

مُسْتَمْسِكٌ

المسلك المنجى

نَقَرَ الْبَحْثُ آيَةُ اللَّهِ
الْشَيْخِ عَلِيِّ الْمُرْجِي الْقُرُونِيِّ

بِقِلْمِ
السَّيِّدِ مُهَمَّدٍ الْقُرُونِيِّ

الجزء السابع

مُسْتَمْسِكُ

الْمَسْلُوكِ الْمُنْتَخَبَةِ

نَقَرُ الْبَحْثِ آيَةُ اللَّهِ
السَّيِّحُ عَلَى الْمَرْجِي الْقُرُونِي

بِقِلْمِ

السَّيِّدِ هَيْدَرِ الْقُرُونِي

الْجُزْءُ السَّابِعُ



سرشناسه	:	مروجی، علی
عنوان و نام پدیدآور	:	مستمسک المسائل المنتخبة/تقرير البحث علي المروجي القزويني؛ بقلم زهير القزويني
مشخصات نشر	:	قم، مكتبة المحلاتي، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۳.
مشخصات ظاهري	:	ج
شابك ج ۷	:	۳۳ - ۳۷ - ۶۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
یادداشت	:	عربی، ناشر جلد چهارم بهمن آرا، ناشر ۵ - ۷ نشر تک، کتابنامه
موضوع	:	اجتهاد و تقلید
شناسه افزوده	:	قزوينی، سيد زهير
رده‌بندی کنگره	:	۱۳۷۳ م ۴ / BP ۱۶۷
رده بندی دیویی	:	۲۹۷ / ۳۱
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۶۵۳ - ۷۴م

مستمسک المسائل المنتخبة / ۷

السید زهیر القزويني

□ الناشر: تک

□ الطبعة: الأولى - ۱۴۳۵ هـ، ۱۳۹۳ هـ ش

□ الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

□ رقم ايداع الدولي: ۴ - ۳۳ - ۳۷ - ۶۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN 978 - 964 - 6737 - 33 - 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، أبي القاسم محمّد ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين ، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام الدين

وبعد :

فإنّ الألفاظ الإلهيّة متّصلة ودائمة ممّا أدار في عجلة التوفيق لطباعة الأجزاء الثلاث اللاحقة من كتابنا

(مستمسك المسائل المنتخبة)

فالحمد لله على هذه النعم الجليلة

وأسأله جلّ وعلا بحقّ حبيبه محمّد خاتم الأنبياء والمرسلين ، وبحقّ أهل بيت العصمة عليهم السلام أن يديم عليّ فيضه ورحمته ، ويشملني بعنايته لإتمام ما يجب عليّ إتمامه

هذه القراطيس هي كلّ بضاعتي أهديتها وألقيها أمام سيّدي ومولاي بقيّة الله في الأرضين ، وباب الله الذي يؤتى منه ، والجبل الممدود بين السماء والأرض ، صاحب العصر والزمان ، وإمام البريّة ، الحجّة بن الحسن العسكري عليه السلام ، راجياً منه قبولها .

وأنا الأقلّ

زهير ابن السيد عبد الصاحب القزويني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 انحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين المعصومين
 واللعن الدائم على أعدائهم من الآن الى يوم الدين
 وبعد فقد لاحظت الجزء السابع من منتهى المسائل المنتخبة الذي كتبه
 قرة عيني العلامة الحجة المحقق السيد زهير القزويني دام توفيقه تقريراً لأبحاثنا الفقهية
 فوجدته كإحدى السابغة جودة وإتقاناً وضبطاً وبياناً في كمال الرصنع وسلاسة
 العبارة وقد أجد نفسه في المحافظة على دقة البحوث وسلامة مزايها بحيث
 تتوفاها من تفاصيل وتشتبات ولاغرو في ذلك فقد أتم دام توفيقه عندي
 دورته الأصولية بفهم وتخصيص وما زال يعطف ثمار بحوثنا الفقهية مستأصناً بالرد
 والابرام بما يتصوره من رأي وبطنه من فكرة فخرج تقريره بهذه الحلة الجميلة وهو
 دونه الله وكثر في العناء أماله من يصرف عمره في تحصيل العلوم الشرعية والمعارف الالنية
 وقد انعقد الأمل على ان يكون دام توفيقه ممن يشار له بالبنان في مستقبل الأيام
 نفع الله المسلمين به فلا ينال من صالح دعواته كمال انشاء انشاء الله

على المروحي القزويني

من شهر رجب المرجب ١٤٣٤



مسألة (١٦٣): غسالة الاستنجاء وإن كان من البول طاهرة بشروط (١).

(ماء الاستنجاء)

(١) البحث في طهارة ماء الاستنجاء ونجاسته، ونبحث تارة باتجاه القاعدة الأولية وأخرى باتجاه النصوص.

أمّا ما تقتضيه القاعدة الأولية فهو القول بنجاسة ماء الاستنجاء بناءً على ما ثبت لنا من نتائج البحوث السابقة من أن كلّ ماء قليل لاقى نجساً لا بدّ وأن يحكم بنجاسته. كما أن مقتضى القاعدة كونه منجساً، لأنّ المتنجّس - كما عرفت - إذا كان ما يعاً منجّس.

وأمّا البحث بناءً على نصوص الباب، فإنّها وردت في خصوص الثوب، وتدلّ على عدم تنجّس الثوب إذا لاقى ماء الاستنجاء، وقد نقول باختصاص المسألة بملاقة الثوب لماء الاستنجاء ولا يشمل غيره لو لاقاه، لكن هذا توهم يدفعه أنّ الفهم العرفي مبنيّ على إلغاء خصوصيّة الثوب وعلى تعميم الحكم ليشمل غيره، وتكاد تكون المسألة مسلّمة هنا، وإنّما البحث في أنّ عدم تنجّس ماء الاستنجاء إنّما هو لأجل التخصيص في عموم ما دلّ على أنّ منجسيّة المنجّس أي أنّ المنجّس ينجّس إلّا في خصوص ماء الاستنجاء، أو أنّ عدم التنجّس لأجل طهارة ماء الاستنجاء بحيث يفقد اقتضاه للتنجّس؟

فعلى الأوّل يكون ماء الاستنجاء متنجساً لكنّه لا ينجّس ، وأمّا على الثاني فهو طاهر . ولا بدّ من الرجوع إلى روايات الباب كي نرى المستفاد منها ليمّ الفصل في المسألة .

منها: ما عن يونس بن عبد الرحمن ، عن رجل عن الغير ، أو عن الأحول ، أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام في حديث: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ؟ فقال: لا بأس ، فسكت فقال: أوتدري لم صار لا بأس به ؟ قال: قلت: لا والله . فقال: إنّ الماء أكثر من القدر^(١) .

والتقريب: كما ذكرناه لك سابقاً فإنّ التعليل الوارد في ذيلها قاضٍ بأنّ ماء الاستنجاء طاهر لأنّ الماء أكثر من القدر ، فإذا كان كذلك لم ينجس ملاقيه ، فعدم تنجيسه للثوب لعدم مقتضى له .

ولنا: الجواب هنا: أولاً: بأنّها مرسلة ، وكون يونس من أصحاب الإجماع لا يوجب حجّة مراسيله .

وثانياً: محدوشة دلالة ، فإنّ الدلالة لا تنفع في إثبات المطلوب ، لأنّ الأخذ بها يورث القول بعدم انفعال الماء القليل إلّا بالتغيّر ، وهو كما ترى .

ومنها: ما عن الأحول يعني محمّد بن النعمان ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخرج من الخلا فاستنجي بالماء ، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ؟ فقال: لا بأس به»^(٢) .

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١ .

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إن الرواية ضعيفة من حيث الدلالة لأن قوله رحمته الله: لا بأس به يحتمل أن يكون راجعاً إلى وقوع ثوبه في الماء، ويحتمل أن يرجع إلى نفس الثوب، فلا دلالة لها على طهارة الماء المستعمل في الاستنجاء»^(١).

ومنها: موثقة محمد بن النعمان، عن أبي عبد الله رحمته الله: «قلت له: استنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب؟ فقال: لا بأس به»^(٢).

وأورد عليها أستاذنا الأعظم رحمته الله إirاده السابق على رواية الأحول^(٣)، وجوابنا كجوابنا، فلا نعيد.

ومنها: صحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجس ذلك الثوب؟ قال: لا»^(٤). وهذه الرواية دالة أيضاً على عدم كون ماء الاستنجاء منجساً ظاهراً، وبالتالي لا دلالة فيها على كونه طاهراً.

والجواب هو الجواب، إذاً وخلافاً لأستاذ الأعظم رحمته الله نحن نقول بأن ماء الاستنجاء طاهر بناءً على الأخبار السابقة، فهو وإن أرتأى دلالتها على طهارة الملاقى، إلا أنه رحمته الله قال بقصورها في نفسها للدلالة على طهارة ماء الاستنجاء.

وربما يقال: سلّمنا أن الروايات من حيث مداليلها المطابقة قاصرة على إفادة المطلوب، وهو طهارة ماء الاستنجاء، وأنها واضحة الدلالة على طهارة الملاقى بالخصوص، إلا أن الحكم بطهارة الملاقى دوماً أو غالباً يستلزم طهارة الملاقى

(١) و (٣) التنقيح - كتاب الطهارة: ١ / ٣٦٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

أي نفس الماء .

قلت : أمّا الملازمة العقلية فحلّ إنكار عندنا ؛ وذلك لإمكان نجاسة ماء الاستنجاء وطهارة ملاقيه من باب عدم كون المتنجّس منجّساً ، ولو ادّعت أنها شرعية فلا مانع منها شريطة أن يكون هناك دليل دالّ على وجود مثل هذه الملازمة التي بموجبها نقدر أن نخصّص عموم ما دلّ على أنّ المتنجّس ينجّس .

إن قلت : لنا أنّ نوجّه الملازمة بتوجيه آخر ، بيانه : قد ثبت في طيّ بحوثنا السابقة في الأصول أنّ الأمر لو دار بين التخصيص والتخصّص ، فإنّ الأصل قاضٍ بعدم التخصيص ليبقى العموم المحتمل تخصّيصه على عمومه ، ونقول بأنّ ما شكّ بخروجه من عموم العامّ كان تخصّيصاً أو تخصّصاً ، فإنّ القاعده تقتضي أن يكون خروج هذا الفرد لا من باب التخصيص بل من باب التخصّص ، والسّر في ذلك هو أنّ ذلك ما تقتضيه أسالة العموم حين يُشكّ بعروض محضّ فإنّه يتمسّك بهالني هذا المشكوك . ومحلّ كلامنا من هذا القليل ، فالأمر دائر بين أن يكون ماء الاستنجاء متنجّس لكنّه لا ينجّس ، وهذا بالضرورة يعني تخصّيصاً لما دلّ على أنّ المتنجّس ينجّس ، أو أن نقول ابتداءً أنّ ماء الاستنجاء طاهر من رأس ، وهو لا يوجب تنجيس الملاق ، فالماء هذا خارج تخصّصاً لا تخصّيصاً ولو دار الأمر بينهما أي بين التخصيص والتخصّص فالأصل يقتضي تقديم التخصّص بالبيان السابق ، ونحكم على ضوئه بطهارة ماء الاستنجاء الملاق للطاهر طاهر .

على أن تكون الروايات المتقدّمة هي دليل المسألة الدالّة على طهارة ماء الاستنجاء .

قلت : أمّا القاعدة القاضية بتقديم التخصّص على التخصيص فتأمّة كبرويّاً ،

لكنّ الكلام في تطبيقها في المقام، فإنّ التمسك بعموم العامّ إنّما يكون بعد الشكّ في حكم فرد بعد إحراز فرديته للعامّ، وإحراز أنّ الفرد داخل في عموم العامّ، كما إذا شككنا في وجوب إكرام زيد العالم بعد الفراغ عن كونه عالماً فيتمسك بالعموم ليكرم زيد، وأمّا إذا علمنا أنّ حكمه وهو عدم وجوب الإكرام ثمّ شككنا بأنّ خروجه من عموم ما دلّ على وجوب الإكرام كان لأجل كونه تخصيصاً لكونه (فاسقاً) مثلاً، أو لأنّه جاهل لم يشملته العموم، فخروجه تخصيصي، فالتمسك بعموم «إكرام العلماء» لا ينفع للقول بأنّ خروج (زيد) تخصيصي.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ طهارة الملاقى لماء الاستنجاء وهو الثوب مثلاً معلومة، ولكن نحن نشكّ بأنّ الملاقاة تلك وإن لم توجب تنجّس الثوب أهو لأجل طهارة ماء الاستنجاء (الملاقى) أو لأجل كون ماء الاستنجاء نجساً، لكنّه لا ينجس لتخصيص عموم ما دلّ على أنّ المتنجّس ينجّس، ففي مثل المقام لا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص، ومعه يسقط عموم ما دلّ على أنّ المتنجّس ينجس لأجل القول بطهارة ماء الاستنجاء.

وأما لو كان مراد القائل من الملازمة أنّها ملازمة عرفيّة بأنّ يقال إنّ العرف يستفيد من حكم الإمام (عليه السلام) بعدم نجاسة الثوب الملاقى لماء الاستنجاء طهارته - أي الثوب -، إذ كما أنّ ملاقات الشيء النجس يوجب تنجّس الملاقى كذلك الحكم بطهارة الملاقى يلزم منه القول بطهارة الملاقى. وهذه الملازمة ممّا لا يمكن إنكارها بحال. فنحن بناءً على هذا نقبل القول بأنّ دلالة الروايات غير تامّة من جهة المطابقة، لكن دلالتها الالتزاميّة غير مخدوشة، وتدلّ على طهارة ماء الاستنجاء، وبذلك يقع تخصيص عموم ما دلّ على أنّ الماء القليل يفعل بملاقاة النجاسة.

وأورد سيدنا الأستاذ (دام ظله): «إنا لانسلم هذه الملازمة، والعرف أجنبي عن هذه الأمور، فإنه ليس مرجعاً في الأحكام الشرعية»^(١).

ولنا: أن ظاهر كلامه (مدّ ظله) قبوله لأصل الملازمة العرفية، ووجه إشكاله ناحية أخرى، وهو أنه ليس من شؤون العرف التدخل في الأحكام الشرعية، مع أننا نقول بمثل مقولته، فإنّ العرف لا نرجع إليه لكي يشترع لنا حكماً مختصاً بماء الاستنجاء، بل لأنّ الشارع المقدّس بيّن مراده على طبق الطريقة العرفية فنحن نحتاج إلى العرف لكي نكشف مرادات الشارع، وبما أنّ العرف يرى دلالة الرواية على طهارة ماء الاستنجاء، فليس ذلك إلّا لأجل الملازمة التي تستفاد من اللفظ ما بين الحكم بطهارة الملاقى وطهارة الملاقى، فهذه الملازمة ترجع إلى الدلالة اللفظية، والمرجع في المقام هو العرف. فالرواية إذن تخصّص عموم ما دلّ على أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة النجاسة وتثبت أنّ ماء الاستنجاء قد خرج عن ذاك العموم.

وبما ذكرناه يتّضح جوابنا لما أفاده الشيخ الأعظم (رحمه الله) حيث قال: «إنّ قاعدة أنّ المتنجّس منجّس وإن كانت معارضة مع قاعدة أنّ الماء القليل ينفعل بالملاقاة، ولكن عموم أنّ المتنجّس منجّس قد خصّص في المقام على كلّ حال للعلم الإجمالي بتخصيصها، إمّا بالنسبة إلى ملاقي ماء الاستنجاء بناءً على نجاسته، فإنه متنجّس غير منجّس، وإمّا بالنسبة إلى نفس ماء الاستنجاء إذا حكم بطهارته فبعد سقوطه عن الحجّة يبقى عموم انفعال الماء بحاله، فيتعيّن الحكم بنجاسة ماء الاستنجاء»^(٢).

(١) مباني المنهاج: ٣١٠ / ١.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٤٦ / ١، ط. مجمع الفكر الإسلامي.

ولنا: أنّ عموم ما دلّ على أنّ الماء القليل يفعل ببلاقة النجاسة ليس مخصّصاً بما دلّ على أنّ المتنجّس ينجس كي يقال بأنّه لا يصلح لذلك لعروض الإجمال عليه ، بل المخصّص هو الدلالة الالتزاميّة العرفيّة المتقدّمة آنفاً بأنّ الحكم بطهارة الملاقى مستلزم للحكم بطهارة الملاقى عرفاً. وظهر أيضاً ما في كلام المحقّق الهمداني (رحمته) من فساد حيث قال: «إنّ الالتزام بنجاسة ماء الاستنجاء يستلزم التصرّف في جميع الأدلّة الدالّة على عدم جواز استعمال الماء النجس في المأكول والمشروب والوضوء والصلاة وغيرها ممّا يشترط بالطهارة لثبوت نفي البأس عن الكلّ ولو بالإجماع ، وهذا بخلاف ما لو التزمنا بطهارة ماء الاستنجاء ، فإنّه لا يستلزم التصرّف إلّا فيما دلّ على انفعال الماء القليل بالنسبة إلى ماء الاستنجاء. وهذا أهون من الأوّل»^(١).

وملخص كلامه: أنّ تخصيص العموم الدالّ على انفعال الماء القليل ببلاقة النجس أهون من تخصيص ما دلّ على عدم جواز استعمال الماء النجس في المأكول... وتكون النتيجة البناء على طهارة ماء الاستنجاء ، وتخصيص ما دلّ على عدم جواز استعمال النجس.

ووجه الفساد هو أنّ العموم الدالّ على عدم جواز استعمال الماء النجس ساقط عن الحجّية قطعاً ، إمّا لتخصيصه بالروايات الدالّة على أنّ طهارة ماء الاستنجاء ، وأمّا بالتخصيص للقول بطهارة ماء الاستنجاء على تقدير تماميّة الوجه بناءً على ما أثبتناه من الملازمة العرفيّة ، فالمتعيّن هو القول بطهارة ماء الاستنجاء. بقي أن نذكر شيئاً هنا ، وهو أنّ لفظ الاستنجاء هل يطلق ويراد به ما كان من الغائط فقط

أو هو عامّ يشمل حتّى الاستنجاء من البول ؟

فإنّه بحسب الفتوى القضيّة عامّةً بجَدِّ يشمل الاثنين معاً ، كما هو المنسوب إلى الأصحاب ، كما قال في الحقائق ، وبذلك صرّح الأصحاب^(١).

وأما بحسب المعنى اللغوي فربّما يقال : إنّ مقتضى إطلاق اللفظ لغةً أيضاً شموله لمثل الاستنجاء من البول ومن الغائط معاً ؛ لأنّ الاستنجاء مشتقّ من النجو ، وهو من الخلاص وهو متحقّق في كلّ منهما .

وادّعى شيخنا الأعظم^(٢) : « أنّ الاستنجاء إنّما يطلق على ما كان من الغائط فقط »^(٢).

وذكر في بعض كتب اللغة - كأقرب الموارد - أنّ النجو ما يخرج من البطن من ريح أو غائط .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : « الإصاف أنّ دعوى الانصراف في محلّها ، إذ قد قوبل في جملة من الروايات الاستنجاء فيها بغسل مخرج البول »^(٣).

وقال الأستاذ الأعظم^(٤) : « الاستنجاء هو غسل موضع النجو أو مسحه بالأحجار ، والنجو هو ما يخرج من الموضع المعتاد من غائط أو ريح ، وهو لا يشمل البول وغسله ليس من الاستنجاء في شيء »^(٤).

(١) الحقائق الناضرة : ٤٦٩ / ١ .

(٢) كتاب الطهارة : ٣٥٦ / ١ ، ط . مجمع الفكر الإسلامي .

(٣) مباني المنهاج : ٣١٢ / ١ .

(٤) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣٨٣ / ١ .

وأما النصوص الشرعية فهناك اختلاف أيضاً إذ ذكر الاستنجاء في بعضها على أنه غسل لموضع الغائط فقط ، وذكر البعض الآخر على أنه من البول أيضاً .
أما القسم الثاني فمثل رواية عبد الملك بن عمرو ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللاً ، قال : إذا بال فخرط ما بين المقعدة والانيين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ، ثم استنجى ، فإن سال حتى بلغ السوق فلا يبالي »^(١) .
ورواية زرارة ، قال : « كان يستنجي من البول ثلاث مرّات ، ومن الغائط بالمدر والخرق »^(٢) .

وأما روايات القسم الأوّل التي اقتضت بذلك الاستنجاء على أنه غسل موضع الغائط كرواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا صلاة إلا بطهور ، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأما البول فإنه لا بدّ من غسله »^(٣) .

ورواية سماعة ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم ترق (يرق) (تهرق) الماء ثم توضأت ونسيت أن تستنجي ، فذكرت بعد ما صليت ، فعليك الإعادة ، وإن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت ، فعليك إعادة الوضوء والصلاة وغسل ذكرك ، لأن البول مثل البراز »^(٤) .

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٥ من أبواب الخلوة ، الحديث ٢ .

(٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب الخلوة ، الحديث ١ .

(٤) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الخلوة ، الحديث ٥ .

إذن ما ذكر من أن إطلاق الأخبار يقتضي عدم الفرق بين المخرجين وأن الاستنجاء صادق على كلّ منهما غير تامّ، كما تدلّ الروايات عليه. ولو كنّا نحن وهذه الأدلّة لقلنا بأنّ ما ذكره في المتن بأنّ الاستنجاء ولو كان من البول غير صحيح، لأنّه ليس باستنجاء.

لكن العمدة أن يقال: سلّمنا أن الإطلاق اللغوي للاستنجاء لا يشمل ما كان البول كي يكون مصداقاً للأخبار الدالّة على طهارة ماء الاستنجاء، وأنّه مختصّ فقط فيما إذا كان من الغائط، ولكن مع هذا لا مناص من القول بشمول حكم الماء المستعمل في الاستنجاء للماء المستعمل في غسل البول لأجل وجود ملازمة عرفيّة، فخروجه الموضوعي لا يمنع من شموله للحكمي له؛ لأنّه لم يعهد أن يكون الاستنجاء من الغائط في مكانٍ ومن البول في مكان آخر، والإمام عليه السلام لم يتطرّق إلى التفصيل في المسألة بحيث يفرّق بين المائتين المستعملين في غسل الموضعين في الوقت الذي يكون فيه ماء الاستنجاء مع ماء غسل البول ممزوجين، ولو كان الثاني نجساً لكان الأوّل نجساً؛ لأنّ المتنجّس منجّس، لكنّه على الإطلاق حكم بطهارة الماء ممّا يكشف عن كون حكمها واحداً. لا يفهم غلطاً أن قولنا هذا يقتصر على حكم الماء الذي يستعمل في الاستنجاء فيما لو كان البول مصاحباً للتغوّط، وأنّه طاهر، وأنّه لو بال من غير أن يتغوّط كان الماء المستعمل في غسل موضع البول نجساً، بل نحن نقول إنّ الماء في هذه الصورة طاهر أيضاً، أي شمول حكم الطهارة له.

وإن كان سيّدنا الأستاذ (دام ظله) قال: «بأنّ الجزم بعدم الفرق مشكل إنصافاً»^(١).

١ - أن لا تميّز فيها عين النجاسة (١) .

إلا أن فيه ما فيه بما يبيّنه لك .

الشرط الأول للطهارة

(١) والوجه في هذا الشرط هو أن الأجزاء المميّزة من الغائط في ماء الاستنجاء بمنزلة النجاسة الخارجيّة أو قل تعتبر نجاسة خارجيّة بحيث لا مجال للقول بشمول النصوص الدالّة على طهارة ماء الاستنجاء لهذا الماء ، والسّرّ فيه هو أن هذه النصوص إنّما تدلّ على طهارة الماء بعد ملاقاته للغائط في المحلّ لا خارجه .

وذكر الأستاذ الأعظم رحمته : « أن المتعارف في الاستنجاء ما إذا بقي من النجاسة في الموضع شيء يسير بحيث لا يوجد شيء من أجزائها المتمايزة في الماء ، وأمّا إذا كان الباقي في الموضع كثيراً خارجاً عن العادة على نحو وجد بعض أجزائها في الماء متميّزاً حين الاستنجاء أو بعد الفراغ عنه ، فلا يمكن الحكم فيه بطهارة الماء ؛ وذلك لأن الأجزاء الموجودة في الماء نجاسة خارجيّة ، وأمّا ما دلّ على طهارة ماء الاستنجاء فهو إنّما دلّ على أن ملاقة الماء القليل لعين النجاسة في موضعها لا توجب الانفعال دون ما إذا كانت الملاقة في غير موضع النجس » ^(١) .

وقال صاحب الحقائق رحمته : « إن اعتبار هذا الشرط مشكل لإطلاق أخبار المسألة ، إلا أن الاحتياط يقتضيه » ^(٢) .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : « إن ما أفاده صاحب الحقائق متين ، إذ قلّمَا

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ١ / ٣٨٤ .

(٢) الحقائق الناضرة : ١ / ٤٧٦ .

٢- أن لا تتغير بملاقاة النجاسة (١).

ينفك ماء الاستنجاء عن الأجزاء التي تغسل بالماء لكن الالتزام بالاطلاق والحكم بالطهارة جرأة، والاحتياط طريق النجاة»^(١).

الشرط الثاني للطهارة

أقول: غريب القضية هنا أن الأستاذ الأعظم رحمه الله يدعي أن المتعارف في ماء الاستنجاء بقاء الشيء اليسير من الغائط في الموضع، وأمّا سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) يرى أن المتعارف عكس ذلك لأجل عدم الانفكاك بين وجود النجاسة والماء المستنجد به، وكيف كان إذا كان مراد أستاذنا الأعظم بأنّ هذا المتعارف قرينة على صرف الإطلاق الدالّ على الطهارة حتّى في هذه الصورة، فليس بتأمّ، لأنّا نرى أن الإطلاق تامّ لأنّ الندرة لا تصلح لأن تكون منشأً للانصراف.

وآخر البيان أن نقول: إنّ هذا الشرط بمحلّ من الاعتبار، بل هو متين لأنّ هناك قصور في إطلاق الدليل الدالّ على طهارة ماء الاستنجاء، ومع هذا القصور لا نستطيع أن نقول بشموله لمثل ما لو كانت هناك نجاسة في الماء مميّزة لأنّها ستكون بمثابة النجاسة الخارجيّة التي توجب انفعال الماء القليل عند الملاقاة.

(١) أدلّة اعتبار هذا الشرط:

الأول: الإجماع، كما ادّعاه شيخنا الأعظم رحمه الله.

ولنا: أن المحصّل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجّه، وهذا الإجماع هنا محتمل المدرك.

الثاني: عموم ما دلّ على نجاسة الماء بتغيّر أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة.
ولنا: أنّ هذا الدليل تامّ لو لم يقم دليل يدلّ على طهارة الماء المستعمل في الاستنجاء مطلقاً.

الثالث: إنّ القول بنجاسة الماء عند تغيّر أحد أوصافه بالنجاسة قضية عهديّة ومرتكزة في الشرع، بلغ هذا الماء ما بلغ ولو كان أكراراً، بل لو كان جارياً أو بئراً، ولم نعهد طهارة مثل هذا الماء المتغيّر.

ولنا: لافقاش في هذا الوجه المذكور، ولكن إذا قام عندنا دليل يقول بطهارة ماء تغيّر بأوصاف النجاسة لا مناص حينئذٍ من التصرّف فيما دلّ على نجاسة الماء المتغيّر، إلّا اللهم أن يقال إنّ مثل هذا التصرّف والقول بطهارة هذا الماء أمر مستنكر عرفاً وشرعاً، بحيث يوجب إسقاط حجّية هذا الدليل على الاعتبار.

الرابع: إنّ المستفاد من التعليل في ذيل رواية الأحول وهو قوله عليه السلام: «إنّ الماء أكثر من القدر»^(١) طهارة الماء ما لم يتغيّر.

ولنا: إنّ الرواية تامّة الدلالة على المطلوب، فإنّ الأكثريّة معناها عدم استيلاء وصف القدر على الماء، لكنّ الرواية ضعيفة السند لا يصحّ الاستدلال بها.

لكن أوجه ما في الباب من الأدلّة ما ذكرناه من القصور في المقضي بمعنى عدم شمول دليل طهارة ماء الاستنجاء لفرض التغيّر، لما ذكره أستاذنا الأعظم والسيد الحكيم رحمه الله وسيدنا الأستاذ (دام ظله) من أنّ نصوص الباب الدالّة على طهارة الماء المستعمل في الاستنجاء منصرفة إلى حيثيّة الملاقاة بمعنى أنّ ماء الاستنجاء

من حيثية ملاقاته للغائط - مثلاً - لا يكون نجساً ونقص الغائط الذي في الموضع ،
وأما أن الأدلة عينها تدلّ على طهارته حتى مع فرض تغيير أحد أوصافه بوصف
النجاسة ، فلا .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : « إنَّ السؤال والجواب في روايات الباب باظران إلى
ناحية ملاقة الماء القليل للعدرة فحسب ، ولا نظر لها إلى سائر الجهات ؛ لأنَّ انفعال
القليل بالملاقة كان متركزاً في أذهان الرواة ، ولأجله سألوهم عن حكم الماء
القليل في الاستنجاء الملاقي لعين النجس ، وأجابوهم بعدم انفعاله ، فلا يستفاد منها
طهارته فيما إذا تغير بأوصاف النجس أيضاً ، فإنَّ التغيير ليس أمراً غالبياً في ماء
الاستنجاء ، بل هو نادر جداً ، فيخرج عن إطلاق الأخبار » ^(١) .

لكنَّ غلبة الوجود لا تصلح لأن تكون منشأ للانصراف وأيضاً الندرة لا تصلح
لأن تكون منشأ للانصراف ، كما ذكرناه غير مرّة . نعم الإطلاق لا ينصرف إلى
الفرد النادر لا أنه يتصرّف عنه ، وكم فرق بين المقامين ، فلو تمَّ الإطلاق لم يكن
وجه لما ذكروه .

أقول : بل الوجه فيه هو : أنَّ النسبة بين أخبار ماء الاستنجاء وبين ما دلّ على
أنَّ الماء المتغير بأحد أوصاف النجاسة يوجب النجاسة هي العموم من وجه ،
لأنَّ الأخبار الدالة على طهارة ماء الاستنجاء تدلّ عليها حتى ولو تغير ماء
الاستنجاء بالنجس . كما أنَّ الأخبار الدالة على أنَّ التغيير بأحد أوصاف النجاسة
يوجب التنجيس مطلقاً ، سواء استعمل في الاستنجاء أم لم يستعمل ، فيقع التعارض

في مادة الاجتماع وهو ماء الاستنجاء المتغير. فأدلة ماء الاستنجاء تكون دليلاً على طهارته ، وأدلة الانفعال تكون دليلاً على نجاسته .

لكن مثل هذا التعارض كما ذكرناه غير مرّه لا يستقرّ لأنّ إطلاق أدلة ماء الاستنجاء إطلاق استفيد من مقدّمات الحكمة ، وأمّا أدلة الانفعال فعموم وضعي استفيد العموم فيها من الوضع ، فالقاعدة في مثل المورد أنّ ما بالوضع يتقدّم على ما بالاطلاق ، لأنّ من مقدّمات الحكمة عدم البيان والعموم الوضعي يكون بياناً له ، فنبقى نحن والرواية الدالّة على أنّ العموم في أدلة الانفعال وضعي ، وهي صحيحة حريز بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب ، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب» ^(١) ، والعموم بحسب الوضع مقدّم على الإطلاق .

وأورد على هذا الاستدلال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) وبعض المحقّقين عليهم السلام : «أنّ المعارض للروايات الدالّة على طهارة ماء الاستنجاء لانفس رواية حريز من حيث منطوقها ، بل مفهوم الرواية وما هو مدخول أداة العموم منطوقها ، فبالعموم الوضعي يثبت أنّ كلّ غلبة للماء على النجاسة تحفظ له طهارته ، وأمّا أنّه لا يوجد شيء آخر بدلاً عن الغلبة يحفظ هذه الطهارة ، فهذا من شؤون انحصار العلة للجزاء بالشرط المصرّح به ، وهذا الانحصار إنّما يستفاد من الاطلاق وعدم ذكر البديل له» ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى : ١ / ١٧٠ . مباني المنهاج : ١ / ٣١٤ .

٣ - أن لا تستعدى النجاسة من المخرج على نحو لا يصدق معه الاستنجاء (١).

٤ - أن لا تصيبها نجاسة أخرى من الداخل أو الخارج (٢).

ولنا أن نجيب عنها: بأن الفرق بين المنطوق والمفهوم إنما هو من ناحية سلب القضية وإيجابها، فإذا كان سور القضية مذكوراً في المنطوق ونعني به (كل) فيجب حفظ كل للمنطوق في المفهوم التي منها (كل) فيكون العموم أيضاً في المفهوم وضعياً فيتقدم إذاً على كل حال.

إذن اعتبار هذا الشرط في طهارة ماء الاستنجاء متحد. هذا ما قلته سابقاً، والآن نقول: إن الإطلاق اللفظي لو كان منفصلاً عن العموم الوضعي ينعقد له الظهور، فيكون معارضاً مع الظهور الوضعي، والعرف ببابك.

الشرط الثالث للطهارة

(١) والحق أن هذا لا يعد شرطاً من شرائط طهارة ماء الاستنجاء، بل هو مقوم لصدق عنوان الاستنجاء، وحاصل هذا الشرط هو أن يكون الماء المستعمل لإزالة الغائط مما يصدق عليه أنه استعمل في غسل موضع الغائط المعبر عنه (بالنجو)، فلو تعدى الموضع إلى إصابة الفخذ - مثلاً - لم يكن تطهيره استنجاء، بل تطهير شرعي.

الشرط الرابع للطهارة

(٢) من مجموع ما ذكرناه يتضح لك أن الاستنجاء هو تطهير محل الغائط، وأن ملاقاته لا توجب تنجسه، لكن الأمر يقتصر على أن يكون النجس هو الغائط فقط، وأما لو كان النجس من الداخل دماً - مثلاً - أو كانت من

الخارج كأن تكون يده متنجّسة قبل الاستنجاء ، فإنّ ذلك يوجب تنجّس الماء المستعمل في الاستنجاء . إذن الدليل على طهارة ماء الاستنجاء ما لو كان التلاقي مع الغائط الموجود في الداخل دون أن يكون مع الغائط نجاسة أخرى مصحوبة معه كدم ولا أن تلاقيه نجاسة أخرى من خارج .

مسألة (١٦٤): تختلف كيفية التطهير باختلاف المنتجسات والمياه ، وهذا تفصيله .

١ - اللباس المنتجس بالبول يظهر بغسله في الماء الجاري - مرة - مع عصره أو دلكه ، ولا بدّ من غسله - مرّتين - إذا غسل في الكرّ أو الماء القليل ، بشرط العصر أو الدلك (١) .

كيفية التطهير

(١) البحث في هذه المسألة يتضمّن البحث عن أنّ الغسل بالماء الجاري يقتضي التطهير ، وهو الحقّ لصحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله في المكن مرّتين ، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة »^(١) .

وأما العصر ، فإنّنا لم نعر على شيء في الروايات يدلّ على اعتباره في الغسل ، والظاهر - كما هو غير بعيد - أنّ اعتباره إنّما هو من جهة أنّ العرف يعتبر العصر في تحقّق مفهوم الغسل الذي لم يصدر من الشارع أي تحديد له ، لأنّ مجرد غمس الثوب - مثلاً - في الماء لا يوجب صدق عنوان الغسل عليه . وعليه لا وجه لما ذكر في بعض كلمات القوم أنّ العصر شرط تعبدي كيف ولا دليل يدلّ عليه شرعاً .

وها هنا مسألة هي : أنّ القطع بصدق تحقّق الغسل لا يكون إلّا بالعصر ممّا لا إشكال فيه ، لكن على تقدير الشكّ بدخالة العصر في تحقّق مفهوم الغسل كيف يتعامل مع القضية ، أو قل : يحصل الغسل بلا عصر أم لا ؟

أقول: أمّا الاطلاقات الدالّة على عدم جواز استعمال المتنجّسات فيما يشترط فيه الطهارة فتقتضي الحكم ببقاء نجاسة ما أدخله في الماء بلا عصر، ودائماً تكون هذه الاطلاقات هي الحكمة حتّى يحصل القطع بارتفاع النجاسة.

إن قلت: مع احتمال تحقّق الغسل فيما إذا أدخله في الماء بلا عصر يكون التمسك بالإطلاقات الدالّة على عدم جواز استعمال المتنجّسات لإثبات نجاسة ما أدخله في الماء تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

قلت: إنّ عدم تحقّق الغسل يتحقّق بالاستصحاب، فيثبت أنّه متنجّس ولم يتحقّق غسله، فتشمله الإطلاقات الدالّة على عدم جواز استعمال المتنجّسات.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «إنّ الغسل لا يصدق عرفاً في اللباس ونحوه ممّا يرسب فيه الماء إذا كان الغسل بالقليل، إلّا مع انفصال الغسالة، فإذا توقّف الانفصال على العصر أو الدلك أو الفك يجب، والسّرّ فيه أنّه إذا لم تخرج الغسالة عن المغسول لا يراه العرف نظيفاً، فلزوم العصر في القليل ليس من جهة موضوعيّة العصر في حصول الغسل، بل لأنّ الغسل لا يحصل ما دام بقاء الغسالة في المغسول. هذا في الغسل بالقليل، وأمّا لو غسل الثوب في الكثير، كالكرّ والجاري، فلا يجب العصر أو الدلك، إذ المفروض أنّ الغسالة عاصمة ولا يتقدّر منه، ولذا أفتى السيّد اليزدي (رحمه الله) في العروة بقوله: «وأمّا في الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة ولا العصر».

ثمّ قال: «وقال السيّد الحكيم (رحمه الله) في شرح العبارة: «إذ الوجه في اعتبار العصر كونه أحد طرق الانفصال، فإذا لم يعتبر لم يعتبر».

ثمّ قال: «ونعم ما قال، والأمر كما أفاده (رحمه الله)».

وأفاد (دام ظله): «أنّ العصر غير داخل في مفهوم الغسل، ولذا يصدق الغسل بلا عصر فيما لا يكون قابلاً له، كما ذكرنا في غير العاصم من المياه إذا لم تنفصل الغسالة عن المحلّ لا يتحقّق الغسل، وأمّا في الكثير فلا يلزم الانفصال»^(١).

ولنا: أنّ الفرق الذي ذكره (دام ظله) بين الغسل بالماء القليل والغسل بالكثير غير فارق كما ادّعاه هو، والمرجع في تشخيص المسألة هي العرف الذي لا يرى أنّ الغمس في الماء غسلٌ، وأمّا نقضه بما لا يكون قابلاً للعصر فليس بتامّ، لأنّ العرف يرى العصر مقوّمًا لتحقّق الغسل في المحلّ القابل له، وأمّا في أمثال الإناء وما شابه، فلا موضوع للعصر كي يقال بأنّه معتبر أو غير معتبر.

ومع أنّا قلنا إنّ العصر لم يرد في دليل شرعي معتبر، إلّا أنّه في المقام عدّة روايات ظنّ بأنها تدلّ على اعتبار العصر.

منها: حسنة الحسين بن أبي العلاء - في الحديث -، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصبيّ يبول على الثوب، قال: تصبّ عليه الماء قليلاً ثمّ تعصره»^(٢).

أقول: لا تدلّ الرواية المذكورة على المطلوب لورودها في الصبيّ غير المتغذّي الذي ما زال يرتضع من لبن أمّه، بدليل الجملتين السابقتين على هذه الجملة في الرواية، وهما: سأله عليه السلام عن البول يصيب الجسد، فقال عليه السلام: صبّ عليه الماء مرّتين، وعن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله مرّتين.

وأنت تعلم أنّ بول الصبيّ لا يجب أن يغسل إذا لم يتغذّ كما هو ثابت في محلّ آخر،

(١) مباني المنهاج: ٤٥٥/٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وعليه بمعونة هاتين القرينتين يحمل الأمر بالغسل في بول الصبي في هذه الرواية على الاستحباب ، وعلى الظاهر يمكن أيضاً منع الاستدلال بالرواية بالقول بأن الإمام عليه السلام لم يقل يغسل ، بل قال يصب ، وفرق بين المقامين ، فتأمل .

ومنها: ما في الفقه الرضوي ، حيث قال : « فاغسله من ماءٍ جارٍ مرةً ، ومن ماء راكمٍ مرتين ، ثم اعصره » ^(١) ، لكن الرواية ضعيفة السند .

ومنها: ما عن دعائم الإسلام: عن علي عليه السلام ، حيث قال : « يغسل ويعصر » ^(٢) . وهي أيضاً ضعيفة .

ولا يخلو المقام من وجوه أخرى اعتبرت دليلاً على اعتبار العصر شرعاً ، لكنّها في غاية الضعف ، واكتفينا بأوجه ما في الباب ، وهو أيضاً ليس بتأمّ كما ترى .

لكنّا نلفت النظر إلى أنّ العرف لا يعتبر العصر دخيلاً موضوعياً في تحقّق الغسل ، لكنّه معتبر عنده من باب أنّه طريق لاستخراج الغسالة . وعليه فيقوم مقامه كلّ ما يوجب إخراج الغسالة من الدلك وغيره .

وأما بالنسبة إلى الغسل بالكرّ فهل تكفي المرّة الواحدة ، أو لابدّ من إضافة غسل ثانية إليه ، والمسألة فيها خلاف ، لكن المعروف بين العلماء سقوط التعدّد بالغسل لو كان الغسل بغير الماء القليل ومنه الكرّ . والمحكي عن الشهيد القول بعدم الريب في عدم اعتبار التعدّد في الجاري والكثير ، وأنّ مقتضى إطلاق الأدلّة الدالّة على وجوب غسل المتنجّس بالبول مرتين أيضاً عدم الفرق بين

(١) مستدرک الوسائل : الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) مستدرک الوسائل : الباب ٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

الماء القليل وبين الماء الكثير.

إذن لابدّ من البحث عن الدليل الدالّ على اعتبار التعدّد، إذ ربّما يخرج الماء الكثير عن العموم كما أخرج الماء الجاري بالتخصيص عن العموم، فيكفي فيه التطهير بغسله فيه مرّة واحدة.

وكيف كان فقد استدلّ على كفاية الغسلة الواحدة بوجوه:

منها: الانصراف بتقريب: أنّ ما دلّ على اعتبار التعدّد في الغسل منصرف إلى الماء القليل، ولا يشمل الغسل بالماء الكثير، بل يرجع في الماء الكثير إلى المطلقات الدالّة على كفاية المرّة الواحدة في الغسل فيه.

وفيه: الظاهر أنّ هذا الانصراف ناشئ من غلبة الوجود لما كان الغسل والتطهير يتحقّقان في الأزمنة السابقة بالماء القليل. وعندنا أنّ الغلبة لا تصلح أن تكون منشأ للانصراف. إذن الوجه غير تامّ.

ومنها: ما أرسله العلامة عن أبي جعفر عليه السلام مشيراً إلى الماء في طريقه: إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا طهره، فلا تعدّ منه غسلاً^(١).

إلّا أنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال. وقال أستاذنا الأعظم رحمته: «إنّ الرواية لم توجد في جوامع الأخبار»^(٢).

والدلالة أيضاً محدوشة: لأنّها تدلّ على عدم اعتبار الغسل في تطهير الماء، وأنّ مجرد الإصابة كافٍ في التطهير وهو شيء لا يمكن الالتزام به.

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣ / ٢٠.

ومنها: مرسله الكاهلي: عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -، قال: «قلت: يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر وأرى فيه آثار القذر، فتقطر القطرات عليّ، وينتضح عليّ منه... قال: ما بذا بأس، لا تغسله كلّ شيء يراه ماء المطهر فقد طهر»^(١).

بتقريب: يفهم من طهارة ماء المطر أنّ الحكم في الماء الكثير مثله، بناءً على عدم الفصل بين ماء المطر وغيره.

ولنا: أمّا السند فمخدوش للإرسال، وأمّا الدلالة فغير تامّة، فإنّ عدم الفصل لا يمكن إثباته بحال لأنّ أحكام الموضوعات من شؤون المولى.

ومنها: الاطلاقات من الكتاب والسنة الدالّة على أنّ المتنجّس يطهر بغسله. وفيه: أنّ المعيار هو التمسك بإطلاق المقيّد لانفس المطلق. وفرض القضية أنّ القيد موجود.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم: «اغسله في المكن مرتين، وإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(٢).

بتقريب: أنّ المنطوق دالّ على لزوم التعدّد في الماء القليل، وتدلّ بالمفهوم على عدم لزوم تعدّد الغسل في الكثير، وعلى هذا فيكون قوله عليه السلام: «وإذا غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة» بياناً للمفهوم المستفاد من الجملة السابقة. إن قلت: لم خصّ الإمام عليه السلام الجاري في الذكر.

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

قلت: لعلّه للإشارة إلى ندرة الماء الكثير في عصرهم.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ الصحيحة ليست صريحة على المدعى»^(١)، وهو الحق.

ومنها: صحيحة داود بن سرحان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ماء الحمام؟ قال: هو بمنزلة الماء الجاري»^(٢).

بتقريب: ظاهر السؤال مختصّ بالماء الذي في الحياض الصغيرة ممّا يتّصل بالحوض الكبير ذي المادّة، وجوابه عليه السلام أنّه هذا الماء الذي في الحياض الصغيرة بمنزلة الجاري، فإذا كان مجرد اتّصال الحوض الصغير بالمادّة يصيرّه جارياً، فالماء الذي في الحوض الكبير كالجاري بالأولويّة القطعيّة. فيثبت له جميع الأحكام الثابتة للجاري ومنها كفاية الغسل مرّة واحدة للتطهير.

وقال أستاذنا الأعظم رحمته: «إنّ الرواية ليست ناظرة إلى تنزيل ماء الحمام منزلة الجاري من جميع الجهات، بل نظر الرواية إلى دفع ما ربّما يتوهّمه السائل في ذهنه من عدم اعتصام ماء الحياض باتّصالها بمادّتها»^(٣).

ولنا: مع الإغماض عمّا استفدناه من أنّ حكم مادّة الحياض الصغيرة، كالجاري بالأولويّة، أنّ التنزيل هنا تنزيل من جميع الجهات، فيأخذ ماء الحمام جميع أحكام الماء الجاري.

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٢ / ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢٧٩ / ١.

إذاً بناءً على هذا الوجه الوجه يكون الانتصار لما ذهب إليه المشهور من كفاية الغسلة الواحدة للتطهير في الكرّ والماء الجاري خلافاً لما اختاره أستاذنا الأعظم رحمته الله. هذا تمام البحث في الغسل بالماء الكثير، وأمّا الغسل بالماء القليل، وأنّه مرّتين أو لا، ففي المسألة أقوال:

القول الأول: المنسوب إلى المشهور كما عن الحقائق والمدارك وصاحب الجواهر رحمته الله من أنّ المشهور بين المتأخّرين اعتبار التعدّد في الغسل لو كان الماء المستعمل قليلاً، وإلى هذا ذهب الماتن أيضاً رحمته الله.

الثاني: ما عن المبسوط والمنتهى: من كفاية الغسل مرّة واحدة.

الثالث: عدم وجوب التعدّد إلّا في إناء الولوغ، واختاره العلامة في الذكرى ونسب إلى الشيخ في المبسوط عدم وجوب التعدّد في غير الولوغ.

الرابع: المحكي عن العلامة في المنتهى التفصيل بين صورتي جفاف البول وعدمه بالاكتفاء بالمرّة في الصورة الأولى دون الثانية.

الخامس: عن صاحبي المدارك والمعالن الاكتفاء بالمرّة في البدن دون الثوب.

وأما القول الأوّل الذي يقول باعتبار التعدّد في الغسل فعمده عدّة روايات:

منها: رواية محدّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في الممرّين مرّتين...»^(١).

ومنها: عن العلاء، عن محدّد، عن أحدهما، قال: «سألته عن البول يصيب الثوب، قال: اغسله مرّتين»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومثلها عن ابن أبي يعفور^(١).

وعن الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد . قال : صبّ عليه الماء مرّتين ، فإنما هو ماء .

وسأله عن الثوب يصيبه البول . قال : اغسله مرّتين »^(٢).

إن قلت : ظاهر هذه الروايات اختصاصها بالثوب دون البدن .

قلت : لا يخلو المقام من روايات أيضاً وردت في البدن ، كما في رواية الحسين بن العلا الآفة الذكر ، ورواية إسحاق النحوي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سأله عن البول يصيب الجسد ، قال : صبّ عليه الماء مرّتين »^(٣).

ومثلها في نفس الباب رواية أبي نصر البزنطي^(٤).

القول الثاني : من كفاية الغسل مرّة واحدة ، فقد ذكرت له عدّة وجوه :

الأوّل : إطلاقات الكتاب والسنة الدالة على مطهريّة الماء .

ولنا : أنّ هذه الاطلاقات ليست صالحة لأن يتمسك بها لإثبات ذلك لأنّها وردت في مقام بيان أصل التشريع ، أي هي تدلّ على أصل مطهريّة الماء . ولو نوقش في هذه لمنعنا الاطلاق أيضاً ، لأنّ التمسك بهذه الاطلاقات تامّ لولا التقييد ، وسيأتي في طيّ بحثنا وجود المقيّد .

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٤ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٣ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

الثاني: إطلاق الأمر بالغسل الوارد في عدّة روايات.

كرواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن أصاب الثوب شيء من بول السنور فلا تصحّ الصلاة فيه حتّى تغسله» ^(١).

ورواية عبد الله بن سنان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» ^(٢).

وروايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً، قال: «اغسل ثوبك من بول كلّ ما لا يؤكل لحمه» ^(٣).

ولنا: أنّ الجواب عن هذا الوجه قد ظهر بما قلناه سابقاً من أنّ جميع المطلقات في المسألة مقيدة.

منها: أصالة البراءة عن الزائد.

ولنا: أنّه مع وجود دليل اجتهادي دالّ على اعتبار التعدّد لا تصل النوبة إلى الأدلّة الفقاهيّة. وفي الإطلاقات المتقدمة غنى وكفاية.

إذن لا يصلح شيء من الوجوه المتقدمة لإثبات القول الثاني، وبالنتيجة عدم تماميّةه.

القول الثالث: القائل بأنّ التعدّد لا يجب إلّا في إناء الولوغ، ودليلهم الاطلاقات الآتفة الذكر بعد قيام محضّص دالّ على التعدّد بالنسبة إلى إناء الولوغ.

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

لكنّ التخصيص لا يقتصر على إناء الولوغ فقط ، بل سيأتي أنّه موجود في غيره أيضاً.

القول الرابع: التفصيل بين جفاف البول وعدمه ، فإنّه يكتفى بالمرّة الواحدة لو جفّ البول ، وأمّا مع عدم الجفاف فرّتين ، ولعلّ الوجه في هذا القول هو أنّ الغسلة الأولى يراد بها الإزالة والتطهير إنّما هو نصيب الغسلة الثانية ، وأمّا لم مع الجفاف يكتفى بالغسلة الواحدة ؛ لأنّ جفاف البول معناه ذهاب العين ، وهذه الغسلة تطهيرية كما هو ظاهر القضية .

ولنا: أنّ هذا الوجه المذكور لا يغني ولا يضمن من جوع ، بل لا يصلح أن يكون دليلاً ، بل الحقّ أنّها دعوى في قبال دعوى . ثمّ إنّ لو كانت الغسلة الأولى لزوال العين والتطهير تتكفّلها الغسلة الثانية ، فعنى ذلك أنّ زوال العين بغير الغسل لا يعتبر زوالاً ، ولا بدّ أن يكون بخصوص الغسل ، فكما أنّ التطهير لا يكون إلّا بالغسل بالماء كذلك الزوال اعتبر فيه أن يكون بالماء .

إذن لا تعدو القضية عن كونها استحسانية ، خصوصاً مع خلوّ المقام عن دليل معتبر ، بل الظاهر من الأخبار الآمرة بالغسلتين أنّ لكلتا الغسلتين دخالة في التطهير .

إن قلت : لا نسلم أن الدليل في المسألة استحساني ، بل هو مستفاد من الرواية ، إذ ورد فيها أنّ الغسلة الأولى للإزالة والغسلة الثانية للتطهير . والرواية ذكرها الشهيد في الذكرى عن الصادق عليه السلام في الثوب يصيبه البول ، اغسله مرّتين الأولى للإزالة ، والثانية للانقاء ، فيفهم أنّ الغسلة الثانية هي التي تتكفّل التطهير .

قلت : إلّا أنّ الرواية مرسلة لا تصلح لأن تكون دليلاً للمسألة ، ولكن استدلّ

في المعتبر على مسلك الشهيد بصحيفة الحسين بن أبي العلاء ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد ، قال : صبّ عليه الماء مرّتين فإنما هو ماء .
وسألته عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله مرّتين » ^(١) .

لكنّه زاد عليها في الذيل (الأولى للإزالة والثانية للإتقاء) ، ولو كانت الإضافة تامة وصحيحة لكانت دالة بدو النظر على أنّ الطهارة إنّما تحصل في الغسلة الثانية .
والكلام حول هذه الزيادة ، وقال صاحب المعالم رحمته الله : « ولم أر لهذه الزيادة أثراً في كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع ، وكذا ذكره صاحب الحقائق والفاضل السبزواري .

وقال أستاذنا الأعظم رحمته الله : « الظاهر أنّ الأمر اشتبه على الشهيد حيث حسب الزيادة من الرواية مع أنّها من كلام المحقّق رحمته الله ذكرها تفسيراً للرواية » ^(٢) .

والإنصاف : أنّ ما ذكره خلاف الظاهر جدّاً ، فإنّه من البعد بمكان أن يدخل فقيه عرف عنه الصلاح في العلم والعمل بتشريع من عنده ثمّ ينسبه إلى أهل البيت عليهم السلام .
وأضاف الأستاذ الأعظم رحمته الله : « ولو سلّمنا أنّ المحقّق نقل الزيادة تتمّة للرواية أيضاً لم يمكننا المساعدة عليه لما عرفت من أنّها ممّا لا عين له ولا أثر في كتب الحديث ، فالأمر مشتبّه على المحقّق رحمته الله » ^(٣) .

ولنا : أن ندفع ما ذكره الأستاذ الأعظم بشهادة المحقّق على الرواية حسّاً ،

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٢) و (٣) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣ / ٣١ .

وهو يكشف عن احتمال وقوع نسخة من كتاب بيد المحقق ذكر فيه هذه الزيادة.
 إن قلت: فعلى هذا يكون المقام داخلاً في اختلاف النسخ.
 قلت: فيترتب عليه دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، فيؤخذ بالزيادة
 اعتماداً على الأصل العقلائي القاضي بذلك في مثل المورد.
 وأيضاً أفاد أستاذنا الأعظم رحمته: «بأنّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا عدم اشتباه
 الأمر عليه، وهي رواية حقيقة فالواسطة التي وصلت منها الرواية إلى المحقق رحمته
 مجهولة عندنا، ولم يظهر أنّها منه فلا يمكن الاعتماد عليها بوجه»^(١).
 أقول: ظاهر سياق المحقق في المعتبر أنّه اعتمد على نفس الطريق الصحيح للرواية
 بدليل أنّه قال الحسين بن العلاء. غاية الأمر وصلت إليه في نسخة كانت الزيادة
 فيها.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «لو سلّم ثبوت الزيادة فلا تصلح للتصرّف في النصوص
 المذكورة الدالّة على التعدّد في البول، لأنّه يؤدّي إلى حمل النصوص على صورة
 وجود العين وهو خلاف الغالب، فيوجب الحمل على الفرد النادر، وإلى حمل الأمر
 بالغسلة الأولى على الحكم العرفي لا الشرعي، وعلى التخييري لا التعيني،
 لأنّ الإزالة كما تكون بالغسل تكون بالشمس وبالهواء وبالمسح بشيء وبغيرها،
 وكلّ ذلك خلاف الظاهر»^(٢).

ولنا: أنّ إشكاله الأوّل وجيه، فإنّ التصرّف بحمل الروايات تعدّد الغسل لتطهير

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣ / ٣١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ١٣.

البول على صورة وجود العين مشكل ، لأنه حمل للاطلاق على الفرد النادر ، وهو لا يجوز . وأما باقي إشكالاته ﷺ فليست بشيء .

القول الخامس : وهو المحكي عن صاحب المدارك والمعالم من الاكتفاء بالغسل مرّة واحدة لو كان البول على البدن دون الثوب . والوجه فيه هو أنّ الأخبار الدالة على تعدّد الغسلات لو أصاب البول البدن ضعيفة ، فنبتق نحن والأخبار الدالة على تعدّد الغسلات فيما لو أصاب البول الثوب .

وأجاب صاحب الحقائق ﷺ : « ليست كلّ الروايات الدالة على تعدّد الغسل في تطهير البدن في البول ضعافاً ، بل هناك عدّة روايات صحيحة أو حسنة كرواية أبي إسحاق النحوي ^(١) ، وحسنة الحسين بن أبي العلاء ^(٢) ، ويعضدهما رواية ابن أبي نصر المنقولة في السرائر ، وهي صحيحة ^(٣) » ، انتهى ^(٤) .

قال السيّد الحكيم ﷺ : « ليس في الرواية الثانية من يتوقف في روايته إلاّ الحسين ، لعدم توثيق الشيخ والنجاشي صريحاً إيّاه ، ولكن حكى ابن داود عن شيخه ابن طاووس في البشري تركيته ، وهو ظاهر عبارة النجاشي حيث قال في ترجمته : وأخواه عليّ وعبد الحميد . روى الجميع عن أبي عبد الله عليه السلام ، وكان الحسين أوجههم ... ، وقد نصّوا على توثيق عبد الحميد أخيه ، فبدّل الكلام المذكور على أنّه أوثق منه ، وليس في الرواية الأولى من يتوقف في روايته إلاّ أبو إسحاق النحوي ،

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٤ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

(٤) الحقائق الناضرة : ٣٥٨ / ٥ .

البدن المتنجس بالبول أو غير البدن من الأجسام ، يظهر بغسله في الماء الجاري أو الكرّ مرّة واحدة ، وبالماء القليل - مرّتين - على الأحوط (١) .

وهو ثعلبة بن ميمون ، الذي قال النجاشي في ترجمته : «إنّه كان من أصحابنا ، قارئاً ، فقيهاً ، نحوياً ، لغوياً ، راوية ، وكان حسن العمل ، كثير العبادة والزهد» .

وقال الكشي : « ذكر حمدويه عن محمّد بن عيسى ، أنّ ثعلبة بن ميمون مولى محمّد بن قيس الأنصاري ، هو ثقة ، خيّر ، فاضل ، مقدّم ، معلوم في العلماء والفقهاء الأجلّة من هذه العصابة » .

وقال الوحيد رحمه الله : « هو من أعظم الثقة والزهد والعباد والفقهاء والعلماء الأبحاد ... » .

وأما الثالثة : ففيها ابن إدريس ، وحاله في الجلالة والثاقة ممّا لا مجال للريب فيه ، كما لا مجال للريب في صحّة روايته عن الأصول المذكورة في مستطرفاته .

حكم البدن المتنجس

(١) يكفي التمسك بإطلاق الأخبار الدالّة على حصول الطهارة لو غسلت المتنجّسات بالبول في الماء الجاري مرّة لإثبات الطهارة من غير تقييد بالتعدّد .

منها : رواية إبراهيم بن أبي محمود ، قال : « قلت للرضا رحمه الله : الطنفسة والفراش يصيبهما البول ، كيف يصنع بهما وهو تخين كثير الحشو ، قال : يغسل ما ظهر منه في وجهه » ^(١) .

٣ - الأواني المتنجّسة بالخمّر لا بدّ في طهارتها من الغسل ثلاث مرّات ، سواء في ذلك الماء القليل وغيره (١) .

ومنها: رواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إن أصاب الثوب شيئاً من بول السنور فلا تصحّ الصلاة فيه حتّى يغسله » (١) .

ومنها: رواية عبد الله بن سنان ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : اغسل ثوبك من أبواب ما لا يؤكل لحمه » (٢) .

والرواية التي تليها في نفس المصدر له أيضاً .

ولعلّ الوجه في كفاية تطهيره بالكرّ مرّة واحدة فليقائه تحت العمومات الدالّة على كفاية الغسل من دون أي تعدّد ، إذ الأخبار الدالّة على التعدّد ظاهرة فيما لو كان الغسل بالماء القليل .

لكنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله احتاط بالتعدّد بالغسل لو كان الماء قليلاً ، ولا أرى له وجهاً وجيهاً ، بل كان لزاماً عليه أن يفتي لو كنّا نحن والقواعد إذا كان الغسل بالماء القليل .

حكم الأواني المتنجّسة بالخمّر

(١) أقول : نتكلّم تارة فيما يقتضيه الاطلاقات الواردة في غسل الإناء ، وأخرى فيما تقتضيه النصوص الخاصّة .

أمّا من ناحية الاطلاق فصدر رواية عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كاخ

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢ .

أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس، وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر، قال: تغسله ثلاث مرّات، وسئل أيجزیه أن یصبّ فيه الماء؟ قال: لا یجزیه حتّٰی یدلّٰکه یدّٰه ویغسله ثلاث مرّات»^(١).

بیان: أنّه ﷺ فی مقام بیان کیفیة التّطهیر، وأنّهُ یکنی مرّة واحدة. والغریب ما ادّعی فی المقام من أنّه لا إشعار فی ذلك من الروایة إذ المولی لیس فی مقام بیان من هذه الجهة، مع أنّ تناسب الحكم والموضوع یقتضی عکس ذلك.

ومع هذا یرفع الید عن هذا الاطلاق بنفس ذیل الروایة الدالّ علی اعتبار غسله ثلاث مرّات. وظاهر هذه الروایة معارضتها لموثقة عمّار، عن أبی عبد الله ﷺ: «عن الإناء یشرب فیہ النبیذ، فقال: تغسله سبع مرّات، وكذا الکلب...»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ فی مقام معالجة التعارض: «إنّ مقتضى الجمع بینهما هو الحكم بوجوب الغسل فی أواني الخمر ثلاث، واستحباب غسلها والجمع بینهما بذلك هو الذي یقتضیه الفهم العرفی فی أمثال المقام. وأمّا الأخذ بالأكثر بأن یؤخذ بالثلاثة التي دلّت علیها إحداها وتضاف علیها الأربعة التي تضمّنتها رواية السبع لتكون النتيجة وجوب الغسل فی ظروف الخمر سبعاً، فلا یراه العرف جمعاً بین الدلیلین»^(٣).

وقال سیّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ الحدیثین متعارضان ولا ترجیح لأحدهما

(١) الوسائل: الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحدیث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحدیث

(٣) التنقیح - کتاب الطهارة: ٥٨ / ٣.

على الآخر، فالنتيجة هي التعارض والتساقط، فالمرجع الأدلة الأولية الدالة على وجوب غسل الإناء ثلاث مرّات إن كان بالقليل ومرّة واحدة إن كان بالعاصم»^(١).

إن قلت: ليس المرجع ما ذكره سيّدنا الأستاذ، بل المرجع الاطلاقات الدالة على كفاية المرّة كصدر الموثقة المتقدمة.

قلت: التردد في العدد ما بين غسله ثلاث مرّات أو سبع يجعله في محلّ نظر الشارع بمرعاة الغلظة في تطهيره، ويكون ثلاث مرّات هو القدر المستيقن منها، فإنّ ما دلّ على غسله لا يني اعتبار ثلاث مرّات، بل يثبت به بإضافة أربع مرّات. إذن فكلا المتعارضين متفقان في عدم كفاية الغسل مرّة واحدة، ولكن كفاية غسله مرّة يجعله أهون من سائر النجاسات، وهو كما ترى فاسد. هذا مع الإغماض عن أنّ الاطلاق في صدر الموثقة الذي رفعنا اليد عنه لكونه مقيداً بذيلها من وجوب غسل الإناء ثلاث مرّات.

وربّما يقال: إنّ الاستفادة من مفهوم العدد في رواية عمّار كفاية الغسل ثلاث مرّات، ويمكن رفع اليد عنه بمنطوق رواية عمّار الأخرى الدالة على السبع، لأنّ مفهوم العدد لا يقاوم.

فتكون النتيجة وجوب السبع كما ذهب إليه جماعة، كالفيد والشيخ في الجمل والشهيد في أكثر كتبه والمحقق رحمته.

وأجاب الشيخ الأعظم رحمته: «أن لو كان استفيد القول بوجوب الغسل ثلاث

٤ - يكفي في طهارة المتنجس ببول الصبي الرضيع : صبّ الماء عليه بمقدار يحيط به ، ولا حاجة - معه - إلى العصر ، فيما إذا كان المتنجس لباساً أو نحوه (١) .

مرّات من مفهوم العدد وهو ليس بحجّة لصحّ مثل هذا القول ، ولكن استفيد العدد من مفهوم التحديد المستفاد من المنطوق ومثله استفادة السبع من مفهوم التجديد في منطوق رواية عمّار الدّالة على السبع .» .

فالتنافي بين المدلولين مستقرّ ، وعليه فيكون المرجع ما ذكرناه آنفاً من العمومات الدّالة على أنّ أواني الخمر تغسل ثلاثاً في الماء القليل ومرة في الجاري . إلّا أنّ يقال بالتخيير بناءً على مسلكتنا في باب التعارض .

حكم نجاسة بول الصبي

(١) وفي المسألة فروع :

الفرع الأوّل : هل يكفي الصبّ الواحد في طهارة المتنجس ببول الصبي الرضيع أو لا يكفي ، لأنّ بوله كبول غيره ، فلا بدّ من غسله مرّتين بالماء القليل ومرة بالجاري ؟ ذهب المشهور إلى كفاية الصبّة الواحدة ، لكنّ المحكيّ عن كاشف الغطاء رحمته الله صبّ الماء عليه مرّتين ، أمّا دليل المشهور ، فالظاهر هو حسنة حسين بن أبي العلاء آفة الذكر : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد ، قال : صبّ عليه الماء مرّتين ، فإنّما هو ماء .

وسألته عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله مرّتين .

وسألته عن الصبي يبول على الثوب ، قال : تصبّ عليه الماء قليلاً ثمّ تعصره»^(١) .

بتقريب: أنه ﷺ فصل بين بول الصبي وبين بول غيره بالاكتفاء بمجرد الصب على الأول، وبالصب مرتين على الثاني، والقسمة قاطعة للشركة، فتدل على كفاية المرة في بول الصبي. وبهذه الرواية يتم تقييد الاطلاقات الواردة في حسنة الحلبي وغيرها، حيث قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن بول الصبي، قال: نصب عليه الماء...»^(١).

وأما الدليل على ما ذهب إليه كاشف الغطاء رحمته من لزوم التعدد في صب الماء فهو حسنة أبي إسحاق النحوي الآتفة الذكر: عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «سألته عن البول يصيب الجسد، قال: صب عليه الماء مرتين»^(٢). وحسنه ابن أبي العلاء تدل على ذلك أيضاً.

لكن قد مرّ بنا سابقاً أن الاطلاق مقيد بما دلّ على التعدد في غير بول الصبي بقرينة التفصيل المذكور في رواية الحسين بن أبي العلاء.

الفرع الثاني: هل يعتبر العصر في غسل المتنجس ببول الصبي على تقدير كونه قابلاً له أم لا يعتبر؟

الظاهر أنه لا يعتبر ذلك بدلالة النصوص الواردة في ذلك.

كرواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن بول الصبي، قال: نصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا، والغلام والجارية في ذلك شرع سواء»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٣.

إن قلت: إنَّ حسنة ابن أبي العلاء دلَّت على لزوم العصر لقوله ﷺ: «... ثم تعصره»، بل على تقدير القول بنجاسة الغسالة لا بدَّ من العصر لكي تخرج.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) والأستاذ الأعظم ﷺ في مقام الجواب: «الظاهر أنَّ الأمر في الرواية بالعصر غير معتبر، لأنَّه جاري مجرى العادة والغلبة، فإنَّ الغالب عصر المتنجّس بعد الصبِّ عليه، كما يحتمل أن يكون مستحبّاً للقطع بكفاية العصر - على تقدير القول به - مقارناً مع الصبِّ، فالتقييد بكونه بعد الصبِّ قرينة على ما ذكرناه، فلا دلالة للحسنة على اعتبار العصر بعد الصبِّ»^(١).

وأضاف سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «أنَّ التقابل الواقع بين الغسل والصبِّ في حديث الحلبي يقتضي كفاية الصبِّ إذ لو لم يكن لم يبق وجه للتقابل»^(٢).

وأقول جواباً عن الأستاذ الأعظم ﷺ: لا تُرفع اليد عن الظهور لمجرّد احتمال الغلبة، فالأمر بالعصر ظاهر في اعتباره خصوصاً والمولى في مقام البيان، وبيان كلّ ما له دخل في تحقّق الطهارة والقطع بكفاية العصر مقارناً مع الصبِّ لا يصلح أن يكون قرينة كما ادّعاء هو ﷺ على رفع اليد عن الظهور وحمله على الاستحباب، بل أقصى ما تدلُّ عليه إنّما هو اعتبار العصر مؤخّراً بعد الغسل أو العيب، ولو نوقش في دلالتها على اعتبار التأخير فرفع اليد عنه - لو دلَّت - ونقول بأنَّ التأخير ليس بمعتبر ولا شرط في تحقّق الطهارة لكن العصر معتبر.

ونقول في جواب سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): لو سلّمنا أنَّ المقابلة بين الصبِّ والغسل

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣٨/٣. مباني المنهاج: ٤٦٢/٣.

(٢) مباني المنهاج: ٤٦٢/٣.

صحيحة ، إذ لو أُضيف العصر إلى الصبّ لكان غسلاً ، وعليه فمجرد الصبّ يكفي من دون عصر . إلّا أنّ هذه الرواية في طرف معارضة مع رواية الحسين بن أبي العلاء الدّالة على اعتبار العصر ، وتكون النتيجة التساقط على مسلك المشهور أو التخيير على مسلكنا . ومع بقاء الشكّ يدفع احتمال وجوب العصر بالبرائة .

ثمّ إنّ ذكر في الإشكال : بأنّه على القول بنجاسة الغسالة يتعيّن العصر لزوماً لأنّه ما لم تخرج الغسالة لن يطهر الثوب من بول الصبيّ .

وأقول : ليس الأمر كذلك ، لأنّ الدلالة الالتزاميّة قاضية بطهارة الثوب بمجرد وصول الماء أو صبّ الماء عليه من دون أي حاجة إلى العصر ، كما يستفاد ذلك من الظهور بالأمر بصبّ الماء .

الفرع الثالث : هل تطهير الثوب - مثلاً - بعد تنجّسه ببول الصبيّ يشمل بول الصبيّة أيضاً ، أو هو مختصّ بالصبيّ فقط ؟

ربّما يقال : بأنّ المراد من الصبيّ جنس الصبيّ ليكون شاملاً وعاماً لكلّيهما ، ولكنّه خلاف الظاهر ، فإذا اختصّت الروايات التي ذكر فيها الصبيّ بالذكر ليخصّص بها الاطلاقات الدّالة على الغسل لو تنجّس ببوله ، فلا موجب لإخراج الصبيّة أيضاً عن تحت ذلك العموم ، بل تبقى تحت العمومات الدّالة على لزوم تطهير ما تنجّس ببول الصبيّة مرّتين لو كان الماء قليلاً ، ومرّة لو كان الماء جارياً أو كثيراً .

وأشكل : بأنّه ذكر في ذيل رواية الحلبي ، حيث قال عليه السلام : « والغلام والجارية في ذلك شرع سواء » ^(١) ما يدلّ على أنّ الصبيّة تأخذ حكم الصبيّ من هذه الناحية .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّ هذا الذيل غير قابل للاستدلال به لإجمال المشار إليه في قوله: ففي ذلك، لأنّ المتقدّم عليه أمران:

أحدهما: قوله رحمته: يصبّ عليه الماء. وثانيها: قوله رحمته: إن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا، ولم يعلم أنّ الجارية كالغلام في كفاية صبّ الماء في تطهيره، أو أنّ المماثلة إنّما هي في لزوم الغسل بالماء فيما إذا كان يأكل الطعام، ومع وجود هذين الاحتمالين تكون الرواية مجملة»^(١).

ولنا: أنّ الجمود على ظاهر صحيحة الحلبي يقتضي تنزيل الصبيّة منزلة الصبيّ في جميع أحكامه المذكورة فيها، ولا أرى وجهاً للإجمال كما يدّعيه الأستاذ الأعظم رحمته، لكنّ الإشكال لا من هذه الجهة، بل من جهة أخرى، وهو: أنّ الجارية بما لها من مفهوم لا تشمل الرضيعة بحسب الفهم العرفي بدليل التبادر، ومثله الغلام، فإنّه لا يشمل الرضيع، والعدول عن لفظ الصبيّ في صدر الرواية إلى لفظ الغلام والجارية يكشف عن أنّ المراد منهما في الحكم ما ذكر في الرضيع في الحكم الثاني من لزوم غسله بالماء غسلًا.

إن قلت: في رواية للسكوني، عن جعفر، عن أبيه رحمته ذكر لبن الجارية، وهو يكشف عن أنّ الجارية قد تطلق على الصبيّة أيضاً، قال عليّ رحمته: «لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم...» إلى آخر الرواية^(٢). وقد أطلق فيها لفظ الغلام على الصبيّ، وذهب الأزهري والثعالبي ويظهر من القاموس ذلك أيضاً،

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣ / ٣٩.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ويشهد له الاستعمال القرآني: ﴿أَتَنِي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾^(١)، فلا وجه لما ذكر من المراد من الغلام والجارية معنى غير الصبي والصبيّة.

قلت: أمّا رواية السكوني فضعيفة بالنوفلي، والشواهد التي ذكرت دليلاً على الدعوى غير صالحة للاستدلال لأنها ذكرت الموارد التي تستعمل فيها هذه الكلمة، وأنت تعلم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، وبمجرّده لا يمكن تغيير الحكم الشرعي ولا تعيين المراد من الغلام والجارية المذكورين في ذيل صحيحة الحلبي، فإذا ثبت هذا وأنّ حكم الصبي لا يشمل الصبيّة ولا الغلام ولا الجارية، ولا أقلّ من الشكّ في الشمول تعيّن الحكم بما ذكرناه من أنّ الحكم بصبّ الماء لتطهير الثوب المنتجس ببول الصبي يقتصر على الصبي حتّى يتغذى، فإذا تغذى غسل الثوب غسلًا، وفي ذلك - أي غسله - يلحق الغلام والجارية.

الفرع الرابع: إنّ عنوان الرضيع لم يرد في شيء من الروايات المعتبرة، بل الوارد فيها عنوان الصبيّ المقيد بما إذا لم يأكل الطعام، فإذا عبّر فقهاؤنا العظام عنه بالرضيع فلاجل الملازمة بين الطفل غير المتغذي وبين الرضيع.

وعلى هذا يكون موضوع الحكم الشرعي، وهو تطهير الثوب من بول الصبيّ بصبّ الماء هو الصبيّ الذي لم يأكل الطعام، سواء زاد عمره عن سنتين أم لا. وبما ذكرناه يتّضح ذلك أنّ قصر الحكم على الصبيّ الذي لم يبلغ السنتين لا معنى له، فإنّ المدار هو التغذي وعدمه لا بالرضاع بمجرّدها.

٥ - الإنباء المتنجس بولوغ الكلب: الأحوط في كيفية تطهيره أن يجعل فيه مقدار من التراب، ثم يوضع فيه مقدار من الماء، فيمسح الإناء به، ثم يزال أثر التراب بالماء، ثم يغسل الإناء بالماء القليل مرتين، وفي الكرّ والجاري مرة واحدة (١).

كيفية تطهير ولوغ الكلب

(١) وذكر الأستاذ الأعظم رحمته في المنهاج: «غسلت بالماء القليل ثلاثاً أولاًهنّ بالتراب ممزوجاً بالماء، وغسلتان بعدها بالماء.

وكيف كان، ففي المسألة أقوال:

الأول: قول المشهور، وهو لزوم أن يغسل ثلاث مرّات أولاًها بالتراب.

الثاني: قول المفيد في المقنعة على ما حكى عنه أن يغسل الإناء من البولوغ ثلاثاً وسطاهن بالتراب، ثم يحقّف.

الثالث: قول السيّد والشيخ رحمتهما في محكي الانتصار والخلاف أنّه يغسل ثلاث مرّات إحداهنّ بالتراب.

الرابع: ما عن ابن الجنيد أنّه يغسل سبع مرّات أولاًهنّ بالتراب.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ القول الثاني والثالث ممّا لم نقف على دليل عليهما فيما بأيدينا من الروايات»^(١).

وهو الصحيح كما نعتقده أيضاً، فنحن إذن والقول الأوّل والرابع، أمّا القول الأوّل وهو مختار المشهور، فالبحت فيه عن كيفية تطهير الإناء الذي ولغ فيه الكلب

بالماء القليل ، وأخرى بالماء الجاري أو الكرّ. وقد ذهبوا إلى أنّ الإناء يطهر من ولوغ الكلب بغسله بالماء القليل على أن تكون الأولى بالتراب؛ لصحيحة البقباق ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، حيث قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيّل والبغال والوحش والسباع ، فلم أترك شيئاً إلّا سألتُه عنه ، فقال : لا بأس ، حتّى انتهيت إلى الكلب ، فقال : رجس نجس لا تتوضّأ بفضله ، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أوّل مرّة ثمّ بالماء »^(١).

وذكرت أيضاً في الباب (٧٠) من أبواب النجاسات ، لكنّ الرواية لا تخلو من إشكال ، لأنّها ذكرت في هذين المكانين من الوسائل وفي سائر كتب الأحاديث مجرّدة عن ذكر (مرّتين) ، وإنّا الذي نقلها مع هذه الزيادة المحقّق عليه السلام في الاعتبار ، وذكرها هكذا : «... ثمّ بالماء مرّتين» ، فتكون هذه الصحيحة مقيدة للاطلاقات الدالّة على كفاية مطلق الغسل بناءً على ما ذكر في الاعتبار ، وينتج هذا صحّة ما ذهب إليه المشهور .

وقال صاحب المدارك عليه السلام بعد أن روى الصحيحة خالية عن ذكر المرّتين :- «كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الأحاديث ، إلّا أنّ المصنّف نقله في الاعتبار بزيادة لفظ (مرّتين) ، وقلّده في ذلك من تأخّر عنه ، ولا يبعد أن يكون ذلك من قلم الناسخ ، وعلى هذا مقتضى إطلاق الأمر بالغسل الاكتفاء بالمرّة الواحدة بعد التعفير بالتراب ، إلّا أن يقوم الإجماع على خلافه» .

وقال السيّد الحكيم عليه السلام : « لا يخفى أنّ استدلال المحقّق وغيره بهما تَمَيّن من احتمال

سهو القلم ، بل لعلّ عدم تعرّض المحقّق لاختلاف الأصل الذي روى عنه مع أصل الشيخ عليه السلام يشهد بكونها في التهذيبين»^(١).

ولنا : ظاهر المحقّق عليه السلام أنّه نقل الرواية بهذه الزيادة عن الكتب المعروفة ، لكنّ النسخ الأخرى خالية عن هذه الزيادة ، فيقع التعارض ، فلانعلم أنّ هذه الزيادة من كلام المعصوم أو ليست من كلامه ؟

قد تقول : إنّ الأصل في مثل المقام هو العمل بما يعمل به العقلاء ، وهو الأخذ بالزيادة ، لأنّ الإنسان في حال الكتابة عادة لا يزيد بل ينقص سهواً ، فنأخذ بالزيادة لو دار الأمر بينهما .

لكنّ القاعدة لا تجري ، لأنّ مورد الجريان إنّما هو لو كان احتمال الغفلة في طرف الزيادة ضعيفاً ، لأنّ وقوع النقيصة للكاتب أثناء الغفلة أكثر من وقوع الزيادة ، بل نادر جدّاً إن لم يكن معدوماً . لهذا بنى العقلاء على هذا الأصل في معاملاتهم ، ولكنّ مقامنا ليس صغرى له ، لأنّ احتمال الزيادة أقوى من احتمال النقيصة لانحصار الناقل بالمحقّق عليه السلام دون الآخرين الذين نقلوها بلا هذه الزيادة .

وهذا البيان نحن نعرض عن البيان السابق في رواية الحسين بن أبي العلاء ، ونقول : إنّ الزيادة ليست معتبرة فيه ، وإنّ نقل المحقّق في المعبر محلّ إشكال .

وعوداً على بدء في صحيحة البقباق لا تسقط الرواية عن الاعتبار ، كما ربّما يتوهم ، بل لا مانع من الاستدلال بها ، لكن من دون هذه الزيادة . إنّ مقتضى الجمع العرفي تقييد موثقة عمّار بهذه الصحيحة .

قال عَمَّارٌ فِي مَوْتَقَّتِهِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «سُئِلَ عَنِ الْكُوزِ وَالْإِنَاءِ يَكُونُ قَذْرًا كَيْفَ يَغْسَلُ؟ وَكَمْ مَرَّةً يَغْسَلُ؟ قَالَ: يَغْسَلُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَصْبُ فِيهِ الْمَاءُ فَيَحْرُكُ فِيهِ، ثُمَّ يَفْرِغُ مِنْهُ، ثُمَّ يَصْبُ فِيهِ مَاءٌ آخَرَ فَيَحْرُكُ فِيهِ، ثُمَّ يَفْرِغُ مِنْهُ ذَلِكَ الْمَاءُ، ثُمَّ يَصْبُ فِيهِ مَاءٌ آخَرَ فَيَحْرُكُ فِيهِ، ثُمَّ يَفْرِغُ مِنْهُ وَقَدْ طَهَرَ»^(١).

ولينتج ما ذهب إليه المشهور ببيان:

إِنَّ مَوْتَقَّةَ عَمَّارٍ تَدُلُّ عَلَى لَزُومِ غَسْلِ الْمَتَنَجِّسِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ كَانَ الْمَاءُ قَلِيلًا، إِلَّا أَنَّهُ يَرْفَعُ الْيَدَ عَنْ إِطْلَاقِهَا بِصِحِيحَةِ الْبَقْبَاقِ. هَذَا مِنْ جِهَةٍ.

وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى نَفْسُ الْمَوْتَقَّةِ تَقْيِّدُ بِصِحِيحَةِ الْبَقْبَاقِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْغَسْلَ أَوَّلَ مَرَّةٍ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ بِالْتَرَابِ.

فَكُلٌّ مِنَ الْمَوْتَقَّةِ وَالصَّحِيحَةِ تَقْيِّدُ إِطْلَاقِ الْآخَرَى وَنَتِيجَتُهُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْهُورُ بِأَنَّ الْإِنَاءَ الْمَتَنَجِّسَ بُولُوغَ الْكَلْبِ لَا بَدَّ أَنْ يَغْسَلَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ بِجَعْلِ الْغَسَالَةِ الْأُولَى بِالْتَرَابِ.

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي أَنَّ الْغَسْلَ بِالْتَرَابِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ التَّعْفِيرُ، هَلْ يَكُونُ بِمَسْحِ الْإِنَاءِ بِالْتَرَابِ فَقَطْ أَوْ مَعْنَاهُ الْغَسْلُ مَعَ الاسْتِعَانَةِ بِالْتَرَابِ؟ لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْأَوَّلِ تَكُونُ الرِّوَايَةُ الَّتِي ذَكَرْتُ الْغَسْلَ بِالْتَرَابِ مَحْمُولَةً عَلَى الْمَجَازِ، أَيْ امْسَحْ بِالْتَرَابِ، وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، فَأَيُّهُمَا يُقَدَّمُ؟

قَالَ السَّيِّدُ الْيَزِيدِيُّ رحمته الله: «وَإِذَا تَنَجَّسْتَ بِالْوُلُوغِ يَجِبُ التَّعْفِيرُ بِالْتَرَابِ مَرَّةً، وَبِالْمَاءِ بَعْدَهُ مَرَّتَيْنِ، وَالْأَوَّلَى أَنْ يَطْرَحَ فِيهَا التُّرَابُ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ وَيَمْسَحُ بِهِ، ثُمَّ يَجْعَلُ

فيه شيء من الماء ويمسح به ، وإن كان الأقوى كفاية الأول فقط ، بل الثاني أيضاً^(١).

وزاد أستاذنا الأعظم رحمه الله - كما هو ظاهر في المتن - الاحتياط بوجوب إزالة أثر التراب بالماء ، ولعلّ الوجه فيه توهم صدق الغسل بالتراب على الغسلة الثانية ، إذ لو كان التراب باقياً لما صحّ إطلاق الغسل بالماء ، ولكننا لا نرى أنّ لهذا الاحتياط وجه لأنّ الأثر لا يسلب حقيقة الماء ، لأنّنا نتحدّث هنا عن مقدار لا يسلب حقيقة الماء .

وكيف كان فالظاهر حسبنا نعتقده لا يراد بالغسل في رواية البقباق المسح بالتراب ، لأنّ إرادة هذا المعنى يتوقّف على صحّة إطلاق الغسل بالتراب مجازاً بقرينة أنّ الوسخ كما يزول بالماء يزول بالتراب .

فتكون حقيقة الغسل هنا مغايرة لحقيقة الغسل هناك ، وهو أمر لا يمكن ارتكابه ، لأنّه خلاف الظاهر ، إذ لا يراد من الغسل المسح ، لأنّ لازم القول بالمغايرة في المعنى أن تكون الغسلات أربع لا ثلاث: الأولى الغسل بالمعنى المجازي المستفاد من صحيحة البقباق ، وثلاث غسلات مع الماء يستفاد من موثقة عمار . وليس الأمر كذلك ، فإنّ الغسل في صحيحة عمار لا يراد به المعنى المجازي له ، بل نحن نحمله على الحقيقي ، فظاهر قوله : « اغسله بالتراب » أي اغسله بضمّ التراب إليه ، كما يقال في زماننا هذا : « اغسله بالصابون » ، فإنّه لا يمسح بالصابون بل يضمّ الصابون إلى الماء .

فإذا اتّضح لك هذا يكون الحقّ مع القول بثلاث غسلات على أن تكون الأولى بضمّ التراب إلى الماء والباقيتان الماء بمجرّده ، لو كان الماء المستعمل في التطهير قليلاً ، وعليه لا نرى وجهاً لما ذهب إليه السيّد اليزدي رحمته الله من أن الأقوى كفاية كلّ منها.

وكذا مثله في الفساد ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله في متن فتواه من أن الاحتياط يجعل التراب في الماء ، بل الاحتياط لو كان وأريد العمل به لكان ما ذكره السيّد اليزدي بأن يكون المسح بالتراب أولاً ، ثمّ بالماء المزوج بالتراب ، ثمّ غسّلتان . وأما تطهير إناء ولوغ الكلب في الماء الكثير أو الجاري فلا حاجة للتثليث لوجوه :

الأوّل : انصراف أدلّة التثليث إلى القليل كما في موثقة عبّار لأنّه كان متعارفاً في عصر صدور الأخبار .

ولنا : أن التعارف لا يصلح أن يكون منشأ للانصراف .

الثاني : لكفاية المرّة الواحدة في التطهير بالماء المعتصم بناءً على الاطلاقات الدالّة على مطهريّة الماء الكثير .

ولنا : أن التمسك بالاطلاقات إنّما هو تامّ مع عدم وجود مقيّدات تمنع من الأخذ بها ، والعمدة أن للمقيّدات مجال واسع .

الثالث : وهو عمدة الأدلّة في المقام ، وهو أن مقتضى الاطلاقات كفاية المرّة في غسل المتنجّس ، إلّا أن هذه الاطلاقات خصّصت بموثقة عبّار ^(١) الدالّة على

أنّ المتنجّس يغسل ثلاث مرّات فيما لو كان الماء قليلاً، وأمّا كَيْفِيَّةُ استِفادَةِ الماءِ المستعملِ في التطهير قليل، فمن الكَيْفِيَّةِ التي يذكر الإمام عليه السلام حصول الطهارة بها، فإن صبّ الماء وتفرّغه لا يتحقّقان عادة إلاّ في الماء القليل. إذن الموثقة تقيّد الاطلاقات من جهة الكَيْفِيَّةِ والكميّة، أي فيما لو كان الماء قليلاً، وأمّا لو كان الماء المستعمل كثيراً بمعنى كان جارياً أو ذا مادّة فالمرجع فيه العمومات والاطلاقات كرواية محمد بن مسلم الدالّة على المرّة في الماء الجاري.

إن قلت: كيف يكون المرجع الاطلاقات ونحن نعلم أنّها قيّدت بروايات تدلّ على لزوم الغسل أكثر من مرّة كما في تثليث الغسل لو كان المتنجّس بالخمّر والتثنية في البول والسبع في الخنزير، ومثلها ما ورد في الكلب، أي التثنية.

قلت: الظاهر أنّ هذه الروايات قد وردت في موارد خاصّة، ولا يستفاد منها اعتبار التثليث في الولوغ. نعم، هو معتبر لو كان الماء قليلاً، ولكن لو كان الماء كثيراً فالمرجع الاطلاقات.

نعم، لو كانت الزيادة التي ذكرها المحقّق رحمته الله في المعبر في صحيحة البقباق صحيحة لكان ذلك دليلاً على تقييد الاطلاقات، لكنّها لم تثبت كما عرفته منّا.

هذا تمام البحث في القول الأوّل، وخلاصته أنّ الكلب إذا ولغ في إناء ما فيجب تطهيره بغسله بالماء القليل ثلاث مرّات على أن تكون المرّة الأولى ممزوجة بالتراب. وأمّا إذا كان الماء كثيراً فمرّة.

فنبقى نحن والقول الرابع الذي ذكر فيه ابن جنيد من أنّ تطهير ولوغ الكلب سبع مرّات، والظاهر أنّه يعتمد على أمرين في ذلك:

أحدهما: النبويّ، حيث قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعاً

والأحوط ذلك فيما إذا تنجّس الإناء بلطع الكلب (١).

أولاهنّ بالتراب»^(١).

لكنّها ضعيفة بالإرسال، ومعارضة أيضاً بنبويين آخرين يدلّ أحدهما على كفاية الغسل ثلاث مرّات، وثانيها يدلّ على أنّ الغسل مرّدّ بين الخمس والسبع.

ثانيها: موثّقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدنّ... وزاد أنّه سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال: تغسله سبع مرّات، وكذلك الكلب»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «قد ورد أنّ الإناء يغسل من النبيذ ثلاث مرّات ولا يجب فيه السبع، ومعه لا بدّ من حمل الزائد على الاستحباب، وإذا كان هذا الحال في المشبه به، فلاحالة تكون الحال في المشبه أيضاً كذلك، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على وجوب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبع مرّات»^(٣).

والظاهر أنّ الثلاث ثابتة، وما زاد على ذلك فمشكوك أو محمولة على الاستحباب كما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله بقريته الاختلاف العددي، وأمّا لو قلنا بأنّ المورد من صغريات باب التعارض لأنّ المولى في مقام التحديد وثبوت كلّ عدد ينفي الآخر فيتساقطان ليرجع إلى العموم الفوقاني الدالّ على الثلاث لمطلق النجاسات، كما ورد في موثّقة عمار الآتفة الذكر.

(١) يقول السيّد اليزدي رحمه الله: «الأقوى إلحاق لطعه الإناء بشربه»^(٤).

(١) كنز العمال: الجزء الخامس.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢١.

(٣) التنقيح - كتاب الطهارة: ٥١ / ٣.

(٤) العروة الوثقى: فصل في المطهّرات - المسألة ٥.

بمعنى: لا فرق بين اللطع والشرب من جهة الحكم الشرعي، وكان ذكره في عين الفتوى أنّ الشرب يكون للماء أو أي مائع آخر بطرف لسانه.

أقول: إنّه وإن اختلف في معنى الولوغ بأنّه الشرب كما عن المصباح أو الشرب بطرف اللسان، كما عن الصحاح أو إدخال اللسان في الإناء وتحريكه، كما عن القاموس، إلّا أنّه ليس بشيء، ولا أثر يرتجى في التحقيق في هذا الجانب لأنّ الولوغ كعنوان لم يرد في لسان الأدلّة، إلّا في بعض الأخبار الضعيفة، والوارد فيما اعتبر من الأدلّة عنوان (الفضل)، والظاهر أنّه مطلق ما يبقى من طعامه وشرابه، فإنّ قوله عليه السلام: «لا تتوضّأ بفضله» ظاهر في خصوص الماء الباقي من شربه، ولا يشمل مطلق المائع، لكنّ الارتكاز العرفي وفهمهم مبني على عدم الفرق بين الماء والمائع، ولأجل هذا قال الشيخ صاحب الجواهر عليه السلام: «ينبغي القطع بعدم الفرق بين الماء وغيره من المائعات في صدق الولوغ أو الإلحاق به»^(١). والكلام إذن في شمول فضل الماء لما لطعه الكلب.

قال السيّد الحكيم عليه السلام: في مقام تأييد السيّد اليزدي عليه السلام بإلحاق اللطع بالشرب: «فإنّ النجاسة حينئذٍ سارية من الفم إلى الإناء بلا واسطة، إذ احتمال اختصاص الحكم بالنجاسة السارية إلى الإناء بتوسط المائع ممّا لا ينبغي دعواه»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم عليه السلام: «والعمدة صحيحة البقباق وهي إنّما وردت في خصوص الشرب مشتملة على عنوان الفضل، ولا تشمل اللطع بوجه، والتعدي

(١) جواهر الكلام: ٦: ٣٥٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢٧/٢.

٦ - الإنباء المتنجس ببولغ الخنزير ، أو بموت الجرذ فيه لا بدّ في طهارته من غسله - سبع مرّات - ، من غير فرق بين الماء القليل وغيره (١) .

من الشرب إليه يحتاج إلى القطع بعدم الفرق بينهما ، وهو غير موجود ، لأنّه من الجائز أن تكون للشرب خصوصيّة في نظر الشارع ، إذ لا علم لنا بمناطات الأحكام»^(١) .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «إنّ العنوان المأخوذ في لسان الأدلّة غير صادق على اللطع ، وإذا ألحق به فلاّته يلحق به احتياطاً خروجاً عن شبهة الخلاف»^(٢) .

لكنّا نختار ما ذكره السيّد الحكيم رحمته : «من إلحاق اللطع بالشرب ، لكن لا من باب أنّ المناطات عندنا منكشفة كما قد يشكل علينا ، بل هذا ما يقتضيه الظهور الكاشف عن المراد الجدّي للمولى . وحاله حال قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾^(٣) ، فإنّه لا يشكّ أحد بجرمة الضرب بالأولويّة القطعيّة ، والمقام هنا نظير ذاك المقام .

نجاسة الخنزير والجرذ

(١) لصحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، حيث قال : «سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته ، كيف يصنع به ؟ قال : إن كان دخل في صلاته فليمض ، فإن لم يكن دخل في صلاته فليمنضح ما أصاب من ثوبه ، إلّا أن يكون فيه أثر يغسله .

(١) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣ / ٥٥ .

(٢) مباني المنهاج : ٣ / ٤٥٠ .

(٣) الإسراء : ١٧ / ٢٣ .

٧- إذا تنجّس داخل الإناء - بغير الخمر وولوغ الكلب أو الخنزير وموت الجرذ فيه - يطهر بغسله في الجاري أو الكرّ مرّة واحدة، وبالماء القليل ثلاث مرّات (١).

قال: وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرّات»^(١).

وأشكّل على الاستدلال بالرواية بأنّ هناك تهاافت بين الصدر والذيل، فإنّه في صدرها: «اكتفى بالغسل» ولم يذكر العدد إن كان مرّة أو أكثر، مع أنّ إصابة النجاسة للشوب يجعل مسألة تطهيره أصعب من الإناء من جهة امتصاصه للرطوبة وغيره، وأمّا الإناء فلكونه صيقلياً عادةً يكون أسهل في التطهير، ومع هذا ذكر الإمام عليه السلام أنّه يطهر سبع مرّات، وقد تقول بأنّ الإصابة غير ملامسة الفم. قلت: إذا كانت كيفة الإصابة مطلقة فتشمل الإصابة بالفم أيضاً. ولأجل هذا الإشكال أعرض أكثر القدماء من فقهاءنا عن ظاهر الصحيحة ولم يفتوا بالسبع مرّات، بل حملوها على الاستحباب.

والحقّ أنّ هذا ليس إعراضاً عن الرواية، بل إعراض عن الظاهر، لأنّهم حملوها على الاستحباب. وأمّا الجرذ فلرواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... إلى أن قال: اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرّات»^(٢)، وأمّا عدم الفرق بين الغسل بالماء القليل والكثير، فلا إطلاق صحيحة عليّ بن جعفر وغيرها.

(١) كفاية المرّة الواحدة في تطهير المتنجّس بغير المذكورات لو كان الماء جارياً

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب النجاسات الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ويجري هذا الحكم فيما إذا تنجّس الإنباء بملاقاة المتنجّس أيضاً (١).
 ويدخل في ذلك ما إذا تنجّس بالمتنجّس بالخمر، أو ببولغ الكلب، أو
 الخنزير، أو موت الجرذ، فإنّه يكفي في جميع ذلك غسله مرّة واحدة في
 الجاري والكرو بالماء القليل ثلاث مرّات (٢).

٨ - يكفي في طهارة المتنجّس - غير ما ذكرناه - أن يغسل بالماء مرّة
 واحدة. وإن كان الماء قليلاً (٣)، والأحوط الغسل مرّتين، ولا بدّ في طهارة

هو الصحيح اعتماداً على الاطلاقات الآمرة يغسل المتنجّس بالبول أو المني أو
 غيرها، فإنّ مقتضى الاطلاقات كفاية طبيعي الغسل. وأمّا كفاية الثلاث
 مرّات في الغسل لو كان الماء قليلاً فيما عدا المتنجّس بالمذكورات، فلموثقة عمّار
 الساباطي آفة الذكر^(١).

(١) قد ظهر الحكم ممّا قلناه سابقاً، فإنّ صحيحة محمد بن مسلم وغيرها تدلّ
 على كفاية المرّة لو كان الغسل بالماء الجاري، وأمّا شموله للمتنجّس أيضاً
 فلقلوه عليه السلام: «اغسل الإناء» في إناء شرب فيه كلب الماء، فإنّ الإناء قد
 تنجّس بالماء الذي ولغ فيه الكلب. وأمّا الثلاث مرّات فلموثقة عمّار المتقدّمة
 الدّالة على اعتباره لو كان الماء قليلاً.

(٢) اتّضحت المسألة في بيان ما سبق، فلا وجه للإعادة.

(٣) لعموم ما دلّ على أنّ المتنجّس يطهر بغسله مرّة واحدة، من غير فرق بين
 الماء القليل والكثير.

إن قلت: كيف ورواية عمّار دلّت على لزوم الثلاثة في التطهير بالماء القليل.

اللباس ونحوه من العصر أو الدلك (١) .

قلت: نعم، وهو الصحيح، إلا أنها واردة في الكوز أو الإناء وما عدا ذلك فلا، ولا يمكن التعدية بالحكم من الكوز والإناء إلى غيره، فإن مناسبات الأحكام بيد المولى ونحن متعبدون بما يقول.

(١) أمّا العصر أو الدلك فلأنّ الغسل يقوم بهما حقيقة وبدونها لا غسل. والاحتياط بالتعدّد في الغسل مع كفاية المرّة حسن على كلّ حال.

مسألة (١٦٥) : الماء القليل المتّصل بالكرّ ، أو بغيره من المياه المعتصمة - وإن كان الاتّصال بواسطة انبوب ونحوه - يجري عليه حكم الكرّ ، فلا يفعل بملاقاة النجاسة ، ويقوم مقام الكرّ بتطهير المتنجّس به (١) .

عدم تنجّس الماء المعتصم

(١) للتعليل المستفاد من صحيحة ابن بزيع ، حيث قال عليه السلام : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه ، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأنّ له مادّة »^(١) .

فإنّ كلّ ما له مادّة يكون معتصماً ، وبما أنّ الماء القليل المتّصل بالكرّ له مادّة فلا ينجّسه شيء من النجاسات . ويدلّ على ذلك مضافاً إلى رواية ابن بزيع - الروايات الواردة في ماء الحّمّام ، كقوله في رواية بكر بن حبيب ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « ماء الحّمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة »^(٢) الدالّة بحسب الفهم العربي على أنّ كلّ ماء له مادّة فإنّه لا يفعل بملاقاة النجاسة ومنها ماء الحّمّام الموجود في الحياض ، فإنّه لا ينجّس بملاقاة النجاسة لأنّ له مادّة .

وقد يشكل هنا : بأنّ الرواية ليست تعليلاً حتّى يعمّم الحكم إلى باقي الموارد ، لكنّه ليس بشيء ، لأنّ الاستدلال على المسألة مبنيّ على ما يفهمه العرف من عدم خصوصيّة في ماء الحّمّام تمنع من جعل المسألة عامّة لابعموم التعليل كي يناقش فيه على أنّه يمكن استفادة التعليل من مفهوم الشرط أيضاً ، بدعوى أنّ استقرار المفهوم كاشف عن أنّ وجود المادّة علّة منحصرة وإلّا لم ينعقد المفهوم .

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

مسألة (١٦٦): إذا تنجّس اللباس المصبوغ، يغسل كما يغسل غيره، ولا يضرّه خروج الغسالة منه ملوّنة ما لم تبلغ حدّ الاضافة (١).

حكم اللباس المصبوغ

(١) لأنّ التغيّر بأوصاف المتنجّس لا يوجب انفعال الماء كما تقدّم توضيحه سابقاً. نعم، لو وصل إلى حدّ أن يصبح الماء مضافاً أي يخرج عن الاطلاق لقلنا بالنجاسة ولا يظهر الثوب لعدم صدق الغسل بالماء كي يكون تطهيراً، بل هو غسل بالمضاف.

مسألة (١٦٧): إذا نفذت النجاسة في الجبّ أو الكوز، أو الحنطة أو الشعير، كفى في طهاره ظاهره وباطنه أن يجفّ، ثمّ يوضع في الكرّ أو الجاري حتّى يصل الماء إلى جميع ما نفذت فيه النجاسة (١).

حكم باطن الأجسام

(١) هل باطن الأجسام قابل للتطهير لو وصلت إليه النجاسة أو غير قابل؟
كلامنا عن هذه النقطة.

للسيد اليزدي رحمته الله رأي في ذلك مع تفصيل بين ما إذا كان النافذ إلى الباطن المتنجّس وبين ما إذا كان النافذ عين النجاسة كالبول مثلاً.

وقال بناءً على الفرض الأوّل: «وفي مثل الصابون والطين ونحوهما ممّا ينفذ فيه الماء ولا يمكن عصره، فيطهر ظاهره بإجراء الماء عليه، ولا يضرّ بقاء النجاسة في الداخل على فرض نفوذها فيه، بل بمجرد غمسه في الماء بعد زوال العين يطهر ويكفي في طهاره أعماقه إن وصلت النجاسة إليها نفوذ الماء الطاهر إليها في الكثير، ولا يلزم تخفيفه أولاً.

وقال بناءً على الفرض الثاني - أي فيما لو كان النافذ إلى الباطن عين النجاسة مع بقائه فيه -: «يعتبر تخفيفه بمعنى عدم بقاء مائيّته فيه، بخلاف الماء النجس الموجود فيه، فإنّه بالاتّصال بالكثير يطهر، فلا حاجة إلى التخفيف»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله - في تعليقه على قول الماتن: «ولا يلزم تخفيفه» -: «الظاهر أنّه يعتبر في صدق الغسل تخفيفه أو ما يقوم مقامه من التحريك في الماء

أو إبقاؤه فيه بمقدار يعلم بخروج الأجزاء المائية النجسة من باطنه»^(١).

ومثله أفتى في المسائل المنتخبة أي بلزوم تحفيفه قبل غسله ، وقال في المنهاج : « لا يبعد حصول الطهارة للباطن بنفوذ الماء الطاهر فيه على نحو يصل إلى ما وصل إليه النجس ، بأن يغلب على المحلّ ويزول بذلك الاستقذار العرفي لاستهلاك الأجزاء المائية النجسة الداخلة فيه إذا لم يكن قد جُفّف ، وإن كان التحفيف أسهل في حصول ذلك »^(٢).

إذن الأستاذ الأعظم رحمته في تعليقه على العروة الوثقى يقول بلزوم التحفيف أو إخراج الماء المتنجّس بنحو من الأنحاء كي يصدق الغسل ، وفي المسائل المنتخبة أيضاً كذلك . وأمّا في المنهاج فيقول بأنّه لا حاجة للتحفيف لإخراج الماء ، بل يكفي غلبة الماء الطاهر على الماء المتنجّس .

وأما صاحب العروة فتفصيله من جهة أخرى : وهي الفرق بين أن يكون الموجود في باطن الجسم (المتنجّس) فيكفي مجرد اتّصاله بالماء الطاهر ، وأمّا إذا كان الموجود في باطن الجسم عين النجاسة فلا بدّ من التحفيف أولاً ، ثمّ صبّ الماء عليه أو قل إيصال الماء إليه لكي يظهر .

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته على الفرض الأوّل للسيد اليزدي رحمته ، بأنّ الموجود في أعماق الأجسام المتنجّسة لا يطلق عليه الماء كي يقال إنّّه يظهر بمجرد الاتّصال بالماء الكثير ، وإنّما هو رطوبات ، والمستفاد من صحيحة ابن بزيع وغيرها إنّما

(١) العروة الوثقى : فصل في المطهّرات - المسألة ١٦ ، الحاشية ٤ .

(٢) منهاج الصالحين : الجزء الأوّل : العبادات - المسألة ٤٥٢ .

هو كفاية الاتصال بالماء العاصم في تطهير المياه المتنجسة ، وأما غيرها فلا دليل على طهارتها بذلك . فلا يمكن الحكم بطهارة الرطوبات المتنجسة باتصالها بالماء العاصم في بعض أطرافها ، وكذلك اتّصالها بالنجس لا يوجب نجاسة الجميع ، فإنّ مجرد ملاقة الجسم الرطب للنجاسة من أحد أطرافه لا يوجب نجاسة كلّ الجسم بدعوى أنّ الرطوبات متّصلة لا توجب السراية في ملاقة الأشياء النجسة كذلك لا توجب سراية الطهارة في موارد الاتصال بالماء الكثير .

أترى أنّ الجسم الرطب إذا لاقى أحد جوانبه الطاهرة الماء العاصم يكفي ذلك في تطهير الجانب النجس منه ؟ !

وعليه : فلا بدّ في تطهير أمثال هذه الأجسام المتنجسة من إبقائها في الماء المعتصم بمقدار يصل إلى جميع أجزائها الداخليّة لغللبته على ما في جوفها من الرطوبات أو تحريك الماء في جوفها على نحو تحصل الغلبة^(١) .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : « إنّ نفوذ الماء إلى باطن الجسم لا شكّ محقق للتطهير ، إلّا أنّ الكلام في تحقّق نفوذ الماء ، والظاهر أنّ النافذ فيه رطوبة محضة وليست ماءً عرفاً ، فكيف تصلح للمطهريّة ؟ مع أنّ لازم ذلك طهارة السطح الذي هو الجانب الآخر بمجرد وضع الظاهر في الكثير » .

ثمّ قال رحمته الله : « الأوفق بالقواعد المنع من تطهير باطنها إذا لم يكن النافذ فيه ماءً عرفاً ، بل كان رطوبة محضة ، وإن كان ماءً - ولو كان أدنى مصاديقه - أمكن تطهيرها في الكثير ، وكذا في القليل إن أمكن انفصال ماء الغسالة ولو لتوالي

الصبّ على الظاهر، وإن لم يكن انفصاله إلا بتجفيفه فيه تأمل.

ثم إنّه ﷺ استظهر إمكان تطهير البواطن مطلقاً، سواء كان النافذ في الباطن ماءً أو رطوبة، وسواء أمكن انفصال ماء الغسالة أو لم يمكن»^(١).

واستفاد ﷺ ذلك من الروايات الواردة في تطهير الأواني بالغسل على اختلاف موضوعاتها من قدح أو إناء أو دن أو كوز أو ظرف.

إلا أنّه أشكل على ذلك بأنّ الروايات المعتمد عليها إنّما وردت في تنجّس الظاهر فقط، ولا تشمل فيما لو كان المورد ممّا لو تنجّس باطنه.

ولكنّ الحقّ إنكار بعض الروايات مشكل كما في رواية عمار حيث سئل فيها عن الكوز أو الإناء يكون قدراً والتي بيّن فيها الإمام ﷺ كيفية التطهير وكمّيته، ومع أنّ الإمام ﷺ كان في مقام بيان حكم شرعي لم يتعرّض إلى عدم تطهير الباطن على فرض نفوذ النجاسة إليه. مع أنّ العادة قاضية بنفوذها إلى الباطن، وهو دليل على أنّ الباطن يطهر بتطهير ظاهر الإناء والكوز ونحوهما.

وربّما يقال: إنّ الشارع في بيان أحكامه الشرعيّة يعتمد على الفهم العرفي في موضوعات تلك الأحكام، فإذا اعتبر الشارع أنّ الطهارة لا تتحقّق إلاّ بالغسل فيعني ذلك أنّ الشارع اعتمد على العرف في الغسل، ونحن نقول: إنّ الغسل عند العرف لا يتحقّق إلاّ إذا انفصلت الغسالة بحيث بدونها لا يسمّى غسلاً.

وفي المقام إذا أريد تطهير الإناء من ظاهره لم يكف ذلك في تطهير البواطن، إذ لا يكون الغسل بالنسبة إلى الباطن محققاً لأنّ الغسالة لا تنفصل عن الباطن.

أقول: أولاً: بعد تسليم دلالة تلك الأخبار على أن الباطن يطهر تبعاً لطهارة الظاهر لا محلّ لمثل هذا الإشكال.

ثانياً: إن القاعدة تقتضي تطهير الباطن؛ لأنّ تطهير كلّ شيء بحسبه أو قل: غسل كلّ شيء بحسبه، فإنّ الغسل في مثل الثوب إنّما يتحقّق بانفصال الغسالة بالعصير ولا يتحقّق عنوان الغسل من دون ذلك، وأمّا الجوامد فلائها غير قابلة للعصر لم يعتبر فيها ذلك، فإنّ غسل البدن - مثلاً - يتحقّق بصبّ الماء عليه وانفصال الغسالة عنه، وعليه إذا ثبت ذلك فيثبت كذلك في بعض الموارد أيضاً، فإنّ غسل الظاهر وتطهيره كافٍ في تطهير الباطن بالتبع، كما في المورد محلّ الكلام. وإذا قلت أنّي تثبت ذلك؟

قلت: العرف. ألا ترى أنّ العرف في إزالة القذارات الموجودة في بواطن الأشياء يكتفون بغسل ظاهره بحيث لو وصل الماء إلى باطنه لم يروه قذراً بعد ذلك، والشارع بنى المسألة على البناء العرفي في التطهير، لأنّه لم يخترع مفهوماً جديداً للغسل، بل اعتمد على الارتكاز العرفي، فإذا كان العرف يعتبر ذلك غسلًا فإنّه كذلك شرعاً، فإذا: تطهير الظواهر تكفي في تطهير البواطن عرفاً وشرعاً. وعليه: الاطلاقات الدالّة على حصول الطهارة بالغسل تشمل البواطن أيضاً. والقضية واضحة خصوصاً لو كان الماء جارياً، وأمّا لو كان الماء قليلاً فستعرّض إلى ذلك في مظانّه.

وقيل: يمكن الحكم بطهارة باطن الجسم بحديث لا ضرر، فإنّ الحكم بنجاسة بواطن الأشياء ضرر للملأكها، وهو يدفع بلا ضرر.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ الحديث إنّما ينظر إلى الأحكام المجعولة في

الشريعة المقدسة ، ويدلّ على أنّ ما يلزم منه الضرر في مورد فهو مرفوع لا محالة ، ولا نظر لها إلى الأحكام المدومة بوجه ، فلو لزم من عدم جعل حكم في موردٍ ضرر على أحد المكلفين لم يقتضِ الحديث جعل ذلك الحكم في الشريعة المقدسة . فإنّ عدم جعل الحكم ليس من الأحكام الضرريّة ، والأمر في المقام كذلك ، لأنّ الضرر إنّما ينشأ من عدم جعل مطهر لتلك الأجسام ، فالحديث لا يقتضي جعل مطهر لها في الشرع»^(١).

ونجيب : من المحتمل بكان أن يقال : إنّ الضرر ناشٍ من جعل الحكم بالنجاسة للباطن لا من عدم جعل الطهارة كي يتوجّه عليه الجواب المذكور .

وربما يقال : بأنّ النجاسة حكم وضعي والحديث إنّما يرفع الحكم التكليفي ، إلّا أنّه لا دليل عليه ، ومجرّد الدعوى لا يكفي ، خصوصاً وأنّ الإطلاق رافع له .

وكيف كان ، فالصحيح في الجواب أن يقال : إنّ الأخبار دلّت على نجاسة جملة من الأشياء بحيث يرتفع معها قابليّة الانتفاع ، وهي مع هذا كلّ كانت محكومة بأحكام ضرريّة ، كالأمر بإهراق أحد الإنائين المشتبهين ، أو الأمر باستصباح الدهن المتنجّس وعدم جواز الانتفاع به أكلاً وغير ذلك ، ممّا يكشف أن لا ضرر لا يرفع الحكم بالنجاسة في هذه الموارد ، وإلّا لزم منه تأسيس فقه جديد .

فحديث لا ضرر لا يرفع النجاسة .

وعوداً على أصل المسألة في تطهير البواطن ، قال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «إنّ داخل الأشياء لا تكون قابلة للتطهير حتّى مع نفوذ الماء إلى أعماقه ، لأنّ نفوذه

وإذا غسل بالماء القليل فلا بدّ من صبّ الماء بمقدار يعلم - معه - بنفوذ الماء إلى جميع الأجزاء المتنجّسة (١).

إلى الباطن موجب لامتزاجه بأجزاء الشيء المراد تطهيره فيخرج بذلك عن الإطلاق ليصبح مضافاً، والمضاف لا يكون مطهراً^(١).

وفيه ما لا يخلو من إشكال، فإنّا نعلم ببقاء الماء على إطلاقه ولو شكّ في بقاء الماء على الإطلاق أرجعه الاستصحاب. مضافاً إليه ما ذكرناه سابقاً من دلالة الروايات على ذلك، كرواية عمار وغيرها الدالّة على أنّ طهارة الباطن إنّما هي بطهارة الظاهر في الموارد التي لا يكون الشيء قابلاً لأنّ ينفذ الماء إلى باطنه عادة. فزبدة البيان هو كفاية تطهير بواطن الأجسام المتنجّسة بتطهير الظاهر، بناءً على تلك الأخبار الدالّة عليه.

(١) هذا مبنيّ على ما ذكره سابقاً من رؤية العرف لنفوذ الماء إلى باطن الجسم غسلًا له، ومن المحتمل القول بأنّ صدق عنوان الغسل بالماء القليل يتوقّف على انفصال الغسالة، ومع عدمه لا يخلو الأمر من إشكال ولا أقلّ من الشكّ في تحقّق الغسل.

فبقينا نحن والأخبار الدالّة على أنّ تطهير الظواهر يكفي في الحكم بطهارة البواطن بالتبع. فلو تمّت دلالة تلك الأدلّة فهو ولازمه عدم الفرق بين الماء القليل والكثير من هذه الجهة، ولو نوقش في الأخبار فالقول بكفاية تطهير الظاهر وطهارة الباطن تبعاً له محلّ تأمل. وأمّا الماء الجاري فلانقاش في المسألة، لكنّ القضية في الماء القليل.

وقد مرَّ آنفاً حكم التعدّد في الغسل بالماء القليل أو الكرّ (١)

(١) تقدّم منا أنّ الكرّ يلحق بالجاري خلافاً لأستاذنا الأعظم رحمته في إلحاقه بالماء القليل في مسألة تطهير الأواني.

مسألة (١٦٨): إذا تنجّس العجين أو الدقيق أمكن تطهيره بأن يخبز، ثمّ يوضع في الكزّ أو الجاري لينفذ الماء في جميع أجزائه، وكذلك الحال في الحليب المتنجّس، فإنّه يمكن تطهيره بجعله جنباً، ثمّ تطهيره على النحو المزبور (١)

(١) الأشياء التي مثل العجين والطحين لو تنجّست فهي غير قابلة للتطهير بنفسها لكن لو أعدم الموضوع بتحويله إلى موضوع آخر، فلا إشكال في تطهير الموضوع الجديد. كصيرورة الطحين عجيناً ثمّ خبزاً، ومن ثمّ تطهير الخبز، ومثله الحليب بجعله جنباً، فإنّ الحليب مضاف لا يمكن تطهيره إلّا إذا صار جنباً، ثمّ طهر بالكيفيّة التي يذكرها الأستاذ الأعظم رحمته الله.

مسألة (١٦٩): يعتبر في التطهير بالماء القليل انفصال الغسالة من المغسول بالمقدار المتعارف ولو كان المغسول غير الإثاء واللباس (١).

(١) لأن انفصال الغسالة محقق للغسل لو كان الماء قليلاً على ما مرّ مبيناًه. إن قلت: إنّ ما ذكره هنا ينافي ما مرّ من أنّ الباطن يكون طاهراً بنفوذ الماء حتّى لو لم تنفصل الغسالة؛ لأنّ انفصال الغسالة عن المتنّجس في الباطن لا يمكن، ووجه التنافي بين كلاميه أنّ الاستفادة من كلامه هنا اعتبار انفصال الغسالة عن المغسول بالمقدار المتعارف في صدق الغسل وتطهير الماء بالماء القليل والمستفاد من كلامه السابق عدم اعتبار الانفصال.

قلت: إنّ المسألة من المسائل العرفيّة وليست عقليّة حتّى تكون غير قابلة للتخصيص، فإذا اعتبر العرف انفصال الغسالة في المحلّ القابل له فإنّه يرى أنّ الانفصال مقوّم لحقيقته، وأمّا في المحلّ غير القابل فلا يعتبر الانفصال مقوّمًا للغسل كي يعتبره فيه أيضاً؛ إذ بعد أن قلنا أنّ غسل كلّ شيء بحسبه تعلم أنّ لامنافاة بين الكلامين؛ لأنّ مورد النفي غير مورد الإثبات، فربّ شيء يكتفي في تحقّق غسله بمجرد صبّ الماء وانفصال الغسالة عنه من دون اعتبار العصر، كالبدن ونحوه، وربّ شيء يعتبر في تحقّق غسله مضافاً إلى صبّ الماء وانفصال الغسالة عنه عصره أيضاً كالثوب ونحوه، فلا يصدق غسله بمجرد صبّ الماء وانفصال الغسالة بل يعتبر فيه العصر أيضاً، وربّ شيء ثالث يتحقّق غسله بصبّ الماء على ظاهره إلى أن يصل إلى جوفه وإن لم تنفصل الغسالة عنه بحيث يرى العرف أنّ غسله يتحقّق بذلك. إذن فالمورد الذي يكون انفصال الغسالة معتبراً في تحقّق غسله إمّا هو المورد الأوّل والثاني، والمورد الذي لم يعتبر فيه انفصالها هو المورد الثالث، فتحصل أنّه لا منافاة بين كلامه هنا وبين كلامه السابق.

(الثاني من المطهّرات): الأرض

وهي تطهّر باطن القدم والنعل (١).

هذا تمام الكلام في المطهّر الأوّل.

(١) كون الأرض من المطهّرات فقضيّة لا خلاف فيها ، عدا ما هو المحكيّ عن الشيخ عليه السلام . ودليل القضية هو النصوص .

منها: صحيحة حريز ، عن زرارة بن أعين ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها ، أينقض لك وضوءه ، وهل يجب عليه غسلها ؟ قال : لا يغسلها إلّا أن يقذرها ، ولكنّه يمسحها حتّى يذهب أثرها ويصلّي » ^(١).

وظاهر هذه الرواية اختصاصها بوطأ العذرة من غير نعل ، وأمّا إذا كان ناعلاً فالقول بشمولها محلّ تأمل . لكنّ رواية حفص بن أبي عيسى واردة بالمنتعل .

فعن حفص بن أبي عيسى ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن وطأت على عذرة بجنّي ومسحته حتّى لم أر فيه شيئاً ، ما تقول في الصلاة فيه ، فقال : لا بأس » ^(٢) .
إلّا أنّ المشكلة في سند الرواية فهي ضعيفة بنفس حفص ، الذي لم يوثّق .

ومنها: رواية معلى بن خنيس ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء ، أمرّ عليه حافياً ؟ فقال : أليس وراءه

(١) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٦ .

شيء جاف؟ قلت: بلى. قال: فلا بأس، إِنَّ الأرض يطهر بعضها بعضاً^(١).
لكنها ضعيفة السند بالمعلّى بن خنيس.

ومنها: صحيحة الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في الرجل يطأ على
الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً، قال: لا بأس إذا كان خمسة
عشر ذراعاً أو نحو ذلك»^(٢).

والرواية هذه تامة السند والدلالة، فإنها تعرّضت لحكم الذي يطأ على الموضع
النجس من الأرض، ثم بعده الطاهر من غير أن يتعرّض لكيفية الوطأ بمعنى
أكان منتعلاً أو حافياً. ومن ترك الاستفصال يعلم أن المراد منه الاطلاق. وإن
كان نوقش في الرواية من جهة أخرى أوجب ذلك إعراض المشهور عن الأخذ بها.
فإنّ ذيل الرواية قيّد الوطي على الأرض الطاهرة بخمسة عشر ذراعاً، وهذا ليس
شرطاً معتبراً عندهم، بل المسلم أن مجرد ذهاب العين يكفي في طهارة باطن
الرجل أو النعل، فمن هذه الجهة تكون الرواية مجملة.

لكّني أقول: على فرض التسليم بإجمال الذيل، إلّا أن ذلك لا يمنع من الأخذ
بظاهر الصدر البعيد من الإجمال. فقول الإمام عليه السلام: «لا بأس» يغني عن كلّ ذلك.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: «نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر،
فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: أين نزلتم؟ قلت: نزلنا في دار فلان.

فقال: إنّ بينكم وبين المسجد زقاقاً قدراً، أو قلنا: بيننا وبين المسجد زقاقاً

(١) الوسائل: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١.

قذراً، فقال: لا بأس، إنّ الأرض تطهر بعضها بعضاً.

قلت: والسرّين القذر الرطب أطأ عليه، فقال: لا يضرُّك مثله»^(١).

وهذه الرواية مثل سابقتها تدلّ على أنّ الأرض تطهر باطن الرجل المبلّثة والنعل والخفّ.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربّما مررت عليه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته، فقال: أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، إنّ الأرض تطهر بعضها بعضاً. قلت: لا بأس، إنّني والله ربّما وطأت عليه ثمّ أصلي ولا أغسله»^(٢).

لكنّ هذه الرواية -وكما تقرأ- مختصّة بالرجل ولا تشمل من كان ناعلاً.

ودعوى: أنّ الروایتين في الحقيقة تحكيان عن واقعة واحدة، غاية الأمر أنّ الراوي عن الحلبي قد روى إحدى الروایتين مقيدة بالرجل والأخرى مطلقة. فلم يصدر التعدّد من الإمام عليه السلام، بل إنّما نشأ من الرواة الذين رَوَوْا عن الحلبي، ومعه تحصل المعارضة بالنقل الذي يجرّنا إلى الإجمال، وعلاجه يكون بالأخذ بالقدر المتيقّن، وهو حملها على أن يكون الوطأ بالرجل مبلّثة، وأكثر من هذا لا تدلّ الرواية على حكمه؛ إذ من المستبعد جدّاً أن تكون الواقعة متعدّدة مع اتّحاد المضمون بهذا الشكل والسياق من راوي واحد، فلم يثبت صدور

(١) الوسائل: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

رواية مطلقة تشمل المنتعل.

مردودة: بأن وجه الاستبعاد غير تام، لأنه من المحتمل جداً أن يكون الحلبي قد أقدم على سؤال الإمام عليه السلام مرة عن حكم من يطأ النجاسة على الأرض ناعلاً ومرة أخرى يسأله عمّن وطأها من غير نعل، وظاهر حكم كل مسألة في كل رواية يقتضي التعدّد. فلم نرفع اليد عن هذا الظهور لمجرّد الاحتمال الذي لا دليل عليه أو لمجرّد الاستبعاد.

والنتيجة: أنّ مطلق المشي على الأرض يكون مشمولاً بحكم المسألة، أي سواء كان ناعلاً أو مع الخف أو حافياً، ناهيك عن أنّ التعليل الوارد في الرواية يعطي نفس هذه النتيجة، وهو قوله عليه السلام: «إِنَّ الْأَرْضَ يَطْهَرُ بَعْضُهُ بَعْضاً»، فإنّه يدلّ على أنّ الأرض تطهر النجاسة الحاصلة من الأرض مطلقاً، وبأي كيفة كان الشخص يعيش عليها.

إن قلت: في قبال ظهور التعليل فيما ذكرناه يحتمل ظهور آخر له يدلّ على معنى آخر، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام: «أَنَّ الْأَرْضَ يَطْهَرُ بَعْضُهُ بَعْضاً» أنّ الأرض النجسة تطهر نفسها بنفسها.

قلت: وزان التعليل وزان القول: «إِنَّ الْمَاءَ يَطْهَرُ الْبَوْلَ» مع أنّ البول ليس قابلاً للتطهير، بل المراد أنّه يطهر النجاسة الحاصلة من البول، والمقام هنا كذلك، فإنّ الظاهر من التعليل هو أنّ الأرض تطهر النجاسة الحاصلة من الأرض.

وقيل في التعليل -كما عن المحدث الكاشاني- أنّه في مقام بيان أمر عادي، فإنّ العادة تقتضي أن تزول النجاسة بمجرد وطئ القدم عليها، ومن ثمّ رفعها وانتقالها إلى مكان آخر، فالأرض هي التي تتكفّل تطهير نفسها بهذه الكيفة،

فعدم بقاء النجاسة في مكان واحد وانتقالها عن طريق وطأها ثم رفع القدم إلى مكان آخر لا يحتاج فيه إلى حكم شرعي.

لكنه ضعيف لأن القاعدة تقتضي أن نحمل كلام الشارع على كونه في مقام بيان الأحكام الشرعية لا في مقام بيان أمر عادي.

وقيل أيضاً في التعليل - كما عن الوحيد البهبهاني رحمته الله - بأنه لا يدلّ على المطلوب ، فإنه أخصّ من المدعى ، فقوله عليه السلام : « إن بعض » نكرة ، وهي لا تدلّ على العموم ، بل المراد أن بعض الأرض وهي خصوص الطاهرة يطهر بعض المتنجّسات كالنعل ، ولا يدلّ على أنها تطهر مطلق المتنجّسات .

ويردّه : أن هذا المعنى خلاف ما نستظهره نحن من التعليل بحسب الفهم العربي .
والخلاصة : أن التطهير بالأرض لا يختصّ بظاهر الرجل فقط ، بل حتّى النعل كما يدلّ عليه التعليل المذكور .

إن قلت : نفس التعليل قد ورد في ذيل رواية لمحمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال : « كنت مع أبي جعفر عليه السلام إذ مرّ عليه السلام على عذرة يابسة فوطأ عليها فأصاب ثوبه ، فقلت : جعلت فداك ، قد وطئت على عذرة يابسة فأصاب ثوبك ، فقال : أليس هي يابسة ؟ فقلت : بلى ، قال : لا بأس ، إنّ الأرض يطهر بعضها بعضاً » ^(١) .

ونحن لا نعلم كيف طبق الإمام عليه السلام التعليل على المورد ؟ فيكون الأمر مجملاً على هذا التقدير ، وعليه لا يمكن الاعتماد عليه بوجه لإثبات مطهريّة الأرض للقدم

بالمشي عليها أو المسح بها (١) بشرط أن تزول عين النجاسة إذا كانت (٢) .

للإجمال المذكور في التعليل ، لأنّ عدم تنجيس العذرة ليس لأجل أنّ الأرض يظهر بعضها بعضاً كما نفهمه نحن ، بل لأنّ كلّ يابس زكي ، وأين هذا من قضية التعليل . قلت : سلّمنا إنّنا لا نعلم كيفية تطبيق الإمام عليه السلام للتعليل على المورد وهو يساوق الإجمال هنا في خصوص هذه الرواية ، لكنّ ذلك لا يعني أن نرفع اليد عن سائر الروايات التي ورد فيها التعليل مضافاً إلى أنّ عدم فهم كيفية التطبيق لا يكون سبباً لحصول الإجمال في الظهور .

كيفية التطهير بالأرض

(١) أمّا اعتبار المشي فلنقله عليه السلام : « أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة ... » ^(١) ، وقوله عليه السلام : « لا بأس » فيمن وطأ موضعاً ليس نظيفاً من الأرض ، ثمّ يطأ بعد ذلك نظيفاً ، كما في رواية الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢) . وأمّا اعتبار المسح ، فلرواية زرارة الصحيحة حيث قال عليه السلام : « لكنّه يمسحها حتّى يذهب أثرها ويصلّي » ^(٣) .

(٢) لرواية زرارة الآفة الذكر ، ولرواية حفص ، لكن مع الاغماض عن سند الأخيرة أضف إليه أنّ التطهير بالأرض لا يكون أقوى من التطهير بالماء الذي يعتبر فيه زوال العين ، فيكون كذلك معتبراً بالأولوية في التراب .

(١) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

ويعتبر في الأرض أن تكون يابسة وطاهرة (١).

(١) ورد ذكر يبوسة الأرض واعتبارها في التطهير في روايتين:
الأولى: للمعلّى بن خنيس، وذكر فيها قول الإمام عليه السلام: «أليس وراء شيء جاف؟» والثانية: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة».

لكنّ الرواية الأولى ضعيفة بالمعلّى بن خنيس والثانية بالمفضل بن عمر، إذن من حيث الدليل لا وجه لاعتبار قيد اليبوسة إلّا أنّنا نعتبره من باب الاحتياط بخلاف الأستاذ الأعظم عليه السلام الذي اعتبره صريحاً؛ لأنّ المعلّى بن خنيس ثقة عنده كما سمعت منّا غير مرّة.

ولكن من حيث الإطلاقات هل البناء على طهارة مطلق الأرض حتّى ولو كانت رطبة، سواء كانت الرطوبة سرية أم لا؟

الظاهر: لا، فإنّ تلك الاطلاقات قيّدت بما دلّ على عدم سراية النجاسة، ولأجل هذا قال السيّد اليزدي عليه السلام: «نعم الرطوبة غير للسرية غير مضرة، وأمّا اعتبار الطهارة فلصحيحة الأحوال، قال «في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف... إلى أن قال: لا بأس»^(١).

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «لا بأس» يعني أنّ الكيفية التي تتحقّق بها الطهارة على النحو الذي ذكره السائل لا بأس بها، أي أن يمشي على الأرض النظيفة، فالإشكال بأنّ القيد إنّما ورد في كلام السائل غير تامّ، لأنّه ممضى عند الإمام ومعتبر، فلا يقدح ذلك في شيء. وأيضاً قوله عليه السلام: «خمسة عشر ذراعاً» دالّ على أنّ المشي بهذا الحدّ

والأحوط الاقتصار على النجاسة الحادثة من المشي على الأرض
النجسة (١).

لابد وأن يكون في الأرض النظيفة أي الطاهرة ، وقد تقول لم لم تحمل قوله ﷺ
الحّد المذكور على كونه تحديداً شرعياً لحصول الطهارة ، وبدونه لا تحصل الطهارة .
قلت : بالقرينة الخارجية فنحن نقطع أنّ هذا المقدار ليس معتبراً ؛ إذ المدار هو
زوال العين والأثر ، فقد تزول قبل الحّد وقد تزول بعده ، وبما أنّه ﷺ أردف قوله
أيضاً بعد ذلك بـ (أو نحو ذلك) فهذا قرينة على أنّ الحّد غالبي وكناية عن المقدار
الذي يلزم لذهاب العين .

حدود ما تطهره الأرض

(١) قالوا بأنّ الأرض تطهر جميع النجاسات حتّى النجاسات الحاصلة من
غيرها ، واستدلّوا على ذلك بأمرين :

الأول : رواية زرارة ، عن أبي جعفر ﷺ ، قال : « جرت السنّة في الغائط بثلاثة
أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله ، ويجوز أن يمسح رجله ولا يغسلهما »^(١) .
بتقريب : أنّ قوله ﷺ : « ويجوز أن يمسح رجله » يدلّ على العموم بعد حذف
المتعلّق وهو دالّ على أنّ الأرض مطهر لكلّ نجاسة ، سواء تلك التي حدثت من
الأرض أو من غيرها .

وفيه : أنّه من المحتمل قوياً أن يكون قوله ﷺ : « ويجوز أن يمسح رجله
ولا يغسلهما » في مقام ردّ العامّة القائلين باعتبار غسل الرجلين في الوضوء ،

(١) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٠ .

فتكون الرواية أجنبية عن المقام.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته عن الاستدلال بالرواية أيضاً: بأن الرواية لو سلم كونها ناظرة إلى مطهريّة المسح فلاشك أنها ليست بصدد البيان للقطع بعدم كون المسح مطهراً مطلقاً كالمسح بالخرقة أو الخشب ونحوهما، فلا إطلاق في الرواية حتى يدلّ على مطهريّة الأرض من النجاسة الحاصلة من الخارج»^(١).

ولا يخفى أنّ الأستاذ الأعظم حصر جهة الإشكال من الأخذ بالإطلاق بعدم انعقاده. ولكنّا نرى أنّه منعقد، ومع هذا ربّما يقال: لا يمكن الأخذ به لأنّ لازمه تخصيص الأكثر وهو قبيح، والجواب عنه: إنّنا نعمل بالإطلاق فيما عدا ما ثبت أنّه لا يظهر بالمسح وهو كثير، ولا يلزم من تخصيصه ارتكاب التخصيص المستهجن.

الثاني: ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته من أنّ المرتكز في أذهان المشتّرعة والعرف عدم الفرق في مطهريّة الأرض بين النجاسة الحاصلة من الأرض أو من غيرها، وهل يتوهم أحد في أنّ هناك فرقاً بين أن تكون العذرة التي يطأها الإنسان برجله مطروحة على الأرض أو على الفراش.

أقول: إنّ ما ذكره من عدم الفرق بين العذرة المطروحة على الأرض أو على الفراش أمر لا يحتاج فيه إلى الارتكاز كي نحتجّ به بل هي قضيّة بديهية، وليس إشكالنا من هذه الجهة، بل نحن نقول إنّ الأرض مطهّرة ولا كلام في ذلك، لكن هل هي مطهّرة لمطلق النجاسات الحاصلة، ولو من غير الأرض أيضاً؟ والظاهر أنّ العرف وارتكازه لا ينفعان في شيء هنا. وينبغي التوقّف فيما ذهب إليه

ولا فرق في الأرض بين التراب والرمل والحجر، بل الظاهر كفاية المفروشة بالآجر والبص أو النورة أو الاسمنت ولا تكفي المفروشة بالقيـر ونحوه (١).

المحقق الهمداني رحمته الله من ادعاء أن وطى العذرة المطروحة على الأرض توجب تنجيس الرجل بينما لو وطأ عذرة على الفراش لا توجب، فإنه مجازفة واضحة بل ومخالف ظاهر المرتكز في أذهان المشتربة.

وإذا ثبت أنه لم يتم الوجهان لإثبات التعدي إلى مطلق النجاسة فنحن والروايات الواردة في مسألة مطهريّة الأرض وكلّها تشير إلى حصول النجاسة من نفس الأرض، وأنها تطهر هذه النجاسة بالخصوص، فينبغي الاقتصار على موارد الروايات ولا يتعدى إلى غيرها، ولو كنّا نحن والقاعدة الأولى لأفتينا بالاقتصار على ما ذكرناه. إلا أن هذين الوجهين يصلحان لأن يكونا منشأً للاحتياط، كما هو المذكور في المتن، بل لنا أن نفقي بعدم الفرق بين الموردين بمقتضى الارتكاز المشتري والعرفي وفاقاً للمحقق الهمداني رحمته الله.

(١) أمّا ما ذكره في المتن -التراب والبصّ والرمل- عدا القيـر وما شابه القيـر فمن الأرض، وبالتالي يشملها حكم الأرض، وأمّا القيـر والشبيه به، فإنه وإن فرشت الطرق به إلا أنه لا يصدق عليه أنه أرض حتّى ولو خلط مع الحصى أو الرمل. ومثل ذلك لا يصحّح الإطلاق.

(الثالث من المطهّرات: الشمس)

وهي تطهّر الأرض ، وكلّ ما لا يستقل من الأبنية والحيطان والأبواب والأخشاب والأوتاد والأشجار وما عليها من الأوراق والثمار والخضروات والنباتات قبل أن تقطع ونحو ذلك ، فإنّ جميع تلك الأمور تطهّر بإشراق الشمس عليها حتّى تيبس (١) .

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :

الأولى : هل الشمس مطهّرة للمتنجّسات ، وأنّ حالها كحال الماء في كونه مطهّراً ؟ أو أنّها ليست بمطهّرة ، بل غايتها التأثير في النجاسة على نحو لها دخالة في العفو عنها في بعض آثارها ، كجواز التيمّم والسجود على الأرض المتنجّسة التي جفّفتها الشمس .

المشهور بين الأصحاب هو الأوّل ، أي المطهّريّة ، ونقل عن المفيد وجماعة من القدماء والمتأخّرين القول الثاني ، وهو العفو عن النجاسة مع بقاء الموضع على نجاسته .

ولختار المشهور عدّة نصوص :

منها : رواية زرارة ، قال : « سألت أبا جعفر عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلي فيه ، قال : إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه ، فهو طاهر » (١) .
بتقريب : أن قوله عليه : « إذا جفّفته الشمس فصلّ عليه » ، دالّ على أنّ السجود

على السطح أو المكان الذي يصلى فيه جائز وهو يقتضي طهارتها لأنه من المقطوع به عدم صحّة السجود على الأرض المتنجّسة .

ومثله قوله ﷺ: «فهو طاهر» فإنّه صريح في المدعى .

لكن أورد على الاستدلال بكلّ من الفقرتين ، أمّا قوله ﷺ: «فصل عليه» ، فهو ليس ظاهراً في إرادة السجدة على السطح أو المكان الذي يصلى فيه كي يتمسك بدلالته الالتزاميّة على طهارة المحلّ ، بل هو ظاهر في جواز الصلاة في محلّ النجس إذا جفّته الشمس ، إذ هو ﷺ لم يقل: فاسجد عليه - مثلاً - كي تكون المناقشة تامّة ، إلّا أن يقال إنّ المراد من الصلاة السجدة ، وهو يصحّ ، لكنّه خلاف الظاهر مع عدم القرينة . أضف إليه أنّ جواز الصلاة في المكان النجس لا يدلّ على طهارته ، لأنّه يمكن من الإمكان أن يقال بصحّة الصلاة في المكان النجس . وأستاذنا الأعظم رحمه الله لم يقبل الاستدلال بهذه الفقرة أيضاً ، بل أنّ قوله ﷺ: «فهو طاهر» فإنّه صريح في المدعى»^(١) .

أقول: إنّ المستظهر عندنا خلاف ما استدللّ به في الإشكال ، فلو لم يكن جواز الصلاة دالّاً بالالتزام على طهارة المحلّ لم يكن وجه لتقييد التجفيف بالشمس ، لأنّ المفروض أنّ أصل الصلاة في المكان النجس جائز إذا لم تكن الرطوبة سارية ، سواء كانت الشمس جفّته أو غيرها ، فن التقييد بالشمس نفهم أنّه ﷺ في مقام بيان جواز الصلاة في المكان النجس المجفّف بالشمس ، ثمّ إنّنا لا نحتاج إلى حمل الصلاة على السجدة كي يشكل علينا بأنّ هذا الحمل خلاف الظاهر ،

بل نحن نقول إذا استفدنا من قول الإمام وبيانه جواز الصلاة في المكان النجس بعد تحفيفه بالشمس ، ومن المعلوم أنّ الصلاة مركّبة من أجزاء متعدّدة منها السجدة ، فإذا كان جائزاً الإتيان بالصلاة فعناه جواز الإتيان بالأجزاء المركّبة لها ، ومنها السجود على المكان النجس ممّا جفّفته الشمس .

فنحن في الواقع نتمسك بإطلاق الصلاة وعدم التفصيل بين أجزائه لا بإطلاق الصلاة وإرادة السجود منها .

إذن فالإيراد الأوّل على الفقرة الأولى غير تامّ . وأمّا الإيراد على الاستدلال بالفقرة الثانية فقد قيل بأنّ المراد من الطاهر هنا (النظيف) أي الطهارة اللغوية لا الشرعية الاصطلاحية .

ويردّه : أن لو كان صدور الرواية في صدر الإسلام لكان لما ذكر في الإيراد مجال ، لكنّها وردت عن أبي جعفر عليه السلام ، ومن الواضح أنّ كلمة (طاهر) أطلقت على المعنى المصطلح في عصره .

إذن الرواية تامّة السند والدلالة ، إلّا أن يقال بأنّ الرواية أخصّ من المدعى ، لأنّ دعوانا أنّ الشمس إنّما تطهّر جميع النجاسات ، وهذه الرواية مختصة بالبول فقط ، والقول بأن لا فرق بين البول وغيره من هذه الناحية يحتاج إلى بيان من الشارع .

ومنها : ما عن زرارة وحديد بن حكيم الأزدي جميعاً ، قالوا : «قلنا لأبي عبد الله عليه السلام : السطح يصيبه البول أو يُبال عليه يُصلّى في ذلك المكان ؟ فقال : إن كان تصيبه الشمس والرياح وكان جافاً فلا بأس به ، إلّا أن يكون يتخذ مبالاً»^(١) .

(١) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

بتقريب: أن جواز الصلاة يستلزم طهارة المحلّ حال الإتيان بالسجود كجزء للصلاة في المحلّ الذي يصلّى فيه ، ولو قيل إنّه من المحتمل أن يكون محلّ السجود غير مكان الصلاة ، قلنا: هو شامل له بحسب الإطلاق على أن الوقوف في المكان المتنجّس ثمّ السجود على محلّ طاهر ممّا لم يتعارف ، وعلى كلّ حال يكفينّا التمسك بالإطلاق .

وأورد عليه المحقّق الهمداني رحمته الله:

أولاً: بأنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية هو أن جواز الصلاة في المكان المتنجّس مشروط بإصابة الشمس والجفاف بها ، وعدم كفاية مجرد الجفاف من دون إصابتها ، ولا يستفاد أنّها مطهرة للأرض . وبعبارة أخرى: الصلاة وإن كانت جائزة فيها وكذا السجود الذي هو من أجزاء الصلاة ، إلّا أنّ ذلك لا يكون دليلاً على طهارة الأرض بتجفيف الشمس لاحتمال أن يكون المحلّ نجساً ، ومع ذلك يجوز السجود عليه من باب العفو ، كما نقل عن المفيد وغيره ^(١).

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ زرارة وصاحبه إنّما سألا عن الصلاة في المكان المتنجّس لاعتقادهما عدم جواز الصلاة في الأرض النجسة وعدم ثبوت العفو عنه ، وهو عليه السلام لم يردعهما عن هذا الاعتقاد ، فقوله: «إن كانت تصيبه الشمس ... فلا بأس به» بعد تقريرهما على ما اعتقدها - ظاهر في طهارة الأرض المتنجّسة بإصابة الشمس وتجفيفها» ^(٢).

(١) مصباح الفقيه: ٢٦٧/٨ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٤١/٣ .

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بتوضيح منّا: «ليس هناك أيّ تقرير من قبل الإمام عليه السلام على عدم جواز الصلاة في المكان الذي يبال فيه ، بل حكم بجواز الصلاة في المكان الذي يبال فيه . والظاهر أنّه فرق بين القول صلى في المكان الذي يبال فيه ، وبين القول صلى على المكان الذي يبال فيه ، إذ على الأوّل (في) الظرفيّة تتحمّل القول بأنّه قد يكون صلى في المكان الذي يبال فيه على أن يكون موضع السجود طاهراً ، ولا يكشف جواز الصلاة حينئذٍ عن طهارة موضع السجود لاحتمال أن يكون سجد على ما هو طاهر ، وأمّا قولنا: صلى على المكان ... ، فهو يكشف عن أنّ موضع سجوده طاهر ، فيكشف عن أنّ الشمس قد طهرت المكان المتنجّس ، وعلى هذا البيان أيضاً لا تقرير في الصحيحة لما في ذهن السائل؛ إذ هي تدلّ على جواز الصلاة فيه .

وبعبارة أخرى: كما ذكرها الأستاذ الأعظم عليه السلام^(١): «نعم ، يمكن المناقشة في دلالتها بأنّ غاية ما هناك أنّها دلّت على جواز الصلاة في السطح المتنجّس بعد جفافه بالشمس ، وهذا يجتمع مع القول بعدم طهارة المكان لجواز أن يكون ذلك مستنداً إلى العفو عنه ، ولا تقرير في الصحيحة بوجه ، بل هي رادعة عن اعتقادهما حقيقة» ، ثم قال: «نعم ، لو كانت الرواية متضمّنة لجواز الصلاة على السطح المتنجّس بعد إصابة الشمس لم تكن خالية عن الإشعار بالطهارة للقطع بعدم جواز السجود على النجس ، لأنّ الصلاة على الشيء قد تستعمل بمعنى السجود عليه بخلاف الصلاة فيه ، فإنّه قد يستعمل في استيلاء المكان على تمام أعضاء المصلّي

عدا موضع السجود وهو الجهة التي يضعها على المكان الطاهر كالقرطاس وما شابه، فيصح أن يقال: صلى زيد في المسجد مع سجوده على غير المسجد من التراب والقرطاس ونحوهما، ولا يصح استعماله بمعنى السجدة عليه».

ويرد عليها: لا نكاد نحتاج إلى استعمال الصلاة في السجود ولا إلى التفريق بين (في، على) لكي لا يصح الاستدلال على المدعى من مطهريّة الشمس على تقدير ويصحّ على تقدير، بل يصحّ الاستدلال حتّى لو كان معنى الرواية جواز الصلاة في المكان المتنجّس.

والقضيّة التي ذكرت من أنّ جواز الصلاة لا يساوق طهارة المحلّ، فهو خلاف الظاهر، فإنّ المتفاهم العرفي قاضٍ بأنّ جواز الصلاة في مكان يدلّ على طهارة الموضع أو المحلّ لا مجرد العفو كما ادّعى. وهذا هو ما نغنيه من الدلالة الالتزاميّة بذكر اللازم وإرادة الملزوم، ناهيك عن أنّه ممّا وقع التسالم عليه اعتبار طهارة محلّ السجود كشرط واقعي. فإذا دلّت الرواية على جواز الصلاة في مكان فهي تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على طهارة مكان السجود لأنّه من أجزاء الصلاة. فلا يقال: من المحتمل أن يكون ذلك جائزاً كما في موردنا من باب العفوليتخصّص به ذلك التسالم، فإنّ التسالم لا يخصّص - أولاً -، وثانياً دلالتها على العفو عن المتنجّس مع بقاء الموضع على نجاسته تحتاج إلى مئونة زائدة وهي مفقودة في المقام، والقول بالعفو إنّما يكون في مكان المصلّي لا في موضع السجدة، وسيأتي البحث حول هذا مفصلاً.

وأورد عليه أستاذنا الأعظم رحمته - ثانياً: أنّ ظاهر الرواية يقتضي اعتبار الجفاف حال الصلاة لقوله عليه السلام: «وكان جافاً» فالجفاف الحاصل قبلها لا اعتبار به حتّى إذا كان مستنداً إلى إشراق الشمس وإصابتها كما إذا جففت الأرض بإشراق

الشمس أولاً ثم ترطب حال الصلاة ، وعلى ذلك فالصحيحة كما لا دلالة لها على مطهرية الشمس كذلك لا دلالة لها على ثبوت العفو عن نجاسة الأرض بعد إصابة الشمس ، إلا فيما إذا كانت يابسة حال الصلاة ، والانصاف أن الصحيحة إما ظاهرة في ذلك ، وإما أنها مجملة لترددها بين المعنيين المتقدمين ، فلا يمكن الاستدلال بها على كل حال^(١).

أقول : إيراده رحمته لا يخلو من وجاهة .

وأورد على الرواية ثانياً : أن ظاهر قوله عليه السلام : « الشمس والريح » أن إصابة الشمس وحدها لا تكفي ، فإن سبب جواز الصلاة كما تنطق به الرواية هو الجفاف المسبب عن الريح والشمس فيكون المطهر هو مجموع الثلاثة ، ولذا فإن الشمس وحدها لا تكفي ، وعليه فلا تدل الرواية على المدعى .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته : « بأن قوله عليه السلام : والريح - مع عدم مدخليتها في الحكم بالطهارة - فلا بد من حملها على بيان أمر عادي حيث أن جفاف الأرض كما أنه يستند إلى إشراق الشمس وإصابتها ، كذلك يستند أيضاً - ولو بمقدار قليل - إلى هبوب الريح وجريان الهواء ، فلو قلنا بمنعية هذا المقدار من إصابة الريح من التطهير لما يبق مورد لتطهير الشمس إلا نادراً . إذ من النادرة أن تؤثر الشمس مباشرة في تجفيف الرطوبات من دون دخالة الريح ولو بجزء يسير . إلا اللهم أن نقول أن لو كانت الريح زائدة عن الحد المتعارف بحيث يسند التجفيف إليها لا إلى الشمس لكان ذلك قادحاً في تجفيف الشمس ، لأن الجفاف عرفاً سيكون مستنداً إما إلى

الريح أو إليهما معاً»^(١).

أقول: لو كنّا نحن وظاهر الرواية لقلنا بأنّ كلامه ﷺ مطلق من جهة الريح، والظاهر أنّها شرط في التطهير مطلقاً دون لحاظ نسبة التأخير إن كانت أقوى أو أضعف، كما أنّ الالتزام بأنّه ﷺ في مقام بيان أمرٍ عادي كما ادّعاه ﷺ خلاف كونه ﷺ في مقام البيان، وأنّ الشمس مطهرة، وعليه فكلّ قيد يذكره هنا يكون محمولاً على الاحترازية، وأنّ له دخالة في الحكم بالطهارة بعد كونه ﷺ في مقام التشريع، كما هو ظاهر الرواية. وحمله على خلاف ذلك يحتاج إلى دليل.

إن قلت: بعد عدم دخالة الريح في التجفيف المطهر فلا بدّ من الالتزام بهذا المعنى، أي لا بدّ من الحمل على الأمر العادي.

قلت: أمّا كيف علمنا بذلك، فمن القرينة الخارجية التي على ضوءها نعلم أنّ الريح لا تؤثر في الطهارة لاسلباً ولا إيجاباً، ولكن قيام القرينة الخارجية لا يكون قرينة على ما هو خلاف الظاهر، بل يكون منشأً لإجمال الرواية، وبالتالي ردّ علمها إلى أهلها.

وأورد السيّد الحكيم ﷺ رابعاً: «إنّ تماميّة الاستدلال متوقّفة على أن يكون الجفاف بالشمس لا الجفاف حال إصابة الشمس، ولو كان بغيرها كما يقتضيه إطلاق الجملة الحاليّة، وأنّ ذكر الريح للتنبيه على عدم قدح وجود الريح في الجملة كما هو الغالب»^(٢).

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٤١ / ٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٧٧ / ٢.

أقول: الأمر كما أفاده ﷺ فإنه لا يظهر من الرواية سببية الشمس في الجفاف ، إلا أن دعواه من أن جملة: «وكان جافاً» حالية خلاف الظاهر ، بل الظاهر أنها عطف على (كان) الأولى ، فتدلّ على الشرطيّة ، ومثله في مخالفة الظهور ما ادّعاه ﷺ من أن قيد الريح غالبي أو أمر عادي ، وقد عرفت جوابه ممّا سبق فلانعيد .

ومنها: موثقة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ، ولكنه قد يبس الموضع القذر ، قال: لا يصلّي عليه ، وأعلم موضعه حتّى تغسله .

وعن الشمس هل تطهر الأرض ؟ قال: إذا كان الموضع قذراً عن البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالمصلاة على الموضع جائزة ، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر ، وكان رطباً ، فلا يجوز الصلاة حتّى يبس ، وإن كان رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّي على ذلك الموضع حتّى يبس ، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى يبس فإنه لا يجوز ذلك»^(١).

بتقريب: أن جواز الصلاة على ذلك الموضع يدلّ بالدلالة التزاميّة على طهارة ذلك الموضع بسبب تجفيف الشمس له . لا يقال إن جواز الصلاة لازم أعمّ ، إذ قد يكون بسبب العفو مع نجاسة الموضع ، وقد يكون لأجل طهارة المحلّ ، لكن لا قطع لنا بطهارة الموضع .

لأنّا نقول: إن جواز الصلاة بمقتضى الرواية يدلّ على مطهريّة الشمس اعتياداً

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

على ثلاث قرائن:

الأولى: تطابق السؤال مع الجواب، فإنّ صريح سؤال السائل عن مطهّريّة الشمس للأرض؟

الثانية: إنّ الله ﷻ أمر في الموضع الذي لا تشرق عليه الشمس أن يُعلم حتّى يطهّره بعد ذلك بالماء ولم يأمر بمثله في الموضع الذي تشرق عليه الشمس.

الثالثة: جواز الصلاة على الموضع يساوق طهارته عرفاً، ومن الأجزاء المأتي بها في الصلاة السجود الذي نعلم أنّه لا يصلح إلّا على الأرض الطاهرة.

ومع هذا، فلربّما يدّعى اشتغال الرواية على قرائن أخرى تعارض تلك القرائن ممّا يدلّ على أنّ الصلاة إنّما تجوز على الموضع الذي أشرقت عليه الشمس من باب العفو لا الطهارة، وهي:

الأولى: عدول الإمام ﷺ عن الجواب عن مطهّريّة الشمس للأرض الواقع في سؤال السائل إلى جواز الصلاة.

الثانية: استفادة بقاء نجاسة الموضع من قوله ﷺ: «وإن كان رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر، فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى يبيس....» بناءً على أنّ الضمير في قوله: «يبيس» راجع إلى الرجل والجهة حذراً من التكرار.

الثالثة: أنّ الموجود في الحبل المتين والوافي كما حكى عنها بدل قوله: «وإن كان غير الشمس» «عين الشمس»، فتكون وإن وصلّيّة، وقوله: «لا يجوز» تأكيد لما قبل إن وصلّيّة وليس جواباً، فبناءً على هذه النسخة لا تكون الشمس مطهّرة.

ويرد القرائن الثلاث الأخيرة:

أما الأولى ، فإنّ الجواب وإن وقع التزاماً لكنّه مطابق للسؤال ، وليس ذلك عدولاً عن الجواب حتّى يقال بأنّ ذلك قرينة . نعم ، هو عدول عن الجواب الصريح إلى الدلالة الالتزامية ، وله نظائر في كلامهم عليه السلام .

وأما القرينة الثانية: فغير تامة أيضاً ، لأنها مبنية على أن يكون الضمير راجعاً للرجل أو الجبهة ، وليس الأمر كذلك ، إذ كلمة (الموضع) أقرب إلى الضمير من الرجل أو الجبهة ، وكما حقّق في علوم اللغة أنّ الأقرب يمنع الأبعد ، وأنّ الضمير يعود إلى المتأخّر دائماً . ولو كان الضمير راجعاً إلى الجبهة أو الرجل لكان المناسب أن يذكر حتّى (تبيس) مكان حتّى (يبيس) .

وأما القرينة الثالثة: الظاهر أنّ القول (عين الشمس) خطأ وقع من النساخ ، فبناءً على كون المذكور العين لا بدّ من حمل كلمة (إن) على كونها وصلية ، ولو كانت وصلية فلا بدّ وأن يكون مدخولها فعلاً ماضياً لا فعلاً مضارعاً ، و (إن) الوصلية دائماً يؤقّى بها في القضايا المفروضة الوجود أو التحقق التي تدلّ عليها الأفعال الماضية . ولا يؤقّى بها بالأفعال الدالة على المستقبل ، ولو كانت شرطية لم يفرّق بين الفعل الماضي والمضارع بعدها ، كما عن أستاذنا الأعظم رحمته ^(١) وسيدنا الأستاذ (دام ظله) ^(٢) . أقول: لم يثبت عندنا أنّ (إن) الوصلية لا بدّ وأن يكون مدخولها بالصيغة الماضية ، بل لا مشاحة في أنها تستعمل في الصيغة المستقبلية أيضاً ، ويصحّ أن يقول شخص لعبده: سافر في هذا اليوم وإن يصيبك المطر ، كما يصحّ وإن أصابك المطر .

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٤٤ / ٣ .

(٢) مباني المنهاج: ٤٨٥ / ٣ .

ثم إنه يرد على هذه القرينة أيضاً: أن لو كان الموجود (عين الشمس) لا (غير الشمس) كما هي دعوى الحبل المتين والوافي، فلكان لازماً أن يقول أصابته بالمؤث لا (أصابه). لا يقال: إن عين مؤث مجازي ويصح فيها التذكير والتأنيث.

لأننا نقول: إن ذلك يصح لو ذكر الفعل قبلها، وأما لو كان الفعل بعدها فلا بد من المطابقة في الفعل للتأنيث، وأيضاً نحن نجد أن التعبير بإصابة (عين الشمس) تعبيراً غير صحيح لأن عين الشمس حقيقة لم تصب الأشياء، بل نورها وإشراقها، ولا أقل إن هذا المعنى يوجب شكاً في النفس ويستبعد احتمال أن يكون المراد من (غير الشمس) (العين) إلا من باب الحمل على الاستعمال المجازي، إلا أننا لم نعهد هذا النحو من الاستعمال وما فتأ بعيداً، فإنه لا يصح أن يقال: إن زيداً جالس في عين الشمس، بل جالس في الشمس، حتى ولو قلنا إن المراد من (عين الشمس) شدة إشراقها فيأتي بها بداعي التأكيد، لأن التأكيد لو جيء به في ضمن سياق الكلام فإنما يراد به دفع ما يمكن أن يلتبس، فمثلاً قولنا: «رأيت زيداً عينه» ونريد به نفس زيد لا عمرو أو شخصاً آخر قابلاً لأن يكون محلاً للالتباس، وفي مقامنا ليس هناك احتمال لإصابة غير الشمس حتى تؤكد المعنى مع الشمس بالعين أو ترفع الالتباس عن غيرها. فنحن لانكر صحة استعمال عين الشمس وإنما نذكر الموارد هذه كمستبعدات ليكون اللفظ الصادر منه بإشراق ظاهراً (غير الشمس).

إذن بعد المناقشة المذكورة في القرائن التي يمكن أن تعتمد على أساس أن الصلاة جائزة على الأرض التي جففتها الشمس مما يدل على العفو لا على الطهارة يتبين لنا أن القرائن الأولى التي صدرنا بها البحث والتي دلت على مطهرية الشمس مما لا مانع من الأخذ بها، فالموتقة تدل على مطهرية الشمس.

ومنها: رواية عثمان بن عبد الملك ، عن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « يا أبا بكر ، ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر » ^(١).

أما سند الرواية فمخدوش بعثمان بن عبد الملك وأبي بكر الحضرمي ، أمّا الأوّل فمجهول ، وأمّا الثاني فلم يوثق .

إن قلت : إن رواية الأساطين كالشيخ والمفيد والقمّين كأحمد بن محمد بن عيسى نوع شهادة بوثاقتهما لأنهم لا ينقلون عن الضعفاء ، فإنّ أحمد بن محمد بن محمد بن البرقي وأبعده عن قم لمجرد أنّه نقل عن الضعفاء ، ألا يفيد هذا اطمئناناً بصحّة الرواية ؟

قلت : ظاهر قضية نبي البرقي عن قم لم تكن لأجل نقله خبر أو خبرين عن الضعفاء ، بل هو كان كثير النقل عن الضعفاء ، ثمّ إنّّه لم يثبت أنّ أكابر المشايخ لا ينقلون عن غير الثقة مطلقاً ، ومجرد عدم الرواية عن الضعيف لا تدلّ على وثاقة من يروي عنه ما لم يشهد بوثاقته ، لأنّه من المحتمل أن يكون اعتمد على قرينة حالية أو مقالية لو وصلت إلينا لم نحكم بالوثاقة لأجلها كما حكموا .

نعم ، الدلالة تكاد تكون نصّاً في مطهريّة الشمس ، إلّا أن يقال أنّ الاستفادة من الرواية أنّ مجرد إشراق الشمس تطهر الأرض المتنجّسة ، سواء حصل بها الجفاف أو غيرها أو لم يحصل أبداً ، وهو كما ترى .

قلت : سلّمنا الأمر كما قلتم ، إلّا أنّ هذا الاطلاق مقيد بصحيحة زرارة المتقدمة الدالة على اعتبار التجفيف بالشمس .

إن قلت : في الرواية إطلاق آخر لا يمكن الالتزام به ، وهو مطهريّة الشمس

(١) الوسائل : الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

مطلقاً، سواء كان المتنجس قابلاً للنقل أو غير قابل.

قلت: هذا الاطلاق مقيد أيضاً بالأوامر الواردة في غسل البدن والثوب ونحوها، وكذا التسالم القاضي باعتبار التطهير بالماء بالنسبة إلى الأشياء المنقولة. ومنها: صحيحة ابن بزيع، قال: «سألته عن الأرض والسطح يصيبه البول وما أشبهه، هل تطهر الشمس من غير ماء؟ قال: كيف يطهر من غير ماء»^(١).

قال المحقق الهمداني رحمته الله: «يستشعر من سؤال السائل أن مطهريّة الشمس كانت معلومة عنده إجمالاً، ولكن يحتمل أنها مطهّرة ولو بعد الجفاف كما هو المغروس في ذهن كثير من العوام، فقوله: «من غير ماء» أي من غير رطوبة (مع الجفاف) فتعجب رحمته الله من سؤال السائل^(٢).

ويردّه: أنّه خلاف الظاهر، فإنّه ينفي احتمال كفاية الرطوبة والظاهر منه اعتبار الماء في التطهير.

إن قلت: لو كان الماء موجوداً لكان هو الكافي في التطهير بلا حاجة إلى الشمس.

قلت: المراد بالماء هنا ما كان قليلاً بالحدّ الذي لا يكفي بوحده للتطهير، ففي مثل هذا المورد تكون الشمس مطهّرة لهذه الأرض بعد تخفيفها الماء الذي عليها، فالرواية بالجملة لا تنفي مطهريّة الشمس كي تكون دليلاً على مسلك القائلين بالعفو، بل تدلّ على أنّ تطهيرها مشروط بوجود ماء في الموضع الذي يراد

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٧٠ / ٨.

تطهيره ، فعند عدم وجود ماء على الأرض المتنجّسة لم تكف الشمس لتطهيره ، سواء كانت الأرض المتنجّسة يابسة أو رطبة ، إلّا أنّ هذا الاطلاق يقيّد بصحيحة زرارة الدّالة على كونها مطهّرة للأرض الرطبة بتجفيفها ، ومع الاغماض عن ذلك كلّه ولو قلنا إنّها دالّة على عدم كون الشمس مطهّرة إلّا أنّها ستقع في طرف معارضة مع الروايات المتقدّمة الدّالة على كون الشمس مطهّرة ، وحسب نظر أستاذنا الأعظم رحمته أنّ التعارض مستقرّ واعمل قانون الترجيح ورأى أنّه مع الأخبار الدّالة على الطهارة لأنّ الخبر الدالّ على النجاسة موافق للعامة القائلين بعدم مطهريّة الشمس ، وقال أيضاً أنّ ما دلّ على الطهارة ممّا عمل به المشهور ^(١).

أقول: الظاهر أنّ المرجّح بخالفة العامة في المتعارضين في خصوص المورد لا يعمل لأنّ أبا حنيفة والقاضي أبا يوسف يقولان بمطهريّة الشمس أيضاً ، ومع ذهاب مثل هذين إلى المطهريّة لا يقال إنّ القول بالمطهريّة مخالف للعامة ، وأمّا الشهرة فنّ العجيب أن يقول بها وهو رحمته لا يرى مرجّحيّة الشهرة في المتعارضين ، فإنّ ما دلّ على مرجّحيّة الشهرة ضعيف بحسب السند. إذن فعلى تقدير وجود المعارضة بينهما لا وجود للمرجّح. نعم على بعض المباني كما عن سيّدنا الأستاذ الذي يختار الأحديّة مرجّحةً يمكن علاج المسألة ، وعلى ضوء هذا المختار يكون الترجيح مع صحيحة ابن بزيع لأنّها الأحدث.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب عدم وجود المعارضة بين الطائفتين ، فإنّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق على ضوء ما قدّمنا لك بيانه سابقاً.

فيتلخص أنّ نتيجة الجهة الأولى هي أنّ الشمس مطهرة كما استفدنا ذلك من صحيحة زرارة وموثقة عمار.

الجهة الثانية: أنّ مطهريّة الشمس بعد ثبوتها هل تقتصر على خصوص الأرض أو الأعمّ منها؟ الظاهر أنّ المسألة محلّ نقض وإبرام. اختار المشهور أنّها تطهر لكلّ ما ليس بمنقول بدلالة صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على أنّ الشمس مطهرة للمكان وأيضاً موثقة عمار المتقدمة الدالة على أنّ الشمس مطهرة للموضع وهي شاملة لغير الأرض، لأنّ ما كان موضعاً ليس شرطاً أن يكون أرضاً، إذ قد يكون أرضاً أعدت للصلاة وقد يكون موضعاً من خشب أو ألواح مفروشة بمقدار يمكن للمكلف أن يصلي فيه أو عليه، وحيث أنّه ممّا لا ينقل فبهذه القرينة يتعدّى إلى كلّ ما لا ينتقل بالقول بعدم الفصل، كما أنّه بمقتضى هذه الرواية يمكن أن يتعدّى إلى غير المنقول بمقدار يصلي فيه لا أكثر.

أقول: يمكن لنا الاعتماد على الرواية الثانية لإثبات إطلاق تطهير مطلق ما ليس بمنقول، وإن كان محلّ تأمل.

الجهة الثالثة: المعتبر في مطهريّة الشمس للمتنجّس أن يكون بتجفيفها له مباشرة بإشراقها، ولا تكفي المجاورة ولا انعكاس المرآة اعتماداً على قوله عليه السلام: «أصابها الشمس»، فهي ظاهرة في مباشرة الإصابة عرفاً، إلّا أن تقول إنّ رواية زرارة مطلقة من هذه الجهة لكن هذا الإطلاق يقيّد بقوله عليه السلام المذكور آنفاً «أصابها الشمس».

(الرابع من المطهّرات: الاستحالة):

وهي تبدّل شيء إلى شيء آخر مختلفين في الصورة النوعيّة عرفاً (١).

(١) تحقيق المسألة يقع في جهات:

الأولى: في معنى الاستحالة.

الثانية: في الدليل على مطهريّة الاستحالة.

الثالثة: في أنّها مطهّرة للنجس فقط أو تعمّ المنتجس أيضاً؟

الرابعة: فيما إذا شكّ في الاستحالة هل يحكم بالطهارة أم لا؟

أمّا الجهة الأولى فعنى الاستحالة عبارة عن تبدّل جسم بجسم آخر يكون هذا الجسم الآخر مبيّناً للأوّل من حيث صورته النوعيّة عرفاً، حتّى ولو كانا متّحدين عقلاً كالخمر إذا صارت خلّاً أو صار الجماد حيواناً أو النبات حيواناً أو الحيوان جماداً كصيرورة الكلب ملحاً أو كصيرورة الميتة نطفة إذا أكلها حيوان، ومن ثمّ تصبح حيواناً وهكذا.

وقد تسأل عن تبدّل الصوف إلى ثوب يلبس أو القطن إلى فراش إذ انسج أنّه من باب الاستحالة أو لا؟ فنقول: ليس في الصور الذي ذكرتها أي استحالة، بل هذا تبدّل في الأوصاف الشخصيّة أو الصنفيّة مع بقاء الحقيقة النوعيّة على ما هي عليه. ومثلها في عدم كونها استحالة صيرورة الحنطة خبزاً أو الطحين خبزاً، ونظائرها.

وتعريفنا الذي صدّرنا به بحثنا عن الاستحالة منسوب إلى الأصوليين، كما هو المحكي عن الشهيد، وأمّا الفقهاء فقد اختاروا في تعريف الاستحالة الانقلاب من حال إلى حال، وعن جماعة ذهبوا إلى أنّ الاستحالة عبارة عن تبدّل الحقيقة

النجسة إلى حقيقة أخرى ليست من النجاسات.

وقد تقول: أن لا طائل تحت كثرة التعاريف ولا ثمة يمكن أن تتحقق كما اختاره السيّد الحكيم رحمته، وقال: «إن هذه التفاسير - مع اختلافها - وعدم أطرافها لا حاجة إليها، إذ لم يقع عنوان الاستحالة موضوعاً لحكم المطهّرة في الكتاب أو السنّة وإنما وقع في بعض معاهد الإجماعات المعتقد بها مقيّداً بمثل استحالة العذرة رماداً أو دخاناً، أو تراباً أو نحو ذلك لا بنحو الكلّيّة، فالعمدة الرجوع إلى ما يستفاد من الأدلّة الدالّة على الطهارة^(١) بأنّها تشمل هذا المتغيّر أم لا؟

ويردّه: ليست الاستحالة من المطهّرات كي يبحث عن الدليل الدالّ على ذلك في القرآن والسنّة كما افترضه رحمته، بل المراد من البحث هو أنّه هل تثبت الطهارة عند الاستحالة التي هي موجبة لانعدام النجاسة، مثلاً: لو تبدّل البول إلى بخار، فهل هذا التبدّل من أقسام الاستحالة؟ لأنّا كان لدينا موضوع وهو البول وقد تبدّل إلى بخار، ولذا هو عند العرف موضوع آخر وهو طاهر لأنّه موضوع آخر لا علاقة له بالموضوع الأوّل، والذي أثبت لنا ذلك هو الاستحالة، فهذه ثمة من ثمراتها أو فقل الاستحالة - وهي التي يترتب عليها ارتفاع الحكم بالنجاسة بارتفاع موضوعها، ويترتب عليها البحث عن الطهارة بالنسبة إلى الموضوع الجديد المستحال إليه - موجودة في أي فرض وثابته على أي قول؟ ومن هنا يظهر لنا أنّ ما ذهب إليه الأصوليون من أن الاستحالة عبارة عن تبديل الصورة النوعيّة بأخرى نوعيّة هو الأنسب ممّا ذهب إليه الباقي، فصيرورة المني تراباً أو لحماً تغيّر في الصورة النوعيّة

وتبدّل في حكم النجاسة ، فليس في البحث عن حقيقة الاستحالة مع التعاريف المذكورة ثمرة مهمّة.

الجهة الثانية : وتعرّض فيه للبحث عن كون الاستحالة من المطهّرات ، وأكبر الظنّ أنّ الحال قد اتّضح ممّا ذكرنا آنفاً ، فإنّه لم يقدّم دليل على أنّ الاستحالة بما لها من عنوان من المطهّرات وإن جرى ذكرها في الرسائل العمليّة ، فإنّه من باب التسامح ، بل الاستحالة إنّما توجب تحقّق موضوع جديد وتبدّل الموضوع المتنجّس أو النجس بهذا الموجود الطاهر ، فهذا الموجود الجديد المستحال إليه ينبغي أن يتّضح حكمه الشرعي بالرجوع إلى الأمارات على تقدير وجودها أو الأصول العمليّة عند فقد الأمارات ، وفي كثير من الموارد يكون مرجعنا الأصل العملي - كأصالة الطهارة - عن صيرورة البول بخاراً أو فقل : نفس الاستحالة لا تطهّر بنفسها ، بل في الحقيقة تحقّق موضوع الدليل من الأمارات أو الأصل ، وكيف كان فتوضيح الجهة الثانية يقتضينا بيان أقسام الاستحالة ، لأنّها على أقسام ، فنقول :

القسم الأوّل : استحالة الخشب المتنجّس إلى رماد أو دخان ، ففي مثل هذه المسألة يكون المرجع أصالة الطهارة ، وأمّا استصحاب النجاسة على تقدير القول به وكونه حاكماً على أصالة الطهارة فليس بصحيح لأنّ الموضوع قد تبدّل ونحن نشترط بقاء الموضوع متّحداً في القضية المتيقّنة والمشكوكة ، ولم يتحد.

القسم الثاني : استحالة الماء بالنار إلى بخار ، وفي مثل المورد إذا شكّ في نجاسته وطهارته فالأصل الطهارة.

القسم الثالث : الاستحالة إلى الدود والتراب ، وتوقّف الفاضلان في طهارة المستحيل له ، وعن المبسوط أنّه حكم بالنجاسة ، ونحن نعتقد أنّ ذلك كلّّه لا وجه له

وَأَنَّ الْأَصْلَ الطَّهَارَةُ.

القسم الرابع: أن يستحيل الكلب والخنزير إلى ملح، قال الحلي بالنجاسة في الاعتبار لقيام النجاسة بالأجزاء لا بالأوصاف، والتغير إنما طرأ على الأوصاف لا الأجزاء لبقائها وهو مستلزم للحكم بالنجاسة وجوابه سيأتي بيانه مفصلاً.

القسم الخامس: استحالة النطفة إلى حيوان طاهر والغذاء النجس لبناً، فإذا كان في البين إطلاقاً حكم على ضوئها، وإلا فالمرجع هو قاعدة الطهارة.

الجهة الثالثة: وفيها نتعرض إلى مسألة الاستحالة، وأنها هل تقتصر على تطهير النجس فقط أو تشمل حتى المتنجس، فقد نقل عن جماعة منهم الفاضل الهندي رحمته الفرق بين أن يستحيل نجس العين أو أن يستحيل متنجس، وأنه يظهر على الأول دون الثاني لوجهين:

الأول: إن الاستحالة في الأعيان النجسة توجب انعدام موضوع الحكم المعلق عليه النجاسة، كعنوان الكلب أو العذرة، فإذا صار الكلب ملحاً أو العذرة تراباً أو رماداً وشك في أن هذا التراب المستحيل عن عذرة أو الملح المستحيل عن كلب المحكوم بنجاسته كلياً هو طاهر أم لا حكمنا بالطهارة لأن الاستحالة توجب تبدل الأعيان النجسة بغيرها.

وأما الاستحالة في المتنجسات فليست كذلك لأن عروض النجاسة على الموضوعات بسبب ملاقاتها للنجاسة لم يكن لأجل عناوينها الخاصة (كالثوب والقطن والماء)، بل موضوع النجاسة إنما هو الجسم بما هو جسم، والجسم باقي حتى لو تبدلت صور تلك الموضوعات من حال إلى حال آخر، ومع بقاء الجسم وتبدل الصور النوعية يتجه القول ببقاء الحكم بالنجاسة على ما كان عليه.

الثاني: إنّ الدليل على كون الاستحالة مطهّرة هو الإجماع، وبما أنّه دليل لبي لا إطلاق له فيقتصر فيه على قدره المتيقّن ومعقده ما لو كان المستحال عنه من الأعيان النجسة، وأمّا لو كان من المتنجّسات فلا يشمل الإجماع، وهذا هو شأن سائر الأدلّة اللبّيّة. هذا تمام مراده ﷺ، وتعرّض إلى دفعه شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ، وأفاد: «بأنّه لم يقدّم دليل على الفرق ما بين النجس والمنتجّس، وأنّ الموضوع في المتنجّسات ليست العناوين الخاصّة، بل الموضوع فيها الجسم.

نعم، اشتهر في كلمات القوم أنّ كلّ جسم لاقى نجساً ينجس لو كان رطباً، إلّا أنّها قاعدة مستنبطة من الأدلّة الخاصّة الواردة في الموارد المعيّنة من الثوب والبدن والماء ونحوهما، وهي تشير إلى تلك العناوين المشخّصة ويرجع معناها إلى أنّ كلّ جسم لو لاقى نجساً ينجس، وعليه فللصور النوعيّة أثر في الحكم بالنجاسة، ولا فرق من هذه الحيثيّة بين الأعيان النجسة والمنتجّسة.

ثمّ إنّّه لو ادّعي وجود رواية بهذا المضمون وأنّ كلّ جسم لاقى نجساً ينجس بحيث يمكن أن تكون دليلاً على ما ذهب إليه الفاضل الهندي ﷺ فلن تكون أيضاً في مقام بيان محلّ عروض النجاسة وأنّه الجسم بما هو جسم، بل أنّها في مقام بيان أنّ كلّ جسم إذا لاقى نجساً فهو ينجس أو فقل إنّ الرواية بصدد بيان عموميّة الحكم بالنجاسة بسبب الملاقاة، وهو بقوة قولنا: «إنّ لكلّ جسم خاصيّة وتأثير مع كون الخواصّ والتأثيرات من عوارض الأنواع لا من عوارض الأجسام الجامع للأنواع، وإلّا لكانت الآثار راجعة إلى الجسم ومتّحدة لاتّحادها في الجسم لا مختلفة ومنفكّة كما هي عليه حقيقة.

نعم ، الفرق بين النجس والمنتجس أنه مع تبدل الموضوع في النجس يعلم بارتفاعه ، ولكنه في المنتجس حتى ولو تبدل الموضوع محتمل البقاء ، وهذا الفرق ليس فارقاً بعد أن كان الموضوع في الاستصحاب موضوعاً عرفياً .

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: « ما ذكره رحمته الله في غاية الجودة ، إلا أنه يظهر منه تسليم مدعى الخصم لو كانت الكلية التي ادعى عليها الإجماع مضمون دليل معتبر ولم تكن عنواناً أنتزاعياً من الأدلة الخاصة كأن يقوم دليل معتبر يدل على أن كل جسم لاقى نجساً ينجس مع أن التحقيق يقتضي خلافه ، بمعنى أنه لا يدل على الفرق المذكور وأن معروض النجاسة هو الجسم في المنتجسات ؛ ضرورة أن النجاسة والطهارة ، وكذا الحلية والحرمة ، كخواص الأدوية ، إنما هي من عوارض الجسم الخارجي لا الطبيعة من حيث هي ، فمعروض الأحكام إنما هو مصاديق الجسم ، أعني أفرادها لا مفهومه ، فحكم كل فرد مخصوص به لا يتعداه ، فلو قال الشارع مثلاً : « عذرة غير المأكول نجسة » ، فتغذى حيوان غير مأكول بعذرة إنسان وصارت العذرة عذرة له نحكم بنجاستها لكونها بنفسها موضوعاً للحكم لا لبقاء نجاستها السابقة حتى لو قلنا : إن قوله : « كل جسم لاقى نجساً ينجس » رواية صحيحة ، إذ لا يعقل بقاء نجاسة فرد متبدل بفرد آخر لاستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر ، فع تبدل الموضوع لوجه لجرىان الاستصحاب ، فإذا قال الشارع مثلاً : « كل ثوب لاقى نجساً ينجس » ، وقلنا بأن المرجع في تشخيص موضوع الاستصحاب هو الأدلة الشرعية لو لاقى ثوب نجاسة كالقميص مثلاً - ثم تغيرت صورته وصار ثوباً آخرأ وشك في مدخلية عوارضه المشخصة في بقاء نجاسته لم يجز الاستصحاب ولو قال : « كل كرباس لاقى

نجساً ينجس» جرى الاستصحاب في مثل الفرض ، لأنّه يصحّ أن يقال: «هذا الكرّاس الذي صار ثوباً آخرّاً حال كونه قيصاً لاقى نجساً فشكّ في بقاء نجاسته بعد أن تغيّرت هيئته الخاصّة ، فيستصحب نجاسته ، لكن لو تبدّل الكرّاس بكرّاس آخر بأن تفلّل ونسج من خيوطه كرّاس آخر لم يجر الاستصحاب إذ لا يصدق عليه حينئذٍ أنّ هذا الكرّاس لاقى نجساً ، ولو قال كلّ جسم لاقى نجساً ينجس جرى الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً لصحّة القول بأنّ هذا الجسم بعينه لاقى نجساً قبل صيرورته بهذه الكيفيّة الخاصّة فلم يتغيّر الموضوع ، ولو تغيّرت ذات الجسم بأن صار الكرّاس تراباً أو رماداً لم يجر الاستصحاب أصلاً ، سواء قال كلّ جسم أو كلّ ثوب أو كلّ شيء إذ بعد الاستحالة لا يصدق عليه أنّ هذا الشيء بعينه لاقى نجساً»^(١).

والنتيجة كما يريدّها ﷺ هي : أنّه مهما أثّرت الاستحالة في تبدّل الجسم بجسم آخر بحيث عدّ بنظر العرف شيئاً مغايراً للأوّل لا يجوز استصحاب شيء من أحكامه السابقة من غير فرق بين النجس والمنتجس ، ولا بين موضوعات سائر الأحكام الشرعيّة من الحليّة والحرمة وإباحة التصرف ونحوها .

وكيف كان لا بأس في الإشارة إلى قضيّة الاستصحاب في تنقيح البحث وكيف يؤثر بقاء أو انعدام الموضوع في جريانه .

ففي جزئية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب قال بعضهم : إنّ الدليل على اعتبار بقاء الموضوع هو نفس الدليل الدالّ على ثبوت الحكم ، فيكون جريان

الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، مثلاً: إذا كان لسان الدليل يقول إن موضوع حكم القصر هو المسافر فعلى هذا التقدير لو سافر شخص وقطع المسافة الشرعية ثم عاد إلى وطنه في الوقت ولم يصل في أثناء سفره فشك بأن الواجب عليه أهو القصر أو التمام؟ أمّا القصر فلأنه كان مسافراً في أول الوقت وأمّا التمام فلأنه في الوطن حالياً والوقت ما زال باقياً. قد يقال هنا بجريان الاستصحاب ووجوب القصر عليه، لكن الحق بأنه لا يجري لأنه الموضوع المأخوذ في لسان الحكم بوجوب القصر لم يبق بل تبدل.

وقال بعض آخر أن اعتبار بقاء الموضوع الحكم في الاستصحاب هو صدق العنوان المأخوذ في أدلة الاستصحاب وهو (عدم جواز نقض اليقين بالشك)، فإن صدق نقض اليقين بالشك عند عدم العمل بالمتيقن السابق يعلم منه بقاء الموضوع، وإن لم يصدق من عدم العمل بالمتيقن السابق نقض اليقين بالشك، والفرق قاض بأنه تبدل الموضوع فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق نقض اليقين بالشك.

وعلى هذا: لو قال المولى: إذا لاقى الثوب شيئاً نجساً كالقميص مثلاً يلاقي النجس فهو يتنجس، ولو زالت صورة هذا القميص وصارت سروالاً - مثلاً - وشك في مدخلية العوارض الشخصية في بقاء نجاسته لم يجر الاستصحاب، لأن المأخوذ في لسان الأدلة إنما هو القميص وهذا ليس بقميص وإن كان ثوباً.

وأما لو قال في الفرض المذكور: «كل كرباس نجس»، ولو تغير هذا الكرباس وصار ثوباً بحيث تغيرت معه الهيئة السابقة في مثل المقام لم يمنع ذلك من جريان الاستصحاب لصدق العنوان المأخوذ في القضية المتيقنة والمشكوك، وأن التبديل الحاصل إنما طرأ على الصورة الشخصية فقط. نعم، لو تبدل الكرباس بكرباس آخر

بحيث عدّهما العرف حقيقتين مختلفتين ففي مثل المقام لا يجري الاستصحاب حتّى على تقدير وجود الجامع بينهما لأنّهما ليسا حقيقة واحدة عرفاً.

إذن -ملخصاً- يظهر أنّ المناط إنّما هو بقاء الموضوع، وأنّه معتبر في جريان الاستصحاب، أعني الموضوع المأخوذ في لسان الأدلّة، فإن كان الموضوع المأخوذ في القضية المتيقّنة هو المأخوذ في القضية المشكوكة جرى الاستصحاب، ومع عدمه لا يجري، فالاستصحاب حجة في المورد الذي لو لم يعمل به لكان نقضاً لليقين بالشكّ والشارع يقول: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وأمّا متى ينقض اليقين بالشكّ وفيما إذا كان موضوع الحكم المأخوذ في القضية المتيقّنة عين الحكم المأخوذ في القضية المشكوكة، وعليه: فالفائل بأنّه يعتبر بقاء موضوع الاستصحاب إنّما هو لأجل القول بأنّه لم ينقض اليقين بالشكّ، كما هو الحقّ، وعلى هذا يظهر لك أنّه لا فرق بين أن يكون ما هو المذكور رواية أو قاعدة مصطادة، أي لأنّ كلّ جسم لاقى النجس ينجس، إذ بناءً على التفصيل المذكور في الاستصحاب لا فرق بين نجس العين وبين الأعيان المتنجّسة لأنّه حتّى لو كان المستحيل عنه نجس العين إن استحال إلى رماد أو تراب بالاحتراق، فلنا الحقّ بالشكّ في بقاء نجاسته الجسميّة، فحاله من هذه الجهة كالمستحيل عن المتنجّس، فالاستحالة لو أوجبت التعدّد فلا فرق بين النجس والمتنجّس.

إن قلت: إنّ المذكور هنا يتعارض مع ما ذكرناه سابقاً من أنّ الاستحالة عبارة عن التغيّر في الصور النوعيّة لأنّ الصور النوعيّة هي المحقّقة للتمايز حقيقة لأنّها بمنزلة الفصول للأجناس، وحتّى لو قلنا إنّ الجامع بين الأجسام موجود عقلاً، لأنّ التمايز إنّما هو بحسب الصور النوعيّة، فثلاً: قبل الاحتراق كان للشيء صورة وأصبح له

صورة نوعيّة أخرى بعد الاحتراق ، وإن كان الموجود هو عين الموجود ذلك بحسب الدقة العقلية ، لكنّ اختلاف الصور النوعية يوجب أن يكون كلّ جسم يختلف عن الآخر ، فهما بموجب هذه الصور المتغيّرة جسمان وليسا جسماً واحداً ، فالجسم الذي لاقى النجس قبل الاحتراق غير الجسم الذي بعد الاحتراق ، والعرف يرى أنّ هذا استحالة وأنّ الموضوع هنا متغيّر .

إذن: الفرق بين النجس والمنتجس مبنيّ على وجود الرواية ومبنيّ أيضاً على ما اشترط من بقاء الموضوع المأخوذ في الأدلة .

أقول: ما ذكرناه إنّما هو بسط لبيان مراد المحقّق الهمداني رحمته الله في البحث المذكور ، فلاحظ .

ولكن في النفس شيء يتعلّق بما ذكره شيخنا الأعظم الأنصاري ، وكذا المحقّق الهمداني رحمته الله ، فإنّهما ذكرا أنّه لم ترد رواية بمضمون «كلّ شيء إذا لاقى النجس ينجس» ، وإنّما هو قاعدة كليّة انتزاعيّة من العناوين الخاصّة ، وليس الأمر كما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله ، بل هو في الحقيقة مضمون موثقة عتار ، حيث قال رحمته الله: «ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»^(١) . وهي واضحة في أصل الدعوى ، والغريب أن ينكر وجود مثل هذه الرواية من مثل المحقّقين المذكورين ، وهما فحلا الفقه والأصول ، فتأمّل .

وأنت خير بأنّ التمسك باطلاق الرواية يورث القول ببقاء النجاسة عرفاً بما لا يحتاج معه إلى جريان الاستصحاب ، ولو نوقش في الاطلاق جرى استصحاب

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

بقاء النجاسة لكن المفترض أن الجسم هو معروض النجاسة والاستحالة لو طرأت فتوجب تغييراً في بعض الخصوصيات لا أكثر، إذن فما ذكره الشيخ غير صحيح، بل البيان الذي ذكره المحقق الهمداني رحمته الله غير تام أيضاً على تقدير تمامية هذه الرواية، حيث إنه قال: «لو سلمنا وجود هذه الرواية فمع ذلك فلا يستفاد منها أن الجسم بما هو جسم موضوع للنجس، بل سيكون موضوعه المصاديق وتكون النجاسة والطهارة حينئذٍ كخواص الأدوية التي لا تعرض الأجسام بل المصاديق».

لأننا نقول له: إذا كان الموضوع في حكم القضية هو الجسم كما تقول الرواية، فلا بد من الأخذ بهذا الظاهر، لأن أخذ كل عنوان في حكم يقتضي اعتباره بما هو موضوع للحكم لا مصاديقه. إلا أن نقول برفع اليد عن هذا الظاهر لقرينة ما خاصة ولعلّه كذلك في الأدوية التي لا نتوقع أن تكون مؤثرة في الأشياء من حيث كونها جسماً، بل لحاظ المصاديق هو المعتبر وإن كل خاصية إنما هي ناتجة عن عنوان خاص، وإن كان الكل مشترك في الجسميّة، وأين هذا من اعتبارات الشارع التي يكون لحاظ ما أَرادَه عنواناً أو جسماً، فما ذكره فاسد.

ومثله في الفساد ما ادّعاه الشيخ أيضاً رحمته الله من أننا حتّى لو ذهبنا إلى القول بأنّ النجاسة مترتبة على عنوان الجسم أو عنوان الشيء، إلا أن الاستحالة قد أوجبت تبدل الجسم إلى جسم آخر عرفاً.

وجه الفساد: أن ما اعتبره الشارع موضوعاً في القضية المستصحبة أهو الموضوع باللحاظ العرفي أو هو الموضوع المأخوذ في لسان الأدلة كي نجري الاستصحاب أو لا نجرّيه، وقد نقّحنا القضية وخلصتها أن المعيار باللحاظ العرفي.

الجهة الرابعة: تنقيح البحث عند الشكّ في تحقّق الاستحالة، فهل يحكم بطهارة

ما شك في استحالته أم لا ؟

يقول السيّد اليزدي رحمته الله: «ومع الشك في الاستحالة لا يحكم بالطهارة»^(١).

وكيف كان فقد يكون الشك في حصول الاستحالة فيما لو كانت نجاسة عينية ، وقد يكون الشك في حصول الاستحالة لو كانت الأعيان متنجسة . . .

أمّا لو شك في حصول الاستحالة وكانت الأعيان نجسة ، فهو يتصوّر تارة فيما لو كانت الشبهة موضوعيّة ويكون الشك في الاستحالة مسبباً عن اشتباه الأمور الخارجيّة ، كما لو وقع كلب في المملحة وشكنا بعد يوم في استحالته إلى الملح وعدم استحالته ، وأخرى تكون الشبهة مفهوميّة والشك في الاستحالة سبب عن الشك في المفهوم سعة وضيقاً ، كما لو صارت العذرة فحماً وشكنا بذلك في استحالتها نظراً إلى الشك في أنّ الموضوع له لفظ العذرة خصوص ما لم يحترق ، فإذا أحرقت خرجت عن كونها عذرةً أو أنّها وضعت للأعمّ من المحروقة وغيرها ، فلا يكون الاحراق سبباً لاستحالتها .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أمّا في الشبهات الموضوعيّة فالظاهر أنّه لا مانع من التمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء عين النجس وعدم صيرورتها ملحاً أو تراباً أو أي شيء آخر ، بأن يشار إلى الموضوع الخارجي ويقال أنّه كان كلباً أو عذرة سابقاً والأصل أنّه الآن كما كان ، لتعلّق الشك حينئذٍ بعين ما تعلّق به اليقين واتّحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة فيها ، وبهذا يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على النجس»^(٢).

(١) العروة الوثقى : المطهّرات - المسألة ٧ .

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٣ / ١٧٥ .

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّه مع الشكّ في الاستحالة يشكّ في بقاء الموضوع، فيمتنع الرجوع إلى استصحاب النجاسة، بل المرجع قاعدة الطهارة، كما لو علم بالاستحالة، بل حتّى استصحاب بقاء الموضوع لا يجري لكي نحري استصحاب النجاسة فيه، لأنّ استصحاب بقاء الموضوع لا يثبت صدق الشكّ في البقاء حتّى يجري استصحاب الحكم وهو النجاسة، بل حتّى استصحاب بقاء العنوان لا يجري لاستصحاب بقاء العذرة أو الكلب ليرتّب عليه حكمه، لأنّا إذا فرضنا أن المستحال إليه معدود موضوعاً آخرّاً، وأنّ موضوع النجاسة قد انتفى بذاته، وأنّ المستحال إليه متولّد عرفاً من المستحال منه لا أنّه هو، فع الشكّ لا يصحّ أن يقال: إنّ كان نطفة أو عذرة إلّا بالمداقّة العقلية، وليست هي المدار في صحّة الاستصحاب وإلّا لثبتت النجاسة مع الاستحالة، لأنّه إذا صحّ قولنا كان نطفة صحّ قولنا كان نجساً، فيجري استصحاب النجاسة.

وبالجملة: بعد البناء على عدم جريان استصحاب النجاسة لتبدّل الموضوع لا مجال لاستصحاب بقاء العنوان، بنحو مفاد كان الناقصة بأن يقال: كان هذا كذا، لأنّ احتمال التبدّل مانع عن صدق القضية. نعم، يصحّ الاستصحاب بمفاد كان التامة بأن يقال: كانت النطفة موجودة فهي باقية بالاستصحاب، لكنّه لا يثبت كون هذا هو النطفة^(١).

وتوضيح مراده رحمته الله: إذا استحال الكلب ملحاً كانت القضية بنظر العرف هكذا. الموضوع الأوّل وهو الكليّ قد زال والملح موضوع آخر لا ربط له بالموضوع الأوّل

الذي يعتبر كان في الزمان السابق.

نعم ، إذا لوحظت القضية من الزاوية العقلية الدقيقة صحّ القول حينئذٍ بأنّ الملح قد تولّد من الكلب ، وبعبارة أخرى : أنّ استصحاب بقاء عنوان الكلبية بعنوان مفاد كان الناقصة لا يجري وإن كان استصحاب بقاء العنوان بمفاد كان التامة فهو يجري لكنّه لا يثبت أنّ هذا الوجود كلب . وأنّ تعلم بأنّ الحكم بنجاسة الوجود متفرّع على ثبوت عنوان الكلبية لهذا الوجود ، ثمّ مراده رفع مقامه .

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته : « من أنّ المعتبر في الاستصحاب إنّما هو اتحاد القضيتين : المتيقّنة والمشكوكة بمعنى تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين ولا يعتبر الزائد على ذلك في الاستصحاب ، ثمّ إنّ الموضوع في القضيتين يختلف باختلاف الموارد ، فقد يكون الموضوع فيها نفس الماهية - الكليّة أو الشخصية - المجردة عن الوجود والعدم ، بحيث قد تتّصف بهذا ، وقد تتّصف بذلك ، كما إذا شككنا في بقاء زيد وعدمه ، حيث إنّ متعلّق اليقين حينئذٍ هو الماهية الشخصية في الزمان السابق ونشكّ في نفس تلك الماهية في الزمان اللاحق . فالقضيتان متحدتان ولا يمكن أن يكون الموضوع في مثله هو الوجود أو العدم لأنهما أمران متباينان ومتقابلان بنحو السلب والایجاب ، ولذا لا يتّصف أحدهما بالآخر ليشكّ بصيرورة الوجود عدماً أم لا في الزمان اللاحق ؟ بل القابل هو الماهية - على ما مرّ - لإمكان أن تكون الماهية المتّصفة بالوجود في الآن السابق متّصفة بالعدم في الآن اللاحق وليس كذلك الوجود والعدم ، على أنّ لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في وجود الشيء أو عدمه إذا شكّ في بقاءه على حالته السابقة لعدم إحراز الوجود أو العدم في زمان الشكّ فيها . وقد يكون الموضوع في القضيتين هو الوجود كما إذا علمنا بقيام زيد أو طهارة

ماء ثم شككنا في بقاءه على تلك الحالة وعدمه لوضوح أنّ الموضوع في مثل المقام هو زيد الموجود وبما إنّنا كنّا على يقين من قيامه ثم شككنا فيه بعينه فالقضيتان متحدتان.

وثالثة: يكون موضوع القضيتين هو الهیولی والمادة المشتركة بين الصور النوعية كما إذا شكّ في تبدّل صورة كانت المادة متّصفة بها سابقاً وتلبّسها بصورة أخرى. فإنّ الموضوع في القضيتين هو المادة المشتركة فيشار إلى جسم معيّن ويقال: إنّته كان متّصفاً بصورة نوعية كذا، والأصل أنّه الآن كما كان، ومقامنا هذا من هذا القبيل فنشير إلى ذلك الموجود الخارجي ونقول إنّته كان كلباً سابقاً، والآن كما كان للعلم بأنّ المادة المشتركة كانت متّصفة بالصورة الكلبية، فإذا شكّ في بقاء هذا الاتّصاف يجري استصحاب بقاء اتّصافها بالصورة الكلبية»^(١).

وما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله من احتمال تبدّل الموضوع لا يجري هنا؛ إذ الموضوع ليس الصور النوعية كي يحتلّ تبدّله بصورة نوعية أخرى، بل الموضوع هو المادة المشتركة بين الصور النوعية، وهي موجودة ولا نريد أن نقول: إنّته الكلب الفعلي كي يقال مع إحرازه لاجمال للاستصحاب، لشموله بالدليل الاجتهادي، بل نقول إنّته كان كلباً سابقاً وشكّ في بقاءه، والشكّ في بقاء ما كان كلباً سابقاً لا يكون موجباً لاستصحاب كلبيته، لأنّ الذي كان كلباً سابقاً هي المادة المشتركة، وهي موجودة لاحقاً ويشكّ في اتّصافها بعنوان ما كان متّصفاً به سابقاً فيستصحب، فإنّ فرض احتمال كونه ملحقاً يوجب احتمال تبدّل الموضوع إذا كان

الموضوع نفس عنوان الكلية لا العنوان المشترك، وهذا الكلام لا نقاش فيه. إلا أن يقال: إن الإشارة إلى المادة الخارجية المشتركة بين الصور النوعية المعبر عنها بالهيولى تستلزم الدقة العقلية، ونحن بينا أن النظر على كون المدار في موضوع الاستصحاب هو العرف. ويبدو أن القضية تقديرية فهل الموضوع عقلي صرف مبنى على الدقة أو هو فهم عرفي، لأنه على التقدير الثاني لا مانع من جريان الاستصحاب فيه دون الأول.

هذا تمام ما أدى إليه النظر في الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات المفهومية بأن كان منشأ الشك في تحقق الاستحالة مسبب عن الشك في مفهومها سعة وضيقاً، مثلاً: صيرورة العذرة فحماً، وشككنا في أن الموضوع له العذرة خصوصاً ما لم يحترق أم هو شامل حتى لما احترق. هنا نقول إنه لا مجال لإجراء الاستصحاب لا في ذات الموضوع ولا في الموضوع بوصف كونه موضوعاً ولا في حكمه.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): «إذا شك في بقاء حكم لأجل شبهة حكمية وأخرى من باب الشبهة المفهومية كالشك في أن الغروب الذي جعل غاية للحكم عبارة عن استتار القرص أو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية، فهل يمكن استصحاب عدم تحقق الغروب أم لا؟ المشهور عندهم عدم الجواز وعدم جريان الاستصحاب.

بتقريب: أن الاستصحاب إما أن يجري في الحكم أو في الموضوع، وأما استصحاب الحكم فلا مجال له للشك في بقاء الموضوع لأنه يشترط في الاستصحاب وحدة القضية، ومع الشك في الموضوع يكون الأخذ بالاستصحاب تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية. وأما استصحاب عدم تحقق الغروب فهو أيضاً لا مجال له، إذ استتار القرص مقطوع به وذهاب الحمرة مقطوع بعدم، فأين الشك فيما تعلق به

اليقين، أو بعبارة أخرى: ليس لنا شيء تعلق اليقين به حدوثاً ويتعلق الشكّ به بقاء، فأركان الاستصحاب غير تامة.

وأورد عليهم: أنه لا إشكال في أنّ الغروب له مصداق واقعي، والمكلف يقطع قبل ساعة بعدم تحقّق ما يكون مصداقاً للغروب، وبعد ذلك يشكّ في ذلك لعدم بأنّه انقلب بالوجود أم لا؟ يكون مقتضى الاستصحاب عدم تحقّقه، ولا نرى من جريانه بالتقريب المذكور مانعاً^(١).

إن شئت فقل: إنّ موضوع الحكم سواء كان استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية - على إجماله لم يكن متحقّقاً عندنا سابقاً كي يستصحب عدمه.

ويردّه: بأنّ الذي كان متيقّناً سابقاً وشكّ في بقاءه لاحقاً، هل هو مفهوم الغروب أو واقعه؟ فإن كان هو واقعه فهو لم يكن متحقّقاً سابقاً كي يستصحب بقاءه، وإن كان مفهومه فإنّ مفهوم الغروب ليس موضوعاً للحكم كي يستصحب. فاليقين السابق والشكّ اللاحق إنّما يكونان ذا ثمرّة لو كان الأثر مترتباً على جريان الاستصحاب. واعلم أنّ المفاهيم بما هي مفاهيم ليست ذات أثر، بل الأثر إنّما يرجع إلى المصاديق التي تكون مشتملة على المصلحة.

وبعبارة أخرى: لو قلنا بأنّ المأخوذ في موضوع الحكم واقع الغروب، فلا يمكن أن يقال: إنه قبل ساعتين لم يكن متحقّقاً، وأما بعد ساعتين نشكّ في تحقّقه لأنّ واقع الغروب مردّد بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع تماماً، كما إذا تردّدنا في حيوان في الدار بين ما هو مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فحيث إنّ

الاستصحاب في الفرد المردّد لا يجري فهنا أيضاً لا يجري والمسألان من وادٍ واحد.
وأما عدم جريان استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً فإنّه وإن لوحظ أنّ الموضوع ذات الكلب لکنّه في الحقيقة شبهة حکمیّة؛ لأنّ الموضوع بوصف كونه موضوعاً إمّا أن يكون موضوعاً لحکم أو لا يكون موضوعاً لحکم، ومن هذا الباب تكون الشبهة حکمیّة، ونحن قلنا إنّ الاستصحاب لا يكاد يجري لأمرين:
الأول: مع الشكّ في موضوع الاستصحاب لا يكاد يجري الاستصحاب في الحكم.

الثاني: وبناءً على التحقيق في مظانّه الاستصحاب في الأحكام الكلّیّة لا يجري لابتلائه بالمعارض دائماً، وهو استصحاب عدم جعل الزائد.

هذا كلّ بناءً على كون المستحيل المشكوك من الأعيان النجسة، وأما إذا كان مشكوك الاستحالة من الأعيان المتنجّسة، فإنّ الشبهات المفهومیّة في المتنجّسات غير متصوّرة، كالخشب إذا صار رماداً وكان متنجّساً قبل الاحتراق، أمّا عدم تصوّر حدوث شبهة مفهومیّة فلأنّ المذكور في القضية هو الجسم وهو يشمل الاثنين معاً، أي الخشب المتنجّس والرماد بعد الاحتراق. فلذا تكون الشبهة في المورد وأشباهه موضوعيّة دائماً، وحيث إنّّه لا شبهة مفهومیّة فلامانع من جريان الاستصحاب فيه لأنّ الشكّ بأنّ هذا الجسم هو ذاك الجسم، أي قبل الاستحالة أم لا. وفي مثل القول بجريان الاستصحاب خالٍ من أي مشكلة، خلافاً للسید الحكيم رحمه الله ولو كانت الشبهة مفهومیّة فلا يجري خلافاً لسیدنا الأستاذ (دام ظلّه)، تمّ الكلام في الاستحالة.

(الخامس من المطهّرات: الانقلاب)

ويختصّ تطهيره بمورد واحد ، وهو ما إذا انقلب الخمر خلاً ، سواء كان الانقلاب بعلاج أم كان بغيره (١) .

(١) قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنَّ الانقلاب من أحد أفراد الاستحالة وصغرياتها ، وإنَّما أفرد بعضهم بالذكر وجعله قسماً من أقسام المطهّرات لبعض الخصوصيّات الموجودة فيه ، أمّا أنّه لم هو من أفراد الاستحالة فلاّنه من أفراد التبدّل في الصور النوعيّة عرفاً ، وإن لم يكن كذلك بحسب المداقّة العقلية وكان تبدّلاً في الأوصاف كالإسكار وعدمه .

وتوضيحه : أنّ انقلاب الخمر خلاً وإن لم يكن من تبدّل الصور النوعيّة عقلاً ، كما كان كذلك في تبدّل الكلب إلى الملح لوحدة حقيقة الخمر والحلّ ، وإنَّما التبدّل حصل من الخصوصيّات كالإسكار وفي الصور النوعيّة عرفاً ويتغيّر الحكم بتغيّر الصور النوعيّة عرفاً ، وإذا كان تبدّل الصور النوعيّة عرفاً استحالته فالمورد قيد البحث يكون من أفرادها لأنّ الخمر يستحيل إلى خلّ .

وأما الخاصيّة الموجبة لأفراد الانقلاب بالذكر فهي جهتان :

الأولى : إنّ الاستحالة وإن كانت من أقسام المطهّرات بالمعنى المتقدّم في محلّه إلّا أنّها في تبدّل الخمر خلاً لا يقتضي الحكم بطهارتها وحليّتها ، وذلك لأنّ الخمر من المائعات وهي تحتاج إلى إناء لا محالة ، وهذا الإناء قد تنجّس بالخمر قبل صيرورة الخمر خلاً ، فإذا تبدّلت خلاً فلا محالة ينجس الإناء بها ثانياً ، فإنّ الاستحالة إنّما حصلت للخمر ولم تحصل للإناء ، والاستحالة في مثل المورد تقتضي ارتفاع نجاسة

الخمر وحرمتها الذاتيتين، إلا أنها تبطل بالنجاسة والحرمه العرضيتين، وبالنتيجة لا يترتب على استحالة الخمر خلأ شيء من الحلّة والطهارة الفعليتين.

الثانية: إن الاستحالة تقتضي الطهارة والحلّة مطلقاً، سواء حصلت بنفسها أم بالعلاج، مع أن انقلاب الخمر خلأً عن طريق العلاج كأن يلقى فيه ملح من دون أن يذوب فيه وتزول عينه لا يوجب الحكم بحلّيتها وطهارتها، لأن الاستحالة إنما هي في الخمر لا فيما عولجت به من ملح أو غيره، وحيث إنّه ما به العلاج لاقته الخمر وتجنّسته قبل استحالتها فهو يوجب تنجّسها بعد استحالتها خلأً، فلا تحصل لها الطهارة والحلّة بالانقلاب^(١).

والعمدة في الباب الروايات التي دلّت على طهارة وحلّة الخلّ المستحيل عن الخمر ولو كان بعلاج، وهي تنقسم إلى ثلاثة طوائف:

الأولى: المطلقات الدالّة على طهارة الخلّ المتبدّل عن الخمر، سواء بنفسه أو بعلاج:

كصحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الخمر يكون أوّله خمراً ثمّ يصير خلأً، قال: إذا ذهب سكره فلا بأس»^(٢).

ومنها: ما رواه عبيد بن زارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال «في الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتّى صار خمراً، فجعله صاحبه خلأً، فقال: إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به»^(٣).

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ١٨١ / ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٩.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

الثانية: الروايات الدالة على أنّ الخمر طاهرة ، وأنها تحلُّ بانقلابها خلاًّ بالعلاج :
منها: ما رواه أبو بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الخمر تعالج بالملح
وغيره لتحوّل خلاًّ ، قال: لا بأس بمعالجتها ، فإنّي عالجتها وطبّنت
رأسها... الخ»^(١).

ومنها: ما رواه عبدالعزيز المهدي ، قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام : جعلت فداك ،
العصير يصير خمرأ فيصبّ عليه الخلّ وشيء يغيّره حتّى يصير خلاًّ ، قال:
لا بأس به»^(٢).

ومنها: حسنة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن الخمر العتيقة
تجعل خلاًّ ، قال: لا بأس»^(٣).

الثالثة: ما دلّ من الروايات على أنّ الانقلاب بالعلاج لا تترتب عليه الطهارة :
منها: موثقة أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل عن الخمر يجعل فيها
الخلّ ؟ فقال: لا ، إلّا ما جاء من قبل نفسه»^(٤).

ومنها: موثقة الأخرى: فقال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها
الشيء حتّى تحمض ؟ قال: إن كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع
فلا بأس به»^(٥).

(١) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١١ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٨ .

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١ .

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٧ .

(٥) المصدر المتقدم: الحديث ٢ .

والطائفة الثانية متعارضة مع الطائفة الثالثة ، ولكنهم جمعوا بينهما بأن حملوا الطائفة الثانية على الكراهة لكونها صريحة في طهارة الخلّ المنقلب من الخمر بالعلاج ، وأمّا الطائفة الثالثة فظاهرة في نجاسته ، فيرفع اليد عن ظاهر كلّ منها بنصّ الآخر ، بناءً على القاعدة .

أقول : منتهى نظرنا بعد التأمل في الطائفتين هو استقرار التعارض بينهما عرفاً^(١) ، ولو أغمضنا عمّا ذكرنا واستقرّ الرأي على المعارضة فينبغي البحث عن المرجّحات السندية ، وحيث أنّ العامّة قائلون بكون استحالة الخمر خلاً مطهراً مطلقاً ، بناءً على ما هو المحكي من كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، فإنّ العمل إنّما هو بالروايات التي تخالفهم ، وهي الروايات الدالة على أنّ الانقلاب بعلاج لا يكاد يكفي ، فإنّ المرجّح إنّما هو بمخالفة العامّة في حال استقرار التعارض الدلالي . ولكن مع كلّ هذا لو نوقش في كفاية هذا المرجّح أو في ثبوته فنرجع إلى القول باستقرار التعارض والتساقط وتبقى الطائفة الأولى سليمة عن كلّ مخصّص ، لكنك تعلم أنّ

(١) كان رأي شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) على تقديم النصّ على الظاهر عند تعارضهما ، لكنّه قد عدل عن القول بذلك وتبع المحقّق الأصفهاني رحمه الله القائل بأنّ في مثل المورد لانعلم بشمول دليل الحجّية - وهو السيرة العقلانيّة - لمثل هذا الظاهر المعارض بالنصّ ؛ وبما أنّ دليل حجّية الظاهر هو السيرة العقلانيّة وهو لا إطلاق له ، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن ، ولو كانت النتيجة واحدة - وهو العمل بالنصّ - إلّا أنّ سبب التقديم هو هذا . فالظاهر هنا ليس بحجّة ولا يكافئ النصّ كي يعارضه ، فدليل حجّية الظاهر هو السيرة العقلانيّة والسيرة من الأدلّة اللبّية التي لا إطلاق لها كي يشمل حتّى الظاهر الذي قبّاله نصّ يعارضه . (المقرّر)

هذا ليس مبناً في التعارض وإنما هو رأي المشهور ، وأما نظرنا فإن مقتضى القاعدة الأولية في التعارض هو التخيير لا من باب الأخذ بأخبار التخيير ، كيف وهي محدوشة سنداً ودلالةً ، بل الآن رفع اليد عن الاطلاق الأحوالي بين الدليلين أولى من طرحها معاً ، وهو الذي يورث القول بالتخيير . كما حققناه في مبحث التعادل والترجيح .

(السادس من المطهّرات: الانتقال)

وذلك كانتقال دم الإنسان إلى جوف ما لا نفس له ، كالبق والقمل والبرغوث ، ويعتبر فيه أن يكون على وجه يُعدّ النجس المنتقل من أجزاء المنتقل إليه ، وأمّا إذا لم يعد من ذلك أو شكّ فيه لم يحكم بطهارته ، وذلك كالدّم الذي يمصّه العلق من الإنسان ، فإنّه لا يظهر بالانتقال (١)

(١) الظاهر أنّ المراد من الانتقال في عرف الفقهاء أن تنتقل النجاسة إلى الجسم الطاهر على وجه يعدّ جزءاً منه ، وكلامنا في ذلك من ناحيتين :

الأولى : إذا علم الحال .

الثانية : إذا لم يعلم الحال وشكّ في حصول الانتقال أو بصيرورة المنتقل جزء من الطاهر . والجهة الأولى لها صور ثلاث :

الصورة الأولى : العلم بانتقال الدم إلى المنتقل إليه مع انقطاع الإضافة عن الحيوان الأوّل ، وينشأ من ذلك إضافة ثانويّة بحيث يصحّ سلبه عن الأوّل ، وكذا يصحّ حمله على الثاني ، فيقال : إنّ دم بق وليس بدم إنسان . وحكم هذا الدم يكاد يكون واضحاً . فإنّ هذا الدم مشمول بإطلاق ما دلّ على طهارة دم ما ليس له نفس سائلة . وليس هذا من باب الاستحالة كما قد يتوهم كيف وليس فيه تبدّل في الصورة النوعيّة ، بل التبدّل إنّما حصل بالإضافة .

الصورة الثانية : وهي معاكسة لما سبق ، فلم تنقطع الإضافة عن المنتقل عنه ، بل هي لم تنشأ في المنتقل إليه ، فلا يقال إنّ هذا الدم دم علق لو كان أخذه من الإنسان ، وحكمه أيضاً واضح ، فإنّ الإطلاق القاضي بنجاسة دم الإنسان شامل له .

الصورة الثالثة: أن ينتقل إلى حيوان محكوم بطهارة دمه، لكن دون أن تنقطع الإضافة الأوليّة، بل تنشأ إضافة ثانويّة، فيصحّ أن يقال إنّه دم إنسان، وكذا يصحّ أن يقال إنّه دم بق، وحكم المسألة هنا بعد ملاحظة الدليل في المسألة أهو إطلاق لفظي أو دليل لبي، كإجماع ونحوه؛ لأنّه إن كان من قبيل الثاني فيقتصر فيه على مورده، ولا شمول له للدم محلّ الكلام، وعندئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو قاعدة الطهارة في المقام.

وقد يقال بجريان استصحاب حكم الدم الذي كان قبل الانتقال إلى البق، فهو كان نجساً وهو الآن على ما كان عليه.

لكنّه يقال: بناءً على ما نختاره من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة، كما المورد، فإنّ الاستصحاب لا يجري لابتلائه بالمعارض دائماً، إذاً لا مناص من الرجوع إلى قاعدة الطهارة. وأمّا إذا كان الدليل على نجاسة دم المنتقل عنه لبيّاً والدليل الدالّ على طهارة دم المنتقل إليه لفظيّاً فإنّه يؤخذ باللفظي ولا يعمل بالدليل اللبيّ لأنّ القول بشمول لمثل المقام لا يخلو من إشكال، وحينئذٍ يقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو نجاسة دم الإنسان بالخصوص لا الذي يضاف إليه وإلى غيره. إلّا اللهّم إذا قلنا بأنّ الإجماع قائم على نجاسة دم الإنسان حتّى حال إضافته إليه وإلى غيره، فيكون مخصّصاً للدليل اللفظي.

وأما على التقدير الأوّل بأن كان الدليل على نجاسة دم الإنسان لفظيّاً، والدليل الدالّ على طهارة دم البق - مثلاً - أيضاً لفظيّاً، ففي مثل المقام قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إن كان أحدهما بالاطلاق والآخر بالوضع والعموم فقد بيّنا في محلّه أنّ الدلالة الوضعيّة متقدّمة على الاطلاق، فالمقدّم هو ما ثبت بالوضع والعموم،

وإذا كان كلاهما بالاطلاق فلا محالة يتساقطان ، لأنه مقتضى تعارض المطلقين ويرجع إلى مقتضى الأصل العملي ، ولو ثبت كلاهما بالعموم فهما متعارضان ، ومعه لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات كموافقة الكتاب ومخالفه العامة - إن وجدت وإلا فيحكم بالتخير بينهما على ما هو المعروف بينهما»^(١).

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «أنّ الإطلاق بعد تماميّة مقدّماته لا ينقلب عَمّا هو عليه ، أو قل: تحقّق الإطلاق بتأميّة مقدّمات الحكمة حين الخطاب ومع تماميّتها يتمّ الإطلاق ، غاية الأمر بعد ابتلائه بالمعارض تختلّ حجّيته ولا يختلّ إطلاقه»^(٢).

أقول: ما أفاده (دام ظلّه) لا يخلو من وجاهة ، فإنّ الإطلاق إذا تمّ كان المعارض بمنزلة القرينة المنفصلة المانعة من الحجّية لا الإطلاق ، فيكون شأن المطلقين المتعارضين شأن العامّين الوضعيّين ، وإن كنّا ذكرنا في بحوثنا الأصوليّة أن الشمول في الإطلاق معلّق على عدم البيان حدوداً فقط أو معلّق على عدم البيان حدوداً وبقاءً ، لأنّه على التقدير الأوّل لا يكون البيان المتأخّر رافعاً للإطلاق ، وأمّا على التقدير الثاني فالبيان المتأخّر كاشف عن عدم انعقاد الإطلاق ، وأنّ ما كان يظنّه إطلاقاً ليس إلاّ تخيّل محض وهو في الواقع لم ينعقد. وكيف ما كان فنحن كنّا قد ملنا إلى ما اختاره الأستاذ الأعظم رحمه الله حين تعرّضنا لهذه المسألة في تهديد الوسائل ، ولكن يرقى إلى نظرنا الآن ما أفاد سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه).

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٢١٧/٣.

(٢) مباني المنهاج: ٥١١/٣.

وأَنَّهُ الْحَقُّ ، فَإِنَّ الْقَرِينَةَ إِنَّمَا تَكُونُ قَرِينَةً بِوُجُودِهَا الْوَاصِلِ لَا الْوَاقِعِي لِأَنَّهَا بِوُجُودِهَا الْوَاقِعِي لَا تَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ قَرِينَةً ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ حِينَ الْخُطَابِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ بَيَانٌ يَنْعِي مِنْ انْعِقَادِهِ ، فَلَا طَلَاقَ مُنْعَقِدٍ وَالْبَيَانُ الْمَتَأَخَّرُ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ إِزَالَةِ هَذَا الْإِطْلَاقِ وَرَفْعِهِ لِنَفْسِ الْعِلَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا (مَدَّ ظِلَّهُ) وَهِيَ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَنْقَلِبُ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ . وَمِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّ لَافَرْقَ بَيْنَ الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ . إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ الْإِطْلَاقَ الْمُنْعَقِدَ تَعْلِيْقِي وَهُوَ يَنْتَقِي بِانْتِفَاءِ الْمَعْلُوقِ عَلَيْهِ وَلَيْسَ إِطْلَاقًا مُنْجَزًا كَيْ يُقَالَ إِنَّهُ لَا يَنْقَلِبُ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ .

وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ : فِيمَا إِذَا شَكَّ بِالْإِضَافَةِ أَهْوَ دَمُ إِنْسَانٍ أَوْ دَمُ بَقٍ ؟ فَهِيَ أَيْضًا ثَلَاثُ صُورٍ :

الأولى : الشكُّ فِي انْقِطَاعِ الْإِضَافَةِ الْأَوَّلِيَّةِ مَعَ عَلْمِنَا بِالْإِضَافَةِ الثَّانِيَّةِ ، فَهُوَ دَمُ بَقٍ ، أَيْ مَعَ عَلْمِنَا بِأَنَّهُ دَمُ بَقٍ هَلْ انْقَطَعَتِ الْإِضَافَةُ الْأَوَّلَى أَوْ بَقِيَتْ ، فَنَشْكُ فِي انْقِطَاعِهَا ، فَإِنْ كَانَ مَنْشَأُ الشكِّ فِي كَوْنِ هَذَا الدَّمِ دَمَ إِنْسَانٍ أَمْ لَا ؟ الشكُّ فِي سَعَةِ مَفْهُومِ دَمِ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ شَمُولُهُ لَمَّا انْتَقَلَ إِلَى الْأَجْسَامِ الطَّاهِرَةِ ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ الرَّجُوعُ إِلَى الْإِطْلَاقَاتِ الْقَاضِيَةِ بِنَجَاسَةِ دَمِ الْإِنْسَانِ لِلشكِّ فِي صَدَقِ مَفْهُومِ دَمِ الْإِنْسَانِ عَلَى مَا انْتَقَلَ إِلَى الْبَقِ ، وَبِالتَّالِيِ فَالشَّكُّ شَبْهَةٌ مُصَادِقِيَّةٌ لِلْعَامِّ أَوْ لِلْإِطْلَاقَاتِ وَمَعَهُ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِمَا فِي الشَّبْهَاتِ الْمُصَادِقِيَّةِ . وَكَذَا لَا يَجْرِي الْاسْتِصْحَابُ لِإِثْبَاتِ أَنَّ هَذَا الدَّمُ مَا زَالَ دَمُ إِنْسَانٍ لَمَّا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ الْاسْتِصْحَابَ لَا يَجْرِي فِي الشَّبْهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ ، فَيَتَمَسَّكُ بِعُمُومِ مَا دَلَّ عَلَى طَهَارَةِ دَمٍ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسُ سَائِلَةٍ لِإِحْرَازِ الْإِضَافَةِ الثَّانَوِيَّةِ ، وَأَمَّا لَوْ كَانَتِ الشَّكُّ مَوْضُوعِيَّةً يَعْنِي لَا نَدْرِي إِنْ هَذَا الدَّمُ دَمُ إِنْسَانٍ ؟ وَالْإِشْكَالُ إِنَّمَا يَتَأْتِي مِنْ جَرَيَانِ بَقَاءِ الْإِضَافَةِ ،

والأحوط الاجتناب عما يمصُّه البق أو الذباب حين مصُّه (١).

فلا مانع من جريان الاستصحاب لإثبات أن هذا الدم دم إنسان ويشمله ما دلَّ على نجاسة دم الإنسان، فتعارض بذلك مع ما دلَّ على طهارة ما ليس له نفس سائلة، وقد بينا الحال في التعارض، فلا إعادة.

الثانية: أن يعلم ببقاء الإضافة الأولى (دم الإنسان) ويشكَّ في حصول الإضافة الثانية (دم البق) بعد أن مصَّ البق الدم هل أصبح دم بق أم ما زال دم إنسان؟ وحيث إن إضافته إلى الإنسان معلومة فيتمسك بعموم ما دلَّ على نجاسة دم الإنسان بلا معارضة من جهة ما دلَّ على طهارة دم البق؛ لأنَّ التمسك بهذا الإطلاق لإثبات طهارة الموجود تمسك بالعام في الشبهة المصدقية على تقدير كون الشبهة مفهومية، وأما إذا كان الشكَّ في إضافة الدم إلى البق من باب الشبهة الموضوعية فالأصل عدم تحقق الإضافة ومعه يحكم بنجاسة الدم.

الثالثة: الشكَّ في تحقق كلتا الإضافتين، ولو كانت الشبهة مفهومية فلا يجوز التمسك بكلام الاطلاقين، سواء الدالَّ على نجاسة دم الإنسان أو الدالَّ على طهارة دم البق - مثلاً - الاستصحاب ممنوع، لأنَّ الشبهة مفهومية، إلَّا أن تقول بأنَّ الشبهة موضوعية فيجري استصحاب بقاء الإضافة الأولى ويحكم بأنَّه دم إنسان وهو نجس. ومثله في الجريان لو كانت الشبهة موضوعية استصحاب عدم تحقق الإضافة الثانية، فليس هو دم بق أو برغوث.

(١) من باب احتمال انطباق عنوان دم إنسان على هذا الدم المشترك، ومنه يعلم أنَّ الاحتياط لإحراز الواقع يكفي فيه الاحتمال وهو حسن حتَّى ولو جرت البراءة النافية.

(السابع من المطهّرات: الإسلام)

فإنّه مطهّر لبدن الكافر من النجاسة الناشئة من كفره (١).
وأما النجاسة العرضيّة - كما إذا لاقى بدنه البول مثلاً - فهي لا تزول
بالإسلام ، بل لا بدّ من إزالتها بغسل البدن (٢).

(١) المذكور في المتن هو ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة كما أنّ الحكم يتبدّل بتبدّل
موضوعه ، ولما كان موضوع النجاسة هو الكافر فإنّ هذا الحكم يرتفع
بمجرّد دخول الكافر إلى الإسلام ، لأنّه مشمول بما دلّ على طهارة المسلم.
نعم ، مثل النجاسة العرضيّة لا يرفعها الإسلام لقصور في نفس الدليل
الدالّ على طهارة الكافر إذا أسلم ، وأما الأكثر من هذا فلا دليل عليه.
(٢) ادّعى السيّد الحكيم رحمه الله قيام السيرة على طهارة النجاسة العرضيّة ، وقال :
«علّله في الجواهر وغيرها بالسيرة ، وبعدم معهوديّة أمره بتطهير بدنه
منها مع غلبة ملازمته غالباً»^(١).

أقول : ينبغي الالتفات إلى أنّ القول بنجاسة بدن الكافر يورث القول بعدم
منجسيّة الدم أو البول له ، لأنّه من قبيل تنجيس ما نجس ثانياً ، فإنّ اعتبار
ما هو نجس بالذات مرّة ثانية نجساً بالنجاسة العرضيّة لغو.

وناقش الأستاذ الأعظم رحمه الله في الدليلين وقال : «إنّ المقدار الثابت من طهارة
الكافر بالإسلام إنّما هو طهارته من النجاسة الكفريّة فقط ، وزوال النجاسات

والأقوى أنه لا فرق بين الكافر الأصلي وغيره، فإذا تاب المرتد ولو كان فطرياً يحكم بطهارته (١).

العرضية عنه بذلك يحتاج إلى دليل، بمعنى أن المقدار الثابت بالسيرة طهارة بدنه بالإسلام لا ثوبه مثلاً، وأما عدم أمره بتطهير بدنه بعد إسلامه فهو مما لا دلالة عليه على المدعى. أما في عصر النبي ﷺ فلاحتال أن يكون عدم أمر الكفار بتطهير أبدانهم بعد الإسلام مستنداً إلى عدم تشريع النجاسات وأحكامها للتدرج في تشريع الأحكام الشرعية، وأما في عصر الأئمة والخلفاء فلاجل أن الكافر بعد ما أسلم وإن كان يجري عليه جميع الأحكام الشرعية، إلا أنه يبين له تلك الأحكام تدريجاً لا دفعةً، ومن جملتها وجوب غسل البدن والثياب وتطهيرهما، ولقد بينوها في رواياتهم، بل لعل بعض الكفار كان يعلم بوجوبه في الإسلام، فلا موجب لأمره بذلك بالخصوص، فإن إطلاق ما دلّ على لزوم الغسل من البول وسائر النجاسات شامل له ومعه يجب على الكافر أن يطهر بدنه وثيابه مما عليها من النجاسات حال كفره» (١).

ومراده ﷺ: إن تلك المطلقات من الصلاح محلّ للردع عن تلك السيرة التي ادّعاها السيّد الحكيم ﷺ. ولا يخلو من إشكال، فإن السيرة بعد تسليم انعقادها تكون مخصصة للمطلقات وإنكار انعقاد السيرة أشكل.

(١) الكافر على ثلاثة أقسام:

الأول: الكافر الأصلي، وهذا لا إشكال في أن إسلامه يوجب طهارته.
الثاني: المرتد الممي، وهو من لم يكن أحد أبويه مسلماً حال انعقاده أو تولّده،

وهذا أيضاً محكوم بالطهارة إذا أسلم لأنَّ الإسلام هو موضوع الحكم بالطهارة على ما يقتضيه الجمع بين الأخبار والتي بدورها تنقسم إلى طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلَّ على عدم قبول توبة المرتدَّ مطلقاً، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المرتدَّ، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، وقسم ما ترك على ولده» ^(١).

وصحيحة الحسين بن سعيد، قال: «قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: «رجل ولد على الإسلام ثم كفر ولشرك وخرج عن الإسلام هل يستتاب أو يُقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل» ^(٢).

الثانية: ما دلَّ على قبول توبة المرتدَّ مطلقاً، ملئياً كان أو فطرياً، لاحظ ما روي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام في المرتدَّ: «يستتاب، فإن تاب وإلا قتل» ^(٣).

الثالثة: ما دلَّ على التفصيل ما بين المرتدَّ المَلِّيَّ والمرتدَّ الفطري بقبول توبته بالنسبة إلى الأول وعدم قبولها بالنسبة إلى الثاني، لاحظ ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن مسلم تنصَّر، قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتدَّ؟ يستتاب، فإن رجع وإلا قتل» ^(٤).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب حدِّ المرتدَّ، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب حدِّ المرتدَّ، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ١ من أبواب حدِّ المرتدَّ، الحديث ٥.

وبناءً على هذه الطائفة الأخيرة بين الطائفتين السابقتين فيحكم بقبول توبة المنيّ وبعدم قبول توبة الفطري ، وبناءً عليه تصيح النتيجة أنّ المرتدّ المنيّ محكوم بحكم الإسلام بعد قبول توبته فيكون طاهراً.

الثالث: المرتدّ الفطري: وهو المولود على الإسلام ثم يكفر ، والخلاف فيه من جهة البحث بأنّه بعد إسلامه يكون طاهراً أم لا ؟ ولعلّ حيثيّة النزاع مرتبطة بشكل أو بآخر في سعة قبول التوبة وضيقها ، فهل هو مقبول التوبة مطلقاً ؟ أو أنّه مقبول التوبة من جهة العقاب الأخرى ، فهو لا يعاقب إلاّ أنّ آثار الارتداد الوضعية تكاد تبقى على حالها.

وإلى الأخير ذهب بعض العلماء وقال بأنّ المرتدّ الفطري إذا تاب قبلت توبته وإسلامه بحسب الواقع وهو مسلم أمام الله ، إلاّ أنّه غير محكوم بحكم التوبة في مقام الظاهر ، فما يترتب ظاهراً على الإسلام لا يكاد يترتب عليه ومنه الحكم بالطهارة ، وإن كنّا نرى - كما سنتعرّض له لاحقاً في مظانّه - أنّ مثل هذا الشخص مقبول التوبة واقعاً وظاهراً حتّى ولو كان يجب قتله ويجب أن يتبين منه زوجته. ولعلّك تظنّ أنّ هذا الحكم ينافي القول بإسلامه ، ولكن ليس الأمر كما تظنّ إذ لا منافاة بين الحكم بإسلامه من هذه الجهة ، ومع ذلك يترتب عليه هذين الحكمين وغيرهما. ونظير المسألة إقدام المسلم على قتل آخر عدواناً ، فإنّه ولو كان مسلماً إلاّ أنّه يقتض من بالقتل إذا تمّت البيّنة.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: « لا يحضرني عاجلاً عموم يدلّ على طهارة كلّ مسلم مطلقاً ، وإن كان الإتيان يقتضي القطع بذلك ، فلاحظ »^(١).

(الثامن من المطهّرات: التبعية)

وهي في عدّة موارد:

١ - إذا أسلم الكافر يتبعه ولده غير البالغ في الطهارة ، بشرط أن لا يظهر الكفر إن كان مميّزاً ، وكذلك الحال فيما إذا أسلم الجدّ أو الجدّة أو الأمّ (١) .

موارد التطهير بالتبع

واستدلّ عليه بوجوه:

(١) الأوّل: عدم الخلاف ، وأنّه لا إشكال فيه كما عن الجواهر رحمته .

ويردّه: أنّ غاية عدم الخلاف الرجوع إلى الإجماع ، وحال الإجماع أوضح من أن يخفى ، خصوصاً في مثل المقام الظاهر في كونه إجماعاً مدركياً .
الثاني: ما تمسك به السيّد الحكيم رحمته وهو خبر حفص بن غياث ، حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب ، فظهر عليه المسلمون بعد ذلك ، فقال: إسلامه إسلام لنفسه ، ولولده الصغار ، وهم أحرار ، ولولده ومتاعه ورقيقه له ، فأما الولد الكبار فهم فيء المسلمين ، إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك» (١) . (٢)

ويردّه: أنّ الرواية ضعيفة بقاسم بن محمّد وعليّ بن محمّد القاساني ، مضافاً إلى كونها أخصّ من المدعى لدالتها على تبعية لوالده ولا يشمل الجدّ أو الجدّة أو الأمّ .

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٢٦ / ٢ .

الثالث: والظاهر أنَّ هذا هو عمدة الباب ، وبيانه : أن القول بطهارة ولد الكافر ليس لأجل قيام الدليل على طهارته ، بل لقصور في المقتضي أي لعدم قيام دليل على نجاسته ، فإنَّه في الحقيقة لم يصدق عليه عنوان الكافر كي يكون محكوماً بحكمه ، بل الدليل عليه الإجماع وعدم القول بالفصل بين الطفل المميّز إذا أظهر كفره وبين غيره .

ولنا أن نقول : إنَّه يمكن المناقشة في أصل التبعيّة لعدم ثبوت إجماع محصّل كاشف عن رأي المعصوم ، وأمّا عدم القول بالفصل فلا يعدّ دليلاً برأسه ، إمّا هو سكوت عملي . نعم ، لو كان ثبت عدم الفصل لكان من الاعتبار بمحلّ ، إلّا أنّه من مختصات من يعلم الغيب والملاكات الواقعيّة كي يتحقّق مثل ذلك .

والغريب في القضية : استدلال البعض بروايات عمد الصبيّ وخطئه واحد لإثبات أن إظهاره الكفر لا أثر له ، لأنّا نكاد نحزم أن الإطلاق لا يراد من تلك الروايات وذلك لأجل وجود المانع وعدم المقتضي . أمّا المانع فلأنّه يورث القول بتأسيس فقه جديد لمخالفته ضرورة المذهب ، بداهة أن لازم العمل بإطلاقها عدم بطلان صوم الصبيّ حتّى ولو أقدم على بعض المفطرات والالتزام بصحّة صلاة يترك فيها بعض الأجزاء عمداً ، بل يلزم منه الالتزام بصحّة صلاة الصبيان إذا اقتصرُوا فيها على النية وتكبيرة الإحرام والركوع والسجدة ، إلى آخر اللوازم الفاسدة المترتبة على الأخذ بالاطلاق .

ومن هنا فإنّا نرى أن ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله ^(١) من اختصاص

٢ - إذا أسر المسلم ولد الكافر فهو يتبعه في الطهارة إذا لم يكن معه أبوه أو جدّه والحكم بالطهارة - هنا أيضاً - مشروط بعدم إظهاره الكفر إن كان مميّزاً (١).

الروايات باب الجنايات هو الحق.

تبعيّة الأسير غير البالغ للمسلم

(١) يفهم من هذه الفتوى وجوب تحقّق أمور ثلاثة لكي يلحق الأسير الكافر بالمسلم حكماً من حيث الطهارة:

الأوّل: أن يكون غير بالغ، ووجه القضية كما ذكرناه سابقاً، فإنّ الدليل لم يقم على نجاسته، كما أنّه لا مقتضي للنجاسة إذا لم يكن بالغاً، لأنّه حينئذٍ سيكون بنفسه موضوعاً للحكم.

الثاني: أن لا يكون معه أبوه أو جدّه، لأنّ وجود أحدهما معه يؤثّر في حكم التبعية، وانتسابه إلى أحدهما أقوى من انتسابه إلى سيّده المسلم حينئذٍ. ولعلّ دليل المسألة الإجماع القطعي، ولكن من وجهة نظرنا لا نرى الإجماع هنا قطعياً وكاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، ومنه يعلم أنّ الشرط ليس بمعتبر.

الثالث: عدم كونه مميّزاً مظهرًا للكفر، لأنّه بهذا العنوان سيكون موضوعاً للحكم بالنجاسة.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «وليس على تبعيّة الأسير للمسلم الذي لُسره دليل واضح ترفع به اليد عن استصحاب النجاسة الثابتة له قبل الأسر».

وقال رحمته الله: «ودعوى كونها ثابتة له بما هو تابع لأبويه فع تبعيّة للمسلم يتغيّر الموضوع فيمتنع الاستصحاب ويرجع إلى قاعدة الطهارة مندفعة: بأن التبعية التي

٣- إذا انقلب الخمر خلاً يتبعه في الطهارة الإنباء الذي حدث فيه الانقلاب بشرط أن لا يكون الإنباء متنجساً بنجاسة أخرى (١).

أخذت في موضوع النجاسة هي التبعية النسبية لا الخارجية، وزوالها ممنوع، ولو سلمنا كونها الخارجية فارتفاعها لا يوجب تغيير الموضوع عرفاً، فتأمل»^(١).
أقول: أمّا الاستصحاب المدعى جريانه هنا فهو من الاستصحابات الجارية في الأحكام الكلية، وهي لا زالت معارضة باستصحاب عدم الجعل الزائد، وابتلاؤه بالمعارض مانع من جريانه دوماً.

ثم إننا نقدر بوجود اليقين السابق كي يستصحب، فننظروننا نعتقد بعدم قيام دليل على نجاسة ولد الكافر، ومعه لا يجري الاستصحاب كي نقول إن موضوع النجاسة هل هو التبعية النسبية أو التبعية الخارجية ؟

ثم إنه قال ﷺ: «وأضعف من الدعوى السابقة دعوى معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب طهارة الملاقى، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الطهارة في المتلاقين معاً.

وأجاب: أن الاستصحاب في الملاقى حاكم على الاستصحاب في الملاقى، كما هو موضح في محله»^(٢).

نتيجة البحث: أن أسير المسلم طاهر ويتبعه في الطهارات لا من واقع التبعية، بل هو محكوم بالطهارة ولو لم يكن أسيراً كما قلنا.

(١) مقتضى القاعدة وكما عرفت في مباحث الانقلاب أن القول ببقاء أواني الخمر

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٢٦/٢.

(٢) المصدر المتقدم : ١٢٧.

على نجاستها بعد انقلاب الخمر خللاً يورث القول بنجاسة الخلّ ، لأنّ المتنجّس لا أقلّ - الأوّل - ينجّس ، ومعه يكون الحكم بطهارة الخلّ بالانقلاب لغواً. إذن فما دلّ على مطهريّة الانقلاب يدلّ على طهارة الأواني أيضاً بالتبع ، إلّا إذا تنجّس الإناء بنجاسة أخرى خارجيّة ، فإنّ القول بطهارة الإناء بالتبع لا يشمل مثل المورد لعدم مقتضي الطهارة ، ولأنّ الانقلاب إنّما أوجب زوال ما ترتّب على الخمر من نجاسة .

(التاسع من المطهّرات): غياب المسلم البالغ أو المميّز

فإذا تنجّس بدنه أو لباسه ونحو ذلك ممّا في حيازته ، ثمّ غاب يحكم بطهارة ذلك المتنجّس بشروط :

- ١ - أن يحتمل تطهيره ، فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته .
- ٢ - أن يكون من في حيازته المتنجس عالماً بنجاسته ، فلو لم يعلم بها لم يحكم بطهارته مع الغياب على الأحوط .
- ٣ - أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهارة - مع احتمال أن يكون المستعمل عالماً بالاشتراط - كأن يصليّ في لباسه الذي كان متنجساً ، أو يشرب في الإناء الذي قد تنجّس ، أو يسقى فيه غيره ونحو ذلك ، وفي حكم الغياب العمى والظلمة ، فإذا تنجّس بدن المسلم أو ثوبه ولم ير تطهيره لعمى أو لظلمة يحكم بطهارته عند تحقّق الشروط المزبورة (١)

شرائط الطهارة في حال الغياب

- (١) هذه الشرائط الثلاث مبنيّة على أنّ غياب المسلم مطهّر من باب تقديم الظاهر على الأصل ، كما عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) ، وأمّا القائل بأنّ غياب المسلم مطهّر من باب التعبد كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الأعظم رحمته الله ، فالشروط المذكورة ليست بمعتبرة عنده ، كما حكى عنه رحمته الله في مجلس درسه . وذكره في تقرير بحثه حيث أفاد : « أنّ الشروط المذكورة تبتني أكثرها على أن يكون الحكم بالطهارة في موارد الغيبة من باب تقديم الظاهر على الأصل حملاً

٤ - إذا غَسَلَ المَيِّتَ تتبعه في الطهارة يد الغاسل والآلات المستعملة في التفسير (١).

وأما لباس الغاسل وسائر بدنه ، فالظاهر أنَّها لا تطهر بالتبعية (٢).

لفعل المسلم على الصحيح ، وحيث لم يثبت ذلك لما تقدّم من أنَّ الحكم بالطهارة في تلك الموارد أمر تعبدي وليس من باب أماريّة حال المسلم وظهوره ، فالقول بشرطيّة الأمور المذكورة يكون مبنياً على الاحتياط كما مرّ^(١).

(١) لقيام السيرة على ذلك ، وللإطلاق المقامي ، فإنّ سكوت النصوص عن التعرّض لتطهيرها بعد إتمام الغسل أمانة على طهارتها تبعاً لطهارة الميّت.

(٢) لأنّ السيرة دليل لّبي فيقتصر فيه على مورده وهو ما إذا أصابه ماء تغسيل بدن الميّت عادة دون الأشياء التي لا تصيبه عادة ، كثوب الغاسل وسائر بدنه ، فالسيرة لا تشملها.

مسألة (١٧٠) : إذا تغير ماء البئر بملاقاة النجاسة فقد مرَّ أنه يظهر بزوال تغيره بنفسه ، أو بنزع مقدار منه ، وقد ذكر بعضهم أنه إذا نزع حتَّى زال تغيره تتبعه في الطهارة أطراف البئر والدلو والحبل و ثياب النازح إذا أصابها شيء من الماء المتغير ، ولكنّه لا دليل على ذلك ، فالظاهر أنّها لا تتبع ماء البئر في الطهارة (١) .

(١) المشهور على أنّ أدوات نزع البئر والحبال المستخدمة و ثياب النازح تطهر بعد النزع تبعاً لطهارة البئر ، والأمر ليس كذلك ، فإنّ قيام السيرة على عدم تطهير هذه الأمور ليس لأجل الطهارة التبعيّة بل لأنّ ماء البئر لا ينفعل بملاقاة النجاسة أو قل هي من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فإذا لم ينفعل هذا الماء فلا وجه للقول بنجاسة أطراف البئر ولا الدلو المغموس فيه ولا الآلات المستخدمة في النزع ، فنحن لانحتاج إلى السيرة لإثبات طهارتها ، بل النزع أمر مستحبّ على ما قلناه أو أنّه واجب تعبدّاً لا يستند إلى انفعال ماء البئر بملاقاة النجس ، فأطراف البئر أو الدلو ونحوهما لا تنجس إلّا بالتغير ولو تنجّست بملاقاة ماء البئر المتغير بالنجاسة فلا سبيل إلى القول بطهارتها بالتبع ، وليست القضية عادة غالبة بحيث ترقى إلى أن تكون سيرة متصلة بزمان المعصوم ، بل هي قضية اتفاقيّة والقضية الاتفاقيّة لا تكون سبباً لنشوء سيرة عمليّة .

(العاشر من المطهّرات: زوال عين النجاسة)

وتتحقّق الطهارة بذلك في ثلاثة مواضع :

الأوّل: بواطن الإنسان، كباطن الأنف والأذن والعين ونحو ذلك ، فإذا خرج الدم من داخل الفم أو أصابته نجاسة خارجيّة فإنّه يظهر بزوال عينها (١).

طهارة بواطن الإنسان

(١) لا كلام في أنّ نجاسة باطن الفم لا تضرّ بشيء وأنّ زوال عين النجاسة عن الباطن كافٍ للقول بطهارته فيما كان دون الحلق ، ويترتب عليه صحّة صلاة من شرب الخمر وملأ جوفه به ، فالأمر في هذه المسألة مسلم ، وأشكل عليه بأن موثقة عمّار حيث قال عليه السلام: «... فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة...» الرواية ^(١) الدّالة على النجاسة ، لكنّا نقول: إنّ الرواية منصرفة عن مثل الباطن ، ولو نوقش في الانصراف فإنّه لا يستبعد وجود مخصّص قطعي يدلّ على طهارة الباطن .
وأما الباطن ما فوق الحلق كباطن الفم والأنف والأذن والعين ، فلو كانت النجاسة في هذه البواطن قد تكوّنت فيها كملاقاة باطن الأنف بدم الرعاف فلاشبهة في أنّ مثل هذه النجاسات لا تتجسّس الباطن لعدّة روايات :
منها: رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام: « في الرجل يمسّ أنفه في الصلاة

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

الثاني: بدن الحيوان ، فإذا أصابته نجاسة خارجية أو داخلية فإنه يطهر بزوال عينها (١).

فيرى دماً كيف يصنع ، أينصرف ؟ قال : « إن كان يابساً فليرم به ولا بأس »^(١).
ومنها: رواية عمار الساباطي ، قال : « سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يسيل من أنفه الدم ، هل عليه أن يغسل باطنه ، يعني جوف الأنف ؟ قال : إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه »^(٢).

وأما لو كانت النجاسة خارجية كما لو استنشق ماء متنجساً فقتضى العمومات كموثقة عمار آفة الذكر تقول إنها تنجس بملاقاة النجاسة مع عدم صلاحية رواية عمار الساباطي للتقييد لو قيل به ، لأنها مختصة بالنجاسة المتكوّنة في الداخل ، ولعل أقوى ما في الباب هو السيرة القائمة على أنّ البواطن إنما تطهر بزوال عين النجاسة . وقال السيد الحكيم رحمته الله : « بلا خلاف ظاهر ، وفي الجواهر : أنه متفق عليه ، بل قيل : إنه يمكن أن يكون من ضروريات الدين »^(٣).

طهارة بدن الحيوان

(١) للسيرة القطعية الكاشفة عن عدم التحرّز عن بدن الحيوانات بما يعلم بميلشرتها للنجس أو المتنجّس عادةً ، وللروايات :
منها: ما دلّ على عدم البأس ، كرواية إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام :
« أن أبا جعفر عليه السلام كان يقول : لا بأس بسور الفأرة إذا شربت من الإناء أن تشرب منه

(١) الوسائل : الباب ٢٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١٣١ / ٢ .

وتوضّأ منه»^(١).

ومنها: ما دلّ على عدم البأس بأسئار أصناف الطيور، كرواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فضل الحمامة والدجاج لا بأس به والطيور»^(٢).

ومنها: ما دلّ على عدم البأس بسؤر الهرة وأمثالها، كرواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في الهرة: «أنها من أهل البيت يتوضّأ من سورها»^(٣).

فهذه الطوائف الثلاث من الروايات وأمثالها تدلّ على عدم وجوب الاجتناب عن أسئار هذه الحيوانات والطيور مع القطع الخارجى بأنّ مثل هذه الحيوانات مسّت النجاسات، خصوصاً مناقير الطيور، ومع هذا كلّها قامت السيرة على عدم الاجتناب عن سورها ما لم تكن عين نجاسة موجودة على بدن الحيوانات.

وقال السيّد الحكيم رحمه الله: «والعمدة فيه السيرة القطعية على مبلثرة الحيوانات المعلوم تلوثها، كدم الولادة والجروح وكالمني الخارج منها بالسفاد وكالميتة والعذرة، والمياه النجسة عند الأكل والشرب منها، وكالمواضع القذرة عند التمرغ فيها والنوم عليها، مع العلم بسبق النجاسة، وكأنّه لوضوح الحكم لم يقع مورداً للسؤال من المسلمين، ولا للبيان من المعصومين».

قال رحمه الله: «ولأجل ذلك لا يحتاج إلى الاستدلال عليه بإجماع الخلاف على طهارة سؤر الهرة، أو بالنصوص الكثيرة الدالة على طهارة سؤر الهرة والوحش والسباع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الأسئار، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الأسئار، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب الأسئار، الحديث ١.

والباز والصقر والعقاب ونحوها مما يغلب تلوثه بالنجاسة»^(١).

وقال: «ودعوى اختصاص السيرة بصورة حتمال ورود المطهر غريبة، كما يظهر من ملاحظة سيرة المسلمين الذين يندر جداً وجود المياه الكثيرة أو الجارية في بلادهم، ومنه يظهر ضعف ما عن نهاية الاحكام من اختصاص الحكم بالطهارة بصورة غيبة الحيوان بنحو يحتمل ورود المطهر عليه. وأضعف منه ما عن الموجز من الحكم بالنجاسة حتى يعلم بورود المطهر عليها اعتماداً على الاستصحاب لما عرفت من السيرة القاطعة للاستصحاب وغيره»^(٢).

ويمكن أن يقال في جوابه رحمته كما هو الموجود في عبارة المحقق الهمداني رحمته: «بأن الأدلة المتقدمة - أي روايات الأسنار - لا تدل إلا على طهارة السور التي لا ينفى بقاء الحيوان على نجاسته على هذا التقدير، فليس حكم الحيوان مخالفاً لحكم سائر المنتجسات ومقتضى الأصل انفعاله بالملاقاة وبقاء نجاسته إلى أن يُغسل»^(٣).

هذا هو الإشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني فإنه يقال: إن الأخبار المذكورة فقط مائعة من جريان الاستصحاب - أي استصحاب النجاسة في الحيوان - ولا ربط لها بطهارة ونجاسة الحيوان. أو قل هي ليست واردة في مقام بيان أن زوال النجاسة مطهر للحيوان أو لا، لكن بما أن قاعدة الطهارة تطهر الحيوان المشكوك النجاسة والطهارة عند الملاقاة

(١) الوسائل: الباب ٢ و ٤ و ٩ من أبواب الأسنار.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٠ / ٢.

(٣) مصباح الفقيه: ٣١٢ / ٨.

مع النجاسة ، فلاستصحاب يمنعها من ذلك بناءً على أنّ زوال عين النجاسة لا يؤثر ما لم يعلم بورود المطهّر بناءً على استصحاب حكم النجاسة السابقة التي حصلت مع ملاقة عين النجاسة ، وبما أنّ الاستصحاب مقدّم على سائر الأصول فهو يكون حاكماً على قاعدة الطهارة ، إلّا أنّ هذه الروايات تمنع من الأخذ بالاستصحاب فلا ربط لها بما نحن فيه .

إذن الاستفادة من هذه الروايات أنّه يحكم بالطهارة عند احتمال طرؤ الطهارة لا مطلقاً .

بتقريب: أنّه عليه السلام علّق نفي البأس عمّا شرب منه الباز أو الصقر أو العقاب ، على ما إذا لم يكن أو لم ير في منقارها دم . ومنه يعلم أنّ الحكم بالنجاسة مقتصر على ما إذا علم بالنجاسة في بدنه . إذن بهذا التقريب تكون الروايات أجنبية عمّا نحن فيه من البحث أنّ زوال العين مطهّر أم لا .

الإشكال الثالث : ليس في المقام إطلاق أو عموم يدلّ على نجاسة كلّ بدن لاقى نجساً وأنّه ينجس ، فإنّ قوله : « كلّ ما لاقى نجساً ينجس » لم يرد على لسان أي دليل ، وإنّما هو عموم أو كبرى مسلمة مأخوذة على نحو الاصطياد من ملاحظة الروايات في الباب ، وإلى هذا مال السيّد اليزدي رحمه الله ، فإنّه لا يقول بنجاسة بدن الحيوان إذا لاقته النجاسة ، وقال : « ولكن يمكن أن يقال بعدم تنجّسها أصلاً (البواطن وبدن الحيوان) ، وإنّما النجس هو العين الموجودة في الباطن أو على جسد الحيوان »^(١) . إذن الوجه في طهارة سور الحيوانات عدم تنجّسها بشيء لأنّها

(١) العروة الوثقى : الجزء الأوّل ، باب المطهّرات - العاشر .

تنجس وتظهر بزوال عين النجاسة. إذن فالروايات الدالة على طهارة سؤر الحيوانات أجنبية عن المقام.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته في مقام دفع الإشكالين الأخيرين:

أولاً: بأنّ المتنجّس منجّس من غير واسطة - على ما قدّمناه في محله - بناءً على دلالة جملة من الأخبار ^(١).

ويردّه: إنّ المنكر لا يقبل وجود خبر يدلّ على أنّ كلّ نجس ينجّس. هذا أولاً. وثانياً: أنّ الأخبار الدالة على طهارة سؤر الحيوان مع العلم العادي بالملاقاة - بالأخصّ الطيور منها - للنجاسة تكون معارضة للأخبار الدالة على تنجيس المتنجّس، فتأمل.

وقال رحمته ثانياً: إنّ البناء على عدم تنجيس المتنجّس إنّما يقدر في الاستدلال بالأخبار، وأمّا السيرة فهي باقية مجالها ^(٢).

ويردّه: أنّ ما ذكره لا يصلح لأن يكون دفاعاً عن الأخبار، كيف وهو رحمته يقرّ بعدم تمامية الاستدلال بالأخبار، بل اعترف بما ذكره الهمداني رحمته لأنّه أيضاً يقرّ بالسيرة، وإنّما يناقش الاستدلال بالأخبار كما عرفت.

إن قلت: إنّ قيام السيرة على طهارة ملاقي المتنجّس لعلّه من باب أنّ المتنجّس لا ينجّس ولا يدلّ على مطهريّة زوال العين.

قلت: إنّ السيرة قائمة على عدم الاجتناب عن أبدان الحيوانات وأصوافها

وأوبارها وجلودها ويتعاملون معها معاملة الأشياء الطاهرة ويلبسونها فيما يشترط الطهارة ، ولو مع العلم بتنجّسها سابقاً ولو بدم الولادة أو بدم الجرح والقرح في أبدانها .

إن قلت : يحتمل أن المطر سيفسله .

قلت : هذا الاحتمال يدفعه الاستصحاب أولاً ، وثانياً : حتّى مع القول بأنّ الاحتمال معقول في نفسه فإننا سنقتصر على القول بطهارة ظهور الحيوانات دون بطونها . هذا كلّهُ في الجواب عن الإشكال الأوّل .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني ، فكما قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : إنّ السيرة قامت على عدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها والعلم - عادة - بعدم ملاقاتها للمطهر بوجه كما في الحيوانات الأهليّة في البيوت للقطع بعدم ورود أي مطهر على الهرة من غسلها أو وقوعها في ماء كثير أو إصابة المطر لها ، لا سيّما في غير أوان المطر ، ومع ذلك لا يعتبر الحكم بطهارة الحيوان احتال ورود المطهر عليه . إذ لم يعهد من أحد غسل الهرة أو التحرّز عن صوف الشاة في الصلاة بدعوى العلم بتنجّسها بدم الولادة وعدم ورود مطهر عليه ، بل لو غسل أحد فم الهرة التي أكلت الفأرة أو شيئاً متنجساً عدّ من المجانين عندهم ، وهذا لا يستقيم إلّا بطهارة الحيوان بمجرد زوال العين ^(١) .

وأما الإشكال الثالث ، فهو مبنيّ على عدم وجود عموم أو إطلاق يدلّ على أنّ كلّ جسم يتنجّس بملاقاته للنجس ، والحال أنّك قد عرفت أنّ موثقة

الثالث: مخرج الغائط ، فإنه يظهر بزوال عين النجاسة ، ولا حاجة معه إلى الغسل (١).

ويعتبر في طهارته بذلك أمور:

عَمَّار ، حيث قال عليه السلام: « يغسله ويغسل كل ما أصابه » أنها ترشد إلى: نجاسة المغسول ، وقوله عليه السلام: « فاغسل » دليل على أن كل ما أصابه المتنجس يتنجس الشامل لبدن الحيوان أيضاً ، فيكون متنجساً بإصابة النجس أو المتنجس . إذن تقتصر المطهريّة على زوال العين .

إن قلت: إن الموثقة على خلاف المقصود أدلّ لدالتها على عدم كفاية زوال العين في التطهير ، وأن المطهريّة منحصرة بالغسل فقط .

قلت: نعم ، الحقّ هو ما ذكر في الإشكال ، فإن مقتضى عموم الموثقة الحكم بتنجس بدن الحيوان ، ومقتضى المفهوم المستفاد من مقام التحديد أن سبب التطهير منحصر بالغسل ، ولكن السيرة القائمة على أن الطهارة تحصل بزوال العين مقيدة لهذا الحصر ، فيكون الحصر إضافياً لا حقيقياً .

الطهارة مع الاستنجاء

(١) للروايات الواردة في الباب:

كصحيحة زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: « لا صلاة إلا بطهور ، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأما البول فإنه لا بدّ من غسله »^(١) ، وغيرها من الروايات الواردة في الباب .

- ١ - أن لا تتعدى النجاسة من المخرج إلى أطرافه زائداً على المقدار المتعارف ، وأن لا يصيب المخرج نجاسة أخرى من الخارج أو الداخل كالدم (١).
- ٢ - أن تزول العين بحجر أو خرقة أو قرطاس أو نحو ذلك (٢).
- ٣ - طهارة ما تزول به العين ، فلا تجزي إزالتها بالأجسام المتنجسة (٣).

حدود نجاسة الغائط

- (١) لأنّ الرواية اقتضت على ذكر الأحجار في كفاية مسح مخرج الغائط ، وأما إذا تنجس بغيره لم تشمله الأدلة المخصصة ليبقى تحت ما دلّ على نجاسة ما أصابه النجس .
- إن قلت : بناء على ما ذكرت سابقاً من أن المتنجس لا يتنجس ثانياً فيكون خروج الدم من مخرج الغائط بدون أثر بعد تنجس المخرج ابتداءً بالغائط . قلت : نعم ، والأمر كما قلناه ما لم يترتب أثر زائد على نجاسة الغائط أو لم يكن له أثر مغاير مع الأثر المترتب على النجاسة الغائطيّة . وأما لو ترتب عليه أثر كتعدّد الغسل أو التعفير لاحتياجه لهما في الإزالة فتشمله الاطلاقات الدالّة على اعتبار التعفير في التطهير أو اعتبار التعدد أو الغسل بالماء ، فن هذه الجهة لا محلّ لمثل هذا الإشكال .
- (٢) وأما لو زالت بنفسها أو بالأصابع - مثلاً - فلا يكون زوال العين هنا مطهراً من باب القصور في المقتضي .
- (٣) هذا إذا كان محلّ الغائط رطباً ، لأنّ ملاقاته للنجاسة موجب لتنجسه ومعه يفقد القدرة على التطهير ، والقضيّة لا تقبل النقاش ، مع ما في الأمر

من تنجّس للمحلّ بالنجاسة الخارجيّة العارضة من الحجر المتنجّس - مثلاً - فإنّ مثل هذه النجاسة لا ترتفع إلّا بالماء .

لا يقال هنا : تنجّس المحلّ ابتداءً بالغائط يمنع من تأثير النجاسة الأخرى ، أي المتنجّس لا يقبل التنجّس .

لأنّا نقول : كما عن أستاذنا الأعظم رحمته : إذا كان للمتنجّس الآخر أثر مغاير لأثر المتنجّس الأول ، فبمقتضى إطلاق أدلّته يرتّب ذلك الأثر عليه ، وإن قلنا إنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانياً ، فالبول إذا لاقى ما قد تنجّس بما يشترط في طهارته غسله بالماء مرّة واحدة كان لا بدّ من غسله مرّتين لأنّ المتنجّس يتنجّس ثانياً ، بل لإطلاق ما دلّ على التعدّد في الغسل إذا لاقاه البول ^(١) ، وكان الماء قليلاً .

ويمكن أن نقول : إنّ الأمر بالغسل مرّتين إنّما هو إرشاد إلى أمرين ، نجاسة المحلّ وأنّ تطهيره يحصل بالغسل مرّتين ، والثاني مبني على تنجّس المحلّ ، فإذا لم يكن المحلّ متنجّساً بالبول فكيف يمكن غسله مرّتين ، لأنّا إذا التزمنا بأنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانياً لم يكن أي معنى لوجوب غسله مرّتين وهو الحكم الذي يرتّب على موضوعه ، أي تنجّس المحلّ بالبول .

فن لا يلتزم بأنّ المتنجّس لا يقبل التنجّس لا يلتزم بأنّ الإصابة بالبول تقتضي تطهيره بالماء مرّتين ، إلّا إذا التزم أحد ما بأنّ المتنجّس يقبل التنجّس فيما له أثر زائد ، فله وجه حينئذٍ . هذا إذا كان محلّ الغائط رطباً ، وأمّا إذا كان يابساً فقد استدلّ على اعتبار طهارة ما يمسح به المحلّ بعدّة وجوه :

الأول: الإجماع، لكنّه مخدوش لأنّه مدركي، أو منقول والمحصّل غير حاصل.
 الثاني: فاقد الشيء لا يعطيه، ومع تنجّس الحجر - مثلاً - كيف له أن يعطي
 الطهارة لمتنجّس آخر؟

ويردّه: أمّا القاعدة العقلية فلا شكّ في متانتها، لكن في الأمور المتأصّلة والواقعية
 فقط، وأمّا في الاعتبارات والتعبديّات فلامحذور لو قام دليل على أنّ فاقد
 الشيء قد يعطيه.

الثالث: استصحاب بقاء النجاسة.

ويردّه: أنّ الاستصحاب في الأحكام الكلية لا زال معارضاً باستصحاب
 عدم جعل الزائد، ثمّ إنّ لا يصار إلى الأصل إلّا إذا فقد الدليل، وسيأتي جميع
 أدلّة المسألة بلا أدنى حاجة إلى إجراء الاستصحاب.

الرابع: الارتكاز المشترعي، وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ويؤكّده أنا لانعهد
 مطهراً من دون أن يكون محكوماً بالطهارة في نفسه، وعلى ذلك يعتبر في المهرّات
 أن يكون طاهراً لا محالة»^(١).

الخامس: رواية زرارة آفة الذكر، فعن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لا صلاة
 إلّا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار...»^(٢).

وقد قرّبت الدلالة بأنّ الطهور في الرواية استعملت في المعنى الأعمّ من الطهارة
 الحديثة والحديثة بقرينة ذكر الاستنجاء من الغائط والبول، ولذا لا مجال للاقتصار

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣ / ٤١٣.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

٤ - مسح المخرج بقطع ثلاث ، فإذا زالت العين بمسحه بقطعة واحدة - مثلاً - لزم إكمالها بثلاث ، وإذا لم تزل العين بها لزم المسح إلى أن تزول (١) .

على ظهوره العري في الطهارة الحديثة بعد قيام تلك القرينة ، فالمراد من الطهور الطاهر في نفسه المطهر لغيره ، وبهذا الاطلاق يكون شاملاً للحجر المعتبر أن يكون طاهراً في نفسه ، وإلا لا يكون مطهراً لغيره .
أقول : لا يخفى على اللبيب ما في الوجه من متانة .

المقدار المطهر من المسح

(١) الغرض من المسح إزالة النجاسة ، فإذا لم تزل لزم الاستمرار بالمسح حتى تزول وإن استلزم أن المسح بأكثر من ثلاث أحجار وأكثر من ثلاث مرّات ، ولكن البحث فيما لو زالت النجاسة بالمسحة الواحدة ، فهل تكفي أو لا بدّ من المسحات الثلاثة ؟ استدللّ بعدة روايات على كفاية المسحة الواحدة لو زالت العين بها دون الحاجة إلى المسحتين الأخيرتين .

منها : رواية يونس بن يعقوب ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط ، أو بال ، قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرّتين مرّتين » ^(١) .

وقد قرّبت الدلالة : بأنّه عليه السلام وإن كان في مقام بيان الوضوء ، إلّا أنّه عليه السلام بيّن المقدمات تفضلاً منه ، ولما كان عليه السلام في مقام البيان ولم يقيّد إذهاب الغائط بالمرّات الثلاث كان من المعلوم أنّ المرّة الواحدة قد تكفي لو زال الغائط بها .

وأورد عليه الشيخ الأعظم رحمته: «بأن ذكر الوضوء في صدر الرواية وذكر غسل الذكر في الجواب قرينتان على أن غرضه عليه إنما هو التطهير بالماء، فلا يشمل لمثل ما لو مسح بالأحجار وغيرها، فالمراد من الموثقة أن يغسل ذكره ودبره، وأما تركه التعبير بغسل الدبر فلأجل قضية الاستهجان»^(١).

ويردّه: نقضاً بما ورد في رواية زرارة التي صُرح بها بالعجان وهو والدبر بمعنى واحد ولو كان ذكر الدبر مستهجناً لكان ذكر العجان مستهجناً أيضاً، حيث قال عليه: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله... الحديث»^(٢)، وأما الحلّ: فإنه لا فرق في الذكر بين الذكر والدبر. فلو كان ذكر الدبر قبيحاً لكان ذكر الذكر أيضاً مثله. أضف إليه ليس الإمام عليه عاجزاً عن أداء المعنى المتعلّق بإفهام الآخرين لمعرفة الحكم الشرعي بصيغة أخرى خالية من أي استهجان. إذن فإشكاله ليس تاماً.

منها: حسنة ابن المغيرة، عن أبي الحسن عليه، قال: «قلت له: للاستنجاء حدّ؟ قال: لا، ينقي مائمه. قلت: ينقي مائمه ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها»^(٣). بتقريب: أن الرواية صريحة في أن حدّ الاستنجاء هو النقاء، سواء كان سببه الغسل أو التمسح بالحجر مرّتين أو مرّة أو أكثر ولو بغير الحجر.

وأورد الشيخ الأعظم رحمته: «أنّ اظاهر الرواية هنا أيضاً ما لو كان الاستنجاء

(١) كتاب الطهارة: ١/ ٤٥٧، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

بالماء دون غيره، وذلك لقرائن:

الأولى: قوله ﷺ في ذيل الرواية: «الريح لا ينظر لها»، وهو ظاهر في أن مدار السؤال والجواب ما لو كان الاستنجاء بالماء وذلك لبقاء الريح في المحل الذي يستكشف باستشمام اليد ومزاولتها للمحل بالاستنجاء بالماء.

ورده الأستاذ الأعظم ﷺ: «بأن بقاء الريح هناك أيضاً يمكن استكشافه بطريق آخر أيضاً كالحرق أو الحجر المسوح به»^(١).

وقال السيد الحكيم ﷺ: «إن العلم بالريح بعد نقاء المحل ضروري لا يحتاج إلى استشمام اليد أو غيرها، لأن ذهابه يحتاج إلى مؤونة زائدة على ما يحتاج إليه النقاء»^(٢).

القرينة الثانية: أن المراد بالنقاء إما ذهاب العين أو ذهاب العين مع الأثر، والأول يكون بالاستجبار، والثاني مختص بالماء، ولا جامع بينهما كي تكون الرواية شاملة لهما معاً، فالرواية إما مجملة وإما محمولة على النقاء بالماء جهوداً على ما يقتضيه ظاهر الاطلاق»^(٣).

ويرده: أن النقاء لغة وعرفاً ظاهر المعنى، وهو نقاء محل الغائط من العين إذ الأثر لا يصدق عليه الغائط كي يشمل النقاء في قوله ﷺ: «ينقى» جواباً عن السؤال.

القرينة الثالثة: أن إرادة الاستنجاء بالماء من الأمور التي وقع الاتفاق عليها^(٤).

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٤٥٥/١، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٦/٢.

(٣) و (٤) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم: ٤٥٦/١، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

ويردّه: مع أنّ قضية الاتفاق لا تخلو عن كونها دعوى بأنّ الفهم الشخصي لفقيه لا يكون دليلاً لآخرين ما لم يكن موجباً لإعراض الكلّ عنه ، فإنّه حينئذٍ سيكون محلّ تأمل؛ لأنّ عمدة دليل الحجّية هو السيرة العقلائيّة. وإذا قامت السيرة على حجّية ظهور أعرض عنه جميع أهل اللسان ، فيمكن الخدشة فيه حينئذٍ لأنّ الأعراض بمنزلة القرينة القائمة على خلاف الظاهر ، ولكنّ عمدة جواب الإشكال في دعوى الاتفاق .

القرينة الرابعة: ندرة استعمال الاستنجاء في خصوص الاستجمار ، والغلبة تكون منشأً للانصراف ^(١).

ويردّه: كما ذكرناه مراراً وتكراراً أنّ غلبة الوجود لا تكون منشأً للانصراف . نعم ، فرق بين هذا وبين القول بأنّ الاطلاق لا ينصرف إلى الفرد النادر ، فإنّها على هذا التقدير قضية مقبولة .

القرينة الخامسة: وهي وإن كانت موجودة في عبائر أستاذنا الأعظم رحمته الله لكنّ الحقّ أنّها من استدلالات الشيخ الأعظم رحمته الله ، وحاصلها:

أن لو كان النقاء شاملاً للتمسّح أيضاً كما هي دعوى المستدلين في الرواية لكان الأولى إن لم يتعيّن ذلك أن يسأل الراوي عن حكم الأجزاء الصغار ولم يقتصر في سؤاله عن الريح للعلم بأنّ التمسّح بالحجر لا يدفع تلك الأجزاء الصغار ، ومنه يعلم أنّ الرواية ناظرة إلى الاستنجاء بالماء ، وإلاّ لم يبق مجال للسؤال عن الريح ، لأنّ التمسّح غير قالع للأجزاء الصغار ، ومع العجز عن مسحها يكون بقاء الريح غير محلّ

بالنقاء بالأولوية، ومن هنا قلنا باختصاص الرواية بالغسل للملازمة ما بين بقاء الريج عادةً وذهاب العين حتى الأجزاء الصغار، فكأنه عليه السلام أراد أن يقول: إنَّ المبالغة في الغسل مع بقاء الريج لا يخلُّ بالنقاء^(١). وهو وجيه.

القرينة السادسة: أنه لو كان المراد من النقاء ذهاب العين لكان الأنسب أن يسأل الراوي عن بقاء الأمر بدل أن يسأل عن بقاء الريج، فالسؤال عن الريج في الرواية يكشف عن كون المراد من النقاء ما يعمّ زوال الأثر وهو الغسل بالماء؛ إذ هو الذي يزيل الأثر لا الاستنجاء بغير الماء.

وفيه: أن المقدار الذي ذكره لا يصلح للقرينة بحيث يرفع اليد عن ظهور النقاء، وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «مع وجود هذه المناقشات لا يبقى إطلاق للرواية».

ومنها: ما رواه بريد بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «يجزي من الغائط المسح بالأحجار، ولا يجزي من البول إلا الماء»^(٢).

بتقريب: أن اللام في قوله: «بالأحجار» لا تخلو إمّا للجنس أو للاستغراق أو العهد، أمّا العهد ففاسد لأنه لم يعهد في الشريعة الإسلامية الاستنجاء بحجر مخصوص ومثله في الفساد ما لو حملت اللام على الاستغراق إذ من غير المعقول تطهير الموضع بجميع حجر الأرض. ناهيك عن أنه غير مقدور، فلم يبق إلا الجنس أي يكفي جنس الحجر في تطهير الموضع، وهو كما يتحقّق بالكثير يتحقّق بالواحد، فإذا كان المراد منه الجنس نعلم قطعاً أن المراد ليس الجمع كي يقال أن أقلّ الجمع ثلاثة.

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٣٩٢ / ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الخلوة، الحديث ٢.

ولكن نردّه: لا شبهة عندنا في كون اللام الجنس لكنّ الفرق هنا في المدخول، فإن كان مدخولها المفرد كانت دالّة على جنس المفرد، ولو كان مدخولها الجمع كانت دالّة على جنس الجمع الذي يكون أقلّه ثلاثة، فالواقع أنّ الرواية على خلاف المقصود أدلّ.

إن قلت: كيف ومن الممكن أن يكون مدخول اللام جنساً دالّاً على الجمع لكن يراد به الفرد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(١)، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾^(٢)، وذلك لوضوح

أنّ الخمس والصدقات إنّما تدفعان إلى الأفراد لا المجموع.

قلت: إنّ الذي نذهب إليه في بيان المراد من مدخول اللام هو ما تقتضيه القاعدة فتأخذ به، لكن إذا قامت قرينة على خلافه لم يكن مانع حينئذٍ من الذهاب إلى ما يراد من القرينة ومخالفة الظاهر، فإنّ الظاهر لا ترفع اليد عنه إلّا إذا قامت القرينة على خلافه. وقال السيّد الحكيم رحمته: «إنّ المراد من الحجر الجنس بقرينة العموم، ولا مجال لحملة - على الثلاث - لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، فإنّ ذلك يتمّ في المنكر لا في المعرف الظاهر في العموم، الذي يجب حملة على الجنس بعد امتناع حملة على العموم، لأنّه أقرب عرفاً.

(١) الأنفال ٨: ٤١.

(٢) التوبة ٩: ٦٠.

ولكن قوله ﷺ: ولا يجزئ من البول إلا الماء يوجب ظهوره في الإيجاب

الجزئي في مقابل السلب الكلي في البول»^(١).

أقول: مقصوده ﷺ مع أنّ التعدّد معتبر في تطهير البول، وأنّ غير الماء لا يجزئ في تطهيره ومنحصر به، فالرواية تتعرّض إلى بيان أصل الحكم فقط من دون التعرّض إلى باقي الشرائط من التعدّد وغيره، أو قل: إنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

ونقول: ظاهر صدر الرواية أنّ الغائط يحزّيه الأحجار ويكفي فيه حجر واحد، حتّى ولو كان ذيل الرواية ليس في مقام بيان الشرائط، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الأخذ بظهور الصدر. فلانفاة بينهما من هذه الجهة، أو قل: إنّ العدد لا مفهوم له، ولو قام دليل على الزيادة لم تكن بينهما منفاة، إلّا أنّه له مفهوم هنا بالنسبة إلى الأقلّ.

ومنها: مضمرة زرارة، قال: «كان يستنجي من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدّر والخرق»^(٢).

بتقريب: أنّه لم يقيّد المسح بعدد معيّن بل أطلق ومقتضاه كفاية المسح وإن لم يكرّره.

وأورد عليه بوجهين:

الأوّل: ما عن السيّد الحكيم ﷺ من عدم ثبوت كون الرواية كلاماً للمعصوم

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٢١٤ و ٢١٧.

(٢) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

فلا يمكن الأخذ بإطلاقه^(١).

ويلحظ عليه: بأن زرارة ليس في مقام الحكاية عن فعل الإمام حتى يتوقف في مسألة الإطلاق، بل هو يحكي حكم الإمام في المسألة، وأنه يكفي المسح من الغائط مطلقاً؛ إذ ليس لأحد أن ينقل فعل الإمام في مسألة بهذه الخصوصية^(٢).

الثاني: وهذا الإيراد للأستاذ الأعظم رحمته من أن الرواية غير واردة لبيان اعتبار التعدد، وإنما وردت في مقام بيان أن مخرج البول لا يكفي المسح فيه، بل لابد وأن يكون بالماء، وأنه يكفي في الغائط المسح من دون النظر إلى المرة كافية أو الثلاث مرّات^(٣).

ويرد عليه: لو لم يكن الإمام في مقام البيان من جميع الجهات فلماذا عمد إلى ذكر عدد المرّات التي يستنجي بها للبول وقال: «ثلاث مرّات»، ولكان ذكر الماء كافياً، فمن تقييده الاستنجاء من البول بالثلاث مرّات وترك مسح الغائط بالخرق والمدر بلا تقييد يفهم أن المسح كان للاستنجاء من الغائط.

وبهذا نجيب عما ذكره رحمته أيضاً من أنه لا شيء في دلالة الأخبار المتقدمة يدل على الاجتزاء بالأقل من الثلاث عدا موثقة يونس التامة الدلالة، وهي ما رواه يونس بن يعقوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: يغسل ذكره ويذهب للغائط ثم يتوضأ

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢ / ٢١٧.

(٢) ظاهر الخبر أن زرارة يحكي عن فعل لظهور قوله: «كان يستنجي» وكأننا من كان المستنجي

حكاية الفعل لا تسلط الإطلاق على الفعل. (المقرّر)

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣ / ٤٠٤.

مرتين مرتين»^(١).

فإنَّ الأمر ليس مقتصرًا على موثقة يونس بل مضرة زارة أيضاً مطلقة، غير أنَّ صحيحة زارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «لا صلاة إلا بطهور، وبجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢) تقيد الإطلاقات بناءً على ما هو الصحيح من أنَّ العدد له مفهوم بالنسبة إلى الأقل، فيكون الأقل من ثلاثة غير كافٍ في الاستنجاء.

وأورد على الصحيحة بوجوه:

الأول: إنَّه بعد حصول النقاء بالتمسح بحجر واحد يكون وجوب التمسح ثانياً وثالثاً لغواً.

ويردّه: أنَّ القضية في مثل المورد ترجع إلى التعبد بالملاكات على ما هي في واقع الأمر، ونحن قاصرون عن إدراك ملاك هذا الحكم، فالتمسح بالمرّة الواحدة حتّى لو نقي المحل لا يكفي لاحتمال وجود ملاك آخر في اشتراط الثلاثة نحن لانعلمه. ونظيره وجوب الغسل ثلاث مرّات في الإناء مع أنَّ العين قد تزول بالأقل من الثلاث، ومثله الإناء المتخذ من الخزف فلو صنع على صورة أخرى غير الإناء يكفي في تطهيره الغسل مرّة واحدة، مع أنَّ الخزف هو الخزف بعينه.

الثاني: إنَّ الصحيحة تشتمل على كلمة السنة وهي تحتمل الاستحباب، فيكون قرينة على أنَّ ما زاد على الحجر الواحد استحبابي.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

ويردّه: أنّ المراد بالسنة في مقابل ما فرضه الله كما في الركعتين الأخيرتين في الصلاة الرباعية فإنّها سنة مع أنّها واجبتين وليستا مستحبّتين.

الثالث: إنّما قيّدنا المسح بالثلاث في الرواية لأجل أنّ الغالب عدم حصول النقاء لو مسح بأقلّ من ثلاث مرّات.

ويردّه: لو كانت الغلبة تصلح أن تكون منشأً للتقييد لقيّدت الرواية بالمسح مرّتين، ولعلّ أربع، لأنّه غالباً ما يحصل النقاء بهما أيضاً، ناهيك عن أنّ ظاهر الرواية كونها في مقام التحديد وبالتالي ينعقد لها مفهوم. ومن هنا قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ أي قيد يؤتى به في مقام البيان ينعقد له مفهوم».

ولكنّا أنكرنا عليه ذلك، وقلنا في محله أنّه قد تنشأ للمولى دواعي أخرى لأجلها يكون القيد في الكلام عارٍ عن أي مفهوم إلّا مفهوم التحديد، فإنّه غير قابل للخدشة.

إذن: الصحيحة تدلّ على أنّ التمسح بثلاث أحجار هو المعتبر في الاستنجاء، وأنّ الحجر الواحد لا يكفي ولو حصل النقاء به.

مسألة (١٧١) : يحرم الاستنجاء بما هو محترم في الشريعة الإسلامية (١) .
وفي حصول الطهارة بإزالة العين بالعظم ، أو الروث ، إشكال (٢) .

(١) من باب حرمة الهتك .

(٢) لو كان الكلام متضمناً للبحث عن الحرمة التكليفية لقلنا ليس المورد من مواردہ إذ لا إشكال بأن الإقدام على التمسح بالعظم أو الروث غير محرم .
وقيل : بأن رواية ليث المرادي دلّت عليه ، حيث قال : عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألتہ عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود ، قال : أمّا العظم والروث فطعام الجنّ وذلك ممّا اشترطوا على رسول الله ﷺ ، فقال : لا يصلح بشيء من ذلك ^(١) .

ونردّه : بأن الرواية ضعيفة السند ، والدلالة غير تامّة على الحرمة التكليفية ، وقوله عليه السلام : « لا يصلح بشيء من ذلك » كالنصّ في الحكم الوضعي لا الجواز التكليفي ، فإنّ ظاهر النفي في المعاملات - حتّى بالمعنى الأعمّ - الفساد وعدم الوجود لا الحرمة التكليفية ، ومثله سائر الروايات المذكورة في المقام .

وأما لو كان البحث عن الحكم الوضعي بمعنى حصول الطهارة بمثل ما هو المذكور في المتن ، فالظاهر أنّه خالٍ عن أي إشكال بعد ضعف الروايات المستدلّ بها على عدم حصول الطهارة وعدم حجّية الإجماعات المنقولة ، وبعد ثبوت حصول الطهارة بكلّ جسم قالع وهو يشمل المقام أيضاً ، والماتن استشكل في هذه الجهة كما هو ظاهر وعندنا أنّه لا إشكال فيها .

مسألة (١٧٢): الملاقى للنجس - في باطن الإنسان أو الحيوان - لا يحكم بنجاسته إذا خرج وهو غير ملوث به ، فالنواة أو الدود أو ماء الاحتقان الخارج من الإنسان ، كل ذلك لا يحكم بنجاسته ، إذا لم يكن ملوثاً بالنجس ، ومن هذا القبيل الإبرة المستعملة في التزريق إذا خرجت من بدن الإنسان ، وهي غير ملوثة بالدم (١).

ملاقاة النجاسة في الباطن

(١) للملاقى للنجس في باطن الإنسان صور أربع :
الأولى : أن يكون كلا المتلاقيين من الداخل كملاقاة الدم الخارج من نفس الإنسان ، وقد لاقى ريقه أو لثته أو أسنانه ، في هذه الصورة لا يحكم بنجاسة الملاقى من جهة قصور نفس المقتضي في الأدلة الدالة على منجسية النجس بحيث لا يشمل البواطن ، بل ومنصرفه عن مثل المقام ولا يخلو المقام عن عدة نصوص تدل على عدم منجسية النجس في الباطن .

منها : ما دلّ على طهارة البلل الخارج من فرج المرأة ، كرواية إبراهيم بن أبي محمود ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة عليها قيصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلي فيه ؟ قال : إذا اغتسلت صلت فيهما» (١).
وأيضاً ما رواه ابن أبي عمير ، عن غير واحد من أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبله ولا من مس الفرج ، ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد» (٢).

(١) الوسائل : الباب ٥٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٢ .

بتقريب: أنَّ البلب الخارج من فرج المرأة يلاقي مجرى البول والدم والمني ولم يحكم بنجاسته ، فلو كانت الملاقاة للنجاسة في البواطن توجب التنجس لأوجبت فيها بلا أدنى منازعة .

لكنّا نقول: ليس المانع محصوراً في أنَّ الملاقاة للنجاسات في البواطن لا توجب التنجس فقد يكون لأجل أنَّ المتنّجس لا ينجس .

ومنها: ما دلّ على طهارة مطلق ما يخرج من الاحليل عدا البول والمني كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام ، قال : «سألته عن المذي يصيب الثوب ، قال : ينضحه بالماء إن شاء» ^(١) .

والتقريب فيها كالتقريب السابق ، فإنّ المجرى الذي تسير فيه النجاسة كالبول والمني لا شكّ يوجب تنجس الملاقى لكنّ الشارع اعتبره طاهراً وليس ذلك إلّا لأنّ الملاقاة إذا تمّت في البواطن لم يحكم بانتقال النجاسة .

ويردّه: أنَّ الاحتمال هنا كلاحتمال السابق ، إذ لعلّه من جهة أنَّ المتنّجس وهو المجرى على الفرض لا ينجس لا لما ذهب إليه المستدلّ .

ومنها: ما دلّ على وجوب غسل الظاهر في الاستنجاء وفي غيره دون الباطن ، فيفهم من الأمر بغسله دون الباطن أنَّ الباطن لا يكون متنجساً .

كرواية إبراهيم بن أبي محمود ، قال : يستنجي ويغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل فيه الأنملة» ^(٢) .

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ورواية عَمَّار الساباطي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل يسيل من أنفه الدم، هل عليه أن يغسل باطنه يعني جوف الأنف؟ فقال: إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه»^(١).

فإنَّ الأمر بغسل الظاهر يدلّ بالالتزام على نجاسته، وأمّا الباطن فحيث لم يتوجّه إليه تكليف بغسله فذلك دالٌّ أيضاً بالملازمة على طهارته.

الثانية: أن يكون أحد المتلاقيين من الخارج، كمن شرب خمراً - على تقدير القول بنجاستها - فلاقى الفم والحلق وغيرهما، فحكم هذه الصورة أيضاً طهارة الباطن أيضاً لعدم نهوض دليل يدلّ على نجاسته، بل حتّى ولو قلنا إنّه بمجرد الملاقاة ينجس إلا أن زوال العين موجب للقول بطهارته، أضف إليه رواية عبد الحميد بن أبي الديلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيبصق فأصاب ثوبي من بصاقه، قال: ليس بشيء»^(٢) تدلّ على ذلك.

الثالثة: أن يكون الملاقي خارجياً والنجاسة باطنية كما في الأسنان الصناعية الملاقية للدم في الفم أو الإبرة النافذة في الجوف، وفي هذه الصورة قد تكون النجاسة موجودة في المحلّ أو المجرى بوضع لا تكون محسوسة بالحواس الخمسة كما في فرض النجاسة التي لاقلتها الإبرة أثناء اختراقها الجلد، فمثل هذه الملاقاة لا توجب تنجّس الإبرة، ومثله البول والغائط في محلّها، فإنّهما ليسا بمنجّسين لمثل النواة الملاقية لهما في المخرج. قال في المعتمد: «ليس للنجاسة حكم إلا بعد

(١) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

خروجها من الجرى».

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ هذه الصورة وإن كانت داخلية في كلام المعتبر، إلّا أنّي لم أعر على نصّ فيها، وكأنّها لذلك كانت محلاً للإشكال، من جهة قاعدة سراية النجاسة إلى الملاقي، ومن أنّ القاعدة المذكورة ليس عليها دليل لفظي له إطلاق أحوالي يشمل صورة الملاقة في الداخل»^(١).

لكنّا: ذكرنا أنّ ظاهر موثقة عبّار شمولها له، إلّا أنّ الارتكاز العرفي صرف ذلك الظهور عن شموله للبواطن، فإنّ مثل رواية محدّد بن مسلم والبرنطي لا تدلّ على نجاسة البواطن، لأنّ قوله عليه السلام: «ما أصابه» ظاهر في الإصابة الظاهرية ومن الخارج. وكذا ما دلّ على نجاسة الدم كما في صحيحة زرارة، قال: «قلت له أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة... إلى أن قال عليه السلام: تغسله وتعيده»^(٢).

وكذا أمره عليه السلام بوجود غسل ما أصابته العذرة كما في رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يطرأ في العذرة أو البول أيعيد الوضوء؟ قال: ولكن يغسل ما أصابه»^(٣).

ويدلّ على طهارة البواطن أيضاً الأخبار الواردة في طهارة التيء حتّى مع اتّصاله بشيء من النجاسات.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٨٥ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

الرابعة: أن يكون كلا الملاقى والملاقى أمرين خارجيين، إلا أن الملاقاة بينهما تحصل في البواطن (على الفرض) بأن يكون الباطن ظرفاً لملاقاتها معاً. كمن ابتلع درهماً ثم شرب مائناً نجساً أو متنجساً ثم حصل التلاقي بينهما في الجوف، أو السن الاصطناعي عند المضمضة بالماء المتنجس.

بالنسبة إلى هذه الصورة قال السيد الحكيم رحمته الله: «لا يبعد الحكم بعدم سراية النجاسة في المتلاقيين بأن لا يكون السن متنجساً بالملاقاة داخل الفم لأجل عدم قيام ما يدل على تنجس الباطن»^(١).

لكنه: مبني على ما استظهره من عدم قيام إطلاق يدل على قابلية كل جسم للتنجس، وهو خلاف ما استظهرناه من أن مقتضى العموم نجاسة الجسم الطاهر عند ملاقاته للنجاسة، بلافق بين أن يكون ظرف الالتقاء الخارج أو الداخل.

(الحادي عشر من المطهّرات: استبراء الحيوان)

كلّ حيوان مأكول اللحم إذا كان جلاًلاً: (تعوّد أكل عذرة الإنسان) يحرم
أكل لحمه، فينجس بوله ومدفوعه (١)

ويحكم بطهارتهما بعد الاستبراء، والاستبراء أن يمنع ذلك الحيوان عن
أكل النجاسة لمُدّة يخرج بعدها - عن صدق الجلال عليه. والأحوط مع
ذلك - أن يراعى في الاستبراء المدّة المنصوص عليها. فللدجاجة ثلاثة أيّام،
وللبطة خمسة وللغنم عشرة، وللبقرة عشرون وللبعير أربعون يوماً (٢).

(١) أقول: تقدّم وجه هذه الفتوى في أوّل مباحث النجاسات، فلا وجه للإعادة.

(٢) أمّا حصول الطهارة بالاستبراء فهو الصحيح، لأنّ المراد بالاستبراء أن
يعمل عملاً به يتمّ سلب عنوان الجلل عن الحيوان المراد استبراؤه، وبارتفاع
هذا العنوان يرتفع جميع الموانع التي كانت حائلاً دون الانتفاع به،
ثمّ إنّ هذه المدّة المذكورة في الفتيا وردت بها روايات لكن المشكلة تكمن في
أسانيدها، فإنّها ضعاف، لكنّ الاحتياط حسن على كلّ حال معتضداً بعمل
المشهور بهذه الروايات.

(الثاني عشر من المطهّرات:

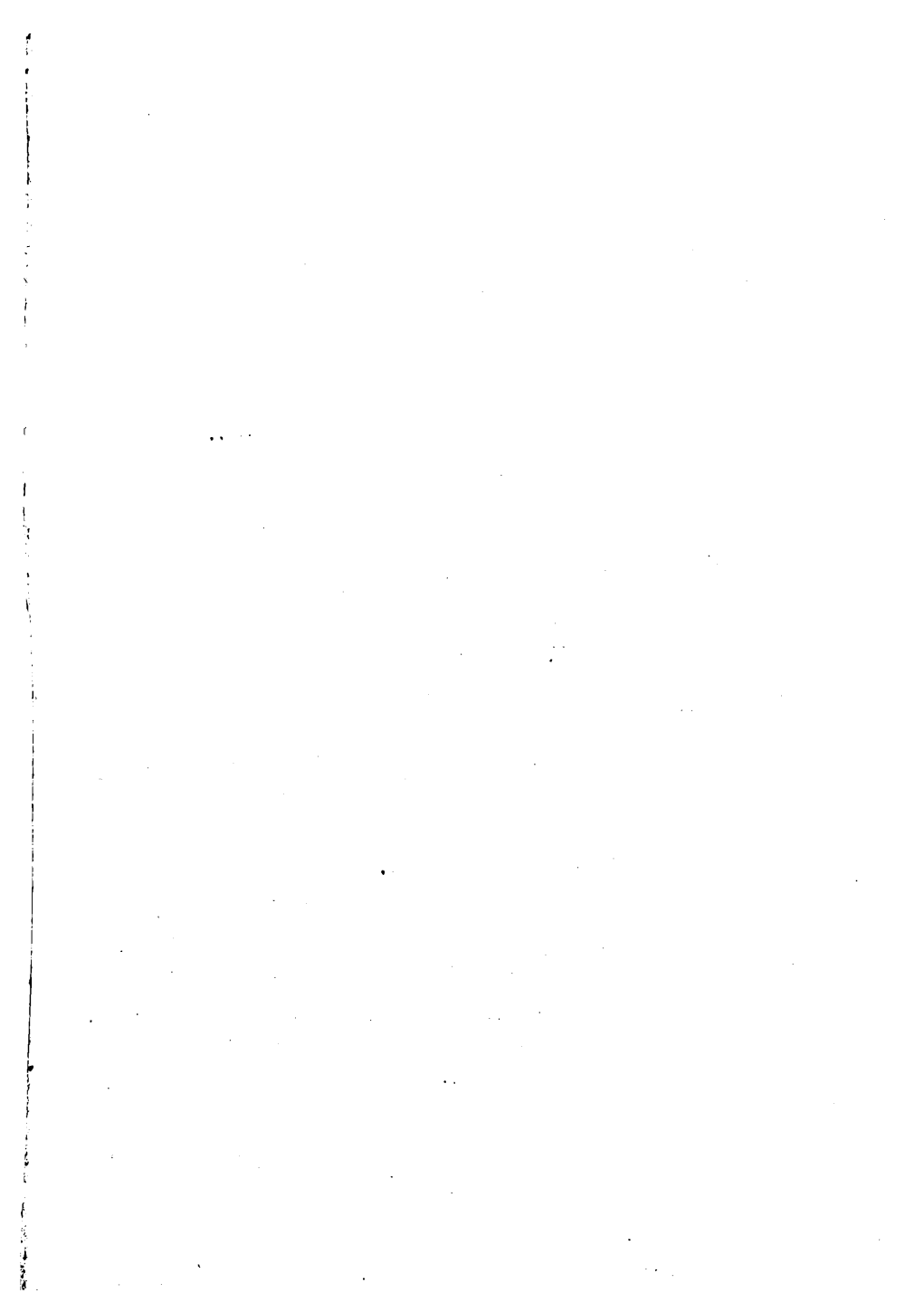
خروج الدم بالمقدار المتعارف من الذبيحة)

فإنّه بذلك يحكم بطهارة ما يتخلّف منه في جوفها وقد مرّ تفصيل

ذلك (١)

(١) تعرّضنا إلى تفصيل المسألة في مباحث الدم ، فلا وجه للإعادة .

هذا تمام الكلام في مبحث الطهارة



(الصلاة)

الصلوات الواجبة في زمان الغيبة ستة أنواع:

- ١ - اليومية.
- ٢ - صلاة الآيات.
- ٣ - صلاة الطواف الواجب.
- ٤ - الصلاة الواجبة بالإجارة، والنذر، والعهد، واليمين، ونحو ذلك.
- ٥ - الصلاة الفائتة عن الوالد، فتجب على الولد الأكبر قضاؤها بعد موت أبيه، والأحوط الأولى القضاء عن الأم أيضاً.
- ٦ - الصلاة على الميت.

(صلاة الجمعة)

وهي ركعتان كصلاة الصبح (١)

صلاة الجمعة

(١) قال صاحب الجواهر رحمته الله: «بلا خلاف فيه بين علماء الإسلام، بل هو عندهم من الضروريات المستغنية بذلك عن ذكر ما يدلّ عليه من النصوص

نعم ، تمتاز عنها بخطبتين قبلها (١) .

والإجماعات»^(١).

وقال صاحب المدارك رحمته : « أمّا أنّها ركعتان فيدلّ عليه فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والأخبار المتواترة ، ولا بأس بذكر واحدٍ منها استزادةً في اليمن والبركة .

وهو ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - في قوله تعالى : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾^(٢) وهي صلاة الظهر ، قال : ونزلت هذه الآيات يوم الجمعة ورسول الله ﷺ في سفر ، ففقت فيها وتركها على حالها في السفر والحضر ، وأضاف للمقيم ركعتين ، وإنما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي ﷺ يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام ، فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيام »^(٣).

(١) أمّا الخطبتان قبل صلاة الجمعة فشرط لانعقاد الجمعة ، وهي قضية مجمع عليها . بل ذكر بعضهم أنّ إطلاق الشرط عليها مسامحي لأنّها من أجزاء الصلاة لأنّ النبي ﷺ خطب خطبتين ، ويدلّ على ذلك عدّة روايات :

منها : صحيحة زرارة المتقدمة .

ومنها : صحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال : « إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين ، فهي صلاة حتّى ينزل الإمام »^(٤).

(١) جواهر الكلام : ١١ / ١٣٣ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٨ .

(٣) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ١ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٤ .

ففي الأولى منها يقوم الإمام عليه السلام ويحمد الله ويشني عليه ويوصي بتقوى الله ، ويقرأ سورة من الكتاب العزيز ، ثم يجلس قليلاً ، وفي الثانية يقوم ويحمد الله ويشني ، ويصلي على محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى أئمة المسلمين ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات (١)

ومنها: ما رواه أبو العباس ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا جمعة إلا بخطبة ، وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين » ^(١).

(١) لقيام عدّة نصوص على ذلك :

منها: موثقة سماعة ، حيث قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : يخطب - يعني إمام الجمعة - وهو قائم ، يحمد الله ويشني عليه ، ثم يوصي بتقوى الله ، ثم يقرأ سورة من القرآن صغيرة (قصيرة) ، ثم يجلس ، ثم يقوم فيحمد الله ويشني عليه ، ويصلي على محمد صلى الله عليه وسلم وعلى أئمة المسلمين ، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات ، فإذا فرغ من هذا أقام المؤذن فصلّى بالناس ركعتين يقرأ في الأولى بسورة الجمع ، وفي الثانية بسورة المنافقين » ^(٢).

قال المحقق الهمداني رحمته الله : « وهذه الموثقة أوثق ما يستدلّ به لإثبات ما يعتبر في الخطبتين من التحميد وغيره ، وأما سائر الروايات الحاكية للخطب التي أنشأها الأئمة عليهم السلام كصحيفة محمد بن مسلم ^(٣) ، والخطب المحكية عن أمير المؤمنين عليه السلام - فلاجل اشتغالها على مستحبات كثيرة يشكل استفادة الوجوب منها » ^(٤).

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٩ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٢ .

(٣) الكافي : ٤٢٢ / ٣ .

(٤) مصباح الفقيه : ١٠١ / ١٤ .

وفيه: أنَّ اشتغال رواية على مستحبات لا يوجب رفع اليد عن الجمل الظاهرة في الوجوب، وله نظائر وينبغي أن لا يخفى ذلك على مثل المحقق الهمداني رحمته الله، إلا أنَّ العصمة لأهلها.

مسألة (١٧٣) : يعتبر في القدر الواجب من الخطبة العربية ، ولا يعتبر في الزائد عليه (١)

لغة الخطبة

(١) قال صاحب المدارك رحمته : « منع أكثر الأصحاب من إجزاء الخطبة بغير العربية للتأني ، وهو حسن » .

وقال صاحب الجواهر رحمته : « المشهور - كما عن الذخيرة - اعتبار عربيتهما ، ثم قال : « وقد يفرّق في الخطبتين بين الحمد والصلاة وبين الوعظ ، فيجوز الوعظ بغير العربية بخلاف الحمد والصلاة لظهور الأدلة في إرادة اللفظ فيها والمعنى في الوعظ » ^(١) .

أقول : الظاهر أنّ منشأ الظهور الذي ادّعاه صاحب الجواهر رحمته هو أنّ المتبادر من قوله : « يحمد الله ويصلي على محمد بأن يقول : الحمد لله ، وصلى الله على محمد وآله » وأشباه ذلك من التعابير المتعارفة المشتملة على مادة هذين اللفظين لا إنشاء مفهومهما بأي عبارة تكون .

وإن كان يظهر لي أنّ المراد من قوله : « يحمد الله ويصلي » هو إنشاء مفهومهما من دون اعتبار للفظ أو لمادّته في ضمن أي صورة ، فإنّ لفظ الحمد والصلاة لم يؤخذ في مفهوميهما على نحو يكونا مقيّدين بهما .

وأما التأني في مثل المقام فليس واجباً ، لأنّ خطب النبي صلى الله عليه وآله والأمير عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام كانت بالعربية لأنهم عرب ، والمفروض أن تكون خطبهم بلسان

وإذا كان الحاضرون غير عارفين باللغة العربية فالأحوط هو الجمع بين اللغة العربية ولغة الحاضرين بالنسبة إلى الوصية بتقوى الله (١)

قومهم ، ولم يلحظ فيه خصوصية العربية على نحو تكون شرطاً له .
وكيف كان أنّ المأمور به هو صرف ما يسمّى خطبة ، أو قل مسمّى الخطبة ،
وهذا المقدار يحصل بالتحميد والصلوات كيف اتفق .

وفي النفس شيء ، فإنّ الإنصاف هنا يقتضي القول باعتبار العربية لأنّ لفظ
« يصلي » له ظهور ثانوي إذا لوحظت مادة الصلاة لأجله يمكن القول باعتبار
وجوبه . إلّا أنّه لا يكون مستنداً إلى دليل قويّ ، والحقّ بحسب الفنّ والصناعة
عدم اعتبارها فيها .

(١) المسألة ذات أقوال :

الأول : ما ذهب إليه أستاذنا الأعظم من اعتبار الجمع بين اللغتين العربية
ولغة الحاضرين فيما يرجع إلى الوصية بتقوى الله ، كما هو ظاهر المتن ، والمقدار
الواجب يقتصر على نطقه بالعربية ، وما زاد على الواجب فيقوله بلغة الحاضرين .
الثاني : إذا لم يفهم الحاضرون العربية - ولو بأن يتعلّموا - اجتزأ باللغة الأعجميّة .
الثالث : أن تكون الخطبة - وكذا الوعظ - باللغة العربية ولو لم يفهم الحاضرون
شيئاً .

الرابع : سقوط التكليف بالجمعة .

أمّا القول الأول فللأستاذ الأعظم ﷺ ولو جعل المسألة احتياطية ، فهو حسن
على كلّ تقدير ، ولعلّ الوجه فيه احتمال أنّ الشارع يريد العربية في الخطبتين ،
ولو المقدار الواجب منها من باب التأسي ، وأنّ المقصود من الوصية لا يحصل من
غير تفهّم معناه ، فالجمع بين الأمرين يقتضي وجوب الاحتياط . إلّا أنّ الاحتياط

لا يكون لزومياً لعدم قيام دليل عليه^(١).

الثاني: وهو المنسوب إلى جامع المقاصد، واختاره صاحب الجواهر^{رحمته} وقال: «فالأقوى - كما عن الفاضل والشهيدين والكركي - الاجتزاء بالعجمية، لأنّ مقصود الخطبة لا يتم بدون فهم معانيها»^(٢).

واختار المحقق الهمداني^{رحمته} ذلك أيضاً متمسكاً بقاعدة الميسور. وأضاف^{رحمته}: «مع إمكان أن يقال: إنّنا لو سلّمنا الاشتراط فإنّما هو على تقدير فهم مخاطبين للعربية لا مطلقاً»^(٣).

وأجاب صاحب الحقائق^{رحمته}: «التعليل بأنّ المقصود من الخطبة فهم العدد لمعانيها مع تسليم وروده لا يقتضي كونه كلياً، فإنّ علل الشرائع ليست عللاً حقيقية يدور المعلول مدارها وجوداً وعدمًا، وإنّما هي معرّفات وتقريبات إلى الأذهان، كما لا يخفى على من راجع كتاب العلل وما اشتملت عليه أخباره من العلل.

على أنّ البلدان التي فتحت من العجم والروم ونحوها، وعيّنت فيها الأئمة للجماعات والجمعات لم ينقل أنّهم كانوا يترجمون لهم الخطب ولو وقع لنقل»^(٤).

أقول: لا يمكن المصير إلى ما ذهب إليه صاحب الحقائق:

أولاً: لأنّه ارتكب خلاف الظاهر حين ادّعى أنّ التعليل في ذيل الرواية محمول

(١) لا يحتاج الاحتياط في موارد إلى دليل عليه، وإنّما كان إرشادياً إلى ما حكم العقل به في مقام الامتثال لو كان شرعياً. نعم، ولو كان عقلياً فمن باب احتمال بقاء التكليف. (المقرّر)

(٢) جواهر الكلام: ٢١٧/١١.

(٣) مصباح الفقيه: ١٠٥/١٤.

(٤) الحقائق الناضرة: ٩٤/١٠.

على الحكمة ، وهو غير صحيح إذا لم يركز على ذلك بذكر قرينة ، وإلا فإن مقتضى الأصل كونه علة .

وثانياً : أن عدم نقل أن الخطب كانت تترجم فلعله كان لأجل أن العدد الحاضر في صلاة الجمعة كان يحسن العربية ، ولكن لا يمكن الجزم به ، ومن البعيد بحسب العادة أن يكون جميع من يحضر صلاة الجمعة يحسن العربية وفي كل البلاد الإسلامية . نعم ، نقبل أنها لم تكن تترجم لكن لا يكشف عن اشتراط العربية بل غاية ما يمكن تصوّره في المقام أن فهم عدّة من الحاضرين في صلاة الجمعة يجوز قراءة الخطب بالعربية لكن ليس على نحو الشرطيّة بحيث يبطل لو كانت بلغه أخرى ، فإن هذا لم يثبت .

ولنا مناقشة أيضاً مع صاحب الجواهر رحمته من أن الاقتصار على اللغة العربية لا يحصل المقصود إذا لم يكن الحضور يفهم اللغة ، فإنه يمكن القول بأنك كيف عرفت أن مقاصيد الخطبة لا تحصل ، إذ لا دليل لنا يكشف عن ذلك . ولعلّ اشتراط العربية واعتباره أمراً تعبدياً إنما لأجل تحصيل مصلحة لا تحصل إلّا بها ، وهذا هو ما يقتضيه الإطلاق ، والأمر في هذا يشبه أجزاء الصلاة التي يشترط العربية في قراءة السورة ولو لم يدرك المصلّي معانيها . ولكنّ الجواب المذكور يدفع بتناسب الحكم والموضوع ، فإن الوصيّة بتقوى الله تقتضى أن يفهموا معناها وإلا كانت لغواً .

وما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته من التمسك بقاعدة الميسور ، فإنه أيضاً غير تامّ لعدم قيام دليل على قاعدة الميسور بعنوانها العامّ ، والإشكال في دليل شرطيّة العربية خلاف الفرض ، لأنّا بحثنا إنّما هو على تقدير اعتباره . ويمكن القول : إن قاعدة الميسور الجارية في الصلاة جارية في المقام .

وأما القول الثالث: وقد ظهر لك وجهه بما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله، إلا أنه يخالف إطلاق موثقة سماعه وغيرها.

وأما الرابع: الذي قال بسقوط صلاة الجمعة بعد سقوط القدرة على العربية، وأنت تعلم أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه المعتبرة، ومنها العربية.

والذي يجد لي في النظر هو الاجتزاء باللغة الأعجمية اختياراً، أي ولو كان متمكناً من العربية، فكيف مع العجز عنها؟ المعبر عنه بحال الاضطرار. إلا أننا نقول: إن الشارع إذا اعتبر العربية شرطاً قولياً في الخطبة فلا مناص من القول بالسقوط، إلا اللهم أن يقال بناءً على من اشترط العربية أن الشرط لا إطلاق فيه، بل عند التمكن فقط لأنه في نهاية المطاف يرجع الدليل إلى التأتني، وهذا لا إطلاق فيه، وأما إذا كان الدليل الموثقة كان الحق مع القول الرابع، وهو سقوط صلاة الجمعة مع عدم التمكن من الخطبة باللغة العربية. هذا إذا لم تتمسك بقاعدة الميسور الجارية في خصوص الصلاة المعبر عنها بالميسور الصغير، فتجب الصلاة مع خطبة غير عربية عند عدم التمكن من العربية ولو كان دليل المسألة موثقة سماعه.

مسألة (١٧٤) : صلاة الجمعة واجبة تخييراً ، يعني أنّ المكلف يوم الجمعة مخير بين إقامة صلاة الجمعة إذا توفّرت شرائطها الآتية وبين الإتيان بصلاة الظهر ، فإذا أقام الجمعة مع الشرائط أجزأت عن الظهر (١)

القول في صلاة الجمعة

(١) الأول : عدم مشروعية صلاة الجمعة في زمان الغيبة .

الثاني : وجوبها تعييناً .

الثالث : وجوبها تخييراً . مع الالتفات إلى أنّ هذا الخلاف في صلاة الجمعة لا يشمل عصر الحضور ، فإنّها كانت واجبة تعييناً آنذاك ، بل النزاع في زمن الغيبة . وكيف كان فالمشهور على عدم مشروعية صلاة الجمعة في زمن الغيبة لكونها مشروطةً بحضور الإمام المعصوم عليه السلام ، أو حضور نائبه المعيّن من قبله ، وقاعدة إذا انتفى شرط لقضية فإنّها تنتفي بانتفائه .

وذهب الشهيد الثاني في رسالته إلى الوجوب التعيني ، واختار صاحب المدارك وجماعة ذلك ، وعن جماعة أنهم ذهبوا إلى القول بالوجوب التخييري منهم أستاذنا الأعظم رحمته الله كما تنطق به فتواه ، وسيّدنا الأستاذ (دام ظله) أخذ بهذا القول .

وأما أدلّة من اختار عدم مشروعيتها في زمان الغيبة :

منها : الإجماع على ذلك عند عدم وجود الإمام المعصوم عليه السلام أو المنصوب من قبله .

ويردّه : في هذه الدعوى مجازفة واضحة لأنّ الاختلاف الحاصل في هذه المسألة ينفي حصول إجماع فيها ، كما رأيت في تنقيح الأقوال في المسألة ، إلّا أن تقول إنّ هذا الإجماع منقول لكّنه لو كان فليس بحجّة في ، خصوصاً المقام لكونه محتمل

المدرک إذا لم یکن معلوم المدرک ، كما سترى .

ومنها : قیام السیرة من عصر النبی ﷺ والأئمة ﷺ على تعیین إمام الجمعة کمثل المناصب الخطيرة الأخرى أي القضاء والولاية ، وعليه لابد وأن یكون إمام الجمعة منصوباً من قبلهم .

أجاب الأستاذ الأعظم رحمه الله عنه : « بأن هذه الدعوى من الغرائب ، وذلك لأنه لا طریق لنا إلى استکشاف حال صلاة الجمعة في عصر النبی ﷺ ، فلاندری أن الجمعة هل كانت تقام في سائر المدن والقرى أو إقامتها كانت خاصة ببلده ﷺ ثم على تقدير الإقامة في جميع الأماكن في عصره ﷺ ، فهل كان یقیمها المنصبون لإقامتها بالخصوص من قبله ﷺ أو إقامتها لم تكن مختصة لشخص دون شخص ، بل كان یقیمها کل من له أهلية الإقامة من دون حاجة إلى إذن ونصب ؟ وأما في عصر الأئمة ﷺ فلم یدلنا دلیل على أنهم نصبوا شخصاً معیناً لإقامة الجمعة ولو في مورد واحد . نعم ثبت أنهم ﷺ رخصوا في إقامتها للعموم من دون تخصيص ذلك بشخص دون شخص .

وأما في عصر الأمير ﷺ فلا ينبغي التردد في أنه ﷺ كان ينصب القضاء ویعین الولاة على المدن والأمصار ، وأن هؤلاء الولاة والقضاة كانوا یقیمون الجمعات ویصدّون للمرافعات ، لكنه ليس من جهة أن الجمعة تحتاج إلى تنصيب مخصوص ، بل لأن إقامة الجمعة من مستتبعات مقامهم ، لما جرت العادة علیه من قیام الولاة بصلاة الجمعة كمهمات موكولة بهم لأهمّيتها ^(١) .

أقول: إذا كانت إقامة الجمعة من مستتبعات منصب الولاية أو القضاء الذي يعين فيها الشخص من قبل المعصوم عليه السلام فهو معنى آخر لتعيين إمام الجمعة من قبلهم عليهم السلام وهو تسليم بأنهم عليهم السلام هم من ينصبون النائب عنهم لإقامة صلاة الجمعة مع احتمال استمراره إلى زمان الغيبة، أي في زمان الحضور فقط والسيرة تساعد على هذا، وأمّا في عصر الغيبة فالسيرة ساكتة ولا تتكفل ببيان حكم المسألة لانفياً ولا إثباتاً، والمحكم في المورد الإطلاقات الدالة على الوجوب مطلقاً^(١).

ومنها: إن منصب إمام الجمعة من المناصب التي يطمع إليها الناس، فإذا لم يحضر عليه السلام أو من ينصبه هو لذلك مع القول بوجوبها أوجب ذلك إثارة الفتنة بينهم.

(١) السيرة مخدوشة، فإنه لم ينقل لنا أنهم عليهم السلام كانوا يقيمون صلاة الجمعة، خصوصاً وأنهم كانوا في نقية شديدة ولم ينقل عن الأصحاب أنهم أقاموا صلاة الجمعة، خصوصاً بملاحظة خبر محمد بن مسلم جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من ترك الجمعة ثلاث جمع متوالية طبع الله على قلبه» - الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١٥ - الظاهرة في الاستحباب.

ولمؤتقة عبد الملك، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال عليه السلام: مثلك يهلك ولم يصلّ فریضة فرضها الله. قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلّوا جماعة يعني صلاة الجمعة» الدالة على أن الأصحاب ما كانوا يصلّون الجمعة وآلاً ما حتّم عليها عليه السلام، والظاهر أنها محمولة على النقيّة بل وسيرة الأصحاب جرت على ترك صلاة الجمعة ولو كانت واجبة تعييناً، فكيف ساغ لهم تركها مع ما في ترك الواجب من عقوبة.

وكخبر زرارة، قال: «حسنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه، فقلت: نغدوا عليك؟ فقال: لا إنما عنيت عنكم» كل هذا يؤكد خدش السيرة.

(المقرّر)

بيان: أنَّ إقامة الجمعة تقع على عاتق شخص واحد لكل مكان، فإذا ترك الشارع هذا المكان شاغراً أو أوكله إلى واحد غير معيّن بحيث يكون تعيينه بيد الناس لم تحسم القضية، وكانت مثاراً للفتنة، لأنَّ جلَّ الناس يأبى عن الاقتداء بمثله أو من هو دونه في الأهلية، بل الأغلب يريد أن يأخذها لنفسه أو من هو في فلكه يسري كخليل أو لأنَّه من أقاربه، كما هو شأن سائر المنافع، فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة فإنَّ القول بأنَّ الشارع أوجب صلاة الجمعة مشكل لأنَّه لا يأمر بما هو مثير للفتنة.

ويردّه: نقضاً وحلاً:

أما النقض، فبالأمور الحسبية التي بعضها لا يقلُّ أهميّة عن إمامة الجمعة، كالقضاء مثلاً، فإنَّه يلزم على شخص ما أن يتصدّى لهذا المنصب العظيم ولا يتركه شاغراً، وإلاَّ ظهرت المفاصد في كل مكان.

وأما الحلّ: فلسنا نعتقد بأنَّ التصدّي لإمامة الجمعة مثار للفتنة، لأنَّ الشارع لم يترك القضية مهملة بلا بيان، بل بيّن شرائط المتصدّي، ومن وجد نفسه أهلاً وجامعاً لهذه الشرائط تقدّم للصلاة ووجب على الناس الاقتداء به، وأما إذا لم تكن تلك الشرائط المعتبرة في إمامة الجمعة متحقّقة فيمن تصدّى، لم يأتّم به الناس لأنَّ الصلاة خلفه حينئذٍ باطلة، فأين الفتنة في هذا، ولو سلّمنا أنَّ القول بوجوب الجمعة تعييناً في عصر الغيبة يثير الفتنة.

لكن لنا أن نقول: ليست صلاة الجمعة واجبة تعييناً في عصر الغيبة، بل وجوبها تخيير، وحينئذٍ لن يكون القول بوجوبها التخيري مثيراً للفتنة بين المسلمين إذا أرادوا إقامة الجمعة، لأنَّه لو اتفق أنَّ إقامة الجمعة مثيرة للفتنة فلمهم أن يتحوّلوا

إلى العدل الآخر وهو صلاة الظهر، والقضية بواقعها لا تخرج عن دائرة التراحم في الملاكات، فإنَّ كلَّ حكم من الأحكام ما زال معمولاً به ما لم يزاحمه حكم أهمّ منه ليتقدّم عليه.

ومنها: الروايات الدالة على عدم وجوب الجمعة على من كان على رأس فرسخين، وهي تدلّ على أنَّ صلاة الجمعة لم تكن مشروعة في زمان الغيبة.

بتقريب: أنَّ الجمعة لو كانت مشروعة في زمان الغيبة لكانت واجبة حتّى على من هو على رأس الفرسخين وزيادة، بأن يكون تكليف هؤلاء الصلاة في الأماكن التي تقام فيها الجمعة، ومن عدم وجوبها ينكشف عدم مشروعيّتها من دون الإمام أو نائبه الخاصّ، لأنّه لا وجه لهذا الاستثناء إلّا عدم حضور الإمام أو نائبه عندهم.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «إنَّ الاستثناء في الروايات إنّما هو عن وجوب الحضور لها لا عن أصل الوجوب والمشروعيّة»^(١).

أقول: أمّا الرواية فهي لزارة بن أعين، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة، عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»^(٢).

وهي كما ترى تدلّ على رفع أصل الوجوب والمشروعيّة بدلالة كلمة «ووضع

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ٤٦/١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

عن...» أي أسقطت عمّن كان على رأس فرسخين أو أزيد، وُجد الإمام أم لم يوجد، فما ذكره عليه السلام مخالف لظاهر الرواية. فإنّ من كان على رأس الفرسخين ذكر متعلّقاً للكلمة الوضع حيث قال عليه السلام: «وضعها عن تسعة، عن الصغير، والكبير، والمجنون، والمسافر، والعبد، والمرأة، والمريض، والأعمى، ومن كان على رأس فرسخين» ولا شبهة في أنّ وجوب الصلاة مرفوع عن المذكورين لا وجوب الحضور والتفكيك بينهم بالقول باستعمال «الوضع» في المذكورات في رفع وجوب الصلاة وفي من كان على رأس فرسخين في رفع وجوب الحضور خلاف الظاهر جدّاً لكون الاستعمال المذكور من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ومع هذا لا يمكن الالتزام بذلك لأنّ في مقابل هذه الرواية عدّة روايات تدلّ على أنّ أهل القرى إذا كان لهم إمام يخطب وجب عليهم الانتماء به، فقتضى الجمع بين الروايات أن يقال: إنّ الرواية التي نفت للمشروعية إنّما نفته على تقدير أن لا يكون الإمام موجوداً، وأمّا إذا وجد الإمام فلا يمكن الالتزام بنفي المشروعية بناءً على طائفة الروايات تلك. أو أن يقال: إنّ الرواية تدلّ على نفي مشروعية الوجوب التعييني، أو يقيّد الروايات الدالة على نفي المشروعية بالروايات الدالة على وجوب الجمعة لمن كان عندهم إمام.

إن قلت: إنّ حمل الروايات الدالة على عدم مشروعية الجمعة على عدم وجود الإمام حمل على الفرد النادر.

قلت: لعلّ المستشكل لم يكن ممّن اطلع على أحوال القرى بعد معرفة أنّ المراد من إمام صلاة الجمعة إنّما هو المنصوب من قبل المعصوم عليه السلام.

ومنها: الروايات الدالة على عدم وجوب الجمعة إلّا للإمام المعصوم أو نائبه

المعّين من قبله ، ثم إن إسقاط الوجوب عمّن كان على رأس الفرسخين يجعله في جملة من استثنوا من الوجوب ، وليس من قبيل ما دلّ على عدم الوجوب على هذا الفرد كي يلزم منه المحذور المذكور .

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام ، قال : «إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأنّ الجمعة مشهود عامّ ، فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم في المعصية ، وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم...» إلى آخر الرواية^(١).

وقد ذكر في عيون أخبار الرضا (للإمام) بدل (للأمير).

ومنها: ما ذكره الصدوق في أخبار الرضا عليه السلام والعلل بإسناد عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام : «إنما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الإمام ركعتين ، وإذا كان بغير إمام ركعتين ركعتين ، لأنّ الناس يتخطّون إلى الجمعة من بعد ، فأحبّ الله أن يخفّف عنهم لموضع التعب الذي صاروا إليه ، لأنّ الإمام يحبسهم للخطبة وهم منتظرون للصلاة ، ومن انتظر للصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام ، ولأنّ الصلاة مع الإمام أتمّ وأكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله ، ولأنّ الجمعة عيد وصلاة العيد ركعتان ، ولم تقصر لمكان الخطبتين»^(٢).

بيان: أنّ الأوصاف المذكورة في الروایتين لا تتحقّق إلّا في المعصوم عليه السلام .

ويردّه: أنّ الروايات التي رواها الصدوق عن الفضل بن شاذان ضعيفة سنداً

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٣ .

بعد الواحد بن محمد بن عبدوس. لا يقال: كيف وهو من المشايخ وقد ترضى الصدوق عليه، فإنه يقال: إن مجرد المشيخة والترضي لا يصلحان دليلاً لتوثيقه. وكذا هي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة. ولكن الانصاف كون شخص شيخاً لمثل الصدوق يدل على الوثاقة عندي، والعمدة وقوع علي بن محمد بن قتيبة في السند. وأما من جهة الدلالة: فهي أيضاً مخدوشة، فإن الرواية خالية عن أي دلالة تشير إلى اعتبار الإمام المعصوم أو نائبه الخاص في صلاة الجمعة. نعم، فيها دلالة على أن من يصلي الجمعة لا بد وأن يكون ذاشناً ورتبة أعلى من إمام الجماعة ككونه خبيراً في الأمور الاجتماعية وإدارتها ومطلعاً على الأوضاع السابقة والحاضرة حتى يتمكن من أن يخطب مع الاحاطة بما له دخل في تحقق غرضه من الإرشاد والنصيحة الدينية والدنيوية، ويأتي بالذكر على ما له الأثر في تقريب جموع المصلين من الآخرة. والاختصار بمثل هذه الأوصاف على المعصوم عليه السلام فقط لا يترك مجالاً للقول بصحة الصلاة خلف من يعينه هو عليه السلام إماماً للجمعة.

ومنها: موثقة سماعة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: أما مع الإمام فركعتان، وأما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات، وإن صلوا جماعة»^(١).

بتقريب: أنه عليه السلام بين أن الصلاة يوم الجمعة ركعتان لو كانت خلف الإمام، وأما لو كان وحده فأربع ركعات ولو صلى جماعة، فيستفاد أن الإمام المذكور في الرواية هو المعصوم أو لا أقل المنصوب من قبله، لأن إمام الجمعة غير إمام الجماعة

والتقسيم قاطع للشركة.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إتّما كالنصّ في أنّ إمام الجمعة الذي هو شرط في وجوب الركعتين ليس مطلق من يصلي بالناس جماعة» ^(١).

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «فهو كالصرح في مغايرة إمام الجمعة لإمام الجماعة، ولا فارق إلّا النصب المذكور» ^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «روى الصدوق هذه الرواية إلى قوله: فهي أربع ركعات من دون اشتغالها على الذيل، أعني قوله: وإن صلّوا جماعة، ورواها الكليني رحمته الله بعين هذا السند مفسّرة ومشروحة، فإنّ روايته قد فسّرت الإمام بإمام يخطب فروى عن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة، فقال: أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان إمام يخطب، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات، وإن صلّوا جماعة» ^(٣).

فالرواية هي الرواية بعينها، لكنّها مشروحة وموضّحة، ولا يحتمل تعدّدها بوجه، وقد شرحت المراد من تلك الرواية ومعها لا دلالة لها على اعتبار حضور الإمام عليه السلام أو منصوبه الخاصّ في وجوب الجمعة كما ترى هذا بناءً على أنّ التفسير في الرواية من الإمام عليه السلام.

(١) مصباح الفقيه: ١٤ / ٦٠.

(٢) جواهر الكلام: ١١ / ١٦٠.

(٣) الوسائل: الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣.

وأما إذا كان من سماعه ، فالأمر أيضاً كذلك ، لأنّ غير واحد من الروايات دلّتنا على أنّ وجوب الجمعة مشروط بإمام يخطب متمكّن من الخطبة ، وهذه الروايات كالشارحة لهذه الموثّقة فلا دلالة لها على المدّعى^(١).

أقول: لو كانت الموثّقة الأولى خالية من قوله: «وإن صلّوا جماعة» بأن لا يكون التفسير من الإمام عليه السلام فحينئذٍ لا تكون هي صالحة للاستدلال بها على عدم مشروعية الجمعة عند عدم وجود الإمام أو نائبه الخاصّ ، لأنّ عنوان الإمام ليس ظاهراً في الإمام المعصوم ، وكذا لو كان قوله: «وإن صلّوا جماعة» تفسيراً من سماعه بمعنى عدم كونها في قبال إمام الجمعة ، فلا تكون هي قرينةً معيّنةً على أنّ المراد من الإمام المعصوم عليه السلام ، فالحقّ ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله.

وكذا الموثّقة الثانية قاصرة الدلالة على عدم المشروعية في زمان الغيبة لعدم حضور المعصوم عليه السلام ، بناءً على أنّ الموثّقة الثانية فسّرت الإمام بأنّه إمام يخطب ، وهو بظاهره أعمّ من الإمام المعصوم؛ إذ غاية ما يقال في دلالتها على اعتبار وجود الإمام في وجوب صلاة الجمعة هو أنّ المراد ممّن يخطب لهم أن يكون ممّن يخطب لهم بالفعل ، وهو لا ينطبق إلّا على المعصوم أو المنصوب من قبله ، ولا يكون المراد منه من شأنه أن يخطب كي يشمل غيرهما أيضاً بناءً على أنّ المشتقّ ظاهر في الفعلية كما هو الثابت في الأصول. هذا أولاً.

وثانياً: أنّه لو كان المراد ممّن يخطب ممّن يتمكّن من الخطبة يكون فرض عدم وجود إمام يخطب محمولاً على الفرد النادر ، لأنّ كلّ إمام جماعة قادر على الخطبة

بالمقدار الواجب وفرض عدم وجود مَنْ لا يتمكّن من الخطبة فرض نادر كمثّل من يعيش على قُلل الجبال أو الأماكن النائية، بحيث لا يوجد من كان متمكّناً من الجمعة أو الجماعة، فليس المراد بعدم وجود مَنْ لا يخطب عدم وجود مَنْ لا يتمكّن من الخطبة، بل المراد عدم وجود الإمام أو المنصوب من قبله.

ولكنّ الذي يظهر في الجواب عندي هو صحّة ما استظهر من أنّ المراد من عدم وجود مَنْ يخطب عدم وجود مَنْ لا يتمكّن من الخطبة، أو عدم وجود المنصوب لإمام الجمعة من قبل الإمام؛ إذ لا مانع من شمول الإطلاق للفرد النادر وليس هذا مستهجناً بل المستهجن حمّله عليه، ولو نزلنا على ما يدّعيه الأستاذ الأعظم رحمته من عدم دلالة الموثّقة على اعتبار حضور الإمام أو مَنْ نصّبه، وأنها تدلّ على مشروعيّة صلاة الجمعة في زمان الغيبة لكان ذلك صحيحاً مع عدم ملاحظة ذيل الرواية، وهو قوله عليه السلام: «وإن صلّوا جماعة».

ولكنّ الظاهر من المحقّقين الهمداني وصاحب الجواهر رحمتهما أنّ الذيل - وهو قوله عليه السلام: «وإن صلّوا جماعة» - ممّا كان موجوداً في الرواية خلافاً لما يعتقده الأستاذ الأعظم رحمته، فإنّ الهمداني رحمته قال: «إنّ الموثّقة كالنصّ»، فالظاهر من هذه العبارة أنّ الرواية مشتملة على الذيل المذكور، وأيضاً ذكر صاحب الجواهر رحمته الموثّقة مع إضافة «وإن صلّوا جماعة» من نسخة الكافي، وقال: «منها: موثّقة سماعة فيما حضرني من نسخة الكافي»^(١)، وبهذا البيان المتقدّم يتّضح صحّة الاستدلال بالموثّقة. وإن كان ظاهر صاحب الوسائل رحمته عدم وجود هذه الجملة بدليل أنّه لم يذكرها

مع الموثقة^(١)، فإن كان الأمر كما ذكر فيدخل المقام في دوران الأمر بين النقيصة والزيادة، ويتكفل الأصل العقلائي ببيان أن الرواية المعتبرة هي التي تشمل على الجملة المذكورة، لأن الكاتب إذا سها فإنه ينقص عادةً ولا يزيد، ليثبت أن جملة «وإن صلّوا جماعة» من الرواية وليست زائدة عليها، فتدلّ الموثقة على المطلوب، وهو عدم مشروعية صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

كما وناقش ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من أنه حتى على تقدير وجود هذه الزيادة فلا يستدلّ بالموثقة على مشروعية صلاة الجمعة، لأنّه قال: «إنّ الموثقة الثانية شارحة للأولى لعدم احتمال تعدّد الموثقتين، فنقول:

إنّ هذه الدعوى عهدتها على مدّعيا، كيف ومثل المحقق الهمداني رحمته عبّر عن الخبر بالموثقة الأخرى، ومع اختلاف المضمون يحكم بتعدّدهما.

وكان يقول وكما ذكرناه: أنّ التفسير سواء كان من الإمام أو ثبت الشرح من نفس الراوي فيكون هذا الشرح لبيان المراد من الإمام عليه السلام بأنّه عبارة عمّن يخطب، لأنّ الروايات الواردة في هذا الشأن مفسّرة الإمام بأنّه إمام يخطب كثيرة. فعلى كلا التقديرين لا دلالة لها على اعتبار حضور الإمام عليه السلام أو من نصبه.

ونقول: إذن ثبت وكما ادّعيناه بأنّ الجملة من صلب الرواية، وأنّ التفسير من الإمام، وأنها ليست وجهاً تفسيرياً للراوي، فينتفي حينئذٍ ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته، فالرواية تصلح للاستدلال بها. نعم، نتفق مع الأستاذ الأعظم رحمته بوجود أخبار كثيرة تفسّر المراد من الإمام، وأنّه إمام يخطب إلّا أنّه أراد ذلك قرينة

(١) أقول: في الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ذكر الذيل في الحديث رقم ٨، فلاحظ.

على ما استدلل له في الموثقة الأخرى. والحق أنها لا تصلح للقرينية، وتلك الروايات لا تذكر أن المراد من الإمام هو الإمام المعصوم عليه السلام، فلا اقتضاء فيها كي تعارض الاقتضاء المتحقق في هذه الموثقة، وعليه لا وجه لما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته. لكننا نستظهر أن الموثقة في مقام بيان نفي الوجوب التعيني، وبالتالي هي تدل على الوجوب التخيري بين صلاة الجمعة وبين صلاة الظهر بأنه إن صلى مع إمام الجمعة فركعتان، وإن صلى مع غير إمام الجمعة فأربع ركعات، سواء صلى منفرداً أو جماعة، ولا تدل على نفي المشروعية، إلا أن يقال كيف والمراد من الإمام في الرواية المعصوم عليه السلام بقرينة المقابلة، وبالتالي الرواية تدل على عدم مشروعية صلاة الجمعة في زمان الغيبة.

لكننا نقول: إن في قبال هذه الرواية روايات أخرى دالة على المشروعية، إما بالوجوب التعيني أو التخيري مما يمنع قبول تلك الموثقة التي محل البحث ويضعف الركون إليها. إذ كيف يمكن ترك تلك الأخبار الكثيرة الصحيحة السند والجمود على الرواية؟

إلا أن يقال: إن كثرة الأخبار ليست من المرجحات، فيقع التعارض بينهما، وما دل على الوجوب تقدّم لموافقتها للكتاب، وسيأتي الكلام في دلالة الآية.

ومنها: جملة من الأخبار الواردة في أن الجمعة والحكومة والحدود لهم عليهم السلام.

منها: عن علي بن الحسين، عن أبيه: «أن علياً عليه السلام قال: لا يصح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام»^(١).

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢.

ومنها: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام سُئِلَ عَنِ الْإِمَامِ يَهْرَبُ وَلَا يَخْلَفُ أَحَدًا يَصَلِّيَ بِالنَّاسِ ، كَيْفَ يَصَلُّونَ الْجُمُعَةَ ، قَالَ : يَصَلُّونَ كَصَلَاتِهِمْ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ»^(١).
إلى غير ذلك من روايات الباب ، وكذا ما روي عن الأشعثيات وعن رسالة ابن عصفور.

أقول: أمّا الروايات المستدلّ بها على ذلك فخدوشة السند والدلالة ، ولا ننكر أنّ هذه الوظائف لهم لكنّا في المقابل ندّعي ثبوت الترخيص والإذن منهم عليهم السلام في القيام بهذه الوظائف لغيرهم في زمن الغيبة.

ومنها: ما استدلّ به من الصحيفة السجّادية على سقوط أصل مشروعيّة صلاة الجمعة في زمان الغيبة ، وهو قوله عليه السلام في دعاء له يوم الجمعة وثاني العيدين :

«اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا الْمَقَامَ لِيُخْلَفَاكَ وَأَصْفِيَاكَ وَمَوَاضِعُ أَمْنَانِكَ فِي الدَّرَجَةِ الرَّفِيعَةِ الَّتِي اخْتَصَصْتَهُمْ بِهَا قَدْ ابْتَزُّوْهَا وَأَنْتَ الْمُقَدِّرُ لِذَلِكَ» إلى أن قال: «حَتَّى عَادَ صَفْوَتُكَ وَخُلَفَاؤُكَ مَغْلُوبِينَ مَفْهُورِينَ مُبْتَزِّينَ يَرَوْنَ حُكْمَكَ مُبَدَّلًا ، وَكِتَابَكَ مُنْبُذًا... وَعَجَّلِ الْفَرَجَ وَالرَّوْحَ وَالنُّصْرَةَ وَالتَّمَكِينَ وَالتَّائِيدَ لَهُمْ»^(٢).

أقول: الجواب هنا كما ذكرناه في الوجه السابق ، فإنّه لا مناقشة في أنّ الجمعة لهم عليهم السلام إلّا أنّا ندّعي ثبوت الترخيص والإذن منهم عليهم السلام في القيام بهذه الوظائف لغيرهم في زمن الغيبة.

ومنها: الأخبار الواردة في أنّ الجمعة إذا صادفت عيداً -أضحى أو فطراً-

(١) مستدرك الوسائل : الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٣.

(٢) دعاؤه عليه السلام في الأضحى والجمعة ، رقم ٤٨.

فللإمام عليه السلام أن يأذن لمن حضرها من الأماكن النائية بالرجوع إذا شاءوا ذلك. ومنها استظهروا اختصاص الجمعة بهم، لأنّ لهم الحقّ في إعطاء الإذن لمن شاء ترك الحضور لها، وإسقاط حقهم بذلك، ولو كانت صلاة الجمعة فريضة تعيينيّة كبقية الفرائض التعيينيّة لم يكن أي مسوّغ في الترخيص، لأنّه ترخيص في ترك الوظيفة الدينيّة، كما لو رخصوا في ترك صلاة المغرب مثلاً.

منها: صحيحة الحلبي: «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفطر والأضحى إذا اجتماعا في يوم الجمعة، فقال: اجتماعا في زمان عليّ عليه السلام، فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا يضرّه وليصل الظهر، وخطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة»^(١).

أقول: لست أرى في الرواية ما يدلّ على أنّهم عليه السلام أسقطوا صلاة الجمعة وإنّ لهم ذلك لأنّها من حقوقهم عليه السلام كما هي الدعوى، والرواية وإن كانت صحيحة لكنّها في مقام بيان حكم شرعي كسائر الموارد التي يذكرها عليه السلام، ويبين فيها حكماً على نحو القضية الحقيقيّة، وهي أنّ الجمعة متى ما صادفت عيداً من فطر أو أضحى جاز لمن كان متنحياً عن البلد أن يترك الحضور للجمعة.

ومنها: ما رواه سلمة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اجتمع عيدان على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فخطب الناس فقال: هذا يوم اجتمع فيه عيدان، فمن أحب أن يجمع معنا فليفعل، ومن لم يفعل فإنّ له رخصة يعني من كان متنحياً»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

أقول: أما سند الرواية فخدوش لوقوع الحسين بن محمد ومعلّى بن محمد ،
أما الأوّل فهو مردّد بين الثقة وغيره ، وأما الثاني فهو لم يوثّق .

ودفع الأستاذ الأعظم رحمته الإشكال عن الحسين بن محمد ، فقال : « بأنّ الظاهر من الحسين بن محمد أنّه الحسين بن محمد بن عمران الثقة ، بقرينة أنّه شيخ الكليني وابن قولويه ، وأنّه الراوي لكتاب معلّى بن محمد ، لكن تبقى مشكلة معلّى بن محمد فهو لم يوثّق حتّى مع وقوعه في إسناد كامل الزيارات »^(١). هذا كما عند أستاذنا الأعظم رحمته.

وأما الدلالة ، فالظاهر أنّه كما قلناه عند الأستاذ الأعظم في مقام بيان حكم شرعي وهو الترخيص في ترك الجمعة .

ومنها: ما رواه إسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن أبيه : « أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول : إذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد ، فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى : أنّه قد اجتمع لكم عيدان ، فأنا أصلّها جميعاً ، فمن كان مكانه قاصياً فأحبّ أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له »^(٢).

أقول: أما سند الرواية فضعيف ، لأنّها مروية بسندين ، في أحدهما غياث بن كلوب وهو لم يوثّق ، وفي الآخر محمد بن حمزة ، وهو أبو طاهر بن حمزة بن اليسع الثقة وغيره ومحمد بن الفضيل المردّد بين الثقة وغيره .

وأما دلالة فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته : « إنّ الظاهر منها أنّ الإذن هنا ليس

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ٥٤ .

(٢) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد ، الحديث ٣ .

شخصياً منه عليه السلام، بل إنما أذن بما أنه مبين للحرام والحلال وغيرهما من الأحكام الكليّة الإلهيّة، لا أنه إذن بصفة أنه إمام فحسب، وهو نظير قول المجتهد لمن استفتاه، أذنت لك أن تفعل كذا - مثلاً - لأنّ ظاهره أنه بيان للحكم الكلي، لا أنه إذن شخصي ^(١). أقول: لولا أنّ الرواية ضعيفة سنداً لقلنا بأنّ الإذن هنا إذن شخصي لا أنه عليه السلام في مقام بيان حكم إلهي كلي كما ادّعاه عليه السلام. وأنت تعلم بأنّ الإذن بشيء فرع أن يكون الأمر بيده.

هذا تمام الكلام في أدلّة من قال بأنّ صلاة الجمعة من مناصب الإمام المعصوم عليه السلام، وأنها ساقطة عن المكلفين في زمان الغيبة.

وعليه فقد ثبت من مجموع مناقشاتنا في الأدلّة عدم صحّة ما ذهبوا إليه من عدم مشروعيّة صلاة الجمعة في زمان الغيبة.

القول الثاني: أنّ صلاة الجمعة واجبة بالوجوب التعيني.

وقد استدللّ له بوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ^(٢).

ببيان: أنّ الآية دلّت على وجوب السعي إلى ذكر الله يوم الجمعة، وليس ذكر الله يوم الجمعة حيث يجب السعي إليه إلا صلاة الجمعة، فإنّ المنصرف من الآية المباركة بعد تخصيص الحكم بيوم الجمعة - دون سائر الأيام - إرادة صلاة الجمعة من ذكر الله

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ٥٤.

(٢) الجمعة ٦٢: ٩.

لا مطلق الصلاة ، والثابت أَنَّ الأصل في الواجبات هو التعيينية ما لم يثبت غيره بدليل .

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته : « بما أَنَّ القضية شرطية فعناه متى أُقيمت الجمعة ومن ثم نودي لها وجب السعي إليها ، وأمّا أَنَّ النداء إليها وإقامتها واجبان مطلقان على كلِّ مكلف - كما هو المدعى - فلا يستفاد منها أبداً ، بل الآية على خلاف المقصود أدلّ ، فإن مقتضى المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية عدم وجوب صلاة الجمعة إذا لم ينادَ إليها ولم يتحقّق إقامتها ، ويدلّ على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ ^(١) ، فإنَّ المستفاد من الآية أَنَّ السعي نحو الصلاة إنّما يطلب حال كونه عليه السلام قائماً للصلاة أو للخطبة ، أي حالما أُقيمت الصلاة في نفسها وانعقدت خارجاً ، وأنَّ السعي لها وقتئذٍ مرغوب فيه للشارع ، وتركهم لها ، وهو عليه السلام قائم يصلي واشتغالهم باللهو والتجارة مذموم عند الله سبحانه ، فلا ذمّ على تركهم لها إذا لم يكن عليه السلام قائماً بها ، ومعه كيف يمكن أن يستفاد منها أَنَّ إقامتها واجبة في نفسها ^(٢) .

ويمكن أن يجاب عما أفاده رحمته بما ذكره سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : « بأنَّ المراد من النداء هو قول المؤدّن « حيّ على الصلاة » ، وهذا الأذان هو أذان الإعلان ، فيكون معناه : إذا كان يوم الجمعة وأعلن المؤدّن أنّه دخل الظهر فاسعوا إلى الصلاة ، ويبدو

(١) الجمعة ٦٢ : ١١ .

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة : ١٦ / ١ .

-حسبما يقتضيه الظاهر- أن إعلام الظهر بأذان المؤذن ليس له الموضوعية، بمعنى: أنه إن صار الظهر فاسعوا إلى ذكر الله بإقامة الجمعة، فيجب السعي لدرك الجمعة، وإلا لا تجب الصلاة جماعة يوم الجمعة، فلا يكون الوجوب مشروطاً بل مطلق، فالآية بقوة قولنا: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة يوم الجمعة عند الزوال»^(١). قال صاحب المدارك رحمته: «أجمع المفسرون على أن المراد بالذكر هنا الخطبة وصلاة الجمعة، والأمر للوجوب ﴿فَاسْعُوا﴾، وهو هنا للتكرار باتفاق العلماء، والتعليق بالنداء مبني على الغالب».

وقال النراقي رحمته: «إن الآية تدلّ على الوجوب عند الأكثر، وإن كان فيه نظر على الأظهر لعدم صراحة الآية في صلاة الجمعة لعموم الذكر وعدم التخصّص، إلا ما قيل من اتفاق المفسرين وإشعار المروي في العلل: إذا قمت للصلاة فأتها سعيّاً- إلى أن قال:- فإن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ وعدم وجوب السعي إلى غيرها حين النداء، بل ولا استحبابه مترتباً على النداء».

وفي كلّ ما أفاده صاحب المدارك نظر، أمّا اتفاق المفسرين فممنوع، إذ كيف يمكن ادّعاء ذلك، مع أن صاحب تفسير الكشاف وصاحب تفسير البيضاوي قالاً بأنّ الذكر هنا الصلاة، وبعض مفسري الطائفة الحقّة فسّروه بالحجج عليها السلام، وعن صاحب التيسير أن المراد إمّا الصلاة أو الخطبة أو سماع الوعظ، وقال بعض المفسرين في تفسير ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ إنّ المراد بالسعي وإنّه واجب هو

السعي إلى الوظائف المستحبة المقررة يوم الجمعة، كالغسل وقص الأظافر والشوارب والتطيّب والتنوير وحلق الرأس وغير ذلك. وقد وردت بهذا المضمون رواية في تفسير القمي. هذا من جهة الخدشة في حصول الاتفاق ولو قلنا جدلاً إنّ الاتفاق حاصل كما هي الدعوى، فلنا أن نقول: أيّ دليل قام على حجّة مثل هذا الاتفاق وأكثر هؤلاء المفسّرين هم من أهل الخلاف، ولست أعلم كيف من لا يقبل الإجماعات المتواترة عن علماء الشيعة على عدم الوجوب العيني كيف له قبول دعوى اتفاق المفسّرين وأكثرهم من أهل الخلاف.

وأما الإشعار المستفاد من الرواية فليس بدليل على أنّ المروي في الكافي إشعار بخلاف ذاك المذكور، حيث قال: «قلت له: قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾»، قال: اعملوا وعجلوا، فإنّه يوم مضيق على المسلمين «فإنّ ظاهره هو الأمر بالتعجيل إلى مطلق العمل.

ثمّ إنّ استفاد من قوله: ﴿فَاسْعَوْا﴾ الأمر الظاهر في الوجوب.

بيان: أنّ السعي إلى غير صلاة الجمعة ليس بواجب عند النداء، فيكون المراد من السعي الصلاة فقط، إلّا أنّه قال: إنّ لا يصحّ الاعتماد على هذه القرينة للدلالة على صلاة الجمعة فقط لتوقّف القضية على مسألة دلالة الأمر على الوجوب كي يكون مخصّصاً للذكر، فيدور الأمر بين ارتكاب التجوّز في الذكر بأن يراد الخاصّ منه مجازاً، وبين أن يراد من ﴿فَاسْعَوْا﴾ الاستحباب مجازاً، فأنتم في الحقيقة جعلتم وجوب السعي قرينة على ارتكاب التجوّز في الذكر بحمله على الصلاة، وارتكاب التجوّز في الذكر ليس بأولى منه في السعي فيحمل على الاستحباب ويكون ترتبه على النداء لكثرة ما رُغّب فيه من الوظائف والأعمال فيما بعد الزوال،

مع أن إرادة الأذان عند الزوال من النداء غير معلومة، لجواز أن يراد به أذان الفجر الذي هو أيضاً من مصاديق الصلاة من يوم الجمعة، كما نقل عن بعض المتأخرين في رسالته في صلاة الجمعة لعدم دليل على إرادة الصلاة المعهودة، سيما عند نزول الآية. وأخيراً: حتى ولو سلمنا أن المراد بالذكر صلاة الجمعة، ولكن لا تبدل الآية على وجوب صلاة الجمعة إلا بعد ثبوت ترجيح التجوز في مادة ﴿فَاسْعَوْا﴾ على التجوز في الهيئة ضرورة أن السعي - وهو السير بعجالة - ليس بواجب.

أقول: أما مختار الأستاذ الأعظم رحمته، فقد قال به الهمداني وصاحب الجواهر رحمتهما، وقال صاحب الجواهر رحمته: «قد يقال بعد الغض عما ذكرنا أنها إنما تدل على وجوب السعي إليها مع العقد لا إيجاب العقد أيضاً الذي يدعيه القائل بالوجوب العيني»^(١). وقال الهمداني رحمته: «لو أغمض عن سائر المناقشات التي تقدمت الإشارة إليها، فالآية تدل على وجوب السعي إليها على تقدير انعقادها في البلد لا على وجوب أصل الانعقاد»^(٢).

وكما نقول في جواب سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «بأن لا مناقشة فيما ذكرتم بأن المراد بالنداء هو أذان الإعلام، وأنه طريق لمعرفة دخول الوقت، ولكننا نقشكم في مفاد الآية، فهل هو وجوب السعي نحو صلاة الجمعة عند الإمامية أو يجب السعي لإقامتها؟ ظاهر الآية حسبنا نرتأيه هو الأول، لأن الآية واضحة الدلالة على أنه إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة، وهو إنما يتصور فيما إذا كانت صلاة الجمعة

(١) جواهر الكلام: ١١ / ١٦٨.

(٢) مصباح الفقيه: ١٤ / ٦٨.

متحققة في الخارج ، وإلا لم يكن معنى للقول بأنه نودي لصلاة يوم الجمعة ، وبالتالي ففهوم الآية يصير هكذا: أنه إذا لم يناد إلى صلاة الجمعة لم يجب السعي ، وبهذا البيان لا تدلّ الآية على وجوب النداء إلى صلاة الجمعة ولا على وجوب إقامتها .

وببيان آخر: أن المراد من النداء كما ذكره رحمته حيّ على الصلاة وغيره الإعلام لدخول وقت صلاة الجمعة لا مطلق الصلاة ، ومعنى قوله: حيّ على الصلاة أي على صلاة الجمعة ، وهو إنما يتم بعد وجود المنادي لصلاة الجمعة والنداء إليها إنما يتم بعد إقامتها ، وأمّا وجوب النداء إليها بمعنى وجوب إقامتها فلا يستفاد من الآية ، وإن سألت من أين لك هذا المعنى ؟ قلنا: إن ذلك يفهم عرفاً ، فتمت أقيمت صلاة الجمعة وجب السعي لا أنه يجب إقامتها .

والحق أن يقال: إن قوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ ، كقوله: «إذا دخل الوقت فصلّ الظهر» ، فكما أن الثاني يدلّ على وجوب إقامة الظهر كذلك الأول يدلّ على وجوب إقامة الجمعة .

وأما ما ذكره من الدليل على إثبات دعواه من عدم دلالة الآية على وجوب إقامة صلاة الجمعة من التمسك بذيل الآية الشريفة وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا...﴾ .

بيان: أن المستفاد من هذا الذيل أن السعي إلى الصلاة واجب حال كونه عليه السلام قائماً إلى الصلاة أو للخطبة ، فالمزمة تمسهم لأنهم تركوه عليه السلام حال إقامة الصلاة أو الخطبة ، وأمّا إذا لم يكن عليه السلام قائماً بها حتى ولو دخل وقت صلاة الجمعة فلا ذمّ على تركهم لها ، وهو دليل على أن إقامتها ليست واجبة ، ولو كانت إقامة الصلاة واجبة ، فلا بدّ وأن يكون الذمّ على تركهم حتى ولو لم يكن عليه السلام قائماً .

فهو محل نقاش؛ لأن صدر الآية ظاهر في الوجوب التعيني، ولا يصلح الذيل للمعارضة كي يكون قرينة، بل هو في مقام بيان القضية الخارجية وهي ذمهم على ترك النبي ﷺ قائماً. وليس له مفهوم كي ينتفي الذم على تركهم الصلاة عند عدم إقامة صلاة الجمعة.

والحق عندنا أن الآية لا تدلّ على أن إقامة الجمعة واجبة، ولو أغمضنا عن إشكالنا السابق وقلنا إن صدر الآية يدلّ على وجوب إقامة صلاة الجمعة، وكذا أغمضنا عن عدم دلالة الآية على وجوب الإقامة، فإن الذيل لا يدلّ على أن الإقامة ليست واجبة، لأن المذمة في الحقيقة ليست على ترك الصلاة - أي صلاة الجمعة - بل على ترك نفس النبي ﷺ لما في ذلك من الاهانة والمنقصة لوجوده الأقدس.

ولوسلمنا - كما يمكن دعوى الظهور عليه - أن المذمة إنما هي لأجل ترك الصلاة وتركه ﷺ قائماً فهو دليل على أن الصلاة إنما تكون واجبة لو أقيمت فيجب الحضور، فالآية لا تدلّ على وجوب إقامتها إلا أنها لا تنفيه أيضاً.

إذن فنحن وصدر الآية الشريفة - بناءً على دلالته على وجوب الإقامة - فيكفينا قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ في دلالته على وجوب الإقامة، ثم إن أستاذنا الأعظم ﷺ أورد ثانياً على دلالة الآية على الوجوب التعيني: «بأن المراد بالذكر هنا ليست صلاة الجمعة بل الخطبة، فالآية تدلنا على وجوب السرعة عند الأذان والنداء للصلاة يوم الجمعة ومقتضى المناسبة بين الحكم وموضوعه أن المراد بالذكر فيها هو الخطبة التي كان رسول الله ﷺ يلقيها قبل الصلاة موعظة وإرشاداً للناس وتخويفاً لهم من عذاب الله سبحانه، لا أن المراد به هو الصلاة نفسها، والوجه في هذه المناسبة أن صلاة الجمعة غير مترتبة على النداء لوضوح أن

بينه وبينها فاصلاً وهو الخطبة ، وأن وقت صلاة الجمعة يمتدّ إلى زمان الركوع ، فلا يجب الإسراع إليها ، إلّا إذا بلغ الإمام الركوع وخاف المكلف أن لا يدركه وهو راكع ، بحيث لو أدركه وهو كذلك لأجزأه من غير كلام ، فإرادة الصلاة من الذكر لا يلائم تفريع السعي على النداء في الآية المباركة ، لما عرفت من أن الإسراع إليها غير واجب عند النداء ويجوز التأخير عن الحضور إلى أن يركع الإمام ولأجل ذلك لا يمكننا إرادة الصلاة من الذكر المأمور بالسعي إليه .

وبه يستشكف أن المراد به الخطبة ، والأمر بالإسراع في المشي عند النداء إنّما هو لأجل سماع الخطبة ، لما فيها من الموعدة والإرشاد بقريئة ما قدّمناه ، ولا شبهة في أن الحضور للخطبة غير واجب من غير خلاف ، وبهذه القرينة يحمل الأمر بالإسراع في الآية المباركة على الاستحباب فلا دلالة له على الوجوب .

ويدلنا على ذلك أيضاً قوله عزّ من قائل : ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ ، فإنّ الخير للتفضيل ، - لا أنّه في مقابل الشرّ - فلا يستعمل إلّا فيما إذا كان كلا الطرفين حسناً في نفسه من غير أن أحدهما أحسن من الآخر ، فعنى الآية : أن التجارة وإن كانت ذات منفعة عالية وقد يترتب عليها فعل محبوب أخروي إلّا أن السعي إلى ذكر الله وما عند الله من الجزاء الدائم والثواب الباقي خير من تلك المنفعة المألّية ، ومن اللهو ، والالتذاذ النفسي الذي سيفنى ويعقبه الزوال بعد قليل .

نعم ، قد يستعمل الخير في موارد الوجوب كما في قوله تعالى : ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(١) لكن ذلك إنّما ثبت من الخارج بالدليل ، وإلّا فكلمة خير في نفسها

- في اللغة العربيّة وما يراد فيها من سائر اللغات - ظاهرة في الاستحباب كما ذكرناه»^(١).

وأجاب سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «بأنّ عدم القول بوجوب الإسراع إلى الخطبة لا يوجب رفع اليد عن ظهور الآية في الوجوب، فإنّ غاية ما في الباب الإجماع على عدم وجوب الإسراع إلى استماع الخطبة، وهو ليس بحجّة، مضافاً إليه أنّ صحّة الصلاة فيما يدرك الإمام في الركوع لا تدلّ على عدم وجوب الحضور قبل ركوع الإمام، إذ الأجزاء أمر ووجوب الحضور من أوّل الأمر أمر آخر، والمناسبة تقتضي وجوب الحضور من أوّل الأمر، إذ استماع الخطبة يترتب عليها الآثار المطلوبة، كما أنّ مقتضى تعظيم شعائر الله الاجتماع»^(٢).

ولكن يرد عليه أولاً: لم يدّع القائل إنّ عدم وجوب الإسراع إلى الخطبة ثبت بالإجماع حتّى يقال بأنّه لم تثبت حجّيته، بل يقول إنّما ثبت من الخارج لا من نفس الآية، فإنّه من المسلّمات.

ثمّ إنّ القول بأنّه مقتضى تعظيم شعائر الله الاجتماع مسلّم، لكنّه لا يدلّ إلّا على الرجحان في نفسه لا الالتزام، ونحن نتحدّث عن الالتزام.

ثمّ إنّّه (دام ظلّه) قال: «ويستفاد من قوله: ﴿وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ أنّ الحضور لاستماع الخطبة واجب حيث يذمّهم الله، والقمّي ذكر حديثاً في تفسيره يدلّ على أنّ المراد بالقيام القيام حال الخطبة»^(٣).

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ١٧/١.

(٢) مباني المنهاج: ٨/٤.

(٣) تفسير القمّي: ٣٦٧/٢. مباني المنهاج: ٩/٤.

ويرد عليه: أن ما ذكره لا دلالة فيه على أن الحضور إلى الخطبة واجب حتى ولو كان تركه النبي ﷺ أثناء الخطبة حراماً. ومن المحتمل القوي أن يكون الذم على الترك من باب أنه إهانة وهتك للنبي ﷺ.

وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله): «أن المراد بالذكر الصلاة والأمر بالانصراف للتأكيد لثلاث فترات الصلاة، أضف إلى ذلك أن السرعة والعدو ليستا مأخوذتين في السعي، ولذا لا يعتبر في السعي بين الصفا والمروة العدو والسرعة، وفي المنجد: يقول: سعى إلى قصده»^(١).

ويرده: لم يثبت أن الذكر هنا الصلاة، بل هي دعوى محضة ولم تثبت، ثم إن السعي حتى ولو جاء بمعنى القصد كما ذكره في المنجد وغيره، إلا أن له معاني أخرى كالمشي والمشي السريع، فيكون اللفظ على هذا التقدير مجملاً، ولا مانع من الأخذ بالقدر المتيقن على تقدير وجوده، ونحن نعتقد أن المشي السريع هو قدره المتيقن، وليست المعاني هنا متباينة كي يستحيل الأخذ بالقدر المتيقن، بل يدور أمرها بين الأقل والأكثر.

وقال (دام ظله): «بأن ما استفاده (يعني الأستاذ الأعظم) من لفظ الخير من دلالاته على الاستحباب، فليس على ما ينبغي إذ يمكن تصوّر الحسن في الترك أيضاً مع كون السعي واجباً، لأن المكلف مع تركه الصلاة يستفيد منفعة دنيوية كما في قوله تعالى بالنسبة إلى الخمر والميسر: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾»^(٢)»^(٣).

(١) مباني المنهاج: ٩/٤.

(٢) البقرة: ٢: ٢١٩.

(٣) مباني المنهاج: ١٠/٤.

ويردّه: بأن أي حسن يتصوّر مع استحقاق العقاب؟ وأي منفعة دنيويّة تصلح لجبرانه، فترك ما هو واجب - على القول به - شرّ محض ولو ارتكبه بسبب التجارة قد تحصّل له منافع، فليس الحسن في الترك بل في التجارة. إذن، فخالص البيان: أنّ الآية الشريفة لا تدلّ على وجوب إقامة الجمعة تعييناً، ومن هنا نقول: إنّ ما أفاده صاحب المدارك رحمته من دلالة الآية على الوجوب التعيني لا يمكن المصير إليه بما أوردناه سابقاً، وأنّ الآية بعد مطالعة الوجوه المتقدّمة لا تدلّ على ذلك.

فبقى نحن وما ذكره المحقّق النراقي رحمته من عدم كون المراد بالذكر هنا صلاة الجمعة بما أسلفناه لك من بيان. ونقول في جوابه: إنّ الأمر بالسعي هنا يقابل قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، وهذه المقابلة تدلّ على وجوب السعي لأنّه عزّ وجلّ نهى عن البيع، فالأمر بالسعي ظاهر في الوجوب بقرينة المقابلة، فتكون قرينة على أنّ المراد بالذكر هنا الصلاة، إذ لا شيء يترتّب على النداء غير الصلاة والخطبة، والظاهر أنّهما واجبين إلّا أنّا نرفع اليد عن ظهور الوجوب بالنسبة إلى الخطبة للقرينة الخارجيّة ليبقى الأمر على حاله من دلالاته على الوجوب في الصلاة. لكن يبقى العمدة من الإشكالات، وهي أنّ الآية لا تدلّ على وجوب إقامة صلاة الجمعة على أن لا تنسى هنا ما بيّناه لك سابقاً من الجواب عن الإشكالات حول (الذكر)، فراجع.

بضميمة ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من القرينتين وارداً هنا أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ بالبيان المتقدم، وقضيّة الإسراع التي يراد بها الخطبة، وهي ليست واجبة لقدرة المكلف على الالتحاق والإمام لا يزال في الركوع.

ومنها: أي من الآيات المستدل بها على القول بأن صلاة الجمعة واجبة بالوجوب التعييني في زمان الغيبة، وهي قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١).

بتقريب: أن المراد بالصلاة الوسطى الجمعة يوم الجمعة، وصلاة الظهر في سائر الأيام.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «وفيه ما لا يخفى»^(٢).

أقول: لعل مقصوده رحمته الله أن تفسير الصلاة الوسطى بصلاة الجمعة لم يرد في رواياتنا، وإنما وردت رواية ذكرها الطبرسي مرسلّة. هذا أولاً.

وثانياً: حتّى مع القول بأنها هي صلاة الجمعة كما هي دعوى المستدلين بالآية، إلا أن غاية ما يستفاد منها وجوب المحافظة عليها والاهتمام بها أيما اهتمام، لكنّ هذا إنما يثبت إذا ثبت في المرتبة السابقة الوجوب بدليل آخر. كما هو الحال في صلاة الظهر في سائر الأيام، إذ بعد ثبوت وجوبها تتعرّض هذه الآية إلى وجوب المحافظة عليها والاهتمام بها، فعلى تقديرنا لا تدلّ على شيء مما يدّعيه الخصم.

ويمكن أن يدعى - كما ليس ببعيد - أن وجوب الاهتمام بشيء يدلّ التزاماً على وجوبه؛ إذ لا معنى لأن يؤكد الشارع على قضيّة ليست واجبة. وعندي أن في الإشكال الأوّل الكفاية.

إذن لم يقدّم أي دليل من الكتاب العزيز يدلّ على وجوب إقامة الجمعة. نعم على

(١) البقرة ٢: ٢٣٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٦٩ / ١٤.

ضوء ما يتناه يستفاد منها الحضور عند إقامتها وجوباً.

وأما الاستدلال بالروايات، فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته «وهي من الكثرة بكان ومتجاوزة عن حد الاستفاضة بلا ريب، وقد أنهاها بعضهم إلى مائتي حديث، فقال: والذي يدل على الوجوب بصريحه من الصحاح والحسان والمؤتقات وغيرها أربعون حديثاً، والذي يدل بظاهره على الوجوب خمسون حديثاً والذي يدل على المشروعية في الجملة أعم من أن يكون عينياً أو تخييرياً تسعون حديثاً.

ولا يبعد دعوى تواترها، بل لا شبهة في تواترها الإجمالي للقطع بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام، وعدم مخالفة جميعها للواقع، فلاحاجة للبحث في أسانيدها، ومع إنكار التواتر يكون في الاستدلال بالصحيح منها غنى وكفاية»^(١).
منها: ما رواه زرارة بن أعين، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»^(٢).

ونوقش في دلالة الرواية: بأنها ليست في مقام البيان حتى يتمسك بإطلاقها لإثبات الوجوب حتى في عصر الغيبة، بل واردة لبيان الصلوات الواجبة اليومية

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ٢١ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١.

من الجمعة إلى الجمعة وأن عددها يبلغ خمساً وثلاثين صلاة، إذ هي ليست مبيّنة لشروط الجمعة ولا الكيفيات الواردة فيها، والشاهد على ما ذكرنا عدم تمسك أحد بها على تقدير الشك بشرط من شرائطها أو بجزء من أجزائها.

ونحن نعتقد أن الإشكال غير وارد، لأننا مع الخصم في أن الرواية لا تصلح دليلاً لنفي ما شك في جزئيته أو شرطيته بالنسبة إلى صلاة الجمعة، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة. لكن مع هذا تختلف معه في القول بأن لها إطلاقاً حتى بالنسبة إلى عصر الغيبة، وهو ما نحتاج إليه في المقام، ولولا الإطلاق لما صح استثناء هؤلاء التسعة من موضوع الحكم. ويشهد على شمولها لعصر الغيبة أنه استثنى تسع طوائف ولم يستثن عصر الغيبة^(١).

ومنها: ما رواه زرارة في ذيل موثقته عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... وذلك سنة إلى يوم القيامة»^(٢).

ومنها: صحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم، قالوا: «سمعنا أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علة طبع الله على قلبه»^(٣).
بتقريب: أن الطبع على القلوب إنما هو من أوصاف المنافقين، وهو كناية عن كون التارك عاصياً، ولو لم تكن صلاة الجمعة واجبة فلامعنى للقول بأن تركها معصية، وبأن تاركها منافق.

(١) ليس لعصر الغيبة تكاليف أخرى غير تكاليف عصر الحضور. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١١.

ومنها: ما رواه منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: « الجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي »^(١).

بتقريب: أن المستفاد منها أن الناس لا يعذرون في ترك صلاة الجمعة إلا الخمسة، فعنى ذلك وجوبها تعييناً على كل أحد إلا الخمسة المذكورين في الرواية. وأورد عليه الأستاذ الأعظم بأن الظاهر منها أن الناس غير معذورين في ترك الحضور بعد تحقق إقامتها في الخارج^(٢).

ثم ذكر قرائن وشواهد، وهي عدة من المستثنيات، كالسافر ومن كان على رأس الفرسخين وعند نزول المطر والمرأة والمملوك.

وكل ذلك عندي خلاف ظاهر الرواية، والمستثنيات لا تصلح للقريظة، بل يكون معنى الرواية أن صلاة الجمعة واجبة إلا في الموارد المستثناة.

ولمن شاء الاستزادة من أخبار أهل البيت عليهم السلام فيما يتعلق بهذه المسألة فله مراجعة الباب ١ و ٢ من أبواب صلاة الجمعة. وكيف كان، فالروايات تدل على وجوب صلاة الجمعة.

نعم، لك المناقشة في بعض أسانيدنا إلا أن بعض الأسانيد تامّة الدلالة والسند، وهي تدل على وجوب صلاة الجمعة بالوجوب العيني إلى يوم الدين، فالمقتضي للوجوب تام لا شبهة فيه، وإنما الكلام في الموانع:

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وأدائها، الحديث ١٦.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ١/ ٣٧.

منها: لو كانت صلاة الجمعة واجبة تعييناً كما ادّعى لكانت القضية شائعة ولاشهرت واتّضحت ولأصبحت ضروريّة حال باقي الفرائض اليومية، فهل وقع الشك يوماً في وجوب إحدى الصلوات اليومية؟ ففوق هذا الخلاف البين الواضح في مسألة صلاة الجمعة يعكس أنها لم تكن واجبة بالوجوب العيني، ألا ترى أنّ الحجّ مع كونه مرّة واحدة في السنة وهو يجب على المستطيع ومع هذا لم يختلف في وجوبه، مع أنها لو كانت واجبة لكانت واجبة كلّ اسبوع ومثل هذه القضية يجعلها شائعة عامّة البلوى ممّا يجعل حكمها قريباً من الأحكام الضرورية. ومع هذه النصوص الكثيرة الموجودة بين أيدينا الدالة على وجوبها والتي لا يبعد تواترها أيضاً وقع الخلاف في وجوبها، بل حكى بعض وقوع التسالم على عدم وجوبها، بل ذهب بعض آخر إلى القول بعدم مشروعيتها في زمن الغيبة. كيف وهذا الكمّ من الروايات التي بين أيديهم مع كثرتها لم يُعتن بها، وهل يمكن ذلك مع عظم شأنهم وما هم فيه من الوجاهة الدينيّة.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ومع هذا التسالم كيف يمكننا الأخذ بظاهر الأخبار وإطلاقها، بل يدلّنا هذا على عدم كون الجمعة واجبة تعيينيّة. إذ لا مناص من حمل تلك النصوص على الوجوب التخيري وأفضل الفردين»^(١).

أقول: مع أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله لا يرى إعراض المشهور كلسراً للرواية الصحيحة، ومع هذا أعرض عن تلك النصوص الدالة على الوجوب التعيني، وفيها بعض الصحاح، ويبدو أنّ ذلك معزو إلى أنّ المسألة إذا كانت ممّا يعمّ

بها البلوى فإعراض المشهور هنا وفي أمثال المورد كسر للرواية الصحيحة ، وحيث لا يمكن الأخذ بالوجوب التعيني فلا موجب لرفع اليد عن الوجوب التخيري . ولكن نقول جواباً عما أفاده عليه السلام : سلّمنا عدم عمل الأصحاب بهذه الروايات ، لكن لنا أن نسأل عن سبب إعراضهم ، فهل هو الظهور ؟ ولو كان كذلك فحينئذ يكون الأخذ به مشكلاً ، لأنّ حجّيته من باب السيرة العقلائيّة وإعراضهم موجب لهدم الاطمئنان الحاصل من قيام السيرة على حجّية هذا الظهور . إلّا أنّه منشأ إعراض المشهور ليس هو الظهور كما هو المحتمل ، بل لعلّه لأجل ترجيح الأخبار الدالّة على عدم المشروعيّة وعدم الوجوب ، فعلى هذا تبقى الروايات الدالّة على الوجوب بحالها . هذا أولاً .

وثانياً : لو قبلنا أنّ إعراض الأصحاب يكسر العمل بالرواية ، وأنّه لا يمكن الأخذ بالوجوب التعيني ، ولكن بأي دليل تحمل على الوجوب التخيري . والقاعدة تقتضي في مثل المقام حملها على أصل المشروعيّة ، وهو الاستحباب ، لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب التعيني لعدم إمكان الأخذ بالظهور ، فيحمل على القدر المتيقّن ، وهو أصل المشروعيّة .

ومنها : أنّ سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام جرت على ترك صلاة الجمعة ، ولو كانت واجبة تعيينيّة كما هي الدعوى كيف ساغ لهم تركها مع ما في ترك الواجب من استحقاق للعقوبة ، إلّا أن يدعى بأنها أقيمت لكنا نقول لو كانت أقيمت لنقل ذلك إلينا ، بل الأمر على العكس من ذلك كما دلّت عليه الروايات عنهم عليهم السلام ، كما في صحيحة زرارة ، قال : « حدّثنا أبو عبدالله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه ، فقلت : تغدو عليك ؟ »

فقال: لا، إنما عنيت عندكم»^(١).

وأيضاً: موثقة عبد الملك، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال عليه السلام: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. قال قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة»^(٢).

ألا ترى أن رواية زرارة واضحة الدلالة وصريحة في أنه مع جلالة مقامه وعلو شأنه لم يكن يصلي الجمعة، ومثلها في الوضوح موثقة عبد الملك التي يتبين منها أن عبد الملك لم يصل الجمعة ولو مرة واحدة طيلة حياته. وهو أكبر دليل على أن صلاة الجمعة لم تكن واجبة بالوجوب التعيني كما هي الدعوى، وإلا لم يتركها مثل هذين الجليلين.

ومن هنا استفاد الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أن السيرة كانت جارية على عدم وجوب صلاة الجمعة تعييناً، بل الوجوب هنا تخيري بضميمة عدم شياع المسألة مع كونها عامة البلوى، إذ لا يمكن الالتزام بظهور تلك الأخبار الدالة على الوجوب التعيني لأنه يورث القول بأن الأصحاب تركوا فريضة مهمة عن عمدٍ وهو شيء لا يمكن الالتزام به.

أقول: نعم، سلمنا أن الأصحاب أعرضوا لكن إعراضهم لا يشتر الوجوب التخيري كما ادّعاه رحمته الله بحيث تحمل هذه الروايات عليه. لأن غاية ما يترتب على هذا الإعراض هو أن صلاة الجمعة لم تكن واجبة في ذلك الزمان، الذي لم يكن

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

الإمام عليه السلام فيه مبسوط اليد ، لأن تلك الاطلاقات الدالة على الوجوب التعيني معرض عنها من قبل الأصحاب ، ومع قصور الاطلاقات عن الشمول كيف ساع له عليه السلام القول بالوجوب التخييري ؟ بل الحق أن الإعراض يخدش القول بأصل المشروعية كما نستظهره لا الوجوب التخييري .

إن قلت : ذكرتم في مبحث الاجتهاد والتقليد أن نتيجة التعارض لا هناك فقط ، هي التخيير لا التساقط ، وأن هذه قاعدة مطردة في جميع موارد التعارض ، خلافاً لأكثر المتأخرين ، مع أنهم أثبتوا أن التخيير ثبوتاً ممكن وأن المشكلة إثباتية ، وما هو الموجود بين أيدينا من روايات عن التخيير إما مخدوشة السند أو الدالة ، ولذا التجأوا إلى القول بالتساقط . ولذا لم تصلح القاعدة الثانوية لأن تكون دليلاً على التخيير ، بل قلتم إن القاعدة الأولية هي التي تقتضي التخيير مع أنه لا قائل به . مع إمكان ادعاء أن هذا يوجب شيئاً في النفس من جهة أن أحداً لم يذهب إلى التخيير ، لكننا قلنا به بتقريب :

أن أدلة حجّة الخبر تدلّ على أن الخبر حجّة ويجب الأخذ به ، وأما في مثل تعارض الخبرين لا يمكن القول بشمول الحجّة لكلا الخبرين على نحو يكون كلّ خبر حجّة وتعييناً لأنه يؤدي إلى القول بجواز التعبد بالمتناقضين وهو أمر مستحيل ، فنرفع اليد عن الحجّة التعينية لنقول : إن دليل الحجّة لا يشملها معاً على نحو الحجّة التعينية ، بل يشملها على نحو الحجّة التخييرية ، فلا مانع من الأخذ به ما دام لا يلزم من العمل بهذا المسلك التعبد بالمتناقضين . وعليه لا مناص من العمل بذلك هنا وإثبات أن هذا التسالم الذي يوجب تعطيل العمل بالاطلاق في صلاة الجمعة أيضاً يجعل الوجوب تخييرياً حيث لا يمكن العمل بالتعينية .

قلت: ليس مقامنا هنا كما هو المذكور في باب الاجتهاد والتقليد، أو في كل مورد يتعارض فيه خبران، لأنّ المعارضة هناك إنّما هي بين الاطلاقين وليس هنا إطلاقان، بل هو ظهور واحد دالّ على الوجوب التعيني، وهو الذي لا يمكن الأخذ به والسيرة المذكورة ليست دالّة على الوجوب التخييري في الفرض الذي لا يكون الإمام عليه السلام مبسوط اليد، ولعلّ القضية ترجع إلى عدم مشروعية صلاة الجمعة أو ترجع إلى قضية اشتراط أن يكونوا عليهم السلام في سدة الحكم ومبسوطي اليد، لاحظ معي صحيحة زرارة السابقة التي حثّ فيها الإمام عليه السلام زرارة على صلاة الجمعة، وليس الحثّ إلّا كاشف عن أنّ صلاة الجمعة ليست واجبة في عصر الحضور، لأنّ الحثّ والترغيب يناسبان الأمور المستحبة، ولو كانت واجبة لكان لزماً عليه عليه السلام أن يوجّههم على تركها، ومثلها رواية عبد الملك حيث قال عليه السلام: «مثلك يهلك ولم يصلّ فريضة فرضها الله... الخ»، التي لا تناسب دلالتها الوجوب، فإنّ ترك الفريضة لا يوجب الهلاكة له فقط، بل لكلّ شخص ترك تلك الفريضة. ومن المحتمل بمكان أيضاً يوازي الاحتمال الأوّل أنّ الرواية ليست راجعة إلى صلاة الجمعة، بل هي راجعة إلى صلاة الجماعة، فإنّ قوله: «يعني صلاة الجمعة» لم يتّضح من هو القائل، أهو قول الراوي أو قول الإمام عليه السلام. وعليه لا مجال لدعوى أنّ هذه الرواية تدلّ على صلاة الجمعة لأنّنا لا نعلم علّة الترك أكان لاعتباره تخيراً بين فردين أو لأنّ أصل الصلاة مستحبة.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «والإنصاف أنّه ليس في هذه الروايات دلالة على المدعى، كما أنّه عدم النقل لا يدلّ على عدم تركهم لصلاة الجمعة، فإنّه لم يعهد أن ينقل إتيان أصحاب الأئمة عليهم السلام بالواجبات الإلهية، أمّا حثّ الإمام عليه السلام زرارة

فلا يدلّ على تركه ، بل يدلّ على اهتمامه ﷺ بهذه الفريضة ، كما أنّه أعمّ من الندب ، ولذا في كثير من المقامات وقع الحثّ على فعل الواجب ، مضافاً إلى أنّه وقع التهديد في رواية عبد الملك ، ولولا وجوب الجمعة لم يكن وجه لتهديد عبد الملك لتركه صلاة الجمعة ، كما أنّه لا دلالة في الرواية على أنّ عبد الملك كان تاركاً لصلاة الجمعة طيلة حياته»^(١).

وبرّه: أمّا ظاهر رواية عبد الملك فيدلّ على أنّهم لم يصلّوا تلك الفريضة على الأقلّ إلى زمان صدور هذه الرواية ، ولو كان يصلّوها لم يكن أي معنى للحثّ والترغيب لأنّهم في آخر المطاف كاشفّين عن أنّهم تركوا صلاة الجمعة.

وأما رواية زرارة ، فمع أنّه (دام ظلّه) ادّعى أنّها لا تدلّ على تركه لصلاة الجمعة . لكنّا نقول : إنّ قوله ﷺ : «إنّما عنيت عندكم» أيضاً يدلّ على أنّهم تركوا صلاة الجمعة.

وعليه: من الإشكال بحلّ إنكار أنّ أصحاب الأئمة ﷺ تركوا صلاة الجمعة كما دلّت عليه الروايات ممّا يكشف عن أنّ الظاهر من الروايات ليس بمراد . إن قلت: بعد مطالعة الأخبار الواردة عنهم ﷺ يتّضح من خلال أسئلة الأصحاب عن أحكام كثيرة كالقضايا التي تقع محلاً للإبتلاء عادة وكالصلاة وشكوكها وباقي العبادات ، وهذا في الحقيقة نوع نقل للفرائض التي كانوا يؤدّونها ولم ينقل من خلال ذلك شيء عن صلاة الجمعة .

قلت: هذا النقل إنّ تمّ فليس عن القضايا الخارجية وافترض أنّها وقعت

حقيقة ، بل الظاهر من تلك الأسئلة أخذ الموضوع على نحو مفروض الوجود في كلام السائل .

إذن ليس في الباب ظهور آخر يدلّ على الوجوب التخييري ، ولكن في النفس شيء مع الاعتقاد بأنّه يمكن المناقشة فيما ادّعيناه ، وأقول إضافة إلى ما سبق أنّه يجب التحقّق على الظهور ويجب الأخذ به بالمقدار الممكن ، والمفروض أنّ الأخبار الكثيرة الواردة في صلاة الجمعة تدلّ على حكمين : الأوّل : وجوب صلاة الجمعة . الثاني : إنّ هذا الوجوب تعيني ، إلّا أنّ عمل الأصحاب على ترك صلاة الجمعة قرينة على أنّ هذا الوجوب ليس تعييناً فرفع اليد عنه ، ونبيّ الظهور كما هو على أصل الوجوب ، وهو يثمر القول بالوجوب التخييري .

ومن هنا يتضح أنّ الحقّ مع ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله : « من أنّ المستفاد من عمل الأصحاب ومن قوله : حتّى ، أنّ الوجوب تخيري . نعم ، اختيار صلاة الجمعة أفضل وعليه تحمل الروايات . لكنّ الإنصاف أنّ الروايات ليست ظاهرة في الوجوب التعيني ولا في الوجوب التخييري وسيرة الأصحاب على عدم إقامة الجماعة لا يكون دليلاً على الوجوب التخييري . نعم ، الروايات دالّة على الرجحان وهو استفاد من الروايات بالنصوصيّة .

ومنها : أي الأخبار التي استدلّ بها الأستاذ الأعظم رحمته الله على أنّ وجوب صلاة الجمعة تخيري . ما دلّ على عدم وجوب حضور صلاة الجمعة لمن كان بعيداً عنها بأزيد من فرسخين .

بتقريب : أنّ الحضور لصلاة الجمعة لم يكن واجباً على النائي بأزيد من فرسخين وإذا بنينا على أنّ صلاة الجمعة واجبة تعيينيّة لوجب إقامتها على من كان بعيداً

عنها بأزيد من فرسخين في محلّه ، ولا مجال للدعوى بحمل الأخبار على سكنة الجبال ومن يعيش في القلل على سبيل الانفراد ، لأنه من الندرة بكان»^(١).

أقول: لو تمت دلالة الروايات على نفي الوجوب لكانت دالة على نفي الوجوب التخييري أيضاً ، وحمله على خصوص نفي الوجوب التخييري تحكم ولا دليل يدلّ عليه. ودعوى أنّ إمام الجمعة موجود في كلّ بلاد المسلمين غريبة بعد الاطلاع على أحوال تلك القرى النائية ، ثمّ ماذا نفعل بتلك الروايات الدالة على أنّ صلاة الجمعة واجبة تعييناً التي تقف في قبال هذه الأخبار لو دلّت على مختاره ﷺ عند وجود من يخطب ؟ ولو كانت هذه الروايات التي استدللّ بها ﷺ على الوجوب التخييري دالة على ذلك لما أوجب التمسك بها رفع اليد عن ظواهر الروايات الدالة على الوجوب التعيني ، بل نلاحظ النسبة بينها ما هي ؟ ونحن نعتقد أنّها نسبة المقيّد إلى المطلق وليس أدنى منافاة بين الاطلاق والتقييد. ونتيجة ذلك: أنّ صلاة الجمعة واجبة تعييناً إلا على من كان على رأس فرسخين أو أزيد فهي واجبة تخييراً عليهم.

ومنها: الروايات الدالة على أنّ أهل القرى إذا كان فيهم من يخطب بهم لصلاة الجمعة وجبت عليهم.

منها: صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام ، قال: «سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة ؟ قال: نعم (و) يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب»^(٢).

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ٣٠ / ١.

(٢) الوسائل : الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١٠.

وهذا المضمون معتبرة الفضل بن عبد الملك ، قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إذا كان قوم (القوم) في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات ، فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين » ^(١) .

وهما دالتان على أنه عليه السلام علّق وجوب إقامة الجمعة على وجود إمام يخطب فعلاً . وظاهر كلّ عنوان الحمل على كونه فعلاً كذلك كما تدلّ عليه بحوث المشتقّ ، أي فيمن تلبّس بالمبدأ بالفعل ، وفرض من لم يتمكّن من الإمامة نادر لوجود من يتمكّن من الخطبة عند أهل القرى ولو شأناً ، وأقلّ الواجب بالنسبة إلى الخطبة مقدور لكلّ إمام يقيم الجمعة .

إذن لا شكّ في أنّ الأخبار واضحة الدلالة على أنّ إقامة صلاة الجمعة غير واجبة في حدّ نفسها ، وإنّما عليه السلام أمر بها على تقدير وجود من يقيمها في الخارج . والوجوب التعييني يساق الدعوة إلى إقامتها لا فقط الحضور عند إقامتها ، ولو كانت واجبة لوجب إقامتها .

أقول : إذا سلّم وجود من لا يتمكّن من الخطبة حتّى في الموارد النادرة ، فأيّ مجال يبقى للإشكال المذكور . والفرد النادر له حكم أيضاً ولا بدّ أن يبيّنه عليه السلام ، وهذا ليس من أفراد حمل المطلق على الفرد النادر .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنّ الحمل على إرادة من يخطب ليس بالضرورة حملة على الفعلية ، إذ لو حملناها على إرادة من يخطب لها شأناً - أيضاً أمكننا الاستدلال بها على عدم وجوب الجمعة - تعييناً - لأنّها لو كانت واجبة كذلك لوجب تعلّم

الخطبة على أهل القرى - كفاية - ليتمكنوا منها شأناً وقوة ، ويقدرُوا على إلقائها في الجمعة الآتية ويكون ترك تعلّمها حراماً ، فإنّ المقدمات التي يكون تركها مؤدياً إلى ترك الواجب وتعدّره في ظرفه واجبة التحصيل ، ومعه يكون ترك التعلّم مستلزماً لفسق الإمام وبه يخرج عن قابليّة الإمامة»^(١).

وأقول في جوابه رحمه الله: أنّ ظاهر قوله رحمه الله: «ويصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب» أي إذا لم يكن الخطيب موجوداً أو لم يتمكن من الخطبة ، والعرف باباك - كما يقال - وليس بالضرورة الإرادة من الخطيب من كان مشغلاً بالخطابة فعلاً ، فإنّه وإن لم يكن كذلك صدق وصف الخطيب عليه بـ «كان من الإمكان».

لا يقال: بأنّ خلاف ما هو التحقيق في أنّ المشتقّ ظاهر في خصوص من تلبّس بالفعل فعلاً.

لأنّا نقول: إنّ هذا متين ولا نقاش فيه ، وإنّما نقول بأنّ فعليّة كلّ شيء بحسبه ، وليست فعليّة في الخطيب منحصرة فيمن كان مشغلاً بها ، بل حتّى من كان قادراً على الفعل وإن لم يكن مشغلاً بالخطابة حاز النطق تماماً كمثل الطبيب المتمكّن من الطبابة وإن لم يشتغل بمداواة الناس ، ومثله الكاتب ، وهكذا باقي الحرف والملكات والصناعات. إذن على ضوء ما ذكرنا يكون ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمه الله واضح الفساد. وأمّا ما ذكره من أنّه لو حملناها على إرادة من يخطب لهم شأناً أيضاً أمكننا الاستدلال بها على عدم وجوب الجمعة ، لأنّها لو كانت واجبة كذلك لوجب تعلّم الخطبة على أهل القرى.

فقابل للنقاش لأنَّ المستفاد منها وجوب صلاة الجمعة عند اجتماع شرائطها ، كوجود مَنْ يتمكّن من الخطبة أو وجود خمسة أو ستّة أشخاص ، فإنّ قيود الموضوع لا يجب تحصيلها وهو نظير شرط الاستطاعة في الحجّ .

ثمّ إنّ للمحقّق النراقي رحمته الله بيان في دلالة الرواية ، وهو : « انّ من المعلوم أنّ المراد بإمام يخطب ليس من كان مشغلاً بالخطبة ، بل الذي مِنْ شأنه ذلك ، ولا يمكن أن يكون المراد شأنه بواسطة القدرة على الخطبة لما عرفت من التلازم ، فلا يكون إلّا باعتبار الصلاحية شرعاً ، وإطلاق مثل ذلك شائع ، وليس بعد القدرة وسائر ما يشترط في إمام الجمعة ما ينفي الصلاح إلّا فقد العصمة أو النيابة ، ولو لم نقل بذلك ، فلا أقلّ من حصول الإجمال المستلزم لجوب الإجمال على المتيقّن » ^(١) .

وبعبارة أخرى : أنّ الموجود في هذه الرواية أن صلّوا جماعة إن لم يكن عندكم إمام يخطب ، وهذا مقابلة بين إمام الجمعة وبين إمام الجماعة ، وهي صريحة في المغايرة بينهما . وليس التغاير هنا مبنياً على عدم القدرة على الخطبة - مثلاً - في صلاة الجمعة ، لأنّ القدرة هذه متحقّقة للملازمة بين القدرة على الجمعة والقدرة على الجماعة ، أو فقلّ كلّ من كان قادراً على إمامة الجماعة كان قادراً على إمامة الجمعة بالإتيان بأقلّ ما يتحقّق به الواجب من الخطبة ، فنل هذا التلازم دائم الوجود ولا يمكن نفيه بحال ، لا سيّما بعد افتراض التمكن من أدنى الخطبة ، ولو بالتلقين ، كمثل قوله تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ و « صلى الله على محمّد وآل محمّد » وحيّ عى الفلاح وسورة خفيفة ، وهذا هو الذي يعيّن المراد من القدرة ألا وهي

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة : ٢١ / ٦ ، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام .

الصلاحية الشرعية لأداء الخطبة ، وهو كونه إماماً معصوماً أو منصوباً من قبله . والإطلاق في مثل ذلك شائع .

إذن: فليس بعد القدرة على صلاة الجماعة وبعد وجود سائر ما يشترط في إمام الجماعة ما ينفي صلاحية أن يكون هو إمام الجمعة ، لكنّه ﷺ ينفي تلك القدرة ، ومن هنا يعلم أنّ مراده ﷺ عدم القدرة لفقد المعصوم أو نائبه . ولو أنكر هذا الظهور فلا أقلّ من احتماله القويّ فيحصل بذلك إجمال في الشرط المخصّص للعمومات ، الدالّة على وجوب صلاة الجمعة ، وأنت خير بأنّ العامّ المخصّص بالمجمل يحمل ، ومن هنا وجب الاختصار على المتيقّن وهو وجود الإمام المعصوم أو من ينصبه .

أقول: تقرّبه الاستدلالي كان في موثقة سبعة ، قال : «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الصلاة يوم الجمعة ، فقال : «أما مع الإمام فركعتان ، وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر يعني إذا كان إمام يخطب ، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة»^(١) .

والتقريب هو التقريب في رواية محمد بن مسلم ، وعلى كلّ حال قال صاحب الجواهر رحمه الله : «الظاهر إرادة المنصب لذلك ولا استبعاد أن لا يعرف إمام الجماعة الخطبة ، ولا تغاير بين إمام الجماعة وإمام الجمعة إلّا النصب ، إذ احتمال أن إمام الجماعة لا يحسن الخطبة في غاية البعد ، خصوصاً في ذلك الزمان الذي لا يحتاج فيه إلى تعلّم العربية . وأيضاً لو كانت صلاة الجمعة واجبة يجب تعلّم الخطبة فتركه فسق لا يصلح فيه لامامة الجماعة . وربما يشير إلى ما ذكرنا الأمر بالجمعة بوجود من

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ٣ .

يخطب مع أنه يعتبر فيه صفات أخرى من العدالة وغيرها فما تركها إلا للإشارة إلى المنصوب من قبلهم ﷺ، ولعلّ السؤال عن خصوص القرى من جهة عدم وجود المنصوب فيها غالباً، أو كان لأجل محلّ الابتلاء لأنّ المحكيّ عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى إقامة الجمعة إلا في الأمصار»^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «إنّ المراد بمن يخطب إمّا من كان منصوباً لذلك أو مطلق من يقوم بهذه الوظيفة، لا مطلق من يقدر عليه لما أشرنا إليه من قضاء العادة بأنّ كلّ من يقدر على فعل الصلاة يتمكّن من الإتيان بأدنى ما يجزي من الخطبتين، ولو كان وجوبها عينياً لكانت معرفة الخطبة التي هي ميسورة لكلّ أحد، وكذا أدائها واجباً كفاً على الكلّ، فلا يصحّ حينئذٍ تعليق وجوبها على وجود من يخطب، فإنّه حينئذٍ بمنزلة ما لو قال يجب الصلاة على الميت إن كان فيهم من يصلي عليه»^(٢).

أقول: في قوله ﷺ: «إذا لم يكن من يخطب» أربعة احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد من جملة «من يخطب» المعصوم ﷺ أو النائب المعين من قبله. والاقتصار على هذا كما فعله المحقق النراقي رحمه الله - يورث القول بسقوط الوجوب في زمن الغيبة لعدم وجوده ﷺ أو المعين من قبله. والفقهاء أعزّهم الله لم يعينوا من قبله (عج) بالنصّ حتّى يكونوا نواباً له، وإطلاق صفة النيابة عليهم مسامحي.

الثاني: أن يكون المراد من الجملة من كان مشغولاً بالخطبة فعلاً. وهذا الاحتمال يورث القول بأنّ إقامتها ليست واجبة لكن لو أقيمت بشرائطها توجب الحضور.

(١) جواهر الكلام: ١١ / ١٦٢.

(٢) مصباح الفقهي: ١٤ / ٥٧.

الثالث: أن يكون المراد منها من لم يتمكّن من الخطبة.

الرابع: أن يكون المراد مطلق من يقوم بهذه الوظيفة.

ونحن نقول: بدو النظر الاحتمال الثالث من الوجهة بحلّ فإنّ قوله ﷺ: «إذا لم يكن من يخطب» ظاهر فيه خصوصاً بملاحظة نظائر المقام، وهو بقوة قولنا: «إذا لم يكن من يعلم الفقه» أو «إذا لم يكن من يعالج». لكن القرينة متّجهة، فإنّ المقابلة التي جعلها الإمام ﷺ بين إمام الجمعة وإمام الجماعة وفرض أن قيام الجمعة بمن يقدر على الخطبة وهو غير إمام الجماعة صارفة لذلك الظهور إلى القول بأنّ المراد بـ«من يخطب» المنصوب من قبل المعصوم ﷺ، ولو نوقش فيما أفدناه رجعت القضية إلى الأخذ بأحد هذه الاحتمالات، فنصيب الرواية الإجمال. وحاصل ذلك: وجوب الحضور عند إقامة الجمعة فيما إذا كان المقيم لها الإمام ﷺ أو المنصوب من قبله. وعلى تقدير انتفاء هذين وجب عليه أن يصليّ الظهر. إن قلت: سلّمنا أنّ الجمعة تجب عند وجود المعصوم أو المنصوب من قبله، ولا تجب عند عدم وجودهما، بل وجب الظهر، لكن هل الظهر هنا واجب تعييني؟ إذ من المحتمل أن يكون الوجوب تخيري والجمعة على ضوء ذلك تجب بالوجوب التخيري.

قلت: الظاهر من هذه الروايات أنّ قوله ﷺ: «صلّوا أربعاً» وجوب صلاة الظهر. ولكن عند وجود المنصوب من قبله ﷺ فإنّ مفهوم الرواية يدلّ على نفي وجوب صلاة الظهر مطلقاً، سواء كان تعيينياً أو تخييرياً.

إن قلت: حملتم بقرينة المقابلة قوله ﷺ: «من يخطب» على المنصوب من قبله ﷺ والمقابلة دائماً تساوق المغايرة. والمغايرة هذه كما تحصل بحمل من يخطب

على المنصوب من قبله ﷺ كذلك تحصل بحمله على من كان مشغلاً بالصلاة ،
أي صلاة الجمعة ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر .

قلت : نفس احتمال أن يكون المراد من « من يخطب » المنصوب من قبل
المعصوم ﷺ كافٍ في عدم ثبوت الوجوب التخييري ، وسيرة الأصحاب مؤيداً
بإجماع الفقهاء يدلّ على نفي الوجوب التعيني . إذن فعدم الوجوب التعيني للسيرة
وعدم الوجوب التخييري لعدم قيام الدليل عليه .

ثمّ إنّه ذكر في كتب القوم : أنّ الأخبار المتواترة ، بل فوق التواتر ظاهرة في
الوجوب التعيني إلّا أنّه لا يؤخذ بها لقيام السيرة القطعية على عدمه .

وقال المحقق الهمداني رحمه الله بعد ذكر الأخبار :- « إنّ القائِلين بالوجوب العيني
وإن ادّعوا تواتر الروايات الصحاح صريحاً في الوجوب العيني تبلغ مائتي
حديث إلّا أنّا نجمع بين كلّ من تلك الروايات وبين ما تضمّنته الصحيحتان ، ونقول
مثلاً : الجمعة واجبة على كلّ أحد بشرط أنّه يجتمع معه غيره إلى أن بلغوا خمسة
فأزاد ، وأن يكون لهم من يخطب بهم ، وإلّا لم يجب عليهم ، فهل لها بعد هذا الجمع
ظهور في الإطلاق فضلاً عن الصراحة » (١) .

وقال صاحب الجواهر رحمه الله : « ومن مضحكات المقام دعوى بعض محدّثين تواتر
النصوص بالوجوب العيني ، وأنها تبلغ مائتي رواية ، وقد تصدّى والد المجلسي إلى
جمعها في رسالة مستقلة قد أجاد في ترتيبها ، لكنّ العمدة من نصوصها ما أشرنا
إليها ، وكثير منها لا دلالة فيها على ذلك بوجه من الوجوه .

نعم ، قد اشتملت على لفظ الجمعة وعلى بيان كَيْفِيَّتِهَا كما لا يخفى على من لاحظها ، وأغرب من ذلك دعوى بعض مصنفي الرسائل في المسألة الكاشاني وغيره بالإجماع على الوجوب العيني ، مع أن معتمدتهم في هذا الخلاف ثاني الشهيدين في رسالته في المسألة التي قد يظن صدورها منه في حال صغره ، لما فيها من الجرأة التي ليست من عادته على أساطين المذهب وكفلاء أيتام آل محمد ﷺ وحفاظ الشريعة ، ولما فيها من الاضطراب والحشو الكثير ، ولخالفتها لما في باقي كتبه من الوجوب التخيري ونسأل الله أن يتجاوز له عما وقع فيها وعما ترتب عليها من ضلال جماعة من الناس ، فإنه قد بذل جهده في تصفح عبارات الأصحاب ، فما وجد إلا ظاهراً مقنعة المفيد وكتاب الأشراف له وأبي الفتح الكراجكي وأبي الصلاح ، وربما نسب أيضاً إلى الشيخ في الخلاف والنهاية والتهذيب ، وإلى الصدوق في المقنع والأمامي وإلى الشيخ عماد الدين الطبرسي .

ثم قال ﷺ : « ولقد وقفت على جملة من الرسائل المصنفة في المسألة نسجوا فيها على منوال هذه الرسالة ، وقد أكثروا فيها من السب والشتم ، خصوصاً رسالة الكاشاني التي سمّاها بالشهاب الثاقب ورجوم الشياطين ، ولولا أنه آية في كتاب الله ^(١) لقلبناه بمثله ، لكن لا يبعد أن تكون هذه الرسالة وما شابهها من كتب الضلال التي يجب إتلافها ، اللهم إلا أن يرجح بقاءها أنها أشنع شيء على مصنفها لما فيها من مخالفة الواقع في النقل وغيره ، بل فيها ما يدل على أنهم ليسوا من أهل العلم كي يعتد

(١) مراده ﷻ قوله تعالى : **وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ** النحل : ١٢٧ .

بكلامهم ويعتنى بشأنهم ، ولو أنّ الشهيد يعلم وقوع هذه البلوى ما احتمل الوجوب في الذكرى معترفاً بأنّ عمل الطائفة على خلافه . ومن ذلك ينبغي أن يترك الإنسان ذكر بعض الاحتمالات في المسائل القطعية ولو معلقاً له على فقد القاطع ، فإنّه ربّما كان ضلالاً لغيره ، ونسأل الله تعالى أن يكون ما صدر من هؤلاء من شدة المبالغة في الوجوب حتّى حكى عن بعضهم أنّه لا يحتاط في فعل الظهر معها ناشئاً من حبّ الرئاسة والسلطنة والوظائف التي تجعل له في بلاد العجم ، وإن كان قد يومئ إليه أنّ أكثر الذاهبين إلى ذلك من أهل هذه النواحي ، ولقد قيل : إنّ بعضهم كان يبالغ في حرمتها حال قصور يده ، ولما ظهرت له كلمة بالغ في وجوبها بل يحكي عنهم أشياء كثيرة في أمثال ذلك ، منها أنّه قد ورد علينا في أيام كتابة المسألة وهو في غاية الوثاقة من أصحابنا بمَن تشرّف بزيارة سيّدنا ومولانا الرضا عليه السلام فأخبرنا بوقوع فتنة عظيمة في أصبهان على مسجد خاصّ لفعل صلاة الجمعة ، وكلّ محلة انتصرت لإمامها ، وكان ما كان ، والله العالم ، نسأل الله العفو والعافية والستر في الدنيا والآخرة ، وما أبرئ نفسي ، إنّ النفس لأمّارة بالسوء إلّا ما رحم ربّي ، ولولا خوف الملل وكون المسألة من الواضحات لنقلنا أكثر كلماتهم في هذه الرسائل ، وأوقفناك على ما فيها من الفضائح والمعائب ، لكنّ الله ستّار ويحبّ الستر ، على أنّه كفانا مؤنة ذلك كلّهُ الأستاذ الأكبر في حاشية المدارك وشرح المفاتيح ورسالته في المسألة ، فإنّه أكثر وأجاد جزاء الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء»^(١) .

وقال صاحب المدارك رحمته الله : «فهذه الأخبار الصحيحة الطرق الواضحة الدلالة

على وجوب الجمعة على كل مسلم عدا ما استثني تقتضي الوجوب العيني، إذ لا إشعار فيها بالتخير بينها وبين فرد آخر، خصوصاً قوله ﷺ: مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ جُمُعٍ مُتَوَالِيَاتٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ، فَإِنَّهُ لَوْ جَازَ تَرْكُهَا لَمْ يَحْسُنْ هَذَا الْإِطْلَاقُ، وليس فيها دلالة على حضور الإمام ﷺ ونائبه بوجه، بل الظاهر من قوله ﷺ: فَإِنْ كَانَ لَهُمْ مَنْ يَخْطُبُ جَمَعُوا، وقوله: فَإِذَا اجْتَمَعَ سَبْعَةٌ وَلَمْ يَخَافُوا أَمَّهُمْ بَعْضُهُمْ وَخَطَبُهُمْ خِلَافَهُ. قال جدي رحمه في رسالته الشريفة التي وضعها في هذه المسألة بعد أن أورد ما أوردناه من الأخبار - ونعم ما قال -: فكيف يسع المسلم الذي يخاف الله تعالى إذا سمع مواقع أمر الله ورسوله وأئمة ﷺ بهذه الفريضة وإيجابها على كل مسلم أن يقصر في أمرها ويهملها إلى غيرها، ويتعلل بخلاف بعض العلماء فيها وأمر الله ورسوله وخاصته ﷺ أحق ومراعاته أولى. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١). ولعمري لقد أصابهم الأمر الأول فليرتقبوا الثاني إن لم يعف الله تعالى ويسامح. نسأل الله العفو والرحمة بمنه وكرمه»^(٢).

ثم إنه استدلل بعدة روايات على وجوب صلاة الجمعة:

منها: ما دلّ على أن الله فرض في كل سبعة أيام خمس وثلاثين صلاة على الناس من الجمعة إلى الجمعة، منها صلاة واجبة فرضها الله عز وجل في جماعة، وهي الجمعة ووضعها عن تسعة، فعن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر الباقر ﷺ، قال:

(١) النور ٢٤: ٦٣.

(٢) مدارك الأحكام: ١١/٤.

«إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»^(١).

وأورد عليه المحقق النراقي رحمته الله: «بأن الرواية لا تدل على أزيد من أن بعضاً من الخمسة والثلاثين الواجبة من الجمعة إلى الجمعة، صلاة الجمعة، وهو أعم من أن يكون واجباً على الكل لصدق البعضية بوجوبه في الجملة، فإنه إذا كانت الجمعة واجبة في بعض الأوقات والظهور في بعض، أو الأول على بعض الأشخاص - كما في زمن الغيبة على من يحضر عند الإمام الغائب من أولاده وأصحابه - والثاني على بعض آخر، فلامحالة تكون الجمعة بعضاً من الخمسة والثلاثين، ولا يمكن أن يراد منه أنها واجبة على الكل؛ ضرورة أنها ليست واجبة على كثير من الناس، كعدم وجوبها في شيء من الأزمنة على قرية ليس فيها من يصلح للإمامة، أو طائفة كذلك، وعلى المرأة والمسافر، والمملوك والمريض وغير ذلك.

إن قلت: إن عدم وجوبه على كثير من الناس لا يكون دليلاً على عدم إمكان إرادة الوجوب على الكل، إذ مقتضى هذا الإطلاق وجوب الصلاة على الجميع والدليل الخارجي يختصه لو قام.

قلت: هذا الكلام إنما يتم على تقدير وجود دليل عام، كأن يقول: «منها صلاة واجبة على الكل»، إلا أنه ليس كذلك، بل يجب التقدير، فلا يقدر إلا ما علم وجوب تقديره، فمن أين يقدر ما يعم فاقده الإمام أيضاً. والتقدير خلاف الأصل،

فلا بدّ من التقدير بمقدار لزومه ، فمن أين يقدر ؟! مع أنّ في كثير من النسخ هكذا : فرض الله تعالى على أولئك الناس ، وعلى هذا فيسقط الاستدلال رأساً ، لجواز أن يكون إشارة إلى أهل زمانه عليه السلام»^(١).

وقال صاحب الجواهر رحمته الله : « لا تدلّ الرواية على أكثر من أنّ الله فرضها في الجملة في جماعة أي الاجتماع فيها في الجملة مفروض ، وهو حقّ مجمع عليه »^(٢).

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « إنّ الرواية ليست مسوقة إلّا لبيان وجوبها على سبيل الإجمال ، وهذا ممّا لا شبهة فيه ، بل هو من ضروريات الدين ، وإنّما الكلام في أنّه هل يعتبر في الجماعة التي أوجبها الله تعالى أن يكون أحدها الإمام أو منصوبه ، كما يعتبر فيها عدالة الإمام وعدم كون عددهم أقلّ من السبعة أو الخمسة حتّى يسقط التكليف بتعذر شرطه أم لا ، فكما لو شكّ في شرطية شيء آخر لصحّة الجمعة أو وجوبها عيناً أو شكّ في شرطية شيء آخر وجزئيته لسائر الفرائض الخمس والثلاثين لا يصحّ التمسك بإطلاق هذا الحديث ، عند تعذر ذلك الشيء الذي يُشكّ في شرطية أو جزئيته ، فكذلك فيما نحن فيه »^(٣).

أقول : إنّ الذي أفاده رحمته الله من عدم جواز التمسك بالرواية لنفي ما يحتمل دخوله في الجزئية أو الشرطية هو الحقّ ، إذ ليس لها إطلاق كي يتمسك به ، ولذا لا يتمسك بهذه الرواية في غير صلاة الجمعة ، مثلاً : لا يتمسك بهذه الرواية عند الشكّ بأنّ

(١) مستند الشيعة : ٣٩ / ٦ ، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٢) جواهر الكلام : ١١ / ١٧٢.

(٣) مصباح الفقيه : ١٤ / ٦٩.

الشيء الفلاني جزء للصلاة اليومية أو شرط لها أم لا ، لخلو الرواية من الإطلاق .
 لكن مع هذا نحن نقول إنّ محلّ التمسك ومورده هو قوله ﷺ : « إنّ الله فرض
 على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة » والناس في هذه الجملة
 جمع محلّى باللام وهو يفيد العموم ، فيستفاد منها أنّ الله فرض على الناس مطلقاً
 تلکم الصلوات التي منها صلاة الجمعة بلا فرق بين زمان الغيبة وزمان الحضور ،
 فتدلّ على أنّ صلاة الجمعة حال بقيّة الفرائض اليومية من حيث الوجوب ، فكما
 أنّ سائر الفرائض واجبة على الناس ، بلا فرق بين عصري الحضور والغيبة ،
 فكذلك صلاة الجمعة .

وعليه : لا وجه لما أفاده المحقّق النراقي رحمه الله من عدم وجود عموم في الرواية يدلّ
 على وجوب صلاة الجمعة وخرج منها ما خرج ، وأنّه لا بدّ من التقدير ، وقدره
 المتيقّن من التقدير هو عصر الحضور . مضافاً إليه : أنّ العموم أيضاً يستفاد من
 حذف المتعلّق في الذيل .

لكن دعواه رحمه الله من أنّ الموجود في كثير من النسخ هكذا : « فرض الله تعالى
 على أولئك الناس » تهدم الاستدلال المذكور ، لأنّها لو كانت دعوى تامة وثابتة
 لكان الاستدلال كما ذكره هو رحمه الله من أنّه إشارة إلى أولئك الناس الموجودين في
 زمن الحضور ، لأنّ الأخذ بهذه الرواية هو أنّ جميع الصلوات لم تكن مفروضة على
 جميع الناس أي في زمان الإمام الباقر رحمه الله ، فليس المجموع واجباً من حيث المجموع ،
 فلو كانت « أولئك » موجودة كما في دعوى النراقي رحمه الله لم يتّجه إشكالنا عليه .
 وعلى تقدير دوران الأمر بينهما ، فإنّ الأصل العقلائي قاضٍ بالأخذ بالزيادة .

ومنها : ما رواه أبو بصير ومحمّد بن مسلم جميعاً ، عن أبي عبد الله رحمه الله ، قال :

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ خَمْسًا وَثَلَاثِينَ صَلَاةً، مِنْهَا صَلَاةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهَدَهَا إِلَّا خَمْسَةً: الْمَرِيضُ وَالْمَمْلُوكُ وَالْمَسَافِرُ وَالْمَرَأَةُ وَالصَّبِيُّ»^(١).

وظاهر الرواية يقول: إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ خَمْسَ وَثَلَاثِينَ صَلَاةً مِنْهَا صَلَاةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وأداة (كُلِّ) تفيد العموم.

وأورد المحقق النراقي عليه بوجهين:

الأول: إِنَّا نَسَلَّمُ أَنَّ بَعْضًا مِنَ الْخَمْسَةِ وَالثَّلَاثِينَ مِمَّا يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهَدَهَا وَيَحْضُرَهَا، وَلَكِنْ يَبَيِّنُ لَنَا ذَلِكَ الْبَعْضُ، هَلْ هُوَ الرُّكْعَتَانِ الصَّادِرَتَانِ مِنْ مَطْلَقِ إِمَامِ الْجَمَاعَةِ أَوْ مِنْ إِمَامِ الْأَصْلِ؟ ووجوبه على كُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى وَجوبه عَلَيْهِمْ عِنْدَ تَحَقُّقِ شَرَائِطِهِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الصَّلَوَاتِ الْوَاجِبَةَ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا مَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَهُوَ صَلَاةُ الزَّلْزَلَةِ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ لَا تَتَحَقَّقُ صَلَاةُ الزَّلْزَلَةِ فِي مِائَةِ سَنَةٍ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، وَلَا تَقَعُ فِي بَعْضِ الْأَصْقَاعِ أَصْلًا.

الثاني: إِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ مُسْلِمٍ» متعلّق بقوله: «أَنْ يَشْهَدَهَا» والشهود يتوقّف على التَحَقُّقِ، فالمعنى: يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهَدَهَا لَوْ تَحَقَّقَتْ، وَلَا نِزَاعَ فِي ذَلِكَ. وتفسير يشهدا بأن يفعلها خلاف الحقيقة^(٢).

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «إِنَّ لَفْظَ الشَّهَادَةِ مُشْعِرٌ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الرُّوَايَةِ وَجُوبَ الْحُضُورِ بَعْدَ عَقْدِهَا»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١٤.

(٢) مستند الشيعة: ٤٠/٦، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٣) جواهر الكلام: ١١/١٧٢.

وأنكر المحقق الهمداني رحمته الله أن يكون لهذه الرواية إطلاق يتمسك به ^(١).

أقول: أمّا ما أفاده المحقق النراقي رحمته الله من أنّ الرواية لا تدلّ على الوجوب فليس بصحيح، فإن ظاهر قوله رحمته الله: «صلاة واجبة على كلّ مسلم» هو وجوب صلاة الجمعة على كلّ مسلم، بلا فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة. إلّا أن يقال: إنّ الرواية في مقام بيان أصل التشريع وليست في مقام بيان شرائط الصلاة كي يتمسك بإطلاقها، فتأمل.

ولكن إشكاله الثاني رحمته الله وجيه، فالظاهر أنّ المراد من «الشهود» كما هو المذكور إنّما هو وجوب الحضور عند توفّر الشرائط وقيامها على ذلك، فالرواية لا تدلّ على وجوب الإقامة أو السعي لإقامتها.

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم» ^(٢).

بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ اجتماع سبعة نفر يوم الجمعة يوجب عليهم صلاة الجمعة.

وأورد عليه المحقق النراقي بأنّ الوجوب فيها معلق على الإمام وهو إن لم يكن ظاهراً في الإمام المعصوم فلا أقلّ يكون محتملاً له قطعاً، فلا يعلم الوجوب بدونه،

(١) مصباح الفقيه: ١٤ / ٧٠.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٤.

ولا يفيد إطلاق البعض في قوله: «أمهم بعضهم» في أولها إذ الظاهر أنّ الإضافة فيها للعهد، إذ هذا البعض هو الإمام الذي ذكره بقوله: «أحدهم الإمام»، مع أنّ ما يدلّ على الوجوب في الأولى وهو قوله: «سبعة نفر» لا عموم فيها، وما فيه العموم وهو قوله: «إذا اجتمع...» لا دلالة فيه على الوجوب^(١).

ثم إنّ المحقق المذكور رحمته الله يحمل لفظة الإمام الوارد في الروايات على المعصوم عليه السلام، ويقول: «دلّت هذه الأخبار على اشتراط وجود الجمعة بوجود الإمام عليه السلام، والتبادر منه حين أطلق المعصوم كما صرح به جماعة منهم التوفي والخوانساري، ولذا ترى جماعة من علماء العرب -منهم الفاضل في المنتهى- قد حملوه عليه. وجماعة أخرى كالعماني والسيد والشيخ والحلي أطلقوه وأرادوا به إمام الأصل».

ثم قال رحمته الله: «والظاهر كما صرح به بعضهم أنّ الإمام لا يطلق على غيره إلّا بالقرينة، فيقال: إمام المسجد وإمام الصلاة وإمام البلد، ولذا ترى يطلق على الاثنا عشرية الإمامية، ولذا ورد في الأحاديث أنّ الإمام إمامان: إمام هدى وإمام ضلالة».

وقال: سلّمنا عدم تبادر الإمام من إمام الأصل، ولكن لا شك في وجوب الحمل عليه مع القرينة، وأي قرينة أقوى وأدلّ مما ذكر من فهم الأصحاب، والإجماعات المنقولة متواترة، والأخبار المتقدمة الظاهرة أو المشعرة بذلك، وسائر ما تقدّم^(٢). وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «فانسياق لفظ الإمام المنكر منه فضلاً عن المعرف

(١) مستند الشيعة: ٦ / ٤١، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٢) المصدر المتقدم: ٢٤.

إلى ما ذكرنا من كونه الإمام المعصوم ، بعد ملاحظة تعارف النصب في تلك الأزمنة ممّا لا ينكر ، وسبر نصوص المقام والعيدين المشتملة على لفظ الإمام مع ملاحظة ما عليها ممّا يقتضي إرادة الإشارة به إلى شخص معيّن لا ما اتّفق صيرورته إماماً المختلف باختلاف الأوقات والأحوال والأمكنة أعدل شاهد على المقام»^(١).

وقال المحقّق الهمداني رحمه الله: «أنّ الأخبار ظاهرة بل صريحة في أنّ المقصود بالإمام فيه من له الأمر والنهي لا مطلق من يؤمّ الناس في سائر الأيام ، كما لا يخفى على المتدبّر»^(٢).

والحقّ: أنّ إثبات هذا القول يخالف ما عليه الفنّ والصناعة من حمل لفظ (الإمام) في الرواية على مطلق من تتعقد به الجماعة بشرائطها ، وهذا لا يمنع من جهة أخرى أن يكون المراد من الإمام في بعض الروايات المعصوم عليه السلام ، لكن في جلّ الروايات إن لم يكن كلّها ، أطلق مع القرينة ومع ذلك فالجزم بأنّ المراد منه المعصوم عليه السلام مشكل ، خصوصاً مع منافاته للغة وللإطلاق. ولكن ذهب هؤلاء الأساطين عليه السلام إلى ذلك بضرر قاطع يوهن الظهور الذي ندّعيه ولا أقل من سريان الشك إلى دعوانا من الإطلاق ومعه إضافة إلى هذه الاختلافات الكثيرة في المعنى المراد من لفظ الإمام الوارد في روايات الباب ، وفي كثير من الأبواب يكون العمل بأصالة الإطلاق لا يخلو من مجازفة ، والمرئى أن نسلك سبيل الاحتياط للنجاة. إن قلت: لا مناص من حمل لفظ الإمام على المعصوم عليه السلام إمّا لأنّه بنفسه مراد

(١) جواهر الكلام: ١١/١٦١.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٤٢٨.

من الرواية وإما لأنّ اللفظ مجمل ، وهذا المجمل قدره المتيقّن هو الإمام المعصوم .
إلا أنّا نتمسك بقوله عليه السلام : « أمّهم بعضهم » وهو يشمل غير المعصوم وغير المنصوب
من قبيله .

ويمكن أن يجاب عنه بما قاله الزراقي رحمه الله : « أنّ الظاهر بأنّ المراد من الإضافة
في (بعضهم) للعهديّة ، وهو الإمام الذي ذكره بقوله : (أحدهم الإمام) »^(١) .
لكنّه ليس بشيء لأنّه يخالف الظاهر ودعوى لا دليل عليها .
لكنّه أجاب ثانياً : بأنّه من المحتمل أن يكون الذيل من كلام الصدوق .
لكنّه أضعف من الايراد السابق .

وقال صاحب الجواهر رحمه الله : « إنّ المراد من الرواية الرخصة في الفعل ، لأنّ المقام
من صغريات توهم الحظر ، والأمر بعد توهم الحظر لا يفيد إلاّ الإباحة ، فإنّ
المتوهم أنّ غير الإمام المعصوم لا يجوز له أن يصلي الجمعة ، ولكنّه عليه السلام قال بجواز
أن يتصدّى غير المنصوب من قبيله للجمعة ، وهو يدلّ على الترخيص »^(٢) .

وقال المحقق الهمداني رحمه الله : « بأنّ الاستدلال بالرواية إنّما يتّجه بلحاظ ذيلها ،
وإلاّ فصدها بحسب الظاهر مسوق لبيان العدد الذي هو مناط الوجوب
فلا يفهم منه أنّه مهمل وجدت السبعة وجبت الجمعة ، وإنّما يفهم ذلك من إطلاقات
قوله : « فإذا اجتمع سبعة » ، فإنّ ظاهره إرادة أيّ بعض يكون ، لا بعضاً مبهماً
لا ينافيه إرادة شخص خاصّ منصوب للإمامة ، وكونه من قبيل الأمر الوارد

(١) مستند الشيعة : ٦ / ٤١ ، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام .

(٢) جواهر الكلام : ١١ / ١٧٣ .

عقيب الحظر الذي لا يفهم منه أزيد من الجواز غير قادح بظهوره في الوجوب في خصوص المقام باعتبار وقوعه تفرعاً على من تجب عليهم الجمعة، كما أنّ ما فيها من التفصيل بين الخمسة والسبعة ينفي احتمال إرادة مطلق المشروعيّة والوجوب التخييري الذي يتحقّق موضوعه بالخمسة. والإنصاف: أنّ هذه الرواية بملاحظة ما فيها من التفرع والتفصيل لها نوع ظهور فيما يدّعيه الخصم»^(١).

أقول: إنّ ذيل الرواية كما صدرها يدلّ على الوجوب، فيمكن التمسك بإطلاق الذيل «فإذا اجتمع سبعة أمّهم بعضهم» للدلالة عليه لأنّ ظاهره أنّه متى تحقّقت هذه الجماعة المكوّنة من سبعة أنفار فعندها تجب الجمعة. والاطلاق ينفي الاختصاص بزمان دون آخر.

الظاهر أنّ تماميّة سند هذه الرواية ودالاتها مبطل لإشكالات الفقهاء، فإنّ الحكم بوجوب الجمعة على سبعة نفر إنّما هو لمن لم يكن مسافراً، ولا معنى لتعليق الحكم على سبعة نفر من المسلمين لتحقّق وجودهم في كلّ بلدة وقرية، ولأجله يلغو هذا التعليق، وحمله على من يعيش في الجبال في غاية البعد والغربة، لأنّه حمل على الفرد النادر. ومن هنا يتّضح أنّ المراد من التعليق على السبعة إنّما هو التعليق على الاجتماع لا على أصل الوجود، فلا تدلّ الصحيحة على وجوب صلاة الجمعة، بل تدلّ على وجوب الحضور عند إقامة صلاة الجمعة.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): بأنّ صدر الرواية دلّ على وجوب صلاة الجمعة على سبعة نفر من المسلمين، والتفرع بعد بيان الوجوب لا يقال إنّ الوجوب

معلق على وجودهم؛ لأن القضية حقيقية ومعناه متى وجد السبعة فقد تحقق الموضوع وشرط إقامتها اجتماعهم وعدم الخوف.

لكن يلحظ عليه: أن الشارع في مقام بيان موضوع الوجوب وتعلقه على وجود سبعة نفر من المسلمين، فهو مسوق لبيان العدد الذي هو موضوع الوجوب لا في مقام بيان الحكم كي يتمسك بإطلاقه. ولكن ذيل الرواية قابل لأن يتمسك به، فإنه يدل على وجوب إقامة صلاة الجمعة عند الاجتماع. وقد يفهم غلطاً أن هذا تأييد لما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته من وجوب الحضور إذا أقيمت الجمعة في الخارج، بل تدل على أنه متى وجد سبعة نفر من المسلمين وجبت الجمعة، لأنها موضوع للوجوب، فتعليق الوجوب على اجتماع السبعة من قبيل توقّف الحكم على تحقق موضوعه وهو شامل لعصر الحضور والغيبة، أو قل: تجب الجمعة إذا اجتمع سبعة نفر ولم يخافوا.

وأورد عليه ثانياً: بأن السبعة تلك ليست عزيزة وهي متاحة في كل مدينة وقرية، فلا وجه للتعليق على السبعة.

ولكن يدفعه: لأن الظرف ظرف تقيّة فالسبعة لو حدها ليست هي موضوع الحكم بل بضميمة إذا لم يخافوا، وهذا ليس متحققاً في أية بلدة.

ومنها: الروايات الأخرى المشتملة على لفظ الإمام، كصحيفة زرارة، قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقول: لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقل من خمسة رهط: الإمام وأربعة»^(١).

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٢.

أقول: أشكل على هذه الرواية بأنّ المراد بالإمام فيها المعصوم لا مطلق من تصدّى لصلاة الجمعة، وكنا قد أجبنا عن ذلك في طيّ بحثنا السابقة فلانعيد. لكنّا مختصرًا نقول هو خلاف الإطلاق.

ومنها: صحيحة منصور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم، والجمعة واجبة على كلّ أحد»^(١).

وأشكل المحقّق النراقي رحمته الله: «بأنّ صدر هذه الرواية مجمل، إذ لا يعلم المراد من قوله: (يجمّع)، وكذا ذيلها، فإنّ قوله: (الجمعة واجبة) حقيقة في اليوم المعهود وبجاز في غيره، والمعنى المجازي المراد له غير معلوم لنا، فكما يمكن أن تكون الركعتان مع إمام الجماعة، يمكن أن تكون مع إمام الأصل، أو من كان يصليّ زمان الظهور، وهو من كان مع الخلفاء والولاة، وظهورها في هذا الزمان في مطلق صلاة الجمعة - لو سلّم - لا يفيد، لأصالة عدم الظهور في زمان الصدور»^(٢).

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «اعترف الخصم إرادة التخيير منه باعتبار معارضته بأخبار السبع، بل ظاهر مساواته بين الخمس فما زاد إرادة التخيير في الجميع لظهور اتّحاد الطلب في الجميع»^(٣).

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله: «وأما مثل قوله: يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٧.

(٢) مستند الشيعة: ٤١/٦، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٣) جواهر الكلام: ١١/١٧٣.

خمسة فما زاد، فلو كان مسوقاً لبيان هذا الحكم من حيث هو لكان الاستدلال به لنفي اعتبار إمام خاصّ وجيهاً، ولكنه ليس كذلك لورودها مورد حكم آخر وهو بيان العدد الذي تنعقد فيه الجمعة»^(١).

وفي الإشكالات المزبورة نظر.

أمّا ما أورده المحقّق النراقي رحمته الله من إجمال الجمعة وأنّه لا يعلم أنّ المراد منه الجمعة مطلقاً أو خصوص ما كان مع المعصوم عليه السلام فيرد عليه: أنّه لا مانع يمنع من الأخذ بإطلاق الجمعة ليدلّ على أنّ صلاة الجمعة مطلقاً واجبة، سواء كان الإمام حاضراً أو غائباً، ثمّ إنّ منع أن يكون المعنى المراد من صلاة الجمعة ما يفهم منه الآن نفس المعنى المراد منه زمان الصدور لأصالة عدم الظهور. وهو غريب منه عليه السلام، ولعلّه غفل عن الاستصحاب القهقرائي الذي يدلّ على أنّ الجمعة بالمعنى المستعمل الآن هو عين المعنى المراد من الجمعة زمان الصدور، وهو أصل عقلائي وليس أصلاً عملياً.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر رحمته الله ذهب إلى دلالة الرواية على الوجوب التخيري كما ذكرناه لك، وهو غير تامّ، فإنّ قوله عليه السلام: «الجمعة واجبة» يدفع الوجه الذي ذهب إليه، كما أنّ ذيل الرواية يبيّن المراد، حيث قال عليه السلام: «لا يعذر الناس فيها» في ذيل الرواية الدالّ على أنّها متعرّضة إلى الجهة التي محلّ البحث. وأمّا ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله، فإنّه راجع إلى صدر الرواية والاستدلال يكون بذيلها.

وعليه: فالرواية تامّة السند والدلالة ودالّة على الوجوب التعيني.

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجمعة واجبة على إن من

صَلَّى الغداة في أهله أدرك الجمعة ، وكان رسول الله ﷺ إِنَّمَا يَصَلِّي العصر في وقت الظهر في سائر الأيام كي إذا قضاوا الصلاة مع رسول الله ﷺ رجعوا إلى رحالهم قبل الليل ، وذلك سُنَّة إلى يوم القيامة ^(١) .

وأورد النراقي رحمه الله : «بأنَّ الوجوب فيها غير باقٍ على معناه الحقيقي ، ضرورة عدم الوجوب على كلِّ من إنَّ صَلَّى الغداة في أهله أدرك الجمعة ، وتخصيص الوجوب بمن كان على أقلِّ من فرسخين ليس أولى من التجوُّز في الوجوب» ^(٢) .

أقول : ما ذكره من منع الأولوية خلاف الصناعة ، فإنَّ الأمر غير دائر مدار أحدهما ، فإنَّ ورود التخصيص مانع من انعقاد الظهور للعام ، وبه يؤخذ لأنَّه مبين لكلام المولى منذ الأول ، ولو تمَّ كلامه ﷺ لأمكن الخدشة في كلِّ مخصَّص . وعليه فيؤخذ بظهور الوجوب ويقال بأنَّ صلاة الجمعة واجبة على مَنْ إنَّ صَلَّى الغداة في أهله أدرك الجمعة ، إلَّا مَنْ كان على رأس فرسخين .

ومنها : ما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكأ على قوس أو عصا» ^(٣) .
وأورد المحقق النراقي والمحقق الهمداني رحمه الله : «بأنَّه لا يمكن التمسك بهذه الرواية إذ لا عموم فيها أصلاً وذلك لعدم تعيّن المرجع في قوله : (كانوا) و (يلبس) ، ولعلَّ أحدهم أمام الأصل ، ولا يقال بإرجاع الضمير إلى المسلمين أو إلى الناس .

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١ .

(٢) مستند الشيعة : ٦ / ٤١ ، طبعة مؤسسة آل البيت لمطبعة

(٣) الوسائل : الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ٢ .

لأنه يقال ذلك لا دليل عليه. مضافاً إليه أنه عليه عطف قوله: «وليلبس» وهو ليس بواجب قطعاً وعطف ما ليس بواجب على الواجب يوهن ظهوره فيه»^(١). أقول: أمّا قوله عليه: «إذا كانوا سبعة» فهي قضية شرطية سيقى على نحو القضية الحقيقية، ومتى تحقّق الشرط وجب للمشروط مطلقاً في زمن الغيبة أو في زمن الظهور، وهو معنى آخر للاطلاق. ودعوى أنّ عطف ما ليس بواجب على الواجب يصرف ظهور الوجوب عن وجوبه، فاسدة، لأنّ الأصل أن يتمسك بالظهور ودلالته على الوجوب، لكن لو قامت قرينة على استحباب شيء من وجوبات متعدّدة في سياق كلام واحد، فنقتصر على ما أدّت إليه القرينة الخارجية، وأمّا الوجوبات الأخرى فلا موجب لتأثيرها وهنا أوقوة بذلك.

ومنها: ما رواه أبو بصير ومحمّد بن مسلم، قالوا: «سمعنا أبا جعفر محمّد بن عليّ عليه يقول: من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علة طبع الله على قلبه»^(٢). أقول: ذكرنا أنّ الأستاذ الأعظم عليه استدلّ بهذه الرواية على وجوب صلاة الجمعة، لكنّ المحقّق النراقي عليه أورد على هذه الرواية ومنع من دلالتها على الوجوب بتقريب: أنّه قد تحصل من ارتكاب المكروه أو ترك المستحب كدرة في القلب أيضاً، ولذا ورد أشدّ من ذلك في ترك بعض المستحبّات أيضاً. سيّما مع أنّه رتب الطبع وما بمعناه على ترك ثلاث جمع المتصّفة بالمتوالية، وسيّما مع التقييد في بعض تلك الروايات بتركها تهاوناً بها»^(٣).

(١) مستند الشيعة: ٦/ ٤٤، طبعة مؤسسة آل البيت عليه. مصباح الفقيه: ١٤/ ٧٣.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١١.

(٣) مستند الشيعة: ٦/ ٤٢.

أقول: والحقّ أنّ الرواية على خلاف المقصود أدلّ، فهذا الإشكال وارد.

فتلخص: أنّ بعض الروايات التي تعرّضنا لها تامّة الدلالة والسند، وتدلّ على الوجوب التعييني، وفيها الغنى والكفاية. ولكن الأمر ليس كما قالوا من أنها بلغت المثني حديث. لكن مع هذا لا يمكن الأخذ بها، لوجود المعارض كما في الرواية السابقة وغيرها، وكالروايات المتقدّمة الدالة على أنّه عليه السلام حتّى على صلاة الجمعة، بدهاءه أنّ الحثّ والترغيب لا يكاد يطلق إلّا على السنن التي يجوز تركها وإلّا جاز الحثّ على صلاة الصبح، وفيه ما فيه. وفوق كلّ هذا نفس زرارة لم يفهم الوجوب من هذه الروايات.

ومنها: أنّ صلاة الجمعة ممّا تعمّ بها البلوى ولو كانت واجبة لبان ذلك؛ لأنّ المفترض أن تقع مرّة كلّ اسبوع، فتكون بذلك محلاً لابتلاء الناس، ومع هذا صارت صلاة الجمعة مسألة للتنازع بحيث أنكر وجوبها جمع من الفقهاء. ألا ترى أنّ الحجّ مع أنّه يقع مرّة في السنة ويجب مرّة في عمر الإنسان عند الاستطاعة لم يحظ بهذا الكمّ من النزاع ولم يكن وجوبه محلّ خلاف.

ومنها: أنّ غاية ما يستفاد من الأخبار وجوب صلاة الجمعة على كلّ أحد، ونحن لا نشكّ في هذا. لكنّا نسأل عن صلاة الجمعة الواجبة أهى التي تكون مع الإمام عليه السلام كما يدّعيه الخصم الذي يعتبر وجود الإمام شرطاً لها. ولو وقعت بدونها لم يصدق عليها صلاة الجمعة أو لا أقلّ من الشكّ في صدقها. أمّا على القول بأنّ أسامي العبادات موضوعة للصحيح، فالقضية واضحة. وأمّا على القول بأنّ ألفاظ العبادات كسائر الألفاظ موضوعة للأعمّ من الصحيح والفساد، فنقول: تارة يكون المشكوك من الأجزاء أو الشرائط التي ينتفي المركب بانتفائه، وأخرى

لا يكون كذلك، وثالثه يشكّ في أنّ انتفاء هذا الشرط أو الجزء موجب للشكّ في وجوب سائر الأجزاء.

ففي مثل المورد مع عدم الإمام عليه السلام يشكّ في صدق المسمّى لاحتمال أن يكون المراد من صلاة الجمعة خصوص الصلاة مع الإمام عليه السلام بحيث لا يصدق عليها صلاة الجمعة لو وقعت بدونه. وقد لا تكون باقي الأجزاء واجبة لو قلنا إنّ الشرط وهو وجود المعصوم عليه السلام لم يتحقّق. إذن ما دلّ على أنّ صلاة الجمعة واجبة على كلّ مسلم لا يدلّ على وجوبها لو لم يوجد الإمام عليه السلام لما عرفت من الشكّ في صدق الصلاة عليه.

أقول: دعوى الشكّ في صدق صلاة الجمعة على الصلاة التي تصلّى من دون المعصوم عليه السلام واضح الفساد، لأنّا نقطع بالوجدان أنّ الصلاة التي تصلّى في زمن الغيبة صلاة جمعة قطعاً بلا أدنى شكّ.

ومنها: ما قاله التراقي رحمته الله: «من أنّه لا دخل لهذه الأخبار بالمطلوب أصلاً، إذ لا نزاع لأحد في وجوب صلاة الجمعة، بل هو من ضروريات الدين، ولا في عدم اختصاصه بزمان دون زمان من حيث هو زمان، بل الكلّ قائلون بوجوبها في كلّ زمان من حيث هو هذا الزمان، وإنّما الاختلاف في شرط من شرائطها أنّه هل هو الاقتداء بالمعصوم أو نائبه أم لا.

وهل الاستدلال بهذه الأخبار على مطلوبكم إلّا كمن استدلّ على عدم اشتراط العدالة في إمام الجماعة بعمومات مرغبات الجماعة، أو كمن استدلّ بعمومات وجوب الحجّ على وجوبه مع سدّ الطريق أيضاً؟ ألا ترى إنّنا نقول بوجوب الحجّ إلى يوم القيامة، ولا ينافيه لو فرض سدّ الطريق أو منع التقية عن الحجّ ألف سنة.

والحاصل: إنّنا نقول إنّ الله سبحانه جعل لنا إماماً بعد إمامٍ إلى يوم القيامة، بحيث لم يخل زماناً عنه، ونهى عباده عن الإتيان بما يقتضي غيبته واستتاره. وأمرنا بالصلاة معه كذلك. وحصول الحرمان على خدمته بعصيان الأمة وإيجابه تعطيل واجب مشروط به بسوء أعمالنا لا ينافي دوام وجوبه، ولا أدري ما يقول الموجب في حقّ عدم وجوبها في بلاد التقيّة - التي هي أكثر بلاد الإسلام - وأزمنتها.

فإن قيل: لا شك أنّ مفاد تلك الأخبار وجوبها في كلّ جمعة وعلى كلّ مسلم، سواء حضر المعصوم أم لا، ومقتضى الاشتراط اختصاص الوجوب بحال الحضور، فعموم الروايات يدفع الاشتراط.

قلنا: هذا اشتباه نشأ من الخلط بين شرط الوجوب وشرط الصحة، وكذا بين كون الشيء مخصّصاً للعامّ أم لا، وكونه من أفراد مخصّصه القطعي أم لا، بيان ذلك: إنّ الشيء إن كان شرطاً لوجوب شيء يكون موجباً لتخصيص عمومات وجوبه ومقيّداً لإطلاقاته لا محالة، بخلاف ما إذا كان شرطاً لصحّته، فإنّه لم يقل أحد بأنّ قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾^(١) مخصّص لقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

نعم، لما كان انتفاء شرط الصحة مستلزماً لانتفاء المشروط الصحيح، فبانتفائه ينتفي التمكن عن الإتيان بالمطلوب ووجوبه مخصوص بحال التمكن قطعاً، فيكون انتفاء الشرط من أفراد عدم التمكن الذي خصّ العامّ به عقلاً وشرعاً.

والحاصل: إنّنا لا ندّعي أزيد من أنّ الائتام بالمعصوم أو نائبه شرط لصحّة

الجمعة ، فإذا لم يتمكّن المكلف منه فنقول : إنّ عموماً وجوب الجمعة مخصّصة - باعترافك - بحال التمكن من صحيحها قطعاً ، ولذا لا يقول بوجودها عند فقد إمام عادل أو من يخطب أو العدد اللازم ونحوها ، ونحن أيضاً لا ندّعي أزيد من ذلك . فالنزاع في أنّ انتفاء إمكان الائتّام بالمعصوم ، هل هو من أفراد عدم التمكن من الجمعة المخصوصة عموماً بغيره قطعاً أم لا ؟ وليس ذلك نزاعاً في التخصيص أصلاً ، فلا وجه للتمسك بالعمومات في دفعه .

فنحن وأنتم متفقون في اختصاص العمومات بحال التمكن من الجمعة الصحيحة ، ومختلفون في أنّ حال عدم إمكان الائتّام بالمعصوم ؟ هل هي حال التمكن أم لا ؟ فأنت تقول بالتمكن لعدم اشتراط الصحة به ، ونحن نقول بعدمه للاشتراط ، وليس في يدك شيء يتمسك به سوى أصالة عدم الاشتراط ، وقد عرفت حالها^(١) .

ويردّه : عن أنّ قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... ﴾ لا يكون مخصّصاً لقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ ليس بتامّ لما قد حقّقناه سابقاً ، من أنّ أدلّة الأجزاء والشرائط مخصّصة للاطلاقات ، فإمّا أن تكون الاطلاقات تامّة وراجعة إلى بيان الأجزاء والشرائط فعند الشكّ بجزئية شيء أو شرطية لا مناص من الأوّل إلى تلك الاطلاقات ، ولتنفي هذا المشكوك وما يحتمل دخالته في الصحة ، وأي مانع يكون لو تمّ إطلاق خالٍ من أي مانع من التمسك به لنفي اعتبار عصمة إمام الجمعة .

وأما على تقدير عدم وجود الاطلاقات كما هي دعوى الزاقي والهمداني وصاحب الجواهر رحمهم الله ، فالمرجع في المسألة الأصل العلمي ، وعند الشكّ في اعتبار

العصمة في إمام الجمعة فلا مانع من إجراء البرائة في الزائد من القيود المشكوكة ، لأنّ المورد من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، وعلى تقدير المناقشة في البرائة فلا مناقشة في الاستصحاب ، أي استصحاب عدم كون التكليف مقيداً بهذا القيد ، فتأمل .

إن قلت : ذكرنا في طيّ مجوئنا السابقة أن لو دار الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو رجوعها إلى الهيئة فإنّه يكون من قيود الهيئة ، فعلى هذا يكون القيد راجعاً إلى الوجوب لا إلى المادّة . وعليه : فنحن لا نشكّ في رجوع القيد إلى الصّحّة كي نحتاج إلى وجود إطلاق ينفيه أو لأصل عملي يتكفّل نفي ذلك عند عدم الدليل .

قلت : أمّا احتمال كونه من قيود الهيئة فدفوع بالاطلاق على تقدير وجوده ، والمحقّق الزاقي رحمته الله لا تراه يمانع من التمسّك بالإطلاق لنفي ما احتمل كونه من قيود المادّة أو الهيئة لكن المشكلة تكمن في وجود الإطلاق النافي لقيد الصّحّة ولقيد الواجب . والظاهر أن لا دافع له إلّا الأصول العمليّة لو لم يتمّ مثل هذا الإطلاق .

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « لو سلّمنا دلالة جميع الروايات المزبورة التي استدلّ بها على الدعوى فليست دلالتها عليه إلّا بأصالة الإطلاق لما أثيرنا إليه من أنّ وجوبها على كلّ أحد في الجملة ليس قابلاً للإبكار ، وإنّما النزاع في أنّ وجوبها على كلّ أحد هل هو مطلق حتّى يكون الاجتماع وإمامة بعضهم وائتمام من عداه به من المقدّمات الوجوديّة للواجب المطلق أم مشروط بوجود إمام لهم منصوب من قبل الوالي ، فليس لهم التمسّك بشيء من هذه الروايات من حيث الإطلاق فحينئذٍ نقول : بعد التسليم والغضّ عن كلّ ما ذكرناه دليلاً للمشهور ممّا لا يدعن به الخصم ، مقتضى الجمع بين هذه الأخبار وبين بعض الروايات التي اعترف الخصم بصحّته

وجعله من جملة أدلته، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما، قال: «سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب».

وصحيحة الفضل بن عبد الملك، ورواية زرارة الدّالة على الحثّ، فلا يمكن الأخذ بهذه الاطلاقات قطعاً، فلا بدّ من حملها إمّا على الاستحباب أو على الوجوب التخييري^(١).

إن قلت: كما عن المحقّق الزّراقي رحمته الله: «سألنا جميع ذلك، ولكن نقول: إنّهُ لا شكّ أن بواسطة عدم التّكّن من الشرط في زمان النّبي صلّى الله عليه وآله والوليّ وقليل من زمان الإمام الحسن عليه السلام وأزمنة ظهور القائم، على القول بالاشتراط ينتفي التّكّن عن صلاة الجمعة المأمور بها فيسقط وجوبها في جميع تلك الأزمنة التي هي أكثر بكثير من زمان التّكّن، وهل تحسن تلك التسديدات والتعميمات مع وجود مثل هذا التخصيص»^(٢).

ونجيب عنه: يمكن استفادة الإذن لكلّ أحد في إقامتها من قوله عليه السلام: «صلاة الجمعة واجبة على كلّ أحد»، ولا مانع منه، فالنصب قد يكون خاصّاً كما لو عيّن عليه السلام شخصاً لإقامة صلاة الجمعة، وقد يكون الإذن العامّ كما هو مقتضى قوله عليه السلام الآنف الذكر، خصوصاً مع علمه بأنّه عليه السلام سيغيّب زماناً طويلاً عن شيعته، ولن يكون مبسوط اليد. ولو كنّا نحن وما أفاده عليه السلام في هذا القول لقلنا بأنّ اجتماع السبعة

(١) مصباح الفقيه: ١٤ / ٧٤.

(٢) مستند الشيعة: ٤٩ / ٦، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

ليس بمعتبر، إلا أننا نقيّده بما دلّ على اعتبار العدد.

وخلاصة البيان: إذا ادّعى أنّ الرواية في مقام بيان الوجوب دون أن يكون ذلك إذناً منه ﷺ كما هي دعوى النراقي رحمه الله، فالمتّجه حينئذٍ هو القول بأنّ المقتضي قاصر، فلا إطلاق في المقام يدلّ على وجوب صلاة الجمعة. ولكنّا نقول: إنّ هذه الرواية في مقام إعطاء الإذن العامّ لإقامة صلاة الجمعة.

ومن هنا لا يرد علينا إشكال أنّ هذه الرواية معارضة لما دلّ على اعتبار وجود من يخطب، لأنّا نقول إنّ تلك الرواية في مقام إعطاء الإذن لمن يريد أن يصلي الجمعة، ومعه ترتفع المعارضة، ولكن في النفس شيء من جهة الثبات على هذا الرأي، فإن كثرة الموانع المذكورة والقرائن تكاد تمنع من الأخذ بهذا المطلقات لما بيّنا في طيّ بحثنا السابقة أنّ أصحابهم ﷺ لم يكونوا ملزمين بالإتيان بصلاة الجمعة، كما أنّ زرارة الذي ترجع إليه أكثر روايات الباب لم يفهم الوجوب من هذه الروايات بدليل حتّى الإمام ﷺ له على صلاة الجمعة. ناهيك عن أنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى ولو كانت واجبة لبان ذلك ولم تقع محلاً لإنكار كبار الفقهاء بحيث كان القول بعدم الوجوب شعاراً من شعائر المذهب، بل مكان ذلك سبباً لوقوعنا في التهمة.

إذن لا دليل على وجوب صلاة الجمعة تعييناً، وأمّا القول بالوجوب التخيري فبما أنّ الاطلاقات التي يرجع إليها بمجملة بالعرض، فلا مجال للقول بالوجوب التخيري خلافاً لما يذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمه الله من أنّ المانع إن منع من الأخذ بالوجوب التخيري فعندئذٍ نحمل الإطلاق على الوجوب التخيري - على ما بيّناه لك سابقاً - والحقّ أنّه مبنيّ على تماميّة الإطلاق، ولكنّه ليس بتامّ، إمّا لتخصيصه

أو لإجماله ، فلأ موضوع للحمل على التخيير .

إن قلت : تصلح بعض الروايات في أن تكون دليلاً على الوجوب عند إقامتها كما في مثل قوله عليه السلام : « واجبة على كل مسلم أن يشهدها » الدال على وجوب الحضور عند إقامتها ، وهو دليل على الوجوب التخييري .

قلت : مع أننا تعرضنا إلى دفع ما قد توهم من دلالة هذه الرواية على الوجوب التخييري ، لكننا نقول : هل يستفاد وجوب الحضور إذا أقيمت مع شرائطها ، وكان إمامها فاسقاً - مثلاً - مع احتمال أن يكون شرطها الائتمام بالمعصوم أو المنسوب من قبله لا اعتبار أن هذا الشرط شرط للصحة ؟ إذن ليست الرواية دليلاً على الوجوب التخييري ، مع أن الأستاذ الأعظم رحمته الله يقول : « يجب الحضور على الأحوط على تقدير إقامتها » ، وكأن دليل المسألة عنده استحالة الأخذ بالاطلاقات الدالة على الوجوب التعيني ، ثم ذكر الأخبار والشواهد على الوجوب التعيني .

ثم قال رحمته الله : « لا مشاحة في استفادة الوجوب التعيني من الاطلاقات ، لكن لا مناص من رفع اليد عن الاطلاقات ثم حملها على الوجوب التخييري لوجوه صالحة للقرينية ومانعة من الوجوب التعيني » .

ولكنك عرفت جوابه ، فإن نقاشنا معه في أصل وجود مثل هذا الاطلاق الدال على الوجوب التعيني صراحةً .

وهو رحمته الله ادعى أن الاطلاق محمول على الوجوب التخييري ، لأنه لا يمكن الأخذ به بالحجة التعينية ، لأن عمل الأصحاب على عدم العمل به حيث قال رحمته الله : « وكيف كان فقد استفدنا من الروايات الواردة أن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام قائمة على عدم إقامة هذه الصلاة ، ولا يرضى القائل بالوجوب باحتمال أن أصحابهم عليهم السلام على

كثرتهم وجلالتهم كانوا تاركين لواجب أهمّ، بل متجاهرين بالفسق وترك فريضة من فرائض الله سبحانه وتعالى. وهذا دليل قطعي على أن صلاة الجمعة ليست بواجبة تعيينيّة».

إلى أن قال ﷺ: «هذا تمام الكلام في الأخبار المستدلّ بها على وجوب الجمعة تعييناً، إلّا أنّ الأدلّة القائمة على خلافها والموجبة لحملها على الوجوب التخيري محكمة»^(١).

لكنّا نرى خلاف ذلك، إذ من المحتمل قوياً أنّ الأصحاب لم يصلّوا الجمعة لاستحبابها لا لأنّها واجب تخيري.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إذا عرفت ما تقدّم من عدم الوجوب العيني ومن عدم الحرمة تكون النتيجة هي الوجوب التخيري.

بتقريب: أنّ الأدلّة لإثبات الوجوب تامّة، وإنّما نرفع اليد عنها لهذه الوجوه، فنقول: لا شبهة في كونها مجزئةً ويجوز تركها، ومن الظاهر أنّه ليس لجواز تركها معنى إلّا الإتيان بالظهر، ولنا أن نقرب الوجوب التخيري برواية عبد الملك الدالّة على أنّه يجوز ترك الجمعة والإتيان بالظهر كما كان عبد الملك يفعل وكما يجوز الإتيان بالجمعة بدلاً عن الظهر، وكان عليه السلام يشوّق عبد الملك بالإتيان بها ما دام لم يهلك كما أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يحثّ زراراً على إقامتها، فلا شبهة في الوجوب التخيري»^(٢).

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ٣٠.

(٢) مباني المنهاج: ٤ / ٣٢.

ويردّه: عدم ثبوت وجوب صلاة الجمعة تعيينياً، وكذا عدم حرمتها لا يورث القول بوجوبها التخييري، إذ لقائل أن يقول: إنها ليست بواجبة لا تعييناً ولا تخيراً، كما أنها ليست بحرام، بل هي مستحبة. وحث الإمام عليه السلام وتشويقه لعبد الملك ووزارة كاشف عن أن صلاة الجمعة كانت مستحبة لتناسب الحث والتشويق مع الأمور الاستحبابية، وأما الأمور الواجبة فتناسب مع التوبيخ على تركها. إلا اللهم في خصوص الواجب التخييري يمكن دعوى التشويق لأحد أفراد أو فردي الواجب التخييري. فلا يختص الأمر بالاستحباب. إذن من الممكن أن يكون الحث والتشويق إلى صلاة الجمعة لاستحبابها، ومن الممكن أن يكون الحث والتشويق لأجل أنها أحد فردي الواجب التخييري. ولا دليل على أحدهما بعينه فيتعين الحمل على الإجمال.

ويتفرّع على ذلك البحث بعد عدم ثبوت وجوب صلاة الجمعة لا تعييناً ولا تخيراً، هل يكون الإتيان بها مشروعاً أم لا؟

المنسوب إلى جماعة من المتقدمين والمتأخرين القول بالحرمة من باب التشريع. وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «إن جملة من الروايات تدلّ على المشروعية كحديث وزارة الدالّ على الحث وغيرها من الروايات، فلا ينبغي الإشكال في المشروعية كما أنه لا ينبغي الإشكال في أن الجمعة متى جازت كانت مشروعة أجزأت عن الظهر، إذ المراد من الجمعة في النصوص التي دلت على مشروعيّتها هي الصلاة المعهودة التي تكون بدلاً عن الظهر، فلا مجال للقول بمشروعيّتها في زمان الغيبة وعدم كونها مسقطاً للظهر.

نعم، لو نوقش في الأدلة التي أقيمت على شرعيّتها ولكن قيل مع ذلك باستحباب

فعلها من باب الاحتياط ورجاء إدراك فضيلتها أو الاكتفاء في إثبات الاستحباب بفتوى المعظم والإشارات الواقعة في النصوص التي لم تبلغ مرتبة الدلالة من باب المسامحة لم يجز الاكتفاء بها عن الفريضة التي علم اشتغال ذمته بها»^(١).

أقول: إن أقصى ما تدلّ عليه الأخبار هو أنّ صلاة الجمعة مشروعة فقط دون أن تكون مجزأة عن الظهر، وهذا هو الذي يقتضيه الأصل، ولأنّ الإجزاء في مثل المورد خلاف الأصل ما لم يثبت من الخارج بدليل أو بتسالم.

مسألة (١٧٥): تعتبر في صحّة صلاة الجمعة الجماعة، فلا تصحّ فرادى (١).

شروط صلاة الجمعة

(١) استفاضت الروايات بشأن اعتبار العدد في صلاة الجمعة، لكنّها اختلفت من جهة أنّه خمسة أو سبعة. والخلاف سببه الروايات، كما سيأتي ذكرها. منها: ما ورد في رواية زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «... منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة وهي الجمعة»^(١)، وهو يدلّ على أنّ الجمعة لا تصحّ إلاّ جماعة.

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة - إلى أن قال: - وليقعد قعدة بين الخطبتين»^(٢)، وغيرهما من الأخبار الدالة على أنّ مجرد وجود الخمسة أو السبعة غير كافٍ في صلاة الجمعة ما لم يصلّوا جماعةً.

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ١٠.

مسألة (١٧٦): يشترط في وجوب الجمعة عدد خاص، وهو سبعة نفر أحدهم الإمام، فلا تجب الجمعة ما لم يجتمع سبعة نفر من المسلمين كان أحدهم الإمام (١).

العدد الذي تصح به الجمعة

(١) في المسألة قولان:

الأول: إن صلاة الجمعة واجبة إذا اجتمع خمسة نفر، وهذا القول منسوب إلى أكثر الأصحاب، كالنفيد والسيد المرتضى وابن الجنيد وابن إدريس عليهم السلام.
بتقريب: أن قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾ دالٌّ على وجوب صلاة الجمعة بمجرد النداء، كما أن المستفاد من السنة الشريفة أيضاً وجوب صلاة الجمعة على كل أحد، وفي بعض الروايات: على كل مسلم، إلا أننا نرفع اليد عن هذا الإطلاق بالقدر الذي نتيقن أن الإطلاق لا يشمل له للقيد الوارد من أن المعتبر في صحة صلاة الجمعة إما خمسة أو سبعة نفر، ولكن حيث أن الخمسة هو القدر المتيقن ومحل الاتفاق، فنأخذ به ثم نرفع اليد عن الزائد.

وأيضاً ورد بذلك الخبر الصحيح الدال على اعتبار الخمسة كخبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقل من خمسة فلا جمعة لهم». والجمعة واجبة على كل أحد^(١).
وأيضاً ما ورد في خبر زرارة، قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقول: لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقل من خمسة رهط: الإمام وأربعة»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

الثاني: إنَّ الاعتبار في وجوب صلاة الجمعة اجتماع سبعة نفر، وأمَّا الروايات الدالة على اعتبار الخمسة فمحمولة على الوجوب التخييري بمعنى أنها تجب تحييراً إذا اجتمع خمسة، وتجب عيناً إذا اجتمع سبعة نفر. وهذا قول نُسب إلى الشيخ في جملة من كُتبه، وأيضاً هو مختار المحقق التراقي وصاحب المدارك وصاحب الحقائق رحمهم الله، بناءً على أنَّ ذلك ما يقتضيه الجمع بين طائفتي الأخبار.

الأولى: ما دلَّ على اعتبار الخمسة والتي ذكرناها لك، والثانية ما دلَّ على اعتبار السبعة.

منها: صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة».

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: على مَنْ تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلَّ من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم»^(١).

فإنَّ نفي الإمام عليه السلام بأن لا صلاة لأقلَّ من السبعة دالٌّ على أن لا وجوب ما لم يجتمع سبعة نفر.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقلَّ منهم»^(٢).

وعليه: فإنَّ ظاهر منطوق أخبار اعتبار السبعة إنما هو اعتبارها في الوجوب

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

التعيني ، وأما مفهوم صحيحة عمر بن يزيد - آفة الذكر - هو انتفاء الوجوب التعيني عند وجود الخمسة ، وأما منطوق صحيحة زرارة فإنّ صلاة الجمعة تجب على سبعة نفر ولا تجب على أقلّ منهم بالوجوب التعيني ، وأما قوله عليه السلام في صدر الرواية : « لا جمعة لأقلّ من خمسة » فإنّه لا إطلاق في قوله : « لا جمعة لأقلّ من خمسة » كي ينفي الوجوب التخيري أيضاً في الأقلّ من خمسة بقرينة صدر الرواية ، فإنّ قوله : « تجب الجمعة على سبعة » في الصدر ظاهر في الوجوب التعيني ، والذيل ينفي ما ثبت في الصدر وهو الوجوب التعيني دون التخيري .

وقال صاحب المدارك رحمته الله : « وبهذا الجمع يرتفع التنافي عن ظاهر رواية زرارة ، فإنّ المنفي في قوله : « ولا جمعة لأقلّ من خمسة » مطلق الوجوب المتناول للتعيني والتخيري والثابت مع السعة الوجوب التعيني .

إذا عرفت الأخبار الدالّة على اعتبار الخمسة والأخبار الدالّة على اعتبار السبعة ، والجمع المذكور بينها ، فنقول :

أما الجمع المذكور وهو حمل الأخبار الدالّة على اعتبار الخمسة نفر في نفي الوجوب مطلقاً فيما لو قلّ عن الخمسة ، وحمل الأخبار الدالّة على اعتبار السبعة نفر على انتفاء الوجوب التعيني في الخمسة ، فهو ممّا لا شاهد عليه ، بل وافترض الجمع صاحب المدارك على أنّه مسلم من دون ذكر الشاهد .

وذكر الزاقي رحمته الله في وجه هذا الجمع بأنّ انتفاء مطلق الوجوب بالنقص عن خمسة للأخبار المشتملة على الخمسة ، كقوله عليه السلام : « لا جمعة لأقلّ من خمسة » أو لا تكون جمعة إذا لم يكن خمسة ، وسائر الأخبار المشتملة على ذكر الخمسة .

بتقريب : أنّ المستفاد منها نفي حقيقة الجمعة لأقلّ من خمسة الشاملة للتعيني

والتخيري ، أما ثبوت التعيني فبالسبعة ؛ لأنّ الأخبار المصرّحة بالوجوب على السبعة ظاهرة في الوجوب التعيني ، وأما انتفاء التعيني في الخمسة فلمفهوم الشرط في صحيحة عمر بن يزيد : « إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة » ، بل منطوق صحيحة محمد بن مسلم : « تجب الجمعة على سبعة نفر ، ولا تجب على أقلّ منهم » ، فتكون النتيجة انتفاء مطلق الوجوب فيما إذا كان العدد أقلّ من خمسة ، وواجباً غير تعيني في الخمسة ، وواجباً غير تعيني إذا بلغ العدد سبعة .

وقد جمع المحقّق الهمداني بينها بوجه آخر ، وهو حمل الأخبار الدالة على اعتبار السبعة على الوجوب التعيني بدعوى صراحة بعض الأخبار في أنّها لا تجب على الأقلّ من السبعة ، كصحيحة محمد بن مسلم : « تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ، ولا تجب على أقلّ منهم » ، وكصحيحة زرارة : « قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : على من تجب الجمعة ؟ فقال عليه السلام : على سبعة نفر من المسلمين ، ولا الجمعة لأقلّ من خمسة » ، ثمّ قال : وهذه الصحيحة كادت أن تكون صريحة في المدعى ، أي في كون السبعة شرطاً للوجوب التعيني والخمسة شرطاً للمشروعية والاستحباب ، فتكون نتيجة مجموع ما ذكرنا أنّه يرفع اليد بنصوص الطائفة الثانية في الوجوب التعيني ولا أقلّ ظهورها فيه ، ولا تعارضها الطائفة الأولى الدالة على اعتبار الخمسة ؛ لأنّها ظاهرة في نفي جامع التكليف لا في الوجوب التعيني كي تتحقّق المعارضة بينها .

ربّما يقال : إنّ الجمع بين الأخبار يقتضي القول بالتخير بين الخمسة والسبعة بأن يكون الشرط في وجوب الجمعة أحد الأمرين - الخمسة أو السبعة - على سبيل منع الخلوّ ، والشاهد عليه صحيح الحلبي حيث قال عليه السلام في صلاة العيدين : « إذا كان

القوم خمسة أو سبعة فإنهم يجمعون بالصلوة كما يصنعون يوم الجمعة»^(١). وفيه: أولاً: إنَّ التخيير بين الأقلِّ والأكثر غير معقول.

وثانياً: إنَّ الجمع المذكور مخالف لصريح قوله ﷺ: «لا تجب على الأقلِّ من السبعة». إذن فالحقُّ مع الجمع بين الأخبار كما ذكره المحقِّق الهمداني أو الجمع الذي ذكره صاحب المدارك والمحقِّق النراقي رحمتهما وغيرهما.

أقول: وهو يوافق ما أدَّى إليه النظر من دلالة ذيل الرواية على المشروعية تخييراً.

وأيدَ القول بأنَّ أخبار الخمسة محمولة على المشروعية والاستحباب ما ذكره الكشي في كتاب الرجال بسنده عن محمد بن مسلم، عن محمد بن عليٍّ، عن أبيه، عن جدِّه، عن النبيِّ ﷺ في الجمعة، قال: «إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجتمعوا»، فإنَّ ظاهره الاستحباب.

وقال: ولعلَّ التردد في بعض الأخبار بين الخمسة والسبعة للإشارة إلى الخبرين.

كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في صلاة العيدين: «إذا كان القوم خمسة أو سبعة يجمعون بالصلوة كما يصنعون يوم الجمعة»^(٢).

وخبر أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أدنى ما يجزئ في الجمعة سبعة

(١) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب صلاة العيدين، الحديث ١.

أو خمسة أدناه»^(١).

فتتلخص النتيجة: في أن الجمعة واجبة تعييناً إذا اجتمع سبعة نفر وتدلّ على
المشروعية تخييراً إذا اجتمع خمسة.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١.

مسألة (١٧٧) : يشترط في وجوبها أيضاً وجود الإمام الجامع لشرائط الإمامة من العدالة وغيرها ممّا يعتبر في إمام الجماعة ، فلا تجب الجمعة إذا لم يوجد الإمام الجامع للشرائط (١) .

شرائط إمام الجمعة

(١) أمّا وجود الإمام وأنه شرط في صلاة الجمعة فلقوله عليه السلام : « يعتبر الخمسة أحدهم الإمام » مضافاً إلى وجود كثير من الروايات بهذا المضمون . وأمّا باقي الشرائط فستعرض لها تفصيلاً في باب شرائط إمام الجماعة لعدم الفرق بين الموردين من هذه الجهة .

مسألة (١٧٨): تعتبر في صحة الجمعة في بلد أن لا تكون المسافة بينها وبين جمعة أخرى دون فرسخ (١). فلو أقيمت جمعة أخرى فيما دون فرسخ بطلتا جميعاً إن كانتا مقترنتين زماناً (٢)، وأما إذا كانت إحداهما سابقة على الأخرى ولو بتكبير الإحرام صحت السابقة دون اللاحقة (٣).

اعتبار المسافة في صلاة الجمعة

- (١) لقوله ﷺ في رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين، ومعنى ذلك إذا كان إمام عادل وقال: إذا كان بين الجماعتين ثلاثة أميال فلا بأس أن يجمع هؤلاء وهؤلاء ولا يكون بين الجماعتين أقل من ثلاثة أميال»^(١).
- (٢) لعدم قابلية تصحيحها معاً لافتقادهما شرائط الصحة، كما أن الحكم بصحة أحدهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، فيحكم بطلانها معاً.
- (٣) أما السابقة فلأن مقتضى الصحة وجود والمانع مفقود، فنحكم بصحتها على ضوء ذلك، والصلاة اللاحقة لا تصلح أن تكون مانعاً من الحكم بصحة الصلاة السابقة لأنها بنفسها مقطوعة الفساد لعدم مقتضى للصحة بعد صحة الأولى وسقوط الأمر المتوجه إلى الثانية بعد الإتيان بالأولى، فلا مجال للحكم بصحتها.

مسألة (١٧٩) : إقامة الجمعة إنَّما تكون مانعة عن جمعة أُخرى في تلك المسافة إذا كانت صحيحة وواجدة للشرائط ، وأمَّا إذا لم تكن واجدة لها فالأقرب أنَّها لا تمنع عنها (١) .

(١) وهو واضح لا يحتاج إلى دليل ، فإنَّ ما كان فاسداً في نفسه لا يصلح أن يكون مانعاً لما هو الصحيح .

مسألة (١٨٠) : إذا أُقيمت الجمعة في بلد واجدة للشرائط التي منها عدالة الإمام وجب الحضور على الأحوط (١) .

القول في حكم حضور الجمعة

(١) قال الأستاذ الأعظم رحمته : « وأما إذا أُقيمت في الخارج بما لها من الشروط ، فهل يجب الحضور لها أو لا ؟ مقتضى بعض الأخبار المتقدمة هو الوجوب التعيني حينئذٍ ، إلا أن القائلين بوجوب الجمعة ومنكريه لما لم يفرقوا بين إقامتها وحضورها بعد الانعقاد لم يسعنا الحكم بوجوب الحضور لها تعييناً بعد الانعقاد ، إلا أنه لو لم يكن أقوى ، فلا أقل من أنه أحوط ، فقتضى الاحتياط الوجوبي هو الحضور » ^(١) .

مسألة (١٨١) : لا يجب الحضور على المرأة ولا على المسافر ، ولا على المريض ، ولا على الأعمى ، ولا على الشيخ الكبير ، ولا على من كان بينه وبين الجمعة أكثر من فرسخين (١) .

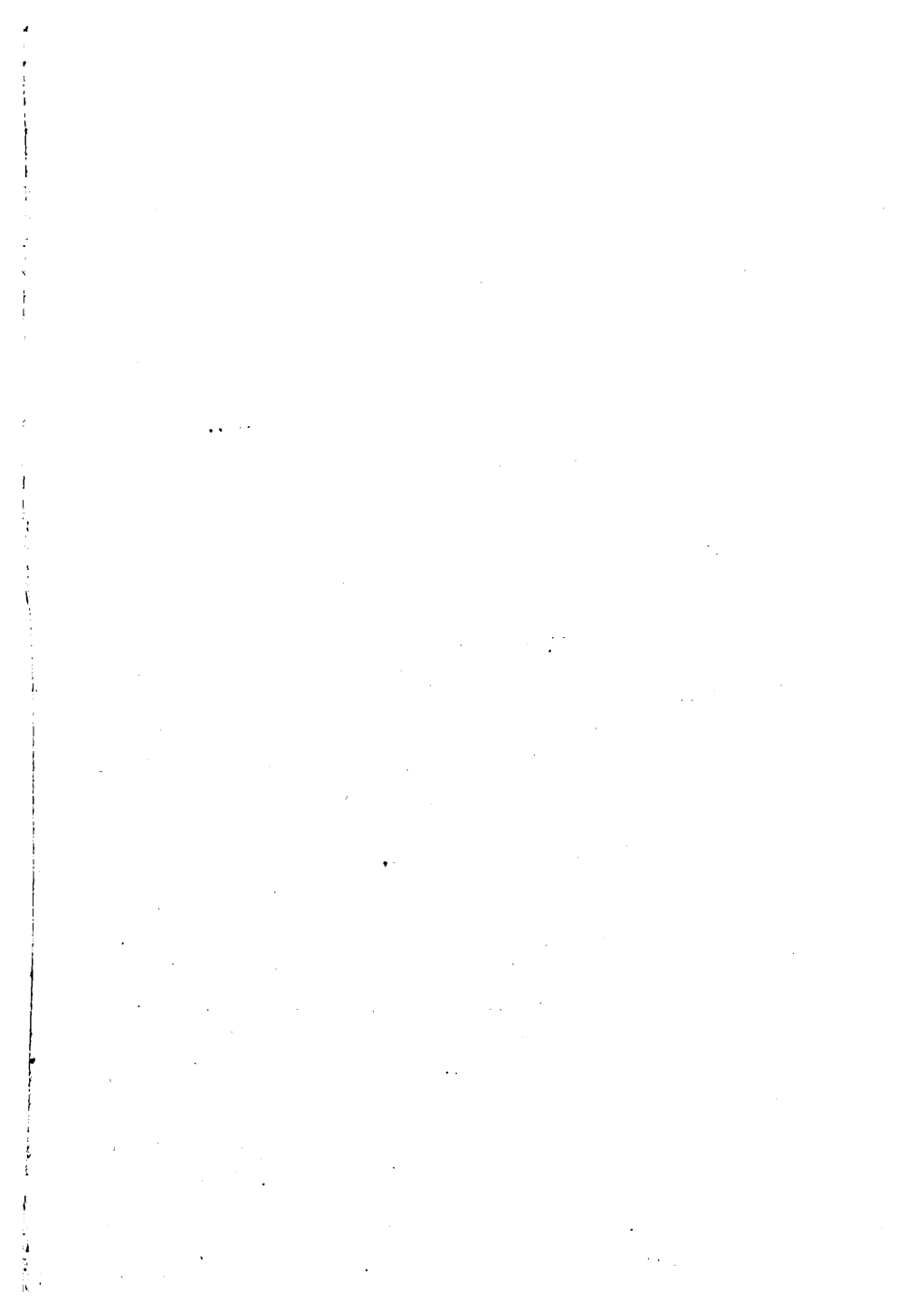
ولا على من كان الحضور عليه حرجياً (٢) ، بل لا يبعد عدم وجوبه مع المطر وإن لم يكن حرجياً (٣)

- (١) للنصوص الكثيرة الواردة في المقام ، وقد ذكرنا قسماً منها في طيّ البحوث السابقة ، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ، حيث قال : « ... ووضعها عن تسعة : عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين » (١) .
- وغيرها من الروايات .
- (٢) لأدلة نفي الحرج .
- (٣) لصحيحة عبد الرحمن بن عبد الله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس أن تدع الجمعة في المطر » (٢) .

هنا تمام الكلام في صلاة الجمعة

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، الحديث ١ .



النوافل اليومية

يستحبّ التَّنَفُّلُ في اليوم والليلة بأربع وثلاثين ركعة (١) .

(١) كما عرف واشتهر ، بل ادّعي عليه الإجماع ، لأنّ النوافل ضعف الفريضة ، والروايات به مستفيضة .

منها: ما رواه فضيل بن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة ، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّان بركة وهو قائم ، الفريضة منها سبعة عشرة ، والنافلة أربع وثلاثون ركعة » ^(١) .

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، قال : «...والسنة أربع وثلاثون ركعة » ^(٢) .

ومنها: ما رواه محمد بن أبي نصر البرنطي ، قال : « قلت لأبي الحسن عليه السلام ... فذلك إحدى وخمسون » ^(٣) ، وغيرها من روايات الباب ، فلاحظ .

ولكن في قبالتها عدّة روايات ذكرت النوافل بأعداد مختلفة كما في موثقة حنّان ، حيث قال : « سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله عليه السلام وأنا جالس فقال له : جعلت

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٣ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٣ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

فذاك ، أخبرني عن صلاة رسول الله ﷺ ، فقال : كان النبي ﷺ يصلي ثمان ركعات : الزوال وأربعاً الأولى وثمانياً (ثمانى) بعدها ، وأربعاً العصر ، وثلاثاً المغرب ، وأربعاً بعد المغرب ، والعشاء الآخرة أربعاً ، وثمانى (ثمان) صلاة الليل ، وثلاثاً الوتر وركعتي الفجر ، وصلاة الغداة ركعتين .

قلت : جعلت فداك ، وإن كنت أقوى على أكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلاة ؟ فقال : لا ولكن يعذب على ترك السنّة ^(١) .

وأنت ترى أنّ الرواية ذكرت أنّ أعداد الفرائض مع النوافل خمسون ركعة بما يجعل النوافل ثلاثة وثلاثين ركعة ، وسبب ذلك أنّه لم يذكر الوتيرة مع باقي الصلوات . وذكر في رواية أخرى أنّ النوافل تسعة وعشرون ركعة لعدم ذكر نافلة العصر والوتيرة ، كخبر أبي بصير ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوّع بالليل والنهار ، فقال : الذي يستحبّ أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس ، وبعد الظهر ركعتان ، وقبل العصر ركعتان ، وبعد المغرب ركعتان ، وقبل العتمة ركعتان ، ومن (في) السحر ثمان ركعات ، ثمّ يوتر ، والوتر ثلاث ركعات مفصولة ، ثمّ ركعتان قبل صلاة الفجر ، وأحبّ صلاة إليهم آخر الليل» ^(٢) .

بل ذكر في بعض الروايات أنّ النوافل سبع وعشرون ركعة ، وفيها أسقطت ركعتان من نافلة المغرب ، كصحيفة زرارة ، قال : «قلت لأبي جعفر عليه السلام : إني رجل تاجر اختلف وأتجر ، فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلاة الزوال ؟ وكم نصلي ؟

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٢ .

قال: تصلي ثمانى ركعات إذا زالت الشمس، وركعتين بعد الظهر، وركعتين قبل العصر، فهذه اثنتا عشرة ركعة، وتصلي بعد المغرب ركعتين، وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر، ومنها ركعتا الفجر، وذلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة، وإنما هذا كله تطوع وليس بمفروض، إن تارك الفريضة كافر، وإن تارك هذا ليس بكافر ولكنها معصية، لأنه يستحب إذا عمل الرجل عملاً من الخير أن يدوم عليه^(١).

إن قلت: مقتضى القاعدة وقوع المعارضة بين الروايات لأنها وردت في مقام تحديد النافلة.

قلت: إن الأستاذ الأعظم^{رحمته} ذكر أن الطائفة الثانية من الروايات محمولة على التقية - كما قيل - أو تحمل على أن أربعاً وأربعين منها أهم بحيث قد أطلق المعصية على تركها في صحيحة زرارة، والأربع أو الست الباقية لا تبلغ من الأهمية تلك المرتبة، لأن النوافل هو ما ذكر فقط، كما أن هناك نافلة أخرى ذات ركعتين وهي غير الواحدة والخمسين^(٢).

وقال السيد الحكيم^{رحمته}: «لكنه لا مجال للعمل بهذه النصوص في قبال ما عرفت من الإجماع والنصوص، فلا بد من حملها على اختلاف مراتب الفضل»^(٣).

وقال المحقق الهمداني^{رحمته}: «فإنهم^{عليهم السلام} ربما كانوا يتركون بعض المستحبات لأمر

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب أعداد النوافل وفرائضها، الحديث ١.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ١/ ٦٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٩/ ٥.

أهم أو لكونهم عارفين بجهته المقتضية لاستحبابه المتفتية في حقهم»^(١). وقال المحقق النراقي رحمته: «وأما الأخبار التي ذكر فيها أنها أقل من أربع وثلاثين فهي غير دالة على نفي استحباب الزائد، فلما مر أنها غير مخالفة ومعارضة مع الأخبار المتقدمة ومع مخالفتها فلعدم حجيتها وإن كثرت باعتبار مخالفتها للشهرة، بل الإجماع وعدم عمل أحد من الأصحاب بها كما هو صريح الصيمري، فهذه الأخبار مطروحة على تقدير دلالتها»^(٢).

وقال صاحب المدارك رحمته: «ولا تنافي بين هذه الروايات، إذ الروايات المتضمنة للأقل لا تدلّ على نفي استحباب الزائد، وإنما يدلّ على أنّ ذلك العدد أكد، وربما كان في قوله عليه السلام: «ولا تصلّ أقلّ من أربع وأربعين ركعة» إشعار باستحباب الزائد. أقول: إنّي وبعد ملاحظة روايات الباب فيما يتعلّق بالمسألة محلّ البحث أميل كلّ الميل إلى القول باستقرار التعارض، ولكني لأجل ذهاب أعظم الطائفة إلى خلاف ذلك عدلت عن الرأي المختار إلى القول بعدم التعارض، وبعد مطالعتي لكتاب الجواهر وجدت أنّه يختار ما استجدّ في رأينا بادئاً ذي بدء، وقال بالتعارض، وقال رحمته بعد أن ذكر مختار صاحب المدارك رحمته: «إنّ الوجه الذي ذكره لا بأس به على تقدير أن تكون الأخبار كلّها كما ذكر، لكنّها ليست كذلك، وذكر عدّة روايات تدلّ على نفي الزيادة.

فمنها: خبر يحيى بن حبيب المتقدم وخبر ابن أبي عمير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

(١) مصباح الفقيه: ٢٠/٦.

(٢) مستند الشيعة: ٤٠٧/٥، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

عن أفضل ما جرت به السنة، فقال: تمام الخمسين»^(١).
ومنها: خبر عمر بن حريث الذي سأل فيه الصادق عليه السلام عن صلاة رسول الله ﷺ، فذكرها له بإسقاط الوتيرة، فقال له: جعلت فداك، فإن كنت أقوى على أكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلاة؟ فقال: لا، ولكن يعذب على ترك السنة»^(٢).

ولا ريب في دلالة هذا الخبر على نفي الزيادة، خصوصاً وقد روى الصدوق عن الصيقل، عن الصادق عليه السلام: «إني لأمتق الرجل يأتيني فيسألني عن عمل رسول الله ﷺ فيقول: أزيد كأنه يرى أن رسول الله ﷺ قصر في شيء»^(٣).
ورواية زرارة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما جرت به السنة في الصلاة؟ فقال: ثمان ركعات الزوال، وركعتان بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وركعتان بعد المغرب، وثلاثة عشر ركعة من آخر الليل، منها الوتر وركعتا الفجر. فقلت: فهذا جميع ما جرت به السنة، قال: نعم.

فقال أبو الخطاب: أفرأيت إن قوي فزاد؟ قال: فجلس وكان متكئاً، فقال: إن قويت فصلهما وكما ليست في ساعة من النهار فليست في ساعة من الليل، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمِنْ آثَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾^(٤)،^(٥) إلى غير ذلك.

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥ و ٦.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

(٣) الفقيه: ١ / ٣٠٣، طبعة النجف.

(٤) طه ٢٠: ١٣٠.

(٥) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٣.

ثمان ركعات لصلاة الظهر قبلها ، وثمان ركعات لصلاة العصر كذلك ، وأربع ركعات بعد صلاة المغرب ، وركعتان بعد صلاة العشاء من جلوس

إلى أن قال ﷺ: «فالأولى حمل بعضها على ما ذكر وطرح ما لا يقبل شيئاً من ذلك أو غيره ، ولا بأس بعد أن اعترف غير واحد بعدم العمل بشيء منها ، ومعارضتها بما سمعت»^(١).

أقول : أمّا دعوى أنّ الأصحاب لم يعملوا بها مطلقاً ، فجازفة واضحة ، مع أنّ المحقق في شرائعه نسب القول بأنّ النوافل أربع وثلاثون ركعة إلى الأشهر ، ومثله ما ذكره الزاقي ﷺ : «بأنّا لا نعلم فيه مخالفاً للأصحاب ، وأجاب عمّا في الشرائع والمختصر النافع من أنّه الأشهر بأنّه في الرواية^(٢) . والإيضاف إنّ هذا مخالف للظاهر ، وحمل على التأويل بلا دليل .

والشاهد عليه ما ذكره نفس صاحب الجواهر ﷺ في شرح قول المحقق صاحب الشرائع (الأشهر) قال : نصّاً وفتوى ، وحكي عن قواعد الشرائع أنّه المعروف في المذهب ومع ذلك كلّه لا يمكن الجزم بإعراض الأصحاب ، بدعوى أنّ أحداً منهم لم يعمل به .

نعم ، الظاهر أنّ إعراض المشهور ثابت ولكنه غير قادح بناءً على مبنانا الرجالي الذي وافقنا فيه أستاذنا الأعظم ﷺ ، وعليه فالصناعة في المقام تقتضي الاستقرار على التعارض ، والله العالم . ولا تساقط في المستحبات بل تصل النوبة إلى التخيير وبما أنّه غير ممكن بين الأقلّ والأكثر ، فيحمل على تعدّد المطلوب .

(١) جواهر الكلام : ١٦ / ٧ .

(٢) مستند الشيعة : ٤٠٧ / ٥ .

وتحسبان بركعة (١).

(١) قال السيد الحكيم رحمته الله: «استفاضت النصوص بهذا الترتيب لو لم تكن تواترت، منها ما رواه حماد بن عثمان» وذكرناه آنفاً فإنه يدل على هذه النوافل للصلوات اليومية وغيرها.

والبحث هنا عن بيان المراد من ذكر الوقت المخصوص لهذه الصلوات؟ هل هو ذكر نافلة مستقلة على أن يكون ظرفها الوقت المذكور، أو هي نافلة أريد بها الارتباط بالفريضة بنحو من الارتباط؟

قال صاحب المدارك رحمته الله: «المشهور بين الأصحاب أن نافلة الظهر ثمان ركعات قبلها ونافلة العصر ثمان ركعات قبلها^(١)».

ونقل عن ابن الجنيدي: يصلي قبل الظهر ثمان ركعات وثمان ركعات بعدها، منها ركعتان نافلة العصر، ومقتضاه أن الزائد على الركعتين ليس للعصر، وربما يقف خلفه رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، وست ركعات بعد الظهر وركعتان قبل العصر، وأربع ركعات بعد المغرب وركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائماً أو قاعداً، والقيام أفضل ولا تعدّهما من الخمسين، وثمان ركعات من آخر الليل، تقرأ في صلاة الليل بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ في الركعتين الأوليين، وتقرأ في سائرهما ما أحببت من القرآن، ثم الوتر ثلاث ركعات تقرأ فيهما (فيها - ظ) جميعاً ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وتفصل بينهما بتسليم ثم الركعتان اللتان قبل الفجر تقرأ في الأولى منهما ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾،

وفي الثانية «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(١).

فالمستفاد من قوله: «سِتَّ ركعات بعد الظهر، وركعتان قبل العصر» أَنَّ سِتَّ ركعات لا تكون من نوافل العصر وإنما تكونان من نوافل صلاة الظهر وتكون الركعتان من نوافل العصر.

وأورد عليه: «بأن هذه الرواية لا تدلّ على أَنَّ السِتَّ للظهر، مع أنه في رواية البرنطي أنه يصلي أربع قبل الظهر وأربع بعد العصر».

ثم قال: «وبالحملة فليس في الروايات دلالة على التعيين، وإنما المستفاد منها استحباب الصلاة ثمان ركعات قبل الظهر وثمان ركعات بعدها، وأربع ركعات بعد المغرب بلا إضافة إلى الفريضة، فينبغي الاقتصار في نيتها على ملاحظة الامتثال بها خاصة لعدم دليل على هذه الإضافة»^(٢).

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «إِنَّ الأمر المتعلق بالنوافل ليس أمراً غيرياً كي تدلّ على أَنَّ الفريضة مسبوقة أو ملحوقة بنافلة، بحيث تكون النافلة شرطاً لتمامها بأن يكون حال النافلة حال الأذان والإقامة في كونها بمنزلة الأجزاء المستحبة للصلاة، بل هي عبادات مستقلة قد تعلق الأمر بإجداها في أوقات معينة قد يكون وقتها قبل الفرائض وقد يكون وقتها بعد الفرائض، فيصح باعتبار تلك الإضافة إلى وقتها أو إضافتها إلى الفريضة المرتبطة بها، فإنه يكفي في الإضافة أدنى مناسبة فلا يهتّمنا تحقيق أَنَّ إضافتها إلى الفرض من قبيل إضافة المسبّب إلى سببه،

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٦.

(٢) مدارك الأحكام: ١٣/٣.

وأنَّ حكمة تعلّق الأمر بها المناسبة المتحقّقة بين الفرائض وبينها مقتضية لتشريعها ، وأنَّ إضافتها إلى الوقت كذلك ، فإنَّ الآتي بهما سواء أضافها إلى الوقت أو إلى الفرض لا ينوي بفعلها إلّا النافلة المعهودة المسنونة التي تعلّق الأمر الشرعي بإيجادها في ذلك الوقت قبل الفرض أو بعده ، فإضافتها إلى الوقت أو إلى الفرض إنّما هي لكونها معرّفة لتلك الماهيّة ومميّزة إتيانها عن غيرها ، وبها يحصل التميّز فتصحّ معها العبادة من غير حاجةٍ إلى تحقيق السبب ولا إلى معرفة أنَّ الشارع أطلق عليها نافلة الوقت أو سمّاها نافلة الفرض»^(١) ، لعدم ترتّب ثمره عمليّة على هذا البحث بعد علمنا بأنَّ المهمّ إتيان هذه الماهيّة بما أنّها نافلة .

ولكن يردّه : بأنَّ الثمرة هنا موجودة ، وهي عدم تمكّن المفتي من الإفتاء بأنّها من نافلة الظهر أو العصر ، وأيضاً لا يجوز للمصلّي أن يضيف هذا العمل المقيّد بهذا القيد إلى الشارع .

ثمّ قال المحقّق الهمداني رحمه الله : «ولكن الذي يقوى في النظر ببالنظر إلى ظواهر كلمات الأصحاب حيث أضافوها إلى الفرض ، وبالتدبّر في الأخبار الواردة في حكمة تشريع النوافل من أنّها لتكميل الفرائض وما دلّ على أنّ لكلّ ركعة من الفريضة ركعتين من النافلة وغيرها من الروايات - أنّ العلاقة المصحّحة لإضافتها إلى الفريضة ليست مجرد القليّة والبعديّة ، لكن لا يترتّب على تحقيقها ثمره عمليّة»^(٢) .

(١) مصباح الفقيه : ٢٧ / ٩ .

(٢) المصدر المتقدّم : ٢٨ .

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «وبالجملة الحق أنه لا صراحة في أكثر النصوص بنفسها في شيء من ذلك. نعم، قد يجعل ما سمعته من الإجماع قرينة على إرادته من بعض النصوص، خصوصاً ما أضيف فيها إلى الأوقات على إرادة صلاة الوقت كما أنه يظهر ذلك أيضاً، أي كون النوافل للفرائض مما استفاضت به الأخبار من أن مشروعية النوافل لتكميل ما ينقص من الفرائض بسبب عدم الاقبال ونحوه، كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «إن العبد ليرفع من صلاته ثلثها أو نصفها أو ربعها أو خمسها، فما يرفع له إلا ما أقبل منها بقلبه، وإنما أمروا بالنوافل ليتم لهم ما نقصوا من الفريضة»^(١).

وصحيحه الآخر: «قلت للصادق عليه السلام: إن عمار الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روى أن السنة فريضة، قال: أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، إنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما أمروا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»^(٢).

وأصرح من ذلك كله وإن لم يكن وافياً بتمام المطلوب خبر عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لكل صلاة مكتوبة ركعتان نافلة إلا العصر، فإنه يقدم نافلتها، وهي الركعتان التي تمت بهما الثمان بعد الظهر»^(٣).^(٤)

(١) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ من كتاب الصلاة.

(٤) جواهر الكلام: ٢١/٧.

وركعتان بعد صلاة العشاء (١)

وقال المحقق النراقي رحمته الله: «إن الطائفة الثانية من الأخبار على فرض دلالتها على أن النوافل من الفرائض لا يصلح شيء منها للاستناد إليها، وذلك لأجل وقوع المعارضة بينها لخالي من المرجح. فالمسألة محل تردد وتوقف جداً»^(١).

ويرده: أن أقصى ما تدلّ عليه الطائفة الأولى من الروايات هو أن النوافل لا ترتبط بالفرائض، لكنها لا تنفي الإضافة كي تقع طرفاً لمعارضة الطائفة الثانية، وأما الطائفة الثانية فدالّة على أن للنوافل نوع ارتباط بالفرائض. فالطائفة الأولى بمرتبة اللاقتضاء، وأما الطائفة الثانية في مرتبة الاقتضاء، ولا منافاة بين المرتبتين كي تقع المعارضة التي ادّعاها المحقق النراقي رحمته الله. وعليه فإذا كان المقتضي تاماً والمانع مفقوداً أخذنا بالطائفة الثانية لنقول إن النوافل من شؤون الفرائض.

(١) لما ورد في رواية فضيل بن يسار إلى أن قال: «... منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّ بركعة مكان الوتر»^(٢)، وغيرها من الروايات.

لكن ورد في بعض النصوص أن النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يصلي الوتيرة، واستمراره على ذلك كاشف عن عدم كونها مشروعة.

ويرده: أن السرّ يكمن في أن الوارد في بعض الروايات أن الوتيرة كانت بدل الوتر، وحيث أنه صلى الله عليه وآله كان يأتي بالوتر دائماً لوجوب صلاة الليل عليه صلى الله عليه وآله المتضمنة للوتر، فلأجل هذا كان يترك الوتيرة لعدم مشروعيتها. ثم إنه يمكن دعوى: أن الوتيرة لم تكن مشروعة في عصره ومن ثم شرّعت في زمن الأئمة عليهم السلام، وليس

(١) مستند الشيعة: ٤٠٩ / ٥، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

من جلوس وتحسبان بركة (١).

هذا أمر مستبعداً، خصوصاً مع وجود نظير له.

(١) وقعت هذه المسألة محلاً للنزاع بين الفقهاء رحمهم الله، فذهب جماعة إلى أن الجلوس ليس بمعتبر، وأنه يجوز القيام لأدائها، وأضافوا أن القيام أفضل من الجلوس، كالشهيدين والمحقق الثاني والمقدس الأردبيلي رحمهم الله.

وقال السيّد اليزدي رحمهم الله: إن القيام أفضل، وذهب آخرون إلى القول بتعين الجلوس، منهم الماتن رحمهم الله.

ومن ذهب إلى أفضلية القيام فقد استدللّ على ذلك كما عن المحقق الهمداني رحمهم الله وغيره: «أنه يجوز الإتيان بها قائماً، بل هو أفضل لصريح موثقة سليمان بن خالد التي ورد فيها عنه رحمهم الله: وركعتان بعد العشاء الآخرة تقرأ فيها مائة آية قائماً أو قاعداً والقيام أفضل^(١)، وكذا ظاهر رواية حارث بن المغيرة المصححة بطريق الشيخ، قال: سمعت أبا عبد الله رحمهم الله يقول: الركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما وهو قاعد وأنا أصليهما وأنا قائم^(٢).

بتقريب أنه رحمهم الله كان مستمراً في الإتيان بالوتيرة من قيام لأنه الأفضل. لكن حيث كان يشقّ على أبيه رحمهم الله الإتيان بها واقفاً أتى بها جالساً كما في خبر حنّان بن سدير، عن أبيه، قال: «قلت لأبي جعفر رحمهم الله: أتصلي النوافل وأنت قاعد؟ فقال: ما أصليها إلا وأنا قاعد منذ حملت هذا اللحم وما بلغت هذا السن»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٦.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب القيام، الحديث ١.

ورده الأستاذ الأعظم رحمه الله: «بأن روايات الوتيرة ورد التقيد بكونها عن جلوس، بل ورد في بعضها أن الرضا عليه السلام كان يصلّيها جالساً كما في رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «إلى أن قال: ... ورَكَعتان من جلوس بعد العتمة تعدّان بركعة»^(١)، ولم يكن عليه السلام يديناً حتى يتوهم أن جلوسه في الوتيرة مستند إلى صعوبة قيامه، ولو كان القيام أفضل كما ادّعى لم يكن لما فعله عليه السلام وجه صحيح»^(٢).

واستظهر رحمه الله من أخبار المقام أن الوارد استحبابه بعد العشاء الآخرة أربع ركعات وصلاتان نافلتان، والتي يكون القيام فيها أفضل من الجلوس ركعتان غير ركعة الوتيرة، وهما اللتان يقرأ فيهما مائة آية، وهما غير الوتيرة المقيدة بكونها عن جلوس، كما تدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا تصل أقل من أربع وأربعين ركعة، قال: ورأيتَه يصلّي بعد العتمة أربع ركعات»^(٣).

وموثقة سليمان بن خالد المتقدمة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «صلاة النافلة ثمان ركعات ... ورَكَعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة مرة آية قائماً أو قاعداً، والقيام أفضل، ولا تعدّهما من الخمسين»^(٤) دلالة صريحة بأن الركعتين اللتين

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢٣.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ٦٣/١.

(٣) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٦.

يكون فيها القيام أفضل غير النوافل اليومية ، أعني خمسين أو واحد وخمسين ركعة ، وأن هاتين الركعتين لا تعدّان منها .

فلا بدّ معه من الحكم باعتبار الجلوس في الوتيرة لتحسبان ركعة واحدة حتّى يكون عدد النوافل ضعف الفرائض ، فلو أتى بها عن قيام ل زاد عدد النوافل عن ضعف الفرائض بركعة واحدة . وهي التي تقتضيه الأخبار المتقدمة بكونها من جلوس . وصحيحة الحجال صريحة فيما ادّعيناه ، قال : « كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي ركعتين بعد العشاء يقرأ فيها بمائة آية ولا يحتسب بهما ، وركعتين وهو جالس يقرأ فيهما بـ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، و ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾ ، فإن استيقظ من الليل صلى صلاة الليل ، وأوتر ، وإن لم يستيقظ حتّى يطلع الفجر صلى ركعتين (ركعتين) فصارت سبعا (وصارت شفعاً) واحتسب بالركعتين الليلتين (اللتين - ظ) صلاهما بعد العشاء وتراً » ^(١) .

وقال عليه السلام : « والمظنون ، بل المطمئن به ، أن من حكم بأفضليّة القيام في الوتيرة لم يشاهد هذه الصحيحة وإلا لما حكم بأفضليّة القيام فيها ، كما لا يخفى » ^(٢) .

وقال عليه السلام : « ومنه يظهر أن ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله في ذيل رواية عبد الله بن سنان بأن الأربع ركعات بعد العتمة لا وجه له ، ولعلّها صلاة جعفر » ^(٣) .

أقول : ذكر المحقق النراقي رحمته الله : « أن المستفاد من رواية الحجال أن أبا عبد الله عليه السلام

(١) الوسائل : الباب ٤٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٥ .

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة : ٦٣ / ١ .

(٣) مصباح الفقيه : ٢٤ / ٩ .

كان يصلي بعد العشاء ركعتين أخريين غير الوتيرة، وصرّحت به صحيحة ابن سنان: يصلي بعد العتمة أربع ركعات، فلعلّ هاتين الركعتين كان يصليهما من قيام غير الوتيرة».

ثم قال: ومنه يظهر ضعف التمسك بموثقة سليمان بن خالد، بل اتّحاد الركعتين اللتين جعل القيام فيها أفضل مع ما كان يضمّهما من جلوس أظهر بقريضة قراءة مائة آية فيها».

ثم قال رحمه الله: «ومن ذلك يظهر القدح في تجويز القيام فيها؛ إذ لا يجوز له إلّا الصحيحة الموثقة وبعد ما عرفت أنّ الصحيحة والموثقة ناظرتان إلى النافلة غير الوتيرة، فيبقى جواز القيام بلا دليل»^(١).

أقول: إنّ الروايات الواردة في المقام على طائفتين، استفيد الجلوس من طائفة ومن طائفة أخرى استفيد القيام، والمحقّق الزاقي والأستاذ الأعظم رحمه الله يقولان: إنّ الروايات الدالة على جواز القيام ترجع إلى نافلة أخرى غير الوتيرة. ولا نظرها إلى الوتيرة.

وأما الوتيرة فرواياتها دلّت على أنّه ﷺ صلى جلوساً، وأمّا جواز الإتيان بها وقوفاً فلا دليل عليه. فيتعيّن الجلوس ولا يجوز القيام فيها لأنّ العبادات توقفيّة.

وببيان آخر: أنّ الأستاذ الأعظم والمحقّق الزاقي يعتمدان على قريبتين: القرينة الأولى: أنّ بعض الروايات دلّت على أنّ المستحبّ بعد العشاء الآخرة أربع ركعات لا ركعتان فقط، ثمّ أنّه قد ورد في روايات أخرى أنّ أبا عبد الله عليه السلام يصلي ركعتين

بعد العشاء يقرأ فيها بمائة آية ولا يحتسب بهما ركعتين وهو جالس، ففقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين أنَّ المعتبر فيه الجلوس إنما هو صلاة الوتيرة.

فالأستاذ الأعظم رحمه الله حمل الروايات الدالة على أفضلية القيام على غير ركعتي الوتيرة، وأمّا من قال بأفضلية القيام فلعلّه لم يلتفت إلى رواية الحجال، ولولاها لفهم أنَّ المراد من أنَّ القيام أفضل لكن في غير صلاة الوتيرة، وفي الوتيرة لم يقيم دليل على مشروعية القيام، فكيف يكون أفضل؟ ولذا فإنه رحمه الله ادّعى بأنّ الموثقة وصحيحة الحجال صريحتان فيما ذهب إليه.

القرينة الثانية: وهي التي اعتمدها المحقق النراقي رحمه الله: مع أنّه لم يجزم بالاختار ولكن ذكرها من باب الاحتمال قال النراقي رحمه الله: «لعلّ هاتين الركعتين اللتين جعل القيام فيها أفضل مع ما كان يضمّهما من الركعتين من الجلوس أظهر وذلك بقرينه قراءة مائة آية فيها وعدم احتسابهما من الركعتين، ولا أقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال»^(١).

وأقول: إنَّ الاحتياج إلى القرينة إنما هو في مورد لا يمكن فيه التحفّظ على الظاهر لا في موردنا، فإنّ كلا العلمين رضي الله عنهما استظهر وجود معارضة ما بين الطائفتين حيث يتصادم الظهوران، ومن ثمّ اتّجهنا إلى القرينة لصرف الظاهر إلى المعنى الذي ذهبنا إليه، وإن كان يظهر لي أنّ مجرد قراءة مائة آية لا تنافي الوتيرة ولا تجعل الصلاة التي وقعت فيها صلاة أخرى غير الوتيرة التي دلّت الرواية على وقوعها بعد صلاة العشاء بلا فصل، إذ لعلّها باشتغالها على مائة آية تكون من أفضل أفراد الوتيرة،

وأما قضية عدم احتسابها من الركعتين فهو يرفع إلى عدم احتسابها من نوافل الواحد والخمسين ، فإنّ الركعتين اللتين يكون فيها القيام أفضل لا تعدّان من النوافل ، ومع هذا لا ينفيان الوتيرة ، فإنّ النوافل ثلاثة وثلاثون ركعة ، وأضيفت الوتيرة على النوافل ليستكمل بها النقص لتبلغ النوافل ضعف الفريضة والحال أنّها ثلاثة وثلاثون أضيفت إليها الوتيرة لاستكمال العدد .

إذن لا تصلح القرينتان لصرف الظاهر عمّا أدّى إليه . فإنّ الوتيرة هي الركعتان بعد عشاء الآخرة والقيام فيها أفضل ، حسبما دلّت الرواية عليه ، وأما الركعتان اللتان بعد هاتين الركعتين فليس فيها ما يدلّ على أفضليّة القيام .

وبيان آخر : ما دلّ على أنّ الصلاة التي يؤتى بها بعد العشاء الآخرة ظاهرة في أنّها الوتيرة التي يكون فيها القيام أفضل كما عليه رواية سليمان بن خالد الآتفة الذكر .

ويعارضها رواية حارث بن المغيرة الدالة على أنّ الجلوس أفضل لأنّ الإمام عليه السلام دائم الإتيان بها من جلوس . فيقع التعارض بينهما ، وينبغي علاجه .

فإذا قلنا الأحديثيّة من المرجّحات كما يقول به سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فيكون الجلوس هو المقدّم ، لأنّ رواية الجلوس واردة عن الرضا عليه السلام ، والرواية الدالة على أنّ القيام أفضل وردت عن الإمام الصادق عليه السلام ، فيؤخذ برواية الإمام الرضا عليه السلام لأنها الأحدث .

وأما إذا قلنا بأنّ الأحديثيّة ليست من المرجّحات ، فالتعارض مستقر ويجوز العمل مخيراً بدوّأبأيها إذا كانت الحجّة تخيريّة كما هي مقتضى مبنانا . وأما على مسلك المشهور القائلين بالتساقط فيتساقطان الروايتان فيصل المجال إلى العام

الفوقاني ومقتضاه العمل بالعمومات الدالة على أنَّ الصلاة قائماً أفضل من الصلاة قاعداً.

إن قلت: ظاهر بعض الروايات أنَّ ركعتي الوتيرة من جلوس تعدّان بركة واحدة، فهذه الرواية ظاهرة في أنَّ الوتيرة لا بدَّ وأن تكون من جلوس، وإلا فلا معنى لقوله ﷺ: «تعدّان بركة واحدة»، فيستفاد من هذه الرواية ونظائرها لا بدّيّة الإتيان بصلاة الغفيلة من جلوس، ودفعه السيّد الحكيم رحمه الله بوجهين:

الأول: إنَّ الركعتين حال القيام تعدّان بركة مع غصّ النظر عن فضل القيام لأفضليّة القيام في نفسه ولا ارتباط له بالركعتين لأنّه بذاته مستحبّ نفسي، وهو ليس كالقيام المشروع في غير ركعتي الوتيرة من النوافل المحمول فيها على الاستحباب الغيري»^(١).

أقول: لا يخفى عليك ما في ذلك من خلاف للظاهر.

الثاني: إنَّ الجلوس معتبر في أصل التشريع، وهو لا ينافي كون القيام أفضل بدلاً عن الجلوس، وإن عدّت بالقيام ركعتين فتكون النوافل حينئذٍ خمساً وثلاثين، فإنّ هذا العدد بالعرض لا بالأصل، كما أنَّ جواز الجلوس في عامّة النوافل يوجب رجوع النوافل إلى سبعة عشر ركعة بالعرض»^(٢).

أقول: وهذا الوجه وجيه وغير خالٍ من الدقّة، ولو لم تكن الرواية ظاهرة فيه فلا أقلّ من احتماله وهو يوجب سقوط الرواية عن الاستدلال عند الخصم،

وثمان ركعات نافلة الليل بعد تجاوز نصفه (١).

كما أنَّ ما ذكره ﷺ يصلح لدفع ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ من أنَّ الجلوس متعيّن في الوتيرة ، وإلاّ زادت النوافل عن ضعف الفرائض بركعة واحدة ، ومعه يبطل القول بوجوب الوقوف .

فإنّه لا تنافي بين أن تكون الوتيرة ركعتان من قيام وبين أن تكون النوافل ضعف الفرائض ، فإنّ الوتيرة باعتبار أصل التشريع لا بدّ وأن تقع عن جلوس حتّى يقال بأنّ النوافل ضعف الفرائض .

ولكن في النفس شيء ، فإنّ دقّة الوجه الذي ذكره ﷺ غير خافية ، يبيد أنّه خلاف ما هو المتفاهم العربي من الرواية .

إذن نبقى نحن والروايات ، أمّا البيانيّة منها فدالّة على أنّ المكلف مخيّر بين القيام والجلوس ، والمستفاد من العمومات أفضليّة القيام كما في رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث له ، قال : « إن الصلاة قائماً أفضل من الصلاة قاعداً »^(١) .

وإن كان المحقّق النراقي ﷺ أورد على الرواية وأفاد بأنّ الرواية لا تدلّ على أنّ القيام أفضل في كلّ صلاة ، بل هي تدلّ على أنّ الصلاة من قيام أفضل من صلاة القاعد »^(٢) ، إلّا أنّه لا وجه لمثل هذا الايراد والرواية تامّة الدلالة .

إذن : الحقّ حسبها أدّى إليه نظرنا هو ما اختاره السيّد اليزدي ﷺ من أنّ القيام أفضل خلافاً لأستاذنا الأعظم ﷺ .

(١) لعدّة نصوص :

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب القيام ، الحديث ٣ .

(٢) مستند الشيعة : ٤١٨ / ٥ .

منها: ما ورد في رواية سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثمان ركعات في آخر الليل»^(١).

ومنها: موثق حنان بن سدير التي ورد فيها: «ثمان (ثمانى) صلاة الليل»^(٢). وأما الدليل على كونها بعد تجاوز منتصف الليل فأيضاً عدّة روايات:

منها: صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام التي ورد فيها: «وبعدما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة ، منها الوتر ومنها ركعتا الفجر»^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصليّ صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة ، ثم إن شاء جلس فدعا وإن شاء نام ، وإن شاء ذهب حيث شاء»^(٤).

إلى غير ذلك من الروايات ، وإن كان يظهر من بعض الروايات الأخرى جواز الإتيان بناقلة الليل من أول الليل.

منها: ما ورد في رواية ليث المرادي - إلى أن قال: - «وسألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو في البرد فيعجل صلاة الليل والوتر في أول الليل؟ فقال: نعم»^(٥)، وغيرها من روايات الباب ، فراجع.

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١٦.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١.

(٤) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب التعقيب ، الحديث ٢.

(٥) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ١.

فحينئذ نقول: لو كانت صلاة الليل موقّعة بما بعد الانتصاف لم يجز الترخيص في إتيانها قبل دخول وقتها عند الاضطرار.

لكنّا ندفعه: بأن مقتضى العمومات هو ذلك، وأنّ وقت نافلة الليل بعد منتصف الليل، ولكن لأجل بعض الأعذار المعتبرة في الروايات تخصّص تلك العمومات، فيجوز لهؤلاء التقديم وتدلّ على أنّ الوقت موسّع بالنسبة لهم. وأي مانع يمنع من ارتكاب التخصيص للأدلة العامة إذا وجدت المخصّصات.

إذن: لا مانع من التقديم ودلّت عليه أيضاً روايات خالية من ذكر الأعذار.

منها: موثقة سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله إلى آخره، إلّا أنّ أفضل ذلك بعد انتصاف الليل»^(١).

ومنها: رواية محمد بن عيسى، قال: «كتبت أسأله: يا سيدي، روي عن جدّك أنّه قال: لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في أوّل الليل، فكتب: في أي وقت صلى فهو جائز إن شاء الله»^(٢).

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الرواية معتبرة من حيث السند، لأنها إمّا حسنة نظراً إلى أنّ محمد بن عيسى والد أحمد بن محمد لم يوثق صريحاً وإمّا قالوا في حقّه أنّه كان شيخ القميين ووجه الأشاعرة، وهو إمّا يدلّ على حسنه لا على وثاقته، وأمّا صحيحة باعتبار أنّ محمد بن عيسى ممّن وقع في أسانيد كامل الزيارات»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٤.

(٣) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ٣٨٤.

أقول: أمّا نحن فإنّا نقبل المدح دليلاً على الوثاقة، لكن لا بنحو الإطلاق، بل بنحو الموجبة الجزئية، أي بعض المدائح قد يستكشف منها الوثاقة، وهذا المدح الوارد في محمد بن عيسى ليس منها. وأمّا إسناد كامل الزيارات فقد كان يعتبره عليه السلام دليلاً على التوثيق بنحو المدح العام، لكنّه رجع أواخر عمره الشريف عن هذا المبنى. ونحن لا نتفق معه في هذا على ما يبدو، وكيف كان ثبت عندنا صحة الرواية وهو يورث القول بجواز الإتيان بصلاة الليل من أول الليل إلى آخره، غاية الأمر يكون التأخير أفضل.

وقال المحقق الهمداني عليه السلام بعد استعراض الروايات: «لا يصلح شيء من الأخبار المتقدمة - أي الأخبار الدالة على أنّ وقت صلاة الليل بعد انتصاف الليل - لمعارضة شيء من أخبار الطائفة أي الروايات الدالة على أنّ وقتها من أول الليل، لأنّ الموثقة وهي رواية سماعة لها نوع حكومة على سائر الزيارات، فلا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم».

ثمّ قال عليه السلام: «إنّ الأخبار المستفيضة الدالة على أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى أتى بها قبلت، لكن مع ذلك كلّها فالأحوط، بل الأقوى ما حكى عن المشهور من عدم جواز التقديم بلا ضرورة مقتضية له، فإنّ الاعتماد على رواية سماعة وغيره - ممّا يظهر منه - جواز التقديم مطلقاً بعد إعراض الأصحاب عنها في رفع اليد عن ظواهر غيرها من الأدلة مشكل»^(١).

وقال السيّد الحكيم عليه السلام: «أمّا رواية سماعة ومكاتبة الحسين بن عليّ بن بلال،

وكَلِّمَا قَرَبَ مِنَ الْفَجْرِ كَانَ أَفْضَلَ (١).

فهي ما بين مطروح أو محمول على العذر لما عرفت من الاتفاق على خلافها^(١). وقال الأستاذ الأعظم رحمته وتبعه سيدنا الأستاذ (دام ظله): «لا تعارض بين الطائفتين لأنّ دلالة الموثقة والصحيحة على جواز صلاة الليل من أوله ليست على وجه الصراحة والتنصيص أو العموم والظهور الوضعي، وإنما دلالتها بالاطلاق لعدم تقييدها بكون المكلف معذوراً أو غير معذور، وليستا واردتين فيمن لا عذر له في التقديم على الانتصاف، إذاً مقتضى القاعدة تقييدهما بالموثقة وغيرها بما دلّ على أنّ المبدأ بعد الانتصاف فتحمل الموثقة والصحيحة على صورة المعذورية في التقديم.

كما أنّ المطلقات المتقدمة المستدلّ بها على دخول وقتها من أول الليل أيضاً تتقيّد بذلك بناءً على أنّها واردة في مقام البيان من تلك الجهة»^(٢).

أقول: لا أرى وجهاً معتبراً في هذا التقديم، إذ كما أنّ الروايات المذكورة في صلاة الليل دون عذر مطلقة، كذلك الروايات التي ذكرت العذر مطلقة، فالجمع بهذا الوجه لا شاهد عليه، إلّا أن يقال بالحكومة كما ذكرها المحقّق الهمداني، فيكون وقت الفضيلة بعد انتصاف الليل، إلّا لذوي الأعذار.

(١) قال السيّد الحكيم رحمته: «ما ذكره الأصحاب من اختلاف مراتب الفضل باختلاف القرب من الفجر كما يقتضيه ظاهر قولهم: كَلِّمَا قَرَبَ مِنَ الْفَجْرِ كَانَ أَفْضَلَ ليس عليه دليل ظاهر، إلّا ما قد يستشعر من الأخبار المذكورة»^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١١٤ / ٥.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ٢٨٤ / ١. مباني المنهاج: ١٤١ / ٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١١٦ / ٥.

وإنما ورد في بعض الروايات أنَّ الإتيان بها في الثلث الأخير أفضل ، وفي بعضها الآخر ورد في السحر أفضل .

وأما الروايات الدالة على أنَّها في الثلث الأخير أفضل :

فمنها: رواية المروزي ، عن الرجل العسكري عليه السلام ، قال : « إذا انتصف الليل ظهر بياض في وسط السماء شبه عمود من حديد تضيء له الدنيا ، فيكون ساعة ويذهب ثم يظلم ، فإذا بقي الثلث الليل الأخير ظهر بياض من قبل المشرق فأضاءت له الدنيا ، فيكون ساعة ثم يذهب وهو وقت صلاة الليل ... »^(١).

ومنها: صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري ، قال : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر ، قال : أحبها إليَّ الفجر الأول ، وسألته عن أفضل ساعات الليل ، قال : الثلث الباقي »^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : « إنَّ الرواية الأولى قاصرة السند ، والرواية الثانية قاصرة الدلالة »^(٣).

أقول : أمّا المناقشة في السند فلعلّه لأجل وقوع المروزي وهو لم يوثق ، وأمّا نقاشه في الدلالة فلعلّه لأجل أنَّه عليه السلام لم يصرّح بأفضليّة إيقاع صلاة الليل في الثلث الباقي .

مع أنَّ الرواية تشتمل على قرينة في الصدر تصلح لبيان أنَّ المراد من أفضل

(١) الوسائل : الباب ٤٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل : الباب ٥٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١١٥ / ٥ .

ساعات الليل إنما هو أفضل الساعات لإيقاع صلاة الليل. وهي السؤال عن ساعات الوتر، وهو سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر، قال: أحبها إلى الفجر الأول، وسألته عن أفضل ساعات الليل، قال: الثلث الباقي من الليل، فبقريئة السؤال عن ساعة الوتر قبل ذلك يفهم أن المراد بالسؤال عن أفضل ساعات الليل هو السؤال عن أفضلها للصلاة، فتدلّ هذه الصحيحة على أن أفضل أوقات الليل هو الثلث الباقي من الليل.

وأما الروايات الدالة على أن أفضل ساعات الليل هو السحر، فكثيرة: منها: ما رواه أبو بصير، حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوّع بالليل والنهار، فقال: الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات، عند زوال الشمس - إلى أن قال: - ومن (في) السحر ثمان ركعات»^(١).

ومنها: ما ورد في رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام: «ثمان ركعات في السحر»^(٢).

إن قلت: إنَّ سند الرواية ضعيف لوقوع شعيب فيها. قلت: أمّا شعيب الوارد في سند الرواية فتحة، لأنّه العرقوفي بقريئة رواية حمّاد بن عيسى عنه.

ثمَّ إنَّ هاهنا طائفة أخرى من الروايات دالة على أن صلاة الليل في الثلث الأخير من الليل، وهي كثيرة:

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢٣.

منها: ما رواه سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وثمان ركعات من آخر الليل»^(١).

وينبغي البحث بعد مطالعة الروايات الآتية الذكر في أن هذه العناوين التي ذكرت في هذه الطوائف تشير إلى معنى واحد، أو أنها تلاحظ عناوين تحكي عن معاني مختلفة.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «العمدة الرجوع إلى كلمات اللغويين وغيرهم في معناه، وكلماتهم لا تخلو من إجمال، ففي بعضها: أنه آخر الليل، وفي آخر: أنه قبيل الصبح، والمحكي عن جملة من الأكابر: أنه السدس الأخير، بل عن بعض: نسبته إلى ظاهر الأكثر، وأنه لم يوجد أحد من المعتبرين من حدّده بأكثر من ذلك، انتهى. إذن فالعمل على ذلك متعيّن»^(٢).

أقول: لم يتضح لي وجه تعيّن العمل بالقول الأخير، ولعلّ في المقام قاعدة كليّة تورث ما ذهب إليه، كأن لو استعمل لفظ في معاني كثيرة لها قدر متيقّن عمل به.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «المظنون قوياً أن الثلث الباقي والسحر أمر واحد لأنّه كما عرفت قد فُسر بالسدس الأخير فينطبق عليه قبيل الصبح وآخر الليل -لا محالة- وهو الوقت الأفضل، والمراد بالثلث الباقي الوارد في الروايات هو هذا الوقت بعينه.

والوجه في اختلاف التعبير بالسدس أو الثلث هو الخلاف في أن الليل مستمرّ إلى

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١١٥/٥.

طلوع الشمس ، أو أنه ينتهي بطلوع الفجر وما بين الطلوعين خارج من الليل ، حيث إن ما بين الطلوعين سبع الليل - على وجه التقريب - فبناءً على أنه من الليل يكون الوقت الأفضل هو الثلث الأخير ، وهو مجموع السدس الباقي إلى الفجر وما بين الطلوعين الذي هو السبع التقريبي كما مرّ ، والسدس والسبع يبلغان الثلث تقريباً .

وأما بناءً على أن ما بين الطلوعين خارج عن الليل فلامناص من أن يكون الأفضل هو السدس الباقي إلى الفجر ، إذ المراد بالثلث في الروايات هو السدس الأخير بضميمة ما بين الطلوعين ، كما أنّ المراد بالسحر هو السدس الأخير فالعنوانان متحدان .

وأما عنوان آخر الليل في تلك الروايات فهو ما ينطبق على الثلث الأخير ومعه لا منافاة بين الروايات ، وإن أُريد به آخر وقتها المنطبق على مثل الساعة أو نصف الساعة قبيل الفجر بحيث يقترن من صلاة الليل بطلوع الفجر - كما لعله القريب - فهو أخصّ من الثلث ومعه لا بدّ من حمل الروايات على الأفضليّة»^(١) .

والظاهر أنه ﷺ خلص إلى ما خلص إليه السيّد الحكيم ﷺ بأنّ الوقت في جميع الطوائف هو آخر الليل ، أي أنها تشير إلى عنوان واحد .

لكنّه قال ﷺ: «إنّ صحيحة أبي بصير وهي عن أبي عبد الله عليه السلام - إلى أن قال - : ومن (في) السحر ثمان ركعات ، ثمّ يوتر والوتر ثلاث ركعات مفصولة ،

ثم ركعتان قبل صلاة الفجر ، وأحب صلاة الليل إليهم آخر الليل»^(١) دلّت على أنّ السحر هو السدس الأخير من الليل ، فيكون هو أخصّ منه فيخصّص به»^(٢) .
وأورد عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : «بأنّ مجرّد الجمع بين لفظ السحر ولفظ الآخر في حديث أبي بصير لا يدلّ على اختلاف المعنى ، بل يمكن أن يكون تكراراً وتأكيداً ، وعليه يكون الأفضل الإتيان بها آخر الليل»^(٣) .
أقول : التأكيد خلاف البيان المبنيّ على التأسيس إلّا بقريئة وهي ليست موجودة في المقام .

قال صاحب المدارك رحمته : «كلّما قرب الفجر كان أفضل إنّما يختصّ بالوتر ، والوجه في أنّ قوله تعالى : ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^(٤) ، كما فسّره أهل اللغة السحر بما قبل الفجر ، والمراد بالاستغفار بمقتضى صحيحة إسماعيل قنوت الوتر .
إن قلت : لو كان أفضل وقت صلاة الليل آخر الليل فلم جرت عادة النبي صلى الله عليه وآله كما دلّت الروايات على ذلك - على الإتيان بالصلاة بعد الثلث الأوّل من الليل أو النصف .

قلت : هناك وجوه عديدة دفع بها هذا الإشكال ، ولعلّ أحسنها ما قيل من إمكانية الإتيان بصلاة الليل دفعة واحدة كما يمكن الإتيان بها متباعدة كما كان يفعل

(١) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ٣٩٢ .

(٣) مباني المنهاج : ٤ / ١٤٢ .

(٤) الذاريات : ٥١ : ١٨ .

وركعتا الشفع بعد صلاة الليل ، وركعة الوتر بعد الشفع ، وركعتان نافلة
الفجر قبل فريضته (١).

ويجوز الإتيان بها بعد صلاة الليل وقبل طلوع الفجر (٢).

النبي ﷺ ، فالأفضل أن يؤتى بها في نصف الليل ، وأما من أتى بها جملة واحدة
فالأفضل أن يؤتى بها آخر الليل .

(١) لعدة نصوص :

منها : ما ورد في رواية سليمان بن خالد الآتفة الذكر ، وقد ورد فيها : « وثمان
ركعات من آخر الليل ، تقرأ في صلاة الليل بـ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ و ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا
الْكَافِرُونَ ﴾ في الركعتين الأوليين »^(١).

ومنها : ما رواه الأعمش ، عن جعفر بن محمد عليه السلام : « وثمان ركعات في السحر ،
وهي صلاة الليل ، والشفع ركعتان ، والوتر ركعة ، وركعتا الفجر بعد الوتر »^(٢).

(٢) للإطلاق الوارد في رواية الأعمش ، فإن مقتضى قوله عليه السلام : « وركعتا الفجر
بعد الوتر » جواز الإتيان بهما قبل الفجر .

(١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١٦ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٢٥ .

مسألة (١٨٢) : النوافل ركعتان ركعتان (١) .

صلاة النوافل

(١) نتعرض في هذا البحث إلى مسألة وقعت محلاً للنقاش بين القوم ، وهي كيفية الإتيان بالنوافل ، وفيها رأيان :

الأول : ما ذهب إليه المشهور من أنّ الإتيان بالنوافل ينبغي أن يكون ركعتين ركعتين .

الثاني : ما ذهب إليه عدّة منهم المحقق الأردبيلي رحمته الله وهو جواز الإتيان بالنافلة ركعة ركعة ، وأمّا ما زاد على الركعتين موصولة ، فلا .

أمّا القول الأول ، فعمده عدّة نصوص :

منها : ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يصلي النافلة يصلح أن يصلي أربع ركعات لا يسلم بينهما ؟ قال : لا ، إلا أن يسلم بين كل ركعتين » ^(١) .

أقول : الرواية ضعيفة السند بعبدالله بن جعفر ، حيث لم يرد توثيق في حقه ، وأيضاً يمكن المناقشة في الدلالة ، فإنّ أقصى ما تدلّ عليه هو عدم جواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله - في معرض دفع المناقشة الدلالية - : « بأن السؤال في الرواية وإن كان خاصاً بجواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين ركعتين ، إلّا أنّه عليه السلام أجاب أولاً بقوله : لا ، أي لا يجوز ، ثمّ أتى بجواب آخر صالح لأنّ يعمّ الإتيان بها

زائدة على ركعتين أو أقلّ منها لأنّه قال: إلّا أن يسلم...

فإنّ (إلّا) كلمة استثنائية ومعناه أنّ هناك شيئاً يكون فيه مستثنى منه لا محالة. ولا يصحّ جعل المستثنى منه النافلة أربع ركعات، لوضوح أنّه لا معنى لاستثناء فرد من فرد فإنّ النافلة أربع ركعات فرد، والنافلة ركعتين فرد آخر، ولا يصحّ استثناء أحدهما من الآخر، فلامناص من جعل المستثنى منه وهو النافلة على إطلاقها وكلّيتها الشاملة لجميع كيفيّاتها من كونها مفصولة وركعة ركعة أو زائدة على ركعتين، أو ركعتين ركعتين فتدلّنا الرواية على أنّها غير صحيحة بما لها من الكيفيات والأقسام، إلّا أن يؤتى بها ركعتين، كذلك تدلّ على عدم جواز الإتيان بها ركعة ركعة، فدالتها تامّة لولا السند»^(١).

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «الصلاة ركعتان ركعتان، فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى»^(٢).

أمّا الدلالة: فلا ربط للرواية بالبحث عن كيفيّة امتثال الصلاة التنفليّة، بل بقرينة الذيل وأنّ الأذان مستحبّ مثنى مثنى الذي لا يستحبّ إلّا في الفريضة، ولم يرد استحبابه في النوافل تعرف أنّ الرواية إنّما هي ناطرة إلى الفرائض التي شرّعت ركعتين ركعتين، وما زاد على ذلك فنّ إضافات النبي صلى الله عليه وآله.

فنبقى نحن والسند، ونحن نعتقد أنّه مخدوش وإن قيل بأنّ طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان عليّ بن محمّد بن قتيبة وعبد الواحد محمّد بن عبدوس، إلّا أنّ

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ٨١ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥.

صاحب المدارك رحمته الله ناقش في كليهما وقال بعدم توثيق الرجلين.

وقال صاحب الحقائق رحمته الله: «بعد كونها من المشايخ تلغو الحاجة إلى التوثيق الصريح بعد كونها من المشايخ ومورداً لاعتماد مثل الكشي لأنّ اعتماد المشايخ المتقدمين على النقل عنهم وأخذ الروايات منهم، والتلمذ عليهم ويزيد على قولهم في كتب الرجال: «فلان ثقة»^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنّ الخدشة في سند الأخبار أو دلالتها ممّا لا ينبغي الالتفات إليها بعد ما عرفت من الانحياز بعمل المشهور، بل الإجماع المدّعى في المقام»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «وطريق الفقيه إلى الفضل عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس، وعليّ بن محمّد بن قتيبة، والأوّل من مشايخ الصدوق المعبرين الذين أخذ عنهم الحديث كما في المدارك. والثاني من مشايخ الكشي، وعليه اعتمد في رجاله كما في النجاشي والخلاصة. وفي الثاني في ترجمة يونس بن عبدالرحمن روى الكشي حديثاً صحيحاً عن عليّ بن محمّد القتيبي».

إلى أن قال رحمته الله: «والرواية معتبرة»^(٣).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أمّا تصحيح العلامة رحمته الله فقد ظهر لنا بعد التتبع في كلماته من أنّه رحمته الله كان يصحّح رواية كلّ شيعي لم يرد فيه قدح ولا يعتمد على رواية

(١) الحقائق الناضرة: ٤٧/٦.

(٢) مصباح الفقيه: ٦٨/٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٣/٥.

غير الشيعي ولو كان موثقاً، بل يذكره في قسم غير الموثقين»^(١).
ومضافاً إلى ما ذكره أنه ﷺ لا يعتمد على توثيقات العلامة لسبب آخر وهو
أنّ العلامة من المتأخرين، ولا يمكن الاعتماد على توثيقات المتأخرين بوجه،
ولأنّه لو كان لبان ولم يخف على أمثال أكابر الرجاليين كالشيخ والنجاشي رحمهما الله.
وبيان آخر: لا يمكن الجزم بأنّ توثيقات العلامة ومن عاصره من المتأخرين
مبتنية على الحس، بل توثيقاته كتوثيقات غيره من المتأخرين حدسيّة اجتهاديّة.
فمن المستبعد جداً أن يصل إلى العلامة وغيره ممن عاصره طريق لم يصل قبله
إلى مثل الشيخ والنجاشي رحمهما الله.

إن قلت: أليس في مثل المورد احتمال الاستناد إلى الحس كافٍ في اعتبار توثيقه
من دون الحاجة إلى القطع باستناده إلى الحس، لأنّا لو اقتصرنا على مقطوع
الاستناد لانسدّ باب التوثيقات ولسقط الكثير من توثيقات الشيخ عن الاعتبار،
فكيف لا تكون مراسلاته حجة مع أنّ توثيقاته مقبولة لمن لم يكونوا في طبقته.

قلت: مقتضى القاعدة الأوليّة عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للمراسلات، فإنّ
الجهل براوي الحديث من حيث كونه ثقة أو ليس ثقة يمنع من شمول أدلّة الحجّية له،
لعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وهذه هي القاعدة التي ينبغي
الاستناد إليها حتّى في التوثيقات، إلّا أنّ السيرة العقلانيّة في خصوص التوثيقات
قاضية بحمل كلّ خبر على الحس.

بمعنى: العقلاء في باب الشهادات يحكمون بحمل الشهادة على الحس لو دار الأمر

بين الحسّ والحسد. ومجرد الاحتمال كافٍ في ذلك.

وعليه: متى ما قال الشيخ رحمه الله: «فلان ثقة» فإن قوله يحمل على أن شخصاً قال له إن فلاناً ثقة، وهكذا.

وأستاذنا الأعظم رحمه الله يدعي أن مثل هذا الاحتمال ليس موجوداً في حق العلامة رحمه الله إن لم يطمئن بالعدم.

أقول: إن كان ملاك العمل بالخبر وقبول التوثيقات بعد حملها على الحسّ هو المنشأ العقلاني، فلا مانع من شموله حتى للعلامة، فالحقّ التفصيل في توثيقات المتأخرين، فإن احتمال الحسّ موجود في مثل شهادة الشهيد والعلامة وأضرابهما، وأمّا المتأخرون من المتأخرين - كالمجلسي والحرّ العاملي وأضرابهما - فاحتمال الحسّ في حقهم لا يعتنى به.

ولا وجه لإعراض الأستاذ الأعظم رحمه الله عن توثيقاته - العلامة، لكن الحق أن إشكاله الأول بالنسبة إلى الرواية وجيه.

وكيف كان، فالظاهر أن توثيق عبد الواحد بن عبدوس أيضاً من هذا القبيل، ولكن بقي شيء واحد هنا وهو أن الشيخ رحمه الله ترضى وترحم على ابن عبدوس ألا يعدّ هذا دليلاً على توثيقه؟

والظاهر أن ذلك لا يدلّ على التوثيق، فإن ترحم الشيخ وترضيه عليه ليس أقوى من ترضي المعصوم وترحمه، ومع ذلك لا يكون كاشفاً، فكيف بترحم الشيخ؟ ومثله في عدم الدلالة على التوثيق كونها من مشايخ الإجازة، خصوصاً وأن بناء الشيخ على نقل الرواية عن سمعها منه، سواء كان موثقاً أو ليس بموثق، بل من مشايخ الشيخ من كان ناصبياً زنديقاً. فهل ترى أنه يمكن الاعتماد على

روايته؟! إذن، الرواية ضعيفة السند، وأما دلالتها، فهي لم ترد في النوافل بقرينة الدليل على ما بيناه لك في صدر المبحث. ولكن الإنصاف أن كون شخص من مشايخ إجازة الصدوق والكشي وأضرابها يدل على الوثاقة ولا ينافيها كونها ناصباً زنديقاً، فإن الخوارج كانوا نواصباً ومع ذلك لا شبهة في وثاقة بعض منهم.

ومنها: ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر، نقلاً عن كتاب حريز بن عبدالله، عن أبي بصير: «قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث -: وافصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم»^(١).

أما سند الرواية فضعيف لأن الحلي نقلها مرسلة عن كتاب حريز ولم يذكر الأسانيد ولا الطريق إليه.

لكني أقول: إن الإشكال في السند في غير محلّه، لأنّه يذكر أنّ نقله إنما هو عن كتاب حريز مبثّرة إن لم يكن مجازفة في ادّعاء وصول الكتاب إليه عن طريق التواتر، أو بالرواية المحفوفة بالقرائن، لأنّه نسب إليه أنّه لا يعمل بالخبر الواحد.

إلا أنّ المناقشة في الدلالة تامّة، فإنّها لا تدلّ على لزوم التسليم عقب كلّ ركعتين ركعتين، بل تدلّ على النهي عن الإتيان بالنوافل زائداً على ركعتين ركعتين، ولا تدلّ على المنع عن إتيانها ركعة ركعة.

إن قلت: سلّمنا دلالة على الرواية على أنّ المصلي يأتي النوافل ركعتين ركعتين، وأنّه لا يجوز الزيادة عليهما، ولكن هي لا تقول بأنّ الإتيان بركعة أيضاً غير جائز. قلت: سنعلم عند التعرّض إلى قول المحقّق الأردبيلي بطلان هذا الوجه، فانظر.

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٣.

ومنها: بما أن العبادات توقيفية فالكيفية أيضاً توقيفية ، ولا بد من معرفة ذلك إتماماً بفعل المعصوم عليه السلام أو بإخباره ، ومقدار ما ثبت ورووه عنه عليه السلام إنما هو الإتيان بها ركعتين ركعتين ، ولم يثبت أنه أتى بنافلة ركعة ركعة . وعليه يكون الإتيان بها ركعة ركعة بدعة لأنه ليس من الدين وهو محرم .

لكن سلمنا بتوقيفية العبادات ، وأنها تمنع من الإتيان بالنوافل ركعة ركعة ، لكنها لا تمنع من جهة الزيادة ، فأی مانع لو أتى بالنوافل أربعاً أربعاً لكن بعنوان رجائي ، فتأمل .

ومنها: الارتكاز المشتري . بتقريب: أن صلاة النافلة ركعتان ركعتان هي الكيفية التي ارتكزت في أذهان المشتري ، عملاً بما وصل إليهم خلفاً عن سلف ، ولم يذكر غير ذلك ، ولم يعمل بغيره ، بل لو فعل هذا لعد من الغرائب الطارئة على المذهب الشيعي ، وهي - السيرة - كاشفة عن عدم مشروعية الإتيان بالنافلة خلافاً للكيفية المذكورة .

أقول: هذا أوجه ما في الباب من الأدلة ، وما عداه قابل للخذشة كما رأيت . هذا تمام الكلام في القول الأول ، وسنذكر لاحقاً مسألة الأصل العملي وما يقتضيه بعد استعراضنا الروايات التي اعتمدها أصحاب القولين .

القول الثاني: وهو مختار المحقق الأردبيلي رحمته الله ، ومفاده صحة الإتيان بالنوافل ركعة ركعة أو زائدة على ركعتين موصولة .

وقال رحمته الله: « المدعى والدليل كلاهما غير ظاهرين ، لأنه يحتمل أن يكون المراد عدم جواز الصلاة نافلة بركعة أو أربعة أو عدم وجدانها إلاهما ، ودليله أيضاً غير ظاهر لي ، وما رأيت دليلاً صريحاً صحيحاً على ذلك . نعم ، مذكور في كلام

الأصحاب ، بل يذكرون هذه الجملة والحكم به مشكل ، لعموم صدق الصلاة وصدق التعريف المشهور على غيرهما أيضاً من الواحدة والأربع»^(١).

ويردّه : ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله : «من أنّ الذي ذهب إليه المحقق الأردبيلي رحمته الله يعتمد على أمرين :

الأول : كون ألفاظ العبادات أسامي للأعم من الصحيحة .

الثاني : كون الاطلاقات مسوقة لبيان الأجزاء والشرائط .

وفي كلتا المقدمتين نظر بل منع ، أمّا الأولى فلما تقرّر في محله من أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة ، وأمّا الثانية فلوضوح عدم كون مثل هذه المطلقات مسوقة لبيان كيفة الصلاة حتّى يتمسك بإطلاقها لنفي ما يحتمل اعتباره في الصحة ، فإنّ بعض هذه المطلقات ليست مسوقة لبيان كيفة الصلاة ، بل بعضها ورد في مقام بيان التشريع وبعضها في مقام بيان الأجر المترتب على الصلاة . وبعضها الآخر في مقام بيان أعداد النوافل ، ولذا فلا تصحّ الاطلاقات المتقدمة لإثبات حجة الإتيان بالنوافل بالكيفة المذكورة ، أي زائداً على ركعتين^(٢).

ويردّه : أيضاً ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله في دفع المقدمة الثانية من دون التعرّض إلى الأولى لأنّه أيضاً يقول رحمته الله بأنّ أسامي العبادات موضوعة للأعم من الصحيح والفساد ، كما هو مختار المحقق الأردبيلي رحمته الله حيث قال : «إنّ الإطلاقات لما لم تكن بصدد بيان الكيفيات والأمر المعبرة في الصلاة من القراءة أو السجدة أو

(١) مجمع الفائدة والبرهان : ٤٢ / ٣ .

(٢) مصباح الفقيه : ٦٩ / ٩ .

وحدثها أو تعددها، وإنما أحالت بيانها إلى أدلتها، فلا جرم لم يمكن التمسك بإطلاقها، إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة، ولم ترد لبيانها، وإنما وردت لبيان عدد الركعات المعتبرة في الصلاة فقط، ونظرها إلى الصلوات المتعارفة والمتداولة لدى الناس»^(١).

ولسائل أن يسأل: إذا صحَّ التمسك بتلك الاطلاقات فهل لنا أن نتمسك بالسيرة التي ذكرناها آنفاً في نفي صحّة الصلاة التنفّليّة إذا لم تكن ركعتين ركعتين لتقييد تلك الإطلاقات أم لا؟

قال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ المتسالم عليه عند الأصحاب رحمته وهو الصحيح أيضاً على ما بيّناه في محلّه من أنّ المطلق - في باب المستحبّات - غير محمول على المقيد، وإنما التقييد خاصّ بالأحكام الإلزاميّة، فلو كان هناك مطلق يقتضي جواز الإتيان بالنوافل كيفما اتفقت على ما يراه المحقّق الأردبيلي رحمته، لم يمكن تقييده بما استدلّوا به على عدم جواز الإتيان بها أقلّ من ركعتين أو بأزيد منها موصولة - على تقدير تماميّة في نفسه - بل لابدّ من أن يحمل على الأفضليّة والكمال»^(٢).

ويردّه: أنّ الارتكاز أو التسالم عند الأصحاب من عدم حمل المطلق على المقيد خلاف الصناعة، إذ ليس هو بحجّة في المسألة الأصوليّة، بخلاف ما لو كان هو الدليل في الفقه. هذا أولاً.

وثانياً: لو كان الذي ذكره تامّاً فلعلّه إنّما يتمّ في غير الارتكاز، إذ بعد ثبوت

(١) التفتيح - كتاب الصلاة: ٨٤ / ١.

(٢) المصدر المتقدم: ٨٣.

أنَّ المتشرعة يستنكرون على من يأتي بالنافلة بأزيد من ركعتين يكون ذلك بمثابة الكاشف القطعي عن أنَّ الشارع لم يرضَ بكيفية أخرى للإتيان بالنافلة غير الكيفية المعهودة. ومع هذا كله كيف يحمل على تعدد المطلوب كما ادّعاء الأستاذ الأعظم رحمته الله.

وثالثاً: فإنَّ أصل فساد المبنى واضح لكلّ ذي نظر، فإنَّ التفصيل بين الواجبات والمستحبات في حمل المطلق على المقيّد ممّا لا وجه له، فليست القضية من الأمور التعبدية كالأحكام الشرعية كي يقال بالتفصيل. بل هو قانون له إعمال في باب الألفاظ وبه يعمل في المستحبات، إلّا اللهمّ إذا علم من قرينة خارجية أنَّ مطلوب المولى متعدّد. إذ أنّها نهاية البحث أن نقول: لو كانت الاطلاقات تامّة كما ادّعاء المحقّق الأردبيلي رحمته الله لجاز الإتيان بالنافلة على الكيفية التي يذهب هو إليها؛ لصدق الصلاة عليها لولا تمامية الارتكاز المتشرعي الذي من شأنه تقييد تلك الاطلاقات وهو يورث القول بأنّ النافلة يؤتى بها ركعتين ركعتين. ومع هذا كله تلك الاطلاقات المدّعى التمسك بها ليست تامّة.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة من جهة النصوص الشرعية.

ونبقى نحن والأدلة الفقاهية أو الأصول العملية وماذا تقتضي؟ هل تقتضي مشروعية الزيادة على الركعتين أو الأقلّ منها، أو لا تقتضي؟

ذهب صاحب الحقائق رحمته الله إلى القول بالاشتغال، وذكر أنَّ الأظهر في الاستدلال على الحكم المذكور هو ما أشاروا إليه. وملخصه: أنَّ العبادات أمور توقيفية، والذي ثبت بحسب الأدلة هو مشروعيتها ركنتين ركعتين خرج منها ركعة الوتر بالنصوص

المستفيضة ، وأما الأزيد من ذلك أو الأقل فلم يثبت^(١).

إن قلت : لعل المورد من صغريات مجرى البراءة لأن الشك في جزئية الركعة الثانية أو مانعية الركعة الثالثة أو الرابعة أو الشك في مانعية التسليم والتشهد فيكون المقام من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، فتجري فيه البراءة ، فينتفي بها جزئية ما يحتمل جزئيه أو مانعية ما يحتمل مانعيته .

قلت : كما عن المحقق الهمداني رحمته : « المرجع عند الشك في اشتراط الاستقلال في كل ركعتين من النوافل وعدم اتصاها بلاحقها وانفصالها عن سابقتها أو الشك في جزئية التشهد والتسليم لكل ركعتين من النوافل الثابتة مشروعيتهما - كثمان ركعات نافلة الزوال مثلاً - أصالة البراءة وأصالة عدم تعلق الأمر بالمقيد أو المركب من الأجزاء المشتملة على التشهد والتسليم ، وأصالة عدم تعلق الأمر الغيري بالجزء المشكوك جزئيه .

وأما إذا لم تثبت مشروعيتهما ذاتاً كنافلة ذات ركعة أو ذات ثلاث ركعات أو خمس أو نحو ذلك - فقتضى الأصل عدم مشروعيتهما ، بل يكفي في حرمة الإتيان بها بعنوان العبادة مجرد الشك في تعلق الأمر بالصلاة بهذه الكيفية من غير حاجة إلى أصالة العدم^(٢) .

أقول : ما ذكره المحقق الهمداني رحمته من الوجاهة بمحل ، إلا أنه نوقش في جريان البراءة بوجهين :

(١) الحقائق الناضرة : ٦ / ٧٦ .

(٢) مصباح الفقيه : ٩ / ٧٠ .

الأول: بأنه لا مجال للجريان البرائتين الشرعية والعقلية في المقام فيما لو احتملنا أن ترك التشهد أو التسليم يخلّ بالصلاة المستحبة. أمّا العقلية فلأنّ موردها احتمال العقاب، وأنت تعلم بأنّ ترك المستحبات لا عقوبة فيه لكي يصل المجال إلى البراءة. وأمّا البراءة الشرعية فلأنّها إنّما تجري في الموارد التي يكون الجريان فيها امتنائياً كما هو لسان «رفع عن أمتي... الخ» فيكون موردها التكاليف التي في وضعها على المكلف كلفة وضيق، وهو أمر لا نجده في المستحبات فإنّه لا كلفة فيها ولا ضيق كي نجري البراءة الشرعية في حقّه. هذا أولاً.

وثانياً: على تقدير تمامية القول بأنّ البراءة إنّما تنفي التشهد والتسليم من أجزاء الصلاة لكتّنها بالنتيجة أدلة نافية وتعرض إلى نفي ما وقع الشكّ فيه فقط ولا قدرة لها لإثبات الباقي وصحته.

لكنّا نجيب: أمّا البراءة فهي تنفي الاحتياط في الجزء المشكوك، ونحن لا نثبت الأقلّ بنفس البراءة كي يرد علينا الإشكال المتقدّم. وأمّا كيف يثبت وجوب الأقلّ، فنقول أمّا وجوب الأقلّ فمعلوم على أيّ تقدير، أيّ إمّا بالأمر الوجوبي الضمني لو كان التشهد والتسليم جزءاً للصلاة الواجبة، وإمّا بالأمر الاستجابي الاستقلالي لو لم يكونا جزءاً.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «لا مانع من التمسك بالبراءة في المستحبات الضمنية كالجزئية والشرطية لأنّ العمل وإن كان مستحبّاً في نفسه إلّا أنّ استحبابه غير منافٍ للإيجاب والإلزام الشرطيّين لوضوح أنّ صلاة النافلة مستحبة في نفسها. لكنّ الطهارة شرط معتبر فيها لزوماً، لعدم جواز الإتيان بالنافلة مع الحدث أو فقد جزء أو شرط آخر من شرائطها، فلا مانع من أن يكون المكلف مختاراً في الإتيان بعمل

إلا صلاة الوتر، فإنها ركعة واحدة (١).

وعدمه، ويجب عليه -إذا أتى به- أن يأتي به مع أجزائه وشرائطه^(١).
 إن قلت: لو سلمنا أن البراءة إنما هي من الأدلة الامتنائية حيث الكلفة والمشقة،
 فتجري بأن ترفع عن الأمة هذه المشقة، ولكن لا امتنان في رفع الأمر المستحبي،
 لأن الأمر ابتداءً بيد المكلف إن شاء فعل وإن شاء ترك.
 قلت: ومع هذا قد يكون في رفع بعض المندوبات امتنان على المكلف كما لو
 رُفع غسل الزيارة عن زيارة الإمام الحسين عليه السلام إذا كان في الإتيان عليه مشقة
 كما في يوم الأربعين والأيام المخصوصة لزيارته عليه السلام، حيث ينحدر الناس من أصقاع
 مختلفة لنيل الثواب العظيم، رزقنا الله وإياكم زيارته عليه السلام.

كيفية صلاة الوتر

(١) وقع النزاع بين الأعلام في أن صلاة الوتر تُصلى منفردة ومفصلة عن الشفع
 بالتسليم، كما ذهب إليه المشهور أو أن المصلي يختار بين الإتيان بها متصلة أو
 منفصلة، كما عن صاحب المدارك رحمته الله ظاهر الماتن أنه اختار الأول مطابقاً
 لرأي المشهور، ثم إن منشأ هذا النزاع الروايات وهي على ثلاث طوائف:
 الأولى: ما دلّ على أنه يصلّيها مفصلة:

منها: ما رواه سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوتر ثلاث ركعات
 تفصل بينهما، وتقرأ فيهن جميعاً بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾»^(٢).

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ٨٨ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٩.

ومنها: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوتر ثلاث ركعات، ثنتين مفصولة، وواحدة» ^(١).

الثانية: ما دلّ على أنها ثلاث ركعات متّصلات:

منها: ما رواه كردويه الهمداني، قال: «سألت العبد الصالح عن الوتر، فقال: صلّه» ^(٢). الرواية تامة الدلالة لكن السند ضعيف بكردويه.

الثالثة: رواية التخيير المروية عن معاوية بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما التسليم في ركعتي الوتر، فقال: توقف الراقد وتكلم الحاجة» ^(٣).

ذهب السيّد الحكيم رحمته الله إلى ترجيح الطائفة الأولى على الأخيرتين بدعوى أنّه لا مجال للعمل بهذه النصوص بعد دعوى الإجماع على خلافها، ومن ثمّ حملها على التقيّة أو غيرها ^(٤).

أقول: إنّنا لا نعتبر الإجماع مرجّحاً في مقام التعارض، خصوصاً إذا كان منقولاً كما هو عليه في هذا المورد، فما ذكره رحمته الله مخالف للصناعة.

وبما أنّ الطائفة الثانية ضعيفة فنقتصر على الطائفة الأولى والثالثة، وبما أنّ الأولى أوجبّت الفصل والثانية رخصت فمقتضى الجمع بينهما هو التخيير كما عن مجمع البرهان والمدارك، إلّا أنّ الفصل أفضل، لدلالة الطائفة الأولى على ذلك، والثالثة

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٨.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٦.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١٧/٥.

ويجوز الاكتفاء فيها بقراءة الحمد من دون سورة كما يجوز الاكتفاء ببعضها دون بعض (١).

على الترخيص بين الوصل والفصل مما يعني أن رجحانه (الفصل) ثابت.
(١) ذكر العلامة الزاقي في المستند أن دليل ذلك الإجماع، وعن صاحب الجواهر رحمته : « لا أجد فيه خلافاً فتوى ونصاً ».

وقال السيد الحكيم رحمته : « أدلة جزئية السورة لا إطلاق لها بحيث تشمل النافلة »^(١). وبيان آخر: قصور الأدلة عن إثبات جزئية السورة للنافلة الشك في جعل السورة جزءاً لها أم لا؟ تتمسك بالبرائة بناءً على القول بجريان الأصل العملي في المستحبات.

واستدل على ما هو المذكور في المتن بما رواه ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء الصلاة التطوع بالليل والنهار »^(٢).

لا يراد بالقضاء هنا المعنى المصطلح، أي الإتيان بالعمل العبادي خارج وقته المضروب له في الأداء، بل المراد المعنى اللغوي من (قضى) أي أدى.

واستدل أيضاً بعدم القول بالفصل، إلا أنه لا ينفع لأنه سكوت وهو ليس بكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وأما كفاية بعض السورة، فلما رواه ابن يقطين، قال: « سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعية السورة، فقال: أكرهه ولا بأس به في النافلة »^(٣).

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٧٢ / ٦.

(٢) الوسائل : الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل : الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

ويستحبّ فيها القنوت (١).

والأولى أن يقنت في صلاة الوتر بالدعاء الآتي: « لا إله إلا الله الحليم الكريم ، لا إله إلا الله العليّ العظيم ، سبحان الله ربّ السموات السبع وربّ الأرضين السبع ، وما فيهنّ وما بينهنّ وربّ العرش العظيم ، والحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين (٢) ، وأن يدعو لأربعين مؤمناً (٣).

لكنّ الظاهر أنّ عمدة أدلّة المسألة التسالم.

(١) لروايات عدّة دلّت على استحباب القنوت في الصلاة التطوّعيّة والمفترضة ، لاحظ الباب الأوّل من أبواب استحباب القنوت.

ومضافاً إلى ذلك كلّ ما ورد في خصوص صلاة الوتر: عن وهب ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: « القنوت في الجمعة والعشاء والعتمة والوتر والغداة ، فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلاة له » (١).

وصحيحة ابن سنان - يعني عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: « القنوت في المغرب في الركعة الثانية ، وفي العشاء والغداة مثل ذلك ، وفي الوتر في الركعة الثالثة » (٢).

(٢) كما وردت به الرواية عن فقه الرضا (٣).

(٣) لرواية هشام بن سالم ، عن عبدالله عليه السلام ، قال: « من قدّم أربعين من المؤمنين

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب القنوت ، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب القنوت ، الحديث ٢.

(٣) مستدرك الوسائل: الباب ٦ من أبواب القنوت ، الحديث ٤.

وأن يقول: استغفر الله ربّي وأتوب إليه (سبعين مرّة) (١)، وأن يقول: «هذا مقام العائذ بك من النار».

سبع مرّات (٢) وإن يقول: «العفو» ثلاثمائة مرّة (٣).

ثمّ دعا استجيب له»^(١).

(١) لعدّة نصوص:

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾»^(٢) في الوتر في آخر الليل سبعين مرّة»^(٣).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أستغفر الله في الوتر سبعين مرّة»^(٤).

ومنها: عن رسول الله ﷺ: «أنّه كان يستغفر الله في الوتر سبعين مرّة، ويقول: هذا مقام العائذ بك من النار سبع مرّات»^(٥).

(٣) للمرويّ عن الإمام عليّ بن الحسين أنّه كان يقول: «العفو ثلاثمائة مرّة في الوتر في السحر»^(٦).

(١) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب الدعاء، الحديث ١.

(٢) الذاريات ٥١: ١٨.

(٣) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب القنوت، الحديث ٧.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١.

(٥) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٦) المصدر المتقدّم: الحديث ٥.

لمسألة (١٨٣): تسقط - في السفر - نوافل الظهر والعصر (١)، ولا تسقط بقیة النوافل (٢).

- (١) لعدة نصوص وذكر السيّد الحكيم رحمته الله أنها تجاوزت حد الاستفاضة^(١).
- منها: صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة تطوعاً في السفر، قال: لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً»^(٢).
- ومنها: ما رواه أبو يحيى الحنّاط، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر، فقال: «يا بني، لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة»^(٣).
- ثم إن المسألة محل اتفاق، فإن نوافل الظهرين تسقط في السفر. وادّعي عليه الإجماع، بل قال في المدارك رحمته الله: «إنه مذهب أصحابنا»^(٤).
- (٢) كنوافل الفجر والمغرب إذ بعد قيام الدليل على استحباب النوافل مطلقاً في سفر كان أم في حضر، يكون مقتضى تاماً، والمانع مفقوداً، ونعني بالمانع هنا ورود دليل خاص يقيّد به تلك المطلقات كي يقال بسقوط بقیة النوافل كما سقطت في الظهرين والعشاء. وكذا الحال في نافلة الليل، فإن مقتضى للاستحباب موجود، ونعني به الاطلاقات الدالة على مشروعیه النوافل بلا قيام دليل يدلّ على أنها في السفر تسقط. وعليه يكون مقتضى هذا الاطلاق القول باستحباب النوافل حتّى في السفر.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٢/٥.

(٢) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٤) مدارك الأحكام: ٢٦/٣.

ناهيك عن النصوص الواردة في الباب الدالة على أنَّ بقية النوافل لا تسقط في السفر.

منها: ما رواه الحارث بن المغيرة، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهنَّ في حضر ولا سفر»^(١).

نعم، الوتيرة ومسألة استحبابها في السفر يكون محلاً للبحث بين الأعلام، إذ ذهب المشهور إلى سقوطها في السفر، وذهب جماعة إلى بقاء استحبابها، وإلى ذلك مال الشيخ رحمته الله أيضاً.

واستدلَّ على عدم السقوط بعدة روايات:

منها: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «وإنما صارت العتمة مقصورة وليست تترك ركعتاها (ركعتيها) لأنَّ الركعتين ليستا من الخمسين، وإنما وهي زيادة في الخمسين تطوعاً ليمَّ بهما بدل كلِّ ركعة من الفريضة ركعتين من المقطوع»^(٢).

بتقريب: أنَّ الرواية واضحة الدلالة على أنَّ النوافل التي تسقط في السفر خصوص النوافل التي لها ارتباط بالفرائض التي تقصَّر في السفر، وأمَّا باقي النوافل المستقلة بما لا ارتباط لها بالصلوات، فالظاهر أنَّها باقية على اقتضاءها من الاستحباب بلا أن تسقط.

إذن الروايات التي قيِّدت تلك المطلقات الدالة على مشروعية النوافل لم تتعرَّض

(١) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٣.

إلى الوتيرة وهو يعني أنها باقية على استحبابها لأنها ليست نافلة العشاء. وإنما شرعت لتكميل الفرائض، فالرواية لا تشمل الوتيرة مما يعني بقائها على استحبابها في السفر. لكن المشكلة في سند الرواية حتى لو تمت الدلالة، فإنه ضعيف بالقتبي، وبهذا البيان تخرج الرواية عن صلاحية الاستدلال بها.

ومنها: ما استدلل به المحقق الهمداني رحمته الله، وهو جملة من الروايات التي اشتملت على أن من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر فلا يبيت إلا بوتر.

فمنها: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت إلا بوتر. قال: قلت: تعني الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم، أنها بركة»^(١).

ومنها: ما رواه حريز، عن زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت إلا بوتر»^(٢).

بتقريب: أن المستفاد من هذه الروايات أن الإتيان بالوتيرة من علائم الإيمان، بلا فرق أن يكون في سفر أم في حضر.

إلا أن هذه الرواية تعارض الروايات الدالة على السقوط والنسبة بينها هي العموم من وجه.

وليس ظهور تلك الروايات في إرادة الإطلاق بالنسبة إلى نافلة العشاء بأقوى من ظهور هذه الروايات مع ما فيها من التأكيد في الإطلاق بالنسبة إلى المسافر.

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمه الله بوجهين:

الأول: إنّ الأخبار المذكورة وردت في الوتر لا الوتيرة، وأنت تعلم بأنّ الأخبار على الحثّ على صلاة الليل والوتر كثيرة، فلتكن هذه منها.

إن قلت: إنّ قوله عليه السلام: «فلا يبيتنّ إلا بوتر» قرينة على أنّ المراد من الوتر هنا الوتيرة، لأنها وقعت قبل المبيت أي بعد العشاء وهو محلّ الوتر كما تعلم.

قلت: ليس فيما ذكرت شيء يصلح للقرينة لأنّ معنى البيوتة هو إنهاء الليل إلى طلوع الفجر، فمعنى هذه الروايات: أنّ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر لا يطلع عليه الفجر إلا بوتر.

إن قلت: ورد في رواية أبي بصير السؤال عمّا أريد بالوتر حيث قال: «قلت: تعني الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم»^(١)، وهو يدلّ على أنّ الوتر هي الوتيرة التي ادّعي عدم ورودها في الخبر.

قلت: هذه الرواية ضعيفة السند لوقوع عدّة من المجاهيل في سندها، فلا تصلح للاستدلال في شيء^(٢).

الثاني: لو سلّمنا أنّ المراد من الوتر - في تلك الأخبار - الوتيرة أيضاً لا يمكننا الاستدلال بها في المقام للسقوط لإمكان أن يقال: إنّ الأخبار المتقدمة الدالة على أنّه لا شيء قبل الركعتين ولا بعدهما مؤيدة بما دلّ على أنّ النافلة لو صلحت في السفر تمّت الفريضة حكمة على تلك الروايات، فإنّ مشروعيّة النافلة على نحو

(١) الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ٧٦/١.

الاطلاق في الأخبار المستدلّ بها - على المشروعية - مفروغ عنها لا محالة ، وهذه الروايات الناهية للمشروعية قبل الركعتين وبعدها ناظرة إلى تلك النوافل ، وهي لا تدلّ على أنّ لا نافلة مشروعة قبل الصلاة المقصورة ولا بعدها تتقدّم عليها بالحكومة^(١).

كما دلّ عليه خبر ابن يحيى الحنّاط من وجود الملازمة بين التقصير وسقوط النافلة .

ومنها: رواية رجاء ابن أبي الضحّاك ، عن الرضا عليه السلام المشتملة على أحكام كثيرة مفتىّ بها عند الفقهاء ، كما قيل .

فعن تميم بن عبدالله بن تميم القرشي ، عن أبيه ، عن أحمد بن عليّ الأنصاري ، عن رجاء بن أبي الضحّاك ، عن الرضا عليه السلام ، « أنّه كان في السفر يصليّ فرائضه ركعتين ركعتين ، إلّا المغرب ، فإنّه كان يصليّهما ثلاثاً ، ولا يدع نافلة ، ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر ، وكان لا يصليّ من نوافل النهار في السفر شيئاً »^(٢).

قال صاحب الجواهر رحمته الله : « إنّ خبر ابن أبي الضحّاك لم أر ذلك فيما حضرني من نسخة العيون ، بل الموجود في العيون خلافه ، والرضوي ليس بحجّة عندنا »^(٣).

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنّ أريد بتلك الرواية ما رواه في الوسائل عن عيون

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ٧٧ / ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٨ .

(٣) جواهر الكلام : ٥٠ / ٧ .

الأخبار، فمن الواضح عدم دلالتها على هذا المدعى، لو لم نقل بدالتها على السقوط لعدم اشتغالها على تلك الجملة. وهي كما ترى لا تعرض فيها للوتيرة، وإنما اشتملت على الوتر. وإن كان قصده رواية أخرى مروية عن العيون فلا عين، ولا أثر لتلك الرواية، كما ادّعاه صاحب الجواهر^(١).

ومنها: ما رواه فضيل بن يسار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول -في حديث-: «.... إلى أن قال: منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدُّ بركة مكان الوتر»^(٢).

بتقريب: أن الوتيرة غير مشمولة بالأخبار السابقة الدالة على أنه لا شيء قبل الركعتين ولا بعدهما. فهذه الرواية مبيّنة للأخبار الدالة على السقوط وحاكمة عليها.

أقول: وهو لا يخلو من وجاهة. وهو يورث القول بأن الوتيرة لا تسقط في السفر لعدم قيام دليل على السقوط، بل المقتضي للإتيان بها تام.

وبيان آخر: قام الإطلاق على استحباب الصلوات التي شرّعها المولى أو النوافل اليومية، ثم قام مخصص أو مقيد منع من ذلك الإطلاق مفاده أن بعض النوافل المربوطة بالفرائض تسقط لعلّة التقصير، فحيث تتم الصلاة يؤقّى بالفرائض وتسقط مع التقصير. ومقتضى إطلاق هذا المخصص سقوط الوتيرة في السفر، لأنها ركعتان بعد عشاء الآخرة، ولا شيء بعد الركعتين، إلا أن رواية فضيل بن يسار حاكمة

(١) التنقيح - كتاب الطهارة: ٧٧ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

على هذا المخصّص وتدّل على أنّه ما دلّ على أنّ لا شيء قبل الركعتين ولا شيء بعدهما إنّما توجب سقوط النوافل الراجعة إلى الفرائض التي تقصّر، وبما أنّ الوتيرة لا ترتبط بتلك الفرائض وليست هي من نافلة العشاء، فذلك يورث القول بعدم سقوطها حتّى في السفر، بل هما مشروعتان لكونها بدل الوتر.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الصلاة تطوّعاً في السفر، قال: لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهائياً»^(١).

بتقريب - كما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله -: ورد السؤال في الرواية عن مطلق النافلة الليلية والنهارية، ونحن نعلم بأنّ المعيار هو دائماً جواب الإمام عليه السلام الذي اقتصر الذكر فيه على النوافل النهارية، فإنّ قوله عليه السلام: «نهائياً» له دلالة في هذا الاتجاه، بناءً على أنّ لهذا القيد مفهوم حتّى ولو لم يكن كمفهوم الشرط لكنّه يشير إلى أنّ الحكم ليس مترتباً على الطبيعة المطلقة، بل على حصّة خاصّة منه. وبهذا نمنع إشكال اللغوية المحتمل في المقام. إذن فالرواية لا تشمل النوافل الليلية فتبقى تحت الاطلاقات الدالّة على مشروعية النافلة مطلقاً^(٢).

وهو عليه السلام يقول إنّ التقييد بـ «نهائياً» يدلّ على أنّ السقوط يكون في النوافل النهارية وليس مترتباً على طبيعي النوافل، وإلّا لأصبح التقييد بالنهار لغوياً. ممّا يدلّ على أنّ الساقط من النوافل ما كان متعلقاً بالنوافل النهارية، وأمّا النوافل الليلية فلا يشملها النهي.

(١) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ٧٩ / ١.

أقول: ما ذهب إليه ﷺ ينسجم مع مبناه في المفاهيم غير الشرط، ولكنّه لا ينسجم مع ما يذهب إليه المشهور القائلين بأنّ اللقب والوصف تما لا مفهوم لهما ولو في الجملة، لأنّ التقييد بالوصف أو غيره من القيود لا ينفي الحكم عن الطبيعي ولا يدلّ على أنّ الحكم لا يترتب على الطبيعي، بل هو ساكت بالنسبة إليه. فن هذه الناحية يمكن الإشكال عليه ﷺ ودفع ما ذهب إليه، إلّا أن تقول على هذا التقدير بلغويّة القيد، ولكن الأمر ليس كما يظنّ، بل يمكن دعوى ترتّب فوائد عليه كإظهار ماله من الأهميّة أو لكونه إشارة إلى أنّه أكمل الأفراد، وهو من العناوين الاعتباريّة التي يكتفى بها في تصحيح العلقة بمجرّد الاعتبار.

لكن مع هذا في النفس شيء، وهو أنّه يمكن المجازفة بادّعاء الاتفاق مع الأستاذ الأعظم ﷺ، لكن بعد البناء على وجود أصل عقلائيّ يعتمد عليه في بيان ما هو الحقّ في أمثال المقام؛ لأنّا نرى أنّ الأصل في كلّ قيد ورد في كلام المتكلّم أن يكون للاحترازيّة - كما هو ليس ببعيد - وعليه نحن نتفق مع الأستاذ الأعظم على أنّ الأصل في القيود الاحترازيّة لكن لا بملك اللغويّة لأنّا نستطيع أن ننفي اللغويّة المستلزمة من نفيها، بما بيّناه لك، بل لأجل الأصل العقلائيّ الدالّ على أنّه عند الشكّ في احترازيّة قيد أخذ في كلام المتكلّم أن يحمل على الاحترازيّة، وبهذا الذي ذكرنا يتمّ المطلوب، فالرواية تدلّ على أنّ النوافل لا تسقط في السفر.

ومنها: ما ذكره السيّد الحكيم ﷺ من أنّ نصوص السقوط منصرفة عن الوتيرة لعدم كونها من الرواتب وإنّما زيدت ليتمّ بها عدد النوافل^(١).

وفيه: إذا ادّعى عليه السلام الانصراف فلنا أن نكره أيضاً، إذ كما أنّ الادّعاء سهل فالانكار أسهل، وإن كنا نحن نقبل أن تكون النصوص الدالة على سقوط النافلة في السفر لا تشمل الوتيرة لكن لا بالانصراف كي يجاب علينا بما أجبنا من الانكار، بل لأجل ما ذكرناه سابقاً من أنّ الروايات الدالة على عدم سقوط الوتيرة حاكمة على الأدلة الدالة على السقوط على إطلاقها، وتبين المراد منها من أنّ النوافل التي تسقط في السفر منحصرة بنوافل الفرائض المقصورة كما هو المستفاد من خبر أبي الحنّاط بحيث يقال بوجود ملازمة بين قصر الصلاة وسقوط النوافل. فما ذكره السيّد الحكيم عليه السلام لا يمكن المساعة عليه.

ومنها: قاعدة التسامح في أدلة السنن الدالة على أنّ الوتيرة لا تسقط في السفر، لأنّها من مصاديق ما بلغ الثواب عليه، فتكون مورداً لتلك القاعدة؛ وبمقتضى هذا الخبر الضعيف يجوز الإتيان بها حال السفر.

ونحن ذهبنا إلى أنّ قاعدة التسامح في أدلة السنن تدلّ على استحباب العمل وفقاً لسيّدنا الأستاذ وخلافاً لما يذهب إليه الأستاذ الأعظم عليه السلام. ومقتضى هذا القول ثبوت الوتيرة في السفر، فإنّه وإن لم يقر نصّ صريح صحيح على ذلك، إلّا أنّ أخبار من بلغ تتكفّل ذلك وتقول بثوابها واستحبابها في السفر، فتأمل.

إن قلت: هذا إذا لم يقر ما يعارض أخبار من بلغ بما يدلّ على سقوطها في السفر، لأنّ المفروض في المقام أنّ الوتيرة ساقطة في السفر.

قلت: حتّى ولو قامت روايات تدلّ على سقوط الوتيرة في السفر لم يمنع ذلك من شمولها بأخبار من بلغ ما لم تبلغ تلك الأخبار الدالة على السقوط حدّ القول بالحرمة الذاتية بأن يقال باستفادة حرمة النافلة في السفر ذاتاً دون التشريعية، حينئذ يمكن القول إنّ أخبار من بلغ لا تشمل مثل المقام، لأنّ أخبار من بلغ موردها

ما إذا بلغ المكلف الثواب المحض ، وأما لو بلغ ثواب بطريق وعقاب من طريق آخر لم تدل أخبار من بلغ على استحباب ذلك العمل .

إلا أن القول بأن أخبار السقوط تقول بالحرمة الذاتية مجازفة واضحة ، لأن الظاهر منها أنها تدل على السقوط من باب التخفيف على المكلفين ، وهذا يورث القول بأن حرمتها تشريعية في السفر لا ذاتية .

قد تقول هنا : بأن مورد التسامح ما إذا لم يكن احتمال الحرمة موجوداً في المقام أي الحرمة الذاتية .

قلت : إن الحرمة الذاتية غير محتملة هنا ، ولا أقل من كونها مدفوعة بالاستصحاب ، وأما الحرمة التشريعية فلا تعاند أخبار من بلغ .

ومنها : ما استدلل به المحقق الهمداني رحمته الله من صحيحة الحلبي ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام : هل قبل العشاء الآخرة وبعدها شيء ؟ قال : لا غير أنني أصلي بعدها ركعتين ولست أحسبهما من صلاة الليل » ^(١) .

بتقريب : أن الاستفادة منها أن الركعتين بعد العشاء اللتين نسميها الوتيرة مستحبتان نفسيّتان وهما ليستا من ركعتي العشاء كي تدل الروايات الدالة على سقوط نوافل الفرائض المقصورة على سقوط هاتين الركعتين أيضاً .

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته الله : « بأن الظاهر من الركعتين أنهما الركعتان اللتان يؤتى بهما من قيام ، وهما ركعتان مستحبتان نفسيّتان زائدة على النوافل المرتبة بقرينة قوله عليه السلام : « ولست أحسبهما » فإن ما قد يتوهم كونها من صلاة الليل إنما هو تلك

(١) الوسائل : الباب ٢٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ١ .

الصلاة التي يؤتى بها قائماً دون الوتيرة التي تصلّيها جالساً، فإنّه لم يتوهم أحد كونها من صلاة الليل»^(١).

أقول: إنّ الظهور لا يساعد على ما ذهب إليه رحمته، وقوله عليه السلام: «لا» أي لا شيء بعد العشاء الآخرة من المستحبات ممّا يرتبط بنفس الصلاة، إلّا أنّ الإتيان بعد صلاة العشاء بركتين لا بعنوان نافلة العشاء ولا نافلة الليل، بل هما مستقلتان كما يأتي بهما في المحضر جازله أن يأتي بهما في السفر أيضاً. وهما اللتان ذكرتا في الرواية أنّهما بعد العشاء الآخرة وسماها الفقهاء بالوتيرة. إذن ظاهر الرواية أنّ الوتيرة لا تسقط في السفر.

فخلاصة البحث إلى هنا أنّ الوتيرة لا تسقط في السفر اعتداداً على التسامح في أدلة السنن، وعلى تقدير المناقشة فيها كما ناقشنا فيها أخيراً لنا أن نعتمد على خبر محمد بن مسلم. وأمّا الدليل على ما ذهب إليه المشهور من سقوط الوتيرة في السفر فعدة روايات:

منها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب ثلاث»^(٢).

فإنّ التمسك بإطلاقها يورث القول بسقوط الرواية.

ومنها: رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات لا تدعهنّ

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ٧٥ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٧.

في سفر ولا حضر ، وليس عليك قضاء صلاة النهار وصلّ صلاة الليل واقضه»^(١).
ومنها: رواية أبي يحيى الحنّاط ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة
بالنهار في السفر ، فقال: «يا بني ، لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة»^(٢).
والجواب مطلق ليشمل باقي النوافل على تقدير القول بأنّ السؤال كان عن
النوافل النهارية.

ومنها: رواية حذيفة بن منصور ، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام ، أنهما قالوا:
«الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»^(٣).

أقول: غير خافٍ عليك أنّ الروايات الدالة على عدم السقوط لها نوع حكومة
على الروايات الدالة على السقوط ومبيّنة للمراد منها ، ألا ترى أنّ مراد روايات
السقوط إنّما هو نوافل الفرائض المقصورة ، وقد مرّ عليك كما دلّت عليه رواية أبي
يحيى الحنّاط أنّ هناك ملازمة بين تقصير الصلاة وسقوط نافلتها ، ولو كنّا نحن
وروايات السقوط عدا رواية أبي يحيى لقلنا بسقوط نافلة الصبح ، وليس الأمر
كذلك ، فإنّه ببركة الرواية الدالة على عدم السقوط يكون المراد من النوافل الساقطة
ما كان للصلاة المقصورة خاصّة ، ولذا يخرج مثل نافلة الفجر والمغرب ، وعلى
تقدير المناقشة في هذه الحكومة فإنّ لزراعة رواية تدلّ على أنّ نافلة الفجر لا تسقط
في السفر ، فعن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي في

(١) الوسائل: الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

والأولى أن يأتي بنافلة العشاء رجاءاً (١).

الليل ثلاثة عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الفجر في السفر والحضر»^(١).

وغيرها من روايات الباب، فراجع.

إذن خلاصة البحث هنا هي أن صلاة الوتيرة لا تسقط في السفر.

(١) من بياننا السابق يتضح لك أن الإتيان بنافلة العشاء على نحو جزمي

ممكن للمصلي لتمامية الأدلة السابقة الدالة على ذلك، ولكن وجه الرجاء

هنا إنما هو لأجل الخروج عن مخالفة المشهور الذي ذهب إلى سقوطها.

مسألة (١٨٤) : صلاة الغفيلة ركعتان ما بين فرضي المغرب والعشاء ، يقرأ في الركعة الأولى بعد سورة الحمد ﴿ وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ ﴿^(١)﴾ ، ويقرأ في الركعة الثانية بعد سورة الحمد : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ ، ثم يقرأ فيقول : « اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيَّ نِعْمَتِي ، وَالْقَادِرُ عَلَى طَلِبَتِي ، تَعْلَمُ حَاجَتِي ، فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ لِمَا قَضَيْتَهَا لِي » (١)

صلاة الغفيلة

(١) أمّا وجه تسميتها بالغفيلة ، فمن باب وقوعها في الزمان الفاصل بين صلاتي المغرب والعشاء ، فإنه المعمول به في زمان النبي ﷺ هو الإتيان بصلاة المغرب في وقت الفضيلة ، ثم الانصراف إلى بيوتهم أو أمورهم المعاشية غير الأخروية حيث عادة يصاحب هذا الغفلة عن الصلاة فإذا حلّ وقت العشاء رجعوا إلى المسجد لأدائها ، فكان هذا الوقت الفاصل ظرفاً لأشغالهم الدنيوية ، لذا أمرهم النبي ﷺ أن يصلّوا في هذا الوقت بتلك الصلاة .
إذن فالواقع أنّ هذا الوصف - الغفلة أو الغفيلة - وصف للوقت ، وسميت هذه الساعة بساعة الغفلة ، والصلاة الواقعة فيها بالغفيلة .

ثم إن الروايات المستدل بها على مشروعية صلاة الغفيلة على طائفتين:
الأولى: ما دلّ على استحباب الغفيلة الخفيفة.
الثانية: ما دلّ على استحباب الغفيلة المشهورة.

أمّا الطائفة الأولى، فقد ورد عن محمد بن عليّ بن الحسين، أنّه قال: «قال رسول الله ﷺ: تنفلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين»^(١)، والمراد بالخفيفتين أن يصلّيها مكتفياً بالحمد دون الآيات القصار على ما هو الموجود في بعض الروايات التي نقلها ابن طاووس في كتاب فلاح السائل بعد ما نقل رواية الصدوق في صلاة الغفيلة: «قيل: يا رسول الله، وما معنى خفيفتين؟ قال: تقرأ فيها الحمد وحدها»^(٢).

إن قلت: لا وجه لإفراد صلاة الغفيلة على أساس أن تكون نافلة برأسها غير نوافل المغرب إذ من المحتمل بمكان أن يكون المراد بها نوافل المغرب، وعليه يكتفى بها في مقام العمل عند الأداء.

قلت: يظهر من محكي الذكرى أنّ ركعتي ساعة الغفيلة نافلة أخرى غير صلاة الغفيلة.

إذن ينبغي التحقيق بهذا الاتجاه، فهل ركعتا ساعة الغفيلة مغايرة لصلاة الغفيلة أم صلاة الغفيلة وساعة الغفلة كلّها من مصاديق نافلة المغرب؟ منطلق بحثنا هو أنّ النوافل أراد المولى إضافتها إلى الفريضة أو أنّ الشارع فقط أراد بيان الوقت،

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث ١.

(٢) بحار الأنوار: ١٨ / ٥٤٥.

وأنة ليس لهذه النافلة أي علاقة بنافلة المغرب إلا من جهة الإشارة. وقد تسأل عن السبب، والأمر واضح، فإنَّ للعنوانين المأخوذين في الخطاب دخالة في صحّة الامتثال إذا أُريد تقويم التكليف على أساس صائب، وقد بينّا في أكثر من مورد أنّ نسبة العناوين إلى ذات الركعات نسبة الفصل إلى الجنس في المتأصلات، فإنّ ما لافصل له لا جنس له. وفي الأمور الاعتباريّة ما لا عنوان له لا وجود له.

وعليه: إذا اعتبرنا أنّ لنافلة المغرب عنوانها الخاصّ بها كان لا بدّ من الإتيان بها بهذا العنوان، ولولاه ما صحّ الإتيان بها بعنوان نافلة المغرب.

وعليه: هل ساعة الغفيلة مغايرة مع نافلة المغرب أم لا؟

المستفاد من الأدلّة خلاف ذلك، فإنّ اعتبار اتّصاف النافلة بهذا العنوان ليس شرطاً حتّى تكون مشروعيّتها متوقّفة على هذا القصد، لأنّ الأمر يتوجّه إلى طبعي الصلاة على أساس أن يكون ظرفها بعد المغرب، وعلى هذا الأساس لو كان الأمر املتوجّه إلى المكلف بطلب إيجاد طبيعة النافلة، فيكون الأمر بإتيان ركعتين ساعة الغفلة ليس نافلة أخرى مغايرة لنافلة المغرب، بل تكونان هاتين الركعتين محسوبيتين من نافلة المغرب لدلالة ذلك الأمر على تأكيد نافلة المغرب.

أو قل: إنّ نافلة المغرب أربع ركعات ولكن إذا لم يتمكّن منها جميعاً اكتفى بالحفيّفتين ولو بقراءة الحمد في كلّ ركعة فقط.

هذا تمام الكلام في الغفيلة الخفيفة. وأمّا الكلام في الغفيلة المشهورة، فقد وقع الكلام في مشروعيّتها، لأنّها تطوّع في وقت الفريضة، وقد نهت بعض الروايات عن التطوّع وقت الفريضة، كما ورد في الباب (٣٥) من أبواب المواقيت.

منها: ما رواه أديم بن الحر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة. قال: وقال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»^(١)، وغيرها من روايات الباب، فراجع.

ولذا لو كنّا نحن وهذه الروايات الناهية لا مجال للقول بصحة الغفيلة المعروفة، إلّا اللهم أن تقول بشمول الأخبار الدالة على جواز الإتيان بها بعد المغرب، وربما يقال: بأن الغفيلة غير مشروعة لوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أي عبادة ما لم يرد دليل من الشارع على مشروعيتها لا يمكن القول بصحتها، لأن الأصل في العبادات التوقيفية، ولم يرد دليل على مشروعيتها. الثاني: الروايات الدالة على حرمة التطوع وقت الفريضة، وهي بإطلاقها تدلّ على حرمة الغفيلة.

الثالث: الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام بأنهم ما كانوا يصلّون غير نافلة المغرب. وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ جميع الوجوه المذكورة كما ترى - أي مخدوشة - إذ الأوّلان لا مجال لهما مع الدليل، وأمّا ما دلّ على حرمة التطوع وقت الفريضة، فإنّه وإن كان كذلك، لكنّه مخصّص بما دلّ على جواز الإتيان بالغفيلة، وهو رواية هشام بن سالم المروية في محكي مصباح الشيخ^(٢) وفي محكيّ فلاح السائل عن الصادق عليه السلام: «من صلّى بين العشائين ركعتين قرأ في الأولى الحمد... إلخ»^(٣)،

(١) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب بقية الصلاة المندوبة، الحديث ٢.

(٣) مستدرک الوسائل: الباب ١٥ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، الحديث ٣.

والرواية ولو كانت ضعيفة لكنّ طريق الشيخ إلى أصل هشام صحيح ، وكتابه صحيح كما يظهر من ملاحظة الفهرست .

وأما الثالث: فإنّه يمكن أن يكون وارداً لبيان عدد النوافل المتعلقة بالفرائض لا غير ، وإلاّ فقد ورد أنّهم عليهم السلام يصلّون في اليوم والليلة ألف ركعة»^(١).

أقول: لو تمّ ما ذكره بالنسبة إلى الوجهين الأولين ، فعلى أساس أن تكون رواية هشام بن سالم صحيحة السند ، لكنّ المسألة ليست كما يظنّ ، فإنّ سند الرواية لا يخلو من مناقشة ، كما سنتعرّض له في محله .

والوجه الثالث أيضاً لا يخلو من مناقشة ، لأنّ ما أفاده عليه السلام يرجع إلى التخصيص بلا مخصّص ، وإلاّ فمن أين يمكن استفادة أنّها وردت لبيان عدد النوافل المتعلقة بالفرائض .

إذن فنبقى نحن ورواية هشام التي صحّحها السيّد الحكيم رحمته الله ، فإنّها هي الدليل الوحيد على مشروعيّة الغفيلة ، وقد رواها الشيخ في مصباحه عن هشام بن سالم ، إلّا أنّه لم يذكر طريقه إليه في هذا الكتاب ، ولذا فهي مرسلة . ولنا أن نقول في جواب السيّد الحكيم رحمته الله : بأنّ طريقه إلى كتاب سالم وأصله وإن كان صحيحاً في الفهرست ، إلّا أنّه ما الدليل على أنّ الرواية التي رواها في المصباح كانت موجودة في عصر هشام وكتابه ، ولأجل هذا قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «لو نقل الشيخ الرواية في تهذيبه أو استبصاره لحكّمنا بأنّها كانت موجودة في أصل هشام أو كتابه ، لأنّ الشيخ رحمته الله ذكر في المشيخة أنّه يروي فيها عن أصل في السند ، وأمّا في غيرها

فلامثبت لذلك. إذن الرواية ساقطة عن الاعتبار.

إن قلت: يمكن تصحيح الرواية بطريق آخر لا تكون فيه مرسلة، وهو طريق ابن طاووس إلى هشام بن سالم.

قلت: سلمنا أنّ هذا طريق آخر، إلا أنّ في هذا السند محمد بن الحسين الأشتري، وهو غير معنون في كلمات القوم، وأيضاً عباد بن يعقوب موجود في السند وهو لم يوثق أيضاً.

ولأستاذنا الأعظم رحمته مناقشة أخرى في السند، وقال بعدها: «إنّها صحيحة السند من جهة وقوعها في أسانيد كامل الزيارات».

لكنّه رحمته قد رجع في أواخر عمره الشريف عن تصحيح أسانيد كامل الزيارات، فلذا لا يمكن اعتماد هذه الرواية على أساس مشروعية صلاة الغفيلة بالنص الخاص، فإنّ الرواية ضعيفة بجميع الطرق، إلا أنّ توثيق كامل الزيارات تامّ عندنا، فيكون السند تامّاً، فبعد ما قلنا بصحة سندها فلنا أن نبحت في جهة الدلالة، فهل الرواية على استحباب الغفيلة زائدتين على أربع ركعات، أي الأربع ركعات هما الخفيفتان من الغفيلة مع الغفيلة المشهورة، أم هي غير الأربع التابعة لفريضة المغرب؟ فإذا كنّا نحن ورواية هشام الدالة على حرمة التطوّع وقت الفريضة كان لازماً علينا ارتكاب التخصيص في أدلّة حرمة التطوّع وقت الفريضة، وهو يقضي بمشروعية الغفيلة بخصوصياتها مضافاً إلى نافلة المغرب ليصبح مجموع النوافل ثمان ركعات، وأمّا إذا نوقش في التخصيص وتمّ حمل الرواية على التوكيد، بمعنى أن تكون الغفيلة هي نفسها نافلة المغرب بإضافة ما لها من الخصوصية، تكون نافلة المغرب أربع ركعات كما قلنا به في الأخبار الدالة على الإتيان بعد المغرب في الفضيلة الخفيفة.

وببيان آخر: في المقام ثلاث طوائف من الروايات:

الأولى: الروايات الدالة على أن نافلة المغرب أربع ركعات فقط لا غير.

الثانية: الأخبار الدالة على استحباب الإتيان بالصلاة في ساعة الغفلة، ولو بركعتين خفيفتين ما بين المغرب والعشاء.

الثالثة: الروايات الدالة على الإتيان بصلاة الغفيلة المعروفة، فعلى تقدير تمامية سند الطائفتين الأخيرتين، فحلّ النزاع هنا هو حول جواز الجمع بين هذه النوافل بأن يصلي أربع ركعات نافلة المغرب وركعتين في ساعة الغفلة ولو خفيفة بالحمد وحدها تارة، أو المعروفة تارة أخرى، فيصير المجموع ثمان ركعات، بأن يكون محضراً بين الإتيان بالغفيلة أولاً، ثم بنوافل المغرب أو بالعكس، أو لا يكون محضراً في مثل المقام بل لا بدّ من الإتيان بالغفيلة أولاً.

قال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنه يؤتى بالجميع بعنوان نافلة المغرب، وهو من أكمل نافلتين المغرب، وهذه الخصوصية خصوصية فردية، فإنه وإن ورد أن المأمور به نافلة للمغرب هو أربع ركعات بعدها، وورد الأمر بالغفيلة، لكن هذا لا يعني أن الغفيلة طبيعة أخرى غير نافلة المغرب، بل تكون هي من أكمل الأفراد وحالها في ذلك حال صلاة الفرادى والجماعة، فإن من صلى الفريضة جماعة لا يقال له أنه أتى بطبيعة أخرى غير طبيعة الصلاة الانفرادية، بل الصلاة جماعة من أكمل أفراد الطبيعة المأمور بها»^(١).

وبهذا جمع المحقق المذكور رحمته الله بين الطائفة الأولى الدالة على أن نافلة المغرب

(١) مصباح الفقيه: ٤٩/٩، الحديث ٥٠.

فقط أربع ركعات ، والطائفة الثانية الدالة على استحباب الإتيان بالغفيلة ولو بركعتين خفيفتين ساعة الغفلة .

وأصل الجمع المذكور مبني على مسألة أصولية في مبحث التداخل في الأسباب ، وحاصله : أنه متى تعلّق أمران أو أزيد بماهيّة كالصلاة مثلاً - حمل ما عدا الأمر الأوّل على كونه تأكيداً للأوّل ، لأنّه لا يكون متعلّق كلّ أمرٍ فرداً مغايراً للفرد الأوّل . فلو أتى بالفرد الأوّل يكون هذا امتثالاً للجميع ما لم يكن اختلاف المتعلّقين كاشفاً عن أنّ هناك تغايراً بين التكليفين ، وتطبيقاً على المقام نقول : حيث إنّ لم يثبت في الطائفة الأولى خصوصيات أخرى فوق مشروعيّة النافلة لأجلها يمكن أن يقال بتمايزها عن نافلة الغفيلة ، أمكن القول حينئذٍ أنّ هذه الطائفة تدلّ على استحباب مطلق النافلة في هذه الساعة ، فكما تتحقّق طبيعة النافلة بإتيان أربع ركعات التنفّلية للمغرب ، كذلك تتحقّق الطبيعة بفعل ركعتي وقت الغفلة ، فلو أتى بأربع ركعات بعنوان أنّها مسنونة كان ذلك مسقطاً لكلا الأمرين معاً بتحقيق مصداقهما وإن لم يقصد بفعله ذلك إلا امتثال الأمر الصادر من النبي ﷺ : « تنفّلوا في ساعة الغفلة » من دون أن يقصد امتثال نافلة المغرب ، وكلّ هذا مبني على أن لا يكون لنافلة المغرب خصوصيّة تمايزها عن الغفيلة ، ولكن لو ثبت أنّ لها خصوصيّة ، وأنّ ليس المطلوب مجرد أربع ركعات بعنوان تنفّلي في هذا الوقت ، فإنّه أمكن القول حينئذٍ بأنّ هذه الخصوصيّة لا تكاد تحصل لو أتى بصلاة الغفيلة ، فلا يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعة المأمور بها مع الخصوصيّة ، بل لا بدّ من امتثالها معاً .

ونظير هذا المورد ما لو كان مشغول الذمّة بعدة أغسال ، فإنّ المشهور ذهب إلى

أن الغسل الواحد كافٍ في إسقاط الجميع مع القصد خلافاً لأستاذنا الأعظم رحمته الذي ذهب إلى أن الجميع يسقط قهراً ولو لم يقصد الجميع.

والتحقيق: أنه لم تثبت أن لناقلة المغرب خصوصية أخرى لا تتحصل لو قصد الإتيان بصلاة الغفيلة ساعة الغفلة، إلا أن يقال: بأنه من مجموع الأخبار كمثل كون النوافل مكّلة للفريضة، وأنها من الإحدى والخمسين، وغير ذلك من الروايات - يكاد يستفاد أن لها خصوصية أخرى تغاير الخصوصية الموجودة في الصلاة ساعة الغفلة، لكن يقال: إن تلك الخصوصية الزائدة لا تدلّ على أن هذه الخصوصية توجب مغايرة المأمور به حتى يشرع إتيانها بعد الإتيان بنوافل المغرب، فإنه من الممكن اتحاد الأربع ركعات ذاتاً مع النوافل ساعة الغفلة، وهذا يقتضيه ذات الإطلاق بالأمر بأربع ركعات في نافلة المغرب، فإن التمسك به يورث القول بأنّ المأتي به يكون مجزئاً في كلّ مورد إذا صدق عليه الإتيان بالنافلة بعد صلاة المغرب، وأنت تعلم بأنّ إطلاق الأمر يقتضي الإجزاء.

إن قلت: الثابت في البحوث العليا، وكما هو محقق أنّ النوافل عبادة، ولا تكون عبادة ما لم يقصد الأمر، أو قل: هي متقومة بقصد الأمر.

قلت: وهو الحق، ولكن معنى كون النافلة عبادة ليس إلا اعتبار حصولها بقصد التقرب، والمفروض أنها قد حصلت في المقام، إلا أن تقول: بأنها لا تتحصل ما لم يقصد العنوان الأخص من كونها نافلة مسنونة في هذه الساعة بعد المغرب، ولكنّه لو كان فوقوف على الدليل الدالّ عليه، وحيث إنّه لم يثبت فقضى الأصل عدمه.

فالنتيجة: كفاية امتثال صلاة الغفيلة وقت الغفلة لإسقاط الأمر المتوجّه إلى

نافلة المغرب .

إن قلت : ما ذكرتم تامّ بحسب القاعدة الأوليّة وما تقتضيه ، ولكن ظاهر النبويّ المذكور أنّما يقتضي جواز الإتيان بركعتين فما زاد في ساعة الغفلة ، فيدلّ بمقتضى إطلاقه على مشروعيّة النافلة في ساعة الغفلة مطلقاً حتّى بعد الإتيان بنوافل المغرب .

قلت : هو تامّ أيضاً في حدّ نفسه ، لكن ما دلّ على أنّهم عليهم السلام لم يتجاوزوا في صلاة نافلة المغرب الأربع ركعات يخصّص إطلاق النبويّ .

فلا يثبت بناءً على ذلك بعد الإتيان بنافلة المغرب مشروعيّة الإتيان بنافلة أخرى ساعة الغفلة .

هذا تمام الجمع بين الطائفتين الأولتين ، وأمّا الجمع بين الأخبار الدالّة على نافلة المغرب والخبر الدالّ على الغفيلة المعروفة ، فالظاهر أنّ الإطلاق في هذه الطائفة يقابله الإطلاق في النبويّ الدالّ على صلاة الغفيلة . ومع هذا لا مانع من القول بتعلّق الأمر بالطبيعة المأمور بها المنطبقة على نافلة المغرب ، وعليها ولو كانت مشتملة على آيات خاصّة كما في رواية هشام بن سالم .

وكيف كان ، فحاصل الجمع هكذا : أمّا رواية هشام بن سالم فتقتضي جواز الإتيان بمطلق الغفيلة ولو أتى بنافلة المغرب ، وكذا مقتضى إطلاق أدلّة نافلة المغرب حصول الامتثال بها حتّى ولو أتى بصلاة الغفيلة ، وبجمعان معاً بأنّ المكلف مخير بين أن يأتي بصلاة الغفيلة مستقلّة عن نوافل المغرب ، أو أن يأتي بنافلة المغرب ، ولكنّه لو ابتدأ بالغفيلة احتسبت من نافلة المغرب ، لأنّه لم يعتبر في نافلة المغرب خلوها عن الآيتين ما لم يدلّ دليل على أنّ نافلة المغرب خصوصيّة

أخرى فوق الإطلاق الدالّ على أنّها نافلة مستحبّة في الوقت المعيّن بعد صلاة المغرب ، فلاتحسب الغفيلة على هذا من نافلة المغرب ، إلّا أن يقصد بفعلها امتثال كلا الأمرين ، فيجوز له الإتيان بكلّ من النافلتين مستقلّة بقصد أمرها بالخصوص .

هذا إذا لم تأخذ بالاعتبار ما نُقِلَ من المنع عن التطوّع في وقت الفريضة ، وإلّا لو أخذنا به وكان تامّاً لكان الإتيان بأزيد من أربع ركعات بين العشائين مشكلاً لاحتمال أن تكون الغفيلة بالذات هي نافلة المغرب وبعده تكون النافلة مصداقاً للتطوّع في وقت الفريضة ، ويكون منهياً عنها .

والظاهر أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله أيضاً ذهب هذا المذهب وفصل بين ما إذا أتى بصلاة الغفيلة قبل أربع ركعات نافلة المغرب ، وبين ما إذا أتى بها بعدها ، فإذا أتى بصلاة الغفيلة قبل الإتيان بالنوافل احتسبت الغفيلة من النوافل ، إذ ما دلّ على استحباب أربع ركعات إنّما تعلّقت بطبيعة النافلة ، ومع أنّ صلاة الغفيلة قيّدت بالكيفيّة المزبورة ممّا ورد في رواية هشام ، إلّا أنّه لا منافاة بين المطلق والمقيّد ، لأنّه - أي المطلق - يتحقّق في ضمن أفراد المقيّد .

أو قل : إنّ المطلوب إيجاده من الأمر بالتنفّل مطلق النافلة ، لأنّ الدليل لم يذكر كيفيّة خاصّة لم يعتبر في خطابه شيئاً محدّداً ، بل لك أن توجد هذه الطبيعة في ضمن أي فرد من أفراد النافلة ، وبأي كيفيّة كانت ، وهو الذي يصطلحون عليه بالآبشراط الذي يجتمع مع ألف شرط ، فإذا أسقط ذلك الأمر المتعلّق بالطبيعة بامتنال الغفيلة بالخصوص لم يكن وجه للإتيان بنافلة المغرب ، لأنّ الجميع أسقط كلا الأمرين ، كما لو ورد أمرٌ بـ «أكرم عالماً» ، وأمر آخر «أكرم هاشمياً» ،

فإن إكرام العالم الهاشمي مسقط لكلا الخطابين ، وكذلك الإتيان بالغفيلة مسقط لكلا الأمرين معاً.

هذا كله إذا أتى بالغفيلة قبل المغرب ، ولكنه ابتدأ بنافلة المغرب هل يجوز له الإتيان بصلاة الغفيلة أم لا ؟

أما الجواز فلا مانع منه إذا صحَّ النبوي المذكور ، لأنه يخصَّص حرمة التطوع وقت الفريضة ، لكنه ضعيف ، وعليه لم يجز له أن يأتي بالغفيلة بعد الإتيان بنافلة المغرب ، والتقديم أولى بناءً على أنها مسقطة للأمر المتعلق بالنافلة بعد المغرب ، وللأمر المتعلق بالغفيلة لو كان لها أمر مخصوص ^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : «العمدة ملاحظة الروايات الواردة في الباب فهل هي ظاهرة في مشروعية صلاة أخرى مع خصوصية مبينة لنوافل المغرب خارجاً أو مفهوماً مع إمكان اتحادهما خارجاً ، أو أنها واردة لتشريع خصوصية نافلة المغرب لا غير ، لأن لازم القول الأوّل هو جواز الإتيان بهما معاً ، والغفيلة لا تسقط الأمر المتعلق بالطبيعة ، ولازم القول الأخير هو عدم جوازهما معاً ، بل لا بدّ من الإتيان بالنافلة ، وأمّا لازم القول بأن أخبار الغفيلة دلّت على أنها تغاير النافلة مع إمكان الجمع بينهما ، هو جواز احتسابهما من نافلة المغرب وعدمه ، كما لو قصد كلا الأمرين بصلاة واحدة امتثالاً لكلا الأمرين معاً.

ثم قال رحمته الله : «وأظهر الوجوه هو الأخير ، وأنّ التغاير بلحاظ المفهوم لكن يمكن بالوجود الواحد والإتيان بصلاة واحدة قصد كلا الأمرين ، لأنّ دليلهما مطلق ،

والأحوط الأولى أن يحتسب هاتين من نافلة المغرب (١).

أما دليل نافلة المغرب فيقول يستحبّ مطلقاً الإتيان بالنافلة ولو كان بخصوصية الغفيلة ليتّحدا معاً خارجاً»^(١).

وآخر البيان: أنه بعد لحاظ الأدلة مضافاً إلى ما ذكره الأعلام - لم يثبت أنّ لصلاة الغفيلة حقيقة تغاير النوافل المغربية، فيجوز له أن يكتفي بها عنها على أساس أن يكون الشروع قبل الغفيلة ثمّ بالنوافل، وأما لو ابتدأ بالنوافل، فجواز الإتيان بالغفيلة بعدها محلّ نظر.

(١) والوجه فيه ما بيّناه لك سابقاً من عدم قيام دليل صحيح على مشروعية الغفيلة بعنوانها مع وجود الروايات الدالة على النهي عن التطوّع وقت الفريضة، ومن هنا يتّجه القول بمنع استحباب الغفيلة ولو رجاءً.

وأما مثل أخبار مَنْ بلغ، فإنّها أيضاً لا تصحّ تلك الصلاة، لأنّ المأخوذ في لسان أخبار مَنْ بلغ بلوغ الثواب المحض. وهنا إذا قيل إنّ الثواب بلغه نقول وقد بلغه العقاب أيضاً، وبالتالي لا يشمل المقام، ولذا أفضل وجوه الجمع هو أن يأتي بالغفيلة متقدّمة على النافلة ليقع بها احتساب ركعتين من نافلة المغرب الأربع مع قصد الغفيلة ليحرز بها العنوان الواقعي لو كان، ويسقط أمرها لو كانت موجودة في الواقع.

مقدمات الصلاة

مقدمات الصلاة خمس :

١ - الوقت .

مسألة (١٨٥) : وقت صلاة الظهرين من زوال الشمس إلى المغرب (١) .

الأول : الوقت

(١) نتعرض في هذا المبحث إلى مبدأ وقت الظهرين تارة ، وإلى منتهاه تارة أخرى ، أمّا بالنسبة إلى المبدأ بالنسبة إلى وقتيها ، فإنّه من ضروريّات الدين ، كما ذكر في بعض الكلمات ، وأمّا ما يقوم خلاف هذه الحقيقة من أدلّة ، فالظاهر أنّه مردّد بعد كونها مخالفة لضروريّات الدين فيرد علمها إلى أهله ، وبعد ذلك اعلم أنّنا لا نحتاج إلى الجمع بين الأخبار الواردة في الباب ما يخصّ هذه المسألة ، أي من زوال الشمس ، وبينها دلّ على أنّ مبدأ وقتيها بعد القدمين أو الذراعين من الفيء ، لأنّ ما دلّ على عدم كون المبدأ من زوال الشمس ضروريّ الفساد ، وأمّا من الكتاب فقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ ^(١) .

بتقريب : أنّ الدلوك - كما فتره جمع من أهل اللغة - زوال الشمس ، وورد في

تفسير البعض أيضاً أنه اصفرار الشمس ، وهو الوقت الذي تدنو فيه من الغروب ، لكنّه أجنبيّ عن الآية الشريفة ، وإن ورد على لسان أهل اللغة للقطع أنّ الآية لا تقصد ذلك ، ولأنّه لم يثبت بعد اصفرار الشمس وقتاً لأي صلاة عندنا في الشريعة ، ولو نوقش في معنى الدلوك وأنه مرّدّد بين المعنيين المذكورين ، فلنا أن نقول : إنّ المراد قطعاً هو المعنى الأوّل ، ويمكن الاستعانة عليه ببعض الروايات الواردة في تفسير الآية ، كصحيفة زرارة ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة ، فقال : خمس صلوات في الليل والنهار . فقلت : هل سمّاهنّ الله ... إلى أن قال : ودلوكها زوالها»^(١).

وأيضاً رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ . قال : دلوك الشمس زوالها ، وغسق الليل انتصافه ، وقرآن الفجر ركعتا الفجر»^(٢).
وأما السنّة :

منها : صحيفة عبيد بن زرارة ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر ، فقال : إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً ، إلّا أنّ هذه قبل هذه ، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»^(٣).
ومنها : ما رواه سعيد بن الحسن ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : أوّل الوقت زوال

(١) الوسائل : الباب ؟؟؟؟؟ من أبواب الفرائض ونوافلها ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٠ .

(٣) الوسائل : الباب ٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ٥ .

الشمس وهو وقت الله الأول ، وهو أفضلهما»^(١).

ومنها: ما رواه سماعة ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، متى وقت الصلاة ... فإذا استبنت فيه الزيادة فصل الظهر» الخبر^(٢).

ومنها: ما رواه الحارث بن المغيرة ... فقال : أبو عبد الله عليه السلام : «... إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر...»^(٣). وغيرها من الروايات الواردة في الباب.

والحاصل : إن القضية ضرورية ، فلا ريب بأن مبدأ وقت الظهرين زوال الشمس ، وإن وجد مخالف كما هو المنقول عن ابن عباس والحسن والشعبي حيث ذهبوا إلى أن المسافر يتقدم الصلاة على الزوال جوازاً ، فلا يعتنى به .

إن قلت : ليست القضية كما ذكرت ، فإن في الباب الثامن من أبواب المواقيت من الوسائل روايات تدل على أن وقت صلاتي الظهرين بلوغ النية قدماً أو قدمين ، وفي بعضها قدمان أو أربعة أقدام ، وفي خبر ثالث ذراعان ، والبحث يجرنا إلى حصول المعارضة بينها .

قلت : لا بد من البحث في مقامين :

المقام الأول : بيان علاج بين الطائفتين المختلفتين في تحديد مبدأ الوقت .

المقام الثاني : دفع الاختلاف الموجود في نفس أخبار التحديد .

أمّا قضية دفع الاختلاف بين الطائفتين ، فيمكن أن يقال في رفعه عدة أمور :

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ٦ .

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٣) الوسائل : الباب ٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

الأمر الأول: بما أنّ الزوال هو وقت الظهرين وهو من القضايا الضرورية في الدين على ما ذكرناه أول البحث، فنفس هذا الدليل كاشف عن عدم حجّة الأخبار المتنافية معها، لكن على تقدير أن يقال إنّ التعارض بين الطائفتين مستقرّ، وأنّه لم يمكن الجمع الدلالي بينهما تصل النوبة إلى المرجّحات السندية.

الثاني: مختار صاحب المدارك، وتبعه فيه الأستاذ الأعظم رحمته، وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)، وحاصله:

إنّ النوبة لا تصل إلى الترجيح السندي بينهما، لأنّ الجمع الدلالي ممكن في المقام، فإنّ في المورد طائفة ثالثة بينهما تصلح لأن تكون شاهداً على الجمع بين تلك الطائفتين، وهي عبارة عن الروايات الدالّة على أنّ التوقيت بالقدم أو القدمين أو أربع أقدام ليس بوقت أصلي للصلاطين، بل هو توقيت عارضي، وإنّما هو مجعول لعدم وقوع نافلتيّ الظهرين في وقت الفريضة المشتمل على المنقصة، فلاجل أن لا تقع نافلة الظهرين في وقت الفريضة وداخله في كبرى التطوّع في وقت الفريضة جعل الشارع للظهرين وقتاً ثانوياً عرضياً.

منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن وقت الظهر، فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثمّ قال: إنّ حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائم، وكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صلى العصر.

ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة

وتركت النافلة»^(١).

ومنها: الأخبار الدالة على أنّ الشمس إذا زالت فقد دخل وقت الصلاتين ، ولا يحبس عنه ذلك إلا سبحته يطيلها أو يقصرها .

منها: موقفة ذريح المحاربي ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حتّى أصلي الظهر ، فقال : صلّ الزوال ثمانية ، ثمّ صلّ الظهر ، ثمّ صلّ سبحتك ، طالت أو قصرت ، ثمّ صلّ العصر »^(٢).

ومنها: رواية منصور بن حازم ، قال : « كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : ألا أنبئكم بأبين من هذا ؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر ، إلا أنّ بين يديها سبعة ، وذلك إليك إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت »^(٣).
وغيرها من الروايات الموجودة في نفس الباب ، فراجع .

فإنّه بملاحظة هذه الطائفة من الروايات يكاد يحزم بأنّ الزوال هو الوقت الأصلي لصلاحي الظهرين ، إلا أنّ لها وقت آخر عرضي يعتمد كلّ الاعتماد على النافلة لكي لا يحسب إيقاعها في وقت الفريضة ، وهذا الوقت الثاني يختلف باختلاف سعة النافلة ، وبهذا يظهر أنّ من لا يريد أن يصلي النافلة وأراد الابتداء بالظهر فله أن يشرع بمجرد الزوال .

الثالث - من وجوه الجمع التي ذكرت : ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله حيث قال :

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ١ .

«إنَّ صاحب الجواهر رحمته الله ذكر جملة كثيرة من الروايات وجعلها منافية للأخبار الدالة على أنَّ وقتيهما هو الزوال ، ولكن أكثر النصوص المذكورة غير ظاهرة في المنافاة أو ظاهرة في معنى آخر أجنبى عن المقام» .

وأضاف رحمته الله إلى ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله أنَّ عدَّة من الروايات ناظرة إلى تحديد آخر الوقت لا تحديد أوّله .

كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنَّهما قالَا : «وقت الظهر بعد الزوال قدمان ، ووقت العصر بعد ذلك قدمان» ^(١) .

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن وقت الظهر ، فقال : ذراع من زوال الشمس ، ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر ، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس ...» ^(٢) .

ومضمّر ابن أبي نصير ، وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ، وذكر رحمته الله في الهامش أنَّ صاحب الجواهر رحمته الله يريد به الحديث (٢٣) من الباب المزبور ، لكن الظاهر إرادة الأوّل ، وإن ذكر الثاني في الجواهر لأنَّ الثاني لا يتكفّل تحديد الآخر . وبعضها محتمل كصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : «... وكان إذا الفياء ذراعاً ، وهو قدر مريض عنز صلى الظهر ، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر» ^(٣) .

وإسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله إذا كان فيء

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ٣ .

(٣) المصدر المتقدم : الحديث ٧ .

الجدار ذراعاً صَلَّى الظهر، وإذا كان ذراعين صَلَّى العصر...»^(١).

وموثق زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ، فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره، فخرجت من ذلك فأقراء مني السلام وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا ظلك مثلك فصل العصر»^(٢).

أقول: إن ما ذكره من هذه الجهة بالنسبة إلى رفع المنافاة لا يخلو من وجاهة. وبعضها ظاهر في أفضلية الصلاة على القدم والقدمين من الصلاة على القدمين والأربعة أقدام، كصحيح عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل وقت الظهر، قال: ذراع بعد الزوال. قال: قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: نعم»^(٣).

وبعضها محتمل لأوّل وقت الفضيلة، كخبر ابن بكير الحامي قصة دخول عمّه زرارة على الصادق عليه السلام وخروجه عند من غير أن يجيبه^(٤)، إذ لم يعلم أنّ الذراع والذراعين اللذين سبق ذكرهما لزرارة كانا تحديداً لأوّل وقت الفضيلة أو الإجزاء. وقال عليه السلام: «أكثر النصوص المذكورة في الجواهر غير ظاهرة المنافاة لما سبق، أو ظاهرة فيما هو أجنبي عنه، وكيف كان يجب عليه حمل النصوص المنافية على

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٣.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٢٥.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ٣٣.

وجه لا ينافي ما عرفت ، لما عرفت من دعوى الإجماع على التوقيت بالزوال ، بل ادّعي عليه ضرورة المذهب أو الدين»^(١).

أقول : لو كنّا نحن وظاهر عبارته رحمته لقلنا حتّى مع التسليم بأن أكثر الرواية لا تقع في طرف منافاة مع الطائفة الأولى ، وهو يستبطن القول بوجود عدّة روايات ، وإن لم تكن كثيرة تنافي الطائفة الأولى . وعليه فهو وإن كان أتعب نفسه رحمته في رفع المعارضة لكنّ الظاهر أنّ المعارضة باقية ، وعلاجه إنّما هو بالطريقين الأولين .

وخلاصة البحث هي : أنّ مبدأ وقت الظهرين هو الزوال ، والقضية ضرورية بلا حاجة إلى تجشّم الاستدلال لإثباتها .

وأما المقام الثاني : وهو الذي نتكفّل فيه الجمع بين الأخبار الدالة على التحديد ، وقد عرفت أنّها مختلفة وعلى طوائف :

فإنها ما يدلّ على أنّ وقت الظهرين بلوغ النية قدماً أو قدمين ، وطائفة أخرى منها تدلّ على أنّ تحديده بلوغ النية قدماً أو أربعة أقدام ، وطائفة ثالثة تدلّ على أنّ وقت الظهرين بلوغ الظلّ قائمة أو قامتان ، وطائفة رابعة تدلّ على أنّ القامة ذراع . إذن فقد احتيج إلى الجمع على ما ترى .

ذكر أستاذنا الأعظم رحمته وكذا سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأن أخبار القدم والقدمين محمولة على الأفضلية ، بمعنى أن يكون إتمام النوافل إلى هذا الحدّ أفضل من إتمامها بعدهما إلى الأربع أقدام ، فإنّه بالوصول إلى هذا الحدّ ينتهي وقت الفضيلة بالنسبة إلى النافلة ، استشهاده بموثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سأل

أبا عبدالله أناس وأنا حاضر - إلى أن قال :- فقال بعض القوم: إنا نصلي الأولى إذا كانت على قدمين ، والعصر على أربعة أقدام ، فقال أبو عبدالله عليه السلام: النصف من ذلك أحب إليّ ^(١).

وأما الأخبار الدالة على أنّ مبدأ وقتي الظهرين بلوغ النية (الظلّ) قامة أو قامتين ، فهي على طائفتين :

الأولى : ما دلّ على أنّ القام أو القامتين هو منتهى وقت الظهرين ، ولا تعرض لها إلى مبدأ الوقت ، وبطبيعة الحال هذه الروايات خارجة عن محلّ بحثنا .

الثانية : ما دلّ على أنّ مبدأ وقت الظهر القامة والقامتين ، فهو مبدأ فريضة العصر . هنا يقع التعارض بينها وبين الطائفة التي تدلّ على أنّ مبدأ الوقت هو الزوال . ومن روايات هذه الطائفة موثقة زرارة التي ذكر فيها عليه السلام : « إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر ، وإذا كان ظلك مثلك فصل العصر » ^(٢).

أقول : ويظهر لي بعد التأمل أنّ هذه الرواية أيضاً خارجة عن محلّ الكلام ومحلّ التعارض ، لأنّ مورد السؤال في الموثقة هو القيظ ، وهو حميم الصيف واشتداد الحرّ ، وكأنّ الشخص بإقدامه على السؤال يتوهم أنّ وقت فضيلة الظهر في الصيف أيضاً أول الزوال ، كما في فصلي الشتاء والربيع .

وأجابه عليه السلام : بأنّ وقت فضيلة الظهر في القيظ وعند اشتداد الحرّ ليس كوقت الفضيلة في غيره ، بل هذا الوقت موسّع ، فالأمر في مثل المقام الذي يكون

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٣ .

بعد توهم الحظر لا يفيد إلا الترخيص تكون النتيجة التفصيل بين اشتداد الحر وبين غيره ، بأن يكون وقت الفضيلة عند الاشتداد قامة أو قامتان ، وفي غيره أقل من ذلك ، ونقيد بهذا التفصيل الإطلاقات الواردة في المقام ليكون التحديد بالقامة أو القامتين مختصاً باشتداد الحر .

وأما الرواية المطلقة التي تدلّ على أن لا فرق بين الفصول من هذه الناحية ، فهي لأحمد بن محمد ، يعني ابن أبي نصر ، قال : «سألته عن وقت صلاة الظهر والعصر ، فكتب : قامة للظهر وقامة للعصر»^(١) ، لكنّها تقيد برواية زرارة الآتفة الذكر بالتفصيل الذي ذكرناه ليثمر النتيجة التي ندّعيها . إذن بهذا الذي بيّناه ترتفع المعارضة بين الطائفتين .

ولولا أنّ رواية محمد بن حكيم الدالة على أن لا فرق بين الشتاء والصيف من جهة الفضيلة لصلاقي الظهريين صريحاً ضعيفة لقلنا بالمعارضة ، لكنّها ضعيفة بمحمد بن حكيم ، فلا تعارض .

وورد في خبر لعلي بن حنظلة ، قال : «قال لي أبو عبد الله عليه السلام : القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام»^(٢) . إنّ المراد من القامة الذراع ، وليس بشيء لأنّ الرواية ضعيفة السند بعلي بن حنظلة نفسه .

النتيجة : بما أنّ المسألة من المسائل عامّة البلوى ومعروفة بين الناس من جيل إلى جيل ، فنحن نعلم أنّ مبدأ الفريضة هو الزوال بالضرورة ، وأما التحديدات التي

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٤ .

مرّت عليك فليس ممّا يعتمد عليه ، فإنّه لا يؤخذ بالمظنون في قبال الضروريّ ، فإذا لم يرتض الجمع الذي ذكرناه ، إذن لا بدّ من حملها إمّا على الاختلاف في الفضيلة أو على ما يستغرقه الأفراد عادة في أداء النوافل ، فإنّ بعضهم يطيلها حتّى يصل النية إلى قامة أو قامتين ، وبعضهم يقصر عن ذلك . وخلاصة نقول : إنّ هذه التحديدات كيف جمعت بعد اختلافها لا تصلح لأن تكون دليلاً لرفع اليد عمّا ثبت ضرورته من الدين والمذهب .

تنبيهان :

التنبيه الأوّل : إنّ الحدّ المذكور في الروايات يختلف باختلاف ذي الظلّ ، فلو كان الشاخص طويلاً كان النية أيضاً طويلاً ، إلّا فلا معنى ذلك أنّ صيرورة الظلّ قدماً في الشواخص الطويلة أسرع من صيرورته كذلك في القصار ، ولأجل هذا وقع السؤال عنه في رواية الجعفي عن « أنّ الجدار يختلف ، بعضها قصير وبعضها طويل » ، وأجاب عنه عليه السلام : « كان مسجد رسول الله ﷺ يومئذٍ قامة »^(١) .

والمراد بالقامة في الرواية القامة المتعارفة للإنسان ، فإذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ المراد بالحدّ سبع القامة ، لأنّ القامة المتعارفة سبعة أقدام ، وعلى ذلك فالتحديد إنّما هو بأمر عامّ لا يختلف باختلاف الأشخاص في الطول والقصر ، فإنّ المدار على أن يكون في كلّ شاخص بمقدار سبعة ، وهو وقت صلاتي الظهرين .

فحدوث الظلّ في مثل المنائر والمآذن بمقدار سبعهما ، كما أنّ حدوث الظلّ في الشواخص القصار كما لو كان طوله متراً تقريباً يكون أيضاً بمقدار سبعها ، لأنّها

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٠ .

من حيث لا يتحقق أحدهما قبل الآخر .

الثاني : إنَّ تحديد الزوال بانعدام الظلِّ بأنَّ يقال بأنَّ الظلَّ بعدما انعدم كَلَيْتِه إذا حدث ورجع نحو المشرق قدماً أو قدمين فهو وقت الظهرين ، وهذا أمر ظاهر ، والظلَّ إنما يسمَّى شيئاً بهذا الاعتبار ، لأنَّه من فاء ، أي رجوع وعاد ، إلاَّ إنَّه قليل غايته ، لأنَّ في أغلب البلاد - كالعراق وإيران وباكستان وما ضاهاها من البلاد الشماليَّة البعيدة عن خطِّ الاستواء بأكثر من الميل الأعظم للشمس ، وهو ثلاثة وعشرون درجة - لا ينعدم فيها الظلَّ وقت الزوال ، بل يبقى موجوداً إلى الشمال ، وفي البلاد الجنوبيَّة أيضاً لا ينعدم لكن يبقى موجوداً إلى الجنوب ، وطول الظلَّ وقصره يعتمد على مقدار البعد والقرب من خطِّ الاستواء ، ولأجل هذا قد يكون الباقي من الظلَّ أطول من الشاخص ، كما إذا كان بعد المكان أكثر من الميل الأعظم . إذن في القضية غموض من جهة التحديد بصيرورة الظلَّ من كلِّ شيء سبعة في مثل تلك البلاد ، فإنَّه ما معنى بلوغ الظلَّ فيها قدماً أو قدمين أو قامته ؟ معناه في تلك الأماكن أن يكون ميل الظلَّ عن الجهة التي هو فيها وقت الزوال - كالشمال - في البلاد الشماليَّة إلى الشرق مقدار قدم أو ذراع ونحوهما ، حيث إنَّ في تلك الأماكن يميل الظلَّ نحو المشرق مورباً ، فإذا بلغ ميله قدماً أو ذراعاً فهو وقت الصلاتين بالمعنى الذي عرفته . هذا تمام البحث في مبدأ وقت الظهرين .

وأما انتهاء بالنسبة إلى الظهرين فهو الغروب لاشتراك الوقت بينهما إلى الغروب ، إلاَّ أنَّ هذه قبل هذه ، ولتوضيح الأمر أكثر لا بأس من بحث أدلَّة القوم على ذلك .

الأول : أنَّه من الواضحات عند المتشرَّعة ، وعن صاحب الجواهر رحمته نفي

الخلاف المعتدّ به^(١).

الثاني: وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢). بدعوى: أنّ الآية دالّة على أنّ هذا الوقت المضروب هو وقت جميع الصلوات عدا الفجر التي عيّنها سبحانه وتعالى بالفجر، كما هو صريح قوله: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾. إذن لو كنّا نحن والإطلاق في الآية المباركة لقلنا أنّ مبدأ أوقات الفرائض الأربع كلّها هي الزوال، وأنّ منتهاها غسق الليل، بحيث لو أتى المكلف بأيّة صلاة منها وأي جزء من أجزاء ذلك الوقت الواقع بين المبدأ والمنتهى فقد أتى بها في وقتها، بلا فرق في ذلك بين أوّل الوقت وآخره.

إلّا أنّا علمنا من الأخبار المعتبرة الواردة في المقام عدم جواز تأخير الظهرين عن الغروب، كما علمنا عدم جواز تقديم العشاءين عليه، فيبقى إطلاق الآية المباركة في غير ذلك بمحلّه.

أقول: وهذا التقريب لا يخلو من وجهة لولا استلزامه تخصيص الأكثر القبيح.

الثالث - من الأدلّة الدالّة على أنّ الغروب هو منتهى الظهرين - الأخبار:

منها: ما رواه الحلبي في حديث، قال: «سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً، ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحدهما فليصلّ الظهر ثمّ يصلّي العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخّرهما فتفوته، فيكون قد فاتاه جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي

(١) جواهر الكلام: ٨٠ / ٧.

(٢) الإسراء: ١٧، ٧٨.

وتختص صلاة الظهر من أوله بمقدار أدائها، كما تختص صلاة العصر من آخره بمقدار أدائها، ولا تتراحم كل منهما الآخر وقت اختصاصها (١).

من وقتها، ثم ليصلي الأولى بعد ذلك على أثرها»^(١).
ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^(٢).
ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر، فقال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»^(٣).
إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الموجودة في الباب لمن شاء الاستزادة.

وقت الظهرين الخاص

(١) إذا تمهد لك في البحوث السابقة معرفة أن وقت الظهرين من أول الزوال إلى المغرب، فيتفرع على ذلك البحث عن أن هذا الوقت - من المبدأ إلى المنتهى - هل هو مشترك بين الصلاتين على نحو أن يكون كل جزء من أجزائه صالح لكل واحدة منهما مع مراعاة الترتيب بينهما، أي لا بد من إيقاع صلاة الظهر قبل العصر، إذ معنى اختصاص صلاة الظهر من أوله بمقدار أدائها أن الترتيب أن يخص أول الوقت بصلاة الظهر وآخره بصلاة العصر.
أو أن هذا الوقت لا يصلح إلا لصلاة الظهر في أول الوقت وآخر الوقت لصلاة

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٥.

العصر بحيث لو وقعت أربع ركعات الظهر آخر الوقت لكانت قضاءً وصلاةً في غير وقتها؟

وتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نسي الظهر وأتى بالعصر في أوّل الوقت، أو نسي العصر وأتى بالظهر في آخر الوقت، فعلى القول باشتراك الوقت بينهما صحّت صلاته، لأنّه فقط أخلّ بالترتيب، وهو كما علمت من بحثنا في قاعدة «لا تعاد» أنّ الترتيب من الشرائط الذكريّة.

وأما على القول الثاني، فالحكم هو بطلان الصلاة باعتبار أنّ وقت الظهر الخاص لا يصلح إلّا للظهر، وكذا وقت العصر الخاص لا يصلح إلّا للعصر.

ذهب المشهور إلى الأوّل، أي أنّ الوقت مشترك بينهما، ويختصّ أوّل الوقت بالظهر بمقدار أدائها، ويختصّ آخر الوقت بالعصر بمقدار أدائها.

وأما القول الثاني، فنسب إلى الصدوقين، وإن أنكره صاحب الحقائق رحمته، فبحثنا يتركز حول أوّل الوقت أو المبدأ والمنتهى - أي آخر الوقت - واستدلّ للأوّل بوجوه:

منها: ما رواه داود بن فرقد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس» ^(١).

والرواية تامة الدلالة على المطلوب، لكنّها ضعيفة من جهة السند، لأنّها مرسلة، وحاول البعض تصحيحها بتقريبين:

التقريب الأول: أنّها مجبورة السند لعمل المشهور بها، بدعوى: أنّ المراد من المشهور إنّما هي الشهرة القداميّة، فإنّهم بما هم أجلاء ومن الأكابر قد عملوا بهذا الخبر، وعملهم هذا ليس أضعف من توثيق النجاشي أو الشيخ أو الراوي الفلاني الموجود في سند الرواية.

وظاهر هذه الدعوى أنّ الحجّة للخبر الواحد إنّما هي من باب الوثاقة النوعيّة، كما يعتقدّه المشهور، وعليه يكون عمل المشهور موجباً للوثوق النوعي، وهو على هذا التقدير موجب لحصول الاطمئنان بصدور الخبر.

ولكن ليس الأمر عندنا كذلك، فإنّ الخبر الواحد حجة لا من باب الوثوق النوعي لأنّ الدليل لم يدلّ عليه، بل عمدة دليل حجّة الاطمئنان إنّما هو السيرة العقلانيّة، وبما أنّها دليل لبي فيقتصر على قدرها المتيقّن، وهو ما لو كان الاطمئنان شخصياً دون النوعي.

ثمّ اعلم أنّ حجّة الخبر الواحد ليست منوطة بحصول الاطمئنان، لأنّه يرجع إلى عدم حجّيته لولاه، بل المعيار في حجّة الخبر هو الأدلة الدالّة على اعتبار خبر الثقة، سواء أفاد الوثوق أم لم يفد، وسواء أفاد الظنّ أو لم يفد، بل الخبر حجة حتّى مع تقدير حصول الظنّ بالخلاف، فينقدح بهذا أنّ عمل المشهور وإن أوجب وثوقاً، إلّا أنّه ليس هو المعيار في حجّة الخبر، بل الملاك إنّما هو بشمول أدلة الحجّة للخبر أفاد الاطمئنان أو لم يفد. نعم، قام الدليل على حجّة الكاشفيّة الشخصيّة ولم يقم دليل على حجّة الكاشفيّة النوعيّة.

وأيضاً على تقدير القول بأنّ المعيار في حجّية الخبر هو حصول الوثوق من أين نحرز أنّ القدماء أسندوا عملهم إلى هذا الخبر الضعيف، خصوصاً وأنّه لا طريق لنا لمعرفة ذلك؟ فلو كانت كتبهم الاستدلالية متاحة لنا لربّما قلنا بمقولتهم، ولكنّها ليست. إذن صحّ القول بأنّ أصل الإسناد إلى الرواية ليس بمحرز. هذا من جهة. ومن جهة أخرى لربّما يكون هذا الخبر مقطوع الصدور عند القدماء لأجل احتفافه بقرينة ما أوجبت لتلك القرينة اطمئنّانهم بصدور الخبر، وهذه القرينة لم تنقل لنا، ولعلّها لو نقلت إلينا لما أوجبت لنا الوثوق بصدور الخبر كما أوجبت لهم، فربّ قرينة توجب الوثوق لجماعة، بل القطع، قد لا تكون تفيد ذلك لجماعة أخرى، فليس لنا البناء على اطمئنّانهم بلا دليل. إذن عمل المشهور لا يجبر سند الرواية الضعيفة.

التقريب الثاني: إنّ الرواية وإن كانت ضعيفة، إلّا أنّ في سندها المحسن بن عليّ بن فضّال، وهو من الذين ورد في حقّهم توثيق عامّ رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن أبي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح عند وكيل الناحية المقدّسة، حين سأل عن كتب الشلمغاني، قال: أقول في كتبهم ما قاله العسكري عليه السلام حين سأل عن كتب بني فضّال في قوله عليه السلام: «خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا»^(١)، وهذا توثيق عامّ يدلّ على أنّ جميع روايات بني فضّال حجة.

وقال الشيخ الأعظم رحمته الله - في أوّل كتاب الصلاة، عند تعرّضه لهذه الرواية:

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

«بأنها وإن كانت ضعيفة مرسله، إلا أن في سندها الحسن بن فضال، وبنو فضال ممن أمرنا بالأخذ بكتبهم ورواياتهم، حتى ولو كانت مرسله، ولو كانت ضعيفة».

أقول: إن هذه الرواية لا تدلّ على أكثر من جواز العمل بروايات بني فضال زمان استقامتهم، وأن فساد عقيدتهم لا تمنع من العمل بتلك الروايات، لأن الرواية مصدّرة بهذا: «فقليل له: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قال محمد بن الحسن العسكري، وقد سئل عن كتب بني فضال، فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء، فقال عليه السلام: خذوا ما رووا ودعوا ما رأوا». وأما أن وجودهم في السند يوجب توثيقاً له، فهذا العمري من غرائب الأمور، إذ كيف يتسنّى لنا العمل برواية مرسله مشكوكة الصدور، وأي دليل يدلّ على حجّيتها. هذا أولاً.

وثانياً: أن نفس الرواية ضعيفة بالحسين بن تمام وعبدالله الكوفي.

ثالثاً: مع الإغماض عن سند الرواية أن دلالة الرواية على اختصاص آخر الوقت بالعصر معارضة مع الروايات الكثيرة الدالة على أنها إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان أي وقت الظهر والعصر جميعاً، الدالة على نفي اختصاص الوقت، وأن الوقت ما بين المبدأ والمنتهى مشترك.

ومنها: أدلة القول الأول، ما ورد في بعض الأخبار المتقدمة قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» الدالّ على أن وقت الظهر قبل وقت العصر، وهو يعني أن مقدار أربع ركعات مختصّ بالعصر فقط.

أقول: إن هذه الرواية بيان إلى جهة الترتيب فقط، ولا تدلّ على أن الشخص لو أتى بالظهر وقت العصر نسياناً كون الصلاة صحيحة أو ليست صحيحة، إلا إذا قلنا

بالوقت المشترك ، فإنّ الصلاة ستكون صحيحة لحديث : « لا تعاد » .

إذن الرواية ناظرة إلى اعتبار الترتيب ، وأنّ الإخلال به عمداً مبطل للصلاة .
ومنها : ما عن صاحب المدارك رحمته : « إنّه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه ، ولا ريب أنّ إيقاع العصر عند الزوال عمداً ممتنع لمكان الترتيب بينها ، ومثله ما لو أتى بالعصر عند الزوال نسياناً ، فهو ممتنع أيضاً على الأظهر ، لأنّه ينتهي إلى قضية باطلة ، وهي إجزاء ما ليس بمأمور به عن المأمور به ، فإذا بطلت العصر عند الزوال عمداً ونسياناً يظهر من ذلك أنّ الزوال ليس وقت العصر ، وإلى ذلك يعزى بطلان العصر ، أي وقوعه في غير وقته المخصوص له .

أقول : لا شكّ في صحّة ما ذهب إليه من بطلان العصر لو أوقّعها عمداً عند الزوال قبل الظهر ، إلّا أنّه لأجل اعتبار الترتيب بينها لا لأجل أنّه وقت اختصاصي للظهر ، بحيث لا يصلح الوقت أن يقع العصر فيه ، ولكنّ هذا الحكم لا يتعدّى إلى النسيان ، فإنّي أرى وجهاً لبطلان العصر في فرض النسيان ، لأنّه أتى بجميع أجزاء العصر وشرائطها . نعم ، هو أخلّ بالترتيب وحديث « لا تعاد » يقول إنّه ليس من الشرائط الواقعية ، بل هو شرط ذكري ، فإذا نساه لم يقدح ذلك في صحّة الصلاة .
إذن « لا تعاد » تصحح صلاة العصر لو أتى بها وقت الزوال وقبل الظهر نسياناً .

ومنها : من أنّ القول بعدم الاختصاص يستلزم أحد المذورين :

إمّا خرق الإجماع أو التكليف بما لا يُطاق ، لأنّ المكلف بعد زوال الشمس إن كان مكلفاً بالظهر والعصر معاً دفعة واحدة ، فهذا هو التكليف بما لا يُطاق ، وإن كان مكلفاً بالعصر دون الظهر أو بأحدهما لا على التعيين لزم خرق الإجماع لعدم الخلاف في أنّ صلاة الظهر متعلّقة للتكليف ، فيتعيّن القول بالاختصاص

بخصوص صلاة الظهر.

أقول: لا إشكال في أنَّ الخطاب متوجّه إلى الإتيان بصلاة الظهر بعد الزوال ،
وأنّه لا يجوز له أن يتقدّم بصلاة العصر عليها. لكنّ هذا إنّما يستفاد من الأدلّة
التي اعتبرت الترتيب بينها لا لأجل عدم صلوح الوقت للعصر ، ومع هذا نقول:
إنّ الوقت مشترك بينهما ، ولا منافاة لأنّ الوقت بوصفه الفعلي يكون مختصّاً بالظهر
وبوصفه الشأني مشترك بينهما ، ولا يعدم الوقت مثل هذه الصلاحية ، أي أن يكون
محلاًّ للواجبين لولا أدلّة الترتيب.

ونظر العلامة رحمته على ما يبدو واقع على الاختصاص بالمعنى الأوّل الذي يحظى
بقبول الجميع ، لكن كما قلناه لا لأجل تلك الصلاحية المدّعاة ، بل إنّما هو لمكان
اعتبار الترتيب. وهذا لا خرق فيه للإجماع المركّب ولا للتكليف بما لا يطاق.

ومنها: رواية الحلبي في حديث ، قال: «سألته عن رجل نسي الأولى والعصر
جميعاً ، ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس ، فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت
إحدهما فليصلّ الظهر ثمّ يصليّ العصر ، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر
ولا يؤخّرهما فتفوته ، فيكون قد فاتاه جميعاً ، ولكن يصليّ العصر فيما قد بقي من
وقتها ، ثمّ ليصليّ الأولى بعد ذلك على أثرها»^(١).

والرواية تدلّ على اختصاص آخر الوقت بالعصر بلا شكّ ، ولكنّ الإشكال في
السند ، فهو مخدوش بوجود ابن سنان ، ولا نعلم أنّ المراد منه ابن سنان ، فلو كان
المراد منه عبدالله بن سنان الثقة لذكر ذلك ، ولكن حيث إنّنا لا نعلم أنّه هو

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٨.

أو محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته، فستقط الرواية عن الاعتبار لأن القاعدة قاضية بأن الاشتراك في الرواية بين الثقة وغير الثقة موجب لسقوطها إن لم يميز بين الراوي أو المروي عنه.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إن ابن سنان هذا هو محمد بن سنان المضعف لا عبد الله بن سنان، لأن الذي يروي عنه هو الحسين بن سعيد، وهو يروي عن ابن مسكان. فالظنون بل المطمئن به، أن ابن سنان هذا هنا هو محمد بن سنان»^(١).

إذن مع عدم حجّية هذه الرواية سنداً لم يظهر حتى الآن أي دليل يدل على الاختصاص الذي نعى به وقت الاختصاص الفعلي للظهر، وهو أول الوقت، والعصر الذي هو آخر الوقت، وعدم قيام دليل على الاختصاص ليس معزواً لعدم شأنيّة الوقت، بل هذا هو حاصل الجمع بين أدلة الترتيب وأدلة الاشتراك. وقد ذكرت عدّة روايات استدللّ بها على وقت الاختصاص، ولكنها مع التأمل تدلّ على اعتبار الترتيب، ولا نظر لها إلى اعتبار الاختصاص وعدم صلاحيته لغيره، وقد عرفت أن من صلى العصر قبل الظهر بطلت صلاته، ولكن لا لأجل مسألة اختصاص الوقت بل لأجل مسألة الترتيب. والكاشف عن ذلك أيضاً أنه لو صلى العصر في الوقت المشترك قبل الظهر لبطلت أيضاً، وليس هذا لاعتبار الترتيب بينها. نعم، بقيت مسألة هنا وهي تتعلق باختصاص آخر الوقت بالعصر، وذلك بمقتضى أن أدلة الترتيب تقتضي إيقاع الظهر قبلها، ثم يقضي العصر، فإن مقتضى اشتراط وقوع العصر عقب الظهر لقوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» اختصاص آخر

الوقت بالعصر حال العلم والالتفات.

قال الأستاذ الأعظم رحمته: «لأنَّ المكلف عند تركه الصلاتين كليهما حتى يبقى من الوقت مقدار أربع ركعات لم يعقل بقاء الأمر بثمان ركعات في حقِّه لعدم سعة الوقت للصلاتين ، فالأمر بهما معاً في حقِّه من التكليف بما لا يُطاق . إذن لا يخلو أنَّ المكلف إمَّا مأمور بصلاة العصر فقط مع سقوط صلاة الظهر في حقِّه ، أو يكون مأموراً بصلاة الظهر فقط مع سقوط صلاة العصر في حقِّه ، وإمَّا يسقط الأمر بالصلاتين معاً ، ويحدث هناك أمر جديد بالتخيير بينهما ، إذ لا يحتل في حقِّه سقوط الأمر بالصلاة رأساً ، لأنَّه خلاف الضرورة والإجماع .

وأما صورتان الأخيرتان ، فخلافاً التسالم القائم بين الأصحاب رحمته ، لأنَّهم لم يقولوا بوجوب الظهر تعييناً ولا تخيراً ، وأيضاً ممَّا لا يمكن الالتزام به في نفسه لما دلَّ على أنَّ زوال الشمس معناه دخول الوقتين معاً ، أو وقت الظهر والعصر جميعاً ، إلَّا أنَّ هذه قبل هذه وبعبينه دلَّ على أنَّ الوظيفة المقرَّرة في مفرد من الكلام إمَّا هي الإتيان بصلاة العصر فحسب لاشتغالها على أنَّ الوقت مشترك فيه بين الصلاتين بعد الزوال ، مع رعاية أنَّ هذه قبل هذه ، ولَمَّا ضاق الوقت حتَّى بقي أربع ركعات فالظهر تسقط لا محالة ، وكان آخر الوقت متصلاً بالعصر قوله : (هذه قبل هذه)^(١).

وببيان آخر نقول : إذا ضاق الوقت حتَّى بقي منه ما يستوعب أربع ركعات ، فإنَّه من غير المعقول توجيه الخطاب له بالإتيان بثمان ركعات . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى إنّ الرواية الظاهرة في أنّ الصلاتين منبسطتان على مجموع الوقت، ولكنّ هذه قبل هذه، ومعه لا مناص من اختصاص الوقت بالأربع الثانية، لأنّه مقتضى الانبساط التقسيط.

وأورد سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ المفروض أنّ الوقت بمقتضى النصّ مشترك، فلو ضاق الوقت فإنّه يقتضي الإتيان بالظهر، لأنّ العصر مشروط بوقوعه بعد الظهر لا العكس، وحيث أنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، فلا مجال للإتيان به، غاية الأمر أنّ الإجماع القطعي قائم على وجوب الإتيان بالعصر»^(١).
وادّعى قيام جملة من الروايات على ذلك، ثمّ ادّعى التسالم (دام ظلّه).

أقول: أمّا قاعدة أنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، فتأمّنه، وأنها تقتضي سقوط العصر لو لم يأت بالظهر، لكنّ هذا لو كان الشرط واقعي مطلقاً، ونحن بيّنا - كما أنّه هو (دام ظلّه) - ملتزم بذلك - أنّ هذا الشرط ذكري لأنّه ليس من الخمس المستثناة في حديث «لا تعاد»، ولأجل هذا نقول: بأنّ الإتيان بالعصر قبل الظهر مصحّح لها بحديث «لا تعاد»، وفي المقام لأنّ مقتضى الجمع بين أدلّة التوقيت وأدلّة الترتيب لم يجعل الشارع الإتيان بالظهر شرطاً لصحّة الإتيان بالعصر، حيث دلّت الأولى على الاشتراك في الوقت والثانية على أنّ وقت الظهر قبل العصر، فهو تقييد لتلك الأدلّة. ولكن لو كان الأمر على ما يقوله سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من اختصاص آخر الوقت بالظهر لا العصر لزم رفع اليد عن الترتيب المستفاد من قوله ﷺ: «هذه قبل هذه»، لأنّه لو أتى بالظهر لزم وقوعها بعد العصر، بمعنى عدم كون

العصر مجعولة من قبل الشارع في هذا الفرض المجعول فيه الظهر.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إِنْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ: (إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ) فِي الْخَبَرِ الْمُسْتَقْدَمِ كَمَا يَدُلُّ بِالْإِلتِزَامِ الْعَقْلِيِّ عَلَى امْتِنَاعِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِفَعْلِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مَعَ كَوْنِهِ مَكْلَفًا بِإِيقَاعِ الظَّهْرِ قَبْلَهَا، كَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ تَعَلُّقِ التَّكْلِيفِ بِفَعْلِ الظَّهْرِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ مَعَ كَوْنِهِ مَكْلَفًا بِإِيقَاعِ الْعَصْرِ بَعْدَهَا، فَلَوْ تَعَلَّقَ أَمْرٌ مُطْلَقٌ - مِثْلًا - بِصَلَاةِ الظَّهْرِ مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْغُرُوبِ عَلَى سَبِيلِ التَّوَسُّعِ، ثُمَّ وَرَدَ أَمْرٌ آخِرٌ بِإِيقَاعِ الْعَصْرِ بَعْدَهَا كَذَلِكَ، وَجِبَ تَقْيِيدُ كُلِّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ بِالْآخِرِ، وَجَعْلُهَاا بِمَنْزِلَةِ أَمْرٍ وَاحِدٍ مَتَّعِلِّقٍ بِكِلَا الْفَعْلَيْنِ عَلَى التَّرْتِيبِ، فَيَتَضَيَّقُ وَقْتُهَا إِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ إِلَّا مَقْدَارٌ أَدَّاهُمَا، فَلَوْ أَخَّرَهَا عَنْ هَذَا الْوَقْتِ فَقَدْ عَصَى، فَلَوْ تَرَكَهَاا حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ إِلَّا مَقْدَارٌ أَدَّاهُ الْوَلَاةَيْنِ فَقَدْ فَاتَتْ الظَّهْرَ، إِذْ لَا يَعْقِلُ بَقَاءَ الْأَمْرِ بِهَاا مَعَ كَوْنِهِ مَأْمُورًا بِإِيقَاعِ الْعَصْرِ بَعْدَهَا قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ.

وَأَمَّا الْعَصْرُ، فَوَقْتُهَا - الَّذِي كَانَ مَأْمُورًا بِإِيقَاعِهَا فِيهِ - بَاقٍ فَلَمْ يَتَحَقَّقْ عَصِيَانُهَاا بَعْدَ، وَالتَّرْتِيبُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ عِنْدَ اسْتِلْزَامِ رِعَايَتِهِ فَوْتَ الْحَاضِرَةِ» ^(١).

إِنْ قُلْتُ: إِنَّكَ ذَكَرْتَ أَنَّ التَّرْتِيبَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لَوْ كَانَ رِعَايَةُ التَّرْتِيبِ مُسْتَلْزَمًا لَفَوْتَ الْعَصْرِ، وَقَيَّدْتَ أَدْلَةَ اعْتِبَارِ التَّرْتِيبِ بِغَيْرِ مَقْيَدٍ، وَهُوَ لَا وَجْهَ لَهُ، فَإِنَّ مَقْتَضَى إِطْلَاقِ أَدْلَةِ التَّرْتِيبِ إِيقَاعَ الْعَصْرِ بَعْدَ الظَّهْرِ، وَلَكِنَّهُ إِذَا لَمْ يَتِمَّكَّنْ مِنْ هَذَا الشَّرْطِ أَوْجَبَ ذَلِكَ سَقُوطَ الْأَمْرِ بِالْعَصْرِ لَافْتِرَاضِ أَنَّ مِنْ شَرَائِطِ الْعَصْرِ إِيقَاعُهَاا بَعْدَ الظَّهْرِ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ هَذَا الشَّخْصَ عَاجِزٌ عَنِ الْوَفَاءِ بِشَرْطِهَاا، وَهُوَ

يؤدي بالضرورة سقوط العصر، لكنّه بعيداً جداً، لأنّ الوقت بعد لم يفت مطلقاً بمقدار أداء صلاة رباعيّة، وهو لا يعلم أي الصلاتين هو مكلف بإتيانها الظهر أو العصر، فلانصّ من القول بالتخيير بينها.

أو يقال: إنّ العجز عن الإتيان بشرط العصر - وهو إيقاعها بعد الظهر - موجب لسقوطها، لكنّ الظهر لم تفت منه لافتراض بقاء الوقت، وكان المانع عن الإتيان بالظهر هو وجود الأمر بالعصر وقد سقط لفقد الشرط، وكذا أدلّة الترتيب تساعد على الإتيان بالظهر «هذه قبل هذه».

قلت: أمّا أدلّة الترتيب فنقول: إنّ الشارع قد جعل الوقت الثاني للعصر، وفي الفرض الذي لم يبق من الوقت بمقدار أربع ركعات يكون الإتيان بالصلاتين معاً محال، لعجز المكلف عن امتثالهما معاً، والقول بسقوط الأمرين مع بقاء إحدى الصلاتين أيضاً باطل قطعاً، فنحن ودوران الأمر بين أن يكون هذا الوقت وقتاً للظهر لكي يكون أمرها باقياً، أو وقت للعصر كي يكون أمر العصر باقياً، والمفروض أنّ الذي هو ساقط اشتراط البعدية، ومعناه صحّة الصلاة لو وقعت بعد العصر. نعم لو لم يستفد من الأدلّة - أي أدلّة الترتيب - اختصاص الوقت الثاني للعصر، وأنّ المراد من البعدية مجرّد البعدية في الوجود، لكانت القاعدة قاضية بسقوط الترتيب بعد عدم إمكان الإتيان به، ويكون المكلف مخيراً بين أن يأتي بالظهر أو بالعصر آخر الوقت.

إن قلت: إن كان قوله ﷺ: «إلا أنّ هذه قبل هذه» ظاهراً في الاستثناء المتصل، ويعطي دلالة أنّ الظهر قبل العصر، ولكنّ القوم يناقشون في هذه الدلالة ويذهبون إلى أنّ الرواية تدلّ على الترتيب، أي وقوع العصر بعد الظهر، ولكن حيث أنّه

لا يمكن الأخذ بالمقيّد وهو الاستثناء فيسقط، نبقى نحن وأدلة الاشتراك في الوقت، وبالطبع يكون الوقت للظهر بعد عدم كفايته لكلتا الصلاتين أو يكون المكلف مخيراً بينهما بعد عدم إمكان الأخذ بالترتيب وإيجاد البعديّة.

قلت: أمّا دليل المخصّص -وهو الاستثناء- فلا يدلّ على أكثر من بطلان الصلاة لو أتى بالظهر بعد العصر عمداً، بل لا بدّ من إيقاع العصر بعد الظهر، ويدلّ أيضاً التزاماً على أنّ الوقت الثاني للعصر، لكنّ الوقت ضاق وهو لا يتمكّن من الأخذ بالدلالة المطابقة -أي وجودها بعد الوجود- وأمّا الدلالة الالتزامية فحتى لو سقطت المطابقة تبقى الالتزامية، لأنها ليست تابعة لها بقاءً.

وحاصل الكلام: أنّ الأدلة المذكورة دالة على أنّ آخر الوقت مختصّ بالعصر عند المزامحة، وأنّه لا يكون وقتاً فعليّاً للظهر عند تنجّز التكليف بالعصر، لمكان أدلة الترتيب على ما فصلناه، وهو لا يعني بالضرورة أنّ الوقت لا يصلح لأن يكون للظهر ولو شأناً في الفرض الذي يتنجّز فيه التكليف بها لو نسي العصر لغفلة أو نسيان، بل قد ذكرنا أنّ المستفاد من الأدلة المتقدّمة أنّ الوقت مشترك بينهما بحسب الشائئة، والاختصاص إنّما هو من جهة الفعلية.

هذا هو حاصل الجمع بين الأدلة الدالة على الاشتراك في الوقت والأدلة الدالة على الترتيب.

قال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ ملاحظة كلمات الفقهاء تقضي بأنّ مراد القائلين بالاختصاص ما يكون ملازماً لاعتبار الترتيب لا ما يكون بالمعنى الملازم للتوقيت، ولعلّه إلى هذا يشير الحليّ في محكي كلامه: من أنّ الاختصاص قول المحضّلين من أصحابنا الذين يلزمون الأدلة والمعاني لا العبارات والألفاظ،

يعني أنّ الاشتراك غير معقول مع البناء على اعتبار الترتيب»^(١).

ولما انجبرَ البحث إلى هنا كان من المناسب أن نبحث عن المسألة المتفرّعة عن ثبوت وقت الظهرين من الزوال إلى المغرب كجواب عن سؤال مقدّر، وهو هل أوّل الوقت وقت الفضيلة والثاني وقت الإجزاء؟ أو أنّ أوّل الوقت وقت اختياري والوقت الثاني وقت اضطراري بحيث لا يجوز له تأخيرها إلى الوقت الثاني اختياراً إلا إذا عصى وصلى في الوقت الثاني حينها ستكون الصلاة أداءً لأنها وقعت في وقتها؟ ذهب المشهور إلى الأوّل، وذهب صاحب الحقائق رحمته الله إلى الثاني^(٢) مستدلاً عليه بعدة روايات:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لكلّ صلاة وقتان، وأوّل الوقتين أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة»^(٣).

بتقريب: أنّ أوّل الوقت هو أفضل الوقتين، ولا يجوز أن يؤخّرهما إلى الوقت الثاني إلا لعذر باعتبار أنّ الوقت الثاني عذريّ وليس هو اختيارياً.

ويردّه: أنّ هذا خلاف ظاهر الرواية الدالّة على أنّ أوّل الوقت محمول على الأفضليّة بقرينة «أفضلهما»، وبدلالة ما دلّ من الأخبار على أنّ أوّل الوقت مختصّ بالنافلة، ثمّ يشرع بعده وقت فضيلة الفريضة.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٣/٥.

(٢) الحقائق الناضرة: ٨٩/٦.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

ومنها: مرسل الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام: «أوله رضوان الله، وآخره عفو الله، والعفو لا يكون إلا عن ذنب»^(١).

ودلالتها وإن كانت تامّة، لكن المشكلة في سندها، فإنّها مرسلة.

ومنها: ما رواه الشيخ عليه السلام في التهذيب: عن الربيعي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّا لنقدّم ونؤخّر، وليس كما يقال من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، وإنّما الرخصة للناسي والمريض والمدنف والمسافر والنائم في تأخيرها»^(٢).

وقال صاحب الحقائق عليه السلام: «ذكر هذه المعدودات خرج مخرج التمثيل لا المحصر»^(٣)، بمعنى أنّ العذر ليس خصوص ما ذكر، بل من الممكن أن يشمل غيره، لأنّه عليه السلام مثل هؤلاء ولم يحصر القضية عليهم.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بإسماعيل بن سهل، والدلالة مخدوشة، لأنّ الاستدلال على المطلوب إنّما يتمّ بناءً على أن يكون قوله عليه السلام: «من أخطأ» ابتداء كلامه، وليس الأمر ظاهراً كذلك، لأنّه مقول للمقول داعين به «وليس كما يقال»، وإنّما الرخصة للجميع لا خصوص الناسي... إلخ، فيكون معنى الرواية ليس كما يقال من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، ونحن أيضاً نقدّم ونؤخّر، والعمدة هو النقاش في السند، لأنّه يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من الرواية أنّ الترخيص ثابت في الموارد المذكورة، وحملها على التمثيل كما ذكره صاحب الحقائق عليه السلام خلاف

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٣) الحقائق الناضرة: ٩٠/٦.

الظاهر، فإنّ التعدي منها وإلغاء خصوصيّة الموارد المذكورة يحتاج إلى دليل .
ومنها: ما رواه الشيخ عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ^(١) ، وكما هو المعروف ينبغي أن يبحث في السند تارة وأخرى في الدلالة .

وسند الرواية في غاية التمام وخارج عن محلّ النقد ، وأمّا الدلالة فالظاهر أنّ محلّ الاستشهاد هو قوله عليه السلام : « لا ينبغي تأخير ذلك عمداً » ، وأنّ دلالتها على الحرمة كما يذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله ، حيث يقول : « إنّ كلمة (ولا ينبغي) تدلّ على الحرمة لأنّها بمعنى لا يتيسّر ، ولا يمكن تكويناً أو تشريعاً ، وهو على المعنى الثاني يعطي معنى الحرمة ، ولكنّه مع ذلك يقول بدلالة (ولا ينبغي) في الرواية على الكراهة ، فإنّ (ولا ينبغي) وإن دلّت على الحرمة في حدّ نفسها ، ولكن لو قامت قرينة على خلافها فيؤخذ بالظهور الآخر الذي أدّت إليه القرينة .

وفي المقام صدر الإمام عليه السلام الرواية بقوله : (أول الوقت أفضهما) ، وهي القرينة التي تصرف (ولا ينبغي) عن الحرمة ، لأنّ كلمة اسم التفضيل تدلّ على اشتراك المبدأ بين المفضّل والمفضّل عليه ، وهذا ما نريد به الاشتراك ، فتفني بذلك الاختصاص » ^(٢) .

أقول : من باب التذكير فقط نقول : إنّ « لا ينبغي » عندنا ظاهرة في الكراهة من رأس بلا حاجة إلى القرينة .

ومنها: ما رواه إبراهيم الكرخي ، قال : « سألت أبا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل

(١) تقدّم ذكر الرواية سابقاً .

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ١٣٢ .

وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس. فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام. إن وقت الظهر ضيق ليس كغيره. قلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس، وذلك من علّة وهو تضبيع. فقلت له: لو أن رجلاً يصلي الظهر بعدما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام، أكان عندك غير مؤدّها؟ إن كان تعمّد ذلك ليخالف السنّة والوقت لم يقبل منه، كما لو أن رجلاً أخر العصر إلى أن قرب أن تغرب الشمس متعمّداً من غير علّة لم يقبل منه. إن رسول الله ﷺ قد وقت الصلاة المفروضة أوقاتاً، وحدّها حدوداً في سنّته للناس، فمن رغب في سنّة من سنّته الموجبات كان مثل من رغب في فرائض الله»^(١).

لكنّ الرواية ضعيفة السند بإبراهيم الكرخي ودلالة. قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إنّها إنّما تدلّ على حرمة تأخير الصلاة إلى الوقت الثاني من جهة الإعراض عن السنّة وعدم الاهتمام بها، أو لإظهار الرغبة عنها، ولا دلالة على حرمة أي التأخير - بمجرّده لو لم يكن بهذا العنوان»^(٢). وبهذا قال سيّدنا الأستاذ أيضاً^(٣).

ومنها: ما رواه داود بن فرقد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٤)؟ قال: كتاباً ثابتاً وليس إن عجلت

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣٢.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ١٣٢/١.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٦٩/٤.

(٤) النساء ١٠٣: ٤.

قليلاً أو أخرت قليلاً بالذي يضرّك ما لم تضيع تلك الإضاعة ، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول لقوم : ﴿أَصَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبِعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾^(١) «^(٢)» .

بتقريب : أنّ التعجيل والتأخير راجعان إلى الوقت الأوّل ، والإضاعة معناها تأخير الصلاة عن وقت الفضيلة إلى الوقت الثاني من دون عذر . والرواية دالّة على أنّ التأخير الكثير من دون عذر إضاعة للصلاة ومن مصاديق اتباع الشهوات .

أقول : وأنّى لنا إثبات أنّ الإضاعة معناها تأخير الصلاة عن وقت الفضيلة إلى الوقت الثاني ، خصوصاً وأنّ الدليل لم يقم عليه ، بل لانعلم ماذا يقصد ﷺ بالإضاعة ، وكأنّه ﷺ بعد كون الألف واللام فيها للعهد يشير إلى قضية معهودة بينه ﷺ وبين السائل ، وقد يحتمل عدم الإتيان بها في وقتها أو أن يكون المراد من جعل التأخير عادة دائميّة إلى الحدّ الذي ينطبق عليه عنوان الإعراض عن السنّة ، بل لعلّ الرواية على خلاف مقصود المستدلّ أدلّ ، لأنّها تقول بأنّ التأخير الذي لا يصدق عليه عنوان الإضاعة جائز .

ومنها : ما رواه أبو بصير ، قال : «قال أبو عبد الله ﷺ : إنّ الموتور أهله وماله من ضيع صلاة العصر . قلت : وما الموتور ؟ قال : لا يكون له أهل ولا مال في الجنة . قلت : وما تضييعها ؟ قال : يدعها حتّى تصغر وتغيب»^(٣) .

ورويت هذه الرواية بثلاث طرق :

(١) مريم ١٩ : ٥٩ .

(٢) الوسائل : الباب ٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث ٤ .

(٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

أحدها: طريق الشيخ، وهو ضعيف بالحسين بن هاشم.
ثانيها: طريق الصدوق، وهو ضعيف بعلي بن حمزة البطائني. هذا ما قلته سابقاً،
والآن أقول بوثاقته كما حقق في محله.

ثالثها: طريق البرقي، وهو ضعيف بمحمد بن علي الكوفي الصيرفي.
وأما الدلالة فأيضاً لا تخلو من ترديد، فعن صاحب الوسائل روايته حتى تصغر
وتغيب أي بلفظ (الواو) لالفظ (أو)، كما عن صاحب الحقائق.

والظاهر أن الحق مع صاحب الوسائل، أي العطف بـ (الواو) لوضوح أن
الاصفرار يتحقق دائماً قبل الغروب، فما معنى الترديد بينهما وهو على التقدير الذي
اخترناه يعطي معنى التأكيد المصحح بعلاقة الأول والمشاركة.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم أن الرواية على خلاف المطلوب أدل، لأنها - أي
الرواية - واضحة الدلالة في أن من يؤخر الصلاة ستكون له الجنة، ولكن ستكون
رتبته ضعيفة، ولو كان التأخير حراماً - كما هي الدعوى - لاستحق المؤخر بذلك
جهنم لا الجنة، إذن غايته أن التأخير محمول على الكراهة.

ومنها: موارد من كتاب فقه الرضا عليه السلام دالة على عدم جواز التأخير من أول
الوقت إلا لعذر. ولكن الكتاب ليس رواية عن الرضا عليه السلام، بل هو أشبه بكتب
الفتوى وهو ليس بشيء يمكن أن يعتمد عليه في مقام الإفتاء.

ومنها: صحيحة أبان بن تغلب، قال: «كنت صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام
بالمزدلفة، فلما انصرف التفت إلي فقال: يا أبان، الصلوات الخمس المفروضات من
أقام حدودهن، وحافظ على مواقيتهن لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخله به
الجنة، ومن لم يقم حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن لقي الله ولا عهد له،

إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»^(١).

وبهذا المضمون وردت صحيحة الصدوق أيضاً^(٢).

والتقريب: أنَّ هذه الصحيحة عيّنت وقت الصلاة، وأنَّه الوقت الأوَّل، وبعد ذلك أمر بحفظ المواقيت، وبأنَّ الشخص الذي لا يحفظ المواقيت داخل في المشيئة، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له.

وأورد عليها الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنَّ لا دلالة في الرواية على حرمة التأخير، كما يدَّعيه صاحب الحقائق رحمته الله، بل هذه الرواية سياقاً نظير ما دلَّ على أنَّ أوَّل الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله، وقد بيَّنا أنَّ معنى تلك الرواية أنَّ مَنْ أتى بالصلوات المفروضات في أوَّل وقتها فقد استحقَّ بذلك الرضوان، ومَنْ أتى بها أواخر أوقاتها لم يستحقَّ إلاَّ أن يغفر الله ذنوبه.

وهذه الرواية أيضاً كذلك، ومقتضاها أنَّ مَنْ صلاها في أوقات الفضيلة فقد وعده الله أن يدخله الجنة بذلك، ومَنْ صلاها في غير تلك الأوقات فليس له وعد من الله سبحانه، بل له أن يدخله الجنة كما له أن لا يدخله، لاختصاص وعده بمن أتى بها في أوقات الفضيلة»^(٣).

أقول: قياس المقام على تلك الروايات المتقدمة من أنَّ أوَّل الوقت رضوان الله قياس مع الفارق، فإنَّ روايات الرضوان على تقدير عدم المناقشة في سندها دالَّة

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٠.

(٣) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ١٣٧.

على أن من أخر صلاته إلى آخر الوقت لكان عاصياً، وإلا فلا، لأنه لا يكاد يتحقق معنى المغفرة ما لم تكن هناك معصية، ولا معصية في المقام عدا تأخير الصلاة الموجب لاستحقاق العقاب. وأما روايات المشيئة فتدل على أن من أتى بالصلاة في الوقت الثاني داخل في المشيئة، وهو لا يستوجب كفراً، كما هو حال بعض المعاصي المستوجبة له، فهذه الرواية تدل على أن الوعد المعطى لمن حافظ على الصلاة بحدودها وحفظ مواقيتها ولا يعطى لمن لم يحفظ المستحق للعقاب اقتضاءً.

والمظنون قوياً أن الأمر بحفظ الصلاة في الرواية محمول على الاهتمام بها من حيث الوقت والإجزاء والشرائط بقرينة (حفظ الحدود)، ومعنى هذه المواظبة على أجزائها وشرائطها أن يؤتى بها في وقتها، ومع عدم المراعاة وتأخيرها إلى انقضاء وقتها دخل في المشيئة، ولكن من أخر صلاته وأتى بها في الوقت الثاني فلا يقال في حقه أنه ممن لم يحفظ الصلاة في مواقيتها، أو أنه لم يقم حدودهن.

وبهذا البيان يعلم أن الرواية لا تدل على مراد صاحب الحداثق رحمته الله، ولكنه يمكن أن يقال: إن الاستفادة من الرواية أنه عليه السلام وعد الجنة على من حفظ مواقيت الصلاة، ومعنى حفظ مواقيت الصلاة الإتيان بها في وقتها، ومعنى عدم حفظ الصلاة في مواقيتها الإتيان بها خارج الوقت، فهي تدل على أن الله وعد الجنة لمن صلى في وقتها، وأما من صلى خارج الوقت فلم يعده الجنة، فهو داخل في المشيئة، فالرواية من أدلة تحريض الناس على إتيان الصلاة في وقتها، وأجنيبة عن الدلالة على وجوب الإتيان بها في أول وقتها، كما ذهب إليه صاحب الحداثق رحمته الله، وليست نظير ما دل على أن أول الوقت رضوان الله.

منها: ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أتى جبرائيل

رسول الله ﷺ بمواقيت الصلاة ، فاتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر ، ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر ، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب ، ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلّى العشاء ، ثمّ أتاه حين طلع الفجر فأمره فصلّى الصبح ، ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامه فأمره فصلّى الظهر ، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر ، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب ، ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء ، ثمّ أتاه حين نور الصبح فأمره فصلّى الصبح . ثمّ قال : ما بينهما وقت ^(١) .

بتقريب : أنّ الاستفادة من قوله ﷺ : « ما بينهما وقت » أنّ وقت صلاة الظهر إنّما هو من أوّل الزوال إلى أن يزيد الظلّ قامه ، كما أنّ وقت صلاة العصر بعد الزوال من حين زيادة الظلّ قامته إلى قامتين ، وأمّا الزائد فليس وقت الصلاة .

أقول : لو كان وقت الفريضة منحصرأً بين الحدين - كما ادّعي في الاستدلال - فما معنى أن يوقع النبي ﷺ الصلاة للظهر في اليوم الثاني بعد علوّ الظلّ فوق القامة وصلاة العصر بعد القامتين ؟ ومن هنا ينقدح أنّ المراد من الرواية ليس هو ما قرّبه المستدلّ ، بل ظاهرة في أنّ ما بين الحدين ليس وقت الوجوب ، بل هو ﷺ في مقام بيان وقت الفضيلة . إذن الرواية لا تدلّ على المطلوب .

ومنها : صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرّك » ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ٩ .

بتقريب: أنه ﷺ في مقام بيان أن الإتيان بالصلاة في غير وقتها حال السفر لا يضّر، بل لا بأس به، ولا نعي بالصلاة في غير وقتها أن يصلي خارج الوقت المعين، فهذا غلط فاضح واضح، ولا يختصّ عدم جواز الإتيان بالصلاة في غير وقتها بالسفر وحده، بل حتى الحضر، بل نعي أن تأتي بالصلاة في غير وقتها الأول.

وقد تقول: إن هذا تقدير، وهو خلاف الظاهر.

فنقول: والأمر كما قلت، إلا أننا لا مناص من ارتكابه، لأن الجمود على ظاهر الخبر يورث القول بجواز تأخير الصلاة حتى يفوت وقت أدائها، وبمعية أن ذلك لا اختصاص له بالسفر، فجاز ذلك حتى في الحضر، وهو كما ترى.

إلا أن يقال: إن القضية امتنانية على المسافر، فيجوز له التأخير في الصلاة دون الحاضر، وظاهر صاحب الحدائق رحمه الله تعالى تمسكه بمفهوم هذه الرواية لإثبات المطلوب^(١).

أقول: أمّا (من) الواردة في الرواية - أعني قوله ﷺ: «من الصلوات» - فليست ببيانية، بل تبعية، لأن «شيئاً» نكرة في سياق الإثبات، وهو لا يفيد العموم أو الإطلاق لا كما النكرة في سياق النهي الذي يفيد العموم، فالرواية تدلّ بنحو الموجبة الجزئية على جواز تأخير بعض الصلوات.

إلا أنه يمكن أن يقال: نسلم أن النكرة في سياق الإثبات لا يفيد العموم وضعاً، ولكن الرواية بإطلاقها المقامي يدلّ على المطلوب، فإن قوله ﷺ: «إذا صليت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك» يدلّ بإطلاقها المقامي على أن

« شيئاً من الصلوات » سواء كانت فريضة أو نافلة ، فلو كان المراد خصوص النافلة لقيّد الصلاة بها ، فإنّه مع كونه في مقام البيان لم يقيّده بالنافلة ، فيفهم منه أنّ مراده مطلق الصلاة . هذا أولاً . وثانياً : إنّ قوله ﷺ : « إذا صلّيت شيئاً من الصلوات في غير وقتها » لم يكن صريحاً في التأخير والإتيان بها في غير وقتها حتّى يدلّ على المطلوب ، وهذا يوسّع أن تكون الصلاة في غير وقتها تشمل التقديم والتأخير . وهذه من القضايا الخاصة الواردة في النوافل دون الفرائض ، لأنّا نعلم أنّه لا يجوز تقديم الفريضة مطلقاً ، وإنّما ذلك في النوافل ، كما ورد في رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت »^(١) الظاهرة في جواز تقديم النوافل على الوقت ، ويمكن أن يجاب عليه أنّ الصلاة في غير أوقاتها في الرواية منصرفة إلى الإتيان بها بعد انقضاء وقتها ولا تشمل ما إذا أتى بها قبل وقتها .

وآخر نقول : أنّه حتّى على تقدير ظهور الرواية في عدم الضرر في تأخير الفرائض عن الوقت الأوّل في السفر ، إلّا أنّ مفهومها لا يعطي معنى عدم جواز تأخير الصلاة في الحضر ، أو قل : إنّ الشرط لا مفهوم له هنا لأنّه سيق لبيان الموضوع ، وأقصى ما يفهم من هذه الرواية أنّك لو لم تصلّ شيئاً من الصلوات في غير السفر فلا يضرّك .

إن قلت : سلّمنا أنّ الإشكال تامّ لو كان النظر باتجاه مفهوم الشرط ، لكنّه لا يتمّ لو كان المفهوم وصفيّاً ، كما هو الحال على مبنى الأستاذ الأعظم ﷺ القائل بمفهوم

الوصف في الجملة .

قلت : معنى تقييد الموضوع ، سواء كان بالوصف أو بغيره ، أن الحكم في القضية غير مرتب على الطبيعي المطلق ، بل على حصة خاصة منه ، وهو الطبيعي المقيد بالوصف المذكور ، ومن هنا نقول : إن الرواية تدل على أن لا ضرر في إتيان الصلاة في غير وقتها مقيد بالسفر ، ويدل على وجود فرق بين السفر وبين الحضر ، ومن المحتمل جداً وجود منقصة وحزاة في الحضر دون السفر .

وأما الحرمة ، فالرواية لا تدل عليها لا بمفهوم الوصف ولا بغيره . ناهيك عن أن الاستدلال بمفهوم الوصف حتى ولو كان في الجملة إنما هو على مبنى الأستاذ الأعظم رحمته القائل بذلك ، وأما على قول المشهور فإن الوصف كاللقب لا مفهوم له أبداً . والغرض من ذكر هذه النقطة إنما هو للإشارة بأن الاستدلال لو تم فعلى مبنى من المباني ولا يصح أن يكون قاعدة عامة .

ومنها : ما رواه أبو بصير ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : كل سهو في الصلاة يطرح فيها ، غير أن الله يتم بالنوافل . إن أول ما يحاسب به العبد الصلاة ، فإن قبلت قبل ما سواها . إن الصلاة إذا ارتفعت في أول وقتها رجعت إلى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول : حفظتني حفظك الله ، وإذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها رجعت إلى صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول : ضيعتني ضيعة الله » ^(١) .

والرواية عن الشيخ في نسخة التهذيب مجردة عن كلمة « أول وقتها » ، كما نقله صاحب الحقائق رحمته ، ولكن « أول » مذكورة في نسخة الوسائل والكافي .

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

أمّا على نسخة الكافي، فلا يتم الاستدلال بها لدلالاتها على وجوب الإتيان بالصلاة في أوّل الوقت لا في الوقت الأوّل، أي أوّل الوقت من الوقت الأوّل، وهذا لا ينسجم مع مراد صاحب الحقائق رحمته الله القائل بوجوب الإتيان بها في الوقت الأوّل لا في أوّل الوقت، فإنّ أوّل وقت الأوّل كآخره ووسطه.

وملخص الكلام: لم يلتزم أحد بمضمون الرواية بناءً على هذه النسخة.

وأمّا بناءً على نسخة التهذيب، فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّها قابلة للاستدلال بها على ما ذهب إليه، إلّا أنّ للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً وذلك لاشتغالها على التقييد بغير الحدود، حيث قال: (... وإذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها...) فإنّ معنى الرواية حينئذٍ بناءً على تسليم أنّ المراد فيها بالوقت هو الوقت الأوّل - أنّ من صلاّها في غير الوقت الأوّل من غير أن يبالي بمحدودها، ويعتني بأوصافها، وهتّم بشأنها، رجعت سوداء مظلمة، وهو كما ترى خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام إنّما هو في الإتيان بها في غير الوقت مع مراعاة حدودها وشرائطها، ومع الاهتمام التام بشأنها لا مضيّعاً لحدودها، كما هو مفروض الرواية^(١).

أقول: وكما يظهر لي أنّ حمل الوقت على الوقت الأوّل خلاف الظاهر، بل الظاهر منه الوقت، وأنّه إذا ارتفعت في غير وقتها - أي الإتيان بها قضاءً - مضافاً إلى أنّ المتعيّن عندنا من النسختين هو نسخة الكافي أي النصّ المشتمل على أوّل لأجل العقلانيّة المعروفة أنّه لو دار الأمر في الكتابة بين الزيادة والنقصان قد يتمّ احتمال

الاشتباه في النقصان. وأن الكافي أضبط فيطمئن اشتال الرواية على الزيادة، فتكون الرواية أجنبية عن المقام.

ومنها: ما رواه عن كتاب المجالس للصدوق معبراً عنها بالموثقة عن عمار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ صَلَّى الصلوات المفروضة في أول وقتها، وأقام حدودها، رفعها الملك إلى السماء بيضاء نقية، وهي تهتف به تقول: حفظك الله كما حفظتني، واستودعك الله كما استودعني ملكاً كريماً، ومن صلاها بعد وقتها من غير علة، ولم يقم حدودها، رفعها الملك سوداء مظلمة وهي تهتف به: ضيعتني ضيعك الله كما ضيعتني، ولا رعاك الله كما لم ترعني». ثم قال الصادق عليه السلام: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يَسْتَلُّ بِهِ الْعَبْدُ إِذَا وَقَفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الصَّلوات المفروضة، وعن الزكاة المفروضة، وعن الصيام المفروض، وعن الحج المفروض، وعن ولايتنا أهل البيت»^(١).

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إِنَّ الرّواية ليست بموثقة كما وصفها صاحب الحقائق رحمه الله، لأنّ الصدوق يرويها عن شيخه حسين بن إبراهيم بن تاتانة (ناتانة)، ولم يوثقه أهل الرجال. نعم ذكروا أنّه شيخ الصدوق، إلّا أنّ مجرد الشيخوخة لا يكفي في التوثيق، والصدوق لم يلتزم بعدم الرواية إلّا عن الثقات، كما التزم به النجاشي رحمه الله. والعجيب من صاحب الحقائق رحمه الله كيف وصف الرواية بالموثقة وهو من أهل فنّ الحديث؟!». **فنّ الحديث ؟!**

ولكنّا قد ذكرنا في محلّه أنّ الشيخوخة لمثل الصدوق يوجب الوثوق بوثاقة

ولو صَلَّى الظهر قبل الزوال معتقداً دخول الوقت ودخل الوقت وهو في

الشخص ، والعمدة هو النقاش الدلالي الذي عرفت في سابقتها .

ومنها: ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن أبي بكر: « ثم ارتقب وقت الصلاة فصلها لوقتها ، ولا تعجل بها قبله - لفراغ - ولا تؤخرها عنه - لمشغل - فإن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن أوقات الصلاة فقال: أتاني جبرائيل فأراني وقت الظهر (الصلاة) حين زالت الشمس ، فكانت على حاجبه الأيمن ، ثم أراني وقت العصر وكان ظل كل شيء مثله ، ثم صَلَّى المغرب حين غربت الشمس ، ثم صَلَّى العشاء الآخرة حين غاب الشفق ، ثم صَلَّى الصبح فأغسل بها والنجوم مشتبكة ، فصل لهذه الأوقات ، والزم السنة المعروفة والطريق الواضح ... »^(١).

لكنها ضعيفة السند ، ومخدوشة الدلالة ، لأنها إنما دلّت على وجوب الصلاة عند أول الزوال ، ونفس صاحب الحقائق رحمته الله لا يلتزم به .

هذا تمام ما استدلّ به صاحب الحقائق رحمته الله على مختاره مع مناقشته ، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ ، فقد أضاف بعض إلى تلك الروايات روايتين أخريين لم يتعرّض لهما صاحب الحقائق رحمته الله ، وهما :

الأولى : حسنة معمر بن يحيى ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الأولى ؟ قال : لا ، إنما تصلي الصلاة التي تطهر عندها »^(٢).

الثانية : موثقة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام ، قال : « قلت : المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر ؟ قال : تصلي العصر وحدها ،

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٤٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

الصلاة، أتمّها وجاز الإتيان بصلاة العصر بعدها على المشهور، إلا أن الأحوط إتمامها وإعادتها (١).

فإن ضيّعت فعليها صلاتان»^(١).

وقد ادّعي دلالتها على مختار صاحب الحدائق رحمته من أن الوقت الأول وقت اختياري ولا يجوز التأخير عنه.

أقول: لا مناص من حمل الروايتين على التقيّة لمعارضتهما في مورد هما الصحيحة عبدالله بن سنان الصريجة في أن المرأة إذا طهرت قبل الغروب أتت بكلتا الصلاتين، حيث روى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر...»^(٢)، وأيضاً معارضة للأخبار الدالة على جواز التأخير مع عذر، لأنّ تأخير الحائض للصلاة كان لعذرٍ. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: لا تساعد الروايتان على مطلوب صاحب الحدائق رحمته لأنّ الاستفادة منهما عدم جواز التأخير حتّى مع العذر، وهو لا يقول به.

خلاصة البحث: بعد المناقشات التي تمّت في دلالة الروايات المستدلّ بها على حرمة التأخير يظهر أن لا مجال للقول بحرمة التأخير، بل هو جائز، لكنّ الأفضل أن يأتي بالصلاة أوّل وقتها. أضف إلى جميع ما ذكر كون المسألة عامّة البلوى، ولو كان التأخير حراماً لظهر وبان ولم تكن القضية معروفة فقط لصاحب الحدائق رحمته.

الصلاة قبل الوقت

(١) لو كنّا نحن والصناعة لأبطلنا هذه الصلاة، لأنّ مقتضى الأدلّة الدالة على

(١) الوسائل: الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٠٠.

شرطيّة الوقت اعتبار وقوع تمام الصلاة في الوقت ، ولو وقع بعضها خارج الوقت كانت باطلة ، لأنّها بقوة ما لو وقعت بتمامها خارج الوقت ، لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء جزئه أو شرطه .

هذا ، لولا رواية اعتمد عليها المشهور في تصحيح تلك الصلاة ، وهي لإسماعيل ابن رياح عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت ، فدخل الوقت وأنت في الصلاة ، فقد أجزأت عنك » ^(١) .

فالرواية من حيث الدلالة صريحة على صحّة صلاة ظهر وقع بعض أجزائها قبل الوقت ، لكنّ إسماعيل بن رياح غير موثّق .

قال السيّد الحكيم رحمته الله : « إنّ عمل الأصحاب وكون الراوي عن إسماعيل بن أبي عمير الذي قيل : (إنّه لا يروي إلّا عن ثقة) ، وكون الخبر مروياً في الكتب الثلاثة ، وفي بعض أسانيده أحمد بن محمد بن عيسى المعروف بكثرة التثبّت ، وجميع أسانيده مشتملة على الأعيان والأجلاء كافٍ في إدخال الخبر تحت القسم المعتبر » ^(٢) .

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « إنّ ضعف الخبر منجر بعمل الأصحاب ، وهذا الخبر حاكم على الأدلّة الدالّة على التوقيت » ^(٣) .

أقول : ولا ينهض جميع ما ذكر من وجوه لتصحيح السند ، والحكومة إنّما تتمّ على تقدير تماميّة السند ، لكنّه ضعيف كما عرفت . إذن مقتضى القاعدة بطلان

(١) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٥٦ / ٥ .

(٣) مصباح الفقهي - الطبعة الحديثة : ٣٩٠ / ٩ .

هذه الصلاة ، أي الواقع جزءً منها قبل الوقت ، ويترتب على ذلك عدم صحة الإتيان بالعصر بعدها وإن أفتى المشهور بالصحة ، ثم جواز الإتيان بالعصر بعدها اعتياداً على هذه الرواية الضعيفة عندي . نعم الاحتياط حسن ، وكما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله ، ولعله بذلك يريد الخروج عن مخالفة المشهور وخروجاً عن محل الاحتياط في المسألة ، لكنّه على كلّ تقدير ليس بملزم ، فإتمامها احتياط مستحبي وإعادتها واجب .

مسألة (١٨٦) : يعتبر الترتيب بين الصلاتين ، فلا يجوز تقديم العصر على الظهر اختياراً (١) . نعم ، إذا صَلَّى العصر قبل أن يأتي بالظهر لنسيان ونحوه صحّت صلاته (٢) .

الترتيب بين الصلوات

(١) وهو من الواضحات ، والسّرّ فيه ما تقتضيه أدلّة الترتيب كقوله ﷺ : «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» ، وغيرها من الروايات التي تقدّمت .

(٢) لأنّه -وبناءً على الفرض- أتى بجميع الأجزاء والشرائط ، لكنّه أخلّ بالترتيب ، وهو وإن كان من الشرائط ، لكنّه ليس من الشرائط الواقعيّة ، بل شرط ذكري ويخلّ بالواجب متى تركه عمداً ، وهذا ممّا استفيد من حديث «لا تعاد الصلاة» مضافاً إليه الأخبار الواردة في الباب (٦٣) من أبواب المواقيت .

وها هنا نقطة لا أرى بأساً في بسط البحث حولها ، وهي تتعلّق بالصلاة التي أتى بها نسياناً ، وماذا تعتبر ؟ فهل هي عصر أو تقع ظهراً ؟

المشهور اختار احتسابها عصرّاً ، وأنّه بعد ذلك لا بدّ أن يأتي بالظهر باعتبار أنّ العناوين مصنّفة ، وهو قصد إيقاع صلاته عصرّاً ، والأمر بها كان موجوداً فطابق عمله المأمور به ، إذ بعد سقوط الترتيب عنه كشرط لا مانع من القول بصحّتها .

إن قلت : لم لا يكون المورد من صغريات أدلّة العدول ؟

قلت : هي لا تجري لأنّها فاعلة لو التفت في الأثناء لا بعد الصلاة . ثمّ إنّ أصل العدول يخالف الأصل ، فلا بدّ من الاقتصار على النصّ ، وهو ما لو علم في الأثناء لا بعد الصلاة . وهنا صحيحتان تدلّان على أنّ ما أتى به تقع ظهراً لا عصرّاً :

فإن التفت في أثناء الصلاة عدل بها إلى الظهر وأتمّ صلاته (١)، وإن التفت بعد الفراغ، فالأحوط أن يعدل بها إلى الظهر ثم يأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمة من دون تعيين للظهر أو العصر (٢).

إحدهما: لزارة عن أبي جعفر عليه السلام: «... إلى أن قال: -إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك، فانوها الأولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع... إلخ»^(١).

ثانيهما: ما رواه الحلبي مضمراً، قال: «سألته عن رجل نسي أن يصلي الأولى حتى صلى العصر، قال: فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر»^(٢). والروايتان كما ترى تامتا السند والدلالة، ولكن البعض توقف فيهما لأجل إعراض المشهور عنها، وعنده أن إعراض المشهور كلسر للرواية. لكنه ليس بشيء، ولنا مناقشات واسعة في ردّ هذه الدعوى، والثابت عندي أن بعد ثبوت شمول الأدلة حجّة الخبر عنها، فالروايتان حجّة، وعمل المشهور لا يؤثر سلباً في ذلك، ومعه نقول: إنه بمقتضى هاتين الروايتين لا بدّ لمن أتى بالعصر قبل الظهر ينويها ظهراً ثم يأتي بأربع بعنوان العصر.

(١) والسّر فيه هو أدلة العدول، وقد ذكرنا أنها تشمل المورد لو كان التفت أثناء الصلاة، كصحيحة زارة المتقدمة، فراجع.

(٢) بما ذكرناه سابقاً يظهر لك جلياً وجه الاحتياط، وإن كان بمقتضى الروايتين لا بدّ أن ينويها ظهراً، وإن كان بعد الفراغ منها ثم يأتي بأربع بعنوان العصر،

(١) الوسائل: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٤.

لكنّ المشهور أعرضوا عن الروایتين ، وأنّ ما أتى به عصرًا تقع عصرًا ، ويأتي بأربع بعنوان الظهريّة ، ولأجل التفصّي عن مخالفة المشهور ذهب ﷺ إلى الاحتياط المذكور ، فهو من جهة عمل بالروایتين ، ومن جهة أخرى لم يخالف المشهور .

وقال ﷺ : « الأحوط أن يجعل ما أتى به ظهرًا أنّه بهذا يكون مطابقاً لمورد الروایتين ، ثمّ يأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة ، وبهذا الطريق يقطع المكلف بفراغ ذمّته ، وفي ذات الوقت لم يخالف المشهور ، لأنّ مخالفة المشهور لا تخلو من إشكال ، بل لأنّ مخالفتهم توجب شيئاً في النفس ، فإن أمكن التحفّظ على الواقع دون مخالفة المشهور فلم لا . والمشهور كانوا علماء وأساطين ومحدّثين (رحمهم الله جميعاً) . أمّا القطع بفراغ الذمّة ، فلأنّ العدول لو كان مطلوباً منه واقعاً فقد أتى به ، ولو كان باطلاً فما أتى به ينطبق عليه بعنوان الظهر .

مسألة (١٨٧): لا يجوز تأخير صلاة الظهرين عن سقوط قرص الشمس على الأحوط، بل على الأظهر (١).

حدود الجواز في تأخير الصلاة

(١) توضيح المسألة يتوقف على معرفة الغروب، لأنه الذي ينتهي إليه وقت الظهرين، فما هو تعريف المغرب الذي أخذ نهاية لوقت الظهرين وبداية لوقت العشائين، هل هو استتار القرص أو هو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية؟

ظاهر مختار الأستاذ الأعظم رحمته أنه سقوط القرص، وقد تستوحش لذلك باعتبار أن هذا هو ما أطبق عليه أبناء العامة في تعريفهم للمغرب، لكنه سينجلي بالاستيحاء - إذا عرفت أن عدة من العلماء ذهبوا إلى ذلك أيضاً كصاحب المدارك، والمحقق، والشيخ في المبسوط، والسيد الشريف المرتضى، وغيرهم. فن جهة لا شبهة في أن الغروب بحسب الفهم العرفي يتحقق باستتار القرص، لأنه أمر ظاهر لا لبس فيه، لأن الغروب ما يقابل الطلوع، أي ظهور القرص، فيكون معنى الغروب خفاء القرص.

وقد تتساءل لم الخلاف لو كانت القضية على هذه الدرجة من الوضوح، إذا كان معنى الغروب عرفاً هو استتار القرص فليكن كذلك شرعاً، خصوصاً وأن المفاهيم يرجع فيها عادة إلى العرف؟

أقول في معرض الجواب عن ذلك: أن منشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار الواردة حول الغروب، ومنه تشعبت أقوال المسألة، وإن كان الشارع لا يتدخل عادة في المفاهيم بحسب طبعه، وإنما تقتصر وظيفته على البيان العرفي، إلا أن هذه

ليست قضية مطلقة ، إذ قد يتدخّل في بعض الموضوعات ليجعل موضوع حكمه حصّة خاصّة مغايرة لما يفهمه العرف ، نظير الحيض ، وتدخّله هذا قد يكون بنحو الحكومة كأن يقول -مثلاً: إنّ الإفطار المتوقّف على الغروب لا يتحقّق بمجرد استتار القرص - أي قرص الشمس - بل علّقت حكمي هذا على حصّة خاصّة تكون هي مدار حكمي لا ما يفهم العرف ، وهذه الحصّة الخاصّة هي ذهاب الحمرة المشرقيّة .

وعوداً على ذي بدء ، نقول : إذن إذا كانت الروايات الواردة في الباب هي منشأ الخلاف كان لا بدّ من متابعتها لاقتناص مراد الشارع منها ، فهل الغروب هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة ؟

وفي المسألة ثلاثة أقوال :

الأوّل : ما ذهب إليه العامة قاطبة ، ونسب إلى عدّة من علمائنا ، كما صدرنا البحث بذلك ، وهو استتار القرص .

الثاني : أنّ الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقيّة وتجاوزها عن قّة الرأس ، وهو الأشهر عند علمائنا .

الثالث : ذهاب الحمرة من مجموع ناحية المشرق ، وقد جعل السيّد اليزدي رحمته هذا القول أحوطها .

وعلّق على ذلك الأستاذ الأعظم ، قال : « لم نجد قائلًا به غير السيّد اليزدي رحمته » .

وعلى هذا القول الثالث لا بدّ من الانتظار حتّى يتحقّق الغروب بمقدار مضيّ زمانٍ بعد ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قّة الرأس حتّى تزول الحمرة عن تمام المشرق» ^(١) .

وكيف كان ، فن قال بأنّ الغروب إنّما هو بذهاب الحمرة المشرقية فقد اعتمد على عدّة أخبار :

منها : رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها » ^(١) .
بتقريب : أنّها دلّت على أنّ الغروب هو غيبوبة الشمس ، وهي إنّما تتحقّق بزوال الحمرة عن ناحية الشرق وقمة الرأس .

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته : « أنّ الرواية لا تدلّ على القول الأشهر ، لأنّها تدلّ على أنّ غيبوبة الحمرة من المشرق كاشفة عن غيبوبة الشمس عن شرق الأرض وغربها ، فإنّ المراد من المشرق هو النقطة التي تطلع منها الشمس فحسب ، لانه ناحية المشرق في مقابل المغرب وهو النقطة التي تدخل فيها الشمس تحت الأفق ، فالمشرق بمعنى محلّ الشروق ، كما أنّ المغرب يعني محلّ الغروب ، إذن ليست في الرواية دلالة على أنّ ذهاب الحمرة عن قمة الرأس ، أو عن تمام ناحية الشرق كاشف عن الغروب ، بل تدلّ على ارتفاع الحمرة من خصوص النقطة التي خرجت منها الشمس عند الطلوع - لا ذهابها عن قمة الرأس أو عن تمام ناحية المشرق - دليل على غيوبتها تحت الأفق .

وبعبارة أخرى : قال عليه السلام : « أنّ الأرض كروية ، ونقطتي للمشرق والمغرب متقابلتان ، ومقتضى الكروية والتقابل وجود الحمرة في المشرق عند ظهور القرص وعدم استتاره تحت الأفق من الغرب ، كما أنّ مقتضاها ارتفاع الحمرة من المشرق

عند دخول القرص تحت الأفق من المغرب ، وحيث أنّ دخول القرص تحت الأفق هو المدار في الحكم بوجوب الصلاة وجواز الإفطار وغيرهما من الأحكام المترتبة على الغروب ومشاهدة غروب الشمس ودخولها تحت الأفق في القوس النهاري أمر غير متيسّر للمكلّفين لعدم خلوّ الأرض عن الجبال والأطلال أو غير ذلك من المحوَجِب ، جعل ﷺ غيبوبة الحمرة من المشرق أمارة كاشفة عن الغروب الواقعي ودخول القرص تحت الأفق .

إذن الغروب هو استتار القرص تحت الأفق لا ذهاب الحمرة المشرقية المتحقّق بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة ، ولا أنّه ذهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك - أعني المشرق كلّهُ - المتحقّق بعد استتار القرص برقع الساعة ظاهراً ، على ما جرّبناه»^(١).

أقول : يمكن استفادة عدّة أشياء من بيان الأستاذ الأعظم ﷺ كبيان أنّ المراد من المشرق ليس ناحية الشرق ، بل بقرينة كروية الأرض وبقرينة أنّ المشرق يقابل المغرب ، وأنّه الذي يتدخّل فيه قرص الشمس تحت الأفق ، وأيضاً بقرينة المقابلة أنّه عبارة عن استتار القرص .

هذا هو الإشكال الأوّل في دلالة الرواية .

وللسيّد الحكيم ﷺ مناقشة أخرى أيضاً في دلالة الرواية ، حيث قال ﷺ : «إنّ الترتيب في القضية ليس بلحاظ الوجود الخارجي ، إذ لا ترتّب للجزاء على الشرط ، بل بلحاظ الوجود العلمي ، وترتّب العلم بالجزاء على العلم بالشرط

لا يقتضي اقترانهما حدوثاً، بل يجوز أن يتقدّم حدوث الجزء على حدوث الشرط، كما تقول: (إذا استطعمك زيد فهو جائع)»^(١).

توضيح مراده عليه السلام: أنّ الترتيب بين الشرط والجزء إن لوحظ بحسب الوجود الخارجي كان الشرط علّة لوجود الجزء، وأمّا إذا كان الترتيب بين العلم بالجزء والعلم بالشرط فيكون الترتيب بلحاظ الوجود العلمي، لأنّ الوجود الخارجي للجزء -وهو استتار القرص- لا يترتب على زوال الحمرة المشرقية، ولا ترتّب بينهما علّي ومعلولي، بل إنّما هو بحسب الوجود العلمي، أو قل: إنّ زوال الحمرة المشرقية ليس شرطاً لاستتار القرص، فإنّه قد جعل العمدة سبباً لحصول العلم باستتار القرص ترتّب العلم بالجزء على العلم بالشرط لا يقتضي اقترانهما معاً حدوثاً، بل من الجائز أن يتقدّم حدوث الجزء على حدوث الشرط، فإذا زالت الحمرة المشرقية نعلم حينها بأنّ الشمس غابت، ولكن متى كانت غيبوبة الشمس هل عند زوال الحمرة المشرقية، أو قبل زوال الحمرة المشرقية؟

وكلا الاحتمالين من الاعتبار بمكان. إذن زوال الحمرة يوجب علمنا بزوال القرص، لكن لا يعيّن وقت استتار القرص، ومن هنا تفي العلّة بينهما ونثبت مجرّد التلازم بينهما. وعليه فلا يستفاد من الرواية تحقّق الغروب بزوال الحمرة، بل دليل كاشف عنه.

وفي كلام أستاذنا الأعظم ما يصلح أن يكون جواباً لذلك، حيث قال عليه السلام: «إنّ الجزء في الرواية ليس بمعلول لشرطها، وإنّما هما أمران متلازمان؛ وذلك لأنّ

الحمل الشرطيّة لا يعتبر أن يكون جزاؤها معلولاً لشرطها لكفاية كونها معلولين لعلّة ثالثة، والرواية تدلّنا على أنّ غيبوبة الحمرة من المشرق ملازمة لغيبوبتها من شرق الأرض وغربها، ولا تنفكّ إحداها عن الأخرى، فلامناقشة فيها من هذه الجهة»^(١).

أقول: يظهر لي أنّ المناقشة بين الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم رحمتهما مبنائية، فإن قلنا إنّ المستفاد من الرواية ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق كان الحقّ مع السيد الحكيم رحمته، إذ كما لا يكون ذهاب الحمرة المشرقية علّة لغياب الشمس كذلك لا يكون كليهما لعلّة ثالثة، إذ لو كان كذلك لما كانت الحمرة باقية بعد ذهاب الشمس لأنّ المؤثر فيها واحد.

وأما لو كان المراد من المشرق ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته بأنّ المراد منه محلّ شروق الشمس وغروبها من تحت الأفق لانهائية المشرق، فالحقّ معه بناءً على تماميّة المقدّمتين اللتين اعتمد عليهما رحمتهما وهو صار عنده منشأ للقول بالتلازم بين ذهاب الحمرة من المشرق بالمعنى الخصوص وبين غيبوبة الشمس ثابتاً، فذهاب الحمرة يكون دليلاً على الاستتار، ولكنّ الحقّ أنّ حمل المشرق على المعنى الذي ذكره الأستاذ الأعظم رحمته خلاف المفاهيم العرفي، ولا أقلّ من تساوي الاحتمالين، فتكون الرواية مجعلة، ولكنّ الذي يهوّن الخطب أنّها ضعيفة بالقاسم بن عروة، وإن عبّر عنها السيد الحكيم رحمته بالمصحّح»^(٢).

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ٢٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥ / ٧٢.

ومنها - أي الأخبار -: ما رواه علي بن أحمد بن أشيم ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سمعته يقول : وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق ، وتدرى كيف ذلك ؟ قلت : لا . قال : لأن المشرق مظل على المغرب هكذا ، ورفع يمينه فوق يساره ، فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا »^(١).

وبما أن الرواية ضعيفة السند لم أجد بداً من الإعراض عنها وعن مناقشة دلالتها ، وإن كان أستاذنا الأعظم رحمه الله كفانا مؤنة ذلك^(٢).

ومنها : ما رواه ابن أبي عمير ، عمن ذكره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق ، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص »^(٣).

والدلالة تامة كما يظهر لي ، إلا أن سندها مخدوش ، وإن كان الأستاذ الأعظم رحمه الله ناقش في دلالتها أيضاً.

ومنها : ما رواه أبان بن تغلب ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر ؟ فقال : على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب »^(٤).

بتقريب : أن الرواية دلّت على وجود فاصل زمني بين مغيب الشمس إلى وقت

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

(٢) راجع التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ٢٤٣ .

(٣) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٤) المصدر المتقدم : الحديث ٥ .

صلاة المغرب، والنبي ﷺ كان يوتر بهذا المقدار من الوقت، إذ هي واضحة الدلالة على أنّ صلاة المغرب لا يدخل وقتها بمجرد غياب القرص، وهذا هو الذي يريد إثباته المشهور من أنّ وقت المغرب إنما هو بذهاب الحمرة للشرقية. غير أنّ الرواية ضعيفة بإسماعيل ابن أبي سارة، ولا تخلو دلالتها من مناقشة. راجع التنقيح.

ومنها: صحيحة بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل سائل عن وقت المغرب، فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾^(١)، وهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق...»^(٢).

بتقريب: أنّ أول وقت المغرب هو حين رؤية الكواكب، ولا يتسنى رؤية الكوكب بمجرد غياب القرص أو سقوطه، بل يرى عند ذهاب الحمرة للشرقية وتجاوزها من قمة الرأس إلى طرف المغرب.

وأشكل الأستاذ الأعظم رحمه الله: «أنّ الأنجم - ولا سيّما الكواكب المنيرة، أعني كبارها - قد ترى قبل ذهاب الحمرة وتجاوزها عن قمة الرأس بزمانٍ على ما جربناه مراراً، ولا تتوقف رؤية كوكب أو كوكبين أو أكثر على تجاوز الحمرة، ومن لم يصدّق فليجرب»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن بريد بن معاوية العجلي، قال: «سمعت أبا

(١) الأنعام ٦: ٧٦.

(٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) التنقيح - كتاب الصلاة: ١/ ٢٤٧.

جعفر عليه السلام يقول: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني ناحية المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض ومن غربها»^(١).

ولكنها ضعيفة السند، ومخدوشة الدلالة.

ومنها: ما رواه محمد بن عليّ، قال: «صحبنا الرضا عليه السلام في السفر، فرأيتُه يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد»^(٢).

لأنّ الفحمة لا تُقبل ما لم تتجاوز الحمرة قمة الرأس، وهو يثبت قول المشهور، لكنّ الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق محمد بن عليّ.

ومنها: ما رواه شهاب بن عبد ربّه، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا شهاب، إنّي أحبّ إذا صليت المغرب أن أرى في السماء كوكباً»^(٣).

وهي تدلّ على قول المشهور باعتبار أنّ رؤية الكوكب ملازمة لذهاب الحمرة المشرقية، وجوابه كما تقدّم في جواب الاستدلال برواية بكر بن محمد، وأيضاً سند الرواية ضعيف بمحمد بن حكيم.

ومنها: ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٩.

(٤) المصدر المتقدم: الحديث ١٠.

والرواية ضعيفة السند بعليّ بن يعقوب ، ومخدوشة الدلالة .
ومنها: ما رواه محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن وقت المغرب . فقال : إذا تغيّرت الحمرة في الأفق ، وذهبت الصفرة وقبل أن تشتبك النجوم» ^(١) .

وهي ضعيفة السند بعليّ بن الحارث المجهول وأيضاً مخدوشة الدلالة .
ومنها: موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قال لي : مسّوا بالمغرب قليلاً ، فإنّ الشمس تغيب من عندهم قبل أن تغيب من عندنا» ^(٢) .
بتقريب : أنّ الأمر بالتأخير معناه أنّ المغرب لا يتحقّق بمجرد سقوط القرص ، بل الانتظار حتّى تتجاوز الحمرة المشرقية قمة الرأس ، وهو معنى المسّ بالمغرب .
أقول : إنّ طلوع الشمس وغروبها وتحقّق دخول الصلوات لكلّ شخص إنّما هو بحسب بلده ، إذ لا معنى للصلاة لو دخل وقتها على أفق بلد آخر ولم يدخل وقتها في بلد الإقامة ، وهذا علّم ضرورته من الفقه ، وهو أيضاً بمقتضى كروية الأرض واختلاف الآفاق . وعليه لا بدّ من حمل الرواية على صورة توافق البلدين في الأفق وغيوبة الشمس عن النظر في بلدهم قبل الغروب لمكان جبل أو نحوه ممّا يقتضي استتار القرص عن ذلك البلد .

إذن لا دلالة في الرواية على وجوب التأخير إلى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس ، وإنّما الأمر بتأخير الصلاة عن الغروب من أجل الاحتياط ، على أنّ الأمر بالمسّ

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٢ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٣ .

بالمغرب استحبابي بلا ريب ، لأنه أمر بالمسّ شيئاً ولم يأمر بالمسّ إلى أن يتجاوز الحمرة عن قمة الرأس . إذن الرواية لا تدلّ على قول المشهور ولو كانت تامة السند .

ومنها: ما رواه عبدالله بن وضّاح ، قال : « كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام : يتواري القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عتّا الشمس ، وترتفع فوق الجبل حمرة ، ويؤدّن عندنا المؤدّنون ، أفأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً ، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل ؟ فكتب إليّ : أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة ، وتأخذ بالحائطة لدينك »^(١) .

بتقريب : أنّ الرواية دالة على عدم جواز الصلاة والإفطار بمجرد استتار القرص ، بل لزماً عليه الانتظار حتّى تذهب الحمرة من فوق الجبل ، وأمّا تعبيره عليه السلام تعليلاً بالحائطة للدين دون التصريح رعاية للتقيّة ، لأنه عليه السلام عالم بالأحكام الواقعيّة ، وذكر الاحتياط في مقام البيان وظيفة للجاهل .

وسند الرواية لا يخلو من مناقشة ، لأنّ في سندها سليمان بن داود المنقري الذي وثقه النجاشي ، لكنّ توثيقه معارض بتضعيف ابن الغضائري ، لكنّ الملاحظ أنّ بعض الرجاليين لا يعتني بتضعيفاته ، ولعلّه لأجل هذا ذكر الأستاذ الأعظم رحمته : « الصحيح أنّ الرواية موثقة وتوثيق النجاشي غير معارض بشيء ، لأنّ تضعيفات ابن الغضائري كتوثيقاته ، وإن كانت معتبرة لا محالة لأنها لا تقصر عن توثيقات مثل النجاشي والشيخ وأضرابهما ، غير أنّ الكتاب الدارج اليوم بأيدينا المنسوب

إليه الذي هو المستند في نقل تضعيفاته وتوثيقاته لم يثبت أنه له ، فتوثيق النجاشي ممّا لا معارضة له»^(١).

إذن الرواية تامة السند ، ولكن ناقش الأستاذ الأعظم رحمته في دلالتها ، وقال : «إنّه لا وجه لحمل قوله عليه السلام : (أرى لك...) على التقيّة ليكون ذلك من الاحتياط في الشبهة الحكميّة ، بأن يجعل المغرب عبارة عن ذهاب الحمرة للشرقيّة وتجاوزها عن قمة الرأس من باب الاحتياط ؛ وذلك لأنّه محمول على الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة ، فإنّ مجرد استتار القرص عن الأنظار لا يستلزم الاطمئنان بدخول الوقت والمغرب ، لأنّها مظنة عدم دخول الشمس تحت الأفق ، وإنّما تسرّت بوجود الجبال والأطلال . ومع هذا الاحتمال يتحقّق المورد للاحتياط . إذن الرواية أجنبيّة عن دعوى المشهور»^(٢).

واحتمال أن يكون المراد بالحمرة المرتفعة فوق الجبل الصورة الحاصلة في الأماكن العالية عند إشراف الغروب التي هي عبارة عن اصفرار الشمس ، أو حمرة عارضيّة موجبة للشكّ في غيبوبة القرص حتّى يكون الأمر بالاحتياط بواسطة كونه شبهة موضوعيّة في غاية البعد عن سوق السؤال ، إذ المقصود بذكر ارتفاع الحمرة كذكر ارتفاع الليل وسائر الفقرات المذكورة في السؤال ليس إلّا تأكيد ما ذكره أولاً من موارد القرص ، فغرضه ليس إلّا الاستفهام عن أنّه هل تجوز الصلاة والإفطار عند موارد القرص ، أم يجب الانتظار إلى أن تذهب الحمرة التي يتعارف

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ٢٥٥ .

(٢) المصدر المتقدم : ٢٥٤ .

ارتفاعها بعد الغروب وهي الحمرة الشرقية ؟

والحاصل : أنه لا مجال للارتياح في أن المقصود بالسؤال والجواب إنما هو بيان أصل الوقت ، لاحكم الشاك في استتار القرص وعدمه ، فما وقع في الجواب من التعبير بلفظ الاحتياط مع ما فيه من الإشعار بكونه مستجيباً لم يكن إلا لعدم تمكّن الإمام عليه السلام من إظهار الحق إلا بهذا الوجه القابل للتوجيه على مذهب المخالفين . فيستفاد من هذا الخبر عدم تمكّن الإمام عليه السلام من الأمر بتأخير المغرب إلى ذهاب الحمرة على رؤوس الأشهاد على وجه يعرفه المخالف المؤلف لقضاء العادة بصيرورة وقت صلاة المغرب لدى العامة في عصر الصادقين عليه السلام بعد استقرار مذهبهم على دخوله بغيبوبة القرص وشهادة أخبارهم المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك . فكان إظهار خلافه عندهم من قبيل إنكار الضروري الموجب للكفر ، فالأئمة عليهم السلام في مثل هذه الموارد كانوا مضطرين إلى موافقتهم قولاً وفعلًا ، سواء كان الوقت لديهم في الواقع استتار القرص أم ذهاب الحمرة^(١) .

إذن لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمه الله لأنه كما عرفت أن غرض السائل هو الاستفهام عن جواز الصلاة ، وأنها متى يؤتى بها ، هل عند موارة القرص أو يجب عليه الانتظار إلى ذهاب الحمرة للشرقية التي يتعارف ارتفاعها عند الغروب .

نعم ، ورد في بعض النسخ ذكر (فوق الليل) مكان (فوق الجبل) كما في بعض النسخ الأخرى ، وهذا الوجه يقوّي من احتمال أن يكون المراد بها الحمرة الحادثة

في الأماكن العالية بواسطة انعكاس الحمرة الحاصلة في ناحية المغرب بعد غيبوبة القرص، وهي - أي الرواية - تدلّ على المطلوب أيضاً.

ثم أورد السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ التعبير بالاحتياط شاهد بأنّ التأخير إنّما هو لاحتمال عدم سقوط القرص لا لوجوبه تعبدًا، فهي على خلاف المشهور أدلّ، ودعوى أنّ تعبيره (بالحائطة) لأجل التقيّة لا داعي إليها، ولا شاهد عليها، مضافاً إلى عدم ظهور الحمرة التي ترتفع فوق الجبل لا شاهد عليها، مضافاً إلى عدم ظهور الحمرة التي ترتفع فوق الجبل في الحمرة المشرقيّة، بل ظاهر قوله: (ويقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً) تبدّل الحمرة المشرقيّة بالسواد وزوالها عن الأفق الشرقي، فتكون الرواية مناسبة لمذهب الخطائيّة»^(١).

ومنها: معتبرة أبي الجارود، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا جارود، يُنصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء فادّوا به أو حدّثوا بشيء أذاعوه. قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلاً، فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصيها إذا سقط القرص»^(٢).

بتقريب: أنّها دلّت على وجوب التأخير في صلاة المغرب وعدم إقامتها بمجرد الاستتار، والتأخير عن سقوط القرص قليلاً ملازم لذهاب الحمرة عن قبة الرأس، وإنّما التجأ عليه السلام إلى الصلاة عند سقوط القرص من باب التقيّة لأنّهم أذاعوا ما حدّثهم به.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥ / ٧٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٥.

ولا كلام لنا في سند الرواية ، فإنه تام ، ولكن الدلالة محل نقاش .

فعن الأستاذ الأعظم رحمه الله : « من أن الأمر بالمس محمول على الندب والأفضلية ، ولأنه عليه السلام لم يوجب التأخير إلى تجاوز الحمرة ، بل أمر بالمس قليلاً على التقريب المتقدم ، فهو عليه السلام إنما حدّثهم وأمرهم بالفرد الأفضل ، ولكنهم أذاعوه ، ومن هنا التجأ عليه السلام إلى الإتيان بالفرد المفضول »^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمه الله : « ظاهر الأمر بالمس بالوجوب حتّى ولو كان عليه السلام يصلّيها عند سقوط القرص تقيّة ، لأنّه ناشئ من إذاعة سرّه واشتহার أمره بالتأخير ، فكأنّه عليه السلام التجأ إلى ذلك إظهاراً للكذب النسبة تقيّة لا لمخالفة فعلهم ، وإلا لو كان لأجل مخالفة فعلهم لكان يأتي بها بعد المساء قليلاً قبل أن تشتبك النجوم ، كما أمرهم به ، لا قبل الوقت الذي أمرهم بإتيانها فيه »^(٢).

وأورد عليه السيّد الحكيم رحمه الله : « بأنّ قوله عليه السلام : (مسوا...) بيان لصغرى قوله عليه السلام : (ينصحون فلا يقبلون) ، وحينئذ تكون صلاته عليه السلام عند سقوط القرص ردعاً لما قد يحتلج في أذهان الشيعة من رجحان الانتظار إلى أن تشتبك النجوم ، وحينئذ تكون على خلاف المقصود أدلّ لامتناع ردعهم عن ذلك التوهّم بفعل الصلاة قبل وقتها ، فإنّ ذلك إيقاع لهم بخلاف الواقع على وجه أعظم ، إذ ليس في التأخير إلّا فوات الفضل وفي التقديم على الوقت الصّحّة ، كما لا يخفى . وحمله على كونه من صغريات الإذاعة لتكون الصلاة عند سقوط القرص من باب التقيّة من العامّة

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ٢٥٥ / ١ .

(٢) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة : ١٥٣ / ٩ .

والفرار من خطر الإذاعة لا وجه له»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «الروايات المستدلّ بها على القول الأشهر واعتبار تجاوز الحمرة المشرقية عن قمّة الرأس ، وقد ظهر أنّها إمّا ضعيفة السند أو قاصرة الدلالة على سبيل منع الخلوّ ، فإنّ جملة منها ضعيفة من جهتين»^(٢).

ولربّما يقال في مقام الاستدلال: بأنّ المغرب هو تجاوز الحمرة عن قمّة الرأس أمر ظاهر شائع به تمتاز الشيعة عن غيرهم ، فهو إذن يعدّ شعاراً للشيعة ورمزاً إلى التشيع ، بحيث لو صلّى مصليّ عند سقوط القرص أنّهم بعدم التشيع لا محالة ، وهكذا كان الأمر في عصرهم عليه السلام.

وأجيب عنه: حتّى ولو كانت المسألة صحيحة وحقّة ، وكما ادّعي إلاّ أنّه لم يقدّم دليل على أنّه لو كان كذلك يكون واجباً ، فإنّ كون الشيء شعاراً للشيعة أعمّ من الندب والوجوب ، فمن جملة شعارهم ومختصّاتهم القنوت في الركعة الثانية قبل الركوع ، لأنّه رمز للتشيع وتركه موجب للاتّهام غير أنّه أمر مندوب ، ولا كلام في ذلك.

هذا تمام البحث فيما يتعلّق بقول المشهور من أنّ الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية.

وأما القول بأنّ الغروب هو سقوط القرص ، كما اختاره جماعة من المحقّقين ، كالمحقّق وصاحب المدارك ، فتدلّ عليه عدّة من الأخبار ، بعضها صحيح وموثّق ،

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٥ / ٧٦.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ١ / ٢٥٦.

وقد ادّعي التواتر الإجمالي فيها لكثرة الأخبار الضعيفة فيها ، ونحن نذكر بعض تلك الروايات :

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سمعتة يقول : وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» ^(١).

ومنها: ما رواه زرارة ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : وقت المغرب إذا غاب القرص...» ^(٢).

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر ، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» ^(٣).

ومنها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها» ^(٤). وهي معتبرة سنداً.

ومنها: صحيحة صفوان بن مهران الجمال ، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنّ معي شبه الكرش المنثور ، فأؤخر صلاة المغرب حتى غيبوبة الشفق ، ثم أصليهما جميعاً يكون ذلك أرفق بي ، فقال : إذا غاب القرص فصل المغرب قائماً أنت ومالك الله» ^(٥). ومنها: موثقة سماعة بن مهران ، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : في المغرب إنّنا

(١) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٦ .

(٢) المصدر المتقدم : الحديث ١٧ .

(٣) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٤) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢٧ .

(٥) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢٤ .

رَبِّمَا صَلَّيْنَا وَنَحْنُ نَخَافُ أَنْ تَكُونَ الشَّمْسُ خَلْفَ الْجَبَلِ أَوْ قَدْ سَتَرْنَا مِنْهَا الْجَبَلَ؟
قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل»^(١).

وهي تامة السند والدلالة.

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إِنَّ الْأَخْبَارَ الْمُتَقَدِّمَةَ، صَحِيحُهَا وَمَوْثِقُهَا، قَدْ دَلَّتْنَا عَلَى أَنَّ وَقْتَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ وَالْإِفْطَارِ إِنَّمَا هُوَ سَقُوطُ الْقُرْصِ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى التَّأْخِيرِ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ، وَهِيَ كَمَا مَرَّ أَخْبَارٌ كَثِيرَةٌ يُمْكِنُ دَعْوَى تَوَاتُرِهَا إجمالاً، أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ تَوَاتُرِهَا يَكْفِينَا الصَّحِيحُ وَالْمَوْثِقُ مِنْهَا»^(٢).

وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «لو كانت هذه الطائفة من الروايات سليمة عن المعارض وغير مخالفة للمشهور لم يكن استكشاف الحكم الواقعي منها خالياً عن التأمل، فضلاً عن صلاحيتها بعد إعراض المشهور - لمعارضة الأخبار المتقدمة المعتزدة بالشبهة ومغروسية مضمونها في أذهان الشيعة من صدر الشريعة».

إلى أن قال رحمه الله: «وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الرِّوَايَاتِ الدَّالَّةَ عَلَى أَنَّ الْغُرُوبَ إِنَّمَا هُوَ بِسَقُوطِ الْقُرْصِ لَا تَصْلَحُ لِمَعَارِضَةِ الْأَخْبَارِ الْأُخْرَى الدَّالَّةَ عَلَى أَنَّ الْغُرُوبَ يَتَحَقَّقُ بِذَهَابِ الْحُمْرَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ، وَلَوْ كَثُرَتْ وَصَحَّتْ أَسَانِيدُهَا، فَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ اعْتِبَارِ ذَهَابِ الْحُمْرَةِ مَعَ مَوَافَقَتِهِ لِلْأَصْلِ وَالِاحْتِيَاظُ بِوَجْهِهُ هُوَ الْأَقْوَى»^(٣).

أقول: وهذا الاحتمال يكاد يكون فاعلاً من الجهة الأخرى أيضاً، إذ كيف يتسنى

(١) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ١/ ٢٦٢.

(٣) مصباح الفقيه - الطبعة الحديثة: ١٥٦/ ٩.

لنا رفع اليد عن الروايات الكثيرة الصحيحة والموثقة الواردة في أن المغرب هو سقوط القرص ؟! فتأمل .

والأقوى عندي العمل بما يقتضيه الاحتياط ، فيؤخر الصلاة إلى حين ذهاب الحمرة المشرقية ، وإن كان مقتضى الفن والصناعة كفاية سقوط القرص في تحقق المغرب .

مسألة (١٨٨): وقت صلاة العشائين من أوّل الغروب إلى نصف الليل ، وتختصّ صلاة المغرب من أوّله بمقدار أدائها ، كما تختصّ العشاء من آخره بمقدار أدائها ، كما تقدّم في الظهرين (١) .

وقت صلاة العشائين

(١) إنّ دخول وقت صلاة المغرب بغروب الشمس قضيّة واضحة ، وتدلّ عليه عدّة روايات ، كصحيحة زرارة - مثلاً - عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر ، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة » ^(١) .

ولمزيد راجع الباب (٤) من المواقيت أيضاً .

هذا ممّا لا تعتريه شبهة ، ولكنّ البحث إنّما هو في الوقت الاختصاصي لفريضة المغرب ، وقال عليه السلام في المتن : « بأنّ الوقت هو بمقدار أدائها » ، فما المراد بالوقت الاختصاصي مع ملاحظة أنّه تقدّم ممّا سابقاً عند البحث عن وقت الظهرين أنّ المألوف في الأذهان ، والمشهور فيما بينهم أنّ معنى الاختصاص أنّ إتيان العشاء في أوّل وقت المغرب ولو من غير عمدٍ كأن يكون نسياناً هو بطلان الصلاة ، كما عليه المشهور ، لاختصاص الوقت بالمغرب ووقت العشاء بعد لم يدخل ، لأنّه والحال هذه يكون قد أتى بصلاة من غير توجيه خطاب له ، لأنّ الوقت لم يدخل بعد ، فلا أمر بالعشاء .

ومثله لو أتى بالمغرب ولو عن غير عمدٍ في الوقت الاختصاصي للعشاء ، فإنّه

أتى بعد خروج وقتها بناءً على هذا المبنى ، لأنّ الوقت الأخير لا يشمل المغرب ، بل هو وقت مختصّ بالعشاء فقط .

ومدرك القضية رواية داود بن فرقد ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضي مقدار ما يصليّ المصلّي ثلاث ركعات ، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة ، حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصليّ المصلّي أربع ركعات ، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء إلى انتصاف الليل » ^(١) .

وظاهراً أنّه لا إشكال في دلالة الرواية ، لكنّ سندها ضعيف ، فإنّها مرسلة ، وأدلة الحجّة لا تشمل المرسلات .

إن قلت : لعلّ المشهور عمل بهذا الخبر وهو يوجب انجباره به ، لأنّهم يقولون بأنّ أوّل الوقت مختصّ بالمغرب .

قلت : لم يتبيّن لي أنّ المشهور استند إلى هذه الرواية في عمله ، وإن كانت الرواية توافق عملهم ، لكن لا يعدّ ذلك كافياً في إسناد عملهم إليه - أي الخبر - خصوصاً مع عدم توفر كتبهم الاستدلاليّة ولا الفتاويّة لكي يتسنى لنا إثبات هذه الدعوى . هذا من جهة الصغرى .

وأما من جهة الكبرى ، فإنّ المعبر في الرواية أن يكون راويها ثقة وعمل المشهور بخبر لا يعطي الوثاقة ، بل أقصى ما تعطيه هو الوثوق بالصدور ، ولا يعني هذا حجّة الخبر ، بل معناه أنّ الوثوق بنفسه حجّة ، أي حجّة عقلائيّة ، ونحن أنكرنا

(١) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

سابقاً أن يكون عمل المشهور موجباً لتصحيح الرواية الضعيفة ، إذ لعلّ الوثوق بالحاصل لهم من قرائن معيّنة وربّما لو وصلت لنا تلك القرائن لم تفد الوثوق كما أفادت لهم .

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «إن إرسالها غير قادح ، لأنّ في سندها الحسن بن عليّ بن فضال ، وقد ورد في بني فضال عنه (عليه السلام) : (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا) الدالّ على اعتبار كلّ رواية ورد في سندها بنو فضال»^(١).

أقول: لو روى زرارة أو محمد بن مسلم رواية ، وكانت ضعيفة لاشتغالها على من لم يوثق في سندها لطرحناها بلا لحاظ أنّ الراوي زرارة العظيم الشأن الوجيه في الدين ، ومثله في ذلك محمد بن مسلم ، فهل يتوقع أن يكون بنو فضال أعلى شأنًا من هؤلاء الرواة من الأصحاب ؟ على أنّهم لو كانوا رووا رواية قبل انحرافهم ، وكانت مشتملة على غير الثقة من رواتها لم يعمل بها ولطرحت . كيف وقد انحرفوا فعلاً ؟ ! يكون انحرافهم سبباً لاعتبار توثيقاتهم أكثر ممّا لو لم ينحرفوا لناخذ برواياتهم ولو كانت ضعيفة ، فيكونون أعظم مقاماً وأرقى منزلة ممّا كانوا عليه قبل الانحراف ، وهل بلغوا بالانحراف مرتبة من الوثاقة لا يمكننا معها ردّ رواية لهم لازدياد وثاقهم وجلالتهم ، حتّى لو اشتمل السند على من لم يوثق أو كان مجهول الحال ، وهو كما ترى . ولو كنّا نحن وظاهر هذا الخبر - أي الأخذ بروايتهم دون رأيهم - لقلنا بأنّه لا يدلّ على أزيد من الأخذ برواياتهم ، لكن على تقدير أن يكون رواتها كلّهم ثقة ، فإنّه والحال هذه يمكن القول بأنّ انحرافهم لا يضّرّ بالرواية الموثقة .

وهو كذلك في العمل على طبق القواعد الرجالية أن يكون الراوي ثقة ولا شأن لما يعتقد في نفسه ، وبهذا الملاك يكون بنو فضال كباقي الرواة من هذه الحيثية .

ونضيف إلى ما ذكرنا ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته : « من أن دعوى أننا مأمورون بقبول رواياتهم دعوى غير ثابتة ، لأن مستندها ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن أبي الحسين بن تمام ، عن عبدالله الكوفي - خادم الحسين بن روح ، عن الحسين بن روح ، وكيل الناحية المقدسة ، حين سئل عن كتب بني فضال من قوله عليه السلام : (خذوا ما رووا ، وذروا ما رأوا) ^(١) ، ^(٢) وفي سندها الحسين بن تمام وعبدالله الكوفي اللذين لم يثبت وثاقتها .

إذن الرواية المرسلة ليست معتمدة ، فلا دليل على بطلان صلاة العشاء لو صلاها وقت المغرب نسياناً . نعم ، تبقى قضية الترتيب وبيان الوقت المختص بحيث يؤدي إلى القول ببطلان صلاقي العشاء لمآل القضية إلى عدم دخول وقت العشاء ، فكان المكلف صلاها خارج الوقت . وهذه القضية مما لم ينهض دليل على اعتبارها ، إلا اللهم أن يكون المراد منه الاختصاص الثابت بالترتيب ، فإنه بمقتضى دليل الترتيب لا يجوز الإتيان بالعشاء وقت المغرب ، ولكنه يسقط إلى آخر الوقت ولو لم يكن صلى المغرب إلى أن دخل الوقت المختص بالعشاء ، وعليه فلا يجوز الإتيان بالمغرب في هذا الوقت . وأما الدليل على الوقت الاختصاصي لكل صلاة بالمعنى الذي ذكرناه وهو الاختصاص المستفاد من الترتيب هو رواية عبيدالله بن

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ١٥١ .

(٢) كتاب الغيبة : ٢٥٤ .

زرارة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل ، إلا أن هذه قبل هذه » ^(١).

ومعنى قوله عليه السلام : دخول وقت الصلاتين أن ما بين المغرب وانتصاف الليل وقت مشترك بسبع ركعات ، وقوله عليه السلام مرة أخرى : « أن هذه قبل هذه » أن المغرب يؤتى بها قبل العشاء ، فلو فرض أن المكلف بسوء اختياره ترك المغرب إلى آخر الوقت المختصّ بالعشاء ولم يصلّ المغرب قبلها بحيث لم يسع الوقتين إلا الركع الأربعة العشائية كان لازماً عليه أن يأتي بها ، ثم يقضي المغرب ، وهذا بدلالة الرواية بلا أدنى تأمل .

فإن الصلاتين منبسطتان على مجموع الوقت ، وبمقتضى قوله عليه السلام : « هذه قبل هذه » ينبغي الإتيان بالمغرب أولاً ثمّ العشاء ، ومع ضيق الوقت يختصّ الوقت الأخير بالعشاء .

إن قلت : ما يمنع من القول بحمل قوله عليه السلام : « إلا أن هذه قبل هذه » سواء في العشائين أو الظهرين على أن يكون أول الوقت مختصّ بالصلاة الأولى أو قل دخل وقت الأولى دون الثانية ، فيكون هذا انتصاراً لما ذهب إليه المشهور من القول ببطلان الصلاة الثانية إذا صلاها في الوقت الأول .

قلت : كنّا سنذهب إلى القول بذلك لولا قوله عليه السلام : « دخل الوقتان » في صدر الرواية ، حيث ذكر إذا غابت الشمس فقد دخل الوقتان ، فإنه كالصرح في دخول وقتي الصلاتين بمجرد الغروب ، فيكون البيان ناظراً إلى الترتيب بين الصلاتين ،

ولذا قال: «إنّ هذه» ولم يقل: «إنّ هذا» والقول برجوع ضمير المؤنث إلى الوقت خلاف الظاهر. إذن فالقبليّة ملحوظة بين الصلاتين لا بين وقتيهما.
 إن قلت: احتمال أن يكون قوله ﷺ: «إلا أنّ هذه قبل هذه» إشارة إلى الوقتين الاختصاصين لهما لا الصلاتين.

قلت: وهو في غاية البعد والوحشة، فإنّ الذوق السليم لا يساعد على القول برجوع الضمير إلى الوقتين لا الصلاتين. والعرف يقضي بهذا.
 إن قلت: يمكن أن يدعى أنّ قوله: «إلا أنّ هذه قبل هذه» وردت في روايات كلّها ضعاف، وهي ثلاث روايات:

الأولى: ما رواه إسماعيل بن مهران، قال: «كتبت إلى الرضا ﷺ: ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر، وأنّ وقت المغرب إلى ربع الليل؟ فكتب: كذلك الوقت، غير أنّ وقت المغرب ضيق»^(١).

الثانية: ما رواه القاسم بن عروة، عن عبيد بن زرارة. وهذه الرواية رويت بطريقتين:

أحدهما: عن طريق الكليني بإسناده عن القاسم بن عروة، وقد رويت الرواية كما ذكرناها سابقاً من غير لفظ: «إلى نصف الليل».

ثانيهما: عن طريق الشيخ إلى القاسم بن عروة.

الثالثة: ما رواه ضحّاك بن زيد (يزيد)، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله ﷺ

في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١). قال: إن الله افترض أربع صلوات أول وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس غروب الشمس، إلا أن هذه قبل هذه، ومنها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل، إلا أن هذه قبل هذه^(٢).

أما ضعف الرواية الأولى فلاشتمال سندها على سهل بن زياد، وهو ضعيف، وأما الرواية الثانية فلعدم توثيق القاسم بن عروة في كلا الطريقين. وأما الثالثة: فللضحاك بن زيد، وهو أيضاً لم يوثق.

قلت: ليس الدليل في اعتبار الترتيب بين الصلاتين منحصراً بهذه الروايات الضعاف. كيف ولم تلاحظ معي رواية زرارة الصحيحة عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»^(٣).

ولا معنى لدخول وقتين متعددين بعد المغرب، إلا بأن يكون أحدهما بعد الآخر. ومن جهة نحن نقطع بأن صلاة المغرب قبل العشاء ولا نحتمل العشاء قبلها، فالرواية تدلنا على أن صلاة العشاء واقعة بعد صلاة المغرب، وهذا هو الترتيب. هذا أولاً.

وثانياً: موارد الإتيان بالعشاء قبل المغرب لو تذكر أثناء الصلاة وجب عليه

(١) الإسراء ١٧: ٧٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

العدول إلى المغرب ، وما دلّ على اعتبار الترتيب بينهما في القضاء أيضاً كما في رواية زرارة^(١) ، وغير ذلك من الأخبار الواردة في المقام ، فإنه وكما ترى لو لم يكن الترتيب معتبراً بينهما ، فلامعنى للزوم العدول عند التذكّر ولا معنى للزوم الترتيب في قضاء الصلوات الفائتة إن لم يمكن الترتيب معتبراً أصلاً. وللاستزادة في ذلك راجع الباب (٦٢) و (٦٣) من الوسائل ، باب المواقيت ، وسيتّضح الحال لك .

إذا اتّضح لك الحال في مبدء الصلاة ممّا بيّنا يقع البحث الآن في منتهى وقت الصلاة ، فنبحث تارة عن منتهى وقت المغرب ، وتارة أخرى عن منتهى وقت العشاء .

أمّا وقت المغرب ، فالأقوال في منتهاه مختلفة القول :

الأول : إنّ المعروف بينهم امتداده إلى نصف الليل .

القول الثاني : أنّه يمتدّ إلى طلوع الفجر في خصوص الحائض والناسي ونحوهما من الأعذار مطلقاً ، وإن حرّم التأخير عن النصف . وهو عن بعض علمائنا .

القول الثالث : امتداده إلى طلوع الفجر للمضطرّ ، وهو عن المحقّق .

القول الرابع : ذكر صاحب الحقائق رحمته الله : « إنّ أوّل مَنْ ذهب صريحاً إلى امتداد وقت العشائين إلى طلوع الفجر للمضطرّ هو المحقّق في المعتبر ، وتبعه صاحب المدارك وسيّده ، وتبعه في هذا القول جملة ممّن تأخّر عنه » .

القول الخامس : إنّ آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق ، بلا فرق بين الحاضر والمسافر ، والمختار والمعدور ، وهو عن الشيخ في الخلاف ، وابن البرّاج .

(١) الوسائل : الباب ٦٣ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

القول السادس: امتداد وقتها إلى ربع الليل في حقّ المسافر، وهو عن المسفيء وابن بابويه.

القول السابع: القول بذلك مع الاضطرار، وهو عن أبي الصلاح وابن حمزة. أمّا القول الأوّل: فقد استدللّ له بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، وبضميمة الروايات الواردة في تفسيرها لدلالتها على أنّ الصلوات الأربع - غير فريضة الفجر - تدخل أوقاتها بالذلوك، ويمتدّ إلى غسق الليل المفتر بنتصفه - كما هو كذلك لغة - ولكن قامت القرينة - وأعني بذلك الروايات - على عدم جواز تأخير الظهرين عن المغرب، كما علمنا بعدم جواز تقديم العشائين على المغرب.

لاحظ ما رواه زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة، فقال: خمس صلوات في الليل والنهار. فقلت: هل سمّاهنّ الله ويبيّنهنّ في كتابه؟ قال: نعم، قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، ودلوکها زوالها، وفيما بين دلوک الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سمّاهنّ الله ويبيّنهنّ ووقّتهنّ، وغسق الليل هو انتصافه...»^(١).

إذن الآية مع الرواية دلّت على أنّ طبيعة الصلاة موقّعة لطبيعة المكلفين، وإلاّ فإنّ الآية لوحدها لا تفي بالغرض وقاصرة الدلالة على المطلوب، لأنّها تدلّ على امتداد وقت جميع الصلوات إلى غسق الليل، لكنّ الرواية التي فُترت فصّلت، وما نوّد الإشارة إليه وهو محلّ الاستدلال هو أنّ وقت المغرب مع العشاء إلى

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

منتصف الليل، كما هو صريح قوله ﷺ: «ووقتَه غسق الليل أي انتصافه».

القول الثاني: وهو الذي يقول بامتداد وقت المغرب إلى طلوع الفجر، فاستدل له بعدة روايات:

منها: ما رواه ابن مسكان عن أبي عبد الله ﷺ: «إن نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كلتيهما فليصلّيها، وإن خاف أن تفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح، ثم المغرب، ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»^(١).

أقول: مع أنّ الرواية استدلت بها على القول الثاني لكن غير خاف عليك صلاحية الاستدلال بها على القول الثالث لاشتغالها حكماً تتعرض فيه إلى الناسي والنائم. وبهذا المضمون وردت رواية لأبي بصير أيضاً عنه عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إن نام رجل ولم يصلّ صلاة المغرب والعشاء، أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر... إلخ»^(٢).

ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله ﷺ: «لا تفوت الصلاة، من أراد الصلاة لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»^(٣).

ومقتضى الجمود على دلالة الرواية القول بتأميمتها على المطلب.

(١) الوسائل: الباب ٦٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

ومنها: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصلّ المغرب والعشاء»^(١).

ومنها: ما رواه داود الزجاجي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة»^(٢).

إلى آخر ما في الباب من الروايات المستدلّ بها على القول.

ولكنّ روايات الحيز كلّها ضعاف لضعف إسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضالّ، ومثله في الضعف داود الزجاجي وعمر بن حنظلة.

لكن نبقى نحن ورواية عبدالله بن سنان ورواية أبي بصير التي تعرّض فيها إلى النائم والناسي، فإنّهما يقيّدان رواية عبيد بن زرارة المطلقة، وحاصل التقييد أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى طلوع الفجر، لكن للناسي والنائم، والمصير إلى هذا التقييد بناءً على تماميّة رواية عبيد بن زرارة سنداً، والظاهر أنّها مخدوشة السند لوقوع عليّ بن يعقوب الهاشمي.

ومن هنا نقول: نتيجة مطالعة الأدلّة بين القولين الأوّلين هو أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى الفجر، ولكن يختصّ الامتداد للناسي والنائم.

وقد يتبادر إلى الذهن القدح في الدلالة بالنسبة لشمول الرواية لذووي الأعذار

(١) الوسائل: الباب ٤٩ من أبواب الحيز، الحديث ١٠.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١١.

غير النسيان والنوم ، وحيث يقال باختصاصها بهما ولا تعمّ جميع المعذورين في التأخير كالحائض إذا طهرت قبل الفجر مثلاً.

قال أستاذنا الأعظم رحمته : «الظاهر هو التعميم ، لأن مقتضى الفهم العرفي أنّ النائم والناسي لا خصوصيّة لهما في ذلك ، ولا يكاد يشكّ - العرف - في أنّها إنّما ذكرا من باب المثال . إذن يعمّ الحكم كلّ معذور في التأخير» ^(١).

وقال السيّد اليزيدي رحمته : «إنّ العامد في التأخير إلى نصف الليل أيضاً يمتدّ وقته إلى الفجر ، وإن كان آنماً بالتأخير» ^(٢).

ولا يخلو الادّعاء من مجازفة ، إذ التعدي من صحيحة أبي بصير الواردة في النائم والناسي إلى كلّ ذي عذر لا يمكن المساعدة عليه ، بل مقطوع الفساد ، لأنّه دعوى بلا دليل .

ومثله ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم من التعدية المطلقة إلى ذوي الأعذار ، فإنّه بلا دليل ، وإلّاؤه في رقبة العرف لا صناعة فيه ، فإنّ العرف إنّما يكون حجة في المفاهيم ، وأمّا التعدية فبنية على معرفة الملاك ومَنْ له القدرة على ادّعاء معرفة الملاك لكي يتحدّى بحكم ورد في مورد إلى مورد آخر .

بهذا يتّضح بطلان الأقوال الأخرى ، فإنّ امتداد الوقت إنّما هو مختصّ بالناسي والنائم ، وكذا القول الخامس الذي ادّعى امتداد وقت صلاته إلى الفجر ، وهو فاسد لا بنتائه - كما عرفت - على عدم القول باختصاص رواية أبي بصير بالناسي والنائم ،

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ١٨٧ .

(٢) العروة الوثقى : الجزء الأول ، فصل في أوقات اليوميّة ونوافلها .

وهي - كما عرفت - لا تشمل غير الناسي والنائم فضلاً عن المضطرّ.
 بقي عندنا القول السادس ، وهو الذي ذهب إليه ابن البرّاج والشيخ في الخلاف
 من امتداد وقت المغرب إلى ذهاب الشفق ، ومستنده صحيحة زرارة والفضيل ،
 قالوا : « قال أبو جعفر عليه السلام : « إن لكل صلاة وقتين غير المغرب ، فإن وقتها واحد ،
 ووقتها وجوبها ، ووقت فونها سقوط الشفق » ^(١) .

وقرّب الاستدلال بوجهين :

الأوّل : ناظر إلى الصدر ، وهو قوله عليه السلام : « فإن وقتها واحد » المستظهر منه أنّ
 وقت المغرب واحد ، وهو وقت وجوبها ، ليست هي كبقية الصلوات التي لها وقتان
 اختياري واضطراري ، ولازم القول بوحديّة الوقت عدم جواز تأخيرها عن
 وقت وجوبها ، فيجب الإتيان بها عند الغروب بحيث يكون تأخيرها ذهاب
 الشفق أمراً غير سائع .

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمته ، وقال : « إنّه لا نظر في قوله عليه السلام : (أن لكل صلاة وقتين
 غير المغرب ، فإن وقتها واحد) إلى بيان منتهى وقت المغرب ، وأنّه ينتهي إلى
 ذهاب الشفق أو غيره ، وإنما نظره إلى مبدئه وبيان أنّ لغير صلاة المغرب من
 الصلوات وقتين لكونها مسبوقة بالسبحة أو النافلة ، فإذا دخل وقتها أتى أولاً
 بالنوافل ثم بالفريضة من ظهر أو عصر أو عشاء أو فجر » .

وقال رحمته : « ويدلّ على ما ذكرناه ما قدّمناه من موثقة معاوية المشتملة على نزول
 جبرائيل على النبي الأكرم عليه السلام ^(٢) بوقتتين في يومين في كلّ من الفرائض غير فريضة

(١) الوسائل : الباب ١٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ٥ .

المغرب كأول الزوال ، وحين ما زاد الظل قامة ، ما بينها وقت ، فإنها تدلنا بوضوح على أن لكل فريضة وقتين ، وأن الإتيان بها في الوقت الثاني بالطبع - أفضل لكونها مسبوقه بالنوافل ، وهذا بخلاف فضيلة المغرب لأنه لا سبحة متقدمة عليها حتى يؤتى بها أولاً ثم يؤتى بالفريضة ، ومن هنا لم يجعل لها إلا وقت واحد»^(١).

الثاني : ذيل الصحيحة ، حيث قال عليه السلام : «وقت فوتها سقوط الشفق» وهو نص في أن الوقت المضروب لصلاة المغرب ينتهي بسقوط الشفق .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «وهذا لا يمكن المساعدة عليه أيضاً لما ورد في روايات كثيرة على أن صلاة المغرب يجوز تأخيرها إلى ثلث الليل أو رבעه ، وهو بالإضافة إلى المسافر ، وهذا كموثقة عمر بن يزيد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : (وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل)^(٢).

أقول : مقتضى الصناعة أن لا يرفع اليد عن الخبر الدال على أن وقت صلاة المغرب ينتهي بسقوط الشفق لمجرد وجود روايات بيّنت أن وقتها ثلث الليل ، فبأي وجه يصار إلى مثل هذا والقاعدة تقتضي فيه وفي مثله المعارضة ما بين الطائفتين ، لأنها مقادير شرعية وردت في رواية ذكرها الإمام وهو في مقام البيان والتحديد . إلا اللهم أن يكون المراد أنه بعد التعارض يؤخذ بما وافق الكتاب ، وهي الرواية التي تدل على أن وقت المغرب يمتد إلى ثلث الليل ، لأن قوله تعالى : ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ أي إلى منتصف الليل ، فيطرح الخبر الدال على انتهاء

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١٦٢ / ١ .

(٢) الوسائل : الباب ١٩ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٠ .

ويعتبر الترتيب بينهما (١) ، ولكنه لو صَلَّى العشاء قبل أن يصلي المغرب لنسيان ونحوه ، ولم يتذكر حتى فرغ منها صحّت صلاته (٢) وأتى بصلاة المغرب بعدها ، ولو كان في الوقت المختصّ بالعشاء (٣) .

وقت المغرب بسقوط الشفق . ولعلّه لأجل هذا ذكر أستاذنا الأعظم رحمته أنّه بمقتضى تلك الروايات وإطلاق الآية المباركة لا بدّ من حمل قوله عليه السلام : « وقت فونها سقوط الشفق » على أنّ الأفضل أن يؤتى بها إلى زمان السقوط ، وأن لا يؤخّر عنه . ثمّ إنّّه قد استدللّ لقول ابن البراج أيضاً برواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، حيث قال : « ... فإذا غاب الشفق دخل وقت العشاء ، وآخر وقت المغرب ؟؟؟؟؟؟؟ الشفق ... الخ » .

ونحن في غنى عن الخوض في مناقشتها ، لأنّ الرواية ضعيفة بموسى بن بكر .

اعتبار الترتيب بين العشائين

- (١) ذكرنا الأدلّة الدالّة على اعتبار الترتيب في البحوث السابقة ، فلانعيد .
- (٢) من شرائط الصلوات اعتبار الترتيب بينها ، وهو شرط ذكرى وليس واقعياً كالطهارة مثلاً ، فإنّه من صَلَّى بلا طهارة أعاد الصلاة ، ولا تعاد لا تجري ومن لم يأتِ بالترتيب المعتبر شرعاً كشرط ذكرى لم يبطل صلاته وجرت لا تعاد .
- (٣) لما بيّناه سابقاً من أنّ المراد من الوقت المختصّ ليس بطلان صلاة أخرى تصلى فيه ، بل المراعاة أن يراعى الترتيب ، وبما أنّه في الزمن لم يراعِ نسياناً ، فالشرط ساقط عنه ، فيستطيع أن يأتي بالمغرب في الوقت المختصّ بالعشاء .

مسألة (١٨٩): لا يجوز تقديم صلاة المغرب على زوال الحمرة المشرقية على الأحوط (١). والأولى عدم تأخيرها عن غروب الشفق (٢).

-
- (١) ترجع المسألة إلى هنا إلى بيان معنى الغروب ، وقد أشبعنا المسألة بحثاً ، فلامجال للإعادة ، لكن للتذكير نقول : إنَّ الأستاذ الأعظم رحمته الله يرى تحقق الغروب باستتار القرص ، ولكنّه احتاط نأياً بنفسه عن مخالفة المشهور .
- (٢) كما رأيت سابقاً أنَّ الأقوال في وقت صلاة المغرب كثيرة ، أحدها كان هذا ، وهو أنه ينتهي بانتفاء الشفق ، وهو لم يثبت بعد المناقشة في أدلته ، لكن لا مانع من اعتباره منشأ للاحتياط الاستحبابي ، فإنَّ حسنه غير خافٍ .

مسألة (١٩٠): إذا دخل في صلاة العشاء، ثم تذكر أنه لم يصل المغرب، عدل بها إلى صلاة المغرب إذا كان تذكره قبل أن يدخل في ركوع الركعة الرابعة، وإن كان تذكره بعده بطلت صلاته، وقد مرّ آنفاً حكم التذكر بعد الصلاة (١).

حدود العدول من الصلاة اللاحقة إلى السابقة

(١) لو تذكر وهو في العشاء أنه لم يأت بالمغرب قبل أن يدخل الركعة الرابعة، فلا شبهة في وجوب العدول إلى صلاة المغرب لقيام الأدلة الدالة عليه. ولو تذكر بعد الدخول في الرابعة وقبل أن يدخل في ركوعها أنه لم يأت بالمغرب وجب عليه العدول إلى المغرب أيضاً.

واستدل له السيّد الحكيم رحمته بإطلاق خبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل لوقت صلاة أخرى، فقال عليه السلام: إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها، فإن ذكرها وهو في الصلاة بدأ بالتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة، ثم صلى المغرب...) ^(١) «^(٢). لكن الرواية ليست تامة السند، فإن فيه معلّى بن محمد، وأما الدلالة فهي محلّ لأكثر من إيراد، كما سنذكره قريباً.

والسيّد الحكيم رحمته قال بأنّ سند الرواية تامّ، لأنّه ذكر أنّ المعلّى بن محمد معتبر ^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٦٣/٥.

(٣) المصدر المتقدم: ١٦٤.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «بأنّ ما أفاده السيّد الحكيم رحمته من أنّه معتبر الحديث عهده عليه ، ولا دليل على هذا المدّعى»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ معلّى بن محمّد ممّن وقع في إسناد كامل الزيارات ، فيكون موثقاً بتوثيق ابن قولويه ، ولا يقدح ما ذكر النجاشي في ترجمة معلّى من أنّه مضطرب الحديث والمذهب ، لأنّ معنى الاضطراب في الحديث أنّ رواياته مختلفة ، فمنها ما لا يمكن الأخذ بمذلوله ، ومنها ما لا مانع من أن يعتمد عليه ، لأنّ اضطرابه في نقله وحكايته فلا ينافي ذلك وثاقته حتّى يعارض به توثيق ابن قولويه ويحكم بضعف الرواية»^(٢).

أقول: ما ذكره هنا مطابق لما هو المذكور في معجم رجال الحديث ، لكنّه قال في التنقيح: «إنّ الرواية ضعيفة السند بمعلّى بن محمّد ، وقد حاول شيخنا النوري رحمته توثيقه بذكر أمور لا يعبأ بشيء منها ، فإنّ النجاشي قد صرح بضعفه في حديثه ومذهبه ، ومعه لا ينفع وجوده في أسناد كامل الزيارات ، وكذا لا ينفع وجوده في تفسير القمّي بعد تضعيف النجاشي له».

إلا أنّ الحقّ ما ذكره في المعجم ، فإنّ ما ذكره النجاشي لا يدلّ على تضعيفه ، فتكون الرواية صحيحة السند ، ويجوز العمل بها من باب أنّ معلّى ذكر في تفسير القمّي وفي أسناد كامل الزيارات ، أو قل بالتوثيق العامّة ، وهي كافية عندنا .
وأما الدلالة ، فقد أورد عليها بوجوه:

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٦١/٤.

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة: ٥٤٤/١.

الأول: أن الرواية ناظرة بقرينة السؤال إلى مسألة الوقت لا إلى نفس الصلاة، كما هو واضح من قوله: «رجل نسي الصلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى»، ومن هذه الزاوية لا تكون الرواية دليلاً على الترتيب ولا على العدول، بل تكون ظاهرة في أنّه لو نسي الصلاة وذكرها في أثناء صلاة أخرى يتركها ويبدأ بما نسي خارجة عن محلّ البحث.

ودفعه السيّد الحكيم رحمته: «إنّ الفقرة الأولى (ويقصد سؤال السائل) ظاهرة في إرادة نفس الصلاة والسؤال لا يصلح أن يكون قرينة لرفع اليد عن الجواب، فإنّه هو المعتبر في الاستدلال، كما يظهر من ملاحظة الفقرة الثانية»^(١).

الثاني: إن أريد بالعدول العدول بتمام المأتي به حتّى الزيادة، فهو ممّا لا يلتزم به، وإن أريد العدول ببعض ما أتى به لزم أيضاً ما لا يمكن الالتزام به. إذن فيكون المراد بالعدول بتمام المأتي به في ظرف الإمكان، فيختصّ بصورة عدم تجاوز القدر المشترك، إذ مع التجاوز لا يمكن العدول بالجميع.

وأجاب مرّة أخرى رحمته: «إنّ ظاهر الحديث العدول بتمام ما هو موضوع المعدول إليه، فلا عدول بالزيادة، بل تبقى زيادة غير قاذحة»^(٢).

أقول: لو كنّا نحن وأدّلة العدول لقلنا بأنّها مطلقة من هذه الجهة، بمعنى أنّها تقول أنّ تعدل بما في يدك مطلقاً تنويه للصلاة التي نسيها.

الثالث: إنّ أصل الاستدلال بالرواية على العدول مبتني على أن يكون قوله لا يزال: «بدأ بالتّي نسي» ظاهر في ذلك، وليس الأمر كما ادّعي، بل هو ظاهر في ترك

ما بيده والبدأ بما نسي.

ويظهر لي أنَّ الإشكالين الثاني والثالث تامين، وبالتالي لا يمكن الاستدلال بالرواية على العدول ولو كان السند تاماً.

ومنها: واستدلَّ له أيضاً برواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات» إلى أن قال: «فانوها الأولى...»^(١).

وقرب الاستدلال بها على النحو الآتي:

قوله عليه السلام: «أو قمت في الثالثة» من زاوية إطلاقه يدلُّ على جواز العدول إلى المغرب حتَّى ولو كان دخل في تسبيح الركعة الرابعة، لصدق انطباق عنوان القيام في الثالثة لو أتمَّ تسبيحه مثلاً.

ولكن يلحظ عليه: أنَّ قوله عليه السلام لا يدلُّ على ذلك، بل هو خلاف ظاهر الحديث. نعم، لو دخل في ركوع الرابعة ثمَّ تذكر بطلت صلاته لعجزه عن العدول لاستلزامه الزيادة الركنية في المغرب، لكنَّ هذا لا يمنع من وصفه أنَّه قائم في الركعة الرابعة ولو لم يأتِ بالركوع.

ومن هنا يمكن ادّعاء عدم وجود روايات تدلُّ على جواز العدول في فرضنا، إلَّا اللهمَّ أن يتشبَّث بالتسالم القائم بين الأصحاب ما لم يدَّع عدمه، وعلى تقدير إنكار التسالم يكون العدول منافياً للاحتياط.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ صحّة العدول في المقام على طبق القاعدة وإن كان العدول في سائر الموارد خلاف الأصل، ولكنّه في المقام مقتضي للقاعدة، لأنّ المحتملات في المسألة ثلاث لا رابع لها.

إمّا أن نقول بالبطلان أو الإتمام عشاء أو العدول بها إلى المغرب، لكنّ البطلان كاحتمال يدفع بحديث «لا تعاد»، لأنّ مَنْ توهّم البطلان إنّما يعتقد ذلك من جهة إخلاله بالترتيب حين نسبه، لكنّ الترتيب وإن كان شرطاً لكنّه شرط ذكرى وهو ساقط في حقّ الناسي بمعنى أنّ الترتيب ليس شرطاً للناسي فهو لم يخلّ بشيء. وأمّا الإتمام عشاء أيضاً لا يجوز له ذلك لأنّ الإخلال بالترتيب في الركعة الأخيرة - أي الرابعة - يبطل الصلاة، لأنّه أخلّ بالصلاة عمداً بوساطة إخلاله بالترتيب بناءً على أنّ ما هو الصواب من أنّ الترتيب شرط للجميع لا لمجموع الأجزاء.

إن قلت: إنّ حديث «لا تعاد» يصحّ الصلاة.

قلت: حديث «لا تعاد» يسقط الترتيب بين المغرب والعشاء بالنسبة إلى الأجزاء العشائية التي أتى بها، وأمّا الأجزاء التي لم يأت بها فدلّل الترتيب بالنسبة لها معتبر، ولا يستطيع أن يكمل عشاء لأنّه يؤوّل إلى الإخلال بالترتيب عمداً، و«لا تعاد» لا تشمل العامد.

إذن لا سبيل لتصحيح ما بيده عشاءً، فيتعيّن العدول إلى المغرب، ولو كانت زيادة فستكون مغتفرة ولا توجب البطلان ما لم تكن الزيادة ركنيّة.

أقول: وأي قاعدة تلك التي تستوجب عليه العدول إلى المغرب إن لم يستطع أن يتمّها عشاءً لم جعلت الأمر دائراً بين القول بلزوم العدول إذا لم يستطع أن يتمّ

ما بيده عشاء، إذ رُبما يقال: إنَّ الأمر دائر بين أحد الباطلين العدول أو الإجماع، إذ لا ملزم قهري بوجوب التحقق على ما بيد المصلي إذا لم يوجد ما يمكن الاعتماد عليه في التصحيح، فلا بدّ من القول ببطان ما بيده، ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره (دام ظلّه) لا يمكن المساعدة عليه.

ومن هنا تلحظ تضييق الأدلّة، وربّما انعدامها بالنسبة إلى الفرض محلّ الكلام والقضيّة بوقتها تعتمد على التسالم، فإن قام وكان تامّاً جاز العدول، وإلاّ فإنّ العدول بلا دليل.

نعم، ذكر وارواية الصيقل دليلاً على العدول، فقد روى الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتّى صلى ركعتين من العصر؟ قال عليه السلام: فليجعلها الأولى، وليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسي المغرب حتّى صلى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتمّ صلاته، ثمّ ليقض بعد المغرب. قال: قلت له: جُعِلَ فداك، قلت: حين نسي الظهر ثمّ ذكر وهو في العصر يجعلها الأولى ثمّ يستأنف، وقلت لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا. إنّ العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة»^(١).

أقول: الرواية ضعيفة السند، ولكنّها لو كانت تامّة لخصّصت الأدلّة التي أوجبت العدول بين الظهرين من اللاحقة إلى السابقة، ومعنى التخصيص هنا هو أنّه لو لم يعدل لكان آتياً بصلاة أخرى والمفروض أنّه لا صلاة بعد العصر بخلاف العشاء، فإنّ بعدها صلاة وهي الوتيرة.

(١) الوسائل: الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ولكن كما قلنا لن نتكلّف عناء البحث بأكثر من هذا، لأنّ الرواية ضعيفة بالصيقل.

تمّ الكلام في هذا الفرع.

وأما لو تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة من العشاء أنّه لم يأت بالمغرب. المشهور البطلان، والمحكي عن كاشف اللثام والمحقّق النائيني الصّحّة بعنوان العشاء، أي يتمّ ما بيده عشاءً، واختاره بعض المتأخّرين مستدلاًّ عليه بحديث «لا تعاد»، فإنّ إطلاقه كما يدلّ على صحّة العمل بعد الفراغ، كذلك يدلّ على صحّة العمل في الأثناء، أي كما يكون الترتيب ساقطاً لو تذكّر بعد تماميّة العمل كذلك يسقط الترتيب لو تذكّر في الأثناء.

أقول: كما ذكرنا سابقاً ونعيده مرّة أخرى: حديث «لا تعاد الصلاة» لا يدلّ على عدم اعتبار الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء المتبقّيّة من صلاة العشاء، أو قل الأجزاء الآتية، لأنّ المطلوب منه أن يوقع جميع أجزاء العشاء كلّها بعد صلاة المغرب بمقتضى قوله عليه السلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه» ولحظة تذكّره بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة تبقى لديه أجزاء من صلاته لا بدّ من أن يأتي بها بعد المغرب، لكنّه لا يستطيع لاعتبار الترتيب فيما بقي فتبطل.

وأيضاً لا يمكنه العدول إلى المغرب لاستلزامه زيادة ركنيّة في المغرب، وهي الركوع، ومعلوم أنّ زيادة أي ركن في الصلاة سهواً أو عمداً يبطلها. إلّا اللّهمّ أن تقول: إنّ دليل العدول يغفر هذه الزيادة ولا يعتبرها مبطلّة.

لكنّه مجازفة واضحة، ولا يمكن التفوّه به، لأنّه خلاف ظاهر أدلّة العدول.

إن قلت: إنّ الركوع لم يكن زائداً، وإنّما جاء به المكلف امتثالاً لأمر المولى،

وكان مأموراً به في ظرفه. ألا ترى أنه لو استمرت غفلته وأتمّ صلاته صحّت، وهو كاشف عن أنّ الركوع ليس متّصفاً بالزيادة وقت الإتيان به، بل نقول حتّى لو أتى بالركوع ثمّ تذكّر أنّه لم يأت بالفائتة، فلما منع من العدول إلى المغرب وتصحيح الصلاة، لأنّ ما دلّ على قادحيّة الزيادة دليل لبيّ وهو الإجماع، وحاله معلوم وله قدر متيقّن ولا إطلاق له، والقدر المتيقّن ما كان اتّصاف الفعل المأني به بالزيادة ابتداءً لا مطلقاً، أو قل: هذا الركوع لم يكن متّصفاً بالزيادة وقت حدوثه، بل صار متّصفاً بالزيادة بعده، والقدر المتيقّن من مبطليّة الزيادة متى ما كانت حدوثيّة وزيادتنا إيقائيّة فلا دليل على البطلان.

أقول: لنا أن ننقض عليه بمن عدل عن قصد الإقامة بعدما دخل في الركعة الثالثة من الصلاة، فهل يجوز في هذا الفرض أن يهدم المصلّي القيام ويتمّ صلاته قصراً؟ وأمّا الجواب المحلّي: ليس الدليل على مبطليّة الزيادة منحصراً بالإجماع، كما ادّعاه المستشكل، بل في المقام أدلّة لفظيّة تدلّ على البطلان أيضاً، فنفس حديث «لا تعاد» في عقد الاستثناء ذكر من الخمسة الركوع، ومقتضى إطلاقه أنّ الإخلال به زيادة أو نقيصة، عمداً أو سهواً، يبطل الصلاة، ولو كانت الزيادة إيقائيّة لا إحداثيّة.

الخلاصة: لا يجوز لمن دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء العدول إلى المغرب للزومه الزيادة الركنيّة في الصلاة، كما لا يجوز له إتمام ما بيده عشاءً، لأنّ الإخلال بالترتيب مبطل لو كان عمديّاً، كما هو كذلك بالنسبة إلى الأجزاء الباقية من صلاته والتي تذكر المغرب عندها.

نعم، إذا تذكّر أنّه لم يأت بالمغرب بعد أن أتمّ العشاء وفرغ منها، ففي هذا الفرض

لا إشكال في صحّة صلاته العشائيّة ، ومن ثمّ يأتي بالمغرب ، فإنّ القول بالبطلان إن قيل به إنّما هو بلحاظ الترتيب المعتبر بين الصلاتين ، وهو شرط ، وقد أخلّ به المكلف .

لكنّا أجبنّا عن هذه النقطة وقلنا إنّ الترتيب شرط ذكرى بمقتضى حديث «لا تعاد» .

مسألة (١٩١): إذا لم يصل صلاة المغرب أو العشاء حتى انتصاف الليل وجب عليه أن يصليهما قبل أن يطلع الفجر بقصد ما في الذمة من دون نية الأداء أو القضاء (١).

(١) إذا ترك المكلف صلاتي المغرب والعشاء حتى منتصف الليل عدّ عاصياً، لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، فإن مقتضى التحديد بهذا الوقت أن تنتهي الصلوات هو غسق الليل، أي منتصفه، كما ذكرناه لك سابقاً في تحديد أوقات الفرائض. ومقتضى كون المولى في مقام البيان اعتبار التحديد في الوقت الذي ذكرته الآية، ولو جاز التأخير إلى أبعد من ذلك كان التحديد لغواً، فالتحديد من الأمور التي لها مفاهيم مقصودة للمولى، وعلى ضوء التمسك بهذا المفهوم قلنا بعدم جواز التأخير إلى أبعد من نصف الليل، إلا للناسي والنائم بموجب الروايات التي ذكرناها هناك، وقلنا إن وقتها يمتد إلى أكثر من ذلك، بل إلى طلوع الفجر.

وأيضاً ذكرنا أن الأستاذ الأعظم رحمه الله لم يقتصر في الحكم على الناسي والنائم، بل عمّم الحكم ليشمل غيرهما، أو قل إلى مطلق الأعذار، وناقشناه بأن التعدية لا دليل عليها، والاقتصار على ما حدّته الرواية بالناسي والنائم هو الصحيح عملاً بمفهوم التحديد، ولأنّ الملاكات في تقرّرها الواقعي غير منكشفة بالنسبة لنا، والتعدية بالحكم من مورد إلى آخر يحتاج إلى العلم بتلك الملاكات.

وقال السيّد اليزدي رحمه الله: «الأقوى أن العامد في التأخير إلى نصف الليل أيضاً كذلك، أي يمتدّ وقته إلى الفجر وإن كان آثماً بالتأخير»^(١).

ومستنده روايتان:

الأولى: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّيهما... إلخ»^(١).

بيان: أنّ الرواية وإن ذكرت الناسي والعامد فقط، لكنّه لا يعني الاختصار عليهما، بل يشمل كلّ ذي عذر، لأنّ ذكرهما ورد من باب المثال، إذ لا خصوصيّة لهما إلّا من جهة العصيان، فإنّ النائم كما الناسي لا يعاقبان على ترك الصلاة، فإنّ حديث الرفع يرفع العقوبة عن الناسي والنائم، ولكن لا يرفع الوقت الذي هو شرط للصلاة على جميع المكلفين، فيستفاد من صحيحة أبي بصير أنّ الوقت ممتدّ لهما، أي الناسي والنائم.

لكن أجبنا في مظانّه بأنّ جعل الحكم مطلقاً ليشمل غير الناسي والنائم يرجع إلى القول بأنّ المولى لم يكن في مقام البيان حين بيّن هذا الحكم، وهو تصرّف في الملاكات التي لا نعلمها قطعاً، وتعدية من مورد إلى آخر بلا أي دليل، وقلنا إنّ الحكم لا يشمل ذوي الأعذار عدا الناسي والنائم، فإنّ الرواية ذكرتهما بالخصوص، فكيف بمن تعمّد ترك الصلاة إلى نصف الليل.

الثانية: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»^(٢).

(١) التهذيب: ١ / ٢١٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب أبواب المواقيت، الحديث ٩.

ببيان: أن الرواية ذكرت أن وقت انتهاء صلاة الليل إنما هو الفجر، والمقصود من صلاة الليل صلاة العشاء، ومع أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب، لكنها ضعيفة السند بعلي بن يعقوب الهاشمي، فهو لم يوثق مع أنه يمكن دعوى أن الرواية هذه مطلقة ورواية أبي بصير أخص منها مطلقاً فتقيدها، لأن رواية أبي بصير جعلت الوقت ممتداً إلى الفجر، ولكن للنائم والناسي، وأما المختار فوقته إلى منتصف الليل، فتقيده ما دلّ على الوقت ممتدّاً بالنائم والناسي، فالنسبة هي العموم والخصوص المطلق.

إن قلت: الحمل على التخصيص فرع التنافي بين الدليلين، ولولا التنافي لأمكن الأخذ بالدليلين معاً، بمعنى أن اختصاص الناسي والنائم بالذكر لا يوجب تقييد المطلق، لأنه لا مفهوم لهما، وعليه لا يصح الحمل على أن النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقاً.

قلت: ذكر الأستاذ الأعظم رحمته: «إن الفرق بين المفهوم في القضية الشرطية والمفهوم في القضية الوصفية هو التالي: إن الحكم في القضية الشرطية معلق على الحكم تعليقاً مولوياً، وهذه الخصوصية ليست متوقفة في القضية الوصفية، حيث إن الحكم فيها غير معلق على الوصف، بمعنى أن الوصف ليس قيداً للحكم كالشرط، بل هو قيد للموضوع أو المتعلق، ومن المعلوم أن ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدلّ على انتفائه عن غيره»^(١).

ونحن كنا تبعنا في هذا القول مخالفين بذلك المشهور، كما هو فعل رحمته لأن

المشهور يرى أنّ الوصف لا مفهوم له مطلقاً، ويحييرون عن إشكال اللغوية بذكر أدنى مناسبة تصحّح الاستعمال، والذي جدّ عندنا في خصوص المسألة أنّ الحقّ مع المشهور في مختارهم، فما دام أن لا ثمة من المفهوم ولا يمنع الاعتبار، فلامعنى لذكر أنّ القيد احترازي وليس باحترازي.

ومع أنّ ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم ﷺ يقتضي اعتبار قيديّة الناسي والنائم في امتداد الوقت، لكنّه قال من وجهة نظر العرف: لا فرق بين هذين القيدين وعموم الأعذار، مع أنّه خلاف الظاهر، كما ترى.

أيضاً لم يركن إلى مفهوم التحديد كما نقلنا نحن ونقلنا إنّ للنوم والنسيان خصوصيّة اعتبرها مفهوم التحديد لكون المولى في مقام البيان.

والخلاصة: إنّ وقت العشائين يمتدّ للناسي والنائم إلى طلوع الفجر، ولا يمتدّ بالنسبة لغيرهما، ولا يشمل العامد بوجه.

ومع أنّ الأستاذ الأعظم ﷺ قال هنا بوجوب الصلاة على من تعمّد ترك صلاتي العشائين حتّى انتصف الليل على نحو الإفتاء، إلّا أنّه قال: إنّ النية تكون على نحو لا يتعرّض فيه لا إلى الأداء ولا القضاء، وذكرها هنا فتوى لكنّه في العروة الوثقى احتاط وهو مستحجّي ولا بأس به لوجود من يقول بامتداد الوقت مطلقاً إلى الفجر ولو لم يكن له عذر.

مسألة (١٩٢): وقت صلاة الفجر من الفجر إلى طلوع الشمس (١).

وقت صلاة الفجر

(١) أمّا مبدأ صلاة الصبح فمن طلوع الفجر ، وربما تكون القضية واضحة ، بل لا خلاف بين المسلمين قاطبة في أنّ مبدأ فريضة الصبح طلوع الفجر -على الخلاف- أنّه يتحقّق بأيّ شيء . كما سنعرّض له في بيان مراد الماتن مع أدلّته عند التعرّض له في الفتوى ، كما سيأتي .

ومّا يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ بضميمة الصحيحة المفسّرة المرويّة في باب أعداد الفرائض ونوافلها إلى غيرها من الروايات ، ونحن نذكر بعضها تهرّكاً .

منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام -في حديث- قال: «إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»^(١).

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»^(٢).

وأما منتهى الفجر فقد وقع محلاً للخلاف بين القوم . أشهر ما في الباب أنّ المنتهى إنّما هو طلوع الشمس ، وخاف جماعة وقالوا: إنّ هذا الحدّ مختصّ بالمطر ، وأمّا المختار فأخر وقت له هو طلوع الحمرة المشرقية .

أمّا دليل المشهور فرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» .

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ٦ .

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «الرواية ضعيفة السند بموسى بن بكر، فهو لم يوثق، لكنّه رحمه الله في المعجم وثّق الرجل وقال إنّه الواسطي، وقد وقع في تفسير عليّ بن إبراهيم القميّ، والوقوع في أسناد هذا الكتاب يعدّ من التوثيقات العامة، وأيضاً بشهادة صفوان بأنّ كتاب موسى بن بكر ممّا لا يختلف فيه أصحابنا، وهذه الجملة أيضاً تدلّ على وثاقة الرجل»^(١).

إذن الرواية تامّة السند والدلالة تكاد تكون نصّاً في المطلوب، وتدلّ على ما ذهب إليه المشهور.

منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا نفوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس»^(٢). لكنّها ضعيفة بعليّ بن يعقوب الهاشميّ.

وفي البين روايات استدلّ بها المشهور، كما استدلّ بها الفريق الثاني القائل بانتهاء وقت الفجر بطلوع الحمرة المشرقيّة للمختار، وطلوع الشمس للمضطّر، ونحن نذكر الروايات تباعاً لمعرفة أنّ الحقّ مع أي الفريقين.

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»^(٣).

بتقريب: أنّ الرواية دلّت على أنّ غير المعذور من المكلفين ليس له أن يؤخّر

(١) معجم رجال الحديث: الجزء ٢٠، موسى بن بكر.

(٢) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ١.

فريضة الفجر عن الوقت المذكور في الصحيحة ، أعني تجلّل الصبح السماء ، بمعنى ظهوره وتنويره السماء ، لكن كلّ هذا مبنيّ على أن يكون المراد من « لا ينبغي » لا يتيسّر ولا يجوز .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : « الصحيح إنّ الصحيحة تدلّنا على ما ذهب إليه المشهور في المسألة من امتداد الفجر إلى طلوع الشمس من دون فرق في ذلك بين المختار وغيره ، ولا دلالة على ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني .

بيان : ظاهر الصحيحة أنّ لصلاة الفجر وقتين : اختياري واضطراري ، إلّا أنّ صدرها - أعني قوله : « لكلّ صلاة وقتان ، وأوّل الوقتين أفضلهما » - قرينة على أنّها وقتاً واحداً ، غير أنّ التقديم أفضل ، لأنّه يدلّ على أنّ المراد بـ « لا ينبغي » هو الكراهة دون الحرمة .

وقال : « هذه الصحيحة هي المستند لما ذهب إليه المشهور في المسألة من امتداد وقت فريضة الفجر إلى طلوع الشمس ، وإن كان الأفضل أن يؤقّ بهما في الوقت الأوّل » ^(١) .

ومنها : رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « وقت الفجر حين يبدو حتّى يضيء » ^(٢) . إلّا أنّ الرواية ضعيفة بنفس يزيد بن خليفة .

ومنها : صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لكلّ صلاة وقتان ، وأوّل الوقتين أفضلهما ، ووقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح

(١) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ١٩٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

السماء ، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ، لكنّه وقت مَنْ شغل أو نسي أو سهى أو نام ، ووقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم ، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة^(١).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله بنفس البيان المتقدّم ، وأمّا قوله عليه السلام : « وليس لأحد » فعناه أن جعل الوقت آخرهما على الدوام والاستمرار مع التعمّد أمر غير سائغ ، وأمّا أن الصلاة في آخرهما من باب الصدفة والاتفاق غير جائزة ، فلا يكاد يستفاد منه أبداً^(٢).

وحمل « لا ينبغي » بالبيان المتقدّم على الكراهة أيضاً . وذهب إلى أن الصحيحة تنصّر لما ذهب إليه المشهور لا إلى الرأي الثاني ، فإنّ الوقت يمتدّ إلى طلوع الشمس ، وإن كان التقديم أفضل ، فالوقت الأوّل محمول على الأفضليّة لا على الاختيار ، والوقت الثاني اضطراري أو لمطلق ذوي الأعذار .

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمرٌ أن يصلي المكتوبة من الفرج ما بين أن يطلع إلى أن تطلع الشمس ، وذلك في المكتوبة خاصّة »^(٣).

ذهب أصحاب الرأي الثاني كالشيخ وابن عقيل وغيرهما - إلى القول بأنّ للفريضة وقتان: الأوّل للمختار ، وهو غير مذكور في الرواية ، وثانيهما للمضطرّ ،

(١) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٥ .

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة : ١ / ١٩٣ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ٧ .

لَمَن غلبته عينه فإنه يمتدّ إلى طلوع الشمس.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إن قوله: (أو عاقه أمرٌ) معناه أن أي أمرٍ من الأمور العادية والاختيارية إذا زاحم إتيان صلاة الفجر جاز للمكلف أن يؤخرها إلى طلوع الشمس لأجله، وهذا لا يعني اختصاص الوقت بالمضطرّ، فالاستدلال بها على قول المشهور أولى وأظهر من أن يستدلّ به على الرأي الثاني»^(١).

ومنها: صحيحة أبي بصير ليث المرادي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام والشراب على الصائم وتحلّ الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء، فثمّ يحرم الطعام على الصائم، وتحلّ الصلاة صلاة الفجر. قلت: أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ قال: هيهات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان»^(٢).

قالوا بدلالة الرواية على ما يذهب إليه أصحاب الرأي الثاني من إن وقت الفجر ينتهي بطلوع الحمرة لا الشمس، إلّا المضطرّ، لأنّ الإمام جعل الصلاة في الوقت الممتدّ ما بعد طلوع الحمرة إلى طلوع الشمس مختصّاً بصلاة الصبيان غير المكلفين بالصلاة، وأمّا بالنسبة إلى المكلفين فأخر وقتهم طلوع الفجر كالقبطية البيضاء.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «وهي في الكراهة أظهر من سابقتها، فالاستدلال بها على مسلك المشهور أولى من الاستدلال بها على قول الشيخ وموافقيه؛ بناءً على

(١) التنقيح - كتاب الصلاة: ١/ ١٩١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ما ذهب إليه - أعني المشهور - من مرجوحية التأخير إلى طلوع الشمس اعتماداً على خبر أبي بصير المكفوف ، قال : (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم متى يحرم عليه الطعام ؟ فقال : إذا كان الفجر كالقبطية البيضاء . قلت : فتى تحلّ الصلاة ؟ فقال : إذا كان كذلك . فقلت : ألسنت في وقت من تلك الساعة إلى أن تطلع الشمس ؟ فقال : لا ، إنما نعدّها صلاة البيان . ثم قال : إنه لم يكن يحمد الرجل أن يصلي في المسجد ثم يرجع فينبه أهله وصبيانَه ^(١) . فظهر أن الحقّ مع ما ذهب إليه المشهور .

ولو قلنا إنّ المناقشة في دلالة الروايات من الإمكان بمكان لأنها ظاهرة في شيء وهو وإن كان حجة ، لكن عين تلك الأدلّة استظهر الفريق الثاني دلالة الروايات على التفصيل بين المختار والمعدور . لكنّ القضية عامّة البلوى كونها صلاة تصلّى كلّ يوم ، ولا نعرف بحسب العمل الشرعي وقتاً آخرأها لانتهاه إلا طلوع الشمس ولو كان غيره من الأوقات معمول به لنقل لنا ، ولكنّه لم ينقل .

ولأستاذنا الأعظم رحمته الله تحقيق رشيق دقيق ، ارتأيت الفائدة في ذكره هنا لتكتمل المنفعة وتتمّ .

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إنّ أصحاب القول الثاني - أعني ابن أبي عقيل ، وابن حمزة ، والشيخ - وإن اعتبروا منتهى وقت صلاة الفجر طلوع الحمرة المشرقية ، إلّا أنّ هذا الوصف لم يرد في آية أو رواية ، وإنما ورد في بعض الروايات (تجلّل الصبح السماء) ، أي مؤرّيته وإضائته ، والتحديد بذلك أقوى شاهد على أنّ الوقت الأوّل - أعني ما قبل طلوع الحمرة - وقت فضيلة لا أنّ التقديم واجب عليه للمختار .

ويعرف الفجر باعتراض البياض في الأفق ، ويسمى بالفجر الصادق (١) .

وسره أن تجلّل الصبح السماء ليس من الأمور الواضحة التي لا تقبل الاختلاف ، لأنّه أمر غير مضبوط ، ولا يفرّق فيه بين دقيقة ودقيقتين بل أكثر ، فإنّ السماء في جميع تلك الأزمنة منوّرة ، وفي جميعها يصدق تجلّل الصبح السماء ، فلو كان هذا منتهى وقت الفريضة لم يكن مضبوطاً وغير قابل للخلاف والاختلاف ، واللازم في الواجبات التحديد بمثل نصف الليل أو نصف النهار أو طلوع الشمس أو غروبها ، أو غير ذلك من الأمور الواضحة التي يعرفها الجميع أو أغلب الناس ولا يقع فيها الاختلاف لانضباطها .

وحيث إنّ تجلّل الصباح ليس من الأمور المضبوطة فيدلّنا التحديد به على أنّ المقام ليس بمورد للاهتمام ، ولا يضّرّ فيه الاختلاف بدقيقة أو دقيقتين أو أكثر ، ومعنى ذلك أنّه تحديد لوقت الفضيلة دون الوجوب .

فالتعبير الصحيح لوقت الفضيلة هو (تجلّل الصبح السماء) كما في الخبر ، وأمّا التعبير عنه بطلوع الحمرة المشرقية - كما في كلام الفقهاء عليهم السلام - ففي غير محله ^(١) .

معرفة الفجر

(١) قال الأستاذ الأعظم عليه السلام : « المعروف بين الأصحاب ، بل لم يعرف الخلاف عندهم في أنّ طلوع الفجر الذي جعل مبدء لوجوب الإمساك وصلاة الفجر هو البياض المعترض وربّما شبّه ببياض نهر سوراء .

وفي بعض الروايات الواردة في المقام أنَّ وقت الغداة إذا اعترض الفجر فأضاء حسناً، وأمّا الفجر الذي يشبه ذنب السرحان (أي الذئب) فذاك الفجر الكاذب، والفجر الصادق هو المعترض كالقباطي، والفجر الكاذب هو الذي يظهر أولاً قريب الصبح مستطيلاً مستدقاً صاعداً كالعمود، وهو معنى قوله ﷺ - في رواية ابن مهزيار: (ليس هو الأبيض صعداً) كما ستأتي الإشارة إليها، وإِنما شَبَّهَ بذنب السرحان في بعض الروايات لدقته واستطالته، وهو يظهر مستطيلاً نحو الأفق ويفصل عنه، ثم تتعقبه الظلمة بعد ذلك، وإِنما سَمِيَ بالكاذب لعدم دلالته وصدقه على الصبح وتعقبه الظلمة بعد ظهوره»^(١).

والمحكّي عن شيخنا البهائي رحمه الله في كتابه الحبل المتين في شرح قوله ﷺ في حسنة علي بن عطية: «كأنه نباض سوري» أنه قال: «وسوري على وزن بُشْرَى، موضع بالعراق من أرض بابل، والمراد ببياضها نهرها».

وقال في حاشية الكتاب - على ما حكى عنه: «النباض والباء الموحدة وآخره ضاد معجمة، وأصله من «نبض الماء: إذا سال» وربما قرء بالباء الموحدة والياء المثناة من تحت»، انتهى.

وعن المصباح المنير: «القبط بالكسر - نصارى مصر، والواحد قبطني على القياس، والقبطي - بالضم: ثوب من كتان دقيق يعمل بمصر نسبة إلى قبط على غير القياس»، انتهى.

وفي الجمع: «في الحديث: (الفجر الصادق هو المعترض كالقباطي) بفتح القاف

وتخفف الموحدة قبل الألف، وتشديد الياء بعد الطاء المهملة، ثياب بيض دقيقة تجلب من مصر، أحدها قُبْطِي -بضم القاف- نسبة إلى القبط بكسر القاف -وهم أهل مصر«، انتهى.

ما ذكرناه هو ما دلّت عليه الروايات:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي ركعتي الصبح، وهي الفجر، إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً»^(١).

بيان: إنّ قوله عليه السلام كان يعطي الدلالة في أنّ النبي ﷺ كان دائم الصلاة في هذا الوقت ومستمرّ العمل على ذلك ممّا يعني أنّ طلوع الفجر كان عبارة عن اعتراض الفجر وإضاء حسناً، إذ من المستبعد أنّه ﷺ يؤخّر صلاته من أوّل وقت طلوع الفجر أو يقدّمها. ومعنى آخر أنّه كان يصلي بمجرد دخول الوقت، وهو طلوع الفجر الصادق بهذه الصفة.

أقول: إنّ الإشكال في الاستدلال ممكن، إذ لقائل أن يقول: إنّ الرواية تحكي عن فعل النبي ﷺ والفعل لا إطلاق له، وبالتالي لا يؤخذ بمفهومها، لأنّ الفاعل ليس في مقام البيان.

إلاّ اللهم أن يقال: إنّ استشهاد الإمام عليه السلام بفعل النبي يعطي الفعل قوّة بيانية بحيث يصير بياناً. وهذا ممكن إن لم يكن ظاهراً فيه.

ومنها: مرسلّة الصدوق، قال: «وروي: «أنّ وقت الغداة إذا اعترض الفجر فأضاء حسناً، وأمّا الفجر الذي يشبه ذنب السرحان، فذاك الفجر الكاذب، والفجر

(١) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

الصادق هو المعترض كالفباطي^(١). ولولا السند لكانت الرواية ممّا يصح الاستدلال بها على ما هو المذكور في المتن.

ومنها: ما رواه الكليني عن عليّ بن مهزيار، قال: «كتب الحسن بن الحصين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي: جعلت فداك، قد اختلف موالوك (مواليك) في صلاة الفجر - إلى أن قال: - فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»^(٢).

ورواها الشيخ بإسناده أيضاً عن الحصين، لكنّها ضعيفة السند بكلا طريقيها، لأنّ في طريق الكليني سهل بن زياد، وأمّا في طريق الشيخ فالحصين (بن أبي الحصن)، وهو لم يوثّق.

ومنها: رواية هشام بن الهذيل، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «سألته عن وقت صلاة الفجر، فقال: حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوارء»^(٣). لكنّها ضعيفة السند بنفس هشام بن الهذيل.

ومنها: صحيحة أبي بصير لث المرادي، قال: «سألْتُ أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام والشراب على الصائم، وتحلّ الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: إذا اعترض الفجر فكان كالقبطيّة البيضاء، فثمّ يحرم الطعام على الصائم، وتحلّ الصلاة صلاة الفجر... إلخ»^(٤). والرواية تامّة الدلالة والسند، وتدلّ

(١) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٤.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ١.

على أن الفجر الصادق يبدأ من انتشار البياض حتى يصبح كنه سورا.
قال صاحب الحقائق رحمته الله: «قيّد في الفقيه خبر أبي بصير بكونه ليث المرادي، والشيخ قيده بكونه المكفوف، والكليني في الكافي قد رواه في الصحيح عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، وأطلق، وساق الحديث بنحو ما ذكره الصدوق. وصاحب المنتقى قد جعل اختلاف المشايخ الثلاثة في أبي بصير بالإطلاق عن بعض والتقييد بالثقة من آخر، وبالضعيف عندهم من ثالث موجباً للعلّة في الخبر المذكور، فقال: «إنّه لا وثوق مع هذا الاختلاف بصحّة ما في كتاب من لا يحضره الفقيه من التفسير ليتمّ حسنه».

وقال رحمته الله: «قد اشتهر في كلام جماعة من محدّثين تعيين أبي بصير من الإطلاق وتفسيره بليث المرادي، حتى كان الراوي عنه عاصم بن حميد أو عبدالله بن مسكان، وبمقتضى ذلك ينبغي أن يحمل ما ذكره الكليني من الإطلاق على المرادي الثقة، ويترجّح به كلام صاحب الفقيه»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «نحن في غنى عن ذلك لما بيّناه في محلّه من وثاقة المكفوف كالمرادي»^(٢).

وزيادة نقول: ومع غضّ النظر عن كلّ هذه الإشكالات للرواية طريق آخر رواه الشيخ رحمته الله بطريقه عن عليّ بن إبراهيم، كما صرّح صاحب الوسائل في ذيل صحيحة عليّ بن عطية في نفس الباب، والتي سنذكرها. إذن الرواية تامّة السند والدلالة.

(١) الحقائق الناضرة: ٢٠٩/٦.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ٢٨٢/١.

ومنها: صحيحة عليّ بن عطية، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «الصبح (الفجر) هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهو سوراء» ^(١).

وقد يناقش في سندها بأن عليّ بن عطية هو الراوي لها، وهو وإن كان ثقة وقد وثقه النجاشي في ترجمة أخيه الحسن، إلا أن في طريق الصدوق إليه عليّ بن حسان وهو مردّد بين الواسطي الثقة والهاشمي الضعيف، وقد قال النجاشي في حقه: «عليّ بن حسان الكبير الهاشمي... ضعيف جداً. ذكره أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطين تخليط كله، وعن ابن فضال: إنه كذاب. وقال العلامة: إنه له كتاباً أسماه كتاب تفسير الباطن لا يتعلّق من الإسلام بسبب هذا».

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ طريق الصدوق إلى الرجل صحيح، إذ الظاهر أنّ عليّ بن حسان الواقع فيه هو الواسطي الثقة، لأنّ الصدوق رحمته الله روى في الفقيه عن عليّ بن حسان، عن عليّ بن عطية، وليس هذا إلاّ الواسطي، فإنّ الهاشمي لا يروي إلاّ عن عبدالرحمن بن كثير» ^(٢).

تمتّ البحث: وبقي أن نذكر أمرين تعرّض لهما الأستاذ الأعظم رحمته الله تبعاً للمحقّق الهمداني رحمته الله أو جرياً على سيرة القوم.

الأول: إن قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ ^(٣) دلّت على أنّ التبيين مأخوذ في موضوع الحكم

(١) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) التنقيح - كتاب الصلاة: ١ / ٢٨١.

(٣) البقرة ٢: ١٨٧.

بوجوب الكفّ والإمساك ، وظاهر ذلك أنّ للتبّين موضوعيّة في تحقّق الفجر ، فما دام لم يتبيّن ولم يرَ البياض المنبسط في الأفق في ناحية المشرق لم يحكم بحرمة الأكل والشرب في نهار شهر رمضان ، ولا بجواز الإتيان بصلاة الفجر ، فلا أثر لمجرد تحقّق البياض في الأفق ، بل مترتب على البياض المنشئ المتبيّن .

وإن شئت فقل : إنّ الوجود الواقعي للبياض ليس موضوعاً للحكم ، بل الموضوع هو البياض ، فيكون التبّين موضوعياً طرقيّاً في مقابل الموضوعي الوصفي .

الثاني : إنّ التبّين الحجّة ما كان فعليّاً لا تقديرياً ، بناءً على أنّ المشتقّ هو الذي يقتضي الفعلية بالتلبّس بالمبدأ .

لكن لا يعني التبّين الفعلي أن يراه الجميع فعلاً ، بل المراد أن يكون قابلاً للرؤية للجميع ، فإنّ فعلية كلّ شيء بحسبه ، بحيث لو لم يمنع ما منع خارجي كعتمة أو غبار أو نحو ذلك من الموانع الخارجيّة المانعة فعلاً لتحقّق التبّين بمجرد التعرّض له ، بحيث لا قصور في صورة وجود مانع من الرؤية كان القصور في الرائي لا في المرأي ، لأنّ الفجر متبيّن في حدّ نفسه بلا قصور يعتريه ما لم تكن السماء ملبّدة بالغيوم الذي يعدّ مانعاً من الرؤية .

هذا ممّا لا كلام فيه ، وإنّما الكلام فيما إذا استند عدم التبّين إلى ضياء القمر بأن يكون غالباً على ضوء الفجر ، كالليالي القمرية ، وقد فصل المحقّق الهمداني رحمه الله بين الموانع الخارجيّة وبين ضوء القمر ، حيث قال : « إنّ الاعتبار إنّما هو اعتراض الفجر وتبيّنه في الأفق بالفعل - فلا يكفي التقدير مع القمر لو أثر في تأخّر تبّين البياض المعترض في الأفق ، فإذا كان البياض المنتشر غير متبيّن بالفعل - ولكنه يتبيّن لولا ضوء القمر لم يترتب عليه الحكم بوجوب الإمساك أو جواز الدخول في الصلاة

لعدم تحقّق البياض - في نفسه - لكان ضوء القمر المانع عن تحقّقه ، وإنّما يظهر البياض ويتحقّق فيما إذا ضعف ضوء القمر وقاهره ضوء الفجر»^(١).

وملخص كلامه: أنّه فرق بين المانع الخارجي وبين ضوء القمر ، فإنّ المانع الخارجي كالغيم لا يمنع من تحقّق طلوع الفجر ، بل يمنع رؤيته ، وأمّا ضوء القمر فإنّه يمنع من تحقّق البياض الذي هو طلوع الفجر ، فإنّ البياض وإن تحقّق بحسب الموازين العلميّة ، إلّا أنّه ليس هو موضوع الحكم ، وإنّما هو البياض المتبيّن بالفعل ، والمفروض أنّ ضوء القمر مانع من تحقّقه .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «والتحقيق: أنّ ضوء القمر كالغيم والعمى المانعين من رؤية البياض ، فإذا كان مقتضى الموازين العلميّة تبين البياض المنتشر في الأفق ، لولا ضوء الغمر أو الغيم ونحوهما ، كفى هذا الحكم في تحقّق الفجر وترتّب عليه آثاره ، ولا يقاس التقدير في محلّ الكلام بالتقدير في التغيّر الموجب لنجاسة الماء ، حيث ذكرنا في تلك المسألة أنّ الحكم بالنجاسة إنّما يترتّب على الماء المتغيّر فلا يترتّب عليه أحكامه ما لم يتحقّق التغيّر ولم يكن فعليّاً في الخارج . ومن الظاهر أنّ لافعليّة مع التقدير ، وما لم يكن الموضوع فعليّاً فلا شيء من الأحكام تترتّب عليه . وهذا بخلاف المقام ، لأنّ الأثر إنّما يترتّب على البياض المنتشر في الأفق ، والمفروض أنّه قد تحقّق في نفسه وواقعاً ، غير أنّ ضوء القمر منع عن رؤيته ومشاهدته لغلبته ، كما أنّ الغيم يمنع من رؤيته ، ويظهر ذلك عند خسوف القمر لتبيّن البياض حينئذٍ ورؤيته على وجه الظهور . إذن فالموضوع

فعلي وليس تقديرًا بوجه.

وبعبارة أخرى: التقدير في الرؤية لا المرئي لوضوح أنّ حال القمر حال القوة الكهربائية - في عصرنا - (ولعلّ مقصوده ﷺ الضياء الناتج عن إشعال المصابيح الكهربائية) فكما أنّها إذا كانت غالبية منعت من مشاهدة البياض المنتشر في الأفق، فكذلك الحال في القمر^(١).

وبيان أوضح: لو كنّا نحن والآية لقلنا إنّ التبيّن مأخوذ في الموضوع على نحو يكون جزءه، لكنّه طريقي ولو أخذ على النحو الأوّل، وهو في قوة وقولنا: ليس الخمر محرّماً، بل لمعلوم الخمرية محرّم، وأثره: قيام سائر الأمارات مقامه بخلاف ما لو كان موضوعاً وصفيّاً، فإنّ الأمانة لا تقوم مقامه، بل لا بدّ من حصول القطع والعلم بخمرية الشراب حتّى يحرم عليه شربه ولو قامت عنده ألف أمانة على خمريته لم يكن الحجّة، لأنّ الشارع اعتبر الحرمة بعلمه بالموضوع على نحو الوصف، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ التبيّن ولو كان ظاهراً موضوعياً، لكنّه طريقي وتقوم الأمانة مقامه، فلو كان ضوء القمر مانعاً من رؤية انتشار البياض ولم يكن معرفة الفجر الصادق، فعند قيام أمانة على انتشاره كقول فلان حجّة أو قول الخير عموماً لكانت حجّة.

ولا يقاس المورد على التغيّر الحسّي والتقديري في المياه لو وقعت فيه نجاسة تلون الماء لولا المانع، لأنّ دليل القول بالنجاسة مبنيّ على لحاظ التغيّر في الماء، وهو لم يحصل، فلا يترتب عليه أحكامه، ولا بدّ أن يكون التغيّر متحليّاً.

فالعلم بانتشار البياض لا خصوصية له لكي يضيّق الدليل به ، بل الخصوصية متأداة من اعتباره طريقاً إلى الواقع ، فالعلم هنا موضوعيّ طريقيّ لا موضوعيّ وصفيّ. وأنت تعلم أنّ الأمانة قد تقوم مقام القطع الموضوعيّ الطريقي ، وتوفّر أمانة تبين انتشار البياض كان في الحكم بدخول وقت صلاة الصبح ، وعليه : لا فرق بين الليالي المقمرة وسائر الليالي .

أو قل : إنّ النزاع يختزل إلى نقطة واحدة هي المقصودة بالبحث ، وهي : أنّ ضوء القمر هل يمنع من تحقّق التبين الذي هو وصف للبياض المنتشر المتبين ، لأنّه على تقدير كونه مانعاً فهذا يعني أنّ الفجر الصادق بعد لم يتحقّق لوجود ما يمنع من رؤيته ؟

وهذا هو مختار المحقّق الهمداني رحمه الله ، ورتّب عليه وجوب تأخير الصلاة لحين زوال هذا الضوء القاهر .

بينما اختار الأستاذ الأعظم رحمه الله أنّ ضوء القمر لا يعدّ مانعاً من تحقّق الوصف ، بل مانع من رؤيته ، وفرّق بين المقامين ، ومن هذه الناحية يكون حاله حال الغيم يمنع من الرؤية أو قل يحجبها .

أقول : يمكن أن يقال : إنّ ضوء القمر مانع من تحقّق البياض المنتشر الحاصل من ضوء الفجر ، بدعوى أنّه يكون قاهراً على البياض ، وهو يكون مستهلكاً فيه كاستهلاك نور ضعيف في نور قويّ ، أو لون ضعيف في لون قويّ ، فإنّ الضعيف الموجود في ضمن القويّ يعدّ معدوماً في نظر العرف الذي هو المرجع في تحقّق الموضوع وتشخيصه ، وما ذكره أستاذنا الأعظم رحمه الله شاهداً على دعواه من أنّ ضوء القمر ليس إلّا مانعاً ، وهو الخسوف ، فإنّه في اللحظة التي يخسف فيها القمر يظهر

ضوء الفجر ، أو قل : يتبين ، وهو يعني وجوده لولا المانع .

لكننا نقول : لم لا نقول إن وجود ضوء القمر مانع مع تمامية المقتضي في ضوء الفجر ، ومجرد الاقتضاء لا ينفع ما لم يتحقق الشرط وقد تقع الموانع ، وعند الخسوف تتحقق هذه الأمور فيكون وجوده متحققاً - أعني وجود الفجر - وأما في الحالات التي يكون ضوء القمر قاهراً لا يكون ضوء الفجر موجوداً ، لا أنه موجود بوجوده الواقعي ، وتمثيله بالقوة الكهربائية لا يثمر في إثبات مدّعه ، لأنّ للهمداني أن يقول إنّ القوة الكهربائية - أي المصابيح - ما لم تصل قوة ضياء القمر بحيث يكون قاهراً على البياض المنتشر ، فلا تكون مانعة من تحققه ، وإذا اشتدّت حتّى وصلت بحده كانت المسألة من وادٍ واحد .

وأما ما ذكره - من منع القياس التقديري في البياض المنتشر بالتقدير في التغيّر الموجب لنجاسة الماء ، حيث قال : « كما أنّ التغيّر التقديري لا يوجب نجاسة الماء ، كذلك البياض على تقدير عدم منع ضوء القمر لا يترتب عليه حكم البياض المنتشر ، لأنّ الحكم مترتب على الموضوع الفعلي وهو تحقق البياض الفعلي لا التقديري منه .

فأجاب عنه بمنع قياس المقام بالتغيّر التقديري الموجب لنجاسة الماء ، حيث إنّ الحكم بالنجاسة يترتب على عنوان الماء المتغيّر ، ولا يترتب عليه حكمه ما لم يكن التغيّر فعلياً في الخارج ، ولا يكفي التغيّر التقديري ، وهذا بخلاف المقام ، لأنّ الموضوع عبارة عن البياض المنتشر ، وهو قد تحقق ، غير أنّ ضوء القمر مانع من مشاهدته ، فالتقدير الذي ترونه إنما هو في الرؤية لا في المري - .

فنقول في جوابه : إنّنا لا نسلّم أن يكون البياض المنتشر موجوداً مع غلبة ضوء

القمر عليه ، وللمحقق الهمداني أن يدّعي أنه كان البياض في ضوء القمر ، فإنه مانع من تحققه لا من رؤيته . إذن يكون التقدير في المرئي لا في الرؤية .

إن قلت : إذا أخذ التّبين جزء الموضوع فيعني ذلك انتفاء الموضوع بانتفاء جزئه ، فكيف تقولون قيام الأمارات مقامه ، وهو منتفٍ ، فالأماراة لا تقوم مقام موضوع ليس موجوداً أصلاً ؟

قلت سنقضاً : بعلوم الخمرية ، فإنّ معلوم الخمرية حرام فلو زال العلم وقامت البيّنة على أنه خمر قلنا بجرمته أيضاً ، فالبيّنة في مثل المورد علم .

وأما الحلّ : إنّ الإشكال إنّما يرد لو كان التّبين موضوعياً وصفيّاً ، ولكن أخذ التّبين في موضوع الحكم على نحو الموضوعيّ الطّريقيّ ، وهذا ممّا تقوم الأمارة مقامه ، ولو زال أو منع مانع لا يعني عدم تحقّق الموضوع ، بل للأمارات أن تحلّ محلّ العلم الشخصي وتثبت وجود ضياء الفجر الصادق .

وربّما نقول : إنّ هذا ينافي ما ذكر في محلّه من أنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ، كما في محلّ البحث .

وهو صحيح ومسلّم عقلاً ، لكن هذا إذا لم تقم بدائل أخرى مقام العلم الشخصي ، كما هو الحاصل في موارد القطع الموضوعيّ الطّريقيّ . ومع هذا الوصف بزوال الموضوع فيه نوع مسامحة ، فإنّ زوال العلم الوجداني بخمرية شراب ما لا يوجب انتفائه مع قيام البيّنة مقامه .

ومثله في المقام زوال التّبين عن الفجر لسطوع القمر لا يكون سبباً لانتفاء موضوع الحكم . كيف وفي المقام طرق علميّة تثبت وتحرز موضوع الحكم . فالقمر لو حجب عن الرؤية لا يستطيع أن يحجب سائر الأمارات ، وهي ملاحظة أخيرة

على كلام المحقق الهمداني رحمته، فإنه لم يتضح لي مراده، ولا يخلو من إجمال، لأنه في الصدر يقول شيئاً يغيّره في الذيل.

فاذا يريد بقوله: «إنّ ضوء القمر مانع من تحقّق البياض»؟ إن كان يقصد أنّ ضوء القمر مانع من تحقّق التبيّن - كما هو المستظهر من كلامه في الصدر، وكأنّ الأستاذ الأعظم رحمته ناظراً إلى هذه الجهة - فالحقّ مع الأستاذ الأعظم رحمته الذي قال: «إنّ زوال التبيّن لوجود ضوء القمر لا يضرّ بعد قيام أمارات أخرى عليه».

وإن كان يقصد أنّ ضوء القمر مانع من تحقّق البياض - كما هو المستظهر من ذيل قوله: «فهو وإن كان محتملاً في نفسه» - فإنّ ضوء القمر قد يمنع من تحقّق أصل البياض وانتشاره، فإنّ البياض المنتشر للفجر اندكّ في بياض ضوء القمر، لكن إثباته مشكل. ومجرد الاحتمال لا يكفي ما لم ينهض دليل يدلّ عليه، لأنّ هذا الاحتمال يكافؤه احتمال آخر، وهو أنّ ضوء القمر مانع من الرؤية مع تحقّق بياض الفجر وانتشاره في نفسه، كما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته، ولو تكافأ الاحتمالان نبقى نحن والشكّ في أصل القضية. ومع الشكّ في كون ضوء القمر مانعاً، فالأصل عدم كونه مانعاً، فوضوح وجوب الصلاة مركّب من تحقّق البياض وعدم كون ضوء القمر مانعاً، فنستصحب مع الشكّ في كون ضوء القمر مانعاً^(١).

(١) واستشكلت بأن الاستصحاب هنا إما أن يثبت دخول وقت صلاة الفجر بالأصل المثبت، أو يقال: إنّ الاستصحاب لا أثر له لو جرى.

وأجاب الشيخ الأستاذ (دام ظلّه): نعم، الإشكال وارد فإنّ استصحاب عدم مانعية ضوء القمر من تحقّق البياض المنتشر لا يثبت إلا على القول بالأصل المثبت. إذن يكون الحقّ مع المحقق الهمداني رحمته، والعمدة هي السيرة. (المقرّر)

ومع الإشكال في كل ما ذكرنا بقي نحن والسيرة التشريعية القطعية المتصلة بزمان المعصوم، القاضية بأن الصلاة دائماً تصلّى بعد انتشار ضوء الفجر الصادق حتّى في الليالي التي يكون فيها ضوء القمر قاهراً، ولو كان غير ذلك لنقل لنا، وعلمنا أنّ في أيام القمر الساطعة كان النبي والأئمة والأصحاب يؤخّرون الصلاة حتّى ينتشر ضوء الفجر مع ملاحظة أنّ المسألة عامة البلوى، وهي بما لها من الوضوح لا تخفى على غير المحقق الهمداني رحمته الله، فكلّ قول خلاف هذا تبطله السيرة التشريعية.

مسألة (١٩٣): وقت صلاة الجمعة من أول ظهر يوم الجمعة إلى أن يصير ظل كل شيء مثله (١).

وقت صلاة الجمعة

(١) وفي المسألة خلاف ، وفيها أقوال:

الأول: مختار الماتن رحمته ، وهو المشهور عند الفقهاء ، فإن آخر وقتها أن يصير ظل كل شيء مثله .

الثاني: المنسوب إلى أبي الصلاح وابن زهرة من أن وقت الجمعة من الزوال إلى أن يمضي مقدار أداؤها مع الخطبتين والأذان .

الثالث: ما حكى عن الشهيد في الدروس والبيان بأن وقتها صلاة الظهر فيمتد إلى الغروب .

الرابع: المحكي عن الجعفي من امتداد وقتها من الزوال بمقدار ساعة .

الخامس: مختار صاحب الحقائق من أنها من الزوال إلى أن يبلغ الظل الحادث مقدار الذراع ، وهو القدمان .

سنتعرض إلى أدلة قول المشهور لاحقاً ، ولكن تباعاً سنناقش الأقوال في المسألة بمناقشة الأدلة التي اعتمدها في البين .

أما مستند أبي الصلاح وابن زهرة ، فعدة نصوص:

منها: صحيحة ربعي وفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إن من الأشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقّة ، فالصلاة ممّا وسّع فيه ، تقدّم مرّة وتؤخّر أخرى ، والجمعة ممّا ضيقّ فيها ، فإن وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ، ووقت العصر فيها

وقت الظهر في غيرها»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة ، قال : «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إنّ من الأمور أمور مضيقّة وأمور موسّعة ، وإنّ الوقت وقتان ، والصلاة ممّافيه السعة ، فربّما عجل رسول الله وربّما أخر ، إلّا صلاة الجمعة ، فإنّ صلاة الجمعة من الأمر المضيق ، إنّما لها وقت واحد حين تزول ، ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»^(٢).
ومنها: صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «وقت صلاة الجمعة عند الزوال ، ووقت العصر يوم الجمعة ، ووقت صلاة الظهر في غير يوم الجمعة ، ويستحبّ التكبير بها»^(٣).

ومنها: صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «لا صلاة نصف النهار ، إلّا يوم الجمعة»^(٤).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه قال : «وقت الجمعة زوال الشمس ، ووقت صلاة الظهر في السفر زوال الشمس ... إلخ»^(٥).

ومنها: موثقة سماعة ، قال : عن أبي عبد الله عليه السلام : «وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس»^(٦). إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة في الباب.

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم : الحديث ٣.

(٣) المصدر المتقدّم : الحديث ٥.

(٤) المصدر المتقدّم : الحديث ٦.

(٥) المصدر المتقدّم : الحديث ١١.

(٦) المصدر المتقدّم : الحديث ١٤.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله - في مقام الإيراد على الاستدلال بالروايات بعد أن حملها على استحباب المبادرة إلى الصلاة من جهة عدم المزاحمة بالنافلة لتقديمها على الزوال: «إنّ الحمل على التضييق الحقيقي - كما هو ظاهرها ممّا لا يمكن الالتزام به أيضاً - منافع لبعض النصوص، والمراد بالتضييق الحقيقي أن يقع أوّل جزء من صلاة الجمعة مقارناً مع أوّل جزء من الزوال، كما هو المستظهر من كلام أبي الصلاح وابن زهرة، فهو مضافاً إلى كونه غير مقدور للجميع - يستلزم العسر والحرج.

وأما الحمل على التضييق العرفي، فهو لا مانع منه، لكنّ الظهور لا يساعد عليه، لأنّ مقتضى ظاهر الروايات كون التضييق حقيقياً. نعم، ورد التعبير بأنّ صلاة الجمعة مضيقّة، كما رأيت، لكنّ المراد منها أنّ صلاة الجمعة ليست كالظهر موسّعة بحيث يستطيع المكلف أن يؤخّرها بالاشتغال بالنافلة، ولأنّ الجمعة لنافلة لها بعد الزوال كي تؤخّر الجمعة لأجلها، وإلا فإنّ التضييق بالمعنى الذي ذهب إليه أبو الصلاح وابن زهرة بعيد جدّاً، ثمّ لاحظ معي أنّ التضييق قد ورد في صلاة الظهر أيضاً، كما في موثقة سماعة، قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس ^(١).

وورد أيضاً أنّ مطلق الفريضة يوم الجمعة الجامع بين الظهر والجمعة مضيق، كصحيحة عبدالله بن سنان: إذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأوا بالمكتوبة ^(٢)،

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٥.

أي سواء كانت جمعة أو ظهراً، فأَيّ من الفريضتين يجوز الإتيان بها أوّل الظهر»^(١).
ويتوجّه على ما ذكرناه بَيِّنَاتاً:

أولاً: قوله عَلَيْهِ: «فابدأوا بالمكتوبة» متوقّف على أن يكون الألف واللام في المكتوبة راجع إلى جنس الفريضة، ولا دليل عليه، إذ يكافؤه في الاحتمال بتناسب الحكم والموضوع أن يكون الألف واللام عهدية لصلاة الجمعة.

ثانياً: لماذا حمل التضيّق على المداقة العقلية، ونحن نعلم أنّ الموضوعات دائماً تلحظ فيها الجنبه العرفية؟ ثمّ إنّه من المستبعد جدّاً أن تكون رواية أو روايات قرينة على أن يكون المراد من الضيق في الحجّة غير المعنى الذي ادّعى الظهور فيه، بل لا بدّ من الجمود على ما يقتضيه الظاهر، إلّا إذا قامت قرينة على خلافه.

إذن صلاة الجمعة مضيقة تضييقاً عرفياً لا التضييق الذي ذهب إليه ابن زهرة وأبو الصلاح.

وربّما يفهم غلطاً أنّ المراد من قوله عَلَيْهِ في صحيحة ربعي وفضيل بن يسار: «فإنّ وقتها يوم الجمعة ساعة نزول» أنّ الساعة هنا هي الساعة التي يتداولها الناس في عصرنا ومحسوبة بالسّتين دقيقة، وربّما يبني على ذلك أنّ التضيّق لا يتعدّى هذا المقدار من الزمان، فلا تصلح الصحيحة أن تكون مستندة لما ذهب إليه ابن زهرة وأبو الصلاح.

ولكنّ الساعة معناها اللّغوي لا تطابق ما اصطالحنا عليه الآن، وهو السّتون دقيقة، فإنّه بهذا المعنى ممّا لا عين له ولا أثر في اللّغة، وإنّما تستعمل الساعة

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥٠ / ٥. التنقيح - كتاب الصلاة: ١٩٩ / ١.

بمعنيين :

أحدهما: مطلق الوقت.

وثانيهما: القطعة من الزمان.

ومما ذكرنا ظهر أنّ القول الثالث الذي اختاره الشهيد في الدروس والبيان من أنّ وقت صلاة الجمعة ممتدّ إلى الغروب غير صحيح بالمناقشات التي ذكرناها، وبالروايات المستدلّ بها على القول الثاني.

القول الرابع: وهو ما ذهب إليه الجعفي من امتداد وقت صلاة الجمعة إلى الزوال بمقدار ساعة. ومستنده روايتان:

الأولى: مرسله الصدوق. قال أبو جعفر عليه السلام: «أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة، فحافظ عليها... إلخ»^(١).

الثانية: ما رواه الشيخ في المصباح مستنداً إلى حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة تحافظ عليها، فإنّ رسول الله ﷺ قال: لا يسأل الله عزّ وجلّ فيها عبد خيراً إلّا أعطاه الله»^(٢).

والظاهر أنّ الرواية واحدة لاتحاد مضمونيهما، وهي ولو كانت مرسله لكتّنها صحيحة على طريق حريز.

إن قلت: إنّ الشيخ رحمته الله لم يذكر سنده إلى حريز، فكيف مع هذا صحّت الرواية؟

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١٣.

(٢) المصدر المتقدم: الحديث ١٩.

قلت: لأنّ طريق الشيخ إلى حريز صحيح، وللشيخ إلى حريز عدّة طرق - حسبما ذكر هو في فهرسته - ولا اختصاص له بكتاب دون كتاب، لأنّه نقل طريقه إلى جميع كتب حريز ورواياته. نعم، ما ذكره من الطرق في المشيخة فختصة بالأخبار التي رواها في التهذيبين على ما بيّنه هو رحمته الله حيث قال: «فما ذكرناه في هذا الكتاب فعن فلان فقد أخبرنا به...».

وعليه: حتّى ولو لم يذكر الرواية في كتابيه، وبالتالي نحن لا نعلم أنّ الشيخ رواها عن حريز بأي الطريقين، ولكنّ هذا كلّه يرتفع بناءً على ما ذكره في فهرسته.

ومع هذا يمكن المناقشة في الدلالة على المطلوب، لأنّ الاستدلال كلّه مبنيّ على أن تكون الساعة مستعملة في المعنى الموضوع له في زماننا، أي ما يعادل ستين دقيقة، وليس كذلك كما بيّنا. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الرواية على ما يظهر منها متعلّقة إلى مبدأ الوقت من دون المنتهى بقرينة قوله رحمته الله: «فحافظ عليها» وأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله، قال: «لا يسأل الله عبدٌ فيها خيراً إلّا أعطاه» المناسبة لكونه عليه السلام في مقام بيان الفضيلة «إلى أن تمضي»، فالرواية إذن أجنبيّة عمّا نريد إثباته هنا.

وثالثاً: إذا لم تتعلّض الرواية إلى الوقت الذي تنتهي عنده الصلاة يعلم أنّ المولى ليس في مقام بيان هذه الجهة، بل كما أسفلنا فضيلة أوّل الوقت بما لها من الخصوصية.

القول الخامس: وهو ما ذهب إليه المجلسيّان وصاحب الحقائق بأنّ وقت الجمعة إذا صار الظلّ الحادث قديمين، ومعتمد هم أمران:

الأوّل: ما ورد ذكره في جملة من الأخبار المتقدّمة من أنّ وقت صلاة العصر يوم

الجمعة وقت الظهر من سائر الأيام، كما في خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ^(١).
حيث إنّ وقت الظهر في سائر الأيام غير يوم الجمعة هو ما إذا بلغ النية ذراعاً،
أي قدمين، لمكان النافلة - كما مرّ - وصلاة الجمعة متقدّمة على صلاة العصر،
فيعلم بالملازمة أنّ الجمعة لا بدّ من أن تقع قبل بلوغ النية ذراعاً، لأنّه وقت
صلاة العصر، ومعه ينتهي وقت الجمعة لا محالة.

وأورد الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم رحمتهما بأنّه لو كان الأمر كما ذكر من أنّ
وقت صلاة العصر يوم الجمعة هو وقت صلاة الظهر من سائر الأيام، إلّا أنّ
ظاهر الروايات عدم اختصاص ذلك بمن تجب صلاة الجمعة في حقّه، فإنّ الحكم
بأنّ وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر من سائر الأيام مطلق
يعمّ جميع أفراد المكلفين، سواء كان مأموراً بصلاة الجمعة أو غير مأمور بها لسفر
أو مرض بحيث لا يجب عليه حضورها - أو يمتنع لا يرى وجوبها التعييني بل
التخييري.

وبهذه القرينة تكون الروايات ظاهرة الورود لبيان أنّ صلاة العصر ليست
مسبوقة بالنافلة - يوم الجمعة - لأنّ وقتها إنّما أخر إلى بلوغ النية أربعة أقدام - في
غير يوم الجمعة - لمكان النافلة، وصلاة الظهر قبلها، وحيث لا نافلة يوم الجمعة
قبلها، فلا موجب لتأخير العصر إلى ذلك الوقت. إذن يكون وقتها وقت صلاة
الفريضة - يوم الجمعة - سواء أكانت هي الجمعة أو الظهر.

وهذا هو الذي لا يختصّ بمن وجبت عليه صلاة الجمعة، لما مرّ من أنّ وقت

العصر يوم الجمعة بعد بلوغ النية ذراعاً بالإضافة إلى الجميع^(١). والنتيجة أن الأخبار لا دلالة لها على ما ذهب إليه صاحب الحقائق، بل هي في مقام بيان سقوط النافلة يوم الجمعة.

أقول: قد يناقش بأن هذا الذي ذهبوا إليه لا يتناسب وظاهر الروايات، فإن ظاهرها تحديد وقت العصر يوم الجمعة، وبالملازمة يثبت وقت الجمعة في نفسه، وحملها على بيان سقوط النافلة يوم الجمعة خلاف الظاهر، وقرينته لا تصلح للقرينية، لأنَّ الاستفادة منها بتناسب الحكم والموضوع اختصاص هذا التحديد بمن يجب عليه الجمعة، لأنَّه حدّد وقت العصر يوم الجمعة بأنَّه وقت الظهر في سائر الأيام بعد ما بيّن أن صلاة الجمعة من الأمر المضيّق إنّما وقتها حين الزوال، ولو لم يكن التحديد المذكور للعصر مختصاً بمن تجب عليه صلاة الجمعة فلا وجه لهذا البيان.

إذن فرفع اليد عن ظهور الرواية في الدلالة على تمامية القول الخامس مشكل.

الثاني: إنَّ تلك الروايات المستدلّ بها في المقام لم تتعرّض إلى بيان منتهى صلاة الجمعة، فيبقى مشكوكاً فيه، وقدره المتيقّن بلوغ النية قدمين، وفي الزائد عليه نشكّ في أن الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر، لأنَّه من موارد دوران الأمر بين الرجوع إلى عموم العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص، لأنَّ مقتضى العمومات أو المطلقات وجوب خمس صلوات على كلّ مكلف في اليوم، منها صلاة الظهر، وإنما خرجنا عن ذلك يوم الجمعة لعدم وجوب الظهر فيه لقيام ما يدلّ على أن صلاة الجمعة تقوم مقام الظهر.

ولكنّ هذا حتّى يبلغ الظلّ قديمين ، والزائد على ذلك فلا علم لنا أنّ التكليف ما هو ، صلاة الظهر عملاً بالمطلقات والعمومات ، أو الوظيفة صلاة الجمعة استصحاباً لحكم المخصّص إلى الغروب ، ومقتضى العموم أو الإطلاق حينئذٍ أنّ الوظيفة صلاة الظهر بعد مضيّ الوقت المتيقّن ، وهو يثبت أنّ وقت صلاة الجمعة إذا بلغ النية قدمين أى ذراعاً.

واختار السيّد الحكيم رحمته في المسألة أيضاً الرجوع إلى عموم العام ، لأنّه قال: «إنّ الإنصاف يقتضي بأنّها وقتاً أقلّ من ذلك».

وقال رحمته: «وفيما بعده - أي الوقت المختصّ بالجمعة - من الأوقات المشكوكة يشكّ في بدليّة الجمعة إذا وقعت فيها ، فيحتمل الرجوع إلى استصحاب البدليّة ، ويحتمل الرجوع إلى عموم وجوب الظهر ، لكنّ المختار في مسألة استصحاب حكم المخصّص هو الرجوع إلى عموم العام^(١).

واعلم أنّ أخذ السيّد الحكيم رحمته بعموم العام لا لأجل أنّه يتفق مع صاحب الحدائق رحمته ، بل لأنّه يذهب إلى القول بأنّ وقت صلاة الجمعة من أوّل الزوال وينتهي بانتهائها ، أو قل بمقدار أدائها».

إلا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته قال: «وهذا الوجه أضعف من سابقه ، لأنّ الأمر لو دار بين الأخذ بعموم العام أو حكم المخصّص استصحاباً يؤخذ بالعام في الفرض الذي لا يكون لحكم الخاص إطلاق ، ومعه لا تصل النوبة إلى شيء من الاحتمالين . وإطلاق ما دلّ على وجوب صلاة الجمعة غير قاصر الشمول لما بعد بلوغ النية

ذراعاً ، وهو يقضي بقاء وجوب الجمعة إلى الغروب ، كما أنّ مقتضى كونها تقوم مقام الظهر وكون الخطبتين فيها مقام الركعتين :

أقول : الحقّ هو الأخذ بإطلاق المخصّص ليثبت أنّ آخر وقت الجمعة هو المغرب كآخر وقت الظهر ، وإن لم يمكن الأخذ به على تقدير المناقشة في إطلاقه اقتصر الأمر على الأخذ بالقدر المتيقّن ، وهو المقدار الذي يكون الإتيان بها أوّل الوقت ، وبإثبات التفاصيل لا أرى لها وجهاً .

وبقي عندنا الأدلّة التي استند إليها أصحاب القول الأوّل ، وهو قول الماتن تبعاً للمشهور ، حيث اختاروا أن يكون الوقت من الزوال حتّى يصير ظلّ كلّ شيء مثله .

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله : « إنّ ما ذهب إليه المشهور في المسألة ممّا لا إشعار به في شيء من النصوص فضلاً على أن تدلّ عليه ، كما اعترف به غير واحد ، بل يستفاد من بعض النصوص خلاف قولهم ، كما عرفت » .

وقال رحمه الله : « يظهر أنّ ما ذهب إليه ابن إدريس الحلّي ، واختاره الشهيد في البيان والدروس - من امتداد وقت صلاة الجمعة إلى الغروب - هو الأوفق بالمطلقات ، بل هو المتعيّن مع قطع النظر عمّا بيّنه ، لما مرّ من عدم تمامية ما ذهب إليه المشهور في المسألة ، كما أنّ ما ذهب إليه الجعفي والمجسّسيّان لا يمكن تميمها بدليل ، ومعه يتعيّن التمسك بإطلاق ما دلّ على وجوب الجمعة ، وهو يقتضي امتداد وقتها إلى الغروب » . ثمّ قال : « أنّه يمنع عن الأخذ بهذا الإطلاق أمران :

الأوّل : التسالم من الأصحاب رحمه الله على أنّ وقت صلاة الجمعة ينتهي بصيرورة الظلّ من كلّ شيء مثله ، وهو التسالم القطعي الذي لا خلاف فيه ، بحيث إنّ العلامة

ادعى عليه الإجماع، كما عرفت، لم يعتن بمخالفة مثل أبي الصلاح وابن زهرة أو ابن إدريس والشهيد وغيرهم، بل لعلّ عدم الامتداد إلى الغروب من مرتكزات المشرّعة، والمغروس في أذهانهم، وهذا التسالم هو الذي يردعنا عن التمسك بالمطلقات، والحكم بمتداد وقت الجمعة إلى الغروب^(١).

الثاني: إنّه لم يسمع ولم ينقل عن النبي الأكرم ﷺ ولا عن أحد من أوصيائه المعصومين عليه السلام ولا عن أحد من ملازميهم وأصحابهم، أنّه صَلَّى الجمعة بعد بلوغ الظلّ من كلّ شيء مثله، فلو أنّ وقت الجمعة لم يكن محدوداً بذلك لصدر من أحدهم عليه السلام أو من يلازمهم أو يصحبهم لا محالة بعد بلوغ الظلّ المثل، ولو كان لوصل إلينا يقيناً نقله ولو في مورد واحد، فمن عدم صدوره عنهم عليه السلام ومن عدم نقله إلينا نستكشف أنّ وقت الجمعة ينتهي بصيرورة الظلّ من كلّ شيء مثله.

ثمّ انتهى كلامه عليه السلام وقال: «وبهذا كلّه أنّ ما سلكه المشهور في المسألة هو المتعين

(١) الدليل الذي ذكره هنا لتقييد الوقت، وهو السيرة، ولو كان لبان إلى الذراع غير تامّ، لأنّه عليه السلام يذكر في بحث صلاة الجمعة ما نصّه: «استقرار سيرة أصحاب الأنمة عليه السلام لا سيّما الصادق عليه السلام على كثرتهم على عدم إقامة هذه الصلاة، مع أنّهم هم الرواة لهذه الأحاديث ونقله تلك الأخبار، فلو كان واجباً تعييناً فكيف حملوها ولم يعتنوا بشأنها مع علوّ مرتبتهم، وارتفاع منزلتهم، وهم من أركان الدين، وأعمدة المذهب، وحمله الفقه الجعفري، لا سيّما زارة الذي هو الراوي لأكثر تلك الأخبار، وهو على ما هو عليه من عظم الشأن وعلوّ المقام، فلو كان واجباً حتمياً لكانوا هم أحقّ بفهمه منها، فكيف أهملوها ولم يهتموا بها، وهل هناك فسق أعظم من التجاهر بترك فريضة مثل الصلاة التي هي عماد الدين، ومن أهمّ الفرائض التي يمتاز بها المسلم عن الكافر». (المقرّر)

المقبول ، وإن لم يرد في شيء من رواياتنا ، ومع هذا لا يبقى مجال للتمسك بالإطلاق ، ومعه ينخرم ما ذهب إليه ابن إدريس الحلي والشهيد رحمهما الله أيضاً^(١).

أقول : سلّمنا بالإطلاق الذي أدّعه الأستاذ الأعظم رحمهما الله ، ولكنّ التقييد الذي أدّعه على القطع بوروده لهذا الإطلاق بالتسالم بين الأصحاب على أنّ وقت صلاة الجمعة ينتهي بصيرورة الظلّ من كلّ شيء مثله لانسلمه ، إذ مع وجود مخالف مثل أبي الصلاح وابن زهرة والشهيد وغيرهم ، كما صرح به الأستاذ الأعظم رحمهما الله كيف يمكن أدّعاء التسالم القطعي الكاشف عن الحكم كي يكون مقيداً للإطلاق ، وغاية ما ثبت عدم عمل المشهور بهذا الإطلاق وإعراضهم عنه ، إلّا أنّ إعراض المشهور عن الدلالة لا يقدرح في حجّيتها.

وأما ما ذكره من عدم معهوديّة وقوع صلاة الجمعة في أواخر الوقت فهو لا يكون كاشفاً عن عدم جوازه ، فإنّ إصرارهم على وقوع الصلاة في وقت معيّن - وهو أوّل الوقت - إنّما هو لأجل أنّها كانت من شئون الحكومة ، فكان إصرارهم في تعيين الوقت الأوّل لاهتمامهم بها ، وهو لا يدلّ على تعيين الوقت شرعاً ، وعدم جواز التمسك بالإطلاق بعد تسليمه لا يكون دليلاً على مسلك المشهور ، فالأخذ بالقدر المتيقّن إنّما يحصل بالأقلّ من حدوث الظلّ بمقدار الشاخص ، واستدلّ أيضاً على مسلك المشهور بأنّ النصوص المتقدّمة قد دلّت على أنّ الجمعة لها وقت واحد ، وأنّها من الأمر المضيق ، وتضييقها كما يحتمل أن يكون من جهة تحديدها بالزوال يحتمل أن يكون من جهة أنّ ليس لها إلّا الوقت

الأول من الوقتين المجعولين لغيرها ، والأول لا يمكن الالتزام به لأنه حرج غالباً ،
فيتعين الثاني وهو المثل .

وأجاب عنه السيد الحكيم رحمته الله بأن هذه النصوص لم تهمل تحديد ذلك الوقت
الواحد ليردّد الأمر بين الاحتمالين ، وإنما حدّته بالزوال ، فإذا امتنع البناء عليه
كان اللازم حمله على الاستحباب .

وفيه : أن مجرّد عدم إمكان الأخذ بظهور اللفظ في اللزوم لا يمكن حمله على
الاستحباب الذي هو خلاف ظاهر اللفظ .

مسألة (١٩٤): يعتبر في جواز الدخول في الصلاة أن يستيقن بدخول الوقت ، أو تقوم به البيّنة ، ولا يبعد الاعتماد على أذان الثقة العارف بالوقت ، بل لا يبعد جواز الاعتماد على إخباره (١).

اليقين في معرفة الوقت

(١) دخول الوقت من شرائط وجوب الصلاة ، ولكي يقع امتثالها على الوجه الصحيح لا بدّ من إيقاعها مطابقة لجميع شرائطها ومنها الوقت ، ولذا فلو شكّ بدخول الوقت وصلى لم تفرغ ذمّته للشكّ في حصوله بهذا الفرد ، ومقتضى قاعدة الاشتغال إعادتها على الكيفيّة المطلوبة لكي يحصل فراغ الذمّة ، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، بل لو أراد لأمكن إحراز دخول الوقت في ظرف الشكّ باستصحاب عدم دخول الوقت ، وبما أنّه أصل محرز معه لا تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال .

إذن مع الشكّ في دخول الوقت لا يجوز له الصلاة ، وعدم الجواز لا يعني أنّه محرّم تكليفاً ، ولكنّ الفرد المأتي به لا يكتفي به في مقام الامتثال ، فالواجب عليه بالوجوب العقلي أن يحصل العلم وجميع المقدّمات بدخول الوقت ، سواء كانت المقدّمات علميّة أو وجوديّة .

ثمّ إنّ ما يدلّ على اعتبار دخول الوقت عدّة روايات أيضاً تدلّ على اعتبار تحصيل اليقين بدخول الوقت . إليك واحدةً منها على سبيل البركة ، وهو ما رواه أبو نصر البزنطي عن عبدالله بن عجلان ، قال : « قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كنت شاكاً في الزوال فصلّ ركعتين ، فإذا استيقنت أنّها قد زالت بدأت بالفريضة »^(١).

فإنَّ مفهوم «إذا استيقنت» أنَّك إذا لم تستيقن أو لم يحصل لك اليقين بدخول الوقت لم يجز لك الدخول في الصلاة. إلى غير ذلك من روايات الباب.

ثمَّ إنَّ الفتوى في المتن ذكرت كفاية البيّنة على دخول الوقت، فهل تكفي مطلقاً بمعنى حتّى مع فرض إمكان تحصيل اليقين، أو تكون حجة في الفرض الذي لا يتمكن المكلف فيه من تحصيل اليقين؟

الحق هو الأوّل، فإنَّ البيّنة حجة بقول مطلق لإطلاق أدلّة حجّة البيّنة في الموضوعات، وهو يشمل المقام، إلّا إذا قام دليل خاص يمنع من حجّيتها فيه، وإلّا مع عدم ذلك الدليل الخاص فنحن والإطلاق القاضي بحجّيتها مطلقاً في الموضوعات.

وربّما تسأل: كيف يقال بحجّة البيّنة مع أنَّ الإمام (عليه السلام) في الرواية قال: «إذا استيقنت»، أي لا بدّ من العلم، أو قل أخذ اليقين جزء الموضوع، وهو القطع الموضوعي الذي يكون العلم أو اليقين ما شئت جزء الموضوع.

فنجيب: في هذه الرواية -كما في غيرها- وإن أخذ اليقين على نحو الجزء الموضوعي أو موضوعيّاً، إلّا أنّه موضوعي طريقي، والقطع الموضوعي الطريقي ممّا تقوم الأمانة مقامه.

وبعبارة أخرى: قوله (عليه السلام): «إذا استيقنت أنّها قد زالت بدأت بالفريضة» وهو حكم مجاوز الدخول في الفريضة، وموضوع هذا الحكم مركّب من العلم وتحقّق الزوال أو العلم بتحقّق الزوال، بمعنى إذا استيقنت أنّ الشمس زالت بدأت بالفريضة، على أنَّ المراد من الزوال هنا الواقعي، فأخذ اليقين جزء الموضوع على نحو الطريقيّة لا الوصفية، وقد ثبت في الأصول أنَّ العلم لو أخذ على نحو الموضوعي

الوصفي ، فالأمارات لا تقوم مقامه ، وإنما تقوم مقامه إذا أخذ على نحو الطريقيّة ، كما هو ظاهر هنا من الرواية ، ولا يحتاج الوصف إلى دليل لو كان ، إذ لا يوجد في الفقه مورد أخذ العلم جزء لموضوع الحكم على نحو الوصف ، كما ادّعاء أستاذنا الأعظم والسيد الحكيم رحمته ، والعمدة عليها .

فإذا ثبت أنّ العلم أو اليقين الذي هو جزء موضوع الحكم طريق قامت الأمانة مقامه ، والبيّنة بمقتضى دليل حجّيتها تقوم مقام اليقين الشخصي لحكومتها على الأدلّة التي أخذ العلم في موضوعاتها ، فيقال : إذا تيقّنت باليقين الشخصي أو التعبّدي . وعليه : فيحكم بكفاية البيّنة على دخول الوقت حتّى مع التمكن من تحصيل العلم .

وأما أذان الثقة فقد وقع الخلاف في كفايته على دخول الوقت بين الفقهاء وإن قامت عدّة روايات على كفايته ، إلّا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته قال إنّها ضعاف ، والمعتبرة منها روايتان اشتملتا على التقييد بالثقة . وروايات أخرى وردت وهي مطلقة ولم تقيّد بالثقة ، إذ أنّها دلّت على أنّ الأذان حجة مطلقاً ، سواء كان المؤذن ثقة أم لا .

الأولى : صحيحة ذريح المحاربي ، قال : « قال لي أبو عبد الله عليه السلام : صلّ الجمعة بأذان هؤلاء ، فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت » ^(١) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : « يظهر من التعليل أنّ الاعتماد على أذانهم إنّما هو من أجل حصول الوثوق بدخول الوقت لمكان مواظبتهم عليه ، وإخبارهم عنه

بالدلالة الالتزامية، كما لو أخبروا عنه بالمطابقة. إذن فيعتمد على أذان كل من كان ثقة مواظباً على الوقت»^(١).

أقول: ظاهر الذيل أن أذانهم حجة على دخول الوقت بناءً على أنه عليه السلام مقام توثيقهم، فالحجّة إنما تستفاد من التوثيق ولو حصل الظن بالخلاف.

الثانية: صحيحة الحلبي، والتي رواها الكليني بطريقين معتبرين عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان بلال يؤذن للنبي ﷺ، وابن أم مكتوم - وكان أعمى - يؤذن بليل، ويؤذن بلال حين يطلع الفجر»^(٢).

وقد أوردها في الوسائل بهذا المقدار في أبواب الأذان وأخرجها بتمامها في كتاب الصوم بزيادة هذا الذيل، فقال النبي ﷺ: «إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب فقد أصبحتم»^(٣).

وهي تدلّ على اعتبار أذان العارف الثقة، ولأنّ بلال كان خبيراً في الوقت اعتبر قوله حجة وأمانة على دخول الوقت لقوله ﷺ: «فدعوا الطعام والشراب فقد أصبحتم»، ثم إنّ المعرفة بالأوقات لا تختصّ ببلال، إذ يتسنى لغيره مثل هذه المعرفة، فيكون أذانه حجة أو قل لا خصوصية في أذان بلال حتّى يكون أذانه هو الحجة وغيره لا يكون. ومنه يظهر أن أذان المؤذن حجة مطلقاً حتّى مع إمكان العلم بدخول الوقت.

(١) مستند العروة الوثقى: ٣ / ٣٧٥.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ و ٢.

إن قلت: وردت رواية عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «في الرجل يسمع الأذان فيصليّ الفجر ولا يدري طلع أم لا، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع، قال: لا يجزيه حتّى يعلم أنّه قد طلع»^(١) معارضة للروایتين الدالّتين على اعتبار أذان المؤذّن ولو مع الشكّ بدخول الوقت، فإنّ دلالتها واضحة إن لم تكن صريحة على أنّ الظنّ الحاصل من قول المؤذّن لا يكفي، بل لا بدّ من تحصيل اليقين بدخول الوقت.

قلت: نعم الدلالة تامّة، فإنّه لا مشاحة في أنّ الرواية تدلّ على أنّ قول المؤذّن ليس بحجّة، أي تنفيّ الحجّيّة عن مطلق أذان المؤذّن، سواء كان ثقة أم لا، وسواء كان عارفاً بالوقت أم لا، لكنّها تخصّص بتلك الروایتين ولا تعارضهما، ألاّ تلاحظ أنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، وحاصل حمل المطلق على المقيد اعتبار قول المؤذّن الثقة العارف بالوقت.

إن قلت: نحن أثبتنا في المباحث الأصوليّة أنّ قول الثقة إنّما يكون حجّة إذا كان مستنداً إلى الحسّ، أو الذي ينشأ عن مقدّمات حسّيّة، والذي معه لا يحتمل حصول الخطأ احتمالاً عقلائيّاً، كالإخبار عن عدالة شخص أو كرمه أو شجاعته، ونظائرها من الملكات التي تستكشف من آثارها. ونحن إن اعتبرنا أذان المؤذّن حجّة، فمن باب حجّيّة خبر الثقة الذي يتدخّل الحسّ في شهادته، ولكن نحن نقبل هذا في مثل دخول وقت الظهرين، ولكنّ الأمر ليس كذلك في وقتي العشائين أو الفجر، فإنّ الحسّ في مثل هذه الموارد ممّا لا شأن له، وبالتالي يشكل التعويل على

(١) الوسائل: الباب ٥٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.

أذان الثقة فيها ، لأنها غالباً ما تكون أوقافاً حدسيّة ولا تشملها حجّة قول الثقة التي يقتصر فيها على الشهادة الحسيّة .

قلت : ما نقّح في الأصول هو الصحيح ، لكنّ أذان المؤدّن ليس من صغرياتها ، فإنّها بحق لا تشمل قول المؤدّن المنتهي إلى الحدسيّات ، لكننا فرضنا أنّ المؤدّن عارف بالوقت ، فيكون الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة ، وقوله حجة من هذا الباب ، ولكن قد يشكل عليه أنّ الدليل أخصّ من المدعى ، لأنّه لا يثبت حجّة قول المؤدّن على إطلاقه ، بل حجة فيه لو لم يتمكّن من معرفة الوقت ، ودعوانا أنّ أذان المؤدّن حجة مطلقاً ، سواء كان متمكناً من معرفة الوقت أو غير متمكّن ، وربما لأجل هذا ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله : «إنّ الاعتماد على الأذان على وجه يجوز له الدخول في الصلاة بمجرد سماع الأذان وإن كان المؤدّن ثقة أيضاً لا يخلو عن إشكال ما لم يحصل وثوق فعلي بالوقت ، ولكن لا من باب أنّ قوله حجة مطلقاً ، بل من باب أنّ الوثوق حجة من أي سبب حصل ، وأمّا الأمر بالصلاة في صحيحة ذريح فإنّ شرطيها لا ينافي اشتراطه الوثوق ، وما عداها من الروايات أيضاً لا تنهض حجة لإثبات خلافه» ^(١).

أقول : سلّمنا أنّ صحيحة ذريح إرشاديّة ، لكن أي مانع من الاستدلال بها على حجّة أذان المؤدّن مطلقاً ، سواء أفاد الوثوق الفعلي أم لم يفد ، وليكن حالها حال الأدلّة الدالّة على حجّة قول الثقة حتّى ولو كانت إرشاديّة ، ومنه يثبت أنّ أذان المؤدّن حجة مطلقاً ، ونعني به العارف بالوقت ، سواء أفاد الوثوق أم لم يفد .

هذا كلّ إذا كان الجوّ صافياً، وإذا كان فيه غبار أو غيم، فالظاهر جواز الاكتفاء بالظنّ (١).

حجّة الظنّ في دخول الوقت

(١) الذي قال بكفاية الظنّ في المورد لا بدّ له من إقامة الحجّة والدليل عليه، لأنّ القاعدة تقتضي عدم حجّة الظنّ مطلقاً، ومنها الظنّ بالأوقات.

فالبحت يقع في حجّة الظنّ بدخول الوقت تارة مع التمكن من تحصيل العلم بدخول الوقت أو تحصيل دليل علمي بدخول الوقت، وتارة أخرى حجّة الظنّ مع عدم التمكن من تحصيل العلم بدخول وقت الصلاة.

اختار المشهور عدم حجّة الظنّ على التقديرين، أي سواء كان متمكناً من تحصيل العلم بدخول الوقت أو غير متمكّن للاستناد إلى الآيات والروايات التي نهت عن العمل بالظنّ.

منها: ما رواه عليّ بن مهزيار، قال: «كتب أبو الحسن بن الحسين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام - إلى أن قال: - فكتب عليه السلام بخطّه وقرأته: الفجر - يرحمك الله - هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعداً، فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتّى تبيّنه... إلخ» (١).

بتقريب: أنّه عليه السلام نهى عن الصلاة إلّا أن يتبيّن دخول الوقت، لا الظنّ بدخول الوقت، لأنّ الظنّ ليس من مصاديق العلم أو اليقين، ومنه يعلم أنّ التبيّن والعلم بدخول الوقت هو المعبر، ودلالته تامّة على ما يبدو، لكنّ المشكلة في سندها،

فإنها ضعيفة بكلا طريقها: أما طريق الكليني فلوقوع سهل بن زياد فيه ،
وأما طريق الشيخ فلأن الطريق ضعيف بالحسين .

ومنها: صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام : « في الرجل يسمع الأذان
فيصلي الفجر ولا يدري طلع أم لا ، غير أنه يظن لمكان الأذان أنه طلع ، قال :
لا يجزيه حتى يعلم أنه قد طلع »^(١) . والرواية تامة سنداً ودلالة ، فإن الظن
بالأوقات ليس بحجة ، سواء تمكّن من العلم بالوقت أم لم يتمكّن .

قال صاحب الحقائق رحمته : « وبالجملّة الظاهر عندي من الأخبار في المقام
هو ما ذهب إليه الشيخان المتقدمان في المسألة من العمل على الظن ، والله
العالم »^(٢) .

وأما ما استدلل به الشيخان ، فأمران :

الأول : ظاهر رواية إسماعيل بن رياح 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 »^(٣) .

بتقريب : كما ذكره صاحب الحقائق رحمته ظاهر الأصحاب حمل هذه الرواية
على صورة تعذر العلم ، حيث أوردوها في تلك المسألة ، وهي كما ترى مطلقة
لا تقييد فيها بذلك ، لأنّ قوله عليه السلام : « وأنت ترى » أي تظن « إنك في وقت »

(١) الوسائل : الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٢) الحقائق الناضرة : ٦ / ٣٠٠ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

أعمّ من أن يكون العلم ممكناً أو غير ممكن^(١). وإسماعيل بن رياح هذا لم يرد فيه توثيق.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «والمحاولة للتصحيح - أي تصحيح ما يرويه إسماعيل - تارة بأنّه من أصحاب الصادق عليه السلام، وكلّهم ثقات، كما شهد به الشيخ المفيد رحمته الله، وأخرى بأنّ الراوي عنه ابن أبي عمير، وهو لا يروي إلّا عن الثقة، وثالثة بأنّ عمل المشهور جابر للضعف، ورابعة بأنّ الخبر مروى في الكتب الثلاثة، وفي بعض الأسانيد من هو معروف بكثرة التثبّت مضافاً إلى اشتغال جميع الأسانيد على الأعيان والأجلاء، وكلّها كما ترى.

فإنّ الأخير فيه ما لا يخفى، ولا نقول بالجبر، وحديث ابن أبي عمير لا أساس له، وأمّا ما ذكره الشيخ المفيد رحمته الله بأنّ إسماعيل بن رياح من أصحاب الصادق عليه السلام، كما صرح رحمته الله في الإرشاد بوثاقهم بأجمعهم بعد أن أنهى عددهم إلى أربعة آلاف رجل، وتبعه في ذلك الشيخ الحرّ في أمل الآمل، والمحدث النوري، فكان هذا منه نظير توثيق العامة لجميع الصحابة - فهو غير قابل للتصديق، فإنّ الشيخ الطوسي قد أتعّب نفسه الزكيّة في إحصائهم دون أن يقتصر على الثقة، بل ذكر حتّى المنصور الدوانيقي وأبا حنيفة ونحوهما ممّن أدرك الإمام وصحبه أيّاً ممّن كان، فلم يبلغ ذاك العدد، بل لا يزيد على ثلاثة آلاف إلّا بقليل، وعليه فما ذكره لا ينفع لتوثيق الرجل، فالرواية ضعيفة السند»^(٢).

(١) الحدائق الناضرة: ٦ / ٣٩٥.

(٢) المستند - كتاب الصلاة: ١ / ٣٨٢.

وأما الدلالة، فإنها مبنية على أن يكون المراد من قوله ﷺ: «ترى» في قوله: «وأنت ترى» بمعنى تظنّ، ويبدو أنّ هذا غير ثابت. نعم ورد في الاستعمال هذا المعنى، فقد يطلق (رأى) ويراد به (الظنّ)، إلا أنه أعمّ من الحقيقة والمجاز، ولو كان وصل إلى حدّ الانصراف إليه لقلنا به أيضاً، لكنّه لم يصل، فإنّ المتبادر من الرؤية إذا أطلق لفظ (الرؤية) المشاهدة البصريّة، أي ما كان بالعين، فإذا لم يكن (ترى) ظاهراً في المعنى الذي يستدلّ به المستشكل، فلا بدّ من حمله على معناه الحقيقي الظاهر فيه عند العرف، وهو العلم واليقين.

فنخلص بهذا إلى القول بأنّ الاستدلال بهذه الرواية على حجّة الظنّ ليس بصحيح، بل هي لا تدلّ.

وللمحقّق الهمداني رحمه الله إشكال آخر: «على تقدير التسليم بما ذهب إليه المستدلّ من دلالة الرواية، على أنّ الرواية هنا يراد بها الظنّ نقول: إنّ الرواية مسوقة لبيان حكم آخر، فيشكل التمسك بإطلاقها لكفاية الظنّ مطلقاً»^(١). فالرواية ليست في مقام بيان أنّ الظنّ حجة كي يتمسك بإطلاقها.

ويظهر لي أنّ الرواية ولو وردت في صحّة الصلاة مع الظنّ بدخول الوقت، لكنّها لم تقيّد بالظنّ الخاصّ فتدلّ بقول مطلق على اعتبار مطلق الظنّ في موضوع الحكم، أي كما هو عليه في مقام بيان صحّة الصلاة كذلك هو عليه في مقام بيان أخذ الظنّ في موضوع حكمه من غير اعتبار أن يكون هذا الظنّ خاصّاً.

أقول: لو تجاوزنا السند والإشكالات السابقة من أنّ المراد من الرواية لا الظنيّة

لأنّه خلاف الظاهر يبقى إشكال المحقّق الهمداني رحمته غير وارد لإمكان ادّعاء أنّ الرواية تدلّ على المطلوب ، لأنّ حمل -ولو جدلاً- رؤية على الظنّ يقتضي الحمل على مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ ، وبهذا يمكن الانتصار إلى ما ذهب إليه المحقّق البحراني رحمته تبعاً للشيخين رحمتهما ، فنّ يسلم بظهور رؤية في الظنّ لا بدّ وأن يقول بمقولة البحراني رحمته ، ولكن حتّى على هذا التقدير يمكن دفع الوجه المذكور ، فإنّه حتّى مع تسليم انعقاده لم يكن بدّ من التقييد بالظنّ المعتبر أو بصورة العجز عن تحصيل العلم جمعاً بينها وبين النصوص المتقدّمة الدالّة على لزوم تحصيله والتعويل عليه ، ونتيجة لذلك :

لا يوجد إطلاق يعتمد عليه يدلّ على اعتبار مطلق الظنّ بالوقت ، وإنّه كافٍ للدخول في الصلاة ، أي سواء تمكّن من العلم أم لا . إلى هنا ظهر أنّ الدليل الأوّل الذي اعتمده صاحب الحدائق رحمته ليس بتامّ .

الدليل الثاني : قال المحقّق البحراني رحمته : « فإنّ المستفاد من الأخبار المستفيضة الاعتماد على أذان المؤذنين وإن كانوا من المخالفين ، ومن الظاهر أنّ غاية ما يفيد هو الظنّ ، وإن تفاوت شدّة وضعفاً باعتبار المؤذنين وما هم عليه من زيادة الوثاقة والضبط في معرفة الأوقات وعدمه ^(١) .

وأجاب المحقّق الهمداني رحمته : «إنّه إن أراد بذلك إثبات جواز الاعتماد على الظنّ الحاصل من الأذان مطلقاً فلا وجه .

وأما إن أراد إثبات حجّية مطلق الظنّ -كما يعطيه ظاهر كلامه- ففيه : إنّه قياس

مستنبط العلة مع وجود الفارق ضرورة بطلان مقايسة سائر الظنون على الظنّ الحاصل من خبر الواحد الذي هو على تقدير وثاقة الراوي فخره طريق عقلائي لإثبات متعلّقه»^(١).

ويرد عليه: ما نريد إثباته من تلك الروايات هو الشقّ الأوّل، أي إثبات جواز الاعتماد على الظنّ الحاصل من الأذان كالظنّ الذي يحصل من إخبار الثقة، فقولُه حجة سواء أفاد العلم أو لم يفد. أو قل: هو من الظنون الخاصّة التي قام الدليل على اعتبارها.

ولذا نحن لا نريد أن نثبت أنّ الأذان يورث الظنّ مطلقاً كي يرد علينا ذلك الإشكال، فإنّه لا دليل على حجّية مطلق الظنّ بدخول الوقت عند التمكن من تحصيل العلم. هذا كلّهُ مع التمكن من تحصيل العلم، وأمّا إذا لم يتمكّن من تحصيل العلم ولم تكن عنده بيّنة ولم يكن هناك من يخبره من الثقة، أو كانت السماء ملبّدة بالغيوم، أو لوجود عارض -كغبار- يحجب الرؤية، أو كان لديه قصور في النظر، فهل الظنّ في مثل الموارد حجة أم لا؟

ذهب المشهور إلى حجّيته، إلّا ابن الجنيّد وصاحب المدارك الذي تبعه، فقد اختاراً عدم حجّيته حتّى في مثل هذا الظرف.

وهنا قول ثالث اختار التفصيل في المسألة بين الموانع الشخصية والموانع الفرعية، فإنّ مثل الغيم والغبار يعدّها من الموانع النوعيّة، وأمّا مثل العمى أو ضعف النظر فهي مانع شخصي. وقال بحجّية الظنّ إذا كانت الموانع نوعيّة، ولكنّه ليس

بحجة إذا كانت الموانع شخصية.

ويقف وراء قول المشهور عدة روايات:

منها: ما رواه سماعة، قال: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم يرَ الشمس ولا القمر ولا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك، وتعتمد القبلة جهداً»^(١).

والرواية رويت في الوسائل عن المشايخ الثلاثة، غير أنه في طريق الصدوق أسندها إلى سماعة عن مهران، وهو سهو من قلمه الشريف، ولعله من النسخ، فإنَّ الموجود في الفقيه سماعة بن مهران لا سماعة عن مهران هذه الملاحظة الأولى.

وأما الملاحظة الثانية أنَّ صاحب المدارك رحمته قال: «إنَّ الرواية ضعيفة السند»، ولكنَّه لم يذكر وجه الضعف، ولعله لأجل اشتغال السند على عثمان بن عيسى الواقفي ممَّن أنكر إمامة الإمام الرضا عليه السلام وغضب مقداراً من أمواله.

أقول: أمَّا مسلكنا الرجالي فهو أنَّه لا اعتبار بعدالة الراوي بل الوثاقة، وهو قد ورد في تفسير القمي وبالتالي يكفي ذلك في الدلالة على وثاقته، وإلاَّ لم يكن مجال لتوهم إلحاقه بأصحاب الإجماع، كما هو المحكي عن الكشي الذي حكى عن جماعة أنَّهم ألحقوا عثمان بن عيسى بأصحاب الإجماع، ويفهم من عبارة الكشي رحمته أنَّ الرجل موثق عنده.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنَّ الشيخ صرح في العدة أنَّ الطائفة عملت برواياته لكونه موثقاً به ومتحرّجاً عن الكذب، وأيضاً ذكر صاحب الوسائل طريفاً آخر إلى الشيخ لم يشتمل على عثمان بن عيسى، وهو ما رواه عن الحسين بن سعيد،

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة^(١).

إذن فالرواية صحيحة السند، وأما الدلالة فوقعت محلاً للنقض والإبرام، فعن صاحب الحقائق^(٢)، حيث ذكر أن الاستدلال برواية سماعة مبني على حمل الاجتهاد على الوقت، والظاهر بعده، بل المراد إنما هو الاجتهاد في القبلة، فيكون العطف تفسيرياً، فلا تكون الرواية المذكورة في المسألة في شيء^(٣).

وقال السيّد الحكيم^(٤): «الظاهر أن الخبر وارد في القبلة، كما قد يظهر من السؤال أيضاً، لا أقل من عدم ظهوره في المقام»^(٥).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «ليس في الرواية شاهد على كون الظنّ معتبراً بالنسبة إلى الوقت، بل السؤال والجواب ناظران إلى القبلة»^(٦).

ولجواب هؤلاء نذكر جواب الهمداني^(٧)، حيث قال: «لا يخفى عليك أن تنزيل الجواب على إرادة الاجتهاد في خصوص القبلة في غاية البعد، فإنّ المنساق من السؤال ليس إلا الاستفهام عما يقتضيه تكليفه بالنسبة إلى الصلوات الموقّنة بأوقات مخصوصة من الليل والنهار عند التباس أوقاتها بواسطة اختفاء الشمس والقمر والنجوم اللائي بها تميّز أجزاء الوقت، لا بالنسبة إلى القبلة التي لا تتوقّف معرفتها على رؤية الشمس والقمر والنجوم إلا من باب الاتفاق في الأسفار ونحوها،

(١) شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ٣٨٦/ ١١.

(٢) الحقائق الناضرة: ٣٠١/ ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٥٨/ ٥.

(٤) مباني منهاج الصالحين: ١٥٦/ ٤.

فالمقصود بالاجتهاد -بحسب الظاهر- إمّا في خصوص الوقت ، فيكون قوله ﷺ: (وتعمّد القبلة جهداً) للإرشاد إلى كيفية الاجتهاد بجعله إلى سمت القبلة بلحاظ أنّ استكشاف الوقت بالتحريّ إلى هذه الجهة أقرب إلى الاعتبار ، أو أنّ المقصود به الاجتهاد فيه وفي القبلة أيضاً ، فنّبّه الإمام ﷺ على حكم الجهل بالقبلة أيضاً الذي ينشأ من اختفاء الشمس والقمر والكواكب وإن لم يستبق إرادته من السؤال ، فلا ينصاف عدم قصور في دلالة الرواية»^(١).

ويبدو أنّ الأستاذ الأعظم ﷺ اختار هذا الوجه أيضاً ، حيث قال: «إذن فلا قصور في الرواية لا من حيث السند ولا الدلالة»^(٢).

أقول: أمّا سند الرواية فتأمّ ، وعلى تقدير الضعف لا تنجر بعمل الأصحاب ، كما مرّ عليك ممّا سابقاً.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «فقد عرفت أنّ موثقة سماعه غير قاصرة الدلالة على حجّة الظنّ في باب الأوقات ، ولكنها لا إطلاق لها من حيث الموانع النوعيّة والشخصيّة وإن ادّعاه المشهور ، بل المتيقن هو الأوّل الذي هو موردها ، فلا بدّ من الاقتصار عليه والرجوع في الثاني إلى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال»^(٣).

ويقوى في النظر عندي أنّ الحقّ خلاف ما أفاده ﷺ ، فإنّ الرواية غير قاصرة الدلالة على إفادة حجّة الظنّ حتّى لو كانت الموانع شخصيّة ، بل الجمود على

(١) مصباح الفقيه: ٩ / ٣٨٠.

(٢) شرح العروة الوثقى: ١١ / ٣٨٧.

(٣) شرح العروة الوثقى - الطبعة الحديثة: ١١ / ٣٨٨.

ظاهاها يقتضي القول بدلالتها على حجّة الظنّ حتّى لو كانت الموانع شخصيّة.
وكيف كان ، فتقييد الإطلاق بالموانع النوعيّة لا دليل عليه.

ومنها - أي من الأدلّة التي استدلّ بها على حجّة مطلق الظنّ حتّى في الموانع الشخصية: النصوص الدالّة على جواز اعتماد الصائم على الظنّ إذا لم يتمكّن من معرفة استتار القرص لغيم ونحوه ، والإفطار معه ، كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال - في حديث - لرجل ظنّ أنّ الشمس قد غابت فأفطر ، ثمّ أبصر الشمس بعد ذلك ، قال : ليس عليه قضاء ^(١) ، حيث أفادت أنّ الظنّ حجّة متى استند إليه في إحراز الوقت ولو بالتعبد ، فمتى ما ظنّ بغيوبة الشمس ثبت عنده دخول الوقت تعبدًا بحيث يترتب عليه جميع آثار دخول الوقت ، كجواز الإفطار ونحوه ، وهو يدلّ على أنّ الظنّ حجّة .

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « لا ينبغي الاعتناء إلى احتمال اختلاف الحكم في باب الصلاة والصوم بعد اتّحاد موضوعهما ومخالفة التفصيل للمشهور ، بل عن بعض دعوى عدم القول بالفصل » ^(٢) .

وكأنّه يجيب عن إشكال مقدّر حاصله : أنّ الرواية وردت فيمن ظنّ دخول وقت الإفطار وانتهاء اليوم الصومي ، ولم ترد في أوقات الصلاة ، وبالتالي لا يمكن تسوية الحكم من الصوم إلى الصلاة ، وكان ذلك جوابه رحمته الله .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « إمّا أن تكون هذه الرواية مخصّصة لدليل وجوب

(١) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب ما يمكّن عنه الصائم ، الحديث ٢ .

(٢) مصباح الفقيه : ٣٨٢ / ٩ .

الإمساك إلى الليل، فيجوز الإفطار قبل الاستتار حتى واقعاً فيما إذا ظنَّ به، وأما أنه لا تخصيص بل مفادها حجّة الظنّ، وكونه طريقاً إلى الواقع لدى العجز عن تحصيل العلم وما يحكمه من بيّنة ونحوها.

لكن لاسبيل إلى الأول، فإنّ لسان هذه النصوص تفرغ عن محض الطريقيّة من غير تصرّف في الواقع، كما أنّ لسان ما دلّ على وجوب الإمساك إلى الليل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) بقوة الاستمرار بحيث يأبى التخصيص. فلا يحتمل جواز الإفطار قبل الغروب في مورد ما يستوجب ارتكابه.

فيتعيّن الثاني، ومقتضاه حجّة الظنّ وإحراز الواقع به شرعاً، وثبوت الوقت تعبدّاً، فإذا ثبت ترتّب عليه جميع آثاره الشرعيّة من الإفطار وجواز الدخول في الصلاة وغيرها من غير خصوصيّة للأوّل، وإن كان هو مورد النصّ. فلانّدعي التعديّ عنه قياساً للصلاة على الصوم، ولا من باب عدم القول بالفصل ليورد على الأوّل أنّه ليس من مذهبنا، وعلى الثاني بأنّ المسألة متّفق عليها في الصوم مختلف فيها في الصلاة، فالفصل موجود، فلا مجال لدعوى عدم القول به، بل ندّعي استظهار حجّة الظنّ من هاتيك النصوص بمناء الطريقيّة والكشف التعبدّي عن الواقع في باب الأوقات، فإذا ثبت الوقت شرعاً ترتّب عليه الآثار برمتها^(٢).

أقول: القائل بعدم الاعتناء باحتمال الحكم في باب الصلاة والصوم هو المحقّق الهمداني رحمه الله، والقائل بعدم الفصل صاحب المدارك، وما ذكره الأستاذ الأعظم

(١) البقرة ٢: ١٨٧.

(٢) شرح العروة الوثقى: ٣٨٨/١١.

استدلال متين ولا أجد حرجاً من القول به. ولكنه ﷺ أردف قوله: «بأن الرواية مختصة بالموانع النوعية من غيم ونحوه، وبالتالي لا تكون حجة في الموانع الشخصية لعدم الدليل»^(١).

ولذا فقد يجد في النظر أن لا فرق بين المانعين بلحاظ الرواية، لأنّ الاختصار على الموانع النوعية خلاف إطلاق قوله: «ظن أن الشمس قد غابت»، فإنّ منشأ الظن مطلق، أي سواء كان مانعاً شخصياً أو نوعياً.

ومما استدلل به أيضاً النصوص الواردة في صياح الديك، وجواز التعويل عليه، مع أنّه لا يفيد إلّا الظنّ بدخول الوقت، وإسناد بعضها معتبر، كرواية عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس ولا القمر؟ فقال: تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق يقال لها الديكة؟ قال: نعم، قال: إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس - أو قال: فصل^(٢)».

بتقريب: أنّ الرواية تامة الدلالة على أنّ الظنّ بدخول الوقت يكفي للصلاة، لأنّ صياح الديكة الذي عوّل عليه الشارع لا يفيد إلّا الظنّ، ومعه لا مناص من القول بحجية مطلق الظنّ.

قال الأستاذ الأعظم ﷺ: «إنّ الرواية لا وجود لها في التهذيب ولا الاستبصار ولا الوافي، بل ولا في أي مصدر آخر، ومن الجائز أن تكون النسخة الموجودة عنده كانت مشتملة عليها، ولا يبعد أن تكون ملفقة من رواية سماعة المتقدمة وحديث

(١) شرح العروة الوثقى: ٣٨٩/١١.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

الفرء ، فراغ بصره عند النقل فأخذ قطعة من تلك وقطعة من هذه»^(١).
أقول : ويقوى في النظر عندي أنّ الوجه الأوّل هو الصحيح ، أي وجود نسخة عنده لم تكن موجودة عند غيره .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسين بن مختار ، قال : «قلت للصادق عليه السلام : إني مؤذن ، فإذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت ؟ فقال : إذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولأء فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلاة»^(٢).
والتقريب كالتقريب السابق ، فإنّ الظنّ الحاصل من دخول الوقت عند صيح الديكة دليل على حجّية مطلق الظنّ .

ولكن يتوجّه عليه أنّ صياح الديكة من الأمارات ، سواء حصل منها الظنّ أم لا ، ولا تدلّ على حجّية الظنّ من أي طريق حصل ، ومثلها الأدلّة الدالّة على حجّية أذان المؤذن ، فإنّه يفيد الظنّ بخصوصه ولا يتعدّى إلى القول بحجّية مطلق الظنّ . هذا أولاً .

وثانياً : إنّ صياح الديكة وإن أفاد الظنّ ، ولكنّه يفيد الظنّ بخصوصه ، أي الحاصل من صياح الديكة لا الظنّ من أي سبب كان . إذن فالدليل المستدلّ به أخصّ من المدعى .

ومنها - أي من الأدلّة الدالّة على حجّية مطلق الظنّ بدخول الوقت - موثقة بكبير بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «قلت له : إني صليت الظهر في يوم غيم ،

(١) شرح المعروة الوقتي : ١١ / ٣٨٨ .

(٢) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

فانجلت فوجدتني صليت حين زال النهار؟ قال: فقال له: لا تعد ولا تعد»^(١)، أما قوله ﷺ: «لا تعد» إرشاد إلى صحة الصلاة وإلى جواز اعتماده على الظن، وقوله: «لا تعد» إرشاد إلى الكراهة.

واستظهر الأستاذ الأعظم ﷺ: «أن المصلي اقتحم الصلاة لمجرد احتمال دخول الوقت ورجائه من غير استناد إلى أي حجة بتاتاً، ثم استبان الدخول منذ الشروع، فيسأل عن صحة مثل هذه الصلاة وفسادها، والإمام ﷺ يوجب بصحة مثل هذه الصلاة المنكشف وقوعها بتمامها في الوقت فلا يعيدها، إلا أنه لا يعود إلى مثل هذا العمل، بل اللازم على المصلي إحراز دخول الوقت بعلم وجداني أو تعبدي. وقال ﷺ: «إنها أجنبيّة عما نحن فيه»^(٢).

وأضاف ﷺ: «ومع التنزل وتسليم دلالتها على عدم حجّة الظن مطلقاً، فيقيد بما دلّ على اعتبار الظن في خصوص المقام مما تقدّم شريطة استناد العجز إلى الموانع النوعية دون الشخصية حسبما عرفت»^(٣).

وقال العلامة النراقي ﷺ في المستند: «وظاهر إطلاق الجواب في الروايتين: عدم اشتراط عدم التمكن من العلم، وإن اختصّ السؤال بيوم الغيم»^(٤).

وقال الهمداني ﷺ في مقام بيان مراد صاحب المستند ﷺ: «واختار في المستند

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

(٢) شرح العروة الوثقى: ٣٩١/١١.

(٣) المصدر المتقدم: ٣٩٢.

(٤) مستند الشيعة - طبعة مؤسسة آل البيت: ٩٧/٤.

جواز الاعتماد على صياح الديك مطلقاً حتى مع التمكن من معرفة الوقت بطريق علمي، كخبر الثقة وأذانه، زاعماً أنَّ الأخبار وإن وردت في يوم غيم لكن لا عبرة بخصوص المورد، وإنَّما العبرة بعموم الجواب، فالترم صاحب المستند عليه السلام أنَّ مقتضى الأصول والقواعد وبعض الأخبار المتقدمة وجوب تحصيل العلم بالوقت، لكنَّها خصّصت بالأخبار الدالة على جواز التعويل على أذان الثقة العارف بالوقت، والأخبار الواردة في صياح الديك، من غير فرق بين حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه.

ومن ثمَّ أشكل عليه عليه السلام فأفاد: «أنَّ ما ذكره من التعميم بالنسبة إلى خبر الثقة وأذانه وجيه، وأمَّا التعدي من مورد الأخبار الواردة في صياح الديك فهو في غير محله.

وما ذكره من أنَّ العبرة بعموم الجواب ففيه: أنَّ ظاهره وإن كان ثبوت الملازمة بين الصياح ودخول الوقت، فلا يتفاوت الحال حينئذٍ بين يوم الغيم وعدمه، لكن من الواضح أنَّ الملازمة جارية مجرى العادة بلحاظ الغالب، فقوله عليه السلام: (إذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس) فهي أمانة ظنيّة لا يستفاد من الأخبار اعتبارها إلّا في مورد السؤال، ولا يجوز التخطي عنه إلّا على تقدير القطع بعدم مدخلة الخصوصية»^(١).

أقول: ما أفاده عليه السلام في غاية المتانة في نفسه، لكنّه يخالف ظاهر الرواية، فإنَّ المستظهر عندي أنَّ صياح الديك أمانة تعبديّة كسائر الأمارات.

وإن كان الأوّلى التأخير إلى أن يتيقّن بدخول الوقت (١) .

استحباب التأخير لإحراز الوقت

(١) كما رأيت من خلال بحثنا السابق أنه يمكن التعويل على الظنّ عند عدم إمكان إحراز الوقت بالعلم واليقين ، وهو حجة في موارده ، لكنّ الاحتياط بالتأخير حتّى يتيقّن بدخول الوقت هو الأفضل ، ولكنه ليس بملزم ، لأنّ الاحتياط طريق إلى إحراز الواقع ، وأيضاً لوجود من يقول بعدم حجّية مطلق الظنّ بدخول الوقت ، كما ذهب إليه المشهور فخرجوا عن مخالفة مثل هؤلاء أيضاً استحباب الاحتياط .

مسألة (١٩٥) : إذا صلى معتقداً دخول الوقت بأحد الأمور المذكورة ، ثم انكشف أن الصلاة وقعت بتمامها خارج الوقت ، بطلت صلاته (١) .
بل إذا انكشف وقوع بعضها فيه أعادها أيضاً على الأحوط (٢)

الصلاة حال الاعتقاد بدخول الوقت

(١) فإنّ البطلان على طبق القاعدة ، فإنّ العمل العبادي المشروط بشرائط يجب الإتيان به مع جميع شرائطه ، ومع الإخلال بأحدها بطل العمل ، والوقت أحد شرائط الصلاة التي اعتبرها المولى وقيد به المأمور به ، ومعنى تقييد الصلاة بالوقت هو أنّ الشارع اعتبر الإتيان بها في وقت مخصوص ، فلو أتى به خارج هذا الوقت المخصوص فكأنّه لم يأت بها . نعم ، إلّا إذا قامت أدلة مصحّحة حينئذٍ يقيد بها الدليل الذي دلّ على اعتبار الوقت ، كـ « لا تعاد » ، ولكن لا تعاد لا تجري لأنّ الوقت من الأمور الخمسة التي تعاد الصلاة لأجلها .
وأما من جهة النصوص الشرعيّة ، فهناك عدّة منها أيضاً دلّت على البطلان ، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « في رجل صلى الغداة غزّه من ذلك القمر ، ونام حتّى طلعت الشمس ، فأخبر أنّه صلى بليل ؟ قال : يعيد صلاته » ^(١) .
وصحيحته الأخرى : « قال : قال أبو جعفر عليه السلام : وقت المغرب إذا غاب القرص ، فإن رأيت بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة ، ومضى صومك ، وتكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً » ^(٢) .
(٢) والمسألة محلّ خلاف .

(١) الوسائل : الباب ٥٩ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب المواقيت ، الحديث ١٧ .

قال صاحب الجواهر رحمته: «إِنَّه لما انكشف أن دخل الوقت عليه وهو ما زال متلبساً بالصلاة، إلا أنْ شروعه كان قبل الوقت، ولو أدرك الوقت قبيل التسليم لم يعد على الأظهر الأشهر، بل المشهور، بل لا يعرف فيه مخالفاً إلا من المرتضى، وتبعه بعض متأخري المتأخرين، والفاضل في المختلف في أول كلامه، ثم تردّد فيه»^(١). ونسب القول بالبطلان ووجوب الإعادة إلى العلامة والمحقق الأردبيلي وصاحب المدارك. ومن قال بالبطلان فإنما مشى على طبق ما تقتضيه القاعدة من أن الأصل البطلان، والصحة تحتاج إلى دليل.

ولا بدّ من ذكر أدلّة القائلين بالصحة لمعرفة الحقّ فيها. والظاهر أن معتمدهم في ذلك رواية لإسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا صَلَّيت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وأنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك»^(٢).

أما سند الرواية فقد وقع فيه النقاش، كما مرّ منّا سابقاً، وانتهى بنا القول إلى أن الرواية ضعيفة السند، ومحاولات المصحّحين لها لم تغلح، بل ثبت أنها مخدوشة. وقال السيّد الحكيم رحمته: «إنّ عمل الأصحاب وكون الراوي عن إسماعيل ابن أبي عمير الذي قيل إنّه لا يروي إلّا عن ثقة، وكون الخبر مروياً في الكتب الثلاثة، وفي بعض أسانيده أحمد بن محمّد بن عيسى المعروف بكثرة التثبّت وجميع أسانيده مشتملة على الأعيان والأجلاء كافٍ في إدخال الخبر تحت القسم المعتبر»^(٣).

(١) جواهر الكلام: ٢٧٩/٧.

(٢) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١٥٦/٥.

وقد عرفت منّا الجواب سابقاً فلانعيد، فإنّ جميع الوجوه استحسانات لم تقو إلى الحدّ الذي نعتبره قرينة.

وأما الدلالة، ذكر صاحب الحدائق رحمته: «أنّ المراد من قوله عليه: (وأنت ترى) هو (الظنّ) أي إذا كنت ظانّاً مطلقاً، أي سواء كنت قادراً على العلم أم لا» ^(١). وهذه مخالفة صريحة للظاهر، وحمل للفظ على خلاف ما يدلّ عليه.

قال الأستاذ الأعظم رحمته: «بأنّ إطلاق الرواية على الظنّ غير مأنوس، بل لم يعهد استعمالها فيه في المضارع إلّا بصيغة المجهول غير المربوط بمأخوذ فيه، ولو تحقّق أحياناً فهو لقرينة مفقودة في المقام، بل المراد منها بعد تعذّر إرادة المعنى الحقيقي - أعني المشاهدة والرؤية بالعين - وهو العلم واليقين، غاية الأمر الأعمّ من الوجداني والتعبدية» ^(٢).

وقال المحقّق الهمداني رحمته: «إنّ المنساق من قوله عليه: (وأنت ترى أنّك في وقت) نظير قول القائل: فلأنّ يرى هذا الشيء كذا، أو حكم هذه المسألة كذا، أنّه كذلك في بنائه بحسب ما أدّى إليه نظره بطريق الجزم أو بظنّ معتبر يعوّل عليه في مقام ترتيب الأثر دون مطلق الظنّ الذي لا يعتمد عليه، فإنّه لا يقال بمجرد ترجّح أحد الاحتمالين في نظره مع عدم بنائه عليه في مقام العمل: أنّه يراه هكذا.

نعم، لا يتوقّف صدق هذه القضية على كون ظنّه معتبراً في الواقع، بل يكفي في ذلك كونه كذلك بنظره، كما هو واضح» ^(٣).

(١) الحدائق الناضرة: ٦ / ٢٩٦.

(٢) شرح العروة الوثقى: ١١ / ٣٧١.

(٣) مصباح الفقيه: ٩ / ٣٩٤.

ومن هذا يتّضح -وهو الأصوب- أن تكون الرواية مخدوشة من الجهتين السندية والدلالية، مع أنه يكفي الخدشة في السند لكن لم يكن بدّ من إضافة الفائدة الدلالية. ثم إن صاحب الجواهر رحمته الله استدللّ بوجهين لإثبات الصحة:

الأول: أصالة البراءة عن الاستئناف لو كان اعتمد على الظنّ المعترّ في دخول الوقت.

الثاني: بعد ثبوت حجّة الظنّ وثبوت الأمر بالعمل به لم يكن بدّ من التمسك بقاعدة الإجزاء.

أمّا البراءة، فالظاهر أنّ المورد ليس من صغرياتها، لأنّ المكلف بعد الانتهاء من صلاته أدرك دخول الوقت بجزء من صلاته لا يشكّ في الاستئناف بعد الفراغ حتّى يجري البراءة، بل يشكّ في السقوط، لأنّ من اشتغلت ذمّته بصلاة وجب الإتيان بها في الوقت المشروط بها، ولكنّه شرع قبل الوقت لينتهي في الوقت يشكّ في فراغ ذمّته، فالقاعدة الإعادة للاشتغال، إلّا أن يقال: إنّه بعد الإتيان بالصلاة التي وقع جزؤها في الوقت يشكّ في توجّه التكليف بالصلاة بالنسبة إليه، فتجري البراءة، وأمّا إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي فلم يثبت، فالأصحّ في الباب هو القول الثاني القائل بالبطلان.

وأما لم الأستاذ الأعظم رحمته الله احتاط في المسألة ولم يفتر، فلعلّه لأجل الفرار من مخالفة المشهور، وإلّا فإنّ قوله واضح في بطلان مثل هذه الصلاة.

مسألة (١٩٦): لا يجوز تأخير الصلاة عن وقتها اختياراً (١) ، ولا بدّ من الإتيان بجميعها في الوقت ، ولكنّه لو أخرها عصباناً أو نسياناً حتّى ضاق الوقت ، وتمكّن من الإتيان بها ولو بركعة وجبت المبادرة إليها (٢) .

(١) بما أنّ الصلاة من الواجبات الموقّعة ، فيجب الإتيان بها في وقتها المشروط ، والتي قيّدت به .



المحتويات

٥	 مسألة (١٦٣) :
٥	 (ماء الاستنجاء)
١٥	 الشرط الأول للطهارة
١٦	 الشرط الثاني للطهارة
٢٠	 الشرط الثالث للطهارة
٢٠	 الشرط الرابع للطهارة
٢٢	 مسألة (١٦٤) :
٢٢	 كيفية التطهير
٣٦	 حكم البدن المتنجس
٣٧	 حكم الأواني المتنجسة بالخمير
٤٠	 حكم نجاسة بول الصبي
٤٦	 كيفية تطهير ولوغ الكلب
٥٥	 نجاسة الخنزير والجرذ
٥٩	 مسألة (١٦٥) :
٥٩	 عدم تنجس الماء المعتصم
٦٠	 مسألة (١٦٦) :
٦٠	 حكم اللباس المصبوغ
٦١	 مسألة (١٦٧) :

- ٦١ حكم باطن الأجسام
- ٦٩ مسألة (١٦٨) :
- ٧٠ مسألة (١٦٩) :
- ٧١ (الثاني من المطهّرات): الأرض
- ٧٦ كَيْفِيَّةُ التَّطْهِيرِ بِالأَرْضِ
- ٧٨ حدود ما تطهّره الأرض
- ٨١ (الثالث من المطهّرات: الشمس)
- ٩٧ (الرابع من المطهّرات: الاستحالة):
- ١١٥ (الخامس من المطهّرات: الانقلاب)
- ١٢٠ (السادس من المطهّرات: الانتقال)
- ١٢٥ (السابع من المطهّرات: الإسلام)
- ١٢٩ (الثامن من المطهّرات: التبعية)
- ١٢٩ موارد التطهير بالتبع
- ١٣١ تبعيّة الأسير غير البالغ للمسلم
- ١٣٤ (التاسع من المطهّرات): غياب المسلم البالغ أو المميّز
- ١٣٤ شرائط الطهارة في حال الغياب
- ١٣٦ مسألة (١٧٠) :
- ١٣٧ (العاشر من المطهّرات: زوال عين النجاسة)
- ١٣٧ طهارة بواطن الإنسان
- ١٣٨ طهارة بدن الحيوان
- ١٤٤ الطهارة مع الاستنجاء
- ١٤٥ حدود نجاسة الغائط
- ١٤٨ المقدار المطهّر من المسح

١٥٨	مسألة (١٧١) :
١٥٩	مسألة (١٧٢) :
١٥٩	ملافة النجاسة فى الباطن
١٦٤	(الحادى عشر من المطهّرات : استبراء الحيوان)
	(الثانى عشر من المطهّرات :
١٦٥	خروج الدم بالمقدار المتعارف من الذبيحة)

(الصلاة)

١٦٧	صلاة الجمعة
١٧١	مسألة (١٧٣) :
١٧١	لغة الخطبة
١٧٦	مسألة (١٧٤) :
١٧٦	القول فى صلاة الجمعة
٢٥٠	مسألة (١٧٥) :
٢٥٠	شروط صلاة الجمعة
٢٥١	مسألة (١٧٦) :
٢٥١	العدد الذى تصحّ به الجمعة
٢٥٧	مسألة (١٧٧) :
٢٥٧	شرائط إمام الجمعة
٢٥٨	مسألة (١٧٨) :
٢٥٨	اعتبار المسافة فى صلاة الجمعة
٢٥٩	مسألة (١٧٩) :
٢٦٠	مسألة (١٨٠) :

٢٦٠	القول في حكم حضور الجمعة
٢٦١	مسألة (١٨١) :
٢٦٣	النوافل اليومية
٢٩٢	مسألة (١٨٢) :
٢٩٢	صلاة النوافل
٣٠٤	كيفية صلاة الوتر
٣٠٩	مسألة (١٨٣) :
٣٢٢	مسألة (١٨٤) :
٣٢٢	صلاة الغفيلة

(مقدمات الصلاة)

٣٣٥	مسألة (١٨٥) :
٣٣٥	الأول: الوقت
٣٤٨	وقت الظهرين الخاص
٣٧٦	الصلاة قبل الوقت
٣٧٩	مسألة (١٨٦) :
٣٧٩	الترتيب بين الصلوات
٣٨٢	مسألة (١٨٧) :
٣٨٢	حدود الجواز في تأخير الصلاة
٤٠١	مسألة (١٨٨) :
	وقت صلاة العشائين
٤١٥	اعتبار الترتيب بين العشائين
٤١٦	مسألة (١٨٩) :

المحتويات ٤٩٥

مسألة (١٩٠) : ٤١٧

حدود العدول من الصلاة اللاحقة إلى السابقة ٤١٧

مسألة (١٩١) : ٤٢٦

مسألة (١٩٢) : ٤٣٠

وقت صلاة الفجر ٤٣٠

معرفة الفجر ٤٣٦

مسألة (١٩٣) : ٤٥٠

وقت صلاة الجمعة ٤٥٠

مسألة (١٩٤) : ٤٦٣

اليقين في معرفة الوقت ٤٦٣

حجبة الظن في دخول الوقت ٤٦٩

استحباب التأخير لإحراز الوقت ٤٨٤

مسألة (١٩٥) : ٤٨٥

الصلاة حال الاعتقاد بدخول الوقت ٤٨٥

مسألة (١٩٦) : ٤٨٩

المحتويات ٤٩١