2271
.3553
.827
v. 5

2271.3553.827 v. 5

2271.3553.827 v. 5
Muhaqqiq Tihrani
Haqaiq al-fiqh

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 047105497

حقائق الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظله

الجزء الخامس

محرم الحرام ١٣٩٠

المطبعة العلمية - قم

حقايق الفقه - ج - ٥

Muḥaqqiq Ṭihrānī, Muḥammad Riẓā

حقائق الفقه

Ḥaqā'iq al-fiqh

فی شرح شرائع الاسلام

تألیف

حجة الاسلام والمسلمین آیة الله العظمی الحاج الشیخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانی دام ظله

الجزء الخامس

محرم الحرام ۱۳۹۱

المطبعة العلمية - قم

2271
.3553
.827
mujallad 5

2271
.3553
.827
v.5

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين :وصلى الله على محمدو آله الطاهرين.

المسئلة الرابعة-فيمن انكر ماهوضرورى فى دين الاسلام فاعلم ان **(من انتحله)** وجعل نفسه من المسلمين باظهار الشهادتين ونحوهما مما يدل على كون مرتكبه مسلما **(و)** لكن **(جحد ما يعلم من الدين ضرورة)** بحيث يرجع انكاره الى انكار الرسول يكون كافرا **(كالخوارج)** وبنى العباس فانهم منكرون جملة من الضروريات كاستحلال قتل امير المؤمنين وسائر الائمة ففى المرسل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وصفهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامى وقداطلق ابوجعفر عليه السلام فى خبر الفضل عليه المشرك بقوله مشرك والله مشرك .

ونظيره استحلال الواجبات والمحرمات كما اذااستحل وجوب شيء او حرمة شيء فيقول شرب الخمر حلال ويدل عليه صحيحة ابى الصباح الكنانى عن ابى جعفر عليه السلام قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد ان لااله الاالله وان محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله كان مؤمنا قال عليه السلام فأين فرائض الله قال سمعته يقول كان على يقول لوكان الايمان كلاما لم ينزل فيه صوم ولاصلوة ولاحلال ولاحرام قال وقلت لابى جعفر عليه السلام ان عندنا قوما يقولون اذاشهد ان لااله الاالله وان محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحد ولم يقطع ايديهم وماخلق الله عزوجل خلقا اكرم على الله عزوجل من مؤمن لان الملائكة خدام المؤمنين وان جوائز الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا .

وفى صحيحة عبدالله بن سنان قال سئلت اباعبدالله عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 021348337

مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام و عذب اشد العذاب و ان كان معترفا انه اذنب و مات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول ولايخفى انها محمولة على عدم التوبة فان الاعتراف لايلازمها ومعنى الخروج عن الايمان ليس هوانه يكون كالعامة المنكرين للولاية .

كيف فانه بظاهرها مناف لما كان مشتملا على ان حب اهل البيت من افضل الطاعات وان حب علي حسنة لايضرمعه السيئة فالخروج من حيث الاعتبار والرتبة اى يخرج عن مرتبة الايمان ولم يكن با عتباره قبل الذنب وكيف كان قد خفى الفرق بين الفرائض الواردة فى الاخبار وبين الضروري فانه ان كان المراد بالضروري هو الواجب اوالحرام فالتقييد به بلاوجه والافلادلالة عليه فى هذه الاخبار ولكن الظاهر ان المراد بالضروري هوما ثبت وجوبه عند الجميع فى الشرع فمن علم بوجوب شيء اجتهادا او تقليدا وانكره اختيارا بحيث يرجع الانكار الى انكار جاعله وشارعه يكون كافرا بخلاف ما اذا لم يثبت عنده من دليل اوكان فى حال الاكراه او الغضب الشديد الخارج عن حال الطبيعي فانه لايوجب الكفر .

وبالجملة عنوان الضروري لم يكن فى الاخبار وانما الموجود فيها هو الفرائض والمحرمات كما فى قوله عليه السلام فاين الفرائض والمراد بهما ما ثبت كونه كذلك عند الكل دون مالم يثبت ولعله هوالوجه فى عدم الحكم بكفر العامة بل جميع فرق المسلمين الامن شذ مع انهم منكرون لما هواصل الدين و حقيقته وهو الولاية الثابتة بالكتاب والسنة المتواترة بحيث لايبقى ريب للمتامل فيها لكنه يمكن ان يقولوا بعدم ثبوتها عندنا وان كان هذا الكلام منهم مما ينبغي ان لايصغى اليه اصلا بداهة ان الكتاب دال باعلا صوته على ان الخليفة بعد رسول الله هوعلي بن ابى طالب كما فى قوله تعالى يا ايها الرسول بلّغ ماانزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته الخ .

والعامة حملوها على بيان الاحكام وليت شعري انهم لم يعلموا بان رجال العلم يضحكون عليهم الى يوم القيامة فهل لايكون النبي صلى الله عليه وآله مبينا للاحكام فى مدة عمره

كى يهدده الله بانه و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ثم انا نسئل منهم انه هل يكون فى هذا الموضع الذى ينجر الى هلاك الناس من شدة الحرارة محلا لبيان الاحكام من الذى كان حريصا فى مدة عمره على بيانها يا هذا انصف من نفسك هل هو فعل المتكلم الحكيم البليغ ويصح له ان يقف الناس فى مثل ذلك المكان الموجب لهلاك الناس من شدة الحرارة لبيان الاحكام مع ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم شغله بيان الاحكام فهل يحتاج ذلك الى التهديد من جانب الله بالوقوف والصبر فى ذلك الموضع حتى يبين لهم النبى حكما.

ثم ان هذه الاحكام الغير المتناهية فايتها يراد بالبيان فان بيان الجميع غير ممكن والبعض ترجيح بلامرجح بعد كون الجميع سواء فما لم يكن للمقدور بيانه خصوصية لما كان يصح بيانه فى تلك الموضع على ان بيان الاحكام من النبى هل يكون امرا مخوفا والنبى صلى الله عليه وآله وسلم يخاف من بيانه وتبليغه من الناس بحيث خوفه الله تعالى من ترك البيان ووعده العصمة من شر الناس ياهذا أما تستحى اما يفهم من هذه الاية بتمامها صدرا وذيلا ان بيان هذا الامر من اهم ما امر الله تعالى به فى تلك الحالة وكان من شأنه مخوفا يخاف النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيانه فى مدة عمره ويا ضره لذلك بحيث لو اقدم على بيانه لوقع فى محظور من الناس .

و ليس ذلك الامسئلة الولاية و اظهار امر على (ع) فانها التى لم يبينها (ص) وخاف من بيانه من الناس ويتسامح فيه لذلك حتى هدده الله وخوفه من تأخيرها ووعده العصمة و حيث يتضيق الامر فيه و كان الموضع مقتضيا لبيانه و عدم تأخيره لاجتماع الناس المحج من كل مكان ويتفرقون بعد ذلك بحيث لو فاش امره لانتشر فى جميع البلاد بخلاف مالو اخر عن ذلك المكان فلا جرم صار مأمورا ببيانه و عدم تأخيره و هذا امر واضح لمن له ادنى معرفة بفهم الكلمات و حديث الطير المشوى والبساط والمنزلة وغيرها مما قد امتلاء منها كتب الفريقين.

ومما دل عليه الكتاب هو قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ويقول العامة انها راجعة الى نساء النبى يا هذا فهل يرجع الضمير المذكر الى المؤنث اما ترى الى صدر الاية حيث هدد الله نسائه بقوله يا نساء النبى لستن كاحد من النساء الخ فلو كانت الاية راجعة اليهن لكانت مع ذيلها مناقضة قطعا فانه اذا اراد الله

ذهاب الرجس عن قوم كيف اتصفوا به و صاروا مستحقا لتهديده و لازمه عدم وقوع ماراده تعالى و مع الغض عنه كان سوق الكلام ظاهرا فى ان المخاطب بالذيل غير المخاطب بالصدر ولا يلزم فى الاية كون الكلام صدرا و ذيلا راجعة الى واحد و امر واحد بل يمكن صدرها راجعة الى شيء وشخص وذيلها الى آخر وشيء آخر وكم له من نظير .

و كيف كان فامر الولاية فى الكتاب فضلا عن السنة المتواترة عند الفريقين بمثابة من الوضوح بحيث لا يرتاب فيه احد ممن كان له قلب فهى من أبده البديهيات وليس ضرورى ثبت وجوده بمثل الولاية كتابا وسنة فعلى ما ذكره الاصحاب يلزم من انكارها الكفر كما انه منقول عن كثير من القدماء وقليل من المتاخرين .

قال العلامة فى محكى زكوة المنتهى فى بيان اشتراط المستحق متصفا بالايمان ما لفظه لان الامامة من اركان الدين واصوله وقد علم ثبوتها من النبى ﷺ ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول فى جميع ماجاء به فيكون كافرا انتهى وهو محكى عن المفيد والشيخ والحلى وعن السرائر بعد ان اختار مذهب المفيد فى عدم جواز الصلوة على المخالف مالفظه وهو اظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى «ولا تصل على احد منهم مات ابدا» يعنى الكفار و المخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا انتهى وظاهره كونه اتفاقيا بين الامامية .

وعن القاضى نورالله فى كتاب احقاق الحق من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الامع الالتزام بجميع ماجاء به النبى ﷺ من احوال المعاد والامامة كما يقال عليه مااشتهر من قوله (ص) من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولاشك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم لان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين الا انهما من الكافرين نظرا الى جحودهما ماعلم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين عليه السلام .

وعن المولى المحقق محمد صالح المازندرانى فى شرح اصول الكافى ما لفظه ومن انكر الولاية فهو كافر حيث انكر اعظم ماجاء به الرسول واصلا من اصوله انتهى وعن سيد المرتضى ان المخالفين كفار مخلدون فى النار وان كفر هؤلاء من اوضح الواضحات فى

مذهب اهل البيت الى غيرذلك وقد تقدم بعض الكلام فى بحث جواز تغسيل المخالف من ذهاب المفيد والشيخ والوحيدالى عدم جواز تغسيلهم .

والانصاف انهم قدانكروا امرا كان ثبوته من الدين كالشمس فى رابعة النهارولم يكن شيء من الضروريات بمثل ذلك فلو كان انكارالضرورى كفرا فهم اول الكافرين بلاكلام وهو امر فى غاية الاشكال اذ لم يعرف القول بالاجتناب عنهم عن احد من الائمه عليهم السلام مع انهم عليهم السلام واصحابهم معاشرون معهم ويشربون كل منهم من اناء الاخر وطعامهم بل الامر بالكفر مضافا الى كونه خلاف السيرة المستمرة و الى كونه موجبا للبغض والعداوة المؤدية الى ذهاب العرض والاموال والنفوس من الشيعة انه عسروحرج وضررعظيم بحيث يقطع بارتفاعه فى الشريعة السهلة السمحة خصوصا فى الحجاز الذى كان او طان اهل الخلاف والائمة ومحل الاختلاف والاياب والذهاب من الشيعة وترددهم الى اهل البيت فهم والشيعة مختلفون اختلافا كثيراً بل لم يفت الفقهاء بالكفر الا قليلا بل ادعى الاجماعات على اسلامهم وطهارتهم .

هذا مضافا الى ماتقدم فى محله من الاخبار الدالة على اسلامهم وحفظ دمائهم بمجرد الشهادتين وان لم يكونوا من اهل الفلاح قطعا ولم يشموا رائحة الجنان جداً لدلالة الاخبار عليه وعلى عدم قبول عبادة منكر الولاية الا انها غير منافية مع الاسلام ظاهرا لاجل حفظ دماء الشيعة ولذا يجوز التناكح معهم ويؤيده معاشرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم معهم بل ومع عايشة مع علمه (ص) بعنادها وبغضها لاهل البيت فان مسئلة الولاية وان حدثت بعد موت النبى (ص) الا ان معيارالكفرهو نصب البغض والعدواة ومرجع انكار الولاية ايضا اليه وهو صلى الله عليه وآله يعلم كثيرا بعداوة المنافقين لعلى وفاطمة والحسنين عليهم السلام وبغضهم فيهم ومع ذلك لم يحكم بكفرهم اصلا مضافا الى ماتقدم من الاخبار من قوله صلى الله عليه وآله الاسلام شهادة ان لااله الاالله والتصديق برسول الله (ص) وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث ونحوها .

هذاكله مضافا الى ماعرفت من انه لوسلم كونهم كافرين فلا دليل على نجاستهم لما عرفت من انه على فرض تسليم دلالة الاية على النجاسة انما يكون فى المشركين فما يمكن

ان يقال فى حقهم هو انكار ما ثبت فى الدين بلااشكال و حيث ان انكاره لم يكن ملازما لانكار الله او الرسول فلاوجه للحكم بالكفر جدا ومنه يظهر ان انكار الضرورى لم يكن موجبا للكفر من حيث هو كما هو ظاهر بعض من حيث ان ارجاعه الى انكار الله او الرسول والافلا وجه لكونه موجبا للكفر ولذا لم يحكم بكفر منكره اذا كان عن جهل او نسيان بذلك

كيف ولايمكن الجواب عن كفر المخالفين الا بذلك خلافا لصاحب الجواهر قال فيه مالفظه وترك الاستفصال فى جملة منها مع الحكم بكفر منكر الضرورى بمجرد انكاره من غير تربص فى حاله انه لشبهة ام لا الى ان قال ويؤيد ذلك حكمهم بكفر الخوارج ونحوهم ممن هو مندرج فى هذا القسم واستحقاقهم القتل وغيره من احكام الكفار مع العلم اليقينى بان منهم ان لم يكن جميعهم من لم يدخله شك فى ربه او نبيه فضلا عن انكاره لهما بقلبه الى ان قال .

وقد يؤيد ذلك كله ماحكاه شيخنا فى مفتاح الكرامة قال وهنا كلام فى ان جحود الضرورى كفر فى نفسه اولانه يكشف عن انكاره النبوة مثلا ظاهرهم الاول واحتمل الاستاذ الثانى قال فعليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بكفره الا ان الخروج عن مذاق الاصحاب ممالاينبغى انتهى قلت وهذا من استاذه اعتراف بماذكرناه من مراد الاصحاب حتى انه ذكر ما ينافيه بصورة الاحتمال ثم كرّ عنه انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه.

وفيه ان انكار الضرورى متقوم بانكار الله او الرسول بداهة عدم تعقل قبول الرب تعالى او الرسول وانكار قولهما فلاموضوع له فى غير صورة الانكار فلامعنى للاستفصال كى يكون تركه دليل العموم وعدم التربص عن حال المنكر مصادرة وتسالم الاصحاب على العموم غير مسلم كعدم انكار الخوارج للنبى ويؤيده ماحكاه عن مفتاح الكرامة وهو عن استاذه علامة الدهر وكيف كان فلولا ذلك لما امكن الجواب عن كفر المخالفين والالتزام به كما ترى .

ومنه ظهر الفرق بين الضرورى و بين المجمع عليه فان الضرورى هو الذى ثبت وجوده فى الشرع عند الكل بالدليل القطعى من غير ريب كوجوب الصلوة وحرمة الخمر بخلاف نجاستها فان الاخبار الواردة فيها كثيرة من الطرفين غاية الامر ذهب الكل

اوالاکثر الی النجاسة لشبهة التقیة ونحوها فلوانکرها المنکر مدعیا عدم دلالة الدلیل علیه کان فی محله .

وبالجملة لیس معنی انکار ما ثبت الاانکار مشرعه مضافا الی ان ذلك ظاهر الاخبار ففی مکاتبة عبد الرحیم القصیر لایخرجه ای المسلم الی الکفر الاالجحود والاستحلال ان یقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها یکون خارجا عن الاسلام والایمان وداخلا فی الکفر ضرورة ان الجحود هو جحود مشرعه فهو جحود الشارع بلسان جحود احکامه فتدبر ثم ان المنکر للضروری هل یقتل مطلقا اذا کان فطریا اولافسیاتی بیانه فی بحث المطهرات انشاء الله .

ثم ان المحقق فی المعتبر ذهب الی طهارة المخالفین سوی الخوارج الذین عبارة عن النصاب ورده صاحب الحدائق قده بعدنقل عبارته بعینها مع شدة التعصب وملاء صدره الشریف من حقد المخالفین بحیث صار ذلك موجبا لخلط البحث والتمسك بفساد اعمال الظالم الاول والثانی و یزید و بنی العباس و نحوهم الا ان باب الاستنباط غیر مربوط بالتعصب بل مداره علی الاتیان بالدلیل مع کمال الانصاف وهؤلاء الکفرة المذکورین فی کلامهم خارجون عن البحث قطعاً فانهم کلهم داخلون فی النواصب والخوارج وکفی الدلیل علی کفر من قال «ان الرجل لیهجر» فانه صریح فی رد القرآن الناطق بانه ماینطق عن الهوی ان هوالاوحی یوحی .

وکذا نظائره کمعاویة ویزید و هارون و مامون ولا یکون هؤلاء الکفرة داخلة فی کلامه ومعقد اجماع الامامیة قطعا والبحث فی من تبعهم من المنتحلین بالاسلام ومقرین بالشهادتین من دون ظهور عداوة منهم وبینهما بون بعید ثم انه قده قد استدل علی نجاسة المخالفین فی الولایة باخبار منها ماعن الکافی عن الباقر علیه السلام ان الله عزوجل نصب علیا علیه السلام علما بینه وبین خلقه فمن عرفه کان مؤمنا ومن انکره کان کافرا ومن جهله کان ضالا .

ومنها ماروی فیه عن ابی ابراهیم علیه السلام قال ان علیا علیه السلام باب من ابواب الجنة فمن دخل بابه کان مؤمنا ومن خرج من بابه کان کافرا ومن لم یدخل فیه ولم یخرج منه کان فی الطبقة الذین لله عزوجل فیهم المشیة .

ومنها مافيه ايضاً عن الصادق عليه السلام قال من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا الحديث وغيرذلك مما اورده قده فى المقام مما ظاهره اثبات الكفر لهؤلاء الكفرة المنكرين للولاية لكنك قدعرفت مما ذكرنا ان اطلاق الكفرعليهم ليس كاطلاق الكفر على منكره تعالى ورسوله و المقصود انهم فى حكم الكفرفى شدة العقاب والخلود فى النار فهذا الاطلاق كاطلاق الكفر على تارك الصلوة او الزكاة فانه ليس نجسا بالاجماع ولايجرى عليهم احكام الكفر بالاتفاق مع الاقرار بالله والرسول على ان للكفر معان كثيرة فليحمل على معانيه الاخر نعم لااشكال فى كفر الناصب ونجاسته المعداوة كماعرفت

(و) كذالااشكال فى كفر (الغلاة) ان اريد منهم من اعتقد بربوبية على عليه السلام ونحوه من الائمة واما ان اريد منهم من فرّط فى حب اهل البيت و اثبات المناقب والفضائل والمعجزات لهم عليهم السلام فلا اشكال فى ان ذلك من وظيفة كل من كان من اهل الولاية والايمان بل ذلك مقتضى الاخبار المتواترة التى ملئت منها كتب الفريقين بل لوتحقق الغلو بهذا المعنى كان الشيعة باجمعهم غاليا كيف وهو مقتضى قولهم نزلونا عن الربوبية وقولوا فينا ماشئتم .

والحاصل ان اثبات الفضائل والمناقب والاقرار بانهم عالمون بماكان وما يكون الى يوم القيامة بمعنى ان الله تعالى اعلمهم بذلك ونحوهاكان من وظيفة الايمان ومن المعلوم ان النبى صلى الله عليه وآله والائمة ليسوا كسائرالناس فلايجوز فى حقهم الجهل و السهو والنسيان والاسلب الاعتماد و الوثوق فى حقهم لامكان الجهل والسهو فلايكون قولهم حجة وهو واضح ويدل على نفيه عن النبى صريح قوله تعالى «وما ينطق عن الهوى ان هوالاوحى يوحى» فما صدرعنه صلى الله عليه وآله وسلم وحى والسهولايكون وحيا وهذا اللسان آب عن التخصيص جدا فمن زعم ان اثبات تنزهه صلى الله عليه وآله وسلم عن السهووالنسيان غلوفلاجرم كان فى غفلة من شؤنهم وفضائلهم وعليه يلزم محوجميع الكتب المشتملة على مناقب النبى والائمة اذ اثبات واحد منهالهم غلوفضلا عن اكثرها مع ان بداهة العقل حاكم بان اللازم فى النبى و الامام كونه افضل من الجميع فى جميع الفضائل والمناقب سواء كان راجعا الى امرالدين اولا والالزم افضيلة من هو واجد له على النبى والائمة وهوكماترى.

والحاصل ان كان المراد من الغلو هو ان ينسب اليه ما ينسب الى الله مستقلا كما يقال ان عليا رازق وخالق ومصور ومنجي ومهلك بالاستقلال في قباله تعالى فهو كفر بخلاف ما اذا قلنا بانه كذلك من جانب الله وان الله جعل له هذا المقام فكما وكّل الله الملائكة في عمل خاص كذلك وكّل عليا عليه السلام في ذلك فلا يكون الائمة اهون وادون من الملائكة وقد ورد في تفسير «القيا في جهنم كل جبار عنيد» ان ضمير التثنية راجع الى محمد وعلي فاذا قلنا بانهما قسيما الجنة والنار وأمر الادخال والاخراج اليهما ونحو ذلك من الفضائل الواردة في الاخبار كتكلمهم في بطون امهاتهم والتلفظ بكلمة الشهادتين عند ولادتهم واحاطتهم بالعلوم في حال صغرهم وجوابهم عن المسائل المشكلة واخبارهم عن المغيبات كما ورد في حق محمد بن علي الجواد كان ذلك وظيفة ايماننا فضلا عن ان يكون غلوا وذلك واضح.

وليت شعري انهم ماذا يريدون بتلك الاخبار الكثيرة وهل يمكنهم القول بان رواة جميعها الغلاة مع ان رواتها روات اخبار الفقه من اول باب الطهارة الى الديات فهم عليهم السلام بشر كيف بشر فراجع ما ورد في حق فاطمة فضلا عن علي وسائر الائمة تجد صدق ما ادعيناه وكم من روايات دلت على حضور النبي وعلي صلى الله عليه وآله وسلم عند المحتضر مؤمنا كان او كافرا فيمكن في آن واحد موت الكثيرين ولازمه حضور الخمسة الطيبة في آن واحد عند الكثيرين فاللازم اما رد جميع هذه الاخبار واما القبول اجمالا ولو لم يفهم كيفية ذلك.

وقد ورد مستفيضا انهم عليهم السلام قد اخبروا عن ضمائر الناس وعما يريدون السؤال عنه وقد ورد ان ابا بصير ورد على الصادق في حال الجنابة فقال هكذا وردت على بيوت الانبياء وقد اخبر الصاحب ارواح العالمين له الفداء في حال صغره عما كان في هميان احمد بن اسحاق عن الدراهم حلالها وحرامها وبالجملة هذا الامر لا يكون قابلا للانكار نعم يظهر من كثير من الاخبار اظهارهم عدم العلم وهو ايضا غير قابل للانكار لامكان انه تعالى لا يعلمهم لمصلحة او انساهم لذلك كما انسى موسى الحوت على تامل واعلم خضر دون موسى على انا لو سلمنا امثال ذلك في الانبياء لا نسلم في نبينا صلى الله عليه وآله وسلم والائمة فانهم افضل من الانبياء باجمعهم سوى النبي صلى الله عليه وآله فلننقل بعض ما ورد في ذلك و هو لا يعد ولا يحصى الا انى

نكتفي بالقليل منها فمنها خبر ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال سئل على عن علم النبي (ص) فقال علم النبي صلى الله عليه وآله علم جميع النبيين وعلم ماكان وعلم ما هو كائن الى قيام الساعة ثم قال والذي نفسي بيده اني لاعلم علم النبي صلى الله عليه وآله وعلم ماكان وما هو كائن فيما بيني وبين قيام الساعة وفي آخر قال الصادق والله اني لاعلم مافي السموات وما في الارض وما في الجنة ومافي النار وماكان وما يكون الى ان تقوم الساعة الحديث وما بمضمونهما كثير وقد كثر من الاخبار الدالة على اطلاعهم على صدور الناس وضمائرهم وقد يأتي بعضها في المسئلة الاتية وهي الجنابة عن حرام وبعضها الاخر في محالها وظاهر اكثر الاخبار ان علومهم حضورية ولا اشكال فيه بعد عدم كونه ذاتيا بل من جانب الله تعالى ولذلك لا يلزم الغلو لو نفى عنهم السهو والنسيان فان المقصود ليس نفيه عنهم ذاتا بداهة امكان السهو للبشر ذاتا فالامكان الذاتي غير منفي وانما الكلام في امكانه الوقوعي .

وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وآله افضل من في الارض وان خلقه صلى الله عليه وآله وخلق اهل بيته (ص) قبل خلق السماء والارض وآدم وعن كتاب منهج التحقيق مسنداً عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال ان الله تعالى خلق اربعة عشر نورا من نور عظمته قبل خلق آدم باربعة عشر الف عام فهي ارواحنا فقيل يا بن رسول الله عدهم باسمائهم من هؤلاء الاربعة عشر نورا فقال هو محمد (ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين وسبعة من ولد الحسين و تاسعهم قائمهم ثم عدهم باسمائهم ثم قال والله نحن الاوصياء الخلفاء من بعد رسول الله (ص) ونحن المثاني التي اعطاها الله نبيا ونحن شجرة النبوة .

وبالجملة ظاهر الاخبار الكثيرة هو القول فيهم بما دون الربوبية وبينه وبين القول بكفرهم بون بعيد فكم من روايات تركت ونسبت رواتها بالغلو مع انها في اعلى درجة الاعتبار مضافا الى انه لا يعتبر فيها اكثر من الوثوق او كونها معمولا بها فتدبر.

ثم انه قد حكم بكفر فرق غير ماذكر منها المجبرة وقد حكي عن المبسوط القول بنجاستهم وعن كشف اللثام تقويته ولا يخفى ان الحكم بالنجاسة مشكل لعدم دليل عليه وعن المعالم انه قال ولعل نظر الشيخ الى ماذكره بعض المفسرين من دلالة قوله تعالى «سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين

من قبلهم الاية على كفر المجبرة قال فى الحدائق الظاهر انه اشار ببعض المفسرين الى صاحب الكشاف حيث انه من المعتزلة واستدل بهذه الاية على كفر المجبرة من الاشاعرة فلعل الشيخ هنا استند الى هذه الاية توجيه الاستدلال بها على ماذكره فى الكشاف انها اخبار عما سوف يقوله المشركون ثم لما قالوه قال سبحانه وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم وشرك اباثهم وتحريمهم ما احل الله بمشيئة الله وارادته ولولا مشيئة الله لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه الى ان قال بعد نقل عبارة الذخيرة من ان العمدة فى اثبات نجاسة الكفار على اصنافها هو الاجماع وانه غير جار فى محل النزاع بما حاصله ان اختلاف الاصحاب فى ذلك ناش من القول باسلام المخالفين والافعلى القول بكفرهم ونجاستهم لاثمرة لهذا البحث كما تقدم القول به انتهى.

ولا يخفى ان اثبات النجاسة و استفادتها من الروايات فى غاية الاشكال والاية وامثالها لاتدل عليها نعم يمكن التمسك بما عن الاحتجاج عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى عن ابراهيم بن ابى محمود قال سئلت اباالحسن الرضا عن قول الله عزوجل «وتركهم فى ظلمات لايبصرون» فقال ان الله تبارك وتعالى لايوصف بالترك كما يوصف خلقه ولكنه متى علم انهم لايرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف وخلّى بينهم وبين اختيارهم قال وسئلته عن قول الله عزوجل «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم» قال الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم كما قال عزوجل «بل طبع الله عليها بكفرهم» فلا يؤمنون الاقليلا» قال وسئلته عن الله عزوجل هل يجبر عباده على المعاصى قال لا بل يخيرهم ويمهلهم حتى يتوبوا الى ان قال حدثنى ابى الى ان قال عن ابيه عن على بن ابيطالب عليه السلام انه قال من زعم ان الله يجبر عباده على المعاصى و يكلفهم مالا يطيقون فلا تاكلوا ذبيحته ولاتقبلوا شهادته ولاتصلوا وراثه ولاتعطوه من الزكوة شيئا وذلك لان النهى عن ذبيحتهم على الظاهر ليس الا للنجاسة ولكنه مع ذلك مشكل لامكان ان يكون ذلك لاجل تنفر الناس عنهم وترك المراودة عليهم كى يوجب ذلك سببا لرفع اليدعما ذهبوا اليه من العقائد الفاسدة نعم الروايات الواردة فى ذلك كثيرة جدا و فى كثير منها عبّر بالكفر منها ما عن العيون مسندا عن يزيد بن عمر قال دخلت على على بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له

يابن رسول الله ﷺ روى لنا عن الصادق عليه السلام انه قال لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فمامعناه فقال من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليه فقال بالجبر الى ان قال فالقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك .

ومنها ماعن ثامن الائمة عليه السلام قال رسول الله ﷺ خمسة لاتطفى نيرانهم ولايموت ابدانهم رجل اشرك ورجل عق والديه ورجل سعى باخيه الى سلطان ورجل قتل نفسا بغير نفس ورجل اذنب وحمل ذنبه على الله عزوجل .

ومنها ماعن الصادق عليه السلام اساس الدين التوحيد والعدل الى ان قال اما التوحيد فان لاتجوز على ربك ما جاز عليك واما العدل فان لاتنسب الى خالقك مالامك عليه.

ومنها ما عن التوحيد عن ابى محمد عليه السلام قال قال الرضا عليه السلام ماعرف الله من شبّه بخلقه ولاوصفه بالعدل من نسب اليه ذنوب عباده .

ومنها ما عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سئل الزنديق اباعبدالله عليه السلام الى ان قال عليه السلام فالعمل الصالح من العبد هوفعله والعمل الشر من العبد هوفعله قال عليه السلام العمل الصالح العبد يفعله والله به امره والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه وعن التوحيد مسندا عن ياسر الخادم قال سمعت اباالحسن على بن موسى الرضا يقول من شبّهه بخلقه فهومشرك ومن نسب اليه مانهى عنه فهوكافر.

ومنها ماعن المفيد قال روى عن ابى الحسن الثالث عليه السلام انه سئل عن افعال العباد أهى مخلوقة له تعالى فقال عليه السلام لوكان خالقا ماتبرأ منها وقد قال سبحانه ان الله برىء من المشركين و لم يرد البرائة من الخلق ذواتهم وانما برء من شركهم وقبائحهم وغير ذلك من الاخبار الكثيرة المتواترة ولكن لايستفاد منها النجاسة فماحكى عن صاحب الذخيرة قوية جدا لعدم دليل صالح على نجاسة الكفار ولوسلم كون القائل بالجبر كافرا حقيقة وفيهما كلام اما الاجماع فحاله معلوم واما اطلاق الكفر فلامكان انهم فى حكم الكفار من حيث العقوبة مع امكان ان يحمل على معانى اخر للكافر.

وقد عرفت الكلام فى نجاسة الكفار مفصلا ولانعيد ثم لايخفى ان الجبر هومذهب الفلاسفة باجمعهم من دون اختصاص ذلك بالاشاعرة فانهم وان كانوا قائلين بالاختيار و

الامربين الامرين الا ان ذلك بحسب الاصطلاح والا ففى الحقيقة ليس الامر عندهم الا الجبر فانهم قالوا الفعل الاختيارى ماصدر عن الارادة و كفى فى كون الفعل اختياريا وقوعه عن الارادة واما كون الارادة اختيارية فلاوالالزم التسلسل فالارادة غيراختيارية لدى الكل وهى الجزء الاخير من العلة التامة فاذا تحققت تحقق الفعل والالزم انفكاك المعلول عن علته تامة فليس فى البين فعل اختيارى وانه مجرد اصطلاح وتسمية مايكون غيراختيارى اختياريا .

وبالجملة انهم قالوا بان الفعل الاختيارى يتوقف على مبادى الاربعة وهذه المبادى لوكانت اختيارية ليحتاج الى مباد اخر فيسلسل فلايكون الفعل اختيارية فيقع المراد قهرا فالارادة اذا كانت غيراختيارية يكون المراد كذلك فاذا تصوروصدق وعزم وجزم حصل له شوق اكيد يكون مستتبعا لتحريك العضلات نحوالفعل فاين الاختيار ويرد عليهم ان الشوق الاكيد اذا حصل فعل الفاعل الفعل عن اختياره وارادته بحيث اذا اراد الترك ترك مع وجود هذا الشوق الاكيد فالشوق الاكيد ليس بارادة لحصوله غالبا مع عدم ارادة الشيء كما انه قد يريد مع عدم شوق له فالشوق من قبيل الدواعى وهو مخصص اختياره بمعنى ان العاقل لاجله يفعل ولولا الشوق لما صدر عن العاقل المجتنب عن العبث شيء اصلا الاعبثا لكنه ليس بحيث يخرجه عن الاختيار فمع كمال الشوق الى الفعل يمكنه تركه على رغم انف النفس كما انه مع عدم الشوق يمكنه فعله على خلاف ميل النفس فالفعل بدون الشوق الاكيد يمكن صدوره لكن لغوا والعاقل لايفعل اللغو .

و هذا منشأ الاشتباه فزعموا ان الشوق الاكيد مستتبع لتحريك العضلات نحو الفعل قهرا غفلة عن انه معه وان كان مستتبعا لتحريك العضلات لكن اختيارا وامكان الفعل اوالترك بدون الشوق والميل والمرجح لكنه عبثا وجزافا فالشوق من المرجحات والدواعى فالمختار يختار الفعل عن المرجحات والدواعى كى لايكون عابثا مع كمال حريته فى الاختيار وامكانه الترك مع وجودها فللفاعل حالة يكون الفعل وتركه عنده سواء مع وجود جميع المرجحات ولايخرجه ذلك عن اختياره فاختياره بعد المرجحات بما هو عاقل مختار لابماهو مجبور فاذا اراد الترك ترك مع وجود المرجحات للفعل واذا اراد

الفعل فعل مع وجود المرجحات في الترك فهو وجد نفسه قادرا على طرفي الفعل والترك ولا يكون هذه المرجحات مما يسلب قدرته بالنسبة الى احد الطرفين فمصداق احدهما بالنسبة اليه بعد على السواء فالمرجح لاحد الطرفين هو نفس اختيار المختار فالفاعل القادر بما هو قادر اذا وجد المرجح اختار الفعل او الترك عن نفس اختياره من دون نظر له الى مرجحاتها فالاختيار ذاتي للمختار وثابت له دائما ولا يمكن سلب الاختيار عنه ابدا فدائما يختار الفعل او الترك باختياره الذاتي فالاختيار بالوجوب وسائر الافعال بالاختيار فالمرجح لاختيار الفاعل نفس اختياره الذاتي لا المرجحات والدواعي كي يكون الفعل او الترك بدون المرجحات محالا ومعها واجبا فلا يكون المختار مختارا وهو خلف فلا يلاحظ المختار في اختياره واحدا من مرجحات الفعل او الترك ولا شيئاً من الامورات الخارجية حتى ملاحظة ان هذا فعل او ترك فاذا فعل الفعل فعل بما هو مصداق لاحد المشتركين واذا ترك ترك من حيث انه مصداق لاحد المشتركين فاختيار احدهما وان كان غير منفك عن الخصوصيات الا انها لا تكون محل نظر المختار وانه اختار مصداق احد المتساويين فاختيار احدهما بالضرورة لكن لا من حيث انه فعل او ترك بل من حيث انه مصداق لاحد الطرفين واحد المتساويين فلا معنى (ح) للسؤال عن انه لم اختار الفعل او الترك لانه لم يلحظ في اختياره نفس احدهما بل من حيث اختياره الذاتي اختار احد الطرفين .

ومن ذلك يظهر سر مختاريته تعالى ومن ذلك يظهر سر كون البداء من افضل العبادات حتى ورد ما عبد الله بمثل البداء وعن القاموس بداله في الامر بدوا وبداء وبداءة نشأله فيه راى فالبداء بمعنى انشاء الرأى واحداثه والظهور بمعنى الحدوث وليس عبادة اعظم من اثبات الرأى والاختيار له تبارك وتعالى فانه تعالى على علوم البشرية لم يكن فاعلا مختارا كما عرفت اذ مع المرجحات يكون صدور الفعل بالوجوب ومع عدمها يكون محالا .

وقد ظهر مما ذكرنا ان المرجحات والدواعي لا يكون علة فاعلية بل علة غائية حيث انه لو كان التصور والتصديق والشوق الاكيد علة فاعلية لزم ان لا يمكنه الترك مع وجودها وقد عرفت انه مع وجود جميع المرجحات امكن له ترك الفعل واختيار مالا

يكون له المرجح فهى علة غائية يختار الفاعل القادر بها الفعل عن اختياره مع امكانه الترك واختيار خلافه .

فان قلت لو كانت العلة الفاعلية ذات المختار لزم ان لاينفك عن المعلول مع ان العلة موجودة ولامعلول **قلت** اولا ان هذه القاعدة فى العلة الصدورى التى يصدر عنه المعلول كالنار حيث صدرت عنها الحرارة بلااختيار لها فى تركها بخلاف العلة القادر المختار الذى اعطاه الله تعالى القدرة والاختيار و عليه لزم بطلان قدم العالم بزعم عدم انفكاك المعلول عن علته التامة وبذلك ظهر بطلان «قاعدة الواحد لا يصدر منه الا الواحد» وقاعدة ازوم السنخية بين العلة والمعلول اذ كلها جارية فى العلة و المعلول التكوينية اللتين لاشعور لهما بفعلهما بخلاف العلة التى اعطيت القدرة والارادة من جانب الله على ان اختيار احد المتساويين غير منفك عن الذات فدائما يختار الفعل اوالترك .

فان قلت الفعل الاختيارى يتوقف على المبادى الاربعة فان كانت هذه المبادى اختيارية لزم التسلسل والاثبت المطلوب **قلت** ان كان المراد به توقف المعلول على علته فهو ممنوع لماعرفت من انها ليست بعلة وان كان المراد توقف خروج الفعل عن اللغوية فلابأس به **ان قلت** الارادة فينا قديم اوحادث وعلى الاول ينتهى الى الارادة الازلية وعلى الثانى يحتاج الى المحدث فمحدثه ان كان قديما ثبت المطلوب والافينقل الكلام اليه **قلت** ماالمراد بالارادة فان كان المراد بهاهى الشوق الاكيد الحاصل بعد العلم فقد عرفت انها ليست بارادة ولوكانت قديمة ازلية فالارادة هى قصد الفعل وفاعله النفس وذات المختار ويفعله عن ميله واختياره.

ان قلت الله تعالى علم صدور الفعل الكذائى من العبد فى الازل اولا والثانى واضح البطلان وعلى الاول لزم صدور الفعل عنه والا لزم كون علمه تعالى جهلا **قلت** الله تعالى علم فى الازل بصدور الفعل عن العبد عن اختياره وارادته والفرض صدوره عنه كذلك فلابأس

فان قلت فماتقول فى اكثر الايات والاخبار الدالة على الجبر **قلت** اولا ان ذلك معارضة مع الاخبار الكثيرة الواردة فى الاختيار ومع التكافؤ لابد وان يطرح اخبار الجبر لانها على خلاف بديهة العقل ومن جملة مايدل على ذلك ما عن الطرائف روى ان رجلا

سئل جعفر بن محمد عليه السلام عن القضاء والقدر فقال ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو منه ومالم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله يقول الله للعبد لم عصيت لم فسقت لم شربت الخمر لم زنيت فهذا فعل العبد ولا يقول لم مرضت لم قصرت الى ان قال لانه من فعل الله تعالى وثانيا ان جميع ماورد فى الجبر قدورد تفسيرها عمن نزل الكتاب فى بيوته ومن ذلك ما فى الاحتجاج عن ابى الصلت الهروى قال سئل المامون الرضا عليه السلام الى ان قال اللعين يا بن رسول الله فما معنى قول الله عزوجل «ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وماكان لنفس ان تؤمن الا باذن الله» فقال الرضا حدثنى ابى موسى بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن على عن ابيه على بن الحسين عن ابيه الحسين بن على عن ابيه على بن ابى طالب قال ان المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله لو اكرهت يارسول الله من قدرت عليه من الناس على الاسلام لكثر عددنا وقوتنا على عدونا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ماكنت لالقى الله عزوجل ببدعة لم يحدث الى فيها شيئا وماانا من المتكلفين فانزل الله عليه يامحمد ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا على سبيل الالجاء والاضطرار فى الدنيا كما يؤمن عند المعاينة ورؤية البأس فى الاخرة ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا منى ثوابا ولا مدحا ولكنى اريد منهم ان يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا منى الزلفى والكرامة ودوام الخلود فى جنة الخلد افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين

واما قوله عزوجل وماكان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فليس ذلك على سبيل تحريم الايمان عليها ولكن على معنى انها ماكانت لتؤمن الا باذن الله واذنه امره لها بالايمان بماكانت مكلفة متعبدة بها و الجاؤه اياها الى الايمان عند زوال التكلف والتعبد عنها فقال المامون فرجت عنى فرج الله عنك **وثالثا** ان الايات والاخبار الظاهرة فى الجبر من المتشابهات الذى نهى عن اتباعه مع انه كما عرفت على خلاف بديهة العقل فلايكون بحيث يصح عليه الاعتماد هذا مختصر مما يتعلق بالمقام ولتفصيله محل آخر والله الهادى .

وممن حكم بكفره المجسمة وحكى ذلك عن المبسوط وعن المعتبر عدم ارتضائه بذلك محتجا بان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وهو حسن جدا

نعم الذى ينبغى ان يتامل فيه هوانه مايراد بالمجسمة فان اراد القائلون به بانه تعالى جسم كالاجسام فلااشكال فى كفرهم(ح) فان لازمه الاحتياج والحدوث وهمامنفيان عنه تعالى بل لازمه كونه مخلوقا لاحتياجه الى محدث احدثه وان كان فى ثبوت النجاسة كلام قد عرفت وان ارادوا بانه جسم لاكالاجسام فلايلزم الكفروان كان المراد مجملا ايضاوكيف كان فبعض الاصحاب حكموا بالكفروالنجاسة بنحو الاطلاق وهومشكل ثم ان الفرق بين المجسمة وماذهب اليه العرفاء الشامخون من التطور مشكل حيث انه على مذاقهم ان جميع الموجودات من تشأنات وجوده وانه ليس فى البين الاوجود واحد يتطور باطوار مختلفة والفرق بالماهيات الاعتبارية العدمية فكل الموجودات عبارة عنه تعالى عندهم وقدعرفت الكلام فيه مفصلافراجع وكيف كان فلوفرض ان هذه العقائد الفاسدة منجرة الى الكفراحيانا لكن النجاسة فى المشركين وسائر الكفار محل كلام فضلاعمن ادعى الاسلام وعمل باحكامه.

(وفى) نجاسة (**عرق الجنب من الحرام**) وعدمها كلام بين الاعلام فعن الصدوقين والاسكافى والشيخين والقاضى والبحرانى وكشف الغطاء والرياض والنراقى فى اللوامع هوالاول وعن الامالى ان من دين الامامية الاقراربه وعن الحلى والفاضلين وجمهور من المتاخرين القول بالطهارة بل عن الحلى دعوى الاجماع عليها مدعيا ان من قال بالنجاسة فى كتاب رجع عنه فى كتاب آخر وفى الجواهر ان اكثر هؤلاء القائلين بالنجاسة لم يصرحوا عليها وانما صرحوا بلازمها وهوعدم جواز الصلوة فيها.

ولايخفى ان عدم جواز الصلوة اعم من النجاسة ضرورة عدم جواز الصلوة مع اجزاء مالايؤكل لحمه بل لزم غسل الثوب واليد من عرقه وريقه رطبا كان اوجافا ومع ذلك كان طاهرا بلاكلام فالعمدة هوالنظر الى المدرك ونحن بحمدالله قد فرغنا عن التزلزل بتلك الاجماعات المتخالفة المتضادة التى لااصل لها غالبا مع ان حجيته لاجل الكشف عن قول المعصوم وهو انما يكون فيما لم يكن دليل عقلى اونقلى او اصل فكيف يمكن استفادة النجاسة من الاجماعات لوسلم وجودها مع احتمال كون منشأها توهم كون عدم جواز الصلوة فيه لاجل النجاسة وقد يتمسك للنجاسة بماعن الذكرى قال روى محمدبن

همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفرتوتى انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى فى عهد ابى الحسن واراد ان يسئله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أيصلى فيه فبينما هو قائم فى طاق باب لانتظاره اذ حركه ابو الحسن بمقرعة فقال ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه .

وفى رواية على بن مهزيار الحاكية عن شكه فى امامة العسكرى عليه السلام قال اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق فى الثوب وقلت فى نفسى ان كشف وجهه فهو الامام فلما قرب منى كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب فى الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق فى نفسى بعد ذلك شبهة وعن فقه الرضوى ان عرقت فى ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فيجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل ولا يخفى ضعف الروايات وقصورها سندا ودلالة والاخير واضح وكذا غيرها واعمية الحرمة من النجاسة وعدم ثبوت النجاسة لدى المتقدمين وعن ابى حمزة الترديد وعن الحلبى فيه خلاف وعن المراسم الطهارة وحكى عن المختلف والذكرى والكفاية نسبة الطهارة الى المشهور وهو الحق فان الجنابة نجاسة معنوية حكمية لا العينية ولا فرق بين قسميها الا فى حصول العصيان والعقاب وعدمه

فان قلت على النجاسة لا فرق فى الحكم بين صورة جفاف العرق ورطبه فح لو كان المانع غير النجاسة لما وجه لبقاء الحكم بعد الجفاف لارتفاع الاثر بالوجدان

قلت كلا فان الجفاف لا يوجب لارتفاع الاثر مطلقا بل هو باق ولو بعد الجفاف فحرمة الصلوة ليست للنجاسة قطعاً كما فى اجزاء ما لا يؤكل لحمه ومما يستبعد اصل الحكم فضلا عن النجاسة ان مثل هذه المسئلة المحتاجة اليها كافة الناس كيف يخفى حكمه من زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى زمان الهادى وعدم الاشارة اليه لا من السائل ولا من الائمة ابتداء مع اطلاق غير واحد من الاخبار بعدم البأس عن عرق الجنب والحائض من غير تفصيل بين كونه من حلال او حرام مثل ما رواه ابو اسامة فى الحسن قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب يعرق فى ثوبه او يغتسل فيعانق امرأته ويضاجعها وهى حايض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشىء واستدل عليه صاحب المدارك قده بالطهارة من

حیث عدم التفصیل بین القسمین ولعله کذلك فان اطلاق قول السائل یعرق فی ثوبه او اطلاق جنابة المرئة یعم صورتی کون الجنابة عن حلال اوحرام والفرض عدم الفرض فی الاصابة بین کون العرق لنفسه اولغیره وروایة علی بن ابی حمزة قال سئل ابوعبدالله وانا حاضر عن رجل اجنب فی ثوبه فیعرق فیه فقال ماأری به بأسا وقال انه یعرق حتی لوشاء ان یعصره عصره فقطب ابوعبدالله علیه السلام فی وجه الرجل وقال ان أبیتم فشیء من ماء فانضحه وحمله علی کون الجنابة من الحرام مناف لانزجار الامام من اعتراضه

وروایة ابی بصیر قال سئلت اباعبدالله عن القمیص یعرق فیه الرجل وهو جنب حتی یبتل القمیص فقال لابأس وان احب ان یرشه الماء فلیفعل .

و روایة عمر بن خالد عن زید بن علی عن ابیه عن جده عن علی علیه السلام قال سئلت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عن الجنب و الحائض یعرقان فی الثوب حتی یلصق علیهما فقال ان الحیض و الجنابة حیث جعلهما الله عزوجل لیس فی العرق ولا یخفی انه نفی الحکم بلسان نفی الموضوع فالمعنی انه لاحکم لعرقهما وهو بالاطلاق و ترك التفصیل یشمل مالوکان العرق من الحرام وهو وبُعد اختفاء الحکم الی زمان الهادی علیه السلام قرینتان لکون النهی محمولا علی الکراهة .

ان قلت هذه الاخبار مطلقة وما عن الهادی علیه السلام مقید فیحمل المطلق علی المقید **قلت** لوکان القید علی نحو اللزوم لزم التنبیه علیه فی هذه الاخبار ضرورة قبح تاخیر البیان عن وقت الحاجة فکیف یمکن صدور الحکم عن النبی و الصادق ویتأخر بیانه عن زمن الحاجة الی زمان الهادی فلاجرم لامدخلیة لصورة کون العرق من الجنابة حراما الاعلی سبیل الکراهة الغیر المانعة تأخیره عن وقت الحاجة ولعل الظاهر تعینها لولا مخافة مخالفة الاصحاب لکن الاحوط هو الحکم بالحرمة و بطلان الصلوة معه دون النجاسة وفاقاً للجواهر والله العالم ثم لافرق فی ذلك بین الرجل و المرئة وبین الانزال وعدمه وبین الزناء واللواط وبین کون الحرام ذاتیا اوعرضیا کوطء الحائض والنفساء وبین عرق نفسه وغیره وبین کون الوطء بالمیت والبهائم مع الانزال وعدمه و بین کون احدهما صغیرا وعدمه وبین کون العرق رطبا اوجافا لاطلاق عدم جواز الصلوة وشموله للصورتین

بلااشكال بداهة ان الاثر باق بحاله ولو بعد الجفاف .

(و) كذا الحال (فى عرق الابل الجلالة) حيث حكى ان النجاسة هى خيرة المقنعة والنهاية والمنتهى وكشف اللثام والحدائق واللوامع وظاهر المدارك والذخيرة والمبسوط والقاضى وعن الغنية والمراسم نسبته الى اصحابنا وعن الرياض انه الاشهر بين القدماء ثم ان المراد بالجلال كما فى جامع المقاصد الحيوان الذى يتغذى بعذرة الانسان محضا الى ان يسمى فى العرف جلالا اوان ينبت بها لحمه ويشتد عظمه لانه يصير بذلك جزء عضو ويدل على النجاسة صحيحة هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام لاتأكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله .

ومرسلة الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها وان اصابك من عرقها فاغسله و دلالتها على النجاسة لعلها قوية اذلاوجه لحرمة اكل اللحم وشرب الالبان الا النجاسة ولايرد عليه مايرد على المسئلة الاولى الاان موردهما الجلالة مطلقا فهى اعم من الابل ولاقائل به فالدليل اعم من المدعى وتخصيص العموم الى ان ينتهى الى الابل مستهجن وتوهم كون اللام فى الجلالة للعهد والمراد به الابل كما ترى ونظيره فى الضعف حمل الامر بالغسل على الاستحباب والنهى على الكراهة فانهما بلاشاهد وعدم ظهور المفرد المعرف باللام فى العموم لايلازم ارادة الابل منه نعم هى المتيقن من الجلال بعدماعرفت من عدم القائل بالعموم .

هذا مضافا الى ان حسنة حفص بن البخترى عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاتشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شىء من عرقها فاغسله مقيد فاللازم حمل المطلق عليه لكنه مع ذلك حكى طهارته عن المراسم و النافع و كشف الرموز و المختلف والذكرى و البيان والدروس والموجز ونهاية الاحكام والتحرير والمهذب والتنقيح وغيرهم من المتاخرين بل نسبت ذلك الى الشهرة من غير تقييد بل عن كشف الالتباس ان القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك لعمومات دلت على طهارة سؤرها فى حال الجلل اذهى طاهرة العين فى حاله اتفاقا كما عن جامع المقاصد والدلائل فيكون عرقها طاهرا ولقد اصر على الطهارة فى الجواهر وذكر شواهد عليها عمدتها ما الفرق بين العرق وسائر فضلاتها

كريقها حيث كان طاهرا بالاتفاق وما الفرق بينه و بين ماحرم لحمه اصالة فان فضلاته طاهرة بالاتفاق وغاية مافى الباب ان الجلالة توجب حرمة لحمها ونجاسة بولهاوخرئها واما نجاسة البدن فلاومعه لامعنى لنجاسة العرق بالضرورة وماالفرق بينها وسائر الجلالات حيث لم يقل احدسوى ما عن النزهة نجاسة عرقها وبالجملة القول بنجاسة العرق دون سائر فضلاتها تحكم .

والحل هوانها حيث كانت محرمة اللحم كسائر مالا يؤكل لحمه بمقتضى العمومات و خصوص ما ورد فى الباب بعد عدم الفرق بين الذاتية و العرضية كان الامر بغسل اليد من عرقها انه لمانعيته عن الصلوة لاللنجاسة من غيران يوجب التصرف فى النهى والامر بحملهما على الكراهة والاستحباب وذكر خصوص العرق دون ريقها لكونه مما يعم به البلوى لكثرة اصابة اليدوالثوب به والله العالم.

(و) فى نجاسة (**المسوخ**) ايضا (**خلاف**) بين الاصحاب فعن علم الهدى لابأس باسئار جميع حشرات الارض وسباع ذوات الاربع الا ان يكون كلبا او خنزيرا قال الشيخ فى المبسوط ولايجوز الصلوة فى الثوب الذى يكون تحت وبر الثعالب ولا الذى فوقه على ماوردت به الرواية وعندى ان هذه الرواية محمولة على الكراهة اوعلى انه اذا كان احدهما رطبا لان ماهو نجس اذاكان يابسا لاتتعدى فيه النجاسة الى غيره انتهى و ظهورها فى نجاسة الثعالب غير خفى وقال فى محكى بيع المبسوط لايجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ قال فى بيع الخلاف القرد لايجوز بيعه وقال الشافعى يجوز بيعه دليلنا اجماع الفرقة على انه مسخ نجس و ما كان كذلك لايجوز بيعه بالاتفاق انتهى وقال ايضا بعده لايجوز بيع شىء من المسوخ مثل القرد و الخنزير والدب والثعلب والارنب والذئب والفيل وغيرذلك مما سنبينه وظاهر العبارتين نجاسة الجميع وليت شعرى ماالدليل على ذلك مع كثرة مادل على طهارة الجميع سوى الكلب والخنزير مع ان الامر بالغسل اعم من النجاسة كماعرفت مرارا .

وقد تلخص انه لاوجه لنجاسة عرق الجنب من الحرام والابل الجلالة والمسوخات كلها (و) ان (**الاظهر الطهارة**) فى الجميع وفى جميع افراد المسوخ البالغ الى نيف

وعشرين سوى الخنازير وهي الضب والفارة والقرد والخنازير والفيل والذئب والارنب والوطواط والجريث والعقرب والدب والوزغ والزنبور والطاووس والخفاش والزمير والمارماهي والوبر والورس والدعموص والعنكبوت والقنفذ وسهيل والزهرة وهما دابتان من دواب البحر على ما افاده في الجواهر وقد قيل زيادة على ذلك ايضا وليس المقام محل ذكره قال في المعتبر اضطرب قول الاصحاب في الثعلب والارنب والفارة والوزغة الى ان قال لنا ان الطهارة هي مقتضى الاصل والنجاسة موقوفة على الدليل ومع عدمه يكون الطهارة ثابتة .

ولان طهارة السؤر دليل طهارة العين وقد بينا طهارة سؤرها عدا الكلب والخنزير في باب المياه و لان وقوع الزكوة عليها دليل على طهارتها لان نجاسة العين تمنع ظهور اثر الزكوة اجماعا انتهى موضع الحاجة والانصاف ان الفتوى بمثل ذلك بمجرد خبر دل على غسل اليد والثوب من بعضها مع كثرة ما دل على خلافه في غاية الاشكال كصحيحة الفضل وفيها فلم اترك شيئا الا سئلته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس وغيرها وقد مر مفصلا عند قول المصنف وفي الثعلب والارنب والفارة والوزغة تردد فراجع

فروع

الاول الدود المتولد من العذرة طاهر ولا وجه لاستصحاب الحالة السابقة بعد تبدل الموضوع **الثاني** الصديد وهو القيح طاهر وعن الفاضلين التردد فيه ولا وجه له **الثالث** القيء طاهر بلا كلام لموثقة عمار عن ابي عبدالله عن القيء يصيب الثوب ولا يغسل قال لا بأس به وعنه ايضا سئل اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتقيأ في ثوبه يجوز ان يصلي فيه ولا يغسل قال لا بأس **الرابع** الحديد طاهر بلا اشكال بل لا معنى لنجاسته بل هو بظاهره مناف لقوله «ومنافع للناس» ولا معنى لجعل المنافع في شيء نجس ولو قلنا بجواز الانتفاع من الاعيان النجسة لكنه فيما لا يتوقف على الطهارة ومن المعلوم ان منافع الحديد اكثرها بل جميعها متوقفة على الطهارة كالسكين ونحوه مما يقطع معه اللحوم والثمار فلو كان نجسا لصارت نجاسته مسرية الى اكثر المأكولات فلابد من حمل ما ورد على النجاسة على ما لا

ينافيها اورد علمها الى اهله كموثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد اوجز من شعره اوحلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلى سئل فان صلى ولم يمسح بالماء قال يعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال لان الحديد لباس اهل النار والذهب لباس اهل الجنة وموثقته الاخر عن ابيعبدالله عليه السلام قال الرجل يقرض من شعره بأسنانه ايمسحه بالماء قبل ان يصلى قال لا بأس انما ذلك فى الحديد

ورواية موسى بن اكيل النميرى عن ابيعبدالله عليه السلام فى الحديد انه حلية اهل النار الى ان قال وجعل الله الحديد فى الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه فى الصلوة الا ان يكون قبال عدو فلا بأس به قلت فالرجل يكون فى السفر معه السكين فى خفه لا يستغنى عنه اوفى سراويله مشدود اومفتاح يخشى ان وضعه ضاع اويكون فى وسط المنطقة من حديد قال لا بأس بالسكين والمنطقة للمسافر فى وقت ضرورة وكذلك المفتاح اذا خاف الضيعة والنسيان ولا بأس بالسيف وكل آلة السلاح فى الحرب وفى غير ذلك لا تجوز فيه الصلوة فى شىء من الحديد لانه نجس ممسوخ ولا ادرى كيف يكون حال هذه الاخبار مع قوله تعالى «وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس» وهل ينزل الله شيئا نجسا پليدا.

وهذه الاخبار مناف للسيرة القطعية من زمان الائمة و المتشرعة والنبى والائمة حيث يستعملونه فى الثمار ويقطعون مثل البطيخ والقثاء وغيرهما من الفواكه بالحديد كالسكين ولم يعهد غسل البطيخ بعد قطعه فالاولى حمل النجس على معناه اللغوى من القذارة والخباثة والنجاسة الحكمية والحاصل لاوجه لتوهم مثل ذلك فى الشريعة فالاولى هو الاعراض عنها وايكال امرها الى اهله بل وهذا امر لا يليق ان ينسب الى الشريعة ولو لم يكن دليل دل على خلافها فضلا عما اذا كان كصحيحة سعيد الاعرج قال قلت لابى عبدالله آخذ من اظفارى ومن شاربى واحلق رأسى فاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فأتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت فامسح على اظفارى الماء قال هو طهور ليس عليك مسح **ورواية** الحسن بن الجهم قال أرانى ابوالحسن عليه السلام ميلا من حديد و مكحلة من عظام فقال هذا كان لابى الحسن عليه السلام فاكتحل به فاكتحلت .

الخامس انه قد حكى عن ابن الجنيد وحمزة و ظاهر الصدوقين القول بنجاسة لبن الصبية لرواية السكونى عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام قال لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وهذه كسابقها فى الضعف فان مضمونها على خلاف القواعد والاصول و الشريعة السهلة مع ان سراية النجاسة الى شيء فى الباطن اول الكلام هذا مع ما فيه من اعراض المشهور عنها هذا حال ماذكر **(و)** لكن **(ماعدا ذلك)** من المسوخات ونحوها **(فليس بنجس)** **(وانما تعرض له النجاسة)** بالعرض ثم انك قد عرفت طهارة ابوال ما يؤكل لحمها **(و)** هل **(يكره)** ايضا اصابة **(بول البغال و الحمير والدواب)** على الثوب واليد ويستحب الاجتناب بالغسل او ينجس فيه خلاف حكى الثانى عن ابن الجنيد والنهاية و عن جماعة من المتاخرين كالاردبيلى وصاحبى المعالم والحدائق وعن الشيخ ايضا فى كتابيه والمبسوط هو الطهارة ولعلها مشهور .

واحتجوا للنجاسة باموور **منها** موثقة عبدالرحمن عن ابى عبدالله قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم أيغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والحمار والبغل فاما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله منها صحيحة الحلبى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه **منها** حسنة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال وسئلته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه **منها** مضمرة سماعة قال سئلته عن بول السنور والكلب والحمار والفرس فقال كابوال الانسان **ومنها** رواية عبد الاعلى بن اعين قال سئلت اباعبدالله (ع) عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ثوبك قال قلت و اروائها قال هو اكثر من ذلك.

ومنها رواية ابى مريم قال قلت لابى عبدالله (ع) ما تقول فى ابوال الدواب وارواثها قال اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهى اكثر من ذلك **منها** صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد او حائطه

أيصلى فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلابأس **ومنها** صحيحة الاخر عنه (ع) قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على ابوالها وارواثها قال ان علق به شيء فليغسله وان اصابه شيء من الروث او الصفرة التي تكون معه فلايغسله من صفرة **ومنها** روايته الثالثة في كتابه قال سئلته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلابأس وظاهرها ان الروث ان كان جافا لابأس به لاجل انه لايوجب السراية ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلاتتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه .

وفي المدارك بعد نقلها ونقل قول من حملها على الاستحباب قال وهو مشكل لانتفاء مايصلح للمعارضة و المسئلة وان كانت مشكلة بمقتضى الاخبار لكن النجاسة مع انها خلاف السيرة المتشرعة و الشريعة السهلة ولزومه العسر و الحرج والضرر لعدم مالية الارواث (ح) مع انها اكثر منفعة غير ظاهرة منها اما الاولى فذيلها مناف مع صدرها مع عدم صحة التفصيل في مايؤكل لحمه بين ما تعارف منه الاكل وعدمه فان ملاك النجاسة والطهارة في الابوال والارواث بمقتضى جميع الروايات هو حرمة اكل اللحم وعدمها لاتعارف اكل لحم كالشاة دون غيره وان كان هذا التفصيل ظاهر بعض مايأتي .

والثانية والثالثة غايتهما الظهور فيها ورفع اليد عنهما لمقتضى الصريحة في الطهارة لازم وان كان دلالة الثالثة لولا ماينافيها قوية و الرابعة يمكن كون بولها مثل بول الانسان باعتبار السنور والكلب ومنها يعلم حال الخامسة والسادسة مضافا الى ان ظاهرهما كون الارواث اسوء حالا من الابوال في النجاسة كما هو الظاهر من قوله اكثر من ذلك وهو كما ترى واما السابعة فالسؤال فيها وان كان عن الصلوة في المسجد لكن نفي البأس عنه في صورة الجفاف مع عدم مدخليته في حكم وجوب تطهير المسجد لعله ظاهر في عدم النجاسة والحاصل لااشكال في وجوب تطهير المساجد من النجاسات جافا كانت او رطبة سواء صحت الصلوة فيها في تلك الحالة كما اذا قلنا بان الامر بالشي لايقتضي النهي عن اضداده الخاصة او بطلت فح لو كان ابوال الدواب نجسا لامعنى لنفي البأس عن تطهيره

فتامل و الثامنة اسوء حالا منها دلالة فانه على النجاسة يجب تطهير مالاقاه سواء كان على نحو علق عليه كما هو ظاهر فى الارواث اولا كما هو الغالب فيما اذا اصاب قطرة ونحوها من البول اواصاب الصفرة من البول اوالروث لقلته وفى الجميع قد اصابت النجاسة الى الثوب ضرورة ان الصفرة انما حصلت من النجاسة ومالم تصب لم تحصل فالتفصيل بينهما بالغسل فى صورة التعليق دون غيره مما لاوجه له فيكشف ذلك عن عدم النجاسة وان الامر بالغسل لجهات اخر اللهم الاان يكون التفصيل باعتبار عدم الاصابة والتاسعة دالة على غسل الثوب فيما اذا علق الروث عليه وهو غير دال على النجاسة .

والعاشرة دلت على عدم التوضأ فى صورة تغير الماء و هو محمول على الكراهة لوضوح انه ينبغى ان يكون ماء الوضوء فى غاية النظافة على ان هذه الاخبار معارضة بما دل على طهارة فضلات ما يؤكل لحمه مع ان كثيرا ما تبول الدواب فى الطرق والاسواق ومواضع اجتماع الناس وبناء المساجد فينجس جدرانها فى غالب الايام فيلزم من ذلك حرج شديد فلا معنى لجعل مثل هذه الاحكام العسرية فى الشرع مع ما عرفت فى دلالتها هذا وقد يتوهم التفصيل فى ما يؤكل اللحم بين ما هو المعتاد لحمه كالبقر والغنم والابل وبين غيره كالدواب كما هو صريح خبر عبدالرحمن .

و رواية زرارة عن احدهما عليه السلام فى ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهته فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل و هذه الرواية مع ضعف سندها وان كانت نصا فى ذلك لكنه مما لايليق بالقبول فان ما هو يمكن ان يكون مناطا للنجاسة والطهارة هو حلية اللحم و عدمها فالحلية موجبة لطهارة الفضلات و اما اعتياد الاكل وعدمه اما لعدم الاحتياج اليه واما لانزجار الطبع فليس ملاكا لعروض النجاسة هذا مضافا الى عموم ما يستفاد منه الطهارة كموثقة ابن بكير قال سئل زرارة اباعبدالله عليه السلام عن الصلوة فى الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الصلوة فى وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة فى وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما احل الله اكله ثم قال يازرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاحفظ ذلك يازرارة فان كان مما يؤكل

لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره وروثه والباندوكل شىء منه جائزة اذاعلمت انه ذكى وقدذكاه الذبح وان كان غيرذلك مماقدنهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة فى كل شىء منه فاسدة ذكاه الذبح اولم يذكه .

ويدل عليه مارواه الشيخ عن معلى بن خنيس وعبدالله ابن ابى يعفور قالاكنا فى جنازة و من قربنا (قدامنا - خل) حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابى عبدالله عليه السلام فاخبرناه فقال ليس عليكم شىء و ماعن ابن بابويه عن ابى الاغر النخاس انه سال ابا عبدالله عليه السلام فقال انى اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فتضرب احديها بيدها اوبرجلها فتنضح على ثوبى فقال لابأس به ويدل على الطهارة جميع ماائبت النجاسة لما لايؤكل اللحم كمفهوم حسنة عبدالله بن سنان قال قال ابوعبدالله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال مالايؤكل لحمه اللهم الاان يقال ان المعنى مالايؤكل لحمه وان كان حلالا كالحمار و البغال والدواب فيجمع بينهما بذلك فتامل و العجب من صاحب المدارك حيث قال لانتفاء ما يصلح للمعارضة و هذه الاخبار من القواعد المسلمة المعمول بها عندالكل .

و يدل عليه موثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال كل ماكل لحمه فلابأس بما يخرج منه و فى حسنة زرارة انهما قالا لاتغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه و المروى عن قرب الاسناد عن ابى البخترى عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لابأس ببول ماكل لحمه وبالجملة مقتضى الجمع حمل الامر بالغسل من ابوال الدواب وارواثها على الاستحباب فانه مضافا الى اعراض المشهور و الى كونه حرجيا منفيا كان ذلك جمعا مقبولا عندالعرف ومنه يعرف ضعف ماعن الحدائق من تقويته النجاسة فانه قده لم يكن مبناه على صحة هذا الجمع و قد عرفت مافيه بمالامزيد عليه بل يمكن ان يحمل مادل النجاسة على التقية لورود القول بذلك عن بعض العامة قال الشوكانى فى نيل الاوطار و احتج القائلون بنجاسة جميع الابوال والازبال وهم الشافعية والحنفية ونسبه فى الفتح الى الجمهور ورواه ابن حزم فى المحلى عن جماعة من السلف بالحديث المتفق عليه انتهى موضع الحاجة وظاهره ان النجاسة مذهب الجمهور ايضا .

وقال ابوولید القرطبی فی البدایة اتفق العلماء علی نجاسة بول ابن آدم ورجیعه الابول الصبی الرضیع و اختلفوا فیما سواه من الحیوان فذهب الشافعی و ابو حنیفة الی انها کلها نجسة انتهی قال فی الفقه علی المذاهب عند قوله اما فضلة مایؤکل لحمه فللمذاهب فیها خلاف الشافعیة قالوا بنجاسة فضلة مأکول اللحم ایضاً بلا تفصیل الحنفیة قالوا ان فضلات مأکول اللحم نجسة نجاسة مخففة انتهی ویؤیده ان اکثر هذه الروایات عن الصادق علیه السلام وهو معاصر مع ابی حنیفة وقد اعترف بالتقیة فی الجواهر وحکی عن الشیخ ایضاً وذهابه فی النهایة الی النجاسة غیر مضر فانه کما فی الجواهر کان مافیها مفاد الروایات فلایکون کتابا معدا للفتوی وقد رجع عنه فی المبسوط والحاصل ان المخالف القوی صاحب الحدائق وقد حمل علیه فی الجواهر باشد الحملات فالحق انه فی محله فالقوی هو الطهارة والله العالم.

(القول فی احکام النجاسات)

ومن جملتها سرایة النجاسة من عین نجسة الی مایلاقیها بلاکلام وانما الاشکال فی سرایتها من المتنجس ایضاً وعدمه ذهب الی الاول المشهور والی العدم بعض الاعلام قال المحقق الخراسانی قده فی شرح التبصرة بعد قول العلامة وان کان اقل من کر ینجس بوقوع النجاسة فیه الخ مالفظه ثم ان وجه تخصیص الحکم بانه ینجس بملاقات عین النجاسة انه لااجماع علی الانفعال بملاقاة المتنجس ولا خبر دل علیه خصوصا او عموما منطوقا اومفهوما لاختصاص الاخبار الخاصة بعین النجاسة وانسباقها من الشیء فی الاخبار العامة کما ادعی فی خبر خلق الله الماء فلایوجب تغیره بالمتنجس نجاسته ولا اقل انه القدر المتیقن منه ولوسلم شمول المنطوق له فلاعموم فی المفهوم فان الظاهر ان یکون مثل اذا بلغ الماء لتعلیق العموم لالتعلیق کل فرد من افراد العام فیکون مفهومه ایجاباً جزئیا و نجاسته لشیء و المتیقن منه عین النجاسة لاایجاباکلیا و نجاسته بکل نجس اومتنجس ولوسلم عدم ظهوره فی تعلیق العموم فلاظهور له فی تعلیق افراد العام فلایکون دلیلا علی الانفعال الابعین النجاسة فیکون عموم خلق الله مرجعا ودلیلا علی الطهارة

مضافا الى استصحابها وقاعدتها كما لا يخفى انتهى .

وهذه العبارة صريحة فى عدم التنجس مطلقا والعجب ممن ادعى ضرورة تنجس المتنجس واعجب منه ما لو كان مراده بها ما يوجب انكاره الكفر ولو لاظهور العبارة المحكية عن الحلى المتقدمة فى بحث نجاسة الميت الادمى فى كون نجاسة الميت نجاسة حكمية لقلنا بان ذلك ايضاً مذهبه مطلقا وان المتنجس نجاسته حكمية غير قابل للتأثير والتنجيس فراجع وقد حكى عن السيد صدر الدين فى حاشيته على المختلف انكار السراية من المتنجسات مطلقا .

وظاهر الكاشانى هو التفصيل بين ما اذا ازيل عنه العين كما اذا تمسح او جفف وبين ما اذا كان قال فى محكى المفاتيح انما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة واما ما لاقى الملاقى لها بعد ما ازيل عنه بالتمسح و نحوه بحيث لا يبقى فيه شىء منها فلا يجب غسله الخ وقد استدل على منجسيته بالاجماع و السيرة و الشهرة و الاخبار و الاخيرة هى العمدة وغيره حاله معلوم فان الاجماعات مضافا الى وجود المخالف والى كونها منقولة والى كونها حدسية والى كونها مستندة الى الاخبار غالبا و الى كونها مختلفة المشارب مما لا يمكن الاعتماد اليها فى مقابل الروايات بداهة انه لم يكن دليلا برأسه بل لكشفه عن قول المعصوم والشهرة والسيرة انما تكونان حجة اذا اتصلت الى زمان الامام فكيف يعلم بذلك مع ان الغالب حصولهما فى زمان متاخر عنه منشأهما فتوى مجتهد رئيس فيقلدوه المقلدون فربما يقع فتوى من بعده ايضا كذلك فيصير ذلك شهرة وسيرة بين المتدينين فربما لم يطلع عنه المتدينون الواقعون قبلهم وقد عرفت فى نجاسة الخمران اكثر الشهرات حاصلة فى الزمان المتاخر عن الشيخ و منشأها نفسه الشريفة فيؤل امره بمرور الزمان الى الشهرة فكم من شهرة وسيرة لا اصل له الاقول ضعيف مع ان الظن الحاصل منه حاله معلوم .

والحاصل ان هذا الحكم مضافا الى حرجيته فى غاية الاشكال ولذا قال فى مصباح الفقيه بما حاصله ان لازم تنجيس المتنجس نجاسة جميع ما فى ايدى الناس وقد حكى اعتراف جملة من الناس بعلمه بنجاسة جميع ما يصنع من المطعوم والمشروب والانصاف

انه كذلك ولازم الفتوى بمثل ذلك نجاسة جميع ما فى بلاد المؤمنين فضلا عن المسلمين فضلا عن الكفار والمؤمنين المجاورين لهم بداهة تردد الكفار فى اسواقهم وهم فى اسواق الكفار وكل واحد منهم يدخلون بيوت صاحبه وحماماتهم ومواضع اجتماعهم ويترددون الناس فى الاراضى والطرق والشوارع والارجل منهم مبتلة بل مشتملة على الطين وفى الغالب يبولون الناس والحيوانات فى الطرق والشوارع واطراف الطرق وكذا البهائم والسباع كالكلب والسنور ويسرى النجاسة بواسطة وصول الماء اليه الى جميع الطرق خصوصا فى ايام الشتاء فان المياه القليلة الحاصلة من الامطار مجتمعة فى الطرق ويمشون فيها الكلب ويقع فيها الدم والناس يترددون فيها ويدخلون المساجد ومواضع الطبخ ويدخلون الكنيف والغالب حصول العلم بنجاسة سطحه وارضه ومع تلك الحالة يدخلون المساجد والمشاهد الشريفة وكثيرا مايطؤن الحصاة فى تلك الحالة و يقع عليه العجين للخبز ويأكلون ويشربون والحال هذه ويمسون الادهان والدبس ونحوهما وغير ذلك.

ولعمرى انه لاحرج اعظم من ذلك وحكى عن صاحب الحدائق والمحدث الجزائرى ان العلم بالنجاسة من مقومات موضوعها بمعنى ان النجس اسم للنجس المعلوم فمالم يعلم نجاسة شيء لم يحكم عليه بالنجاسة لقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر (فح) لايلزم حرج لعدم العلم بالنجاسة .

وفيه ان مع دعوى السراية يحصل العلم بالنجاسة فى اكثر الموارد فما اثر فيما افاداقدهما هذا مضافا الى صراحة الاخبار فى العدم كما ياتى انشاء الله وكيف كان فما تمسك به المشهور روايات غير ظاهرة فى ذلك فضلا عن الدلالة من حيث ان غايتها دلالتها على تنجيس مالاقى العين ولاكلام فيه فمنها موثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يجد فى انائه فارة وقد توضأ من ذلك الاناء مرارا واغتسل وغسل ثيابه وقد كانت الفارة منسلخة فقال ان كان رآها قبل ان تغتسل او تتوضأ او يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدها فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ماأصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئا وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله انما سقطت فيه فى تلك الساعة .

وفيه مضافا الى وجود مايعارضه كصحيحة ابن مسكان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب او السنور او شرب منه جمل اودابة اوغيرذلك ايتوضأ منه او يغتسل قال نعم الا ان يجد غيره فتنزه عنه و نحوه مما هوكثير جدا وقد مرّ منها فى بحث انفعال القليل ان غايته التأثرمن العين واما تنجيس ذلك الماء لووقع منه فى اناء آخرولو بالف واسطة فعهدته على مدعيه .

ومنها رواية معلى بن خنيس قال سالت ابا عبدالله عن الخنزير يخرج من الماء فيمرعلى الطريق فيسيل منه الماء امرّ عليه حافيا فقال أليس ورائه شيء جاف قلت بلى قال فلابأس ان الارض يطهر بعضها بعضاً وفيه مضافاالى معارضتها بمادل على الاستقاء بشعر الخنزيروعدم نجاسة مانقاطرمنه ان المراد منه هو ان الظاهرمن السؤال عن الجفاف لاجل انه على فرض الجفاف تمشى على موضع الجف واما موضع وقوع المتنجس فليس به بأس من حيث ان الارض يطهره وتطهيره بجفافه فان الفرض عدم تنجسه الارض وانما ينجس نفس الماء بالعين النجس وهو يطهر بالجفاف والزوال والآفمن المعلوم ان الارض لم يكن مطهرا لنفسها .

فان قلت ولازم ذلك تطهرهذا المتنجس بنفسه بالزوال والجفاف قلنا نلتزم به ولاغروفيه ولم يكن فى الرواية تصريح بانه منجس للرجل لوجه سواءكان المرادمشيه من موضع الجاف اولانعم لوكان فيهاتصريحا بكون المشى من مسيرالخنزيرومع ذلك ان الارض يطهرهاكان دليلا والفرض خلافه والاحتمال غيرمجد هذامع ان مافى قوله يطهر بعضها بعضا غموضا كماسياتى حيث ان الارض يطهرالنعل والرجل لابعضها.

و منها ماعن العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذرفيغسل ما اصابه وفيه ان غسل ما اصاب ليس لاجل تنجس المتنجس بل لنجاسة المتنجس فانه لااشكال فى نجاسته فحيث وقعت القطرة النجسة وجب تطهيره بغسل موضع الاصابة مع انهامعارضة بصحيحة محمدبن مسلم قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المركن مرتين وان غسلته فى ماء جارفمرة و احدة والمركن هو الطشت و الاجانة التى يغسل فيها الثياب و الظاهرمنها

هورمس الثوب فى المركن بقرينة غسله فى الجارى.

ومنها موثقة عمار الساباطى قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن البارية يبل قصبها بماء قذرهل تجوز الصلوة عليها فقال اذاجفت فلابأس بالصلوة عليها وجوابها قدظهرفان مفهومها البأس عن الصلوة مع الرطوبة وليست الاماء قذر والحاصل مع عدم الجفاف كانت عين الماء الذى تنجس عن القذرموجود فيلصق بثوب المصلى ولايجوزواين هذا من سراية النجاسة ففرق واضح بين وجوب الغسل لاجل زوال نفس المتنجس وبين ان يكون لسرايته النجاسة فبعد معلومية عدم كفاية زوال العين فى الطهارة وعدم تطهيره بغير الماء خلافا للسيد المرتضى يجب تطهير موضع الاصابة كى يطهر نفس المتنجس بالعين وقد يحمل الجفاف على جفاف الشمس والصلوة عليهاعلى السجود عليها كى يكون دليلاعلى مطهرية الشمس ولايخفى مافيه لعدم ظهورها فى هذا المعنى اصلا .

ان قلت فالنزاع (ح) لفظى اذا الواجب غسل موضع الاصابة بلاكلام سواء كان ذلك للسراية اولزوال المتنجس **قلت** فرق واضح بين الامرين فانه لوكان لذلك فلايعم الوسائط وبالجملة ان المنجس نفس العين ولازمه تنجس مالاقاها فقط ويجب غسل ما اصابه دون غيره وقد يستدل للتنجيس ولومع الوسائط بالكثيرة الدالة على غسل الاناء من ولوغ الكلب كصحيحة البقباق المشتمل على السؤال عن سؤر الحيوانات وفيها فلم اترك شيئا الاسئلته عنه فقال اباعبدالله عليه السلام لابأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لاتتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء بتقريب انه لولاكون متنجس منجساً لم يكن وجه لنجاسة الاناء فانه لم يلق العين بل القى الماء الذى القى الكلب ويمكن الجواب بان الغالب عدم انفكاك الشرب عن مس الاناء مع امكان ان يقال ان الامر بغسل الاناء فى هذه الاخبار انما هو لاجل حرمة استعمال الاناء المماسة مع المتنجس لانزجار الطبع عن استعمالها بدون الغسل دون تأثير المتنجس فى نجاسة الظروف المتلاقية معها و ذلك لوضوح ان الامر بالغسل لايلازم النجاسة اصلا والحاصل مضافا الى عدم محذور فى ذلك لم يكن دليل دل عليه .

ن قلت لووقع مقدار من الماء المتنجس فى ماء طاهر فعلى التنجيس لااشكال والا

لزم اما طهارة الجميع واما نجاسة المتنجس وطهارة غيره والاول مستلزم لكون غير الكر مطهراً والثانى خلاف الاجماع الدال على اتحاد حكم ماء واحد **قلت** لانسلم عدم مطهرية القليل كيف وهو مقتضى قوله خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء وقوله الماء يطهر ولا يطهر حيث ان ظاهره ان الماء لا يطهر بغير الماء فالماء يطهر الاشياء المتنجسة ونفسه فاذا لم ينجسه شيء فلا محالة يطهر هذا الشيء

ان قلت هذا مبنى على عدم الانفعال **قلت** لو سلم ان المتيقن كما عرفت هو انفعاله بالاعيان النجسة **ان قلت** لا علم لنا بطهارة المتنجس اذا وقع فى القليل **قلت** لا علم لنا بانفعاله ايضا فلا يحكم بطهارته ولا بنجاسته (ح) لجريان كل من استصحابى الطهارة والنجاسة فهو (ح) نظير الماء المشكوك الكرية الغير المسبوق بالحالة السابقة الملاقى للنجس مع انه لا مانع لجريان قاعدة الطهارة بعد التعارض كما حكى نظيره فى القليل المتنجس المتمم كرّا حيث ان شيخنا الانصارى حكى عن صاحب الجواهر بان الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا يحكم عليه بالطهارة ولا بالنجاسة فهو لا ينجس الطاهر ولا يطهر النجس كما فى المشكوك كريته اذا لاقته النجاسة على وجه قوى انتهى فلا فرق فى المتنجس الملاقى مع الظاهر بين بلوغ المجموع كرّا اولا فمن عدم العلم بطهارة المتنجس لا يلزم كونه منجسا .

وبالجملة مع الشك كان عموم خلق الله الماء طهورا الخ محكّما وقد تردد فى الحكم المحقق الهمدانى لا من حيث دليل المسئلة لقطعه بعدم الدلالة بل لاجل الاجماع واشتهار المتنجسية بين الاصحاب و عدم الجرئة على مخالفتهم هذا كله مع الغض عما دل على العدم والا فبلحاظه فالامر واضح وهى كثيرة .

منها رواية حكم بن حكيم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ابول فلا أصيب الماء وقد اصاب يدى شيء من البول فامسحه بالحائط او التراب ثم تعرق يدى فامسح وجهى او بعض جسدى او يصيب ثوبى قال لا بأس ضرورة انه نص فى عدم السراية .

ومنها رواية سماعة قال قلت لابى الحسن موسى عليه السلام انى ابول ثم أتمسّح بالاحجار فيجيء منى البلل ما يفسد سراويلى قال لا باس وهى كسابقها فى الصراحة والحمل على

النقية انما يصح لو ثبت خلافه من الشرع وهو اول الكلام .

ومنها صحيحة العيص بن القاسم قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره وفخذيه وسئلته عمن مسح ذكره بيده ثم عرق يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا ولا يخفى ان صراحة الذيل فى عدم السراية تصلح لرفع اليد عن وجوب غسل فخذيه دون الذكر لانه مشتمل على البول **ومنها** صحيحة زرارة عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا بأس و هى نص فى عدم السراية لعدم انفكاك تقاطر مالاقى العين على مافى الدلو .

ومنها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الجنب يحمل الركوة اوالتور فيدخل اصبعه فيه فقال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج والمقصود من قوله وان كان لم يصبها قذر ان اليد التى كانت قذرة ثم زالت عنها لااليد التى لم تلقها اصلاحيت انه (ح) لم يكن وجه لتوهم المنع كى يسئل عن حكمه .

فان قلت ان الظاهر من قوله لم يصبها عدم الاصابة رأسا **قلت** قد عرفت عدم المعنى (ح) للسؤال فلابد من ان يحمل على ماذكرنا ولو سلم فالمقصود نفى اصابة عين القذر بداهة انه على فرض عدم الاصابة لامعنى للاستشهاد بقوله تعالى مـا جعل عليكم الخ **ومنها** حسنة شهاب بن عبدربه عن ابيعبدالله عليه السلام فى الرجل الجنب يسهو فيدخل يده فى الاناء قبل ان يغسلها انه لابأس اذا لم يكن اصاب يده شيء .

فان قلت ان عدم الاصابة ظاهر فى عدمه رأسا لافى زوالهـا بعد الاصابة **قلت** يعارضه قوله يسهو الخ حيث لايطلق باليد الخالية عن القذر انه سهى و بالجملة هذه الاخبار صريحة فى عدم سراية النجاسة من المتنجس ولو كان مايعا كماهو مفاد خبر الحبل ولا يعارضها شيء وقد عرفت ان الامر بغسل موضع الاصابة لاجل تطهير نفس المتنجس من العين لالاجل تنجسه للمحل فالظاهر القوى هو عدم السراية سواء كان المتنجس مايعا اوجامدا رطبا اويابسا فينحصر التأثير بالنسبة الى الاعيان النجسة وان كان فيه ايضا كلام

لعدم ظهور الادلة فى انفعال الماء اصلا وعمدته عدم ثبوت موضوع الكر وعدم امكان التطهير بالقليل على فرض الانفعال بالملاقات وقد مر تمام الكلام فى محله فراجع فالمتيقن هو تأثير النجاسة فى غير الماء لكن الاحوط هو الاجتناب مطلقا حتى بالنسبة الى المتنجسات والله العالم . و(**تجب**) شرطا (**ازالة**) عين (**النجاسات**) بالماء (**عن الثياب**) ونحوه مما جعله ساترا (**والبدن**) حتى الظفر والشعر (**للصلوة**) الواجبة او المندوبة فى حال الاختيار لدلالة الاخبار الكثيرة على القضاء والاعادة فيما اذا صلى مع النجاسة فيكون الازالة شرطا لصحة الصلوة فيبطل بالاخلال بها فتجب الازالة بالوجوب الشرعى المقدمى ايضاً وهذا معنى الوجوب الشرطى الذى يتبعه الوجوب الشرعى المقدمى عند وجوب ذيها ولافرق بين قليلها وكثيرها .

وعن ابن الجنيد كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذى يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الان تكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلها وكثيرها سواء ولا يخفى ان الظاهر من العبارة ما لا يكون قابلا للقبول حيث ان الظاهر من قوله لم ينجس الثوب ان القليل من النجاسة غير قابلة لتأثير النجاسة فى الثوب وهو خلاف البداهة فان النجاسات العينية اثرت التنجيس فى غيرها.

والحاصل تأثير النجاسة ليس دائرا مدار القلة و الكثرة وان كان مراده ارتفاع حكمها فله وجه لكنه خلاف الظاهر جدا وكيف كان لادليل على الظاهر يساعده فان الدليل انما ورد فى الدم لافى مطلق النجاسات وقياسها عليه كما ترى ويدل على عدم الفرق بين القليل والكثير خبر سماعة قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا كان او كثيرا .

وخبر ابن مسكان قال بعثت بمسئلة الى ابى عبدالله عليه السلام مع ابراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلى ويذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته وخبر الحسن بن زياد قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب جسده قدر نكتة من بوله فيصلى ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلوته **و رواية** ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام او ابى جعفر عليه السلام قال لاتعاد الصلوة من دم لاتبصره غير دم

الحيض فان قليله وكثيره فى الثوب ان راه اولم تره سواء .

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب اصابه ولا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل مااستبان انه قد اصابه وينضح مايشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ حيث دل على وجوب غسل مااستبان ولو كان فى غاية القلة ومنه يظهر فساد ماحكى عن السيد المرتضى ره من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء مثل رؤس الابر والحاصل لااشكال فى اصل الحكم .

ثم ان هنا فروعا **الاول** ان المراد باللباس مايتستر به المصلى فى حال الصلوة سواء كان معتادا لبسه اولا كما اذا لف على بدنه فرشا اولحافا للصلوة **الثانى** انه لافرق فى اشتراط الطهارة بين خصوص ماكان بقدر قامته اولا فاذا لبس القصر لباس صاحبه الطويل القامة وكان طرفه الاسفل الواقع على الارض نجسا يبطل على اشكال والمحكى عن الشيخ هو الطهارة لاصالة البرائة .

الثالث ان المراد بطلان الصلوة مااذا دخل فى تكبيرة الاحرام فى حال النجاسة فصحت الصلوة لو كان المصلى لابسا للنجس فى حال الاذان والاقامة **الرابع** المراد بالنجاسة هى عينها مطلقا سواء بقيت عينها اولا والمتنجس الذى لاقى عين النجس دون غيره من المتنجسات مع الوسائط (و) كما يشترط الطهارة فى الصلوة كذلك يشترط فى حال (**الطواف**) اجماعا كما عن حج الخلاف والغنية وعن المنتهى نسبته الى اكثر اهل العلم وفى المدارك فقد ذهب الاكثر الى اشتراط طهارة الثوب والجسد فيه واستدلوا عليه بالنبوى المشهور الطواف بالبيت صلوة بخبر يونس بن يعقوب سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل يرى فى ثوبه الدم وهو فى الطواف قال ينظر الموضع الذى راى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعيد فيتم طوافه والنبوى غير دال عليه لامكان ان يكون التنظير فى مجرد الثواب بل هو الظاهر منه .

ويؤيده عدم اشتراط المندوب منه بالطهارة الحدثية وهى شرط فى الصلوات المندوبة بلاكلام مع ان مقتضى التنزيل عدم الفرق والثانى مبنى على عدم العفو عما يعفى عنه فى

الصلوة اوحمله بمافوق الدرهم او بما كان من الدماء الثلاث او بالنجس العين والكل خلاف وايضا قوله فيتم طوافه ظاهر فى البناء وهومبنى على مضى اربعة اشواط والخبر مطلق ولذا حكى عن ابن حمزة كراهة الطواف مع النجاسة فى ثوبه وبدنه وعن الاسكافى فى ثوب اصابه دم لايعفى عنه فى الصلوة مضافا الى الاصل وضعف الخبرين والمرسل كالصحيح عن رجل فى ثوبه دم مما لايجوز الصلوة فى مثله فطاف فى ثوبه فقال اجزئه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلى فى ثوب طاهر وباقى الكلام فى محله ان شاء الله .

(و) تجب ازالتها ايضا(**لدخول المساجد**) مسرية كانت اولا بناء على عدم جواز ادخال النجاسة فى المساجد مطلقا وحكى عن الخلاف والسرائر نفى الخلاف عنه وعن الشهيد دعوى الاجماع عليه واحتجوا له بقوله تعالى «انما المشركون نجس فلايقربوا المسجد الحرام» وقوله «وطهرا بيتى للطائفين» وفيه ماعرفت سابقا من عدم دلالة الاية فى زمان صدورها على النجس الشرعى فيكون معناه لغة هو الرجس فهم ذوقذارة معنوية ولاجل ذلك حرم تمكينهم من الدخول فى المسجد الحرام لكثرة الاعتداد بشأنه وخطره وسائر المساجد ليس بهذه المنزلة جدا واما قوله وطهرا بيتى الخ فغير دال على حرمة ادخال النجاسة اذغايته تطهيرها اذاتنجس لولا ظهورها فى النظافة العرفية فتامل فيهما وقدتمسكوا بالنبوى «جنبوا مساجدكم النجاسة» مؤيدا بخبر القداح عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم وفيه قصورهما سندا ودلالة وغايتهما الملوثة ولوجمعا بينهما وبين ماظاهره جواز دخول ذوات الاعذار.

واورد عليه فى المدارك بعدالايرادعلى النجس بمالامزيد عليه بقوله وعلى الثانى الطعن فى الرواية بعدم الوقوف على السند والمراسيل لاتنهض حجة فى اثبات حكم مخالف للاصل وايضا فان مجانبة النجاسة المساجد تتحقق بعدم تعديها اليها فيحصل به الامتثال ولايلزم من ذلك تحريم ادخالها مع عدم التعدى ومن ثم ذهب جمع من المتاخرين الى عدم تحريم ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد اوفرشه ولابأس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق انتهى ويرد عليه ايضا احتمال كون المراد بالمساجد مسجد الجبهة كما فى قوله جعلت لى الارض مسجدا فعليه يكون اجنبية عن المقام .

وبالجملة لادليل لهم على الظاهر على حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية بل الدليل على الجواز للسيرة المتشرعة على عدم منع ذوات الاحداث والاعذار كمن به القروح والجروح والبواسير وغيرهم والمستحاضة عن الدخول فی المساجد والجماعات بل عمومات الجماعة بل عمومات الحث على الصلوات فی المساجد شامل لهم بلاكلام بل عبور مثل الجنب والحائض عن المساجد مع عدم خلو ابدانهم عن النجاسات العينية غالبا من اقوى الشاهد على الجواز .

وكيف كان فقد ذهب فی الجواهر الى المنع مطلقا مجيباً عن الادلة بما لايخلو عن تعسف كمنع انحصار الدليل فی المتيقن وهو الملوثة منها ومنع دخول الجنب و الحائض مستصحبين للنجاسة وكون جواز الاجتياز من حيث الحدث الحيضی وهی كما ترى ثم انه قد نسب الى صاحب المدارك ميله الى جواز تنجيس المساجد ولم اظفر عليه وانما صرح بعدم حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية فافهم نعم عبارة صاحب الحدائق صريحة فيه و لعل وجهه عدم ملازمة وجوب التطهير لحرمة النجاسة فيمكن الجواز بمعنى انه لو نجسه ولو عمداً لما فعل الحرام ولو يجب تطهره فورا فتامل فالظاهر لااشكال فی اختصاص الحكم بالملوثة ثم ان المراد بها ايضا ماهی موجبة للتلويث لاماله شأنية ذلك ضرورة ان ذوات الاعذار و الاحداث كانت مستصحبة للنجاسة المسرية كما هو الظاهر فی المستحاضة فالمتيقن من المنع ما هو الموجب للسراية الى المسجد مع ان فی دلالة الدليل على منعه تاملا ايضا اذ غاية ما يمكن الاستناد اليه قوله عليه السلام فی صحيحة معاوية بن عمار وان كان الدم لايثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد الخ حيث ان المفهوم منه ان الدم ان يثقب الكرسف لاتدخل المسجد واثبات الحكم بهذا المقدار مشكل جدا.

وقد عرفت مافی الادلة العامة ولاجل ذلك ذهب فی الحدائق الى العدم قال فيها بعد نقل الرواية مالفظه وظاهرهم الاتفاق على تحريم ادخال النجاسة المتعدية ولااعرف لهم دليلا سواه الامالاح من الرواية المشار اليها الا انه قد روى عمار فی الموثق ايضاً عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الدمل يكون فی الرجل فينفجر وهو فی الصلوة قال يمسحه

ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة فان اطلاقها شامل لما لو كانت الصلوة في المسجد بل هو الغالب الى ان قال وبالجملة فاصالة الجواز اقوى دليل في المقام الى ان يثبت المخرج عنها انتهى .

والتمسك للعدم بمثل هذه الرواية وان كان غير تام فانها في مقام بيان حكم الاخر فلا نظر الى ذلك الحكم كي يتمسك لنفيه بهذا الاطلاق الاان تمسكه باصالة الجواز في محله بعد عدم دلالة الدليل اذ الصحيحة ايضاً غير ناظرة الى حكم المسجد كي يمكن التمسك بمفهومها فالشأن انما هو في اثبات الدليل على حرمة التنجيس بحيث يمكن به الخروج عن مقتضى اصالة الجواز ولم يكن بل قد يظهر من بعض الاخبار جواز التنجيس مثل ما عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فأطأ على الروث الرطب فقال لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله .

ومنها موثقة الحلبي ايضا قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابي عبدالله عليه السلام فقال اين نزلتم فقلت في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد رفاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا والظاهر ان السؤال عن تلويث المسجد بالرجل الماشية في زقاق يبال فيه فاجاب عليه السلام بعدم البأس لاجل المشي في ارض يابسة الموجب لتطهيرها وحيث توهم السائل اختصاص الجواب بما اذا لم يوط الروث فانه لا يزول عادة بالمشي بهذا المقدار فسئله ثانيا فاجاب عليه السلام بنفي البأس ايضا وان المشي على الارض موجب لتطهير الرجل.

لكن لا يخفى ان المطهرية (ح) مبنية على ذهاب العين بالمشي ولم يكن في الجواب اشارة اليه مع توهم بقائها من السائل ويمكن ان يكون نفي البأس الثاني لاجل دخول المسجد وتلويثه وحصول الطهارة للرجل بالمشي فيها فتكون في حال الصلوة زائلة عينها فان اكثر المساجد مشتملة على صحن وسيع امكن طهارة الرجل والنعل النجسة بالمشي فيه وهذا غير بعيد والظاهر ان المقام مما انحصر الطريق في زقاق يبال فيه فربما لا يكون

الذقاق مطهرا للرطوبة الحاصلة من البول وكيف كان فلاتخلو عن اشعار بعدم المنع و يؤيده بل تدل عليه ماوردفی جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد العلم بعدم الفرق فی احترام المسجد بين ظاهره و باطنه كصحيحة عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن المكان يكون حشازمانا فينظف ويتخذ مسجدا فقال القی عليه من التراب حتی يتوارى فان ذلك يطهره انشاءالله و نظيرها رواية ابی الجارود .

ورواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليه السلام انه سئل أيصلح مكان حش ان يتخذ مسجدا فقال اذاالقی عليه من التراب مايوارى ذلك ويقطع ريحه فلابأس **وخبر** علی بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسی عليه السلام قال سئلته عن بيت كان حشازمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا قال اذا نظف و اصلح فلابأس ولذا حكی عن الاردبيلی التصريح بدلالة هذه الاخبار علی عدم الاشتراط والميل اليه ومن المعلوم ان القاء التراب غير موجب للطهر فالمراد من الطهر الواقع فيها هوالطهر اللغوی والنظافة العرفی الحاصل بالتوارى .

والعجب من المستدلين بهذه الاخبار للمنع بتقريب انه اذاكان الواجب هو تطهير ظاهر المسجد عن النجاسة ولولم يكن بفعل المكلف ففيما كان بفعله بطريق اولی فاذا وجب التطهير حرم التنجيس ولكنها علی خلاف المطلوب ادل لعدم الفرق فی المسجد بين ظاهره وباطنه فالمناط الذی اوجب تطهيره وعدم تنجيسه موجود فی جميع الحالات وليس مناط الحرمة هتك المسجد كی يقال بانه بالطم يحصل المقصود بل المناط تطهيره شرعا

ان قلت فعليه لايجب تطهير المسجد **قلت** لاملازمة بين وجوبه و بين حرمة تنجيسه فيمكن ان لايكون التنجيس حراما ومع ذلك كان التطهير واجبا حتی لاتسری النجاسة الی غير مكانها فيسری بلباس المصلين فعدم الدليل دليل العدم ويمكن الاستدلال عليه بمادل علی احترام المسجد فانه كثير جدا وفيه ان التنجيس بمثل قطرة بول اودم غير مناف له اذلا يحصل الهتك بذلك قطعاً ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالی ومن يعظم شعائرالله.

وفيه مالايخفی وكيف كان فالمسئلة اجماعية اذالظاهر كماعرفت عدم دليل دل عليه كی يحتمل استناد الاجماع عليه فلاجرم يكشف عن وجود دليل فی البين لم يصل الينا وبل يمكن كون تنجيس المسجد امرا مستنكرا فی نظر العرف بل كان ذلك لعله ظاهر

صحيحة على بن جعفر المتقدمة عن اخيه موسى قال سئلته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد اوحائطه أيصلى فيه قبل ان يغسل قال اذاجف فلابأس فان دلالتها وان كانت غير تام الاان ظهورها فى ان وجوب تطهير المسجد و عدم جواز الصلوة فيه امر مركوز فى اذهان العرف وان كان قديرد بان الكلام فى حرمة التنجيس لافى وجوب التطهير ودلالة الرواية لوسلم انما على الثانى دون الاول .

وقدالحق بالمساجد الضرائح المقدسة والمصحف ولابأس به فيجوز ادخال نجاسة غيرمتعدية والافيحرم لحرمة التنجيس ثم ان وجوب الازالة فورى وفى الجواهر بلاخلاف بل لعله اجماعى وعليه لو تركها وصلى مع السعة اثم و بطلت لوقلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن اضداده الوجودية اما لان الامر بالشىء يتوقف على ترك الضد ولايتم الابه ومالايتم الواجب الابه فهو واجب واما لان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به و تركه حرام قطعاً ومايستلزم الحرام فهوحرام ولايخفى مافيهما والتحقيق فى الاصول .

(و) تجب الازالة **(عن الاوانى لاستعمالها)** كمايأتى **(وعفى فى الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح التى لاترقى)** ولاينقطع **(وان كثر)** ظاهر العبارة عدم العفو عمالايشق التحرز منه وهوخلاف الاخبار كما ان الظاهر عدم اعتبار السيلان كما هوظاهر قوله وان كانت الدماء تسيل فدم القروح و الجروح معفو عنه كثراوقل سال اولا شق التحرز عنه اولا و الظاهر عدم الفرق ايضا بين ان يكون دما خالصا وبين ماذاخلطه اوالقيح ونحوذلك فانه مضافا الى تصريح الروايات بالقيح كان الغالب فيهما عدم خلوهما عنه فعفوهما مستلزم لعفوه مطلقا والا لزم من تشريعه عدمه فلايحصل الخلوص الانادرا بل هومقتضى عمومات نفى الحرج والعسر ولان العفو عن نفس الدم مستلزم لعفوه عن المخلوط بالطاهر بطريق اولى نعم ظاهرها اختصاص العفو بالدم فلايشمل غيره من النجاسات .

وكيف كان فقد يدل صحيحة ليث المرادى قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوءدما وقيحا فقال يصلى فى ثيابه ولايغسلها ولا شىء عليه وصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الجرح

يكون فى مكان لايقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبى فقال دعه فلايضرك ان لاتغسله .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل تخرج به القروح فلاتزال تدمى كيف يصلى فقال يصلى وان كانت الدماء تسيل وموثقة سماعة بن مهران عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلاتغسله حتى يبرء اوينقطع الدم .

وما رواه الشيخ عن ابى بصير قال دخلت على ابى جعفر عليه السلام وهو يصلى فقال لى قائدى ان فى ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدى اخبرنى ان بثوبك دما فقال ان بى دماميل ولست اغسل ثوبى حتى تبرء و رواية الجعفى قال رأيت اباجعفر عليه السلام يصلى والدم يسيل من ساقه والحاصل ظاهر الاخبار كون القروح مطلقا موضوعا للعفو ولولم يكن فى غسله حرج ومشقة اصلا نعم الظاهر من بعضها هو غسل الثوب فى يوم مرة كموثقة سماعة قال سئلته عن الرجل به الجرح والقرح فلايستطيع ان يربطه ولايغسل دمه قال يصلى ولايغسل ثوبه كل يوم الامرة فانه لايستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة والمضمر المروى فى مستطرفات السرائر عن البزنطى عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التى لايستطيع ربطها ولاحبس دمها يصلى ولايغسل ثوبه فى اليوم اكثر من مرة والمتعين هو حملهما على الاستحباب جمعا وهو اولى من الطرح مع مافيهما من الضعف واعراض المشهور عنهما .

(و) عفى ايضاً **(عما دون الدرهم البغلى)** بسكون الغين وتخفيف اللام اوفتحها وتشديد اللام اوالوافى الذى وزنه درهم وثلث كما فى المعتبر وعن الفقيه وعن ابن الجنيد انه ماكانت سعته سعة العقد الاعلى من الابهام وعن ابن ابى عقيل ماكان بسعة الدينار وقد يحتمل كون الحمصة فى الرواية الاتية بالخاء المعجمة فيكون المراد به اخمص الراحة فالمسئلة من هذه الجهة قوية الاشكال قال الشيخ فى الطهارة .

ثم الظاهر ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذى وزنه ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين من قيده بالوافى الذى وزنه درهم وثلث درهم من الدراهم المتعارفة

كالمحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار وف والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلاثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تاخر عنهما .

وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والبغلي على مافي الذكرى باسكان الغين منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية و زنه ثمانية دوانيق و البغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبدالملك جمع بينهما واخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد فيها دراهم سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لاريب في تقدمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى الى آخر عبارته وكيف كان فهذه الاختلافات راجعة الى وزن الدرهم من حيث انه ستة دوانيق او ثمانية او اربعة لاسعته فيمكن كون الاربعة رقيقا يزيد سعته من ثمانية ضخيمة وبالعكس وموضوع الحكم هو الدرهم من حيث السعة وعلى هذا لايصل النوبة الى ما اشكل في المدارك من ان اللازم حمل الخطاب على المتعارف في زمان الائمة عليهم السلام والبغلي قد ترك في زمان عبدالملك ولا الى ما اجاب الشيخ عنه بان اكثر الروايات واردة عن الباقر وهو عليه السلام في زمان عبدالملك وان الصادق عليه السلام في زمان موته كان ابن ثلاث سنة اذ مضافا الى ان الاخبار كما وردت عن الباقر عليه السلام وردت عن الصادق عليه السلام والى انها مطلقة من حيث الدرهم انما ينفع النزاع لو كان من حيث السعة لا الوزن و قد اعترف به قده و الفرض ان تحديد السعة بأخمص الراحة او عقد الابهام الاعلى او بالدينار ايضا لايرجع الى جامع ضرورة ان الحكم دائر مدار الزيادة والنقيصة وانه لاعفو عما قدر الدرهم فيختلف الحكم باختلاف هذه الحدود بل بالنسبة الى مكلف واحد فلامناص من الرجوع الى اقل متيقن يشتمل الجميع عليه وهو عقد الاعلى من الوسطى او السبابة ولا عفو في الزائد عن هذا المقدار فان المخصص مجمل مفهوما من حيث القلة والكثرة والمتيقن هو الرجوع الى الاقل وفي الباقي عمومات عدم العفو متبع .

وكيف كان فمعيار المقدار انما يكون (سعة) لا وزنا (**من الدم المسفوح**)

فى الثوب اجماعا كما فى الجواهر بل والبدن ايضا فان معاقد الاجماعات المحكية وان كان هو الثوب لكن الظاهر عدم الفرق فى العفو بينه وبين البدن لوحدة الملاك فيدل على العفو عن الثوب روايات .

منها صحيحة عبدالله بن ابى يعفور قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ما تقول فى دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قلت فالرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لايعلم به ثم علم فينسى ان يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولايعيد صلوته الاان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة **ومنها** رواية اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال فى الدم يكون فى الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلايعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته .

ومنها حسنة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له الدم يكون فى الثوب على وانا فى الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلوتك ولااعادة عليك مالم يزد على مقدار الدرهم وماكان اقل من ذلك فليس بشىء رأيته قبل اولم تره واذا كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعدما صليت فيه **ومنها** مرسلة جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن ابى جعفر عليه السلام وابى عبدالله عليه السلام انهما قالا لابأس بان يصلى الرجل فى الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قدر آه صاحبه قبل ذلك فلابأس به مالم يكن مجتمعا قدر الدرهم **ومنها** رواية مثنى بن عبدالسلام عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له انى حككت جلدى فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والافلا وحمله فى الوسائل على بلوغ سعة الدرهم ولابعد فيه فان الظاهر من قوله قدر حمصة هو الوزن لا السعة وهو اذا انبسط يبلغ قدر سعة الدرهم تقريبا فلامنافات بينها وبين الاخبار ولايخفى ان غير الاخيرة مصرحة بالثوب والاخيرة بالبدن وقد عرفت عدم الفرق بينهما بعد وضوح الملاك وهو التوسعة على العباد والعفو عما دون الدرهم للعسر بل الروايات المصرحة بالثوب كان موردها أسئلة السائلين ولايفهم منها الاختصاص .

وكيف كان فالظاهر عدم الفرق بينهما ثم ان العفو انما يكون من الدم **(الذى ليس احد الدماء الثلثة)** لرواية ابى سعيد عن ابى بصير قال لاتعاد الصلوة من دم لاتبصره غير دم الحيض فان قليله وكثيره فى الثوب ان رآه اولم يره سواء قال فى المعتبر بعد نقلها لايقال الراوى له عن ابى بصير ابو سعيد وهو ضعيف والفتوى موقوفة على ابى بصير وليس قوله حجة لانا نقول الحجة عمل الاصحاب بمضمونه وقبولهم له فان اباجعفر بن بابويه قاله والمرتضى والشيخان واتباعهما الخ ولاباس به بعد كون معيار الحجية هو عمل الاصحاب المتقدمين فان الاخبار كانت بمنظر منهم وهم واقفون على قرائن الحجية ولااعتماد على الاصطلاح الحادث من العلامة ومن تاخر عنه هذا مضافا الى مافى الحدائق من ان الشيخ قدرواها فى موضع آخر وكذا صاحب الكافى عن ابى بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام والى العمومات الآمرة بغسل الثوب عن دم الحيض قليلا كان اوكثيرا ويدل عليه ايضاً مارواه سورة بن كليب عن الصادق عليه السلام عن الحائض قال تغسل ما اصاب ثيابها من الدم وفى الفقه الرضوى الا ان يكون الدم دم الحيض فاغسل ثوبك منه .

وانما الاشكال فى النفاس والاستحاضة وعن الشيخ الحاقهما وهو مشكل من حيث ان غاية مايمكن الاخذ بمضمون قول ابى بصير هو دم الحيض والالحاق مع عمومات العفو عما دون الدرهم فى غير محله وعن المعتبر بعد حكايته عنه قال ولعله نظر الى تغليظ نجاسته لانه يوجب الغسل واختصاصه بهذه المزية يدل على قوة نجاسته على باقى الدماء فغلظ حكمه فى الازالة ثم قال والحق بعض فقهاء قم دم الكلب والخنزير ولم يعطنا العلة ولعله نظر الى ملاقاته جسدهما ونجاسة جسدهما غير معفو عنها انتهى عبارته المحكية ولايخفى ان النجاسة امر غير قابل للغلظة نظير الموت فان الشىء اما نجس اولا والغسل حكم من الشرع غير مربوط بالنجاسة .

واضعف منه الحاق دم نجس العين ايضا بعد عمومات العفو والقول بانه لاقى جسده فيشتمل على نجاسة اخرى فيخرج عن عموم العفو لهذه الحيثية كما ترى فان النجس لا ينجس بنجاسة اخرى اولا ولانجاسته غليظة به ثانيا كما عرفت خلافا للجواهر وموافقا لما حكى عن الحدائق نعم لو علل الالحاق بان دمه من اجزاء مالايؤكل لكان له وجه جدا

خصوصا اذا لم يدخل دم غير المأكول فى عمومات العفو لذلك فانه يخرج نجس العين بالفحوى

فان قلت الانسان ايضا مالا يؤكل لحمه **قلت** كلا فان الادلة شاملة لماله شأنية الاكل من الحيوانات فالانسان خارج جدا ولذا لا بأس بوجود اجزائه فى المصلى كشعره ولبنه وريقه فالدم الذى دون الدرهم لا بأس به اذا كان من الانسان او الحيوان الذى يؤكل لحمه وكيف كان فقد ظهر عدم الفرق بين اقسام الدم سواء كان من نفسه او من غيره فما ورد فى بعض الاخبار الدالة على عدم العفو عن دم الغير مثل مرفوعة البرقى عن الصادق عليه السلام قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان فى ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس وان كان دم غيرك قليلا او كثيرا فاغسله لا يصلح لتقييد المطلقات اذ هو فرع الثبوت **(ومازاد عن ذلك)** المقدار (**يجب ازالته ان كان مجتمعا**) بلا اشكال لجميع ما ورد منطوقا ومفهوما انما الاشكال فيما **كان** بقدره فظاهر بعض الاخبار مثل صحيحة ابن ابى يعفور الا ان يكون مقدار الدرهم هو عدم العفو بل هو مقتضى مفهوم غير واحد منها كقوله ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولان المراد بما زاد عن الدرهم هو نفسه وما زاد كقوله تعالى فان كن نساء أفوق اثنتين فان المراد من الفوق هو الاثنتان فما فوقهما ولان دونه هو المتيقن من المخصص الدائر بين الاقل والاكثر.

(وان كان) ما زاد عن الدرهم (**متفرقا**) بحيث اذا صار مجتمعا **كان** بقدر الدرهم وما زاد (**قيل هو عفو**) فلا تجب ازالته وهو خيرة صاحب المدارك والمصنف هنا وهو الحكى عن المبسوط والسرائر والنافع والحدائق والذخيرة والتلخيص والكفاية والاردبيلى وابن سعيد بل عن الذكرى انه المشهور ولا وجه لذلك اصلا بعد ما كان المعيار العفو وعدمه هو النقص عن الدرهم وعدمه فكانهم لاحظوا كل نقطة موضوعا مستقلا.

(**و قيل يجب ازالته**) كالمجتمع وهو المحكى عن المراسم والوسيلة والمنتهى والمختلف والقواعد وكشف الغطاء والبيان والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد والروض والروضة واللوامع وغيرها وهو الحق لما عرفت من انه اذا بلغ الحد المذكور فلا وجه (ح) للعفو وقوله (ع) الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا معناه ان الدم المتفرق لو اجتمع فان **كان** مقدار الدرهم يجب غسله لانه بحيث **كان** لوصف الاجتماع دخلا احتج القائلون

بالعفو بان مجتمعاً خبر ليكون فيكون اوصف الاجتماع دخل واجاب عنه في المحكي المختلف باحتمال كون مجتمعا حالا مقدرة والخبر هو مقدار الدرهم واسمها ضمير مقدر في يكون راجع الى نقط الدم والمعنى الّا ان يكون نقط الدم مقدار الدرهم اذا قدر اجتماعها .

ولا يخفى ان هذا هو الظاهر من الرواية فلا يراد عليه بان تقدير الاجتماع هنا مما لا يدل عليه اللفظ في غير محله ويؤيده بل يدل عليه مرسلة جميل لمتقدمة عن الصادق والباقر عليهما السلام قالا لا بأس بان يصلي في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به مالم يكن مجتمعا قدر الدرهم وذلك لان ضمير المجرور بالباء يعود الى الدم متفرقا بلا اشكال فالمعنى لا بأس بالدم المتفرق اذا كان على تقدير الاجتماع دون الدرهم والعجب ممن استدل بها للقول الاول فالمتفرق لا يجب ازالته (**الا ان**) يكون بقدر الدرهم ومازاد على فرض الاجتماع من غير فرق بين ان (**يتفاحش**) ايضا بان يكون محل النقط بقدر شبر اوربع الثوب اواكثر وبين ان لا يتفاحش (**و**) مما ذكرنا ظهر ان (**الاول**) خلاف مايستفاد من الاخبار والثاني هو (**اظهر**) واقوى .

فروع

الاول لو وقع على الدم المعفو عنه بول ونحوه بحيث لا يتعدى عن موضع الدم فالاقوى عدم العفو **الثاني** لو وقع في الدم المعفو عنه مايع طاهر بحيث لم يبلغ المجموع بقدر الدرهم كان العفو بحاله للاصل و لانه لا يزيد حكمه عن نفس الدم خلافا لما حكي عن المنتهى **الثالث** لو زال الدم المعفو عنه بنفسه او بعلاج فالعفو بحاله **الرابع** لو اصاب الدم وجهي الثوب فان كان بالنفشي فدم واحد والا فدمان **الخامس** لو تردد الدم بين كونه مما عفي عنه اولا كدم الحيض او نجس العين او غير مأكول اللحم فيكون الشك في ان هذا الدم من مصاديق عموم المخصص او المخصص ولا يصح التمسك بالعموم (ح) اذ كونه من افراد عام وان كان معلوما فانه دم لكن لا يعلم انه دم غير متصف بالحيضية فلا يعلم دخوله تحت العام بما هو حجة والفرض عدم دخوله تحت المخصص فلابد من الرجوع الى الاصل

المنقح للموضوع ان كان والا فالى الاصول العملية فيجرى البرائة فى المقام وسياتى ايضا زياد تحقيق فى لباس المشكوك ان شاء الله .

(**ويجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا**) لقلته وصغره لا لرقته وفرجه وشباكه (**وان كان فيه نجاسة لم يعف عنها فى غيره**) كالدم الكثير او القليل مطلقا ولو كان من الدماء الثلاثة او من نجس العين او من غير الدم من انواع النجاسات ويدل عليه روايات **منها** موثقة زرارة عن احدهما عليه السلام قال كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب **ومنها** ما عن عبدالله بن سنان عمن اخبره عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلوة فيه فلا بأس ان يصلى فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك **ومنها** مرسلة حماد بن عثمان عن ابى عبدالله فى الرجل يصلى فى الخف الذى قد اصابه قذر قال اذا كان مما لا تتم الصلوة فيه فلا بأس .

ومنها مرسلة ابن ابى البلاد عن ابى عبدالله قال لا بأس بالصلوة فى الشيء الذى لا تجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب **ومنها** خبر زرارة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ان قلنسوتى وقعت فى بول فاخذتها ووضعتها على رأسى ثم صليت فقال لا بأس .

منها موثقة اسماعيل بن الفضل قال سئلت اباعبدالله عن لباس الجلود والخفاف و النعال والصلوة فيها اذا لم يكن من ارض المصلين (المسلمين ـ نسخه) فقال النعل والخفاف فلا بأس بهما **ومنها** ما عن الفقه الرضوى ان اصاب قلنسوتك او عمامتك او التكة او الجورب او الخف منى او بول او دم او غائط فلا بأس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم فى شيء من هذه فظواهر هذه الاخبار جواز الصلوة فى ملبوس لم يكن له شأنية الساترية بالفعل او القوة سواء مختصا بالمذكورات اولا فانها ذكر مثالا فيخرج مثل العمامة فانها ولو لم تكن قابلة له فعلا لكن لها قابلية شأنا كما اذا نشرت وذكرها فى الاخير بعد عدم حجيته فى قبال الاخبار محمول على قلتها كما اذا جعل ثوبا صغيرا على راسه للثواب فى حال الصلوة نظير الحبل فى قلة عرضه لا العمامة المتعارفة التى يجعل لرأسه فى جميع الاوقات

فروع

الاول لافرق فى مالايتم الصلوة فيه بين كونه ملبوسا اولا كالمحمول فانه الظاهر من قوله عليه السلام اومعه بل يشمله لفظ مالاتتم الصلوة فيه بل هو الظاهر من تخصيص وجوب ازالة النجاسة بالثوب والبدن فالمنع ناظر الى الملبوس لهشأنية اللبس لكبره كما لافرق فى الملبوس بين كونه ملبوسا اولا كما اذا جعل الجورب والقلنسوة فى جيبه .

الثانى هل العفو عن نجاسة مالايتم الصلوة فيه يعم مااذا كانت النجاسة من اجزاء مالايؤكل لحمه كبوله ودمه اولا مقتضى عموم الاخبار هو الاول لعدم الفرق فى النجاسة بين مااذا كان من ماكول اللحم وعدمه بل اذا جاز الصلوة فى بول غير الماكول و دمه فيما لايتم فيه الصلوة يجوز فى ريقه وعرقه وسائر اجزائه بطريق اولى ويمكن ان يقال بانصراف اخبار الباب عن فضلات غير المأكول وان تمام نظرها الى التوسعة فى حال المكلف بعدم بطلان صلوته فى مالاتتم الصلوة فيه بنجاسة من قبله كبوله ودمه ومنيه ولا اقل من كون هذا المعنى هو المتيقن من الاخبار مضافا الى عموم موثقة ابن بكير ان الصلوة فى كل شىء حرام أكله فالصلوة فى وبره وشعره و بوله وكل شىء منه فاسد لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما احل الله تعالى اكله فالجمع يقتضى باختصاصها بماذكر

فان قلت لامناص من تقييدها بماتتم الصلوة فيه جمعا بينها وبين ما تقدم والا لزم تقييدها بمااذا كانت النجاسة من مأكول اللحم فالامر يدور بين التقييدين ولا اشكال فى تقدم الاول **قلت** قدعرفت انصراف الاخبار عن فضلات غير الانسان فلا اطلاق لها من هذا الحيث

فان قلت قدفهم الاصحاب منها الاطلاق **قلت** هو اول الكلام فلا ظهور لها الافى المتنجس الذى نجس من قبله اوغيره من سائر افراد المكلفين **فان قلت** فما تقول فى موثقة اسماعيل بن الفضل المتقدمة الواردة فى الجلود **قلت** انها معارضة بماسياتى فانتظر

الثالث هل العفو عما لاتتم الصلوة فيه يعم الميتة كى صحت الصلوة فى ميتة مالاتتم كماهو ظاهر بعض اخبار الباب كموثقة المتقدمة وما لعله يستفاد من رواية الحلبى عن ابى عبدالله (ع) قال كل ما لايجوز الصلوة فيه وحده فلابأس بالصلوة فيه مثل التكة

الابریسم والقلنسوة والخف والزنار یکون فی السراویل ویصلی فیه اولا لمعارضة الموثقة بالکثیرة الواردة فی المیتة واکثرها نص فی مالاتتم کتقلید السیف وشسع النعل بحیث لایمکن حملها علی ماتتم الصلوة فیه .

فمنها ماعن ابن ابی عمیر عن غیر واحد عن ابی عبدالله علیه السلام فی المیتة قال لاتصل فی شیء منه ولافی شسع و مارواه الحلبی قال سألت ابا عبدالله (ع) عن الخفاف التی تباع فی السوق فقال اشتر وصل فیها حتی تعلم انه میت بعینه وموثقة سماعة بن مهران انه سئل اباعبدالله (ع) فی تقلید السیف فی الصلوة و فیه الفراء و الکیمخت فقال لابأس ما لم تعلم انه میتة وخبر علی بن حمزة ان رجلا سئل اباعبدالله (ع) وانا عنده عن الرجل یتقلد السیف ویصلی فیه قال نعم فقال الرجل ان فیه الکیمخت قال وما الکیمخت فقال جلود دواب منه مایکون ذکیا ومنه مایکون میتة فقال ماعلمت انه میتة فلاتصل .

ومکاتبة عبدالله بن جعفر الی ابی محمد (ع) یجوز للرجل ان یصلی ومعه فارة المسك فکتب لابأس به اذا کان ذکیا وامارواية الحلبی فلایستفاد منها عموم العفو بحیث یشمل المیتة اذلم یصرح فیها بالمیتة ولم یکن فی الخف دلالة علیه فیحتمل کون ذکر الخف لاجل اشتماله علی النجاسة العرضیة کما صرح به فی الفقه الرضوی المتقدم آنفا فلایستفاد من اخبار مالاتتم اکثر من العفو من حیث النجاسة وعلی فرض العموم یجب تخصیصها باخبار المیتة لکون المعارضة معارضة العموم والخصوص المطلق وقد یجمع بینهما بحمل اخبار المنع فی المیتة علی الکراهة نظرا الی حکومة اخبار الجواز علیهما فان المستفاد من روایة الحلبی قاعدة کلیة هی جواز الصلوة فی کل شیء من شأنه عدمه لو کان ممایتم الصلوة فیه سواء کان من حیث النجاسة او المیتة او الحریر او غیر المأکول فانه من المعلوم ان المقتضی لعدم تأثیر البطلان هو عدم تمامیة الصلوة فیه و انه تمام الملاك فعلیه لا وجه للاشکال بانه کیف یصح الصلوة فی شیء من اجزاء المیتة فتلك الاخبار مبینة وشارحة لما دل علی المنع ویؤیده صحیح علی بن جعفر علیه السلام سأل أخاه عن الرجل یصلی ومعه دبة من جلد حمار او بغل قال لایصلح ان یصلی وهی معه حیث انه صریح فی الکراهة وعدم الانتفاع من المیتة بنحو الاطلاق ممنوع .

نعم يمكن ان يحمل على المذكى بقرينة كون الدبة وعاء للدهن الذى يتوقف على طهارة الوعاء ولكن فيه انه (ح) لاوجه لعدم صلوحيته ويؤيده ايضاً صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو فى صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلابأس وان تخوف ان يسيل الدم فلايفعل وجه التأييد ان النتف فى حال الصلوة مستلزم لحمل الميتة ولوفى آن بل ربما لاتقع على الارض بعد النتف بل الصق بيده اولباسه ويؤيده ايضا ما عن الشيخ فى الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن فأرة المسك يكون مع الرجل يصلى وهى فى جيبه او ثيابه فقال لابأس بذلك فتأمل ولايخفى انه مشكل ايضاً فان اخبار الميتة على نحو واحد فكيف يصح حمل ما ورد فى مالايتم على الكراهة وغيره على الحرمة مع وحدة السياق اللهم الان يكون لوجود القرينة فيمالايتم كما عرفت فهى الموجبة لرفع اليدعن الحرمة فى مالايتم وكيف كان فالمنع قوى .

الرابع لوحمل المصلى قارورة من البول او الدم مشدودة الرأس اوميتة كالفارة فالظاهر من الاخبار عدم البطلان لعموم قوله اومعه الشامل لجميع المحمولات كالدراهم والقراطيس والعصابة والسكين من المتنجسات اوالاعيان النجسة كماهو المفروض وعن الخلاف اختياره وعن المبسوط بطلانها وحكى ايضا عن الحلى فى السرائر والعلامة فى بعض كتبه وعن المختلف استدلاله بالاحتياط وبانه حامل للنجاسة فتبطل كما لوكانت على ثوبه وبدنه والاحتياط فرع عدم دلالة الدليل وهو غير مسلّم وحمل النجاسة ليس مضرا على الاطلاق وقياسه على الثوب او البدن مع الفارق .

الخامس لوادخل المصلى نجاسة فى باطنه للضرورة كما اذا وصل عرق من الكلب الى عروقه وعينا منه الى عينه فعن المبسوط الجزم ببطلان الصلوة لواخل بالقلع مع الامكان لانه حامل لنجاسة غير معفو عنه وفيه اولا ان امره ليس باعظم من القارورة عند القائلين بالصحة وثانيا انها نجاسة متصلة كاتصال دمه وثالثا انه يعد من الباطن ونجاسته غير معلوم ورابعا انه صار جزء للانسان فيصير طاهرا هذا كله فى وصل نجس العين واما

اذا وصل طاهرا فالظاهر جوازه لما رواه حسین بن زرارة عن ابی عبدالله علیه السلام انه سأله عن الرجل یسقط سنه فیاخذ من میت مکانه قال لا بأس فتأمل نعم لو کان الطاهر من غیر الماکول من الحیوانات فهل یمنع ذلك من الصلوة اولا والاول قوی مع الاختیار.

تنبیه

المراد مما لاتتم الصلوة هو ثوب لم یکن من حیث صغره قابلا لستر القبل والدبر من الرجل فمثل ذلك الشیء لایضر نجاسته للرجال والنساء فما لم یکن ساتر الرجال لا بأس بنجاسته فیهما ثم انه لما فرغ عن بحث النجاسات عقبه بذکر المطهرات وهی فی الشرع امور الاول الماء وهو مطهر لکل نجاسة (و) لکن (**تعصر الثیاب من النجاسات کلها**) علی المشهور وعن المعتبر الاحتجاج علیه بان النجاسة ترسخ فی الثوب فلا تزول الا بالعصر وبان الغسل انما یتحقق فی الثوب ونحوه بالعصر وبدونه یکون صبا لا غسلا.

وعن العلامة الاستدلال بان الماء ینجس بملاقات الثوب فتجب ازالته بقدر الامکان وبصحیحة ابی العباس عن ابی عبدالله علیه السلام قال اذا اصاب ثوبك من الکلب برطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب علیه الماء بتقریب ان المقابلة لاتتم الا بکون العصر داخلا فی مفهوم الغسل وبروایة الحسین بن ابی العلاء عن ابی عبدالله علیه السلام قال وسئلته عن الثوب یصیبه البول قال اغسله مرتین وسالته عن الصبی یبول علی الثوب قال تصب علیه الماء قلیلا ثم یعصره ولایخفی مافیها فان العصر لیس داخلا فی مفهوم الغسل لالغة ولاعرفا بل هو امر لازم له فیما اذا کان للنجاسة عین لایزول بدون علاج وان توهم الاشارة البعیدة من الائمة احیانا الیه فانما هو للارشاد الی ذلك ضرورة انه (ح) لاتزول العین بدونه فالعقل یحکم بانه لایزول العین الا بالعصر والدلك والفرك وهذا اجنبی عن مفهومه.

وبالجملة ان ارادوا هذه الصورة فهو اخص من المدعی وان ارادوا مطلقا فلا دلیل علیه ویرد علیهم ان الثوب الخالی عن عین النجاسة مع العلم بنفوذ الماء فی أعماقه ان ظهر بمجرد الصب علیه والا لزم بقائه علی النجاسة بعد استیلاء الماء علیه وهو کما تری قال فی التذکرة ولابد فی غسل الثوب من العصر وهو احد قولی الشافعی لان الغسالة

نجسة فلا يطهر مع بقائها فيه ولا يكفى صب الماء ولابد من الغسل مرتين انتهى .

ولا يخفى مافيه اما اولا فلازمه عدم كون الماء مطهرا بنفسه وثانيا لزم التعدد بعد زوال العين فى جميع النجاسات وثالثا بعد الصب الاول وقبل العصران طهر الثوب فهو والافلو توقفت الطهارة على العصر كماهو فرضه فبعد العصران طهر الثوب بدون الصب كان المطهر هو العصر دون الصب ولو بان يكون جزء المطهر وهو خلاف العمومات الدالة على مطهرية الماء بنفسه والافينجس الماء ايضاً بملاقاته للثوب فيحتاج ايضاً الى عصر آخر وهكذا و فساده غنى عن البيان واما صحيحة ابى العباس فالظاهر منها هو غسل الثوب فى صورة الاصابة والرشح فى صورة العدم والا يلزم الصب الكافى للغسل فى صورة الملاقاة جافا

و اما رواية ابى العلا فهو على خلاف المطلوب ادل اولا لعدم الاشارة الى لزوم العصر بعد الغسلة الاولى فى البول مع انه على فرض اللزوم لزم عليه عليه السلام بيانه وانه بين الغسلتين لزم العصر فاذا لم يلزم فى بول الكبار لم يلزم فى بول الصبيان بطريق اولى فالاشارة اليه فى بول الصبى ليس لاجل لزومه ودخله فى حصول التطهير لعدم لزوم العصر فى غسل بوله بالاجماع والالزم كونه اشد منه وانما يكون ارشادا الى ذهاب الماء عنه بداهة ان مطهره نفس الماء القليل بل فى صب الماء قليلا اشارة الى حصول التطهير بنفس قليل من الماء فالعصر خارج عن دخله فى حصول التطهير .

وكيف كان فعدم اعتباره من الواضحات ولذا قال فى الجواهر فدعوى دخول العصر فى مفهوم الغسل مطلقا للمقابلة المذكورة فى غاية الفساد الى ان قال بعد كلام طويل ولعله لذا حكى عن المبسوط والنهاية والجمل وظاهر الانتصار و الناصريات اطلاق الغسل من غير تعرض للعصر و ان جعل مقابلا للصب فى الاول كالخلاف و هو الذى يقوى فى نفس الحقير انتهى وكيف كان فالامر واضح و يأتى ايضا مايدل على عدم اعتباره عند تطهير الثوب من البول ثم ان اعتبار العصر عند من اعتبره فيما اذا غسل بالقليل وان كان اطلاق العبارة يقتضيه فى الكثير ايضا .

وينبغى التنبيه على امور الاول انه حكى عن المعتبر اعتبار العصر مرتين فيما يجب غسله كذلك وعن الشهيد فى اللمعة الاكتفاء بعصر مابين الغسلين ويمكن ان يكون الاول

ناظرا الى دخول العصر في مفهوم الغسل بخلاف الثاني فانه قد يظهر منه كونه لاجل العلم بزوال العين ونفوذ الماء في اعماق الثوب ونحوه .

الثاني ان العصر بناء على اعتباره فيما يمكن لافي مثل البدن والصابون والفواكه والعجيب مما حكي عن بعض الاصحاب من ان مالا تنفصل عنه الغسالة بالعصر كالمذكورات لايطهر بالقليل .

الثالث عن التذكرة هو الحكم بطهارة مثل دهن النجس اذا طرح في كر حار وهو غير بعيد اذا لم يصر الماء قبل طهارته مضافا وكان الماء في حال الغليان كي يعلم نفوذ الماء بجميع اجزاء الدهن والافهو مشكل **(الامن بول الرضيع فانه يكفي صب الماء عليه)** دون العصر بناء على اعتباره وفي المدارك هذا مذهب الاصحاب لانعلم فيه مخالفا ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية شرع سواء وقد عرفت ان هذه المقابلة كانت موجبة لتوهم لزوم العصر غفلة عن ان المراد منها عدم الاعتناء بشأن بول الصبي وانه يكفي وقوع الماء عليه بحيث غلب عليه الماء ولو لم يخرج الغسالة بخلاف بول غيره فان اللازم فيه الغسل الذي يكون عند العرف غسلا اي الغسل الذي يعتبر فيه خروج الغسالة والدلك لازالة العين ويمكن ان يستظهر منه عدم نجاسة بول الصبي قبل الاغتذاء .

نعم في رواية الحسين بن ابي العلا عن ابي عبدالله عليه السلام قال وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره فحيث لم يصرح عليه السلام بعد العصر بصب الماء ثانيا فلا جرم يكون المطهر هو الصب فقط من دون دخالة للعصر فالغرض منه هو ازالة القذارة العرفية فهو ارشاد الى ذلك او محمول على الاستحباب .

وعن فقه الرضوي وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء ويستفاد من هذه الروايات عدم نجاسة بول الصبي كما ذهب ابن الجنيد اليه في محكي عبارته المتقدمة خلافا للمشهور وبه تمت المقابلة فالمعنى كفاية صب ماء على بول الصبي بحيث غلب عليه ولو لم ينفصل عنه بخلاف بول غيره فان اللازم فيه الغسل المأخوذ فيه جريان الماء وانفصال الغسالة قال في المدارك

ويعتبر في الصب الاستيعاب لما اصابه البول لا الانفصال على ماقطع به الاصحاب ودل عليه النص انتهى وعن الذخيرة انه المشهور لا نعلم فيه مخالفا .

وعن المنتهى والمختلف والكفاية نقل الشهرة وعن التذكرة نقل الخلاف فيه عن العامة وعن المعتبر نسبة الخلاف فيه الى ابى حنيفة قال في الحدائق في مقام الفرق بين الصب والغسل مالفظه والذى قدمنا تحقيقه ان الفرق بينهما انما هو باعتبار الانفصال والتقاطر وعدمه و الصب بهذا المعنى مرادف للرش والنضح الوارد فى الاخبار فى جملة من المواضع كماسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

وربما ظهر من العلامة فى التذكرة فى هذه المسألة مغايرة الرش للصب و مما يدل على ترادف النضح والصب الاخبار الواردة فى ملاقاة الكلب مع اليبوسة فان اكثر الاخبار قد عبر فيها بالنضح وصحيحة ابى العباس قد تضمنت الصب ثم نقل عبارة المدارك المتقدمة بعضها ثم قال مايظهر منه من ان الصب لابد فيه من الاستيعاب وان النضح والرش يصدقان عرفا بدون الاستيعاب لايخفى ما فيه بل الظاهر هو ترادف الثلاثة على معنى واحد من الاستيعاب بدون الانفصال والتقاطر فانه يكون بذلك غسلا ويدل على ماذكرناه ما اشرنا اليه من اخبار ملاقاة الكلب باليبوسة وورود الاخبار بالنضح تارة وبالصب اخرى ثم افاد بماحاصله ان ترادف الفاظ الثلاثة بحسب اللغة مشكل وانما هو بحسب الشرع اما لغة فالنضح والرشح وان كانا مترادفين لكن الصب ليس كذلك .

وكيف كان فسواء قلنا بترادف الفاظ الثلاثة لغة اوشرعا ام لا كان المتيقن من الصب هو عدم الانفصال والتقاطر وهو كاف فى عدم ثبوت النجاسة لبوله لوضوح ان الماء الغالب عليه لولم يخرج عنه ولم ينفصل لما يطهره لوكان نجسا بل يصير المجموع متنجسا فالاكتفاء به دون الغسل وجعل الغسل لما بعد اغتذائه بالطعام اقوى شاهد على عدم نجاسته والقول بانه نجاسة خفيفة تكفيها الصب كما ترى فالظاهر من الروايات عدم الاعتناء بهذا البول لكن قد يعارضها موثقة سماعة قال سئلته عن بول الصبى يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال اغسل الثوب كله فان الظاهر منها هو النجاسه والجمع بحمل الامر على الاستحباب او بحملها على الصبى المتغذى كما عن الشيخ .

ثم ان الظاهر من الروايات عدم الفرق بين الصبى والصبية كما عن الحدائق وظاهر الصدوقين الا انه خلاف المشهور حيث خصوا ذلك بالصبى دون الصبية ولم اعرف وجهه وعن المعتبر انه اجاب عنها بحمل التسوية على التسوية فى التنجيس لا فى حكم الازالة وهو عجيب ويتلوه فى الضعف حمل التسوية على التسويه فى الاكل اى بعد الاكل هما سواء وربما يتمسك لاثبات الفرق ببعض اخبار العامة مثل ماحكى عن الناصريات عن النبى صلى الله عليه وآله انه يغتسل من بول الجارية وينضح على بول الصبى مالم يأكل .

وماعن النبى صلى الله عليه وآله ايضا عند بول الحسن بن على عليهما السلام عليه انما يغسل من بول الانثى وينضح من بول الذكر والمروى عن زينب بنت جحش عن النبى صلى الله عليه وآله انه دعا بماء فصب على بول الحسين عليه السلام ثم قال يجزى الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية.

ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين .

والتحقيق ان اخبار الطرفين مشتركان فى الضعف سوى حسنة الحلبى بل صحيحته لجلالة قدر ابراهيم بن هاشم فهى يقوى اخبار الاولة لكن المشهور لم يعملوا بها فى الغلام والجارية فهى باقية على عموم نجاسة البول والقدر المتيقن من الخروج هو بول الغلام وقد عرفت من اخبار الطرفين ان المستفاد منهما عدم نجاسة بول الغلام والله العالم بحقائق احكامه والمراد بالاكل اكله بعد الفصال والمراد بالصب مايعم الرش على مايستفاد من الاخبار وصرح به فى الرياض فانه ليس لذهاب النجاسة والالم ينفعه الصب بدون الانفصال كما هو محل وفاق .

(ولو علم موضع النجاسة غسل وان جهل غسل كل موضع يحصل فيه الاشتباه) حتى يحصل له اليقين بالطهارة فانها شرط فى الصلوة فيجب العلم باحراز الشرط واورد عليه فى المدارك بان اليقين بالنجاسة يرتفع بغسل جزء مماوقع فيه الاشتباه فيجرى الاصل بعد ذلك لامكان كون النجاسة فى جزء المغسول وحاصله ان العلم الاجمالى ينحل الى العلم التفصيلى بالطهارة المغسول والشك البدوى وفيه ان المعتبر كما فى الجواهر

بعد اليقين بالاشتغال هو اليقين بالبرائة لاعدم اليقين مضافا الى استصحاب النجاسة بعد غسل العضو فالاصل انما يجرى فى الشبهات البدوية لا المقرونة بالعلم الاجمالى وموارد الانحلال انما يكون فى غير المقام ويدل على غسل الجميع صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال فى المنى الذى يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك فاغسله كله .

وصحيحة زرارة فى حديث طويل قال قلت فانى قد علمت انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل ثوبك من الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ومضمرة سماعة قال وسئلته عن المنى يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا او كثيرا وحسنة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال وسئلته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فتامل وصحيحة ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن المنى يصيب الثوب قال قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله .

وحسنة الحلبى او صحيحته اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه وان ظن انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل الثوب كله فانه احسن ولا يخفى ان الظاهر من التعليل هو الاستحباب لا الوجوب لكنه غير مضر مع دلالة غير واحد على وجوب غسل الجميع مضافا الى كونه موافقا للقاعدة وانه مقتضى تنجز العلم الاجمالى ومع ذلك يمكن حمله على ما اذا لم يكن جميع قطعات الثوب من اطراف الشبهة .

تنبيه

لا اشكال فى اعتبار العلم فى ثبوت النجاسة او ماقام مقامه من الطرق والامارات والاصول المعتبرة خلافا لما حكى عن ابى الصلاح الحلبى القول بثبوت النجاسة بالظن نظراً الى ان الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح قبيح و لما حكى عن ابن البراج انه اقتصر فى طريق اثباتها على العلم دون البينة محتجاً عليه بان

الطهارة قطعية والبينة ظنية اذا الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لاتفيد الا الظن فلايرفع اليد عن المعلوم لاجل الظن ولايخفى ان الظاهر انه اراد بالاصل الاستصحاب وتقدم البينة عليه في الجملة مما لااشكال فيه اما اذا قلنا بكون البينة امارة والاستصحاب اصلا فواضح وكذا لوكانا امارتين او اصلين وذلك لظهور النصوص في ذلك كما هو ظاهر قوله (ع) ولولا ذلك لما كان للمسلمين سوقا .

نعم لو قلنا بعكس الاول لكان مشكلا و بالجملة بعد قيام الدليل على حجية البينة فلا اشكال في تقدمها على مادل على حجية الاستصحاب وليس مفاد الاصل علما ومفاد البينة ظنا بل كلها ظنيا غاية الامر قد دل الدليل على اعتبار الظنيات مع تقدم بعضها على بعض تكوينا او تشريعا وكفى في رد الحلبي صحيحة عبدالله بن سنان قال سئل ابا عبدالله عليه السلام وانا حاضر انى اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صل فيه ولاتغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم يستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه فانها صريحة في لزوم العلم بالنجاسة وعدم ثبوتها بدونه ولو كان مظنونا ومايدل عليه كثير فلايحتاج في اثبات الحكم اكثر من ذلك كيف و بالاستصحاب تثبت النجاسة مع انه اما تعبد محض اوظني على الخلاف .

نعم بناء على بطلان تثليث الاقسام وكونها ثنائيا وان المكلف عند المراجعة الى ادلة الاحكام اما ان يحصل له العلم بالحكم الواقعي اوالظاهري اولا كما عليه المحقق الخراساني كان الجميع علميا ولو كان مفاد الاصول فضلا عن الامارات غاية الامر علما بالحكم الظاهري كما هو غير بعيد اذلا اشكال في قيام الطرق والامارات والاصول مقام العلم فلاجرم كان مفاد الجميع علميا بعد الغاء احتمال الخلاف فمعاد صدق العادل بعد الامر بالغاء خلافه هو المعاملة عليه معاملة الواقع فعليه يكون الادلة جميعها مقطوعة فالمجتهد ان حصل له العلم بالحكم الواقعي او الظاهري فهو والاكان المرجع هو العقل فينحصر (ح) موارد الشك بما اذا لم يقم للمجتهد دليل اصلا حتى الاصول العملية الشرعية بمثل رفع مالايعلمون وامثاله فلامناص له (ح) من التمسك بمثل قبح العقاب بلا بيان

فيما كان بيان عقلا او التخيير فيما اذا لم يكن فقوله قده بان الشرعيات كلها ظنيا في غير محله اذ ليس في البين حكم الافهو مقطوع ببركة ادلة اعتباره فمعاد الاصول ليس الا القطع بالحكم الظاهري فيثبت به النجاسة بلا كلام فاذا دل الدليل على طهارة كل ما لا يعلم نجاسته و لكن كان بحيث يجري فيه استصحاب النجاسة يقدم عليه بلا كلام و حيث اعتبر الشارع البينة واليد وامثالهما مع ان كل مورد قام البينة او اليد يجري على خلافهما استصحاب فلاجرم كان معنى اعتبارهما من الشرع لحاظ تقدمها عليه والا لزم ان يكون تشريعهما لغوا .

و يدل على حجية البينة بالخصوص مضافا الى مامرما عن الكافي و التهذيب بسنديهما عن الصادق عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة وظهورها في حجية قول الشاهدين في الموضوعات الخارجية لاخفاء فيه اصلا من غير خصوصية للموارد وعنهما عنه عليه السلام ايضا قال كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو (لعله ـ نسخة) سرقة والعبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وظهورها في حجية البينة في الموضوعات الخارجية مما لا يخفى على احد

نعم قد يشكل في حجية قول عدل واحد فعن المشهور عدمها وقيل بالحجية ولو لم يكن عادلا اصطلاحيا بل كان مأمونا عن الكذب وذلك لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد بقول الثقات في الحسيات التي لا سبيل فيها لاحتمال الخطاء في جميع امورهم الذي يتعلق بمعاشهم ومعادهم ولذا استقرت سيرة المتشرعة على اخذ الاحكام و مسائل دينهم من الثقات من غير ان يثبت ردع من الشارع بل المعلوم تقريرهم وتثبيتهم بل لولا ذلك لاختل النظام وامر الدين والدنيا بل هو المدرك في الحقيقة لحجية الخبر الواحد ويدل عليه ماورد في الموارد المختلفة والابواب المتفرقة مثل ما رواه هشام بن سالم عن ابي عبدالله في حديث قال فيه ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة او يشافهه العزل عن الوكالة ولولا حجية قول الثقة

الواحد لماوجه لعزله وهدم ماثبت .

وخبر اسحق بن عمار عن ابی عبدالله عليه السلام الدال على ثبوت الوصية بخبر الثقة قال سئلته عن رجل كانت له عندی دنانير وكان مريضا فقال لی ان حدث بی حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخی بقية الدنانير فمات ولم اشهد موته فاتانی رجل مسلم صادق فقال انه امرنی ان اقول لك انظر الدنانير التی امرتك ان تدفعها الی اخی فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها فی المسلمين ولم يعلم اخوه ان عندی شيئا فقال ارى لك ان تصدق منها بعشرة دنانير ولولا حجية قوله لماكان وجها لقبول قوله والعمل به .

ولايخفى ان الموارد التی يستفاد منها حجية قول الثقة لكثير جدا وسياتی انشاء الله حجية قول العارف بالوقت والاعتماد على أذانه نعم لابد فی ذلك من افادة قوله الوثوق ثم ان ذلك انما يكون فی حد نفسه ولو خلی و طبعه فلاينافيه عدم حجية قوله اذا تعارض مع شیء آخر كموارد الخصومات فانه كما جعل الشارع قوله حجة جعل مثل بعض الامارات التی لازمها تقدمها عليه حجة ايضا كما فی موارد ثبوت اليد مثلا ومن جميع ذلك ظهر انه كما تثبت النجاسة بالعلم كذلك تثبت بالبينة وبقول عدل واحد بل مطلق من يوثق بقوله وكما تثبت بالبينة كذلك تثبت بقول ذی اليد فانه مضافا الى دعوى عدم الخلاف فيه والى السيرة القطعية قد يدل على القاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به ولان ما اخبر به لايعلم الامن قبله فيكون حجة ولايعتبر فيه العدالة والوثوق بل لزم ترتب الاثر على ما اخبر به وان كان فاسقا مالم يعلم بكذبه.

(ويغسل الثوب والبدن من البول مرتين) الامن بول الرضيع كما عرفت و عن المعتبر نسبته الى علمائنا وعن المدارك والحدائق انه مشهور و عن البيان الاكتفاء بمرة وانه لايجب التعدد الافی اناء الولوغ وعن الذكرى انه نسب الى الشيخ فی طاعدم مراعاة العدد فی غير الولوغ وعن الارشاد اطلاق الغسل من دون قيد العدد وعن الغنية ان الطهارة عبارة عن ازالة النجاسة عن البدن والثياب بماتبين انها تزول به شرعا و عن جمل السيد ونهاية الشيخ وخلافه والسرائر اطلاق الغسل وعن الوحيد انه ظاهر الكافی و الوسيلة والغنية و السرائر و المختلف و المنتهى واللمعة و الموجز الحاوی وكشف

الالتباس قال فى المنتهى بعد ذكر اخبار المرتين ما لفظه والاقرب عندى وجوب الازالة فان حصل بالمرة الواحدة كفى .

فروع

الاول النجاسات التى لها قوام و ثخن كالمنى وشبهه اولى بالتعدد فى الغسلات ويؤيده قول ابى عبدالله عليه السلام من البول فانما هوماء يدل بمفهومه على انه غير الماء اكثر عددا ومارواه الشيخ فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال ذكر المنى فشدده و جعله اشد من البول انتهى موضع الحاجة وكيف كان فلو فرض ظهور اخبار التعدد فيه لكان تعبدا محضا واما ان طهارة الثوب والبدن متوقف على التعدد دون سائر النجاسات فهو لا يتصور لانه مضافا الى انه اخف من سائر النجاسات كما يدل عليه قوله عليه السلام انما هوماء ان طهره الماء فى الاولى فهو المطلوب والا فلا يتطهر بالثانية والثالثة اذ اثر الاولى لا يزيد على اثر الثانية وهكذا فكيف يتصور وقوع الماء عليه وكان تأثيره معلقا على الثانية مع اطلاق طهورية الماء حجة المشهور الاخبار :

منها رواية الحسين بن ابى العلاء قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هوماء وسئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسئلته عن الصبى يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وقريب منه ما عن مستطرفات السرائر ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ومنها صحيحته ايضا قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة.

ومنها رواية ابى اسحق النحوى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين ومنها ما عن فقه الرضوى وان اصابك بول فى ثوبك فاغسله فى ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وظهورها فى المرتين لا ينكر الا انه للتعبد من دون تاثير للثانية فى الطهارة حيث ان اثر الثانية ليس بأقوى من الاولى ويمكن ان يكون الاولى لزوال العين والثانية للطهارة فيوافق ماورد فى سائر النجاسات حيث ان

الاکتفاء بالمرة فیها بعدزوال العین ویؤید المرة ماورد فی الاستنجاء مثل مصحح یونس بن یعقوب قلت لابی عبدالله عليه السلام الوضوء الذی افترضه الله لمن جاء من الغائط او بال قال عليه السلام یغسل ذکره ویذهب الغائط ثم یتوضأ مرتین مرتین وقوله فی حسنة ابن المغیرة عن ابی الحسن هل للاستنجاء حدقال عليه السلام لاینقی مائة ولروایة نشیط بن صالح المتقدمة فی محله ومرسلة فقیه روی انه یجزی ان یغسل بمثله من الماء اذاکان علی رأس الحشفة وغیره والقول بانصراف اخبار المرتین عن غسل موضع النجو بدعوی ان المتبادر منها ارادة النجاسة الخارجیة الواصلة الی الثوب والبدن کما تری .

وبالجملة لامناص عن کون حمل الاولی للازالة والثانیة للانقاء کما قد یدعی بهذه الزیادة فی روایة حسین بن العلاء علی ما حکی عن الذکری ویؤید وقوع الزیادة ان التعلیل بکونه ماءاً وارد فی هذه الروایة ولولاذلك لما یصح التعلیل فان المعنی (ح) ان البول لیس کغیره من النجاسات حتی یحتاج الی الدلك والعصر والاجتهاد فی ازالة العین بل صب الماء مرة للازالة ومرة للانقاء والطهارة ویؤیده ماحکی عن العلامة من التفصیل بین الجاف والرطب وکفایة المرة فی الجاف لذهاب العین بالجفاف وعلیه لامناص عن التعدد لکن لاللطهارة بل لزوال العین

ان قلت فعلی هذا کان النزاع لفظیا قلت والثمرة قد یظهر فیما اذازالت العین بالمرة کماجعلهما واحدة بان تمتد المرة بقدر المرتین متصلا فان القائل بالمرتین لایلتزم به مع انه لامناص عنه ومن ذلك یمکن ان یتمسك القائل بالمرة علی الخصم ویقول بان لازم هذا القول عدم الطهارة لوکانت المرة المتصلة باضعاف المرتین منفصلة وهو بدیهی البطلان و الحاصل الوجه فی التصریح بالعدد فی روایات البول دونه فی غیره مع انها اشد منه هو ان التعدد فی غیر البول لاجل ان توقف الازالة به مفروغا عنه غیر محتاج الی السؤال اذهو مرکوز عند العرف والعقلاء وانهم اذا ارادوا غسل ذوات الاعیان النجسة یجتهدون فی غسله ودلکه وعصره متعددا حتی زال العین فلایحتاج الی التذکر بل هو موکول الی دأبهم ودیدنهم وجبلتهم بخلاف البول فانه لولم یصرح بالعدد و اکتفی بالمرة لصار ماء المرة متنجسا بالبول فیصیر الجمیع متنجسا بخلاف التصریح بالمرتین فانه بالاولی تزول

العين وبالثانية يطهر ولا فرق فى ذلك بين الجاف وغيره اذا الجاف ايضاً جف مع ذرات البولية الكامنة فى الثوب والبدن وقد مورد زالت مع الجفاف ثم لافرق فى لزوم المرة بعد زوال العين بين كونه فى البدن اوالثوب اوغيرذلك .

فروع

الاول ان المرتين على القول به فيما اذاغسل بالقليل دون الكر فيكفى المرة بلاكلام **الثانى** المرتان هل تختص بالبول اوتجرى فى غيره المشهور الاول فيكفى فى غيره المرة مقيدا بكونها بعدزوال العين ولايخفى انه قبل زوال العين لايحصل الطهارة و بعده يكفى المرة وقد عرفت انه فى البول كذلك فالاقوى كفاية المرة فى الجميع بعد زوال العين وذلك لاطلاق الامر بالغسل من جميع النجاسات الحاصلة بالمرة بعدالزوال كقوله فى الدم المجتمع فاغسله وفى الثوب الذى اصاب جسد الميت يغسل ما اصاب الثوب وفى المنى يصيب الثوب ان عرفت مكانه فاغسله وقوله فى جسد الرجل الذى يصيبه الكلب يغسل المكان الذى اصابه وغيرذلك من الاخبار المتقدمة .

الثالث ان البول الوارد فى الاخبار وان كان منصرفا الى بول الانسان لكنه لافرق بينه وبين سائر الابوال النجسة من حيث انها احدى النجاسات العينية التى قدعرفت عدم الفرق بينها وبين البول وان الجميع يطهر بالمرة بعد زوال العين .

الرابع المعتبر زوال نفس العين دون الاثر كاللون و الرائحة و نحوهما و ذلك واضح مضافا الى قوله عليه السلام الريح لاينظر اليها .

(واذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر ثوب الانسان) فى حال كونه **(رطبا غسل موضع الملاقات واجبا)** بوجوب شرطى مقدمة للواجبات المشروطة بطهارة الثوب **(وان كان)** الثوب يابسا **(رشه بالماء استحبابا)** وعن المعتبران استحباب الرش مع اليبوسة مذهب علمائنا اجمع ويدل على الحكمين روايات **منها** مرسلة حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذامس ثوبك كلب فان كان جافا فانضحه وان كان رطبا فاغسله **منها** خبر على عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الكلب يصيب الثوب قال انضحه وان كان

رطبا فاغسله .

منها صحيحة ابی العباس قال قال ابوعبدالله عليه السلام اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء وغيرذلك من الاخبار ولايخفى ان فيها لم يكن اشارة الى ملاقاة الثوب مع الكافرفالعمدة فيه عندهم هوالاجماع وقد يتوهم التمسك لاثبات النجاسة بصحيحة الحلبی قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الصلوةفی ثوب المجوسی فقال يرش بالماء الحديث. وهی علی خلاف المطلوب ادل اذظاهره ثوبه الذی لبسه وهومع كونه مظنة للنجاسة لعدم خلوه فی مدة لبسه عن ملاقاة يده وبدنه مع الرطوبة حكم عليه السلام بالرش دون الغسل فادخال الكفار بالكلب والخنزير الواردة فی الروايات انمايكون للاجماع المنعقد علی نجاستهم وقدمر تمام الكلام فی محله ثم ان الظاهرمن الروايات وان كان هووجوب الرش فی صورة الملاقاه يابسا لكن لابد من ان يحمل علی الاستحباب بعد معلومية عدم السراية فی حال الجفاف مع دلالة قولهم عليهم السلام كل يابس زكی وحمله علی الوجوب التعبدی بعيد بعدبداهةان الامر بالغسل فی صورة الملاقاة رطبا للصلوة وكيف كان فلامعنی للوجوب ففی صورة الملاقاة يابسا يستحب وكذا فی كل موضع يشك فی نجاسة شیء كما عن العلامة حيث حكی عنه الجزم باستحباب النضح مع الشك فی النجاسة مطلقا .

هذاكله فی ملاقاة الثوب واما **(فی البدن)** فلاجرم **(يغسل رطبا)** فانه اذاصار نجسا بالملاقاة فلايطهر بغير الماء وهوواضح **(وقيل)** والقائل علی ماحكی هوالشيخ انه **(يمسح)** البدن **(يابسا)** فقال فی محكی المبسوط كل نجاسة اصابت الثوب اوالبدن وكانت يابسة لايجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب اونضح الثوب **(و)** لكن ذلك الحكم **(لم يثبت)** عندالمصنف وهوكذلك وفی المدارك لم نقف علی مأخذه .

(واذا اخل المصلی بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه) فلايخلو اما يكون عالما بوجود تلك النجاسة اوجاهلا بها اوناسيا لها بعدالعلم بها فان علم بها **(اعادفی الوقت و)** قضاه فی **(خارجه)** وكذا اذاجهل بالحكم التكليفی ای بوجوب الازالة للصلوة اوبالحكم الوضعی ای مبطلية الصلوة مع النجاسة وذلك لان الصلوة مشروطة بالطهارة من الخبث

فتنتفي بانتفاء شرطها امافي الوقت فواضح وامافي الخارج فلصدق الفوت فان ما اتى بها بمنزلة العدم .

والحاصل ان الاحكام يعم صورتي العلم والجهل كيف فلو كانت مختصة بالعالمين لزم الدور فالاحكام تعلقت على نفس الموضوعات المطلقة عن العلم والجهل فالجاهل المتردد لو اتى بشيء لم يصح ولو كان موافقا للواقع لعدم نية القربة والغافل الغير المتردد صح منه اذا طابق الواقع لحصول النية والحاصل الناس كلهم سواء علما وجهلا في ثبوت الاحكام الواقعية عليهم فلو ثبت خلافه في بعض الموارد فلاجرم كان لامر عرضي هو كتخصيص و تقييد او نحو ذلك كما قد يوجه بعض التوجيهات في مسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات وتمام الكلام في محله .

ان قلت تكليف الغافل قبيح **قلت** ان اريد به ثبوت العقاب فهو مسلم من الغافل وان اريد سقوط التكليف منه فهو ممنوع لعدم الاتيان بالماتي به **(فان لم يعلم)** بالنجاسة **(ثم علم بعد الصلوة لم يجب الاعادة)** سواء كان في الوقت او في خارجه كما عن موضع من نهاية الشيخ والمفيد والمرتضى وابن ادريس وفي محكي ط يعيد في الوقت لافي خارجه ولكن عبارته في ط هكذا فمتى صلى في ثوب نجس متعمدا اعاد الصلوة على كل حال وان صلى ساهيا والوقت باق اعاد وان خرج الوقت وكان علم حصول النجاسة في ثوبه فلم يزله اعاد و ان لم يعلم اصلا الا بعد ان صلى وقد خرج الوقت فلا اعادة عليه وحكم الظن في هذا الباب حكم العلم سواء انتهى .

ولا يخفى عدم الاشارة الى حكم الاعادة في الوقت الا بالمفهوم نعم ظاهره كذلك واستدل على السقوط المطلق في المدارك بانه صلى صلوة ماموراً بها شرعا فكانت مسقطة للفرض لان الامر يقتضي الاجزاء ولا يخفى ما فيه فانه مصادرة فان شرط الصلوة هو الطهارة عن الخبث والحدث فكما اذا صلى بدون الثاني وجب عليه الاعادة فكذلك الاول فلابد من اثبات دليل دل على ان الطهارة عن الخبث شرط علمي لا الواقعي فهذا الدليل بظاهره غير تام فالمعتمد هو الاخبار .

ويدل عليه صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن

الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان اوسنوراوكلب أيعيد صلوته قال انكان لم يعلم فلايعيد **وصحيحة**محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال ذكر المنى فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول **وصحيحة**زرارة عن ابى جعفر عليه السلام الواردةفى دم رعاف وفيها فان ظننت انه قد اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم ارفيه شيئاً ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولاتعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث .

وخبرابى بصيرعن ابى عبدالله عليه السلام قال وسئلته عن رجل يصلى وفى ثوبه جنابة اودم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولاشىء عليه وخبره ايضا عنه عليه السلام قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهولايعلم فلااعادة عليه وخبرابن سنان قال سئلت ابا عبدالله عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال انكان قد علم انه اصاب ثوبه جنابة اودم قبل ان يصلى ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ماصلى وان كان لم يعلم فليس عليه اعادة .

وصحيحة الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام الواردة فى الدم وفيها و ان لم يكن رآه حتى صلى فلايعيد صلوته وصحيحة على بن جعفر الواردة فى الناسى المروية عن قرب الاسناد وانكان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله وصحيحة العيص بن القاسم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل صلى فى ثوب رجل اياما ثم ان صاحب الثوب اخبره انه لايصلى فيه قال لايعيد شيئاً من صلوته .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئلته عن الرجل يرى فى ثوب اخيه دماوهو يصلى قال لايؤذنه حتى ينصرف وهذه الاخبار الكثيرة وغيرها صريحة فى عدم الاعادة اذا جهل بالموضوع بحيث لاريب فى ذلك مضافا الى عمل المشهورعليه (و) مع ذلك (**قيل يعيدفى الوقت**) فى تلك الصورة لخبر ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى وفى ثوبه بول اوجنابة فقال علم به اولم يعلم فعليه اعادة

الصلوة اذا علم وصحيحة وهب بن عبد ربه عن الصادق عليه السلام فى الجنابة تصيب الثوب ولايعلم به صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم .

و فيه مضافا الى اعراض المشهور عنهما لايقاومان للمعارضة الكثيرة المعمولة بها نعم قد يتوهم ان ذلك مقتضى الجمع بين الطائفتين بحمل الروايتين الآمرتين على الاعادة على الاعادة فى الوقت والناهية عنها على عدمها فى خارجه فهو كما ترى فان الكثيرة الدالة على عدم الاعادة مضافا الى ابائها عن هذا الحمل اكثرها نص فى ارادة الاطلاق بل يستفاد من هذه الكثيرة ان الطهارة الخبثية التى هى شرط للصلوة شرط ظاهرى علمى لا واقعى فاذا علم المصلى طهارة ثوبه عن الخبث صحت صلوته وان كان نجسا فى الواقع .

و بذلك يصحح صحيحة زرارة المتقدمة المعللة صحة الصلوة الواقعة مع النجاسة باليقين بالطهارة والشك فى النجاسة فانه لولا ذلك لما يصح التعليل مع القطع بوقوع الصلوة مع النجاسة وانما يصح التعليل بذلك لجواز الدخول فى الصلوة لالعدم الاعادة وانه حيث كان له اليقين بالطهارة والشك فى النجاسة كان له الدخول فيها وهو لايقتضى صحتها حتى بعد العلم بالنجاسة فلابد و ان يصلحها بان العلم بالنجاسة الحاصلة بعد الصلوة غير مؤثر فى البطلان وان وجوده كعدمه وان الشرط وهو الطهارة الظاهرية المعلومة ولو بحكم الاستصحاب كاف فيكون حاصل المراد ان الصلوة الواقعة مع النجاسة كما يجوز الدخول فيها بحكم استصحاب الطهارة كذلك يصح الدخول بزعم الطهارة لعدم كونها شرطا بوجودها الواقعى بل بوجودها الظاهرى الحاصل فيها .

وقد يقال ان وجهه اجزاء الامر الظاهرى فانه كان له الدخول فى الصلوة على الفرض بحكم الاستصحاب فالامر به مجز و لو انكشف الخلاف و فيه ان كون الامر الظاهرى مقتضى للاجزاء انما يصح فيما كان الامر صحيحا بحسب الظاهر من جميع الجهات وهو فى المقام فرع كون الطهارة عن الخبث شرطا ظاهريا والا فلو كان شرطا واقعيا كالطهارة عن الحدث لم يأت بالامر الظاهرى على وجهه كما اذا علم بعد الصلوة بعدم كونه طاهرا من الحدث فانه باطل بلاكلام .

وبالجملة اذا ظهر من تلك الصحاح الكثيرة كون الطهارة الخبثية شرطا ظاهريا فكيف يجمع بينهما بمثل مامر بمجرد تلك الروايتين بل لوارید الجمع الذى اولى من الطرح فلابد و ان يحمل الروايتين على الاستحباب مع انه قد يشكل من حيث اضطراب المتن فان قوله يعيد اذالم يكن علم مفهومه انه لايعيد اذاكان عالما وهومما يحكم ببطلانه العقل فالمناسب مكان اذا ان الوصلية ويمكن ان يقال بسقوط كلمة لا اى لايعيد اوكون يعيد استفهاما انكاريا فتامل .

(و) من جميع ماذكرناظهران (الاول اظهر) واقوى ثم انه لم يتعرض المصنف لحكم النسيان مع انه اهم من غيرها فاذا علم بالنجاسة قبل الصلوة ثم نسيها فصلى فالمشهور على البطلان فيجب الاعادة اوالقضاء وقيل لايعيد مطلقا وقيل يعيد فى الوقت دون الخارج حجة المشهور روايات منها حسنة محمد بن مسلم الواردة فى الدم قال فيها وان كنت قدرايته وهواكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فأعدما صليت فيه

ومنها رواية ابى بصير فى الدم ايضاً عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهولا يعلم فلااعادة عليه وان هوعلم قبل ان يصلى فنسى وصلى فيه فعليه الاعادة و منها رواية سماعة عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كى يهتم بالشيء اذاكان فى ثوبه عقوبة لنسيانه قلت فكيف يصنع من لم يعلم ايعيد حين يرى فيه قال لا ولكن يستانف .

ومنها صحيحة الجعفى فى الدم ايضا قال وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته بناء على ان يكون المراد من قوله وكان رآه رؤيته ونسيانه عنها بخلاف ما اذا قلنا بانه راموتركه عمدا فتدبر ونظيره روايتى جميل بن دراج المشتملة على لفظ الرؤية .

ومنها صحيحة ابن ابى يعفور فى نقط الدم يعلم به ثم ينسى ان يغسله فيصلى فيه ثم يذكر بعد ماصلى أيعيد صلوته قال يغسله ولايعيد صلوته الاان يكون مقدار الدرهم فيغسله ويعيد صلوته وصحيحة زرارة المتقدمة قال قلت له اصاب ثوبى دم رعاف اوغيره اوشيء من منى فعلمت اثره الى ان اصيب الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى

شيئا وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث ومنها رواية ابن مسكان قال بعثت بمسئلة الى ابى عبدالله عليه السلام مع ابراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسلها قال يغسلها ويعيد صلوته .

ومنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله فليقض جميع مافاته على قدر ماكان يصلى ولاينقص منه شيء وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله وغير ذلك كالواردة فى ناسى الاستنجاء الآمرة بالاعادة وكيف كان فما اشتمل على لفظ الرؤية كالاخيرة وغيرها وما اشتمل على لفظ التضييع غير دال على وجوب الاعادة نسيانا لامكان الترك عمدا هذا مع مادل على رفع النسيان الموافق للعقل فان رفع المؤاخذة يصح فيما اذا صح وضعه ومن المعلوم انه غير ممكن لمكان كونه غير اختيارى فالقول بان المرفوع هو المؤاخذة غير صحيح نعم انما ينافيه قوله تعالى ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا اواخطأنا الخ فتأمل .

وكيف كان فقد استدل النافون ايضاً باخبار كصحيحة العلاء عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله فيصلى فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله أيعيد الصلوة قال لايعيد قد مضت الصلوة وكتبت له وخبر هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولايعيد الصلوة .

وموثقة عمار قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول لوان رجلا نسى ان يستنجى من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلوة وخبر على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل ذكر وهو فى الصلوة انه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجى من الخلاء ويعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزأه ذلك ولااعادة .

وخبر عمرو بن ابى نصر قال قلت لابى عبدالله عليه السلام انى صليت فذكرت انى لم اغسل ذكرى بعد ماصليت أفاعيد قال لاوعن الشيخ حمله على عدم اعادة الوضوء وبطلانه

لايحتاج الى البيان وكون النهى عن اعادة الوضوء فى خبر آخر ولومن هذا الراوى كقوله انه قال سئلت اباعبدالله عن الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره ويتوضا قال يغسل ذكره ولايعيد وضوئه لايكون قرينة لصرف هذا الظاهر عن ظاهره بعدكون عدم اعادة الصلوة والوضوء حكمين متمايزين وكيف كان فماورد فى حق الناسى معارضة فى باب الاستنجاء وغيره والثانى قدعرفت والاول ايضاً لروايات .

منها صحيحة عمروبن نصر ايضاً قال قلت لابى عبدالله عليه السلام أبول واتوضأ وانسى استنجائى ثم اذكر بعدما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك ومرسلة ابن بكير عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يبول وينسى ان يغسل ذكره حتى يتوضأ ويصلى قال يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولايعيد الوضوء ومنها صحيحة زرارة قال توضأت يوماً ولم اغسل ذكرى ثم صليت فسئلت اباعبدالله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك ومقتضى الجمع بين الاخبار هوحمل الأمرة بالاعادة على الاستحباب .

واستشكل فى هذا الجمع فى مصباح الفقيه بان الاظهر فى مثل ذلك هو الرجوع الى المرجحات الخارجية وردّ علم المرجوح الى اهله وهو بعينه ما استشكله صاحب الحدائق فيما ورد من طهارة الخمر و الكتابى وانكاره لهذا الجمع وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه و اجماله انه طريق عرفى عقلائى والشارع احدمن العقلاء ولولا هذا الجمع العرفى لطرح اكثر الاخبار اذمامن مسئلة الّا واخباره متعارضة بمثل ذلك وهو تعارض الظاهر والاظهر اوالنص واللازم على الفقيه هوالجمع بين الاخبار حتى الامكان عرفاحتى لايرد عليه اشكال تناقض الاخبار المستلزم لوهن الدين وصاحبه فان الخصم المعاند اذا اطلع على هذه الاخبار المتناقضة و راجع قول العلماء فراى انهم يطرحون فى كل مسئلة اخبار كثيرة صحيحة بمقتضى قواعدهم ورجالهم ويعتذرون بان علمها موكول الى اهله ضحك على الدين فاللازم هوالجمع بنحو لايلزم الطرح اذاساعد عليه العرف كمافى المقام وقوله قدمضت الصلوة وكتبت له فى صحيح علاء بن صالح لرفع اليد عن كثير من الاخبار ولذا حكى عن الشيخ نفى الاعادة مطلقا وكون القول بالاعادة مشهوراً لايضر بعدامكان ذهابهم اليه لاجل ترجيح مادل عليه والانصاف ان الحكم بالاعادة مطلقا مع

حديث الرفع و خبر لاتعاد الصلوة الامن خمس فى غاية الاشكال فتدبر و اطلاق رفع السهووالنسيان قديشمل الاجزاء والشرائط فالجزئية والشرطية وان كانت ثابتة باطلاقات الادلة الاان حديث الرفع مبين لها وحاكم عليها ونتيجة ذلك عدم شرطية الطهارة من الخبث فى حال النسيان وربما يجمع بين الاخبار بحمل مادل على الاعادة بماكان فى الوقت ومادل على العدم على خارجه وربما نسب ذلك الى المشهور بين المتاخرين.

ويمكن ان يقرب ذلك بظهور لفظ الاعادة فى ذلك وفيه مضافا الى ان اخبار العدم كذلك ان قوله عليه السلام فى صحيحة على بن جعفر فليقض جميع مافاته على قدر ماكان يصلى ينافيه فهذا الجمع ممالاشاهدله نعم قديستشهدله بصحيحة على بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال فى ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك (فيشك ـ ظ) انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسى ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ماتوهمت من ماأصاب يدك فليس بشيء الا ماتحققت فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ماكان منهن فى وقتها ومافات وقتها فلااعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذاكان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الاماكان فى وقت وان كان جنبا اوصلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك انشاء الله و الاشكال عليها بمثل جهالة السائل و المسئول عنه مندفع بعدكون مثل على بن مهزيار مع جلالة شأنه لاينسب ذلك الى غير الامام قطعا واحتمال نقله عن مثل فقهاء العامة والخاصة كلام شعرى.

مضافا الى ان الرواية ظاهرة فى اعتماد على بن مهزيار عليه بل ظاهر فاجابه بجواب قرأته ليس الاجواب الامام وكيف كان فالمناقشة من حيث السند كما ترى نعم انما الكلام فى دلالتها فنقول اماقوله عليه السلام فان حققت الى قوله بذلك الوضوء ففى محله وعلى القاعدة اذالظاهر بطلان وضوئه (ح) فالنسيان المعفو هو نسيان الخبث لا الحدث وبالجملة ظاهر الرواية وقوع نقطة البول على محل الوضوء فلاجرم يبطل الوضوء مع اليقين به وعدم غسله كماهو ظاهر الجواب فالبطلان مستند الى بطلان الوضوء.

واماقوله ماكان منهن فى وقتها الظاهر فى التفصيل بين الوقت وعدمه فالظاهر ايضا تفصيل مع بطلان الوضوء فيرد عليه انه لافرق فى البطلان بين كونه فى الوقت اوخارجه وقوله ان الرجل مع ان ظاهره بيان وعلة للحكم المذكور فيرد عليه بان المعلول الذى حكم به هو بطلان الوضوء فلاربط له نجاسة البدن ان قوله وان كان جنبا اوصلى على غير وضوء الخ هوالحكم الاول الذى قداخل فيه بالطهارة الحدثية فالتفصيل بين الوقت وبين الخارج فى الاول دون الثانى فى غير محله .

والحاصل حكم الاخلال بالوضوء من حيث الوقت وخارجه سواء فالمكاتبة صدرا و ذيلا متنافية حيث انه عليه السلام فى الذيل حكم بالاعادة مطلقا و فى الصدر فى الوقت دون الخارج مع ان كليهما راجع الى بطلان الوضوء اوالغسل فالعبارة فى غاية الابهام والاجمال ولذا حكى عن الوافى انه قال معنى هذه الرواية غير واضح ويمكن ان يكون المسؤل عنه غير الامام بل هومن فقهاء العامة او الخاصة ممن يستفتى عنه ولاينافى نقله عنهم جلالة شأن على بن مهزيار اذ قديتفق من الاعاظم نقل حكاية صادرة عن شخص فى قصة خاصة فلايمكن التمسك بها لاثبات الحكم فالقوى عدم بطلان الصلوة لوصلى مع النجس

و قد يتوهم انه مقتضى الاجزاء لاتيانه بالمأمور به وفيه انه مصادرة اذ كونه مامورا به يتوقف على البحث عن ان الطهارة الخبثية كيف يجعل شرطا فيها فهل يكون مطلقا حتى مع النسيان اولاضرورة انه لوكان على النحو الاول لما اتى بالمأمور به فيمكن ان يقال ان مقتضى الادلة هواشتراط الطهارة وان الصلوة مع النجس باطل .

هذاكله فيما لوعلم النجاسة اوتذكرها بعد الصلوة **(و)** اما **(لورای النجاسة و هو فی الصلوة)** فله صوراحديها- علم فى الاثناء النجاسة وسبقها من اول الصلوة ثانيها- نسيها قبل الصلوة فتذكر فى الاثناء ثالثها -قطع بحدوثها فى الاثناء كما اذا رعف او وقع عليه البول رابعها- شك فى حدوثها اوتحققها قبل الصلوة والملاك فى جميع الصور واحد فهل يجب عليه الاستئناف مطلقا اولا مطلقا غايته ان امكن له طرح الثوب مع وجود ساتر غيره طرحه والافان امكنه التطهير فى الاثناء فعله والافيتم وصحت اوفصل فى ذلك و يقال (**فان امكنه الغاء الثوب وستر العورة بغيره وجب واتم**) الصلوة

(وان تعذر) الالغاء (الا بما يبطلها استأنف) ويدل على الاول روايات .

منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان رأيت المني قبل او بعدما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه وصليت فيه ثم رأيته بعد ذلك فلا اعادة عليك فكذلك البول .

ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبدالله في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدء الصلوة وغير ذلك مثل خبر علي بن جعفر وفيه ويعيد جوابا للسئوال عن التذكر في اثناء الصلوة وقول الصادق (ع) في خبر ابن محبوب ان كنت رأيت دما في ثوبك قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وقول ابي جعفر (ع) في مضمرة زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد الخ ومقتضى هذه الاخبار تعين القطع مطلقا .

ويدل على الثاني حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وأنا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل فان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك وصحيحة معوية بن وهب البجلي قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرعاف أينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فينا وله فمال برأسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها .

وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر (ع) عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته و ليس عليه وضوء ورواية الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا وشمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف لوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته .

وصحيحة ابن اذينة عن ابي عبدالله (ع) سئله عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت و يبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل

ذلك و خبر على بن جعفر(ع) عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن رجل رعف وهو فى صلوته وخلفه ماء هل يجوز له ان ينكص على عقبه حتى يتناوله فيغسل الدم قال اذا لم يلتفت فلابأس .

وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سئلته عن رجل يكون فى جماعة من القوم يصلى (بهم-خل) المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته وهذه الكثيرة الواردة فى الرعاف لم- يتعرض لطرح الثوب لاجل ان ظاهرها وقوع الدم فى الجسد كما هو كذلك فيمكن ان يكون الاصابة لانفه ويده وكيف كان فلا اشكال فى انه مع التوجه بالنجاسة فى الاثناء مطلقا ان امكن طرح الثوب كما اذا كان له ساترا طرح ومع عدمه غسل ان امكن ولم يستلزم فعلا كثيرا والا صح والدالة على الاعادة بنحو الاطلاق محمول على عدم امكان الطرح والغسل .

ويدل على التفصيل حسنة محمد بن مسلم المروية عن الكافى قال قلت له الدم يكون فى الثوب وانا فى الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض فى صلوتك ولا اعادة عليك مالم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشىء رأيته اولم تره واذا كنت قد رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه.

ولا يخفى ان مقتضى الجمع بين الاخبار هو حملها على استحباب الاعادة والمسلم من تحقق شرائط الصلوة بمقتضى هذه الاخبار هو صورة العلم فلا يضر الاخلال جهلا او نسيانا هذا مضافا الى ما حكى عن نسخة التهذيب من زيادة لفظة واو قبل قوله عليه السلام مالم- يزد واسقاط قوله عليه السلام وما كان اقل من ذلك اذ ح يكون الروايه هكذا ومالم يزد على مقدار الدرهم فليس بشىء رأيته اولم تره الخ ضرورة انه(ح) يكون (ع) بصدد بيان حكم آخر ويكون صدرها هو مفاد ماقبلها من انه لو لم يمكن الطرح مضت الصلوة وبعد بيانه افاد حكمين آخرين احدهما ما هو اقل من مقدار الدرهم فلابأس به رؤى اولا والثانى مقدار اكثر من الدرهم و(ح) انما يضر لو اخل به عمدا فلا يغسله اولا يطرحه مع امكانه كما هو

الظاهر من قوله فضيعت غسله وصليت فيه الخ ولا اشكال (ح) في الاعادة وانما الكلام فيما لم يمكن الغسل او الطرح وكون الكليني اضبط من الشيخ غير مجد مع احتمال كون ما في التهذيب اصح بل لابد من الاخذ به فانه (ح) توافق ماقبلها فلا يحتاج الى الجمع بما مر ويؤيده ايضا موثقة داود بن سرحان عن ابي عبدالله (ع) في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم وحملها على عدم امكان طرح الثوب او غسله ليس بأدون من حملها على كون الدم اقل من الدرهم .

نعم قد يتوهم التنافي بين ما ذكرنا وبين صحيحة زرارة الطويلة حيث قال فيها قلت له ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته حيث ان ظاهرها وجوب الاعادة فيما اذا كانت معه من اول الصلوة ويمكن حملها على صورة عدم امكان الغسل او طرح الثوب ولكن ينافيه قوله (ع) بعد العبارة وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لاتدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين ابدا بالشك حيث ان صريحها ان حكم الغسل في صورة احتمال طرو النجاسة في الاثناء ولكن الظاهر لو بني على هذا الظهور لكانت مخالفة للكثيرة المتقدمة آنفاً الدالة على عدم النقض والاعادة .

وبالجملة اولا ظهور ما تقدم في عدم النقض والاعادة لكان القول به متعينا الا انه معها لابد من الجمع فانه اولى من الطرح والله العالم **(والمربية للصبي اذا لم يكن له الا ثوب واحد غسلته كل يوم مرة)** هذا الحكم محكي عن الشيخ في المبسوط ومستنده رواية ابي حفص عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن امرئة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة وقد اورد عليه في المدارك باشتراك ابي حفص بين الثقة والضعيف وبان من جملة رجالها محمد بن يحيى المعاذي وقد ضعفه العلامة في الخلاصة ولا يخفى ان عمل الاصحاب جابر لضعفها فلا بأس بالعمل بها.

ثم ان الظاهر منها كون المولود ابنها فلا يعم مطلق المربية ولانه مقتضى الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين كما ان الظاهر منها هو الصبي فلا يشمل الصبية وان كان اسم المولود شاملا لهما كما في المدارك و اللازم هو الاقتصار على خصوص

البول فلايعم غيره والاولى كون الغسل فى زمان يمكن وقوع الظهرين والعشائين مع الطهارة ولذاقال قده **(وان جعلت تلك الغسلة فى آخر النهار امام صلوة الظهر كان حسنا)** فانه (ح) يقع العشائين مع الطهارة بل لايبعد تعينه **(واذا كان مع المصلى ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة فى كل واحد منهما منفردا على الاظهر)** لانه مقتضى تنجز العلم الاجمالى ولانه لايحصل القطع بفراغ الذمة الابذلك ولكنه فيما لم يمكنه تطهيرهما اوالصلوة فى غيرهما بوجه والا يجب عليه ذلك كى يعلم حين اتيانها بكونها مأموراً بها لابعد اتيانها فيهما قطع بوقوع الصلوة مع الطهارة اما فى ضمن الاول اوالثانى فانه مع الامكان لايتمكن من قصد القربة.

وكيف كان فيدل عليه ايضاً حسنة صفوان بن يحيى عن ابى الحسن انه كتب اليه يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هووقد حضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما جميعا وقوله وخاف فوتها صريح فى انه مختص بصورة الضرورة فلايجوز فى حال التمكن كما عرفت.

ولعله لذلك ذهب الحلى وابن سعيد على ماحكى عنهما الى وجوب طرح الثوبين والصلوة عاريا قال فى محكى السرائر واذاحصل معه ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر ولم يتميز له الطاهر ولايتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلى فى كل واحد منهما على الانفراد وجوبا وقال بعض منهم نزعهما ويصلى عريانا وهذا الذى يقوى فى نفسى وبه افتى لان المسئلة بين اصحابنا فيها خلاف و دليل الاجماع فيها مفقود فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ماقلنا.

فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين وتيقن بعد فراغه من الصلوتين معا انه قد صلى فى ثوب طاهر قلنا المؤثرات فى وجوه الافعال تجب ان تكون مقارنة لها لامتأخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس ولايعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلايجوز ان يدخل فى الصلوة الا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يستفتح وهوشاك فى طهارة ثوبه ولا يجوز ان

تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر فى هذا الوجه ما يأتى بعدها ومن شأن المؤثر فى وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه الى ان قال وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على برائة ذمته وان العبادة مجزية قلنا لا يصح ذلك لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغى ان يحصل له اليقين فى حال ما وجب عليه وينبغى ان يتميز له فى حال ماوجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه و يميزه له وذلك يكون قبل فراقه من الصلوة انتهى .

ولايخفى مافيه ويرد عليه النقض بمااذا اشتبه عليه القبلة فى الجوانب الاربعة وماء الوضوء والغسل بين مائين مطلق ومضاف وماتيمم به بين مايصح التيمم به وعدمه و الحل انه عند الاضطرار لاطريق الى وصول الواقع الابذلك والمعرفة التفصيلية عند ابتداء العمل غير مسلمة مطلقا ولو قلنا بوجوب قصد الوجه و التميز كان ذلك فيما امكن مع انه حاصل فى المقام وقوله ومن شأن المؤثر فى وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها فيه ان المقارنة حاصلة ليست بحيث تحصل بعد الصلوة غايته لايعلم بها تفصيلا والعجب انه قده جوز الصلوة عارية مع وجود الساتر مع ان المصلى قاطع بعدم مقارنة المؤثر مع صلوته ولا بعدها والحاصل لامناص عن ذلك الطريق وليس الصلوة مع النجس محرمة بالحرمة الذاتية كى لايمكن الاحتياط وانما هو تشريعية يحرم مع العلم دون الاتيان بها احتياطا

فان قلت لانسلم كون حرمة الصلوة مع النجس تشريعية بل ذاتية فيحرم للعلم بوقوع احدهما فى النجس قلت غاية مايستفاد من نحو لاتصل فى النجس هو ان النجاسة مانعة عن الصحة فالادلة ارشاد اليها وانه معها باطلة واما الحرمة الذاتية فلا ومقتضى الاصل ايضا العدم فلاوجه للصلوة عاريا الامع اثبات الحرمة الذاتية والذهاب الى عدم التخيير (ح) بين الصلوة مع احد الثوبين والا فلايصل اليه النوبة بل يصلى مع احد الثوبين غاية الامر كانت الموافقة احتمالية واذا دار الامر بينها وبين الصلوة عاريا كان الاول اولى ايضا لاحتمال الموافقة بخلاف العارى فانه يقطع بانتفاء الشرط ومع امكان احراز الشرط ولو بنحو الاحتياط لايصل النوبة الى تركه ولذا استدل على الاول فى المدارك بانه متمكن

من الصلوة في ثوب طاهر من غير مشقة وان الصلوة في الثوب المتيقن النجاسة سائغة بل ربما كانت متعينة .

وكيف كان فلو قلنا بما قال الحلي لانسد باب الاحتياط بالمرّة اللهم الآن يكون نظره الى ان تنجز العلم الاجمالي مقتضى لصرف النظر عن الظاهر وطرح الجميع لانه علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين فكما اذا علم بنجاسة احد الانائين يجب الاجتناب عن الجميع فكذلك في المقام فيجب عليه رفع اليد عن الجميع والصلوة عارية لكنه كما ترى اذ تنجز الاجمالي كالتفصيلي اللازم منه الاحتياط لاجل عدم وقوعه في مخالفة التكليف الثابت عليه بين الشيئين او الاشياء في كل مورد بنحو فانه ان دار امر النجاسة بين شيئين او الاشياء يجب الاجتناب عن الجميع كي لايقع في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال ولو احتمالا وفي المقام حيث لايكون الصلوة مع النجس محرّمة ذاتا فعدم دخوله في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال يقتضي الاقدام فيها كي ياتي بالصلوة الواقعي ولو بالتكرار .

وبالجملة مقتضى تنجز العلم هو تكرار الصلوة اذ يعلم ان الواقع يتحقق اما مع هذا الثوب او ذاك الثوب نعم لو كان حرمة الصلوة مع النجس ذاتا يكون المقام نظير الانائين المعلوم نجاسة واحد منهما لابعينه وبالجملة ان كان التكليف فعليا من جميع الجهات يجب امتثاله ويحرم مخالفته قطعا فالمعيار كونه فعليا بحيث يمكن للمولى توجيه الخطاب نحوه والافلا ولو كانت محصورة والفرض امكان توجيه الخطاب بالصلوة نحوه ولو بنحو التكرار فلا يصل النوبة الى الصلوة عريانا مع انه المشهور كما في الجواهر وهذا مضافا الى دلالة النص عليه بخلاف خلافه نعم عن المبسوط انه روى انه يتركهما ويصلي عريانا وعدم حجية هذه المرسلة في مقابل ماهو الاقوى والاشهر بديهي والحاصل ان الصلوة عريانا فيما يصدق فقد الستر وهنا غير صادق قطعا لامكان احراز الصلوة مع الستر بنحو الاحتياط .

وكيف كان فالواجب هو القطع ببرائة ذمته فان الاشتغال اليقيني يحتاج الى البرائة اليقينية نعم قد يحصل القطع بالموافقة ولو لم يات بجميع افراد الشبهة كما لو علم عدد

اثواب النجس فيكرر بهذا العدد مع زيادة واحدة فاذا علم نجاسة ثوبين واشتبها بين اثواب كثيرة لزم التكرار ثلاث مرات فان المرتين لو تصادفتا مع النجس وقعت الثالث مع الطهارة ولو علم بثلاثة اثواب النجس كررها اربع مرات وهكذا نعم لو لم يعلم عدد النجس كرر بمقدار حصول القطع .

(و) من جميع ماذكرنا ظهر انه (**في الثياب الكثيرة كذلك**) فيجب عليه القطع ببرائة ذمته وظاهر العبارة تعدية هذا الحكم بغير المحصورة ايضا فيجب التكرار حتى يحصل القطع ببرائه الذمة ولو كان فيه المشقة والعسر وهو مشكل جدا فلابد من تقييد ذلك بما اذا كان الشبهة محصورة ويمكن ارادة الاطلاق من حيث ان عدم تنجز العلم في غير المحصورة وعدم لزوم اتيان جميع الافراد مقدمة لاجل العسر والحرج الرافعين للتكليف ولا عسر في المقام وفي غير المحصورة اذ الغالب هو العلم بعدد النجس المشتبه بين الكثيرين وان الغالب هو الواحد او الاثنان او الثلث ولو كانت الاطراف الطاهرات كثيرة فلا يلزم المشقة كما عرفت .

ويمكن ان يكون مراده من الكثرة عدم الوصول الى حد عدم الانحصار وكيف كان ففي غير المحصورة الموجبة للمشقة لايجب القطع بالبرائة ويدور الامر بين الموافقة الاحتمالية وبين الصلوة عريانا لكن الاول اولى ايضا فيجب الصلوة في احد الاثواب المشتبهة كما هو كذلك فيما لو كان احد الاطراف خارجا عن محل ابتلائه (**الا ان يتضيق الوقت**) ولم يكن وافيا للتكرار.

(و) (ح) (**يجب ان يلقي الثوب النجس ويصلي عريانا**) لمضمرة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعداً يومي ايماء كما عن محكي التهذيب او قائما يومي ايماء كما عن محكي الاستبصار وخبر الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلي فيومي ايماء .

ولا يخفى ما فيه اما اولا لاطلاق النص وعدم تقييده بالضيق واختصاصه بصورة

انحصار الثوب فى النجس القطعى دون المقام الذى كانت النجاسة محتملة بين الثياب الكثيرة فاذا دل النص على عدم جواز الصلوة مع الثوب المعين النجس لا يلازم ذلك عدم جوازه فى محتمل النجاسة وذلك واضح واما ثانيا فان الخبرين متعارضان بادلة الركوع والسجود واما ثالثا فهما متعارضان بما هو اقوى سندا وكثرة .

فمنها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم اوكله دم يصلى فيه اويصلى عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا .

ومنها صحيحة محمد بن على الحلبى انه سئل اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلى فيه **وصحيحته** الاخرى قال سئلت عن رجل اجنب فى ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه فاذا وجد الماء غسله

و صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبدالله عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يجنب فى ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلى فيه مضافا الى انه اذا دار الامر بين ترك الساتر رأسا او تركه وصفه مع وجوده كان الثانى اولى وهذه الروايات تدل على عدم كون النجاسة مانعة على الاطلاق بل انما كان مانعيته فى حال التمكن فهو واجد للشرط فى تلك الحالة فكيف يجوز الصلوة عاريا ومنه يظهر فساد توهم ان اطلاقات الستر مقيد بالطهارة فانه مضافا الى عدم تقييد الاطلاقات بذلك بل انما قيد لباس المصلى بها سواء كان ساترا اولا ان التقييد به فى حال التمكن غير مستلزم له بحال العجز

و**(هذا اذا لم يكن هناك غيره)** بحيث ينظر الى عورته اويوجب ذلته **(فان لم يمكنه)** لذلك فقد عرفت انه **(صلى فيه)** وانه مقتضى القواعد المجعولة لحال الاضطرار **(و)** لكن عن الشيخ انه **(اعاده)** لما حكى عن تهذيبه من استدلاله بموثقة عمار الساباطى عن ابيعبدالله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا يحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال تيمم ويصلى فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة **(وقيل لا يعيد وهو الاشبه)** لمعارضتها مع مامر حيث لم تكن فيها اشارة الى الاعادة مضافا الى انه اتى بما هو وظيفته والامر مقتضى للاجزاء والجمع بالحمل على الاستحباب.

الثاني من المطهرات هي **(الشمس)** بلاخلاف في الجملة وانما الخلاف بين الاعلام في انها **(اذاجففت)** الشمس **(البول وغيره من النجاسات)** والمتنجسات **(عن الارض)** التي من غير المنقولات وخصوص **(البواري والحصر)** من المنقولات **(طهر موضعه)** اولا بل المراد بالطهارة هو العفو وجواز السجود عليها كماحسّنه في المعتبر و منشأ الخلاف اختلاف الروايات وعدم ظهورها جميعا في الطهارة قال في المعتبر الشمس اذا جففت البول من الارض والبواري والحصر جازت الصلوة عليه وطهر وهواختيار الشيخين.

وقال ابن الجنيد الاحوط يجتنبها الا ان يكون مايلاقيها من الاعضاء يابسا وقيل لايطهر و يجوز الصلوة عليها وبه قال الراوندي منا وصاحب الوسيلة وهو جيد واستدل الشيخ لما ذكره باجماع الفرقة وروايةعمار بن موسى الى ان ساق الرواية وروايةعلي بن جعفر ثم قال وفي استدلال الشيخ بالروايات اشكال لان غايتها الدلالة على جوازالصلوة عليها ونحن فلانشترط طهارة موضع الصلوة بل يكتفي باشتراط طهارة موضع الجبهة ويمكن ان يقال الاذن في الصلوة عليها مطلقا دليل جواز السجودعليها والسجود يشترط طهارة محله انتهى موضع الحاجة .

قال في الحدائق مالفظه وذهب الشيخ المفيد قده في المقنعة ونقل ايضاعن سلار في رسالته الى القول بالاختصاص بالبول مع الثلاثة المذكورة من الارض والحصر و البواري ونقل العلامة في المختلف عن القطب الراوندي انه قال الارض والبارية والحصر هذه الثلاثة فحسب اذا اصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليهامالم تصر رطبة ولم يكن الجبين رطبا وقال المحقق في المعتبر ان الراوندي وصاحب الوسيلة ذهبا الى ان الارض والبواري والحصر اذا اصابها البول وجففتها الشمس لاتطهر بذلك ولكن يجوز الصلوة عليها ثم قال وهو جيد ونقله عنه في المختلف ايضاً فقال بعد نقل قول الراوندي وكان شيخنا ابوالقاسم بن سعيد يختارذلك والى القول بالعفوذهب المحدث الكاشاني وظاهر صاحب المدارك التوقف في المسئلة وهوفي محله كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى انتهى موضع الحاجة .

ولايخفى ان القول بالعفوانما يكون اذاكان اشتراط طهارة موضع السجودمفروغا

عنه من غير ناحية اخبار الباب بخلاف ما اذا قلنا بعدم وجود دليل عليها فانه (ح) يجوز السجود على الارض النجسة قطعاً وكيف كان فالمعتمد هو الاخبار والعمدة فى ذلك صحيحة زرارة قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح اوفى المكان الذى يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر .

وخبر ابى بكر الحضرمى عنه عليه السلام يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر و عن فقه الرضوى ما وقعت الشمس عليه من الاماكن التى اصابها شىء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فلا تطهر الا بالغسل وضعفهما منجبر بالعمل .

ولا يخفى ان دلالة الاولى على ماذهب اليه المشهور واضحة لكنها مختصة بالبول الواقع على الارض لاغيرها من البوارى والحصر والثانية دلت على الطهارة بجرد اشراق الشمس على كل شىء من المنقول وغيره ولازمه طهارة ثوب نجس اشرقت عليه الشمس ولو لم يجف ولم يقل به احد والثالث وان دل على الاماكن لكن مع ضعفه لايدل على الجفاف ايضا و(ح) وان امكن تقييدهما بالاولى فيكون طهارة خصوص البول عن خصوص الارض فيما جففته الشمس لكن يعارضها الاخبار الاخر مثل صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سئلته عن الارض والسطح يصيبه البول او ما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء .

ولا يخفى ان الصحيحة صريحة الدلالة على كون المطهر هو الماء مضافا الى استصحاب النجاسة ولاجل ذلك حكى تشاجر الاعلام فى المقام كالعلامة وصاحبى المعالم والذخيرة والحدائق من النقض والابرام الا انها معارضة بما دل على حصول الطهارة بغير الماء كالارض ونحوها مثل صحيحة الاحول الاتية اللهم الا ان يقال انها بصدد نفى مطهرية خصوص اشراق الشمس فلا يكون فى مقام نفى مطلق المطهر غير الماء حيث ان السئوال من مطهرية الشمس فتعجبه عليه السلام ايضا من ذلك .

وكيف كان فمع هذه الصحيحة لا يصل الوثوق بما افاده المشهور جدا وبالجملة مع هذه المعارضة لا مجال للتقييد المذكور اذهو فرع صحته وبقائه ومعها كان اصل ثبوته متزلزلا هذا مضافا الى روايات اخر كانت صالحة لرفع اليد عن صحيحة زرارة وامكان

كون المراد هو العفو عن الصلوة والسجود على الارض النجسة فيرجع الى حكم الطهارة وان كان ذلك فيه خلاف الظاهر.

منها صحيحة زرارة وحديد بن حكيم الازدى جميعا قالا قلنا لابى عبدالله عليه السلام السطح يصيبه البول او يبال عليه يصلى فى ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلابأس الا ان يتخذ مبالا فانه ظاهر فى ان السؤال للصلوة على الارض الرطبة بالبول والجواب ظاهر ايضاً فى ان ذكر الشمس لمجرد كونه سببا للتجفيف بقرينة ذكر الريح وانهما حيث كانا موجباله فصح الصلوة وعليه يمكن ان يكون معنى قوله طهر جواز السجود عليه دون سائر الاستعمالات فالشمس بالتجفيف يوجب مرتبة من الطهارة يصح عليه السجدة فهذا المعنى مساوق لقول من قال بان المقصود من الطهارة هو العفو عن السجود عليه ولكن ذلك فرع ثبوت الدليل على طهارة موضع السجود وهذا حال ما اشتمل على لفظ طهر والافلا يستفاد من غير المشتمل الامجرد جواز الصلوة والسجود على الارض النجسة اليابسة وكان ذكر الشمس لمجرد كونها سببا للتجفيف ولذا ذكر الريح ايضا بل لم يذكر فى بعضها لفظ الشمس اصلا.

ومنها موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن الموضع القذر يكون فى البيت اوغيره فلاتصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لاتصل عليه واعلم موضعه حتى تغسله و عن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فلصلوة على الموضع جائزة و ان اصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى يبس و ان كانت رجلك اوجبهتك رطبة اوغير ذلك منك مايصيب ذلك الموضع القذر فلاتصل على ذلك الموضع وان كان عين الشمس اصابه حتى يبس فانه لايجوز الحديث.

ولايخفى ان صدرها صريح فى عدم جواز الصلوة على الموضع النجس الذى جف بغير الشمس وقوله و عن الشمس الخ صريح فى جواز الصلوة عليه اذا جف فانه مع ان السؤال سؤال عن مطهرية الشمس قد اجاب عليه السلام بجواز الصلوة عليه دون الطهارة وقوله وان كانت رجلك اوجبهتك الخ قد يؤكد ايضا عدم الطهارة وجواز الصلوة فى صورة اليبوسة

فانه ظاهر في ان عدم جواز الصلوة في صورة عدم الجفاف لاجل السراية بخلاف ما لو جف

والحاصل لو جفت الشمس الموضع النجس لم يطهر ويجوز الصلوة عليه اذا لم يوجب السراية وبالجملة كان عليه السلام بصدد بيان ان ماجفته الشمس يجوز عليه الصلوة دون الطهارة وان جف وعليه كانت النسخة الصحيحة هو عين الشمس بالعين المهملة والنون دون غير الشمس بالغين المعجمة والراء اخيرا والمقصود انه في صورة الرطوبة و عدم الجفاف لايجوز الصلوة وان كان عين الشمس اصابه بل لامعنى للفظ الغير؛ فان المعنى يصير لايصل وان كان غير الشمس اصابه فيما لم يجف ومن المعلوم ان ذلك حكم الشمس فقط فمع انه لامفهوم له لايصح اصلا مضافا الى ان سوق الكلام يقتضى كونه لفظ العين لا الغير وهو معلوم لمن كان مأنوسا بالفاظ العرب .

قال في الحدائق بعد الاعتراف بدلالة عجز الرواية على عدم طهارة ماجفت الشمس مالفظه الا ان جملة من المحدثين نقلوا عن بعض نسخ التهذيب بدل عين الشمس بالعين المهملة والنون غير الشمس بالغين المعجمة والراء اخيراً و(ح) يسقط الاستدلال به على بقاء النجاسة وايضا قد روى الشيخ هذه الرواية بالاسناد المذكور في آخر ابواب الزيادات من التهذيب خالية من قوله وان كان غير الشمس اصابه انتهى .

وجه سقوط الاستدلال ان المفهوم (ح) عدم البقاء على النجاسة لو اصابه الشمس وجفته لكن قد عرفت عدم استقامة المعنى (ح) اصلا فالصحيح هو لفظ العين والغير من غلط النساخ ثم لايخفى ان صدر الموثقة يدل على عدم جواز الصلوة على الموضع النجس فلو رام الخصم بهذه الموثقة وادعى وجود الدليل على طهارة موضع السجود ولو بارادة خصوصه من الاطلاق لما كان خاليا من الوجه الا انها معارضة باخبار الباب وبنفسها ايضا و منها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث قال سئلته عن البوارى يصيبها البول هل يصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لابأس وظهوره في كون السؤال عن جواز الصلوة عليه غير خفي ومنها صحيحته الاخرى عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن البوارى يبل قصبها بماء قذر أيصلى عليها قال اذا يبست فلا بأس

ومنها صحيحته الثالثة عنه انه سأله عن البيت والدار لاتصيبهما الشمس و يصيبهما

البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلي فيهما اذا جفا قال نعم .

قال في الحدائق بعد ذكر هذه الروايات مالفظه اقول و غاية ماتدل عليه هذه الاخبار هو الصلوة على الموضع النجس بعد الجفاف وعدم وجود عين النجاسة اعم من ان يكون الجفاف بالشمس او بدونها بل ظاهر الثالث منها ان الجفاف انما هو بغير الشمس وظاهرها جواز السجود على ذلك الموضع مع ان الاصحاب قد اشترطوا في موضع السجود الطهارة وظاهرهم الاتفاق عليه وان لم اقف له على دليل بل ظاهر هذه الاخبار كما ترى خلافه انتهى .

فان قلت بعد معلومية عدم خصوصية لجفاف الشمس كي يستثنى هذا المورد من عدم الجواز فالاجرم يدور الامر بين كون عدم البأس الوارد في هذه الروايات اما لاجل حصول الطهارة لما جفته الشمس واما لعدم اشتراط الطهارة لموضع السجود وحيث كان الاول موضع وفاق فالاجرم كانت الروايات بصدد طهارة ما جفته الشمس ولو فيما لم يكن ذكر منها كما احتمله المحقق في عبارته المتقدمة .

قلت ظاهر كلام صاحب الحدائق بل صريحه عدم وجود دليل دل على طهارة موضع السجود وان هذه الروايات تنفيها فلا وقع لهذا السؤال (ح) وانما يتوجه على فرض وجود دليل على طهارة موضع السجود فعدم البأس في اخبار الباب لاجل عدم الاشتراط و ان الصلوة تجوز على الموضع النجس ولو كان بغير الشمس فما قد يقال من القائلين بعدم مطهرية الشمس بان المراد من لفظ طهر في بعض الروايات هو العفو عن الصلوة على ما جفته الشمس هو مبني على اشتراط طهارة موضع السجود واما على العدم فلا يحتاج الى العفو

و بالجملة لا يصلح لما ذهب اليه المشهور سوى صحيحة زرارة وهي مع ابتلائها بالمعارض والكثيرة الظاهرة في كون لفظ الشمس الماخوذة في بعض الاخبار لاجل كونها موجبا للتجفيف وهي وغيرها كالريح سواء في كون الجواب من الامام لاجل جواز الصلوة على الارض اليابسة بولها بالشمس او الريح اوالنار وبالجملة لفظ طهر الواقع في صحيحة زرارة وان كان ظاهرا في الطهارة المصطلحة الشرعية والقول بان المراد منه هو الطهارة اللغوية والنظافة العرفية كما ترى لكنه مع وجود المعارض ووجود القرينة

وذهاب کثیر من الاعلام علی خلافه لایصلح لاثبات الحکم الشرعی واضعف من ذلك هو تعمیم الحکم واثبات الطهارة لکل النجاسات بولاکان اولا .

بل **(وکذا)** تعمیم الحکم والقول بان ذلك یعم **(کل مالایمکن نقله کالنباتات والابنیة)** وانه اذا اشرقت الشمس علیها طهر مستدلا لذلك بقوله ماأشرقت علیه الشمس فقد طهر مع ان اللازم علی الفقیه هو النظر فی کل خبر مع قطع النظر عن الاخبار والدلائل الاخر والدقة فی مایستفاد منه بخصوصه وهذه الروایة مع قطع النظر عن غیرها ومعارضها دلت علی طهارة کل ماأشرقت علیه منقولا کان اولا ولم یقل به احد وکذا جف ماأشرقت الشمس علیه اولا ولم یقل به احد .

و قال استاذ الکل فی شرح المفاتیح بعد نقل الروایات و التکلم فیها کثیرا مالفظه ومنها ایضاً مارواه الکلینی بسنده الی الکاظم علیه السلام انه قال حق علی الله تعالی ان لایعصی فی دارالااضحاها للشمس لیطهرها فان فیها شهادة واضحة علی کون الشمس من المطهرات شرعا واشتهارها فی ذلك فتأمل جدا الی غیر ذلك من الاخبار و فیه انه لاربط لهذا الخبر بالمقام وانه اجنبی محض ولایلیق بفقیه ان یتمسك بمثل هذه الاخبار للمقام.

ثم قال واعترض علی صحیحة علی ابن جعفر بان جواز الصلوة علیها لایستلزم الطهارة مع عدم التقیید بالتجفیف بالشمس ویمکن الجواب بان تجویز الصلوة علیها مطلقا من غیر استثناء موضع السجود ولا اشتراط عدم الرطوبة فی شیء ممایلاقی دلیل علی الطهارة سیما وغالبا یتحقق الصلوة عقیب الوضوء ورطوبة الوجه والکفین ممایلاقی تلك الارض جزما علیها مع ان بلاد الراوی والمروی عنه من البلاد الحارة التی لاتخلو الاعضاء المذکورة من العرق غالبا والبلاد الباردة لاتخلوعن رطوبة وکذا الحارة فی اوقات المطر الی غیر ذلك من اسباب الرطوبة فی احد المتلاقیین والروایة وان کانت مطلقة الاان الاجماع والاخبار الاخر یقیدها وحمل المقید لاغبار فیه سوی انه کما یمکن ذلك یمکن التقیید باشتراط عدم رطوبة الملاقی و استثناء موضع السجدة فلابد من الترجیح ولعل المرجح ارتکاب محظور واحد بخلاف الثانی فانه محظوران مع ان المقید من الضروریات فی الاولی بخلاف الثانی .

وفيه اولا ان قوله ويمكن الجواب الخ ان طهارة موضع السجود وان كانت مشهورة الا انه لا دليل على الظاهر سوى الاجماع كما اعترف به في الحدائق و(ح) ظاهر صحاح على ابن جعفر وغيرها من اخبار المقام دليل على عدم الاشتراط فانها فيها اظهر فاذا نفى عليه السلام البأس بنحو الاطلاق عن الصلوة على الارض المتنجسة بالبول بحيث يشمل موضع السجود كان دليلا على العدم ومن المعلوم ان الاجماع في مقابل الاخبار لا يكون حجة لعدم كشفه (ح) عن قول المعصوم عليه السلام .

وبالجملة الدليل على طهارة موضع السجود هو الاخبار التى استدل بها للمقام فراجع تلك المسئلة تجد صدق ما قلناه فلا يكون طهارة موضع السجود مفروغاً عنه بالدليل كي يستفاد من عدم البأس طهارته باشراق الشمس عليه مضافا الى عدم ذكر الشمس فيها فلا يحتاج الى استثناء موضع السجود .

واما قوله ولا اشتراط عدم الرطوبة ففيه ان تقييد عدم البأس باليبوسة مساوق لاشتراط عدم الرطوبة في شيء مما يلاقى فقوله عليه السلام اذا يبست فلا بأس بمنزلة قوله ولا يكون رطوبة فان هذا القيد لاجل عدم السراية ولا فرق في ذلك بين كون الرطوبة في الملاقى او الملاقى فكيف يستفاد من عدم ذلك الطهارة وهذا منه قده عجيب .

واما قوله الا ان الاجماع والاخبار الاخر يقيدها ففيه مع ان تقييد الرواية بالشمس خلاف الاصل اذ الاصل عدم التقييد كما اشار اليه فيما ياتى ان ذلك فيما كان مطهرية الشمس مفروغا عنها وهو اول الكلام لوجود المعارض فمعه كيف يصح التقييد .

واما قوله سوى انه كما يمكن الخ توضيح ما افاده قده انه كما يمكن تقييد اليبوسة الواقعة في صحاح على بن جعفر باليبوسة بالشمس كذلك يمكن تقييده بعدم رطوبة الملاقى وعدم وقوع الجبهة على موضع النجس اليابسة كي لا يكون الصحيحة دليلا على الطهارة فيدور الامر بين التقييدين ومفاد تقييد الاول هو الطهارة ومفاد تقييد الثانى هو النجاسة والترجيح للتقييد الاول لا الثانى لان في الاول محظور واحد وارتكاب خلاف اصل واحد بخلاف الثانى فانه يحتاج الى تقييدين تقييد الاعضاء بعدم الرطوبة واستثناء موضع الجبهة وهما محظوران والترجيح لمحظور واحد اولى من ارتكاب المحظورين .

وفيه ماعرفت من ان تقييد الاول فرع عدم ابتلاء المطلق بالمعارض و اول من ثانيين غير محتاج اليه لماعرفت من ان معنى عدم البأس فى حال الجفاف واليبوسة عبارة اخرى عن تقييد الاعضاء بعدم الرطوبة فاذا قال عليه السلام فلا بأس اذا يبست كان مساوقا لقوله كانت الاعضاء يابسة والتقييد الثانى من ثانيين فرع ثبوت طهارة محل السجدة من غير اخبار المقام وبالجملة ماافاده قده لايخلو عن مصادرة بل دور ولعله لذلك امر بالتامل الى ان قال واعترض على رواية ابى بكر بضعف السند والدلالة اما الاول فلان من جملة رجاله عثمان ابن عبدالملك وهو مجهول واما الثانى فلان احدا لم يقل بظاهرها .

وفيه ان الشهرة كافية لجبر السند الضعيف فضلا عن المجهول سيما اذا انضم اليها الموافقة للصحاح والمعتبرة الكثيرة وخصوصا مع تأييد رفع الحرج والعسر فى الدين اذ لولم يطهر الشمس لزما فى الدين كثيرا اذ السطوح والجدران وتعميرهما وتعمير كل مكان الى ان قال بعدما اثبت العسر والحرج لاجل ان غالب الابنية والدور تعميراتها واقعة بالطين المتنجس ولايمكن تطهيره الا بالشمس مالفظه واما الدلالة فمن المعلوم انه من البديهيات ان المنقولات لايطهر بالشمس بل تطهيرها غالبا بالغسل وهو مستفاد من المتواتر من الاخبار ايضا فلاحظ الى ذكر المخصص بعد بداهته ولاضرر فى عدم التعرض لذكره مع ان العام المخصص بالمخصص النظرى الذى لم يذكر فى الخبر العام فى غاية الكثرة ونهاية الوفور فى الاحكام يقول الفقهاء فى مقام الاستدلال خرج ماخرج بالاجماع وبقى الباقى ومن المسلمات ان العام المخصص حجة فى الباقى فاذا خرج المنقول بالاجماع والاخبار لم يتحقق فى الاستدلال غبار مع ان فى لفظ اشراق الشمس عليه ايماء الى كونه من غير المنقول وكونه من المستقر فى مكانه لاينقل ولايحرك الى الشمس بل الشمس شرق عليه

وفيه مواقع للنظر اما اولا فقوله ان الشهرة كافية لجبر السند فيه ان الشهرة كافية له لولم يكن سنده معلوما ومع العلم بالمدرك لاوجه لحجيته اصلا اولا وما يكون جابرة هى الشهرة عند القدماء واصحاب الائمة ثانيا وموافقة الصحاح لمضمونها غير معلومة ثالثا وصحيحة زرارة مبتل بالمعارض رابعا ولزوم العسر والحرج لولم يكن الشمس مطهرا ممنوع خامسا وكون اكثر الابنية والتعميرات البنائية صارت متنجسة ممنوع اذ الشارع

جعل اثبات النجاسة بالعلم فكيف يعلم بانها كذلك غالبا ولوسلم كان الحرج بحاله اذ الشمس لايشرق الاعلى السطوح الظاهرة بخلاف السطوح التى لايصل اليها نورالشمس فى تمام اوقات السنة وبخلاف بطونها وطهارة بعضها مع بقاء النجاسة فى الاكثر بل فى شىء قرب ماطهر بالشمس بلا اثرمع امكان تطهيره ايضا بالمطر وايصال الماء اليها بالقليل اوالكثيروائبات الدين واحكامه بمثل هذه الاستحسانات واضح البطلان .

واما قوله واما الدلالة الى قوله مستفاد من المتواترمن الاخبارففيه اولا ان عدم طهارة المنقولات بالشمس ان كان بديهيا عقلا فهوكما ترى وان كان بديهيا شرعا وبحكم الاخبارفهذه الرواية على خلافه فهذه الرواية بهذا المضمون غيرمعمول بها عند الكل ولايصح الاخذ ببعض المضمون وترك البعض الاخروالتخصيص وان امكن الاانه بالمخصص الصالح للتقييدوالاجماع غيرقابل لاخراج المنقولات بعد احتمال كون اعتمادالمجمعين الى هذه الاخبار و الاخبار فرع ثبوت اصل الحكم فاذا كانت رواية مشتملة على لفظ طهر كرواية زرارة وعلى خلافها روايات اخر مثل قوله عليه السلام كيف يطهر غير الماء فكيف يصح تخصيص مطهرية الشمس بغيرالمنقولات مع ان اصل المطهرية محل كلام .

واما قوله ايماء الى كونه من غيرالمنقول فيه انه كما يصدق الاشراق حقيقة على غيرالمنقول كذلك على المنقول فلاانصراف فيها الى غير منقولات الى ان قال واعترض فى المدارك على رواية عمار بالضعف سندا وعدم الدلالة اذأقصى مايدل على جوازالصلوة فى ذلك المحل مع يبوسة ولم يثبت اشتراط طهارة المسجد ولو سلم يجوز خروج هذا الفرد بسبب هذه الادلة .

وفيه ان الموثق حجة كما حقق سيما اذاانجبر بالشهرة وغيرها من الاخباروغيرها وجواز الصلوة مع اليبوسة من النجس من حيث هى هى من غير مدخلية الشمس خلاف المستفاد من هذه الرواية وغيرها كما هوظاهراما الغيرفقد عرفت واماهذه الرواية فحين ماسئل عن الموضع القذر الذى لايصيبه الشمس ولكنه يبس اجاب عليه السلام بالمنع من الصلوة عليه وامر باعلام الموضع حتى يغسله وبعد ماسئل عن الشمس هل يطهرالارض ام لااجاب بانه ان كان قذارته من البول ونحوه فاصابته الشمس ثم يبس فالصلوة على الموضع

جائزة وان اردت ان مجرد جواز الصلوة على ما جففه الشمس لا يدل على الطهارة وان كان الجواز مشروطا بجفاف الشمس اذ لعله نجس لكن السجدة عليه مشروطة بذلك ففيه اولا ان المعصوم لم يقل فيه وأعلم الموضع حتى يغسله كما قال اولا اذ لو كان نجسا لكان اولى بذكر ذلك اذ في الاول مع انه صرح بعدم جواز الصلوة ذكر وجوب الغسل وفي الثاني صرح بجواز الصلوة عليه فيتوهم منه الطهارة البتة .

ولا يخفى ما فيه لعدم ظهور الموثقة وهي الرواية السادسة المتقدمة في الطهارة اصلا بل عدمها الظاهر منها كما ذكر في المدارك فقوله قده واما هذه الرواية الى قوله قده ثم يبس فالصلوة على الموضع جائزة وهو مفاد الرواية كيف يدل على الطهارة ولم اجاب عليه السلام بعد السئوال عن ان الشمس هل تطهر الارض بجواز الصلوة عليه ولم عدل عن جوابه بجواب آخر واجاب بانه في صورة الجفاف يجوز الصلوة عليه وفي صورة عدمه عدمه مع ان كل متكلم حكيم بليغ يعلم بيان السؤال عن الطهارة جوابه الطهارة او عدمها ففي العدول سر لا بد ان يعلمه الراسخون في العلم ولا يمكن استناد طهارة الموضع من هذا الكلام الى الشارع اصلا فكيف يكون دليلا حجة بيننا وبين الله تعالى مع انه لو يؤاخذنا بانى لم يقل بالطهارة كان له ذلك مع صراحة ذيل الموثقة بالنجاسة وعدم الامر بالغسل في الجواب الثاني دون الاول لا يدل على طهارة ما جففته الشمس فان الفرض انه في الاول جفت الرطوبة بغير الشمس فلا يجوز عليه الصلوة حتى يغسله فامره بالغسل لجواز الصلوة وفي الجواب الثاني جف الموضع بالشمس فلا يحتاج الى الغسل لجواز الصلوة على ما جففته الشمس وان كان باقيا على نجاسته .

نعم ان ذلك انما ينفع القائلين باشتراط طهارة موضع السجود والعفو عن السجود على ما جفته الشمس وان كان باقيا على نجاسته والا فلقائل ان يقول لم امر عليه السلام بالغسل في الاول دون الثاني كما ذكره قده وبالجملة ظاهر الصحيحة باعتبار الامر بالغسل في الجواب الاول دون الثاني لعله هو النجاسة لكنه موهون باعتبار عدول الامام عن الجواب ويمكن ان يتمسك الخصم للنجاسة مع هذا العدول ايضا بقوله عليه السلام وأن اصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى يبس بتقريب انه لو لم يجف

الموضع بالشمس وبقى على رطوبته لكان نجساً بالاتفاق ومع ذلك عبر عليه السلام عنه بعد جواز الصلوة عليه مع ان المراد به النجاسة فيكون قوله عليه السلام فالصلوة على الموضع جائزة لاجل الطهارة ايضا فعليه لم يعدل عليه السلام بجواب اخر بل هو عبارة اخرى عن الجواب بالطهارة والنجاسة فكما يمكن التعبير بهما يمكن التعبير بجواز الصلوة وعدمه فتدبر فلو اثبتت قده الطهارة بذلك البيان لكان اولى .

ويؤيده انه لو لم يطهر الموضع باشراق الشمس لما وجه للعفو عن الصلوة عليه مع النجاسة الى ان قال قده مع ان وجوب طهارة المسجد واشتراطها اجماعى نقل الاجماع عليه الفاضلان فى المعتبر والتذكرة والمنتهى والمخ وابن زهرة والشهيد فى الذكرى مع فتاوى الفقهاء و ورود الاخبار منها صحيحة ابن محبوب عن ابى الحسن عليه السلام عن الجص توقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم تجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب بخطه ان الماء والنار قد طهراه الخ .

ولا يخفى عدم دلالة الرواية على طهارة محل السجدة من وجوه الاول - ان الجص ليس بحيث يلاقى العذرة والعظام بل يوقد عليه بهما والغالب فى الايقاد هو الفصل الكثير بين الوقود ومايوقد عليه بحيث يصل اليه حر النار ودخانها الا ان يقال بنجاسة دخانها. الثانى - لو سلم الملاقاة فليس مع الرطوبة. الثالث - لو سلم التأثير كيف يصح كون الماء والنار مطهراً اذ مطهرية النار فيما اذا احاله والجص بمجرد ايقاد النار عليه وطبخه لا يصير استحالة والماء انما يكون مطهرا اذا وقع الجص فى كرمنه بحيث صار ماء فالجص مع بقائه على حقيقته لا يصير طاهراً فضلا عما اذا لم يقع عليه ماء او ماء قليل بنحو الرشح. الرابع - ان العذرة والعظام صارا فى النار طاهراً بالاستحالة فلا وجه لنجاسة الجص . الخامس - ان المقصود من السؤال ان المسجد الذى جصص بمثل هذا الجص يصح السجود فيه لاجل كونه نجسا لا السجود على نفس الجص ولو كان ظاهراً فى ذلك وذلك لان الجص ليس مما يصح السجود عليه مع ان المساجد فى الغالب مفروش ولو كان من الحصير فالسجدة عليه متوقفة على جواز السجود بالمعادن فان الفرض ان الجص صار رمادا وخرج عن الارض وان ملت الى الجواز فى بحث التيمم بعض الميل لكن المشهور غير قائلين به

ويمكن ارجاع ضمير المجرور الى المسجد لا الجص وان كان الظاهر رجوعه الى المسجد.

وكيف كان فلا دلالة للرواية على طهارة موضع السجود مع ما فيه من الاشكالات ولا يخفى انه لو كان الدليل على الطهارة موجودا لما يتمسكوا بمثل ذلك الرواية الغير الظاهرة فى ذلك ثم قال قده فان قلت الامر كما ذكرت لكن فى آخر الرواية اشعار ببقاء النجاسة قلنا الاشعار لا يكفى فى المقام بل الشبهة الخ فيه اولا ان الامر ليس كما ذكره كما عرفت وثانيا ان آخرها ظاهر فى النجاسة لا انه مشعر فقط مع ان الاشعار ايضاً كاف.

ثم قال قده مع ان الاشعار الذى ادعيت محل نظر بل الظاهر الاشعار بالطهارة بل الظهور فيها اذ الظاهر ان المعصوم عليه السلام جعل الشقوق فى جواب السؤال الاخيرة ثلاثة الاول- ان يكون الشمس اصابه الى ان جففته وحكمه جواز الصلوة عليه مطلقا. الثانى - ان الشمس اصابته لكن لم تجففه بل هو رطب فهذا ايضاً لا يجوز الصلوة عليه حتى تجففه الشمس وان كان ما يلاقيه من المصلى يابساً. الثالث- عكس الثانى وهو ان يكون ما يلاقيه من اعضاء المصلى وثيابه رطبا وان كان الموضع جافا بغير الشمس فانه ايضا حكمه حكم الثانى الخ.

ولا يخفى انه قده اخذ النسخة التى حكى عن بعض نسخ التهذيب والا فقد عرفت ان الصحيح عين الشمس وشيخنا الانصارى فى مقام اثبات لفظ الغير قال مع ان تذكير الضمير فى اصابه يدل على لفظ الغير ومراده ضمير المستتر فى اصاب حيث انه لو كان العين لكان اللازم اصابته بخلاف الغير وفيه ان ذلك يعين لفظ الغير لو يلائم من حيث المعنى ايضاً وليس كذلك واذا تعارض بين اللفظ والمعنى بان كان صحيحا من حيث المعنى وغير صحيح من حيث اللفظ مراعاة جهة المعنى اولى توضيح ذلك ان الاتيان بالفرد الخفى انما يصح اذا لم يحتمل شمول الحكم له فاريد به شموله له مثل يموت الناس وان كانوا من الانبياء ففى المقام حيث كان فى ذهن السائل احتمال عدم شمول حكم عدم جواز الصلوة مع رطوبة الاعضاء اذا كان عين الشمس قد اصابته اتى عليه السلام بالفرد الخفى كى يعلم السائل ان حكم عدم الجواز ثابت ايضاً فى صورة اصابة الشمس مع الرطوبة بخلاف لفظ الغير فانه المسلم من عدم جواز الصلوة على الموضع النجس مع رطوبة الاعضاء

لا يتوهم خلافه من احد فلامعنى للفرد الخفى (ح) اصلا بخلاف لفظ العين هذا مع انه لوكان لفظ الغير لامعنى للاصابة اذ المكان الرطب النجس اذا صار جافاً بالشمس يصدق عليه انه قد اصابته بخلاف مالوجف بالريح اوالهواء فانه لايقال ان المكان الرطب قد اصابه الريح اوالهواء فتدبر .

وكيف كان فلاوجه لثبوت لفظ الغير بدل العين ومن ذلك يمكن ان يكون أصابه مذكرا من غلط النساخ او اشتباه الراوى وان الصحيح اصابته ثم قال ثم اعلم ان جمعا من متاخرى المتاخرين توقفوا فى مطهرية الشمس وردوا على الفقهاء من جهة صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع الى ان ساق الرواية ثم ردها اولا بانها مضمرة وثانيا بحملها على التقية لكون ابن بزيع وزير الخليفة وانها لم يقل احد من الشيعة الى امثال زماننا.

ولا يخفى ان الاضمار ليس يضر فى الرواية بقول المطلق و منشأ النزاع بين الفقهاء ليس الا الاختلاف الاخبار فاصل النزاع من زمان الائمة وصحيحة ابن بزيع وتعجب الامام عن مطهرية غير الماء وهذه الاسؤلة والاجوبة الواقعة بين الامام والرواة أحدثت فى زماننا وهذه الروات لم يكونوا من الشيعة والاختلاف حدث فى زماننا بلا وجه اوكان وجهه اختلاف اصحاب الائمة ولعمرى انه لعجيب وكيف كان فلم يات قده بشىء يمكن الاعتماد والوثوق بماافاده مع طول كلامه و لذا قال فى المدارك و بالجملة فالمسئلة محل توقف انتهى .

والحاصل ان الحكم بالطهارة فى غاية الاشكال مضافا الى استصحاب بقاء النجاسة و كيف كان فلا يدل دليل تام على طهارة ما اشرقت عليه الشمس ولا على طهارة موضع السجود سوى صحيحة زرارة المتقدمة فانها صريحة الدلالة على طهارة ما اشرقت عليه الشمس و بعدها موثقة عمار المتقدمة فلعلهما مع الاجماعات والشهرات قديما وحديثا مؤيدا بماهو المركوز فى اذهان الناس واسؤلة السائلين كافيان فى اثبات الحكم فى الجملة مع ان غيرهما من الاخبار ايضا لايخلو عن تأييد وتأكيد للمطلب.

والانصاف ان المسئلة مشكلة من حيث ان الحكم بمطهرية الشمس مشهور مع ظهور صحيحة زرارة بل و ظهور الموثقة كما بيناه و معارضها بمثل كيف يطهر بغير الماء

مبتل بمادل على طهارة الارض فاصل المطهرية فى الجملة مسلم فح يمكن تقييد رواية الحضرمى بالجفاف وبغير المنقولات برواية زرارة بل يمكن جعل صحيحة ابن بزيع هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء من ادلة المقام فضلا عن ان يكون معارضة بتقريب جعل كيف استفهام انكار وقوله يطهر جملة حالية اى كيف لايكون كذلك والحال انه يطهر ايضا من غير ماء بل هذا المعنى فى الجملة هو المتعين فراراً عن تحقق المعارضة فيما بين الاخبار كما عرفته فى السابق والحاصل صحيحة زرارة صريحة فى الطهارة وهى صالحة لتقييد الخبر الحضرمى و القول بالعفو كلام شعرى اذهو مبنى على اشتراط طهارة محل السجدة ومعه لامعنى للعفو مع انه يحتاج الى دليل قطعى وهو غير موجود وصحاح على بن جعفر ناظرة الى عدم اشتراط طهارة محل الصلوة ولادليل على خروج محل السجدة فهذه الصحاح الثلاث مضمونها السؤال عن الصلوة فى مكان النجس وجوابه عدم البأس بنحو الاطلاق .

وبالجملة هنا مقامان الاول مطهرية الشمس وقددل عليه ماعرفت والثانى طهارة محل السجدة ويدل على عدمها الصحاح فلاربط لها بادلة المقام فاذا دلت هذه الصحاح على عدم اشتراط الطهارة فلاوجه لحمل لفظ طهر فى صحيحة زرارة على العفو بل هو باق على حقيقته نعم قد يقع التعارض بين الصحاح الثلاث و موثقة عمار المتقدمة حيث ان صدر الموثقة دال على عدم الجواز و الصحاح الثلاث على الجواز و الترجيح للصحاح فان قلت الشهرة مع الموثقة قلت لاشهرة على المنع بنحو الاطلاق وخصوص موضع السجدة خال من الدليل وكيف كان فلعل الحق مع المشهور من حصول الطهارة بماجفته الشمس من غير المنقولات والحصر والبوارى من المنقولات كما هو مضمون صحيحة زرارة والله العالم.

وهنا امور الاول بناء على مطهرية الشمس كان اللازم اسناد الجفاف الى الشمس لاغيرها وان لم يضر مثل ريح قليل الثانى يتعدى من البول الى مطلق النجاسات المتنجسات فيطهر بعد زوال العين الثالث اذاجفت الرطوبة بدون الشمس كفى الرشح عليه من الماء ثم الجفاف بها الرابع اذاسرت النجاسة الى الباطن فجفته الشمس طهر الباطن ايضا الخامس لافرق فى الارض بين اقسامها واجزائها السادس لو قلنا بمطهريتها لمطلق غير المنقول

فلا يعم مثل السفن والطيارة ونحوهما من السيارات.

(و) الثالث من المطهرات التى (تطهر) النجاسات والمتنجسات باصابتها اليها سواء استحالها وتغيرها عن صورته الاولى كما اذا صيرت العذرة وعظام الموتى ونحوهما رمادا اولا هى (النار) بلاخلاف فى الاول وفى الجملة فى الثانى والحاصل لا اشكال فى طهارة ما احالته النار والنزاع فيما لم يكن بتلك المثابة ومنشأ النزاع ان النار مطهرة تعبدية كى تكون موجبة للطهارة ولو لم تغيرت الشىء عن حقيقته الاولى اولا بل انما تكون من المطهرات اذا استحالته وظنى ان المستفاد من الروايات هو التعميم وانها اذا اصابت الشىء يطهره ولا استبعاد فيه لعدم كونها اسوء حالا من الشمس فاذا طهرت الشىء باشراق الشمس عليه كان ذلك فى النار اولى ولولا ذلك للزم طرح ما ورد من الاخبار الواردة بداهة عدم استحالة تلك الموارد بالنار.

ومن ذلك ما رواه الحسن بن محبوب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد أيسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه وبما عن قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الجص يطبخ بالعذرة أيصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس وغيرهما مما ياتى فى العجين وقد اشكل الامر على الاصحاب فى فهم الرواية لاجل عدم استحالة الجص بالنار بعد تمسكهم بها فى كثير من الموارد قال فى المعتبر اذا احالت النار الاعيان النجسة رمادا قال الشيخ فى الخلاف يطهر واستدل باجماع الفرقة وبما رواه الحسن بن محبوب الى ان ساق الرواية ثم قال وفى استدلال الشيخ اشكال اما الاجماع فهو اعرف به ونحن فلا نعلمه هنا واما الرواية فمن المعلوم ان الماء الذى يمازج الجص هو ما يحيل به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم تصيّره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا بعد الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر طهارته انتهى.

قال فى الحدائق المشهور ان النار تطهر ما احالته رمادا او دخانا وتردد فيه المحقق فى كتاب الاطعمة و الاشربة من الشرائع فقال و دواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة وكذا ما احالته النار فصيرته رمادا اودخانا على تردد الى ان قال بعد نقل عبارة المحقق

ومتابعة العلامة له ومنازعته مع الشيخ واما ماذكره من الكلام على الاستدلال بالرواية فليس فى محله فانه وكذا العلامة بعده لم يمعنا النظرفى تحقيق المعنى المراد منها و ذلك فان الظاهران المراد منها والله سبحانه اعلم هو ان المستفاد من ظاهر السؤال هو ان العذرة تحرق على الجص ويختلط رمادها به و غرض السائل معرفة حالها بعد الاحراق و انها هل تبقى على النجاسة فيلزم تنجيس الجص بها لملاقاته لها بالرطوبة بالمزج بالماء وقت البناء ام لافخرج الجواب عنه عليه السلام بانها تطهر بالاحراق والاستحالة رمادا فليس على الجص منها بأس و هو معنى واضح و دليل مفصح لاغبار عليه وهذا المعنى وان لم يفصح به لفظ الخبرالاانه هو المرجع من سياقه كما ستعرف .

ويؤيد مارواه فى قرب الاسناد عن على بن جعفرعن اخيه الى ان ساق الرواية ثم قال لاان المعنى فيها ماتوهماه قدس سرهما (اى المحقق والعلامة) من نجاسة الجص وانه لايطهر بالنار لعدم الاستحالة وهو قدحكم بان تطهير النار انما هوبالاستحالة ولا بالماء الممازج له فانه لايطهره اجماعاو بالجملة فما ذكرناه معنى ظاهر الاستقامة انتهى.

قال فى المدارك بعد نقل صحيحة حسن بن محبوب وجه الدلالة ان الجص يختلط بالرماد و الدخان الحاصل من تلك الاعيان النجسة ولولاكونه طاهراً لماساغ تجصيص المسجدبه والسجود عليه والماء غيرمؤثرفى التطهيراجماعاكما نقله فى المعتبر فتعين استناده الى النار وعلى هذا فيكون اسنادالتطهيرالى النارحقيقة والى الماءمجاز اويراد به فيهما المعنى المجازى وتكون الطهارة الشرعية مستفادة مماعلم من الجواب ضمنا من جوازتجصيص المسجد به ولامحذورفيه انتهى .

ولايخفى انه على ماافادصاحبا الحدائق والمدارك يكون السؤال عن رمادالعذرة والعظام المختلط بالجص ولازمه عدم نجاسته اذالرماد يطهربا لاستحالة فيكون خلط الطاهر بالطاهر مع ان الظاهرمن الجواب هونجاسة خصوص الجص وان النار والماء قد طهراه كمافهم الفاضلان فالظاهرمن السؤال هومفروغية نجاسة الجص وظاهرالجواب ايضاً جواب عنه والضميرفى طهراه راجع الى الجص وهذا ممالاغبارعليه وانما اشكل عليهما من حيث عدم صيرورة الجص استحالة بالنارمع ان الظاهرمن الرواية كون النار

موجبة للطهارة ولو لم يصير الجص مستحالا .

وكيف كان فقد يقع الكلام في تصوير نجاسة الجص ويمكن ان يكون الصحيح هو ان الجص يتنجس بالعذرة والعظام بالملاقاة قبل الاحراق و لو كانت الملاقاة في بعض الجص وبعد الاحراق صار الكل رمادا ان الفرض ان الجص بعد الاحراق كان اجزائه في الصغر و اللينة كالرماد فيكون مستحيلا قطعا بعدما كان حجرا والفرض انه بعد الاحراق صار الكل طاهرا فغرض الامام عليه السلام ان الماء والنار حيث يوجبا الاستحالة للكل قد طهرت الجص كما قد طهرت العذرة والعظام فلا بأس بخلط رمادهما برماد الجص وعليه قد تحققت الاستحالة للجص حقيقة فانه صار بالنار رمادا بعدما كان حجرا.

نعم يتوجه الاشكال من جهتين الاولى انه على هذا الفرض صار الكل طاهرا فلم اجاب عن طهارة الجص الثانية انه على هذا الفرض كان المطهر هو النار فلم ذكر الماء ايضا ويمكن ان يجاب عن الاولى بانه اذا حكم عليه السلام بطهارة الجص علم حكم طهارة العذرة والعظام ضمنا ايضاً فانه مضافا الى ان حكمه بالطهارة من حيث الاستحالة ملازم لطهارتهما ايضاً انه لو لم تكونا طاهرين لزم نجاسة الجص ثانيا حين استعمال الماء له للبناء لخلط رمادهما به بالضرورة فحيث حكم بالطهارة وعدم البأس بتجصيص المسجد علم منه طهارة الجميع وعن الثاني بان المقصود هو النار اوهما وارد منه الماء الذي جعل على الجص حين الطبخ لاحين البناء فيكون هذا الماء سببا للاستحالة كالنار ايضاً فكل ما يكون موجبا للاستحالة كان مطهراً ولو من حيث المجموع فكل من الماء و النار سبب الاستحالة فيكون كل جزء مطهرا فعليه كان استناد الطهارة اليهما اسناد حقيقي .

وبالجملة بناء عليه فكل شيء كان له مدخلية في الاستحالة يكون دخيلا في المطهرية لكنه فرع جعل الماء وخلطه مع الجص ولو بنحو الرشح والافلا بد وان يكون ذكر الماء توطئة لذكر النار او كان الاسناد اليه اسناد مجازي و يمكن ان يكون غرضه عليه السلام ان الماء ايضا مطهر مستقل فالمعنى ان كل منهما مطهر ولا يلزم وجودهما معا ففي المقام كان النار مطهرا وفي غيره هو الماء فالغرض الاصلي ذكر النار فذكر بالتبع ذكر مطهر آخر

ولايخفى انه بعد محل تامل واشكال اما اولا فلان الجص لايستحيل بالوجدان كماذكره الفاضلان اذمجرد الايقاد عليه لايصيره مستحيلا ولذا قدمرفى بحث التيمم ان الجص و الطين لا يكون بالطبخ مستحيلا و خارجا عن حقيقة الارض فاللبن والطين الذين صارا آجراً وخزفالايخرج عن حقيقة الارض وليس الالعدم الاستحالة لكن الانصاف هوالفرق بينها فان الجص لم يبق على حقيقته فانه صار رمادا بالوجدان بعدماكانت حجرا فاى فرق بين صيرورة العذرة والعظام رمادا وبين كون حجر الجص رمادا الافى كونهامن الاعيان النجسة دونه وكانه من البديهى مغايرة كونه فى حال الحجرية وكونه رمادا فى الحقيقة والاثارفان اثروقاية اللبن والبناء واليبوسة آناماً انمايحصل له بعدالاحراق بخلاف اللبن والطين المطبوخين فانهما بحالهما بلاتغيير فى الحقيقة فلعل القوى خروج الجص بالطبخ عن الارضية وعدم جواز التيمم عليه بعدالطبخ وكيف كان فبعد ماجعلنا النار من المطهرات تعبدا فلااشكال

ومما يؤيد ذلك ان قوله عليه السلام ان الماء والنار قدطهراه وان كان جوابا عن نجاسة الجص كماعرفت لكن ظهرمنه الجواب عن نجاسة العذرة والعظام وانهما صارا طاهرين ايضا و الا يلزم نجاسة الجص ثانيا بالخلط ومن المعلوم ان صيرورتهما طاهرين ليس لخصوص كونهمارمادا كى يكون ملاك الطهارة هوالاستحالة بل لاجل اصابة النارعليهما ولو بمقتضى الاطلاق ضرورة انهما لم يصيرا رمادين فى جميع الاوقات خصوصا فى العظام التى هى اشد من الحطب فربما لم يحرق الاظاهرهما وسطوحهمامع بقاء معظم الاجزاء بحاله فلم يصر رمادا الاسطوحهما الظاهرة مع بقاء الجوف بحاله وذلك كما اذااخرجاهماعن الكور اواحرق الكور بقدر الحاجة ثم خمدها واطفأها قبل صيرورتهما اوخصوص العظام رمادا كماهو الحال فى صيرورة الحطب فحما فبقى فى الكور فحم العظام فلولم يكن اصابة النارموجبة للطهارة لكان اللازم منه (ح) نجاسة العظام والفرض انه عليه السلام حكم بالطهارة بنحو الاطلاق وفى جميع الحالات .

وهذاالذى ذكرنا بناء على مافهما صاحبى الحدائق والمدارك من ان السؤال والجواب عن العذرة والعظام واضح لاريب فيه اذعلى مافهما كان جوابه عليه السلام عن طهارة العذرة

والعظام واطلاق جوابه يعم ماقلناه اى صورة صيرورة العظام فحما فلو كان ملاك تطهير النار هو الاستحالة لزم بقاء العظام (ح) على النجاسة وهى تنافى اطلاق الجواب بالطهارة فتدبر ومن ذلك كله ظهر ما فى الحدائق وغيرها من ان العلة فى الطهارة هو الاستحالة كانت بالنار او بغيرها .

قال فى الحدائق ما لفظه ولا يخفى عليك ان العلة الحقيقية فى الطهارة انما هى الاستحالة سواء كانت بالنار او بغيرها لان الاحكام الشرعية تابعة لصدق الاسم فمتى انتقل الشيء عن حالته الاولى و حقيقته السابقة الى حقيقة اخرى وسمى باسم ماصدق عليه افراد الحقيقة الثانية انتقل الحكم ايضا عما كان عليه اولا الى حكم آخر ويخرج الخبر المذكور شاهدا على ذلك وبذلك صرح جملة من الاصحاب ايضا قال شيخنا الشهيد الثانى فى الروض وليست الاستحالة مختصة بالنار بل هى مطهرة بنفسها ومن ثم طهرت النطفة والعلقة بصيرورتهما حيوانا والعذرة والميتة اذا صارا ترابا وقال سبطه فى المدارك فى هذه المسألة والمعتمد الطهارة لانها الاصل فى الاشياء و لان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله انتهى وهو جيد ونحن انما ذكرنا النار فى عداد المطهرات مع ماسياتى ان شاء الله تعالى من عد الاستحالة جريا على كلامهم رضوان الله عليهم .

وبذلك يظهر انه لافرق بين الرماد والدخان فى الحكم المذكور سيما مع دلالة ظاهر الخبر المذكور على ذلك لانه لاريب ان الجص كما اختلط بتراب العذرة والعظام فقد لاقاه دخانها ايضا فلو لم يكن طاهرا لامتنع تجصيص المسجد به وجواز السجود عليه هذا خلف انتهى موضع الحاجة .

ويمكن ان يكون مقصوده عدم اختصاص الاستحالة بالنار كما هو صريح ماحكاه عن الشهيد الثانى فمرادنا ايضا ليس اختصاص الاستحالة بها بل المراد انها برأسها من المطهرات ايضاً بمقتضى الروايات وان لم توجب الاستحالة وبالجملة المستفاد من الروايات المتقدمة ومايأتى كون النار مطهرة لما اصابته ولم يكن فى الاخبار ذكر من الاستحالة بل مفادها هو الطهارة بمجرد الاصابة كما فى اخبار العجين النجس كما لم يكن للاستحالة الموجبة للطهارة من غير جهة النار دليل دلت بخصوص الاستحالة و انما يكون وجه

طهارته عدم بقاء الماهية النجسة كالكلب والخنزير على حقيقته من حيث ان الحكم دائر مدار موضوعه فاذا ارتفع بنفسه لا يبقى مجال لبقائه كان ذلك نارا اوغيرها فاذا قال الشارح الكلب نجس كان حكم النجاسة دائرا مدار اسم الكلب فاذا صار ملحا ارتفع الحكم بنفسه كما ياتى بيانه وعلى ماذكرنا من كون النار بنفسها من المطهرات وان لم توجب الاستحالة اندفع الاشكال عن امور الاول ما اذا صار الحطب فحما فهل يطهر ان كان الحطب نجسا قبل الاحراق اولا فيه خلاف بين الاعلام .

قال فى محكى المعالم الحق بعض المتاخرين بالرماد الفحم محتجا بزوال الصورة فيه والاسم وتوقف والدى قده فى ذلك وكلام المتقدمين خال من التعرض والتوقف فى محله ان كانت استحالته عن عين نجاسة اما اذا كان مستحيلا عن متنجس كالحطب النجس فليس بالبعيد طهارته نظرا الى ماقلناه فى استحالة هذا النوع رمادا انتهى .

ولا يخفى ان ظاهره توقفه فى طهارة الاعيان النجسة بالاستحالة وهو كما ترى وكيف كان فالظاهر هو طهارة الفحم لكن لا بملاك الاستحالة و ذلك لعدم صيرورته مستحيلا بذلك مالم يصر رمادا بل لان اصابة النار عليه يطهره ولولا ذلك لما وجه للطهارة اصلا مع استصحاب بقاء النجاسة بل يمكن ان يقال بالطهارة بملاك الاستحالة وذلك لان صيرورته فحما يتوقف على ذهاب مقدار كثير من سطوح الحطب والخشب بالاحراق فما يتنجس من سطوحه صار رمادا فيصير الباقى طاهرا الا اذا كانت النجاسة نافذة فى باطن الحطب

وكيف كان فالامر سهل بعد كون النار مطهرا بنفسها ولو لم يجعل المحروق مستحالا ويمكن الاستدلال له بصحيحة حسن بن محبوب المتقدمة فان قوله فان الماء والنار قد طهراه يعم ما كان من قبيله ضرورة ان الحطب الذى صار فحما ليس اسوء حالا من الجص مضافا الى ان سوق السؤال يكون بحيث يفهم منه عدم الاختصاص فى ذلك بخصوص الجص بل ان المطهرية من لوازم النار كان المحروق جصا اولا تامل تعرف .

وبالجملة ان كان نظر القائلين الى الطهارة الى ذلك والا فلا وجه للطهارة بل استصحاب النجاسة محكّم وان كان فيه كلام ايضا اذ لقائل ان يدعى بعدم بقاء الموضوع ضرورة ان الموضوع المحكوم بنجاسته فى السابق هو الحطب وفى اللاحق كان فحما ومغايرتهما

بمثابة من الوضوح بحسب لسان الدليل وهو المناط فى الرجوع الى الموضوع فى باب الاستصحاب لا العرف وان ذهبنا اليه فى السابق فانه ان كان المقصود من ذلك ان معيار فهم الموضوع من لسان الدليل هو العرف بحسب القرائن الخارجية والداخلية وما هو المرتكز فى اذهانهم فلابد من ذلك ومرجعه الى ان المناط فى فهم الاحكام والموضوعات هو العرف فانه مخاطب بالخطابات الشرعية فاذا قال الشارع الكلب رجس فلابد وان يراجع العرف فى فهم الكلب وكذا الرجس وانه ما هو الظاهر منهما عندهم فما فهموا من الموضوع او الحكم فهو المحكّم بلا اشكال وان كان المراد ان معيار الموضوع فى باب الاستصحاب هو العرف فى مقابل فى لسان الدليل بمعنى انه ان وقع الكلب فى لسان الدليل كان المعيار بما كان كلبا بالنظر المسامحى عند العرف فلو سامح واطلق الكلب على المتولد منه ومن غيره او سامح واطلق الفحم على الحطب وقال انه حطب وعلى الزبيب بانه العنب وان الموضوع فى المذكورات نفس الجسمية وان الحطبية والفحمية والعنبية والزبيبية من الحالات المتبادلة للجسم فلا اشكال فى عدم حجية ذلك المسامحة منهم فانهم معيار فى فهم المعانى الكلية لا فى تطبيق المفاهيم على المصاديق بالمسامحة فانهم ليسوا بمشرع قطعا فلا يكون نظرهم حجة جدا فربما سامحوا واطلقوا الكلب على السنور بالمسامحة فاى دليل على هذه المسامحة .

وعليه فلا مناص عن كون المعيار ما فهم من لسان الدليل وما هو الظاهر منه فاذا قال الشارع الماء المتغير ينجس وجب صرف الهمّ فيما هو الظاهر من هذا الكلام ومن المعلوم انه ظاهر فى الماء المتصف بالتغير و المتلبس به فعلا فلا يعم ما اذا زال تغيره فلا يصح القول بان الموضوع نفس الجسمية وان التغير وعدمه من الحالات المتبادلة للموضوع فيصدق مادام ذات الجسم باقيا فان ذلك بمعزل عن التحقيق وان كان ذلك خلاصة تحقيق الاعلام الا انه لا وجه له بداهة ان الفحم غير الخشب ولو عند العرف والزبيب غير العنب والّا لم يكن موسوما باسم غيره فلا وجه لمسامحتهم على انا لا نفهم المراد من العرف هل هو الشخص او الجميع علمائهم اوعوامهم فان كان المقصود علمائهم فهو خروج عن الرجوع اليهم وان كان عوامهم فاىّ دليل دل على وجوب متابعتهم فى مسامحاتهم .

ثم ما يقول الاعلام فيما صار العرف العوام مختلفا في مسامحاتهم فالرجوع الى العرف من قبيل احالة الشيء على امر مجهول ولو سلم فهو من قبيل ايكال الاحكام الشرعية الى اوهام العوام والرجوع في تشخيص الموضوعات اليهم وهو مما يضحك به الثكلى ثم ان العرف هل يكونون في مسامحاتهم بما هم عاقلون او مع قطع النظر عن عقولهم والثاني كما ترى والاول لا تطرق فيه المسامحة فبعد عدم الاعتبار بالدقة العقلية لا مناص عن الذهاب الى ما يفهم من لسان الشرع فاذا قال العنب اذا غلى يحرم كان الظاهر من الدليل ان لوصف العنبية مدخلية في الحرمة فاذا شك في ان العنب هل يعم الزبيب كان المرجع فيه اصالة الحل ولا معنى للتعميم وجعل العنب اعم من الزبيب والمسامحة في ان الموضوع ذات الجسم الصادق على الحالتين .

فان قلت فعليه لا تختل الامر في اكثر الموارد قلت لا فانه فيما وجد دليل الحكم كان هو المرجع والا فالاصل. ففي المقام اذا حكم الشارع بتطهير الحطب والعجين والجص واللبنات قبل اصابة النار فلا معنى لاستصحاب الحكم فان الفحم ليس حطبا والخبز ليس عجينا والآجر ليس لبنا والجص المحروق الذي صار رمادا ليس حجرا فالتمسك بالاستصحاب في مثل هذه الفروعات اوهن من بيت العنكبوت هذا كله مع احتمال كون الشك في هذا الاصل هو الشك في المقتضي دون الرافع لعدم العلم باستعداد بقاء النجاسة بعد اصابة النار.

اللهم الا ان يقال بان الشك في ان النار ايضاً رافعة لها اولا فيكون الشك في الرافع الثاني الطين النجس اذا طبخ بالنار فصار خزفاً وآجرا فقد حكي عن الشيخ في الخلاف و العلامة في النهاية وموضع من المنتهى والشهيد في البيان وصاحب المعالم الطهارة وحكي جزم جمع من المتاخرين عليها قال الشيخ في الخلاف اللبن المضروب من طين نجس اذا طبخ آجرا او عمل خزفا طهرته النار وبه قال ابوحنيفة وكذلك العين النجسة اذا احرقت بالنار حتى صارت رمادا حكم للرماد بالطهارة وقال ابوحنيفة كلها يطهر بالاستحالة اذا صارت ترابا اورمادا الى ان قال وكان ابن المرزبان يقول اذا ضرب اللبن من تراب فيه سرجين ثم طبخ ذلك بالنار فاكل ذلك السرجين لانه كرقاق التبن الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وروى الحسن بن محبوب قال سألت ابا الحسن

عليه السلام عن الجص الى ان ساق الرواية انتهى .

ولا يخفى ان التمسك بالاجماع في تلك المسئلة التي هي محل الخلاف بين الاعلام خصوصا مع عدم حصول الاستحالة للبن في غايه الاشكال واما التمسك بالرواية فدلالتها وان كانت تامة لكنها مبنية على القول بحصول الطهارة بمجرد اصابة النار عليه ولو لم تحصل الاستحالة كما بيناه والا فعلى المشهور القائلين بتوقف الطهارة على الاستحالة دون مجرد اصابة النار فقد اشكل الامر وان كان لا دليل لهم على النجاسة ايضاً سوى الاستصحاب الذي قد عرفت حاله ولو بحسب فهم العرف .

وحكى عن صاحب المعالم الطهارة مستدلا عليها باصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب لان مدرك الحكم بالنجاسة بعد ذهاب العين بالاحراق هو الاجماع والاستصحاب لا يجرى فيما كان دليله الاجماع وقد ادعى الشيخ الاجماع على الطهارة ولا اقل من دلالته على نفى الاجماع على ثبوت التنجيس (ح) فالاصل يقتضى برائة الذمة من التكليف باجتنابه و وجوب غسله انتهى خلاصته و يمكن ان يكون مراده انه بعد الاحراق لا علم باستعداد بقائها فضلا عن ان يكون معقد الاجماع وكيف كان فان كان مراده ذلك فله وجه وان كان لاجل عدم جريانه فيما هو مأخذه الاجماع فهو غير تام لان الاستصحاب لا يتبع دليله سواء مأخذه الاجماع او السنة الا ان الاستصحاب لا يجرى فى المقام لا بملاك الذى ذكره بل لما عرفت من عدم بقاء الموضوع والله العالم .

الثالث العجين المعجون بماء النجس لو خبز هل يكون طاهرا اولا فعن الشيخ فى محكى النهاية فى باب المياه انه قال فان استعمل شيء من هذه المياه النجسة فى عجين ويخبز لم يكن بأس بأكل ذلك الخبز فان النار قد طهرته ويؤيده عدهم النار من المطهرات فان الظاهر منه انه من حيث هي هي كذلك لا من حيث كونها موجبة للاستحالة ويمكن الاستدلال بروايتى حسن بن محبوب وعلى بن جعفر المتقدمتين الواردتين فى الجص بقوله ان الماء والنار قد طهراه مع عدم حصول الاستحالة قطعا فيكون واردا على الاستصحاب قطعا على فرض جريانه .

وبمرسلة ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عمن رواه عن ابى عبدالله عليه السلام فى عجين

عجن وخبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال لابأس اكلت النار ما فيه ورواية عبدالله ابن زبير عن جده قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن البئر يقع فيها الفارة وغيرها من الدواب فيموت فيعجن من مائها ايؤكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلابأس بأكله .

وخبر زكريا بن آدم قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر اونبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق اويطعمه اهل الذمة اوالكلب واللحم اغسله وكله قلت فانه قطر فيه الدم قال الدم تأكله النار انشاء الله قلت فخمر اونبيذ قطرت فى عجين اودم قال فقال فسد قلت أبيعه من اليهودى والنصرانى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه الحديث .

و يرد على الثانية بعدم انفعال البئر و يمكن دفعه بان المقصود بالسئوال هو الفراغ عن تنجس ماء العجين وجوابه عليه السلام ايضا مبنى على النجاسة فيمكن وقوع الفارة فى الدلو اونحو ذلك مثل كون هذا البئر لم تكن ذامادة ونحو ذلك و يرد على الثالثة بمنافاة حكم الاهراق للخمر دون الدم بعد كونهما نجسين ويمكن الجواب بان اهراق الخمر للحرمة و لوكان قطرة فى ضمن المرق لا النجاسة لما عرفت فى محله بخلاف الدم فانه نجس يطهره النار الا انه مع ذلك لايخلوعن اضطراب مع ذيلها لحكمه عليه السلام بالفساد للجميع الاان يقال ان الحكم بالفساد باعتبار الخمر والنبيذ من حيث عدم جواز شربهما لامن حيث النجاسة ومع ذلك انها معارضة بما عن الشيخ فى الصحيح عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه قال وما احسبه الا حفص بن البخترى قال قيل لابى عبدالله عليه السلام فى العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل اكل الميتة.

وفى الصحيح عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال يدفن ولايباع والجمع بينهما بان الدفن فى صورة عدم كون البيع ممن يستحل اللهم الاان يرد بها بعدم جواز بيع النجس ولوبالمستحل فان النجس لامالية له شرعا وكون المشترى ممن يستحل الاكل لايوجب اخذ الثمن فى مقابل ما لامالية له شرعا فاخبار المنع لايخلوعن منافاة للشرع من حيث دفع النجس الى الغير أكلا اوبيعاً فانه مع عدم جواز أكله حتى للكافر والمستحل كان اكل المال فى مقابله اكلا للباطل ولذا حكى عن ابن

ادريس المنع من ذلك وذهب الى انه لايجوز بيعه مطلقا وقال ان الرواية الواردة بذلك متروكة فلا عمل عليها لانها مخالفة لاصول مذهبنا ولان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه .

وعن المختلف انه اجابه بان هذا فى الحقيقة ليس بيعا و انما هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه فكان سائغا انتهى وظاهره توقف العلامة ايضا فى الصحة فروايات الجواز بلامعارض وان كان ماذكره الحلى والعلامة ايضا محل منع لماورد فى جواز بيع المذكى وغير المذكى المختلط احدهما بالاخرى بمن يستحل الميتة ومع ذلك امكن الجمع بينهما بحمل المانعة على كراهة اكل مثل هذا الخبز واستحباب دفنه والمسئلة مشكلة من حيث ورود تلك الاخبار ومن حيث اعراض المشهور و لم يكن عاملا عليها سوى الشيخ قده وهو ايضا مضطرب فيها حيث حكى عنه فى باب الاطعمة رجوعه قال فى محكى النهاية ايضا فى باب الاطعمة واذا نجس الماء بحصول شىء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة فى جواز اكله وذلك ان النار قد طهرته.

والاحوط ماقدمناه وحكى عنه اختلاف كلامه فى كتابى الاستبصار والتهذيب وانه افتى بالطهارة فى الاول و بالنجاسة فى الثانى وليس وجه اضطرابه الا اختلاف الاخبار و اعراض المشهور مع ان اعراض المشهور بعد فتواه على الطهارة لايضر اذ معيار الاعتناء بها هو الشهرة بين المتقدمين وقوله المحكى عن الاطعمة ايضا لم يكن بحيث يظهر منه اختيار النجاسة لقوله و رويت الخ فلم يظهر منه سوى الاحتياط و ليس منشأ الفتوى بالطهارة سوى الاخبار الواردة فى الجص والعجين النجس دون الاستحالة كى يورد على الاخبار بعدمها فالروايات قد دلت على الطهارة مع فرض عدم الاستحالة فيمكن من ذلك هو القول بان النار من حيث هى هى كانت مطهرة ولو لم توجب الاستحالة فلو فرض عدم العمل بماورد فى العجين سوى الشيخ فقد عملوا بماورد فى الجص بل لعل استناد الكل الى رواية ابن محبوب الدالة على الطهارة من دون حصول الاستحالة على الفرض وهى معمول بها على الفرض ويكفى مضمونها لطهارة ماصابت النار جصا كان اوآجرا اوخزفا اوغير ذلك من نظائره مثل ذوب الحديد والرصاص النجس اوالحديد النجس الواقع فى

كير الحدادين اذ لوطهر الجص النجس بمجرد الطبخ بدون الاستحالة كان الجميع كذلك فلابد واما ان لا يعمل بهذه الاخبار ابداً او الفتوى على طبقها مع انه فى حد نفسه ولو خلى وطبعه ليس ببعيد ان يجعل الشارع النار آكلة للنجاسة بل ليس امره بأهون من الشمس حيث طهرت ماجفته على المشهور فالنار اولى به قطعا وليس ذلك بقياس بل من باب الغاء الخصوصيات فتامل .

وبالجملة لا يمنع شيء عن الافتاء بذلك الا اعراض القوم عن اخبار الخبز ولو سلم فاعراضهم عن عما ورد فى الجص غير معلوم بل معلوم العدم وهو كاف وقد عرفت فتوى جمع من الاكابر على طهارة اللبن المطبوخ بماء النجس مع ان ملاك الكل واحد والحاصل ان الجص والفحم والعجين والحديد والطين اذا اصابتها النار سواء فى عدم حصول الاستحالة فلابد اما من الالتزام بالطهارة فى الجميع او بالعدم كذلك والفرض قد حكموا بطهارة الجص و كثير مما ذكر مع وحدة الملاك فالكل كذلك و التمسك بالاصل على فرض جريانه لا يحسن مع وجود الاخبار المصرحة بالطهارة .

فان قيل النجاسة معلوم و لا يرفع اليد عنها الا بالدليل **قلنا** مع انه لا دليل على النجاسة اذ لابد فى الحكم من بقائه الى جميع الحالات ولا يقين ببقاء النجاسة بعد اصابة النار فاليقين كما هو شرط فى الابتداء شرط فى الاستمرار ومن المحتمل عدم استعدادها لما بعد النار ان خبر الجص دليل فضلا عما ورد فى المقام ومعارضة اخبار الخبز لو سلم لا ينثلم بما ورد فى الجص ولا يجوز اختصاصه بمورده بعد عموم الملاك و يؤيده سهولة الشريعة وعدم جعل الحرج والعسر اللازم من نجاستها فالادلة مع اصالتى الجواز والطهارة كافية والحاصل من جميع هذه الاخبار يستفاد مطهرية النار كالشمس و الارض و ليس امرها اهون منهما ولذا قد عدوا النار مطهرا اذا استحالت ولاجل ذلك كله قال فى الذخيرة الطهارة اقرب عند التكلم فى اخبار العجين .

وبذلك كله ظهر ضعف ما افاده فى الجواهر فراجع وبالجملة دعوى الاجماع فى مثل تلك المسائل دون اثباته خرط القتاد مع كون المدرك فيما بايدينا والاخبار صريحة الدلالة على الطهارة من دون معارض سوى ما ورد فى العجين والترجيح لادلة الطهارة

اذ مضافا الى اعتضادها باصالتى الطهارة و الحلية معاضدة بماورد فى الجص مع وحدة الملاك ولولا ذلك لزم العسر والحرج العظيم اذ الغالب فى اللبنات المضروبة للطبخ و الاجر صيرورتها متنجسة قبل الاحراق وكثيراً ما يرى اثر رجل الكلاب عليها و غالبا لاينفكك الاراضى المضروبة عليها عن النجاسة الحاصلة من الناس والبهائم فلو لم يطهر بالنار لزم منه تنجيس الدور و الاراضى والمساجد و المشاهد الشريفة المبنية على تلك اللبنات وذلك امر واضح والغالب عند ذوب المعادن وخبز العجين النجس ملاقاة النجاسة فى تلك الحالة وكثيرا مايرى ان الخبازين لاينفكون فى حال طبخ العجين عن مصاحبة النجاسة خصوصا الدم الخارج من ايديهم بادنى وقوعهما على شيء خصوصا فى فصل الشتاء حيث لاينفك الايادى عن الدماء تامل فيما ذكرناه تجد صدق ما ادعيناه و الله العالم .

ثم انهم عدوا الاستحالة ايضا من المطهرات سواء كانت بالنار اولا كما اذا صارت النطفة والعلقة حيوانا والخمر خلا والدم قيحا والكلب والخنزير ملحا اورمادا والبول بخارا والعذرة حمأة اورمادا اودوداوغير ذلك ووجهه ماعرفت من ان الاحكام الشرعية تابعة للاسم و من المعلوم ان الخنزير الواقع فى الملاحة لا يطلق عليه الخنزير بل الملح وهو واضح الا انه قد ينافيه عبارة المصنف فى المعتبر قال فيه الاعيان النجسة لاتطهر بالاستحالة .

وقال ابوحنيفة يطهر بالقياس على الخمر وجلود الميتة اذا دبغت وحكى عنه انه لو وقع خنزير فى ملاحة فاستحال ملحا طهر. لنا ان النجاسة قائمة بالاجزاء النجسة لاباوصاف الاجزاء فلاتزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء مايقتضى ارتفاعها انتهى وصريحه قده عدم طهارة الاعيان النجسة ونظيره ما افاده فى المنتهى .

ويمكن الفرق بين المذكورات حيث لااشكال فى طهارة ماصارت حيوانا بل لايكون ذلك قابلا للبحث كالعذرة والعلقة اذا صارت دودا اوحيوانا ولعله قده اراد غير ماذكر كالكلب والخنزير وللتأمل فيما ذكراه مجال اذالنجاسة ثابتة لهذه الاجزاء وانمايزول

عنها وصف الكلبية كما ذكراه فتلك الاجزاء المالحة هی بعينها اجزاء الكلبية ومجرد دوران الحكم مدار بقاء موضعه لايقتضی الحكم بالطهارة والاليقتضی طهارته اذاذابت اجزائه فی ضمن اجزاء طاهرة او اختلط بها بحيث صارت اجزاء لايتجزی بنفسه او بعلاج فلافرق بين وقوعه فی مملحة وبين ما اذا جعل فيه شيئاً جعله ترابا بحيث صاره كالعهن المنفوش .

فان قلت لايطلق على الاجزاء المالحة كلب قلت لايطلق على تلك الاجزاء كلب .

فان قلت يقال بان تلك الاجزاء اجزاء كلب قلت يقال بان اجزاء المالحة ايضا اجزاء كلب .

فان قلت ان الاطلاق فی الاول باعتبار ماكان سابقا قلت فی الثانی كذلك

فان قلت ان صدق الكلبية فی الاول مبنی على كون المشتق حقيقة فی الاعم وهو خلاف التحقيق قلت فی الثانی كذلك حرفا بحرف .

فان قلت ان الاجزاء فی الاول ملح بخلافه فی الثانی قلت فی الثانی ايضا كل شیء غير الكلب مع انه انتقض بما جعله ملحا اورمادا بعلاج لكن الانصاف هو الفرق بين ماصار بمرور الايام كذلك وبين غيره .

ثم ان ماذكره فی المنتهی فی بيان وجه الطهارة يجری فی الكلب والخنزير ايضا حيث انه فصل بين الاقسام وذهب الی الطهارة فی بعضها والی النجاسة فی بعضها قال فی مقام بيان اقسامها وبيان مايطهر منها ومالايطهر مالفظه الرابع اذاوقع الخنزير وشبهه فی ملاحة فاستحال ملحا والعذرة فی البئر فاستحالت حمأة لم تطهر وهو قول اكثر اهل العلم خلافا لابی حنيفة لنا ان النجاسة قائمة بالاجزاء والصفات والاجزاء باقية ومغايرة الاوصاف لايخرجها عن الذاتية انتهی الی ان قال لوصارت الاعيان النجسة ترابا فالاقرب الطهارة لان الحكم معلق على الاسم ويزول بزواله انتهی فان هذا الوجه مناقض مع التعليل بان النجاسة قائمة باجزاء النجاسة لاباوصاف الاجزاء كما علله هو والمحقق بداهة ان هذا الوجه يجری فيما صارت العذرة ترابا اذلو كانت النجاسة قائمة باجزائها لكانت الاجزاء باقية بحالها بالضرورة وان كان الحكم معلق على الاسم لكان الاسم غير باق فی الخنزير ايضا

والحاصل ما افاده في وجه كل من النجاسة والطهارة جار في الاخر والعجب من بعض المحققين في رسالته الاستصحابية حيث زعم ان ذلك من العلامة بيان لوجهي الاشكال لا انه مذهبه قال في مقام الرد على شيخنا الانصاري ما لفظه ولا يخفى ان العلامة قده انما جعله منشأ للاشكال ولم يستدل به فانه اوضح فسادا من ان يخفى على احد انتهى والظاهر انه لم يلحظ العبارة ولم يتامل فيه والا فهو بعيد عن مثله نعم ظاهره في التذكرة هو التردد ولعله اراد ما ذكره فيها قال في التذكرة ولو استحال الخنزير وغيره من العينيات ملحا في المملحة او الزبل الممتزج بالتراب حتى طال عهده ترابا قال ابو حنيفة يطهر وللشافعي وجهان وعندي في ذلك تردد انتهى .

وكيف كان فالتردد في محله لعدم نص دل عليه وانما يكون موكولا الى العرف وهم يحكمون بان تلك الاجزاء هي الاجزاء النجسة مع حكمهم ايضا بان الاحكام الشرعية يدور مدار الاسماء والموضوعات فمن انتفى موضوع حكم وتبدل الى موضوع آخر يتبعه حكمه على ان ذلك لو تم منهما لجرى في جميع اقسام الاستحالة فلا خصوصية للكلب والخنزير فلو صارت العذرة ترابا كان ذلك التراب هو اجزاء العذرة بعينها .

نعم لا اشكال فيما صار حيوانا كما عرفت والحاصل ان كلها من واد واحد فالازم اما القول بالنجاسة مطلقا او الطهارة كذلك والاول خلاف الاجماع فتعين الثاني مؤيداً بسهولة الشريعة وسماحتها فعليه لا بأس بخراب مقابر الكفار ونبش قبورهم واخذ تراب ابدانهم وخلطها بتراب غيره وبناء المساجد والمشاهد منها وكذلك خلط تراب العذرة بغيرها ووقوع الدخان والبخار من الاعيان النجسة على المكلفين وغيرهم من الابنية والمساجد والمشاهد فان كلها محكوم بالطهارة لعدم حكم العرف بانها نفس حقائقها الاولى ولم يحكموا بان تلك الاجزاء اجزاء كلب بل يحكمون بانها رماد وليس ذلك رجوعا الى العرف في تطبيق المفاهيم على المصاديق والمسامحة فيها بل من باب الرجوع اليهم في فهم المعاني من الخطاب لما عرفت من انهم هم المخاطب بالاحكام ونظرهم حجة في نفس المعاني الكلية الثابتة عندهم بعدما كانوا من اهل اللسان وانما لا يعتنى بمسامحاتهم وتصرفاتهم في تطبيق الكليات على المصاديق وحيث ورد من الشرع ان

الكلب نجس والتراب طهور يرى يحكمون فى الكلب بالنجاسة وفى التراب بالطهارة لانه تراب فعلا وان كان كلبا سابقا والفرض ان التراب طهور.

وبالجملة المواد وان كانت مواد الكلبية فان الاستحالة ليست من قبيل اعدام وايجاد بل يكون منها شيء باق فى الحالتين وانما يتغير صورته التى بها يطلق عليها ماهية من الماهيات كماهية الترابية بعد ما كان كلبا فاذا زال الاسم كفى فى زوال الحكم ثم ان الاستحالة فى الاعيان النجسة موجبة للطهاره كما عرفت فهل تكون كذلك فى المتنجسات قيل بالاول نظرا الى ان الحكم متعلق فى الاعيان بالماهية الخاصة الزائلة بعد الاستحالة وصيرورتها ماهية اخرى فلم يبق الموضوع كى يتعلق به الحكم بخلاف الثانى فان الحكم متعلق بالجسم المطلق وهو موجود فى جميع اقسام الجسم فالحطب المتنجس اذا صار رمادا كان الرماد جسما ايضاً فالنجاسة المتعلقة بالجسم موجودة فى المستحال اليه ولذا قالوا كل جسم لاقى نجسا مع الرطوبة فهو نجس.

ولكن لا يخفى ان الحكم غير متعلق بالجسم بما هو جسم مطلق بل بما هو جسم خاص ونوع خاص فالصورة النوعية الخشبية كانت طاهرة بحسب خلقتها الاصلية ثم صارت متنجسة بملاقاة النجاسة فهذه الصورة الخاصة الواقعة فى مقابل سائر الصور النوعية اذا صارت ترابا فقد ذهب ما هو موضوع للنجاسة العرضية الطارية عليها ولم يبق اسم ما كان الامر بتطهيره بل اذا صارت الاعيان النجسة طاهرة بذهاب حقيقتها كان ذلك فى المتنجسات اولى وذلك واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

ثم انهم قد عدوا من المطهرات امورا ايضاً قد مرت الاشارة الى بعضها احدها انه لا اشكال فى طهارة الخمر اذا انقلبت الى الخل لو قلنا بالنجاسة سواء كان من باب الاستحالة ام لا واما على القول بالطهارة كما هو المختار فلا نجاسة كى ينقلب الى الطهارة فيخرج عن محل الكلام.

وبالجملة عد الانقلاب من المطهرات مبنى على نجاسة الخمر والا فلا مورد للبحث والظاهر كما عرفت فيما تقدم عدم وجود دليل دل على ان الخمر بالانقلاب يطهر بل لسان الاخبار عدم البأس بما اذا انقلب ونحوه الظاهر فى ان الحرمة زائلة بالانقلاب الى

الخل فلا يستفاد ازيد من ذلك .

والعجب من المحقق الهمدانى حيث قال واما الخل المستحيل من الخمر فمما يدل على طهارته مضافا الى الاجماع جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال لا بأس ومنها موثقة عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل تأخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا بأس ومنها موثقة اخرى له ايضاً عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس انتهى موضع الحاجة.

فانت اذا تأملت فيها تجد من نفسك عدم دلالة واحد منها على الطهارة وان عدم البأس راجع الى الحرمة الثابتة فى حال الخمرية مع انه على فرض النجاسة صار وعائه نجسا فى حال الخمرية ولا دليل على طهارة الظروف بعد الانقلاب الى الخل فينجس ثانيا بالسراية بناء على المشهور من سراية النجاسة من المتنجسات نعم لو كان الدليل على نجاسة الخمر وعلى طهارته بالانقلاب موجوداً صريحا لكان لازمه الالتزام بطهارة الظرف والمظروف بدلالة الاقتضاء وصونا لكلام الحكيم عن اللغوية اذ الالتزام بطهارة الخمر بالانقلاب دون ظرفها مما لا يجتمعان والفرض خلافه .

الثانى ذهاب ثلثى العصير فانه مطهر لما بقى ولكنه مبنى على نجاسة العصير بالغليان وقد عرفت عدم دلالة الاخبار على النجاسة وانما تدل على الحرمة بمجرد الغليان والحلية بذهاب ثلثيه فهما راجعان الى الحرمة والحلية دون الطهارة والنجاسة ثم ان ذلك فى العصير العنبى واما الزبيبى فلا وجه لتوهم النجاسة فيه اصلا بل الحرمة ايضا لعدم العلم بالغليان بل لعدم المقتضى له لعدم وجود ماء يغلى فيه .

قال فى مصباح الفقيه واما العصير الزبيبى فمما لا ينبغى الاستشكال فى طهارته ولو على القول بنجاسة العصير العنبى وعن الحدائق الظاهر انه لا خلاف فى طهارته وعدم نجاسته بالغليان فانى لم اقف على قائل بالنجاسة هنا وبذلك صرح فى الذخيرة ايضا انتهى وعن شرح الوسائل لبعض معاصرى صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة غير عصير العنب هذا مضافا الى اصالة الطهارة الثابتة قبل الغليان فاذا شك فى تبدلها بالنجاسة

فالاصل عدمها المتقدم على الاستصحاب التعليقى فانه و ان كان حجة بلاكلام لرجوع التعليق الى سائر القيود فهوعبارة اخرى عن قوله العنب المغلى ينجس فلا يشك فى جريان الاصل فيه اذا يشك فيه لجهة من الجهات الاان الكلام فى اصل النجاسة لعدم دلالة دليل عليه اصلا بخلاف الطهارة قبل الغليان فانها ثابتة بلاكلام .

الثالث- الانتقال وهومن اقسام الاستحالة ايضا كانتقال دم الانسان فى بدن حيوان لم يكن له نفس سائلة كالبق والقمل والبرغوث والعلق فيصير جزء بدنه وهو طاهر قطعا لعدم كون الدم بعد الانتقال دم انسان بل دم بق مثلا والظاهر لا اشكال فيه فان ملاك الطهارة هو ملاك الاستحالة وقد ظهر انها موجبة للطهارة من اى شيء كانت ومنه صيرورة الماء النجس ونحوه جزء للنباتات وكل ذلك فيما اذا صدق كون المستحيل شيئا آخر واما اذا شك فى ذلك كما لو قتل البق فى حين المص فانه ليس هذا الدم دم بق فيجرى فيه استصحاب النجاسة .

الرابع - استحالة الاعيان النجسة الى الدخان والبخار والظاهر لا اشكال ايضا فى الطهارة لتعدد الموضوع فيجرى قاعدة الطهارة ولاوجه للتوقف او الحكم بالنجاسة فى بعض الاقسام الاتوهم كون النجاسة قائمة بالاجزاء النجسة لاباوصافها وقد عرفت ضعفها

الخامس- استحالة النطفة حيوانا طاهرا والماء والغذاء النجس بولا اوخرؤا للحيوان الطاهر فالظاهر ايضاً لا اشكال فيه .

السادس- اسلام الكافر فلا اشكال فى طهارته لو اسلم لقبول توبته بلاكلام وان الاسلام يجب ماقبله وانما الاشكال فى المرتد الفطرى اى من ارتد فى حال كون احد ابويه مسلما وقد وقع الخلاف فى انه هل يقبل توبته ام لا نسب العدم الى المشهور والقبول مطلقا الى جماعة من المتاخرين وقيل يقبل باطنا لا ظاهرا وقيل يقبل فيما اذا انكر الضرورى دون ما انكر الشهادتين مع اتفاق الكل على عدم سقوط احكامه وهو وجوب قتله وبينونة زوجته وخروج امواله عن ملكه فعلى القول بقبول توبته واقعا فقط انه لا يعذب كالكفار مخلدا بل له نجاة وخروج من النار ومن قال بقبوله ظاهرا ايضاً يقول بطهارته ووجوب اجراء احكام الاسلام عليه كالصلوة والصوم ونحوهما وان كان يجب قتله حجة القائلين بعدم قبول

التوبة مطلقا ماياتى من الاخبار الظاهرة فيه مع قطع النظر عن المعارض حجة القائلين بالقبول باطنا فقط هو الجمع بين ادلة قبول التوبة وبين دليل المنع حجة القائلين بالقبول مطلقا لكن مع اجراء الاحكام الثلاثة هوان التوبة تخرجه عن الكفر فلايصدق الكافر عليه بعد التوبة .

قال الشيخ فى طهارته وانما الاشكال والخلاف فى تحققه للفطرى والاقوى ان توبته ايضاً يوجب طهارته وزوال نجاسته وفاقا للمحكى عن (ظ) التحرير و الذكرى وصريح المهذب والروضة وجماعة من متاخر المتاخرين كالعلامة الطباطبائى والمحقق القمى وظاهر الفاضل فى شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر ولايصدق الكافر عليه بعد التوبة انتهى موضع الحاجة .

ولايخفى انه مع الاعتراف بانه مؤمن بعد التوبة فلايجوز قتله قطعا و (ح) ان كان مدرك عدم قبول التوبة هو قوله عليه السلام من رغب عن الاسلام الى قوله فلاتوبة له فظاهره عدم قبول التوبة بالنسبة الى الاسلام وهم لايقولون به وحمله على عدم القبول بالنسبة الى الاحكام الثلاثة عهدته على مدعيه وقدمر بعض الكلام فى ذلك فى السابق فى بعض مباحث الجنابة و بالجملة ان وجوب قتله بعد توبته مما يقطع بانه امر مرجوح فى الشرع فانه مضافا الى الشريعة السهلة السمحة والى ان همّ الانبياء والاولياء فى الحروب و الغزوات دعوة الناس الى الاسلام وان اكثرهم الخوارج والغلاة الذين خرجوا على امام زمانهم الموجب لكفرهم بلاكلام والقائلين بالهية على عليه السلام فانهم من المسلمين وكذا الخوارج ولوكان فيهم من كان مشركا فاسلم لكن الاكثر كانوا اولاد الذين آبائهم وامهاتهم مسلمون ومن المعلوم انه لوتاب بعض منهم واقر بامامة على وان الحق معه وان القتال معه كفروانه عبدقبل منهم امير المؤمنين جدا بل القتال معهم لذلك وكم له من نظير وكثيرا مايعنون عن المسلمين الضالين المنحرفين عن الاسلام الى الكفر وقضية بنى اسرائيل الذين عبدوا العجل فقبل توبتهم بعد قتلهم انفسهم شاهد عليه فان اللازم على ذلك قتل الجميع ضرورة ان قتل الغير لايكون توبة لصاحبه .

فان قلت ان ذلك راجع الى شريعة موسى وهي منسوخة قلت لاملازمة بين مجيء

النبى اللاحق وبين نسخه شريعة السابق بتمامه بل فلامعنى له فالنسخ انما يكون فى بعض الاحكام فاذا شك فيه فلامانع من استصحاب بقاء ذلك الحكم .

فان قلت لامناص عن وجوب القتل كما فى الحدود والقصاص مع ان من جرى عليه الحدود والقصاص مسلم ايضا فلازم هذا الاستبعاد عدم اجرائهما ايضا وهو مما يقطع بخلافه قلت مع تحقق الفرق بين المقامين ان المدعى فى المقام عدم ثبوت ذلك من الدليل ونحن نلتزم بما انا دل عليه دليل وليست الادلة الواردة فيه بحيث يمكن استفادة ذلك الحكم منها فمقتضى الاصل و الاحتياط حرمة القتل بعد التوبة مضافا الى انه قياس مع الفارق اذ فى غير الارتداد من الحدود كان اجراء الحد غير موجب لكفره بل كفارة لعصيانه وعقوبة لعمله وبه خفف عذابه فى الآخرة بخلاف المقام .

وبالجملة ان الالتزام بعدم قبول توبته ووجوب قتله وكونه فى الاخرة والدنيا كساير الكفار يكون مخالفا لما يقطع بخلافه من الشريعة السمحة المرغبة الى الاسلام والتوبة لكل احد ومنافيا لعدله تعالى لاعماله واتيانه مدة عمره بعمل الاسلام واحكامه فيكون بمجرد تكذيب ولو تاب بعد ذلك حقيقة وندم وبكى مدة عمره فى النار مخلدا اولم يعمل معه معاملة الاسلام و هذا الامر دون اثباته خرط القتاد على ان لازمه عدم صحة الصلوة والصوم والحج وساثر الاحكام عنه فلابد اما من الالتزام به المساوق لعدم وجوبها لعدم التأثير فيما ياتى به باطلا فيكون كالميت والبهائم خارجا عن المكلفين واما بخلافه والاول لايمكن الالتزام به وليس كالكفار المكلفين بالفروع ايضا لانهم قادرون على الاسلام كى يصح عنهم فيعاقبون بانهم لم لاتسلموا كى يصح عنكم الاعمال بخلافه فى المقام لان فرض عدم صحة توبته وايمانه فيتعين الثانى المساوق لكونه مسلما بعد التوبة .

والحاصل القول بعدم قبول التوبة لاظاهرا ولاباطنا مما لاينبغى ان يصغى اليه ويتلو فى الضعف قبوله باطنا لا ظاهرا وكذا القبول باطنا وظاهرا مع اجراء الاحكام الثلثة عليه وكيف كان فالمتبع هوالنص وهوعلى طوائف :

الاولى مادل على عدم قبول التوبة مطلقا فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت

اباجعفر عليه السلام عن المرتد فقال من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ماترك على ولده ومنها رواية عمار قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرئته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه

ومنها خبر حسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابى الحسن الرضا عليه السلام رجل ولد على الاسلام ثم كفر وأشرك وخرج من الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب عليه السلام يقتل ولا يستتاب ولا يخفى ان هذه الروايات صريحة فى المطلوب لكنها بالاطلاق والعموم غير الاخيرة شاملة للملّى ولم يقل به احد والتقييد بالفطرى وان امكن لكنه فرع الثبوت وعدم وجود المعارض .

الطائفة الثانية ماظاهره التفصيل بين الملى والفطرى مثل صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام سألته عن مسلم تنصّر قال (ع) يقتل ولا يستتاب قلت نصرانى أسلم ثم ارتد قال (ع) يستتاب فان رجع والاقتل ومرسلة فقيه كتب عامل امير المؤمنين (ع) اليه انى اصبت قوما من المسلمين زنادقة وقوما من النصارى زنادقة فكتب اليه اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه واما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة وظهورها فى ماهو المشهور لا ينكر لكنها معارضة بماهو اكثر.

الطائفة الثالثة ما دل على قبول التوبة للفطرى كرواية فضيل بن يسار عن ابى عبدالله عليه السلام ان رجلا من المسلمين تنصّر فاتى به امير المؤمنين عليه السلام فاستتابه فابى عليه فقبض على شعره ثم قال طئوا يا عباد الله فوطىء حتى مات وظهورها فى الفطرى غير قابل للانكار

ورواية جميل بن دراج وغيره عن احدهما عليهما السلام فى رجل رجع عن الاسلام قال يستتاب فان تاب والاقتل قيل لجميل فما تقول ان تاب ثم رجع عن الاسلام قال يستتاب قيل فما تقول ان تاب ثم رجع ثم تاب ثم رجع فقال لم اسمع فى هذا شيئا ولكن عندى بمنزلة الزانى الذى يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك وفي الكافي وقال روى

اصحابنا ان الزانی یقتل فی المرة الثالثة وهی کسابقها حیث ان قوله رجع عن الاسلام کالصریح فی انه الاسلام الاصلی الاولی .

ونظیرها ایضاً مارواه الشیخ عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال اتی امیرالمؤمنین علیه السلام برجل من بنی ثعلبة قدتنصّر بعد اسلامه فشهدوا علیه فقال له امیرالمؤمنین علیه السلام ماتقول هؤلاء الشهود قال صدقوا وانا ارجع الی الاسلام فقال اما انك لوکذبت الشهود لضربت عنقك و قد قبلت منك فلاتعد وانك ان رجعت لم اقبل منك رجوعا بعده فهذه الروایات صریحة فی الفطری والا یقال لعاد الی النصرانیة لانه قدتنصّر مضافا الی ان عدم الاستفصال دلیل علی العموم.

و منها مارواه فی الکافی عن کردین عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام وابی جعفر علیه السلام قال ان امیرالمؤمنین علیه السلام لمافرغ من اهل البصرة اتاه سبعون رجلا من الزط فسلموا علیه وکلموه بلسانهم فرد علیهم بلسانهم ثم قال لهم انی لست کما قلتم انا عبدالله مخلوق فابوا علیه وقالوا انت هو فقال لهم لئن لم تنتهوا وترجعوا عما قلتم فیّ وتتوبوا الی الله عزوجل لاقتلنکم فأبوا ان یرجعوا ویتوبوا فامر ان تحفر لهم آبار فحفرت ثم خرق بعضها الی بعض ثم قذفهم فیها ثم خمّر رؤسها ثم الهبت النار فی بئر منها لیس فیها احد منهم فدخل الدخان علیهم فیها فماتوا ولا یخفی ان فیهم الملی والفطری ضرورة ان اولادهم وان کانوا من الملی الا ان اکثرهم المسلمون الذین غلوا فی امره علیه السلام .

ومنها مارواه الشیخ عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام قال اتی قوم امیرالمؤمنین فقالوا السلام علیك یاربنا فاستتابهم فلم یتوبوا فحفر لهم حفرة واوقد فیها ناراً وحفر حفرة اخری الی جانبها وافضا ما بینهما فلما لم یتوبوا القاهم فی الحفیرة واوقد فی الحفیرة الاخری حتی ماتوا وهذا ظاهر ایضا فی الفطری وهذه الروایات تدفع حمل المطلقات علی الفطری فحمل المطلق علی المقید وان کان صحیحا الا انه فیما ثبت هذا الحکم فی الفطری فاذا کان ظواهر هذه الروایات ثبوت التوبة للفطری فکیف یطلق المطلقات علیه هذا مضافا الی ان جملة منها دل باطلاقها علی قبول التوبة للفطری کما یاتی .

الطائفة الرابعة ما دل علی قبول التوبة مطلقا کمرسلة ابن محبوب المرویة

فى التهذيب عن ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام فى المرتد يستتاب فان تاب والاقتل و المرأة اذا ارتدت استتيبت فان تابت فرجعت والاخلدت السجن وضيق عليها فى حبسها ومنها رواية عبادبن صهيب عن ابى عبدالله قال المرتد يستتاب فان تاب والاقتل قال و المرأة تستتاب فان تابت والاحبست فى السجن واضربها .

ومارواه الشيخ عن مسمع بن عبدالملك عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين المرتد تعزل عنه امراته ولاتؤكل ذبيحته ويستتاب ثلثة ايام فان تاب والاقتل يوم الرابع ومنها رواية ابى بكر الحضرمى الاتية .

وبالجملة هذه المسئلة ليست بحيث يشكل الامر على الفقيه اذليس فى البين الا قليل من الروايات المتعارضة بالاكثر الاقوى وبذلك ظهر عدم امكان الجمع بحمل المطلقات الدالة على عدم القبول على الفطرى والمطلقات الدالة على القبول على الملى و جعل مادل على التفصيل شاهدا للجمع اذ مايدل على عدم القبول بالاطلاق روايتان معارضتان مع جملة من الروايات الدالة على القبول فى خصوص الفطرى وبعضها بالاطلاق

وبالجملة اللازم فى المقام اما تساقط مادل باطلاقه على عدم قبول توبة الفطرى ومادل كذلك على القبول بالمعارضة فبقى لنا روايات مصرحة اوظاهرة فى قبول توبة الفطرى بلامعارض مع الاعتضاد بالاصل ونفى الحرج كمافى الطائفة الثالثة واما جعل مادل باطلاقه على القبول ومايكون صريحا اوظاهرا فيه كلها معارضا لما دل على عدم القبول ومن المعلوم ان الترجيح لمادل على القبول مطلقا اذهى اكثر واصح واقوى .

ان قلت مادل على العدم مشهور قلت مع انه لايحصل من الشهرة الا الظن وهو ليس بحجة فى مقابل الادلة ان وجه الاشتهار مافهموه من تلك الروايات فاذا نقطع بخطائهم فى فهم الروايات لايكون الاشتهار حجة مع ان الشهرة المقبولة هى الشهرة بين اصحاب الائمة والفرض ان خلافها يستفاد من الروايات .

ويؤيد ماذكرنا ماعن الكافى فى الصحيح عن محمد ابن مسلم عن ابيجعفر انه قال من كان مؤمنا فعمل خيرا فى ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب بعد كفره كتب له وحوسب بكل شىء كان عمله فى ايمانه ولايبطله الكفر اذا تاب بعد كفره وماعن الشيخ فى التهذيب

عن زرارة عن ابیجعفر عليه السلام قال من کان مؤمنا فحج وعمل فی ایمانه ثم اصابته فی ایمانه فتنة فکفر ثم تاب وآمن قال یحسب له کل عمل صالح عمله فی ایمانه ولا یبطل منه شیء والروایتان تعم الفطری والملی ان لم نقل بظهورها فی الاول فدلتا علی قبول توبته والا یلزم اما ترتب الثواب علی اعماله الموجب لاستحقاقه الجنة مع کفره واما عدم نفع بحاله اصلا والثانی خلاف الفرض والاول خلاف الضرورة علی ان لازمه اما ان لا یحسب منه شیء من اعماله وهو خلاف الفرض لقوله ویحسب له الخ .

واما ان یحسب بلا اجر وثواب وهو کما تری واما ان یحسب بأجر وثواب دنیوی بان یصل اجر ما عمله فی الدنیا کی لا نصیب له فی الاخرة وهو ایضا واضح الفساد فلا بد وان یکون المعنی حسابه له من حیث الاجر والثواب فی الاخرة وهو الجنة ولازمه قبول التوبة واسلامه وجه التأیید عدم دلالتهما علی سقوط القتل لامکان ان یقال ان ثبوت الاجر والثواب فی الاخرة والدخول فی الجنة لا یلازم وجوب قتله کما دخل الجنة من جری علیه الحد والقصاص من غیر المرتد .

فان قلت فما تقول فی قوله تعالی «ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك» الخ أ لیست الایة صریحة فی عدم العفو و اخبار عدم القبول موافقة لها قلت اولا ان الایة الشریفة بظاهرها منافیة لایات اخر .

منها قوله تعالی «کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم الی قوله الا الذین تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحیم» فان الایة صریحة فی قبول التوبة ومطلقة بالنسبة الی الفطری والملی ومنها قوله بعد ذلك ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم حیث انه تعالی فرع عدم قبول التوبة علی ازدیاد الکفر فیفهم منه انه مع التوبة وعدم الازدیاد یقبل توبتهم .

ومنها قوله تعالی ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر فاولئك حبطت اعمالهم الخ حیث ان الظاهر منها ان حبط الاعمال فیما اذا مات فی حال الکفر ولیس الا بادامة ارتداده بعدم التوبة ویفهم منه انه لو تاب بعد الارتداد لم یمت فی حال الکفر فاذا کان کذلك کان مسلما قطعا لعدم الواسطة ولا یثبت فی المقام وجوب قتل المسلم بل ظاهر الایة

خلافه وذلك يحتاج الى التامل فيها .

منها قوله تعالى «ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم» حيث ان الظاهر منها ان عدم الغفران لاجل تكرار الكفر والبقاء عليه و الزيادة فيه ويفهم منها انه لو عادوا الى الاسلام لم يكن ذلك ثابت فى حقهم بل مشمولون لغفران الله تعالى .

ومنها قوله تعالى «انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم الخ لبداهة انه لو كان الواجب فى قبول توبتهم القتل لوجب فى الجميع كذلك فقتل البعض لايكون توبة لبعض آخر فالعفو عن الباقين دليل على امكان قبول التوبة عن المرتد الفطرى فلابد من التصرف فى آية الشرك بحيث لاتنافى الايات الاخر فنقول اما اولا فلامكان الالتزام بذلك بخصوص الشرك وهو اخص من المدعى .

و ثانيا عدم الغفران لايلازم وجوب القتل فكم من المعاصى غير قابل للغفران اللازم منه دخول صاحبه فى النار ولو بعد التوبة و عليه فيعاقب بمقدار يطهر من ذنب الشرك فيخرج منها بعد ذلك فيمكن ان يكون معنى الاية ان الشرك للاعتناء بشأنه و عظم اثمه و عقابه كان بحيث لو تاب بعده و اسلم يقبل التوبة ولكن لايكون بحيث يرتفع آثاره رأساكى لايبقى من عقابه شىء بل لابد وان يدخل النار حتى يذوب منه اثم الكفر وله نظير من بين المعاصى وقدورد فى بعض المعاصى ايضا انها غير مغفور ففى مرفوعة الكافى قال عليه السلام الذنوب ثلاثة فذنب مغفور و ذنب غير مغفور وذنب نرجوا لصاحبه و نخاف عليه الى ان قال عليه السلام و اما الذنب الذى لايغفر الله فمظالم العباد الخ وقدورد ان بعض المعاصى لايغفر الّا بالحج والسعى بين جبالها .

وبالجملة ان معنى الاية ليس الا ذلك من غير ارتكاب خلاف الظاهر وان الاية الشريفة فى مقام ان الشرك ذنب عظيم فى الغاية بحيث لايكون قابلا للغفران بالتوبة بمعنى ان توبته نار جهنم لكن لامخلدا كالكفار فانه فيما اذا لم يتب اصلا فاذا كان مظالم العباد غير قابل للغفران بالتوبة وان توبته رضاية المظلوم وبدونه لابد من ان يعاقب عليه بمقداره فالشرك اولى به فهذا هو معنى الاية لانه اذا اشرك ثم صار نادما فتاب لم يقبل وكان بعده

من الكافرين مخلدين في نار جهنم كيف وقدورد في اكثر الايات مادل على قبول التوبه بنحو العموم قال عز من قائل «وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوعن السيئات» وقوله «غافر الذنب وقابل التوب وقوله والذين اذافعلوا فاحشة اوظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من يغفر الذنوب الا الله» فهذه الايات ممادل على قبول التوبة بقول مطلق فمقتضى الجمع هو ماذكرناه .

ثم انه من جملة الاشكالات الواردة على القائلين بقبول توبته واقعا فقط اوواقعا وظاهرا مع ثبوت هذه الاحكام الثلاثة انه انانسئلهم عن دليل ذلك ضرورة انه لادليل لهم سوى جعل عدم قبول التوبة راجعا الى تلك الاحكام وهوغيرصحيح جدا اذظاهر قوله فلاتوبة له هوعدم التوبة بالنسبة الى الاسلام وحمله على آثاره دون نفسه من العجائب اذهى آثار ثابتة للكفرفهى فرع ثبوت الكفرفهذا شبيه بالانفكاك بين العلة والمعلول و القول بثبوت المعلول بدون العلة فانه بالارتداد قد حصل تلك الاثارثم بالتوبة قد ذهب العلة دون المعلول فانه كماكان الارتداد والتوبة علة للكفروالاسلام كذلك انهما علة لهذه الاحكام الثلاثة وعدمها فكيف يفرض كون التوبة علة للاسلام وهو لايكون علة لاسقاط وجوب القتل .

وكيف كان فلم يقم عندى دليل الى الآن على ما ذهب اليه المشهور وكانه الى ذلك مال اليه فى المسالك قال فى مسئلة الارتداد ما لفظه ويظهرمن ابن الجنيد ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب فان تاب والاقتل وهومذهب العامة على اختلاف بينهم فى مدة امهاله وعموم الادلة المعتبرة يدل عليه وتخصيص عامها اوتقييد مطلقها برواية عمارلايخ من اشكال ورواية على بن جعفرليست صريحة فى التفصيل الاان المشهوربل المذهب هو التفصيل المذكورانتهى .

قال شيخنا المرتضى فى الطهارة والاقوى ان توبته ايضاً يوجب طهارته وزوال نجاسته الى ان قال فلايصدق على التائب انه كافر نعم كان كافرا ومجرد حدوث الكفرله فى زمان لايوجب بقاء احكام الكافر الاماعلمنا ان حدوثه كاف فى ترتب الحكم وبقائه كهدردمه وانتقال ماله الى الوارث و بينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على الكافربل

على من كفر ولهذا تبين الزوجة الغير المدخولة بمجرد ارتدادها وان كانت توبتها مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة الى ان قال فالمراد به نفى التوبة فى مقابل قبولها من المرتد الملى والمرتدة الفطرية بمعنى انهما يستتابان ويقبل الحاكم منهما التوبة ويكون الواقع منهما كغير الواقع فى عدم ترتب اثر عليه حيث ان التائب من الذنب كمن لم يذنب بخلاف الفطرى فان توبته غير مقبولة عند الحاكم الى ان قال ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله ﷺ من رغب عن الاسلام الخ مع ان عدم قبول التوبة لا ينافى الاسلام .

ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول مستلزم للخلود فى النار وهو ينافى الاسلام مدفوعة بانه لا اجماع على خلود الكافر فى النار مطلقا حتى مثل هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتها مع عمومات قبول التوبة حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيدل بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد فى النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر فى النار فكما يمكن تقييد هذه بغير الفطرى كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة فى دفع ما يحكم عليه بحدوث الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل الى ان قال والسند فى اسلامه امران الاول ماورد فى بيان الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين الى ان قال الثانى انه لاشك فى كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا فى حقه انتهى موضع الحاجة.

وفيه مواقع للنظر الاول ان قوله الاما علمنا ان حدوثه كاف الخ فيه ان الاحكام الشرعية المترتبة على الموضوعات دائرة مدارها بحيث اذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم كالحرمة والنجاسة الثابتتان على الخمر والكلب فانه بمجرد صيرورتهما الخل والملح ارتفعت الحرمة والنجاسة فالحكم دائر مدار موضوعه وتعلق الحكم على مجرد حدوث شىء بحيث كان نفس الحدوث آنا ما علة لبقاء الحكم الى الابد وان تبدل الموضوع بموضوع آخر وان كان متصورا الا انه فى غاية القلة فى الاحكام الشرعية فوجوب القتل ثابت على الكافر وعدمه ثابت للمسلم ولا يصح ترتب وجوبه على مجرد حدوثه آنا ما وان

خرج بعده عنه وصار مؤمنا .

الثانى ان قوله قده ولذا تبين الزوجة الغير المدخولة الخ ففيه ان بينونتها فى الغير المدخولة من جهة ان الارتداد بمنزلة الموت فى كونه موجبا للفسخ من حينه سواء كان المرتد فطريا اوملیا زوجاً كان اوزوجة فكماانه اذامات احد الزوجين انفسخ العقد فكذلك اذا ارتد احدهما قبل الدخول ففى الحقيقة ليس الموجب الانفساخ هوالكفروحده فانه موجود فيما بعد الدخول ايضا ومع ذلك لم ينفسخ العقد ويكون معلقا على عدم التوبة بل الموضوع للانفساخ هوالارتداد مقيداً بقيد عدم الدخول فالارتداد فى حال عدم الدخول موضوع للانفساخ منجزا كما انه فى حال الدخول موضوع له معلقا بعدم التوبة قبل انقضائها فالكفر فى حال موضوع للانفساخ منجزا و فى حال موضوع له معلقا فليس تمام الموضوع هوالكفر بل هومع قيده من غير فرق بينهما فوجوب القتل من قبيل الدخول فكما ان البينونة معلق على عدم التوبة فكذلك وجوب القتل معلق عليه فكما انه بالتوبة ارتفع البينونة و عاد النكاح فكذلك بها ارتفع القتل والحاصل ان الارتداد لم يكن على قسمين كما عن ابى الجنيده فكل مايجرى ويثبت فى حق الملى فكذلك يجرى فى الفطرى .

الثالث ان قوله فالمراد به نفى التوبة فى مقابل قبولها من المرتد الملى الخ وقد عرفت الجواب عنه مفصلا .

الرابع ان قوله قده بانه لااجماع على خلود الكافر فى النار مطلقا فيه انه مجرد الدعوى بلادليل بل الدليل على خلافه فان الكتاب من اوله الى آخره قد اثبت حكم الخلود للكفار من غير تفصيل فح ان كان المرتد بعد التوبة مسلما حقيقة ومحكوما باحكام الاسلام فلايجوزدخوله النارولاقتله والافهوكافر كسائر الكفار كما هوظاهر عدم قبول التوبة ويكون مخلدا فى النار مع توبته وندامته وهوخلاف الضرورة .

الخامس ان قوله فكما يمكن تقييد هذه الخ فظاهره انه اشارة الى عمومات قبول التوبة اواطلاق قبول التوبة وحاصله كمايمكن تقييد اطلاقات عموم التوبة بغير الفطرى كما ينتج عدم قبول توبته مطلقا و انه مخلد فى النار كذلك يمكن تقييد عدم

قبول التوبة بالاحكام الثلاثة كي ينتج قبول توبته بالنسبة الى الاسلام دون الاحكام الثلاثة.

وفيه ان ذلك فيما اذا دار الامر بينهما وكانا محذورين المتنافيين لابد من ارتكاب احدهما كما اذا ثبت بالادلة القطعية عدم قبول توبته مع انه ليس كذلك لما عرفت من ان اكثر ما دل على القبول اما نص في الفطرى او يعمه فعمومات قبول التوبة بحاله وبعد التوبة لا يجب قتله بل لا يجوز.

ثم ان هذا التفصيل وهو انفساح العقد قبل الدخول مطلقا وتوقفه على عدم التوبة قبل انقضاء العدة بعد الدخول في الملى مبنى على ما هو المشهور بل المتفق عليه والا فلم يكن في اخبار الباب ما يدل عليه فان الظاهر من حسنة ابي بكر الحضرمي وغيرها مما تقدم خلافه وان المستفاد منها انفساخ العقد من حين الارتداد مطلقا قال في الحدائق قد صرح الاصحاب رض بانه لو ارتد احد الزوجين عن الاسلام قبل الدخول انفسخ العقد بينهما في الحال ونسب ذلك الى عامة اهل العلم من الاصحاب وغيرهم سواء كان الارتداد عن ملة او عن فطرة لان الارتداد نوع من انواع الكفر الذى لا يباح التناكح معه الى ان قال هذا اذا كان الارتداد قبل الدخول واما بعد الدخول فان كانت المرتدة هي المرئة ملية كانت او فطرية وقف انفساخ العقد على انقضاء العدة وهي عندهم عدة الطلاق ولم- اقف فيها على نص فان انقضت العدة ولم ترجع الى الاسلام فقد بانت الى ان قال ولا يحضرني الآن نص في انها هل تبين بمجرد الارتداد او يقف على انقضاء العدة كما ذكروه وان كان المرتد هو الزوج فان كان عن ملة وقف الفسخ على انقضاء العدة وهي كعدة الطلاق فان عاد قبل انقضاء عدتها فهو املك بها والا فقد بانت منه كذا قالوا انتهى موضع الحاجة

وبالجملة هذا هو المشهور والا فهو امر غير ظاهر من اخبار الباب ايضا وعمدة ما اشتمل على تلك الاحكام الثلاثة صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وفيها فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ماترك على ولده وبعدها رواية عمار المتقدمة وفيها فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرئته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه وحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا ارتد الرجل المسلم عن الاسلام بانت منه امرئته كما تبين

المطلقة ثلثا وتعتد منه كما تعتد المطلقة فان رجع الى الاسلام وتاب قبل ان يتزوج فهو خاطب من الخطّاب ولا عدة عليها منه وانما عليها العدة لغيره فان قتل او مات قبل انقضاء العدة اعتدت منه عدة المتوفى عنها زوجها وهى ترثه فى العدة ولا يرثها ان ماتت وهو مرتد عن الاسلام فهذه الروايات الثلاث مشتملة على تلك الاحكام وغيرها على خصوص القتل

ولا يخفى ان الاولتين تعمان الفطرى والملى ولازمه اجراء الاحكام الثلاثة على الملى ولم يقل به احد فمع ان ظاهرهما عدم قبول اسلامه لاهذه الاحكام فقط تعم القسمين وتقييدهما بالفطرى مع انه بلا دليل بلحاظ مجموع الاخبار كان لازمه اجراء هذه الاحكام فى الملى بلادليل فان غاية الامر بعد قبول توبة الملى يسقط عنه القتل ولا اسم من تفصيل بينونة المال والزوجة ومع ذلك لا اشارة فى الروايات الى الدخول وعدمه والتفصيل فيه و اما رواية الحضرمى فهى وان كانت صريحة فى الفطرى لكنه صريحة ايضا فى قبول توبته بالنسبة الى الاسلام والاحكام الثلاثة وانه ان رجع الى الاسلام وتاب قبل ان يتزوج فهو خاطب لزوجته .

والعجب من صاحب الحدائق حيث حملها على الملى بقرينة ماهو المشهور من وجوب قتل الفطرى وعدم قبول توبته بالنسبة الى التزويج فالاولتين مع معارضتهما بما دل على قبول التوبة من المرتد مطلقا معارضة بالخبر الحضرمى الدال على سقوط هذه الاحكام عن الفطرى فالمشهور القائلين بثبوت الاحكام الثلاثة فى حق الفطرى ان كان مستندهم الروايتان وطرح جميع ماورد فى المقام فمع انه كما ترى لازمه عدم نص من حيث الاحكام فى الملى وان كانوا يقيدهما بالفطرى فما الدليل على التقييد وما الدليل على عود الزوجية والمال فى الملى اذ لو قيدتا بالفطرى كان جميعها راجعا اليه فالتفاصيل فى الملى بلادليل فالمستفاد من الروايات ان الارتداد بمنزلة الموت كان قبل الدخول او بعده عن فطرة كان او عن ملة وانه بالتوبة يعود الاحكام الى ماكان من غير فرق بين الملى والفطرى .

فالتحقيق ان الاولتين باطلاقهما غير قابل للقبول ولم يعمل بهما بهذا النحو احد و تقييدهما بالفطرى فى عدم قبول التوبة منه اسلاما واحكاما كى يلزم منهما كفره بعد

التوبة خلاف الضرورة من الدين وقبولهما بالنسبة الى ثبوت الاحكام الثلاثة فيه غير الملى ايضا بلادليل بعدظهور رواية الحضرمى وغيرها مما تقدم فى قبول توبة الفطرى تامل تعرف والتكلم فيها اكثر من ذلك موكول الى محله والله العالم بحقيقة احكامه **(و)** الرابع من المطهرات هوالارض و**(التراب)** فهو يطهر **(باطن الخف واسفل القدم والنعل)** وفى المدارك هذا الحكم مقطوع به فى كلام الاصحاب وظاهرهم الاتفاق عليه وعن المفيد اختصاص الحكم بالخف قال فى محكى المقنعة واذا داس الانسان بخفه اونعله نجاسة ثم مسحهما بالتراب طهرا بذلك وعن ابن الجنيد انه لووطىء برجله اوما هووقاء لها نجاسة ثم وطىء بعدها على ارض طاهرة يابسة طهرماماس الارض من رجله والوقاء ولومسحهماحتى يذهب عين النجاسة واثرها بغيرماء اجزأه اذاكان مامسحها طاهرا

قال فى الخلاف اذااصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه فى الارض حتى زالت تجوز الصلوة فيه عندنا الى ان قال دليلنا انا بيّنا فيما تقدم ان مالايتم الصلوة فيه بانفراده جازت الصلوة فيه وان كانت فيها نجاسة والخف لاتتم الصلوة فيه بانفراده وعليه اجماع الفرقة وصريح هذاالكلام بقاء النجاسة وهوخلاف مايستفاد من الروايات فمنهاصحيحة الاحول عن ابيعبدالله عليه السلام قال فى الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لابأس اذاكان خمسة عشرذراعا اونحوذلك .

ومنها صحيحة محمد الحلبى قال نزلنا فى مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابيعبدالله عليه السلام فقال اين نزلتم فقلت نزلنا فى دارفلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا اوقلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لابأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فالسرقين الرطب أطأعليه فقال لايضرك مثله .

ومنها رواية المعلى بن خنيس قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرعلى الطريق فيسيل منه الماء امرّ عليه حافيا فقال اليس ورائه شيء جاف قلت بلى قال فلابأس ان الارض يطهر بعضها بعضا .

وعن مستطرفات السرائرعن محمد الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربمامررت فيه وليس علىّ حذاء فيلصق برجلى

من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلابأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب فقال لابأس اناوالله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولااغسله .

وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل وطيء على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوئه وهل يحسب عليه غسلها فقال لايغسلها الاان يقذرها ولكنه يمسها حتى يذهب اثرها ويصلي .

ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبدالله اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ارفيه شيئا ماتقول في الصلوة فيه قال لابأس والنبوي العامي اذا وطأ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب . **بيان**ـ والمراد من قوله يطهر بعضها بعضا ان بعضها وهو الذي يطأها من الارض الطاهرة يطهر بعضا من المتنجسات فالمراد بالبعض الثاني هو غير الارض وقيل لايبعد ان يكون بالبعض الثاني الارض حقيقة والمقصود به بيان ان بعض الارض يطهر بعضها الاخر باذهاب النجاسة عنه او تأثيره في استحالتها اواستهلاكها الموجب لارتفاع الموضوع فيكون الاستدلال بهذه القضية لطهارة الرجل والخف مبنيا على تنزيلهما منزلة الارض بعلاقة المجاورة والمناسبة المقتضية للمشاركة في الحكم.

و لايخفى ما فيه فان المطهر والمطهر بالفتح ان كانا متحدين فهو كما ترى و ان كانا متعددين فان كان التطهير بملاقاة احدهما الاخر فهو كماترى و الا فكيف يعقل تأثير المنفصل وهو الارض المنتقل اليها في المنفصل وهو الارض المنتقل عنها وبعد عنها بالمشي فليس المعنى الا ماذكرناه من ان بعض الطاهرة اليابسة منها يطهر بعض النجاسات و المتنجسات فاذا وقعت الرجل والخف على القطعة النجسة وتخرج وتبعد عنها بالمشي وتقطع في قطعة طاهرة يطهر القطعة الطاهرة تلك النجاسة الواقعة على الرجل والخف باذهاب عينها اواثرها .

والعجب من المحقق الهمداني حيث جعل الروايات على هذا المعنى خارجة عن صلاحيتها للتأييد فضلا عن ان يمكن الاستدلال بها للمدعى مع انه لايمكن الاستدلال الاعلى هذا المعنى وبما ذكرناه قد صرح شيخنا الانصاري في الطهارة قال فيها فان الظاهر

ان الارض المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة الحادث من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال انتهى فالمراد من البعض الاول هو الارض الطاهر المنتقل اليها فانها تزيل اثر النجاسة الواقع على النعل والرجل من الارض المنتقل عنها فالبعض الاول وهو الارض الطاهرة يطهر بعضا و هو النعل والرجل حيث يزيل اثر النجاسة عنهما ولا وجه للاستشكال عليه ويمكن ان يكون مراده ان الارض الطاهرة المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة من الارض المنتقل عنها فالقطعات المتنجسة بالنجاسات مطهرها القطعات الطاهرة فالمراد بالبعضين هو الارض ويكون الحاصل ان القطعات الطاهرة يطهر اجزاء الارض عن النجاسة الواقعة عليه بالازالة و الاستهلاك وهذا المعنى ايضا غير صحيح اذ المقصود بالسؤال هو طهارة الخف والرجل لا الارض النجسة .

قال في المفاتيح و في الصحيح الارض تطهر بعضها بعضا يعنى بالازالة والاحالة والتجفيف بالوطيء عليها مرة بعد اخرى وانتقال بعضها الى بعض وهذا ايضا يرجع الى مطهرية الارض بعضها بعضاً آخر منها غاية الامر بالازالة وقال الوحيد في شرحه ان المراد ان الارض يطهر بعضها بعض المتنجسات ولا يخفى انه متين ويمكن ان يكون المراد بالبعض الثانى هو النجاسات لا المتنجسات اى الارض الطاهرة مطهرة بعضا من النجاسات وهو ما يكون وقوعها في الارض متعارفا كالبول و الغائط والخرء من الكلاب وغيرها لا مثل المنى ونحوه ويبعده سيلان الماء من الخنزير الواردة في بعض الاخبار .

وهنا فروع: الاول ان المستفاد من الاخبار حصول الطهارة بالمشى بل هو المتيقن فلا تحصل بالمسح والدلك المجرد عن المشى وان كان يظهر من بعضها كفاية المسح لكنه لا يعتنى به في مقابل غيرها وبذلك يمكن الجمع بين كلام الشيخ الظاهر في عدم طهارة الارض فيقال بان ذلك فيما اذا كان بالدلك كما صرح به فلا يعم كلامه ما اذا كان بالمشى .

الثانى ظاهرها كون الارض يابسة مع انه المتيقن .

الثالث ظاهرها كون المطهر بالفتح الرجل والخف ونحوهما فلا يعم مطلق وقاية الرجل كما عن ابن الجنيد المصرح بالوقاية فلا تشمل الاخبار مثل تحت العصا والكفين

والركبتين ونحوها اذا تمشى عليها الرابع الظاهر من الاخبار كون النجاسة حاصلة فى الارض فلا تعم ما اذا كان الرجل او الخف نجسة بنجاسة خارجية وان كان غير بعيد .

الخامس هل يشترط طهارة الارض اولا فقد قيل بالاول كما عن الذكرى وصريح عبارة ابن الجنيد ولعله هو المتيقن ولان النجس لا يكون مطهرا ولانه الظاهر من صحيحة الاحول ثم يطأ بعده مكانا نظيفا واستدل عليه فى الحدائق بما ورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا فان الطهور بمعنى الطاهر المطهر وهو اعم من ان يكون مطهرا من الحدث والخبث ثم قال بعد التعجب عن الاصحاب بانه لم لا يستدلون له بهذه الاخبار فى المقام وفى باب التيمم لاشتراط طهارة التراب ما لفظه وليت شعرى اى معنى لهذا الخبر واين مصداقه الذى افتخر به صلى الله عليه وآله وسلم وذكر انه اختص به اذ لا يخفى انه لم يرد فى الشرع موضع تصير فيه الارض مطهرة غير هذين الموضعين وثالثهما اناء الولوغ ولم يذكروا ايضا هذا الخبر ورابعها احجار الاستجمار و(ح) فاذا لم تدخل هذه المواضع فى مصداق الخبر ولم يجعل دليلا عليها فلا مصداق له بالكلية الى ان قال ما هذه الاغفلة ظاهرة تبع فيها المتاخر والمتقدم انتهى موضع الحاجة ولا يخفى ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم مسجدا وطهورا هو الطهارة من الحدث لا الخبث فانه هو الظاهر المتبادر منه وهذا هو الذى يقتضيه المنة والاختصاص اذ كثيرا ما لا يمكن الطهارة المائية فالارض مطهرة من الحدث سلمنا لكن لا يدل على اشتراط طهارة الارض فى كونها مطهرة لا هنا ولا فى باب التيمم لامكان ان يكون النجس مطهرا فلا يمكن التوصل الى المطلوب الا بضميمة عدم مطهرية النجس فلا يحتاج الى الاستدلال به وهو فى باب التيمم اوضح حيث لا ضير فى كون الارض المتنجسة مطهرا من الحدث وقد مر بعض الكلام فى التيمم فالاقوى اشتراط طهارة الارض لما عرفت .

السادس - هل المدار فى التطهير زوال العين والاثر او يكفى زوال العين فقط و التحقيق انه لو اريد من الاثر الاجزاء الصغار من العين فلا اشكال فى اعتبار زوالها بالمرة فلا يطهر مع بقائها ولو كان فى غاية القلة وان اريد به الرائحة ونحوها فلا اعتبار بها فى حصول الطهارة .

السابع ـ عدم اختصاص الارض بالتراب بل يعم مطلق ماكان من اجزائها كالحجر والمدر والحصاة بل مايفرش بالآجر واللبن المسمى فى زماننا بالمؤزائيك والاسفالت ونحوها دون المفروشة بالخشب .

الثامن ـ الحواشى من الرجل والخف ان كان قريبا من الباطن والتحت بحيث عد عرفا منها يطهر بلا اشكال مع عدم العين والا ففيه اشكال .

(و) الخامس من المطهرات **(ماء الغيث)** فانه يطهر كل ما اصابه حيث انه بمنزلة الجارى وكذا **(لاينجس فى حال وقوعه ولا حال جريانه من ميزاب وشبهه)** كالمجتمعة فى الارض فان حكم كلها كالجارى ويدل عليه ايضاً صحيحة هشام بن حكم عن الصادق عليه السلام فى ميزابين سالا احدهما بول والاخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره حيث ان عدم الاضرار لاجل عدم انفعاله من البول وقد استدلوا عليه بصحيحة هشام بن سالم انه سال اباعبدالله عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فتصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه ومرسلة الكاهلى عن رجل عن ابيعبدالله قال قلت امر فى الطريق فيسيل على الميزاب فى اوقات اعلم ان الناس يتوضأون قال قال لا بأس لا تسئل عنه قلت ويسيل على الماء المطر أرى فيه التغير وارى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على وينتضح على منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال ما بذا بأس لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر .

ولا يخفى ان المراد من قوله ارى فيه التغيير ليس هو تغيير احد اوصافه الثلاثة بل المراد خلط ذرات القذر فى السيل المطر كما هو الغالب المشاهد من مصاحبة القذارات مع سيلانه والفرض انه تقطر القطرات من هذا الماء المخلوط بالقذر فهى ظاهرة فى عدم انفعال ماء المطر وكونه مطهراً سيما مع عموم كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر .

ومرسلة محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابنا عن ابى الحسن (ع) فى طين المطر انه لا بأس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفاً فلا تغسله فهى ايضا ظاهرة فى ان الطين بعد المطر غير واجب الاجتناب من حيث ان المطر طهره فلا باس بوقوعه على الثوب الى ان

يعلم بوقوع النجاسة فيه بعد المطر والتعبير بثلاثة ايام كناية عن مدة طويل بعد المطر اذ الغالب فى الاشياء التى تصير طاهرة بقائها على طهارتها مدة كثيرة .

ومارواه فى الوافى عن يه والتهذيب عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس به قال وسئلته عن رجل يمر فى ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه ولا بأس فظاهرها ان ماء المطر فى حال جريانه وتقاطره بمنزلة الجارى فى عدم انفعاله ومطهريته

ورواية ابى بصير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فتقطر على القطرة قال ليس به بأس والمراد ان القطرات الواقعة على الكنيف قد وقع على من الكنيف والفرض انه حكم بعدم البأس ثم ان الظاهر من قوله كل شىء يراه ماء المطر فقد طهره هو الطهارة بمجرد التقاطر فاذا تقاطر على الماء النجس يطهره واولم يكن ممزوجا فى حال التقاطر بل بمجرد تقاطره على سطح الماء يطهره الى نهاية عمقه والا لزم اما عدم كون المطر مطهرا لما اصابه واما ان يكون الماء الواحد محكوما بحكمين النجاسة والطهارة وكلاهما كما ترى .

(الاان تغيره النجاسة) احد اوصافه الثلاثة فمع انه لا يطهر الشىء (ح) ينجس وقدمر تمام الكلام فى محله **(والماء الذى يغسل به النجاسة نجس سواء كان فى الغسلة الاولى)** فيما لا يحتاج الى التعدد **(اوالثانية)** فيما يحتاج الى التعدد كالبول **(وسواء بقى على المغسول عين النجاسة)** وهو واضح **(اونقى)** من النجاسة هذا كله واضح على المشهور القائلين بانفعال الماء القليل بالنجس اوالمتنجس و(ح) يرد اشكال لا يمكن حله على الظاهر.

وحاصله انه على فرض نجاسة الغسالة كما هو لازم انفعال الماء فكيف يطهر المحل مع انه فرع طهارة الماء الوارد عليه وكيف يعقل طهارة المحل و نجاسة الماء و قد عرفت فى محله عدم تمامية ما يقال فى دفعه ولازمه عدم امكان التطهير بالقليل او الالتزام بعدم انفعال الماء بالنجس والمتنجس اوبالمتنجس خاصة فانه وان ينفعل

الماء بالنجس لكنه بعدما زالت العين وبقي المحل متنجسا يطهره الماء الطاهر الوارد عليه ولازمه طهارة الغسالة ايضاً وبالجملة القول بطهارة المحل ونجاسة الغسالة مما لا يجتمعان ومما يدل عليه ما ورد في الاستنجاء من دون خصوصية له حيث علل عدم النجاسة بان الماء اكثر فهو الملاك في جميع الموارد ومما يضحك به الثكلى هو القول بانه نجس معفو عنه كالقول بنجاسة الغسالة بعد انفصالها عن المحل .

(وكذا) لا يتصور **(القول)** بالنجاسة في غسالة **(الاناء)** حتى في الغسلة الاولى فضلا عن الثانية او الثالثة بناء على وجوب التعدد **(على الاظهر)** الاقوى عندي خلافا للمصنف وغيره فراجع ما تقدم منا **(وقيل في الذنوب)** وهو في الاصل كما في مجمع البحرين الدلو العظيم **(اذا القى)** بمائه **(على نجاسة على الارض تطهر الارض مع بقائه على طهارته)** القائل به هو الشيخ على ما حكي عنه وهو من اقوى الشواهد على عدم نجاسة الغسالة من غير اختصاص بمورده و الاصل فيه انه روى ابو هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عجرت واسعاً قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي صلى الله عليه وآله ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا .

قال الشيخ على ما حكي عنه و النبي لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيساً فلزم ان يكون الماء ايضاً على طهارته و استشكال المصنف في المعتبر بضعف الخبر و منافاته الاصل في غير محله فان الخبر وان كان ضعيفا بابي هريرة الا ان مضمونه لا ينافي الاصل بل يوافقه وانما يخالف اصلهم الفاسدة والله العالم .

(ولا يجوز الاكل والشرب من آنية من ذهب او فضة) و في الجواهر اجماعا منا وعن كل من يحفظ عنه العلم عدا داود فحرم الشرب خاصة محصلا ومنقولا مستفيضا ان لم يكن متواترا وعن بعض الاصحاب التصريح باتفاق المسلمين على حرمة الاكل والشرب فيها وعن الوسائل حكي عن الاصحاب انهم نقلوا القول بعدم الحرمة من جمع من العامة واستدلوا لذلك بروايات ومن طريق العامة ما عن علي عليه السلام انه قال الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر(١) في بطنه نارا.

(١) يجرجر كيدحرج بالجيمين اى يلقى في بطنه نارا (مجمع) .

ومن طريق الخاصة صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة فكرههما فقلت قد روى بعض اصحابنا انه كان لابى الحسن عليه السلام مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهى عندى ثم قال ان العباس حين عذر (١) عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل الصبيان تكون فضته نحواً من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن عليه السلام فكسر.

منها حسنة الحلبى او صحيحته عن ابى عبدالله قال لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضه وعن داود بن سرحان عن ابى عبدالله قال لا تأكل فى آنية الذهب والفضة و عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انه نهى عن آنية الذهب والفضة وعن موسى بن بكير عن ابى الحسن عليه السلام قال آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وعن الفقيه روايته مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ورواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال لا تأكل من آنية الذهب والفضة وموثقة سماعة بن مهران عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا ينبغى الشرب فى آنية الذهب والفضة ورواية يونس بن يعقوب عن اخيه يوسف قال كنت مع ابى عبدالله فى الحجر فاستسقى ماء فاتى بقدح من صفر فقال رجل ان عباد بن كثيرة يكره الشرب فى الصفر فقال لا بأس وقال عليه السلام للرجل الا سألته أذهب هوام فضة .

ولا يخفى ان صريح صحيحة محمد بن اسمعيل وظاهر رواية ابن بكير وموثقة سماعة والاخيرة هو الكراهة بل هو الظاهر من رواية محمد بن مسلم اذ النهى يعم الكراهة وفى موثقة بريد عن الصادق عليه السلام انه كره الشرب فى الفضة وفى القدح المفضض وكك ان يدهن فى مدهن مفضض والمشطة كك وفى صحيح الحلبى المروى عن المحاسن عن ابى عبدالله عليه السلام انه كره آنية الذهب والفضة والانية المفضضة وهذه الروايات كافية فى صرف ظهور النواهى عن الحرمة وهو اولى من حمل الكراهة على الحرمة اذ ينافيه لفظ لا ينبغى و(ح) ليس فى البين الا الاجماع وهو موهون بذهاب الشيخ فى الخلاف على خلافه وباحتمال استفادتهم الحرمة من هذه الاخبار الغير الظاهرة فيها .

قال الشيخ فى الخلاف يكره استعمال اوانى الذهب والفضة و كذلك المفضض

(١) العذر بالعين المهملة ثم الذال : الاختتان اى حين ختن.

منها وقال الشافعي لايجوز استعمال اوانى الذهب والفضة وبه قال ابوحنيفة فى الشرب والاكل و التطيب على كل حال وقال الشافعي يكره المفضض وقال ابوحنيفة لايكره وهومذهب داود دليلنا اجماع الفرقة وايضاً روى الحلبى الى ان ساق الرواية ورواية محمد بن مسلم المتقدمة ولايخفى ان ظاهر الروايتين هوالحرمة فيمكن ان يكون مراده بالكراهة الحرمة بقرينة ذكر الروايتين وبقرينة اجماع الفرقة حيث ان الاجماع على الحرمة دون الكراهة ويبعدها غاية البعد انه جعلها فى قبال الشافعي القائل بعدم الجواز.

وعن المجمع لولا الاجماع لكان القول بكراهة استعمال الاوانى حسنا وقد عرفت انه موهون ايضا وان حجيته لكشفه عن قول المعصوم ومع هذه الاخبار لايمكن كشف الحرمة من قول الامام.

ان قلت لعل التعبير بالكراهة للتقية قلت قد عرفت من ان الحرمة مذهب الشافعي وابى حنيفة بل اكثر العامة لولا الجميع قال الشوكانى فى نيل الاوطار مالفظه (باب ما جاء فى آنية الذهب والفضة) عن حذيفة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لاتلبسوا الحرير ولاالديباج ولاتشربوا فى آنية الذهب والفضة ولاتاكلوا فى صحافهما فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الاخرة الى ان قال قوله فى صحافهما الصحاف جمع صحفة وهى دون القصعة الى ان قال والحديث يدل على تحريم الاكل والشرب فى آنية الذهب والفضة اما الشرب فبالاجماع واما الاكل فاجازه داود والحديث يرد عليه ولعله لم يبلغه قال النووى قال اصحابنا انعقد الاجماع على تحريم الاكل والشرب وسائر الاستعمالات فى اناء ذهب او فضة الا رواية عن داود فى تحريم الشرب فقط ولعله لم يبلغه حديث تحريم الاكل وقول قديم للشافعي والعراقيين فقال بالكراهة دون التحريم وقد رجع عنه انتهى موضع الحاجة.

وعليه لاوجه لحمل ماظاهره الكراهة على التقية فالعمدة هى الاجماع لولم نقل بانه مستند الى هذه الروايات فلايستفاد من الروايات اكثر من الكراهة ويمكن ان يقال بان ظاهر النبوى العامى هوالحرمة بقرينة حرمة لبس الحرير والديباج مع امكان القول بالتفرقة بوجود القرينة فى الآنية دون الحرير.

ان قلت فعليه يلزم استعمال النهى فى المعنيين الحرمة والكراهة قلت هذا مما

لابدمنه اذنحوالحرمةفياللبس دونهافي استعمال الاوانى فان الاول بالنسبة الىالرجال والثانى بالنسبةالىالجميع معان الاستعمالفيمعنيين اذا اريد من اللفظ الواحد لامن لفظ كذا ومن لفظغيره نعم قدذهب الشيخ فيزكوةالخلاف الى الحرمة قال(مسئلة)اوانى الذهب و الفضة محرم اتخاذها و استعمالها غيرانه لاتجب فيها الزكاة و انما تجب فى الدراهم والدنانير واما الدليل على حظر استعمالها ما روى عن النبى ﷺ انه نهى عناستعمال آنية الذهب والفضة وقال من شرب فيآنية الفضة انما يجرجرفى بطنه نار جهنم انتهى .

ولايخفى انه صريح فى الحرمة وظاهره رجوعه عنه وهوموافق لمافى المبسوط قال فيه اوانىالذهب والفضة لايجوز استعمالها فى الاكل والشرب وغيرذلكوالمفضض لايجوز ان يشرب او يؤكل من الموضع المفضض ويستعمل غير ذلك الموضع وكذلك لا يجوز الانتفاع بها فى البخور والتطيب وغير ذلك لان النهى عن استعماله عام يجب حمله على عمومه و من اكل اوشرب فى آنية ذهب او فضة فانه يكون قد فعل محرما ولايكون قدأكل محرما اذا كان الماكول مباحالان النهى عن الاكل فيه لايتعدى الى المأكول انتهى .

الظاهر عدم استفادة الحرمة من الروايات معقطع النظر عن كلام الشيخ ففى صحيحة على بنجعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن المرآة هل يصلح امساكها اذاكان لهاحلقة فضة قال نعم انمايكره استعمال مايشربه ونحوهاماعن قرب الاسناد الاانه قال وسئلته عنالمرآة هليصلح العمل بها اذاكان لهاحلقة فضة قال نعم انماكره مايشرب فيه استعماله فالاظهرهوالكراهة وانكان الاجتناب احوط بلالابدوان لايترك لاحتمال ارادة الحرمة منالكراهةكماقيل فانهالغة فى مقابل الحرمة .

فروع

الاول هل يعم الاخبار مطلق الاستعمالات **(و)** لايختص بالاكل والشرب حتى **(لا)** يجوز**(استعمالها فى غيرذلك)** اولا بل يختصبالاكل والشربفانهما هوالمتيقن

فلا يحرم لو جعل فيهما شيئا اريد اخذه مورد الحاجة او صنع فيهما شيئا كالدواء والحناء والذرنيخ وغيرذلك وهوالظاهرمن اقتصار بعضهم عليهماكماعن الصدوق والمفيد وسلار ونهاية الشيخ وذلك لصراحة الاكل والشرب فى اكثرالاخبار فيكون المطلقات كقوله نهى عن آنية الذهب والفضة ناظرة اليهماايضاوهوحسن وان كان الاحوط هوالاجتناب عن مطلق الاستعمالات بل لايترك لمكان الاجماع على العموم .

الثانى - قدعرفت انه لااشكال فيما يصدق عليه الفضة (و) هل يحرم او (**يكره المفضض**) اولا ظاهرصحيحتى حلبى وموثقة بريد وغيرها هوعدم الفرق بينه وبين غيره وان كان ظاهرالمصنف هوالكراهة وهوتفكيك بلاوجه وقد عرفت من المبسوط حكمه بعدم جواز الاستعمال فيه الا انه من الموضع المفضض كما اشارااليه بقوله (**وقيل يجب اجتناب موضع الفضة**) وهو المحكى عن المنتهى ويمكن الاستدلال عليه برواية عبدالله بن سنان فى الصحيح عن ابيعبدالله عليه السلام قال لابأس ان يشرب الرجل فى القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة وصحيحة معوية بن وهب قال سئل ابوعبدالله عن الشرب فى القدح فيه ضبة فضة فقال لابأس الاان تكره الفضة فتنزعها عنه .

ثم انه قديقع الكلام فيما صدق عليه المفضض وعدمه لبداهة خروج مثل ماجعل فيه ماء الفضة وكذلك ماعلق به حلقة او سلسلة منها قال فى محكى البحاران المفضض اقسام: الاول- الظروف التى يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا اوغيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف اصلها الخزف اوغيره وفيها من الفضة. الثانى- ماكان جميعه مموّها بالفضة وهوقسمان احدهما ماطلى بماء الفضة. واذا عرض على النار لاينفصل عنه شىء وثانيهما ماتلبس بالسبايك وشبهها بحيث اذاعرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها

الثالث- ماعلق عليه حلقة اوقطعة من سلسلة من الفضة. الرابع- ان يختلط الفضة بغيرها ويصنع منهماالانية. الخامس- مانقش بالفضة ثم قال وظاهراخبارالمفضض شمولها للاول والثالث واماالثانى فالظاهرفى القسم الاول منه الجوازوفى الثانى المنع لصدق الآنية على اللباس بل يمكن ادعاء صدق آنية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واماالخامس فلايبعد التفصيل فيه كالثانى بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار

شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى والاقسام كلها داخلة الاقسمين اشرنا اليه .

نعم لو كان الخلط قليل في الغاية بحيث يكون الفضة مستهلكا في جنب الغير بحيث صدق عليه غير الفضة فالظاهر عدم الصدق فيه ايضا ثم ان النسخة المحكية من البحار في القسم الثاني من القسم الثاني هكذا الصدق الآنية على اللباس وهو غلط من النساخ ولعل الصحيح على السبائك بدل اللباس ولم يكن البحار عندي حتى ارجع اليه الثالث- ان الاخبار وان لم يصرح بالمذهب الا انه كالمفضض بلا كلام واحتمال المنع فيه دون المفضض كما عن الذكرى لقوله ﷺ في الذهب والحرير هذان محرمان على ذكور امتي في غاية الضعف لان المراد حرمة لبسهما والا لزم كون حرمة الاستعمال من اناء الذهب بالرجال دون النساء وهو كما ترى فكل ما يقال في المفضض يقال فيه .

الرابع - لا اشكال في عدم سراية حرمة استعمال الاكل و الشرب في المأكول والمشروب بل هما بحالهما الاولية والحرمة مختصة بالاستعمال وتناوله الماكول او المشروب من الاناء فهو فعل حراماً واكل حلالا فالحرمة امر خارج لا ربط لها بالماكول والشرب فما عن المفيد من سراية الحرمة اليهما في غير محله .

الخامس- هل يختص الحرمة او الكراهة بالاستعمال كي لا يكون بأساً **(في جواز اتخاذها لغير الاستعمال)** اولا فيه **(تردد والاظهر المنع)** لظواهر بعض الاخبار المطلقة كقوله ﷺ نهى عن آنية الذهب والفضة وقوله ﷺ آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وغيرها وظاهر الاكثر هو المقيد بالاكل والشرب فهل يطلق المطلقات على المقيدات او كان المقيدات من مصاديق الاستعمالات والاول هو المتيقن وفيه تأمل فان ملاك الحمل اتحاد التكليف وهو غير معلوم مع ان الاستعمال غير مختص بالاكل والشرب وان كان فيهما اظهر وعلله في المدارك بانه تعطيل للمال فيكون سرفاً لعدم الانتفاع به ولا يخفى ما فيه فان لازمه حرمة غير الاواني منهما وهو كما ترى قال في المختلف ثم ان الشيخ حرم اتخاذ الاواني من الذهب والفضة لغير الاستعمال لان ذلك تضييع وقد نهى النبي ﷺ عن اضاعة المال وبه قال ابن ادريس والوجه الجواز و تمنع المقدمة الاولى انتهى .

وفى المدارك بعد نقل العبارة قال وهو حسن الان المنع اولى لان اتخاذ ذلك وان كان جايزا بالاصل فربما يصير محرما بالعرض لمافيه من ارادة العلو فى الارض وطلب الرياسة المهلكة انتهى ولايخفى ما فيه من عدم كونه مستلزما لارادة العلو اولا وعدم كونه محرما ثانيا و استلزامه لحرمة كثير من النفايس الموجبة للعلو ثالثا فلو بين وجه الحرمة العرضية بكونه فى معرض الاستعمال احيانا لكان اولى .

وكيف كان فالمناط بما يستفاد من الاخبار وقد عرفت ان استفادة الحرمة من رأس محل اشكال فضلاعن اتخاذها ومجرد اقتنائها والقول بان الكراهة فى الاخبار اعم من الحرمة لم يثبت بعد صحته ومع التسليم هل يكون الاتخاذ للقنية استعمال مع عدم الاكل والشرب والاخذ منه بل لنفس اخذه مالا اوجلالا وشئونا اولا ومع الشك فى الشمول كان الاصل هو الجواز فلايجوز كسره للغير وعليه ضمان الارش لوكسر وكذلك يجوز صنعها وجواز بيعها واخذ الاجرة على صنعها ونحو ذلك فان المحرم (ح) نفس الاكل والشرب او ما يعدّ استعمالا دون غيره فيكون بمنزلة السكين المحرم استعماله فى الحرام دون صنعه واستعمالاته المباحة فالذى لايعد استعمالا بمنزلة الاستعمالات المباحة للسكين ونحوه .

السادس - ان معيار الآنية ماصدق عليه العرف ولذا جعل اهل اللغة معناها موكولا الى وضوحها ومعروفيتها فهى وان كان لها انواع من الصغر والكبر والشكل والهيئة الا ان كلها داخلة فى الحكم اذا صدق عليها الظرف والآنية سواء كان معدا للاكل اوالشرب العام اوالخاص اوالطبخ كذلك بل لايبعد عمومه لكل مايعد لجعل شىء فيه كما لمكحلة للكحل والمدهن للدهن ونحوها بل ما يجعل للورد وللعوذة بل وكوز القليان لصدق الظرف على الجميع بخلاف مالم يصدق الآنية عليه كرأس العصا والسيف والقليان وحواشى المرآة واللجام ونحوها فانه لااشكال فيها ويدل عليه حسنة ابن سنان ليس فى تحلية السيف بالذهب والفضة بأس وفى خبر ابن سرحان ليس فى تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس .

وفى كشف الغطاء قد جعل فيها قيوداً مثل ان يكون ظرفا وان يكون المظروف

معرضا للرفع والوضع فلايشمل موضع فص الخاتم وعكوز الرمح وضبة السيف وان تكون موضوعة على صورة متاع البيت وان يكون له اسفل يمسك مايوضع فيه وحواشي كك فلايشمل القناديل والمشبكات والسفرة والطبق ولايخفى انه مع عدم بيانه فى اللغة فلامناص عن الايكال الى العرف بداهة ان هذه القيود ليست داخلة فى قوام الاوانى فربما يصدق عليه الاناء مع كونه مشبكا اوليس له اسفل اولايجعل من اثاث البيت فمثل الصندوق والاجانة والقناديل داخلة فى الظروف بخلاف مثل حواشي المرآة ورأس القليان والسيف ونحوها نعم لو كان الحرمة اوالكراهة مختصا بالاكل والشرب فلاجرم يكون المراد بالظرف مايعد لخصوصهما فيخرج مثل الاجانة والصندوق ونحوهما .

السابع - انه قد حكى عن الشيخ فى طعدم بطلان الوضوء من آنية الذهب والفضة قال فى المعتبر لو تطهر من آنية الذهب والفضة لم يبطل وضوئه ولاغسله خلافا لبعض الحنابلة قال لانه استعمال فى العبادة فيحرم كالصلوة فى الدار المغصوبة لنا ان انتزاع الماء ليس جزء من الطهارة بل لايحصل الشروع فيها الا بعده فلايكون له اثر فى بطلان الطهارة وقوله هو استعمال فى العبادة قلنا اما انتزاع الماء فهو استعمال لكنه ليس جزء من الطهارة بل لايقع الطهارة الا بعد انقضاء ذلك الاستعمال فيكون كما لو قهر غيره على تسليم ثوب نفسه لتستر به فى الصلوة وتمثيله بالصلوة فى الدار المغصوبة باطل لان البطلان فى الدار المغصوبة نشأ من كون التصرف جزءاً من الصلوة لانها قيام وقعود وركوع وسجود وهو منهى عنه فى المكان المغصوب بخلاف الطهارة من الاناء انتهى .

ولقد اجاد قده حيث ان حرمة الاستعمال لايسرى الى الغسل بداهة ان هنا فعلين أحدهما اخذ الماء وهو حرام والثانى صب الماء الى الوجه وهو مستحب اوواجب فالاخذ غير مرتبط بالصب فهما فعلان كما مثل بالقهر على الغير فى اتيان ثوب نفسه فان الحرام هو قهره وامره آخر باتيان ثوبه فقد مضى وتم حين وجود التستر الواجب فلايكون المقام نظير الصلوة فى الدار الغصبى فان الصلوة عبارة عن الحركات التى هى عين التصرف فى مال الغير نعم كان عليه التفصيل بين الاغتراف والارتماس فانه لوارتمس يده فى الاناء منهما قد حصل الغسل بنفس الاستعمال المحرم فهو نظير الصلوة فى الدار الغصبى وباقى الكلام فى محله ان شاء الله .

الثامن - لافرق فى حرمة استعمال اوانى الذهب والفضة بين الرجال والنساء كما عرفت (و) ظهر من جميع ذلك انه (**لايحرم استعمال غير الذهب والفضة من انواع المعادن والجواهر ولو تضاعفت اثمانها**) بلاكلام لاصالة الاباحة الجارية فى كل شىء حتى يعلم بالمنع (**واوانى المشركين طاهرة حتى تعلم نجاستها**) لعموم كل شىء طاهر حتى تعلم انه نجس اوقذر بل لاختصاص لذلك باوانيهم فيحكم بطهارة كل ما بايديهم سوى الجلود و اللحم (و) ذلك لانه معلوم انه (**لايجوز استعمال شىء من**) اوانى (**الجلود الاما كان طاهرا فى حال الحيوة**) ثم صار (**ذكيا**) تذكية شرعية حيث انه بدونها ميتة قطعا كما لومات حتف انفه .

والحاصل ان الجلود لاتطهر الا بالتذكية دون الدباغ وقد عرفت ضعف ماعن ابن الجنيد من القول بطهارة الجلد بالدباغ اذا كان من حيوان طاهر فلانعيد ولابد وان يحرز التذكية اما بالعلم اوبامارة معتبرة شرعا كالبينة واخبار ذى اليدويد المسلم وسوقه ومع الشك يجرى اصالة عدم التذكية المقدمة على اصالة الحل ثم الشك اما من حيث الحكم بان لم يعلم ان هذا الحيوان كالارنب محرمة اللحم اومحللة اوانها قابلة للتذكية اولا واما من حيث الموضوع بان علم بكونها كذلك كالشاة ولكن لم يعلم بوقوع التذكية عليها اوبتحقق شرائطها واما من حيث الحكم فهومبنى على ما اذا لم نقل بكون جميع الحيوانات سوى الكلب والخنزير والحشرات قابلة لها والافلامورد للشك فيها من حيث الحكم اذ الفرض ان كل حيوان قابل للتذكية فينحصر الشك من حيث الموضوع فاذا شك فى لحم غنم اوجلده بانه هل يقع عليه التذكية اولا فالمشهور بنواعلى عدمها فحكموا بالنجاسة والحرمة .

وقبل الخوض فى ذلك لابد من التعرض لحال التذكية وانها عبارة عن معنى بسيط حاصل من الامورات الخمسة مع خصوصية فى الحيوان يقبل ذلك الامر اوهى عبارة عن نفس الامور الخمسة مع قابلية المحل اونفس الامور الخمسة والقابلية امر خارج عنها والظاهر هو الاخير فهى عبارة عن نفس الامور الخمسة الموجبة للطهارة والحلية اذا وقعت على محل قابل فاذا قلنا بان جميع الحيوانات قابلة لها سوى الكلب والخنزير لانشك من هذه

الجهة ايضاً و(ح) نقطع بان الكل سواهما قابلة لها فالشك انما هو فى هذا الامر المركب عن الامور الخمسة فاذا شك فى اصل تحققها على هذا الحيوان القابل اواحداجزائها يبنى على عدمها فاذا شك فى انه هل تقع التسمية او مقابلة القبلة ونحوهما بنى على العدم فيحكم بالحرمة والنجاسة لانتفاء الكل بانتفاء الجزء وتحقيق عموم القابلية للكل سوى ماخرج فى محله ان شاءالله والغرض الآن فيما اذا شك فى وقوع هذه الامور المركبة المسماة بالتذكية على هذا الحيوان بعدالعلم بكونه يطهر ويحل على فرض وقوعها عليه فذهب المشهور على العدم لاصالة عدم التذكية .

وقد اشكل عليه الفاضل التونى بما لايخلو عن دقة قال قده على ما حكاه الشيخ عنه فى رد تمسك المشهور فى نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية مالفظه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثانى اعنى الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته فى الزمان السابق هوالاول لاالثانى وظاهرانه غير باق فى الزمان الثانى ففى الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذشرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم قال وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الامثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاول وفساده غنى عن البيان انتهى .

وما يرد على هذا الاصل امور يحتمل ان يكون نظر الفاضل الى جميعها الاول- ان النجاسة والحرمة مترتبان على موت حتف الانف وهو امر وجودى لايثبت باصالة عدم التذكية الاعلى القول بحجية اصول مثبتة. الثانى- ان التذكية ايضاً امر وجودى لايثبت باصالة عدم موت حتف الانف فعندالمعارضة والتساقط يرجع الى اصالة الحل والطهارة. الثالث- انه على تسليم كون موضوع الاثر هوعدم التذكية لاموت حتف الانف لكن ليس موضوعه مطلق عدم التذكية بل عدم التذكية فى حال زهوق الروح ولايكون له حالة سابقة بالفرض وعدم التذكية التي في حال الحيوة وان كانت له حالة سابقة لكنه

ليست موضوع الاثر فان الحيوان فى حال الحيوة طاهر محلل. الرابع - اشكال عدم ثبوت الاثر فى زمان اليقين وانما كان فى زمان الحكم بالكم بالبقاء.

الخامس - اشكال الكلية حيث ان عدم التذكية تارة يتحقق مع الحيوة واخرى مع زهوق الروح فيكون من قبيل القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلى فان الكلى وهو عدم المذبوحية قد تحقق فى ضمن الفرد الحى وقد قطع بارتفاعه ولم يعلم بتحققه فى ضمن الموت بحتف الانف الذى كان الاثر له قطعا بل امره على هذا التقرير أردء من القسم الثالث فانه هناك كان الاثر مترتبا على الكلى الذى قطع بارتفاع فرده بخلافه هنا فان الاثر مترتب على الفرد الذى لا يكون له حالة سابقة وهو قد ارتفع والفرد الباقى لا يكون له حالة سابقة فانه عند الخروج اما وجد مذكى او غيره ولا يخفى ان عبارة الفاضل احتمل الاشكالات الخمسة ولم يكن صريحة فى واحد معين منها فانها مختلفة ملاكا فبعضها كان بملاك عدم الجريان وبعضها بالسقوط بعده وبعضها لا يصح من حيث عدم بقاء الموضوع وبعضها من حيث عدم وجود حالة سابقة ولو كان الموضوع بحاله.

قال الشيخ قده بعد نقل العبارة ما لفظه ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور ونظيره الاان نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى «الا ما ذكيتم» الخ وغرضه قده بذلك اثبات عدم الفرق بين الميتة وغير المذكى وان الميتة فى الشرع عبارة عن التى لم يذك فلا تنحصر بما مات حتف انفه فعليه لا يكون هذا الاصل بمثبت فان النجاسة والحرمة مترتبتان على غير المذكى ويحرز ذلك بالاصل بلا وساطة الميتة وبالجملة مجرى الاصل امر عدمى وهو عدم المذكى لا الميتة التى امر وجودى كى يحتاج فى ترتب الحكم الى اثبات هذا الامر الوجودى.

ثم قال ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم او الماكول فمجرد تحقق عدم التذكية فى اللحم يكفى فى الحرمة والنجاسة الخ هذا رد لقوله لا موضوع لهذا الاستصحاب وحاصله ان الفاضل التونى حيث زعم تغيير الموضوع وان اللحم فى حال الشك غير اللحم فى حال اليقين حيث انه متصف بالحيوة دونه رده بان الموضوع للحكم

هوهذا اللحم المطروح وهوكذلك فان حكم الحلية قدتعلق بالحيوان من حيث انه لحم لامن حيث انه حيوان .

ثم قال قده بعدكلام طويل الاان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان العدم الازلى مستمرمع حيوة الحيوان وموته حتف انفه فلامانع من استصحابه وترتيب احكامه عليه عندالشك وان قطع بتبادل الوجودات المقارنة له الخ اراد به رد الكلية والاشتراك .

وحاصله ان عدم التذكية ليس كلياكما زعمه بل هو جزئى حقيقى وشيء واحد مستمرمع الوجودات المقارنة له فالعدم الازلى المضاف الى شخص ليس بكلى صادق على كثيرين بل هو امروحدانى مستقر مع مقارناته فتارة يكون مع الحيوة واخرى مع الموت فلا يكون تبدل الوجودات مؤثرا فيه شيئا والسّران الكلى فى الوجودى قائم بوجود افراده فوجوده فى ضمن فرد غيروجوده فى ضمن فرد آخرفان نسبة الطبيعى الى الافراد نسبة الآباء الى الابناء لانسبة اب واحد الى الابناء فالانسان القائم بوجودزيدغيره القائم بوجود عمرو وليس الطبيعى موجودا بوجود واحدعددى فى ضمن افراده كمازعمه الرجل الهمدانى الذى صادف الشيخ فى بلدة همدان حيث زعم ان الطبيعى واحد بالعدد ومع ذلك بوجوده الواحد العددى موجود فى جميع الافراد ومتحقق فى جميع الامكنة وهذا بخلاف العدم فانه قائم بنفسه لابوجودات متعددة وانما يقارن مع الوجودات المتعددة فالمقارنة ببعض الوجودات لايوجب تغايرا فى نفس العدم .

والحاصل ان العدم الازلى امراعتبارى محض لاوجودله فى الخارج وانما يقارن مع الوجودات كمايقارن مع الحيوة تارة ومع الموت اخرى وهذا لايوجب تعدده كالوجودى كى يكون وجوده مع الحيوة غيروجوده مع الموت هذا ولكن لايخفى عدم تمامية ماذكره فان للاعدام باعتبار مايضاف اليها حظا من الوجود ضرورة ان عدم عمرو غيرعدم خالد فالعدم اذاتبدل مايضاف اليه بوجود يصير غير الاخر وليس ذلك الامن حيث انه كالوجود فله حظ من الكلية و الجزئية باعتبار المضاف اليه فعدم الانسان يكون كليا يصدق على كثيرين ويعم عدم زيدوعمرووبكروخالدكالانسان الشامل لهم

كما ان زيداً وعدمه جزئيان فالمفهوم بماله حظ من التوسعة والضيق يكون متعلقا للنفى والاثبات فان كان المثبت منه عاما فمنفيه ايضا عام وان كان خاصا فخاص فالنفى والاثبات غير مؤثرين فى ناحية المفهوم ولا يتغير ان سعته وضيقه والنكرة فى سياق النفى المفيدة للعموم انما يكون بالقرائن الخارجية .

وبالجملة الاعدام باعتبار ما يضاف اليها وان كانت لها حظاً من الكلية والجزئية لكن المقام ليس من قبيل الكليات فان اصالة عدم التذكية الثابتة قبل الحيوة امر واحد مستمر وكونه مع الحيوة تارة ومع زهوق الروح اخرى لا يوجب كونه ذا فردين و(ح) يقال هذا الجلد او اللحم لم يكن مذكى فى حال الحيوة بنحو ليس التامة والعدم المحمولى ولم يعلم باتصافه بها حين زهوق الروح ولا يرد عليه شىء الا ان الاثر لم يكن ثابتا له حين القطع بالحالة السابقة ضرورة ان النجاسة والحرمة لم يكن له فى حال الحيوة وهو حال الحدوث و لكنه غير مضر لكفاية ثبوت الاثر حين البقـاء و التعبد ولو لم يكن حين الحدوث ولا يحتاج (ح) الى الاصلاح بان الحيوة والممات من حالات الموضوع فالتذكية فى حال الحيوة لم يكن بالعدم المحمولى الذى هو مفاد ليس التامة فالاصل استمراره الى حين زهوق الروح .

نعم قد يشكل بان باستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الاعلى القول بحجية الاصل المثبت وهو مع انه غير وارد فى المقام فى غير محله رأسا فانه لو صح عند العرف كون السالبة بانتفاء الموضوع امكن القسمين و المثبتية يلزم لو كان مفاد الاصل مجرد عدم الوصف لاعدمه عن الموصوف فاذا قيل الانتساب بين هذه المرئة وقريش لم يكن فى الازل فالآن كما كان فمن اين يلزم الاثبات وانما يلزم لو كان مفاد الاصل نفى العدم المطلق كأن يقال الانتساب بين المرئة وقريش لم يكن فهذه المرئة لم تكن منتسبة الى قريش فتدبر فعمدة الاشكال فى الاعدام الازلية كون السالبة منتفية بانتفاء الموضوع مع ان الاثر مترتب على المنتفية بانتفاء المحمول وانه لا يكون القضية المتيقنة والمشكوكة متحدة بنظر العرف بل لا يكون العرف موافقا مع المنتفية بانتفاء الموضوع فانه معدوم والعرف لا يشار الى المعدوم ففى الحقيقة هو المانع ولو صح ذلك ليجرى

الاصل بكلا المفادين من دون ان يلزم اشكال اثبات النعتية بالمحمولية وانه فى الحقيقة ليس اشكالا فى استصحاب الاعدام الازلية بل اشكاله ذلك الاشكال فهل يكون القضية المنتفية بانتفاء الموضوع عند العرف كالمنتفية بانتفاء المحمول فيه اشكال لان الظاهر من حكمهم بان زيدا ليس بعادل هو سلب العدالة عن زيد الموجود والذى يسهل الامر هو ان ظاهر الاستعمالات وان كان ذلك لكن لا يلزم من ذلك عدم استعمالهم فى المنتفية بانتفاء الموضوع اللهم الا ان يدفع بان العرف لا يحكمون بالمعدوم ولا يشارون اليه اصلا فالاشارة بقولهم هذا او هذه كذا لا يكون الا الى الموجود فالظاهر القوى انه هذه الدعاوى غير مجازفة ولاجل ذلك كان الاستصحاب فى الاعدام الازلية محل اشكال ولكن ذلك غير مضر بما نحن فيه فان احراز الحالة السابقة فى اللحم هو حال حيوة الحيوان وهو موجود فاللحم من هذا الحيوان لم يكن مذكى اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار السالبة بانتفاء الموضوع فان صدق عدم المذكى (ح) باعتبار عدم المذبوحية كما عرفت .

ويمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان الموضوع وان لم يكن فى حال الحدوث لكنه متحقق فى حال التعبد والبقاء فكما ان عدم الحكم فى حال الحدوث غير مضر اذا كان متحققا فى حال البقاء كما فى المقام حيث انه فى حال الحيوة لم يكن النجاسة والحرمة ثابتين لكنهما موجودان فى حال البقاء فكذلك من حيث الموضوع فتأمل بل يمكن ان يقال ان الاشارة لم يكن الى معدوم بل الى موجودة بالضرورة فان الاشارة انما هى فى حال البقاء والمشار اليه فى تلك الحالة موجودة قطعا وفى تلك الحالة يشير الى حال عدمه والانصاف انه وان كان غير بعيد لكنه ليس بحيث يوجب الاطمينان فان الظاهر من قولهم (ع) لا تنقض اليقين بالشك هو اليقين بحكم او موضوع ذى حكم قد تحقق فى السابق بحيث يقال ان هذا الحكم قد سبق او ان زيدا كان عادلا فاذا شك فيه بعد العلم بتحققه صح الاستصحاب واما العدم الذى كان بلحاظ قبل وجوده الذى يعبر عنه بالعدم الازلى وتصور الحالة السابقة بلحاظ عدم وجوده و عدم العرض بلحاظ عدم موضوعه فمضافا الى عدم وجود موضوع الحكم (ح) لا يكون الادلة باجمعها ناظرة اليه بل انصرفت عنه قطعا .

والحاصل لابدوان يكون الموضوع متحققا فى الخارج لامفروض الوجود ففى حال العدم لاحكم ولاموضوع فاستصحاب الاعدام الازلية ممالا اساس له ويمكن ان يدفع ذلك بانالانحتاج الى ازيد من تصورحالة الاتصاف وهو ممكن ولوبلحاظ قبل وجوده لماعرفت من ان الاشارة ليست الى المعدوم .

وكيف كان فيمكن الاستدلال للمقام ببعض الاخبارالواردة فى الصيد المعللةعدم جواز الاكل بعدم العلم بكون موته برميه حيث انه لايكون الحرمة الالـلاستصحاب ولايصح الابلحاظ حال حيوته التى هى عبارة اخرى عن عدم الموت فيقال انا قد نعلم بعدم حصول التذكية فى حال عدم الموت و لم نعلم بتحققها حين تبدل عدم الموت بالموت وهوحال زهوق الروح فالاصل عدم تحقق التذكية وهى روايات ذكرها فى الوسائل منها ما عن سليمن بن خالد قال سألت اباعبدالله عن الرمية يجدها صاحبها أيأكلها قال ان كان يعلم ان رميته هى التى قتلته فلياكل فان المفهوم منه انه اولم يعلم استناد القتل برميته فلايجوز القتل فلايكون ذلك الا لاستصحاب عدم سبب الحلية وتقدمه على اصالة الحل ومنهاعن حريزقال سئل ابوعبدالله عن الرمية يجدهاصاحبها من الغد أياكل منه قال ان علمان رميته هى التى قتلته فلياكل وذلك اذاكان قد سمى و مثله ما عن الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى و عن الصدوق باسناده عن حماد بن عيسى .

ومنها ماعن سماعة قال سئلته عن رجل رمى حمار وحش اوظبيا فاصابه ثم كان فى طلبه فوجده من الغد وسهمه فيه فقال ان علم انه اصابه و ان سهمه هو الذى قتله فلياكل منه والافلاياكل منه وعن الشيخ مثله ومنها عن زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا رميت فوجدته وليس به اثرغيرالسهم وترى انه لم يقتله غيرسهمك فكل يغيب عنك اولم يغب عنك ونحوه غيره .

ومنها رواية قيس عن ابى جعفر عليه السلام قال قال اميرالمؤمنين عليه السلام فى صيدوجد فيه سهم وهو ميت لايدرى من قتله قال لاتطعمه و مثله غيره ومنها رواية عيسى بن عبدالله قال قال ابوعبدالله كل من صيد الكلب مالم يغب عنك فاذا يغيب عنك فدعه

الحديث ومنها مافى ذيل موثقة ابن بكير وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره وروثه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكى وقد ذكاه الذبح فان مفهومه انه اذا لم تعلم تذكيته وشككت فيها فلا يجوز الصلوة فى شيء منها ولا وجه له سوى النجاسة اعتمادا على الاصل ومنها رواية محمد بن على بن الحسين قال ابوعبدالله عليه السلام اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب آخر فلا تأكل منه الاان تدرك ذكوته .

ومنها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن قوم ارسلوا كلابهم وهى معلمة كلها وقد سموا عليها فلما ان مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لايعرفون له صاحبا فاشركت جميعا فى الصيد فقال لايؤكل منه لانك لاتدرى اخذه المعلم ام لا وعن الشيخ مثله ولايخفى ظهور العلة فى ان كل مايشك فى سبب الحلية لايحل اكله الى ان تعلم بالسبب المحلل له وليس ذلك الالتقدم الاستصحاب على اصالة الحل والحاصل ليس الوجه فى حرمة الاكل مع الشك فى سبب الحلية عدم تحقق السبب فى الازل و انه قبل زهوق الروح لم يكن مذكى والا فمن المعلوم انه لم يتصف الصيد بعدم الحلية فى زمان بل عند زهوق روحه لم يعلم كونه اتصف بالحلية بان قتله الكلب المعلم او رمى ومن صيده فلو كان الاشكالات الواردة فى الاعدام الازلية واردة لما صح الامر فى تلك الاخبار بالحرمة .

و الحاصل ان التذكية مختلفة قطعا وليست تذكية الشاة نحو البقر ولاهى نحو السمك ولاهو نحو الصيد فانها فيه ارسال الكلاب المعلمة اوالرمى مع التسمية فاذا شك فى حصولها فان لم يجر الاستصحاب كان المرجع فيه اصالة الحل كيف وهو مقتضى قولهم كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فحكمهم (ع) بالحرمة وعدم جواز الاكل ليس الالجريان الاصل الموضوعى المتقدم على اصالة الحل فانه به يخرج موضوع المشكوك عن كونه مشكوكا وليس وجه الاستصحاب الاالاعتماد بالعدم الازلى فاذا صح فى المقام صح فى جميع الموارد .

وقد عرفت انه مع صحته لابأس بجعل مجراه العدم النعتى و يقال هذه المرئة لم تكن قرشية فيما قبل حيوتها فلايحتاج الى جعل اجزاء الموضوع قسمين احدها

من قبيل العرض وموضوعه والاخرى غير ذلك اللهم الا ان يقال باحتمال ان ذلك حكما ظاهريا فى عرض الاستصحاب كقاعدة الطهارة فيكون قاعدة فى باب اللحوم والجلود وان لم يلحظ فيه حالته السابقة فحكل ماشك فى التذكية كان الاصل عدمه من غير لحاظ حاله السابق فتامل .

وهذا كله مبنى على عدم حجية الاصول المثبتة ولكن قد يشكل ذلك لو قلنا بها مع القول بان الميتة غير المذكى وان كانا متوافقين فى الحكم فان اصالة عدم التذكية (ح) معارض باصالة عدم موت حتف الانف فيتعارضان فيرجع الى اصالة الحل فنقول اما القول بحجية الاصول المثبتة كما هو المشهور بين المتقدمين فهو غير بعيد عندى بل لعله هو الصواب اذ الظاهر ان حجية الاستصحاب من باب بناء العقلاء لا تعبدا منهم بل من حيث كونهم ظانين ببقاء ماكان فان العاقل اذا علم بشىء كان فى الآن الثانى مظنونا ببقائه الى ان يعلم زواله والاخبار باجمعها امضاء لهذه الطريقة لاشىء آخر ورائه كما اشير اليه عليه السلام بقوله وليس ينبغى لك ان ينقض اليقين بالشك فعليه كان امارة ويكون جميع لوازمه العقلية والعرفية ايضا حجة وهو السر فى ذهاب المتقدمين الى جعله حجة من باب الظن كما هو المحكى عن الشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم وانه هو الحكم العقلى ويؤيده عدم تمسكهم بهذه الاخبار الكثيرة فهو دليل ظنى لافادته الظن نوعا فليس بناء العقلاء على العمل به لمجرد التعبد .

وقد عرفت ان الاخبار امضاء لطريقة العقلاء فان الشارع احد منهم واحكامه عقلائية فما لم يردع عنه كان امضاءا لهم و هذا المختصر فى ذلك و التفصيل موكول الى محله فالشأن هو التكلم فى كون الميتة هو غير المذكى اولا وقد عرفت ان الشيخ ره قد اجاب عن اشكال المثبتية بان المراد من الميتة هو غير المذكى قال قده كما يرشد اليه قوله تعالى «الا ماذكيتم» الظاهر فى ان المحرم انما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكية واقعا او بطريق شرعى ولو كان اصلا وقوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» و قوله تعالى «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» وقوله عليه السلام فى ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض اخبار المعللة لحرمة الصيد الذى ارسل اليه كلاب ولم يعلم

انه مات باخذ المعلم بالشك في استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي ذلك مادل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكل ماشك فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة انتهى .

وحاصله ان الميتة هو غير المذكى فما زهق روحه بغير سبب شرعي ميتة وهي تعم موت الحتف الانف وما قتله السبع وما ذبح بغير جهة شرعية فالميتة من مصاديق غير المذكى بل هو الظاهر من قوله تعالى « انما حرم عليكم الميتة » فانه تعالى في مقام تشريع الحرمة للحم حتى تكون الحرمة رادعة من الاقدام على الاكل كما في جميع المحرمات ومن المعلوم ان الذي يحتاج الى الردع هو الاكل عن الذبيحة باي نحو اتفق فانها مما يرغب اليه العقلاء ويميلون الى اكله بخلاف موت حتف الانف فان العقلاء يتنفرون عنه غاية التنفر ولا يحتاج الى الردع فعلى هذا لا يرد اشكال المعارضة وان قلنا بحجية الاصول المثبتة لعدم الفرق بينهما .

وبالجملة لا يحتاج في استصحاب اصالة عدم التذكية الى شيء سوى ترتيب النجاسة والحرمة والفرض ان الميتة نفس عدم المذكى وان حكي عن جمع من المفسرين بان الميتة خصوص مامات حتف الانف وان الظاهر من قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة و الدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به و المنخنقة والموقوذة و المتردية و النطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم » هو مغايرة الميتة لغير المذكى فانها ظاهر العطف فلو كانت الميتة هو غير المذكى لما احتاج الى ذكر المذكورات .

ويمكن دفعه بان ذكرها من باب ذكر المصاديق لنكتة عدم توهم ان غير موت حتف الانف ليس بميتة ضرورة انه حيث كان لذلك التوهم مجال لزم دفعه بذكر المصاديق ويؤيده بل يمكن ان يقال بان الميتة مطلق ما زهق روحه باي سبب كان خرج منه ما زهق روحه مع لحاظ الشرائط حكما لا موضوعا وبقي الباقي وقد يتوهم الفرق من مقابلة قوله عز من قائل « فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم » وقوله ايضاً « ولئن متم او قتلتم

لالى الله تحشرون» وفيه اولا انه تعالى بصدد بيان زهوق روح الانسان سواء كان بالموت اوالقتل وان المرجع بعد مفارقة الدنيا الى الله تعالى سواء كان سببه الموت على الفراش اوالقتل فى المعركة اومطلقا فهو نظير قول على عليه السلام فى مقام الترغيب الى الجهاد فوالذى نفس على عليه السلام بيده لالف ضربة بالسيف على الرأس اهون من موت على الفراش وثانيا اطلاق القتل فى مقابل الموت فى الانسان شائع بل لابد منه لما دعت الحاجة الى بيان التفهيم والتفهم بوضع الالفاظ فربما كان غرض المتكلم بيان ان زهاق الروح ليس بأجل معين من جانب الله بل بالقتل كما هو كثيراً ما يراد اثباته عند الحاكم ونحوه فمفهوم الموت مباين عندهم مع القتل بالنسبة الى الانسان بل لايطلق القتل فى الحيوانات الانادرا فلايقال قد قتل الحيوان بل يقال قد ذبح اومات فمطلق زهوق الروح فى الحيوان بعد عند العرف من الميتة فالمذكى من الميتة يحل ويطهر بخلاف غيره فانه يحرم وينجس فجميع ماذكر فى الاية من باب ذكر المصاديق لعنوان الميتة بل لاوجه للحكم بالحرمة فى غير المذكى الاكونه ميتة .

ودعوى انه بحكم الميتة فى الحكم مجازفة واضحة فلولم يكن ذبحت بغير وجه شرعى ميتة لما صح الحكم بالحرمة مع انه كثيرا مايوجب الضرر والعسر فالميتة زهاق الروح من غير مدخلية لاسبابه وقد خرج منها مالوحظ فيه شرايط الذبح وبقى الباقى فالادلة الدالة على نجاسة الميتة فى موارد متعددة كافية فى اثبات النجاسة للمقام ولولم يصرح بالنجاسة فى غير المذكى .

هذا مضافاً الى انها مستفادة مما رواه فى الكافى والتهذيب والوسائل عن سماعة عن قاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا عليه السلام انى اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى أفاصلى فيها فكتب الى "اتخذ ثوبا لصلوتك فكتبت الى ابى جعفر عليه السلام كنت كتبت الى ابيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب ذلك على "فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الى "كل اعمال البر بالصبر برحمك الله فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس وذلك لان السائل غرضه هو السؤال عن النجاسة فان غرضه من سؤاله عن الرضا عليه السلام هو حال صحة صلوته وبطلانها من حيث اصابة الميتة بثياب صلوته ولما اجاب عليه السلام عن اتخاذ

ثوب طاهر للصلوة لصعب ذلك على السائل فجعل اعماله من جلود الذكية و سئله عن ابنه عليه السلام فاجاب بان العمل من جلود الذكية لاباس به للصلوة من حيث النجاسة فيدل بالمفهوم على البأس والنجاسة اذا كان من غير المذكى واحتمال ان المنع لاجل مصاحبة اجزاء الميتة معه فى حال الصلوة فى غاية المنع بعد كون السئوال ظاهرا فى ان غرضه مجرد اصابة الثوب مع الجلود وتأثره منها فى حال الرطوبة الظاهرة من قرينة سئواله فتدبر.

ثم انه ما المراد بقوله عليه السلام كل اعمال البر بالصبر قال فى مرآة العقول قوله عليه السلام كل بالكسر امر من كال يكيل اومن وكل يكل لكن الشايع فيه تعديته بالى اوبالضم مشددا و على التقادير المعنى انه لايتم اعمال الخير على مشاقة فان كان جلد الميتة فاصبر على مشقته بتبديل الثوب وان شئت فاسع فى تحصيل الجلد والذكية انتهى ولايخفى انه بعد باق على اجماله.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر فساد ما افاده فى محجة العلماء قال فيه فى رد شيخنا الانصارى مالفظه وفيه ان عدم التذكية لايعقل ان يكون موضوعا اومناطا للحرمة والنجاسة فان الحى ليس فيه مايقتضى النجاسة فهل يتوهم احدان الحيوان قبل زهوق روحه فيه سبب النجاسة وهو عدم التذكية الى ان قال فالحكم فى الادلة انما انيط بالتذكية من حيث ان مازهق روحه لاسبيل الى حله وطهارته الا التذكية وهذا لايدل على ان المناط والموضوع انما هو التذكية مطلقا كى ينفع استصحابه لظهور ان عدم التذكية المجامع للحيوة لاحكم له وانما الحكم لعدم التذكية المقارن للموت وهو المعبر عنه بحتف الانف فالموضوع للحرمة والنجاسة انما هو الموت حتف الانف وعدم التذكية قيد له فهذا الاستصحاب مرجعه الى ضم المستصحب وهو عدم التذكية الى ماهو المعلوم اى الموت والا فمجرد ابقاء ماثبت سابقا وهو عدم التذكية المجامع للحيوة لااثر له بالضرورة الى ان قال فدعوى ان الموضوع هو عدم التذكية مطلقا غريب واغرب منه دعوى ان ماعدى المذكى ميتة فانه انما يتم بالنسبة الى غير الحى والمستصحب انما هو عدم التذكية المجامع للحيوة وكونه عين الميتة بديهى الفساد نعم انما يتحدان فيما زهق روحه ومن المعلوم ان عدم التذكية فى حال زهوق الروح الذى هو عين الميتة ليس له حالة سابقة الى ان قال ودعوى ان الموضوع

هو اللحم او الماكول لاينفع في دفع الاشكال حيث انه حال الحيوة لم يكن له حكم باعتبار عدم التذكية وانما ثبت له الحكم من حيث زهوق الروح انتهى موضع الحاجة .

وفيه مواقع للنظر اما اولا فقوله ان عدم التذكية لايعقل الخ فيه انه اجتهاد في مقابل النصوص المثبتة للحكم على المذكى وعدمه كما تقدم في عبارة الشيخ اولا وليس الكلام في عدم المذكى المجامع لحال الحيوة ثانياً ولعل ذلك منه عجيب اولم يرهو قده قوله تعالى «الا ماذكيتم» وقوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» وغيرهما مما تقدم اليس الظاهر منها ان موضوع الحرمة والنجاسة وعدمهما هو غير المذكى والمذكى فماذا اراد من عدم التعقل .

والحاصل ان عدم التذكية عبارة عن القتل على غير وجه شرعي والحكم مترتب عليه ولايكون ذا فردين في مقام الجعل بل امر معلوم خارجي وهو الحيوان الذي لم يذبح على وجه شرعي وانما يصدق على حال الحيوة مقام الشك والحكم بالبقاء فيترتب الشارع الحكم على هذا الذي لم يذبح على جهة شرعي فهذا الحيوان حرام ونجس من دون لزوم تال فاسد عليه اصلا وانما يلزم الاشكال فيما شك في التذكية وعدمها فلاجل احراز الحالة السابقة يقال بتحققها في حال الحيوة وليس حال الحيوة متعلقا للحكم ومرتبطاً به وفرداله وليس الكلام فيه كي يرد عليه بانه لم يكن في الحي مايقتضي النجاسة فعدم توهم سبب النجاسة والحرمة في الحي لاجل انه خارج عن الكلام ولاربط له بمقام جعل النجاسة والحرمة فالكتاب باعلاصوته دل على حرمة مالم يسم عليه وحلية اكل ماذكر اسم الله عليه غاية الامر اذا شك في ذلك دعت الحاجة الى التشبث بذيل حال الحيوة لاحراز الحالة السابقة مع ان عدم المقتضي للنجاسة والحرمة في الحي من حيث انه حيوان لامن حيث انه لحم والحكم قد تعلق به من حيث اللحم فاللحم في حال الحيوه لوقطع النظر عن الحيوانية لايطهر ولايحل الا بالتذكية كيف والا لزم الطهارة والحلية لوقطع منه قطعة للاكل فوصف الحيوانية لوزال ينجس ويحرم ولايحل ويطهر الا بالتذكية ومنه يعلم انه لابأس باستصحاب النجاسة والحرمة في حال الحيوة ايضا فيقال بان هذا اللحم من حيث انه لحم ينجس ويحرم ولايطهر ولايحل الا بالتذكية والشك في اتصافه بها في حال زهوق الروح فالاصل عدمها فتأمل.

والحاصل ان اراد من عدم التعقل ان الحكم في لسان الادلة قد تعلق بحال زهوق

الروح فلا يعم حال الحيوة فيرد عليه ان حال الحيوة لاجل احراز تحقق الحكم فى تلك الحالة كى ينسحب الى حال زهوق الروح وليس المقصود منه اثبات الحرمة والنجاسة فى حال الحيوة كى يرد عليه بما يرد وبالجملة المستصحب نفس الموت فى حال زهوق الروح غاية الامر حيث لم يكن له حالة سابقة يجعل حال الحيوة حال اليقين ويترتب الحكم فى حال زهوق الروح و اشكاله غيرما ذكره مما تقدم وقد عرفت الجواب عن الاشكالات مفصلا ومن ذلك يعرف مافى بقية كلامه .

واما قوله ودعوى ان الموضوع هو اللحم الخ قد عرفت انه دعوى غير مجازف فاللحم فى حال الاتصال نجس وحرام بمعنى ان مقتضى الحكمين فيه موجود والحيوانية مانعة.

وان شئت قلت ان الطهارة والحلية بل الطهارة فقط للحيوان لا للحم فاللحم بما هو كان مقتضى الحكمين فيه موجودا وفى حال زهوق الروح وهو حال زوال المانع لا يعلم انه زالت النجاسة والحرمة بالتذكية اولا فالاصل بقائه بل يمكن اجراء الاستصحاب فى حال الحيوة تعليقا ويقال هذا اللحم لو زال عنه وصف الحيوانية لحرم وينجس ولا يطهر ولا يحل الا بالتذكية و لم يعلم فى حال زوال المانع با تصافه بها فافهم واغتنم ومن جميع ذلك ظهر عدم الاشكال فى جعل الموضوع عبارة عن عدم التذكية وان موت حتف الانف من اقسامه ومصاديقه وان الميتة كل مازهق روحه مطلقا خرج منها مازهق على نحو شرعى فكل مايشك فى عنوان المخرج فاصالة عدم التذكية يدخله فى حكم العام نعم ان لم يجر الاصل فى المشتبه موضوعا واشكل على الاستصحاب بمثل ماذكر كان المرجع عمومات الحل والطهارة بعد عدم صحة التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية.

وبالجملة لا يكون الميتة وغير المذكى قسمين بان يكون الميتة خصوص موت حتف الانف بل الجميع عبارة عن الميتة بل قد عرفت ان كلما حرم اكل الميتة فى مثل قوله تعالى «الا ان يكون ميتة اودما مسفوحا» وقوله تعالى «حرمت عليكم الميتة» وقوله تعالى « انما حرم عليكم » كان المقصود هو المذبوح على غير وجه شرعى فانه المحتاج الى الردع دون مامات حتف الانف فان العقلاء لا يرغبون الى اكله كى يحتاج الى النهى فالميتة لا يكون غير المذكى وان عدم التذكية عنوان يجمع جميع اقسام الموت سوى

المذكى من غير مدخلية لاسباب الموت فكل مايترتب على الميتة من النجاسة والحرمة مترتب على غير المذكى لانها هى بعينه لماعرفت من انه لايستفاد المغايرة من مقابلة الميتة لغير المذكى وان كان قد يتوهم ذلك من رواية سماعة اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا .

ورواية على بن ابى حمزة منه ما يكون ذكيا ومنه مايكون ميتة ورواية ابى بصير فى اليات الضأن تقطع وهى احياء انها ميتة وماتقدم من رواية الصيقل انى أعمل اغماد السيوف قال بعض المعاصرين فى حاشيته على الكفاية بعد نقلها مالفظه فان الجميع ظاهر فى كون الميتة غير المذكى انتهى .

ولايخفى مافيه فان ظاهر الاولى ان ماسمى ورمى كانت غير ميتة ولذا انتفع من جلده بخلاف مالم يسم عليه فقوله واما الميتة فلا عبارة اخرى عما لم يسم عليه واماقوله فى خبر على بن ابى حمزة منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فهو اوضح فى كون المراد من الميتة غير المذكى وانها هو بعينه والاكان اللازم ان يقول ومنه مايكون غير ذكى بدل ما يكون ميتة فان الفرض بيان خلط المذكى بغيره لاالمذكى بالميتة فلامعنى له الا بلحاظ كون الميتة عبارة عن غير المذكى ونظيره فى خلاف ما افاده قطع اليات الضأن وانه ميتة بداهة ان الميتة لوكانت خصوص موت حتف الانف لم يصدق عليه (ح) قطعا فلايكون اطلاق الميتة على ماقطع الا بلحاظ عدم وقوع التذكية عليه ومنه ظهر حال رواية الصيقل وان مقصود انى اعمل من جلود غير المذكى فاذا علم حكمه جعل عمله من جلود المذكى .

ومن ذلك كله ظهر انه لامعنى للتفكيك بين الميتة وعدم المذكى فى الحكم والقول بان النجاسة والحرمة مترتبان على خصوص الميتة دون غير المذكى حيث ان المترتب عليه هو الحرمة فقط قال بعض المعاصرين على مايظهر من مقررى بحثه بماحاصله ان الميتة هو زهوق الروح المستند الى سبب غير شرعى فيكون امرا وجوديا لايمكن اثباته باصالة عدم التذكية فيتم ماذكره التونى ره من معارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت فبعد التساقط يرجع الى قاعدة الطهارة وقال بعض آخر من مقررى بحثه وذلك

لان موضوع النجاسة في لسان الادلة هوعنوان الميتة واثباتها باستصحاب عدم التذكية موقوف على حجية الاصول المثبتة .

نعم ماافاده (اى الشيخ الانصارى) بالاضافة الى حرمة اكل لحمه وعدم جواز الصلوة في جلده متين لان المستثنى من حرمة اكل اللحم هوعنوان المذكى فاذاشك في تحققه يحكم بحرمته بمقتضى استصحاب عدم وقوع التذكية انتهى موضع الحاجة ولايخفى انه لورجع بعد التعارض الى اصالة الطهارة لزم ان يرجع ايضا الى اصالة الحل واذالم يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية كماهوفرضه لم يثبت كل من النجاسة والحرمة وعنوان المذكى لم يستثن من الحرمة المطلقة بل من الحرمة المتعلقة على موضوع الميتة في قوله حرمت «عليكم الميتة» ومن المعلوم ان المترتب عليها هوالحرمة والنجاسة فالمستثنى بقوله «الاماذكيتم» كمايكون الحرمة كذلك يكون النجاسة فالمذكى يطهر ويحل فاذاشك في تحققه يترتب الحرمة والنجاسة معاً فلامعنى للانفكاك على ان عدم جواز الصلوة في جلد المشكوك انكانت لاجل انه ميتة فيكون للنجاسة والافلامعنى لعدم الجواز وليس الكلام من حيث انه لايؤكل وبالجملة لامعنى للتفكيك فاذاجرى اصالة عدم التذكية تثبت الحرمة والنجاسة والله العالم .

وينبغى التنبيه على امور الاول ان ماذكرنا من نجاسة اللحم والجلد وحرمتهما فيما لم يكن مأخوذة من سوق المسلمين والافيحكم على طهارته فانه امارة تقدم على الاستصحاب ويدل عليه مارواه الحلبى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الخفاف التى تباع في السوق فقال اشتروصل حتى تعلم انه ميتة بعينه .

منها ماعن الكلينى باسناده عن احمد بن محمد بن ابى نصر قال سئلته عن الرجل ياتى السوق فيشترى جبة فراء لايدرى اذكية هى ام غير ذكية أيصلى فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان اباجعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وعن الصدوق باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام مثله .

وعن احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الخفاف ياتى السوق

فيشترى الخف لايدرى اذكى هوام لا ماتقول فى الصلوة فيه وهو لايدرى أيصلى فيه قال نعم أنا اشترى الخف من السوق ويصنع لى وأصلى فيه وليس عليكم المسئلة ورواية الحسن بن الجهم قال قلت لابى الحسن عليه السلام اعترض السوق فاشترى خفا لاادرى أذكى هوام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت انى اضيق من هذا قال اترغب عما كان ابو-الحسن عليه السلام يفعله وظاهرها ان نفس السوق من حيث هو من الامارات المتقدمة على الاصل ولو كان مأخوذاً من يد الكفار والمشركين لكن ظاهر بعضها الاخران ماهو الامارة ليس السوق من حيث هو هو بل من حيث انه المأخوذ من يد المسلمين كخبر اسماعيل بن عيسى قال سئلت اباالحسن عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من اسواق الجبل أيسئل عن ذكوته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه فان الظاهر منها كون المعيار والامارة هو يد المسلم بحيث اذا بيع من المشركين واخذ من ايديهم لزم السئوال فعليه كان اعتبار السوق لاجل انه امارة على كون الاخذ من ايدى المسلمين ويشكل ذلك ببعض الاخبار الواردة فى ذلك كقوله (ع) لولا ذلك لما كان للمسلمين سوقا فان الظاهر منه ان نفس السوق من الامارات المتقدمة على الاصل .

ويؤيده رواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح (ع) انه لابأس بالصلوة فى الفراء اليمانى وفيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلابأس بل ظاهرها ان المناط هو البلاد وارض الاسلام ولو كان فيها الكفار والمشركون اذا كان الغالب فيها المسلمين فعليه كانت الامارة نفس الارض والسوق ولو كان البيعان مختلفان اذا لم يعلم بذح الكافر .

ويؤيده بل يدل عليه خبر السكونى عن ابيعبدالله (ع) ان امير المؤمنين (ع) سئل عن سفرة وجدت فى الطريق مطروحة يكثر (لكثير - نسخة) لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال امير المؤمنين (ع) يقوّم مافيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له ياامير المؤمنين (ع) لايدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى فقال هم فى سعة حتى يعلموا فانه كالصريح فى ان تمام الملاك لوقوع المكلف فى السعة

انما هوكون الشيء مأخوذا من نفس الارض التى كثرفيها المسلمون فعليه يمكن ان يكون كل من السوق واليد امارة فالمأخوذ من يد المسلم وان كان فى بلاد الكفار او من السوق وان كان من يدالكافر محكوم بالطهارة والحلية مالم يعلم بكون الذبيحة من الكفار و يدل عليه قولهم (ع) لولا ذلك لما كان للمسلمين سوقا

(و يستحب اجتناب) جلد **(مالا يأكل لحمه)** من ذى النفس الذى كانت التذكية شرطا فى طهارته **(حتى يدبغ بعد ذكاته)** قال فى المدارك خالف فى ذلك الشيخ ره فى ط وف والمرتضى فى المصباح من استعمال جلد ما لايؤكل لحمه حتى يدبغ بعد ذكاته واحتج عليه فى ف بان الاجماع واقع على جواز استعماله بعد الدباغ ولا دليل قبله وضعفه ظاهر اذيكفى فى الدلالة الاصل والعمومات انتهى .

ولايخفى انه بناء على قابلية جميع ماله النفس للتذكية الا ما خرج كان تمام العلة للطهارة نفس التذكية كماهومقتضى العمومات والالكان للدباغ ايضا دخلا نعم لابأس بالاستصحاب خروجا عن خلاف مثله وقد يستدل له ايضا بالمرسل المروى عن كشف اللثام عن بعض الكتب عن الرضا عليه السلام بان دباغة الجلد طهارته وهومع ضعفه وعدم العمل به وعدم اختصاصه بغير الماكول ظاهر فى عدم طهارة الحيوانات القابلة للتذكية بها وهو خلاف بل خلاف الضرورة بداهة عدم دخل للدباغ فى الطهارة فلولم يخرج بالتذكية عن كونه ميتة لما وجه للطهارة فح لا ارى وجها لما عن كشف اللثام من نسبة القول بحرمة استعماله قبل الدبغ الى الاكثر او المشهور كما عن الذكرى .

نعم لوشك فى قبول الحيوان للتذكية لكان للمنع مجال ولكنه لايختص بالدباغ بل الامر كذلك حتى بعده و للقول بان كل الحيوانات قابلة لها الاما خرج او العكس محل آخر **(و يستعمل من اوانى الخمر ماكان)** من قبيل النحاس والرصاص والحديد وغيرها مما لاينفذ فيه الخمر اوماكان **(مقيرا اومدهونا)** اوزجاجا اومطلى بما يسمى بالفارسية بالكاشى ونحوذلك **(بعد غسله)** من غير اشكال .

(و يكره ماكان خشبا اوقرعا اوخزفا غير مدهون) بالزجاج والكاشى مما ينفذ فيه الخمر وان كان يجوز بعد الغسل خلافا لما عن الشيخ فى النهاية وابن الجنيد وابن

البراج من المنع ولو بعد الغسل مستدلا بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن نبيذ قد سكن غليانه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر حرام قال وسئلته عن الظروف فقال نهى رسول الله (ص) عن الدباء والمزفت وزدتم انتم الحنتم يعنى الغضار والمزفت يعنى الزفت يكون فى الزق ويصب فى الخوابى ليكون اجود للخمر وسئلته عن الجرار الخضر والرصاص فقال لا باس .

ورواية ابى الربيع الشامى عن ابى عبدالله عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن كل مسكر فكل مسكر حرام قلت فالظروف التى يصنع فيها منه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الدبا و المزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدبا القرع و المزفت الدنان والحنتم جرار خضر والنقير خشب كان اهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها .

وفيه ان مراد المستدل ان كان لاجل عدم طهارة هذه الظروف لنفوذ الخمر فى اعماقها فمع ان اكثر هذه الظروف المذكورة فيها قابلة للطهارة فان المزفت على ما حكى فسر بالمطلى بالزفت الذى من اقسام القير ولا اشكال فى عدم نفوذ الخمر فى مثله فيكون قابلا للطهارة بالاتفاق لا يعم فيما اذا قطع بالطهارة وان كان المقصود انه مع القطع بالطهارة لا يجوز استعمالها فهو كما ترى فالاولى حمل تلك الاخبار على الكراهة وجهها معلوم .

(و يغسل الاناء من ولوغ الكلب) وهو شربه مما فى الاناء بطرف لسانه كما عن الجوهرى و بمعناه لطعه الاناء بلسانه **(ثلثا اولهن بالتراب على الاصح)** وفى مقابله اقوال اخر مثل ان وسطاهن بالتراب اواحداهن بالتراب مطلقا سواء كان اولا اوآخراً و(على) الاول لا اشكال فيكون هو **(الاصح)** وعن ابن الجنيد انه يغسل سبعا والمعتمد هو الاول ويدل عليه صحيحة ابو العباس الفضل عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال فى الكلب رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء قال فى المدارك كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الاحاديث و نقله كذلك الشيخ فى مواضع من ف ومة فى لف الان المصنف فى المعتبر نقله بزيادة لفظ مرتين بعد قوله ثم بالماء وقلده فى ذلك من تأخر عنه ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم النساخ انتهى .

واوردعليه الوحيد فی حاشية الكتاب بقوله فكيف يجوز كون ذلك محض سهو قام الناسخ والباقون قلدوه اذ لعلهم اطلعوا على كون الحديث كذلك فی كتاب مدينة العلم اوغيره من الاصول و يشير الى ذلك وجود لفظ المرتين فی الفقه الرضوی و اتفاق القدماء والمتاخرين ونقل الاجماع الى ان قال وايضا كيف يوجب الغسل مرتين فی نجاسة غير الولوغ ويكتفی فيها بالمرة فيمكن ان يكون المراد اغسله اول مرة بالتراب ثم بالماء يعنی على الطريقة المعهودة فی الغسل فتأمل انتهى .

اقول وجه التامل واضح وفقه الرضوی كما ترى ومجرد احتمال وجود لفظ المرتين يدفعه الاصل ويعضده اصالة عدم السقوط لكن سهو مثل المحقق فی مثل ذلك بعيد و ابعد منه تقليده الاصحاب فی ذلك ويعارضه مهارة مثل صاحب المدارك فی الحديث مع انه محكی عن شيخه الاردبيلی ره و الاجماع بالمرتين لا يكون بحيث يمكن الاعتماد عليه فمقتضى الصحيحة هو الاكتفاء بالمرة احتج ابن الجنيد على ماحكی عنه بماروی عن النبی صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا ولغ الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبعا اوليهن بالتراب وما رواه عمار الساباطی عن ابی عبدالله عليه السلام قال يغسل من الخمر سبعا وكذلك من الكلب واورد عليها فی المدارك بضعف السند على ان المشهور لم يعملوا عليهما نعم هما فی الجملة يؤيد التعدد فالقول بالمرتين طريق الجمع مضافا الى الشهرة بل الاجماع ومازاد يحمل على الاستحباب.

وكيف كان فقد يقع الكلام فی امور: الاول ـ ان مدخلية التعفير هل يكون فی الطهارة بحيث لو لم يتمكن لم يطهر الاناء كما هو الظاهر او مجرد التعبد والارشاد لئلا يقع العبد فی مضرات فم الكلب والاول بعيد غاية البعد ولازمه هو الحكم بنجاسة الاناء ولو كان واقعا فی الماء الكثير مدة كثيرة ولازمه ايضا عدم كون الماء مطهرا بنفسه وهو بعيد بل ظاهر بعض الاخبار خلافه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابی عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء فالقوی كون المشتمل على التعفير محمولا على الاستحباب والارشاد الى ماعرفت .

الثانی ـ انه لا اشكال فی الحاق اللطع باللسان بالولوغ دون سائر اعضائه وفی الحاق

اللعاب به قول قوى بل هو اولى منهما بذلك الثالث - حكى عن الشيخ الحاق الخنزير بالكلب مستدلا عليه بتسميته كلباً لغة وفيه ما لا يخفى فالظاهر وجوب غسل الاناء من شربه سبع مرات للامر به فى جملة من الاخبار لالحصول الطهارة بالسابع بل لمجرد التعبد ويدل عليه صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن خنزير شرب من الاناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات والحمل على الاستحباب غير بعيد كما عن المعتبر بعد بداهة عدم الفرق بينه وبين سائر النجاسات.

(و) يجب غسل الاناء (**من الخمر وموت الجرذ ثلثا بالماء**) ولو لا مخالفة الاصحاب لكان باب الخدشة فيهما مفتوحا اما الاول فهو مبنى على نجاسة الخمر اولا فقد عرفت ما فيه مفصلا فى محله وانها غير ثابتة عندنا وعدم ظهور لما استدلوا عليه ثانيا فان عمدته موثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء كامخ قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق وغيره يكون فيه الخمر أيصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس وقال فى قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرات وسئل أيجزيه ان يصب فيه قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات.

وهى غير ظاهرة فى النجاسة فانه مضافا الى ضعف سندها وعدم معاضد لها كى يجبرها معارض صدرها مع ذيلها اذ الدن والابريق من الظروف بلا اشكال وما الفرق بين الدن والابريق الذين امر عليه السلام بالغسل بنحو الاطلاق الشامل للمرة وبين القدح او الاناء فالجميع اناء وظرف ولا فرق يعتد به بينهما وعليه يحمل قوله فى الذيل يغسله ثلاث مرات على ما اذا كان القدح قدحا يثبت ويرسخ فيه الخمر بحيث لا يرتفع فى المرة الاولى عين الخمر عنه فيكون المرة ملازما لشرب الخمر الحرام قطعا ولو كان قليلا فى الغاية فالامر بالغسل اعتناء بامر حرمة الشرب وعدم العفو عن قليله وكثيره او يحمل على الاستحباب على ان الخمر لو سلم نجاستها لم يكن امرها بأعظم من غيرها مع وضوح كفاية المرة فى جميع النجاسات بعد ازالة العين سوى البول.

وقد عرفت الكلام فيه مفصلا وان المرة الاولى لازالة العين والا فالجميع سواء هذا مضافا الى بطلان الشدة والضعف فى النجاسة ولا تكون قابلة للتفاضل نظير الموت

والحيوة فاذا طهر الثوب بالمرة فكان الظروف اولى بذلك من غير خصوصية لها فالماء مطهر بعد زوال النجاسة ولامدخلية للمغسول اصلا فلامناص عن حمل بعض مادل على اكثر على جهات اخرى خارجة عن امر النجاسة والطهارة ومنه يعلم حال الجرذ اذ هو نوع من الفارة لافرق بينهما وعلى فرض الفرق لم يكن الفرق فارقا للمقام فكما لافرق فى نجاسة ميتة الهرة والثعلب فكذلك لا فرق بينهما فالحق هوالاكتفاء بالمرة بعد زوال النجاسة فى مطلق النجاسات ومطلق المغسولات ظرفا اوثوبا او غيرهما ولقد اجاد فى المدارك حيث قال و المعتمد الاجتزاء بالمرة فى الجميع و هو اختيار المصنف فى المعتبر فانه قال فى آخر كلامه ويقوى عندى الاقتصار فى اعتبار العدد على الولوغ وفيما عداه على ازالة ذلك النجاسة فى غسل الاناء بعد ذلك مرة واحدة لحصول الغرض من الازالة ولضعف ماينفرد به عمار واشباهه وانما اعتبرنا فى الخمر والفارة الثلث ملاحظة لاختيار الشيخ ره والتحقيق ماذكرناه انتهى والتحقيق ماذكرا .

والعبارة صريحة فى ان اختيار الثلث اعتناء بشأن الشيخ لالدلالة الدليل لكفاية الاطلاقات الدالة على كفاية المرة بعد زوال العين كما عرفتها فى موضعها مثل ماورد فى الكلب اذا مسسته فاغسل يدك وفى الخنزير قلت وما على من قلب لحم الخنزير قال يغسل يده وفى المنى ان عرفت مكانه فاغسله و فى اوانيه اذا اضطررتم اليها فاغسلوها بالماء وفى المسكر اذا اصاب ثوبك خمر اونبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وغير ذلك وقد عرفت عدم الفرق فى المغسول بين كونه اناء او غيره ولذا حكى المرة عن كثير كغير الانية كاكثر كتب العلامة ون وض لعدم مقاومة رواية العمار لمعارضته مع الروايات الكثيرة .

هذا مضافا الى كون المرة مقتضى اصل البرائة بعدعدم جريان الاستصحاب مع الدليل فالاقوى كفاية المرة بعد زوال العين والثلث اولى **(والسبع افضل)** فى مثل الخمر والخنزير **(ومن غير ذلك)** اى يغسل الاناء من غير ولوغ الكلب والخنزير **(مرة واحدة)** من اى نجاسة كانت وهوالحق لماعرفت وفى المختلف بعد نقل الاقوال فى الاناء قال والاقرب عندى ان الواجب بعد ازالة العين غسله مرة واحدة فى الجميع الا الولوغ

لكن يستحب السبع في الخمر والاشربة وفي الجرذ والفارة لنا ان المقتضى للمنع حصول النجاسة في الاناء وبعد غسلها المتعقب لازالة العين ينتفي المانع ويثبت حكم الاصل وهو تسويغ الاستعمال انتهى .

(و) لكن مع ذلك **(الثلث احوط)** هذا تمام الكلام في الطهارة ويأتيه كتاب الصلوة انشاء الله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين **(كتاب الصلوة)**

وهى عبادة معروفة قديمة من زمن آدم عليه السلام وليست من الماهيات المستحدثة المخترعة من النبى صلى الله عليه وآله وسلم كى يكون استعمال لفظ الصلوة فيها استعمالا فى غير معناها اللغوى فيكون حقيقة شرعية بل استعمل فيها بماهى عليها من معانيها القديمة اللغوية وهى دعاء وتوجه مخصوص له قيود وشرائط فى كل عصر بنحو من دون دخالة لها فى اصل الماهية ويدل عليه قوله عز من قائل « واوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حيا » فالصلوة هى التوجه والعطف وهذا المعنى ينطبق على العبادات وغيرها من صلوة الله والملائكة والناس فالتوجه من الله الى العباد هو الرحمة ومن الملائكة هو الاستغفار ومن الناس هو الدعاء وفى حال العبادة هو الخشوع و الخضوع وتوجه العبد اليه تعالى فالصلوة هى التوجه وهى من الله رحمة ومن العبد خضوع فاستعمالها فى العبادة المعروفة ليس استعمالا له فى غير معناه اللغوى .

وهذا المعنى محكى عن ابن هشام حيث قال فى محكى المغنى ما لفظه قلت الصواب عندى ان الصلوة لغة بمعنى واحد وهو العطف انتهى ومن المعلوم انه يختلف بالنسبة الى الموارد والمستعمل وعليه لامنافاة بين هذا المعنى وبين ماعن معانى الاخبار مسندا الى ابى حمزة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل «ان الله وملائكته» الخ فقال الصلوة من الله عزوجل رحمة و من الملائكة تزكية ومن الناس دعاء الى ان قال فقلت له كيف نصلى على محمد وآله قال عليه السلام تقولون صلوات الله وصلوات ملائكته وانبيائه ورسله وجميع خلقه على محمد وآل محمد والسلام عليه وعليهم ورحمة الله

و بركاته قلت فما ثواب من صلى بهذه الصلوات قال الخروج من الذنوب والله كهيئة يوم ولدته امّه .

وكيف كان فهى من اعظم العبادات بل هى من اعظم اركان الدين وتاركها بمنزلة الكفار فى عظيم العقاب وشدة المؤاخذة وعن ابى جعفر ان تارك الفريضة كافر فعن الكلينى فى الصحيح عن معوية بن وهب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن افضل ما يتقرب به العباد الى ربهم واحب ذلك الى الله عزوجل ماهو فقال ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوة الا ترى ان العبد الصالح عيسى بن مريم صلى الله عليه وآله وسلم قال «واوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حيا» وعن عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله (ص) مثل الصلوة مثل عمود الفسطاط اذا ثبت العمود نفعت الاطناب والاوتاد والغشاء واذا انكسر العمود لم ينفع طنب ولا وتد ولا غشاء وعن ابى بصير قال قال ابو عبدالله عليه السلام صلوة فريضة خير من عشرين حجة وحجة خير من بيت ذهب يتصدق منه حتى يفنى وغير ذلك من الاخبار الكثيرة فى طرفى الثواب والعقاب .

(والعلم بها يستدعى بيان اربعة اركان: الاول فى المقدمات وهى سبع: الاولى فى اعداد الصلوات والمفروض منها تسعة: صلوة اليوم والليلة والجمعة والعيدين والكسوف والزلزلة والايات والطواف والاموات وما يلتزمه الانسان بنذر وشبهه) وياتى انشاء الله بيان كل واحد **(وما عدا ذلك مسنون وصلوة اليوم والليلة خمس وهى سبع عشرة ركعة فى الحضر الصبح ركعتان والمغرب ثلثة وكل واحد من البواقى اربعة وتسقط من كل رباعية فى السفر ركعتان)** وهذا فى الجملة مما لا اشكال فيه لضرورة الدين وصراحة الكتاب المبين واتفاق جميع المسلمين بحيث لا ريب لاحد لا فى اصل الوجوب ولا فى مقدارها وانما الاشكال والخلاف فى نوافلها .

(و) المشهور ان **(نوافلها فى الحضر اربع وثلثون ركعة على الاظهر امام الظهر ثمان وقبل العصر مثلها وبعد المغرب اربع وعقيب العشاء ركعتان من جلوس تعدان بركعة واحدى عشر صلوة الليل مع ركعتى الشفع والوتر**

وركعتان للفجر) ويدل على ذلك روايات منها حسنة فضيل بن يسار عن ابيعبدالله عليه السلام قال الفريضة والنافلة احدىوخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالساتعدان بركعة وهو قائم الفريضةمنها سبع عشرة ركعة والنافلة اربع وثلثون ركعة .

ومنها خبر البزنطى قال قلت لابى الحسن عليه السلام ان اصحابنا يختلفون فى صلوة التطوع بعضهم يصلى اربعا واربعين ركعة وبعضهم يصلى خمسين فاخبرنى بالذى تعمل به انت كيف هوحتى اعمل بمثله فقال اصلى واحدة وخمسين ثم قال امسك وعقد بيده للزوال ثمانية واربعا بعدالظهرواربعا قبل العصر وركعتين بعدالمغرب وركعتين قبل عشاء الآخرة وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان ركعة من قيام وثمان صلوة الليل والوتر ثلثا وركعتى الفجر والفرائض سبع عشرة فذلك احدى وخمسون ركعة و منها صحيحة الفضيل بن يسار والفضيل بن عبدالملك وبكير قالوا سمعنا ابا عبدالله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى من التطوع مثلى الفريضة ويصوم من التطوع مثلى الفريضة .

ومنهامرفوعة الفضل بن ابى قرة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن الخمسين والواحدة ومنها ماعن الكلينى والشيخ فى الصحيح عن حارث بن المغيرة النضرى قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول صلوة النهارست عشرة ثمان اذازالت وثمان بعد الظهرواربع ركعات بعد المغرب ياحارث لاتدعها فى سفر ولاحضرو ركعتان بعد العشاء كان ابى يصليها وهو قاعد وانا اصليها وانا قائم وكان رسول الله عليه السلام يصلى ثلث عشرة ركعة من الليل ومنها رواية سعد بن الاحوص قال قلت للرضا عليه السلام كم الصلوة من ركعة قال احدى وخمسون ركعة

ومنها موثقة سليمان بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام قال صلوة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهروست ركعات بعدالظهرو ركعتان قبل العصر واربع ركعات بعد المغرب وركعتان بعد العشاء الاخرة تقرأفيهمامأة آية قائما اوقاعدا والقيام افضل ولايعدهما من الخمسين وثمان ركعات من آخر الليل تقرءفى صلوة بقل هوالله احدوقل يا ايها الكافرون فى الركعتين الاوليين وتقرء فى سائرهاما احببت من القرآن ثم الوتر ثلث ركعات تقرء فيهاجميعاقل هوالله احدو تفصل بينهن بتسليم ثم الركعتان اللتان قبل الفجر تقرء فى الاولى منهماقل يا ايها الكافرون وفى الثانية قل هوالله احد .

ومنها الفضل بن شاذان المروى عن العلل عن الرضا فى كتابه الى المامون قال والصلوة الفريضة الظهر اربع ركعات والعصر اربع ركعات والمغرب ثلث ركعات والعشاء الاخرة اربع ركعات والغداة ركعتان هذه سبع عشرة ركعة والسنة اربع وثلثون ركعة ثمان ركعات قبل فريضة الظهر وثمان ركعات قبل فريضة العصر واربع ركعات بعد المغرب وركعتان من جلوس بعد العتمة تعدان بركعة وثمان ركعات فى السحر والشفع والوتر ثلث ركعات تسلم بعد الركعتين وركعتا الفجر .

وروايته الاخرى عن الرضا عليه السلام المروية عن العيون و العلل وفيها وانما جعلت السنة اربعا وثلثين ركعة لان الفريضة سبع عشرة فجعلت السنة مثلى الفريضة كما لا الحديث وخبر الاعمش المروى عن الخصال عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث شرايع الدين قال وصلوة الفريضة الظهر اربع ركعات والعصر اربع ركعات والمغرب ثلث ركعات والعشاء الاخرة اربع ركعات والفجر ركعتان فجملة الصلوة المفروضة سبع عشرة ركعة والسنة اربع وثلثون ركعة منها اربع ركعات بعد المغرب لا تقصير فيها فى السفر والحضر وركعتان من جلوس بعد العشاء الاخرة تعدان بركعة وثمان ركعات فى السحر وهى صلوة الليل والشفع ركعتان والوتر ركعة وركعتا الفجر بعد الوتر وثمان ركعات قبل الظهر وثمان ركعات بعد الظهر قبل العصر والصلوة تستحب فى اول الاوقات .

ومنها خبر ابى عبدالله القزوينى قال قلت لابى جعفر عليه السلام محمد بن على الباقر عليه السلام لاى علة تصلى الركعتان بعد العشاء الاخرة من قعود فقال لان الله فرض سبع عشر ركعة فاضاف اليها رسول الله (ص) مثليها فصارت احدى وخمسين ركعة فتعدان هاتان الركعتان من جلوس بركعة ورواية ابى بصير المروية عن كتاب صفات الشيعة عن الصادق قال شيعتنا اهل الورع والاجتهاد واهل الوفاء والامانة واهل الزهد والعبادة واصحاب الاحدى وخمسين ركعة فى اليوم والليلة القائمون بالليل الصائمون بالنهار يزكون اموالهم ويحجون البيت ويجتنبون كل محرم وغير ذلك وهذه الطائفة من الروايات باجمعها مشتملة على ان النوافل ضعفى الفرائض الا انها مختلفة من حيث انها بهذه التفاصيل التى ذكرها الاصحاب من انه ثمان للظهر وثمان للعصر واربع للمغرب وهكذا اولا حيث ان ظاهر بعضها كون ثمان

بعد الظهر اواربع بعد الظهر واربع قبل العصر اوكون الركعتان من الثمان نافلة العصر الظاهر في كون الستة ليس منها .

والحل ان المراد بالنافلة ليس المراد منه انها بمنزلة الجزء اوالشرط للفريضة ولوكما لابل المراد استحباب اتيانها قبل الظهر والعصر فهي عبادات مستحبة مستقلة كانت مطلوبيتها في تلك الاوقات سواء شرعت للوقت اوالصلوة بمعنى ان المطلوبية لها حاصلة اذا وقعت في تلك الاوقات كانت منتسبة الى الوقت او الى الفرض وبذلك يجمع بين الاخبار فلاثمرة (ح) بين كون النوافل للوقت اوللفرض ولابين كون نوافل الظهر ستة عشرة ركعة ونافلة العصر ركعتان كما هوظاهر موثقة سليمان بن خالد المتقدمة وهو المحكي عن ابن الجنيد والهداية .

نعم يشكل ذلك بمادل على اقل من ذلك بحيث لايقبل الجمع بماذكرنا ونحوه كمرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر عليه السلام كان رسول الله لايصلي بالنهار شيئا حتى تزول الشمس واذا زالت صلى ثماني ركعات وهي صلوة الاوابين تفتح في تلك الساعة ابواب السماء و تستجاب الدعاء وتهب الرياح وينظر الله الى خلقه فاذا فاء الفيء ذراعا صلى الظهر اربعا وصلى بعد الظهر ركعتين ثم صلى ركعتين اخراوين ثم صلى العصر اربعا اذا فاء الفيء ذراعا ثم لايصلي بعد العصر شيئا حتى تؤب الشمس فاذا آبت وهو ان تغيب صلى المغرب ثلثا وبعد المغرب اربعا ثم لايصلي شيئا حتى يسقط الشفق فاذا سقط الشفق صلى العشاء ثم اوى الى فراشه ولم يصل شيئا حتى يزول نصف الليل الخ .

ورواية ابى بصير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن التطوع بالليل والنهار فقال الذى يستحب ان لايقصر منه ثمان ركعات عند زوال الشمس وبعد الظهر ركعتان وقبل العصر ركعتان وبعد المغرب ركعتان وقبل العتمة ركعتان وفي السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلث ركعات مفصولة ثم ركعتان قبل صلوة الفجر وأحب صلوة الليل اليهم آخر الليل ورواية يحيى بن حبيب قال سئلت الرضا عليه السلام عن افضل مايتقرب به العباد الى الله من الصلوة قال ستة واربعون ركعة فرائضه ونوافله قلت هذه رواية زرارة قال اوترى احداكان اصدع بالحق منه والجمع هوالحمل على اقل مقدار يتحقق معه الاستحباب بحيث لاينبغي الاقتصار

على مادونه كما هو ظاهر الخبرين .

والحاصل ان المعارضة بين الاخبار غير مرتفع حقيقة فهى بين طوائف طائفة دلت على كون النوافل اربع وثلثين ركعة وطائفة بحذف الوتيرة وطائفة بحذف اربع من العصر ايضا و طائفة بحذف الركعتان من نافلة المغرب ايضا وفى كلها صحاح بحيث لايمكن ترجيح سند طائفة على طائفة فلابد من حمل ماينافى المشهور على درجات الفضل واقلها واشكل من ذلك امر الوتيرة من حيث ان الظاهر من بعض الاخبار ان المعروف عند اصحاب الائمة كون عدد الصلوات خمسين مثل ماعن مجمع البيان عن محمد بن الفضيل عن ابى الحسن عليه السلام فى قوله تعالى «والذينهم على صلوتهم يحافظون» قال اولئك اصحاب الخمسين صلوة من شيعتنا .

ومثل ماعن معوية بن عمار قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول كان فى وصية النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام الى ان قال والسادسة الاخذ بسنتى فى صلوتى وصومى وصدقتى اما الصلوة فالخمسون ركعة. وعن محمد بن ابى حمزة قال سئلت عن افضل ماجرت به السنة من الصلوة قال تمام الخمسين وعن الرضا عليه السلام انما صارت العتمة مقصورة وليس تترك ركعتاها لان الركعتين ليستا من الخمسين وانما هى زيادة فى الخمسين تطوعا ليتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع .

وحسنة الحلبى قال سئلت الصادق عليه السلام هل قبل العشاء الاخرة وبعدها شىء قال لاغير انى اصلى ركعتين وليست احسبهما من صلوة الليل وخبر ابن سالم وفيه بعد ان يعد عليه السلام ركعتين بعد العشاء الاخرة من النوافل قال ولا يعدهما من الخمسين ويؤيد عدم كونهما من الخمسين ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع عن حنان قال سئل عمرو بن حريث اباعبدالله عليه السلام وانا جالس فقال له جعلت فداك اخبرنى عن صلوة رسول الله فقال كان النبى صلى الله عليه وآله يصلى ثمان ركعات الزوال واربعا الاولى وثمانيا بعدها واربعا العصر وثلاثا المغرب واربعا بعد المغرب والعشاء الاخرة اربعا وثمان صلوة الليل وثلثا الوتر وركعتى الفجر وصلوة الغداة ركعتين قلت جعلت فداك وان كنت اقوى على اكثر من هذا يعذبنى الله على كثرة الصلوة فقال لا ولكن يعذب على ترك السنة و ظاهره ان السنة هى دون

الركعتين وظاهر بعض الاخبار انهما بدل الوتر مثل خبر ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت يعنى الركعتين بعد العشاء الاخرة قال نعم انهما بركعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث مات على وترفان لم يحدث به حدث الموت يصلى الوتر فى آخر الليل فقلت هل صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هاتين الركعتين قال لا قلت ولم ذاك قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأتيه الوحى وكان يعلم انه هل يموت فى هذه الليلة ام لا وغيره لا يعلم فمن اجل ذلك لم يصلها وامر بهما .

ولا يخفى ان الائمة ايضاً عالمون بعدم موتهم فى ليلتهم ولازمه عدم مواظبتهم عليهما ايضاً وهو خلاف جميع مادل على احدى وخمسين مع ان مقتضى الرواية كونهما وتر تنزيلى وهو مناف لحسنة الحلبى المتقدمة حيث قال غيرانى اصلى ركعتين ولست احسبهما من صلوة الليل والجمع بينهما بالحمل على درجات الفضل ايضاً غير صحيح هنا فان الظاهر من خبر ابن ابى عمير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن افضل ماجرت به السنة فقال تمام الخمسين انهما خارجان عن افضل ماجرت به السنة ونظيره خبر ابن بزيع المتقدم حيث ان ظاهره ان الآتى بهما تارك للسنة لزيادته عن مقدارها التى هى خمسون والجمع بين الجميع بحيث يرفع المنافات بالمرة ان الركعتين ليستا بنافلة العشاء فالاتى بهما بعنوان العشاء تارك للسنة بل هما وتر تنزيلى شرعت لاجل انه لو حدث حادث كان المتوفى داخلا فى جملة المصلين بصلوة الليل وكذا لو لم يوفق لاتيانها آخر الليل فهى وتيرة الوتر وبدل عنه ومكمل مثلى النافلة للفرض فهى خارجة من الخمسين ومن نافلة العشاء ومع ذلك لزم اتيانها فلا منافاة بين الاخبار .

وينبغى التنبيه على امور: الاول ان ظاهر الاخبار كما عرفت كون كل واحد من النوافل مستحب مستقل وعبادة برأسها فلا يكون نوافل الزوال مرتبطا بنوافل العصر ولا نوافل العصر بغيره وكذا لا يرتبط بعض الكل بالكل فيصح اتيان الركعتين من نافلة الظهر مثلا ويكون عبادة مستقلة أتى بالباقى اولا وماذكرنا مستفاد من الروايات المثبتة للثواب على كل واحد منها كمفاد من صلى بنافلة المغرب اونافلة الليل اوبالوتر فله كذا .

الثانى لا يتعين الجلوس فى الوتيرة بل يجوز عن قيام وان كان الاول الاولى بلحاظ

انها بدل الوتر وهو واحدة فيجلس حتى يعدان بركعة. الثالث - قد يظهر من بعض الاخبار استحباب صلوتى الغفيلة والوصية بين المغرب والعشاء فهل تكونان نافلة المغرب بهذه الكيفية اوغيرهما فيحتاج الى خروجهما عن التطوع فى وقت الفريضة حرمة اوكراهة الى دلالة دليل اولافنقول ومما وردفى الغفيلة ماعن الشيخ فى كتاب المصباح عن هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام قال من صلى بين العشائين ركعتين يقرء فى الاولى الحمد «وذا النون اذذهب مغاضبا» الخ وفى الثانية الحمد «وعنده مفاتح الغيب» الخ واذافرغ من القرائة رفع يديه وقال اللهم انى اسئلك بمفاتح الغيب التى لايعلمها الاانت ان تصلى على محمد وآل محمد و ان تفعل بى كذا وكذا ويقول اللهم انت ولى نعمتى والقادر على طلبتى تعلم حاجتى اسئلك بمحمد وآله عليه وعليهم السلام لما قضيتها لى وسئل الله حاجته اعطاه الله ماسئل و عن فلاح السائل باسناده عن هشام بن سالم نحوه وزاد فان النبى صلى الله عليه وآله قال لاتتركوا ركعتى الغفلة وهما مابين العشائين .

وعن الصدوق فى الفقيه مرسلا قال قال رسول الله وعن العلل مسندا عن سماعة عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام قال قال رسول الله تنفلوا ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين فانهما تورثان دار الكرامة وفى خبر آخر دار السلام وهى الجنة وساعة الغفلة مابين المغرب والعشاء الاخرة وعن طاووس روايته بزيادة قيل يارسول الله وما معنى خفيفتين قال يقرأ فيهما الحمد وحدها .

وفى الوسائل عن الباقر عليه السلام ان ابليس لعنه الله انما يبث جنوده جنود الليل من حين مغيب الشمس الى حين مغيب الشفق ويبث جنود النهار من حين مطلع الفجر الى طلوع الشمس وعن النبى صلى الله عليه وآله انه كان يقول اكثروا من ذكر الله تعالى فى هاتين الساعتين وتعوذوا بالله عزوجل من شر ابليس لعنه الله وجنوده وعوذوا صبيانكم فيهما فانهما ساعتا غفلة وعن ابن عباس فى تفسير قوله تعالى «ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها» ان دخوله كان فيما بين المغرب والعشاء وظاهر الروايات ان ساعة الغفلة بين وقتى الصلوتين لا انفسهما

وبالجملة حيث ان تلك الساعة لها اهمية وكان الاشتغال فيها بالعبادة موجب لعظيم الثواب وكان غرض الشارع اشتغال العباد بالعبادة ووصولهم الى مايوجب دار الكرامة

فیمکن من هذه الجهة کونهما بل صلوة الوصیة غیر الرواتب خصوصاً علی القول بان وقت العشاء غیبوبة الشفق المغربی فانه (ح) مضافا الی عدم کونهما واقعا فی وقت الفریضة لعدم مجیء وقت العشاء بعد فلا یکون فعلهما من باب التطوع فی وقت الفریضة کان کونهما غیر الرواتب اولی بالغرض من اشتغال المکلفین الی زمان مجیء وقت العشاء مع ان قرائة الآیتین بعد الحمد وکذا فی الوصیة مما یبعد کونهما من الرواتب اذ الرواتب لا یکون بکیفیة مخصوصة هذا حال الغفیلة .

واما صلوة الوصیة فعن الشیخ فی مصباحه عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) ان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم قال اوصیکم برکعتین بین العشائین یقرأ فی الاولی الحمد واذا زلزلت ثلاث عشرة مرة وفی الثانیة الحمد وقل هو الله احد خمس عشرة مرة فان من فعل ذلک کل شهر کان من المتقین فان فعل کل سنة مرة کتب من المحسنین فان فعل فی کل جمعة مرة کتب من المصلین فان فعل ذلک فی کل لیلة زاحمنی فی الجنة ولم یحص ثوابه الا الله .

ولا یخفی ان الظاهر منهما کونهما غیر الرواتب فان بیانها قدتم ولا یحتاج الی ذکر نوافل المغرب بعد قولهم وبعد المغرب اربع رکعات مضافا الی ان الصلوة حیث کانت معروفة عند المتشرعة وهو قرائة الحمد وبعدها قرائة سورة واحدة فلا جرم لا یحتاج فی بیانها ازید من ذکر الرکعات المنصرفة الی المعهود والمحتاج الی البیان ما وردت علی هیئة مخصوصة ولکن قد ینافیه ما ورد فی ذکر استحباب احدی وخمسین صلوة فانها خارجة عنها حیث انها باجمعها منافیة لها فان ظاهر بعضها کون نافلة المغرب اربع رکعات و بعضها فی ان النبی صلی الله علیه وآله والائمة لیسوا بفاعلین لهما ولو سلم عدم منافاتهما لکون نافلة المغرب انه اربع رکعات لامکان کونهما غیر الرواتب لکن لا یصح القول بعدم اتیانهما النبی صلی الله علیه وآله والائمة مع کونهما ذوات ثواب کثیرة وکیف یجمع بینهما وبین قول الراوی فاخبرنی بالذی تعمل به انت کیف هو حتی اعمل بمثله فقال علیه السلام اصلی واحدة وخمسین و قول ابی عبدالله علیه السلام کان رسول الله یصلی من التطوع مثلی الفریضة وظاهرهما نفی غیرها مع انه بعید فی الغایة ولذا حکی عن کاشف الغطاء انکاره الغفیلة سوی النوافل وحمل جمیع ما جاء فیهما من النصوص علی ارادة التأکید والحث علی نافلة المغرب

لان المراد ركعتان غيرهما .

ثم انه على فرض التعدد امكن امتثال امرهما من باب التداخل فلواتى بالغفيلة بعد المغرب وكذا بالوصية لعدت من نافلته فلو قصد المصلى بصلوته نافلة المغرب والغفيلة لحسب منهما ثم الافضل بعد الصلوة الواجبة هوالاتيان بالتسبيح لفاطمة عليها السلام ثم النافلة ثم التعقيب ويكره الكلام بعد الصلوة خصوصاً فى المغرب قبل الاتيان بالنوافل.

(وتسقط فى السفر نافلة الظهر والعصر) بلا خلاف كما فى مصباح الفقيه للروايات الكثيرة منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله عليه السلام قال الصلوة فى السفر ركعتان ليس قبلهماولا بعد هماشيء الاالمغرب وصحيحةمحمدبن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلتهعن الصلوةتطوعا فى السفرقال لاتصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً.

وصحيحة حذيفة بن منصورعن ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام انهما قالا الصلوة فى السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء وعن ابى بصيرعن ابيعبدالله قال الصلوةفى السفر ركعتان ليس قبلهماولا بعدهما شيء الاالمغرب فان بعدهما اربع ركعات لاتدعهن فى سفرولاحضر الحديث وعن ابى يحيى الحناط قال سئلت اباعبدالله عن صلوة النافلة بالنهارفى السفرفقال يابنى لوصلحت النافلة فى السفرتمت الفريضة .

ثم ان مقتضى الروايات سوى صحيحة محمد بن مسلم سقوط نافلة العشاء بخلافها فان الظاهر من قوله(ع) نهاراعدم سقوط النوافل الليلية ويؤيده استثناء المغرب من السقوط فان وجهه ليس الا من حيث انهاليست من النهارية ويؤيده انهاليست بنافلة فى الحقيقة وانما شرعت ليكمل بها ضعفى الفرائض ويمكن الاستدلال عليه بصحيحة زرارة قال قال ابوجعفر عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخرفلايبيتن الابوتر بضميمةان الوتيرة بدل عن الوتروفيه انها ونحوها واردة فى بيان أهمية هذه النافلة لوخلى وطبعهامع قطع النظرعن السفر والحضر فلاينافى سقوطها فى السفر لجهات اخر كما يقطع نوافل الظهرين مع كثرة اهميتهماوكثرة ثوابهما فعموم ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء يعمهاايضا ولذااستثنى نافلة المغرب فقط .

(و) قد ظهران **(الوتيرة)** كسائر النوافل النهارية ساقطة فى السفر **(على الاظهر)**

والمفهوم من استثناء المغرب سقوط نافلة الفجر ایضا مضافا الی انهما من الصلوات النهاریة لکن ینافیها ماورد عن الکلینی باسناده عن ابی جعفر علیه السلام انه قال کان رسول الله (ص) یصلی من اللیل ثلث عشر رکعة منها الوتر و رکعتا الفجر فی السفر والحضر وعن الشیخ باسناده عن الحارث بن المغیرة فی حدیث قال قال ابوعبدالله علیه السلام کان ابی لایدع ثلث عشر رکعة باللیل فی سفر ولاحضر ویؤیده ان السقوط من مختصات ذوات الاربع وتحقیقه فی محله انشاءالله .

(والنوافل کلها رکعتان بتشهد وتسلیم بعدهما) ویدل علیه مضافا الی دعوی الاجماع خبر علی بن جعفر عن اخیه موسی (ع) قال سئلته عن الرجل یصلی النافلة أیصلح له ان یصلی اربع رکعات لایسلم بینهن قال لا الا ان یسلّم بین کل رکعتین و ماعن مستطرفات السرائر نقلا عن کتاب حریز بن عبدالله عن ابی بصیر قال قال ابوجعفر فی حدیث وافصل بین کل رکعتین من نوافلك بالتسلیم .

و موثقة سلیمان بن خالد و فیها و تفصل بینهن بتسلیم وروایة فضل بن شاذان المتقدمة و فیها والشفع والوتر ثلث رکعات تسلم بعد الرکعتین ویدل علیه ما عن ابن عمران رجلا سئل رسول الله صلی الله علیه وآله عن صلوة اللیل فقال صلوة اللیل مثنی مثنی فاذا خشی احدکم الصبح صلی رکعة واحدة بوتر له ما قد صلی ثم نقل عن ابن عمر عنه صلی الله علیه وآله انه قال صلوة اللیل والنهار مثنی وعن المحقق الاردبیلی هو القول بجواز رکعة واحدة ومازاد علی الرکعتین موصولة بزعم صدق الصلوة علیه فیدخل فی عموم مادل علی شرعیة الصلوة وفیه انه مبنی علی کون الالفاظ اسامی للاعم ومع ذلك انما ینتج فی صدق الصلوة لافی کونها مامورا بها اذ الاعمّی ایضا یقول بکون المأمور به هو الصحیح فعلی الاعم یصدق الصلوة علی الفاقد من الرکوع ونحوه مع انه لیست بمأمور بها قطعا وهو منه امر عجیب وفساده غنی عن البیان .

نعم فی المحکی عن المنتهی والتذکرة الافضل فی النوافل ان تصلی کل رکعتین بتشهد واحد ویسلم بعده وهو کما فی الجواهر کالصریح فی صحة المفضول ایضاً وقد یستظهر من الذکری ایضاً نوع تردد منه فی ذلك وکیف کان فکما ان اصل العبادة توقیفی

يحتاج الى الورود والبيان فكذلك مقدارها وكفى فى البطلان الشك وعدم العلم بالورود مع ان الدليل دل على انها اثنان اثنان فاذا شك فى صحة غير ذلك فالاصل هو البطلان .

(الا) ماذل الدليل على صحة نحو خاص كما ان **(الوتر والصلوة الاعرابى)** كذلك حيث دل الدليل على كون الوتر ركعة واحدة والاعرابى عشر ركعات نعم قد يشكل فى ثبوت الثانية من حيث انه لم يدل عليه الا ما ارسلها الشيخ فى محكى المصباح عن زيد بن ثابت قال اتى رجل من الاعراب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال بابى انت و امى يارسول الله (ص) انا نكون فى هذه البادية بعيدا من المدينة ولا نقدر ان نأتيك فى كل جمعة فدلنى على عمل فيه فضل صلوة الجمعة اذا مضيت الى اهلى اخبرتهم به فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان ارتفاع النهار فصل ركعتين تقرء فى اول ركعة الحمد مرة وقل اعوذ برب الفلق سبع مرات واقرء فى الثانية الحمد مرة واحدة وقل اعوذ برب الناس سبع مرات فاذا سلمت فاقرء آية الكرسى سبع مرات ثم قم فصل ثمانى ركعات بتسليمتين واقرء فى كل ركعة منها الحمد مرة واذا جاء نصر الله والفتح مرة وقل هو الله احد خمسا وعشرين مرة فاذا فرغت من صلوتك فقل سبحان الله رب العرش الكريم ولاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم سبعين مرة فوالله الذى اصطفانى بالنبوة ما من مؤمن ولامؤمنة يصلى هذه الصلوة يوم الجمعة كما اقول الا واناضامن له الجنة ولايقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولابويه ذنوبهما .

قال فى الجواهر بعد نقلها وظاهره انها عشر ركعات بثلاث تسليمات وقال غير واحد انها كالصبح و الظهرين فان اراد به ما ذكرناكان جيدا وان اراد بحيث يشمل التشهد الوسط فى الرباعيتين منها و نحوه كما يفهم من الروضة طولب بدليل ذلك انتهى ولايخفى ان الاشكال مشترك الورود اذكما طولب بدليل بنحو الرباعيتين كذلك طولب بدليل بنحو ماذكره قده مع انه ثلاث تسليمات لوقسم على عشر ركعات بنحو التساوى يبقى واحدة والالم يكن بنحو التساوى وكلاهما يحتاج الى دليل وقد يشكل على النحوين بان التسليمات ان كانت بنحو المتعارف من كونها بعد التشهد فلايدل عليه هذا الدليل وان اتى بسلام بدونه فهو خارج عن المعهود المتعارف والانصاف ان اثباتها مشكل من هذه الجهة فانه لواتى بنحو الرباعية المعهودة لم يدل عليه دليلها والا فلم يتعارف سلام

بدون التشهد فهذه الرواية المرسلة من هذه الجهة غير صالح لتقييد الروايات الدالة على الفصل بين كون ركعتين بسلام .

ان قلت كفى ثبوتها باخبار من بلغ قلت لو لم يكن فيه شائبة التشريع واحتماله فان العبادة توقيفية يحتاج الى دليل صالح ومع هذه الكيفية لا يمكن الوثوق بصدورها قال فى المعتبر وهل تجوز الزيادة على الاثنتين من غير تسليم قال فى ط لا وقال فى ف ان فعل خالف السنة وقال ابو حنيفة بكراهة ما زاد على اربع نهارا واجاز الشافعى ما شاء لنا ان الصلوة وظيفة شرعية فيقف تقديرها على مورد الشرع ولان تطوعات النبى صلى الله عليه وآله مقصورة على الصلوة مثنى مثنى فيجب اتباعه فيه انتهى .

وظاهر عدم استثنائه للصلوة الاعرابى عدم جوازها عنده قال فى المدارك بعد نقل عبارته وهو المعتمد لان الصلوة وظيفة شرعية فيقف تقديرها على مورد الشرع ولم ينقل عن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام التطوع باكثر من الركعتين ولا بما دونهما الا فى الوتر ويؤيده رواية على بن جعفر الى ان قال واما صلوة الاعرابى فانها عشر ركعات كالصبح والظهرين كيفية وترتيبا ووقتها يوم الجمعة عند ارتفاع النهار ولم يثبت لها طريق فى اخبارنا انتهى .

(وسنذكر تفصيل باقى الصلوات فى مواضعها ان شاء الله) المقدمة (الثانية فى المواقيت) المجعولة للفرائض و النوافل وكثرة الثواب لمن فعلها فى اوقاتها والمحافظة عليها وعكسه على من ضيعها حتى تقول الصلوة ضيعك الله كما ضيعتنى وما دل على ذلك لكثير وأنا اتركها لضيق الوقت ومخافة بلوغ الاجل ومراعاة لما هو اهم ولاجل ذلك اترك اكثر المستحبات والمكروهات واقتصر غاية الاقتصار فيما هو محل الوفاق من الواجبات والمحرمات وعمدة نظرى هو البسط فيما هو محل الخلاف منهما .

(و) كيف كان فيقع (النظر فى مقاديرها واحكامها اما الاول) فلا اشكال فى دخول وقت الظهر والعصر بالزوال وانه (ح) يجوز الاتيان بهما فلا يجوز تقديمهما على الوقت ولو بقليل فى السفر او الحضر ويدل على دخول الوقت بمجرد الزوال قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا» فان

معنى الدلوك هو زوالها عن كبد السماء قال الفخر الرازى فى تفسيره فى ذيل الاية بعد نقل القول بان الدلوك هو الغروب مالفظه والقول الثانى ان دلوك الشمس هو زوالها عن كبد السماء وهو اختيار الاكثرين من الصحابة والتابعين .

واحتج القائلون بهذا القول على صحته بوجوه: الحجة الاولى - روى الواحدى فى البسيط عن جابر انه قال طعم عندى رسول الله ﷺ واصحابه ثم خرجوا حين زالت الشمس فقال النبى (ص) هذا حين دلكت الشمس . الحجة الثانية - روى صاحب الكشاف عن النبى (ص) انه قال اتانى جبرئيل عليه السلام . لدلوك الشمس حين زالت الشمس فصلى بى الظهر. الحجة الثالثة - قال اهل اللغة معنى الدلوك فى كلام العرب الزوال ولذلك قيل للشمس اذا زالت نصف النهار دالكة الى ان قال الحجة الرابعة - قال الازهرى الاولى حمل الدلوك على الزوال فى نصف النهار والمعنى اقم الصلوة اى ادمها من وقت زوال الشمس الى غسق الليل وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال «وقرآن الفجر» فاذا حملنا الدلوك على الزوال دخلت الصلوات الخمس فى هذه الاية وان حملناه على الغروب لم يدخل فيه الا ثلاث صلوات وهى المغرب والعشاء والفجر وحمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة اولى فوجب ان يكون المراد من الدلوك الزوال انتهى فقوله والمعنى اقم الصلوة اى ادمها من وقت زوال الشمس الى غسق الليل ظاهر فى استمرار الوقت والمعنى انه من حين الزوال استمر الوقت الى غسق الليل والحاصل لا اشكال فى دخول الوقت بالزوال ولا اشكال ايضا فى ان الوقت مشترك بينهما وانما الاشكال فى الموردين: الاول فى ان هذا الوقت المشترك بينهما موسع الى الغروب للمختار او مضيق له ويكون وقت الظهر ممتدا الى صيرورة الفيىء بمثله فيخرج بحيث يكون بعده قضاء ويدخل وقت العصر الى صيرورة الفيىء بمثليه او الغروب على الخلاف والمشهور على الاول والثانى هو قول الشيخ وبعض آخر كما ياتى والثانى فى ان الاشتراك هل يكون بمجرد الزوال او بعد مضى مقدار اربع ركعات للحاضر وركعتين للمسافر والثانى هو المشهور ايضا .

وعليه (**فما بين زوال الشمس الى غروبها وقت للظهر والعصر** و) لكن

(يختص الظهر من اوله بمقدار ادائها وكذلك العصر من آخره وما بينهما من الوقت مشترك) خلافا لما حكى عن ظاهر الصدوقين من القول بانه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه فعليه صح العصر لو فعل اول الظهر نسيانا بخلاف قول المشهور لوقوعه في وقت الظهر والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال و عمدة دليل المشهور مرسلة داود فكيف يمكن الاعراض عن هذه الروايات الصحيحة والذهاب الى مرسلة داود بن فرقد مع ان العمل بها مستلزم لطرح جميعها بخلاف العمل بغيرها فان طريق الجمع ان يقال ان الوقت من اول الزوال للظهر والعصر غاية الامر يشترط الترتيب بينهما وهو معنى «الا ان هذه قبل هذه» فان الوقت يصلح لهما ذاتاً بحيث لو لم يشترط الترتيب صح العصر اول الظهر بخلاف ما اذا قلنا باختصاص اول الوقت بالظهر فانه لم يعمل (ح) باكثر الروايات الصحيحة فاللازم نقل جميع ما ورد في ذلك فهي على طوائف الاولى ما دلت على اشتراك الوقت لهما من اول الظهر .

فمنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء ومنها صحيحة عبيد بن زرارة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر فقال اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس وعنه ايضا عن ابي عبدالله (ع) في قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» قال ان الله تعالى افترض اربع صلوات اول وقتها من زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلوتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه .

ومنها رواية اسمعيل بن مهران قال كتبت الى الرضا عليه السلام ذكر اصحابنا انه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر واذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الاخرة الا ان هذه قبل هذه في السفر والحضر وان وقت المغرب الى ربع الليل فكتب كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيّق وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها الى البياض في افق المغرب ومنها ما عن مالك الجهني قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن وقت الظهر فقال اذا

زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين ومنها ماعن سفيان بن السمط عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين .

ومنها ماعن منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال سمعته يقول اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وعن عبيد بن زرارة ايضاً قال قال ابوعبدالله عليه السلام اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الظهر والعصر الاان هذه قبل هذه ثم انت فى وقت منهما حتى تغيب الشمس وعنه ايضاً عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الى نصف الليل الاان هذه قبل هذه واذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الاان هذه قبل هذه وهذه الطائفة صريحة فى اشتراك الوقت للصلوتين من اول الظهر الا ان الترتيب بينهما اوجب تقديم الظهر الطائفة الثانية ـ مادلت على اختصاص اول الوقت بالظهر بمقدار ادائه مثل ما رواه الشيخ عن داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ماصلى المصلى اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار مايصلى اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقى وقت العصر حتى تغيب الشمس .

وصحيح الحلبى فى حديث قال سئلته عن رجل نسى الاولى والعصر ثم ذكر عند غروب الشمس قال عليه السلام ان كان فى وقت لايخاف فوت احداهما فليصل الظهر ثم يصلى العصر وان هو خاف ان تفوته فليبدأ بالعصر ولايؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعا ولكن يصلى العصر فيما قد بقى من وقتها ثم ليصل الاولى بعد ذلك على أثرها والروايتان صريحتان فى مذهب المشهور الا ان رفع اليد عن الصحاح الكثيرة الدالة على اشتراك الوقت مشكل جداً .

ويمكن الجمع بوجه يكون موافقا للمشهور بان يقال ان معناها بعد حمل مطلقها على ماقيد بالاستثناء هو انه اذا زالت الشمس دخل الوقتان الاان وقت الظهر مقدم على وقت العصر وذلك لان الظاهر من الاستثناء هو الوصل لا القطع كى يكون قوله الاان هذه الخ منقطعا مقيدا للترتيب بل معنى الاستثناء ايضاً الاان وقت هذه قبل هذه فيكون الحاصل

انه بالزوال ولو دخل الوقتان الا انه بهذا النحو بان يكون اول الوقت للاولى وبعده للثانية فالمعنى انه دخل وقت المجموع من حيث المجموع بان يؤتى بالظهر اولا وبالعصر ثانيا فمعنى قولهم (ع) «الان هذه قبل هذه» ان مقدار اداء الاولى من الوقت مختص به فوقت مجموعهما من حيث المجموع بحيث صح اذا فعل الاولى اولا والثانى آخراً هو الزوال وميل الشمس عن دائرة نصف النهار الى جانب المغرب فعند الزوال يجب اولا فعل الظهر وبعده فعل العصر فاول الوقت مختص بالاولى فحكانت الطائفتان بمعنى وانهما عبارتان مشتملتان على مضمون واحد .

ويؤيده ماحكى عن السيد المرتضى من اسناده الى الاصحاب اخبار الاشتراك ومع ذلك ذهب الى الاختصاص فيفهم من ذلك ان الطائفتان من الروايات من واد واحد خصوصاً بملاحظة انه عند الدقة لامعارضة بين الاخبار وانهم عليهم السلام تكلموا بوجوه عديدة وبعبارات شتى حفظاً لبقاء البحث و استمراره الى يوم القيمة فالمحصل من اخبار الاشتراك ان فيما بين الزوال الى الغروب وقت للظهر والعصر وذلك لاينافى اختصاص اول الوقت بالاول وآخره بالثانى بل هو مفاد «الان هذه قبل هذه» .

قال فى الوافى وفى الاستثناء تنبيه على اختصاص اول الوقت بالظهر بمقدار ادائه وآخر الوقت بالعصر بمقدار ادائه الخ ويدل على ماذكرنا ايضاً صحيحة حارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع فقال ابو عبدالله عليه السلام الا انبئكم بأبين من هذا اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت ضرورة انه لوكان الوقت صالحا لهما ذاتاً لما معنى لاختصاصه بالظهر ونظيرها رواية عمر بن الحنظلة عن ابى عبدالله عليه السلام اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والحاصل ان هذه الاخبار صريحة فيما ادعاه المشهور فقولهم (ع) دخل الوقتان يحتمل ارادة الدخول مرتبا فاذا كان اول الزوال للظهر ثم بعده للعصر كان ذلك مفاد ادلة المشهور بل يمكن ان يكون نحو هذه العبارة وقعت دفعا لتوهم جواز اتيان الصلوتين قبل الزوال ولو بقليل كما ذهب اليه بعض فردبان وقت الصلوتين بعد الزوال لاقبله فعليه يكون المقصود دخول وقتهما اجمالا بان يكون اول الوقت للظهر

وبعده بمقدار مضى اربع ركعات للعصر.

ان قلت فما اريد من قوله دخل وقت الصلوتين الظهر و العصر جميعا قلت اولا هو معارض بالخبرين المصرحين بدخول وقت الظهر وثانيا هو ظاهر فى ذلك ورواية داود بن فرقد صريحة فى اختصاص اول الوقت بالظهر وكذا صحيحة الحلبى المتقدمة فلابد من حمل الظاهر على النص فالمعنى دخول وقتهما مرتبا وهو عبارة اخرى عن اختصاص اول الوقت بالظهر وثالثا قوله عليه السلام بعد ذلك ثم انت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس ايضاً ظاهر بل صريح فى ان المراد بدخول الوقت دخوله متعاقبا لامشتركا والافلا معنى لهذه العبارة الصريحة فى ان اشتراك الوقت بعد فعل الظهر وهذا التعاقب ليس التعاقب الترتيبى الذى يشترط بين الصلوتين بحيث لو نسى صح اصل الصلوة بل التعاقب الوقتى .

وبما ذكرنا فيما ذكره فى مصباح الفقيه من توهم كون المراد بالتعاقب تعاقب الترتيبى الظاهر من قوله «الا ان هذه قبل هذه» فردهم بما لايخفى على من تامل فيه حيث مال قده الى الاشتراك وافاد بما حاصله ان ظاهر الادلة وان كان هو كون الوقت الفعلى للظهر الا انه لاينفى وقت العصر شأنا قال فى جملة كلام طويل له قده فان جملة من الاخبار كادت تكون صريحة فى ارادة دخول وقت العصر ايضاً كالظهر بمجرد الزوال فيجب ان يكون المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل انتهى موضع الحاجة فقولهم (ع) دخل الوقتان نظير قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» فان الظاهر منها انه من الزوال الى انتصاف الليل دخل وقت صلوات اربع الظهران والمغربان فمن الزوال الى انتصاف الليل وقت للاربع صلوات ومن المعلوم بالضرورة ان وقت العشائين بعد الظهرين بالتعاقب .

وكيف كان فالظاهر لا اشكال فى ارادة التعاقب الوقتى فانه الظاهر من الاستثناء كما عرفت فهذا الكلام بمنزلة ان يقال اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر ثم العصر قال شيخنا الانصارى يكون المراد من دخول الوقتين عند زوال الشمس دخولهما متعاقبين وهو قوله فى الاولى منهما (اى فى احدى روايتى العبيد) ثم انت فى وقت منهما حتى تغيب الشمس مع انه لم يقل احد ظاهرا باشتراك آخر الوقتين ونسبته الى الصدوق

غير صحيحة انتهى وقداستدل للمشهور بامور ايضا منها ماذكره في المختلف وملخصه ان الاشتراك مستلزم لاحد الباطلين لان التكليف حين الزوال ان كان واقعا بالعبادتين في آن واحد لزم تكليف بما لايطاق وان كان واقعا باحديهما الغير المعين او بخصوص العصر كان خرقا للاجماع فثبت التكليف بخصوص الظهر ولايخفى وروده على غير اول الوقت بعينه .

ومنها ماعن غير واحد من الذهاب الى اختصاص آخر الوقت بالعصر وهو مستلزم لاختصاص اول الوقت بالظهر بالاجماع المركب لوضوح انه لامعنى للتفرقة قطعا قال في محكى الفقيه في اواخر باب احكام السهو في الصلوة ماهذا لفظه وان نسيت الظهر والعصر ثم ذكرتهما عند غروب الشمس فصل الظهر ثم صل العصر ان كنت لاتخاف فوات احديهما وان خفت ان يفوتك احديهما فابدء بالعصر ولاتؤخرها فيكون قدفاتتاك جميعا ثم صل الاول بعد ذلك على اثرها وقال ايضا بعد هذا و من فاته الظهر والعصر جميعا ثم ذكرهما وقدبقى من النهار بمقدار مايصليهما جميعا بدء بالظهر ثم بالعصر وان بقى من النهار بمقدار مايصلى احديهما بدء بالعصر وحكى مثل هذا التصريح عنه في المقنع واستظهر منه ايضا في الهداية انتهى .

وكيف كان فظاهر جميع هذه الروايات هو دخول الوقت بمجرد زوال الشمس لكنه قد يعارضها بعض الاخبار الظاهرة في خلاف ذلك في بادى الرأى مثل صحيحة اسمعيل بن عبدالخالق قال سئلت اباعبدالله عن وقت الظهر قال بعد الزوال بقدم او نحو ذلك الافي يوم الجمعة اوفي السفر فان وقتها حين تزول ورواية سعيد الاعرج عن ابى - عبدالله عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر هو اذا زالت الشمس فقال بعد الزوال بقدم او نحو ذلك الافي السفر او في يوم الجمعة فان وقتها اذا زالت .

وصحيحة فضيل وزرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابيجعفر وابيعبدالله (ع) انهما قالا وقت الظهر بعد الزوال قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وهذا اول وقت الى ان تمضى اربعة اقدام للعصر وصحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر

فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابوجعفر عليه السلام حين سئلته عن ذلك ان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضى الفيء ذراعان فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة .

وجه المعارضة واضح فان الظاهر من ان وقت الظهر بقدم اوقدمين هو عدم دخوله بالزوال وكذا الظاهر من ان وقت العصر بذراعين هو عدم دخول وقت العصر قبل ذلك وحيث ان مفادها مخالف لظاهر الكتاب والسنة المتواترة فلابد من حملها على مالا ينافي غيرها بان يكون التأخير بما ذكر في هذه الاخبار لاجل فعل النافلة ويؤيده الروايتان الاولتان الدالتان على استثناء يوم الجمعة والسفر عن ذلك بل لامعنى له الا ذلك بداهة ان الوقت لا يتغير من حيث الزمان فلا خصوصية ليوم الجمعة بل لا يعقل جعل الوقت في يوم الجمعة غيره في غيرها وكذا السفر والحضر ليستا بحيث يصلحان لان يتغير الوقت فليس الا لاجل ان يوم الجمعة لم يجعل لها نافلة عند الزوال وكذا في السفر لما عرفت فوقت الصلوة من حيث هو واولا وبالذات هو الزوال وانما يؤخر بالعرض لاجل النافلة فيما كانت .

واوضح من ذلك مارواه زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال صلوة المسافر حين تزول الشمس لانه ليس قبلها في السفر صلوة وان شاء اخرها الى وقت الظهر في الحضر غير ان افضل ذلك ان يصليها في اول وقتها حين تزول الشمس حيث صرح عليه السلام بان علة كون صلوة المسافر عند الزوال دون التاخير بمقدار القدم هو عدم جعل النافلة للمسافر ويؤيد ما ذكرنا ايضا صحيحة زرارة قال قلت لابيجعفر عليه السلام بين الظهر والعصر حد معروف قال لادلت بظاهرها على عدم ثبوت حد معين معروف بين الظهر والعصر لا وجوبا ولا استحبابا فمعناه ان بعد فعل الظهر صح فعل العصر بلا انتظار القدمان او الذراع .

و من جميع ذلك ظهر ان التفاوت بين القدم والقدمين والذراع ونحوها من الاختلافات الواقعة بين الاخبار لاجل مراتب البطؤ والسرعة الثابتة في المكلفين

اوالطول والقصرفى النافلة الواقعة للمتنفلين فعليه صح الجميع ويدل عليه ماعن عبدالله ابن محمد قال كتبت اليه جعلت فداك روى اصحابنا عن ابيجعفروابى عبدالله عليهما السلام انهما قالا اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الاان بين يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وروى بعض مواليك عنهما ان وقت الظهرعلى قدمين من الزوال ووقت العصرعلى اربعة اقدام فان صليت قبل ذلك لم يجزك وبعضهم يقول يجزى ولكن الفضل فى انتظار القدمين والاربعة اقدام وقداحببت جعلت فداك ان اعرف موضع الفضل فى الوقت فكتب القدمان والاربعة اقدام صواب جميعا .

وبالجملة اذا تاملت فى هذه الاخبار تجد صدق ماذكرنا وان التأخيرعن وقت الزوال لاجل التنفل بالنوافل على حسب حال الاشخاص والطول والقصر وبالجملة هذه الروايات محمولة على الفضيلة وان الافضل تأخير الصلوة الى هذا الوقت حتى يؤتى بالنوافل فهذه المقادير المختلفة لبيان وقت الفضيلة وانه وان صح فعل الظهر اول الزوال لكن الافضل هو التاخير لئلا يفوت وقت النوافل .

ولذا قال فى محكى المنتقى بعد نقل اخبار القدم والذراع مالفظه اذاتبين ان المراد من التقدير بالذراع والذراعين ماقدعلم وكذا من القدمين والاربعة فى الخبر الاول فيرد عليهما مع سايرما فى معناهما ان الاخبار الكثيرة المتضمنة لدخول الوقت بزوال الشمس تعارضها وخصوصاً حديث محمد بن احمدابن يحيى السابق حيث نفى فيه اعتبار القدم والقدمين وكذلك الاخبار الدالة على ترجيح اول الوقت مطلقا ويجاب بان المرادمن الوقت الداخل بزوال الشمس وقت الاجزاء وبمابعد القدمين والاربعة وقت الفضيلة فى الجملة انتهى ماحكى عنه .

ويؤيده ما عن اسمعيل الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قال قلت لم قال لمكان الفريضة لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل فى وقت هذه وعن زرارة فى الموثق عن ابى جعفر عليه السلام قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قال لمكان الفريضة لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يبلغ ذراعا واذا بلغ ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة وعن زرارة ايضا عن ابى عبدالله عليه السلام قال وقت الظهرعلى ذراع .

وعن يعقوب بن شعيب عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اى شيء فقال ذراعا من فيئك قلت والعصر قال الشطر من ذلك الحديث وعن الحلبى عن ابى عبدالله قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلى الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك واما مادل على تأخير النبى صلى الله عليه وآله الظهر الى ذراع والعصر الى ذراعين فهو لجهات شتى مثل كونه لاجل انتظار حضور الناس اوفراغهم من النافلة اولتطويله صلى الله عليه وآله نافلته الى الذراع والذراعين اولبيان جواز التاخير كما ذكره شيخنا الانصارى ره .

ولكنه بعد محل كلام فانه مضافا الى منافاة هذه الاخبار لما فى نفسها لما كان فيها من شدة اختلاف القدم والذراع ان هذا التوجيه مناف لما يظهر منها المسارعة والاستباق الى فعل الصلوة والتعجيل فى ادائها فى اول اوقاتها وان فضل الوقت الاول على غيره كفضل الاخرة على الدنيا وفى خبر زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت الخ وعنه ايضا قال قلت لابى جعفر عليه السلام اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل اووسطه اوآخره قال اوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله عزوجل يحب من الخير ما يعجل .

وعن ابى بصير قال ذكر ابوعبدالله عليه السلام اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثمان ركعات فقال خفف ما استطعت وعن سعيد بن الحسن قال قال ابوجعفر عليه السلام اول الوقت زوال الشمس وهو وقت الله الاول وهو افضلهما وغير هذه الاخبار ومع هذه الصريحة الدالة على التعجيل كيف يحمل ما يشتمل على كثرة التاخير على الفضيلة فهذه الاخبار تدل على التعجيل وانه افضل وتلك الطائفة على التاخير وانه افضل .

وفى موثقة ذريح قال سئله اناس وانا حاضر فقال اذا زالت الغمس فهو وقت لا يحبسك منه (معه ـ خل) الا سبحتك تطيلها اوتقصرها فقال بعض القوم انا نصلى الاولى اذا كانت على قدمين والعصر على اربعة اقدام فقال ابوعبدالله النصف من ذلك احب الى .

ويمكن ان يرتفع المنافاة ببيان ان الفرائض ونوافلها لشدة الاهتمام فى امرها من قبل الشارع كانهما جعلتا شيئا واحدا فيستحب التعجيل فى النوافل والفرائض بمجرد الزوال فاذا اتى عند الزوال بدون تاخير اصلا بالنوافل ثم بعدها بالفرائض صدق التعجيل

والتاخير معاكماهمامفاد الطائفتين التعجيل للنوافل والتأخير للفرائض والغرض ان النوافل لمكان جعلها وتشريعها فى تلك الاوقات لولم يؤخر الفرائض لزم لغويتها فالتعجيل فى امر الصلوة مساوق لتاخيرها بعدما نزلنا بمنزلة شيء واحد فاذا عجل فى اتيان النوافل عندالزوال صدق التعجيل بمقتضى مادل على المسارعة والتأخير بمقتضى اخبار القدم والذراع اذبعد تمام النوافل كان الوقت بمقدار القدم والقدمين اوالذراع بعد الزوال فاذاشرع فى النوافل ثم عقبها بالفرائض كان اول الشروع عند الزوال والفراغ بمقدار القدم اوالقدمين اوالذراع حسب تفاوت المكلفين فى السرعة والبطؤ والله العالم .

والظاهران الامر كذلك لوضوح ان المراد من اخبار المسارعة لوكان المسارعة نحوالفرائض لازمه الغاء النوافل والغائها فمقتضى الامر بالثمان ركعات فى اول الزوال تاخر الفرائض عنها بهذا المقدار الذى يقرب القدم اوالقدمين .

ويدل على ذلك ايضاً روايات منها حسنة ذريح قال قلت لابيعبدالله عليه السلام متى اصلى الظهر والعصر فقال صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت اوقصرت ثم صل العصر ومنها موثقة سماعة قال قال لى ابوعبدالله اذازالت الشمس فصل ثمان ركعات ثم صل الفريضة اربعا فاذافرغت من سبحتك قصرت اوطولت فصل العصر ومنها ماعن عمر بن حنظلة عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذازالت الشمس فقد دخل وقت الظهر الاان بين يديها سبحة وذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت .

ومنها ماعن ابن ابى عمير قال اذاصليت الظهر فقد دخل وقت العصر الاان بين يديها سبحة فذلك اليك انشئت طولت وانشئت قصرت واظهر من الجميع ماعن محمد ابن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابى الحسن روى آبائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب عليه السلام لا القدم ولا القدمين اذازالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها سبحة وهى ثمان ركعات فانشئت طولت وانشئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهى ثمان ركعات انشئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر وقداشار الى القامة بما عن اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذاكان فيء الجدار ذراعا صلى الظهر

و اذا كان ذراعين صلى العصر قال قلت ان الجدران تختلف بعضها قصير و بعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ قامة .

وعن اسحق بن عمار مثله وزاد انما جعل الذراع والذراعان لان لا يكون تطوع في وقت الفريضة. عن زرارة قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول كان حائط مسجد رسول الله (ص) قامة فاذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة والذراع كما في المعتبر بمقدار التنفل بثمان ركعات النوافل فاذا بلغ الفيء ذراعا تركت النافلة وصلى الظهر .

والحاصل اذا اشتغل من اول الزوال بالنوافل الى ان يتم صار الفيء الحادث بمقدار الذراع فاذا صلى الظهر ونوافل العصر صار الفيء ذراعان فيكون الوقت للعصر ولذا قال عليه السلام اذا دخل وقت الذراع والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة وقد تلخص من جميع ذلك عدم مخالفة الاخبار في الحقيقة وعلى الفقيه هو التدبر فيما ورد عنهم فقد ورد ما دل على انهم عليهم السلام تكلموا بوجوه عديدة لمصالح لا تحصى كاختلاف الاشخاص والبلدان واختلاف السائلين وموانع الحاصلة للمسئولين في الجواب فكل ما صدر عنهم صحيح من غير الاحتياج الى مراجعة روات السند و تضعيفها حسب اصطلاح الحادث المساوق لابطال كتب الموضوعة لبيانها فبعد ما كان معيار الصحيح ما عمل به القوم والضعيف ما تركوه كان الاصطلاح الحادث عبارة اخرى عن بطلان الكتب الاربع للمشايخ الثلاثة وقل ما يوجد فيها خبر لا يمكن الخدشة فيها خصوصاً اذا وقع عبور ابن الغضائري اليه حيث اشتهر ان الصحيح ما سلم عن قدحه فعلى الاصطلاح يمكن اختيار واحد من بين العشرين وطرح ما سواه مع ان ما طرح ايضا بمضمون ما اختير من غير فرق ولذا كان الصحيح عندي في الكتاب كل ما عمل به الاصحاب والفرض ان الكل الا ما شذ كان موردا للعمل فاللازم على الفقيه هو التدبر وبيان رفع ما يتوهم من المنافاة وصرف الوقت فيما هو اهم واولى والله الهادي الى صراط مستقيم .

قال في مرآت العقول ما لفظه الذي يقتضيه الجمع بين الاخبار ان بعد الزوال قدمان

لنافلة الزوال بمعنى انه لاينبغى فعل النافلة بعدهما لا انه لاينبغى فعل الفريضة قبلها فحيثما فرغ من النافلة يبدأ بالفريضة و بعدهما قدمان لفريضة الظهر ونافلة العصر وبعدهما اربعة اقدام لفريضة العصر وايقاعهما فى النصف الاول منهما افضل وفى العصر ايضا ليس التاخير افضل بل عند الفراغ من النافلة يبدأ بالفريضة واما اخبار القامة والقامتين فاما محمولة على ان لفريضة الظهر فضلا بعد الاربعة الاقدام الى المثل ولفريضة العصر بعد الثمانية الى المثلين اوعلى التقية لشهرتهما بين العامة او المراد بالقامة ظل القامة وهو ذراع وبالقامتين ظل القامتين وهو ذراعان والتعبير بهذا الوجه واختلاف الاخبار الواردة فى ذلك للتقية كما فصلناه فى شرح التهذيب انتهى .

ولايخفى انه مع عدم صحته لايرفع المنافاة نعم احتمال التقية قريبة جدا بل لا يرتفع المنافاة بين الاخبار حقيقة الا بها فان مضى مقدار القدمين يكون قريب ساعة بعد الزوال فكيف الامر بما زاد عنه قال فى الحدائق والاظهر عندى ان منشأ هذا الاختلاف فى الاخبار انما هو التقية التى هى اصل كل محنة فى الدين كما يدل عليه ماروا الشيخ فى الصحيح على الظاهر عن سالم ابن خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام قال: سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلى العصر وبعضهم يصلى الظهر فقال انا امرتهم بهذا لوصلوا فى وقت واحد لعرفوا فاخذ برقابهم .

وماروا طبرسى فى كتاب الاحتجاج بسنده فيه عن حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت انه ليس شىء اشد على من اختلاف اصحابنا قال ذالك من قبلى وماروا الشيخ فى كتاب العدة عن الصادق عليه السلام مرسلا انه سئل عن اختلاف اصحابنا فى المواقيت فقال انا خالفت بينهم وماروا الصدوق فى كتاب معانى الاخبار عن الخزاز عن من حدثه عن ابى الحسن (ع) قال اختلاف اصحابى لكم رحمة وقال انى اذا كان ذالك جمعتكم على امر واحد وسئل عن اختلاف اصحابنا فقال أنا فعلت بكم ذالك ولو اتفقتم على امر واحد لاخذ برقابكم انتهى .

ولايخفى ان صريح المرسلة ان اختلاف اخبار المواقيت لاجل التقية والانصاف انه لايدفع التنافى الا به ولكن قد يشكل بان هذا الاختلاف لم يكن عند العامة كى

يحمل على التقية وكيف كان فقد يستفاد من جميع الاخبار اختصاص اول الوقت بالظهر بمقدار ادائه واختصاص آخر الوقت بالعصر بمقدار ادائه بلاخلاف في الاخير بل قد عرفت عدم الخلاف في اختصاص آخر الوقت بالعصر حتى من القائلين باشتراك اول الوقت بهما ويدل عليه رواية داود والحلبي المتقدمتين وقد عرفت امكان جعل الاول كالاخر لعدم القول بالفصل للاتفاق على اختصاص الوقت بالنسبة الى آخر الوقت وقد مرّ عبارة الفقيه فراجع ويمكن الاستدلال بنحو ما استدل به العلامة لاوّل الوقت بدون ما يرد عليه بالنسبة الى آخر الوقت .

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة صلوة الظهر في تلك الساعة لعدم بقاء الوقت له ولو ظهر تكليفه بادائه في تلك الساعة كما لو صلى الظهر والعصر قبلا ثم تبين بطلان الظهر فاتيانه في ذلك الوقت اداء غير صحيح خلافاً لما في مصباح الفقيه ويمكن ان يقال ان اختصاصه بالعصر لاجل درك العصر في وقته فيزول الاختصاص فيما ادرك العصر في وقته المشترك حيث يكون آخر الوقت (ح) بلامانع فاختصاص آخر الوقت بالعصر لمانع درکه فيصح اتيان الظهر (ح) في وقته .

(و) كيف كان فكما يدخل وقت الظهر بالزوال ويختص بادائه بمقدار ادائه **(كذا اذا غربت الشمس دخل وقت المغرب)** بلاكلام والكلام في انه بماذا يتحقق الغروب كما ياتي (و) لاكلام ايضاً في انه **(يختص من اوله بمقدار ثلث ركعات بالمغرب ثم يشاركها العشاء حتى ينتصف الليل)** والدليل عليه ماذكرنا في الظهرين فانهما من واحد واحد والدليل عليه هو الدليل عليه فبعد المغرب يختص الوقت به بمقدار ادائه ثم يشترك مع العشاء الى نصف الليل فيختص بالعشاء بمقدار ادائه وهذا هو المشهور بين الاصحاب وحكي انه اختيار المرتضى وابن الجنيد وسلار وابن زهرة وابن ادريس وجمهور المتاخرين وعن المفيد آخره ثلث الليل وهو المحكي عن النهاية و الجمل والخلاف والاقتصار قال في محكي المبسوط آخره ثلث الليل للمختار وللمضطر نصف الليل ويدل على المشهور روايات .

منها رواية داود بن فرقد المتقدمة فاذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى

يمضي مقدارما يصلي المصلي ثلث ركعات فاذا مضى مقدارذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاءالاخرة حتى يبقى من انتصاف الليلمقدارمايصلي المصلي اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرجوقت المغرب وبقى وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل ومنها صحيحة عبيدبن زرارة ومنها صلوتان اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الاانهذه قبل هذه ومنها روايةثالثة عنه ايضاً اذا غربت الشمس فقد دخل الصلوتينالى نصف الليل .

ومنها مرسلة الصدوق قال قال الصادق عليه السلام اذاغابت الشمس حل الافطاروجبت الصلوة واذاصليتالمغرب فقد دخل وقتالعشاء الاخرة الى انتصاف الليل منها صحيحة بكربن محمد وفيها واول وقت العشاء ذهاب الحمرة وآخروقتها الى غسق الليل يعنى نصف الليل ومنها ماعن التهذيب عن المعلى بن خنيسعن ابى عبدالله عليه السلام قال آخر وقت العتمة نصف الليل ومنها ما عن ابى بصير فىالموثق عن ابىجعفر عليه السلام قال قال رسولالله (ص) لولاانىاخاف ان اشق علىامتى لاخرت العتمة الى ثلث الليل وانتفى رخصة الى نصف الليل وهوغسق الليل فاذامضى الغسق نادى ملكان من رقد عنصلوة المكتوبة بعد نصف الليل فلارقدت عيناه .

ومنها ماعنالعلل عنابى بصير عن ابىجعفرعليه السلام قال قال رسولالله (ص)لولاان اشق على امتى لاخرت العشاء الى نصف الليل ومنها ما عن التهذيب عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال العتمةالى ثلثالليل اوالى نصف الليل وذلك التضييع هذا مضافا الى الاية خصوصاً مع بيانها فىرواية زرارة قال قلت لابىجعفر(ع)أخبرنى عمافرضالله الصلوة قال خمس صلوات فى الليل والنهارالىان قال ففى مابين دلوك الشمس الىغسق الليل اربع صلوات سماهن وبيّنهن وغسق الليل انتصافه الخ .

ويدل على خروج الوقت بعدانتصاف الليل ماوردفىالنوم قبل العشاء مثل مرسلة الصدوق عن ابىجعفرعليه السلام قال ملك موكل يقول من بات عن العشاء الاخرة الىنصف الليل فلا انام الله عينه وعنه ايضافى الفقيه مرسلا قال وروى فيمن نام عن العشاءالاخرة الى نصف الليل انه يقضى ويصبح صائما عقوبة و انما وجب ذلك لنومه عنها الى نصف

الليل وعن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث قال وانت فى رخصة الى نصف الليل وهو غسق الليل فاذا مضى الغسق نادى ملكان من رقد عن صلوة المكتوبة بعد نصف الليل فلارقدت عيناه .

ومرسلة ابن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السلام فى رجل نام عن العتمة فلم يقم الى بعدانتصاف الليل قال يصليها ويصبح صائما ومرفوعة ابن مسكان عن ابى عبدالله عليه السلام قال من نام قبل ان يصلى العتمة فلم يستيقظ حتى يمضى نصف الليل فليقض صلوته ويستغفرالله ومرسلة ابن مغيرة عن ابى عبدالله فى رجل نام عن العتمة فلم يقم الى انتصاف الليل قال يصليهما ويصبح صائما وظاهر هذه وجوب الصوم ايضاً فى غده عقوبة لذلك لكن فى المرفوعة عدم الاشارة اليه فلعله محمول على الاستحباب كماان ظاهرها هوالتعمد فى النوم فلايشمل صورة الاضطرار .

ويدل على امتداد الوقت الى ثلث الليل ايضاً روايات منها رواية زرارة وفيها فاذا آب الشفق دخل وقت العشاء وآخروقت العشاء ثلث الليل الحديث ومنها ماعن الصدوق باسناده فى الصحيح عن معاوية بن عمار فى رواية ان وقت العشاء الاخرة الى ثلث الليل ومنها ما عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولاانى اخاف ان اشق على امتى لاخرت العتمة الى ثلث الليل الخ وقد مرت .

ومنها المرسلة المحكية عن الهداية عن الصادق عليه السلام وفيها ووقت العشاء من غيبوبة الشفق الى ثلث الليل ومنها ما عن التهذيب فى الصحيح عن عبدالله بن سنان قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول اخر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة من الليالى العشاء الاخرة ما شاء الله فجاء عمر فدق الباب فقال يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نام النساء ونام الصبيان فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ليس لكم ان تؤذونى ولاتأمرونى انما عليكم ان تسمعوا وتطيعوا وكيف كان فظواهر هذه الاخبار هومضى وقت المغرب والعشاء بانتصاف الليل نعم قديستفاد من بعضها امتداد الوقت الى الصبح وهومختص بالمضطرين كما ياتى انشاء الله .

(وما بين طلوع الفجر الثانى) وهوالصبح الصادق **(المستطير فى الافق)** اى المنتشر فيه بحيث يزيد فى ضيائه **(الى طلوع الشمس وقت)** لصلوة **(الصبح)** بلاخلاف

في الجملة ويدل عليه روايات منها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال وقت صلوة الغداة مابين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ومنها خبر عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال لاتفوت الصلوة من اراد الصلوة ولا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر ولا صلوة الفجر حتى تطلع الشمس ومنها موثقة عمار عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل اذا غلبته عيناه اوعاقه امر ان يصلي المكتوبة من الفجر مابين ان يطلع الفجر الى ان تطلع الشمس وذلك في المكتوبة خاصة فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلوته .

ومنها خبر علي بن مهزيار قال كتب ابو الحسن بن الحصين الى ابي جعفر الثاني عليه السلام . معي جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلوة الفجر فمنهم من يصلي اذا طلع الفجر الاول المستطيل في السماء ومنهم من يصلي اذا اعترض في اسفل الافق واستبان ولست اعرف افضل الوقتين فاصلي فيه فان رايت ان تعلمني افضل الوقتين وتحده لي وكيف اصنع مع القمر والفجر لايتبين معه حتى يحمر ويصبح وكيف اصنع مع الغيم وماحد ذلك في السفر والحضر فعلت انشاءالله فكتب عليه السلام بخطه وقرائته الفجر يرحمك الله هو الخيط الابيض المعترض وليس هو الابيض صعدا فلا تصلي في سفر ولا حضر حتى تبينه فان الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا فقال «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر» فالخيط الابيض هو المعترض الذي يحرم به الاكل والشرب في الصوم وكذلك هو الذي يوجب الصلوة .

ومنها رواية علي بن عطية عن ابي عبدالله انه قال الصبح هو الذي اذا رأيته كان معترضا كانه بياض سوري ومنها رواية هشام بن الهذيل عن ابي الحسن الماضي قال سئلته عن وقت صلوة الفجر فقال حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوري قال في الوافي النباض بالنون والباء الموحدة من نبض الماء اذا سال وربما قرء بالموحدة ثم الياء المثناة من تحت وسوري على وزن بشري موضع بالعراق والمراد بنباضها اوبياضها نهرها وكيف كان فالمقصود من هذه التعابير هو ظهور البياض البين المستطيل من بطن السماء بحيث يظهر لمن اراه ويزيل عنه الريب في مقابل الفجر الكاذب ومنها ما عن الصدوق مرسلا

قال وروى ان وقت الغداة اذا اعترض الفجر فاضاء حسنا واما الفجر الذى يشبه ذنب السرحان فذاك الفجر الكاذب والفجر الصادق هو المعترض كالقباطى .

ومنها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال كان رسول الله (ص) يصلى ركعتى الصبح وهى الفجر اذا اعترض الفجر واضاء حسنا ومنها ماعن التهذيب عن ابى بصير المكفوف قال سئلت اباعبدالله عن الصائم متى يحرم عليه الطعام فقال اذا كان الفجر القبطية البيضاء قلت فمتى تحل الصلوة فقال اذا كان كذلك فقلت ألست فى وقت من تلك الساعة الى ان تطلع الشمس فقال لا انما نعدها صلوة الصبيان ثم قال لم يكن يحمد الرجل ان يصلى فى المسجد ثم يرجع فينبه اهله وصبيانه .

ونظيره ماعن ابى بصير ليث المرادى وهما غير مناف لمادل على سعة الوقت الى طلوع الشمس حيث لااشكال فى ان اول الوقت افضل من آخره فهما محمولان على كراهة التأخير وافضلية التعجيل فتدبر نعم قد يظهر التنافى فى بادى الرأى من خبر زريق الخلقانى المروى عن مجالس الشيخ عن ابى عبدالله عليه السلام انه كان يصلى الغداة بغلس عند طلوع الفجر الصادق اول ما يبدو قبل ان يستعرض وكان يقول وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا ان ملئكة الليل تصعد وملائكة النهار تنزل عند طلوع الفجر فانا أحب ان تشهد ملائكة الليل وملائكة النهار صلوتى وكان يصلى المغرب عند سقوط القرص قبل ان تظهر النجوم والغلس هو الظلمة كما فى مجمع البحرين ولا يخفى عدم المنافاة عند التحقيق والتامل فيه اذ هذه العبارات والعناوين الواقعة فى الاخبار لاجل العلم بالطلوع والا فمن المعلوم ان اول ظهور طلوع الفجر كان قبل الاعتراض او مقارن معه الا انه لا يعلم للمكلفين الا بمضى مقدار وسع الضوء واشتغل مقدارا من الزمان ولذا عبر بصيرورة البياض القباطى وهو لا ينافى تحقق العلم بالطلوع قبل ذلك الظهور ففعل الامام وعلمه بالطلوع قبل الظهور التمام لا ينافى الصبر والعلم حتى يظهر البياض فى السماء فى الغاية فتدبر .

(ويعلم الزوال بزيادة الظل) الحاصل للشاخص المنصوب عمودا على سطح الارض (**بعد نقصانه**) اوحدوثه بعد انعدامه وذلك عند بلوغ الشمس الى دائرة نصف النهار وهى دائرة موهومة تفصل بين المغرب والمشرق وتقاطع دائرة الافق بنقطتين هما

الجنوب والشمال وعند ذلك ينتهي نقصان الظل اولا يبقى منه شيء كما في بعض البلاد التي يتفق فيها مسامة الشمس لرأس الشاخص .

و بالجملة اذا طلعت الشمس حصل للشاخص ظل طويل الى جانب المغرب ثم لا يزال ينقص الى ان ينتهي الى غاية النقصان اوالعدم فاذا زاد في الزيادة اوالحدوث بعدالعدم وقعت الشمس الى دائرة نصف النهار اى وسط السماء ويدل عليه روايات منها رواية علي بن ابي حمزة قال ذكر عندابي عبدالله عليه السلام زوال الشمس قال فقال ابوعبدالله عليه السلام تأخذون عوداطوله ثلثة اشبار وان زاد فهوأبين فيقام فمادام ترى الظل ينقص فلم تزل فاذازادالظل بعدالنقصان فقدزالت .

ومنها مرفوعة سماعة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك متى وقت الصلوة فاقبل يلتفت يمينا وشمالا كانه يطلب شيئا فلمارايت ذلك تناولت عودا فقلت هذا تطلب (للطلب خل) قال فاخذ العود فنصبه بحيال الشمس ثم قال ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول الشمس فاذا زالت زاد فاذا استبنت فيه الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع ثم صل العصر .

ومنها مرسلة الصدوق قال قال الصادق (ع) تبيان زوال الشمس ان تأخذ عوداطوله ذراع واربع اصابع فتجعل اربع اصابع في الارض فاذا نقص الظل حتى يبلغ غايته ثم زاد فقد زالت الشمس وتفتح ابواب السماء وتهب الرياح وتقضى الحوائج العظام **(او بميل الشمس الى الحاجب الايمن لمن يستقبل القبلة)** لمن كان قبلته نقطة الجنوب قال في المدارك والمراد بها قبلة اهل العراق ولابد من حمله على اطراف العراق العربية التي قبلتها نقطة الجنوب فان الشمس عندالزوال تكون على دائرة نصف النهار المتصلة بنقطتي الجنوب و الشمال فيكون (ح) لمستقبل نقطة الجنوب بين العينين فاذا زالت مالت الى طرف الحاجب الايمن واما اوساط العراق و اطراف الشرقية فقبلتهم تميل عن نقطة الجنوب نحو المغرب كما سيأتي فلا يعلم الزوال بصيرورة الشمس على الحاجب الايمن لمستقبلها الا بعد مضي زمان طويل من اول الوقت انتهى .

ومن جملة ما يعرف به الزوال هو الدائرة الهندية قال في الحدائق و منها الدائرة

الهندية وقد ذكرها الشيخ المفيد والعلامة وغيرها و دلالتها على ذلك بميل الظل عن خط نصف النهار الى جانب المشرق فان الظل يقابل الشمس دائما فاذا كانت الشمس في جهة المشرق كان ظل الشاخص في جهة المغرب وبالعكس واذا كانت في وسط السماء على دائرة نصف النهار كان ظل الشاخص على خط نصف النهار من الشمال او الجنوب ان كان له ظل فاذا زالت الشمس بان مالت عن دائرة نصف النهار الى جهة المغرب مال ظل الشاخص الى جانب المشرق ان كان له ظل او حدث من ذلك الجانب ان لم يكن وطريق استخراج خط نصف النهار بالدائرة الهندية ليعلم منها ما ذكرناه على ماذكره جملة من الاصحاب ان تسوى موضعاً من الارض تسوية صحيحة بحيث تخلو من الانخفاض والارتفاع ثم يدار عليها بدائرة باي بعد كان وكلما كانت الدائرة اوسع كانت المعرفة اسهل وتنصب على مركزها مقياساً مخروطاً محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيما بحيث تحدث من جوانبه زوايا قوائم وتعلم ذلك بان تقدر ما بين رأس المقياس و محيط الدائرة بمقدار واحد من ثلاثة مواضع او اكثر فان تساوت الابعاد فهو عمود ثم ترصد ظل المقياس قبيل الزوال حين يكون خارجا من محيط الدائرة نحو المغرب فاذا انتهى رأس الظل الى محيط الدائرة يريد الدخول فيه فعلّم عليه علامة ثم ترصده بعد الزوال قبل خروج الظل من الدائرة فاذا اراد الخروج عنه فعلّم عليه علامة وتصل ما بين العلامتين بخط مستقيم وتنصف ذلك الخط وتصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف الخط بخط وهو خط نصف النهار فاذا القى المقياس ظله على هذا الخط الذى هو خط نصف النهار كانت الشمس في وسط السماء لم تزل واذا ابتدأ رأس الظل يخرج عنه فقد زالت الشمس وبذلك تعرف القبلة ايضاً ولو نصفت القوسين الحادثين من قطع خط نصف النهار للدائرة ووصلت بينهما بخط يقاطع خط نصف النهار على اربع زوايا قوائم كل منها ربع المحيط كان ذلك الخط خط المشرق والمغرب فيتصل احد طرفيه بنقطة مشرق الاعتدال والاخر بنقطة مغربه انتهى كلامه ونظيرها عبارة الوافى .

(و) يعلم (**الغروب باستتار القرص**) عن العين مع عدم الحائل كما عن غير واحد من القدماء كالصدوق وابن ابى عقيل والمرتضى وغيرهم (و) لعله القوى عند المصنف حيث

عبر عن القول الاخر بلفظ (قيل) فانه مشعر بالضعف وهو ظاهر الشيخ قال فى المختلف ويظهر من الشيخ ان الاعتبار بغيبوبة القرص واليه ذهب فى الاستبصار والى هذا القول اشار ابن الجنيد الخ وكيف كان فيدل عليه روايات صحيحة واضحة الدلالة منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله عليه السلام قال سمعته يقول وقت المغرب اذا غربت الشمس فغاب قرصها ومنها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء .

منها موثقة زيد الشحام قال قال رجل أخر المغرب حتى تستبين النجوم قال فقال خطابية ان جبرئيل نزل بها على محمد صلى الله عليه وآله وسلم حين سقط القرص قال فى الوافى بيان يعنى سنة خطابية اى منسوبة الى ابى الخطاب وهو رجل غال ملعون على لسان الصادق عليه السلام اسمه محمد بن مقلاص بالصاد والسين المهملتين وقد كان صاحب بدع واهواء انتهى ومنها رواية يزيد بن خليفة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبدالله عليه السلام اذاً لا يكذب علينا قلت قال وقت المغرب اذا غاب القرص الا ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا جد به السير اخر المغرب ويجمع بينها وبين العشاء فقال صدق.

منها صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت ومضى صومك وتكفف عن الطعام ان كنت أصبت منه شيئا ومنها مرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص وقال ايضا وقال الصادق عليه السلام اذا غابت الشمس فقد حل الافطار ووجبت الصلوة الخ منها خبر داود بن أبى زيد قال قال الصادق جعفر بن محمد (ع) اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب.

ومنها رواية جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا غاب القرص افطر الصائم ودخل وقت الصلوة منها خبر عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول صحبنى رجل كان يمسى بالمغرب ويغلس بالفجر وكنت انا اصلى المغرب اذا غربت الشمس واصلى الفجر اذا استبان الفجر فقال لى الرجل ما يمنعك ان تصنع مثل ما اصنع فان الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهى طالعة على قوم آخرين بعد فقلت انما علينا ان نصلى اذا وجبت الشمس عنا واذا طلع الفجر عندنا وعلى اولئك ان يصلوا اذا غربت الشمس عنهم.

ومنها مارواه الشيخ في التهذيب عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال وقت المغرب من حين تغيب الشمس الى ان تشتبك النجوم ومنها مافى التهذيب والاستبصار عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال وقت المغرب حين تغيب الشمس ومنها ما فى التهذيب والاستبصار ايضاً عن الصباح بن سيابة وابى اسامة قالا سألوا الشيخ عن المغرب فقال بعضهم جعلنى الله فداك ننتظر حتى يطلع كوكب فقال خطابية ان جبرئيل عليه السلام نزل بها على محمد صلى الله عليه وآله وسلم حين سقط القرص .

ومنها مافيه والاستبصار والفقيه عن ابى اسامة اوغيره قال صعدت مرة جبل أبى قبيس والناس يصلون المغرب فرأيت الشمس لم تغب انما توارت خلف الجبل عن الناس فلقيت ابا عبدالله عليه السلام فاخبرته بذلك فقال لى ولم فعلت ذلك بئس ما صنعت انما تصليها اذا لم ترها خلف جبل غابت او غارت مالم يحجلها سحاب اوظلم تظلها فانما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس ان يبحثوا ومنها ما فيه والاستبصار والفقيه ايضاً عن سماعة بن مهران قال قلت لابى عبدالله عليه السلام فى المغرب انا ربما صلينا ونحن نخاف ان تكون الشمس خلف الجبل اوقد سترنا منها الجبل قال فقال ليس عليك صعود الجبل ومنها رواية على بن حكم عمن حدثه عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن وقت المغرب فقال اذا غاب كرسيها قلت وما كرسيها قال قرصها قلت متى يغيب قرصها قال اذا نظرت اليه فلم تره .

ومنها ما عن مجالس الصدوق عن الربيع بن سليمان وابان بن ارقم وغيرهم قالوا اقبلنا من مكة حتى اذا كنا بوادى الاخضر اذا نحن برجل يصلى ونحن ننظر الى شعاع الشمس فوجدنا فى انفسنا فجعل يصلى ونحن ندعو عليه ونقول هو شاب من شباب اهل المدينة فلما اتيناه اذا هو ابوعبدالله جعفر بن محمد (ع) فنزلنا فصلينا معه وقد فاتتنا ركعة فلما قضينا الصلوة قمنا اليه فقلنا جعلنا الله فداك هذه الساعة تصلى فقال اذا غابت الشمس فقد دخل الوقت .

وظاهر هذه الرواية ان عدم مجيىء وقت المغرب بمجرد استتار القرص كان امراً مغروسا فى اذهان الشيعة فى عصرهم والافلا معنى لتعجبهم عن فعل الامام فيقوى كون صلوته فى ذلك الوقت للتقية ويضعف بعدم وجود الخصم فى ذلك الموقع ولم يكن

صلوته بحضورهم فتامل وروايتا ابى اسامة وسماعة وان كانتا ظاهرتين فى غيبوبة نفس القرص الا انهما مخالفتان من حيث دلالتهما على عدم الفحص والبحث عن ذلك مع انه لازم عند الفريقين وكيف كان فلا يمكن التزام بوقوع صلوة الامام مع شعاع الشمس فانه مع صدور ما دل على خلافه عنهم (ع) فى غاية الاشكال ويمكن ان يكون المراد بشعاع الشمس هو الضوء الذى يبقى عند الغروب الغير المنافى لذهاب الحمرة المشرقية ويبعده انه (ح) لا وجه للتعجب وعد تلك الصلوة من صلوة الجهل وشباب المدينة ويمكن ان يكون هذا الفعل للباقر عليه السلام لمصلحة علمه عليه السلام كعلمه بمرور من رآه الى الخصم فيقع فى خطره فصلى فى تلك البادية كى يدخل فى قلوبهم كون الوقت هو هو فيصلون فى تلك الاوقات فى مقابل الخصم فيحفظ بذلك دمائهم ولعله غير بعيد .

و عليه يقوى كون المعيار (**بذهاب الحمرة من المشرق**) بل يمكن ان يكون معنى غروب الشمس هو غيبوبة الحمرة ويؤيده ما رواه فى التهذيب والاستبصار عن بريد عن احدهما عليهما السلام قال اذا غابت الحمرة من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض و غربها فان صريحه ان غيبة الشمس عبارة عن غيبة الحمرة فهذه الرواية شارحة و مبينة لجميع ما اشتمل على غروب الشمس وان المراد بالغروب غروبها بحمرتها فهذه الرواية حاكمة على جميع ما ورد فى الباب مضافا الى ما ذهب اليه المشهور من الكثيرة الدالة عليه فمنها ما ذكره الشيخ فى كتابيه عن عبدالله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلى (ح) وأفطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحايطة لدينك .

ومنها ما عن الكلينى عن ابن ابى عمير عمن ذكره عن ابى عبدالله عليه السلام قال وقت سقوط القرص و وجوب الافطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة و تفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق فاذا جازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار و سقط القرص ومنها رواية بريد بن معوية عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعنى من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض وغربها .

ومنها ماعن الكافي عن احمد بن اشيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله قال سمعته يقول وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق و تدري كيف ذلك قلت لاقال لان المشرق مطل على المغرب هكذا ورفع يمينه فوق يساره فاذا غابت ههنا ذهبت الحمرة من ههنا ومنها خبر محمد بن شريح عن ابي عبدالله قال سئلته عن وقت المغرب فقال اذا تغيرت الحمرة في الافق وذهبت الصفرة وقبل ان تشتبك النجوم .

ومنها خبر ابان بن تغلب قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر فقال على مثل مغيب الشمس الى صلوة المغرب وهو واضح الدلالة حيث يظهر منه انفصال وقت الصلوة عما اذا غربت الشمس وهذه الاخبار مبينة لما يخالفها في بادي الرأى ويدل عليه ماورد في الافاضة من عرفات كموثقة يونس بن يعقوب المروية عن الكافي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام متى الافاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعني من جانب الشرقي .

ومنها ماعن التهذيب عن يونس بن يعقوب ايضا قال قلت لابي عبدالله عليه السلام متى تفيض من عرفات فقال اذا ذهبت الحمرة من هيهنا واشار بيده الى المشرق و الى مطلع الشمس ومنها رواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال لي مسوا بالمغرب قليلا فان الشمس تغيب من عندكم قبل ان تغيب من عندنا .

ومنها رواية شهاب بن عبدربه قال قال ابوعبدالله عليه السلام ياشهاب اني احب اذا صليت المغرب ان ارى في السماء كوكبا ولا يخلو دلالتهما على المطلب عن قوة فان المراد بقوله مسوا هو دخول صلوة المغرب في المساء بان أخره عن استتار القرص كما ان رؤية الكوكب بعد ذهاب الحمرة المشرقية غالبا ولا يرى عند استتار القرص غالبا ولا ينافيه التعبير باحب لعدم الانحصار فيه .

ويؤيده ماعن فقه الرضوى قال واول وقت المغرب سقوط القرص وعلامة سقوطه ان يسود افق المشرق وآخر وقتها غروب الشفق وعن موضع آخر وقت المغرب سقوط القرص الى مغيب الشفق الى ان قال والدليل على غروب الشمس ذهاب الحمرة من جانب ثم انه قد حكي عن الوحيد البهبهاني انه استدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرة و ان

المعتبر نفس استتار القرص بانه لواعتبرت الحمرة المشرقیة من حیث دلالتها علی زوال القرص فی الغروب لاعتبرت المغربیة بالنسبة الی الطلوع المعلوم خلافه .

ویرد علیه مضافا الی ان ذلك اجتهاد فی مقابل النص ان الفرق بینهما واضح فان الحمرة عند الغروب علامة عدم غروب الشمس وعند الطلوع علامة عدم طلوعها والحاصل ان الشعاع اثر الشمس واثر الشیء غیره بالبداهة وبقاء الاثر یختلف غروبا وطلوعا فعند وجوده وتحققه لا یحکم العرف بغیبوبته الا بغیبوبته مع اثره بخلاف حال عدمه فانهم لا یحکمون بظهوره وتحققه الا اذا تحقق بنفسه سلمنا وجود الفرق لکن الاخبار المختلفة واردة فی حکم غروبها ومقتضی الجمع بینهما هو الحکم بغیبوبتها مع اثرها بخلاف طلوعها فان الحکم قد تعلق بنفسها ظهورا دون الاثر من دون خبر معتبر دل علی خلافها سلمنا لکن مقتضی الاستصحاب فیهما غروبا وطلوعا یختلف وبالجملة فمضافا الی امکان الفرق لا استبعاد فی جعل الشارع الحکم بالقضاء مترتبا علی غیبوبة الشمس باثرها والاداء مترتبا علی عدم غیبوبتها کذلك بحیث لو غابت قرصها بقی الوقت بعد کما هو مقتضی روایات الباب بخلاف الطلوع فقیاس الغروب علی الطلوع فاسد .

وقد حکی عن البحار امکان الفرق بین الحمرتین خصوصا بعد قوله علیه السلام ان المشرق مطل علی المغرب فانه قد یکون ذلك سببا لدلالة الحمرة علی عدم الغروب بخلاف الطلوع فلعل الحمرة المغربیة حینه کالحمرة المشرقیة الحاصلة قبل الطلوع بزمان کثیر مرتفعة عن الافق التی هی أشبه شیء بالشفق المغربی الحاصل بعد غروب الشمس وان تفاوتا فی طول الزمان وقصره من جهة ظهور المشرق وانخفاظ المغرب انتهی هذا مضافا الی ما فی الریاض من ان ذهاب الحمرة من المشرق علامة علی تیقن الغروب الذی هو المعیار فی صحة الصلوة وانقطاع استصحاب عدم الغروب والمفرغ للذمة بیقین لانه نفس الغروب فلا یرد النقض (ح) بظهور الحمرة بالنسبة للطلوع اذا قضاه حصول الشك بذلك فی طلوع الشمس علی الافق المشرقی وهو لا یقطع بیقین الوقت بل لا یقطعه الا الطلوع الحسی اذ الامر فیه علی العکس من الاول انتهی .

وهذا منه جید لکنه یرجع الی الاحتیاط وهو کما فی الجواهر خلاف النصوص

والفتاوى الواردة بكون الحمرة علامة للغروب نفسه لا يقينه وقد عرفت دلالة الكثيرة الناصة بالتأخير حتى تذهب الحمرة الى ان تجاوز سمت الرأس نعم حكى عن كشف اللثام عند بيان آخر وقت الصبح انه اذا كان زوال الحمرة من المشرق علامة غروب الشمس فالظاهر ان ظهورها في المغرب علامة طلوعها وقد روى ذلك عن الرضا عليه السلام انتهى .

ولعل نظره بما روى عن الرضا كما في الجواهر الى ما حكى عن فقه الرضوى من ان آخر وقت الفجر ان تبدو الحمرة في افق المغرب وفيه مع عدم حجيته محمول على الكراهة في التأخير وان في هذا المقدار من التاخير كانها قضاء ونظير ذلك ما حكى عن دعائم الاسلام عن الصادق عليه السلام ان آخر الوقت ان يحمر افق المغرب وذلك قبل ان يبدو قرن الشمس بشيء .

(و) كيف كان فالقول بتحقق الغروب بذهاب الحمرة المشرقية (**هو الاشهر**) الاقوى وهذا الذى عرفته هو المشهور من بين الاصحاب وهنا اقوال اخر في وقت الصلوات اولا وآخرا اما وقت الظهرين فقد عرفت بقاء الوقتين الى الغروب .

(و) لكن (**قال الاخرون**) وهم الشيخ في كتبه وسلار وابن حمزة والقاضى على ما حكى عنهم ان (**ما بين الزوال حتى يصير ظل كل شيء مثله وقت للظهر**) فاذا بلغ الفيء هذا المقدار فقد خرج وقت الظهر للمختار وبقى الوقت للعصر قال في المدارك اختلف علمائنا في آخر وقت الظهر فقال السيد المرتضى يمتد وقت الفضيلة الى ان يصير ظل كل شيء مثله ووقت الاجزاء الى ان يبقى للغروب مقدار اربع ركعات الخ قال في المعتبر لكل صلوة وقتان اول وآخر فالاول للفضيلة والاخر للاجزاء وبه قال علم الهدى وابن الجنيد وقال الشيخان في المقنعة وط والخلاف الاول لمن لا عذر له والثانى لمن له عذر انتهى .

قال في المبسوط فاذا زالت الشمس فقد دخل وقت فريضة الظهر ويختص به مقدار ما يصلى فيه اربع ركعات ثم يشترك الوقت بعده بينه وبين العصر الى ان يصير ظل كل شيء مثله وروى حتى يصير الظل اربعة اقدام وهو اربعة اسباع الشخص المنتصب ثم يختص بعد ذلك بوقت العصر الى ان يصير ظل كل شيء مثليه فاذا صار كذلك فقد فات وقت العصر هذا وقت الاختيار واما وقت الضرورة فهما مشتركان فيه الى ان يبقى من النهار ما يصلى فيه اربع

ركعات فاذاصاركذلك اختص بوقت العصرالى ان تغرب الشمس انتهى .

ونظيره عبارة خلافه قال فيه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر ويختص بها مقدار مايصلى فيه اربع ركعات ثم بعد ذلك مشترك بينه وبين العصر الى ان يصير ظل كل شيء مثله فاذا صار كذلك خرج وقت الظهر وبقى وقت العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اربع ركعات فيختص بالعصر وقال قوم اخر وقت الظهر اذا صار ظل كل شيء مثله وتعتبر الزيادة من موضع زيادة الظل لامن اصل الشخص بلاخلاف فاذا زاد على ذلك زيادة يسيرة خرج وقت الظهروبه قال الشافعى والاوزاعى وليث بن سعد و الثورى و الحسن بن صالح بن الحى وابو يوسف ومحمد وابو ثور واحمد بن حنبل الاانهم قالوا لايدخل وقت العصرالابعد ان يخرج وقت الظهرالذى هو ظل كل شيء مثله وقال قوم وقت الظهر ممتد من حين الزوال الى غروب الشمس

وبه قال عطاوطاووس ومالك واختاره المرتضى من اصحابنارضى الله عنهم وذهب اليه قوم من اصحاب الحديث من اصحابنا انتهى الى ان قال دليلنا على صحة ماذهبنا اليه ان ما اعتبرناه لاخلاف انه وقت للظهر وهو مابين الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وما زاد عليه ليس على كونه وقتا دليل فوجب الاحتياط والاخذ بما قلناه وقد تكلمناعلى مااختلف من روايات اصحابنافى هذاالباب فى الكتابين المتقدم ذكرهماانتهى

قال فى محكى النهاية آخروقت الظهر لمن لاعذرله اذاصارت الشمس على اربعة اقدام وهى اربعة اسباع الشخص ثم قال هذااذا لم يكن له عذر فان كان له عذر فهوفى فسحة من هذا الوقت الى اخر النهار ونحوه حكى عن موضع من تهذيبه وعن المقنعة ان وقت الظهر من بعد الزوال الى ان يرجع الفيء سبعى الشخص .

ولايخفى تهافت هذه الاقوال لكثرة مافيها من الاختلاف فان مثل الظل عبارة عن سبعة اسباع و اربعة اقدام ينقص عنها بثلاثة و سبعى الشخص بخمسة و وجه هذا الاختلاف منه اختلاف الاخبار التى لايمكن اصلاحها الا بالحمل على مراتب الفضيلة فوقوع الصلوة الى ان يرجع الفيء سبعى الشاخص افضل من وقوعهما الى ان يرجع الفيء قدمان وقوعها فيه افضل من وقوعها الى ان يرجع الفيء مثل الشخص وعن ابن ابى عقيل

اول وقت الظهر زوال الشمس الى ان ينتهى الظل ذراعا واحداً اوقدمين من ظل قامته بعد الزوال فاذا جاوز ذلك فقد دخل الوقت الاخر و عنه ايضا ان الوقت الاخر لذوى الاعذار فان آخر المختار الصلوة من غير عذر الى آخر الوقت فقد ضيع صلوته و بطل عمله و كان عند آل محمد (ع) اذا صلاها فى آخر وقتها قاضيا لامؤديا للفرض فى وقته وعن ابن البراج آخر الوقت ان يصير ظل كل شيء مثله .

وكيف كان فقد حكى نقل جملة من الاصحاب عن الخلاف الاستدلال لماذهب اليه من انتهاء وقت الاختيار بصيرورة ظل كل شيء مثله بالاجماع و برواية زرارة فى القيظ وبصحيحتى احمد بن عمر واحمد بن محمد ونحن لم نظفر باستدلاله فى الخلاف سوى الاجماع كما عرفت من عبارته وكيف كان فما يمكن ان يكون دليلا هو ما نقل عنه ولا يخفى مافيه اما صحيحة زرارة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن وقت صلوة الظهر فى القيظ(١) فلم يجبنى فلما ان كان بعد ذلك قال لعمرو بن سعيد بن هلال ان زرارة سألنى عن وقت صلوة الظهر فى القيظ فلم اخبره فخرجت(٢) من ذلك فاقرأه منى السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر ففيه ان الرواية على خلاف المطلوب ادل فانها دل على انه اذا صار الظل مثل الشيء فدخل وقت الصلوة لانه خرج ونظيرها صحيحة احمد بن محمد قال سئلته عن وقت صلوة الظهر والعصر فكتب قامة للظهر وقامة للعصر بناء على ان المعنى صيرورة الظل بمثل القامة نعم صحيحة احمد بن عمر عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر والعصر فقال وقت الظهر اذا زاغت (٣) الشمس الى ان يذهب الظل قامة ووقت العصر قامة ونصف الى قامتين قد يظهر منها ذلك لكنها معارضة مع الرواتين وغيرها فلا مناص عن حملها على وقت الفضيلة ودليله على ماذهب اليه فى محكى النهاية ماعن ابراهيم الكرخى قال سئلت اباالحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس قلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضى من زوالها اربعة اقدام ان وقت الظهر ضيق ليس كغيره قلت فمتى يدخل وقت العصر قال ان آخر

---

(١) قاظ يومنا اشتد حره والمراد به الصيف .　(٢) حرجت بالحاء المهملة ثم الجيم المعجمة اى ضاق صدرى .　(٣) زاغت اى مالت .

وقت الظهر هو اول وقت العصر قلت متى يخرج وقت العصر فقال وقت العصر الى ان يغرب الشمس وذلك من علة وهو تضييع فقلت له لو ان رجلا صلى الظهر من بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام أكان عندك غير مؤدلها فقال ان كان تعمد ذلك ليخالف السنة والوقت لم يقبل منه كما لو ان رجلا أخر العصر الى قريب ان تغرب الشمس متعمدا من غير علة لم تقبل منه ان رسول الله ﷺ وقت للصلوات المفروضات اوقاتا وحدلها حدوداً فى سنته الناس فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات كمن رغب من فرائض الله .

وعن الفضل بن يونس قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة قال اذا رأت الطهر بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلى الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهى فى الدم وخرج عنها الوقت وهى فى الدم قال فى المدارك والجواب عن الروايتين بالطعن فى السند اما الاولى فبجهالة ابراهيم الكرخى مع ان فيها ما اجمع الاصحاب على خلافه وهو قوله ان آخر وقت الظهر هو اول وقت العصر ومن المعلوم ان اوله عند الفراغ منها لا بعد مضى اربعة اقدام واما الثانية فبالفضل بن يونس فانه واقفى انتهى موضع الحاجة .

اقول مع هذه الروايات الصحيحة الكثيرة الصريحة الدالة على بقاء الوقت لهما بنحو الاشتراك كان الميل الى بعض الروايات المتعارضة بنفسها فضلا عن غيرها بعيد فى الغاية وقد مرت اكثر هذه الاخبار فراجع وتامل حتى تجد عدم دلالتها مضافا الى اكثر ما ورد عليها ومخالفة هذه الكلمات لما هو الاكثر والاصح فالذهاب اليه مساوق لطرح جميع ما صرح ببقاء الوقت الى الغروب مضافا الى صريح قوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» فان ظاهرها كون هذه المدة بتمامها وقتا للصلوات .

وصحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام اخبرنى عما فرض الله تعالى الصلوة قال خمس صلوات فى الليل والنهار قلت هل سماهن الله عزوجل و بينهن فى كتابه قال نعم قال الله عزوجل لنبيه ﷺ «اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل» ودلوكها زوالها ففى ما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن الله وبينهن و وقتهن وغسق الليل انتصافه ثم قال «وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا» فهذا

الخامس وقال في ذلك اقم الصلوة طرفي النهار طرفاه المغرب والغداة وزلفا من الليل وهي صلوة العشاء الاخرة وقال «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى» وهي صلوة الظهر وهي اول صلوة صليها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي وسط صلوتين بالنهار صلوة الغداة و صلوة العصر ضرورة ان كون ما بين الزوال والدلوك الى غسق الليل انما يصدق كونه وقتا لاربع صلوات اذا كان تمام الوقت وقتا لها بخلاف ما اذا كان الوقت هو اوله فاذا خرج وقت الظهر كما هو المفروض فكيف يكون تمام الوقت بمقتضى الاية وقتا لهما والظاهر لا اشكال في ان المستفاد منها ما ذكرنا ولو لم يكن ما يدل على خلافها فضلا عن الكثيرة الاتية والمتقدمة

والحاصل لا اشكال في ان لكل صلوة وقتين اولا وآخرا انما الخلاف في ان الاول وقت الفضيلة والثاني وقت الاجزاء كما عن المشهور وظاهر الروايات او ان الاول للمختار والثاني للمضطرين وذوي الاعذار كما عن الشيخين وابن ابي عقيل وابي الصلاح وابن البراج وبعض متاخري المتاخرين واستدل في الحدائق على ما حكي عنه لما اختاره من كون آخر الوقت لذوي الاعذار واوله للمختار بروايات منها رواية الكافي عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول لكل صلوة وقتان واول الوقت افضله و ليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة .

ومنها ما عن التهذيب عن ربعي عن ابي عبدالله عليه السلام قال انا المقدم ونؤخر ليس كما يقال من اخطا وقت الصلوة فقد هلك وانما الرخصة للناسي والمريض والمدنف والمسافر والنائم في تأخيرها ومنها ما عن الصدوق في الفقيه مرسلا قال قال الصادق عليه السلام اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون الا عن ذنب ومنها ما عن التهذيب عن عبدالله بن سنان ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام قال لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ووقت صلوة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا لكنه وقت لمن شغل او نسي او سهى ووقت المغرب حين تجب السماء الى ان تشتبك النجوم وليس لاحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا الا من عذر او علة .

ومنها رواية ابراهيم الكرخي المتقدمة آنفا ولا يخفى ظهورا كثر هذه الروايات في ان ما توهم كونه وقتا للصلوة هو وقت الفضيلة فلا بد وان يحمل اما عليها او على التقية

لقوة احتمال ان يكون اكثر هذه الاخبار صدرت تقية ويدل عليها رواية سالم بن أبي خديجة عن ابي عبدالله عليه السلام قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلون العصر وبعضهم يصلون الظهر فقال أنا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد عرفوا فاخذ برقابهم .

(و) من ذلك يعلم فساد ما قيل كالمفيد وغيره بان الوقت (**للعصر من حين يمكن الفراغ من الظهر حتى يصير الظل مثليه**) للمختار وللمضطر الى الغروب فانه اذا كان وقت الظهر ممتدا الى صيرورة ظل كل شيء مثله وخرج بعده فلا جرم دخل وقت العصر من هذا الحين الى زمان صيرورة الظل مثليه و فساده غنى عن البيان بمقتضى الروايات و هنا اشكال آخر (و) هو انه هل يكون (**المماثلة**) المعتبرة (**بين الفيء الزائد**) بعد الانعدام او الوقوف بان يلحظ المماثلة بين الظلين الزائد بعد الزوال وهو الذى يسمى بالفيء (**والظل الاول**) الذى هو غاية نقصانه اولا بل بين الفيء الزائد والشيء بمعنى صيرورة الظل الزائد مثل الشاخص او مثليه فيلحظ الظل بالنسبة الى الشخص الشاخص لا غير والثانى والواضح اما الاول فهو محكى عن الشيخ فى التهذيب وظاهر المصنف فى الكتاب وصريح الايضاح قال فى جامع المقاصد والضمير فى مثله يمكن عوده الى شيء اى الى ان يصير ظل كل شيء وهو ما زاد من حين الزوال بقدر الشيء ويمكن عوده الى الظل اى الى ان يصير الظل مثله اى مثل نفسه ومعناه ان يزيد الظل بعد الزوال بقدر الظل الذى كان موجودا حين الزوال والظل يقال من الطلوع الى الزوال ثم هو فيء انتهى .

قال فى المسالك المراد بالفيء ما يحدث من ظل الشمس بعد الزوال وبالظل ما حدث منه قبله والمراد بالظل الاول الباقى منه عند الزوال فان البلد متى زاد عرضها عن ميل الشمس او كانت الشمس فى البروج الجنوبية يبقى للشخص (للشاخص ـ ن ل) عند الزوال ظل شمالى فاذا زالت الشمس اخذ فى الزيادة واعتبار المماثلة بين الفيء الزائد والباقى من الظل مع مخالفته للنصوص مستبعد جدا فان ذلك يوجب اختلاف الوقت على وجه لا يكاد ينضبط الا نادراً لاختلافه بالزيادة والنقصان كل يوم وقد يتفق عدمه اصلا فلا يتحقق المماثلة انتهى .

قال فى المدارك والقول باعتبار المماثلة بين الفيء الزائد والشخص المنصوب

مذهب الاكثر قاله فى المعتبر وهو الاظهر لانه المستفاد من الروايات الدالة على اعتبار المماثلة الى ان ساق جملة من الروايات ثم ذكر ما استدل به الشيخ للقول الاول ثم قال هذه الرواية ضعيفة بالارسال وجهالة صالح بن سعيد ومتنها متهافت مضطرب لايدل على المطلوب و ايضاً فان قدر الظل الاول غير منضبط وقد ينعدم فى بعض الاوقات فلو نيط الوقت به لزم التكليف بعبادة موقتة فى غير وقت اوفى وقت يقصر عنها وهو معلوم البطلان انتهى .

(و) لاجل ذلك (قيل بل مثل الشخص) وهو الثانى فيكون الضمير راجعا الى شيء وعن المعتبر انه نسب هذا القول الى الاكثر بل عن غير واحد نسبته الى المشهور وعن كشف اللثام المشهور رواية وفتوى مماثلة الظل للشخص وينبغى ارادة الفيىء كما نص عليه فى المصباح ومختصره والخلاف والوسيلة والاجاء الاضطرلاب ايضا انتهى وفى مصباح الفقيه بعد نقل العبارة قال يعنى بالاضطرلاب اختلاف الوقت فى الزيادة والنقصان اختلافا فاحشا حيث ان الظل الاول قد ينعدم او يقرب من الانعدام وقد يبقى قريبا من المثل بحيث تتحقق المماثلة فى اوائل الاخذ فى الزيادة بل قد يبقى فى اغلب الاماكن فى اواخر الخريف بمقدار المثل او ازيد فيلزمه خلو الفريضة عن التوقيت فلذا ينبغى حمل كلام المشهور على ارادة خصوص الفيىء الحادث من ميل الشمس الى المغرب كما نص عليه بعضهم لا المركب منه ومن الظل الاول الناشى من ميل الشمس الى جهة الجنوب المؤثر فى صيرورة الفيىء مورباكما يرائى من عبائر الاخرين انتهى .

وعن الشيخ الاستدلال لاعتبار المماثلة بين الفيىء الزائد والظل الاول بما رواه صالح بن سعيد عن يونس عن بعض رجاله عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عما جاء فى الحديث ان صل الظهر اذا كانت الشمس قامة وقامتين وذراعا وذراعين وقدما وقدمين من هذا ومن هذا فمتى هذا وكيف هذا وقد يكون الظل فى بعض الاوقات نصف القدم قال عليه السلام انما قال ظل القامة ولم يقل قامة الظل وذلك ان ظل القامة يختلف مرة يكثر ومرة يقل والقامة قامة ابدا لا يختلف ثم قال ذراع وذراعان تفسير القامة والقامتين فى الزمان الذى يكون فيه ظل القامة ذراعا وظل القامتين ذراعين فيكون ظل القامة والقامتين والذراع والذراعين

متفقين فى كل زمان معروفين مفسرا احدهما بالاخر مسددا به فاذا كان الزمان الذى يكون فيه ظل القامة ذراعا كان الوقت ذراعا من ظل القامة وكانت القامة ذراعا من الظل واذا كان ظل القامة اقل او اكثر كان الوقت محصورا بالذراع والذراعين فهذا تفسير القامة والقامتين والذراع والذراعين وقد عرفت ما اورد عليه صاحب المدارك وقد اورد عليه فى مصباح الفقيه ايضا بان هذه المرسلة اجنبية عما افاد الشيخ فانه فى مقام التنافى والتعارض بين الاخبار و طريق علاجه وان العمل هو هل بالقامة او الذراع ونحو ذلك كما اشار اليه مرسلة احمد بن يحيى المتقدمة .

ثم الظاهر من المثلية هو غير الموجود عند الزوال بمعنى انه لا يحسب ذلك منه والا فيرد عليه بعض ما يرد على المماثلة بين الظل والفيىء والظاهر هو الاتفاق عليه من الخاصة و العامة حيث انهم اعتبروا المماثلة بين الفيىء والشاخص بدون لحاظ مقدار الموجود عند الزوال بمعنى اعتبار صيرورة الفيىء بمثل الشاخص ناقصا عنه مقدار الذى كان عند الزوال بحيث اذا اضيف اليه ذلك صار اكثر من الشاخص قال فى الفقه على مذاهب الاربع ما لفظه: فيبتدىء وقت الظهر عقيب زوال الشمس مباشرة الى ان يصير ظل كل شيء مثله سوى الظل الذى كان موجودا للشيء عند الزوال ولمعرفة ذلك تغرز خشبة مستوية او نحوها فى ارض مستوية قبل الظهر فى الشمس فيكون لها ظل طبعا فياخذ الظل فى النقص شيئاً فشيئاً حتى لا يبقى منه سوى جزء يسير وعند ذلك يقف الظل قليلا فتوضع عند نهايته علامة ان يكن هناك ظل والا فيكون البداء من نفس الخشبة كما فى الاقطار الاستوائية ومتى وقف الظل كان ذلك وقت الاستواء فاذا اخذ فى الزيادة علم ان الشمس زالت اى مالت عن وسط السماء وهذا هو اول وقت الظهر فاذا طال ظل الخشبة حتى صار مثلها بعد الظل الذى كان موجودا عند الزوال خرج وقت الظهر ويبتدىء وقت العصر من زيادة ظل الشيء عن مثله بدون ان يحتسب الظل الذى كان موجودا عند الزوال كما تقدم وينتهى الى غروب الشمس انتهى فعليه اذا كان الظل عند الزوال سبعا الشاخص لزم ان يصير الفيىء ثمانية اسباع سبعة اسباع لمثل الشاخص وسبع للموجود .

قال فى المنتهى ومعرفة ذلك ان يضبط ما زالت عليه الشمس وهو الظل الذى بقى

بعد تناهي النقصان وهذا الظل قد يكون في الشتاء اكثر من الشخص ويقل في الصيف ثم ينظر قدر الزمان عليه فان كانت قد بلغت قدر الشخص فقد انتهى وقت الظهر والانسان طوله سبعة اقدام ونصف بقدمه فاذا اردت ان تعتبر المثل فقدر الزمان من الفيء بقدمك وذلك بان تقف في موضع مستو من الارض وتعلم على الموضع الذي انتهى اليه فيه وتعرف قدر ما زالت عليه الشمس وتقدر فيه بالاقدام فتضع قدمك اليمنى بين يدى قدمك اليسرى وتلصق عقبه بابهامك اليسرى فاذا مسحته بالاقدام اسقط منه القدر الذي زالت عليه الشمس واذا بلغ الباقي سبعة اقدام ونصف فقد بلغ المثل فاذا بلغ ذلك فقد خرج وقت الفضيلة انتهى وفي العبارة الخلاف المتقدمة وتعتبر الزيادة من موضع زيادة الظل لا من اصل الشخص بلا خلاف انتهى وكيف كان فالمشهور اعتبار المماثلة بين الفيء الزائد والشاخص لدلالة الروايات الكثيرة عليه .

وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس الحديث وظاهرها ان الظل عند الزوال اى موضع كان يلحظ منه مقدار مضى ذراع هي القدمان عن ذلك الموضع من دون ان يحسب ذلك الموجود ففي رواية بعد السؤال عن وقت الظهر اذا زاغت الشمس الى ان يذهب الظل قامة وفي آخر فكتب قامة للظهر وقامة للعصر وفي ثالثة اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف سواء قال نعم .

وفي خبر نزول جبرئيل ثم اتاه حين زاد الظل قامة فامره فصلى العصر وفي رواية ثم لا تزال في وقت الى ان يصير الظل قامة ورواية اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر وهذه الاخبار اجنبية عن ملاحظة المثلية بين الفيء والظل وظاهر الجميع لحاظ الفيء والشاخص ضرورة ان معنى قامة للظهر ان صيرورة الظل بمقدار القامة التي بمنزلة الشاخص للظهر ويلزم على الاول فيما اذا لم يبق الظل عند الزوال عدم الوقت للفريضة وكذا اذا لم يبق منه الا شيء قليل فانه في مدة يسيرة صار الفيء الحادث بمقدار الباقي وهذا بخلاف لحاظ المثلية بين الفيء والشاخص .

والحاصل لااشكال فى ذلك نعم الاشكال فى تهافت هذه الروايات من حيث التعبير بالمثل والقامة والقدمين وان كان لافرق بين المثل والقامة فان المراد قامة الانسان الذى سبعة اقدام فالمراد بالمثل هو سبعة اسباع لكن التفاوت بين الذراع التى هى القدمان اللتان هما السبعان وبين المثل والقامة التى هى سبعة اسباع بكثير جدا وقد عرفت بعض التوجيهات من الامام فى مرسلة يونس المتقدمة فراجع وتامل وتلخص ان وقت اشتراك الظهر مع العصر عند الشيخ صيرورة ظل كل شيء مثله وبعده قضاء للمختار ويمتد الى اربع ركعات الى الغروب للمضطر .

(وقيل) والقائل هو الشيخ ايضا **(اربعة اقدام للظهر)** وقد عرفت عبارته المحكية عن النهاية مع مدركه مع تهافته مع مثل الشخص كما عرفت ايضا قدمين اى سبعى الشاخص عن المفيد مع مدركه و هو رواية القدمين .

(وثمان للعصر وهذا للمختار) واذا كان بقاء الوقت الى اربعة اقدام فبعده قد خرج الوقت له لامحالة وكان الوقت للعصر غاية الامر الى الغروب اوالى ثمانية اقدام وفى مصباح الهمدانى لكن لم نعرف من صرح بذلك فى العصر نعم حكى عن جماعة التصريح باربعة اقدام للظهر انتهى ويدل عليه رواية ابراهيم الكرخى المتقدمة وخبر الفضل بن يونس قال سئلت اباالحسن الاول عليه السلام قلت المرئة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة قال اذارات الطهر بعدما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلاتصلى الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهى فى الدم وخرج عنها الوقت وهى فى الدم فلم يجب عليها ان تصلى الظهر وماطرح الله عنها من الصلوة وهى فى الدم اكثر الحديث .

ولايخفى مافى مثل هذه الاحاديث من المعارضة مع الكثيرة المعمول بها الدالة على اشتراط الوقت بين الظهرين الى الغروب مضافا الى ان ظاهر هذه الرواية تضيق وقت صلوة الظهر حتى بالنسبة الى الحائض التى من ذوى الاعذار ولم يقل به احد وبالجملة هى معارضة بالعامة المعمول بها وبخصوص ماورد فى موردها كخبر ابى الصباح الكنانى عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا طهرت المرئة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وخبر عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله عليه السلام

قال اذا طهرت المرئة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء .

(و) كيف كان فـ **(مازاد على ذلك)** المقدار المذكور **(حتى تغرب الشمس وقت)** مطلقا سواء كان **(لذوى الاعذار)** اولا و هنا اقوال اخر ضعيفة مستنده الى بعض الروايات الصادرة تقية فالاعراض عنها اجدر والله العالم **(و كذا)** ظهر مما ذكرنا فساد ماقيل من ان **(من غروب الشمس الى ذهاب الحمرة)** المغربية **(للمغرب)** وانه يفوت بعد ذلك وقته ويدخل وقت العشاء وان كان فقد ذهب اليه الشيخ و ان وقت المغرب فات بسقوط الشفق حيث انه اول وقت العشاء قال فى الخلاف اول وقت المغرب اذا غابت الشمس وآخره اذا غاب الشفق وهو الحمرة انتهى .

ويدل عليه روايات منها صحيحة بكر بن محمد عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئله سائل عن وقت المغرب فقال ان الله تعالى يقول فى كتابه لابراهيم عليه السلام «فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربى» وهذا اول الوقت واخر ذلك غيبوبة الشفق الحديث و منها موثقة اسمعيل بن جابر عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن وقت المغرب قال ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق وفى رواية زرارة عن ابى جعفر واخر وقت المغرب ايات الشفق فاذا آب الشفق دخل وقت العشاء الاخرة وفى مكاتبة مهران المتقدمة كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيّق وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها الى البياض ومنها خبر عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال وقت المغرب من حين تغيب الشمس الى ان تشتبك النجوم .

ومنها خبر الشحام قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول من اخر المغرب حتى تشتبك النجوم من غير علة فانى الى الله منه برىء ومنها مرسلة الصدوق قال قال الصادق ملعون ملعون من اخر المغرب طلبا لفضلها قال وقيل له ان اهل العراق يؤخرون المغرب حتى تشتبك النجوم فقال هذا من عمل عدو الله ابى الخطاب .

ومما يدل عليه هو الاخبار الدالة على ان له وقتاً واحدا حيث لا يكون ذلك الا لضيق وقته حيث ان ما بين ذهاب الحمرة المشرقية والمغربية التى هى سقوط الشفق لا يكون الوقت الا بمقدار اداء المغرب ونوافله وتعقيباته تقريبا ويدل على ذلك روايات فمنها

صحيحة زيد الشحام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي صلى الله عليه وآله لكل صلوة بوقتين غير المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها قيل الضمير راجع الى الشمس بقرينة المقام ومعنى الوجوب هو السقوط اى وقت المغرب هو سقوط الشمس ومنها صحيحة أديم بن الحرقال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول ان جبرئيل امر رسول الله بالصلوة كلها فجعل لكل صلوة وقتين غير المغرب فانه جعل لها وقتا واحدا .

ومنها ما في الكافي عن زرارة والفضيل قالا قال ابوجعفر عليه السلام ان لكل صلوة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها ووقت فوتها سقوط الشفق وروى ايضاً ان لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق وليس هذا مما يخالف الحديث الاول ان لها وقتا واحداً لان الشفق هو الحمرة وليس بين غيبوبة الشمس وبين غيبوبة الشفق الاشيء يسير وذلك ان علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة وليس بين بلوغ الحمرة القبلة وبين غيبوبتها الاقدر ما يصلي الانسان صلوة المغرب ونوافلها اذا صليها على تؤدة وسكون وقد تفقدت ذلك غير مرة ولذلك صار وقت المغرب ضيقا وغرضه ره من هذا التوجيه ارجاع الخبرين الى واحد هذا .

ولا يخفى ان دلالة مجموع هذه الروايات على تضيق وقت المغرب واضحة لكنها معارضة مع المتواترة الصحيحة المتقدمة الدالة على ما هو المشهور مضافا الى الشهرة العظيمة والاجماعات الكثيرة المنعقدة على بقاء الوقت الى انتصاف الليل وسهولة الشريعة السهلة السمحة بداهة وقوع المكلفين في ضيق شديد من ضيق وقت المغرب وعدم امكان درك الوقت (ح) الا لقليل من الناس مع انه لم يطلق المضطر على من شغله شغله في تمام السنة والظاهر من جعل الحكم هو بحيث امكن فعله لجميع المكلفين .

(و) ظهر ايضا فساد القول بان (**العشاء من ذهاب الحمرة**) المغربية (**الى ثلث الليل للمختار ومازاد عليه حتى ينتصف الليل للمضطر**) وان ذهب اليه الشيخ قال في الخلاف الاظهر من مذهب اصحابنا ومن رواياتهم ان اول وقت العشاء الاخرة اذا غاب الشفق الذي هو الحمرة وفي اصحابنا من قال اذا غابت الشمس فقد دخل وقت

الصلوتين ولاخلاف بين الفقهاء ان اول وقت العشاء الاخرة غيبوبة الشفق وانما اختلفوا فى ماهية الشفق فذهب الشافعى الى انه الحمرة فاذا غابت باجمعها فقد دخل وقت العشاء الاخرة .

وروى ذلك عن عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود وابوهريرة وعبادة بن الصامت وشداد بن اوس وبه قال مالك والثورى ومحمد وقال قوم الشفق هو البياض لايجوز الصلوة الا بعد غيبوبته ذهب اليه الاوزاعى وابوحنيفة وزفر وروى ذلك عن عمر بن عبدالعزيز وهو اختيار المزنى الى ان قال دليلنا ان ما اعتبرناه من ذلك لاخلاف بين الطائفة المحقة انه من الوقت وليس هيهنا اجماع على ان ماقبله وقت فوجب الاحتياط الخ قال ابن رشد فى البداية اختلفوا من وقت العشاء الاخرة فى موضعين احدهما فى اوله والثانى فى آخره اما اوله فذهب مالك والشافعى وجماعة الى انه مغيب الحمرة وذهب ابوحنيفة الى انه مغيب البياض الذى يكون بعد الحمرة وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة اشتراك اسم الشفق فى لسان العرب فانه كما ان الفجر فى لسانهم فجران كذلك الشفق شفقان أحمر وابيض ومغيب الشفق الابيض يلزم ان يكون بعده من اول الليل انتهى .

قال ابو اسحاق الشافعى واول وقت العشاء اذا غاب الشفق و الشفق هو الحمرة وقال المزنى الشفق البياض والدليل عليه ان جبرئيل عليه السلام صلى العشاء الاخيرة حين غاب الشفق والشفق هو الحمرة والدليل عليه ما روى عبدالله بن عمر ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال وقت المغرب الى ان يذهب حمرة الشفق ولانها صلوة تتعلق باحدى النيرين المتفقين فى الاسم الخاص فتعلقت باظهرهما وانورهما كالصبح الخ .

وقال الركبى فى هامشه قوله الشفق هو بقية ضوء الشمس وحمرتها فى اول الليل ترى فى المغرب الى صلوة العشاء والشفق النهار ايضا وقد فسر بهما قوله تعالى «فلااقسم بالشفق» وقال الخليل الشفق الحمرة من غروب الشمس الى وقت العشاء الاخيرة فاذا ذهب قيل غاب الشفق و كان بعض الفقهاء يقول الشفق البياض لان الحمرة تذهب اذا أظلمت وانما الشفق البياض الذى اذا ذهب صليت العشاء الاخيرة الخ قال فى ط وغيبوبة الشفق هو اول وقت العشاء الاخرة وآخره ثلث الليل هذا وقت الاختيار انتهى .

وكيف كان فهذا القول منسوب الى الشيخين وابن ابى العقيل وسلار وقد يستدل لهم بصحيحة الحلبى قال سئلت اباعبدالله متى تجب العتمة قال اذا غاب الشفق والشفق الحمرة وصحيحة بكر بن محمد عن ابيعبدالله عليه السلام فى حديث واول وقت العشاء ذهاب الحمرة وآخر وقتها الى غسق الليل يعنى نصف الليل وزاد فى محكى المختلف نقلا عن الشيخين قال لان الاجماع على انما بعد الشفق وقت للعشاء ولا اجماع على ماقبله فوجب الاحتياط لئلا يصلى قبل دخوله ولانها عبادة موقتة ولابد لها من ابتداء مضبوط والا لزم تكليف مالا يطاق واداء المغرب غير منضبط فلا يناط به وقت العبادة انتهى .

اقول فيه ان عدم انضباط وقت العشاء بسقوط الشفق اشد واكثر من مقدار اداء المغرب لان سقوطه حقيقة غير معلوم بل لا يعلم ابتداء شروعه فى السقوط الا بمقدار مضى زمان منه بخلاف اداء المغرب فانه لو فعل اول الوقت كان بعده وقت العشاء فلا يختلف الا بمقدار البطؤ والسرعة الحاصلة للمصلين وهو قليلة بالنسبة الى ابتداء سقوط الشفق فى الغاية هذا اذا كان مراده من عدم انضباط اول وقت المغرب ماذكرنا وان كان مراده عدم معلومية وقته باستتار القرص او بذهاب الحمرة فمع ان مقتضى الجمع بين الاخبار هو اختيار الثانى وان لكل قوم اختيار احد الامرين فيتعين عنده انه غير ظاهر من كلامه بل ظاهره ماذكرنا حيث عبر بان اداء المغرب غير منضبط وان اراد غيرهما فلم نتحصل معناه .

وكيف كان فهذا القول مع كثرة الاخبار الواردة على خلافه بعيد منه قده مع احتمال حمل ماخالف المشهور على التقية بل هو قوى جدا او على الفضيلة ويدل على مجىء وقت العشاء قبل سقوط الشفق مضافا الى ما مر من ادلة الاشتراك روايات منها موثقة زرارة قال سئلت اباجعفر عليه السلام واباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى العشاء الاخرة قبل سقوط الشفق قالا لا بأس .

وعن عبيدالله وعمران ابنى على الحلبى قالا كنا نختصم فى الصلوة صلوة العشاء الاخرة قبل سقوط شفق وكان منا من يضيق بذلك صدره فدخلنا على ابيعبد الله عليه السلام فسئلناه عن صلوة العشاء الاخرة قبل سقوط الشفق قال لا بأس بذلك قلنا واى شىء الشفق فقال الحمرة وعن زرارة عن ابيعبدالله عليه السلام قال صلى رسول الله عليه السلام بالناس المغرب والعشاء

الاخرة قبل الشفق من غير علة فى جماعة وانما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته.

وعن ابى عبيدة فى الصحيح قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول كان رسول الله اذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء الاخرة ثم انصرفوا و عن اسحاق بن عمار قال سئلت اباعبدالله عليه السلام يجمع بين المغرب والعشاء فى الحضر قبل ان يغيب الشفق من غير علة قال لا بأس وعن اسحق البطيخى قال رأيت اباعبدالله عليه السلام صلى العشاء الاخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل.

ومنها خبر عبيدالله الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا بأس ان تؤخر المغرب فى السفر حتى يغيب الشفق ولا بأس بان تعجل العتمة فى السفر قبل ان يغيب الشفق وكيف كان فالقوى هو القول المشهور من دخول وقت العشاء بعد اداء المغرب الى انتصاف الليل للمختار ولا دليل على اختصاص ذلك بالمضطرين وقد عرفت دلالة الروايات على تاخير المغرب عن سقوط الشفق وتقديم العشاء عليه.

(و) هنا اشكال آخر وهو ما (قيل) من امتداد الوقت (الى طلوع الفجر) للمضطرين وذوى الاعذار فيمتد الوقت لهم الى مقدار اربع ركعات بالفجر فيختص الوقت بالعشاء وهذا الحكم محكى عن غير واحد من القدماء والمتاخرين خلافا لما حكى عن المشهور من انتهاء الوقت مطلقا الى انتصاف الليل وقيل بامتداد الوقت الى الطلوع اختيارا وقيل لم يعرف قائله وقد يستدل عليه بقول الصادق عليه السلام ولا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر.

وفيه ان الظاهر من صلوة الليل هو نوافلها مع عدم دلالته على عدم الفوت اختيارا فيحمل عليه جمعا فانه اولى من الطرح والافهو معارض بالسنة المتواترة وقوله تعالى الى غسق الليل فان الغسق هو انتصافها واحتمال التقية متوقف على ثبوتها ويرده ما دل على مذمة النوم قبل صلوة العشاء وكيف كان فالقول ببقاء الوقت الى الفجر اختيارا مما لا ينبغى الالتفات اليه.

وكيف كان فما يستفاد منه بقاء الوقت للمضطرين الى طلوع الفجر روايات: منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان نام رجل اونسى ان يصلى المغرب

والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصلهما فان خاف ان يفوته احديهما فليبدء بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس .

ومنها ما في الوسائل والتهذيبين عن ابن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصلهما وان خاف ان تفوته احديهما فليبدء بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس ومثله ما عن عبدالله بن سنان ايضا .

ومنها ما فيه وفيهما ايضا عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان نام رجل ولم يصل صلوة المغرب والعشاء او نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كلتيهما فليصلهما وان خشي ان تفوته احديهما فليبدء بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدء فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فتفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ويدع العشاء الآخرة حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصلها .

ومنها ما فيه وفيهما ايضا عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الحديث ومنها ما فيه وفيهما عن عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام وفيهما وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء

ومنها ما فيه وفيهما عن داود الزجاجي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرئة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل صلت المغرب والعشاء الآخرة وفيه وفيهما ايضا عن عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الخ .

وصريح هذه الروايات امتداد الوقت لذوي الاعذار لا لمطلقا والا فلا فائدة في تخصيص الامام هذا الحكم بما اذا طهرت من آخر الليل فالقول ببقاء الوقت الى الفجر مطلقا في غاية السقوط كما ان الذهاب الى القضاء فيما بعد انتصاف الليل مطلقا طرح لهذه الاخبار الكثيرة ايضا بتوهم عدم صحة جعل الوقت الى زمان لبعض قضاء ولآخر اداء قال في المعتبر واما ان وقت الاضطرار ممتد ما لم يطلع الفجر ففيه لنا روايات .

منها ما روى عن ابى بصير وابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام الى ان ساق الروايتين وظاهره بقاء الوقت بل يمكن ان يقال انه لولا بقائه لما وجه فى لزوم اتيانها قبل الفجر بداهة ان الصلوة اذا صار قضاء فلا فرق فى لزوم اتيانها قضاء بين الايام والاوقات فيكتفى فى اتيانها فى اى زمان شاء خصوصاً على المواسعة فالامر باتيانها قبل الفجر ليس الا لكونها واقعة فى الوقت .

وقد اشكل فى بقاء الوقت الى الفجر لهما شيخنا الانصارى فى صلوته فقال ومقتضى ما ذكرنا من الاخبار فى اثبات الوقت المذكور للمختار كون الصلوة قضاء بعد الوقت المذكور للمضطر والمختار الى ان قال بعد التمسك باخبار الباب ويمكن ان يجاب عن روايتى ابن سنان وابى بصير بان موضع الدلالة فيهما ليس الا وجوب تقديم العشاء على المغرب فيما اذا لم يسع مقدار الباقى من الليل لاداءهما وليس الغاء الترتيب الا لاختصاص الوقت بالعشاء وهذا يستلزم كون ما قبله وقتا للمغرب بالاجماع المركب .

وفيه منع الدليل على كون الغاء الترتيب انما هو لكون الباقى مختصا بالعشاء لم لا يجوز ان يكون هذا الوقت خارجا عن وقت الصلوتين لكن يجب او يستحب تقديم قضاء العشاء على قضاء المغرب اذا لم يتمكن من قضاء كلتيهما فى ليلة الفوت مع ان الاجماع المركب المدعى ممنوع وبدونه لا يتم الاستدلال فلعل وقت العشاء فقط باق للمضطر الى طلوع الفجر الى ان قال هذا كله مع اختصاص الخبرين بالنوم والنسيان فلا يعمان تمام المدعى انتهى .

وهو منه قده عجيب اذ بعد الاعتراف بخروج وقت الصلوة وصيرورته قضاء اى دليل دل على وجوب اتيانه فى هذا الوقت بحيث يستلزم لالغاء الترتيب الواجب خصوصا اذا كان اتيانها فى هذا الوقت مستحبا فكيف يقدم المستحب على الواجب الشرطى وهو الترتيب بحيث يوجب لالغائه مع بداهة ان قبل الفجر لو كان مختصا بالعشاء فلا زمه ان قبله مشتركا بينهما مع ان حديث اخصية الدليل عن المدعى كما ترى اذ ليس الدليل منحصرا بالنائم والناسى لما ورد من الكثيرة الواردة فى الحائض الطاهرة بعد انتصاف الليل الى طلوع الفجر كما تقدم بل هذه الاخبار بنفسها كافية فى المطلب لدلالة الدليل

على لزوم اتيانها الصلوة اذا طهرت فى الوقت كمااذا طهرت قبل الغروب فكما انهااذا طهرت قبل الغروب يجب عليها الصلوة لكونها طاهرة فى الوقت فكذلك اذاطهرت بعد انتصاف الليل نعم قد ورد قوله عليه السلام فيمن نام عن العشاء الاخرة الى نصف الليل انه يقضى ويصبح صائما .

وفى مرفوعة ابن مسكان عن ابيعبدالله عليه السلام قال من نام قبل ان يصلى العتمة فلم يستيقظ حتى يمضى نصف الليل فليقض صلوته ويستغفرالله حيث تدل على القضاء ولومع الاضطرار فيستفاد منها ضرورة الصلوة قضاء بعدانتصاف الليل ولومع العذر وهو النوم الغير العمدى و يضعف بان الظاهر من النوم هو النوم العمدى بقرينة الاستغفار والصوم وبذلك يجمع بينهما وامثالهماوبين اخبار الباب من قوله رجل نام اونسى حيث ان الظاهر ولوبقرينة النسيان هوالنوم الغيرالعمدى مع عدم ظهور للفظ القضاء فى القضاء المصطاح فيمكن ان يكون من قبيل «اذاقضيتم مناسككم» .

وقدظهرمن جميع ذلك صحة الوقت الاختيارى والاضطرارى فى خصوص العشائين دون غيره سواءكان فى الظهرين اوالصبح **(و)** منه يظهرايضاان **(مابين طلوع الفجر الى طلوع)** الشمس وقت للصبح للمختار والمضطرلانه من طلوع الفجر الى طلوع **(الحمرة)** المغربية وقت **(للمختار فى الصبح ومازادعلى ذلك حتى تطلع الشمس للمعذور و)** قدعرفت ان الاصح **(عندى)** وفاقا للمصنف **(ان ذلك كله للفضيلة)** وان الوقت باق الى طلوع الشمس مطلقا هذاكله وقت الفرائض و قد عرفت ان هذه الاخبار المتواترة الكثيرة الواردة فى الاوقات كلها صريحة فى اشتراك الوقت بعد اداء الاول خلافا للعامة فان وقت الظهر عندهم من اول الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهذا الوقت كله مختص بالظهر من دون ان يشتركه شيء ثم بعده كان الوقت للعصر وهكذا والشيخ وان وافقهم فى الوقت لكن خالفهم فى الاختصاص .

وكيف كان فلااشكال فى اصل الحكم وعليه يترتب جواز الجمع بين الصلوتين باتفاق الامامية خلافا للعامة فانهم قداختلفوا فى ذلك فجوزه بعضهم فى السفراوالمطر ونحوهما ومنعه بعضهم مطلقا وكيف كان فلااشكال فيه مناقال فى التذكرة مسئلة ويجوز

الجمع عندنا من غير عذر سفر او مطر او خوف او مرض او غير ذلك وبه قال ابن المنذر وابن سيرين لان ابن عباس قال جمع رسول الله بين الظهر والعصر بالمدينة من غير خوف ولا سفر قال سعيد بن جبير قلت لابن عباس ولم تراه فعل ذلك قال اراد ان لا يحرج احد من امته وعن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر ومنع باقي الجمهور من ذلك لان اخبار التوقيت معلومة ونحن نقول به فان الاشتراك بين الوقتين معلوم انتهى كلامه .

ومحل النزاع ما اذا اتى بهما في وقت الاخر كما صلى الظهر في وقت المشترك لهما والمغرب في وقت المشترك لهما و من المعلوم توقفه على اثبات الاشتراك في الوقت وقد عرفت ما يدل على ذلك من الروايات الكثيرة بحيث لا يكون قابلا للانكار كقولهم عليهم السلام اذا زالت الشمس دخل الوقتان واذا غربت دخل الوقتان ويدل عليه بالخصوص ما تقدم في وقت العشاء في رواية زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال صلى رسول الله بالناس المغرب والعشاء الاخرة قبل الشفق من غير علة وانما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته ورواية ابي عبيدة قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كانت ليلة مظلمة و ريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء الاخرة ثم انصرفوا .

و عن اسحاق بن عمار قال سئلت اباعبدالله عليه السلام يجمع بين المغرب و العشاء في الحضر قبل ان يغيب الشفق من غير علة قال لا بأس وغير ذلك مما اشتمل على جواز الاتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق او بعد المغرب والظاهر لا اشكال فيه اصلا فضلا عن انه محل الوفاق بين الاصحاب .

نعم لا اشكال في صحة التفريق بل استحبابه بمقتضى الروايات لكن الكلام في انه لو لم يفعل ذلك وجمع المكلف بين الصلوتين كان باطلا وفعل حراما اولا والمدعى جوازه وانه قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان كان غالب صلواته صلى الله عليه وآله بالتفريق لكن قد فعل الجمع احيانا لئلا يحرج امته لان التفريق عسر وحرج غالبا وانما يسهل في تلك الازمنة التي كان الناس مجتمعين عند رسول الله صلى الله عليه وآله وبيوتهم قريبة من المسجد

ولم يكن لهم شغل مانع من ذلك واين هذا من اشخاص متفرقين ومشتغلين بالشواغل التى لايمكن لهم ذلك بوجه والشريعة اسهل من ذلك ولكن العامة حيث اتبعوا رئيسهم بقوله عند وفاة النبى ان الرجل يعنى النبى ﷺ ليهجر حسبنا كتاب الله فهم باجمعهم قد اعرضوا عن اهل بيت الوحى مع كثرة مبالغة النبى ﷺ فى شأنهم حتى قال ﷺ مكررا انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى فاللازم علينا اثبات ذلك من رواياتهم حتى يعلم انهم لم يقيدوا بالعمل بماروووا فى كتبهم حتى حكى عن الحنفية المنع من الجمع فيماعدا جمعى عرفة والمزدلفة بقول مطلق وعن الشافعية والمالكية والحنبلية هو الجواز فى السفر على خلاف بينهم فيماعداه من الاعذار كالمطر والطين والمرض والخوف

قال المسلم فى صحيحه مالفظه باب الجمع بين الصلاتين فى الحضر حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن أبى الزبير عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا فى غير خوف ولاسفر.

وحدثنا احمد بن يونس وعون بن سلام جميعا عن زهير قال ابن يونس حدثنا زهير حدثنا ابوالزبير عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا بالمدينة فى غير خوف ولاسفر قال ابوالزبير فسألت سعيدا لم فعل ذلك فقال سالت ابن عباس كما سألتنى فقال اراد ان لايحرج احدا من امته.

وحدثنا يحيى بن حبيب الحارثى حدثنا خالد يعنى ابن الحرث حدثنا قرة حدثنا ابوالزبير حدثنا سعيد بن جبير حدثنا ابن عباس ان رسول الله ﷺ جمع بين الصلوة فى سفر سافرها فى غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد فقلت لابن عباس ماحمله على ذلك قال اراد ان لايحرج امته حدثنا احمد بن عبدالله بن يونس حدثنا زهير حدثنا ابوالزبير عن ابى الطفيل عامر عن معاذ قال خرجنا مع رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك فكان يصلى الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا.

حدثنا يحيى بن حبيب حدثنا خالد يعنى ابن الحرث حدثنا قرة بن خالد حدثنا ابوالزبير حدثنا عامر بن واثلة ابوالطفيل حدثنا معاذ بن جبل قال جمع رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء قال فقلت ماحمله على ذلك قال فقال اراد ان لايحرج امته.

وحدثنا ابوبكر بن ابى شيبة وابوكريب قالا حدثنا ابومعاوية ح وحدثنا ابوكريب وابوسعيد الاشج واللفظ لابى كريب قالا حدثنا وكيع كلاهما عن الاعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال جمع رسول الله ﷺ بين الظهر و العصر والمغرب والعشاء بالمدينة فى غير خوف ولا مطر (فى حديث وكيع) قال قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كى لا يحرج امته وفى حديث أبى معاوية قيل لابن عباس ما اراد الى ذلك قال ارادان لا يحرج امته .

قال وحدثنا ابوبكر بن ابى شيبة حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع النبى ﷺ ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قال عمرو بن دينار قلت يا أبا الشعثاء أظنه أخر الظهر وعجل العصر وأخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك .

حدثنا ابوالربيع الزهرانى حدثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ صلى بالمدينة سبعا وثمانيا الظهر والعصر والمغرب والعشاء وحدثنى ابوالربيع الزهرانى حدثنا حماد عن الزبير بن الخريت عن عبدالله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة قال فجاءه رجل من بنى تميم لا يفتر ولا ينثنى الصلوة الصلوة قال فقال ابن عباس أتعلمنى بالسنة لا ام لك ثم قال رايت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبدالله بن شقيق فحاك فى صدرى من ذلك شىء فأتيت اباهريرة فسألته فصدق مقالته .

قال وحدثنا ابن ابى عمر حدثنا وكيع حدثنا عمران بن حدير عن عبدالله بن شقيق العقيلى قال قال رجل لابن عباس الصلوة فسكت ثم قال الصلوة فسكت ثم قال الصلوة فسكت ثم قال لا ام لك أتعلمنا بالصلوة كنا نجمع بين الصلوتين على عهد رسول الله ﷺ انتهى بعين عبارته .

ولا يخفى انه قد انصف جدا مع انه وظيفته وليس للعالم ان يحرف الكلم عن مواضعه بل عليه نقل عين ماعلم ووصل اليه من النبى ولم لم ينقل البخارى هذه الصحاح الكثيرة

الدالة على جواز الجمع بين الصلوتين مطلقاكما هواوردها فى باب الجمع بين الصلوتين فى الحضر يارجل الاترى الى قوله فى غير خوف ولاسفر وانه يدل على الجواز مطلقاسفرا كان اوحضراعذراكان اولاخوفاكان اولايا هذا اولاتنظرالى حديث الاول والثانى فى قول ابن عباس ارادان لايحرج احدا من امته اليس هوصريح فى ان علة تشريع الجمع هو عدم لزوم الحرج اليس حرج اعظم بمثل ذلك لعامة المكلفين و كذا حديث السادس المشتمل على جمعه ﷺ فى المدينة بين الظهروالعصر والمغرب والعشاء فى غير خوف ولامطر لاجل ان لايحرج امته ولم خص الجواز بالسفر اوالمطر اوالخوف اوالاعذار الاخروكذا الحديث السابع والثامن والتاسع والعاشروتلك العشرة الكاملة التى نقلها فى صحيحه اشتمل اثنان منها على سفروالباقى مطلقة معللة بعدم لزوم الحرج .

ومماذكرناه وذكره يظهر فساد ما افاده ابواسحاق الشيرازى فى الفقه على مذهب الشافعى قال فيه ويجوز الجمع بين الصلاتين فى المطر فى وقت الاولى منهما لما روى ابن عباس رضى الله عنه قال صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولاسفر قال مالك ارى ذلك فى وقت المطر انتهى موضع الحاجة .

وجه الفساد ان الدليل مطلق ولااختصاص بالسفر فذكره فى عنوان ماذكره فاسد جدا وظن مالك مضافا الى عدم حجية مطلق الظن وخصوص ظنه لنا انه اجتهاد فى مقابل النص وتقييد بلاوجه ولذاقد تعجب من المالك ابن حزم فى المحلى حيث قال والعجب ان اصح حديث فى الجمع هومارويناه من طريق مالك عن ابى الزبير الى ان ساق الحديث ثم قال قال مالك ارى ذلك فى مطر حيث ان ظاهره تعريض على مالك وانه لايصح عنده تقييده بالمطر ولوكان ماذهب اليه من جواز الجمع بنحو تأخير الظهر فى آخر وقته بحيث لوصلى دخل وقت العصر فصلى العصر ايضا خارج عن محل الكلام كما عرفت فان النزاع فى صحة الجمع بحيث كان احدهما فى وقت الاولى .

والحاصل هذه الاحاديث التى قدعرفت من صحيح مسلم اما صحيح اولاوعلى الثانى لامعنى لذكرها فى كتبهم الصحاح وعلى الاول لابد من العمل بماهوالظاهر منها فقول ابن عباس صلى لنا رسول الله الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا فى غير خوف ولاسفر

هل يصح للعاقل ان خصها بالمطر او السفر او الخوف او الاعذار الاخر خصوصاً مع تعليل ذلك بعدم احراج الامة وهل يكون هذا الجمع جمع تقديم بان يعجل فى العصر و اتيانه فى وقت الظهر او جمع تأخير بان يؤخر الظهر واتيانه فى آخر وقته بحيث كان آخر تمامه وقت العصر ثم صلى العصر حتى يكون جمعا صوريا.

و الحاصل صريح هذه الصحاح هو اشتراك الوقت و صحة الجمع مطلقا فتدبر ولاعذر لاحد فى الاعراض عنها وتحريفها بما لا يرضى به مشرعه وحملها على ما يصح عند ذومسكة فضلا عن عاقل ومن جميع ذلك ظهر فساد ماذهب اليه ابن حزم فى المحلى ايضا قال فيه ما لفظه ونحن نرى الجمع بين الظهر والعصر ثم بين المغرب والعشاء ابدا بلا ضرورة ولاعذر ولا مخالفة للسنن لكن بان يؤخر الظهر كما فعل رسول الله ﷺ الى اخر وقتها فيبتدأ فى وقتها ويسلم منها وقد دخل وقت العصر فيؤذن للعصر و يقام و تصلى فى وقتها وتؤخر المغرب كذلك الى اخر وقتها الى ان قال فقد صح بهذا العمل موافقة الاحاديث كلها وموافقة يقين الحق فى ان تؤدى كل صلوة فى وقتها انتهى موضع الحاجة .

وجه الفساد ان الظاهر من الاحاديث هو صحة الجمع بغير ذلك النحو وان غرضه بذلك عدم لزوم الحرج على امته وهذا النحو من الجمع لا يحتاج الى هذا التعليل ولا يكون جمعا بل تأخيرا يكفى على صحته ادلة الدالة على بقاء وقت الظهر الى آخر وقته الذى هو صيرورة الفيء بمثل الشاخص ولا يحتاج اثبات ذلك الى فعل رسول الله ولا الى ايراد الاحاديث الصحاح فى الكتب لاجل الدلالة عليه فهذا الرجل ان اراد ان رسول الله ﷺ فعل بهذا النحو من الجمع فنحن نطالبه بدليله من هذه الاحاديث والا فلا معنى لهذه الدعوى .

قال ابن رشد فى البداية ما لفظه واما جوازه فانهم اجمعوا على ان الجمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر بعرفة سنة وبين المغرب و العشاء بالمزدلفة فى وقت العشاء سنة ايضا واختلفوا فى الجمع فى غير هذين المكانين فاجازه الجمهور على اختلاف بينهم فى المواضع التى يجوز فيها من التى لا يجوز و منعه ابو حنيفة وأصحابه باطلاق و سبب اختلافهم اولا اختلافهم فى تاويل الاثار التى رويت فى الجمع والاستدلال منها على جواز

الجمع لانها كلها افعال وليست اقوالا و الافعال يتطرق الاحتمال اليها كثيرا اكثر من تطرقه الى اللفظ وثانيا اختلافهم ايضا فى اجازة القياس فى ذلك فهى ثلاثة اسباب كما ترى اما الاثار التى اختلفوا فى تأويلها فمنها حديث انس الثابت باتفاق اخرجه البخارى ومسلم قال كان رسول الله ﷺ اذا ارتحل قبل ان تزيغ الشمس اخر الظهر الى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما فان زاغت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب .

ومنها حديث ابن عمر اخرجه الشيخان ايضا قال رأيت رسول الله ﷺ اذا عجل به السير فى السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينهما و بين العشاء والحديث الثالث حديث ابن عباس اخرجه مالك ومسلم قال صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا فى غير خوف ولا سفر فذهب القائلون الجمع فى تأويل هذه الاحاديث الى انه أخر الظهر الى وقت العصر المختص بها وجمع بينهما وذهب الكوفيون الى انه انما اوقع صلوة الظهر فى آخر وقتها وصلوة العصر فى اول وقتها على ما فى حديث امامة جبريل قالوا وعلى هذا يصح حمل حديث ابن عباس لانه قد انعقد الاجماع انه لا يجوز هذا فى الحضر لغير عذر اعنى ان تصلى الصلاتان معا فى وقت واحد واحتجوا التأويلهم ايضا بحديث ابن مسعود قال والذى لا اله غيرى ما صلى رسول الله ﷺ صلوة قط الا فى وقتها الا صلوتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بجمع قالوا ايضا فهذه الاثار محتملة ان تكون على ما تأولناه نحن او تأولتموه انتم وقد صح توقيت الصلوة وتبيانها فى الاوقات فلا يجوز ان تنتقل عن اصل ثابت بامر محتمل .

واما الاثر الذى اختلفوا فى تصحيحه فمارواه مالك من حديث معاذ بن جبل انهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال فاخر الصلوة يوما ثم خرج فصلى الظهر و العصر جميعا ثم دخل ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا وهذا الحديث لو صح لكان اظهر من تلك الاحاديث فى اجازة الجمع لان ظاهره انه قدم العشاء الى وقت المغرب انتهى .

وفيه مواقع للنظر اما اولا فان قوله فانهم اجمعوا الخ فيه ان الاجماع على كونه سنة فى الموردين ان كان بنحو وقوع احدى الصلوتين فى خارج الوقت فهو امر حرام

فضلا عن صحة الاجماع على استحبابه وعدم كونه مبرءا للذمة لان الفرض انه وقع فى خارج الوقت الموجب للبطلان كما لوفعل قبل الزوال وان كان بنحو وقوع الصلوة فى وقت الموقّت لها فهودليل على ان الجمع صحيح من غير اختصاص به لموردين وموجب لرفع العسروالحرج للاكثر بل عامة المكلفين وان كان السنة هوالتفريق بلاكلام عندنا وهذا غيرمربوط بالوجوب ووقوع الصلوة فى اوقاتها .

واما قوله ومنعه ابوحنيفة ففيه ان اباحنيفة لم يؤمن بالصحاح التى هى وردت ووصلت اليه من امامه وقدعرفت دلالة اكثر الاحاديث المذكورة فى صحيح مسلم عليه وهو الحجة عليه وعلى امثاله واما قوله لانها كلها افعال الخ ففيه ان قول النبى (ص) مضافا الى انه السنة اذهى منحصرة فى القول والفعل والتقرير ان فعله صلى الله عليه وآله وسلم يدور بين الوجوب والسنة والمباح والمكروه والحرام والاربع الاولى مستلزمة لوقوع الصلوة فى وقتها والاخيرة كما ترى واما قوله فى اجازة القياس الخ ففيه ان اول من قاس ابليس اما قوله فمنها حديث انس الخ ففيه ان ظاهر الحديث ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم عندارادة السفران دخل وقت الصلوة فعل الاولى وأخر العصر الى اول وقت فضليتها وان لم يدخل الوقت فقدم السفر وأخر الصلوة قهراً عن وقته لاجل السفر وهذا فعل كل عاقل ولم يختص بالنبى المواظب لتعجيل الاعمال فالشخص اذاكان مسافرا و دخل وقت صلوته صلاها وحيث علم وصوله فى المقصود وتمكنه من اتيان الاخرى فى وقت فضيلتها أخرها بخلاف ماذا لم يدخل الوقت فالنبى صلى الله عليه وآله وسلم فى صورة تحقق الوقت اتى بالاولى وأخر الثانية الى وقت فضيلتها وفى صورة عدم تحقق الوقت اخرهما الى وقت العصر فوقوعها فى وقت فضيلة العصر لا يلازم عدم اشتراكهما فى الوقت فاذا ظاهر الصحاح المذكورة فى صحيح ابن مسلم باطلاقها دل على اشتراك الوقت وصحة الجمع فيكون رافعا لاجمال هذا الحديث ويبين وقوعها فى وقت المشترك لهما وان صيرورة الفيىء مثلى الشاخص وقت فضيلة العصر لا الاختصاص .

ومنه يظهر الجواب عن حديث ابن عمر فانه عند تعجيل السير فربما لا يتمكن من فعل الصلوة ويؤخرها حتى يأتى بها فى صورة التمكن فيؤخرهما لاتيانهما معا مع ان تأخير المغرب لا يدل على تاخيرها عند آخر الوقت بحيث لوسلم منها دخل وقت العشاء

بل يعم ما اذا اخرها قليلا واما قوله والحديث الثالث ففيه انه ظاهر فى المطلوب وجواز الجمع بدون عذر وخوف وليس الا لاشتراك الوقت وليس فيه دلالة على كون التاخير بحيث لو تمت الاولى دخلت وقت الثانية بالضرورة فحمله على تلك الصورة ناش عن عناد وتعصب وصريح الحديث وقوع صلوته فى الحضر فتخصيص ذلك بالسفر مستلزم لاخراج المورد الباطل عند الكل.

واما قوله واحتجوا لتاويلهم الخ ففيه مع عدم حجية لقول ابن مسعود ويمينه ان لازم هذا القسم وصحته ان صلى رسول الله ﷺ الصلوة فى موردين فى غير وقته فنحن نسئل من ابن مسعود بان صلوته فى غير وقته صحيح او باطل فان قال بالاول فلازمه لغوية الاوقات كلها وعدم اشتراط الصلوة بمجيء الوقت وان قال بالثانى فلازمه ارتكاب النبى ﷺ فعلا باطلا حراما وتاركا للصلوة المامور بها فى افضل الاوقات و افضل الامكنة و هو كما ترى.

ومن العجب انه قسم بان النبى فعل الصلوة فى غير وقتها فى زمان ومكان لم يخلق بمثلهما فى الفضيلة حيث ان افضل الامكنة العرفة و المزدلفة وافضل الزمان والاوقات يوم التاسع من ذى حجة وليلتها فمع انه ينبغى اشتغال الشخص فيهما بالعبادة واستغراق وقته بالاوراد والاذكار والصلوة كان افضل الخلائق الى الله فى افضل الامكنة والازمنة فعل امرا باطلا وهو الصلوة فى غير وقتها وهذا مما يضحك به الثكلى والحل ان القسم صحيح وجمعه فى الموردين سنة وتوهمه ان الصلوة فى الموردين واقعة فى غير وقتها فاسد جدا ومنه ظهر فساد قوله فلا يجوز ان تنتقل عن اصل ثابت بامر محتمل فان الامر الثابت هو اشتراك الصلوتين فى الوقت بعد اداء الاولى ففعله واقع فى محله و حجته ما ذكر فى صحيح مسلم.

قال مالك فى الموطأ ما لفظه مالك عن ابى الزبير المكى عن سعيد بن جبير عن عبدالله بن عباس انه قال صلى لنا رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر قال يحيى قال مالك ارى ذلك كان فى مطر ولا يخفى ان ظاهره ارتضائه بالحديث فلا وجه للريب والوسوسة فيه ثم قال ايضا بعد اسطر مالك عن ابن شهاب

انه سأل سالم بن عبدالله هل يجمع بين الظهر والعصر في السفر فقال نعم لا بأس بذلك الم ترالى صلوة الناس بعرفة مالك انه بلغه عن على بن الحسين انه كان يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا ارادان يسير يومه جمع بين الظهر والعصر واذا ارادان يسير ليلة جمع بين المغرب والعشاء انتهى .

ظاهر نقل الحديثين من دون ردو تاويل ثبوت مضمونهما لديهم فاذا صح الجمع بان تعجل في العصر واتى به بعد الظهر كما هو ظاهر الحديثين فكان واقعا في وقتهما لامحالة وبذلك نرد بمن خص الجواز في السفر او المطر او الاعذار الاخر بأن الجواز ان كان للصحة فهو مساوق لوقوعهما في وقتهما والافلامعنى للجواز فاذا كان التفريق لمجرد الافضلية و وقوع كل صلوة في افضل اوقاتها و حيث لايمكن غالبا في السفر بحيث لزم مراعاته العسر والحرج سقط ويبقى مجرد جواز الجمع والاتيان بهما في اول الوقت فياتى بالعصر بعداداء الظهر في اول الزوال كما هو الظاهر من الجمع عند ارادة السير وليس في الخبرين كون الجمع بنحو تاخير الظهر و تاويله بذلك يعد من كتمان العلم و تحريف الكلمة عن مواضعه .

ومما اخرجه الطبرانى على ماحكى حديث ابن مسعود اذقال جمع النبى صلى الله عليه وآله وسلم يعنى في المدينة بين الظهر والعصر و بين المغرب والعشاء فقيل له في ذلك فقال صنعت هذا لئلا تحرج امتى وحكى عن الزرقانى انه قال في شرحه على الموطا بعد الحديث وارادة نفى الحرج تقدح في حمله على الجمع الصورى .

قال السيد الاجل عبدالحسين الشرف الدين الموسوى في رسالة الجمع بين الصلوتين مالفظه وحسبك تعليق النووى في شرحه لصحيح مسلم والزرقانى في شرحه لموطا مالك والعسقلانى والقسطلانى وزكريا الانصارى في شروحهم لصحيح البخارى و سائر من علق على اى كتاب من كتب السنن يشتمل على حديث ابن عباس في الجمع بين الصلوتين حيث صححوه بكل طرقه التى نقلناها عن صحيحى مسلم والبخارى واستظهروا منها جواز الجمع في الحضر لمجرد وقاية الامة من الحرج انتهى .

وقد مر حديث ابن عباس فيما نقلته من صحيح مسلم وقال البخارى في باب تأخير

الظهر الى العصر من كتاب مواقيت الصلوة من صحيحه حدثنا ابو النعمان قال حدثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبى ﷺ صلى بالمدينة سبعا وثمانيا الظهر و العصر والمغرب والعشاء فقال ايوب لعله فى ليلة مطيرة قال عسى ولا يخفى انه كأن فى قلوبهم شىء والافالظاهر من الحديث هو الجمع بحيث يقع احديهم فى وقت الاخرى على زعمهم مطلقا فلا ربط له بالمطيرة اوالخوف مع انه قد عرفت دلالته على المطلوب واوكان لاجل المطر فان المطر ليس بحيث يجوز وقوع الصلوة فى غير وقتها الموجب للبطلان .

وكيف كان فيرد عليه اولا ان الظن ليس بحجته وليس ظن ايوب من الظنون الخاصة وثانيا ليس الحديث مربوطاً بتأخير الظهر الى العصر فذكره فى هذا الباب لا يخلو من تدليس وكتمان لان الظاهر منه هو الجمع بين الظهرين والعشائين فهو اجنبى عن تاخير الاولى الى وقت الثانية فهذا امر ليس على العالم ارتكابه قال بعض الشراح فى الهامش بعد قوله باب تاخير الظهر الى العصر مالفظه لا يخفى انه لادلالة فى لفظ الحديث على التأخير لجواز ان مافعله يكون من باب التقديم انتهى موضع الحاجة .

وعن شيخ الاسلام الانصارى فى شرحه تحفة البارى عند ذكر هذا الحديث مالفظه المحكى المناسب للحديث باب صلوة الظهر مع العصر والمغرب مع العشاء ففى التعبير بماقاله تجوز وقصور الى ان قال وتاويل ذلك بانه فرغ من الاولى فدخل وقت الثانية فصلاها عقبها خلاف الظاهر انتهى وعن القسطلانى فى ص٢٩٣ من الجزء الثانى من شرحه ارشاد الساري انه قال وتأوله على الجمع الصورى بان يكون آخر الظهر الى آخر وقتها وعجل العصر فى اول وقتها ضعيف لمخالفة الظاهر انتهى ماحكى عنه .

ولقد اجاد فيما فهم من الحديث وحكى انه هكذا قال اكثر علمائهم ولا سيما شارحوا صحيح البخارى وقال البخارى ايضا فى باب وقت المغرب حدثنا آدم قال حدثنا شعبة قال حدثنا عمرو بن دينار قال سمعت جابر بن زيد عن ابن عباس قال صلى النبى ﷺ سبعا جميعا وثمانية جميعا ويرد عليه مايرد على باب تأخير الظهر مع ان الصحاح المطابق لمضمونهما كثيرة ولم يذكرها كماذكرها المسلم فى صحيحه .

وبالجملة ان المستفاد من الصحاح المذكورة فى كتبهم جواز الجمع الحقيقى بان تعجل فى العصر وفعل بعداداء الظهر فى اول الزوال وهو الذى يسمى بجمع تقديم كما فى العرفة او يؤخر المغرب وفعل فى وقت فضيلة العشاء سواء كان فى الحضر او السفر او كان فى المطر او الخوف اولا والقول بان دليل الجواز فى الحضر غير موجود فى غير محله كالقول بان المشتملة على صحة الجمع خبر واحد لا يتقدم على المتواترة الدالة على المنع فانها ايضاً متواترة مضافا الى عدم دلالة على عدم الاشتراك وانما مفاد المتواترة هو كون الصلوات موقوفة باوقات مخصوصة لكن لا يكون بحيث ينفى الاشتراك فالدالة على صحة الجمع بيان للمجملات .

ومن جميع ذلك ظهر فساد ماحكى عن البدائع قال فيها ولنا ان تاخير الصلوة عن وقتها من الكبائر فلا يباح بعذر السفر والمطر كسائر الكبائر والدليل على انه من الكبائر ماروى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من جمع بين الصلوتين فى وقت واحد فقد اتى بابا من الكبائر وعن عمر قال الجمع بين الصلوتين من الكبائر ولان هذه الصلوات عرفت موقتة باوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فلا يجوز تغييرها عن اوقاتها بقرب من الاستدلال او بخبر الواحد مع ان الاستدلال فاسد لان السفر والمطر لا اثر لهما فى اباحة تفويت الصلوة عن وقتها الا ترى انه لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر مع ما ذكرتم والجمع بعرفة ماكان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلوة بل ثبت غير معقول المعنى بدليل الاجماع و التواتر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فصلح معارضا للدليل المقطوع به وماروى من الحديث فى خبر الاحاد فلا يقبل فى معارضة الدليل المقطوع به الى آخر خلاصة ماذكره .

وجه الفساد امور: الاول قوله تاخير الصلوة الخ ففيه اولا ان الاتيان بالصلوة ولو فى آخر وقتها ان كان عبادة فلا يعقل كونه معصية فضلا عن ان يكون من الكبائر وثانيا ان ترتب على فعلهما الثواب فلا يكون معصية بالضرورة وان ترتب عليها العقاب كما لو تركها بالمرة فكان فعلها وعدمها سواء فى ترتب العقاب عليهما وهو كما ترى الثانى قوله فلا يباح بعذر السفر الخ ظاهره عدم جواز الجمع ولو فى السفر والمطر مع ان جوازه فيهما

محل وفاق بينهم ومنشائه الاخبار الواردة عنهم بحيث لامناص عن العمل بها ولو بحملها على تلك الصورة .

الثالث قوله والدليل الخ وفيه ان لازمه ان النبى (ص) مرتكباً للكبائر مع ان الحديث معارض مع الاحاديث الكثيرة المودعة فى صحاحهم الدالة على صحة الجمع بنحو الاطلاق. الرابع قوله ولان هذه الصلوات الخ وفيه ان كون الصلوة موقتة لاينافى اشتراك الوقت معها فالظهر موقت بالزوال ومختص به بمقدار ادائه وبعده يشترك الوقت بينه وبين العصر فعليه اقامة الدليل على منع الاشتراك فمجرد الموقتية لايمنعه .

الخامس قوله الاترى انه الخ وفيه ان قياسه على الجمع بين الظهر والعصر مع الفارق فان وقوع الظهر بعد الفجر واقع فى غير وقتها بلاخلاف بخلاف وقوع العصر بعد اداء الظهر وقد ثبت بالادلة القطعية فعله العصر والعشاء بعد الظهر والمغرب .

السادس قوله غير معقول المعنى الخ ظاهره مع ركاكة العبارة ان الجمع فى يوم العرفة وان كان غير معقول لكن ثبت جوازه بالاجماع والسنة المتواترة وفيه اولا ان الاجماع والسنة المتواترة لاينعقد ولايثبت امرا غير معقول فلو كان الجمع فى حد نفسه امرا باطلا غير معقول فكيف يدل السنة على جوازه والسنة اى التى صدر عن النبى لو قامت على امر باطل كان لازمه بطلان نفس السنة وهو كما ترى .

هذا تمام الكلام فى مسئلة الجمع بين الصلوتين وقد عرفت من جميع ذلك ان الجمع بمعنى الذى يقبل عندهم وهو تاخير الظهر الى مقدار اربع ركعات بالعصر فيصلى الظهر ثم بعده العصر بحيث يقع الظهر فى آخر الوقت والعصر فى اول وقته بلافصل بينهما خارج عن محل الكلام فانه ليس بجمع الذى محل الكلام فتدبر.

ثم انك قد عرفت ان المقصود من التعرض لهذه المسئلة هو ان يعلم بعدم منع من ذلك والافلا اشكال فى جواز التفريق بل هو اولى لو خلى وطبعه لكن بحيث لو جمع بينهما كان باطلا والله العالم بحقيقة احكامه .

(و) اما وقت (**النوافل اليومية**) فهل يكون موقتة بحيث اذا لم يفعل فى اوقاتها فى يومها صارت قضاء اولا يكون كذلك وان كان الاتيان بها فى اوقاتها افضل

فيصح الاتيان بها اداء حتى عند قرب الغروب قبل الفرائض او بعدها ففيها اقوال الاول كونها موقتة باوقاتها وانه كان **(للظهر من حين الزوال الى ان يبلغ زيادة الفيء قدمين)** اى سبعى الشاخص فان قامة كل انسان بمقدار سبعة اقدام بقدمه فاذا مضى هذا المقدار ولم يات بالنوافل فقد خرج وقتها فلزم الاتيان بالفريضة **(و)** كذا كان **(للعصر اربعة اقدام)** فاذا مضى لزم الاتيان بالعصر :

(و) الثانى ما **(قيل)** كما عن جملة من القدماء والمتاخرين من انه يبقى وقتها **(مادام وقت)** الفضيلة او **(الاختيار)** على القولين **(باقيا)** مطلقا اومقيدا بغير مقدار أداء الفريضة **(و)** الثالث ما **(قيل)** من انه **(يمتد وقتها بامتداد وقت الفريضة والاول اشهر)** لروايات كثيرة متعارضة غير واضحة الدلالة التى تقدمت الاشارة الى كثير منها كصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حايط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان قامة فكان اذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال أتدرى لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة بتقريب ان ظاهرها جعل مقدار الذراع للنافلة كما ان بعدها للفريضة فتدل على كون النوافل موقتة بحيث لو لم يفعل فى اوقاتها صارت قضاء فوقت النافلة من اول الزوال ذراع والمراد من الذراع بقرينة ذيلها وبقرينة قول الصادق عليه السلام فى رواية يعقوب بن شعيب بعد السؤال عن وقت الظهر قال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اى شيء قال ذراعا من فيئك هو الذراع من القامة فيكون موافقا للقدمين اللتين هما سبعا الشاخص .

ونظيرها رواية اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قال قلت لم قال لمكان الفريضة قال لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل فى وقت هذه ولكن الرواية وان كانت ظاهرة فى امتياز وقت النافلة عن وقت الفريضة لكنه ليس هذا الظاهر بمراد جدا والا لزم ان لا يصح الصلوة الفريضة فى اول الزوال فالمراد عدم دخول وقت النافلة فى وقت فضيلة الفريضة فيكون الحاصل ان الوقت من اول الزوال لهما وليس

للنافلة وقت معين مجعول بحيث لوصلى الفريضة فيه لكان باطلا بل الوقت من اول الزوال كان لهما الان الافضل اتيان النوافل في اول الزوال ثم بعده الفرائض فهى على خلاف المطلوب ادل .

ويؤيده رواية محمد بن مسلم قال قلت لابيعبدالله عليه السلام اذا دخل وقت الفريضة اتنفل اوأبدء بالفريضة قال ان الفضل ان تبدء الفريضة وانما اخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من اجل صلوة الاوابين وكيف كان فوجه المعارضة فمضافا الى معارضتها بمضى قدم وقدمين كمافى بعض الاخبار والى ان مضى الذراع وهى القدمان كان تقريبا ربع المثل اذ قامة كل انسان سبعة اقدام ونصف بقدمه وهذا المقدار فى ايام الصيف يزيد على مقدار ساعة بعد الزوال ويلزم منه ان وقت فضيلة الظهر مقدار مضى ساعة بعد الزوال وهو كما ترى ان قوله اذا مضى منه ذراعان صلى العصر ينافى جميع الاخبار المحددة مضى الظهر والعصر بالمثل والمثلين اذ المثل كما عرفت سبعة اقدام ونصف وعند ذلك قد دخل العصر بحيث لوصلى قبل ذلك لكان واقعا قبل وقته وما ابعد ما بينه وبين المثل والقامة كصحيحة احمد بن محمد المتقدمة ايضا بعد السؤال عن وقت الظهر فكتب قامة للظهر وقامة للعصر فان المعنى مثل القامة .

وفى خبر آخر بعد السؤال عن وقت الظهر الى ان يصير الظل قامة وفى ثالثة اذا صار ظلك مثلك وغير ذلك مما عبر بالمثل والقامة وكلها تعارض اخبار الذراع و الذراعين وكيف كان فلا يكون الوقت بامثال هذه التحديدات حدا معينا فى الواقع فالمقصود منها افضلية اتيان النوافل عند الزوال الى صيرورة الظل الحادث مقدار قدم او قدمين او اكثر على حسب اختلاف الازمنة او اختلاف اتيانها او المكلفين فلا يكون محدوداً بحد معين بحيث لو مضى هذا الوقت المعين فات وقتها سيما بعد ورود روايات تدل على جواز اتيانها فى اى وقت من النهار كما ياتى ذكرها فى محلها .

واما قول الثانى وهو بقاء وقتها ببقاء وقت الاختيار ففيه مع عدم دلالة دليل عليه ان كون الفريضة موقوتا على ذلك الوقت فى حال الاختيار محل منع فضلا عن نوافله فلا يثبت صيرورة الفيء بمثل الشاخص وقتا للظهر كى يبقى نوافله الى ذلك الوقت ولا اشير

الى ذلك دليل اصلا وان قواه فى الروضة حيث قال وفيه قوة وتناسبه المنقول من فعل النبى ﷺ والائمة (ع) وغيرهم من السلف من صلوة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها وعلى ماذكروه من الاقدام لايجتمعان اصلا لمن اراد صلوة العصر وقت الفضيلة انتهى .

وفيه ان الاتيان بالنوافل متصلا بالعصر فى وقت فضيلته باربعة اقدام انسب من صيرورة الفيء بمثله الذى هو اول وقت فضيلة العصر ايضا وذلك لما عرفت من ان صيرورته الى ذلك المقدار لايكون الا بمضى اربع ساعات من الزوال فى ايام الصيف فى امثال بلادنا ولا يعلم التاخير بهذا المقدار حتى من العامة التى هى الاصل فى المواظبة على ذلك ولم امتحن ذلك فى ايام الشتاء مع ان الظاهر من بعض الاخبار عدم الفرق فى ذلك بين الصيف والشتاء وهذا بخلاف اربعة اقدام فانها تقريباً نصف الشاخص ويكون البلوغ الى هذا المقدار قريب ساعتين بعد الزوال فيطابق مع اول فضيلة العصر ويمكن ان يكون ماافاده صحيحا فى بعض البلاد وقد اختار هذا القول فى المعتبر حيث قال بعد نقل صحيحة زرارة مالفظه وهذا يدل على بلوغ المثل والمثلين لان التقدير ان الحائط ذراع فحماروى من القامة والقامتين جار هذا المجرى .

ويدل عليه ماروى على بن حنظلة عن ابيعبدالله قال فى كتاب على القامة ذراع وعنه قلت وكم القامة قال ذراع ان قامة رجل رسول الله كانت ذراعا فبهذا الاعتبار يعود اختلاف كلام الشيخ لفظيا تقريب الاستدلال ان حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامة والقامة ذراع فمعنى قوله ﷺ اذامضى منه ذراع اوذراعان انه اذا صار فيئه مثله او مثليه فيدل على وقوع صلوة العصر الى ان يصير الفيء مثليه والفرض ان نافلة العصر واقعة قبل العصر فواقعه قبل صيرورة الفيء مثليه وهوالمطلوب .

ولايخفى مافيه فكانه قده لم يلحظ اخر الصحيحة فاذا بلغ فيئك ذراعا وهوصريح فى كون القامة بمعناه اى قامة الانسان فالذراع التى هى القدمان يلحظ من قامة الانسان وحيث كان الذراع والقدمان سبعى الانسان فالمعيار الكلى مضى المستفاد من الصحيحة سبعان من كل شاخص فالصحيحة اجنبية عن الدلالة على المثل والمثلين فضلا عن الدلالة على امتداد وقت نافلتهما على هذا المقدار هذا مضافا الى ظهور لفظ فاذا مضى منه ذراعان

فانه ظاهر في ان القامة اكثر واطول من الذراعين .

فالاقوى هو القول الثالث فيمتد وقت النوافل الى الغروب بمقدار امكن اداء الفريضة بعدها وفاقا للمستند قال فيه لاخلاف في دخول وقت النافلة للظهر بالزوال والعصر بالفراغ من الظهر واختلفوا في آخرها والحق انه يمتد الى وقت الفريضة وفاقا لجماعة ممن تأخر منهم والدى ره في مد وهو المحكي عن الحلي بل ظاهر طوالاصباح والدروس والبيان الى ان قال للاصل والعمومات المصرحة بجواز فعلهما في اى وقت اريد وخصوص رواية سماعة وفيها وان كان خاف الفوت من اجل مامضى من الوقت فليبدء بالفريضة الى ان قال وليس بمحظور عليه ان يصلي النوافل من اول الوقت الى قريب من آخر الوقت ومرسلة ابن حكم صلوة النهار ست عشر ركعة صلها اى النهار شئت ان شئت في اوله وان شئت في وسطه وان شئت في آخره انتهى .

ان قلت فما معنى قوله عليه السلام اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قلت لم قال لمكان الفريضة لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه الواردة في موثقة اسماعيل الجعفي عن الباقر عليه السلام التي هي من ادلة المشهور .

قلت نعم هو كذلك لو كان منحصرا فيه بل عرفت ان الروايات متنافية بل فيها ما يكون صالحا لرفع اليد عنه قطعا مع ان امر الشريعة على السهولة فلو كان الوقت مضيقا لما امكن الوصول اليها في غالب الاوقات ولاكثر الناس فهذا الوقت وقت مجعول لها استحبابا بمعنى اتيانها فيه افضل من اتيانها في غيره .

ومما يدل على ماذكرنا ايضاً ماقال الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور ابن حازم في خبر ابن مسكان عنهم جميعا كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع فقال لنا ابو عبدالله عليه السلام الا انبئكم بأبين من هذا قال قلنا بلى جعلنا فداك فقال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت.

وصحيحة احمد بن محمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابى الحسن عليه السلام روى عن آبائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب عليه السلام لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها

سبحة وهى ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهى ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر وهى كالصريح فى ان بعد الزوال وان كان الوقت للفرض لكن قبله النافلة فى اى زمان اريد الاتيان بالفرض .

وهذا القول ظاهر الذخيرة ايضاً قال فيها ويدل على القول الاخير ظواهر الاخبار المتضمنة لاستحباب هذه النوافل قبل الفريضة وهى كثيرة منها صحيحة محمد بن احمد ابن يحيى الى ان ساق الصحيحة بتمامها الى ان قال ويمكن الجمع بوجهين احدهما حمل المطلق على المقيد والثانى حمل رواية الاولى على الافضلية ومادل على التوسعة على الجواز والاخير اقرب ويدل عليه حسنة محمد بن مسلم الاتية انتهى وقد تلخص ان الحق امتداد وقت النافلة بامتداد وقتها فلا يكون قضاء لو اتى بها بعد الصلوة ايضاً .

(و) كيف كان فعلى المشهور من كون وقت نافلة الظهر الى بلوغ زيادة الفيء قدمين وللعصر اربعة اقدام ان خرج وقت النافلة ولم يتلبس منها ولم يفعل منها شئيا فليبدء بالفريضة لمضى زمان النافلة و**(ان خرج وقد تلبس منها)** و اشتغل بها **(ولو بركعة زاحم بها)** اى بالنافلة **(الفريضة)** ويقدم على الفريضة لان المفروض انه شرع فى النافلة وقد بقى من الوقت ولو بمقدار ركعة فله اتمامها فانه مقتضى الجمع بين الحقين وقاعدة من ادرك الجارية فى النافلة والفريضة **(و)** لكنه **(أتمها مخففة)** بالاكتفاء بالحمد وتسبيحة واحدة للركوع والسجود حتى لا يدخل النافلة فى وقت الفريضة اكثر من ذلك .

وقد استدلوا لذلك بموثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال للرجل ان يصلى الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضى قدمان وان كان قد بقى من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضى قدمان اتم الصلوة حتى يصلى تمام الركعات فان مضى قدمان قبل ان يصلى ركعة بدء بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلى من نوافل الاولى ما بين الاولى الى ان تمضى اربعة اقدام فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصل النوافل وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلى العصر

و قال للرجل ان يصلى ان بقى عليه شيء من صلوة الزوال الى ان يمضى بعد حضور الاولى نصف قدم وللرجل اذا كان قد صلى من النوافل الاولى شيئا قبل ان يحضر العصر فله ان يتم نوافل الاولى الى ان يمضى بعد حضور العصر قدم وقال القدم بعد حضور العصر مثل نصف قدم بعد حضور الاولى فى الوقت سواء .

وعن المعتبر وهذه الرواية فى سندها جماعة من الفطحية لكن يعضدها انه محافظة على سنة لم يتضيق وقت فريضتها وقال فى المدارك بعد نقل العبارة وهو جيد ويعضدها ايضا ان مضمونها موافقة للاطلاقات انتهى ولا يخفى انها مع ضعفها واضطرابها وتكرارها لا يدل ازيد من انه اذا مضت مقدار الاقدام فلا يصل النوافل واما دلالتها على كونها موقتة وصيرورتها قضاء فلا بل لا يكون فى ادلتها شيئا تدل على ذلك .

نعم روى الشيخ فى التهذيب عن معاوية بن عمار عن نجية قال قلت لابى جعفر تدركنى الصلوة فابدأ بالنافلة قال فقال لا ابدأ بالفريضة واقض النافلة حيث ان ظاهرها القضاء لو لم يفعل فى وقتها لكن فيه مضافا الى ان ظاهرها نفى الاتيان بالنافلة مطلقا الا ان يحمل على النوافل المبتدئة انه لا ظهور لها فى القضاء المصطلح لقوة ان يكون من قبيل «اذا قضيتم مناسككم» مضافا الى ما عرفت من المطلقات الدالة على حسن اتيانها من الزوال الى الغروب وان كان الافضل اتيانها قبل مضى القدمين والمطلقات الدالة على حسن اتيانها فى اى وقت من النهار وانها بمنزلة الهدية .

ثم ان ذلك كله فيما اذا اتى بها بما بعد الزوال واما من حيث تقديمها على الزوال وعدمه فقد وقع فيه الخلاف ايضا **(و)** انه هل **(لا يجوز تقديمها)** اى النوافل **(على الزوال)** وقد نسب ذلك الى المشهور لجملة من النصوص كصحيح ابن اذينة عن عدة انهم سمعوا اباجعفر عليه السلام يقول كان امير المؤمنين لا يصلى من النهار شيئا حتى تزول الشمس ولا من الليل بعد ما يصلى العشاء حتى ينتصف الليل وصحيح زرارة عنه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلى من الليل شيئا اذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل ولا يصلى من النهار حتى تزول الشمس او يجوز امامطلقا اولمن لم يتمكن من ادائها بعد الزوال كما عن التهذيب واستدل للجواز بما رواه عن اسمعيل بن جابر قال قلت لابى عبدالله عليه السلام انى اشتغل قال فاصنع

ما اصنع صلست ركعات اذا كانت الشمس فى مثل موضعها صلوة العصر يعنى ارتفاع الضحى الاكبر واعتدبها من الزوال .

و عن القسم بن الوليد الغسانى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك صلوة النهار صلوة النوافل كم هى قال ست عشرة اى ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها فى مواقيتها افضل وعن سيف بن عبدالاعلى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن نافلة النهار قال ست عشرة ركعة متى مانشطت ان على بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصلى فيها فاذا شغله ضيعة اوسلطان قضاها انما النافلة مثل الهدية متى ماتى بها قبلت .

و حسنة محمد بن عذافر قال قال ابوعبدالله عليه السلام صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ماتى بها قبلت فقدم منها ماشئت وأخر منها ماشئت ورواية عمر بن يزيد عن ابى عبدالله عليه السلام قال اعلم ان النافلة بمنزلة الهدية متى ماتى بها قبلت .

ورواية محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل من اول النهار قال عليه السلام نعم اذا علم انه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها وعن على بن حكم عن بعض اصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال لى صلوة النهار ست عشرة ركعة صلها اى النهار شئت .

ولايخفى ظهورها فى جواز اتيانها بـاى نحو كان مطلقا وتقيد ذلك فى بعضها بصورة الاشتغال فى اوقاتها ونحوها ليس بحيث يمكن رفع اليد عن اطلاقها غاية الامر فى اوقاتها افضل كما هو صريح بعضها فمع دلالتها على الجواز لامعنى للذهاب الى العدم فانها بمدلولها اللفظى حاكمة على الجميع هذا مع اختلاف اوقاتها من حيث التحديد بالاذرع والاقدام والقامة ونحوها مما يوجب الاختلاف وعدم تعين ماهو الوقت لها حقيقة فالقوى جواز الاتيان بها مطلقا ولو فى صورة عدم شغل مانع منها فانها مستحبات وبمنزلة الهدايا والتحف باى نحو اتى بها كانت محبوبة وان كانت اتيانها فى اوقاتها افضل ولايكون ما ظاهره العدم مناف لها وعدم اتيانها النبى و على عليهما السلام فى النهار لاينفى جوازه كما لاينافيه مافى بعض الاخبار لاتصل النافلة وابتدء بالفريضة كذلك فانه فى صدد ان الوقت

من هذا الحين للفريضة وتاخيرها عن اوقاتها مرجوح فلاتؤخرها لاجل النافلة .

ولكن عن الحدائق انه انتصر للشيخ بقوله المحكى والاظهر عندى ماذكره الشيخ لاخبار التحديد بالاذرع والاقدام فانها صحيحة مستفيضة صريحة فى ان للنافلة وقتا معينا محدودا لايقدم عليه ولايؤخر عنه الاان يكون على جهة القضاء والترجيح لوثبت التعارض لهذه الاخبار لماذكرنا من صحتها واستفاضتها وصراحتها واعتضادها بعمل الطائفة قديما وحديثا الى ان قال فيجب ارتكاب التاويل فيماعارضها بان يحمل التقديم على الرخصة فى مقام العذر .

ولايخفى عدم ظهور رواية فيماذكره فضلا عما دل عليه بل امر الارجاع على القدم والذراع والقامة وامثالها ليس الا ارجاعا الى امر مجهول محتاج الى المواظبة والاضطراب والدقة فى يوم يوم وصرف الوقت فى حصول بلوغ الفيىء الى ذلك الوقت على ماذكر ومع ان بناء الشريعة على السهولة وعدم العسر والحرج فليس امثال تلك الروايات الا فى مقام صرف مقدار من الوقت للنوافل المجعولة بحيث وقع كل من النوافل والفرائض فى اول اوقاتهما من دون نظر الى الدقة فى وقتهما على الحقيقة بل يعلم من بناء الشريعة خلاف جعل الوقت دقيقا على امثال هذه العبارات المختلفة الغير الراجعة الى وحدة ما مع امكانه لاكثر الناس ضرورة عدم انعدام الظل عند الزوال فى جميع الاوقات وفى جميع البلدان كى يحسب من حين شروع الفيىء فى الزيادة حتى يعلم مقدار القدم او القدمين اوالمثل او القامة بل الغالب بلوغ الظل الى غاية النقصان الذى يختلف ذلك ايضا فى كل يوم وفصل فيحتاج الى اجتهاد فى كل يوم وصرف وقت الصلوة فى تعيين وقتها خصوصا على الاشكال المتقدم من ان اللازم ملاحظة الفيىء مع الظل اوبالنسبة الى الشاخص .

فقد ظهر من جميع ذلك هو التوسعة والتسهيل والجواز فى كل وقت حتى قبل الزوال فتدبر و كيف كان فعلى المشهور لايجوز التقديم **(الا فى يوم الجمعة)** حيث ان التقديم فيه جاير **(ويزاد فى نافلتها اربع ركعات اثنتان للزوال)** كما ستعرف فى موضعها **(و)** وقت **(نافلة المغرب بعدها الى ذهاب الحمرة المغربية بمقدار اداء الفريضة فان بلغ ذلك ولم يكن صلى النافلة اجمع بدأ بالفريضة)** كما عن المشهور

وعن الشهيد الميل الى امتداد وقتها بوقت المغرب لانها تابعة لها كالوتيرة ولعله حسن و يشهد له صحيحة ابان بن تغلب قال صليت خلف ابيعبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل باربع ركعات ثم قام فصلى العشاء الاخرة وجه الشهادة ان المغرب فى المزدلفة غالبا فى اواخر الوقت فان الناس افاضوا عند الغروب من العرفات فيحتاج وصولهم اليها الى مضى زمان كثير من الليل .

هذا مضافا الى ماعرفت من العمومات الدالة على بقاء الوقت ومادل على انها هدية قال فى محكى الجواهر مستدلا للمشهور مالفظه لانه المعهودة من فعلها من النبى صلى الله عليه وآله وغيره والمنساق مماورد فيه من النصوص بل قدعرفت فيمامضى التصريح فى غيرواحد من الاخبار بضيق وقت المغرب وانه يخرج بذهاب الحمرة فضلا عن نافلتها انتهى وفيه مالا يخفى اذاخبار الضيق الظاهرة فى خروج وقت المغرب بذهاب الحمرة مضافا الى معارضتها بكثيرة الدالة على بقاء الوقت الى انتصاف الليل والى اعراض المشهور عنها انهامحمولة على خروج وقتها الفضيلة لامطلقا والعجب انه قده منهم فتلك الاخبار لاتنفع بحاله اصلا.

وماورد من التصريح بانها بعد المغرب كن بحسب ماهو الغالب من اتيانها بعد المغرب فلا يستفاد منها الانحصار ومنه تعرف الجواب عن فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلايعلم من فعله اختصاص وقت النافلة بما بعد المغرب اذا فعل فى اول وقتها اذالفعل لااسان له.

ومما يؤيد بل يدل على ماذكرنا رواية رجاء بن ابى ضحاك ان الرضا عليه السلام كان اذاصلى المغرب وسلم جلس فى مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ماشاءالله ثم يسجد سجدتى الشكر ثم يرفع رأسه ولم يتكلم حتى يقوم فيصلى اربع ركعات بتسليمتين فالقوى ماماال اليه الشهيد **(والركعتان من جلوس بعد العشاء ويمتد وقتها بامتداد وقت الفريضة)** لانها نافلة العشاء فتكونان تابعتين لها فى الوقت فيجوز اتيانهما بعد العشاء فى اى وقت صلى العشاء **(وينبغى ان يجعلهما خاتمة نوافله)** كماعن الشيخين ويمكن ان يستدل عليه بقول ابى جعفر عليه السلام فى خبر زرارة وليكن آخر صلوتك وترليلتك ولا بأس به وان كان فيه كلام لاحتمال كونه بصدد بيان عدم ترك النافلة و الاكتفاء

بصلوة العشاء **(وصلوة الليل بعدانتصافه وكلما قربت من الفجر كان افضل)**

والاول مذهب علمائنا اجمع كمافي المدارك ويدل عليه صحيحة فضيل عن احدهما عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي بعدما ينتصف الليل ثلث عشرة ركعة وغيرها من الروايات الكثيرة ويدل على الثاني قوله تعالى «وبالاسحارهم يستغفرون» والسحر ماقبل الفجر وعن الصادق عليه السلام المراد بالاستغفار هنا الاستغفار في قنوت الوتر **(و)هل(لايجوز تقديمها على الانتصاف الا لمسافر يصده جده اوشاب تمنعه رطوبة رأسه)**

لورود اكثر مادل على الجواز في السفر كرواية ابي حريز القمي المروية عن الفقيه عن ابي الحسن موسى قال صل صلوة الليل في السفر من اول الليل في المحمل والوتر وركعتي الفجر.

ورواية الحلبي المروية عن الكافي والتهذيب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن صلوة الليل والوتر في اول الليل في السفر اذا تخوف البرد او كانت علة قال لابأس انا افعل ذلك ونحوهما اويجوز مطلقا لما عن الشيخ والصدوق في الصحيح عن ليث قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الصلوة في الصيف في الليالي القصار صلوة الليل في اول الليل فقال نعم نعم مارايت ونعم ماصنعت وعن الفقيه انه زاد يعني في السفر قال وسئلته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر اوفي البرد فيعجل صلوة الليل والوتر في اول الليل فقال نعم.

وخبر سماعة عن ابيعبدالله عليه السلام قال لابأس بصلوة الليل من اول الليل الى اخره الاان افضل ذلك اذا انتصف وخبر الحسين بن علي بن بلال قال كتبت اليه في وقت صلوة الليل فكتب عند زوال الليل وهو نصفه افضل فان فات فاوله واخره جائز والمقصود ان نصفه اذاكان في معرض الفوت كان اوله وآخره جائز والا فلامعنى لكونه اذافات نصفه فاوله جائز ضرورة ان فوت نصفه متوقف على فوت اوله ومضيه فكيف يجوز الصلوة فيه بعد فوته وذهابه ولاينافيه ماقد يتراءى منه من دلالتها على افضلية نصف الليل مما يقرب من الفجر لاحتمال ان يكون باعتبار اول الليل فاذا دار الامر بين اتيانها في اول الليل او نصفه كان النصف افضل.

ورواية يعقوب بن سالم عن ابيعبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر و البرد ايعجل صلوة الليل و الوتر في اول الليل قال نعم و ظاهر التعجيل

لاجل البرد ايضا ورواية ابى بصير عن ابيعبدالله عليه السلام قال اذا خشيت ان لاتقوم آخر الليل اوكانت بك علة اواصابك برد فصل صلوتك واوتر من اول الليل وظاهر ان نفس خوف عدم القيام كاف فى جواز التقديم .

ورواية محمد بن عيسى قال كتبت اليه اسئله ياسيدى روى عن جدك انه قال لابأس بان يصلى الرجل صلوة الليل فى اول الليل فكتب فى اى وقت صلى فهو جايز انشاءالله ولا يخفى دلالة هذه الروايات على الجواز مطلقا مضافا الى ما دل على ان النوافل بمنزلة الهدية فالقول بالمنع فى حيز المنع **(و)** عند دوران الامر بين التقديم و القضاء كان **(قضائها افضل)**

ويدل عليه ماعن معوية بن وهب فى الصحيح عن ابيعبدالله عليه السلام انه قال قلت له ان رجلا من مواليك من صلحائهم شكى الىّ مايلقى من النوم وقال انى اريد القيام الى الصلوة بالليل فيغلبنى النوم حتى اصبح فربما قضيت صلوتى الشهر المتتابع والشهرين اصبر على ثقله فقال قرة عين له والله قرة عين والله ولم يرخص فى النوافل اول الليل وقال وقال القضاء بالنهار افضل قلت فان من نسائنا ابكار الجارية تحب الخير واهله وتحرص على الصلوة فيغلبها النوم حتى ربماقضت وربماضعفت عن قضائه وهى تقوى عليه فى اول الليل فرخص لهن فى الصلوة اول الليل اذا ضعفن وضيعن القضاء وروايتى محمد بن مسلم وفى احديهما فيقضى احب اليك ام يعجل الوتر اول الليل قال لابل يقضى وان كان ثلاثين ليلة .

وفى اخرى فيصلى اول الليل احب اليك ام يقضى قال لا بل يقضى احب الىّ انى اكره ان يتخذ ذلك خلقا وغيرها وظاهر الاخيران وجه افضلية القضاء عدم صيرورة التقديم فى اول الليل خلقا و عادة للمكلف ثم انه بناء على جواز التقديم انما يصلح ذلك بعد العشائين لئلا يقع التطوع فى وقت الفريضة بل ظاهر بعض الاخبار الضعيفة عدم جواز التقديم حتى يذهب الثلث الاول من الليل وان كان محمولا على الكراهة .

(و) كيف كان فقد يكون **(آخر وقتها طلوع الفجر الثانى)** حيث انه آخر الليل **(فان طلع الفجر ولم يكن تلبس منها باربع)** ركعات **(بدء بركعتى الفجر قبل الفريضة حتى تطلع الحمرة المشرقية فيشتغل بالفريضة وان كان تلبس باربع**

اواكثر (تممهامخففة ولو طلع الفجر) يدل عليه مضافا الى دعوى الاجماع والشهرة ماعن التهذيب عن مؤمن الطاق قال اذاكنت صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فأتم الصلوة طلع اولم يطلع ومفهومه انه لولم يصل اربع ركعات قبله لم يتم الصلوة بل شرع في الفريضة فح اتى بنافلة الفجر ثم الفريضة .

وقد يستدل بصحيحة اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اوتر بعد مايطلع الفجر قال لا بتقريب انه اذا امتنع الوتر (ح) امتنع ماقبله بالطريق الاولى وفيه ان محل ايقاع الوتر بعدعشرة ركعات وقد عرفت انه بعد اربع ركعات اذا طلع الفجر كان محل الاتيان بصلوة الليل باق فالصحيحة باطلاقها محل منع فلابد من حملها على ماادالم يات بها اصلا وانما اريد الوتر فقط .

وبالجملة انه بعد اللبس باربع ركعات يكون محل الاتيان بالباقي باقيا والا فلالكنه يدل على خلافه روايات يدل على جوازالاتيان بها ولو بعدالفجر كصحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن صلوة الليل والوتر بعدطلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى يكون في وقت تصلي الغداة في آخروقتها ولاتعمد ذلك في كل ليلة وقال اوتر ايضا بعد فراغك منها .

وصحيحته الاخرى قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اقوم وقدطلع الفجر فان انا بدأت بالفجر صليتها في اول وقتها وان بدأت بصلوة الليل والوتر صليت الفجر في وقت هؤلاء فقال ابدء بصلوة الليل والوتر ولاتجعل ذلك عادة وصحيحة سليمان بن خالد قال قال لي ابوعبدالله عليه السلام ربما قمت وقدطلع الفجر فاصلي صلوة الليل والوتر والركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قال قلت افعل أنا ذا قال نعم ولايكون منك عادة .

و رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اقوم وقدطلع الفجر ولم اصل صلوة الليل فقال صل صلوة الليل واوتر وصل ركعتي الفجر هذا ولعمري ان ماورد في النوافل باجمعها موافقة للشريعة السهلة وموجب للتوفيق لاتيانها وان المستفاد منها تعدد المطلوب احدهما نفس الاتيان والثاني وقوعها في اوقات فضيلتها وان مايوهم كونه وقتا وقت فضيلة لها لاوقت شرط يوجب انتفائها بانتفاء الوقت .

وبالجملة ظاهر هذه الاخبار جواز اتيانها بعد الفجر والعجب عمن حمل هذه الاخبار على الرخصة في بعض الاوقات من باب الاتفاق لا على الاطلاق فالتزم بحرمة التقديم على الفجر لكونه تطوعا في وقت الفريضة وهو اجتهاد في مقابل النص مع ان التطوع في وقت الفريضة غايته الكراهة لا الحرمة لو ثبت وهذه الاخبار مخصصة لذلك قطعاً وذهب الى ماذكرنا في مصباح الفقيه فقال فالاظهر جواز الاتيان بنافلة الليل بعد طلوع الفجر قبل الصبح مطلقا خصوصا الوتر منها انتهى بل يجوز الاكتفاء بخصوص الوتر بعد الفجر ثم قضاء الباقي في صدر النهار كصحيحة عبدالله بن سنان قال سمعت اباعبدالله يقول اذا قمت وقد طلع الفجر فابدء بالوتر ثم صل الركعتين ثم صل الركعات اذا اصبحت والظاهر ان المراد بالوتر هو اعم منه ومن ركعتي الشفع .

تنبيه

لا اشكال في انقضاء الليل بمجرد طلوع الفجر بالكتاب والسنة فما عن الاعمش وغيره من القول بامتداد الليل الى طلوع الشمس كما ترى والعجب انه حكي عنه جواز الاكل والشرب في الصوم بعد طلوع الفجر مع انه مخالف لصريح قوله «حتى تبين لكم الخيط الابيض» الخ نعم قد يطلق اليوم على اليوم من طلوع الفجر كما في رمضان وقد يطلق على اليوم من طلوع الشمس كيوم التراويح لنزح الجميع ويوم الاجير ويوم الصناعة والتجارة ولكن الظاهر انه لا اشكال في كونه مجازا وان اليوم حقيقة هو من طلوع الفجر بداهة ان الاطلاق الحقيقي يقتضي ذلك حتى عند العرف وانهم اذا ظهر لهم طلوع الفجر وبياض السماء اطلقوا عليه اليوم و يقال انه صبح بحيث لو قال لهم ليل بعد يخطئونهم الا ان يكون مرادا مجازا ولا منافاة بين ذلك وبين اشتغالهم باموره من اول طلوع الشمس اذ كون اليوم من اول طلوع الفجر لا يلازم كونهم يذهبون الى امور معاشهم من ذلك الوقت هذا .

ولكن الانصاف انه مشكل من حيث اخبار الزوال فانهم (ع) يحسبون الزوال وبلوغ الشمس الى دائرة نصف النهار من اول طلوع الشمس ولو كان اليوم من قبل ذلك

للزم عده من قبل ذلك ولا يعقل كون اليوم نصفه اطول من نصفه الاخر فعليه كان التنصيف الحقيقي مقتضى لحساب الظهر قبل الزوال او كون نصفه الاول اطول من الاخر وكلاهما غير صحيح ولا يختص ذلك بالمنجمين كي يقال لا اعتبار بقولهم بل الائمة عليهم السلام اعتبروا الظهر من عند الزوال وبلوغ الشمس الى دائرة نصف النهار الذى معناه صيرورة اليوم نصفا حقيقة .

وحيث كان عدّ ما قبل طلوع الشمس من الليل مستهجنا ايضا فلا مناص من عدم عدّ ما بين الطلوعين لا من الليل ولا من النهار كما هو مقتضى بعض الاخبار فالقول بالواسطة غير بعيد فعليه كان نهاية الليل اول طلوع الفجر الصادق وانما الاشكال في مبدئه ايضا وانه هل يكون من استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية وحيث قد عرفت سابقا من ان تحقق الغروب انما يكون باستتار القرص بآثاره ولوازمه وان قبله لا يكون غروبا وان استتر القرص والكرسي من النظر فلا محالة يكون المبدء من ذهاب الحمرة المشرقية ونصف المبدء والمنتهى اخر وقت العشائين بحيث يكون بعد قضاء والله العالم بالحقائق .

(و) حيث قد ظهر ان طلوع الفجر انتهاء الليل فلا جرم يكون (**وقت ركعتي الفجر بعد طلوع الفجر**) من حيث هو بمعنى ان وقتهما الذاتي المجعول لهما بعد الفجر وقد يجعل لهما وقت آخر مجعول من جانب الشرع ايضا بالعرض وهو فيما اذا صلى المصلي صلوة الليل فانه (ح) يجوز اتيانهما بعدها اى وقت من الليل صلى من بعد الانتصاف الى قريب الفجر فيجوز بعد الاتيان لصلوة الليل وهو ظاهر الاخبار .

منها رواية ابى حريز القمى عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال صل صلوة الليل من اول الليل فى المحمل والوتر وركعتى الفجر منها صحيحة احمد بن محمد بن ابى نصر قال سئلت الرضا عليه السلام عن ركعتى الفجر فقال احشوا بهما صلوة الليل وصحيحته الاخرى قال قلت لابى الحسن عليه السلام وركعتى الفجر اصليهما قبل الفجر او بعد الفجر فقال قال ابو جعفر عليه السلام احش بهما صلوة الليل وصلهما قبل الفجر .

منها موثقة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال انما على احدكم اذا انتصف الليل ان يقوم فيصلى جملة واحدة ثلث عشرة ثم ان شاء جلس فدعا وان شاء نام وان شاء ذهب حيث شاء ويؤيده ظاهر بعض الاخبار الدالة على انهما من صلوة الليل مثل قول ابيجعفر فى صحيحة

زرارة وبعد ما ينتصف الليل ثلث عشرة ركعة منها الوتر ومنها ركعتى الفجر وصحيحته الاخرى عن ابيجعفر عليه السلام ايضا قال سئلته عن ركعتى الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل ثلث عشرة ركعة صلوة الليل الحديث فالمستفاد من الروايات جواز الاتيان بهما بعد صلوة الليل فى اى ساعة كانت واما اذا لم يصل صلوة الليل فالوقت لهما بعد الفجر كما يدل عليه صحيحة يعقوب بن سالم البزاز قال قال ابو عبدالله عليه السلام صلهما بعد الفجر الحديث .

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبدالله عليه السلام صلهما بعد ما يطلع الفجر ولا تنافى بين الاخبار لحمل الخبرين على ما لم يصل صلوة الليل وح اذا صلاهما بعد صلوة الليل **(فالافضل اعادتهما بعده)** لما عرفت من ان وقتهما ذاتا بعد الطلوع و يدل عليه موثقه زرارة قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول انى لاصلى صلوة الليل فافرغ من صلوتى و اصلى الركعتين فانام ماشاء الله قبل ان يطلع الفجر فان استيقظت عند الفجر اعدتهما ثم ان الظاهر من الفجر انما هو فجر الصادق الذى صح الصلوة فيه اى ما هو وقت لصلوة الفجر دون الكاذب و اطلاق الفجر عليه مجاز باعتبار ما يؤل .

وبالجملة يستفاد من الروايات سهولة الامر فى النوافل فنافلتى الفجر مع كون وقتهما بعد الفجر الصادق جوز الشارع الاتيان بهما قبل الفجر و بعده ومعه بل ظاهر بعض الاخبار هو الجواز قبل الفجر ولو لم يصل بصلوة الليل كصحيحة محمد ابن مسلم عن ابن ابى يعفور قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن ركعتى الفجر متى اصليهما فقال قبل الفجر ومعه و بعده وصحيحة محمد بن مسلم ايضا قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول صل ركعتى الفجر قبل الفجر و بعده وعنده وعنه ايضا قال سئلت اباعبدالله عن ركعتى الفجر فقال صلهما قبل الفجر ومع الفجر و بعد الفجر وغير ذلك .

ومن العجيب توهم انتهاء وقت الركعتين عند طلوع الفجر الثانى اى الصادق حتى التجأ لحمل اخبار الفجر على الفجر الاول الكاذب وماظاهره الاول على التقية كما حكى عن الحدائق وفاقا لابن الجنيد مستشهدا لذلك بالاخبار الناهية عن التطوع فى وقت الفريضة وبما مر من الاخبار الظاهرة فى كونهما من صلوة الليل المنتهى وقته بالفجر الثانى

كصحيحة زرارة المتقدمة وغيرها وذلك لان الظاهر من الفجر هو الفجر الذى يصح صلوة الفجر فيه وليس الا الفجر الصادق والمراد من التطوع فى وقت الفريضة هو التطوع بغير الرواتب والا يلزم من جعلها عدمها وهو كما ترى والمراد من جعلهما من صلوة الليل انما هو جعلهما منها من حيث الثواب وانهما كانهما هى ومن بقاياها والا فهو مخالف لاكثر الروايات المتقدمة و الآتية بل يدل على جواز الوتر بعد الفجر ما بينه وبين طلوع الشمس فاذا صح وجاز الوتر صح نافلة الفجر بطريق اولى و ليست الصحة الا لاجل كونهما واقعتين فى وقتهما و يدل على انحصار صلوة الليل فى احدى عشرة ركعة و يأمر من صحتهما قبل الفجر ومعه و بعده و ياتى ايضا ما ينفعك الان انشاء الله .

(و) على ما عرفت من بقاء الوقت فالاظهر انه **(يمتد وقتهما حتى تطلع الحمرة)** كما عن المشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع عليه و يدل عليه وعلى ما ذكرنا آنفاً من بقاء وقتهما بعد الفجر و عدم انتهائه بمجيء الفجر الصادق مرسلة ابن عمار عنه عليه السلام قال صل الركعتين ما بينك و بين الضوء حذاء راسك فان كان بعد ذلك فابدء بالفجر و يدل على بقاء وقتهما صحيحة على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتى الفجر أيركعهما او يؤخرهما قال يؤخرهما فان ظاهرها بقاء الوقت الى حين طلوع الشمس ولو بعد صلوة الفجر فيقدم الصلوة كى لا يتضيق وقتهما بالنافلة و بالجملة المعيار هو امكان فعلهما من دون خروج وقت الفريضة .

(و يجوز ان تقضى الفرائض الخمس فى كل وقت) لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال اربع صلوات يصليها الرجل فى كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها الخ **(و كذا يصلى بقية الصلوات المفروضات)** وهو واضح نعم انما يصح ذلك ويجوز **(مالم يتضيق وقت الحاضرة)** فلا يجوز لكون الوقت للحاضرة فيحرم اتيان غيرها فيبطل للنهى.

(و) كذا **(يصلى النوافل ما لم يدخل وقت فريضة)** على المشهور بل مالم يتضيق وقت الفرائض اذا كانت النوافل الرواتب على المختار من بقاء وقتها الى ان يبقى وقت الفريضة **(و كذا قضائها)** فيجوز فى كل ساعة مالم يدخل وقت الفريضة واما اذا دخل

وقت الفريضة فهل يجوز النوافل المبتدئة اوقضاء الرواتب اولافيه خلاف اما الرواتب اداء فقد عرفت ان وقتهما المجعول لها هووقت الفريضة واوعلى القول المشهور القائلين بان اول الزوال هووقت النوافل ضرورة انه وقت الفريضة ايضاً وانما جعل تأخير الفريضة عن اول الزوال لاجل الاتيان بالنافلة كما عرفت واما غير الرواتب اوهى قضاء فهل يجوز اتيانها فى وقت الفريضة اولا وهو المسئلة المعروفة بالتطوع فى وقت الفريضة حجة المانعين روايات :

منها صحيحة زرارة المتقدمة عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن ركعتى الفجر قبل الفجر اوبعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل ثلث عشرة ركعة صلوة الليل اتريد ان تقايس لوكان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوّع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدء بالفريضة ولايخفى ان مقتضى الجمود بظاهرها عدم جواز نافلة الفجر الالمن صلى صلوة الليل وهذا المعنى مساوق لغوية جعلها اذ غالب الناس غير المتهجدين ولازمه سقوط النافلة لمن استيقظ بعد الفجر وهو كما ترى مع ان المشهور كون النافلة لفريضة الصبح صلى صلوة الليل اولا .

منها صحيحته الاخرى عن ابى جعفر ايضاً انه سئل عن رجل صلى بغير طهور اونسى صلوات لم يصلها اونام عنها فقال يقضيها اذا ذكرها الى ان قال ولايتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها ولايخفى مافى الاستدلال بها لذلك اذ الظاهر منها عدم جواز التطوع لمن عليه قضاء الفريضة فهى اجنبية عن المقام الان يقال اذا لم يجز الاتيان بقضاء الفريضة قبل اداء الفريضة كان اتيان النوافل بعدم الجواز اولى قبل اداء الفريضة لان الاشتغال بالنافلة ربما يوجب الحرمان من القضاء بالموت وهو يقتضى الاستعجال فى الفريضة الداخلة وقتها فتامل .

منها صحيحة ثالثة له ايضاً قال قلت لابى جعفر عليه السلام اصلى النافلة وعلىّ فريضة اوفى وقت فريضة قال لا انه لايصلى نافلة فى وقت الفريضة ارأيت لوكان عليك من شهر رمضان أكان لك ان تتطوع حتى تقضيه قال قلت لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسنى وماكان يقايسنى وحكى عن ظاهر الحدائق ان هذه الصحيحة مما لم توجد فى الكتب

الاربعة ولاغيرها من كتب الاخبار وانما نقلها الشهيد في الروض واخذها منه من تاخر ولايخفى ان احتمال كونها (ح) هي مضمون الرواية الاولى قوية ومعه لامجال للاستدلال عليه على ان لازمه عدم جواز الرواتب ايضاً كما هو مقتضى عموم لايصلى نافلة وهو كما ترى وهذا مضافا الى بطلان القياس اولاوكونه مع الفارق ثانيا اذالصوم من حيث اشغاله لتمام اليوم يطارد الصوم الاخر الافي يوم اخر ومعلوم انه اذاكان على المكلف واجب يجب عليه قضائه فورا ففورا فلايجوز له التأخير مع الامكان و اتيان مالم يكن واجبا لعدم الامن من بقائه وامكان بلوغ الاجل وهذا بخلاف الصلوة لامكان الجمع بينهما.

ومنها خبر زياد بن ابى عتاب عن ابيعبدالله عليه السلام قال سمعته يقول اذاحضرت المكتوبة فابدء بها فلايضرك ان تترك ماقبلها من النافلة منها حسنة نجية قال قلت لابيجعفر عليه السلام تدركني الصلوة ويدخل وقتها على فابدء بالنافلة قال فقال ابوجعفر عليه السلام لاولكن ابدء بالمكتوبة واقض النافلة .

ومنها ماعن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة عن ابيجعفر (ع) قال لاتصل من النافلة شيئا في وقت فريضة فانه لايقضى نافلة في وقت فريضة فاذا دخل وقت الفريضة فابدء بالفريضة .

ومنها ماعن الصدوق في الخصال باسناده عن على عليه السلام في حديث الاربعمائة قال لايصلى الرجل نافلة في وقت فريضة الامن عذر ولكن يقضى بعد ذلك اذا امكنه القضاء قال الله تعالى «الذينهم على صلوتهم دائمون» يعنى الذين يقضون مافاتهم من الليل بالنهار ومافاتهم من النهار بالليل لايقضى النافلة في وقت فريضة ابدء بالفريضة ثم صل مابدالك ومنها رواية ابى بكر الحضرمى عن جعفر بن محمد (ع) قال اذا دخل وقت صلوة فريضة فلاتطوع ومنها موثقة محمد بن مسلم عن ابيجعفر عليه السلام قال قال لى رجل من اهل المدينة ياابا جعفر مالى لاراك تتطوع بين الاذان والاقامة كما يصنع الناس فقلت انا اذا اردنا نتطوع كان تطوعنا في غير وقت الفريضة فاذادخلت الفريضة فلاتطوع .

ومنها رواية اديم بن الحر قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لايتنفل الرجل اذا دخل وقت فريضة قال وقال اذادخل وقت فريضة فابدأ بها ولايخفى ان عموم هذه الروايات

شاملة للرواتب فالمعنى عدم الاتيان بالرواتب اذا دخل وقت الفريضة وح كان استفادة الحكم من مجموع ماورد فى وقت النوافل والفرائض فى غاية الاشكال لماعرفت من ان طائفة من الاخبار دلت على دخول وقت الفرائض بمجرد الزوال فعليه لم يكن وقت للنوافل بل الوقت كان للفرائض .

و حيث قدعرفت ان ذلك ملازم لغوية جعل النوافل فالمقصود من دخول وقت الفرائض بمجرد الزوال دخوله مع نوافلها بمعنى انه اذا زال دخل وقت مجموع النوافل والفرائض فمقدار قدم للنوافل و بعده للفرائض فعليه ان كان المراد من عدم التطوع فى وقت الفريضة عدم التطوع بمجرد الزوال فهو كما ترى وان كان المراد عدم التطوع بعد مضى مقدار قدم اوقدمين اوذراع على اختلاف التعابير فله وجه لكن لم يظهر منها الحرمة اولا ومنافاته لمادل على جواز الاتيان بالنافلة الى آخر الوقت وانها بمنزلة الهدايا ثانيا مع ان بعضها واردة لعدم جواز التطوع لمن عليه القضاء .

وكيف كان فالعمل بعمومها غير ممكن والتخصيص لازمه الاستهجان القبيح لكثرة ماورد من النوافل فى اوقات الفرائض كصلوة الغفيلة والوصية بناء على كونهما غير الرواتب كما هو غير بعيد على القول بدخول وقت العشائين بعد الغروب وكذا الركعتين بعد المغرب فى العشرة الاولى من ذيحجة وماورد من اعمال ليلة الرغائب بعد المغرب وغير ذلك فان الجميع داخل فى وقت الفرائض على القول المشهور مع ان ظاهر هذه الاخبار هو الحرمة ولم يقل به المشهور فالعمل بها مشكل جدا .

ثم ان المراد بالوقت هو الوقت الوسيع المضروب للفريضة وهو من اول الزوال الى الغروب خرج منه اول الزوال حيث جعل للنوافل وبقى الباقى وهكذا فى العشائين والصبح كما عرفت فظواهر تلك الاخبار هو الحرمة اوالكراهة من اول الزوال الى ان يتضيق وقت الفريضة وهكذا من اول الغروب فمادامت الذمة مشغولة بالفرائض كان التطوع مرجوحا نعم بعد الاتيان بالفرائض لامانع منه قطعا .

وكيف كان فقد يشكل العمل بتلك الروايات ايضا من حيث منافاتها لما مر من محبوبية الاتيان بالنوافل فى كل حال وفى اى وقت من الاوقات وانها بمنزلة الهدية فراجع

ويمكن الجمع بين الجميع بان يحمل اخبار المقام على الكراهة بقرينة تلك الاخبار ومعنى الكراهة هوقلة الثواب لاالمرجوحية فالمعنى ان الاولى اتيان الفرائض اولائم النوافل المبتدئةلان الانسان لايؤمن من بلوغ الاجل فلواشتغل بالنوافل فربما يأتى الاجل وذمته مشغولة بالفرائض فتدبروا ماتوهم كون تفريغ الذمة عن الفرائض شرطا تعبديا لصحة النوافل ففى غير محله .

وبالجملة لادلالة لهذه الروايات على ما هو المشهور لما عرفت مافى الاولى من ان ظاهرها كون ركعتى الفجر من نافلة الليل ووقتهما بعدهافى الليل وهوخلاف المشهور فهى بهذا المضمون معرض عنها والثانية فى مقام عدم جواز التطول لمن عليه القضاء وهومسئلة اخرى والثالثة قدعرفت حالها سندا والرابعة غيردال على ذلك والباقى ظاهر فى حرمة الرواتب وهومخالف للكثيرة المتواترة الواردة فيها والحاصل لادلالة لمثل هذه الاخبار على ماذهب اليه المشهور من القول بالكراهة فضلاعن الحرمة ولومع قطع النظر عن ادلة الجواز كما فى مصباح الفقيه .

وقد استدل المجوزون الى روايات ايضا منها الموثقة المروية عن المشايخ الثلاثة عن سماعة قال سئلته عن الرجل يأتى المسجد وقدصلى اهله أيبتدء بالمكتوبة اويتطوع فقال ان كان فى وقت حسن فلابأس بالتطوع فى وقت الفريضة وانكان خاف الفوت من اجل مامضى من الوقت فليبدء بالفريضة وهوحق الله ثم يتطوع ماشاء، الامرموسع ان يصلى الانسان فى اول دخول وقت الفريضة النوافل الا ان يخاف فوت الفريضة والفضل اذاصلى الانسان وحده ان يبدء بالفريضة اذا دخل وقتها ليكون فضل اول الوقت للفريضة وليس بمحظور عليه ان يصلى النوافل من اول الوقت الى قريب من اخر الوقت وعن التهذيب نحوه وعن الفقيه باسقاط قوله والفضل الى اخرها .

ومنها حسنة محمدبن مسلم قال قلت لابيعبدالله عليه السلام اذادخل وقت الفريضة اتنفل اوابدء بالفريضة قال ان الفضل ان تبدء بالفريضة وانمااخرت الظهر ذراعا من اجل صلوة الاوابين ومنها صحيحة عمربن يزيد انه سئل اباعبدالله عليه السلام عن الرواية التى يروون انه لاينبغى ان يتطوع فى وقت فريضة ماحد هذا الوقت قال اذا اخذالمقيم فى الاقامة فقال

له ان الناس يختلفون فى الاقامة قال المقيم الذى تصلون معه .

ولا يخفى ان ظاهرها ان المراد بالتطوع فى وقت الفريضة هو الرواتب كما مر فالاخبار الواردة فى الرواتب بكثرتها تعارض اخبار المنع وعليه فالاستدلال للجواز بما ورد فى الراتب اولى كما مرت بكثرتها مثل قوله أتدرى لم جعل الذراع والذراعان الخ وكيف كان فلا اشكال فى ظهور اخبار الطرفين فى العموم بل نص اكثرها فى الرواتب وقد عرفت الجواب عنها مفصلا فلا يستفاد الكراهة فضلا عن الحرمة بل لا يمكن الالتزام بقلة الثواب مع مادل على ان النوافل بمنزلة الهدية فان اللازم استفادة الحكم من مجموع ما ورد فى ذلك

ثم ان ظاهر هذه الرواية ان مقدار الذى ينبغى التنفل هو شروع الامام فى اقامة الجماعة فالمعنى اذا شرع الامام فى الاقامة فلا ينبغى التطوع بحيث حصل له الحرمان عن الجماعة لاجل النافلة بخلاف قبل الشروع فيه فانه لا مانع من التطوع ولو اخرت الفريضة عن اول الوقت بكثير ولو لا ظهور بعض الاخبار فى الكراهة مطلقا حتى بالنسبة الى المنفرد لقلنا بحكومة هذه الرواية على جميع ما تقدم الان ذلك لا يمنع من تخصيص الكراهة بهذه الصورة فانه و ان كان يرجعان الى شىء واحد فى المعنى لكن مرجع الحكومة الى شرح اللفظ ومرجع التخصيص الى تعارض البدوى الذى يرفع عنه اليد عند التامل لتقدم النص على الظاهر .

وبالجملة يرجع مفاد الاخبار الى كراهة التنفل مع الشروع فى الجماعة لان ادراك الامام جماعة افضل واولى من درك فضيلة النافلة وهى ايضا مسئلة اخرى غير التطوع فى وقت الفريضة فتدبر ولكن ينافيه رواية اسحاق بن عمار قال قلت اصلى فى وقت الفريضة نافلة قال نعم فى اول الوقت اذا كنت مع امام تقتدى به فاذا كنت وحدك فابدء بالمكتوبة حيث انها مفصلة بين الجماعة والانفراد والتجويز فى الاول دون الثانى فيكون عكس ما ذكر

ويمكن ان يقال بعدم المنافاة فان قوله عليه السلام نعم فى اول الوقت معناه قبل شروع الامام فى الاقامة دون ما اذا شرع فيها فيكون موافقا للاولى فان الامام حدد وقت الجواز بعدم الشروع فى الاقامة واما من حيث الفرادى فلم يكن الاولى متعرضا له فالروايتان بصدد بيان جواز التطوع قبل شروع الامام فى الاقامة لا بعدها وذيل الثانية دلت على المنع

فهي من حيث الذيل موافقة لما يظهر منه المنع وحيث ان صدرها ظاهرة في الجواز فهو قرينة على حمل الامر في الذيل على الاستحباب.

وكيف كان فالروايتان تدلان على جواز التطوع في وقت الفريضة ولو قبل شروع الامام ففي الروايتين وادلة الجواز غنى وكفاية ويدل على الجواز ايضا خبر علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن رجل نسي صلوة الليل والوتر فيذكرا اذا قام في صلوة الزوال فقال يبدء بالنوافل فاذا صلى الظهر صلى صلوة الليل واوتر ما بينه وبين العصر او متى احب وصحيح سليمان بن خالد قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلوة فبينما هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن واقام الصلوة قال فليصل ركعتين ثم ليستانف الصلوة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الصريحة في الجواز.

ولا يخفى ان الظاهر من الاولى هو القيام والتهيأ للصلوة لا الدخول فيهما كما لعله الظاهر منها فالمراد انه اذا تهيأ للصلوة ذكر انه لم يصل الليل فاجاب عليه السلام بانه (ح) يشرع في نوافل الظهر وبعد صلوة الظهر صلى صلوة الليل والاستدلال عليه مبني على القول المشهور بدخول الوقتين من الزوال واما اذا قلنا بان وقت العصر صير ورة الفيء مثله لم يكن قضاء نافلة الليل في وقت فريضة العصر ويرد ايضا على الثاني بانها اجنبية عن محل البحث فان الظاهر منها هو قطع الفريضة اذا انعقد في اتيانها الجماعة فما صلى يكون تطوعا قهرا وهو غير ما اذا شرع فيه ابتداء.

فرع

هل يجوز النوافل لمن عليه قضاء الفريضة اولا احتج القائلون بالجواز بروايات منها موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله قال سئلته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس قال يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة فان الظاهر كون الركعتين نافلة الصبح وقد امر باتيانهما في وقت عليه فريضة الصبح.

منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى اذاه حر الشمس ثم استيقظ فعدا ناديه ساعة فركع

ركعتين ثم صلى الصبح و قال يابلال مالك فقال بلال ارقدنى الذى ارقدك يا رسول الله قال وكره المقام وقال نمتم بوادى الشيطان وظهورها فى جواز اتيان النافلة مع كون الذمة مشغولة بالقضاء واضح و بعد عدم خصوصية لنافلة الصبح يتعدى منه الى جميع النوافل بلاكلام بعدكون المعيار درك فضيلة قضاء النافلة ايضا وعدم فوته من العبد فالتفصيل بينه وبين سائر النوافل فى غير محله ثم ان قوله فعادنا ديه جملة مجملة قال فى الوافى لعل المراد به انه عاد الى مكانه الذى كان فيه اصحابه فمكث ساعة وهذه العبارة ليست فى نسخ الاستبصار وحذفها اولى انتهى .

منها ماعن الشهيد فى الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال قال رسول الله (ص) اذا حضروقت صلوة مكتوبة فلاصلوة نافلة حتى يبدء بالمكتوبة قال فقدمت الكوفة فاخبرت الحكم بن عتيبة واصحابه فقبلوا ذلك منى فلما كان فى القابل لقيت اباجعفر عليه السلام فحدثنى ان رسول الله صلى الله عليه وآله عرس فى بعض اسفاره وقال من يكلؤنا فقال بلال انافنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس فقال يابلال ماارقدك فقال يا رسول الله اخذ بنفسى الذى اخذ بانفسكم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قوموا فتحولوا عن مكانكم الذى اصابكم فيه الغفلة و قال يابلال اذن فاذن فصلى رسول الله ركعتى الفجر وامر الصحابة فصلوا ركعتى الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح وقال من نسى شيئاً من الصلوة فليصلها اذا ذكرها فان الله عزوجل يقول «اقم الصلوة لذكرى» قال زرارة فحملت الحديث الى الحكم واصحابه فقالوا نقضت حديثك الاول فقدمت على ابيجعفر عليه السلام فاخبرته بما قال القوم فقال يازرارة الااخبرتهم انه قدفات الوقتان جميعا وان ذلك كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وآله ودلالتها على المطلوب واضح ولايمكن ان يرد عليه شيء الاختصاص بنافلة الصبح .

وقدعرفت الجواب عنه وانه لاقائل بالفصل وسوى منافاة ذلك لمقام العصمة ولمن قال فى شأنه «ط ماانزلنا عليك القرآن لتشقى» فكيف يتصور من مثله قضاء صلوة الصبح ولكن لامنافاة بينهما ايضا اذ غلبة النوم احيانا امر ليس ببعيد من نوع البشر فى حد نفسه وجده فى العبادة الموجب لنزول الاية بحسب الغالب مع انه قديكون ذلك لمصلحة يعلمه الله تعالى فقياسه بالسهو عن النبى كما حكى عن صاحب الحدائق فى غير محله وذلك للفرق الواضح

بين غلبة النوم احيانا وبين السهو اذا لو تطرق السهو فى الانبياء لكان موجبا لسلب الاعتماد بقولهم لامكان السهو فى كل ماحكموا به بخلاف النوم .

وبالجملة غلبة النوم من لوازم البشرية حيث يلحظ من اوصافها بخلاف السهو من الانبياء فان السهو لو خلى وطبعه وان كان من لوازم الانسان بما هو انسان لكن ليس من لوازم النبوة بما انه نبوة وليس للنبى السهو ولكن كان له النوم فاذا صح فيه النوم صح فيه عدم الاستيقاظ الى مدة فقياسه بالسهو فى غير محله والنوم عن الفريضة وان كان نقصا يجب تنزيه الانبياء عنه لكنه انما يكون نقصاً اذا كان دائما لا احيانا نعم يمكن القدح فى الرواية بلحاظ ان لازمه جهله صلى الله عليه وآله وسلم بنومه عن الفريضة خصوصا مع احتماله النوم كما قال من يكلؤنا اى يحفظنا من النوم عن الفريضة ولذا قال لبلال ما قال وأجاب بما أجاب مع ان مقتضى الروايات انهم عالمون بما كان ومايكون الى يوم القيامة وقدمر بعض الكلام فى مبحث الغلو .

ولكن الانصاف انه غير مضر ايضا اذ قد تكون المصلحة فى جهل بعض الامور كما يظهر من بعض الاخبار اظهارهم بذلك ثم انه قد حكى عن الشهيد فوائد كثيرة مستفادة من الرواية وسياتى انشاء الله كل واحد منها فى محله ومع هذه الروايات لاوقع لادلة المانعين مثل صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر اصلى النافلة وعلىّ فريضة اوفى وقت فريضة قال لا انه لايصلى نافلة فى وقت الفريضة ارأيت لوكان عليك من شهر رمضان أكان لك ان تتطوع حتى تقضيه قال قلت لا قال فكذلك الصلوة الخ وذلك لظهور الجواب فى كونه جوابا عن سئوال التطوع فى وقت الفريضة سيما بلحاظ القياس فلايكون جوابا عن اتيان النافلة مع قضاء الفرائض فالعدول عن الجواب بجواب بعض السئوال يدل على ان السئوال الاول ليس بسئوال .

بل يظهر من مقايسة الصلوة بصوم رمضان ان الكلام فيما يتنجز على المكلف التكليف اداءً ياكان كما فيما اذا ضاق وقت الواجب مثل آخر الوقت اوقضائيا كما لو ضاق الوقت عن الاتيان بقضاء الصلوات و ذلك لان فى رمضان يضيق الوقت بحيث لايمكن الاتيان الا بالصوم الواجب فيه فلا وقت لاتيان غيره ومن المعلوم انه كلما دار بين واجب بنحو ذلك و بين غيره فالواجب المضيق اولى وانى له بما اذا وسع الوقت للنافلة

و الفريضة ولذا قلنا بعدم جواز النافلة لمن عليه قضاء الصلوات الكثيرة مع ضيق الوقت عن اتيانه .

ومثل صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تزغ الشمس أيصلى حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس فقال يصلى حين تستيقظ قلت أيوتر او يصلى ركعتين قال بل يبدء بالفريضة ولادلالة فيها على الوجوب مع الاخبار المصرحة بالجواز الصالحة لكونها قرينة على رفع اليد عنها وامثالها ثم لافرق فى الواجب بين الوجوب الاصلى كالفرائض اليومية وغيرها الفائتة عن المكلف وبين غيرها مما وجب عليه بنذر وشبهه او اجارة ونحو ذلك كما لافرق فى الفرائض بين كونها ليومه اوغيره كان الفائتة كثيرة اوقليلة .

فرع آخر

اذا كان على المكلف فرائض كثيرة اصلا او استيجارا فهل يصح له الاستبحار او النذر لها ايضا اولا اما لو كان الوقت مضيقا فلا اشكال فى عدم الصحة فان الاجارة يقتضى العمل بما آجر له والفرض ان الوقت لما على ذمته من السابق فلما اراد الشروع فى اللاحق يمنعه ويطارده السابق واما على التوسعة ووفاء الوقت لما عليه سابقا ولاحقا بحيث يطمئن لنفسه ابراء الذمة عما تعلق عليه واشتغلت به فالظاهر عدم المنع عنه نعم يمنع عن ذلك قوله (ع) لاصلوة لمن عليه صلوة فان عمومه يشمل المقام فان المتيقن تخصيصه بالتطوع لمن عليه قضاء فيبقى عمومه للمقام بلامزاحم اللهم الان يرد بالارسال وضعف السند مع عدم الجابر .

(واما احكامها) اى المواقيت **(ففيها مسائل الاولى اذا حصل)** للمكلف **(احد الاعذار المانعة من الصلوة كالجنون والحيض)** والاغماء ونحوها **(وقد مضى من الوقت مقدار الطهارة)** المائية او الترابية على حسب تكليفه **(واداء الفريضة)** بحسب حاله قصراً واتماما بطؤاً وسرعة ولم يفعله **(وجب عليه قضائها)** بلاكلام **(ويسقط القضاء اذا كان دون ذلك على الاظهر)** وفى الجواهر على الاشهر بل المشهور بل المجمع عليه نقلا ان لم يكن تحصيلا انتهى.

وعن الخلاف ان دليلنا عليه اجماع الفرقة فانهم لايختلفون فى ان من لم يدرك من اول الوقت مقدارما يؤدى الفرض فيه لم يلزم اعادته وعن كشف اللثام انه المشهور و عن الكفاية انه الاشهر من غير فرق بين كون زمان الخلوعن المانع وسع لاكثر الصلوة اولا خلافا للصدوق والاسكافى والسيد فى الاول فان المحكى عنهم وجوب القضاء ولم يعلم له وجه الااطلاق قوله المرئة تطمث بعدماتزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهوعلى خلاف المطلوب ادل اذالعرف يعلم من قوله بعد ماتزول الشمس مضى مدة معتدبها وكذا قوله ولم تصل الظهرظاهر فى صلوة لوفعلتها كان الوقت وافياً بها ويدل على الاول مضافا الى استصحاب عدم الوجوب قبل الوقت كى يتبعه القضاء مؤيدا باصالة البرائة ان القضاء تابعة للفوت وهو متوقف على ثبوت الامر بالاداء ولايمكن الافى وقت يسعه و القضاء تابعة للاداء و لو كان بفرض جديد فانه لاجل تداركما فات ولم يفت شيء اصلا .

فان قلت فعلى هذا لم يصح امر الحائض بقضاء الصوم لعدم وجوب الاداء فلم تفت منها شيء قلت هذا لدلالة النص والحاصل لاوجه لوجوب القضاء مطلقا حتى فيما كان طروالعذر بعد زمان يسع بقدراصل الصلوة دون شرائطها اذ المفروض تعلق الامر بالصلوة مع جميع شرائطها بحسب حال المصلى ولايصح ذلك الافيما كان له وقت بمقدار ادائها مع شرائطها فحيث كان اصل الصلوة بدون الشرائط غيرمأمور بها وبمنزلة العدم فالوقت بمقدار اداء اصلها ايضاً بمنزلة العدم فلاتاثير لهذا المقدارمن الوقت فى وجوب القضاء

فقدانقدح فساد ماحكى عن نهاية العلامة من ذهابه الى وجوب القضاء فى هذه الصورة ثم لافرق فى الاعذار بين الجنون والاغماء والحيض والنص وان كان فى الاخير لكن لاخصوصية له فى ذلك فالمناط حصول العذر بعد الزوال بمقدار مضى ثمان ركعات للحاضر اواربع ركعات للمسافر فيجب فلوتحقق العذر بعدمضى اربع ركعات اوازيد بمادون الثمانية يجب قضاء الظهر فقط ومع العدم فلا وفى مواضع التخيير يلاحظ مقدار مضى الصلوة القصر

(ولو زال المانع فان ادرك) من الوقت بقدر **(الطهارة و)** اداء **(ركعة من الفريضة)** المتحققة برفع الرأس عن السجدة الثانية اوالدخول فى الركوع كما عن الشهيدويأتى

تحقيقها انشاء الله في محله (لزمه ادائها) بلاخلاف وعن المدارك ان هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وعن المنتهى انه لاخلاف فيه بين اهل العلم لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وعنه صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر .

ويدل عليه ايضاً ما عن الشيخ عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه السلام من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة وفي الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلع الشمس فليتم الصلوة وقد جازت وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلوة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها والظاهر من القاعدة كون الصلوة اداءاً والظاهر لااشكال فيه وان حكي عن صاحب الحدائق انه استشكل على الاخيرين باختصاصها بالصبح فيكون اخص من المدعى وعلى الاولين بضعف السند وهو كما ترى .

فان قلت يحتمل كون مدلول ماورد في الغداة هو وجوب اتمام الصلوة التي وقعت ركعة منها في الوقت في مقابل قطعها من دون تعرض للاداء والقضاء والمقصود مجرد عدم قطع الصلوة التي ادرك ركعة منها بخلاف ما اذا لم يدرك فانه يجب قطعها بشهادة ذيل الموثقة فلا نظر في القاعدة الى كون الصلوة اداء كما انه يحتمل ان يكون النبوي ناظرة الى ادراك ركعة مع الامام حيث انه ليس فيه مايدل على التنزيل المذكور بملاحظة الوقت .

قلت اولا الظاهر من المشتمل على الغداة تنزيل الركعة بمنزلة الكل في كون الصلوة الكذائي اداءاً وهو غير خفي على المتامل وثانيا لامعنى لكون الصلوة ملفقة من الاداء والقضاء وثالثا لايترتب على ذلك اثر فان المقصود صحة تلك الصلوة سواء جعلها اداء اوقضاء ورابعا جعل النبوي ناظراً الى الجماعة في غير محله بل هو عجيب لعدم الاشارة في الروايات الى ذلك اصلا بل ظاهرها خلافه اذ مضافا الى عدم المعنى لذكر صلوة العصر كما في الاخر لا معنى لقوله قبل ان تغرب الشمس فمفاده اجنبي عن درك المأموم الامام في الركوع .

(و) بالجملة الظاهر من القاعدة ان (يكون مؤديا على الاظهر) الاقوى لاملفقا

وهو واضح لعدم معنى لذلك ولاقاضيا بلا خلاف و قد عرفت عدم تمامية ما عن السيد من القول بكونه قاضيا وهو اجتهاد فى مقابل النص ضرورة ان النص جعل المدرك للركعة بمنزلة من ادرك كل الوقت فادراك الركعة نزل بمنزلة ادراك الكل فالنظر الى جعل الصلوة اداءاً والافلايحتاج الى التنزيل فان الركعة الاولى اداء بلاكلام والثانية قضاء بالبداهة .

هذا ان كان مراده التلفيق واما اذا كان مراده قضاء الكل كما نسب اليه محتجاً له بان الوقت كان بقدر الركعة للركعة الاخيرة فالوقت للركعة الاخيرة و صرفها فى الركعة الاولى كان صرفها فى غير وقتها فالركعة الاولى قضاء لوقوعها فى غير وقتها والباقية قضاء لوقوعها فى خارج الوقت .

(و) قد ظهر انه **(لو اهمل)** مع ادراك الركعة ولم يصل ولم يطرء مانع عقلى او شرعى اخر فى زمان الركعة المدركة **(قضى)** ماترك بلاكلام **(ولو ادرك قبل الغروب او قبل انتصاف الليل)** مقدار الطهارة و **(احدى الفريضتين)** اى الاخيرة منهما **(لزمته تلك لاغير)** لاستحالة التكليف بهما معا لان الفرض عدم سعة الوقت لهما فلابد من احديهما وقد عرفت ان مقتضى الجمع بين مادل على اشتراك الوقت لهما و بين ما اختص من اوله بمقدار ادائها بالاولى هو القول باختصاص الاول والاخر بالاولى والثانية فلايجوز الافعل العصر (ح) فمقدار اربع ركعات فى الحاضر واثنتين فى المسافر مختص بالعصر وقد مر مايدل عليه لكن ظاهر اطلاق المصنف احدى الفريضتين يقتضى التخيير بينهما فيظهر منه جواز تقديم الظهر وهو مشكل وان كان يعضده تحقق الترتيب لكنه خلاف النصوص المتقدمة

(وان ادرك الطهارة وخمس ركعات قبل الغروب لزمته الفريضتان)

لعموم من ادرك بالنسبة الى العصر بل الظهر اذ الفرض ان مقدار الاربع مختص بالعصر فلايبقى من وقت الظهر (ح) الامقدار ركعة فلافرق فى القاعدة بين ماذا لم يبق وقت سوى الركعة بحيث وقع الباقى فى خارجه كالغداة او بقى من الوقت المختص بالاخر كالظهر بالنسبة الى العصر وهو بالنسبة الى المغرب .

قال فى المدارك ثم ان الركعة الواحدة من الخمس الاولى بغير اشكال وهل الثلاثة

التى تتبعها لهاام للعصر ولكن يزاحمها الظهر الخ والاولى ان يقال انقلنا باختصاص مقدار اربع ركعات للحاضر واثنتين للمسافر بالعصر كماهو مقتضى الجمع بين الاخبار فلااشكال فى انه ليس للظهر الاركعة واحدة والافالوقت وان كان لهما ذاتا لكنه لاجل الترتيب يكون للظهر و الثمرة يظهر فى العشائين فاذا لم يبق من الوقت الا بمقدار اربع ركعات فان قلنا بالاختصاص كان الوقت للعشاء فلايصح المغرب وان كان لوصلاها لبقى ركعة للعشاء لكن لايصح وقوعها فى الوقت المختص بالعشاء وان قلنا بالاشتراك كان الوقت للمغرب فلايبق للعشاء الاركعة فيجب الاتيان بهما وحيث قلنا بالاختصاص فالوقت (ح) للعشاء الااذا كان الباقى من الوقت مقدار خمس ركعات .

المسئلة (**الثانية الصبى المتطوع بوظيفة الوقت اذا بلغ بما لا يبطل الطهارة**) كالسن لا الانزال الذى يبطل طهارته معه (**و**) الحال ان (**الوقت باق**) فهل يصح صلوته ويكفى عن الواجب اولا بل (**استانف**) الصلوة فيه خلاف فعن الخلاف يستانف وبه قال اكثر الاصحاب لانه بعد البلوغ مخاطب بالصلوة والوقت باق فيجب عليه الاتيان بها وما فعله اولا لم يكن واجبا فلايقع به الامتثال وعن المبسوط يتم الصلوة وعن المختلف الاستدلال عليه بانها صلوة شرعية فلايجوز ابطالها لقوله تعالى «ولاتبطلوا اعمالكم» واذا وجب اتمامها سقط بها الفرض لان امتثال الامر يقتضى الاجزاء ولايخفى مافيها .

اما ماافاد الشيخ من انه بعد البلوغ مخاطب ففيه مضافا الى انه قبل البلوغ كذلك غاية الامر خطابه على نحو الاستحباب لا بنحو الالزام وهذا المقدار غير مؤثر فى الصحة والبطلان حيث ان قصد الوجه والتميز محل كلام والتحقيق عدم وجوبهما فالماهية الواجبة او المستحبة فى الواقع كافية ولو لم يقصد احدهما ولكن ذلك فيما لم يكن متلبسا بالفعل ومعه لامعنى للخطاب فانه تحصيل للحاصل غاية الامر كان خطابه فى اول الشروع خطابا ندبيا وفى الاثناء حتميا فنفس الخطاب المتحقق فى اول الشروع انقلب الى اللزوم والحتم ولاجل ذلك كان عمله شرعيا ضرورة انه مقتضى عمومات اقيموا الصلوة وعمومات مثل «ياايها الذين آمنوا» والشارع فى مقام الامتنان رفع عنه قلم الالزام والحتم وبقى قلم الندب بحاله لانه رفعه خلاف الامتنان .

واما النهى عن الابطال فموضوعه رفع يد المكلف عن العمل الصحيح لافيما صار باطلا باذن الشارع كما هو فرض الخصم ومنه يعلم فساد كون هذا الامر مقتضى للاجزاء اذ هو فرع ثبوته وهو محل كلام عند الخصم بل مفروغ العدم والتحقيق صحة هذا الصلوة وكفايته عن الوجوب لعدم تغاير بين ما اتى به وما اتى به البالغون وهى طبيعة واحدة وقصد الوجوب والندب خارجان عنها فالصبى بفعله يقصد ماقصده البالغون بعينه فالصلوة طبيعة واحدة متحققة بفعل فاعله مطلقا بالغا كان اولا نعم لوقلنا بان عبادات الصبى تمرينية لاالشرعية لماكان بينهما ارتباط الا فى مجرد الصورة والشباهة والفرض خلافه لماعرفت

المسئلة (**الثالثة اذا كان له طريق الى العلم بالوقت**) اوما هو بمنزلته كالظن الذى قام على اعتباره دليل مثل البينة واذان العارف الثقة ونحوها (**لم يجز**) له (**التعويل على الظن**) الذى لم يكن كذلك لان دخول الوقت شرط فيجب احرازه كغيره من الشرائط ولا يكفى الظن مع امكان العلم او العلمى فانه لايغنى من الحق شيئا مع عدم حجية الظنون المطلقة .

وفى خبر ابن مهزيار فلا تصل فى حضر ولا سفر حتى يبين الخ وخبر على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام فى الرجل يسمع الاذان فيصلى الفجر ولا يدرى اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع قال لايجزيه حتى يعلم انه طلع و رواية عبدالله بن عجلان المروية عن مستطرفات السرائر من كتاب نوادر البزنطى قال قال لى ابو جعفر عليه السلام اذا كنت شاكا فى الزوال فصل الركعتين فاذا استيقنت انها قد زالت بدات بالفريضة وظهورها فى اليقين غير خفى .

نعم قد يظهر التنافى من خبر اسماعيل بن رياح عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال اذا صليت وانت ترى انك فى وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت فى الصلوة فقد اجزأت عنك حيث ان الظاهر من قوله وانت ترى هو الظن لكن الحق خلافه اذ ظاهر ترى هو العلم ولو بزعم المصلى والرواية بصدد بيان ان المصلى اذا دخل فى الصلوة عالما بالوقت ثم ظهر فى الاثناء خلافه يكفى ان دخل الوقت فى الاثناء فهى فى مقام بيان حكم دخول الوقت فى الاثناء نعم المراد بالعلم هو الاعم من العلمى كالبينة واذان العارف بالوقت وغيرهما من الظنون الخاصة لا الظن المطلق الذى لادليل عليه اصلا بل منهى عنه بالادلة الاربعة .

نعم قد يظهر من عبارة المحكية عن الشيخين هو الاعتماد بالظن قال فى محكى المقنعة: من ظن ان الوقت قد دخل فصلى ثم علم بعد ذلك انه صلى قبله اعاد الصلوة الا ان يكون الوقت دخل وهو فى الصلوة لم يفرغ منها فيجزئه ذلك حيث ان ظاهرها كفاية ظن بالوقت وان الاعادة للعلم بخلافه قال فى محكى النهاية ولا يجوز لاحد ان يدخل فى الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول الوقت او يغلب على ظنه ذلك وحكى انه ظاهر المبسوط وظاهر العبارتين هو مطلق الظن لاما هو دليل على اعتباره والا لكان المناسب ان يقول او ما يقوم مقام العلم بدل يغلب على ظنه وهو مشكل والا يجزى ذلك فى جميع الشرائط والحمل على صورة عدم التمكن من العلم خلاف الظاهر .

وقد يستدل لهما برواية اسماعيل بن رياح المتقدمة وهو كما ترى وحملها على صوره تعذر العلم فرع ظهوره فى الظن وهو خلاف كما عرفت وقد يميل الى كفاية الظن صاحب الحدائق قال فيها ما لفظه على ان ما ذكروه من عدم جواز التعويل على الظن مع امكان العلم لا يخلو من المناقشة فان المستفاد من الاخبار المستفيضة الاعتماد على اذان المؤذنين وان كانوا من المخالفين ومن الظاهر ان غاية ما يفيد هو الظن وان تفاوت شدة وضعفا باعتبار المؤذنين وما هم عليه من زيادة الوثاقة والضبط فى معرفة الاوقات وعدمه وها انا اسوق من الاخبار الجارية فى هذا المضمار فمنها صحيحة زريح المحاربى قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شىء مواظبة على الوقت .

ورواية محمد بن خالد القسرى قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اخاف ان اصلى يوم الجمعة قبل ان تزول الشمس قال انما ذاك على المؤذنين وروى العياشى فى تفسيره عن سعيد الاعرج قال دخلت على ابى عبدالله عليه السلام وهو مغضب وعنده اناس من اصحابنا و هو يقول تصلون قبل ان تزول الشمس قال وهم سكوت قال قلت ما نصلى حتى يؤذن مؤذن مكة قال فلا بأس اما انه اذا اذن فقد زالت الشمس الخبر والخبر صحيح كما ترى بالاصطلاح القديم لكون الكتاب من الاصول المعتمدة .

وروى الحميرى فى كتاب قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده على بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن رجل صلى الفجر فى يوم غيم او فى بيت واذن المؤذن

وقعد فاطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر ام لا فظن ان المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر قال اجزأه اذانهم الى ان قال بعد نقل جملة من الاخبار ورواية على بن جعفر الدال على اشتراط العلم بالوقت وهى ظاهرة فى عدم جواز التعويل على الاذان وبها استدل فى المدارك على القول المشهور وانت خبير بان ماقابلها من الاخبار المتقدمة اكثر عددا واوضح سندا و(ح) يتعين ارتكاب التاويل فى هذه الرواية انتهى .

وانت خبير بان ما نقلها من اخبار المؤذنين ظاهر فى حصول العلم او الظن الاطمينانى المقارن للعلم كما يشهد به شدة مواظبتهم على الوقت وبالجملة هذه الاخبار يدل على اعتبار الاطمينان وهو المطلوب اذ هو غير الظن المطرود شرعا فالمعتبر هو العلم او الظن المعتبر الذى دل على حجية الشرع .

ثم انه قدس سره بعد نقل ما دل على اعتبار العلم ورد دلالتها رام الرد صاحب المدارك الذاهب الى اشتراط العلم وان اخبار الاذان لا اعتبار به الا اذا فرض افادته العلم بدخول الوقت كما قد يتفق كثيرا فى اذان الثقة الضابط بما هو لفظه **اقول** لا يخفى ما فيه على الفطن النبيه اما اولا فان ماذكره من افادة اذان الثقة الضابط للعلم ينافى ماذكروه فى الاصول بالنسبة الى الاخبار المروية عن الائمة الاطهار (ع) بنقل الثقات العدول المجمع على فضلهم وورعهم وعدالتهم من ان غاية ماتفيده رواياتهم هو الظن دون العلم وهذه احدى المعارك العظام بين الاصوليين والاخباريين كما حقق فى محله انتهى محل الحاجة .

ولا يخفى على الخبير فساد ما افاده فان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم لا بمعنى الذى استلزم التصويب الباطل بل بمعنى ان موضوع ماذكروه فى الاصول هو ان الاخبار المروية غير مفيد للعلم من حيث سندها فهى ادلة ظنية دل الدليل على اعتباره فيكون كالعلم من حيث دليل الاعتبار وماذكره صاحب المدارك من افادة الاذان للعلم من حيث مدلوله لا من حيث سنده يعنى ان نفس اذان الثقة لو خلى وطبعه مستلزم للعلم بالوقت بمقتضى الوثاقة والضبط فلا منافاة بين كون شىء مقطوع الدلالة ولكن سنده وطريق ثبوته ظنيا مثلا اذا اخبر العادل بوجوب الجمعة لا اشكال فى حصول العلم بهذا المضمون وتحقق هذا الحكم والشك انما يكون فى طريق ثبوته فيشك المكلف فى ان هذا الحكم

هل صدر عن المعصوم اولا بحيث لو علم بالصدور لما كان له الشك في المضمون اصلا فلا منافاة بين كون شيء مقطوعا من حيث الدلالة ومظنونا من حيث طريق ثبوته فهما موضوعان متغايران يجب ان لا يخلط بينهما اصلا فكيف اشتبه على مثله هذا الامر الواضح فصاحب المدارك في مقام ان اذان العارف الثقة موجب للعلم على فرض اعتبار سندها وكلام الاصوليين في ان سند اعتبارها ظني لا قطعي وبينهما بون بعيد فاذا كان هذا حال اعظم معارك الاخباريين مع الاصوليين فكيف باضاغرها .

وبالجملة فالاعتماد باذان الثقة العارف وان كان صحيحا بمقتضى الاخبار الا انه من حيث كونه موجبا للعلم فانه اذا علم الانسان شدة مواظبة قوم على شيء بحيث علم بانه لو جعل نفسه متصديا لذلك لما فهم منه اكثر واعلا لعلم منه لامحالة علما يقينيا به فالدائرة الهندية الموضوعة لمعرفة الزوال لافرق فيها بين ان تنظر المكلف بنفسه اليه او من كان مواظبا لها فالاذان العارف الضابط اعلان ببلوغ الشمس الى دائرة نصف النهار وعدم الاعتناء بالاذان في خبر علي بن جعفر لاجل شكه وعدم علمه بالوقت ضرورة ان كل اذان ليس موجبا للعلم بل اذان العارف بالوقت المواظب عليه .

وبالجملة لااعتبار بمطلق الظن مادام للعلم طريقا اليه الا ان العلم في المقام يعم العلمي اي الظن الخاص الذي دل على اعتباره دليل كالبينة ونحوها ويدل على اعتبارها في خصوص المقام ماتقدم من الاعتناء باذان الثقة العارف وفي غير المقام ما عن الكافي والتهذيب بسنديهما عن الصادق عليه السلام في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان فيه ميتة .

وما عن الكافي عن الصادق عليه السلام ايضا وفيها والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وهما ظاهران في ثبوت ماشهد به البينة او يكون قائما مقام الشهادة وكيف كان (**فان فقد العلم**) او ماقام مقامه لغيم ونحوه فهل يثبت بالعدل الواحد ونحوه فيه اشكال من ان الدليل دل على اعتبار العدلين ومن ان المعيار هو الوثوق كما في اذان العارف فانه ليس مناط حجيته الا من حيث انه ثقة عارف بالوقت فالاعتماد على خبره قوي .

ولماعن ابيجعفر فيرجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى طلعت الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيدصلوته ولولاحجية خبر الثقة لماكان للاعادةوجه هذا مضافا الى مادل على حجية الخبر العادل ويدل عليه فى خصوص المقام ماوردفى حبس الكاظم عليه السلام واعتماده على الوقت بقول من وكله لذلك كخبر فضل بن ربيع ولولم يوجد ايضا **(اجتهدفان غلب على ظنه دخول الوقت)** بالامارات المفيدة للظن من اى طريق كان **(صلى)** ولايجب عليه الصبر حتى يعلم على الاشهر بل قيل انه اجماع والقول الاخر عدم الجواز حتى تيقن بالوقت ولو بالصبر الااذاضاق الوقت وهوالمحكى عن ابن الجنيد فقال على ماحكى عنه ليس للشاك يوم الغيم ولاغيره ان يصلى الاعندتيقنه الوقت وصلوته فى اخر الوقت مع اليقين خيرمن صلوته مع الشك انتهى .

وقد قواه فى المدارك وهو واضح بعدكون الوقت من الموضوعات التى لابد من احرازه ومع الشك فيه لايصح الدخول كما لوشك فى القبلة بل لايتمشى القربة منه مع الشك ويؤيده قول الصادق عليه السلام فى خبر الحسن العطار لان اصلى الظهر فى وقت العصر أحب الى من ان اصلى قبل ان تزول الشمس .

ويدل على الاول مارواه المشايخ الثلاثة عن الحسين بن المختار عن رجل قال قلت لابيعبدالله عليه السلام انى رجل مؤذن فاذاكان يوم الغيم لم اعرف الوقت قال اذاصاح الديك ثلاثة اصوات ولاء فقدزالت الشمس ودخل وقت الصلوة ومارواهم ايضا عن ابيعبدالله الفراء عن ابيعبدالله عليه السلام قال قال له رجل من اصحابنا ربما اشتبه الوقت علينا فى يوم الغيم فقال تعرف هذه الطيورالتى عندكم بالعراق يقال لها الديكة قلت نعم قال اذا ارتفعت اصواتها و تجاوبت فقدزالت الشمس اوقال فصله تقريب الاستدلال ان صوت الديك لايوجب الاالظن بل الشك .

وقد يتمسك برواية ابى الصباح الكنانى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل صام ثم ظن ان الشمس قدغابت وفى السماء علة فافطرثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قدتم صومه ولايقضيه و اذا جاز التعويل على الظن فى الصوم جاز فى الصلوة بناء على عدم الفرق بينهما ولايخفى مافيه فان الظاهر ان الرواية اجنبية عمارامو حيث

ان الظاهر منها انه لوافطر بزعم الليل ثم انكشف الخلاف وبقاء النهار لم يضر ذلك بصومه بل هو نظير الافطار نسيانا في عدم ابطاله فيمسك باقي النهار وهذا الاربط له بجواز التعويل على الظن في الصوم .

وهي نظير صحيحة زرارة قال قال لي ابو جعفر وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك ويكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا .

اللهم الان يقال لولا الاعتماد على الظن لما جاز له الدخول فيها فدلالة الروايات على الحكم بعدم البطلان وعدم ثبوت الكفارة مع استصحاب بقاء النهار ليس الا لاجل صحة الاعتماد على الظن والفرض عدم الفرق بين الصلوة والصوم وانما الفرق بين نفس الصلوة والصوم من حيث ان الاولى يبطل ولزم اعادتها دون الصوم فتامل مع امكان الدخول فيها مع العلم ثم انكشف الخلاف فلا دلالة فيها على الصحة مع الدخول فيها مشكوكا والمسئلة محل اشكال وقد تردد فيها صاحبا المدارك والذخيرة والانصاف انه في محله .

ومن الغريب ما عن المستند من جواز الاعتماد على صياح الديك مطلقا حتى مع التمكن من معرفة الوقت بطريق علمي كخبر الثقة بتوهم ان اخبار اشتراط العلم قد خصصت باذان الثقة وصياح الديك وهو من الاعاجيب لما عرفت من ان الاعتماد على الاذان لاجل مواظبتهم على الوقت فيوجب العلم به فهي احد مصاديق العلم او الظن الخاص واني له بالتخصيص خصوصا في الديك الذي من اضعف الظنون و هذه الاخبار معارضة مع مادل على العلم اذ ظاهرها نفي ماعدا العلم وعدم جواز الاعتماد .

ويمكن الاستدلال لذلك برواية سماعة قال سئلته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك بناء على عدم رؤية الشمس والقمر للوقت والقبلة ولكن الظاهر انها واردة في خصوص الثاني فالمقصود هو الاجتهاد في امر القبلة ولو سلم فيدل على المطلوب ايضا اذ المقصود من الاجتهاد حصول العلم او العلمي .

وقد استدل للمشهور ايضا بالاصل وقبح التكليف بما لا يطاق مع فرض عدم سقوط

الخطاب بالصلوة في اول الوقت وللمرسل المشهور في السنة الفقهاء المرء متعبد بظنه ولا يخفى مافي الجميع **(فان انكشف فساد الظن)** الخاص اوالمطلق اذا لم يتمكن منه وظهر ان صلوته وقعت بتمامها **(قبل دخول الوقت استأنف)** الصلوة اجماعا كما في الجواهر لمارواه الشيخ والكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى طلعت الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيد صلوته واما عن زرارة عن ابي جعفر ايضا في حديث قال قلت فمن صلى لغير القبلة او في يوم غيم لغير الوقت قال يعيد .

ولمارواه الشيخ عن سماعة ابن مهران قال لي ابو عبدالله اياك ان تصلي قبل ان تزول فانك تصلي في وقت العصر خير لك من ان تصلي قبل ان تزول و لصحيحة زرارة المتقدمة فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك واطلاق الروايات يعم ماذا دخل الوقت في الاثناء **(و ان كان الوقت قد دخل و هو متلبس)** بها **(و او قبل التسليم)** اوفيه بناء على انه من الصلوة كما في مصباح الهمداني **(لم يعد على الاظهر)** الاشهر بل المشهور كما في الجواهر خلافا لماعن السيد والاسكافي فقالا بوجوب الاعادة .

ويدل على المشهور رواية اسماعيل بن رياح المتقدمة عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزئت عنك نعم عن الفاضلين هو التردد في الحكم من حيث التردد في حال اسماعيل بن رياح وخصوص الاخبار الناطقة ببطلان الصلوة الواقعة قبل الوقت الشاملة باطلاقها للمقام .

قال في المختلف مالفظه وقال السيد المرتضى لاتصح الصلوة سواء كان جهلا اوسهوا ولابد من ان يكون جميع الصلوة واقعة في الوقت المطلوب لها فان صادف شيء من اجزائها ما هو خارج الوقت لم يكن يجزيه وبهذا يفتي محصلوا اصحابنا ومحققوهم وقد وردت روايات به وان كان في بعض كتب اصحابنا مايخالف ذلك من الرواية وقال ابن ابي عقيل من صلى صلوة فرض اوسنة قبل دخول وقتها فعليها الاعادة ساهيا كان اومتعمدا في اي وقت كان الاسنن الليل في السفر .

وفي هذا الاطلاق اشعار بموافقة كلام السيد المرتضى الى ان قال والبحث في هذه المسئلة يقع في اربع مقالات الاول العامد الى ان قال: المقام الرابع الظان وهو المقام المشكل في هذه المسئلة فجماعة من علمائنا كالشيخين وابن البراج وابن ادريس وسلار على انه يصح صلوته ان دخل الوقت وهو متلبس فيها وان كان قد فرغ اعاد .

وقال السيد المرتضى وابن ابى عقيل وابن الجنيد يعيد الصلوة وهو الاقوى لنا رواية ابى بصير عن الصادق من صلى في غير وقت فلا صلوة له انتهى موضع الحاجة واطلاقه يعم المقام كما صرح به قده ولا يخفى انه بعد كون الصلوة مشروطة بالوقت وعلم في الاثناء عدم دخوله فلازمه وقوع مقدار من الصلوة في خارج الوقت و دخول الوقت في الاثناء لا ينفع بحال ما سبق ولازم ذلك بطلان الصلوة الا ان يدل عليه دليل امكن تخصيص القاعدة به وهو غير موجود وخبر ابن رياح معارض مع ما ذكره قده وغيره من الاخبار مضافا الى ما اورد عليه من ضعف السند .

ثم استدل قده للبطلان بوجوه اخر مثل ان ماهو مامور بايقاعه في وقته لم يمتثل و لان الصلوة قبل دخول الوقت منهى عنها و لان الظن لا يصلح علة لتوجه الامر والا لما بقى فرق بين دخول الوقت قبل الفراغ وبعده وغير ذلك وقال في الجواهر فمن العجيب نسبة المرتضى ما ذهب اليه الى محققي اصحابنا ومحصليهم وعلى كل حال فلا ريب في ان الاول اقوى بقاعدة الاجزاء المستفادة من الامر بالعمل بالظن هنا نصا الخ .

وفيه ان المستفاد من الاخبار عدم الظن اولا وقاعدة الاجزاء موقوف على اتيان الامر الظاهرى صحيحا لا فيما اذا انكشف في الاثناء عدم اتيانه على وجهه الشرعى فالقول بالمنع متين **(ولو صلى قبل)** دخول **(الوقت عامدا او جاهلا)** بالحكم اى بشرطية الوقت لصلوة **(او ناسيا)** للحكم **(كانت صلوته باطلة)** سواء دخل الوقت في الاثناء اولا والاول واضح وكذا الباقى لان شرطية الوقت لا يختص بحال دون حال والاحكام يتعلق بالموضوعات بنحو الاطلاق من دون ان يكون مقيدة بالعلم والجهل .

والحاصل لا كلام في البطلان في الثلاثة اذا ظهر كونها قبل الوقت وانما الاشكال في دخوله في الاثناء واذا لم يظهر خروج هذا القسم عن تحت الادلة الدالة على المنع

فالاقوى عدم الفرق ثم ان ذلك كله فيما اذا ظهر الخلاف بعد الصلوة او في الاثناء واما اذا دخل فيها عن علم او علمي ثم تردد بعد الصلوة او في اثنائها فهل يحكم بالبطلان او القطع في حال الصلوة وجهان من ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ومن انه دخل فيها صحيحا فلا يجوز له قطعها الا مع العلم بالخلاف للاصل ولحرمة ابطال العمل فتأمل .

فرع

لو دخل العامد والجاهل والناسي في الصلوة قبل الوقت ثم صادف الوقت فان كان بحيث يتحقق منهم قصد التقرب فالظاهر هو الصحة و الافهو مشكل من هذه الجهة .

المسئلة (**الرابعة الفرائض اليومية مرتبة في القضاء**) السابقة فواتا فالسابقة (**فلو دخل في فريضة فذكر ان عليه سابقة عدل بنيته مادام العدول ممكنا والا استأنف المرتبة**) وتفصيل الجميع في محل آخر ياتي انشاء الله في مبحث القضاء .

المسئلة (**الخامسة يكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها**) في وسط السماء (**وبعد صلوة الصبح وبعد صلوة العصر**) على المشهور في الجميع كما في مصباح الفقيه بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه للاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يصلي على الجنازة في كل ساعة انها ليست ذات ركوع وسجود و انما يكره الصلوة عند طلوع الشمس و عند غروبها التي فيها الخشوع و الركوع والسجود لانها تغرب بين قرني الشيطان وتطلع بين قرني الشيطان ورواية الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال لاصلوة بعد الفجر حين تطلع الشمس فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان .

وقال لاصلوة بعد العصر حتى تصلي المغرب وخبر معاوية بن عمار عن ابي عبدالله قال لاصلوة بعد العصر حتى تصلي المغرب ولاصلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس و عن الصدوق في الفقيه في حديث المناهي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها وصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال لاصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وعن المجالس مرسلا قال وقد روى نهى عن الصلوة عند

طلوع الشمس وعند غروبها لان الشمس تطلع بين قرنى شيطان وتغرب بين قرنى شيطان .

وعن العلل بسند قوى عن سليمان بن جعفر قال سمعت الرضا عليه السلام يقول لا ينبغى لاحد ان يصلى اذا طلعت الشمس لانها تطلع بين قرنى شيطان الخ وغير ذلك وظاهر هذه الاخبار هو العموم ولا اختصاص لها بالمبتدئة كما ان ظاهرها هو الحرمة حتى فى لفظ ويكره فانه يستعمل فى الاخبار فى الحرمة ولذا حكى عن السيد القول بالحرمة الا انها خلاف الاجماع .

وكيف كان فقد تعارض هذه الاخبار التوقيع الشريف المروى عن الاكمال وغيره فى جواب مسائل محمد بن عثمان العمرى واما ماسألت عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلان كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرنى شيطان وتغرب بين قرنى شيطان فما ارغم انف الشيطان بشىء افضل من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان .

والانصاف ان التوقيع وان لا يقاوم النصوص الكثيرة الا ان لسان التعليل فيه ينادى باعلا صوته بصدقه وانه يدل على ان التعليل بالنهى فيها هو قول الناس مضافا الى عدم معقولية التعليل فيها فى نفسه وانه ما معنى طلوع الشمس وغروبها بين قرنى شيطان وانه على فرض الصحة لازمه فعل الصلوة رغما لانفه كما فى التوقيع لانها خير موضوع وقربان كل تقى .

ونحوها فى الوهن المرسلة المشتملة على تصديق ابى عبدالله عليه السلام ماروى عن ابى جعفر عليه السلام من ان الشمس تطلع بين قرنى شيطان قال نعم ان ابليس اتخذ عرشا بين السماء والارض فاذا طلعت الشمس وسجد فى ذلك الوقت الناس قال ابليس لشياطينه ان بنى آدم يصلون لى بداهة عدم تأثير لهذا على فرض صحته ولما صارت الصلوة له ولما زعم شياطينه كون العبادات له لعلمهم بكذبه وان صلوة بنى آدم لله تعالى وانه لو صح لابليس ذلك لما اكتفى فى هذا القول بهذا الوقت بل قال ذلك عند جميع عبادات بنى آدم ولازمه كراهة جميع العبادات فلابد من طرح امثال هذه الروايات وايكال علمها الى اهله .

و بالجملة لسان التوقيع مقدم على امثال هذه الروايات ولذا رجح الصدوق هذا التوقيع على تلك الروايات ويعارضها ايضا ماروا ه فى الوسائل عن محمد بن فرج قال

كتبت الى العبد الصالح عليه السلام أسأله عن مسائل فكتب الي وصل بعد العصر من النوافل ماشئت وصل بعد الغداة من النوافل ماشئت فيدل باطلاقها على المبتدئة ايضا وعن الخصال عن العايشة صلوتان لم يتركهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سراً وعلانية ركعتين بعد العصر وركعتين قبل الفجر وعنه ايضاً قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من صلى البردين دخل الجنة يعنى بعد الغداة وبعد العصر .

وفى الوسائل بعد نقل هذه الاخبار عن الخصال قال قال الصدوق مرادى بايراد هذه الاخبار الرد على المخالفين لانهم لايرون بعد الغداة وبعد العصر صلاة فاحببت ان ابين انهم قد خالفوا رسول الله صلى الله عليه وآله فى قوله وفعله و الحاصل يستفاد من هذه الاخبار استحباب الصلوة لعدم معقولية الامر بالكراهة من الائمة خصوصا تاكيد ذلك بقوله صل من النوافل ماشئت كما انه يستفاد من التوقيع صدور روايات النهى تقية لاشعاره بان مضمون هذه الاخبار مما يقولون الناس و يؤيده مضافا الى ظهورها فى الحرمة كما مر ان لفظ «لا» فى هذه الاخبار لنفى الجنس و ان الظاهر من هذه التراكيب نفى الحقيقة فمعنى لاصلوة بعد الفجر انه لاجنس صلوة صحيح بعده فيدل على نفى حقيقة الصلوة سواء كانت ذات اسباب اولا .

قال فى مصباح الفقيه بعد اضطرابه وتردده مالفظه ولكن الانصاف ان حمل تلك الاخبار المعللة بهذه العلة باسرها على التقية اولى من التصرف فى ظاهر التوقيع كما يؤيد ذلك ظهور اغلب تلك الاخبار فى عدم المشروعية لهذه العلة كما زعمه الناس انتهى وان حكم قدس سره بكون الكراهة اقوى لغير هذه العلة ولشهرة القول بها بين الاصحاب وعدم منافاتها الامر بها فى التوقيع لكون الكراهة فى العبادات بمعنى اقل ثوابا فلا ينافى اصل الجواز وان الامر فى التوقيع وارد فى مقام توهم الحظر و الكل كما ترى خصوصا الاخير لانه اعتراف بكون الظاهر منها الى زمان الحجة عليه السلام هو المنع والحظر فكيف يعقل عمل الناس فى هذه المدة الكثيرة بالمنع مع انها كانت مورد حاجة لهم وفى زمان الحجة عجل الله تعالى فرجه صدر بيانه عنه عليه السلام وانه لرفع الحظر .

وبالجملة لم افهم معنى للكراهة فضلا عما هو الظاهر منها من الحرمة وكيف كان

فقد اختلفوا فى ان هذا الحكم هل يختص بغير ذوات الاسباب كما ذهب اليه المصنف **(و قال (لا باس بماله سبب كصلوة الزيارة والحاجة وقضاء النوافل المرتبة)** وذهب اليه كثير من القدماء بل الشهرة والاجماعات عليه او تعم ذوات الاسباب كما عن النهاية الحكم بكراهة النوافل مطلقا اداء وقضاء عند الطلوع والغروب من غير فرق بين ذى السبب و غيره و عن المفيد الجزم على كراهة المبتدئة وذوات الاسباب عند الطلوع والغروب بل ظاهر عبارته المحكية عن المقنعة من زار احد المشاهد عند طلوع الشمس او غروبها أخر الصلوة حتى تذهب حمرة الشمس عند طلوعها وصفرتها عند غروبها هو الحرمة فى هذه الاوقات وكيف كان فما يمكن ان يكون وجها لتخصيص الكراهة بغير ذوات الاسباب روايات كصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اربع صلوات يصليها الرجل فى كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وصلوة ركعتى طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت هذه يصليهن الرجل فى الساعات كلها .

وصحيحة معوية بن عمار قال سمعت اباعبدالله يقول خمس صلوات لا يترك على كل حال اذا طفت بالبيت واذا اردت ان تحرم وصلوة الكسوف واذا نسيت فصل اذا ذكرت وصلوة الجنازة ورواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال خمس صلوات تصليهن فى كل وقت صلوة الكسوف والصلوة على الميت وصلوة الاحرام والصلوة التى تفوت وصلوة الطواف من الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى الليل .

ورواية نعمان الرازى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل فاته شى من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصل حين ذكره ولا يخفى ان الاخبار المانعة كراهة او حرمة عامة وهذه المجوزة خاص فيخصها فالمنع لو ثبت ولم نقل بتقدم التوقيع عليها انما هو فى غير ذوات الاسباب .

المسئلة **(السادسة ما يفوت من النوافل ليلا يستحب تعجيله)** قضاء **(ولو فى النهار وما يفوت نهارا يستحب تعجيله)** قضاء **(ولو ليلا ولا ينتظر بها النهار)** فانه مقتضى الاستباق والمسارعة وظاهر طائفة من الاخبار استحباب المماثلة فى القضاء وطائفة استحباب قضاء ما فات فى الليل نهارا و بالعكس ويدل على الثانى روايات كموثقة

محمدبن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان على بن الحسين كان اذا فاته شيء من الليل قضاه بالنهار واذا فاته شيء من اليوم قضاه من الغد اوفى الجمعة اوفى الشهر وكان اذا اجتمعت عليه الاشياء قضاها فى شعبان حتى يكمل له عمل السنة كلها تامة .

ومرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام كل ما فاتك من صلوة الليل فاقضه بالنهار ورواية ابى بصير قال ارقويت فاقض صلوة النهار الليل وخبر اسحق بن عمار قال لقيت اباعبدالله عليه السلام بالقادسية عند قدومه على ابى العباس فقبل حتى انتهينا الى طراباد فاذا نحن برجل على ناقته يصلى وذلك عند ارتفاع النهار فوقف عليه ابوعبدالله عليه السلام وقال ياعبدالله اى شيء تصلى فقال صلوة الليل فاتتنى أقضيها بالنهار فقال يا معتب حط رحلك حتى نتغذى مع الذى يقضى صلوة الليل فقلت جعلت فداك ترى فيه شيئا قال حدثنى ابى عن ابائه قال قال رسول الله ان الله ليباهى ملئكة بالعبد يقضى صلوة الليل بالنهار يقول ملائكتى انظروا الى عبدى كيف يقضى مالم أفترضه عليه اشهدوا انى قد غفرت له وخبر جميل عن الصادق عليه السلام قال قال رجل ربما فاتتنى صلوة الليل الشهر والشهرين والثلثة فاقضيها بالنهار أيجوز ذلك قال قرة عين الك والله ثلثان الله يقول «وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر اواراد شكورا» فهو قضاء صلوة النهار بالليل وقضاء صلوة الليل بالنهار وهو من سرال محمد المكنون .

ويدل على الاول صحيحة معوية بن عمار قال قال ابوعبدالله عليه السلام اقض مافاتك من صلوة النهار بالنهار وما فاتك من صلوة الليل بالليل قلت اقضى وترين فى ليلة قال نعم اقض وترا ابداً وقد يقال بارادة الاباحة من الامر بعد خروجه عن حقيقته وهو الوجوب فانه مجاز فلافرق بين ارادة الندب اوالاباحة واجيب بان الواجب هو المصير الى اقرب المجازات وهو الندب بعد تعذر ارادة الحقيقة .

والانصاف ان ارادة الاباحة فى غاية البعد لدلالة جملة من الاخبار على استحباب قضاء مافات فى الليل فى الساعة التى قدفات مثل صحيحة بريد بن معوية العجلى عن ابى جعفر عليه السلام قال افضل قضاء صلوة الليل فى الساعة التى فاتتك آخر الليل ولا بأس ان تقضيها بالنهار وقبل ان تزول الشمس .

ورواية اسمعيل الجعفي قال قال ابوجعفر عليه السلام افضل قضاء النوافل قضاء صلوة الليل بالليل وقضاء صلوة النهار بالنهار قلت ويكون وتران في ليلة قال لاقلت ولم تامرني ان أوتروترين في ليلة فقال احدهما قضاء واصرح من الكل صحيحة زرارة قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن قضاء صلوة الليل قال اقضها في وقتها الذي صليت فيه قلت يكون وتران في ليلة قال ليس هو وتران في ليلة احدهما لما فاتك فلا اشكال في ظهورها (ح) في المطلوب والتحقيق هو حمل مادل على قضاء النهارية في الليل و بالعكس على نفس الاستحباب ومادل على المماثلة على تأكده كما هو مفاد رواية بريد وظاهر المتن بمقتضى الاتيان بالفرد الخفي والمحصل من جميع الاخبار استحباب اصل القضاء في اى ساعة كان مع افضلية مراعات المماثلة .

المسئلة **(السابعة الافضل في كل صلوة ان يؤتى بها في اول وقتها الا المغرب والعشاء الاخرة لمن افاض من عرفات فان تاخيرهما الى المزدلفة)** بكسر اللام وهي المشعر الحرام **(اولى ولو صار الى ربع الليل)** بل ثلثها لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لاتصل المغرب حتى تاتي جمعا وان ذهب ثلث الليل وظاهر الصحيحة وان كان هو حرمة التقديم لكنها محمولة على الكراهة جمعا بينها و بين مادل على جواز التقديم **(والا العشاء الاخرة)** في جميع الامكنة **(فان الافضل تاخيرها حتى يسقط الشفق الاحمر)** المغربي كما عرفته مفصلا حملا لمادل على ان سقوط الشفق وقت العشاء على بيان وقت الفضيلة **(والا المتنفل)** والاتي بالرواتب فان الافضل له ان **(يؤخر الظهر والعصر حتى ياتي بنافلتهما)** وقد عرفته مفصلا في محله **(والا المستحاضة)** التي وظيفتها الاغسال حيث **(تؤخر الظهر والمغرب)** الى اخر وقت فضيلة الاولى و اول وقت فضيلة الثانية ثم ان موارد استحباب التاخير اكثر من ذلك كتاخير ذوى الاعذار ومنتظر الجماعة والمربية للصبي وغير ذلك .

المسئلة **(الثامنة لو ظن انه صلى الظهر فاشتغل بالعصر فان ذكر وهو فيها)** ولو قبل السلام **(عدل بنيته)** لمادل على لزوم الترتيب والفرض امكان العدول وجعلها ظهرا ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة وفيها وان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت

فى الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر الخ وحسنة الحلبى قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل أم قوما فى العصر فذكر وهو يصلى بهم انه لم يكن صلى الاولى قال فليجعلها الاولى التى فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلوتهم .

وخبر عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل نسى صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسى الصلوة او نام عنها صلى حين يذكرها فاذا ذكر وهو فى صلوة بدأ بالتى نسى وان ذكرها مع امام فى صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم العشاء بعدها وانكان صلى العتمة وحده فصلى منها ركعتين ثم ذكر انه نسى المغرب اتمها ركعة فتكون صلوته للمغرب ثلث ركعات ثم يصلى العتمة بعد ذلك فالظاهر لااشكال فى الحكم فى الظهرين وكذلك فى العشائين فاذا شرع فى العشاء ثم ذكر فى اثنائها انه لم يصل المغرب وجب العدول اليه مادام ممكنا بان لم يدخل فى ركوع الركعة الرابعة .

نعم قد ينافيه خبر الصيقل قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل نسى الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستانف العصر قلت فانه نسى المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك قلت حين نسى الظهر ثم ذكر وهو فى العصر يجعلها الاولى ثم يستانف وقلت لهذا يتم صلوته بعد المغرب فقال ليس هذا مثل هذا ان العصر ليس بعدها صلوة والعشاء بعدها صلوة .

ولايخفى مافيه من اشتمالها على فرق لم يكن بفارق بينهما اذكما لايكون بعد العصر صلوة كذلك ليس بعد العشاء صلوة اللهم الاان يراد بالصلوة بعدها نافلة العشاء حيث لايكون بعد العصر نافلة بخلافه بعد العشاء ولكن ليس لوجود النافلة مدخلية فى الفرق الموجب لجواز العدول فى العصر دون العشاء فالامر بعدم العدول وقضاء المغرب بعده مع استلزامه لفوت الترتيب الممكن دركه بعد فى غاية الاشكال والاولى ايكال علمه الى اهله وكفى فى وهنه اعراض المشهور عنها والله العالم .

(فان لم يذكر حتى فرغ) من صلاته **(فان كان صلى فى اول وقت الظهر اعاد)** العصر **(بعد ان يصلى الظهر على الاشبه)** الاشهر حيث قد عرفت ان اول الوقت

بمقدار اداء الظهر مختص به فلا يصح صلوة اخرى فيه خلافا لابن بابويه كما عرفت للكثيرة الدالة على دخول وقت الصلوتين بمجرد الزوال والفرض ان الترتيب شرط ذكرى فيصح تقدم العصر نسيانا أو القول بالاختصاص للجمع بين الادلة فالبطلان اظهر واحوط .

(وان كان فى الوقت المشترك اودخل) الوقت المشترك **(وهو فيها)** كما اذا وقع مقدار من العصر فى الوقت المختص ثم دخل وقت المشترك فى اثنائها **(اجزئه واتى بالظهر)** بعدها .

ولا يخفى ان ظاهر صحيحة زرارة وفيها او بعد فراغك فانوها الاولى هو صحتها ظهراً بالعدول اليها ولو بعد الصلوة بان يجعلها فى ذهنه ظهرا ولكنه مشكل من حيث اعراض المشهور عنه ومن حيث ان النية غير مؤثرة فى الشيء بعد وقوعه اللهم الا ان لا يكون فرق بينهما اصلا بان كان عليه فى اول الوقت صلوتان احداهما للظهر والاخرى للعصر و جعل المكلف بالكسر الاول للظهر والثانية للعصر غير موجب للفرق حقيقة ولذا قال عليه السلام انما هى اربع مكان اربع والله العالم بحقيقة احكامه . قد وقع الفراغ عن البحث عن المواقيت من كتاب حقائق الفقه

للحقير العاصى محمد المحقق

الكرمانى اصلا والطهرانى

تولدا و مسكنا فى يوم

الجمعة من اول شهر

الجمادى الثانى فى سنة ١٣٨٩ ويتلوه البحث عن احكام القبلة فى المجلد السادس انشاء الله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

فهرست المجلد الخامس من حقائق الفقه

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
فى منكر الضرورى	٢	مطهرية النار	٩٦
فى ما يتعلق بالولاية	٥	طهارة الجص والحطب والطين ونحوها بالطبخ	٩٨
فى الغلاة	٩	الاستحالة	١٠٩
فى المجبّرة	١٢	الانتقال	١١٣
فى عرق الجنب من الحرام	١٨	المرتد	١١٥
فى عرق الابل الجلالة	٢١	مطهرية الارض	١٢٦
فى بول البغال	٢٥	ماء الغيث	١٣٠
احكام النجاسات	٢٩	الاوانى	١٣٢
عدم منجسية المتنجس	٣١	اصالة عدم التذكية	١٤٠
ازالة النجاسة عن الثوب والبدن	٣٦	غسل ظروف الخمر	١٥٨
ازالة النجاسة عن المسجد	٣٨	عدد الفرائض ونوافلها	١٦٥
فيما عفى عنه من الدم	٤٢	اشتراك الوقت للظهرين	١٧٧
فى لزوم عصر الثياب	٥٢	وقت المغرب	١٨٨
فى بول الرضيع	٥٥	وقت الصبح	١٩٠
تقديم البينة على الاستصحاب	٥٩	معرفة الزوال	١٩٣
حجية قول ذى اليد	٦١	الغروب باستتار القرص وعدمه	١٩٤
لزوم الغسل من البول مرتين	٦٢	الاقوال فى وقت الظهر	٢٠٠
الصلوة مع النجاسة	٦٥	المراد بمماثلة الفيء للشاخص	٢٠٥
رؤية النجاسة فى اثناء الصلوة	٧٣	وقت العشاء	٢١١
مطهرية الشمس	٨٣		

العنوان	الصفحة
امتداد الوقت الى الفجر لذوى الاعذار	٢١٤
الجمع بين الصلوتين والبحث مع العامة	٢١٨
وقت النوافل	٢٢٩
وقت نوافل الليل	٢٣٩
التطوع فى وقت الفريضة	٢٤٦
طرو العذر بعد الزوال	٢٥٤
من ادرك ركعة	٢٥٦
طريق العلم بالوقت	٢٥٩
النوافل المبتدئة	٢٦٧
استحباب قضاء النوافل	٢٧٠
العدول من اللاحق الى السابق	٢٧٢

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	١٣	ياضره	يؤخره
٢٠	٢	الفرض	الفرق
٢٢	٤	نجاسة	بنجاسة
٣٢	١٥	لوجه	بوجه
٣٢	٢١	تنجس	تنجيس
٣٧	١٠	القصر	القصير
٣٧	١٩	بخبر	وبخبر
٤٠	١	بالحالط	بالحائط
٤٢	١٧	اوالقبيح	القبيح
٤٢	٢٢	يدل	يدل عليه
٤٧	١٨	المعيار	معيار
٤٨	٦	لمتقدمة	المتقدمة
٥٠	٣	الملبوس	ملبوس
٥٢	٢	صلوحيتة	صلاحيته
٥٣	٢٢	انظهر	ان طهر
٦٠	٢	فمعاد	فمفاد
٦١	١٥	على القاعدة	عليه قاعدة
٦٢	٤	على انه	على ان
٦٣	٢٤	ماءالمرة	الماء بالمرة
٦٤	١٩	يابساً(رشه	(يابساًرشه
٦٥	١٦	واما	(و)اما
٧١	٢٢	علاءبن	علاء
٧٧	١٣	حاصلة	الحاصلة
٨١	٢٤	الاستصحاب	الاستحباب
٨٦	١٩	وهى	وهى غير صالحة له
٩١	١٤	لم يقل	لم نقل
٩٤	١	لايتوهم	فلايتوهم
٩٨	٢٤	ذكر مطهر	مطهراً
١٠٢	٦	وانهما	الى ما
١١٤	٢١	يعنون	يقبلون
١٢٤	٢	المتنافيين	متنافيين
١٣٢	١٣	ان بال	الاان بال
١٣٢	١٨	الفاسدة	الفاسد
١٣٧	٨	بالرجال	مختصا بالرجال
١٣٧	١٧	يطلق	يحمل
١٣٨	١٨	كما لمكحة	كالمكحة
١٣٩	٤	فلامناص	لامناص
١٤٢	٢	بالكم بالبقاء	بالبقاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٤٧	١٦	البقر	الابل
١٤٨	١	انذلك	كونذلك
١٤٨	١٢	اشير	أشار
١٤٨	١٨	المختصر	مختصر
١٥٠	١٣	ذبحت	ماذبحت
١٥٢	١١	مقام	فىمقام
١٥٤	٢١	قال	فاسد قال
١٥٦	١٩	بذح	بذبح
١٥٧	١٢	باستصحاب	بالاستحباب
١٦٥	١٢	ومنها	ومثلها
١٦٥	١٢	والواحدة	والواحدة الخ
١٦٦	١	ومنها	ومنهارواية
١٧١	١٩	انه اربع	اربع
١٧٢	٢١	يقطع	يسقط
١٧٣	٢٣	المفضول	المفصول
١٨٠	١٠	فيماذكره	ظهرما
١٩٧	٣	التزام	الالتزام
١٩٨	١٩	غالباولا	كذلك ولا
١٩٨	٢٣	جانب	جانب المشرق
٢٠١	٢٣	وقوعهما	وقوعها
٢٠١	٢٤	وقوعها	ووقوعها
٢٠٢	٣	آخر	أخّر
٢١٥	٢٠	لمطلقا	مطلقا
٢١٦	٦	لهما	لها
٢٢١	١٩	ولو	وان
٢٢١	٢٠	خارج	خارجا
٢٢٢	٦	مايصح	مالايصح
٢٢٣	٩	الجمع	بالجمع
٢٢٤	٣	لموردين	للموردين
٢٢٥	١٣	العرفة	العرفات
٢٢٦	١٨	عد	عبد
٢٢٧	١٦	تجوز	تجور
٢٢٧	١٨	آخر	أخّر
٢٢٩	٢١	بجيث	لابحيث
٢٣٦	١٩	اختلاف	ان اختلاف
٢٣٧	١٤	امكانه	عدم امكانه
٢٤١	١١	فلا	فلايجوز
٢٤٩	٨	التطول	التطوع
٢٥٢	١٩	الاختصاص	الااختصاص
٢٥٨	٢٤	لانه	لان

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

2271
.3553
.827
mujallaa
5

Princeton University Library
32101 047105497

RECAP