليه إعادة أو قضاء لنبّه الإمام على ذلك، فأمره بالفرد الاضطراريّ من دون تنبيه على الإعادة أو القضاء دالٌّ على الإجزاء. وأمّا إذا لم يوجد أمرٌ بالفرد الاضطراريّ، غاية ما في الأمر أنّه نسي أن يمتثل الأمر بالفرد الاختياريّ، واعتبرنا النّاسي عقلًا من مصاديق المضطرّ، فمجرّد كونه عقلًا من مصاديق المضطرّ لا يعني أنّ هناك أمرًا توجّه بالفرد الاضطراريّ كي يُتمسّك بالإطلاق المقامي لذلك الأمر، وتكون نتيجة الإطلاق المقامي هي صحّة صلاته. هذا كله بالنسبة للنسيان المستوعب، وأمّا غير المستوعب فيأتي الكلام.

136

ما زال الكلام فيمن صلّى بالنّجس عن نسيان، وقلنا بأنّ الكلام تارةً في مقتضى القاعدة، وأخرى في مقتضى النصوص. وقلنا بأنّه بحسب مقتضى القاعدة تارةً يكون المنظور النسيان المستوعب، وتارةً يكون المنظور النسيان غير المستوعب، وقد مرّ الكلام في الفرض الأول، وهو النسيان المستوعب، وأمّا الفرض الثاني وهو النسيان غير المستوعب، فإن مقتضى القاعدة فيها عدم الاجتزاء في الصلاة، والسر في ذلك: أن ما أمر به لم يتعلق النسيان به، وما نسيه لم يتعلق الأمر به،

وبيان ذلك: إنّنا لو سلّمنا أنّ مقتضى إطلاق حديث الرفع، حيث قال (رفع عن أمّتي النسيان) سقوط التكليف المنسيّ، فحينئذ يقال: بأنّ حديث الرفع مورده ما إذا تعلّق النسيان بنفس ما تعلق به التكليف، كي يقال بأن التكليف المنسي ساقط بحديث الرفع.

وفي محلّ كلامنا، إذا نسي وصلى في النجس، ثم تذكر والوقت ما زال باقيًا، فما نسيه هو الفرد، والفرد لم يتعلّق به الأمر، وما تعلّق به الأمر، وهو طبيعيّ الصلاة بين الحدّين، الزوال والغروب، لم ينسَه لأنّ المفروض أنّه تذكر والوقت ما زال باقيًا. فبما أنّ ما نسيه غير ما كُلّف به، فلا يكون هذا النسيان مشمولًا لحديث الرفع.

هذا كله بالنظر لمقتضى القاعدة، أي أنّ مقتضى القاعدة عدم الاجتزاء بصلاته.

### وأمّا مقتضى النصوص

، فالنصوص على قسمين:

### النصوص العامّة

والنصوص الخاصّة الواردة في فرض النسيان.

أما بلحاظ القسم الأول، فمقتضى القاعدة صحة صلاته، لأنّ حديث (لا تعاد) وهو نص عام، دالّ على أن من أخلّ بشرطية الطهارة فصلاته صحيحة، فإن قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ظاهرٌ بأنّ الإخلال بشرطية الطهارة عن عذر غير موجب لفساد الصلاة، سواءً كان العذر جهلًا أو نسيانًا، فمن صلّى في الثوب النجس نسيانًا، فهو مشمول بحديث (لا تعاد). لو لم نناقش في ذلك بما ناقشنا به سابقًا، من أنّ عنوان الطهور في الخمسة محتمَل الشمول للطهارة الخبثية، وبالتالي فالتمسّك بالحديث في محل الكلام تمسّك بالدليل في الشبهة المصداقية.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني، أي

### النصوص الخاصة

الواردة في باب النسيان، فالطوائف هنا خمس طوائف، يعني ينبغي تقسيمها إلى خمسة، على خلاف ما صنع سيدنا (قده):

الطائفة الأولى: ما دلّ على بطلان صلاته إذا صلّى في الثوب النجس مطلقًا، من دون تفصيل بين فرض الجهل أو فرض النسيان. ومن هذه الطائفة حسنة محمد بن مسلم السابقة (قال: وإن كنت قد رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم، فضيّعت غسله وصليت فيه صلاة كثيرة، فأعد ما صلّيت فيه). ومن هذه الطائفة مصححة الجعفيّ (عن أبي جعفر (ع)، قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم، وقد رآه فلم يغسل حتى صلّى، فليعد صلاته)، فإنّ مقتضى إطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين أن يكون قد صلّى فيه جاهلًا أو ناسيًا أو متعمًّدًا. متى ما رأى النجاسة ولم يغسل الثوب وصلّى فإنّ صلاته فاسدة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على البطلان في فرض النسيان مطلقًا أيضًا، أي سواءً كان النسيان عن قصور أو تقصير. ومن هذه الروايات صحيحة زرارة (قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من مني، فعلّمت أثره، إلى أن أُصيب له الماء، فأصبتُ، وحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئًا وصلّيت. ثم إني ذكرت بعد ذلك. قال: تعيد الصلاة وتغسله). ومن هذه الطائفة صحيحة عبد الله بن أبي يعفور في حديثٍ: (قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يكون في ثوبه نقَط الدّم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي، ثم يذكر بعدما صلّى، أيُعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعًا، فيغسله ويعيد الصلاة)، فإن مقتضى إطلاق هذه الطائفة، أنّ من صلى في النجس نسيانًا فصلاته فاسدة، من دون فرق بين أن يكون النسيان عن قصورٍ أو تقصير.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الصحّة في فرض النسيان مطلقًا، وهي صحيحة العلاء (عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشّيء ينجّسه، فينسى أن يغسله فيصلي فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله أيعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة وكُتبت له) فمقتضى إطلاق هذه الرواية صحّة صلاة من صلى في الثوب النجس نسيانًا عن قصور أو تقصير.

الطائفة الرابعة: ما ورد فيمن صلّى في النجس نسيانًا عن تقصير، وهي موثّقة سُماعة (قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرى في ثوبه الدم، فينسى أن يغسله حتى يصلي، قال: يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبةً لنسيانه) إلى آخر الرواية. فإنّ ظاهرها أنّ الأمر بالإعادة إنما هو عقوبة لنسيانه، ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن يكون مورد الرواية النسيان عن تقصير.

الطائفة الخامسة: ما ورد في باب الاستنجاء بالخصوص، أي من نسي أن يستنجي فصلّى، وهي موثّقة عمّار: (قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لو أنّ رجلًا نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلّي، لم يُعد الصلاة)، فمقتضى إطلاق هذه الرواية أن من نسي الاستنجاء وصلّى فإنّ صلاته صحيحة من دون تفصيل.

فالكلام فعلًا في تنقيح الجمع بين هذه الطوائف، فنذكر هنا أمرين:

أمّا بالنسبة للطائفة الخامسة، فهي خارجة، والسرّ في ذلك أنها معارَضة في نفسها، أي أنّ الروايات الواردة في من نسي الاستنجاء وصلّى هي متعارضة في حدّ ذاتها، فلا تنهض بالمعارضة مع بقية نصوص الباب، حيث إنّ موثّقة عمّار معارَضة بصحيحة عمرو بن أبي نصر (قال: قلت لأبي عبد الله (ع) أبول وأتوضّأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صلّيت، قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك ولا تُعد وضوئك).

فإنّ ظاهرها أنّ من نسي الاستنجاء وصلّى، فإنّ صلاته فاسدة، ومقتضى تعارض هذه الطائفة خروجها عن معارضة طوائف الباب، فينحصر الحديث في البحث عن طوائف الباب.

الأمر الثاني: إنّ المتعارض من الطوائف الأربع هو الطائفة الثانية الدالّة على بطلان الصلاة في فرض النسيان مطلقًا، والطائفة الثالثة الدالة على صحة الصلاة مطلقًا ومن دون تفصيل، فما هو وجه الجمع بين الطائفتين؟ ذكر في المقام وجوه:

الوجه الأول: ما أشار إليه سيد المستمسك (قده) من أنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل ما دلّ على الأمر بالإعادة على الاستحباب، بمقتضى قرينيّة النص على الظاهر، فإنّ ما دل على عدم الإعادة، وهو صحيح العلاء، حيث قال (لا يعيد قد مضت الصلاة) صريحٌ في صحّة صلاته، وما دلّ على الإعادة، كصحيح عبد الله بن أبي يعفور، حيث قال (يغسله ويعيد) ظاهرة في لزوم الإعادة، فمقتضى قرينيّة الصحيح على الظاهر حمل الأمر بالإعادة في الطائفة الثانية على الاستحباب.

لكنّ سيدنا (قده) ص 343 من الجزء الثالث قال: إن هذا الجمع غير تامٍّ لوجوه: أولًا: قال بأنّ: رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين بصراحة الآخر، إنّما هو في الدليلين المتكفّلين للأمر المولويّ، فلو كان الأمر بالإعادة أمرًا مولويًّا، لصحّ حمله على الاستحباب بقرينة صراحة الآخر، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ودلّ الآخر على النهي عنه، فبصراحة كل منهما يرفع اليد عن ظاهر الآخر. وأما في الدليلين الإرشاديين، فلا وجه لهذا الجمع بوجه، حيث إنهما متعارضان تعارضًا مستقرًا، لإرشاد أحدهما إلى فساد الصلاة عند نسيان النجاسة، وإرشاد الآخر إلى صحتها، فحالهما حال الجملتين الخبريتين إذا أخبرت إحداهما عن الفساد والأخرى عن الصحّة، فلو قال الإمام (يصحّ صلاته) و(تبطل صلاته)، هل يمكن الجمع بينهما بحمل (تبطل صلاته) على الاستحباب؟ لا إشكال أنّ هذا الجمع غير عرفيّ، فكذلك الأمر في المقام.

لكنّ هذا الكلام منه (قده) محلُّ تأمُّل نقضًا وحلًّا، أمّا نقضًا، فلما ذكره نفسه ص 327 من هذا الكتاب، قال: فالصحيحتان، وهما صحيحة وهب بن عبد ربه (عن أبي عبد الله (ع) في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه، فيصلّي فيه، ثم يعلم بعد ذلك، قال يعيد) وموثّقة أبي بصير (عن أبي عبد الله، سألته عن رجل صلّى وفي ثوبه بول أو جنابة، قال: علم به أو لم يعلم فعليه إعادة الصلاة). ويقابلهما صحيحة محمد بن مسلم (ذكر المني فشدّده، فجعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة، فعليك الإعادة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته فلا إعادة عليك). فالصحيحتان تدلّان على الإعادة، وصحيحة محمد بن مسلم تدلّ على عدم الإعادة في فرض الصلاة فيه عن جهل، فعلّق سيدنا (قده) على ذلك في ص 327، قال: فالصحيحتان تعارضان صحيحة محمد بن مسلم، والصحيح حمل الروايتين على استحباب الإعادة، والحكم بعدم وجوبها لا في الوقت ولا في خارجه، ولذلك احتاط الماتن بالإعادة في الوقت. مع أنّ لسان الإرشاد واحدٌ في تلك الصحاح وفي هذا المورد من محلّ كلامنا.

وأمّا حلًّا، فإنّ كلامه تامٌّ فيما لو لم يُحتمَل التكليف، أي لو لم يكن عندنا إمارةٌ عقلائيّة على احتمال التكليف، يعني أن يكون الأمر بالإعادة أمرًا مولويًا تكليفيًا، لقلنا بأنّ الروايتين ظاهرتان في الإرشاد، إحداهما إرشادٌ إلى الصحة، والأخرى إرشادٌ إلى الفساد، فالجمع بينهما بالحمل على الاستحباب غير عرفي، وأما إذا قام منبّه عقلائي على أنّ الأمر تكليفٌ مولويّ، فيتولّد احتمال التكليف احتمالًا عرفيًا، وبالتالي مع احتمال التكليف احتمالًا عرفيًا، فالحمل على الاستحباب عرفي. وفي المقام مقتضى موثقة سُماعة، التي قالت (يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبةً لنسيانه)، فإن ظاهر موثقة سماعة أن الأمر بالإعادة أمر مولويٌّ تكليفيّ (يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبةً لنسيانه). ومفاد موثقة سماعة منبّه ولّد أن يكون احتمال التكليف في الأمر بالإعادة احتمالًا عرفيًّا، فما دام احتمال التكليف احتمالًا عرفيًّا، فالجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الاستحباب، وهو ما دل على البطلان دون الثانية، ليس منافيًا لما ذكره. قال: وثانيًا: إنّ قوله في موثقة سماعة (يعيد صلاته كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه) غير قابل للحمل على الاستحباب، فإنّ العقوبة لا تناسب الاستحباب.

الوجه الثالث في المناقشة، قال: إن الأخبار المذكورة فصّلت بين الجاهل والناسي، وقد مضى أنّ الجاهل يُستحبُّ في حقّه الإعادة، يعني الموضع الذي ذكر فيه الحمل على الاستحباب، فإذا قلنا أنّ مفاد هذه الأخبار استحباب الإعادة، لم يبقَ فرقٌ بين الجاهل والناسي، وهذا يتنافى مع ظهور الأخبار بالتفصيل بينهما. إذًا، ظاهر هذه الأخبار التي بأيدينا أنّ هناك تفصيلًا في الوظيفة بين الناسي والجاهل، وسبق أن ذكرنا في ص 327 أن الجاهل يستحبّ له إعادة الصلاة، فلو حملنا الأخبار التي بأيدينا على استحباب الإعادة أيضًا، لم يبقَ فرقٌ بين الجاهل والناسي، أي أن صلاة الجميع صحيحة، ويستحبّ للجميع الإعادة، فلم يبقَ فرقٌ بينهما، وهذا يتنافى مع سياق الأخبار التي بين أيدينا منافاة واضحة، حيث إنّ ظاهرها أنّ هناك فرقًا في الحكم والوظيفة بين الجاهل والناسي.

وهذا الكلام إنّما يتمّ لو ورد الدليل الدالّ على استحباب الإعادة في الجاهل، لو كان عندنا رواية قالت (من صلّى جاهلًا بالنجاسة يستحبّ له الإعادة)، لقلنا بأنّ حمل الروايات الدالة على الإعادة في المقام على الاستحباب لازمه عدم الفرق بين الناسي والجاهل، وهو مرفوضٌ عرفًا.

أما دعوى استحباب الإعادة في الجاهل لم يأتِ لأنّ رواية وردت في ذلك، بل بمقتضى الجمع بين الروايات، أي أن السيد ما ارتكبه هنا ارتكبه هناك تمامًا، وهو وجود طائفتين متعارضتين، فحمل الطائفة الدالة على الأمر بالإعادة على الاستحباب، كما فعل السيد الحكيم في المقام. فلم ترد عندنا رواية تدل على أنّ من صلى في النجاسة جاهلًا يستحبّ له الإعادة كي يكون هذا أمرًا واضحًا، وبالتالي لو حملنا الروايات في المقام على استحباب الإعادة لم يبقَ فرقٌ بين الجاهل والناسي، وإنّما هذا المدعى وهو استحباب الإعادة في حق الجاهل نتيجة جمع بين رواياتٍ مطلقة، كالروايات التي هي في محل كلامنا.

مضافًا إلى أنّ الروايات الواردة في محل كلامنا أيضًا لم ترد في الناسي، وإنّما السؤال وقع عن النسيان، لا أن عنوان النسيان ورد في جواب الإمام، أي أنّ السائل سأل عن فرض من صلى في النجس ناسيًا، فأجاب الإمام تارةً بأنّه يعيد وأخرى بأنه لا يعيد. فلو كان وردت عندنا روايتان، إحداهما تدلّ على استحباب الإعادة في الجاهل، والأخرى تدلّ على وجوب الإعادة في الناسي بعنوان أنه ناسي، وقلنا حينئذٍ لو حملنا الرواية الدالة على الإعادة في حقّ الناسي بما هو ناس على الاستحباب، لم يبق فرقٌ بين الناسي والجاهل، وهذا خلف ما هو ظاهر الروايات. أما إذا كانت المسألة هي مقتضى الجمع بنظره بين الروايات، فهذا لا يؤدي إلى التنافي، بحيث يكون إشكالًا على الجمع الذي أشار إليه سيد المستمسك (قده).

137

ذكرنا سابقًا، أنّ من الطوائف التي تناولت هذه المسألة، وهي من صلّى في النجس نسيانًا، طائفتان متعارضتان، دلّـت إحداهما على الأمر بالإعادة مطلقًا، ودلّت الأخرى على عدم المطلوبيّة بالإعادة مطلقًا. وكان الكلام في وجه الجمع بين الطائفتين، وسبق الكلام في الوجه الأول، وهو حمل ما دلّ على الأمر بالإعادة على الاستحباب. وصل الكلام إلى الوجه الثاني، وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه ورد في موثّقة سُماعة (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرى في ثوبه الدّم، فينسى أن يغسله، حتّى يصلّي، قال: يعيد صلاته، كي يهتمّ بالشيء إذا كان في ثوبه، عقوبةً لنسيانه). وتقريب مفادها أنّ: تعبيرها عن الأمر بالإعادة بأنّه عقوبةٌ للنسيان، ظاهرٌ في أنّ الصلاة صحيحة، وإنّما يجب إعادتها تكليفًا، لا أنّ الصلاة فاسدة، والملاك في وجوب الإعادة عقوبة الناسي على تقصيره في عدم التّحفّظ، كما ورد هذا اللسان في الحجّ أيضًا، حيث إنّ من جامع امرأته قبل السعي، فإنّه عليه الإعادة من قابل، وقد سأل الإمام (ع): (أيّ الحجّتين له؟ قال: الأولى والثانية عقوبة).

وثمرة كون الصلاة صحيحة، وإن كان يجب إعادتها عقوبةً صحّة الائتمام، فإنّه يصحّ له أن يأتمّ بهذا الإمام الذي صلّى في ثوبه النّجس نسيانًا، أو أنّه لا يجب على الولد الأكبر قضاء مثل هذه الصلاة، لأنّها لم تفُت أباه، وإن كان يجب على أبيه إعادتها تكليفًا، لكنّها لم تفتْه بمقتضى كونها صحيحة. بل مقتضى صحّـتها أنّه يجوز له الدخول في ما يترتّب عليها، حيث يعتبر في صحّة صلاة العشاء والعصر، صحّة الظّهر، وإن كان يجب إعادتها تكليفًا، لكنّها صلاةٌ صحيحة، فيصحّ له الشروع في ما يترتّب عليها، وكذا سائر آثار الصحّة.

المقدمة الثانية: بما أنّ ظاهر لحن التعبير في موثّق سماعة، أنّ الصلاة صحيحة وإن وجبت إعادتها تكليفًا، فهذه الموثّقة إمّا شاهد جمعٍ بين الطائفتين، أو موجبٌ لانقلاب النسبة، فيُقال بأنّ: الطائفة الدالة على عدم الإعادة محمولةٌ على النظر إلى صحّة الصلاة، أي أنّ الصلاة صحيحة مع النسيان، والطائفة الآمرة بالإعادة محمولةٌ على الأمر التكليفيّ من باب العقوبة، لا لأنّ الصلاة فاسدة، وبذلك يتمّ الجمع بين الطائفتين المتعارضتين. كما ذهب لذلك بعض الأساتذة.

أو يُقال بأنّ: هذه الطائفة موجبٌ لانقلاب النسبة، بمعنى أنّ: الطائفة الدالّة على عدم وجوب الإعادة محمولة على ما إذا كان النسيان لا عن تقصير، فحيث إنّ موثّقة سُماعة، بقرينة مناسبة الحكم للموضوع، ناظرةٌ لفرض النسيان عن تقصيرٍ وإهمال. إذًا، فهي مقيِّدةٌ لما دلّ على عدم الإعادة مطلقًا، وهو الطائفة الثانية كصحيحة العلاء، فتُحمَل صحيحة العلاء الدالّة على عدم الإعادة على فرض القصور، لأنّه في فرض التقصير يلزمه الإعادة. فإذا صارت صحيحة العلاء خاصّةً بفرض القصور، صارت أخصّ مطلقًا ممّا دلّ على الإعادة، وهو صحيحة ابن أبي يعفور وصحيحة زرارة. فتُحمَل الصحيحتان –أي صحيحة زرارة وابن أبي يعفور- الدالّتان على الإعادة على فرض التقصير، فبعد تخصيص الطائفة الثانية -وهي صحيحة العلاء- بموثّقة سماعة، تنقلب النسبة بينها وبين صحيحتين ابن أبي يعفور وزرارة، من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فتُخصَّص بها. فتكون النتيجة بعد انقلاب النسبة هي التفصيل، بأنّه إن كان النسيان عن تقصيرٍ وجبت الإعادة، وإن لم يكن عن تقصيرٍ فلا إعادة عليه. هذا هو الوجه الثاني للجمع بين هذه الروايات.

ثمّ إنّ سيدنا (قده) ذكر في ص 344، من الجزء الثالث، ذكر أمورًا:

الأمر الأول: قال بأنّ الصحيح في علاج المعارضة بين النصوص، حيث لم يتعرّض هو للوجه الثاني الذي ذكرناه أصلًا، ولم يعلّق عليه، لذلك ذهب مباشرةً إلى علاج المعارضة بين هذه النصوص، فذكر أمورًا:

الأمر الأول: تقديم ما دلّ على الأمر بالإعادة على صحيحة العلاء الدالة على عدم الإعادة بالشهرة، حيث إنّ الطائفة الأولى أشهر. حتّى أن الشيخ (قده) في تهذيبه، في الجزء الثاني، ص 360ـ، بعد أن ذكر الرواية –أي صحيحة العلاء الدالّة على عدم الإعادة-، قال: إنّه خبرٌ شاذّ، لا يُعارَض به الأخبار التي ذكرناها ها هناك، وفي ما مضى من كتاب الطهارة. فمقتضى هذا البيان، تقديم الطائفة الدالة على الإعادة بالشهرة.

الأمر الثاني: قال إنّ التقديم بالشهرة ليس من باب الترجيح، كما يظهر من سيد المستمسك (قده)، في الجزء الأول، ص 538، بل من باب أنّه مخالفٌ للسنّة، فعندما نقول بأنّ الطائفة الدالة على الإعادة مقدّمة لأنها مشهورة، لا من باب ترجيح المشهور على غيره، فإنّ الترجيح بالمشهور إمّا وارد في المرفوعة، أو وارد في المقبولة. أمّا المرفوعة فساقطة سندًا لأجل الرفع، كما أشار إليه السيد الشهيد (قده) في أصوله في الجزء السابع، قال: وأما المرفوعة التي رواها ابن أبي جمهور في (غوالي اللآلي) عن العلامة مرفوعًا إلى زرارة، التي تضمّنت هذه العبارة (خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودعِ الشاذّ النادر)، قال في ص 370، في الجزء السابع من أصوله: لا إشكال في سقوط المرفوعة سندًا، لما فيها من الرفع، بل قالوا إنّ هذه الرواية لم تُوجَد في كتب العلامة التي بأيدينا، مع أنّه نقلها ابن أبي جمهور عن العلامة.

وأمّا المقبولة، أي مقبولة عمر بن حنظلة، التي أيضًا تضمّنت عنصر الشهرة، حيث قالت: (يُنظر إلى ما كان من روايتيهما عنّا، في ذلك الذي حكما به، المجمَع عليه عند أصحابك، فيؤخَذ به من حكمنا، ويُترَك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمَع عليه لا ريب فيه). فقد أفاد سيدنا (قده) بأنّ عمر بن حنظلة لا توثيق له، وأمّا ما ورد في رواية يزيد بن خليفة، أنّه سأل الإمام الصادق (ع): (جاءنا عمر بن حنظلة بوقتٍ عنْكَ –لأنّه من رواة أوقات الصلاة-، فأجاب (ع): إذًا لا يكذب علينا)، فقد أفاد سيدنا (قده) بأنّ يزيد بن خليفة أيضًا لا توثيق له، فكيف نعتمد على روايته في توثيق عمر بن حنظلة.

ولكنّ السيد الشهيد، حيث يبني على توثيق من روى عنه أحد الثلاثة، والمفروض أنّ صفوان بن يحيى روى عن يزيد بن خليفة في باب كفّارة الصوم من الكافي، الجزء الرابع، لأجل ذلك أصبح يزيد بن خليفة ثقةً، لرواية صفوان عنه، وحيث إنّ يزيد بن خليفة روى عن الصادق (ع) أنّه قال في عمر بن حنظلة (إذًا لا يكذب علينا)، فالنتيجة هي وثاقة عمر بن حنظلة.

ولكن ذكرنا في الأصول في محلّه المناقشة في كلا الأمرين: أما في رواية أحد الثلاثة عن شخصٍ، فقد ذكرنا أنّ شهادة الشيخ الطوسي (قده) بأنّ الطائفة ساوتْ بين مَراسيلهم ومسانيدهم، وأنّهم لا يرسلون ولا يروون إلا عن ثقة شهادةٌ حدْسيّة، ولم يحرَز أنّها حسّيّة كي يُعتمَد عليها.

وعلى فرض أنّها شهادة حسّيّة، فإنّنا نستظهر من العبارة، أنّ من يروي عنه أحد الثلاثة، على نحو الاعتماد، لا مجرّد الرواية عنه، ويكشف عن روايته عنه على نحو الاعتماد أن يُكثر من الرواية عنه، فإذا أكثر من الرواية عن شخصٍ، كشف عن اتّكائه عليه، فكان شهادةً منه بوثاقته، وأمّا مجرّد أنّ صفوان روى رواية واحدة عن يزيد بن خليفة في باب كفّارة الصوم، فهذا ليس مشمولًا بشهادة الشيخ الطوسي في العدّة –على فرض أنّها شهادةٌ حسّيّة-.

وأمّا الأمر الثاني، وهو رواية يزيد بن خليفة (إنّ عمر بن حنظة جاءنا بوقتٍ عنك، قال: إذًا لا يكذب علينا)، فلا ظهور فيها في توثيق عمر بن حنظلة، بل غاية مفادها أنّه: في ما أخبر به ليس كاذبًا، أمّا أنّه شخص لا يكذب علينا مطلقًا، وأنّ هذا شأنه وحاله، فهذا لا يُستفاد من هذه الرواية. والنتيجة أنه: لا توثيق لعمر بن حنظلة، إلا أن يُقال بأنّ عمل الطائفة بالمقبولة في باب القضاء، وفي باب حلّ التعارض بين الأخبار، قرينةٌ على الوثوق بصدورها، وهذا أمرٌ آخر.

والنتيجة: أنّ تقديم الطائفة الدالة على الإعادة، على الطائفة الدالة على عدم الإعادة، بنظر سيدنا ليس من باب الترجيح بالشهرة، إذ لم يثبت الترجيح بالشهرة في رواية معتبرة. وإنّما من باب طرح ما خالف السنّة، أي أنّه إذا اشتهرت روايةٌ بين الأصحاب، بحيث يوثق بصدورها، فالمخالف لها مخالفٌ للسُّنَّة، ويُطرح من باب أنّه مخالف للسنّة، فليست المسألة مسألة ترجيح، وإّنما من باب عدم حجّيّة الخبر المخالف، وهذا ما طبّقه سيدنا على المقام، حيث اعتبر صحيحة العلاء مخالفة للسنّة فتُطرَح، لا كما عبّر سيد المستمسك بأنّ الطائفة الأولى أشهر وأصحّ سندًا، بل قال سيدنا أكثر من ذلك، بل إنّ الطائفة الثانية أصلًا ليست حجّةً، لأنّها مخالفة للسنّة.

وقد ذكرنا عدّة مرات، أنّ ظاهر التعبير بطرح ما خالف السنة، كما في صحيحة أيوب بن رشد، وأيوب بن حَمْر: (سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كلُّ حديث مردودٌ إلى الكتاب والسّنّة وكلُّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)، أنّ المقصود بالسنة الخبر الواضح، المركوز بين المتشرّعة، لا الخبر الذي قطع بصدوره مجتهدٌ نتيجة بعض القرائن، فإنّ هذا ليس مصداقًا للسنّة. فإنّ ظاهر القرن بين الكتاب والسنة، أنه ليس المراد من السّنّة كل خبر مقطوع الصدور، بل المراد بالسّنّة ما كان قرين الكتاب في كونه أمرًا مركوزًا بين المسلمين وواضحًا بينهم، لا مجرّد أنّه خبر مقطوع الصدور. صحيح لا يختص عنوان السنّة –كما ذهب إليه السيّد الإمام قده-بسنّة النّبيّ (ص)، حيث خصّص السنّة بسنّة النبيّ (ص) لما ورد في بعض الأخبار غير التامّة سندًا، بأنّه بالتعبير بسنّة النبيّ (ص)، حيث قال: ( في رواية ابن أبي يعفور، سألت أبا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتّم لها شاهدًا من كتاب الله، أو من قول رسول الله (ص)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به. وورد في بعض الروايات (لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنّة نبيّنا)، فإنّ هذه الروايات لم تتمّ سندًا، ولو تمّت فإنّه لا مفهوم لها بحصر السنّة في سنّة النبي (ص)، وإنّما المراد بالسنة الخبر الواضح المرتكز بين المتشرّعة، كوضوح القرآن الكريم، لا مجرّد أنّه خبر مقطوعٌ بصدوره.

مضافًا إلى أنّ الصغرى غير تامّة، فإنّ مجرّد وجود ثلاث روايات، أو أربع روايات دالّة على أنّ من صلّى في الثوب النجس يُعيد صلاته، لا يجعلها من السنّة القطعيّة، بحيث يُطرَح ما خالفها من باب طرح ما خالف السنّة.

ولذلك نقول: إن لم يتمّ الجمع الذي ذكرناه بين الروايات، واستقرّ التعارض بينها، فإنّ مبنانا على أنّ إعراض المشهور عن العمل بالرواية مانع من حجّيتها، والمشهور هنا لم يعمل بصحيحة العلاء مع صحّة سندها، وورودها في كتب الحديث، وإنّما عمل بالطائفة الأخرى. وإن لم يتمّ ذلك، فيُصار إلى تقديم ما دلّ على الأمر بالإعادة، لما ذكره سيدنا (قده) من باب ترجيح ما خالف العامّة، فقد ذكر الشيخ في (الخلاف) أنّ: القول بعدم وجوب الإعادة، مسلك جملة من علماء العامّة، كالأوزاعي والشافعيّ في القديم، وأبي حنيفة، ورُوي ذلك عن ابن عمر. وذكر ابن قُدامة في (المغني): الصحيح أنّ مسألة الجهل بالنجاسة ونسيانها واحدة، فكما في الجهل يُعذر المكلّف، ففي النسيان أولى، لورود النصّ عنه بالعفو. وقال الزرقاني في (شرح فقه مالك)، في الجزء الأول: الطهارة من الخبث شرطٌ في الصحة في حال الذكر والقدرة على المشهور ابتداءً ودوامًا. وفي (الفقه على المذاهب الأربعة) في الجزء الأول، نقل عن المالكيّة، ثم قال: من صلّى بالنّجاسة ناسيًا أو عاجزًا، فصلاته صحيحة على القولين. وبالتالي يُقدّم ما دلّ على الإعادة، لأنّه مخالفٌ للعامّة، لا من باب التقيّة، كما ذكر سيدنا (قده) ص 345، حيث قال: وبذلك تُحمَل الصحيحة –أي صحيحة العلاء-الدالّة على عدم الإعادة على التقيّة، بل لأنّ نفس مخالفة العامّة هي مرجّحٌ في حدّ ذاته، مع غمض النظر عن صدور الخبر تقيّةً أم لا، حيث إنّ ظاهر الروايات أنّ نفس المخالفة مرجّحٌ، ففيها (ما خالف العامّة ففيه الرشاد)، أو (إنّ الرشد في خلافهم)، فافهم وتأمّل

138

ذكرنا فيما سبق، أنّ الروايات الواردة فيمن صلّى في الثوب النجس نسيانًا متعارضة، إلا أن يقال بما ذكرناه من وجه للجمع، وهو أنّ مفاد موثّق سماعة، إما الحكم التكليفيّ، وهو وجوب إعادة الصلاة تكليفًا من باب العقوبة وإن كانت صحيحة، ومقتضى ذلك أن يكون مفاد موثّقة سُماعة شاهد جمعٍ بين الطائفتين المتعارضتين. وإمّا أن يكون مفاد موثّق سُماعة هو فساد الوضعيّة والبطلان، ولكنّ تعليله (ع) البطلان بأنّ ذلك من باب العقوبة، يكون موجبًا من خلال النسبة، إذ مقتضى التعليل اختصاص مفاد موثّق سماعة بالنسيان عن تقصير، فيكون مفاده أخصّ مطلقًا من صحيح علاء، وبعد تقييد صحيح العلاء به، يصبح صحيح العلاء أخصّ مطلقًا من صحيحة زرارة وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور، ويرتفع الإشكال.

وقد ذكر السيد الإمام في بحث الخلل وجهًا آخر للجمع، ص 258، فقال: ويمكن الجمع بينهما بحمل الأخبار الآمِرة بالإعادة على ما إذا صلّى وفي ثوبه أعيان النجاسات، بأن صلّى وفي ثوبه دمٌ أو بولٌ أو منيٌ، كما هو مفاد تلك الأخبار، حيث إنّه في تلك الأخبار قال، بالنسبة إلى صحيحة زرارة: (أصاب ثوبي دمُ رُعاف)، وقال في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور (الرجل يكون في ثوبه نقَط الدم)، وقال في مصحّحة الجعفيّ مثلًا (في الدم يكون في الثوب) ونحو ذلك. فمورد هذه الأخبار الآمرة بالإعادة ما إذا كان في ثوبه عين النجاسة. وأما الطرف الآخر من الأخبار، وهي الأخبار الدالة على عدم الإعادة، كصحيحة العلاء، فهي ناظرة للثوب المتنجس لا للثوب المتضمّن لعين النجاسة، فلاحظوا صحيحة العلاء (قال: عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبَه الشيء ينجّسه، فينسى أن يغسله، فيصلّي فيه، ثم يذكر أنّه لم يكن غسله، أيُعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة وكُتبت له). فقال: وأما صحيحة العلاء، فالظاهر أن السؤال فيها عن الثوب المتنجس بملاقاة النجس، والغالب في الملاقاة عدم انتقال العين والأثر إلى الملاقي. وتؤيّد صحيحة العلاء صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر في الوسائل، الجزء الثالث، ص 417، باب 13 من أبواب النجاسات، الحديث 1: (سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير، فلم يغسله، فذكر ذلك وهو في صلاته، كيف يصنع؟ قال: إن كان دخل في صلاته، فليمضِ، وإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثرٌ فيغسله)، فإنّ ظاهره أنّه: إذا أصاب الثوب الخنزير، والعادة لا ينتقل من الخنزير شيءٌ إلى الثوب، وذكر ذلك وهو في الصلاة فليمضِ. فهذه تصلح، حيث قال: فإنّ الظاهر منها، أنّه مع دخوله في الصلاة تصحّ، يعني لم يذكر إلّا بعد أن دخل في الصلاة. ولو كان أثر الملاقاة باقيًا بحاله، غاية الأمر يُقيَّد إطلاقه بما دلّ على لزوم التطهير ثم البناء على الصلاة. ولكنّه أشكل على هذا الجمع، كما في ص 259: قال: أولًا: بأنّ صحيحة العلاء مطلقة، شاملة لما إذا انتقل الأثر أو لم ينتقل، ففي صحيحة العلاء قال (عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه) أعمّ من أنّه انتقلت عين النجاسة أو لم تنتقل، فهي مطلقة من هذه الجهة، فكيف تُحمل على خصوص ما إذا تنجّس من دون انتقال عين النجاسة. وثانيًا: بأنّه معارَضٌ بإطلاق صحيح ابن مسكان، في الوسائل، الجزء الثالث، ص 480، الحديث 4: (قال: بعثتُ بمسألة إلى أبي عبد الله (ع) مع إبراهيم بن ميمون، قلت: اسأله عن الرجل يبول، فيصيب فخذه قدرُ نُكتة من بوله، فيصلّي، ويذكر بعد ذلك أنّه لم يغسلها، قال: يغسلها ويُعيد صلاته). فهنا أفاد بالنظر إلى صحيحة ابن مسكان، قال: وأمّا ما اشتمل على إصابة البول بفخذه، فلأنّ البول ليس كالماء، بحيث لا يبقى له عندما يَيْبَس أثرٌ، ولو ضعيفًا، فإنّ لهُ غُلظةً ما، ولونًا وريحًا، فيبقى أثره في البدن والثوب، فكأنّ هناك إشكالًا، وهو أنه: ذكرتَ بأنّ صحيحة العلاء محمولةٌ على ما إذا لاقى النجاسة لكن لم ينتقل الأثر، فلماذا لا تحمل صحيحة ابن مسكان أيضًا على ذلك، لأنّه قال (أصاب فخذه قدر نكتة)، أمّا هي انتقلت إلى فخذه أم لم تنتقل، فلماذا لا تحتملها على فرض عدم الانتقال؟ قال: بأنّ إذا أصاب البول عادةً يبقى له أثرٌ، لأنّ له غلظةً ما ولونًا وريحًا. ثم بعد ذلك قال في ص 259 -تنازل عن ذلك-، قال: مضافًا إلى أنّ البول بعد يُبْسه لا يبقى له أثرٌ، بل قد يكون وقد لا يكون. فالنتيجة أنه يريد أن يقول بأنّ: الروايات الدالة على عدم الإعادة مطلقة لما إذا بقي أثر أو لم يبقَ، فلا يصلح حملها على فرض عدم انتقال عين النجاسة، فهذا الجمع ليس جمعًا عرفيًّا. وقد ذكرنا فيما سبق، أنّه على فرض عدم وجود جمعٍ عرفيٍّ وبقاء التعارض، فإنّ ما دلّ على الإعادة مقدّمٌ لإعراض المشهور عن العمل بما دلّ على عدم وجوب الإعادة، وهو صحيحة العلاء. ولكن على فرض التكافؤ، وأنّه لا يوجد ما يقدّم أحدهما على الآخر، فهل المرجع حديث (لا تُعاد) الدال على صحة الصلاة، حيث إنّ المورد، وهو: (من صلّى في الثوب النجس نسيانًا حتّى فرغ من صلاته) قد تعارضت الروايات الخاصّة فيه، فمنها ما دلّ على الإعادة، ومنها ما دلّ على عدم الإعادة، فهل يُقال بعد التعارض والتكافؤ يُرجَع إلى حديث (لا تُعاد) الدالّ على صحّ’ الصلاة؟ الصحيح أنّ هناك مطلقات أخصّ من حديث لا تُعاد، وأعمّ من المورد وهو مورد النسيان، وهذه المطلقات هي التي ذكرناها سابقًا، وهي حسنة محمد بن مسلم، قال فيها (وإذا كنت قد رأيتَه وهو أكثر من مقدار الدرهم، فضيّعت غسله، وصلّيت فيه صلاةً كثيرةً، فأعدْ ما صلّيت فيه)، فإنّ مقتضى إطلاقها، أنّه سواءً ضيّعه لنسيانٍ أو لجهلٍ أو لعمدٍ، فإنّ مقتضى ذلك أن يعيد صلاته. وكذلك مصحّح الجعفيّ (عن أبي جعفر (ع) في الدّم يكون في الثوب، إن كان أقلّ من درهمٍ فلا يعيد، وإن كان أكثر من قدر الدّرهم، وكان رآه، فلم يغسل حتّى صلى، فليعدْ صلاته) أي سواءً كانت صلاته عن نسيانٍ أو عن تقصير. فهذه المطلقات أخصّ من حديث (لا تعاد)، فتكون هي المرجع بعد التعارض، أي تعارض ما ورد في فرض النسيان، ومقتضاها هو بطلان الصلاة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، ألا وهو: البحث عن صحة الصلاة وعدمها في ما إذا تذكّر النجاسة بعد الصلاة. المقام الثاني: هل يُفصَّل بين الوقت وخارجه أم لا؟ أي لو لم يتذكّر النجاسة إلّا بعد خروج الوقت، فهل يمكن القول بسقوط القضاء؟ فهل يمكن التفصيل بين الوقت وخارجه أم لا؟ ذكر سيدنا (قده) بأنّ المشهور ذهب لعدم الفرق بين الوقت وخارجه. وعن جماعة التفصيل بينهما، حيث قالوا إن تذكّر في الوقت أعاد، وإن تذكّر بعد الوقت فلا قضاء عليه. وقد استُند في ذلك لوجوه: الوجه الأول: أنّه مقتضى الجمع العرفيّ بين الروايات، فالروايات الدالة على الأمر بالإعادة صريحةٌ في الأمر بالإعادة إن كان التذكّر في الوقت، وظاهرةٌ في شمول هذا الأمر لما بعد الوقت، والروايات الدالّة على عدم الإعادة صريحةٌ في عدم الإعادة بعد الوقت، وظاهرةٌ في الشمول لما إذا تذكر في الوقت، فيكون صريح كل منهما قرينةً على ظاهر الآخر. والنتيجة هي التفصيل بين التذكّر في الوقت فيعيد، أو التذكّر خارجه فلا يُعيد. ولكن يلاحظ على ذلك، كما ذكرناه غير مرة: إنّ ملاك القرينيّة، أي قرينية رواية على أخرى هو النظر النوعي، بحيث لو جُمعا في سياق واحدٍ لرُؤيا متلائمين، لأنّ العرف يرى أنّ أحدهما ناظرٌ للآخر. فإذا افترضنا أنّه ليس أحدهما ناظرًا للآخر، وإنّما كلاهما ذو لسان واحد وموضوع واحد، فأحدهما يقول: من صلّى في الثوب النجس نسيانًا أعاد، والآخر يقول: لا يُعيد، فكيف يكون أحدهما ناظرًا عرفًا للآخر حتّى يصلح أن يكون قرينةً عليه. ومجرّد أنّ القدر المتيقّن مما دلّ على الإعادة هو من تذكر في الوقت، والقدر المتيقّن ممّا دلّ على عدم الإعادة من تذكّر خارج الوقت، لا يعني نظر كلٍّ منهما للآخر، فملاك القرينيّة هو النظر النوعي، والقدر المتيقن لا يوجب النظر النوعي كي يكون محقّقًا للقرينية. الوجه الثاني من الجمع: ما ذكره السيد الإمام (قده) ص 260، قال: قد يُقال: بعد تعارض الطائفتين –يعني الدالّة الإعادة والدالّة على عدمها- تُقدّم أخبار الإعادة للشهرة، حيث إنّ المشهور قالوا بوجوب الإعادة، ويبقى حكم خارج الوقت بلا دليل، ومقتضى الأصل عدم القضاء لأنّه بأمرٍ جديد. فحيث تعارضت الطائفتان –ما دلّ على الإعادة وما دلّ على عدمها-، وقدّمنا ما دلّ على الإعادة لأجل إعراض المشهور عن صحيح العلاء، فيبقى ما لو تذكّر بعد الوقت مهملًا، وممّا لا دليل فيه على القضاء أو عدمه، فالمرجع هو الأصل العمليّ، ومقتضى استصحاب عدم الفوت، عدم وجوب القضاء، فهذا هو وجه التفصيل بين داخل الوقت وخارجه. وأشكل على ذلك هو ، قال: وفيه أنّ الأمر بالإعادة، وكذا ما دلّ على عدمها ظاهران في الإرشاد إلى البطلان وعدمه، لا أنّ ما دلّ على الإعادة ناظرٌ إلى الوقت، وما دلّ على عدم الإعادة ناظرٌ إلى الوقت، فيتعارضان ويبقى حكم ما بعد الوقت مجهولًا، بل ما دلّ على الإعادة إرشادٌ إلى فساد الصلاة، فلا فرق في ذلك بين الوقت وخارجه، وما دلّ على عدم الإعادة ظاهرٌ في الإرشاد إلى الصحّة، ولا فرق في ذلك بين الوقت وخارجه. الوجه الثالث لهذا القول، وهو التفصيل بين الوقت وخارجه: أن يُستند إلى رواية عليّ بن مهزيار، وهي في الباب 42 من أبواب النجاسات، الحديث 1، (قال كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل، وأنّه أصاب كفَّه بردُ نقطة من البول، لم يشكّ أنّه أصابه، ولم يرَه، وأنّه مسحه بخرقة، ثمّ نسي أن يغسله، وتمسّح بدهنٍ، فمسح به كفّيه ووجهه ورأسه، ثم توضّأ وضوء الصلاة، فصلّى. فأجابه بجوابٍ قرأته بخطّه، قال: أمّا ما توهّم ممّا أصاب يدك فليس بشيء، إلّا ما تحقّق، فإن حقّقت ذلك –يعني تيقنت- كنت حقيقًا أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه، ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها، فلا إعادة عليك لها من قِبَل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجسًا، لم يُعد الصلاة إلا ما كان في وقته، وإذا كان جُنُبًا أو صلّى على غير وضوء، فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله)، فإنّ مقتضى هذه الرواية التفصيل بين العلم بالنجاسة في الوقت فيُعيد، أو خارجه فلا يعيد. ولكن أُشكل على الاستدلال بهذه الرواية متنًا وسندًا. أمّا متنًا: فقد ذكر السيد الإمام ص 262 من (كتاب الخلل)، قال: إنّ الرواية مضافًا إلى أنّه معرَضٌ عنها –فإنّ المشهور لم يفصّل بين الوقت وخارجه- مغشوشة متنًا من جهاتٍ مذكورة وغير مذكورة، المذكورة: (الحبل المتين)، (ذخيرة المعاد)، (الحدائق الناضرة)، (نهاية التقرير)، كلّهم أشكلوا على أنّ الرواية مضطربة متنًا، بل صدرها مناقضٌ لذيلها، والظاهر وقوع السقط والغلط فيها، بل لا يبعد أن يكون افتراءً عليه سلام الله عليه. وقول ابن مهزيار (قرأته بخطّه) غير حجّة بعد حصول التشابه بين الخطوط، بل الظاهر منها أنّ النجاسة في الثوب تختلف عن النجاسة في الجسد، والتأويل –يعني أول العبارة- بأنّ المراد من الجسد الحدث، وأنّ المراد من الثوب الخبث، غير مرضٍ، لأنّ الخباثة والنجاسة المعنويّتين لا يُعقل حلولهما في الجسد، إلّا أن يكون المراد بالجسد الجسدُ غير المحسوس مثلًا، وهو كما ترى. وإنّ روايةً تحتاج إلى التأويلات لرفع إشكالاتها لا تصلح للتعويل عليها وارتكاب مخالفة الظواهر لأجلها. وقد تعرّض لهذا الإشكال سيدنا الخوئي (قده) في الجزء الثالث، ص 228، حيث نقل عن (الوافي) أنّه قال إنّها مضطربة متنًا، وذلك في الجزء السادس، ص 153، قال: ظاهر الرواية أنّ المتنجِّس غير منجِّس، لأنّ المفروض في الرواية أنّه أصاب كفّه البول، وبعد ذلك، دهن كفّه بيده، فتنجّست، ودهن رأسه ووجهه، فمقتضى ذلك أنّه تنجّس كلّه. ثم قال الإمام أنّه: إذا صلّى بهذا الوضوء ولم يعلم بالنجاسة إلّا بعد الوقت، فإنّ صلاته صحيحة، مع أنّ مقتضى القاعدة أن وضوئه باطل، فالإشكال ليس في النّجاسة الخبثية، بل الإشكال في وجود الوضوء، حيث إنّه يُشترط في صحة الوضوء طهارة الأعضاء، ومن الواضح أنّ نجاسة الأعضاء بالدّهن لا ترتفع بإجراء ماء الوضوء.

فمقتضى المسألة بطلان صلاته، لأنّه أخلّ بالوضوء، لا أنّه أخلّ بالطهارة الخبثيّة في الصلاة، ومع ذلك الإمام حكم بصحّة صلاته إذا لم يلتفت إلا بعد خروج الوقت. فهي مشتملة على ما لم يقل به أحد، وهذا هو وجه المناقضة بين صدرها وذيلها، فإنّ ذيلها فصَّل بين الثوب والجسد، فقال بأنّه: إذا كانت المشكلة في الجسد، فإنّ حكمه الإعادة، بخلاف ما إذا كانت المشكلة في الثوب، فإنّ حكمه عدم القضاء إذا تذكّر بعد خروج الوقت. والحال بأنّ ما ذكر في صدر الرواية مشكلةٌ في الجسد لا في الثوب. يقول سيدنا (قده) ص 228: فإنّ ظاهرها أنّ المتنجِّس غير منجِّس، يعني كفُّه تنجَّست بالبول لكنّها لا تنجِّس شيئًا، إذ لولا ذلك –يعني لو لم نقل بذلك-، أنّ المتنجِّس غير منجِّس، لتعيّن الحكم ببطلان الوضوء، لانفعال الماء المستعمل في الوضوء بملاقاة بدنه المتنجّس، ومعه تجب إعادة الصلاة التي صلّاها بذلك الوضوء، كما يجب قضاؤها في خارج الوقت، مع أنّه لم يحكم ببطلان الوضوء، بل عدّ الرجل ممّن صلّى بوضوء، وأوجب عليه الإعادة في الوقت، لانكشاف أنّ صلاته وقعت مع النجس. ثمّ يعقّب ذلك السيد الخوئي: فسواءً قلنا بمنجّسيّة المتنجِّس أم لم نقل، فإنّ طهارة المحلّ معتبرة في صحّة الوضوء، ويده قطعًا متنجِّسة ولم تتطهر، بملاقاتها البول، فلا مناص من الحكم ببطلان وضوئه، وصلاته التي صلّاها بهذا الوضوء، مع أنّ الإمام حكم بصحّة تلك الصلاة إن تذكّر النجاسة بعد خروج الوقت، ما الحلّ في هذه الرواية؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله.

139

ذكرنا فيما سبق، أنّ الدليل الثالث، الذي استدُلّ به على التفصيل بين من تذكّر النجاسة وهو في الوقت فيُعيد، ومن تذكر النجاسة خارج الوقت فلا قضاء عليه، هو رواية علي بن مهزيار، التي قال فيها (كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل..) إلى آخر الرواية، باب 42 من أبواب النجاسات، الحديث 1. وقلنا بأنّ هذه الرواية أصبحت محلّ إشكال متنًا وسندًا. أمّا متنًا، فلما ذكره جمعٌ من فقهائنا، بأنّ مفاد هذه الرواية أن من تنجّست يده، ثمّ تنجّست سائر أعضائه بملاقاة الماء لنجاسة اليد، حيث إنّه توضأ بالماء الذي لاقى اليد المتنجسة بالبول، فإن وضوءه صحيح، غاية ما في الباب أنّه صلى بنجاسة، وبما أنّ النجاسة منسيّة، فإن تذكرها بعد خروج الوقت لا قضاء عليه، وإن تذكرها في الوقت أعاد. وهذا محل إشكال، باعتبار أن المتنجّس منجِّس، فإذا افترضت الرواية أن اليد تنجست بالبول، ثم إن المكلف توضأ بماء قليل، فمقتضى ذلك أن يتنجّس الماء بملاقاة اليد المتنجسة بالبول، إذ المفروض أن البول لا تزول نجاسته بمرة واحدة، كي يقال بأنّ ماء الوضوء طهّره. إذًا فاليد باقيةٌ على النجاسة، ومقتضى ذلك تنجُّس ماء الوضوء، ومع تنجُّس ماء الوضوء، بمقتضى أنّ المتنجّس يتنجّس، كيف يصحّ وضوؤه؟ مع أنّه يعتبر في صحة الوضوء طهارة الأعضاء، بل حتى لو تنازلنا عن ذلك، وقلنا أن المتنجِّس لا ينجِّس، مع ذلك فإنّ يده كانت متنجسة، فقد توضّأ مع كون كفّه متنجسًا. لذلك، حاول جمعٌ من الأعلام، ومنهم سيدنا (قده) الجواب عن هذه المشكلة في الرواية، فهنا أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: ما أفاده سيدنا (قده) في ص 228 من الجزء الثالث من موسوعته الشريفة، بأنّ هذا مبنيٌّ على التسليم بكبرى أن المتنجس ينجِّس، ولعلّ هذه الرواية من الروايات الدالة على عدم الكبرى، وأن المتنجس لا ينجِّس، فلا وجه لدعوى أنّ الرواية مغشوشةٌ –كما عبّر السيد الإمام في الخلل-، أو أنّ الرواية مضطربة متنًا –كما عبّر غيره-، لمجرّد أن الرواية تتنافى مع كبرى أن المتنجّس ينجس، فلعلّ هذه الكبرى غير مسلّمة، وهذه الرواية من أدلّة عدمها. فقال في ص 228: إن قوله يجب القضاء خارج الوقت، ولم يحكم ببطلان الوضوء، بل عدّ الرجل ممّن صلّى بوضوء، ويجب الإعادة في الوقت، لانكشاف أن صلاته وقعت مع النجس في الوقت، صريحٌ في أنّ المتنجّس غير منجِّس.

فإن قلت: بأنّ المشكلة أكبر من ذلك، وهو أنّه كانت يده متنجّسة، مع غمض النظر عن مسألة أنّ المتنجِّس ينجِّس أم لا، فأجاب بأنّه: من الذي يقول باشتراط طهارة أعضاء الوضوء؟ فقال: بأنّ ما ذُكر مندفع بأنّ اشتراط طهارة أعضاء الوضوء ممّا لم يردْ في دليل، غير أنّهم اعتبروها –يعني الطهارة شرطًا في صحة الوضوء، من باب أنّ المتنجِّس كالنّجس، فقالوا: إذا كانت بعض أعضاء الوضوء متنجّسة، وبما أنّ الملاقي للمتنجِّس يتنجّس، فالنتيجة سوف يكون ماء الوضوء متنجّسًا، فلا يصحّ الوضوء، لا لأنّه يُشترَط طهارة الأعضاء، بل لأنّ ماء الوضوء قد تنّجس بملاقاة النجس. فقال: غير أنّهم اعتبروها شرطًا في صحّته نظرًا إلى أنّ المتنجِّس كالنّجس منجِّس عندهم، فإنّ نجاسة المحلّ حينئذٍ تسري إلى الماء، وطهارة الماء شرطٌ في صحّة الوضوء، فإذا أنكرنا منجّسيّة المتنجّس، وقلنا بأنّ هذه الكبرى غير مسلّمة، والرواية من أدلّة عدمها، فلا يبقى موقع لاشتراط الطهارة في أعضاء الوضوء، إذ لا دليل عليها إلا ذلك، لأنّ الماء على ذلك لا ينفعل بملاقاة العضو المتنجّس، ومع طهارة الماء لا مناص من الحكم بصحّة الوضوء. نعم يبقى المحلّ نجسًا، فيكون قد صلّى في النجس، فإن تذكّر في الوقت أعاد، وإن تذكّر بعد الوقت لم يقضِ. فالإنصاف أنّ الصحيحة ظاهرة الدلالة على المدّعى، ويؤكّد ذلك أنّ الإمام قال (يعيد الصلاة التي صلّاها بهذا الوضوء)، فقيّد المسألة بهذا الوضوء، حيث قال (ع): (فإن حقّقت ذلك –أي تيقّنت أنّ اليد أصابتها النجاسة- كنتَ حقيقًا أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه، ما كان منهنّ في الوقت، وما فات فلا إعادة عليك)، فلماذا ركّز على الوضوء الأول، بحيث لو صلّى صلوات بوضوءٍ آخر من دون أن يطهّر يده، فإنّ صلاته صحيحة، حتّى في الوقت، فلا يعيد، قال: والوجه في ذلك، أنّه بهذا القيد قد خرجت الصلاة الواقعة بالوضوء الثاني أو الثالث، فلا يجب إعادتها ولا قضاؤها، وهذا لا يصحّ إلا إذا قلنا بأنّ المتنجس لا ينجِّس، لأن يده المتنجّسة لو كانت منجِّسة لما أصابها، لأوجبت تنجّس الماء الأول، فإذا تنجّس الماء الأول تنجّست جميع أعضاء الوضوء، ولا بدّ معه من الحكم ببطلان صلاته بوضوء آخر، سواءً صلّى بهذا الوضوء الأول أو بغيره، لأنّ أعضاء وضوئه المتنجّسة، بسبب الوضوء الأول باقيةٌ على نجاستها، ولم يقع عليها مطهّر، فمقتضى ذلك بطلان صلاته وإن صلّى بوضوء آخر. إلّا أنه، لما كان المتنجّس غير منجّس، لم يتنجّس ماء الوضوء الأول، وإنّما تنجّس خصوص الكفّ فقط، فإذا صلّى بهذا الوضوء، فهو ممّن صلى مع النجاسة، وإن كان وضوؤه صحيحًا، فيأتي التفصيل فيه، أنّه إن تذكّر في الوقت أعاد، وإن تذكّر بعد الوقت لم يقضِ.

وأمّا لو توضّأ وضوءً ثانيًا فلا إشكال في صحّة صلاته، لأنّ النجاسة التي في يده زالت بالوضوء الثاني، حيث إنّ المطهِّر للبول يحتاج إلى مرتين، فبالوضوء الأول والوضوء الثاني، زالت النجاسة، فحينئذٍ يكون إذا صلّى بوضوء آخر، فتكون صلاته صحيحة، لعدم نجاسة يده، وإلّا فالوضوء صحيحٌ على كلّ حال. فتفصيل الإمام بين الوضوء الأول والوضوء الثاني بالنظر إلى هذه الجهة، وهي أنّه إن صلّى بالوضوء الأول، فوضوؤه صحيح، غاية ما في الأمر صلّى مع النجس، بينما إذا توضّأ مرة أخرى، فصلاته صحيحة بلا كلام، لأنّ نجاسة يده عن طريق البول قد زالت بالوضوء الثاني. وأما يده المتنجّسة، فللقطع بطهارتها، لأنّه غسلها مرتين، حيث توضأ مرتين أو أكثر، وهذا بخلاف الصلوات اللواتي صلاها بذلك الوضوء بعينه، لأنّ النجاسة البولية لا ترتفع بغسل يده مرةً واحدة، فإذا صلّى مع نجاسة بدنه فلا محالة يحكَم بوجوب إعادتها في الوقت، فالصحيحة غير قابلة للمناقشة في دلالتها.

إلا أن يقال: إن كلامه الأخير، حيث قال: ويؤكد ذلك تفصيل الإمام بين الوضوء الأول والوضوء التالي، حيث إنّه في الوضوء الأول، وإن صحّ الوضوء، إلا أنّ النجاسة ما زالت باقية في اليد، وحينئذٍ تكون المشكلة في أنّه صلّى مع نجاسة يده، بخلاف ما لو توضّأ وضوءً ثانيًا، فإنّه صلّى مع طهارة يده. لكن قد يقال: لو بنينا على أن المتنجِّس ينجِّس، فتنجّس الماء الذي توضّأ به في الوضوء الأول، فغايته أنّ أعضاءه أصبحت متنجِّسة، وبجريان ماء الوضوء الثاني، طهُرت نجاسة يده لتكرّر الماء، وطهرت أعضاء وضوئه بجريان ماء الوضوء الثاني، فهو محصّل لطهارة الأعضاء، ومحقّق للوضوء في آن واحد، فلعلّ المنظور في التفصيل بين الوضوء الأول والوضوء الثاني هو هذا، أي أنّ الوضوء الأول باطل، والوضوء الثاني هو الصحيح، لا أنّ المنظور في التفصيل هو أنّ الوضوء الأول صحيح، والنجاسة باقية، وطهرت بالوضوء الثاني، فلا بدّ أن نضمّ إلى كلامه أنّ الإمام حكم بالإعادة في الوقت دون خارجه، ولو كان الوضوء باطلًا، لكان مقتضى ذلك عدم التفصيل بين الوقت وخارجه، وأنَّ عليه أن يعيد صلاته على كلّ حال. فالقرينة على صحّة وضوئه الأول، هو تفصيل الإمام بين الإعادة في الوقت وخارجه، وليس القرينة على صحّة وضوءه الأول هو أنّ المتنجّس غير منجِّس.

الجواب الثاني: وهو ما ذكره السيد الصدر (قده) في الجزء الرابع من بحوثه على العروة، ص 218، قال: إنّ التفصيل في هذه الرواية بين الوقت وخارجه، ليس مبنيًّا على أنّ المتنجِّس لا ينجِّس، بل حتى لو قلنا بأنّ المتنجِّس ينجِّس، فيمكن أن يُقال بهذا التفصيل، والوجه في ذلك أنّ المكلّف بالنسبة لنجاسة كفّه قد صلّى في نجاسة منسيّة، وبالنسبة لباقي أعضائه قد صلّى بنجاسة مجهولة لا بنجاسة منسيّة، إذ المفروض أن المكلف لا يدري أن المتنجِّس ينجِّس، ولأجل ذلك دهن وجهه ويديه، ثم توضَّأ، ثمّ صلّى، ولو كان عالمًا بأنّ المتنجِّس ينجِّس لما صلّى بهذا الوضوء. فظاهره أنّه صلّى بنجاسة مجهولة، فلأجل ذلك صحّ وضوؤه، غاية ما في الأمر أنّه صلّى بنجاسة منسيّة بلحاظ كفّه، فهنا فصّل بين الوقت وخارجه، فلا يصحّ الإشكال على الرواية، بأنّ الرواية في حكمها بصحة الوضوء خالفت كبرى أنّ المتنجِّس ينجِّس، لأنّه يُقال بأنّ الرواية في حكمها بصحّة الوضوء والصلاة، لم تنافِ تلك الكبرى، وإنّما صحّ لأجل الجهل بالنجاسة، أي أنّ النجاسة المجهولة غير ضائرةٍ بصحّة الوضوء وصحّة الصلاة بمقتضى حديث (لا تُعاد الصلاة). فهل هذا الكلام في محله؟ ولكنّ ما أفاده (قده) محلُّ تأمُّل:

أولًا: من أنّ ما أفاده إنّما يصلح مبرّرًا للتفصيل بين الوضوء الأول والوضوء الثاني، أي أنّه إنّما تصحّ الصلاة بالوضوء الثاني، باعتبار أنّه بلحاظ الوضوء الثاني صلّى بنجاسة مجهولة، وأمّا بلحاظ الوضوء الأول، فالمفروض أنّ نجاسة كفّه منسيّة وليست مجهولة، وليست المسألة مرتبطة بتنجيس المتنجّس، فحينئذ لا بد من علاج هذه النقطة، التي تصدّى سيدنا (قده) لعلاجها، وأنّه لا علاج لها إلا إنكار كبرى شرطيّة طهارة الأعضاء في صحّة الوضوء.

وثانيًا: إنّ كلامه مبنيّ على أنّ الجهل بالحكم غير ضائر، لأنّ مفروض المسألة هو الجهل بالحكم لا بالموضوع، أي أنّ المكلَّف عندما توضّأ مع نجاسة يده كان يجهل كبرى أنّ المتنجِّس لا ينجِّس، فالجهل بالحكم وليس جهلًا بالموضوع، فيبتني كلامه على شمول (لا تعاد) أو النصوص الخاصة، لما إذا أخلّ بالسنة عن جهلٍ بالحكم، ولا بدّ أن يقال بأنّ الجهل أيضًا قصوريّ، وإلا إذا بنينا على أنّ (لا تعاد) لا تشمل الجهل التقصيريّ، فالمسألة محلُّ إشكال.

هذا كلُّه من ناحية الدلالة. وأمّا من ناحية السند، حيث إنّه قال: (كتب إليه سليمان بن رشيد –ولم يصرِّح بمن كُتب إليه- يخبره) ثم قال: (فأجابه بجواب قرأتُه بخطّه)، فهل أنّ جهالة سليمان بن رشيد غير ضائرة؟ لأنّ عليّ بن مهزيار شهد بأنّه قرأ الخطّ، وهل أنّ الرواية تُعدُّ عن الإمام المعصوم، لأنّ علي بن مهزيار لا يروي إلّا عن المعصوم.

140

ذكرنا فيما سبق: انه قد استدل على التفصيل بين داخل الوقت وخارجه برواية علي ابن مهزيار قال: كتب اليه سليمان ابن رشيد يخبره: انه بال في ظلمة الليل وأنه اصاب كفه برد نقطة من البول وانه مسحه بخرقه ثم نسي ان يغسله ثم تمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى، فقال الإمام بعد ذلك: (فإن حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي صليتهم بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك) من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقتٍ.

وذكرنا: انه أشكل على الاستدلال بالرواية: بانها مشتملة على ما هو خلاف المعروف من منجزية المتنجس، وانه يشترط في صحة الوضوء طهارة الاعضاء. وقلنا: بانه أجيب عن هذا الاشكال بوجوه، مضى الإشكال في جوابي السيد الخوئي والسيد الشهيد (قدس سرهما).

الجواب الثالث: ما ذكره سيدنا (قده):( ج3، ص348): حيث قال: ان اجمال جملة من جملات الرواية واضطراب بعضها من حيث الدلالة لا يكاد يسري الى جمالتها الصريحة بوجه، فالقاعدة ان يؤخذ بصريحها ويطرح مجملاتها ومتشابهاتها، وقوله (ع): (لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت) ليس فيه اجمال او اضطراب، فلا اجمال في دلالته. ومقتضى كلامه: التبعيض في الحجية. اي أن هذه الرواية قد اشتملت على فقرتين: فقرة: ان كفه مع تنجسها لم تنجس الماء الملاقي لها، وان كفه مع تنجسها والوضوء فيها مع ذلك صح الوضوء مع ان الكف متنجسة، فهذه الفقرة المشتملة على هذين الحكمين ساقطة عن الحجية لمخالفتها لما هو المعروف بين الإمامية، او معارضتها للنصوص الدالة على اشتراط طهارة الاعضاء في صحة الوضوء وعلى منجسية المتنجس.

واما قوله في الفقرة الثانية وهو: (من صلى في الثوب النجس نسيانا لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت) فهذه الفقرة تامة الدلالة، ومقتضى ظهورها حجيتها،

فلأجل ذلك: نلتزم بالتبعيض في الحجية. وبناء على هذا: تكون هذه الرواية تامة الدلالة على من صلى في الثوب النجس لا يعيد الصلاة ان ذكر بعد خروج الوقت، ويعيدها ان كان في الوقت. فمجرد سقوط بعض فقراتها عن الحجية لا يوجب سقوط جميع فقراتها عن الحجية، وما ذكره متين فلأجل ذلك يصح التفصيل إذا تم سند هذه الرواية. فالكلام في سندها.

وقد ذكر سيدنا (قده) الاشكال على سندنا: (ج 3، ص229)، قال: الصحيح ان الرواية مضمرة، لان علي ابن مهزيار قال: (كتب الي سليمان ابن رشيد يخبره) ولم يبين من الذي كتب اليه، فلعله امام من ائمة العامة مثلا، ولا اعتبار بالمضمرات الا إذا ظهر من حال السائل اي عرف عنه انه لا يسال غير الامام كما في زرارة ومحمد ابن مسلم وهكذا علي ابن مهزيار.

لكن الكاتب فيما نحن فيه ليس هو علي بن مهزيار وانما سليمان ابن رشيد، ولم يثبت انه مما لا يسأل غير الامام بل لا نعرفه ولا ندري من هو ولعله من اكابر اهل السنة، وقد سأل المسالة عن أحد المفتين في أحد مذهبه او أحد فقهاء العامة وعلي ابن مهزيار كان في معرض نقل هذه الرواية في العامة، ان سليمان ابن رشيد وهو من اكابركم قد سال من هذه المسالة من احد فقهائهم فأجابه بكذا. وغاية ما هناك: ان علي ابن مهزيار ظن انه سأل الامام –يعني لو اصررتم ان ظاهر المسئول هو الامام، فغايته ان علي مهزيار ظن ان المسئول هو الامام فاطمئن-، الا ان ظنه واطمئنانه غير مفيد، كما لعله ظاهر. فتسقط الرواية بذلك عن الحجية.

وقال في صفحة (349): تأكيد على الاشكال نفسه: نعم، الرواية مخدوشة السند حيث لم يظهر انه من هو ولعله قاض من قضاء الجمهور، ومثله إنما ينقل عن ائمة مذهبه لا عن أئمتنا (عليهم السلام) فلم يثبت ان الرواية منقولة عنه، ومعه كيف يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال؟!.

ويلاحظ على ما افاده سيدنا (قده): بالنقض والحل:

اما النقض: فلما ذكره (قده): في (ج21، باب الصوم، ص465): حيث اورد رواية لعلي ابن مهزيار نقلا عن الكافي والتهذيبين، وهذه الرواية المنقولة في باب الصوم عن الكافي والتهذيبين، هي:

علي ابن مهزيار، قال: (كتب بندار مولى ادريس: يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت، فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب اليه وقرأته: لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نوية ذلك... الخ).

قال: بأن المحقق في الشرائع في (ج1، ص232)، توقف عن ذلك، ولعله لضعف الرواية في نظره، كما صرح به في المعتبر –ان الرواية ضعيفة صحيحة علي ابن مهزيار-، السيد الخوئي يقول: لماذا توقف عن الرواية؟: اما لان الطريق الى علي ابن مهزيار غير صحيح او لان الواسطة وهو بندر مولى ادريس غير ثقة، او لأن الرواية مضمرة. مناشيء الضعف احد ثلاثة: فان كان منشأ التضعيف: ان الطريق الى علي ابن مهزيار غير صحيح، فهو صحيح بلا كلام، خصوصا بلحاظ الكافي، حيث ان الرواية مروية في الكافي. قال: الكليني، عن ابي علي الاشعري عن محمد ابن عبد الجبار عن علي ابن مهزيار. سند تام فلا موجب للتوقف.

وان كان منشأ التوقف التضعيف، ان الواسطة لا توثيق له، وهو بندار مولى ادريس فهو واضح الدفع، الاعتبار بقراءة ابن مهزيار فالكاتب وان كان مجهولا بل حتى لو كان اكذب البرية فهو غير ضائر لان ابن مهزيار الثقة يخبرنا انه رأى الكتاب وقرا جواب الامام بنفسه وهو المعتمد والمستند، وهذا اوضح من ان يخفى على ابسط المحققين كيف المحقق الحلي؟ فلعله غفل عن ذلك او انه أسرع في النظر، فتخيل ان بندار هو المشكلة.

او ان منشأ تضعيفه هو الاضمار، وهو واضح الدفع، اذ لو كان المسئول غير الامام فكيف يرويه ابن مهزيار، -كيف يروي الرواية والمسؤول هو الامام-وهو –ابن مهزيار-من الطبقة العليا من الرواة، فكيف يثبته -اي الرواية-، اصحاب المجامع الحديثية من كتبهم.

فإذن: من خلال هاتين القرينتين وهو ان الناقل ابن مهزيار وان الرواية ذكرها اصحاب المجاميع في كتبهم الحديثية ان الرواية عن الامام (ع).

نحن نطبق كل ما قاله على محل الكلام:

الذي ذكره في (ج3، ص229)، ان الرواية غير حجة، لأنها مضمرة والثانية ايضا مضمرة: ان سليمان ابن رشيد لا نعرفه ولا ندري، اذا علي ابن مهزيار هناك –في رواية بندر-قال: (وقرأته) هنا قال: (....وقرأته بخطه).

واما الحل: فمجموع القرائن يؤدي الى الوثوق بان الرواية عن الامام المعصوم ع: اولا: ان الناقل علي ابن مهزيار وقد اعتمد عليه الاعلام في باب الخمس في قسم المكاتبات التي شهد فيها بانه قرأ بخط الإمام (ع): (باب 8 من ابواب ما يوجب فيه الخمس): توجد عندنا عدة روايات لولا شهادة علي ابن مهزيار بانه قرأ المكتوب وأنه خط الإمام لما أفتي بالأحكام، معتمد الاحكام الشرعية هو هذا:

لاحظوا الرواية الاولى: (من الباب 8، من ابواب ما يجب فيه الخمس، ج9، من الوسائل، ص499)، محمد بن الحسن، بأسناده عن سعد ابن عبد الله عن أبي جعفر عن علي ابن مهزيار، عن محمد بن الحسن الاشعري قال: (كتب بعض اصحابنا، الى ابي جعفر الثاني أخبرني على الخمس، اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الظروف ومن الضياع، وكيف كذلك؟ (فكتب بخطه –علي ابن مهزيار يقول-الخمس بعض المؤونة). واعمد الاعلام عليها بأن ابن مهزيار يقول خط الامام (ع).

نحن نقول: في هذه الروايات لولا شهادة ابن مهزيار انه خط الامام اخذتم بها؟ فلماذا تتوقفون في غيره تقولون هذا ظن؟ أما انه شخص خبير بخط الامام فتأخذون بنقله او لا؟ نحن ذاكرين هذه كقرينة من قرائن الوثوق وهو الاعتماد على علي ابن مهزيار.

وقال في الحديث الرابع وعنه: قال: (كتب اليه ابراهيم ابن محمد الهمداني اقرأني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع... الى ان قال: وكتبه وقرأه علي ابن مهزيار. فكتب وقرأه علي ابن مهزيار، يعني لولا هذه الكلمة لكان هناك اشكال لان ابراهيم ابن محمد الهمداني محل كلام، فكتب وقرأه علي ابن مهزيار: عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله.

الحديث الخامس: عن علي ابن مهزيار، قال: كتب اليه ابو جعفر الثاني (الجواد ع) وقرأت انا كتابه.

فإذن: عدة روايات في باب الخمس ظاهر اعتماد الطائفة على شهادة علي ابن مهزيار انه قرأ خط الإمام ان علي ابن مهزيار من الطبقة التي يعول على اطمئنانها.

ثانيا: ان اصحاب المجاميع نقلوا هذه الرواية ممن دأبهم انهم لا ينقلون الا روايات اهل البيت، نقلوا هذه الرواية في كتبهم كما نقلوا الروايات الاخرى في كتبهم.

ثالثا: ان راوية علي ابن مهزيار لأي حديث لعامة المؤمنين مع كون المؤمنين انما يعملون بكلام الائمة المعصومين لا بكلام غيرهم. فمقتضى نقل علي ابن مهزيار الرواية للمؤمنين مع التفاته أنهم لا يعملون بغير كلام اهل البيت خلاف الامانة والوثاقة لو كان المجيب غير الامام (ع)، فمقتضى مجموع هذه القرائن: أن يحصل لنا الوثوق والاطمئنان بأن هذه الرواية منقولة عن المعصوم (ع) فهي تامة سندا، ومقتضاها صحة التفصيل بين داخل الوقت فيعيد او التذكر خارجه فلا يعيد.

المطلب الاخير:

بناء على ان الصلاة في الثوب النجس نسيانا مبطلة فلا فرق بين ان يتذكر النجاسة بعد الصلاة او يتذكر في اثناء الصلاة، واستدل على ذلك سيدنا ق بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: فحوى الاخبار الواردة في الجاهل اذا التلفت الى النجاسة اثناء الصلاة، وهي: موثق ابي بصير: عن ابي عبد الله (ع): في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به، قال: عليه ان يبتدأ الصلاة. قال: وسألته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة او دم؟ حتى فرغ من صلاته ؟ قال: مضت صلاته ولا شيء عليه).

فيقول سيدنا (قده): ان هذه الرواية تقول: ان علم بالنجاسة وهو في الصلاة يعيد صلاته، فمن باب اولى من نسي النجاسة، لان الجاهل مع انه لم يكن يعلم بالنجاسة من الاصل وانما علم بها اثناء الصلاة، اذا بطلت صلاته ووجب عليه الاعادة فمن باب اولى تجب الاعادة على من كان يعلم بالنجاسة قبل الصلاة ولكنه صلى فيها نسيانا.

ومفهوم صحيح زرارة الذي مر علينا: بأنك لا تدري بانه شيء اوقع عليه. ان ظاهرها: ان المصحح للصلاة ان تكون النجاسة طارئة واما إذا اكتشف ان النجاسة سابقة وليس مما اوقع عليه فان صلاته فاسدة، فاذا كانت الصلاة فاسدة مع الجهل، فمع النسيان من باب أولى.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم: أنه ذكر المني، فشدده، ثم قال :(ان رأيت المني قبل او بعدما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة).

الوجه الثاني: قال: صحيحة ابن سنان: الواردة بخصوص هذا المطلب، وهي: (ان رأيت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك فأتمّ صلاتك فان انصرفت فاغسله وان كنت رأيته قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وانت في صلاتك فانصرف فاغسله واعد صلاتك).

فان مقتضى اطلاقها: (وان كنت رأيته قبل ان تصلي فلم تغسله) يعني: فلم تغسله عمدا او نسيانا. ثم رايته بعد وانت في صلاتك فاغسله واعد صلاتك. لكنها مطلقة، ومقتضى تقييدها بصحيحة علي ابن مهزيار هو التفصيل.

الوجه الثالث: قال صحيحة علي ابن جعفر عن اخيه موسى (ع): قال: سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته انه لم يستنج من الخلاء، قال: ينصرف ويستنج ويعيد الصلاة. الا ان هذه الرواية مطلقة من حيث البراز او البول، اي لم تفصل بين ان تكون عدم استنجاءه بعد بول او عدم استنجائه بعد البراز.

ولكن هناك روايات فصلت بينهما وهي:

موثقة سماعة: في (الكافي ج3، ص19)، قال: عن ابي عبد الله ع: (اذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء ثم توضأت ونسيت ان تستنجي وذكرت بعدما صليت فعليك الاعادة، فان كنت اهرقت الماء فنسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت –اهرقت الماء: اي بلت-فعليك اعادة الوضوء والصلاة وغسل ذكرك لان البول ليس مثل البراز.

وتؤيده روايات اخرى: مثلا منها: موثقة عمار ابن موسى، سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: (لو أن رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلاة).

141

ذكرنا فيما سبق، أنّ سيدنا (قده) أفاد بأنّ من تذكر أنّ ثوبه نجس، وكان في أثناء الصلاة، فإنّه يجب عليه الإعادة، وذلك لثلاثة أدلة، ووصل الكلام إلى الدليل الثالث، وهو (صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى (ع)، قال: سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته، أنّه لم يستنجِ من الخلاء، قال: ينصرف، ويستنجي من الخلاء، ويعيد الصلاة)، فإنّ مقتضى إطلاقها هو لزوم الإعادة، سواءً كان عدم استنجائه من البول أو عدم استنجائه من الغائط. ولكن عند مراجعة الروايات، يوجد تعارض بينها، ففي موثقة سماعة (قال: قال أبو عبد الله (ع): إذا دخلتَ الغائط، فقضيت الحاجة، فلم تهرق الماء، ثم توضّأت، ونسيت أن تستنجي، فذكرت بعدما صليت، فعليك الإعادة. فإن كنت أهرقت الماء، فنسيت أن تغسل ذكرك حتّى صليت، فعليك إعادة الوضوء والصلاة وغسل ذكرك، لأنّ البول ليس مثل البراز). وظاهر هذه الرواية، أنّ من نسي الاستنجاء حتّى فرغ من صلاته، فإن كان المنسيُّ الاستنجاء من البراز، صحّ وضوؤه، لكن عليه إعادة الصلاة، وإن كان المنسيّ الاستنجاء من البول، بطل وضوؤه أيضًا فضلًا عن صلاته، لأنّ البول ليس مثل البراز، فلعلّه لأنّ البول يبقى أثره على العضو، فيكون ذلك مانعًا، بخلاف البراز، غايته أنّه لم يستنجِ منه مثلًا، ولو بالأحجار. ولكن، مقابل هذه الرواية التي فصّلت بين البول والبراز، روايات أخرى دلّت على عدم الإعادة، بعضها في البراز، وبعضها في البول. مثلًا موثقة عمار بن موسى (قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لو أنّ رجلًا نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلّي، لم يعِد الصلاة)، فإنّ ظاهره أن عدم الاستنجاء من البراز ليس موجبًا لبطلان الصلاة.

وأمّا في البول، فأيضًا توجد هذه الرواية، وهي رواية (عمرو بن أبي نصر، قال: لقلت لأبي عبد الله (ع): إنّي صلّيت، فذكرت أني لم أغسل كذا بعدما صليت، أفأُعيد؟ قال: لا)، مع أنّ مفروض السؤال أنّه لم يغسل عضو البول، مع ذلك، أفادت بأنّ صلاته صحيحة. فنتيجةً لذلك، تقع المعارضة بين الروايات، وعليه فلا يصحّ الاستدلال بما ذكره سيدنا (قده) من صحيحة عليّ بن جعفر، على أنّ: من ذكر أنّه لم يستنجِ، فإنّ صلاته باطلة، فإنّها داخلة ضمن المعارَضة.

ولكن هذه الرواية التي استدلّ بها سيدنا (قده)، موردها من ذكر وهو في الصلاة، حيث قال في صحيحة عليّ بن جعفر (سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته أنه لم يستنجِ من الخلاء، قال: ينصرف ويستنجي ويعيد)، بينما مورد الروايات المتعارِضة من لم يتذكّر إلا بعد الفراغ من الصلاة، حيث قال: (فذكرت بعد ما صليت)، فهل يمكن بذلك أن يفصَّل بين الموردين؟ بين الذكر بعد الصلاة والذكر أثناء الصلاة؟

ولا يبعد بأن يُقال بأنّه: إنّما التعارض إنّما هو بين الطائفتين الثانية والثالثة، الدالّتين على حكم من تذكّر بعد الصلاة، حيث ذكر في إحداهما الأمر بالإعادة، والأخرى عدم الأمر بالإعادة، فتبقى الطائفة الأولى بلا معارِض، وحينئذٍ يتمّ كلام سيدنا (قده) من أنّ: من ذكر النجاسة أثناء الصلاة أعاد. ولا يحتمل خصوصية لعدم الاستنجاء، يعني بأن يكون لعدم الاستنجاء خصوصيّة، أمّا في غيره من النجاسات فلا، يعني إن ذكر عدم الاستنجاء أثناء الصلاة فصلاته باطلة، وأمّا النجاسات الأخرى إذا ذكرها أثناء الصلاة فصلاته صحيحة، هذا التفصيل غير محتمل. فمقتضى هذه الرواية -وهي صحيحة عليّ بن جعفر- بطلان من ذكر النجاسة أثناء الصلاة. نعم، التعدّي إلى الدّم محلّ تأمُّل ذكرناه فيما سبق، وليس أمرًا جديدًا.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

مسألة 277: ناسي الحكم تكليفًا أو وضعًا، كجاهله في وجوب الإعادة. من ذكر الحكم لا الموضوع، أي كان عالمًا بأنّ النجاسة مبطلة للصلاة، ولكنّه نسي حكم الشارع بالمبطليّة، فصلّى في النّجس ملتفتًا إلى وجود النّجاسة لكنّه ناسٍ للحكم، أو ناسٍ أنّه يعتبر التطهير، فإمّا أن يكون ناسيًا للشرطية، أو ناسيًا للزوم التطهير. ذكر سيدنا (قده) ص 350، من الجزء الثالث من موسوعته أنّ: مقتضى (لا تعاد) صحّة صلاته، إذا كان نسيانه للحكم عن قصور لا عن تقصير، وذلك لأنّ: (لا تعاد) مطلقة (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، خرج عن هذا الإطلاق من نسي الموضوع، أي من نسي النجاسة، فلم يتذكرها إلا حين الصلاة أو بعد الصلاة، فإنّ هذا محكوم بالإعادة بمقتضى الروايات الخاصة. وأما من نسي الحكم، فيبقى تحت إطلاق حديث (لا تعاد)، حيث لا تشمله الروايات الخاصّة الدالّة على البطلان لمن تذكّر، فإنّها واردة فيمن نسي الموضوع، ولا تشمل من نسي الحكم، من نسي الحكم يبقى تحت إطلاق حديث (لا تُعاد).

ولكن حيث ذكرنا فيما سبق، الإجمال في عنوان الطّهور، حيث إنّ الطهور المذكور في المستثنى (إلا خمسة)، الطّهور والقبلة والوقت والركوع والسجود، مجملٌ يحتمَل شموله للطهارة الخبثية، فلم يحرَز إطلاق المستثنى منه، لما إذا نسي الحكم، فإذا لم يحرَز إطلاق حديث (لا تعاد) لمن نسي الحكم، فمقتضى حسنة ابن سنان، التي بنى عليها سيّدنا فيما سبق، هو بطلان الصلاة في هذا الفرض (قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب ثوبه جنابةٌ أو دمٌ، قال: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلي، ثمّ صلّى فيه ولم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى)، فإنّ مقتضى إطلاقها أنّ من علم بالنّجاسة فصلّى فصلاته باطلة، سواءً كان شروعه في الصلاة لنسيان الموضوع أو لنسيان الحكم، فإنّ مقتضى إطلاقها هو الحكم بالبطلان.

مسألة 178: لو غسل ثوبه المتنجّس، وعلم بطهارته، ثمّ صلى فيه، وبعد ذلك تبيّن له بقاء النجاسة، فهل هذا يعدُّ من باب النسيان، أو من باب الجهل؟ فإن اعتبرناه من باب النسيان فصلاته فاسدة، وإن اعتبرناه من باب الجهل بالموضوع فصلاته صحيحة. وقد أفاد سيدنا (قده) ص 350، أنّ هذا ملحقٌ بالجهل بالموضوع، فهو كمن يجهل وجود نجاسة من الأصل، فكما أنّ من يجهل وجود نجاسة من الأصل وعلم بها فإنّ صلاته لا تكون فاسدة، كذلك من علم بالنجاسة، فطهّر المكان، فصلّى، فتبيّن بقاء النجاسة، فإنّ هذا المقدار من النجاسة مجهولٌ. واستدلّ على ذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: قال: المستفاد من صحيحة زرارة أنّ: من صلى بانيًا على طهارة ثوبه، فصلاته تامّة. صحيحة زرارة (فإن ظننتُ أنّه قد أصابه، ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئًا، فصلّيت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لمَ ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا)، فإنّ مقتضى عموم التعليل، أنّ من دخل صلاته متيقّنًا بالطهارة، فصلاته صحيحة، وإن كان هذا اليقين بالطهارة مسبوقًا بالعلم بالنجاسة، إلا أنّ المفروض أنّه بعد أن غسل الموضع حصل له يقينٌ بالطهارة، فدخل الصلاة وهو على يقين بالطهارة (لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدًا)، فهل هذا الاستدلال تام؟ يعني هل الملحوظ في الرواية اليقين بالإضافة إلى الشّكّ؟ أو الملحوظ في الرواية اليقين في حد ذاته؟ يعني هل أنّ منظور الرواية أنّه مجرى الاستصحاب؟ فلوحظ اليقين بالإضافة إلى الشك، يعني من تيقّن الطهارة ثم شكّ، فالملحوظ اليقين بالإضافة إلى الشكّ. أمّا اليقين بالإضافة إلى تبيُّن العدم، يعني تيقّن بعدم النجاسة لأجل الغسل، ثم انكشف أنّ يقينه في غير محله، وأنّ النجاسة باقية، فالرواية لا تشملها. فهل الرواية ناظرة لأنّ نفس اليقين له موضوعية (من صلى بيقين في الطهارة فصلاته صحيحة)؟ أو لا، نظر الرواية: من صلّى بيقينٍ بالطّهارة فشكّ في عروض النجاسة، فإنّ صلاته صحيحة؟ لا أنّ لليقين في حدّ ذاته موضوعيّة.

وحيث يُحتمَل احتمالًا عرفيًّا أنّ منظور الرواية هو: أنّ المصحح للصلاة كون المصلّي مجرىً للاستصحاب، أي أنّ منظورها اليقين بالإضافة إلى الشكّ، لا اليقين في حدّ ذاته، فدعوى ظهور الرواية في أنّ من صلّى بانيًا على الطهارة صحّت صلاته، وإن تبيّن بقاء النجاسة، غير تامّ.

الوجه الثاني: (ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع)، قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم، فصلّى فيه وهو لا يعلم، فلا إعادة عليه. وإن علم قبل أن يصلّي، فنسي وصلّى فيه، فعليه الإعادة). فهنا ذكر سيدنا (قده) أنّ محلّ مسألتنا، وهو (من غسل الموضع وتيقّن بالطهارة فصلّى، ثمّ تبيّن بقاء النجاسة) داخل في الفقرة الأولى، وهي (أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه)، حيث إنّ المناط في صحّة الصلاة إمّا الطهارة الواقعية، بأن انكشف أنّ ثوبه طاهر واقعًا، أو عدم تنجُّز النجاسة، بأن لم يعلم بها، فمتى لم يعلم بالنجاسة، فلم تتنجّز النجاسة في حقّه، فصلاته صحيحة، ومحلّ الكلام ممّن لم تتنجَّز النجاسة في حقّه، إذ المفروض أنّه طهّر المحل، وتيقّن بالطهارة، ثمّ صلّى، ثم تبيّن بقاء النجاسة، فالنجاسة لم تتنجّز في حقّه في الصلاة، ومقتضى ذلك صحّة صلاته. فهل ظاهر هذه الرواية -وهي رواية أبي بصير- أنّ المناط عدم تنجُّز النجاسة؟ أو أنّ المناط أن لا يعلم بالنجاسة من الأصل، لا أنّه علم بها فطهّرها، فتيقّن بعدمها، ثمّ انكشف عدم ذلك (قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم، فصلّى فيه وهو لا يعلم)، فهل أنّ قوله (وهو لا يعلم) مطلق، يشمل من علم فطهّر؟ أو (وهو لا يعلم) منصرفٌ إلى من لم يعلم بالنجاسة من الأصل؟

فقد أفاد (قده) في ص 351، قال: (فصلّى فيه وهو لا يعلم)، ولم يقل (لم يعلم)، فكلّ من صلّى وهو لا يعلم يحكَم بصحة صلاته، وإنّما يُستثنى من ذلك خصوص من نسي موضوع النجاسة، وبما أنّ من غسل ثوبه واعتقد الطهارة، فهو غير عالم بالنجاسة، فلم تتنجّز النجاسة في حقّه حال الصلاة، فلا يصدق عليه عنوان الناسي، بل هو جاهل بالموضوع.

ولكنّ إطلاق الرواية لمثل ذلك محلُّ تأمُّل.

الوجه الثالث: حسنة ميسِر (قال: قلت لأبي عبد الله (ع): آمرُ الجارية فتغسل ثوبي من المني، فلا تبالغ في غسله –لا يعني أنّها ممّن لا تبالغ، بل يعني أنّها في هذه المرة لم تبالغ في الغسل-، فأصلّي فيه، فإذًا هو يابس –فإذًا أراه يابسًا في الثوب-. قال: أعد صلاتك، أما إنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء)، حيث صرّحت بأنّه: لو غسل ثوبه، ثمّ ظهر بقاء النجاسة، لم تجب الإعادة، إذ أنّ الإنسان إذا غسل بنفسه الثوب يحصل له اليقين أو الاطمئنان، بخلاف ما لو اعتمد على غيره، فإنّ ظاهر هذه الرواية في التفصيل بين أن يغسل هو أو تغسل المرأة، أنّ للاطمئنان دخلًا، فمن صلّى مطمئنًّا بعدم النجاسة صحّت صلاته.

142

كان الكلام في مسألة 278 من العروة، وذكرنا أنّ في هذه المسألة مطالب: المطلب الأول: من غسل ثوبه المتنجّس وأحرز طهارته، ثم صلى فيه، فتبيّن بقاء النجاسة، فإنّ الظاهر صحّة صلاته، لما مضى من الأدلّة، وقد سبق الكلام في ذلك.

المطلب الثاني: استُدلّ على صحّة صلاة من طهّر ثوبه ثمّ تبيّنت النجاسة بحسنة ميسر، باب 18 من أبواب النجاسات، الحديث 1: (قلت لأبي عبد الله (ع): آمرُ الجارية فتغسل ثوبي من المني، فلا تبالغ في غسله، فأصلّي فيه، فإذًا هو يابس –أي تبيّن أن المني باقٍ-. قال: أعِدْ صلاتك، أما إنّك لو كنت غسلت أنت، لم يكن عليك شيء)، حيث استُدلّ بهذه الفقرة، على أنّه إذا باشر المكلّف عملية التطهير بنفسه، فأحرز الطهارة، صحّـت صلاته، وإن تبيّنت النجاسة.

ولكن، وقع الكلام في مفاد الرواية من حيث أنّها فصّلت بين كون المباشر للتطهير هو المكلّف، وكون المباشر للتطهير من أمره المكلّف بغسل ثوبه. فعلى فرض أنّ المباشر بالتطهير هو غير المكلّف، فإنّ الصلاة فاسدة إذا تبيّنت النجاسة، فما هو الوجه في هذا التفصيل؟

فهنا ذكر سيدنا (قده) وجهًا للتفصيل، ص 351، قال: وأمّا الأمر بالإعادة على تقدير أن غسله غيره، فهو في الحقيقة تخصيصٌ للأدلّة المتقدمّة، النافية للإعادة عن الجاهل بموضوع النجاسة، حيث إنّ ظاهر الأدلّة المتقدمة، أنّ من صلى بالنجاسة جاهلًا بها فصلاته صحيحة، وهذا المكلف الذي غسل ثوبه المتنجّس غيره، فأحرز الطهارة بتطهير غيره، صلّى في النجاسة جاهلًا، فمقتضى الأدلة المتقدمة صحة صلاته، لكنّ مفاد هذه الحسنة تخصيص تلك الأدلة، وأنّه: إذا كان الجهل بالنجاسة مستندًا لفعل غيره، فإنّ هذا لا يشمله الإطلاق الدالّ على أنّ من صلى في النجاسة جاهلًا فصلاته صحيحة. ثمّ عقّب، قال: ومرجعه إلى الردع عن العمل بأصالة الصحة في عمل الغير بحسب البقاء، وبعد انكشاف الخلاف، لا بحسب الحدوث والابتداء، وإلا لم يجز له الشروع في الصلاة، ولا دلالة في الرواية على عدم جواز الشروع فيها، بل فيها دلالة على الجواز. ومحصّل كلامه أنّ: من أعطى الثوب بيد غيره ليطهّره فطهّره، فإنّ المكلّف قد أجرى أصالة الصحّة في فعل غيره وبنى عليه، والرواية لا تردع عن العمل بأصالة الصحّة بلحاظ الحدوث، وإنّما تردع عن العمل بأصالة الصحّة بلحاظ البقاء، أي: تارةً ننظر للعمل بأصالة الصحّة حين الشروع في الصلاة، حيث إنّ هذا المكلّف أجرى أصالة الصحة في فعل الجارية وشرع في الصلاة، فالرواية لا تردع عن ذلك، إذ لو كان العمل بأصالة الصحة ليس مبررًا للشروع في الصلاة، لم يجُز له الشروع في الصلاة، مع أنّه لا إشكال في أنّه يجوز له الشروع في الصلاة، بل الرواية نفسها دالّة على جواز الشروع في الصلاة، حيث لم ينبّه الإمام على خطئه في الشروع في الصلاة. وتارةً ننظر إلى ما بعد الفراغ من الصلاة وانكشاف الخلاف، حيث انكشف أن الثوب نجس، فهنا يأتي دور الرواية في الردع، حيث قالت (أعد صلاتك)، أي أنّ العمل بأصالة الصحّة في عمل الغير، إنّما هو مبررٌ للشروع في الصلاة، لكنّه ليس مبررًا لصحّة الصلاة حتّى مع انكشاف الخلاف، فهي ردعٌ عن العمل بأصالة الصحّة بلحاظ انكشاف الخلاف، وليست ردعًا عن العمل بأصالة الصحّة بالنظر إلى الشروع في الصلاة. وبما أنّها ردعٌ عن العمل بأصالة الصحّة بلحاظ حال الانكشاف، إذًا فمفادها تخصيص لمفاد الأدلّة السابقة، وهو: أنّ من صلّى في النجاسة جاهلًا بها فصلاته صحيحة، فهو يقول: إلا أن يكون جهله مستندًا إلى إجراء أصالة الصحّة في عمل الغير مثلًا، فهل أنّ ما أفاده سيدنا تامٌّ؟

وهنا يلاحظ أولًا: أنّ الرواية مطلقة، حيث قال (إن غسلته الجارية أعد صلاتك)، فأمره بالإعادة، أي حكمه بفساد الصلاة مطلق، يشمل ما إذا حصل له الاطمئنان والوثوق بفعل الجارية، ويشمل ما لو اعتمد على فعل الجارية من باب أصالة الصحة، ويشمل ما إذا اعتمد على إخبار الجارية من باب حجّية خبر الثقة، ويشمل ما إذا اعتمد على إخبار الجارية من باب حجّية خبر ذي اليد، فبما أنّ الرواية مطلقة، -قالت متى ما غسله غيرك أعد الصلاة-، فإنّ مقتضى إطلاقها أنّه إذا اعتمد على فعل غيره بأيِّ نحو، ولو كان بنحو الوثوق والاطمئنان، فإنّ مقتضى ذلك إعادة الصلاة. وبناءً على هذا، فهل يمكن أن يُقال بأنّ الرواية تردع عن جميع هذه الإمارات؟ ومنها إماريّة الوثوق والاطمئنان، لا أنّ الردع خاصٌّ بأصالة الصحة، فيُقال: إنّ مقتضى إطلاقها الردع عن جميع الإمارات إذا انكشف الخلاف، والحال بأنّ أحدًا لا يقول بأنّه: لو حصل للإنسان اطمئنان بطهارة ثوبه نتيجة تطهير غيره، أو اعتمد على خبر الثقة في طهارة الثوب، فصلّى، ثم تبيّنت النجاسة، بأنّ صلاته فاسدة، فالجميع يقول –حتى هو (قده)- بصحّة صلاته. فإذًا، دعوى أنّ الرواية ردعٌ عن العمل بأصالة الصحّة بلحاظ مرحلة الانكشاف تخصيص بلا مخصِّص، فإنّ الرواية مطلقة، فلو التزمنا بأنّ مفادها ردعٌ لكانت ردعًا عن جميع الإمارات، وهو منافٍ للمرتكز الثابت، من أنّ هذه الإمارات حجّة، ويعتمَد عليها في صحة صلاته.

وثانيًا، بأنّه: ما هو المصحّح للصلاة؟ إنّ المصحّح للصلاة إمّا الطهارة الواقعية، وإمّا وجود المعذّر أو المؤمّن عن النجاسة، وبعبارة السيد الخوئي (قده): عدم تنجّز النجاسة. فإذا قال الإمام (ع) بأنّ العمل بأصالة الصحّة –بناءً على ذلك- لا يفيد بعد انكشاف الخلاف، فهذا ليس من باب التخصيص، بل من باب انتفاء الموضوع، لأنّه تبيّن بذلك أنّه ليس معذِّرًا، والنجاسة ليست غير متنجّزة، فهذا يكون من باب انتفاء الموضوع، أي بقول الإمام (ع) أن أعد صلاتك، تبيّن أنّ العمل بأصالة الصحّة ليس معذِّرًا كي يكون محقّقًا لموضوع صحّة الصلاة، إذ البحث ليس في الجواز التكليفيّ، فلا أحد يقول بالحرمة التكليفيّة، حتّى مع عدم وجود مؤمِّن، إذ لا أحد يقول بحرمة الشروع في الصلاة تكليفًا، حتى مع عدم وجود المؤمن، فضلًا عمّا إذا وُجد، وإنّما البحث في الحكم الوضعيّ، أي أنّه هل تصحّ صلاته اعتمادًا على حجّة شرعيّة؟ إمّا أصالة الصحّة، أو خبر ذي اليد، أو خبر الثقة، أو الاطمئنان.. وأشباه ذلك. فلأجل هذا، إذا قال الإمام بأنّ عملك بأصالة الصحّة لم يكن في محلّه، فعليك الإعادة، تبيّن من ذلك أنّ موضوع الصحّة منتفٍ لا أنّ هذا تخصيص.

النتيجة أنّ الحكم في الرواية تعبّديّ، وإلا التفصيل بين أن يغسله غيره أو يغسله هو، مع أنّ غسل غيره موضوع لإمارات شرعيّة معتبرة، فإنّ هذا التفصيل تفصيلٌ تعبّديّ، فإن لم يكن منافيًا لإجماعٍ، أخذنا به بحرفيّته، وقلنا بأنّ من شرع في الصلاة بعد تطهير ثوبه من النجاسة، فإن كان هو المباشر فصلاته صحيحة، وإلا فصلاته فاسدة. وإن كان هذا التفصيل منافيًا للمرتكز فتسقط الرواية عن الحجّيّة، من جهة منافاة التفصيل فيها للمرتكز.

المطلب الثالث في هذه المسألة: لو شكّ في النجاسة، ثمّ تبيّن بعد الصلاة أنّه كان نجسًا صحّت صلاته، لأنّه مجرىً لاستصحاب الطهارة، فإذا كان مجرىً لاستصحاب الطهارة، فالنجاسة لم تتنجّز، والمانع من صحّة الصلاة تنجُّز النجاسة.

المطلب الرابع: قال صاحب العروة: إذا أخبره الوكيل بتطهير الثوب، أو شهدت البيّنة بالطهارة، ثمّ تبيّن الخلاف، فإنّ صلاته صحيحة. وهنا أفاد سيدنا (قده) أنّ في المقام فرضين: فرض قيام البينة، وفرض إخبار الوكيل، أمّا في فرض قيام البينة، فلا إشكال حينئذٍ في صحّة صلاته، فإذا قامت البيّنة على طهارة الثوب، فاعتمد عليها فصلّى، فتبيّنت النجاسة فإنّ صلاته صحيحة، لا كلام في ذلك.

الفرض الثاني: أنّ الوكيل وكّل شخصًا بالتطهير، فأخبره الوكيل بأنّه طهّر الثوب، فاعتمد عليه فصلّى، فتبيّنت النجاسة، فهنا تعرّض سيدنا (قده) لمطلبين كُبرويين:

الكبرى الأولى: هل تصحّ الوكالة في الأمور التكوينية؟ إذ لا كلام في صحّة الوكالة في الأمور الاعتبارية، كالتوكيل في إجراء عقدٍ، أو التوكيل في إجراء إيقاعٍ، وما يتبع القضايا الاعتبارية، يعني ما يُعدّ من توابعها، كالقبض والإقباض، فإنّ القبض والإقباض من توابع العقد، لذلك صحّة الوكالة في العقد، تمتدّ للوكالة بالقبض والإقباض، فإذا قبض الوكيل كان قبضًا من الموكِّل، وإذا أقبض الوكيل كان إقباضًا من الموكِّل. وأمّا الأمور الخارجيّة، مثل الأكل والتطهير، فهي غير قابلة للوكالة، والتزم بذلك في بحث الإجارة في مسألة الحيازة، فلو وكّلت شخصًا في حيازة سمكة، أو حيازة طير، أو حيازة خشبٍ، فإنّ حيازة الوكيل لا توجب الملكيّة للموكّل، لأنّ الوكالة لا تصحّ في الأمور التكوينية، كالحيازة والغسل والتطهير.

والأمر الثاني، قال: إذا أخبر الوكيل بأنّه أتمّ العمل، فلا يكون خبر حجّة من باب أنّه إخبار وكيل، لأنّنا قلنا بأنّ الوكالة لا تصحّ في الأمور التكوينيّة، إذًا من أي بابٍ يُقبَل خبره؟ قال: وعليه، فلو كان الغاسل موثوقًا، وقلنا باعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية، كان إخباره معتبرًا، فلا إشكال في ثبوت الطهارة بإخباره، ولكنّ هذا لا يختص بالوكيل. أو يكون من باب حجّيّة خبر ذي اليد، أو ما أشبه ذلك من المثبِتات.

فنحن نبحث هذا المطلب الكبرويّ المهمّ، وهو أنّه: هل تصحّ الوكالة في الأمور التكوينيّة؟ أم أنها تختصّ بالأمور الاعتبارية؟ وهل هذا ينسجم مع مباني سيّدنا ومع فتاواه أم لا؟ حيث أفتى في الحجّ بأنّه يصحّ الحلق، ويصحّ الذبح من غير الحاجّ وغير المحرِم، وأنّه حتّى لو كان المباشِر للحلق والذبح مخالفًا، لا يصحّ العمل منه على نحو العبادة، مع ذلك يصحّ الاعتماد على ذبحه وحلقه.

143

ذكرنا فيما سبق، أنّ الكلام في مطلبين: الأول:

### هل أنّ الوكالة تنفذ في الأمور التكوينيّة

كما تنفذ في الأمور الاعتبارية أم لا؟ فهل تصحّ الوكالة في تطهير الثوب مثلًا، كما تصحّ في العقد والإيقاع أم لا؟ والمطلب الثاني: على فرض صحّة الوكالة في الأمور الخارجية، هل يُقبل إخبار الوكيل بحصول العمل أم لا؟ فهنا مطلبان:

أما بالنسبة إلى المطلب الأول، فيبتني البحث فيه على حقيقة الوكالة، فإذا تبيّن لنا ما هي حقيقة عقد الوكالة، يتبيّن أنّ لها سعةً تشمل التصرّفات الخارجيّة، أم تختصّ بالأمور الاعتبارية، وفي المقام عدّة تعريفات لحقيقة الوكالة:

التعريف الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في مستند العروة، في كتاب الإجارة، وملخّص كلامه (قده) هو أمران:

الأمر الأول: إنّ الوكالة تسبيبٌ من شخصٍ لصدور فعلٍ من شخصٍ آخر، ولأجل أنّ الوكالة تسبيبٌ، فمقتضى هذا التسبيب صحّة انتساب فعل الوكيل للموكّل، فإذا وكّل الزوج رجلًا في طلاق زوجته، فإنّ معنى التوكيل التسبيب من الزوج لصدور الطلاق من الرجل الكذائيّ، وأثر هذا التسبيب صحّة الانتساب، إذ ينتسب الفعل الصادر من الوكيل للموكِّل، فيُقال: فلان طلّق زوجته، مع أنّ الذي صدر منه إيقاع الطلاق هو الوكيل.

الأمر الثاني: بما أنّ الوكالة مساوقةٌ لصحّة الانتساب، فإذًا إنّما تُتصَوَّر الوكالة في المورد القابل للانتساب، ففي المورد الذي يكون فعل الغير قابلًا للانتساب لغير فاعله، وهنا تُتصوّر الوكالة، وأمّا في المورد الذي يكون الفعل غير قابل للانتساب لغير فاعله، فالوكالة غير مُتصوّرة. فلأجل ذلك، اختصّت الوكالة بالأمور الاعتبارية دون الأمور الخارجيّة، لأنّ الأمور الاعتبارية، من عقدٍ وإيقاع، قابلة لأن تنتسب لغير من صدرت منه، باعتبار أنّ الأمور الاعتبارية متقوّمة بركنين: الركن الأول: الاعتبار، والركن الثاني: المبرز لذلك الاعتبار. لهذا، يُتصوّر أن يتحقّق الاعتبار من شخص والمبرز من آخر، فالموكّل حينما يوكل شخصًا في إجراء عقد الطلاق، فهو قام بالاعتبار، أي اعتبار بينونة زوجته منه، بفعل هذا، أي بإجراء الطلاق من هذا الشخص، والمبرز لهذا الاعتبار صدر من الوكيل. إذًا، ما دام الأمر الاعتباريّ قابلًا لأن ينتسب لغير فاعله، فلأجل ذلك تصحّ فيه الوكالة، فيقال فلان نكح، وفلان طلّق، وفلان باع، وفلانٌ أمهر، وكلّ ذلك بتوكيله شخصًا آخر. وأمّا الأمور التكوينية كالأكل والصلاة والطّواف، فلا تقبل الانتساب لغير فاعلها، لأنّها متقوّمةٌ بفاعلها، فلا يُقال: أكل فلان لأنّ زيدا أكل، فمجرّد صدور الفعل من شخصٍ، لا يعني السراية والامتداد لشخص آخر، فمقتضى ذلك عدم صحّة الوكالة في الأمور التكوينية. قال: إنّها لا تجري في الأمور التكوينية، وإنّما تُعقل في الأمور الاعتبارية، فإنّ معنى الوكالة جعل الوكيل بمثابة الموكِّل، بحيث إنّ الفعل الصادر منه مستندٌ للموكِّل حقيقةً، ومن دون أيّة عنايةٍ، غاية ما في الأمر، أنّه صدر من الموكِّل بالتسبيب لا بالمباشرة، وهذا مضطرد في الأمور الاعتبارية، فيقال: باع وطلّق، وإن كان إنشاء البيع والطلاق قائمًا بغيره وهو الوكيل، إذ لا تعتبر المباشرة في الأمور الاعتبارية. وكذلك الحال في القبض والإقباض الملحقين بالأمور الاعتبارية، فيتحقّق فراغ ذمّة المدين بإقباض وكيله المبلغ للدائن، من دون مسامحة، وأمّا سائر الأمور التكوينية كالنوم والشرب، ومنها الحيازة، فلا تجري الوكالة في شيء منها، إذ لا يستند الفعل التكوينيّ كالأكل إلى غير فاعله بالمباشرة، وإن قصد أنّه يأكل لفلانٍ مثلًا.

وأُوردَ على كلام سيدنا (قده) بإيرادين:

الإيراد الأول: لا ملازمة بين التسبيب وصحّة الانتساب، فإنّ ظاهر كلام سيدنا أنّ مقتضى التسبيب صحّة الانتساب، فلا ملازمة بين الأمرين، والوجه في ذلك أنّه: يصحّ التسبيب لبعض الأمور الاعتبارية، ومع ذلك لا يصحّ الانتساب، فمثلًا: من رغّب شخصًا في تطليق زوجته، وصار يرغّبه في طلاقها حتّى طلّقها، فإنّه لا يُقال طلّقها المرغّب، مع أنّه سبّب في وقوع الفعل من زوجها، فلو كان مجرّد التسبيب مصحّحًا للانتساب، لصحّ الانتساب في هذا المورد، مع أنّه ممّا لا يصحّ. ولكنّ هذا الإيراد غير وارد على كلام سيدنا (قده)، والوجه في ذلك أنّ: ظاهر كلامه ليس هو التسبيب الخارجيّ، وإنّما مقصود كلامه التسبيب الاعتباريّ، بمعنى قائم مقام، فهو يقول بأنّ: مرجع الوكالة إلى التسبيب الاعتباريّ، والمقصود بالتسبيب الاعتباريّ، جعل الغير قائمًا مقام الموكِّل، فهذه القائميّة مقام هي التي اعتبرها الموكّل، وهي حقيقة التسبيب الاعتباريّ، ولا ريب أنّ مقتضى هذا النوع من التسبيب، وهو جعل الغير قائمًا مقامي، أنّ ما يصدر منه ينتسب إليّ، لأنّني جعلته بمثابة نفسي، قائمًا مقامي. ولذلك قال سيدنا (قده) في عبارته: فإنّ معنى الوكالة جعل الوكيل بمثابة الموكّل، بحيث أنّ الفعل الصادر منه يستند إليه، فليس مدّعاه أنّ مطلق التسبيب موجبٌ لصحّة الانتساب، وإنّما نوعٌ من التسبيب.

الإيراد الثاني على كلام سيدنا (قده): إنّ ما أفاده من أنّه مقتضى الوكالة صحّة الانتساب، ومقتضى صحّة الانتساب، عدم صحّة الوكالة في الأمور الخارجية، لأنّ الأمور الخارجيّة لا تقبل الانتساب لغير فاعلها، مع أنّ جملةً من الأمور الخارجية، ممّا لا علاقة لها بالاعتباريات، ممّا يصحّ انتسابها لغير فاعلها، فيُقال مثلًا: حلق فلان لأنّه وكّل من يحلق رأسه، وذبح فلان لأنّه وكّل من يذبح عنه، وبنى فلان داره لأنّه وكّل من يقوم بالبناء، وقتل فلان زيدًا لأنّه وكّل من يقوم بالقتل. والضابطة في ذلك أنّ: كلّ فعلٍ متعدٍّ، فإنّ هناك فرقًا بين الأفعال اللازمة والأفعال المتعدّية، فالأفعال اللازمة لأنّها أفعال حلوليّة، كالأكل والنوم والشرب مثلًا، وليس المقصود باللازمة يعني الاصطلاح النحوي، بل الاصطلاح الأصوليّ، يعني ما كان قائمًا بفاعله، حالًّا في بدنه، فإنّ هذا لا يصحّ انتسابه لغير فاعله. وأمّا الأفعال المتعدّية، أي المتقوّمة بطرف آخر، كالبناء والقتل والضرب وما أشبه ذلك، فهذه الأفعال المتعدّية على نوعين: نوع تعارف عند العقلاء الاتّكال فيه على الغير، كالبناء والقتل والغسل والصبغ ، وقسم لم يتعارف لديهم الاتّكال فيه على الغير، فما تعارف فيه الاتّكال على الغير يصحّ النسبة فيه، وإن لم يكن من الأمور الاعتبارية، فيُقال: بنى فلان، وقتل فلان، وحلق فلان، وذبح فلان.. لأنّه كان موكِّلًا، ولم يصدر الفعل منه مباشرةً. وقسمٌ لم يتعارف عند العقلاء الاتّكال فيه على الغير، فهنا نعم، الفعل الذي لم يتعارف فيه الاتّكال على الغير، حيئنئذٍ يُقال بأنّه: لا يصحّ انتسابه لغير فاعله.

فما ذكره سيدنا، من أنّ الوكالة تعني صحّة الانتساب، وحيث لا يصحّ الانتساب في الأمور الخارجيّة لا تصحّ الوكالة في الأمور الخارجية، ممنوعٌ لأنّه يصحّ الانتساب في جملة من الأمور التكوينيّة التي تعارف لدى العقلاء الاتّكال فيها على الغير. ولذلك، التزم (قده) في الذبح والحلق، بأنّهما من باب الوكالة لا من باب النيابة، حيث قد يقول قائل بأنّ الحلق والذبح من باب النيابة، أي استناب من يذبح عنه، وليس من باب الوكالة، والسرّ في ذلك أنّه: لو كان من باب النيابة، لاشتُرط في المباشر قصد القربة، لأنّ النائب يقوم مقام المنوب عنه في الفعل الذي أُمر المنوب عنه به، وما أُمر المنوب عنه هو الذبح العباديّ والقربيّ، فلو كان الذبح من باب النيابة لقلنا بأنّه يعتبر في الذابح أن يكون مؤمنًا، ويعتبر في الذابح أن يقصد القربة، لأنّ العبادة من المخالف لا تصحّ وإن قصد القربة، فلا بدّ أن يكون مؤمنًا قاصدًا للتقرّب، مع أنّ سيدنا (قده) لا يعتبر ذلك، فيكفي توكيل المخالف وإن لم يقصد القربة، ما دام الموكِّل قاصدًا للقربة، ممّا يكشف عن أنّ الذبح ليس من باب النيابة وإنّما من باب الوكالة، مع أنّ الذبح أمرٌ خارجيٌّ. هذا هو التعريف الأول للوكالة.

التعريف الثاني للوكالة: التوكيل تنزيلٌ لعمل الوكيل منزلة عمل الموكّل، فإذا نزّله منزلته شملته أدلة الصحّة، كـ(أوفوا بالعقود) و(أحلّ الله البيع) وأمثال ذلك.

وأُشكلَ على هذا التعريف بأنّه لا ملازمة بين التنزيل، وبين صحّة الانتساب، أو صحّة الإسناد، لأنّ غاية ما يترتّب على التنزيل هو شمول الحكم من المنزّل عليه للمنزّل. مثلًا: من وكّل شخصًا في البيع عنه، فقال: أنت وكيلٌ في بيع سيارتي عني، فباع الوكيل السيارة، فإنّ معنى تنزيل عمل الوكيل منزلة عمل الموكّل، أنّ حكم المنزَّل عليه وهو (أوفوا بالعقود)، يترتّب على عمل الوكيل. فكما أنّه لو صدر البيع بالمباشرة من مالك السيارة، لكان موضوعًا لهذا الحكم، وهو (أوفوا بالعقود)، فكذلك إذا صدر من وكيله. فغاية ما يُستفاد من التنزيل هو نفوذ الحكم وترتُّبه من المنزَّل عليه على المنزّل، لا أنّه يترتّب على التنزيل صحّة الانتساب، بأن ينتسب فعل الوكيل للموكِّل، حتّى نقول: إذًا بذلك تختصّ الوكالة بالأمور الاعتبارية دون الأمور الخارجيّة.

التعريف الثالث: ما ذهب إليه السيد الشهيد (قده) في كتابه (اقتصادنا)، ص 721، هامش رقم 13، قال: إنّ الوكالة هي: إنشاء مضمون المعاملة على سبيل التعليق، فتوكيل المالك في بيع داره معناه: إنشاء بيعها على تقدير بيع الوكيل للدار، بحيث يكون إنشاء المالك للبيع فعليًّا، متضمَّنًا في نفس إنشاء التوكيل بالارتكاز، فإذا قال مالك الدار (وكّلت فلانًا في بيع داري)، فإنّ معنى التوكيل أنّني (بعت داري إن صدر البيع منه)، فهنا بيعٌ منّي أنا المالك الموكِّل، معلَّقٌ على صدور إنشاء البيع من الوكيل، فنفس التوكيل مستبطنٌ ارتكازًا لإنشاء البيع من الموكِّل على فرض صدور البيع من الوكيل. فيكون المنشَأ -وهو البيع- معلّقًا على حصول البيع من الوكيل، فلأجل ذلك، يصحّ إسناد البيع إلى المالك حقيقةً، لأنّه أصلًا صدر منه البيع، غاية ما في الباب، صدر منه البيع معلّقًا لا منجَّزًا، وإلا فهو ممّن أنشأ البيع حقيقةً ومباشرةً، غاية ما في الأمر أنّه أنشأ البيع معلّقًا على صدور البيع من الوكيل. وبذلك، يتبيّن وجه اختصاص الوكالة بالأمور الاعتبارية دون التكوينية، إذ ما يقبل التعليق هو الأمور الاعتبارية، فإنّ الأمور الاعتبارية تقبل نحوين من الوجود: الوجود التنجيزيّ والوجود التعليقيّ، كما في الوصيّة مثلًا، فإنّ وجودها وجودٌ تعليقيّ. بينما الأمور التكوينية لا تقبل إلا الفعليّة، فإمّا هي موجودة أو غير موجودة، ولا تقبل الوجود المعلّق. إذًا، بما أنّ مرجع الوكالة ارتكازًا إلى الإنشاء المعلَّق، فلا محالة تختصّ الوكالة بالأمور الاعتبارية، لأنّ المنشأ المعلّق إنّما يُتصوّر فيها، دون الأمور التكوينية.

ويورَد على هذا التعريف:

أولًا: لا وجود في عالم الارتكاز العقلائيّ لهذا الإنشاء التعليقيّ، فإنّ الموكّل قد يوكّل شخصًا من دون أن يكون أصلًا ملتفتًا إلى صيغة البيع ونحوها، كي يُقال بأنّه أنشأ البيع معلّقًا على صدور البيع من وكيله، خصوصًا في الوكيل المفوَّض (كما وكّلتك في أمور تجارتي)، فإنّه لا يوجد هنا بحسب الارتكاز أنّني في جميع ما يصدر منك اليوم، بأن صدر منّي اليوم عشرة بيوع ضمن هذا التوكيل معلّقة على بيعك، وصدر منّي عدّة شراءات في هذا اليوم معلّقةً على شرائك، فإنّه لا يوجد في الارتكاز العقلائيّ هذا النوع من الإنشاء المعلّق.

وثانيًا: لازم هذا المبنى: أن لا يكون لإنشاء الوكيل أي دور في المعاملة سوى تحقيق الشرط، لأنّ المفروض أنّ المعاملة صدرت حقيقًة من الموكِّل، معلّقة على بيع الوكيل، إذًا فلا دور للوكيل إلا تحقيق الشرط الذي عُلّقت عليه المعاملة، ولازم ذلك أن لا يكون الوكيل مسؤولًا عن هذه المعاملة، لأنّ المفروض أنّ دوره مجرّد تحقيق الشرط الذي عُلّقت المعاملة عليه، وهذا منافٍ للمرتكز العقلائي، حيث يرون أنّ الوكيل هو البائع بقصدٍ جدّيّ، وهو مسؤول عن المعاملة التي صدرت منه، غاية ما في الباب، أنّ فعله ينتسب للموكّل، لا أنّه لا دور له إلا إيجاد الشرط المعلّق عليه.

وثالثًا: مضافًا إلى ذلك، لا تصلح هذه النكتة مبرّرًا لنسبة فعلٍ واحد إلى الوكيل والموكّل، فإنّ مدار الوكالة أنّ هذا الفعل الواحد يصحّ نسبته إلى شخصين، للوكيل وللموكّل، بينما على تحليل السيد الشهيد، فهناك فعلان، أحدهما صادرٌ من الوكيل –ينتسب إلى الوكيل خاصّة-، وآخر صادر من الموكّل -ينتسب إلى الموكّل خاصّة-، فلا يُقال للبيع المعلّق الذي صدر من الموكّل أنّه صدر من الوكيل، ولا يُقال للبيع المنجَّز الذي هو مجرّد تحقيق شرط أنّه صادر من الموكّل، بل يُقال أنّ البيع أصلًا صادر من الموكّل، وهذا إنّما هو محقّق للشرط. بينما محطُّ الوكالة -بحسب المرتكز العقلائي- انتساب الفعل الصادر من الوكيل لكلا الطرفين.

144

**كان الكلام:** في أنه هل تصح الوكالة في الأمور الخارجية؟ أم تختص بالأمور الاعتبارية وما يلحق بها كالقبض والاقباض. **وقلنا**: بأنّ هذا البحث يبتني على تحديد معنى الوكالة وصحة الانتساب، وذكرنا فيما سبق ذكر تعريفات ثلاثة لحقيقة الوكالة، ووصل الكلام إلى لتعريف الرابع، وهو ما ذكره بعض الأجلّة في (كتاب الإجارة، ج2، ص257): من أنّ الوكالة هي: إعطاء الولاية من قِبل المالك للغير على التصرف. فهي توسعة في دائرة الولاية. فمثلاً: الإنسان له ولاية على بيع أمواله بمقتضى أن الناس مسلطون على أموالهم، فيقوم بتوسعة دائرة ولايته، فيعطي الولاية لشخص آخر على بيع داره، وهذا الاعطاء هو عبارة عن الوكالة. **فالوكالة:** إعطاء ولاية من قِبل المالك الذي هو وليٌ على بيع او التصرف في أمواله. **وأثر هذه الولاية:** نفوذ ذلك التصرف على المالك، بحيث ليس له الاعتراض، إذ بعد أن اعطى زيداً الولاية على بيع داره فباع زيد الدار فليس للمالك الاعتراض على ذلك أو نقضه ما لم يكن بيعاً خيارياً، فأثر اعطاء الولاية نفوذ التصرف على المالك بمقتضى اعطائه الولاية لغيره.

وأما مسألة الانتساب حيث إن ظاهر تعريف سيدنا (قده) للوكالة، او تعريف السيد الشهيد للوكالة: أن الوكالة مساوقة لصحة الانتساب، بمعنى انه: متى ما صحت الوكالة في أمرٍ صح الانتساب، أي انتساب فعل الوكيل للأصيل، وجَعلَ الأعلام أنّ ذلك هو الأثر المقوّم للوكالة، فكأنه ما لم يصح الانتساب أي انتساب فعل الوكيل للأصيل فلا تصح الوكالة، فإنّ هذا غير تام. وهذا أيضاً ما ذكره السيد الإمام(قده) في(كتاب البيع): من أنّه لا ملازمة بين صحة الوكالة وصحة الانتساب، فليسا أمرين متلازمين، بحيث نجعل المقوم لصحة الوكالة في أيِّ مورد صحة الانتساب، فما لم يصح الانتساب لا تصح الوكالة، **والوجه في ذلك:** أنّ الوكالة تصح في موارد لا يصح فيها الانتساب إلّا مجازاً.

**المورد الأول:** **ما ذكره السيد الامام في فرض التفويت**: كما لو فرضنا أن انسان وكّل شخصا آخر على نحو التفويض بأن قال له: أنت وكيلٌ في أي تصرف تراه في أي مالٍ من أموالي أو أي ملك من أملاكي أو أي شأن من شؤوني من دون أن يعين له تصرفا معيناً، فإن الوكيل المفوّض إذا رأى أنّ المصلحة في بيع دار الموكل وقام ودرس الامر حتى هيأ موارد المعاملة فباع الدار، فإن انتساب البيع الصادر من الوكيل المفوّض الى الموكل انتساب مجازي، ولذلك يصح السلب، بأن يقال: هل فلان هو الذي باع داره؟، يقال: لا، وإنما باعه وكيله المفوض، غاية ما في الباب لانه مفوض إذاً البيع نافذٌ، فبما انه يصح السلب في فرض التفويض فهذا شاهد على أنّ الانتساب مجازيٌ لا حقيقيٌ.

**المورد الثاني:** ما إذا عزلَ الموكّل الوكيل ولم يصل العزل الى الوكيل، فإذا افترضنا أنّ الموكّل عزل الوكيل ولم يصل العزل الى الوكيل فباع، فلا إشكال أن هذا البيع نافذٌ. قبل وصول العزل نافذ وإن كان لا ينتسب الى الموكل لأنه المفروض أنه عزله واقعاً وإن لم يصل العزل إليه. كلامنا في صحة الانتساب.

**المورد الثالث** ما إذا اعطيت الوكالة بنحو شرط النتيجة: كما إذا اشترطت الزوجة ضمن عقد النكاح على زوجها أن يوكلها في تطليق نفسها منه متى شاءت فوكّلها، فإنّ الزوجة إذا غضبت يوما على هذا الزوج فعزمت على تطليق نفسها منه فطلقته، فإنَّ هذا الطلاق وإن كان صحيحاً نافذاً إلا أنه لا ينتسب الى حقيقة الزوج وإنما ينتسب اليه مجازاً. إذاً بالنتيجة: لا ملازمة بين الوكالة وصحة الإنتساب كي ندور مدار صحة الانتساب. **وبناء على هذا التعريف للوكالة**: حينئذٍ نقول:

لا وجه لتخصيص الوكالة بالأمور الاعتبارية وما ألُحق بها لأنه لا يصح الانتساب الى الموكل إلّا في الأمور الاعتبارية وما يلحق بها، باعتبار ان في غيرها لا يصح الانتساب إلّا مجازاً.

ولكن هذا التعريف للوكالة بأنها: إعطاء ولايةٍ بحيث تندرج تحت توسعة دائرة الولاية غير تام. **والوجه في ذلك:** أنّ هناك فرقا بين الوكالة والولاية في أن المنظور في الوكالة: الطريقية؛ بخلاف الولاية فليس المنظور فيها الطريقية. **بيان ذلك:** إذا وكّل المكلف زيداً في بيع داره أو وكله توكيلا تفويضيا في مطلق شؤونه، فمعنى الوكالة: انّه قائم مقامه، أي أن فعل الوكيل طريق لفعله، فالملحوظ في الوكيل حيثية الطريقية إليه فلذلك يكون معنى الوكالة -كما نقلنا سابقا عن السيد الخوئي (قده) وهو مسلك شيخه المحقق النائيني أيضاً- من أن الوكالة: هي التسبيب إذ معنى التسبيب ليس هو التسبيب التكويني، التسبيب الاعتباري، **والمقصود بالتسبيب الاعتباري:** أن يجعل الغير وجهاً له كاشفاً عنه طريقاً إليه، فهذا هو معنى حقيقة الوكالة؛ ولذلك يترتب على الوكالة أن المدار على نظر الموكّل لا على نظر الوكيل، فلو اختلف الوكيل والموكل اجتهادا أو تقليداً ، فإن المناط على نظر الموكّل لا على نظر الوكيل، وإلا فهي بنظر الموكل معاملة فاسدة، فلا يكون الوكيل مأذوناً في إبرامها عنه.

**بينما الولاية:** لا يلحظ فيها حثيثة الطريقية، فان الشارع إذا جعل الاب وليا على الطفل أو ان الحاكم الشرعي جعل شخصاً ولياً على الأوقاف مثلاً، او ولياً على القصّار، فليس معنى الولاية إلا أن له سلطة شرعية، أي ان المولّي -وهو الحاكم الشرعي عندما يجعل زيداً ولياً على الأمة فمعنى الولاية: أنه أمضى تصرفاته لا انه جعله وجها له وطريقا له-، لذلك المدار في باب الولاية على نظر الولي أو نظر المولّى عليه على خلاف عندهم. إذ تارة: المولّى عليه ليس عاقلاً مكلّفاً، كما لو أعطاه ولاية على الأوقاف، المدار على نظر الولي. فلو افترضنا ان الولي يقلّد غير هذا الحاكما الشرعي الذي أعطاه الولاية بأن يقلّد شخصاً آخر، المدار على تقليد الولي وليس المدار على نظر المولّي.

وأما إذا كان المولى عليه عاقلاً، كما لو ولُيَّ على الصبيّ وكان الصبّي مميزاً وكان ذا نظرٍ إما اجتهاداً او تقليداً، فهنا وقع الخلاف بينهم، هل المدار في نظر الولي في التصرف في أموال الصبي؟، او المدار على نظر الصبّي اجتهاداً او تقليداً؟.

إذاً فالولاية يختلف بابها عن باب الوكالة، فإن حيثية الطريقية محفوظة في الوكالة غير منظورة في الولاية فلا معنى لإرجاع الوكالة الى الولاية، نعم، ما ذُكر في الأمر الثاني: من أنّه لا ملازمة بين صحة الوكالة وبين صحة الانتساب كما ذكره السيد الإمام (قده) هذا كلام صحيح.

أما أنّ الوكالة من باب الولاية فليس هذا تامّاً.

**التعريف الخامس:** ما ذكره بعض الاساتذة (دام ظله): وهو يقرب من التعريف السابق مع اختلاف بعض الخصوصيات: من أن الوكالة إعطاء للسلطنة. بيان ذلك: أنّ الوكيل إذا صدر منه بيعٌ مثلاً، **فهنا تصرفان:** **تصرف تكويني، وهو إنشاء البيع؛ وتصرف اعتباري: وهو اعتبار الملكية للمشتري.** فبلحاظ التصرف التكويني: وهو إنشاء البيع لم يصدر هذا التصرف من الموكّل وإنما صدر من الوكيل فلا ينتسب إلى الموكل –هذا التصرف التكويني وهو الإنشاء- إلا مجازاً.

وأمّا بلحاظ التصرف الاعتباري وهو اعتبار الملكية فقد صدر أيضاً من الموكل، إذ أن توكيله في بيع داره معناه اعتبار الموكل الملكية لمن يبيع عليه الوكيل. فإذا قال: وكلتك في بيع داري فمرجع ذلك الى أنني اعتبرت الملكية لمن تبيعه. فبهذا اللحاظ (لحاظ التصرف الاعتباري) ينتسب البيع الى الموكّل حقيقة، وبلا حاجة إلى أدنى تجوز ، وبهذا يمكن التأمل فيما نقلناه عن السيد الامام (قده): من انه إذا كانت الوكالة تفويضية: فإن ما يصدر من الوكيل لا ينتسب الى الموكل إلا مجازاً، فإن الذي لا ينتسب إليه إلا مجازاً التصرف التكويني، وأما التصرف الاعتباري فهو صادر منه منتسب اليه حقيقة بلا تجوز. **فبناء على هذا التعريف للوكالة**: تكون هناك ملازمة بين الوكالة وصحة الانتساب، لأن الوكالة هي عبارة عن: إعطاء سلطة للوكيل، ومقتضى إعطاء السلطة له على هذا التصرف: أن ينتسب ما صدر منه للمسلِّط، لأنّ مرجع تصرفه الى تسليط من الموكّل.

**ولكن هذا التعريف محل تأمل.**

**أولاً:** لو كان التسليط كافيا في الانتساب لكان الإذن كافيا في الانتساب لأن الإذن أيضاً تسليط، سواء كان المأذون فيه أمراً خارجيا او أمرا اعتبارياً، فإذا أذنت لزيد أن يدخل داري فقد سلطته على التصرفات المتعارفة عند الدخول في الدار، وإذا أذنت لزيد أن يهب كتابي لبكر فقط سلطته على الهبة. فالإذن تسليط ومع ذلك فقط ذكر الأعلام ومنهم الأستاذ (دام ظله) :أن الإذن أعم من الوكالة، يعني لا ملازمة بين الإذن والوكالة. **والوجه في عدم الملازمة:** أن الإذن يرتفع برفعه وإن لم يبلغ المأذون. بخلاف الوكالة: لا ترتفع بالعزل ما لم يصل، فمثلاً: إذا دخل الانسان في سوق البورصة فرأى ان فلان يعرض بيع اسهمه، فتارة يحرز أن هذا البيع مأذون فيه فيشتريه؛ وتارة: لا يحرز أنه مأذون فيه، فهنا هل يجري استصحاب الإذن الى حين دخوله هو على الشاشة وشرائه؟ أم أن استصحاب الإذن أصل مثبت؟، بخلاف ما لو احرز انه وكيل وشك في عزله وعدم عزله، فانه لا اثر له. إذاً فبالنتيجة: فهناك فرق بين الوكيل والمأذون. حتى في الإجازات التي يعطوها الفقهاء، تارة يقولون فلان وكيل، وتارة يقولون فلان مأذون. الماذون غير الوكيل، درجة أدنى. فالوكيل لا تنعزل وكالته بمجرد العزل، بل لابّد أن يصل العزل اليه، بينما المأذون ترتفع صلاحيته بمجرد إعراض الآذن عن إذنه. **إذاً** فالإذن مع انه تسليط لا يكفي الإذن في انتساب العمل المأذون فيه للآذن، مما يعني أن مجرد إعطاء السلطة لا يكون مصححاً للانتساب.

**الملاحظة الثانية:** أنّ الوكالة تشمل حتى الموارد التي لا سلطنة فيها. فلا موجب لتخصيص الوكالة لإعطاء السلطنة. فمثلاً: إذا وكّل زيدٌ بكراً في مجرد التلفظ بالصيغة، بأن يقول زيدٌ لبكر: تمت جميع الشرائط، أنت وكيل فقط في أن تقول (فلانه طالق أو زوجت فلانه)، فليس وكيلا إلا مجرد التلفظ بالصيغة، فإنه لا إشكال في صحة الوكالة في هذا المورد مع أنه لا يتضمن إعطاء سلطنة على شيء. إذاً بالنتيجة: تعريف الوكالة: عبارة عن إعطاء السلطنة ليس تعريفاً مطّرداً. **إذاً بالنتيجة: المختار** هو: تعريف سيدنا(قده) تبعاً لشيخه المحقق النائيني: من أنّ الوكالة هي تسبيب، أي تسبيب اعتباري وحقيقة هذا التسبيب الاعتباري هي إعطاء جعله قائماً مقامه. **ولأجل أن نبين ذلك بنحو أوضح، نقول:** بأنّ الوكالة تعتمد على أركان ثلاثة :

**الركن الأول:** أن يكون الفعل في حدِّ نفسه قابلاً للانتساب، فما لم يكن الفعل قابلا للانتساب أصلاً، فلا تصح فيه الوكالة، كما لو افترضنا انه فعل حلولي، كالأكل، والشرب، والنوم، والمشي، فإنه فعل حلولي في فاعله، فلا يقبل الانتساب الى غيره. أو كان فعلا اعتباريا لكن لم يتعارف الاتكال فيه على الغير بل كان المتعارف الاتكال فيه على النفس، فمثل هذه الافعال وإن كانت افعالا اعتبارياً، لكن بما أنه لم يتعارف الإتكال فيها على الغير وإنما تعارف الإتكال فيها على النفس، فمثلا التدريس، فإنه لا تصح فيه الوكالة. **فما تصح فيه الوكالة**: ما كان قابلا للانتساب، وهو الفعل الاعتباري أو الفعل التكويني الذي تعارف فيه الاتّكال على الغير كالقتل والحيازة والاحياء كالقبض،كالحلق، كالذبح. ولذلك ذكرنا فيما سبق: أنّ ما أفاده سيدنا(قده) في موسوعته (كتاب الإجارة، ج30، ص355 و256): أنّ الوكالة لا تصح في الحيازة ولا الصيد ولا الاحتطاب، لأنهما من الأمور الخارجية، وإنما تصح في الأمور الاعتبارية وما يلحق به كالقبض والاقباض يتنافى مع ما ذكره(قده) في (مباني تكملة المنهاج، ج41، ص32): حيث قال: تصح الوكالة في الأمور الخارجية حيث جرت السيرة العقلائية كالقبض والإحياء، فإنه لا فرق عرفاً بين الإحياء والحيازة، فإذا صحت الوكالة صحت في الحيازة، إذ لا فرق بين الإحياء والحيازة في شيء سوى أنّ الإحياء: عبارة عن زارعة الأرض أو بناءها. والحيازة: عبارة عن وضع اليد على ما يصح حيازته، كالطير والسمك. فإما الجميع فعل اعتباري أو الجميع فعل تكويني، وإذا الجميع فعل تكويني: فإما الجميع مما سرت السيرة العقلائية عليه في الاتكال على الغير او لا!. فالتفكيك بين الاحياء والحيازة غير عرفي. **ولا نقصد بذلك**: أنّه متى صحت الوكالة صح الانتساب، فإننا نقول: قد تصح الوكالة ولا يصح الانتساب، ولكن نقول: متى صح الانتساب صحت الوكالة. فيعتبر من مقومات الوكالة أن الفعل قابلاً للانتساب وإن لم يكن يترتب عليه الانتساب لمانع من الموانع.

**الركن الثاني:** أن تكون الوكالة من باب إيجاد المقتضي لا من باب رفع المانع، لأنّ التسبيب على قسمين: إذ قد يكون تسبيبا بمعنى إيجاد المقتضي. وقد يكون تسبيباً بمعنى رفع المانع.

**فالتسبيب: بمعنى رفع المانع:** كالإذن. حيث يشترط مثلا في صحة العقد على بنت الأخ إذن العمّة إن كانت هي الزوجة. أو في العقد على بنت الأخت إذن الخالة، إلّا أنّ هذا الإذن مجرد رفع مانع لا انه موجد للمقتضي كي يُعبّر عنه بالوكالة، فلا يقال: وكلّت العمّة زوجها في أن يعقد على بنت أخيها، وإنما إذنت في ذلك. بمعنى رفع المانع. **وكذلك على بعض المباني التي تقول:** إذن الأب في تزويج بنته من باب رفع المانع، وإلا فالولاية على العقد بيد البنت البكر البالغ الرشيد لا بيد الأب وإنما دور الاب دور رفع المانع. إذاً الإذن وإن كان تسبيباً إلا انه تسبيباً برفع المانع فليس من باب الوكالة في شيء. وإنما الوكالة تسبيب بنحو ايجاد المقتضي، وهو أن يجعل الغير قائماً مقامه، ولذلك كانت الوكالة عقداً وليست إيقاعاً يعتبر فيه قبول الوكيل بأنّ يقوم مقام الموكل بحيث يكون وجها له. **وبناءً على ما ذكرنا**: تصح الوكالة في الأمور الخارجية التي يتعارف فيها الإتكال فيها على الغير كما في الحيازة، والذبح والتطهير أيضاً –تطهير المتنجسات من النجاسة- فإنّه لا مانع من ذلك.