

الْمُنَاطِرُ النَّصِيحَةُ

فِي

أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَيِّدُ الْوَلَدِ الَّذِي آتَى اللَّهُ الْعِظَمَى

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ الْعُلَوِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الْكُرْكَلِيِّ

الجزء الثالث

شابک: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال	۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛	۰-۱۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱؛
	۷-۱۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۲؛	۴-۱۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۳؛
	۰-۲۰-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۴؛	۷-۲۱-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۵؛
	۴-۲۲-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۶؛	۱-۲۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۷؛
شماره کتابشناسی ملی :	۴۲۲۳۳۶۲	
عنوان و نام پدیدآور :	المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.	
مشخصات نشر :	قم: فقيه اهل بيت عليه السلام ، ۱۳۹۵.	
مشخصات ظاهری :	ج. ۷.	
یادداشت :	عربی. این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام محقق حلی	
یادداشت :	شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح	
موضوع :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام - نقد و تفسیر	
موضوع :	فقه جعفری - قرن ۷ ق، صلاة (فقه)	
موضوع :	Islamic law, ja'fari - 13th Century*	
موضوع :	Salat (Islamic law)*	
شناسه افزوده :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام - شرح	
رده‌بندی کنگره :	۱۳۹۵ ۴۰۲۱۶۷ ش ۳ م. ۱۸۲ BP	
رده‌بندی دیوبندی :	۲۹۷/۳۴۲	
وضعیت فهرست نویسی :	فیا	

المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة
 (کتاب الصلاة / مجلد الثالث)

- تألیف: المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگراگانی (دام ظلّه)
 ► الطبعة: الأولى / ۱۴۳۷ هـ. ق ۱۳۹۵ هـ. ش
 ► الناشر: فقيه اهل بيت عليه السلام
 ► السعر الدورة: ۲۰۰۰۰۰ تومان
 ► عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

عنوان - مكتب آية الله العظمى العلوي الگراگانی

قم: شارع الشهداء، فرع ۲۶، رقم البناية ۸، هاتف ۰۲۵)۳۷۷۴۱۱۳۲ (فاکس ۰۲۵)۳۷۷۴۳۶۸۹

الموقع الإلكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الإلكتروني: INFO@GORGANI.IR

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.
وبعد: فهذا هو المجلّد الثالث من مباحث كتاب الصلاة، ويتضمن تامة
البحوث الباقية من بحث القبلة، والبحوث المتعلقة بلباس المصلّي. وأسأل الله
تعالى أن يوفّقني بالاتمام وحسن الختام؛ وما توفّقي إلا بالله عليه توكلت وإليه
أُنيب.

البحث في قبلة المتحير

قد عرفت في المباحث السابقة، وجود عدة أقوال قد تزيد على ثلاثة في قبلة المتحير:

من الصلاة إلى الجوانب الأربع، كما عليه المشهور، أو الأشهر، كما هو الأقوى.

أو الصلاة الى جهة واحدة، من الجهات الأربع التي يختارها المصلي كما عليه جماعة من أصحابنا ولا يخلو عن وجه، وإن ذهبنا الى اعتبار القول الأول مراعاة للاحتياط وتحصيلاً لليقين بالفراغ، وخوفاً عن احتمال تحقق الإعراض الموهن، مضافاً إلى عدم لزوم الاعادة لو انكشف الخلاف بأزيد بما بين المشرق والمغرب.

أو القول بالقرعة، كما عليه السيد ابن طاووس رحمه الله.
أو الصلاة إلى ثلاث جهات، كما مال إليه الأستاذ الأكبر، وأيده في الجهة المحقق الهمداني رحمته الله.

وكيف كان، فاذا قلنا بالقول الأول فهل يعتبر الصلاة إلى الجوانب الأربع على نحو التقابل الحقيقي، بأن تكون الجهة متقاطعة مع غيرها على زوايا قائمة، أو يكفي الأربع وإن لم تكن كل جهة متقابلة مع الأخرى، بأن كان بعضها متقارباً

مع الآخر لكن بحيث لا يعدّ كليهما قبلة واحدة وإن قلت الفاصلة بينهما؟
فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب إلى القول الأوّل صاحب «المقنعة» و«السرائر» و«جمل العلم والعمل»، بل لعلّه ظاهر كلّ من أطلق في عبارته لزوم الصلاة إلى الجوانب الأربع، المتبادر منه ذلك، بل هو المتبادر من النصّ كما أنّه الموافق للإحتياط الذي هو مناط الأربع وهو الموجب لليقين بالفراغ، لأنّه بذلك إمّا مصيبٌ إلى القبلة بالعين أو الجهة، أو منحرف عنها بما لا يبلغ الانحراف إلى حدّ اليمين واليسار بما بين المشرق والمغرب.

خلافاً للشهيد الأوّل في كتابه «البيان» الذي مال إليه صاحب «كشف اللثام» والمحقق الهمداني، بل يستشعر من كلام صاحب «الجواهر» الجمع بين القولين، لا اعتقاده بكون النزاع لفظياً، لأنّهم قصدوا من التقابل، الكيفية المحصّلة لليقين، بحصول الجهة المجزية في هذا الحال، إذ أنّ احتمال وجوب المقابلة بالكيفيّة المذكورة، إذا لم يؤدّ إلى حصول اليقين بعيد.

ولكن الإنصاف أن يقال إنه:

تارة: يراد من هذه المسألة تحصيل الملاك في الحكم بأنّه يمكن اعتبار الجهة قبلة بثلاثة طرق، وهي: إصابة العين، أو الجهة أو الانحراف عنهما لكن بالمقدار الذي لم يبلغ بما بين المشرق والمغرب؛ فهو وإن يؤيّد القول الثاني، وينتج كون النزاع لفظياً، لأنّه حينئذٍ لا نحتاج إلى تحصيل اليقين بالتوجه إلى الجهات الأربع، بل يمكن تحصيل ذلك من خلال ثلاث جهات أيضاً.

وأخرى: نقصد بذلك امتثال ما ورد في الحديث، وتحصيل القبلة عن طريق ما هو منصوِّ لا مطلقاً، فحينئذٍ لا محيص إلا أن نلاحظ ما هو المتبادر من لفظ (الجوانب الأربع) فيه، وهل يعتبر حصوله كيفما اتفق، أو يجب أن يحصل التقابل بالأربع الحقيقي عرفاً؟

لا إشكال في أن المتبادر - كما اعترف به الخصم أيضاً - هو الحقيقي لا مطلقاً، فحينئذٍ يكون اعتراض صاحبي «المقاصد العلية» و«روض الجنان» من منع إصابة الجهة بالصلاة إلى الجهات الأربع كيف اتفق - كما في «الجواهر» - في محله.

وعليه فما اعترض به صاحب «الجواهر» لم يكن مسموعاً، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحابه، هو الاتيان بما يحصل به الفراغ، وهو لا يحصل إلا بالعمل بالنصوص على ما هو المتبادر منها لا مطلقاً، فعليه لا ينحصر الحكم بوجوب تحصيل الجهات الأربع على نحو التقابل الحقيقي التقريبي العرفي، لا على نحو الدقة العقلية بخصوص العامة، حيث جعلوا المشرق قبلةً لأهل المغرب وإن صلّوا إلى جهة يسيرة منه وبالعكس، وهكذا في جهتي الشمال والجنوب، وقد عرفت صحة ذلك على مختارنا أيضاً.

فيكون القول بالتقابل الحقيقي العرفي مطابقاً للاحتياط، وسبباً لتحصيل الفراغ لو عملنا بهذا القول من بين الأقوال الثلاثة، والله العالم.

فروع فقهية

أقول: هاهنا عدّة فروع فقهية مهمة ينبغي الإشارة إليها، وهي:

الفرع الأول: هل يجب لمن عليه صلاتان مترتبتان كالظهرين والعشائين أن يصلّي الثانية إلى الجهة التي صلّى إليها الصلاة الأولى أم لا، بل يجوز له أن يخالفها في الجهة حتى في الأربع فضلاً عن بعضها؟

قد يقال: بالجواز كما عليه الشيخ نجيب الدين - كما نسبه إليه صاحب «الجواهر» من أنّه صرح بذلك، بل هو مختاره أيضاً - حيث جعله الظاهر من الاطلاق ومطابقاً للأصل، كما عليه العلامة النوري، والمحقق الهمداني ولعلّ السبب في اختيارهم لهذا القول هو مشاهدة أنّ تعيين القبلة باحدى الطرق الثلاث - من المشاهدة بالعين أو الجهة أو الانحراف بما لا يبلغ إلى حد اليمين واليسار - حاصلة بالفعل، فالصلاة المأتي بها إلى واحدة من هذه الجهات تكون صحيحة، وإن كانت الجهة مخالفة في تمامها أو بعضها مع الجهة التي صلّى بها الصلاة المرتبة السابقة.

ولكن خالف ذلك جماعة من فحول أصحابنا بالفتوى أو الاحتياط، كما عن الشيخ الأنصاري في «كتاب الصلاة»، كما نسبه إليه العلامة النوري، وقد راجعنا كلامه فوجدناه يقول في ضمن (بيان بحث آخر):

(وهذه القبلة إن وجدت مع الشك، منعت الدخول، كما لو صلّى العصر إلى جهة غير ما صلّى الظهر إليها).

كما هو المختار السيد اليزدي في «العروة» من جهة ملاحظته الاحتياط، وعليه العلامة البروجردى، والمحقق الأصفهاني، وكثير من أصحاب التعليق عليها.

ولعله هو الصحيح، وذلك لما عرفت من أننا لو لاحظنا خصوص الملاك في المقام الدالّ على لزوم تحصيل القبلة بأي وجه ممكن من أحد الأمور الثلاثة فإن الحكم كما عليه هؤلاء، ولكن برغم ذلك ينبغي أن نقول بكفاية ثلاث جهات من الجهات الأربع في تحصيل ذلك الشرط دون الأربع، فالتعبد بالأربع لا يكون بخصوص تحصيل ذلك الشرط فقط، بل هو مع التعبد بالنص، حيث حكم فيه بلزوم مراعاة الجهات الأربع، فإذا تعبدنا بذلك وحكمنا به فلا بدّ من ملاحظة خصوص إطلاقه وذلك بأن ندّعي شمول إطلاقه القطعي حتى لمثل المتخالف، وإلاّ يشكل الحكم لأن ما يحصل به الفراغ قطعاً ليس إلّا خصوص الأربع في كل من الصلاتين، حتى يقطع بحصول الترتيب والقبلة في كليهما بما هو الوظيفة، بخلاف ما لو تخالف في جميعها أو في بعضها، حيث لا يقطع بحصول الشرط وما هو الواجب، لاحتمال وجوب مراعاة الترتيب بينها في القبلة -بواسطة التعبد بالأربع مترتباً- في كل من الصلاتين، فقاعدة الاشتغال أو استصحابه يحكم بذلك، حيث أن الأصل الجاري في المقام أحدهما لا البرائة، كما قد يتوهم من كلام صاحب «الجواهر».

بل يجري هذا البحث في غير المترتبتين أيضاً، من جهة أنه هل يجوز للمصلّي أن يأتي بكلّ صلاةٍ إلى جهة غير الجهة التي يصلّي إليها صلاته الأخرى،

مع حفظ الأربع في جميعها، كما لو صَلَّى الصبح إلى الأربع من نقطة المشرق والمغرب والجنوب والشمال، والظهر إلى أربع أخرى والعصر كذلك، أم لا بدّ له أن يختار جهة معيّنة من الجهات الأربع فيصلي إليها جميع صلواته؟

فيه وجهان، فما هو المبرر للذمة قطعاً لحفظها بالوحدة، وفي غيرها مشكوك، فان استظهرنا إطلاق الحديث في الأربع على نحو التخيير الاستمراري فهو، وإلا كان مقتضى جريان أصالة الاشتغال هو ما عرفت، لأن إحراز الاستمرار في التخيير من النص مشكلاً جداً، فالأحوط هو حفظ الوحدة في كل صلاة، وإن كان الإطلاق لا يخلو من وجه، - لاطلاق النص وعدم ورود التفصيل فيه برغم أن المقام كان يقتضيه - من جهة ترك الاستفصال، فتأمل.

ويظهر من صاحب «العروة» التفصيل بين التخالف في كلّ الجهات من الاحتياط، وفي البعض بالفتوى بعدم الجواز، كما في المسألة الرابعة عشر، ولعله كان لأجل احتمال أنه بعد أداء الصلاة إلى جهة معيّنة - مع أنه كان قد صَلَّى سابقاً إلى جهة أخرى - فانه كان عليه بعد الصلاة الأولى حفظ الجهة وأداء الباقي إليها من جهة لزوم مراعاة التقابل الحقيقي العرفي في الجهات، حيث يمكن مراعاة ذلك في الكلّ دون البعض بعد الشروع.

الفرع الثاني: إذا حكمنا بوجوب الصلاة إلى الجهات الأربع في كلّ فريضة، فهل يجب في المترتب - كالظهرين والعشائين - إتمام الأربع للصلاة الأولى مثل الظهر، ثم الاتيان بالعصر كذلك أم لا؟

ذهب إلى القول الأول جماعة من أصحابنا كابن فهد وثاني الشهيدين،

والصيمري، وصاحب «الجواهر»، خلافاً للسيد في «العروة» والمحقق الهمداني والنوري تبعاً للآخرين، كما عن «نهاية الأحكام» والعلامة الطباطبائي وصاحب «المعتبر»، بل قيل إنه ظاهر إطلاق جماعة، ومفاد بعض الاجتماعات، ولم يستبعده صاحب «المدارك» واستدل عليه صاحب «الجواهر» بلزوم ترتب العصر على الظهر مثلاً بقوله: (ومع الشك في المرتب عليه، لا يتصور الجزم الذي هو من مقومات النية بأن ما يفعله عصر، وعدم الجزم به من حيث عدم الجزم بأن خصوص تلك الجهة قبله، لا يقتضي جواز عدم الجزم من غير هذه الحيثية بعد حرمة القياس، وكونه مع الفارق بالمقدمة التي يُغني الجزم بالتقرب بامتثال أمرها عن الجزم بأنه عصر وعدمها - أي عدم المقدمة - ضرورة تمكنه من إتيان العصر بعد ظهر متيقنة.

وما يقال: إن المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية، والمحملة على المحتملة، وما نحن فيه من الثاني، وبعد الفراغ من سائر الاحتمالات يحصل اليقين بحصول الترتيب الواقعي لا محصل له عند التأمل، بل لعله مغالطة، إذ ليس الثابت من الترتيب سوى العصر الواقعي على الظهر الواقعي، والفرص إمكانه بتأخير محتملات العصر عن محتملات الظهر^(١)، انتهى محل الحاجة.

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: اعتبار كون الجزم من مقومات النية، لا يخلو عن وهن، لأنه من مقومات تعيين الفرد لا من مقومات أصل العمل، إذ هو صحيح مع الإجمال، كما

(١) الجواهر ج ٧/٤١٦.

في موارد الاحتياط، حتّى مع إمكان التعيين، حيث يجوز ذلك، فإذا لم تكن النية حاصلة بدون الجزم، كيف يصح الحكم بصحة العمل في الاحتياطات.
وثانياً: على فرض تسليم ذلك في أصل المسألة، ولكن لا نسلّم بشرطيته في صحة العصر، بعد فرض حصول أصل الترتيب في الاتيان به في كلّ صلاة ظهر في جهة، لأن شرطيته هنا ليس إلّا لأجل تحصيل الترتيب، وهو حاصل قطعاً باتيانهما في كلّ جهة معاً لأنّه في الواقع إما أن تكون الجهة التي صلّى إليها كانت قبلة، فالترتيب حاصل فيه قطعاً، لوقوع العصر بعد الظهر، وإن لم تكن قبلة فأصل صلاة الظهر فاسدة، فضلاً عن ترتب العصر عليها.

فما ادّعاه بأنه مغالطة، إذ الترتيب بين الظهر الواقعي والعصر الواقعي واجب، ليس على في محله، لوضوح أنّ الترتيب الواقعي يحصل بكلا وجهيه، لأن العصر واقع ومرتّب على الظهر مطلقاً، سواء أتى به بعد الظهر بالأربع، أو أتى به بعد كلّ صلاة ظهر إلى جهة.

نعم، العلم بحصول الترتيب خارجاً، وتحققه علماً على حسب وقوعه الخارجي، لا يحصل إلّا بعد الفراغ عن الأربع في كلا الطريقتين، كما أنّه لا يعلم بالوقوع الخارجي وحصوله في الأربع - على مبنى القوم - إلّا بعد الأربع، هكذا لا يعلم بتحقيقه خارجاً في كل جهة إلّا بعد الفراغ عن الأربع، ومعلوم أنّ عدم حصول العلم في الخارج لا يوجب عدم تحقق أصل الترتيب الذي يعد هو المعتبر في صحة الصلاة لا العلم به خارجاً بالتعيين الخارجي، وإلّا لأمكن الخدشة في مبنى القوم أيضاً، حيث لا يمكنهم تعيين خصوص الترتيب في فرد خاص من الأربع،

بل علمهم بحصوله لم يكن إلا على نحو الإجمال، ومثله متحقق فيما نحن فيه أيضاً، كما لا يخفى.

لقائل أن يقول: بأن إتيان صلاة الظهر إلى جهة، يوجب حصول الشك في الفراغ عن الظهر، وعليه فلا يتمكن من الدخول في العصر، لأن مقتضى الشك هو استصحاب عدم الفراغ، الموجب للحكم بعدم جواز الدخول في العصر، لعدم حصول الترتيب بالدخول فيه.

نعم إذا تم أداء صلاة الظهر إلى الجهات الأربع يحصل القطع بالفراغ المجوز للدخول.

لكنه مندفع، بأن الشك في الفراغ ليس إلا لأجل تحصيل الترتيب الذي هو شرط واقعي للعصر، فإذا فرضنا حصوله في عمل - مثل إتيان العصر عقيب الظهر في كل جهة - فإن كانت هي قبلة، فالترتيب حاصل، وإلا فإن اصل العمل يكون حينئذ باطلاً، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب.

نعم، يصح جريان هذا الأصل فيما لو لم يؤدي الاتيان بالأربع إلى حصول العلم بحدوث الترتيب الواقعي، وهو يمكن فرضه فيما لو كان الشخص متحيراً في القبلة، وأتى بصلاة واحدة من الظهر إلى جهة قبل الوقت، والباقي إلى جهات ثلاث داخل الوقت، ففي مثله لا يصح له الاكتفاء بهذه الأربعة من الصلوات والدخول في العصر بعد الأربع، لاحتمال كون القبلة هي الجهة التي صلى إليها قبل الوقت وحينئذ تكون صلاة العصر المأتي بها بالأربع - ولو إلى تلك الجهة - واقعة قبل الظهر، لاحتمال بطلان صلاة الظهر من جهة احتمال صلاة العصر قبلها، ولذلك

يحكم الاستصحاب بعدم الفراغ، وبلزوم الاتيان بالعصر بعد إيقاع الظهر إلى تلك الجهة مرة ثانية، فحينئذ يجوز الاتيان بالعصر بعد كل ظهر كما في السابق، فالترتيب واقعاً حاصل، وإن كان علمه بوقوعه لا يتحقق إلا بعد الأربع في كلا الموردين.

ويتفرع على القول بعدم جواز الاتيان بالعصر إلا بعد الظهر أربعاً، هو كون الوقت المختص عند المتحير الذي تسلمه هو وقت أربع صلوات الظهر، لأن هذه الأربع عنده في حكم الركعات الأربعة، فكما أن مقدمات الصلاة دخيلة في سعة وقت الاختصاص وضيقها، فيكون الأربع هنا كذلك، فلازم ذلك عدم جواز إتيان العصر بعد كل ظهر، لوقوعه في الوقت المختص، فيوجب البطلان.

وهذا يؤيد القول الأول بعدم جوازه عقيب كل ظهر، كما تكون الوقت مختصة بركعتين إذا كان المصلي مسافراً وعرف جهة القبلة، وعند تحيره عليه اداء ثمان ركعات.

بل وهكذا قيل في متفرعاته من أنه لا تجب على المرأة إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار ثلاث صلوات من الظهر دون الأربع، قضاء ذلك الظهر، لعدم قدرتها على اداء ما هو الواجب عليها من الأربع، فهو يوجب البراءة عن التكليف، للشك في تنجزه نتيجة عجزها، كما عدّ صاحب «روض الجنان» من متفرعاته، أنه إذا بقي من آخر الوقت بمقدار أربع صلوات، أنه ليس عليها اداء الظهر اصلاً، لاختصاص ذلك المقدار بفريضة العصر، وصيرورة الظهر قضاءً.

وعليه هل تصح هذه الفروع، وتوجب الحكم بلزوم اداء العصر بعد أربع

الظهر أم لا؟

أقول: إنّ التأمل يرشدنا إلى الجواب عن ذلك، فأنّه اذا لاحظنا نرى أنّ أصل الوقت المختص بحسب حكم الأولى، كان متعلقاً بواجب واحد مع تمام مقدماته الوجودية والمصححة كتحصيل الطهارة والستر وغيرها، ولذلك يستع الوقت المختص ويضيق بملاحظة تلك المقدمات، هذا بخلاف إتيان أربع صلوات، حيث أنها ليست من مقدمات الصحة والوجود، بل هي تعدّ من مقدمات حصول اليقين بالفراغ عمّا هو الواجب، فلا وجه حينئذ لجعل الوقت موسّعاً لمثل هذه الصلوات.

وعليه فأنّه يمكن أن يقال بأن الوقت المختص، ليس إلّا لخصوص صلاة واحدة في أول الوقت إلى جهة معيّنة بذاتها، غاية الأمر أنّه لو كانت هذه الجهة قبلة في الواقع، فقد تحقق بها احضار الصلاة في وقتها المختص، فإتيان العصر بعده لا يكون إلّا في خارج الوقت المختص بها، فيكون صحيحاً، وإن فرض عدم مصادفته للقبلة، فقد تم الوقت المختص وكانت الصلاتان من الظهر والعصر غير صحيحتين، لا لأجل إختصاص الوقت بالظهر، بل لأجل عدم تحصيل القبلة، فالحكم بجواز إتيان العصر عقيب كلّ ظهر في كلّ جهة، حكمٌ عامٌ يشمل حتى من يعتقد بوجود الوقت المختص.

فما توهمه البعض من التفصيل بين القائلين بالوقت المختص من عدم الجواز بذلك في أول الوقت، والجواز في الوقت المشترك حيث لا مانع من إتيان العصر بعد كل ظهر، ليس بصحيح.

كما أن الوجه في الجواز في الوقت المختص، ليس لأجل ما ذكره المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» من ادراج المتحير الواجب عليه أربع صلوات، في حكم ذوات الأعذار، فكما أن تأخير الصلاة عن أول الوقت لأجل العذر في أول الوقت، لا يوجب التوسعة في الوقت المختص، كذلك الحال في المعذور في المقام الذي عجز واستلزم ذلك أن يكرر صلاته أربعاً إلى جهات أربعة، فان عذره ذلك لا يوجب اتساع الوقت المختص بالنسبة إليه، لأن ذلك لا يمكن مقايسته مع ذوات الأعذار، لوجود الفارق بينهما، لأن ذات العذر إذا أخر صلاته عن أول الوقت لأجل العذر، لم يكن الشارع قد حكم بنص صريح بجواز تأخير صلاته من أول الوقت، بل كان التأخير لأجل عذره العقلي، وعليه فيبقى الوقت الأول باقياً على اختصاصه، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن النص الصريح حكم بوجوب أن يؤدي صلاته إلى أربع جوانب لتحصيل الواجب، فيمكن أن يكون قد يتسع وقت المختص لذلك، وإلا لكان يقتضي أن يرشدنا إلى عدم الاتساع بوجه آخر كما ذكرناه.

وأما مسألة عدم وجوب قضاء المرأة ظهراً التي عجزت عن اتيانها في الجهة الرابعة، فإنه وإن كان القول بالوجوب هو بمقتضى الاحتياط في المسألة، لكن مقتضى الدقة والتأمل فيها يستلزم القول بعدم الوجوب، لما قد عرفت من عدم تنجز التكليف في حقها إذا لم تقدر على الأربع، لاحتمال كون القبلة في الجهة الرابعة وهي عاجزة عن الصلاة إليها فبذلك تشك في أصل تنجز التكليف في حقها.

ومثله يجري الكلام في العصر إذا حاضت بعد مضي الوقت بأقل من ثمان صلوات، فحينئذ يجب قضاء الظهر دون العصر، كما عرفت.

نعم، قد يتوهم فيما لو أدت ثلاث صلوات في الوقت ثم حاضت، وبقيت جهة واحدة لم تكن قد صلّت إليها، فحينئذ تشك بعد الطهارة في وجوب الرابعة، فاستصحاب انحصار التكليف بين الأداء والقضاء يوجب الحكم بوجوب الاتيان. لكنه مندفع بعدم جريانه، لأجل عدم تنجز الأداء في حقها عند العجز مع فرض اعتبار القبلة، كما لا يخفى.

أما قبلة المتحير: فإنه على القول بوجوب الأربع في آخر الوقت، فهل يختص ذلك بصلوات العصر فقط، بأن يكون الوقت المختص متسعاً لها، فلا يصلي إلا قضاءً بعد الوقت أو بإتيان الظهر في ثلاث جهات والعصر إلى الجهة الرابعة، كما عليه «موجز الحاوي» وصاحب «كشف الالتباس».

أو يحتمل الأمرين، كما احتمله صاحب «كشف اللثام». أو يأتي بصلاتين ظهراً وعصراً في جهتين، ويترك الباقي قضاءً، كما احتمله صاحب «الجواهر».

أو يأتي بالظهر في جهةٍ والعصر إلى ثلاث جهات. أو غير ذلك، وجوه وأقوال:

أقول: التأمل في الأقوال والأدلة يفيد القول بأن القبلة إن كانت معتبرة في الصلاة الأصلية المتقدمة على الصلوات الثلاث الأخرى، فلا محيص من الذهاب إلى ما ذهب إليه صاحب «الروض»، لا بمعنى كون الوقت المختص متسعاً إلى

أربع صلوات - كما يستفاد ذلك من كلامه - لأن الوقت المختص في آخر الوقت ليس إلا لأربع ركعات، فلا تكون أربع صلوات بمنزلة صلاة واحدة بأربع ركعات - كما ورد التصريح بذلك في «الجواهر» - إذ الوقت المختص منحصر في آخر الوقت بأربع ركعات، بل مقتضى الدليل اعتبار القبلة في المقدمات كما هو مقتضى دلالة الدليل.

ولعلّ ثمة الفرق بين قولنا وقولهم تظهر فيما لو سها وصلى الظهر في ذلك الوقت في جهة من الجهات غير الرابعة، كانت صحيحة لولا إشكال الترتيب، لوقوعها في الوقت المشترك، بخلافه على القول بالاختصاص حيث يحكم بالبطان إن حكموا ببطانها في الوقت المختص ولو سهواً، كما عليه الفتوى.

وبناء على ما ذكرنا، لا نحتاج إلى القول بلزوم اختيار جهة في صلاة الظهر والثلاث للعصر أو عكسه ترجيحاً للأصلي على المقدمي - كما في «الجواهر» - أو غير ذلك من الوجوه، ولذلك فقد أجاد فيما أفاد الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث قال: (ما ذكره «الروض» حسنٌ لو اعتبرنا القبلة في ضيق الوقت).

فحاصل ما توصلنا إليه كون الوقت المختص على المتخير كغيره في أول الوقت وآخره، وأنه منحصر في صلاة واحدة من أول الوقت وواحدة من آخر الوقت، بخلاف ما يستفاد من ظاهر كلمات بعض أصحابنا، حيث يدل على اختصاص الوقت للأربع من الأول والآخر.

فإذا عرفت الكلام في الظهرين من حيث القبلة والاحتياط، فقد يجري الاشكال فيهما وفي غيرهما إذا أراد الاحتياط - مثل الاحتياط في القصر

والإتمام من الظهرين - وعليه فهل يجوز الاتيان بالظهر تامة ثم بعدها العصر كذلك، ثم القصر فيهما، أم يجوز فيهما الترتيب بأن يأتي بالظهرين معاً بهما، أي بأن يأتي بالظهر تماماً وقصراً ثم بالعصر كذلك - كما مال إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (فالتزامه في الجميع حينئذ هو الوجه) - أم لا؟

الانصاف جواز كلتا الصورتين بالبيان المتقدم، لأن الترتيب الواقعي بينهما حاصل في جميع الصور، لأنه في الواقع إن كان التام صحيحاً فالترتيب فيه حاصل، وإن كان القصر صحيحاً فالترتيب فيه محقق أيضاً، سواء أتى بهما تاماً أو قصراً أو متخالفاً.

نعم، قال لا يصح في صورة واحدة بقوله: (نعم، ليس أن يصلّي العصر مقصورة قبل أن يصلّي الظهر مقصورة، وإن كان قد صلى الظهر تامة)، ثم أضاف بقوله: (وإن كان هو كما ترى).

فلعلّه يرجع إلى ما قبل هذه العبارة من الانتساب، من القول بالفرق بين المسألتين - أي هنا والمسألة السابقة في القبلة - فردّه بهذه العبارة، فلا يرجع قوله إلى جملة (نعم...) وما بعده، هذا.

لكن الانصاف أن يقال: إن قلنا بوجوب الاحتياط في القصر والتام، فإنّه تنحصر الصحة بصورتين وهما الاتيان بهما تاماً وقصراً في الظهر والعصر، أو بالتفريق بأن يؤدي الظهر والعصر تاماً وقصراً ثم يؤدي بعدهما العصر كذلك.

وأما غير المتحير - أي غير المحصل للاحتياط - فإنّ عليه الموافقة القطعية، بل الموافقة الاحتمالية.

وعليه، فتكون النتيجة أربعة صور، صورتان فيما لو قَدَّم العصر أولاً تامة سواء أتى بعده بالظهر تامة وبعده العصر قصراً وبعده الظهر قصراً، أو أتى بعده الظهر قصراً وبعده العصر قصراً ثم الظهر تامة.

وصورتان أيضاً فيما إذا قَدَّم العصر قصراً، سواء أتى بعده الظهر قصراً ثم العصر تامة والظهر تامة، أو أتى بعده بالظهر تامة ثم العصر تامة والظهر قصراً.

فما ذكره صاحب «الجواهر» من إخراج صورة كون العصر مقصورة مقدماً فقط، لا يخلو عن مسامحة، والسر في ذلك أن الاتيان بالعصر مقدماً يوجب عدم إمكان الاحتساب من الواجب مع حفظ الترتيب في صورته، ولو من جهة الاحتمال، لفقد الترتيب فيه، وهو موجب لبطلان العصر لعدم وقوعه خلف الظهر ولو على الاحتمال، فلا يحصل إلا الموافقة الاحتمالية دون القطعية، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

غاية الفرق بين مختارنا وقول صاحب «الجواهر» هو أنه رحمه الله يستثني من صحة الاجزاء صورتان: صورة الاتيان بالعصر بعد الفراغ من الظهر لكل من القصر والاتمام، بخلاف مختارنا حيث صححنا ذلك.

وصورة أخرى، هي اتيانهما تماماً وقصراً.

هذا تمام الكلام في القصر والاتمام.

فرع: في حكم الاحتياط بين الظهر والجمعة والعصر في زمان الغيبة:

جاء في «الجواهر»: بأنه لو لزمه الاحتياط بالجمع بين الجمعة والظهر في يوم الجمعة، فإنه لا يصلّي العصر قبل أن يصلّي الظهر والجمعة، وكذا في غيره من موارد

الاحتياط.

أقول: لا يخفى عليك بأن صور المسألة تكون ثلاثة:
الأولى: لو أدى صلاة الجمعة أولاً ثم الظهر وبعده العصر، فهذه صورة صحيحة وموافقة للاحتياط بلا إشكال.

الثانية: تقديم صلاة الظهر على الجمعة ثم اداء العصر.
فهذه الصورة مخالفة للاحتياط، من جهة احتمال كون الاتيان بالظهر مسقطاً للتكليف، فلا يبقى للجمعة مورد إلا أن يؤدي الجمعة حينئذ رجاءاً، أو نقول بلزوم ادائها وذلك مبني على القول بوجوب الجمعة تعيناً، القائل به شاذ.
الثالثة: أن يأتي بالعصر مقدماً على الجمعة دون الظهر.
فهذه الصورة أيضاً مخالفة للاحتياط، كما أن تقديم العصر على الظهر بعد الجمعة أيضاً مخالف للاحتياط.

وأوضح منهما في مخالفة الاحتياط صورة تقديم العصر على كليهما، فإنه باطل قطعاً، لوضوح أنه في هذه الصورة يفقد الترتيب المعتبر بين الظهر والعصر أو الجمعة والعصر.

فبناء على ما ذكرنا لا يخلو إطلاق كلام صاحب «الجواهر» في بيان الاحتياط عن الاشكال.

قال عليه السلام: وإن ضاق عن ذلك ، صلى من الجهات ما يحتمله الوقت ،
وإن ضاق إلا عن صلاة واحدة ، صلاها إلى أي جهة شاء.

بعد الفراغ عن حكم صلاة المتحير في جهة القبلة، ينبغي أن نبحت عن
حكم المصلي عند ضيق الوقت، وهو يتصور على وجهين:
تارة: لا يكفي الوقت إلا لصلاة واحدة.
وأخرى: ما لا يكفي إلا لدون الأربع من الصلاتين أو الثلاث.
وهل يجب في الأخيرة إتيان الصلاة بقدر ما يمكن ويحتمله الوقت بأي
جهة منتخبة من الجهات، أم تكفي صلاة واحدة في جهة من الجهات؟
فيه خلافٌ وأقول:

ظاهر المشهور هو القول الأول، بل في «الجواهر» استظهار الاجماع في
الاكتفاء بالممكن إذا كان التأخير عن عدم تقصير.
ويعدّ هذا القول مع هذه الخصوصية، أحد الأقوال في المسألة، كما عليه
الأكثر، واختاره صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والشيخ الأعظم
الأنصاري، والسيد اليزدي في «العروة» والسيد الحكيم، وأكثر أصحاب التعليق
على «العروة».

واستدلّ على ذلك بأدلة عديدة هي:

الدليل الأول: الأصل، كما في «الجواهر»، ولعل المراد منه استصحاب
الاشتغال، أو القاعدة، بتقريب أن يقال إنه قبل معذوريته عن إتيان الأربع، كان

الواجب عليه ذلك، فإذا عجز عنه نشك في وجوب الباقي بقدر الممكن على ذمته، فالأصل بقاؤه.

وفيه: هذا صحيح لو لم يكن في قبالة دليل أقوى، كالاستظهار من النص الدال على كفاية الركعة الواحدة في مثل الفرض، ومعلوم أنه مع وجوده لا يستطيع الأصل المزبور مقاومته، لأنه دليل فقاهتي والنص دليل اجتهادي والثاني مقدم على الأول.

الدليل الثاني: نفس الدليل الدال على لزوم استقبال القبلة، كما يحكم بوجوب الأربع مع القدرة، يحكم بوجوب الباقي عند العجز عن أداء البعض، لتحقق القطع بأن الصلاة وقعت إما إلى القبلة حقيقة وإما سقطت عنه بالعجز، وعليها يوجب الحكم بوجوب التكرار بقدر ما يمكن.

وفيه: ما جاء عن الشيخ الأنصاري في «كتاب الصلاة» من قوله: (لكن الانصاف ضعف هذا الوجه، سواء كان العجز عن جهة معينة أو جهة لا بعينها).

أقول: لعل وجه الضعف الذي أشار إليه الشيخ رحمه الله، هو أن دليل وجوب التوجه إلى القبلة، لا يفيد أكثر من لزوم استقبال القبلة، ففي المعينة واضح وفي غيرها لازمه وجوب التكرار بقدر ما هو المستطاع من كل الجهات عدا المتعذر، فلازمه التكرار - حتى ربما يصير أزيد من الأربع - في الجهات المختلفة إن وسع الوقت، كأن يُصَلِّي إلى ثلاث جهات أو جهتين، سواء كانت متقاربة بعضها مع بعض أم متباعدة، فلا يثبت الوجوب بخصوص الجهات الثلاث أو الجهتين الواقعتين في جهات الأربع، كما عليه المشهور.

فالاستدلال على وجوب ذلك بهذا الدليل لا يخلو عن وهن.
لا يقال: إن هذا الاشكال جارٍ في حق من هو قادرٌ على الصلاة إلى الجهات الأربع أيضاً.

لأننا نقول: إن الأمر كذلك، لولا الحديث المرسل أو المراسيل أو المنجبر بعمل المشهور، الدالّ على لزوم الأربع للمتخير، فبالنسبة إلى هذا الفرد ترفع اليد عن مقتضى دليل التوجه، مع حكم العقل بلزوم تحصيله كيفما اتفق، فيبقى الباقي تحت القاعدة، وعليه فإن الاكتفاء في صورة العجز بالثلاث أو الجهتين بذلك الدليل مشكّلٌ جداً.

الدليل الثالث: بما في «الجواهر» من عدم سقوط الميسور بالمعسور.
وفيه: كما ذكرنا في السابق فإن مقتضى دليل الميسور ليس إلّا لزوم الاتيان بالميسور بقدر ما يحتمله الوقت، في أيّ جهة من الجهات، لا خصوص الثلاث والجهتين المقابل للأربع، فلا بد لإثبات خصوص ذلك الاعتماد على دليل آخر.
الدليل الرابع: إثبات وجوب الباقي من طريق المقدمة، حيث أنه إذا كان التوجه إلى القبلة بإحدى الطرق الثلاث - من العين والجهة والانحراف المغتفر - واجباً وتعذر أحداها فإنه يبقى الباقي على وجوبه، وذلك بناءً على ما هو المقرر في الأصول في مبحث أطراف العلم الاجمالي من أنه إذا تعذر أحد طرفيه أو أطرافه أو اضطر إلى أحدها، فهل يجوز ترك غير المتعذر أم لا، كما لو اضطر إلى ارتكاب أحد الإنائين المشتبهين، مع علمه بنجاسة أحدهما، فهل له أن يقدم على شرب إناء آخر، الموجب لحصول المخالفة القطعية أم لا يجوز، لأن ارتكاب

أحدهما بالضرورة لا يوجب إلّا تعذر تحصيل وجوب الموافقة القطعية، وعلى فرض سقوط هذا الوجوب، لكنه لا يفيد جواز المخالفة القطعية، هذا بالنسبة إلى الشبهة التحريمية، وفي جريان ذلك في الشبهة الوجوبية بحث، من أنّه عند تعذر تحصيل الموافقة القطعية، فهل يجيز ذلك ترك سائر الأفراد التي كانت واجبة أم لا؟ فإنّه لا يبعد القول بالوجوب في الباقي، إذا كان تعذر بعض الأفراد بعد تنجز العلم الاجمالي بالاتيان بالأربع، فالتعذر يوجب سقوط الوجوب لخصوص المتعذر دون غيره، بخلاف ما لو كان الفرد المتعذر متعذراً قبل تنجز العلم الاجمالي، فإنّ حصول العلم بعده يشكل إثبات الوجوب للباقي، فحيث أن الدليل دلّ على أنّ الصلاة لا تترك بحال، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاتيان بها في جهة واحدة ليس إلّا، وحيث كان المقام من القسم الأول فيجب الباقي من الجهات الثلاث أو الجهتين.

أقول: إنّ هذا الوجه وإن كان عبارة أخرى عما ذكرنا من الحكم العقلي بوجوب الباقي، غاية الأمر مع بيان تفصيلي، وقد عرفت أنّ حكم العقل لا يبين كيفية الاتيان بالباقي، بل يحكم بلزوم تحصيل ما هو الواجب كيفما اتفق، فاثبات خصوص الجهات يحتاج إلى دليل آخر.

ولكن الأولى أن يستدل على وجوب الباقي بالخبر الدالّ على وجوب الأربع، بضميمة حكم العقل ما هو المشهور بين الأصحاب.

توضيح ذلك: لو فرضنا رفع اليد عن الدليل الدالّ على لزوم توجه المتحير إلى جهة واحدة، - الذي ورد في الحديث - فليس لنا حينئذ إلّا حكم العقل، وهو

حاكم بلزوم التكرار إلى حين حصول العذر من العسر والحرَج - في غير المقام - أو إلى أن ينتهي الوقت - كما في ما نحن فيه - غاية الأمر بأي جهة شاء من الجهات لا على نحو التقابل، فإذا ورد حديثٌ دلَّ على لزوم التوجه إلى الأربع، وقلنا بأن المتبادر منه هو التقابل في الجملة، لم يجب علينا ذلك حتَّى وإن كان الوقت وسيعاً، ويتبيَّن أنَّ هذه الجهات تعدُّ قبلة للعاجز عن تحديدها، وعليه فلو تمكَّن من إحرازها خلال ثلاث جهات أو جهتين وصلَّى إليها فمن الطبيعي حصول البراءة له عما هو الواجب عليه يقيناً، ولا فرق في ذلك بين كون التأخير ناش عن تقصير أو غيره، كما لا فرق في كون منشأ العجز هو المرض أو الخوف أو النسيان أو غيرها.

نعم لا ينافي الحكم بالاثنيان بالباقي مع الحكم بالتأثيم في تأخير عمداً. هذا كله بحسب مختار المشهور، خلافاً لجماعة أخرى من أصحابنا الذين اختاروا القول الثاني في المسألة وذهبوا إلى أنَّه لا يكون الواجب له حينئذٍ إلا الصلاة في جهة واحدة، بأي ناحية شاء، هذا ما ورد به التصريح في «المقنعة» و «جمل» السيد المرتضى، و «المبسوط» للشيخ الطوسي، و «الوسيلة» و «السرائر» حيث قالوا بأنَّه إذا لم يقدر على الأربع فليصلَّ إلى أي جهة شاء، وإن حمل صاحب «الجواهر» هذا الكلام منهم على من لا يقدر إلا على الصلاة إلى جهة واحدة، وذلك لكي يوجد الاتحاد بينهم، لكنه خلاف ظاهر كلامهم.

ولعل وجه كلامهم هو الحكم بذلك في المتحير المختار، اعتماداً على تلك الأخبار، كما ذهب إليه بعضهم، ففي المتعذر يكون ثبوت هذا الحكم بطريق أولى.

أو كانوا يقصدون أن رفع اليد عن تلك الأخبار الصحاح، الدالة على كفاية جهة واحدة، يكون في خصوص من يقدر على الأربع من جهة دلالة المراسيل المنجبرة بعمل الأصحاب، فيرجع في الباقي إلى العمل بالصحاح من كفاية جهة واحدة.

وعلى كل حال، فإنه لا إشكال في أن الأوفق بالاحتياط هو العمل بما ذهب إليه المشهور، وحيث صار المختار في التحير هو الاحتياط بالصلاة إلى الجهات الأربع فإنه نحكم بذلك في المقام أيضاً.

ويظهر من صاحب «المقاصد العلية» تفصيل آخر، حيث قد تنظر في كفاية دون الأربع لمن أخر عن تقصير، فقال:

(من إن المجموع قائم مقام صلاة واحدة، فلا يتحقق وقوع ركعة منها في الوقت الموجب لصحة الصلاة، إلا بإتيان ما أقله ثلاث صلوات وركعة من الرابعة، فالتقصير إلى ما دون ذلك كالتقصير في إدراك ركعة من الصلاة حالة العلم بالقبلة، ومن عدم المساواة لها في كل وجه، وإلا لما وجبت الصلاة بإدراك قدرها إلى جهة بل ثلاث جهات، وهو خلاف المفروض). انتهى كلامه.

وفيه: قد عرفت منا سابقاً عدم صحة دعوى كون الصلوات الأربع بمنزلة أربع ركعات، حتى يترتب عليها حكم ذلك، كما عرفت الاختلاف في جهة وقت المختص أيضاً، فالتأخير بأي صورةٍ تحقق يحرز الاتيان بالباقي، فلا حاجة عند التأخير من الصلاة إلى الجهات الأربع.

كما أن القول بوجوب الأربع مع التأخير مطلقاً، أو مع كشف الخطأ، حتى

يجب عليه القضاء في الفائتة - كما ذهب إليه صاحب «نهاية الأحكام» - مما لا يمكن الذهاب إليه، بل في «الجواهر»: (إن دليل القضاء لا يشمل مثل ذلك قطعاً) كما أن قاعدة الاجزاء تقتضي الاكتفاء بما فعله، وإن ظهر بعد ذلك الخطأ، إلا في الاستدبار على قول، والأصح خلافه).

وكيف كان، فإنه لا فرق في وجوب الباقي فتوى - كما عليه المشهور - أو احتياطاً - كما هو المختار - بين كون التأخير عن تقصير أو دون تقصير.

نعم، لا ينافي اعتبار التأخير عن اختيار إثماً ومعصية، إن قلنا بوجوب المبادرة، ولكن المسألة خلافية خصوصاً هنا، حيث أن صاحب «نهاية الأحكام» احتمل جواز التأخير اختياراً رجاء تحصيل العلم والظن، وإن مال هو إلى المنع، كما عليه صاحب «كشف اللثام»، بل صرح في «الجواهر» بقوله:

(هذا هو الوجه في الرجاء، فضلاً عن عدم الرجاء، لما فيه من ترك اليقين إلى المحتمل، مضافاً إلى إطلاق أدلة الوجوب من النص وغيره، لكن قد يظهر من «التذكرة» الاجماع على جواز التأخير للرجاء، وفي «وسيلة المعاد» للثوري رحمته، ولكن القول بالجواز مع الرجاء لعله لا يخلو عن قوة، لما تقدّم في أواخر مباحث الأوقات من رجحان تأخير الصلاة لذوي الأعذار مع رجاء زوال العذر، بل وجوبه، فتدبر).

ولكن الانصاف يقتضي أن نقول بالتفصيل بأنه لو كان المقصود من جواز التأخير منه جواز ذلك بالنسبة إلى أربع صلوات إلى الجهات الأربع بأن يؤخر إلى حين بقاء الوقت بمقدار أداء صلاة واحدة في جهة واحدة برجاء زوال التحير، ثم

الاتيان بصلاة واحدة محتملة في جهة واحدة، فإن ذلك غير جائز لأن وظيفته هنا بالأربع كان بمنزلة وظيفته إلى أربع ركعات، وهكذا يجري الكلام في الثلاث للمتعذر.

أما إن أريد منه جواز التأخير من أول الوقت إلى أن تبقى بمقدار أربع صلوات برجاء حصول العلم أو الظن بالقبلة، فله وجه، بل لا يبعد القول بالوجوب في بعض الموارد، كما قلنا ذلك في ذوي الأعذار.

هنا ثلاثة فروع ينبغي التنبيه إليها، وهي:

الفرع الأول: إذا لم يبق للمتخير من الوقت إلا بمقدار أداء صلاتين أو ثلاث أو صلاة واحدة، فهل يجب عليه إتيان الباقي قضاءً أو يسقط التكليف عن ذمته بالنسبة إلى الباقي إذا قام بأداء ما تسعه الوقت؟
قد يقال بأن مقتضى شرطية الاستقبال، تحصيل ما يوجب القطع بالبراءة من وقوع الصلاة إلى القبلة بإحدى الطرق الثلاث، من عين القبلة أو جهتها أو الانحراف عنها بما يغتفر فيه، وهو بما دون حد اليمين واليسار، فلازم ذلك الحكم بوجوب قضاء باقي الصلوات.

ولكن يمكن أن يندفع: بأن ظاهر أدلة وجوب الاتيان بالأربع، هو لزوم القيام بذلك بمقدار ما تيسر له ذلك تحصيلاً للقبلة، فإذا لم يتمكن فلا بد له - بضميمة أن الصلاة لا تسقط بحال، مع شرطية الوقت والقبلة - بحكم العقل من

القيام بإتيان ما يسعه الوقت، وهو ليس إلا الذي قام باداءه، فوجوب إتيان الباقي خارج الوقت قضاءً بحاجة إلى دليل مستقل، وهو مفقود في المقام. كما أن تبعية القضاء للأداء لا يقتضيه، لعدم وجوب الأداء إلا بما قد أتى، وهو مقدار ما يسعه الوقت، ووجوب أزيد مما قام به يحتاج إلى دليل آخر، ولعلّه اعتماداً على هذه الأدلة لم نشاهد ولم نجد إلى الآن من أفتى بوجوب القضاء بالنسبة إلى الباقي، مضافاً إلى إمكان القول بعدم صدق المتحير في حق القاضي الذي يقضي، لسعة وقته وإمكان تحصيل القبلة حقيقةً، فالحكم بوجوب الاتيان بالجهة الرابعة المقابلة للجهات في القضاء ممّا لا وجه له، كما أن الحكم بالاتيان إلى جهة القبلة بعد انكشاف الخلاف، يدخل في المسألة الثانية التي سنذكرها لاحقاً.

فالقول بسقوط القضاء لا يخلو عن وجه، لأنّه إذا لم يصدق المتحير فلا يمكن استصحاب الوجوب الثابت قبل القضاء، لتغير موضوعه وعند التمكن من تحصيل القبلة مع سعة الوقت في القضاء، وإن فرض بقاءه على التحير، فلا يمكن إثبات الوجوب للجهة الرابعة لأنّه أصل مثبت، إذ أن وجوب الأربع المستصحب لا يثبت إلا وجوب ذات الأربع لا خصوص الرابعة، إلا بضميمة العلم الوجداني بإتيان الثلاثة، وهذا مثبت.

وإن أريد استصحاب أصل الوجوب الثابت قبل ذلك، فإنّه ثابتٌ وغير مشكوك بحسب مقتضى الأدلة.

الفرع الثاني: في أنه هل يجب على الذي صلّى إلى الجهات المختلفة أن يقضي صلاته إلى القبلة لو انكشف له الخلاف بعد ذلك أم لا؟

والمسألة ذات شقوق، لأن الانكشاف الحاصل قد يكون:
تارةً: في صورة ما كان المصلّي قد قام بما عليه من الصلاة الى الجهات، فإنّ الظاهر من النصّ والفتاوى في هذه الصورة عدم وجوب الاعادة، لعدم الوجه فيها، إذ المفروض - حسب ما عرفت من سابقاً - تحصيل الشرط - وهو الاستقبال - في هذا الفرض لأنه ليس إلا أحد الأمور الثلاثة وهو حاصل، فلا يبقى دليل يفيد وجوب القضاء عليه.

نعم، يصح هذا الاحتمال لمن يعتقد بوجوب الاداء الى عين القبلة، فإذا انكشف في الأربع عدم حصول ذلك، فله أن يبحث حينئذ عن أنه هل له أن يكتفي بذلك بعد كشف الخلاف أم لا، بل كانت تلك الوظيفة مادامية، أي مادام لم ينكشف الخلاف، فإذا ظهر مخالفتها فلا بد له من الاعادة.

نعم، من يذهب الى جواز المبادرة في أول الوقت بالأربع، ثم انكشف الخلاف في الوقت فله أن يحكم بوجوب الاعادة، إذا لم نقل بأن الصلاة الى الأربع محصّلة للقبلة - وهو كافٍ بناءً على المختار - وإلا لا حاجة الى الحكم بوجوب الاعادة، فإذا لم يجب عليه الإعادة في الوقت ففي خارجه يكون بطريق أولى.

وأخرى: ما إذا لم يقدم المصلّي على الأربع لعدم سعة الوقت، وبرغم ذلك ظهر له أنّ ما أدّاه كان على خلاف القبلة، وهو على قسمين أيضاً:
لأنه تارة: ينكشف له الخلاف بوقوع ما أدّاه مستدبراً فيها القبلة.
وأخرى: بما لا يبلغ إلا باليمين أو اليسار.

وثالثة: بالأقل من ذلك.

ففي الأخير لا حاجة الى الإعادة قطعاً، حسب ما بيناه في اتساع القبلة بالجهة.

وأما عند ظهور الاستدبار، فقد يمكن القول بوجوب الاعادة، وإن يستفاد من ظاهر كلام صاحب «الجواهر» عدم وجوبها كما أشار إليه هنا، كما يجري البحث في صورة بلوغه إلى حد اليمين واليسار، حيث قد يقال بعدم وجوب الاعادة إذا انكشف ذلك خارج الوقت كما هو المفروض هنا، وتفصيل هذا البحث يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وعليه فإذا لم نقل بوجوب الإعادة في الاستدبار، ففي حد اليمين واليسار يكون الحكم بعدم وجوبها بطريق أولى، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في حكم ضيق الوقت للمتخير، إذا لم يكن الوقت كافياً لإتيان جميع ما هو وظيفته في المترتبتين - كالظهرين والعشائين - وحكمنا بوجوب الأربع للمتخير، فالبحث عن أنه أيهما يقدم هنا من حيث الوقت، فيما إذا لم يبقَ من الوقت إلا بمقدار اداء خمس صلوات أو صلاتين فقط، فهل يكتفي حينئذٍ بالعصر فقط في الأخيرة وبالأربع للعصر والواحدة للظهر في الأول، أم أن الواجب عكس هذه الصورة بأن يأتي بصلاة واحدة ظهراً، وأربعاً للعصر وفي الصلاتين يكتفي بالعصرين فقط دون الظهر؟

فيه وجهان، بل قولان:

قول الشهيد رحمه الله في «الروض» حيث أنه صرح بأنه:

(إذا بقي من آخر وقت الظهرين أو العشائين بمقدار أربع صلوات، يختص الوقت بالأخيرة عند تردد القبلة في الجهات الأربع، لأنها بمنزلة صلاة واحدة في عدم حصول البراءة اليقينية إلا بها، فعلى هذا لو بقي من آخر الوقت بمقدار خمس صلوات أو ست أو سبع، عليه أن يصلي الظهر إلى جهة أو جهتين أو ثلاث إلى أن يبقى مقدار أربع صلوات فيضيق حينئذ وقت العصر ويأتي بمحتملاتها إلى الجهات الأربع، كما أنه إن لم يبق إلا بمقدار صلاتين أو ثلاث لا يأتي في ذلك الوقت إلا ما يسعه الوقت من محتملات العصر)، هذا كما في «مصباح الفقيه».

أقول: لكن بعد التأمل يظهر أن القول بتقديم ما هو المتقدم من المتربتين من حيث سعة الوقت هو الأولى، لما قد عرفت منا سابقاً بأن الوقت المختص في أول الوقت وآخرها ليس إلا لصلاة واحدة على حسب عدد ركعاتها، فاحتمال الاختصاص لأربع صلوات التي تعدّ مقدمة لليقين - كما احتمله الشهيد رحمه الله - غير مقبول عندنا، وعليه فلو أدرك في الوقت من أربع ركعات ركعة واحدة من العصر فإنه يجوز للمتخير حينئذ تأخير العصر إلى ذلك الوقت ويؤديها أداءً، أو اختصاص ثلاث جهات غير الجهة الرابعة إلى الظهر، لأن العصر كما يشترط فيه الاستقبال، يشترط في صحته أن يكون قد أدى قبله ظهراً صحيحاً، فلو احتمل عدم فراغه منه لأجل عدم تحصيل قبلته، فإنه لا يصح منه القيام بالعصر وإن علم باداءه العصر إلى القبلة من خلال اداءه أربعاً، لكن لا يحصل له الاطمئنان بصحة عصره حصل القبلة، لاحتمال كون الظهر لم يفرغ عنه بإتيان صلاة واحدة أو صلاتين، لإمكان أن تكون القبلة في غير تلك الجهة.

هذا بخلاف ما لو أتى بالوظيفة للظهر بالأربع وحصل الفراغ كاملاً، ثم أتى بالعصر ولو بصلاة واحدة أو صلاتين، لأنه لا يعلم أنه لا يقدر على أزيد من ذلك. بل لا يبعد القول بجواز تأخير العصر إلى أن يدرك ركعة من صلاة واحدة في الوقت إذا لم يكن مقصراً في تأخيرها.

فالقول باختصاص الشروط للعصر دون الظهر، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ لم يلتزم فقيه بأن المكلف إذا وجب عليه الوضوء لكل صلاة - كالمستحاضة أو المسلوس - وكان الماء قليلاً بحيث لم يتمكن من تحصيل الطهارة المائية إلا لصلاة واحدة كالظهر أو العصر، فإنّ عليه حينئذ أن يتيّم لصلاة الظهر ويبقي الماء لصلاة العصر، بل الحقّ هو عكس ذلك بأنّ عليه أن يجعل الماء للظهر ويتيّم للعصر، وليس ذلك إلا من جهة ما قلناه.

فما ذهب إليه المحقق الهمداني تبعاً لصاحبي «كشف الالتباس» و«موجز الحاوي» كان أولى، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

قبلة الراكب

قال عليه السلام: والمسافر يجب عليه استقبال القبلة ، ولا يجوز له أن يصلي شيئاً من الفرائض على الراحلة إلا عند الضرورة.

لا فرق في المسافر بين كونه مسافراً شرعياً أو عرفياً، في وجوب تحصيل استقبال القبلة في كل ما وجب فيه ذلك من العبادات، وعليه الإجماع بقسميه إن لم يكن ضرورياً، لعموم الأدلة وإطلاقها الشامل لهذا الفرد - بل ورود بعضها في خصوص المسافر - لأن السفر بما هو لا يوجب سقوط هذا الشرط، كما لا يسقط سائر الشرائط والأجزاء، إلا ما دل الدليل على سقوطه كما في القصر ونحوه.

أما الصلاة على الراحلة حيث يوجب فقدان بعض الشرائط - كالاستقبال والطمأنينة والقيام والركوع والسجود في بعض أقسامه - غير جائز في الفرائض قطعاً، وعليه الإجماع بقسميه، بل عليه إجماع المسلمين فضلاً عن المؤمنين كما في «الجواهر»، مضافاً إلى وجود النص المعتبر فيه:

منها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يُصلي على الدابة الفريضة إلا مريضٌ يستقبل به القبلة، ويجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويؤمي في النافلة إيماءً»^(١).

ومنها: رواية عبد الله بن سنان، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أَيْصلي الرجل شيئاً من المفروض ركباً؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ١.

فقال: لا، إلا من ضرورة»^(١).

منها: رواية الحميري - يعني عبدالله بن جعفر - قال:

«كتبْتُ إلى أبي الحسن عليه السلام: رُوي - جعلني الله فداك ومواليك - عن آبائك أن رسول الله ﷺ صَلَّى الفريضة على راحلته في يوم مطير، ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا، والأرض مبتلة والمطر يؤذي، فهل يجوز لنا يا سيدي أن نصلي في هذه الحال في محاملنا، أو على دوابنا الفريضة، إن شاء الله؟ فوقَّع عليه السلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة»^(٢).

منها: حديث ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«لا تصل شيئاً من المفروض راكباً».

قال النضر في حديثه: إلا أن يكون مريضاً^(٣).

منها: حديث مندل بن علي، قال:

«سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله ﷺ على راحلته الفريضة في يوم مطير»^(٤).

منها: حديث جميل بن درّاج، قال:

«سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله ﷺ الفريضة في المحمل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

في يوم وحل ومطر»^(١).

منها: حديث منصور بن حازم، قال:

«سأله أحمد بن النعمان، فقال: أصلي في محملي وأنا مريض؟

قال: فقال: أمّا النافلة فنعم، وأمّا الفريضة فلا.. الحديث»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على المنع في الفريضة إلا في حال الضرورة حيث تجوز، فالمسألة من هذه الجهة واضحة.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه هو أنّ حكم عدم الجواز، هل هو منحصراً في الفريضة اليومية أو غيرها من الفرائض، أو يشمل حتى مثل النافلة التي تعلق بها النذر ونحوه، فلا يجوز إتيانها على الراحلة حتى ولو نذرها كذلك؟

قد يقال: أنّها غير جائزة، لأن الفريضة تشمل بإطلاقها للعارضي منها مثل النذر ونحوه، بل عن العلامة في «التذكرة» دعوى الاجماع، وفي «الذكرى» التصريح بعدم الجواز للأخبار، مع أن إتيانها على الراحلة يوجب سقوط الاستقرار والاستقبال وغيرهما.

ولكن اعترض عليه صاحب «المدارك» بأن عنوان الفريضة لا تشمل إلا ما هو بالأصالة، مثل الصلوات اليومية والآيات والطواف ولا يشمل ما هو الواجب بالعرض، خصوصاً مع أن الأصل والقاعدة تقتضيان الجواز على حسب حقيقة النافلة، خصوصاً إذا صرح في نذره بالإطلاق أو بيّن متعلق نذره بخصوص إتيانها

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ١٠ - ١١.

على الراحلة، حيث أن مقتضى الاحتياط هو جواز الأداء عليها، بل الحكم كذلك بمقتضى استصحاب الطبيعة المتعلقة بالنافلة بعد تعلق النذر، من جهة جواز إسقاط بعض الأجزاء والشرائط منها.

بل قال المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بأنه لو ثبت الاجماع على عدم الجواز في النافلة، يوجب الحكم ببطلان النذر لا بطلان اصل الصلاة، لأن الصلاة يصح إتيانها فاقدة لشرط الاستقرار والاستقبال، غاية الأمر إذا قام الاجماع على عدم جواز المنذور، دلّ على عدم راجحية متعلق النذر، فيصير باطلاً والصلاة صحيحة، ولذلك قوى صاحب «الجواهر» صحته وإن قال بأن الأحوط المنع إلا أنه ندي، لأنه يقول بعد بيان الاحتياط: بأن وجه الجواز لا يخلو عن قوة، لأن المتبادر من الفريضة هي اليومية أو مطلق الفرائض بالذات، دون ما يجب بالعرض، فمقتضى دليل وجوب الوفاء بالنذر هو الاتيان بالمنذور.

أقول: أن النافلة لا تصير واجبة بواسطة النذر ونحوه، ولذلك لو نذر إقامة صلاة الليل، فلو نوى أداء صلاة الليل حينئذٍ وجوباً نفسياً، لم يكن عاملاً وموفياً بنذره، لأنّ المعبر هو قصد صلاة الليل المندوبة من باب الوفاء بالنذر، فالواجب عليه هو الوفاء بالنذر لا صلاة الليل، فشمول كلمة (الفريضة) لها بعيد جداً، لعدم كونها فريضة أصلاً ولو بالعرض يعني عدم الواسطة.

نعم، يجب عليه الوفاء المنطبق بإتيانها بنية النافلة كما هو كذلك في الأصل، نعم لو أطلق النذر قاصداً أنصرافه إلى الفرد المتعارف الشائع، فلا يجوز حينئذٍ إتيانها راكباً، بخلاف ما إذا لاحظ حين الإطلاق حتى السفر أو التنقل على

الراحلة، فإنه يجوز ذلك عليها.

نعم تشمل تلك الأدلة - عند إطلاق لفظ الفريضة - كل ما يجب بالأصل، مثل صلاة الطواف والآيات وغيرهما، خصوصاً مثل حديثي ابن سنان حيث ورد فيهما قوله عليه السلام: (لا تُصل شيئاً من المفروض ركباً) إذا أريد من كلمة (الشيء) الفرد من الأفراد لا الجزء من الأجزاء وإن كان الثاني أيضاً محتمل، ولذلك نقول بعدم جواز إتيان الأجزاء الواجبة - مثل السجدة المنسية والتشهد المنسي - ركباً، كما لا يجوز إتيان صلاة الاحتياط ركباً من جهة شمول لفظ (الفريضة) لها، كما لا يجوز إتيان صلاة الجنائز لأنها فريضة بالأصالة، وإن يصعب صدق الصلاة عليها، إلا أنه يثبت الحكم بمقتضى الأدلة الأولية من شرطية الاستقرار والاستقبال، فلا يمكن رفع اليد عنها إلا عند الضرورة ومع عدم وجود الدليل في المسألة.

هذا كله بالنسبة إلى المختار.

وأما حال الضرورة: فيجوز إتيان الفريضة ركباً وعليه الإجماع بكلا قسميه، حيث يدل عليه الدليل، بل لا يبعد إمكان استفادة ذلك من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(١) حيث أنها وإن وردت - على ما ببالي - في مقام بيان حكم الصلاة حين الحرب، ولكن يمكن تعميم الحكم بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع وأن عروض الضرورة والخوف يجيز للمصلي أداء الصلاة ركباً، حيث لا فرق بين الضرورات.

(١) البقرة: ٢٣٩.

مضافاً إلى ما عرفت من وجود الأخبار الصريحة الحاكمة بالجواز، حيث قد استثنى المريض صريحاً من عدم الجواز - في حديث عبد الرحمن - ومعلوم أنه لا خصوصية في المرض، وكذلك الأمر في حديث ابن سنان من استثناء الضرورة بصورة الاطلاق، وحديث الحميري من ورود التوقيع بالجواز عند الضرورة الشديدة.

نعم، قد ورد المنع مطلقاً في الخبر الذي رواه منصور بن حازم، بقوله: «وأما الفريضة فلا»، حيث أنه يمكن تقييده بواسطة تلك الأخبار بصورة الاختيار، لكن قد يصعب تقييد ما ورد في ذيله من قوله:

«قال: سأله أحمد بن النعمان، فقال: أصلي في محملي وأنا مريض...»

قال: وذكر أحمد شدة وجعه.

فقال: أنا كنتُ مريضاً شديداً المرض، فكنتُ أمرهم إذا حضرت الصلاة يضمنوني (يقيموني، ينحوني، ينيخوني) فأحتملُ فراشي، فأوضع وأصلي، ثم أحتملُ بفراشي فأوضع في محملي»^(١).

حيث أن الشيخ رحمه الله قد حمّله على الاستحباب، وحمله آخرون كصاحب «الجواهر» على أن وجع أحمد لم يكن على حدٍ توجب الصلاة له مشقة شديدة خارج المحمل.

وفي «الرياض»: - مضافاً إلى إرسال الرواية بواسطة إضماره، لعدم ذكر المروي عنه - إنه مزيلٌ بذيلٍ لم يلتزم به أحد، وهو عدم تجويز ذلك حتى في حال

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

الضرورة كالعامة حيث لم يجوزوا، بل لو اضطر إلى الاتيان في الراحلة يجب اعادته، مع أن المفتي به خلاف ذلك - كما في «الجواهر» - لأنه لا وجه للاعادة على حسب قاعدة الإجزاء، لأنه قد أدى ما هو وظيفته، فيسقط الأمر بالامتنال، أمّا الاعادة من باب الاحتياط فهو حسن على كل حال.

وفي «الجواهر» أنه لو تحمّل المشقة وأتى بها في خارج المحمل يجوز، لو كان الأمر بالاتيان في حال الركوب رخصة لا عزيمة.

نعم، قد يظهر من ذلك بأن الضرورة تكون على قسمين، ففي قسم منها يوجب كونه عزيمة كما لو تخوّف ونحوه، ففي مثله يشكّل الجواز دون غيره كالمرض ونحوه الموجب للمشقة حيث يمكن أن يكون للرخصة، وقد ورد الحكم بجواز ذلك في التوقيع الصادر بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فلا بأس)، بل قد حكم بعدم الاعادة المستفاد من عدم البأس بعد سؤال السائل عن حكم الاعادة حيث يحكم عليه السلام بوجوبها مع كونه في مقام الحاجة والبيان.

فثبت من جميع ما ذكرنا بأن جواز ذلك عند الضرورة مما لا إشكال ولا خلاف فيه عندنا، والله العالم.

ويستقبل القبلة ، فإن لم يتمكن استقبال القبلة بما أمكنه من صلاته ،
وينحرف إلى القبلة كلما انحرفت الدابة ، فإن لم يتمكن استقبال القبلة
بتكبيره الاحرام ، ولو لم يتمكن من ذلك أجزأته الصلاة وإن لم يكن
مستقبلاً.

وفي «الجواهر»: (إنه ممّا لا خلاف أجده فيه مما يعتدّ فيه في شيء من
ذلك)، ولعله كان لمقتضى شرطية الاستقبال في الصلاة، الاستفادة من الأدلة
السالمة عن المعارض، إلا فيما تقتضي الضرورة خلافه.

مضافاً إلى دلالة بعض الأدلة بالخصوص على هذا الحكم:

منها: الخبر الذي رواه محمد بن عذاقر في حديث قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ يكون في وقت الفريضة لا تمكّنه الأرض
من القيام عليها ولا السجود عليها، من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل، أيجوزُ
له ذلك أن يُصلي الفريضة في المحمل؟

قال: نعم، هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً، أو كلّ ما كان من
ذلك فالله أولى بالعذر، ويقول الله عز وجل: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(١).

بل قد يفهم وجود الاجماع على ذلك من كلام العلامة في «المنتهى»، حيث
قال - على المحكى - : (لو اضطرّ إلى صلاة الفريضة على الراحلة، صلى عليها
واستقبل القبلة بما يمكنه، ذهب إليه علماؤنا أجمع).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

فلازم جميع ذلك هو اعتبار تحصيل القبلة في كل ما يقدر من أجزاء الصلاة، ويسقط شرطه فيما يعذر.

إلا أن المستفاد من صحيح زرارة، كفاية تحصيل الاستقبال في خصوص تكبيرة الاحرام دون غيرها، وهي:

روى الشيخ الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «الذي يخاف اللصوص والسبع يُصلي صلاة المواقفة إيماءً على دابته. قال: قلت: أرايت إن لم يكن المواقف على وضوء، كيف يصنع ولا يقدر على النزول؟

قال: ليتيمم من لبد سرجه أو معرفة (عرف) دابته، فإن فيها غباراً، ويصلي ويجعل السجود أخفض من الركوع، ولا يدور إلى القبلة، ولكن أينما دارت به دابته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة وحين يتوجه»^(١).

ومثله ما ورد في الخبر المنقول في كتاب «فقه الرضا عليه السلام» من قوله: «قال: إذا كنت راكباً حضرته الصلاة، وتخاف أن تنزل من سبع أو لص أو غير ذلك، فلتكن صلاتك على ظهر دابتك، وتستقبل القبلة، وتؤمي إيماءً إن أمكنك الوقوف، وإلا استقبل القبلة بالافتتاح، ثم إمض في طرقتك التي تريد حيث توجهت به راحلتك مشرقاً ومغرباً، وتنحني للركوع والسجود، فيكون السجود أخفض من الركوع، وليس لك أن تفعل ذلك إلا آخر الوقت»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٨.

(٢) المستدرک: ج ١ الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

وكيف كان، قد يفهم من هذين الحديثين - كما اعترف به صاحب «المدارك» - كفاية تحصيل القبلة في خصوص التكبيرة دون غيرها، وإن كان قادراً على تحصيلها، لكن يبقى السؤال عن الفرق بين التكبيرة وغيرها، مع أن ظاهر شرطية الاستقبال شرطيته لجميع أجزاء الصلاة لا بعضها دون بعض؟

ولذلك ترى أن صاحب «الجواهر» قد تصدى لجمعه بالحمل على المثال المذكور في الخبر الأخير، من افتراض عدم إمكان المصلي من تحصيل الشرط إلا في خصوص التكبيرة، أو حمّله على خصوص العاجز عن أداء الصلاة إلا على المحمل والاستقبال فيها فقط، بل قد ادّعى أنه هو الغالب لمن يخاف اللص والسبع حيث يجعل الطريق وجهته ويتوجه إلى جهته، غاية الأمر أنه يستقبل القبلة لحظةً وحين التكبيرة ثم يتوجّه صوب مقصده.

ومما يؤيد ذلك جعل الإيماء بدل الركوع والسجود في تلك الحال، فدعوى الفرق بين التكبيرة وسائر الأجزاء في الاستقبال مما لا يمكن قبوله. كما لا فرق بين التكبيرة وسائر الشرائط - مثل الاستقرار والقيام - حيث يجب تحصيلها مع الامكان ويسقط عند العجز عنها، فيكون الحكم في التكبيرة وغيرها على حدٍ سواء، فإنه يجب تحصيل القبلة حيث ما أمكن.

نعم، يمكن أن يُقرّر وجوب تحصيل القبلة لخصوص التكبيرة بوجه آخر، وهو أن يقال إن مقتضى شرطية استقبال القبلة في الصلاة، هو وجوبه مطلقاً، بحيث لو لم يقدر على تحصيله ولو في جزء من الأجزاء، لاستلزم سقوط التكليف، لأجل عدم القدرة عن الامتثال، غاية الأمر هو القول بعدم السقوط لأجل الدليل

الدالّ على أنّه (لا تترك الصلاة بحال)، فلازم ذلك هو الاتيان بالصلاة كيفما اتفق، فالأمر يدور بين اداء الصلاة مع توفر الشرط في كلّ جزء يمكن تحصيله فيه، أو يرجع إلى ورود دليل يدل عليه، والمقام مندرج في القسم الثاني، بواسطة وجود دليل عليه وهو صحيحة زرارة، خصوصاً مع ملاحظة الدليل الدالّ على أنّ الصلاة على ما افتتحت)، فإذا كانت تكبيرة الاحرام والافتتاح واجدة للشرط فيكون في مثل مقامنا كأنّ جميع الأجزاء واجدة له.

هذا غاية ما يمكن أن يقرر لتصحيح هذا الوجه.

ولكن الانصاف هو القول بمقالة المشهور - كما عليه كلام المصنف - من لزوم رعاية الشرط في كل جزء مهما أمكن، وفي خصوص التكبيرة عند العجز عن تحصيلها، وذلك عملاً بمقتضى إطلاق الشرطية لجميع الأجزاء، ورفع اليد عنه في خصوص ما لا يقدر على تحصيله فيه، كما عليه المشهور، بل لم نشاهد من صرح بخلافه.

ثم إنّ هل يجب التحري عن الأقرب فالأقرب من جهة أنّ للقرب أثراً عند الشارع، حيث تظهر الثمرة في الاستدراك، من أنّه متى ظهر الخطأ في الاجتهاد عليه الاعادة في بعضها كالاستدبار دونما إذا كان قد توجه في صلاته إلى ما بين المشرق والمغرب أو لا للأصل - أي أصالة البراءة عن وجوب مثله بعد سقوط الوجوب عن الكلّ في بعض الأجزاء، لأجل تعذره وللخروج عن القبلة - فتتساوى الجهات؟

فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب إلى الأول صاحب «المدارك» تبعاً للشهيد رحمه الله في «الذكرى»، واستقر به ورجّحه صاحب «مصباح الفقيه»، خلافاً لصاحب «الجواهر»، تمسكاً بحرمة القياس والاستحسان عندنا، وأنه لا يقاس المقام بالغافل والناسي بجامع الاضطرار، وإن رجع عن قوله أخيراً وقال: (فإن الاحتياط لا ينبغي تركه).

ولكن الأنظر - كما عليه صاحب «المصباح» - هو لزوم رعايته، وذلك لما قد عرفت منا سابقاً من احتمال اتساع القبلة لمثل تلك الافراد، عند عدم التمكن من تحصيل عين الكعبة أو جهتها لجميع أجزاء الصلاة، فيتبدل إلى ما هو ملحق بالقبلة، المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحة (فيما بين المشرق والمغرب قبلة) عند السؤال عن حدّ القبلة

فالقول بوجوب الرعاية لا يخلو عن وجه جداً، كما لا يخفى. وأما لزوم جعل جهة الطريق بدلاً عن القبلة - لأنّ المصلي لا بد له أن يستمر في جهة واحدة، لئلا يتشتت فكره، إذ لا يخلو الطرق غالباً عن منعطفات يلقاها السالك يمنة ويسرة، وعليه فيجب أن يُيَمَّم وجهه إليها - كما عن العلامة في «النهاية» واستحسنه صاحب «المدارك»، فهو ممّا لا يمكن أن يكون وجهاً للحكم بالوجوب، كما هو واضح.

وكذا المضطر إلى الصلاة ماشياً مع ضيق الوقت.

إذا عرفت حال شرطية الاستقبال، تعرف حكم سائر الشرائط مثل الاستقرار، حيث أنه لو اضطر إلى رفع اليد عنه بأن اضطر إلى الصلاة ماشياً، فإنه يجوز له ذلك بعد ما كان الاجماع قائماً على شرطية الاستقرار حال الاختيار والأمن لا عند الاضطرار حيث يوجب سقوطه عن الشرطية ولا يبعد أن يكون مراد المصنف من الاضطرار في المشي، هو فقد الاستقبال والاستقرار معاً لا أحدهما

وكيف كان، فقد استدلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾^(١)، فهي صريحة بجواز الصلاة حال المشي كما يجوز حال الركوب، بل قد يقال بدلالتها على التخيير بين الأمرين، وقد ادّعى صاحب «الجواهر» ظهورها في التخيير، وإن احتمل الترتيب، كما يدل عليه الآية الواردة في كفارة الصيد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بِالْغُلَّةِ أَوْ كَفَارَةً طَعَامٍ مِسْكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ..﴾ الآية..^(٢)، فإن الآية الشريفة برغم ورود كلمة (أو) فيها، لكنها تدل على أن الحكم ترتبي فلو كان الأمر كذلك ها هنا، للزم أن يكون الواجب أولاً إتيان الصلاة

(١) سورة البقرة: ٢٣٩.

(٢) سورة المائدة: ٩٦.

ماشياً ثم راكباً، كما قد يؤيد ذلك حصول القيام - الذي هو ركن - حال المشي بخلاف الركوب الذي يفقد فيه هذا الركن، وإن كان ثبوت ذلك أيضاً موضع الشكّ لامكان أن يكون الركوب على نحو يحصل به القيام مثل المراكب الحديثة المستعملة في هذه الأيام.

مضافاً إلى أن المشي يوجب فقدان الاستقرار الذاتي، بخلاف الركوب حيث أنه لا يوجب الإخلال بالاستقرار ذاتاً وإن كان متحركاً بالعَرَض.

نعم، لو استلزم أحدهما فقد شيء زائد على الاستقرار مثل الركوع أو السجود أو غيرهما فإنه يقدم الآخر، وأما إذا تساوى الأمران، فحينئذ هل يحكم بالتخيير أو بالاحتياط بالجمع بينهما أم لا؟

فإنه لا بد أن نبحت عنه حسب القاعدة، فإن مقتضى وجوب تحصيل ما هو الواجب على حسب الامكان، هو تكرار العبادة لتحصيل كل من القيام والاستقرار الذاتيين، لأن الواجب أولاً - على نحو العينية - كان كل منهما، وبما أنه لم يتمكن من تحصيل هذا الفرد والطبيعي من الواجب من خلال عمل واحد على الفرض، فلا بد من إحضار فردين من الصلاة، صلاة حال المشي وأخرى حين الركوب. ولكن مقتضى فتوى الأصحاب وعملهم من إيجاب فرد واحدٍ منهما، قد يوجب الحكم بالتخيير، وقد يكون وجه حكمهم بكفاية الفرد الواحد هو استفادة ذلك من الآية الشريفة، بأن يكون حكمه الواحد في الآية للتخيير لا لخصوص التنويع في المشروعية.

لا يقال: إن الآية خارجة عن الدلالة على حكم المقام باعتبار عدم وجود

إطلاق لها من تلك الناحية، كما عليه المحقق الهمداني.
لأننا نقول: إنَّ الاستفادة من الآية هو التخيير لا الترتيب، كما في آية كفارة الصيد.

ويحتمل أنَّهم استفادوا التخيير من جهة تسالمهم على أنه ليس الواجب عليه - أي على المضطر حال الاضطرار - إلا صلاة واحدة، غاية الأمر التردد بين الحالتين، فلا يجب عليه إلا إحداهما، فحينئذ إن اشتمل أحدهما على شيء أزيد من الآخر من حفظ الركوع والسجود فيقدم هو، وألا فهو مخيرٌ، مع احتمال ترجيح الراكب على الماشي، لما ورد في الحديث من تنزيل المحمل منزلة السفينة.

وأما احتمال وجوب الجمع من جهة مراعاة الاحتياط - كما يستظهر من المحقق الهمداني - مما لا تساعد الآية الشريفة، حيث أن مفادها لا يبعد أن تكون دالة على عدم وجوب الجمع، حيث لا يساعد حتى مع تنويع كلمة (أو) لإمكان القول حينئذ بإيجاب كلٍّ منهما لا البيان بصورة التخيير ظاهراً.

وعليه فإنه بعد انصراف الآية عن الدلالة على التخيير، يفهم أنَّ الواجب هنا ليس إلا صلاة واحدة، فلا يبعد تقديم الراكب على الماشي خصوصاً في المراكب الحديثة المستعملة في هذه الأيام حيث يمكن فيها تحصيل القيام، فليس المفقود فيها إلا الاستقرار بالعَرَض لا بالذات، كما لا يخفى.

ولا يعتبر في الركوب والمشي كيفية خاصة، فيجوز له أن يصلِّي ودابته تعدو أو تركض، لأنهما من أفرادهما، ومجرد أقربية بعض الأفراد إلى الذهن لا

يوجب إستفادة الانحصار فيه مع عدم وجود دليل صالح على التعيين.
نعم، يصح ذلك لو استلزم بعض أفراده فقدان بعض ما يشترط وجوده في الصلاة، دون الاضطرار إليه، فهذا أمر آخر لا يبعد الالتزام به.
ثم إن المصنف عليه السلام قد جعل الاضطرار الموجب لإيقاع الصلاة ماشياً، بما إذا كان في ضيق الوقت، فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في أنه لماذا فرّق المصنّف رحمه الله بين الركوب والمشى، حيث لم يأت بهذا القيد في الأول دون الثاني، مع أنهما من واد واحد إذ أنّ ضيق الوقت شرط في تحقق الاضطرار، وبدونه لا يتحقق، فلا فرق فيه بين المشى والركوب، فإذا لم يكن له دخلٌ في تحقيقه ففي كليهما على السواء، فلا وجه للتفضيل بينهما؟!!

اللهم إلّا أن نقول برجوع هذا القيد إليهما، وهو مخالفٌ لسياق العبارة، لعدم اشتمالها على ما يفيد ذلك.

مضافاً إلى عدم وجود قائل يصرح بذلك في الراكب، فوجه الفرق بينهما غير معلوم.

المقام الثاني: في أنّه ما هو السبب في ورود هذا القيد في كلامه - دون بقية بين الأصحاب -؟

ولعل وجهه هو ملاحظة حال صدق الاضطرار لذوي الأعذار، حيث أنّه لا يحصل ذلك إلّا عند ضيق الوقت، فلا يجوز البدار، كما هو المختار في باب التيمم. وفيه: إنّ هذا يصح لو احتمل زوال الاضطرار إلى آخر الوقت، فمع رجاء

الزوال يصح، وأما إذا علم ببقائه فعدم الجواز لا يخلو عن تأمل.

هذا، مضافاً إلى أن هذا يصح فيما إذا لم يتعلق بعنوان وموضوع متحقق في الخارج، وإلا فإنه لو كان العنوان متحققاً في الخارج فإنه يكفي ذلك في ترتب الأثر عليه كما في المقام، لأن الموضوع المأخوذ في المقام هو الوقت، فإذا حصل - ولو في سعة الوقت - يكفي في ترتب الحكم عليه، كما يمكن استشعار ذلك من الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَالاً أَوْ رُكْبَاناً﴾^(١)، فمجرد الخوف موجب لترتب حكم جواز الصلاة راجلاً وما شياً يظهر ذلك من ذيل الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) حيث يؤيد أن الملاك في الحكمين وجود الخوف والأمن، نظير ما يقال: (المسافر يقصر والحاضر يتم)، ولذلك يقال إن المكلف إذا كان مسافراً يقصر ولو كان في أول الوقت، والحاضر يتم وإن كان الوقت متسعاً، ولا يقال بلزوم التأخير حتى يلاحظ حكمة في تلك الحال.

ومن ذلك يظهر أن وحدة السياق في الآية من الجمع بين المشي والركب، يفيد وحدة الحكم فيها، فكما لا يشترط في ترتب الحكم على الراكب ضيق الوقت، ويصح له إتيان الصلاة في حال الاضطراب ركباً عند سعة الوقت، هكذا يكون الحال في المشي أيضاً.

ولا يجري هذا الكلام في الاضطراب في غير المقام، لأن الاضطراب لا

(١) سورة البقرة: ٢٣٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٩.

يصدق إلا بعد الانتظار والصبر إلى آخر الوقت، لإمكان زوال العذر عنه، إذ في غير المقام قد تعلق عنوان الاضطرار، وهو غير حاصل في غير آخر الوقت، حتّى وإن كان مطمئناً بحصوله لو علم عدم زوال العذر إلى آخر الوقت، ولذلك أجاز بعض علمائنا البدار لذوي الأعذار في هذه الصورة، بخلاف مثل الافطار في الصائم المريض، حيث قد علّق الحكم فيه على الخوف، فإن حصل له الخوف جاز له الافطار حتّى وإن يستمرّ في الصبر والانتظار إلى النهاية.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن الحقّ مع صاحب «الجواهر» والسيد في «العروة»، وأكثر أصحاب التعليق عليها، وإن ذهب إلى الاحتياط الوجوبي مثل العلامة البروجردى وغيره، ولا يخلو عن إشكال.

فالأحوط استحباباً مراعاته، كما عليه السيد في «العروة».

نعم، جاء في الخبر الذي رواه معمر وأرسله الشيخ المفيد في «المقنعة»

قوله:

«قال: سئل عن الرجل يجد (يحد) به السفر، أيصلي على راحلته؟

قال: لا بأس بذلك، ويؤمّي إيماءً، وكذلك الماشي إذا اضطر إلى الصلاة»^(١).

حيث أنّه قد علّق حكم الصلاة ماشياً على الاضطرار، بخلاف الراكب،

فلعله لذلك قيّد المصنف المشي بذلك دون الركوب لكن الرواية ضعيفة، لا يمكن

العمل بها، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

ولو كان الراكب بحيث يتمكن من الركوع والسجود وفرائض الصلاة ، هل يجوز له الفريضة على الراحلة اختياراً؟
 قيل: نعم ، وقيل: لا ، وهو الأشبه.

لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق كلام الماتن هو عدم الجواز مع الاختيار، حتّى ولو كانت الدابة واقفة، فضلاً عن كونها سائرة، كما أنّ هذا الإطلاق موجودٌ في كلام أكثر الفقهاء غير المتأخرين، مثل السيد في «العروة» وغيره.
 اللهم إلّا أنّ يدعى كون مقصودهم حال السير، لمناسبة لفظ الراكب، لكنه خلاف الظاهر.

وعليه فلا بدّ أن نلاحظ السبب الذي حدا بهم للذهاب إلى المنع، حتى في مثل الواقف، بعد تسليم المنع حال الركوب والسير، لأجل عدم الاستقرار ولو بالعرض.

وكيف كان، فالمسألة ذات قولين، بل أقوال ثلاثة:

القول الأول: فقد ذهب أكثر المتأخرين، وبعض المتقدمين - كما نسب إلى الشيخ والحلي في «السرائر» إشعاراً، وإلى «النهاية» للفاضل وصاحب «المدارك» والسيد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها، وكذلك صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني - إلى الجواز مطلقاً، أي في حالتى الوقوف والسير، كما قد صرح بذلك السيد في «العروة» والمحقق الهمداني، وظاهر إطلاق كلام صاحب «الجواهر» ^{عليه السلام}.

القول الثاني: القول بالمنع وممن قال به المصنف والفاضل والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم، بل قيل إنه المشهور أو الأشهر، بل عن «مجمع الفائدة والبرهان»: «كاد أن لا يكون فيه خلاف».

القول ثالث: هو القول بعدم الجواز من باب الاحتياط الوجوبي، إلا عند ضيق الوقت والاضطرار، كما عليه العلامة البروجردى الاصطهباناتي. هذا كله بالنظر إلى الأقوال.

وأما بيان دليل المسألة، فنقرّره من خلال أمرين:

الأمر الأول: على حسب مقتضى القاعدة الأولية.

الأمر الثاني: ملاحظة الأدلة الخاصة الواردة في المقام، وهل هي دالة على المنع أو الجواز.

فأما الأول: فإنه لو فرضنا إحضار جميع الأجزاء والشرائط، وكانت الفريضة تامة من جميع الجهات - ولو بفرض نادر - فإنه سواء كان الراكب واقفاً أو ماشياً فإنه لا يبقى وجه للمنع إلا أن يقوم دليل بالخصوص على المنع، فإن لم يقدّم الدليل عليه وحصل عندنا الشك في الجواز وعدمه فإن المرجع حينئذ هو الأصل، وهو يقتضى الجواز، لأن الأصل البراءة عن التكليف الزائد عن تحصيل ما هو الواجب في الفريضة، كما لا يخفى.

وقد استدلل على المنع بوجوه عديدة، لا بأس بذكرها والنظر فيها وهي:

الوجه الأول: الأخبار المشتملة على المنع والنهي عن الصلاة في الرحلة:

منها: الخبر الذي رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: لا تُصلّ شيئاً من المفروض ركباً.
قال النضر في حديثه: إلا أن يكون مريضاً»^(١).
ومثله حديثه الآخر^(٢).

فإنّ النهي الوارد في الخبر يحتمل فيه وجوه ثلاثة:
تارة: بأن يكون المراد من (الشيء) النكرة في سياق النفي الدال على
العموم، هو عموم الأجزاء، أي لم تأت بشيء منها من الركوع أو السجود أو
غيرهما على الراحلة ركباً.

وهو بعيد، لأن أجزاء الواجب المرتبط بعضها مع بعض لا ينصرف، بأن
يكون المراد منه بيان النهي عن تجزئة الأجزاء، بأن يأتي بعضها ركباً وبعضها
على الأرض، فأرادة بعضها باعتبار الركعات من الصلاة بعيد جداً، لعدم كونه
مسبوقاً بالسؤال عنه حتى يحمل على خصوص هذا القسم.

وأخرى: يحتمل أن يراد من النهي عن الشيء النهي عن الأفراد من
الفرائض باعتبار حالاتها؛ من كونها تامة الأجزاء والشرائط أو الناقصة، أي لا
تُقدم على إحضار الفريضة مطلقاً إلا إذا كانت كاملة وواجدة لتمام شرائطها
وأجزائها، وعليه فلا يجوز إتيانها على الراحلة.

وثالثة: بأن يراد من النهي عن الشيء الأفراد من جهة كونها فاقدة لبعض
الشرائط، مثل الاستقرار والاستقبال، أو بعض الأجزاء كالركوع والسجود وأمثال

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

ذلك، الجاري في جميع أفراد الفريضة.

فالأمر دائر بين هذين الاحتمالين، فالقائلون بالمنع ذهبوا إلى الأول منهما،
والقائلون بالجواز إلى الثاني، وهو الأقوى.
والدليل على صحة القول الثاني:

أولاً: دعوى الانصراف إلى ذلك، لأنه الذي ينسب إلى الذهن عند المنع،
لأجل فقد بعض ما كان وجوده واجباً في الصلاة، لضرورة وجوب تحصيله، فلا
يجوز رفع اليد عنه إلا لضرورة، وأما ما كان واجداً لجميع ما يعتبر فيه على
الفرض - ولو نادراً - فلا يبقى حينئذ وجهٌ للمنع عنه.

وثانياً: إن المنع والنفي عن الطبيعة يتوجه إلى النفي عن الأفراد بحسب
إطلاق كل فرد، وطبيعة الإطلاق ينصرف إلى ما هو الشائع في الخارج دون النادر
أو الشامل لكلا الفردين من الشائع والناذر، ومن الواضح أن الفرد الشائع من
الصلاة راكباً ليس إلا ما كان فاقداً لبعض ما يجب وجوده في الصلاة من الشرائط
أو الأجزاء، فالنهي ينصرف إليه لا إلى الفرد النادر منها، وهي التامة المتضمنة
لجميع الأجزاء والشرائط.

وثالثاً: إن العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي أو النهي، ليس كالعموم
الوضعي اللغوي المستفاد من لفظ (كل) أو (الجميع)، فالعموم عبارة عن العموم
المستفاد من الإطلاق البدلي، أي كل فردٍ فردٍ على نحو البدلية من دون ملاحظة
الإطلاق الأحوالي لكل فرد - كما لا يخفى - حتى يشمل النهي الفرد الجامع
للشرائط أيضاً.

هذا كما في «الجواهر».

أقول: إن الأمر يكون كذلك حتى في العموم الوضعي اللغوي - مثل لفظ (كلّ) و (جميع)، لوضوح أنّ العموم في قوله: (أكرم كلّ عالم) أو (أكرم العلماء) عمومٌ وضعيٌّ باتفاق الكلّ وبرغم ذلك لا يدلّ إلا على العموم الأفرادي، أي وجوب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من العلماء، وأنّ وجوب إكرامهم في جميع الحالات والآنات مستفادٌ من مقدمات الحكمة.

وبعبارة أخرى: يقال إنّ المولى قد أخذ لفظ (العالم) في متعلق الحكم بصورة الاطلاق، مع فقد القدر المتيقن في مقام التخاطب، مع فرض كون المولى حكيمًا غير لاغٍ، فلا بدّ أن يراد من كلامه الاطلاق الأحوالي والأزماني، وهكذا الأمر في النكرة في سياق النفي.

فعلى هذا التقدير، إنّما يصح هذا الاطلاق فيما إذا لم ينصرف الاطلاق إلى فرد خاص، ولولاه لما بقي لنا إطلاق بعدئذٍ، والمقام يكون من هذا القبيل، إذ الفرد الشائع من الصلاة راكباً هي الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، وقلّ ما يتفق أن تكون الصلاة حال الركوب واجدة لتمام الشرائط والأجزاء، فالإطلاق ينصرف إلى هذا القدر المتيقن، دون الفرد النادر منها وهي الصلاة راكباً تامة الأجزاء والشرائط، حتّى مثل شرط الاستقرار أو الاستقبال، بلا فرق بين كون الدابة واقفة أو متحركة، فلا يكون هذا الفرد داخلاً تحت سياق النهي، كما في حديث ابن سنان، أو النفي في حديث عبدالله بن سنان، فيكون العمل - أي الصلاة راكباً مع فقد بعض الشروط - حينئذٍ صحيحاً.

هذا بحسب القرينة المقاميّة الدالة على عدم الاطلاق.

مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من قرينة مقالية أيضاً، حيث ترى ذكر استثناء الضرورة في الجواز، فهو يفهمنا كون فرض المستثنى فاقدة لبعض ما يعتبر في الواجب، وإلا لا وجه لاستثناء الضرورة في الفرد الكامل التام الأجزاء والشرائط.

مضافاً إلى قرينة أخرى لفظية في الأخبار، وهي عدّ العمل المأتي به صحيحاً فيما إذا توجّه إلى القبلة حين تكبيرة الإحرام فقط، دون بقية أجزاء الصلاة الذي له أن يؤدّيها بأي صورة شاء، كأن يؤمّ للركوع والسجود.

ففي الحقيقة إطلاق عنوان الصلاة على مثل هذه الصلوات، اطلاق يختصّ الفرد الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، فالنهي متوجّه إلى ذلك لا مطلقاً حتى ما يمكن تحصيله بأجزاءه وشروطه ولو نادراً.

الوجه الثاني من أدلة المنع: دعوى أن إطلاق لفظ الصلاة ينصرف إلى الفرد المعهود منها، يعني لا يستفاد من الأمر بالصلاة بحسب الاطلاق إلاّ الاتيان بها بصورتها المتعارفة وهي أداءها على الأرض أو ما في معناها من الأماكن المستقرّة وليس الفرد المأتي به على ظهر الدابة مثلاً داخلاً فيه.

أقول: سوف نجيب عن هذا الوجه لاحقاً، وذلك بعد ذكر سائر الأدلة

والوجوه.

الوجه الثالث: من الوجوه التي استدلوا بها على المنع، الوجه الذي ذكره

فخر المحققين رحمه الله حيث تمسك بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿حَافِظُوا عَلَى

الصَّلَاةُ وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى ﴿١﴾.

بتقريب أن يقال: إنَّ المراد من المحافظة المداومة، التحفُّظ والتحرُّز عن المفسدات والمبطلات، وإنَّما يتحقق ذلك في مكان مستقرٍّ اتخذ عادة للصلاة عليه، دون غير المستقرِّ كظهر الدابة الذي يكون استقراره في معرض الزوال.

وبالمرسل النبوي ﷺ، حيث قال:

«وجعلت لي الأرض مسجداً» أي مصلّى، فلا يصح إلا في معناها، وإنما عديناه إليه بالاجتماع، ولم يثبت هنا.

انتهى كلام فخر المحققين رحمه الله.

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» رحمه الله بقوله:

(إنَّ المراد من المحافظة هو عدم التضييع بالترك ونحوه).

ولكن الإنصاف شمول إطلاقه لعدم إبطالها، لأنه يكون من أحد مصاديقه، إلا أنَّ الإشكال في صغراه، لعدم كون الصلاة في ظهرها - على ما فرضناه - باطلاً حتّى يدخل تحت إطلاق الآية.

اللهم إلا أن يراد عدم الاطمئنان بذلك، كما قد علّل بأنه في معرض الزوال، فحينئذ ينتقل الكلام في اعتباره، أي فهل يعتبر في صحة الصلاة وجود الاطمئنان للمصلّي والجزم على عدم زوال تلك الحالة، أو يكفي وجوده بالحال، معترضاً بأصالة عدم العروض، كما يقال بمثل ذلك في كلّ ما يحتمل عروض المانع، مثل المرأة فيما إذا احتملت عروض الحيض في حال الصلاة، حيث أنه تصحُّ منها

الصلاة تمسكاً بأصالة عدم عروض المانع، هكذا يكون في المقام؟
مع إمكان تحصيل الشرط بالسكوت عن القراءة والذكر حال اضطراب
الحيوان، وتوجهه إلى القبلة إذا انحرفت عنها.

فالحكم بالبطلان بصورة الاطلاق في الاتيان بظهر الدابة، ممّا لا محصل له.
اللهم إلا أن يُستشكل في أصل الاستقرار حال السير والحركة، وينكر
وجود الاستقرار بالذات، للبدن يعني بأن يقال لا تكون الحركة في حال سير في
الدابة حركة عَرَضِيَّة فقط، بل يوجب التحرك في البدن حقيقة، فلا استقرار، فيكون
داخلاً تحت الأفراد الشائعة، فيشملة النهي.

وهو جيد، لكن لا عمومية له، لإمكان فرض بعض المراكب - كزماننا هذا -
يحصل هذا الشرط أيضاً، كما أنه لو فرض كونه كذلك في ظهر الدابة، فتصح
الصلاة به فيهما أيضاً، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن الخبر: فواضح، حيث أنّ المراد منه ليس إلا بيان الامتنان
من الله تبارك وتعالى من التوسعة لرسوله، ﷺ حيث لم ينحصر مكان عبادته
خصوص المساجد والمعابد، كما كان كذلك لأهل اليهود والنصارى، فأراد
رسوله ﷺ ذكر هذه النعمة والتفضل من الله تبارك وتعالى من التوسعة، لا بيان
لزوم كون الأمر كذلك، حتّى يتمسك بمثل الإجماع ونحوه في التوسعة إلى ما في
معنى الأرض، كما لا يخفى.

فالآية والرواية لا تدلان على المنع للصلاة التي يمكن استيفاء تمام أفعالها
وشرائطها، حيث يصدق المحافظة، إلا أن يراد السائرة منها حيث أنه يوجب عدم

استقرار البدن ولو في الجملة، وتكون حركته بالذات لا بالعرض).

أمّا الجواب عن الوجه الثاني الذي استدّلوا عليها: وهى دعوى أن إطلاق أدلة الصلاة ينصرف إلى القرار المعهود، وظهر الدابة ليس منه.

فمدفوعة من جهة منع الإطلاق المنصرف إلى ذلك:

أولاً: إنّ العرف والعقلاء يفهمان منه جواز إتيان العمل في مكان يمكن استيفاء الأفعال والشرائط، سواء كان على الأرض أو على غيرها ممّا في معناها، أو على مثل ظهر الدابة.

وثانياً: عدم إلتهفات الأصحاب إلى عنوان (القرار المعهود) أقوى شاهد على عدم الفرق بين الأرض وسائر الأمكنة، بل يجوز حتى في الأمكنة المخترعة التي يقطع بندرتها وعدم دخولها في الإطلاق الذي يراد منه المعهود.

ثالثاً: ورد أخبار بعضها صحاح تجوّز ذلك في مثل تلك الأمكنة المخترعة، وهى تؤيد عدم انصراف الإطلاق إلى (القرار المعهود) مثل ما في الخبر الصحيح الذي رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين؟ فقال: إن كان مستوياً يقدر على الصلاة فيه فلا بأس، الحديث»^(١).

وفي «بحار الأنوار» بعد ذكر الصحيح قال في تفسير الرف، وهو يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد شدّ الرف بالنخلتين، فالسؤال باعتبار احتمال

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

حركتهما - أي حركة النخلتين - الموجب لحركة الرف، والجوابُ نسبي على أنه يكفي الاستقرار في الحال، فلا يضرّ الاحتمال، أو على عدم ضرر تلك الحركة. وثانيهما: أن يكون المراد تعليق الرف بحبلين مشدودين بنخلتين. وفيه إشكال، لعدم تحقق الاستقرار في الحال. والحملُ على الأول أولى وأظهر، يؤيده - كما في «الجواهر» - ما ذكره الفيروزآبادي في تفسير الرف: إنه شبه الطاق. بل وفيه أيضاً أنه يحتمل أن يكون المراد من (الرف) هو الأرجوحة (التي يقال لها بالفارسية تاب) التي تعلق بالنخلتين، لا المسمرّ بالمسامير. وهذا هو الذي ادّعه صاحب «كشف اللثام»، فعدم استقرار مثل الأرجوحة واضح.

أقول: ولكن الذي يختلج بالبال في تفسير (الرف) هو أنه اسمٌ لشيء يصنعه الفلاحون في أراضيهم ومزارعهم، من البيوتات المعلقة المشدودة بالأشجار والأخشاب، حيث تكون معلقة بالهواء، ويجعلونه محلاً للاستراحة، خصوصاً في أيام الصيف، حيث يمكن فيها إقامة الصلاة مع جميع شرائطها من الاستقبال والاستقرار.

وكيف كان، فإنه لا يكون ذلك من القرار المعهود المنصرف إليه الاطلاق. وأيضاً يمكن أن نستدلّ على ذلك بعدة أخبار:

منها: ما رواه إبراهيم بن أبي محمود، أنه قال للرضا عليه السلام:

«الرجل يصلّي على السرير من ساج ويسجد على الساج؟

قال: نعم^(١).

منها: الخبر الذي رواه محمد بن إبراهيم الحصيني، قال:
«سألته عن الرجل يُصلي على السرير وهو يقدر على الأرض؟
فكتب لا بأس صلّ فيه»^(٢).

ومن الواضح أنّ الصلاة على السرير ليس من القرار المعهود.
بل قد يؤيد ذلك - مضافاً إلى ما عرفت - بأخبار أخرى تدل صراحةً على
جواز الصلاة في السفينة، رغم أنها ليست من القرار المعهود.
منها: الخبر الذي رواه الحلبي بقوله:

«إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟
فقال: يستقبل القبلة ويصف رجله، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه إلى
القبلة، وإلا فليصل حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعده ثم
يصل»^(٣).

فإنه يدل على جواز ذلك.
إلا أنه لا يبعد أن يكون المقصود حالة الضرورة، وإن اشتملت بإطلاقه
الفريضة، بخلاف الخبر الآخر الذي رواه زرارة، وهو:
«أنه سأل أبا جعفر عليه السلام: في الرجل يُصلي النوافل في السفينة؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١.

قال: يصلي نحو رأسها»^(١).

حيث لا يشمل الخبر الفريضة، وإنما يختص بالنوافل.
أما الخبر الذي يشمل بإطلاقه الفريضة، ولو لم تكن ضرورة، هو الخبر
الذي رواه جميل بن درّاج:
«أنه قال لأبي عبدالله عليه السلام: تكون السفينة قريبة من الجد (الجدد)، فأخرج
وأصلي؟

قال: صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام»^(٢).
فإنه شامل للفريضة، كما أن ظاهره كونه في حال الاختيار، فضلاً عن صحة
سنده، مع أن السفينة ليست بالقرار المعهود.
ومثله الخبر الذي رواه يونس بن يعقوب:
«أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام: عن الصلاة في الفرات، وما هو أصغر منه من
الأنهار في السفينة؟

فقال: إن صليت فحسن، وإن خرجت فحسن»^(٣).
منها: الخبر الذي رواه يعقوب بن شعيب، عن أبي عبدالله عليه السلام:
«قال: لا بأس بالصلاة في جماعة في السفينة»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

حيثُ حكم عليه السلام بصحة الجماعة، من دون إشارة إلى حال الاختيار أو الاضطرار.

ولكنه غير مشير إلى ما هو المقصود، لأنه كان في صدد بيان صحة الجماعة فيها، وكان فرضه مع صحة الصلاة، وأما أن صحتها هل كان في حال الاختيار أو الاضطرار فإن الخبر ساكتٌ عنه.

ومثله في عدم الدلالة على المقصود، الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في جماعة في السفينة: فقال: لا بأس»^(١).

ومثله خبره الآخر:

«أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: نخرج إلى الأهواز في السفن، فنجتمع فيها الصلاة؟

قال: نعم، ليس به بأس.

فقال له: فأسجد على ما فيها وعلى القير؟

فقال: لا بأس به»^(٢).

حيث أنه لا إطلاق فيه لعدم كونه في صدد بيان ذلك، لو لم نقل كون مورده الضرورة، بقرينة ذيله حيث أجاز عليه السلام السجدة على القير وما فيها. نعم مما يدل على المطلوب الخبر الذي رواه صالح بن الحكم، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟
فقال: إن رجلاً سأل أبي عن الصلاة في السفينة، فقال له: أترغب عن صلاة
نوح عليه السلام؟

فقلت له: آخذ معي مدرة أسجد عليها؟

فقال: نعم»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن مفضل بن صالح، قال:
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفرات وما هو أصغر منه من الأنهار
في السفينة؟

قال: إن صليت فحسن، وإن خرجت فحسن»^(٢).

فإن إطلاق لفظ (الصلاة) يشمل مثل الفريضة، واختصاص الأخبار بالنافلة
فقط مشكل، إذ ما هو من شأنه السؤال عنه هو الفريضة دون النافلة، فكيف يعقل
حمل الخبر على ما يختص بها دون غيرها!

أما الخبر الذي يمكن اعتباره أصرح من جميع ذلك في الاختصاص
بالفريضة، هو الخبر الصحيح الذي رواه عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن
جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألت عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي في السفينة الفريضة، وهو يقدر

على الجدد؟

(١) وسائل الشريعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١١.

فقال: نعم لا بأس»^(١).

كما أنّ دلالة على حال الاختيار أيضاً واضحة، لأنّه قد فرض قدرته على الصلاة على الجدد.

نعم، يبقى أن يلاحظ في أنّ حيثية السؤال كانت بلحاظ حال السير، أو كانت لحال الوقوف فقط؟، فإنّ الظاهر هو الأول ولو بالاطلاق، لأنّ الغالب الذي يتلى به الانسان هو حال السير، ولا يصح إخراج الفرد الغالب من الاطلاق واختصاصه بحال الوقوف.

نعم إطلاقه يشمله أيضاً، كما لا يخفى، بل قد يقال إنّ احتمال اختصاص السؤال بخصوص حال السير، لأنّه المتبادر منه، لأنّه الذي فيه مظنة، المنع كما قد يؤيده تمثيل الإمام عليه السلام بصلاة نوح عليه السلام.

كما أنّ ظاهر حال السؤال، هو حال الاختيار لا الضرورة والاضطرار، لأنّه لا موقع لتوهم المنع عن حال الضرورة، وكون صلاة نوح عليه السلام صادرة في حال الضرورة لا يوهن ظهور الرواية في إرادتها حال الاختيار، لأنّ صدورها في مقام الضرورة لا يقتضي صيرورتها صلاة إضطرارية.

وأيضاً من الأخبار التي استدلتّ بها على ذلك، الخبر الصحيح الذي رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«سألته عن صلاة الفريضة في السفينة، وهو يجد الأرض يخرج إليها، غير أنّه يخاف السبع أو اللصوص، ويكون معه قوم لا يجتمع رأيهم على الخروج، ولا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

يضع وجهه إذا صَلَّى، أو يومي إيماءً قاعداً أو قائماً؟
فقال: إن استطاع أن يُصَلِّي قائماً فهو أفضل، وإن لم يستطع صَلَّى جالساً.
وقال: لا عليه أن لا يخرج، فإن أبيّاً سألَه عن مثل هذه المسألة رجلٌ،
فقال أترغبُ عن صلاة نوح^(١).

ونوقش فيها: بأنّ موردّها صورة الضرورة، وهي غير مانحن فيه.
اللهم إلّا أن يُراد الاستدلال بقوله عليّاً في الجواب: (لا عليه أن لا يخرج،
الحديث).

وفيه: أنه باعتبار الضمير لا إطلاق فيه، بل قد يستفاد من التعليل فيه إرادتها
حال الضرورة، ضرورة ظهوره في اضطرار نوح عليّاً لتلك الصلاة، فمن سافر مع
ذلك ليس له أن يرغب عن صلاته، فلا يشمل التمكن من الصلاة على الجُدد بلا
مشقة. انتهى كلام صاحب «الجواهر».

وقد أجاب عنه المحقق الهمداني رحمه الله بقوله:
(إنه يمكن دفع المناقشة، بأنّ قوله: (لا عليه أن لا يخرج) بحسب الظاهر
كلامٌ مستأنفٌ سيق لبيان عدم الحاجة إلى الخروج، وكون الصلاة في السفينة من
حيث هي صلاة تامة كاملة، مستشهداً لذلك بقول أبيه عليّاً: (أترغبُ عن صلاة
نوح عليّاً) فإنّ ظاهره كون صلاة نوح - من حيث صَلَّى - صلاة تامة كاملة، لا
ينبغي الرغبة عنها، لا أنّها صلاة ناقصة سوّغت الضرورة).
والإنصاف أن الرواية دالة على صورة حال الضرورة، من جهة أصل عدم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

تمكنه من الخروج لوجود الخوف من السبع واللصوص، وعدم وجود الاطمئنان وعدم موافقة أصحابه على ذلك وإجماعهم على عدم الخروج. وأما كون الصلاة فيها حينئذ لخصوص الاضطرابية، بأن تكون فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط.

غير معلومة، بل التأمل فيها يقضي خلافه، من جهة تجويز الامام عليه السلام إيقاع الصلاة فيها مع هذه الحالة، سواء أتت بصلاة اختيارية تامة كاملة أو ناقصة فاقدة لبعض الأجزاء ولو مثل الدعاء ونظائره.

وعلى كل حال، ففيما عدا هذه الصحيحة من الأخبار، غنى وكفاية. وهذه جملة أخبار تدل على جواز إتيان الصلاة في السفينة، وقد عرفت صحة أسانيدها وتامية دلالتها.

بل يمكن تأييد هذه الطائفة بأخبار أخرى ليست بتلك القوة: منها: ما رواه الحميري في «الجعفریات» عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام: «أن علياً عليه السلام سأل رجل عن الصلاة في السفينة قائماً أو قاعداً؟ فقال عليه السلام: إن الله أذن لنوح - صلى الله عليه - ومن معه أن يصلوا في السفينة قعوداً ستة أشهر، وذلك أن السفينة كانت تنكفي بهم، وأنت لا يجزيك أن تصلّي قائماً إن استطعت أن تصلّي قائماً، وإن لم تستطع تصلّي قاعداً»^(١).
منها: ما رواه الحميري أيضاً في كتابه بالإسناد السابق عن علي عليه السلام: «أنه سأل سائل عن الصلاة في السفينة؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

فقال له علي عليه السلام: إنما يجزيك أن تصلي بصلاة نبي الله نوح - صلوات الله عليه - فإنه صلى فيها وهو جالس»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه الراوندي^(٢).

منها: ما رواه الشيخ الصدوق في «الهداية» قال:

«سئل الصادق عليه السلام: عن الرجل يكون في السفينة، وتحضر الصلاة، أ يخرج

إلى الشط؟

فقال: لا، أيرغب عن صلاة نوح؟!

فقال: صل في السفينة قائماً، فإن لم يتهياً لك عن قيام، فصلها قاعداً، فإن دارت السفينة فدر معها، وتحزّ القبلة جهداً، فإن عصفت الريح ولم يتهياً لك أن تدور إلى القبلة، فصل إلى صدر السفينة»^(٣).

منها: الخبر المروي في «الفقه الرضوي»:

«إذا كنت في السفينة، وحضرت الصلاة، فاستقبل القبلة وصل إن أمكنت قائماً، وإلا فاقعد، وإذا لم يتهياً لك أن تدور إلى القبلة، فصل إلى صدر السفينة، ولا تخرج إلى الشط من أجل الصلاة.

وروي: أنك تخرج إذا أمكنك الخروج، ولست تخافُ عليها أنها تذهب، إن قدرت أن تتوجه إلى القبلة، وإن لم تقدر تلبث (تشب) مكانك هذا في الفرض،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

ويجزيك في النافلة أن تفتتح الصلاة تجاه القبلة، ثم لا يضرك كيف دارت السفينة، يقول الله تعالى: ﴿فَإَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، والعمل على أن تتوجه إلى القبلة، وتصلّي على أشد ما يمكنك في القيام والقعود، ثم أن يكون الانسان ثابتاً مكانه أشد تمكنه في الصلاة من أن تدور بطلب القبلة).

هذه طائفة كبيرة من الأخبار وهي قريبة الى التواتر، أو الاستفاضة، وهي دالة على جواز الاتيان بالصلاة في السفينة، حتى مع الاختيار، بل وإن استلزم نقصان بعض الشرائط أو الأجزاء، حيث لم يأمر الإمام عليه السلام بالتفصيل بملاحظة الوقت والحال.

نعم، يستفاد من بعضها مطلوبة رعاية الشرائط والأجزاء بالخروج من السفينة والصلاة على اليابسة، ولكنه ليس على حد الوجوب، كما أُشير إليه في كلمات جماعة من متقدمي فقهاءنا كالشيخ الطوسي في ظاهر «المبسوط» و«النهاية» وغيره في «الوسيلة» و«المهذب» و«نهاية الأحكام».

قال الشيخ الطوسي رحمه الله في «المبسوط»:

(وأما من كان في السفينة، فإن تمكن من الخروج منها والصلاة على الأرض خرج، فإنه أفضل، فإن لم يفعل، ولا يتمكن منه، جاز أن يصلّي فيها الفرائض والنوافل، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، وإذا صلى فيها صلى قائماً مستقبلاً القبلة، فإذا دارت السفينة فدار معها واستقبل القبلة، فإن لم يمكنه استقبال بأول تكبيرة القبلة ثم صلى كيفهما دارت، وقد روي أنه يصلّي إلى صدر السفينة، وذلك يخص النوافل... إلى آخر كلامه).

ومع ذلك كله فإنه لا بد أن نلاحظ الأخبار الدالة على التفصيل، أي الأخبار التي تدلّ على أن الصلاة في السفينة غير جائزة إلا في حال الضرورة، فلا بأس بذكرها وملاحظة الجمع بينها وبين ما سبقها من الأخبار:

منها: الخبر الصحيح أو الحسن الذي رواه الشيخ عن حماد بن عيسى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يُسأل عن الصلاة في السفينة؟

فيقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فخرجوا، فإن لم تقدروا فصلّوا قياماً، فإن لم تستطيعوا فصلّوا قعوداً وتحزّوا القبلة»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه الحميري بسنده في «قرب الإسناد»، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أهل العراق يسألون أبي عن الصلاة في السفينة؟

فيقول: إن استطعتم... إلى آخر الحديث السابق بتفاوت يسير في بعض فقراته^(٢).

قال المحقق الهمداني رحمه الله في «مصباح الفقيه»: الظاهر اتحاد الروايتين لاتحاد مضمونهما وتقارب ألفاظهما، فما رواه الشيخ عليه السلام لا يبعد كونه مشتقاً على السقط.

ولكنه بعيدٌ، بواسطة أنّ الشيخ قد نقله عن الكليني رحمه الله فاحتمال السقط في كتاب الكليني مع اضطيبته مشكل، مع أنّ الكليني رحمه الله في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ١٢.

«الكافي» نقله بمثل ما نقله الشيخ عنه، فيدور الأمر بين تعارض أصل عدم الزيادة والنقيصة، والأول مقدم، فيلزم نسبة النقص إلى الكليني رحمه الله، وهو ما ينافي مع اضطحية، وهو مبعّد آخر، وعليه فاحتمال الوحدة بعيد.

نعم، لا يبعد أن يكون الامام عليه السلام نقل ذلك مرتين خلال جلستين، ففي أحدها أسند الحكم إلى أبيه وفي الأخرى أطلق الحكم ولم ينسبه إلى أبيه عليه السلام.

وكيف كان، فهاتان الروايتان تدلان على جواز الصلاة على السفينة عند الضرورة لا مطلقاً.

ومنها: المضمرة المروية عن علي بن أبراهيم، قال:

«سألته عن الصلاة في السفينة؟»

قال: يصلي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشرط.

وقال: يصلي في السفينة، يحول وجهه إلى القبلة، ثم يصلي كيفما دارت»^(١).

ويؤيد ذلك بعض الاخبار التي وردت فيها الحكم بجواز الصلاة على السفينة، عند الفجر عن الخروج إلى اليابسة، لأجل الماء والطين والوحل:

منها: ما روي في كتاب علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال:

«سألته عن قوم في سفينة لا يقدر أن يخرجوا إلا لطين وماء، هل يصلح لهم أن يصلوا الفريضة في السفينة؟»

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

قال: نعم»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه أبو الخزاز قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا ربما ابتلينا وكنا في سفينة فأمسينا ولم نقدر

على مكان نخرج فيه؟

فقال أصحاب السفينة: ليس نصلي يومنا ما دمنا نطمع في الخروج.

فقال: إن أبي عليه السلام كان يقول: تلك صلاة نوح، أو ما ترضى أن تُصلي صلاة

نوح؟

فقلت: بلى جعلت فداك.

فقال: لا يضيقن صدرك، فإن نوحاً صلى في السفينة.

قال: قلت قائماً أو قاعداً؟

قال: بل قائماً.

قال: قلت: فإني ربما استقبلت القبلة فدارت السفينة؟

قال: تحرّ القبلة جهداً»^(٢).

منها: الخبر الذي رواه محمد ابن غدافر في حديث، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يكون في وقت الفريضة، لا يمكنه الأرض

من القيام عليها، ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل، أيجوز

له أن يصلي الفريضة في المحمل؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٩.

قال: نعم، هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً، وكلّ ما كان من ذلك فالله أولى بالْعُذر، يقول الله عز وجل: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(١). مضافاً إلى إمكان الاستثناء في ذلك من الأخبار الناهية عن الصلاة في المحمل وعلى الراحلة وأمثال ذلك.

بل قد يمكن إستفادة المنع من الأخبار الدالة على لزوم تحصيل أفعال الصلاة تامة كاملة لو أمكن، حيث يدلّنا على عدم جواز إتيان الصلاة في السفينة إذا استلزم النقصان فيها، ولو بشرط من شروطها مثل الاستقبال أو الاستقرار، فضلاً عن فقد بعض الأجزاء.

فهذه جملة ما تمسكوا بها على المنع إذا اقتضت الضرورة جواز الاتيان بالصلاة في السفينة.

وحمل صاحب «الحدائق» أخبار الجواز - خصوصاً مثل ما ورد في «الفقه الرضوي» ونحوه - على صورة التقية، وإن اعترف عدم حضور ذهنه بمذهب العامة، إلا أنه أيّد قوله بأنّ الوارد في كتاب «فقه الرضا» قوله: بأنه في (وقد روي) حيث أنّه يدلّ على أنه خالف آباءه في التجويز وذلك لأجل التقية.

وقد حمل صاحب «المدارك» النهي - في حديث ابن إبراهيم - عن الصلاة في السفينة على الكراهة، والأمر في حديث حماد بن عيسى على استحباب الخروج، جمعاً بين هذه الأخبار مع الأخبار السابقة، وحكم بجواز إتيان الصلاة في حال الاختيار في السفينة، حتّى لو استلزم ذلك فوت بعض الشرائط والأجزاء.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

أما صاحبي «الجواهر» و«مصباح الفقيه» فقد جمعا بين هذين الطائفتين على أن تكون الأخبار المجوّزة محمولة على ما كانت الصلاة في السفينة واجدة لتمام الخصوصيات من الشرائط والأجزاء ولو كانت سائرة، والأخبار المانعة على ما لو استلزم فقدان بعض الشرائط والأجزاء مثل الاستقبال والاستقرار والقيام وما أشبه ذلك، ففي مثل ذلك لا يجوز إلا عند الضرورة.

وهذا الجمع يعدّ أحسن الوجوه، لأن الأخبار الدالة على الجواز مطلقات تشمل حال السير إذا استلزم فقدان بعض الشرائط، فيستدلّ بمثل تلك الأخبار المانعة - مع إمكان منع إطلاقها - على المورد الذي فرضناه، لأن السفينة - كما هو عادتها - تسير في خط مستقيم لا تنحرف إلا في بعض المواقع، المصلّي فيها قادرٌ على تحصيل القبلة، هذا فضلاً عن أنّ وعدم الاستقرار غير ثابت في السفن الكبيرة.

نعم، يصحّ ذلك في السفن الصغيرة في مثل الأنهار الصغيرة، ففي مثلها ينحصر جواز الصلاة فيها على حال الضرورة العرفية، بأن يكون النزول عنها مستلزماً للخرج العرفي الشديد، فحينئذ يجوز عند ضيق الوقت أداء الصلّة راكباً. وعلى ما ذكرنا يحمل الخبر الذي روى بسند صحيح عن معاوية بن عمار، قال:

«كلمت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟

قال: تستقبل القبلة بوجهك، ثم تصلّي كيف دارت، تصلّي قائماً فإن لم تستطع فجالساً، يجمع الصلاة فيها إن أراد، وليصلّ على القير والقفر ويسجد

عليه»^(١).

ومعلوم أنه لم يفت فقيه من أصحابنا بجواز السجدة على القير في حال الاختيار، فهو يدل على أن الجواز مختص بصورة الاضطرار في الجملة. وكذلك يحمل الخبر الحسن أو الصحيح الذي روي عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سُئل عن الصلاة في السفينة؟

فقال: يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجه إلى القبلة فليفعل، وإلا فليصل حيث توجهت به.

قال: فإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد ثم ليصل».

وعلى هذا التقدير، يكون أداء الصلاة في السفينة مع حفظ الشرائط - مثل الاستقبال والاستقرار - جائزاً في حال السير، وعليه فلا يبقى فيه إشكال إلا من حيث الحركة البطيئة للسفينة التي توجب حصول الحركة العرضية للمصلي، والظاهر أنه غير ممنوع، إذا كان جسم المصلي مستقراً بالذات بنفسه، كما هو الحال في ركوب الطائرة في هذه الأيام، حيث أن الراكب فيها لا يحس بالحركة إلا في حالات معينة.

نعم، قد يتفق حركة المصلي حين تحرك السفينة أو الطائرة فهل يوجب ذلك خلافاً في صلاته فيهما أم لا؟

والظاهر أن البحث يدور عن الحركة التي تعرض على جالس السفينة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٨.

بالذات، لأجل حركة السفينة في الماء واضطرابها حينما تكون سائرة أو واقفة، حيث قالوا إنّ كثرة الحركات يؤدّي إلى عدم قرار المصلي، وحركة أعضائه كثيراً ممّا يوجب اندراجه في الفعل الكثير في الصلاة، - وهذا ما ذكره وأشار إليه صاحب «الذكرى» و«المسالك» و«الموجز» و«حاشية الميسي» و«روض الجنان» - لا الحركة العارضية للمصلي الذي برغمها يكون المصلي بنفسه مستقراً. وقد أشكل بعض حتى في مثله، من جهة لزوم الاقتصار على القدر المتيقن في الصحة من المكان المستقر على الأرض

وفيه: لامجال لمثل هذا الإشكال مع وجود الأخبار الكثيرة الدالة على الجواز، حيث قد عرفت أن دلالتها على الجواز مقيدة بصورة استكمال الصلاة لجميع الأجزاء والشرائط عدا تلك الحركة العرضية. فالأقوى هو القول الأول.

فرع: وممّا يتفرع على المسألة السابقة أنّه لو دخل في الصلاة عند تمكّنه من الخروج، بزعم القدرة على استيفاء الصلاة مع شرائطها وأجزاءها، فطراً العجز عن ذلك، فهل يجوز له إدامة الصلاة، ولو يفقده بعض الأجزاء والشرائط - كما عليه بعض - من جهة دلالة تلك الأخبار خصوصاً في المقام الذي طرأ العجز بعد دخوله فيها، نظراً إلى حرمة قطع الصلاة، أم عليه أن يرفع اليد عن هذه الصلاة نظراً إلى مقتضى إطلاق أدلة الشرائط والأجزاء، الدالة على انقطاع الصلاة عند الإخلال بها وعدم شمول أدلة حرمة قطع الصلاة لها؟

والتحقيق أن يقال: إن قلنا بدلالة أخبار السفينة على إعتبار القدرة في

تحقق الشرائط والأجزاء، وأن إطلاق هذه الأخبار لا يشمل الاختيار عند سعة الوقت، الذي يقدر على إتيان الصلاة تامة، فمقتضى الحكم الأولي للصلاة، عدم تحقق الامتثال بمثل هذه المأتي بها، وأن عليه إعادتها تامة في سعة الوقت، فلازم ذلك حصول البطلان بمجرد طرؤ العجز الذي يؤدي إلى الإخلال بالفريضة، وعليه قطعها ثم الإعادة. ومثل هذه الصلاة لا تشمل أدلة حرمة قطع الصلاة، لحصول الانقطاع والبطلان قهراً، وفي الحقيقة فإن الواقع في المقام هو البطلان لا الإبطال حتى يكون حراماً.

هذا فضلاً عن القول بأن دليل حرمة القطع ليس إلا الاجماع، وهو دليل لبي لا يشمل المقام.

نعم، لو احتاط فأتتم صلاته ثم عاود الإعادة برجاء المطلوبة في الإتمام، فإنه لا يخلو عن حسن.

أما إذا طرأ العجز عن إستيفاء الأفعال، مع العجز عن الخروج أيضاً قبل ذلك أو في الأثناء، ولم يكن الوقت واسعاً فإنه تصح صلاته حينئذ عندنا، خلافاً لمن يجوز البدار لذوي الأعذار ولو زال عذرهم قبل خروج الوقت فإنه يشكل هذا الحكم عندهم لكنه خلاف التحقيق عندنا.

ووجه الجواز في صورة العجز عن الخروج، هو تبدل الموضوع، فيجب عليه إتمام الصلاة حينئذ.

وحيث أجزنا الصلاة في السفينة - إختياراً أو إضطراراً حسب المبني - يجب رعاية ما يمكن رعايته من الاستقبال، بأن يدور حيث ما دارت به السفينة

لتحصيل الاستقبال، كما وردت الإشارة إليه في بعض النصوص، بقوله عليه السلام: (فدر حيث ما دارت)^(١)، أو (... فصلّي يُحوّل وجهه إلى القبلة حيثما دارت) ونظائر ذلك، كما في الخبر المروي عن يونس بن يعقوب، أو علي بن إبراهيم^(٢). وعليه فهل يجب على مثل هذا المصلي أن يذهب إلى مقدمة السفينة ورأسها كما في حديث زرارة^(٣) ويونس بن يعقوب^(٤) أم لا؟

الظاهر المستفاد من بعض النصوص إختصاصه بالنوافل، كما ورد التصريح بذلك في حديث زرارة، والشيخ الطوسي رحمه الله في «المبسوط»، فيكون أمراً مستحباً مختصاً بالنوافل، كما إنه يمكن حمل دلالة هذه الأخبار - على ما في «الجواهر» - على جهله بجهة القبلة، أو علمه بها مع خوفه من استقبالها مخافة إنكفاء السفينة.

وكيف كان، فإنه لا يعدّ هذا الأمر أمراً وجوبياً بذاته، بل للارشاد إلى تسهيل تحصيل القبلة، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

الثالث: في ما يُستقبل له

ويجب الاستقبال في فرائض الصلاة مع الامكان ، وعند الذبح ،
والميت عند احتضاره ودفنه والصلاة عليه .
وأما النوافل : فالأفضل استقبال القبلة بها .

فهنا مباحث ومسائل ينبغي أن نطرحها ونبحث عن حكمها:

منها: وجوب الاستقبال فيما هو فريضة بالأصالة كالیومية وغيرها مثل
صلاة الطواف وصلاة الآيات ، فوجوب الاستقبال فيها شرعي ولو لأنه شرط
صحتها ، وعليه إجماع المسلمين بل هو من ضروريات الأمور عندهم ، لدلالة
الكتاب مثل ما وردت الإشارة إليه في سورة البقرة ، وهي قوله تعالى : ﴿ قَدْ نَرَى
تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ ^(١) ، بل النصوص الدالة على ذلك كثيرة متواترة .

ولا فرق في الفرائض بين الیومية وغيرها ، كما لا فرق بين الیومية بين كونها
أدائیة أو قضائیة ، حضریة أو سفریة .

كما أن الظاهر إلحاق ملحقات الیومية بها ، مثل صلاة الاحتياط ، والأجزاء
المنسية منها ، لوضوح أن الاحتياط لا يصدق إلا ما إذا كان واجبا لجميع ما

(١) سورة البقرة: ١٤٣ .

يشترط في أصل العمل.

مضافاً إلى أنه إذا كان أصل العمل المأتي به كاملاً في مقام الثبوت، وكان ما أتى به المصلي من ركعة الاحتياط زائدة، فإن الشارع قد حكم بنافليتها، ففي هذه الصورة برغم أن هذه الركعة تعد نافلةً وتابعة لأصل النافلة، إلا أنه حيث لا يعلم كونها كذلك في الخارج، لابد من رعاية الاستقبال فيها أيضاً.

مضافاً إلى كونها بنفسها فريضة، فيعمتها معاهد الإجماعات المحكية في المسألة وغيرها، بما يدل على شرطية الاستقبال في الصلاة، مع أن المستفاد من الأدلة أن الشارع قد لاحظها جزءاً للصلاة التي احتمل نقصها، ولعل من الوجوه المذكورة هو الحكم بكفاية قراءة الجهر فقط بدل التسبيح، بل الحكم بالإخفات في القراءة حتى في البسمة، ولم يكن مثل هذا الحكم من الشارع إلا لمراعاة الفريضة الأصلية، بل يستفاد من الأدلة أن الشارع جعلها من أجزاء للفريضة، إلا أنه حكم بلزوم ادائها منفصلة ومستقلة عن أصل الفريضة، صوناً للفريضة عن الزيادة القهرية الموجبة للبطلان، وإن كان أصل التقدير خلافاً للأصل.

فملاحظة هذه الأمور يستلزم الحكم بلزوم شرطية الاستقبال في الصلوات الاحتياطية أيضاً.

بل وهكذا في الأجزاء المنسيّة حفظاً للتدارك، لأنه لا يصدق إلا أن يراعى فيها ما يجب مراعاته في أصلها من إحضار جميع الشرائط ومنها الاستقبال، فيشملة الدال على اعتبار الشرائط في أصلها لأنه جزء منها.

نعم، ينبغي البحث في مثل سجدة السهو، وأنه هل فيها مراعاة ذلك أم لا؟

قد يقال: إنه يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة، لأنها تدارك من للنقص الداخل على الصلاة، فيعتبر فيه ما يعتبر في أصلها. ولكن يمكن المناقشة فيه: من جهة أنها لا تعدّ تداركاً لأصل الأجزاء، بل هي بمنزلة الكفارة، فاعتبار مثل ذلك فيها يحتاج إلى دليل يدل عليه، مع كون الأصل على خلافه.

وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محله.

ومنها: لزوم الاستقبال فيما يعيدها نفلاً لإدراك فضيلة الجماعة، أو خصوصية أخرى نحوها، مما ورد الأمر بالاعادة المحكوم بصحتها، حيث أنه يعتبر فيه ما يعتبر فيما سبق، لأنه إعادة لأصل ما يتعلق به الأمر، مع خصوصية زائدة، فيعتبر فيه ما يعتبر في أصله دالاً لما يصدق الاعادة. ومنه أيضاً ما يعيده احتياطاً. لأنه لا يصدق الاحتياط إلا بالاثبات على نحو ما سبق، مع رعاية ما احتمل سقوطه فيما قبل.

ومنها: ما كانت فريضة فصارت نفلاً، كصلاة العيدين، حيث أنهما واجبتان في عصر الحضور فصارتا نافلتين، فيعتبر فيهما ما يعتبر في أصلهما المفروضة في زمن الحضور، لأن المنسب من الأمر الاستحبابي هو الإتيان بما هو متعلق للأمر الوجوبي، كما أن إطلاق أخبار النافلة - من تجويز الإتيان بها بدون الاستقبال - منصرف عن مثل هذه التي كانت فريضة بالذات، وصارت نافلة بالعرض، لأن الظاهر أن طبيعتها بعد النفل لم تتغير عما هو الواجب إلا من جهة وجوب الامتثال، حيث صارت مندوبةً، نظير صلاة الجنائز حيث أنها تصير مندوبة ومستحبة لكل

من نوى تكرارها بعد أن تؤدى على نحو الكفاية، فيشترط فيها ما يشترط في أصلها الكفائي، كما لا يخفى لمن له أدنى تأمل.

ومنها: التطوع الذي يأتي به الصبي بعنوان الفريضة -كصلاة الظهر والعصر - قبل بلوغه، حيث أنه تطوع له وليس بفريضة، والظاهر إعتبار الاستقبال فيه وجميع ما يشترط اعتباره في الفريضة للبالغين، إن قلنا بشرعية عباداته. كما قد يؤيد ذلك ما قيل في من قد بلغ في أثنائه، حيث أنه يكفي عن واجبه إن كان واجداً لجميع شرائطه.

مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف في الأخبار الواردة في صلاة الراكب والماشي - من جواز الاتيان بالنافلة من دون لزوم رعاية الاستقبال، حتى في حال الاختيار، حيث يستفاد منها أفضلية الاستقبال في النافلة لا شرطيته - عن مثل هذه النافلة التي تعدّ فريضة من حيث طبيعتها، غاية الأمر أنها مندوبة من جهة الامتثال.

بقي هنا أن نبحت عن حكم التي تكون نافلة بالذات، وفريضة بالعرض، مثل ما يجب بالنذر واليمين والعهد؛ فنقول:

إنّ ظاهر كلام صاحب «الجواهر» إلحاقها بالفريضة بالنظر إلى حال الامتثال، حيث أنها صارت واجبة، فيشترط فيها ما يشترط في الفريضة. وعن المحقق الهمداني رحمه الله أنها تابعة لقصد النادر، فإن قصد مع هذا الشرط فيجب وإلا فلا.

ومختاره رحمه الله متين إن أراد أنه ينصرف إلى ما هو المفروض في

الخارج، إلا أن يقصد تلك الخصوصية بذاتها الخاصة، وإلا فإنّ الاطلاق يقتضي تعلّقه بما هو المشروع في الخارج، وهو أعم من حيث لزوم مراعاة القبلة وعدمه، إلا أن يدّعي إنصرافه إلى ما هو المتعارف في الخارج من لزوم رعاية القبلة، ولعله لذلك حكم صاحب «الجواهر» باللاحاق، وإلا لو كان الناذر قد قصد خلافه أو مع الخصوصية، فلا إشكال في لزومه، كما لا يخفى.

مما ينبغي البحث عن حكمه موضوع استقبال المتنقل، وأنّه هل الاستقبال شرط في النافلة كشرطية الضوء والقراءة، بحيث لو أتى بها بدون الاستقبال لما صحت، أو أنّه أمر استحبابي فيها بحيث يجوز للمتنقل تركه في حال الاستقرار على الأرض مع الاختيار؟
فيه وجهان، بل قولان:

فقد صرح بعض الشرطية كما عن صاحب «الحدائق»، بل قد يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر» أيضاً حيث صرّح بقوله: (ومن هنا كان المشهور نقلاً وتحصيلاً الاشتراط، إلا فيما استثنى كما ستعرف، بل إنّه المصرّح به في جميع كتب الأصحاب، إلا ما قلّ، بل يمكن إرادة ما لا ينافي ذلك من عبارة المصنف وما ضاهاها التي هي أظهر ما نسب إليها الخلاف، بدعوى حملها على بيان أفضلية الصنف من غيره ممّا رخص فيه بعدم الاستقبال، كالصلاة على الراحلة وماشياً وغيرهما، لا أنه أفضل من الصلاة مستقلاً مستدبراً كي يقتضي الجواز حينئذ.. إلى آخر كلامه).

خلافاً لجماعة أخرى من أصحابنا من المتقدمين والمتأخرين، كما قد

نسب ذلك - على ما في «الجواهر» - إلى ابن حمزة والفاضل في «الارشاد» وفي «المهذب» و«التلخيص» وعن «الموجز» و«كشف الالتباس» و«مجمع الفائدة البرهان»، بل ربما نُقل أيضاً عن السيد المرتضى علم الهدى، والشيخ الطوسي في «الخلاف» وفي مبحث (مكان المصلي) من «الذكرى» نسبته إلى كثير، وهو الذي اختاره المحقق الهمداني رحمته الله.

فالأولى أن نتعرض أولاً: لما يقتضيه الحكم الأولي. وثانياً: ملاحظة ما يدل على خلافه.

فقد يستدل على لزوم الاستقبال فيها بالأحكام الأولية من جهة توقيفية العبادات، حيث أن الأصل فيها الفساد إلا ما قام الدليل على صحتها، فالحكم بجواز الإتيان بالنافلة ولو إلى غير القبلة في حال الاختيار مع الاستقرار، يكون مخالفاً لتوقيفية العبادة، فالأصل فيها الفساد، هذا كما في «الجواهر». ولكن الانصاف أن يقال: إن هذا إنما يتم إذا لم يثبت ولم يرد دليل دال على الجواز - كما هو مدعى الصحة - وإلا لما كان لذلك وجه.

مع أن الالتزام بتوقيفية العبادة لا توجب القول بلزوم مراعاة الاستقبال في النوافل، بل القول بلزوم مراعاته دون ورود دليل دال عليها بنحو الشرطية تحكّم، وعليه فإنّ طرفي القول بلزوم المراعاة وعدمه متوقّف على ورود الدليل، لأنّ الأصل يقتضي عدم الحكم باللزوم وعدمه إلا بعد قيام الدليل على أحدهما.

هذا فضلاً عن أن الحكم باللزوم يحتمل اندراجه في عنوان التشريع

المحرّم.

اللهم إلا أن يقال: إن التوجه إلى القبلة هو القدر المتيقن، فيجب مراعاته إلى أن يثبت خلافه.

فعمدة الاشكال وجود الدليل على خلافه كما قيل.

فقد يستدل على ذلك بالتأسي، وهو قد يراد منه فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، كما وردت الإشارة إلى لزوم ذلك في الآية الشريفة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(١)، ووردت في توضيح الآية روايات كثيرة دالة جميعها على لزوم التأسي بهم عليهم السلام.

ويرد عليه أولاً: إن ذلك يصح لو لم يرد دليل دال على قيامهم عليهم السلام بأداء النوافل مع عدم مراعاة الاستقبال في حال الاستقرار كما قيل.
وثانياً: إن الاستدلال به موقوف على أن لا يشترط معرفة الوجه في صدق التأسي، وإلا لو كان ذلك شرطاً، فلا يتحقق إلا بعد معرفة كون عمله نافلة.
ثالثاً: كونه لإفهام الشرطية، وإلا لصدق النفل ولو لم يعلم شرطية القبلة في النافلة.

فالتأسي بهم عليهم السلام لا يدل عليه إلا بعد الفراغ عن هذه الأمور الثلاثة ودون إثباته خرط القتاد.

وقد يراد من التأسي ما يستفاد من الحديث المشهور المروي عن النبي ﷺ من قوله: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي)، حيث أنه يظهر من العلامة النوري رحمه الله في «وسيلة المعاد» كونه هو المراد، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث

(١) سورة الأحزاب: ٢١.

استدل به مستقلاً، حيث قال:

(بل قد يستدل - مع قطع النظر عنهما^(١) - بقوله ﷺ).

وكيف كان، إنما يتم الاستدلال به:

أولاً: شموله للفرض والنفل لا لخصوص الفرض.

وثانياً: كون المساواة بينهما في الكيفية لو فعل واجباً، فلا ينافي ذلك كون العمل في الأصل ندباً، فيكون الأمر في (صلّوا) مستعملاً في الوجوب الشرعي خاصة، أي يجب شرعاً إتيان الصلاة مطلقاً كذلك، لا كون الأمر مستعملاً في الأعم منه ومن الشرطي حتى يصير مجازاً فيه.

ولكنه مخدوش، بأنه ليس في صدد بيان ما هو الواجب أو الندب من الكيفية، بل المراد بيان تعليم الكيفية خارجاً من حيث الإمكان والإجزاء في الجملة، ولذلك لا ينافي مع إطلاق الحديث لو كان بعض الأمور في العمل ما هو الأفضل، كما لو جعل القنوت في صلاته، فلا يكون هذا دليلاً على وجوب ذلك حتى يعارض ما يدل على استحبابه ووجوبه ما ذكرنا.

كما أن كونه في صدد بيان المساواة بين الفرض والندب في فرض الشمول لهما مشكّل.

أقول: العجيب من صاحب «الجواهر» أنه كيف جعل ذلك دليلاً على أنه لو ترك الاستقبال في النفل فقد أثم بإثم واحد.

وأعجب منه ما احتمله المحقق الثاني في «جامع المقاصد» بجعله كون

(١) المقصود منها: التأسي والأصل المذكورين في كلامه رحمه الله.

الواجب شيئين: أحدهما حفظ الاستقبال، والآخر إتيان النافلة إليها، فلو ترك وأتى بها على خلاف الاستقبال فقد أثم بإثمين، أحدهما ترك الاستقبال، والآخر بفعل النافلة بغير القبلة، بناء على كون الأمر في (صلّوا) أمراً وجوبياً إلى القبلة. مع أنك قد عرفت أنّ هذا الخبر ليس في صدد بيان ذلك أصلاً - أي بيان تمام الخصوصيات من الواجب والمستحب - بل بصدد بيان تعليم أصل العمل والكيفية إجمالاً لا تفصيلاً، وأنّ الفعل أي جزء منه واجب أو مندوب، ولذلك لا ينافي إطلاق هذا الأمر لسائر الأدلة، كما لا يجوز التمسك بهذا الإطلاق لرفع اليد عن ما يشك في اعتباره من الأجزاء والشرائط، وهذا بخلاف سائر الاطلاقات حيث يمكن التمسك بها لذلك، كما لا يخفى.

وقد يستدل على الشرطية أيضاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(١) الشامل للنافلة، فلا ينافي خروج بعضها بالدليل، كمثّل الراكب على الراحلة والسفينة والماشي، فيبقى الباقي تحت عمومها المقام. ولكن أورد عليه: بأنّ الآية واردة في الفريضة في مقام بيان حكم الفريضة، وذلك لاستدلال الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام عليها في الفريضة، فقد روى زرارة بسند صحيح عنه عليه السلام، أنه قال له:

«استقبل القبلة بوجهك، ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإنّ الله عز وجل يقول لنبيه ﷺ في الفريضة: ﴿قُلْ وَجْهَكُمْ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ وقم منتصباً فإن رسول الله ﷺ قال:

(١) سورة البقرة: ١٤٥.

من لم يُقْمِ صَلَّيْهِ فِي صَلَاتِهِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ.. الحديث»^(١).

هذا فضلاً عن أنَّ هذا الخبر الصحيح يشتمل على أمر وجوبي آخر وهو لزوم إقامة الصلب منتصباً حال القيام، فهو برغم استحبابه في النافلة لمراعاة الأدب والتأدب، إلا أنه واجب في الفريضة، فيكون الأمر بالاستقبال والنهي عن التقلب مخصوصاً بالفريضة، فلا يشمل غيرها.

مع إمكان أن يقال: إنَّ هذا الخبر دليل على خلاف المطلوب، حيث خصَّ لزوم القبلة بالفريضة وحدها، فلو كان للأعم منها لتشمل النافلة أيضاً لما خصَّ بها. لكنه غير وجيه، لإمكان أن يكون مورد الآية الفريضة، دون أن تمنع عن لزومها في النافلة بدليل آخر، كما لا يخفى.

ولكن الانصاف أن يقال: إنَّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد، حيث أن صرف وجهه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة كان في مورد الفريضة، إلا إنه لا يوجب كون الآية دالة على خصوصها، خصوصاً إذا لاحظنا قوله تعالى: ﴿فَلَنَوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾، حيث يدل على جعل الكعبة قبلة على نحو الإطلاق لكل عبادة يشترط فيها الاستقبال ومنها النافلة، وأما كونها بنحو الشرطية أو أنَّ الاستقبال إليها يعدُّ أفضل الأفراد، فإنَّه لا بد من ملاحظة الدليل الخارجي، فإن دلَّ على الجواز إلى غير القبلة، فتكون الآية بياناً لأفضل الأفراد في النافلة، والأو تكون بنحو الشرطية بلحاظ كون الأصل في العبادات هو الفساد. وعليه فهذه الآية - في الجملة - تدل على اللزوم، إلا أن يدل دليل آخر على

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

عدمه أن يأتي مثل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، وغيرها من الروايات الدالة على الجواز في النافلة، ثم ملاحظة مقتضى الجمع بينهما. وربما يستدل لذلك بالخبر الصحيح الذي رواه زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١).

حيث قد استدل بها صاحب «الجواهر» على اللزوم مطلقاً. لكن أورد عليه صاحب «المصباح» بأن المراد من (لا تعاد) وهو المستثنى منه، والمستثنى هو عدم وجوب الاعادة ووجوبها، فيخصّ الفريضة فلا عموم فيها يشمل النافلة، بل قد أيده بذكر الوقت من الخمسة، ولعل مراده هو جواز الاتيان بالنافلة في مطلق الأوقات.

أقول: إن التأمل فيها يقضي إمكان استفادة العموم منها لكل صلاة، خصوصاً مع ملاحظة كون المنفي بصورة الإخبار المستفاد من المجهول، حيث لا يفهم منه النهي الدال على الوجوب وعدم الوجوب.

كما أنه يمكن استفادة التعميم فيه، جواز التمسك بها للدلالة على شرطية الطهارة عن الحدث في النافلة، وكذلك في الركوع والسجود، وأما ذكر الوقت في الخبر فلا يدل على انحصاره للواجب، لوضوح أن المقصود هو الموقت من الصلاة لا مطلقاً، وإلا يرد الاشكال في مثل بعض الواجبات غير الموقنة - مثل صلاة الزلزلة - حيث يصح أدائها بعد وجوبها في كل وقت، وكذلك يكون المراد في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

النافلة، إذ الموقت منها لا يصح إتيانها إلا في وقتها إلا قضاءً.

فدعوى دلالتها على المطلوب لا يخلو عن وجه.

نعم، لا بد أن نلاحظ أنه هل لنا دليل يدل على جواز أداء النافلة الى غير جهة القبلة أم لا، فعند الشك في الجواز، يصح الرجوع إلى إطلاقها والحكم بلزوم أداءها اليها.

اللهم إلا أن يقال: إن الاطلاق المزبور وإن كان غير بعيد بالطبع، إلا أنه بعد الرجوع إلى الآية والروايات - التي نذكرها لاحقاً - يستفاد كون المقصود من عدم الاعادة ووجوبها في مثل هذه الصحيحة هو الفريضة لا الأعم منها.

فهذه الدعوى، وإن كان لها وجه وجيه، إلا أنه لا بد أن نتبع ونفحص في ثنايا تلك الأدلة ودلالاتها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

مما استدلل به على المدعى - كما عليه المحقق النائيني رحمته - رواية صحيحة أخرى مروية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

«أنه قال: لا صلاة إلا إلى القبلة.

قال: قلت: أين حدّ القبلة؟

قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ.

قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة، أو في يوم غيم في غير الوقت؟

قال: يعيد»^(١).

وجه الاستدلال به واضح لأن طبيعة الصلاة وقعت في سياق النفي والنكرة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

المنفي بلا النافية للجنس، وهو يفيد العموم الشامل للفريضة والنافلة معاً. نعم، قد نوقش فيه بإمكان كونه في خصوص الفريضة، من جهة ماورد في ذيله، حيث أن الإمام عليه السلام قد أجابه بعد السؤال عن حدّ القبلة، بتحديد الجهة بما بين المشرق والمغرب، ثم حكم عليه السلام بالاعادة لو صلّى في غير الوقت، فالتحديد شاهدٌ على اختصاص الاستقبال بالفريضة دون النافلة.

مع أنك قد عرفت أنه لا منافاة بينه وبين النافلة إذا كانت موقته، إذ كلها كذلك، كما لا منافاة مع فريضة غير موقته.

فالأولى ملاحظتها مع مقتضى أصل كلامه عليه السلام في قوله: (لا صلاة إلا إلى القبلة) حيث يدل بحسب مجيء النكرة في سياق النفي، نفيها مطلقاً حتى النافلة. لكن أورد المحقق الهمداني رحمته الله على هذا الاستدلال بقوله: (إنه يختص بالفريضة، لعدم صحة إرادة العموم، لعلمنا بجواز الاتيان بالنافلة إختياراً إلى غير القبلة مثل الراكب والماشي).

ثم أبطل احتمال القول بإخراج ذلك الفرد منها مستدلاً عليه: بأن إتيان الصلاة ماشياً أو راكباً أو اضطرارياً أو إختيارياً، كان من حالات فرد العام، لا من أفرادهِ حتّى يخرج ذلك من العام بواسطة الدليل ويبقى الباقي تحته، فيستفاد عدم الجواز للمقام).

هذا، وكيف كان فإنه قدّس سرّه قصد التفكيك بين العموم الوارد في قوله: (لا صلاة إلا إلى القبلة) وبين قول القائل: (أكرم كلّ عالم) وعلمنا بخروج إكرام زيد العالم يوم الجمعة، بأنه هل يوجب خروج ذلك في جميع الأزمان، أم ينحصر

بالجمعة دون غيرها، فيجب إكرامه في سائر الأزمان عدا يوم الجمعة؟
فقد احتمل أن يكون الفرد خارجاً بجميع أحواله، لأنه إخراج للبعض
المشتمل على الإطلاق الأحوالي بواسطة مقدّمات الحكمة، فإذا خرج عن حكم
العام، فقد خرج عن الحكم في عموم الأزمان والأحوال، وكيف كان فإنه يصح
جريانه في مثل قوله: (أكرم كلّ عالم) دون المقام، لأن هنا قد استفيد الإطلاق
الأحوالي من تعلق النفي بالطبيعية بلحاظ الحالات، فإذا كان الأمر كذلك، فلا
يصح إخراج الفرد من العموم، بل لابدّ من تضيق دائرة العموم من أول الأمر
لخصوص الفريضة، أو القول بوحدة الحكم للفريضة والنافلة إلا ما خرج بالدليل
الذي يدل عليه.

هذا، إن سلّمنا كون المراد من قوله: (لا صلاة) هو نفي الأفراد بلحاظ
الحالات.

مع إمكان إنكار ذلك بأن يقال: إنّ المراد من قوله: (لا صلاة) نفي طبيعة
الصلاة وماهيتها لا الأفراد، فيكون المراد أن الصلاة بطبيعتها لا تتحقق إلا بالتوجه
إلى القبلة، فلا يرفع اليد عنه إلا بمقدار ما يدل الدليل في النافلة مثل الماشي
والراكب دون غيرهما، فيكون عمومها سرّياً لا أفرادياً.

ثم أجاب قدس سرّه عنه: بأنه ليس بصحيح، لأن المتبادر من مثل هذا
التركيب الذي وقعت النكرة تلو لا هي أفراد الطبيعية، لا اسم الجنس حتى تكون
الطبيعة مراداً، كما أنّ التركيب في مثل (لا رجل في الدار) هو لأفراد المنفي لا
الطبيعة، فهكذا يكون في المقام).

هذا خلاصة ما أفاده المحقق الهمداني رحمته الله.

ولكن الانصاف أن إطلاق نفي الصلاة إلا إلى القبلة ظاهرٌ في نفي الحقيقة، نظير قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) و(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) الشامل بعمومه لكل من الفريضة والنافلة، بل في أي حالة من الحالات، لمساوقة نفي الطبيعة مع نفي جميع الحالات، إلا أن يدل دليل على صدق الحقيقة في خصوص حالة معينة - مثل فاقد الطهورين لمن أفتى بلزوم إتيانها حينئذ أيضاً، أو فاقد القبلة لمن اضطُر إلى تركها حتى عند أداء الفريضة - حيث يدل الدليل على الاستثناء، فيكون الأمر في النافلة كذلك حيث تكون داخلة تحت العموم بجميع أفرادها، إلا ما خرج منه مثل الراكب أو الماشي أو المستقر في حال الاختيار، بشرط قام الدليل عليه وإلا فلا.

ودعوى أن قوله عليه السلام: (فمن صلى إلى غير القبلة، أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد) خاصٌّ بالفريضة، مما لا يمكن المساعدة عليه لأنه:
أولاً: إنه حكمٌ مستقل بالنسبة إلى يوم الغيم، فيمكن اختصاصه بالفريضة دون صدره.

وثانياً: إمكان دعوى العموم فيه ليشمل حتى النافلة الموقته - كنافلة الظهرين - حيث أنه لو أتى بهما في يوم الغيم قبل الوقت، فيصح أن يقال بوجوب إعادة هذه النافلة، إلا أن يدلّ الدليل على كفايتها، فهو أمر آخر غير مفاد هذه الرواية.

فدعوى دلالة هذه الرواية على الشرطية في الجملة - كما عليه المحقق

النائيني في تقريراته - ليست ببعيدة، فلا بد من ملاحظة الدليل المخرج، وأنه هل يشمل المستقر أم لا، فإن دخل فيه فيكون خارجاً عن العموم - كخروج النافلة في الراكب والماشي - وإلا فلا.

وقد استدلل المحقق النائيني رحمه الله بحديثين آخرين لشرعية القبلة في النافلة:

أحدهما: الخبر الذي رواه عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام:
«إنَّه قال: إنَّ الله عز وجل حرّمت ثلاث ليس مثلهن شيء كتابه وهو حكمة ونور، وبيته الذي جعله قبلة للناس لا يقبل من أحد توجهاً إلى غيره، وعترة نبيكم»^(١).

والآخر: الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في «الاحتجاج» بإسناده عن العسكري عليه السلام، في احتجاج النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المشركين:
«قال: إنا عبادُ الله مخلوقون مربوبون، نأتمر له فيما أمرنا، وننجز له عمّا زجرنا.

إلى أن قال: فلما أمرنا أن نعبد بالتوجه إلى الكعبة أطعنا، ثم أمرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعنا، فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره»^(٢).

تقريب الاستدلال: (قد قررنا في محله بأن الأمر المتعلق بما له دخل في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

المركب يدلّ على جزئية متعلقة أو شرطية لطبيعة ذلك المركب بما هي طبيعة، من غير فرق بين أن تكون فريضة أو نافلة). إنتهى محل الحاجة^(١).

وفيه: إن سياق الجملة لم يرد لأجل بيان ذلك حتى يؤخذ منه الاطلاق، أي ليس السياق بصدد بيان ما هو الشرط أو الجزء لذلك، حتى يؤخذ بإطلاقه للحاظي أو الذاتي - كما ادعاه رحمه الله - ولعله لذلك لم نر أحداً يتمسك بهذا الدليل غيره.

نعم، قد استدل جماعة أخرى بما يخالف ذلك، أي استدّلوا وأثبتوا عدم شرطية الاستقبال للنافلة مطلقاً، حتى للمستقر في حال الاختيار، بحيث يتساوى حكم النوافل مع حكم الراكب والماشي، فيجوز إتيان النافلة بأية جهةٍ توجه إليها المتنفل، ومن أدلتهم على ذلك؛ الخبر المرسل الذي رواه العياشي في «تفسيره» عن زرارة، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: النافلة كلّها سواء، تؤمي إيماءً أينما توجهت دابتك وسفينتك، والفريضة ينزل لها عن المحمل إلى الأرض، إلا من خوفٍ فإن خفت أومات، وأما السفينة فصلّ فيها دائماً، وتوخّ القبلة بجهدك، فإن نوحاً عليه السلام قد صلّى الفريضة فيها قائماً متوجّهاً إلى القبلة، وهي مطبقة عليهم.

قال: قلت: وما كان علمه بالقبلة فيتوجهها، وهي مطبقة عليهم؟

قال: كان جبرئيل عليه السلام يتوجه نحوها.

(١) تقارير النائيني: ج ١/ ١٠٨.

قال: قلت: فأتوجه نحوها في كل تكبيرة؟

قال: أما في النافلة فلا، إنما تكبر على غير القبلة الله أكبر.

ثم قال: كل ذلك قبلة للمتنفل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١).

وقد استدلل المحقق الهمداني معلّقاً على دلالة بقوله: (فإنها وإن وردت في المسافرين، لكن ذيلها كادت تكون صريحة في أنّ جواز النافلة في السفينة والمحمل - أيما توجهت الدابة والسفينة - من أنّ ذلك كله قبلة للمتنفل، بلا مدخلة لخصوصية المورد في ذلك). انتهى.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من التأمل، لأن قوله عليه السلام: (كل ذلك قبلة للمتنفل) جاء في ذيل سؤال السائل من قوله: (قلت: فأتوجه نحوها في كل تكبيرة) الذي كان في محل ما (قال: كل ذلك قبلة للمتنفل) فمتعلق الإشارة لا يشير إلا إلى موضع خاص، وهو المسافر الذي أراد أداء النافلة.

كما تؤيد هذا الاستشهاد بالآية الشريفة، بالاستشهاد بها الوارد في غير هذه الرواية للمسافر الذي يقصد التنفل، وذلك لبيان تسهيل الأمر فيها، أي يكفي في أدائها حين السفر والضرورة أن يتوجه في نافلته إلى أيّة جهة شاء.

وعليه فاستفادة جواز ترك القبلة حتى مع الاختيار والاستقرار من إطلاق هذا الحديث، حتى يكون مخصصاً لتلك الأخبار الدالة على الشرطية، لا يخلو عن تأمل.

هذا فضلاً عن إرسال الحديث، حيث لم تذكر سلسلة السند في «تفسير

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٧.

العياشي» فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرسالة.
ومما استدل به المحقق الهمداني أيضاً الخبر الذي رواه ابن إدريس الحلبي رحمه الله في «مستطرفات السرائر» نقلاً من كتاب «الجامع» للسبزنطي وهو صاحب الرضا عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يصلح ذلك صلاته.
قال: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى، ولا يعتد به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود»^(١).
ونحوه ما رواه الحميري في «قرب الإسناد» بإسناده عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام من دون تفاوت.

ثم قال الهمداني رحمه الله معلقاً على مضمون الخبرين بقوله:
(إنّ ظاهرهما عدم إنقطاع النافلة بالاستدبار ولو عمداً، بل ظاهرهما إرادة حال العمد، كما يشهد له تعلق النهي به، وهو محمول على الكراهة، إذ لا حرمة فيه على تقدير عدم إنقطاع الصلاة به، كما هو مفاد الروايتين بلا شبهة)، انتهى كلامه.
وفي «الجواهر»: (وخبر المسائل مع إحتماله السهو وعدم الجابر له، لا يستلزم جواز الترك ابتداءً قطعاً)، انتهى.

ولا يخفى عليك أنه إن سلّمنا ظهورهما في العمد، بقرينة قوله عليه السلام: (لا تعود)، فإنّه يستفاد عدم شرطيه الاستقبال في النافلة، وإلا لأخلّ بحاله في حال العمد، كما كان كذلك في الفريضة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٨.

اللهم إلا أن يحتمل شرطيته في تمام الصلاة من حيث مجموعها، بحيث لا ينافي مع الانحراف في بعض أفعالها في الأثناء.

والقائل بهذا التفصيل في الشرطية في النافلة غير مشهور، هذا فضلاً عن أن الإجماع المركب قائم بضده، وعليه فإن كان شرطاً ففي الجميع وإلا فلا. نعم، وقع البحث في إتيان التكبيرة إلى القبلة دون غيرها من الأجزاء، وذلك بمقتضى بعض الروايات.

كما أن الإشكال في سندهما من جهة الإرسال وعدم الانجبار غير وارد، لأجل وجود خبر آخر صحيح الإسناد وهو الذي رواه الحميري في «قرب الإسناد» وهو معتبر ومسند وهو يكفي في المقام إذا لم نعتمد على الحديث الذي رواه ابن إدريس في «المستطرفات» وادّعينا فيه الإرسال أيضاً.

فينحصر الإشكال في خصوص احتمال السهو، وهو لا يكون له مبعداً إلا ما أشار إليه الهمداني في «المصباح» من ظهور قوله عليه السلام: (لا يعود) في العمد. ولكن الانصاف إمكان إرادة العموم من قوله: (لا يعود) فيشمل السهو، أي إنه إذا صدر منه عمداً أو سهواً فلا مانع فيه ولكن عليه أن لا يعود إلى مثله بعد ذلك عمداً حتى في النافلة، فيكون هو الفارق بين الفريضة دون النافلة، فلا تدل الرواية حينئذ على المطلوب، وعليه فالاستدلال به أيضاً لا يخلو عن تأمل.

وإحتمال الحمل على خصوص العمد، حمل على الفرد النادر في الفريضة، لأنه قل ما يتفق أن يلتفت المصلي إلى خلفه عمداً حين أداء الفريضة.

وقد استدل أيضاً بالخبر الصحيح الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام،

في حديثٍ، قال:

«قال: إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ، فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهدت فلا تعد»^(١).

فإنّ الخبر بمفهومه - أي مفهوم الوصف - يدل على كون الالتفات الفاحش يخلّ بالفريضة دون النافلة، هذا إذا سلّمنا المفهوم فيه.

إلا أنه يحتمل أن يكون المراد هو الالتفات الفاحش في حال السهو لا العمد، فلا يدل الخبر حينئذ على المطلوب، فاختصاصه بحال العمد حملٌ على الفرد النادر في خصوص المورد، لأن المتشرع الذي يريد الامتثال، لا يأتي بما يضرّ بصحة عمله، كما لا يخفى.

مع إمكان أن يكون المراد من الحديث بيان مورد الالتفات الفاحش في الفريضة، بأنّ ذلك يكون قبل الفراغ، بخلاف ما لو وقع بعد التشهد، حيث أنّه بنفسه مخرج للصلاة فلا إعادة.

وعليه فإنّ الرواية ليست بصدد بيان حيثية الفرق بين المكتوبة والنافلة، بل تكون في صدد بيان حيثية مورد إبطال الالتفات الفاحش، فهو لا ينافي كون الالتفات الكذائي مبطلاً في النافلة أيضاً، فإثبات التخصيص بمثل هذه الأخبار مشكّل في الجملة، وإن كان لا يخلو عن وجه، خصوصاً في الخبرين المرويين في «السرائر» و«قرب الاسناد».

ولأجل هذه الاشكالات قلنا في حاشيتنا على «العروة» بلزوم مراعاة

(١) وسائل الشريعة: الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

الاستقبال في النافلة رعاية للاحتياط الوجوبي، بل لم نجد من أفتى جزماً بعدمه. هذا كله تمام الكلام في النافلة لمن استقر في الأرض في حال الاختيار. وأما لو كان راكباً أو ماشياً في السفر أو الحضر، فيجوز الأداء مع عدم المراعاة إتفاقاً، وحيث لم يُسمع فيه خلافٌ إلا من ابن أبي عقيل، ولم يَقم على دعواه دليل.

ووجه الجواز وجود أخبار مستفيضة - لولا التواتر - عليه، فضلاً عن غلبة عدم تمكن تحصيل الاستقبال في هذه الأصناف - فلا بأس بذكرها: منها: الخبر الصحيح المروي عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي الحسن: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابته حيث ما توجهت به؟ قال: لا بأس»^(١).

منها: الخبر المروي عن إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال له: إنّي أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل. فقال هذا الضيق، أما لكم في رسول الله ﷺ أسوة؟!»^(٢). منها: الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: صلّ صلاة الليل والوتر والركعتين في المحمل»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

حيث أنه بإطلاقه يشمل حال السير، لو لم يكن هو المراد بواسطة الغلبة.

منها: الخبر الذي رواه الحلبي:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير والداية؟

فقال: نعم، حيث كان متوجهاً، وكذلك فعل رسول الله ﷺ»^(١).

منها: الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن محمد بن عيسى،

والحسن بن ظريف، وعلي بن إسماعيل، كلهم عن حماد بن عيسى، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خرج رسول الله ﷺ إلى تبوك، فكان

يصلّي على راحلته صلاة الليل حيث توجهت به، ويومي أيما»^(٢).

منها: الخبر المروي في «كشف الغمة» نقلاً عن كتاب «الدلائل» لعبد الله بن

جعفر الحميري، قال:

«دخلت على أبي جعفر عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عن صلاة الليل في المحمل.

قال: فابتدأني، فقال: كان رسول الله ﷺ يصلّي على راحلته حيث

توجهت به»^(٣).

منها: الخبر الذي رواه العياشي في تفسيره المشهور بـ«تفسير العياشي» عن

حرز، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: أنزل الله هذه الآية في التطوع خاصة: ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٢.

فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾، وصلى رسول الله ﷺ إيماءً على راحلته أينما توجهت به، حيثُ خرج إلى خيبر، وحين رجع عن مكة وجعل الكعبة خلف ظهره»^(١).

منها: الخبر الذي رواه صفوان الجمال، قال:
«كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي صلاة الليل بالنهار على راحلته، أينما توجهت به»^(٢).

منها: الخبر المروي عن حماد بن عثمان في الصحيح، عن أبي الحسن الأول عليه السلام:

«في الرجل يصلي النافلة وهو على دابته في الأمصار؟
فقال: لا بأس»^(٣).

منها: الخبر المروي صحيحاً عن سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث:

«قال: إنما فرض الله على المسافر ركعتين، لا قبلهما ولا بعدهما شيء إلا صلاة الليل، على بعيرك حيث توجه بك»^(٤).

منها: الخبر المروي عن عبد الرحمن بن أبي نجران، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٣.

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل؟
قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك
بعيرك.. الحديث»^(١).

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في تفسير «مجمع البيان» عن
أبي جعفر عليه السلام، وأبي عبد الله عليه السلام:
«في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.
قال: هذا في النوافل في حال السفر خاصة، وأما الفرائض فلا بد فيها من
استقبال القبلة»^(٢).

منها: ما رواه الطبرسي أيضاً في تفسيره عنهما عليهما السلام:
«في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، ليست بمنسوخة، وإنها
مخصوصة بالنوافل في حال السفر»^(٣).

وهو رد على من زعم النسخ بملاحظة ما ورد في آية أخرى وهي قوله
تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
شَطْرَهُ﴾ بل احدهما مطلقة والاخرى مقيدة، فتقيّد الثانية الاولى ويختص
احدهما بالنوافل والاخرى بالفرائض والنوافل..

منها: الخبر المروي في الأمالي عن ابن عمر، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٨.

«كان رسول الله ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت به»^(١).

وغير ذلك من الأخبار، حيث تدل جميعها على المطلوب ولو بالاطلاق، فهي لم تكن واردة في خصوص النافلة، إلا أنه قد حكم في النوافل بالتوسعة، أو أنه يمكن أداءها بالكيفية التي يتناسب مع حال المتنفل، أو الصلاة على الراحلة مع الإشارة بالآتيان بها بنحو الإيماء للركوع والسجود، أو بيان لزوم كشف الوجوه في حال السجود دون القيام مع كون صلاته على راحلته ونظائرها.

فالحاصل من جميع هذه الأخبار، جواز آتيان النوافل على الدابة والمراكب ولو مع عدم رعاية القبلة، بل يجوز ذلك حتى فيما إذا كان يدور بين الأمصار وهو راكب على الدابة أو السيارة، كما وردت الإشارة إليه في حديث حماد بن عثمان وعبد الرحمن بن الحجاج، بل عن «المنتهى» نقل الإجماع عليه، حيث نسب إلى علمائنا الحكم بجواز التنفل حين السفر.

فرع: يبقى هنا البحث عن موضوع جواز الآتيان بالنافلة مع عدم رعاية القبلة في حال المشي:

فهو أيضاً مستفاد من أخبار كثيرة دالة عليه:

منها: الخبر الحسن المروي عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، ولا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي، يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢٤.

مشي»^(١).

منها: الخبر المروي عن إبراهيم بن ميمون، عنه عليه السلام:

«قال: إن صليت وأنت تمشي، كبرت ثم مشيت فقرأت، فإذا أردت أن ترقع أو مأت، ثم أو مأت بالسجود، فليس في السفر تطوع»^(٢).

حيث يدل -ولو بالاطلاق- على جواز الصلاة في حال المشي، غاية الأمر إما أن يراد منه النافلة، أو يحمل عليها فقط أو عليها وعلى الاضطرار في الفريضة. وإطلاق (المشي) يشمل ما لو كان ولو إلى غير القبلة.

وإحتمال إرادة خصوص المشي إلى القبلة، ممّا لا يساعده الاعتبار، مع أنه لو كان الاستقبال معتبراً لكان علي الامام عليه السلام أن يشير إليه، لكونه في مقام الحاجة والبيان، فتركه الإشارة إليه دليل على عدم الاعتبار.

منها: الخبر المروي عن يعقوب بن شعيب، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر وأنا أمشي؟ قال: أو م إيماءً، واجعل السجود أخفض من الركوع»^(٣).

ولعله أراد المشي في السفر من دون مركب، فهو يدل على عدم الاعتبار من جهة عدم اشارته لرعاية القبلة، وإلاّ لأمكن أن يكون المراد من السؤال بيان حال الركوع والسجود كما يظهر من جواب الامام عليه السلام، ولم يكن بصدد بيان حال

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

الاستقبال، كما لا يخفى كما استدل بمثل هذه الرواية على عدم شرطية الاستقبال في الركوع والسجود، من جهة عدم الإشارة إليه، كما يحتمل أن يكون السؤال لأجل عدم الاستقرار، ولكن الاحتمال السابق هو الأوجه.

ومنها: الخبر الآخر^(١) المروي عنه المماثل له في الدلالة والكلام، خصوصاً مع إشتغال صدره من الإشارة للصلاة على الراحلة، المؤيد لمختارنا من عدم اعتبار الاستقبال لو لم يكن من جهة عدم الطمأنينة.

منها: المرسلة المروية عن حريز عمن حدثه، عن أبي جعفر عليه السلام:
«أنه كان لا يرى بأساً بأن يصلّي الماشي وهو يمشي، ولكن لا يسوق الإبل»^(٢).

فإنه يحتمل أن يكون وجه السؤال فيما هو من جهة عدم الاستقرار، كما يحتمل أن يكون لأجل عدم رعاية الاستقبال، كما هو المساعد للاعتبار.

والخبر مرسلٌ حسبما رواه الشيخ الصدوق أمّا الكليني والشيخ عليهما السلام فقد نقلاه بسنديهما مسنداً عن الباقر عليه السلام، كما جاء في «وسائل الشيعة».

منها: الخبر المروي عن حسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«قال: سألته عن الرجل يصلّي وهو يمشي تطوعاً؟
قال: نعم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

قال أحمد بن محمد بن أبي نصر: وسمعتُه أنا من الحسين بن المختار^(١).
 فدلالته على المطلوب لا يكون إلا بما عرفت من جهة الاطلاق وترك
 البيان لشرطية الاستقبال، مع أنَّه بحسب الغالب يصعب رعاية القبلة في حال
 المشي، كما هو الحال كذلك في الصلاة على الراحلة.
 بل لعله يمكن الاستدلال على المختار المدعى بالخبر الذي رواه الشيخ
 المفيد رحمته الله في «المقنعة»:

«قال: سُئل عن الرجل يجد (يحد) به السير، أَيْصَلِّي على راحلته؟
 قال: لا بأس بذلك، ويومي إيماءً، وكذلك الماشي إذا اضطر إلى
 الصلاة»^(٢).

بان يراد من (الاضطرار) هو العرفي منه، حيث يكون مفهومه أوسع من
 الاضطرار اللازم الذي يفيد إباحة ترك الواجب وفعل المحرم.
 وكيف كان، فهذه جملة الأخبار التي تمسك بها للدلالة على عدم اشتراط
 الاستقبال للنافلة في حال المشي، مع مساعدته الأصل، لو لم يتم الدليل على
 الشرطية.

ثم إنَّه بعد الفراغ عن عدم إعتبار القبلة في مجموع أجزاء الصلاة، يبقى
 البحث في أنَّه هل يعتبر ذلك في خصوص التكبير أو الركوع والسجود، كما اشير
 الى هذا المعنى في بعض الأخبار مثل الخبر الصحيح المروي عن عبدالرحمن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

حيث قد تقدم مضمونه، وكان فيه:

(إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك)^(١).

هذا بالنسبة إلى التكبيرة، وكما اشير الى ذلك في الركوع والسجود أيضاً، كما في الخبر المروي عن معاوية بن عمار، وكان فيه:

«فإذا أراد أن يركع، حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد، ثم مشى»^(٢).

بل وقد أفتى بلزوم ذلك في خصوص التكبيرة للماشي، مثل الشيخ في «المبسوط» و«الخلافة» و«الجامع»، بل وكذلك في الراكب منهم في المصنفات السابقة ومن غيرهم في «الاقتصاد» و«المصباح» و«مختصر المصباح» و«السرائر» و«الجامع» و«ابن فهد» و«النهاية»، وقد نسبته ابن إدريس إلى جماعة الأصحاب إلا من شذّ، تمسكاً بالأصل والخبرين، لعلهما حديثي عبد الرحمن ومعاوية بن عمار، حيث جاء في الخبر الأخير أيضاً: يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقراً، فيستفاد منه كفاية توجه المصلّي إلى القبلة في التكبيرة. بل هو يشتمل الركوع والسجود ولزوم اتیانهما مع التوجه إلى القبلة، كما أفتى به الشافعي، وليس في أصحابنا من أفتى بذلك.

ولكن الإنصاف أنّه ينبغي الافتاء باستحباب ذلك - دون الشرطية - في كلّ من التكبيرة والركوع والسجود، وكونه أفضل فيها لا الشرطية، وذلك لأدلة لو تنبه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

الفقيه إليها لا طمئن بذلك، وهي:

أولاً: نفى الشرطية في مثل رواية زرارة، حيث جاء فيها قوله: (قلت: فأتوجه نحوها في كل تكبيرة؟ قال: أما في النافلة فلا، إنما تكبر على غير القبلة الله أكبر).

ثم قال: كل ذلك قبلة للمتنفل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(١).

فإذا لم يكن التوجه إليها في التكبيرة في حال السفر وفي السفينة معتبرة - مع كون التوجه فيها حين الاداء أيسر من التوجه في المحمل وعلى الدابة وغيرها - ففي غير السفينة يكون سقوط الشرطية بطريق أولى.

بل وكذلك إذا لم يكن التوجه إليها في التكبيرة معتبراً، وهو الذي قد أفنى به بعض الفقهاء - فعدم شرطية التوجه بالنسبة إلى الركوع والسجود يكون بطريق أولى، حيث لم يفت به أحد.

بل يلحق كل نافلة ولو كان صاحبها ماشياً إلى عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (كل ذلك قبلة للمتنفل)، إلا ما خرج مثل المستقر الذي قد تقدم بحثه.

وثانياً: قد يستشعر على عدم الشرطية - بل قد يستدل - بالخبر المروي عن

إبراهيم الكرخي^(٢) حيث جاء فيه:

«إني أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل.

فقال: لضيق، أما لكم في رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أسوة».

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة الحديث ٢.

حيث يشمل إطلاقه للتكبير أيضاً، بل لا يخلو ظاهر الخبر عن إفادة أن تركه أرجح لولا مقتضى الجمع بالحمل على الندب، لأن معنى (الأسوة) هو رجحان تبعية الرسول ﷺ ولم يرد في الخبر ما يدل على أن رسول الله ﷺ كان يتوجه إلى القبلة حال التكبير ثم يتوجه إلى غيرها، بل ظاهره أنه ﷺ كان ييمّم وجهه الشريفه صوب توجه به الدابة ولو إلى غير القبلة، مع أنه لو كان التكبير إلى القبلة أفضل لفعله ﷺ، لأنه كان متعبداً لذلك.

بل وهكذا يظهر ذلك من الخبر المروي عن حريز الوارد في «تفسير العياشي»^(١)، مضافاً إلى البيان الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ من اختصاصها بالنافلة حيث تم الاستدلال فيه بفعل رسول الله ﷺ، وأنه صلى حين رجع من مكة وجعل الكعبة خلف ظهره. فإنه بظاهره يدل على أنه ﷺ قد تنقل نافلة تامة غير ناقصة، برغم أن الكعبة كانت خلف ظهره الشريف.

وثالثاً: وردت أخبار كثيرة دالة على أن الآية نزلت في النافلة، وأنها لا تحتاج إلى الاستقبال، بل يساعد الاعتبار ذلك، لإمكان أن يكون الترخيص الشرعي لأجل الترغيب في المداومة على فعل النافلة، والاكثار من التشاغل بالعبادة، كما أشار إليه العلامة في «المنتهى»، ومال إليه صاحب «الجواهر».

فمع وجود هذه الأدلة والقرائن والمؤيدات، فإنه لا بد من حمل ما يدل على

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة الحديث ٢٣.

كون التكبيرة يشترط في صحتها وقوعها الى القبلة على التقية أو على الندب،
والثاني أولى، فإذا كانت التكبيرة حكمه كذا، فانه يكون حكم الركوع والسجود
من حيث شرطية الاستقبال أوضح، كما لا يخفى.

ويجوز أن تصلّى على الراحلة سافراً وحضراً، وإلى غير القبلة على كراهية متأكدة في الحَضَر.

أقول: لا يخفى أن جواز ترك القبلة في النافلة، إذا كان المستنفل راكباً أو ماشياً، ثابت في حالتي السفر والحضر، وذلك لما قد عرفت من قيام بعض الأخبار للدلالة على جواز التنفل حين التنقل بين الأمصار والبلدان. وعليه فلا وجه للحكم بكراهة ترك الاستقبال، أو الاستقرار في الحضر، كما أشار إليه المصنف، لأنه إذا سقطت شرطية الاستقبال، وأجاز الامام إتيان الصلاة على الراحلة، فلا وجه للحكم بالكراهة.

كما لا وجه للقول بالكراهة في الماشي أيضاً، لما قد عرفت من دلالة النصوص على الجواز فيه، كما لا فرق في هذا الحكم بين السفينة وغيرها من وسائل النقل، كما عرفت دلالة إطلاق النصوص على ذلك، مضافاً إلى صراحة الخبر المروي عن زرارة^(١) والمضمرة المروية عن سليمان بن خالد^(٢) حيث جاء فيها قوله عليه السلام:

«يصلّي النافلة وهو مستقبلٌ صدر السفينة إذا كبر، ثم لا يضُرَّ حيثُ

دارت»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ١٠.

فلا وجه لاحتمال لزوم الانحراف إلى القبلة في السفينة دون الراحلة، فهو حكم لا يمكن الالتفات إليه مع وجود إطلاقات دالة على عدم الاشتراط، فضلاً عن صراحة بعضها في الجواز، كما عرفت.

هاهنا فروع لا يخلو ذكرها عن فائدة، وهي:

الفرع الأول: إذا قلنا بعدم شرطية الاستقبال للراكب والماشي بجميع أفرادهما، فهل يمكن فرض تفريق الحكم باقتضاء كيفية المشي والركوب من السرعة والبطؤ أم لا؟

الظاهر عدم الفرق، خصوصاً مع ملاحظة ورد الإشارة إليه في بعض النصوص مثل الخبر المنقول عن حسين بن علوان^(١)، فيكون المشي كالركوب لإحاقه به في بعض الروايات.

الفرع الثاني: بعد معرفة عدم اشتراط الاستقبال في التكبير - مع الاشكال في أفضليته - لما ترى من حُسن التأسي برسول الله ﷺ، حيث قد صُلّي بأي وجه توجهت به دابته حال السفر، وتوبيخ الامام عايشاً للسائل بقوله: (هذا الضيق، أما لكم برسول الله ﷺ أسوة)، كأنه عايشاً أراد أن يبين للسائل أن القبلة حاصلة للمتأمل في كل جهة توجه إليها، فلا خصوصية للمواجهة إلى الكعبة، كما تشير إليها الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.

مضافاً إلى حسن نفس التأسي، وإن لم يكن المتعلق عمله ﷺ فيه رجحان تام، فذلك يؤيد ما ذكرناه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ٢١.

وعليه، فإنّ عدم شرطية لزوم الاستقبال في الركوع والسجود يكون بطريق أولى، مع عدم وجود قائل به من أصحابنا ومن العامة - إلا الشافعي - فلا رجحان فيه أيضاً، كما عرفت.

الفرع الثالث: إذا قلنا بعدم شرطية الاستقبال في التكبير وغيرها، فهل يمكن تصوير بدل مجعول له، وهو كون القبلة للمتنبّل أينما توجهت به الدابة والراحلة، كما وردت الإشارة إليه في الروايات، أو أنّ ذلك بيان للتوسعة، وبيان لعدم لزوم رعاية القبلة المتعارفة؟

فقد يظهر من بعض لزوم رعايته تعبدًا بالروايات، ولكن الأقوى كما عليه صاحب «الجواهر» عدم إعتباره، وأنّ الأخبار وردت لبيان الترخيص وعدم لزوم الرعاية، لا جعل البدلية.

كما يؤيد ذلك ظهور قوله تعالى: ﴿فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، بل يشير إلى كفاية ما توجهت به دابته، ما جاء في الخبر المروي عن الحلبي، من قوله عليه السلام: (حيث ما كنت متوجّهاً).

ومن هنا يظهر أن ذكر (صدر السفينة) أو (رأسها) الوارد في بعض النصوص، كما في الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق من قوله: «وروي أنّه إذا عصفت الريح بمن في السفينة، ولم يقدر على أن يدور إلى القبلة، صلّى إلى صدر السفينة»^(١).

وكذلك في المرسلة المروية عن عبدالله بن المغيرة، عن بعض أصحابه، عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

الصادق عليه السلام: «في الرجل يكون في السفينة، فلا يدري أين القبلة؟

قال: يتحرى، فإن لم يدر صَلَّى نحو رأسها»^(١).

لا موضوعية له ولا يدل على لزوم رعاية ذلك، لأن تلك أمور إرشادية وردت الإشارة إليها لأجل تيسير الأمر على المصلي.

وعليه فإنه يجوز للراكب أن يصلّي على الدابة إذا ركبها متوركاً - كما هو المتعارف في الأحساء والقطيف على ما قيل - أو يركب على الدابة مستديراً، بأن تكون وجهه مخالفاً لوجه الدابة وجهة سيرة، فكل ذلك جائز، لأن الأمور المذكورة جميعها مندوبة غير واجبة، وذكرها للترخيص لا العزيمة، كما أن الأمر بالإيماء للركوع والسجود كان كذلك لا العزيمة، فلو قصد المصلي أن يؤدي ذات الركوع أو السجود في حال المشي أو الركوب، وكان قادراً عليهما فإنه لا يكون ممنوعاً عنهما.

كما أنه لا فرق في سقوط شرطية الاستقبال في حال الركوب والمشي، بين بداية السير أو الأثناء، لإطلاق الأخبار فيه.

كما أنه لا فرق في جواز الإيماء بين أن يتعذر عليه الاتيان بالركوع والسجود، أو يمكن له القيام بهما لكن مع العسر، لوضوح أن الأمر بالتوجه فيهما كان لأجل ما هو الأسهل والأيسر، فأما إذا بلغ حد العسر فلا لزوم، وإن كان الاحتياط في المراعاة حسن، كما كان الأمر كذلك في الأخفضية كذلك، أي لا يكون واجباً، بل كان أولى لإفهام السجود إلا أنه لو لم يفعل لم يكن قد أخل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٥.

بصلاته، وإن كان الأحوط مراعاته، ولا يخلو ذلك عن حسن، كما أنه لا يجب رفع ما يصح السجود عليه والصاقه بالجبهة، كان واجباً في الفريضة.

الفرع الرابع: الظاهر من الأدلة، سقوط شرطية الاستقبال، وعدم مانعية المشي والركوب في صحة وقوع النافلة، ولكن هذا لا يوجب سقوط مانعية سائر الموانع، مثل تأثير النجاسة، أو الفعل الكثير أو غيرهما من الموانع، فإنها باقية على حالها من المانعية والابطال بل لعل إلى ذلك يشير ما ورد في الخبر الذي رواه حريز^(١) من قوله عليه السلام: (ولكن لا يسوق الابل)، لاشتمال سوق البعير على الفعل الكثير.

كما لا يصح الاتيان بالنافلة بمثل حال الركوب إذا نزل في محل في حال السفر أو أقام، لأن هذا الجواز وعدم الشرطية مخصوص بحال السفر والركوب والمشي لا غيرها.

والمراد بالسفر هنا ليس هو السفر الشرعي، بل ما يصدق عليه أنه سفر عرفاً، لوجود الملاك فيه أيضاً، وعلى فلا ينحصر الحكم فيه بما يوجب القصر، بدعوى الاقتصار في ما خالف الأصل على القدر المتيقن، لما عرفت من إسقاط الشرطية في تلك الحالة، بلا تفاوت بين الصورتين عرفاً، خصوصاً مع ملاحظة سقوط شرطية الاستقبال في حال المشي، حيث لا يكون السفر العرفي أسوأ حالاً منه.

فما يتوهم من الكلام المحكي عن «الايضاح» من ذكر سفر القصر، ممّا لا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

يخلو عن إشكال.

نعم، لا يصح القول بسقوط الشرطية لما يصدق عليه المسافر عرفاً، إذا لم يكن في حال السير، كالمقيم الذي لم ينو قصد العشرة، أو كان في حال السفر لكنه توقف لفترة طويلة أو قصيرة لأجل الأكل أو قضاء الحاجة وغيرهما، حيث لا تسقط الشرطية عنه عند من لا يجوز ذلك للمستقر، كما مضى بحثه.

ويسقط فرض الاستقبال في كل موضع لا يتمكن منه ، كصلاة المطاردة ، وعند ذبح الدابة الصائلة والمتردية ، حيث لا يتمكن صرفها إلى القبلة.

والمراد من صلاة المطاردة ، هي الصلاة التي يقوم المحارب بأداءها حال الحرب ، أو الصلاة التي يؤديها المحارب الذي هجم عليه الأعداء من كل صوب وهو يدافع عن نفسه ويدفع المهاجم عن نفسه.

أمّا الدابة الصائلة فهي الدابة الثائرة والتي في حال الوثبة. وأمّا الدابة المتردية فهي الهاوية في حفيرة أو بئر ، بحيث لا يمكن صرفها إلى القبلة.

فسيأتي البحث عن كل واحد منها تفصيلاً في محله إن شاء الله تعالى ، وقد أشار إليهما المصنف في المقام إجمالاً.

الرابع: في أحكام الخلل

وهي مسائل:

الأولى: الأعمى يرجع إلى غيره ، لقصوره عن الاجتهاد ، فإن عوّل على رأيه مع وجود المبصر لأمانة وجدها صح وإلا فعليه الاعادة.

لعلّ وجه الحكم بالرجوع إلى المبصر ، كان لأجل صدق الاجتهاد في حقّه بذلك ، وهذا هو المعتبر لمن أراد أداء ما اشترط فيه الاستقبال ، فإن عوّل على رأي نفسه لأمانة وجدها ، كان مبنياً على جواز إيماده على ما هو أقوى ظناً من الرجوع إلى الغير ، أو على الأقلّ يكون مساوياً له ، وتلك الأمانة عبارة عن مثل المحراب أو قبور المسلمين وما أشبه ذلك.

أقول: إنّ الحكم بجواز الاكتفاء برأي نفسه من جهة أقوى الظنين ، أو المساوي له ، إنّما يصح إذا لم يؤد إلى الخطأ الذي يستلزم الاعادة قطعاً ، مثل ما لو ظهر له الخطأ في الانحراف بأزيد ما بين المشرق والمغرب ، حيث يلزم عليه الاعادة. كما تجب الاعادة على البصير الذي بان خطأه وانحرافه ، وذلك لإطلاق الأدلة الآتية ، الشاملة للأعمى ، ولا وجه لإخراجه لمجرد تجويز الشارع له بالرجوع إلى الغير ، لأنه إنّما يدل على عدم لزوم الاعادة من تلك الحيثية ، دون ما توجب الاعادة عليه من حيثية أخرى مثل الانحراف عن القبلة ، كما تشمله تلك

الأخبار المطلقة الآتية، وخصوص دلالة ما ورد في خصوص الأعمى، مثل الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«قال: الأعمى إذا صَلَّى لغير القبلة، فإن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعيد»^(١).

وكذلك الخبر المروي عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله:
«أنه سُئِلَ الصادق عليه السلام عن رجلٍ أعمى صَلَّى على غير القبلة؟
فقال: إن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعد..
الحديث»^(٢).

مع أنه إذا وجبت الإعادة على المجتهد الذي تحرّى وأخطأ - الذي قد جعل الشارع اجتهاده حجة له - فهو أيضاً إما مساوٍ معه - إذا اعتمد على الأمانة أو على شخص آخر ثم بان خطأه - أو أولى من المجتهد بالإعادة - على ما في «الجواهر».

ولكن قد يرد عليه بأن الأولوية غير معلومة، لإمكان أن يكون فقد العين موجباً لتسهيل الشارع له، ولكن هذا إذا لم يدل الدليل على خلافه.
نعم، لو اعتمد على رأي نفسه - من عدم المراجعة إلى المبصر - أو اعتمد على أمانة مفيدة للظن من مس الكعبة أو المحراب أو قبر من قبور المسلمين، ثم بان أنه قد انحرف عن القبلة، فإنه تجب الإعادة عليه، كما أشير إليه في الخبر

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

الصحيح أو الحسن المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في الأعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة؟

قال: يعيد ولا يعيدون فإنهم قد تحرّوا»^(١).

بناء على كون المراد من الأعمى هو الذي لم يتحرّر لأجل صلاته.

بل في «الجواهر»: (لا بد من حمله عليه، حتّى يكون وجه الحكم بالإعادة

وملاك الافتراق بينه وبين غيرهم، مع كون صلاتهم جميعاً إلى جهة واحدة).

ولكن الذي ينبغي أن يقال في دلالة هذه الرواية: إنّ العمل بمضمونها إنّما

يتم فيما لو حملناها على ما لا يكون الانحراف بمقدار يؤدي إلى الاستدبار، وإلاّ

وجبّت الإعادة مطلقاً، أي حتى مع الاجتهاد والتحري، لأجل ما سيأتي من

الأخبار الآتية الدالة عليها مطلقاً، وعليه فلا تأثير للتحرّي في نفي الإعادة.

نعم لو كان الانحراف دون المشرق والمغرب، فيحكم بالصحة للمؤمنين،

لأنهم تحرّوا وعملوا بوظيفتهم، بخلاف الأعمى لأنه لم يتحرّر.

وعليه يمكن أن يقال بأن مقتضى مفهوم الحديث، أنّه لو كان صلاة الأعمى

في الفرض -مطابقة للقبلة فلا لزوم عليه للإعادة، لأنه قد فرض الحكم في صدر

الرواية بلزوم الإعادة، فيما كان صلاته على غير جهة القبلة، حيث يفهم منه أن

هذا الحكم منفي عن من صلّى إلى القبلة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ العبرة بالعلة، وهي قوله: (لأنهم تحرّوا)، حيث أنّ العلة

تكون معجمة ومخصصة، فيكون معناها في المقام أنّ تمام الملاك في الحكم بلزوم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

الاعادة هو عدم التحري، سواء كانت الصلاة إلى القبلة أو إلى غيرها.
ثم إنه لا بأس بملاحظة دلالة الخبر المروي عن عبد الرحمن المذيل بذيل،
وهو:

«وسألت عن رجل صلى وهي مغيمة، ثم تجلّت، فعلم أنّه صلى على غير
القبلة؟

فقال: إن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان قد مضى فلا يعيد»^(١).
فإن هذه الرواية بلحاظ صدرها تحكم بالتفصيل مطلقاً في الإعادة
وعدمها، بإنكشاف الخطأ في الوقت أو في خارجه، فالأول للأول والثاني للثاني،
مع أنّ مقتضى الأخبار الآتية هو لزوم الإعادة عند وقوع الاستدبار مطلقاً، أي في
الوقت وفي خارجه بلا فرق بين الأعمى وغيره.
ويمكن الجمع بينهما بحمل كلّ على ما هو الأظهر والقدر المتيقن، ورفع اليد
عن ظاهر الآخر، وعليه نتحمل الأخبار المطلقة على الاستدبار، سواء كان في
الوقت أو في خارجه، في الأعمى وغيره، لأنّه القدر المتيقن منه، لأنّه يلزم فيه
الاعادة في الوقت فيما بين المشرق والمغرب، ففي الاستدبار يكون لزوم الاعادة
بطريق أولى.

وحمل الأخبار المفصلة على كون الخطأ فيما بين المشرق والمغرب، لأنّه
القدر المتيقن بهذا التفصيل بالنسبة ما لو كان الخطأ بالاستدبار فيحكم فيه
بالتفصيل بالنظر إلى عدم الاعادة في الوقت، ففي ما بين المشرق والمغرب يكون

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

الحكم بعدم الاعادة أولى.

هذا كله لو لم نقل بأن الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب قبله للمخطئ حسب الرواية المروية عن زرارة:

«قد سُئل أين حد القبلة؟»

قال عليه السلام: ما بين المشرق والمشرق قبله كله»^(١).

بناء على حملها على صورة الخطأ، فتعيد أن الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب من الأعمى وغيره قبله، فلا وجه للحكم بالاعادة في الوقت، إلا أن يخص ويقتد بخصوص خارج الوقت، بمقتضى هذه الأخبار المفصلة.

ومثل هذا الكلام يجري في غير الأعمى بملاحظة ذيل الرواية حيث سأل السائل عنه عليه السلام (عمّن صلّى وهي مغيمة)، فإنه مطلق للأعمى وغيره، فلا وجه لحمله على خصوص الأعمى من جهة اختصاص صدر الخبر بالأعمى. وعليه فيكون هذا الحمل مع ملاحظة رواية زرارة جارياً في غير الأعمى أيضاً.

كما أن ذيل هذا الخبر بما أنه يشمل بالاطلاق لغير الأعمى، كذلك يشمل بالاطلاق للمتحرّي أيضاً، لو لم نقل بكونه في خصوص المتحرّي، لأنه صدر بملاحظة حال المصلّي المتشرع الذي يؤدي الصلاة وهو قاصد بها أداء ما عليه من الواجب وافتراغ ذمته من التكليف، وعليه فيقوم بالتحري، كما كان الأمر في الأعمى كذلك.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

وقد استفدت هذه الملاحظة من شيخنا وأستاذنا العلامة البروجردي رحمته الله،
ولقد أجاد فيما أفاد، لأن الكلام إنما يكون مع المتشعبة والمستدينين، وهم لا
يقومون بأداء واجباتهم إلا على طبق ما أمرهم الشارع بها، فعلى هذا يلزم أن
يكون وجوب الإعادة - في الوقت على حسب الرواية - حتى على من تحرى، بلا
فرق بين الأعمى وغيره، وذلك لدلالة ذيل الحديث، فيصير هذا قرينة على أن
المراد من كلام المحقق رحمته الله القائل بأنه لو أتى تعويلاً على قول البصير أو الأمانة
صح، وإلا فعليه الإعادة، سواء كان قد تحرى أم لم يتحر، فان الحكم بالإعادة
وعدمها غير ناظر لحال الخطأ أيضاً - كما زعمه صاحب «المدارك» -.

وعليه، فيكون الحق مع صاحب «الجواهر» من كون الحكم حيثياً.
فإذا عرفت ما استنتجناه من حديث عبدالرحمن، فيكون حديث أبي بصير
مثله، لأنهما من حيث اللفظ - بملاحظة الصدر - سيان.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: هو لزوم الإعادة لو أتى بالصلاة من دون
اجتهاد، كما إذا لم يسأل البصير العارف، ولم يعول على الأمانة، بخلاف ما لو
تحرى فإنه لا يجب عليه الإعادة من تلك الناحية، وعليه فلا ينافي وجوب
الإعادة لو تبين الخطأ في الوقت فيما بين المشرق والمغرب دون خارجه أو
مطلقاً، إذا كان الخطأ بالاستدبار.

وعلى هذا التقدير يكون حاصل ما تقدم، هو مفاد ما يستفاد من الخبر
المروي عن الحلبي، من الحكم بوجوب الإعادة للأعمى، في ما إذا أم القوم دون
المؤمنين، حيث جعل وجه الحكم بالإعادة في خصوصه هو عدم تحريره دونهم.

ثم يأتي الكلام في أن جواز الاعتماد على الأمانة - كمس الكعبة، أو المحراب، حيث يجوز له التعويل عليهما وأمثالهما - يكون حجة له سواء سأل المبصر وأخبره بخلاف الأمانة، أو لم يسأل، ولكن علم أنه لو سأل لأخبره بخلافها؟

الظاهر المستفاد من الأدلة السابقة أن الحجّة الشرعية في حقّه هي الأمانة إن كان الظن الحاصل من الأمانة أقوى له أو مساوياً مع الظن الحاصل من إخبار البصير.

وأما لو عكس الأمر، بأن علم بأنّ الظن الحاصل من إخبار البصير أقوى من الظن الحاصل من الأمانة، فإنّه لا يجوز له التعويل على الأمانة مع وجود البصير المخبر، لأنّه لو اعتمد عليه لا يعدّ متحريراً.

ثم إنّه هل يجب عليه السؤال فيما لو احتمل كون الظن الحاصل له نتيجة لاعتماده على الأمانة أقوى من الظن الحاصل من إخبار البصير، لأجل احتمال كونه موافقاً له، فيصير ظنه أقوى من سابقه أو لا يجب، لأصالة البراءة عن وجوب تحصيل الظن أزيد ممّا حصل له من الأمانة؟

فيه وجهان:

الوجه الأول: مضافاً إلى كونه أحوط، قد يستفاد وجوبه ممّا ذكره الفاضل الهندي في «كشف اللثام» من أنّه صحت صلاته - كما نسبته صاحب «الجواهر» إليه، ثم علّق على ذلك بقوله: (إن كان أقوى من إخباره أو مساوية ولم تتقوّ به). ولكن الظاهر عدم الوجوب، إذا أجزنا إعتماده على الأمانة الكذائية لأنّه

حجة أيضاً.

نعم، هو الأحوط بلا إشكال.

هذا تمام الكلام في الصحة إذا عمل بقول البصير أو عوّل على الأمانة.
فالآن نبحت فيما إذا صلى الأعمى تعويلاً على رأيه، من دون قيام أمانة أو
إخبار بصير، فهل يحكم بالبطلان ووجوب الإعادة أم لا؟
أقول: هنا عدة صور، وهي: تارة: يُخطئ في اتجاه القبلة.
واخرى: يكون مصيباً في اتجاه القبلة.
ثم على الأول قد يكون خطأه بالاستدبار، أو على اليمين واليسار، أي بين
المشرق والمغرب.

فإن كان خطأً على نحو الاستدبار، فصلاته باطلة، سواء تبين خطأه في
الوقت أو في خارجه، على حسب ما يأتي من وجوب الإعادة في مثله مطلقاً
وذلك بمقتضى دلالة الأخبار.

بل، كذلك عليه الإعادة لو تبين خطأه بين اليمين واليسار، وذلك من جهة
دلالة الخبر المروي عن الحلبي، حيث حُكم فيه بالإعادة، وعُلِّل ذلك بعدم
التحري، بخلاف المأمومين لأنهم تحرّوا، وكان الفرض المشار إليه في الخبر أن
جماعة لحقوا بالأعمى وصلّوا معه جماعةً اعتماداً عليه، وهو لم يكن قد تحرّى
لتحديد القبلة، أمّا إذا كان المأمومين هم الذين وجّهوا امامهم الأعمى ناحيةً تبين
بعدها خطأهم، فإن عليهم جميعاً الإعادة اماماً ومأموماً، ولا ينطبق عليهم التعليل
المذكور في ذيل الخبر.

ثم الإعادة الواجبة على الأعمى في هذا الفرض يكون مطلقاً، أي سواء تبين خطأه في الوقت أو في خارجه، أو كان في خصوص الوقت، لأجل ما دلالة الخبرين المنقولين عن عبدالرحمن وأبي بصير، ودلالتهما مبنية على أمرين: الأمر الأول: القول بإطلاق الحديثين في حق الأعمى الذي أخطأ في تحديد اتجاه القبلة، سواء كان قد تحرى أم لا.

وهو غير بعيد، كما عرفت تفصيل إطلاق خبر عبدالرحمن مع ذيله لمن صلى مغيمّة، وقد عرفت ان الخبر صادر في حق المتشرع الذي يقصد أداء تكليفه وإفراغ ذمته، فشموله للمتحري ثابتٌ إمّا بالخصوص وإمّا بالاطلاق، فيشمل الغافل عن التحري والعامد، وعليه فيشمل ما نحن فيه، فبالنتيجة لا تجب الإعادة لو تبين بعد خروج الوقت.

الأمر الثاني: الاعتقاد بعدم وجوب الإعادة فيما إذا ترك التحري، لكنه أصاب الجهة، وإلاّ فأنّه لو قلنا بوجوب الإعادة في هذه الصورة برغم إصابته الجهة، فإن القول بوجوب الإعادة في غير المتحري المخطئ يكون بالأولوية، فيما إذا كان التبين خارج الوقت، وعليه فيكون الحكم منوطاً في هذا الفرض على تبين الحكم في صورة الإصابة، فننقل الكلام إليها.

فأما الصورة الثالثة: وهي ما لو صلى تعويلاً على رأيه، دون اعتمادٍ على أمانة أو قول بصير، ثم تبين له إصابته الجهة من القبلة، فهل يجب عليه الإعادة أم لا؟ فيها قولان:

قول بوجوب الإعادة، كما هو المستفاد من ظاهر كلام المحقق في

«الشرائع» وتصريح كلام «المدارك» و«الذكرى»، بل في «الحدائق» هو المشهور، كما صرح به صاحب «المدارك» وتدل بعدم وجوب الاعادة، وهو مختار الشيخ الطوسي وصاحب «الجواهر» حيث قال بعدم الاعادة، وتوقف العلامة في «المنتهى» حيث أنه بعد نقل دليل القولين، قال: كلاهما قويان وعلق البحراني على قوله في «الحدائق» بأن ظاهر كلامه هو التوقف.

بل وهو ظاهر «المعتبر» حيث قال: وعندي في الإصابة تردد، لكنه اختار ما هو المستفاد من ظاهر كلام «الشرائع» من البطلان.

أقول: ينبغي في المقام ملاحظة الأبحاث الآتية وهما:

البحث الأول: من ذكر ما يوجب الحكم بالإعادة والبطلان، وهو ليس إلا لأحد أمور:

الأمر الأول: إما لأجل إعتبار قصد إمتثال الأمر، وأن الأعمى مع اعتقاده بوجوب التحري عليه، فبرغم ذلك ترك التحري وصلّى إلى جهة ما دون قصد، فإن هذا يعني أنه لم يأت بما هو المأمور به حتى يقصده، فيبطل عمله.

وفيه، أولاً: بأنه في مقام الواقع قد وجد المأمور به لإصابته القبلة، غاية الأمر عدم علمه بالإصابة وعدم قصده، فلو أتى برجاء وجود الأمر في الواقع -ولو احتمالاً- لا يبعد كونه تحصيلاً لقصد إمتثال الأمر -على فرض اعتباره، كما عليه صاحب «الجواهر»^(١)، وعليه تصح عبادته، ولا مجال للاعادة.

وثانياً: إن هذا لا يصح عند من لا يعتبر في صحة العبادة قصد إمتثال الأمر، بل يكفي كونها محبوباً عند الله مع قصد القربة، ففي المقام برغم انه لم يحصل منه

قصد إمتثال الأمر، يكون العمل لدى الإصابة محبوباً لقصد القربة، فتصح عبادته ولا يجب عليه الاعادة.

الأمر الثاني: إمّا لأنّه يعتبر في وقوع العمل صحيحاً، وقوعه مع الجزم بالنيّة، وهو مفقود في مفروض المقام.

وفيه أولاً: إنه يمكن تحصيله ولو بصورة الرجاء والإجمال، وهذا المقدار يكفي في صحة العبادة، كما هو الأمر في موارد العمل بالاحتياط. وثانياً: لا نسلم إعتباره في صحة العبادة - كما عليه الأكثر - فلا يضره التردد.

الأمر الثالث: أو لأجل كونه منهيّاً عنه، لأنّه قد ترك التحري، ومعلوم أنّ النهي في العبادة يوجب الفساد.

وفيه: إنّ النهي لم يتعلق بنفس العبادة حتى يوجب البطلان، بل تعلق بالمكلف بلحاظ عمل نفسه، فكأنه قيل له: (عليك التحري لصلاتك بتحصيل القبلة) فعصى وأثم بترك العمل المأمور به، فالنهي يحصل من جهة ملاحظة ترك الامتثال للأمر بالتحري دون ذات العبادة.

مضافاً إلى أن النهي ليس بالأصالة متعلقاً له، بل كان مستفاداً من ترك الأمر المتوجه إليه ابتداءً وهو الأمر بالتحري بالرجوع إلى الغير أو إلى الأمانة، فمثل هذا النهي غير مفسدٍ، لعدم أصالته، وعدم إتحاده مع العبادة، وعدم تعلقه بشيء من أجزاء العبادة أو بنفسها، فلا وجه للبطلان لأجله أيضاً.

الأمر الرابع: أو كان البطلان لأجل عدم حصول شرط العبادة، وهو إحراز

القبلة قبل العبادة علماً أو ظناً بالاجتهاد والتحري، وحيث لم يتحر ولم يعتمد على الأمانة، فلم يحصل الشرط.

وبعبارة أخرى: الشرط حينئذ هو إحراز القبلة قبل الصلاة، وحيث لم يحصل، فيكون بطلان العبادة لأجل فقد شرطها.

وفيه: بأن ظاهر الأدلة كون ذلك طريقاً لتحصيل أصل القبلة، ولا موضوعية فيه بحيث لو لم يحصل - بأن كان مستديراً مثلاً - يحكم بالصحة لأجل تحصيل شرطه ولو خطأ، إذ من الواضح أن؟ المستفاد من الأدلة - نصاً وفتوى - كون الشرط هو القبلة واقعاً لا إحرازها، فعلى هذا حيث كان المصلّي في المقام قد أحرز الشرط واقعاً باصابتها القبلة فإنه ينبغي الحكم بصحة العبادة لأجل حصول شرطها إذا أدى الصلاة قاصداً بها القربة، كما عليه صاحب «الجواهر» تبعاً للشيخ الطوسي رحمته الله.

مع إمكان كون مختار الشيخ رحمته الله الصحة، بناءً على مذهبه في الأعمى، حيث إختار له الصلاة إلى الأربع لا الرجوع إلى الغير، فإذا أتى بصلاته في جهة ما ثم تبين له جهة القبلة، فإن له أن يكتفي بها ولا حاجة لتكرار البقية، كما كان الأمر كذلك في ضيق الوقت، حيث قال بكفاية جهة واحدة، لأجل أن الأربع إنما وجب عليه عند سعة الوقت، فإذا ضاق يكفي بدل الأربع إتيانها في جهة واحدة كالمتحير.

فعلى هذا، يكون الحكم بالصحة عندنا هو الأقوى، خصوصاً إذا علم بذلك بعد خروج الوقت، إذ الحكم بالإعادة فيه لا يخلو عن وهن.

نعم، الأحوط الإعادة، خصوصاً إذا كان في الوقت، أي علم أن وظيفته كانت الاجتهاد وفي تحصيل القبلة.

ثم هاهنا فرعان:

الفرع الأول: ما لو صَلَّى الأعمى تقليداً، ثم أبصر في أثناء الصلاة، فإن كان عامياً - أي عاجزاً عن الاجتهاد كالأعمى - استمر، وإن كان متمكناً من الاجتهاد في الأثناء بحيث لا يؤدي إلى بطلان صلاته، إجتهد وجوباً على الظاهر، لتغيير موضوعه، وشرطية القبلة لكل والبعض، فإن وافق اجتهاده مع ما أدّاه، فلا إشكال فيه، وهكذا لو ظهر إنحرافه يسيراً فإنّ عليه أن يصحح انحرافه وتصح صلاته. وإما إن كان منحرفاً إلى اليمين واليسار، إستأنف صلاته، وأولى منه إذا كان مستدبراً.

هذا كما في «الجواهر» و«الحدائق».

أقول: هذا إنما يصح مبنياً على أحد أمرين:

الأمر الأول: إمّا قبول التعميم للأدلة الدالة على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ، حتى لمن انتبه إلى خطأه في الأثناء، ولم نقل باختصاصه لمن عرف خطأه بعد الصلاة.

أو يقال بتقرير آخر: أنّه لو قلنا بالكفاية فيما لو تبين خطأه في الكل، ووقوع تمام صلاته إلى غير القبلة، ففي البعض يكون بطريق أولى.

أو القول بأنّ القبلة ليست خصوص عين القبلة، بل هي الجهة التي تتسع لتشمل ما بين المشرق والمغرب مطلقاً، أي سواء كان خاطئاً أو عامداً، بحيث لا

يضر الانحراف إلى مثل ذلك في أثناء الصلاة، فتحمل الأحاديث المفصلة بلزوم الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه، على ما لو تبين خطأه في خصوص جهة اليمين أو اليسار لا ما دونهما، كما هو المفروض.

فعلى هذا، تكون وجه الصحة، وقوع تمام صلاته إلى جهة القبلة. ولكن الحكم بعدم وجوب الإعادة حتى فيما لو تبين خطأه في الوقت، إذا كان إنحرافه عن اليمين واليسار بمقدار قليل، مشكل جداً.

نعم لو كان إنحرافه عن جهة القبلة إلى اليمين أو إلى اليسار يسيراً، بحيث لو كان عامداً في الانحراف لم تعد صلاته باطلة، فإنه لا بأس بها وإن إنكشف خطأه في الوقت، لأن عند عدم صدق الخطأ بالانحراف عن اليمين واليسار فإنه يشكل الحكم من جهة عدم شمول دليل وجوب الإعادة، لكن يكون الحكم أشكل لو تبين له الخطأ في الوقت.

أمّا إذا كان عاجزاً عن الاجتهاد، واستمر في صلاته قاصداً اتتمامها، ثم تبين له أن صلاته كانت على غير جهة القبلة، فالظاهر أن حكمه أيضاً حكم من اجتهد في أثائها إذا كان تبينه في الوقت، حيث تجب عليه الإعادة في الوقت، إذا كان إنحرافه إلى اليمين أو اليسار دون الكامل، بخلاف ما لو كان أنحرافه عن القبلة إليهما بمقدار يسير، حيث لا يضر هذا القدر من الانحراف.

كما إنه لا يبعد الحكم بعدم وجوب الإعادة هنا، فيما لو تبين خطأه إلى ما دون اليمين واليسار، لكن بشرط أن يكون التبين بعد خروج الوقت، لدخوله في عموم تلك الأدلة، لأن المفروض كونه عامياً كالأعمى.

هذا كله إذا كان متمكناً من الاجتهاد في أثناء الصلاة دون الحاجة إلى قضاء وقت طويل أو فعل كثير لتعيين القبلة.
وأما إذا كان محتاجاً إلى أحد الأمرين، ممّا لا يتسامح فيه في الصلاة، ففي «الجواهر»:

(الأقرب كما في «الذكرى» - البناء وسقوط الاجتهاد، قال: لأنه في معنى العامي لتحريم قطع الصلاة، والظاهر إصابة المخبر، ويقوي مع كونه مخبراً عن علم، بل يكفي هنا عدم الاجتهاد لما سلف.
واحتماء في «المعتبر» بالاستئناف، مع إحتياجه إلى تأمل كثير، وهو إحتياط ظاهر، وقال: إن قلنا له المضي فيها - لأنه لا دليل على إنتقاله - كان قوياً.
قلت: قد يشكك في شمول ما دل على حرمة الإبطال لمثله - كما تسمعه إن شاء الله في محله - فمع فرض شمول أدلة الاجتهاد له، يتوجّه الإبطال واستئناف الصلاة.

ودعوى: أن إجهاده في هذا الحال منحصر في البقاء على ما كان، مبنية على حرمة الإبطال التي قد عرفت الشك في شمول دليلها لمثله، فتأمل).
انتهى ما في «الجواهر».

ولعل وجه التأمل: هو إبتناء حرمة الإبطال وعدمه، على ثبوت ما هو دليل على حرمة، فإن كان الدليل هو الدليل اللفظي، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١)، حيث لا يبعد شموله لمثل المقام بالاطلاق، فالأحوط هنا ليس في

(١) سورة محمد: ٣٣.

إبطاله، بل في خلافه، بأن يبني عليه، غايته إعادتها بعد الاجتهاد تحصيلاً لفراغ الذمة قطعاً، لو لم نقل إنه حينئذ كان كالعامي، أو أن إجهاده حينئذ ليس إلا ما قام بأدائه، ووجه حُسن الاحتياط بالاعادة حينئذٍ للتشكيك في أصل الدليل بأن لا تكون الآية واردة لبيان مثل هذا الإبطال، بل كان المقصود هو الإحباط في الثواب، أو من جهة اقتضاء تعارض دليلي الاجتهاد وحرمة الإبطال.

نعم، لا يحسن الاحتياط بل يحرم عند ضيق الوقت.

أما إذا كان الدليل هو الإجماع فقط - كما عليه بعض أصحابنا - فهو دليل لبّي يقتصر في الاستناد إليه على موضع اليقين، فحرمة إبطال الصلاة في هذا المورد يعدّ مشكوكاً، فيكون مقتضى الاحتياط حينئذ هو العمل بدليل الاجتهاد، المستلزم لإبطال الصلاة إلا في ضيق الوقت، حيث يسقط وجوب الاجتهاد فيصير كالعامي أو كون إجهاده هو ما توصل إليه، والله العالم بحقائق الأحكام.

هذا تمام الكلام في حكم من صار بصيراً في أثناء الصلاة.

الأمر الثاني: لو صلّى بصيراً ثم فقد بصره في الأثناء:

فإن إنحراف عمداً أو قصداً بما لا يجوز الانحراف إليه، بطلت صلاته.

وأما إن كان إتفاقياً، وأمكن له تحصيل الاستقبال، إستقبل إذا لم يكن إنحرافه موجباً لإبطال الصلاة، وإن لم يمكن تحصيله فإن اتفق من يسدده عوّل عليه، بل ينتظره إذا لم يوجب خروجه عن صدق كونه مصلياً، بل في «الجواهر»: (وإن أوجب خروجه، لعدم تمكنه من إتمام الصلاة مع الوجه المأمور به).

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأنه نوع إبطال، فلا يجوز الاكتفاء بمثل هذه

الصلاة مع سعة الوقت، بل لا بد أن يعيدها فلا ينفع من يسدده للصلاة التي دخل فيها أولاً، لخروجه عنها على الفرض.

هذا أحد الاحتمالين في أصل المسألة.

ويحتمل أن يكون حكمه حكم المتحير فيتم صلاته إلى الجهة، ويضيف إليها ما يكملها أربعاً، فيما إذا لم يتفق من يسدده، ويوجب الانتظار خروجه عن صدق كونه مصلياً.

وفي «الجواهر» إنه مبني على شمول دليل حرمة القطع لمثل المقام، وهو مشكوك كما عرفت.

بل في «الذكرى» الأقرب البطلان، مع توقع المسدد، فضلاً عن الجزم بحصوله.

هذا، ولكن الذي يختلج في البال هنا، هو أن يقال:

إنّ علم بحضور وحصول من يسدده ولو بعد زمان، بإبطاله هنا لا يكون إلاّ بغير إختياره في سعة الوقت، لأن أمره يدور بين أن يتمها على تلك الحالة التي يعلم عدم استقباله للقبلة، أو عليه أن ينتظر إلى أن يخرج عن صدق كونه مصلياً، فحرمة مثل هذا غير معلوم، لعدم كونه ممثلاً للمأمور به على أي حال، فلعله لذلك ذهب الشهيد رحمته الله إلى أنّ الأقرب البطلان.

وأما إن لم يحتمل وجدان من يسدده، ولم يتوقع حضوره وهو خارج عن فرض الشهيد رحمته الله هنا - فلا يبعد الاكتفاء بالجهة التي توجه إليها، باعتبار كونها إحدى الجهات الأربع التي أراد التوجه إليها والأتیان بها لو لم يكن عالماً، لعدم

كونها قبلة، وإلا عليه قطع الصلاة، ولا يشملها دليل حرمة القطع، ويستأنف بالأربع إن لم يتمكن تحصيل إحدى الأربع في حال الصلاة، وإلا يجعلها إحدى الأربع ويأتي بالباقي.

لكن قال صاحب «الجواهر» في هذا الفرض نقلاً عن الشهيد رحمته الله:

(الأقرب المنع، أي منع الانحراف إلى جهة أخرى غير ما عنده، تعليلاً للاختلاف والاضطراب في الصلاة، ولتخيّل القرب إلى الجهة الأولى بهذا الموقف، بخلاف العدول إلى جهة أخرى)، انتهى.

قد عرفت إن هذا صحيح لو علم عدم كونها قبلة، وإلا تكون من إحدى الجهات.

إذا عرفت توضيح الكلام في عدم المتوقع في سعة الوقت، فأنه يجري مثل هذا الكلام طابق النعل بالنعل في ضيق الوقت، إذا لم يبق إلا بمقدار أربع صلوات في أربع جهات خصوصاً، فأنه يتعين الانحراف إذا لم يكن الوقت كافياً إلا بجعل هذه جهة من الأربع فلا بد حينئذ من الانحراف إلى ما يصح جعلها جهة فيها، لأن إبطال الصلاة موجب لضيق الوقت، وعدم كفايته للصلاة ولو بدرك ركعة منها، كما لا يخفى.

المسألة الثانية: إذا صَلَّى إلى جهةٍ إمّا لغلبة الظن ، أو لضيق الوقت ، ثم تبين خطأه:

فإن كان منحرفاً يسيراً ، فالصلاة ماضية ، وإلا أعاد في الوقت .
وقيل: إن بان أنه استدبرها ، أعاد وإن خرج الوقت ، والأول أظهر.

لا يخفى إن تبين الخطأ فيما لو صَلَّى إلى جهةٍ ، لأجل وجود حجة له ، مثل غلبة الظن ، أو الاجتهاد لأجل الاعتماد على الغير فيما يجوز له ذلك ، أو لأجل ضيق الوقت ، وما أشبه ذلك ، فقد يكون:

تارة: بعد الفراغ عن الصلاة .

وأخرى: في الأثناء .

كما أن الخطأ قد يكون بالانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب تارةً ، وأخرى إلى نفسها ، وثالثةً إلى الاستدبار .

فها هنا عدة وجوه ينبغي التعرض لحكمها:

الوجه الأول: ما لو كان الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب ، وكان التبين بعد الفراغ على ما في «الجواهر» ، فقد حكم المصنّف بأن الصلاة ماضية ، بل في «الجواهر»: بلا خلافٍ معتد به بين المتأخرين من أصحابنا ومتأخريهم ، بل في «الذكرى» و«التنقيح» و«المفاتيح» ، والمحكي عن «الروض» و«المقاصد العلية» الإجماع عليه وهو الحجة .

هذا ، مضافاً إلى نصوصٍ معتبرة دالة على كون ما بين المشرق والمغرب

قبلة، مثل صحيحة زرارة متقدمة^(١)، وما سنذكره هنا من الأخبار المستفيضة:
 منها: الرواية الصحيحة التي رواها معاوية بن عمار أنه سأل الصادق عليه السلام:
 «عن الرجل يقوم في الصلاة، ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن
 القبلة يميناً أو شمالاً؟»

فقال له: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة^(٢).
 فإن الرواية مطلقة بحسب الظاهر تشمل صورتَي قيامه بأداء الصلاة مع
 الحجة وبدونها.

إلا أن يحمل على الأول، لإصالة الصحة في حال المصلي، لأنه المفروض
 من المتشرع والمتدين، وهو غير بعيدٍ، مضافاً إلى أنه لو كان الأمر كذلك -أي
 بدون قيام الحجة على الجهة- لكان ينبغي أن ينبّه على بطلان صلاته أو صحتها
 لأجل ذلك لا للانحراف، فهو قرينة على كون صحة صلاته من تلك الناحية
 مفروغاً عنها.

كما أن مورد سؤاله بالانحراف يكون له الاطلاق، من حيث كون انحرافه
 إلى ما دون اليمين واليسار أو حتى إليهما، ولكن بقرينة الدليل في الجواب حيث
 قال عليه السلام: (وما بين المشرق والمغرب قبلة)، يفهمنا كون الانحراف إلى القسم
 الأول.

كما أنها مطلقة أيضاً في صحة الصلاة بين كون تبين الخطأ في الوقت أو في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

خارجة، حيث لم يفصل الامام عليه السلام بين الصلاتين، وحَكَم بالصحة.

فليكن على ذكر منك حتى نلاحظ باقي الأخبار.

منها: الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» بسنده عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقول:

«من صَلَّى على غير قبلة، وهو يرى أنه على القبلة، ثم عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(١).

والظاهر كون المراد أنه يرى أنه على القبلة، أي عن حجة، فلا إطلاق لغيرها، كما أن الظاهر كون المراد من (عرف بعد ذلك) أي بعد الصلاة، وإن كان يحتمل كون المشار إليه هو بعد ما أنه يرى أنه على القبلة، حتى يشمل الأثناء كما يشمل لما بعد الفراغ، فحكمه بعدم الإعادة كان في خصوص كون الخطأ فيما بين المشرق والمغرب دون غيره، لكن حكمه بعدم الإعادة يكون مطلقاً، أي سواء كان التبيين في الوقت أو في خارجه، إن كان المراد من قوله: (بعد ذلك) بعد الفراغ. وإلا إن كان المراد هو تبيينه في الأثناء، فينحصر كونه في الوقت، ولا يشمل خارجه.

ولا يبعد ظهور حكمه بالإعادة بعد الفراغ، وإن كان قد يستعمل للأثناء أيضاً.

منها: الخبر المضمّر الذي رواه قاسم بن الوليد، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

«سألته عن رجل تبين له وهو في الصلاة أنه على غير القبلة؟
قال: يستقبلها إذا ثبت ذلك، وإن كان فرغ منها فلا يعيدها»^(١).
والضمير في قوله: (يستقبلها) إن رجع إلى القبلة - كما عليه المحقق
الهمداني - فيكون معناه لزوم تحصيل القبلة بتوجهه إليها إن كان التبين في الأثناء،
كما لا يعيد إذا تبين بعد الفراغ.
فالحديث حينئذ شامل للصورتين، كما أن ظاهره حينئذ هو كونه في الوقت
في الأثناء قطعاً، وبعد الفراغ أيضاً بسياق قبله، وإن كان الإطلاق في خصوص
الفراغ محتمل أيضاً، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة حتى بعد الفراغ في خارج
الوقت لكنه بعيد.
كما أن إطلاقه أيضاً يشمل فيما إذا كان الانحراف بصورة ما بين المشرق
والمغرب أو إليهما، أو إلى الاستدبار.
وعليه فلا بد من الحمل على صورة وقوع الانحراف ما بين المشرق
والمغرب، جمعاً بين هذا الخبر والأخبار الآتية.
وأما إن كان الضمير راجعاً إلى الصلاة - كما نقله «الحدائق» عن بعض،
حيث يقول: كما توهم - فقد يحتمل أن يراد منه هو استقبال الصلاة، أي تحصيل
القبلة لها كما في سابقه، كما يحتمل أن يراد منه هو استئناف الصلاة، أي يستقبل
الصلاة بالإعادة في قبال ذيله، بأنه إذا كان بعد الفراغ فلا يفيد.
فبصير الحديث من المفصل بين الحالتين في الإعادة وعدمها، لكنه بعيد

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

جداً.

منها: الخبر الآخر الذي رواه عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في رجل صَلَّى على غير القبلة، فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟

قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجهاً إلى دُبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحول وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة»^(١).

فإنّ هذا الحديث يفصّل ما بين كون القبلة إلى اليمين واليسار فلا يعيد لو تبين في الأثناء، فيلحق الفراغ إليه بالأولوية، خصوصاً مع مساواة البعض للكل في شرطية الاستقبال.

هذا بخلاف ما لو تبين وقوع الخطأ إلى دبر القبلة، فيجب الإعادة في الأثناء، فيمكن أن يكون الفراغ كذلك.

كما أنّه يمكن الفرق بينه وبين الفراغ، لكنه بعيد، فإن سياق الخبر يفيد كون الملاك في لزوم الإعادة وعدمها، كونه ما بين المشرق والمغرب أو إلى دُبر القبلة، ولو كان التبيين بعد الفراغ، فتكون هذه الرواية الموثقة مبيّنة ومفصّلة لسائر الأخبار في أنّ لزوم الإعادة وعدمها مختصة بما إذا كان التبيين إلى الاستدبار وعدمه.

نعم، يبقى هنا صورة واحدة وهو ما لو كان تبين الخطأ إلى المشرق والمغرب نفسهما، فهل هو ملحق بالاستدبار أو ما بين اليمين واليسار أم لا؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

فلا يبعد أن يكون الملاك في عدم الإعادة - وهو كونه بين المشرق والمغرب - مفقود على الفرض، فيلحق بالاستدبار، كما هو مقتضى أصالة الاستقبال، ولعلّ عدم ذكره كان لأجل ندرة تحققه ووقوعه في الخارج، ولا يشمل هذه الرواية التبيين بعد الوقت، لأن الانكشاف في الأثناء كان للوقت، كما لا يخفى.

منها: الخبر الذي رواه السيد فضل الله الراوندي في «النوادر» بإسناده عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: مَنْ صَلَّى إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، فَكَانَ إِلَى الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، فَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ»^(١).

فهذه الرواية مؤيدة لما ذكرناه من كون الصلاة إلى المشرق والمغرب - أي ما بينهما - بأن يكون (إلى) بياناً لغاية الانحراف، بأن لا تدخل الغاية في المعنى، وإلاّ فأنه يشكل، لأنّه لو أخذنا بظاهر كلامه عليه السلام لدلّ على أنّ التبيين إلى المشرق والمغرب له حكم التبيين ما بينهما، فيعارض جميع ما دلّ على أن ملاك عدم الإعادة عند الخطأ هو فيما إذا كان الانحراف بين المشرق والمغرب.

هذه جملة أخبار تدلّ على حكم المسألة، وأنّه لا إعادة في الفرض المذكور. بل عن «المعتبر» و«المنتهى» من أنّ عدم الإعادة في الفرض المزبور، هو قول أهل العلم، وأيده صاحب «الجواهر» بقوله: إنّه كذلك.

ولكن أطلق عدد من الأصحاب والفقهاء بوجوب الإعادة في الوقت، مثلما

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القبلة، الحديث ١.

ورد في «الخلاف» و«الغنية» و«المقنعة» و«جمل» السيد و«النهاية» و«المبسوط» و«السرائر» وظاهر «الفقيه»، وقيل إنه المحكي عن الكاتب والتقي، بل في «كشف اللثام»: إنه المشهور، وفي «الخلاف»: الإجماع عليه، وفي «السرائر» نفى الخلاف، بل فيه أيضاً قوله: إني لم أظفر بقائل صريحاً بعدم الإعادة قبل الفاضلين. هذا كله كما في «الجواهر».

وفي «الجواهر» إدعى بأنه لعل مرادهم غير ما صلى إلى اليمين واليسار، فلا يشمل لما نحن فيه، كما ترى ذلك في حديث زرارة، حيث نقل عن أبي جعفر عليه السلام بعد بيان حدّ القبلة بكون ما بين المشرق والمغرب قبلة كله.

«قال: قلت: فمن صلى بغير القبلة، أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد»^(١).

لأنه حيث قال في أوله: (لا صلاة إلا إلى القبلة)، ثم ذيله بأن ما بين المشرق والمغرب قبلة، فينحصر وجوب الإعادة لأجل عدم القبلة على صورتين: إحداهما: كونه إلى المشرق والمغرب أو إلى استدبارها، ففي مثلهما يعيد سواء كان التبيين في الوقت أو في خارجه، كما هو ظاهر إطلاقه. فبالنتيجة يعلم أن غير هاتين الصورتين لا يعيد مطلقاً، سواء كان في الوقت أو في خارجه.

وخروج ما بين المشرق والمغرب، لا يخلو عن أحد أمرين: إما أنه قبلة حقيقة كما عليه صاحب المدارك، أو قبلة للخاطئ كما عليه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

الأكثر المنصور.

هذا مضافاً إلى أنّ الحمل على صورة خارج الوقت في عدم الإعادة في تلك الأخبار، مما لا يساعد بعضها مثل موثقة عمّار، حيث قد فرض التبيين في حال الصلاة فيما بين المشرق والمغرب فقال له الإمام عليه السلام: (يحوّل وجهه إلى القبلة ولا يعيد)، فهو نصٌ وصريح في عدم الإعادة في الوقت، فإذا لم تجب الإعادة عند الالتفات في أثناء الوقت مع كونه أقرب إلى الإعادة، ففي التبيين بعد الفراغ يكون عدم الإعادة بطريق أولى، ومع ذلك فكيف رفعوا اليد عن مثل تلك الأخبار المعتبرة المستفيضة، وحكموا بوجوب الإعادة مطلقاً كما هو ظاهر كلامهم.

ولكن الذي يُلاحظ عن صاحب «الحدائق» رحمته الله من التفصيل في وجوب الإعادة وعدمها، حتى فيما إذا صلى إلى ما بين المشرق والمغرب -ذهاباً إلى الجمع بين هذه النصوص، التي مرت عليك وبين الأخبار المفصلة في الإعادة وعدمها - بين كون التبيين إذا كان في الوقت فتجب الإعادة مطلقاً بأي نحو كان الخطأ، حتى فيما بين المشرق والمغرب.

أما إذا كان التبيين في خارج الوقت، فلا إعادة مطلقاً أيضاً، أي بأي قسم كان من الخطأ.

بأن يكون وجه الجمع كذلك مبنيةً على أنّ هذه النصوص الواردة في المقام وإن كانت خاصة من جهة كون قبلتها ما بين المشرق والمغرب ولا يشمل غيره، إلا أنها مطلقة من جهة كون التبيين في الوقت وفي خارجه في الحكم بعدم وجوب

الاعادة.

هذا فضلاً عن ملاحظة أخبار ونصوص أخرى تفيد ذلك، منها:
 الخبر المروي عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام:
 «قال: إذا صليت وأنت على غير القبلة، وإستبان لك أنك صليت على غير
 القبلة، وأنت في وقتٍ فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(١).

ومثله كثير في هذا الباب، حيث قد ورد الاطلاق من حيث كون الصلاة إلى
 غير القبلة بين كونها إلى ما بين المشرق والمغرب أو إلى اليمن واليسار أو إلى
 الاستدبار.

إلا أنها خاصة من حيث عدم وجوب الإعادة بخصوص خارج الوقت
 وبناءً عليه قال عليه السلام: إن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.
 وعليه فكما يمكن تقييد النصوص الآتية بعدم كون الصلاة إلى ما بين
 المشرق والمغرب بل كانت إلى اليمن واليسار أو إلى الاستدبار، كذلك يمكن
 تقييد هذه النصوص في المقام بما إذا كان التبيين في خارج الوقت في عدم وجوب
 الإعادة.

وترجيح التقييد الأول بأصالة البراءة عن وجوب الإعادة، معارض بأصالة
 الاشتغال، المرجح لوجوب الإعادة في الوقت لمن صلى إلى ما بين المشرق
 والمغرب.

ويرد عليه أولاً: بعدم إمكان حمل بعض هذه النصوص على خارج الوقت

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١.

في عدم وجوب الاعادة، لنصّه وصراحته في كون التبيين في الوقت، وذلك مثلما ورد في حديث عمّار من قوله:

«رجل صلّى على غير القبلة، فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟

قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب، فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم.. الحديث»^(١).

حيث أنّه لا يساعد مع كون التبيين في خارج الوقت، لأنه كان في الأثناء، وهو بحسب المتعارف يكون في الوقت، بل كذلك مثله حديث معاوية بن عمار^(٢)، لوقلنا بأنّ ظهور (بعد ما فرغ) كونه بلا فصل في الجملة، وقد اعتمد عليه صاحب «الجواهر» مع كون الحديث السابق أصرح منه، لإمكان دعوى الإطلاق في قوله (بعد ما فرغ) فيقيّده لما بعد الوقت في عدم الاعادة.

ثانياً: إنه لا يتقبل هذا الحمل، كل حديث ذكر فيه كون ما بين المشرق والمغرب قبلة، مثل صحيح زرارة ومعاوية بن عمّار، لأنه إذا صار قبلة حقيقة أو تعبدّاً حال الخطأ، فلا وجه للحكم بالإعادة في الوقت، لأنه لا يبقى حينئذ لهذا التنزيل وجه، لأن نفي الإعادة في خارج الوقت يشترك فيه الجميع - بل في «الجواهر»: حتى في الاستدبار على الأصح - فلا حاجة حينئذٍ لهذا التنزيل، فليس هذا إلّا للوقت، وهو المطلوب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

وثالثاً: بما قاله صاحب «الجواهر» بقوله:

(وثانياً: إنّ المراد بالعموم من وجه الذي يحتاج إلى الترجيح، كونه بين موضوعي الحكم، لا أن أحدهما فيه والآخر في الموضوع. ضرورة أنّه لا يعقل أحدٌ من قول القائل: (إضرب الجهلاء في الليل لا في النهار ولا تضرب زيداً منهم) إلّا التخصيص، وبقاء حكم الخاص على إطلاقه).

مقصوده عليه السلام: أنّه لا يلاحظ في مثل المثال إلّا التخصيص في أمر الضرب مع حفظ إطلاق عدم الضرب في زيد في الليل والنهار، لا أن يلاحظ الإطلاق في ناحية (إضرب) من جهة الجهلاء بين زيد وغيره خاصاً في الليل، وملاحظة الإطلاق في (لا تضرب زيداً) من جهة الليل والنهار، وخاصاً لخصوص زيد، فيلاحظ نسبة العموم من وجه حتي يحتاج إلى الترجيح، فوجهه ليس إلّا من جهة أنّه لا بد في ملاحظة النسبة والترجيح ملاحظته في موضوعي الحكم في الدليلين، لا ملاحظة ذلك في حكم في أحدهما والموضوع في الآخر، كما وقع كذلك فيما نحن بصدد في القبله.

مضافاً إلى ظهور لفظ (الاعادة) وأنس الذهن بكونها في الوقت، فيراد من عدم الإعادة أيضاً بالنسبة إلى الوقت.

هذا مضافاً إلى إستنكار إطلاق نفي الإعادة لخارج الوقت، بأن يكون هذا هو المراد، فضلاً عما عرفت من عدم مناسبة ما ادّعاه مع كون ما بين المشرق والمغرب قبلة بالاشتراط أو بالتعليل، كما لا يخفى بعدما عرفت توضيحه ممّا.

ورابعاً: أنّه على فرض تسليم كون النسبة بين الطائفتين من الأخبار، هو

العموم من وجه، واحتجنا إلى بيان المرجحات، فحينئذ لا بد أن يكون المرجع لاستصحاب بقاء التكليف، فلا تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال، فيقع حينئذٍ التعارض بين الاستصحاب وأصالة البراءة في المرجحات ويتساقطان وعلينا الرجوع إلى أصالة الاشتغال فتجب الإعادة، وإن سلمنا معارضة البراءة لكلا الأصلين من الاستصحاب والاشتغال حينئذ كما قرره، فلا يوجب ذلك إلا القول بالتخيير بين الإعادة وعدمها لو تبين الخطأ في الوقت فيما بين المشرق والمغرب، ورجحان القول بعدم الإعادة في الوقت بما لا مزيد عليه.

فالقول بوجوب الإعادة ضعيف جداً.

ومما ذكرنا ما يظهر أضعفية القول الثالث في المسألة - وهو ما حكاه «كشف اللثام» عن بعض الأصحاب، بل إختاره القاضي في شرح «جمل العلم والعمل» بالاحتياط - وهو الحكم بالإعادة مطلقاً، سواء كان في الوقت أو في خارجه، وسواء كان الخطأ بما بين المشرق والمغرب أو غيره من القسمين الآخرين.

ولعل وجهه اقتضاء انتفاء المشروط بانتفاء شرطه بحسب مقتضى القاعدة، مع أنه إجتهد في مقابلة النص كما في «الجواهر»، لأنه ليس من باب انتفاء الشرط، لأن المفروض بحسب الأدلة توسعة الشرط بالنسبة إلى الخطأ بمقتضى دلالة الخبر الصحيح، فالشرط حاصل والمشروط مثله.

وللخبر الذي رواه معمر بن يحيى^(١) قال: -

(١) أو عمرو بن يحيى، وربما قيل إنهما خبران كما في «الجواهر» نقلاً عن «الاستبصار» ج ١ ص ٢٩٧ الرقم ١٠٩٨ - ١٠٩٩ طبعة النجف.

«سئل الصادق عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبين القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى؟

قال: يعيدها قبل أن يصلي هذه التي دخل وقتها، إلا أن يخاف فوت التي دخل وقتها».

فإن قوله عليه السلام: (إلا أن يخاف..) شاهدٌ على التعذر كما لا يخفى. وفيه أولاً: أن هذه الرواية مجملة من حيث أنه لا نعلم أن مقصوده من دخول وقت صلاة أخرى، هل كان وقت الإجزاء أو وقت الفضيلة:

فإن كان المراد هو الأول فيوجب الحكم بالإعادة حتى في خارج الوقت، مع ذهاب الأكثر لولا الاجتماع على عدم وجوب الإعادة فيما نحن فيه، لو سلمنا وجوب أعادتها في مثل الاستدبار كما سيأتي إن شاء الله، فيوجب ذلك حمل الحديث إما على وقت الفضيلة، حتى يكون المراد بقاء وقت صلاة الفريضة مع كون الخطأ فيما إذا لم يكن إلى ما بين المشرق والمغرب، لخروج مثله بواسطة تلك الأخبار، فيوافق الحديث مع ما سيأتي من لزوم الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه في ما بين المشرق والمغرب أو الاستدبار.

أو تحفظ ظهورها في وقت الإجزاء، بقرينة ذيله من خوف الفوت، حيث لا يقال بذلك إلا في وقت الإجزاء، ويحمل خطأ القبلة لمن كان مستدبراً، حيث يوجب الإعادة مطلقاً سواء في الوقت أو في خارجه، كما هو أحد الأقوال في المسألة، فلا تخالف حكم المسألة فيما نحن فيه.

أو تحمل على من صلى بغير إجهاد في الوقت المشترك على خلاف

الوظيفة، ثم تبين الخطأ، حيث تجب الإعادة مطلقاً، لأجل عدم الاجتهاد وخطأه. مع أنه لو سلمنا صراحتها أو ظهورها في الاطلاق، ولم تحمل على الوجوه المذكورة، فلا بد من طرحها لعدم مقاومتها مع تلك النصوص المعتبرة المستفيضة. هذا فضلاً عن وجود الإشكال في سندهما، لعدم توثيق عمرو بن يحيى في كتب الرجال وإنَّ عُدَّ معمر بن يحيى موثقاً، فلتردده بين الاثنين، والاختلاف في كونهما روايتين أو رواية واحدة، فان ذلك يوجب عدم الوثوق بالخبر، خصوصاً مع إمكان أن يكون الحديث في صدد بيان حكم لزوم تقديم الفاتنة على الحاضرة - التي يأتي بحثها في محله - لا في صدد بيان حكم وجوب قضاء ما سبق لأجل الخطأ.

هذا كما في الجواهر لكنه مما لا ينبغي أن يُصغى إليه، لأنه على كل حال، يدل الخبر على لزوم الإعادة لما سبق، فهو ليس إلّا من جهة الخطأ في القبلة وهو المطلوب، وإن اُشتمل في ضمنه حكم لزوم تقديم الفاتنة على الحاضرة، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان الانحراف عن القبلة يسيراً، لا يصل إلى حدّ المشرق والمغرب.

أما حكم من انحرف إلى المشرق والمغرب أو إلى الاستدبار، فهل يجب عليه الإعادة والقضاء إذا تبين الخطأ أم لا؟

والمسألة خلافية، فان كان الانحراف إلى جهتي الشرق والغرب بعينهما، فان عليه أن يعيدها في الوقت دون خارج الوقت، وقد ادعى أنه المشهور، بل

هكذا ذهبوا إليه في الاستدبار أيضاً نقلاً عن عدد كبير من أصحابنا مثل السيد المرتضى علم الهدى والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل في جملة من كتبه، والشهيد الأول في «الدروس» و«البيان» و«الذكرى» وأبي العباس في «الموجز» والفاضل الميسي والشهيد الثاني وولده وسبطه والكاشاني والخراساني والإصبهاني والعلامة الطباطبائي وصاحب «الشرائع» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه»، خلافاً لجماعة أخرى من الفقهاء حيث فصلوا بين اليمين واليسار وبين الاستدبار، وحكموا بوجوب الإعادة إذا كان في الوقت دون خارجه في اليمين واليسار دون الاستدبار حيث تجب الإعادة فتوى أو احتياطاً مطلقاً، أي سواء كان التبين في الوقت أو في خارجه، كما عليه الشيخان وسائر وأبوالمكارم والفاضل في جملة من كتبه، والشهيد في «اللمعة» والمقداد في «التنقيح» والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» و«الفوائد» و«الجعفرية» والسيد في «العروة» والعلامة البروجردي.

هذا بحسب الأقوال، فلا بد من تحقيق المقال بالنظر إلى الأخبار، حيث يظهر لنا ما هو الحق.

أقول: قبل الشروع في ذكر الأخبار، لابد من الإشارة إلى أن المراد من (المشرق والمغرب) الوارد في كلام القوم، ليس هو المشرق والمغرب الحقيقي أو الاعتدالي المصطلح في سائر الموارد، بل المقصود بيان ما هو الانحراف الحاصل إلى ربع الدائرة، حيث يفرض إذا كانت القبلة واقعة على قطب الجنوب مثلاً، كان المشرق واقعاً في طرف اليسار والمغرب في طرف اليمين، ولذلك ترى من عبّر

باليمين واليسار بدل المشرق والمغرب حتى يفهم المطلق منهما ولا يقع في الاشتباه.

ثم لا بد أن نشير إلى أن المراد من (التبيين في الوقت) ليس كون تمام ركعات الصلاة مدركة في الوقت، بل أدركها كذلك ولو بركعة، كفي في صدق وجوب الإعادة، بحيث لو احتمل تعمدته كان عليه القضاء حينئذ، لتنجز التكليف في حقه بذلك، كما لا يخفى.

فالآن نصرف عنان الكلام إلى بيان الأخبار، وكيفية دلالتها، فنقول ومن الله الاستعانة:

منها: الخبر الذي رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«إذا صليت وأنت على غير قبلة، وإستبان لك أنك صليت وأنت على غير القبلة، وأنت في وقتٍ فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(١).

هذه الرواية مطلقة من حيث الموضوع، وهو كون صلاته على غير القبلة بين الثلاث، فإذا خرجت الصورة الأولى بواسطة تلك الأخبار السابقة، فتبقى صورتان فيها، وهو كون القبلة في اليمين واليسار، أو إلى جهة الاستدبار، حيث يحكم بوجوب الإعادة في الوقت دون خارجه.

ومنها: الخبر الذي رواه يعقوب بن يقطين، قال:

«سألت عبداً صالحاً عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة، ثم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١.

طلعت الشمس وهو في وقتٍ، أيعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة، وإن كان قد تحرّى القبلة بجُهدِه، أيجزّيه لصلاته؟

فقال: يعيد ما كان من وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»^(١).

فإن هذه الرواية قد أشارت إلى أن تحصيل القبلة تمّ بإجتهاده من دون تقصير في خطئه، فمع ذلك حكم عليه السلام بالإعادة في الوقت دون خارجه. فلو اعتمدنا على فهم السائل يدل على إمكان كون لزوم الإعادة من جهة عدم إجتهاده، وكون خطئه تقصيراً، فيمكن أن يترتب عليه الإعادة مطلقاً، أي سواء تبين خطؤه في الوقت أو في خارجه.

ومنها: الخبر الذي رواه زرارة عنّ نَحْمَلُ أَنَّهُ أبا جعفر عليه السلام:

«قال: إذا صليت على غير قبلة فاستبان لك قبل أن تُصبح أنك صليت على غير القبلة، فأعد صلاتك»^(٢).

فإن دلّالته موقوفة على كون قضاء صلاتي المغرب والعشاء هو الصبح لا نصف الليل، وإلاّ يستلزم الحكم بالإعادة حتى بعد خروج الوقت، وعلى هذا لا خصوصية في الصبح حينئذ، فتكون هذه الرواية من الأخبار الدالة على سعة وقت العشاءين، وحينئذ فالمفهوم منها يدل على عدم وجوب الإعادة في القضاء، فإطلاقه من حيث كون الخطأ للثلاث يكون كالخبر السابق.

ومنها: الخبر الذي رواه محمد بن الحصين، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

«كتبْتُ إلى عبدٍ صالح: الرجل يصلي في يوم غيم في فلاةٍ من الأرض، ولا يعرف القبلة، فيصلّي حتى يعيدها؟
فكتب عليه السلام: يعيدها ما لم يفتنه الوقت، أو لم يعلم أنّ الله تعالى يقول وقوله الحق: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.^(١)

فهذه الرواية تشتمل على زيادة، وهي لزوم الإعادة لمن لم يعلم فوت الوقت، برغم فوت الواقع واقعاً، فكأنّه جعل ملاك الإعادة علمه ببقاء الوقت، كما أنّ المستفاد من ظاهر قوله: (لا يعرف الوقت) هو الإشارة إلى اجتهاده في تحصيلها مع عدم توفيقه في ذلك، هذا إذا لم تكن الجملة قيد الحالة (يوم غيم)، وإلا ربما يوجب الاطلاق من تلك الحيثية، بحيث يشمل ما لو لم يجتهد جهة القبلة.

كما أنّ الوجه في الاستدلال بالآية كان بملاحظة عدم الإعادة في خارج الوقت لا الاعادة في الوقت، وإلاّ لدلت على نقيض المطلوب، لأن مفاد الآية الشريفة كون القبلة قبلة بأي أي وجه إتفق، وهو لا يناسب الإعادة.

وكيف كان، فإنّه تدل هذه الرواية بالمفهوم على عدم الإعادة في خارج، وبالمنطوق على الإعادة في الوقت.

ومنها: الخبر الذي رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إذا صليت وأنت على غير القبلة، وإستبان لك أنك على غير القبلة،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

وأنت في وقتٍ فأعد، وإن فاتك فلا تعد»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه سليمان بن خالد، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض، في يوم غيمٍ فيصلّي لغير القبلة، ثم يضحى ليعلم أنه صلّى لغير القبلة، كيف يصنع؟
قال: إن كان في وقتٍ فليعد صلاته، وأن كان مضى الوقت فحسبه إجهاده»^(٢).

فإن هذه الرواية تدل على طرفي القضية بالمنطوق، بل قد تفهم منها وجه كفايتها في خارج الوقت من جهة إجهاده في تحصيل القبلة، حيث يدل على إمكان القول بلزوم الإعادة حتى في خارج الوقت لمن لم يجتهد وصلّى ثم تبين خطأه، فضلاً عن تبيّنه في الوقت.

ومنها: الخبر الآخر الذي رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله:

«أنه سئل الصادق عليه السلام: عن رجل أعمى صلّى على غير القبلة؟

قال: إن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعد.

قال: وسألته عن رجل صلّى وهي مغيّمة، ثم تجلّت، فعلم أنه صلّى على

غير القبلة؟

فقال: إن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا يعيد»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٨.

ومنها: الخبر الآخر الذي رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: الأعمى إذا صَلَّى لغير القبلة، فإن كان في وقتٍ فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعيد»^(١).

وهذه الروايات التي تدل على المسألة من التفصيل بين الوقت وخارجه في وجوب الإعادة وعدمها مطلقاً من حيث الموضوع بين الثلاث، فتخرج صورة واحدة وهي ما بين اليمين واليسار، ويبقى الباقي تحتها.

هذه جملة روايات تدل ما عليه فتوى المشهور أو الأشهر، من جريان ذلك التفصيل بين الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه، بين ما لو كون الخطأ في اليمين واليسار أو على الاستدبار.

تقريب الاستدلال وبيان وجه الشرطية في القبلة: البحث في أنه كيف تصح الصلاة مع سقوط شرطها وفواته في خارج الوقت، مع أنه لم يسقط في الوقت؟

ولعل وجهه ما وردت إليه الإشارة في رواية سليمان بن خالد بقوله: (فحسبه إجهاده) أو قوله عليه السلام: (ولا يعرف القبلة) في رواية محمد بن الحصين، فانهما تدلان بأن إجهاده في القبلة وتحصيل الظن بالقبلة، يوجب قيام الظن بالقبلة مقام القبلة الواقعية وفي حصول شرط الصلاة، وبناءً عليه، فإن الشرط في الصلاة من حيث القبلة يكون أحد الشقين:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٩.

إما نفس القبلة إذا ظهر الخطأ في الوقت، أو الظن بها إذا لم ينكشف الخطأ في الوقت، بدليل قوله عليه السلام: (فحسبه إجهاده) و(لا يعرف القبلة)، الكاشفان عن إجهاده.

وأيضاً ورد التعليل على ذلك في رواية الأعمى حيث علّل عليه السلام وجه الإعادة للأعمى دون القوم بأنهم قد تحرّوا دونه.

هذا خصوصاً مع ملاحظة أنّ القضاء بالأمر الجديد لا بد فيه من صدق الفوت للأمر في الوقت، فإذا كانت القبلة في الخاطئ - حسب هذه الروايات - هو المجتهد في القبلة وتحصيل الظن بها، وهو حاصل، فلا يصدق الفوت في حقّه حتى يوجب القضاء.

والالتزام بصدق فوت الصلاة للخاطئ من جهة، والحكم بعدم وجوب الإعادة في خارج الوقت من جهة أخرى لا يجامع مع الدليل الدال على (أنّ الصلاة لا تسقط بحال) فالأولى ببيان ذلك بالذي ذكرناه.

وعلى هذا التقدير يبقى في المقام إشكالٌ قد يتبادر إلى بعض الأذهان وهو أنّه:

كيف يمكن أن يكون الظن بالقبلة هو الشرط الحاصل حينئذ، فيكون إنكشف الخطأ في الوقت سبباً لوجوب الإعادة في الوقت دون خارجه؟
فقد يقرر في وجهه بأنّ شرطية الاستقبال في الصلاة - بحسب الأدلة الأولية، والأخبار التي عرفت دلالتها مع كثرتها في المقام - تقتضي الدلالة على وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه، بأن يقال بأنّ ما هو الشرط للصلاة هو

أحد الأمرين من الاستقبال أو الظن الحاصل من الاجتهاد، فإذا فقد الأول ووجد الثاني، يكفي في صحة الصلاة إذا لم يكن الخطأ في الوقت، كما يؤمى إلى ذلك ما وردت الإشارة إليه في الخبر الصحيح الذي رواه سليمان بن خالد، بقوله: (فحسبه إجهاده) وفي حديث الحلبي من التعليل بأنهم قد تحرّوا.

هذا بالنسبة إلى خارج الوقت، حيث يفهم من ذلك أن الصلاة حيث وقعت صحيحة، لا قضاء فيها، لعدم صدق الفوت لتحقيقها مع شرطها، وهو الظن بالقبلة في صورة الخطأ.

وعليه يكون هذا الحكم منحصراً بخصوص المتحري دون غيره، فإذا لم يجتهد وأخطأ في تحديد القبلة، فصلاته باطلة ولو إنكشف الخطأ بعد خروج الوقت، ووجه البطلان هو فقدان شرطها بكلاً قسميه.

فبذلك نعلم لزوم تقييد بعض إطلاقات الأخبار السابقة، حيث كان مطلقاً من جهة التحري وعدمه، كما أشير إليه في مقامه، هذا لو سلّم إطلاقها ولم نقل بعدم إطلاقها من جهة أنّ الجواب كان خطاباً لجماعة من المتشركة الذين يراعون حين أداء صلواتهم احضارها بشروطها.

وكيف كان، فوجه عدم الإعادة والقضاء هو وقوع الصلاة صحيحة، لا عدم صدق الفوت لأجل فقد الشرط، ومسامحة الشرع الشريف عن فقدانها في خارج الوقت، حيث لا يناسب ذلك مع إهتمام الشارع بها بدلالة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الصلاة لا تترك - أو لا تسقط - بحال) كما ترى في نظائره من الحكم بلزوم القضاء عند بطلانها في الوقت.

هذا وجه الصحة فيما إذا إنكشف خارج الوقت، لكن مسألة اهتمام الشارع بالصلاة لا تصلح لإثبات ذلك، بعد تسليم حصول شرطه، أو مع فقد تنجز التكليف في حقه في الوقت.

فالأولى أن يقال: إن العمل الذي قام المكلف باحضاره يعدّ صحيحاً في المورد، وإلا لو كان الملاك هو عدم تنجز التكليف في حقه في الوقت حتى خرج، فلا بد القول بذلك في الاستدبار أيضاً إذا تبين الخطأ خارج الوقت، مع أن كثيراً من الفقهاء حكموا بالإعادة فيه.

وأما وجه الإعادة في الوقت إذا إنكشف الخطأ فيه، فهل يوجب الفساد من حين الانكشاف أو من تبين الخطأ وفساده من أول الأمر؟

الثاني هو مختار صاحب «الجواهر»، بأن يكون الانكشاف سبباً لعلمنا بفسادها لا حصوله في الحال، مع أنه إحتمل كون الكشف في المقام كالكشف في باب الفضولي، أو العلم بالنجاسة في الصلاة، بأن يكون نفس الانكشاف وموجباً لفقد الشرط من القبلة أو الظن فيها، فإذا انتفى ظنه فانه ينتفي شرطها، مع تحقق العلم باستيفاء شرط أصل الاستقبال، فيكون الاستقبال حينئذ شرطاً ذكرياً للصلاة كالنجاسة، حيث تكون الطهارة فيها شرطاً ذكرياً للصلاة، وعليه فاذا لم يكن المصلّي متنبهاً لها تسقط عن الشرطية في حقه.

هذا كله فيما إذا كان الخطأ في جهتي اليمين واليسار.

وأما الاستدبار: فقد ثبت وظهر عموم وإطلاق تلك الأخبار، فلو لم تعارضها حديث آخر، كان بالامكان التمسك بتلك المطلقات للتعدي في حكمها

إلى مثل الاستدبار أيضاً، إلا أنك قد عرفت مخالفة بعض الفقهاء معها لأجل وجود بعض الأخبار التي استظهروا منها وجوب الإعادة عند الاستدبار مطلقاً، حتى لو إنكشف الخطأ بعد خروج الوقت، فلا بأس حينئذ بالاشارة إلى هذه الأخبار.

منها: الخبر الذي رواه معمر بن يحيى - أو عمرو بن يحيى - المتقدم، الذي قد عرفت حاله من التردد في كونهما حديثين أو حديثاً واحداً، وقلنا إن الأقوى هو الأول، لأجل عدم وجود قوله: (إلا أن يخالف فوت التي دخل وقتها) في الحديث الآخر، مضافاً إلى ضعف سنده في الجملة، حيث يدل على وجوب الإعادة في خارج الوقت، والحكم بلزوم تقديم الصلاة الفائتة قبل الحاضرة، حيث يدل بإطلاقه للإستدبار، كما يشمل التشريق والتغريب، فلو سلمنا خروج الثاني بتلك الأخبار فانه يندرج في الخبر الأول.

وما ذكره صاحب «الجواهر» في ردّه من أن وقوع الاستدبار الحقيقي نادر، فلا يمكن الحمل عليه، فضلاً عن عدم وجود قرينة تدل على كون المراد خصوص الاستدبار، مع القطع بمساواة الاستدبار مع التشريق والتغريب في الإعادة في الوقت، أو أولويته بالإعادة المعتضدة بقاعدة الإجزاء في الصلاة.

مما لا يوجب رفع اليد عن مثل هذا الحديث وإطلاقه، لأن المراد من الاستدبار هو عدم التوجه إلى اليمين واليسار، أي متى لا يتوجه المصلي إليهما يكون مستدبراً بمعناه الواسع، هذا مضافاً إلى وجود الشهرة في الجملة في لزوم الإعادة عند الاستدبار، حيث قد يمكن دعوى إنجبار ضعيفة.

وكون الحديث في صدد بيان تقديم الفائتة على الحاضرة، لا يستلزم عدم

دلّالته على لزوم الإعادة في خارج الوقت، لوضوح أنّه لو كانت الإعادة منتفية في خارج الوقت فأنّه لم يبقَ وجهٌ للحكم بتقديم الفائتة على الحاضرة، لأنّ شرطية التقديم - على فرض الإتيان - لا وجوبها مما لم يلتزم به أحدٌ، فيسفاد منه أنّ وجوب الإعادة في خارج الوقت عند الاستدبار لازمٌ، ومن ثمّ يحكم بتقديم الفائتة على الحاضرة.

نعم هل هو - أي التقديم - أيضاً واجبٌ أو شرطٌ آخر، فأنّه لا بدّ من البحث عن أطرافه في محله.

فدلالة الحديث على ذلك غير بعيد، خصوصاً إن قلنا بانجباره بالشهرة، وإن كان القول الذي يقابله مشهور.

وقد يستدل بموثقة عمّار^(١) على وجوب الإعادة عند الاستدبار مطلقاً، حيث كان فيها قوله عليه السلام: (وإن كان متوجهاً إلى دُبر القبلة، فليقطع صلاته، ثم يحوّل وجهه إلى القبلة، ثم يفتتح الصلاة).

لعل وجه الاستدلال كون الاستدبار مستلزماً للإعادة، سواء كان في الأثناء أو بعد الفراغ، وسواء كان في الوقت أو في خارجه، لتقابله لصورة كونه فيما بين المشرق والمغرب، حيث لا تجب فيه الإعادة مطلقاً، في الوقت وخارجه، فكذا يجب الإعادة عند الاستدبار في الوقت وخارجه، في الأثناء وغيره.

فإطلاقه يشمل حتى لو كان إلتفاته إلى ذلك بوقوع الصلاة في آخر الوقت وأدرك ركعة منها في الوقت، وإلتفت إلى الخطأ بعد خروج الوقت.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: هذا مما لا ينبغي أن يُصغى إليه. هذا وإن كان لا يخلو عن وجه، لكن لا يمكن الاعتماد والوثوق عليه، لإحتمال كون وجه الاعادة فيه هو كونه في الوقت، حيث أن أصل التكليف والشرطية باقيان فلا بد من تحصيلهما، فعدم الإعادة بحاجة إلى دليل وهو موجود في خارج الوقت، مثل تلك الأدلة السابقة المفصلة، وأما في الوقت فلا دليل، وهو يكفي في إحتمال كونه وجه الافتراق بين الحكم بالإعادة في الوقت وعدمه في خارج الوقت.

فالاستدلال بهذا الحديث ضعيف بغاية، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق، مضافاً إلى أن إطلاقه يشمل حكم وجوب الإعادة للمشرق والمغرب مع أنه خلاف الاجماع.

نعم، قد يستدل على الحكم المراد بالمرسلة التي رواها الشيخ الطوسي رحمته الله في «النهاية» حيث قال:

«قد رويت رواية أنه إذا كان صَلَّى إلى إستدبار القبلة، ثم علم بعد خروج الوقت، وجب عليه إعادة الصلاة». وهذا هو الأحوط وعليه العمل^(١).

بل وفي «الجواهر»: أن ذيله مشعرٌ على كونه إجماعياً، بل قد يؤيد ذلك بمثل صحيح زرارة، وهو حديث (لا تعاد الصلاة) المقتضي للإعادة عند التخلف عن القبلة، خرج منها ما خرج بالنصوص، فيبقى الباقي تحته، وهو الاستدبار مطلقاً، فيشملة حديث: (من فاتته فعلية الإعادة)، فيستفاد من جميعه انتفاء

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١٠.

المشروط بانتفاء شرطه.

هذا غاية ما يمكن التقريب للحكم بالإعادة في الاستدبار مطلقاً.

لكن أجاب صاحب «الجواهر» عن هذا الاستدلال بقوله:

أولاً: بإرسال الحديث وضعفه، وعدم إجباره بالشهرة، لمعارضتها بالشهرة المحكيّة والمحصّلة في قبالتها.

وثانياً: احتمال كونه هو حديث عمّار، وقد عرفت عدم دلالاته.

وثالثاً: إن الحديث مطلق، فتقيّده النصوص السابقة، فيحكم بعدم الإعادة في الاستدبار في خارج الوقت أيضاً.

ولكن الأحوط - ولا يترك - هو الحكم بالإعادة مطلقاً، كما قلنا في تعليقنا على العروة المسمّى بـ (نور الهدى) تبعاً لجماعة من الأجلّاء وأعظم الأصحاب كالشيخين وسلّار وأبو المكارم والعلامة البروجردى وغيرهم، للاحتمال الموجود في موثقة عمرو بن يحيى، وقوة احتمال وحدة الرواية، وإنجبارها بشهرة الأصحاب قديماً المقدّم على شهرة المتأخرين، ونظائر ذلك.

أقول: ينبغي لأجل تحديد الحكم في المقام، أن نبحث أولاً عن معنى (الاستدبار) والمراد منه، فنقول:

ووقع الخلاف بين الأعلام بين في تحديد عنوان الجهة التي تقابل القبلة الحقيقية، وأنّه هل المراد من التقابل الجهة المقابلة لها بحيث لو رسمنا خطأ موصلاً بحيث إذا بين الطرفين كان أحدهما في مقابل الآخر حقيقة أم لا؟

المستفاد من صريح كلام الشهيد الثاني رحمته الله في «المسالك» هو المعنى

الأول، حيث يقول:

(المراد بالاستدبار ما قابل جهة القبلة، بمعنى أن كل خط يمكن فرض أحد طرفيه جهة لها، فالطرف الآخر استدبار، فلو فرض وقوع خط مستقيم على هذا الخط، بحيث يحدث عنهما أربع زوايا قائمة، فالخط الثاني خط اليمين واليسار، فلو فرض خط آخر على الخط الأول بحيث يحدث عنهما زوايا منفرجة وحادة، فما كان منه بين خط اليمين واليسار وخط القبلة فهو الانحراف المغتفر، وما كان منه بين خط الاستدبار وخط اليمين واليسار فهو بحكم اليمين واليسار لا الاستدبار.

وإنما كان كذلك، لأن الخبر الدال على إعادة المستدبر مطلقاً، عبّر فيه بلفظ (دُبر القبلة) وهو لا يتحقق إلا بما ذكر) انتهى محل الحاجة^(١).

وقد نسب هذا القول إلى «التنقيح» وهو غير معلوم، لأن كلامه حسب ما نقله صاحب «الجواهر» غير صريح فيه.

وكيف كان، فهذا هو أحد الأقوال في المسألة.

والقول الآخر هو القول الذي اختاره صاحب «الجواهر»، ويستظهر من صاحب «مصباح الفقيه» وغيرهما أن المراد من الاستدبار هو ما تجاوز عن المشرق والمغرب إلى جهة الاستدبار، وقد نصّ على هذا المعنى صاحب «الجواهر» بقوله:

(إنّ الأقوى فيه التحقق بمجاوزة المشرق والمغرب، وإن لم يبلغ مقابل

(١) المسالك: ج ١/ ٢٣.

القبلة، وفاقاً لـ «كشف الثام» لصدق الخروج عن القبلة والاستدبار لغةً وعرفاً، وما سمعته من خبر عمّار، انتهى كلامه.

أما خبر عمّار المشار إليه فهو:

«عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: في رجل صَلَّى على غير القبلة، فيعلم وهو في

الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟

قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق والمغرب، فليحوّل وجهه إلى القبلة

ساعة يعلم، وإن كان متوجهاً إلى دُبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة، ثم يفتتح الصلاة»^(١).

وعليه فإن قصد الشهيد رحمته الله من قوله: (فيما بين المشرق والمغرب) ما هو

الشامل لنصف الدائرة، أي من نقطة دُبر القبلة إلى نفس القبلة، مردودٌ.

مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر الجهة، حيث يدل على كون الانحراف إلى

تسعين درجة وهو ربع الدائرة لا إلى نصفها، إنه يستلزم أمراً مخالفاً للإجماع على

تقدير إرادة النصف، حيث لم يذهب أحد من أصحابنا إلى جواز التوجه إلى القبلة

إذا كان الانحراف أزيد من الربع.

أو يستلزم السكوت عن بيان حكم الانحراف في الزائد عن الربع، إن أُريد

من قوله: (فيما بين المشرق والمغرب) هو الانحراف عن القبلة بأقلّ من الربع.

فعلى هذا يُستنتج بأن الأصح أن يكون بصدد بيان حكم الانحراف الزائد،

فيكون ملحقاً إلى دُبر القبلة، فيكون المراد من (الاستدبار) هو الذي اختاره

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

صاحب «الجواهر»، كما هو المساعد لما إختارناه في أصل القبلة، بكونها جهة متسعة، فلازم تقابلها هو الاتساع بحيث يشمل دُبر القبلة أيضاً في مثل الصلاة والذبح عدا مثل التخلي، إذ لا يبعد أن يكون المراد من (الاستقبال) و(الاستدبار) فيه هو الحقيقي العرفي، حيث قد يتسامح في حدوده في الجملة، إذ لو لا ذلك لاستلزم العسر والحرَج، لأنه ينحصر الجواز في التخلي في خصوص نقطة المشرق والمغرب، لأن غيرهما صادق في حقّه الاستقبال والاستدبار بالنظر إلى إتساع الجهة، وهو مما لا يلتزم به.

فظهر أن الحق في هذه المسألة مع صاحب «الجواهر»، كما لا يخفى.

ثم يأتي الكلام في بيان المعنى المراد من (المشرق والمغرب) الوارد في لسان أكثر الأخبار، مثل خبر معاوية بن عمّار وعمّار بن موسى وحسن بن ظريف، بل في كلام بعض الفقهاء، مثل الفاضلين، خلافاً لآخرين حيث عبّروا به (اليمين واليسار)، ويدور البحث عن أن المشرق والمغرب إذا كانا منتهى إليه الانحراف، فأنّه لا يناسب إلّا على من كان قبلته نقطة الجنوب، وهو نادر الوجود، بل في «الجواهر» دعوى عدم وجود بلد تقع قبلته على نقطة الجنوب، حتى يناسب إنحرافه إلى المشرق والمغرب الحقيقي، فيترب عليه آثاره.

أو قد يكون المراد أن ذكرهما كناية عن اليمين واليسار للمصلي، في أي جهة كانت قبلته من نقطة الجنوب أو غيرها، فيكون وجه ذكر (المشرق والمغرب) هو ملاحظة حال الراوي أو المروّي عنه.

وقد نسب صاحب «الجواهر» هذا الاحتمال إلى صاحب «كشف اللثام»،

واستظهر من كلامه ذلك، ثم خالفه بأنه ليس كذلك، بل المقصود هو اليمين واليسار الحقيقين، وحمل الأخبار المشتملة عليه على حال الراوي أو المروي عنه أو الغلبة كذلك، لا لخصوصية في المشرق والمغرب، بل قد ادّعى أنه قبل الفاضلين لم يرد ذكر لكلمتي المشرق والمغرب في كلمات الأصحاب، بل المذكور هو (اليمين واليسار).

أقول: إن الإشارة إليهما في كلمات فقهاءنا بعد الفاضلين دون قبلهما لا أثر له، إذا فرضنا إشتغال أحاديثنا على هذه الجملة، لأن الملاك في الاستنباط والاستدلال هو كلام الامام المعصوم عليه السلام لا الفقهاء، فإذا ورد في كلامهم عليهم السلام لابد لنا من بيان مرادهم وتحديد الجهة المشار إليها، سواء ورد بعد ذلك في كلمات الأصحاب أم لا.

فالأولى والأحسن في التوجيه أن يقال:

بأنه ليس المراد هو بيان وجود شخص قبلته نقطة الجنوب حقيقةً، حتى يكون الانحراف حاصلاً له إلى المشرق والمغرب، ومن ثم يترتب عليه الآثار، بل المراد هو بيان حكم غاية الانحراف الذي قد ينحرف إليها المصلّي، وأنه إلى أي مقدار منه يتسامح فيه، فهو لا يساعد من جهته بيان الدائرة إلا بذكر نقطة الجنوب والمشرق والمغرب، كما يؤيد ذلك ورود الإشارة إلى (دُبر القبلة) في بعض الأخبار، مثل موثقة عمار، وعليه لا نحتاج إلى ذكر (اليمين واليسار) بل يصح التعبير بكليهما، فيظهر منه حينئذٍ حكم مَنْ كانت قبلته بين الجنوب والمشرق، أو بين الجنوب والمغرب، حيث كان ملاك إنحرافه إلى المشرق والمغرب بالمقدار

الصادق على التقديرين، فيساعد حينئذ مع ذكر (اليمين واليسار) للمصلي، كما يفهم من ذلك حكم قبلة من كان قبلته بين الشمال والمشرق، أو بينه والمغرب، أو كانت قبلته نقطة الشمال، فيكون الملاك في الانحراف بيان معرفة مدى الانحراف وهل هو بمقدار تسعين درجة أو أقل أو أزيد، فحكم كل يتضح في محله، فالأمر في المسألة سهل، لا يحتاج إلى مزيد بيان، كما لا يخفى.

ثم إذا عرفت حكم الاستدبار ومعناه، وهكذا اليمين واليسار، وعرفت حكم المسألة من جهة ورود الخلل في القبلة للمجتهد الذي استبان له الخطأ في أثناء العمل أو بعد فراغه، وعلمت لزوم المضي في صلاته بعد توجهه إلى القبلة في الأثناء، إذا كان إنحرافه فيما بين المشرق والمغرب مقداراً لا خارجاً، كما أوضحناه لك، وأنه ليس عليه الاعادة في الوقت وخارجه إذا كان بعد الفراغ بذلك المقدار، بخلاف ما لو تبين إنحرافه لأكثر من ذلك، كما لو كان منحرفاً بمقدار تسعين درجة، أي بلغ انحرافه حدّ اليمين واليسار، فاذا استبان له ذلك في الأثناء فإن عليه أن يتوجه إلى القبلة الصحيحة ويتم صلاته، ثم يعيدها على الأحوط. وأما لو علم بذلك بعد الفراغ، ففي الوقت لا يعيدها وإن كان الأحوط هو الاعادة، وأما في خارج الوقت فلا إعادة.

وأما في الاستدبار، فإن عرف ذلك في الأثناء فإن عليه الإتمام والاعادة، وأما لو عرفه بعد الفراغ فإن الأحوط وجوباً هو الإعادة.

هذا خلاصة ما مضى من المباحث على حسب دلالة الأدلة.

والآن نصرف عنان الكلام إلى بيان حكم سائر الأفراد، مثل: الغافل

والناسي، والمعتقد خلافها إعتقاداً جزمياً من دون إجتهد، أو جاهلاً بالموضوع -أي القبلة- أو جاهلاً بالحكم عن تقصير أو عن قصور، أو المتحير الذي أتى بدون إجتهد وتكرار، وأنه هل يلحق هؤلاء بالظان المجتهد من حيث الحكم، أو تختلف أحكامهم، أو يكون في المسألة تفصيل.

والظاهر أن المسألة خلافية، حسب ما يظهر من كلمات صاحب «الجواهر»^١ وقبل الشروع في نقل الأقوال وأدلتهم، ينبغي أن نذكر حكم الأصل الأولي حتى يكون مدركاً وملاكاً في الأفراد المشكوكة، فنقول ومن الله الاستعانة:

لا ريب ولا إشكال في أن مقتضى الأدلة الأولية لشرطية الاستقبال في الصلاة، هو الحكم بالبطان عند الخطأ والاشتباه، لأن هذا هو مقتضى الشرطية، حيث تفيد إنتفاء المشروط عند إنتفاء الشرط، إلا ما خرج منه بدليل صريح يدلّ إمّا على عدم شرطية الاستقبال رأساً -كما في المتعذر عن تحصيل القبلة، وعدم سقوط الصلاة عن ذمته رأساً، ولم تقل بالتكرار، ففي مثل ذلك يفهم سقوط الشرطية -أو ورود دليل يدلّ على التنزيل، بأن (ما بين المشرق والمغرب قبلة) كما اشير إليه في حديث زرارة، حيث يدلّ على أن الصلاة إلى ذلك المقدار -أي بين المشرق والمغرب -للظان محكومة بالصحة لتحصيل القبلة ولو تنزيلاً.

فحينئذٍ يبقى سائر الأفراد والأقسام من المكلفين داخلاً في دائرة البحث، وهو البطلان، فحينئذٍ ينبغي أن نتعرض لأقوال أصحابنا في المقام، فنقول:

قال صاحب «الجواهر» في بداية هذا البحث:

(لا ريب في إقتضاء إطلاق ما دل على قبلته ما بين المشرق والمغرب، عدم الفرق بين الظان والناسي وغيرهما، ما عدا العالم العائد، للإجماع أو الضرورة على خروجه، وقد يلحق به الجاهل بالحكم مقصراً أو لا، مع فرض إمكان نيّة التقرب منه على إشكال، خصوصاً في غير المقصر منه، ضرورة ظهور النص في إطلاق المنزلة من غير نظر إلى أحوال المكلفين).

فإن ظاهر كلامه عليه السلام هنا، هو مفروغية البحث في مثلهم بالكفاية، وكأنه لا خلاف فيه إلا أنه يستدرك بعده بقوله:

(اللهم إلا أن يظهر الخلاف ممّن إقتصر في التعبير على الظان والمتحري ونحوهما).

ثم نقل عن الشيخين والفاضلين والشهيدین وغيرهم عليهم السلام - على ما حكى عن بعضهم - إلحاق الناسي بالظان مستدلين على ذلك:

أولاً: بعموم الأخبار.

وثانياً: بحديث رفع الخطأ والنسيان.

وثالثاً: بقاعدة الإجزاء.

هذا للشك في صدق الفوات وكون القضاء بأمر جديد غير معلوم.

ولكن قد أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله:

للاول: بأن المتبادر من الأخبار غير الناسي، لما ترى قوله من ذكر الغيم،

وأنه يرى أنه على القبلة أو حسبه إجهاده، وأنهم قد تحرّوا وما أشبه.

مضافاً إلى أنه لو شك - حيث يكون حد الأقل - يرجع إلى الأصل، ولعله منه

ما يفهم من صحيح (لا تعاد...) حيث تكون القبلة من المستثنى، صورة السهو والنسيان، لأن البطلان بواسطة العمد لا يكون منحصرًا في الخمسة، بل يكون في جميع الواجبات.

وللثاني: بما فيه من البحث المشهور.

ولعل مراده -على ما نقل عن بعض- هو عدم دلالة لرفع الشرطية والجزئية من الأحكام الوضعية، بل المراد من الرفع هو المؤاخذه، ولا نقاش معه هنا، مع أنه لو سلّمنا دلالة بالعموم فيخصص بواسطة حديث (لا تعاد) بالنسبة إلى القبلة، فلا يدخل الناسي تحت حكم الظان.

وللثالث: بأن النصوص الواردة الدالة على الإجزاء في مثل الظان، غير شاملة للمقام، حتى يوجب إجزاء الأمر الظاهري للمأمور به الواقعي بالبدلية، فإذا لم تتناول النصوص، فلا وجه للإجزاء.

والشك في صدق الفوات، كان لأجل الشك في صدق التناول، فيوجب بقاءه على مقتضى الأصل، ويكون المراد من (الفوات) هو الأعم من عدم الفعل أو الفساد الشرعي، من جهة إنتفاء المشروط بانتفاء شرطه لو سلّمنا تعليق وجوب القضاء على صدق الفوات لا شيء آخر، فيشمل محل النزاع، ولذلك ذهب صاحب «الجواهر» بنفسه إلى القول بأن عدم الإلحاق أحوط لو لم يكن أقوى، كما نسب الجزم بالعدم إلى جماعة منهم أصحاب «كشف اللثام» و«شرح الأستار» و«الذكرى» و«المختلف» و«نهاية الأحكام»، كما نسب الاشكال إلى جماعة أخرى منهم: الفاضلين والشهيد على ما قيل.

هذا حاصل كلام صاحب «الجواهر» رحمته الله.

ولكن التحقيق أن يقال: بالتفصيل بالنسبة إلى بعض الأفراد، الناسي والمعتقد، -مثل الجازم والغافل والمتحير- ليكون الإلحاق أنسب بخلاف مثل الجاهل في الموضوع أو الحكم، خصوصاً إذا كان مقصراً.

وجه ذلك: دلالة النصوص المختلفة هنا، إذ بعضها تدل بالإطلاق على كون الصلاة على غير القبلة صحيحة إذا كانت فيما بين المشرق والمغرب، الشامل بإطلاقها حتى العالم العامد والجاهل، فضلاً عن غيرهما مثل الناسي والمعتقد. وبعضها مثل رواية زرارة حيث ورد فيها الجواب عن السؤال عن حد القبلة؟

قال: (ما بين المشرق والمغرب قبلة كله) ^(١).

وأيضاً مثل صحيحة معاوية بن عمّار ^(٢) وحديث عمّار بن موسى ^(٣) وحديث قاسم بن الوليد ^(٤) على احتمال، لو لم يكن المراد من قوله (يستقبلها) هو الاستئناف، بل المراد هو تحصيل القبلة.

وحديث عبدالرحمن ابن أبي عبدالله ^(٥) حيث أن إطلاقها يشمل العامد أيضاً، لكنه خرج بالإجماع والضرورة، بل وكذا الجاهل، خصوصاً إذا كان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ١.

مقصرًا، لأنه ملحق بالعامد، لأنه إن كان عمل مثل ذلك يكون مقبولاً، فلا ينحصر في المقام، بل لابد أن يجري في سائر الموارد أيضاً، مع أن الفقهاء لم يقبلوا ذلك في حق الجاهل المقصر، لو سلمناه في القاصر، فلا بد أن نلاحظ أنه لماذا ترك فقهاءنا العمل بهذه المطلقات، فهل لنا دليل يدل على التقييد والتخصيص؟ مع أن لسان رواية زرارة في جواب سؤال السائل عن حد القبلة بقوله: (فيما بين المشرق والمغرب قبلة كله)، يكون بنحو الإطلاق إن لم نقل بمقالة صاحب «المدارك» من أنها تدل على كونه قبلة للجميع حتى للعامد، لأنه تنزيل في الموضوع، وإلحاق بها لما لم يكن منه حقيقة.

أقول: لا أقل من التنزيل لمن كان معذوراً مثل الناسي والغافل وغيرهما، وليس لنا على التقييد والتخصيص دليل إلا بعض النصوص التي وردت فيها قيد (الغيم) و(السحاب) أو (حسبه إجهاده) أو (لأنهم تحروا) أو (إنه يرى على القبلة ثم عرف بعد ذلك) كما ورد في حديث حسين بن علوان^(١)، والحلي^(٢)، وسليمان ابن خالد^(٣)، ومحمد بن الحصين^(٤) ونظائر ذلك، حيث أنه من الواضح أن ورود هذه القيود في هذه الأخبار لم تكن إلا جواباً عن السؤال الموجه إلى الإمام عليه السلام، وهو لا يوجب التقييد والتخصيص، لكي لا نتمكن من العمل بالاطلاق في غيرها،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

والإلزام القول بالتعارض في مثل تلك القيود بعضها مع بعض، لأن كل قيد يوجب إفهام أن صحة العمل منحصر في مورد فقط دون غيره. مع أنه لم يتلزم به أحد، ليس ذلك إلا من جهة أن وجود القيد في مورد لا يدل أن زيد على كونه هو مورد الجواز، وأما في غيره فيحتمل الجواز وعدمه، وعند الشك نرجع إلى دليل العموم والاطلاق إن وجد، وإلا يجب الرجوع إلى الأصل الأولي عند الوجدان ومع فقدتها فالمرجع هي الأصول العملية.

خصوصاً مع ملاحظة لسان دليل الاطلاق، حيث يسأل من الإمام عليه السلام عن حدّ القبلة، مع ملاحظة تصريحه المتقدم عليه بأنه (لا صلاة إلا إلى القبلة)، فأجابه عليه السلام مع ذلك بأن (ما بين المشرق والمغرب قبلة)، حيث أنه لولا الاجماع والضرورة القائمان على خروج مثل العالم العائد عن شمول الاطلاق لم يبعد شموله لهما، فضلاً عن الجاهل، ولذلك ذهبنا في القبلة إلى القول بالاتساع في الجهة وبناء الشارع فيها على التسامح، لا على الدقة العقلية. فالقدر المتيقن من الخروج من هذا التنزيل ليس إلا العامد، سواء كان عالماً أو جاهلاً، فيبقى الباقي تحت هذه الاطلاقات والعمومات.

فإذا قبلنا التنزيل، وقلنا بأن ما بين المشرق والمغرب كله قبلة لجميع الناس، إلا ما خرج، فبذلك نقول بحكومة مثل هذه الاطلاقات على صحة زرارة في حديث (لا تعاد) بالنسبة إلى المستثنى، وهو القبلة حيث تفيد تلك الاطلاقات دخول ما بين المشرق والمغرب في المستثنى منه، فيكون مما لا إعادة فيها، لحصول القبلة لهم ولو تنزيلاً، ويخرج بذلك عن حكم الأصل الأولي، لأنه لم

يبقى لنا شك في كون هذه الأفراد واجدة للشرط ومع القبلة. وبذلك يظهر صحة قول الشيخ رحمته الله ومن تبعه من القدماء والمتأخرين، حتى مثل السيد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها، حيث قد أفتوا بصحة صلاة هؤلاء.

وبذلك إنقذ صحة دعوى شمول قاعدة الإجزاء لدخول تلك الأفراد في النصوص، فيشملهم حكم الظان بكونه مأموراً به بالبديلة، فيكون الأمر الظاهري حينئذ مجزياً عن الحكم الواقعي.

هذا لو سلمنا كونه حكماً ظاهرياً، وإلا يمكن دعوى كون تلك الجهة قبلة وبمنزلة القبلة، وكون الصلاة المتوجهة إليها صحيحة حقيقة لا تنزيلاً ظاهرياً، فيكون من قبيل التيمم حيث يكون أمره واقعياً ثانوياً في ظرف فقد الماء، لا مثل الاستصحاب والبراءة حيث يكون وجوب العمل فيهما ظاهرياً.

فعلى هذا لا يكون القول بالصحة من باب قاعدة الإجزاء، بل يكون من قبيل الامتثال للأمر الواقعي الثانوي، كما هو الأقرب في باب التنزيلات الموضوعية.

نعم الحكم بلزوم الاحتياط بالإعادة في الوقت وخارجه، لأجل ذهاب جماعة كثيرة من أعاظم فقهاءنا إلى عدم الشمول، وكونهم خارجين عن النصوص، حسنٌ جداً، كما لا يخفى، خصوصاً إذا كان المصلي جاهلاً قاصراً دون المقصر، فيكون الاحتياط في حق المقصر وجوبياً لو إنكشف الخلاف في الوقت، وكان انحرافه عن القبلة كثيراً لا يسيراً على حدّ يلحق بالاتساع الذي أجزأه لكل

أحدٍ، حتى العالم العامد، فضلاً عن الجاهل، وإلا كان عملهم صحيحاً ولا حاجة
للحكم بالاعادة. والله العالم.

فأما إن تبين الخطأ وهو في الصلاة ، فإنه يستأنف على كل حال ، إلا أن يكون منحرفاً يسيراً ، فإنه يستقيم ، ولا إعادة.

أقول: هذه المسألة مشتملة على عدة فروع:

الفرع الأول: ما لو تبين الخطأ في الأثناء ، وكان الانحراف فيما بين المشرق والمغرب ، وكان الوقت وسيعاً ، بحيث لو أراد الاستئناف تمكن من إعادة صلاته في الوقت.

وهذا القسم هو القدر المتيقن بين الأصحاب ، بل إدعى فيه صاحب «المدارك» و«مفتاح الكرامة» الاجماع على الصحة ، وعليه أن يصح قبلته ويتم صلاته ، ولا حاجة للإعادة.

والدليل على ذلك هو دلالة إطلاقات الأخبار التي تدل على عدم وجوب الإعادة ، إذا كان الانحراف بهذا المقدار اليسير ، وإليك بعض هذه الأخبار:

منها: الخبر الذي رواه حسين بن علوان ، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه ، عن علي عليه السلام:

«إنه كان يقول: مَنْ صَلَّى على غير القبلة ، وهو يرى أنه على القبلة ، ثم عرف بعد ذلك ، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(١).

ومنها: الخبر المروي بسند صحيح إلى زرارة: «بأن ما بين المشرق

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة ، الحديث ٥.

والمغرب قبله»^(١).

وجه الاستدلال بالحديث الأول:

قد يقال: بأن قوله: (مَنْ صَلَّى) يشمل كل من كان في الأثناء وبعد الفراغ، فتكون دلالة على «الكفاية بالمنطوق، حيث حكم الامام عليه السلام بعدم الاعادة إذا كان فيما بين المشرق والمغرب.

أو يقال: بأن جوابه عليه السلام يختص من انتبه إلى انحرافه بعد الفراغ عن الصلاة، فيستفاد منه الكفاية في الأثناء بطريق الفحوى والألوية، لأن صلاة المصلي الذي كان فاقداً للقبلة في جميع الأجزاء إذا كان مجزياً حينما كان انحرافه بين المشرق والمغرب، ففي الانحراف في البعض تصح صلاته بطريق أولى، لأن ما هو شرط لكل هو شرط للجزء.

فعلى هذين الاحتمالين يصح الاستدلال بهذا الحديث للصحة.

أو يقال: بأنه كان حكمه بعدم الإعادة مطلقاً، سواء إنكشف له الخلاف في الوقت أو في خارجه، مع أن الأخبار المفصلة بين الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه، تفيد تخصيص حكم عدم الإعادة لخارج الوقت، فيلزم حينئذ الحكم بالإعادة في الوقت إذا كان قد انتبه لانحرافه بعد الفراغ، فضلاً عما لو انتبه له في الأثناء، فلا بد حينئذ عند الحكم بعدم الإعادة من التمسك بدليل آخر، وهو دليل التنزيل الموجود في الخبر المروي عن زرارة بعد ما قال عليه السلام: (لا صلاة إلا إلى القبلة) حيث سأل السائل:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

«أين حدّ القبلة؟، قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كله».

حيث أنّه أخرج منه العالم العامد، فيكون هذا الخبر دليلاً على حصول القبلة لمن صلى إلى ما بين المشرق والمغرب، فلا وجه للإعادة في الوقت، فبذلك يخرج عن تلك الأخبار المفصلة بين الوقت بالإعادة، وخارجه بعدم الاعادة، وبه يتم المطلوب.

ومما يمكن الاستدلال به في المقام أيضاً الخبر المروي مضمراً عن قاسم بن الوليد، قال:

«سألته عن رجل تبين له وهو في الصلاة أنّه على غير القبلة؟

قال: يستقبلها إذا ثبت ذلك، وإن كان فرغ منها فلا يعيدها»^(١).

بناء على رجوع الضمير في (يستقبلها) إلى القبلة لا إلى الصلاة، وإلاّ يكون معناه إعادة الصلاة، وهو لا يناسب حينئذ مع الحكم بعدم الإعادة بعد الفراغ والإعادة في الأثناء، مع أنّ شرط الكلّ شرط للجزء.

إلاّ أن يحمل عدم الإعادة بعد الفراغ لخارج الوقت.

وإن أريد من الإعادة في الأثناء ما إذا كان الانحراف أزيد من بين المشرق والمغرب، فيلزم الحكم بالإعادة في هذا الفرض أيضاً حتى في خارج الوقت، إلاّ أن يكون في خصوص اليمين واليسار، وهو مع ندرته لا بد فيه من الحكم بعدم الإعادة في الوقت أيضاً لا الإعادة كما هو المفروض، فجعل الاستقبال بمعنى التوجه إلى القبلة هو الأولي والأحسن، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

ومنها: الموثقة المروية عن عمار، حيث أنها أصرح في الدلالة عن غيرها،

وهي:

«عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: في رجل صلى على غير القبلة، فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته؟

قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق والمغرب، فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم»^(١).

وعليها الفتوى، وإطلاقها يشمل ما لو كان في سعة الوقت واتفق في صلاته ذلك، فحكم بالصحة، إذ صلاته حينئذ مشتملة على القبلة التنزيلية إلى ساعة يعلم والقبلة الحقيقية بعدها، إذا كان الانحراف يسيراً، أي فيما بين المشرق والمغرب، دون الكثير حيث تجب الإعادة، كما لو تبين كونه على اليمين أو اليسار، وهو واضح.

الفرع الثاني: لو عرف المصلي خطأه في الاستقبال لكن في آخر الوقت، فهنا ثلاثة صور: فقد يتبين له ذلك وهو في داخل الوقت بحيث لو قصد إعادة صلاته لأدرك ركعة منها في الوقت وأخرى في خارجها، وقد يتبين الخطأ له ولكن في خارج الوقت، أي أدرك نفس صلاته ركعة من الوقت إلا أنه في ثالث ركعة تبين له الخطأ.

هذه ثلاثة أقسام في الفرع الثاني فالظاهر أن حكم هذا الفرع كحكم الفرع الأول الذي مضى ذكره آنفاً، من جهة عدم لزوم الإعادة عليه لو كان الانحراف

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

يسيراً، لكونه في الوقت، وأن أدلة التنزيل والبطالان ولزوم الإعادة ثابتة لو كان انحرافه كثيراً، وتعدّ صلاته المعادة أداءً، لأجل إمكان دركه ركعة منها في الوقت، فيلاحظ فيها شرطية الوقت والقبلة.

وإحتمال لزوم مراعاة أداء الصلاة في تمام الوقت وهي غير ممكنة، فيدور الأمر بين مراعاة القبلة دون الوقت بالابطال، أو مراعاة الوقت دون القبلة بعدم الابطال.

غير وجيه، لأن دليل الإدراك لا يبعد شموله للمقام، فتصح دعوى إمكان درك الشرطين من الوقت والقبلة، فلا يبعد الحكم بالابطال ولزوم استئناف الصلاة مع تحصيل القبلة لها إذا كان الانحراف كثيراً.

الفرع الثالث: نفس الصور المذكورة في الفرض السابق، إلا أنه لو أبطل صلاته لا يتمكن من درك ركعة منها في الوقت، لكن تبيّنه للخطأ كان في الوقت حيث انتبه أنه منحرف عن القبلة. فإن كان انحرافه يسيراً فيمّا بين المشرق والمغرب تكون صلاته صحيحة، لأنه قبله تنزيلاً وأتى صلاته إلى القبلة، وعليه أن يعدل في قبلته لما بقي من الركعات ولا إعادة، ويشمله إطلاق موثقة عمّار من الحكم بالصحة.

وأما لو كان الانحراف كثيراً، فهل يحكم بالبطالان، مع العلم بأنه لو استئناف لا يدرك الوقت ولو بركة أم لا؟ ففيه وجهان:

قد يقال بعدم البطلان، لشمول إطلاق أدلة نفي القضاء لمن كان انحرافه كثيراً، خاصة وأنه لو أراد أن يعيد صلاته لوقعت في خارج الوقت فيحكم بالصحة

بواسطة تلك الأدلة.

أو يقال بالبطلان، لشمول إطلاق موثقة عمار الدالة على أنه إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق والمغرب فإن صلاته تبطل لدخوله في حكم الاستدبار.

وقد يدّعي عدم شمول الأدلة المفصلة من وجوب الإعادة في الوقت وعدمها في خارجه لمثله، لأنه لم يقع تمام الصلاة في خارج الوقت، وعليه فإنّ صلاته داخلية في مضمون صدر الموثقة من وجوب الإعادة، لأنه قد دخل في الوقت في الصلاة وأخطأ فيه.

ولكن الانصاف أنّ الحكم بعدم البطلان هو الأولى، لأن ظاهر أدلة وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه، هو إمكان إعادة تمام الصلاة في الوقت، لا فيما إذا لم يتمكن من ادراكها ولو بركة كما في الفرض، فإدخاله في خارج الوقت كان أولى.

مضافاً إلى أنه قد دخل في الصلاة في الوقت مشروعاً - لأجل إجهاده مثلاً - فهو موجب لتحصيل القبلة أو لإسقاط الشرطية بالنسبة إلى من هو عاجز عن الإعادة في الوقت.

هذا فضلاً عن أنه لو حكمنا بالصحة، كان لأجل رعاية الوقت من جهة وقوع بنص أجزاء الصلاة في الوقت، وهو أولى من جهة رعاية القبلة، خصوصاً مع إمكان تحصيل الاحتياط بالإعادة قضاءً مع القبلة بعد إتمام الصلاة، فهذا الحكم هو الأوفق بالاحتياط.

الفرع الرابع: لو كان الانكشاف والتبين بعد خروج الوقت، فإن الحكم بعدم الإعادة هنا تكون بالأولوية، لأن تبينه وقع في خارج الوقت، ولم يتبين له الخطأ في الوقت حتى تشمل تلك الأدلة، فهو داخل في الأدلة الدالة على نفي القضاء فيما لو تبين له الخطأ خارج الوقت.

فاحتمال عدم شموله، لأجل أن دخوله في الصلاة كان في الوقت غير مسموع، لأن الملاك كان هو وقت التبين، بأنه هل كان ذلك في الوقت أم في خارجه، فيندرج حكمه في حكم القسم الثاني كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أن جميع هذه الأقسام التي وقع فيها البحث، من حيث لزوم الإعادة وعدمها، يتم إذا كان على جهة أنه لو كان الانحراف على ذلك الحد يوجب الإعادة، مثل الانحراف إلى اليمين واليسار أو إلى الاستدبار.

وأما إذا كان انحرافه بما بين المشرق والمغرب، فقد عرفت حكمه من عدم لزوم الإعادة في الوقت، فضلاً عن خارجه، في جميع الأقسام السابقة.

الثالثة: إذا اجتهد لصلاةٍ ثم دخل وقت أخرى ، فإن تجدد عنده شك إستأنف الاجتهاد ، وإلا بنى على الأول.

لا إشكال في أنه يجب تحصيل الشرط - وهو القبلة - للصلاة، أمّا علماً مع التمكن، أو ظناً مع عدم تمكنه، فمع إمكان تحصيل الظن لا يجوز الدخول فيها مع الشك في حصوله، وعليه فإذا اجتهد أولاً وحصل عنده ظن بجهة أنه القبلة، فجاز له الدخول في الصلاة، فإذا زال ظنه الأول من جهة تغير الأمارات السابقة أو حدوث غيرها، فلا يمكن له الدخول في الصلاة الثانية إلا بعد تحصيل ظن آخر، كما هو مقتضى القاعدة والنصوص.

واحتمال وجود الاستصحاب هنا، لأنه كانت تلك الجهة قبلة له سابقاً، فنستصحب دوام تلك الجهة قبلةً له في فترة الشك.

مندفع، من جهة أن تلك الجهة لم تكن قبلةً حتى تستصحب، بل كانت مظنونة القبلة وهو قد ارتفع، ولا يمكن إستصحابه لأنّ بالشك يزول الظن، فلا يمكن إستصحابه.

كما أنّ احتمال شمول إطلاق حديث سماعة لهذا الغرض، بقوله: (اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهداً)^(١)، بعد ما ورد في حديث زرارة: (يُجزى المتحري أبداً

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

إذا لم يعلم أين وجه القبلة^(١) حيث إنه قد اجتهد وتحرى، فيصدق ذلك في حقّه أنّه دخل في الصلاة بعد أن كان قد اجتهد وتحرى.

مندفع، بأنه من الواضح أنّ المراد من نصّ هذا الحديث ومدلوله هو لزوم تحصيل الاجتهاد لتحصيل الظن بالقبلة الذي يعدّ شرطاً للصلاة، وهو غير حاصل للصلاة الثانية، لأنّ المراد حدوث الدخول في الصلاة بعد مجرد الاجتهاد، ولو لم يبق بعد ذلك شيء من هذا الاجتهاد كما في المورد، ولا أقلّ أن المذكور هو القدر المتيقن المستفاد من الدليل، فلا بد من الاجتهاد ثانياً للثانية، بل هي شرط لكلّ جزء من أجزاء الصلاة، فضلاً عن مجموع الصلاة، كما لا يخفى، وهو ثابت ومما لا ينبغي أن يبحث عنه.

إنما المهم هو البحث عن تبدّل الاجتهاد في أثناء الصلاة، فهل يجوز له إدامة صلاته مع الشك، أم لا بد له من تحصيل ذلك في الأثناء تارةً بنحو لا يوجب تحصيله إبطال الصلاة، وأخرى تحصيله وإن استلزم البطلان؟ وعلى القول بوجوب الاجتهاد، فهل يجب ذلك حتى مع إستلزامه الإبطال، أم لا يجوز؟ فيه وجوه:

قد يقال: - كما في «الجواهر» - بأنّ الاجتهاد الواحد يكفي للعمل الواحد، فلا يضرّ حينئذٍ حدوث الشك في الأثناء لحصول الشرط، ولا إستصحاب الصحة، وغير ذلك مما لا يخفى.

بل قد يؤيد هذا الحكم بجريان قاعدة التجاوز في المقام، لأنّه حين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث ١.

الدخول في الصلاة كان واجداً للشرط، ومحرزاً له، والشك الحاصل في الأثناء كان شكاً بعد تجاوز محله، فلا يعتنى بشكه، فيجوز له الاتمام بعد تعديل جهته إلى القبلة، فإن كان الانحراف يسيراً فإنه تصحّ صلاته ولا إعادة، وأما إن كان إنحرافه كثيراً، ففي «الجواهر» إنه يستقيم ويتم صلاته ولا إعادة، لأنه حينئذ يكون من قبيل الخطأ في الاجتهاد وبعد الفراغ، حيث لا إعادة.

ولكن يرد عليه، أولاً: بأن الاستقبال شرط لكل جزء من الصلاة، فقبل القيام بأداء واحضار كل جزء لابد من تحصيل الشرط بإحراز القبلة ولو بالظن، فعند تغير إجهاده وزواله، فلا يبقى له شرط، فلا يجوز له الاستمرار في الصلاة، فقاعدة التجاوز أيضاً لا معنى لها في المقام، لأن كل جزء لابد قبل الدخول فيه والتجاوز عنه من تحصيل شرطه، ولا يعدّ العامل متجاوزاً عنه إلا بعد إتيانه بشرطه.

كما أن إجراء الاستصحاب هنا لا يخلو عن إشكال، لأنه إذا فرضنا أن المستفاد من الأدلة لزوم العلم أو الظن بالقبلة، وحيث لا علم له ولا ظن، فيقطع بعدم وجود الشرط، فلا وجه لإجراء الاستصحاب.

اللهم إلا احتمال أن يكون الشرط في عمل واحد هو الاجتهاد الأعم من الحدود والبقاء، يعني إذا اجتهد وأحرز الشرط ودخل في الصلاة، فإنه يكفي إحرازه في صحة العمل المأتي به ولو زال إجهاده في الأثناء.

لكنه بعيد غاية البعد، خصوصاً إذا فرضنا إمكان تحصيل الاجتهاد في الأثناء، من دون أن يفعل ما ينافي صورة الصلاة، فحينئذ لابد من تحصيله قطعاً.

نعم إذا إستلزم تحصيله البطلان، فيما إذا كان الانحراف كثيراً، فحينئذ قد يقال بأنه لا يجوز له تحصيل ذلك، بل يكفيه أن يصحح جهته إلى القبلة ويتم صلاته، ولا إعادة عليه، لأن إبطال الصلاة حرام، بل لو شك في حرمة قطعها، فمقتضى إستصحاب الحرمة عدم جواز قطعها.

لكن يرد عليه بإمكان أن يقال: إنه إذا إنكشف له الخطأ وأنه قد انحرف عن القبلة كثيراً، فإن عمله المأتي به يعدّ باطلاً أو شبيهه الباطل لا إبطالاً حتى يدعى حرمة قطعه، فلا بد من إعادة صلاته.

ولكن مع ذلك كله، الأحوط أن يتم عمله بالاستقامة، ثم الاجتهاد بعد الصلاة بحيث يتمكن من أداء الصلاة إلى جهة القبلة، سواء كان في أثناء العمل بانياً على الفحص أو لم يكن كذلك.

هذا بناءً على المختار، من عدم وجوب تحصيل الجزم في العمل، وعدم كونه شرطاً فيه، وإلاّ فأنه مع شرطية لا محيص من الإبطال ورفع اليد عنه، حتى يجزم بصحة العمل الذي يعيد.

واحتمال حرمة القطع مندفع، أولاً: بما عرفت من أنه يحتمل أن يكون بطلاً لا إبطالاً حتى يحرم.

وثانياً: إن دليل حرمة القطع ليس إلاّ الاجماع، وهو دليل لبي غير شامل لما نحن فيه، وإن فرضنا وجود دليل إجتهادي على الحرمة، فيعارض بين دليله ودليل وجوب الجزم في العمل، المقتضي للإبطال والاعادة، وبعد التعارض فانهما يتساقطان وعلينا الرجوع إلى أصل البراءة، وهو يقتضي جواز الإبطال.

وهذا هو الأحوط، إن كان الوقت للإعادة متسعاً، وألا يدخل الفرض فيما لا يمكن الإعادة فيه، وكان ممن إنكشف له الخطأ في خارج الوقت، فتشمله تلك الأدلة الدالة على عدم وجوب الإعادة، فلا يبطل العمل، بل يأتي به مع الاستقامة إلى القبلة. غاية الأمر أن الأحوط هو الإعادة قضاءً، إذا كان الانحراف بصورة الاستدبار، كما مضى بحثه في نظائره.

هذا تمام البحث في ما إذا تجدد له الشك. وأما لو لم يتجدد له الشك بعد تحصيل الظن بالاجتهاد الأول: فتارة: يعلم أنه لم تتغير له الأمارات، ولم تحدث له أمانة أخرى. وأخرى: يعلم أنها قد تغيرت أو حدثت أمانة جديدة غير السابقة، مع بقاء ظنه السابق وعدم زواله.

وثالثة: يتحقق له احتمال التغير وحدوث أخرى. فحينئذ فهل يبني على الاجتهاد الأول مع بقاء ظنه مطلقاً - أي حتى مع العلم بالتغير وبحدوث أمانة أخرى - أو يبني على الأول ما لم يعلم التغير والحدوث، بل حتى وإن لم يحتمل ذلك، أم لابد من تحصيل الاجتهاد ثانياً، فإذا اجتهد إن ووافق الأول فانه يوجب تأكد ظنه الأول، وإن خالفه عدل إليه، لأنه الحجة حينئذ لكونه أقوى؟ فيه وجهان، بل قولان:

القول الأول: ما هو ظاهر إطلاق كلام المصنف والفاضل ومن تأخر عنه، من البناء على الأول بصورة الإطلاق، من دون تقييده بتلك القيود.

القول الثاني: بعدم البناء مع الاحتمال، فضلاً عن العلم أو الظن بالتغير أو

الحدوث، وهو كما عن صاحب «كشف اللثام» والمحقق الهمداني، تبعاً للشيخ في «المبسوط» وعن صاحب «الجواهر» الاحتياط بعد التوقف عن بيان المختار بين القولين.

واستدلوا - كما عن صاحب «الجواهر» والهمداني - بعدم صدق التحري والاجتهاد - الذي أشارت إليه النصوص - إلا بذلك، بل إن وافق كان وجه اللزوم هو إن طلب الظن الأقوى واجب، وإن خالف يجب عليه أن يعدل إليه، لأنه لا يكون إلا لأمرة أقوى، فهو أبداً متوقع لظن أقوى.

نعم لصاحب «مصباح الفقيه» تفصيل في فرض معرفة الخطأ في الأثناء، بأن هذا التجدد إن وقع في الصلاة لا يجب تحصيل الاجتهاد ثانياً، إذا كان فحصه عن القبلة متوقفاً على قطع الصلاة، ما لم يستلزم زوال ظنه لأنه المنسب إليه من الأدلة، إذ لا يفهم منها ذلك التضييق.

ولا يخفى عليك بأن مقتضى مفهوم كلام المحقق الهمداني رحمته الله، أنه إن لم يستلزم الاجتهاد الثاني قطع الصلاة، يجب عليه تحصيله، وحينئذ يأتي هذا السؤال وهو أن الشرط الواجب إن كان هو نفس الظن المفروض وجوده، فلا وجه للقول بوجوب اجتهاد آخر، لأننا لم نؤمر بتحصيل ظن أقوى، لأن الدليل ليس إلا قوله: (إن لم يعلم أين وجه القبلة يُجزى التحري)، وهو ليس إلا لتحصيل الظن، وقد تحقق، فمجرد احتمال الرجوع إلى أماره أخرى متباعدة، أو احتمال حدوث أخرى مع وجود هذا الاحتمال للإنسان غالباً، لا يوجب سقوط الظن السابق عن الاعتبار، وإن سلمنا سقوطه عنه فلا وجه للتفصيل المذكور، لأنه إن كان ساقطاً،

فأنّه يوجب عدم صدق الشرط عليه، فكيف يجوز البناء على الصلاة بدون الشرط.

وعليه فما هو المقصود من قوله: (إنّا فهمنا من لسان الأدلة كون الأمر أوسع من ذلك في المورد)؟ فإن كان يقصد أنّه لو فهمنا أنّ الشارع قد أسقط الشرطية في مثله، فانه لا أظن أن يلتزم به نفسه، وإن كان يقصد أنه قد قبله الشارع شرطاً - كما هو الظاهر - من أي طريق عرفنا ذلك وفهمناه، مع أنّ الدليل في جميع الموارد الثلاث من الحالتين في الصلاة وحالة واحدة في خارجها، ليس إلا بلسان واحد، فكيف فرّق بين الموردتين والحالتين في الصلاة بالكفاية في صورة دون أخرى؟! نعم، القول بأن تحصيله ثانياً واجبٌ إذا لم يستلزم القطع، أو كان في خارج الصلاة، لأنّه أوفق بالاحتياط، أمرٌ مقبول، ولكن لا يمكن الفتوى به.

وعليه، فما إختاره المصنف والفاضل، ووافقهما عليه العلامة النوري رحمته الله في «وسيلة المعاد» حسنٌ جداً خصوصاً إذا علم التغيّر بالرجوع، فإن الاحتياط فيه أقوى والله العالم.

هاهنا فروع لا يخلو ذكرها عن فائدة:

الفرع الأول: إن ظهر خطأ الاجتهاد بالاجتهاد، وكان كثيراً مما يوجب الإعادة فيما نحن فيه، فهل تجب الإعادة مطلقاً، أو تجب في الوقت دون خارجه، أو لا تجب مطلقاً، أو تجب في الوقت دون خارجه إن ظهر الخطأ الذي هو بمنزلة العلم كالبيّنة ونحوها، دون ما لو كان الظن من الظنون المتعارفة، فلا

تجب مطلقاً؟ وجوه وأقوال:

فذهب صاحب «الجواهر» - تبعاً للفاضل - إلى عدم الإعادة مطلقاً ومثّل للمسألة بمن رأي نجماً فظنه سهيلاً، ثم ظنه جدياً، أو رأي قبراً فظنّ أحد طرفيه رأسه ثم ظنه رجليه، أو رأي محراباً ظنه كنيسة ثم ظنه بيعة أو محراباً لنا، أو هبّت ريح فظنها صباء، ثم ظنها دبوراً، كما صرح به جماعة.

واستدل رحمته الله على عدم الإعادة:

أولاً: بالاجتماع، نقلاً عن العلامة مما لا نعرف فيه خلافاً.

وثانياً: بالأصل لعله البراءة عن التكليف بالإعادة، لأنه ما لم ينكشف الخلاف كان الاجتهاد الأول مجزياً قطعاً، فبعد الانكشاف يشك فالأصل البراءة. وثالثاً: بأن الأدلة الدالة على وجوب الإعادة مختصة بمن أبان له الخطأ بغير إجتهد، فلا يشمل المقام.

ورابعاً: بقاعدة الإجزاء، بدلالة أنّ الشرط أولاً كان هو العلم بالقبلة، فإذا تعذر قام الظن بالاجتهاد مقامه، وكان بدلاً له، وهو حاصل، فيصير مثل التيمم الذي جعل بدلاً عن الماء في الطهارة.

وخامساً: نقض الاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني ليس بأولى من العكس، فهو حينئذ كان كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، بل ما نحن فيه أولى لظهور النص بالبديلة، المفيدة للإجزاء في المقام بخلافه في الأحكام، لإحتمال كون الخطأ في الأحكام عذراً.

بل يحتمل كونه هو الأقوى، لعدم دليل لفظي يقتضي بظاهره البديلة بخلاف

المقام، ولذلك لو علم المجتهد في الحكم خطأه بدليل قطعي، قضى في خارج الوقت بخلافه هنا كما عرفت.

هذا كما في «الجواهر».

أقول: ولا يخفى ما في بعضها من الاشكال مثل دعوى الاجماع، حيث لا يمكن الاعتماد عليه في مثل ما نحن فيه، لما ترى من وجود الخلاف من صاحب «نهاية الأحكام» و«الذكرى»، بل في «القواعد» في بعض أقسامه، فدعوى الاجماع مشكّل جداً.

كما أنّ الأصل هو المرجع عند فقدان الدليل إجتهادي، وإلاّ فأنّه لا يجوز الرجوع إليه مع إمكان الاشكال فيه بالنسبة إلى الوقت، لعدم إحراز السقوط حتى بالنسبة إلى ما بعد الانكشاف مع إمكان التدارك في الوقت، فيمكن القول بعدم سقوط أصل التكليف إلاّ بعد خروج الوقت وعند العجز عن تحصيل الشرط إلاّ بالظن المذكور، بخلاف ما لو تمكن من تحصيله بواسطة ظن آخر.

لكنه مندفع بأنّه يصح إذا كان الانكشاف بصورة العلم أو ما هو بمنزلته كالبيئة، دون ما لو كان بالظن الاجتهادي كالأول، حيث لا رجحان له بالنسبة إلى ما مضى من الأعمال، بل حكمه حكم الظن الأول، فلا وجه للحكم بالإعادة، بل ربما توجب الإعادة العسر والحرّج لو اعتنى بمثله بالإعادة في كل إجتهااد حدث له في الوقت.

فالتمسك بأصل البراءة عند فقد الدليل، لا يخلو عن وجه، بل وهكذا في البيئة ونحوها أيضاً، لعدم كونها علماً، فربما يكون الخطأ فيها، وإثبات حجيتها

بالدليل لا يجب نفي حجية الظن الحاصل من الاجتهاد الأول.

نعم، الأحوط فيه هو الحكم بالإعادة.

ومن ذلك ظهر صحة كلامه في الدليل الخامس بقوله: (نقض الأول...)، لأن كلا الاجتهادين كان بالظن، فكما أنّ الأعمال الآتية بالظن الثاني تكون بالاجتهاد ويؤدي إلى عدّ الظن الأول وهماً، هكذا يكون حال الأعمال السابقة بالنسبة إلى الظن الأول حيث يكون عن إجتهد ظني، وبالنسبة إلى الاجتهاد الثاني في تلك الحال وهماً، كما لا يضر وهن هذا الاجتهاد الثاني في ذلك الزمان بالنسبة إلى الاجتهاد الأول، حيث لا يضر وهميته حال الاجتهاد الثاني بالنسبة إلى الأعمال السابقة.

كما أنّ قاعدة الإجزاء التي يستفاد من قوله: (يجزي التحري أبدأ ما لم يعلم أين وجه القبلة) تدل على كفاية كل عمل ما أتى به مع الظن والاجتهاد، ولزوم الإعادة بعد الانكشاف لأبد أن يفهم من دليل آخر يدلّ على أنّ من شرطيته هو إستمراره وعدم إنكشاف الخلاف.

بل قد يستفاد من قوله: (إذا لم يعلم) كون الحد لعدم الكفاية هو العلم، فما دام لم يعلم يكون المأتي به كافياً ويكون العمل مجزياً، ولو كان له ظن على خلافه.

فالقول بالكفاية، وعدم لزوم الإعادة - كما عليه المشهور، كما في «وسيلة المعاد» - لا يخلو عن وجه، وإن كان الظن الثاني نشأ عن بيّنة ونحوها، وإن كان الاحتياط فيه بالإعادة في الوقت لا يخلو عن وجه، برغم أنّ المشهور لم يفصل

في ذلك.

الفرع الثاني: ومما يتفرع على الفرع الأول، هو أنّ كلّ واحد من الاجتهادين قد يترتب على كل واحدٍ منهما عملٌ مستقلٌ غير مرتبط بعمل الآخر، وقد يترتب عليهما عملان مرتبطان من حيث وجود الترتيب بينهما، مثل الظهرين والعشائين، حيث تكونان مترتبتين، فلو فرض أنه صَلَّى الظهر بالاجتهاد الأول إلى جهةٍ، والعصر إلى ما يقابلها على نحو الاستدبار، فحينئذ كيف يمكن الحكم بصحة العملين، مع علمه القطعي بعدم كون إحداهما قبلة، فيقطع ببطلان إحدى الصلاتين.

بل قد يقال: ويحتمل دعوى بطلان الصلاة الثانية قطعاً، إمّا لأجل عدم كونها قبلة، أو لأجل أنها وقعت بعد صلاة الظهر الباطلة، لأجل عدم كونها قبلة، فالترتيب غير حاصل في هذا الفرض، فالبطلان مسلم إمّا لأجل فقد القبلة، أو لفقد الترتيب، وهذا يكون مثل ما لو أدّى بعض أجزائها إلى جهةٍ ثم في الأثناء حصل له إجتهد آخر أداه إلى أن يُصَلِّي إلى جهةٍ أخرى مقابل الأولى، التي قد ادعى بطلان صلاته إليها قطعاً للعلم بوقوع بعض أجزاء الصلاة مستدبر القبلة، فتكون صلاته باطلة، إمّا لأجل أنّ الأجزاء اللاحقة باطلة - لأجل عدم كونها قبلة - أو لفقد القبلة في الأجزاء السابقة، ويأتي مثل ذلك في الأجزاء السابقة، فصلاته باطلة، هكذا يكون فيما نحن فيه أي في المترتبتين.

لكن أجاب عنه المحقق الهمداني رحمته الله بقوله:

إن العلم الاجمالي غير منجز هاهنا، لتنجز التكليف في الجهة الثانية

بالاجتهاد الثاني.

توضيح ذلك: إنه كيف يمكن الحكم بوجوب إعادة الصلاتين وبطلانهما، مع أن الصلاة الثانية التي صلاها إلى الجهة الثانية، كانت هي وظيفته بالفعل، يعني لو حكمنا عليه بالإعادة، فلا يختص إلا بالإعادة إلى هذه الجهة التي صلاها للعصر، مع أنه قد أتى به قبل ذلك وكان محكوماً بالصحة، لا لأجل قاعدة أصالة الصحة، ولا لأجل قاعدة الشك بعد الفراغ - بل هما قاعدتان مستقلتان جاريتان بالنسبة إلى صلاة الظهر بلا معارض - بل لأجل أنه قد أتى بوظيفته بالنسبة إلى الثانية، فلا وجه لإعادتها، فيحكم بصحة كل من الصلاتين.

ولا يقاس ذلك بصلاة واحدة قد اختلفت الجهة فيها، لأن أجزاء الصلاة لا بد أن تكون إلى القبلة حقيقة، فإذا اختلفت هكذا، يقطع بعدم وقوع بعض الأجزاء إلى القبلة.

ولا يكفي إجراء أصالة الصحة - ولو سلمنا جريانها في الأثناء - لأننا نعلم تفصيلاً هنا بعدم وجود القبلة حقيقة في بعض الأجزاء، ولا يعتبر ذلك في الصلاتين، بل يكفي فيهما وقوع الصلاة السابقة صحيحة ولو بالأصل، وهو هكذا، فيكفي في الدخول في الصلاة الثانية الفراغ من وظيفة الصلاة الأولى، فالحكم في (الموردين متفاوت)، هذا كما في «مصباح الفقيه».

ولكن التحقيق أن يقال: لولا قاعدة الإجزاء - التي قد عرفت فيها حيث استدللنا بها في الحكم بصحة صلاة المأتى بها إلى الجهة المطابقة لإجتهاده الأول - وقاعدة أصالة الصحة، وقاعدة الشك بعد الفراغ - حيث تقتضيان الصحة للسابق -

لما أمكن الحكم بأن مجرد كونه في العمل قد توجه إلى الجهة الثانية وعمل بوظيفته كافياً لعدم الإعادة، حيث يوجب انحلال العلم الاجمالي، لأنّه المنشأ للحكم بالإعادة لكلا الصلاتين وإن كانت إعادتهما إلى هذه الجهة أيضاً، لكن هناك فرق بين الصلاة المعادة وصلاة العصر التي قد أتى بها قبل ذلك.

ووجه الفرق هو أن صلاة العصر المأتي بها سابقاً يقطع بطلانها لأجل أحد أمرين:

إمّا لكونها مستدبر القبلة، إذا كانت القبلة حين أدائه الظهر في ناحية المقابل.

وإمّا لأجل فقد الترتيب، إذا فرض وجود القبلة الصحيحة في ناحية العصر. ولا يجري هذا القطع في صورة إعادتهما، للقطع بحصول الترتيب والقبلة بواسطة الاجتهاد الثاني، الذي كان حجة فعلية في حقّه وبتحصيل الامتثال للعلم الاجمالي.

هذا إذا فرضنا أنّه قام باتيان صلاة العصر، وأمّا قبل أدائها فانه لا يعيد إلّا صلاة الظهر فقط، إذ العلم الاجمالي يحصل له بعد اتيانه بالعصر.

ولقائل أن يقول: إنّ القبلة لم تحرز كونها بالاستدبار في إحداهما، لإمكان خطأ كلا الاجتهادين، وكون القبلة منحرفةً بإنحراف يسير بما بين المشرق والمغرب، فلا يكون شيء منهما باطلاً، لكونه في جهتها المغتفرة، فكيف يدعى القطع بوجوب الإعادة بطلان إحداهما - لولا القاعدتين بل القواعد الثلاث - كما عرفت.

قلنا: إن هذا توهم فاسد، لأجل القطع بوقوع إحدى الصلاتين إلى جهة منحرفة بانحراف كثير عن القبلة ولو بصورة اليمين واليسار، لأن القبلة بأي جهة كانت في الواقع، لإنحرفت إحداهما عنها، ولا أقل بمقدار اليمين واليسار الذي قد أوجبنا الإعادة فيها في الوقت دون خارجه، فلا بد للحكم بعدم وجوب الإعادة، والتمسك بالقواعد المذكورة الدالة على الصحة وعدم الإعادة.

كما أنّ الوجه في إعادة صلاة واحدة مركبة عن تقابل الجهتين المتقابلتين، ليس لأجل أن القبلة الحقيقة فيها شرط، كما ذكره، لوضوح أنّ الاجتهاد الأول إن قلنا باجزائه فلا فرق فيه بين حال الصلاة وخارجها، فإذا صلى مركبة من الاجتهادين فصارت صلاته مع القبلة الشرعية كالصلاتين - بل كان لأجل ورود نص خاص دال على حكم معرفة الانحراف في الأثناء وهو دال على أنه إذا كان الانحراف أزيد من اليمين واليسار، فلا بد فيه من الإعادة، وهذا النص الخاص هو الخبر المروي عن عمار^(١) حيث كان فيه: (وإن كان متوجهاً إلى دبر القبلة، فليقطع الصلاة)، حيث يدل على عدم كفاية قاعدة الإجزاء والاجتهاد في المورد الذي بان له الخطأ في الأثناء وكان اجزاء عمله مرتبط ببعضه ببعض بل لا يبعد استظهار ذلك وإجزائه لكل صلاة كانت مرتبة مع صلاة أخرى كالمرتبتين، فلذلك كان الحكم بالاحتياط بالإعادة للصلاة الأولى إذا لم يأت بالثانية، أو إعادة كليهما إذا أتى بالثانية، لا يخلو عن وجه، والله العالم.

الفرع الثالث: لو صلى أربع صلوات إلى أربع جهات بإجتهادات أربع، ففي

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

«نهاية الأحكام» إحتمل وجوب إعادة الجميع، تشبيهاً له بما لو علم إجمالاً بفساد واحدة من الأربع، وإحتمل أيضاً قضاء ما سوى الأخيرة، لكون الاجتهاد الأخير ناسخاً لما قبله.

وفي «مصباح الفقيه»: (إن إحتمال الأخير لا يخلو عن قوة، إذ لا تقتضي إعادة الأخيرة، بعد وقوعها على حسب ما يقتضيه تكليفه الفعلي. اللهم إلا أن تكون مرتبة، حيث لا بد من الإعادة، لأجل تحصيل الترتيب فله وجه).

ولكن صاحب «الجواهر» قد ضعف كلا الوجهين، واختار عدم الإعادة لشيء منها، لأجل كون وقوع الصلاة في كل جهة وناحية عن إجتهد. وقد إستدل على وجوب الإعادة - لما سوى الأخيرة - بأن كل صلاة واقعة في كل جهة عن الاجتهاد، ومشملة لأصالة الصحة وقاعدة الفراغ، بعد الشك المقتضيين للصحة، إلا أن العلم الاجمالي بعدم وقوع إحداهن إلى القبلة الموجب للعلم ببطان صلاة واحدة من الثلاث - سوى الأخيرة - يوجب وقوع التعارض بين أصالة الصحة وقاعدة الفراغ في كل صلاة، مع هاتين القاعدتين الجاريتين في الأخرى فيتساقطان، فتبقى صلوات ثلاث بلا قاعدة، مع وجود علم إجمالي بفساد إحداهن، فتجب إعادة الجميع، قضيةً للعلم، وخروجاً عن العهدة المشغولة. وبذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه، وبين الفرع السابق، حيث حكمنا بالصحة هناك وعدم وجوب الاعادة، لأجل وجود أصالة الصحة وقاعدة الفراغ في الطرف المقابل بلا معارض، فيشمل العلم الاجمالي هناك دون هنا.

نعم، هذا إنما يكون بالنسبة إلى سعة الوقت، وأما إذا خرج الوقت ثم علم إجمالاً بفساد إحداهن، فلا يعيد شيء منها، لأجل دلالة الروايات السابقة بعدم القضاء في خارجه، ولو علم إجمالاً أو تفصيلاً بكون الصلاة واقعة مستدبر القبلة. هذا خلاصة ما ذكره الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه».

أقول: كلامه متين لو كان دليل الصحة منحصراً في الأصل والقاعدة، ولكنه ليس كذلك، إذ لنا دليل آخر يدل على الصحة، وهو قاعدة الإجزاء حيث تفيد بأن كل عمل وقع عن إجتهد وأتى به على طبق وظيفته، ثم تبدل إجتهداه إلى جهة أخرى بظن آخر كان عمله السابق مجزياً، لأنه عليه السلام قال: (إنما يُجزى التحري أبداً)، والمفروض كون المقام من هذا القبيل، ولذلك قلنا في الفرع السابق بوجود ثلاثة أدلة دالة على الصحة وهي: الأصل، وقاعدة الفراغ، وقاعدة الإجزاء، وهما هنا سقطت قاعدتان من تلك القواعد، وبقيت واحدة وهي قاعدة الإجزاء، ولذلك ذهب صاحب «الجواهر» إلى عدم وجوب الإعادة.

نعم إن لم نسلّم قاعدة الإجزاء في الوقت إذا إنكشف الخطأ - كما علمه المحقق الهمداني، على ما يظهر من كلامه - فكلامه يكون في غاية المتانة، فحيث كانت المسألة مختلفة فالاحتياط بالإعادة في سعة الوقت لا يخلو من وجه وجيه. ولعل المراد من التردد الوارد في كلام الشهيد رحمته الله في «الذكرى»، حيث أنه قد احتمل قوياً عند تغيير الاجتهاد أن يؤمر بالصلاة إلى أربع، لأن الاجتهاد عارضه الاجتهاد فيتساقطان، فيتخير ولا يجب إعادة ما صلاه أولاً، لإمكان صحته ودخوله مشروعاً، خلافاً لما ذكر في «مصباح الفقيه» من توجيهه.

ولعله أراد بتعارض الاجتهاد، ما إذا أثر الاجتهاد الثاني في إرتفاع الظن
الحاصل بالاجتهاد الأول، وصيرورة القبلة مشكوكة، وإلا فلا يعقل أن يعارض
الاجتهاد الذي أزال الاجتهاد اللاحق أثره أن يورث ظناً فعلياً، وذلك بعد دوران
الحكم بمقتضى ظاهر النصوص والفتاوى مدار تشخيص القبلة بحسب ما يؤدي
إليه نظره بالفعل عند إرادة الصلاة، كما هو واضح.

ولكن يحتمل أن يكون مراده من تعارض الاجتهاد الثاني للأول، هو
تعارض آثاره المترتبة عليه من الأصل والقاعدة، كما كان في كلام المحقق
الهمداني، حيث ألزمه وجوب إعادة الجميع، مع وجود الظن في كل جانب، لولا
قاعدة الإجزاء التي ذكرناها.

وكيف كان، فقد صارت المسألة واضحة بوجهها، وقد عرفت حسن
الاحتياط بالإعادة، بل إنه لا ينبغي تركه.

هذا كله لو ظهر خطأ إجتهاده بالاجتهاد.

وأما لو علم خطأه في الوقت بما يوجب الإعادة، أو ظن ذلك وقلنا بأن
حكم الظن كالعلم، ولم يترجح عنده جهة على أخرى، وبقي متحيراً، إلا أنه اجتهد
إلى غير الجهة التي وقع فيها الخطأ، فالباقى من الجهات تكون ثلاث.

وهذا الفرع من جهة الحكم داخل في نصوص الإعادة، إن كان الانحراف
مما يوجب الاعادة، وكان في الوقت.

وأما لو ظهر له الخطأ كذلك لكن خارج الوقت، فهل تجب عليه الإعادة أم

لا؟

ففي «الجواهر»: فيه وجهان، أحدهما عندنا العدم، خصوصاً مع احتمال كون الخطأ بما يوجب الاعادة في الوقت، فالأصل البراءة.

ولكن الأولى بل الأحوط وجوباً - كما مضى بحثه - هو وجوب الإعادة، إذا كان الخطأ بالانحراف الكثير، لإمكان إستفادة ذلك من حديث عمار، فإن هذا الخبر برغم أنه وارد في حكم معرفة الخطأ في الأثناء، لكن إطلاقه يشمل ما لو إستلزم القطع وقوع الصلاة خارج الوقت.

مضافاً إلى وجود بعض الأحاديث التي يمكن إستفادة ذلك منه، وقد عرفت تفصيله في محله ولا حاجة لاعادتها.

هذا تمام البحث فيما لو علم خطأ الاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني أو بغير إجتهد، وكان ظهور الخطأ خارج الوقت.

ومن هنا يظهر حكم ما لو بان الخطأ في الأثناء، وكان عن إجتهد، فإن كان بما لا يوجب الإعادة، فلا بأس بصلاته مركباً من الاجتهادين، إن كان مما يوجب الإعادة بأن كانت الجهة الثانية في مقابل الجهة الأولى، فانه تجب الإعادة على حسب دلالة حديث عمار.

هذا إن كان قادر على الاجتهاد الثاني دون إستلزام قطع الصلاة، وإلا يأتي الكلام والبحث فيه من أنه عليه أن يتمها كذلك على الاجتهاد الأول، ثم يجتهد ويعيد في سعة الوقت كما هو الأحوط، وقد عرفت البحث فيه تفصيلاً.

الفرع الرابع: من الفروع، بأنه هل يجوز الاقتداء فيما إذا اختلف إجتهد المأموم مع الامام بالانحراف اليسير فضلاً عن الكثير أم لا يجوز؟

فيه قولان: فقد ذهب صاحب «الجواهر» تبعاً له «كشف اللثام» إلى الجواز، ولم يستبعده العلامة في «التذكرة» وصاحب «المدارك».

والقول الآخر: هو عدم الجواز، حيث اختاره مثل الشيخ وجماعة، ووافقهم المحقق الهمداني والفاضلين والشهيدان والمحقق الثاني، بل قيل إنه قول الأكثر. وقد استدل صاحب «الجواهر» على مختاره: بكون المقام مثل الجماعة حول الكعبة، حيث يكون كل جهة لكل أحد من الدائرة قبلة، مع تغاير قبلة كل عن الآخر، وهكذا في شدة الخوف، حيث يجوز إيقاع الصلاة في كل جهة، فيصلي جماعة مع علم المأموم أن ما توجه إليه الامام ليس بقبلة، فهكذا يكون في المقام حيث أن قاعدة الإجزاء إذا حكمت بصحة قبلة كل مجتهد، فيجوز للآخر الاقتداء به، لأنه إقتدى بإمام كانت صلاته صحيحة بتوجهها إلى القبلة، إما بالانحراف اليسير أو الكثير، ولا فرق بينهما لأن القبلة إما ساقطة في حق المجتهد، أو كان ما أدى إليه ظنه هو قبلته، فكان هو مثل القبلة لمن وقع في شدة الخوف، حيث إنه إما يسقط عنه القبلة، أو كانت الجهة المنتخبة له قبلة.

فلا وجه لمنع التشبيه وبيان الافتراق بين المقامين، كما صدر عن الشهيد في «الذكرى»، حيث قال بالفرق بين الصلاة حول الكعبة - بالقطع بأن كل جهة قبلة - وبين ما نحن فيه بالقطع بالخطأ، وكذا الصلاة في صلاة الخوف إن كل جهة قبلة.

لأن القطع بكون كل جهة قبلة، كما كان في الصلاة حول الكعبة، هكذا كان هاهنا، لأن كل مجتهد قبلته هي التي أداه ظنه، كما أن قبلة الصلاة في حال الشدة

إمّا ساقطة أو كانت قبلتهم الجهة التي كانوا إليها، هكذا يكون في المقام، فأَيّ فرق بين المقامين؟!

ولكن خالفه المحقق الهمداني رحمته الله، وجعل وجهه كون العلم الاجمالي بخطأ إحدى الجهتين، يوجب تنجيز العلم الاجمالي عند ابتلاء المكلف، إذا كانت الأصل الجاري في كل جهة معارضا للآخر، فها هنا يقطع بفساد صلاة نفسه بعد الاقتداء تفصيلاً: إمّا لأجل فساد صلاة نفسه بعدم كونها قبلية، أو لأجل فساد صلاة الامام لعدم كونها قبلية، فلا تصح صلاته إلا على القول بكفاية الصحة عند الامام، لجواز الاقتداء ولو علم المأموم بطلان صلاة نفسه تفصيلاً.

هذه الدعوى فاسدة، حيث لا يمكن الذهاب إلى جواز الاقتداء بإمام يعلم خطأه تفصيلاً، لأجل صحة صلاته عنده.

أو يقال: يكفي في جواز الاقتداء، احتمال صحة صلاة الامام في الواقع، ولو على بعض التقادير كما في المقام، حيث أنّ الخطأ للإمام لو لم ينكشف إلى آخر الوقت كانت صلاته صحيحة، فبواسطة وجود أصالة الصحة كان يحكم بالصحة ويجوز له الاقتداء.

ثم أجاب عنه رحمته الله بقوله: وهو لا يخلو عن وجه، إلا أن الأوجه عدم سماعها، لأن حمل فعل الغير على الصحة، مع كون العلم بأن صحتها في الواقع متزلزلة، لا يخلو عن إشكال.

هذا كله في الانحراف الكثير الذي يوجب الاعادة.

أقول: سوق المسألة وجعلها من قبيل الشبهة في أطراف العلم الاجمالي

بخطأ أحدهما، والحكم بالتنجز بحسب الابتلاء وتعارض الأصول، ليس في محله، لوضوح الفرق بين الموردين، لأنه إن جعل المقام منها، فيلزم القول بوجوب الجمع بين الصلاتين في الجهتين قضية للعلم الاجمالي، مع أنه لا إشكال في أنه لو صَلَّى المجتهد على الجهة التي قد أدى إليها ظنه كان كافياً، ولا يحتاج إلى الإتيان بالأخرى.

إن أريد الجمع في ظرف الاتيان بالجماعة، قلنا إنه يُحكم بعدم جواز الاقتداء، فلأجل ذلك كانت صلاته باطلة، فلذلك يصلّي إلى جهة نفسه ثانياً، لا لأجل مقتضى العلم الاجمالي.

وإن أراد العلم الاجمالي في ظرف حصول الاقتداء، حيث يعلم المأموم أن إحدى الجهتين قبله، فيوجب علمه تفصيلاً ببطان صلاته، إمّا لأجل أن الجهة المظنونة لنفسه قبله فتركها ولم يأت بها على الفرض، أو كانت القبلة هي الجهة المظنونة للإمام فتركها أيضاً، لأنه يعلم عدم العمل بوظيفته، لأنه قبله للإمام لاله، لأن على حسب اعتقاده أنها ليست بقبلة، فصلّى وإقتدى بإمام لم تكن صلاته إلى القبلة بزعمه، فيقطع تفصيلاً ببطان صلاته.

وهذا التقريب لا يخلو عن وجه، لكنه ليس وجه البطلان من جهة تنجز العلم الاجمالي بالاتيان بكل الأطراف، كما أشار إليه في نظائره.

ولكن الأولى والأحسن أن يقال بعدم جواز الائتتمام، حتّى مع وجود قاعدة الإجزاء، حيث قد توهم المحقق الهمداني رحمته الله أن قبول تلك القاعدة موجب لقبول جواز الاقتداء -وعليه بنى صاحب «الجواهر» كلامه، ونختاره بالجواز

والصحة - مع أنه ليس الأمر كذلك، إذ برغم قبولنا للقاعدة فانه نقول بعدم جواز الائتتمام.

والسر في ذلك، هو أن قاعدة الإجزاء لا تتكفل إلا صحة صلاة المجتهد لنفسه، أما إن صلاة هذا المجتهد تكفي لمجتهد آخر في الائتتمام أم لا، فانه لا بد أن نبحث على صحتها عن دليل آخر في باب الجماعة، وأنه هل تكفي في صحة الائتتمام صحة صلاة الامام لنفسه ولو علم المأموم بطلانها، أم لا بد فيه من أن تكون صحيحة عند المأموم أيضاً، أو أن في المقام تفصيلاً بين ما إذا كان الشرط مشتركاً لهما فلا بد من إحراز الصحة عند الامام، وفي غيره يكفي صحته عند الامام فقط.

وعليه فلا بأس بذكر الأمثلة حتى يتضح الأمر.

فنقول: إذا كان ثوب الامام نجساً، وعلم المأموم بذلك، لكن الامام لا يعلم بل كان جاهلاً، وبما أن النجاسة شرط ذكري للصلاة، فالامام حيث كان جاهلاً تصحّ صلاته، بل يجوز الاقتداء به ولو مع علم المأموم بنجاسة ثوب الامام، ففي ذلك تصحّ الصلاة خلف الامام لصحته عند الامام، لأن شرطية الطهارة عن النجاسة للمأموم حاصلة، وهي كافية في صحة صلاته بالاقتداء.

وإما إذا كان الشرط شرطاً لصحة صلاة كلّ من الإمام والمأموم في حال الائتتمام، ففي مثل ذلك لا يجوز الاقتداء بإمام يعلم أنه فاقد للشرط - مثل الطهارة عن الحدث - حيث أن المأموم إذا علم بأن الامام فاقد لها فلا يجوز له الاقتداء به، لأن شرطية هذه الطهارة واقعية لكلّ من المأموم والامام، فهذا الشرط في الواقع

مشترك من جهة العلم والجهل، يعني كما أنّ الامام لو علم بفقده لا يجوز له الصلاة، هكذا المأموم في الاقتداء به لا يجوز مع علمه بذلك.

والقبلة على حسب الواقع تكون شرطيته من قبيل شرطية الطهارة عن الحدث لا الطهارة عن الخبث، فالمأموم إذا علم أو ظن عن اجتهد بخطأ الامام، ولو كان الامام عالماً بها أو ظاناً، فانه لا يجوز للمأموم الاقتداء به.

لا يقال: قاعدة الاجزاء تحكم بصحة صلاة الامام، فيكون إقتداؤه بصلاة الامام محكومة بالصحة، هذا كما يعتمد عليه صاحب «الجواهر».

قلنا: إنّ قاعدة الاجزاء لا تتكفل إلاّ صحة صلاة نفس المصلي وهو الامام، وأما إنه هل يجوز الاكتفاء بتلك الصلاة بالنسبة إلى الآخر العالم أو الظان بالخطأ أم لا، فانها ساكتة عن اثبات ذلك، فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل آخر يدل عليه.

وعليه فإن قلنا في باب الجماعة - بواسطة قيام الدليل - بأنّ الصحة عند الامام تكفي في جواز الاقتداء به، فله ذلك وإلاّ فلا، وحيث أنّ إستفادة ذلك من الدليل مشكّل فقد خالف المشهور في المقام وحكموا بأنّ الصحة عند الامام لا تكفي في جواز الائتتمام.

وبذلك ظهر الفرق بين ما نحن فيه، وبين الصلاة حول الكعبة، حيث أنّ الشرطية هناك حاصلة لكلّ من الامام والمأموم واقعاً، ولو كان قبلة كلّ واحد منهما تقابل قبلة الآخر من جهة في الاستدارة، كما أنّ الأمر كذلك في الصلاة عند شدة الخوف.

نعم يكون من قبيل ما نحن فيه في المثال الثاني، لو فرض وجود الخوف

للإمام دون المأموم، ففي ذلك يشكل جواز الائتتمام كما في المقام. ولعله لهذه الجهة والعلة لم يجوّز العلماء في واجدي المني في الثوب المشترك أن يقتدي أحدهما بالآخر، لأن العلم حصل لكلّ منهما بوجود النجاسة في الثوب المشترك، فشرطية الطهارة عن الخبث حينئذ تصير مشتركة بينهما، فبذلك - أي عند الائتتمام - يقطع بعدم حصول شرط الصلاة، مع أن هذا الشرط حاصل لكل واحد منهما لو صلى أفراداً في ذلك الثوب، لجريان أصالة الطهارة له في حقّه.

وعليه فإن الحقّ مع المشهور، لا لأجل تنجّز العلم الاجمالي - كما زعمه الفقيه الهمداني رحمته الله - بل لأجل العلم بفقد الشرط المشترك بينهما، لأن حصول الشرط للإمام اعتماداً على قاعدة الإجزاء لا يوجب الحكم بصحة الائتتمام، ووجوده للمأموم وبالاقتداء يوجب الاشتراك في ذلك الشرط.

فإذا عرفت عدم صحة ذلك فيما إذا أخطأ الإمام في الاجتهاد بالاجتهاد، ففي مثل المتخالفين - كما لو علم أحدهما بالقبلة والآخر بالظن الاجتهادي - يكون بطريق أولى، إذا كان المأموم عالماً، وبالتساوي فيما إذا كان الإمام عالماً. ومن هنا يظهر حكم ما لو قام بأداء الصلاة جماعة في ظلمة، ثم ظهر الخلاف في إجهادهما، وكان في الوقت فلا بد من الإعادة، بخلاف ما لو كان ظهور الخطأ في خارج الوقت، هذا إذا كان الانحراف كثيراً بالاستدبار ونحوه.

وأما إذا كان الانحراف يسيراً، فإن كان بحد لا يصدق عليه ما يوجب الإعادة في الوقت، فلا بأس به إن قلنا بجواز الانحراف إلى مثله مع العمد، وإلا

كان حكمه حكم إنحراف الكثير.

ولكن المستفاد من كلام المحقق الهمداني رحمته الله التفصيل، بأن تكون نفس الصلاة بذلك الانحراف صحيحة، ولكن الاقتداء بالامام الذي يصلي مثل هذه الصلاة غير جائز، ففي مثله لو إنحراف إلى ذلك الحدّ فصلاته صحيحة، لأنّه إما أن تكون الجهة المنحرفة بنفسها قبله، أو الجهة التي يصلي إليها الامام قبله لجهله بالانحراف، بل يحتمل ولا يلتفت إلى شكه بكون الامام قبله، فمجرد علمه بكون إحدى الصلاتين إضطرارية، لا يجدي بعد كون وظيفته الفعلية توجهه إلى هذه القبلة، انتهى.

والسرفيه واضح، من جهة أنّ عدم جواز الائتتمام فيها، إنما يكون إذا أحرز كون الامام مضطراً دون المأموم، حيث أنّه غير معلوم، فلا يستطيع التمسك بأصالة عدم جواز الاقتداء، كما أن صلاته إلى هذه الجهة يحتمل كونها إضطرارية، فلا يقطع بذلك حتى يقال إنّّه لا يجوز الاتيان بها اختيارياً، فعلمه اجمالاً بإضطرارية أحدهما لا يوجب القطع بعدم جواز الائتتمام، فأصالة الصحة تحكم بصحة صلاته، فيجوز لنا الحكم بصحة صلاته، إلّا أنه هل يمكن الحكم بصحتها حتى مع الجماعة أم لا؟ فان الحكم بذلك مشكل، لأنّ بذلك يشك في سقوط تكليفه حينئذ، لو كان الاضطرار ناشئاً من الإمام دونه، وحينئذٍ فلا يجوز له الاقتداء.

كما أنّ أصالة عدم كونه مضطراً معارضٌ مع أصالة عدم إضطرار المأموم، وهذا هو الأوفق بالاحتياط كما لا يخفى.

ثم يتفرع على ما اخترناه أمورٌ لا بأس بذكرها ولو إجمالاً:

منها: أنه على القول ببطلان الصلاة عند الانحراف الكثير أو ما هو بحكمه، فهل يكون الأمر كذلك في سائر الأمور غير الصلاة مثل الذبيحة أم لا؟ أي لو ذبح حيواناً على حسب إجهاده في القبلة، فهل يجوز للمخالف أكلها أم لا؟ ففي «الجواهر»: إنه يجوز قطعاً، ناقلاً ذلك عن «كشف اللثام» بلا خلاف. ولعل وجهه أن المعتبر في حلية الذبيحة، وقوع الذبح إلى القبلة على حسب اعتقاد الذابح المسلم، فإذا ذبح على حسب اعتقاده صار لحم المذبح حلالاً، حتى إن اعتقد الآكل أو علم بخطئه في تحديد القبلة، وذلك لما اتفق عليه أصحابنا من الحكم بحلية ذبيحة من ذبحه مستدبراً ناسياً أو جاهلاً، وإن كان غيره يرى بطلان ذلك، لأنّ الذابح قد عمل بوظيفته الشرعية التي تفيد حلية ذبيحته. والظاهر أن الفتوى منهم على ذلك، كما قال به صاحب «الجواهر».

ولكن يرد عليه: أنه لو رأي إنساناً أن غيره يذبح حيواناً وعلم الشاهد القبلة دون الذابح حيث كان ناسياً أو جاهلاً بها، فأراد ذبحه على حسب اعتقاده فلازم صحة عمل الذابح وحلية ذبيحته عدم لزوم إعلامه بالقبلة، لأنه يقوم بعمل يعدّ وظيفته، ويجوز، ويستلزم ذلك الحكم بجواز أكل لحم هذه الذبيحة للشاهد حينئذٍ، مع أن الالتزام به لا يخلو عن شيء.

ومنها: لو قام الرجل بأداء صلاة الميت إلى جهة ظناً منه أنها القبلة بناءً على اجتهاده، وعلم خطأه غيره، فانه لا يجب على من علم بخطئه إعادة صلاته، لأنه أتى بوظيفته، لأن المسقط لها عن سائر المكلفين إنما هي وقوع صلاة صحيحة جامعة للشرائط عند مصلحتها لا مطلقاً، وإلا وجب على كل من سمع بموت مسلم

أن يجتهد في تحصيل العلم بوقوع صلاة جامعة للشرائط لتفرغ ذمته عن العهدة، ولا قائل بهذا.

ولكن لا يخفى عليك عدم صحة ما تفرع عليه، لوضوح أن أصالة الصحة الجارية لفعل الغير يحكم بأن ما قام به الغير قد وقع بنحو صحيح، فلا يجب الفحص عنه، ولكن قد عرفت ما يترتب على هذا الحكم من لوازم لا يمكن الالتزام بها، مثلاً يلزم عليه عدم وجوب إعادة الصلاة لمن كان حاضراً، وشاهد أنه صلى على غير القبلة على حسب إجهاده أو نسياناً أو جهلاً، فإن أراد صاحب «الجواهر» تشبيهه بمثل الذبيحة، مع أن الالتزام بسقوط الواجب الكفائي بذلك مشكل جداً، كما هو واضح من كلام الفقهاء بأن سقوط صلاة الميت عن سائر المكلفين يكون عند وقوع صلاة الأموات صحيحة وإلا تجب إعادتها، فإسراء هذا الحكم حتى لمثل الناسي والجاهل مشكلاً جداً.

كما أنه لو سلمنا صحة عمله مع الاجتهاد، للإفتراق بينهما بكون المجتهد يعمل بوظيفته، بخلاف الناسي والجاهل حيث يكون مغتفراً ليس عاملاً بوظيفته، فسقوط الواجب الكفائي عن الآخرين في غير المجتهد مشكلاً جداً، خاصة إذا عرفوا بخطأ المصلي الجاهل أو الناسي قبل الدفن.

ومنها: تكميل العدد في صلاة الجمعة من السبعة أو الخمسة، بحيث لا يحصل مع التخالف في إجهادهم، فلا بد من إمامة جمعتين إن حصل العدد لهما، فهل يجوز إمامتهما في محل واحد مع شرطية وجود الفاصلة بينهما في غير المقام أم لا يجوز؟

قيل: نعم يجوز ذلك اعتماداً على أصالة البراءة عن التباعد.
ولعل وجه عدم وجوبه، هو علمهم ببطلان إحدى الجمعيتين عند الآخرين،
فكل جماعة على حسب اعتقاده يرى صحة جمعته المقامة دون الأخرى الذي
يراهها باطلة، فيكفي لهما خطبة واحدة، وإن لم يتفقوا على جهة واحدة، لأن
الجمعة الصحيحة في الواقع واحدة منهما.
نعم لو لم تعتبر وحدة الخطيب والامام فإنه ستتكرر الخطبة، لأن هنا لا بد
من إمامين.

وكيف كان، فإن مختار صاحب «الجواهر» هو القول بالصحة عند اختلاف
الاجتهاد، ومختارنا هو البطلان فيه، وقد عدل صاحب «الجواهر» في آخر كلامه
عن مختاره، وذهب إلى الاحتياط حيث قال:
(نعم، قد يشك فيها باعتبار عدم كونها من الهيئة المعلومة للجماعة،
وخروج الاستدارة حول الكعبة بالاجماع المدعى في «الذكرى» وغيره، لا
يقضي بخروج غيرها، لحرمة القياس، فلا ينبغي حينئذ ترك الاحتياط الذي هو
ساحل بحر الهلكة). انتهى كلامه^(١).

أقول: إن الحق يقتضي الاحتياط في المقام، كما أن الالتزام بصحة الجماعة
في مثل ذلك لا يخلو عن تأمل، والله العالم.

(١) الجواهر: ج ٨ / ٤٨.

هذا تمام الكلام في بحث القبلة وما تفرع عليه من أبحاث ومسائل، وقد وقع ختامه في اليوم الثاني والعشرون من شهر جمادى الأولى من سنة ألف وأربعمائة وسبعة عشر، والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المقدمة الرابعة البحث عن لباس المصلي

وفيه مسائل:

الأولى: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة ، ولو كان مما يؤكل لحمه ،
سواءً دُبِغَ أو لم يُدبِغ.

ادّعى صاحب «الجواهر» الاجماع محصلاً ومنقولاً، مستفيضاً بل متواتراً،
على عدم الجواز، ولا خصوصية للجلد، بل كلّ جزء من الأجزاء التي تحلّ فيها
الحياة، وذُكِرَ (الجلد) لعله كان لأجل غلبة استعماله بالنسبة إلى سائر أجزائها، أو
هو كان أنسب مع اللباس، أو للإحتراز عمّا لا تتم فيه الصلاة كما توهم.
وكيف كان، فإنّ وجه عدم جوازه - مضافاً إلى الاجماع بكلا قسميه - هو
وجود نصوص كثيرة متواترة دالة على ذلك، حتى أنّ الوارد في بعضها قوله: (لا
يلبس في الصلاة ولو دُبِغ سبعين مرة)، فضلاً عن النهي الوارد عن استعمال جلد
الميتة بل مطلق الميتة وعن مطلق الانتفاع بها في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(١)، بناء على عدم إختصاص التحريم بخصوص
الأكل، بل إنّ المراد هو الانتفاع وإن قيل بالأول لغلبة أكل الميتة والدم في

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

الجاهلية.

ثم لو سلمنا دلالتها على الثاني على البطلان إن قلنا بوحدة متعلق الحرمة في اللبس مع الصلاة، وإلا يشكل إستفادة البطلان منها.
نعم، المستفاد ممّا ورد في «الذكرى» من استثناء من شدّ منا من إتفاق الأصحاب حيث قد أجاز ذلك.

ولكن علّق على قوله صاحب «الجواهر» بقوله: (إن لم نتحققه، ولعله هو الشلمغاني الذي حُكي عن ظاهره الجواز، لكن لم يثبت أنه منا، لما قيل من إنحرافه ولهذا رُفضت كتبه.

وأما احتمال كونه الصدوق والكاتب، وهو ابن الجنيد.

ففيه: إنهما وإن قالَا بطهارته مع الدباغة، إلاّ أنهما وافقا على المنع من الصلاة، ولذا حُكي عن «المجمع» الاجماع من أصحابنا حتى القائلين بطهارته.

والشلمغانيّ، هو محمد بن علي المعروف بابن أبي العزاقر، وهو كان معاصراً لأبي القاسم الحسين بن روح الذي كان من النواب الخاصة، وكان الشلمغاني متقدماً من أصحابنا، فحمله الحسد لحسين بن روح على ترك المذهب، والدخول في المذاهب الردية حتى خرجت فيه توقيعات باللعن، حيث ظهرت منه مقالات منكّرة، حتى أخذهُ السلطان فقتله وصلّبه ببغداد، وكان عاقبة أمره خسراً.

هذا كما في «الفهرست» و«رجال النجاشي» و«الخلاصة». فنسأل الله

العافية وحُسن العاقبة).

وكيف كان، إذا عرفت وجود الاجماع على المانعية حتى مع طهارته، فإنه يستفاد أن الوجه في المانعية أمرين:
أحدهما: النجاسة.

ثانيهما: كونه من أجزاء الميتة ولو لم يكن نجساً، وكون الموت بنفسه من الموانع، بل نسب في «عوائد الأيام» إلى بعض المشايخ في شرحه على «النافع» كون المانع ثلاث جهات - مضافاً إلى ما عرفت -، وهي:
الأولى: كونه غير مأكول اللحم ولو بعروض الموت.

الثانية: لكون الميتة عبارة عن مطلق ما خرج روحه ولو بالتذكية، فيكون الميتة مقابل الحي، والأصل في كلٍّ غير حيٍّ حرمة ونجاسته، إلا أن يدل دليل على خلافه كما في المذكي.

ولا يخفى من الضعف في الوجهين:

أما الأول: بمنع صدق غير المأكول على ميتة مأكول اللحم، الذي كفي في صدقه تقدير التذكية، ولذا جازت الصلاة في فضلاته التي لم تستنجس بملاقاته كالشعر والوبر والصوف، مع أنها معدودة من أجزاء ذلك، فلو صدق عليه أنه غير المأكول، فلا بد للمنع منها.

وأما الثاني: فلأنه لا يصدق الميتة على المذكي حتى من مأكول اللحم، فضلاً عن المأكول، بل ولصحة السلب عرفاً عن المذكي، لوضوح أن التذكية ليست أمراً عارضاً على ما صدق عليه الميتة أولاً، بل ظاهر أدلة التذكية وقوعها من أول

الأمر مذكى، فكونه استثناءً حُكمياً لا موضوعياً غير معلوم.
وكيف كان، فانه بعد بطلانهما يثبت أن جهة المنع هما الوجهان من الموت
والنجاسة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الاجماع.
ومن الأدلة الدالة على الحكم، النصوص الكثيرة الواردة والدالة على مانعية
الموت عن الصلاة:

منها: الخبر الصحيح المروي عن ابن بكير قال:
«سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب
وغیره من الوبر؟

فأخرج كتاباً زعم أنه إملأ رسول الله ﷺ: إن الصلاة في وبر كل شيء
حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدٌ.
إلى أن قال: يا زرارة فإن كان مما يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله
وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إن علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح، وإن
كان غير ذلك مما قد نهيت أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسدٌ
ذكاه الذبح أو لم يذكه»^(١).

منها: الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، قال:
«سألته عن الجلد الميت، أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

قال: لا، ولو دُبَّع سبعين مرة»^(١).

منها: الخبر المرسل المروي عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحدٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في الميتة؟، قال: لا تصلّ في شيء منه، ولا في شسع»^(٢).

منها: الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة، قال:

«سألت أبا عبد الله وأبا الحسين عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟

فقال: لا تصلّ إلا ما كان منه ذكياً.

قلت: أو ليس الذكيّ مما ذُكِيَ بالحديد؟

قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه.. الحديث»^(٣).

منها: الخبر الذي رواه الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام، في حديث شرائع

الدين:

«قال: ولا يُصلّى في جلد الميتة وإن دُبَّغت سبعين مرة، ولا في جلود

السباع»^(٤).

منها: الخبر المروي في كتاب «دعائم الاسلام» مرسلاً، عن جعفر بن

محمد عليه السلام، أنه قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

«لا تصلّ بجلد الميتة ولو دبغ سبعين مرة، إنا أهل بيتٍ لا نُصلّي بجلود الميتة وإن دُبغت»^(١).

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها المنع.

ثم إن المصنف رحمته الله جعل عنوان المسألة (عدم كون لباس المصلي من جلد الميتة) مع أنّ الذي اعتبر شرطاً للصلاة ليس إلاّ التذكية، لا عدم كونه جلد الميتة، فحاول صاحب «الجواهر» تصحيحه، فقال: (لعله أراد بأنّ الشرط هو العلم بعدم كونه جلد الميتة، فهو يتحد مع شرطية التذكية، لعدم الوسطة بين الحكم بالتذكية والحكم بالميتة).

وعليه فلا تفاوت حينئذ بين اشتراط التذكية وبين اشتراط عدم كونه ميتة، إذ المشكوك فيه بإعتبار عدم العلم بتذكيته وعدم أمارّة شرعية تدل عليها، محكومٌ بأنه ميتة لأصالة عدم التذكية.

ولعلّ مراد صاحب «الجواهر» رحمته الله أنّه إن قلنا بأنّ الأصل في مثل المقام هو أصالة عدم التذكية عند الشك، فتصير النتيجة أنّ الشرط المعتبر في الصلاة هو إحراز عدم كونه ميتة، فالعلم بذلك يعدّ علماً بالتذكية، لعدم وجود الوسطة بين هذين العلمين، لا بين أصل التذكية وعدم كونه ميتة كما قد يوهّم ظاهر عبارته، وإن كانت كلمة (الحكم) تدفع هذا التوهم، فلازم أصالة عدم التذكية التي تقتضي حرمة، لزوم إحراز التذكية، كما هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢).

(١) المستدرک: ج ١ الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) سورة المائدة: ٤.

حيث عُلّق عدم النهي على إحراز ذلك العنوان.
وما ترى الفرق بين الشرط والمانع، بأن الأصل عدم الأول وهو يقتضي الفساد، وعدم الثاني وهو يقتضي الصحة، فالتعبير بالثاني هو الأنسب مع عدم كونه ميتة الذي هو المانع، فلازم جريان الأصل في طرف المانع هو الصحة بخلاف التذكية.

غير جارٍ في المقام، لأن هذا الكلام إنما يجري فيما إذا كان نفي المانع هو الأصل لكن لا في مثل المقام الذي كان مقتضى الأصل هو تحقق المانع.
هذا كما في «الجواهر».

ولكنه مخدوش، بأنّ الفارق بين الشرط والمانع يبقى باقياً بحاله حتى في المقام، إلاّ أن الشرط ليس هو التذكية والتي تقابل الميتة حتى يجري فيه ذلك، بل الشرط هنا هو العلم بالتذكية، أو العلم بعدم كونه ميتة، فالملاك عند الشك في كلا الموردين هو عدم حصول الإحراز، فلا يحصل فرق بينهما، كما لا يخفى، لأنّ المقام أيضاً داخلٌ في شرطية الإحراز، وعدم حصوله يقتضي الفساد، سواء قلنا بأن الشرط هو إحراز التذكية أو إحراز عدم كونه ميتة، لاتحادهما وعدم وجود الواسطة بينهما.

وكيف كان، فالأصل هنا عدم حصول الشرط عند الشك، فيحكم بالحرمة والنجاسة، فتحصل المانعية للصلاة.

ومع وجود هذا الأصل الموضوعي، لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى سائر الأصول الحكمية، حيث قد يتوهم معارضة أصالة عدم التذكية، مع أصالة عدم

موت الحيوان حتف أنفه، فيتساقطان ويكون المرجع أصالة الطهارة الموجودة قبل الموت ولستصحابها، وإلى قاعدة (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر)، وإلى أصالة عدم وجوب الاجتناب عنه وطهارة ملاقيه، وقاعدة الحلّية وهو: (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) وغيرهما من الأصول. لكنه فاسد جداً، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: بأن الأصل هو بقاءه إلى الغاية التي أحلّها الله له، والأصل عدم عروض شيء غيرها، وهو يوجب صدق الموت حتف أنفه عليه.

وفيه أولاً: إنّ إثبات ذلك بهذا الأصل مثبت.

وثانياً: إنّ الغاية هو زهاق روحه، حيث يجتمع مع كليهما من التذكية وموت حتف الأنف.

ولعل مراد صاحب «الجواهر» بيان أنّ الأصل هو تحقق الغاية بطبيعته من الله، من دون أن يعرض على الحيوان شيء من التذكية أو شيء آخر من العوارض المؤدي إلى موته، من الاختناق والمرض وغيرهما، وعليه فيكون لما ذكره حينئذٍ وجه.

هذا إذا لم يعلم وجود عارض له، لكن لا يعلم أنه تذكية أو غيرها، ففي مثله لا يجري هذا الكلام.

فالأولى أن نستدل على المطلب من طريق آخر، وإجراء الأصل من وجه آخر، بأن يقال:

إذا عرفنا أن الأصل اللازم والضروري في حلية اللحوم والشحوم

وطهارتهما هو إحراز التذكية عن طريق دلالة الآية الشريفة من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١)، فإذا لم يحرز هذا الشرط، فمقتضى القاعدة هو الفساد والحرمة، سواء ثبت بذلك موت الحيوان حتف أنفه أم لا، كما هو الحق، لأنه لو كان قد حلف بشيء معلقاً على ثبوت موت حتف الأنف، فإنه لا يمكن في مثل المقام القول بوجوب الوفاء بحلفه، لأنه لم يثبت موضوعه بذلك.

وكيف كان، مع وجود هذا الأصل والقاعدة الذي كان موضوعاً، فإنه لا يبقى حينئذ مجال للرجوع إلى أصالة الطهارة وغيرها من القواعد والأصول الذي قد أُشير إليها، لأنها تعدّ من الأصول الحكمية، فمع وجود الأصل الموضوعي وجريانه يزول الشك، لأنه سبب فمع جريان الأصل في السبب يرفع الشك عن المسبب، ولا يبقى مجال لجريان غيره من الأصول.

كما يחדش التمسك بأصالة الطهارة وإستصحابها الموجود حال الحياة، لتغاير موضوعهما، إذ العرف يرى الميتة شيئاً مغايراً للحي بحسب الموضوع، ومن شرائط جريان الاستصحاب وحدة الموضوع، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ مقتضى الأصل والقاعدة، هو الحكم بالميتة إلى أن يعلم التذكية، لأنها شرط في الحلية وصحة الصلاة، وإحراز الشرط أمر لازم، وعليه فإنه لا تكون الميتة مانعاً حتى يقال بأن الأصل عدمها ليحكم بالجواز حتى مع الشك.

نعم، قد يناقش مع ذلك بأنه مخالفٌ لظاهر كثير من النصوص بل صريحها،

(١) سورة المائدة: ٤.

حيث تدل على أنه يجوز ذلك إلى أن يعلم كونه ميتة، حتى يدخل المشكوك في الجواز، ومن هذه النصوص موثقة سماعة بن مهران: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقلد السيف في الصلاة، وفيه الفراء والكيمخت؟

فقال: لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة»^(١).
فإن قيد (حتى يعلم) بفهمنا بأن السؤال كان من جهة كونه من جلد الميتة وهو غير عالم بتذكيته لأجل أنه هل يجوز الصلاة مع تقلد السيف.
ومنها: الخبر المروي عن الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشترِ وصلّ فيها، حتى تعلم أنه ميتة بعينه»^(٢).
حيث إنه يدلّ - مضافاً إلى العلم بذلك - أنه لا بد من أن يكون العلم بها علماً تفصيلياً مع العلم، وأنه لا يكفي العلم الاجمالي فيه، بخلاف سابقه حيث يحتمل شموله له.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة: «أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن الرجل يتقلد السيف، ويصلي فيه؟ قال: نعم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فقال الرجل: إنَّ فيه الكيمخت.

قال: وما الكيمخت؟

قال: جلود دواب، منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميت.

فقال: ما علمت أنَّه ميتة فلا تصل فيه»^(١).

ومنها: الخبر الآخر المروي عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز، أو ما علمت منه

زكاة»^(٢).

بناء على أنَّ المراد من (الكرهية) هو المعنى الأخص منها لا الحرمة، كما قد

تستعمل فيها، وما صنع في أرض الحجاز يجوز ولو لم يعلم أنَّه مذكي.

ومنها: الرسالة التي رواها الشيخ الصدوق في «الفقيه» بقوله:

«روي عن جعفر بن محمد بن يونس أنَّ أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام:

يسأله عن الفرو والخف، ألبسه وأصلي فيه، ولا أعلم أنه ذكي؟

فكتب: لا بأس به»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجد في الطريق مطروحة، كثيرٌ

لحمها وخبزها وجنبها وبيضها، وفيها سكين.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣) الفقيه: ج ١ ص ١٦٧ الرقم ٧٨٩ طبعة النجف.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يُتَوَمَّ ما فيها، ثم يُوَكَّل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن.

قيل له: يا أمير المؤمنين، لا يُدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا^(١).

حيث أنَّ دلالة على الجواز والتوسعة واضحة، حتى في موضع يحتمل فيه وجود المجوسي واليهودي، وبرغم ذلك قال: (هم في سعة حتى يعلموا). وتمسك صاحب «الجواهر» بخبر وارد في (باب الهدى) واستدل به على المقام، وقيل إنَّ المراد منه هو حديث حفص ابن البختري:

«قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ ساق الهدى في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه، ولا يعلم أنَّه هدي؟

قال: ينحره ويكتب كتاباً أنَّه هدي يضعه عليه ليعلم من مرَّ به أنه صدقة»^(٢). ولكنه مخدوش، بأن وضع العلامة يفيد الاطمئنان على كونه مذكّي، فيدخل في قسم ما يوجب العلم بالمذكي ولو بالأمارات، لوضوح أنَّ المراد من العلم ليس إلا الاطمئنان العرفي وهو يحصل بذلك، فسياق الحديث دالٌّ على خلاف المطلوب، فكيف يجوز التمسك به للمقام.

وكيف كان، فقد استدل صاحب «الجواهر» للمسألة بقاعدة أصالة الحلّ المستفادة من قوله: (كل شيء فيه حلالٌ وحرام، فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الذبيح، الحديث ١.

منه بعينه، فتدعه) وكذا بقاعدة الطهارة المستفادة من قوله: (كل شيء طاهر حتى تعرف أنه قذر).

هذه جملة ما ذكره واستدل به في المقام.

والسؤال هو أنه كيف يمكن الجمع، مع أن الأصل هو عدم التذكية حتى تعلم أنه مذكي؟ أمّا صاحب «الجواهر» فقد جعل محمل هذه الأخبار على وجود بعض الأمارات الشرعية الدالة على التذكية، ومن تلك الأمارات: هو الأخذ من يد المسلم، سواء كان مستحلاً للميتة بالدبغ وذبائح أهل الكتاب أم لا، وسواء أخبر بتذكيته أم لا، وسواء كان في السوق أم لا، بل ومنها الأخذ من يد من لم نعلم بإسلامه إذا كان في بلاد المسلمين، فضلاً عن علم أو جهل إستحلاله. بل ومنها المطروح في أرض المسلمين، إذا كان عليه أثر الاستعمال، ككونه نعلًا أو خفًا، ففي أمثال ذلك يجوز حتى يعلم أنه ميتة فيتركه.

هذا، بخلاف ما لو فقد جميع تلك الأمارات كما لو أخذ الميتة من يد الكافر، أو من سوق الكفار أو أرضهم أو أرض المسلمين وليس فيه أثر الاستعمال، ففي مثل ذلك الأصل هو عدم التذكية حتى يعلم أنه مذكي، لعدم وجود دليل صالح يقطع هذا الأصل.

وما ترى في تلك الموارد من الحكم بالحلية والطهارة كان لتقدم الظهور والأمانة على الأصل، فيحمل النصوص بإطلاقها على ذلك، حتى يصح الجمع مع بعض أخبار أخر دالة على ما إدّعيناه ونتمكن من التوفيق والجمع بينها من دون تهافت، فلا بأس بالاشارة إلى تلك الأخبار التي تكون شاهد جمع لنا ومؤيداً لما

ادّعيناه:

منها: الخبر المروي عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام في حديث:

«قال: سألته عن رجل إشتري ثوباً من السوق للبس، لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟
قال: إن كان إشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن إشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله»^(١).

حيث يدل على أن الأخذ من المسلم يوجب الحكم بطهارة الثوب، بخلاف ما إذا كان مأخوذاً من النصراني، وليس هذا إلا من جهة كون يد المسلم أمانة على الطهارة، وإن كان الأصل فيه هو الطهارة.

لكن هذا الخبر لا يرتبط بالمقام حيث يكون الأصل عدم التذكية.

ومنها: الخبر المروي عن الحلبي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟

فقال: إشتري وصلّ فيها، حتى تعلم أنه ميتة بعينها»^(٢).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن البنظي، قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق، فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم

غير ذكية، أيصلي فيها؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»^(١).

ومثله الخبر المروي عنه^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح عليه السلام:
«إنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الاسلام.
قلت: فأن كان فيها غير أهل الاسلام؟

قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل^(٤) أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟
قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»^(٥).

ومنها: الخبر المرسل المروي عن حسن بن الجهم، قال:

«قلت لأبي الحسن عليه السلام: أعترض السوق فأشتري خُفّاً لا أدري أذكّي هو أم

لا؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٤) في «التهذيب» كما في «الفقيه»: الجبل (بالجيم والياء المثناة التحتانية) الصنف من الناس.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

قال: صلّ فيه.

قلت: بالنعل؟

قال: مثل ذلك.

قلت: إني أضيق من هذا.

قال: أترغب عما كان أبو الحسن عليه السلام يفعل^(١).

وغير ذلك من الأخبار والروايات، حيث يستفاد من صريحها أو ظاهرها ما ذكرناه من وجود الحجّة على خلاف الأصل، حيث أنّ الحجج لها مراتب، الأول منها العلم، ثم البيّنة والأمانة، ثم الأصول العملية، فإذا كان المورد فيه الأمانة التي تعدّ حجّة أقوى، توجب زوال الأصل، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، حيث أنّ يد المسلم وسوق المسلمين وأرضهم إذا كان الغالب عليهما أهل الاسلام، وعليه أثر الاستعمال كجعله خفّاً أو نعلّاً، يقدم على أصالة عدم التذكية على تلك الأخبار المشتملة على تلك القيود. وتوجبان تقييد تلك الأخبار المطلقة السابقة، التي تدل على جواز استعمال الجلود إلى أن تعلم أنها ميتة بعينها، على ما كانت فيه أمانة من الأمارات الدالة على التذكية لا مطلقاً كما يوهّم ظاهر إطلاقها.



هاهنا عدة فروع متفرعة عن أصل المسألة، فلا بأس بالإشارة إليها وبيان

الحكم في كل منها:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

الفرع الأول: إذا كان الجلد في يد الكافر، فهل هي أمانة على عدم التذكية، كما كانت يد المسلم أمانة على التذكية، أو ليست هي بأمانة؟

وتظهر الثمرة في صورة المعارضة بينهما، والذي يظهر من صاحب «الجواهر» أنه جعل ذلك مع أرض الكفار كلاهما أمانة على عدم التذكية، معاضدة بالأصل أيضاً، بل قد استفاد ذلك من خبر إسماعيل بقوله: (عليكم أنتم أن تسألوا عنه)، وكذا من خبر إسحاق بن عمار، حيث قد جعل الإمانة على الحلية والتذكية غلبة وجود المسلمين على وجود الكفار، حيث يفهم منه أنه لو كان الأمر معكوساً أو مساوياً، فإنه يحكم بعدم التذكية، لأجل وجود أمانة عدم التذكية.

أقول: ولكن الانصاف عدم تمامية هذه الدعوى، لوضوح الفرق بين يد المسلم بكونها أمانة على التذكية، ويد الكافر أمانة على عدمها، لأن أمانة الأولى ناشئة من التعبد الشرعي، حيث أن المسلم يعمل على حسب وظيفته الشرعية بحسب الطبع، ولذلك جعل الشارع يده أمانة، كما أن الأمر من هذا القبيل في حمل فعل المسلم على الصحة، وهذا بخلاف الكافر حيث لا تعد يده أمانة على عدم التذكية لا من جهة التعبد بدينه، بل لأجل أنه لم يتدين بدين يقيد به هذا القيد، إذ هو مطلق العنان من تلك الناحية، فوجه الحكم بعدم التذكية لما في يده ليس من جهة كونها أمانة، بل من جهة عدم مبالاته بالذبح، وعليه فإنه ليس لنا علامة على حدوث التذكية، فيكون المورد معداً لجريان أصالة عدم التذكية، وعند حدوث التعارض فإنه ليس من باب تعارض الأمارتين.

وبعبارة أخرى: إن الحكم بعدم تذكية المأخوذ من يد الكافر لم يكن من

جهة وجود الأمانة على عدم التذكية، بل لأجل عدم وجود أمانة على التذكية، فيحكم الأصل بعدمها، والله العالم.

نعم، لا يبعد كون سوق الكفار وأرضهم أمانة على عدم التذكية، كما هو المستفاد من الرواية.

الفرع الثاني: ما لو وقع التعارض بين يد الكافر ويد المسلم، أو بينها وبين سوق المسلمين، يعني إذا أخذ الجلد من يده في سوق المسلمين، فهل يحكم بالتذكية تقديماً لأمانة السوق، أو عدمها لأجل تقديم يد الكافر؟

ذهب صاحب «الجواهر» إلى تقديم امانة يد الكافر مستنداً في ذلك إلى الخبر المروي عن إسماعيل بقوله: (عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعونه).

ثم أضاف بقوله: (ودعوى كون التعارض بينهما من وجه، يدفعها - بعد إمكان دعوى ظهور سوق المسلمين فيه، أي في الترجيح - بالشهرة بين الأصحاب والاجماع إلا بمن لا يعتد بخلافه، كما أن خبر إسماعيل بن عمار ظاهر في الحكم بميتة ما هو في أرض الكفار، بل لعل منه مع خبر إسماعيل يستفاد كون يد الكافر وأرضه أمانة على عدم التذكية معاضدة للأصل، لا أنها لا أثر لها أصلاً، ومن هنا حكم بعدم التذكية لما في يده وإن كان في أرض المسلمين التي هي أمانة على التذكية لولاها، وقاطعة للأصل ترجيحاً لها عليها)، انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: إن بعد التأمل في المقام يوصلنا إلى القول بأن الدليل على إثبات

(١) الجواهر: ج ٨ / ٥٤.

أمارية يد الكافر مشكل، أي من الصعب اثبات جعل الشارع مجرد يد الكافر دليلاً وأمارة شرعية على عدم التذكية، نظير يد المسلم التي جعلها أمارة شرعية عليها، لإمكان أن يكون وجه الحكم بعدم التذكية ما في يده لأجل عدم وجود أمارة على التذكية، فالأصل حاكم على ذلك.

فحينئذ لو وقع التعارض بين يد الكافر ويد المسلم، كما لو كان الجلد مسبوقاً بيد الكافر، وكنا عالمين بذلك، فلا يقع التعارض بينهما، بل يجب الحكم بتقديم يد المسلم على يد الكافر من جهة تقديم الأمارة على الأصل، من دون حاجة إلى ملاحظة مرجحات أخرى مثل الشهرة والاجماع أو غيرهما، هذا بخلاف ما لو عُدَّت أمارة فيقع التعارض بينهما.

وأما الوارد في خبر إسماعيل من قوله: (إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك)، لعله كان بلحاظ حال السوق، أي أراد الامام عليه السلام بيان أنه لو كان السوق مشتركاً بينهما وفيه المسلم والكافر حيث تضعف حينئذ أمارية السوق بالنظر إلى المسلمين، فتكون حينئذ هذه الرواية مشيرة إلى أن السوق بنفسها أمارة، سواء كان للمسلمين أو الكفار، كما لا يبعد أن تكون الأرض كذلك.

وكيف كان، فلا إشكال أنه عند التعارض تكون امارية يد المسلم مقدماً على غيرها لأجل ما ذكره صاحب «الجواهر»، فالأخذ من يد الكافر يوجب الحكم بعدم التذكية، إما للأمارة أو للأصل، هذا إذا لم يعلم سبق يد المسلم على يد الكافر، وإلا يوجب التعارض بين اليدين، فلا يبعد الحكم بتقديم يد المسلم على يد الكافر، لتعدد الدليل في يد المسلم، ووجود أصالة حمل فعل الغير على الصحة

في المسلم دون الكافر، مضافاً إلى وجود الأمانة في يده دون يد الكافر على رأينا.

وتوهم أنه لا بد من ملاحظة التعارض بين نفس اليدين لا دليلهما، فيكون التعارض هنا عموماً من وجه فيتساقطان.

مدفوع أولاً: بما عرفت من أن نفس يد المسلم مقدّم على يد الكافر على رأينا، لوجود الأمانية فيها دون غيرها، خلافاً لمسلك صاحب «الجواهر».

وثانياً: وبما قاله صاحب «الجواهر»: اللهم إلا أن يفرّق بانحصار طريق الترجيح في المقام بين الأدلة، فتأمل.

ولعل وجه أمره بالتأمل، هو عدم تماميته، لوضوح إمكان الترجيح على مسلكتنا بل على مسلكه، حيث أن سبق يد المسلم على يد الكافر وتقديمها عليها لأجل تعهده بدينه دونه.

مضافاً إلى وجود أدلة دالة على ترجيح يد المسلم على يد الكافر، كما قد يستشعر ذلك من قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١)، أي حتى في مثل هذه الموارد فإنه يقدم قول المسلم وفعله على قول الكافر وفعله.

هذا، مع أن التعارض هنا ليس بين يديهما، بل بين يد الكافر ولستصحاب يد المسلم، لعدم وجود سلطنة ليد المسلم على المال حيث تمّ الشراء من الكافر، فلو كان ليد المسلم أثر عليه كان لأجل لستصحاب حجية يده السابقة على يد الكافر

(١) سورة النساء: ١٤١.

بالفعل، فإذا حكمنا بتقديم يد المسلم هنا على يد الكافر، فتقدمها عليها إذا كان التعارض في أنفسهما، كما لو كانا شريكين في مال بالاشتراء أو الهبة إليهما، أو من طرق أخرى، فحينئذ لا بد أن نحكم بتقديم يد المسلم عليها بالأولوية خصوصاً على رأينا من عدم امارية يد الكافر، وأمارية يد المسلم، فالحكم بالترجيح حينئذٍ يعدّ واضحاً.

ومن هنا يظهر حكم فرع آخر بالأولوية، وهو ما لو عكس الأمر بأن كانت يد المسلم مسبوقه بيد الكافر، فلا إشكال حينئذٍ في تقديم يد المسلم على يد الكافر لأمر:

لكونها أمانة دون يد الكافر.

ولأجل وجود عدة أدلة في جانب يد المسلم دونها، ووجود أصالة الصحة إلى جانبها دونها.

وكون التعارض هنا لاستصحاب يد الكافر دون يد المسلم، حيث تكون بنفسها.

ولوجود الشهرة والاجماع على تقديمها دون يد الكافر.

وتوهم أن أمارية يد المسلم، إنما تكون فيما لم نعلم مسبوقية يده بيد الكافر وإلا تكون اماريتها مشكوكة.

مندفع، بأن أمارية يده الحاكية عن التزامه بدينه، وأن المسلم الملتزم لا يعرض بضاعة نجسة غير مذكاة للبيع إلا أن يعلم صاحبه وأخيه، فإن هذه الامارة العرفية تكون باقية ودالة على عدم اعتبار سبق يد الكافر على يد المسلم.

اللهم إلا أن يكون فيما إذا علم المسلم البائع أن المشتري بنفسه يعلم حال الجلد واللحم، وأنه مأخوذ من يد الكافر المحكوم بعدم التذكية، فمثله خارج عن الفرض، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في أن أرض الكفار أو سوقهم هل تعدّان أمانة على عدم التذكية - كما هما للمسلمين أمانة على التذكية - أم لا، وهل حكمهما حكم يد الكافر على مسلكننا أم لا؟

الظاهر إمكان دعوى أماريتهما على عدم التذكية، لوجود الفرق بين يد الكافر حيث له إطلاق من تلك الناحية - أي يأخذ المذكي وغيره من دون أن يلتزم بمراعاة القواعد الشرعية الإسلامية في الذبيحة، وعليه فانه يحكم بواسطة أصالة عدم التذكية بعدمها، للزوم إحراز التذكية كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١) وبين سوقهم وأرضهم، حيث أنه - مضافاً إلى كون وضع أرض الكفار وسوقهم يفيدان قيام الكفار بعرض اللحوم غير المذكاة على أهل ملتهم من الكفار الذين لا يشترطون التذكية الشرعية في اللحم، نتوقع وجود اللحم المذكي في سوقهم بعدّ أمراً غريباً، - يمكن إستفادة ذلك من الخبرين المرويين عن إسماعيل وإسحاق بن عمار.

فأما الأول منهما حيث ورد فيه قوله: (عليكم أنتم أن تسألوا عنه، إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) حيث يراد منه أن وجود أهل الكفر في السوق يوجب السؤال، فعدم وجود المسلمين فيه يكون سبباً لوجوب الحكم بعدم التذكية بطريق

(١) سورة المائدة: ٤.

أولى.

كما يستفاد ذلك من مفهوم خبر إسحاق بن عمار، حيث يقول:

(لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام).

فإن مفهومه أنه لو لم يكن كذلك ففيه البأس، كما أشار إليه في ذيله بعدم البأس بقوله: (إذا كان الغالب عليها المسلمين)، فيستفاد من مفهومه أنه لو كان الغالب) عليه أهل الكفر ففيه بأس، كما لا يخفى.

فإذا قلنا بآمارتيهما، فإنه يقع البحث فيما لو وقع التعارض بين يد المسلم وبين سوق الكفار وأرضهم، فلا إشكال حينئذ في تقديم يده، لكونه مؤيداً بشهرة الأصحاب والإجماع وأصالة حمل فعل المسلم على الصحة، كما هو مقتضى لسان الأخبار الماضية.

وأما لو عكس بأن كان الجلد واللحم في أرض المسلمين وسوقهم وأخذ من يد الكافر:

فإن قلنا بأن يده أيضاً أماراً، فحينئذ يقع التعارض بين الأمارتين، ولا يبعد تقديم الكافر عليهما، كما في «الجواهر» حيث قال: لإطلاق النص والفتوى. لكنه بإطلاقه لا يخلو عن تأمل، لأنه يمكن دعوى كون أرض المسلمين وسوقهم يفيدان أخذ اللحم والجلد من المسلمين حقيقة وإن أخذ من الكافر ظاهراً، خصوصاً إذا قلنا بعدم أمارية يده.

ولكن الأحوط وجوباً الاجتناب، لا يمكن إستفادة ذلك من خصوص حديث إسماعيل، حيث حكم الامام عليه السلام في جواب السؤال عن أنه (إذا كان

المشركون يبيعون)، حيث يستفاد منه أنه لو أخذ من يد الكافر لابد أن يسأل، كما يسأل إذا أخذ عن يد المسلم في مثل السوق، وهذا الخبر يؤيد ترجيح يد الكافر على سوق المسلمين.

وأما تقديم إستصحاب يد الكافر على سوق المسلمين وأرضهم، فإنه لا يخلو عن إشكال.

كما يرجح أرض المسلمين وسوقهم ولو إستصحاباً على أرض الكفر وسوقهم بمثل ما حصل التعارض بين أرض الاسلام وسوق الكفر، أو بين سوق المسلمين وأرض الكفر، ففي «الجواهر»: إنه يكون كإشتراك اليدين فيقدم الاسلام.

ولكن الإنصاف أنه لا يخلو القول بتقديم حكم السوق على الأرض عن قوّة، فإن كان سوق المسلمين يحكم بالتذكية وفي غيره بعدم التذكية. وقال صاحب «كشف الغطاء»: (لو علم وجوده في السوقين أو البيدين، علم التاريخ أو جهل، بنى على التذكية، وفي الأرضين مع سبق الاسلام يقوى ذلك، وفي خلافه يقوى خلافه).

وما في «الجواهر» من أنّ ظاهره الفرق بين السوق والأرض وهو لا يخلو عن نظر، لا يخلو عن نظر، لما قد عرفت من تقديم السوق على الأرض، لأنّ لسانه وحكايته أقوى من الأرض، كما أنّ سوق المسلمين أقوى لساناً من سوق الكافرين، ولذلك يقدم ولو إستصحاباً، يعني إذا علم كونه قبل ذلك كان في سوق المسلمين فيقدم على وجوده الحالي في سوق الكافرين.

نعم، حكم صاحب «كشف الغطاء» على تقديم عدم التذكية في ما لو ترفع الكافر والمسلم، وكلّ يدعي يده عليه ولا يبني على ترجيح الأرض أو السوق. لكنه لا يخلو عن نظر، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، لا لأجل أنه حيث لا يحكم بترجيح الأرض أو السوق، بل لما قد عرفت بأن يد المسلم أمانة على التذكية، وقوله مقدّم لأجل وجود أصالة الصحة والصدق في قوله، بخلاف الكافر الذي لا يعدّ قوله أمانة، بل لا يكون فيه إلا الأصل وهو منتفٍ مع وجود الأمانة. وفي المسألة وجوه وشقوق كثيرة، لا يكون المقام محل بحثها، وإنما ينبغي أن يبحث عنها وعن حكمها في كتاب الطهارة كما قد وقع بحثه هناك من كتابنا هذا. والحمد لله.

تذييل: إذا حكم على لحم أو جلد بأنه ميتة اعتماداً على الأصل أو اليد، أو بالعكس كما ما لو كان في يد الكافر أو سوق الكفار أو أرضهم ثم إنتقل إلى يد المسلم أو عكس ذلك، فإذا إنتقل وحكم بالتذكية في الأول أو بالميتة في الثاني، هل الحكم فيه مبنيان على الكشف - بمعنى إجراء حكم المذكي بالنسبة إلى الأفعال السابقة والفعلية لو كانت - أو يصير مذكي ويترتب عليه ذلك من حين تحقق الأمانة؟

وجهان:

وفي «الجواهر»: (أوقفها بالأصل والاحتياط هو الثاني، ولا ينافيه عدم تصور التذكية له الآن، ضرورة كون المراد جريان الأحكام لا التذكية حقيقة. وربما يؤيده في الجملة، ما قيل من وجوب الوضوء للعصر مثلاً على مَنْ

شك فيه بعد الفراغ من الظهر، وإن حكم بصحة الظهر، بناءً على أن الدليل فيها صحة فعل المسلم، فهي حينئذ وإن ثبتت في الظهر لا يثبت بها كونه متوضئاً حقيقة، فتأمل)، انتهى^(١).

أقول: لا يذهب عليك أن لازم هذا الوجه هو أنه لو باشر اللحم صدفةً في زمانٍ كان محكوماً بالميتة، لأجل كونه في يد غير المسلم، ثم انتقل إليه، فعلى الأول لا يجب عليه غسل يده لو لم يكن مغسولاً إلى الآن، لأنه بالانتقال إلى المسلم يكشف كونه مذكى، وكان حكم وجوب الغسل عليه قبل ذلك ظاهرياً بالأصل، فالامارية اللاحقة تكون حاكمة عليه فلا يجب عليه الغسل ولا إعادة الصلاة لو مسّه ونسي وصلى ثم إلتفت وكان في سعة الوقت.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالثاني، حيث يجب عليه الغسل للصلاة وإعادتها، لأن التذكية الحادثة كانت بواسطة الأمانة بعد تحقيقها، ولا يمكن أن تؤثر الأمانة في ما قبلها.

ويمكن تأييد ذلك بملاحظة أشباهه، مثلاً ما لو قامت البينة على طهارة ما كان محكوماً بالنجاسة قبل ذلك بواسطة الأصل وما شابهه، فهل يبني القول بوجوب تطهير اليد المماسّة قبله بعد قيام البينة بطهارته، لأجل أنه محكوم بالطهارة لاحقاً، أو من جهة أن لسان البينة هو الحكم بطهارته بما له من الآثار، ولو كانت الآثار آثاراً للزمان السابق، فلا يجب تطهيره، ولا يحكم بإعادة الصلاة التي صلى فيها في حال محكوميته بالنجاسة الظاهرية؟

(١) الجواهر: ج ٨ / ٥٦.

فما ذكره من الدليل بأنه يحكم بالمذكي حُكماً لا حقيقة، غير كافٍ في إثبات المدعى، لأننا نسلم كون إثبات كلٍّ من الطرفين حكمي لا حقيقي، إلا أن الحكمي أيضاً له فردان: أحدهما إثباته لما بعده، والآخر إثباته لما قبله وبعده، فيمكن أن يقرب الثاني لا الأول، بل المساعد لفهم العرف والعقلاء هو ما ذكرناه لا ما ذكره عليه السلام، وإن كان الاحتياط يوافق مع مختاره في بعض الموارد، لوضوح أن الاحتياط قد يعكس، كما أن المراد من الأصل هو الاشتغال بالصلاة، وهو يوجب الحكم بإعادتها ولو بعد إقامة الأمانة على خلافه.

وكيف كان، فإن الحكم بالكشف ولو ظاهراً لا يخلو عن وجه، وإن كان الأحوط هو ملاحظة ما يوافق الاحتياط في كلٍّ مورد بحسبه، من وجوب الإعادة والتطهير وغيرهما، وإن كان الأكثر موافقة مختاره مع الاحتياط، كما لا يخفى على المتأمل في المسألة.

بحث: في بيان المراد من اليد التي عُدَّت أمانة شرعية على التذكية.

قال صاحب «الجواهر»:

(إن المراد بيد المسلم التصرف فيه على الوجه الممنوع في الميتة [مثل الأكل والضيافة، وعدم الاجتناب مما يجب ذلك منه] أو إتخاذه لذلك، وهل يكفي في الثاني مجرد كونه في يده، وإن احتمل فيه لإرادة الإلقاء مثلاً؟ إشكال، أقواه عدم، لإصالة عدم التذكية، والشك في إنقطاعها بذلك، إذ ليس ما نحن فيه - بعد التأمل في النصوص والفتاوى - إلا من جزئيات إصالة صحة فعل المسلم... إلى أن قال: وحيث قد يتوقف في الحكم بالتذكية بمجرد كونه في يد

المسلم، وإن ظن أو إحتمل إرادة الالقاء، بل ظاهر بعض عبارات الأستاذ في «كشفه» الجزم بالعدم... ضرورة كون المعلوم من الأدلة فعل المسلم كبيع ونحوه، ومن ذلك يمكن إستفادة كون المراد بأصالة صحة فعل المسلم، الحكم بالصحة واقعاً لا في حقّه خاصة)، إنتهى محل الحاجة^(١).

أقول: لا يخفى عليك بأنّ مورد كون اليد أو السوق أو الأرض أمانة، يكون فيما إذا شك أو إحتمل أو ظن ظناً غير معتبر بين كونه مذكّى أو غير مذكى، وبين كونه ملك له أو لغيره وحصل عليه عن طريق السرقة أو كونه مال الغير، وإلّا لو فقد الشك والاحتمال وحصل على العلم والاطمئنان أو الظن المعتبر وتعلق بأحد الطرفين من كلّ شيء، فإنّه لا يمكن التمسك في مثلها بتلك الأمارات، بل عليه العمل على طبق العلم أو الظن، لأنهما حجة بنفسهما، بخلاف حال الشك فإنّه لأجل أن لا يختل نظام الاجتماع، ولم تتوقف الأمور لأجل تلك الشكوك الطارئة، فقد أقام الشارع حجة وأمر المكلف باتباعها.

فعلى هذا، لا يبعد دعوى كون وجود اللحم أو الجلد المشكوك عند المسلم أو في سوقهم أو أرضهم، مع عدم قيام العلم أو الظن بالخلاف، وإنّ إحتمل وقوعهما فيهما، أن يكون ذلك سبباً في جريان أصالة الصحة، وجعل يده دليلاً على التذكية، كما لو أخذ اللحم من يد المسلم في الطريق دون أن يشتريه منه أو شيء من ذلك، فانه بأخذه منه يجوز له صرفه واعتباره مذكى، لأنّ يده حجة حتى يظهر الخلاف، ولا وقع للأصل في مثل المقام، إلّا أن يثبت خلافه بالعلم أو الظن

(١) الجواهر: ج ٨ / ٥٦.

المعتبر.

نعم لو كانت اليد محفوفة بقرينة الأكل والتصرفات الكاشفة عن كونه مذكى، كان أولى وأحسن، بل قد يوجب الاطمئنان واليقين بالتذكية.

والأوجه عندنا هو كفاية كونه في يده، لإجراء الحكم بالتذكية، ولو احتمل أن يكون اللحم قد أُلقي في سوق المسلمين أو بين بضاعة الرجل المسلم فصار بعد ذلك في يده، وإن كان الاحتياط بالاجتناب عن مثله لا يخلو عن حُسن، لو لم يستلزم إنطباق محرم عليه كالإسراف وإضاعة المال، وإلا فربما كان الاحتياط في تركه ذلك، والعمل بما هو الموافق للاحتياط، بأن يصرفه فيما لا يوجب الإسراف والتبذير، حتى لا ينطبق عليه عنوان محرم، والله العالم.

بحث: في أنه هل يحل للمسلم أن يأخذ اللحم والجلد من مسلمٍ مستحل للميتة بالدبغ، وإن أخبره بالتذكية أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب الشيخ والفاضل والمحقق الثاني وصاحبي «نهاية الأحكام» و«كشف اللثام» إلى عدم الجواز، اعتماداً على أصالة عدم التذكية، وتمسكاً بخبر أبي بصير، حيث قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟

فقال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى بما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسأل عن ذلك، فقال: إنَّ

أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغته ذكاته»^(١).
 حيث أنّ الامام عليه السلام كان يجتنب عن لبس ثوب مصنوع من الجلد مجلوباً
 من قبل من كان مستحلاً للميتة بالدباغة، برغم صدق يد المسلم على أهل العراق،
 فلم يكن اجتنابه عليه السلام عن ذلك إلاّ لأجل جريان أصالة عدم التذكية، حيث يستلزم
 الحكم بعدم الاباحة.

نعم، قد يحتمل أن نفرّق بين الصلاة وغيرها، كما أشار إليه في «الذكرى»
 من أنّه يكفي عدم العلم بالميتة في غير الصلاة، بخلاف الصلاة، كما قد يستشعر
 ذلك من مفهوم الخبر الذي رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال:
 «سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلاة إذا دُبغ؟
 فقال: لا، ولو دُبغ ستين مرة»^(٢).

حيث إستفاد من مفهوم السؤال أنه يجوز لغير الصلاة.
 وكيف كان، فقد استدلوا به على عدم جواز إستعمال الجلد إذا أخذ من يد
 المستحل، ولا يعلم أنه قد ذكى أم لا، حتى ولو أخبر بالتذكية.
 لكنه مندفع، بأن أمارية يد المسلم وأرض المسلمين وسوقهم - الذي
 استفيدت من النصوص السابقة للحكم بالتذكية - تعدّ أقوى وأوجه في الدلالة
 والأمارّة على التذكية، وتقدم على الأصل، ولو كان في المسلمين من يستحلّ
 جلد الميتة بالدباغة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

وخبر أبي بصير لا يكون معارضاً، لا يمكن أن يكون إحتياط الامام عليه السلام من جهة الاهتمام بالصلاة حتى يجتنب عما يحتمل ذلك، من جهة الموضوع لا من حيث بيان الحكم، وأنه لا يجوز، أي أراد عليه السلام بيان حُسن الاحتياط فيما كان مثل ذلك، حيث يأتي من أرض كان يحتمل أن يكون الجلد من الجلود التي لم تكن مذكاة بالتذكية وانما ذكى بالدباغة حسب مذهب أهل العراق.

بل قد يستأنس من الحديث خلاف ذلك، لأنه لو كان الجلد محكوماً بالميتة ونجساً لأجل أصالة عدم التذكية، كان ينبغي للأمام عليه السلام الاجتناب عنه مطلقاً، لأن النجس لا يلبسه الامام عليه السلام ففعل الامام تقرير للجواز.

واحتمال التفصيل بين حالتي الصلاة وغيرها في جواز الاستعمال، كما عن «الذكرى» غير مقبول:

أولاً: بما ذكره صاحب «الجواهر» من أنه مخالف للأجماع على عدم الفرق، وأنه لا واسطة بين المحكوم بالميتة أو التذكية.

وثانياً: إنه لو سلمنا ذلك، لكن لانسلّمه في حق الامام المعصوم عليه السلام، حيث أن عمله يعدّ ملاكاً وحجة للغير، لأنهم عليه السلام لا يستعملون الشيء النجس غير المذكى.

اللهم إلا أن يجعل ذلك دليلاً على طهارته، كما ذهب إليه الشيخ الصدوق وابن الجنيّد، وحينئذٍ يمكن أن يكون لذلك وجه وجه.

ولكن دلالة على ذلك مخدوشة، لأنه لم يثبت بهذا الحديث أن الذي استعمله عليه السلام كان جلد الميتة الذي ذُكي بالدباغة، بل هو محتمل، إلا أن يفرق بين

أصالة عدم التذكية فيحكم بأنه غير مذكى ، وبين أصالة الطهارة حيث يحكم بأنه طاهر ، لجريان قاعدة الطهارة عند الشك وأصالة عدم التذكية عند الشك فيها .
كل ذلك لو سلمنا دلالة الحديث على ذلك ، وقد عرفت المناقشة فيه ،
لإمكان أن يكون الاحتياط لأجل اهتمامه عليه السلام بأمر الصلاة .

مضافاً إلى معارضته مع تلك النصوص الكثيرة الدالة على التذكية ، وهي أقوى في الدلالة منه ، مضافاً إلى ضعف سنده .

كما أن إستفادة التفصيل بين حالتي الصلاة وغيرها من خبر ابن مسلم أيضاً ضعيف ، لأن المتعارف في السؤال هو الاستفسار عن حال الصلاة لتحصيل بيان حكم جواز إستعماله فيها ، فإستفادة الجواز لغير حال الصلاة من مفهوم السؤال غير وجيه ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا يظهر حكم أخذ الجلد واللحم من يد مجهول الحال من حيث الاسلام وعدمه ، وكونه مستحلاً وعدمه ، فإنه إذا كان في سوق المسلمين وأرضهم ، فإنه يجوز الأخذ منه ويحكم بالتذكية .

خلاصة الكلام: أنه ثبت إلى الآن ان المسألة فيها قولان ، قول بعدم الجواز ، وقول بالجواز ، وثبت أن المختار هو القول الأول ، وعليه الشهرة فتوى ورواية ، بل عليه عمل الأصحاب والسيرة المعلومة المستمرة التي هي فوق الاجماع ، على ما في «الجواهر» .

فظهر مما ذكرنا عدم صحة القول الثالث وهو التفصيل ، الذي ذهب إليه جماعة من متأخري المتأخرين ، منهم المحدث البحراني صاحب «الحدائق» ، من

العمل بأخبار دالة على جواز استعمال الجلد واللحم إلى أن يعلم كونه ميتة، كما ورد في عدة من الروايات التي نقلناها سابقاً، حتى ولو أخذ من يد الكافر وغيره، عملاً بتلك الأدلة وعموم الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلالٌ أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).

فجعلوا الأخبار السابقة التي دلت على أن الميتة بعينها تترك دون غير المعلوم أخباراً خاصة، وهذا الحديث الذي يدل على الجواز إذا كان المأخوذ من يد الكافر أو سوق الكفار وأرضهم، عاماً.

وفيه: قد عرفت بأن المراد من (العلم بأنه ميتة) أي قيام الحجّة عليه ولو كان ذلك يد الكافر أو سوقهم، أو الأصل الذي يحكم بعدم التذكية. لا يقال: كيف تُقدّم أصالة عدم التذكية على هذه الأخبار.

لأننا نقول: إنّه لم تتقدم على هذه الأخبار بنفسها، بل بواسطة إعتضاها بالأخبار الواردة في شرطية التذكية المعتمدة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٢)، المستثناة من نهي الأكل، فإذا قامت الحجّة على أنه ميتة، فيصدق عليه أنّه ممّا يعلم أنه ميتة.

وبذلك نقول في مثل عموم ذلك الحديث، فيكون هذا ممّا علم أنّه الحرام، فيجب عليه أن يدعه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤.

مع أنا لو سلمنا العموم، فيخصص بواسطة تلك الأخبار.
 مع إمكان الخدشة في أصل دلالة الحديث، لأنه إنما ورد في مصاديق
 الأشياء، أي إذا تردّدنا في لحم مطروح ولم نعلم أنه من قسم الحلال أو الحرام،
 فانه يحكم بأنه حلال، لا من حيث المورد من جهة وجود الأمانة والعلامة، كما
 فيما نحن فيه، حيث يعلم أنه كان في يد الكافر أو في سوق الكفار فإنه لا يحكم
 بالحلّية بواسطة هذه الرواية، لأن تلك الأفراد كانت عليها علامة التذكية - وهو
 كونه في يد المسلمين، أو أرضهم أو سوقهم - بخلاف المقام.

فالأقوى عندنا هو الحكم بعدم التذكية إذا كان في يد الكافر وغيره.
 ومن هنا ظهر فساد القول رابع، وهو المحكي عن الشهيد في «الذكرى»
 و«الدروس» من التفصيل في يد المستحلّ، بين ما إذا أخبر بالتذكية فيحلّ لكونه
 ذو يد وأخبر بها فيصح، بخلاف ما لو لم يخبر عنها، كما يقبل قوله في إخباره
 بتطهير الثوب النجس، وإن احتمل المنع أيضاً في «الذكرى»، لعموم قوله:
 (فتبيّنوا)، ولأن الصلاة ثابتة في الذمة بيقين، فلا تزول دونها.
 وأما إذا سكت صاحب اليد ففي الحمل على الأغلب من التذكية، أو على
 الأصل من عدم التذكية، وجهان:

ثم نقل الشهيد رحمته الله خبراً مروياً عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال:
 «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل سوق المسلمين - أعني هذا الخلق
 الذين يدعون الاسلام - فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها: أليس هي
 ذكية؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟

فقالا: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها، وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية.

قلت: وما أفسد ذلك؟

قال: إستحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله ﷺ^(١).

حيث قال: (وفيه دلالة على أنه لو أخبر المستحل بالذكاة، لا يقبل منه، لأن المسؤول في الخبر إن كان مستحلاً فذاك، وإلا فبطريق أولى).

فكانه جعل هذا الحديث دليلاً على التفصيل من القبول بالإخبار.

ولذلك أشكل عليه صاحب «الجواهر»^(٢) بأنه:

(لا ظهور فيه على ما إدّعه، بل قد اعترف بذلك عند نقل حديث علي بن أبي حمزة^(٣)):

«أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن الرجل يتقلد السيف ويصلي

فيه؟

قال: نعم.

قال الرجل: إن فيه الكيمخت.

قال: وما الكيمخت؟

قال: جلود دواب، منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميتة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه».

حيث أنها تدلّ على تغليب الذكاة عند الشك، وهو يشمل المستحلّ وغيره.

وعنه رواية البنزطي^(١)، قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكّية هي أم

غير ذكّية، أيصليّ فيها؟

فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول إنّ الخوارج

ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك».

حيث يشمل بإطلاقه للمستحلّ وغيره.

ثم أيد كلامه بالاطلاق وأن أكثر العامة لا يراعون في الذبيحة الشروط التي

اعتبرناها، مع حكم الأصحاب بحلّ ما يذكّونه، بناء على الغالب من القيام بذلك.

بل قد أيد أيضاً بأن العامة مجمعون على إستحلال ذبائح أهل الكتاب،

وإستعمال جلودها، ولم يعتبره الأصحاب أخذاً بالأغلب في بلاد الاسلام من

إستعمال ما ذكّاه المسلمون).

انتهى كلام الشهيد رحمته الله على ما نقله صاحب «الجواهر» رحمته الله.

ثم أورد عليه: بأنّ هذا الحديث لا يدلّ على مدعيه، لإمكان وجه كون عدم

القبول لأنّه يخبر بكونه مذكّي بالدباغة، لأنّه عنده ذكاة، وهو لا يوجب عدم قبول

قوله لو أخبر بالتذكّية، بمعنى الذبح المقبول عندنا.

أقول: على فرض تسليم دلالة الحديث على عدم قبول قوله لو أخبر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

بالذكاة بمعنى الذبح مثلاً، فيخبر حينئذٍ الحديث عمّا يقصد، لأنه حينئذٍ يدلّ على أنه لا يقبل قول المستحل لو أخبر بالتذكية بمعنى الذبح، والحال أنه أراد قبول قوله في هذا الظرف حتى يكون دليلاً على التفصيل.

فالأولى أن يقال في وجه تصحيح استدلاله بذلك: إنه أراد إستفادة عكس ذلك منه، يعني لو لا كونهم مستحلين بالدباغة، كان قبل كلامهم، حيث أنه قد علّل عدم قبوله قوله لأنهم يستحلّون بالدباغة، فيفهم بالمفهوم أنه لو أخبر بالذكاة - بمعنى الذبح - كان يقبل منه، لأنه إخبارٌ على خلاف مسلكه، بخلاف ما لو لم يخبر، حيث لا يمكن الأخذ لأجل التعليل المزبور.

لكن دلالاته على ذلك ضعيفة جداً، لأن سياق الحديث كان لأجل بيان حكم ضعف ما أخبروا، لأجل عملهم، مع أنه يمكن حمله على الكراهة واستحباب الاجتناب، كما كان يفعل علي بن الحسين عليه السلام في حال الصلاة، وذكر العلة بما قد عرفت.

بل قد يدعى كون الدليل على التفصيل، حديث محمد بن الحسين (الحسن) الأشعري^(١)، قال:

«كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام:

ما تقول في الفرو يُشترى من السوق؟

فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس».

بأن يكون المراد هو ضمان البائع وإخباره بالتذكية فلا بأس، فيدلّ بالمفهوم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

على أن فيه بأس إذا لم يخبر.

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: إنه لا يقدر على المقاومة مع تلك النصوص من وجوه متعددة، يمكن إرادة الكراهة ونحوها من البأس فيه. ولكن الانصاف أن هذا الحديث لا يمكن أن يكون دليلاً على التفصيل المزبور، ولذلك لم يستدل به الشهيد رحمته، لإمكان أن يكون المراد من قوله: (مضموناً) أي ذو علامة وأماره شرعية، أي ضمان الشرع، أي قيام حجة مثل سوق المسلمين وأرضهم ويد المسلم، لا أن يكون المراد خصوص إخباره حتى يؤخذ منه ذلك المفهوم، فالحديث يكون مؤيداً لعدم التفصيل، وعدم جواز الأخذ عند الشك، إذا كان في ما له أماره شرعية ولو كان من يد المستحل، كما لا يخفى. وأما إخبار ذي اليد حيث قد تمسك به، فلا بد حينئذ من ملاحظته مع رفع اليد عن تلك الأمارات، وإلا فمع وجودها لا نحتاج إليه، لأن قبل ذلك محكوم بالتذكية على ما كرنا بواسطة أماره اليد والسوق والأرض، فيكون إخباره مؤيداً لما هو حجة.

وأما على القول بعدم الحجية، فيأتي البحث حينئذ بأن إخباره بالتذكية مع العلم بأن مذهبه هو التذكية بالدباغة، هل يوجب كونه حجة أم لا؟ فان قبول ذلك مشكل لأن إخباره يتوجه إلى ما هو موافق لمذهبه، ولعل هذا هو وجه الفرق بين الإخبار بالتذكية والإخبار بالطهارة، حيث أنه لا اشتراك بينهما، بخلاف التذكية، حيث أن ما يقوله ذو اليد إنما يكون فيما يوافق مذهبه. فبناءً على ما ذكرنا، يفهم أنه يمكن حمل حديث ابن الحجاج على صورة

ما لو يعلم أنّ المباشرة للبيع من يبيع غير المذكي الشرعي، ولذلك قال عليه السلام أنّه لو أخبره بذلك لابد أن ينقله إلى الغير ما شرطه عليه، أو كان محمولاً على الكراهة، نظير ما قلنا في حديث أبي بصير^(١)، فأراد الامام عليه السلام بيان أن الأرجح هو الاجتناب عن ذلك، لأجل الصلاة.

وكيف كان، فإنّ تلك النصوص المطلقة الدالة على كفاية سوق المسلمين أو أرضهم أو يد المسلم في الحكم بالتذكية كافية في الحكم به مطلقاً، ولا تفصيل في المسألة، بل الحكم هو أنّه لو كان الغالب هو المسلمين في بلاد الاسلام، فضلاً عما كان كلهم مسلمون، وحجية إخبار ذي اليد حجة إذا أخبروا بالذكاة.

ولو قيل: - كما قال صاحب «الجواهر» - أنّه لا يمكن الحكم بالتذكية إلا بالإخبار.

فانه نقول: أصل إخباره بأنه مذكي مقبول ودال على أن اللحم لم يكن لحم ميتة، لكنه يتردد بين المذكي بمذهبه أو بمذهبنا، فمقتضى الأصل عدم التذكية، إلا أن تلك الأدلة السابقة تحكم بأنه مذكي، فالإخبار مع تلك الأدلة توجبان الحكم بذلك.

هذا بخلاف إخباره بالتطهير، حيث أن الأصل هنا الطهارة، فإذا أخبر بها يجب قبول قوله عليها، لأن هذا الأصل يعضدنا عند ترددنا في كيفية تطهيره. ولعله لأجله قال صاحب «الجواهر»: بأن قياسه به قياس مع الفارق. ثم أنّه لا فرق في عدم جواز الستر بجلد الميتة، بين كونه ساتراً أو غير

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب المصلي، الحديث ٢.

ساتر، وبين ما لا تتم فيه الصلاة وغيره، بلا خلافٍ صريحٍ أجده فيه، بل في بعضها كالتيصريح على ذلك، سواءً اتخذ منه على هيئة الملابس المعهودة أو لا. ووجهه، صدق الصلاة فيها على جميع ذلك، إذ النهي عنه يكون المراد منه هو النهي عن مصاحبة المصلي مع شيء منها، بل قد يدل على المنع صراحة ما روي مرسلًا عن ابن أبي عمير، عن غير واحدٍ عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة؟ قال: لا تصلّ في شيء منه ولا شسع»^(١).

ومثله الخبر المروي عن الحلبي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟

فقال: إشتري وصلّ فيها، حتى تعلم أنه ميتة بعينه»^(٢).

وأيضاً الخبر المروي عن علي بن حمزة^(٣) الذي قد مرّ، وكان فيه السؤال

عن تقليد السيف، فأجاب عليه السلام: (ما علمت أنه ميتة، فلا تصلّ فيه).

وأيضاً الخبر المروي عن سماعة بن مهران:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصّلاة، وفيه الفراء

والكيمخت؟

فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

حيث تدلّ هذه الأخبار على المنع بالخصوص عن مثل الشسع والخفاف وقلادة السيف، إذا علم إنها من ميتة، مع أنها ممّا لا تتم فيها الصلاة.

وفي قبالتها أخبار أخرى تدل على الجواز فيما لا تتم فيه الصلاة بنحو العموم، أو الخصوص، وهو مثل ما ورد من الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيما لا تتم ولو صار نجساً. أو كان معه قذراً:

منها: الخبر المروي عن إبراهيم بن أبي البلاد، عمّن حدثهم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده، يصيب القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن سنان، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«كل ما كان على الانسان أو معه فيما لا يجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلي فيه، وإن كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك»^(٢).

حيث أنّ إطلاق قوله: (فيه قذر) يشمل ما لو كان من جنس نجس العين كالميتة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

وأما ما يدل عليه بالخصوص هو الخبر المروي عن الهاشمي^(١) - وهو إسماعيل بن الفضل - قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود والخفاف والنعال فيها إذا لم تكن من أرض المصلين (المسلمين)؟

فقال: أما النعال والخفاف فلا بأس بهما».

بل قد يؤيد في خصوص النعال بحديثين آخرين:

الأول: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق رحمه الله، قال:

«سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل لموسى عليه السلام: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾^(٢)؟

قال: كانتا من جلد حمار ميت»^(٣).

الثاني: الخبر المروي عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال الله عز وجل لموسى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾، لأنها كانت من جلد حمار

ميت».

هذا غاية ما استدلوا به على الجواز فيما لا تتم فيه الصلاة.

ولكن يمكن أن يجاب عنه:

أما عن الأدلة العامة: فإن الجواز الذي كان في تلك الأدلة، كان من جهة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب لباس المصلي الحديث ٣.

(٢) سورة طه: الآية ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

حيثية نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة، فإنه ممّا قد عُفي عنه في الصلاة، ولذلك ورد في الحديث قوله: (يصيبه القذر) بل حتى لو شمل نجس العين، مثل عذرة الانسان من جهة اطلاق لفظ (القذر)، لكنه ليس فيه بيان من عدم مانعيته ما لا يؤكل لحمه ولو كان ظاهراً، والميتة بنفسها مانعة ولو كان ظاهراً - كما عرفت ذلك في صدر البحث - على مذهب الصدوق وابن الجنيد من القول بطهارة جلد الميتة بالدباغة، وبرغم ذلك لم يجوزوا الصلاة فيه، فتلك الأدلة لا تشمل مثل ذلك حتى يوجب القول بالجواز.

كما أنّ رواية الهاشمي وإن كان يوهّم الجواز، ولكن لا بد أن تحمل على أن يكون الاشتراء من يد المسلم ولو كان من أرض غير المسلمين، أو يعلم خارجاً أن هذا النعال لم يصنعه غير المسلمين، وأمثال ذلك، حيث لا يقدر هذه الرواية أن تقاوم مع تلك الأدلة الدالة على المنع.

كما أنّ رواية قضية موسى عليه السلام، ليس هو على ظاهره، لوضوح أن نبيّاً معدوداً من أولي العزم لا يعقل أن يلبس نعالاً مصنوعاً من جلد الميتة، مع إمكان غيره، خصوصاً مع ورود حديث آخر لسعد بن عبدالله في حديث طويل نقله العلامة المجلسي في «البحار» حيث تشرف بالحضور عند العسكري عليه السلام وكان عنده صاحب الزمان صلوات الله عليه، فأمره بالسؤال عنه، فسئل عن هذه الآية، فأجاب عليه السلام بأنّ المراد ليس ما يقوله فقهاء الفريقين من أنهما كانتا من الميتة، وشدد النكير على ذلك وأنّ الاعتقاد بمثله ربما يؤول إلى الكفر.

إلى أن قال: «بل المراد إنزع حب أهلك من قلبك إن كانت محبتك لي خالصة.. الحديث»^(١).

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلّمنا جوازه في الشريعة السابقة، وهو لا يوجب الجواز لنا لأنها منسوخة، فلا يبعد كونه محمولة على التقية، حيث يوافق مذهب العامة، لأنهم يجوّزون الصلاة معه إذا كان مدبوغاً.

فإذا عرفت المنع في المقام، ولو قلنا بالجواز في باب النجاسات، فإنه لا فرق فيه بين أقسامه حتى يشمل مثل تقليد السيف، وهو أيضاً يعدّ من قبيل ما لا تتم فيه الصلاة، لا من قبيل حمل الشيء النجس أو المتنجس، الذي ورد فيه أنه يجوز فيه الصلاة، وقد أفتى به الأصحاب، ولذلك ورد فيه بالخصوص بالمنع إذا علم كونه ميتة، كما مر عليك قريباً في حديثي علي بن أبي حمزة وسמاعة بن مهران، مع أن الحديث ورد في المنع إذا فرض كونه من المحمول، لما ورد في حديث عبدالله بن جعفر حيث قال:

«كتب إليه - يعني أبا محمد عليه السلام - يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة

المسك؟

فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً»^(٢).

فإن فأرة المسك لا تكون إلا من قبيل المحمول وبرغم ذلك قد أجاز حمله إذا كان ذكياً، فيؤيد هذا الحديث ما ادعينا من الفرق بين النجس وكونه من أجزاء

(١) البحار: ج ١٨ ص ١٠١ من طبعة الكمباني.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

الميتة، حيث لا يجوز الثاني ولو كان مما لا تتم أو المحمول، فإحتمال الجواز فيهما في المقام مما لا يمكن المساعدة معه، كما لا يخفى.

إذا عرفت عدم جواز مصاحبة الميتة للمصلي، فإنه لا فرق فيه من جلدها وغيره من أجزاءها، وذكره بالخصوص كان من جهة كونه الغالب المتعارف في الاستعمال لا لخصوصية فيه، وهذا مما لا بحث فيه.

والذي ينبغي أن يبحث عنه، هو أنه هل هو منحصر في ميتة ذي نفس سائلة، كما قد نسب ذلك في «مفتاح الكرامة» إلى ظاهر «المعتبر» و«المنتهى» و«الذكرى»، وصريح «فوائد الشرائع» و«الروض» و«المقاصد العلية» و«المدارك» و«الحدائق» و«المفاتيح» و«الجواهر» والمحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» والحكيم في «المستمسك»، بل قد نقل «جامع المقاصد» عن «المعتبر» دعوى الاجماع على الجواز في ميتة غير ذي نفس من الصلاة فيها، وإن كان الشهيد الثاني قال: (إنا لم نتحققه كما في «الجواهر»، إلا أن عدالته وحسن الظن به، وعلو مرتبته تدفع هذا الإنكار، ولعله عثر عليه في موضع لم نعثر عليه). نعم مما يُبعد هذه الدعوى عدم تعرض الأساطين لأصل البحث صريحاً، بل أطلقوا لفظ (الميتة) كالنصوص، كما اعترف به في «كشف اللثام»، ولذلك ذهب آخرون إلى المنع، مثل شيخنا البهائي في «حبل المتين» حيث نقل عن والده عليه السلام المنع أيضاً، وكذلك الشيخ الأعظم الأنصاري والسيد الأصفهاني والشاهرودي في «وسيلة النجاة»، بل ذهب إلى الاحتياط الوجوبي فيه السيد صاحب «العروة» والمحقق الخميني، وكثير من المعاصرين كما هو مختارنا في «حاشية العروة»

فراجعها. وذهب الشهيد الثاني رحمته الله إلى التفصيل باختصاص المنع للأسماك فقط دون غيرها.

فالعمدة ملاحظة دلالة الأدلة ولا إشكال في أن النصوص المطلقة الدالة على أن الميتة ممنوعة في الصلاة بإطلاقها، تشمل غير ذي نفس، لو لم ندع إنصرافها إلى ذي النفس كما قيل.

ووجه دعوى الانصراف أمور:

منها: عنوان الدباغة، حيث لا ينطبق إلا على جلد ذي النفس.

ولكن يمكن منعها لأجل إن المتعارف من وقوع الدباغة على جلد ذي النفس لا يوجب إنصرافه إليه فقط، وإلا لا يمكن الإشكال في أصل الميتة، لأن المتعارف إطلاق لفظة (ذي النفس) على بعض الحيوانات أيضاً، مثل الشاة والبقر والابل دون غيرها، فكما أنه لا يوجب الانصراف إليها فقط، كذلك عنوان في الدباغة، فإن وجود التعارف في جلد ذي النفس دون غيرها لا يوجب ذلك.

ومنها: كون ذلك في مقابل العامة، حيث يعتقدون صدق التذكية في ذي النفس بالدباغة، فيفهم كونه هو المراد.

وهو أيضاً مثل سابقه لا يمكن الاعتماد عليه، لأن مجرد كون خلافنا معهم في ذلك لا يوجب دعوى الانحصار، مع وجود أصل الاطلاقات.

ومنها: ملاحظة ما في النصوص من مقابلة الميتة بالمذكي، المنصرف إلى المذبوح، بل قد يدعي أن المعنى الحقيقي للتذكية هو الذبح، وأن غيره منزل بمنزلته، بل قد يؤيد ذلك ورود لزوم وقوع التذكية بالحديد في الأخبار، كما

وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة، قال:
«سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أبا الحسن عليهما السلام، عن لباس الفراء والصلاة فيها؟
فقال: لا بأس فيها، إلا ما كان منه ذكياً.
قال: قلت: أو ليس الذكي ممّا ذكّي بالحديد؟
قال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه.. الحديث»^(١).
حيث إنه يدل على كون الذكيّ هو الذي يقبل الذبح بالحديد، وهو ليس إلاّ
بذي النفس، لأن غيره ليس ذكاته بالحديد، فيستفاد أن الميتة الممنوعة تكون ما
هو مقابل المذكي من ذي النفس.
هذا هو أحسن ما يمكن أن يستدل عليه من سائر الوجوه التي تمسكوا بها.
ولكن نقول: إنّ ذلك حسن لو لم يطلق لفظ (المذكي) على غير المذبوح في
الأخبار، مع أنّنا نشاهد خلافه، كما أنّه ورد في الخبر المروي عن محمد بن مسلم،
قال:

«سألت أحدهما عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ﴾.
قال: الجنين في بطن أمه إذا أشعر وأوبر، فذكاته ذكاة أمه، فذلك الذي عنى
الله عز وجل»^(٢).

حيث جعل ذكاة الجنين بذكاة أمه، مع عدم وقوع الذبح عليه. فلو سلّم
التنزيل فيه باعتبار وقوع الذبح بالحديد على أمه، كيف يقال في مثل إطلاق هذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الصيد والذباحة، الحديث ٣.

اللفظ على السمك مع عدم وقوع ذبح فيه أصلاً، كما ورد في الخبر المروي عن
عبدالله بن المغيرة، عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام:
«قال: الحوت ذكي حيّه وميّته»^(١).

حيث قد أطلق الذكي على مثل السمك مع عدم وقوع الذبح عليه، كما أطلق
لفظ (الميتة) على ما هلك بدون الإخراج، في الخبر الذي رواه الطبرسي في كتاب
«الاحتجاج» عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث:
«أنّ زنديقاً قال له: السمك ميتة؟

قال: إن السمك ذكاته إخراجُه من الماء، ثم يُترك حتى يموت من ذات
نفسه، وذلك إنه ليس له دم، وكذلك الجراد»^(٢).

ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما أجاب به صاحب «الجواهر» عمّن قال بأنّه
قد جعل الشرط إحراز التذكية، فإذا شك في صدق التذكية على ميتة غير ذي
نفس، فإنّه يوجب عدم جواز الاتيان بالصلاة معها لعدم إحراز شرطها.
لأنّه كما ذكرنا من أنّ الشرط الذي لا بد من إحرازه وهو التذكية، إنّما كان
في ذي نفس لا في غيرها إذ ليس ذلك بشرط فيه.

وجه عدم تماميته إنّّه إذا عرفت أنّ لغير ذي نفس أيضاً ميتة وذكاة، وكان لها
قسمان، فيستفاد منه أنّه لا بد لجواز الدخول في الصلاة إحراز ما هو شرط فيها،
وهو المذكي منه، كالسمك الذي ذكي بالإخراج.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الصيد والذباحة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الصيد والذباحة، الحديث ٨.

بل قد يمكن ملاحظة الأدلة في موضعه، إمكان إطلاق التذكية على الخارج من الماء حتى بالنسبة إلى الأسماك التي لا يجوز أكل لحمها، لأن إطلاق قوله: (بأن ذكاة السمك إخراجها عن الماء) يشملها، غاية الأمر أن دليل حلية لحمه يفيد اشتراط كون الخارج الذي يحلّ أكله أن يكون ذا فلس.

وكيف كان، فإنّ شرطية إحراز التذكية يبقى على قوّته بالنسبة إلى غير ذي نفس، كما لا يخفى.

هذا كله على حسب مقتضى القاعدة الأولية، وهو لا ينافي ورود دليل يستثنى من ذلك، مثل قيام السيرة القطعية الدالة على جواز الصلاة في مثل النمل والبق والبرغوث، حيث يجوز الصلاة مع وجودها ميتة، ولعله كان لأجل لزوم العسر والحرّج في منعه، لعدم إمكان الاحتراز عنها عادةً في الأماكن التي تكثر فيها مثل هذه الحشرات.

كما ورد الاستثناء بالخصوص للقرمز، في الخبر الذي رواه علي بن شهر يار، أو إبراهيم بن مهزيار، قال:

«كتبْتُ إلى أبي محمد الحسن عليه السلام أسأله عن الصلاة في القرمز، وإنّ أصحابنا يتوقفون عن الصلاة فيه؟

فكتب: لا بأس به مطلق والحمد لله»^(١).

والقرمز: هو صبغ أرمني من عصارة دود تكون في آجامهم.

وإن تأمل في «الجواهر» في الحكم بذلك، ولعله لورود النهي عن القرمز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

أيضاً في الخبر المروي عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام:
«أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي في حديث: لا تبلس القرمز فإنه من أردية
إيليس»^(١).
ولذلك قال الشيخ الصدوق: والذي نُهي عنه ما كان من إبريسم محض دون
غيره.

وكيف كان، فإن إستثناؤه محل إشكال.
بل قد يؤيد كلامنا بلزوم التذكية حتى في غير ذي النفس، الخبر الذي رواه
إبن أبي يعفور، في حديث طويل عن أبي عبدالله عليه السلام، عند حاجته مع بعض
الخزازين حول الخز حيث قال له أبو عبدالله عليه السلام:
«فإنك تقول إنه دابة تمشي على أربع، وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون
ذكاته خروجه من الماء.
فقال له الرجل: إي والله، هكذا أقول.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإن الله تعالى أحله، وجعل ذكاته موته، كما أحلّ
الحيتان وجعل ذكاتها موتها»^(٢).

وإن تمسك به صاحب «الجواهر» دليلاً على كلامه، مع أنه على خلافه
أولى، إذ يستفاد منه إنه لو مات في الماء كانت ميتة، فيدخل في غير المذكى الذي
لا يجوز استصحابه في الصلاة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

ومن الأمور التي استدل بها على الجواز، ما قاله الشهيد الثاني رحمته الله وأيده المحقق صاحب «الحدائق»، بأنه لا مانع في الصلاة في ميتة غير ذي النفس، لأنه ظاهر حال الحياة، ولا ينجس بالموت، وإن أكثر الأصحاب جوزوا الصلاة في جلد الخنز وإن كان غير مذكى، مع كون لحمه غير مأكول، فجوزوها في جلد السمك أولى.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من إشكال، لأن المانع إن كان خصوص النجاسة، فيصح القول بأنه كان طاهراً حال الحياة، ولا ينجسه الموت، فليس فيه المانع للصلاة. ولكن المانع يمكن أن يكون نفس الموت من دون صدق التذكية عليه، فمجرد صدق الطهارة وكونه طاهراً، لا يكفي في جواز الصلاة. اللهم إلا أن يقال: إن مجرد الموت ليس بمانع، بل هو مع كونه مأكول اللحم، فلا ينقض بما ذكره الشهيد رحمته الله.

وأما تجويز الأصحاب الصلاة في جلد الخنز، مع كونه ميتة غير ذي النفس الذي يكون غير مأكول اللحم، لعله كان لأجل دليل خاص ورد فيه، فيكون هو المستثنى، لأنه قد صرح الامام في حقه بأن خروجه من الماء كان هو تذكية، مع أنه لو التزمنا بظاهر النص يكون دليلاً على لزوم التذكية فيه بالخراج عن الماء أيضاً.

نعم، أفتوا بأن الحمل على الجواز ثابت حتى مع الموت في الماء، الذي يصدق عليه عنوان (الميتة)، لكان خروجه بالدليل.

فإذا عرفت ما تلونا عليك من الاشكالات، وبما استدلوا عليه، فانه يظهر

لك الحكم من أنه لا يمكن الفتوى الأمر بعدم الجواز - كما عليه بعض الفقهاء - ولا أقل من القول بأنه ينبغي الاحتياط في لبسه في الصلاة.

ومما ذكرنا يظهر عدم صحة القول بالتفصيل بين الأسماك المبيّنة بالمنع منها وبين غيرها، كما عن الشهيد الثاني رحمته الله، ولعل وجه التفصيل هو قيام السيرة القطعية على جواز في مثل البق والبراغيث والقمل دونها في المائي، بل إمكان استشعار ذلك من الخبر الذي رواه ابن أبي يعفور أيضاً، حيث حكم بالجواز مع تذكّيته بالخراج من الماء، فيستفاد منه المنع في الخز الذي هو حيوان مائي، لو لم يكن موته بالخراج.

ولكن قد عرفت عدم تمامية هذا التفصيل، بل الأولى هو القول بالمنع مطلقاً، إلا ما خرج بالدليل من السيرة أو النص، والله العالم.

وما لا يؤكل لحمه ، وهو طاهرٌ في حياته ، بما تقع عليه الزكاة ، إذا
 ذُكِّيَ كان طاهراً ، ولا يستعمل في الصلاة.

ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل لعل
 المحكي منه متواتر أو مستفيض قريب منه ، مضافاً إلى النصوص المتواترة ، لا أقل
 من المستفيضة في خصوص السباع منه مع التعميم بضميمة عدم القول بالفصل ،
 كبعض النصوص الواردة في غير السباع أيضاً.

فلا بأس بذكر بعض النصوص ، حتى نقف على دلالة ظاهرها في المسألة:
 منها: الخبر الموثق الذي رواه ابن بكير ، قال:

«سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب

وغيره من الوبير؟

فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الصلاة في وبر كل شيء
 حرام أكله ، فالصلاة في وبره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد ، ولا تقبل
 تلك الصلاة ، حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله.

ثم قال: يا زرارة! هذا عن رسول الله ، فاحفظ ذلك يا زرارة ، فإن كان مما
 يؤكل لحمه ، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز ، إذا
 علمت أنه ذكي ، وقد ذكاه الذبح ، وإن كان غير ذلك مما قد نُهييت عن أكله ، وحُرِّم
 عليك أكله ، فالصلاة في كل شيء منه فاسد ، ذكاه الذبح أو لم يذكّه»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١.

منها: الخبر الذي رواه علي بن أبي حمزة:
«إن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام أو أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة
فيها؟

فقال: لا تصل فيها، إلا ما كان منه ذكياً.
قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذُكِّي بالحديد؟
قال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه.. الحديث»^(١).
حيث قد تمسك به صاحب «الجواهر» عليه السلام على مسلكه.
منها: الخبر الذي رواه حماد بن عمر، وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر
بن محمد، عن آبائه عليهم السلام:
«في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام، قال: يا علي لا تُصلِّ في جلد ما لا
يشرب لبنه، ولا يؤكل لحمه»^(٢).

وكذلك يمكن الاستدلال بالأخبار الخاصة الواردة في جلود السباع:
منها: الخبر المروي عن سماعة، قال:
«سألته عن لحوم السباع وجلودها؟
فقال: أما لحوم السباع فمن الطير والدواب فإننا نكرهه، وإما الجلود فاركبوا
عليها، ولا تلبسوا منها شيئاً تُصلُّون فيه»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

ومثله حديثه الآخر^(١).

منها: الخبر الصحيح المروي عن إسماعيل بن سعد بن الأحوص، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود السباع؟

فقال: لا تصل فيها.. الحديث».

فإن هذه الروايات الثلاث وردت في خصوص السباع، فيتعدى منها إلى

غيرها، من جهة عدم التفصيل بينها وبين غيرها.

مضافاً إلى إمكان إستفادة المنع للصلاة في جلود الحيوانات التي لا تؤكل

لحمه ولكنها مذكاة بالفحوى والألوية عمّا ورد المنع عن الصلاة في وبره وشعره

ممّا لا يؤكل لحمه، مع أنهما لا تحلّ فيهما الحياة، فإذا لم تصحّ الصلاة فيهما، ففي

مثل الجلود التي كانت مما تحلّ فيها الحياة يكون المنع بطريق أولى، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن المنع عنه عند قدماء أصحابنا كان معدوداً من ضروريات

المذهب، وهم كانوا حفظةً للأحكام والحلال والحرام كما في «الجواهر»،

والتشكيك في الحكم المعدود عندهم ضرورياً، والوسوسة في الاستدلال - كما

نقله صاحب «الجواهر» عن صاحب «المدارك» - لا يبقى له مجال.

نعم، قد إستدل في «المعتبر» و«المنتهى» للمنع عن الصلاة فضلاً على ما

ذكر، بما خلاصته، بأنّ الموت سببٌ للمنع في السباع، ولا تنهض الذباجة بصحتها

للصلاة ما لم يكن المحل قابلاً للتذكية، وإلّا لزم كون ذبيحة الآدمي مطهرة لجلده،

مع أنه بالموت يصير ميتة، ذبحت أم لا.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

ثم إستشكل فيه بقوله: لعل وجه المنع في الآدمي، كون ذبحه ممنوعاً. وأجاب عنه، بأنه ليس بمانع، وإلا كان ذبح الشاة المغصوبة ممنوعاً، مع أنه إذا ذبح يصير مذكياً ومطهراً، وكذا ذبحها بالآلة المغصوبة، فظهر أن المعيار في التذكية هو قابلية المحل وإستعداده لذلك.

ثم إستشكل ثانياً: بأن المنع عن الصلاة يوجب القول بالمنع عن الانتفاع مطلقاً.

وأجاب عنه: بأن الجواز في مطلق الانتفاع كان من جهة قيام الدليل، بخلاف الصلاة حيث لا دليل فيها على الجواز.

ثم أضاف: بأن أصالة عدم التذكية توجب المنع، وكذلك إنحصار التذكية في مأكول اللحم في ظاهر خبر علي بن أبي حمزة المتقدم، وحصر المحرمات في الآية بالميتة والدم ولحم الخنزير، يوجب المنع.

انتهى كلامهما رحمهما على ما نقله عنهما صاحب «الجواهر» رحمهما.

واعترض صاحب «الجواهر» رحمهما عليهما، تبعاً للشهيد في «الذكرى»: بأن هذا تحكّم محض، لأن الزكاة إن صدقت فيه، أخرجته عن الميتة، وإلا لم يجز الانتفاع به.

ولأن تمامية الاستعداد عنده بكونه مأكول اللحم، فيتخلف عند إنتفاء أكل لحمه، فليستند المنع من الصلاة فيه إلى عدم أكل لحمه من غير نقص الزكاة فيه.

ثم إنه رحمهما ذكر مختاره بقوله:

(لكن الانصاف أن صدق تعارف الميتة على ما قابل المذكى في النصوص

والفتاوى، كتعارف صدق التذكية فيهما أيضاً على ذبح غير المأكول، المفيد طهارته وجواز استعماله، ممّا يفيد ذلك كله عليهما، ضرورة عدم إدراجه في الميتة حينئذ، بل هو مندرج في المذكي، فيدخل في إطلاق ما دل على جواز الانتفاع به والصلاة فيه، أو يبقى على أصل الجواز، إلا أن النصوص أخرجه عن خصوص صلاحيته ذلك.

على أن هذا أولى من القول بأنه ميتة جرى عليه جميع أحكام المذكي في غير الصلاة.

واشتراط المأكولية في خبر ابن أبي حمزة، إنما هو للصلاة لا للتذكية، فدلالته حينئذ على خلاف ما ذكره الخصم أولى، أو يراد التذكية المسوغة للصلاة. وحصر المحرمات في الميتة والدم ولحم الخنزير، لا يقتضي إدراجه فيه، بل لعله خرج من مفهوم الحصر بالنصوص.

ولو سلم، فلعل تعارف الميتة في غير المذكي متأخر عن زمان الآية، أو أنه أريد منها ذلك في خصوص الآية بالقرينة.

فالأولى الاقتصار في الاستدلال على ما ذكرنا، والأمر سهل، انتهى كلامه^(١).

أقول: والظاهر عدم خلو كلام المحقق والعلامة عن الاشكال في الاستدلال، وإن كنا نوافقهما في أصل المدعى، لأن النقص بالآدمي الذي ذكره ثم أوردا العلة بعدم تحمل الآدمي الذبح عرفاً وممنوعية، ثم أجابا عن ذلك

(١) الجواهر: ج ٨/ ٦٦.

بالنقض بالشاة المغصوبة أو بالآلة المغصوبة، ليس بتام، لوضوح الفرق بينهما، لأن المنع في ذبح الآدمي كان لأجل توجّه النهي إلى نفس الذبح بالذات، ولذلك لا يكون ميتة -ولو بالذبح- مطهرةً لجلده، وهذا بخلاف مثل الشاة المغصوبة، فإن ذبحها لم تكن بممنوعة بالذات، بل كان ممنوعاً من جهة أنّه يعدّ تصرفاً غصبياً، كما هو الأمر في الآلة، فحينئذ لا ينافي أن يكون وجه عدم مطهريّة الموت بالذبح للآدمي، لأجل كون ذبحه ممنوعاً بالذات، بخلاف غير المأكول من السباع، حيث لا يكون ذبحه ممنوعاً، ولذلك كان الذبح موجباً لتذكيته دون الآدمي، وبذلك يحصل الفرق بينهما.

كما أنّ أصالة عدم التذكية غير جارية فيما نشك، من جهة أصل قابلية الحيوان للتذكية، أي عند الشك في أنّ المأكولية شرط في حصول قبول التذكية، أو أنها الملاك في قبول ذلك أصل الذبح على الشرائط، فإذا استظهرنا الثاني من الأدلة، فلا وجه للرجوع إلى أصالة عدم التذكية.

وأما حصر الآية في المأكول للمذكّى فالأولى في الإجابة عنه من القول بأنّ الآية في صدد بيان ما يحلّ أكله وما لا يحلّ، أي إنّ الموضوع مفروض فيها في جهة خاصة، ففي مثل ذلك، قال عليه السلام: (الميتة يحرم أكله والمذكّى يحلّ أكله)، وهذا لا ينافي أن يكون للمذكّى فردٌ آخر غير مأكول اللحم.

وبعبارة أخرى: لا ينافي أن يكون لقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ فردان، أحدهما ما يحلّ أكله إذا وجد له شرائط أخرى مثل التسمية وغيرها، وفردٌ آخر ما يحلّ أكله لأجل فقدان بعض شرائطه، مثل أن لا يكون ذائب ومخلب، إلّا أنه مذكّى

لحصول الذبح فيه، فالآية لا تدفع مثل ذلك.
وكيف كان، ففي ما ذكرنا من الأدلة للمنع عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه ولو كان مذكى، غنى وكفاية.
والذي ينبغي أن نشير إليه في المقام: أن غير مأكول اللحم إن كان من السباع، فلا إشكال ولا خلاف على الظاهر في عدم جواز الصلاة في جلدها، وقد استفيض عليه نقل الاجماع، ويدل عليه الأخبار المتقدمة عموماً وخصوصاً، هذا فضلاً عن أخبار خاصة أخرى.

منها: الخبر المروي عن قاسم الحنّاط، أنه قال:
«سمعتُ موسى بن جعفر عليه السلام يقول: ما أكل الورق والشجر، فلا بأس بأن يصلي فيه، وما أكل الميتة فلا تصل فيه»^(١).
منها: الخبر المروي عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في كتابه إلى المأمون، قال:

«ولا يصلي في جلود الميتة، ولا في جلود السباع»^(٢).
منها: الخبر المروي عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في حديث شرائع الدين، قال:

«لا تصل في جلود الميتة، وإن دُبغت سبعين مرة، ولا في جلود السباع»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

فهذه الأخبار - بالعموم أو الخصوص - يستفاد منها عدم جواز الصلاة في جلود السباع.

إلا أنها معارضة بما يستفاد منه الجواز ولو بالعموم، فلا بأس بذكرها:
منها: الخبر الذي روي بسند صحيح عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«سألت عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟
قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(١).

منها: الخبر المروي عن علي بن يقطين، قال:
«سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع
الجلود؟
قال: لا بأس بذلك»^(٢).

منها: الخبر المروي عن ريان بن الصلت، قال:
«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب
والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكيمخت، والمحشوّ بالقز، والخفاف من
أصناف الجلود؟
فقال: لا بأس بهذا كله، إلا بالثعالب»^(٣).

وهذه الروايات مختلفة، إذ في بعضها نفى اتخاذ اللباس للصلاة من جلد ما

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

لا يؤكل لحمه، وهو مثل الخبر المروي عن الحلبي، فإنه معارض لتلك الأخبار الواردة في مثل الثعلب، حيث أنه معدود من السباع وبرغم ذلك أجاز لبسه، فلا بد إما من حمله على التقية، أو طرحه لعدم وجود الفرق بين الثعلب وغيره من السباع، أو حمله على صورة كونه لمثل الخفاف مما لا تتم فيه الصلاة، إن قلنا - على فرض المنع - بتجويزه فيما لا تتم، وإلا لا فرق بينه وبين غيره في المنع من الصلاة فيه، كما ستعرف إن شاء الله.

وأما في غير صحيحة الحلبي فقد أجاز الإمام عليه السلام لبس جلود مثل الثعالب والسمور والحواصل إن كان من السباع - وفيه تأمل - لكنه لم يكن في خصوص الصلاة، بل كانت على نحو الاطلاق أو العموم، فيمكن تخصيصها لكون النسبة بينها وبين تلك الأخبار هو العموم والخصوص المطلق، لأن أخبار المنع قد خرجت بخصوص السباع في الصلاة، وتلك الأخبار مطلقة للصلاة وغيرها، فيجمع بينهما بالجمال على غير حال الصلاة.

نعم، قد يقع البحث في مثل السمور، حيث قد وردت في أكثر الروايات من الحكم بالجواز مثل السنجاب، إلا أنه يعارضه ما يدل على المنع فيه، مثل الخبر المروي في كتاب «مكارم الأخلاق»، قال:

«وسئل الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب والسنجاب والسمور؟

فقال: قد رأيت السنجاب على أبي، ونهاني عن الثعالب والسمور»^(١).

والخبر المروي عن سعد بن سعد الأشعري، عن الرضا عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

«سألته عن جلود السمور؟

فقال: أي شيء هو، ذاك الأدبس.

فقلت: هو الأسود.

فقال: يصيد.

قلت: نعم، يأخذ الدجاج والحمام.

فقال: لا»^(١).

والخبر المروي عن أبي علي بن راشد:

«فأما السمور فلا تصل فيه»^(٢).

والظاهر من هذه الأخبار، أنّ السمور قد يصيد، فلا يبعد إخراجُه عمّا يجوز لبسه في حال الصلاة، ولو لم يكن من السباع دائماً، فلا بأس بالجمع بحمل الجواز على صورة غير الصلاة، والمنع في حال الصلاة، ولكن يجمع في خصوص السمور على ما يدل على الجواز حتى في حال الصلاة على الكراهة الشديدة، لأجل أنّه قد يصيد، ولو كان لأجل الاضطرار من جوع مثلاً.

وكيف كان، فإنّ الحكم في السباع من جهة المنع في الصلاة ممّا لا كلام فيه، لكثرة الأخبار المانعة، ووجود الإجماع وحمل ما يدل على الجواز لغير حال الصلاة، إن كانت مطلقة، وإن وردت في خصوص الصلاة فإنّه يحمل على التقية، لأن العامة يقولون بالجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

وأما جلود غير السباع من الحيوانات غير المأكول، فالأخبار فيها أيضاً مختلفة، فبعضها تدل على المنع في الصلاة بالخصوص، مثل موثقة ابن بكير، قال: «سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، ولا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره بما أحل الله أكله. ثم قال: وإن كان غير ذلك بما قد نُهي عن أكله، وحرّم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكه»^(١).

فدلّ لنته بصورة الإطلاق على كل غير مأكول اللحم ولكل أجزائه واضحة. ومنها: الخبر المروي عن أبي تمامة، قال:

«قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: إن بلادنا بلاد باردة، فما تقول في لبس هذا

الوبر؟

فقال: إلبس ما أكل وضمن»^(٢).

وبرغم أنّ إطلاق سؤال السائل لا يفيدنا مقصوده من متعلق الوبر وأنّه لأي حيوان، إلّا أنّ سياق السؤال ولحنه يفيد ارتكاز المنع في ذهن السائل، فبقريته السؤال نفهم أنه كان لغير المأكول، فأجاب الامام عليه السلام باللبس في المأكول وما ضمن بتذكيته بالقول له، أو بكونه في سوق المسلمين وأرضهم على حسب ما

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

إحتملنا بالضمانة الشرعية في سوق المسلمين وأراضيهم أو الشخصية في غيرهما، فإطلاقه يشمل حال الصلاة وغيرها.

منها: الخبر المروي عن إبراهيم بن محمد الهمداني، قال:

«كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه، من غير تقيّة ولا ضرورة؟

فكتب: لا تجوز الصلاة فيه»^(١).

فإذا لم يجز في الصلاة حمل الوبر والشعر ممّا لا يؤكل وهو حيّ، فبعد موته ولو بالتذكية يكون المنع بطريق أولى، فلا فرق بين كونه من السباع أو غيرها.

ومنها: الخبر المروي عن أنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام:

«في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: يا علي لا تُصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه، ولا يؤكل لحمه»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن إسماعيل، بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأن أكثرها مسوخ»^(٣). هذا التعليل يوصلنا إلى أنّه يمكن أن يكون في أصناف ما لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٣) ؟؟؟

صنف غير مندرج في المسوخ، حيث قال: (إن أكثرها مسوخ)، فلو شاهدنا لاحقاً
 إستثناء بعضها من عدم الجواز، فأنه يمكن إن يكون هو من أصناف غير المسوخ،
 لدلالة لفظ (الأكثرها) على وجود غير المسوخ في بعض الحيوانات.
 ومنها: الخبر المروي في كتاب «تحف العقول» عن الصادق عليه السلام، في
 حديث:

«وكل ما أنبتت الأرض، فلا بأس لبسه والصلاة فيه، وكل شيء يحل لحمه
 فلا بأس بلبس جلده المذكي منه وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر
 والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكياً، فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه»^(١).
 حيث قد جعل عدم البأس في ما يؤكل لحمه، فيفهم منه البأس في غير
 المأكول، وإلا لا وجه لذكره بالخصوص.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث
 جعل الذكي الذي يجوز الصلاة فيه الحيوان الذي يؤكل لحمه، ثم قال في ذيله:
 «قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم»^(٢).

قال: لا بأس بالسنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إنه نهى عن كل ذي ناب ومخلب»^(٣).
 فإنه أيضاً يوصلنا إلى وجود تعليل آخر، وهو أن ملاك المنع والنهي كون

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

(٢) في بعض النسخ: ما يؤكل لحمه، وهو سهو.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

الحيوان ممّا يأكل اللحم، وهو لا ينطبق إلّا على السباع، فكلّ ما لا يكون كذلك لا يدخل في المنع عن الصلاة في أجزاءه.

بل قد يستفاد منه أنّ السنجاب برغم أنّه ممّا لا يؤكل لحمه، لكنه ليس من المسوخ، وإلّا لو كان معدوداً منها لمنع الصلاة فيه، أو إن كان من المسوخ إلّا أنّه لا يأكل اللحم فيجوز، فالجواز يدور مجرى هذين الملاكين.

ومنها: ومثل الخبر السابق في الدلالة الخبر الذي رواه مقاتل بن مقاتل،

قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب؟

فقال: لا خير في ذاك، ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم»^(١).

بناءً على كون المراد من عدم الخير عدم الصحة.

هذا مجموع الأخبار الدالة على المنع بصورة الاطلاق في الجملة، وإن كان

قد استثنى من بعضها السنجاب.

ولكن لنا عدة روايات أخرى تدل بالخصوص على جواز الصلاة فيما لا

يؤكل لحمه من غير السباع، بل في بعضها في السباع أيضاً:

منها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال:

«سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟

قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

فإنه مشتمل على الجواز، حتى في مثل الثعلب الذي هو معدود من السباع ويأكل اللحم، وبما أن الحكم موافق لمذهب العامة، ولذلك حملوه في خصوص الثعلب وأشباهه - إن قلنا برجوع الضمير إلى الثعلب - على التقية، لأنه غير معمول به عند أصحابنا في حال الصلاة.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع

الجلود؟

قال: لا بأس بذلك ^(١).

ومنها: الخبر المروي عن الريان بن الصلت، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب

والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكيمنت والمحشو بالقز والخفاف من

أنصاف الجلود؟

قال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب ^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب أيصلي فيها؟

فقال: ما أحب أن أصلي فيها ^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

بناء على المراد من قوله: (ما أحبُّ) الكراهة لا الحرمة.

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن إبراهيم، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في جلود الأرناب؟

فكتب: مكروهاً»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألت عن الصلاة في جلود الثعالب؟

فقال: إذا كانت ذكية فلا بأس»^(٢).

ومثله رواية حسن بن شهاب^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«سألت عن اللحاف (الخفاف) عن الثعالب أو الجرذ (الخوارزمية) منه

أيصلى فيها أم لا؟

قال: إذا كان ذكياً فلا بأس به»^(٤).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن

عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام، إنه كتب إليه:

«قد سأل بعض العلماء عن معنى قول الصادق عليه السلام: (لا تصل في الثعلب ولا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

في الأرنب ولا في الثوب الذي يليه؟

فقال: إنما عنى الجلود دون غيرها»^(١).

هذه جملة الأخبار التي يستفاد منها الجواز حتى للصلاة في السباع، وقد كانت بعضها صحاحاً، ولكن لا بد أن يحمل ما يدل على الجواز في الصلاة على التقية، لموافقتها لمذاهب العامة.

مضافاً إلى أنه يؤيد ذلك ما نص عليه الرواية من الإشارة إلى حال وجود التقية، كما ترى في مثل الخبر المروي عن محمد بن علي بن عيسى، قال:

«كتبت إلى الشيخ - يعني الهادي عليه السلام - أسأله عن الصلاة في الوبر، أي أصنافه أصلح؟

فأجاب: لا أحبُّ الصلاة في شيء منه.

قال: فرددت الجواب، إنّما مع قوم في تقيّة، وبلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر فيها بلا وبر، ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره، وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة، فما الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب؟

قال: فرجع الجواب إليّ: تلبس الفنك والسمّور»^(٢).

وكذلك الخبر المروي عن يحيى بن أبي عمران^(٣)، حيث يظهر منه وجود التقية عند الناس في تلك الأعصار.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

ولعل وجه التشتت في الجواب كان لأجل ذلك، ولذلك وردت الإشارة في بعض الأخبار بقوله: (من غير تقية وضرورة)، حيث يفيد أن الجواز في بعض الموارد كان لأجل أحد هذين الأمرين.

فيظهر من جميع ما ذكرنا أن حكم الصلاة هو عدم الجواز - إلا مع تقية أو عند الضرورة - في أي جزء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه إلا السنجاب، فإنه قد ورد فيه الجواز، ولعله كان لأجل أنه لم يكن من أصناف المسوخ ولا ممّا يأكل اللحم، كما ورد هذا التعليل في بعض الأخبار، منها الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة حيث قال فيه:

«لا بأس بالسنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله ﷺ، إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب»^(١).

فتحمل أدلة الجواز على حال غير الصلاة، وما دلّ على الجواز على التقية أو الضرورة.

فمقتضى الجمع بين هذه الأخبار بذلك موجب لعدم طرح أخبار الجواز حتى في الصلاة، كما في صحيحة الحلبي، حيث قد أعرض الأصحاب عن العمل بها، إذ لم يفت بمضمونه أحد من أصحابنا، فدخل تحت قاعدة كل ما زيد في صحته زيد في ضعفه، لتمامية سندها ودلائلها، فلا يوجد محمل نحلها عليه إلا التقية.

فما عليه الماتن وصاحب «الجواهر» من جواز الاستعمال من المذكي من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

غير المأكول في غير الصلاة أمر مقبول.

ثم مقتضى إطلاق النص والفتوى والعموم اللغوي في موثقة ابن بكير، هو عدم الفرق في الجواز وعدمه بين كونه ذا نفس أم لا، إذا كان من غير ذي نفس حيث أنه يستفاد عدم جواز غيرهما إذا كان من غير ذي نفس.

ودعوى إنصراف إطلاق موثقة ابن بكير إلى ذي النفس لما فيه من قوله: (ذكاه الذبح أو لم يذكه)، المشعر بكون ذكاته هو الذبح.

ممنوعة، لأن قيد الذيل لا يمنع من عموم صدره بالنظر إلى غير ذي النفس. مع إمكان دعوى الذبح في غير ذي النفس في كثير من الحيوانات البحرية، وإن كانت طهارتها غير موقوفة عليه، إذ لا تنحصر فوائد التذكية بالطهارة، بناءً على أصالة قبول كل حيوان للتذكية، لأنها لغة الذبح، لكن القول بوقوعها على غير ذي النفس الذي لم يجعل له الشارع ذكاة مخصوصة كالسماك ونحوه.

ولو سلم عدم قبولها للذبح، كما هو الأقوى، لأن الذبح شرعاً هو فري الأوداج والنحر، فهو ملحق به خلافاً لصاحب «الجواهر».

فإن لنا أن نجيب عن دعوى الانصراف بجواب آخر وهو: إن المراد من قوله (ذكاه الذبح أو لم يذكه)، هو إن قوله: (أن لم يذكه) إما لعدم قابليته للتذكية بالذبح، أو أنه مع وجود القابلية فيه للذبح لكنه لم تقع عليه، فيدخل فيه حينئذ ما لا نفس له على كل حال.

ولا يتوهم أن ذكاته موته، فلا تندرج فيه حينئذ.

إذ من المعلوم أنه ميتة وإن كان طاهراً، ولكن الطهارة لا تكفي في صدق

التذكية، وإلا فهو طاهر حال الحياة أيضاً.

فظهر أنّ حال غير ذي النفس من جهة الصلاة داخل في نصوص المنع، بل ولو لم يكن له لحم، إذ لا وجه للإحصار بما إذا كان له لحم، لأن ذيل الموثقة بعمومه يشمل غير ذي اللحم أيضاً، حيث قال: (وإن كان غير ذلك ممّا قد نُهيّت عن أكله، وحُرِّم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسد). وإن ذكاه الذبح أو بالموت بالخروج عن الماء، لأن مطلق التذكية لا يوجب جواز الصلاة فيه، لما قد عرفت في ذي النفس بممنوعة الصلاة في أجزائه حتى مع تذكيته، هكذا يكون الحال في غير ذي النفس.

نعم قد خرج من المنع بالخصوص مثل الخنز، لكثرة الأخبار الواردة في جوازه، وكذلك الحواصل إن ثبت، وهو أمر آخر، كما لا يخفى.

ثم إذا عرفت عدم جواز الصلاة في غير المأكول بجميع أقسامه سواء البرية أو البحرية، وسواء كان ذا لحم أو غير ذي لحم، وسواء كان من ذي نفس سائلة أو غيره، فإنّه يقع الكلام والبحث في أمور لا بأس بالاشارة إلى حكمها، وهي:

الأمر الأول: الظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال بين أصحابنا في جواز الصلاة مع استصحاب المصلي إحدى الحشرات مثل الذباب والقمل والبراغيث والبق حياً وميتاً، مع أجزائه ورطوباته، مع إنها معدودة فيما لا يؤكل قطعاً، وإن كانت من غير ذي نفس وغير ذي لحم.

والسبب في خروجها عن الحكم العام هو إحدى الوجوه المتصورة:
إما لأجل عدم كونها ذا لحم، فيجوز عند من يخصّص الحكم بالمنع

لخصوص غير المأكول من ذي لحم، ولكن قد عرفت ضعفه عندنا.
 أو لأجل عدم كونها ذي نفس عند من خصّ الحكم بذي نفس، وهو أيضاً
 قد عرفت ضعفه، لإطلاق الموثقة الشاملة لمطلق غير المأكول.
 أو لوجود السيرة القطعية والاجماع على الاستثناء والجواز، وهو الأقوى،
 ولعلها كان لأجل أن المنع عن مثل ذلك في الصلاة مستلزم للعسر والخرج، بل
 ربما يستحيل ذلك عرفاً في بعض المناطق لكثرة وجود البق والذباب.
 مضافاً إلى وجود نصّ خاص في بعض أفرادها، فنعمم حكمها إلى غيرها
 من الحشرات بقاعدة تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية، وهذه النصوص:
 منها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، قال:
 «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب، هل يمنعه ذلك
 من الصلاة فيه؟

قال: لا وإن كثر فلا بأس.. الحديث»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن ريان، قال:

«كتبت إلى الرجل عليه السلام هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث، وهل يجوز
 لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث، فيصلّي فيه، وأن يقيس على نحو هذا
 فيعمل به؟

فوقع عليه السلام: يجوز الصلاة والطهر منه أفضل»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ومنها: الخبر المروي عن غياث عن جعفر، عن أبيه، قال:

«لا بأس بدم البراغيث والبقّ وبول الخشاشيف»^(١)»^(٢).

ومنها: الخبر المروي في كتاب «النوادر» للراوندي، عن موسى بن جعفر،

عن آبائه عليهم السلام، قال:

«سئل علي بن أبي طالب عليه السلام عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوال

الخنافس ودماء البراغيث؟

فقال عليه السلام: لا بأس»^(٣).

ومنها: الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا عليه السلام»:

«وأروي أنه لا بأس بدم البعوض والبراغيث.

قال عليه السلام: ولا بأس بدم السمك في الثوب»^(٤).

وجه الاستدلال: ففي بعضها كان الحكم بعدم البأس بصورة الإطلاق،

الشامل لحال الصلاة، حيث يمكن القول بالتخصيص بواسطة الأخبار المانعة.

ولكن وفي بعضها كان الدليل دالاً على الجواز في خصوص حال الصلاة،

حيث كان موضوع السؤال عن دم البراغيث والبقّ، حيث يكون المراد من الدم إمّا

خروؤه وفضلته، حيث يكون لونه في البراغيث بلون الدم، فيقع الكلام في أن الخُرء

(١) في المنجد: الخَشَف الذباب الأخضر، واحده خشفة، أو بول ولد الطيبي في أول تولده.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

والروث هل هو جزء من الحيوان أم لا؟ فإن لم يكن جزءاً، فإنه لا يتم الاستدلال به، لا إمكان التفكيك بين ما هو جزء وغيره في المنع في الصلاة وعدمه. وأما لو كان المراد من الدم هو دمه حقيقة، فهو جزء منه، فإذا جاز ذلك ففي سائر أجزائه أيضاً جائز.

لا يقال: إن حيث السؤال كان من جهة نجاسته وطهارته، فالجواز يكون من تلك الجهة أيضاً لا من الجهة التي ذكرناها.

لأننا نقول: ولو كان حيث السؤال من تلك الجهة، ولكن كان ينبغي للإمام عليه السلام أن يجوز لأجل طهارته، ولكن لا يجوز من جهة كونه جزء حيوان لا يؤكل. وعدم الاستفصال مع كون المقام مقتضياً لذلك، يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح.

فدلالة هذه الأخبار على الجواز في أجزاء هذه الحيوانات الأليفة مع الإنسان، بحيث يصير مثل ذلك منشأً لقيام الإجماع والسيرة القطعية أولى من جعل ملاك السيرة خصوص حدوث العسر والخرج، حتى يقال إنه إذا استلزم ذلك فلا بد أن تقتصر على حسب مقدار العسر والخرج مثلاً لا مطلقاً، ولو لم يستلزم، وإن كان هذا لا يخلو عن نظر أيضاً، إلا أن جعل الأخبار دليلاً هو الأولى والأتمن في بيان المطلوب، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: بعد معرفة أنه لا يجوز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل، فهل يشمل هذا الحكم مثل الشمع والعسل، والحرير الممتزج، واللؤلؤ الذي يخرج من الصدف الذي يولد فيه الضفادع - كما في الحديث - ومثل رطوبات الحيوانات غير

مأكول اللحم كبزاق الهرة والأرانب وعرق بدنهما ونظائر ذلك، بحيث إذا كان أحدهما على ثوب المصلي يوجب الحكم بعدم جواز الصلاة فيه أم لا؟
 فإن إطلاق موثقة ابن بكير بعد ذكره الوبر والشعر وجلده وبوله وروثه حيث قال: (وكل شيء منه فاسد)^(١)، يشمل حتى مثل تلك الأمور، فيوجب المنع. قد يقال: بأن الصلاة فيه المشتمل على حرف (في) يوجب دلالة على كون الشيء هو من المذكورات لا غيرها من الأجزاء التي قد يتخذ للألبسة وقابل للبس حتى يصدق الظرفية، وليس البزاق والشمع والعسل ممّا يُلبس فلا يدخل فيه، وعليه فلا يكون داخلاً في المنع.

وأجيب عنه: بأن حرف (في) كما تستعمل للظرفية، كذلك يستعمل للمعية والمصاحبة، ولعل منه قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(٢) أي مع زينته، الواردة في قضية قارون، فيمكن أن يكون المراد منه هو ذلك، فيشمل حتى لو كان العسل والشمع مصاحباً للمصلي.

ويشهد للعموم ذكر البول والروث، حيث لا يكون الصلاة فيهما إلا بمعنى المعية، إذ لا يمكن الصلاة فيهما.

نعم قد يراد من استعماله المسامحة والمجاز، بأن يكون الثوب متلطخاً بالبول، وهو مشتمل للبدن وهو مشتمل للبول ومشتمل المشتمل. وبذلك المعنى يمكن إسراؤه لما نحن فيه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) سورة القصص: ٧٩.

إلا أن يكون وجه المنع في البول والروث نجاستهما.
 مضافاً إلى أنه يمكن الاستدلال بالمنع مطلقاً، حتى ولو لم يكن مشتملاً
 للبدن على نحو الثوب، بما في مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني، قال:
 «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه، من غير تقية
 ولا ضرورة؟»

فكتب: لا تجوز الصلاة فيه»^(١).

حيث إنّها تشمل حتى ما ليس بصورة الاشتمال بوقوع الوبر والشعر على
 الثوب، فيستفاد منها أن جملة المانعية ليست هي الظرفية، بل المعيار في المنع هو
 جهة المصاحبة والمعية، فيكون ما نحن بصدده هكذا، فإحتمال كون المنع
 مخصوص ما ذكر مما يمكن أن يتخذ منه اللباس مندفع، خصوصاً مع ذكر جهة كل
 شيء منه، الشامل حتى للمعية، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يחדش في الاستدلال بالمنع من جهة احتمال أن يكون
 المراد من المنع هو ممّا يصدق أنه جزء للحيوان، مثل الوبر والشعر والصوف
 والجلد والعظم، ولعل هذا هو الوجه في إقتصار الأصحاب قديماً وحديثاً على
 ذكر مثل هذه الأمور، لأنه المتبادر من حيث ما يتخذ للباس، ويصدق عليه الجزء،
 بخلاف غيرها من الأجزاء مثل الرطوبات والبزاق والعرق حيث لا يصدق عليه
 الجزء، فلا بأس بوجود الرطوبات على لباس المصلي أو بدنه.

ولكنه مندفع، أولاً: بأنّه حتى لو سلمنا عدم صدق الجزء على بعض

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

الأجزاء مثل العسل والشمع وبيت العنكبوت وما أشبه ذلك، فإنه يشكل عدم صدقه في مثل البزاق وماء الأنف ونظائرهما.

وثانياً: لو سلمنا عدم صدقه عليه، فإنه غير صادق حتى على البول والروث أيضاً لأنهما أيضاً مثل البزاق منفصلان عن الحيوان، فمع ذلك قد ذكرهما في جهة المنع لولا جهة نجاستهما كما إحتملنا، وإلا لما كان نقضاً لوجود الفرق بينهما وبين البزاق حينئذ.

وثالثاً: إنه لا يمكن قبول ذلك، لأجل العموم الوارد في ذيل الموثقة، بقوله: (وكل شيء منه)، حيث أن (الشيء منه) يصدق ولو لم يكن جزءاً منه. فبذلك يندفع توهم إختصاص الموثقة لخصوص مثل الوبر والشعر والجلد والعظم، لأنه لا يناسب ذلك مع قوله: (كل شيء منه) كما هو واضح. فمثل هذه الأجوبة لا تنجينا عن هذه المشكلة والعويصة، فلا بد أن نتوسل لأجل الفرار بجهات أخرى من الأدلة والنصوص والقرائن، التي تدل على إستثناء هذه منها، وهي جهات عديدة:

الجهة الأولى: دعوى الانصراف في مثل هذه الأمور.

أقول: هو مشكل في أشباهه، لما ترى من أنه إذا قيل: (إجتنب عن الكلب والخنزير)، فإنه يفهم منه الاجتناب عن كل ما يصدق عليه كونه منه، حتى مثل البزاق والبصاق وأمثالهما، هكذا يكون الأمر في المقام للصلاة، فلعل وجه الانصراف، وجود أدلة دالة على إستثناء مثل هذه الأمور فيما لا يؤكل، وهي التي أوجبت الانصراف.

الجهة الثانية: ورود بعض النصوص في العسل والشمع من تجويز لستعمالهما لبعض الأمور، المسلمتزم لتجويز الصلاة معها، وهو مثل تلبيد الشعر عند الإحرام في الحج والعمرة، ولزوم الحلق عليه، والتلبيد عبارة عن جمع الشعر في رأسه، حيث يأخذ عسلاً وصمغاً أو شمعاً ويمزج شعره بهما حتى لا يقمل ويتوسخ، كما أُشير إليه في الخبر المروي عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«ينبغي للضرورة أن يحلق، وإن كان قد حجّ، فإن شاء قصر، وإن شاء حلق، فإذا لبّد شعره أو عقصه فإنّ عليه الحقّ، وليس له التقصير»^(١).

ومثله الخبر الذي رواه هشام^(٢) حيث جاء فيه:

«إذا عقص الرجل أو لبّده في الحجّ أو العمرة، فقد وجب عليه الحلق».

فإن التلبيد الذي يقع بحسب المتعارف مع شيء كان فيه لزق مثل العسل، يستلزم وقوعه في حال الصلاة، لأن مدّة الاحرام تطول لعدة أيام، فلو كان مثل ذلك ممنوعاً لحال الصلاة، لكان ينبغي أن ينهى عنه الإمام عليه السلام، بل ربما يستلزم بطلان طواف العمرة وصلاتها، المستلزم لبطلان الحج في حج التمتع الذي تكون عمرته قبله.

ومنها الأخبار الكثيرة الواردة في باب سؤر السنور والفأرة ونظائرها، وتجويز الشرب من سؤرهما والتوضيئ منه، المسلمتزم عادة وقوع لعاب فمهم في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٢.

الإِناء، ومباشرته للباس والبدن، مع أنه لو كان ممنوعاً لا بد أن يشير إليه الإمام عليه السلام، خصوصاً مثل الوضوء حيث يوجب تلوث بدن المصلي بماء فم هذه الحيوانات.

بل لا يبعد إستفادة ذلك - أي الجواز - من الخبر الصحيح المروي عن علي بن مهزيار، قال:

«كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله عن الصلاة في القرمز، وإن أصحابنا يتوقفون عن الصلاة فيه؟

فكتب: لا بأس به مطلق، والحمد لله»^(١).

والقرمز هو الطبي الأرمني - كما قيل - حيث يصبغ به الثوب، مع كونه مما لا يؤكل.

ولعل وجه توقف الأصحاب عن استعماله، كان من هذه الجهة، فأجاز لهم الإمام عليه السلام.

أو لأجل كونه من جنس الأبريسم، ولذلك قيّد بعض الفقهاء كالصدوق رحمته الله بما إذا لم يكن من إبريسم المحض، لورود النهي عنه، فيحمل الجواز على صورة الممزوج.

أو كان وجه الجواز، لأجل أنه لم يبق نفس أجزاء الدود على الثوب، بل يبقى لونه وهو غير مانع عن صحة الصلاة، بل حتى لو قلنا ببقاء أجزاءه الصغيرة، فإنها لا توجب المنع لعدم معلوميتها، كما قال به الحكيم رحمته الله، لأنه إنما يصح إذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

غُسل الثوب بعد الصبغ، مع أنه لم يشير إليه، فربما يجوز حتى مع عدم غسله أيضاً، وذلك عملاً بإطلاقه.

وكيف كان فربما يكون هذا مؤيداً للجواز.

ومثله في الدلالة على الجواز، الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر:

«سأل أخاه عن الرجل يُصلي وفي فيه الخرز واللؤلؤ؟

قال: إن كان يمنع من قراءته فلا، وإن كان لا يمنعه فلا بأس»^(١).

واللؤلؤ هو الذي يتكون في داخل الصدف وهو معدود من الضفادع، كما ورد في الخبر المروي عن علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه أبي الحسن الأول عليه السلام، قال:

«وسألت عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر والفرات، أيؤكل؟

قال: ذلك لحم الضفادع لا يحل أكله»^(٢).

وإن ذهب بعض إلى أن صدف اللؤلؤ غير صدف الحيوان - كما عن الحكيم عليه السلام - فقد يقال بأن اللؤلؤ ليس جزءاً من الحيوان - كما احتمله السيد المزبور - فلا تكون الرواية مربوطة بما نحن فيه.

ولكن يظهر من «كشف اللثام» ذلك، حيث حمله على الفرق بين الظاهر بعدم الجواز، وبين الباطن بالجواز، لأجل كونه في فمه وهو غير ظاهر في اعتباره من أجزاء الحيوان، فإن كان منه فيدل الحديث على الجواز.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٢) المستدرک: ج ١ الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

والتفصيل المذكور غير مقبول، لأنه إن وضع السن المصنوعي حال نجاسته أو من أجزاء ما لا يؤكل في داخل فمه، وقلنا بعدم الجواز فإنه لا يفيد جواز الصلاة فيه، برغم أنه من الباطن، لأنه جزء خارجي وضعه وأدخله في الباطن، والجائز هو فيما إذا كان الشيء باطنياً من ذاته كما في الدم، حيث يطهر في الباطن، دونما إذا كان من الخارج ودخل في الفم، فإنه ينجسه قطعاً؛ فالرواية تدل على الجواز بهذا التقريب، لأجل أن اللؤلؤ إما أنه ليس من أجزاء حيوان - كما لا يبعد أن يكون كذلك عرفاً - أو إن كان من أجزائه فإنه يجوز في مثله الصلاة معه. فإذا عرفت هذه الوجوه، يظهر لك أن الحكم بالجواز في استصحاب أجزاء ما لا يؤكل غير المذكورة في أول البحث، خصوصاً إذا كان غير ذي لحم، وخصوصاً فيما يبعد صدق الجزئية عليه مثل العسل والشمع قوي جداً، فلا وجه للتوقف في مثل الشمع - كما عن «كشف اللثام» أو لزوم الاحتياط وأنه لا ينبغي تركه - كما عن صاحب «الجواهر» - بل الحق مع القائلين بالجواز، كما عن السيد في «العروة» وكثير من المحققين، والله العالم.

الجهة الثالثة: إذا عرفت عدم جواز الصلاة مع أجزاء ما لا يؤكل لحمة، فهل يشمل ذلك لمثل أجزاء نفسى الانسان أو غيره، كما لو اتخذ ونسج لباساً من شعر الانسان ولبسه، فهل يجوز ذلك أم لا؟

قد يقال بالمنع، لأجل ورود خبر دال على المنع على نحو الاطلاق، كموثقة ابن بكير، حيث تدل على عدم جواز الصلاة مع ما لا يؤكل، خصوصاً إذا لم تعتبر كونه مأكول اللحم، بل قلنا أن الممنوع هو مطلق غير المأكول، الشامل للإنسان

أيضاً.

ولكن يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بما قد عرفت من إستفادة الجواز بالنسبة إلى تلك الأجزاء التي لا تؤكل ولكنها غير المذكورة في الروايات مثل الوبر والشعر والجلد والعظم من الريق والبزاق والعرق ونظائرها، فإذا أجزنا مثل ذلك في الحيوان غير المأكول، ففي الانسان يكون الجواز بطريق أولى، لإمكان إحتمال كون المنع في خصوص الحيوان من غير المأكول، لا مطلقاً حتى يشمل الانسان، فإذا فرضنا إستثناء الحيوان غير المأكول في مثل تلك الأمور، فخروج تلك الأمور من الانسان يكون بطريق أولى.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بالمنع مثلاً في مثل هذه الأمور في حيوان غير المأكول، فإنه برغم ذلك يمكن إستفادة الجواز في الانسان لعدة أسباب، وهي:

السبب الأول: دعوى الانصراف في الأدلة المانعة عن مثل الانسان.

وجه الانصراف: يمكن أن يكون من جهة أن المذكور في الأخبار من المنع وعدمه، هو الحيوان، إذ هو مورد للبحث والنقض والابرام من حلية أكله وعدمها، ولا ينسب اعتبار الإنسان من غير المأكول إلى الذهن عرفاً، لأن الانسان ليس من شأنه التذكية التي هي عادة وسيلة لحلية اللحم والأكل، حتى يتبادر إلى الذهن، فالمنع والجواز يتوجهان إلى الحيوان دون الانسان.

أو لأجل أن توجيه الخطاب إلى الانسان، من الأمر بالتجنب عن أمور

معينة، يوجب إنصراف الذهن في تلك الأمور إلى غير الانسان - وهو الحيوان - لا الانسان والاجتناب عن أجزاء نفسه، أو مماثله من بني نوعه.

السبب الثاني: وجود أخبار كثيرة، واردة في موارد مختلفة ومواضع متشتتة، حيث يستفاد منها جواز ذلك في الانسان، ولا بأس بذكر وإيراد بعض هذه الأخبار:

منها: الخبر المروي عن علي بن ريان بن الصلت:

«أنه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره، ثم يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفذه عن ثوبه؟ فقال لا بأس»^(١).

فإنه يشمل شعر نفسه وأظفاره دون غيره، بخلاف ما ورد في خبر آخر مروي عنه وهو:

«قال: كتبتُ إلى أبي الحسن عليه السلام، هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعْر من شعر الانسان وأظفاره، من قبل أن ينفذه ويلقيه عنه؟ فوقع: يجوز»^(٢).

حيث يدل باطلاقه على الجواز سواء كان من شعر نفسه أو غيره، فإذا صار الشعر جائزاً، وكان ممنوعاً في الحيوان، ففي غير هذه الأمور يكون بالأولوية وذلك للخبر المروي عن حسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

«أن علياً عليه السلام سئل عن البصاق يصيب الثوب؟
قال: لا بأس به»^(١).

فإنه وإن لم يذكر فيه عن الصلاة، بل كان من حيث النجاسة والطهارة،
ولكن لو كان مانعاً عن صحة الصلاة كان المقام حرياً للذكر، بأن يأمره عليه السلام بلزوم
غسله إذا أراد الصلاة.

بل يمكن إستظهار ذلك من الخبر المروي عن عبد الحميد بن أبي الديلم، قال:
«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيصق، فأصاب ثوبي من
بصاقه؟

قال: ليس بشيء»^(٢).

ومثله الخبر المروي عن حسن بن موسى الحنط^(٣).
فإن المراد من (شارب الخمر) هو الرجل الموصوف بأنه يشرب الخمر
ففيصق، لا أنه يبصق مباشرة بعد الشرب حيث يكون نجساً قطعاً.
ومما يدل على المطلوب أيضاً الخبر الموثوق المروي عن عمار الساباطي،
عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس أن تحمل المرأة صبيها وهي تصلي وترضعه وهي تتشهد»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

وأيضاً الخبر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن المرأة تكون في صلاة الفريضة، وولدها إلى جنبها يبكي، وهي قاعدة هل يصلح لها أن تتناوله فتقعده في حجرها وتسكنه وترضعه؟
قال: لا بأس»^(١).

فإن الإرضاع مستلزم لإخراج اللبن، وهو جزء مما لا يؤكل لحمه، مضافاً إلى البصاق من الطفل الرضيع الملتصق ببدن المرأة وتديها عند الارتضاع، أو على لباس المرأة أو نفس الطفل، من جهة صدق المحمول لما هو يصدق عليه جزء ما لا يؤكل، وأمثال ذلك.

وأيضاً الخبر المروي عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«سأله أبي وأنا حاضر، عن الرجل يسقط سنّه فأخذ سنّ إنسان ميت فيجعله مكانه؟

قال: لا بأس»^(٢).

حيث استدلوا به بأنه إذا لم يكن استصحاب أجزاء الإنسان جائزاً للمصلي، فلا وجه لنفي البأس عن وضع سن الإنسان مكان سنّه المقلوعة.
ولكن يمكن أن يناقش فيه بأن وجه الحكم بالجواز لعلّه كان من جهة أنه يصير بعد وضعه من أجزاء بدنه عرفاً، ولذلك يجوز الصلاة معه وإلا لولا ذلك كان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

ينبغي أن يعترض من جهة كونه جزء إنسان ميت، خصوصاً إذا لم يكن قد غسله، حيث تكون أجزاء بدنه نجسة، فكيف تصح الصلاة معه؟! فلعل وجه جوازه صيرورته جزءاً من بدنه بعد وضعه.

هذا فضلاً عن صدق الباطن عند من سلم ذلك كصاحب «كشف اللثام»، فالاستدلال بذلك لا يخلو عن مناقشة، كما لا يخفى.

وأيضاً الخبر المروي عن سعد الاسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سئل عن القرامل التي تصنعها النساء في رؤوسهن، يصلن بشعورهن؟

فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها.. الحديث»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن سليمان بن خالد، قال:

«قلت له: المرأة تجعل في رأسها القرامل.

قال: يصلح له الصوف وما كان شعر المرأة نفسها، وكره أن يوصل شعر

المرأة من شعر بشعر غيرها، فإن وصلت شعرها بصوف أو شعر نفسها فلا بأس فيه»^(٢).

وأيضاً الخبر المروي عن عبدالله بن الحسن، قال:

«سألته عن القرامل؟

قال: وما القرامل؟

قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ٣.

قال: إذا كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة»^(١).

وغير ذلك من الأخبار الواردة حول أشياء عديدة مثل المذي الذي حكم بطهارته، حيث يخرج من باطن الانسان نفسه، ويصلي معه، بل قد يتلوث بذلك بدن الزوج والزوجة عند الملاعبة، بل وهكذا عرق بدنهما حين الملاعبة، أو قد يلبس كل واحد منهما لباس الآخر المتلوث بالعرق، بل ومصافحة بعضهم مع بعض مع العرق، بل وهكذا دمعة العين الجارية على الوجه، أو مخاط الأنف والفم في الشتاء خاصة من الشيوخ، ونظائر ذلك كثيرة حيث تحدث عند المعاشرة ولا يتمكن الإنسان من الاجتناب عن كثير منها إلا مع العسر والخرج. وعليه فإنه يصح دعوى قيام السيرة القطعية على الجواز المتخذة من تلك الأخبار.

نعم، قد يتوهم عدم جواز الصلاة في اللباس المنسوج من شعر الغير، إذا كان ساتراً، كما قد صرح بذلك السيد في «العروة» ووافقه بعض أهل التعليق عليها، ولعل وجه المنع هو أنه لو سلمنا جواز الصلاة مع استصحاب أجزاء الانسان بدليل السيرة أو العسر والخرج أو الأخبار، لكن هذا لا يوجب رفع اليد عن دليل اشتراط كون ما يصلي فيه الانسان أن يكون من أجزاء ما يؤكل لحمه، حيث لا يصدق على اللباس المذكور، لفقدان هذا الشرط فيه، وهو لا ينافي مع القول بجواز الصلاة مع تلك الأجزاء، إذا لم يكن ساتراً، لصدق وقوع الصلاة فيه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب، الحديث ٥.

وفيه: قد عرفت أن الدليل القائم على المنع من الصلاة فيما لا يؤكل من دلالة على المنع أو على الجواز - حسب الاختلاف - لا يفرق فيه بين كونه مما تتم فيه الصلاة أم لا تتم، فإذا كان المنع فيما منع عاماً لكلا القسمين، فإن الجواز أيضاً يكون كذلك عاماً، لو حدة الدليل في طرفي القضية، وهو موثقة ابن بكير وحديث علي بن أبي حمزة.

مضافاً إلى أن الظاهر كون المراد من المنع والجواز في أجزاء ما لا يؤكل، هو الحيوان من غير الانسان لا مطلقاً، ولذلك لم يلتزم أحد بالمنع من غير المأكول من النباتات والجمادات، كالقطن وما أشبه ذلك، وعليه فإن الجواز في الانسان يكون على نحو الاطلاق، كما أن المنع في الحيوان غير المأكول يكون مطلقاً أيضاً، أي فيما تتم فيه الصلاة وما لا تتم، كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز مطلقاً في الانسان لا يخلو عن وجه، وإن كان مراعاة الاحتياط في مثل اللباس المزبور لا يخلو عن حسن.

ثم إنه لا فرق في المنع فيما لا يجوز الصلاة فيه من أجزاء ما لا يؤكل، بين ما تتم فيه الصلاة منفرداً، وبين ما لا تتم، كما لا فرق في المنع بين الجلد وغيره من أجزائه، وذلك لإطلاق النص والفتوى، كما ترى الإشارة إلى ذلك في رواية ابن بكير.

وليس لهذه الدعوى معارضة إلا ما يتوهم من وجود بعض ما يستشعر منه

خلاف ذلك، وهو مثل الخبر المروي عن الريان بن الصلت، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب

والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكييمخت والمحشو بالقز والخفاف من أصناف الجلود؟

فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب»^(١).

حيث يدل على جواز حمل الخفاف من الجلود بصورة الاطلاق. ودفعه بضعف سنده والطعن في رواته كما في «الجواهر» ليس في محله، لأن الظاهر كون سنده معتبراً من جهة توثيق محمد بن أبي عمير. نعم، يمكن الخدشة في دلالة على الجواز من جهة عدم الاشارة إلى حملها في حال الصلاة، فيمكن تخصيصه بالأخبار المانعة. مضافاً إلى إمكان دعوى جوازه فيما يجوز أو يحلّ أكله، مثل الفراء للثاني أو السنجاب للأول، ولذلك قد إستثنى منه الثعالب التي لا يحلّ أكلها، فتخرج عن المعارضة.

أو يقال: بأن النسبة بين هذا الخبر والموثقة هي العموم من وجه، لوقوع التعارض فيما لا يحلّ أكله من الجلود، حيث يمنع عنها الموثقة ويجوزها الخبر، فمع وقوع التعارض فإن الرجحان يكون مع الموثقة من جهة قيام الشهرة والاجماع المعترضين لذلك، كما لا يخفى.

وأيضاً من جهة ما ورد في كتاب «فقه الرضوي» من قوله:

(وقد يجوز الصلا فيما لا تنبته الأرض، ولا يحلّ أكله مثل السنجاب والفنك والسمور والحواصل، إذا كان مما لا يجوز في مثله وحده الصلاة، مثل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

القلنسوة من الحرير والتكة من الأبريسم والجورب والخفاف وألوان رجاجيلك يجوز لك الصلاة فيه»^(١).

لكن خدش فيه صاحب «الجواهر» بإرساله، أن المذكور في «الفقه الرضوي» ليس بحجة عنده، وإختصاصه بالحيوانات المذكورة فيه. ولكن الانصاف عدم مخالفته لما ذكرناه من المنع، إلا من جهة احتمال الاطلاق في أوله بما لا يحلّ أكله، ولكن مع الإشارة إلى مثل السنجاب، فانه يفيدنا عدم إرادة مطلق غير المأكول.

نعم قد يخدش فيه أنه لو كان يقصد الجواز في مثل هذه الحيوانات لا مطلقاً، فلماذا حصر الجواز في خصوص ما لا تتم الصلاة، إذ يجوز في مثل هذه الحيوانات عند من أجاز بصورة الاطلاق، أي ولو فيما تتم فيه الصلاة. نعم يصح عند من لا يجوز فيها بصورة الاطلاق، كما هو مختارنا، فيصح هذا الاستثناء.

كما يؤيد كون المراد هو الاستثناء من المنع ما مثّل بالقلنسوة من الحرير والتكة من الأبريسم، حيث أنّ مثل هذه المذكورات ممنوعة في حال الصلاة للرجال، كما أشار إليه في هذه الرواية من الحكم بالجواز فيما لا تتم فيه الصلاة من أجزاء ما لا يؤكل.

فالأقوى عندنا هو عدم الجواز مطلقاً.

وأما المحمول من أجزاء ما لا يؤكل، فهل يجوز للمصلي حملها أم لا؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

قال صاحب «الجواهر»:

(نعم قد يتوقف في المحمول منه، على وجه لا يصدق معه الصلاة فيه الذي هو مناط البطلان.

واشتمال الموثق على البول والروث ونحوهما ممّا يراد من الصلاة فيها الصلاة في ملابسها، لا يقتضي المنع في المحمول، ضرورة إنصراف الذهن - بعد تعذر الحقيقة - إلى إرادة معنى مجازي لا يشمل المحمول، كتلطيخ الثوب بها ونحوه، كما تستسمع تحقيق ذلك إن شاء الله.

فحينئذ يقوى القول بعدم المنع حينئذ للأصل والاطلاق السالمين عن المعارض)، انتهى كلامه^(١).

ولكن الحق هو عدم الجواز، لأن المتصور هو المنع عن الاستصحاب لا الاشتمال، لعدم خلو ظهور قوله: (في كلّ شيء منه) في الموثقة للعموم، وكان إستعمال كلمة (في) من جهة التغليب في الظرف لا لأكثرية أفراد بصورة الاشتمال أو كالاتعمال.

هذا، مضافاً إلى دلالة مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني على ذلك، حيث قال: «كتبت إليه: سقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة؟

فكتب: لا يجوز الصلاة فيه»^(٢).

(١) الجواهر: ج ٨ / ٧٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

حيث أنّ المراد من الظرفية هنا، ليس إلا بصورة الاستصحاب أو الاشتمال بالواسطة، الصادق في المحمول أيضاً، لأنه يكون في جيبه وهو في اللباس، فيوجب المنع.

فالأقوى هو المنع مطلقاً، فلا وجه للرجوع إلى الأصل - أي البراءة - أو الاطلاق - وهو إطلاق الستر، الشامل لما إذا كان مصاحباً للمحمول المعدود من ما لا يؤكل - إذ بدلالة الموثقة والمكاتبة يقيد ذلك الاطلاق، ويتنفي ذلك الأصل، كما لا يخفى، والله العالم.

وهل يفتقر استعماله في غيرها إلى الدباغ؟
 قيل: نعم ، وقيل: لا ، وهو الأشبه على كراهية.

البحث في جواز استعمال الجلد في غير الصلاة بلا دباغة ، أو مع الدباغة ،
 أو التفصيل بين ما إذا أريد استعماله في المايعات فلا بد من الدباغة
 وإلا فلا.

وجوه وأقوال:

قولٌ بالجواز من دون دباغة على كراهية ، وهو مختار المصنف ، بل عن
 «الايضاح» أنه مذهب الأكثر وعن «روض الجنان» أنه أشهر الأقوال.

وقول بعدم الجواز بدونها ، وهذا هو المشهور نقلاً إن لم يكن تحصيلاً.
 وقولٌ بالتفصيل المزبور ، كما نقله المحقق الثاني عن بعض مشايخه ،
 والشهيد عن بعض الأصحاب رحمهم الله تعالى.

والأقوى هو القول الأول ، وإن كان تفصيل الكلام حوله يكون في كتاب
 الطهارة والصيد والذبابة ، حيث أن الاطلاقات السابقة بأن الحيوان إذا ذُكِّي
 بالحديد يكون جلده حلالاً وطاهراً ، إلا أنه لا يجوز الصلاة معه إذا كان مما لا
 يؤكل فيؤخذ بتلك الاطلاقات.

وليس لنا معارض لذلك إلا المرسلة المنقولة في كتاب «الفقه الرضوي»
 حيث نقله صاحب «كشف اللثام» بقوله:

(أنه روي في بعض الكتب (وليس المراد هو الفقه الرضوي) عن

الرضا عليه السلام: «ودباغة الجلد طهارته»^(١).

مع إمكان أن يكون المراد من قوله (طهارته) هو إزالة الخبائث والأوساخ عن الجلد بواسطة الدبغ، لا الطهارة المصطلحة.

وكذلك الخبر المروي عن أبي مخلد السراج، قال:

«كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه معتّب، فقال: بالباب رجلان،

فقال: أدخلهما، فدخلتا.

فقال أحدهما: إني رجلٌ سراج، أبيع جلود السمور والفرّ.

قال: مدبوغة هي؟

قال: نعم.

قال: ليس به بأس»^(٢).

فإنه مخصوص للبيع لا الاستعمال، مضافاً إلى ضعف سنده، وإحتمال التقية فيه، لعدم معروفية الرجلين، فدلالته على المنع بصورة المطلق ضعيفة جداً، خصوصاً مع ملاحظة ذهاب الأصحاب إلى الجواز الاستعمال في غير الصلاة.

(١) الجواهر: ج ٦/ ٣٥١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الثانية: الصوف والشعر الوبر والريش ممّا يؤكل لحمه طاهرٌ، سواءً جُزّ من حيٍّ أو مذكّى أو ميّت، وتجاوز الصلاة فيه. ولو قلع من الميت، غُسل منه موضع الاتصال.

والمسألة عندنا إجماعية بكلا قسميه، بل لا خلاف في كلّ من الطهارة وجواز الصلاة فيها، بل لا غُسل لها للأصل والاطلاقات. وإحتمال الخلاف من «المراسم» غير معلوم، لأنّه قد نسب إليه أنّه يشترط التذكية فيها للصلاة الذي بحاجة، ولعله أراد مع الجلد إلى التذكية لا لما فيها من الصوف ونحوه، كما إن إحتمال الخلاف من بعض الروايات كخبر حريز المذكور في باب الطهارة، منزلٌ على غير ذلك. كما أنّ عدم وجوب غُسل هذه الأشياء عندنا مسلّم. اللهم إلّا أن يكون حدوث وتكوّن هذه الأشياء بعد الموت إن أمكن تصوره، كما قد يتفق في زماننا هذا، وكان الجزء متأخراً بحيث كان فيما جُزّ بعض الأصول التي لاقت الميتة برطوبة، فحينئذٍ يتجه وجوب الغُسل. نعم لو قلع - كما وردت الإشارة إليه في المتن - فانه يجب غُسل موضع القلع لنجاسته حينئذٍ بملاقاته مع الميتة بباطن الجلد مع الرطوبة، بناءً على عدم إنفكاكه عن الرطوبة الموجودة في باطن عادة، كما تدل عليه الأخبار الواردة في ذلك، وقد أشرنا إليها سابقاً حيث مرّ التفصيل حوله في مبحث الطهارة. فما يظهر من الأربيلي رحمته الله من عدم وجوب الغُسل، لعدم وجود دليل على

وجوب الغسل.

في غير محله، أو لعله أراد غير هذه الصورة، وهي التي يظهر من كلام الشيخ و«المهذب» و«الاصباح» و«الوسيلة» من عدم الحِلّ مع القلع عن الميت، وهو في غير محله.

أو أراد صورة عدم غسله، أو مع ضميمة الجلد مع تلك الأمور.

هذا كله بالنسبة إلى المقلوع من الميت.

وأما المقلوع من الحيّ: فإن لم يستصحب معه شيئاً من أجزاء الحيّ، فلا إشكال في عدم وجوب الغسل حينئذ.

وإن استصحب معه، وجبت الإزالة والغسل مع فرض ملاقاته الرطوبة في المحل المستصحب، لنجاسة الجزء المبان من الحيّ.

نعم لو فرضنا إمكان تجفيف العضو مع الحياة، ثم نتف الشعر عن موضعه في حال الحياة، فلا يبعد فرض طهارته.

نعم، لا يخفى عليك أن ما نراه عادة من أصول الشعر المنفصلة عن اللحية أو شعر الرأس عند التسريح في حال الوضوء، خاصة في حرارة الصيف الجافة لم يندرج في هذا القسم، بل لابد من ادراجه في الفضلات، أو ما يعفى عنه كالقشور والبثور، وذلك للعسر والهرج، وعليه فلا حاجة للمناقشة عن حكمه.

مع إمكان أن يقال بوجود الفرق فيها أيضاً بين ما يسقط بنفسه لأجل التسريح، وبين ما ينتفه الرجل من لحيته أو رأسه، لانه مشتمل على جزء من البدن، حيث يحكم بالنجاسة بالنسبة إلى أصله، فلا بد من غسله لو لاقاها مع

الرطوبة، كما كان الأمر كذلك في شعور الحيوانات وأصوافها لو سقطت بنفسها،
لمماستها مع جسم الحيوان، والله العالم.

الصلاة في ما لا تحلّ الحياة

وكذا كل ما لا تحلّ الحياة من الميت ، إذا كان طاهراً في حال الحياة.

حيث يجوز الصلاة فيه ، لعدم وجود المنع عنه ، لأنه كان طاهراً حال الحياة كما هو طاهر حين الممات ، مثل الظفر إذا خرج عن حد المتعارف ونحوه ، لأنه لا روح فيه حتى يصير ميتة بالموت ، حيث أنّه إذا كان فيه الروح ربما توجب النجاسة بالموت وتعدّ ميتةً ، فكأن صاحب «الجواهر» أراد بيان أنّ جهة المنع ناشئة من أمرين: من النجاسة وهي مفقودة ، وكونه ميتة وهي أيضاً مفقودة ، لأجل عدم حلول الروح فيه ، حيث يقول:

وإن كان مقتضى الأصل هو جواز الصلاة معه مع الطهارة ، إلّا أنه نقطع ذلك الأصل إطلاق أدلة النهي عن شيء من الميتة ، يعني إذا صدق عليه الميتة كان ممنوعاً ، ولو لم يكن نجساً ، فلا بد أن يجعل وجه الجواز فيما لا تحلّ فيه الحياة هو عدم وجود الروح فيه ، كالصوف والشعر ، حيث وقع التعليل بذلك في الأخبار. ومن ذلك يظهر وجه التوقف في جواز الصلاة فيما كان من الميتة مما حكم بطهارته ولا يجري فيه التعليل المزبور كالأنفحة حيث أنّها طاهرة لكنها من أجزاء الميتة فلا يجوز الصلاة معها ، لأنها معدودة من الميتة ، ولا ريب أن الأحوط اجتنبها. إنتهى كلامه^(١).

أقول: إنّ كلامه لا يخلو عن تأمل ، لأمرين:

(١) الجواهر: ج ٨ / ٧٥.

أولاً: إن الدليل الدال على عدم الجواز الصلاة مع الميتة في المأكول، لا يفيد ذلك إلا لأجل نجاسته، لوجود الملازمة بين النجاسة وصدق الميتة، لأنه لولا وجود الروح في ذلك الشيء، لما صدق عليه أنه الميتة.

وإن كان يقصد أنه يصدق عليه أنه جزء من الميتة ولو لم يكن ميتة.

فنقول: إن هذا العنوان يصدق على جميع ما لا تحلّ الحياة، ولا يلتزم به أحد، فصدق ذلك العنوان لا يكون إلا فيما تحلّ الحياة حتى يصير نجساً بعد زهاق روحه، فالتفكيك بين النجاسة والميتة لا يخلو عن إشكال.

وثانياً: إن التعليل الجاري في الصوف والشعر جارٍ في الأنفحة أيضاً، كما يستفاد ذلك من الخبر المروي عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث:

«أن قتادة قال له: أخبرني عن الجُبْن؟

فقال: لا بأس به.

فقال: إنّه ربما جُعِلت فيه أنفحة الميتة:

فقال: ليس به بأس، إن الأنفحة ليس لها عروق، ولا فيها دم، ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الأنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة، فهل تأكل تلك البيضة؟

قال قتادة: لا ولا آمر بأكلها؟

قال أبو جعفر عليه السلام: ولم؟

قال: لأنها من الميتة.

قال: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟ قال: نعم.
 قال: فما حرم عليك البيضة وأحلّ لك الدجاجة؟
 ثم قال: فكذلك الأنفحة مثل البيضة، فاشتر الجُبْن من أسواق المسلمين من أيدي المصلين، ولا تسأل عنه، إلّا أن يأتيك من يخبرك عنه»^(١).
 حيث يدل هذا الحديث على عدم وجود الحياة في الأنفحة، وهي عبارة عن كيس أصفر اللون في كرش الحمل والجدي، حيث يؤثر في انقلاب اللبن جُبْنًا. فهي طاهرة برغم وجودها من الميتة، كما أنّ اللبن الموجود فيها طاهرٌ أيضاً، نعم ينجس ظاهرها بملاقاتها مع النجاسة ويمكن تطهيره بالغسل.
 وعليه فالظاهر أنّ الصلاة معها جائزة بلا إشكال، ولا يصدق عليها الميتة حتى يمنع منها، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١.

وما كان نجساً في حال حياته ، فجميع ذلك منه نجس على الأظهر.

أقول: لا مجال للبحث عن هذه المسألة في المقام، بل تفصيل البحث عنها يكون في كتاب الطهارة، وخلاصة ما يمكن أن نشير إليه في المقام، هو:

أن أجزاء الحيوان الذي نجس في حال حياته - مثل الكلب والخنزير - تعدّ من النجاسات بعد مماته أيضاً، فالشعر والوبر وسائر أجزاءهما تكون نجسة بأسرها، حال حياتهما وبعد مماتهما. وهذا الحكم متفق عليه بين أصحابنا ولا نقاش فيه، كما أشار إليه المصنف وغيره في هذا المقام وغيره.

الصلاة في ما لا يؤكل لحمه

ولا تصحّ الصّلاة في شيء من ذلك ، إذا كان مما لا يؤكل لحمه ، ولو أخذ من مذكى.

وقد حققنا هذه المسألة في بحث ما لا يجوز الصلاة فيه ، عدا ما استثنى كما سيأتي في محله ، وذكرنا الأدلة من الإجماع بكلا قسميه ، والنصوص المستفيضة على ذلك ، فهما تدلان على ممنوعة الصلاة فيها إذا كان قد اتخذ المصلّي منها لباسه أو جعلها جزءاً من لباسه.

بل قد عرفت إطلاق المنع ، حتى بالنسبة إلى الشعر الملقاة ، كما عن «الكفاية» من أنّ ظاهر كلام أكثر الأصحاب هو الإطلاق في المنع ، الشامل للشعر الملقى على ثوب المصلي ، بل قد استدل بعضهم لذلك بالحديث الدال على النهي عن الصلاة في الثوب الذي يلي جلود الثعالب ، وهو مثل الخبر المروي عن أبي علي بن راشد ، في حديث:

«قال لأبي جعفر عليه السلام: الثعالب يصلّي فيها؟

قال: لا ولكن تلبس بعد الصلاة.

قلت: أصلي في الثوب الذي يليه؟ قال: لا»^(١).

وكذا الخبر المروي عن محمد بن عبد الجبار ، عن علي بن مهزيار:

«عن رجلٍ سأل الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود الثعالب ، فنهى عن الصلاة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ٤.

فيها، وفي الثوب الذي يليه.

فلم أدر أيّ الثوبين، الذي يلتصق بالوبر، أو الذي يلتصق بالجلد؟

فوقع بخطه: الثوب الذي يلصق بالجلد.

قال: وذكر أبو الحسن - يعني علي بن مهزيار - أنه سأله عن هذه المسألة؟

فقال: لا تصلّ في الذي فوقه ولا في الذي تحته»^(١).

ومثلهما مكاتبة أحمد بن إبراهيم بن محمد الهمداني، وقد مضى.

حيث استدلوا بأن النهي عنه ليس إلّا لظهورها في أنّ الشعر الواقع على

الثوب مانعٌ واستدلوا أيضاً بالموثقة المروية عن ابن بكير، الذي هو الأصل في

المنع، وعليه جماعة من المحققين كأستاذ الكل المحقق البهبهاني، خلافاً

للسهيدين وصاحب «المدارك» وصاحب «المفاتيح»، بل نسب أنه ظاهر الشيخ

والمحقق في «المعتبر».

هذا، ولكن قد عرفت منا إختيار المنع في الشعر الواقع على الثوب للخبر

المروي عن ابن بكير، حيث يستفاد منها أنّ حكم المنع فيها مجعول لأجل

الاستصحاب والظرفيّة والمعية، والقرائن الموجودة فيه، بقوله: (كلّ شيء منه)،

وكذلك دلالة الخبر المروي عن الهمداني، فهو برغم ضعف سنده لكنه منجبرٌ بعمل

الأصحاب، لوجود الشهرة في المنع والمؤيدة بالموثقة.

وأما دلالة حديثي المنع عما يليه من الثوب بذلك كما قيل، لا يخلو عن

تساهل ومسامحة في الجملة، لأن احتمال المنع إذا كان لأجل الشعر الواقع على

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

الثوب، فانه يجب أن يمنع عن خصوص الثوب الذي كان فوقه دون تحته، وعليه فيحتمل أن يكون المنع فيها لأجل الكراهة الناشئة من أحد الأمرين: من وقوع الشعر في الثوب الذي فوقه، وإصابة العرق الذي يباشر جلد الثعلب، حيث يسري إلى الثوب الذي تحته، وبناءً عليه فقد حكم بالاجتناب عنه في حال الصلاة لأجل أهمية الصلاة، كما نقل ذلك عن علي بن الحسين عليه السلام في أنه كان يخلع ثيابه وما يليه حال الصلاة، وعليه فلم يكن المنع إلا لأجل ذلك.

أو لأجل أن الثعلب يعدّ عنده نجساً، فبالمباشرة بين الثوبين معه يحتمل تنجسه، كما احتمله صاحب «النهاية» ونقله عن الشيخ في «المبسوط». وكيف كان فإن الاستدلال على مانعية الشعر الواقع على الثوب، كما جاء في هذين الخبرين لا يخلو عن تعسف.

نعم، قد استدل صاحب «الجواهر» على الجواز بصحيفة محمد بن عبد الجبار، قال:

«كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله، هل يُصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحصل الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»^(١).

وقد تابع صاحب «الجواهر» في الحكم بالجواز صاحب «المدارك» ولكن يرد عليه ما سوف نقوله في البحث عن التكة والقلنسوة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

ومن المعلوم أن هذا الحديث إنما يفيد للإستدلال لمن أجاز الصلاة فيما لا تتم إذا كان من أجزاء ما لا يؤكل، حيث أنه إذا صار مثله جائزاً ففي الشعر الواقع على الثوب يكون الجواز بطريق أولى، ولكن إذا لم يكن للحديث دلالة في المورد - كما هو مختار صاحب «الجواهر» - كيف يمكن الاستدلال به لمثل المقام.

وعليه، فالمنع مطلقاً في مثل ما يقع على اللباس والثوب، هو الأولى، كما لا يخفى.

وأيضاً من الممنوعات في الصلاة، حمل بعض أعضاء ما لا يؤكل لحمه - كالعظم الذي يصنع منه عروة السكين عادة - فإذا حمل المصلي مثل هذا السكين معه في الصلاة فإنه تبطل، وقد دلّ على ذلك موثقة ابن بكير، بل كلمات الأصحاب تشعر بذلك، كما نقل ذلك صاحب «الجواهر» عن مثل «الجعفرية» وشرحها، أنه مَنْ صَلَّى في جلدٍ أو ثوب من شعر حيوان، أو كان مستصحباً في صلاته عَظْمَ حيوانٍ، ولم يعلم كون ذلك الجلد وذلك الشعر والعظم من جنس ما يصلّي فيه، فقد صرح الأصحاب بوجوب الإعادة مطلقاً.

ثم قال صاحب «الجواهر» معلقاً على ذلك بقوله:

(يعني أنّ الحكم بوجوب الاعادة إجماعي للأصحاب، ومقتضاه أنه لا بحث في المستصحب مع العلم بحاله، بل في «مجمع البرهان» قال: الظاهر من كلام بعض الأصحاب أنّ كلما لا يعلم أنه مأكول لا تجوز الصلاة في شيء منه أصلاً، حتى عظم يكون عروة للسكين وغير ذلك).

ولكن إحتمل صاحب «الجواهر» أن يكون المراد من العظم كونه بصورة

الخاتم ونحوه، حيث يصدق عليه الملبوس أو من توابع الملبوس، بل لعله هو مراد «الجعفرية» وشرحها، كما مال إليه «المسالك» والمحكي عن «الميسية» إذ هو - أي المنع - حينئذ يمكن أن يكون مظنة الاجماع، لا المحمول الذي يمكن بسبب التعبير بلفظ (في) دعواه على خلافه.

أقول: لكنه توجيه بعيد جداً، خصوصاً مع ملاحظة ندرة صنع الخاتم من العظم، بل كيف يمكن الحمل عليه مع تصريح «مجمع البرهان» بعظم عروة السكين، حيث لا ينطبق إلا على المحمول.

فدعوى أن أكثر كلمات الأصحاب ظاهرة في المنع - حسب ما ادّعاه كلام «الجعفرية» وشرحها - ليست ببعيدة.

ومثله في البعد توجيه آخر صدر عن صاحب «الجواهر» من قوله: (على أنه إنما هو بصدد بيان حكم المشكوك من حيث كونه مشكوكاً فيه، فلعل الاجماع المدعى حينئذ على ذلك، فإنه هو المصرح به في كلامهم، كما نسب صاحب «المدارك» و«الشافعية» عند عدم العلم بجنس الشعر والجلد، المنع إلى الأصحاب، كما عن «المنتهى» أنه لو شك في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم، لم تجز الصلاة فيه، لأنها مشروطة بستر العورة ممّا يؤكل لحمة، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط.

ونحوه في «التحرير» و«القواعد» و«الشرائع» في بحث السهو، و«البيان» و«الهاللية» و«فوائد الشرائع» و«الميسية» و«المسالك» على ما حكى عن البعض).

هذا، ولا يخفى أن التوجيه بالمنع في خصوص المشكوك، إنما يصح إذا فرغنا عن بيان ما هو الجائز وما لا يجوز، ثم حينذاك يبحث عن موارد الشك من جهة المصدق، وعن حكم الفرد المشكوك الذي لا يعلم أنه معدود من قسم الحلال أو من قسم الحرام، لا ما إذا كان مشكوكاً في أصل منعه، فإنه لا بد أن يفرض له بحث آخر، بأنه إذا لم نحرز الحكم من الدليل وشككنا فيه، فهل الأصل والقاعدة يقتضيان المنع أو الجواز، وعندذاك ذلك يصح ذكر كلمات الأصحاب، وقد عرفت أن ظاهرها هو المنع.

وكيف كان، فالمسألة من حيث حكم المحمول الذي يكون مما لا يؤكل لحمه هو المنع، كما عليه أكثر محشي «العروة»، وهو مختارنا لو علم مصاحبته مع ممّا لا يؤكل، لا مع الشك في كونه معه أو لا، مع عدم العلم باستصحابه، حيث لا يكون مبطلاً للصلاة كالنجاسة، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في صورة العلم بالأجزاء من جهة كونها أجزاء ممّا لا يؤكل لحمه.

أمّا حكم صورة الشك في أن المحمول من الممنوع أم لا: فإنه قد عرفت من نقل صاحب «الجواهر» لكلمات أكثر الأصحاب، من الحكم بعدم الجواز في صورة الشك، تمسكاً بلزوم إحراز الشرط اللازم في الصلاة، وهو لزوم أن يكون الساتر ممّا يؤكل لحمه، إذ المعتبر كون الستر منه، فعند الشك في جنسه وهل هو ممّا يؤكل أو لا يؤكل، يوجب الشك في المشروط. وخالف في ذلك «المدارك» و«الحدائق» حيث قالوا:

إنَّ الشرط ليس إلَّا الستر للعورة، والنهي إنما تعلّق بالصلاة في غير المأكول، فلا يثبت إلَّا مع العلم بكون الساتر كذلك، ويؤيده صحيحة عبدالله بن سنان:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»^(١).

وردّه الأستاذ الأكبر رحمه الله بعدم مدخلية العلم في مفاهيم الألفاظ، فالمفسد حينئذ للصلاة واقعاً (حرام الأكل)، فلا بد أن يكون عدمه في الواقع شرطاً، وليس هو إلَّا (حلال الأكل) فالمشكوك غير محرز، للشك في الشرط، ولا أصل ينقّحه، ولعدم العلم بالصحة حتى يخرج عن يقين الشغل، على حسب ما قرروه في إشتراط العدالة من قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ونظائره. وأورد عليه صاحب «الجواهر» بالفرق بين المقام وبين العدالة في الخبر، حيث أنه قد ورد لنا إطلاق وعموم على شرطية الستر، حيث يشمل للفرد المشتبه، وهو مثل المحمول مثلاً، بخلاف الثاني حيث لم يرد لنا دليل بأن كل خبر مقبول حتى يتمسك به في المشكوك.

ودعوى: تقييد العموم والإطلاق في الواقع بما إذا لم يكن من غير المأكول. يدفعها: بعدم إمكان تقييد مثل الستر بأي ساتر، ولا تستر بما لا يؤكل. انتهى ملخص كلامه رحمه الله.

أقول: وفيه ما لا يخفى، كما تنبّه إليه نفسه الشريف رحمه الله ورجع عمّا قال

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

أخيراً، لأنّ الدليل الوارد - مثل موثقة ابن بكير وما يماثلها من الأخبار - قد دلت على أن الستر والساتر إذا كان من جنس الحيوان، فلا بدّ أن يكون ممّا يؤكل، ولا يقبل الله تلك الصلاة إذا كان شيء منه ممّا لا يؤكل، فمضمون هذا الحديث نفسه مقيّد لإطلاق الستر بأي ساتر، أي غير ما ذكره، فباب الإطلاق والتقييد واسع، فيفهم من الجمع بينها بأن الشرط في الستر - إذا كان من أجزاء حيوان - يلزم أن يكون من المأكول، فلا بد من إحراز الشرط حتى يتيقن المصلّي الامتثال، وعند الشك في حصول الشرط يكون شاكاً في إمتثال المشروط، فلا يتحقق القطع بالفراغ، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كانت الشبهة من أجل الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية أو الشبهة المفهومية،

وعليه فالشبهة الحاصلة في المحمول من حيث معنى الظرفية، وأنّه هل معناها المصاحبة أو المعية، ليشمل مثل المحمول، أو تكون بمعناها الظاهري وهو الظرفية والتلبس، فلا تشمل إلّا ما كان بصورة اللباس أو من توابعه كالخاتم ونحوه.

فمع ملاحظة هذا الشرط الذي ذكرناه من لزوم إحراز الشرط، بالاجتناب عن جميع أفراد المشتبهة، يفيد سقوط البحث عن لزوم الاجتناب عن الفرد المشتبه من باب المقدمة العلمية، أو عدم لزومه، لوقوع ذلك المشتبه المحصور من غير المأكول في الأفراد غير المحصورة من المأكول، فيصير من الشبهة غير المحصورة، فلا يجب فيها الاجتناب، حيث إنه لو سلمنا كون مقتضى ذلك عدم وجوب الاجتناب في المقام لأجل المقدمة، لكنه يجب الاجتناب عن المشكوك

لأجل إحراز الشرط كما عرفت، فلا بد من الحكم الاجتناب عن المحمول، كما يجب الاجتناب عن مثل الشعر الواقع على اللباس ونحوه.

ولكن صاحب «الجواهر» مع قبوله أصل الحكم في الشرط حتى بالنسبة إلى المقدمة، لكنه برغم ذلك يقول بعدم وجوب الاجتناب عن المحمول والشعور الملقاة على ثوب المصلي، حيث يقول:

(ولكن قد يقال: إن المستفاد من الموثق المزبور، شرطية المأكول بالنظر إلى الملبوس نفسه، وأما ما كان عليه من الشعرات بناء على المنع فيها، أو الفضلات، أو المحمول أو نحو ذلك، فلا دلالة فيه على اشتراط كونه من المأكول، كي لا يُجزى الصلاة مع الشك فيها، بل هي تبقى على النهي عنها من غير المأكول، فمع تحققها تبطل الصلاة، ومع الشك فلا.

ويؤيده - مع ذلك - إستصحاب عدم المانعية، بل والسيرة المستمرة على عدم إجتناّب اللباس، بمجرد عدم معرفة ما فيه من رطوبة أو شعر أو نحو ذلك، بل والعسر والخرج وغير ذلك مما لا يخفى.

وهذا مويد آخر لما ذكرناه من عدم إستفادة الشرطية من النهي المزبور، وإلا لإقتضى وجوب إجتناّب جميع ذلك، كما هو واضح)، انتهى محل الحاجة^(١). أقول: لا يخفى ما في كلامه مما قد عرفت في أصل المطلب، بأن لفظة (في) في الموثقة تكون للمصاحبة والمعية، وهو صادق على المحمول أيضاً، فيكون حكمه حكم الملبوس فلا تتكرر.

(١) الجواهر: ج ٨ / ٨٢.

وأما إستصحاب عدم المانعية، فإنه - مضافاً إلى أنه منقطع مع لسان الدليل الاجتهادي وهو الموثقة - إن أريد منه إستصحاب عدم المانعية لأصل الشيء المحمول، فإنه يندفع لأنه ليس له حالة سابقة يقينية من عدم المانعية حتى يستصحب.

نعم، لو أراد إستصحاب عدم مصاحبة المانع مع حمل المحمول، عند الشك في كونه ممنوعاً، فهو متين، لولا دعوى قيام الدليل على المنع، كما عرفت. مضافاً إلى أنه لو لم نقل بأن عدم كون غير المأكول شرط لا مانع، وإلا لاقتضى إستصحاب عدم تحقق الشرط مع المحمول، وجوب إجتنابه، عكس ما قال صاحب «الجواهر».

ودعوى: قيام السيرة المستمرة على ذلك، لا يناسب مع ذهاب جمع كثير من الفقهاء على المنع، لأن الناس المتشرعين يتابعون فقهاءهم عادةً في تصرفاتهم وعباداتهم، فكيف تتحقق السيرة على خلاف مسلكهم. كما أن دعوى العسر والهرج أول الكلام، إذا كان وجوب الاجتناب معلقاً على معرفة كونه من غير المأكول، لا ما إذا لم يعلم أو حصل له مجرد احتمال كونه من ذلك، فإن الحكم بلزوم الاجتناب يؤدي إلى الوسوسة المبتلى بها بعض الناس، غاية الأمر إذا تحقق فإنه يوجب رفع الحكم عند تحققه، كما في سائر الموارد من الأحكام.

فالأقوى عندنا وجوب الاجتناب مطلقاً، وإن اخترنا في «حاشية العروة» - تبعاً للسيد عليه السلام وأكثر الفقهاء رضوان الله عليهم - الجواز.

ولكن أقول: إنه بعد التأمل والدقة ينبغي القول بالتفصيل الذي ذكره صاحب «الجواهر» رحمته، وهو أن يقال بأن شرطية لزوم كون الستر والساتر من المأكول - إذا كان من جنس الحيوان - يفيدنا أنه إن علمنا كون المشكوك من الحيوان لكن حصل عندنا شك في أنه من المأكول أو غير المأكول، فإنه حينئذٍ لا بد فيما إذا كان ملبوساً أو كالملبوس أن نحرز كونه مأكولاً، لما قد عرفت من لزوم إحراز الشرط في العمل المشروط.

وأما إذا لم نعلم كونه من حيوان بل نحتمل كونه من غير الحيوان - كالقمماش المسمى بماهوت ونظائرها المشابه للوبر من الأقمشة المصنوعة المستداولة في أيامنا - فشككنا كونه من حيوان، ثم لا نعلم أنه - على فرض كونه من حيوان - من مأكول أو غير مأكول، فلا يبعد الحكم بالجواز هنا، لأن أصالة عدم كونه من الحيوان، يوجب الخروج عما هو ممنوع محمولاً، فحينئذٍ لو شككنا على فرض كونه منه أنه من المأكول أو غيره، فيحكم بالجواز، لأن الأصل السابق جعله من غير الحيوان تعبدًا، فليس فيه الشرط الشرط الممنوع الذي يعدّ مانعاً عند الإحراز.

بل قد يمكن بيان ذلك بتفصيل آخر بحيث يتمشى مع قول صاحب «الجواهر».

بأن نقول: إن الشرطية - على فرض القبول - ثابتة شرطاً لما يصدق عليه أنه ستر و ساتر، لا بما لا يصدق عليه ذلك، مثل الشعر الملقى أو المحمول من أجزاء ما لا يؤكل، حيث أنه إذا لم يدخل تحت عنوان الستر، فلا يدخل تحت ما يقتضي

ذلك الشرطية، وهو لزوم الاحراز عند الشك، فإذا لم يدخل فيه، فلا بد من دخوله تحت عنوان المانعية للصلاة من جهة الأخبار الناهية، فإذا صار الأمر كذلك، فينتج أنه لو شككنا في مورد أنه معدود من المانع أم لا، فالأصل فيه هو عدم المانعية في كل ما لا يصدق عليه الستر والساتر.

فثبت من ذلك أن المشكوك قسمان:

منه ما لا يجب الاجتناب عنه.

وقسم منه واجب الاجتناب، وهو ما يصدق عليه الساترية.

ولعل حكم السيد رحمته الله في «العروة» بأن الأقوى هو الجواز في المشكوك، كان مراده أحد القسمين المذكورين الذي ذكرنا جوازه، لا مطلقاً حتى يشمل ما لو كان قد علم كونه من حيوان، وكونه ساتراً وبرغم ذلك شك في كونه من المأكول أو غيره، حيث يجب فيه إحراز كونه من المأكول، كما لا يخفى.

البحث في حكم ما لا تتم فيه الصلاة لو حده

قد وقع الخلاف بين الأعلام، في أن غير المأكول الذي يجب الإجتنا ب عنه، هل هو مختص بما تتم فيه الصلاة وحده من الثياب ونحوها أم لا؟ ذهب إلى الأول الشيخ في «المبسوط» والعلامة في «المنتهى»، والمحقق في «المعتبر»، حيث حكموا بالكراهة فيما لا تتم إذا كان ممّا لا يؤكل، بل في «الاصباح» بالكراهة إذا لم يكن هو أو المصلي رطباً إذا كان من وبر الأرنب أو الثعالب، حيث إحتمل منعه في ما إذا كان مع الرطوبة من جهة أنه توهم نجاستهما، كما هي العمدة في هذا الباب، وإلا لا خصوصية فيهما.

بل عن ابن أبي حمزة حيث قد فصلّ وذهب إلى الكراهة في التكة والجورب والقلنسوة، إذا كانت من شعر الأرنب والثعلب، وإلى ما لا كراهة فيه، وعدمها في هذه الثلاثة إذا كان من غير الأرنب والثعالب.

بل يظهر من صاحب «المدارك» الجواز، مستدلاً بصحيح محمد بن عبد الجبار، كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وعن «مختلف الشيعة» - حيث نقل عن الشيخ الجواز، كما ذهب إليه في «المبسوط» - بأنه قد ثبت للتكة والقلنسوة، حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما، وإن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز إذا كانا من وبر الأرنب وغيرها، انتهى.

وتوهم بعض أن هذا الكلام مبني على القياس الباطل، وقالوا بأنه قياس لا

يصار إليه.

مع أن شأن الشيخ عليه السلام أجل وأرفع من أن يتمسك بالقياس، بل كان رحمته الله يقصد بيان أنه بورود النص في التكة والقلنسوة من التجويز فيهما بالصلاة ولو كانتا نجستين، وفي التحرير المحض مع أنهما ممنوعين في لباس الرجل المصلي، فإنه يستفاد منهما أن وجه جوازه ليس إلا من جهة كونهما مما لا تتم فيهم الصلاة لوحده، بل النصوص وردت على الجواز أيضاً، فلا بأس بالاشارة إليها:

منها: الصحيحة المروية عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة
الابريسم والقلنسوة والخف والزئار يكون في السراويل ويصلى فيه»^(١).

منها: الصحيحة المروية عن محمد بن عبد الجبار، قال:

«كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل
لحمه، أو تكة وبر محض، أو تكة من وبر الأرناب؟

فكتب: لا تحصل الصلاة في التحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت
الصلاة فيه، إن شاء الله»^(٢).

حيث تدل على جواز الصلاة في الوبر إذا كان ذكياً، ولو كان من غير
المأكول، لأن سؤال السائل كان عنه ولا خصوصية للقلنسوة ولا في وبر الأرناب،
إذ الملاك هو عدم كونه مما تتم فيه الصلاة وكونه من غير المأكول.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

ومنها: الخبر الذي رواه صاحب «كشف اللثام» عن بعض الكتب مرسلًا،
عن الرضا عليه السلام:

«وقد تجوز الصلاة فيما لم تنبت الأرض، ولم يحلّ أكله، مثل السنباب
والفنك والسمور والحواصل، إذا كان مما تجوز في مثله وحده الصلاة»^(١).
هذه مجموع ما دل على الجواز، وكان أصرح هذه الأخبار في الدلالة
صحيحة الحلبي، حيث قد استدل بها من جهة تمامية دلالتها، حيث تدل على
العموم من جهة إطلاق قوله: (كلما لا تجوز الصلاة فيه وحده) الشامل لكل ما
لا تتم، كما أنّ مثال الحرير وارد للتمثيل لخصوصية فيه، بقرينة ذكر الخف حيث
كان احتمال المنع منه بلحاظ كونه من جلد الميتة، أو من جهة كونه نجسًا، أو من
جهة كونه مما لا يؤكل لحمه، ولكن بما أنّه لا تتم فيه الصلاة كان جائزًا.
هذا مضافاً إلى أنه لو شك فيه، كان مقتضى الأصل أيضاً هو الجواز، لأصالة
عدم المانعية، كما أشار إليه المحقق في «المعتبر».

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على الجواز، فيصير مثل صحيحة الحلبي
ناظرًا إلى الأخبار المانعة، فتقدم عليها مطلقاً للحكومة، وإن كانت النسبة بين
الأخبار المانعة والأخبار المجوزة هي نسبة الأعم والأخص المطلق بالتقدير، أو
عموم من وجه، إلا أنه لا يلاحظ ذلك لأجل الحكومة، كما قرر ذلك في محله في
الأصول، فيقدم دليل الجواز لأجل كونه ناظرًا لدليل المنع، ولو كانت النسبة
عموماً من وجه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

ولكن يمكن أن يناقش في جميع ذلك:

أما الأخبار: حيث قد ورد في قبال هذه الأخبار أخبار خاصة دالة على المنع لخصوص التكة والقلنسوة:

منها: الخبر المروي عن علي بن مهزيار، قال:

«كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقية. فكتب عليه السلام: لا تجوز الصلاة فيها»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن أحمد بن إسحاق الأبهري، قال:

«كتبت إليه عندنا....» إلى آخر ما في الرواية السابقة^(٢).

فهاتان الروايتان تدلان على المنع في خصوص مورد القلنسوة والتكك والجورب، فيؤيدان الأخبار المانعة بصورة العموم، مثل موثقة ابن بكير وغيرها من الأخبار، وهما وإن كانا مضمريين حيث لم يذكر فيهما الامام عليه السلام، إلا أنهما منجبران بموافقتهما للمشهور ومخالفتهما للجمهور، كما أن هذين العنوانين يوجبان الوهن للصحيحين، حيث إنهما مخالفتان للمشهور وموافقان للجمهور.

خصوصاً مع ملاحظة إشتغال صحيح محمد بن عبد الجبار بلزوم التذكية في الوبر، حتى تحل الصلاة فيه، حيث أنه موافق لمذهب أحمد بن حنبل، وقد شاع في زمن الامام العسكري عليه السلام مذهبه بين الناس، فتصير هذه القضية وكونها واردة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

مورد التقية، ولعله لذلك ترى أنه قد ذكر في الحديثين المانعين، أن السؤال عن الحكم (بلا ضرورة ولا تقية)، حيث يشعر ذلك بوجود التقية في ذلك العصر، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على مثل تلك الأخبار الصحيحة، ولا يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار المانعة الدالة بإطلاقها وعمومها على المنع فيما لا تتم.

أما الخبر المروي عن الإمام الرضا عليه السلام، فقد عرفت أنه منقول عن كتاب «الفقه الرضوي»، ولا يمكن عدّه معارضاً لتلك الأخبار المتقنة.

فالقول بالمنع في كل ما لا تتم هو الأقوى، ولا أقل من كونه موافقاً للإحتياط، كما لا يخفى.

وإذا تمت الكلية السابقة في المنع عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، يشرع المصنف بذكر المستثنيات عن هذه الكلية.

إلا الخزّ الخالص.

أي الخالص عن وبر الأرناب والثعالب، وإستثناء وبره كان إجماعياً، بل في «الجواهر» لا خلاف أجده فيه، كما إعترف به غير واحد، بل الاجماع بقسميه، بل المحكي منه متواتر كالنصوص.

وترك ذكره كما عن الحلبي أو الشيخ الصدوق في «الهداية»، كالمحكي عن الشيخ في «كتاب عمل يوم وليلة» من الخلاف فيه، لا يلتفت إليه. كما أنّ ما في «الأمالى» من القول: (بأنّ الأولى ترك الصلاة)، يمكن حمله على الجلد لا الوبر، لأنه من البعيد إرادته بعد تصريحه في «الفقيه» بالجواز، حاكياً له عن «رسالة والده» التي هي الركن الأعظم عنده.

فالمسألة إجماعية وليس فيها خلاف، لإستفاضة النصوص في استحباب الأئمة عليهم السلام لوبر الخز للصلاة، فلا بأس بالاشارة إليها فنقول:

الأول: هو الحديث المشهور عن الرضا عليه السلام من إهدائه قميصه للشاعر دعبل بن علي الخزاعي وقد رواه الشيخ بإسناده عن إسماعيل بن علي، عن أبيه -أخي دعبل بن علي- عن الرضا عليه السلام في حديث:

«أنه خلع على دعبل قميصاً من خز، وقال له: إحتفظ بهذا القميص، فقد صليت فيه ألف ليلة كل ليلة ألف ركعة، وختمت فيه القرآن ألف ختمة.. الحديث»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٧.

منها: الخبر المروي عن سليمان بن جعفر الجعفري، أنه قال:

«رأيت الرضا عليه السلام يصلي في جبة خز»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن علي بن مهزيار، قال:

«رأيت أبا جعفر الثاني عليه السلام يصلي الفريضة وغيرها في جبة خز طاروي، وكساني جبة خز، وذكر أنه لبسها على بدنه وصلى فيها، وأمرني بالصلاة فيها»^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه زرارة، قال خرج أبو جعفر عليه السلام يصلي على بعض أطفالهم، وعليه جبة خز صفراء ومطرف خز أصفر»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن معمر بن خلاد، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخز؟ فقال: صل فيه»^(٤).

ومنها: الخبر الذي رواه أيوب بن نوح رفعه:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: الصلاة في الخز الخالص لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك مما يشبه هذا، فلا تصل فيه»^(٥).

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
 (٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.
 (٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.
 (٤) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.
 (٥) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

بل عن المحقق في «المعتبر» عن جماعة من علمائنا، إنعقاد الاجماع على العمل بمضمونه، حيث يؤيد جواز العمل بالمرفوعة وكونها منجبرة.
بل قد يستفاد بطريق الأولوية عن حديث داود الصرمي عن بشير بن بشار، قال:

«سألته عن الصلاة في الخز يغش بوبر الأرناب؟

فكتب: يجوز ذلك»^(١).

ومثله حديثه الآخر^(٢).

وجه الأولوية: هو تجويزه مع الاختلاط بوبر الأرناب، مع أنه ممنوع إذا كان منفرداً، فمع كون وبر الخز خالصاً يكون تجويزه بطريق أولى.
كما يستفاد أيضاً من فعل الامام عليه السلام كما سبق ذكره في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام:

«أن علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الجبة الخز بخمسمائة درهم، والمطرف الخز بخمسين ديناراً، فيشتو فيه، فإذا خرج الشتاء باعه وتصدق بثمانه»^(٣).

والمطرف: عبارة عن رداء فيه الأعلام كان من جنس الخز.
ومنها: صحيح العيص، عن أبي داود بن يوسف بن إبراهيم، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢ وبعده.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢ وبعده.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٠.

«دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعليّ عباء خز، وبطانتته خز، وطيلسان خز مرتفع، فقلت: إن عليّ ثوباً أكره لبسه.

فقال: وما هو؟

قلت: طيلساني من هذا.

قال: وما بال الطيلسان؟

قلت: هو خز.

قال: وما بال الخز؟

قلت: سداه إيريسم.

قال: وما بال الابريسم؟

قال: لا تكثر أن يكون سدا الثوب إيريسم.. الحديث»^(١).

والطيلسان: عبارة عن كساء أخضر من خز، كان يلبسه العلماء والأشراف في المجالس العامة.

ومنها: الخبر المروي عن أبي جميلة، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إنّا معاشر آل محمد نلبس الخزّ واليُمّنة»^(٢)»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن حسن بن علي الوشاء، عن أبي الحسن

الرضا عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) ثوب البردة: من برود اليمن بضم الياء.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

«سمعتَه يقول: كان علي بن الحسين يلبس في الشتاء الجبة الخز، والمطرف الخز، والقلنسوة الخز، فيشتو فيه ويبيع المطرف في الصيف، ويتصدق بثمنه، ثم يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن جعفر بن عيسى، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الدواب التي يعمل الخز من وبرها، أسباع هي؟

فكتب: ليس الخز الحسين بن علي ومن بعده جدّي صلوات الله عليهم»^(٢). ومثله رواية يوسف بن إبراهيم^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قتل الحسين بن علي عليه السلام وعليه جبة خز دكنا، فوجدوا فيهما ثلاثة وستين من بين ضربة بسيف أو طعنة برمح أو رمية بسهم»^(٤).

ومنها: الخبر المروي عن حفص بن محمد، مؤذن علي بن يقطين، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام في الروضة وعليه جبة خز سفرجلية»^(٥).

ومنها: صحيح الحلبي، قال:

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.
 (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.
 (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.
 (٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.
 (٥) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

«سألته عن لبس الخز.

فقال: لا بأس به، إن علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الكساء الخز في الشتاء، فإذا جاء الصيف باعه وتصدق بثلثه، وكان يقول: إني لأستحيي من ربي أن آكل ثمن ثوب قد عبدت الله فيه»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن يحيى بن أبي عمير، أنه قال:

«كتبْتُ إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جُعِلَ فداك أحبَّ أن لا يجيئني بالتقية في ذلك. فكتب بخطه إليّ: صلَّ فيها»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن ابن أبي يعفور، قال:

«كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ دخل عليه رجل من الخزازين، فقال له: جُعِلَ فداك، ما تقول في الصلاة في الخز؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه.

فقال له الرجل: جُعِلَ فداك إنه ميت، وهو علاجي، وأنا أعرفه؟

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أنا أعرف به منك.

فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني.

فتبسّم أبو عبد الله عليه السلام، ثم قال له: أتقول إنه دابة يخرج من الماء، أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

فقال الرجل: صدقت جعلت فداك، هكذا هو.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإنك تقول إنه دابة تمشي على أربع، وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون ذكاته خروجه من الماء؟
فقال له الرجل: إي والله، هكذا أقول.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإن الله تعالى أحله، وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان، وجعل ذكاتها موتها».
أقول: هذه هي جملة الأخبار الدالة على جواز الصلاة في وبر الخز، وإن كان في بعضها إمكان إستفادة الجواز في الجلد، لكنه سيأتي بحثه إن شاء.
والخزّ قد يطلق على الوبر، وعلى الجلد، وعلى الحيوان، وإن كان قد يدل بعض الأخبار على الاستحباب، كما في رواية علي بن مهزيار وقصة دعبل، حيث قد أمر باكسائه في الحديث الأول، حيث يمكن أن يكن الأمر لتوهم الحظر، فتدلّ على الاباحة لا الاستحباب، أو كان إستحبابه لتشرف اللباس ببدن الامام عليه السلام، كما ورد في حديث علي بن مهزيار، فالحكم في الوبر مما لا إشكال فيه.^(١)
* * *

الكلام في جلد الخز

قد وقع الخلاف فيه بين الأعلام، حيث أنّ المشهور ذهب إلى الجواز الظاهر من إطلاقه هو الأعم من المتقدمين والمتأخرين، وقد ورد عن البحراني في «الحدائق» أنه المشهور بين المتأخرين، ولعله كان من جهة ملاحظة أن ابن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

إدريس قد إدعى نفي الخلاف في المنع، كما ذهب نفسه إليه، وتبعه العلامة في «المنتهى» و«التحرير»، وإن ذهب إلى الجواز في «التذكرة» و«المختلف».

كما قد يستشعر المنع من المصنف، ومن غير تعبيره في المستثنى بقوله: (إن الخز الخالص)، لأن الوصف بالخلوص لا يكون إلا في الوبر، حيث يوهم كون الجواز والاستثناء في الوبر فقط دون الجلد.

اللهم إلا أن يقال: إن وجه الإشارة إليه لأجل أن المتعارف هو استعمال الوبر، فلذلك ذكر حكمه في المستثنى منه والمستثنى، لا لأجل إنحصار حكم الجواز في الوبر.

وكيف كان، فإن القول بالمنع ينحصر في ابن إدريس الحلبي رحمته الله، لما قد عرفت من الرجوع عن فتواه - مثل العلامة في كتابه إن كانا متأخرين عن «المنتهى» و«التحرير»، كما هو معلوم كذلك.

هذا بحسب الأقوال.

أقول: الأولى الرجوع إلى دلالة الأدلة، فقد استدل على ترك الاستفصال بالخبر المروي عن الحلبي في الصحيح، قال:

«سألته عن لبس الخز. فقال: لا بأس به»^(١).

وحديث معمر بن خلاد، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخز؟ فقال: صل فيه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

حيث لم يستفصل أن الحكم بنفي البأس والأمر بالصلاة فيه، هل كان للوبر فقط، أو مع الجلد، فحيث لم يعين يحمل على الإطلاق.

وقد أورد عليه أولاً: بأن الإطلاق إنما يصح، إذا لم يكن في المقام ما يوجب الانصراف إلى فرد خاص، وهو موجود في المقام، إذ المتعارف منه إنما يكون هو الوبر لا الجلد، فيحمل الجواز على خصوصه لا على مطلق الأمر وهذا متوقف على إثبات أنه لم يكن الجلد متعارفاً ومع أنه إن ما لم يدل بنص الأخبار على هذا فضلاً عن عدم إطلاق بعض الأخبار فلا يستفاد الجواز منها وإلا لما كان للحمل على خصوص الوبر وجه، كما لا يخفى.

وثانياً: إنا لا نسلّم كون التعارف في فردٍ موجباً للانصراف، على حدّ يوجب الاضرار بالإطلاق، نظير الغلبة في الوجود في فرد خاص، فإنها لا توجب ذلك فدعوى الإطلاق في هذين الحديثين مع صحة سند أحدهما - وهو خبر الحلبي - وإن كان مضمرّاً من جهة المروي عنه، بخلاف حديث معمر بن خلاد حيث أنه موثقة من جهة السيد، وسنده تام ولا نقاش به، بل ومثلهما في الإطلاق حديث يحيى بن أبي عمران، أنّه قال:

«كتبْتُ إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك أحبّ أن لا تجيبني بالتقية في ذلك.

فكتب بخطه إليّ: صلّ فيها»^(١)، حيث يدلّ بالإطلاق على الجواز حتى في

جلده.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

ومما إستدل به وكان أظهر في الدلالة الخبر المروي عن ابن أبي يعفور،
قال:

«كنتُ عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجلٌ من الخزازين، فقال له:
جُعِلَت فداك، ما تقول في الصلاة في الخز؟
فقال: لا بأس بالصلاة فيه.

فقال له الرجل: جُعِلَت فداك، إنَّه ميت، وهو علاجي، وأنا أعرفه.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: أنا أعرفُ به منك.
فقال له الرجل: إنَّه علاجي، وليس أحدٌ أعرف به مني.
فتبسَّم أبو عبدالله عليه السلام، ثم قال له: أتقول إنَّه دابةٌ تخرجُ من الماء، أو تصاد
من الماء، فتخرج فإذا فقد الماء مات؟

فقال الرجل: صدقتَ جعلت فداك، هكذا هو.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإنَّك تقول إنَّه دابةٌ تمشي على أربع، وليس هو في
حدِّ الحيتان، فتكون ذكاته خروجه من الماء.
فقال له الرجل: إي والله، هكذا أقول.
فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإنَّ الله تعالى أحلَّه، وجعل ذكاته موته، كما أحلَّ
الحيتان وجعل ذكاتها موتها»^(١).

وجه أظهر يته: أنَّه يدلُّ على الجواز في الصلاة دون اللبس، كما قد قيل
بذلك في الروايات السابقة، وما يأتي، حيث يحتمل أن يكون مورد السؤال هو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

عن جواز لبسه لا خصوص حال الصلاة.

مضافاً إلى أن تشبيه الامام عليه السلام له بالحيتان في الحلّة، يدل على الإطلاق، أي يحلّ منه كل من الوبر والجلد، بل حتى غيرهما من سائر أجزائه، مثل ما لو نسج من عظمه لباساً بواسطة الخيط وأمثال ذلك.

بل قد يمكن أن يقال: إنّ الحديث ناظر لبيان الجواز بالنسبة إلى الجلد، حيث قد علّل الحكم بأن ذكاته موته، ومن الواضح أن التذكية لم تعتبر إلّا في الجلد دون الوبر، إذ هو يجوز عن الميت أيضاً، فدعوى دلالة على المطلوب غير بعيدة.

نعم، لا يستفاد منه حلّة أكل لحمه، لمخالفته مع النص وفتوى الأصحاب، مضافاً إلى إمكان الاستدلال لذلك بوجه آخر، وهو أنّ المنشأ لسؤال السائل عن الجواز بقوله: (أي شيء هو)، قد يمكن أن يكون لأجل احتمال نجاسة ذلك من تلك الحيوانات، أو كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

فإنّ السؤال من جهة الاحتمال الأول، وهو لا يكون إلّا في مثل الجلد دون الوبر ونحوه، لأنّه من الميتة أيضاً، ولا يكون نجساً إلّا إذا كان من نجس العين كالكلب والخنزير، فحيثية السؤال من جهة النجاسة، لا تنطبق إلّا على الجلد دون الوبر، فالجواب من جهة التذكية بإخراجه من الماء، وصدق التذكية بذلك، مؤيد لهذا الاحتمال، وعليه يكون دلالة على الجواز، وكونه مذكّياً بالخروج من الماء، وصحة الصلاة معه ولو مع الجلد، يكون قوياً.

وإن كان منشأ السؤال بلحاظ كونه مما لا يؤكل لحمه، فجواز استعمال ذلك

للبس مما لا خفاء فيه، إذ لم يقل أحد بعدم الجواز حتى يوجب السؤال، فلا بد أن يكون من جهة حال الصلاة، كما قد صرح بذلك، وهو أيضاً لا بد أن يكون للجلد دون غيره، لأن التذكية التي هي شرط للصلاة يعدّ شرطاً في الجلد واللحم دون مثل الوبر.

بل قد يستدل بأنه يمكن أن يكون لأجل كونه ميتة، وهو مورد سؤال السائل، وعلى هذا الاحتمال لا يصح إلا للجلد، لأنّه يجوز أخذ الوبر من الميتة دون حاجة إلى التذكية، فدلالة الحديث على الجواز فيه ثابت ولا ترديد فيه.

فضلاً عن هذا فقد استدلل لإثبات الجواز بقوله: (لأنّ خروجه من الماء كان ذكاته)، فيستفاد منه أنه أراد عليه السلام إفهام السائل بأنك لم تكن عارفاً بحقيقة هذا الحيوان، حيث ادّعت أنه ليس أحدٌ أعرف به مني، فدعواك ليس على ما ينبغي، لأنك لو كنت عارفاً بحقيقة هذا الحيوان لما قلت: (إنّه علاجي)، فيستفاد منه الجواز مطلقاً وهو المطلوب.

وبذلك تعرف وجه الاستدلال بالخبر المروي عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال:

«سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده، عن جلود الخز؟

فقال: ليس بها بأس.

فقال الرجل: جُعِلَتْ فداك إنها علاجي (في بلادي)، وإني ما هي كلاب تخرج

من الماء.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة الماء؟

فقال الرجل: لا.

قال: ليس به بأس»^(١).

فإنه صريح في كون السؤال عن الجلود، إلا أنه مطلق من حيث حال الصلاة، فلعله كان لأجل اللبس، فأن كان المقصود ذلك فلا بد أن يكون لأجل نجاسته، لكونه من جلود الميتة التي له نفس سائلة، وإلا لولا ذلك فلا وجه للسؤال عن لبس جلد ما لا يؤكل لحمه، إذا لم يكن نجساً في حال غير الصلاة، هذا بخلاف ما لو التزمنا كون مورد السؤال هو حال الصلاة المتوقع من أسئلة المؤمنين والمتدينين، فيصح حينئذ أن يكون وجه السؤال هو كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولو لم يكن نجساً، فأجاب عليه السلام إنه يكون مثل الحيتان، من حيث يكون ذكاته بالخروج عن الماء، فتدل على المطلوب وهو الجواز حتى في حال الصلاة. ومما ذكرنا يظهر حال الخبر صحيح الذي رواه سعد بن سعد، عن الرضا عليه السلام، قال:

«سألته عن جلود الخنزير؟

فقال: هوذا نحن نلبس.

فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك.

قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده»^(٢).

فإنه يدل على أنه كانت تصنع الملابس من الجلود، وأنه كان أمراً متعارفاً،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٤.

فالخبر صريح في الجواز حتى لحال الصلاة، لما قد عرفت من أن إرتكاز السؤال كان لأجل الصلاة لا مطلق اللبس، لوضوح أن حيثية السؤال إن كان لخصوص اللبس، فكان ينبغي أن يكون إما لأجل نجاستها، أو لكونها من أجزاء الميتة، أو مما لا يؤكل لحمه، ومن الواضح عدم كونه من القسم الأول، لوضوح أنه لو كان نجساً لما أقدم الأئمة عليهم السلام على لبسه قطعاً، وإن قلنا بعدم حرمة إستعماله، كما إنه كذلك لو كان من أجزاء الميتة، فلا بد أن يكون سبب السؤال من جهة كونه من أجزاء ما لا يؤكل، وهو غير ممنوع في اللباس، بل لا ينبغي أن يتوهم المنع، فالذي ينبغي أن يتوهم هو عدم جوازه ليس إلا لحال الصلاة، فتقرير الامام عليه السلام قد أجاز ذلك فمعنى قوله عليه السلام: (ها هو ذا نحن نلبس) الإشارة مع الضمير إلى كون اللبس من هذا القسم، لا خصوص الوبر، ولذلك أراد السائل أن ينبّه الامام إلى أن الذي أشار إليه مصنوع من الوبر وهو حلال دون الجلد، فأجابه عليه السلام بأنه إذا حلّ وبره حلّ جلده، فهو عليه السلام أراد أن يزيل خطأه وتوهمه الباطل بأن في مثل الخز إذا حلّ وبره حلّ جلده، لأنه الذي يقتضي المنع في حال الصلاة، لأجل كونه من أجزاء ما لا يؤكل، التي هي العلة المشتركة في المنع، فإذا فرض الجواز في الوبر نصاً وإجماعاً في حال الصلاة، حلّ الجلد أيضاً، وحال اللبس ليس فيه هذا الشرط، فأراد الامام عليه السلام إفهامه بهذه الملازمة، وعليه فإنّ الخبر دالٌّ على الجواز لحال الصلاة من طريقتين:

أحدهما: نفس تقرير الامام عليه السلام من حيث العمل، حيث إنهم عليهم السلام كانوا يلبسون، مع ملاحظة أنّ الضمير المستعمل في كلام الامام عليه السلام هو (هوذا) يكون

للإشارة، لا للتكلف الذي أشار إليه صاحب «الجواهر» نقلاً عن البعض بقوله:
(قيل: (هوذا) في كلامه عليه السلام (بفتح الهاء وسكون الواو) كلمة مفردة،
تستعمل للتأكيد والتحقيق والاستمرار والتتابع والاتصال، يراد منه (همي) في لغة
الفرس المستعملة في أشعار بلغائهم كثيراً.

إلا أن المراد منها الضمير، واسم الإشارة، كما يشهد له التأمل من وجوه،
فيكون إخباره عليه السلام باستمرار لبسه وإتصاله، كالصريح في شموله لحال الصلاة،
وإلا لنقل عنهم نزعم لها حالها) انتهى موضوع الحاجة^(١).

لما قد عرفت من دلالة على المطلوب، مع حفظه في الضمير وإسم
الإشارة، لأنهم لا يلبسون الشيء النجس، فليس وجه التوهم إلا لأجل كونه مما
لا يؤكل، وهو ليس إلا لحال الصلاة.

الطريق الثاني: هو إثبات التلازم بين الجلد والوبر في مثل الخز الذي قد
استثنى مما لا يؤكل، كما لا يخفى.

ففي «الجواهر»: (إنه مع الغضّ عمّا ذكره، قلنا إختصاصه لخصوص حال
اللبس لا الصلاة، فلا ريب في كون التعارض حينئذ بينه وبين ما دلّ على المنع عمّا
لا يؤكل لحمه من وجه).

ولعله أراد بيان أنّ الأدلة المانعة كانت مختصة بالوبر والجلد لغير الخز من
دون شمول دليل الخز لها، كما أنّ الأدلة المجوزة في الخز كانت مختصة بالوبر بلا
إشكال من مادة الافتراق، من دون أن يدخل تحت أدلة ما لا يؤكل، فيبقى مورد

(١) الجواهر: ج ٨ / ٨٨.

التعارض والتصادق هو جلود الخز لخصوص حال الصلاة، حيث أن مقتضى تلك الأدلة المنع، ومقتضى الإطلاق هنا هو الجواز، والترجيح يكون مع الجواز لأجل الشهرة والأخبار ومن جهة أقربية احتمال كون السؤال لخصوص حال الصلاة، حيث أن المتعارف في السؤال هو عن الصلاة في الجلود أيضاً، فالحكم بالجواز لا يخلو عن قوة لمطلق أجزائه إلا ما ثبت خلافه.

ولا يضرنا وجود الحديث الذي رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد ابن عبدالله الحميري، عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، أنه كتب إليه:

«روي عن صاحب العسكر عليه السلام أنه سئل عن الصلاة في الخز الذي يغش بوبر الأرناب؟

فوقع عليه السلام: يجوز، وروي عنه أيضاً: أنه لا يجوز، فبأي الجزئين نعمل؟ فأجاب عليه السلام: إنما حرم في هذه الأوبار والجلود، فأما الأوبار وحدها فكل حلال».

وفي «الجواهر» في نسخة: (فكلها حلال).

لأنه لا يمكن أن نعمل على كل تقدير، لأن ظاهره يدل على جواز الصلاة في الأوبار كلها، الشامل لأوبار مثل الأرناب والثعالب، مع أنه مخالف لفتوى أصحابنا.

وإن أريد من (الأوبار)، خصوص أوبار الخز، فلا يناسب الجواب مع السؤال، لأنه قد فرض صورة المغشوش، فلذلك لا بد أن يحمل الخبر على اعتبار

صورة الانضمام لخصوص الأرنب ونحوها، حيث لا يجوز فيها من الأوبار والجلود.

وأما ذيل الخبر حيث أجاز الأوبار كلها، فإنه محمول على التقية. فهذا الحديث لا يمكن العمل به، كما لا يخفى.

ومثله في ذلك بل أضعف ما رواه العلامة المجلسي في «البحار» نقلاً عن «كتاب العلل» لمحمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم، أنه قال فيه:

«قال رسول الله ﷺ: لا تصلّ في ثوب ممّا لا يؤكل لحمه، ولا يشرب لبنه»، فهذه جملة كافية من رسول الله ﷺ: (ولا يصلّي في الخز)، والعلّة في أن لا يصلّي في الخز، أن الخز من كلاب الماء، هي مسوخ إلى أن يصفى وينقى. قال: وعلّة أن لا يصلّي في السنجاب والسمور والفنك، قول رسول الله ﷺ المتقدم، وعن الحلبي أنه بعد نقل الخبر المزبور، قال لعل مراده عدم جواز الصلاة في جلد الخز، بقرينة الاستثناء، وقد تقدم القول في الجميع) انتهى كلامه حسب ما نقله صاحب «مصباح الفقيه».

هذا مضافاً إلى عدم توثيق مصنف هذا الكتاب، كما عن «الجواهر» وغيره، من أن الظاهر من كلامه كونه بإجتهاده لا نصّ الرواية، لما ترى من إستشهاده بكلام الرسول ﷺ في كون هذه الحيوانات من المسوخ، وإحتمال كون المنع في خصوص الجلد دون الوبر والشعر على ما إستظهره الحلبي، مع أنه من الواضح أنه إن كان من المسوخ كالسباع يكون المنع عنه في الصلاة مطلقاً، أي الأعم من الوبر والجلد، لا خصوص الوبر بعد تصفيته وتنقيته عمّا عليه من الأجزاء الملتصقة

بأصولها.

فلا تتمكن مثل هذه الأمور أن تعارض ما عرفت من الأدلة الدالة على الجواز مطلقاً، كما عرفت فلا نعيد.

ثم إنه وقع الخلاف بين الأعلام في أن الخز المعمول في الصدر الأول وعصر الأئمة عليهم السلام، هل هو الخز المعمول في زماننا هذا وفي أيدي التجار، فهل هما متحدان أم متفاوتان؟

والذي يظهر من العلامة المجلسي في «البحار» وتبعه بعض المتأخرين - مثل السيد أبي الحسن الاصفهاني والشاهرودي والمحقق الخميني وغيرهم - هو الأخير.

فلا بأس بنقل كلام المجلسي رحمته الله في «البحار» حيث قال:

(إعلم أن في جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخز وشعره ووبره إشكالاً، للشك في أنه هل هو الخز المحكوم عليه الجواز في عصر الأئمة عليهم السلام أم لا؟ بل الظاهر أنه غيره، لأنه يظهر من الأخبار أنه مثل السمك يموت بخروجه من الماء وذكاته إخراجاً، والمعروف من التجار أن الخز المعروف الآن دابة تعيش في البر، ولا تموت بالخروج من الماء.

إلا أن يقال: إنهما صنفان، بري وبحري، وكلاهما يجوز الصلاة فيه.

وهو بعيد، ويشكل التمسك بعدم النقل، وإتصال العرف من زمانهم عليهم السلام، والقبح في الأخبار بالضعف، إذ إتصال العرف غير معلوم، إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السابقين أيضاً رضوان الله تعالى عليهم، وكون الأصل

عدم النص في ذلك حدّه في محل المنع، والاحتياط في عدم الصلاة فيه)، انتهى.

أقول: وجه الاختلاف يدور حول أمرين:

الأمر الأول: حول إسمه وأنّه هل الخزّ هو من كلاب الماء، كما نشاهد ذلك في الخبر المروي عن عبدالرحمن بن الحجاج، وقد زعم بعضُ أنه القندس، لأنّ وبره أشدّ شبهاً بوبر الثعلب والأرنب، كما عن الحلبي في «السرائر». وزعم آخرون ان الخزّ هو وبرّ لسمك الماء، كما نقله الشهيد في «الذكرى» وادّعى أنّه المشهور في زمانه في المصر الذي كان يعيش فيه كما جاء في «حواشي القواعد»، حيث قال: (سمعت بعض مدمني السفر يقول إنّ الخز هو القندس، وقال: وهو قسمان، ذو إلية وذو الذنب، فذو الإلية الخز، وذو ذنب الكلب)، انتهى.

ولم يظهر من هذه الكلمات المخالفة الصريحة، بل أراد بيان ما هو المصدق، والاختلاف في إسمه، كما يشاهد ذلك من لسان الأخبار أيضاً.

الأمر الثاني: في بيان علامته، حيث يظهر من لسان بعض الأخبار مثل الخبر الذي رواه ابن أبي يعفور، أنه: (يكون كالحيّتان، حيث يموت بخروجه من الماء)، فعلى هذا يكون هذا الحيوان بحرياً، لكن الذي يظهر من نقل التجار أنّه يعيش في البر لا في البحر، فيكون برياً يمشي على الأربع، لكن يظهر من المحقق الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي في كتاب «مجمع البحرين» خلافه، حيث يقول:

(الخزّ بتشديد الزاء، دابة من دواب الماء، تمشي على أربع، تشبه الثعلب، ترعى من البر وتنزل في البحر، لها وبر يعمل منه الثياب، تعيش في الماء ولا

تعيش خارجه، وليس على حدّ الحيتان، وذكاتها إخراجها من الماء حية.

قيل: وقد كانت في أول الاسلام إلى وسطه كثيرة جداً، انتهى.

حيث إن ما نقله المحقق الطريحي مخالفاً لما نقله التجار وقبله المجلسي. ولكن الانصاف أنه بعد التأمل في الكلمات والروايات، هو حلية الخز وجواز الصلاة فيه في وبره وجلده، وفي كلّ ما يصدق عليه عرفاً أنه خزّ، سواء كان برياً أو بحرياً، لإمكان أن يكون المراد من البري أنه يبقى في البر مدة من الزمان ولا يموت بمحض خروجه من الماء كالحيتان، بخلاف ما لو مكث في خارج الماء كثيراً حيث يموت حينئذ، وهذا الاحتمال قد نقله صاحب «الجواهر» جمعاً بين القولين ويناسب مع لسان الأخبار، فيكون أصالة عدم النقل حجة في إثبات الحكم.

وما ناقشه المجلسي رحمه الله ليس بحجة، كما هو المتعارف في جميع المفاهيم التي تؤخذ من العرف عادةً ويعتمد الناس في أمورهم علي كلام أهل الخبرة، مثلاً يسألون العطار عن دواءٍ معيّن ويعتمدون عليه إذا أعطاهم دون السؤال عن غيره، برغم وجود احتمال الخطأ في حقّهم، وهكذا تكون السيرة في سائر الموارد.

وعليه، فيحكم بالجواز للصلاة مطلقاً، وإن كان الاحتياط بالاجتناب عنه في الصلاة حسنٌ جداً.

نعم إذا ثبت من دليل خارجي وجود قسم منه يعيش خارج الماء دائماً، ولا يدخل في الماء، ولا يوجب ذلك موته، فيشكل الحكم بحصول التذكية فيه، لأن

المستفاد من الأدلة مثل حديث ابن أبي يعفور من قوله: (كان ذكاته إخراجاً من الماء) تشبيهه بالحيتان، لأن أمر التذكية في حقه لا يحصل إلا بأحد الأمرين، إما بمثل السمك بخروجه عن الماء ولو بمدة طويلة، أو بالذبح إن كان له نفس سائلة، فإن كان من القسم الثاني فلا بد أن يكون برياً، لأجل أن المشهور أن كل ما كان بحرياً ليس له نفس سائلة إلا التمساح، وكونه من هذا القسم مع كونه بحرياً مشكل.

وكيف كان فلو ثبت وأحرزنا حياته خارج الماء مطلقاً، ولم يحصل موته بذلك، كان الحكم بجواز الصلاة فيه مشكل، وإن أطلق عليه لفظ الخز عرفاً، كما أنه لو كان الأمر عكس ذلك، بأن كان حياته في الماء لكنّه يخرج من الماء فترة من الزمن، ويسمى بالخز، جاز الصلاة فيه، وإن كان يُسمّى في بعض الأمكنة أو الأزمنة بكلب الماء، فذكاته حينئذ يكون إخراجاً عن الماء، كما وردت إليه الإشارة في الخبر المروي عن ابن أبي يعفور، وبرغم ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط في المقام، بل حسنه قويّ جداً.

وفي المغشوش منه بوبر الأرناب والثعالب روايتان ، أصحُّهما المنع.

يظهر من المصنف أن في حكم المسألة بحث ، من جهة دلالة الخبران ، كما هو كذلك حقيقة ، إذ ورد في المنع حديثان مرفوعان ، المرفوعة الأولى هي مرفوعة أحمد بن محمد ، عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح ، رفعه قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : الصلاة في الخز الخالص لا بأس به ، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك مما يشبه هذا ، فلا تصل فيه»^(١).

ومثلها مرفوعة أحمد بن محمد ، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

قال صاحب «الوسائل» ، أقول : نقل المحقق في «المعتبر» عن جماعة من أصحابنا إنعقاد الاجماع على العمل بمضمونه ، بل في «فقه الرضوي» ما يدل على المنع أيضاً^(٣) بقوله : (صل في الخز إذا لم يكن مغشوشاً بوبر الأرناب). بل قد نقل الشيخ في «الخلافة» وابن زهرة في «الغنية» نقل الاجماع على المنع في خصوص المغشوش بوبر الأرناب عن الأول ، وفيه وفي وبر الثعالب في الثاني ، بل عليه فتوى أصحابنا من المتقدمين والمتأخرين ، كما هو مقتضى عموم المنع ، المستفاد من أجزاء ما لا يؤكل للصلاة ، بل وهكذا مقتضى المنع بالدليل الوارد في خصوص وبر الأرناب والثعالب من المنع ، حيث يصدق في المغشوش منهما أنه صلى في وبر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١.

(٣) المستدرک: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي ، الحديث ١.

الأرنب والثعلب، مضافاً إلى ذكر الأصحاب بالخز الخالص المفهم لإخراج المغشوش من هذا الحكم، الموجب لتحصيل الاجتماع على المنع. ليس في قبال جميع ذلك إلا رواية دالة على الجواز، وهو حديث داود الصرمي، نقله عن بشير بن بشار تارةً، وأخرى روى بنفسه عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، قال:

«سألته عن الصلاة في الخز يغش بوبر الأرنب؟
فكتب: يجوز ذلك».

ففي هذا النقل كان المروي مضمراً، حيث لم ينقل عمّن يروى، بخلاف روايته الأخرى حيث كان منقولاً عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه سأل رجل عنه ^(١)، بل قد يستفاد من حديث «الاحتجاج» أيضاً الجواز، حيث أنه قد نقل كلا الحديثين عن صاحب العسكر عليه السلام بقوله: (عن الصلاة في الخز الذي يغش بوبر الأرنب؟ فوقّع: يجوز) ^(٢) يشعر بوجود قول على الجواز بواسطة الرواية.

لكنه يحمل على أحد المحامل التي ستذكر:
إمّا بحمله على كون الصلاة واقعة عليه، بأن يقع تحت المصلي لا معه.
أو يحمل على التقية، لكونه مخالفاً للمشهور وموافقاً للجُمهور.
أو يحمل على حال الضرورة.
أو يحمل على معنى الإنكار.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٥.

أو يحمل على معنى يجوز من باب التفعيل، أي يجوز العامة، إشارة إلى ذلك.

وليس ذلك إلا أن أحداً الأصحاب لم يفت بهذا المضمون، إلا الصدوق في «الفقيه»، حيث قال في توجيه رواية الجواز: (هذه رخصة، الآخذ بها مأجور ورادها مأثوم)، والأصل ما ذكره أبي في رسالته إليّ: (وصل في الخز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرنب)، انتهى.

بل لعل كلامه: (بأن الأصل.. الخ)، يؤيد كون فتواه هو ما ذكره أبوه. وكيف كان، الأقوى هو عدم الجواز في المغشوش في وبر الأرنب والثعالب، بل كل وبر وصوف كان ممّا لا يؤكل لحمه.

كما يمكن أن يستدل لذلك بما ورد في المرفوعين من قوله: (وغير ذلك مما يشبه هذا) حيث يشمل، فلا إختصاص لهذين القسمين، بل لعل ذكرهما أو أحدهما - كما في الحديث - كان من باب المثال لما لا يؤكل لحمه، أو كان لأجل كونهما متعارفاً خارجاً لا لخصوصية فيها، كما لا يخفى. مع أن وجود العمومات المانعة كافٍ في إثبات المطلب.

كما لا فرق في المنع بين الوبر أو الصوف من ما لا يؤكل لحمه، لإشتراك الدليل ولعله مما يشاهد من بعض - كالعلامة - من التردد أو التعبير بالأقرب، ليس في محله.

نعم يجوز الصلاة في الخز الممتزج مع الأبريسم، لأن المنع في الحرير إنما كان في خالصه لا ممتزجه، فيجوز المركب منهما الذي كان كل واحد منهما مستقلاً

جائزاً بالدليل، ولو كان لأجل إختلاطه.

فتمّ البحث في الخزّ بأقسامه من وبره وجلده، بل كل أجزائه، غاية الأمر في مثل جلده لا بد فيه التذكية، حيث لا يكون من الميتة لعدم كونه ميتة، لا بد أن لا يكون له نفس سائلة، وما ليس كذلك كان نوعاً بحرياً لا برياً، إذ الحيوانات البحرية - على ما قيل - كلّها غير ذي نفس إلاّ التمساح والتنين، فإن صح القول بتعيشه خارج، فلا بد أن يكون له نفس، فلا بد لصحة الصلاة فيه من التذكية، وحيث لا يموت بخارج، فينحصر تذكيته بالذبح، وهو خارج عن موضوع الدليل، وهو حديث ابن أبي يعفور.

فعلى ما قلنا لا ترتبط المسألة بأصالة عدم النقل، ولعل نظر المجلسي رحمه الله كان هذا المطلب، وهو أمر متين.

فلو أحرز الشخص حال الحيوان وأنّه يعيش في البر، فصحة الصلاة في جلده مشكّل جداً، وإن سلّمنا صدق الدليل عليه بإطلاق الخز عليه بالنسبة إلى وبره، لأنّه يجوز ولو لم يترك، وإن كان الاحتياط في مثل الوبر لهذا الفرد حسن جداً، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الخز.

الثالثة: تجوز الصلاة في فرو السنجاب ، فإنه لا يؤكل لحمه.
وقيل: لا يجوز. والأول أظهر.

وفي المسألة خلاف كبير، حيث ذهب جماعة من الفقهاء إلى الجواز، مثل الشيخ في «المبسوط» والفاضل والشهيد والمقداد والمحقق الثاني والفاضل الميسي، كما عن المصنف في المقام، بل عن «الأنوار العمرية» نسبته إلى الأكثر، خصوصاً بين المتأخرين. وفي «جامع المقاصد» نسبته إلى جملة من كبار الأصحاب، بل في «المبسوط» ادعى نفي الخلاف في السنجاب والحواصل، وفي «المنظومة» إرسال الإجماع عليه، وعن «الأمال» للصدوق: (من دين الإمامية)، حيث وجهه صاحب «الجواهر» بأنه أراد أنه ورد فيه الرخصة، وإن لم يكن معمولاً بها، بقرينة أن والده - الذي هو من رؤساء الإمامية - من جماعة المانعين، بل قد يستفاد من رسالة والده إليه الرخصة فيه وفي الفنك والسمور، حيث قال: (لا بأس بالصلاة في شعر ووبر ما أكل لحمه، وإن كان عليك غيره من سنجاب أو سمور أو فنك، وأردت أن تصلي، فانزعه، وقد روى فيه الرخصة). ومن القائلين بالجواز صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وصاحب «العروة» وأكثر المتأخرين بعدهم.

وذهب جماعة أخرى من الفقهاء إلى المنع، خصوصاً في الفنك والسمور، وبعضهم بالاطلاق حتى يشمل السنجاب أيضاً، وهم أكثر المتقدمين بحيث كانت الشهرة عندهم في المنع في قبال شهرة المتأخرين في الجواز، ولا بأس بالإشارة

إلى أسمائهم وأسماء كتبهم وهم:

علي بن بابويه الصدوق في كتابيه «الفقيه» و«الهداية»، والمفيد في «المقنعة» وأصحاب «جمل العلم والعمل» و«العقود» و«المصباح» ومختصره، و«الخلاف» و«النهاية» في الأطعمة و«السرائر» و«كشف الرموز» و«التذكرة» و«المختلف» و«نهاية الأحكام» و«المهذب البارع» و«الموجز الحاوي»، بل نسبه غير واحد إلى ظاهر الأكثر، بل عن «روض الجنان»: إنه مذهب الأكثر، بل في «السرائر» و«الخلاف» نفي الخلاف في المنع. وكيف كان، فإن القول بالمنع كثير جداً.

وقوم تردّدوا وتوقفوا، ولم يذكروا الترجيح لأحد القولين، كما نقل ذلك عن الفاضل في «التحرير» و«القواعد» وولده في «شرح القواعد» والصيمري، حيث اقتصرنا على نقل القولين من غير ترجيح لأحدهما، ولذلك ذهب بعض من عاصرناه إلى القول بالاحتياط حتى في السنجاب.

هذه جملة الأقوال في المسألة، وعليه فإنه يجب أن نتعرض لدليل المسألة وأخبارها، حتى يتضح لنا المرام وعلى الله التوكل في جميع الأزمان والأعصار. أقول: نتعرض أولاً لذكر الأخبار الدالة على الجواز:

فمنها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سأله عن أشياء، منها: الفراء والسنجاب؟

فقال: لا بأس بالصلاة فيه»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

ومنها: الخبر المروي عن مقاتل بن مقاتل، قال:
«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمرور والسنجاب والثعلب؟
فقال: لا خير في ذاك، ما خلا السنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم»^(١).
والاشكال فيه ليس إلا ضميمة الثعلب، مع أنه ممنوع في الصلاة، إلا أن
يقصد بقوله: (لا خير في ذاك)، هو المنع لا الكراهة، إلا في السنجاب حيث لا
كراهة فيه أيضاً.

ومنه: الخبر المروي عن علي بن أبي حمزة، قال:
«سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام، عن لباس الفراء والصلاة فيها؟
فقال: لا تصلّ فيها، إلا ما كان منه ذكياً.
إلى أن قال: قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟
قال: لا بأس بالسنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه
رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب»^(٢).
وفي نسخة أخرى من «الوسائل» على ما نقله صاحب «الجواهر»: (مما
يؤكل لحمه من غير الغنم)، بدون كلمه لا، غاية الأمر قال: إنّ الأولى هي الأصح،
ولذا قال صاحب «مصباح الفقيه» بأنه من سهو القلم. وصحيحه هو وجود كلمة
(لا)، كما هو هكذا في «الوسائل» الموجودة عندنا.
ولكن يمكن أن يكون وجه عدم وجود (لا) هو ما ورد في بعض الأخبار

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

من وجود قسم من السنجاب كان معدوداً ممّا يؤكل لحمه، كما نشاهد ذلك في الخبر المروي عن أبي حمزة الثمالي، قال:

«سأل أبو خالد الكابلي علي بن الحسين عليه السلام عن أكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما.

قال أبو خالد: إنّ السنجاب يأوي الأشجار.

قال: فقال له: إن كان له سَبَلَةٌ كسبلة السنور والفارة فلا يؤكل لحمه، ولا يجوز الصلاة فيه.

ثم قال: أما أنا فلا آكله ولا أحرمه»^(١).

وفي اللغة: (السَبَلَةُ: بالتحريك الشارب.

وفي «مجمع البحرين»: سنبلة كسنبلة السنور، بلفظ النون.

وكيف كان، فإنّ المستفاد من هذا الخبر أن ما ليس له سبلة فهو حلال أكله، ويجوز الصلاة فيه، ويؤيد قوله: (أما أنا فلا آكله ولا أحرمه)، حيث يدل على أن ما ليس له سبلة حلال، لكنه على كراهية وليس بحرام، فيمكن أن يكون الجملة الواردة في خبر علي بن أبي حمزة من قوله: (ما يؤكل لحمه من غير الغنم) يناسب مع قوله: (ما يؤكل لحمه) لا مع المنفي، حتى يكون عطف بيان لقوله: ممّا لا يؤكل ولا حسن فيه.

وكيف كان، فإنّه حتّى لو كان الأمر كذلك، لكنه خلاف الإجماع حيث لم يفت أحد من فقهاء الشيعة بحلية أكل لحم السنجاب، ولعله لذلك إلّجأ صاحب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١.

«الجواهر» وغيره إلى تصحيحه بما عرفت.

كما أنّ التعليل الوارد في هذا الحديث وغيره، بقوله: (فإنه دابة لا تأكل اللحم)، إشارة إلى ما ورد في الحديث من أنّ: (كلّ ما كان يأكل الورق والأشجار يجوز الصلاة، بخلاف ما يأكل اللحم)، وهو مثل الخبر الذي رواه قاسم الخياط، أنّه قال:

«سمعتُ موسى بن جعفر عليه السلام يقول ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلى فيه، وما أكل الميتة فلا تصل فيه»^(١).

فهل يجوز أن يجعل هذا التعليل ملاكاً لحلية لحم غير أكل اللحم وحرمة لحم آكله أم لا؟ ربما يشاهد خلاف ذلك في بعض الحيوانات، حيث إنه مع كونه آكلاً للورق والشجر ومع ذلك لا يجوز أكل لحمه، كما قيل في الأرنب إنه كذلك.

نعم، قد ورد عند بعض أهل اللغة أن السنجاب يأكل الشجر ويصعد إليه، ولكن مع ذلك قام الاجماع على حرمة أكله، ولم يفت أحد بحلية أكله، مع أنه مما لا يؤكل لحمه، مع ذلك قد استثنى عن حكم عدم جوام الصلاة فيه.

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه الحلبي بنفس السند المذكور في صحيحته الأولى مع تفاوت في متنها، حيث قال:

«عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(١).

والسؤال هو أنّ هذا الخبر هل هو متّحدّ مع الصحيحة الأولى أم لا؟ أي صدرتا مرّة واحدة أو مرتين؟ وعلى كلّ تقدير، فلا إشكال في حجيتهما بالنسبة إلى السنّجاب، لأنّه المشترك بينهما في الجواز.

نعم يقع الاختلاف بالنظر إلى غيره مثل السّمور والثعالب، حيث يجوز فيهما لو كانتا اثنتين، أما لو كانت واحدة وحصل التردّد في صدور أحدهما مع عدم العلم بالصادر من الإمام عليه السلام، فإنّه يقع التعارض بينهما، فأصالة عدم النقيصة تعين الأولى، وأصالة عدم الزيادة تعين الثانية، فإنّه حتّى لو قلنا بتساوقهما بالمعارضة بين الأصليين، فإنّ ذلك لا يوجب سقوطهما بالنسبة إلى السنّجاب لتوافقهما بالجواز، فالحجّة باقية بالنسبة إليه، وإن صار الحكم مجملاً بالنسبة إلى السّمور والثعالب، حيث لم يعلم الصادر منهما.

وإن قلنا عند تعارضهما - أي الأصليين - أنّ أصالة عدم الزيادة أقرب إلى القبول والصواب، لكثرة وقوع السهو في النقيصة دون الزيادة، فيوجب ترجيح الصحيحة الثانية، والحال أنّها مشتملة على ما لم يفتّ به أحد من أصحابنا، وهو الجواز في الثعالب، فلا بد من التبعيض في الحجّيّة، بالأخذ بها بالنسبة إلى السنّجاب دون بعض كالثعلب، لأجل التقيّة ونحوها.

مع وجود القرينة في الأولى الدالّة على الوحدة، حيث وقع فيها قوله: (سأله

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

عن أشياء، منها: الفراء والسنباب.. إلى آخره)، حيث يشعر بوجود أمور أخرى سأل عنها الإمام لكن لم يرد ذكرها في الخبر.
وكيف كان، فإنّ هاتان الروايتان تدلان على جواز الصلاة في السنباب، وهو المطلوب.

ومنها: الخبر المروي عن بشير بن بشار، قال:
«سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنباب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الاسلام، أن أصلي فيه بغير تقية؟
قال: فقال: صلّ في السنباب والحواصل الخوارزمية، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمور»^(١).

والسنباب: على ما في كتاب «مجمع البحرين»: (حيوانٌ على حد اليربوع، أكبر من الفارة، شعره في غاية النعومة، يتخذ من جلده الفراء، فيلبسه المتنعمون وهو شديد الختل).

وأما السمور: كما عن «مصباح المنير»: (إنه على وزن التنور، دابة معروفة يتخذ من جلدها فراء مثمّنة، تكون في بلاد الترك تشبه النمس، ومنه أسود لامع وأشقر، وحكى لي بعض الناس أنّ أهل تلك الناحية يصيدون الصغار منها، فيخصون الذكر ويتركونه يرعى، فإذا كان أيام الثلج خرجوا للصيد ممّا كان مخصياً إستلقى على قفاه فأدركوه، وقد سمن وحسن شعره).
وأما الفنك: ففي «مجمع البحرين»: (كعسل، دويبة برية غير مأكولة اللحم،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

يؤخذ منها الفرو، ويقال: إنّ فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، يجلب كثيراً من بلاد الصقالبة، وهو أبرد من السمر، وأعدل وأحرّ من السنجاب، صالح لجميع الأمزجة المعتدلة).

وأما الحواصل: ففي كتاب «حياة الحيوان» للدميري: (وهو طير كبير له حوصلة عظيمة، يتخذ منها الفرو، قيل: وهذا الطائر يكون بمصر كثيراً).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن أبي علي بن راشد، قال:

«قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلّي فيه؟

قال: أي الفراء؟

قلت: الفنك والسنجاب والسمر.

قال: فقال: صلّ في الفنك والسنجاب، فأما السمر فلا تصلّ فيه..

الحديث^(١).

ومنها: الخبر المروي عن يحيى بن أبي عمران، أنه قال:

«كتبْتُ إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز، وقلت:

جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك.

فكتب بخطه إليّ: صلّ فيها»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن وليد بن إبان، قال:

«قلت للرضا عليه السلام: أصلي في الفنك والسنجاب؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

قال: نعم.. الحديث»^(١).

بل قد يدل على الجواز الأخبار التي تدلّ عليه بصورة العموم:

منها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع

الجلود؟

قال: لا بأس بذلك»^(٢).

بأن يشمل السنجاب أيضاً قوله (جميع الجلود) كما يشمل الصلاة أيضاً بإطلاقه، وإلاّ لأمكن أن يكون المراد من قوله: (جميع الجلود) في قبال الوبر المقدر في أوله، ثم اضاف الجلود إليه، كما يمكن أن يكون المراد حيثية السؤال من خصوص اللبس لا الصلاة، فلا ينافي القول بجواز اللبس في السنجاب دون الصلاة.

فالتمسك بهذا الحديث، مبني على هذين الوجهين: من شموله للسنجاب، وكون عموم جواز اللبس شاملاً لحال الصلاة أيضاً.

هذا بخلاف الخبر الصحيح الذي رواه ريان بن الصلت، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب

والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكيمنت والمحشو بالقز والخفاف من

أصناف الجلود؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

فقال: لا بأس بهذا كله إلا الثعالب»^(١).

حيث إنه يدل على الجواز ورود ذكر السنجاب فيه، إلا أنه يمكن أن يكون لبيان الحكم تكليفاً من حيث جواز اللبس لا وضعاً حتى يشمل حال الصلاة. اللهم إلا أن يلاحظ الاستثناء في ذيله لمثل الثعالب حيث إنه لا يكون المنع فيه إلا لحال الصلاة لا مطلق اللبس، كما مضى بحثه، فيصير هذا قرينة على كون المراد من الجواز في الصدر هو الوضعي لا التكليفي، فيكون للتمسك به وجهٌ وجيه.

هذه جملة الأخبار الدالة على الجواز.

وفي قبال هذه الطائفة وردت عمومات دالة على المنع بصورة الاطلاق، وأنه لا يجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، وفي هذه الطائفة توجد روايات صحاح وموثقات جميعها تدلّ على المنع في خصوص السنجاب وغيره.

منها: الخبر الموثق الذي رواه ابن بكير، قال:

«سأل زارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب

وغیره من الوبر؟

فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة، حتى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله. إلى أن قال: وإن كان غير ذلك بما قد نُهييت عن أكله، وحرامٌ عليك أكله،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكره»^(١).
ومنها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟

فقال: لا يلبس ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً»^(٢). فإن هذا الحديث يدل على منع اللبس أيضاً، إلا إذا كان ذكياً كسائر السباع إذا كان الملبوس جلدًا لا وبرًا، وإلا لا يعتبر في جواز لبسه التذكية، فيحمل على الجلد بواسطة الاستثناء. ثم هل يشمل الاستثناء للصلاة أيضاً، فيكون الحديث من أدلة الجواز أم لا؟ لأنه إذا كان الاستثناء لخصوص اللبس دون الصلاة، فإن هذا الحديث يكون من أدلة المنع، لما قد صرح في المستثنى منه بالنهي عن الصلاة فيه. وكيف كان، فإنّ التمسك بهذا الخبر للمنع عن الصلاة فيه لا يخلو عن إشكال، لو لم نقل ظهوره في الجواز.

نعم يدل على المنع الخبر المروي في «فقه الرضا» بقوله: «ولا تجوز الصلاة في فرو السنجاب ولا السمور»^(٣).

وغير ذلك مما يدل على المنع.

أقول: بعد الوقوف على هاتين الطائفتين من الأخبار، لا بد أن نلاحظ كيف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٣) المستدرک: ج ١ الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.

يكون الجمع بينهما.

قد يقال: - كما في «المدارك» - إن حديث ابن بكير وأن كان عاماً في المنع، إلا أنه حيث بني الحكم لخصوص السنجاب وغيره من المذكورات، فيصير الحديث كالنص في المنع في خصوص السنجاب وما معه، فيوجب التعارض مع ما دل على الجواز في السنجاب، وحينئذ يكون المرجع إلى الترجيح.

فإنه يقال: - كما قاله صاحب «الجواهر» - من أنه لا يقدح في التخصيص في المتصل قطعاً بل وفي المنفصل، أي بأن يجعل المنع في حديث ابن بكير لغير السنجاب، خصوصاً مع بقاء بعض الآخر داخلاً في عموم المنع مثل الثعلب والفنك، مع أنه لم يكن المقام مقام حاجة حتى لا بد أن يذكر، مع إمكان كون المورد مشتملاً على قرينة حالية دالة على الاستثناء في مثل السنجاب، مع أنه لم يستثن مثل الخز المعلوم إستثناءً.

مضافاً إلى أنه لا يمكن حمل أخبار الجواز على التقية لوجهين: أولاً: إن العامة يجوزون الصلاة مع مطلق ما لا يؤكل لحمه، لا خصوص السنجاب، فلا وجه لجعل ذلك محمولاً على التقية.

وثانياً: إن مجرد إمكان التقية في بعض الأفراد المذكور دون إسقاط الحديث عن الحجية، يكون معناه رفع اليد عن الدليل لمجرد الاحتمال.

وأما كون شهرة المتقدمين على المنع، أو دعوى الاجماع عليه، ليس على حدٍ يوجب رفع اليد عن الدليل، أو يتوقف: لوجود الخلاف كثيراً، هذا أولاً.

واختلاف رأي الفقهاء حوله في كتبهم المختلفة ثانياً، مثل الصدوق حيث منع في «الفقيه» و«الهداية» وأجاز في «المقنع» و«المجالس» والشيخ قد أجاز في «المبسوط» ومنع في «الخلاص» و«النهاية».

فمثل ذلك يوجب الوهن، فعلى هذا كان القول بالجواز قوياً، وإن الأولى والأحوط تركه، قضية وحذراً عن مخالفة الأصحاب).

هذا حاصل ما ذكره صاحب «الجواهر» رحمه الله.

أقول: لكن الانصاف أن المسألة لا تخلو عن شوب الاشكال، حيث أن لسان الأخبار في الجواز مختلفة من جهة بيان المصداق، حيث أن بعضها مشتملة على تجويز بعض مما يقطع بكونه لا يجوز الصلاة معه إلا مع التقية أو الضرورة، مثل الثعلب، والبعض الآخر ما هو مختلف فيه النظر من الجواز وعدمه، كالسمور والفنك، وبعضها لم يجوز إلا السنجاب، فإن وجود هذه الاختلافات ربما يوجب الظن للفقيه، بأن إمكان أن تكون التقية لأجل إيقاع الاختلاف بين الشيعة حتى لا يعرفوا، ومعلوم أن التقية لها ضروب وأقسام، فإذا جاء هذا الاحتمال، فلا يطمئن الفقيه بكون الجواز الوارد في الأخبار كان لبيان الحكم الواقعي، خصوصاً مع ملاحظة بيان اختلاف علل التجويز، حيث قد ورد في بعضها بأنه لا يأكل اللحم، وأخرى بأنه ليس بذي ناب ومخلب، وثالثة بأنه مأكول اللحم إذا لم يكن له سبلة كسبلة السنور - كما في حديث أبي حمزة الثمالي - وأمثال ذلك.

فإذا وقعت هذه الأمور منضمة بعضها مع بعض، في جنب الأخبار المانعة لأجل كونه مما لا يؤكل لحمه، خصوصاً مثل الموثقة التي قد عمل بها الأصحاب

في كثير من الموارد، والنهي الخاصّ الوارد في صحيح علي بن جعفر عنه، وإن اختصّ منعه بصورة عدم التذكية، فينحصر المنع في الجلد، لأنه الذي يحتاج إلى التذكية لا الوبر، مؤيداً بالخبر المروي في كتاب «الفقه الرضوي» الصريح في المنع، فإنّه لا يطمئن الفقيه ولا يتجرأ على إصدار الحكم بالجواز فيه جزماً، خصوصاً إذا لاحظنا لسان بعض الأخبار من إلحاح السائل على تحصيل الجواز في مثل هذه الحيوانات، ومع ذلك لم يجوز إلّا مع وجود الضرورة أو التقية، كما ورد ذلك في الخبر الذي رواه محمد بن علي بن عيسى، قال:

«كتبت إلى الشيخ - يعني الهادي عليه السلام - أسأله عن الصلاة في الوبر، أي أصنافه أصلح؟

فأجاب: لا أحبّ الصلاة في شيء منه.

قال: فرددت الجواب، أنا مع قوم في تقية، وبلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر فيها بلا وبر، ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره، وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة عليهم السلام، فما الذي ترى أن نعمل في هذا الباب؟

قال: فرجع الجواب إليّ، تلبس الفنك والسمور»^(١).

فإن تعبير الامام عليه السلام بقوله: (إنّي لا أحبّ الصلاة في شيء منه) يشمل بعمومه حتى مثل السنجاب، ثم فرض السائل وجود الضرورة للبرد والتقية، حيث أنه سألّه وجواب الإمام عليه السلام وردّه السؤال مرّةً أخرى منه عليه السلام يفيد أنّه كان من الشيعة المؤمنين، وضرّه إذا لم يقدم عليه، ومن ثمّ حكم عليه السلام بالجواز في هذه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

الصورة، حتى في مثل الفنك والسمور، الذي كان منعه في الجملة أظهر من السنجاب.

ولعل وجه عدم ذكر السنجاب فيه، هو عدم تداول ذلك في تلك النواحي والمناطق التي كان يعيش فيها السائل، كما لم يكن لبس وبر المأكول متعارفاً فيها. ولذلك ترى ذهاب بعض الفقهاء - مثل ابن حمزة، وصاحب «الرياض»، بل الصدوق في «المجالس» وصاحب «الحقائق» - إلى الكراهة لأجل مشاهدة الاشكال في حمل الأخبار المجوزة على التقية، للإشكالات التي سمعت عن صاحب «الجواهر» وغيره، هذا فضلاً عن كثرة الأخبار المجوزة، وذلك يوجب كون النهي الوارد في الموثقة على مبني طلب الترك بصورة الكلبي المستلزم للحرمة بذاته، إلا أن يرد في بعض أفرادها من الرخصة في فعله، فيحمل على الكراهة، حتى لا يوجب كونه مجازاً، لأنه من الواضح أن الأمر والنهي بحسب حال ذاتهما ظاهراً في الوجوب والحرمة عند استعمالهما في الجامع من طلب الفعل أو الترك، حتى يجتمع مع الكراهة والاستحباب، وهذا مما يوجب المجاز، بخلاف ما لو قررنا بالذي مر ذكره من كون ظهورهما في الوجوب والحرمة كما هو المتبادر من الصيغة واللفظ، بل وكذا الإشارة، إلا أن تقوم قرينة دالة على الرخصة في الترك للإستحباب، أو الرخصة في الفعل حتى يكون للكراهة، حيث يكون الاستعمال حقيقياً لا مجازياً، فيكون المقام من هذا القبيل بالنسبة إلى النهي الوارد في الموثقة، لما ترى من وجود أخبار كثيرة دالة على الرخصة في السنجاب، فيوجب الحمل على الكراهة.

هذا هو غاية التقريب للقائلين بالجواز على نحو الكراهة وعدمها. ويمكن التأمل في الأحاديث المجوزة بملاحظة قول السائل: (بأننا في قوم - أو مع قوم - في تقية)، وكذلك قوله: (إني أحبُّ أن لا تجيبني بالتقية)، فإنَّ الحاجة بأن لا يجيبه الإمام تقيّة. وإن لا يستلزم ذلك أن لا يجيبه الإمام بالتقية مراعاة لحال الشيعة وحفظاً لدماءهم، فإنَّ نظائر هذه الأمور، يوجب الاطمئنان للفقهاء بصدر الحكم تقيّةً.

فمع وجود ذلك لا يمكن الفتوى بالجواز، ولا أقل من الاحتياط في السنجاب، كما عليه بعض المحققين.

مضافاً إلى أنه لو شككنا في ذلك، ولم نستفد من الأدلة جهة خاصة من الجواز أو المنع، والتجأنا إلى الأصل، فهل الحكم حينئذٍ هو المنع أو الجواز؟

ففي «الجواهر»: الجواز، لأن الأصل عدم المانعية.

ولكنه لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت منا سابقاً من احتمال كون الشرط للساتر، هو كونه مما يؤكل لحمه، إذا كان من جنس الحيوان والأمر في المقام كذلك، فالأحوط وجوباً هو الاجتناب، كما ذكرنا في حاشيتنا على «العروة» تبعاً لبعض المحققين من المتأخرين وإحتياطاً في الدين المبين.

ثم لا فرق على القول بالجواز بين جلد السنجاب ووبره، لإطلاقات الأدلة وفتوى الأصحاب، مضافاً إلى تصريح بعضهم بالتعميم، ومضافاً إلى التلازم المستفاد من صحيح سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام في حديث: (إذا حلّ وبره حلّ

جلده^(١)، حيث يؤيد المدعى، وإن كان عموم التلازم غير معلوم في الجملة.
ولكن لا بد فيه من التذكية، لأنه يكون من ذي نفس، فإذا لم يكن مذكياً فإنه
يندرج في الميتة، ولا يجوز الصلاة فيه من هذه الناحية. والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٤.

وفي الثعالب والأرانب ، روايتان أصحهما المنع.

لا يخفى عليك أنّ الحكم فيهما من جهة فتوى الأصحاب وعملهم هو المنع ، بل عن «الجواهر» أنه لم يعمل بالجواز أحد ، وكان إتفاقهم على المنع . نعم قد نقل عن صاحب «المدارك» الذي نقل كلام المحقق في «المعتبر» حيث يستفاد ميله إلى العمل بالجواز ، وتبعه صاحب «المدارك» وإعترض على المصنف أنّه كيف قال أصحهما المنع ؛ بل كان الأولى أن يقول أشهرهما المنع ، كما فعل كذلك في كتابه النافع . حيث أنّ الأخبار المجوزة كانت صحاحاً ، ونقل صحيحة الحلبي وصحيحة علي بن يقطين وصحيحة جميل ، ولم ينقل في المنع إلاّ روايتين وهما صحيحة ابن مهزيار وصحيحة ابن مسلم ، مع أن أستاذه صاحب «مجمع الفائدة والبرهان» نقل بأن الأخبار المانعة يبلغ عددها إلى أربعة عشر ، بخلاف المجوزة ، ولذلك عدّها صاحب «الجواهر» من التواتر بخلاف المجوزة ، غايتها بلوغها إلى حد الاستفاضة ، كما نقله العلامة النوري في «الذخيرة» ، وعدّها إلى ثمانية ، ولذلك طعن صاحب «الجواهر» على صاحب «المدارك» حيث قال بعد نقل كلامه :

(إذ فيه ما لا يخفى ، بل لولا الوثوق بعدالته وكمال تقواه ، لأمكن كونه من التدليس المحرم ، ضرورة إستفاضة المنع في الثعالب ، مع أنه لم يذكر منها إلاّ صحيح ابن مسلم الذي ظاهره ، الجواز وترك موثق ابن بكير أو صحيحه... إلى آخر ما نقله من الأخبار الدالة على المنع).

وكيف كانت، فإنَّ المسألة من حيث الفتوى والعمل واضحة في الثعالب، بل وفي الأرناب إن لم تبلغ فيها إلى ما ورد في الأولى.

فالأولى أن نتعرض للأخبار الواردة في المسألة، وهي على ثلاث طوائف: طائفة دالة على المنع مطلقاً.

وطائفة دالة على الجواز مطلقاً.

وطائفة ثالثة مفصلة بين الوبر والجلد، حيث أجاز الصلاة في الوبر دون الجلد.

فتوجّه عنان الكلام إلى أخبار المنع أولاً بصورة الاجمال، حتى لا يوجب الملل لما قد تكرر ذكرها في تضاعيف كلماتنا.

والأخبار المانعة هي: موثقة ابن بكير^(١) حيث قد صرح بالمنع في الثعالب، وصحيح أبي علي بن راشد^(٢)، وعلي بن مهزيار^(٣)، وريان بن الصلت^(٤)، وأبي زيد^(٥)، ووليد بن إبان^(٦)، وبشير بن بشار^(٧)، ومقاتل بن مقاتل^(٨)، ومحمد بن

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
 - (٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٣) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٤) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٥) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٦) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٧) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 - (٨) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.

مسلم^(١)، ومحمد بن إبراهيم^(٢).

حيث ورد في حديث ابن مسلم قوله: (ما أحبُّ أن أصلي فيها)، بحمل هذا التعبير على معنى الحرية الحرية، وألا يصير دليلاً على الجواز، كما كان الأمر في الخبر المروي عن محمد بن إبراهيم حيث قال:

«كتبت إليه أسأله عن الصلاة في جلود الأرانب، فكتب: مكروه»^(٣).

بناء على كون الكراهة بمعنى الحرمة في اصطلاح الأئمة عليهم السلام، لا بما هو المصطلح عندنا، وألا يصير دليلاً على الجواز. وحديث أحمد بن إسحاق الأبهري، قال:

«كتبت إليه، جعلت فداك عندنا الجوارب والتكك، تعمل من وبر الأرانب، فهل يجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب: لا تجوز الصلاة فيها»^(٤).

وأيضاً الخبر المروي عن جعفر بن محمد بن أبي زيد، قال: سأل رجلاً الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب الذكية؟ قال: لا تصلّ فيها»^(٥).

أيضاً الخبر المروي عن علي بن مهزيار:

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 (٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ؟.
 (٣) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.
 (٤) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.
 (٥) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

«عن رجل سأل الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فنهى عن الصلاة فيه، وفي الثوب الذي يليه.

فلم أدر أي الثوبين، الذي يلصق بالوبر، أو الذي يلصق بالجلد؟
فوقع بخطه: الثوب الذي يلصق بالجلد.
قال: وذكر أبو الحسن - يعني علي بن مهزيار - أنه سأله عن هذه المسألة؟

فقال: لا تصل في الذي فوقه ولا في الذي تحته»^(١).
هذه هي مجموع الأخبار الدالة على المنع.
وفي قبالتها أخبار كثيرة تدل على الجواز:
منها: الخبر الصحيح المروي عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«سألته عن الصلاة في جلود الثعالب.
فقال: إذا كانت ذكية فلا بأس»^(٢).
منها: مثله حديث حسن بن شهاب^(٣).
ومنها: الخبر المروي عن ابن الحجاج، قال:
«سألته عن اللحاف (الخفاف) من الثعالب أو الجرز (الخوارزمية) منه،
أيصلي فيها أم لا؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٠.

قال: إن كان ذكياً لا بأس به»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع

الجلود؟

قال: لا بأس بذلك»^(٢).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي^(٣) مثله، حيث يشمل مثل الثعالب

بقوله: (وأشباهه).

بل وكذا يدل على الجواز ما عرفت من قوله: (ما أحبُّ) في حديث ابن

مسلم، وكذا قوله: (أكرهه) في حديث محمد بن إبراهيم الذي قد تقدم ذكره، وكذا

حديث سفيان بن السمط^(٤).

هذه جملة الأخبار الدالة على الجواز.

أقول: لا يخفى على الناظر المتأمل، وجود أخبار كثيرة في الطرفين، حيث

يوجب التعارض بينهما، فلا بد من الجمع بين الطائفتين، بحمل أخبار المنع على

الكرهية وأخبار الجواز على التقية أو الضرورة، ولكن الثاني أولى من وجوه

عديدة:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

أولاً: إن أخبار المنع أكثر من الجواز، إذ هي تبلغ إلى أربعة عشر - على ما قيل - وأخبار الجواز إلى ثمانية.

وثانياً: موافقة أخبار المنع للمشهور دون الجواز.

وثالثاً: موافقة أخبار الجواز للجمهور، مع أنهم عليه السلام أمرونا بمخالفتهم بقولهم عليه السلام (خذ ما خالف العامة، فإنَّ الرشد في خلافهم).

ورابعاً: قيام القرائن في بعض أخبار الجواز، الدالة على لزوم حملها على التقية، مثل كون علي بن يقطين من أحد الوزراء، حيث يقتضي منصبه ذلك، ومثل وجود لفظ (وأشباهه) في صحيحة الحلبي، و(جميع الجلود) في صحيحة علي بن يقطين، حيث لا يمكن قبولهما لمخالفتهما مع مذهب الإمامية، إذ لا تجوز الصلاة في كل الجلود مما لا يؤكل لحمه، ولو سلمنا في مثل الثعلب والأرنب، هكذا الأمر في لفظ (الأشباه).

وخامساً: اشتغال حديث علي بن يقطين على حكم الجواز اللبس لا الصلاة فيجمع، مع أخبار المنع بالنسبة إلى حال الصلاة، فلا يكون ذلك معارضاً لأخبار الجواز.

وسادساً: وجود تعدد المرجع في حديث الحلبي، من الفراء والسمور والسنجاب والثعالب مع الاتيان بضمير المذكر المفرد، بقوله: (لا بأس بالصلاة فيه)، حيث يحتمل أن يكون إتيان المذكر المفرد لأجل أن يرجع إلى الفراء فقط، حيث يكون مأكولاً لا إلى الجميع، وإلا لكان اللازم أن يقال: (كل واحد منها). كل ذلك يفيد احتمال صدور هذه الأخبار تقيّةً.

وسابعاً: يحتمل أن يكون قيد: (إذا كان ذكياً) أو (مع التذكية) في الجلود، كناية عن عدم الجواز في الجلود، فلعله أشار بذلك إلى بيان حال التقية، فكأنه يريد أن يقول إذا قبلت التذكية تصح الصلاة في الجلد، وهو لا يمكن إلا في المأكول، وهذا كما وقع في حديث ابن الحجاج وحسين بن شهاب.

وثامناً: إن أخبار الجواز وردت في الثعالب دون الأرانب، فكيف يمكن دعوى ذلك في كليهما، كما عن «المدارك» من الاشتراك في الاشكال بين الثعلب والأرنب، مع أن في «الجواهر» إننا لم نجد بحديث للجواز في الأرنب بالنسبة إلى جلد لحال الصلاة، إلا في حديث مكاتبة محمد بن إبراهيم^(١) من الكراهة في جلد الأرنب، وهي مع عدم جمعها لشرائط الحجية، مضافاً إلى عدم معلومية كون المراد من «الكراهة» هو المصطلحة عندنا، بل المراد هو الحرمة في عصر الأئمة عليهم السلام.

وتاسعاً: مشاهدة وجود أخبار المنع عن الصلاة في الوبر المغشوش بوبر الأرنب في الخز، ففي الخالص يكون بطريق أولى. مضافاً إلى أنه لو سلمنا تجويزه في وبره، كان في ما لا تتم فيه الصلاة الذي قد إغتفر فيه في مثل النجاسة أولى، مع أنك قد عرفت المنع على حسب مختارنا.

هذا كله، مع وجود دعوى الاجماع على المنع عن مثل الشيخ السيد وعلم الهدى، صاحب «كشف الرموز»، بل في «الدروس» و«البيان» إن رواية الجواز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي الحديث ٤.

مهجورة.

ومع ذلك كله نشاهد ميل صاحب «المدارك» - تبعاً للمحقق - إلى الجواز، من دون أن يلاحظ تلك الأخبار المانعة الكثيرة، حيث اعتمدا على الأخبار المجوزة، وقالاً بأن الاحتياط في الدين يقتضي المنع.

ولكن قد عرفت أن مقتضى الأخبار، وعمل الأصحاب، هو القول بالمنع في الثعلب والأرنب، وإن لم تكن الأخبار الكثيرة إلا في الثعلب، ولا فرق في القول بالمنع بين الجلد والوبر، وإن كان يظهر من بعض - كما عن «مصباح الفقيه» - التفصيل بين الوبر بالجواز والجلد بالمنع مستنداً بحدِيثين:

أولهما: الخبر الذي رواه الشيخ الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، أنه كتب إليه:

«قد سأل بعض العلماء عن معنى قول الصادق عليه السلام: (لا تصل في الثعلب، ولا في الأرنب، ولا في الثوب الذي يليه)؟

فقال عليه السلام: إنما عني الجلود دون غيرها»^(١).

وثانيهما: حديث «الاحتجاج» أيضاً عن محمد بن عبدالله الحميري، عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، أنه كتب إليه:

«روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام، أنه سُئل عن الصلاة في الخنز الذي يغش بوبر الأرنب، فوقع عليه السلام: يجوز، وروي عنه أيضاً: أنه لا يجوز، فبأي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٢.

الخبرين نعمل؟

فأجاب عليه السلام: إنما حرّم في هذه الأوبار والجلود، فأما الأوبار وحدها فكلّ حلالٌ (أو كلها حلال)»^(١).

ولكنه غير مقبول من وجوه، لما قد عرفت أن الأخبار المانعة مطلقة، لو لم نقل أن أكثرها كان في خصوص الوبر، إذ هو المتعارف، أو هو مع الجلد، وأما حمله على الجلد دون الوبر حتّى يوجب الحكم بالتفصيل، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

مضافاً إلى أنه مخالف للإجماع المركب، لعدم القول بالفصل بينهما في الجواز والمنع، ولم نجد من أفتى بهذا التفصيل وأن يحتمل وجود القائل به، ولكن لا بد من التتبع أكثر من ذلك.

وكيف كان، فالقول بالمنع فيهما في كلا الفردين، لا يخلو عن قوة جداً، هذا فضلاً عن المناقشة في إسناد أخبار كتاب وجود «الاحتجاج».

وأما الكلام في الفنك والسمور:

الفنك: - بفتحيتين - قيل نوعٌ من الثعلب الرومي، وقيل: نوعٌ من جراء الثعلب التركي. وعن بعض: إنّهُ يطلق على فرخ ابن آوى، قيل: جلده يكون أبيض وأشقر وأبلى وحيوانه أكبر من السنجاب.

هذا كما في «المستمسك» للحكيم عليه السلام.

وقد نُسب المنع إلى المشهور، كما في «الجواهر»، بل عن «المفاتيح»

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٥.

الاجماع عليه. ويشهد على المنع موثق ابن بكير^(١)، حيث قد صرح بخصوصه في سؤال السائل وكان من باب ابتناء المسألة على السبب الخاص، وكذلك يفهم المنع من عمومات المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، بل قد يستدل عليه بالخصوص من حديث مقاتل بن مقاتل^(٢) إذا سأل السائل عن السمور والسنجاب والثعلب فقال عليه السلام: (لا خير في ذاكه، ما خلا السنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم).

حيث يفهم حكم عموم المنع من إستثناء السنجاب في ذيله فقط، فدخل ذلك في قوله: (لا خير فيه) إن إريد منه المنع التحريمي لا التنزيهي. بل يمكن الاستدلال بالمنع بما دل على أن ما يأكل اللحم لا يجوز الصلاة فيه، أو ما يكون من صنف ذي ناب ومخلب إن كان الفنك متّصفاً بهما، فلا بد من الاطلاع عليه.

بل قد يستفاد المنع من حديث بشير بن بشار، قال: «سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاك الشرك، أو بلاد الاسلام، أن أصلي فيه لغير تقية؟ قال: فقال: صلّ في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصلّ في الثعالب ولا السمور»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

بأن يقال: حيث لم يجعل الفنك في رديف السنجاب والحواصل - الذي حكم فيهما بالجواز - فإنه يستفاد أنه داخل في عموم المنع، مع أنه قد ورد في سؤال السائل.

وكذلك يستفاد المنع من حديث محمد بن علي بن عيسى، قال: «كتبت إلى الشيخ - يعني الهادي عليه السلام - أسأله عن الصلاة في الوبر، أي أصنافه أصلح؟

فأجاب: لا أحب الصلاة في شيء منه.

قال: فرددت الجواب، إننا مع قوم في تقية، وبلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر فيها بلا وبر، ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره، وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة عليهم السلام، فما الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب؟ قال: فرجع الجواب إليّ: تلبس الفنك والسمور»^(١).

وجه الدلالة هو أنه لم يجوز الصلاة إلا في حال الضرورة والتقية، فلو لم تكن الصلاة فيه بأس، لما كان ضرورة لذكر الفرض المزبور. هذا إن جعل قوله: (لا أحب) قرينة على المنع لا الكراهة كما هو المناسب لملاحظة حال الضرورة والتقية.

بل وهكذا يمكن استفادة ذلك من حديث علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام^(٢)، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

«سألته عن لبس السموور والسنجاب والفنك؟
فقال: لا يلبس ولا يصلّي فيه، إلّا أن يكون ذكياً».
بأن يقال: إنّ قيد التذكية كناية عن عدم الجواز، لأن التذكية لا تتحقق إلّا
على المأكول حسب ما دل عليه بعض الأخبار.
وكيف كان، فهذه جملة ما دل على المنع بالصراحة أو بالاشارة والكناية.
وفي قبالتها طائفة أخرى من الأخبار تدل على الجواز، نذكرها بصورة
الاجمال، وهي مثل حديث أبي علي بن راشد^(١)، ويحيى بن عمران^(٢)، ووليد بن
إبان^(٣)، والحلي بعمومه^(٤)، وسفيان السمط^(٥)، وعلي بن يقطين^(٦)، وريان بن
الصلت بعمومه^(٧).

فهذه جملة ما تدل على الجواز، وحمل جميع ذلك على التقية مشكلاً جداً،
وإن كان في بعضها قرائن تدل عليه أو على الضرورة، ولكن العمدية في وهنها
إعراض الأصحاب عن العمل بها، مع كونها من جهة الكثرة على حد الاستفاضة،
فيدخل ذلك في القاعدة المشهورة من أنّه كل ما ازداد في صحة السند والدلالة

-
- (١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.
(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.
(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.
(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.
(٥) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.
(٦) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
(٧) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

ازداد في وهنه، لأنه يوجب الظن بأنهم قد تركوا العمل بها لعلمهم بعدم حجيتها لقرب زمانهم لعصر حضور الأئمة عليهم السلام، أو وجود أخبار آخر دالة على المنع أصرح مما ذكر، ولم يصل إلينا من جهة قيام الأعداء بإتلاف آثار أهل البيت عليهم السلام أو غير ذلك من الاحتمالات، وإلا لولا هذه الأمور لكان العمل على طبق أخبار الجواز أولى تخصيصاً لأخبار المنع بعمومه، وإن كان بعضها آيياً عن التخصيص، مثل الخبر الذي رواه محمد بن علي بن عيسى، حيث قد حصر الجواز بصورة الضرورة، إلا أن الاشكال فيه في لفظة (ما أحب) حيث لا تكون صريحة في الحرمة.

وكيف كان، مع ملاحظة مخالفة المشهور، بل قيام الاجماع على خلافه - على ما قيل - مع رؤيتهم لتلك الأحاديث الصحيحة، يوجب الحكم بالمنع في الفنك أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل.

أما السمور:

وهو على وزن التنور، وهو أيضاً داخل في أدلة المنع بعمومه، بعنوان أنه (مما لا يؤكل لحمه)، بل داخل في عموم ما تدل على المنع (فيما يأكل اللحم والميتة)، إن كان هو كذلك، وداخل أيضاً تحت عموم (كل ذي ناب ومخلب) وأمثال ذلك.

مضافاً إلى جميع ذلك، يدل على المنع أخبار خاصة مشتملة على الحكم بعدم الجواز، وهي مثل الخبر الذي رواه مقاتل بن مقاتل^(١) الذي مرّ ذكره، إن أريد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

من قوله: (لا خير فيه) هو المنع لا الكراهة، خصوصاً مع استثناء السنجاب وتعليقه بأنه (دابة لا تأكل اللحم)، حيث أراد إفهام المنع لما يأكل اللحم، ومنه السمور لأنه قد ذكره في المستثنى، منه فهذه قرينة على كون المراد من عدم الخير، هو الحرمة لا الكراهة.

ومما يدل على المنع أيضاً الخبر المروي عن بشير بن بشار^(١)، من التصريح بالمنع فيه، وكذلك خبر أبي علي بن راشد^(٢)، وحديث سعد بن سعد في الصحيح، عن الرضا عليه السلام، قال:

«سألته عن جلود السمور؟

فقال: أي شيء هو، ذاك الأدبس؟

فقلت: هو الأسود.

فقال: يصيد.

قلت: نعم، يأخذ الدجاج والحمام.

فقال: لا»^(٣).

وحديث محمد بن علي بن عيسى^(٤)، بما قد عرفت توضيحه، خصوصاً مع تصريحه بأسمه عند الضرورة دون الفنك، وحديث مكارم الأخلاق^(٥)، وحديث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

علي بن جعفر^(١) على حسب ما عرفت في الفنك.

هذه جملة الأخبار الدالة على المنع بالصراحة أو الإشارة.

وفي قبالها أخبار عديدة أخرى دالة على الجواز، مثل الخبر الصحيح الذي رواه الحلبي^(٢)، وصحيح علي بن يقطين^(٣) بالعموم، من جهة لفظ (جميع الجلود)، وحديث ريان بن الصلت^(٤).

ولكن قد عرفت وجود قرائن التقية في رواية الحلبي وعلي بن يقطين والريان، بلفظ (أشباهه) أو (ما أشبهها) الذي لا يساعد مع مذهب الشيعة، خصوصاً أنه لم يذكر في الأخيرين إلا اللبس لا الصلاة، فلا يمكن وقوع التعارض بينها وبين الأخبار المانعة، خصوصاً مع وجود التعليل في حديث سعد بن سعد الأشعري من قوله: (إنه يأخذ الدجاج والحمام) أي يأكل اللحم، فكونه من السباع قطعي ضروري، ولعله لذلك لم يعرف وجود قول بالجواز فيه.

نعم، نقل في كتب المتقدمين مثل «الأمالي» و«المراسم» وغيرهما، بأنه وردت فيه وفي الفنك الرخصة، لكن لم يشاهد منهم العمل، بل في «الدروس» و«البيان» إن الرواية في الجواز متروكة، فالحكم بالمنع في السمور قوي جداً، بل أقوى من الفنك.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

نعم إذا اضطر إليهما فلا يبعد القول بتقديم الفنك على السمور، لكثرة أخبار الجواز فيه دونه، وتقديمه في حديث محمد بن علي بن عيسى، كما إنهما يقدمان في حال الاضطراب على غيرهما من الثعالب دون الحواصل، لكثرة وجود المنع فيهما دونهما، وعدم ذكر الثعالب في حال الضرورة دونهما، والله العالم.

وأما الحواصل:

فقد قيل: إنها من سباع الطير، وأنه طير لها حواصل عظيمة يؤخذ لحمل الماء، وطعامها اللحم والسمك، يعمل من جلودها بعد نزع الريش مع بقاء الوبر، ويتخذ منه الفراء، وقد ينسج من أوبارها الثوب.

فعلى هذا تكون أخبار المنع بنحو العموم شاملة لها، خصوصاً موثقة ابن بكير التي كانت هي الأصل في الباب، خصوصاً مع عدّه ممّا يأكل اللحم، فيشمّله أدلة السباع، بل دليل ما يدل على عدم الجواز في كلّ ما فيه مخلّب وذي ناب. وكذلك يستفاد المنع من حديث مقاتل بن مقاتل، ومحمد بن علي بن عيسى بالتفصيل المتقدم منا.

وفي قبالتها ما يدل على الجواز صريحاً، مثل حديث بشير بن بشار، حيث كان فيه: (صلّ في السنجاب والحواصل)، وكذلك خبر ريان بن الصلت في اللباس واللبس لا الصلاة، وخبر علي بن يقطين بلفظ (وجميع الجلود)، وخبر الحلبي بلفظ (أشباهه) حيث يشملها.

مضافاً إلى جميع ذلك، ما عن «الخراج» من توقيع الناحية المقدسة لأحمد

ابن أبي روح:

«وسألت: ما يحلّ أن يصليّ فيه من الوبر والسمور والسنباب والفنك والدلق والحواصل، فأما السمور والثعالب فحرام عليك وعلى غيرك الصلاة فيه، ويحلّ لك جلود المأكول من اللحم، إذا لم يكن فيه غيره، وإن لم يكن لك ما يصليّ فيه، فالحواصل جائز لك أن تصليّ فيه»^(١).

وما رواه صاحب «كشف اللثام» عن بعض الكتب، عن الرضا عليه السلام: «وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبت الأرض، ولم يحلّ أكله، مثل السنباب والفنك والسمور والحواصل إذا كان مما لا يجوز في مثله وحده الصلاة»^(٢). حيث قد قيد الجواز في الحواصل بصورة الضرورة، بعدم وجود الساتر للمصلي، حيث يؤيد أخبار المنع بصورة الإطلاق وغير الضرورة. وكذلك الحديث الثاني حيث قد قيد الجواز (بما لا تتم فيه الصلاة وحده)، حيث يفهم منه عدم الجواز في غيره.

ولا يمكن إستفادة التعميم لغير ما لا تتم، بعدم القول بالفصل ليس بأولى من العكس وهو القول بعدم الجواز مطلقاً، حيث لا قائل بالجواز إلاّ الشيخ في «المبسوط» وغيره مثل «الاصباح» و«الجامع» و«الوسيلة»، مع أن الأخير قد قيد الحواصل بالخوارزمية لا مطلقاً، والعجب من الشيخ دعوى الاجماع على الجواز، وإعتماد العلامة الطباطبائي في منظومته عليه ظاهراً، حيث يقول بالجواز للنص والاجماع المنقول، مع أن النص الدال على الجواز في بعضها مخصوص للبس

(١) المستدرک: ج ١ الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) المستدرک: ج ١ الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

كحديثي ريان وعلي بن يقطين، مع وجود قرينة التقية فيهما بلفظ (جميع الجلود) و(ما أشبهها)، فيبقى فقط حديث بشير بن بشار، - مع العلم أنه لم يرد توثيق له - هو مع عدم، وخبر داود الصرمي لكنه مضمرة هذا فضلاً عن أن المنقول في «التهذيب» مقيد بقيد (الخوارزمية) فلا يشمل مطلق الحواصل، كما عن «الوسيلة» حيث قيده بها بخلاف الشيخ وصاحبي «الاصباح» و«الجامع» حيث أطلقوا.

يبقى نص واحد صحيح يدل على الجواز، وهو الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«سألته عن اللحاف (الخفاف) من الثعالب أو الجرذ (الخوارزمية) منه، أيسلّي فيها أم لا؟

قال إن كان ذكياً فلا بأس به»^(١).

حيث إنه قد اختلف في ضبط نصّه فقد رواه الشيخ في «التهذيب» بلفظ (الجرذ) كما في «الوافي» بكسر الجيم وتقديم المهملة على المعجمة من لباس الناس، ولكن في «الاستبصار» نقله الشيخ بلفظ (الخوارزمية)، حيث ينطبق على الحواصل.

مضافاً إلى أنه أيضاً مضمرة، مع كونه مشتملة على قرينة التقية من التجويز في الثعلب، حيث ثبت المنع عنه عند الشيعة قطعاً، مضافاً إلى إشتماله لقيد (إذا كان ذكياً) من احتمال كونه في صدد بيان عدم الجواز كناية عن أنه ليس من المأكول، والتذكية مخصوص له، كما ورد في حديث علي بن حمزة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

وكيف كان، فالقول بالمنع في الحواصل قوي، وإن كان هو ممّا قد حكم فيه
بالجواز بعض المتقدمين، بل مال إليه بعض المتأخرين، والله العالم.

البحث عن حكم لبس الذهب

الرابعة: لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال ، إلا في الحرب ، وعند
الضرورة كالبرد المانع من نزعهِ.

قبل أن نشرع في البحث عن حكم لبس الحرير وتوابعه ، تقدّم البحث عن
لبس الذهب للرجال - تبعاً لصاحب «الجواهر» حيث قدّم البحث عنه على
الحرير - فنقول:

إنّ عدم جواز لبس الذهب للرجال من الأحكام المتفق عليه عند علماء
الاسلام من العامة والخاصة ، وعليه إجماع الفريقين ، بل قد ادعى في «الجواهر»
الضرورة فيه ، لكن اختلف في أنّ الصلاة فيه هل يوجب البطلان أم لا؟
وقد اختلف في حكمها بين العامة والخاصة:

حيث قد ذهب الأول الى عدم فسادها ، بخلاف الخاصة حيث حكم
الإمامية بفساد الصلاة إلاّ بعضهم مثل المحكي عن «المنتهى» من التردّد ، وبل عن
«المعتبر» و«الدروس» والحلي والمحقق الخونساري إلى عدم الفساد ، إلا أنّ
المشهور حكموا بالبطلان ، بل يستظهر من «الجواهر» الاجماع من الخاصة على
البطلان ، بل عن «الغنائم» للميرزا القمي: أنّ إتفاقهم على حرمة لبس الذهب
للرجال ، مستلزمٌ لإتفاقهم على البطلان.

وكيف كان ، فقد إستدل للمشهور بأمور لا يخلو بعضها عن إشكال:
الأول: بأن إستعمالها في حال الصلاة ، مستلزمٌ لاشتغال الصلاة على عمل
محرم معدودٌ من المعاصي ، لأنّ لبس الذهب قد نهى عنه ، ووقوع عمل حرام في

الصلاة يوجب فسادها.

وفيه: ما لا يخفى، لوضوح أنه ليس كلّ حرام اشتمله الصلاة يفسدها، كما لم يلتزم أحد بفسادها إذا نظر المصلي في حالها إلى الأجنبية، مع أنه حرام قطعاً، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل.

الثاني: إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد، فيوجب الفساد، إذ لا إشكال في أنه مأمور بالنزع، وهو يستلزم ما يبطل الصلاة من فعل الكثير وزوال الطمأنينة. وفيه: أولاً، إنّ إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد الخاص مشكّل غير مقبول، كما حقّق في محله.

وثانياً: إنّ النزع ليس بمأمور به بالذات، بل التكليف هنا أولاً متوجه إلى حرمة اللبس، فإذا لبس يجب نزعه، لأنه إرتكب حراماً، فمعنى حرمة فعل شيء هو وجوب تركه، فالأمر هنا مستفاد من النهي، لا أنه أمر بالذات، فلو سلّمنا أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد، فيما إذا كان الأمر صادراً من الشارع أولاً وبالذات، لا المستفاد من النهي.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك أيضاً، فليس كلّ نزع مستلزماً لفعل مبطل من الفعل الكثير أو زوال الطمأنينة، لأنه قد يكون الساتر هو الرداء والعباء، حيث أنّ مجرد إلقاءهما لا يستلزم فعلاً كثيراً، أو قد يكون من الحُلّي كالأخاتم أو السوار أو القلادة، بحيث يمكن نزعهما بسهولة دون أن يستلزم ذلك فعلاً كثيراً من الذهب الواقع على ورابعاً: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنه لو لم ينزع إلى آخر صلاته فلم يفعل ما يوجب بطلان الصلاة، فلا بد من إقامة دليل آخر لإبطالها.

الثالث: إن إتيان الصلاة في الساتر من الذهب، يستلزم إجتماع الأمر والنهي

في الصلاة في الواحد الشخصي، حيث أنّ المعلوم من فقهاء الامامية عدم جواز تقريب الاجتماع: - كما عن «التذكرة» للعلامة - إنّ لبس الذهب في الصلاة عبارة عن الكون فيه، فحينئذ يكون كالصلاة في المكان المغصوب، فينتجه البطلان.

وفيه: إنّ بلبس الذهب يتحقق أمور، من التلبس به ابتداءً والتزيّن به كذلك، والملابسة التقائية. أما اللبس والتزيّن به فإنّهما يقعان قبل الصلاة، فتكون الحرمة متحققة قبل الصلاة وليس في أثنائها حتى يتحد معه.

اللهم إلّا أن يتلبس ويتزيّن به في حال الصلاة وهو نادر، فيبقى حال الملابسة المستمرة المحرمة التي تحصل في الصلاة، فهو أيضاً محرّمة. لكن الحرمة تتعلق بنفس الملابسة، ولا تتحد مع أفعال الصلاة من الركوع والسجود والقيام، بل الملابسة المحرمة تعدّ ملازمة للأفعال لا متحدة معها، فكيف يصير الكون في الملابسة مع كون الأفعال متحداً، حتّى يوجب اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ويوجب الفساد؟!

وبعبارة أخرى: إنّ تحريك هذا اللباس الذي هو حرام مجمّع للأمر والنهي، حيث أنّ الحركة واجبة للأفعال وحرام للملابسة.

وفيه: إنّ نفس الأفعال لا تحتاج إلى الحركة، أي إنّ القيام والركوع والسجود تكون حاصلة بالطمأنينة والسكون دون الحركة، فالحركة محرمة للملابسة لا للأفعال.

اللهم إلّا أن يقال: بملاحظة الحركة اللازمة للهويّ والنهوض لتحصيل الأفعال مثل القيام والركوع والسجود، فهذه الحركة تجتمع فيها عنوانان من

الوجوب والحرمة.

لكن نقول: إنَّ وجوب الهويّ والنهوض لا يخلو وجوبهما أن يكون إمّا إستقلالي شرعي، أو مقدمي شرعي، أو مقدمي عقلي. إن قلنا بالأول، فقد يجتمع فيه الأمر والنهي، حيث أنَّ الهويّ والنهوض واجبان، لكونهما بنفسهما أجزاء للصلاة، وهو إما لإستلزامهما الحركة في اللباس الحرام - إن لم نقل بأن نفس الملابس بنفسها حرام لا مع الحركة - فالاجتماع قهري.

وأما إن قلنا بأنهما ليسا من أجزاء الصلاة ولا من الأفعال، بل هما مقدمتان لإيجاد الأفعال، فوجوبهما إن كان شرعياً، فإن قلنا بأن محذور إجتماع الأمر والنهي مخصوص بالتكاليف الأصلية دون المقدمية، فلا يلزم المحذور. كما أنَّه لو قلنا بأن وجوب المقدمة عقلي لا شرعي، فلا يرد هذا المحذور فيه أيضاً.

نعم لو قلنا بكون وجوبهما شرعي لا عقلي، وقلنا إنَّ المحذور في اجتماع الأمر والنهي عامٌ يشمل من الوجوب الأصلي والمقدمي، فتصير المقدمة المحرمة واجبة للأفعال، فحينئذ يرجع الأمر إلى ملاحظة أن إجتماع الأمر والنهي هل يجوز عند تعدد الجهة والعنوان، أي يكون شيئاً واحداً حراماً من جهة وواجباً من جهة أخرى بحيث يكون الاتيان به إمتثالاً للأمر، ويستحق عليه المثوبة، وعصيان للنهي عنه فيستحق العقوبة، فلا وجه للبطلان على هذا المسلك.

نعم، يبطل على القول بالامتناع، حيث تكشف الحرمة عن عدم كونه واجباً، فإذا ترك فيستلزم ترك الواجب.

فلا بد حينئذ من رفع اليد عن أحدهما، حيث أن الصلاة واجبة، فلا بد أن لا يكون المصلي لباساً للذهب حتى تصح صلاته، ومقتضى هذا الدليل هو عدم الفرق في المنع بين كون الذهب لباساً أو غيره من الممنوعات، كما لا فرق في المنع بين ما لا تتم فيه الصلاة وغيره، كما لا يخفى.

الرابع: أن يقال إن الشارع أمر بإتيان الستر، وجعله شرطاً للصلاة، فالستر الذي هو شرط لا بد أن لا يكون منهيّاً عنه، وفرق كبير بين وجوب قطع المسافة للحج وبين المقام، حيث أن وجوب القطع ليس إلا للتوصل إلى الواجب، وليس بنفسه واجباً شرعياً، بخلاف الستر حيث أنه بنفسه شرطاً واجباً، فلا يصح وقوعه في الفرد المنهي عنه، وبذلك يخصص الأخبار المطلقة أو العامة الدالة على لزوم الستر في الصلاة، فالستر المنهي عنه لا يكون مصداقاً للشرط، ولا أقل أنه لو شك في تحقق الشرط في مثل الذهب، فمقتضى الامتثال اليقيني هو الفراغ اليقيني، فلا بد من الاجتناب عنه.

الخامس: أن يقال إن الأدلة الدالة على وجوب الستر للصلاة، تدل على كونه مأموراً به، وهذا الوصف العنواني لا يمكن أن يتحقق إلا فيما إذا لم يكن منهيّاً عنه، إذ معه لا يمكن أن يتصف بهذا الوصف، هذا كما في «الجواهر».

وفيه: إن هذا العنوان ليس من الواجبات في تحقق الستر، إذ لا يعتبر أن يكون ممّا يمكن أن يتقرب به، بل إن شرطية الستر يعدّ حكماً وضعياً لا تكليفاً تعبدياً، ويشهد لذلك عدم إعتبار قصد القربة فيه، بل لو أتى بساير العورة بلا قصد القربة كان كافياً في تحقق الشرط، فالشرطية هي أصل الستر لا مع هذا القصد والوصف.

فهذا الوجه لا يخلو عن مناقشة.

السادس: الإجماعات المحكية على ذلك كما ادّعاه صاحب
«الجواهر»^١ قليش.

وفيه: قد عرفت مخالفة بعض الأعلام، كالمحقق في «المعتبر» والشهيد في
«الدروس» والحلي والمحقق الخوانساري، حيث ذهبوا إلى عدم البطان.
السابع: الأخبار والنصوص الواردة في خصوص ذلك ويمكن تصنيفها إلى
طائفتين:

طائفة تدل على المنع من التختم بالذهب بصورة الاطلاق من ذكر حال
الصلاة، حيث أن إستفادة الفساد من هذه الطائفة متوقفة على ما حققناه من عدم
إمكان الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد شخصي، فلا بأس بالاشارة إليها:
منها: الخبر الذي رواه روح بن عبد الرحيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«قال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين: لا تختم بالذهب فإنه زينتك في
الآخرة»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب»^(٢).
ومنها: الخبر الذي رواه ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«أن النبي ﷺ تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثم خرج على الناس،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

فطفق ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع إلى البيت، فرمى به فما لبسه»^(١).

ففي «الوسائل»: إنه محمولٌ إمّا على النسخ لما في آخره، أو على كون الحكم مختصاً به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، حيث كتّمه لئلا يقتدي به الناس.

هذا، ولكن الانصاف أن يقال: يمكن أن يكون مقصوده إفهام الناس بتركه كما فعله، أي أراد النهي عن لبسه والتختّم به عملاً، حيث لبس الذهب أولاً وجعله في يسراه ثم نزعاه ورمى به.

هذا فضلاً عن الرواية ضعيفة بواسطة سهل بن زياد.

وكيف كان، لا يستفاد منه الجواز كما لا يخفى.

ومنها: الخبر المروي عن البراء بن عازب، قال: «نهى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن سبع، وأمر بسبع:

نهانا أن نتختّم (نتختّم) بالذهب، وعن الشرب في أنية الذهب والفضة، وقال: من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة.. الحديث»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

«أن رسول الله ﷺ نهاهم عن سبيع، منها التختم بالذهب^(١)». ومنها: الخبر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه علي^(٢)، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يتختم بالذهب؟ قال: لا»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن حنان بن سدير، عن أبي عبد الله^(٤)، قال: «سمعتَه يقول: قال النبي ﷺ لعلي^(٥): إياك أن تتختم بالذهب، فإنه، حُلَيْتِكَ في الجنة، وإياك أن تلبس القسي»^(٦). حيث أن لفظ (إياك) يستعمل للشدة في الترك فيدل على أنه يحذر نفسك من كذا. كما أن خبر علي بن جعفر يدل أنه يريد من (لا) نفي الصلاح بمعنى الحرمة لا الكراهة.

ومنها: الخبر المروي عن أبي الجارود، عن أبي جعفر^(٧)، قال: «أن النبي ﷺ قال لعلي^(٨): إني أحب لك ما أحب لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، لا تتختم بخاتم ذهب، فإنه زينتك في الآخرة.. الحديث»^(٩). هذه جملة أخبار تدل على المنع بصورة الكلبي من التختم بالذهب، حيث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

أن إطلاقها يشمل حال الصلاة، فلو أريد إستفادة البطلان لها من تلك الأخبار، فإنّه لا بدّ أن يقال بعدم جواز إجتماع الأمر والنهي في الكون الواحد الشخصي بالنسبة إلى حال الهويّ والنهوض، وكون نفس الملابس محرّماً مما يصدق به الاستعمال من الحركة، وإلاّ فإنّ حيث الأمر يختلف مع حيث النهي، مع أنه لا بدّ أن يقال بأنّه يحرم من جهة إبطال صلاته بذلك في آخر الوقت وضيقه، وإلاّ ففي السعة لا يمكن إتيان الصلاة الصحيحة ولا يوجب ذلك تحريماً آخر يسبب ذلك، لو قصد اداء الصلاة، إلاّ أن يقصد التشريع وهو خلاف الفرض.

كما أنّ الاثم هنا لا يكون إلاّ من جهة كونه متلبساً به، وأنه قد أبطل صلاته بذلك في آخر الوقت، وأمّا الالتزام بثلاث أمور: إثم لأجل اللبس، وآخر للملابسة المستمرة، وثالث للصلاة، لا يخلو عن تأمل.

وكيف كان، فإنّ إستفادة البطلان من تلك الأخبار مبنيّ على القول بعدم جواز الاجتماع، وإلاّ يصح وكان آثماً.

نعم توجد طائفة أخرى تدلّ على البطلان والفساد في خصوص لبس الذهب حال الصلاة:

منها: الخبر الذي رواه عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال:

«لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلّي فيه، لأنه من لباس أهل الجنة»^(١).

منها: الخبر الذي رواه موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

«في الحديد إنه حُلِيَّة أهل النار، والذهب إنه حُلِيَّة أهل الجنة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجل لبسه والصلاة فيه.. الحديث»^(١).

منها: الخبر الذي رواه جابر الجعفي، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان.

إلى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير، وفي غير صلاة وإحرام، وحرّم ذلك على الرجال إلا في الجهاد، ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال إلا في الجهاد»^(٢).

حيث نهى الرجال عن لبسه في خصوص الصلاة.

منها: الخبر المروي في «الفقه الرضوي»:

«ولا تصلّ في جلد الميتة على كل حال، ولا في خاتم ذهب، ولا تشرب في آنية الذهب والفضة، ولا تصلّ على شيء من هذه الأشياء، إلا ما يصلح لبسه»^(٣).

فإذا وقع النهي على نفس الصلاة، بقوله: (ولا تصلّ) أو (لا يجوز أن يصلّي) فإنه يوجب الفساد، لأن النهي قد تعلق بالعبادة فيقتضي الفساد.

ودعوى ضعف الإسناد في بعضها، مندفة بإمكان إنجبارها بالاجماع وعمل الأصحاب، ولا أقل من الشهرة العظيمة الموجودة بينهم، وبذلك نرفع اليد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

عن الأصل لو شككنا في حرمة، حيث يقتضي البراءة خلافه، وعن العمومات والاطلاقات الواردة في اللباس واللبس، أو في لزوم الستر للمصلي.

فالمسألة واضحة من حيث الحكم، ولا يمكن المساعدة مع مختار المحقق في «المعتبر» والحلي في «الوسيلة» والمحقق الخوانساري، حيث أفتوا بالحرمة دون البطلان، لأن الأصل في الساتر الذي هو شرط في الصلاة ويجب تحصيله حتى تصح الصلاة، فمع الشك في إحراز الساترية، لا تكون الصلاة المأتي بهذا الساتر المشكوك موجباً لإفراغ الذمة.

نعم، يصح جريان إصالة عدم المانعية في مثل الخاتم، حيث لا يصدق عليه الستر.

هاهنا فروع مترتبة على هذه المسألة:

الفرع الأول: يأتي الكلام في أن المُلَحَّم والمُمَوَّه والمَطْلِي والممزوج بالذهب، هل حكمها حكم الذهب أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك ينبغي أن نبحت عن معاني هذه المذكورات:

فالمراد من المُلَحَّم من الذهب، هو الثوب الذي سده أو لحمته من الذهب.

والمراد من الذهب المُمَوَّه، هي طلي أحدهما بماء الذهب.

والمراد من المَطْلِي، هو صبغ ظاهر الثوب بماء الذهب، كما أن الممزوج هو

المصبوغ بالنقدين من الذهب والفضة.

وكيف كان، ففي اشتراط ممحضية الذهب وخلوصه في حرمة اللبس،

وجهان بل قولان:

فقد نسب إلى المشهور الحرمة في جميع أقسامه، كما في «شرح المنهاج» حيث ذهب إلى التحريم والبطلان، خصوصاً في المنسوج من ذلك، لأن المموّه بالذهب عرفاً ذهبٌ فيصدق عليه أنّه لبس الذهب، فيشمّله دليلاً خصوصاً في المنسوج، حيث يعدّ الذهب جزءاً من اللباس.

ولا فرق في الحرمة والبطلان بين كون تمام اللباس ذهباً أو جزء منه، بل قد يدعى - كما عن «كشف الغطاء» - أنّ ذلك مسلّم، لأن المتعارف في لباس الذهب ليس إلّا هذا، إذ لم يُعرف كون نفس الذهب لباساً، فالنهي عن التلبس في الأخبار، محمول على تلك الأقسام.

ودعوى أنه مجاز في التلبس، المستلزم لمجازية استعمال كلمة (في) في الأخبار.

غير تامة، لوضوح أن التلبس بهذه الكيفية بنفسه حقيقة، وليس بمجاز، لأنه تلبس بنفس الذهب أيضاً.

مع أنه لو سلّمنا كونه مجازاً في هذه الأقسام، فإنّه نلتزم به لأجل وجود القرينة فيها وهي تعارف الاستعمال في العرف كذلك، ولذا عمّم الحكم في التلبس بكونه من الذهب، بين كون اللباس ذهباً أو جزءه أو جزئياً منه، حتى يشمل مثل الخاتم أيضاً لصدق التلبس والتزيّن به، فعليه يلتزم دخول جميع هذه الأقسام في منطوق تلك الأخبار، فتتجبر بالاجتماعات والشهرات، فلا يتم القول بأن هذه الأقسام ليس داخلًا في مقيد الاجتماعات حتى تتجبر به الأخبار، إذ الانجبار إنما كان بالفتوى على طبق مفاد هذه الأخبار، المشتملة على تمام هذه الأقسام لأجل

التعارف كما عرفت.

والقول الثاني: هو الحكم بالكراهة، كما ذهب إليه صاحب «الوسيلة» والحليون، والمحقق الخوانساري، حيث ذهبوا إلى الكراهة، للأصل وعدم العموم في العمومات، بل الشك في شمولها للمقام، فنرجع إلى الاطلاقات الأولية، وأنه لم يحرز الانجبار في مثلها، لأن القدر المتيقن من الاجماع هو الذهب الخالص لا مطلقاً.

وإليه أشار العلامة الطباطبائي في منظومته، حيث قال:

واختلف الأصحاب في المذهب والحِلُّ أولى بأصول المذهب
والحليون وذو الوسيلة ممن مضى قد أشهروا تحليله

الفرع الثاني: بعد الفراغ عن حرمة اللبس، وحرمة الصلاة في الذهب والمذهب بأقسامه، فهل يجوز المحمول من الذهب - كالدنانير التي كانت من الذهب، أو الساعة الذهبية إذا كانت في الجيب والكيس - أم لا؟
والظاهر أنه يجوز، لأجل عدم شمول تلك الأخبار لمثله، إذ لا يصدق عليه اللبس، فإذا لم يشمله عنوان اللبس والتزين فيدخل تحت عمومات الجواز.

مضافاً إلى وجود أصل البراءة عن الحرمة والمنعية، لو لم يكن نصّ الدليل شاملاً له.

هذا، لو لم تقل بوجود دليل على الجواز، وهو مثل ما ورد في الحج من تجويز شدّ الهميان - الذي فيه الدنانير الذهبية - على بطن الحاج.

وإن إعترض عليه بعدم المنافات بين الحكم بالحرمة والحكم بشدّ الهميان، لأنهما أمران مستقلان، فيمكن الحكم بالانفصال حال الصلاة، إذا كان من الدنانير. مع أنه لا يخلو عن وهن، حيث أنّ حرمة الحمل إذا قلنا بشمول تلك الأدلة له فإنه لا يناسب ولا يجمع مع حمله في حال الحج، خصوصاً لمن كان ناسكاً لعمل الحج والعمرة، المشتمل على الظن، والذي حكمه حكم الصلاة، خصوصاً مع عدم الإشارة إلى حكمه في المقام حيث يكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، فلا وجه للحكم بتجويز حمل شيء حرام منه، فيستفاد بالملازمة عدم تحريمه، وهو مسلم كما جزم به صاحب «الجواهر»، بل لم يشاهد ولم يسمع الخلاف من أحد، كما لا يخفى.

وبناءً عليه فإنه لا فرق فيه بين المسكوك منه وغيره، لإشتراك الجميع في العلة.

الفرع الثالث: في أنه هل يجوز للمسلم حمل السيف المحلّى بالذهب، وكذا الخناجر والسكاكين وأمثال ذلك؟

لا يبعد الحكم بالجواز، لعدم شمول أدلة المنع لمثله، حيث لا يصدق عليه اللبس حتى يوجب الحرمة - إن كان في حال الصلاة - مضافاً إلى الأصل الموجود بالنسبة إلى الحرمة وعدم المانعية للصلاة، فضلاً عن قيام نصوص خاصة دالة على التجويز في السيوف والمصاحف إذا كانت محلّة بالذهب، وهي مثل الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«ليس بتحلية السيف بأس بالذهب والفضة»^(١). والخبر المروي عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ليس بتحلية المصاحف والسيف بالذهب والفضة بأس»^(٢).

حيث أنّهما يدلان على أصل جواز التحلية، الملازم لجواز الحمل واللبس، إن قلنا إنه يصدق عليه اللبس، كما أشار إليه في «الجواهر» بقوله: وإن سُمّي لبساً عرفاً.

فبواسطة هذه الملازمة، حيث قد جاز لبس السيوف والخناجر المحلّة بالذهب والفضة، يستفاد منها جواز الصلاة فيه، لأن المنع عن الذهب في كل مورد، كان لأجل حرمة لبسه، دون ما لا يصدق عليه اللبس، ولذلك أجزنا حمل الدنانير حال الصلاة، وإلا لولا ذلك لأمكن القول بجواز الحمل دون حال الصلاة - كما احتمله الأستاذ الأكبر في أول كلامه - لدخوله في إطلاق حديث النُميري الوارد فيه: (أنّ الله جعل الذهب زينة للنساء، وحرّم لبسه للرجال)، فصار لهذه الجهة حلالاً، ولكن الصلاة فيه باقية على الحرمة.

ولكنه استدلال ضعيف، لأن مقتضى وحدة السياق هو الجواز في كلا الموردين، لأن دليل المنع كان معللاً بما هو مشترك فيهما، فإذا جاز أحدهما يجوز في الآخر.

وليس لنا دليل على المنع لخصوص حال الصلاة حتى يتمسك به في هذه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٤ من أبواب الملابس، الحديث ١.

(٢) سائل الشيعة: الباب ٦٤ من أبواب الملابس، الحديث ٣.

الموارد.

وإحتمال كون التحلية جائزاً دون لبسه وحمله، إحتمال جزاف جداً، لأن السيف لم يكن إلا للحمل في الموارد اللازمة، مضافاً إلى وجود إجماع في الجملة حيث لم ينقل خلاف عن أحدٍ إلا من الأستاذ الأكبر، مع إنه قد رجع في آخر كلامه، كما عن «الجواهر».

كما أن الجواز معتضد بالأصل أيضاً، وهو عدم المانعية إن لم يصدق الستر حتى يقتضي الشرطية، كما هو الظاهر لو صدق اللبس عليه عرفاً. فالحاصل هو أن الحكم بالجواز لا يخلو عن قوة.

الفرع الرابع: يظهر ممّا ذكرنا في الفرع السابق حكم شدّ الأسنان وتلبيسها بالذهب، فيما أن هذا العمل لا يصدق عليه اللبس، فإنّه لا يشمل دليل المنع، إلا أن يدخل تحت عنوان الزينة المحرّمة حرّم على الرجال، كما في حديث النميري، وعليه فإنّ الحكم بالحرمة متوقّف فيما إذا صدق عليه الزينة، كما إذا كان التلبيس على ظاهر الثنايا، وإلا لو كان في غيرهما من سائر الأسنان لا يشمل ذلك أيضاً، فيكون جائزاً.

مضافاً إلى وجود النص على الجواز، وهو الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، في الصحيح، قال:

«رأيت أبا جعفر عليه السلام يمضغ علكاً، فقال يا محمد نقضت الوسمة أضراسي، فمضغتُ هذا العلك لأشدها.

قال: وكانت إسترخت فشدها بالذهب»^(١)

حيث يدل فعل الامام عليه السلام على جواز ذلك، بل بإطلاقه يشمل ما لو كان السن من الثنايا، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يخصص بما دل على المنع في الزينة، فيراد منها غير الثنايا، فله وجه، أو يقال بأنه لا إطلاق فيه، لأنه قد رأى فعلاً من الامام عليه السلام ويندرج في أنه قضية في واقعه، أو لعله كان بالتشبيك لا الطلي في الضرس أو الثنايا حتى يصدق على فعله الزينة.

ثم أنه على القول بحرمة طلي الثنايا بالذهب لأجل التزين، فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة أم لا؟

يمكن أن يقال بالعدم، لأن مطلق الفعل المحرم في الصلاة لا يوجب البطلان، مع عدم صدق عنواني التلبس والستر عليه حتى يدخل في شرطية عدم كونه ذهباً، ولو شك فالأصل عدم المانعية، كما لا يخفى.

وأيضاً الخبر الذي رواه حسن بن الفضل الطبرسي في «مكارم الأخلاق» عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن الثنية تنفصم، أيصلح أن تشبك بالذهب، وإن سقطت يجعل

مكانها ثنية شاة؟

قال نعم إن شاء فليضع مكانها ثنية شاة ليشدها بعد أن تكون ذكية»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

وكذلك الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل ينفصم سنّه، أيصلح له أن يشدّها بالذهب، وإن سقطت أيصلح أن يجعل مكانها سنّ شاة؟ قال: نعم أن شاء ليشدّها بعد أن تكون ذكية»^(١).
فإنها تدل على الجواز.

وإحتمال رجوع الجواب إلى التبديل بخصوصه، لا إلى كلّ منه ومن شدة بالذهب بعيداً جداً، لأنّه إذا كان المقتضي للبيان والجواب موجودين فلم يجبه الإمام عليه السلام، فيستفاد منه الجواز حتى لمسألتنا، مع أنه لا يبعد أن يكون قوله: (نعم) جواباً للأول والجملة التي بعدها جواباً للثاني.
كما أنّ شمول هذين الحديثين للطلي بالذهب على الثنايا مشكل، إذ في أحدهما قد صرح بالتشبيك، وفي الآخر يلوح ذلك من قوله: (يشدّها).
مضافاً إلى ضعف الحديث بالارسال.

ومن ذلك يظهر جواز جعل الذهب داخل الأعضاء والبواطن، إذا عرض لها كسر أو تهشيم كما في عظام اليد أو الرجل، وهو العمل المتعارف في زماننا هذا، فإنّ الكلام فيه كالكلام في شد الأسنان، وهو أظهر.

والحكم بالتذكية لعله كان لأجل التطهير مما يستصحبه من اللحم، خصوصاً إذا كان من الميتة، كما قد وردت في أنه قد يؤخذ من الميتة ولو كان إنساناً، لعلّ ذلك كان السبب في إشارته بلزوم أن يكون من المذكّي، حتى لا يكون فيه من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

أجزاء الميتة، مع أنه لو كان منه أيضاً يجوز بعد ما إذا صارت جزءاً من جسم الإنسان الحيّ، فلا إشكال فيه.

وكيف كان، فتلبيس السن بالذهب جائز إذا لم يكن بصورة التزين، وقد عرفت دلالة الأخبار عليه، مضافاً إلى الأصل المزبور من البراءة عن الحرمة والممانعة بالنسبة إلى الصلاة، لعدم صدق الستر عليه قطعاً.

البحث عن حكم لبس الحرير

قال المصنّف رحمه الله: (لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال، ولا الصلاة فيه إلّا في الحرب، وعند الضرورة كالبرد المانع عن نزعهِ).
أقول: أما حرمة لبسه للرجال، فإنّ عليه إجماع المسلمين من العامة والخاصة، أمّا العامة، فقد استندوا في التحريم على الخبر الذي رواه بطرقهم عن النبيّ ﷺ، حيث نهى عن الذهب والحرير، وقال: (هما محرمان على ذكور أمتي دون إناثهم)، وبرغم أنّ هذا الخبر غير مرويّ عن طرق الإماميّة، لكن وردت في مصادرنا أخبار عديدة عن الأئمّة عليهم السلام مطابقة لذلك المضمون كما هو واضح.

وأما عدم جواز الصلاة وعدم صحتها، فإنّ عليه إجماع علمائنا، كما عن «المعتبر» وبعض الحنابلة، إلّا أنّ صاحب «الجواهر» قد قيد ذلك الحكم - أي عدم جواز الصلاة في الحرير المحض - بما تتم فيه الصلاة، سواء كان ساتراً أم لا، وقال: (كما هو في «الذكرى» و«كشف اللثام»، بل هو مقتضى إطلاق معقد إجماع «الخلاف» و«التذكرة»، والمحكي عن «كشف الالتباس» و«المنتهى».
بل قد صرح بهذا الإطلاق في «المنتهى» ونسبه إلى علمائنا، وأيّده صاحب الجواهر، وإنّ أشكل عليه بأنّ الدليل لا ينطبق على تمام المدعى إلّا بتوجيه قد ذكرناه في الذهب.

فالمسألة من جهة الأقوال مما لا إشكال فيها، إذ لم يعرف خلاف منا في

أصل الحرمة - إلا في بعض الصور - وعدم صحة الصلاة فيه.
والعمدة الرجوع إلى الأخبار المستفيضة الدالة على المنع عن اللبس
والصلاة فيه، وإليك بعض هذه الأخبار:

منها: الخبر المروي عن إسماعيل الأحوص، في حديث قال:
«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ فقال
لا»^(١).

حيث يدل على المنع لخصوص الصلاة في الثوب الأبريسم، وأما حرمة
لبسه مطلقاً فإنه لا يدل عليه، وإن كان يحتمل ذلك، كما أن إطلاقه يشمل الخالص
وغيره المشوب، لكن إذا صدق عليه ثوب أبريسم، إلا أن يستفاد الحل في غير
المحض من دليل آخر.

منها: الخبر المروي عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
«لا يصلح لباس الحرير والديباج، فأما بيعهما فلا بأس»^(٢).

أما حكمه عليه السلام بعدم الصلاحية إن قيل بدلالته على الحرمة - كما يؤيده
مفهوم ذيله من عدم البأس في البيع - فإنه يفيد البأس في اللبس واللباس، فيكون
الحديث حينئذ من أخبار المنع، وإلا يكون من الأخبار الدالة على الكراهة،
فيمكن حمله على الممتزج، كما قد يؤيد في لفظ (الديباج) حيث قيل فيه إنه
عبارة عن المختلط لا الخالص، ولكن برغم ذلك هذا الحديث ساكت عن حكم

(١) وسائل الشريعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

الصلاة، إلا أن يستفاد المنع لها لأجل لبسه الساتر كما قيل في الذهب، فيدخل حينئذ في البحث الذي قد ذكرناه مفصلاً في باب الذهب، فلا نعيده.

منها: الخبر الذي رواه محمد بن عبد الجبار، قال:

«كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض، أو

قلنسوة ديباج؟

فكتب عليه السلام: لا تحصل الصلاة في حرير محض»^(١).

فإن إطلاقه يشمل لمورد السؤال الذي كان عمّا لا تتم الصلاة فيه، إلا أن

يخرج بالدليل.

ولعل ذكر (الديباج) في مقابل (الحرير) كان لأجل كونه ممتزجاً

بالأبريسم، كما في «مجمع البحرين»، حيث قال: إن الديباج ثوبٌ سداه ولحمته

أبريسم، وفي الخبر: (لا تبلس الحرير والديباج) يريد به الاستبرق، وهو الديباج

الغليظ)، انتهى.

وعن «الوافي» تفسيره بالحرير المنقوش، حيث قال: (الديباج نوع من

الثياب، يتخذ من الحرير، وكأنه حرير منقوش، فارسي معرب، ويقال لثوب

الكعبة ديباج الكعبة لنقشه، كما قد ورد في حديث مسمع، فلعل الحرير يطلق على

ما لا نقش، له ويقابل بالديباج.

قال في «المغرب»: الديباج، الثوب الذي سداه ولحمته أبريسم، وعندهم

إسم للمنقش، والجمع ديباج، وعن النخعي أنه كان له طليسان مديج، أي أطرافه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

مزينه بالديباج^(١)، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى عليك أن الديباج إن كان هو الحرير المحض، فلا وجه لتكراره في حديث محمد بن عبد الجبار، هذا بخلاف ما لو كان المراد هو الممتزج مع غير الحرير، أو كان المراد هو الحرير المنقوش، حيث يكون لتكراره وجه، فحيث قد أجاب الامام عليه السلام بعدم جواز لبس الحرير المحض، فإنه يكون جواباً لكليهما أي الحرير المحض والمنقوش، إذ لا تفاوت فيما بين المنقوش وغيره، كما لا يخفى.

منها: الخبر الذي رواه أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام:

«أن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: إني أحب لك ما أحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، فلا تتختم بخاتم ذهب.

إلى أن قال: ولا تلبس الحرير، فيحرق الله جلدك يوم تلقاه»^(٢).

فإن صدره من الحب والكراهة، وإن أوجب توهم عدم اللزوم من الاستحباب والكراهة، إلا أن بقرينة حرمة تلبس الخاتم من الذهب، وترتب العقوبة على لبس الحرير، يدل على كون الحكم إلزامياً.

وإطلاق الحرير، الشامل للمحض وغيره، يقيد بما يدل على خصوص المحض، كما أن النهي هنا إن كان لجرد اللبس لا الصلاة، فيكون حينئذ حكم الحرير حكم الذهب المنهي عنه بالنسبة إلى الصلاة، كما لا يشمل ما لا يصدق

(١) مجمع البحرين: ٦٨/٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

عليه اللبس.

وهذا بخلاف ما جاء في الخبر المروي عن أبي الحارث، عن الرضا عليه السلام، قال:

«سألته هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟

قال: لا»^(١).

حيث أن النهي مختص بحال الصلاة، وإن كان يحتمل أن يكون لأجل حرمة مطلق لبسه.

ومنها: الخبر المروي عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث:

«وعن الثوب يكون عليه ديباجاً؟ قال: لا يصلي فيه»^(٢).

وقد نوقش في دلالة أولاً: بعدم ذكر الرجل، فيه مع أن المنع ليس للنساء. وثانياً: أنه ليس بحرير محض، بل كان عليه ديباج، وشمول المنع لمثله مشكل، ولذلك احتمل - كما عن صاحب «الوسائل» - كونه محمولاً على الكراهة. ولكن إن أخذنا بمضمونه، فدلالته على المنع في المحض يكون بالأولوية. ومنها: الخبر المروي عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام:

«أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهاهم عن سبع، منها: لباس الإستبرق والقز

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

والأرجوان»^(١).

والأرجوان: - بضم الألف - شجرٌ له ورد صبغ أحمر وثياب حُمْر، كما في «المنجد».

ومنها: الخبر المروي عن ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا يلبس الرجل الحرير الديباج إلا في الحرب»^(٢).

حيث أن إطلاقه يحمل على المحض، كما هو المتعارف في الإطلاق.

كما يفهم المنع بالمفهوم عن الخبر المروي عن سماعة، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟

قال: أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل»^(٣).

حيث يدل على البأس لو لم يكن في الحرب.

ومثله: حديث حسين بن علوان^(٤).

هذه جملة من الأخبار التي تستفاد من جميعها المنع عن اللبس - كما في بعضها - وعن الصلاة كما عن بعض آخر، وعنهما كما في ثالث، غاية الأمر قد يكون بصورة الإطلاق وآخر بخصوص المحض، كما إن في بعضها ما يشمل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

بإطلاقه حتى مثل القلنسوة ونحوها.

وفي قبالها عدة أخبار قد يتوهم منها الكراهة، لوجود كلمة (لا يصلح) فيها:

منها: الخبر المروي عن إسماعيل بن الفضل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب»^(١).

ولفظ (يكره) في الخبر المروي عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«إنه كان يكره أن يلبس القميص الملفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير،

ولباس الوشي (القشي)، ويكره المثيرة الحمراء، إنه مثيرة إبليس»^(٢).

والوشي: هو الثوب المنقوش من كل لون، والمثيرة هو شيء يحشى بقطن

أو صوف، يجعله الراكب تحته، وأصله الواو والميم زائدة، والجمع مياثر ومواثر

كما في «مجمع البحرين».

ومنها: الخبر المروي عن إسماعيل بن بزيع، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الثوب الديباج؟

فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس»^(٣).

وأمثال ذلك من الأحاديث التي يستفاد منها الكراهة أو الجواز.

ومما يتوهم دلالة على الجواز الخبر المروي عن زرارة، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء، إلا ما كان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٠.

من حرير مخلوط بخز، لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»^(١).

وجه التوهم: حيث إنه قد صرح بالكراهة في ذيله، فيكون هذا دليلاً على كون المراد من النهي هو التنزيهي، وإن أريد من الكراهة الحرمة، فيلزم القول بالحرمة في النساء أيضاً، مع أنه لم يفت به.

نعم، قد يحتمل أن يراد من الكراهة مطلق المرجوحية، حتى يحمل على الحرمة في الرجال والكراهة للنساء، لأجل وجود الدليل في كل منهما بمقتضاه. لكنه يستلزم المجازية في لفظ الكراهة.

إلا أن يقال: إنه يستعمل في الحرمة، إلا أنه خرج عنه في النساء بدليل خارج يدل على الرخصة، وهو المستفاد من الخبر المروي عن يوسف بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزره وعلمه حريراً، وإنما كره الحرير المبهم للرجال»^(٢).

حيث يتوهم الكراهة بحسب ظاهر لفظه (على) المصطلح منه ذلك. إلا أن يقال: إن المراد هو الحرمة في تلك الأزمنة، خصوصاً بقرينة قوله: (لا بأس) في أوله حيث يدل على البأس فيه. ومنها: الخبر الذي رواه ياسر، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

«قال لي أبو الحسن عليه السلام: إشتري لنفسك وإن شئت فوشي.

قلت: كل الوشي؟

فقال: وما للوشي.

قلت: ما لم يكن فيه قطن يقولون إنه حرام.

قال: إلبس ما فيه قطن»^(١).

حيث يدل على أن الحرمة كانت ثابتة عندهم، حيث صدّقه الامام عليه السلام،

وحكم بلبس ما فيه قطن.

ونظائر ذلك كثيرة، ولعل في الكثرة تبلغ حد الاستفاضة، بل تتجاوز عن ذلك وتصل إلى حد التواتر بالمعنى، وإن كان بعض الأخبار غير وافٍ لإثبات تمام المدعى، أو كان في إسنادها خدش وضعف، إلا أن أصل الحكم من حيث المجموع معتضد بالاجماع المدعى والمنقول، ويمكن عدّه إحدى الأمور الثانية والمفروغ عن حرمة لبس الحرير وعدم جواز الصلاة فيه، فلا تحتاج المسألة إلى تحقيق أزيد من ذلك.

نعم قد إستثني من ذلك عند الحرب، كما إدعى عليه الاجماع من ظاهر «الذكرى» و«المدارك» وصريح المحكي عن «المعتبر» و«كشف الالتباس» و«جامع المقاصد»، بل في «الجواهر» بلا خلاف أجده. ويدل عليه - مضافاً إلى الاجماع - صراحة النصوص السابقة، مثل حديث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

إسماعيل بن الفضل^(١)، ومرسل ابن بكير^(٢)، وسماعة بن مهران^(٣) بمضامين متقاربة مثل قوله: (لا يلبس الرجل) أو (لا يصلح للرجل لبس الحرير المحض إلا في الحرب).

وحديث جابر الجعفي^(٤) المروي عن «الخصال»، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان...

إلى أن قال: ويجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام، وحرّم ذلك على الرجال، إلا في الجهاد، ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال إلا في الجهاد».

هذه جملة ما دلت على الجواز في الحرب، فإستثناؤه في الجملة ممّا لا إشكال فيه، ولكن هنا فروع لا بد أن نتعرّض لها:

الفرع الأول: هل جواز لبس الحرير في حال الحرب مختصّ باللبس فقط أم يشمل حتّى للصلاة معه؟

ذهب المشهور إلى الثاني، على حسب ما صرّح به صاحب «الجواهر» وغيره، مع أن ظاهر أكثر الأخبار هو التعرض لحال اللبس فقط، وأما بالنسبة إلى الصلاة فلا دليل إلا أن يقال بوجود التلازم بين الجواز في اللبس والصحة في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

الصلاة، للملازمة بين حرمة اللبس والبطلان، كما يظهر من بعض.
لكنه غير وجيه، لعدم الملازمة في طرفيه، لإمكان التفكيك في طرفيه، كما
يشاهد ذلك في أجزاء ما لا يؤكل، فبرغم أن لبسه ليس بحرام، لكن الصلاة فيه
ممنوعة، ولعل المقام يكون من هذا القبيل، لصراحة المنع في خصوص الصلاة،
من أنه لا تحل الصلاة في الحرير المحض، ولم يرد فيه تخصيص بالخصوص.
أو يقال: بأن إطلاق نصوص المستثنى، بقوله: (إلا في الحرب) حيث لم
يبين نزع لحال الصلاة، يفيد الظن بالجواز والصحة.

بل قد يؤيد ذلك أن الأخبار التي قد منعت عن الصلاة فيه، ربما كانت
مشملة على النهي عن اللبس أيضاً، فإقتران هذين الحكمين في المنع، يوجب
توهم حفظ هذا الاقتران في طرف الجواز في حال الحرب أيضاً، فبذلك يوجب
التخصيص لأدلة مانعية الحرير للصلاة بالنسبة إلى الرجال، ويكون ذلك مرجحاً
له، وإن كان التعارض بينهما هو العموم من وجه.

وهذا هو مختار صاحب «الجواهر»، وأكثر من تبعه، وبذلك اعترضوا على
مختار الشيخ في «المبسوط» القائل بأنه: (لو فاجأته أمور لا يمكنه معه نزع في
حال الحرب، لم يكن به بأس). حيث يظهر منه إعتبار عدم التمكن، وإلا لا يجوز،
كما هو المناسب للتخفيف في حال الحرب، بل لعل القيد وارد مورد الغالب، من
عدم إمكان النزع في حال الحرب، ونحن نريد تأييداً على هذا الكلام من الجواز،
بأن المقام كان مقام ذكر الاستثناء ومثل هذا المقام يقتضي أن يذكر ويجدد المنع،
فلو كان المقام يقتضي مثل ذلك، ولكنه برغم ذلك ترك الاستفصال فإن تركه له

يؤيد الاطلاق.

مضافاً إلى إمكان الاستظهار من ذيل الخبر الذي رواه جابر الجعفي، من ذكر جواز التختم بالذهب للنساء والصلاة فيه، ثم ذكر حرمة للرجال واستثنى منها حالة الحرب، حيث لا يبعد أن ترجع الحرمة إلى اللبس والصلاة، وكذلك الاستثناء - بقريضة التقابل - يرجع إلى الحرير المذكور في صدر الخبر ويشمل اللبس والصلاة وذلك من جهة الإجماع المركب، حيث لم يفصل أحد في حال الحرب بالجواز للذهب دون الحرير.

وكيف كان، فإنّ الاطلاق الذي تمسك به المشهور - لولا الاجماع - دليل قويّ وإن كان الأحوط هو النزع إن أمكن بلا مشقّة، قضية لإحتمال المنع بواسطة إطلاق الأدلة، كما عرفت، بل لا يخلو عن وجه، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بقوله: فيه إمكان.

الفرع الثاني: الظاهر من إطلاق الأدلة، جواز لبس الحرير في حال الحرب بأي شكل كان، سواء كان الحرير بطانة درعه أم لا، فإختصاصه لخصوص البطانة، وذكر التعليل لأنه يوجب حفظه عن بعض الأضرار حال الحركة - كما عساه يتوهم عن كلام بعض - أو يوجب تقوية قلبه حال الحرب، أو يحتمل كون الرخصة في حال الحرب لإراءة العدو قدرة الاسلام وقوة قدراته الماليّة، كما ربما يأتي هذا الاحتمال في الذهب الذي حرم على الرجال لبسه والتختّم به عدا حال الحرب، كما أشير إلى الجواز في الخبر المروي عن جابر لكن أجيز في، أو كان علة جواز لبس الحرير في حال الحرب هو تأثيره في تسديد الظهر والصدر

بتدويره على بدنه بالشدة، حتى يوجب تقوية الظهر والعضد وشدّتهما في الضرب، كما نقل المؤرّخون ذلك في قصة قطامة التي ألّبت ابن ملجم -لعنهما الله- الحرير وعلّلت بأنّ فيه القوّة، وأمثال ذلك، فإنّ جميعها مذكورة لكنّها غير قادرة على تخصيص إطلاقات الجواز بحالة معيّنة دون غيرها، بل يجوز استعماله ولو بصورة الثياب الظاهرية، أو لما دون الثياب، أو بالبطانة أو بالتسديد بشكل المنطقة على الظهر أو الصدر أو غيرهما.

الفرع الثالث: هل الجواز يختصّ بأن يكون الحرب الذي يشارك فيه الرجل حرباً مشروعاً، أم أنّ الجواز مطلق يشمل حتّى الحرب التي لم تكن مشروعة؟

فلو قلنا بالأول، فإنّه هل لا بد أن يكون مع الامام، أو مع إذنه، أم أنّه يصح مطلقاً ولو لم يكن معه، بل ولو كان الرجل شارك في الحرب دفاعاً مشروعاً. والذي يظهر من الأصحاب لزوم أن يكون الرجل مشاركاً في حرب مشروع، بخلاف غيره من القيود، وحملوا ظاهر ما ورد في الأخبار من أنّه يجب أن يكون الرجل قاصداً للحرب في سبيل الله، أو في الجهاد -كما في حديث جابر -على ما ذكر لا خصوص المصطلح من هذا اللفظ، كما لا يخفى.

وأما اعتبار أن يكون الرجل في حرب مشروعة، فلعلّه من جهة أن الحرب إذا لم تكن بحق تصير حراماً، والحرام منه إذا استلزم سفراً لا يقصّر لكونه معصية، فهكذا يكون في مقدمات الصلاة، أي لا ترخيص للذهب والحرير فيما إذا لم يجوّز الشارع تلك الحرب، لأنّه رخص لبسهما إذا كانت الحرب مشروعة، وإلاّ

لولا ما ذكرنا لأمكن القول بالجواز لإطلاق قوله: (حال الحرب).
نعم، شمول لفظ (الجهاد) لغير الحرب المشروعة مشكل، كما لا يخفى،
فلعله موجب للتقييد فيؤيد ما ذهب إليه الفقهاء من لزوم تقييد الحرب بضرورة
كونها مشروعة.

الفرع الرابع: هل يعتبر كون الحرب قد بلغ إلى مرحلة القتال الفعلي حتى
يجوز للرجل لبس الحرير، أم يشمل الجواز حتى مراحل الاشراف والاستعداد
والتهيؤ، أو يكفي أن يصدق عرفاً أنه في حال الحرب، وإن لم يبدأوا بالقتال بعد؟
الظاهر هو الأخير، لأن حال الحرب يصدق على جميع ذلك.

نعم، شموله للمقدمات البعيدة مشكل، كما أن الظاهر من الأدلة بترخيص
لبس الحرير في حال الحرب، وإن اكتفى بالستر بالحرير ولم يكن معه شيء آخر
من الثياب، خلافاً لصاحب «الجواهر» من احتمال لزوم كون الساتر من غيره،
ولاحتمال كون حال الحرب علة لرفع مانعية الحرير، لا أن يكون ملازماً لحفظ
شرطية الساتر، وإعتبار كونه مما هو مأمو به، وهو ليس إلا الساتر الذي لم يكن
حريراً، فإن أمكنه تحصيل ساتر فوقه أو تحته فعليه ذلك.

ولكن الانصاف أن ما ذكره لا يناسب مع لسان الأدلة، لأن إعتبار كون
الساتر هو المأمور، به لا يوجب اعتبار هذه الخصوصية في صدق الامتثال، بل
المعتبر هو تحصيل ساتر مشروع ومجاز شرعاً، وممنوعية الحرير يمكن أن تكون
لأجل أنه يوجب فقدان شرطية الساتر، من جهة كون الشرط في الساتر عدم كونه
حريراً، فإذا ورد الخبر الدال على جواز مثل هذا الستر المشروط، لا يكون معناه

إلا رفع المنع عن الساتر الحريري في حال الحرب، وعدّه ساتراً شرعاً، فلا حاجة حينئذ إلى ساتر آخر.

أو كان لأجل مانعية الحرير المحض مطلقاً، أي سواء كان ساتراً أم. إلا أنه مشكل عند من أجاز الحرير فيما لا تتم، وإلا لأوجب المنع فيه أيضاً، فالساتر إذا كان ممنوعاً وكان وجه بطلانه لأصل مانعيته لا لأجل فقدان شرط الستر، فإذا ارتفعت المانعية في حال الحرب مع تلك الأدلة، فلا يبقى وجه للحكم بوجوب تحصيل ساتر آخر، غير الحرير كما لا يخفى.

وكيف كان، فإنّ إستفادة لزوم تحصيل ساتر غير حريري - غير الحرير الذي يلبسه لأجل الحرب - حتى يوجب الحكم بلزوم وضع ساتر آخر فوق الحرير أو تحته، لا يخلو عن تأمل.

هذا تمام الكلام في الاستثناء الأول.

أمّا الاستثناء الثاني: وهو جواز لبس الحرير في حال الضرورة.

وقد مثّل المصنّف لهذه الحالة بالبرد المانع عن نزعه.

والدليل على جواز ذلك - مضافاً إلى عموم الأدلة الواردة الموجودة بأيدينا، من (أنّ الضرورات تبيح المحظورات)، بل وهكذا حكم العقل بأن دفع الضرر إذا كان مما يعتني به العقلاء أولى وأوجب من الاتيان بالواجبات وترك المحرمات - قيام النصوص الدالة على جواز ما إذا حصل التقابل بين الضرر وفعل واجب أو ترك حرام، حيث أجازت النصوص الترك في الأولى، وفعل الحرام في الثانية دفعاً للضرر، فإنّ هذه النصوص تدل على تجويز ما حرّم الله عند الاضطرار

والضرورة، ومنها الخبر المروي عن سماعة، قال:

«سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء، فيتنزع الماء منها، فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة، أربعين يوماً أو أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماءً، وهو على حاله؟

فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن إضرط إليه»^(١). ورواه الصدوق عنه عن الصادق عليه السلام مثله.

ومنها: الخبر الذي رواه أبو بصير، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن إضرط إليه»^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه علي بن مهزيار:

«أنه سأله - يعني أبا الحسن عليه السلام الثالث - عن هذه المسألة؟ فقال: لا يقتضي الصوم، ولا يقتضي الصلاة، وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالْعُذْر»^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في كتابيه «العلل» و«عيون أخبار الرضا»، بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في حديث، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

«كلما غلب الله على مثل المغمي الذي يُغَمِّي عليه في يوم وليلة، فلا يجب عليه قضاء الصلاة، كما قال الصادق عليه السلام: كلما غلب الله على العبد فهو أعذر له»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه حريز، عن الصادق عليه السلام، قال:
 «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما كرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرروا إليه.. الحديث»^(٢).
 ومنها: مثله في الجملة الخبر الذي رواه عمرو بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام:
 «عنه صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عن أمتي أربع خصال... إلى أن قال: وما لم يطيقوا.. الحديث»^(٣).

ومثله حديث محمد بن أحمد النهدي، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤).
 وغير ذلك من الأخبار الدالة على حلية ما اضطر إليه من الحرام، موافقاً لحكم العقل والعقلاء، فإذا كانت الضرورة في لبسه حتى في حال الصلاة صحيحة، لأنها لا تسقط بحال، وعليه فإنه يدل على أن المسلم يجب أن يقوم بأداءها حتى مع الحرير.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

وحيث أنّ البحث في مقدار الضرورة من حيث سعة الوقت وضيقه، أو من جهة العلم بالزوال وعدمه، أو رجاء الزوال وعدمه، -كسائر ذوي الأعذار- مشتملٌ على جهات عديدة، فنوكل البحث عن جميعها إلى موضعه. والذي ينبغي البحث عنه في المقام هو:

تارة: من جهة ما ورد في الحديث وإشتهر بين الأصحاب، من تجويز النبي ﷺ لعبدالرحمن بن عوف والزبير من لبس الحرير^(١)، والسؤال هو أنّ هذا الإذن هل كان لأجل الضرورة أو إحدى مصاديقها مثل القمل والحكة -كما قيل - أم أنّ مجرد الاضطرار يكون مبيحاً له، أم أنّ هذا الاستثناء قضية في واقعة؟ نتعرض هنا لكلام صاحب «الحدائق»^(٢)، حيث قال:

(واستثنى بعض الأصحاب لبسه للقمل، قال في «المعتبر»: ويجوز لبسه للقمل، لما روي أنّ عبدالرحمن بن عوف والزبير شكيا إلى رسول الله ﷺ القمل، فرخص لهما في قميص الحرير.

وقال الراوندي في «الشرائع»: (لم يرخص لبس الحرير لأحد إلا لعبدالرحمن بن عوف والزبير، فإنه كان قملًا، والمشهور أن الترخيص لعبدالرحمن والزبير، ويعلم من الترخيص لهما بطريق القمل جوازه لغيرهما، بفحوى اللفظ، ويقوى عندي عدم التعدية)، انتهى.

وقال الصدوق في «الفقيه»: (ولم يطلق النبي ﷺ لبس الحرير لأحد من الرجال، إلا لعبدالرحمن بن عوف، وذلك أنه كان رجلاً قملًا).

(١) صحيح مسلم: ١٤٣/٦، طبعة المطبعة الأزهرية.

إلى أن قال صاحب «الحدائق»:

أقول: الظاهر أن هذه الرواية المشار إليها، وإن اشتهر نقلها حتى في كلام الصدوق، إنما وردت من طرق العامة، لعدم وجودها في أخبارنا، كما لا يخفى على من تتبعها من مظانها، ولا سيما كتاب «البحار» الجامع لشوارد الأخبار، وحينئذ فيضعف الاعتماد عليها، انتهى كلامه^(١).

أقول: لا يخفى عليك أنه حتى لو ثبتت هذه الرواية بطرقنا أيضاً، كما لا يبعد أن يكون كذلك، لأن مثل الصدوق - رضوان الله تعالى عليه - قد أشار إلى ذلك في «الفقيه» وذلك حينما ذكر أن النبي ﷺ حرّمه إلا لهما، وإن تخيل بعض مثل صاحب «الذخيرة» كون هذه الرواية من ذيل رواية أبي الجارود، إلا أنه غير معلوم، بل الظاهر خلافه، ولذلك لم ينقل المحدثان صاحب «الوسائل» و«الوافي» في ذيل رواية أبي الجارود هذه الرواية - ولكن مع ذلك لا يجوز التعدي عن مورد الرواية، حيث لم تكن ظروف الحالة التي أجاز لهما فيها لبس الحرير معلوماً عندنا، وعليه فتكون القضية قضيةً في واقعة، حيث لا إطلاق فيها، ولا يجوز الاستدلال بها والتعدي منها إلى غير موردها.

مع أنه من المحتمل أن يكون الإذن لحالة الاضطرار من حيث القمّل والحكّة، وعليه فإنه تكفي تلك العمومات التي قد عرفت دلالتها على الجواز عند الاضطرار، فيكون ذكر الشخصين في هذه الرواية من قبيل بيان الصغرى لتلك الكبرى، لا أن يكون بنفسه دليلاً مستقلاً - كما زعمه بعض - والله العالم.

(١) الحدائق: ج ٧ / ٩٢.

وأخرى، إن قلنا بأن الترخيص والتجوز في القمّل كان للضرورة، فهل يفرق بينه وبين غيره من موارد الضرورة أم لا؟

قد يقال: نعم، كما ذكره صاحب «الجواهر» من أنّه ربما لا ضرورة في مثل القمّل لحال الصلاة، بخلاف غيره مثل البرد، نعم لو فرض عكسه إنعكس. والظاهر أنه أراد الحكاية عمّا هو في الواقع بكون الضرورة منحصراً في اللبس في مثل القمّل، دون حال الصلاة، بخلاف مثل البرد، حيث أنّ ضرورته تكون حتى في حال الصلاة للخوف من نزعه، وإلا لولا ذلك لما نرى بينهما فرق من حيث وجود الضرورة.

نعم، إذا اقتصرنا في المقام عند الحكم على النص فقط، لكن لا لأجل الضرورة، فمن الواضح عدم جواز التعدي عن المورد، للإكتفاء بذلك عند مخالفة القاعدة والأصل على موضع النص في خصوص الشخصين فقط دون غيرهما، حتى المبتلى بالقمّل، لعدم معرفتنا بظروف حالهما حينذاك. بل قد يقال: إذا كان الملاك في الجواز هو الضرورة، فإنّه ينبغي أن تندرج الحرب في الضرورة أيضاً، لا أن يكون بنفسه ملاكاً للجواز.

ولكن الظاهر من النصوص خلافه، لوضوح أن الحرب بنفسها سببٌ لحدوث ملاك الجواز، سواء كان فيه الضرورة أم لا.

هذا فضلاً عن أنّ دعوى صدق الضرورة في حال الحرب المستلزم القول بالتوسعة في الحرب للقوة والفعل، لا يخلو من تأمل.

مضافاً إلى أنه أي ضرورة في مثل لبس الخاتم من الذهب حيث قد ورد

ترخيصه في حال الحرب، كما في حديث جابر الجعفي، فيؤيد كون الحرب بنفسه عنواناً للترخيص، وإن لم تكن فيها ضرورة.

ثم، لا يخفى عليك أنه إذا كان الملاك في الجواز هو الضرورة كمثّل البرد وغيره، فإنه لا بد أن تتقدّر بقدرها في الجواز، فلو فرض مورد كان لبسه حال غير الصلاة إضطرارياً دون حالها، فحينئذ لا يجوز لبسه حال الصلاة لعدم وجود الملاك فيه، إذ الضرورة في اللبس لا يستلزم الجواز مطلقاً، حتى يوجب جواز الصلاة فيه بدعوى التلازم بين جواز اللبس وجواز الصلاة فيه، والصحة هنا ممنوعة، ولو قلنا بذلك في مثل الحرب، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قد أنكر التلازم في الموردين، ولذلك حكم بلزوم لبس الساتر غير الحرير فوقه أو تحته. وجه الفرق بين الموردين واضح بأدنى تأمل، لأن الضرورة إذا كانت هي الملاك والمعيار، فهي تتقدّر بقدرها، فيكون من قبيل العلة والمعلول، ففي كل مورد تتحقق فيه العلة - وهي الضرورة - يتحقق المعلول - وهو الجواز الملازم للصحة في الصلاة - وإلا فلا.

ثم إنه هل يحتسب من الضرورة عدم وجدان الساتر غير الحرير المحض حتى يحكم بالجواز أم لا؟

الظاهر عدمه، لما ترى من نقل عدم الخلاف في ذلك، كما عن صاحب «الجواهر»، حيث قال: (وليس من الضرورة عدم الساتر غيره، بلا خلاف أجده). بل في «الذكرى» وغيره ما قد يشعر بالاجماع عليه، كما عن السيد في «العروة» في المسألة الثامنة والثلاثون، حيث نقل عدم الجواز في صورة

الانحصار، بل يصلي حينئذ عارياً، وإن استلزم ذلك فوت بعض الأركان مما لم يقضيه، أو صلى مع الحرير من الركوع والسجود. وفي «الجواهر» استدل على ذلك (بإطلاق النهي، فوجود الحرير من الساتر يكون كعدمه حينئذ، فيشملة حينئذ ما دلّ على كيفية صلاة فاقد الساتر.

ودعوى أن ما دلّ على وجوب الركوع ونحوه، يشرع الصلاة في الحرير مقدمة لحصوله كما ترى.

ولو سلم أن بين الأدلة التعارض من وجه، كان الترجيح لما ذكرنا قطعاً فتأمل، إنتهى كلامه^(١).

أقول: لعل وجه تأمله هو إمكان المناقشة في مثل هذا الدليل، بإحتمال أن يقال كما أن الضرورات تبيح المحظورات وتقيّد الاطلاقات، فهكذا يكون في المقام، بأن تكون الضرورة في الستر بالحرير لإنحصاره فيه، وذلك يوجب التخصص والتقييد في إطلاق النهي، ولا أقل من حصول المعارضة بينهما من وجه، فلا وجه لتقديم جانب الحرمة مع أهمية الصلاة مع تمامية الأركان، إلا أن يرجح جانب الحرمة لمثل الاجماع، فله وجه.

ولكن الأولى أن يُقرر الوجه بطريق آخر، ولعله مراد صاحب «الجواهر» من هذه العبارة، وهو القول بأنه من المسلم بين الفقهاء أن المنع الشرعي كالممنوع العقلي، فإذا صار الستر بالحرير ممنوعاً شرعاً - كما هو الفرض - فحينئذ إن تعلق الاضطرار والضرورة بنفس لبس الحرير من غير جهة الستر - مثل أن يكون للبرد

(١) جواهر الكلام: ج ٨ / ١١٨.

ونحوه - فحينئذٍ يخرج بذلك عن مصداق المنع الشرعي ، ويصير مباحاً ، فيجوز التستر به .

وأما إن لم تتعلق الضرورة بنفسه ، بل كانت الضرورة من جهة عدم وجود ساتر غيره ، فحينئذٍ يكون هذا داخلاً في الممنوع الشرطي ، فتصير ممنوعيته شرعاً كممنوعيته عقلاً ، فكما أنه لو كان الثاني موجوداً لم يجب على المصلي إلا الصلاة عارياً ، لكونه فاقد الستر ، فهكذا يكون في المقام ، حيث أنه فاقد للستر شرعاً .

لا يقال: أدلة الستر توجب رفع الحرمة عنه في حال الضرورة والحصر .

لأننا نقول: إن أدلة وجوب الستر لا تفيد إلا أنها مباحة ، ولا تكون محللاً لما هو حرام ، ولا تكون مشرعاً للوجوب حتى فيما يحرم ، كما ترى ذلك في باب الوضوء ، حيث أن الوضوء من المقدمات الواجبة في الصلاة ، إلا أنه يجب تحصيله بماء مباح ، فإذا صار الماء مغسوباً فإن الضرورة لا يجعل المغسوب مباحاً ، لأن الوضوء واجب مقدّم بماء مباح لا مطلق الماء حتى المغسوب ، وهكذا الأمر في المقام .

لا يقال: إنه لو صلى عارياً لأدّى إلى تفويت الركوع والسجود إختياراً ، خصوصاً إذا كان فيما كان فيه ناظر محترم ، فأدلة وجوب تحصيل الركوع يعارض دليل حرمة لبس الحرير ، فيقدم تلك الأدلة عليه ، لكونها أركاناً والستر شرطاً فكيف يُحكم بتقديم جانب الحرمة؟!

لأننا نقول: إن أدلة الأركان حيث أن لها البدل ، وهو الإيماء الموجب لحفظ الشرط والأفعال ، بخلاف ما لو أتى بالصلاة مع الحرير ، حيث يكون فاقد للشرط

أو محدثاً للمانع، فكيف يحكم بالصحة، خصوصاً إذا لم يكن فيه ناظر محترم، حيث قد يحتمل الحكم بلزوم الاتيان بالركوع والسجود بالقدر الذي يتمكن منه من تحصيل الستر ولو بوضع اليدين على العورة.

وكيف كان، فعلى فرض تسليم وجود الاطلاق في أدلة وجوب تحصيل التستر بحيث يشمل مثل مورد النهي - كالحريز - فإنّ النهي يشمل حال انحصار الساتر في الحرير، فيوجب التعارض بينهما بالعموم من وجه، ولكن يقدم النهي على وجوب التستر، لأن الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فيكون حكمه حكم من ليس له ساتر فيصلى عارياً.

وإن أريد التعارض مع أدلة وجوب الأفعال - مثل الركوع - فإنّه حينئذٍ يحكم بتقديم النهي عليه، لأنه ليس للنهي بدل بخلاف الركوع والسجود، حيث يكون لهما البدل وهو الايماء، كما لا يخفى.

مضافاً إلى رجحان المنع والنهي بواسطة الاجماع، كما عرفت في صدر البحث.

فرع: لو إضطر إلى لبس الحرير أو لبس النجس - بناء على المنع من النجس مطلقاً إلا للضرورة -؟

قيل: بأن الترجيح يكون للنجس، لأن مانعيته عرضيّة بخلاف الحرير. ولعل المراد هو أن المنع المتعلق بالحرير بالذات، أي بتعلقه على اللبس بالخصوص، بخلاف النجس حيث أنّ النهي المتوجّه إليه نهى عن الوجود فيه ولو في غير اللباس، هذا أولاً.

وثانياً: بأن اللبس بصورة المطلق وقع النهي عنه في الحرير، بخلاف النجس حيث لا يكون لبسه حراماً، أي يعني أراد بذلك أن النهي في الحرير في حال الصلاة يتكرر ويتداخل، أي يكون مشتملاً على نهيين، نهْيٌ من حيث اللبس، ونهْيٌ من حيث الصلاة، وهذا بخلاف النجس حيث لا نهْيٌ فيه إلا من جهة الصلاة فإذا دار الأمر والاضطرار بين نهيين ونهْي واحد، فالترجيح مع الثاني. نعم إلا أن يكون في حال الحرب حيث لا نهْي عن الحرير إلا نهْي واحد، أو لا نهْي فيه حينئذ أصلاً، فيدور الأمر حينئذ بين ما فيه النهْي وما لا نهْي فيه، فيقدم الثاني وهو الحرير.

بل قد يقال: بكون هذا الوجه وجهاً لترجيح لبس الحرير حتى في حال غير الحرب، لترخيص الشارع بالنص فيه في حال الحرب دون النجس. كما قد يقال في وجه ترجيح الحرير وتقديمه ببيان آخر، وهو: أنه قد نصّ الفقهاء في فتاواهم على الاستثناء في حال الضرورة، بخلاف النجس، حيث أنه داخل تحت القاعدة الكلية وهي الضرورة، ووجه ترجيح الضرورة على النجس هو ما ورد من الحكم بتقديم الفنك والسمور عند الضرورة برغم أنه غير مأكول، لما قد ورد من النص تجويزهما بالخصوص دون الثعلب، فيمكن جعل ذلك ملاكاً للمقام.

ولكن الانصاف إحتمال تقديم النجس على الحرير، وذلك - مضافاً إلى ما عرفت من شدة النهي فيه عن اللبس والصلاة، الذي كان هو الملاك في تشخيص ما هو أشدّ عند الشارع الموجب لترجيح مقابله - من جهة أن مانعية النجس

للصلاة، أو شرط طهارة المصلّي عن الخبث، شرط ذكرى لا واقعي، أي لو جهل المصلّي بنجاسة ثوبه أو بدنه حال الصلاة، فإنّ النجاسة حينئذٍ لا تضرّ بصلاته، بل هي صحيحة، بخلاف الحرير حيث إنه قد وقع البحث والكلام في أنّه هل يكون مثل النجس أم لا؟ وإن كان الأكثر قد أحقوه بالنجس.

وكيف كان، لا يبعد ترجيح لبس النجس عند الاضطرار على الحرير. أمّا إذا لم نعتمد على تلك الأدلة السابقة الدالة على الرجحان، فحينئذٍ هل يكون المرجع عند احتمال التساوي التخيير - لأنه مضطر إلى اداء الصلاة مع أحدهما، فلا منع في أحدهما دون الآخر، فحيث لا يعلم ذلك فيتخير - أو يكون المرجع حينئذٍ الاحتياط بالجمع بينهما إن وسع الوقت لذلك، لأنّ تحقّق مصداق المأمور به من الصلاة مع الستر المشروع غير معلوم، فالشغل اليقيني بالواجب يقتضي الفراغ اليقيني، وهذا هو الأحوط.

ويجري مثل هذه الأمور في الاضطرار بين غير المأكول والنجس، أو في أفراد غير المأكول إذا اضطر إلى لبس أحدها.

نعم، لو كان في آخر الوقت، ولم يسعه الوقت للتكرار، فالتخيير موجّه، إذا لم نقل بأنّ القضاء يكون بالأمر الأوّل، وإلاّ لا يمكن القول بتكراره ولو قضاء للفرد الآخر.

لكن لو قلنا أنّ القضاء يكون بأمر جديد، فعند الشك في لزومه تجري البراءة، لكونه شكاً في التكليف لا المكلف به. والله العالم.

ويجوز لبسه للنساء.

وقع الخلاف بين الفقهاء في أن المنع عن لبس الحرير حال الصلاة، هل هو مختص للرجال أم أنه يعم النساء أيضاً؟ بعد إتفاق الأصحاب على جواز لبسهن في غير حال الصلاة، كما في «الجواهر» من أن الجواز حينئذ عليه الاجماع، بل ضرورة المذهب بل والدين، فأصل الاختلاف مركّز على حال الصلاة. ذهب المشهور من الأصحاب إلى الجواز لهن، خلافاً للمحكي عن الصدوق عليه السلام في «الفقيه» - كما جاء نصّ كلامه في «مصباح الفقيه» - حيث قال: (وقد وردت الأخبار بالنهي عن الديباج والحرير والأبريسم المحض، والصلاة فيه للرجال، ووردت الرخصة في لبس ذلك للنساء، ولم ترد بجواز صلاتهن فيه فالنهي عن الصلاة في الأبريسم المحض على العموم للرجال والنساء، حتى يخصهنّ خبرٌ بالاطلاق لهن الصلاة فيه، كما خصهنّ بلبسه)، إنتهى كلامه^(١).

ومال إليه بعض متأخري المتأخرين.

وفي «الحدائق» تقويته خلافاً للآخرين حيث قال الشيخ نجيب الدين، في شرحه، والمحقق البهبهاني في «حاشية المدارك»: إن الجواز عليه عمل الناس في الأعصار والأمصار.

بل قد أيدهما في «مصباح الفقيه» بأن كون العمل كذلك في عصر

(١) مصباح الفقيه / ١٣٨.

الأئمة عليهم السلام، الذي هو العمدة في استكشاف الجواز، كما أنه يمكن استكشاف السيرة في عصرهم عليهم السلام الدالة على إمضائهم ما ورد في الخبر الذي رواه إسماعيل وأبي الحارث، اللذان سئلا الأمام عليه السلام: عن (أنه هل يُصلي الرجل في ثوب أبريسم)، فإن تخصيص الرجل بالسؤال عن صلاته فيه، مشعرٌ بل ظاهر في أن جوازه للنساء لدى السائل كان مفروغاً عنه، بحيث لم يكن يحتمل المنع عنه في حقهن، وإلا لأطلق سؤاله، خصوصاً مع أعمية ابتلاء النساء بذلك، بل عن «الذكرى»: عليه - أي على الجواز لهنّ - فتوى الأصحاب.

أقول هاهنا دعويان:

الأولى: هو جواز لبس الحرير للنساء، وقد عرفت قيام الإجماع عيه، بل دعوى الضرورة منذهب أو الدين، لكثرة الأخبار الدالة على ذلك، بل لم يعرف ولم ينقل الخلاف من أحد من الفقهاء، بل في بعض الأخبار ما دل على أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقسمة الأبريسم عليهنّ، وهو كما في حديث أسامة، حيث قد نقله ليث المرادي:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كسى أسامة بن زيد حُلّة حرير فخرج فيها، فقال: مهلاً يا أسامة، إنما يلبسها من لا خلاق له، فاقسمها بين نسائك»^(١).

حيث يدل على جواز اللبس للنساء، وإلا لم يأمره بذلك - أي بالقسمة بين النساء - وبذلك نرفع اليد عن بعض ما يفهم عدم الجواز للنساء حتى اللبس، وهو

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

مثل الخبر الذي رواه زرارة، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء، إلا ما كان من حرير مخلوط بخز، لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، وإنما يكره المحض للرجال والنساء»^(١).

لأنه مضافاً إلى كونه قد أعرض عنه الأصحاب حيث لم يفتِ على طبقه أحد، فإنّ في نصّه إضطراب في الجملة، لأن صدره ينهى بصورة المطلق الظاهر في الحرمة، وينص في ذيله على الكراهة، حيث أنّه إما أن يكون المراد منها هو المصطلح، فلا يناسب للرجال، وإن يراد بها الحرمة فلا يناسب للنساء، فلا محيص إلا أن يراد بها مطلق المرجوحية الذي قد مرّ تفصيل البحث عنه سابقاً. فجواز اللبس للنساء مما لا إشكال فيه، لتصريح بعض الأخبار لعدم الصلاحية أو عدم الجواز للرجال خاصّة، كما أشار في بعض الأخبار بـ (إنّما حرّم ذلك للرجال)، فجواز اللبس للنساء في غير حال الصلاة أمرٌ ثابت ولا تردّد فيه. والذي ينبغي أن يبحث عنه هو الجواز لهن في حال الصلاة أيضاً، فهل يستفاد ذلك من الأخبار أم لا؟

وقد عرفت كلام الصدوق في «الفقيه» من قوله بأنّ المنع عن لبس الحرير قد دلّ عليه الأخبار المطلقة الشاملة بإطلاقها كلا صنفَي الرجال والنساء، كما قد وردت الرخصة في اللبس للنساء، ولم يرد خبر دالّ على جواز لبسهن حال الصلاة، فيبقى إطلاق المنع ثابتاً إلى أن يرد فيه رخصة يخصّهن.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث .

ولكن يرد على كلام الصدوق:

أولاً: إن ما إدعاه بورود الأخبار الدالة على الرخصة في لبس الحرير في الصلاة للنساء، دون حال الصلاة، حتى يدخل ذلك في المنع المطلق العام الشامل للرجال والنساء، ليس في محله، بإمكان أن يقال:

إن العمومات الدالة على جواز اللبس للنساء، وستر العورة بالحرير، تدل على جوازه حتى في حال الصلاة، حيث يقتضيه بحسب العادة جواز إتيان الصلاة معه، إلا أن يقوم دليل يدل على المنع.

كما أن ما إدعاه من شمول الأخبار الناهية عن الصلاة في الحرير للنساء مخدوش، بمنع شمولها لها، لأن نوع الأخبار المشتملة على المنع عن الصلاة، كان فيها قرينة تدلّ على أنها واردة لخصوص الرجال دون النساء، فإن قرينة التقابل تدلّ على ذلك، فلا بأس بالاشارة إلى بعض تلك الأخبار، ففي الخبر الذي رواه سعد الأحوص^(١) وكذلك خبر أبي الحارث^(٢)، حيث أن السؤال فيهما كان عن الرجل، قال:

«سألت عن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟

قال: لا».

فلا يشمل النساء أبداً.

كما كان في بعض الأخبار يختص الحكم بالرجل، مثل ما ورد في حديث

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

أبي الجارود^(١)، حيث قال:

«قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: إني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي... إلى قوله: ولا تلبس الحرير».

كما أنه قد ورد في صدره (ولا تتختم بخاتم ذهب)، حيث لا يكون التختم بالذهب للنساء حراماً بخلاف الرجال.

وهكذا الخبر الذي رواه يوسف بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزّره وعلمه حريراً، وإنما يكره الحرير المبهّم للرجال^(٢)».

بل وهكذا يستفاد اختصاص الحرمة بالرجال من الخبر الذي رواه علي بن جعفر، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفراش الحرير ومثله من الديباج والمصلي الحرير، هل يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة؟

قال: يفترشه ويقوم عليه، ولا يسجد عليه»^(٣).

حيث يستفاد منه أنّ الثابت في ذهن السائل هو ممنوعة الحرير للرجال.

كما يستفاد ذلك أيضاً من الأخبار الدالة على الاستثناء في حال الحرب، من جهة كون المنع هو خاص بالرجال، حيث قد صرح بذلك في الأخبار التي

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

نقلها صاحب «الوسائل» في الباب ١٢ من (أبواب لباس المصلي)، حيث يكون فيها: (لا يصلح للرجال - أو الرجل - أن يلبس الحرير، إلا في الحرب)، خصوصاً عند من يجعل النهي عن الصلاة فيه بلحاظ كون لبسه منهياً عنه.

بل يمكن الاستدلال على المطلوب بصحيحتي محمد بن عبد الجبار، قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟

فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في حرير محض»^(١).

وجاء في الصحيحة الثانية، قوله:

«سألته هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ممّا لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة وبر الأرناب؟

فكتب لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه، إن شاء الله»^(٢).

حيث قد ادعى أن ذكر القلنسوة موجب لداليتها على إختصاص المنع في الصلاة بالرجال.

لكن قد يناقش فيه، بأن إختصاص سؤال السائل بخصوص الرجال، لا يوجب رفع اليد عن عموم الجواب، للأعم الشامل للنساء أيضاً، خصوصاً في الرواية الثانية، حيث كانت مشتملة على ذكر التكة، خصوصاً كونها من وبر الأرناب، حيث

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

تكون هذه قرينة على العموم، فالعبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

لكن أورد عليه المحقق الهمداني، بإمكان أن يقال:

إنّ ما أوجب مبادرة السائل عن السؤال عن حكم هذه المسألة، هو احتمال المنع للرجال، وإلاّ لم يحتج إلى السؤال عن مثل القلنسوة التي هي مختصة بالرجال، فالداعي لذلك ليس إلاّ من جهة كون المنع للرجال في الثياب، فأراد السائل السؤال عن حال القلنسوة والتكة للرجال، فيكون الجواب أيضاً منزلاً لخصوص ذلك السؤال، فلا عموم فيه من أول الأمر.

مضافاً إلى إمكان دعوى الملازمة بين حرمة اللبس والمنع عن الصلاة، إذ احتمال كون المنع عن الصلاة بنفسه حراماً تعبداً، ولو لم يكن اللبس حراماً، حتى يوجب المنع للنساء أيضاً مشكلاً جداً.

فعلى هذا لا يبعد دعوى اختصاص المنع بالرجال، دون النساء.

ونحن نزيد في تأييد المشهور في إثبات الاختصاص لهم - برغم وجود هاتين الصحيحتين - بأن القلنسوة والتكة تعدّان ممّا لا تتم فيه الصلاة وحده، وممّا قد استثنى بعضهم إتيان الصلاة فيه، هو ما إذا كان ما لا تتم من الحرير المحض أو النجس، أو ممّا لا يؤكل، فعلى فرض قبول ذلك من الجواز حتى للرجال في الصلاة، فكيف يمكن تصحيح الاستدلال بهاتين الروايتين لتشمل المنع للنساء، فلا استدلال بهما على ذلك - على فرض أن نسلم ما قاله الخصم - موقوف على القول بالمنع فيما لا تتم فيه الصلاة أيضاً، فلا استدلال بذلك يوجب كون الدليل أخص من المدعى، كما لا يخفى.

نعم، قد يستدل على المنع لهن في الصلاة، بالخبر الذي رواه ابن بكير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال النساء يلبس (يلبسن) الحرير والديبا، إلا في الاحرام»^(١).

وجه الاستدلال: هو أن الأصحاب قد يستفيدون من الفتاوى ولسان الأخبار أن كل ما يجوز لهن الصلاة فيه، يجوز لهن الاحرام فيه، فإذا جاز الإحرام في الذي استثنى فإنه يجوز فيه للصلاة أيضاً.

هذا، ولكن قد ناقش فيه المحقق الهمداني، بأن الحكم بأن كل ما لا يجوز الاحرام فيه لا تجوز الصلاة فيه، لا يثبت عكسه بأن كل ما يجوز الاحرام فإنه فلا تجوز الصلاة فيه.

نعم، يصح الاستدلال لذلك بحديث الصحيح أو الحسن المروي عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«كل ثوب يُصلى فيه، فلا بأس بالاحرام فيه»^(٢).

حيث أن مقتضى العمل بهذا الحديث لا يتم إلا بالقول بجواز اللبس في حال الاحرام أيضاً، حيث أجزنا لهن اللبس للصلاة، فيوجب المخالفة ظاهراً للأخبار المستفيضة الدالة على المنع عن اللبس في حال الاحرام لهن.

أو القول بعدم جواز اللبس في حال الصلاة أيضاً، وهو المطلوب.

ولكن يرد عليه: أن خبر الحرير إذا لوحظ مع الموثقة يكون الثاني أخص

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الاحرام، الحديث ١.

مطلقاً بالقياس مع الخبر الصحيح، لأن لازم خبر الحرّيز هو المنع عن اللبس في حال الصلاة والاحرام، مع أن الموثقة قد فصل بينهما وجعل الصلاة ملحقة بالمستثنى منه - وهو الجواز - أو لم يستثن إلا حال الاحرام.

بل قد تؤيد الموثقة هذه الحقيقة وهي إن الصلاة التي تعدّ من أهم العبادات - لكثرة الابتلاء بها في كل يوم وليلة - إذا كان اللبس لهن حراماً، لكانت أولى بالذكر من الاحرام الذي ربما لا تبطل به المرأة طول عمرها إلا مرة واحدة أو مرّتين، فكيف يمكن الإشارة الى ترك ما هو أشدّ احتياجاً مع كثرة الابتلاء بها، وذكر ما ليس كذلك.

فالأولى حينئذ هو الأخذ بمضمون الموثقة ومفادها، وجعل ذلك كاشفة على أن ليس الحرير في حال الاحرام ليس بحرام بل مكروه، لا عكس ذلك، بأن تكون الموثقة كاشفة على كون الصلاة مثل الاحرام في المنع، كما احتمله بعض.

فلا بد حينئذ في مقام الجمع إما القول بتخصيص الصحيحة وجعل المنع في الاحرام بمعناه الواقعي وهو الحرمة في حال الاحرام، أو حفظ عموم الصحيحة والتصرف في المنع المستفاد من الموثقة، وحمله على الكراهة، كما يستفاد من لسان بعض الأخبار.

كما قد يؤيد الحمل على الكراهة بما ورد في الخبر الذي رواه سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة، فأما في الحرّ

والبرد فلا بأس»^(١).

لو لم نجعل ذيله - من إستثناء حالتي الحر والبرد من عدم البأس - دليلاً على وجود البأس في غيرهما، كما أنّ الوارد في صدر الخبر دالٌّ على المنع مطلقاً. ولكن الانصاف أن يقال: إنّ عموم صحيح حريز الدالّ على أنّ كل ثوب يصلّي فيه لا بأس من الاحرام فيه، في مقام بيان ما هو فيه الجواز للرجال والنساء، وأما أنّ كل مورد قد نهى عنه الاحرام فلا بدّ أن يكون منهياً عن الصلاة فيه، فهذا ما لا يشبه الخبر، وحيث أنّ الاحرام قد ورد النهي عنه للنساء بالصراحة في مثل موثقة ابن بكير، حيث قد إستثنى الاحرام من لبس الحرير للنساء، وحيث لا معارضة فيه بالصراحة، إلّا من جهة ورود في حديث سماعة بجعل (لا ينبغي) ظاهراً في الكراهة، لكن لا بدّ أن نتصرّف فيها من جهة القرينة الواردة في ذيل الخبر، بإمكان أن يكون فيه بأس بمعنى الحرمة، وهكذا يسقط الخبر عن العموم. مضافاً إلى ورود المنع عن الاحرام في الحرير في الخبر الذي رواه جابر الجعفي، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام في حديث: ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير، وفي غير صلاة وإحرام، وحرّم ذلك على الرجال، إلّا في الجهاد»^(٢). فإنه أيضاً مشتمل على المنع في الاحرام، فيبقى أصل الجواز على قوته، حيث لا معارض فيه، مضافاً إلى أخبار كثيرة دالة عليه، وهي واردة في باب ٣٣

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦.

من أبواب الاحرام من كتاب الحج من كتاب «الوسائل»، فليراجع.
 هذا بخلاف الصلاة، فإنه وأن وقع المنع عنها بالخصوص في هذا الحديث،
 ولكن حيث يستفاد الجواز من موثقة ابن بكير، من جهة وقوعه في ناحية
 المستثنى منه، مضافاً إلى إطلاق أخبار كثيرة دالة على جواز اللبس لهن، المقتضي
 لاستصحاب حال الصلاة نوعاً.

كما أنه يمكن إستظهار الاختصاص من بعض الأخبار السابقة للمنع في
 الصلاة للرجال، فلا بد من القول بالجواز للنساء في حال الصلاة، خصوصاً مع كون
 الأصل هو عدم المانعية، خصوصاً إذا قلنا بوجود الملازمة بين حرمة اللبس
 والمانعية، ففي عكسه يفهم الجواز وعدم المانعية.

وغاية ما يمكن أن يقال عن مدلول الخبر المروي عن جابر الجعفي -برغم
 ضعف سنده، المذكور في «الخصال» - هو القول بالكراهة في الصلاة، لا الحرمة
 وعدم الجواز، كما يستفاد ذلك من الصدوق والمقدس الأردبيلي والفاضل
 البهائي، ويبقى حينئذ عموم الملازمة بالمساواة في حديث حريز الوارد فيه قوله:
 (كلّ ثوب تصلي فيه، فلا بأس أن تحرم فيه). فإنه لو قرئ بصورة الخطاب المبني
 على الفاعل، فإنه يختص الرجال، ويكون عمومهم صحيحاً، لوجود الملازمة في
 المنع والجواز في حق الرجال بين الإحرام والصلاة.

وإن قرئ بصورة الغيبة خطاباً للمرأة، فإنه لا يناسب المورد، إذ لم يرد ذكر
 للمرأة في الحديث حتى يتوجه الضمير إليه.

أو يقرأ بصورة الغيبة مع المجهول، فهي أيضاً يكون إضماراً قبل الذكر.

فالأحسن هو الاحتمال الأول لحمله على المعنى الحقيقي البعيد عن المجاز ولا ينافي مع بحثنا، كما لا يخفى، والله العالم.

نعم قد يقال بوجود - وأشير إليه في «الجواهر» - إطلاق المنع عن الصلاة في الحرير الشامل للنساء.

ولكن بعد الدقة فيه نتوصل إلى أنه قد يرد عليه قلة الأخبار الدالة على شمول المنع للنساء أيضاً فمنها الخبر المروي عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال:

«وعن الثوب يكون عليه ديباجاً؟»

قال: لا يصلّي فيه»^(١).

بناءً على قراءة المبني للمجهول حتى يشمل للمرأة.

وفيه أولاً: قيام قرينة تدلّ على أن مورد السؤال هو الرجل، وذلك لما جاء في صدره من قوله:

«في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا، ولا يتختم به الرجل، فإنه من لباس أهل النار.. الحديث»^(٢).

فشموله للمرأة لا يخلو عن تأمل.

وثانياً: فيه ما يدل على الكراهة، مثل خاتم حديد، لهذا السبب فإنه يصعب الحكم بحرمة لبس خاتم الحديد.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

وثالثاً: قوله: (عليه الديباج) ظاهرٌ في كونه مختلطاً وممزوجاً، والمنع فيه لا يخلو عن إشكال، كما أنَّ البحث في المقام عن الحرير المحض دون المشوب. وقد استدل على المنع أيضاً بالخبر المروي في كتاب «الاحتجاج»: عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه، أنه كتبت إليه:

«يتخذ بإصفهان ثياب فيها عتائية على عمل الوشي من قز وأبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟

فأجاب عليه السلام: لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتان»^(١). بأن يؤخذ بإطلاقه الشامل لكلا صنفَي الرجل والمرأة، لا يختص حسب ما هو المتعارف في أذهان المتشرعة، كما ورد في أكثر الأسئلة من ذكر الرجل وكيف كان، فإن إصدار الحكم والفتوى بعدم جواز الصلاة فيه للنساء مشكل جداً، كما أنَّ القول بالاحتياط الوجوبي فيه أيضاً لا يخلو عن تأمل، وإن قلنا به في تعليقنا على «العروة»، لكن الاحتياط في نفسه حسن، خصوصاً لموافقته مع فتوى أصحابنا الذي أشرنا إلى كلماتهم سابقاً.

وأما حكم الخنثى المشكل والممسوح:

لا يخفى عليك أن الخنثى والممسوح على قسمين:

قسم منهما: يعرف حكمهما من حيث جنسه، إمّا بواسطة العلامات المنصوبة المنصوبة عليها، فتلحق بما يثبت كونها منه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨.

وقسم آخر: وهو المسمّى بالمشكل، فبعد الفراغ من أنّه ليس بطبيعة ثالثة من الانسان، بل في الحقيقة إما من الذكر أو الأنثى، فحينئذ يقع البحث في حكمهما من جهة التكليف، ومنها مسألة لبس الحرير والصلاة فيه. فعلى القول بالجواز في اللبس والصلاة فيه للنساء، يأتي البحث أنّهما كالنساء أو كالرجال في جواز اللبس وعدمه، وفي جواز الصلاة مع الحرير وعدمه.

فإن قلنا بالصحة في حق النساء - كما هو المشهور - فهو، وإلا يخرج هذا الفرع عن البحث، لوجوب الاجتناب عليهما منه. أقول: وقع الاختلاف بين الأعلام في حكم هذه المسألة، وهم على ثلاثة أقوال:

قول: بالجواز فيهما، أي يجوز اللبس وإتيان الصلاة، هذا كما عن الأكثر في الجملة، مثل صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، بل قد يظهر من السيد في «العروة» وبعض أصحاب التعاليق.

وقول: بعدم الجواز مطلقاً - أي اللبس والصلاة - وهو كما عن الشهيد في «الذكرى»، وفاقاً للسيد الحكيم في «المستمسك» بل وبعض آخر من أصحاب التعليق، غاية الأمر أنّ بعضهم قد أفتى به وبعضهم حكم فيه بالاحتياط وجوباً.

وقول ثالث: وهو التفصيل بين اللبس بالجواز، والصلاة بعدم الجواز، كما عليه العلامة في «التذكرة» والراقي في «المستند» وبعض آخر.

وإستدل للأول: بأن جواز اللبس هو مقتضى أصل البراءة، للشك في

التكليف، لأجل الشك في أنّ الخنثى ذكرٌ أم لا، وليس من موارد الشك في المكلف به حتى يجب الاحتياط، بل في «الجواهر»:

(يصح الصلاة أيضاً عندنا، لصدق الامتثال، وعدم العلم بالفساد، وما ذكره غير واحد من مشايخنا من إلحاقها في الصلاة بأخس الحالين، مبني على أصالة الشغل، وإجمال العبادة ونحو ذلك مما لا نقول به، كما هو محرر في محله)، إنتهى كلامه.

ولكن أورد عليه: بأن أصل البراءة هنا غير جارٍ، لأن المورد معدودٌ من موارد وجود العلم الاجمالي بوجود أحد الخطابين من الرجل أو الأنثى، فلا بد له من العمل بالوظيفتين من الاجتناب عما هو مختص لكل منهما من العمامة المختصة للرجال والحرير المختصة للنساء، من ذلك يظهر عدم صحة ما قال بأنه يصدق عليه الامتثال، لأن صدقه فرع كونها مجتنبه عن كل المختصات في حال الصلاة، فإذا لم يكن كذلك، فلا يتحقق لها امتثال، كما أنّ عدم علمه بالفساد غير كافٍ، بل لابد لها من العلم بعدم الفساد، وهو غير حاصل إذا لم تمكن امرأة في صورة عدم الاجتناب.

وأما التمسك بالاطلاقات التي تدل على جواز اللبس أو الصلاة فيه للنساء، فمخدوش، حيث إنه يعدّ من مصاديق التمسك بالاطلاق أو العموم في الشبهة المصداقية، لأنه لا يعلم كونها من النساء حتى يحكم بالجواز.

لا يقال: كيف تمسكتم بحرمة اللبس الذي كان ذلك مختصاً بالرجال، مع أنّ ذلك كان أيضاً من مصاديق الشبهة المصداقية للرجال أيضاً؟

لأننا نقول: هذا صحيح لو أردنا إثبات الحرمة بذلك، ولكن لم نقل بوجوب الاجتناب من ذلك، بل قلنا به من باب تنجز العلم الاجمالي في حقهما. نعم، قد نضيف في المقام دليلاً آخر على ممنوعية اللبس حال الصلاة، وهو إنَّ الستر الواجب لا بد لهما من تحصيل شرطه - وهو عدم كونه حريراً - فالشك في حصول الشرطية، ولو لأجل الشك في حق المكلف من حيث الذكورة والأنوثة، يوجب الحكم بالاشتغال، لدوران الأمر بين المتباينين لا الأقل والأكثر، مضافاً إلى وجود أصل إحراز الشرطية.

نعم، لو كان الشك والترديد الحاصلين في غير الستر، وشك في مانعيته، فالأصل الجاري حينئذٍ عدم المانعية.

نعم قد يرد على العلم الاجمالي - كما في «مصباح الفقيه» - بأن تنجزه منوط بما إذا كان طرفيه مورداً للإبتلاء، بخلاف المقام، حيث أنَّ العمامة فعلاً ليس مورد إبتلاء لهما، بل المبتلى به مختص بخصوص الحرير، فلا يتنجز التكليف في حقهما، لكونه شكاً في التكليف، فيجوز لهما الصلاة فيه، كما يجوز لهما اللبس في غير حال الصلاة.

ولكن يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بأن العلم الاجمالي الذي يلاحظ في حقه، كان بملاحظة حال المكلف بذاته، حيث يعلم أنه مكلف بأحد التكليفين في تمام موارد الشبهة، فالإبتلاء هنا لا يطرح لأنه يلاحظ بلحاظ حال نفسه لا المكلف، فيجب عليه الاجتناب عما هو مخصص لأيهما، ولذلك نقول يجب أن يحفظ الخشني

والممسوح نفسيهما عن أعين الرجال لإحتمال كونهما من النساء، كما يجب عليهما الاجتناب عن النظر إلى النساء لإحتمال كونهما من الرجال. ولا يقال: إنه لا يجب عليهما مراعاة كلا الأمرين إذا وجد أحدهما دون الآخر، لخروج الآخر عن مورد الابتلاء. لأنه مخالف للإجماع قطعاً، بل لابد من الاحتياط عن كليهما، وليس ذلك إلا لما ذكرناه. وهكذا يكون في المقام حيث يفيد ذلك وجوب الاجتناب عن لبس الحرير أيضاً.

وثانياً: إن هذا الاشكال مختص لخصوص حال الصلاة، حيث أنه يمكن فرض وجود الابتلاء لهما، كما إذا دار أمرهما بين الستر لجميع جسدهما إن كانتا نساء، أو الاجتناب عن الحرير إن كانا رجالاً، فيكون الابتلاء صادقاً لكلا التكليفين، فيلزم الاحتياط في حقهما. مع إمكان التمسك بإطلاق الخبرين الصحيحين الذين رواهما محمد بن عبد الجبار من قوله فيهما: (لا تحل الصلاة في الحرير المحض)، لو لم نقل من كونه منصرفاً إلى الممنوع الثابت، كما عرفت.

ومما ذكرنا ظهر وجه القول بالتفصيل، حيث استدلل القائل بالتفصيل بهذا الخبر في الصلاة، بخلاف اللبس حيث تمسك فيه بأصالة البراءة. ولكن قد عرفت الاشكال في الأصل، فإذا صار اللبس حراماً لأجل العلم الاجمالي، فلا يجوز الصلاة فيه بطريق أولى.

وأما الاشكال على الاستدلال باطلاقات المنع للصلاة إلا ما خرج، بأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث لا نعلم كونهما من الذكور حتى يمنع. فيمكن أن يجاب عنه: بأنه لو سلم أصل الاطلاق، ولم ندع الانصراف إلى خصوص الرجال، فإن مقتضى الاطلاق هو المنع مطلقاً، إلا ما أحرز كونه من المخصص، فيكون من مصاديق التمسك بعموم العام في الأفراد المشكوكة التخصيص، وهو جائز لحجية عموم العام وإطلاق المطلق، كما لا يخفى. فالأقوى عندنا هو الاجتناب، فلا أقل من الاحتياط الوجوبي، لما عرفت من قيام الدليل عليه خصوصاً في الصلاة.

ولأجل هذه الأمور ذهب الشهيد الثاني في «روض الجنان» إلى القول بالتوقف، فيصير هذا قولاً رابعاً في المسألة.

كما أن القول بأنه كما يصح التمسك بإطلاق صحيحتي محمد بن عبد الجبار وإثبات الحكم لهما، كذلك يمكن إثباته بالتمسك بالعلم الاجمالي لخصوص الصلاة، إذا فرض قبول كونه خارجاً عن مورد الابتلاء لعدم تنجزه بالنسبة إلى اللبس، فلازم وجود هذا العلم في الصلاة هو وجوب ستر جميع الجسد والامتناع عن لبس الحرير عليهما، كما لا يخفى.

ثم إنه لا يجب على الولي منع الصبي والمجنون عن لبس الحرير للأصل السالم عن المعارض، لأنهما ممن رفع عنهما القلم حيث ورد في حقهما دليل رفع القلم، فإن من شرائط التكليف هو البلوغ والعقل، وعليه فلا حرمة لهما من حيث أنفسهما، فإذا لم يكن اللبس حراماً فلا وجه للمنع، والأدلة الواردة في المنع عن

اللبس متوجّهة إلى الرجال - فلا يشمل الأطفال - وإلى المكلفين، فلا يشمل المجانين، كما أنّ الحديث النبويّ الذي ورد منه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (هذان محرمان على ذكور أمتي) لا يشملهما، كما أُشير إليه في كتب الفتاوى، لأن الحرمة قرينة على ما قلناه.

ولم يظهر من هذه الأدلة، كون هذا اللبس وجوده في الخارج مبغوضاً بالذات للشارع - مثل شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير - حتى يفهم منه وجوب المنع عن تحقيقه، وليس لبس الحرير كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير، حتى يوجب وجوب المنع على الولي أو غيره بالوجوب الكفائي، نظير ما قيل في قضية مسّ كتابة القرآن.

كما لا يستفاد وجوب المنع من الخبر الذي رواه المحقق في «المعتبر» في المقام عن جابر حيث قال:

«كُنَّا نَنْزِعُهُ عَنِ الصَّبِيَّانِ، وَنَتْرَكُهُ عَلَى الْجَوَارِي».

لأنه لم ينقل ذلك عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله حتى يستشكف منه الوجوب، فلعل فعله كان للتنزه والتورع والمبالغة من عند نفسه، ففعله ليس لنا حجة.

فما ذهب إليه المشهور، بل العلماء بأجمعهم، من عدم وجوب المنع هو الصحيح.

بل وهكذا القول بأن التمكين لهم من ذلك ليس بحرام، فإن ارتكابهما لا يعدّ إثماً، حتّى يكون التمكين إعانّة محرمة عليه.

وكون أصل وجوده في الخارج مبغوضاً مثل شرب الخمر والزنا ونظائرها حتى يستفاد لزوم ذلك وحرمة التمكين، كما قيل في قضية مسّ كتابة القرآن. غير مقبول عندنا، وإن ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل صاحب «المدارك» والمحقق الهمداني، خصوصاً في حق المجنون الذي يصدق عليه عنوان الرجل، وقد أطال رحمه الله في استدلاله على ذلك بما لا يرجع إلى محصل يفيد مراده في إثبات حرمة التمكين للولي أو غيره.

فإثبات حرمة التمكين بواسطة تلك الأدلة مشكل غاية الاشكال، فيكون الحق مع المشهور.

بقي هنا حكم صلاتهما في الحرير، فهل تصح على القول بشرعيتها عليهما - كما هو المختار - أم لا؟

فقد ذهب إلى شرطية عدم كونه حريراً في حقهما، صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وآخرون، خلافاً للسيد في «العروة» والعلامة النوري وبعض أصحاب التعليق.

وجه الشرطية: تسالم الأصحاب في بحث شرعية عبادات الصبي وتمرينيتها، بلزوم أن تكون صلاته واجدة للشرائط وفاقة للموانع، فلا بد من الاجتناب عنه.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الدليل، لأننا برغم ذهابنا إلى شرعية عبادات الصبي، كما ذهب إليه جمع من أصحابنا، إلا أن الدعوى في أنه هل هو شرط كمثل الستر في حق الأطفال والمجانين، أن وجوده مانع لصلاتهم؟

فإن قلنا إنه ليس بشرط أو مانع، فلا وجه لذلك الاستدلال، إلا أن يراد من تلك العبارة أن الأصحاب قد تسالموا على أن كل ما هو شرط لصلاة المكلفين وموانع لها، هكذا يكون لصلاتهما، لكن إثباته أول الكلام، إذ هو شبيه بالمصادرة على المطلوب.

فإذا عرفت عدم شمول أدلة المنع لهما، وعدم كونه مبغوضاً بالذات للشارع، فأبي دليل قام على المنع، فإنه يفيد كونه ممنوعاً لصلاتهما، خصوصاً على القول بكون ممنوعيته للصلاة لأجل الملازمة بين حرمة اللبس وبطلان الصلاة، فإذا لم يحرم اللبس فلا بطلان.

نعم، إن إستفدنا المنع لخصوص حال الصلاة، من قوله: (لا تحل الصلاة في الحرير) في صحيحتي محمد بن عبد الجبار حيث يشمل بعمومه لهما، فإنه يمكن الالتزام به، لو كان المراد من قوله: (لا تحل) حكماً وضعياً لا تكليفياً، وهو أول الكلام.

وكيف كان، فإنه لا يخلو الاحتياط في تركه حال الصلاة عن حسن جداً عملاً بقوله: (لا ينبغي تركه) حذراً عن مخالفة من عرفت، والله العالم.

وقد فرغت من كتابة هذه الأبحاث، يوم الأربعاء في العشر الأواخر من شهر ذي الحجة الحرام، سنة ألف وأربع مائة وسبعة عشر من الهجرة النبوية الشريفة، الموافق لسنة ألف وثلاث مائة وست وسبعون شمسية.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وكتبه بأنامله الدائرة، أقلّ العباد السيد محمد علي العلوي الحسيني عفي عنه، ابن العلامة آية الله السيد سجاد العلوي الحسيني رحمته الله، ورفع درجته في الجنان وحشره مع أجداده الطاهرين.

الفهرس

البحث في قبلة المتحير	٥
في قبلة الراكب	٣٥
في ما يُستقبل له	٨١
في أحكام الخل	١٢١
البحث عن لباس المصلي	٢١٥
الصلاة في ما لا تحله الحياة	٣١٣
الصلاة في ما لا يؤكل لحمه	٣١٧
البحث في حكم ما لا تتم فيه الصلاة لوحده	٣٢٩
البحث عن جلد الخز	٣٤٠
البحث عن حكم لبس الذهب	٣٩٥
البحث عن حكم لبس الحرير	٤١٤