



۱۰۷۷

پنابائع الاحکام

فی

معرفۃ الرجال الکرام والکرامۃ

مؤلف

سید الفقہاء والجمہورین العالمین

السید علی الموسوی القزوینی

الرقی ۱۲۹۸ھ

محقق سبط

السید عبد الرحیم المرعشی القزوینی

الجزء الثالث

موسس النشر الاسلامی

الطبعة لجماعة المدرسين بمجمع المشقة

جمعہ داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۵۰۲۸۰۶

ش - اموال

شابك (دورة) ٤ - ٧٧ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

ISBN 978 - 964 - 470 - 077 - 4



ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام (ج ٣)

مركز تحقيق مكتبة نور

- | | |
|----------------|---|
| ■ تأليف: | آية الله العلامة السيّد عليّ الموسويّ القزوينيّ |
| ■ تحقيق: | سماعة السيّد عبدالرحيم الجزميّ القزوينيّ |
| ■ الموضوع: | الفقه |
| ■ عدد الصفحات: | ٨٨٤ |
| ■ طبع ونشر: | مؤسسة النشر الإسلامي |
| ■ الطبعة: | الأولى |
| ■ المطبوع: | ٥٠٠ نسخة |
| ■ التاريخ: | ١٤٣٠ هـ. ق |
| ■ شابك ج ٣: | ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٨٤٨ - ٠ |

ISBN 978 - 964 - 470 - 848 - 0

قم - شارع الأمين - ابتداء شارع الجمهورية الإسلامية ص . ب ٧٤٩ - ٣٧١٨٥

تلفون: ٢٩٣٣٢١٩ - ٢٩٣٢٢١٩ فاكس: ٢٩٣٣٥١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فهذا هو المجلد [الثالث] من كتاب ينابيع الأحكام في الحلال والحرام «كتاب الصلاة» وهي لغة «الدعاء» على ما هو المعروف فيما بينهم المصرح به في كلام أهل اللغة، المتسالم فيه عند كافة العلماء^(١) سيما الفقهاء والأصوليين في كتبهم الفقهية والأصولية. فلا ينبغي الاسترابة في كونها بحسب الوضع اللغوي حقيقة فيه، لكن قضية إطلاق تفسيرها به كونها لفظين مترادفين.

ويشكل بأن من حكم المترادفين صحة حلول أحدهما محل صاحبه، و«الدعاء» على ما ظهر من تتبع موارد استعماله وملاحظة كلام أهل اللغة مقول بالاشتراك المعنوي على طلب الخير وطلب الشر، ويخص في الاستعمال بالأوّل إذا عدّى باللام، وبالثاني إذا عدّى بـ«على»، بخلاف الصلاة فإنّها لا ترد في الاستعمال إلّا لطلب الخير، فلا تحل محل الدعاء بمعنى طلب الشر ولذا تتعدّى دائماً بـ«على». ولم ينقض بإفادتها الضرر، وقضية ذلك أن يقال: إنّها بحسب اللغة وإن كانت للدعاء لكن لا على إطلاقه، بل الدعاء الخاص وهو طلب الخير خاصة. فبينها وبين الدعاء عموم وخصوص مطلقاً، فكلامهم في تفسيرها به لا يخلو عن إهمال. وفي كلام بعض أهل اللغة^(٢) عدّ «الرحمة» أيضاً «كالاتباع»^(٣) من معاني الصلاة، وجعل منه قوله تعالى: «وأولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة»^(٤).

(١) المبسوط ١: ٧٠، المعبر ٢: ٩، المنتهى ٤: ٧، نهاية الأحكام ١: ٣٠٧، التذكرة ٢: ٢٥٩، التحرير ١:

١٧٣، الذكري ١: ٦٥، غاية المراد ١: ٢٧٥. (٢) الصحاح ٦: ٢٤٠٢، لسان العرب ١٤: ٤٦٤.

(٣) لسان العرب ١٤: ٤٦٧، تهذيب اللغة ١٢: ٢٣٧. (٤) البقرة: ١٥٧.

وقد زعم^(١) جمع أنها من الله تعالى للرحمة ومن الملائكة للاستغفار ومن آدميين للدعاء.

وظاهر جماعة منهم أنها مقولة عليها من باب الاشتراك اللفظي، وقضية ذلك اختلاف معنى اللفظ لغة باختلاف المسند إليه، ويردّه - مع مخالفة الاشتراك للأصل - أن الاستغفار قسم من الدعاء، بناءً على أن طلب الخير أعم من طلب المغفرة.

وكونها من الله تعالى للرحمة على وجه الحقيقة ممّا لا شاهد له، سوى ما عرفته عن بعض أهل اللغة من عدّ «الرحمة» من معانيها.

وفيه - مع أنه لا تخصيص فيه - : أنه لم يظهر منه أنه ذكرها باعتقاد الحقيقة، فمن الجائز كونه إنما ذكرها باعتقاد المجازية، ويقوى ذلك بملاحظة أن من ديدن أهل اللغة في التعرّض لمعاني اللفظ الجمع بين حقائقه ومجازاته.

فلم يبق إلا الإسناد المتوقّف صحّته في الله تعالى على إرادة الرحمة حيثما وردت مسندة إليه، نظراً إلى أن الدعاء بمعنى طلب الخير عن الغير لا يصحّ إلا من العاجز. ويردّه أن جعل الإسناد أمانة للوضع ليس بأولى من أخذه قرينةً للتجوّز كما في إسناد الرحمة إليه تعالى، مع أنه لم يعهد في كلام العرب لفظ يختلف معناه باختلاف المسند إليه، مع أن الوضع بالشرط كما هو اللازم من قول الجماعة باطل - على ما قرّر في محله - فالقول المذكور ضعيف جداً.

ويتلوه في الضعف جعلها مقولة على المعاني الثلاث بالاشتراك المعنوي، لجامع العطف الذي من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن آدميين دعاء بعضهم لبعض، قائلاً: «الصواب عندي أن الصلاة لغة بمعنى واحد وهو العطف، إلى أن قال: وأمّا قول الجماعة فبعيد من جهات:

أحدها: اقتضاؤه الاشتراك، والأصل عدمه.

الثاني: إننا لا نعرف في العربية فعلاً واحداً يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقياً.

(١) جامع المقاصد ٢: ٥ «و قد صرّحوا بأن لفظها من الألفاظ المشتركة، فهي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار...». ساكناً عليه، تهذيب اللغة ١٢: ٢٣٦، الصدوق في معاني الأخبار: ١/٣٦٧.

الثالث: أن الرحمة فعلها متعدّ، والصلاة فعلها قاصر، ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدّي.

الرابع: أنه لو قيل مكان «صلى عليه» دعا عليه انعكس المعنى، وحق المترادفين صحة حلول كلّ منهما محلّ الآخر^(١).

وفيه: أن ورود الصلاة لغة للعطف ممّا لم يشهد له شاهد، ولو ثبت الاستعمال فيه في بعض الأحيان فهو أعمّ من الحقيقة. وإنكار كونها للدعاء كما هو قضية الوجه الرابع مدافع لما هو من قبيل الواضحات، وهو على ما يتّناه لا يلزم الترادف بينها وبين الدعاء حتّى ينكر بعدم صحة حلول الدعاء مكانها استناداً إلى انعكاس المعنى. مع أن أصالة عدم الاشتراك لفظاً لا تقضي بتعيّن الاشتراك معنئ. مع قيام احتمال المجاز فيما عدى الدعاء إلّا مع رجحان الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز، وهو محلّ منع. فالوجه هو ما قرّرناه من جعلها مجازاً في الرحمة، وإرجاع الاستغفار إلى الدعاء، كما يظهر الالتزام به من محكيّ روض الجنان ردّاً على من قال: «إنّها من الله بمعنى الرحمة» استناداً إلى أن ارتكاب كونها في ذلك ونحوه مجازاً خير من جعلها مشتركة، وبأنّ ظاهر العطف في قوله تعالى: «عليهم صلوات من ربهم ورحمة»^(٢) يقتضي المغايرة^(٣) وإن ضعف مستنده في الوجه الثاني، بأنّ كون الصلاة في الآية مراداً بها الرحمة ممّا لا محيص عنه، لاستحالة إسنادها بمعنى الدعاء إليه تعالى، وغاية ما هنالك كونه على وجه التجوّز، فالعطف تفسيري لا محالة، ولو كان خلاف ما يقتضيه ظاهر العطف.

وكيف كان فهي شرعاً باعتبار الوضع الشرعي - بناءً على الحقائق الشرعيّة في ألفاظ العبادات كما حقّق في محله - عبارة عن العبادة المخصوصة التي تكون تارة ذكراً محضاً كالصلاة بالتسبيح، وأخرى فعلاً محضاً كصلاة الأخرس، وثالثة يجمعهما كصلاة الصحيح المختار ومن بحكمه في اشتمال صلاته على الذكر والفعل معاً.

واشتهارها عند المتشرّعة بحسب صورتها النوعيّة - بحيث يعرفها كلّ أحد من فقيه وعامي وإن جهلها الأكثر بأجزائها المفصّلة - ممّا يغني عن التعرّض لتعريفها، ولذا قال في

(٢) البقرة: ١٥٧.

(١) مغني اللبيب ٢: ٧٩١ الباب الخامس.

(٣) روض الجنان مقدّمة الكتاب ١: ٣٢.

المدارك: «وهي أشهر من أن يتوقف فهم معناها على تعريف لفظي»^(١) مع أن التعريف التام السليم عما ينقضه في طرد أو عكس وما يشينه من إطناب أو إجمال غير متيسر هنا، ولذا لم يأت كل من تعرض لتعريفها بما يسلم عن جميع ما ذكر، والسرف فيه جهالة ماهيتها الجامعة لشتات جزئياتها المانعة عن دخول كل مغاير لها.

وعن جماعة: من أئمة اللغة كابن الأثير في النهاية^(٢) وصاحب القاموس^(٣) وغيرها ذكر هذه العبادة المخصوصة في عداد معاني الصلاة، فتوهم منه كونها من معانيها اللغوية. ويزيغه: منع ظهور كلامهم في أنهم ذكروها باعتقاد كونها من معانيها بالوضع اللغوي الثابت من واضح لغة العرب لتكون من الحقائق اللغوية، فيجوز كونهم ذكروها باعتقاد المجازية بالنظر إلى اللغة، أو باعتقاد الحقيقة بحسب الوضع الشرعي، نظراً إلى أن المعلوم من ديدن أهل اللغة أنهم إنما كانوا يضبطون في كتبهم المدونة معاني الألفاظ المتداولة في عرف زمانهم.

ومن المقرر أن كتب اللغة إنما دوت في عهد الأئمة فيما بين زمان الصادقين إلى زمان العسكريين عليه السلام وظاهر أن العبادة المخصوصة في معنى الصلاة كانت متداولة معروفة ثمة على وجه المجاز أو الحقيقة بالوضع الشرعي، مع أن الوضع اللغوي إن أريد به ما صدر من واضح أصل لغة العرب غير ممكن في تلك العبادة لكونها أمراً شرعياً لم يعرفه غير الشارع، وإن قلنا بحصول التسمية لها قبل شرع نبينا عليه السلام على ما هو المحقق المدلول عليه بالآيات والروايات، من ثبوت الصلاة كالزكاة والصيام في الشرائع السالفة أيضاً، كشرع عيسى وموسى وإبراهيم وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام.

نعم: لو أريد بالحقائق اللغوية ما كان وصف الحقيقة له ثابتاً في ما هو من ألفاظ لغة العرب ولو بوضع غير العرب - كالشارع ونحوه - أو بوضع العرب لكن من حيث إنهم من أهل الشرع، كان لإدراجها في الحقائق اللغوية وجه إلا أنه خلاف الاصطلاح. وفي الذخيرة بعد نقل الخلاف في كونها حقيقة شرعية «لا شك في كونها حقيقة عرفية»^(٤) وكأنه أراد بها عرف المتشرعة، وإلا فالحقيقة العرفية بمعنى العرف العام متا لا معنى له.

(١) المدارك ٦: ٣.

(٢) النهاية ٥٠: ٣.

(٣) القاموس ٤: ٣٥٣.

(٤) الذخيرة: ١٨٢.

ثم: الروايات المأثورة في فضلها كالروايات المروية في عقاب تاركها فوق حد الإحصاء.

ففي رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام: «أن غلة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عز وجل، وخلع الأنداد، وقيام بين يدي الجبار جل جلاله بالذل والمسكنة والخضوع والاعتراف والطلب للإقالة من سالف الذنوب، ووضع الوجه على الأرض كل يوم خمس مرات إعظماً لله عز وجل، وأن يكون ذاكرة غير ناس ولا بطر، ويكون خاشعاً متذللاً راغباً، طالباً للزيادة في الدين والدنيا، مع ما فيه من الإيجاب والمداومة على ذكر الله عز وجل بالليل والنهار لئلا ينسى العبد سيده ومدبره وخالقه فيبطر ويغفى، ويكون في ذكره لربه وقيامه بين يديه زاجراً له عن المعاصي، ومانعاً له عن أنواع الفساد»^(١).

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الصلاة ميزان فمن وفى استوفى»^(٢).

وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام: «إن طاعة الله عز وجل خدمته في الأرض، وليس شيء من خدمته يعدل الصلاة، فمن ثم نادى الملائكة زكرياً وهو قائم يصلي في المحراب»^(٣).

وفي رواية إبراهيم بن عمر اليماني رفعه إلى علي عليه السلام أنه كان يقول: «إن أفضل ما يتوصل به المتوصلون إلى الله الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيل الله، وكلمة الإخلاص فإنها الفطرة، وإقام الصلاة فإنها الملة...»^(٤) الحديث.

وفي رواية معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربهم، وأحب ذلك إلى الله عز وجل ما هو؟ فقال: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة، ألا ترى أن العبد الصالح عيسى بن مريم عليه السلام قال: «وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً»»^(٥).

وعن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة فريضة خير من عشرين حجة، وحجة

(١) الوسائل ٤: ٧/٨، ب ١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه ١: ٦٤٥/٢١٤، علل الشرائع:

٣١٧، ب ٢/٢ باختلاف يسير. (٢) الكافي ٣: ١٣/٢٦٦، الفقيه ١: ٦٢٢/٢٠٧.

(٣) الوسائل ٤: ٥/٣٩، ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه ١: ٦٢٣/٢٠٨.

(٤) الفقيه ١: ٦١٣/٢٠٥. (٥) مريم: ٣١.

(٦) الوسائل ٤: ١/٣٨، ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الكافي ٣: ١/٢٦٤.

خير من بيت ذهب يتصدق به حتى يفنى»^(١).

وعن زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أي الأعمال أفضل بعد المعرفة؟ فقال: ما من شيء بعد المعرفة يعدل هذه الصلاة، ولا بعد المعرفة والصلاة شيء يعدل الزكاة... إلى أن قال: وصلاة فريضة تعدل عند الله ألف حبة وألف عمرة مبرورات متقبّلات، والحجّة عنده خير من بيت مملوء ذهباً، لا بل خير من مل الدنيا ذهباً وفضّة ينفقه في سبيل الله...»^(٢) الحديث.

وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود نفعت الأطناب والأوتاد والغشاء، وإذا انكسر العمود لم ينفع طنب ولا وتد ولا غشاء»^(٣).

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصلاة عمود الدين مثلها كمثّل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود ثبت الأطناب والأوتاد، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طنب»^(٤).

وفي رواية عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إن الله عز وجل إنّما فرض على الناس في اليوم واللييلة سبع عشرة ركعة، من أتى بها لم يسأله عمّا سواها»^(٥).
وفي رواية عن الصادق عليه السلام قال: «أول ما يحاسب به العبد الصلاة، فإن قبلت قبل سائر عمله، وإذا ردّت ردّه عليه سائر عمله»^(٦).

وفي رواية عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عمود الدين الصلاة، وهي أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم، فإن صحّت نظر في عمله، وإن لم تصحّ لم ينظر في بقية عمله»^(٧).
وفي الفقيه «ودخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد وفيه أناس من أصحابه، فقال: أتدرون

(١) الوسائل ٤: ٣٩/٤، أبواب أعداد الفرائض، الكافي ٣: ٢٦٥/٧.

(٢) الوسائل ١: ٢٧/٣٤، ب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، أمالي الطوسي ٢: ٣٠٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣/٦، ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٢٦٦/٩.

(٤) الوسائل ٤: ٢٧/١٢، ب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، المحاسن: ٤٤/٦٠.

(٥) الوسائل ١: ٧٩/٧، ب ١٦، أمالي الطوسي ٢: ٢٦٣.

(٦) الوسائل ٤: ٣٤/١٠، ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه ١: ٢٠٨/٦٢٦.

(٧) الوسائل ٤: ٣٤/١٣، ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ٢٣٧/٩٣٦.

ما قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: إن ربكم يقول إن هذه الصلوات الخمس المفروضات، من صلاتهن لوقتتهن وحافظ عليهن لقيتي يوم القيامة وله عندي عهد أدخله به الجنة، ومن لم يصلهن لوقتتهن ولم يحافظ عليهن فذاك إلي، إن شئت عذبت به وإن شئت غفرت له»^(١).

وفي رواية أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة... إلى أن قال: ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلى المغرب ثم قام فتنفل بأربع ركعات، ثم أقام فصلى العشاء ثم التفت إلي، فقال: يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات من أقامهن وحافظ على مواقيتهن لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخله به الجنة، ومن لم يصلهن لمواقيتهن ولم يحافظ عليهن فذلك إليه إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه»^(٢).

وفي رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «الصلاة قربان كل تقى»^(٣). وعن إسماعيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إيتاكم والكسل، إن ربكم رحيم يشكر القليل، أن الرجل ليصلي الركعتين تطوعاً يريد بهما وجه الله، فيدخله الله بهما الجنة...»^(٤).

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بينما رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد إذ دخل رجل، فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده، فقال صلى الله عليه وآله: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا وهكذا صلاته ليموتن على غير ديني»^(٥).

وعن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة يدعى بالعبد، فأول شيء يسأل عنه الصلاة، فإذا جاء بها تامة وإلا رجع في النار، قال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضيعوا صلاتكم، فإن من ضيع صلاته حشر مع قارون وهامان، وكان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين، فالويل لمن لم يحافظ على صلاته وأداء سنته»^(٦). وعن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٦٢٥. (٢) الوسائل ٤: ١٠٧/١، ب ١ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٦٧/٢.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣/١، ب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه ١: ٢١٠/٦٣٧.

(٤) الفقيه ١: ٢٠٩/٦٣١.

(٥) الوسائل ٣: ٢٠/٢، ب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ٢٣٩/٩٤٨.

(٦) الوسائل ٤: ٣٠/٧، ب ٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣١/٤٦.

أوصني، فقال: لا تدع الصلاة متعمداً، فإن من تركها متعمداً فقد برئت منه ملّة الإسلام»^(١). وعن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث الكبائر قال: «إن تارك الصلاة كافر»^(٢) يعني من غير علّة.

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث عدد النوافل قال: «إنما هذا كله تطوع وليس بمفروض، أن تارك الفريضة كافر، وأن تارك هذا ليس بكافر»^(٣).

وعن العجلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: ما بين المسلم وبين أن يكفر إلا أن يترك الصلاة الفريضة متعمداً، أو يتهاون بها فلا يصلّيها»^(٤).

وعن عبدالله بن ميمون عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن جابر قال: «قال رسول الله ﷺ: ما بين الكفر والإيمان إلا ترك الصلاة»^(٥).

وعن مسعدة بن صدقة أنه قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام ما بال الزاني لا تسمّيه كافراً، وتارك الصلاة تسمّيه كافراً، وما الحجّة في ذلك؟ فقال: لأن الزاني وما أشبهه إنما يفعل ذلك لمكان الشهوة لأنّها تغلبه، وتارك الصلاة لا يتركها إلا استخفافاً بها، وذلك لأنّها لا تجد الزاني يأتي المرأة إلا وهو مستلذّ لإتيانها قاصداً إليها، وكلّ من ترك الصلاة قاصداً لتركها فليس يكون قصده لتركها اللذّة، فإذا نفيت اللذّة وقع الاستخفاف، وإذا وقع الاستخفاف وقع الكفر»^(٦).

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام: «إنّ العبد إذا صلى الصلاة في وقتها وحافظ عليها ارتفعت بيضاء تقيّة، تقول حفظتني حفظك الله، وإذا لم يصلّها لوقتها ولم يحافظ عليها ارتفعت سوداء مظلمة، تقول ضيّعتني ضيّعك الله»^(٧) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. ثمّ النظر في هذا الكتاب يقع في مقاصد:

- (١) الوسائل ٤: ٥/٤٢، ب ١١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ١١/٤٨٨.
- (٢) الوسائل ٤: ٤/٤٢، ب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٣/٧.
- (٣) التهذيب ٢: ١٣/٧، ب المسنون من الصلوات.
- (٤) الوسائل ٤: ٦/٤٣، ب ١/١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عقاب الأعمال: ١/٢٧٤، المحاسن ١: ٨/٨٠.
- (٥) الوسائل ٤: ٧/٤٣، ب ٧/٤٣، عقاب الأعمال: ٢/٢٧٥.
- (٦) الوسائل ٤: ٢/٤١، ب ١١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٢: ٩/٢٨٦، الفقيه ١: ١٣٢/٦١٦، قرب الإسناد: ٢٢.
- (٧) الوسائل ٤: ٢/١٠٨، ب ١ من أبواب المواقيت مع اختلاف يسير، الفقيه ١: ٦٢٧/٢٠٩.

المقصد الأول

في المقدمات

التي يراد بالمقدمة الصادقة عليها جمع ما هو نظير مقدمة الكتاب، وهو طائفة من الأمور تقدم على الصلاة، وتذكر أمامها لارتباط لها بها، إما لكونها ممّا يتوقف عليها في وقوعها الخارجي أو الشرعي - كالمواقيت والقبلة ولباس المصلي ومكانه - أو لكونها ممّا يتوقف عليه جزء الصلاة في وقوعه الخارجي أو الشرعي وهو ما يصحّ السجود عليه، أو لكونها ممّا يتقدم عليها وضعاً فقط كالأذان والإقامة، أو لكونها ممّا يوجب العلم بأنواع الصلاة وجزئياتها الإضافية وهو أعداد الصلوات المفروضة والمسنونة، فإنّ المقدمة بهذا المعنى هو القدر الجامع بين جميع هذه الأمور السبع لا غير، كما يظهر بأدنى تأمل.

وكيف كان ففي هذا المقصد المتكفل لبيان المقدمات فصول.

الفصل الأول في أعداد الصلوات

وفيه ينابيع:

ينابيع

في أعداد الصلوات الواجبة

واعلم أنّ الصلاة إمّا واجبة أو مسنونة، والواجب منها أنواع، والمراد بسجود هذه الأنواع أنّه لا يجب من الصلاة إلا هذه الأنواع، لا أنّه لا تكون هذه الأنواع إلا واجبة. وبالجملة الحصر المستفاد من كلام الفقهاء في هذا المقام من باب حصر الصفة في الموصوف، لا من باب حصر الموصوف في الصفة، لوضوح أنّ أكثر هذه قد يعرضه الندب كالفريضة المعادة، وصلاة العيدين في أزمّة الغيبة، والمعادة من الكسوفين، وصلاة الطواف المندوب. وقد يحرم بعضها كالجمعة في حال الغيبة على القول بالتحريم. والمراد بالوجوب هنا ما يعمّ ما يجب بأصل الشرع، وما يجب لعارض بسبب من المكلف كالملتزم بنذر أو عهد أو يمين، أو تحمّل عن الغير بالإجارة أو بسبب من غيره، كالواجب من قضاء الميت على وليّه.

واختلفت عباراتهم في عدد الصلوات الواجب، حيث إنهم بين من جعله تسعاً كالمحقق في المعتبر^(١) والشرائع^(٢) والعلامة^(٣) في أكثر كتبه، الفرائض اليومية والجمعة والعيدين والكسوف الشامل للكسوف والزلزلة والآيات وصلاة الطواف وما يلزمه الإنسان بالنذر

(١) المعتبر ٢: ١٠.

(٢) الشرائع ١: ٥٩.

(٣) المنتهى ٤: ١١، التذكرة ٢: ٢٥٩، القواعد ١: ٢٤٥.

وهو الثامن وشبهه وهو التاسع، كما في المعبر^(١) والقواعد^(٢) وغيرهما. وفي الشرائع جعل الثامن صلاة الأموات والتاسع الملتزم به بالنذر وشبهه من العهد واليمين والإجارة. والأول مبني على خروج صلاة الأموات عن حقيقة الصلاة. وكون إطلاقها عليها على وجه المجاز. وبين من جعلها سبعا بإدراج الكسوف الشامل للكسوف والزلزلة في الآيات، مع جعل السادس صلاة الأموات، والسابع ما يلزمه الإنسان بنذر وشبهه كما في النافع^(٣) واللمعة^(٤) والدروس^(٥).

وبين من جعلها ستاً بإسقاط صلاة الأموات، تعليلاً بخروجها عن حقيقة الصلاة كما في مصابيح^(٦) العلامة الطباطبائي.

وقيل بكونها خمساً بإرجاع الجمعة إلى اليوميّة، لكونها بدلاً عن الظهر وهو من اليوميّة. وربما قيل أو احتتمل كونها أربعاً بإسقاط ما يلزمه الإنسان اقتصاراً على ما يجب بأصل الشرع.

والإتصاف: أن إدراج الجمعة في اليوميّة ممّا لا وجه له، وكونها بدلاً عن الظهر لا يقضي بكونها منها على وجه الحقيقة، مع كونها ماهيّة أخرى مغايرة لها، كما يكشف عنه اختصاصها بأحكام كثيرة لا تجري في اليوميّة، كما أن أفراد الكسوفين والزلزلة عن الآيات ممّا لا وجه له. بعد ملاحظة اتحاد الجميع بحسب الماهيّة كما يكشف عنه اشتراكها في أكثر الأحكام. مع كون السبب في وجوب الجميع العلامة الإلهيّة السماويّة أو الأرضيّة. وأضعف منه إفراجه ما يلتزم بشبه النذر من العهد واليمين والإجارة عمّا يلتزم بالنذر، بل الوجه كون الجميع من نوع واحد.

وأما صلاة الاحتياط وقضاء الفائتة ففي دخولها في اليوميّة لكون الاحتياط مكثلة لما يحتمل فواته. وكون القضاء تابعا لما فات من اليوميّة فيكون منها، أو في الملتزم به لكون المكلف بشكّه يلتزم بالاحتياط ويتفويته في الوقت يلتزم بالقضاء، أو الأول في اليوميّة والثاني في الملتزم، وجوه: ذكرها في المسالك^(٧) والروضة^(٨) وتبعه السيّد في الرياض^(٩)

| | | |
|---------------------|------------------------|------------------------|
| (١) المعبر ٢: ١٠. | (٢) القواعد ١: ٢٤٥. | (٣) النافع: ٢١. |
| (٤) اللّمة: ٩. | (٥) الدروس: ١: ١٣٦. | (٦) مصابيح الأحكام: ٢. |
| (٧) المسالك ١: ١٣٧. | (٨) الروضة ١: ٤٦٨-٤٦٩. | (٩) الرياض ٣: ٢٣. |

وغيره في غيره^(١) وفي الروضة^(٢) بعد ما ذكر الوجه الأخير «أن له وجهاً وجيهاً» لكن الأجود هو الأول وفاقاً لجمال الملة والدين في حواشيه على الروضة^(٣) لأن الاحتياط على تقدير مصادفته النقص في الواقع جزء، وإلا فهو تابع لليومية فيكون منها، والقضاء تدارك للفائت منها فتكون هي اليومية، غير أنها تقع في خارج وقتها، ويقوى ذلك على القول بجعله تابعاً للأداء، إذ ليس حينئذٍ إلا أمر واحد يقتضي امتثالاً في الوقت المضروب أو خارجه.

وأما صلاة الأموات: فالأقرب خروجها عن حقيقة الصلاة بالمعنى الشرعي، وفاقاً لثاني الشهيدين^(٤) والذخيرة^(٥) وشرح الدروس^(٦) للفاضل الكاظمي وسيد المصاييح^(٧) وغيره^(٨) بل وأكثر المتأخرين كما في المصاييح، لعدم تبادرها عرفاً من إطلاقات الصلاة، بل وتبادر غيرها وهو تبادر ذات الركوع والسجود مع عدم وقوع الإطلاق عليه إلا بإضافة كما في الماء المضاف، مضافاً إلى رواية يونس بن يعقوب في الصحيح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنائز أصلي عليها على غير وضوء؟ قال: نعم إنما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل، كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء»^(٩) دلت الرواية على أنها مجرد تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل، وليست صلاة على وجه الحقيقة ليشملها العمومات الواردة فيها المثبتة للطهور فيها.

واستدل أيضاً كما في الذخيرة^(١٠) وشرح الدروس بأن «الظاهر من الصلاة ما يجب فيه الطهارة وقراءة الفاتحة، ولا يعتبر شيء منهما في صلاة الجنائز إجماعاً»^(١١). وهذا كسابقه إنما ينفي وقوع الصلاة عليه على وجه الاشتراك المعنوي، وأما الاشتراك لفظاً فاحتماله باقي إلا أن يتمسك لفيه بالأصل.

واستدل في الروضة بما ورد من أنه «لا صلاة إلا بطهور»^(١٢) «ولا صلاة إلا بفاتحة

(١) المدارك ٣: ٨، روض الجنان ٢: ٤٧٤، كشف اللثام ٣: ٨.

(٢) الروضة ١: ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٣) حاشية الروضة (للخوئساري) كتاب الصلاة: ١/.

(٤) روض الجنان: ٤٧٤، الروضة ١: ٤. (٥) والذخيرة: ١٨٢. (٦) شرح الدروس ١: ٥١٨.

(٧) مصاييح الأحكام: ٩٨. (٨) المدارك ٣: ٩.

(٩) الوسائل ٢: ٧٩٩/٣، ب ٢١ من أبواب صلاة الجنائز. (١١) شرح الدروس ١: ٥١٨.

(١٢) الوسائل ١: ٢٥٦/١، ب ١ من أبواب الوضوء، التهذيب ١: ٤٩/١٤٤.

الكتاب»^(١) وأن تحليلها بالتسليم حيث قال: ونفي الصلاة عما لا فاتحة فيها ولا ظهور والحكم بتحليلها بالتسليم ينافي الحقيقة^(٢).

ويغدشه: أن الأول إنما يتم لو كانت النافية لنفي الحقيقة، وهو مبني على ما يراه من كون الصلاة وغيرها من العبادات أسامي للصحيحة وأما على المذهب المنصور فالمتعين حملها على نفي الصحة، ومعه فالاستدلال بنحو هذه الروايات غير ناهض كما لا يخفى. وليس للقول الآخر إلا ما حكاه في الرياض بقوله: «ربما يدعى: عدم صحة السلب عرفاً، ودلالة بعض النصوص على كونها صلاة»^(٣) مفسراً لبعض النصوص في العاشية المنسوبة إليه بما دل على «أن النبي ﷺ ما صلى على النجاشي بل دعا له»^(٤) أي ما صلى صلاة الميت، وفي المجمع مرسل «أن النبي ﷺ صلى على النجاشي لأنه كان يكتُم إيمانه»^(٥). وفي الروايتين مع ضعف سندهما وعدم مقاومتهما لما تقدّم أنه ليس فيهما إلا الاستعمال الذي لا يعبا به في إثبات الحقيقة.

وفي عدم صحة السلب أن المعتبر فيه - على ما قرّر في محله - سلب ما يفهم من اللفظ عرفاً عند إطلاقه، وقد عرفت أنه هنا يحكم التبادر ليس إلا ذات الركوع والسجود، ولا ريب في صحة سلبها بهذا الاعتبار. ولو أريد عدم صحة سلبها باعتبار معنى آخر فدلالته على الحقيقة أول الكلام.

وربما يقوى في النفس كونه هنا نظير عدم صحة سلب الأسد عن الصورة الأسدية المنقوشة في الجدار ونحوه. ولا يبعد أيضاً كونها حقيقة بالوضع العرفي الطارئ على الوضع الشرعي بكثرة الاستعمالات المجازية، كما يحتمل كون إطلاقها عليها باعتبار المعنى اللغوي وهو الدعاء لأنها من أفرادها، فعدم صحة السلب لعلّه لأجل أحد الاعتبارين. وعلى أيّ تقدير فلا إشكال في عدم دخولها في عمومات الصلاة المتكفلة لبيان شرائطها وآدابها، فلا يثبت لها شيء منها إلا بدليل خاص.

فتقرّر بجميع ما قرّرناه أنه ينبغي أن يعدّ الأقسام ستاً كما صنعه في المصاييح^(٦) وكيفما

(٢) الروضة البهية ١: ٤.

(١) عوالي اللآلئ ١: ١٩٦/٢، المستدرک ١: ٢٧٤، ب ١.

(٤) الوسائل ٣: ١٠٥/٥، ب ١٨.

(٣) الرياض ٣: ٢٣.

(٦) مصاييح الأحكام: ٩٨.

(٥) مجمع البحرين ٤: ٢٧٣.

كان فالخلاف المتقدم ليس خلافاً في المعنى والحكم، بل هو اختلاف في العبارة من حيث الإطناب والإيجاز.

والدليل على وجوب هذه الأقسام دون غيرها إما إجماع علماء الإسلام في الجملة وإجماع الأصحاب في أخرى كما في كلام غير واحد، أو أن الحصر استقرائي مستفاد من مجموع الأدلة. هذا مع أن المناسب في كل نوع أن يذكر دليل وجوبه في بابهِ فانتظر له. ثم الصلوات اليومية الواجبة في اليوم واللييلة خمس، الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح. ودليل وجوبها - مع أنه المستفاد من مجموع الأدلة كتاباً وسنةً وغيرهما - إجماع علماء الإسلام، بل هو من أظهر ضروريات هذا الدين الغير المفتقرة إلى الاستدلال التي يوجب إنكارها الكفر والخروج عن الإسلام.

ودليل عدم وجوب غيرها ممّا يقع في اليوم أو اللييلة - مضافاً إلى مجموع سائر الأدلة بعد الأصل - إجماع أصحابنا، وفي المعتبر «وهو مذهب أهل العلم»^(١) خلافاً لأبي حنيفة من العامة القائل بوجوب الوتر^(٢) ويشهد له من رواياتنا المروي عن الباقر عليه السلام «الوتر في كتاب علي واجب، وهو وتر الليل والمغرب ووتر النهار»^(٣) وضعفه بعد ملاحظة عدم قائل من أصحابنا به واضح، كضعف الرواية بعدم كونها معمولاً بها عند الأصحاب، مع احتمالها لإرادة تأكيد الاستحباب من الوجوب أو الوجوب بمعنى الثبوت، مع احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقتها مذهب أبي حنيفة، فتأمل.

وهاهنا لطيفة وردت في رواية حمّاد بن زيد قال: «قلت لأبي حنيفة كم الصلوات؟ فقال: خمس، فقلت: فالوتر؟ فقال: فرض، قلت: لا أدري تغلط في الجملة أو التفصيل»^(٤). واستدل أيضاً على بطلان مذهبه بلزوم خروج الوسطى عن كونه وسطى، واللازم بطلانه بنص الآية «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى»^(٥).

ويخذه: أنه لا يتم إلا على بعض الوجوه في بعض الأقوال، فإن في تعيين الوسطى خلافاً، فقيل: إنها الظهر، ذهب إليه جماعة ولعله المشهور، بل عن الشيخ في الخلاف

(١) المعتبر ٢: ١١. (٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١، الخلاف ١: ٥٣٤.

(٣) المبسوط (للسرخسي) ١: ١٥٥، المجموع ٤: ١٩، فتح العزيز ٤: ٢٢١، الوسائل ٤: ٤/٩١، ب ٢٥.

(٤) بدائع الصنائع ١: ٢٧٠، شرح العناية ١: ٣٦٩. (٥) البقرة: ٢٣٨.

«وإجماع الفرقة عليه» وعُلِّلَ «بأن وقتها وسط النهار، وبأنها متوسطة بين صلاتي النهار الغداة والعصر، وبأنها وسط بين نافلتين متساويتين والأولان منصوصان»^(١):

وقيل كما عن المرتضى: «إنها العصر مدّعيًا عليه الإجماع» وعُلِّلَ «بأنها واسطة بين صلاتي النهار وصلاتي الليل» ويشهد له المرسل عن النبي ﷺ «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر»^(٢) والمرسل عن الحسن بن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي: أنه قال في حديث: «فهي من أحب الصلوات لله عز وجل وأوصاني من بين الصلوات»^{(٣)(٤)}.

وقيل: «إنها المغرب، لتوسطها بين بياض النهار وسواد الليل، وأنها متوسطة بين أقل الصلوات ركعة وهو ركعتان وأكثرها ركعة وهو أربع ركعات لأنها أزيد من الأول وأنقص من الثاني» وبالجملية فهي واسطة بين ثنائي ورباعي، ولأن الظهر أول صلاة وجبت في الشرع فتكون المغرب هي الوسطى، ولأنها مع زيادتها على ركعتين لا تقصر في السفر، فيناسب التأكيد بالأمر بالمحافظة عليها»^(٥).

وقيل: «إنها العشاء، لأنها متوسطة بين صلاتين لا تقصران في السفر أو بين ليلية وبين نهارية، ولأنها أثقل صلاة على المنافقين»^(٦).

وقيل: «إنها الصبح، لتوسطها بين صلاتي الليل وصلاتي النهار أو بين الضياء والظلام، ولأنها لا تجمع مع أخرى فهي منفردة بين مجتمعتين، ولمزيد فضلها بحضور ملائكة الليل والنهار، ولما فيها من المشقة الموجبة لكونها مظنة للتضييع - بسبب البرد في الشتاء، وطيب النوم في الصيف مع فتور الأعضاء وغلبة النعاس وشدة الغفلة ومحبة الاستراحة - فناسب الأمر بالمحافظة عليها»^(٧).

(١) الخلاف ١: ٢٩٤.

(٢) صحيح مسلم: كتاب المساجد ١: ٤٣٧/٢٠٥، كنز العمال ١٠: ٢٨٣/٢٩٩٠٤.

(٣) الوسائل ٣: ٧/٨، ب من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه ١: ٢١١/٦٤٣، ب علّة وجوب خمس صلوات.

(٤) رسائل الشريف المرتضى، المسألة السادسة ١: ٢٧٥ المسائل الميا فارقيات.

(٥) قال به: قبيصة بن أبي ذؤيب وأبو عبيدة السلماني، انظر تفسير الرازي ٦: ١٦٢، ذيل الآية ٢٣٨ من

سورة البقرة، القرطبي ٣: ٢١٠، الحاوي ٢: ٨.

(٦) المجموع ٣: ٦١، تفسير الرازي ٦: ١٦٢.

(٧) قال به: الشافعي ومالك، انظر حلية العلماء ٢: ٢٢، الحاوي ٢: ٧، المجموع ٣: ٦٠.

وقيل: «إنها مخفية كليلة القدر»^(١).

وهذه الأقوال الأربع منسوبة إلى العامة.

وعن بعض أئمة الزيدية «إنها الجمعة في يومها والظهر في غيرها»^(٢) وهذا لا يخالف ظاهراً للقول الأول، وقد نصّ به في بعض الروايات على ما تعرفه.

وكيف كان فالأقرب الأقوى هو القول الأول: للنصوص المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره، ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عز وجل من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار... إلى أن قال: وقال الله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾»^(٣) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله ﷺ وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر»^(٤).

والمروي عن معاني الأخبار بإسناده عن أبي بصير المرادي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة الوسطى صلاة الظهر، وهي أول صلاة أنزل الله على نبيه ﷺ»^(٥).

والمروي عن الطبرسي في مجمع البيان «عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في صلاة الوسطى أنها صلاة الظهر»^(٦).

والمروي عن العياشي في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة الوسطى الظهر. وقوموا لله قانتين، إقبال الرجل على صلاته ومحافظة على وقتها حتى لا يلهيه عنها ولا يشغله شيء».

والمرسل عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلاة الوسطى هي الوسطى من صلاة النهار، وهي الظهر، وإنما يحافظ أصحابنا على الزوال من أجلها»^(٧).

(١) قال به نافع وسعيد بن المسيب والربيع بن خثيم وزيد بن ثابت وشريح، أنظر الحاوي ٢: ٨، المجموع ٦١/٣، تفسير الرازي ٦: ١٥٧.

(٢) تفسير البحر المحيط ٢: ٢٤١ ذيل الآية ٢٣٨ من سورة البقرة قال: روي ذلك عن علي ذكره ابن حبيب. (٣) البقرة: ٢٣٨.

(٤) الوسائل ٤: ١٠/١، ب ٢ أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٢٧١/١.

(٥) الوسائل ٤: ٢٢/٢، ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، معاني الأخبار: ١/٣٣١.

(٦) الوسائل ٤: ٢٣/٣، ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، مجمع البيان ١: ٣٤٣.

(٧) الوسائل ٤: ٢٣/٥ و ٦، ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، تفسير العياشي ١: ١٢٧ - ١٢٨ / ٤١٨ - ٤١٩.

ولا يخالفها المرسل المروي عن عليّ عليه السلام «أنها الجمعة يوم الجمعة والظهر في سائر الأيام»^(١) كما لا يخفى.

وأما مذهب السيّد فيكفي في ضعفه كونه على خلاف المستفيضة المذكورة. وما تقدّم من المرسلين وغيرهما - مع ضعفهما بالإرسال وغيره - لا يصلحان لمقاومة تلك المستفيضة، نعم في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة قوله عليه السلام : وفي بعض القراءة «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وقوموا لله قانتين»^(٢) إلا أنه في الوسائل «وهو محمول على التقيّة في الرواية»^(٣) نظراً إلى أن هذا القول أيضاً ممّا قال به العامة. وأما ما نقله من الإجماع فهو معارض بإجماع الشيخ في الخلاف^(٤).

وأما المناسبة التي ذكرها، فهي إنّما تنهض وجهاً للتسمية بعد وقوع التسمية، ولا تنهض لإثبات أصل التسمية، مع أنّ نحوها أيضاً موجود في الظهر وغيرها ممّا يوافق الأقوال الآخر. وبهذا كلّ يعلم الجواب عن الوجوه والاعتبارات الآخر المذكورة للأقوال الآخر، مع شذوذ تلك الأقوال بأسرها، وكونها عامّة خارجة على خلاف الروايات المخرجة عن أهل العصمة عليهم سلام الله.

ثمّ الفرائض الخمس اليومية سبعة عشر ركعة في الحضر، وإحدى عشرة ركعة في السفر، بسقوط ستّ ركعات عن كلّ رباعيّة ركعتين، وهذا - مع أنّه مدلول عليه بالنصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة، بل القربة من التواتر بل المتواترة معني - مجمع عليه بين المسلمين، وإن وقع الخلاف بين العامة والخاصّة في كون القصر في السفر عزيمة أو رخصة. ولذا قال في المعتبر - بعد ذكر الحكمين للحضر والسفر - : «وعلى ذلك كلّ إجماع المسلمين، وإنما الخلاف في القصر هل هو عزيمة أم لا»^(٥) فتأمّل.

(١) الوسائل ٤: ٢٣/٤، ب ٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، مجمع البيان ١: ٣٤٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٠/١، ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٢٧١/١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣، (٤) الخلاف ١: ٢٩٤.

(٥) المعتبر ٢: ١٢ و ١٤.

مَنبُوع

في أعداد النوافل

واعلم أنَّ ما عدى الصلوات المذكورة كلّه مسنون، وينقسم إلى النوافل اليومية - المعبر عنها بالرواتب - وغيرها، وهو غير محصور، والرواتب على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب ضعف الفرائض، فتكون أربعة وثلاثين ركعة، ثمان قبل الظهر، وثمان قبل العصر، وأربع بعد المغرب، وركعتان عن جلوس تعذان ركعة عن قيام معبر عنها بالوتيرة بعد العشاء، وثمان صلاة الليل، وثلاث عقيبها ركعتا الشفع مع ركعة الوتر بعدهما، وركعتان قبل الفجر، فمجموع الفرائض ونوافلها إحدى وخمسون ركعة.

وفي المعبر وصف العدد المذكور للنوافل «بالمشهور عندنا»^(١) بل في المدارك «وهو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه خلافاً»^(٢) وعن الذكرى «لا نعلم فيه مخالفاً من الأصحاب»^(٣) ونفى الخلاف عنه أيضاً شارح الدروس^(٤) ونقل نفيه عن المختلف^(٥) وعن الدروس^(٦) عليه فتوى الأصحاب، وعن كاشف^(٧) الرموز عليه عمل الأصحاب، بل عن الخلاف^(٨) والانتصار^(٩) والمهذب^(١٠) وغاية المرام^(١١) ومجمع البرهان^(١٢) الإجماع عليه. واختلفت الروايات بين متكفلة لهذا العدد وهي أكثرها وأشهرها، ومتضمنة لثلاثة وثلاثين ركعة بإسقاط الوتيرة، ومتحملة لتسعة وعشرين ركعة بإسقاط الوتيرة وأربع

(١) المعبر ٢: ١٢ و ١٤. (٢) المدارك ٣: ١٠. (٣) الذكرى ٢: ٢٨٩.
 (٤) شرح الدروس ١: ٥١٩. (٥) المختلف ٢: ٣٢٤. (٦) الدروس ١: ١٣٦.
 (٧) كشف الرموز ١: ١٢٤. (٨) الخلاف ١: ٥٢٥ و ٥٢٦.
 (٩) الانتصار: مسائل الصلاة ٥٠. (١٠) المهذب البارع ١: ٢٧٨.
 (١١) غاية المرام ١: ١١٧، التعبير فيه بلفظ «أطبق الأصحاب» وهو لا يدل على دعوى الإجماع.
 (١٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٤.

ركعات من نافلة العصر، ومقتصرة على سبعة وعشرين ركعة بإسقاط الوتيرة والأربع المذكورة مع ركعتين من نافلة المغرب، لا كما في الرياض^(١) من كون هذه الست كلها من نافلة العصر، فإنه سهو واضح.

ومن الطائفة الأولى:

الصحيح عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث: إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشر ركعة. ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدان بركعة مكان الوتر»^(٢) الحديث.

والصحيح عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدان بركعة وهو قائم، الفريضة منها سبع عشرة، والنافلة أربع وثلاثون ركعة»^(٣).

مرآتية كوتير علوم

والصحيح عنه أيضاً والفضل بن عبد الملك وبكير قالوا: «سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي من التطوع مثلي الفريضة، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة»^(٤).

والصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع، بعضهم يصلي أربعاً وأربعين، وبعضهم يصلي خمسين، فأخبرني بالذي تعمل به أنت كيف هو حتى أعمل بمثله؟ فقال: أصلي واحدة وخمسين ركعة، ثم قال: أمسك - وعقد بيده - الزوال ثمانية، وأربعاً بعد الظهر، وأربعاً قبل العصر، وركعتين بعد المغرب، وركعتين قبل العشاء الآخرة، وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام، وثمان صلاة الليل، والوتر ثلاثاً، وركعتي الفجر، والفرائض سبع عشرة، فذلك أحد

(١) الرياض ٣: ٢٤.

(٢) الوسائل ٤: ٢/٤٥، ب ١٣، من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ١: ٤/٢٠٨.

(٣) الوسائل ٤: ٣/٤٦، ب ١٣، الكافي ٣: ٢/٤٤٣، التهذيب ٢: ٢/٤.

(٤) الوسائل ٤: ٤/٤٦، ب ١٣، الكافي ٣: ٣/٤٤٣، التهذيب ٢: ٣/٤.

وخمسون»^(١).

ورواية الحارث بن المغيرة النصري قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار ست عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، وثمان بعد الظهر، وأربع ركعات بعد المغرب، يا حارث لا تدعهن في سفر ولا حضر، وركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما وهو قاعد وأنا أصليهما وأنا قائم، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي ثلاث عشرة ركعة من الليل»^(٢).

ورواية فضل بن أبي قرّة رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الخمسين والواحدة ركعة، فقال: إنّ ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، ومن طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، ومن غروب الشمس إلى غروب الشفق غسق، فلكل ساعة ركعتان، وللغسق ركعة»^(٣).

ورواية سعد بن الأحوص قال: «قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: إحدى وخمسون ركعة»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ومن الطائفة الثانية: رواية حنان قال: «سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله عليه السلام وأنا جالس، فقال له: جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي ثمان ركعات الزوال، وأربعاً الأولى وثمانية بعدها وأربعاً العصر، وثلاثاً المغرب وأربعاً بعد المغرب، والعشاء الآخرة أربعاً، وثمانية صلاة الليل، وثلاثاً الوتر وركعتي الفجر، وصلاة الغداة ركعتين، قلت: جعلت فداك وإن كنت أقوى على أكثر من هذا يعذبني الله على كثرة الصلاة؟ فقال: لا ولكن يعذب الله على ترك السنّة»^(٥).

ورواية حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالنهار؟ فقال: ومن يطيق ذلك، ثم قال: ولكن ألا أخبرك كيف أصنع أنا؟ فقال: بلى، فقال: ثمان ركعات قبل الظهر، وثمانية بعدها، قلت فالمغرب؟ قال: أربع بعدها، قلت: فالفطنة؟ قال:

(١) الوسائل ٤: ٧/٤٧، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٨/٤٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٩/٤٨، ب ١٣، الكافي ٣: ١٥/٤٤٦.

(٣) الوسائل ٤: ١٠/٤٨، ب ١٣، الكافي ٣: ٥/٤٨٧.

(٤) الوسائل ٤: ١١/٤٩، ب ١٣، الكافي ٣: ١٦/٤٤٦.

(٥) الوسائل ٤: ٦/٤٧، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ٤/٤، الاستبصار ١:

كان رسول الله ﷺ يصلي العتمة ثم ينام، وقال بيده هكذا فحرّكها»^(١) الخ.
ومن الثالثة: رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوع بالليل والنهار؟ فقال: الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، وبعد الظهر ركعتان، وقبل العصر ركعتان، وبعد المغرب ركعتان، وقبل العتمة ركعتان، وفي السحر ثمان ركعات ثم يوتر والوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، وأحب صلاة الليل إليهم آخر الليل»^(٢).

والمرسل قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان رسول الله ﷺ لا يصلي بالنهار شيئاً حتى تزول الشمس، وإذا زالت صلى ثماني ركعات وهي صلاة الأوابين... إلى أن قال: فإذا فاء الفيء ذراعاً صلى الظهر أربعاً، وصلى بعد الظهر ركعتين، ثم صلى ركعتين أخراوين، ثم صلى العصر أربعاً إذا فاء الفيء ذراعاً، ثم لا يصلي بعد العصر شيئاً حتى تؤوب الشمس، فإذا آبت وهو أن تغيب صلى المغرب ثلاثاً، وبعد المغرب أربعاً، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط الشفق صلى العشاء، ثم أوى رسول الله ﷺ إلى فراشه ولم يصل شيئاً حتى يزول نصف الليل، فإذا زال نصف الليل صلى ثماني ركعات، وأوتر في الربع الأخير من الليل بثلاث ركعات، فقرأ فيهن بقرعة الكتاب وقل هو الله أحد، ويفصل بين الثلاث بتسليمة، ويتكلم ويأمر بالحاجة، ولا يخرج من مصلاه حتى يصلي الثالثة التي يوتر فيها ويقنت فيها قبل الركوع، ثم يسلم ويصلي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعده، ثم يصلي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً، فهذه صلاة رسول الله ﷺ التي قبضه الله تعالى عليها»^(٣).

ومن الرابعة: صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إني رجل تاجر أختلف وأتجر، فكيف لي بالزوال والمحافظة على صلاة الزوال، وكم نصلي؟ قال: تصلي ثماني ركعات إذا زالت الشمس وركعتين بعد الظهر وركعتين قبل العصر، فهذه اثنتا عشرة ركعة، وتصلي بعد المغرب ركعتين، وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر ومنها ركعتا الفجر،

(١) الوسائل ٤: ١٥/٥، ب ١٣، التهذيب ٢: ٧/٥.

(٢) الوسائل ٤: ٢/٥٩، ب ١٤، التهذيب ٢: ١١/٦، الاستبصار ١: ٧٧٧/٢١٩.

(٣) الوسائل ٤: ٦/٦١، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه ١: ٦٧٨/١٤٦.

فذلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة. وإنما هذا كله تطوع وليس بمفروض، إن تارك الفريضة كافر، وإن تارك هذا ليس بكافر، ولكنها معصية، لأنه يستحب إذا عمل الرجل عملاً من الخير أن يدوم عليه»^(١).

وصحيحته الأخرى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما جرت به السنة في الصلاة؟ فقال: ثمان ركعات الزوال، وركعتان بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وركعتان بعد المغرب، وثلاث عشرة ركعة من آخر الليل، منها الوتر وركعتا الفجر، قلت: فهذا جميع ما جرت به السنة؟ قال: نعم، فقال أبو الخطاب: أفرأيت إن قوي فزاد؟ قال: فجلس وكان متكئاً فقال: إن قويت فصلها كما كانت تصلي، وكما ليست في ساعة من النهار فليست في ساعة من الليل، إن الله يقول: «ومن آتاه الليل فليستح»^{(٢)(٣)}.

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تصل أقل من أربع وأربعين ركعة، قال: ورأيت يصلي بعد العتمة أربع ركعات»^(٤).

وجمع بين الجميع بحمل الاختلاف على اختلاف مراتب الفضل، فأفضل الجميع سبعة وعشرون ركعة، ودونه في الفضل تسعة وعشرون بإضافة ركعتي المغرب، ودونهما ثلاثة وثلاثون بإضافة أربع ركعات العصر، ودون الجميع أربعة وثلاثون بإضافة الوتيرة أيضاً، وربما يشعر به روايتا أبي بصير وعبد الله بن سنان بل صحيحة زرارة الثانية، فالحمل المذكور حسن إن لم يكن في الروايات ما ينافيه بنفي مشروعية الزائد، كما قد يتوهم في مثل رواية حنان ونحوها، وإلا فلا مناص من طرح المنافي، أو جميع ما يخالف الطائفة الأولى، لتعين العمل بها دون سائر الطوائف لعدم عامل بها من الأصحاب.

(١) الوسائل ٤: ١/٥٩، ب ١٤، التهذيب ٢: ١٣/٧.

(٢) طه: ١٣٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣/٥٩، ب ١٤، التهذيب ٢: ١٢/٧.

(٤) الوسائل ٤: ٤/٦٠، ب ١٤، التهذيب ٢: ٩/٦، الاستبصار ١: ٧٧٥/٢١٩.

ينبوع

في ذكر مسائل ينبغي التعرّض لها من باب التفريع:
الأولى: قال في المدارك كما في الذخيرة^(١): «المشهور بين الأصحاب أنّ نافلة الظهر ثمان ركعات قبلها، ونافلة العصر ثمان ركعات قبلها»^(٢) انتهى.
ويؤول إلى دعوى الشهرة على كون الثمانية بأجمعها للعصر، وعن المهذب^(٣) البارع أنّ «عليه عمل الطائفة» وعن أمالي^(٤) الصدوق «أنّ من دين الإماميّة الإقرار بأنّ نافلة العصر ثمان ركعات قبلها». ويظهر ذلك أيضاً من كلّ من عبّر عند تفصيل النوافل بأنّ ثمان ركعات للظهر قبلها، وثمان للعصر قبلها كالمحقق والشهيد في النافع^(٥) واللمعة^(٦) وغيرهما^(٧) في غيرهما. وربما نسب إلى ظاهر المقنعة^(٨) والخلاف^(٩) والنهاية^(١٠) والمبسوط^(١١) وجمل السّيد^(١٢) والوسيلة^(١٣) والسرائر^(١٤) وغيرها^(١٥) ممّن عبّر في هذا الموضع «بأنّه ثمان قبل الظهر، وثمان قبل العصر» لظهور عبارتهم في غيره في الاختصاص. واستظهر أيضاً ممّن عبّر في مسألة سقوط النوافل النهاريّة في السفر «بأنّه يسقط في السفر نوافل الظهرين» أو «نوافل الظهر ونوافل العصر».

خلافاً للمحكي^(١٦) عن ظاهر هداية الصدوق^(١٧) «الستّة عشر نافلة الظهر». وعزاه

- | | | |
|--|----------------------|--|
| (١) المدارك ٣: ١٣. | (٢) الذخيرة: ١٨٤. | (٣) المهذب البارع ١: ٢٧٩. |
| (٤) أمالي الصدوق: ٥١٠ و ٥١١ في المجلس الثالث والتسعون. | (٥) النافع: ٢١. | (٦) اللّمة: ٩. |
| (٧) كما في مفتاح الكرامة ٥: ١٨. | (٨) المقنعة: ٩٠. | (٩) الخلاف ١: ٥٢٥، المسألة ٢٦٦. |
| (١٠) النهاية: ٥٧. | (١١) المبسوط ١: ٧١. | (١٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣١. |
| (١٣) الوسيلة: ٨١. | (١٤) السرائر ١: ١٩٣. | (١٥) كالغنية: ١٠٦ والإرشاد ١: ٢٤٢ والمختلف ٢: ٣٢٥ والذكرى ٢: ٢٨٩ والمدارك ٣: ١٣. |
| (١٦) الحاكي الجامع للشرائع كتاب الصلاة: ٥٨. | (١٧) الهداية: ٣٠. | |

الراوندي^(١) على ما حكى إلى بعض الأصحاب، ولعل مراده الصدوق، لكن فيه ما لا يخفى من كونه منه متهافتاً لما سبق عن أماليه، ولظاهر الإسكافي^(٢) من جعل الركعتين من الثمانية خاصة للعصر.

وعن الذكرى^(٣) «أن معظم الأخبار والمصنفات خالية عن التعيين للعصر وغيره» وتبعه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه منهم صاحب المدارك والذخيرة، فيظهر منهم كون النوافل بأجمعها للأوقات الخاصة من دون إضافة لها في الواقع إلى الفرائض الواقعة في هذه الأوقات، قال في المدارك كما في الذخيرة^(٤): «و بالجمل فليس في الروايات دلالة على التعيين بوجه، وإنما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر وثمان بعدها، وأربع بعد المغرب، من غير إضافة إلى الفريضة، فينبغي الاقتصار في نيتها على ملاحظة الامتثال بها خاصة»^(٥) انتهى.

ويمكن إرجاع العبائر الظاهرة من الأصحاب في خلاف ذلك إليه بحمل الإضافة إلى الفريضة على مجرد التعريف، بناءً على كفاية أدنى الملابس فيها. فهذا هو الحق الذي لا محيص عنه، لعدم دليل في الروايات الواردة في باب النوافل على مدخلية الإضافة إلى الفرائض فيها، فإن الروايات بأجمعها بين ما يدل على عدد النوافل على الإجمال من غير تفصيل، وما يدل على التفصيل بأن ثمان قبل الظهر وثمان بعد الظهر وارد بعد المغرب، وما يدل عليه أيضاً بأن ثمان عند الزوال وستة بعد الظهر وركعتان قبل العصر وأربعة بعد المغرب، وما يدل عليه أيضاً بأن ثمان عند الزوال وأربعة بعد الظهر وأربعة قبل العصر، وما يدل عليه أيضاً بأن ثمان عند الزوال وركعتان بعد الظهر وركعتان قبل العصر. وليس في شيء من ذلك كما ترى ما يقضي بالاختصاص والتعيين للفريضة.

نعم: ربما توهم الدلالة عليه من المروي عن العلل بإسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال «قلت: لأي علة أوجب رسول الله ﷺ صلاة الزوال ثمان قبل الظهر وثمان قبل العصر؟... إلى قوله قال: لتأكيد الفرائض، لأن الناس لو لم يكن إلا أربع ركعات

(١) حكاه عنه الشهيد في الذكرى ٢: ٢٨٩.

(٢) نقله عنه العلامة في المختلف ٢: ٣٢٥ والشهيد في الذكرى ٢: ٢٨٩.

(٣) الذكرى ٢: ٢٨٩.

(٤) الذخيرة: ١٨٤.

(٥) المدارك ٣: ١٣.

الظهر لكانوا مستخفين بها حتى كاد تفوتهم الوقت، فلما كان شيئاً غير الفريضة أسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وكذلك التي من قبل العصر ليسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وذلك لأنهم يقولون: إن سوفنا ونريد أن نصلي الزوال يفوتنا الوقت، وكذلك الضوء للمغرب يقولون: حتى نتوضأ يفوتنا الوقت، فيسرعوا إلى القيام، وكذلك الأربع ركعات التي من بعد المغرب، وكذلك صلاة الليل في آخر الليل ليسرعوا القيام إلى صلاة الفجر، فلتلك العلة وجب هذا هكذا^(١). وفيه: منع الدلالة، فإن تأكيد الفرائض بالمحافظة عليها عن فوات وقتها بملاحظة كثرة الصلوات الواقعة في أوقاتها لا يقضي بكون النوافل من وظائف الفرائض لا أنها كالفرائض من وظائف تلك الأوقات، مع أنه لو تمت هذه الدلالة بموجب التعليل الوارد في الرواية لقتضت بتعيين نافلة الليل أيضاً لفريضة الصبح، وهم لا يقولون به. فظهر بذلك أن المقصود من التعليل مجرد إبداء الحكمة في التشريع، لا بيان مدخلية الإضافة في المشروع.

ومن هنا ظهر الجواب عما لو استدل بصحيحة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمار الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روى أن السنة فريضة، فقال: أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، وإنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما أمرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»^(٢). وفي معناها صحيحته الأخرى عن أبي جعفر^(٣) ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤).

وبالتأمل فيما ذكر يظهر أيضاً منع الدلالة عما لو استدل بما ورد في الروايات في وجه مشروعية نافلة الوتيرة من أنها شرعت ليتم لكل ركعة من الفريضة ركعتان من النافلة، بتقريب: أن فريضة الظهر لما كان عدد ركعاتها أربعاً فجعل لها ثمانية، فحساب كل ركعتين بإزاء ركعة، وكذا فريضة العصر بالقياس إلى الثمانية الأخرى، فإن ذلك لا ينافي أن يكون في الأوقات الخاصة حكمة اقتضت تشريع النوافل لها على حسب ما في

(١) الوسائل ٤: ٥٣/٢١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، علل الشرائع: ٣/٢٢٨، ب ٢٤.

(٢) الوسائل ٤: ٧٠/٢، ب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٣٦٢/١.

(٣) الوسائل ٤: ٧١/٣، ب ١٧، الكافي ٣: ٣٦٣/٢، التهذيب ٢: ١٤١٣/١٤.

(٤) الوسائل ٤: ٧١/٤، ب ١٧، الكافي ٣: ٣٦٣/٣.

الفرائض. غاية ما هنالك قيام حكمة أخرى مقتضية لكون النوافل ضعف الفرائض، فشرعت الوتيرة ليتم بها العدد.

وقضية قاعدة الضعف وقوع كل ركعتين من النافلة بإزاء ركعة من الفريضة، لأن الاثنين ضعف الواحد، مع أن الدلالة على ما ذكر من مدخلية الإضافة في المشروع لانتقضت بنوافل المغرب والعشاء والصبح، لوجوب كون نافلة المغرب على حساب الركعتين لركعة ست ركعات، وناقلة العشاء ثمانية، وناقلة الصبح أربعة. وهذا كما ترى خلاف النص والفتوى. مع أن في النصوص ما هو ظاهر كالصريح في اختصاص النوافل بساعات الليل والنهار أو بالأوقات، ففي مرفوعة أبي قرّة المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الخمسين والواحدة ركعة، فقال: إن ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، ومن طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، ومن غروب الشمس إلى غروب الشفق ساعة، فلكل ساعة ركعتان، وللغسق ركعة»^(١).

ورواية أبي هاشم الخادم قال: «قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام: لِمَ جعلت صلاة الفريضة والسنة خمسين ركعة لا يزداد فيها ولا ينقص منها؟ قال: لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، وفيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، فجعل الله لكل ساعة ركعتين، وما بين سقوط الشمس إلى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة»^(٢).

والمروي عن عيون الأخبار والعلل بإسناد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث «وإنما جعلت السنة في أوقات مختلفة ولم تجعل في وقت واحد، لأن أفضل الأوقات ثلاثة، عند زوال الشمس، وبعد المغرب، وبالأحرار، فأحب أن يصلي له في كل هذه الأوقات الثلاثة، لأنها إذا افرقت السنة في أوقات شتى كان أداؤها أيسر وأخف من أن تجمع كلها في وقت واحد»^(٣).

ثم إن هذا البحث لم يظهر له ثمرة معتد بها بعد ملاحظة عدم لزوم التعرض للإضافة إلى

(١) الوسائل ٤: ٤٨/١٠، ب ١٣، الكافي ٣: ٤٨٧/٥.

(٢) الوسائل ٤: ٥٢/٢٠، ب ١٣، علل الشرائع: ١/٣٢٤، ب ١٦.

(٣) الوسائل ٤: ٥٣/٢٢، ب ١٣/٢٢، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٧، علل الشرائع: ٩/٢٦١، ب ١٨٢.

الفريضة وغيرها في السنة وكفاية قصد امتثال الأمر الاستحبابي بالنافلة، إلا أنه ذكر له ثمرتان غير تامتين:

إحداهما: اعتبار إيقاع الثمان أو الست أو الأربع قبل القدمين أو المثل، على الخلاف الآتي في وقت نافلة الظهر، إن جعلنا أحد المذكورات للظهر.

ودفع: بأن الشرع لمّا دلّ على تعيين وقت الثمان التي بعد الظهر، فلا بدّ من إيقاعها في وقتها، سواء جعلناها للظهر أو العصر كلّاً أم بعضاً، فإن النصوص قد قضت باعتبار إيقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين أو المثل، والثمان التي بعدها قبل الأربعة أو المثلين فلا يتفاوت الحال.

ثانيتهما: فيما إذا نذر نافلة العصر، فإن الواجب حينئذ هو الثمان على المشهور^(١) وركعتان على قول ابن الجنيّد^(٢).

ودفع: بأن النذر يتبع القصد، فإن قصد الثمان أو الركعتين وجب، وإن أهمل بأن لم يتعرّض للعدد ففي انعقاد النذر حينئذٍ منع، والأولى أن يقال بأنه على تقدير عدم التعرّض للعدد أيضاً ينصرف إلى الثمان، لأنّه المعهود من نافلة العصر المركوز في أذهانهم، وإن لم يكن الاختصاص بحسب الشرع ثابتاً في الواقع.

وفي المدارك «وإن قصد ما وظّفه الشارع للعصر أمكن التوقّف في صحّة النذر، لعدم ثبوت الاختصاص كما بيّنا»^(٣) انتهى.

وفيه نظر: لأنّ فساد الاعتقاد لا يوجب عدم انعقاد النذر في المعتقد، بعد ما كان بحسب العدد معهوداً عند الناذر مركوزاً في ذهنه.

الثانية^(٤): لا ريب أنّ الرواتب أكد النوافل وأفضلها، على ما هو المجمع عليه المستفاد من النصوص المتضمنة لمزيد تأكيد في فعلها وأكيد مبالغة في إدراكها، كما لا ريب في تفضيل الرواتب بعضها على بعض وكون بعضها أفضل من بعض، وأمّا تفصيل ذلك وتشخيص الأفضل عن غيره فيمكن تقريره بأحد الوجوه:

الأول: ما هو قضية الجمع بين مختلفات الأخبار في ضبط عدد ركعات الرواتب حسبما

(٢) نقله عنه في المختلف ٢: ٣٢٥.

(٤) تقدّمت الأولى في ص: ٢٥.

(١) المختلف ٢: ٣٢٥، المهدّب البارع ١: ٢٨٠.

(٣) المدارك ٣: ١٤.

تقدّم، بأن يكون أفضل الجميع سبعة عشر ركعة، وهي ثمانية الظهر، وأربع ركعات من ثمانية العصر، وركعتان من أربع ركعات المغرب، وثلاثة [من] عشر صلاة الليل، ثم بعدها الركعتان الأخيرتان من المغرب، ثم الأربع الباقية من العصر، ثم الوتيرة، فهي مفضولة بالقياس إلى الجميع.

الثاني: ما عن ابن بابويه: «من أن أفضل هذه الرواتب ركعتا الفجر، ثم ركعتا الزوال، ثم نافلة المغرب، ثم تمام صلاة الليل، ثم تمام نوافل النهار»^(١).

الثاني^(٢): ما اختاره في المدارك بقوله: أفضل الرواتب صلاة الليل، لكثرة ما ورد فيها من الثواب، ولقول النبي ﷺ في وصيته لعليّ عليه السلام: «عليك بصلاة الليل»^(٣) ثلاثاً رواه معاوية بن عمار في الصحيح عن الصادق عليه السلام. ثم صلاة الزوال، لقول النبي ﷺ في الوصية: «وعليك بصلاة الزوال»^(٤) ثلاثاً. ثم نافلة المغرب، لقوله عليه السلام في رواية العارث بن المغيرة: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا في سفر»^(٥) ثم ركعتا الفجر، لما روي عن عليّ عليه السلام «أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَقْرآن الفجر كان مشهوداً﴾»^(٦): «ركعتا الفجر تشهدا ملائكة الليل وملائكة النهار»^(٧) وفي السند والدلالة نظر^(٨).

وقال الشيخ في الخلاف: «ركعتا الفجر أفضل من الوتر بإجماعنا»^(٩).

أقول: أمّا الوجه الأول فلا ينبغي الركون إليه لعدم قائل به من الأصحاب، ولا ينافيه ما عرفت عن جمع من ذكرهم له وجهاً للجمع بين الأخبار، لأنه ليس على وجه الإفتاء به، بل مجرد إبداء احتمال لرفع التنافي محافظة على الأخبار المنافية للنصوص المعمول بها عن الطرح كما هو ديدنهم، ولا سيما الشيخ في التهذيب لما استقرّ ديدنه على ذكر احتمال في الخبر المخالف لمجرد رفع التنافي من دون إفتاء بالمحتمل.

(١) نسبه إلى رسالة أبيه في من لا يحضره الفقيه: باب أفضل النوافل ١: ٤٩٦.

(٢) هكذا في المصدر والصحيح «الثالث» لأنه ذكر الثاني عن ابن بابويه قبل أسطر.

(٣) الوسائل ٤: ٩١، ب ٥/٣٥، الفقيه ١: ٣٠٧/٢، المقنعة: ١٩، الكافي ٨: ٣٣/٧٩.

(٤) الوسائل ٤: ٩٣، ب ١/٢٨، الكافي ٨: ٣٣/٧٩.

(٥) الوسائل ٤: ٩٨، ب ١٣، الكافي ٣: ٤٤٦/٥، التهذيب ٢: ٥/٤. (٦) الإسراء: ٧٨.

(٧) الكافي ٣: ٢٨٢، التهذيب ٢: ٢٧/١١٦، الوسائل ٣: ١/١٥٥، ب ١٨.

(٨) المدارك ٣: ٢٣ - ٢٤. (٩) الخلاف ١: ١٩٨.

وأما الوجه الثاني فمستنده غير واضح، كما اعترف به غير واحد، إلا أن يتشَبَّث فيه بقاعدة التسامح في أدلة السنن، مع الاكتفاء فيه بفتوى الفقيه خصوصاً مثل الصدوق.

وأما الوجه الثالث فحسن لوضوح دليله خصوصاً في صلاة الليل ثم صلاة الزوال، لما عرفت من الوصية بهما ثلاثاً، بل في بعض الروايات المتكفلة لنقل هذه الوصية في صلاة الليل أربعاً، إلا أن فيها نوع إجمال في النصوص لما فيها من التعبير بصلاة الزوال، ولا يدري أن المراد بها الركعتان الأوليان لمقاربتهما الزوال أو جميع الثمان الركعات لانصراف صلاة الزوال إلى الجميع، وفيه تأمل، ثم نافلة المغرب للنهي عن تركها في المستفيضة^(١) والله العالم.

الثالثة: يكره الكلام بين أربع ركعات نافلة المغرب، وبين المغرب ونافلتها أيضاً، ودليل الأول ما رواه الشيخ عن أبي الفوارس قال: «نهاني أبو عبد الله عليه السلام أن أتكلم بين الأربع ركعات التي بعد المغرب»^(٢).

وقد أخذ في المدارك دليلاً على الثاني أيضاً باعتبار الفحوى قائلاً: «وكراهة الكلام بين الأربع يقتضي كراهة الكلام بينها وبين المغرب بطريق أولى»^(٣).

وفيه: منع واضح سيما مع احتمال وجود الفارق، وهو أن نافلة المغرب بجميع ركعاتها الأربع بمنزلة عبادة واحدة، فكره الكلام بين ركعاتها، بخلاف الفريضة مع النافلة.

فالوجه أن يستدل لهذا الحكم بما رواه عن أبي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد قال: «من صلى المغرب ثم عقّب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبنا له في عليين، فإن صلى أربعاً كتبت له حجة مبرورة»^(٤) فإن الكراهة لا يعنى بها إلا رجوعان الترك المستفاد من الرواية، وقد يعبر عنه هنا باستحباب الترك، وهو خلاف المصطلح إلا أن يراد به الكراهة.

ويستفاد منها أيضاً استحباب التعقيب في هذا الموضع بالخصوص، إلا أنه عن مقنعة المفيد عليه السلام «أن الأولى القيام إلى نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب، وتأخيرها إلى أن

(١) تقدّم في صفحة: ٣٠ الرقم ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٤٨٨، ب ٣٠ من أبواب التعقيب، الكافي ٣: ٤٣٣، التهذيب ٢: ١١٤/١٩٣.

(٣) المدارك ٣: ١٤.

(٤) الوسائل ٦: ٤٨٨، ب ٣٠ من أبواب التعقيب، التهذيب ٢: ١١٣، ب ٨/١٩٠.

يفرغ من النافلة»^(١) ومقتضاه استحباب تأخيرها عن النافلة لا تقديمه عليها. ولعل مستنده كما ذكره غير واحد المروي من فعل النبي من «أنه لما بشر بالحسن ﷺ صلى ركعتين بعد المغرب شكراً، فلما بشر بالحسين صلى ركعتين، ولم يعقب حتى فرغ منها»^(٢).

وفيه - مع عدم وضوح سند الرواية وعدم دلالتها بانفرادها على أن هذه الصلاة المؤداة في موضع الشكر هي النافلة المضروبة للمغرب - منع الدلالة، لعدم ظهورها في استمرار تركه ﷺ التعقب، وإجمال فعله ﷺ لعدم معلومية جهته، ولعله لخصوصية لها مدخلية في المقام، كالمبادرة إلى الشكر وأدائه عند ظهور النعمة.

ومن الغرائب ما عن الشيخ في التهذيب^(٣) من استدلاله للمفيد برواية أبي العلاء المتقدمة مع نصوصيتها في خلاف المطلوب. ولذا قيل في ردّه «بأنها تعطي استحباب فعل النافلة قبل الكلام بما لا يدخل في التعقيب، لا استحباب فعلها قبل التعقيب»^(٤).

وعن الشهيد في الذكرى كما عن المفيد^(٥) أيضاً كالشيخ في التهذيب «أن الأفضل المبادرة بنافلة المغرب قبل كل شيء سوى التسبيح»^(٦) استدل عليه بما تقدّم من فعل النبي ﷺ في قضية البشارة بالحسن والحسين ﷺ. وفيه: منع الدلالة على كل من المستثنى والمستثنى منه كما هو واضح.

نعم: إنما يتجّه الاستدلال على حكم المستثنى وهو استحباب التسبيح بالمروي عن العيون، بإسناده عن رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا ﷺ في حكاية تفاصيل عمله ﷺ في فعل فرائض الليل والنهار ونوافلهما بأدائهما، وفيه: «فإذا سلّم - أي عن المغرب - جلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلّله ما شاء الله، ثم سجد سجدة الشكر، ثم رفع رأسه ولم يتكلّم حتى يقوم ويصلي أربع ركعات بتسليمتين»^(٧) الخ. ومقتضاه استحباب التسبيح، غير أنه لا ينفي استحباب مطلق التعقيب، مع قضاء ما تقدّم من رواية أبي العلاء

(١) المقنعة: ١٨.

(٢) الوسائل ٤: ٦/٨٨، ب ٢٤، الفقيه ١: ١٣١٩/٢٨٩، التهذيب ٢: ١١٣/٤٢٤، علل الشرائع: ١/٣٢٤.

(٣) التهذيب ٢: ١١٣/٤٢٢.

(٤) الذكرى ٢: ٣٦٧.

(٥) المقنعة: ١٩.

(٦) المدارك ٣: ١٤.

(٧) الوسائل ٤: ٢٤/٥٥، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلهما، عيون أخبار الرضا ٢: ١٨٠.

على استحبابه.

فلا نافي له عدى توهم قاعدة حمل المطلق على المقيّد، فيحمل إطلاق ما تقدّم على خصوص التسبيح.

ويزيقه - مع توجه المنع إلى جريان هذه القاعدة في السنن على ما ذكر في محله - أن الحمل فرع على التنافي بين ظاهري المطلق والمقيّد، ولا تنافي هنا كما هو واضح. فيكون مطلق التعقيب مستحباً ويتأكد في التسبيح الخاص. غير أنه يشكل بأن إطلاق المطلق ممّا لا عامل به من الأصحاب فيما نعلم فيتوهم به إطلاقه، فالأحوط الاقتصار على التسبيح الخاصّ الوارد في رواية رجاء، والأحوط مراعاة ما فيه من الترتيب بين الأذكار الأربع.

ثم: إنّ قضية الرواية المذكورة أيضاً استحباب سجود الشكر فيما بين الفريضة والنافلة بعد التسبيح قبل النافلة. وأصرح منها رواية جهم بن أبي جهم قال: «رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام قد سجد بعد الثلاث ركعات من المغرب، فقلت له: جعلت فداك رأيتك سجدت بعد الثلاث، فقال: ورأيتني؟ فقلت: نعم، فقال: فلا تدعها، فإنّ الدعاء فيها مستجاب»^(١).

ولكن يعارضهما رواية حفص الجوهري عن أبي الحسن عليه السلام «أنّه صلّى المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة، فقلت له: كان أبوك يسجدون بعد الثلاثة، فقال: ما كان أحد من آبائي يسجد إلّا بعد السبعة»^(٢). ولعلّه لأجل هذه الرواية ما عن المنتهى «من أنّ سجود الشكر في المغرب ينهي أن يكون بعد نافلتها»^(٣). لكن ترجيحها على ما عرفت مع ضعف سندها محلّ منع. وقصارى ما هنالك جواز الأمرين كما عن الشهيد في الذكرى^(٤) لتجويزه العمل بهما، وفي شرح^(٥) الدروس «أنّه الأظهر» وفي المدارك^(٦) بعد نقل الروایتين «أنّ الكلّ حسن». وقضية ذلك ثبوت التخيير بين الأمرين، لكنّ الأحوط خروجاً عن شبهة ترك السنّة تكرّر هذا السجود، فتارةً بعد الثالثة، وأخرى بعد السابعة.

وممّا يستحبّ في نافلة المغرب الدعاء في آخر سجدة من النافلة، لصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من قال في آخر سجدة من النافلة بعد المغرب ليلة

(١) الوسائل ٦: ٤٨٩/٢، ب ٣١ من أبواب التعقيب، التهذيب ٢: ١١٤، ب ١٩٥/٨.

(٢) الوسائل ٦: ٤٨٩/١، ب ٣١ من أبواب التعقيب، التهذيب ٢: ١١٤، ب ١٩٤/٨.

(٤) الذكرى ٢: ٢٩٤.

(٣) المنتهى ٤: ٢٥.

(٦) المدارك ٣: ١٦.

(٥) شرح الدروس ١: ٥٢٢.

الجمعة وإن قال كل ليلة فهو أفضل: (اللهم إني أسألك بوجهك الكريم واسمك العظيم أن تصلي علي محمد وآل محمد وأن تغفر لي ذنبي العظيم) سبع مرّات، انصرف وقد غفر له^(١). وعن الذكرى «أن محلّ هذا الدعاء السجدة الواقعة بعد السبع»^(٢) وهذا وهم كما في المدارك^(٣).

ومما ورد في هذه النافلة على ما في رواية رجاء بن أبي ضحّاك «أن يقرأ في الركعة الأولى الحمد وقل يا أيها الكافرون. وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد. وفي كل من الركعتين الباقيتين الحمد وقل هو الله أحد»^(٤).

الرابعة: أن ممّا ورد استحبابه بين العشائين الصلاة المعروفة بصلاة الغفيلة، وهي ركعتان يقرأ فيهما بعد الحمد آيتا ذا النون وعنده مفاتيح الغيب، ثم يدعى في القنوت بدعاءين على ما في المروي عن مصباح الشيخ وفلاح السائل للسيد ابن طاووس، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى بين العشائين ركعتين قرأ في الأولى الحمد وقوله: «وذا النون إذ ذهب مغاضباً - إلى قوله - وكذلك ننجي المؤمنين»^(٥) وفي الثانية الحمد وقوله تعالى: «وعنده مفاتيح الغيب»^(٦) إلى آخر الآية. فإذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال: اللهم إني أسألك بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت، أن تصلي علي محمد وآل محمد، وأن تفعل بي كذا وكذا، ويقول: اللهم أنت ولي نعمتي، والقادر على طلبتي، تعلم حاجتي، فأسألك بحق محمد وآله عليه وعليهم السلام لما قضيتها لي، وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل»^(٧) وعن المروي عن فلاح السائل زيادة قوله عليه السلام: «لا تتركوا ركعتي الغفيلة وهما ما بين العشائين»^(٨).

وهذه الصلاة ذكرها جمع من الأصحاب كما أنهم عملوا بهذه الرواية كالشيخ في المصباح^(٩) والمحقق في المعتبر^(١٠) والشهيد في الذكرى^(١١) وأصحاب المدارك^(١٢)

(١) الوسائل ٧: ٣٩٤، ب ٤٦ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الفقيه ١: ٤٢٤/١٢٥١.

(٢) الذكرى ٢: ٢٩٥.

(٣) المدارك ٣: ١٥.

(٤) الوسائل ٤: ٥٥/٢٤ باب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٠، ب ٥٤/٥.

(٥) الأنبياء: ٨٨، ٨٧. (٦) الأنعام: ٥٩. (٧) مصباح المتجهد: ٩٤.

(٨) فلاح السائل: ٢٤٥-٢٤٦. (٩) مصباح المتجهد: ٩٤. (١٠) المعتبر ٢: ١٣٣.

(١١) الذكرى ٢: ٣١٣. (١٢) المدارك ٣: ٢١.

والذخيرة^(١) وشرح^(٢) الدروس وغيرهم^(٣). ولا يبعد دعوى الشهرة فيها، بل في المعتبر دعوى الاتفاق عليها قائلًا: «ويستحب التنقل بين المغرب والعشاء زيادة على الراتب بأربع اثنتان بساعة الغفلة واثنتان بعدها وهو اتفاق علمائنا. ثم ذكر في مستنده من طريق أصحابنا رواية^(٤) هشام بن سالم المذكورة مستنداً إليها للصلاة الأولى، والمرسل المروي عن المصباح أيضاً مستنداً إليه للصلاة الثانية المسماة بصلاة الوصية عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ قال: «أوصيكم بركعتين بين العشاءين تقرأ في الأولى الحمد وإذا زلزلت الأرض ثلاث عشر مرة، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد خمس عشرة مرة، فإن فعل ذلك كل شهر كان من المؤمنين، فإن فعل في كل سنة كان من المحسنين، فإن فعل في كل جمعة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك كل ليلة زاحمني في الجنة ولم يحص ثوابه إلا الله تعالى»^{(٥)(٦)}.

وظاهره عليه السلام بل صريحه كون صلاة الغفلة هي الواقعة في ساعة الغفلة، وهي المشتملة على قراءة الآيتين، وإنما تسمى غفلة لوقوعها في ساعة الغفلة. كما أن صريحه كون الركعتين الأولىين كالركعتين الأخريين زائدتين على الأربع الرواتب، لكن في حاشية المدارك «قيل: إن هاتين من جملة الأربع ركعات التي هي نافلة المغرب^(٧) ثم قال: ولم نعرف مأخذه بل هذا خلاف ظاهر الخبر»^(٨).

أقول: وهو كذلك لظهور الخبر في كونها صلاة منفردة بنفسها غير مرتبطة بالأربع الراتبة حيث لم يشر فيه إلى كونها منها، مع أنه خلاف ظاهر الأخبار المتكفلة لبيان الأربع المتضمن بعضها لبيان كیفيتها على ما تقدم، لعدم تضمن شيء منها لتلك الكيفية المخصوصة، مع خلاف ما فهمه الأصحاب الذين كلامهم بين صريح وظاهر في كونها زائدة على الأربع، بل خلاف معقد اتفاق المعتبر حيث نقله في صريح كلامه على وصف الزيادة.

(١) الذخيرة كتاب الصلاة: ١٨٤. (٢) شرح الدروس ١: ٥٢٥.

(٣) كالشهيد في الدروس: كتاب الصلاة/ ٢١ وابن فهد في الموجز: ٩٤، والكاشاني في المفاتيح ١: ٣٧.

(٤) الوسائل ٦: ٢/٣٠٢، ب ١٥ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة.

(٥) الوسائل ٨: ١/١١٨، ب ١٧ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، مصباح المتجهد: ٩٤.

(٦) المعتبر ٢: ١٣٣. (٧) روضة المتقين ٢: ٢٨٩، البحار ٨٤: ١٠١.

(٨) حاشية المدارك ٢: ٢٩٣.

فالقول المذكور مع شدوذه غير واضح المأخذ، كما اعترف به فيما عرفت من حاشية المدارك. ولعله وَهْمٌ نشأ عن أحد أمرين:

الأول: خلو الأخبار المتكفلة لبيان النوافل التي كان يفعلها النبي ﷺ أو غيره من أهل العصمة بين العشاءين، لمكان الاختصار فيها على الأربع الراتبة، فلو كان بينهما ما زاد على الأربع لما تركوه، لأنهم ﷺ أولى بفعل ما أمروا به وترك ما نهوا عنه.

الثاني: ما ورد في بعض روايات هذه الصلاة عن النبي ﷺ من قوله ﷺ: «تفعلوا في ساعة الغفلة، ولو بركتين خفيفتين»^(١) بتقريب أن كلمة الوصل لبيان الفرد الخفي، وخفاء الركعتين إنما هو باعتبار كونهما ركعتين، فيقابلهما الزائد عليهما وهو الأربع وليست إلا الأربع الراتبة، وقضية ذلك كون الركعتين من جملة الأربع.

ولا يخفى ما فيهما، لوضوح اندفاع الأول: بأن قصارى ما في الأخبار المقتصرة على الأربع الراتبة الدلالة على أن ما فعله أهل العصمة من الرواتب بعد المغرب إنما هو الأربع، لا على نفي الزيادة مما ليس من الرواتب، كيف وهي غيرها من تصوص سائر الرواتب مسوقة لضبط ما يكون من الواحدة والخمسين من الفرائض اليومية ورواتبها، لا لبيان كل فريضة أو نافلة كانوا يفعلونها، ولا لسري الإشكال إلى سائر النوافل المخصوصة أو المطلقة التي كانوا يداومونها، فعدم تعرضها لنحو الغفيلة وغيرها لا ينافي كونها مما يفعلونها أيضاً.

كوضوح اندفاع الثاني: بأن الظاهر أن النظر في خفاء الفرد إنما هو إلى وصف الخفّة، وهي الاكتفاء بقراءة الحمد فقط كما فسرها ﷺ بذلك، لما روي في خبر السكوني الرازي لقوله ﷺ: «تفعلوا» الخ من قوله: «قيل يارسول الله وما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب والعشاء» وعن ابن طاووس روايته كذلك مع زيادة قوله: «قيل يارسول الله وما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها»^(٢) فيقابلها التنقل المتحقق بقراءة الآيتين، لا إلى كونهما ركعتين ليقابلهما الأربع. ولو سلم لتوجه المنع إلى انحصار الأربع في الأربع الراتبة، لجواز كونهما من أربع أخرى كالتّي عرفت استحبابها زيادة على الراتبة عن المعتمد^(٣) أو

(١) المستدرك ٦: ٢٠٢/٢، ب ١٥ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، فلاح السائل: ٢٤٥.

(٢) فلاح السائل: ٢٤٨.

(٣) المعتمد ٢: ١٣٣.

مما هو أزيد منها أيضاً مما ورد فعله بين العشاءين في الروايات حسبما ذكر في المطولات. وبالجملته فالقول المذكور في غاية السقوط.

وها هنا توهم آخر يظهر من المحكي عن الذكرى من قوله: «السادس عشر: يستحب ركعتان ساعة الغفلة، وقد رواها الشيخ بسنده عن الصادق عن أبيه عليه السلام». وذكر خبر السكوني السابق، ثم قال: ويستحب أيضاً بين المغرب والعشاء ركعتان يقرأ في الأولى بعد الحمد وذا النون»^(١) إلى آخر ما عرفت، فإن ظاهره كون ركعتي الغفيلة غير الركعتين اللتين يقرأ فيهما الآيتان.

وفيه: أنه خلاف المعروف من مصطلح الأصحاب، لاستقراره بتسمية ما يقرأ فيه الآيتان غفيلة. إلا أن يعتذر بمنع دلالة العبارة على تغيير الاصطلاح بل غايتها إفادة أن ما يقع في ساعة الغفلة ليس هو المسماة بالغفيلة بل صلاة أخرى. فيرد عليه: أنه خلاف ما يقتضيه التناسب بين الغفيلة وساعة الغفلة باعتبار المادة، فإن النسبة في الغفيلة لا طرف لها إلا ساعة الغفلة، مضافاً إلى أنه خلاف معقد إجماع المعبر، لما عرفت من أنه ادعاء على ركعتين في ساعة الغفلة، واستند له إلى رواية ما يقرأ فيه الآيتان. وهذا كما ترى يقتضي باتحاد الغفيلة وركعتي ساعة الغفلة، بل هو خلاف ما فهمه الأصحاب ظاهراً من اتحادهما. كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل حيث أفتى «باستحباب التنقل ولو بركعتين في ساعة الغفلة وهي ما بين العشاءين» بهذا العنوان ثم أخذ ينقل الروايات الواردة فيه، فنقل ما رواه الفقيه مرسلأ قال: «قال رسول الله ﷺ: تنقلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين، فإنهما تورثان دار الكرامة. قال: وفي خبر آخر دار السلام وهي الجنة، وساعة الغفلة بين المغرب والعشاء الآخرة» ثم رواه عنه في العلل، مسنداً بسنده عن زرعة عن سماعة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ. ثم رواه عنه أيضاً في ثواب الأعمال، مسنداً بسنده عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عليه السلام... الخ. ثم نقله عنه أيضاً في المجالس، مسنداً بسنده عن محمد بن خالد عن أبيه. ثم نقله عنه أيضاً في معاني الأخبار، مسنداً بسنده عن عاصم الكوزي عن أبي عبد الله عليه السلام. ثم نقله عن الشيخ، مسنداً بسنده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام. ثم أورد رواية هشام بن سالم

المتقدمة في بيان ما يقرأ فيه الآيتان كله^(١).

وهذا كما ترى يكشف عن فهم كون هذه الروايات بأجمعها واردة لبيان صلاة الغفيلة، وعن فهم اتحادهما مع ركعتي ساعة الغفلة، ولا يقدح فيه كلمة الوصل بعد ملاحظة ما يتناه من النظر في خفاء الفرد الخفي إلى وصف الخفة، لا إلى عدد الركعة، فليتدبر.

نعم: يبقى الإشكال في مشروعية الغفيلة من حيث وقوعها في وقت العشاء على القول بحرمة التطوع في وقت الفريضة، فإن الأخبار الواردة في منع المتطوع لمن عليه فريضة قضت بعمومها بالحرمة خرج منها الرواتب، ولأجل ذا توقف غير واحد في تجويزها، وربما جعل الاحتياط في تركها أو احتسابها من النافلة، ولكن يدفعه: أن عمومات المنع إن سلمناها كما تخصص بأدلة الرواتب كذلك بأخبار الغفيلة، فإنها بالغة فوق حد الاستفاضة، وقد عمل بها على ما عرفت جماعة كالشيخ^(٢) والمحقق^(٣) والشهيد^(٤) وغيرهم^(٥)، وبلوغها الحد المذكور مع انضمام عمل الجماعة إليها إن لم يوجب العلم بالمشروعية فلا أقل من إيجابه الظن والاطمئنان، ويتقوى ذلك بملاحظة ما عرفت من إجماع المعبر^(٦) فتخصص به العمومات بلا شبهة.

نعم: المعضل إنما هو إثبات مشروعية صلاة الوصية حسبما أفتى باستحبابها المحقق في المعبر^(٧) مدعياً «للاتفاق عليه» فإنه ليس فيها إلا المرسلة المتقدمة، وهي لضعفها بالإرسال وعدم وضوح جابر لها لا ينهض لتخصيص العمومات البتة، كما لا يصلح له دعوى الاتفاق عليه، لأن حجبة نقل الإجماع ليست ذاتية، وإنما يصير حجة حيث أفاد الظن الاطمئنان، وهو لعدم مشاركة أحد للمحقق في نقله قاصر عن إفادته، فالمشجع فيها على هذا المنع.

لا يقال: إن المسألة من السنن التي يتسامح في أدلتها، فيكفي في إثبات المشروعية هنا المرسل وإن كان ضعيفاً تسامحاً، ويتأكد ذلك بانضمام نقل الاتفاق خصوصاً مع الاكتفاء في التسامح بفتوى الفقيه، فكيف بنقله الاتفاق؟، لأن السنن إنما يتسامح في أدلتها حيث انتفى احتمال الحرمة، بل التسامح قاعدة أخذ في موضوعها عدم قيام احتمال الحرمة، فمع

(١) الوسائل ٨: ١٢٠-١٢١. (٢) مصباح المتهجد: ٩٤. (٣) (٧ و ٦ و ٣) المعبر ٢: ١٣٣.

(٤) الذكرى ٢: ٣١٣. (٥) كابين فهد في الموجز: ٩٤.

قيام هذا الاحتمال ارتفع موضوعها، وهو يقضي بعدم جريانها، والمفروض قيام هذا الاحتمال في المقام.

لا يقال: إن هذا إنما يصح إذا كانت الحرمة المحتملة ذاتية لا تشريعية، لأن الحرمة من جهة التشريع لا تنافي الرجحان من جهة التسامح، وإلا لزم عدم جريان قاعدة التسامح في شيء من العبادات لقيام احتمال الحرمة من جهة التشريع في الجميع، بل القاعدة بموضوعها رافعة لموضوع التشريع، كما يظهر بالتأمل على قياس ما هو الحال في الاحتياط الرافع لموضوع التشريع، ولعل الحرمة المحتملة في المقام تشريعية فلا تمنع عن التسامح.

لأن هذا الكلام حسن، حيث انتفى احتمال الحرمة الذاتية وانحصر الحرمة المحتملة في التشريعية، وانتفاء الحرمة الذاتية هنا دون إثباته خرط القتاد، إن لم ندع ظهور بعض عمومات المنع في الحرمة الذاتية، هذا.

لكن الإنصاف - بناءً على ما سنحقه من جواز النافلة لمن عليه فريضة - مشروعية هذه النافلة، مع أنه يمكن أن يقال لإثبات المشروعية بإمكان التمسك بالمرسل مع ضمنية نقل الاتفاق، بتقريب انجباره بعمل نحو الشيخ والمحقق، وتأكد مضمونه بمنقول الاتفاق الذي لا معارض له هنا من إجماع منقول على الخلاف، ولا شهرة محققة ولا محكمة بخلافه. فيحصل الاطمئنان من ملاحظة المجموع وليس ببعيد، ولكن الأحوط تركها أو احتسابها من الأربع الرتبة، وبما ذكرناه يعلم الحال في سائر ما نقل أو روي من الصلوات فيما بين العشاءين، ولتطلب من المطولات.

ينبوع

في بيان ما يسقط وما لا يسقط من النوافل

واعلم أنه يسقط في السفر نوافل الظهرين «لا أعلم فيه مخالفاً بين الأصحاب» كما في الذخيرة^(١) و«بلا خلاف بينهم» كما في الحقائق^(٢) بل «هو مذهب الأصحاب» كما في المدارك^(٣) بل «هو إجماعي» كما في الروضة^(٤) وعن الخلاف^(٥) وغيره^(٦) بل «من دين الإمامية الإقرار بأنه لا يصلى في السفر من نوافل النهار شيء، ولا يترك فيه من نوافل الليل شيء» كما عن أمالي^(٧) الصدوق، للنصوص التي فيها الصراح وغيرها:

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألت عن الصلاة تطوعاً في السفر؟ قال: لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهائياً»^(٨).

وصحيح حذيفة بن منصور عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنهما قالوا: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»^(٩).

وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء، إلا المغرب ثلاث»^(١٠).

وخبر أبي يحيى الحنّاط قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟

(١) الذخيرة: ١٨٥. (٢) الحقائق: ٦، ٤٥. (٣) المدارك: ٣، ٢٦.

(٤) الروضة البهية: ١، ١٧١. (٥) الخلاف: ١، ٥٦٨ مسألة ٣٤٨.

(٦) كالغنية: ١٠٦، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧، السرائر: ١، ١٩٤.

(٧) أمالي الصدوق: ٥١٠ و ٥١٤، المجلس الثالث والتسعون.

(٨) الوسائل ٤: ١/٨١، ب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٤/٣٢.

(٩) الوسائل ٤: ٢/٨١، ب ٢١، التهذيب ٢: ١٤/٣٤.

(١٠) الوسائل ٤: ٣/٨٢، ب ٢١، التهذيب ٢: ١٣/٣١، الاستبصار ١: ٢٢٠/٧٧٨.

فقال: يا بني لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة»^(١).

وخبر أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب، فإن بعدها أربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصل صلاة الليل واقضه»^(٢).

وخبر الفضل بن شاذان عن الرضا، وفيه «وإنما ترك تطوع النهار ولم يترك تطوع الليل، لأن كل صلاة لا يقصر فيها فلا يقصر فيما بعدها من التطوع، وكذلك الغداة لا تقصر فيها فلا تقصر فيما قبلها من التطوع»^(٣).

وخبر رجاء بن أبي ضحّاك عن الرضا عليه السلام «أنه كان في السفر يصلي فرائضه ركعتين ركعتين إلا المغرب، فإنه كان يصليها ثلاثاً، وكان لا يدع نافلتها، ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر، وكان لا يصلي من نوافل النهار في السفر شيئاً»^(٤). وظاهر كلام الأصحاب كون السقوط هنا عزيمة، ولا نعلم فيه مخالفاً كما لم تقف على نقل قول بالخلاف، وهو المستفاد من ظاهر النصوص، فإن قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»^(٥) ظاهر كالصریح في نفي المشروعية. وأظهر قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة»^(٦) فإن نفي الصلاحية يرادف الفساد. وتوهم: كون المراد به الرخصة ورفع تأكيد الاستحباب من النصوص المسوقة لقضاء النوافل النهارية في السفر ليلاً، يدفعه: منع دلالتها عليه بطريق النصوصية ولا بطريق الظهور، لعدم الملازمة خصوصاً مع ملاحظة عدم تبعية القضاء للأداء، ولذا ترى أن صوم الحائض يقضى وليس بمشروع حال الحيض. مع إمكان دعوى الإشعار في هذه الأخبار بعدم المشروعية، فإن ترخيص القضاء مع عدم ترخيص الأداء مع أنه بالطبع أفضل ربما يقضي بانحصار المشروع في القضاء. ولو سلم فيها الدلالة فليست إلا على وجه الظهور.

(١) الوسائل ٤: ٨٢/٤، ب ٢١، التهذيب ٢: ٤٤/١٦، الاستبصار ١: ٢٢١/٧٨٠.

(٢) الوسائل ٤: ٨٣/٧، ب ٢١، الكافي ٣: ٤٩٣/٣، التهذيب ٢: ٣٦/١٤.

(٣) الوسائل ٤: ٨٧/٥، ب ٢٥، علل الشرائع: ٢٦٦، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٣/٥.

(٤) الوسائل ٤: ٨٣/٨، ب ٢١، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢/٥.

(٥) الوسائل ٤: ٨١/٢، ب ٢١، التهذيب ٢: ٣٤/١٤.

(٦) الوسائل ٤: ٨٣/٧، ب ٢١، الكافي ٣: ٤٩٣/٣، التهذيب ٢: ٣٦/١٤.

ويقدم عليه ما تقدم من نفي القبليّة والبعدية ونفي الصلاحية، لأنّه لو لم يكن نصّاً فلا أقلّ من كونه أظهر في عدم المشروعيّة من تسويغ القضاء في إثباتها، ومن الواجب ترجيح الأظهر على الظاهر.

وفي كون المراد من عدم المشروعيّة ملزوم الحرمة التشريعيّة، أو لازم الحرمة الذاتية؟ وجهان: من أنّ قوله ﷺ: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» لا يقتضي أزيد من عدم المشروعيّة اللازم من عدم الخطاب بالنافلة في السفر. ومن ظهور قوله ﷺ في صحيحة محمد بن مسلم: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً» في الحرمة الذاتية، فإنّ النهي كما أنّه ظاهر في التحريم كذلك ظاهر في كونه ذاتياً ناشئاً عن مفسدة ذاتيّة، إلّا أن يدفع هذا الظهور بملاحظة سائر النواهي الواردة في باب النواهي المصروفة عن التحريم التي منها ما تقدّم في خبر أبي بصير «لا تدعهنّ في سفر ولا حضر» لضرورة تعذر الحقيقة فيه. ويزيقه: أنّ التجوّز في لفظ وارد في خبر مثلاً لقرينة مخصوصة به لا يكشف عن التجوّز فيه إذا كان وارداً في خبر آخر مجزئاً عن نحو القرينة المذكورة، كما هو واضح. مع أنّه لو صحّ ذلك باحتمال دعوى قرينيّة السياق لقضى بکراهة النافلة في السفر، لكون النواهي المذكورة مصروفة إليها، ولم يقل به أحد.

نعم: يمكن نفي احتمال الحرمة الذاتية، بتقريب: أنّ ما يترك من العبادة يترك تارة لوجود مصلحة في الترك غير منافية لمصلحة الفعل كما في صوم الحائض، وأخرى لوجود مفسدة في الفعل كما في صلاة الحائض، ولذا ثبت للأوّل قضاء دون الثانية، ولعلّه الوجه فيما هو في كلام الأصحاب في أحكام الحائض من التعبير عن حكم صلاتها بعبارة [يحرم] وعن كون صومها بعبارة «لا يصحّ» لمكان أنّهم استفادوا من أدلّة الأوّل الحرمة الذاتية الناشئة عن المفسدة في الفعل، ومن أدلّة الثاني عدم المشروعيّة الناشئة عن مصلحة في الترك راجحة على مصلحة الفعل. فيقال حينئذٍ: إنّ النافلة في السفر إنّما تترك لوجود مصلحة فيه، لأنّه المستفاد من النصوص المسوّغة للقضاء فيها، وإلّا لم يشرّع له ذلك القضاء كما في صلاة الحائض، وبذلك يصرف النهي المذكور عمّا هو ظاهر فيه من الحرمة الذاتية، ويظهر ثمرة هذا البحث في جواز إجراء قاعدة التسامح وعدمه في نحو وتيرة العشاء لو اشتبه حكمها من حيث السقوط وعدمه، من جهة الخلاف الواقع فيه واختلاف النصوص مع العجز عن الترجيح.

وفي تعدي حكم السقوط إلى الأربع ركعات من نوافل يوم الجمعة الزائدة على الستة عشر، وجه ظاهر من عموم الأدلة المتقدمة.

لكن قد يتأمل فيه تبعاً للشهيد^(١) في الحواشي المنسوبة إليه من الإطلاق، ومن احتمال انصرافه إلى غيرها.

وفيه: أن الحكم في النصوص إنما ورد بعبارة «ليس شيء» وهو صريح في استغراق النفي، ولا معنى لاحتمال الانصراف في نحوه، ويتأكد ذلك بملاحظة نفي الصلاحية لقضائه، بأن نهار السفر ليس محلاً لمাহية النافلة، خصوصاً مع ملاحظة أن ظاهر «لو صلحت تمت» إثبات الملازمة بين السقوط للنافلة والتقصير في الفريضة، ومن المعلوم عموم القصر للجمعة.

وفي تعدي الحكم إلى الأماكن الأربع المخير فيها بين القصر والإتمام وجه، من إطلاق الفتاوي، بل معاقد الإجماعات.

لكن عن الذكرى «يستحب صلاة النوافل المقصورة في الأماكن الأربعة، لأنه من باب إتمام الصلاة المنصوص عليه، ونقله الشيخ نجيب الدين محمد بن نما عن شيخه محمد بن إدريس. ولا فرق بين أن يتم الفريضة أولاً، ولا بين أن يصلي الفريضة خارجاً عنها والنافلة فيها أو يصليهما معاً فيها»^(٢) انتهى. ووافقه صاحب المدارك^(٣) على أصل الحكم ونفى الفرق من الجهة الأولى مستشكلاً فيه من الجهة الثانية.

والأقوى هو الإطلاق، لنا على أصل الحكم اختصاص النصوص المستقطة للنافلة في السفر بغير الأماكن الأربع، فإن قوله ﷺ: «الصلاة في السفر ركعتان» يقتضي تعيين القصر في السفر، فلا يتناول مواضع التخيير بينه وبين الإتمام، فيبقى عموم مشروعية النوافل بالقياس إليها على حاله، مضافاً إلى أصالة عدم السقوط. هذا مع أن قضية قوله ﷺ: «لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» كون عدم صلاحية النافلة في السفر متفرعاً على عدم صلاحية إتمام الفريضة فيه، فيفهم منه عرفاً بحكم هذه الملازمة أنه كلما هو صالح لإتمام الفريضة فيه فهو صالح للنافلة أيضاً، والمفروض صلاحية الأماكن للإتمام، فتكون صالحة للنافلة أيضاً.

ومن هنا يظهر الوجه في التعميم بالقياس إلى ما لو اختار الإتمام أو القصر، لأن صلاحية النافلة متفرعة على صلاحية الإتمام لا فعليته، وهذا هو الوجه أيضاً في عدم الفرق بين ما لو صلى النافلة والفريضة معاً في الأماكن، أو صلى الفريضة خارجاً منها والنافلة فيها، لأن عدم وقوع الفريضة فيها فعل لا ينفي وصف الصلاحية، نعم لا يجري الحكم فيما لو عكس بأن يصلي الفريضة فيها والنافلة خارجاً عنها، لعدم صلاحية الفريضة للإتمام في الخارج.

ومن طريق هذا الاستدلال يظهر أن الوجه في المسافر الذي هو في حكم الحاضر - ككثير السفر مثلاً - هو عدم السقوط أيضاً، لما عرفت من تفرع السقوط على عدم صلاحية الفريضة للإتمام، وأن كلما صلحت الفريضة فيه للإتمام فقد صلحت فيه النافلة. وفي تعدي الحكم إلى الخوف الموجب للقصر وجهان: مبيتان على كون سقوط النافلة من أحكام السفر فيتجه الثبوت، أو من أحكام التقصير في الفريضة فيتجه السقوط، وظاهر النص على ما عرفت من كون السقوط متفرعاً على القصر في الفريضة، ولا يقدر فيه الإضافة إلى السفر، لأن قوله: «لو صلحت النافلة في السفر... الخ» يجري مجرى التعليل، فيفهم منه عرفاً عدم مدخلية الإضافات فالوجه حيث هو السقوط وفقاً للمسالك^(١) حيث ألحق الخوف بالسفر، ويظهر اختياره من جامع المقاصد حيث إنه بعد ما ذكر رواية أبي يحيى الحنّاط قال: «وفيها إيماء إلى السقوط في الخوف أيضاً»^(٢).

ولو دخل الوقت على المكلف وهو حاضر ثم سافر قبل فعل النافلة والفريضة حاضراً، ففيه وجه لعدم السقوط مطلقاً من استصحاب الحالة السابقة، فإن خطاب مشروعية النافلة قد توجه إليه قبل إنشاء السفر فيستصحب. ويمكن بناء المسألة في الثبوت والسقوط على القولين في الفريضة بالنسبة إلى هذا الفرض، من كون العبرة فيها بحال الوجوب فتثبت النافلة أيضاً أو بحال الأداء فتسقط. والاستصحاب المذكور يمكن منع جريانه لتبدل موضوع المستصحب، فإن الحاضر والمسافر موضوعان متغايران في الحكم، ولا يجري حكم أحدهما فيما هو من مصاديق الآخر، والمكلف المفروض بإنشائه السفر قد خرج عن عنوان الحاضر ودخل في عنوان المسافر.

نعم: لو دخل عليه الوقت فأتى بالنافلة حاضراً ثم سافر فلا إشكال في الصلوة وإن كان من نيته السفر حين دخول الوقت وفعل النافلة، لكن في النصوص ما يقضي باستحباب نافلة الظهرين في السفر لمن سافر بعد دخول وقتها، ففي الحسن عن عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم يخرج في السفر؟ فقال: يبدأ بالزوال فيصلّيها ثم يصلي الأولى بتقصير ركعتين، لأنه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى، وسئل فإن خرج بعد ما حضرت الأولى؟ قال: يصلي الأولى أربع ركعات ثم يصلي الأولى أربع ركعات ثم يصلي بعد النوافل ثمانية ركعات، لأنه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى، فإذا حضرت العصر صلى العصر بتقصير وهي ركعتان، لأنه خرج في السفر قبل أن تحضر العصر»^(١).

نعم: ظاهر جملة من النصوص استحباب قضاء صلاة الليل في السفر نهاراً، ففي موثقة ذريح قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: فاتتني صلاة الليل في السفر، أفأقضيها في النهار؟ فقال: نعم إن أطلقت ذلك»^(٢).

وفي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: إني لأحب أن أدوم على العمل وإن قل، قال: قلنا: نقضي صلاة الليل بالنهار في السفر؟ قال: نعم»^(٣).

وصحيح صفوان قال: «كان أبو عبدالله عليه السلام يصلي صلاة الليل بالنهار على راحلته أينما توجهت به»^(٤).

ورواية صفوان بن يحيى قال: «سألت الرضا عليه السلام عن التطوع بالنهار وأنا في سفر؟ فقال: لا، ولكن تقضي صلاة الليل بالنهار وأنت في سفر، فقلت: جعلت فداك صلاة النهار التي أصليها في الحضر أقضيها بالنهار في السفر؟ فقال: أما أنا فلا أقضيها»^(٥) ويستفاد منه أن نهار السفر لا يصلح للنوافل النهارية حتى الفاتنة منها في الحضر.

(١) الوسائل ٤: ١/٨٥، ب ٢٣، التهذيب ٢: ٤٩/١٨.

(٢) الوسائل ٤: ١/٩٢، ب ٢٦، التهذيب ٣: ٥٩٠/٢٢٩، الكافي ٣: ٤/٤٤.

(٣) الوسائل ٤: ٢/٩٢، ب ٢٦ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤٠/١٥.

(٤) الوسائل ٤: ٣/٩٢، ب ٢٦ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤١/١٥.

(٥) الوسائل ٤: ٤/٩٢، ب ٢٦ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤٥/١٦.

ثم تقييد الفتاوي كعقاد الإجماعات المنقولة للنوافل الساقطة في السفر بالنهارية عدم سقوط النوافل الليلية، وهو في ما عدى الوتيرة نافلة العشاء موضع وفاق. وفي كلام جماعة منهم ثاني الشهيد في الروضة^(١) نقل الإجماع عليه. وهو مع ذلك منصوص عليه في الروايات، فبالقياس إلى نافلة المغرب ما تقدّم في رواية أبي بصير من استثناء المغرب معللاً «بأن بعدها أربع ركعات، لا تدعهن في حضر ولا سفر» وفي معناها غيرها من المستنضة التي يقف عليها المتتبع. وبالقياص إلى صلاة الليل ما استفاض من الروايات أيضاً كخبر حارث بن المغيرة في حديث قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: كان أبي لا يدع ثلاث عشرة ركعة بالليل في سفر ولا حضر»^(٢) وصحيح محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: صل صلاة الليل والوتر والركعتين في المحمل»^(٣) وحسنة زرارة باين فضال قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر وركعتا الفجر في السفر والحضر»^(٤).

وأما الوتيرة فالمشهور فيها السقوط، وحكي فيها الشهرة في جامع المقاصد^(٥) والمسالك^(٦) والروضة^(٧) وغيرها^(٨) وعن الحلبي^(٩) والغنية^(١٠) الإجماع عليه، ومستنده إطلاق ما تقدّم من النصوص الدالة على سقوط نوافل الفرائض المقصورة في السفر، فإن قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان» يتناول بإطلاقه العشاء، كما أن قوله عليه السلام: «ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» يتناول بإطلاقه نافلة العشاء، ويتأكد ذلك باستثناء المغرب الوارد في خبر أبي بصير، فإن أفرادها بالاستثناء ونافلتها وعدم استثناء العشاء ونافلتها أقوى شاهد بعموم حكم السقوط لهما هذا، مضافاً إلى الملازمة المستفادة من قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» بملاحظة أن الاستثناء برفع التالي ينتج رفع المقدم.

(١) الروضة البهية ١: ١٧١.

(٢) الوسائل ٤: ١/٩٠، ب ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٣٩/١٥.

(٣) الوسائل ٤: ٢/٩٠، ب ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤٢/١٥.

(٤) الوسائل ٤: ٦/٩، ب ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض، الكافي ٣: ١٤/٤٤٦.

(٥) جامع المقاصد ٩: ٢. (٦) المسالك ١: ١٣٨. (٧) الروضة البهية ١: ٤٧٣.

(٨) كالعلامة في المختلف ٢: ٣٢٦، والفاضل المقداد في التنقيح الرابع ١: ١٦٣.

(٩) السرائر ١: ١٩٤. (١٠) الغنية: ١٠٦.

ومقابل المشهور ما عن الشيخ في النهاية^(١) من القول «بعدم سقوطها» وتبعه الشهيد في الذكرى^(٢) حيث قوى عدم السقوط معللاً بكون الخبر الآتي المتضمن له خاصاً ومعللاً، فيخصّص به عمومات السقوط وتبعهما الشهيد الثاني في الروضة^(٣) قائلاً: «بأن ما قواه المصنّف قوي» وتبعهم صاحب الحقائق^(٤) وربما يظهر الميل إليه من غيره كصاحب المدارك^(٥) والذخيرة^(٦) كما أنّه ربّما يستشّم التردّد من الذكرى^(٧) حيث قال بعد تقوية عدم السقوط: «إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه»، ومنهم^(٨) من تردّد في المسألة.

ومستندهم ممّا استدلّ وما يمكن أن يستدلّ عليه وجوه: كالأصل. وما تقدّم عن أمالي^(٩) الصدوق «من أنّه من دين الإماميّة أنّه لا يترك من نوافل الليل شيء». وإطلاق أدلة مشروعيّة الوتيرة المتناول للحضر والسفر معاً. وقاعدة التسامح التي يكتفي فيها بفتوى فقيه واحد، فكيف بالخبر الضعيف. وقاعدة حمل المطلق على المقيّد، فإنّ من النصوص الدالة على السقوط ما هو مقيّد - كصحيح محمد بن مسلم المتقدم - ومنها ما هو مطلق كباقي ما تقدّم فيحمل الثاني على الأوّل. وخصوص المروي في الفقيه بإسناده عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «وإنما صارت العشاء مقصورة ولم يترك ركعتاها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين وإنما زيدت ليتمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع»^(١٠) وتوهم قصوره سنده بعبداً الواحد بن عبدوس وعليّ بن محمد القتيبي بعدم توثيقهما، يدفعه: أنّ المعلوم بالتتابع أنّهما من مشايخ الصدوق لأنّه كان يكثر في الرواية عنهما، ومن المقرّر أنّ كون الراوي من مشايخ الإجازة من أسباب التوثيق وأمارات الوثاقة، خصوصاً نحو هذين الرجلين اللذين يكثر في الرواية عنهما الصدوق، فإنّ اعتماد مثل الصدوق عليهما يكشف عن كونهما ثقتين عنده، وخصوص المروي عن الفقه الرضوي

(١) النهاية ١: ٢٧٦.

(٢) الذكرى ٢: ٢٩٨.

(٣) الروضة البهيّة ١: ٤٧٤.

(٤) الحقائق ٦: ٤٦.

(٥) المدارك ٣: ٢٧.

(٦) الذخيرة: ١٨٥.

(٧) الذكرى ٢: ٢٩٨.

(٨) كالمحقّق في الاعتبار ٢: ٢١٦ والنافع: ٢١، والعلامة في التذكرة ٢: ٢٧٣ والتحرير ١: ٢٦، والصميري في غاية المرام ١: ١١٦ والسبزواري في الكفاية: ١٥.

(٩) أمالي الصدوق: ٥١٤، المجلس الثالث والتسعون.

(١٠) الوسائل ٤: ٣/٩٥، ب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه ١: ١٣١٨/٤٥٥، علل الشرائع ١:

«نوافل الليل في السفر أربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء الآخرة من جلوس»^(١) الخ. والمستفيضة لقوله ﷺ: «من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر»^(٢) بناءً على أن المراد بالوتر فيها الوتيرة، كما فسّر بها في بعض هذه المستفيضة.

وفي الكل ما لا يخفى، فإن الأصل مقطوع بما مرّ من دليل المشهور. كما أن الإطلاق يخرج عنه بذلك إن سلم الإطلاق، وإلا فدليل مشروعية الوتيرة وارد مورد حكم آخر، وهو بيان أصل المشروعية على نحو القضية المهمة من غير نظر إلى تعميم أو تخصيص. وبذلك يندفع توهم العموم من وجه بين مطلقات المشروعية ومطلقات السقوط في السفر، فيتعارضان في الوتيرة في السفر، وتخصيص الأولى بالثانية ليس بأولى من العكس، بل من المقرّر في محله أن تعيين التخصيص في أحد العامتين من وجه لا بدّ له من شاهد خارجي، فإن أصل الإطلاق في نصوص المشروعية بعد ملاحظة ورود مورد الإهمال محلّ منع، ولو سلم فالشاهد أعمّ من الداخلي والخارجي، ومن الداخلي كون أحد العامتين أظهر في العموم من الآخر. ومن الظاهر أن قوله ﷺ: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» أظهر في العموم بالقياس إلى الوتيرة من قوله ﷺ: «ركعتان بعد العشاء الآخرة» مثلاً في العموم بالقياس إلى السفر. ولو سلم فإعراض المعظم عن العمل بذلك إلى العمل بعمومات السقوط يوجب قوّة في دلالة الثاني أو سنده ووهناً في دلالة الأوّل أو سنده، فيترجّح الثاني عليه.

ويندفع قاعدة التسامح، بأنّها مع قيام احتمال الحرمة غير جارية، ولو سلم انتفاء احتمال الحرمة الذاتية في المقام فالقاعدة المذكورة إنّما يرجع إليها حيث لم ينهض دليل معتبر على الخلاف، وقد علم الدليل الجامع لشرائط العجيّة من جهات عديدة على خلاف القاعدة، ومعه لا التفات إليها.

كما يندفع قاعدة حمل المطلق على المقيد، بعدم كونها في خصوص المقام في مجراها، لكونهما منفيين لما هو المقرّر من أنّه حينئذٍ يعمل بهما معاً لعدم التنافي.

ويندفع الخبر الخاصّ المعلّل على تقدير تسليم كفاية كون الرجل من مشايخ الإجازة في توثيقه: أن تخصيص العامّ بالخاصّ فرع على التكافؤ، أو إعراض الأصحاب عن العمل

(١) فقه الرضا: ١٠٠ باب ٧ الصلوات المفروضة.

(٢) الوسائل ٤: ١٤٩/١، ب ٢٩، التهذيب ٢: ٣٤١/١٤١٢.

به، والأخذ بعمومات السقوط مع كونه برأى منهم ومسمع يوجب وهنا فيه من حيث صدوره أو جهة صدوره، فلا ينهض لتخصيصها ولو كان معللاً.

ويندفع الرضوي، بأن أصله غير ثابت الحجيّة، فلا عمل عليه مع عدم جابر خصوصاً في نحو المقام الذي جابر الضعاف فيه على خلافه.

ويندفع المستفيض بعد تسليم أخذ الوتر فيها بمعنى الوتيرة، بأن بينها - بعد الإغماض عن منع ورودها في مقام التعميم لقوة احتمال ورودها مورد حكم آخر - وبين عمومات السقوط عموم من وجه، فتخصّص بهذه العمومات، لما معها من المرجّحات من وجوه شتى كما عرفت.

نعم يبقى الكلام فيما عرفت عن الأمالي، ويدفعه - بعد تسليم أنه يفيد معنى الإجماع، والإغماض عن أنه يتوهّن بمصير المعظم إلى خلافه حتى أنه لم يوافق إلا شذمة قليلة مع مخالفة بعضهم كالشيخ في غير النهاية من كتبه^(١) كما قيل^(٢) وعدم كون كلام الآخر كالشاهد صريحاً في اختياره، لمكان قوله «إلا أن ينقد الإجماع على خلافه»^(٣) المشعر بتردده في عدم السقوط - : أنه معارض بإجماع السرائر^(٤) كالغنية^(٥) على ما حكى، فإما يتكافأ أو يترجح هذان عليه، لما معهما من المرجّحات، كالتعدّد والصراحة في الإجماع والاعتضاد بالشهرة العظيمة والنصوص المعتبرة التي بها العمل وعليها المعول، فالأقوى إذن هو السقوط.

(١) انظر الرسائل العشر (المسائل الحائريّات)؛ ٢٨٦ والجمل والعقود؛ ٥٨ - ٥٩ والمبسوط ١؛ ٧١.

(٢) الذكرى ٢؛ ٢٩٨.

(٣) كما في الرياض ٣؛ ٢٨.

(٤) السرائر ١؛ ١٩٤.

(٥) الغنية؛ ١٠٦.

ينبوع

النوافل كلها من رواتبها أو غيرها موقتاتها وغيرها تصلى كل ركعتين بتسليم، على معنى وجوب الفصل بين كل ركعتين بتسليم، وعدم جواز الاقتصار على ركعة واحدة ولا الزيادة على الركعتين بتسليم واحد عدى ما استثنى، كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى فيه المعروفية والشهرة في كلام غير واحد، بل عن ظاهر الغنية^(١) كصريح الخلاف^(٢) والسرائر^(٣) الإجماع عليه.

وهو مع ذلك منصوص عليه في عدة من الروايات المأثورة من طرق أصحابنا، مضافاً إلى النبوي المروي في طرق العامة.

ففي رواية أبي بصير المأخوذة عن كتاب حريز عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «وافصل بين كل ركعتين من نوافلك بتسليم»^(٤) ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام المأخوذة من قرب الإسناد قال: «سألته عن الرجل يصلي النافلة يصلح له أن يصلي أربع ركعات ولا يسلم بينهما؟ قال: لا إلا أن يسلم بين كل ركعتين»^(٥) وقصور سنديهما لو كان مجبور بما عرفت من المعروفية والشهرة العظيمة، بل عمل المعظم عليهما، مع الاعتضاد «بقاعدة التوقيف في العبادات» التي اعتمد عليها هنا جمع من أساطين أصحابنا، وملخصها أنه كما أن أصل العبادات توقيفية فكذلك كيفياتها، وكما أنه يجب الاقتصار في الأول على ما وظفه صاحب الشريعة فكذلك في الثاني، والمعلوم من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة ليس إلا فعل النوافل ركعتين ركعتين، ولو لم ندع العلم بعدم اقتصارهم على ركعة ولا الزيادة على ركعتين، فلا أقل من عدم العلم بالاقتصار عليها والزيادة عليهما، وهو كاف في الحكم بعدم

(١) الغنية: ١٠٦. (٢) الخلاف ١: ٥٢٧ المسألة ٢٦٧. (٣) السرائر ١: ١٩٣.

(٤) الوسائل ٤: ٦٣/٣، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض، مستطربات السرائر: ١/٧١.

(٥) الوسائل ٤: ٦٣/٢، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض، المحاسن: ٧١/٣٢٥.

المشروعية، كما أن عدم الدليل على المشروعية في التوقيفيات ينهض دليلاً على عدم المشروعية.

والعجب عن الفاضل الجواد في شرحه للدروس حيث إنه بعد ما نقل كلام الأصحاب في عدم مشروعية الركعة الواحدة في غير الوتر، واحتجاجهم لذلك بكونها مخالفاً للتقدير الشرعي، قال معترضاً عليه: «إن كونه مخالفاً للتقدير الشرعي ممنوع، كيف والصلاة خير موضوع كما ثبت في الأخبار»^(١).

وضعه في الموضوع بحيث لا يحتاج إلى البيان، فإنه لو سلم عدم العلم بالمخالفة فلا أقل من عدم العلم بالموافقة، وهو كافٍ في المنع من جهة التشريع المحرم. وإثبات الموافقة بنحو «الصلاة خير موضوع» يدفعه: أن القضية المسوقة لبيان حكم لا تصلح محرزة لموضوع ذلك الحكم، ولا تنهض دليلاً لإثباته، ولا ريب أن الكيفية المخصوصة في النافلة وهي للفصل بين كل ركعتين بتسليم من جملة الموضوع. ولا يمكن نفي اعتبارها بعموم «خير موضوع» لأنه حكم عام في كل صلاة وظفها الشارع. وكون الركعة الواحدة أو الزائدة على الركعتين من وظفها الشارع بالعموم أول الكلام، ويجب إثباته بدليل آخر، ولا يمكن إثباته بهذا الدليل الوارد لبيان الرجحان والفضل والاستحباب.

وأعجب من ذلك ما عن مجمع المحقق الأردبيلي، من «أن الدليل على عدم الزيادة والنقيصة غير ظاهر، وما رأيت دليلاً صريحاً صحيحاً على ذلك، نعم ذلك مذكور في كلام الأصحاب، والحكم به مشكل، لعموم مشروعية الصلاة، وصدق التعريف المشهور على الواحدة والأربع، ولهذا جوّزوا نذر الوتر وصلاة الأعرابي مع القيد اتفاقاً، وعلى الظاهر في غيرهما، وتردّداً في كونهما فردي المنذورة المطلقة أم لا، ولو كان ذلك حقاً لما كان لقولهم هذا معنى. ويؤيده صلاة الاحتياط، فإنها قد تقع ندباً مع الوحدة. فيحتمل أن يكون مرادهم الأفضل والأولى... إلى أن قال: أو أن مرادهم بقولهم (كل النوافل) أنهم لم يجدوا فيها ما هو ركعة أو أزيد من ركعتين سوى الوتر وصلاة الأعرابي...»^(٢) الخ.

ولا يخفى ما فيه بجميع فقراته، فإن الدليل على عدم جواز الزيادة والنقيصة قد اتضح بما تقدّم من الخبرين المنجبرين بعمل الأصحاب مع انضمام الإجماعات المنقولة، وهذا

الدليل صريح في عدم الجواز، وعدم كونه صحيحاً بحسب الاصطلاح إن سلّمناه غير قادح بعد كونه في حكم الصحيح من حيث الاعتبار من جهة الانجبار والاعتضاد. وبذلك علم أنّ كونه مذكوراً في كلام الأصحاب إنّما هو عن مستند، لا أنّه خالٍ عن المستند، فلا ينبغي الاستشكال في الحكم به، والاستناد لإثبات مشروعيّة الركعة والأربع في غير الوتر وصلاة الأعرابي إلى عموم مشروعيّة الصلاة.

وصدق التعريف المشهور يدفعه: أنّ أدلّة المشروعيّة عامّة فيما وظّفه الشارع، وكون الواحدة والأربع على إطلاقهما ممّا وظّفه الشارع أوّل المسألة، ولا يمكن إثباتها بنفس ذلك العموم كما ظهر وجهه. والتعريف المشهور كغيره من التعريفات المذكورة للصلاة تعريف لفظي قصد به تميّز الصلاة عمّا بين سائر العبادات إجمالاً وبحسب الصورة النوعيّة، لا أنّه تعريف حقيقي قصد به إفادة تمام الماهيّة، فلا يجدي صدقه على ما صدق عليه نفعاً في إثبات المشروعيّة، ولو سلّم فغايتة إفادة صدق الصلاة حقيقة على الواحدة والأربع، فيندرجان في عموم أدلّة المشروعيّة، لكن يجب الخروج عنه بما تقدّم من دليل المنع، فإنّه ينهض مخصّصاً للعمومات بلا شبهة.

وتجويزهم نذر الوتر وصلاة الأعرابي ليس لمجرد عموم المشروعيّة وصدق التعريف، بل لثبوت مشروعيتهما بالخصوص بالدليل.

وتجويزهم نذر غيرهما ممّا نقص عن الركعتين أو زاد عليهما غير ظاهر. وتردّدهم في كونهما من المنذورة المطلقة أو المقيدة أيضاً للإشكال عندهم في عموم مشروعيّة الركعة والأربع.

وصلاة الاحتياط ندباً مع الوحدة في مواردّها ليست لثبوت مشروعيّة الركعة الواحدة على وجه العموم، بل لثبوت مشروعيّة صلاة الاحتياط بركعة بخصوصها بالدليل.

وحمل كلامهم على الأفضليّة والألويّة يأباه كلماتهم التي هي بين صريحة وظاهرة في المنع ونفي المشروعيّة، واستنادهم إلى الخبرين والإجماع يرشد إلى أنّ قولهم في النوافل إنّما هو لوجدان عدم المشروعيّة، لا لمجرد عدم وجدان مشروعيّة ما عدى الوتر وصلاة الأعرابي. ولو سلّم فعدم الوجدان في التوقيفات على ما عرفت كافٍ في الحكم بعدم المشروعيّة.

فالمعتمد ما عليه الأصحاب من عدم جواز الاختصار على الركعة الواحدة ولا الزيادة

على الركعتين بتسليمة واحدة.

نعم يستثنى عن الأول صلاة الوتر الواقعة بركعة واحدة، كما استثناه كل من تعرض للمسألة من أصحابنا، ودليل الاستثناء بعد الإجماع محققاً ومنقولاً النصوص المتكاثرة البالغة فوق حد الاستفاضة التي تقدم جملة منها، ويقف على الجملة الأخرى المنتبج.

وفي كلام جماعة^(١) استثناء صلاة الأعرابي أيضاً، وتركه آخرين التفاتاً منهم إلى عدم طريق لها في أخبارنا، كما اعتذر لهم غير واحد، وما ورد في طريقها مع كونه مرسلأ عامي، فإن الشيخ في المصباح على ما حكى روى مرسلأ عن زيد بن ثابت، قال: «جاء رجل من الأعراب إلى رسول الله ﷺ فقال: إنا نكون بالبادية بعيداً من المدينة ولا نقدر أن نأتيك في كل جمعة، فدلني على عمل فيه فضل صلاة الجمعة وإذا رجعت إلى أهلي أخبرتهم به، فقال رسول الله ﷺ: إذا كان ارتفاع النهار فصل ركعتين تقرأ في أول ركعة الحمد مرة وقل أعوذ برب الفلق سبع مرات، وقرأ في الثانية الحمد مرة وقل أعوذ برب الناس سبع مرات، فإذا سلّمت فاقراً آية الكرسي سبع مرات، ثم قم فصل ثمان ركعات بتسليمتين، وقرأ في كل ركعة منها الحمد مرة وإذا جاء نصر الله مرة وقل هو الله أحد خمساً وعشرين مرة، فإذا فرغت من صلاتك فقل: سبحان رب العرش الكريم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم سبعين مرة، فوالذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن ولا مؤمنة يصلي هذه الصلاة يوم الجمعة كما أقول إلا وأنا ضامن له الجنة، ولا يقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولأبويه ذنوبهما»^(٢) الحديث.

وهذه الرواية لإثبات مشروعية هذه الصلاة حسن لولا عموم ما تقدم من دليل المنع، وإلا فلعدم ثبوت جابر لها لا تنهض لتخصيص ما عرفت، ولا حكم لقاعدة التسامح هنا كما هو واضح، والعجب عن الفاضل الجواد^(٣) لتمسكه بتلك الرواية مع انضمام التسامح لإثبات صلاة الأعرابي، مع أن مرجعه إلى تخصيص عموم الدليل بالخبر الضعيف، وعلى هذا فصلاة الأعرابي موضع تأمل، والاحتياط في تركها، والله العالم.

(١) كما في السرائر: ١٩٣، الشرائع ١: ١٦٦، المدارك ٣: ٢٩.

(٢) الوسائل ٧: ٣٦٩/٣، باب ٣٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٣) شرح الدروس ١: ٥٢٤.

ينسوع

واعلم أن العلماء من الخاصّة والعامة بعد ما اتّفقوا على أن الوتر منقول عن معناه الأصلي اللغوي إلى الصلاة وأنها غير خارجة عن صلاة الليل، اختلفوا في تعيين هذه الصلاة المنقول إليها على أقوال ضبطها السيّدان في المصاييح^(١) ومفتاح^(٢) الكرامة: أحدها: ما عزي إلى الأكثر من علمائنا من أنه حقيقة في الركعة الواحدة التي هي آخر صلاة الليل حيث يظهر من تحديدهم الوتر بها وتحديدها به، وعن أمالي^(٣) الصدوق «كونه من دين الإماميّة» وعن الشيخ في الخلاف^(٤) «إجماع الفرقة عليه» ويظهر دعوى الإجماع من محكيّ المنتهى «وعدد صلاة الليل في المشهور إحدى عشر ركعة، منها ثمانى صلاة الليل، واثنان للشفع يسلم فيهما ثم يوتر بواحدة، ذهب إليه علماؤنا قال: وممن قال إن الوتر واحدة، عثمان، وسعد، وزيد بن ثابت، وابن عبّاس، وابن عمر وابن زبير، وأبو موسى، وعائشة، وسعيد بن المسيّب، وعطاء، ومالك، والأوزاعي والشافعي، وإسحاق، وأحمد، وأبو ثور»^(٥).

وعنه في التذكرة «الوتر عندنا واحدة لا يزداد عليها، وما يصلّى قبله ليس من الوتر، ثم حكى القول به عن سعيد بن المسيّب وعطاء ومالك والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبو ثور»^(٦) وعن كاشف اللثام «أن الوتر عندنا ركعة واحدة»^(٧).

وثانيها: أنه حقيقة في الثلاث، حكى النصّ بذلك عن جماعة من متأخري أصحابنا

(١) مصاييح الأحكام: ٦٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٢٧ - ٣٠.

(٣) أمالي الصدوق: ٥١، المجلس الثالث والتسعون.

(٤) الخلاف ١: ٥٢٥.

(٥) المنتهى ٤: ١٩ - ٢٠، سنن البيهقي ٣: ٢٤ - ٢٧، المحلّى ٣: ٤٧.

(٦) التذكرة ٢: ٢٦٤.

(٧) كشف اللثام ١: ١٥٥.

كشيخنا البهائي^(١) والسيد صاحب المدارك^(٢) والفاضل المدقق الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني^(٣) وصاحب الذخيرة^(٤) وغير واحد من شراح الحديث^(٥) وحكي القول به من العامة عن أبي حنيفة^(٦) وأصحاب الرأي^(٧) حاكين ذلك عن علي وعمر وأبي وأنس وابن مسعود وأبي أمامة وعمر بن عبدالعزيز^(٨) وهو إحدى الروایتين عن ابن عباس^(٩) عن الصحابة والشافعي وأحمد من الفقهاء. لكن عند أبي حنيفة ومن قال بمقالته من الجمهور ثلاث ركعات موصولة بتسليمة واحدة^(١٠) وعند أصحابنا مفصولة بالتسليم في الركعتين. وثالثها: ما عن الزهري من العامة أنها في شهر رمضان ثلاث ركعات، وفي غيره ركعة واحدة^(١١).

ورابعها: ما عن الشافعي في الرواية الأخرى وأحمد: «من أن الوتر كل فرد من صلاة الليل من الواحدة إلى الإحدى عشر، أقله الأول وأكثره الثاني، وما بينهما من الأفراد مترتبة في الفضل، وأدنى الكمال هو الثلاث، وأفضل منه الخمس، ثم السبع، ثم التسع، ثم الإحدى عشر، ولا يجوز الزيادة عليها»^(١٢). وخامسها: ما عن مالك^(١٣) بن أنس والرواية الأخرى عن ابن عباس^(١٤): «من أن الوتر ركعة قبلها شفع منفصل عنها، وأقله ركعتان ولا حد لأكثره». وسادسها: ما عن الثوري وإسحاق «من أنها ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشر لا تنقص عن الثلاث ولا تزيد على الإحدى عشر»^(١٥) وهذه الأقوال الأربع كما نص عليه

(١) حبل المتين: ١٣٤، مفتاح الفلاح: ٢٥١ الباب السادس.

(٢) المدارك ٣: ١٧.

(٣) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٣٠.

(٤) الذخيرة: ١٨٥.

(٥) شرح معاني الآثار (للطحاوي) باب الوتر ١: ٢٨٦ و ٢٩٢، نصب الراية (للمرغيناني) ١: ٦٦.

(٦) المجموع ٤: ٢٢، البحر الرائق ٢: ٣٨.

(٧) كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٤.

(٨) التمهيد (لا بن عبد البر) ١٣: ٢٥٠، المغني ١: ٧٨٣.

(٩) مستدرک الوسائل ٣: ١٥٦/١، باب ٤١ من أبواب المواقيت، سنن النسائي ٣: ٢٣٥، كنز العمال ٨: ٢١٨٨٣/٦٢.

(١٠) البحر الرائق ٢: ٣٨، المجموع ٤: ٢٢، فتح العزيز ٤: ٢٢٥، بدائع الصنائع ١: ٢٧١.

(١١) الكفاية (ضمن شرح فتح القدير) ١: ٣٧٢. (١٢) المجموع ٤: ١٢، الإنصاف ٢: ١٦٧ - ١٧٠.

(١٣) المغني ١: ٧٩٠، الشرح الكبير ١: ٧٥٤.

(١٤) المجموع ٢: ٢٣، صحيح البخاري ٢: ٣٠، سنن النسائي ٣: ٢٢٣.

(١٥) المغني ١: ٧٨٣، الشرح الكبير ١: ٧٥٠.

في المصاييح^(١) من العامة ولم يذهب إليها أحد من أصحابنا فلا ينبغي الالتفات إليها، مع أنه ليس على شيء منها دليل يعتمد عليه، مع قيام الدليل على خلافها.

فالعمدة القولان الأولان، والحقّ منهما الأول، لتبادر الواحدة وهي خصوص الأخيرة في عرف المتشرّعة، كما يتبادر من الشفع عندهم الركعتان السابقتان عليها، بل لم يعهد عندهم للوتر معنى إلا هذه الركعة الواحدة وهي المركوزة في أذهانهم، كما أنه لم يعهد عندهم للشفع معنى إلا الركعتان المذكورتان، وهذا كله آية كون الوتر وضعاً للركعة المفردة المتأخّرة عن ركعتي الشفع، ويؤيده ما تقدّم عن الأمالي وغيره من الإجماعات المنقولة صراحة وظهوراً.

وتوهم أنّ غاية ما يثبت بذلك كونه كذلك في عرف المتشرّعة ولا ينافي كونه في عرف الشارع وضعاً للثلاث ركعات، يدفعه الأصل، فإنّ نقل الوتر عن معناه الأصلي بالوضع الشرعي إلى الصلاة على ما عرفت معلوم، والزائد عليه وهو نقله ثانياً عن الموضوع له الشرعي إلى المعنى المتشرّعي غير معلوم، فينبغي الأصل، وقضيّة ذلك كون المعنى الشرعي هو المعنى المتشرّعي لا غير. مع أنه يدفعه الملازمة المتفق عليها المدّعاة على القول بالحقائق الشرعيّة بينها وبين حقيقة المتشرّعة كما هو واضح. ويؤيد الجميع أو يدلّ على كون الوضع للركعة هو الوضع الشرعي، النصوص المستفيضة الدالة على كونه للركعة المفردة حيث استعمل فيها في الركعة بطريق الحمل أو الإطلاق، كما تقدّم أكثر هذه النصوص في المباحث المتقدّمة متفرّقة، ويقف على جملة أخرى غيرها المتتبع.

لا يقال: إنّ هذه النصوص يعارضها أخبار آخر دالة على كونه للثلاث، وهي بين مشتملة على تحديد الوتر وتفسيره بالثلاث وما استعمل فيه الوتر في الثلاث مع التصريح بإرادتها وما يفهم منه إرادتها منه بمعونة القرائن الخارجيّة، وهي بهذه الأنواع الثلاث أكثر من النصوص المذكورة بمراتب شتى، بل في الكثرة بمثابة ادّعي فيها التواتر، بل في مفتاح الكرامة^(٢) بلوغها «أربعين خيراً» أو أزيد، بل في مصاييح^(٣) السيّد^(٤) بلوغها «الخمسین أو أكثر» فتترجّح بكثرتها على ما ذكر.

لأنّا نقول: هذه الروايات مقتولة بنفس ما فيها من الكثرة، بملاحظة عدول المعظم ولا سيّما القدماء ولا سيّما مثل الصدوق والمفيد وشيخ الطائفة - مع ما لهم من قرب العهد

إلى أهل العصمة الموجب لمزيد اطلاعهم على آثار الشرع واصطلاحات الشارع - عن الأخذ بهذه النصوص. مع ما فيها من الكثرة الكذائية لكشفه عن أن فيها شيئاً وشيئاً من حيث الصدور بعدم صدور جملة منها عن أهل العصمة، أو من حيث جهة الصدور بخروجها عنهم عليهم السلام مخرج التقية لموافقتها مذهب الحنفية وأصحاب الرأي، أو من حيث الدلالة بالتجاوز في إطلاق الوتر على الثلاث تسمية لكل باسم البعض، ولو كان الداعي إليه التقية أيضاً إعلاماً للموافقة في مذهبهم، وحينئذ فلا ينبغي الالتفات إلى هذه النصوص.

ثم: إن قضية ما اخترناه كون مفردة الوتر مفصلة عن ركعتي الشفع بتسليم بعدهما وقبلها، وهو المعروف من مذهب الأصحاب كما صرح به غير واحد، بل لعله ممّا لا خلاف فيه حيث لم نقف على قائل في أصحابنا بتعيين الوصل. ويؤيده عموم الرشد في خلافهم لما عرفت من أن الوصل من مذاهب العامة.

وهو مع هذا كله منصوص عليه في المستفيضة التي منها: الصحيح عن أبي ولّاد حفص بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسليم في الركعتين في الوتر، فقال: نعم، فإن كان لك حاجة فاخرج واقضها ثم عد واركع ركعة»^(١).

والصحيح الآخر عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يصلي الركعتين من الوتر ثم ينصرف فيقضي حاجته»^(٢).

والصحيح عن معاوية بن عمار قال: «قال لي: اقرأ في الوتر في ثلاثين بقل هو الله أحد، وسلم في الركعتين توقظ الراقد وتأمر بالصلاة»^(٣) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وليس في الروايات ما ينافي ذلك عدى عدّة منها ظاهرة في التخيير بين الفصل والوصل، كصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسليم في ركعتي الوتر؟ فقال: إن شئت سلّمت، وإن شئت لم تسلم»^(٤).

وصحيحة معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الوتر، فقال: إن شئت

(١) الوسائل ٤: ٦٢/١، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٤٤٩/٢٩.

(٢) الوسائل ٤: ٦٤/٨، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٢٨/٤٨٩.

(٣) الوسائل ٤: ٦٤/٧، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٢٨/٤٤٨.

(٤) الوسائل ٤: ٦٦/١٦، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٢٩/٤٩٤.

سَلِّمَتْ، وإن شئت لم تسَلِّمْ»^(١).

وفيها - مع خروجهما عن المسألة لأنَّ الكلام في تعيين أحد الأمرين - أنَّهما لعدم عامل بهما من الأصحاب وجب إطراحهما وإن صيغ سنداهما بحسب الاصطلاح، أو تأويلهما بحمل قوله ﷺ «إن شئت سَلِّمَتْ، وإن شئت لم تسَلِّمْ» على التنويع باعتبار قيام موجب التقيّة فوجب معه الوصل، وعدم قيامه فوجب الفصل معه، لا التخيير المصطلح ليكون حكماً شرعياً في المسألة.

وعن الشيخ الجواب عنهما تارة: بحمل السلام المخير فيه على صيغة «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» الواقعة بعد «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» إذ بذلك يتحقّق الخروج عن الصلاة، وإذا فالمكلّف بالخيار بين الإتيان بالصيغة الأخرى وعدمه وإن استحَبَّ الأوّل.

وأخرى: بحمل التسليم المخير فيه على ما يستباح به من منافيات الصلاة، كالسلام وغيره تسمية للمسبّب باسم السبب.

وثالثة: بالحمل على «التقيّة»^(٢) ولا يرد عليه عدم موافقة مضمونهما لمذهب العامة وهو تعيين الوصل، لجواز أن يكون التخيير أيضاً من مذاهبهم وإن لم يتعرّض لنقله الأصحاب. مع أنّه لا يعتبر في حمل الخبر على التقيّة الموافقة لمذاهبهم، لأنّه كثيراً ما كان يخرج الخبر عنهم ﷺ تقيّة لمجرّد إلقاء الخلاف بين أصحابهم، كما ورد في غير واحد من الروايات.

وفي المدارك «أنّه لو قيل بالتخيير بين الفصل والوصل واستحباب الفصل كان وجهاً قوياً»^(٣).

وفيه: أنّ ذلك إنّما يحسن في الجمع بين الأخبار المتعارضة ما لم يطرأ أحد المتعارضين ما يوجب الوهن المسقط له عن درجة الاعتبار كإعراض الأصحاب عن الأخذ بمضمونه، وأمّا معه كما في المقام فلا داعي إلى الجمع كما لا يخفى، فإنّ غير الحجّة لا يعارض الحجّة، فلا قوّة في الوجه الذي ذكره، بل هو في غاية الضعف.

(١) الوسائل ٤: ١٧/٦٦، ب ١٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ١٢٩/٤٩٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٢٩/٢٦٤.

(٣) المدارك ٣: ١٨.

مَنبُوع

عن الشيخ البهائي^(١) «أنه لا قنوت في ركعتي الشفع، بل هو في الركعة الثالثة من الوتر». وربما يظهر ذلك من صاحب المدارك^(٢) أيضاً حيث قال: «يستحب القنوت في الركعة الثالثة من الوتر» وجرى على منواله صاحب الذخيرة^(٣) أيضاً، واختاره صاحب الحدائق^(٤).

ومستندهم صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القنوت في المغرب في الركعة الثانية، وفي العشاء والغداة مثل ذلك، وفي الوتر في الثالثة»^(٥) وعن الشيخ البهائي في حواشيه على مفتاح الفلاح أنه بعد الاستدلال بهذا الخبر، قال: «وهذه الفائدة لم يتنبه عليها علماؤنا»^(٦) وقضية عبارته هذه كونه أول من أحدث هذا القول فتكون في قوة دعوى الشهرة في خلافه كما فهمه صاحب الحدائق، وإن كانت محتملة لمعنى آخر وهو كون عدم تنبيه علماؤنا لما ذكره من الفائدة وهو نفي القنوت عن ركعتي الشفع عملاً بالرواية المذكورة لعدم تعرضهم لأصل المسألة بإثبات ولا بنفي، ولكنه بعيد. ولذا قيل^(٧) على ما حكى «أن استحباب القنوت في الشفع نص عليه أكثر الأصحاب»^(٨) وفي الجواهر «لم يعرف الخلاف فيه إلا من المحكي عن البهائي»^(٩) الخ.

ويستفاد دعوى الشهرة فيه من كلمات صاحب الحدائق^(١٠) أيضاً، وهو الأقوى والأظهر، لعدم ما دلّ على استحبابه في كل الصلوات، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

(٢) المدارك ٣: ١٩.

(١) مفتاح الفلاح: ٢٤٠.

(٤) الحدائق ٦: ٣٩ - ٤٠.

(٣) الذخيرة: ١٨٤.

(٥) الوسائل ٦: ٢٦٧، ب ٣ من أبواب القنوت، التهذيب ٢: ٨٩/١٠٠.

(٧) كما في مفتاح الكرامة ٧: ٥٧٨.

(٦) مفتاح الفلاح: ٢٤٠، ب السادس.

(١٠) الحدائق ٦: ٤٠.

(٩) الجواهر ٧: ١١٥.

(٨) بحار الأنوار ٨٥: ٢٠٨، الوسيلة: ١١٦.

أنه قال: «القنوت في كل الصلوات»^(١).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «القنوت في كل ركعتين في التطوع والفريضة»^(٢).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن القنوت؟ فقال: في كل صلاة فريضة وناقلة»^(٣).

ورواية محمد بن مسلم قال: قال: «القنوت في كل صلاة في الفريضة والتطوع»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتبحر.

وخصوص رواية رجاء بن أبي الضحاک الواصف لصلوات الرضا عليه السلام فإن فيها «ثم يقوم فيصلّي ركعتي الشفع يقرأ في كل ركعة منهما الحمد مرّة وقل هو الله أحد ثلاث مرّات ويقت في الثانية بعد القراءة وقبل الركوع...»^(٥) الخ.

ولا يضّرّ قصور سندها بعد ملاحظة اعتضاها بالصوميات أو انضمام قاعدة التسامح إليها، لكون المسألة من السنن، ولا مانع من إعمالها هنا لعدم احتمال الحرمة الذاتية حيث لا قائل، وعدم مخالفة الرواية للدليل المعتبر على الخلاف عموماً أو خصوصاً بل هي على ما عرفت موافقة للصوميات.

وأما الرواية المستدلّ بها على القول الآخر - فمع عدم ظهور عامل بها من عدی الجماعة المذكورة - غير دالة على نفي القنوت عن الشفع لا صراحة ولا ظهوراً، بل غايتها إثبات القنوت لمفردة الوتر، وذلك لا ينافي ثبوته في ركعتي الشفع أيضاً. ولعلّ النكتة في إفرادها بإثبات القنوت إبداء مخالفتها لسائر الصلوات في وضع القنوت، حيث إنّها في كل ركعتين منها قنوت، وهي مع كونها ركعة فيها قنوت. وفي الوسائل حمل الرواية على أنّ المراد أنّ القنوت المؤكّد في الوتر الذي يستحبّ إطالته في الثالثة لاستحبابه في الثانية

(١) الوسائل ٦: ٢٦١/١، ب ١ من أبواب القنوت، الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٥.

(٢) الوسائل ٦: ٢٦١، ب ١ من أبواب القنوت، الفقيه ١: ٢٠٧/٩٣٤.

(٣) الوسائل ٦: ٢٦٣، ٨/ب ١ من أبواب القنوت، الكافي ٣: ٢٣٩/٥.

(٤) الوسائل ٦: ٢٦٤، ١٢/ب ١ من أبواب القنوت، الكافي ٣: ٢٤٠/١٥.

(٥) الوسائل ٤: ٥٨/٢٤، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢:

أيضاً. وما ذكرناه أجود.

ثم إن ظاهر الروايات كظاهر فتاوي الأصحاب أن في مجموع ركعتي الشفع ومفردة الوتر قنوتين أحدهما في ثانية الشفع والآخر في مفردة الوتر.

وتوهم قنوتات ثلاث فيها لعدم مساعدة دليل عليه ضعيف بجميع احتمالاته، من كون كل واحد من الثلاث في ركعة من الثلاث بأن يكون قنوت في الركعة الأولى وآخر في الثانية والثالث في الثالثة، كما حكى التصريح به عن جماعة، أو كون قنوتين في الركعة الثانية من الشفع أحدهما قبل الركوع والآخر بعده وقنوت في الثالثة كما نسب إلى بعض الناس، أو كون قنوت في الثانية قبل الركوع وقنوتين في الثالثة أحدهما قبل الركوع والآخر بعده كما هو المعروف من القول بالتثليث. وبالجمله احتمال التثليث وإن كان قولاً في المقام ممّا لا ينبغي الالتفات إليه لضعفه.

نعم ورد في بعض الروايات استحباب قراءة دعاء بعد رفع الرأس عن ركوع الوتر وهو «هذا مقام من حسناته منك»^(١) الخ غير أنه ليس من القنوت المصطلح الذي يلزم فيه رفع اليدين على وجه مخصوص، لعدم دلالة الرواية الكافلة لهذا الدعاء عليه بشيء، كما هو واضح. ولو كان مبنى القول بالتثليث على احتمال الثالث على إطلاق القنوت على نحو ذلك ليكون ذلك اصطلاحاً من القائل فلا مشاحة فيه.

يَسْبُوع

اختلف المتأخرون في ركعتي الوتيرة هل الجلوس فيهما أفضل أو القيام أفضل؟ وهذا ربّما يؤول إلى عدم الخلاف في جواز القيام فيهما، فإنّ الخلاف في تعيين أفضل الأمرين إنّما هو بعد الوفاق على تجويزهما معاً. ففي المسألة قولان، وربّما يمكن تثليث الأقوال، وثالثها منع القيام رأساً كما ربّما يستشَمُّ من جملة من عبائهم، حيث اقتصر فيها على تحديد نافلة القنَمَة بركعتين من جلوس تعدّان بركعة من قيام، من دون تعرّض لمسألة الأفضل ولا إشعار بجواز القيام فيهما.

وكيف كان فالقول بأفضليّة الجلوس عزّي^(١) تارة إلى جمع من الأصحاب، وأخرى إلى ظاهر الأكثر^(٢) وصریح الروض^(٣) كما أنّ القول بأفضليّة القيام عزّي^(٤) إلى ظاهر الذكرى^(٥) وصریح الروضة^(٦) تارة وإلى الفاضل^(٧) وجماعة من المتأخرين أخرى.

حبّة الأوّل: المستفيضة المعتبرة الواردة في تحديد الوتيرة «بركعتين من جلوس تعدّان بركعة من قيام»^(٨) فإنّها وإن كانت ظاهرة في تعيّن الجلوس، غير أنّه لا بدّ من صرفها إلى إرادة الأفضليّة لعدم الخلاف ظاهراً في جواز القيام.

واستدلّ أيضاً بما دلّ من النصوص^(٩) على كون الوتيرة زيادة في الخمسين تكميلاً

(١) كما في المدارك ٣: ١٦، المصاييح (مخطوط): ٣/٢١٠، الذخيرة: ١٨٤.

(٢) المبسوط ١: ٧١، المهذب ١: ٦٨، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٢، الجواهر ١٢: ٢١٩.

(٣) الروض ٢: ٤٧٥. (٤) كما في الجواهر ١٢: ٢١٩، المدارك ٣: ١٦.

(٥) الذكرى ٢: ٢٩٠ ذكر جواز القعود والقيام من دون أفضليّة بينهما.

(٦) الروضة البهيّة ١: ٤٧٠. (٧) الذخيرة: ١٨٤.

(٨) الوسائل ٤: ٧/٤٧، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ٨/٤٤٤.

(٩) الوسائل ٤: ٢/٤٥، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ١: ٤/٢٠٨.

للفرائض وليكون النوافل ضعف الفرائض، وهذا لا يستقيم إلا بالجلوس لأن الركعتين جلوساً تعدّان بركعة قياماً. وأمّا هما قياماً فركعتان بالاستقلال ويزيد معه النوافل عن الضعف بركعة كما لا يخفى. ويمكن الخدشة فيه بأنّه لو تمّ لقضى بتعيين الجلوس، والقائل يكونه أفضل يسلم جواز القيام مع أنّ عدّ الركعتين جلوساً بركعة قياماً تنزّل من الشارع، ويمكن التزامه فيهما قياماً أيضاً بدعوى أنّ ركعتي الوتيرة نزلهما الشارع منزلة ركعة واحدة فعلتا من قعود أو من قيام، فتأمل.

وحجّة الثاني أولاً: رجحان القيام في نفسه على القعود، وثانياً: كونه أحسن فيكون أفضل، وثالثاً: موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «وركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائماً أو قاعداً والقيام أفضل»^(١). ورواية الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في حديث: «وركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما وهو قاعد وأنا أصليهما وأنا قائم...»^(٢) الخ فإنّ مواظبته عليه على القيام يكشف عن رجحانه، ولا ينافية كون أبيه عليه السلام مواظباً على القعود لجواز كونه للمشقة من جهة كونه جسيماً لحيماً كثير السن، كما نطق به رواية سدير عن أبي جعفر عليه السلام «أتصلي النوافل وأنت قاعد؟ فقال عليه السلام: ما أصليها إلا وأنا قاعد منذ حطت هذا اللحم وما بلغت هذا السن»^(٣).

ويرد عليها: أنّ رجحان القيام مع أفضليّة الأحمز إنّما ثبت بالعموم فيخصّص بما تقدّم من دليل رجحان القعود هنا لكونه خاصاً، ويترجّح ذلك على الروايتين أيضاً للأكثريّة بل الاستفاضة البالغة قريبة من التواتر، وصحّة أسانيد كثير منها وموافقتها ظاهر الأكثر بل الاحتياط أيضاً، نظراً إلى قيام احتمال المنع عن القيام رأساً كما هو اللازم من ظهورها في تعيين القعود. ودعوى عدم الخلاف في جواز القيام لعلّها محلّ منع، لجواز وجود القائل بتعيين الجلوس كما هو قضية ما عرفت من ظهور جملة من عباراتهم فيه. فالأقوى حينئذٍ كون القعود أفضل بل هو الأحوط مراعاة لاحتمال التعيّن بل القول به، كما يعطيه ظواهر النصوص المذكورة وجملة من العبار، والله وليّ السرائر.

(١) الوسائل ٤: ١٦/٥١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب ٢: ٨/٥.

(٢) الوسائل ٤: ٩/٤٨، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي ٣: ١٥/٤٤٦.

(٣) الوسائل ٥: ١/٤٩١، ب ٤ من أبواب القيام، الكافي ٣: ١/٤١٠، التهذيب ٢: ٦٧٤/١٦٩.

ينبوع

يجوز الجلوس في النوافل اختياراً مطلقاً على المشهور كما حكاه^(١) غير واحد بل في محكي المنتهى^(٢) «لا نعرف فيه خلافاً» بل في المعتبر^(٣) «هو إطباق العلماء» وفي شرح المفاتيح^(٤) «الإجماع عليه» كما عن جماعة أيضاً منهم النهاية قائلاً: «يجوز التنقل قاعداً بإجماع العلماء مع القدرة على القيام»^(٥).

خلافاً للحلي في السرائر «فمنع عن الجلوس إلا في الوتيرة ناسباً للجواز إلى الشيخ في النهاية ورواية شاذة^(٦) ثم اعترض على نفسه بجواز النافلة على الراحلة، فأجاب بخروجها بالإجماع»^(٧).

وعرض عليه الشهيد في الذكرى بأن «دعوى الشذوذ هنا مع الاشتهار عجيبة، والمجوزون للنافلة على الراحلة هم المجوزون لفعالها جالساً وذكر النهاية هنا والشيخ يشعر بالخصوص، مع أنه قال في المبسوط: يجوز أن يصلي النوافل جالساً مع القدرة على القيام^(٨) ثم ساق الكلام إلى ذكر الروايات دفعا لتوهم الشذوذ فيها»^(٩) وما عرفته من الإجماعات كأنه لعدم الاعتداد بخلافه لمعلومية نسبه أو للحوقه بالإجماع.

وكيف كان فالمعتمد هو المشهور، والأصل فيه بعد الإجماعات ما استفاض من الروايات كرواية سهل بن اليسع «إنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي النافلة قاعداً وليست به علة في سفر أو حضر، فقال: لا بأس به»^(١٠).

(١) كما في الجواهر ١٢: ٢١٨.

(٢) المنتهى ٤: ٣٢.

(٣) المعتبر ٢: ٢٣.

(٤) مصابيح الظلام ٢: ١٤٨.

(٥) النهاية: ١٢١.

(٦) صحيح مسلم ١: ٧٣٥/٥٠٧، سنن أبي داود ١: ٩٥٠/٢٥٠، التهذيب ٢: ١٦٦/٦٥٥، الكافي ٣: ٤١٠/٢، الاستبصار ١: ١٣/٢٩٤، ب ١٥٩ كيفية قضاء النوافل والوتر.

(٧) السرائر ١: ٣٠٩.

(٨) المبسوط ١: ١٣٢.

(٩) الذكرى ٢: ٣٠٨.

(١٠) الوسائل ٥: ٤٩١/٢، ب ٤ من أبواب القيام، الفقيه ١: ١٠٤٧/٢٣٨.

ورواية معاوية بن ميسرة «أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول أو سأل يصلي الرجل وهو جالس متربعا أو مبسوط الرجلين؟ فقال: لا بأس»^(١).

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إن الصلاة قائما أفضل من الصلاة قاعدا»^(٢).

وروايته أيضاً عن الرضا في حديث قال: «صلاة القاعد على نصف صلاة القائم»^(٣) إلى غير ذلك مما تسمعه من الروايات الدالة بالالتزام على جواز الجلوس.

نعم ينبغي القطع بكون القيام أفضل، لظهور الإجماع ونفي الخلاف في كلام غير واحد، وصريح خبر ابن شاذان المتقدم بل ظهور خبره الثاني.

وإذا ثبت جواز الجلوس فيها فهل يتعين بدل كل ركعة بركعة أو بركتين؟ أو جواز الأمران مع التساوي، أو أفضلية الثاني، صرح الشهيد في الذكرى^(٤) بجواز الأمرين، وعزى إلى ظاهر المفيد^(٥) بل هو ظاهر كل من حكم بأفضلية الركعتين بركعة، كالمحقق وغيره^(٦) قائلاً في الشرائع: «وإن جعل كل ركعتين من جلوس مكان ركعة من قيام كان أفضل»^(٧) بل صرح به في الاعتبار قائلاً: «والتطوع جالساً جائز، ويحتسب كل اثنين بواحدة، ويسلم عقيب كل ركعتين من جلوس، ولو احتسب كل ركعة قاعداً بركعة قائماً جاز أيضاً، والأول أفضل، وهو إطباق العلماء»^(٨) وربما نفي الخلاف عنه، بل ظاهر ما عرفت عن الاعتبار كونه «إطباق العلماء» وهو المعتمد.

ودليله مع ظهور عدم الخلاف فيه رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: إنا نتحدث ونقول: من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلاته ركعتين بركعة وسجدة بسجدة، فقال: ليس هو هكذا، هي تامة لكم»^(٩) بتقريب أنه عليه السلام استفاد من سؤال الراوي

(١) الوسائل ٥: ٣/٥٠٢، ب ١١ من أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٨/١٠٥٠.

(٢) الوسائل ٥: ٣/٤٩٢، ب ٤ من أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٤٢/١٥١٣.

(٣) الوسائل ٥: ٢/٤٩٣، ب ٥ من أبواب القيام، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٨.

(٤) الذكرى ٢: ٣٠٨. (٥) المقنعة: ٢٣.

(٦) كالعلامة في التذكرة: ٢/٢٩٥ والمنتهى ٤: ٣٢ والقواعد ١: ٢٦١، كشف اللثام ٣: ٤٠٧.

(٧) الشرائع: ٣٢. (٨) الاعتبار ٢: ١٣٣.

(٩) الوسائل ٥: ١/٤٩٢، ب ٥ من أبواب القيام، الكافي ٣: ٢/٤١٠.

كونه معتقداً من جهة الأمر بالتضعيف نقص كل ركعة بركعة على معنى عدم صحتها أو وجوب التضعيف على معنى اشتراطه في الصحة، فردّه ويردعه عن معتقده بقوله: «ليس هو هكذا» أي ليس الأمر كما اعتقدتم. وقوله ﷺ: «هي تامة لكم» معناه الصلاة ركعة بركعة تامة لكم على معنى التمام في مقابلة النقص المرادف لعدم الصحة. وحمله على إرادة التمام من حيث الثواب كما يلوح من بعضهم ليس بسديد، مع منافاته لظاهر جملة من النصوص القاضية بنقص ثوابها بالقياس إلى الصلاة قياماً التي منها ما عرفت، في حديث ابن شاذان، من قوله ﷺ: «صلاة القاعد على نصف صلاة القائم». هذا كله في جواز ركعة بركعة.

وأما جواز ركعتين بركعة - فمع أنه من القضايا التي قياساتها معها - يدل عليه عدة من النصوص، كصحيفة الحسن بن زياد الصيقل قال: «قال لي أبو عبدالله ﷺ: إذا صلى الرجل جالساً وهو يستطيع القيام فليضعف»^(١).

ورواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل يكسل أو يضعف فيصلي التطوع جالساً؟ قال: يضعف ركعتين بركعة»^(٢).

ورواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: «سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلي؟ قال: يصلي النافلة وهو جالس ويحسب كل ركعتين بركعة. وأما الفريضة فيحتسب كل ركعة بركعة وهو جالس إذا كان لا يستطيع القيام»^(٣).

وهذه الروايات وإن كانت ظاهرة في وجوب التضعيف غير أنه يجب حملها على الاستحباب، للإجماع على عدم الوجوب، ولدلالة ما تقدّم في خبر أبي بصير. ولذا أن الشيخ بعد ما ذكر الخبرين الأولين في التهذيب حملهما على الاستحباب، وتبعه جماعة وقرّره آخرون. وبهذا ظهر الوجه في استحباب التضعيف. وهل يجوز التلقيق فيها بأن يفعل بعضها قياماً وبعضها قعوداً أو لا؟

والتحقيق أنه يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يصلي وهو جالس ثم يقوم قبل إتمام السورة فيتمّها ويركع من قيام، وهذا

(١) الوسائل ٥: ٤٩٣/٤، ب ٥ من أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٦٦/٦٥٦.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٣/٣، ب ٥ من أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٦٦/٦٥٥.

(٣) الوسائل ٥: ٤٩٣/٥، ب ٥ من أبواب القيام، مسائل علي بن جعفر: ٢٩٤/١٧١.

مما لا ينبغي التأمل في جوازه بل استحبابه، بل في المعتبر^(١) «كونه أفضل» مما تقدم من الجلوس مع التضعيف، للنص عليه في عدة من النصوص: مثل ما رواه حماد بن عثمان في الصحيح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي وهو جالس؟ فقال: إذا أردت أن تصلي وأنت جالس وتكتب لك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس، فإذا كنت في آخر فقم فأتها واركع، فتلك تحسب لك بصلاة القائم»^(٢) وما رواه في الفقيه بإسناده عن حماد بن عثمان أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد اشتد علي القيام في الصلاة، فقال: إذا أردت أن تدرك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس فإذا بقي من السورة آيتان فقم وأتم ما بقي واركع واسجد، فذلك صلاة القائم»^(٣) وما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت الرجل يصلي وهو قاعد فيقرأ السورة فإذا أراد أن يخطمها قام فركع بآخرها، قال: صلاته صلاة القائم»^(٤) والروى عن قرب الإسناد عن محمد بن الوليد عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة وهو قاعد وهو على نصف صلاة القائم... إلى أن قال: فإذا بقيت آيات قام فقرأهن ثم ركع»^(٥)

وثانيهما: أن يصلي ركعة قياماً وركعة قعوداً بتقديم الأول أو العكس، والظاهر عدم مشروعية ذلك لعدم اندراجها في نصوص التوافل، لا ما ورد منها بالقيام فيها ولا ما رخص منها في القعود فيها، لظهور كل من الفريقين في تمام النافلة قياماً أو قعوداً، ولا يشمل شيء منهما صورة التلفيق.

وتوهم أن جواز الجلوس في الكل يقضي بجواز الجلوس في البعض بطريق الأولوية. يدفعه منع الأولوية، فإن النصوص قد دلت على أن الشارع شرع في التوافل ما يفعل بتمامه قياماً وما يفعل بتمامه قعوداً، وظاهره أن الملق على الوجه المذكور هيئة ثالثة مغايرة لهما، ولا يلزم من شرعه لهما شرعه الهيئة المغايرة لهما، والأولوية هنا مما لا معنى له، كما لا يخفى.

(١) المعتبر ٢: ١٣٣.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٨/٣، ب ٩ من أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٧٠/٦٧٦.

(٣) الوسائل ٥: ٤٩٨/٢، ب ٩ من أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٨/١٠٤٦.

(٤) الوسائل ٥: ٤٩٨/١، ب ٩ من أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٧٠/٦٧٥.

(٥) الوسائل ٥: ٤٩٩/٤، ب ٩ من أبواب القيام، قرب الإسناد: ٨٠.

وبجميع ما قرّره ظهر أنّ النافلة تقع مع الاختيار على وجوه أربع: عن قيام، وعن جلوس مع القيام قبل إتمام السورة، وعن جلوس ركعتين بركة، وعن جلوس ركعة بركة. وهذا دون الجميع في الفضل، كما أنّ الأوّل فوق الجميع فيه، والتفضيل في المتوسطان محلّ تأمل. لكن في المعتبر^(١) جعل «القيام لإتمام السورة أفضل من التضعيف».

وفي وقوع النافلة استلقاءً واضطجاعاً مع الاختيار قولان: أصحهما المنع، لتوقيف العبادة، وعدم ورود مشروعية هذه الكيفية من الشارع.

والقول الآخر للفاضل «لأنّ الكيفية تابعة للأصل، وحيث لا يجب الأصل فلا تجب الكيفية»^(٢).

وردّ بأنّ عدم وجوب الأصل بالوجوب الشرعي لا ينافي وجوب الكيفية بالوجوب الشرطي، وقضية قاعدة التوقيف كون ما عدى الكيفيات المشروعة تشريعاً محرّماً.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ينبوع

قال الشهيد في الذكرى: «قد يترك النافلة لعذر ومنه الهم والغم»^(١).

وظاهره رجحان تركها حال الهم والغم، واستدلّ عليه بما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبدالله عن معاوية بن حكيم عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «أنّ أبا الحسن عليه السلام كان إذا اغتمّ ترك الخمسين»^(٢) ومعناه عدم فعل تمام الخمسين لاستحالة تركه الفرائض منها. وما رواه أيضاً بإسناده عن سعد بن عبدالله عن عليّ بن إسماعيل عن معلّى بن محمد عن عليّ بن أسباط عن عدّة من أصحابنا «أنّ أبا الحسن موسى عليه السلام كان إذا اهتمّ ترك النافلة»^(٣).

وطعن عليهما في المدارك «بقصورهما من حيث السند، ثم قال: والأولى أن لا تترك النافلة بحال، للحثّ الأكيد عليها في النصوص المعتمدة»^(٤).

وربّما يطعن عليهما من حيث المضمون بأنّه عليه السلام كيف يترك النافلة مع ما في رواياتهم من التأكيدات الأكيدة على فعلها، حتّى أنّه في غير واحد من الروايات الحكم بكون تركها معصية وكون تاركها مستحقاً متهاوناً مضيقاً لحرمة رسول الله ﷺ.

ومّا يطعن أيضاً من حيث المضمون ما في حاشية المدارك للمحقّق البهبهاني من قوله: «مع أنّ مضمونهما ربّما لا يخلو عن إشكال، لأنّ همّ المعصوم عليه السلام لو كان من أمر دنيوي فهمهم أموراً بالاستعانة بالصبر والصلاة، وإلا كان اللازم الاهتمام بفعل الصلاة، مع أنّه تعالى كان عندهم أحبّ كلّ شيء، وهمّهم كان مقصوداً فيه وكانوا مستغرقين في محبّته

(١) الذكرى ٢: ٣١٣.

(٢) الوسائل ٤: ٦٨/٤، ب ١٦ جواز ترك النوافل، التهذيب ٢: ١١/٢٣.

(٣) الوسائل ٤: ٦٨/٥، ب ١٦ جواز ترك النوافل، التهذيب ٢: ١١/٢٤.

(٤) المدارك ٣: ٢٢.

لا يعتنون بشيء بعده»^(١).

أقول: يمكن الذب عن الجميع، أما الطعن من حيث السند فلأن الرواية الأولى ليس في سندها من يطعن عليه إلا معاوية بن حكيم من جهة فطحية، لقول الكشي^(٢) فيه: إنه فطحي، لكنه مع هذا قال: «وهو عدل عالم» وعن النجاشي «ثقة جليل القدر في أصحاب الرضا عليه السلام»^(٣) فتدخل الرواية في عداد الموثقات التي هي من جهة إفرادتها الوثوق والاطمئنان معتبرة.

نعم الطعن في الرواية الأولى ربما كان في محله لعلّي بن إسماعيل الذي لم يصرح بتوثيقه، ومعلّى بن محمد الذي قيل فيه «مضطرب الحديث والمذهب»^(٤) وعن الفضائري «نعرف حديثه وننكره ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً»^(٥) والعدة المحتملة للجهالة، غير أنها غير قاذحة في المطلب لكفاية الموثقة في إثباته، ويخرج هذه الرواية مؤيدة.

مع إمكان الذب عن بعض ما ذكر فيها، مثل كون عليّ بن إسماعيل ممن يروي عنه الأجلاء، ويعتمدون عليه مثل محمد بن أحمد بن يحيى، ومحمد بن عليّ بن محبوب، وعبدالله بن جعفر الحميري، ومحمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبدالله، ومحمد بن يحيى العطار^(٦) وهو من أمارات الوثاقة، بل عن الحارثي أنه ذكره في خاتمة قسم الثقات، وعنه قال: «هو في طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمار وقد وصفه العلامة^(٧) بالصحة وهو يعطي التوثيق»^(٨).

ومثل ما عن التعليقة في معلّى قال جدّي: لم نطلع على خبر يدلّ على اضطرابه في الحديث والمذهب، وعن المعراج^(٩) عن بعض معاصريه عدّه من مشايخ وحديثه صحيحاً^(١٠) وعزي كونه من مشايخ الإجازة أيضاً إلى الوجيزة^(١١). وجهالة العدة ربما ينجر بالجمعية. فالرواية حينئذ إن لم تكن موثقة من جهة عليّ بن أسباط الفطحي الثقة فلا أقلّ من كونها قوية، وربما تكفي في طلب الاطمئنان إن لم يعارضها مثلها أو ما هو أقوى منها.

(١) حاشية المدارك ٢: ٢٩٤.

(٢) رجال النجاشي ٢: ٣٤٨.

(٣) الرجال لابن الفضائري: ٩٦.

(٤) الخلاصة: ١٨٤ الرقم ١.

(٥) تعليقة الوحيد البهبهاني: ٣٣٧.

(٦) اختيار معرفة الرجال: ٢٨٥.

(٧) رجال النجاشي ٢: ٣٦٥.

(٨) راجع معجم رجال الحديث ١١: ٢٧٢.

(٩) معراج أهل الكمال: ٢٥.

(١٠) حارثي الأقوال ٣: ٢٢.

(١١) الوجيزة: ٣٢٤/١٩٠٢.

وأما الطعن الأول من حيث المضمون فلعدم دلالة في الروايتين على أنه ﷺ كان يترك النافلة رأساً حتى بعد زوال الهم والغم، غايته وقوعها حينئذ قضاءً.

والظاهر أن الهم والغم كثيراً ما يمنعان عن الإقبال والتوجه والحضور القلبي المطلوب المرغوب فيه في العبادة بل الأمور به في كثير من النصوص، فإذا دار الأمر بين فعلها أداءً من غير إقبال وفعلها قضاءً مع الإقبال، أمكن الالتزام بكون الثاني أرجح وأفضل، بل هو الحق الذي لا محيص عنه لشهادة الاعتبار ودلالة غير واحد من الأخبار، كالمروي عن الكافي عن أحدهما عليه السلام قال: «قال النبي ﷺ: إن للقلوب إقبالاً وإدباراً، فإذا أقبلت فتقلوا، وإذا أدبرت فعليكم بالفريضة»^(١) والمروي عن نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن للقلوب إقبالاً وإدباراً، فإذا أقبلت فاحملوها على النوافل، وإذا أدبرت فاقصروا بها على الفرائض»^(٢). وبالجمله فيجوز أن يكون تركه النافلة من باب ترك الغير الأفضل لإدراك الأفضل، وهذا لا ينافي استعبارها في كل حال حتى حال الهم والغم.

وأما الطعن الثاني عليه فلجواز اختيار كون همهم ﷺ لأمر دنيوي لكن لله لا للدنيا، فإن الإطلاع على شنائع أهل الخلاف - مثل تغيير للشرع وغصبهم الخلافة وتعرضهم للشيعه بالقتل والضرب والشتيم، وتصرفهم في أموال المسلمين وبيت المال بغير حق وغير ذلك - من أسباب الهم للأمور الدنيوية، وإذا كان ذلك لله وفي الله فهو عين كون همهم مقصوراً فيه تعالى، وهذا مضافاً إلى ما عرفت لا ينافي استغاثتهم بالصبر والصلاة، والله العالم.

(١) الوسائل ٤: ١٦/٦٩ ب ١٦ جواز ترك النوافل، الكافي ٣: ١٦/٤٥٤.

(٢) الوسائل ٤: ١١/٧٠، ب ١٦ جواز ترك النوافل، نهج البلاغة ٣: ٣١٢/٢٢٨.

الفصل الثاني في المواقيت

واعلم: أنَّ المواقيت مفاعيل من المفعال، وبناء هذا الوزن على هذا الجمع كثير شائع في الاستعمالات كما في المصاييح والمفاتيح، فيكون المواقيت جمعاً للميقات الذي هو على ما نصَّ عليه غير واحد من أئمة اللغة^(١) عبارة «عن الوقت المحدود للفعل» ومنه ما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾^(٢) أي اليوم الذي يقضي تعالى بين عباده ويحكم بين الخلائق، هو الوقت المحدود لما وعده من الجزاء والثواب والعقاب والجنة والنار. وقد يستعار «لمكان الفعل» كما في مواقيت الحج لمواضع الإحرام، والوقت مقدار معين من الزمان مفروض لأمر ما.

وأما احتمال كونه جمعاً للموقوت الذي ورد مفعولاً للوقت، ومنه ما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾^(٣) أي مفروضة حدّ لها الوقت، والمفروض أنَّ بناء جمع المفعول على صيغة مفاعيل أيضاً كثير شائع في الاستعمالات كما في مكاتيب ومراسيل ومفاهيم ونحوها.

فيزيحه: أنه إنما يصحَّ أن لو كان مراد الفقهاء من المواقيت في هذا العنوان الصلاة التي حدّ لها أوقات معينة لأنَّ المفعول من الوقت عبارة عن الفعل الذي حدّ له الوقت، وهو محلّ منع، لأنَّ غرضهم من عنوان المواقيت إنما هو بيان الأوقات المعيّنة المحدودة للصلوات، لا بيان الصلوات المحدود لها تلك الأوقات كما هو واضح للخبير البصير، فالاحتمال المذكور ضعيف.

وأضعف منه احتمال كونه جمعاً للوقت ولو على غير قياس كما في الأوامر والنواهي
الواردين في لسان الأصوليين جميعين للأمر والنهي على غير قياس، فإن الالتزام بذلك
هاهنا ممّا لا داعي إليه لوجود ما يكون بناء جمعه على المواقيت داخلاً في القياس هاهنا
وهو الميقات كما عرفت، بخلافه في الأمر والنهي فلا مناص في جمعهما على الأوامر
والنواهي إلا الالتزام بكونه على غير قياس.
وكيف كان ففي هذا الفصل مباحث:



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

المبحث الأول في أوقات الفرائض

يتبع

واعلم أن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(١) دلالة على سبيل الإجمال على التوقيت في الفرائض اليومية، وأن لكل واحدة منها وقتاً معيناً. ومن أحكام التوقيت أن لا يجوز تقديمها على الوقت ولا تأخيرها عنه اختياراً وبسلا عذر بإجماع المسلمين، كما نصّ عليه جمع من الأساطين^(٢) فإنهم ذكروا أن لكل واحدة منها من الصلوات اليومية وقتاً معيناً لا يجوز تقديمها عليه ولا تأخيرها عنه، ونقلوا عليه إجماع المسلمين.

وقد فصل هذا الإجمال المستفاد من الآية المذكورة في الجملة قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(٣) بتقريب أن الدلوك أطلق تارةً على زوال الشمس وميلها عن دائرة نصف النهار، وأخرى على غروب الشمس واستتارها في أفق المغرب، كما أن الفسق أطلق تارةً على ظلمة الليل المتحققة من سقوط الحمرة المشرقية وزوالها، وأخرى على انتصاف الليل. فالوجوه المحتملة في معنى الآية باعتبار مرتفع الاثنين في الاثنين أربع:

الأول: أن يراد من الدلوك زوال الشمس، ومن الفسق انتصاف الليل، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند زوال الشمس إلى انتصاف الليل.

الثاني: أن يراد من الدلوك غروب الشمس، ومن الفسق سقوط الحمرة، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند غروب الشمس إلى سقوط الحمرة.

(١) النساء: ١٠٣.

(٢) كما في المدارك ٣: ٣٠ والمنتهى ٤: ٣٦.

(٣) الإسراء: ٧٨.

الثالث: أن يراد من الدلوك زوال الشمس، ومن الفسق سقوط الحمرة، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند زوال الشمس إلى سقوط الحمرة.

الرابع: أن يراد من الدلوك غروب الشمس، ومن الفسق انتصاف الليل، فيكون المعنى أقم الصلاة من عند غروب الشمس إلى انتصاف الليل.

والمتمعين من هذه الوجوه هو الأول، لإجماع المسلمين على حمل الدلوك والفسق في الآية على إرادة زوال الشمس وانتصاف الليل، وللنصوص المعتبرة التي منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الصحيح قال: «سألته عما فرض الله من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار، فقلت: فهل سئاهن الله وبئتهن في كتابه؟ فقال: نعم، قال الله سبحانه لنبيه صلوات الله عليه وآله: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل»^(١) ودلوكها زوالها، ففيما بين زوال الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سئاهن وبئتهن ووقتهن، وغسق الليل انتصافه»^(٢).

ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» قال: «إن الله افترض أربع صلوات، أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أن هذه قبل هذه، ومنها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه»^(٣).

وليس في سند الرواية الثانية ما يقدح في الاعتبار إلا الضحك بن زيد الذي ليس مذكوراً بهذا العنوان في كتب الرجال، إلا أنه عن المدارك^(٤) أن الظاهر أنه ابن مالك الثقة كما يظهر من النجاشي^(٥) فالسند على هذا التقدير صحيح. وعلى تقدير المنع فلا يقدح جهالة الراوي هنا في الاعتبار، لانجبار ضعفه من هذه الجهة بعمل الأصحاب.

ثم المراد من «قرآن الفجر» في الآية على ما نصوا عليه صلاة الفجر تسمية للشيء باسم جزئه نظراً إلى أن القرآن بمعنى القراءة التي هي من أجزاء الصلاة، ويدل على ذلك

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٠/١، ب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، الكافي ٣: ٢٧١/١.

(٣) الوسائل ٤: ١٥٧/٤، ب ١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٢/٥٢.

(٤) المدارك ٣: ٣٩.

(٥) رجال النجاشي: ٥٤٦/٢٠٥.

وغيره من معنيي الدلوك والفسق رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ قال: «دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل انتصافه، وقرآن الفجر ركعتا الفجر»^(١).

ثم الآية كما أنها دالة على التوقيت بالنسبة إلى الصلوات، فكذلك دالة على توسعة أوقاتها المعينة. ومعنى التوسعة امتداد وقت أداء الظهرين من الزوال إلى الغروب، وامتداد وقت العشاءين من الغروب إلى انتصاف الليل. ومن حكم التوسعة بهذا المعنى جواز إيقاعهما في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت إلا فيما يختص بأحدهما، ولازمه أن لا يعصي المكلف بتأخير الصلاة من أول الوقت إلى آخره إذا أداها في الآخر أو فيما بين الأول والآخر. فإن هذا هو الظاهر المنساق من الآية، وهو المعروف من مذهب الأصحاب، خلافاً للمفيد في المقنعة فأنكر التوسعة والتزم بالتضييق وجعل التوسعة المستفادة من الآية وغيرها من النصوص توسعة في وقت الحق، قائلاً فيما حكى عنه: «ولا يجوز لأحد أن يؤخر الصلاة عن أول وقتها، وهو ذاكر لها غير ممنوع منها، فإن أخرها ثم اخترم في الوقت قبل أن يؤدّيها كان مضيقاً لها، وإن بقي حتى يؤدّيها في آخر الوقت أو فيما بين الأول والآخر عفي عن ذنبه في تأخيرها. وقال في موضع آخر: فإن أخرها لغير عذر كان عاصياً، ويسقط عقابه لو فعلها في بقية الوقت»^(٢).

والحق: ما هو المعروف من المذهب المحكي فيه الشهرة المنقول عليه الإجماع كما عن الغنية^(٣).

لنا على ذلك أولاً: الآية حسبما أشرنا إليه، فإنها ظاهرة في كون الصلاة الواقعة فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل واقعة في وقتها، على أنه أحد أجزاء الوقت المضروب لها المخير فيها، لبطلان التطبيق والتكرار بالإجماع وغيره.

وثانياً: الروايات المستفيضة التي منها: الخبران المتقدمان في تفسير الآية.

ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت

(١) الوسائل ٤: ١٥٩/١٠، ب ١٠ من أبواب المواقيت، السرائر: ٤٧٣.

(٢) المقنعة: ٩٤.

(٣) الغنية: ٧٠.

منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»^(١).

ومنها: ما رواه زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوّلُه، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتى يغيب الشمس»^(٢).
ومنها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»^(٣).
ومنها: ما رواه معمر بن يحيى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: وقت العصر إلى غروب الشمس»^(٤).

ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع القجر، ولا صلاة القجر حتى تطلع الشمس»^(٥) وعن الشيخ «حمل صلاة الليل على التوافل».
ومنها: ما رواه زرارة في حديث قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبّت الصلاة، وإذا غابت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٦).

ومنها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٧).

(١) الوسائل ٤: ١١٩/٥، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٨/٢٤.

(٢) الوسائل ٤: ١١٩/٥، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٩/٢٤.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٧/٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٠/٢٥.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٥/١٣، ب ٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧١/٢٥.

(٥) الوسائل ٤: ١٥٩/٩، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠١٥/٢٥٦.

(٦) الوسائل ٤: ١٨٤/٢، ب ١٧ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٦٢/١٤٢.

(٧) الوسائل ٤: ١٨٤/٤، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٢/٢٨.

وما في أكثر هذه النصوص من ضعف أو قصور ينجبر بالكثرة، واعتضاد بعضها ببعض، وموافقة الكتاب، وعمل المعظم، وغير ذلك، وصحيفة زرارة عن الباقر عليه السلام «إن من الأمور أموراً مضيقاً، وأموراً موسعة، وإن الوقت وقتان والصلاة ممتاً فيه السعة، فربما عجل رسول الله ﷺ وربما أخر إلا صلاة الجمعة، فإن صلاة الجمعة فإنها من الأمر المضيق، إنما لها وقت واحد حين تزول الشمس»^(١).

واسندل للمفيد بعدة روايات:

منها: ما رواه الصدوق مرسلأ قال: «قال الصادق عليه السلام: أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله، والعفو لا يكون إلا عن ذنب»^(٢).

ومنها: ما رواه عبدالله بن سنان قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لكل صلاة وقتان، فأول الوقت أفضله، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر من غير علة»^(٣). ومنها: ما رواه ربعي عن أبي عبدالله عليه السلام فقال: «إننا لنقدم ونؤخر، وليس كما يقال من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، وإنما الرخصة للناسي والمريض والمدنف والمسافر والنائم في تأخيرها»^(٤).

ومنها: ما رواه الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام إن وقت الظهر ضيق ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس، وذلك من علة وهو تضيق، فقلت له: لو أن رجلاً صلى الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام أكان عندك غير مؤد؟ فقال: إن كان قد تعمد ذلك ليخالف السنة والوقت لم يقبل منه، كما لو أن رجلاً أخر العصر إلى قرب أن تغرب الشمس متعمداً من غير علة لم يقبل منه، أن رسول الله ﷺ قد وقت للصلوات المفروضات أوقاتاً وحد لها

(١) الوسائل ٧، ٣١٦/٣، ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، التهذيب ٣: ٤٦/١٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٣/١٦، ب ٣ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٥١/٢١٧.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٢/١٣، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٤/٣٩.

(٤) الوسائل ٤: ١٣٩/٧، ب ٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٢/٤١.

حدوداً في سنته للناس، فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات كان كمن رغب عن فرائض الله»^(١).

والجواب: عنها بعد الإغماض عمّا في أسانيدھا - من قصور بمحمد بن عيسى كما في الثانية، أو ضعف بالإرسال كما في الأولى، أو ضعف إسماعيل بن سهل في الثالثة، وجهالة الكرخي في الرابعة، وعدم صلوحها لمعارضة ما مرّ ولا سيما الآية - تطرّق المنع إلى دلالتها.

أمّا المرسله فمع ما فيها من اختصاص العفو بالآخر والمدعى كونه لغير الأول، أن العفو ممّا يجوز تعلّقه بترك الأولى كما في قوله تعالى: «عفى الله عنك لمّ أذنت لهم»^(٢) ولا ينافيه قوله: «والعفو لا يكون إلّا عن ذنب» لجواز كون المراد بـ«الذنب» ما يوجب اللوم والعقاب لا ما يوجب الذمّ والعقاب، وإن أبيت إلّا وأنّ المراد منه موجب الذمّ والعقاب، فنقول: بجواز رجوع العفو حينئذٍ إلى سائر الذنوب الحاصلة من غير جهة تأخير الصلاة عن أوّل وقتها، فيكون معنى الرواية أن الصلاة في أوّل الوقت يوجب رضوان الله بمعنى رضائه المستتبّع لمجازاة الثواب، وفي آخر الوقت توجب عفوه بمعنى رفع العقاب عن الذنوب، ولا توجب الرضاء المستتبّع لمجازاة الثواب.

وأما رواية ابن سنان فلاقتضاء أفعّل التفضيل المشاركة في الجواز والرجحان فيحمل قوله ﷺ: «ليس لأحد» على نفي الأفضليّة تنبيهاً على نقصان الثواب بالتأخير لا على نفي الرخصة، تحكيماً لظاهر صيغة التفضيل على ظاهر «ليس لأحد» على ما هو المنساق من نحوه في نظر العرف، فيراد منه ما يرادف عبارة «لا ينبغي» كما ربّما يكشف عنه في الجملة حسنة الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»^(٣) وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لكلّ صلاة وقتان، وأوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام ووقت المغرب حين تجبّ الشمس إلى أن

(٢) التوبة: ٤٣.

(١) الوسائل ٤: ٢٤٧/٢، ب ٤٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٤/٢٦.

(٣) الوسائل ٤: ٢٠٧/١، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢١/٣٨.

تشتبهك النجوم، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة»^(١).
ويحتمل أن يكون قوله ﷺ: «ليس لأحد» في هذه الرواية وما سبق ونظائرهما على تقدير إبقائه على ظاهره رداً على بعض الحنفية المنكر للتوسعة المخصص للوقت المستفاد توسعته من الآية بالآخر، كما يشعر به التعبير «جعله وقتاً» واستثناء العذر والعلة الظاهرين في الأعذار الطارئة في أول الوقت، المسقطة للتكليف فيه الزائلة في آخر الوقت، كالنسيان والنوم والجنون والحيض ونحوه، كما يظهر إرادة ذلك من الأمثلة المذكورة في الحسنة وصدر هذه الصحيحة.

وعلى هذا المعنى يمكن حمل ما في رواية ربيعي وكأنه أسند إليهم ﷺ أنهم يؤخرون الصلاة إلى آخر الوقت، على أنه هو الوقت لا غير، فردّه بقوله ﷺ: «ليس كما يقال» بعد ما قال «إنا لنقدم ونؤخر» تنبيهاً على ما هو من وظيفة التوسعة من جواز التقديم والتأخير معاً. ويمكن أن يكون المراد من التأخير في قضيتي النفي والإثبات التأخير عن تمام الوقت، على معنى تأخير الصلاة إلى خارج الوقت بلا عذر مسوّغ له، فأثبت الرخصة بمعنى عدم الحرج في ذلك الطوائف المذكورة إذا زال أعذارهم في خارج الوقت، فيكون معنى قوله ﷺ: «إنا لنقدم...» الخ إنا نقدم الصلاة تارة ونؤخرها أخرى، لكن لا بالمعنى الذي يقال علينا من تأخيرها عن تمام الوقت بلا شيء من الأعذار المذكورة. ويحتمل أيضاً أن يكون قوله ﷺ: «من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك وإنا الرخصة...» الخ مقولاً للقول المنفي في قوله ﷺ: «وليس كما يقال» كما ربما يرشد إليه قوله: «إنا لنقدم ونؤخر». وهذا أوجه الوجوه.

وأما رواية الكرخي فهي ظاهرة في المنع عن التأخير على وجه المخالفة للسنة على معنى إنكارها، بل قوله: «إن كان قد تعمد ذلك ليخالف السنة» صريح في ذلك، ولذا عدل عن الجواب بعدم الأداء على ما سأل عنه الراوي إلى عدم القبول الغير المنافي للصحة الملازمة للأداء مع التأخير، فالذم إنما هو على تعمد مخالفة السنة على أن يكون هي الغاية المقصودة من التأخير، لا على مجرد التأخير اعتماداً على توسعة الوقت من غير أن يكون بعنوان المخالفة. ومما يفصح عن ذلك أيضاً قوله ﷺ: «فمن رغب عن سنة من سننه» فإن الرغبة عن السنة معناها الإعراض عنها وتعمد التأخير لغاية المخالفة للسنة.

وأما قوله: «إنَّ وقت الظهر ضيق» فيحمل على وقت الفضيلة أو الوقت المختصَّ بالظهر بدليل الإضافة المفيدة للاختصاص. وقوله: «ليس كغيره» معناه أنَّ الوقت المختصَّ بالظهر ليس كغيره من الوقت المشترك، فإنه موسع.

ومما يدلُّ على المختار أيضاً ما رواه زرارة في الصحيح قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ فقال: أوله، قال رسول الله ﷺ: إنَّ الله يحبُّ من الخير ما يعجل»^(١) فإنَّ السؤال عن تعيين الأفضل المردد في نظر زرارة بين الأوَّل والوسط والآخر يدلُّ على كونه معتقداً بكون كل واحد من الوقت المضروب للصلاة والرخصة في إيقاعها في كل على التخيير، مع تقريره عليه السلام له على معتقده وإعطائه الجواب على حسب ما سأل. وأوضح من ذلك كلمة ما نقله عليه السلام عن رسول الله ﷺ فإنه ظاهر كالصريح في أنَّ الأمر بمراعاة أول الوقت إنما هو لرجحان المسارعة إلى الخير لا غير.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(١) الوسائل ٤: ١٢٢/١٢، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٠/١٢٧.

ينبوع

واعلم أنّ ظاهر الروايات المتقدمة كالأية بل صريحها دخول وقت الظهرين بمجرد الزوال، ولازمه جواز الشروع لغير المتنفل في الظهر من حين الزوال وعدم وجوب تأخيرها إلى قدم أو ذراع أو نحوهما من الزوال، وهو المعروف من مذهب الأصحاب الذي لم يعرف فيه خلاف، بل في محكيّ المنتهى «أول وقت الظهر زوال الشمس بلا خلاف بين أهل العلم»^(١) وفي المدارك «أول وقت الظهر زوال الشمس بإجماع العلماء قتاله في المعتبر»^{(٢)(٣)}.

لكن في عدّة من الروايات ما يوهم ظاهره خلاف ذلك كما في صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فإن وقتها حين تزول»^(٤).

وموثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر أهو إذا زالت الشمس؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في السفر أو يوم الجمعة، فإن وقتها إذا زالت»^(٥).

وموثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: إذا كان الفتي ذراعاً»^(٦).

وصحيحة زرارة المروية في الفقيه أنّه سأل مولانا الباقر عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال:

(١) المنتهى ١: ١٨٩. (٢) المعتبر ٢: ٢٧. (٣) المدارك ٣: ٣٢.

(٤) الوسائل ١٤٤/ ١١، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٩/ ٢١.

(٥) الوسائل ١٤٥/ ١٧، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٧٠/ ٢٤٤.

(٦) الوسائل ١٤٥/ ١٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٩٦/ ٢٥١.

«ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر»^(١) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، فإنَّ الاستفادة منها كون وقتها بعد الزوال بقدم أو ذراع أو نحوهما. وهذا ينافي ظاهرها ما تقدّم من الآية والنصوص.

ويندفع هذه المناقاة المتوهمة، بأنَّ تحديد وقت الظهر في الروايات المذكورة ونحوها بما بعد القدم أو الذراع أو غيرهما، إنما هو لمراعاة وظيفة المتنقل من النافلة التي حينما كانت ثابتة تقع قبل الفريضة، لا لتخصيص وقت الفريضة بذلك، بحيث لو وقعت على تقدير ترك النافلة قبله كانت واقعة في غير وقتها، والقرينة على ذلك - مع أنَّه قضية الجمع بين الروايات - أن إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل تفيد الاختصاص، فيكون المسؤول عنه ما يختص بالظهر وهو الذي لا يشاركها فيه النافلة وليس إلا ما بعد القدم أو الذراع أو نحوهما. هذا مضافاً إلى شهادة استثناء يوم الجمعة والسفر في الخبرين الأولين بذلك، إذ ليس فيهما نافلة تقع بعد الزوال قبل الفريضة، أمّا السفر فلسقوطها فيه، وأمّا يوم الجمعة فلأنَّ الأفضل في نافلته إيقاعها قبل الزوال على النهج الذي يأتي تفصيله، فيبقى ما بعد الزوال إلى القدم أو الذراع فارغاً عن النافلة، ولازمه وقوع الفريضة فيهما من حين الزوال. ومما يفصح عن ذلك أيضاً عدّة روايات أخرى:

مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنَّ حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائم، وكان إذا مضى من فيثه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى من فيثه ذراعان صلى العصر. ثم قال: أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لِمَ جعل ذلك؟ قال: لِمكان النافلة فإنَّ لك أن تستنفل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً، فإذا بلغ فيثك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيثك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(٢).

والمروي عن آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما جعلت القدمان والأربع والذراع والذراعان وقتاً لمكان النافلة»^(٣).

(١) الوسائل ٤: ١٤١/٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٠/٦٥٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٤١/٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٠/٦٥٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٥١/٣٥، ب ٨ من أبواب المواقيت، السرائر: ٤٨٠.

وما رواه الشيخ في الصحيح عن الحرث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة ومنصور ابن حازم قالوا: «كنا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع، فقال لنا أبو عبدالله عليه السلام: ألا أنبئكم بأبين من هذا؟ قلنا: بلى جعلنا الله فداك، قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أن بين يديها سبعة وذلك إليك، فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن أنت طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»^(١) ورواه أيضاً في الكافي باختلاف يسير في الألفاظ من دون اختلاف في المعنى.

وما رواه الشيخ في الصحيح عن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض إلى أبي الحسن عليه السلام روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين، فكتب عليه السلام: لا القدم والقدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، وبين يديها سبعة وهي ثماني ركعت إن شئت قصّرت وإن شئت طوّلت، ثم صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبعة وهي ثماني ركعات إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر»^(٢).

وما رواه في زيادات التهذيب في الموثق عن عمر بن حنظلة قال: «كنت أقيس الشمس عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: يا عمر ألا أنبئك بأبين من هذا، قال، قلت: بلى جعلت فداك، قال: إذا زالت الشمس فقد وقع الظهر، إلا أن بين يديها سبعة وذلك إليك، فإن أنت خففت فحين تفرغ من سبحتك، وإن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»^(٣).

وما رواه أيضاً في الزيادات في الموثق عن ذريح المحاربي قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام أناس وأنا حاضر؟ فقال: إذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها إلا سبحتك تطيلها أو تقصرها، فقال بعض القوم: إنّا نصليّ الأولى إذا كانت على قدمين والعصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبدالله عليه السلام: النصف من ذلك أحبّ إليّ»^(٤).

فالمستفاد من هذه النصوص وما في معناها أن اعتبار عدم إيقاع الفريضة من حين

(١) الوسائل ٤: ١٣١/١، ب ٥ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٧٦/٤.

(٢) الوسائل ٤: ١٣٤/١٣، ب ٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٩/٩٩٠.

(٣) الوسائل ٤: ١٣٣/٩، ب ٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٦/٩٧٧.

(٤) الوسائل ٤: ١٤٦/٢٢، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٦/٩٧٨.

الزوال إلى القدم والقدمين أو الذراع والذراعين ونحو ذلك إنما هو لوجود مانع خارجي، وهو النافلة الواقعة في ذلك للمتأمل لا لفقد المقتضي وهو عدم صلاحية ذلك الوقت للفريضة، وقضية ذلك - مع ما عرفت من التعليل في الأخبار المشار إليها - أن يكون القدم والقدمين والذراع والذراعين ونحوه حدًا غاية للنافلة، لعدم وقوعها فيما بعده لأحد بداية للفريضة بتوهم عدم وقوعها فيما قبله.

ومما يوضح ذلك أيضاً - مضافاً إلى ما مرّ - رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا كان الفسيء في الجدار ذراعاً صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، قلت: الجدران تختلف منها قصير ومنها طويل، قال: إن جدار مسجد رسول الله ﷺ كان يومئذ قائماً، وإنما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوع وقت فريضة»^(١).

وروايته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟ قال: قلت: لِمَ؟ قال: لمكان الفريضة، قال: لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه»^(٢). وأما اختلاف الأخبار المذكورة بالقدم والذراع والقامة ونحوها ففي كلام غير واحد كما عن الشيخ حملة على الاختلاف في فعل النافلة بسبب تطويلها قراءة وأركاناً ودعاءً ونحو ذلك.

(١) الوسائل ٤: ١٤٧/٣٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٣٣/٢٥٠.

(٢) الوسائل ٤: ١٤٦/٢١، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ٩٧٥/٢٤٥.

ينسوع

قال في المدارك: «نصّ الثلاثة^(١) وأتباعهم^(٢) على أن لكل صلاة وقتين، سواء في ذلك المغرب وغيرها»^(٣) وهذا هو المعروف من مذهب الأصحاب بحيث لم يعرف فيه خلاف، عدى ما حكاه ابن البرّاج عن بعض الأصحاب من إنكار الوقتين في خصوص المغرب، بدعوى: «أن لها وقتاً واحداً»^(٤) وسيأتي الكلام في تحقيق أن هذا خلاف في هذه المسألة، أو أنه ممّا لا تعلق له بها، وعلى تقدير كونه خلافاً فيها فلا ريب في شذوذه وندور قائله. ولذا قال في الحدائق^(٥) بعد حكاية الشهرة في المسألة: «بل يكاد أن يكون إجماعاً» وهذا منه ومن نظرائه إنّما هو لشذوذ المخالف الموجب لعدم الاعتداد بخلافه.

نعم: إنّما اختلفوا في معنى هذين الوقتين المتفق عليهما في الجملة، فالمشهور بين الأصحاب أن الأول منهما وقت للفضيلة، وثانيهما وقت للإجزاء، وعزى إلى السيّد وابن الجنيد وسلار وابن زهرة وابن إدريس والفاضلين وجمهور المتأخرين^(٦) وتكرّر فيه حكاية الشهرة مطلقة تارة، ومقيّدة بكونها فيما بين المتأخرين أخرى.

وقيل كما عن الشيخين^(٧) وابن أبي عقيل^(٨) وأبي الصلاح^(٩) وابن البرّاج^(١٠) والمحدث

(١) المفيد في المقنعة: ٩٤، والسيّد المرتضى في مسائل الناصريّات: ١٨٩، والشيخ في النهاية: ٥٨ والمبسوط ١: ٧٢، والخلاف ١: ٨٧.

(٢) كالتأضي ابن البرّاج في المهدّب ١: ٦٩ وأبي الصلاح في الكافي في الفقه: ١٣٧ وابن زهرة في الغنية: ٦٩ وابن حمزة في الوسيلة: ٦٧٠ ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٦٠.

(٣) المدارك ٣: ٣٠. (٤) المهدّب ١: ٦٩. (٥) الحدائق ٦: ٨٧. (٦) المدارك ٣: ٣٢.

(٧) المفيد في المقنعة: ٩٤، والشيخ في النهاية: ٥٨ والخلاف ١: ٨٧ والمبسوط ١: ٧٢.

(٨) لا يوجد كتابه لدينا بل نقله عنه في المختلف ٢: ٤.

(٩) الكافي في الفقه: ١٣٨. (١٠) المهدّب ١: ٧١.

الكاشاني^(١)؛ إنَّ الأوَّلَ منهما وقت للمختار، وثانيهما وقت للمعذور والمضطّر، واختاره في الحدائق^(٢). ومرجع الخلاف إلى أنَّ هذين الوقتين اللذين قرَّرها الشارع لكلِّ صلاة، هل هما بالقياس إلى نوع المكلف مختاراً كان أو معذوراً أو مضطّراً؟ أو بالقياس إلى مكلفين؟ فعلى الأوَّل يلزم كون الأوَّل للفضيلة والثاني للإجزاء، وعلى الثاني يلزم كون الأوَّل للاختيار والثاني للاضطرار. وإلى ذلك ينظر كلام الحلّي في السرائر قائلاً: «وإنَّما الخلاف بين أصحابنا في أنَّ هذين الوقتين لمكلف واحد أو لمكلفين»^(٣) بناءً على إرادة الوحيدة النوعية كما يومئ إليه مقابلة المكلف الواحد للمكلفين.

وعن الشيخ في المبسوط «أنَّ العذر أربعة: السفر، والمطر، والمرض، وشغل يضرب بدينه أو دنياه، والضرورة خمسة: الكافر يسلم، والصبيّ يبلغ، والحائض تطهر، والمجنون والمغنى عليه يفيقان»^(٤) وكان الضابط في هذه الخمس التي حصر فيها الضرورة، كلّ أمر وجودي يكون لعدمه مدخلية في وقوع الصلاة على وجه الصّحة من جهة كونه قيداً في المكلف به كالكفر، أو شرطاً في أصل التكليف كالإيقاع.

وأما العذر الذي حصّره في الأربع، فالظاهر أنَّ مراده به العذر العرفي المنضبط بالأمر الوجودي الذي لا يكون لعدمه مدخلية في وقوع الصلاة على وجه الصّحة، لعدم كونه من قيود المكلف به، ولا من شروط التكليف، كالأمور الأربع المذكورة. وإنَّما يستقيم ذلك أن لو أراد بهذه الأمور ما لا يكون سالباً للاختيار على الصلاة أوَّل الوقت وإن تضمّن مشقّة وكلفة ونحوهما، بأن يكون الداعي إلى التأخير ما تضمّن أحد هذه الأمور، وإلا فلو أراد بها ما يكون سالباً للاختيار بأن لم يتمكّن معها من الصلاة أوَّل الوقت وضابطه إرادة العذر العقلي.

يرد عليه أولاً: أنَّ مرجع العذر بهذا المعنى إلى الضرورة فلا معنى لجعله فيما لها لكون عدمه شرطاً في التكليف حينئذٍ، إلا أن يفرّق بكون اعتبار الشرط ثابتاً بالشرع أو بالعقل، وفيه نظر.

وثانياً: عدم انحصار العذر بهذا المعنى في الأربع المذكورة، لأنَّ النوم والنسيان والسهو ونحوها أيضاً من الأعذار، كما نطق به رواية عبدالله بن سنان المتقدمة في قوله ﷺ:

(١) الوافي ٧: ٢١٠. (٢) الحدائق ٦: ٩٠. (٣) السرائر ١: ١٩٧. (٤) المبسوط ١: ٧٢.

«ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»^(١) ومن هنا يعلم ورود نحو هذا الإشكال بالقياس إلى هذه الأمور على حصره الضرورة في الخمس المتقدمة، فتأمل.

ثمّ إنّهُ ربّما اختلفت نسبة القول إلى الشيخ المفيد، لأنّ منهم^(٢) من نسب إليه القول بالتضييق وإنكار التوسعة في الوقت وجعلها في وقت العفو لا الأداء كما عرفت في المسألة السابقة، والأكثر^(٣) نسبوا إليه القول بالوقتَيْن للمختار والمضطرّ. وربّما يشكّل الحال في ذلك من جهة الفرق بين النسبتين وتغاير القضيتين في المعنى وعدمه على معنى كون مؤداهما واحداً، وإن تغايرتا بحسب العبارة. ولا يبعد الالتزام بالفرق فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون حدّ الوقت المضيق لكلّ صلاة ما يقع فيه الصلاة مع ما لم يحصل من مقدّماتها بلا زيادة للوقت على الفعل، وصريح أهل القول بالوقتَيْن تحديد الوقت الأوّل بالمثل والمثلين ونحو ذلك، وفيه نحو توسعة كما لا يخفى.

وأيضاً فإنّ ظاهر أهل القول بالتضييق تضييق وقت كلّ صلاة بالقياس إلى نوع المكلف مختاراً أو مضطراً، غاية الأمر أنّ الضرورة إذا دعت في المضطرّ إلى عدم تمكّنه من الصلاة في أوّل الوقت كشف عن عدم تكليفها بها رأساً، ومبناه على إنكار التوسعة في الوقت رأساً بخلافه على القول بالوقتَيْن، فإنّ مبناه على توسعة الوقت للمعذور والمضطرّ.

وأيضاً فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون ما بعد الوقت المضيق خارج الوقت، فلو وقعت الصلاة فيه بعد تأخيرها عن وقتها كانت واقعة في خارج الوقت لأنّهم قالوا «إنّ التوسعة في وقت العفو لا وقت الأداء». ومحصله كون مرادهم بالمضيّق ما هو كذلك رخصة وإجزاء، وهذا غير ظاهر من أهل القول بالوقتَيْن، مع إمكان دعوى ظهور كلامهم في عدم خروج الوقت بتأخير المختار عن أوّل الوقت، غايته ترتّب الإثم على التأخير وهو لا يلزم خروج الوقت، ومرجعه إلى كون أوّل الوقت على مذاقهم من قبيل المضيق رخصة فقط مع إجزائه عن الأمر الأوّل لو وقع فيما بعده.

(١) الوسائل ٤: ١١٩/٤، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٩٠/٢٢٣.

(٢) كما في المدارك ٣: ٣٠، والمنتهى ٤: ٣٦، وكشف اللثام ٣: ٢١.

(٣) كما في المختلف ٢: ٤، ومفتاح الكرامة ٥: ٤٦، والمدارك ٣: ٣٢، والمنتهى ٤: ٣٧، والرياض ٣: ٣٦.

وتوهم أن الالتزام بخروج الوقت بالتأخير عن الوقت الأول على القول بالتضييق يلزم عدم الفرق بين الفعل بعد الوقت المضيق وبينه بعد وقت العفو أيضاً، لمكان كونهما معاً خارج الوقت، ولعلّه موضع منع على هذا القول. يدفعه أن ما بعد الوقت المضيق مع ما بعد وقت العفو وإن كانا متشاركين في كون الفعل في كل منهما واقعاً في خارج الوقت إلا أنهما يتمايزان في العفو الحتمي وعدمه، فإنه لو أخر الفعل إلى ما بعد وقت العفو فلا عفو حينئذٍ. وهذا كاف في حصول الفرق بينهما على مذاق هؤلاء. فظهر بجميع ما قرّرناه كون إحدى النسبتين إلى المفيد خطأ.

والظاهر كون الصحيح منهما نسبة القول بالوقتتين إليه كما في كلام الأكثر، نظراً إلى عبارته المحكيّة في التهذيب عن المقنعة، فإنه قال: «لكل صلاة من الفرائض الخمس وقتان أول وآخر، فالأول لمن لا عذر له، والثاني لأصحاب الأعذار، ولا ينبغي لأحد أن يؤخر الصلاة عن أول وقتها وهو ذاكر لها غير ممنوع منها...»^(١) إلى آخر ما ذكره. وتقدّم نقل تنمّة هذه العبارة في المسألة السابقة، وصدر هذه العبارة كما ترى صريح في صحّة ما نسبته الأكثر إليه. ولعلّ غفلة من نسب إليه غير ذلك نشأت عن ملاحظة ما في آخر كلامه من التصريح «بالعفو لو أخرها ثمّ فعلها في آخر الوقت أو فيما بين الأول والآخر» إغماضاً عما هو صريح صدر كلامه. ويدفعه أن الالتزام بالعفو لا يلزم القول بالتضييق بالمعنى المتقدم المبني على إنكار التوسعة في الوقت رأساً، لأنّ عدم التأخير إذا كان واجباً بالمعنى المعتبر في المضيق رخصة فقط كان اللازم منه ترتّب الإثم الموجب لاستحقاق العقوبة. ومن الجائز على أصحاب القول بالوقتتين أيضاً الالتزام بالعفو الحتمي عن هذا الإثم لو أدرك الصلاة في بقيّة الوقت.

ثمّ نفي الإشكال في صحّة نسبة المخالفة للمشهور إلى الشيعين كما زعمه المتعرضون لنقل الخلاف في المسألة، وهو غير واضح، بل محلّ منع، كما يظهر وجهه بملاحظة كلام الشيخ في التهذيب، فإنه بعد ما نقل عدّة من الروايات مستنداً لما نقله عن شيخه. وقد تقدّم عبارته قال: «وليس لأحد أن يقول إنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على أن أول الأوقات أفضل، ولا تدلّ على أنّه يجب في أول الوقت، لأنّه إذا ثبت أنّها في أول الوقت أفضل ولم يكن

هناك منع ولا عذر فإنه يجب أن تفعل، ومتى لم تفعل والحال على ما وصفناه استحق اللوم والتعنيف. ولم يرد بالوجوب هاهنا ما يستحق بتركه العقاب لأن الوجوب على ضرر وب عندنا، منها: ما يستحق بتركه العقاب، ومنها: ما يكون الأولى فعله ولا يستحق بالإخلال به العقاب وإن كان يستحق به ضرب من اللوم والعتب»^(١) انتهى.

وهذا بصراحته كما ترى تعطي أن مراده من اعتبار وقتي الاختيار والاضطرار استثناء المعذور والمضطر من الفضيلة وتخصيصها بالمختار، لا تضيق الوقت للمختار وتوسعته للمعذور والمضطر، وهو عين ما هو المشهور من جعل أول الوقتين للفضيلة، وثانيهما للإجزاء، وقضية كونه للإجزاء جواز التأخير بلا إثم ولا استحقاق عقوبة كما صرح به ﷺ. غاية الأمر أنه لكونه تفويتاً للفضيلة كان تركاً للأولى، وعليه يحمل أيضاً عبارة المقنعة، لأن الشيخ في التهذيب على ما ظهر بالتبعية لسان شيخه في المقنعة فيحمل الذنب والعقاب في عبارته المتقدمة وغيرها على إرادة ترك الأولى، واللوم والعتب المستحق لهما بترك الأولى. ومما يوضح ذلك قوله «لا ينبغي» في عبارة المقنعة على ما نقلها في التهذيب وغيره من أكثر كتب المتعرضين لنقل تلك العبارة.

وأما ما في كلام بعضهم من لفظ «لا يجوز» مكان «لا ينبغي» فالظاهر أنه سهو. وأما ابن أبي عقيل وأبو الصلاح وابن البراج فلعل عبارهم أيضاً تفيد هذا المعنى، فلا بد من العثور عليها لينظر فيها، فلم يبق مخالف محقق للمشهور إلا صاحب الحقائق^(٢) والمحدث الكاشاني^(٣) والخطب في مخالفتها سهل.

وكيف كان فاستدل لهذا القول في الظهر والعصر بالروايات الدالة على انتهاء وقت الظهر عند صيرورة ظل كل شيء مثله، وانتهاء وقت العصر عند صيرورة ظل كل شيء مثليه، كموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك، قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألني عن وقت صلاة الظهر فلم أخبره فخرجت من ذلك فاقراه مني السلام، وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ظلك مثلي فصل العصر»^(٤).

(٣) الوافي ٧: ٢١٠.

(٢) الحقائق ٦: ٩٠.

(١) التهذيب ٢: ٤١.

(٤) الوسائل ٤: ١٤٤/١٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٢/٦٢.

وقوية ابن بكير قال: دخل زرارة على أبي عبدالله عليه السلام فقال: «إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم: ابردوا بها في الصيف فكيف الإبراد^(١) بها؟ وفتح ألواح^(٢) ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبدالله بشيء، فأطبق ألواح^(٣) فقال: إنما علينا أن نسألكم وأنتم أعلم بما عليكم وخرج، ودخل أبو بصير على أبي عبدالله عليه السلام فقال: إن زرارة سألني عن شيء فلم أجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صل الظهر في الصيف إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان مثليك، وكان زرارة هكذا يصلي في الصيف، ولم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل ذلك غيره وغير ابن بكير^(٤)».

وفي معناهما صحيحة أحمد بن محمد قال: «سألته عن وقت صلاة الظهر والعصر؟ فكتب: قامة للظهر وقامة للعصر^(٥)» وصحيحة أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظل قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتين^(٦) بناءً على أن المراد بالقامة قامة الإنسان، وظاهر أنه متى صار ظل الإنسان بقدر قامته فقد صار ظل كل شيء مثله.

وجه الاستدلال أن هذه الروايات تعارض آية الدلوك والروايات المفسرة لها الدالة على امتداد وقت الظهرين من زوال الشمس إلى غروبها وامتداد وقت العشاءين من غروبها إلى انتصاف الليل، ولا يمكن العمل بهما معاً، كما لا يجوز ترك العمل بهما معاً ولا ترك العمل بالآية والروايات المفسرة لها، مع العمل بروايات المثل والمثليين لمخالفتها الإجماع. وحمل الآية والروايات المفسرة على وقت المضطر مع حمل روايات المثل والمثليين على وقت المختار طريق الجمع فيجب، إذ العكس يوجب كون المضطر أسوأ حالاً من المختار وهو باطل.

(١) الإبراد: انكسار الوهج والحر وهو من الإبراد الدخول في البرد، وأبرد القوم دخلوا في آخر النهار، لسان العرب ٣: ٨٤ (برد).

(٢) الألواح: جمع لوح بالفتح وهو ما يكتب فيه صحيفة عريضة خشباً أو عظماً أو غيرها مجمع البحرين ٢: ٤١٠ (لوح).

(٣) الوسائل ٤: ١٤٩/٣٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، رجال الكشي ١: ٢٢٦/٣٥٥.

(٤) الوسائل ٤: ١٤٤/١٢، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦١/٢١.

(٥) الوسائل ٤: ١٤٣/٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٢/١٩.

وفيه: أن الجمع بين المتعارضين هنا كما يمكن بهذا الوجه، كذلك يمكن بحمل أدلة الامتداد على وقت الإجزاء وحمل روايات المثل والمثلين على وقت الفضيلة، والأول ليس بأولى من الثاني بل الثاني هو المتعين، لأنه لا يوجب تصرفاً إلا في روايات المثل والمثلين بصرفها عن انتهاء وقت الإجزاء إلى انتهاء وقت الفضيلة، لكون أدلة الامتداد حينئذٍ مبقاة على حالها من دون أن توجب روايات المثل والمثلين بعد حملها على ما ذكر تصرفاً عنها، بل إنما تفيد حكماً آخر زائداً على ما أفادته أدلة الامتداد من إجزاء كل جزء وهو الفضيلة بل الأفضلية.

وموضوعه بعض من الوقت الممتد وهو مقدار المثل والمثلين، وهذا نظير ما لو قيل: أكرم العلماء، ثم قيل: اخلع زيد العالم، فإن الثاني لا يوجب تخصيصاً في الأول بل إنما تعطي في زيد الذي هو بعض من العلماء وجوب خلعه زيادة على وجوب إكرامه، بخلاف الوجه الأول فإنه يوجب التصرف في كلا المتعارضين بتقييد أحدهما بالمضطر وتقييد الآخر بالمختار كما هو واضح، فالأمر في الجمع يدور بين طرح ظاهري كلا المتعارضين معاً، وبين إبقاء ظاهر أحدهما وطرح الآخر، ومن الظاهر تعين الثاني، مع أن كون الآية وما يوافقها من الروايات الكثيرة المعتبرة مسوقة لبيان وظيفة المضطر دون المختار الذي هو أكثر أفراداً في غاية البعد.

وربما يذكر للجمع المذكور - مع كونه مزيقاً في نفسه - شاهداً وهو الروايات الناصة بأن لكل صلاة وقتين، كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لكل صلاة وقتان، وأول الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً لأنه وقت لمن شغل أو نسي أو سها أو نائم، ووقت المغرب حين يجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة»^(١) وصحيحته الأخرى قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لكل صلاة وقتان، فأول الوقت أفضله، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا في عذر من غير علة» وصحيحة معاوية بن عمار أو ابن وهب قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لكل صلاة وقتان، وأول الوقت أفضلهما»^(٢). بتقريب أنها دللت على المنع من تأخير الصلاة عن أول

(١) الوسائل ٤: ٢٠٨/٥، ب ٢٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٣٣/٣٩.

(٢) الوسائل ٤: ١٢١/١١، ب ٣ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٧٤/٤.

الوقتین إلى ثانيهما، واستثنى منه العذر والعلة فيكون المنع للمختار، والرخصة المستفادة من الاستثناء للمعذور والمضطّر. وقضية ذلك أن يكون أوّل الوقتين للمختار وثانيهما للمضطّر وهو المطلوب.

وفيه - مع ما عرفت في المسألة الأولى من وجوه الحمل في هذه الروايات التي منها حمل قوله ﷺ «ليس لأحد» على إرادة الكراهية كما صنعه جماعة - أن الاستشهاد بها وأخذها شاهداً على الجمع المتقدم مبني على انطباق الوقتين الواردين منها على وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يزعمه أهل هذا القول، على معنى كون هذين الوقتين هما الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات، وهو محل منع، بل لا وجه له إلا بصرفها عن ظواهرها.

أما أولاً: فلأن قوله ﷺ: «لكل صلاة وقتان» ظاهر في ثبوت الوقتين لكل صلاة لذاتها وفي حدّ نفسها ومع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها، وإنما يستقيم ذلك إذا اعتبر الوقتان لمكلف واحد، وأما إذا اعتبر المكلفين المختار والمضطّر فلا يصدق أن لكل صلاة لذاتها وقتين، بل إنما يصدق أن لكل صلاة باعتبار توارد حالتَي الاختيار والاضطرار عليها وقتين، وهذا المعنى كما ترى خلاف ظاهر لا يصرف الروايات إليها بلا شاهد.

وأما ثانياً: فلظهور قوله ﷺ: «لكل صلاة وقتان» في ثبوت الوقتين لكل صلاة على الاجتماع فلا يصرف إلى الوقتين المتبادلين، كما هو قضية القول بوقتي الاختيار والاضطرار لأن وقت صلاة حينئذٍ ليس إلا واحد إلا أنه مع طريان حالة الاختيار من الزوال إلى المثل والمثلين، ومع طريان حالة الاضطرار من الزوال إلى الغروب إلا لشاهد، كما أن قول القائل: لزيد زوجتان، الظاهر في زوجتين مجتمعتين، لا يصرف إلى زوجتين متبادلتين، كما لو كان له زوجة فطلقها ثم تزوج بأخرى ثم طلقها ثم تزوج بالأولى إلا لشاهد.

وأما ثالثاً: فلأن الوقتين في الروايات ظاهر في تغاير الوقتين بداية ونهاية، وهما على مذاق هؤلاء لا يتغايران إلا نهاية فقط لكون وقت الاختيار بعضاً من وقت الاضطرار باعتبار كون مبدئيهما معاً زوال الشمس، فحمل ما ظاهره تغاير الوقتين بداية ونهاية على الوقتين المتغايرين نهاية فقط أيضاً يقتضي شاهداً.

وأما رابعاً: فلأن قوله ﷺ «أول الوقت أفضله، أو أول الوقتين أفضلهما، أو أول الوقت

أفضلهما» على اختلاف الروايات المذكورة في التعبير إفراداً وتثنية يأبى عن حمل الوقتين على وقتي الاختيار والاضطرار، لأنه يقتضي التفضيل لغرض إرشاد المكلف لئلا يترك الأفضل إلى غير الأفضل، وهذا إنما يتم إذا كان بحيث قرّر له وقتان وتمكّن من الصلاة في كلّ منهما عقلاً وشرعاً، ولا يتمشّي ذلك على هذا القول لا بالقياس إلى المختار ولا بالقياس إلى المضطرّ، فينتفي فائدة الإرشاد ببيان الأرشد.

أما في المختار فلتعيّن الوقت الأوّل عليه وليس له وقت آخر سواء لئلا يترك الأوّل إليه، وأما المضطرّ فإن تمكّن من الصلاة في أوّل الوقت ولم يطرأ عذر حينئذ فهو في أوّل الوقت مختار، ولا وظيفة له سواء، وإلا فلا يتمكّن من الأفضل لئلا يتركه إلى غيره، وعلى جميع التقادير لا فائدة في بيان الأفضل، بل لا معنى له.

وكون المراد بيان «أن الوقت المضروب للمختار أفضل من وقت المضطر» كما احتمله في الذخيرة^(١) يدفعه: أنه لا يندرج حينئذ تحت فائدة يطلب بيانها من الشارع فيبعد حمل كلامه عليه.

ثم: إنّ في الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات نوع إجمال لكثرة ما يجري فيهما من الاحتمالات في بادئ الأمر: *مكتبة جامعة القاهرة*
فأولها: أن يكون المراد من أول الوقتين وقت الفضيلة. ومن ثانيهما وقت الإجزاء حسبما يقول به المشهور.

وثانيها: أن يكون المراد بهما وقتي الفضيلة والإجزاء أيضاً لكن بعكس الفرض، بأن يكون أول الوقتين وقت الإجزاء وثانيهما وقت الفضيلة.

وثالثها: أن يكون المراد بهما وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يقول به الجماعة.
ورابعها: أن يراد بهما وقتا الاختصاص والاشتراك، ومحصله: أن لكل صلاة وقتاً يختص
بها ووقتاً يشركها فيه غيرها.

وخامسها: أن يكون المراد بهما وقتي الفضيلة، على معنى أن لفضيلة كل صلاة وقتين.
وسادسها: أن يكون المراد بهما أول وقت الفضيلة وآخره، على معنى أن لوقت الفضيلة
أولاً وآخرأ. وهذا ربما يظهر فهمه من الكليني فإنه بعد نقل ما ستعرف من الأخبار

الصحيحة المصرحة بأن لكل صلاة وقتين إلا المغرب تعليلاً بأن لها وقتاً واحداً قال: «وروي أيضاً أن لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق، وليس هذا ما يخالف الحديث الأول (أن لها وقتاً واحداً) لأن الشفق هو الحمرة، وليس بين غيبوبة الشمس وغيبوبة الشفق إلا شيء يسير، وذلك أن علامة غيبوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة، وليس بين غيبوبة الحمرة القبلة وبين غيبوبتها إلا قدر ما يصلي الإنسان صلاة المغرب ونوافلها إذا صلى على تؤدة وسكون وقد تفقدت غير مرة وكذلك صار وقت المغرب ضيقاً»^(١).

والظاهر أن مراده بالرواية الأخرى الدالة على أن للمغرب أيضاً وقتين صحيحة بكرين محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله سائل عن وقت المغرب؟ قال: إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ رَأْيُ كَوْكَبٍ﴾^(٢) فهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأول وقت العشاء ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»^(٣).

وفي معناها موثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله ﷺ فأعلمه مواعيت الصلاة، فقال: صلّ الفجر حين ينشق الفجر، وصلّ الأولى إذا زالت الشمس، وصلّ العصر بُعِيدَهَا، وصلّ المغرب إذا سقط القرص، وصلّ العتمة إذا غاب الشفق. ثم أتاه من الغد فقال: أسفر بالفجر فأسفر، ثم أحرّ الظهر حين كان الوقت الذي صلى فيه العصر، وصلّ العصر بُعِيدَهَا، وصلّ المغرب قبل سقوط الشفق، وصلّ العتمة حين ذهب ثلث الليل. ثم قال: ما بين هذين الوقتين وقت، وأول الوقت أفضله. ثم قال: قال رسول الله ﷺ: لولا أنني أكره أن أشقّ على أمتي لأخّرتها إلى نصف الليل»^(٤).

وهذا أيضاً يرشد إلى أنه حمل الوقتين على أول وقت الفضيلة وآخره، وفي معنى هذا الخبر في الدلالة على الوقتين للمغرب موثقة ذريح أيضاً أن جبرئيل أتى النبي ﷺ في الوقت الثاني في المغرب قبل سقوط الشفق.

وحاصل ما ذكره في الجمع بين الروايات حمل ما دلّ على وحدة الوقت في المغرب على تقارب الوقتين الأول والآخر فيها، وكيف كان فأجود الاحتمالات اعتباراً وأظهرها

(٢) الأنعام: ٧٦.

(١) الكافي ٣: ٢٨.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٤/٦، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٨/٣٠.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٨/٨، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٠٤/٢٥٣.

من جهة القرائن الخارجية من الروايات وغيرها أولها، فإنّ الوقتين المنصوص عليهما في الروايات هما الوقتان اللذان أتى بهما جبرئيل النبي ﷺ على ما نطق أخبار صحيحة:

مثل صحيحة أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ جبرئيل أمر رسول الله ﷺ بالصلوات كلها، فجعل لكل صلاة وقتين إلا المغرب، فإنه جعل لها وقتاً واحداً»^(١).

وصحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ جبرئيل أتى النبي ﷺ لكل صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإنّ وقتها واحد ووقتها وجوبها»^(٢).

وصحيحة زرارة والفضيل قالا: «قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لكل صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق»^(٣).

وقد فصل هذه القضية المجملّة المستفادة من هذه الصحاح، رواية معاوية بن وهب أو موثقته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله ﷺ بمواقيت الصلاة فاتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلّى الصبح، ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامه فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء، ثمّ أتاه حين نور الصبح فأمره فصلّى الصبح، ثمّ قال: ما بينهما وقت»^(٤).

وفي معناها موثقة ذريح المتقدمة وإن اختلفتا في خصوص المغرب كما لا يخفى. والنكته في إتيان جبرئيل بالوقت الثاني في اليوم الثاني التنبيه على عدم تعيّن الوقت الأوّل لكل صلاة وهو القامة في الظهر والقامتان في العصر، وجواز تأخير الأولى عن القامة إلى ما بعدها وتأخير الثانية عن القامتين إلى ما بعدها على ما هو مقتضى وقت الإجزاء.

وحينئذٍ يظهر بطلان احتمال إرادة وقتي الفضيلة من الوقتين المنصوص عليهما لكل

(١) الوسائل ٤: ١٨٩/١١، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٠/١٠٣٥.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٧/١، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٠/١٠٣٦.

(٣) الوسائل ٤: ١٨٧/٢، ب ١٨ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٨٠/٩.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٧/٥، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٢/١٠٠١.

صلاة بملاحظة الموقتين مع ضمنية الإجماع، لأنه يلزم حينئذ أن يزيد وقت فضيلة الظهر عن المثل ووقت فضيلة العصر عن المثلين، وهو خلاف الإجماع، لإجماعهم ظاهراً على أنهما لا يزيدان عن المثل والمثلين. أمّا الملازمة فلأنّ الوقتين المنصوص عليهما بمقتضى الموقتين عبارة عن القامة وما بعدها في الظهر، والقامتين وما بعدهما في العصر، ومقتضى الاحتمال المذكور كون كليهما في كليهما وفي الفضيلة، فيلزم ما ذكر من زيادة وقت الفضيلة على المثل والمثلين.

وبهذا يظهر أيضاً بطلان احتمال إرادة أول وقت الفضيلة وآخره، لأنه يلزم حينئذ تأخر وقت الفضيلة عن المثل والمثلين بل زيادته عليهما أيضاً، وكلّ خلاف الإجماع.

وأما احتمال إرادة وقتي الاختصاص والاشتراك فيبطل بعدم انطباق القامة والقامتين على وقت الاختصاص في الظهر ووقت الاختصاص في العصر، أمّا الأول فلأنّ وقت الاختصاص يقدر مقدار فضلي الصلاة والقامة أوسع من ذلك كثيراً، وأمّا الثاني فلأنّ وقت اختصاص العصر يظهر في آخر الوقت والقامتان مع زيادتهما على وقت الاختصاص اعتبرنا من أول الوقت.

وأما احتمال إرادة وقتي الاختيار والاضطرار فظهر بطلانه ممّا مرّ سابقاً. ويزيد عليه أنّ ظاهر الموقتين كون النبي ﷺ في كلا اليومين في حالة الاختيار.

وأما احتمال إرادة وقتي الفضيلة والأجزاء مع تأخر الفضيلة عن الأجزاء، فيظهر بطلانه بما في روایات «الوقتین لكل صلاة» من التصريح بكون أول الوقتين أفضلهما، فتعين الاحتمال الأول وهو المطلوب.

نعم يبقى في المقام إشكال: وهو عدم دلالة الموقتين على تمام وقت الأجزاء، بل غاية ما فيهما الدلالة على جواز التأخير عن وقت الفضيلة إلى ما بعده من أوائل وقت الأجزاء، ولا يثبت به امتداد وقت الأجزاء في الظهرين إلى غروب الشمس، وفي العشاء إلى انتصاف الليل، وفي الصبح إلى طلوع الشمس المقتضي لجواز التأخير إلى الغايات المذكورة كما هو المشهور.

لكن الخطب فيه سهل والتفصي عنه هين، لأنه يندفع بأنّ المطلوب من الموقتين في المقام إثبات جواز التأخير عن وقت الفضيلة إلى ما بعدها في الجملة، دفعاً لشبهة المنع عن

ذلك كما يدّعيه أهل القول بالاختيار والاضطرار في المختار، وقد حصل ذلك بصريح المؤقتين، ويبقى امتداد وقت الإجزاء إلى ما ذكر من الغايات، مستفاداً من عمومات الامتداد من الآية والروايات.

أو يقال: إنه إذا ثبت جواز التأخير من القامة والقامتين إلى ما بعدهما في الجملة بالمؤقتين، فيثبت الجواز مطلقاً اللازم من الامتداد إلى الغروب والانتصاف، فالطلوع بالإجماع المركّب، فإن كلّ من أثبت جوازه من وقت الفضيلة إلى ما بعده أثبت جوازه إلى هذه الغايات، وكلّ من نفاه في الثاني نفاه في الأوّل أيضاً، فالإثبات في الأوّل والنفي في الثاني خرق للإجماع المركّب.

نعم: هاهنا إشكال آخر بالنسبة إلى المغرب، من جهة الصباح الثلاث المتقدمة المتضمنة لاستثناء المغرب عن قاعدة الوقتين المصرّحة بأن لها وقتاً واحداً، بل من جهة المؤقتين أيضاً لعدم قضائهما بالوقت الثاني للمغرب، مع أن المشهور ثبوت وقتي الفضيلة والإجزاء لها أيضاً. ويمكن دفعه: بملاحظة الإجماع المركّب، فإنّ من أثبتهما لسائر الصلوات أثبتهما للمغرب أيضاً، ومن نفاهما بالنسبة إلى المغرب نفاهما بالنسبة إلى سائر الصلوات.

أو يقال: إنّ العدة في المقام إثبات وقت الفضيلة لكلّ صلاة، لأنّ وقت الإجزاء الممتدّ ثبت بعمومات الامتداد وغيرها، والمفروض ثبوت وقت الفضيلة للمغرب أيضاً بالمؤقتين، ويبقى وقت الإجزاء بالنسبة إليها مستفاداً من عمومات الامتداد أو عموم ما ورد من الروايات بأنّ لكلّ صلاة وقتين.

ويشكل ذلك بأنّ الاستثناء الوارد في الصباح الثلاث المتقدمة المصرّحة بأن لها واحداً ينافيه، بل ينهض ذلك مخصّصاً للعمومات المذكورة، ومعه لا معنى للاستناد إليها لإثبات وقت الإجزاء للمغرب، فإنّ مفاد الاستثناء المذكور أن لا وقت لها بعد وقت الفضيلة، إلّا أن يدفع شبهة التخصيص بحمل الاستثناء المذكور على استحباب المبادرة إلى فعل كلّ المغرب في وقت الفضيلة أو في أوائله، أو على تأكيد استحباب ذلك كما صنعه غير واحد من الأصحاب.

ويزيّفه: أنّ هذا المعنى أمر مشترك بينها وبين سائر الصلوات فلا وجه لاستثنائها عن

سائر الصلاة، فلا بد حينئذٍ إما التأمل في المؤقتين والاستثناء الوارد في الصحاح المتعقب بالتصريح بوحدة الوقت في المغرب، بأن يقال في المؤقتين أن غاية ما فيهما الدلالة على أن جبرئيل أتى للمغرب بوقت واحد وهو لا يستلزم نفي وقت آخر له لسكوتها عن النفي، فيبقى ثبوت ذلك الوقت المحتمل ثبوته في الواقع مستفاداً من العمومات، وفي الصحاح أن معنى كون الوقت في المغرب واحداً أن ما أتى به جبرئيل لها من الوقت واحد، وهو لا ينافي لأن يكون لها وقت آخر، فتمسك لإثباته بالعمومات.

أو حملها على التقيّة لموافقتها مذهب جمع من العامة كالثوري وأبي حنيفة وأحمد وإسحاق وداود وأبي ثور وابن المنذر والزهري، من أن آخره غيبوبة الشفق المغربي على ما ذكره في التذكرة، ثم قال، وحكاة أبو ثور عن الشافعي لأن النبي ﷺ قال: «وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق»^(١) ونور الشفق هو انتشار الشفق، وقال الشافعي^(٢) في الجديد والقديم «إن لها وقتاً واحداً، وهو قول مالك - وهو يدخل بسقوط جميع القرص»^(٣) إلى آخر ما ذكره. ولعله لذا لم يعمل بها معظم الأصحاب وإنما عمل بها شاذ منهم على ما عن القاضي ابن البراج من نسبة القول به إلى بعض الأصحاب، ولا خفاء في شدوده وضعف قوله لضعف مستنده.

ومما استدلل به على مذهب الشيخين ومن تبعهما رواية يزيد بن خليفة بسند فيه محمد ابن عيسى عن يونس قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت، فقال أبو عبد الله: إذن لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها الله عز وجل على نبيه الظهر، وهو قول الله عز وجل: ﴿أقم الصلاة لدلوك﴾»^(٤) فإذا زالت الشمس لا يمنعك إلا سبحتك، ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظل قائم، وهو آخر الوقت، فإذا صار الظل قائم دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر يصير الظل قائم، وذلك المساء قال: صدق»^(٥).

(١) صحيح مسلم ١: ٤٢٧/١٧٢، سنن أبي داود ١: ٣٩٦، سنن النسائي ١: ٢٦٠.

(٢) المجموع ٣: ٣٤/٢٩، المغني ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، سنن الترمذي ١: ٣٠٥.

(٣) التذكرة ٢: ٣١١-٣١٢.

(٤) الإسراء: ٧٨.

(٥) الوسائل ٤: ١٣٣/٦، ب ٥ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ١/٢٧٥.

وفيه - بعد الإغماض عما في سندها من جهة محمد بن عيسى، بناءً على مذهب الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد - القدر في بعض ما تضمنته مع القدر في دلالتها.

أما الأول فلقضائها بتأخر دخول وقت العصر عن القامة، وقضية ذلك عدم وقوعها في القامة، ولعله خلاف الإجماع كما ادّعاء بعضهم. بتقريب انعقاد الإجماع على دخول وقتها بعد مضي وقت اختصاص الظهر، والمعيار في حده ما يقع فيه الظهر مع ما لم يحصل من مقدماتها، وهو قد ينقص عن القامة، وقد يزيد عليها، وقد يساويها، فالحكم على وقت العصر بالدخول بعد القامة بقول مطلق يخالف ذلك، ويلزم منه وهن آخر في الرواية.

وأما الثاني فلعدم دلالة لقوله عليه السلام: «وهو آخر الوقت» بالصراحة ولا بالظهور على كون القامة وقتاً للمختار، إلا أن يحصل على ذلك جمعاً بينها وبين ما تقدم من عمومات الامتداد إلى انتصاف الليل مطلقاً. ويؤيده: أن الجمع كما يتأتى بذلك كذا يتأتى بحمل الرواية على وقت الفضيلة، والأول ليس بأولى من ذلك بل هذا هو المتعين بملاحظة ما سبق من الشواهد - مضافاً إلى ما ستعرفه - مع ما عرفت من أن هذا الجمع لا يوجب تصرفاً في هذه الرواية، وما ذكر يوجب في كلا المتعارضين.

ثم إن في المقام مما يقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن الشيخ في النهاية من «أن آخر وقت الظهر لمن لا عذر له إذا صارت الشمس على أربعة أقدام»^(١) محتجاً على ما حكى بما رواه في زيادات التهذيب في الموثق عن الفضل بن يونس قال: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام قلت: المرأة ترى الظهر قبل غروب الشمس، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: إذا رأت الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلي إلا العصر، لأن وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم، وخرج عنها الوقت وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلي الظهر»^(٢).

وبما تقدم من رواية الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام أن وقت الظهر ضيق ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ قال: إن آخر

(١) النهاية ١: ٢٧٨.

(٢) الوسائل ٢: ٣٦١/٢، ب ٤٩ من أبواب الحيض: التهذيب ١: ٣٨٩/١١٩٩.

وقت الظهر هو أول وقت العصر، قلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس من علّة وهو تضييع...»^(١) الخ.

وفي الاستدلال بالرواية الأولى ما لا يخفى، فإنها تخالف مذهب الشيخ في المضطر من امتداد وقته في الظهرين إلى الغروب مع عدّه الحائض إذا طهر من أفراد المضطر. وبالجمله ظاهر عبارته هنا كون أربعة أقدام وقتاً للمختار والرواية وردت في المضطر، وكون مبنى كلامه هنا على التعميم بخلاف ما سبق من التحديد بالمثل والمثليين يأباه قيد «لمن لا عذر له» في العبارة المتقدمة، مع أنّ الرواية في مقابلها روايات كثيرة دالة على قضاء الصلاة مع طهر الحائض قبل الغروب، فلا تصلح لمعارضتها.

وأورد عليها أيضاً بتضمنها لما أكثر الأصحاب على خلافه حتى الشيخ في الخلاف، حيث قال: «من أدرك قدر ما يصلي خمس ركعات قبل الغروب لزمته الصلاتان بلا خلاف، وإن كان أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا»^(٢) فلو أنّ الوقت يخرج بمضي أربعة أقدام لما كان كذلك.

وأما الرواية الثانية: فأول ما يرد عليها: القدح في السند بجهالة الكرخي. وثاني ما يرد عليها: اشتغالها على ما يخالف الإجماع من تأخر دخول وقت العصر عن مضي أربعة أقدام بالتقريب المتقدم.

وثالث ما يرد عليه: القدح في الدلالة بعدم إمكان حمل وقت الظهر الذي حدّده بأربعة أقدام، وحكم عليه بكونه ضيقاً ليس كغيره على وقت المختار، لكون وقت المختار في سائر الصلوات أيضاً ضيقاً بل هو في بعضها كالغرب أضيّق، نعم هو متسع في العشاء، فأطلاق الحكم عليه بأنّه ليس كغيره ليس بسديد، وتقييده بالعشاء بعيد.

ولا يمكن أيضاً حمله على وقت الفضيلة بتقريب ما عرفت، فلا بد من حمله على الوقت المختصّ بالظهر كما يشعر به إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل والإمام عليه السلام، ويكون معنى قوله عليه السلام: «ليس كغيره» من الوقت المشترك بين الظهر والعصر، وتحديد وقت الاختصاص بأربعة أقدام لعلّه بالنظر إلى الغالب من وقوع الفريضة بعد النافلة في هذا المقدار.

(١) الوسائل ٤: ٣٢/١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٤/٢٦.

(٢) الخلاف ١: ٢٧٣.

ولا ينتقض ما ذكرناه من استفادة الاختصاص من الإضافة بالإضافة في وقت العصر أيضاً الغير المفيدة للاختصاص بالضرورة، لوجود الصارف للإضافة في وقت العصر عما هي ظاهرة فيه، وهو الدخول الذي سأل عنه السائل بقوله: «ومتى يدخل وقت العصر» لظهوره في السؤال عن ابتداء وقت العصر.

ويمتنع كونه وقت الاختصاص لأنه بالنسبة إلى العصر إنما يعتبر من آخر الوقت قدر ما يقع فيه العصر مع ما لم يحصل من مقدماته، فيحمل وقت العصر في كلام السائل لأجل هذه القرينة على ما يصلح لوقوع العصر فيه صلح لأن يقع فيه غيره أولاً. قوله «وذلك» لعلّه معناه أن امتداد وقت العصر إلى غروب الشمس المتضمن لجواز التأخير إلى الغروب إذا كان التأخير لعذر وعلة، ويحمل على التأخير عن وقت الفضيلة، ولا ريب أنه إذا كان لغیر عذر ترك للأولى باعتبار كونه تفويثاً للفضيلة، وقوله ﷺ: «وهو تضييع» معناه أن التأخير بغير علة تضييع، لأنه تفويت للفضيلة. ومع الغرض عن جميع ما ذكر فالروايتان لا تنهضان لمعارضة أدلة الفضيلة والإجزاء بالمعنى المشهور.

وثانيهما: ما عن المقنعة من أن «وقت الظهر من زوال الشمس إلى أن يرجع الفيء سبعي الشخص، والعصر إلى أن يتغير لون الشمس باصفرارها للغروب والمضطر والناسي إلى الغروب»^(١).

وربما حمل على إرادة وقوع الفريضة بعد مضيئهما لا أنهما الآخر، بناءً على أن يكون وقوعها بعد مضيئهما بالقياس إلى المتنقل الذي يأتي بالنافلة فيهما، فيرجع إلى أن المراد انتهاء وقت النافلة عند القدمين ويلزمه وقوع الفريضة بعدهما. وكيف كان فالمحكى عن دليل هذا القول - بناءً على عدم قبوله للحمل المذكور - الصحيح عن أبي جعفر ﷺ وأبي عبدالله ﷺ أنهما قالوا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما، ووقت العصر بعد ذلك قدما»^(٢) وعن التهذيب في تنمّة الحديث «هذا أول وقت إلى أن يمضي أربعة أقدام للعصر»^(٣) ورواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: «سألت عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال

(١) المقنعة: ٩٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٤١/١، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٥/١٠١٢.

(٣) الوسائل ٤: ١٤١/١، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٥/١٠١٢.

الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر^(١).

ويرد عليهما: ظهور كونهما منساقين في سياق ما تقدّم من الروايات المصرّحة بأنّ وقت الظهر بعد الزوال بقدم أو بذراع أو نحو ذلك، المحمولة - كما تقدّم - على تحديد ما يقع فيه الفريضة للمتنفل بعد وقوع النافلة في القدم أو الذراع أو نحوه، ثمّ قوله ﷺ في الرواية الأولى «هذا أول وقت...» الخ ربّما يكون ظاهراً في خلاف مطلوب المستدلّ، لأنّ معناه أنّ ما ذكر من الوقت الممتدّ إلى أربعة أقدام تجديد لأوّل الوقت، وكان النكتة في بيان ذلك الدلالة على مقدار أوّل الوقت الذي حكموا عليه في رواياتهم على كونه أفضل، فتدبر.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ينبوع

هذا كله في تزييف الأقوال المخالفة للمشهور في خصوص الظهرين، وأما بالقياس إلى المغرب ففي مقابل المشهور فيها أيضاً أقوال مختلفة وعبائر مضطربة:

ففي المقنعة^(١) والمبسوط^(٢) والتهذيب^(٣) والوسيلة^(٤) والكاتب^(٥) والكافيين^(٦) والاستبصار^(٨) ومصباح^(٩) السيد والإصباح^(١٠) والاقتصاد^(١١) والنهاية^(١٢) أن آخر وقته للمختار غيبوبة الشفق وللمضطر إلى ربع الليل. وعن الهداية^(١٣) والناصرات^(١٤) والخلاف^(١٥) ومصباح^(١٦) الشيخ والجمل^(١٧) وعمل يوم^(١٨) وليلة والمراسم^(١٩) إطلاق القول بأن آخره غيبوبة الشفق، وربما حمل على إرادة كونه كذلك للمختار. وعن المنتهى^(٢٠) أنه نقل عن الشيخ القول «بأن آخره للمختار ذهاب الشفق وللمضطر إلى ما قبل نصف الليل بأربع» وعن السيد أيضاً في المصباح^(٢١) كذلك. وعن بعض العلماء^(٢٢) يمتد وقت المضطر

- (١) المقنعة: ٩٣.
 (٢) المبسوط: ١: ٧٥.
 (٣) التهذيب: ٢: ٧٠/٢٥٩، ب ١٣ من أبواب المواقيت.
 (٤) الوسيلة: ٨٣.
 (٥) الكاتب (هو ابن الجنيد الإسكافي) نقله عنه في كشف اللثام ٣: ٤ وفي المختلف ٢: ٢٠.
 (٦) الكافي: ٣: ٩/٢٨٠، باب وقت المغرب والعشاء.
 (٧) الكافي في الفقه: ١٣٧.
 (٨) الاستبصار: ١: ٣٣/٢٦٩، ب ١٤٩ من أوقات الصلاة.
 (٩) المصباح (للسيد المرتضى): نقله عنه المحقق في المعتمد ٢: ٤٠.
 (١٠) الإصباح: ٦٠.
 (١١) الاقتصاد: ٢٥٦.
 (١٢) النهاية: ٥٩.
 (١٣) الهداية: ٢٩-٣٠.
 (١٤) الناصرات: مسألة ٧٣/١٩٣.
 (١٥) الخلاف: ١: ٢٦١ مسألة ٦.
 (١٦) المصباح للشيخ: ٢٣.
 (١٧) الجمل والعقود: ٥٩.
 (١٨) عمل اليوم والليلة (الرسائل العشر): ١٤٣.
 (١٩) المراسم: ٦٢.
 (٢٠) المنتهى: ٤: ٦٨، المبسوط: ١: ٧٥.
 (٢١) المصباح (للسيد المرتضى): نقله عنه في المعتمد ٢: ٤٠.
 (٢٢) منهم الصدوق في الفقيه ١: ٢٢١، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٦٠.

حتى يبقى للفجر وقت العشاء، وعن المحقق في المعتمد^(١) اختياره. و«عن المبسوط عن بعض الأصحاب القول بامتداد وقت المغرب إلى طلوع الصبح»^(٢).

احتج أهل القول الأول على وقت المختار بالروايات الناصة «بأن وقت المغرب من غروب الشمس إلى غيبوبة الشفق» وهي كثيرة متؤيدة بالنصوص الكثيرة «بأن وقت المغرب من غروب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» بناءً على عدم انطباق اشتباك النجوم على غيبوبة الشفق لما قيل من أنه في الغالب إنما يكون بعد ذهاب الشفق، وقد يكون قبله فلا ينطبق عليه، وإلا فهذه النصوص أيضاً من جملة هذا الدليل.

وعلى وقت المضطر الممتد إلى ريع الليل مارواه عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون مع هؤلاء وأنصرف من عندهم عند المغرب؟ فأمر بالمساجد فأقيمت الصلاة، فإن أنا نزلت أصلي معهم لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة، فقال: أنت منزلك وانزع ثيابك، وإن أردت أن تتوضأ فتوضأ فصل فإتاك في وقت إلى ريع الليل»^(٣).

وما رواه أيضاً قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت المغرب؟ فقال: إذا كان أرفق بك وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخرها إلى ريع الليل، قال: قال لي هذا وهو شاهد في بلده»^(٤).

والجواب: أن الروايات الأولى المستدل بها على الجزء الأول من المدعى معارضة بما هو أقوى منها دلالة من الأخبار الظاهرة بل المصرحة ببقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق أيضاً، مع ظهورها في الاختيار كمؤثقة جميل بن دراج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعله لا بأس، قلت: فالرجل يصلي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق، فقال: لعله لا بأس»^(٥).

ورواية أحمد بن محمد بن عيسى عن داود الصرمي قال: «كنت عند أبي الحسن

(١) المعتمد ٢: ٤٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٥، هكذا في المبسوط «و في العشاء الآخرة إلى نصف الليل، وفي أصحابنا من قال: إلى طلوع الفجر».

(٣) الوسائل ٤: ١١/١٩٦، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩١/٣٠.

(٤) الوسائل ٤: ٨/١٩٥، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٣٤/٢٥٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٣/١٩٦، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠١/٣٣.

الثالث ﷺ يوماً، فجلس يتحدث حتى غابت الشمس، ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث، فلما خرجت من البيت نظرت وقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب، ثم دعا بالماء فتوضأ وصلى»^(١).

ورواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: أكون في جانب المصر فيحضر المغرب وأنا أريد المنزل فإن أخرت الصلاة كان أمكن لي، وأدركني المساء أفأصلي في بعض المساجد؟ قال: فقال: صل في منزلك»^(٢).

وصحيحة إسماعيل بن همام قال: «رأيت الرضا ﷺ وكنا عنده لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم ثم قام فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود»^(٣).

وحملها على صورة العذر أو الاضطراب مع ظهورها في الاختيار خصوصاً بعضها بعيد، إلا أن يراد من العذر مطلق ما يشغل الإنسان ولو نحو التحدث وهو أبعد. هذا مع القدر في طريقي الخبرين المستدلّ بهما على الجزء الثاني من المدعى باعتبار عدم توثيق القاسم بن محمد الجوهري في طريق الأول، وعدم توثيق محمد بن عمر بن يزيد في طريق الثاني، مع أن الاستدلال بأخبار الجزءين لا يتم إلا بتوسيط قاعدة الجمع بين المتعارضين، بحمل أحدهما على المختار وحمل الآخر على المضطر.

ويدفعه: إمكان الجمع بحملها على وقتي الفضيلة، بدعوى أن لفضيلة المغرب وقتين، أحدهما: من غروب الشمس إلى ذهاب الشفق، وثانيهما: من ذهاب الشفق إلى ريع الليل، بل هذا هو المتعين، لأن الأول يوجب طرح نصوص امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل، أو التأويل فيها بتقييد ونحوه. بخلافه على الوجه الثاني، فإن أدلة الامتداد حينئذٍ تسلم عن الطرح والتأويل، مع امتناع الطرح في بعضها كالآية.

هذا مع أن سياق السؤال في الرواية الأولى يأبى الحمل على وقت المضطر، فإن قوله: «لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة» يعطي كون الأمر في نظر السائل مردداً بين تفويت فضيلة الأذان وتاليه وتفويت فضيلة الوقت، لعدم إمكان الجمع بينهما في

(١) الوسائل ٤: ١٩٦/١٠، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٠/٣٠.

(٢) الوسائل ٤: ١٩٧/١٤، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٢/٣١.

(٣) الوسائل ٤: ١٩٥/٩، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٩/٣٠.

الفرض المذكور وصدر الجواب على طبق مسئؤله، ومرجعه إلى ترجيح فضيلة الأذان وتاليه، بل قوله ﷺ «فإنك في وقت إلى ربع الليل» ربما يكون إشارة إلى عدم فوات الفضيلة مطلقاً ردعاً للسائل عما زعمه من الدوران، بناءً على تعدد وقت الفضيلة في المغرب كما عرفت، فيكون معناه أنه لا تفوت عنك الفضيلة بالمرّة إن أخرت الصلاة لإدراك الأذان والإقامة والتكبيرات الافتتاحية لأنك في وقت منها بعد سقوط الشفق إلى ربع الليل. وعلى هذا المعنى أيضاً يحمل الرواية الثانية. وعليه فلا تصلح الروايتان دليلاً على القول المذكور. وأمّا القول الثاني الشامل لإطلاقه للمختار والمضطرّ معاً - إن تحقّق قول بناءً على الإغماض عما تقدّم من احتمال الحمل على إرادة المقيّد - فلم يعرف مستنده. ويمكن أن يكون المستند فيه ما تقدّم من الصحاح الثلاث المصرّحة بأن لكل صلاة وقتين إلا المغرب، المعلّلة بأن وقتها وجوبها وأن وقت فواتها سقوط الشفق، فإن إطلاقها يتناول المختار والمضطرّ. ويمكن كون المستند ما عرفت في حجة القول الأول الدالّة على كون وقت المغرب ما بين غيبوبة الشمس وغيبوبة الشفق، ويرد عليهما بعدم المعارضة لما عرفت من الأخبار الدالّة على بقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق مطلقاً، وهي أقوى منها لجهات شتى، أن الصحاح لعدم مقاومتها لنصوص امتداد وقت العشاءين إلى انتصاف الليل لا بدّ من تأويلها بما مرّ، أو حملها على التقيّة، وأن الروايات الأخر لعدم مقاومتها لما مرّ لا بدّ من حملها على وقت الفضيلة.

وأما القول الثالث فمستنده الجمع بين عمومات امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل بحملها على وقت المضطرّ، والروايات المتقدّمة بكون وقت المغرب ما بين الغروبين بحملها على وقت المختار. ويرد عليه: أن هذا الجمع ممّا لا شاهد له في الأخبار، وأن احتمال معارض باحتمال الجمع بالحمل على وقتي الفضيلة والإجزاء، وأن المتعيّن هو الثاني لأنه لا يوجب إلا التأويل في أحد المتعارضين، بخلاف الأول الموجب له في كلا المتعارضين، مع موافقة الجمع المذكور لفهم المشهور وغيره.

وأما القول الرابع فلعلّ المراد به بقاء الوقت بالنسبة إلى المضطرّ بعد انتصاف الليل إلى طلوع الفجر، كما ورد بقاءه في المغرب والعشاء كذلك بالنسبة إلى أرباب بعض الأعذار في بعض النصوص الصحيحة وعمل بها جماعة، وإلا فهو على إطلاقه خلاف الإجماع بل

الكتاب والسنة المصرّحين بانتهاء وقتها إلى انتصاف الليل، مع أن مستنده من النصوص غير واضح عدى ما احتمال كونه المستند من رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا يفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر»^(١) وصلاة الليل فيها لمخالفتها الكتاب والسنة والإجماع محمولة على نافلة الليل.

وأما بالقياس إلى العشاء ففي مقابل المشهور أيضاً عبارات مضطربة وأقوال مختلفة: منها: ما عن المفيد^(٢) والشيخ^(٣) في عدة من كتبه وابن البراج^(٤) من «أن آخره ثلث الليل». ومنها: ما عن الشيخ في المبسوط^(٥) والنهاية وابن حمزة^(٦) من «أن آخره للمختار ثلث الليل، وللمضطر نصف الليل».

ومنها: ما عن أبي الصلاح^(٧) «أن آخره للمختار ربع الليل، وللمضطر نصف الليل». ومنها: ما نقله الشيخ في المبسوط^(٨) على ما حكى عنه عن بعض علمائنا واختاره المحقق في المعتبر^(٩) من «أن آخره للمضطر طلوع الفجر» وعزى إلى بعض المتأخرين^(١٠) أيضاً.

حجة القول الأول: أن تحقق كون إطلاقه قولاً بطريقة الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن من معقد الإجماع، على أن ما بين غيبوبة الشفق إلى ثلث الليل وقت العشاء ولا إجماع بالنسبة إلى ما بعد الثلث، احتج به الشيخ على ما حكى عنه في الخلاف قائلاً: «بأن الثلث مجمع على كونه وقتاً للعشاء فيقتصر عليه أخذاً بالقدر المتيقن»^(١١).

ويزيئه أولاً: أن طريقة الاحتياط لا تعطي تعين الآخر، بل غايته بيان كيفية العمل، مع أن التعويل عليها في مقابلة الآية والنصوص المفسرة وغيرها من المستفيضة بل المتواترة القاضية بانتهاء وقت العشاء عند انتصاف الليل كما ترى. ومن هنا يعلم أنه لا يلزم من عدم

(١) الوسائل ٤: ١٥٩/٩، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٦/١٠١٥.

(٢) المقنن: ٩٣.

(٣) الخلاف ١: ٢٦٤، المصباح: ٢٤، مختصر المصباح (مخطوط): ٤٦، الجمل والعقود: ٥٩، الاقتصاد:

٢٥٦. (٤) المهذب ١: ٦٩. (٥) المبسوط ١: ٧٥.

(٦) الوسيلة: ٦٧٠. (٧) الكافي في الفقه: ١٣٧. (٨) المبسوط ١: ٧٥.

(٩) المعتبر ٢: ٤٣. (١٠) المدارك ٣: ٦٠. (١١) الخلاف ١: ٢٦٥-٢٦٦.

انعقاد الإجماع على ما بعد الثلث أن لا يكون دليل آخر عليه، بل هو على ما عرفت موجود ولا إجماع على خلافه بل لا شهرة فيه بل هي على طبقه مع أنه لو كان ملاك كون الشيء وقتاً هو الإجماع لوجب الاحتجاج في وقت العشاء بقول مطلق على ربع الليل، إذ لا إجماع على ما بعده على إطلاقه، كما يعلم وجهه بملاحظة ما عرفت من القول الثالث الذي نقله المستدل عن بعض علمائنا.

وعن الشيخين الاحتجاج أيضاً برواية يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام قال: «أول وقت العشاء حين تغيب الشفق إلى ثلث الليل»^(١)، وما في رواية زبارة عن الباقر عليه السلام «وآخر وقت العشاء ثلث الليل»^(٢) ويشهد لهما أيضاً المروي عن الفقيه في الصحيح عن معاوية بن عمار «وقت العشاء الأخيرة إلى ثلث الليل»^(٣).

ويرد عليها أولاً: المعارضة بمثلها بل أقوى منها لجهات شتى من الموافقة للكتاب والشهرة والإجماع المنقول المتحكي عن ابن زهرة، كمرسلة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الأخيرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الأخيرة»^(٤). ورواية بكر بن محمد بن صحيحه على ما في كلام جماعة عن أبي عبدالله عليه السلام «أول وقت العشاء الأخيرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل»^(٥) يعني نصف الليل. وموثقة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام في إثبات جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله بمواقيت الصلاة وفيه «ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى العشاء»^(٦). ورواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا أنني أخاف أن أشق على أمتي لأخرت العتمة إلى ثلث الليل، وأنت في رخصة إلى نصف

(١) الوسائل ٤: ١٥٦/٢، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٥/٣١.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٦/٣، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٤٥/٢٦٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٠٠/٤، ب ٢١ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٧٥/١٤١.

(٤) الوسائل ٤: ١٨٤/٤، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٢/٢٨.

(٥) الوسائل ٤: ١٧٤/٦، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٨/٣٠.

(٦) الوسائل ٤: ١٥٧/٥، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٢/٢٥٢.

الليل»^(١) وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

وثانياً: أن العمل بظواهر هذه الأخبار يوجب طرح الكتاب وغيره من المستفيضة القريبة من التواتر، وهذا كما ترى. وحملها على المختار لوجب العدول عن إطلاق القول بهذا الوقت، مع استلزامه التقييد في الآية وغيرها مما يوافقها من النصوص في الدلالة على امتداد وقتها إلى انتصاف الليل. فالمتعين حينئذ حملها على وقت الفضيلة، لأنه لا يوجب طرحاً. لا تأويلاً فيما ذكر من أدلة الامتداد إلى انتصاف الليل.

وبذلك ظهر الجواب عن حجة القول الثاني وهو على ما قيل: الجمع بين النصوص الواردة في الباب بجعل الدالة على انتهاء الوقت بثلاث الليل للمختار والدالة على الامتداد إلى نصف الليل للمضطر، فإن هذا الجمع مما لا شاهد له في الأخبار، مع أنه معارض باحتمال الجمع بالحمل على الفضيلة والإجزاء بل هو المتعين لما مرّ مراراً، مع أنه قد يقال بظهور ما دلّ على الامتداد في المختار.

وأما القول الثالث: فلم يعلم مستنده حتى أن المتعرضين لنقله أهملوا ذكر مستنده، ولم نقف في النصوص على ما يشهد له عدى ما نقله في الحقائق^(٢) عن موضع من الفقه الرضوي، من قوله: «ووقت العشاء الآخرة الفراغ من المغرب إلى ربع الليل وقد رخص العليل والمسافر فيهما إلى انتصاف الليل وللمضطر إلى طلوع الفجر»^(٣). ورده عليه أن الفقه الرضوي غير ثابت بالحجة فلا عمل عليه فيما لم يعتضد بما أوجب اعتباره، فالقول المذكور في غاية السقوط.

وأما القول الرابع: فمستنده عدة روايات: مثل صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل ونسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيهما، وإن خشي أن يفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ بالفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»^(٤). وصحيحة شعيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل ولم يصل صلاة

(١) الوسائل ٤: ١٨٥/٧، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦١/١٠٤١.

(٢) الحقائق ٦: ١٩٦.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٨٨/٤، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٠/١٠٧٦.

المغرب والعشاء الآخرة أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما، وإن خشي أن يفوته أحدهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فيفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب ويدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصلها»^(١).

وموثقة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «وإن طهرت في آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء»^(٢) وأيدت برواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى تطلع الفجر»^(٣).

ولا يخفى معارضتها المستفيضة بل المتواترة الظاهرة في انتهاء وقت العشاءين عند نصف الليل مع مخالفتها الكتاب والشهرة العظيمة وموافقتها العامة، كما نص عليها جماعة منهم ثاني الشهيدين قائلاً على ما حكى عنه: «وللأصحاب أن يحملوا الروايات الدالة على امتداد الوقت إلى الفجر على التقية، لإطباق الفقهاء الأربعة عليه وإن اختلفوا في كونه آخر الوقت الاختيار أو الاضطرار»^(٤) ولأجل ذلك - مضافاً إلى قضاء الروايتين الأوليين بوجوب تقديم الحاضرة على الفائتة، وهو أيضاً على ما قيل خلاف المشهور عند القدماء والمتأخرين - أجاب العلامة في المنتهى^(٥) عن الأولى «بحمل القبليّة على ما قبل الانتصاف» وهو يجري في الرواية الثانية أيضاً غير أنه في غاية البعد جداً.

وقد يجاب عن الثالثة بالحمل على الاستحباب. وهو أيضاً لا يخلو عن بعد، لعدم شاهد له. نعم يرد على الجميع عدم وفائها بعموم المدعى لاختصاصها بالنائم والناسي والحائض، ولذا نسب إلى جماعة العمل بها في موارد خاصة، ويظهر الميل إليه من الذخيرة^(٦).

ويرد على الأخيرة أنها على إطلاقها المتناول للمختار أيضاً على خلاف الإجماع، وحملها على المضطرّ مع بعده معارض باحتمال إرادة نافلة الليل من صلاة الليل، أو حملها على المجموع من الفريضة والنافلة مع تخصيص بقاء الوقت بعد انتصاف الليل بالنافلة. والأولى حمل الجميع على التقية كما عرفته عن الشهيد وصنعه جماعة لكن في المحكي

(١) الوسائل ٤: ٢٨٨/٣، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٠/١٠٧٧.

(٢) الوسائل ٢: ٣٦٤/١٠، ب ٤٩ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٩٠/١٢٠٤.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٥/٣، ب ٤ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٢٣٢/١٠٣٠.

(٦) الذخيرة: ١٩٥.

(٥) المنتهى ٤: ٨٨.

(٤) روض الجنان ٢: ٤٨٨.

عن المجلسي في البحار «ولعل الأقوى امتداد وقت الفضيلة إلى ثلث الليل، ووقت الإجزاء للمختار إلى نصف الليل، ووقت المضطر إلى طلوع الفجر... إلى أن قال: فإن قيل: ظاهر الآية انتهاء وقت العشاءين بانتصاف الليل، وإذا اختلف الأخبار يجب العمل بما يوافق الكتاب، قلنا: إذا أمكننا الجمع بين ظاهر القرآن والأخبار النافية له ظاهراً فهو أولى من طرح بعض الأخبار، وحمل الآية على المختارين الذين هم المخاطبون وعمدتهم يوجب الجمع بينها، وعدم طرح شيء منها، وأما حمل أخبار التوسعة على التقيّة كما فعله الشهيد^(١) الثاني... إلى أن قال: وهو غير بعيد، لكن أقوالهم لم تكن منحصرة في أقوال الفقهاء الأربعة، وعندهم في ذلك أقوال منتشرة، والحمل على التقيّة إنما يكون فيما إذا لم يكن محمل آخر ظاهر يحصل به الجمع بين الأخبار، وما ذكرناه جامع بين الأخبار^(٢) انتهى.

وفيه: أن مرجع هذا الجمع إلى تقييد الآية وما يوافقها من المستفيضة بل المتواترة بروايات التوسعة، وهو فرع على التكافؤ المفقود في المقام، لإعراض معظم الأصحاب عن الأخذ بهذه الروايات الموجب فيها الوهن المسقط لها عن المكافئة، والحمل على التقيّة لا يقتضي انتفاء محمل ظاهر بل يقتضي المخالفة لمذهب الأصحاب أو معظمهم مع الموافقة لمذاهب العامة، مع إشكال في اشتراط الأخير، ويكفي فيه الموافقة لبعض مذاهبهم فكيف بالموافقة لمذهب فقهاء الأربعة.

لكن عن الشيخ أنّه مع أنّه نسب هذا القول في المبسوط إلى بعض علمائنا، مشعراً بشذوذ القائل به، قال في موضع من الخلاف: «لا خلاف بين أهل العلم في أن أصحاب الأعذار إذا أدرك أحدهم قبل طلوع الفجر الثاني مقدار ركعة أنّه يلزمه العشاء الآخرة»^(٣). وعن الشهيد في الذكرى أنّه بعد ذكر جملة من روايات التوسعة ونقل هذه العبارة قال: وجوابه المعارضة بالأخبار السابقة والشهرة المرجحة ويؤيدها مرفوع ابن مسكان إلى أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من نام قبل أن يصلي العتمة فلم يستيقظ حتّى يمضي نصف الليل، فليقض صلاته وليستغفر الله»^(٤) وكذا رواية النوم على العشاء إلى نصف الليل المتضمنة

(٢) بحار الأنوار ٨٠: ٥٣ - ٥٤.

(١) روض الجنان ٢: ٤٨٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٧١ المسألة ١٣.

(٤) الوسائل ٤: ١٨٥/٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٦/١٠٩٧.

للقضاء وصوم الغد^(١) انتهى^(٢).

ومرادُه أن ما ذكر من الروايات مع ما ذكره الشيخ من نفي الخلاف الذي هو بالنسبة إلينا منقول وهو - بناءً على حجتيه من باب الإجماع المنقول أو مطلق الدليل الظني - معارض بالأخبار الدالة على انتهاء وقت العشاءين عند انتصاف الليل الموافقة للشهرة، فلا يفيدان الظن، أو يرجح الأخبار عليهما بموافقتها الشهرة، وتأيدها بالأخبار الآمرة بالقضاء فيما هو من أفراد المسألة.

وعليه فما ذكره صاحب الذخيرة في الاعتراض عليه «من أن مجرد المعارضة لا يقتضي الإطراح إلا عند عدم إمكان الجمع وليس الأمر هنا كذلك، ومثل هذه الشهرة المخالفة لما نقل الإجماع عليه غير كاف في الترجيح، واعترف رحمته باستقامة سند رواية ابن سنان ووضوح دلالاته، لكن قال: إنه مطرح بين الأصحاب وللتأمل فيه مجال»^(٣) ليس بسديد.

وأما الصبح: ففي مقابل المشهور قول ابن أبي عقيل^(٤) والشيخ في المبسوط^(٥) وابن حمزة^(٦) من «أن وقته للمختار من طلوع الفجر الثاني إلى طلوع الحمرة المشرقية، وللمضطر إلى طلوع الشمس». وعن الشيخ في الخلاف^(٧) «أن وقت المختار إلى أن يسفر الصبح» قيل: وهو قريب من مذهب ابن أبي عقيل، لأن إسفار الصبح إضاءته وإشراقه.

وحجَّتْهم الجمع بين المتعارضين فأولهما عدة روايات: كرواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمنة لقوله عليه السلام: «لا تفوت صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»^(٨). ورواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلي المكتوبة من الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس، وذلك في المكتوبة خاصة»^(٩). وما رواه الشيخ عن الأصمعي بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة»^(١٠). وصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام

(١) الوسائل ٤: ٢١٤/٣، ب ٢٩ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٢/٦٥٨.

(٢) الذكرى ٢: ٣٤٨. (٣) الذخيرة: ١٩٧. (٤) نقله عنه في المعتمد ٢: ٤٥.

(٥) المبسوط ١: ٧٥. (٦) الوسيلة: ٨٣. (٧) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠.

(٨) الوسائل ٤: ٢٠٩/٨، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٦/١٠١٥.

(٩) الوسائل ٤: ٢٠٨/٧، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٨/١٢٠.

(١٠) الوسائل ٤: ٢١٧/٢، ب ٣٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٨/١١٩.

عن الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر ويظهر الحمرة ولم يركع بركعتي الفجر أيركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما»^(١) وجه الدلالة - على ما قيل - أن ظاهر الخبر امتداد الوقت إلى ما بعد الإسفار وظهور الحمرة، وكل من قال بذلك قال بامتداده إلى طلوع الشمس.

وثانيهما: حسنة الحلبي أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»^(٢). وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «لكل صلاة وقتان وأول الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً ولكنه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»^(٣). ورواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء»^(٤).

وإذا حمل الأول على المضطر والثاني على المختار كما هو ظاهر الصحيحين يحصل الجمع بينهما.

وفيه: ما لا يخفى، فإن الأول إذا حمل على وقت الإجزاء إبقاء له على ظاهره والثاني على وقت الفضيلة يحصل الجمع، وهو المتمعن بملاحظة ما سبق، مع أن حمل الوقتين في صحيحة ابن سنان على وقتي الاختيار والاضطرار غير صحيح على ما سبق وجهه، بل لا ينطبق الوقتان على ما يتناه إلا على وقتي الفضيلة والإجزاء، ويتأكد ذلك بظاهر قوله «لا ينبغي». وبهذا كله يصرف قوله عليه السلام في ذيل الرواية «وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو من علة» عما هو ظاهر فيه بالحمل على بيان المرجوحية من جهة تفويت الفضيلة وترك الأولى. فعلم بجميع ما قررناه - من بداية المسألة إلى تلك النهاية - أن الحق ما هو المشهور من كون الوقتين المقررين لكل صلاة هما وقتا الفضيلة والإجزاء لا غير.

(١) الوسائل ٤: ٢٦٦/١، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٤٠/١٤٠٩.

(٢) الوسائل ٤: ٢٠٧/١، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٨/١٢١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٠٨/٥، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٩/١٢٣.

(٤) الوسائل ٤: ٢٠٧/٣، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٦/١١٢.

ينبوع

واعلم أن أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره وسطاً وآخرأ وغيرهما بلا خلاف يظهر بين أصحابنا، وعليه الإجماع مستفيضاً، وعن الناصرية^(١) نسبته إلى الأصحاب، وعن كشف^(٢) الحق نسبته إلى الإمامية، والأصل بعد ما ذكر - مضافاً إلى عمومات الكتاب من نحو قوله عز من قائل: «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم»^(٣) واستبقوا الخيرات»^(٤) - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة، كصحيحة عبدالله بن سنان^(٥) وصحيحة معاوية^(٦) بن عمار أو ابن وهب^(٧) ورواية ابن سنان^(٨) المصرحة بأن أول الوقتين أفضلهما أو أول الوقت أفضلهما أو أول الوقت أفضله. وصحيحة سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «الصلوات المفروضات في أول وقتها إذا أقيم حدودها أطيب ريعاً من قضيب الأس حين يؤخذ في طيبه وريعه وطرأوته، فعليكم بالوقت الأول»^(٩). وصحيحة محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبدالله يقول: إذا دخل وقت صلاة فتحت أبواب السماء لصعود الأعمال، فما أحب أن يصعد عمل أول من عملي، ولا يكتب في الصحيفة أحد أول مني»^(١٠).

(٢) نهج الحق وكشف الصدق: ٤٢١، المسألة الثامنة.

(٤) البقرة: ١٤٨.

(١) الناصريات: ١٩٧.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

(٥) الوسائل ٤: ٢٠٨/٥، ب ٢٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٣/٣٩.

(٦) الوسائل ٤: ١٢١/١١، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٥/٤٠.

(٧) الوسائل ٤: ١٢١/١١، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٥/٤٠.

(٨) الوسائل ٤: ١٢٢/١٣، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٤/٣٩.

(٩) الوسائل ٤: ١١٨/١، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٨/٤٠.

(١٠) الوسائل ٤: ١١٩/٢، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣١/٤١.

وصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أحب الوقت إلى الله عز وجل أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصل الفريضة، فإن لم تفعل فإنك في وقت منهما حتى تغيب الشمس»^(١).
ورواية سعيد بن الحسن قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أول الوقت زوال الشمس، وهو وقت الله الأول وهو أفضلهما»^(٢).

وموثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال جبرئيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم - في حديث - : أفضل الوقت أوله»^(٣).

ورواية أبي بصير قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أول الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثمانين ركعات؟ فقال: خفف ما استطعت»^(٤).

وصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: اعلم أن أول الوقت أبداً أفضل، فعبّل الخير ما استطعت، وأحب الأعمال إلى الله ما دام عليه العبد وإن قل»^(٥).

وحسنة زرارة أو صحيحته قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: أوله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله عز وجل يحب من الخير ما يعجل»^(٦).

ورواية بكر بن محمد الأزدي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لفضل الوقت الأول على الأخير خير للرجل من ولده وماله»^(٧).

ورواية قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن فضل الوقت الأول على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا»^(٨).

ورواية عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى الصلوات

(١) الوسائل ٤: ١١٩/٥، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٠/٦٩.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٠/٦، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٨/٥٠.

(٣) الوسائل ٤: ١٢١/٨، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٣/١٠٠٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٢١/٩، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٧/١٠١٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٢١/١٠، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤١/١٣٠.

(٦) الوسائل ٤: ١٢٢/١٢، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٠/١٢٧.

(٧) الوسائل ٤: ١٢٢/١٤، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٠/١٢٦.

(٨) الوسائل ٤: ١٢٣/١٥، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٠/١٢٩.

المفروضات في أول وقتها وأقام حدودها رفعها الملك إلى السماء بيضاء نقية تقول: حفظك الله كما حفظتني، واستودعك الله كما استودعني ملكاً كريماً... الخ»^(١).

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال: «والصلاة في أول الوقت أفضل»^(٢).

ومرسل الفقيه قال: «قال الصادق عليه السلام: أوله رخصوان لله، وآخره عفو الله»^(٣).
ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلاة المسافر حين تروى الشمس، لأنّه ليس قبلها في السفر صلاة، وإن شاء أخرها إلى وقت الظهر في الحضر، غير أنّ أفضل ذلك أن يصليها في أول وقتها حين تروى»^(٤).

ورواية إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر؟ فقال: مع طلوع الفجر إن الله يقول: «إِنَّ قرآنَ الفجرِ كانَ مشهوداً»^(٥) يعني صلاة الفجر تشهد ثلاثكة الليل وملائكة النهار، فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبت له مرتين تثبته ملائكة الليل وملائكة النهار»^(٦) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المستبحر.
لكن في بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك في خصوص العشاء كما في الرواية المتقدمة لأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لولا أنّي أخلف أن أشق على أمّتي لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل، وأنّ في رخصة إلى نصف الليل»^(٧) وفي روايته الأخرى عنه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لولا أنّ أشق على أمّتي لأخّرت العشاء إلى نصف الليل»^(٨) لقضائهما بأنّ فضيلة العشاء إنّما هي في التأخير إلى الثلث أو النصف لمزية في أحدهما أو في كليهما مع تفاوت الرتبة، وإنّما تركه ﷺ كما يقتضيه مفهوم «لولا» لثلاً

(١) الوسائل ٤: ١٢٣/١٧، ب ٣ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١٠/٢١١.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٤/١٨، ب ٣ من أبواب المواقيت، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٣/١٦، ب ٣ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٥١/١٤٠.

(٤) الوسائل ٤: ١٣٥/١، ب ٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦١٢/٢٤٤.

(٥) الإبراهيم: ٧٨.

(٦) الوسائل ٤: ٢١٢/١، ب ٢٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٦/٣٧.

(٧) الوسائل ٤: ٢٠٠/٢، ب ٢١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٤١/٢٦٢.

(٨) الوسائل ٤: ٢٠١/٥، ب ٢١ من أبواب المواقيت، علل الشرائع: ١/٣٤٠، ب ٤٠.

يتوهم الأمة وجوبه فالتزموا به تأسيساً فوقعوا في الكلفة والمشقة.

وفيهما - بعد الإغماض عمّا في سنديهما من جهة محمد بن زياد وهارون بن خارجه في سند الأول لاشتراك الأول بين الثقة وغيره، وعدم خلوّ الثاني عن شبهة الاشتراك، وأحمد بن عبدالله القروي لجهالته - أنّهما لا تقاومان لمعارضة عمومات فضيلة التعجيل والمبادرة إلى الخير وعمومات أفضلية أول الوقت، مع أنّ تفويت فضيلة التأخير إلى الثلث أو النصف دفعاً للمشقة عن الأمة يقتضي تدارك هذه الفضيلة الفائتة بفضيلة أخرى تساويها، أو تزيد عليها في أول الوقت ولو من جهة المبادرة الراجعة لا من جهة ذات ذلك الوقت، فتأمل.

مع أنّهما معارضتان بما في بعض من الروايات، من «أنّه ملعون ملعون من أخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم»^(١) بناءً على عدم جواز رجوع اللعن إلى تأخيرها باعتقاد الجواز، فتعيّن كونه راجعاً إليه باعتقاد الفضيلة، وإن احتمل أيضاً رجوعه إليه باعتقاد الوجوب بقرينة ورود نحو ذلك في المغرب مع صراحته في الفضيلة، كقول الصادق عليه السلام: «ملعون ملعون من أخر المغرب طلباً لفضلها»^(٢) ثم استثنى عمّا ذكرناه من الكليّة نصّاً وفتوى صور كثير يأتي التعرّض لذكرها في أواخر أبواب أحكام المواقيت إن شاء الله.

(١) الوسائل ٤: ٧/٢٠١، ب ٢١ من أبواب المواقيت، الاحتجاج: ٤٧٩.

(٢) الوسائل ٤: ٦/١٨٨، ب ١٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٢/٦٦٠.

ينسوع

لوقت فضيلة كل صلاة حدّ معيّن قدره الشارع، له أوّل وآخر، فأوّل وقت فضيلة الظهر أوّل وقت الفريضة، وهو الزوال بلا خلاف ظاهر، مع ما فيه من المبادرة إلى الخير والتعجيل فيه، فيتناوله عموم الأمر بالمسارعة والاستباق، وعموم نحو قوله: «فمَجِّل الخير ما استطعت»^(١) و«إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مَنْ الْخَيْرَ مَا يَعْجَلُ»^(٢) بل يندرج في الأوّل المحكوم عليه في كثير من الروايات بكونه أفضل إذ الظاهر المنساق منه أوّل وقت الفريضة، مضافاً إلى خصوص رواية سعيد بن الحسن «أوّل الوقت زوال الشمس وهو وقت الله الأوّل وهو أفضلهما»^(٣).

نعم في عدّة من الروايات ما ربّما يؤخّر خلاف ذلك، كصحيفة إسماعيل بن عبد الخالق وموثقة سعيد الأعرج الدالتين على «أَنَّ وقت الظهر بعد الزوال بقدم»^(٤)، وصحيفة زرارة وموثقة يعقوب بن شعيب الدالتين على «أَنَّ وقت الظهر بعد الزوال بذراع»^(٥) والذراع قدما بناءً على تفسيره بهما في بعض الروايات كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس»^(٦).

لكنّ الخطب فيها - مع عدم منافاتها لما نحن فيه، لأنّ الغرض إثبات كون أوّل وقت

(١) الوسائل ٤: ١٢١/١٠، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤١/١٣٠.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٢/١٢، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٠/١٢٧.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٠/٦، ب ٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٨/٥٠.

(٤) الوسائل ٤: ١٤٤/١١ و ١٤٥/١٧، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢١/٥٩، ٢: ٢٤٤/٩٧٠.

(٥) الوسائل ٤: ١٤٥/١٨ و ١٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥١/٩٩٦ و ٢: ٢٤٥/٩٧٣.

(٦) الوسائل ٤: ١٤١/٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٩/٥٥.

الفضيلة أول وقت الفريضة، وإن جعلنا أول وقت الفريضة ما بعد الزوال بقدم أو ذراع بناءً على هذه الروايات - سهل والأمر فيها حين بعد ملاحظة ما تقدّم من حملها على صورة الاشتغال بالنافلة لمن يريدّها.

فالمراد من وقت الظهر ما يقع فيه الظهر بعد النافلة، أو ما يختصّ بالظهر، ولا يشاركها فيه النافلة، والشاهد عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً وكان إذا مضى من فيته ذراع صلي الظهر، وإذا مضى من فيته ذراعان صلي العصر. ثم قال: أتدري لمّ جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لمّ جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، فإنّ لك أن تستقل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(١) وفي معناها أخبار كثيرة.

وقضية ذلك كون الفضل لمريد النافلة في فعل الفريضة بعد القدم أو الذراع، وهذا لا ينافي في أفضلية أول الوقت على ما تقدّم، بناءً على أنّها بالتقاس إلى أول الوقت أفضلية ذاتية نفسية، وما ذكر أفضلية عرضية أو هجرية جاءت من قبل النافلة، فبالفضيلة حينئذٍ في فعل النافلة قبل الفريضة.

وحينئذٍ فمن لا يريد النافلة وإن كان لعدم مشروعية النافلة له كما لو كان مسافراً فلا ينبغي التأمّل في أنّ فضيلة صلاته في المبادرة إلى فعلها في أول الوقت، فإنّها فضيلة لا يزاحمها غيرها. وأمّا المريد للنافلة فله فضيلة أخرى في فعل النافلة قبل الفريضة، فإذا دار الأمر حينئذٍ بين فضيلة أول الوقت وفضيلة النافلة قبلها فالظاهر كون الثاني أفضل، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف لأنّه المعلوم من سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وأصحابهم وتابعيهم وعلماء السلف والخلف، بل هو المستفاد من مجموع نصوص النوافل، مضافاً إلى أنّه المستفاد من روايات السبحة التي بين الزوال والظهر، وهي أيضاً كثيرة.

وقضية هذا كلّه تقدّم أدلّة النوافل على أدلّة أفضلية أول الوقت من باب الحكومة لا من باب التخصيص، بناءً على أنّ أدلّة أول الوقت بمجموعها قضت بأفضلية الأول لمريد النافلة وغيرها، وأدلّة النوافل تقتضي الخروج عنها في مريد النافلة مثلاً فلا يمتل.

ثم إن ما أشرنا إليه من كون الفضيلة في الظهر المتأخرة عن النافلة عرضية أو غيرية إنما هو إذا اعتبرت الفضيلة لها من جهة النافلة، وأما إذا لوحظت مع الوقت الذي تقع فيه بعد النافلة - وهو ما بعد القدم أو الذراع مثلاً - فلها أيضاً فضيلة ذاتية نفسية، لبقاء وقت الفضيلة بعد بناء على انتهائه إلى قدمين أو أربعة أو ظلّ المثل، وعليه فالأفضل المبادرة إلى فعلها أيضاً من حين الفراغ عن النافلة بلا تراخ ولا انتظار للقدم أو الذراع إن كان فراغه من النافلة قبلهما كما صرح به في المدارك^(١). ولعلّه أيضاً ممّا لا خلاف فيه، لمعوم الأمر بالمسارعة، وكونه من التمجيل المأمور به في قوله ﷺ: «فعبّل الخير ما استطعت»، ولا يبعد دعوى اندراجها في أول الوقت المحكوم عليه بكونه أفضل، مضافاً إلى أنّه الظاهر المنساق من روايات السبعة المتوسطة بين الزوال والفريضة.

فصار محصل الكلام في المقام: أن أول وقت فضيلة الظهر بالنسبة إلى غير المتنفل من الزوال، فإذا دار الأمر عنده بين أداء الظهر من حين الزوال بدون نافلة وفعلها كذلك بعده، فالأفضل الأول فلا ينتظر للقدم ولا الذراع سواء كان ممن شرع له نافلة أو لا، وبالنسبة إلى المتنفل من حين الفراغ عن النافلة ولو قبل القدم والذراع. فإذا دار أمره بين المبادرة إلى فعل الظهر من حين الزوال بلا نافلة، وتأخيرها لإدراك النافلة فالأفضل هو الثاني، ثمّ الأفضل بعد الفراغ عن النافلة المبادرة إليها ولو قبل القدم أو الذراع ولا ينتظر لهما، هذا كله في أول وقت الفضيلة.

ينسوخ

في آخر وقت فضيلة الظهر

واعلم أنه قد اختلفت فيه الروايات المحمولة على بيان وقت الفضيلة، فهي بين دالة على كون آخره صيرورة ظل كل شيء مثله، وهي أكثرها وقد عمل بها المعظم، لكون تحديد الآخر بذلك هو المشهور بين الأصحاب. ودالة على كونه صيرورة الظل على أربعة أقدام، وقد عمل بها الشيخ^(١) إلا أنه كما تقدّم في مسألة الاختيار والاضطرار حملها على وقت المختار، وقد عرفت الجواب بتعيين حملها على الفضيلة. ودالة على أنه صيرورة الظل قامتين وقد عمل بها المفيد^(٢) فيما تقدّم حاملاً لها على وقت المختار، وقد عرفت الجواب أيضاً بتعيين حملها على الفضيلة. وهذا هو معنى اختلاف الروايات في آخر وقت فضيلة الظهر، غير أن الذي يسهل الخطب في هذا الاختلاف هو أن الذي يظهر من ملاحظة روايات الباب أن مبنى جميع التحديدات الواردة فيها ليس على حصر وقت الفضيلة فيما حدّته به من القدمين، أو أربعة أقدام بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه.

ومما يفصح عن ذلك من الروايات موثقة ذريح المعاريبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أناس وأنا حاضر... إلى أن قال: فقال بعض: إنا نصلي الأولى إذا كانت الشمس على قدمين والعصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: النصف من ذلك أحب إلي»^(٣). ورواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعاً، قلت: ذراعاً من أي شيء؟ قال: ذراعاً من فيئك، قلت: فالعصر؟ قال: الشطر من ذلك، قلت: هذا شبر؟ قال: أو ليس شبر كثير»^(٤).

(٢) المقنعة: ٩٢.

(١) النهاية ١: ٢٧٨، وعمل اليوم والليل: ١٤٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٢/١٤٦، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٧٨/٢٤٦.

(٤) الوسائل ٤: ١٨/١٤٥، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٩٦/٢٥١.

أقول: شطر الشيء جزؤه والمعروف فيه النصف، وقد نصّ عليه بعض أهل اللغة، ويعضده هذه الرواية بقوله فهم الراوي حيث فسّره بالشبر، نظراً إلى أنّ الغالب في الذراع كونه شبرين. وقضية ذلك بعد ملاحظة تقرير الإمام لمعتقد السائل كون مراده ﷺ من قوله الشطر من ذلك نصف الذراع.

ورواية أحمد بن عمر عن أبي الحسن ﷺ قال: «سألته عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتين»^(١).

وصحيفة محمد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن ﷺ روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين، فكتب ﷺ: لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، وبين يديها سبعة وهي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبعة وهي ثمان ركعات، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر»^(٢) قال الشيخ: «إنما نفى القدم والقدمين لئلا يظنّ أنّ ذلك وقت لا يجوز غيره»^(٣).

ورواية الحارث بن المغيرة ومنصور بن حازم وعمر بن حنظلة جميعاً قالوا: «كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله ﷺ: ألا أنبئكم بأبين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا أنّ بين يديها سبعة وذلك إليك، فإن كنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»^(٤) وفي معناها غيرها ممّا يقف عليه المتتبع. والمنساق من هذه الروايات وغيرها كما ترى التنبيه على عدم كون ما ورد في الروايات المتضمنة للتحديد من الحدود على ظاهر التحديد من قصر المحدود عليها بحيث لا يتخلف عنها بزيادة أو نقصان.

لكن ينبغي القطع بأنّه لا يتجاوز ظلّ المثل في الظهر، ولا ظلّ المثليين في العصر، بأن

(١) الوسائل ٤: ١٤٣/٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٢/١٩.

(٢) الوسائل ٤: ١٣٤/١٣، ب ٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٩٠/٢٤٩.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٠.

(٤) الوسائل ٤: ١٣١/١، ب ٥ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٤/٢٧٦.

يبقى وقت الفضيلة بعدهما بالقياس إليهما ليس إلا أول وقت الإجزاء لأنه الذي يقتضيه ظاهر فتاوى الأصحاب، ويساعد عليه مجموع روايات الباب. ولا يبعد دعوى الإجماع عليه كما أوماً عليه جمال الملة والدين في حاشية الروضة في جملة كلام له على موثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في المقيط فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألني عن وقت صلاة الظهر في المقيط فلم أخبره فخرجت من ذلك فافقراه مني السلام، وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ظلك مثلك فصل العصر»^(١) قال المحقق المذكور: «فالظاهر أنه رخصة لتأخير كل من الصلاتين إلى انتهاء وقت فضيلته لمكان الحرز وإلا فلا قائل من الأصحاب باستحباب تأخير الظهر إلى بعد المثل والعصر إلى بعد المثليين»^(٢) انتهى.

نعم يبقى الكلام في وجه اختلاف الروايات في التحديد ومعناه، وهو يتصور من وجوه: أحدها: ما ذكره جماعة منهم الشهيد في الذكرى^(٣) وغيره من حمل اختلافها في التقدير على كونه باعتبار «اختلاف المصلي المتفعل سرعة وبطأ» فإن الناقل يختلف وقوعها من المصلين في زمان قصير وطويل ومتوسط بينهما باعتبار تطويل الأفعال وقصرها، وقضية ذلك أن يكون النظر في التقدير بالتقدمين إلى من يقع نافلته في زمان قصير، وفي التقدير بالمثل إلى من يقع نافلته في زمان طويل، وفي التقدير بالأربع إلى من يقع نافلته في زمان متوسط. ويشهد لهذا العمل رواية محمد بن أحمد بن يحيى المتقدمة وغيرها من أخبار السبعة.

وثانيها: ما عن الشهيد في الدروس^(٤) من احتمال كون اختلاف الأخبار بحسب اختلاف «مراتب الأفضلية في الوقت» فكلماً كان أقرب إلى الأول كان أفضل ممّا بعده، وهكذا حتى ينتهي إلى القامة، وتتفي الفضيلة بعد ذلك. وربما يشهد له عمومات رجحان التعجيل والمبادرة إلى فعل الخير كتاباً وسنة.

وثالثها: ما ربما يستشتم من رسالة يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عماً جاء في الحديث أن صل الظهر إذا كانت الشمس قائمة وقامتين، وذراعاً

(١) الوسائل ٤: ١٤٤/١٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٢/٢٢.

(٢) حاشية الروضة كتاب الصلاة: ٥. (٣) الذكرى ٢: ٣٢٧. (٤) الدروس ١: ١٣٩.

وذراعين، وقدماً وقدمين، من هذا؟ ومن هذا؟ فمتى هذا؟ وكيف هذا؟ وقد يكون الظل في بعض الأوقات نصف قدم، قال: إنما قال: ظل القامة ولم يقل: قامة الظل، وذلك أن ظل القامة يختلف مرةً يكثر ومرةً يقل، والقامة قامة أبداً لا يختلف، ثم قال: ذراع وذراعان، وقدم وقدمان تفسيراً للقامة والقامتين في الزمان الذي يكون فيه ظل القامة ذراعاً وظل القامتين ذراعين، فيكون ظل القامة والقامتين والذراع والذراعين متفقين في كل زمان معروفين، مفسراً أحدهما بالآخر مسدداً به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظل القامة ذراعاً كان الوقت ذراعاً من ظل القامة وكانت القامة ذراعاً من الظل، وإذا كان ظل القامة أقل أو أكثر كان الوقت محصوراً بالذراع والذراعين، فهذا تفسير القامة والقامتين والذراع والذراعين»^(١).

ومحصل مفادها ظاهراً أن وقت فضيلة الظهر مقدار من الزمان معين في الواقع، وعلامته صيرورة ظل القامة على قدمين، أو على أربعة أقدام، أو مثل القامة، ويختلف ذلك بحسب اختلاف الأزمان والفصول، لكن الأصحاب لم يلتفتوا إلى هذا الوجه فالمصير إليه مشكل، مع أنه مع جهالة الزمان الذي اختلافه يوجب اختلاف العلامة غير مفيد.

مركزية كويت علوم إسلامي

ينسوع

في أول وقت العصر ووقت فضيلتها

واعلم أن أول وقت العصر هو من حين الفراغ من الظهر بلا خلاف بين الأصحاب، قال شارح الدروس: «لا خلاف بين أصحابنا في أول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر»^(١) وقد نفى الخلاف عن ذلك أيضاً الخوانساري في حاشية الروضة^(٢) بل عن المعتبر^(٣) والمنتهى^(٤) الإجماع عليه.

وهو المستفاد من أكثر النصوص بل مجموعها، بناءً على أن ما يوهم منها خلاف ذلك مؤول، كرواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلا سبحتك، ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظل قامة وهو آخر الوقت، فإذا صار الظل قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامة...»^(٥) الخ. ورواية محمد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح وهو يقول: إن أول وقت الظهر زوال الشمس، وآخر وقتها قامة من الزوال، وأول وقت العصر قامة، وآخر وقتها قامة، قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: نعم»^(٦). ورواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السلام وفيها «قلت: متى يدخل وقت العصر؟ قال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر»^(٧).

وفي أسانيدھا قصور، فالأولى من جهة محمد بن عيسى عن يونس والكلام فيه مشهور، ويزيد بن خليفة لكونه واقفياً غير موثق، والثانية من جهة حماد لعدم خلوه بسبب

(١) شرح الدروس ١: ٥٤٢.

(٢) حاشية الروضة كتاب الصلاة: ٣.

(٣) المعتبر ٢: ٣٥.

(٤) المنتهى ٤: ٥٦.

(٥) الوسائل ٤: ١٣٣/٦، ب ٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٦/٢٠.

(٦) الوسائل ٤: ٢٩/١٤٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٩٤/٢٥١.

(٧) الوسائل ٤: ٣٢/١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٤/٢٦.

كونه مطلقاً عن اشتراك، ومحمد بن حكيم الذي لم يوثقه. وهي أيضاً مع الثالثة لحسن بن محمد سماعة الواقفي، فتأمل.

ورواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في إتيان جبرئيل لرسول الله ﷺ بمواقيت الصلاة قال: «فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر...»^(١) الخ. وفي سندها أيضاً محمد بن أبي حمزة وهو لا يخلو عن شبهة الاشتراك، وحملها غير واحد على استحباب التأخير إلى الأوقات المذكورة فيها، واستجوده شارح الدروس، قائلاً: «بأنّه طريق جيّد للجمع بين الأخبار»^(٢).

أقول: الأولى حملها على الوقت المختصّ بالعصر الذي لا تشاركها فيه الظهر في الفضيلة وإن شاركتها في الإجزاء، كما صنعه الخوانساري في حاشية^(٣) الروضة. وكيف كان فقطية دخول وقت العصر من حين الفراغ عن الظهر جواز الإتيان بها من ذلك الحين وكونها مجزئة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في أول وقت فضيلة العصر، فهل هو أول وقت الفريضة؟ أو هو حين يخرج وقت فضيلة الظهر؟ فيه خلاف.

ومرجع الكلام في ذلك إلى أنّه هل يستحبّ المبادرة إلى فعل العصر حين الفراغ عن الظهر، أو يستحبّ تأخيرها إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر؟ وهو صيرورة الظلّ مثل القامة على المشهور في آخر وقت الفضيلة، فجماعة^(٤) إلى الأول ولعله المشهور، وآخرون إلى الثاني، وربّما عزي إلى المفيد^(٥) والشهيد في الذكرى^(٦).

والأقوى المعتمد هو الأول، لعمومات المسارعة والتعجيل كتاباً وسنة، وعمومات أفضلية أول الوقت، بناءً على أن المراد بالأول المحكوم عليه بكونه أفضل في الروايات المتقدمة هو أول وقت الفريضة في كلّ صلاة، وقد ثبت بالإجماع وغيره أن أول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر كما عرفت، فيتناوله عموم أفضلية الأول، مضافاً إلى خصوص

(١) الوسائل ٤: ١٥٧/٥، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٢/١٠٠١.

(٢) شرح الدروس ١: ٥٤٣. (٣) حاشية الروضة (للخوانساري): ١٦٧.

(٤) منهم الصدوق في الهداية: ٢٩، وابن زهرة في الغنية: ٦٩، وابن ادريس في السرائر: ١٩٦، والفاضل

الإصبهاني في كشف اللثام ٣: ٣١. (٥) المقنعة: ٩٣.

(٦) الذكرى ٢: ٣٣٢.

أخبار السبحة بين الصلاتين الحاصرة للمانع عن العصر من حين الفراغ عن الظهر في النافلة. وقضية ذلك رجحان المبادرة واستحبابها لغير المتنفل.

نعم المستحب لمريد النافلة قبلها أن يؤخرها لفعل النافلة إدراكاً لفضلها ثم يأتي بالفريضة عند الفراغ منها، فإن التأخير حينئذٍ أفضل من المبادرة إلى فعلها بدون النافلة، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الإشكال في أنّ استحباب التأخير حينئذٍ هل هو لأجل النافلة، أو أنّ التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر في نفسه مورد للاستحباب؟

ويظهر الفائدة فيمن لا يريد التنفل وفيمن يفرغ منها قبل خروج وقت فضيلة الظهر، فإنّ فضيلة التأخير على الثاني باقية بخلافه على الأول، ولعلّ مبنى القول باستحبابه أيضاً على إرادة الأول على معنى استحباب التأخير لإدراك النافلة طلباً لفضلها لا لنفسه، وعليه فيعود النزاع لفظياً، بل العبارة المحكيّة عن المفيد لا يقتضي أزيد من ذلك، حيث إنّ في باب عمل الجمعة على ما حكاه الشهيد في الذكرى^(١) وغيره في غيرها قال: «والفرق بين الصلاتين في سائر الأيام مع الاختيار وعدم العوارض أفضل، وقد ثبت السنّة به إلّا في يوم الجمعة، فإنّ الجمع بينهما أفضل، وكذا في ظهري عرفة وعشاءي المزدلفة»^(٢).

فإنّ الظاهر أنّ مراده من الفرق بين الصلاتين في سائر الأيام غير يوم الجمعة هو ما يقابل الجمع بينهما في يوم الجمعة، وهو عبارة عن اتصال الصلاتين بلا تخلّل أذان وإقامة بينهما، فيكون المراد بالفرق بينهما في غير هذا اليوم فعلهما بحيث تخلّل بينهما الأذان والنافلة، وهذا هو التوفيق بين الصلاتين الوارد في كلام الأصحاب المجمع على استحبابه، كما نقل الإجماع عليه غير واحد من الأساطين منهم علامة الطباطبائي في مصابيح^(٣).

وأظهر من العبارة المذكورة في إفادة هذا المعنى عبارة ابن الجنيد التي نقلها في الذكرى شاهداً لمطلبه وبياناً لموافقة ابن الجنيد له في مقالته قائلاً: «لا نختار أن يأتي الحاضر بالعصر عقيب الظهر التي صلاها مع الزوال، إلّا مسافراً أو عليلًا أو خائفاً ما يقطعه عنها، بل الاستحباب للحاضر أن يقدّم بعد الزوال وقبل فريضة الظهر شيئاً من التطوّع إلى أن تزول الشمس وقدمين أو ذراعاً من وقت زوالها، ثمّ يأتي بالظهر ثمّ يعقبها بالتطوّع من

التسبيح أو الصلاة ليفيء أو ليصير الفيء أربعة أقدام أو ذراعين ثم يصلي العصر، ولو أراد الجمع بينهما من غير صلاة أن يفصل بينهما بمائة تسبيحة»^(١) وهذا كما ترى ظاهر كالصريح فيما ذكرنا.

وأما عبارة الشهيد وصدرها وإن كان يوهم إرادة الاستحباب بالمعنى المتنازع فيه إلا أن مطاوي كلماته تعطي إرادة استحباب التفريق بالمعنى المجمع عليه، فإنه قال: «لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر حضراً أو سفرأ للمختار وغيره، ورواه العامة عن عليّ عليه السلام»^(٢) وابن عباس^(٣) وابن عمر^(٤) وأبي موسى^(٥) وجابر^(٦) وسعد بن أبي وقاص^(٧) وعائشة^(٨) وروى ابن عباس أن النبي ﷺ جمع بين الظهرين والعشاءين من غير خوف ولا سفر^(٩) وفي لفظ آخر: من غير خوف ولا مطر^(١٠) إلى أن قال: وروينا عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أن رسول الله ﷺ جمع بين الظهرين حين زالت الشمس في جماعة من غير علة، قال: وإنما فعل ذلك لتوسيع الوقت على أمته^(١١).

نعم: الأقرب استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، إما المقدّر بالنافلتين والظهر، وإما المقدّر بما سلف من المثل والأقدام وغيرهما، لأنه معلوم من حال النبي ﷺ حتى أن رواية الجمع بين الصلاتين تشهد بذلك، وقد صرح به المفيد. ثم ساق الكلام إلى نقل عبارة المفيد المتقدمة، ونقل ما تقدّم أيضاً من عبارة ابن الجنيد. ثم قال: والأصحاب في المعنى قائلون باستحباب التأخير، وإنما لم يصرّح بعضهم به اعتماداً على صلاة النافلة بين الفريضتين»^(١٢).

وفي دعواه موافقة المفيد وابن الجنيد إتياء فيما ادّعاء من استحباب التأخير - مع

(١) الذكرى ٢: ٣٣٢. (٢) سنن الدار قطني ١: ٣٩١.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٦/١٢١٤، صحيح مسلم ١: ٦٠٦/٤٩١، سنن النسائي ١: ٢٨٦.

(٤) صحيح مسلم ١: ٧٠٣/٤٨٨، سنن النسائي ١: ٢٨٩، سنن الدار قطني ١: ٣٩٢.

(٥) المغني ٢: ١١٣. (٦) سنن أبي داود ٢: ٧/١٢١٥، سنن النسائي ١: ٢٨٧.

(٧) المغني ٢: ١١٣. (٨) المصنّف لابن أبي شيبة ١: ٤٥٧.

(٩) صحيح مسلم ١: ٧٠٥/٤٨٩، سنن أبي داود ٢: ٦/١٢١٠، سنن النسائي ١: ٢٩٠.

(١٠) صحيح مسلم ١: ٧٠٦/٤٩٣، سنن أبي داود ٢: ٦/١٢١١، سنن النسائي ١: ٢٩٠.

(١١) الوسائل ٤: ٢٢٢/٨ ب ٣٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٦٤.

(١٢) الذكرى ٢: ٣٣١-٣٣٣.

ما عرفت من مفاد عبارتيهما - شهادة واضحة، فإن مراده استحباب التأخير لأجل النافلة
لأنفسه، وكذا في نسبته القول بذلك إلى الأصحاب كما يفصح عنه اعتذاره لعدم تصريح
بعضهم بذلك بالاعتماد على صلاة النافلة بين الفريضتين، فإن الاكتفاء بذكر استحباب
النافلة بينهما عن بيان استحباب التأخير يقضي بأن استحبابه إنما هو لاستحباب النافلة.

ثم قال: «وقد رووا ذلك في أحاديثهم كثيراً مثل حديث إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة،
رواه معاوية بن وهب^(١) ومعاوية بن ميسرة^(٢) وأبو خديجة^(٣) والمفضل بن عمر^(٤)
وذريح^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام. وعن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «كان رسول الله صلى
الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك»^(٦) يعني على ذراع آخر، لرواية زرارة عن
أبي جعفر عليه السلام قال: «كان حائط مسجد رسول الله قامة، فإذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر،
وإذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر»^(٧) ومثله رواية إسماعيل الجعفي عنه عليه السلام^(٨). وعن
عبد الله بن سنان: «شهدت ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فحين كان قريباً من الشفق
نادوا وأقاموا للصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادي
في مكانه في المسجد، فأقام الصلاة فصلوا العشاء، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال:
نعم، قد عمله رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٩)

وعن صفوان الجمال قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام الظهر والعصر عندما زالت الشمس
بأذان وإقامتين، وقال: إني على حاجة فتنفلوا»^(١٠). وفي هذا الخبر فوائد:
منها: جواز الجمع.

(١) التهذيب ٢: ٢٥٢/١٠٠١، الاستبصار ١: ٢٥٧/٩٢٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٣/١٠٠٢، الاستبصار ١: ٢٥٧/٩٢٣.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٣/١٠٠٢.

(٤) التهذيب ٢: ٢٥٣/١٠٠٣، الاستبصار ١: ٢٥٧/٩٢٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٥٣/١٠٠٤، الاستبصار ١: ٢٥٨/٩٢٥.

(٦) التهذيب ٢: ٢٤٨/٩٨٧، الاستبصار ١: ٢٥٣/٩١٠.

(٧) التهذيب ٢: ٢٥٠/٩٩٢، الاستبصار ١: ٢٥٥/٩١٥.

(٨) التهذيب ٢: ٢١/٥٨، الاستبصار ١: ٢٥٥/٩١٦.

(٩) الوسائل ٤: ٢١٨/١، ب ٣١ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٨٦/٢.

(١٠) الوسائل ٤: ٢١٩/٢، ب ٣١ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٨٧/٥، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٤٨.

ومنها: أنه لحاجة.

ومنها: سقوط الأذان والنافلة مع الجمع، كما روى محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام «إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما»^(١).

ومنها: أفضلية القدرة على التأخير، وروى عبدالله بن سنان في كتابه عن أبي عبدالله عليه السلام «أن رسول الله ﷺ كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء والظهر والعصر، إنما يفعل ذلك إذا كان مستعجلاً قال عليه السلام: وتفرقهما أفضل»^(٢).

وهذا نص في الباب، ولم أقف على ما ينافي استحباب التفريق من رواية الأصحاب، سوى ما رواه عباس بن الناقذ^(٣) قال: تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفاي، فشكوت ذلك إلى أبي عبدالله عليه السلام فقال: «اجمع بين الصلاتين الظهر والعصر ترى ما تحب»^(٤)... إلى أن قال: وهو إن صحّ أمكن تأويله بجمع لا يقتضي طول التفريق، لامتناع أن يكون ترك النافلة بينهما مستحباً، أو يحمل على ظهري يوم الجمعة.

وأما باقي الأخبار فمقصورة على جواز الجمع، وهو لا ينافي استحباب التأخير، قال الشيخ: «كلّ خبر دلّ على أفضلية أول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة»^(٥). وبالجملّة: كما علم من مذهب الإمامية جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً، علم منه استحباب التفريق بينهما لشهادة النصوص والمصنّفات بذلك^(٦) إلى آخر ما ذكره. لاحظ فقرات كلامه وشواهد مطلبه تعرف أنه لا يريد ممّا ادّعاه أزيد ممّا ذكرناه، ولو أراد أزيد منه فلا خفاء في قصور شواهد وأدلّته القائمة عليه.

وبالجملّة: فإن أراد الشهيد من استحباب التأخير استحبابه طلباً لفضل النافلة فهو مسلم، غير أنه لا يقتضي اعتبار خروج وقت فضيلة الظهر وإن كان قد يستلزمه. وإن أراد به استحبابه من حيث هو فيتوجّه المنع إليه، لعدم مساعدة الدليل. ودلالة ما نقله من الروايات عليه غير واضحة:

أما رواية إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة فلأنه ليس فيها إلّا قوله «ثم أتاه حين زاد الظلّ

(١) الكافي ٣: ٢٨٧، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٥٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٠/٧، ب ٣١ من أبواب المواقيت. (٣) الصحيح عباس الناقذ.

(٤) الوسائل ٤: ٢٢٣/٩، ب ٣٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٤٩.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٨. (٦) الذكرى ٢: ٢٣٣ - ٢٣٥.

قائمة فأمره فصلّى العصر» وليس فيه دلالة على استحباب التأخير من حيث هو لجواز كون تأخيرهِ إلى الحين المذكور لاشتغاله ﷺ بالناقلة، أو للتنبيه على انتهاء وقت فضيلة الظهر إلى ذلك الحين، أو على أن ما بعد ظلّ القامة من وقت فضيلة العصر، وهو لا ينافي كون ما قبله أيضاً من وقت فضيلته، ولا استحباب المبادرة إليه قبل مضيّ القامة، مع أن فيها أيضاً «ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامة فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر» وقد عرفت أنّاً أن وقت فضيلة الظهر لا يزيد على القامة ولا وقت فضيلة العصر يزيد على قامتين. فظهر بذلك أن الرواية ليست في مقام إفادة استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر.

وأما رواية الحلبي فلجواز كون صلاته العصر على الذراع الآخر لاشتغاله ﷺ قبله بالناقلة، مع أن قصارى ما يقتضيه هذه الرواية أنه ﷺ كان لا يؤخر العصر عن الذراع الثاني، وأما أنه كان لا يقدمه عليه بأن صلاه في الذراع الأول فلا دلالة لها عليه، مع أن تأخير العصر إلى أن يخرج الذراع الأول لا تستلزم التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، وقد عرفت أن الأقوى في وقت فضيلة الظهر وفقاً للمشهور امتداده إلى أن يصير الظلّ قامة. وبهذا كله ظهر الجواب عن رواية حائط مسجد رسول الله ﷺ.

وأما رواية عبدالله بن سنان فعلى خلاف المطلوب أدلّ، لأنّها صريحة في كون الإهمال لأجل صلاة ركعتين لا لمطلوبية التأخير من حيث هو، مع أن التأخير إلى مقدار صلاة ركعتين ليس من التأخير إلى خروج وقت فضيلة المغرب من شيء.

وأما رواية صفوان فهي لا تعطي أزيد من رجحان التفريق بمقدار الناقل، لأجل الناقل، وكذا رواية عبدالله بن سنان المصرّحة بأفضلية تفريقهما، وكذا ما نقله من كلام الشيخ، بل هو صريح في كون الأول المحكوم عليه بكونه أفضل في الظهر والعصر هو ما يلي وقت الناقل، ولا ريب أنه في كلّ منهما أقلّ من وقت فضيلته.

وقد يستدلّ لهذا القول أيضاً برواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن عمر ابن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلا سبحتك ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة وهو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامتين»^(١).

ورواية محمد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح، وهو يقول: إن أول وقت الظهر زوال الشمس، وآخر وقتها قامة من الزوال، وأول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتين، قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: نعم»^(١).

ورواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السلام وفيها قلت: «متى يدخل وقت العصر، قال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر»^(٢).

ويرد عليها - مع ما في أسانيدها من قصور بل ضعف كما لا يخفى على الخبير البصير - : منع الدلالة، أمّا الأولى فلعدم قضائها بأن الأفضل تأخير العصر إلى القامة، بل أقصاها الدلالة على أنه إذا صار الظل قامة دخل الوقت المختص بالعصر الذي لا يشاركه الظهر في الفضل، فلا ينبغي تأخير الظهر إليه. فلا تفيد الرواية إلا تحديد وقت فضيلة الظهر إلى قامة، وفضيلة العصر إلى قامتين.

وعلى هذا المعنى أيضاً يحمل الروايتان الأخيرتان فلا دلالة في شيء منها على كون الأفضل تأخير العصر إلى قامة، بل غايتها إفادة تحديد وقت الفضيلة بالقامة والقامتين. هذا مع ما في هذه الروايات ونظايرها من احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقة ظواهرها - إن لم تكن لبيان تحديد وقتي الفضيلة - مذهب جماعة من العامة «من أن وقت العصر لا يدخل حتى يخرج وقت الظهر» على ما حكاه الفاضل في شرحه للدروس^(٣).

(١) الوسائل ٤: ٢٩/١٤٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥١/٩٩٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢/١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦/٧٤.

(٣) شرح الدروس ١: ٥٤٢.

ينسبوع

في آخر وقت فضيلة العصر

وقد اختلفت فيه الروايات أيضاً بما يقابل اختلافها في آخر وقت فضيلة الظهر. ففي طائفة صيرورة ظل كل شيء مثليه، وفي معناه صيرورته قامة، وفي أخرى صيرورته ثمانية أقدام من الزوال، وفي ثالثة صيرورته أربعة أقدام، وفي بعض الروايات هنا صيرورته ثلاثة أقدام من الزوال كما في قوله عليه السلام: «الشر من ذلك» فيما تقدم وقوله عليه السلام أيضاً: «النصف من ذلك أحب إلي» وفي بعض آخر «كونه قامة ونصفاً إلى قامتين» كما تقدم. والكلام في توجيه الاختلاف والحمل والمحمل كما تقدم في مسألة آخر وقت فضيلة الظهر، ولا حاجة إلى الإعادة. فتقرر بجميع ما تقدم أن وقت فضيلة الظهر يمتد من زوال الشمس إلى صيرورة ظل الشخص مثله، ثم يبقى وقت فضيلة العصر ممتداً إلى صيرورته مثليه.

ثم المعتبر في المماثلة في المسألتين - على المشهور بين الأصحاب - المماثلة بين الظل الحادث من الشيء بعد الزوال ونفس ذلك الشيء، على معنى صيرورة الظل الحادث من الشيء مثل ذلك الشيء، خلافاً لمن اعتبرها بين الظل الباقي عند الزوال والظل الحادث بعده، على معنى كون الظل الحادث مثل الظل الباقي أو مثليه كما عن الشيخ في التهذيب^(١). وقد ينسب إلى فخر المحققين في الإيضاح^(٢) وربما يظهر اختياره من المحقق في الشرائع^(٣) حيث نقل القول الأول بعبارة «قيل» مشعراً بتمريضه، وربما يشعر ذلك بشذوذ القائل به مع أن الأمر بالعكس.

والأقوى: هو المشهور لظواهر النصوص المقدرة لوقت الفضيلة بالقامة والقامتين، بناءً على ظهور القامة في قامة الشخص أو قامة الإنسان خاصة بل صراحة جملة منها، كالواردتين^(٤) في قضية زرارة المشتمل إحداهما على قوله عليه السلام: «إذا كان ظلك مثلك فصل

(١) التهذيب ٢: ٢٣.

(٢) الإيضاح ١: ٧٣.

(٣) الشرائع ١: ١٧٠.

(٤) وهما روايتا زرارة وعبدالله بن بكير (منه).

الظهر، وإذا كان ظلُّك مثليكَ فصلَّ العصر»^(١) وأخراهما على قوله ﷺ: «صلَّ الظهر في الصيف إذا كان ظلُّك مثلك، والعصر إذا كان مثليكَ»^(٢). وهذا كما ترى لا يتحمَّل إرادة مثل الباقي، وحمله على كونه كذلك في بعض الأحيان كحمل أخبار القامة عليه تقييد بلاموجب، مع أنَّه ينافيه التسوية بين الصيف والشتاء الواردة في بعض الأخبار، وعليها بناء الأصحاب مع استلزام القول الآخر لمعاذير كثيرة لا يرد شيء منها على القول المشهور: مثل أن لا يكون للصلايتين وقت فضيلة في بعض البلاد الذي لا يبقى فيه للشاخص ظلٌّ عند الزوال، ومثل أن يكون التكليف بالصلاة في بعض البلاد أو في بعض الأحيان تكليفاً بما يزيد على وقته، لأنَّ الظلَّ الباقي قد يكون شيئاً يسيراً لا يسع مثله من الظلَّ الحادث للصلاة خصوصاً مع انضمام النافلة إليها.

ومثل أن يختلف وقت الفضيلة زيادة ونقصاً على حسب اختلاف الأمكنة في العروض، فإنَّ الظلَّ الباقي قد يكون أقلَّ من قدم، وقد يكون قدماً، وقد يزيد عليه بقليل أو كثير أو متوسط بينهما، كما يكشف عن ذلك رواية ابن سنان عن أبي عبد الله ﷺ قال: «تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم، وفي النصف من تموز على قدم ونصف، وفي النصف من آب على قدمين ونصف، وفي النصف من أيلول على ثلاثة أقدام ونصف، وفي النصف من تشرين الأول على خمسة أقدام ونصف، وفي النصف من تشرين الآخر على سبعة ونصف، وفي النصف من كانون الأول على تسعة ونصف، وفي النصف من كانون الآخر على سبعة ونصف، وفي النصف من شباط على خمس ونصف، وفي النصف من آذار على ثلث ونصف، وفي النصف من نيسان على قدمين ونصف، وفي النصف من أيار على قدم ونصف، وفي النصف من حزيران على نصف قدم»^(٣).

وهذه الرواية إن سلَّمنا اختصاصها بالمدينة، بناءً على ما عن صاحب المنتقى «من أنَّ النظر والاعتبار يدلَّان على أنَّ هذا مخصوص بالمدينة، غير أنَّها كافية في الدلالة على أصل الاختلاف، فيلزم خروج الوقت عن الانضباط»^(٤). وهذا كما ترى بخلافه على

(١) التهذيب ٢: ٦٢/٢٢، الاستبصار ١: ٨٩١/٢٤٨، الوسائل ٤: ١٤٤/١٣، ب ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ١٤٩/٣٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، ورجال الكشي ١: ٢٢٦/٣٥٥.

(٣) الوسائل ٤: ١٦٣/٣، ب ١١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٦/١٠٩٦.

(٤) المنتقى ١: ٤٢٧.

المشهور، فإنَّ الوقت حينئذٍ منضبط لا يطرأ اختلاف، وعن المصاييح «أنَّه لم يقل أحد بالفرق بين الأزمنة في تحديد الأوقات»^(١).

وتوهم رفع الاختلاف المشار إليه بأنَّ القليل الباقي في الصيف مثلاً يساوي الكثير الباقي في الشتاء من جهة البطؤ والسرعة.

مدفوع بشهادة الوجدان بخلافه، وبأنَّه لا تجدي في رفع الاختلاف بحسب الأمكنة. ولأجل هذا كلَّه قيل كما عن فوائد القواعد: «إنَّه قول شنيع مخالف لظاهر الأدلة» مع أنَّه ليس له مستند واضح يصلح للتعويل عليه.

ودعوى: استفادته من بعض النصوص وكثير من الفتاوي المشتملة على التقدير بصيرورة ظلِّ كلِّ شيء مثله بإرجاع الضمير إلى الظلِّ لا إلى الشيء، يدفعها: كونه خلاف المنساق من العبارة، بل ظاهرها عود الضمير إلى الشيء، مع أنَّ الظلَّ المذكورة المضاف إليه الصيرورة هو الظلُّ الحادث فلا يصلح مرجعاً للضمير بل المرجع له هو الظلُّ الباقي، وليس بمذكور في العبارة فلا بدَّ من إضمار. ومع هذا كلَّه فكيف يدعى الظهور.

وفي كلام غير واحد الاستناد له بمرسلة يونس المتقدمة عن الصادق عليه السلام عمَّا جاء في الحديث «أنَّ ظلَّ الظهر إذا كانت الشمس قائمة وقامتين وذراعاً وذراعين وقدمين من هذا ومن هذا فمتى هذا؟ وكيف هذا؟ وقد يكون الظلُّ في بعض الأوقات نصف قدم، قال: إنَّما قال: ظلُّ القامة ولم يقل قامة الظلِّ الخ»^(٢).

وفيه - بعد القدح في السند بسبب الإرسال والتمتن من جهة الاضطراب، خصوصاً ما في قوله من أنَّه «إنَّما قال ظلُّ القامة ولم يقل قامة الظلِّ» لعدم ذكر لذلك في سؤال الرواية - منع الدلالة لعدم انطباقها صراحة ولا ظهوراً، بل ظاهرها على ما تقدَّم بيان وجه اختلاف الروايات في تقدير الوقت بالقدم والقدمين والذراع والذراعين والقامة والقامتين.

ومحصَّله كون الوقت أمراً معيَّناً في الواقع، وعلامته صيرورة ظلِّ القامة قدماً وقدامين أو ذراعاً وذراعين أو قامة وقامتين، ويختلف ذلك بحسب اختلاف الزمان، مع أنَّه لو استقامت دلالتها على ما ذكر فهي لا تقاوم لمعارضة ما عرفت من الروايات، مع شذوذ العامل بها

(١) مصاييح الأحكام: ١٢٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٠/٣٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٧٧/٧.

ومخالفتها الشهرة فوجب إطراحها.

ثمّ على المشهور فالمعتبر الظلّ الحادث مثل ذي الظلّ لا المجموع منه ومن الظلّ الباقي، لأنّه ظاهر الفتاوي بل صريح كثير منها لما فيها من تقييد الظلّ بالحادث، وفي الجواهر^(١) أنّ اعتبار المجموع ممّا لم يقل به أحد، وعن الخلاف^(٢) نفي الخلاف عن ذلك، نعم عن بعضهم^(٣) أنّه ذكره احتمالاً مع اعترافه بعدم القائل به.

أقول: يلزم على اعتبار المجموع ما لزم على القول باعتبار المماثلة بين الباقي والحادث من اختلاف الوقت وخروجه عن الانضباط، لما عرفت من اختلاف الظلّ الباقي قلّة وكثرة بحسب الأزمنة والأمكنة، ولعلّ هذا هو السرّ في فهم الأصحاب من نصوص الظلّ والقائمة اعتبار بلوغ الظلّ الحادث مثل ذيه.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

(٢) الخلاف ١: ٢٥٧.

(١) الجواهر ٧: ٢٣٨.

(٣) كالعاملي في مفتاح الكرامة ٢: ١٩.

يتبع

يختصّ بالظهر من أول الوقت المضروب الممتدّ من زوال الشمس إلى غروبها بمقدار أدائها، كما يختصّ بالعصر من آخره بمقدار أدائها، وهما تشتركان فيما بينهما، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة تكاد تبلغ الإجماع، بل لا يبعد دعوى كونها إجماعاً في الحقيقة، لأنّ القول بالخلاف - وهو اشتراك الفرضين في مجموع ذلك الوقت من دون اختصاص للأول بالأولى ولا الآخر بالثانية - منسوب إلى الصدوقين^(١).

مع أنّه قيل^(٢)؛ إنهما لم يذكر شيئاً سوى أنّ الأول عبّر بمضمون رواية عبيد بن زرارة الآتية، وهو «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه»^(٣) والثاني رواها في الفقيه^(٤) وقضيّة ما ضمنه في أول الكتاب^(٥) - من أنّه لا يذكر فيه إلّا ما عمل به - أن يكون عاملاً بها، ويجري فيهما ما ستعرف من منع دلالة الرواية على ما يخالف المشهور، بل هي على البيان الآتي من أدلة المشهور.

وربما يستظهر عدم الخلاف في البين من عبارة السيّد في الناصريّات قائلاً: «الذي نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معاً إلّا أنّ الظهر قبل العصر».

وتحقيق هذا الموضع: أنّه إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدّي أربع ركعات، فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان، ومعنى ذلك أنّه يصحّ أن يؤدّي في هذا الوقت المشترك الظهر والعصر بطوله، على أنّ الظهر مقدّمة على العصر، ثمّ

(١) المقنع: ٢٧، الهداية: ٢٩. (٢) ذكر في الحقائق ٦: ١٠٠ و ١٠٧.

(٣) الوسائل ٤: ٢١/١٣٠، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٤/١٩.

(٤) الفقيه ١: ٢١٦/٦٤٧. (٥) الفقيه ١: ٣.

لا يزال في وقت منهما إلى أن يبقى إلى غروب الشمس مقدار أداء أربع ركعات، فيخرج وقت الظهر ويخلص هذا المقدار للعصر كما خلص الوقت الأول للظهر»^(١) بناءً على كون ما ذكره في التحقيق تفسيراً لما نقله عن الأصحاب من دخول وقت الظهر والعصر معاً بزوال الشمس، وعن المختلف «أنه بناءً على هذا التفسير يزول الخلاف»^(٢) واستجوده^(٣) غير واحد.

وهذا لا يخلو عن نوع تأمل، لأنه إنما يستقيم إذا كان مراده من الخلاف الذي نفاه أولاً الخلاف بين العامة وأصحابنا ليكون ما خصّه بالأصحاب من دخول الوقتين معاً بالزوال موضع خلاف بينهم وبين العامة، بناءً على كون نظره في مخالفة العامة في هذا الحكم إلى ما عزي إلى جماعة منهم من أن وقت العصر لا يدخل حتى يخرج وقت الظهر، فيكون ما ذكره في التحقيق حينئذٍ تفسيراً لمذهب الأصحاب المختصّ بهم في مقابلة [العامة] والعبارة ليس بصريحة بل ولا ظاهرة في ذلك، لجواز أن يريد بالخلاف المنفي هو الخلاف بينه وبين سائر الأصحاب، فيكون ما خصّه بالأصحاب محلّ خلاف بينه وبينهم. وقضية ذلك أن يكون ما حققه تفسيراً لمختاره، لا لما نسبته إلى الأصحاب من دخول الوقتين معاً بالزوال، إلا أن يستظهر الوجه الأول بملاحظة القرائن الخارجية التي منها اقتضاء الوجه الثاني أن يكون ما حققه من إثبات وقت الاختصاص ووقت الاشتراك خلاف المشهور بين الأصحاب مع أن الأمر بالعكس.

وقد يقال في شرح العبارة: إن الظاهر أن كلامه في مقابلة العامة كما ينبّه عليه لفظة «أصحابنا» وجه ذلك أنهم لما يجعلون من الزوال إلى العصر مختصّاً بالظهر ومن العصر إلى الغروب مختصّاً بالعصر، وبالجمله حكموا باختصاص القدر الممتدّ بالظهر، والقدر الممتدّ الباقي بالعصر، ولم يكن الأمر عند أصحابنا كذلك، قال: «واختصّ أصحابنا...» الخ. ولما كانت عبارته المنقولة موهمة لما نسب إلى الصدوق عقبه بقوله: «والتحقيق...» الخ. وعلى أيّ تقدير فلا بدّ من التكلّم في المسألة طلباً لما هو الحقّ من الاحتمالين أو على تقدير وقوع الخلاف فيها.

فنقول: إن مرجع الخلاف إلى أن مقدار أداء الظهر من أول الوقت هل هو بالنسبة إلى

العصر بمنزلة ما قبل الوقت - فتكون العصر على تقدير وقوعها فيه باطلة مطلقاً كما أنَّ الصلاة ظهراً وعصراً قبل الوقت باطلة مطلقاً من غير فرق بين المتذكر والناسي والعامد والساھي والعالم والجاهل - أو هو بمنزلة ما بعده من الوقت المشترك فتصح فيه العصر لو وقعت نسياناً وأنَّ مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت بالنسبة إليها وإلى العصر، أو هو من الوقت المشترك بينهما؟

ويظهر الفائدة في الظهر إذا وقعت فيه نسياناً فتبطل على الأول دون الثاني، وكيف كان فربما احتتمل بناء تحقيق المسألة على النظر في أنَّ الصلاتين هل اعتبر بينهما بحسب الشرع ترتيب بتقديم الظهر على العصر أو لا؟

وعلى الأول: فهل الترتيب المذكور معتبر بينهما من باب القضية التكميلية - على معنى وجوب مراعاته من دون اشتراطه في الصحة ولازمه لزوم الإثم في بعض الصور لو أخلَّ به مع صحة الصلاتين - أو من باب القضية الوضعية؟ على معنى اشتراطه ومدخليته في الصحة أيضاً، ولازمه بطلان الصلاتين بالإخلال به.

وعلى الثاني: فهل الاشتراط ثابت على وجه الإطلاق، أو على وجه الاختصاص بحالة العمد والتذكر دون حالتي السهو والنسيان؟ أوجه، أوجهها الأخير، لبطلان الأول بما علم ضرورة من النصوص والإجماع وعمل المسلمين وفعل النبي ﷺ وخلفائه الأئمة ﷺ كبطلان الثاني أيضاً بما علم ضرورة أيضاً من صاحب الشرع وفعل النبي ﷺ والأئمة ﷺ والإجماع والنصوص المتظافرة الواردة في بيان أعداد الفرائض المتفقة على تقديم الظهر والمغرب في الذكر على العصر والعشاء، فإنَّ ذلك ممَّا يعطي الاعتبار على وجه الاشتراط، مضافاً إلى ما في المستفيضة من قوله ﷺ: «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ» لظهوره في الوضع دون التكليف الصرف.

وأما الثالث: فيظهر انتفاؤه بملاحظة ظهور عدم الخلاف بين الأصحاب في كون الترتيب الخاص مغتفراً عن الناسي والساھي، على معنى عدم اشتراطه في الصحة بالقياس إلى الناسي والساھي، بل هو في الجملة مجمع عليه بينهم، وفي كلام غير واحد من الأساطين الإجماع عليه، كما عن كاشف اللثام^(١) أيضاً.

ويشهد له من النصوص خبران صحيحان عمل بهما الأصحاب، مثل ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألت عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر، فقال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صلى المغرب ثم صلاها»^(١).

وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «وإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب»^(٢) فإنه لو لم يكن اللاحقة مع عدم تقديم السابقة صحيحة مطلقة حتى مع النسيان لوجب إعادة اللاحقة، والملازمة بينة. وقد دلّت الصحيحتان على نفي اللازم، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أن هذا الحكم وهو اعتقار الترتيب هل يختصّ بما بين وقتي الاختصاص المعبر عنه بوقت الاشتراك أو يعمّهما أيضاً؟ ومرجعه إلى ما تقدّم من كون مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت وعدمه، وكون مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت.

ومرجع المشهور إلى الأوّل كما أن مرجع قول الصدوقين إلى الثاني، ولا ريب أن المقدّمة المذكورة الثابتة بالنص والإجماع لا يفي بمجردها بإثبات ذلك، بل لابدّ فيه من إقامة دليل آخر على الإثبات أو النفي. فاحتج أهل القول بالاختصاص بوجوه:

منها: ما اعتمد عليه في المدارك من «أنّه لا معنى لوقت الفريضة إلّا ما جاز إيقاعها فيه ولو على بعض الوجوه، ولا ريب أن إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع، وكذا مع النسيان على الأظهر، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وانتفاء ما يدلّ على الصلّة مع المخالفة، وإذا امتنع وقوع العصر عند الزوال مطلقاً انتفى كون ذلك وقتاً لها»^(٣).

ويرد عليه: النقض بإيقاع العصر مقدّمة على الظهر في غير وقت الاختصاص على المشهور ممّا هو من وقت الاشتراك فإنّ العمد فيه ممتنع، وهو مع النسيان ليس إتياناً بالمأمور به على وجهه فوجب أن لا يكون مجزئاً أيضاً.

ودعوى: الفرق بينهما بوجود الدليل على الصلّة مع المخالفة نسياناً في هذه الصورة

(١) الوسائل ٤: ٢٨٩/٧، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٩/١٠٧٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٩٠/١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ١٥٨/٣٤٠.

(٣) المدارك ٣: ٢٦.

وانتفاؤه في محلّ البحث، يدفعها: أنّ الدليل على الصّحّة إن كان هو الإجماع فانتفاؤه في محلّ البحث مسلّم، لامتناع الإجماع في محلّ الخلاف. وإن كان غيره كالخبرين المتقدمين فانتفاؤه محلّ منع، لأنّ الخبرين بإطلاقهما يشملان ما لو وقعت العصر والعشاء في أوّل وقتي الظهرين والعشاءين ممّا يعدّ وقت الاختصاص على المشهور، إلّا أن يدفع ذلك باستبعاد تحقّق نسيان الظهر والمغرب في الوقت المختصّ بهما فلا ينصرف إليه الإطلاق كما في كلام جماعة، أو بأنّ عدم التفات الأصحاب أو معظمهم ممّا يتوهّن به هذا الإطلاق فلا يصلح لأن يعوّل عليه، أو أنّه يجب الخروج عنه عملاً بأدلة الاختصاص فتأمل.

لكن يبقى المناقشة حينئذٍ في أنّ قضيّة الدليل كون بطلان العصر حينئذٍ من جهة استلزام إيقاعها في ذلك الوقت فوات الترتيب الخاصّ الثابت اعتباره على وجه الاشتراط، لا من جهة اختصاص ذلك الوقت بالظهر الذي مرجعه إلى عدم صلاحيته لغير الظهر، إلّا أن يعتذر لذلك أيضاً بأنّ عدم الصلاحية في معنى الاختصاص المتنازع فيه أعمّ من عدم صلاحيته له لذاته أو لعارض، باعتبار ما لزمه من فوات الشرط، كما ربّما يظهر ذلك ممّا في كلام غير واحد من الاستدلال لإثبات وقت الاختصاص، بأنّ اختصاص ما يقع فيه من أوّل الوقت بالظهر من ضروريّات الترتيب الخاصّ المعتبر بينهما المعتبر عنه في النصوص «بأنّ هذه قبل هذه» فيراد من وقت الاختصاص حينئذٍ ما لا يصلح لغير الظهر ولو من جهة استلزام إيقاعه فيه فوات شرط من شروطه، وفيه من البعد ما لا يخفى.

وبعد جميع هذه اللتيا والتي فالدليل المذكور غير جارٍ في ما يختصّ بالعصر من آخر الوقت كما هو واضح، إلّا أن يتشبّه له بعدم القول بالفصل، وهو أيضاً بعيد، وفي الذخيرة دفع الاستدلال معترضاً على قوله «وكذا مع النسيان لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» «بأنّا لا نسلم أنّ الوقت المعلوم شرط لصحّة صلاة العصر حتّى تنتفي عند انتفائه، إنّما المسلّم وجوب تأخيرها عن الظهر في صورة التذكّر لا مطلقاً، فعدم الإتيان بالمأمور به في صورة النسيان ممنوع»^(١).

وفيه: أنّ كون تأخير العصر عن الظهر شرطاً في الصّحّة ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في تخصيصه بصورة التذكّر مطلقاً، ومن المعلوم أنّ التخصيص المذكور لا بدّ له من موجب، والذي ظهر منه من الإجماع والنصّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعد وقت الاختصاص، إذ

لا إجماع في محل الخلاف، وإطلاق النص غير باق بحاله، وقضية ذلك عموم الاشتراط بالقياس إلى ذلك الوقت لصورتى التذكّر والنسيان. فالقول بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه متّجه، خصوصاً مع الالتزام بكون هذا المقدار من الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت، فتعيّن البطلان حينئذ بلا تأمل. نعم إن كان ولا بدّ من المناقشة في الدليل فهي إنّما تتّجه لقصوره عن إفادة كونه بمنزلة ما قبل الوقت لئلا يصلح لذاته لإيقاع العصر فيه. كما أشرنا إليه سابقاً.

ومنها: ما عن المختلف من «أنّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم لأحد الباطلين، إمّا تكليف ما لا يطاق أو خرق الإجماع فيكون باطلاً، بيان الاستلزام المذكور أنّ التكليف حين الزوال إمّا أن يقع بالعبادتين معاً أو بإحدهما لا بعينها، أو بواحدة معيّنة، والثالث خلاف فرض الاشتراك فتعيّن أحد الأولين، على أنّ المعيّنة إن كانت هي الظهر ثبت المطلوب، وإن كانت هي العصر لزم خرق الإجماع، وعلى الاحتمال الأوّل يلزم تكليف ما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خرق الإجماع، إذ لا خلاف في أنّ الظهر مرادة بعينها حين الزوال لا لأنّها أحد الفعلين»^(١).

ويمكن الجواب باختيار الشقّ الأوّل، ودفع معذور تكليف ما لا يطاق بأنّه إنّما يلزم لو أريد الإتيان بالفعلين على سبيل الدفعة وليس بمراد، بل المراد التكليف بالعبادتين على سبيل التعاقب مع اشتراط تأخر العصر عن الظهر في حالة التذكّر خاصّة هذا، مع أنّ التردد المذكور جار في أوّل جزء من الوقت المشترك أيضاً، ولازمه نفي الاشتراك رأساً ولا يرضى به المستدلّ بل لم يقل به أحد.

ومنها: ما نقله في الذخيرة من «أنّ الإجماع واقع على أنّ النبي ﷺ صلى الظهر أولاً وقال: صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) فلو لم يكن وقتاً لها لما صحّ منه ﷺ إيقاعها فيه»^(٣). وضعفه واضح لا يحتاج إلى البيان، فإنّ صحّة إيقاع الظهر فيه متّفق عليه بين القولين، وإنّما الكلام في صلاحيته لوقوع العصر فيه في الجملة والدليل لا ينفيها، مع أنّ الظاهر أنّ النبي ﷺ إنّما أوقعها فيه مع التذكّر، وهو لا ينافي صحّة وقوع العصر فيه أيضاً نسياناً كما لا يخفى.

(٢) صحيح البخاري ١: ١٦٢، سنن البيهقي ٢: ٣٤٥.

(١) المختلف ٢: ٨٧.

(٣) الذخيرة: ١٨٨.

ومنها: ظاهر قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾^(١) فإن ضرورة الترتيب يقتضي الاختصاص، حكاه في الذخيرة^(٢) عن الفاضل الشارح للإرشاد. والظاهر أنه أراد الشهيد.

ويزيده: أن الآية غير دالة على الترتيب أصلاً وإنما ثبت الترتيب على الوجه الخاص بأدلة آخر تقدم ذكرها، وهو إنما يقتضي الاختصاص على وجه الضرورة إذا كان عاماً لحالتي التذكّر والنسيان، وهو محلّ منع لما عرفت من الأدلة على اختصاصه بحالة التذكّر في الجملة، على أن الترتيب الثابت بأدلته إنما ثبت على طريقة القضية المهمة. وأما اختصاص بعض من الوقت بالظهر على وجه يكون بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت والبعض الآخر بالعصر على وجه يكون بالقياس إلى الظهر بمنزلة ما بعد الوقت، فيبقى مستفاداً من دليل آخر، لا الآية ولا أدلة الترتيب ولا أدلة تخصيصه بحالة التذكّر.

ومنها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس...»^(٣) الخ.

وهذه الرواية كما ترى نصّ في القول المشهور، وليس فيها ما يחדش فيها إلا ضعف السند بالإرسال، ويدفعه: الانجبار بالشهرة العظيمة المعتمدة بإجماع الفقيه^(٤) وحملها على صورة العلم والتذكّر كما صنعه في الذخيرة^(٥) وغيرها يحتاج إلى شاهد. وتوهم كون المقتضي له الجمع بينها وبين ما دلّ من الروايات على الاشتراك مطلقاً مع رجحان المعارض من جهة السند، يدفعه: منع المعارضة بتطرّق المنع إلى دلالة ما توهم دلالاته من الروايات على ما يخالف المشهور كما ستعرفه.

ومنها: رواية الحلبي فيمن نسي الظهر والعصر ثم ذكر عند غروب الشمس قال: «إن كان

(٢) الذخيرة: ١٨٨.

(١) الإسراء: ٧٨.

(٣) الوسائل ٤: ٧/١٢٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٠/٢٥.

(٥) الذخيرة: ١٨٩.

(٤) الغنية: ٤٩٤.

في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فيكون قد فاتاه جميعاً»^(١).

وهذه أيضاً بالقياس إلى ما يختص بالعصر واضحة الدلالة، ضرورة أنه لولا اختصاص الجزء الأخير من الوقت بالعصر على وجه كان بالنسبة إلى الظهر خارج الوقت لم يلزم فوات الصلاتين معاً على تقدير إيقاع الظهر فيه، ويتم في غيره بالإجماع المركب. وقصور السند ينجر بما عرفت.

نعم يחדش فيها ظهورها في حالة العلم والتذكر. ويمكن دفعه بأن الفرق بين حالتي التذكر والنسيان إنما ثبت بالنسبة إلى الترتيب الخاصّ المعتبر بين الصلاتين. والرواية ظاهرة في خوف الفوات وعدمه بالقياس إلى قابلية الوقت بالذات للظهر وعدمها، فحملها على حالة التذكر كما في الذخيرة^(٢) ليس بجيد، بناءً على توجيه الفوات بأن التكليف بالعصر في ذلك الوقت يقتضي النهي عن الإتيان بالظهر فيه، والنهي في العبادة يستلزم الفساد، فإذا أتى بالظهر فيه لم يكن صحيحاً فيكون قد فاتاه جميعاً. وهذا لا ينافي الصحة مع النسيان لانتفاء النهي معه لظهور الفوات بحسب العرف والشرع في كون الفساد من جهة خروج الوقت، وإطلاقه على ما كان لأمر خارج كالنهي المقتضي للفساد ونحوه مسامحة لا يصرف إليها الإطلاق من غير قرينة.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام «أنه قال في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر: إنه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر»^(٣) فإن وقت العصر هنا لا يمكن حمله على وقت الفضيلة لاستلزامه مخالفة الإجماع، فلا بد من حمله على وقت الاختصاص كما يعطيه الإضافة، فيراد به الوقت المختصّ بالعصر وهو نصّ في المطلوب، وتقبيده بحالة التذكر يستدعي شاهداً مفقوداً في المقام.

واستدل أيضاً بصحيحة أبي همام عن أبي الحسن عليه السلام «في الحائض إذا اغتسلت في وقت العصر تصلي العصر ثم تصلي الظهر»^(٤) وكأنّ مبناه على حملها على حصول الطهر لها

(١) الوسائل ٤: ١٢٩/١٨، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٩/١٠٧٤.

(٢) الذخيرة: ١٨٩.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٩/١٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧١/١٠٨٠.

(٤) الوسائل ٢: ٣٦٥/١٤، ب ٤٩ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٩٨/٦٤.

قبل زمان الاغتسال بما يسع الاغتسال والصلاتين معاً فأخبرته إلى ما يسعه وإحدى الصلاتين إذ لا قضاء على الحائض فيما فات منها حال الحيض. وحينئذ فالعمدة في وجه الاستدلال ظهور الإضافة في الاختصاص، فتأمل جيداً.

واستدل أيضاً بحسنة معمر بن يحيى قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الأولى؟ فقال: لا، إنما تصلي الصلاة التي تطهر عندها»^(١).

وفي دلالة هذه الرواية نظر، لظهورها في حالة التذكر مع انتفاء ما يعطي الاختصاص ممّا عدى الأمر بصلاة العصر الظاهر في حالة التذكر.

حجة القول بالاشتراك عدة من روايات ادّعي ظهورها في الاشتراك مطلقاً: كصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»^(٢).

ورواية عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»^(٣).

وصحيفة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أن هذه قبل هذه»^(٤).

وصحيفة محمد بن أحمد بن يحيى «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٥).
ورواية الصباح بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٦).

ورواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٧).

(١) الوسائل ٢: ٣٦٢/٣، ب ٤٩ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٨٩/١١٩٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٥/١، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٤/١٩.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٦/٥، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٨/٢٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٧/٤، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٢/٢٥.

(٥) الوسائل ٤: ١٣٤/١٣، ب ٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٩٠/٢٤٩.

(٦) الوسائل ٤: ١٢٧/٨، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٦٤/٢٤٣.

(٧) الوسائل ٤: ١٢٧/٩، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٦٥/٢٤٤.

ورواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: «سمعتَه يقول إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(١).

ورواية مالك الجهني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٢).

والجواب عن الجميع: منع دلالتها على الاشتراك مطلقاً ولو ظهوراً.

أما الرواية الأولى: فلأن وقت الصلاتين على القول بالاشتراك واحد مشترك بينهما فلا يتَّجه إطلاق الوقتين عليه إلا بتكلف لا داعي إليه من القرائن المعبرة، وهو أن التثنية في الوقت الواحد المشترك إنما هو باعتبار تثنية ما فيه من الإضافة، فإن له باعتبار اشتراكه إضافة إلى الظهر وإضافة إلى العصر، فكونه وقتين إنما هو من جهة هاتين الإضافتين، وهذا مع بعده لا يصار إليه بغير قرينة، بخلاف ما لو حملت الرواية على المذهب المشهور من وقتي الاختصاص بالظهر وما بعده ممّا يقع فيه العصر.

وتوهم: استلزامه على المشهور أيضاً المجاز في الإسناد باعتبار شدة القرب بين دخولهما وعدم الحذّ المعروف المنضبط بينهما، فكأنهما بالزوال يدخلان معاً.

يدفعه: منع اقتضاء التركيب في قوله عليه السلام «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» دخول الوقتين معاً دفعة واحدة ليلتزم في تصحيحه بالتجوّز في الإسناد بالنسبة إلى دخول وقت العصر، ألا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس قدم الحاجّ، فهو في متفاهم العرف صادق مع قدومهم على الاجتماع ومعه على التدرّج، والفائدة المقصودة من التوقيت بكلمة «إذا» نفي قدومهم قبل الزوال لا إثبات القدوم لهم على الدفعة حين الزوال. فظاهر مفاد قوله «قدم الحاجّ» أنه شرع الحاجّ في القدوم، وهو أعمّ من كون قدومهم على التدرّج. وهكذا يقال فيما نحن فيه فإن المنساق من قوله عليه السلام «دخل الوقتان» أنه شرع الوقتان في الدخول، وهذا صادق مع دخولهما على التدرّج، فلا داعي إلى ارتكاب التجوّز في الإسناد ولا في إطلاق التثنية.

وبذلك ظهر أنه لا وقع لما تكلفه بعض المتأخّرين - على ما حكى عنه - من أنه بعد نقله عن بعضهم القول باشتراكه بأجمعه استناداً إلى ظاهر الأخبار المطلقة بدخول الوقتين

(١) الوسائل ٤: ١٢٧/١٠، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٤/٩٦٦.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٨/١١، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٤/٩٦٧.

إذا زالت الشمس وضعف المتضمن للاختصاص من الطرفين مع انتفاء القول بالفصل قال: «ويدفعه أن إطلاق دخول الوقتين مجاز على التقديرين. أمّا على تقدير الاختصاص ففي الإسناد باعتبار شدة القرب بين دخولهما وعدم الحدّ المعروف المنضبط بينهما فكأنهما بالزوال يدخلان معاً، وأمّا على تقدير الاشتراك ففي لفظ «الوقتتين» بإرادة الواحد المشترك إذ لا تعدّد حينئذٍ حقيقة، والعلاقة واضحة ولا ترجيح للمجاز الثاني قطعاً، بل إمّا أن يرجح الأوّل أو يكونا متساويين، ولا يتمّ التعلّق بذلك الإطلاق في إثبات القول بالاشتراك إلّا إذا ثبت رجحان مجازه. ومع انتفاء صلاحيته للدلالة على الاشتراك يجب الوقوف في إثبات التوقيت من الأوّل والآخر مع موضع اليقين، وهو ما بعد القدر المختصّ من الأوّل بالنسبة إلى العصر وما قبله من الآخر بالنسبة إلى الظهر»^(١) انتهى.

وأما ما قيل: من أن دخول الوقتين بأوّل الزوال لا ينافي اختصاص الظهر من أوّل الوقت بمقدار أدائها، إذ المراد بدخول الوقتين دخولهما موزعين على الصلاتين، كما يشعر به قوله ﷺ: «إلا أن هذه قبل هذه».

ففيه - مع عدم وجود هذا الاستثناء في هذه الرواية المشتملة على دخول الوقتين -: أنه مسوق لبيان وجوب الترتيب وهو حكم آخر لا ينافي الاشتراك، لثبوت تقيده في الجملة بصورة التذكّر واعتفاره مع النسيان. ومن الجائز كونه كذلك من أوّل الوقت إلى آخره، كما عليه مبنى القول بالاشتراك، كيف ولو نافاه لزم اختصاص الوقت بالظهر ما لم يؤدّها، ولا اختصاص له بالوقت الأوّل كما عليه مبنى القول بالاختصاص، ويلزم من ذلك نفي اشتراك الوقت مطلقاً، وهو كما ترى.

مع أن دخول الوقتين موزعين، إن أريد به دخول ما يختصّ بالظهر وما يقع فيه العصر على التدريج بالبيان المتقدم. فهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلّا أن تطبيق الرواية على ذلك لتكون من أدلة القول بالاختصاص مشكل، لجواز أن يراد بالوقتتين المحكوم عليهما بالدخول عند الزوال على هذا الوجه وقتاً فضيلة الظهر وفضيلة العصر، وعليه فلا شهادة في الرواية على القول بالاختصاص، كما لا شهادة فيها على القول بالاشتراك إلّا أن يراد بما ذكر مجرد إبداء احتمال دفعاً لمنافاتها القول بالاختصاص ومنعاً لدالاتها على القول بالاشتراك.

وإن أريد به توزيع وقت واحد على الصلاتين على حسب ما يقتضيه الترتيب الطبيعي بينهما، باعتبار أنهما لا تقعان في الخارج إلا على التدرّج أو الترتيب الشرعي المعتبر فيما بينهما باعتبار لزوم تقديم الظهر على العصر. ففيه: أنه لا ينفي القول بالاشتراك بالمعنى الذي يدّعيه القائل به، ومرجه جواز وقوع العصر في أول الوقت والظهر في آخره في الجملة ولو نسياناً، أمّا على الترتيب الطبيعي فواضح، وأمّا على الترتيب الشرعي فلما عرفت من كونه مغتفراً عن الناسي في الجملة.

وأما الرواية الثانية: فلأن الظاهر المنساق من وقت الظهر والعصر المحكوم عليه بالدخول بالزوال الوقت المختصّ بهما، أي لا يشاركهما فيه غيرهما من الصلوات كالعشاءين مثلاً، وظاهر أن دخول الوقت المختصّ بهما بالمعنى المذكور يصدق مع اختصاص الجزء الأول منه بالظهر، واختصاص الجزء الأخير منه بالعصر، واشتراك الباقي بينهما ومع اشتراكه بأجمعه بينهما. ثم إن إطلاق دخول وقتها لما كان موهوماً للتأخير بينهما في التقديم والتأخير فدفعه بقوله ﷺ: «إلا أن هذه قبل هذه». ولما كان المقام مع ذلك موهوماً للتضييق فدفعه بقوله ﷺ: «ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس» إثباتاً للتوسعة والامتداد إلى الغروب.

وعلى هذا المعنى أو ما تقدّم في توجيه الرواية الأولى يحمل أيضاً رواية محمد بن أحمد بن يحيى، ورواية الصباح، ورواية سفيان، ورواية منصور، ورواية مالك، فإن دخول ما يختصّ بالصلاتين على معنى ما لا يشاركهما غيرهما فيه يصدق مع الاختصاص في الجملة والاشتراك كذلك ومع الاشتراك مطلقاً، كما أن شروع وقت الصلاتين بالدخول يصدق مع الدخول على الدفعة ومعه على التدرّج. مع إمكان أن يراد بوقت الصلاتين في جميع هذه الروايات وقت الفضيلة، ولا ريب في تأخر وقت فضيلة العصر عن وقت فضيلة الظهر، وقضية ذلك إرادة دخولهما على التدرّج.

ويحتمل هذا الوجه في الرواية الثانية أيضاً، وربما كان في قوله «ثم أنت في وقت منهما جميعاً...» الخ إشارة إلى ذلك بناءً على كونه بياناً لوقت الأجزاء المتأخر عن الفضيلة كما يؤول إليه التعبير به «ثم».

وأما الرواية الثالثة: فلأنها في ظاهر متفاهم العرف مسوقة لبيان عدم وقوع الصلاتين في

خارج الوقت المحدود بزوال الشمس وغروبها قبلاً وبعداً، من دون تعرّض فيها للاختصاص والاشتراك، كما هو مفاد صدر الرواية أيضاً «إِنَّ اللَّهَ افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل» لضرورة عدم اشتراك الوقت المحدود بزوال الشمس وانتصاف الليل بجميعة بين الأربع. بل لا يبعد دعوى استفادة الاختصاص عنها في الجملة بقرينة ما في الصدر، من ضرورة اختصاص الظهر والعصر بما بين زوال الشمس وغروبها، واختصاص المغرب والعشاء بما بين غروب الشمس وانتصاف الليل.

وبالجملة فكما أنّ المتعيّن أن يراد ممّا في الصدر من قوله ﷺ «أوّل وقتها» أوّل وقت المجموع منها لا أوّل وقت كلّ منها، فكذلك احتمل إرادة ذلك من قوله ﷺ «أوّل وقتها» إن لم يكن متعيّناً فلا دلالة فيها على الاشتراك أصلاً.

وأجاب في المعبر عن روايات القول بالاشتراك بطريق التأويل قائلاً: «ويمكن أن يتأوّل ذلك من وجوه:

أحدها: أنّ الحديث تضمّن (إلا أنّ هذه قبل هذه) وذلك يدلّ على أنّ المراد بالاشتراك ما بعد وقت الاختصاص.

الثاني: أنّه لما لم يكن للظهر وقت مقدّر بل أيّ وقت فرضت وقوعها فيه أمكن فرض وقوعها فيما هو أقلّ منه حتّى لو كانت الظهر تسبيحة كصلاة شدة الخوف كانت العصر بعدها، ولأنّه لو ظنّ الزوال فصلّى ثمّ دخل الوقت قبل إكمالها بلحظة أمكن وقوع العصر في أوّل الوقت إلاّ ذلك القدر، فلقلّة الوقت وعدم ضبطه كان التعبير عنه بما ذكر في الرواية ألخصّ العبارات وأحسنها.

الثالث: أنّ هذا الإطلاق مقيد في رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله... الخ: (١)

ويظهر ما في هذه الوجوه بالتأمّل فيما تقدّم سيّما الوجه الأوّل، لما عرفت مراراً من ورود هذه العبارة لإفادة الترتيب رفعاً لتوهم التخيير من الإطلاق، وهو على ما تقدّم مخصوص بحالة التذكّر في الجملة فلم لا يجوز كونه كذلك من أوّل الوقت إلى آخره، فلا يثبت بذلك اختصاص أصلاً بحيث يكون الوقت المختصّ لعدم صلاحيته لإحدى

الصلاتين مطلقاً كخارج الوقت قبلاً أو بعداً.

وقد يتوهم دلالة رواية عبيد وأمثالها على الاختصاص كما في شرح المفاتيح معللاً: بأن المعصوم عليه السلام قال: «منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى الغروب إلا أن هذه قبل هذه» فإن قوله «إن هذه قبل هذه» بعد ما ذكر ينادي بأن كون الزوال وقتها إنما هو بهذا النحو أي بعنوان كون إحداها قبل الأخرى لا مطلقاً، فدخل وقت ثمانية ركعات بمجرد زوال الشمس لا يكون إلا بعنوان التوزيع بأن يكون أولاً دخل وقت تكبيرة الإحرام، ثم وقت قراءة الحمد، ثم وقت قراءة السورة، وقراءة الحمد أيضاً على سبيل التوزيع في الآيات وكذلك السورة، ثم وقت الركوع إلى آخر الركعة بهذا النحو، ثم وقت الركعة الثانية بالنحو المذكور، وكذلك الثالثة والرابعة والخامسة وهكذا... إلى تمام الثمانية. بل على القول بالاشتراك لا شك في أنه بمجرد الزوال لا يدخل وقت التشهد الأخير والتسليم، ولا وقت الركعة الأخيرة، ولا وقت الركعة الثالثة، ولا وقت الركعة الثانية، بل ولا وقت تمام الركعة الأولى، بل ولا وقت خصوص تكبيرة الإحرام بالنحو الذي ذكرت، فكلما هو الحال بالنسبة إلى أربع ركعات فهو الحال بعينه بالنسبة إلى ثمانية ركعات لمكان أن قوله عليه السلام «إلا أن هذه قبل هذه» مطلق شامل لجميع الفروض غير مقيد بصورة دون صورة، فمقتضاه أنهما شرعاً بالنحو المذكور، فإذا لم يكونا بالنحو المذكور لم يكونا على النحو المشروع، فوضع الظهر وقراره بحسب الشرع مقدّم على العصر، فإذا وقعت العصر قبلها سهواً أو جهلاً لم يقع بموقعها ولم يصدر على النهج المقرر شرعاً.

مضافاً إلى أن العبادات توقيفية، والذي وصل إلينا من الشارع من قوله وفعله هو بالكيفية المذكورة، كتأخير الركعة الأخيرة عن الثالثة والثالثة عن الثانية وهي عن الأولى، كتأخير السلام عن التشهد وهو عن السجود وهو عن الركوع، وهكذا... فلو وقعت على خلاف الترتيب المذكور ولو سهواً لم تكن هي موافقة لأمر الشارع إلا أن يصل من الشارع عدم ضرره...»^(١) إلى آخر ما ذكره.

وفي الكل ما ترى، فإن قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» إنما ينادي بأن كون الزوال وقتها ليس على وجه التخيير فيهما بين التقديم والتأخير، وهذا مع ما عرفت من ثبوت

اختصاص هذا الحكم في الجملة بصورة التذكّر لا ينافي كون الوقت بينهما من أوله إلى آخره على الاشتراك الذي يظهر فائدته في صورة النسيان، والشيء إذا كان في حصوله تدريجياً فلا محالة يتوزّع وقت حصوله على أجزائه المترتبة بالطبع، وهذا ليس من الاختصاص المبحوث عنه في شيء لينافي الاشتراك المقابل له، بل التوزيع على الوجه المذكور مشترك للزوم بين القول بالاختصاص والقول بالاشتراك، كما اعترف به في أثناء كلامه، ومع ذلك كيف يعقل نهوضه دليلاً على الاشتراك.

تذنيبات

أحدها: أنّ المعروف بين الأصحاب المذكور في كلامهم أنّه يتفرّع على القولين في المسألة ما لو صلى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ناسياً، فعلى القول بالاختصاص تبطل، وعلى القول بالاشتراك تصحّ فيصلي الظهر بعدها.

ويشكل بأنّ البطلان على القول الأول واضح لا ستره عليه، لكون العصر حينئذ كالظهر إذا وقعت قبل الوقت وهو الزوال ولا إشكال في بطلانها إذا وقعت سهواً. وأمّا الصحّة على القول الآخر ففيها خفاء لفوات الترتيب الشرعي المعبر بين الصلاتين، وهو على ما تقدّم بنفسه من موجبات البطلان، ودليل اختصاصه بحالة الذكر كصحيح صفوان بن يحيى وصحيح زرارة المتقدمين غير شامل لوقت الاختصاص، لمنع انصرافه إليه في كلام الأصحاب تعليلاً باستبعاد طروء النسيان وندرته للمكلف المفوّت للترتيب في أول الوقت. فيبقى عموم ما دلّ على الترتيب المتناول لصورتي التذكّر والنسيان بحاله، غاية الأمر أنّه خرج منه صورة النسيان بالقياس إلى الوقت المتفق على اشتراكه.

نعم إنّما يتّجه الصحّة في الظهر إذا وقعت نسياناً في الوقت المختصّ بالعصر لعدم منافاتها للترتيب، بل المنافي له وقوع العصر في ذلك الوقت مقدّمة على الظهر، إلّا أن يتمسك بالالتزام الصحّة فيما ذكر أيضاً بعدم القول بالفصل على تقدير وقوع الاشتراك من أول الوقت، على معنى أنّ الأصحاب مطبقون على اغتفار الترتيب عن الناسي في الوقت المشترك سواء كان الاشتراك واقعاً من أول الوقت وهو الزوال أو فيما بعده. وكان مهني التفرّع على ذلك وإن قصر كلامهم في بيانه.

ثم إنه لو ذكر في أثناء الفريضة فمن البيان^(١) والمقاصد العلية^(٢) «أنه عدل إلى الظهر» وكأنهما ذكرا ذلك على القول بالاشتراك، وإلا فهو على القول بالاختصاص غير متجه، ضرورة أن ما مضى من هذه الصلاة قبل التذكّر باعتبار وقوعه في غير وقتها كان باطلاً، ومعه فالعدول إلى الظهر لا يعطيه الصحة، وقضية ذلك عدم انعقاد هذه الصلاة ظهراً أيضاً كما لا تنعقد عصراً، كيف ولا جهة للبطلان فيما لو وقعت العصر بتمامها في وقت اختصاص الظهر ثم تذكّر بعد الفراغ إلا وقوعها في غير وقتها، فإذا أوجب ذلك البطلان باعتبار عدم كون الواقع في غير الوقت من الأمور به، فلا يتفاوت الحال فيه بين وقوع الكل في غير الوقت، ووقوع البعض فيه. وكون الثاني ممّا نزل الشارع منزلة ما وقع بتمامه في الوقت يحتاج إلى دليل.

وتوجيه كلامهما بالبناء على كون النسيان في تقديم الفريضة على وقتها من الأعذار المعفوّة الغير المنافية للإجزاء، كما احتمله بعض مشايخنا قائلًا: «كما هو المحكي عن أولهما فيما يأتي إن شاء الله»^(٣) غير مجد، بعد ما عرفت من عدم مساعدة الدليل خصوصاً بعد مساعدة قاعدة الإجزاء بخلافه، فإن التحقيق في نحو ذلك - على ما قرّرناه في المباحث الأصوليّة - عدم الإجزاء.

وفي كلام بعض مشايخنا بعد ما تنظر في الفرع المذكور تعليلاً بعدم قابليّة الوقت لصحة ما سبق من فعله، فلا يقاس على ما وقع في الوقت المشترك «نعم قد يكون له العدول لو فرض شروعه في العصر في الوقت المختصّ بوجه شرعي كالظنّ ونحوه في مقام اعتباره، ثم دخل عليه المشترك في الأثناء، ثم بان له بعد ذلك قبل الفراغ، لحصول الصحة بدخول المشترك، ولذا لو لم يتبيّن له حتّى فرغ صحت له عصراً كما صرح به في البيان وفي المقاصد أيضاً، إذ لا يزيد المختصّ على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر»^(٤).

وفيه نظر: لا لما قيل - من أنه لا يصحّ فيه العصر كلاً ولا بعضاً بوجه من الوجوه، وأنه فرّق بينه وبين ما قبل الظهر أولاً بالدليل، وثانياً بأن المراد من الاختصاص عند التأمل ذلك بخلاف ما قبل الوقت، فإنّ الفساد فيه لعدم الإذن لا للنهي عن الإيقاع فيه بالخصوص،

(٢) المقاصد العلية: ١٠٢.

(٤) الجواهر ٧: ١٥٦.

(١) البيان: ٥٠.

(٣) الجواهر ٧: ١٥٦.

لوضوح فسادِه - بل لأنَّ الفرع المذكور إن كان مفروضاً بالقياس إلى من ظنَّ دخول الوقت بالاجتهاد فصلَّى الظهر بعضه قبل الوقت وبعضه الآخر بعده من الوقت المختصَّ به ثمَّ شرع في العصر فصلَّاهَا على الوجه المفروض في الفرع، ففيه: منع وقوع بعضها حينئذٍ في الوقت المختصَّ بالظهر، بل القدر المسلَّم من الوقت المختصَّ بالظهر في هذه الصورة هو ما وقع فيه بعضها ولو لحظة، كما يظهر ذلك من المحقِّق في المعتبر فيما تقدَّم من عبارته في تأويل روايات القول بالاشتراك، فيكون ما بعده من الوقت المشترك، فالعصر حينئذٍ واقعة بجميعها في الوقت المشترك لا غير. هذا مع أنَّه لا معنى للعدول في ذلك الفرض إلى الظهر، لأنَّ المفروض وقوعها وصحَّتْها أيضاً بدخول وقتها في الأثناء.

وإن كان مفروضاً فيمن نسي الظهر رأساً ظاناً لدخول الوقت المشترك فشرع في العصر على وجه وقع بعضها في وقت الاختصاص فدخل المشترك في الأثناء ثمَّ تذكَّر قبل الفراغ، ففيه - مع بعد تحقُّق هذا الفرض لبعد مجامعة نسيان الظهر لظنَّ دخول الوقت المشترك - : أنَّ مقايضة ما نحن فيه على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر قياس ومع الفارق، لأنَّ في المقيس عليه لا عدول فيه، لأنَّ ما وقع من الظهر قبل الوقت إنَّما وقع ظهراً بخلاف المقيس، فالواجب مساعدة القياس على تقدير جوازه على ثبوت حكم للعدول، وليس في المقيس عليه عدول ليجري حكمه في المقيس، كما هو واضح.

وقد يذكر في المقام فروع أخرى:

منها: من ظنَّ دخول الوقت فصلَّى الظهرين واتفق العصر في الوقت المختصَّ فعلى القول بالاختصاص تبطلان معاً، وعلى القول بالاشتراك يصحَّ العصر. وصحَّة العصر على هذا القول موضع نظر، إلَّا على تقدير اغتفار الترتيب مع الخطأ كما أنَّه مفتقر مع النسيان، وهو غير واضح لاختصاص ما ورد فيه من النصِّ بالنسيان، إلَّا أن يكون هناك إجماع على عدم الفرق في هذا الحكم بين النسيان والخطأ، وهو أيضاً غير واضح.

ومنها: لو ظنَّ الضيق إلَّا عن العصر فصلَّاهَا ثمَّ بان السعة بمقدار ركعة أو أربع، قيل^(١) لا إشكال في صحَّة العصر لأنَّ المرء متعبَّد بظنِّه، وأمَّا الظهر فيصلِّيها أداءً فيما بقي من الوقت على الاشتراك أو قضاءً فيه أو ينتظر خروج الوقت فيقضيها بناءً على الاختصاص

على اختلاف الوجهين أو القولين.

وفيه نظير ما تقدّم من المناقشة في صحّة العصر، لفوات الترتيب وعدم تناول دليل اغتفاره لنحو ما نحن فيه.

وقد يورد عليه أيضاً، بأنّ المتّجه بعد تسليم صحّة العصر فعل الظهر في ذلك الوقت أداء حتّى على الاختصاص، ضرورة أنّ المنساق من النصوص والفتاوى كونه وقت اختصاص بالعصر إذا لم يكن قد أداها، وإلاّ فهو وقت صالح لأداء الظهر وقضاء غيره.

وفيه نظر: بناءً على تفسير وقت الاختصاص بالخارج من الوقت قبلاً أو بعداً بالقياس إلى غير ما هو مختصّ به.

ومنها: من صلى الظهر ظانّاً سعة الوقت فبان الخطأ ووقوعها في الوقت المختصّ بالعصر، وحينئذٍ يجب قضاؤهما معاً على الاختصاص.

ومنها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات، فإنّه يجب فيه العشاء إن على الاشتراك، ويتعيّن العشاء على الاختصاص.

وثانيها: أنّه ليس لوقت الاختصاص حدّ معروف منضبط في الشرع كما في المعتبر^(١) والمصابيح^(٢) وغيرهما، نعم إنّما ينضبط بالأداء، وضابطه حينئذٍ أداء الفريضة بشرائطها وتام أجزائها طال زمانه أو قصر ولو لحظة أو ما يقرب منها، ويختلف ذلك بحسب اختلاف حالات المكلفين بالسفر والحضر، والاختيار والاضطرار، والأمن والخوف والسرعة والبطء الطبيعيّين في القراءة والحركات، واستجماع الشرائط حين دخول الوقت من الطهارة حدثاً وخبثاً والتستّر والاستقبال والمكان ونحو ذلك، وعدم استجماعها كلّاً أم بعضاً، بل وسبق حصول بعض الأجزاء على دخول الوقت، كما لو صلى ظانّاً دخول الوقت فدخل وهو في الصلاة وربّما يكون لحظة أو ما يقرب منها، كما لو دخل عليه الوقت وهو في حال شدّة الخوف مستجمعاً للشرائط، فإنّ وقت الاختصاص له حينئذٍ مقدار تسبيحتين بدلاً عن الركعتين من غير وجوب الانتظار إلى مضيّ مقدار الأربع وغيرها ممّا هو وظيفة غيره.

بل في عبارة المعتبر المتقدمة كما عن ثاني الشهيدين انتهاء القصر إلى التسبيحة، وكلّ ذلك لإطلاق الفتاوى المعبر فيها بالأداء، وهو المصرّح به في كلام جمع من الأساطين،

وعليه يحمل التعبير بالأربع كما عن المبسوط^(١) والإرشاد^(٢) وغيرهما^(٣) لظهوره كظهور التعبير بها في رواية داود بن فرقد^(٤) في إرادة الحاضر. وكأنه لا خلاف في أن المراد في النص والفتوى ما يشمل التامة والمقصورة كائنة ما كانت، ولو نسي من الأفعال ما ليس بركن ولا يتدارك كالقراءة والأذكار لا يجب عليه تأخير الثانية بقدر الأجزاء المنسية، كما صرح به جمع من الأساطين، لتحقيق الأداء بذلك وعدم حكم للمنسي في هذا الفرض فلا يأخذ قسطاً من الوقت، والقول بوجوبه^(٥) لورود التحديد بالأربع ضعيف جداً.

وبالجملة: كل ما أسقطه الشارع من الكم أو الكيف لسفر أو خوف أو نسيان أو عذر آخر لا حكم له هنا بالنسبة إلى الوقت، بعد ملاحظة ما تقدم من عدم ثبوت حد له بحسب الشرع، بل حذو الأداء الصادق مع جميع الفروض.

نعم، في كون وقت تلافي ما يتلأفي منسيته من الأجزاء كالسجدة والتشهد من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية عن فعله قول قوي، اختاره ثاني الشهيدين في المسالك^(٦) وثاني المحققين في جامع المقاصد^(٧) وحاشيتي الشرائع^(٨) والإرشاد^(٩) كما عنه في المقاصد^(١٠) لأنه جزء من الصلاة حقيقة.

وما قيل في منعه كما في المصاييع لمنع ثبوت التوقيت بناءً على أن القدر الثابت من نصيبه في الوقت إذا كان في محله لا مطلقاً، ووجوب المبادرة بالمنسي في أول أوقات الإمكان إن اقتضى فساد الشروع في الثانية فلاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد أو لغير ذلك، وهو كلام آخر خارج عما نحن فيه، وغير جارٍ مع الغفلة أو النسيان^(١١) غير سديد، لأن كون محل الجزء المنسي هو أثناء الصلاة إنما يسلم بالقياس إلى المتذكر، وأما الناسي لذلك الجزء فوقته بالنسبة إليه بمقتضى دليل وجوب تلافيه إنما هو بعد التسليم فهو جزء حقيقة، ومحلّه ذلك لا أنه واقع في غير محله لئلا يكون له نصيب من الوقت. فالقول

(١) المبسوط ١: ٧٢. (٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٢.

(٣) كالخلاف ١: ٢٥٧، وتحريم الأحكام ١: ١٧٨، والسرائر ١: ١٩٥.

(٤) الوسائل ٤: ١٢٧/٧، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢١/٢٥.

(٥) كما في غاية المرام ١: ١٢٢. (٦) المسالك ١: ١٣٩. (٧) جامع المقاصد ٢: ١٦.

(٨) حاشية الشرائع: (مخطوط). (٩) حاشية الإرشاد: (مخطوط) ٤١.

(١٠) المقاصد العلية: ٤٩٠. (١١) مصاييع الظلام ٥: ٤٤٢.

المذكور متجه، مع أنه أحوط.

وأما صلاة الاحتياط وسجدة السهو ففيهما قول يكون وقتيهما من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية. وقيل^(١) بالمنع، وهو قوي، لمنع ثبوت جزئيهما ولا سيما الأخير. وتنظر فيهما في المسالك^(٢) والاحتياط واضح.

وهاهنا شيء آخر وهو أن المحقق الثاني في جامع المقاصد^(٣) وحاشيتي الشرائع والإرشاد قيد الفريضة التي مقدار أدائها وقت الاختصاص بأقل الواجب، وكأنه للاقتصار في مخالف الأصل على القدر المتيقن، وإلا فإطلاق قوله فإنه: «مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات» في رواية داود يتناول غيره أيضاً. فالأولى ترك هذا التقييد كما تركه الأكثر.

إلا أن يستشكل بخروج الوقت حينئذٍ عن الانضباط، واختلافه على حسب اختلاف آحاد المكلفين في الاقتصار على أقل الواجب أو مراعاة أكثره أو المتوسطات بينهما، بل اختلاف حالات مكلف واحد، فإنه أيضاً قد يقتصر على الأقل، وقد يراعي الأكثر، وقد يراعي غيرهما. ولو أنيط الحكم بالعادة فالمعتاد أيضاً على تقدير تحقق العادة يختلف باختلاف المكلفين، فإن المعتاد لكل مكلف شيء غير ما هو معتاد غيره، فيلزم اختلاف الوقت الواحد في المقدار. بخلاف ما لو جعل المناسبات أقل الواجب، فإنه منضبط فينضبط من جهة الوقت ويتحدد مقداره بالقياس إلى الجميع، وبذلك يصرف إطلاق النص والفتوى عما كان يوهمه.

فالقول بمراعاة أقل الواجب متجه، وعليه فإن صلى العصر ناسياً قبل الظهر وقد ذكر بعد الفراغ وكانت في الوقت المختص بطلت، والمدار في معرفته على التقدير بأقل الواجب، والظاهر كفاية التقريب في ذلك لتعذر التحقيق، ولو شك في وقوعها في الوقت المختص وتعذر التقدير بنى على الفساد، لأصالة عدم دخول الوقت وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة. وقد يقال في ضابط معرفة الوقت المختص: «إن الظاهر مراعاة الوسط بالنسبة إلى السرعة والبطؤ الغير الطبيعيين بعد جعل المدار في معرفته على التقدير، فلا يقدر غاية الطول الحاصل بسبب مراعاة أكثر المستحبات مثلاً وإن كان من عادته ذلك، لأنه إذا فعل الظهر كذلك لا يحتسب له من الاختصاص إلا الوسط، كما أنه لا يقدر ضده أيضاً بمراعاة

الاقتصار على أقل الواجب إن لم يكن معتاداً عليه.
فأما إذا كان معتاداً فيحتمل مراعاته، نظراً إلى أنه وقت الاختصاص بالنسبة إلى ما لو فعل الظهر ذلك المقدار فيقدر، ويحتمل الوسط، للفرق بين التقدير والفعل، إذ الأول يراعى فيه الوسط كما في غالب التقديرات التي وردت بها الروايات، بخلاف الثاني، ولا ملازمة بين الاكتفاء به لو وقع وبين تقديره، ولعله لو وقع منه هذه المرة لكان على خلاف عادته، ضرورة عدم علم الإنسان بما يقع منه فتأمل^(١) انتهى.

وما ذكرناه من إناطة التقدير بأقل الواجب أجود لكونه أضبط، وعلى أي تقدير فينبغي القطع بوجوب الاقتصار في التقدير على مقدار فعل الواجبات، لخروج المستحبات عن مسمى الصلاة شرعاً، فلا يتناولها النص والفتوى.

وثالثها: ذهب بعض الأصحاب على ما في حاشية الروضة للمحقق الخوانساري^(٢) إلى اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلاً به، ونسبه الفاضل في شرحه للدروس^(٣) إلى ظاهر كلام بعض الأصحاب، قال: «وقد يستفاد ذلك من الآية الكريمة بملاحظة الترتيب كما لا يخفى».

أقول: يمكن كون مستنده التوهم من قاعدة التضييق الذي يعرض بالنسبة إلى الظهرين آخر الوقت، فإنه بالنسبة إلى الظهر يعرض مقدار أدائها من آخر الوقت متصلاً بالوقت المختص بالعصر، نظراً إلى أن دليل التضييق بهذا المعنى ينهض مخصصاً للمقدار المذكور بالظهر، ويزيجه: أن التضييق لا يوجب إلا حكماً تكليفاً على المكلف الذاكر العامد، وهو المنع من التأخير، وهو لا يلزم التخصيص على وجه لم يكن الوقت المضيق بالقياس إلى الظهر قابلاً لوقوع العصر فيه مطلقاً. ومن هنا مع ملاحظة ما سبق في تزيف بعض أدلة القول بالاختصاص ظهر أن الترتيب الشرعي المعتبر بين الصلاتين أيضاً لا يلزم التخصيص على الوجه المذكور، فالقول المشار إليه ضعيف جداً. ويتفرع عليه أنه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسياً لم تصح، بل يعيدها الآن ويقضي الظهر على هذا القول وصح العصر ويصلي الظهر الآن أداءً على الاشتراك وصح العصر ويقضي الظهر الآن بخروج وقتها على المشهور.

(٢) حاشية الروضة (للخوانساري) كتاب الصلاة: ٣.

(١) الجواهر ٧: ١٥٥.

(٣) شرح الدروس ١: ٥٢٧.

يتبع

قد علم من تضاعيف المباحث المتقدمة أن أول وقت الظهر هو الزوال، وهو انحراف الشمس عن وسط السماء وميلها عن دائرة نصف النهار، وهي العظيمة الموهومة في الفلك المنصّفة له نصفين شرقي وغربي، ويلزمها مرورها بقطبي المعدّل، وهو العظيمة الموهومة فيه المنصّفة له نصفين جنوبي وشمال، وقطباها نقطتا الجنوب والشمال وبقطبي الأفق، وهو العظيمة الموهومة المنصّفة له نصفين ظاهر وهو المرئي من الفلك وخفي وهو الغير المرئي منه وقطباها سمتا الرأس والقدم. ومن هنا ظهر أن المعدّل والأفق أيضاً يلزمهما مرورهما بقطبي نصف النهار وهما نقطتا المشرق والمغرب، كما ظهر أن الفصل المشترك بين المعدّل والأفق وهو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة المشرق والمغرب، كما أن الفصل المشترك بين نصف النهار والأفق وهو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة الجنوب والشمال. كما ظهر أيضاً كون دائرة نصف النهار على وسط السماء منطبقة على سمت الرأس الذي هو أحد قطبي الأفق، فإذا مال الشمس عنها نحو المغرب تحقق الزوال، ولمعرفته علامات ينبغي التعرّض لجملة منها:

العلامة الأولى: زيادة الظل بعد انتهاء نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه، وقد يعبر عنهما معاً اعتباراً للقدر الجامع بينهما بظهور الظل في جانب المشرق، ويختلف ذلك على حسب اختلاف عروض الأماكن قلّة وكثرة ومساواة بالإضافة إلى الميل الكلّي العارض للشمس. وتوضيح المقام على سبيل الإجمال: أن الشمس إذا طلعت وقع لكل شاخص قائم في الأرض - بحيث يكون عموداً عليها وضابطه حدوث الزوايا القوائم بالخطوط المستقيمة المخرجة عن محلّ قيامه إلى الجوانب الأربع - ظلّ محتدّ إلى المغرب، مسمّى عندهم بالظلّ المبسوط في مقابلة الظلّ المنكوس، وهو الحادث عن المقاييس الموازية للأفق فإنّه يبتدئ

في الحدوث عند الطلوع، وإذا أخذت الشمس في الارتفاع يأخذ الظل الممتد في الانتقاص فكلما زادت ارتفاعاً زاد الظل انتقاصاً إلى أن تصل الشمس إلى دائرة نصف النهار وتنطبق عليها، وحينئذٍ فإما أن ينتهي نقصان الظل مع بقاء شيء منه بعد انتهاء النقصان، أو ينعدم بالمرّة، وإذا مالت عنها إلى المغرب تحقق الزوال، ولازمه شروع الظل في الزيادة على تقدير انتهاء نقصانه، أو حدوثه في جانب المشرق على تقدير انعدامه.

والضابط فيهما: أن كلّ مكان يكون الشمس حال كونها في دائرة نصف النهار مسامتة لرؤوس أهله انعدم فيه الظل بالمرّة، وكلّ مكان لم تكن مسامتة لرؤوس أهله بأن لم تبلغ إلى رؤوس الأهل، أو تجاوزت إياها نحو الشمال انتهى فيه نقصان الظل مع معاذاة رأس الباقي منه بعد انتهاء نقصانه للشمال كما في الأول، وللجنوب كما في الثاني. والمسامته لرؤوس الأهل تتأتى لها في صور:

منها: ما لو كان من البلاد على خطّ الاستواء وهو الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب المنطبق على دائرة معدّل النهار، وعرف بالعظيمة العائدة من دائرة معدّل النهار على السطح المحيط بالأرض المارّة بمركزها الذي هو مركز العالم، وذلك كما في بلاد حبشة وزند وأسافل بربر وجنوبي مصر وسراذيب على ما قيل.

ومنها: ما كان عرضه أقلّ من الميل الكلّي اللاحق بالشمس وذلك كمكّة وصنعاء على ما قالوه لأنّ الميل الكلّي أربع وعشرون درجة، وعرض مكّة إحدى وعشرون درجة وأربعون دقيقة تقريباً، وعرض صنعاء أربع عشرة درجة وأربعون دقيقة.

ومنها: ما كان عرضه مساوياً للميل الكلّي كمدينة الرسول ﷺ فإنّ عرضها على ما حقق في محلّه أربع وعشرون درجة، وقيل: والميل الأعظم وإن لم يبلغ هذا المقدار لكنّ التفاوت بينهما قليل، والأمر فيه سهل.

والمراد بعرض البلد بعده عن خطّ الاستواء المستلزم لبعده عن المعدّل بهذا المقدار، وعرف بقوس من دائرة نصف النهار ما بين معدّل النهار وسمت الرأس في مقابلة طول البلد الذي يراد به بعده عن مبدأ طول العمارة من المغرب. وإن شئت قلت: قوس من معدّل النهار فيما بين سمت الرأس، ومبدأ طول العمارة من المغرب الذي هو عند بعض أهل الصناعة ساحل البحر المحيط الغربي وعند آخرين جزائر الخالدات وقدّر طول العمارة بمائة وثمانون درجة وهو أربعة آلاف فرسخ، ومنتهاه في جانب المشرق موضع يسمّى كنكدر،

والبعد بينه وبين الجزائر مائة وثمانون درجة، ومنهم من اعتبره مبدأ.

والمراد بالميل الكلبي غاية بعد الشمس عن المعدل. وإن شئت قلت: إنه قوس من الدائرة المارة بالأقطاب الأربعة فيما بين المعدل ومنطقة البروج عند غاية بعدها عن المعدل ويكون شمالياً وجنوبياً، والمراد به في المقام هو الشمالي. ونعني بالأقطاب الأربعة قطبي المعدل وقطبي منطقة البروج، وهي العظيمة التي تقاطع المعدل بنقطتين متقابلتين الموسومتين بنقطتي الاعتدال الربيعي والاعتدال الخريفي.

وإذا تبين هذا كله ففي الصورة الأولى من الصور المتقدمة يحصل للشمس مسامتة الرؤوس في يومين عند كونها في الاعتدالين، فينعدم الظل فيهما بالمرّة، وفي غيرها يبقى منه شيء يختلف باختلاف الفصول، وقد يكون الظل الباقي بحيث لا يحس كما إذا كانت الشمس حال كونها في وسط السماء قريبة من الجزء الذي انعدم فيه الظل.

وفي الصورة الثانية يحصل لها المسامتة لرؤوس الأهل في السنة مرتين عند نقطتين بعدهما عن المعدل كبعد عرض البلد عنه مع كونهما في جانب الشمال، فينعدم الظل عند بلوغ الشمس إليهما، ويكون ذلك في يومين أحدهما عند صعود الشمس، وثانيهما عند هبوطها.

وقد نص جماعة^(١) مستنديين إلى الأرصاد أن مكّة وصنعاء من هذا القبيل. فقالوا: إن مكّة تسامت تارة حال الارتفاع عند كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء، وأخرى حال الانهباط عند كونها في الدرجة الثالثة والعشرين من السرطان، وقضيّة ذلك بقاء ظلّه إلى جانب الجنوب في أطول أيام السنة، وهو عند كونها في أول السرطان الذي هو ميلها الكلبي. وصنعاء تسامت تارة في ثامنة الثور، وأخرى في الثالثة والعشرين من الأسد، وقضيّة ذلك بقاء ظلّه أيضاً إلى الجنوب في أطول أيام السنة عند الميل الكلبي، وهو أول السرطان على ما عرفت.

وفي الصورة الثالثة يحصل لها المسامتة في السنة مرّة واحدة حال كونها في الانقلاب الصيفي، وهو انتقالها عن الجوزاء إلى السرطان، فينعدم الظل في ذلك اليوم الذي هو أطول أيام السنة، ولازمه بقاء الظل في غير ذلك اليوم صعوداً وهبوطاً إلى الشمال.

(١) منهم الشهيد الأول في الدروس: ٢٢، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٧٥.

وأما ما كان من البلاد عرضه أكثر من الميل الكلي - كما في العراق والشام وغيرهما ممّا خرج عنهما من جانب الشمال - فلا تسامت الشمس رؤوس أهله قط، وتكون دائماً في جانب الجنوب من المقياس، وظلّه دائماً في جانب الشمال.

وبجميع ما ذكر ظهر أنّ ما في الدروس^(١) والذكرى^(٢) كما عن العلامة^(٣) من كون انعدام الظلّ في مكّة وصنعاء في أطول أيّام السنة المبنيّ على كون عرضهما موافقاً للميل الكليّ في المقدار، ليس بسديد، كما نصّ عليه جماعة^(٤) من المحقّقين. وفي الروضة أنّه من أقبح الفساد، وأوّل من وقع فيه الرافعي^(٥) من الشافعيّة، ثمّ قلّده فيه جماعة ممّا ومنهم من غير تحقيق المحلّ^(٦).

وأضعف منه ما عن بعضهم من أنّ انعدام الظلّ في هذين البلدين يستمرّ ستّة وعشرين يوماً قبل الانتهاء إلى طول النهار ويستمرّ بعده بستّة وعشرين يوماً أيضاً^(٧).

وفيه - مع ما عرفت من التفاوت الفاحش بينهما في العرض الموجب لقرب الميل في مكّة من نقطة الانقلاب وبعده في صنعاء عنها - أنّ الشمس لا تسامت رؤوس الأهل إلّا في نقطة واحدة صعوداً، وفي عين هذه النقطة أيضاً في الهبوط. وما ذكر إنّما يتمّ على تقدير استمرار بقاء الشمس في هذه النقطة ستّة وعشرين يوماً حال الصعود واستمرار بقائها فيها بمثل ذلك حال الهبوط، وهو خلاف ما علم بالحسّ والاعتبار من أنّ الظلّ في مبدأ المسامطة يعدم يوماً واحداً وكذا في منتهاها، ثمّ يرجع جنوبياً في الأوّل وشمالياً في الثاني. ويمكن توجيه كلامه بإرادة انعدام الظلّ الشمالي في هذه المدة في الصعود والهبوط مع انضمام يومي المسامطة وثلاثة أيّام ممّا قبل أولهما في الصعود ومثلها ممّا بعد ثانيهما في الهبوط، بناءً على عدم ظهور الظلّ الشمالي الباقي فيها على الحسّ ليكمل به الإنسان والعشرون يوماً ستّة وعشرين يوماً في كلّ ممّا بعد المسامطة الأولى وما قبل المسامطة الثانية. وهذا مع ما فيه من التكلّف إن تمّ في مكّة فلا يتمّ في صنعاء، كما لا يخفى.

وكيف كان فمن حاول في العراق وغيره ممّا لا ينعدم ظلّ المقياس فيه أبداً أو في

(١) الدروس ١: ١٣٨. (٢) الذكرى ٢: ٣٢١. (٣) نهاية الأحكام ١: ٣٣٣.

(٤) كالشهيد الثاني في المقاصد العلية: ١٧٧. (٥) فتح العزيز ٣: ٧. (٦) الروضة البهية ١: ١٧٧.

(٧) حكاة في الذكرى ٢: ٣٢١، وفي مفتاح الكرامة (عن المنتهى والتذكرة) ٥: ٥٣.

الجملة معرفة الزيادة بعد انتهاء النقصان، فالطرق الأسهل له أن يأخذ مقياساً من العود ونحوه ويقدر ظلّه عند قرب الشمس من الاستواء، ويخطّ على رأس الظلّ خطّاً مستقيماً يحدث منهما زاويتان قائمتان، ثمّ يصير قليلاً، فإذا كان الظلّ أقلّ من الأوّل أو كان مثله فالشمس لم تزل بعد وإلا زالت.

ثمّ العلامة المذكورة - مع قيام فتوى الأصحاب بها - ممّا نصّ عليه في عدّة من الروايات:

ففي رواية سماعة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك، متى وقت الصلاة؟ فأقبل يلتفت يميناً وشمالاً كأنّه يطلب شيئاً، فلمّا رأيت ذلك تناولت عوداً، فقلت: هذا تطلب؟ قال: نعم، فأخذ العود فنصبه بحيال الشمس، ثمّ قال: إنّ الشمس إذا طلعت كان الفيء طويلاً، ثمّ لا يزال ينقص حتّى تزول، فإذا زالت زادت، فإذا استبنت فيه الزيادة فصلّ الظهر، ثمّ تمهل قدر ذراع ثمّ صلّ العصر»^(١).

ورواية عليّ بن أبي حمزة قال: ذكر عند أبي عبدالله عليه السلام زوال الشمس قال: «فقال أبو عبدالله عليه السلام: تأخذون عوداً طوله ثلاثة أشبار وإن زاد فهو أبيض، فما دام ترى الظلّ ينقص فلم تزل، فإذا زاد الظلّ بعد النقصان فقد زالت»^(٢).

ومرسلة الصدوق قال الصادق عليه السلام: «تبيان زوال الشمس أن تأخذ عوداً طوله ذراع وأربع أصابع، فتجعل أربع أصابع في الأرض، فإذا نقص الظلّ حتّى يبلغ غايته ثمّ زاد فقد زالت الشمس، وتفتح أبواب السماء وتهبّ الرياح وتقضى الحوائج العظام...»^(٣) الخ.

وبجميع ما سمعت تعرف أنّ ما عن منتهى^(٤) العلامة من جعل العلامة عدم نقص الظلّ تبعاً لصاحب الملخص من أهل صناعة الهيئة، ليس بسديد، لمخالفته النصّ والفتوى، بل الاتفاق أيضاً كما نقله الشارح الحقييني عند شرح عبارة الملخص، وإذا انتهى الظلّ الباقي نهاية في النقصان عند غاية ارتفاع الشمس فهو أوّل وقت الظهر قائلاً؛ وفيه نظر لأنّ أوّل

(١) الوسائل ٤: ١٦٢/١، ب ١١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٥/٢٧.

(٢) الوسائل ٤: ١٦٣/٢، ب ٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٦/٢٧.

(٣) الوسائل ٤: ١٦٤/٤، ب ١١ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٧٣/١٤٥.

(٤) المنتهى ٤: ٤١.

وقته بعيد الزوال بالاتفاق انتهى.

العلامة الثانية: ميل الظل بعد غاية ارتفاع الشمس عن خط نصف النهار المستخرج بإحدى طرقه، والطريق الأظهر في استخراج الدائرة الهندية التي ذكرها جماعة^(١) تبعاً للعلامة^(٢) كما ذكرها أهل الصناعة أيضاً، والطريق فيها أن يسوي موضعاً من الأرض تسوية صحيحة خالصة عن الارتفاع والانخفاض والانحدار، بحيث لو صب فيها ماء سال من جميع جوانبها، أو وضع عليها مترجرج كالزيبق ونحوه، أو متدحرج كالبنفقة ونحوها يبقى عليها مرتعداً مهتزاً، ثم يدار عليها دائرة بأي بعد كان بشرط أن لا يبلغ محيطها إلى أطراف ذلك الموضع المستوي، قيل بل يكون بينها وبين محيطها أكثر من إصبع، ثم ينصب على مركزها مقياس مخروطي معتدل في الدقة والغلظة، طوله قدر ربع قطر الدائرة أو أقصر له ثقل صالح لأن يثبت في مكانه. بأن يكون مصنوعاً من النحاس وغيره من الأجسام الثقيلة نصباً على زوايا قوائم، ويعرف بمساواة الخطوط الواصلة بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من الجهات الثلاث أو أكثر في المقدار، ثم يرصد رأس الظل حال دخوله المحيط متاً يلي المغرب، فيعلم المدخل وكذا حال خروجه عنه متاً يلي المشرق، فيعلم المخرج أيضاً، ويوصل بين العلامتين بخط مستقيم يحدث قوس شمالي وقوس جنوبي، ثم ينصف ذلك القوس من أي جانب كان، ثم يخرج من ذلك المنتصف خطاً إلى المركز، وهذا هو خط نصف النهار الذي ينتهي أحد طرفيه إلى نقطة الشمال والآخر إلى نقطة الجنوب، فإذا انطبق ظل المقياس على هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء ولم تزل بعد، ومتى أخذ بالخروج عن هذا الخط فقد زالت.

هذا، ولكن الواجب تقييد القاعدة بكون هذا العمل لاستخراج خط نصف النهار، بكون الشمس في حالتي وصول الظل إلى محيط الدائرة للدخول في الدائرة والخروج عنها على مدار واحد من المدارات اليومية الموازية لمعدل النهار، ليتساوى الارتفاعان ويتساوى من جهة الظلّان في المقدار، وقد ذكروا أن اعتبار كون الشمس على مدار واحد يقتضي أن يكون هذا العمل عندما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي أو قريباً منه. والسرّ في

(١) كالمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ١٣ والشهيد في روض الجنان ٢: ٤٧٩.

(٢) المنتهى ٤: ٤١.

الاشتراط أن الخط المستخرج بهذا العمل إنما يكون خط نصف النهار إذا كان منطبقاً على الفصل المشترك بين دائرة نصف النهار والأفق أعني نقطة الشمال، وإنما ينطبق عليه حينما كانت الشمس في حالتي دخول الظل في الدائرة وخروجه منها في مدار واحد.

قال الفاضل الشارح للدروس: ولا يخفى على المتنبّث في علم الهيئة أن الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظل عن خط نصف النهار إلى جهة المشرق إنما يتم إذا كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، أما لو كانت هابطة من أول السرطان إلى آخر القوس فلا يحكم بالزوال إلا بعد مضي وقت صالح، ولا يجوز المبادرة إلى الصلاة عند أول الميل المذكور، فإن الشمس يتبدّل مداراتها في كلّ آن فلا يكون الظلّان حال كون الشمس في نقطتين متساويتي البعد عن دائرة نصف النهار متساويين، بل الشمس ما دامت صاعدة يكون في النقطة الثانية أقرب إلى سمت الرأس منها في الأولى، فيكون الظلّ حال كونها في الثانية أقصر منه حال كونها في الأولى، فلا يخرج حتّى يصير بعد الظلّ عن دائرة نصف النهار أزيد من بعدها الأول فيها وبالجملّة حتّى يتجاوز الشمس النقطة الثانية، أما إذا كانت في النصف الهابط فإنها يكون في النقطة الثانية أبعد عن سمت الرأس منها حال كونها في النقطة الأولى، فيكون الظلّ حال كونها في الثانية أطول منه حال كونها في الأولى، فيخرج قبل صيرورة بعد الشمس عن دائرة نصف النهار مساوياً لبعدها الأول، وبالجملّة قبل وصول الشمس إلى النقطة الثانية^(١) انتهى.

أقول: وكأنّ مبنى كلامه ﷺ على كون خط نصف النهار في موضوع هذه القاعدة هو الخط المستخرج بالدائرة الهندية سواء انطبق على دائرة نصف النهار ولازمه الانطباق على الفصل المشترك بينها وبين الأفق أولاً، بل كان مائلاً عن الفصل المشترك إمّا بميل نصفه الشمالي إلى جهة المشرق ونصفه الجنوبي إلى جهة المغرب - كما لو استخرج فيما بين أول الجدي إلى آخر الجوزاء أو بميل نصفه الشمالي إلى جهة المغرب ونصفه الجنوبي إلى جهة المشرق، كما لو استخرج فيما بين أول السرطان إلى آخر القوس، وحينئذ فالأمر كما ذكره من اختصاص الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظلّ عن خط نصف النهار بما لو كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، والتعميم بالنسبة إلى جميع هذه المدة

باعتبار أن ميل الظل عن الخط إلى جهة المشرق في غير الانقلابين ممّا هو من أيام الصعود يستلزم ميل الشمس عن دائرة نصف النهار إلى جهة المغرب لا محالة، وإن كان هذا الميل في كثير الأيام إنّما تحقق قبل ميل الظل كما هو واضح.

أمّا لو أريد بخط نصف النهار الخط المنطبق على دائرة نصف النهار، والمفروض أنّه لا ينطبق عليها إلا إذا استخرج حال كون الشمس في أحد الانقلابين ولا سيّما الانقلاب الصيفي، فلا يتفاوت الحال في الحكم بالزوال بمجرد ميل الظل عن هذا الخط إلى جهة المشرق بين أيام صعود الشمس وأيام هبوطها، لوضوح أنّ الظل لا يقع على هذا الخط إلا عند كون الشمس على دائرة نصف النهار، ولازمه أنّه لا يميل عنه إلى جهة المشرق إلا بميل الشمس عن الدائرة نحو المغرب، ولعلّ إطلاق كلام الأصحاب في الرجوع إلى هذه العلامة على ذلك مع بناء كلامهم في هذا العمل المستخرج للخط على مراعاة أحد الانقلابين بل الانقلاب الصيفي لكون ضوء الشمس في الصيف أبين منه في الشتاء، مع خلوّ الجو عن العوارض المانعة عن تبين الضوء الذي عليه مدار وجود الظل، والله العالم.

العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن للمتوجّه إلى نقطة الجنوب كما يشهد به الاعتبار القطعي، فإنّ دائرة نصف النهار والأفق على ما يتّناه يتقاطعان بنقطتين هما نقطتا الجنوب والشمال، وإذا كانت الشمس في وسط السماء تكون على دائرة نصف النهار لا محالة، ويلزمه أن يكون بين حاجبي مستقبل نقطة الجنوب، فإذا زالت بالميل عن الدائرة إلى المغرب لزمه ميلها عمّا بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن لا محالة، وإنّما يعرف نقطة الجنوب باستخراج خط نصف النهار بطريق الدائرة الهندية حسبما تقدّم بيانه.

نعم معرفة أوائل الميل هنا ليعرف من جهته أوّل الوقت في غاية الصعوبة، كما اعترف به العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح^(١) وبالجملّة إنّما يظهر الميل غالباً بعد مدّة من الزوال ولا يظهر ابتداءه في الغالب عند ابتداء الزوال. وهذه العلامة مع مساعدة الاعتبار عليها مصرّح بها في فتاوي الأصحاب، غير أنّ عباراتهم في بيانها على أنحاء:

فإنّها بين معبرة بنحو ما عبّرناه كما في المفاتيح^(٢) وشرحه^(٣) والجواهر^(٤) ومعبرة

(٢) المفاتيح ١: ٩٤.

(٤) الجواهر ٧: ١٧٤.

(١) مصابيح الظلام ٥: ٤٨٩.

(٣) مصابيح الظلام ٥: ٤٨٩.

بالميل إلى العاجب الأيمن لمن يستقبل القبلة كما في الشرائع^(١) والإرشاد^(٢) وعن التحرير^(٣) ومعتبر به مع تقييد القبلة بقبلة العراق كما في كثير من مصنفاتهم^(٤). وحمل إطلاق القبلة في الكتب الثلاث أيضاً على قبلة العراق، لأنها المجهود من قبلة المحقق والعلامة، وفي كلام جماعة^(٥) تقييد العراق في كلام من اعتبر استقبال قبلة العراق بأطرافه الغربية كالموصل وماوالاه تعليلاً بأن التحقيق أن قبلتهم نقطة الجنوب إخراجاً لأواسطه كالكوكة والمشهدين الشريفين والحلة وبغداد وأطرافه الشرقية، فإن قبلتهم منحرفة عن نقطة الجنوب نحو المغرب، فلا يميل الشمس إلى العاجب الأيمن لمستقبل القبلة في هذه الأماكن إلا بعد مدة كثيرة من الزوال.

أقول: هذا لا يقدح إلا في معرفة ابتداء الزوال بظهور ميل الشمس، وإلا ففائدة الحكم بتحقيق الزوال بذلك حاصلة قطعاً، وربما يعبر في المقام باستقبال الركن العراقي في مكة. وهذه العبارات مع اختلافها بأجمعها متفقة في المعنى ظاهراً، وهو جعل المناط لاستقبال نقطة الجنوب لأنه الذي يساعد عليه الاعتبار، وإنما عبر في كثير من العبارات باستقبال القبلة مطلقة أو مقيّدة، مراعاة لأحوال غالب الناس من عدم تيسر معرفة نقطة الجنوب بطريق آخر غير معرفة القبلة، فإذا كانت القبلة نقطة الجنوب بالنسبة إلى العراق مطلقاً أو في الجملة كانت نقطة الجنوب معلومة لأهلها بمعلومية القبلة، فاكتفي عنها بها، والله العالم.

(١) شرائع الإسلام ١: ٦١.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) تحرير الأحكام ١: ١٧٨.

(٤) كالمعتبر ٢: ٤٩، والذكرى ٢: ٣٢١، والبيان ٤: ٤٩، وجامع المقاصد ٢: ١٣، والمنتهى ٤: ٤٣.

(٥) كالمدارك ٣: ٦٦، والذخيرة ٢٢٠.

ينسوج

قد ظهر من تضاعيف المباحث المتقدمة نصاً وفتوى أن آخر وقت الظهرين غروب الشمس، وهو أول وقت المغرب بلا خلاف يعرف بين الأصحاب، بل عن كشف^(١) الالتباس لا خلاف فيه، وفي المعتبر^(٢) كما عن التذكرة^(٣) هو إجماع العلماء، وعن المنتهى^(٤) هو قول كل من يحفظ عنه العلم لا نعرف فيه خلافاً وعليه الإجماع عن الخلاف^(٥) والغنية^(٦) ونهاية الإحكام^(٧) والذكرى^(٨) وكشف اللثام^(٩) وغيرها.

وبالجملة كون أول وقت المغرب هو الغروب إجماعي محصلاً ومنقولاً في حد الاستفاضة بل فوق حد الاستفاضة. وربما يدعى^(١٠) فيه ضرورة الدين، وليس ببعيد، والنصوص به مع ذلك متواترة بل بالغة فوق حد التواتر. فهذا الحكم ممّا لا إشكال فيه كما لا خلاف فيه.

نعم، إنما وقع الخلاف فيما يستحق به الغروب الذي هو علامة يعرف بها تحققه، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنه ذهاب الحمرة عن المشرق وسقوطها عن وسط السماء، وعزي إلى الشيخ في التهذيب^(١١) والنهاية^(١٢) والفاضلين^(١٣) والشهيد^(١٤) وأكثر المتأخرين^(١٥) وهو الأشهر كما في كلام غير واحد^(١٦) وعليه الأكثر كما في كلام

-
- (١) كشف الالتباس: ٨٣ كتاب الصلاة (مخطوط).
 (٢) المعتبر ٢: ٤٠.
 (٣) التذكرة ٢: ٣١٠.
 (٤) المنتهى ٤: ٦٣.
 (٥) الخلاف ١: ٢٦١.
 (٦) الغنية: ٦٩-٧٠.
 (٧) نهاية الإحكام ١: ٣١١.
 (٨) الذكرى ٢: ٣٤٠.
 (٩) كشف اللثام ١: ١٥٧.
 (١٠) الجواهر ٧: ١٧٩.
 (١١) التهذيب ٢: ٢٩.
 (١٢) النهاية ١: ٢٧٩.
 (١٣) العلامة في المنتهى ٤: ٦٤.
 (١٤) الشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٤٨٥، والمسالك ١: ١٤٠، والشهيد الأول في الذكرى ٢: ٣٤٠.
 (١٥) كما في المدارك ٣: ٥٣، الكفاية: ١٥، المفاتيح ١: ٩٤.
 (١٦) الشرائع ١: ٦١، الذكرى ٢: ٣٤٠.

جماعة^(١) وهو المشهور كما عن جمع^(٢) وهو مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام^(٣) وعليه العمل كما عن التذكرة^(٤) وعليه عمل الأصحاب كما في المعبر^(٥) وهو يؤذن بدعوى الإجماع عليه.

وقيل: إنه استتار القرص في الأفق، كما عن الشيخ في المبسوط^(٦) والاستبصار^(٧) والسيد المرتضى^(٨) وابن بابويه في كتاب علل الشرائع^(٩) وظاهره في الفقيه^(١٠) حيث أورد فيه الأخبار الدالة عليه فقط، وعزي أيضاً إلى ابن الجنيد^(١١) وظاهر سلك^(١٢) والقاضي^(١٣) ابن البراج ومال إليه جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك^(١٤) وصاحب الذخيرة^(١٥) والكاشاني^(١٦) وصاحب المعالم^(١٧) وتلميذه^(١٨). وقد يعزى ذلك إلى ابن أبي عقيل^(١٩) من قدماء أصحابنا نظراً إلى قوله «أول وقت المغرب سقوط القرص» ويأباه ما بعده من قوله «وعلمة ذلك أن يسود أفق السماء من المشرق» وذلك إقبال الليل وتقوية الظلمة في الجو واشتباك النجوم ولذلك عدّه في الذخيرة^(٢٠) قولاً ثالثاً في المسألة، وإن كان لا يخلو عن نظر، فإنه إن لم يكن نصّاً في الموافقة للمشهور فلا أقلّ من كونه أظهر في الموافقة منه في المخالفة، نظراً إلى أن ذهاب الحبرة عن المشرق بالمرّة في كلام المعظم يستلزم هذه العلامات، وعليه أمكن حمل استتار القرص وما يرادفه في كلام هؤلاء المتوهم مخالفتهم للمشهور على إرادة ذلك، أعني الاستتار الذي لزمه هذه العلامات اللازمة لذهاب الحبرة أيضاً بالمرّة، بناءً على أن يكون مرادهم من الاستتار استتاره عن نظر كلّ مكلف بالنسبة

(١) كما في المنتهى ٤: ٦٤، جامع المقاصد ٢: ١٧، والمدارك ٣: ٥٠، والمفاتيح ١: ٩٤.

(٢) كشف الالتباس: (مخطوط) ٨٣، وغاية البرام ١٠ وروض الجنان ٢: ٤٨٥، وكفاية الأحكام: ١٥.

(٣) كشف اللثام ٣: ٣٣. ومجمع الفائدة البرهان ٢: ٢٢.

(٤) التذكرة ٢: ٣١٠. (٥) المعبر ٢: ٥١. (٦) المبسوط ١: ٧٤.

(٧) الاستبصار ١: ٢٦٥/١٦، ب ١٤٩. (٨) المسائل الميا فارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤.

(٩) علل الشرائع ٢: ٦/٣٥٠، ب ٦٠. (١٠) الفقيه ١: ٢١٨/٦٥٥.

(١١) نقله عنه العلامة في المختلف ٢: ٤٠. (١٢) المراسم: ٧٣.

(١٣) المهذب ١: ٦٩. (١٤) المدارك ٣: ٥٣. (١٥) الذخيرة: ١٩٣.

(١٦) المفاتيح ١: ٩٤، الوافي ٧: ٢٦٧/٣. (١٧) منتقى الجمان ١: ٤١٤ و٤١٦.

(١٨) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٧٩. (١٩) نقله عنه العلامة في المختلف ٢: ٣٩.

(٢٠) الذخيرة: ١٩٣.

إلى جميع الآفاق وفي جميع الأماكن والنواهي، لا استتاره عن نظر خصوص المكلف بالنسبة إلى أفقه الذي يراه إذا لم يكن هناك حائل إن لم يستتر عن نظر غيره في أفقه الذي يراه هذا الغير.

والذي يرشد إلى ذلك عبارات جمع من القدماء والمتأخرين المتضمنة لتفسير غيبوبة الشمس ومرادفاتهما بذهاب الحمرة المشرقية، أو ما يلزمه مثل ما سمعت عن ابن أبي عقيل. وفي نهاية الشيخ «وأول وقت صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس، وعلامته سقوط القرص، وعلامة سقوطه عدم الحمرة من ناحية المشرق»^(١).

وفي الوسيلة «ووقت المغرب غروب الشمس وعلامته زوال الحمرة من ناحية المشرق»^(٢). وفي السرائر «وأول وقت المغرب عدم الحمرة من ناحية المشرق ثم قال بعد ذلك بفاصلة عند تفصيل وقتي الاختصاص والاشتراك لكل فريضة: وكذلك إذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب من غير اشتراك إلى أن يمضي مقدار ما يصلي فيه الفريضة... الخ»^(٣). وفي القواعد «وأول وقت المغرب غيبوبة الشمس المعلومة بذهاب الحمرة المشرقية إلى أن يذهب الشفق»^(٤).

وفي الوسائل باب «أن أول وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقية»^(٥) بناءً على أن المعلوم من ديدنه في الوسائل أن ما يعنون به الباب في جميع أبواب الكتاب هو الذي أفتى به. هذا مضافاً إلى ما عن ظاهر الحلّي في السرائر^(٦) من نسبة الموافقة للمشهور إلى الشيخ في جميع كتبه، مع أن المعروف منه في جملة من كتبه مصيره إلى استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، مع ما عرفت عن المعتبر^(٧) بالنسبة إلى المشهور من دعوى عمل الأصحاب عليه مؤذناً بالإجماع عليه، ويحتمله ما في التذكرة «من أن عليه العمل»^(٨). مع أن الاكتفاء بمجرد استتار القرص وغيبوبة الشمس مذهب العامة كافة، كما في التذكرة وهم كانوا يعرفون الشيعة بخلاف ذلك كما يعرفونهم بطهارتهم وصلاتهم. وبالجمله كون مذهب الشيعة في المغرب هو اعتبار ذهاب الحمرة متى يعرفه المخالف

| | | |
|---------------------|---------------------|---------------------------|
| (١) النهاية ١: ٢٧٨. | (٢) الوسيلة: ٨٣. | (٣) السرائر ١: ١٩٦ و ٢٠٠. |
| (٤) القواعد ١: ٢٤٦. | (٥) الوسائل ٣: ٨٣١. | (٦) السرائر ١: ١٩٥. |
| (٧) المعتبر ١: ١٩٥. | (٨) التذكرة ٢: ٣١٠. | |

والمؤلف، وكان الشيعة عند ملل العامة يعرفون بذلك، فكل هذه الأمور وغيرها شاهد، بأن كل من أطلق من أصحابنا في وقت المغرب استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، فمراده ما يلزم الذهاب لا مطلقاً، لأنه المعنى المعهود لديهم.

لكن يشكل إجراء هذا الحمل في بعض عباراتهم ولا سيما عبارة الشيخ في المبسوط قائلاً: «و وقت المغرب غيبوبة الشمس... إلى أن قال: وعلامة غيبوبة الشمس هو أنه إذا رأى الأفاق والسماء مصحبة ولا حائل بينه وبينها ورأها قد غابت عن العين علم غروبها، وفي أصحابنا من يراعي زوال الحمرة من ناحية المشرق، وهو الأحوط، فأما على القول الأول إذا غابت الشمس عن البصر ورأى ضوءها على جبل يقابلها أو مكان عال مثل منارة اسكندرية أو شبهها فإنه يصلي ولا يلزمه حكم طلوعها بحيث طلعت، وعلى الرواية الأخرى لا يجوز ذلك حتى يغيب في كل موضع تراه، وهو الأحوط»^(١) انتهى.

فإن هذا صريح في وقوع الخلاف في أصحابنا. ومعه يبعد دعوى عود الاختلاف في كلماتهم لفظياً فقط وإن لم يكن صريحاً في مخالفة الشيخ في المبسوط للمشهور كما عزي إليه، بل لا يبعد دعوى ظهوره في الموافقة، بناءً على كون مراده من الأحوط الاحتياط الوجوبي، وعبارته المنقولة عن الاستبصار أظهر في الموافقة للمشهور إن لم نقل بكونها صريحة فيها.

وبالجملة فليفرض المسألة خلافاً سواء كان المخالف هو الشيخ أو غيره، فنقول: إن الأقوى الأظهر فيها هو المشهور المنصور، لنا عليه - بعد الأصل، وهو أصالة عدم دخول وقت المغرب ما لم يذهب الحمرة المشرقية بالمرّة، مع قاعدة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بمراعاة الذهاب المتضدين بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية البالغ حكايتها فوق حد الاستفاضة - الروايات المنجبر ضعفها أو قصورها بالشهرة وعمل المعظم ومخالفة العامة:

مثل رسالة ابن أبي عمير عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، إذا جازت قمة الرأس، فقد وجب الإفطار وسقط القرص»^(٢).

(١) المبسوط ١: ٧٤.

(٢) الوسائل ٤: ١٧٣/٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٤: ٥١٦/١٨٥.

ومرسلة علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، وتدرى كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأن المشرق مطلق على المغرب هكذا، ورفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا»^(١).

ورواية علي بن سيف عن محمد بن علي قال: «صحبنا الرضا عليه السلام في السفر فرأيتة يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد»^(٢).

ورواية عمارة الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي هي من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق»^(٣) ذمه على خطائه في الفهم أو مخالفته في الحكم.

ورواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيرت الحمرة في الأفق، وذهبت الصفرة، وقبل أن تشتبك النجوم»^(٤).

ورواية عبد الله بن وضاح قال: «كتبنا إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق الليل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، أفأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً؟ أو أنتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالعائطة لديك»^(٥) وأمره عليه السلام بالاحتياط إرشاداً إما إلى التحفظ في الانتظار عن اطلاع أهل الخلاف، أو إلى ما يعتذر به لهم على تقدير اطلاعهم إذا ترتب عليه منهم ضرر على الفاعل، أو على الأمر وهو الإمام عليه السلام.

وصحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»^(٦) وظاهر سوقها كونه عليه السلام.

(١) الوسائل ٤: ١٧٣/٣، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٣/٢٩.

(٢) الوسائل ٤: ١٧٥/٨، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٦/٢٩.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٥/١٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٣٣/٢٥٩.

(٤) الوسائل ٤: ١٧٦/١٢، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٢٤/٢٥٧.

(٥) الوسائل ٤: ١٧٦/١٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٣١/٢٥٩.

(٦) الوسائل ٤: ١٧٢/١، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠١٩/٢٥٧.

بصدد بيان الغروب الذي أنيط به وقت المغرب، فجعله عبارة عن غيبوبة الشمس من شرق الأرض وغربها مريداً به غيبوبتها من جميع الآفاق وهي الغيبوبة من الأفق الحقيقي، وجعل الضابط فيها غيبوبة الحمرة من المشرق، وهذه الرواية كأكثر ما تقدّم وردت بطريقتين آخرين لا صحة فيهما.

هذا كله، مضافاً إلى ما دلّ من الروايات الصحيحة على عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب وجوازها بعده مع انضمام ما دلّ من المعتبرة على عدم جوازها قبل ذهاب الحمرة وجوازها بعده، كصحيحة معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ المشركين كانوا يقيضون من قبل أن تغيب الشمس، فخالفهم رسول الله ﷺ فأفاض بعد غروب الشمس، فإذا غربت الشمس فأفاض مع الناس»^(١).

وصحيحة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس قال: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان متعمداً فعليه بدنة»^(٢). وموثقة يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى الإفاضة من عرفات؟ قال: إذا ذهب الحمرة من هاهنا وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس»^(٣) وهذا كما ترى ينهض تفسيراً للغروب الوارد في الصحيحتين.

وتوهم: أن مراعاة ذهاب الحمرة على ما استفيد من هذه الروايات لعلها حكم مخصوص بالإفاضة من عرفات والتعدي منها إلى ما نحن فيه قياس، يدفعه: أن مبنى الاستدلال على جعل الموثقة قرينة كاشفة عن كون المراد من إطلاق غروب الشمس الوارد في روايات أهل البيت عليه السلام ما يلزم زوال الحمرة المشرقية.

وبالجملة فالمستفاد من النصوص المذكورة وغيرها على كثرتها وصحة بعضها واعتبار البعض الآخر وانجبار غيرهما بالشهرة وغيرها، أن الغروب الذي أنيط به وقت المغرب ليس إلا ما يلزم زوال الحمرة المشرقية، فتنهض تلك بياناً لمطلقات الروايات التي أطلق فيها غروب الشمس وغيبوبتها أو ما يرادفهما، وسقط بذلك الاستدلال على القول الآخر

(١) الوسائل ٤: ٥٥٦/١، ب ٢٢ من أبواب إحرام الحج، التهذيب ٥: ١٨٦/٦١٩.

(٢) الوسائل ١٣: ٥٥٨/١، ب ٢٣ من أبواب إحرام الحج، التهذيب ٥: ١٨٦/٦٢٠.

(٣) الوسائل ١٣: ٥٥٧/٢، ب ٢٢ من أبواب إحرام الحج، التهذيب ٥: ١٨٦/٦١٨.

بتلك الروايات:

مثل رواية عبدالله بن سنان قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»^(١).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»^(٢).
ورواية داود بن أبي يزيد قال: «قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب»^(٣).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة، ومضى صومك، وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»^(٤).
ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل»^(٥).

وروايته الأخرى أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه»^(٦).
وروايته الأخرى «منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه»^(٧).

ورواية عبدالله بن سنان «وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم»^(٨).
ورواية داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يصلي المصلي ثلاث ركعات... الخ»^(٩).

ورواية عمر بن أبي نصر قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في المغرب إذا توارى

(١) الوسائل ٤: ١٧٨/١٦، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٨/٨١.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٣/١، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٩/٥٤.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٩/٢١، ب ١٦ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ٧٤/١١.

(٤) الوسائل ٤: ١٧٨/١٧، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦١/١٠٣٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٨١/٢٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧/٧٨.

(٦) الوسائل ٤: ١٨٦/١١، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧/٧٨.

(٧) الوسائل ٤: ١٥٧/٤، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥/٧٢.

(٨) الوسائل ٤: ١٨٢/٢٦، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٧/١٠٢٣.

(٩) الوسائل ٤: ١٨٤/٤، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٨/٨٢.

القرص كان وقت الصلاة»^(١).

ورواية ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصلّيها»^(٢).

ورواية أبي أسامة الشحام قال: «قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: أؤخر صلاة المغرب حتى تستبين النجوم؟ قال: فقال: خطابة إن جبرئيل عليه السلام نزل بها على محمد ﷺ حين سقط القرص»^(٣).

ورواية أرسلها الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص»^(٤). قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة... الخ»^(٥) إلى غير ذلك ممّا هو من هذا القبيل ويقف عليه المتتبع، وقد ادّعى فيها مع روايات أخر ستسمعها التواتر.

وأنت خير بأنّها لو لم تكن بأنفسها ظاهرة في القول المشهور - بناءً على ظهور غروب الشمس ومرادفاته الواردة في هذه الروايات في غيبوبة الشمس من الأفق الحقيقي لا مجرد غيبوبتها من الأفق الحسّي كما قد يدّعى - فلا أقلّ من عدم ظهورها في القول الآخر، لأنّ دعوى ظهورها في الغروب الحسّي غير مستبعدة.

فهي حينئذٍ إمّا مجملات بناءً على الاشتراك لفظاً فتنهض النصوص المتقدمة بياناً، أو مطلقات بناءً على الاشتراك معنى فتنهض تقييداً فتحمل على إرادة ما يلزم زوال الحمرة حملاً للمطلق على المقيد.

مع أنّها على فرض الدلالة على ما يخالف ذلك مقتولة بكثرتها وصحّة أسانيد أكثرها بعد ملاحظة إعراض المعظم، ولا سيّما ثقة الإسلام وشيخ الطائفة في كتبهما الثلاث عنها لأنّه يكشف عن أنّ فيها من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور شيئاً يمنع عن الاطمئنان والوثوق بصحّة مضمونها، ومع الفضّ عن ذلك أيضاً فهي لموافقها مذهب العامة

(١) الوسائل ٤: ١٨٣/٣٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٧/٢٧.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٩/٩، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٣/٣٩.

(٣) الوسائل ٤: ١٩١/١٨، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٨/٣٢.

(٤) الوسائل ٤: ١٧٩/١٨، ب ١٦ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٥٥/١٤١.

(٥) الوسائل ٤: ١٧٩/١٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٦٢/١٤٢.

كافة منصرفة إلى التقيّة، محمولة على إرادة ظاهرها إن كانت التقيّة للمفاعل، أو خلاف ظاهرها وهو القول المشهور إن كانت التقيّة للقائل، هذا كله على تقدير تسليم الدلالة وإلا فقد عرفت منعها.

نعم إنّما تسلم الدلالة في روايات أخرى:

مثل رواية عليّ بن الحكم عمّن حدّثه عن أحدهما «أنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال: إذا غاب كرسيّها؟ قلت: وما كرسيّها؟ قال: قرصها، فقلت: متى تغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره»^(١).

ورواية داود بن فرقد قال: سمعت أبي سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيّها»^(٢) إلى آخر ما في الخبر الأوّل.

ورواية سماعة بن مهران قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا ربما صلّينا ونحن نخاف أن تكون الشمس باقية خلف الجبل، أو قد سترها منّا الجبل، قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل»^(٣).

ورواية حريز عن أبي أسامة أو غيره قال: «صعدت مرّة جبل أبي قبيس والناس يصلّون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟ بش ما صنعت، إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجلّلها سحب أو ظلمة تظّلّها، وإنّما عليك مشرقك ومغربك، وليس على الناس أن يبحثوا»^(٤).

ورواية جارود قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا جارود ينصحبون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حدّثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلاً فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص»^(٥).

ورواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: صحبني رجل كان يمسي بالمغرب

(١) الوسائل ٤: ٢٥/١٨١، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٩/٢٧.

(٢) الوسائل ٤: ٢٥/١٨١، ب ١٦ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١٠/٧٤.

(٣) الوسائل ٤: ١/١٩٨، ب ٢٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧/٢٩.

(٤) الوسائل ٤: ٢/١٩٨، ب ٢٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٥٣/٢٦٤.

(٥) الوسائل ٤: ١٥/١٧٧، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٣٢/٢٥٩.

ويجلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا وجبت الشمس، وأصلي الفجر إذا استبان لي الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهي طالعة على آخرين بعد، قال: فقلت: إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا، وإذا طلع الفجر عندنا، ليس علينا إلا ذلك، وعلى أولئك أن يصلوا إذا غربت عنهم^(١).

ورواية أبان بن تغلب، وريبع بن سليمان، وأبان بن أرقم وغيرهم قالوا: «أقبلنا من مكة حتى كنا بواد الأخضر إذا نحن برجل يصلي، ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي ونحن ندعو عليه (حتى صلي ركعة ونحن ندعو عليه) وتقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلما أتيناها إذا هو أبو عبدالله جعفر بن محمد، فنزلنا وصلينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلما قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلي؟ فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت»^(٢).

لكن الخطب فيها سهل بعد ملاحظة رجحان معارضاتها عليها، فهي إما مطروحة أو محمولة على التقية، وهو الأظهر لوجود أماراتها في جملة منها، فلاحظ عتابه ﷺ لأبي أسامة في صعوده الجبل بقوله «ولم فعلت ذلك» وذمه على صعوده بقوله «بشما صنعت» فإنه لولا صعوده في معرض عثور المخالفين عليه الموجب لإصابتهم إتياء أو إمامه ﷺ أو سائر الشيعة بسوء لم يكن لذلك العتاب وهذا الذم جهة، إذ الصعود استظهاراً لو لم يكن راجعاً من جهة الاحتياط الراجح على كل حال فلا أقل من كونه أمراً جائزاً، وإنما يتجه العتاب والذم إذا كان صعوده مخالفة لخطاب إلزامي، ولا يعقل فيه ذلك إلا كونه مخالفة للتقية الواجبة.

وربما يستظهر من ذيل هذا الخبر الدلالة على المختار من باب بيان الواقع، وإن كان صدره للإرشاد إلى مراعاة التقية، لوضوح أنه لولا وجوب مراعاة زوال الحمرة من المشرق لم يكن لذكر المشرق مع المغرب فائدة إلا على احتمال كونه لبيان ضابط وقت الصبح، وهو بعيد لعدم سبق ذكر الصبح في الخبر.

(١) الوسائل ٤: ٢٢/١٧٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١٥/٧٥.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣/١٨٠، ب ١٦ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١٦/٧٥.

ولاحظ أيضاً رواية جارود كيف ضاق صدره ﷺ عن ضعفاء شيعته لعدم محافظتهم على التقية في مظانها وإذاعتهم خصائص مذهبهم التي أمروا بإخفائها، ومنها وقت صلاتهم الذي أذاعوه بكثرة تأخيرهم إياه، وقوله ﷺ: «فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص» صريح في عدوله ﷺ عما كان عليه أولاً إلى ما يقتضيه التقية تلبساً لأمر الوقت على المخالفين وصرفاً لهم عما اعتقدوا فيه ﷺ أو في الشيعة من المخالفة في الوقت.

ولاحظ أيضاً رواية أبان وصاحبيه، فإن قولهم «ونحن ندعو عليه» صريح في أن فعل الصلاة في هذه الساعة على ما هو طريقة المخالفين خلاف الواقع، ولذا استحق فاعله الدعاء عليه عندهم، ولا يكون إلا من جهة أن المعهود من مذهب الشيعة المأخوذ من أئمتهم غير ذلك، فلا يكون صلاته ﷺ فيها إلا لضرب من التقية، وكذلك فعله ﷺ في رواية زرارة المتقدمة عليها.

والعجب عن المستدلّين بهذه الروايات كيف غفلوا عن المراتب المذكورة مع وضوحها، وأعجب منه احتجاجهم برواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي المغرب حتى تغيب الشمس حيث يغيب حاجبها أو حاجبها»^(١) على اختلاف نسخ الرواية في هذا اللفظ مع ظهورها في المشهور المنصور لأنّ حواجب على ما عن صاحب الصحاح نواحيها ولا معنى محصل له إلا ضوءها، وعلى نسخة الحاج فهو صريح في الضوء على ما فسّر به، فالمسألة على القول المشهور بحمد الله واضحة.

وأما ما عن بعضهم من حمل روايات المشهور على الاستحباب، ففيه - مع أنّه ينافي فضيلة أول الوقت الثابتة بالنصوص المستفيضة، واستحباب المسارعة إلى فعل الصلاة الذي هو من فعل الخير الثابت بالكتاب والسنة بل الأدلة الأربعة - أنّه بعد ما عرفت ممّا لا داعي إليه، مع أنّ الاستحباب المذكور معناه كون الفضيلة في تأخيرها إلى زوال الحمرة، ومرجعها إلى التأخير طلباً لفضلها، وأمکن بذلك اندراجها في النهي الوارد في النصوص، ففي رواية رواها الصدوق في الأمالي على ما حكى قال: «وقال الصادق ﷺ: ملعون ملعون من آخر المغرب طلباً لفضلها، قال: وقيل له: إنّ أهل العراق يؤخّرون المغرب حتى تشبك

النجوم، فقال: هذا من عمل عدو الله أبي الخطاب»^(١).

ورواية محمد بن أبي حمزة عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ملعون من أخر المغرب طلب فضلها»^(٢) مع أنه يناهني ما رواه ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصليها»^(٣). ثم إن ظاهر إطلاق كلام الأصحاب أنه لا يعتبر في تحقق المغرب ولا في معرفته أمر آخر وراء زوال الحمرة المشرقية، وهو المستفاد من أكثر نصوص الباب، لكن في بعضها ما يوهم خلاف ذلك، من كون العبرة برؤية كوكب أو اشتباك النجوم المفسر بظهور جميع النجوم.

ففي رواية بكر بن محمد المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأل سائل عن وقت المغرب، فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم «فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي»^(٤) وهذا أول الوقت وآخر ذلك غيوبة الشفق»^(٥).

ورواية شهاب بن عبد ربّه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا شهاب، إني أحب إذا صليت المغرب أن أرى في السماء كوكباً»^(٦).

ورواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيرت الحمرة في الأفق، وذهبت الصفرة، وقبل [أن]»^(٧) تشتبك النجوم»^(٨).

وتحقيق المقام أن اشتباك النجوم - على معنى ظهور جميعها الملازم لزوال الحمرة المغربية - مما ينبغي القطع بعدم اعتباره في تحقق المغرب، وإنما اعتبر ذلك منتهى لوقت المغرب الذي مبدؤه زوال الحمرة المشرقية في النصوص المستفيضة القريبة من التواتر

(١) الوسائل ٤: ١٨٨/٧٦، ب ١٨ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١٤/٧٤.

(٢) الوسائل ٤: ١٩٢/٢٠، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٠/٣٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٨٩/٩، ب ١٨ من أبواب المواقيت، علل الشرائع: ٥/٣٥٠.

(٤) الأنعام: ٧٦.

(٥) الوسائل ٤: ١٧٤/٦، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٨/٣٠.

(٦) الوسائل ٤: ١٧٥/٩، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٤٠/٢٦١.

(٧) أثبتناه من المصدر.

(٨) الوسائل ٤: ١٧٦/١٢، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٢٤/٢٥٧.

المحمولة في كلام الأصحاب على وقت الفضيلة، بل الانتظار في وقت المغرب لاشتباك النجوم مما نهى عنه في عدة من الأخبار:

كخبر زيد الشحام قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أخر وقت المغرب حتى تشتبك النجوم من غير علة فأنا إلى الله منه بريء»^(١).

وخبر ذريح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أناساً من أصحاب أبي الخطاب يمسون بالمغرب حتى تشتبك النجوم، قال: برأت إلى الله ممن فعل ذلك متعمداً»^(٢).

وحينئذٍ فما في رواية محمد بن شريح المتقدمة لا بد من إطراره، أو حمله على إرادة منتهى وقت المغرب الفضيلي، أو على إرادة الشروع في الاشتباك ولو برؤية كوكب بناءً على التلازم الغالبي بينها وبين زوال الحمرة كما ادّعي، لعدم قائل بظاھرھا من أصحابنا عدى ما يوهمه العبارة المتقدمة لابن أبي عقيل من قوله «وذلك إقبال الليل وتقوية الظلمة في الجو واشتباك النجوم»^(٣) ولعله لذا أخذ بعض الأصحاب كصاحب الذخيرة^(٤) قولاً ثالثاً في المسألة، فإما أن يؤول بحمله على إرادة الشروع في الاشتباك أو استعداد النجوم للاشتباك، أو لا يلتفت إليه لشذوذه وشهادة النصوص بخلافه.

وأما رؤية الكوكب ولو واحداً فإن ثبت التلازم الغالبي بينها وبين ذهاب الحمرة، فورودها في عدة من الروايات غير مضرّ بكون علامة المغرب ذهاب الحمرة لأنها تحمل حينئذٍ على الغالب، وإلا فإن توقف اليقين بذهابها عليها كما لو اشتبه ذهابها لمانع عن استعماله فلا محيص من مراعاتها، تحصيلاً لليقين بدخول الوقت، وإلا فيبقى القطع بعدم اعتبارها شرعاً في الوقت، لا على أنها محققة له، ولا على أنها علامة عليه.

والروايتان المتقدمتان لا يلتفت إليهما إلا إذا حملتا على التلازم الغالبي أو غيره مما يقبله المقام، ولا يبعد كونهما من الموضوعات كما ربما يؤول إليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «أما أبو الخطاب فكذب، وقال: إنني أمرته أن لا يصلي هو وأصحابه المغرب حتى يروا كوكب كذا يقال له: القيّداني، والله أن ذلك الكوكب

(١) الوسائل ٤: ١٨٩/٨، ب ١٨ من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: ١/٣٢٠.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٩/١٢، ب ١٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٢/٣٣.

(٣) نقله عنه في المختلف ٢: ٢١.

(٤) الذخيرة: ١٩٣.

ما أعرفه»^(١). والله العالم.

ثم إن وقت المغرب - الذي أوله غروب الشمس وعلامته زوال الحمرة المشرقية - يمتد إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء إتماماً أو قصراً، أو ينقسم هذا المقدار إلى وقت الفضيلة وهو ما بين زوال الحمرة المشرقية وزوال الحمرة المغربية، ووقت الإجزاء وهو ما بعد وقت الفضيلة إلى آخر الوقت. ولك أن تقول: إن لتفضيلها وقتين: من الغروب إلى ذهاب الحمرة المغربية، ومنه إلى ربع الليل، وما بعدهما وقت الإجزاء. وهذه الأحكام قد علمت في تضاعيف المباحث السابقة، ولا سيما مباحث وقتي الفضيلة والإجزاء المنعقدة لإبطال القول بوقتي الاختيار والاضطرار قبلاً للمشهور، فلا حاجة إلى بسط آخر هنا، وإعادة ما مرّ على وجه الاختصار ثمة.

ثم يختص من الوقت المذكور بصلاة المغرب مقدار أدائها طال أو قصر، ويشترك ما بعده بينها وبين العشاء إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء فيختص بالعشاء، وهذا الحكم أيضاً يعلم بمراجعة تضاعيف مسألة الاختصاص والاشتراك بالنسبة إلى الظهرين وإن كان عنوان المسألة خاصاً بهما، فإن جهة الكلام ومناطه والخلاف فيها بالنسبة إليهما وإلى العشاءين واحد، كما أن دليل المختار وطريق الاستدلال واحد. وبالجمله الكلام الكلام والنقوض والإبرامات من الطرفين أيضاً مشتركة بين المقامين، فلا حاجة أيضاً إلى الإعادة.

ينبوع

الحقَّ أنَّ أوَّل وقت العشاء عند الفراغ عن المغرب ولو قبل زوال الشفق، كما عن ابن بابويه^(١) والشيخ في الاستبصار^(٢) والجمل^(٣) والسيد المرتضى^(٤) وابن الجنيد^(٥) وأبي الصلاح^(٦) وابن البراج^(٧) وابن زهرة^(٨) وابن حمزة^(٩) وابن إدريس^(١٠) وسائر المتأخرين و«هو المشهور بين الأصحاب» كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد^(١١) والمسالك^(١٢) والذخيرة^(١٣) وعن الروض^(١٤) «أنَّه أشهر» وعن كشف الرموز^(١٥) «أنَّه مذهب الأكثر» وعن الغنية^(١٦) والسرائر^(١٧) «الإجماع عليه» وعن المختلف «لا فرق بين الظهريين والعشاءين فمن قال بالاشتراك عند الفراغ من الظهر قال بالاشتراك عند الفراغ من المغرب»^(١٨) وعن غاية المرام^(١٩) «أنَّه بعد ما نسبته إلى بعض المتقدمين قال: «وعليه المتأخرون».

وفي مقابلة قول الشيخين^(٢٠) وابن أبي عقيل^(٢١) وسلار^(٢٢) «إنَّ أوَّل وقتها سقوط الشفق المفسَّر في النصِّ والفتوى بالحرمة المغربية وهو آخر وقت فضيلة المغرب» وعن نهاية^(٢٣) الشيخ التصريح بجواز تقديم العشاء قبل الشفق في السفر وعند الإعذار، وعن

-
- (١) الهداية: ١٣٠. (٢) الاستبصار ١: ٢٧٢. (٣) الجمل والعقود: ٥٩ فصل ٢ في ذكر المواقيت. (٤) المسائل الناصريات: ١٩٧. (٥) نقله عنه في المختلف ٢: ٢٤. (٦) الكافي في الفقه: ١٣٧. (٧) المهذب ١: ٦٩. (٨) الغنية: ٧٠. (٩) الوسيلة: ٦٧٠. (١٠) السرائر ١: ١٩٥-١٩٦. (١١) جامع المقاصد ٢: ١٨. (١٢) المسالك ١: ١٤٢. (١٣) الذخيرة: ١٩٧. (١٤) روض الجنان ٢: ٤٨٦. (١٥) كشف الرموز ١: ١٢٦. (١٦) الغنية: ٧٠. (١٧) السرائر: ١٩٥-١٩٦. (١٨) المختلف ٢: ٢٥. (١٩) غاية المرام ١: ١١٩. (٢٠) المفيد في المقنعة: ٩٣ والشيخ في النهاية: ٥٩، والخلاف ١: ٨٥، والمبسوط ١: ٧٥. (٢١) نقله عنه في المختلف ٢: ٢٤. (٢٢) المراسم: ٦٢. (٢٣) النهاية: ٥٩.

تهذيبه^(١) تقديمها إذا علم أو ظنَّ أنه إذا لم يصل في هذا الوقت لم يتمكن منه بعده. واستدلَّ على المشهور بعد الروايات بأنَّه يجوز فعلها عند الضرورة قبل ذهاب الشفق، ولولا أنَّه وقت لاستحال فعلها فيه كما لا يجوز تقديم المغرب على الغروب. وضعفه غير خفيٍّ لمنع الملازمة إن أُريد الوقت على الإطلاق، وعدم جدواه في ثبوت المطلوب إن أُريد الوقت بالنسبة إلى حال الضرورة، إذ لا محذور في كون ذلك الوقت خاصاً بالمعذور دون غيره، كما هو قضية ما عرفت عن الشيخ في النهاية^(٢).
فالعمدة الاستدلال بالروايات المستفيضة:

كرواية زرارة في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلى رسول الله ﷺ بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، وإنما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته»^(٣).

وروايته في الموثق أيضاً قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام وأبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقالا: لا بأس به»^(٤).
وموثقة عبيد الله وعمران ابني عليّ الحلبيين قالوا: «كنّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، وكان منا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: لا بأس بذلك، قلنا وأي شيء الشفق؟ فقال: الحمرة»^(٥).

وموثقة إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام يجمع بين المغرب والعشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة؟ قال: لا بأس»^(٦).
ويؤيدها رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخر المغرب في السفر حتّى يغيب الشفق، ولا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق»^(٧).

(١) التهذيب ٢: ٣٥ ذيل ح ٦٠، ب ٤ من أبواب المواقيت.
(٢) النهاية، ٥٩.
(٣) الوسائل ٤: ٢٠٢/٢، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٤٦.
(٤) الوسائل ٤: ٢٠٣/٥، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤/١٠٤.
(٥) الوسائل ٤: ٢٠٣/٦، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤/١٠٥.
(٦) الوسائل ٤: ٢٠٤/٨، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٤٧.
(٧) الوسائل ٤: ٢٠٢/١، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٥/١٨٠.

وموثقة جميل بن دراج قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعله لا بأس. قلت: فالرجل يصلي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ قال: لعله لا بأس»^(١).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق»^(٢).

ورواية إسحاق البطيخي قال: «رأيت أبا عبدالله عليه السلام صلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق»^(٣).

وأظهر الروايات دلالة رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٤).

ومرسلة الفقيه: قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حل الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٥).

واستدل أيضاً بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^(٦).

وصحيحة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه»^(٧).

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين

(١) الوسائل ٤: ١٩٦/١٣، ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣/١٠١.

(٢) الوسائل ٤: ٢٠٣/٤، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٥/١٠٧.

(٣) الوسائل ٤: ٢٠٤/٧، ب ٢٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٤/١٠٦.

(٤) الوسائل ٤: ١٨٤/٤، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٨/٨٢.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٤/٢، ب ١٧ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٢/٦٦٢.

(٦) الوسائل ٤: ١٨٣/١، ب ١٧ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٠/٦٤٨.

(٧) الوسائل ٤: ١٥٧/٤، ب ١٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥/٧٨.

إلا أن هذه قبل»^(١).

وكان مبناه على القول بالاشتراك، وإلا فدخل الوقتين معاً دفعةً واحدة غير ممكن، إلا أن يراد بهما الواحد المشترك، وهو مع مخالفته الظاهر منافع للقول بالاختصاص والاشتراك كما هو واضح، فوجب الحمل على دخولهما على التدرّج، ومعه لا يتفاوت الحال بين تأخر دخول وقت العشاء عن سقوط الشفق أو تقدّمه عليه، لصدق قضية الرواية على التقديرين.

حجة القول الآخر عدّة روايات:

مثل رواية عمران بن عليّ الحلبي المختلف في صحتها بشعبة بن ميمون قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق والشفق الحمراء، فقال عبيد الله: أصلحك الله إنّه يبقى بعد ذهاب الحمراء ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الشفق إنما هو الحمراء، وليس الضوء من الشفق»^(٢).

وصحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأول وقت العشاء ذهاب الحمراء، وآخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»^(٣).

وروايته المروية عن قرب الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: إذا غاب القرص، ثم سألت عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق»^(٤).

وروايته الأخرى أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي﴾^(٥) وهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمراء، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»^(٦).

وعن الشيخ^(٧) حمل الروايات السابقة على الضرورة، ولا ريب في بعده بل عدم قبول

(١) الوسائل ٤: ١١/١٨٦، ب ١٧ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ١٢/٢٨١.

(٢) الوسائل ٤: ١/٢٠٤، ب ٢٣ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ١١/٢٨٠.

(٣) الوسائل ٤: ٦/١٨٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٨/٣٠.

(٤) الوسائل ٤: ٣/٢٥، ب ٢٣ من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: ١٨.

(٥) الوسائل ٤: ٦/١٧٤، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٨٨/٣٠.

(٦) التهذيب ٢: ٣٠.

(٥) الأنعام: ٧٦.

أكثرها لذلك الحمل، والمتعين هو التصرف في هذه الروايات، والمعروف بينهم حملها على الفضيلة.

والتحقيق أن يقال: إنَّ أوَّل وقت العشاء الوارد فيها إمَّا بمعنى أوَّل وقت فضيلتها، أو بمعنى أوَّل وقت يمكن أن يقع فيه العشاء بعد أداء المغرب بآدابها ونافلتها من دون تعرض للفضيلة إثباتاً لها بالنسبة إلى العشاء ولا نفيّاً لها بالنسبة إلى المغرب، أو بمعنى أوَّل وقت لا يشاركها فيه المغرب في الفضيلة وإن شاركتها في الإجزاء وشاركت هي المغرب فيما قبله في الإجزاء بل في الفضيلة أيضاً.

ويلزمه تقدّم وقت فضيلة العشاء على زوال الشفق وعدم تأخر وقت فضيلة المغرب عنه، وعموم أفضليّة أوَّل الوقت مع استحباب المبادرة إلى فعل العبادة يساعد إلى الأخير، وهما مع ما تقدّم من تعدّد وقت فضيلة المغرب تساعد على الأوسط، وظاهر لفظ «يجب» في قول السائل «متى يجب العتمة» في الصحيح المتقدم بعد صرفه إلى إرادة الاستحباب يساعد على الأوّل.

ولعلّه الأقرب ليطرد وجه الجمع في جميع الروايات المعارضة لروايات المشهور، غير أنّه يوجب التخصيص في عمومات أفضليّة أوَّل الوقت، وعمومات استحباب المبادرة إلى العبادة. ولو حملناه على التقيّة لأنّ كون أوَّل وقت العشاء سقوط الشفق قول الجمهور على ما ذكره في التذكرة^(١) حملاً لباقي الأخبار على أوسط الوجوه سلم المقام عن هذا المحذور، مع كون هذا الوجه بنفسه أقرب الوجوه ذوقاً، بملاحظة أنّ المغرب بآدابها ونافلتها لا تقع في أقلّ ممّا بين زوال الحمرة المشرقيّة وسقوط الحمرة المغربيّة. ويحتمل التقيّة في جميع هذه الروايات.

ونقل الاحتجاج لهذا القول أيضاً بأنّ الإجماع واقع على أنّ ما بعد الشفق وقت للعشاء ولا إجماع على ما قبله فوجب الاحتياط، وبأنّها عبادة مؤقتة محتاجة إلى ابتداء مضبوط وأداء المغرب غير منضبط فلا يناف به وقت العبادة.

ويندفع الأوّل: بأنّ الاحتياط لا يعين الأوّل بل هو على تقدير كونه في مجراه لبيان كيفية العمل، مع أنّه بعد ملاحظة النصوص المتقدمة ليس في مجراه، لحصول الجمع بينها

وبين معارضها بما تقدّم وعدم العجز عن علاج التعارض، ولا يلزم من انتفاء الإجماع على ما قبل الشفق عدم كونه وقتاً بعد وجود دليل آخر عليه من طريق السنّة.

كما يندفع: بأنّ خروج أول وقت العشاء عن الانضباط لعدم انضباط أداء المغرب استبعاد، أو اعتبار ظني لا يلتفت إليه بعد مساعدة الدليل عليه، مع أنّه يرد نحوه على العصر التي أول وقتها عند الفراغ عن الظهر، مع أنّ قضيّة قاعدة الاختصاص والاشتراك في كلّ من العصر والعشاء هو الالتزام بكون أول وقتيهما عند الفراغ عن الظهر والمغرب، فبعد تسليم هذه القاعدة في العصر لا بدّ وأنّ تسلّم في العشاء أيضاً، إذ لا مانع هنا إلاّ عدم الانضباط وقد لغي في العصر. وإنكار أصل القاعدة حتّى في العصر رجوع إلى مسألة الاختصاص والاشتراك، وفيه - مع تقدّم الكلام في إبطاله مشروحاً - أنّه يقتضي كون أول وقت العشاء هو أول وقت المغرب، على معنى اشتراك الوقت من الغروب بين الصلاتين لا كون أوله ما بعد الشفق.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ينبوع

في وقت الصبح، وقد تقدّم البحث في آخره وأنّ الحقّ فيه ما هو المشهور من امتداده للمختار والمضطرّ إلى طلوع الشمس، خلافاً لما عليه جماعة من امتداده إليه للمضطرّ خاصّة، فأما المختار فيمتدّ بالنسبة إليه إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، كما عن ابن أبي عقيل^(١) وغيره^(٢) أو إلى أن يسفر الصبح كما عن الشيخ في الخلاف^(٣). ومستندهم الجمع بين الأخبار المتعارضة بحمل الدالّ منها على طلوع الشمس على الاضطرار، والدالّ منها على إسفار الصبح أو ظهور الحمرة المشرقيّة على الاختيار. وقد عرفت ما فيه، وأنّ الأولى في الجمع إبقاء الأوّل على ظاهره فيكون ما ذكر وقت الإجزاء، والتصرّف في الثاني بحمله على الفضيلة، وهذا كلّ ممّا لا يحتاج إلى الإعادة. وقد بقي الكلام في تحقيق أوّله من حيث الحكم والموضوع.

فنقول: إنّ أوّله طلوع الفجر الثاني المستطير في الأفق بإجماع علمائنا بل بإجماع العلماء كافّة كما في المدارك^(٤) وعن المعتمد^(٥) والمنتهى^(٦) والتذكرة^(٧) وشرح الرسالة لنجيب الدين^(٨) وبالإجماع كما عن الذكرى^(٩) وإرشاد الجعفرية^(١٠) وبلا خلاف كما عن الخلاف^(١١) وكشف الالتباس^(١٢) وغاية المرام^(١٣).

(١) نقله عنه في المختلف ٢: ٣١.

(٢) المحقّق في المعتمد ٢: ٤٥، والشهيد في الدروس ١: ١٤٠، وروض الجنان ٢: ٤٤٨، وابن حمزة في

الوسيلة: ٨٣ (٣) الخلاف ١: ٢٦٧ (٤) المدارك ٣: ٦١

(٥) المعتمد ٢: ٤٤ (٦) المنتهى ٤: ٨٨ (٧) التذكرة ٢: ٣١٦

(٨) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ١٠١ (٩) الذكرى ٢: ٣٤٩

(١٠) المطالب المظفرية: في وقت الصبح (١١) الخلاف ١: ٢٦٧

(١٢) كشف الالتباس: ٨٣ (١٣) غاية المرام ١: ١٢٠

وأما الموضوع: فالمراد بالفجر الثاني الوارد في النصّ والفتوى هو البياض المستطير في الأفق، وعن الصباح استطار الفجر انتشار، فهو البياض المنتشر في الأفق، ولذا قد يفسّر بالمعترض المتصل بالأفق. ويسمّى بالصبح الصادق لأنه صادق في إخباره بالصبح، ويقابله الفجر الأول المسمّى بالصبح الكاذب لكذبه في حكايته عن الصبح، وهو البياض المستدقّ المستطيل نحو الفوق يشبه بذنوب السرحان، قيل: الذي يتوسّط بينه وبين الأفق ظلمة.

وفي كشف الغطاء: ومبدؤه ظهور البياض المستطير في أسفل الأفق وهي المرتبة الأخيرة في البياض، فإنّ الشمس إذا غربت وأخذت في الدوران لم يزل ينقص ضوؤها من جانب المغرب في دورانها فتنتهي إلى المنتصف فتساوى نسبتها إلى المشرق والمغرب ويعتدل حال الجانبين وينتصف الليل، وبه يعتدل ضوء الشمس من الجانبين فإذا أخذت بالميل إلى المشرق أخذ الأفق المشرقي بالإضاءة خفياً حتّى يبقى مقدار ثلث الليل أو أقلّ فيبدو ظاهراً، ثمّ لم يزل يشتدّ ويقوّي حتّى يسمّى حينئذٍ بـ«الفجر الكاذب وذنوب السرطان» ثمّ يعترض في أسفل الأفق بياض كأنه مقام الذنب السرحان وهو الصبح والفجر الصادق، والمعبر عنه بـ«الخيوط الأبيض» وينتهي بظهور جزء من الشمس^(١) انتهى.

المبحث الثاني في أوقات النوافل

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في وقت نافلتَي الظهر والعصر، وفي كونه من الزوال إلى أن يصير الفيء قدمين لناقلة الظهر وأربعة أقدام لناقلة العصر - كما عن الشيخ في النهاية^(١) وموضع من التهذيب^(٢) وجمع من الأصحاب^(٣) بل هو المشهور بينهم كما في كلام جماعة^(٤) وفي الشرائع^(٥) «أنه أشهر» وعن كشف الرموز^(٦) «أنه مذهب الأكثر» - أو إلى أن يبلغ المثل في الظهر والمثلين في العصر، أو إلى أن يبقى لصيرورة الفيء مثل الشاخص مقدار ما يصلّي فيه فريضة الظهر ولصيرورته مثليه مقدار ما يصلّي فيه فريضة العصر - كما عن الشيخ في المبسوط^(٧) والخلاف^(٨) والجمل^(٩) والسيد أبي المكارم^(١٠) والحلي^(١١) وتبعهم جماعة من المتأخرين كالمتعبر^(١٢) والمنتهى^(١٣) والتحرير^(١٤) والتذكرة^(١٥) والتبصرة^(١٦) وجامع المقاصد^(١٧) وحاشية الميسي^(١٨) وعن حاشية الإرشاد^(١٩) «أنه أظهر» وعن الجعفرية^(٢٠) وشرحها^(٢١) «أنه أقوى» وعن الروض^(٢٢) «أنه متّجه» وفي الروضة «فيه قوّة» ويناسبه

-
- (١) النهاية: ٦٠. (٢) التهذيب ٢: ٢٤٨. (٣) كما في المدارك ٣: ٦٨.
(٤) كما في حاشية الإرشاد: ٢٠ والكفاية: ١٥ والروضة ١: ٤٨٨، وروض الجنان ٢: ٤٨٩.
(٥) الشرائع ١: ٦٢. (٦) كشف الرموز ١: ١٢٦. (٧) المبسوط ١: ٧٦.
(٨) الخلاف ١: ٢٥٦. (٩) الجمل والعقود: ٥٩ - ٦٠. (١٠) الغنية: ٧١.
(١١) السرائر ١: ١٩٩. (١٢) المتعبر ٢: ٤٨. (١٣) المنتهى ٤: ٩٥.
(١٤) التحرير ١: ١٧٩. (١٥) التذكرة ٢: ٣١٦. (١٦) التبصرة: ٢٠.
(١٧) جامع المقاصد ٢: ٢٠. (١٨) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ١٠٧.
(١٩) حاشية الإرشاد: ٢٠. (٢٠) الجعفرية (رسائل المحقق الكرّكي) كتاب الصلاة ١: ١٠٠.
(٢١) المطالب المظفرية: في وقت نافلة الظهر. (٢٢) روض الجنان ٢: ٤٨٩.

المنقول من فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وغيرهم من السلف من صلاة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها، وعلى ما ذكره من الأقدام لا يجتمعان أصلاً لمن أراد صلاة العصر في وقت الفضيلة انتهى^(١) - أو أن وقتها يمتد بامتداد وقت الفريضة، كما نقله في الشرائع^(٢) أقوال، ثالثها غير معلوم القائل كما نص عليه جماعة^(٣) لكن في كلام غير واحد^(٤) نسبته إلى الحلبي^(٥) لكن قيل: إن آخر وقت الفريضة عنده الأربعة للمختار والمثل للمضطر، فلا اختلاف بينه وبين أحد القولين الأولين في المعنى. نعم يظهر الميل إليه من العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح^(٦) وحاشية المدارك^(٧).

واعلم أن التعبير بالقدمين والأربعة أقدام في النص والفتوى، بناءً على اعتبار قامة الإنسان في الفيء أو شاخص يساوي قامة الإنسان في المقدار، أو أنهما كنايةتان عن سبعي الشاخص وأربعة أسباعه إن كان النظر فيهما إلى مطلق الشاخص، بناءً على كون قامة الإنسان في الأغلب سبعة أقدامه، وأخبار حائط مسجد رسول الله ﷺ ربما تساعد على الأول أو الثاني ولا سيما خبر إسماعيل الجعفي الآتي.

وكيف كان فالمعتمد هو القول الأول، لما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثم قال: إن حائط رسول الله ﷺ مسجد رسول الله ﷺ كان قامة، وكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صلى العصر. ثم قال: أتدري لِمَ جعل الذراع والذراعان؟ قلت لِمَ جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(٨).

وما رواه ثقة الإسلام في الحسن بل الصحيح عن محمد بن مسلم قال: قلت

(١) الروضة ١: ٤٨٨. (٢) الشرائع ١: ٦٢. (٣) كما في المدارك ٣: ٦٣. (٤) كما في مفتاح الكرامة ٥: ١١١، وكشف اللثام ٣: ٥٥. (٥) الكافي في الفقه: ١٥٨. (٦) مصابيح الظلام ٥: ٤٦٥. (٧) حاشية المدارك ٢: ٣١١. (٨) الوسائل ٤: ١٤١/٣ و٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٢١٧/٦٥٣.

لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا دخل وقت الفريضة أتنفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة. وإنَّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»^(١).

وفي معناهما روايات أخر يقف عليها المستتبع، فإنَّ ظاهر الصحيحين وغيرهما أن بلوغ الفيء ذراعاً أو ذراعين - الذي وقع التحديد به - منتهى وقت النافلة، فلا ينافي تقدّم وقت الفريضة عليه وكونه من زوال الشمس لا أنّه مبتدأ وقت الفريضة لئلا ينافي تأخر وقت النافلة عنه حتّى أنّها لو وقعت بعد أداء الفريضة لوقعت في وقتها أداء. بل قوله عليه السلام: «بدأت بالفريضة وتركت النافلة» كالصریح في خلاف ذلك.

فما في شرح المفاتيح بعد نقل الصحيحة الأولى من قوله «ومقتضى الرواية أن ذلك وقت تقديم النافلة على الفريضة لا أنّه وقت نفس النافلة، ولذا بعد هذا الوقت يتقدّم الفريضة على النافلة لا أنّها تترك»^(٢) ليس على ما ينبغي، فإنَّ فعل النافلة بعد الفريضة ليس من جهة الأمر الأوّل لكونه موقّطاً بسقوط بخروج وقته، بل بأمر آخر فيكون قضاءً.

فإن قلت: إنَّ هذا إنّما يصحّ إذا كان العلّة الباعثة على الترك المأمور به عند بلوغ الذراع والذراعين فقد مقتضى وهو الأمر الاستحبابي المفروض كونه موقّطاً، ولعلّه موضع منع لجواز استناده إلى وجود المانع وهو الأمر بالفريضة، كما ربّما يؤول إليه عدم جواز فعل النافلة فيما بعد ذلك مطلقاً ما لم يحصل أداء الفريضة وجوازه بعد حصول أدائها، فإنَّ ذلك يعطي كون عدم الجواز في الأوّل من جهة وجود المانع والجواز في الثاني لأجل ارتفاعه. قلت: هذا كلام مرجعه إلى دعوى اشتراط الأمر بالنافلة بفراغ الذمّة عن الفريضة، ولو صحّ ذلك لوجب اشتراطه به من حين الزوال وإلاّ لزم كونه مستعملاً في المطلق والمشروط معاً وهو باطل. وفرض الاشتراط على الوجه المذكور ينفيه دليل الخلف الناشئ من فرض صحّة التنفل قبل الفريضة ما لم يبلغ الفيء ذراعاً وذراعين.

وأما على المختار فيلزم ورود أمرين بالنافلة أدائي وقضائي، والأوّل وإن كان موقّطاً إلاّ أنّه بالقياس إلى فراغ الذمّة عن الفريضة مطلق، والثاني مشروط ولا معذور فيه. فهذا القول مع وضوح دليله أحوط، لشبهة التطوّع في وقت الفريضة الغير المأذون فيه يقيناً إلاّ

(١) الوسائل ٤: ٢٣٠/٢ و ٣، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، الكافي ٢: ٢٨٩/٥.

(٢) مصابيح الظلام ٥: ٤٦٥.

في القدمين والأربع.

وأما القول الثاني: فلم نقف له على مستند واضح، نعم في المعتبر بعد ما ذكر رواية زرارة المتقدمة^(١) قال: وهذا يدل على بلوغ المثل والمثلين، لأن التقدير أن الحائط ذراع، فحينئذ ما روي من القامة والقامتين جار هذا المجرى، ويدل عليه ما روي علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام القامة ذراع»^(٢) وعنه عليه السلام «قلت: كم القامة؟ قال: ذراع إن قامة رجل رسول الله ﷺ»^(٣) كانت ذراعاً»^(٤) فهذا الاعتبار يعود اختلاف كلام الشيخ عليه السلام لفظياً^(٥) انتهى.

واعترض عليه في الذكرى قائلاً بعد نقل عبارة المعتبر: وقد أخذ من تأويلات الشيخ في التهذيب لما اختلف من الأخبار هنا وتبعه في التذكرة، وهو منظور فيه من وجهين: أحدهما: منع الدلالة على المدعى، لأنه بناء على أن القامة ذراع واستشهد بما ذكر، ومن أين يعلم أن هذه القامة مفسرة لتلك القامة، والظاهر تغايرهما بدليل قوله عليه السلام: «فإذا مضى من فيئه ذراع وذراعان» ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ «من» هنا معنى، بل ولا للتقدير بالذراع والذراعين.

ويؤيد أن المراد بالقامة قامة الإنسان قوله عليه السلام: «فإذا بلغ فيئك ذراعاً وذراعين» تطبيقاً لبعض الكلام على بعض، ويدل عليه خبر إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا كان فيء الجدار ذراعاً صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، فقلت له: إن الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل، فقال: كان جدار مسجد رسول الله ﷺ يومئذ قامة»^(٦) وهذا يأبى عن حمل القامة على الذراع^(٧) إلى آخر ما ذكره عليه السلام. والتحقيق في دفعه: أن حمل القامة في الرواية على الذراع خلاف ظاهر لا يصار إليه إلا

(١) الوسائل ٤: ١٤١/٣ و ٤، ب ٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٠/٦٥٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٤٧/٢٦، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥١/٩٩٥.

(٣) الرجل: ما يوضع على ظهر الحيوان كالسرج، ويركب عليه (لسان العرب ١١: ٢٧٤).

(٤) الوسائل ٤: ١٤٥/١٦، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٣/٦٦.

(٥) المعتبر ٢: ٤٨.

(٦) الوسائل ٤: ١٤٣/١٠، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢١١/٥٨.

(٧) الذكرى ٣: ٣٥٩.

لشاهد، أمّا أولاً: فلظهور القامة بنفسها حيث تطلق في قامة الإنسان، لأنّه المعنى المعهود منها المنساق إلى الذهن في متفاهم العرف، وليست القامة من التشابهات، ولا ممّا لم يتعيّن معناه لغة أو عرفاً، ولا من الألفاظ التي تصرّف فيها الشارع بنقل أو ارتجال.

وأما ثانياً: فلأنّ تفسير الذراعين بأربعة أقدام - على ما هو في صدر الرواية - إنّما يناسب كون التقدير بالذراع والذراعين لملاحظة قامة الإنسان، لظهور الأقدام في أقدام الإنسان.

وأما ثالثاً: فلقوله ﷺ «فإذا بلغ فيّك ذراعاً» بل هذا لصراحته في اعتبار قامة الإنسان يأبى عن الحمل المذكور، والروايات المتكفّلة لتفسيرها بالذراع كخبر ابن حنظلة وغيرها - مع شذوذها وعدم عامل بها من الأصحاب وضعف أسانيدها - معارضة بما هو أقوى منها من الروايات المؤيدة بالرضوي «إنّما سمي ظلّ القامة قامة لأنّ حائط مسجد رسول الله ﷺ كان قامة»^(١) التي هي بين ظاهرة وصريحة في إرادة قامة الإنسان من القامة حيث تطلق في الباب:

كموثقة إسماعيل الجعفي المتقدّمة في عبارة الذكرى، فإنّ التحديد بالذراع في قوله ﷺ «إذا كان فيء الجدار ذراعاً» وبالقامة في قوله ﷺ «كان جدار مسجد رسول الله ﷺ يومئذ قامة»^(٢) دون الذراع في المقامين ولا القامة فيهما يوجب ظهور المغايرة.

وموثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعاً، قلت: ذراعاً من أيّ شيء؟ قال: ذراعاً من فيّك»^(٣) فإنّ قوله ﷺ «ذراعاً من فيّك» بصريح الإضافة إلى المخاطب في معنى قوله «ذراعاً من فيء قامتك» وينهض هذا شاهداً بأنّ المراد من الذراع حيثما أطلق ذراع من فيء قامة الإنسان، بل بأنّ المراد من القامة حيثما حدّ جدار مسجد رسول الله ﷺ بها قامة الإنسان، هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّه يظهر بالتتبع في الأخبار والآثار المروية عن الأئمة الأطهار أنّ القامة كانت تطلق عندهم على الظلّ، بل هو صريح مرسله يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سألته عمّا جاء في الحديث أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة

(٢) الذكرى ٣: ٣٥٩.

(١) فقه الرضا: ٧٦.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٥/١٨، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥١/٩٩٦.

وقامتين، وذراعاً وذراعين، وقدماً وقدمين، من هذا ومن هذا، ومتى هذا؟ وكيف هذا؟ وقد يكون الظل في بعض الأوقات نصف قدم؟ قال: إنما قال: ظل القامة ولم يقل: قامة الظل، وذلك أن ظل القامة يختلف مرةً يكثر ومرةً يقل، والقامة قامة أبدأ لا تختلف، ثم قال: ذراع وذراعان وقدم وقدمان فصار ذراع وذراعان تفسيراً للقامة والقامتين في الزمان الذي يكون فيه ظل القامة ذراعاً وظل القامتين ذراعين، فيكون ظل القامة والقامتين والذراع والذراعين متفقين في كل زمان معروفين، مفسراً أحدهما بالآخر مسدداً به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظل القامة ذراعاً كان الوقت ذراعاً من ظل القامة، وكانت القامة ذراعاً من الظل، وإذا كان ظل القامة أقل أو أكثر كان الوقت محصوراً بالذراع والذراعين، فهذا تفسير القامة والقامتين، والذراع والذراعين»^(١).

غير أنه يحتمل كون هذا الإطلاق مجازاً من باب تسمية المسبب باسم السبب ومع هذا نقول: إن القامة حيث تطلق على الظل كانت عبارة عن الذراع، ولا يلزم منه كونها عبارة عن الذراع أيضاً حيث تطلق على ذي الظل، فيكون معنى قوله ﷺ القامة ذراع في الروايات المتقدمة أن القامة بمعنى الظل ذراع، ولا يلزم منه كون القامة في الصحيحة المتقدمة التي أطلقت فيها على الجدار الذي هو من قبيل ذي الظل أيضاً ذراعاً.

ودعوى: أن القامة في عرف الأئمة ﷺ صارت اصطلاحاً في مقدار الذراع سواء أخذت بمعنى الظل أو ذي الظل، غير مسموعة، ولا يفي بإثباتها شيء من الأخبار، وربما يحتمل أن يكون معنى قوله ﷺ «القامة ذراع» ظل القامة ذراع بتقدير المضاف، مع أنها حيث أطلقت على الظل لم تتعين للذراع بل هي بمعنى الظل كانت تطلق عليه وعلى ما دونه وعلى ما زاد عليه حتى المثل، ومع هذا فليس في النصوص المفسرة للقامة بالذراع أن قامة حائط المسجد كانت ذراعاً، بل يحتمل أن القامة التي وردت في الروايات أنها من فيء الزوال للظهر وضعفها للمصر كانت ذراعاً، وبالجمل فبناء التمسك بالصحيحة المتقدمة لهذا القول على تفسير القامة الواردة فيها بالذراع ليرجع التحديد بها إلى اعتبار المثل والمثلين غير جيد، فالاستدلال بها غير ناهض.

وأما نقل الإجماع المحكي عن ابن زهرة على المثل والمثلين، فيوهنه أنه لا معنى

للإجماع مع شهرة خلافه.

وأما ما تقدّم عن الروضة من التمسك بفعل النبي والأئمة، ففيه: أنّه إنّما يتمّ على تقدير عدم تقدّم فضيلة العصر على انتهاء المثل، بأن يكون أوّل وقتها من حين بلوغ المثل، وهو على ما تقدّم تحقيقه من أفضليّة أوّل الوقت لكلّ صلاة واستحياب المبادرة إلى فعل العبادة ونحو ذلك موضع منع. وعليه ففعل نافلة العصر قبل الفريضة متّصلة بها مع اعتبار الأقدام لا ينافيان فعل العصر في وقت الفضيلة بل يجتمعان معه.

وقد يستدلّ لهذا القول بإطلاق الأمر بالنافلة المتناول لما بعد الذراع والذراعين إلى بلوغ المثل والمثلين، وبأخبار السبحة المصرّحة بجواز التقصير فيها وجواز التطويل المتناول لإطلاقه لما بعد القدمين والأربعة أقدام، كخبر ابن مسكان عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعاً قالوا: «كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ألا أنبئكم بأبين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا أن بين يديها سبحة، وذلك إليك إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت»^(١).

وخبر محمّد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين؟ فكتب عليه السلام: لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة، وهي ثمان ركعات إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر»^(٢) وفي معناهما روايات أخر.

وفي الأوّل منع إطلاق الأوامر المطلقة بالنوافل بالقياس إلى ما نحن فيه لورودها لإعطاء أصل مشروعيّة النوافل من غير نظر فيها إلى أوقاتها المعيّنة في الواقع، كيف؟ ولو صحّ هذا الإطلاق لقضى بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد وقت الفريضة من غير إشعار فيها بالمثل والمثلين، فهي بالقول الثالث أنسب. وتوهم: تقييد ذلك بالإطلاق بهما مع وضوح المقيّد من الروايات وغيرها، فاسد. كيف؟ ولو كان هناك ما يصلح مقيّداً صحّ بنفسه

(١) الوسائل ٤: ١٣١/١، ب ٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٢/٦٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٣٤/١٣، ب ٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٩/٩٩٠.

مستنداً لهذا القول، وقد عرفت منع وضوحه، مع أنه لو صحَّ توهم التقيد لوجب تقييده بالذراع والذراعين لنهوض الصحيحة المتقدمة لذلك التقيد.

وفي الثاني أيضاً منع الإطلاق النافع للمقام، لظهور الروايات المذكورة بحسب سياقاتها والأسئلة الواقعة فيها في الورد لرفع توهم عدم وقوع الفريضة قبل بلوغ الذراع والذراعين بزعم عدم دخول وقتها إلا بعدهما، فرغ الأئمة عليهم السلام هذا التوهم بقولهم: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر أو وقت الصلاتين»، فمعنى قولهم: «إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت» أنه إن شئت طوّلت السبحة إلى انتهاء الذراع والذراعين حتّى تأتي بالفريضة بعدهما، وإن شئت قصّرتها حتّى تفرغ عنها قبل بلوغ الذراع والذراعين، فتأتي بالفريضة قبل بلوغهما أيضاً.

نعم يحسن التمسك لهذا القول بموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني... إلى أن قال عليه السلام: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، وإذا كان ظلك مثلك فصل العصر»^(١).

وقويّة ابن بكير قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟... إلى أن قال: ودخل أبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إن زرارة سألتني عن شيء فلم أجبه، وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل صل الظهر في الصيف إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان مثلك»^(٢).

وقد سبق تمام الروايتين في مباحث وقت فضيلة الظهرين لظهور انطباقهما على هذا القول بناءً على أن الأمر بتأخير الفريضتين إلى المثل والمثلين ليس إلا لأجل نافتها، ولذا أن سيّد الرياض بعد ما رجّح القول الأوّل قال: «وإن كان القول الثاني ليس بذلك البعيد، لظاهر الموثق»^(٣) وذكر الموثقة المذكورة هذا.

ولكنّ الخطب فيهما بعد تسليم البناء المذكور سهل، لظهور سؤال القويّة حيث قال

(١) الوسائل ٤: ١٤٤/١٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٢/٢٢.

(٢) الوسائل ٤: ١٤٩/٣٣، ب ٨ من أبواب المواقيت، رجال الكشي ١: ٢٢٦/٣٥٥.

(٣) الرياض ٣: ٤٩.

السائل: «إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين» في كون المعهود ثمة لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام اعتبار الذراع والذراعين فهي على طبق المشهور.

مع تطرق المنع إلى البناء المذكور بالنسبة إلى الأمر بالتأخير عن المثل والمثلين، لكونها بمقتضى السؤال عن الإبراد كالصريح في أن العلة الباعثة على التأخير هو الإبراد المأمور به، وهو تأخير الصلاة إلى هذا المقدار لانكسار الحرّ وزوال اشتداده، بناءً على أن يكون الإبراد من البرودة كما نقل القول بذلك في المجمع، ولذا خصّ بالصيف، ولعلّ الحكمة في ذلك أن اشتداد الحرّ في وسط النهار في الصيف كان يمنعهم عن الإقبال إلى الصلاة أو الحضور فيها، أو الاجتماع في الجامع من أول الزوال أو غير ذلك، فاذن لهم في التأخير إلى المقدار المذكور لأن الحرّ ينكسر واشتداده يرتفع بمضيّ هذا المقدار.

وهذا ممّا لا إشعار فيه بامتداد وقت النافلة إلى المثل والمثلين، مع أن القول بذلك مطلق والروايتان مقيدتان بالصيف فلا تنطبقان عليه.

مع أن قوله عليه السلام: «إذا كان ظلك مثلك فصلّ الظهر...» الخ وكذا قوله عليه السلام: «صلّ الظهر إذا كان ظلك مثلك...» الخ محتمل لإرادة صلّ فيما بينه وبين الزوال ليكون بياناً لوقت الفضيلة وامتداده إلى المثل والمثلين، فليحمل عليه وإن كان خلاف الظاهر جمعاً بينه وبين ما تقدّم من النصوص بامتداد وقت الفضيلة في الظهرين إليهما.

ويؤيده ما أشرنا إليه سابقاً من الإجماع على عدم تأخر الفضيلة عنهما وعدم زيادة وقتها عليهما، فالأمر بتأخير الفريضة عنهما من دون علة مرجّحة له تفويت للفضيلة وهو غير سائغ، فإمّا أن يحمل على المعنى المذكور، أو يجعل العلة المرجّحة له الإبراد بالمعنى المتقدم، وهو الأظهر بملاحظة ما استظهرناه من القويّة.

ثمّ عن الشيخ في المبسوط^(١) والجمل^(٢) استثناء قدر إسقاع الفرضين عن المثل والمثلين، وعن المحقق الثاني^(٣) الموافقة له.

وفي المدارك^(٤) كما عن الذكرى^(٥) أن الأخبار لا تساعد.

وعن المسالك^(٦) «ظاهر الأصحاب أن هذا الوقت بأجمعه للنافلة ويحتمل استثناء قدر

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٠.

(٦) المسالك ١: ١٤٣.

(٢) الجمل والعقود: ١٧٤.

(٥) الذكرى ٢: ٣٦٠.

(١) المبسوط ١: ٧٦.

(٤) المدارك ٣: ٧٠.

الفريضة من آخره».

واعترضه في مفتاح الكرامة «أنَّ القائل بوقت الاختيار والاضطرار كيف يسجوز فعل النافلة قبل الفريضة إلى آخر وقت الاختيار، إذ يلزم تأخير الفريضة عنه من غير اضطرار»^(١). ويمكن دفعه: بحمل العذر في كلام الشيخ ونحوه من أهل القول بالاختيار والاضطرار على ما يعم المشاغل للإنسان فيكون التشاغل للنافلة حينئذٍ عذراً. وأمّا عدم مساعدة الأخبار فهو كما ذكره المدارك والذكرى إن أريد بالأخبار صحيحة زرارة المتقدمة على تأويل المعتمر، وما ذكرناه من الخبرين موثقة زرارة وقوية ابن بكير، ويظهر الثمرة فيما لو بقي من المثل والمثلين قدر النافلة فهل يؤثر ذلك للنافلة ويؤخر الفريضة، أو يؤثر للفريضة ويؤخر النافلة؟

وينبغي تحقيق المقام بملاحظة الأقوال في المثل والمثلين، فإن لم نجعلهما وقتي المختار ولا وقتي الفضيلة فالمتجه عدم استثناء قدر إيقاع الفريضتين، وإن جعلناهما وقتي المختار فالمتجه استثناءه لئلا يتأخر الفريضة عن وقتها بالنسبة إلى المختار إلا أن يعم العذر على وجه يشمل الاشتغال للنافلة، وإن جعلناهما وقتي الفضيلة فيدور الأمر بين فضيلة أداء النافلة في مقابلة قضائها وفضيلة الفريضة في مقابلة إيقاعها في وقت الإجزاء، ويرجح الثاني لأن فضيلة الأداء للنافلة مع إمكان أصل النافلة قضاء لا تكافئ فضيلة الفريضة، للتأكيد الوارد في أوقات الفضيلة في النصوص المتواترة.

وأمّا القول الثالث: فمستنده على ما احتمله في المدارك حسنة محمد بن عذافر قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدم منها ما شئت وأخر ما شئت»^(٢).

ومرسلة علي بن الحكم عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال لي: صلاة النهار ست عشرة ركعة أي النهار شئت، إن شئت في أوله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره»^(٣).

(١) مفتاح الكرامة ٥: ١١١.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٣/٨، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٦.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣٣/٦، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٤.

ونحوهما رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال: اعلم أن النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت»^(١).

ورواية عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: شئت عشرة ركعة متى ما تشطت، إن علي بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصلي فيها، فإذا شغله حسيعة أو سلطان قضاها، إنما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت»^(٢).

ورواية القسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: ست عشرة ركعة في أي ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلا أنك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل»^(٣).

ويرد على الحسنة وما في معناها من روايات الهدية: أن مقبولة النافلة متى ما أتى أمر مسلم لا ينكر، غير أنه لا ينافي كونها في بعض النهار أداء وفي غيره قضاء؛ ولا تعرض في الرواية للأداء والقضاء، ولا دلالة لها على أنها قبلت أداء متى ما أتى بها.

كما يرد على المرسلة وما في معناها أيضاً: أنها ترخيص في فعل النافلة في أي ساعة من ساعات النهار، وهذا أيضاً لا ينافي كونها في بعض الساعات أداء وفي الباقي قضاء. وبالجمله هذه الروايات لا دلالة فيها على كون إيقاعها في أي ساعة أداء، بل في رواية عبد الأعلى تصريح بالقضائية. ولا ينافيه ما في رواية ابن الوليد من كون فعلها في مواقيتها أفضل، إذ لا ريب في أن الأداء في النوافل أفضل مع جواز العدول فيها إلى القضاء، بل قوله عليه السلام: «مواقيتها» يقتضي أن لها من ساعات النهار أوقات معينة وليس حكم جميع الساعات واحداً. ولعله لذا كلفه لم يلتفت الأصحاب إلى هذه الروايات مع كثرتها واستفاضتها ليصيروا إلى القول المذكور استناداً إليها، وبقي القول شاذاً وقائله مجهولاً.

ثم بقي ممّا يتعلّق بنافلتي الظهر والعصر أمران:

أحدهما: عن الشيخ^(٤) وأتباعه^(٥) أنه إن خرج وقت النافلة ولم يتلبّس منها بشيء قدّم

(١) الوسائل ٤: ٢٣٢/٣، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٤٥٤/١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٣/٧، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٥.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣٣/٥، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٣.

(٤) النهاية: ٦٠، المبسوط ١: ١٢٨.

(٥) ابن البرّاج في المهدّب ١: ٧١، والعلامة في الإرشاد ١: ٢٤٣، والعاملي في المدارك ٣: ٧١.

الفريضة ثم قضاها، وإن تلبس منها بشيء ولو ركعة واحدة زاحم بها الفريضة وأتمها مخففة ثم صلى الفريضة، وهذا كما في الحدائق^(١) ومفتاح الكرامة^(٢) هو المشهور بين الأصحاب، بل عن مجمع البرهان^(٣) كونه المجمع عليه، وأفتى به المحقق^(٤) والعلامة^(٥) والشهيد^(٦) في كتبهم وكذا غيرهم^(٧) ممن تأخر عنهم، وبالجمله لم نجد فيه مخالفاً ولا نقل قول بالخلاف. والأصل فيه موثقة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان، وإن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدمان أتم الصلاة حتى يصلي تمام الركعات، فإن مضى قدمان قبل أن يصلي ركعة إذا زالت الشمس بدأ بالأولى ولم يصل الزوال إلا بعد ذلك، وللرجل أن يصلي من نوافل الأولى ما بين الأولى إلى أن تمضي أربعة أقدام، فإن مضت الأربعة أقدام ولم يصل من النوافل شيئاً فلا يصلي النوافل، وإن كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها، ثم يصلي العصر. وقال: للرجل أن يصلي إن بقي عليه شيء من صلاة الزوال إلى أن يمضي بعد حضور الأولى نصف قدم، وللرجل إذا كان قد صلى من نوافل الأولى شيئاً قبل أن تحضر العصر فله أن يتم نوافل الأولى إلى أن يمضي بعد حضور العصر قدم. وقال: القدم بعد حضور العصر مثل نصف قدم بعد حضور الأولى في الوقت سواء»^(٨).

ودالتها على المطلوب في كل من نافلتني الظهر والعصر واضحة، ولا حاجة إلى ضم عدم القول بالفصل، كما صنفه في الذخيرة^(٩) بزعم عدم وضوح دلالتها بالنسبة إلى نافلة الظهر. والظن على السند لاشتماله على جماعة من الفطحية، ثم دعوى اعتضاها بأنه محافظة على سنة لم يتضيق وقت فريضتها كما في المعتبر^(١٠) واستجوده في المدارك^(١١) بعد ملاحظة كونه موثقاً وانجباره مع ذلك بالعمل ليس على ما ينبغي.

وأما المحافظة على سنة لم يتضيق وقت فريضتها لوضوح ضعفها، فلا تصلح عاضدة لها

(١) الحدائق ٦: ٢١٥. (٢) مفتاح الكرامة ٥: ٢١٣. (٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٩.

(٤) المعتبر ٢: ٥٨، الشرائع ١: ٦٢، المختصر: ٢٢.

(٥) المنتهى ٤: ١٣٥، تحرير الأحكام ١: ٢٨، نهاية الإحكام ١: ٣٣٠.

(٦) الدروس: ٢٢ و ٢٣، الذكرى ٢: ٣٦٥، البيان: ٥٢. (٧) كما في الكفاية: ١٥، والمفاتيح ١: ٩٧.

(٨) الوسائل ٤: ٢٤٥/٢، ب ٤٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٣/١٠٨٦.

(٩) الذخيرة: ١٩٨. (١٠) المعتبر ٢: ٥٨. (١١) المدارك ٣: ٧١.

لو بنى على عدم اعتبار السند، إذ لا مستند لها في تأسيس الحكم الشرعي بها سوى قاعدة التسامح في السنن، وهي مع قيام احتمال المنع لشبهة التطوع في وقت الفريضة ليست في مجراها، هذا على ما اختاره من منع النافلة في وقت الفريضة، وأمّا على المختار كما سنقرّه فلا إشكال.

وأمّا ما في الجواهر^(١) من الاستدلال على الإتمام في صورة التلبّس بركعة بقوله ﷺ: «من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت كلّهُ»^(٢) ففيه: أن هذا ونحوه مسوق لبيان كون ما أدرك ركعة منه في الوقت وباقيه في خارجه أداء أو في حكم الأداء، وموضوعه ما جاز في حكم الشرع إتمامه في خارج الوقت بعد التلبّس به في الوقت كالفريضة، ولا بدّ من إحرازه في النافلة بعد ملاحظة شبهة التطوع في وقت الفريضة بدليل آخر، والرواية المذكورة وما بمعناها غير صالحة لإحرازه كما لا يخفى.

وأمّا اعتبار فعلها مخففة كما في الشرائع^(٣) وعن جماعة^(٤) فظاهر معتبره وجوبه، والمراد به على ما في كلام غير واحد الاقتصار على أقلّ ما يجزئ فيها كقراءة الحمد وحدها وتسبيحة واحدة في الركوع والسجود.

وعن بعض المتأخّرين^(٥) «أنّه لو تأدّى التخفيف بالصلاة جالساً أثره على القيام لإطلاق الأمر بالتخفيف» وعن المسالك^(٦) التأمّل فيه «من إطلاق الأمر بالتخفيف ومن الحمل على المعهود وكون الجلوس اختياراً خلاف الأصل».

وفي الوجهين معاً ما لا يخفى، أمّا إطلاق الأمر بالتخفيف فأقصاه جواز الجلوس لا تعيّه. وأمّا الحمل على المعهود فلأنّ معهوديّة القيام في النافلة إن سلّمناها بالقلبة غير مانعة عن الجلوس فيها بعد ورود الرخصة فيه اختياراً في مطلق النوافل في النصوص على ما تقدّم تحقيقه في محلّه. وبذلك يعلم ما في دعوى كون الجلوس اختياراً خلاف الأصل،

(١) الجواهر ٧: ٢٩١. (٢) لم نعث على رواية بهذا اللفظ: بل أرسله في المدارك ٣: ٩٣.

(٣) الشرائع ١: ٤٨.

(٤) منهم الشهيد في المسالك ١: ١٥، والراقي في المستند ١: ٢٤١، والبحراني في الحدائق ٦: ٢١٦، و القاضي في المهذب ١: ٧٢، والطباطبائي في الرياض ٣: ٨٢.

(٥) كالفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ١٦٩، والبحراني في الحدائق ٦: ٢١٦، والعاملي في المدارك ٣: ٧١، والطباطبائي في الرياض ٣: ٨٢.

(٦) المسالك ١: ١٥.

لمنع مخالفته الأصل إن أُريد به القاعدة المقررة في الشريعة، لفرض ثبوت الرخصة فيه مطلقاً في النوافل.

وأما وجوب أصل التخفيف على ما هو ظاهر الجماعة فدليله غير واضح، بل إطلاق الموثقة المتقدمة ربما يأباه، ولعله لورود النص به وإن لم نقف عليه، كما يشير إليه تعليل إيثار الجلوس بإطلاق الأمر بالتخفيف، على ما عرفت عن المسالك وبعض المتأخرين. وربما أمكن دعوى الإشارة إلى وجوبه في ذيل الموثقة حيث قيّد الحكم بمضي نصف قدم عن حضور الأولى ومضي قدم من حضور العصر، لكنّ الذي يمكن أن يعول عليه في وجوب التخفيف من باب التسليم إنّما هو قاعدة الاقتصار في الحكم المخالف، لصوم المنع عن التطوع في وقت الفريضة بعد خروج وقت النافلة على القدر المقطوع بخروجه عن الصوم، وهذا يقضي بمراعاة التخفيف حتّى إيثار الجلوس على القيام لو كان أخفّ.

وفي الذكرى^(١) كما عن البيان^(٢) والدروس^(٣) وتبعه جماعة منهم شارح الدروس^(٤) أنّ الأقرب أنّه يصلّيها أداءً تنزيلاً لها منزلة صلاة واحدة أدرك منها ركعة واحدة. ويشكل بعدم ثبوت ذلك التنزيل بالدليل، وعدم تعرّض النصّ الوارد في المسألة للأداء والقضاء، فالأحوط إذاً أن لا يتعرّض لهما في النية.

ثم إنّ ظاهر النصّ والفتوى^(٥) كصريح غير واحد اعتبار الركعة التامة في الركعة المتلبّس بها، ويتحقّق تمام الركعة بتمام السجدة الثانية وإن لم يرفع رأسه، فلو تلبّس منها بما دون الركعة التامة حتّى أنّه لو خرج الوقت وهو في الركوع أو السجدة الأولى من الركعة الأولى، فلا مزاحمة اقتصاراً على الظاهر أو القدر المتيقّن من مورد النصّ. قال في جامع المقاصد: «ولا يكفي للمزاحمة إدراك الركوع، لأنّ في الرواية اعتبار إدراك ركعة»^(٦) وقضيّة هذا كلّها تعيّن قطع النافلة فيما دون الركعة التامة.

وهل يعتبر في المزاحمة الاشتغال بالنافلة أو يكفي فيها بقاء مقدار ركعة واحدة من

(٢) البيان: ٥٢.

(١) الذكرى ٢: ٣٦٥.

(٤) شرح الدروس ١: ٥٥٤.

(٣) الدروس: ٢٢-٢٣.

(٥) كما في حاشية المحقّق الثاني في فوائد الشرائع: ٢٧ وفي المسالك ١: ١٤٣، والروض ٢: ٤٩.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٤١.

وقت النافلة وإن لم يتشاغل بها بعد، فيجوز له الشروع فيها حينئذٍ وإتمامها بعد خروج الوقت ظاهر الفتاوي، وحيث عبّر فيها بالتلبّس هو الأوّل بل هو ظاهر النصّ أيضاً. ويحتمل الثاني بناءً على أنّ المناط إدراك ركعة واحدة لا مضى الوقت بعد إدراكها، وهو مشكل، والوقوف مع ظاهر النصّ والفتوى أولى وأحوط، ولم نقف على من تعرّض لذلك الفرع. وفي جامع المقاصد كما عن الروض «أنّه لو ظنّ ضيق الوقت فصلّى الفرض ثمّ تبين بقاؤه، فالظاهر أنّ وقت النافلة باقٍ»^(١).

واستشكله في الرياض «فيما لو كانت نافلة الظهر إذ فعلها بعد فريضة فعل نافلة في وقت فريضة لم يعلم استثناءه، لاختصاص المستثنى لها من النصّ والفتوى بحكم التبادر بفعلها في وقتها قبل فريضة لا مطلقاً»^(٢).

ويدفعه: أنّ استثناءها إنّما ثبت بدليل التوقيت لها المتضمّن للإذن في فعلها في الوقت الممتدّ إلى قدمين أو أربعة أقدام، فيكون ذلك المقدار من وقت الفريضة مخرجاً عن عموم المنع من التطوّع في وقت الفريضة، وقضية خروجها عن حكم وقت الفريضة جواز إيقاع النافلة فيه مطلقاً، غاية الأمر اعتبار تقديم النافلة على الفريضة وهو حكم آخر ثبت بالدليل من غير مدخلية له في الوقت المضروب لها المخرج عن حكم وقت الفريضة، فإذا أخلّ بذلك الحكم خطأً أو نسياناً بتقديم الفريضة مع كون ما بعدها إلى انتهاء القدمين ممّا يسع للنافلة لم يلزم خروجه عن كونه وقتاً لها وقضية كونه وقتاً لها، تضمّنه الرخصة في إيقاعها فيه ولو صدق عليها أنّها نافلة في وقت الفريضة، إلّا أن يقال باختصاص التوقيت ولو من جهة انصراف دليله بغير محلّ البحث، ولا يخفى بعده، ومع ذلك فالأحوط تأخيرها إلى الفراغ من العصر ليأتي بها قضاءً.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ حيث ذكر فيه الأولى والعصر اختصاص المزاحمة بغير صلاة الجمعة وهو المصرّح به في كلام جماعة كالذكرى^(٣) وروض الجنان^(٤) وغيرهما^(٥) استناداً إلى كثرة الأخبار بتضييق وقتها التي منها: صحيحة زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ من الأمور أموراً مضيقّة وأموراً موسّعة، وإنّ الوقت وقتان، الصلاة ممّا فيه السعة، فربّما

(٣) الذكرى ٣: ٣٦٥.

(٢) الرياض ٣: ٨٢.

(١) جامع المقاصد ٢: ٤١.

(٥) كمستند الشيعة ١: ٢٤٢، والدروس ١: ١٤٠.

(٤) روض الجنان ٢: ٤٩١.

عجل رسول الله ﷺ وربما أخر إلا صلاة الجمعة، فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيّق، إنما لها وقت واحد حين تزول، وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»^(١).

وفي تسري الاختصاص إلى يوم الجمعة لمن لا يصلي الجمعة احتمال ذكره في روض الجنان^(٢) على ما حكى عنه استناداً إلى صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال يقدم أو نحو ذلك، إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فإنها حين تزول»^(٣) وهو ضعيف والرواية ظاهر الانطباق على الصحيحة الأولى، فالأظهر المزاحمة في يوم الجمعة مع انتفاء صلاتها عملاً بإطلاق النص، وإن كان عدمها فيه خروجاً عن شبهة الحرمة أحوط.

وثانيهما: أن في جواز تقديم النوافل النهارية على الزوال مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو الجواز لعذر لمن علم أنه إن لم يقدمها اشتغل عنها ولم يتمكن من قضائها، احتمالات، أولها: (٤) المشهور بين الأصحاب كما في الذخيرة^(٥) وغيرها^(٦). وفي الذكرى^(٧) كما عن الدروس^(٨) جعل الثاني وجهاً، وعن الأردبيلي^(٩) استظهاره: ويظهر الميل إليه من المدارك^(١٠) والبهاني في حاشية المدارك^(١١) بل في شرح المفاتيح^(١٢) واختاره في الذخيرة^(١٣) والحدائق^(١٤). والثالث مختار الشيخ في التهذيب^(١٥) وتبعه الفاضل في شرح الدروس^(١٦). ومستند المشهور أن الصلاة وظيفة شرعية فيقف إثباتها على مورد النقل، والمنقول فعلها بعد الزوال في غير يوم الجمعة، فلا يكون تقديمها عليه مشروعاً.

ويدل ظاهر عدة روايات: كرواية عمر بن أذينة - في الحسن بل الصحيح - عن عدة أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول

(١) الوسائل ٧: ٣١٦/٣، ب ٨ صلاة الجمعة وآدابها، التهذيب ٣: ٤٦/١٣.

(٢) روض الجنان ٢: ٤٩١.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٤/١١، ب ٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٩/٢١.

(٤) كذا في الأصل: والصواب: ثانيها.

(٥) الذخيرة: ١٩٩.

(٦) كما في الحدائق ٦: ٢١٧.

(٧) الذكرى ٢: ٣٦١.

(٨) الدروس: ٢٢.

(٩) (١٠) المدارك ٣: ٧٢.

(٩) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٢.

(١١) حاشية المدارك ٢: ٣١٤.

(١٢) (١٣) الذخيرة: ١٩٩.

(١٢) مصابيح الظلام ٥: ٤٧٠.

(١٤) الحدائق ٦: ٢١٩.

(١٥) التهذيب ٢: ٢٦٧ ذيل ح ١٠٣.

(١٦) شرح الدروس ١: ٥٥٢.

الشمس، ولا من الليل بعد ما يصلي العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل»^(١).
ورواية زرارة في الصحيح على الأظهر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس»^(٢).

ورواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس فإذا زال النهار قدر نصف إصبع صلى ثمان ركعات»^(٣).
فإن استمرارهم عليهم في التأخير عن الزوال يكشف عن عدم مشروعية التقديم مطلقاً أو بلا عذر، هذا مضافاً إلى النصوص الواردة بالتوقيت للنوافل الظاهرة في عدم مشروعية تقديمها على أوقاتها المعينة المضروبة لها.

حجة القول الثاني عدة روايات، تقدم ذكرها في مستند القول بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد الفريضة، مثل رواية محمد بن عذافر ومرسلة علي بن الحكم ورواية عمر بن يزيد ورواية عبد الأعلى ورواية القسم بن الوليد^(٤) وحملها الشيخ «على من علم من حاله أنه إن لم يقدمها اشتغل عنها ولم يتمكن من قضائها»^(٥).

فأما مع ارتفاع الأعذار فلا يجوز تقديمها مستنداً عليه رواية محمد بن مسلم قال «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل من أول النهار؟ فقال: نعم إذا علم أنه يشتغل فيعجلها في صدر النهار»^(٦).

ويقرب منها رواية إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أشتغل، قال: فاصنع كما نصنع، صل ست ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر يعني ارتفاع الضحى الأكبر، واعتد بها من الزوال»^(٧). وبذلك ظهر مستند القول الثالث.

(١) الوسائل ٤: ٢٣٠/٥، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٦/١٠٦٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣١/٦، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٦/١٠٦١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣١/٧، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٢/١٠٤٥.

(٤) الوسائل ٤: ٢٣٢ و ٢٣٣/٣ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٣.

و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦. (٥) التهذيب ٢: ٢٦٧.

(٦) الوسائل ٤: ٢٣١/١، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٤٥٠/١.

(٧) الوسائل ٤: ٢٣٢/٤، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٢.

ويشكل - مع عدم وضوح دلالة بعض هذه الروايات على إرادة الرواتب - بأن هذا الحمل معارض باحتمال حملها على إرادة النهار وساعاته مما بعد الزوال لا مما قبله، مع أن الحمل كما أنه تخصيص في هذه الروايات فكذلك يوجب التخصيص في نصوص التوقيت بحمله على كون الوقت المضروب لنوافل الظهرين على كونه وقتاً لمن لا عذر له، بل يوجب التخصيص في خبر عمر بن أذينة وتالييه^(١) كما هو واضح، إلا أن يمنع عمومها بدعوى ظهورها في انتفاء العذر لكنّ التخصيص في روايات التوقيت لازم البتة، فأما على الحمل الذي ذكرناه فهي سليمة عن هذا التخصيص.

نعم يشكل الحال في رواية محمد بن مسلم الظاهرة في مشروعية التقديم مع العذر، فلا بد من إطراحها أو التأويل فيها إن كانت قابلة لها.

فالإنصاف أنها لمخالفتها المشهور وعدم ظهور عامل بها من أساطين الأصحاب عدى الشيخ في التهذيب - على ما عرفت - مع احتمال عدم كون عمله بها على جهة الإفتاء بمضمونها، بل بناءً على أنه ذكر شاهد لما احتمله في الروايات العامة المتقدمة لمجرد الجمع بينها وبين نصوص التوقيت وغيرها مما يأتي جواز التقديم ورفع التنافي الظاهري عما بين روايات أهل العصمة كما هو ديدنه في كتابيه التهذيب والاستبصار، لا تورث اطمئناناً يكفي في رفع اليد عن ظواهر أدلة التوقيت والخروج عن عمومها بالقياس إلى المعذور وغيره، إن أريد بالمعذور ما يكون عذره عرفياً، وأما المعذور بالعذر العقلي أو الشرعي المانع عن فعل النافلة فالالتزام بسقوط تكليفه بالنافلة أهون من التزام جواز تقديمها على الزوال الذي مرجعه إلى التقديم على الوقت، هذا كله بالقياس إلى ما عدى يوم الجمعة.

وأما فيه فينبغي القطع بجواز تقديم نوافله على الزوال بل استعبابه مع زيادة أربع على ستة عشر ركعة، والتفريق في فعلها بإيقاع ست عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست قبل الزوال وركعتان عند الزوال، ولعله مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام^(٢) بل المشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد قائلاً: «وأما

(١) الوسائل ٤: ٢٣٠/٧٥، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٦/١٠٦٠ و ١٠٤٥.

(٢) كشف اللثام ٤: ٣٠٠.

التوافل فالمشهور بين الأصحاب استحباب عشرين ركعة وأنَّ الأفضل تقديمها، ويجوز تأخير جميعها إلى بعد العصر^(١) وعن السرائر «عليه عمل الطائفة»^(٢) وعن الغنية «الإجماع عليه»^(٣).

وفي مفتاح الكرامة عند شرح عبارة القواعد «ويجوز إبقاؤها بعده قال: أي بعد الزوال مقدّمة على الفرضين أو متأخرة عنهما أو متوسطة بينهما أو بالتفريق كما في الروض»^(٤) وللقول في تفاصيل هذه المراتب والخلافات الواقعة محل آخر يأتي في باب الجمعة إن شاء الله.

المسألة الثانية : أول وقت نافلة المغرب بعد الفراغ عن الفريضة ويمتدّ إلى ذهاب الحمرة المغريّة، والظاهر أنَّ هذا المقدار إجماعي، وعليه ينزل الإجماع المنقول عن الغنية^(٥) والمنتهى^(٦) وما في المعتمد^(٧) من قوله «وهو مذهب العلماء». وما في المدارك^(٨) من قوله: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً».

وهل ينقطع عنده أو لا؟ المشهور الأول، وعن البيان^(٩) والروضة^(١٠) «أنَّه المشهور» وعن الدروس^(١١) «أنَّه المشهور بين المتأخّرين» وفي جامع المقاصد^(١٢) «قاله الشيخ والجماعة». وعن الذكرى^(١٣) والدروس^(١٤) الميل إلى أنَّه يمتدّ بامتداد وقت الفريضة وإن كان الأفضل المبادرة إليها، وفي المدارك^(١٥) هو متّجه، وعن كاشف اللثام^(١٦) أنَّه جيّد، ويظهر الميل من جماعة من متأخري المتأخّرين.

واستدلّ في المعتمد^(١٧) على المشهور «بأنَّه وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء فكان الإقبال فيه على النافلة حسناً وعند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة... إلى أن قال: ويدلّ على أن آخر وقتها ذهاب الحمرة ما روي من منع النافلة في وقت الفريضة روى ذلك جماعة منهم محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا دخل

| | | |
|--------------------------|---------------------------|---------------------|
| (١) جامع المقاصد ٢: ٤٣٤. | (٢) السرائر ١: ٣٠١. | (٣) الغنية: ٧٢. |
| (٤) روض الجنان ٢: ٤٩١. | (٥) مفتاح الكرامة ٣: ١٦٤. | (٦) الغنية: ٧٢. |
| (٧) المنتهى ٤: ٩٦. | (٨) المعتمد ٢: ٥٣. | (٩) المدارك ٣: ٧٣. |
| (١٠) البيان: ٤٩. | (١١) الروضة ١: ٤٩١. | (١٢) الدروس ١: ١٤١. |
| (١٣) جامع المقاصد ٢: ٢٠. | (١٤) الذكرى ٢: ٣٦٧. | (١٥) الدروس ١: ١٤١. |
| (١٦) المدارك ٣: ٧٤. | (١٧) كشف اللثام ٣: ٥٧. | (١٨) المعتمد ٢: ٥٣. |

وقت الفريضة فلا تطوع»^(١).

وتتظّر فيه صاحب المدارك بأن «من المعلوم أنّ النهي عن التطوّع وقت الفريضة إنّما يتوجّه إلى غير الرواتب، للقطع باستحبابها في أوقات الفرائض وإلا لم يشرع نافلة المغرب عند من قال بدخول وقت العشاء بعد مضيّ مقدار ثلاث ركعات من أوّل وقت المغرب، ولا نافلة الظهرين عند الجميع»^(٢) انتهى، وتبعه فيه في الذخيرة^(٣).

ويمكن دفعه؛ بأنّه إن أريد بعدم توجّه النهي عن التطوّع وقت الفريضة إلى الرواتب عدم شمول النهي الوارد في النصوص لها، ومرجعه إلى إنكار العموم في تلك النصوص بحيث يتناول الرواتب، ففيه: أنّه مجازفة لا ينبغي الإصغاء إليها، كيف وما تقدّم من الأصحاب في المسألة المتقدّمة من منع الشروع في نافلة الظهرين إذا خرج وقتها ولم يتلبّس منها بركعة مبنيّ على عموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة، بل الدعوى المذكورة يكذبها الأخبار المستفيضة المعلّلة لتحديد الظهرين بما بعد القدم والقدمين أو الذراع والذراعين أو القدمين والأربعة أقدام، بأن لا يكون تطوّع في وقت الفرض.

وإن أريد به عدم الشمول من جهة الاستثناء المخرج للرواتب عن النهي العام، ففيه: أنّ القدر المسلّم الثابت إنّما هو استثناء الرواتب في أوقاتها المضروبة لها شرعاً، وكون ما بعد الحرة المغربية من وقت نافلة المغرب أوّل المسألة، فإمّا أن ينكر التوقيت في تلك النافلة وهو دفع للضرورة، أو يثبت كون ما بعد الحرة أيضاً وقتاً، وأتّى له بذلك؟ أو يلتزم بما ذكره المعتبر.

وأما ما عن كاشف اللثام^(٤) في دفعه أيضاً من أنّ المراد من الأخبار النهي عن فعل النوافل عند تضيّق الفرائض، ففيه: أنّ هذا تقييد يحتاج إلى دليل.

وأما الاعتراض عليه أيضاً بما عن الذكرى^(٥) من «أنّ هذا يتمّ على مذهب الشيخ القائل بعدم دخول العشاء إلا بعد الحرة أمّا على قوله وقول الأكثر من دخولها بعد الفراغ عن المغرب فلا يتمّ» ففيه أيضاً أنّ ما بين الفراغ عن المغرب وزوال الحرة وإن كان على هذا

(١) الوسائل ٤: ٢٢٧/٣، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦١.

(٣) الذخيرة: ١٩٩.

(٢) المدارك ٣: ٧٤.

(٥) الذكرى ٢: ٣٦٧.

(٤) كشف اللثام ٣: ٥٧.

القول وقتاً للعشاء، غير أنه مستثنى من عموم النهي عن التطوع وقت الفريضة بالإجماع وغيره، ولا دليل على كون ما بعد الحمرة أيضاً من المستثنى.

وعن المنتهى الاحتجاج للمشهور بما رواه ابن بابويه عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله ﷺ «فإذا آبت الشمس وهو أن تغيب صلى المغرب ثلاثاً، وبعد المغرب أربعاً، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء»^(١) قال: وهذا يدل على أن آخر وقتها غيبوبة الحمرة كما قلنا، لأن اشتغال الرسول ﷺ بالعشاء في ذلك الوقت إنما يكون بعد دخول وقت العشاء وحينئذ لا تطوع انتهى^(٢).

وفيه نظر، لعدم دلالة على عدم دخول وقت العشاء فيما قبل ذلك، وعدم دلالة أيضاً على أن هذا الوقت غير صالح للنافلة.

واستشهد في المدارك^(٣) لما استوجهه من قول الذكرى والدروس بصحيفة أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة، فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع بينهما، ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلى العشاء الآخرة»^(٤). وأضاف إليها البهبهاني في حاشية المدارك^(٥) رواية رجاء بن أبي ضحأك «أن الرضا عليه السلام كان إذا صلى المغرب وسلم وجلس في مصلاه يستبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ما شاء الله، ثم يسجد سجدة الشكر ثم يرفع رأسه ولم يتكلم حتى يقوم فيصلّي أربع ركعات بتسليمتين...»^(٦) الخ.

ودلالتها على المطلوب غير بعيدة، بناءً على ظهور الأولى في كون الأربع نافلة المغرب مع كون هذه الصلاة في أيام الموسم، غير أن الأولى مندفة بمعارضة ما ورد في أخبار عديدة، من أن المفيض من عرفات إذا صلى المغرب في المزدلفة أخر النافلة إلى ما بعد العشاء، كما يندفع الثانية بالضعف الغير المنجبر مع مخالفتها الشهرة وإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما، فلا تورثان الاطمئنان الكافي في مقام الاستنباط.

(١) الوسائل ٤: ٦٦/٦، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه ١: ١٤٦/٦٧٨.

(٢) المنتهى ٤: ٩٦.

(٣) المدارك ٣: ٧٤.

(٤) الوسائل ٤: ٢٢٤/١، ب ٣٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٣/١٠٥٠.

(٥) حاشية المدارك ٢: ٢٨٩.

(٦) الوسائل ٤: ٢٤/٥٥، ب ١٣ من أبواب الفرائض.

وأما الاستدلال عليه أيضاً بالنصوص الواردة باستحباب نافلة المغرب بعدها، كما أوماً إليه السيّد في الرياض^(١) بناءً على شمول البعديّة لما بعد الحرة أيضاً. ففيه: منع الإطلاق فيها بالنظر إلى الوقت بعد ملاحظة ورودها لإثبات أصل الاستحباب من دون تعرّض للوقت أصلاً، فالأولى بل الأحوط الوقوف مع المشهور اقتصاراً فيما خالف عموم المنع على مورد اليقين، وليس إلّا ما بين زوال الحرة والفراغ من المغرب للشك في شمول الإجماع لما بعدها.

وعليه فلو زالت الحرة ولم يتلبّس بشيء من النافلة بدأ بالفريضة، وإن تلبّس بركعتين منها ففي كلام جماعة^(٢) من المتأخّرين ومتأخّريهم أنّه أتمّها أوليين كانتا أو أخريين. وعن ابن إدريس «أنّه إن شرع في الأربع أتمّها وإن ذهب الشفق»^(٣) ومستنده غير واضح، عدى ما قد يحتمل من كونه قياساً على نوافل الظهر في كفاية التلبّس بركعة واحدة منها في الإتمام، ودفع بحرمة القياس في الشرع وكونه هنا مع الفارق لوجهين، كون مزاحمة كلّ منهما ثمة لفريضتها وهنا لفريضة أخرى، وكون مناط المزاحمة ثمة إتمام ركعة واحدة وهنا مجرد الشروع، فيها. ومن هنا ظهر جواب آخر يمنع الحكم في المقيس عليه لو أريد القياس في كفاية مجرد الشروع ويعلم وجهه بملاحظة ما سبق.

وأما ما ذكره في الاشتغال بركعتين فعّلّوه بالنهي عن إبطال العمل، وزاد عليه في جامع المقاصد وجهين آخرين حيث أنّه بعد ما ذكر الحكم المذكور قال: «لنهي عن إبطال العمل وهو في النافلة للكرهية، ولأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه، ولأنّ الأصل بقاء الصلّة فيستصحب»^(٤).

ويشكل الأوّل بمنع صدق الإبطال على فرض تسليم عموم تحريمه النوافل فيما نحن فيه بعد ملاحظة تحريم التنفّل في وقت الفريضة، فإنّه يقضي بالبطلان ومعه لا إبطال. وبذلك يظهر ما في استصحاب الصلّة إلّا أن يمنع عموم النهي عن التنفّل لما نحن فيه، بدعوى ظهور النصوص الواردة به في ابتداء النافلة فلا تشمل ما خرج وقتها وصادفت وقت

(١) الرياض ٣: ٥٠.

(٢) كالشهيدان في الذكرى ٢: ٣٦٧، وروض الجنان ٢: ٤٩١، والكركي في جامع المقاصد ٢: ٢١.

والبحراني في الحقائق ٦: ٢٢٣. (٣) السرائر ١: ٢٠٢. (٤) جامع المقاصد ٢: ٢١.

الفريضة في الأثناء، أو يقال: باختصاصها بصورة تضييق الفريضة، أو بمنع شمولها للرواتب. والأول غير بعيد وفاقاً للسيد في الرياض^(١) وحينئذٍ فلا إشكال في نهوض تحريم الإبطال لولا انتقاضه بما ذكره في نافلتَي الظهرين من قصر إكمال ما خرج وقتها بعد التلبس بركعة منها على تمام الركعة وعدم كفاية ما دونها، فإنَّ تحريم الإبطال يجري فيما دون الركعة أيضاً، إلا أن يعتذروا بظهور النصِّ ثمة وهو موثقة عمَّار المتقدمة في عدم مزاحمة ما دونها الموجب لخروجه عن عموم تحريم الإبطال وهو كذلك، غير أنَّ الرواية حينئذٍ تكشف عن دخول ما دخل وقت الفريضة في أثنائه في تحريم النافلة في وقت الفريضة وإن قصر عن إفادته النصوص الواردة فيه.

وأما أنَّ الصلاة على ما افتتحت عليه فضيف أيضاً، واستصحاب الصلَّة أضعف، إذ لا معنى للصلَّة بعد انكشاف البطلان كما عرفت، أو لسريان الشكِّ فيه إلى زمان اليقين بناءً على القول بالمنع وأما على ما سنحَقُّه من إثبات المشروعية فلا إشكال فتعيَّن الإتمام فالمسألة محلُّ إشكال، وللتوقف فيها مجال.

وأشكل منها ما لو علم في وقت النافلة بالمزاحمة في الأثناء لو شرع في النافلة بسبب خروج وقتها، فهل يشرع له الشروع فيها على قول الجماعة في المسألة المذكورة أو لا؟ فعلى ما ذكره الجماعة يتَّجه الجواز لابتنائه على عدم تناول النهي عن النافلة في وقت الفريضة للمزاحمة الأثنائية، وعلى ما ذكرناه فالإشكال، ولعلَّ الأقوى المنع لتعدد قصد القربة مع الشكِّ في المشروعية.

المسألة الثالثة: وقت الوتيرة بعد العشاء ويمتدُّ بامتداد وقت الفريضة بلا خلاف أجده، وعن شرح^(٢) رسالة صاحب المعالم «وكأنَّه لا خلاف فيه» وفي المعتبر^(٣) «وعليه علماؤنا» وعن المنتهى^(٤) «وهو مذهب علمائنا أجمع» وعلَّل بأنَّها نافلة للعشاء فتكون مقدَّرة بوقتها، وعن الشيخين في المقنعة^(٥) والنهاية^(٦) وأتباعهما^(٧) أنَّه ينبغي أن يجعلهما خاتمة نوافله، وفي شرح الدروس للفاضل «وهو مشهور بين الأصحاب»^(٨) ولا بأس به

(١) الرياض ٣: ٨٣ - ٨٤. (٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ١١٥. (٣) المعتبر ٢: ٥٤.

(٤) المنتهى ٥: ٩٧. (٥) المقنعة: ١١٨. (٦) النهاية: ٦٠.

(٧) كابين حمزة في الوسيلة: ٨٣. (٨) شرح الدروس ١: ٥٥٧.

من جهة التسامح وإن صرح به غير واحد من المتأخرين ومتأخريهم^(١) بعدم معلومية مستنده، ولو جعلنا فتوى الشيخ في النهاية رواية مرسله اتضح المستند.

ويستحب القراءة في ركعتي الوتيرة بالواقعة في الأولى والتوحيد في الثانية، كما في كلام جماعة^(٢) لما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن أبي عمير قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يقرأ في الركعتين بعد العشاء الواقعة والتوحيد»^(٣).

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر كلما قرب من الفجر كان أفضل.

أما الحكم الأول: فلا خلاف فيه بين علمائنا كما في كلام غير واحد^(٤) وفي المعتبر^(٥) «وعليه علماؤنا أجمع» وعن المنتهى^(٦) «ذهب إليه علماؤنا أجمع» وفي جامع المقاصد «هذا مذهب الأصحاب. ثم قال: ونقل الشيخ في الخلاف^(٧) والمحقق^(٨) نجم الدين عليه الإجماع»^(٩) وفي المدارك^(١٠) هو مذهب علمائنا أجمع، للنصوص المستفيضة التي تقدم جملة منها عند ذكر عدد النوافل، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «وتصلي بعد المغرب ركعتين، وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر ومنها ركعتا الفجر...»^(١١) الخ.

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلى العشاء آوى إلى فراشه ولم يصل شيئاً حتى ينتصف الليل. قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل...»^(١٢) إلى آخره.

وصحيحة ابن أذينة عن عدة أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين لا يصلي من النهار حتى تزول الشمس، ولا من الليل بعدما يصلي العشاء حتى ينتصف الليل»^(١٣).

(١) الحدائق ٣: ٢٢٣. (٢) كالمدارك ٣: ٧٥، والحدائق ٣: ٨٤.

(٣) الوسائل ٦: ١١٢/١، ب ٤٥ أبواب القراءة، التهذيب ٢: ١١٦/٤٣٣.

(٤) كالسرائر ١: ١٩٥، وتحرير الأحكام ١: ٢٧، والبيان ٤٩ والروضة ١: ٤٩١ والروض ٢: ٤٩٢.

(٥) المعتبر ٢: ٥٤. (٦) المنتهى ٤: ٩٧. (٧) الخلاف ١: ١١٨.

(٨) المعتبر ٢: ٥٤. (٩) جامع المقاصد ٢: ٢١. (١٠) المدارك ٣: ٧٦.

(١١) الوسائل ٤: ٥٩/١، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٣/٧.

(١٢) الوسائل ٤: ٢٤٨/١ و ٢، ب ٤٣ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٣٧٨/٣٠٢ و ١٣٧٩.

(١٣) الوسائل ٤: ٢٣٠/٥، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٦/١٠٦٠.

وصحيحة فضيل عن أحدهما عليه السلام «أن رسول الله ﷺ كان يصلي بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة»^(١).

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: كان رسول الله ﷺ إذا صلى العشاء الآخرة آوى إلى فراشه فلا يصلي شيئاً إلا بعد انتصاف الليل لا في شهر رمضان ولا في غيره»^(٢).

والمرسل عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله «ثم آوى رسول الله إلى فراشه، ولم يصل شيئاً حتى يزول نصف الليل، فإذا زال نصف الليل صلى ثمان ركعات، وأوتر في الربع الأخير من الليل بثلاث ركعات»^(٣).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار حتى تزول الشمس»^(٤).

والروايات المخالفة لها في الدلالة على أن وقتها آخر الليل^(٥) أو السحر^(٦) أو الثلث^(٧) الباقي أونه ذلك فمحمولة على الفضيلة، كما حمل عليه أيضاً ما عن الصدوق في الهداية^(٨) من أن وقت صلاة الليل الثلث الأخير من الليل، كما أن الدالة منها على جواز إيقاعها قبل انتصاف^(٩) الليل محمولة على الرخصة في التقديم لمن تفوته لو أخرها كما ستعرفه.

ثم إن ظاهر فتاوي^(١٠) الأصحاب ومعاقد الإجماعات^(١١) المصرح به في كلام غير واحد أن المراد بالفجر هو الثاني، وربما نسب إلى الأكثر أيضاً، وربما يكون في صحيحة

(١) الوسائل ٤: ٢٤٨/٣، ب ٤٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٢/١١٧.

(٢) الوسائل ٤: ٢٤٨/٤، ب ٤٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٣/١١٨.

(٣) الوسائل ٤: ٦١/٦، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه ١: ٦٧٨/١٤٦.

(٤) الوسائل ٤: ٢٣١/٦، ب ٣٦ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٠٦١/٢٦٦.

(٥) الوسائل ٤: ٢٥٦/٦، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٨٢/٣٣٥.

(٦) الوسائل ٤: ٥٤/٢٣، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، عيون الأخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣/١.

(٧) الوسائل ٤: ٢٧٢/٤، ب ٥٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٤٠١/٣٣٩.

(٨) الهداية: ٣٥.

(٩) الوسائل ٤: ٢٥٣/١٣، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٩٢/٣٣٧.

(١٠) كما هو صريح السرائر ١: ٢٠٢ والتحرير ١: ١٧٨ والمختلف ٢: ٣٥ وجامع المقاصد ٢: ٢١.

(١١) كما في الخلاف ١: ٥٣٣ والمعتبر ٢: ٥٤ والمنتهى ٤: ٩٧.

إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت للرضا عليه السلام عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي»^(١) إشارة إلى ذلك لكن عن السيّد المرتضى في الجمل «أنّ وقت صلاة الليل والشفع والوتر إلى طلوع الفجر الأوّل»^(٢).

ووجهه في الذكرى «بأنّه لعلّ السيّد نظر إلى جواز ركعتي الفجر حينئذٍ، والغالب أنّ دخول وقت صلاة يكون بعد خروج وقت أخرى»^(٣).

ثمّ يزيّفه بالشهرة بالفجر الثاني بين الأصحاب، وبرواية إسماعيل بن سعد المشار إليها، وبما مرّ من الأخبار يعني ما مرّ منها في كلامه، لكن ليس فيها تصريح بخلاف ما ذكره السيّد.

وأما الحكم الثاني فهو المعروف من مذهب الأصحاب وعن المفاتيح «أنّه المشهور»^(٤) وعن مجمع البرهان «أنّه لا خلاف فيه»^(٥) ويشمله ما تقدّم في الحكم الأوّل عن المعتبر^(٦) والمنتهى^(٧) وجامع المقاصد^(٨) وعن الناصرية^(٩) والخلاف^(١٠) وظاهر التذكرة^(١١) وحاشية المدارك^(١٢) الإجماع، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «وبالأسحار هم يستغفرون»^(١٣) مدحهم تعالى بالاستغفار في الأسحار، والسحر على ما نصّ عليه أهل اللغة^(١٤) «ما قبل الفجر»، وقد صحّ عن الصادق عليه السلام «أنّه قال: إنّ المراد بالاستغفار هنا الاستغفار في قنوت الوتر»^(١٥).

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوقت؟ فقال: أحبّها إليّ الفجر الأوّل، وسألته عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي، وسألته عن الوتر بعد الصبح؟ قال: نعم كان أبي ربّما أوتر بعد ما انفجر الصبح»^(١٦).

(١) الوسائل ٤: ٢٧٢/٤، ب ٥٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٩/١٤٠١.

(٢) لم نعر عليه في كتاب جمل العلم والعمل، نعم يكون في كتاب الناصريات: ٢٣٠ المسألة: ٧٦.

(٣) الذكرى ٢: ٣٧١. (٤) المفاتيح ١: ٩٣. (٥) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٣.

(٦) المعتبر ٢: ٥٤. (٧) المنتهى ٤: ٩٧. (٨) جامع المقاصد ٢: ٢١.

(٩) الناصريات: ٢٣٠. (١٠) الخلاف ١: ٥٣٣. (١١) التذكرة ٢: ٣١٨.

(١٢) حاشية المدارك ٢: ٣١٦. (١٣) آل عمران: ١٧.

(١٤) الصحاح ٢: ٦٧٨ والقاموس المحيط ٢: ٤٥.

(١٥) الوسائل ٤: ٢٨٠/٧، ب ١٠ من أبواب القنوت بلفظ آخر، التهذيب ٢: ١٣٠ و ٤٩٨.

(١٦) الوسائل ٤: ٢٧٢/٤، ب ٥٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٩/١٤٠١.

ورواية مرزم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟ فقال: صلها آخر الليل، قال: فقلت: فإني لا أنتبه فقال: تنبه مرة فتصلها وتنام وتقضيها، فإذا اهتمت بقضائها بالنهار استنبهت»^(١).

ولولا اشتهاار الحكم والإجماعات المنقولة عليه لأشكل إثباته على الوجه المذكور بهذه النصوص لقصورها عن الدلالة عليه بل أقصاها الدلالة على أفضلية آخر الليل ولا سيما بالقياس إلى الوتر.

ومثلها في القصور غيرها كقوله في خبر أبي بصير: «وأحب صلاة الليل إليهم آخر الليل»^(٢).

وقوله عليه السلام في خبر زرارة: «وثلاث عشرة ركعات آخر الليل»^(٣).

وقوله في خبر سليمان بن خالد: «فثمان ركعات من آخر الليل»^(٤).

وقوله في خبر أعمش: «وثمان ركعات في السحر، وهي صلاة الليل، والشفع ركعتان، والوتر ركعة...»^(٥) الخ. وقوله في خبر الفضل بن شاذان: «وثمان ركعات في السحر، والشفع والوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، وركعتا الفجر»^(٦).

وربما يتوهم المنافاة لأفضلية ما قرب من الفجر مما مر من المستفيضة في صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام الدالة على أنهما كانا يصليان بعد انتصاف الليل ويبعد أن يكون خلاف الأفضل، ومما رواه عمر بن يزيد في الصحيح أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن في الليل لساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلي ويدعو الله فيها إلا استجاب له في كل ليلة، قلت: فأصلحك الله فأية ساعة من الليل، قال: إذا مضى نصف الليل إلى الثلث الباقي»^(٧).

ويمكن الذب عن الأول: بأن المراد مما بعد الانتصاف في النصوص المشار إليها

(١) الوسائل ٤: ٢٥٦/٦، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٨٢/٣٣٥.

(٢) الوسائل ٤: ٥٩/١، ب ١٤ من أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٣/٧.

(٣) الوسائل ٤: ٥٩/٣، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٢/٧.

(٤) الوسائل ٤: ١٦/٥١، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٨/٥.

(٥) الوسائل ٤: ٢٥/٥٧، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، الخصال: ٩/٦٠٣.

(٦) الوسائل ٤: ٢٣/٥٤، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١/١٢٣.

(٧) الوسائل ٧: ١/٦٩، ب ٢٦ من أبواب الدعاء، التهذيب ٢: ٢٠٩/١١٧.

ما يقابل قبله، وسوقها ظاهر في نفي وقتية ما قبل الانتصاف، وإثباتها لما بعده استناداً إلى مواظبة الرسول وعليه ﷺ على ما بعده، وهو لا ينافي مواظبتهما عليها في آخر الليل لأنه أيضاً ممّا بعد الانتصاف بهذا المعنى.

وعن الثاني: بقوة احتمال دخول الغاية في المغيّا، بناءً على كون المراد بكلمة «إلى» الانتهاء بمعنى ما يبلغه ولا يتجاوزه على ما حققناه في الأصول، مع أنّه لا صراحة في الخبر بكون المراد من الصلاة في الخبر خصوص صلاة الليل، ولعلّه صلاة أخرى كصلاة الحاجة، وكون ساعة ممّا بين الانتصاف والثالث الباقي أو الثاني - على اختلاف النسخ - ممّا يستجاب فيه الدعاء ويستحبّ فيه هذه الصلاة لا يلزم المطلوب كما هو واضح.

وعن ابن الجنيّد: ^(١) أنّه يستحبّ الإتيان بصلاة الليل في ثلاثة أوقات، وقد يعبر عنه باستحباب التفريق أربعاً وأربعاً وثلاث، لقوله تعالى: «ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار» ^(٢) ولما رواه معاوية بن وهب في الصحيح قال: «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول وذكر صلاة النبي ﷺ قال: كان يأتي بطهور فيختر عند رأسه، ويوضع سواكه عند فراشه ثم ينام ما شاء الله، فإذا استيقظ جلس، ثم قلب بصره في السماء، ثم تلا الآيات من آل عمران فإن في خلق السموات والأرض...» ^(٣) الآية ثم يستنّ ويتطهر، ثم يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات على قدر قراءته ركوعه، وسجوده على قدر ركوعه، يركع حتّى يقال: متى يرفع رأسه؟ ويسجد حتّى يقال: متى يرفع رأسه؟ ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء، ثم يستنّ ويتطهر، ويقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات كما ركع قبل ذلك، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، ويقلب بصره في السماء ثم يستنّ ويتطهر، ويقوم إلى المسجد فيوتر ويصلي الركعتين ثم يخرج إلى الصلاة» ^(٤). [ومتى يستنّ يستاك] ^(٥)، ولا يخفى مخالفة هذا القول لما تقدّم من قول الأصحاب كمخالفة الرواية المذكورة لما تقدّم من روايات الباب، وإن كانت قد تحمل على كون مضمونها من خواص النبي ﷺ.

(١) نقله عنه في المختلف ٢: ٣٦. (٢) آل عمران: ١٩٠. (٣) طه: ١٣٠.

(٤) الوسائل ٤: ٢٦٩/١، ب ٥٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٧٧/٢٣٤.

(٥) ما بين المعقوفتين ليس في مصدر الرواية.

وقد يجمع أيضاً بأن من أراد فعلها دفعة فالأفضل له فعلها آخر الليل، ومن أراد فعلها مفرقة كان الأولى في حقّه مراعاة فعل النبيّ تأسيّاً. وقد يحتمل الجمع بأن لكلّ من التفريق وآخر الوقت فضلاً يختلف باختلاف الترجيح والاعتبار.

وفي المدارك بعد ما ذكر الرواية قال: «ويستفاد من هذه الرواية استحباب فعل النافلة في المسجد»^(١).

وفيه نظر: لظهورها في إرادة مسجد البيت لا المعنى المعهود من المسجد، بل قوله ﷺ في ذيل الرواية: «ثم يخرج إلى الصلاة» يريد أ به صلاة الصبح مع الجماعة صريح في ذلك، إلا أن يريد من استحبابه في المسجد استحبابه في مسجد البيت.

ثم إن قضية تحديد وقت صلاة الليل بانتصاف الليل عدم جواز تقديمها عليه رخصة وإجزاء، ضرورة عدم جواز الموقت قبل الوقت.

نعم يجوز تقديمها للمعذر كمسافر يصدّه جدّه أو شابّ يمنعه رطوبة رأسه أو غير ذلك من الأعذار التي لا يتمكّن معها من فعلها بعد النصف، كما عن الشيخ^(٢) وجماعة^(٣) وفي المدارك «مذهب أكثر الأصحاب»^(٤) وعن الخلاف^(٥) «الإجماع عليه» خلافاً لسراثر الحلّي^(٦) فمنعه مطلقاً تعليلاً بعدم جواز الصلاة قبل الوقت، وعزى إلى العلامة في التذكرة^(٧) والمختلف^(٨) ونقل أيضاً عن زرارة بن أعين^(٩) ويظهر من المصاييح^(١٠) قصر الجواز على الشيخ والشاب وخائف البرد والاحتلام والنوم والمسافر والمريض استناداً إلى النص والإجماع. والعجب عن العلامة في المختلف فإنه على ما حكى من إطلاقه المنع أجاب عن صحيحة معاوية^(١١) بن وهب الآتية «باختصاصها بمن لا يتمكّن الانتباه والقضاء»^(١٢) فإن

(١) المدارك ٣: ٧٨.

(٢) النهاية ١: ٦١.

(٣) كالشهيدي في البيان: ٥١، والعلامة في التحرير: ١٨٢ وابن البرّاج في المهذب: ١: ٧٢.

(٤) المدارك ٣: ٧٨.

(٥) الخلاف ١: ٥٣٧.

(٦) السراثر ١: ٢٠٣.

(٧) التذكرة ١: ٨٥.

(٨) المختلف ٢: ٥١.

(٩) الوسائل ٤: ٧/٢٥٦، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٨/١١٩.

(١٠) مصاييح الأحكام: ١٣٣.

(١١) الوسائل ٤: ٢٥٥/١ و٢، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٧/١١٩.

(١٢) المختلف ٢: ٥٢.

المجوزين أيضاً لا يريدون الجواز في أزيد من صورة العذر الراجع للتمكن، فيما أن يستكشف بذلك موافقة المختلف للأكثر وإن أطلق المنع في العبارة، أو يقال بإنشاء ما ذكره على فرضه محل النزاع في صورة عدم التمكن من الأداء مع التمكن من القضاء.

وكيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر للنصوص، ففي صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: إن من نساؤنا الجارية تحب الخير وأهله، وتحرص على الصلاة فيغلبها النوم، فربما قضت وربما ضعفت عن قضائه، وهي تقوى عليه أول الليل، فرخص لهن في الصلاة أول الليل إذا ضعفن وضيعن القضاء»^(١).

وصحيحة ليث المرادي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أول، قال: نعم، نغم ما رأيت، ونغم ما صنعت. قال: وسألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر، أو في البرد فيعجل صلاة الليل والوتر في أول الليل؟ قال: نعم»^(٢).

وصحيحة يعقوب الأحمر قال: «سألت عن صلاة الليل في الصيف والليالي القصار في أول الليل، فقال: نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت. ثم قال: إن الشاب يكثر النوم فأنا آمرك به»^(٣). وصحيحة أبان بن تغلب قال: «خرجت مع أبي عبدالله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة فكان يقول: أما أنتم فشاب تؤخرون وأما أنا فشيخ أعجل، فكان يصلي صلاة الليل أول الليل»^(٤). وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصل وأوتر في أول الليل في السفر»^(٥).

وروايته الأخرى قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الليل والوتر في أول الليل في السفر إذا تخوفت البرد أو كانت علة؟ فقال: لا بأس، أنا أفعل إذا تخوفت»^(٦). ورواية علي بن سعيد قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الليل والوتر في أول الليل

(١) الوسائل ٤: ٢٥٥/١ و٢، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٧/١١٩.

(٢) الوسائل ٤: ٢٤٩/١، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٤٤٦/١١٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٥٤/١٧، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٦٩/١٦٨.

(٤) الوسائل ٤: ٢٥٤/١٨، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٧٩/٢٢٧.

(٥) الوسائل ٤: ٢٥٠/٢، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٥٧٨/٢٢٧.

(٦) الوسائل ٤: ٢٥١/٨، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٦٤/١٦٨.

إذا لم يستطع أن يصلي في آخره قال: نعم»^(١) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع. وعليها يحمل مطلقات الروايات المرخصة في التقديم مطلقاً، كرواية محمد بن عيسى قال: «كتبت إليه أسأله ياسيدي روي عن جدك أنه قال: لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في أول الليل، فكتب: في أي وقت صلى فهو جائز إن شاء الله»^(٢). ورواية الحسين بن علي بن بلال قال: «كتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأوله وآخره جائز»^(٣). ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل من أول الليل إلى آخره إلا أن أفضل ذلك إذا انتصف الليل»^(٤). وربما مال غير واحد من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة^(٥) والفاضل الشارح للدروس^(٦) إلى جواز التقديم مطلقاً لأجل هذه الأخبار، ولا يخفى ضعفه. ثم إنه يظهر من عدة روايات كون قضائها بالنهار أفضل من فعلها في أول الليل لعذر إذا دار الأمر بينهما، وقد أفتى به أيضاً جماعة^(٧) من الأصحاب، بل في شرح الفاضل المتقدم «هذا الحكم مشهور بين الأصحاب»^(٨) ونقل دعوى الشهرة عن الذكرى^(٩) وإرشاد الجعفرية^(١٠) بل في المدارك^(١١) نص الأصحاب عليه مؤذناً بدعوى الإجماع، بل عن كاشف اللثام^(١٢) التصريح بالإجماع. ومن الروايات الدالة عليه:

رواية محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما قال: «قلت: الرجل من أمره القيام بالليل يمضي عليه الليلة والليلتان والثلاث لا يقوم، فيقضي أحب إليك أم يعجل الوتر أول

(١) الوسائل ٤: ٢٥٠/٤، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٩/٦٧٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢٥٣/١٤، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٧/١٣٩٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٥٣/١٣، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٧/١٣٩٢.

(٤) الوسائل ٤: ٢٥٢/٩، ب ٤٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ٢٣٣/٦٠٧.

(٥) الذخيرة: ٢٠٠. (٦) شرح الدروس ١: ٥٥٧.

(٧) كالسيد في الرياض ٣: ٧٧ والشيخ في النهاية: ٦١ والعلامة في المختلف ٢: ٥٢.

(٨) شرح الدروس ١: ٥٥٩. (٩) الذكرى ٢: ٣٧٠.

(١٠) إرشاد الجعفرية ٦٥: (المطالب المظفرية).

(١١) المدارك ٣: ٨٠. (١٢) كشف اللثام ٣: ١١٧.

الليل؟ قال: لا بل يقضي وإن كان ثلاثين ليلة»^(١).

ورواية معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: إن رجلاً من مواليك من صلحائهم شكى إليّ ما يلقي من النوم، فقال: إني أريد القيام للصلاة بالليل فيغلبني النوم حتّى أصبح فربّما قضيت صلاة الشهر المتتابع والشهرين أصبر على ثقله، قال: قرّة عين له والله، ولم يرخص له في الصلاة في أوّل الليل، وقال: القضاء بالنهار أفضل. قلت: فإنّ من نسانا...»^(٢) الخ وقد تقدّم نقل هذا الذيل في أوّل أحاديث الرخصة في التقديم مع العذر.

ثمّ إنّه إذا طلع الفجر على المتلبّس للنافلة فلا يخلو إمّا أن لا يتلبّس قبله من صلاة الليل بشيء أو تلبّس منها بما دون أربع ركعات، أو تلبّس بأربع، فالصور ثلاث:

أما الصورة الأولى: وهي ما طلع عليه ولم يتلبّس منها قبله بشيء فالمعروف بين الأصحاب أنّه يبدأ بفريضة الصبح بعد ما صلّى ركعتي الفجر، وإنّ لا يزاحمها صلاة الليل حينئذٍ. وبالجمله لا يجوز الابتداء في هذه الصورة بنافلة الليل على أشهر الروايتين كما عن المنتهى^(٣) والمشهور كما عن الذكرى^(٤) وجامع المقاصد^(٥) وإرشاد الجعفرية^(٦) وهو مذهب علمائنا كما في المعتمد^(٧) ومستنده على ما في كلام جماعة صحيحة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا»^(٨).

قالوا: وإذا امتنع الوتر بعد الفجر امتنع ما قبله بطريق أولى، وتنظر فيه صاحب الذخيرة^(٩) لمنع الأولوية. أقول: ولعلّ وجه الأولوية، أنّ الوتر لكونه آخر صلاة الليل، فوقته أقرب من طلوع الفجر بل الفضل فيه إيقاعه بين الطلوعين، وإذا لم يجز فعل ما قرب وقته من طلوع الفجر بعد طلوعه ففعل ما بعد وقته منه بعده أولى بعدم الجواز. والأولى في وجه الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر عدم كون سؤال الراوي عن الإيتار بعد

(١) الوسائل ٤: ٢٥٦/٥، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٨/١٢٩٥.

(٢) الوسائل ٤: ٢٥٥/١، ب ٤٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٩/٤٤٧.

(٣) المنتهى ٤: ١٣٨. (٤) الذكرى ٢: ٣٧٣. (٥) جامع المقاصد ٢: ٤١.

(٦) المطالب المظفرية: ٦٥. (٧) المعتمد ٢: ٦٠.

(٨) الوسائل ٤: ٢٥٩/٦، ب ٤٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٦/٤٧٩.

(٩) الذخيرة: ٢٠٠.

الفجر مع إيقاع ما قبل الوتر قبل الفجر، وإلا لم يكن لمنعه عنه وجه، على ما ستعرفه من جواز إكمالها بعد الفجر لمن تلبس بأربع منها قبله فتوى ونصاً فضلاً عن التلبس بأزيد من الأربع، فيكون سؤالاً عن الإيتار بعده في صورة عدم التلبس بشيء من صلاة الليل قبله، والتعرض للسؤال عن الإيتار دون ما قبله يعطي كون عدم جواز ما قبله بعد الفجر مفروغاً عنه لدى السائل، معلوماً عنده من إمامه المسؤول رحمه الله.

وأولى منه في وجه الدلالة ضمّ عدم القائل بالفصل جزءاً كما صنعه السيّد في الرياض^(١). وأولى من الرواية المذكورة بالاستدلال صحيحة سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون في بيته وهو يصلي وهو يرى أن عليه ليلاً ثم يدخل عليه الآخر من الباب، فقال: قد أصبحت، هل يصلي الوتر أم لا، أو يعيد شيئاً من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصباحاً»^(٢).

وأصرح منهما دلالة رواية مفضل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وأنا أشك في الفجر، فقال: صلّ على شكك، فإذا طلع الفجر فأوتر وصلّ الركعتين، وإذا أنت قمت وقد طلع الفجر فابدأ بالفريضة ولا تصلّ غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك، ولا يكون هذا عادة، وإياك أن تطلع على هذا أهلك فيصلّون على ذلك ولا يصلّون بالليل»^(٣) ولولا ضعفها بالمفضل كانت أوضح دليلاً على الحكم المذكور، غير أنه يمكن دعوى انجبارها بالشهرة مع اعتضاها بعموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة.

واستدلّ عليه في المعتبر^(٤) بصحيفة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الليل والوتر بعد طلوع الفجر؟ فقال: صلّها بعد الفجر حتّى تكون في وقت تصلّي الغداة في آخر وقتها، ولا تعتمد ذلك في كلّ ليلة، وقال: أوتر أيضاً بعد فراغك منها»^(٥) وكأنّه لشيوع إطلاق الفجر على فريضة الصبح كشيوع إطلاق الظهر والعصر والمغرب والعشاء على فرائضها، وهو حسن لولا قوله عليه السلام: «حتّى تكون... الخ» الظاهر في الغاية

(١) الرياض ٣: ٨٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٥٩/٧ ب ٤٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٩/٢، ١٤٠٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٢/٤، ب ٤٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٩/٢، ١٤٠٢.

(٤) المعتبر ٢: ٥٩.

(٥) الوسائل ٤: ٢٦١/١، ب ٤٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٦/٢، ٤٨٠.

والانتهاء، ومفاده الرخصة في فعلها بعد الفجر إلى آخر وقت صلاة الغداة.
والسر في التقييد بذلك أن النافلة في موضع مزاحمة الفريضة إنما تراحمها ما لم يتضيّق وقتها، ومع تضيّقه يتعيّن الإتيان بها لا غير، وقضية ذلك كون المراد من الفجر هو الطالع الذي وقع السؤال عن صلاة الليل والوتر بعد طلوعه.

ومحصل جوابه رحمه الله الترخيص في فعلها بعد طلوع الفجر وقبل الفريضة إلى أن يتضيّق وقت الفريضة، ولولا العمل على هذا المعنى كانت كلمة «حتى» وما بعدها لغواً سواء أريد بها الانتهاء والغاية أو معنى اللام كما يظهر وجهه بأدنى تأمل، ولعله رحمه الله لم يلحظها في الرواية فزعم دلالتها على عدم المزاحمة بناءً على التوجيه المتقدم.
وبذلك يظهر ضعف ما في الذخيرة قائلاً: فإن قوله رحمه الله «صلّاها بعد الفجر» محتمل لأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد صلّاها بعد صلاة الفجر كما فهمه المحقق.
وثانيهما: أن يكون المراد به صلّاها بعد طلوع الفجر كما فهمه بعض المتأخرين ويزعم دلالتها على جواز الإتيان بها بعد طلوع الفجر، والحق أن ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بحيث يصلح للدلالة محلّ تأمل ^(١) انتهى. فالإنصاف أن ما فهمه بعض المتأخرين كصاحب المدارك ^(٢) من الرواية هو الحق الذي لا محيص عنه من معنى الرواية، فإنها بملاحظة ما قرّرناه كالصريحة في ذلك.

وقضية ذلك عدّ هذه الرواية في عداد الروايات الدالة بالإطلاق أو بالصراحة على الرخصة في فعلها بعد الفجر وقبل الفرض المعارضة لما تقدّم المخالفة للمشهور التي منها هذه الرواية.

ومنها: رواية عمر بن يزيد أيضاً قال: «قلت لأبي عبد الله رحمه الله: أقوم وقد طلع الفجر، فإن أنا بدأت بالفجر صلّيتها في أوّل وقتها، وإن بدأت بصلاة الليل والوتر صلّيت الفجر في وقت هؤلاء، فقال: ابدأ بصلاة الليل والوتر، ولا تجعل ذلك عادة» ^(٣).

وصحيحة سليمان بن خالد قال: «قال لي أبو عبد الله رحمه الله: ربّما قمت وقد طلع الفجر

(٢) المدارك ٣: ٨٢.

(١) الذخيرة: ٢٠١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٢/٥، ب ٤٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٦/٤٧٧.

فأصلي صلاة الليل والوتر والركعتين قبل الفجر ثم أصلي الفجر قال: قلت: أفعل أنا ذا؟ قال: نعم، ولا يكون منك عادة»^(١).

ورواية إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وقد طلع الفجر ولم أصل صلاة الليل؟ قال: صل صلاة الليل وأوتر وصل ركعتي الفجر»^(٢).

وقد يجمع بينها وبين ما تقدم بحملها على المراجعة بشرط عدم العادة، كما في الحدائق^(٣) والذخيرة^(٤). ويظهر القول بهذا التفصيل من الصدوق حيث قال: «وقد رويت رخصة في أن

يصلّي الرجل صلاة الليل بعد طلوع الفجر المرّة بعد المرّة ولا يتخذ ذلك عادة»^(٥). وعن الشيخ^(٦) الجمع بينهما بكون هذه رخصة لمن أخرها لاشتغاله بشيء من العبادات ولا خفاء بعده.

وفي المعتبر^(٧) أن اختلاف الفتوى دليل التخيير، يعني التخيير بعد طلوع الفجر بين فعلها قبل الفرض وبعده، واستحسنه في المدارك^(٨) وغيره، ومراده من اختلاف الفتوى اختلاف

فتوى أبي عبد الله عليه السلام في روايتي عمر بن يزيد. وقد ظهر بما يتّاه أنفاً أنه لا اختلاف بينهما بل هما بمعنى واحد، ثم يكفي في ضعف التخيير أنه فرع على جواز التعويل على هذه

الروايات. وربما احتتمل إرادة الفجر الأول من الفجر كما عن المنتهى^(٩) في خصوص رواية إسحاق بن عمار.

ويحتتمل صلاة الليل في غير رواية عمر بن يزيد إرادة ما بقي منها بعد التلبس بأربع قبل الفجر، وهو أيضاً بعيد. غير أنه يكفي في ضعف التعويل على هذه الروايات مع كثرتها

وصعّة أسانيد أكثرها ووضوح دلالتها عدم التفات الأكثر إليها، بل في شرح المفاتيح^(١٠) «لكنّ الكلّ مخالف لفتوى الأصحاب» مؤذناً بانعقاد الإجماع على خلافها، فالوقوف مع

المشهور لتوقيفية العبادة وخروجاً عن شبهة حرمة النافلة في وقت الفريضة أولى، بل متعين، مع أنه أحوط.

(١) الوسائل ٤: ٢٦١/٣، ب ٤٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٩/١٤٠٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٢/٦، ب ٤٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٦/٤٧٨.

(٣) الحدائق ٦: ٢٣٦. (٤) الذخيرة: ٢٠٠. (٥) الفقيه ١: ٤٨٦ ذيل الحديث ١٤٠١.

(٦) النهاية: ١٢١، التهذيب ٢: ١٢٦. (٧) المعتبر ٢: ٦٠. (٨) المدارك ٣: ٨٢.

(٩) المنتهى ٤: ١٣٨. (١٠) مصابيح الغلام ٥: ٤٧٤.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع ففي الذكرى^(١) «أن الحكم فيه كعدم التلبس» ونحوه في النافع^(٢) حيث قال: «بدأ بالفريضة وقضى نافلة الليل» وهو ظاهر الشرائع^(٣) وصريح المعبر^(٤) بل فيه «أنه مذهب علمائنا» وفي الحدائق^(٥) «ظاهرهم الاتفاق على البدء بالفريضة» وصرح بعدم الفرق بين عدم التلبس والتلبس بما دون الأربع في جامع المقاصد^(٦) ولك أن تقول: إن من جاوز الابتداء في صورة عدم التلبس لزمه أن يجوز الاستدانة هنا بطريق أولى، كما يظهر دعوى الأولوية من مصابيح^(٧) السيّد الطباطبائي رحمته. ومن هنا ربّما يورد على المحقق تهافت كلاميه حيث جاوز الابتداء فيما تقدّم لبنائه على التخيير ومنع الإكمال هنا، فتأمل.

وكيف كان فمستند الحكم لعلّه مفهوم رواية الأحول الآتية، أو عموم النهي عن النافلة في وقت الفريضة اقتصاراً فيما خالفه على مورد النصّ وهو التلبس بالأربع، فإنّه يقضي بالمنع حتّى في صورة التلبس بالأربع، غير أنّها خرجت عنه بالنصّ وبقي الباقي ومنه مانع فيه.

ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بصحيفة سعد بن سعد المتقدمة^(٨) فإنّ الأمر بإعادة ما صلّى منها مصباحاً يقضي بعدم الرخصة في فعل ما بقي منها بعدم الصبح كما لا يخفى، وهذا وإن كان يشمل صورة التلبس بأربع منها قبل الصبح، غير أنّه خرج بالنصّ والإجماع. هذا إذا لم يكن في أثناء الركعتين، وإلا ففي وجوب القطع كما هو مقتضى إطلاق فتوى الأصحاب في عنوان هذه الصورة بعدم المزاحمة والبدء بالفريضة أو إكمالها وجهان: من عموم المفهوم المشار إليه المؤيد بأن وجه المنع عن الإتمام في غير أثناء الركعتين إنّما هو مزاحمة الفريضة وهي حاصلة في أثنائهما أيضاً.

ومن عموم النهي عن إبطال العمل، وقيل: إنّ هذا الفرع لم يتعرّض له الأكثر، نعم ذكره صاحب الرياض والمجمع من دون ترجيح.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو طلع عليه الفجر وقد تلبس منها بأربع فحكمها أنّها

(١) الذكرى ٢: ٣٧٢. (٢) النافع: ٢٣. (٣) الشرائع ١: ١٧٤.
(٤) المعبر ٢: ٦٠. (٥) الحدائق ٦: ٢٣٥. (٦) جامع المقاصد ٢: ٤١.
(٧) مصابيح الأحكام: ٥١. (٨) تقدّم في الصفحة: ٢٢٢ الرقم ٢.

تراحم الفريضة فيكملها مطلقة أو مخففة على ما في كلام جماعة^(١) وأصل الحكم هو المعروف من مذهب الأصحاب، وعن الشيخ نجيب الدين^(٢) وكاشف اللثام^(٣) أنه المشهور، وعن مجمع الفائدة^(٤) والبرهان «كأنه لا خلاف فيه بينهم» وفي المدارك^(٥) «هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً» وعن المنتهى^(٦) «على ذلك عمل الأصحاب».

والأصل فيه رواية أبي جعفر الأحول يقال له المؤمن الطاق قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا كنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر، فأتم الصلاة طلع أو لم يطلع»^(٧) وضعفها بجهالة أبي الفضل النحوي الراوي عن أبي جعفر ينجر بالعمل، وأما رواية يعقوب البزاز قلت له: «أقوم قبل الفجر بقليل فأصلي أربع ركعات، ثم أتخوف أن ينفجر الفجر، أبدأ بالوتر أو أتم الركعات؟ قال: فقال: لا بل أوتر وأخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار»^(٨).

فاختلفت الأنظار فيها من حيث فهم التعارض ثم علاجه بالجمع أو الترجيح وعدمه، ففي الذكرى^(٩) وجامع المقاصد^(١٠) تبعاً للشيخ في التهذيبين^(١١) حملها على الأفضلية، وربما تبعهم غيرهم ممن تأخر عنهم، وعن المنتهى^(١٢) أنها لكونها مضمرة فيترجح عليها رواية أبي جعفر، وعن كاشف اللثام كما في الحقائق^(١٣) أيضاً منع منافاتها المشهور ومخالفتها رواية أبي جعفر معللاً في كلام محكي عنه «بأنه عليه السلام إنما أمر فيه بتقديم الوتر ليدركه في الليل لتظافر الأخبار بالإتيان في الليل كما نطقت بأن: من قام آخر الليل ولم يصل صلاته وخاف أن يفاجأه الصبح أوتر، والقضاء في صدر النهار أعم من فعلها قبل فريضة الصبح وبعدها، فلا اضطرار إلى حمله على أن الأفضل التأخير انتهى»^(١٤).

(١) كالشهيدي في الدروس: ٢٣، وكالشيخ في النهاية ٦٠، وابن البراج في المهدب ١: ٧٢.

(٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٢١٨. (٣) كشف اللثام ٣: ١١٣.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٦. (٥) المدارك ٣: ٨٢. (٦) المنتهى ٤: ١٣٧.

(٧) الوسائل ٤: ٢٦٠/١، ب ٤٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٥/٤٧٥.

(٨) الوسائل ٤: ٢٦/١، ب ٤٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٥/٤٧٦.

(٩) الذكرى ٢: ٢٧٢. (١٠) جامع المقاصد ٢: ٤١.

(١١) التهذيب ٢: ١٢٥/٤٧٦، والاستبصار ١: ٢٨٢/١.

(١٢) المنتهى ٤: ١٣٧. (١٣) الحقائق ٦: ٢٣٤. (١٤) كشف اللثام ٣: ١١٣.

وملخص ما أفاده عليه السلام: أن مورد رواية الأحول كما هو مفروض المسألة ما لو طلع الفجر بعد الفراغ عن الأربع، ومورد رواية البرّاز ما خيف طلوعه بعد الفراغ عن الأربع مع القطع باتساع ما بقي من الليل للوتر دون الزائد عليه، والأمر بالابتار حينئذٍ لأجل استحباب إيقاع الوتر فيما بقي من الليل إذا لم يتسع لغيره على ما ورد به النصوص المستفيضة وأفتى به بعض الأصحاب، ففي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن الرجل يقوم من آخر الليل وهو يخشى أن يفاجأ الصبح، أيبدأ بالوتر أو يصلي على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر، وقال: أنا كنت فاعلاً ذلك»^(١) وفي معناها غيرها. فمفاد مجموع هذه الروايات مع رواية البرّاز إلى استحباب تقديم الوتر على سائر ركعات صلاة الليل التي لا يتسع لها ما بقي من الليل، سواء فعل منها شيء قبله كما هو مورد رواية البرّاز أو لا كما هو مورد المستفيضة، وهو جيد.

ثم إنه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون التأخير لضرورة أو لغيرها، كما أن قضية ظاهريهما كون المراد بصلاة الليل التي هذا حكمها ما يعم ركعتي الشفع ومفردة الوتر، وقد نص على كلا الأمرين في حاشية الميسر^(٢) والمسالك^(٣). وأما اعتبار التخفيف فقد ذكره في الشرائع^(٤) وتبعه غير^(٥) واحد ممن تأخّر، ولعل مستنده الاحتياط بناءً على الاقتصار في الحكم المخالف للنهي عن النافلة في وقت الفريضة على موضع اليقين. وهو حسن لولا إطلاق رواية الأحول، كأنه لذا تركه الأكثر. وقد يستدل بخبر إسماعيل بن جابر أو عبدالله بن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أقوم آخر الليل وأخاف الصبح، قال: اقرأ الحمد واعجل اعجل»^(٦) لألوية ما بعد الصبح بالقياس إلى ما قبله، وضعفه غير خفي فإن استحباب التخفيف والتعجيل في آخر الليل محافظة على الوقت لإدراك فضيلته لا يلزم استحبابهما في ما بعد الوقت فضلاً عن كونه أولى.

وبقي في المقام تقسيم آخر: وهو أنه إذا قام المتنفل في آخر الليل، فإما أن يظن اتساع

(١) الوسائل ٤: ٢٥٧/٢، ب ٤٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٤/١٢٥.

(٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٢١٨. (٣) المسالك: ١٣٧. (٤) الشرائع ١: ١٧٢.

(٥) كالشهيد في الدروس: ٢٢، والبحراني في الحدائق: ٦: ٢٣٣.

(٦) الوسائل ٤: ٢٥٧/١، ب ٤٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٣/١٢٤.

الوقت لتمام صلاة الليل، أو يظن ضيقه عن التمام، أو يشك في السعة والضيق. فإن ظن الاتساع وشرع في الصلاة فإن صح ظنه فلا إشكال، وإن انكشف فساد ظنه فإن كان قد صلى أربعاً أو أزيد أتم صلاته بعد الفجر كما عرفت لشمول العنوان المتقدم هذا الفرض فتوى ونصاً، وإن كان صلى أقل من الأربع بدأ بالفريضة وأخراها إلى ما بعد الفرض كما اتضح ذلك في الصورة الثانية لشمول عنوان هذه الصورة لمثل ذلك، لكن قد يذكر لذلك وجوه: أحدها: الاستمرار، وثانيها: قطع الصلاة والإتيان بها بعد الفريضة، وثالثها: أن يصلي الوتر وركعتي الفجر ويؤخر الباقي، ورابعها: أن يضيف إلى ما فعل ما يكمله وترأ، ويقضي صلاة الليل كلها بعد الفريضة، وقد يوجد في الروايات ما يساعد على بعض هذه الوجوه، لكن عمل الأصحاب ظاهراً على ثاني الوجوه كما عرفت. وإن ظن الضيق يبدأ في الصلاة ويستمر عليها إن كان قد صلى أربعاً قبل الفجر وإلا أخر الباقي إلى ما بعد الفرض، وقد يذكر هنا وجوه كثيرة كما في المصاييح^(١) لا جدوى في بيانها هنا.

ومن هنا تعلم الحكم في صورة الشك أيضاً، من حيث الابتداء بصلاة الليل ثم الإكمال أو تأخير الباقي إلى ما بعد الفريضة، والله العالم. المسألة الخامسة: في وقت ركعتي الفجر، ولا خلاف ظاهراً في كون ما بين الفجرين وقتاً لها، بل في مصاييح السيّد «وأما ركعتا الفجر فما بين الفجرين وقت لهما بالإجماع والنصوص»^(٢) وإثما الخلاف في مقامين:

المقام الأول في أول وقتها: فالمشهور بين الأصحاب المحكي فيه الشهرة في كلام جمع من الأساطين أنه عند الفراغ عن صلاة الليل وإن كان ذلك قبل طلوع الفجر الأول كما عن الصدوق^(٣) والشيخين في المقنعة^(٤) والنهاية^(٥) والجمل^(٦) وابن البراج^(٧) وابن حمزة^(٨) وابن زهرة^(٩) وابن إدريس^(١٠) وعامة المتأخرين^(١١) وعن ظاهر السرائر^(١٢)

(١) مصاييح الأحكام: ١٣٣. (٢) مصاييح الأحكام: ١٣٤. (٣) الفقيه ١: ٤٩٣.
(٤) المقنعة: ٩١. (٥) النهاية: ٦١. (٦) الجمل والعقود: ٦٠. (٧) المهذب ١: ٧٠.
(٨) الوسيلة: ينابيع الفقهية ٤: ٥٧٧. (٩) الغنية: ٧٢. (١٠) السرائر ١: ١٩٥.
(١١) كالعلامة في التذكرة ١: ٧٧ والشهيد في الذكرى، والسيّد في المدارك ٣: ٨٣ والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٤٩٣.
(١٢) السرائر ١: ٢٠٣.

والغنية^(١) والمنتهى^(٢) الإجماع عليه، لكن عن الصدوق^(٣) «أنه كلما قرب من الفجر كان أفضل» وعن المعتمر^(٤) «أن تأخيرها حتى يطلع الفجر الأول أفضل».

خلافاً لجماعة كالسيد المرتضى^(٥) والسلار بن عبدالعزيز^(٦) والشيخ في المبسوط^(٧) فجعلوا أوله بعد طلوع الفجر الأول، وهو ظاهر الشرائع^(٨) وإن قال فيه: «ويجوز أن يصلّيها قبل ذلك» لكونه محمولاً على إرادة الرخصة في التقديم كما ثبت نظيره في صلاة الليل حيث رخص تقديمها على انتصاف الليل للمعذور.

والمعتمد ما هو المشهور المنصور، لشهادة المستفيض من النصوص المعتمدة. ففي صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت الرضا عليه السلام عن ركعتي الفجر؟ قال: احشوا بهما صلاة الليل»^(٩).

وصحيح ابن أبي نصر أيضاً قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: ركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر وبعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: احش بهما صلاة الليل، وصلّيهما قبل الفجر»^(١٠).

والحسن لإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل الغداة، أين موضعهما؟ فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»^(١١).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: صلّ ركعتي الفجر قبل الفجر وبعده وعنده»^(١٢).

وصحيح ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: قبل الفجر ومعه وبعده»^(١٣).

(١) الغنية: ٧٢. (٢) المنتهى ٤: ١٠٠. (٣) الفقيه ١: ٤٩٣. (٤) المعتمر ٢: ٥٥.

(٥) نقله عنه العلامة في المختلف ٢: ٣٦، والمحقق في المعتمر ٢: ٥٦.

(٦) المراسم: ٨١. (٧) المبسوط ١: ٧٦. (٨) الشرائع ١: ١٧٥.

(٩) الوسائل ٤: ٢٦٣/١، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٢/٥١١.

(١٠) الوسائل ٤: ٢٦٥/٦، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٣/٥١٦.

(١١) الوسائل ٤: ٢٦٥/٧، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٦/١٣٨٩.

(١٢) الوسائل ٤: ٢٦٨/١، ب ٥٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٣/٥١٨.

(١٣) الوسائل ٤: ٢٦٨/٢، ب ٥٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٤/٥١٩.

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلّي صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة، ثم إن شاء جلس فدعا، وإن شاء نام، وإن شاء ذهب حيث شاء»^(١).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشر ركعة منها الوتر»^(٢).
وصحيح الحارث النضري «وكان رسول الله ﷺ يصلّي ثلاث عشرة ركعة من الليل»^(٣).
وموثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وثلاث عشر ركعة من آخر الليل منها الوتر وركعتا الفجر»^(٤).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول وقت ركعتي الفجر؟ قال: سدس الليل الباقي»^(٥) ولعل الوجه في ذلك أن الفضل في صلاة الليل إيقاعها في السدس الباقي من الليل.

ورواية ابن بابويه مرسلأ عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله ﷺ «ويصلّي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعده، ثم يصلّي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً»^(٦).

ورواية رجاء بن أبي ضحّاك في صفة صلاة الرضا عليه السلام «فإذا قرب الفجر قام فصلّي ركعتي الفجر، ويقرأ في الأولى الحمد وقل يأتيتها الكافرون، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد، فإذا طلع الفجر أذن وأقام وصلّي الغداة بركعتين...»^(٧) الخ إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وليس في باقي نصوص الباب ما يعارض الأخبار المذكورة عدى صحيحة عبدالرحمن ابن الحجاج قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّهما بعد ما يطلع الفجر»^(٨). ورواية يعقوب بن

(١) الوسائل ٦: ٤٩٥/٢، ب ٣٥ من أبواب التعقيب، التهذيب ٢: ١٣٧/٥٣٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٦/٣، ب ١٠ من أبواب التعقيب، التهذيب ٢: ٢٦٢/١٠٤٥.

(٣) الوسائل ٤: ٤٨/٩، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٦/٩.

(٤) الوسائل ٤: ٥٩/٣، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٢/٧.

(٥) الوسائل ٤: ٢٦٥/٥، ب ٥٠ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ١٣٣/٥١٥.

(٦) الوسائل ٤: ٦١/٦، ب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه ١: ١٤٦/٦٧٨.

(٧) الوسائل ٤: ٥٥/٢٤، ب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١/١٨٠.

(٨) الوسائل ٤: ٢٦٧/٥، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٤/٥٢٣.

سالم البرزاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال: صلّهما بعد الفجر واقرأ في الأولى قل يا أيها الكافرون، وفي الثانية قل هو الله أحد»^(١).

وحمل الفجر فيهما على الفجر الأوّل ليناسب ما تقدّم، وفي كلام جماعة^(٢) احتمال كونهما مستند السيّد والشيخ في القول بكون وقتها بعد الفجر الأوّل. وقد يحمل الخبران بعد حمل الفجر على الأوّل على أنّ الأفضل تأخيرهما حتّى يطلع الفجر الأوّل.

ويزيّفه - مع أنّ هذا الحمل لا يتمشّي في رواية أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: حين يعترض الفجر وهو الذي يسمّيه العرب بالصدّيع»^(٣) بناءً على أنّ الصّدّيع هو الصّبح - : ظهور الفجر حيثما أطلق في أخبار أهل البيت عليهم السلام في الفجر الثاني، بل هو المعنى المعهود لدى أصحاب الأئمّة على ما يظهر من ملاحظة رواياتهم، بل عند عامّة المتشرّعة.

فالعدول عنه إلى غيره لا بدّ له من شاهد مفقود في المقام، كيف ولا داعي إليه إلاّ توهم الجمع.

ويدفعه منع التعارض رأساً، لوضوح أنّ الفعل إذا كان موسّعاً صحّ الأمر به في كلّ جزء من أجزاء وقته، وستعرف امتداد وقت هذه النافلة إلى طلوع العمرة المشرقيّة. فالنظر في النصوص المتقدّمة إنّما هو في أوائل وقتها، وفي الخبرين وغيرهما في أواخره. ولعلّ اختلاف النظر لاختلاف حال الرواة السائلين، ومن جملة ذلك ابتلاء بعضهم بموجب التقيّة. وقد قيل^(٤): إنّ مذهب جمهور العامّة وأكثرهم تأخير هاتين الركعتين إلى ما بعد طلوع الفجر الثاني، فمن الجائز كون تعيين ما بعد طلوع الفجر في الخبرين، ورواية أبي بكر الحضرمي للجمع بين وظيفتي الوقت والتقيّة، إذ به تتأدّى النافلة في وقتها ويتأدّى موجب التقيّة أيضاً.

وربّما يستشهد للتقيّة برواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى أصلي ركعتي

(١) الوسائل ٤: ٢٦٧/٦، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٤/٥٢١.

(٢) منهم السبزواري في الذخيرة: ٢٠١، والعالمي في المدارك ٣: ٨٥.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٨/١٠، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٣/٥١٧.

(٤) الذخيرة: ٢٠١.

الفجر؟ قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر، قلت له: إن أبا جعفر أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر، فقال: يا أبا محمد إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمرّ الحق، وأتوني شكاكاً فأفتيهم بالتقية^(١).

وربما أمكن أن يستفاد من هذه الرواية - مضافاً إلى ما سيأتي - كون ما قبل الفجر بالقياس إلى هاتين الركعتين أفضل إن لم يشكل مجامعته لما تقدّم من أفضلية الوتر فيما بين الفجرين.

وأما كون ما قرب من الفجر أفضل كما عرفت عن ابن بابويه^(٢) أو كون تأخيرهما حتى يطلع الفجر الأول أفضل كما عرفت عن المعتمر^(٣) فمستندهما من جهة النصوص غير واضح، ولعلّه مستفاد من دليل أفضلية الوتر فيما بين الفجرين، إذ الوتر لا يتأتى في وقت فضيلته إلا بتأخيرهما إلى أن يطلع الفجر الأول، فيلزم من أفضليته الأول أفضلية الثاني، فتأمل لتطرق المنع إلى الصغرى والكبرى معاً. نعم استند في المعتمر^(٤) لما اختاره بالجمع بين ما دلّ على فعلهما في الليل عقيب صلاة الليل، وما دلّ على فعلهما بعد طلوع الفجر كالخبرين المتقدمين، فيحمل الأول على الجواز والثاني على الاستحباب، مع حمل الفجر فيه على الثاني، وفيه ما عرفت.

المقام الثاني في آخر وقتها: فالمشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد^(٥) والمدارك^(٦) والذخيرة^(٧) وشرح الدروس^(٨) «أنّه يمتدّ إلى طلوع الحرة المشرقية» وعن ظاهر الغنية^(٩) والسرائر^(١٠) الإجماع عليه، وظاهر المحكي عن ابن الجنيد^(١١) انتهاء الوقت بطلوع الفجر الثاني، حيث قال «وقت صلاة الليل والوتر والركعتين من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر على الترتيب» وفي كلام جماعة^(١٢) «أنّه ظاهر اختيار الشيخ في كتابي الأخبار».

والمعتمد هو المشهور عملاً بما تقدّم من النصوص الآمرة بفعلهما قبل الفجر ومعه

(١) الوسائل ٤: ٢٦٤/٢، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٥/٥٢٦.

(٢) الفقيه ١: ٤٩٣. (٣) المعتمر ٢: ٥٥. (٤) جامع المقاصد ٢: ٢٢.

(٥) شرح الدروس ١: ٥٦٢. (٦) المدارك ٣: ٨٦. (٧) الذخيرة: ٢٠١. (٨) شرح الدروس ١: ٥٦٢.

(٩) الغنية: ٧٢. (١٠) السرائر ١: ١٩٦. (١١) نقله عنه في المختلف ٢: ٣٦.

(١٢) منهم العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ١٢١، والسبزواري في الذخيرة: ٢٠١.

وبعده، فإن إطلاق البعد يتناول طلوع الحمرة أيضاً، مضافاً إلى ما سمعت من صحيح ابن الحجاج وصحيح ابن سالم ورواية الحضرمي ورواية الحسين بن أبي العلاء قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم وقد نور بالغداة، قال: فليصل السجدة اللتين قبل الغداة ثم ليصل الغداة»^(١) ورواية إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام «عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: قبل الفجر ومعه وبعده، قلت: ومتى أدعهما حتى أقضيتهما؟ قال: إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة»^(٢).

وأما الانتهاء بطلوع الحمرة فلصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر ويظهر الحمرة، ولم يركع ركعتي الفجر أيركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما»^(٣).

ومستند الشيخ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قبل الفجر أنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابداً بالفريضة»^(٤) وقد يضاف إليها صحيحة ابن أبي نصر^(٥) وحسنة زرارة^(٦) المتقدمتان في المقام الأول.

فيجمع بينها وبين ما سبق من الروايات الأمرة بما بعد الفجر بحمل الفجر فيها على الفجر الأول، فيراد بما بعد الفجر ما بعد الفجر الأول.

وفيه: أنه ليس بأولى من حمل الأمر بما قبل الفجر في هذه الروايات على الأفضلية، بل هذا أولى وأظهر لعدم استلزامه الاختلاف في الأخبار المعبرة بلفظ «الفجر» بإرادة الأول منه تارة وإرادة الثاني أخرى، مع ما عرفت من مخالفة الحمل على الأول للظاهر الذي لا يصرف عنه إلا لشاهد يصح عليه التعويل، ومجرد الجمع مع معارضته بما ذكرناه وعدم استلزامه الخروج عن نحو هذا الظهور غير صالح له، مع عدم تحمّل بعضها لذلك الحمل

(١) الوسائل ٤: ٢٦٧/٤، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٥/٥٢٥.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٩/٥، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٤٠/١٤٠٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٦/١، ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٤٠/١٤٠٩.

(٤) الوسائل ٤: ٢٦٤/٣، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٣/٥١٣.

(٥) تقدّم في الصفحة: ٢٢٩، الرقم ١٠. (٦) تقدّم في الصفحة: ٢٢٩، الرقم ١١.

كرواية ابن عمّار وغيرها.

نعم، قد يشكل الحال في الحمل على بيان الأفضل من جهة صحيحة زرارة المتقدمة في مستند قول الشيخ، باعتبار تضمنها استدلال الإمام عليه السلام لزراعة على الأمر بما قبل الفجر بوجهين:

أحدهما: كون هذه النافلة من ثلاث عشر ركعة صلاة الليل بقوله: «إنهما من صلاة الليل...» الخ المقتضي لتعيين وقوعها في الليل.

وثانيهما: قياسها على صوم التطوع الذي لا يسوغ لمن اشتغل ذمته بقضاء شهر رمضان بقوله عليه السلام: «لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوع» بناءً على ظهور كون الاستفهام إنكاراً، ثم يبين له وجه الحكم في المقيس عليه بقوله: «إذا دخل عليك وقت الفريضة فابداً بالفريضة» فإنّ هذا كالجواب الأول يعطي عدم صلاحية ما بعد الفجر لهذه النافلة.

وفي هذه الرواية إشكال آخر خارج عن أصل المسألة، من جهة استدلاله عليه السلام بالقياس مع أنّه محرّم في مذهب أهل البيت عليهم السلام ولكنّ الخطب في ذلك سهل باعتبار أنّه صورة قياس أطلق عليها القياس وليس من القياس المحرّم المعمول به عند العامة، بل هو في الحقيقة من اتحاد طريق المسألتين، فمرجع استدلاله عليه السلام إلى تنظير مسألة مجهولة بمسألة معلومة لدى السائل، لاتّحاد طريقتيهما وهو حرمة التطوع على من عليه فريضة صوماً كانت أو صلاة، كما يشير إليه قوله عليه السلام: «إذا دخل عليك وقت فريضة...» الخ، فإنّه في الحقيقة بيان لوجه الحكم في المقيس والمقيس عليه معاً لا المقيس عليه فقط، ومثل هذا لا يعدّ قياساً بالمعنى المحرّم.

وأما الإشكال الأول الوارد على أصل المسألة، فيمكن الذبّ عنه بأنّ استدلاله عليه السلام بالوجهين لعلّه ردّ على العامة في قولهم بتعيين ما بعد الفجر لهذه النافلة بطريق المعارضة، فكأنّهم استندوا في ذلك إلى استحسان وقياس.

أما الأول: فباعتبار تسمية هذه النافلة بركعتي الفجر، فإنّ إضافتهما إلى الفجر تستدعي إيقاعهما بعد الفجر.

وأما الثاني: فلقياسهما باعتبار إضافتهما إلى فريضة الفجر على نوافل سائر الفرائض في اتحاد وقتها مع وقت فرائضها، وإن اختلفت في وقوع بعضها قبل فريضتها والبعض الآخر

بعد فريضةها، وإذا اتحد وقت النافلة والفريضة في سائر النوافل والفرائض فوجب أن يتحد في هذه النافلة وفريضتها قياساً، وكأنه عليه السلام استظهر من حال زرارة أنه مضر للمجادلة له في أمره بما قبل الفجر بما عهده من العامة في تعيين ما بعد الفجر من الاستناد إلى الاستحسان والقياس المذكورين، كما يومئ إليه قوله عليه السلام: «أتريد أن تقايس» فإنه عتاب عليه بما أضمره فدفع عليه السلام سؤاله وجداله بالمعارضة بمثل ما أضمره، فاستحسن أولاً بتعليقه عليه السلام بكونهما من صلاة الليل أتى بالقياس ثانياً، فمعنى قوله عليه السلام: «أتريد أن تقايس» أنه إذا أردت المقايضة فقس هذه النافلة على صوم التطوع فكما أنه لا يقع في وقت الفريضة فكذلك النافلة هنا:

فمثل هذا الاستدلال الوارد في مقام ردّ الخصم ودفع حجته على تعيين ما بعد الفجر لا ينافي صلاحية ما بعد الفجر كما قبله لهذه النافلة، ولا كون أمره عليه السلام بما قبل الفجر للإرشاد إلى ما هو أفضل الوقتين. وبالتأمل فيما ذكرناه يظهر أن كون هذه النافلة من صلاة الليل لا ينافي صلاحية وقوعها بعد الفجر، ولا أن كونها نافلة الفجر ينافي صلاحية وقوعها في الليل، فإن الإضافة يكفي فيها أدنى ملازمة. وإن شئت قلت: إن هذه النافلة مشتركة بين طرفي الليل والنهار، فمن الليل طرفه الآخر ومن النهار طرفه الأول، وبهذا الاعتبار صحّ إضافته تارة إلى الليل بإدراجها في صلاة الليل، وأخرى إلى الفجر بالتعبير عنها بركعتي الفجر فليتدبر.

ثمّ عن الشيخ^(١) وجماعة^(٢) من الأصحاب أن الأفضل إعادتهما بعد طلوع الفجر الأول إذا صلاهما قبله، استناداً إلى ما قصر دلالة عليه من وجوه شتى، كصحيحة حماد بن عثمان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ربّما صليّتهما وعليّ ليل فإن نمت ولم يطلع الفجر أعدتهما»^(٣) وموثقة زرارة بابن بكير قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّي لأصلي صلاة فأفرغ من صلاتي وأصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما»^(٤).

(١) المبسوط ١: ١٣٢.

(٢) كالشهيدي في البيان: ١٥١، والأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ٣٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٧/٨ ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٥/٥٢٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٦٧/٩ ب ٥١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٣٥/٥٢٨.

ونوقش فيهما تارة باختصاصهما بصورة النوم بعدهما قبل طلوع الفجر فالاستدلال بهما على الاستحباب مطلقاً غير سديد، وأخرى بظهور الفجر في الفجر الثاني فحملة على الأول غير سديد، وفي الأولى بعدم تعيين كون المضر ركعتي الفجر.

وفي كلام غير واحد^(١) أنه يستفاد من الروايتين عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل، وهو كذلك غير أنه عن الشيخ القطع بالكراهة استناداً إلى رواية سليمان بن حفص المروزي قال: «قال أبو الحسن الأخير عليه السلام: إياك والنوم بين صلاة الليل والفجر ولكن ضجعة بلا نوم، فإن صاحبه لا يحمد على ما قدم من صلاته»^(٢) وحيث إن المسألة من السنن فالعمل بمضمون الرواية أولى وإن كان في سندها ضعف.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(١) منهم العاملي في مفتاح الكرامة ٥: ١٢٣، والسيّد السند في المدارك ٣: ٨٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٣٧ ذيل الحديث: ٣٠١.

المبحث الثالث في الأحكام

ينبوع

يجوز قضاء الفرائض اليومية وأداء سائر الفرائض حتى صلاة الأموات في كل وقت ما لم يتضيّق وقت الحاضرة، بلا خلاف في شيء من ذلك أجده بين أصحابنا، وقد تكاثر نفي الخلاف في ذلك بل دعوى الإجماع^(١) عليه في كلماتهم. ومع ذلك فالنصوص به بالغة فوق حد الاستفاضة:

ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فاته صلاة قال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت وهذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»^(٢).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها، وصلاة ركعتي طواف الفريضة، وصلاة الكسوف، والصلاة على الميت هذه يصلّيهن الرجل في الساعات كلها»^(٣).

وصحيحة معاوية بن عمار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس صلوات لا يترك على كل حال، إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف، وإذا نسيت فصل إذا ذكرت، والجنّاة»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتنبّع.

(١) كما في المعبر ٢: ٦٠، والمنتهى ٤: ١٣٩، والمدارك ٣: ٨٧.

(٢) الوسائل ٤: ٢٨٤/٣، ب ٦١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٥٧/٢٦٥.

(٣) الوسائل ٤: ٢٤٠/١، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٢٦٥/٢٧٨.

(٤) الوسائل ٤: ٢٤١/٤، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٦٨٣/١٧٢.

يشوع

في التطوع لمن عليه فريضة

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة، قال في المدارك: «وقد قطع الشيخان^(١) وأتباعهما^(٢) والمصنّف^(٣) بالمنع من قضاء النافلة مطلقاً، وفعل ما عدى الرتبة من النوافل في أوقات الفرائض»^(٤) وعزى أيضاً إلى الوسيلة^(٥) والسرائر^(٦) وكتب المحقق^(٧) وأكثر كتب العلامة^(٨) وفي جامع المقاصد^(٩) كما عن الروض^(١٠) «هو المشهور بين متأخري الأصحاب» وفي حاشية المدارك^(١١) دعوى الشهرة العظيمة فيه، وربما يظهر من المعتبر^(١٢) كونه مذهب علمائنا.

لكن في الدروس^(١٣) «الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة أداءً كانت النافلة أو قضاءً» مع اختياره الجواز فيه، وفي الذكرى^(١٤) كما في جامع المقاصد^(١٥) وحاشية الإرشاد^(١٦) وحاشية الميسي^(١٧) والمسالك^(١٨) والذخيرة^(١٩) وشرح الدروس^(٢٠) وعن

(١) المفيد في العقنعة: ٢٣، والشيخ في النهاية: ٦٢، والمبسوط: ١: ٧٦.

(٢) كالتقاضى ابن البراج في المهذب: ١: ١٢٧، وابن حمزة في الوسيلة: ٨٤.

(٣) المعتبر: ٢: ٦٠. (٤) المدارك: ٣: ١٨٨. (٥) الوسيلة: ٨٤.

(٦) السرائر: ١: ٢٧٦. (٧) السرائر: ١: ٦٣، والمعتبر: ٢: ٦٠، والمختصر النافع: ٢٣.

(٨) كالتذكرة: ٢: ٣٦٤، والمنتهى: ٤: ١٣٩، وإرشاد الأذهان: ١: ٢٤٤.

(٩) جامع المقاصد: ٢: ٢٣. (١٠) روض الجنان: ٢: ٤٩٦. (١١) حاشية المدارك: ٢: ٣١٧.

(١٢) المعتبر: ٢: ٦٠. (١٣) الدروس: ١: ١٤٢. (١٤) الذكرى: ٢: ٤٠٢.

(١٥) جامع المقاصد: ٢: ٢٤. (١٦) حاشية الإرشاد: ١١ (مخطوط).

(١٧) حاشية الميسي: نقله عنه في مفتاح الكرامة: ٥: ١٢٥.

(١٨) المسالك: ١: ١٤٥. (١٩) الذخيرة: ٢٠٢. (٢٠) شرح الدروس: ١: ٥٦٢.

مجمع الفائدة والبرهان^(١) والمفاتيح^(٢) والكفاية^(٣) ونسبه في الذخيرة إلى ابن الجنيّد من قدماء أصحابنا، ويظهر الميل من سيّد المدارك^(٤) وعن بعض هؤلاء التنصيص على الكراهية، واحتمله صاحب المدارك في الروايات المانعة. وعن التذكرة^(٥) نفي العلم بالخلاف عن عدم كراهية التنفل قبل العصر والصبح لمن لم يصلّهما وهو تطوّع في وقت فريضة، وفي مفتاح الكرامة^(٦) «وقد يفهم ذلك من إجماع الخلاف^(٧) هناك وشهرة المنتهى^(٨) القريبة من الإجماع»^(٩).

ثم ينبغي أن يعلم أنّه لا خلاف في عدم جواز النافلة أداء وقضاء مع ضيق وقت الفريضة لتعيّنه لها إجماعاً، ووجهه بعد ملاحظة أنّ الواجب لا يترك بالمستحبّ واضح، مع شهادة بعض النصوص كموثقة سماعة الآتية بذلك، مضافاً إلى ظاهر المرويّ في الوسائل عن محمّد بن الحسين الرضّيّ في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا قرينة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض. قال: وقال عليه السلام: إذا أضرت النوافل بالفرائض فافرضوها»^(١٠).

كما أنّه لا خلاف أيضاً في جواز النوافل المرتبة في أوقاتها المضروبة لها وإن كانت هذه الأوقات أوقات فرائضها أيضاً، كنوافل الظهر والعصر ونافلة المغرب بالقياس إلى العشاء على التحقيق المتقدّم من دخول وقتها بالفراغ عن المغرب، فإنّها مستثناة عن عمومات المنع بالنصوص والإجماع، فانهصر محلّ الخلاف في قضاء النوافل المرتبة وغيرها وفعل النوافل المبتدأة في وقت فضيلة الفريضة أو وقت إجزائها ما لم يتضيق، ولذا خصّ النزاع في المدارك^(١١) والذخيرة^(١٢) وغيرهما بفعل النوافل الغير الراتبّة وقضاء النافلة وإن كانت راتبّة.

ثمّ كون المراد بالمنع في كلام المانعين هو المنع التشريعي بناءً على عدم ورود الأمر بالنافلة في وقت الفريضة أداء ولا قضاء، أو على عدم شمول عمومات النوافل وعمومات

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٤٠. (٢) المفاتيح ١: ٩٧. (٣) الكفاية: ١٥.

(٤) المدارك ٣: ٨٨-٨٩. (٥) التذكرة ٢: ٣٣٤.

(٦) الخلاف ١: ٣٢١. (٧) مفتاح الكرامة ٥: ١٢٦.

(٨) المنتهى ٤: ١٣٩، لم نجد في المنتهى الشهرة التي ادّعاها في مفتاح الكرامة.

(٩) الوسائل ٤: ٢٨٦/٨٧ ب ٦١ من أبواب المواقيت، نهج البلاغة ٣: ١٦١ و ٢٢١/٣٩ و ٢٧٩.

(١٠) الوسائل ٤: ٢٨٦/٨٧ ب ٦١ من أبواب المواقيت، نهج البلاغة ٣: ١٦١ و ٢٢١/٣٩ و ٢٧٩. (١١) المدارك ٣: ٨٧.

(١٢) الذخيرة: ٢٠٢.

قضاء النوافل لها في وقت الفريضة وإن كان محتملاً، إلا أن كلماتهم أظهر في إرادة المنع الوضعي أعني عدم صحّة النافلة وعدم انعقادها في وقت الفريضة وإن استلزم ذلك المنع التشريعي أيضاً، وفي عبارة الدروس^(١) المتقدمة القائلة: «بأن الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة» شهادة بذلك.

وأما احتمال المنع الشرعي على معنى الحرمة الذاتية التابعة للمفسدة النفس الأمرية لتكون النافلة في وقت الفريضة منهيّاً عنها بالنهي النفسي الذاتي فهو بمراحل عن كلماتهم، وأكثر روايات المانعين أيضاً قاصرة عن إفادته.

وأما على ما استظهرناه فوجه عدم الصحّة وعدم الانعقاد لعلّه توهم كون فراغ الذمّة عن الفريضة من شروط صحّة النافلة أداءً وقضاءً، إمّا بكونه شرطاً للأمر أو قيداً في المأمور به، وعليه فالأصل الذي يرجع إليه في الموارد المشبهة مع المجوزين، لأنّ اشتراط الأمر أو المأمور به بما ذكر مع تسليم الإطلاق بالنسبة إليهما في الروايات الواردة في النوافل وقضاءها خلاف الأصل، لأنّ الأصل هو الإطلاق وعدم التقييد، فلا يصار إلى الاشتراط بأحد الوجهين إلاّ بدليل واضح، وكلامهم في المقام بالنسبة إلى المعنى المراد من المنع وجهته غير محرز.

وكيف كان فحجّة المانعين عدّة روايات قاصرة الدلالات مع قصور أسانيد أكثرها:

كرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ قال: فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع»^(٢).

ورواية سيف بن عميرة عن أبي بكر عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوّع»^(٣).

ورواية أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: وقال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»^(٤).

(١) الدروس ١: ٧١.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٧/٣، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٢٨/٧، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦٠.

(٤) الوسائل ٤: ٢٢٨/٦، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦٣.

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة وعليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: لا، أنه لا تصلي نافلة في وقت فريضة، أرايت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فكذلك الصلاة، فقال: فقايسني وما كان يقايسني»^(١).

ورواية معاوية بن عمار عن نحية قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الفريضة ويدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة»^(٢).
ورواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا تضرك أن تترك ما قبلها من النافلة»^(٣).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصل من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافلة في وقت فريضة»^(٤).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا دخل وقت مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ بالمكتوبة»^(٥).
ويشكل الاستناد إليها في الحكم المخالف للأصل، لما أشرنا إليه من قصور أسانيد أكثرها مع قصور دلالات جميعها.

وتوهم: أن قصور الأسانيد ينجر بالشبهة كما في حاشية المدارك^(٦) يدفعه - بعد منع تحقق الشهرة في المنع إن لم ندع الشهرة في الجواز، خصوصاً بين المتأخرين ومتأخريهم كما عرفت - أن الشهرة إنما تنهض جابرة حيث لم يعلم فساد مستندها من جهة الدلالة، وهي في المقام ناشئة عن الدلالة القاصرة في هذه الروايات، بل الظاهرة عند التحقيق في الجواز ولو بملاحظة الروايات الأخرى، فإن الظاهر أن المراد بوقت الفريضة في رواية محمد ابن مسلم حيث قال: عليه السلام «كان تطوعنا في غير وقت الفريضة...»^(٧) الخ إنما هو وقت إرادة

(١) مستدرک الوسائل ٣: ب ٤٦ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٧/٥، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٢٧/٤، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٤٧/٩٨٤.

(٤) الوسائل ٤: ٢٢٨/٨، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، السرائر: ٤٨٠.

(٥) الوسائل ٤: ٢٨٥/٦، ب ٦١ من أبواب المواقيت، الذكرى: ١٣٤.

(٦) حاشية المدارك ٢: ٣١٧.

(٧) الوسائل ٤: ٢٢٧/٣، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٧/٦٦١.

فعل الفريضة إذا دار الأمر بينها وبين النافلة قضاءً أو أداءً في غير الراتبة في التقديم والتأخير.

ومحصله أن لا يكون للمكلف صارف عن الابتداء بالفريضة ولو نحو انتظار انعقاد الجماعة أو حضور الإمام أو نحو ذلك بوجود الداعي له إلى الابتداء بها، وهو يريد التطوع مع ذلك بشيء من النافلة أداءً أو قضاءً قبلها.

والذي يشهد بذلك صحيحة عمر بن يزيد «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه لا يتطوع في وقت فريضة، ما حدّ هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم في الإقامة، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة، فقال: المقيم الذي يصلي معه»^(١).

وفي معناها موثقة إسحاق بن عمار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة»^(٢) فإنّ التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به لا جهة له إلا أن انتظاره لحضور الإمام أو قيامه بالصلاة ليصلي معه جماعة صارف عن الابتداء بالفريضة حال كونه مريداً للنافلة، بخلافه إذا كان وحده فإنه لا صارف له حينئذٍ عن الابتداء بالفريضة وتقديمها على النافلة فتكون أولى بالتقديم.

وبالجملة مورد الرواية بشهادة الروائتين المذكورتين ما لو زاحمت النافلة الفريضة في التقديم والتأخير، ولا ريب في أن الفريضة حينئذٍ أولى بالتقديم.

والسرّ فيه أن الفريضة مشتملة على مصلحة ملزمة، والنافلة مشتملة على مصلحة غير ملزمة، وواضح في نظر العقل المستقل أن ما له مصلحة ملزمة أولى بالتقديم ممّا له مصلحة غير ملزمة عند دوران الأمر بينهما في التقديم والتأخير، وعلى هذا المعنى يحمل وقت الفريضة في الروايات المشتملة عليها، فيكون الأمر بالبداة بالفريضة في أكثر الروايات المذكورة للإرشاد إلى هذه الأولوية التي يستقلّ بإدراكها العقل.

وتتأكد الأولوية فيما إذا كانت الفريضة في وقت الفضيلة ولزم من تقديم النافلة عليها فوات فضيلتها بخروج وقتها، وهذا كلّ كما ترى لا ينافي جواز البدأ بالنافلة أيضاً، ولا فعلها إذا كان له صارف عن البدأ بالفريضة في وقت يريد فيه فعل النافلة لا غير، وهذا

(١) الوسائل ٤: ٢٢٨/٩، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ٢٨٣/٨٤١.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٦/٢، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٤/١٠٥٢.

هو معنى الأفضلية التي حملت عليها الروايات المذكورة في كلام المجوزين.
ومما يدل على جميع ما ذكرناه أيضاً موثقة سماعة قال: «سألت عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله أيتدى بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وإن كان خاف القوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حق الله ثم ليتطوع ما شاء (الأمر)»^(١) موسع أن يصلي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل، إلا أن يخاف الفريضة، والفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، وليس بمحذور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت»^(٢).

وقد رويت هذه الرواية بطرق متكررة، وفي مواضع منها دلالة على الجواز وأنه ثابت مطلقاً ما لم يتضيّق وقت الفريضة، كما أن في ذيلها دلالة على أن الأفضل في صورة دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخير إنما هو الابتداء بالفريضة، ولذا فرض موضوعه ما إذا صلى الإنسان وحده، فإن التقييد بالوحدة إنما هو لفرض انتفاء الصارف عن الابتداء بالفريضة على معنى انتفاء الداعي إلى تأخيرها من انتظار حضور إمام أو انعقاد جماعة أو نحوهما، كما أن جعل الفضل في البداية بالفريضة تعليلاً بأن يكون فضل أول الوقت لها قرينة واضحة على أن المراد بالنوافل ما عدى الرواتب في أوقاتها المضروبة لها، لكون الأفضل نصّاً وفتوى في أوقات الرواتب البدأ بها لا غير، وفي معناها من حيث الدلالة على أن الأفضل عند الدوران في التقديم والتأخير في غير وقت الرتبة إنما هو تقديم الفريضة وتأخير النافلة.

وحسنة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتنفل أو أبدأ بالفريضة؟ فقال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»^(٣) والمراد بدخول وقت الفريضة في كلام السائل إما دخول وقت فضيلة الفريضة بعد خروج وقت النافلة الرتبة، أو حضور وقت يراد فيه الإتيان بالفريضة مع حصول الداعي إلى التنفل على وجه دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخير.

(١) في الكافي بدلها: إلأ هو ٣: ٢٨٨/٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٦/١، ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٤/١٠٥١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣٠/٢ و ٣، ب ٣٦ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٩٨/٥.

وفي معنى الروايات المذكورة من حيث الدلالة على جواز النافلة مع وجود الداعي إلى تأخير الفريضة المروي عن الخصال عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «من أتى الصلاة عارفاً بحقها غفر له، لا يصلي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾»^(١) يعني الذين يقضون ما فاتهم من الليل بالنهار، وما فاتهم من النهار بالليل لا يقضي النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك»^(٢).

وبالجملة فالروايات المذكورة بملاحظة الشواهد المزبورة من النصوص لا دلالة فيها على المنع من التطوع فيما كان هناك صارف عن البدأة بالفريضة، ولا على المنع منه مع وجود الداعي إلى البدأة بها، ولا على أولوية ترك النافلة ورجحانه بالقياس إلى فعلها في المقامين، بل غايتها الدلالة على أولوية البدأة بالفريضة عند دوران الامر بين البدأة بها أو بالنافلة، وهي لا تنافي صحة النافلة وانعقادها في المقامين.

وعليه فالأمر بالبدأة بها في كل ما اشتمل عليه من الروايات يحمل على بيان الأولوية، والنهي عن التطوع أو التنقل في كل ما اشتمل عليه يحمل على مرجوحية البدأة بالنافلة بالإضافة إلى البدأة بالفريضة الغير المستلزمة لمرجوحية فعلها بالإضافة إلى تركها، ونفي التطوع في مثل قوله عليه السلام «لا تطوع» على تقدير كونه اسماً يحمل على نفي الكمال عن البدأة بالنافلة عند الدوران بينها وبين البدأة بالفريضة، ومرجعه إلى التنبيه على كونها خلاف الأولى.

وأما قياس النافلة هنا على تطوع الصوم لمن عليه قضاء شهر رمضان في المنع على ما تقدّم في صحيحة زرارة الظاهرة في المنع هنا أيضاً، فلعله لضرب من التقية لاحتمال وقوع السؤال في محضر بعض العامة، فاستعمل عليه السلام في جوابه القياس تقيّة من دون أن يقصد تعدية المنع الثابت في تطوع الصوم إلى النافلة، مع احتمال كون مراده عليه السلام القياس في مجرد المرجوحية وإن كانت هنا إضافية بالقياس إلى البدأة بالفريضة في مقام الدوران غير منافية لرجحان الفعل إذا دار الأمر بينهما.

وبالتأمل فيما نقلنا من الروايات - الظاهرة كالصريحة في الجواز الكاشفة عن حقيقة

(١) المعارج: ٢٣.

(٢) الوسائل: ٤/٢٢٨، ب ٢٥ من أبواب المواقيت، الخصال: ٦٣٨.

المراد من الروايات المتوهم دلالتها على المنع - يعلم أنه لا مجال لتوهم أن يقال: إن صحة النافلة في مفروض المسألة وانعقادها في وقت الفريضة فرع على ورود الأمر هنا ولو عموماً وهذا موضع منع لأنه الذي ينكره المانع، إذ لا يعني من الجواز المكشوف عنه بالروايات المذكورة إلا المشروعية التي لا تكون إلا بالأمر الاستحبابي. مع أن الروايات العامة الآمرة بقضاء النوافل المتناولة بعمومها لمثل ما نحن فيه مستفيضة بل قريبة من التواتر.

ففي صحيحة حسان بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قضاء النوافل؟ قال: ما بين طلوع الشمس إلى غروبها»^(١).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضاؤها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٢).

وحسنة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اقض صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٣).

ورواية محمد بن يحيى بن حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون علي الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب: في أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٤).

وموثقة أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن فاتك شيء من تطوع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس وبعد الظهر عند العصر وبعد المغرب وبعد العتمة ومن آخر السحر»^(٥).

ورواية علي بن جعفر المروية عن قرب الإسناد للحميري عن أخيه موسى عليه السلام «وسأله عن رجل نسي صلاة الليل والوتر ويذكر إذا قام في صلاة الزوال؟ قال: ابتداء بالزوال، فإذا

صلى صلاة الظهر صلى صلاة الليل وأوتر ما بينه وبين صلاة العصر، أو متى أحب»^(٦) وفي معناه صحيحة محمد بن مسلم قال: «سأله عن الرجل يفوته صلاة النهار؟ قال: يقضيها

إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء»^(٧).

(١) الوسائل ٤: ٢٤٢/٩، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٢/١٠٨٤.

(٢) الوسائل ٤: ٢٤٣/١٢، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٤/٦٩٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٤٣/١٣، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٣/٦٩١.

(٤) الوسائل ٤: ٢٤/٣، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٢/١٠٨٣.

(٥) الوسائل ٤: ٢٧٧/١٠، ب ٥٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٣/٦٤٢.

(٦) الوسائل ٤: ٢٦٣/١، ب ٤٩ من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: ٩٣.

(٧) الوسائل ٤: ٢٤١/٦، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٣/٦٤٠.

وحسنة الحلبي قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال: متى ما شاء، إن شاء بعد المغرب، وإن شاء بعد العشاء»^(١) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ويمكن أن يستدل عليه بما تقدّم في مواقيت النوافل من النصوص المستفيضة المصرّحة بأنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت. ويمكن أن يستدل على ما يعمّ قضاء الرواتب وأداء غيرها بحسنة محمد بن عذافر قال: «قال أبو عبدالله: صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت، وأخّر منها ما شئت»^(٢).

وتوهم أنّ هذه العمومات يخصّصها ما تقدّم من روايات المنع، يدفعه ما عرفت من عدم نهوض هذه الروايات للمنع حتّى تنهض لتخصيص العمومات.

ويمكن أن يستأنس الجواز والمشروعية أيضاً من النصوص المتفرقة الواردة باستحباب عدّة صلوات وردت في أوقات الفرائض، كالواردة بين الظهر والعصر خصوصاً يوم الجمعة، وبين المغرب والعشاء كصلاة الغفيلة وغيرها ممّا تقدّم، وصلاة الرغائب الواقعة بينهما، وجملة من نوافل ليالي رمضان أيضاً فيما بينهما، وصلاة أمّ داود الواردة بين الظهرين إلى غير ذلك ممّا اشتمل عليه كتب الأدعية وغيرها. وكذلك النصوص الواردة في صلاة الاحتياط المصرّحة بكونها نفلاً وتطوّعاً على تقدير عدم النقص في الفريضة المؤدّاة. وبالجمله يستأنس من مجموع هذه النصوص المتفرقة عدم كون مبنى النوافل مطلقة في الشريعة على عدم المشروعية ولا على الحرمة.

ثمّ إنّّه يظهر من تضاعيف كلمات السيّد في الرياض الطعن على الروايات المجوّزة بعدّة من الموهنات المسقطة لها عن درجة الاعتبار على ما توهمه، مثل وضوح دلالة الأخبار المانعة وأسنادها واعتضادها بعمل الأصحاب، وبما تقدّم عن الاعتبار من النسبة إلى علمائنا مؤذناً بدعوى الإجماع ومخالفتها العامة على ما يستفاد من رواية محمد بن مسلم المتقدمة لمكان قوله: «كما يصنع الناس» والمراد بهم العامة كما لا يخفى على المتتبع لأخبار الأئمة عليهم السلام ثمّ قوله عليه السلام: «إنّا إذا أردنا... الخ» حيث جعل ذلك من خواصهم، وربّما يوصى إليه الصحيحان المتقدمان المتضمّنان لقياس الصلاة بالصيام، فإنّ الظاهر أنّ المقصود

(١) الوسائل ٤: ٢٤١/٧، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٦٣/٦٣٩.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٣/٨، ب ٣٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٧/١٠٦٦.

منه إنما هو إثبات ما هم عليه على هؤلاء العبداء للأصنام جدلاً معهم بمقتضى مذهبهم في العمل بالقياس، وبذلك يقوى احتمال حمل الأخبار المتقدمة على تقدير تسليم دلالتها على التقيّة^(١).

وفي الجميع ما ترى:

أما وضوح الدلالة فلتعَيّن الخروج عنها بشهادة ما تقدّم، فإنّ من المقرّر أنّ أخبار الأئمة عليهم السلام يفسّر بعضها بعضاً. وأما وضوح الأسانيد، فيدفعه: أنّ أسانيدنا ليست بأوضح من أسانيد الأخبار المجوّزة مع ما عرفت من قصور أسانيد أكثرها. وأما اعتضادها بعمل الأصحاب فيدفعه: أنّ عمل الأصحاب إن أريد به الإجماع على العمل بها فمنعه بعد ملاحظة مخالفة ابن الجنيّد من المتقدّمين وأكثر المتأخّرين واضح، وإن أريد به الشهرة فقد عرفت ما فيها من عدم كونها بمثابة يعتدّ بها في المقام ولا سيّما مع اشتهاار خلافها بين المتأخّرين.

وأما الإيذان بدعوى الإجماع في المعتمد فيمكن الاستراية فيه بمنع شمول ما ادّعاء في المعتمد لمحلّ البحث، لأنّه قال فيه: «ويصليّ الفرائض أداة وقضاء ما لم يتضيّق الحاضرة، والنوافل ما لم يدخل وقت الفريضة وهو مذهب علمائنا» ومن الجائز اختصاص ذلك بما عدى الحكم الأخير.

ويؤيده أنّه عليه السلام بعد هذه العبارة أخذ بذكر دليل الحكمين، فقال: «فأما الفرائض فعليه إجماع أهل العلم ولقوله عليه السلام فأورد رواية من طرق العامة وأخرى من طرق الخاصة. ثمّ قال: وأما النوافل فلما روينا من الأحاديث المانعة من النافلة في وقت الفريضة انتهى^(٢) فإنّ تعقيب الفرائض بإجماع أهل العلم دون النوافل ربّما يعطي رجوع ما ادّعاء أولاً من مذهب أصحابنا إلى جواز فعل الفرائض في وقت الحاضرة فتأمل، لجواز كون الحكم الأوّل ممّا أجمع عليه الفريقان فلذا خصّه بإجماع العلماء المتناول لغير أصحابنا أيضاً، وكون الحكم الأخير ممّا انفرد به أصحابنا ولذا لم يعقبه بإجماع العلماء، وعليه فيكون قوله «وهو مذهب علمائنا» راجعاً إلى حكم النوافل خاصة.

وحينئذ فالوجه في القدر أن يقال: إنّ على تقدير تسليم إفادته الإجماع المصطلح وهو الكاشف عن الحجة، وتسليم عدم قدح خلاف ابن الجنيّد واستظهار خلافه بين المتأخّرين

في انعقاد الإجماع الكاشف ليس إلا إجماعاً نقله العدل، والتحقيق في الإجماع المنقول كخبر الواحد أنه إنما يعمل به حيث أفاد الوثوق والاطمئنان بصدور مؤداه عن الحجة، وهو مع ما عرفت من النصوص المستفيضة الواضحة الدلالة في المشروعية الكاشفة عن حقيقة المراد في الأخبار المانعة لا يفيد شيئاً من ذلك.

وأما مخالفتها العامة فإنما تسلم على تقدير سلامة دلالاتها، وقد منعناها بما لا مزيد عليه، وحمل الأخبار المجوزة على التقيّة ليتوصل به إلى سلامة دلالة الأخبار المانعة المحرزة فيها المخالفة لمذهب العامة خروج عن قاعدتهم المقررة المتفق عليها، من أن الرجوع إلى المخالفة والموافقة والترجيح من جهتهما الذي مرجعه إلى الترجيح من حيث السند، والحمل على التقيّة الذي مرجع إلى الترجيح من حيث جهة الصدور إنما هو بعد عدم إمكان الجمع ولو من جهة عدم شاهد على الجمع المحتمل، ومع المجز عن الترجيح من حيث الدلالة، وقد عرفت إمكان الجمع بشاهد موجود في النصوص، ووجود الدلالة المعتبرة الكاشفة عن حقيقة المراد من النصوص المانعة، ومعه لا معنى للحمل على التقيّة. ولا ينافيه قوله في رواية محمد بن مسلم: «إنا إذا أردنا... الخ» جاعلاً لما ذكره ﷺ من خواصهم لأن كون الفريضة أولى بالتقديم من النافلة في صورة الدوران، واستحباب البداية بها حكم مخصوص بهم ﷺ قبلاً للعامة حيث إنهم لا يراعون هذه الأولوية ولا يجعلون البداية بالفريضة أفضل، وهذه المخالفة بين الفريقين لعلها كافية في توجيه قوله ﷺ: «إنا إذا أردنا... الخ».

المقام الثاني في جواز التنقل لمن عليه فائتة، ففي الأكثر على ما في الذخيرة^(١) المنع عنه، ونسبه فيه أيضاً إلى المختلف^(٢) وأكثر المتأخرين^(٣).

وعن ابن الجنيد^(٤) الجواز، وعزي إلى ابن بابويه^(٥) حيث جوّز تقديم قضاء ركعتي الفجر على قضاء الغداة استناداً إلى صحيح ابن سنان^(٦) وخبر أبي بصير^(٧) الصريحين

(١) الذخيرة: ٢٠٤.

(٢) المختلف: ٢: ٥٩.

(٣) كما في الذكرى: ٢: ٤٢، جامع المقاصد: ٢: ٢٣-٢٤، الروض: ٢: ٤٩٦.

(٥) المقنع: ٣٣.

(٤) نقل عنه في المختلف: ٣: ٢١.

(٦) الوسائل: ٤: ٢٨٣، ب ٦١ من أبواب المواقيت، التهذيب: ٢: ٢٦٥/١٠٥٨.

(٧) الوسائل: ٤: ٢٨٤، ب ٦١ من أبواب المواقيت، التهذيب: ٢: ٢٦٥/١٠٥٧.

بذلك، واختاره الشهيدان^(١) وصاحب الذخيرة^(٢) والفاضل الشارح للدروس^(٣) والمولى الأردبيلي^(٤).

وقد يحتمل كونه ظاهر الأكثر حيث اعتبروا في الرخصة عدم دخول وقت الفريضة الظاهر في وقت الحاضرة، بل عن كاشف اللثام^(٥) الاعتراف بذلك، وربما عزي إلى ظاهر الكليني^(٦) وغيره^(٧) حيث أورد روايات نوم النبي ﷺ الآتية كالصدوق مع تعقيبها توجيهاً بأن الله تعالى أنام النبي ﷺ عن صلاة الصبح رحمةً للأمة. وهذا هو الأقوى، لعموم أوامر النوافل المتناولة لمن عليه الفائتة وغيره، بل عموم ما تقدّم من نصوص قضاء النوافل المتناولة لمن عليه الفائتة أيضاً، وخصوص صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعت يقول: إن رسول الله ﷺ رقد فغلته عيناه فلم يستيقظ حتى آذاه حرّ الشمس، ثم استيقظ، فعاد ناديه ساعة فركع ركعتين ثم صلى الصبح»^(٨) فإن الظاهر أن الركعتين هما ركعتا الفجر.

وصحيح سعيد الأعرج قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن الله تبارك وتعالى أنام رسول الله ﷺ عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلّى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صلى الفجر... الخ»^(٩).

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا دخل صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل أتيت أبا جعفر عليه السلام فحدثني أن رسول الله ﷺ عرس^(١٠) في بعض أسفاره، وقال: من يكلؤنا؟^(١١) فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقذك؟ فقال: يا رسول الله ﷺ أخذ بنفسي

(١) الذكرى ٢: ٣٦٠-٣٦١، روض الجنان: ١٨٤.

(٢) الذخيرة: ٢٠٤.

(٣) شرح الدروس: ٥٦٢.

(٤) كشف اللثام ١: ١٦٢.

(٥) الفقيه ١: ٣٥٨/١٠٣١، ب أحكام السهو في الصلاة.

(٦) الكافي ٣: ٢٩٤/٩.

(٧) الفقيه ١: ٣٥٨/١٠٣١.

(٨) تقدّم في الصفحة ٢٤٨ الرقم ٦.

(٩) الفقيه ١: ٣٥٨/١٠٣١.

(١٠) التعمير: نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة، مجمع البحرين ٤: ٨٦.

(١١) يكلؤنا: يحفظنا، مجمع البحرين ١: ٣٦٠.

ما أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله ﷺ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال أذن، فأذن، فصلّى رسول الله ﷺ ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح. ثم قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى عز وجل يقول: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾^(١) قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: قد نقصت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاءً من رسول الله ﷺ؟^(٢)

وموثقة أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نام على الغداة حتّى طلعت الشمس، فقال: يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة»^(٣).

وعن الشيخ حمل هذا الخبر وسابقه على «أنّه إنّما يجوز التطوّع بركعتين ليجتمع الناس الذين فاتتهم الصلاة ليصلوا جماعة كما فعل النبي ﷺ فأما إذا كان الإنسان وحده، فلا يجوز له أن يبدأ بشيء من التطوّع أصلاً»^(٤).

وفيه: أنّ هذا التأويل مع كونه في غاية البعد ممّا لا شاهد عليه ولا داعي إليه أيضاً، إلّا توهم الجمع بين الأخبار المتعارضة.

ويزيحه: أنّه ليس بأولى من حمل هذه الأخبار على رجحان فعل النافلة على تركها إذا دار الأمر بينهما عند وجود الصارف عن الابتداء بالفريضة الذي منه انتظار الجماعة، ورجحان الابتداء بالفريضة الفائتة إذا دار الأمر بينه وبين الابتداء بالنافلة مع حصول الداعي إلى الابتداء بالفائتة، وهو لا ينافي رجحان فعل النافلة بالقياس إلى تركها.

نعم، ربّما يشكل التعويل على ما عدى الخبر الأخير من جهة اشتماله على نوم النبي ﷺ عن الفريضة، ولعلّه غير مناسب لمقام عصمته عليه السلام. لكن عن الشهيد في الذكرى «لم نقف على رادّ للخبر من حيث توهم القدح في العصمة انتهى»^(٥).

وهو كذلك فإنّه غير قادح في العصمة، لا لما قيل: من أنّ النوم أمر مشترك بين المعصوم وغيره فلا يكون نقصاً في المعصومين ولا يوجب عيباً عليهم، وإنّما النقص والعيب هو

(١) طه: ١٤. (٢) الوسائل ٤: ٢٨٥/٦، ب ٦١ من أبواب المواقيت، الذكرى ٢: ٤٢٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٤/٢، ب ٦١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٥/١٠٥٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٥.

(٥) الذكرى ٢: ٤٢٣.

السهو كما عن المفيد في رسالة نفي السهو قال: في كلام محكي له لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء في أوقات الصلاة حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لأنه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولأن النائم لا عيب عليه، وليس كذلك السهو لأنه نقص عن الكمال في الإنسان... إلى آخر ما ذكره. ليرد عليه أن نوم النبي ﷺ أو أحد من المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما أكد الفرائض نقص عليهم، ينفيه ما دل من أخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أن هذا أنقص من سهو النبي ﷺ عن الركعتين في الصلاة وما ذكره في رسالة نفي السهو فممنوع، بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة أهون من النوم عن فريضة الصبح، وأن هذا النائم أحق بالتعير من ذلك الساهي بل ذاك لا يستحق تعييراً، وكون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات.

بل لأن النوم عن الواجب إنما يكون نقصاً إذا كان من القوة البهيمة المودعة في الإنسان، لا من فعل الله عز وجل بأن يكون الله تعالى أنام نبيه ﷺ عن صلاة الصبح لمصلحة خفية رآها فيه، ولعلها لكسر عظم النوم عنها في نظر أصحابه ﷺ وأن فيه كمال البيئونة بينه وبين الإيمان، أو لردعهم عما زعموا من عدم وقوع التطوع متى عليه الفائتة أو غير ذلك مما لا نعقله، وهذا هو السبب الداعي إلى عدم رد الأصحاب للخبر المذكور كما عرفته أيضاً عن الكليني^(١) ونسب أيضاً إلى الصدوق^(٢) بل نص عليه في خبر ابن سنان كما عرفت.

حجة المانعين: قوله ﷺ في صحيحة زرارة الواردة فيمن فاته شيء من الصلوات: «ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»^(٣).

وصحيحته السابقة المشتملة على مقايضة التطوع من الصلاة في وقت الفريضة على تطوع الصوم متى عليه قضاء شهر رمضان القاضية بكون القضاء مانعاً عن النافلة^(٤).

(١) تقدم في الصفحة ٢٤٩، الرقم ٦. (٢) الفقيه ١: ٣٥٨/ ذيل ح ١٠٣١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٤/٣، ب ٦١ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٥٩/٢٦٦.

(٤) الوسائل ٤: ٢٦٤/٣، ب ٥٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٢٣/٥١٣.

والمرسل المنقول عن المبسوط والخلاف «لا صلاة لمن عليه صلاة» «ولا نافلة لمن عليه صلاة فريضة»^(١).

وصحيفة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز^(٢) الشمس، أيصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: يصلي حين يستيقظ، قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة»^(٣).

وفي الجميع ما ترى:

أما الأولى: فقد عرفت الكلام في نظيرها من تعيين حمل النهي على المرجوحية عند التعارض والدوران في التقديم والتأخير الغير المنافية لرجحان فعل النافلة على تركها، ومع الغض عن ذلك فالأمر دائر بين التأويل فيما تقدم بحمله على منتظر الجماعة، والتأويل في هذا الخبر بحمل النهي فيه على الإرشاد إلى المرجوحية الإضافية الغير المنافية للرجحان الذاتي، وهذا أولى من الأول في مقام الجمع لشيوع إطلاق نواهي الكتاب والسنّة كأوامرهما في الإرشاد ولا سيما ما تعلّق منها بالعبادات، بل الأصل في الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات على ما تقرّر في الأصول كونها للإرشاد.

وأما الثانية: فمع ظهور الرواية في العاجزة وعدم تناولها الفاتنة بقرينة التعبير «بوقت الفريضة» قد عرفت علاج المقايسة فيها بحملها على التقيّة، بكون المقصود إعمال صورة القياس إظهاراً للموافقة العامة في الطريقة من العمل بالقياس من دون قصد إلى تعدية حكم المقيس عليه إلى المقيس، أو أنّ المقصود منها بيان المشاركة في مجرد المرجوحية ولو كانت في المقيس إضافية وفي المقيس عليه ذاتية.

وأما الثالثة: فمع أنّه لا قائل بعمومها كما هو واضح عدم ثبوت هذه الروايات في طرق أصحابنا كما اعترف به الشهيد الثاني في كلام محكيّ عن الروض قائلًا: «بأنّه لم يشته الأصحاب من طريقهم وإنّما أورده الشيخ في المبسوط والخلاف ولم يذكره في كتابي الأخبار»^(٤) مع أنّ حمل النفي فيها على نفي الكمال إرشاداً إلى المرجوحية الإضافية أولى

(١) المبسوط ١: ١٢٧، الخلاف ١: ٣٨٦، المسألة ١٣٩، ومستدرک الوسائل ٣: ٢/١٦٠.

(٢) بزغت الشمس، شرقت أو البروز ابتداء الطلوع، القاموس المحيط ٣: ١٠٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٤/٤ ب ٦١ من ابواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٥٦/٢٦٥.

(٤) روض الجنان ٢: ٤٩٩.

في مقام الجمع من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة.

وأما الرابعة: فمع عدم وضوح سندها ليس فيها إلا الأمر بالبداة بالفريضة، ولا إشكال في كونها أولى وأفضل من البداة بالنافلة الفائنة، فليحمل الأمر عليه جمعاً لكونه أولى من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة، فالإنصاف أن شيئاً من هذه الروايات لا يصلح مستنداً للمانعين.

والظاهر أن العمدة من مستندهم البناء على المضايقة في القضاء، كما عليه الأكثر وعليه مبني نسبة القول بالمنع إلى الأكثر، كما يظهر من عبارة شارح الدروس حيث قال: «وقد ظهر ممّا ذكرنا جواز النافلة ممّن عليه فائنة خلافاً لأرباب المضايقة المانعين من جواز التنفل على ذلك التقدير... الخ»^(١).

وبعد بناء منع المانعين على ذلك فالالتزام به إنما يتّجه بعد إحراز مقدّمتين: كون أوامر القضاء فوريّة، وكون الأمر بالشيء نهياً عن الضدّ الخاص. والثانية مسألة أصوليّة والتحقيق فيها على ما تقرّر في الأصول المنع، والأولى مسألة فرعيّة والتحقيق فيها موكل إلى محلّه. فصار نتيجة الكلام في المقامين مشروعيّة النافلة لمن عليه فريضة، سواء كانت النافلة قضاءً للرواتب أو غيرها أو أداءً لغيرها، والفريضة من الفرائض اليوميّة الحاضرة أو الفائنة أو غيرها من الصلوات الواجبة بأصل الشرع أو لعارض كما لو وجبت بنذر أو إجارة أو غيرهما.

وعلى القول بالمنع لمن عليه الفائنة يجب القطع باختصاصه بغير فائنة الغير التي تحملها الإنسان بإجارة أو نحوها، وهل يعمّ المنع لما وجب من القضاء على وليّ الميّت؟ وجهان، أقربهما الثاني لظاهر النصّ والفتوى المقتضي لاختصاص الحكم بما فات من المكلف نفسه. وينبغي القطع بأنّه لو وجب التطوّع بنذر أو غيره من الأسباب كان خارجاً عن عنوان المسألة. فعلى القول بالمنع فالمتّجه هو الجواز والمشروعيّة إذا ورد عليه النذر مطلقاً وكان واقعاً قبل فوات الفائنة، وأمّا لو قيّده بوقت الفريضة أو وقع ممّن عليه فائنة، فالوجه بقاء المنع لعدم انعقاد هذا النذر لاشتراطه بالمشروعيّة المتتّفة هنا قبل النذر.

ينبوع

إذا حصل للمكلف أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة، كالجنون أو الإغماء أو الحيض أو غيرها فله صور:

الأولى: أن يكون العذر مستوعباً للوقت بحصوله في جميع الوقت، وحكمه سقوط الفرض أداءً وقضاءً، أما سقوطه أداءً فلا تـه قضـية مانعة هذه الأعذار من التكليف بالصلاة. أما مانعية الجنون، فللعقل المستقل يكون العقل من شروط التكليف والإجماع الضروري بل الضرورة من الدين.

وأما مانعية الإغماء فلا استقلال العقل بقيح التكليف بغير المقدور، بل الإجماع عليه أيضاً معلوم بالضرورة، ولفحوى النصوص المستفيضة النافية للقضاء عن المغمى عليه مطلقاً أو في الجملة.

وأما مانعية الحيض، فللإجماع بل الضرورة والنصوص المستفيضة القريبة من التواتر الناهية عن صلاة الحائض والنفساء المتقدم ذكرها مستوفاة في بحث الحيض من الطهارة. وأما سقوطه قضاءً: على معنى عدم وجوب قضاء ما فات من الصلاة لأحد الأعذار المذكورة، فوجهه على القول بكون القضاء تابِعاً للأداء واضح، لانتفاء الأمر بالأداء في مفروض المسألة، فالقائل بذلك مستريح عن تكلف إثبات الدليل على السقوط هنا.

وأما على القول بكونه بفرض جديد كما هو الحق المحقق في الأصول فللأصل المعرّز موضوعه بمنع تناول عمومات القضاء لنحو المقام حسبما نشير إليه، مضافاً إلى ظهور الإجماع والمستفيضة من الإجماعات المنقولة في كلام الأصحاب في الجنون، وتيقن الإجماع مع المستفيض من الإجماعات المنقولة في الحيض، مضافاً إلى المستفيض من النصوص الفارقة بين صلاة الحائض وصومها بإثبات القضاء للثاني

ونفيه في الأولى، والشهرة المستفيض حكايته في الإغماء، مضافاً إلى النصوص المعتبرة المستفيضة من الصحاح وغيرها النافية للقضاء عن المغمى عليه المعارضة بنصوص آخر أمرة بالقضاء فيه عن جميع ما فاتته من الصلوات أو قضاء صلاة ثلاثة أيام أو قضاء اليوم الذي أفاق فيه أو الليلة التي أفاق فيها أو قضاء ما أفاق في وقتها، على اختلافها المحمولة عند المعظم على الندب.

وفي مقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن المقتنع من وجوب قضاء جميع ما فاتته، قائلاً: «واعلم أن المغمى عليه يقضي جميع ما فاتته من الصلوات»^(١) عملاً بالروايات القاضية به. والآخر: ما عن بعض الأصحاب^(٢) من أنه يقضي آخر أيام إفاقته إن أفاق نهاراً وآخر ليلتها إن أفاق ليلاً، وتفصيل القول في ذلك يأتي في باب القضاء فانتظر له. ثم إن قضية النص والفتوى في الحيض عدم الفرق بين حصوله من فعلها أو غيره حتى لو فعلت ترك الصلاة.

وأما الجنون: ففي محكي الذكرى أنه «أفتى الأصحاب بأنه لو زال عقل المكلف بشيء من قبله يجب عليه القضاء لأنه مسبب عن فعله» ونحوه ما في محكيه في الإغماء من «أنه إذا تعمّد ما يؤدي إلى الإغماء وجب عليه القضاء وبه أفتى الأصحاب»^(٣) وظاهره فيهما دعوى الأصحاب^(٤) ونص عليه فيهما جماعة ممن تأخّر عنه، لكن في محكي شرح الإرشاد لفخر الإسلام «أنه إذا علم أن هذا الغذاء يورث الجنون كان أكله حراماً، لكن لا يجب عليه قضاء ما فاتته»^(٥) ونحوه ما في محكيه في الإغماء، والأوفق بعمومات القضاء المعلقة على صدق قضية الفوات في المقامين - بعد منع الإطلاق في نصوص الإغماء بدعوى انصرافها إلى ما كان لمرض أو آفة سماوية - هو الأول.

ووجهه: أن الفوات مفهوم عرفي يدرك بظاهر الوجدان، وهو الذي يعتبر عنه في الفارسية بقولهم «از كيسه رفتن» وهو بهذا المعنى لا يعتبر في صدقه سبق الوجوب في

(١) المقتنع: ١٢٢. (٢) راجع المبسوط ١: ١٢٥، المراسم: ٩٢، المعتبر ٢: ٤٠٤.

(٣) الذكرى ٢: ٤٢٩. (٤) راجع المبسوط ١: ١٢٦، المراسم: ٩٢، السرائر: ٥٩.

(٥) نقله عنه في كشف اللثام ٣: ١٢٢.

الوقت، وإن كان لا يكفي فيه عدم حصول الفعل في الوقت على جميع تقاديره، بل يعتبر فيه كون الفعل في معرض الحصول ولم يحصل، وإنما يكون كذلك على تقدير عدم سبق الوجوب إذا اشتمل على المقتضي لحصوله وهو المصلحة المرجحة له، وإنما لم يحصل لمنع مانع عقلي أو شرعي.

وتوضيح ذلك: أن عدم وجوب الشيء المستتبع لعدم حصوله قد يستند إلى فقد المقتضي لوجوبه المستتبع لحصوله - كأن يكون خالياً عن مصلحة مرجحة لحصوله اشتمل على مفسدة مرجحة لعدم حصوله كصلاة الحائض أو لا - وقد يستند إلى وجود مانع عن حصوله مع وجود المقتضي له بحيث لولا وجوده كان حاصلاً كصلاة النائم في الوقت، وهذا هو الذي في معرض الحصول بخلاف القسم الأول لعدم كون الفعل بحكم الفرض فيه في معرض الحصول، وهذا هو الذي لا يصدق على عدم حصوله الفوات بالمعنى المذكور كما يصدق على عدم حصول ما هو في معرض الحصول. وحينئذٍ حصل الفرق في صلاة المجنون والمغنى عليه بين ما لم يكن المجنون والإغماء بسبب منهما وما لو كان بسبب منهما لصدق الفوات مع الثاني دون الأول.

والسر في: أن عروض المجنون أو الإغماء لأنفسهما لا بسبب من المكلف مما يكشف عن خلل الصلاة بالنسبة إلى المجنون والمغنى عليه عن المقتضي لرجحانها والمصلحة المرجحة لحصولها في نفس الأمر، وحصولهما بسبب من المكلف يكشف عن اشتغالها في حد ذاتها وبحسب نفس الأمر على المصلحة المرجحة لحصولها، إلا أنه زاحمها في اقتضاء الحصول ما أوجده، وقضية ذلك حصول الفرق بينهما في وجوب القضاء في الثاني عملاً بعمومات الأمر به المعلقة على الفوات دون الثاني، أخذاً بموجب الأصل المحرز موضوعه بعدم تناول العمومات المذكورة.

الثانية: ما إذا حصل العذر وقد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة بالطهارة مطلقاً أو مع سائر الشروط أيضاً، والظاهر أنه لا خلاف كما لا إشكال في وجوب القضاء حينئذٍ بعد زوال العذر. وفي المدارك «أمّا وجوب القضاء إذا حصل الأعذار المانعة من الصلاة بعد أن يمضي من الوقت مقدار الصلاة وشرائطها المفقودة من الطهارة وغيرها فهو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً»^(١) وادّعى عليه الإجماع غير واحد في باب أحكام الحيض

من كتاب الطهارة، وعن كشف اللثام^(١) ثمة تسببه إلى الأصحاب. وظاهرهم عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين أخويه الجنون والإغماء والأصل فيه في الجميع عمومات القضاء المعلقة على قضية الفوات الصادقة هنا، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما قررناه من ضابط صدق الفوات وعدم صدقه، مضافاً في الحيض إلى خصوص الروايات القاضية بذلك، ففي موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في امرأة إذا دخل وقت الصلاة وهي طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت، قال: يقضي إذا طهرت»^(٢) ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألته عن المرأة تطمئ بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم»^(٣).

وهذا بخلاف ما لو حصل العذر وقد مضى من الوقت أقل من مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدم، فإنه لا يجب عليه قضاء هذه الفريضة على المشهور المنسوب إلى الأكثر في المدارك^(٤) والأشهر في الكفاية^(٥) وعن الخلاف^(٦) الإجماع عليه، للأصل السالم عن مزاحمة عمومات القضاء لعدم صدق الفوات في الصورة المفروضة كما يظهر بالتأمل فيما تقدم.

وعن العلامة في المنتهى^(٧) الاستدلال بأن وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء وهو منتف، فإن التكليف يستدعي وقتاً وإلا لزم تكليف ما لا يطاق. هذا على ما اختاره في المسألة الأصولية حسن، وأما على المذهب الحق فالوجه هو ما بيّناه من منع تناول عمومات القضاء، فيرجع إلى الأصل النافي للتكليف المشكوك فيه.

وفي مقابل المشهور القول باعتبار خلو أول الوقت من العذر بمقدار أكثر الصلاة والاكتفاء في وجوب القضاء بذلك المحكي عن ظاهر المرتضى^(٨) وابن بابويه في الفقيه^(٩) والمقنع^(١٠) وابن الجنيد^(١١). وفي المدارك «لم تقف لهم على مستند»^(١٢).

(١) كشف اللثام ٢: ١٣٢.

(٢) الوسائل ٢: ٣٦٠ / ٦، ب ٤٨ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٩٢ / ١٢١١.

(٣) الوسائل ٢: ٣٦٠ / ٥، ب ٤٨ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٩٤ / ١٢٢١.

(٤) المدارك ٣: ٩١. (٥) الكفاية: ٢٧. (٦) الخلاف ١: ٨٨.

(٧) المنتهى ٤: ١٠٧. (٨) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٨.

(٩) الفقيه ١: ٩٣ ذيل الحديث ١٩٨. (١٠) المقنع: ٤٩.

(١١) نقله عنه في المختلف ٣: ٣١. (١٢) المدارك ٣: ٩٢.

وقد يقال: إن مأخذه خبر أبي الورد قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر، وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم؟ قال: تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب»^(١).

وعن مختلف العلامة حملها على كونها فرطت في المغرب دون الظهر قال: «وإنما يتم قضاء الركعة بقضاء الباقي، ويكون إطلاق الركعة على الصلاة مجازاً»^(٢).

أقول: وهذا الحمل ممّا لا إشعار به في الخبر، إلّا أن يراد به مجرد دفع التنافي الظاهري عما بين الروايات. وأمّا حمله على مذهب الجماعة بقرينة التفصيل فليس بذلك البعيد وإن كان قد يحدسه أيضاً أنّه لو كان مبنى التفصيل على بيان الفرق بين مضي مقدار أكثر الصلاة ومضي مقدار غيره لم يكن لفرض الأكثرية في المغرب وجه، بل كان المناسب فرضها في الظهر التي هي مورد السؤال بأن يقول: إذا رأت الدم وقد صلت ثلاث ركعات... الخ، مع أنّ الخبر ظاهر كالصريح في وجوب قضاء الركعة الباقية، وحملها على الصلاة التامة مجازاً بعيد. فالوقوف في هذا الخبر بعد كون سنده مستحقاً للقبول وإحالة علمه إليهم عليهم السلام مع ملاحظة إعراض الأكثر عن العمل بظاهرة على تسليم كونه التفصيل المتقدم أولى.

وقد يحمل على التقيّة نظراً إلى قول بعض الشافعية^(٣) بأنّه إن مضى من الوقت أقل من أداء الفريضة ثم حاضت وجب القضاء كما لو أدركت من آخر الوقت، ولا خفاء في بعده لعدم انطباق تفصيل الخبر في أحد شقيه على هذا القول فهو باعتباره على خلاف التقيّة.

ثمّ: بقى الكلام في صورة مضي مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدم أمران: أحدهما: أنّ المحقّق في الشرائع^(٤) اعتبر في عنوان المسألة مضي مقدار الطهارة وأداء الفريضة ولم يعتبر مضي مقدار باقي الشرائط المفقودة وتبعه على ذلك جماعة^(٥) على ما حكى، خلافاً للمدارك^(٦) كما عن الذكرى^(٧) والموجز^(٨) وجامع المقاصد^(٩) وفوائد

(١) الوسائل ٢: ٣٦٠/٣، ب ٤٨ من أبواب الحيض، التهذيب ١: ٣٩٢/١٢١٠.

(٢) المختلف ١: ٣٧٠ (٣) المجموع ٣: ٦٦، فتح العزيز ٣: ٧٩-٨١ (٤) الشرائع ١: ٣٠.

(٥) كالعلامة في المنتهى ٢: ٣٧٢، والشهيد في الدروس ١: ١٠١، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد

١: ٣٣٦، والسبزواري في الكفاية: ٥. (٦) المدارك ٣: ٩١.

(٧) الذكرى ٢: ٣٥٦. (٨) الموجز الحاوي: ٤٧. (٩) جامع المقاصد ١: ٣٣٦.

الشرائع^(١) وكشف الالتباس^(٢) والمسالك^(٣) وغيرها^(٤) فاعتبروا باقي الشرائط أيضاً. ويظهر الثمرة في صورة فقدانها ولم يحض من الوقت زيادة على مقدار الطهارة وأداء الفريضة مقدار تحصيلها فطراً العذر، فعلى الأول يجب قضاء هذه الصلاة بخلافه على الثاني. ولعل الوجه في نظر معتبري سائر الشرائط أيضاً أن القضاء إن كان تابعاً للأمر بالأداء فهو فرع على التمكن من الصلاة التامة الجامعة للشرائط، وإن كان بالفرض الجديد فصدق الفوات معلق على التمكن منها، ومع انتفاء التمكن فلا أمر بالأداء كما لا صدق للفوات. ويدفعه: أنه وإن لم يتمكن من الفعل الاختياري لعدم اتساع ما مضى من الوقت لتحصيل الشرائط الاختيارية كالساتر وإزالة الخبث وغيرهما، إلا أنه متمكن من الفعل الاضطراري الذي هو مع حصول الطهارة خالياً عن الشرائط الاختيارية صحيح ومبرئ الذمة من لم يتمكن من تحصيل هذه الشرائط.

وقضية ذلك كونه لمجرد مضي مقدار الطهارة وأداء الفريضة مكلفاً بالصلاة وقد فاتت منه فوجب قضاؤها كما حققه كاشف اللثام في كلام محكي عنه ستعرفه، وهذا متبجه لولا لزوم الاكتفاء بمضي مقدار التيمم أيضاً لأنه بدل اضطراري للمائية ولعلمهم يلتزمون به وإن أطلقوا في كلامهم اعتبار الطهارة، كما نبه على الالتزام به كاشف اللثام في المحكي عنه قائلاً حيث إنه بعد كلمات جماعة من الأصحاب وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال: والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في أول الوقت وآخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط، والفرق أن الصلاة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فإنها تسقط في الضرورة.

ومنها ضيق الوقت فإن من زال عذره في آخر الوقت ولا يجد ساتراً ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلاة بدونها فكيف يجوز اعتبار إمكانها أجمع. أمّا أول الوقت فهو بمنزلة آخره لأن عروض العذر بعده يكشف عن أن وقت الصلاة كان منحصراً، فالمكلف بالنسبة إلى هذا المقدار من أول الوقت بمنزلة بالنسبة إلى الآخر المضي، فانقذح من هذا أنه ينبغي أن لا يشترط اتساع الوقت إلا للصلاة والتيمم إلا أن

(٢) كشف الالتباس: ٤٠.

(٤) الرياض: ١: ٣٩٨.

(١) فوائد الشرائع: ١٣.

(٣) المسالك: ١: ٦٢-٦٣.

النصّ عارض ذلك بالنسبة إلى آخر الوقت وهو رواية عبيد بن زرارة ورواية الحلبي الآيتين. وأما أول الوقت فلم يرد فيه ما يدلّ على ذلك بل عموم الأخبار الآمرة بقضاء ما أدرك وقتها يقتضي القضاء ولو لم تدرك مقدار الطهارة المائية، ولم أر ممّن قبل الفاضلين من تعرّض في أول الوقت للطهارة ولعلّه لإطلاق تلك الأخبار^(١) انتهى ملخصاً.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّ القدرة على الفعل الاضطراري إنّما تكفي في بقاء التكليف، كما لو طرأ العذر المانع من الفعل الاختياري في آخر الوقت ولو من جهة الضيق، ولا يلزم منه كونها كافية في حدوث التكليف كما فيما نحن فيه، فدعوى أنّ أول الوقت هنا بمنزلة آخره عارية عن البيّنة.

ويدفعه: أنّه يكفي في حدوث التكليف بالفعل الاختياري عموم الأمر بالصلاة بالقياس إلى المكلفين خرج منه المعذور من أول الوقت بالعذر المستوعب ومن بحكمه كالذي لم يتّسع ما مضى من وقته قبل طروء العذر للصلاة وبقي الباقي، ومنه المكلف الذي طرأ العذر بعد مضي مقدار فعل الصلاة من الوقت، فإن كان ما مضى من الوقت قبل العذر بحيث يتّسع للصلاة مع الطهارة وسائر الشروط الاختيارية كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاختياري، وإن كان بحيث لم يتّسع إلّا لها مع الطهارة دون سائر الشرائط كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاضطراري، كيف ولولا كفاية القدرة على الفعل الاضطراري في حدوث التكليف به لزم فيما لو كان المكلف في تمام الوقت معذوراً عن الفعل الاختياري بأن تعذّر عليه تحصيل الشرائط الاختيارية من أول الوقت إلى آخره أن لا يكون مكلفاً بالفعل الاضطراري، ولا نظنّ أحداً يلتزم بذلك بل هو دفع للضرورة.

مع أنّ منع حدوث التكليف بالفعل الاختياري بمجرّد القدرة عليه إنّما يقدح في وجوب القضاء على مقالة من يراه تابعاً للأداء، وأمّا على مقالة غيره فلا لصدق الفوات الذي لا يعتبر فيه سبق الوجوب في الوقت، فإنّ الصلاة ولو باعتبار إمكان تحقيقها في ضمن الفرد الاضطراري في الصورة المفروضة كانت في معرض الحصول ولم تحصل فيصدق على عدم حصولها الفوات بالمعنى المتقدّم.

نعم، ربّما يشكل الحال في المقام من جهة أنّ الفائت إنّما هو الفعل الاضطراري، والذي

يتدارك في مقام القضاء على تقدير وجوبه ليس إلا الفعل الاختياري وليس بفائت لعدم كونه في معرض الحصول، هذا مع ما قيل بالنسبة إلى الحيض أن الاستفادة من الأدلة عدم قضاء كل صلاة كان فوتها مستنداً إلى الحيض، وملخصه عدم وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض، والمفروض في المقام استناد فوت الفعل الاختياري إلى الحيض فلا مقتضي لوجوب تداركه بل لا معنى له بعد ما عرفت.

ويمكن الذب عنه: بوضوح صدق الفوات باعتبار عدم حصول المأمور به الكلّي الممكن حصوله في الوقت المفروض ولو في ضمن الفعل الاضطراري، وإذا ثبت وجوب قضائه بعموم أوامر القضاء المعلقة على صدق الفوات، فالأمر في وقت القضاء يدور بين الاكتفاء بما أمكن حصوله في وقت الفوات وهو الفعل الاضطراري، أو وجوب مراعاة ما يمكن حصوله في زمن القضاء وهو الفعل الاختياري، لكن ظاهر مجموع أدلة الاختيار والاضطرار بل ظاهر إجماعهم أنه لا يعدل عن الفعل الاختياري ما دام ممكناً أداءً أو قضاءً إلى الفعل الاضطراري، سواء كان الفائت على تقدير هو الكلّي المأمور به في ضمن الفعل الاختياري، أو هو في ضمن الفعل الاضطراري.

وبالجملة المختار لا يعدل إلى وظيفة المضطر لا في الأداء ولا في القضاء حيثما ثبت وجوب القضاء إجماعاً، ومنه ما عن إرشاد الجعفرية في غير المقام من «أن وجوب رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعي لا خلاف لأحد من أصعابنا فيه»^(١).

وأما حديث أن الاستفادة من الأدلة عدم وجوب قضاء ما فات لأجل الحيض، فيدفعه: أن الاستفادة منها عدم وجوب ما فات من كلّي المأمور به لأجل الحيض المستوعب لجميع الوقت، أو لما لم يتسع زمن الخلو عن الحيض من أول الوقت لفعل الصلاة مع الطهارة لا مطلقاً. وبالتأمل فيما ذكرناه ظهر أنه لو مضى من أول الوقت مقدار فعل الصلاة مع التيمم أيضاً ثم طرأ العذر كفى في وجوب القضاء كما ظهر الالتزام به من عبارة كاشف اللثام^(٢). فالأقوى حينئذ اعتبار مضي مقدار الطهارة ولو ترايبّة مع أداء الفريضة في وجوب القضاء من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، مع أنه أحوط أيضاً.

وثانيهما: أن قضية ما قرّرناه من ضابط صدق الفوات كفاية إدراك أقل الواجب قبل

طروء العذر، فلو شرع فيها في أول الوقت وطولها حتى طرأ العذر في الأثناء وقد مضى مقدار صلاة خفيفة وجب القضاء وفقاً لجماعة كال تذكرة^(١) ونهاية الإحكام^(٢) والذكرى^(٣) وجامع المقاصد^(٤) على ما حكى عنهم في الحيض، ضرورة صدق الفوات على عدم حصولها مع كونها في معرض الحصول مخففة. ومن هنا ظهر أنه لو كان في موضع التخيير بين القصر والإتمام كفى مضي مقدار وقت المقصورة وإن شرع فيها تامة.

ومن جميع ما ذكر يعلم أنه لو لم يمض إلا مقدار أداء الصلاة ولو مخففة دون الطهارة ولو ترايئة لم يجب القضاء لعدم صحة الصلاة بدون الطهارة، نعم لو كان متطهراً قبل ذلك لم يعتبر مضي وقت الطهارة كما عن التذكرة^(٥) والتحرير^(٦) ونهاية الإحكام^(٧) والذكرى^(٨) وفوائد الشرائع^(٩) وجامع المقاصد^(١٠) والمسالك^(١١).

ومن طريق الكلام في الصورتين يتضح الحكم في الأثناء، فلو أفاق المجنون أو المغمى عليه في أثناء الوقت ثم عاد الجنون أو الإغماء فيه بنى وجوب القضاء وعدمه على اتساع زمن الإفاقة للطهارة ولو مائية، وأداء الفريضة ولو مخففة وعدمه فإن اتسع لهما وجب وإلا فلا. الثالثة: ما لو زال المانع في آخر الوقت وأدرك منه ما يسع الطهارة وركعة لزمه أداؤها، فلو أهمل ولم يفعلها حتى خرج الوقت لزمه قضاؤها، والحكم الثاني مع ما فيه من نسبته إلى المشهور عن الكفاية^(١٢) ونفي الخلاف فيه عن التذكرة^(١٣) ودعوى الإجماع عليه عن كاشف اللثام^(١٤) متفرع على الحكم الأول، والظاهر أنه إجماعي كما نص عليه في المدارك^(١٥) قائلاً: «وهذا الحكم أعني الاكتفاء في آخر الوقت بإدراك ركعة مع الشرائط المفقودة مجمع عليه بين الأصحاب بل قال: في المنتهى^(١٦) أنه لا خلاف فيه بين أهل العلم» انتهى^(١٧) أو عن الخلاف^(١٨) بلا خلاف بين أهل العلم في العصر والعشاء والصبح وعزي نقل الإجماع تارة ونفي الخلاف أخرى إلى غيرهما أيضاً.

- | | | |
|---------------------------|--------------------------------|--------------------------|
| (١) التذكرة ٢: ٢٧٤ و ٣٢٦. | (٢) نهاية الإحكام ١: ٣١٧. | (٣) الذكرى ٢: ٣٥٢. |
| (٤) جامع المقاصد ١: ٣٥٢. | (٥) التذكرة ٢: ٣٢٧. | (٦) التحرير ١: ١٨٠. |
| (٧) نهاية الإحكام ١: ١٢٣. | (٩) فوائد الشرائع: ١٣. | (١٠) جامع المقاصد ٢: ٤٥. |
| (١١) المسالك ١: ٦٢. | (١٢) الكفاية: ٥. | (١٣) التذكرة ٢: ٣٢٥-٣٢٦. |
| (١٤) كشف اللثام ٢: ١٣٧. | (١٥) المنتهى ٤: ١٠٨. | (١٦) المنتهى ٤: ١٠٨. |
| (١٧) المدارك ٣: ٩٢. | (١٨) الخلاف ١: ٢٧١ المسألة ١٣. | |

والأصل فيه عدة روايات عامية وخاصية كالمروي عن النبي ﷺ أنه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»^(١) وفي لفظ آخر «من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت»^(٢) وعنه ﷺ «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»^(٣). ومن طرق الأصحاب ما رواه الشيخ بإسناده عن الأصمغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: من أدرك ركعة من الغداة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة»^(٤). وموثقة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال: «فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته، وفي آخر عنه أيضاً بعد قوله ﷺ: وقد جازت صلاته، وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة، ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها»^(٥).

وضعف ما ضعف من هذه الروايات ينجر بعمل الأصحاب. قال في المدارك: «وهذه الروايات وإن ضعف سندها إلا أن عمل الطائفة عليها، ولا معارض لها فتعين العمل بها. ثم قال: والفرق بين أول الوقت وآخره واضح، لتمكّن المكلف في آخر الوقت من إتمام الصلاة بغير مانع بخلاف أول الوقت، إذ لا سبيل إلى ذلك»^(٦). ومراده ﷺ بيان السر في الفرق المستفاد من الروايات وكلمات الأصحاب بين أول الوقت وآخره في كون إدراك مقدار ركعة من الوقت في الثاني مصححاً للتكليف بالصلاة دون الأول، وملخصه لزوم التكليف بغير المقدور في الأول لعدم التمكّن من الفعل في وقت لا يسعه دون الثاني، لكن يشترط فيه بقاؤه على صفة التكليف كما في جامع المقاصد^(٧) والمسالك^(٨) وغيرهما. فلو تجدد العذر بعد مضي مقدار الركعة بحيث لا يمكنه إكمالها قبله لم يجب القضاء.

(١) صحيح مسلم ١: ٤٢٣/٦٠٧، صحيح البخاري ١: ١٥١، سنن النسائي ١: ٢٧٤.

(٢) لم نثر على رواية بهذا اللفظ، لعل المحقق في المعتبر أبدل كلمة الصلاة بالوقت وإلا فالموجود في الخلاف (من أدرك من الصلاة ركعة).

(٣) صحيح مسلم ١: ٤٢٤/٦٠٨، صحيح البخاري ١: ١٥٥، سنن النسائي ١: ٢٥٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢١٧/٢، ب ٣٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٩/٣٨.

(٥) الوسائل ٤: ٢١٧/٣، ب ٣٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٤٤/٢٦٢.

(٦) المدارك ٣: ٩٣. (٧) جامع المقاصد ١: ٣٣٦. (٨) المسالك ١: ١٤٦.

ثم إنَّ الموجود في كلام الفاضلين في الشرائع^(١) والقواعد^(٢) في عنوان هذه المسألة هنا وفي باب أحكام الحيض الاقتصار على إدراك قدر الطهارة مع أداء الركعة من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، وعزى ذلك إلى الشيخ^(٣) وابن حمزة^(٤) وابن إدريس^(٥) وجماعة^(٦). لكن في المدارك^(٧) والمسالك^(٨) وجامع المقاصد^(٩) كما عن الدروس^(١٠) والموجز^(١١) وفوائد الشرائع^(١٢) وكشف الرموز^(١٣) للصيغري والروض^(١٤) والروضة^(١٥) وغيرها^(١٦) اعتبار التمكن من سائر الشروط المفقودة أيضاً.

وربما يوجه إطلاق الأولين بحمله على المثال جرياً فيه على طريقة التنبيه على أنَّ إدراك الشرط معتبر أيضاً. وقد يحتمل كونه محمولاً على الغالب من فقدان الطهارة ووجدان سائر الشرائط.

أقول: الأولى أن يقال: إنَّ تعبيرهم بإدراك الطهارة وأداء ركعة من الفريضة جرى هنا على نحو هذا التعبير في باب أحكام الحيض، والظاهر أنَّ المتنفي من الشرائط ثمة عن الحائض بعد ارتفاع حيضها في آخر الوقت ليس في الغالب إلا الطهارة، ويمكن أن يراد من الطهارة ما يعمُّ الحديثية والخبثية كما هو الغالب انتفاؤه في حقِّ الحائض أيضاً. وكيف كان فعلى تقدير تحقق الخلاف في البين فلعلَّ مستند الأولين أنَّ مفاد الروايات المتقدمة تنزيل مدرك الركعة من آخر الوقت منزلة مدرك تمام الصلاة في الوقت، وكما أنَّ مدرك تمام الصلاة في الوقت إذا لم يتمكن من الشرائط الاختيارية كان وظيفته الفعل الاضطراري فكذلك مدرك الركعة من آخر الوقت.

وبالجملة مفاد الروايات إلحاق مدرك ركعة من آخر الوقت بمدرك تمام الوقت في كلِّ من الفعل الاختياري والاضطراري، فالتمكن من الشرائط الاختيارية في المقامين يكلف

- | | | |
|--|------------------------|-------------------------|
| (١) الشرائع: ١: ٣٠. | (٢) القواعد: ١: ٢١٨. | (٣) المبسوط: ١: ٧٦. |
| (٤) الوسيلة: ٥٩. | | (٥) السرائر: ١: ٢٧٦. |
| (٦) كما في التحرير: ١: ١٨٠ والكفاية: ٥ وجامع المقاصد: ١: ٣٣٦ ونهاية الإحكام: ١: ٣١٧ وكشف اللثام: ٣: ١٢٥. | (٧) المدارك: ٣: ٩١. | (٨) المسالك: ١: ٦٢-٦٣. |
| (٩) جامع المقاصد: ١: ٣٣٦. | (١٠) الدروس: ١: ١٠١. | (١١) الموجز الحاوي: ٤٧. |
| (١٢) فوائد الشرائع: ١٣. | (١٣) كشف الالتباس: ٤٠. | (١٤) الروض: ٢: ٥٠١. |
| (١٥) الروضة: ١: ٣٨٨. | | (١٦) الرياض: ١: ٣٩٨. |

بالفعل الاختياري، وغيره فيهما يكلّف بالفعل الاضطراري، فكلّ مكلف بما هو وظيفته على حسب مقتضى حاله.

ويشكل ذلك بأنّ مفاد الروايات المذكورة على ما سنقرّه إنّما هو إلحاق الصلاة المدرك ركعة منها في آخر الوقت بالصلاة المدرك بتمامها في الوقت في كونها أداةً ومناطقاً للثواب والعقاب وغيره من أحكام الأداء، من غير نظر فيها إلى تعميم ولا تخصيص بالنظر إلى الشرائط. وعلى هذا فالقدر المتيقّن من موردّها ومن معاهد الإجماعات المنقولة خصوصاً مع ملاحظة ما عرفت من التصريح في كلام أكثرهم باعتبار الشرائط المفقودة أيضاً إنّما هو الركعة الجامعة للشرائط، بل لا يبعد دعوى ظهور قوله ﷺ: «ركعة من الصلاة أو ركعة من العصر أو ركعة من الغداة أو ركعة من الوقت» في الركعة التامة الجامعة للشرائط، وعليه فالمتّجه إنّما هو قول الجماعة من اعتبار التمكن من الطهارة وسائر الشرائط المفقودة أيضاً. نعم، ينبغي القطع بكفاية مقدار أقلّ الواجب من الركعة على معنى الركعة المخففة كما في محكيّ العلامة عن التذكرة قائلًا: «يشترط إدراك ركعة تامة الأفعال الواجبة خاصّة، وقد تحصل بإدراك النيّة وتكبيره الإجماع والفاتحة وأخفّ السور إن قلنا بوجوبها، والركوع ذاكرًا فيه أقلّ الواجب والسجدة»^(١).

ثمّ قضيت هذه العبارة كون الركعة إنّما تتمّ بالسجدة الثانية وهو كذلك وفاقاً لجماعة^(٢) من أساطين الطائفة ولعلّه ممّا لا خلاف فيه. نعم احتمل في الذكرى^(٣) «الاجتزاء فيها بالركوع للتسمية لغة وعرفاً ولكونه المعظم». وفيه: منع واضح، ولذا استبعده في المدارك^(٤). ثمّ إنّ في كون هذه الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أداة - كما عليه الأكثر بل هو المشهور بين الأصحاب، كما عن جامع المقاصد^(٥) بل عن الخلاف^(٦) تارة الإجماع عليه كما عن المفاتيح^(٧) أيضاً وأخرى أنّه لا خلاف فيه - أو قضاء كما عن السيّد المرتضى^(٨) أو

(١) التذكرة ٢: ٣٢٤.

(٢) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٩٧، وفي السرائر ١: ٢٤٥، وفي النهاية ١: ٣١٧ وفي الكافي في

الفقه ١١٩، والذكرى ٢: ٣٥٥. (٣) الذكرى ٢: ٣٥٦. (٤) المدارك ٣: ٩٢.

(٥) جامع المقاصد ٢: ٣٠.

(٦) الخلاف ١: ٢٦٨.

(٨) المسائل الرسيّة (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٥٠.

(٧) المفاتيح ١: ٩٥.

ملفّقاً منهما كما عن بعض الأصحاب^(١) أقوال، أضعفها الأخير كما نصّ عليه جماعة^(٢). وأظهرها من جهة النصوص المتقدّمة الأوّل، نظراً إلى أنّ القضاء شرعاً وفي عرف المتشرّعة عبارة عن تدارك ما فات كما نصّ عليه جماعة، وظاهر قوله ﷺ «فقد أدرك الصلاة» أو «أدرك الوقت» أو «أدرك العصر» أو «أدرك الغداة تامّة» بنفي الفوات إمّا لأنّ الإدراك يقال: على ما يقابل الفوات، أو لقيام قرينة المقام القاضية بكفاية إدراك ركعة من الصلاة في الوقت في خروج إتيانها على هذا الوجه عن عنوان تدارك ما فات.

وعلى هذا اتّجه أن يقال: إنّ القضاء ما وقع بأجمعه في خارج الوقت، والأداء ما وقع في الوقت ولو بركعة منه. وهذا أولى من الالتزام بكون ما بعد الركعة المدركة في الوقت وقتاً اضطرارياً، لأصالة عدم تعدّد جعل الوقت مع ظهور الأدلة المتكفّلة لبيان أوقات الفرائض في انحصارها في وقت واحد يتساوى فيه المختار والمضطرّ، ومما يؤيّد ما ذكرناه ما سيأتي من صحّة صلاة من صلاها بظنّ دخول الوقت فأنكشف فسادُه بوقوع بعضها قبل الوقت.

حجّة السيّد على ما حكى: «أنّ خروج الجزء يوجب خروج المجموع، ولأنّ الركعة المدركة وقعت عند التحليل في وقت الركعة الثانية في الثنائية والرابعة في الرباعيّة، ولصدق عدم فعلها في الوقت مع ملاحظة التمام بل بها يصدق الفوات أيضاً»^(٣).

والجواب عن الكلّ: أنّها اجتهادات في مقابلة النصّ فلا يعبأ بها، وهذا هو الجواب عن حجّة القول الثالث المنحلّ إلى أنّ ما وقع في الوقت أداءً وما وقع في خارجه قضاءً، وهو وجود معنى الأداء والقضاء فيهما، وقد يعبر عن ذلك بإعطاء ما وقع في الوقت وخارجه حكمه كما في المسالك^(٤).

وبالجملة الروايات المتقدّمة حجّة عليهما، ومما يزيّف قول السيّد ﷺ أنّ القضاء إن كان تابعاً للأمر بالأداء فلا أمر بالنسبة إلى المعذور كما هو مفروض المسألة سوى الأمر المستفاد من النصوص الواردة فيها، وإن كان بالفرض الجديد فهو فرع على صدق الفوات،

(١) نقله في المبسوط ١: ٧٢.

(٢) منهم المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٣٠ والسيّد العاملي المدارك ٣: ٩٤.

(٣) حكاه عنه في الجواهر ٧: ٤١٦، وكشف اللثام ٣: ٨٢.

(٤) المسالك ١: ١٤٦.

وهو غير صادق فيمن لم يتمكن من تمام الصلاة في الوقت لمانع شرعي أو عقلي، ولو جعل الفرض الجديد الأمر المستفاد من الروايات المذكورة، فجعل ذلك الأمر كاشفاً عن كونه قضاءً ليس بأولى من جعله كاشفاً عن كونه أداءً، مع ما عرفت من ظهورها في الأدائية.

ومما يضعف القول الثالث أيضاً: أنه لم يعهد في الشريعة ما تركب من الأداء والقضاء. ولا يرد على المختار كونه أمراً بالفعل في وقت يقصر عنه لأنه إنما يتوجه لو كان مبنياً على إيقاع الصلاة التامة في مقدار ركعة واحدة وقد عرفت أنه ليس كذلك. وهل هذه الروايات في الدلالة على الأمر المذكور من باب التأسيس، أو القرينة الكاشفة عن شمول الأمر بالصلاة العام لجميع المكلفين لمدرك ركعة من آخر الوقت؟ وجهان.

ثم إن قضية إطلاق النص والفتوى ومعاقد الإجماعات عموم الحكم لسائر ذوي الأعذار كالنائم والغافل والصغير، فلو استيقظ النائم والتفت الغافل وبلغ الصبي وقد بقي من آخر الوقت مقدار أداء الصلاة بشرائطها وجب أداؤها بعد تحصيل الشرائط المفقودة، ومع الإهمال وجب القضاء، بل وجوب القضاء هنا أظهر منه في المجنون والمغنى عليه والحائض كما لا يخفى.

وهل يعم هذا الحكم للمؤخر صلاته من غير عذر إلى أن يبقى لانقضاء الوقت مقدار ركعة تامة جامعة للشرائط أو لا؟ ولم نقف من الأصحاب على نص في ذلك سوى ما في قواعد العلامة من قوله: «ولو ضاق الوقت إلا عن الطهارة وركعة صلى واجباً مؤدياً للجميع على رأي»^(١) فإنه بإطلاقه يتناول المؤخر عصياناً، بل الظاهر بقريضة تعرضه لأحكام الحيض والمجنون والإغماء فيما بعد ذلك قائلأ بعد بيان جملة من أحكامها: «ولو زال وقد بقي مقدار الطهارة وركعة وجب الأداء»^(٢) اختصاص العبارة المذكورة بالمؤخر عصياناً.

ويظهر عموم الحكم أيضاً من كاشف الغطاء قائلأ: «إن مدرك الركعة من الفرائض اليومية وصلاة الجمعة من آخر الوقت مدرك للفريضة، ولو طهرت الحائض والنفساء أو عقل المجنون أو بلغ الصبي وقد بقي من الوقت قدر الطهارة وركعة وجبت الصلاة... إلى أن قال:

والأقوى أنه يكون مؤدياً لا قاضياً ولا ملقاً. ولو تسكّن من إدراك الركعة من الفريضة الثانية مع التقصير في الأولى في مواضع التخيير تعيّن. وهو في حقّ المعذور رافع للإثم ومصحّح للحكم. وفي غير المعذور لا يرفع الإثم وإن صحّ الحكم. انتهى^(١).

ويمكن بناء المسألة في العموم وعدمه على ما تقدّم الإشارة إليه من كون مبنى الروايات على جعل الوقت الاضطراري فيختصّ بالمعذورين، أو على بيان كون الأداء ما وقع في الوقت ولو بركعة منه فيعمّ غيرهم ممّن أخر عصياناً.

ومع الغضّ عن ذلك فدعوى العموم من جهة التعبير بالموصول المتضمّن لمعنى الشرط غير بعيدة، وإن احتمل المنع أيضاً لمكان التعبير بقوله: «أدرك» المشعر بإرادة ابتداء الإدراك وحدوثه، بناءً على أن يكون المراد من الإدراك التمكن من الإتيان بالركعة في الوقت، والعاصي في تأخيرها قد أدرك جميع الوقت أو تمام الصلاة في الوقت وسامح في الامتثال. لكن لا يذهب عليك أنه لا نجد كثير فائدة في عموم هذا الحكم له وعدمه، إذ غاية ما يلزم من عدم عمومه له سقوط الأمر بالأداء عنه بمجرد شروع ما بقي من الوقت في القصور عن الفعل لئلا يلزم من بقائه تكليف ما لا يطاق، لكن عموم الأمر بالقضاء شامل له على كلّ حال لصدق الفوات بالنسبة إليه مطلقاً. وهل يشرع في القضاء حينئذٍ من حينه أو ينتظر خروج هذا المقدار من الوقت؟ وجهان:

من أن الأمر بالقضاء يتنجز عند سقوط الأمر بالأداء، ومن أن القضاء تدارك ما فات في الوقت في خارج الوقت. والأحوط هو الانتظار لمنع مشروعية تركّب القضاء من الوقت وخارجه.

ثم إن الخلاف المتقدم في الأداء والقضاء لم يظهر له فائدة يعتدّ بها عدى ما في كلام جماعة^(٢) من ظهورها في النية، وعليها مبني ما عن تذكرة العلامة بعد تردّده في المسألة من قوله: «فإن قلنا: إن الواقع خارجاً قضاء فهل ينوي القضاء أو لا؟ الأقرب العدول بالنية إليه»^(٣) وعدى ما في الذكرى^(٤) من أنها تظهر أيضاً «في الترتيب على الفائتة السابقة» فعلى القضاء يترتب دون الأداء.

(٢) كما في جامع المقاصد ٢: ٣٠ والذكرى ٢: ٣٥٥

(١) كشف النطاء: ٢٢٣.

(٤) الذكرى ٢: ٣٥٥.

(٣) التذكرة ٢: ٣٢٥-٣٢٦.

الصلاة / لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات ٢٦٩

ويضعف الأولى بما هو المحقق من عدم وجوب التعرض للأداء والقضاء في النية بل يكفي فيها توجه النفس إلى ما في الذمة، ومن هنا ذكر كاشف اللثام^(١) على ما حكى أن الأولى أن لا ينوي أداء ولا قضاء بل ينوي صلاة ذلك اليوم أو الليل وإن كان مبنياً هذا الكلام على تردده في المسألة.

ويضعف الثانية على ما في المدارك «بأن الإجماع منعقد على وجوب تقديم الصلاة التي قد أدرك من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط على غيرها من الفوائت»^(٢).

ثم بقي في المقام فرعان آخران تعرض لهما الفاضلان في الشرائع^(٣) والقواعد^(٤) أحدهما: أنه لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات وجبت العصر والعشاء خاصة. أمّا عدم وجوب الصلاتين معاً، فلاستحالة التكليف بالتعجيل في وقت لا يسعهما معاً. وأمّا عدم وجوب الظهر مكان العصر وعدم وجوب المغرب مكان العشاء، فلخروج وقتيهما واختصاص هذا المقدار من آخر الوقت بالعصر والعشاء على ما سبق تحقيقه. نعم، على القول بالاشتراك فالوقت وإن كان صالحاً لكل منهما على الانفراد إلا أن اللازم فيه من الظهريين ينبغي أن يكون هو الظهر لتقدمها في الوضع الشرعي المتذكر كما جزم بذلك صاحب المدارك^(٥) قائلاً: «إن قلنا بالاشتراك فاللازم هو الأولى لتقدمها وإلا فالثانية» وأمّا في العشاءين فقضية الاشتراك مع ما تقدّم من كفاية إدراك مقدار ركعة في وجوب الصلاة وجوب الفرضين معاً.

ثم إن التعبير بـ«مقدار أربع ركعات» في عنوان هذا الفرع كما في القواعد أيضاً مثال، أو بناءً على ما هو الغالب من وجوب الأربع، وإلا فبالنسبة إلى من وظيفته القصر فينبغي القطع بكفاية إدراك مقدار ركعتين في كل من العصر والعشاء.

ثم إنه ينبغي القطع بأنه يعتبر اتساع الوقت للطهارة، وهل يعتبر اتساعه لسائر الشرائط أم لا؟ ظاهر الفاضلين^(٦) عدمه، وهو الأقرب لكفاية القدرة على الفعل الاضطراري في تنجز التكليف به مع عدم التمكن من الفعل الاختياري.

(٢) المدارك ٣: ٩٤.

(٤) القواعد ١: ٢٤٨.

(٦) الشرائع ١: ٦٣، القواعد ١: ٢٤٨.

(١) كشف اللثام ٣: ٨٢.

(٣) الشرائع ١: ٦٣.

(٥) المدارك ٣: ٩٤.

ثانيهما: أنه لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة وجب عليه الفرضان وفقاً للفاضلين^(١) كما عن الشهيدين^(٢) وثاني المحققين^(٣) والصيبري^(٤) وغيرهم^(٥) وعن الخلاف^(٦) نفي الخلاف فيه، لعموم من أدرك ركعة. والظاهر أنه لا فرق فيه بين القول بالاختصاص والقول بالاشتراك إلا في التمسك بالعموم المذكور، إذ على الأول يتمسك به فيهما معاً، وعلى الثاني لا حاجة إليه إلا في الثانية. فعلى الأول كانت كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت، وعلى الثاني كانت الثانية خاصة من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت. وأمّا الأولى فهي بتمامها مدركة في الوقت.

ومن هنا أتجه أن يقال: إن في كون الركعة الأولى من الأربع الأولى للظهر خاصة والثلاث الباقية التي تتبعها للعصر وقد زاحمها فيها الظهر، أو أن الأربع الأولى بأجمعها للظهر والخامسة خاصة للعصر، وجهين مبنيين على الاختصاص والاشتراك. وبذلك يظهر التحقيق في الخلاف الواقع في هذا المقام الذي نقله جماعة منهم: صاحب المدارك حيث قال: «ثم إن الركعة الأولى من الخمس للأولى بغير إشكال، وهل الثلاثة التي يتبعها لها، أم للعصر لكن يزاحمها الظهر فيها كما تزاخم العصر المغرب بثلاث لو أدرك من وقتها مقدار ركعة؟^(٧) قيل بالأول لاستثثار الأولى بالسبق ووجوب تقديمها عند إمكان الجمع، وقيل بالثاني وهو خيرة العلامة في المختلف^(٨) لأن الأربع وقت للعصر مع عدم الخامسة فكذا معها، لاستحالة صيرورة ما ليس بوقت وقتاً^(٩) فإن مرجع هذا الخلاف ما نبهنا عليه من كون كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أو كون الثانية خاصة منها. فالأقوى على القول بالاختصاص - كما هو الأصح على ما تقدّم تحقيقه - هو الأول كما هو خيرة العلامة في المختلف، لأن معنى الاختصاص اختصاص مقدار أربع من آخر الوقت بالعصر كاختصاص مقدار أربع من أوله بالظهر، وقضية ذلك تعيين كون الثلاث التابعة للأولى وقتاً للعصر وقد زاحمها فيها الظهر، وهذا هو معنى حجة العلامة من أن الأربع وقت للعصر مع عدم

(١) الشرائع ١: ٦٣، القواعد ١: ٢٤٨.

(٢) الذكرى ٢: ٣٥٣ وروض الجنان: ١٧٨ والمسالك ١: ١٤٧.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٣١.

(٤) غاية المرام ١: ١٢٣.

(٥) كالعلامة في التذكرة ٢: ٢٧٣ وقطب الدين في الإصباح: ٥٩ والمحقق في الشرائع ١: ٦٣.

(٦) الخلاف ١: ٢٣٧، المسألة ١٤.

(٧) كما في الذكرى ٢: ٣٥٤.

(٨) المختلف ٢: ٥٥.

(٩) المدارك ٣: ٩٥.

الخامسة فكذا معها، إذ لا جهة لكونها لها مع عدم الخامسة إلا البناء فيها على الاختصاص. والعجب أن صاحب المدارك مع بنائه في مسألة الاختصاص والاشتراك على الاختصاص ضعف هذه الحجة، حيث إنه بعد ذكر وجهي القولين حسبما عرفت قال: «وضعف الوجهين ظاهر»^(١) مع ابتنائها على ما اختاره من القول بالاختصاص. وبما يتناه سقط ما قيل^(٢) في المقام «من أن فائدة الاحتمالين متفية في الظهرين، لأنهما تجبان على التقديرين، وإنما تظهر فائدتهما في العشاءين، فإن قلنا الأربع للظهر تجب العشاءان بإدراك أربع، لأنها حينئذ بمنزلة الخمس في الظهرين، وإن قلنا: إنها للعصر وإنما يزاحمها الظهر فيها اختصت الأربع بالعشاء لأنها بقدرها»^(٣) فإن وجوب العشاءين معاً في صورة إدراك أربع من الوقت مبنى على القول بالاشتراك، وإلا فعلى القول بالاختصاص فالأربع مختصة بالعشاء فلا تجب معها المغرب لتزاحمها في بعض من وقتها، نعم لو كانت العشاء مقصورة زاحمتها المغرب على هذا القول فوجوب العشاءين معاً وعدمه من فوائد القولين بالاشتراك والاختصاص لا من فوائد الخلاف المتقدم، كما أن هذا الخلاف كان من فوائد فمسألة العشاءين في عرض مسألة الظهرين لا في طولها.

ثم إن في صورة إدراك مقدار خمس من وقت الظهرين قبل الغروب المتقدم حكمه من وجوبهما معاً شيئاً لا يخلو عن إشكال، وهو أن المدرك للخمس بعد اشتغاله بالأولى قد يتفق له في الأثناء خلل يوجب تلافي ما فات فيها من الأجزاء المنسية أو صلاة الاحتياط، كما لو شك في الأربع والثلاث ونحوه، أو سجود السهو، أو التروى للشك في الأثناء على وجه يؤدى العمل بموجب ذلك الخلل في كل من صورته إلى فوات قدر ركعة العصر من الوقت وهو الركعة الخامسة، فلا يمكن الجمع بينهما في إدراك الركعة من كل منهما في الوقت.

ومرجعه إلى التنافي بينهما في ذلك الحكم من حيث العمل لاستلزام الأولى ما ينافي الثانية، فهل يتعين طرح الأولى بإبطالها والشروع في الثانية بدعوى انكشاف عدم شمول حكم عنوان الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت للأولى، أو طرح الثانية بإتمام الأولى مع القيام بلوازمها الشرعية المفوتة للركعة الأولى من الثانية بدعوى كشف الفرض عن عدم شمول حكم العنوان المذكور لها؟ احتمالان، مرجعهما إلى تخصيص أدلة هذا الحكم من

الروايات والإجماعات المنقولة المتقدمتين بإحدى الصلاتين.

ولك أن تقول بعدم لزوم التزام التخصيص، بدعوى اندراج المفروض في عنوان تراحم فردين من أفراد العام، فإما أن يخير بينهما في الأخذ والطرح، أو يرجح إحداهما بما معها من المرجح كسبق الأولى، أو وجوب تقديمها على الثانية حينما أمكن الجمع بينهما على القول بالاشتراك، أو ترجيح صاحبة الوقت وهي الثانية لاختصاص الوقت المذكور بها على القول بالاختصاص، فبعد الشروع في المختار على التخيير أو ذي المرجح على الترجيح يسقط الأمر عن الأخرى لئلا يلزم من بقاءه التكليف بالمحال من غير أن يلزم تصرف في الأدلة بتخصيص ولا غيره.

ولم نقف من الأصحاب على نص في ذلك، ولا على من تعرض لهذا الفرع عدى كاشف الغطاء في عبارة صريحة في إبطال الأولى حيث قال: «ومن أدرك مقدار الخمس ثم تكاسل حتى لم يسع الوقت إلا قدر الركعة، أو اشتغلت ذمته بصلاة احتياطية أو أجزاء منسية أو سجود سهو أو اشتغل بالأولى فظهر له الضيق عن الركعة قطع ودخل في الثانية... الخ»^(١). وعدى مفتاح الكرامة المصرح بإتمام الأولى مع لوازمها وإن أدت إلى فوات الثانية قائلاً: «وينبغي التنبيه على فرع، وهو ما إذا شُرِعَ في الظهر ثم شك فيها بين الثلاث والأربع، فلو أتى بركعة الاحتياط لم يدرك الركعة للعصر تامة، فقد احتتمل احتمالات كثيرة، وأصحها أنه يحتاط ولو فاتت العصر، لأن الأربع للظهر وقد وجب عليه أن يأتي بجميع واجباتها، بل لو قلنا: إن الثلاث من العصر لكان الواجب ذلك، إذ الشأن فيه كالشأن فيما إذا قرأ الحمد والسورة ثم شك في قراءتهما قبل أن يركع وعلم أنه لو رجع إليهما لم يدرك ركعة العصر تامة فإننا لا نظن أن أحداً من علمائنا يقول بأنه يجب عليه قطع الظهر حينئذٍ والشروع في العصر، ولا فرق بين القراءة والجزء المنسي قبل تجاوز محله وركعة الاحتياط، إذ الكل من واجبات صلاة الظهر انتهى»^(٢).

أقول: إن ما اختاره من وجوب إتمام الأولى وإن ضعف تعليله - لمنع كون الأربع بمجموعها للظهر بناءً على القول بالاختصاص ومنع الحكم في المقيس عليه بعد مساعدة الدليل على الإبطال بالقياس إلى الجزء المنسي وركعة الاحتياط - لكثته في النظر القاصر

أقوى ممّا ظهر اختياره من كاشف الغطاء، لما نبهنا عليه سابقاً من اشتراط وجوب ما أدرك ركعة منه في الوقت ببقاء المكلّف على شرائط التكليف، فطروء العذر في الأثناء أو قبل الشروع كاشف عن عدم تعلّق الوجوب أو سقوطه على تقدير ثبوت تعلّقه. ولا ريب أنّ الاشتغال بالظهر مع القيام بواجباتها المفوّتة لركعة العصر عذر شرعي رافع للتمكّن من الإتيان بالعصر على وجه وقع ركعة منها في الوقت، إذ المفروض تعلّق الوجوب بالظهر لعموم قوله ﷺ: «من أدرك...» الخ فوجب إتمامها لحرمة إبطال العمل المتأكّدة باستصحاب الصحّة الذي مرجعه إلى استصحاب الأمر، والمانع إنّما طرأ بالقياس إلى العصر فكشف طروئه عن عدم اندراجها في العموم.

وتوهم: عدم اندراج الظهر فيه من أنّ قضيّة قاعدة الاختصاص أن لا يزاحم الظهر العصر فيما يختصّ بها من مقدار أربع ركعات من آخر الوقت خرجنا عنها في ثلاث منها لعموم «من أدرك...» الخ، فإذا كانت الظهر بحيث لزمها المزاحمة في مجموع الأربع لم يظهر اندراجها في العموم فتكون باقية تحت القاعدة.

يدفعه: أنّ قوله ﷺ: «من أدرك ركعة...» الخ علم بالقياس إلى الظهر المدرك ركعة منها في الوقت المشترك بلا شبهة، والمزاحمة للعصر في مجموع أربع ركعاتها إنّما حصلت لعارض طروء الخلل للظهر المقتضي لطول زمان الفراغ عنها بجميع واجباتها، وهذا ممّا لا يصلح رافعاً لأثر العموم المذكور، كما لو اتّفق نظير ذلك في العصر بعد الشروع فيها في الوقت بأن يقع فيها خلل يقتضي طول زمان الفراغ منها بجميع واجباتها، ومرجعه إلى حكومة عموم «من أدرك» على قاعدة الاختصاص، وهذا العموم وإن كان باعتبار الوضع أو العرف قائماً بالنسبة إلى العصر أيضاً إلا أنّ طروء العذر الرفع للتمكّن منها يوجب خروجها عن حكم هذا العام، مع إمكان منع اندراجها في العموم بحسب الوضع والمفهوم بناءً على أن يكون المراد من إدراك ركعة التمكن من الإتيان بها في الوقت كما هو الظاهر، فالمكلّف في نحو الصورة المفروضة غير مدرك لركعة من العصر في الوقت.

وبجميع ما ذكر ظهر أنّه لا أثر لكونها صاحبة الوقت في هذا المقام كما لا يخفى، كما أنّه يظهر أنّه لا قضاء لها أيضاً في نحو هذه الصورة في حقّ المعذور الذي زال عذره في آخر الوقت لعدم التمكن من الأداء بالذات فلا يشمل الأمر المعلق على الفوات، لكنّ الأحوط مراعاة القضاء، والله العالم.

يشروع

إذا بلغ الصبي المتطوع بوظيفة الوقت في أثناء صلاته بما لا يهطل الطهارة كالسنن والإنبات، وقد بقى من الوقت مقدار الصلاة مع الطهارة وسائر شرائطها المفقودة، ففي الشرائع^(١) والقواعد^(٢) والمدارك^(٣) كما عن الخلاف^(٤) وجملة من كتب العلامة^(٥) وكتب الشهيد^(٦) وغيرها^(٧) من كتب متأخري أصحابنا ومتأخريهم أنه يستأنف الصلاة ولا يعتد بما فعله قبل البلوغ، ونسبه في المدارك إلى أكثر الأصحاب، وهو المعتمد.

خلافاً لظاهر الشيخ في المبسوط^(٨) قائلاً: «بأنه إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم» وظاهره الوجوب، وقد يحمل ذلك على إرادة الاستحباب الغير النافية لإيجاب الإعادة مع اتساع الوقت ليكون على طبق ما عن تذكرة العلامة^(٩) من «أنه لو بلغ في أثناء الصلاة بغير المفسد استحب له أن يتم ويعيد بعد ذلك إن كان الوقت متسعاً» وفي المدارك «ربما بني الخلاف في هذه المسألة على أن عبادة الصبي شرعية أو تمرينية، ثم قال: وهو غير واضح»^(١٠).

ولعل نظره في ذلك إلى منع البناء على تقدير الشرعية إذ لم يظهر عموم حرمة إبطال العمل للمندوبات، أو منعه على تقدير التمرينية بما يكلفه جامع المقاصد^(١١) من أن صورة كافية في صيانتها عن الإبطال. وكيف كان فاحتج في المدارك للأكثر «بأنه بعد البلوغ مخاطب بالصلاة والوقت باق فيجب عليه الإتيان بها، وما فعله أولاً لم يكن واجباً فلا يقع به الامتثال»^(١٢).

- | | |
|---|--------------------------------|
| (١) الشرائع ١: ٦٣. | (٢) القواعد ١: ٢٥٠. |
| (٣) المدارك ٣: ٩٦. | (٤) الخلاف ١: ٣٠٦ المألة ٥٣. |
| (٥) المختلف ٢: ٥٦ والتذكرة ٢: ٣٣٢. | (٦) البيان: ٥٢ والدروس ١: ١٤٧. |
| (٧) كما في كشف اللثام ٣: ١٢٦ والموجز الحاوي: ٦٥ وجامع المقاصد ٢: ٤٦ وكشف الالتباس: ٧١٤. | |
| (٨) المبسوط ١: ٧٣. | (٩) التذكرة ٢: ٣٣٢. |
| (١٠ و ١٢) المدارك ٣: ٩٦. | (١١) جامع المقاصد ٢: ٤٧. |

أقول: السر في كونه بعد البلوغ مخاطباً بالصلاة خروجه عن عنوان الصبي ودخوله في موضوع البالغ، فيشملة عموم الأمر بالصلاة المتوجّه إلى البالغين الواجدين لسائر شرائط التكليف، ولو اتفق لهم الوجدان في بعض الوقت المتسع للصلاة بشرائطها المعتبرة في الصحة. وبذلك ظهر سقوط التمسك بالاستصحاب لالتزام عدم الوجوب لاستحالة الاستصحاب مع تبدل موضوع المستصحب، وأمّا عدم وقوع الامتثال بما فعله أولاً، فلو ضوح عدم قضاء امتثال الأمر الاستحبابي على تقدير تسليمه بناءً على شرعية عبادة الصبي بالاجزاء عن الأمر الإيجابي خصوصاً مع تأخر حدوث الأمر الإيجابي عن امتثال الأمر الاستحبابي، مع أن متعلّق الأمر الاستحبابي موضوع غير ما هو موضوع الأمر الإيجابي وقد خرج هذا المكلف عن الأوّل ودخل في الثاني، ومن المستحيل كون حصول امتثال أمر موضوع مجزئاً عن الأمر في موضوع آخر.

هذا، لكن لا يخفى عليك أن هذه الحجة مع تحريرنا إيّاها إنّما تمشي أن لو أريد إثبات وجوب الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة التي دخل فيها الصبي قبل البلوغ تطوّعاً، ولا تفي بحكم الاستيناف المبني على وجوب قطع هذه الصلاة أو جوازها إذا طرأ البلوغ في أثناءها كما هو مفروض المسألة، ولعلّه عليه السلام اكتفى لإثبات هذا المطلب مع أنه العمدة في المقام بما يذكره بعد ذلك في جواب حجة قول الشيخ في المبسوط فإنّها على ما حكّاها عن العلامة في المختلف «أنّها صلاة شرعية فلا يجوز إبطالها لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾»^(١) وإذا وجب إتمامها سقط به الفرض، لأنّ امتثال الأمر يقتضي الاجزاء»^(٢) فقال: «والجواب بعد تسليم دلالة الآية على تحريم إبطال مطلق العمل أن الإبطال لم يصدر من المكلف بل من حكم الشارع، سلّمنا وجوب الإتمام لكن لا نسلم سقوط الفرض بها، والامتثال إنّما يقتضي الاجزاء بالنسبة إلى الأمر الوارد بالإتمام لا بالنسبة إلى الأوامر الواردة بوجوب الصلاة»^(٣).

والتحقيق في الجواب - بعد الغض عمّا عرفته وما ستعرفه - منع كون قطع هذه الصلاة إبطالاً ولا بطلاناً، بل هو لسقوط الأمر الاستحبابي بتبدل موضوعه بالبلوغ، فإنّ المخاطب به إنّما هو هذا المكلف بوصف كونه صبيّاً وقد ارتفع ذلك بالبلوغ، ومن المستحيل بقاء

الأمر إيجاباً أو ندباً بعد ارتفاع موضوعه، والمفروض عدم شمول الأمر الاستحبابي المتعلق بالصبي قضية شرعية عباداتهم للبالغ فهذه الصلاة ممّا لا مسوغ لإتمامها فيكون البقاء عليها إلى الفراغ تشريعاً محرّماً، فالمحرّم حينئذٍ إنّما هو الإتمام لا القطع بتوهم كونه إطلاً للعمل وقد نهى عنه في الآية.

وبذلك اندفع توهم وجوب صيانتها عن الإبطال على التمرينية أيضاً اكتفاءً فيها بصورة الصلاة، كما احتمله المحقّق الثاني في جامع المقاصد^(١) لارتفاع موضوع التمرينية أيضاً بالبلوغ فتأمل.

هذا كلّ مع توجه المنع إلى حرمة إبطال نحو هذا العمل، ولو سلّم فليس هنا إلّا النهي عن الإبطال وهو يقتضي الإتمام، وامتناله لا يفيد الإجزاء عن أمر آخر، وكون أصل هذه الصلاة من البدو إلى الختم امتثالاً للأمر الاستحبابي على تقدير الشرعية لا يفيد الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الإيجابي، كما عرفت سابقاً، ولو سلّم أنّ النهي المذكور يتولّد منه الأمر بالإتمام فغاية ما هنالك حصول إجزاء الأمر بالإتمام بحصول امتناله وهو لا يقتضي بالإجزاء عن الأمر الإيجابي بالصلاة.

ثم إنّ تقييد العنوان بكون البلوغ بما لا يفسد الطهارة لإخراج البلوغ بالإنزال أو الحيض، إذ على الأوّل تعيّن الاستيناف قولاً واحداً ولو على الشرعية لبطلان الصلاة بوقوع الحدث في الأثناء.

وأما الكلام في كفاية هذه الطهارة الحاصلة قبل البلوغ وبنائها على شرعية عبادة الصبي وتمرينيتها، كما في المدارك^(٢) وغيره^(٣) فلعلّه غير جيّد بعد البناء على شرعية صلاته، لأنّ الصلاة لا تصير مشروعة ولو مندوبة إلّا بالطهارة الرافعة للحدث، فشرعية صلاته تلازم كون طهارته أيضاً شرعية.

نعم مع البناء على عدم شرعية صلاته فالأكتفاء بهذه الطهارة مشكل وإن قلنا بالشرعية في سائر عباداته، لأنّها قضية ثبتت على طريقة المهملة ولا دليل يقتضي العموم فيها، فالمتعيّن حينئذٍ إعادة الطهارة أيضاً، بل الأحوط على تقدير شرعية صلاته أيضاً إعادة

(٢) المدارك ٣: ٩٦.

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٧.

(٣) التذكرة ٢: ٣٣٢ والمسالك ١: ١٤٧ وفوائد الشرائع: ٢٧.

الطهارة على تقدير اتساع الوقت لها.

وبجميع ما ذكر من البدو إلى الختم ظهر الحكم فيما لو بلغ في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة، فإن الواجب حينئذ إعادة الصلاة أيضاً بلا إشكال، بل الظاهر عدم الخلاف في الإعادة، ولعل الخلاف المتقدم أيضاً ليس خلافاً في إعادة الصلاة بل في قطع الصلاة المتلبس بها.

ثم إنه يكفي في حكم المسألتين من الاستيناف والإعادة بقاء مقدار ركعة من الوقت مع الشرائط المفقودة على ما تقدم تحقيقه، وعن العلامة في المنتهى التصريح بوجوب الإعادة «فيما لو بلغ بعد الفراغ من الصلاة إذا أدرك ركعة من الوقت مع الشرائط المفقودة»^(١) واستحسنه في المدارك^(٢) فلو بلغ وقد بقي من الوقت دون الركعة فلا يجب عليه إعادة هذه الصلاة أداءً ولا قضاءً بلا خلاف أجده.

وأما هذه الصلاة المتلبس بها ففي الشرائع^(٣) والقواعد^(٤) أنها أتمها ندباً وعزى إلى غيرهما^(٥) أيضاً، ولم أقف على وجه له، ولعله احتياط للخروج عن شبهة حرمة الإبطال، وإلا فالبناء على عموم النهي عن الإبطال يقتضي وجوب الإتمام، وتوهم: ابتناؤه على استصحاب الأمر الاستحبابي المتعلق بهذه الصلاة قبل البلوغ، يدفعه: انقلاب موضوع المستصحب كما نبهنا عليه سابقاً، ولو قيل بالاستحباب اعتماداً على فتوى هؤلاء لأجل التسامح أو عملاً بالاحتياط لم يكن بعيداً. والصبي كالصبي في جميع الأحكام المذكورة.

(٢) المدارك ٣: ٩٧.

(٤) القواعد ١: ٢٥٠.

(١) المنتهى ٤: ١١٤.

(٣) الشرائع ١: ٦٣.

(٥) كما في المسالك ١: ١٤٧، وجامع المقاصد ٢: ٤٧ والبيان: ٥١ وكشف اللثام ٣: ١٢٧.

ينسوع

قضية التوقيت بالقياس إلى كل فريضة أن لا يسجوز تأخيرها عن الوقت اختياراً ولا تقديمها عليه كذلك تكليفاً ووضعاً، فيعصي إذا أخرها أو قدمها عمداً وبلا عذر. أمّا الأول: فلأن تأخير الموقت عن وقته المضروب له ترك له رأساً فيكون ممنوعاً منه بمقتضى وجوبه في الوقت، وأمّا الثاني فللتشريع المحرم، وعليهما يحمل التحريم في عبارة العلامة في القواعد^(١) حيث قال: «ويجزم تأخير الفريضة عن وقتها وتقديمها عليه» فيراد به في الأول المنع الذي تضمنته الوجوب وفي الثاني المنع التشريعي، وإلا فالتحريم بمعنى المنع الشرعي ونهي الشارع عنه بالخصوص غير واضح إلا أن يستند فيه إلى موثقة سماعة الآتية.

وكيف كان فعدم جواز تقديم الفريضة على وقتها إجماعي^(٢) بل قيل^(٣) هو ضروري، وعن المنتهى «لا يسجوز الصلاة قبل دخول وقتها بإجماع أهل العلم كافة»^(٤) ونحوه عن المعتبر^(٥) نعم عن ابن عباس «في مسافر صلى الظهر قبل الزوال أنه يجزئه»^(٦) ونحوه عن الحسن والشعبي^(٧) لكن عن المنتهى الاعتذار له «بأن خلاف هؤلاء قد انقرض فلا تعويل عليه»^(٨).

وليس في النصوص ما يخالف ذلك إلا خبر الحلبي وابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك»^(٩) وهو لعدم كون

(١) القواعد ١: ٢٤٨. (٢) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٨، وروض الجنان ٢: ٥٠٥.
(٣) الجواهر ٧: ٤٥٠. (٤) المنتهى ٤: ١٢٨. (٥) المعتبر ٢: ٦٢.
(٦) المغني لابن قدامة ١: ٤٠٧. (٧) المغني لابن قدامة ١: ٤٠٧. (٨) المنتهى ٤: ١٢٨.
(٩) الوسائل ٤: ١٦٨/٩، ب ١٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٤١/٥٥١.

ظاهره معمولاً به بين الأصحاب مطروح أو مؤول، فمن الشيخ حمله على تأخيرها لعذر فتصير قضاء، وفي الوسائل الأقرب حملها على تأخيرها عن وقت الفضيلة والإتيان بها في وقت الإجزاء، ويحتمل الحمل على النوافل^(١) أقول: ويحتمل التقية أيضاً.

فأما عدم جواز تقديمها وضعاً: فمعناه أنها تبطل لو قدمها على الوقت عالماً أو جاهلاً أو ناسياً، أما في العالم العامد فالحكم مع وضوحه إجماعي كما نقله جماعة^(٢) أيضاً، والظاهر عدم الفرق في الإجماع بين مصادفة دخول الوقت في الأثناء وعدمها، بل عن التذكرة^(٣) الإجماع على عدم الفرق، وعن المختلف^(٤) نفي الخلاف في ذلك. وأما عبارة النهاية الموهمة لخلاف ذلك حيث قال: «من صلى الفرض قبل الوقت عامداً أو ناسياً ثم علم بعد ذلك وجب عليه إعادة الصلاة، فإن كان في الصلاة لم يفرغ منها بعد ثم دخل وقتها فقد أجزأت عنه»^(٥) فقد تأولها الأصحاب، فمن المختلف^(٦) إرجاع التفصيل إلى الناسي، وعن جماعة^(٧) حمل العامد على إرادة الظان لأنه عامد أيضاً.

وكيف كان فوجه البطلان أن هذا الفعل لا يجزئ عن نفسه ولا عن غيره من الفعل في الوقت، أما الأول فلانتفاء الأمر، ومن المستحيل حصول الإجزاء مع عدم صدق الامتثال. وأما الثاني فلامتناع الإجزاء مع عدم الإتيان بالمأمور به ولا يبدله كما هو مفروض المقام، ويدل عليه موثقة سماعة بن مهران قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: إياك أن تصلي قبل أن تزول، فإنك تصلي في وقت العصر خير لك من أن تصلي قبل أن تزول»^(٨).

وأما تعليل البطلان بأنها عبادة منهي عنها والنهي في العبادة يقتضي الفساد، كما في المدارك^(٩) والذخيرة^(١٠) وتبعهما غيرهما^(١١) ففيه: أن تعليل البطلان بانتفاء الأمر كما هو المفروض مع قطع النظر عن النهي أولى من تعليله بالنهي الذي اقتضاؤه الفساد، على القول به إنما هو لكشفه عن انتفاء الأمر، ولو من جهة استحالة ورودهما على محل واحد.

(١) المنتهى ٤: ١٢٩. (٢) كما في المذهب ١: ٣٠١، وفي جامع المقاصد ٢: ٢٨.

(٣) التذكرة ٢: ٣٨٠. (٤) المختلف ٢: ٤٧. (٥) النهاية: ٦٢. (٦) المختلف ٢: ٤٧.

(٧) منهم السيد العاملي في المدارك ٣: ١٠٢، والبحراني في الحدائق ٦: ٢٨٥، والسبزواري في الذخيرة: ٢٠٩.

(٨) الوسائل ٤: ١٦٧/٦، ب ١٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٤١/٥٤٩.

(٩) المدارك ٣: ١٠٢. (١٠) الذخيرة: ٢٠٩.

(١١) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٩.

وأما في الجاهل فبطلان صلاته قبل الوقت مذهب الأكثر كما عن المذهب البارع^(١) وروض الجنان^(٢) وعن السيد^(٣) أنه مذهب محصلي أصحابنا ومحققهم. وعن التذكرة^(٤) الإجماع عليه، ودليله عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه لانتفاء الأمر أولاً وانتفاء الشرط ثانياً فلا يصدق معه الامتثال فلا رافع للتكليف بعد دخول الوقت، واللازم من ذلك بقاء في العهدة إلى أن يحصل الامتثال، وظاهر فتوى الأصحاب كما هو صريح معقد إجماع التذكرة عدم الفرق بين وقوع الكل قبل الوقت أو وقوع البعض، وهو مقتضى الدليل المذكور، فإن شرط الكل شرط للبعض، فالإخلال به في كل منهما مفوت للامتثال ومع عدم الامتثال يجب الإعادة، خلافاً للمنقول عن أبي الصلاح الحلبي^(٥) من صفة صلاته. ولا أرى له وجهاً عدى توهم الأمر الظاهري المجمعول للجاهل المقتضي للإجزاء عن الأمر الواقعي.

ويدفعه: امتناع جعل الحكم للجاهل ما لم يلتفت المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم في موضوعه، والمكلف الجاهل ما دام جاهلاً يستحيل التفاته إلى كونه جاهلاً. وتام الكلام في تحقيق هذا المرام في الأصول، فالجاهل في عمله المذكور كما أنه لا أمر له بذلك العمل واقعاً، فكذلك لا أمر له ظاهراً إلا أن يجعل الوقت شرطاً عملياً مخصوصاً بالعالم، وهو خلاف مقتضى الأدلة والنصوص.

وأما موضوع الجاهل فهو على ما في كلام جماعة أعم من جهل الحكم وهو اشتراط الصلاة بالوقت فصلّي في غير الوقت، ومن جهل الوقت مع علمه بالحكم فصلّي في غير الوقت، ومن غفل عن مراعاة دخوله مع علمه بالحكم والوقت فصلّي في غير الوقت أيضاً داخل في الجاهل، ولعله مراد الشهيد في الذكرى^(٦) على ما حكى عنه من تفسيره «بجاهل اعتبار الوقت» بل الظاهر أن الشاك في دخوله الذي صلّى في غير الوقت لمجرد تجويز دخوله أيضاً مندرج فيه. ويمكن دخول الغافل في الناسي على ما يساعد عليه تفسيره الآتي.

(١) المذهب ١: ٣٠٢.
(٢) روض الجنان ٢: ٥٠٦.
(٣) نقل عنه العلامة في المختلف ٢: ٤٦، رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٥٠.
(٤) التذكرة ٢: ٣٨٠.
(٥) الكافي في الفقه: ١٣٨.
(٦) الذكرى ٢: ٣٩٣.

وأما من جهل دخوله فصلّى لأمانة على ما احتمله الشهيد في الذكرى^(١) فهو ليس من أفراد الجاهل بالمعنى المبحوث عنه، بل هو من الظانّ المخطئ في ظنّه وهو عنوان آخر أفردوه بالبحث وسيأتي التعرّض له.

وهل يدخل فيه الجاهل بالجهل المركّب كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى فأنكشف فساد اعتقاده أولاً؟ والأوّل غير بعيد، ولو لم يدخل فيه موضوعاً فلا إشكال في دخوله في حكمه، ضرورة عدم صدق الامتثال المقتضي للإجزاء واعتقاد المأمور به في المأتيّ به لا يحدث فيه الأمر على ما حقّق في محله.

ولو صلّى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت فالأصحّ الإجزاء على تقدير تحقق قصد القرية، وفاقاً للمدارك^(٢) وكاشف اللثام^(٣) والمحقّق الأردبيلي^(٤) على ما حكى عنه في المدارك، لأنّ العلم بالحكم أو الوقت أو دخوله إنّما يعتبر مقدّمة علميّة للعلم بأداء المأمور به المعتبر في العقل والشرع للاطمئنان بالإطاعة المأمور بها في العقل والشرع، فالغرض الأصلي من اعتباره إنّما هو إحراز الإطاعة بحصول أداء المأمور به في الخارج لا لدخله في المأمور به وقد حصل، وتتمام الكلام في تحقيقه في الأصول.

وعن العلامة^(٥) وكذلك كلّ من فعل ما هو في نفس الأمر وإن لم يعرف كونه كذلك، ونحوه ما عن المحقّق الأردبيلي قائلًا: وكذا البحث في كلّ «من أتى بما هو الواجب في نفس الأمر وإن لم يكن عالماً بحكمه»^(٦) واستجوده في المدارك^(٧) وهو حسن إن لم يكن جهله مخللاً بالقربة المعتبرة في العبادة أو كان مفروضاً في غير العبادات، والأوّل مع الجهل بالحكم مشكل إلّا أن يراد به غير التكليف كالجهل بشروط المكلف به واشتراطه بها مع العلم بأصل التكليف.

ويظهر من صاحب الذخيرة تبعاً للشهيد في الذكرى المنع من الصعّة، وزعم كونها مخالفة للقواعد العدليّة ثمّ قال: وليس المقام محلّ تفصيله لكن أقول إجمالاً أنّ أحد الجاهلين إن صلّى في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو إمّا أن يستحقّ العقاب أو

(١) الذكرى ٢: ٣٩٢. (٢) المدارك ٣: ١٠٢. (٣) كشف اللثام ٣: ٨١.
(٤) لم نعثر عليه في كتبه الموجودة. (٥) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٤.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٤. (٧) المدارك ٣: ١٠٢.

لم يستحقاً أصلاً أو يستحق أحدهما دون الآخر، وعلى الأول يثبت المطلوب لأن استحقاق العقاب إنما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، ولو انفتح هذا الباب لجري الكلام في كل واحد واحد من أفعال الصلاة ويفضي الأمر إلى ارتفاع جلّ التكاليف وهذا مفسدة واضحة لا يشرع لأحد الاجترار عليها ومعلوم فسادها ضرورة. وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح أو الذم، وإنما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمد والسعي، وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح أو الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه إطباق العدلية في كل زمان»^(١).

وفيه من الخلط والاشتباه ما لا يخفى، فإننا نختار الوجه الثالث ونقول باستحقاق الثواب فيمن صادف الوقت واستحقاق العقاب فيمن لم يصادفه إذا التفت في الوقت وترك الإعادة، وليس فيه مخالفة للقواعد العدلية إذ ليس الاستحقاقين من لوازم المصادفة وعدمها الغير الاختياريين، بل إنما يترتبان على فعل المأمور به وتركه الاختياريين، وكذلك مع عدم التفات الغير المصادف إذا لم يكن جهله في نظر العقل عذراً، كما لو قصر في جهله فإنه يستحق العقاب لتركه المأمور به المسبب عن جهله المسبب عن اختياره، وإنما يقبح الذم والعقاب على ما لا يرجع بالأخرة إلى القدرة والاختيار، وأما ما يرجع بالأخرة إليهما فيصح الذم والعقاب عليه.

نعم لو كان جهله بحيث يعدّ في نظر العقل عذراً كما في صورة القصور والعجز عن العلم فالمتجهد عدم استحقاقه العقاب مع استحقاق المصادف الثواب، أو لكون الأول كالثاني آتياً بالمأمور به بل لكونه تاركاً له بالعذر الراجع للعقاب، ومرجع ذلك إلى اختيار الوجه الثاني ولا يفضي ذلك إلى خروج الواجب عن كونه واجباً، أمّا بالنسبة إلى المصادف فلغرض إتيانه بالواجب، وأما بالنسبة إلى غيره فلكون تركه عن عذر والواجب ما استحق تاركه إلى بدل ولا عن عذر العقاب.

وأما في الناسي فقد نصّ على بطلان صلاته جماعة من المتأخرين ومتأخريهم، وعن السيّد «أنّه لا يصحّ صلاته»^(٢) وعن المختلف «أنّه نصّ الحسن بن أبي عقيل وظاهر

ابن الجنيد^(١) وعن الروض^(٢) «أنه أشهر» وفي الذخيرة^(٣) «اختاره المصنف وأكثر المتأخرين» وعن السيّد «أنه مذهب المحققين والمحصلين من أصحابنا»^(٤) وعن التذكرة^(٥) الإجماع على بطلان صلاته إذا قدّمها أو بعضها، وعن ظاهر كلام الشيخ في النهاية^(٦) صحّة صلاته، وعن المختلف^(٧) «أنها نصّ كلام أبي الصلاح في الكافي وظاهر كلام ابن البراج» وربما نسب الصحّة إلى البيان^(٨).

وظاهر إطلاق المبطلين وصريح جماعة كما هو صريح معقد إجماع التذكرة^(٩) عدم الفرق بين ما إذا وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أو دخل وهو متلبّس بها، وفي كلام غير واحد تخصيص القول بالصحّة بالصورة الثانية، وعليه فيكون البطلان في الصورة الأولى موضع وفاق. وكيف كان فالمعتمد هو البطلان مطلقاً لما تقدّم من عدم الامتثال المفيد للإجزاء لعدم كون المأتيّ به قبل الوقت كلاً أو بعضاً من المأمور به، فيستحيل إفادته الإجزاء بالنسبة إلى الوقت، هذا مضافاً إلى النصوص المستفيضة القاضية بالبطلان هنا وفي المقامين السابقين. ففي موثقة أبي بصير المروية بطريقتين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى في غير وقت فلا صلاة له»^(١٠).

ورواية الحسن العطار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لأن أصلي الظهر في وقت العصر أحب إليّ من أن أصلي قبل أن تزول الشمس، لأنني إذا صليت قبل أن تزول الشمس لا تحسب لي، وإذا صليت في وقت العصر حسبت لي»^(١١).

ومرسلة الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لأن أصلي بعد ما يمضي الوقت أحب إليّ من أصلي وأنا في شك من الوقت وقبل الوقت»^(١٢) وإطلاق هذه الروايات كما ترى يتناول العالم العامد والجاهل والناسي.

وأما القول بالصحّة فمستنده غير واضح، ولعله توهم الأمر الظاهري للناسي، أو توهم كون الوقت من الشروط العلميّة، وأياً ما كان فمحلّ منع على ما عرفت في الجاهل.

(١) المختلف ٢: ٤٨. (٢) روض الجنان ٢: ٥٠٦. (٣) الذخيرة: ٢٠٩.

(٤) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٥٠. (٥) التذكرة: ٣٨٠. (٦) النهاية: ٦٢.

(٧) المختلف ٢: ٤٨. (٨) البيان: ٥١. (٩) التذكرة: ٣٨٠.

(١٠) الوسائل ٤: ١٦٨/٧، ب ١٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٤/١٠٠٥.

(١١) الوسائل ٤: ١٦٨/٨، ب ١٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٤/١٠٠٦.

(١٢) الوسائل ٤: ١٦٩/١١، ب ١٣ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٤٤/٦٧٠.

ثم المراد بالناسي على ما نصّ عليه جماعة ناسي مراعاة الوقت، وعن الشهيد في الذكرى^(١) أنه أطلقه على من جرت منه الصلاة حال عدم حضور الوقت بالبال، ولعله راجع إلى الأوّل وإلا فكونه ناسياً موضع نظر، ولذا قال في محكيّ جامع المقاصد^(٢): «إن كان مراده به غير المعنى الأوّل ففي إطلاق الناسي عليه شيء» وعن كاشف اللثام^(٣) تفسيره بالناسي لمراعاة الوقت أو للظهر مثلاً أو اختصاص الوقت بها ولا ضير فيه.

ثم إن ناسي مراعاة الوقت إذا صادف صلاته الوقت ففي صحتها كما هو خيرة المدارك^(٤) وعن مجمع البرهان^(٥) وكشف اللثام^(٦) والعدم كما في الذكرى^(٧) وجامع المقاصد^(٨) وعن حاشية الإرشاد^(٩) قولان، أجودهما الأوّل. ويظهر وجهه بملاحظة ما مرّ في الجاهل. وأمّا القول الآخر فلم يظهر وجهه عدى ما أشار إليه في الذكرى من عدم تحقّق الدخول الشرعي في الصلاة حيث قال: «تنبيه، لو صادف الوقت صلاة الناسي أو الجاهل بدخول الوقت أو الحكم، ففي الإجزاء نظر: من عدم الدخول الشرعي، ومن مطابقة العبادة ما في نفس الأمر، والأوّل أقوى. وأولى بالبطالان تارك الاجتهاد مع القدرة عليه، أو تارك التقليد مع العجز عن الاجتهاد لمصيانهما. ولو لم يتذكّر الاجتهاد والتقليد فكالأوّل انتهى»^(١٠).

وفيه: أن عدم شرعية الدخول إمّا للنهي عن الدخول أو لانتفاء الأمر أو لانتفاء قيد من قيود الأمور به، والكلّ خلاف الفرض، وليس في المقام إلا النسيان والجهل الذي ليس عدمه من شروط الأمر ولا من قيود الأمور به، وسبق العلم بالوقت أو بالحكم وما يقوم مقامه ليس واجباً نفسياً ولا غيرياً بحيث يكون معتبراً في الصلّة كإزالة النجاسة مثلاً، بل هو واجب غيري اعتبر مقدّمة علميّة للعلم بإحراز الأمور به وهو الصلاة في الوقت، فإذا اتفق حصول إحرازه من غير جهة العلم سقط اعتباره، ضرورة سقوط المقدّمة بتحقيق ذيلها في الخارج. نعم لو كان مفروض المسألة بحيث لم يكن جازماً عند شروعه يكون ما يشرع فيه هو الأمور، كالجاهل الشاكّ في الوقت مع دخوله فيها لمجرّد تجويز لم يكن مجزئاً لانتفاء القرينة كما أشرنا إليه سابقاً غير أنه خارج عمّا نحن فيه.

(١) الذكرى ٢: ٣٩٤. (٢) جامع المقاصد ٢: ٢٨. (٣) كشف اللثام ٣: ٧٩.
(٤) المدارك ٣: ١٠٢. (٥) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٤. (٦) كشف اللثام ٣: ٨٠.
(٧) الذكرى ٢: ٣٩٤. (٨) جامع المقاصد ٢: ٢٨. (٩) حاشية الإرشاد: ١١، نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ١٤٣.
(١٠) الذكرى ٢: ٣٩٤.

ينبغي

قضية عدم جواز الصلاة قبل الوقت بل بطلانها مطلقاً وجوب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم، أو بتحصيل الظن به إذا عجز عن العلم، أو بالتقليد إذا فقد الظن أيضاً فهنا مقامات:

المقام الأول: إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن إجماعاً، كما عن مجمع البرهان^(١) والمفاتيح^(٢) وكشف اللثام^(٣) وغيره^(٤) وهو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً كما في المدارك^(٥). وهذا عند التحليل يتضمن حكيمين:

أحدهما: جواز الاعتماد على العلم، وهذا من الواضحات التي لا تحتاج إلى الاستدلال، حيث إن العلم بنفسه طريق إلى الواقع ولا يحتاج طريقته إلى جعل من الشارع، ضرورة أن العلم بالشيء عبارة عن انكشاف الواقع وإذا انكشف الوقت للمكلف جاز له الأخذ به بالدخول في الصلاة فيه، فالتعويل على العلم بالشيء معناه الأخذ بالمعلوم على ما هو في الواقع، وهو لا يحتاج إلى دليل آخر أزيد من أدلة اعتبار ذلك المعلوم، فجواز التعويل على العلم بالوقت لا يحتاج إلى أزيد من أدلة الوقت واشتراط الصلاة به.

وثانيهما: عدم جواز التعويل على الظن مع إمكان العلم، وهذا أيضاً مما يستقل به العقل بعد ملاحظة عدم الملازمة بين الظن بالشيء وكون المظنون ما هو ذلك الشيء في الواقع، ومقتضى أدلة اعتبار الوقت اشتراط الصلاة بما هو وقت في الواقع، والظن بالوقت لا يلزم كون المظنون هو الوقت الواقعي، فمرجع دوران الأمر بين العلم والظن حينئذٍ إلى دوران

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٢. (٢) المفاتيح ١: ٩٥. (٣) كشف اللثام ٣: ٨١.

(٤) كما في المنتهى ٤: ١٣٢، والذكرى ٢: ٣٩٤. (٥) المدارك ٣: ٩٧.

الأمر بين انكشاف الواقع وانكشاف ما يحتمل غير الواقع، ومرجع ذلك إلى دوران الأمر بين الأخذ بالواقع والأخذ بما يحتمل غير الواقع أيضاً.

ولا ريب أن العدول عن الأول مع إمكانه إلى الثاني من دون جهة مجوزة له - وهو ترخيص المولى في الأخذ بما يحتمل كونه غير الواقع أيضاً، ومرجعه إلى التخيير في امتثال أمر المولى بين الواقع وغيره بدلاً عنه - قبيح، على معنى كون فاعله مستحقاً للذم عند العقلاء وفي نظر المولى، وهذا هو معنى احتجاج العلامة في المنتهى «بأن العلم يؤمن معه الخطأ والظن لا يؤمن معه ذلك وترك ما يؤمن معه الخطأ قبيح»^(١) وفي معناه ما في التذكرة «لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم، لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الأمن»^(٢).

ووجهه أن الظن ليس بدائم المصادفة للواقع، فالتعويل عليه مكان العلم أخذ بما يحتمل كونه غير الواقع بدلاً عن الواقع وهو - مع عدم قيام الدليل على بدلية غير الواقع عن الواقع - قبيح عقلاً. وكون الوقت المضروب للصلوات أهم من الوقت الواقعي وغيره خلاف مقتضى الأدلة المنصرفة بحكم الوضع، ومتفاهم العرف إلى الوقت الواقعي.

والعجب أن صاحب المدارك غفل عن هذا المعنى فأورد على الحجة المذكورة بقوله: «وهو ضعيف جداً، إذ العقل لا يقضي بقبح التعويل على الظن هنا بل يأباه لو قام عليه دليل، ثم قال: والأجود الاستدلال عليه بانتفاء ما يدل على ثبوت التكليف مع الظن للمتمكن من العلم، ويؤيده عموم النهي عن اتباع الظن الخ»^(٣).

فإن مبنى الحجة على تقدير عدم قيام الدليل على التعويل على الظن، ومعه لا خفاء في قبحه عقلاً، وأي قبيح أقبح من الإغماض عن الواقع والأخذ بما يحتمل كونه غير بدلاً عنه مع عدم قيام دليل على بدلية غيره عنه، ويدل على عدم كفاية الظن أيضاً أن المظنون إذا احتمل كونه غير الوقت لا يجزم معه بكون المأتي به فيه هو المأمور به، فيمتنع الصحة حينئذ لعدم إمكان القربة وقصد امتثال الأمر المعتبر في صحة العبادة، وإنما يمكن القصد لو قام الدليل على تنجز التكليف مع ظن الوقت أيضاً، ومرجعه إلى قيام الدليل ببدلية غير ما هو وقت في الواقع عنه والمفروض عدمه.

ويدل أيضاً على اعتبار العلم وعدم كفاية الظن عدة من الروايات كرواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر فلا يدري أطلع الفجر أم لا، غير أنه يظن لمكان الأذان أنه طلع؟ قال: لا يجزئه حتى يعلم أنه طلع»^(١).

وقول أبي جعفر الثاني عليه السلام في رواية علي بن مهزيار: «الفجر هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعداً فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تبيته، فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»^(٢) فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»^(٣).

نعم، في مصحح ابن أبي عمير عن إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت وأنت ترى أنك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»^(٤) وهذا بناء على ظهور الرأي فيه في الظن - كما في كلام غير واحد - بإطلاقه يتناول صورة التمكن من العلم، ولاجل ذلك تردّد في المسألة صاحب الذخيرة^(٥)، ولكن الذي سهل الخطب من جهته عدم ظهور عامل من الأصحاب بهذا الإطلاق، بل ظهور خلافه بملاحظة ما عرفت من الإجماعات، مضافاً إلى الشهرة التي حكاها في الذخيرة فينوهن به الإطلاق، ويتقيّد بصورة عدم التمكن من العلم.

نعم، ظاهر المحكي عن الشيخين ربّما يوهم المصير إلى مقتضى الإطلاق المذكور، فعن المقنعة «من ظن أن الوقت قد دخل فصلّى ثم علم بعد ذلك أنه صلّى قبله أعاد الصلاة إلا أن يكون الوقت دخل وهو في الصلاة لم يفرغ منها بعد فيجزئه ذلك»^(٦) وعن النهاية «ولا يجوز لأحد أن يدخل في الصلاة إلا بعد حصول العلم بدخول وقتها أو يغلب على ظنه ذلك»^(٧) والأمر فيهما أيضاً سهل لكونهما محمولين على صورة عدم التمكن من العلم. وعن ظاهر المحقق في المعبر جواز التعويل على أذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار

(١) الوسائل ٤: ٢٨٠/٤، ب ٥٨ من أبواب المواقيت، مسائل علي بن جعفر: ٢٤٩/١٦١.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) الوسائل ٤: ٢١٠/٤، ب ٢٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٥/٣٦.

(٤) الوسائل ٤: ٢٠٦/١، ب ٢٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٠/٣٥.

(٥) الذخيرة: ٢٠٨.

(٦) المقنعة: ٩٤.

(٧) النهاية: ٦٢.

مع التمكن من العلم استناداً إلى قول النبي ﷺ: «المؤذن مؤتمن»^(١) ولأن الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به^(٢).

وعن الشهيد الاعتراض عليه بأنه يكفي في صدق الأمانة تحفظها بالنسبة إلى ذوي الأعذار و«شرعية الأذان للإعلام لتقليدهم خاصة ولتنبيه المتمكن على الاعتبار»^(٣).

وتردّد هنا أيضاً صاحب الذخيرة، بل يظهر أخيراً منه الميل إلى موافقة المحقق، نظراً إلى اختلاف الروايات ففي الصحيح عن ذريح قال: «قال لي أبو عبدالله ﷺ: صل الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»^(٤). وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسري قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: أخاف أن نصلي الجمعة قبل أن تزول الشمس فقال: إنّما ذاك على المؤذنين»^(٥) قال: «وفيها دلالة على قول المحقق ﷺ ويخالفه رواية علي بن جعفر السابقة^(٦) ولا يبعد ترجيح قول المحقق، وحمل رواية علي بن جعفر على الكراهة توفيقاً بين الأخبار»^(٧).

أقول: غير واحد من إطلاقات الأذان وإن كان يقضي بالاعتماد على الأذان مطلقاً لكن في غير واحد من نصوصه أيضاً ما يقيد هذا الإطلاق، ويدلّ على أن الأذان إنّما يعتمد عليه في موضع العلم بوقوعه بعد دخول الوقت باعتبار العلم من عادة المؤذن بأنه لا يؤذن إلا بعد دخوله، ففي موثقة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبدالله ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فامسك يعني في الصوم»^(٨). وصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله ﷺ في حديث قال: «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة واحذر»^(٩) إقامتك حدراً، قال: وكان لرسول الله ﷺ مؤذنان

(١) الوسائل ٥: ٣٧٨/٢، ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ١١٢١/٢٨٢، سنن أبي داود ١: ٥١٧/١٤٣ (٢)المعتبر ٢: ٦٣ (٣)الذكرى ٢: ٣٩٥

(٤) الوسائل ٥: ٣٧٨/١، ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٣٨/٢٨٤

(٥) الوسائل ٥: ٣٧٩/٥، ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٣٩/٢٨٤

(٦) الوسائل ٤: ٢٨٠/٤، ب ٥٨ من أبواب المواقيت، مسائل علي بن جعفر: ٢٤٩/١٦١

(٧)الذخيرة: ٢٠٨

(٨) الوسائل ٥: ٣٨٩/٤، ب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الكافي ٤: ١/٩٨

(٩) احذر إقامتك حدراً؛ أي أسرع بها من غير تأمل وترتيل (مجمع البحرين ٣: ٢٦٠).

أحدهما بلال والآخر ابن أم مكتوم، وكان ابن أم مكتوم أعمى وكان يؤذن قبل الصبح، وكان بلال يؤذن بعد الصبح، فقال النبي ﷺ: «إِنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ يُؤْذِنُ بَلِيلٌ فَإِذَا سَمِعْتُمْ أَذَانَهُ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ بَلَالٍ...»^(١) الخ. وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كَانَ بَلَالٌ يُؤْذِنُ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ، وَكَانَ أَعْمَى يُؤْذِنُ بَلِيلٌ، وَيُؤْذِنُ بَلَالٌ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ»^(٢).

فإن التفصيل والفرق بين أذان ابن أم مكتوم بالأذن في الأكل والشرب تعليلاً بأنه «كان يؤذن بالليل» وأذان بلال بالأمر بالإمساك تعليلاً بأنه «كان يؤذن بعد الصبح» صريح في أن الأذان ليس أمانة اعتبرها الشارع من باب الموضوعية، بل اعتبارها إنما هو من باب الكشف لكن لا بحيث يعول عليه مطلقاً حتى ما أفاد منه الظن بدخول الوقت، بل يعول عليه حيث علم من عادة صاحبه أنه لا يؤذن إلا بعد دخول الوقت، ومرجعه إلى تقييد الأذان في التعويل عليه بموضع يفيد فيه العلم بالوقت. ولا يقدر اختصاص النصوص المذكورة بالصوم، لعدم قائل بالفرق بينه وبين الصلاة كما في كلام جماعة^(٣).

ويشير إلى عدم الفرق بينهما أيضاً صحيفة معاوية حيث عنون الحكم أولاً بالأذان والإقامة للصلاة ثم ساق الحديث بحكاية قضية ابن أم مكتوم وبلال المختصة بالصوم. وإلى المعنى المستفاد من هذه النصوص يشير قوله عليه السلام: «صَلِّ الْجُمُعَةَ بِأَذَانٍ هَؤُلَاءِ فَإِنَّهُمْ أَشَدَّ شَيْءَ مُوَظَّعَةٍ عَلَى الْوَقْتِ» في خبر ذريح.

وأما قوله عليه السلام: «إِنَّمَا ذَاكَ عَلَى الْمُؤْذِنِينَ» في خبر ابن خالد القسري بناءً على كون ذاك إشارة إلى صلاة الجمعة قبل الوقت مراداً به كون وزر ذلك وعقوبته على المؤذنين كما هو الظاهر فلا يخلو عن شيء، إذ الأذان إن كان طريقاً يعول عليه شرعاً فوجب أن لا يكون وزر ولا عقوبة في التعويل عليه على أحد، وإلا فيكون الوزر والعقوبة على المصلي لتعويله على ما لا ينبغي التعويل عليه لا على المؤذنين لثبوت الرخصة لهم في الأذان، إلا أن يكون ذلك لتقصيرهم في مراعاة دخول الوقت، أو يجعل ذلك إشارة إلى مراعاة دخول الوقت على معنى أن مراعاة دخوله تكليف على المؤذنين لا على المصلي الذي تكليفه

(١) الوسائل ٥/٣٨٨/٢، ب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٨٥/٨٧٦.

(٢) الوسائل ٥: ٣٨٩/٣، ب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الكافي ٤: ٣/٩٨.

(٣) كما في ظاهر الذخيرة: ٢٠٩.

اتباع الأذان لا غير.

وربما يحتمل التقيّة في هذا الخبر ونحوه بملاحظة أنّ من العامة من جوّز تقليد المؤدّن مطلقاً لأنّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله^(١) ومنهم من فصل فجوّزه في الصحو لأنّه إنّما يؤدّن عن مشاهدة وعلم فيقلّد دون الغيم لأنّه إنّما يؤدّن عن اجتهاد فلا يقلّد^(٢) حكاهما في التذكرة^(٣) عن الشافعيّة.

وبما بيّناه يظهر الحكم في صياح الديكة فإنّه لا يعوّل عليه أيضاً إلّا في موضع إفادته العلم بالوقت ولو من جهة العلم بأنّ من عاداتها أنّها لا يصيح إلّا في الوقت، والروايات الواردة فيها ظاهرة في ذوي الأعذار الغير المتمكّنين من العلم ولا الاجتهاد كالأعمى والمحبوس وغيرهما، وظاهر الصدوق العمل بها حيث أورد في الفقيه^(٤) روايتي عبد الله الفراء والحسين بن المختار الواردتين في اشتباه الوقت في يوم غيم.

وفي الذخيرة^(٥) «عن ظاهر أكثر الأصحاب جواز الاعتماد على أخبار العدلين لكونه شهادة اعتبرها الشارع» ثمّ استشكل في إثبات كلّية هذه القضية وهو في محله، لعدم وضوح الدليل على عموم حجّيّة البيّنة وشهادة العدلين، مع التأمّل في الصغرى وهو كون الإخبار بالوقت شهادة.

مرآة تحقيق كفاية علوم أصول

وتوهّم الدلالة على عموم حجّيّة خبر العدل وإن لم يكن شهادة من آية التثبّت موضع منع، كما قرّر في محله، فالأقرب عدم التعويل عليه ما لم يفد العلم، وأولى منه بعدم التعويل خبر العدل الواحد إلّا مع احتفافه بقرائن توجب العلم، ومنه ظهر الحكم في خبر الفاسق أو مجهول الحال. وفي التذكرة «لو أخبره العدل بدخول الوقت عن علم ولا طريق سواء بنى عليه، ولو كان له طريق لم يعوّل على قوله، لأنّ الظنّ بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق إليه كالمبدل»^(٦).

المقام الثاني: إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت لغيم ونحوه يجوز له الاجتهاد والتعويل على الأمارات المفيدة للظنّ ولا يكلف بالصبر والتأخير حتّى تتيقّن على المشهور

(١) المجموع ٣: ٧٤، فتح العزيز ٣: ٥٩، مغني المحتاج ١: ١٢٧.

(٢) المجموع ٣: ٧٤، فتح العزيز ٣: ٥٩، مغني المحتاج ١: ١٢٧.

(٣) التذكرة ٢: ٣٨٣.

(٤) الفقيه ١: ٢٢١/٦٦٩-٦٧٠.

(٦) التذكرة ٢: ٣٨٢.

(٥) الذخيرة: ٢٠٩.

بين الأصحاب كما حكاه جماعة كالذخيرة^(١) وشرح المفاتيح^(٢) وغيرهما^(٣) وفي المدارك «هو أحد القولين في المسألة وأشهرهما بل قيل إنه إجماع» وعزي حكاية الإجماع أيضاً إلى التنقيح^(٤) وغيره خلافاً لابن الجنيّد القائل: «بأنه ليس للشاك يوم الغيم ولا غيره أن يصلي إلا عند يقينه بالوقت وصلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلاته مع الشك»^(٥) ويظهر الميل إليه من صاحب المدارك حيث قال: «فالمسألة محل تردّد وقول ابن الجنيّد لا يخلو عن قوّة»^(٦) انتهى. وربما احتمل صدر العبارة الكراهة بقرينة ذيلها.

واعلم أنّ ظاهر العلامة في القواعد أنّ في المقام عنوانين مرتّبين:

أحدهما: التعويل على الظنّ عند العجز عن العلم، وثانيهما: التعويل على الاجتهاد عند العجز عن العلم والظنّ، حيث عبّر عن الأوّل بقوله: «فإن ظنّ الدخول ولا طريق إلى العلم صلى فإن ظهر الكذب استأنف» وعن الثاني بقوله: «لو عجز عن تحصيل الوقت علماً أو ظناً صلى بالاجتهاد، فإن طابق فعله الوقت أو تأخّر عنه صحّ وإلا فلا، إلا أن يدخل الوقت قبل فراغه»^(٧).

قال في جامع المقاصد في شرح العبارة الأولى: «فإذا تعدّر العلم جاز التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ مثل الأوراد المفيدة لذلك من صلاة، أو درس علم، أو قراءة قرآن، أو صنعة، ومثله تجاوب الديكة، لروايتين عن الصادق عليه السلام، وفي شرح العبارة الثانية: المراد بالعلم: ما حصل من سبب يفيد القطع، والظنّ ما حصل بأمانة كورد وصنعة من غير تجشّم مشقّة الكسب، والاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل ظنّ دخول الوقت بأمانة فالحاصل به ظنّ مع مشقّة الكسب، ويجوز التمسك بالظنّ في دخول الوقت وإن كان بحيث لو صبر لتيقّن دخوله لعموم الأخبار»^(٨).

قال في مفتاح الكرامة بعد حكاية ذلك: «وحاصله، أنّ الظنّ الحاصل بالاجتهاد ظنّ ضعيف لا يمكنه سواء، وليس هو شكّاً ولا وهماً»^(٩).

(١) الذخيرة: ٢٠٩. (٢) مصابيح الظلام ٢: ١٩.

(٣) كما في جامع المقاصد ٢: ٤٣، ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٢، وكشف الالتباس: ٨٤، النبيان: ٥١.

(٤) التنقيح الرائع ١: ١٧١، المختلف ٣: وحاشية المدارك ٢: ٣٢٠.

(٥) نقله عنه في المختلف ٢: ٤٧. (٦) المدارك ٣: ٩٨-٩٩.

(٧) القواعد ١: ٢٤٨-٢٤٩. (٨) جامع المقاصد ٢: ٤٣، ٢٩. (٩) مفتاح الكرامة ٥: ٢٢٤.

ولكننا لم نقف على وجه هذا الاعتبار، وظاهر الأدلة يساعد على عدم الترتب، ولذا ترك
اعتباره الأكثر، وإن اختلفت عباراتهم بين جواز التعويل على الظن تارة، وجواز الاجتهاد
أخرى، المفسر في كلام جماعة بالتعويل على الأمارات المفيدة للظن.

وعليه فعنوان المسألة حينئذ طلب الظن بالنظر في الأمارات المفيدة له سواء تضمن
مشقة في الطلب والكسب أو لا. ودعوى: أن كلما تضمن طلبه مشقة فهو ظن ضعيف وكلما
لم يتضمنها فهو ظن قوي، غير واضحة الوجه.

ويجوز أن يراد من الاجتهاد المقابل للظن است فراغ الوسع في تحصيل الأمارات المفيدة
للظن ليعول عليها على معنى التعويل على السبب لا على المسبب لمكان تعذر حصوله،
وهو بعيد، وأبعد منه احتمال كون اعتبار الظن في كلام المشهور من باب الموضوعية
ليكون مفاده جعل وقت كل صلاة وقتين، أحدهما: الوقت المعين الواقعي المحدود في أوله
وآخره، وثانيهما: الوقت المظنون باعتبار كونه مظنوناً، فالأول للعالم ومن بحكمه وهو
القادر على تحصيل العلم، والثاني للعاجز عن العلم الفطن بدخوله. ومن ثمرات موضوعية
الوقت المظنون كون الصلاة فيه مجزئة عن الأمور به الواقعي مطلقاً وإن وقعت بتمامها قبل
الوقت الواقعي المضروب للعالم.

وبذلك يظهر وجه بعد الاحتمال المذكور بل فساد، بدليل كون صلاة الفطن
الواقعة بتمامها قبل الوقت محكوماً عليها فتوى ونصاً بالبطلان، وهذا آية كون اعتباره عند
معتبريه من باب الطريقتة، ومن حكمه عدم الإجزاء على تقدير ظهور الفساد. نعم على
تقدير عدم ظهور فساد يحكم عليها بالإجزاء الظاهري المتحقق معه الإجزاء الواقعي
أيضاً على تقدير مصادفة الظن الوقت الواقعي، بخلافه على تقدير عدم المصادفة في الواقع
فإنه حينئذ إجزاء ظاهري صرف، وفائدته عدم الخطاب بالإعادة والقضاء وإن تضمن
التعويل عليه حينئذ مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وتام الكلام في تحقيق
ذلك في الأصول.

ثم إن فرض المسألة في موضع الخلاف الدائر بين المشهور ومذهب ابن الجنييد في
صورة إمكان حصول العلم بالتأخير، يقضي بعدم الخلاف في جواز التعويل على الظن بل
تعيته فيما لو انحصر الطريق في الظن ولم يمكن العلم حتى بالتأخير ولو باعتبار دوران

الأمر بين الصلاة قبل الوقت والصلاة بعد خروجه، كما قد يتفق بالقياس إلى صلاة الجمعة باعتبار ضيق وقتها، وحينئذٍ فإذا ظن دخول الوقت تعين التعويل عليه بلا خلاف ظاهر، أو نحوه في الخروج عن محل الخلاف ما لم يكن له طريق إلى الظن أيضاً، أو لم يحصل له ظن مما قام عنده من أمارته، وأمكن حصول العلم له بالتأخير فإنه أخرج بلا خلاف يظهر حتى يحصل له العلم، فلو توقّف حصول الظن له على التأخير مع إمكان حصول العلم بأزيد من التأخير المحصل للظن، فالظاهر على المذهب المشهور تعين التأخير حتى يحصل الظن والاكتفاء به وعدم وجوب انتظار العلم.

وعن البيان «أنه لو لم يحصل له بالاجتهاد ظن بل كان شاكاً آخر حتى يعلم أو يظن»^(١) وقيل «بل هو ظاهر الجميع ووجهه واضح»^(٢).

وكيف كان فحجة المشهور موثقة سماعة بن مهران قال: «سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك وتعتمد القبلة جهداً» هذا على ما في التهذيب، وفي الفقيه «فقال تجتهد رأيك وتعتمد القبلة بجهداً»^(٣) قالوا^(٤): وهذا يشمل الاجتهاد في الوقت والقبلة.

وفيه نظر: فإن شمول قوله ﷺ: «اجتهد رأيك» للاجتهاد في الوقت لا جهة له إلا قاعدة ترك الاستفصال القاضية بعموم الجواب لجميع احتمالات السؤال، فالدلالة في مجاري هذه القاعدة مبنية على الظهور، وتعقيب قوله ﷺ: «اجتهد رأيك» بتخصيص القبلة بالذكر يمنع الظهور كما هو واضح، بل ربما يدل ذلك على أنه ﷺ استفاد من حال السائل كون تحييره في القبلة لا في الوقت، ولعله لذا تأمل جماعة في دلالة الرواية.

والأولى الاستدلال له بصحيفة زرارة قال: «قال أبو جعفر ﷺ: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة، ومضى صومك، وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»^(٥).

ورواية أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل صام ثم ظن أن

(١) البيان: ٥١.

(٢) الجواهر ٧: ٤٣٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢/٣٠٨، ب ٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ١٤٧/٤٦.

(٤) كما في المدارك ٣: ٩٩، والذكرى ٢: ٣٩٠، وكشف اللثام ٣: ٧٧.

(٥) الوسائل ٤: ١٧٨/١٧، ب ١٦ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧١/٨١٨.

الشمس قد غابت وفي السماء علة فأفطر، ثم إن السماء انجلى فإذا الشمس لم تغب؟ فقال: قد تم صومه ولا يقضيه»^(١).

وإذا جاز التعميل على الظن في الإفطار جاز في الصلاة أيضاً، لعدم قائل بالفرق. والمناقشة في سند الثانية تندفع بالشهرة الجابرة، كما أن المناقشة في دلالة الأولى باحتمال أن يراد من مضي الصوم فساد لا يصحى إليها، لظهور هذا اللفظ في الأخبار وكلام العلماء الأخيار في الصحة والإجزاء، مضافاً إلى أن الاحتمال المذكور يأباه الفرق بين الصلاة والصوم بالأمر بإعادة الأولى وعدم الأمر بقضاء الثاني. وفي قوله ﷺ: «وتكف عن الطعام» أيضاً إشعار بالصحة إن لم نقل بكونه دلالة واضحة بناءً على أن الصوم مطلق غير مقيد بكونه في شهر رمضان.

وفي الرواية دلالة على حكم الصلاة من جهة أخرى غير مبنية على انضمام مقدمة عدم القول بالفرق إليها فإن قوله ﷺ: «فإن رأيته بعد ذلك...» الخ، يدل باعتبار المفهوم على عدم وجوب إعادة الصلاة على تقدير عدم رؤية القرص بعد الصلاة، وإطلاقه يتناول ما لو وقعت الصلاة بحسب الواقع في الوقت أو قبله إن لم نقل بكونه نفياً في الثاني بقرينة فرض المنطوق.

كما أن فرض الرواية بعد الصلاة المبني على فرض وقوع الصلاة عن اعتقاد الغيبوبة يتناول بإطلاقه الاعتقاد الجزمي المخالف للواقع من باب الجهل المركب، والاعتقاد الظني المخالف له إن لم نقل بظهوره في الثاني بملاحظة الغالب، أو لأن حصول الظن بعد الغيبة عن نظر المكلف أقرب وحصول الجزم مع التخلف أبعد، كما ذكره المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح^(٢).

ولا يشكل ذلك بخروج الرواية حينئذٍ عن معقد المسألة، وهو صورة عدم التمكن من العلم، لأن الغيبة عن نظر المكلف قد تكون لغيم يمنع من الرؤية ثم انجلى القرص بعد الصلاة باعتقاد الغروب الواقعي ولو ظناً فانكشف فساد الاعتقاد، ولا بد من تنزيل الرواية على نحو هذه الصورة إخراجاً لها عن وصمة مخالفة الإجماع، وعليه فتكون من معقد

(١) الوسائل ١٠: ١٢٣/٣، ب ٥١ من أبواب ما يعسك عنه الصائم، التهذيب ٤: ٢٧٠/٩.

(٢) مصابيح الظلام ٥: ٥٠٥.

المسألة.

ويمكن الاستدلال أيضاً بما تقدّم في المقام الأوّل من مصحّح إسماعيل بن رباح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخّل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»^(١) بعد تقييدها بصورة عدم التمكن من العلم بالإجماع ونحوه، بناءً على ظهور الرأي في الظنّ كما ذكره جماعة، قال في المعتبر: «والرؤية تحمل على الظنّ لاستحالة تنزيلها على العلم أو على رؤية العين»^(٢).

واستدلّ أيضاً بموثقة عبدالله بن بكير عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: إنّي ربّما صلّيت الظهر في يوم غيم فأنجلت، فوجدتني صلّيت حين زوال النهار؟ فقال: لا تعد ولا تعد»^(٣) ولنا فيه تأمل بملاحظة النهي عن الاعتیاد فإنّه يقضي بمرجوحية ما صنعه الراوي، فلعلّه فرض المسألة فيما لو صلّى يوم الغيم من دون مراعاة الوقت فاتفق وقوعها في الوقت، وعليه فالرواية خارجة عمّا نحن فيه ولو أن فرض السائل في صورة الظنّ بالوقت فيمكن حمل النهي على الكراهة، فيدلّ على مرجوحية التعويل على الظنّ مع إمكان اليقين بالوقت بالتأخير. ويلزم منه كون الأفضل هو الصبر والتأخير، وليس ببعيد وإن لم تقف على مصرّح به.

مرآة تحقيق كوتير علوم

ويدلّ على المشهور أيضاً روايات الديكة المخصوصة بصورة الاشتباه، لأنّ أقصى ما يحصل من أصوات الديكة التي علم من عاداتها الصياح في الوقت إنّما هو الظنّ، وقد يكون ذلك علماً عادياً كما في صورة الغفلة عن احتمال الخلاف من جهة عدم الالتفات إلى منشأته وهو إمكان التخلف عن العادة.

وقد يستدلّ أيضاً بما تقدّم من روايات الأذان كصحيحة ذريح المحاربي^(٤) ورواية محمد بن خالد^(٥). وليس بسديد، لاختصاص موردهما بصلاة الجمعة، فتخرجان عن معقد المسألة، وهو التعويل على الظنّ في مقابلة اليقين بالصبر والتأخير كما هو واضح. نعم لو أُيد بها المطلب وأدلّته فليس بذلك البعيد. فظهر أنّ الأقوى قول المشهور، والأحوط

(١) الوسائل ٤: ٢٠٦/١، ب ٢٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١١٠/٣٥.

(٢) المعتبر ٢: ٦٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٩/١٦، ب ٤ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٧٩/٢٤٦.

(٤) تقدّم في الصفحة: ٢٨٨ الرقم ٥.

(٥) تقدّم في الصفحة: ٢٨٨ الرقم ٤.

ما قاله ابن الجنيدي بل هو أفضل، كما نبهنا عليه من موثقة ابن بكير.
تذنيب: لو صلى ظاناً فظهر الكذب، فإن وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أعادها على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي شرح المفاتيح^(١) «فالظاهر عدم الخلاف في وجوب إعادتها بل الظاهر إجماع العلماء عليه» وفي المدارك^(٢) وجب عليه الإعادة لإجماع العلماء، وعزى الإجماع إلى المذهب البارع^(٣) والروضة^(٤) وكشف اللثام^(٥) أيضاً، وعن السرائر^(٦) ومجمع البرهان^(٧) نفي الخلاف فيه.

ووجهه بعد ملاحظة ما قدّمناه من عدم كون اعتبار الظن هاهنا على وجه الموضوعية واضح، فإن الصعّة والإجزاء فرع على الامتثال بأداء المأمور به ولم يحصل، لأن المأمور به هو الصلاة في الوقت المخصوص ولم تحصل فيكون باقياً تحت عهدة التكليف هذا، مضافاً إلى الروايات المتقدمة القاضية بعمومها ببطان الصلاة في غير الوقت التي منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى في غير وقت فلا صلاة له»^(٨) وهذا منه. ويدلّ عليه أيضاً ما رواه الشيخ في الصحيح عن زارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل صلى الغداة بليل، غرّه من ذلك القبر، ونام حتى طلعت الشمس، فأخبر أنه صلى بليل قال: يعيد صلاته»^(٩) واستضعف صاحب الذخيرة^(١٠) دلالتها تعليلاً «لظهورها في صورة التمكن من العلم» وردّه في شرح المفاتيح^(١١) بأنه متمكن من العلم بالتأخير لا حين إرادة الصلاة وما ذكر متفرّع على المذهب المشهور لا على رأي ابن الجنيدي.

وإن دخل الوقت وهو متشاغل بالصلاة ولو قبل التسليم، فلا إعادة على الأصح كما عن الشيخ^(١٢) في أكثر كتبه، وعليه الأكثر كما عن جماعة^(١٣) وهو المشهور كما عن آخرين^(١٤).

(١) مصابيح الظلام ٥: ٥٠٧. (٢) المدارك ٣: ١٠٠. (٣) المذهب البارع ١: ٣٠١.
(٤) الروضة ١: ٤٩٩. (٥) كشف اللثام ٣: ٧٨. (٦) السرائر ١: ٢٠٠.
(٧) مجمع الفائدة ٢: ٥٣. (٨) تقدّم في الصفحة: ٢٨٣، الرقم ١٠.
(٩) الوسائل ٤: ١٦٧/٥، ب ١٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٥٤/١٠٠٨.
(١٠) الذخيرة: ٢٠٩. (١١) مصابيح الظلام ٥: ٥٠٧.

(١٢) كما في المبسوط ١: ٧٤ والنهاية: ٦٢.
(١٣) كما في كشف اللثام ٣: ٧٨، وغاية المرام ١: ١٢٣، والمفاتيح ١: ٩٥.
(١٤) كما في التنقيح الرائع ١: ١٧١، وجامع المقاصد ٢: ٢٩، والمسالك ١: ١٤٨.

خلافاً للمرتضى^(١) وابن الجنيّد^(٢) وأبي عقيل^(٣) فأوجبوا الإعادة كما لو وقعت بأسرها قبل دخول الوقت، ونسب اختياره أيضاً إلى المختلف^(٤) محتجاً برواية أبي بصير المتقدمة وبأنه مأمور بإيقاع الصلاة في وقتها ولم يحصل الامتثال، واستجوده في المدارك^(٥) وعزي اختياره أيضاً إلى أبي العباس في الموجز^(٦) والصميري^(٧) في كشفه والأردبيلي في مجمعه^(٨) وغيرهم^(٩).

وظاهر المحقق في المعتبر^(١٠) كما عن ظاهر المذهب البارع^(١١) وغاية المرام^(١٢) والكفاية^(١٣) التردد، حيث بنى المسألة على رواية إسماعيل بن رباح المتقدمة المصرحة بالاجزاء في نحو مفروض المسألة قائلاً: «إن ما اختاره الشيخ أوجه بتقدير تسليم الرواية، وما ذكره المرتضى أوجه بتقدير إطراحها» واستحسنه في المدارك ثم قال: «لكن الإطراح متعين لضعف السند»^(١٤) وفي معنى عبارة المعتبر ما في محكي المختلف من «أن إسماعيل ابن رباح لا يحضرني حاله، فإن كان ثقة تعين العمل بخبره وإلا فلا»^(١٥) انتهى.

فظهر أن الوجه في مخالفة هؤلاء للأكثر إنما هو استضعاف الرواية المذكورة التفاتاً منهم إلى جهالة الراوي، كما ظهر أن مستند الأكثر هو هذه الرواية لا غير بحيث لولاها لتعين المصير إلى البطلان ووجوب الإعادة، لقوة دليله المتقدم إليه الإشارة.

وأما الاحتجاج له بأنه متعبد بظنه خرج منه ما إذا لم يدرك شيئاً من الوقت بالإجماع فيبقى الباقي، فضعفه بناءً على كون التعبد به من حيث الطريقتة واضح، فإن الظن المتعبد به لم يحدث منه أمر في مقابلة الأمر بالمأمور به الواقعي، والمفروض عدم حصول امتثال ذلك الأمر بعدم إدراك تمام الوقت وهو من المأمور به، فالأولى الاقتصار في المستند على الرواية.

وأما توهم الضعف بجهالة الراوي، فيندفع: بالشهرة الجابرة، وبوجود الرواية في كتب

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٥٠، المسائل الرسيّة. (٢) نقله عنه في المختلف ٢: ٤٩.

(٣) نقله عنه في المختلف ٢: ٤٩. (٤) المختلف ٢: ٤٩. (٥) المدارك ٣: ١٠١.

(٦) الموجز الحاوي: ٦٥. (٧) كشف الالتباس: ٨٤ (مخطوط). (٨) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٣.

(٩) كالمفاتيح ١: ٩٥، وكشف الرموز ١: ١٢٩، والتنقيح الرائع ١: ١٧١.

(١٠) المعتبر ٢: ٦٣. (١١) المذهب البارع ٢: ٣٠٤. (١٢) غاية المرام ١: ١٢٢.

(١٣) الكفاية: ١٥. (١٤) المدارك ٣: ١٠١. (١٥) المختلف ٢: ٥١.

المشايع الثلاث، وظاهرهم الاعتماد عليها والعمل بها، مع أن السند إلى ابن أبي عمير صحيح وهو من أصحاب إجماع العصابة فلا يلتفت إلى من قبله وهو ممن لا يروي إلا عن ثقة، فربما يكون روايته من أجل ذلك رافعة لجهالة الراوي، ومع الفض عنه فلا ريب في إفادته الوثوق بالرواية، مع أنه لا معارض لها يكون نصاً في خلاف مؤداها. ولأجل ذلك قال الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح: «وهذه الرواية لا تقصر عن الصحيح لو لم تكن أقوى»^(١) وعليه فالمعتمد هو المشهور المنصور، نعم الأحوط الإعادة.

المقام الثالث: إذا تعذر له العلم والظن بدخول الوقت معاً بفقد الطرق العلمية والأمارات الظنية أو العجز عن استعمالها والاجتهاد فيها كالأعمى والمحبوس في مكان مظلم، والعامي الذي لا يعرف وقتاً ولا اجتهداً يقلد غيره، فمن أخبر بالوقت صريحاً أو ضمناً كأذان العارف المستظهر على ما نص عليه جماعة من أساطين الطائفة كالشيخ في المبسوط^(٢) والمحقق في المعتبر^(٣) والعلامة في التذكرة^(٤) والشهيد في الذكرى^(٥) قال في محكي المبسوط: «الأعمى يقلد غيره في دخول الوقت، فإن انكشف أنه صلى قبل الوقت أعاد، ولو تبين أنها بعده كان جائزاً ولا يجوز مع سلامة الحاسة تقليد الغير»^(٦) ويستظهر إذا لم يكن له معرفة حتى يغلب على ظنه دخول الوقت حكاه في المعتبر، وظاهره الارتضاء به. وعليه يمكن أن ينزل قوله قبيل ذلك: «لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلده، لقوله ﷺ: (المؤذن مؤتمن) ولأن الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به»^(٧).

فيندفع عنه ما اعترضه الشهيد عليه فيما تقدم. قال في التذكرة: «لو فقد العلم بالدخول والظن كالأعمى والمحبوس في موضع مظلم يجوز له التقليد، لتعذر علم الوقت وظنه وهو أحد وجهي الشافعية»^(٨) وقال بعبء ذلك: لو سمع الأذان من ثقة عارف جاز أن يقلده في موضع جوازه، لقوله ﷺ: المؤذن مؤتمن. ثم قال بعبء ذلك أيضاً: التحويل على المؤذن الثقة إنما هو للأعمى الغير المتمكن من الاجتهاد أو البصير كذلك. وقال بعض الشافعية: يجوز

(١) مصابيح الظلام ٥: ٥٠٨.

(٢) المبسوط ١: ٧٤.

(٣) المعتبر ٢: ٦٣.

(٤) التذكرة ٢: ٣٨٣.

(٥) الذكرى ٢: ٣٩٥.

(٦) المبسوط ١: ٧٤.

(٧) المعتبر ٢: ٦٣.

(٨) المجموع ٣: ٧٢، فتح العزيز ٣: ٥٨.

تقليد المؤذن مطلقاً، لأنَّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله، وقال بعضهم: يجوز في الصحو دون الغيم لأنَّه في الصحو إنَّما هو يؤذَّن عن مشاهدة وعلم، وفي الغيم عن اجتهاد فيقلَّد في الأوَّل دون الثاني. ثمَّ قال: لو صَلَّى المحبوس أو الأعمى من غير اجتهاد ولا تقليد أعاد الصلاة وإن وافق الوقت وبه قال الشافعي^(١).

قال في الذكرى: «الأعمى يقلَّد العدل العارف بالوقت، لظهور عذره وقصوره عن العلم والظنَّ، ويكتفي بأذان العدل. وكذا العامي الَّذي لا يعرف الوقت. أو الممنوع من عرفانه بحبس أو غيره. أمَّا غيرهما فلا يجوز له التقليد مع إمكان العلم، لأنَّه مخاطب بعلم الوقت، والتقليد لا يفيد العلم، ولو تعذَّر العلم فأخبره عدل عن علم بأذان أو غيره، فالظاهر أنَّه كالمنوع من عرفاته، فيكتفي بقوله. ويمكن المنع^(٢) لأنَّ الاجتهاد في حقِّه ممكن، وهو أقوى من التقليد...»^(٣) إلى آخر ما ذكره.

وظاهر هذه العبارات بل صريح أكثرها مغايرة التقليد للاجتهاد المورث للظنَّ المغاير للعلم، وقضيَّة الترتب بين هذه الثلاث كون الوقت باعتبار اختلاف أحوال المكلفين له مراتب ثلاث:

أولها: ما يحرز بالعلم، وهو وظيفة المتمكِّن من الطرق العلميَّة.
وثانيها: ما يحرز بالظنَّ، وهو وظيفة العاجز من العلم المتمكِّن من الأمارات الظنيَّة المفيدة للظنَّ التي منها الأذان وإخبار العدل وغيره لمن تفيد له الظنَّ، فإنَّ النظر فيها لتحصيل ظنَّ الوقت نوع من الاجتهاد المفيد له لمن وظيفته الاجتهاد.
وثالثها: التقليد، وهو التعويل على قول الغير من حيث إنَّه قول الغير لا لإفادته الظنَّ، وهو وظيفة العاجز عن العلم والظنَّ معاً.

والعجب عن جماعة من المتأخِّرين^(٤) ومتأخِّريهم أنَّهم أهملوا المرتبة الأخيرة مع تعرُّضهم للمرتبتين الأوليين، وتوهم: أنَّ التقليد وهو التعويل على خبر الغير أيضاً نوع من

(١) التذكرة ٢: ٣٨٢-٣٨٣. (٢) في الأصل: العلم، ما أثبتناه من المصدر.

(٣) الذكرى ٢: ٣٩٤.

(٤) كما في القواعد ١: ٢٤٩، جامع المقاصد ٢: ٤٣، المدارك ٣: ٩٧، المفاتيح ١: ٩٥، المستند ٤: ٩٠، الرياض ٢: ٢٤٩.

الاجتهاد لمن حصل عنده الخبر المفيد للظن الذي منه أذان الثقة يأباه العبارات المتقدمة. مع أن اعتبار الظن على وجه الطريقة على ما نبهنا عليه مراداً مما يأبى الفرق بين أسبابه التي منها الخبر المفيد له، فإن الظن الطريقي كالعلم المعتبر على وجه الطريقة مما لا يقبل التخصيص.

وقد يحمل الاجتهاد والتقليد المقابل له في كلام الشهيد^(١) على عموم المانع عن العلم وخصوصه مع كون كل منهما من أفراد الظن، فكل ممنوع بمانع عام لسائر الخلق كالغيم ونحوه يجتهد، والممنوع بمانع خاص من العمى والحبس وعدم المعرفة ونحوها يقلد، فاعترض عليه - مع منافاته لإطلاقهم اعتبار الاجتهاد أو الظن مع تعذر العلم من غير فرق بين أسباب التعذر، وأنه لا دليل على هذا التفصيل بل ظاهر الأدلة السابقة خلافه - بأن الاعتماد على قول الغير مع انحصار طرق الظن فيه نوع من الاجتهاد لا أنه تقليد.

وفيه: من الغفلة الواضحة ما لا يخفى، فإن إمعان النظر في كلماتهم السابقة يقضي بمقابلة التقليد للعلم والظن المستحصل بالاجتهاد، فيكون مبناه على العجز عنهما معاً. وبالجملة فالخبر المفيد للظن لمن أفاده داخل في أسباب الظن، فالنظر فيه لاستحصا الظن مندرج في الاجتهاد، وهذا لا ينافي أن يكون له فرض يقصر عن إفادة الظن كما يقصر عن إفادة العلم، وإنما خص فرضه بالأعمى والمحسوس وغير العارف بالوقت لأن غير هؤلاء يتمكن غالباً من سائر أسباب الظن.

ونحن بعد هذه اللتيا والتي نأخذ المسألة فرضية، ونفرض صورة انحصار طريق المكلف فيها بالنسبة إلى إحراز الوقت في التقليد وهو التعويل على قول الغير على أنه قول الغير لا على أنه مفيد للظن، لأن المفروض تعذر الظن كما أن المفروض تعذر العلم.

فنقول: إن العجز عن العلم والظن معاً يقلد غيره ممن أخبر بالوقت، ولم نقف على دليل واضح عليه من كلام معتبريه ولعله الإجماع مع انضمام العقل إليه، وتقريره: أن الأمر في هذا المكلف دائر بين أن لا يكون عليه تكليف بالصلاة رأساً، أو بمراعاة الوقت، أو يكون مكلفاً بالعلم أو الظن بالوقت، أو يقلد غيره في إحراز الوقت، والأول كالثاني باطل، إذ لا يظن من الأصحاب قائل بهما، وكذا الثالث ضرورة استحالة التكليف بالمحال، فتعين

الرابع وهو المطلوب.

ثم إن لم ينكشف فساد تقليده أو انكشف صحته بالصلاة في الوقت فلا إشكال في الإجزاء. وإن انكشف فساد بوقوعها أو وقوع بعضها قبل الوقت فالوجه عدم الإجزاء المقتضي للإعادة، كما في عبارة المبسوط المتقدمة وكذا الذكرى، لكن فيها «أنه لو صلى المقلد بالتقليد في الوقت فانكشف الفساد فالأقرب أنه كالظان فيلحقه أحكامه لتعبد به بذلك...»^(١) الخ.

وفي إطلاق هذا الإلحاق نظر، لأن من أحكام الظان صحة صلاته لو دخل الوقت وهو متلبس بها، وهذا على ما تقدم حكم مخالف لقاعدة الإجزاء أثبتته النص، فوجب الاقتصار على مورده، والتعدي منه إلى المقلد قياس لا نقول به. والاستناد فيه إلى التعبد بالتقليد، يدفعه: أن التعبد به إنما ثبت على وجه الطريقة كما في الظن لا على وجه الموضوعية. فالوجه ما ذكرناه من إطلاق البطلان على تقدير ظهور فساد التقليد بأحد الوجهين أخذاً بموجب القاعدة مع انتفاء مخرج عنها.

ثم إن قضية إطلاق محكي المبسوط^(٢) عدم اعتبار شيء في الغير الذي يقلده العاجز عن العلم والظن، واعتبر العلامة كونه «ثقة عارفاً»^(٣) والشهيد كونه «عدلاً عارفاً»^(٤) ويجوز أن يراد من الثقة في عبارة العلامة ما يتضمن العدالة. وكيف كان فالأقرب هو اعتبار الوصفين معاً كما هو قضية اعتبار التقليد على وجه الطريقة، فإن العدل العارف أقرب إلى الواقع، وإذا لم يمكنه العدل جاز التعويل على غيره.

لو أخبر العدل العارف بدخول الوقت وأخبر آخر بعدم الدخول ففي الذكرى «أنهما إن تساويا أو كان الأول أرجح فلا التفات، وإن كان الثاني أرجح فحكمه حكم التعارض في القبلة»^(٥).

(٣) المنتهى ٤: ١٣٣.

(٢) المبسوط ١: ٧٤.

(١) الذكرى ٢: ٣٩٦.

(٤ و ٥) الذكرى ٢: ٣٩٤.

ينبغي

الصلوات قد يترتب بعضها على بعض فلا يجزئ اللاحقة قبل أداء السابقة، ويندرج فيه ثلاث مسائل: ترتب الفوائت بعضها على بعض في القضاء، وترتب الحاضرة على الفائتة على الخلاف فيهما والموضع المناسب لتحقيق الكلام في هاتين المسألتين له مقام آخر يأتي في باب القضاء إن شاء الله تعالى، وترتب العواضر بعضها على بعض في الأداء كترتب العصر على الظهر والعشاء على المغرب فلا يجزئ الثانية قبل أداء الأولى فيهما عمداً نصاً وفتوى. وأما نسياناً فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسياناً أو بظن أدائها ثم تذكر العدم في الأثناء ولو قبل التسليم وإن قلنا باستحبابه عدل بنبهته إلى الظهر، وهو أن ينوي كون هذه الصلاة بمجموعها متاً مضي منها وما بقي هي الظهر، والعدول على الوجه الذي سمعته ما صرح به جماعة^(١) من غير نقل خلاف فيه، ومنهم من استند فيه مع الأخبار الآتية إلى الإجماع المنقول كما في جامع المقاصد^(٢) والمدارك^(٣) والذخيرة^(٤) وشرح المفاتيح^(٥) وغيرها^(٦).

ولعل ناقله الشيخ كما أوما إليه في جامع المقاصد^(٧) بقوله: «والأصل في العدول قبل الإجماع المنقول في كلام الشيخ»^(٨) وفي جامع المقاصد «ولا فرق بين أن يكون اشتغاله بالعصر في الوقت المشترك أو في الوقت المختص»^(٩) ونحوه ما في المدارك قائلًا: «ولا فرق في جواز العدول بين وقوع الثانية في الوقت المختص بالأولى أو المشترك ومن

(١) كما في جامع المقاصد ٢: ٣٣، المسالك ١: ١٤٨، السرائر ١: ٢٧٤.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٤٤، ٣٤. (٣) المدارك ٣: ١١٥. (٤) الذخيرة: ٢١٠.

(٥) مصابيح الظلام ٥: ٥١٢. (٦) كما في الخلاف ١: ٣١٠ المسألة ٥٩، الغنية: ٩٩.

(٧) جامع المقاصد ٢: ٣٤. (٨) الخلاف ١: ٥٩ المسألة ٦. (٩) جامع المقاصد ٢: ٤٤.

ثم أطلق هنا وفصل بعد ذلك»^(١) يعني إطلاق المحقق في عنوان العدول في الأثناء وتفصيله في العنوان الآتي في تذكر نسيان الظهر بعد الفراغ من العصر بين وقوعها في الوقت المختص فيعيدها بعد أن يصلي الظهر أو في الوقت المشترك فلا يعيدها. وناقش في حاشية المدارك فيما ذكره من عدم الفرق «بأن الوقوع في الوقت المختص مع ظن الإتيان بالأولى من الفروض البعيدة، والأخبار واردة على الفروض الشائعة المتعارفة»^(٢) قلت: كأن وجه التعميم كما يقتضيه إطلاق غيرهما أيضاً استنباط مناط من الأخبار جار في الوقت المختص أيضاً، وهو أن العدول بالنية تصير اللاحقة سابقة والعصر ظهراً فتكون هذه الصلاة حينئذ ظهراً وقعت في وقتها كما أوما إليه في جامع المقاصد بقوله: «والمقتضي لفسادها - إذا وقعت في المختص ولم يتذكر حتى فرغ - عدم إجزائها عن الظهر بفقد النية، ولا عن العصر لوقوعها قبل وقتها، بخلاف ما لو تذكر في الأثناء فعُدل، فإن النية تؤثر فيما مضى»^(٣).

وكيف كان فالأصل في الحكم المذكور - على ما في كلام الجماعة بعد الإجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف وما عن المنتهى من «أنه لا نعلم خلافاً بين أصحابنا في جواز العدول»^(٤) المحمول على إرادة الوجوب بناءً على أن العدول إذا جاز وجب إجماعاً - ما رواه الحلبي في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أم قوماً في العصر فذكر وهو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الأولى؟ قال: فليجعلها الأولى التي فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلاتهم»^(٥).

ومارواه زرارة في الصحيح أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر...»^(٦) الخ. وعن الشيخ حمل قوله عليه السلام: «أو بعد فراغك» على ما قارب الفراغ ولو قبل التسليم.

(١) حاشية المدارك ٢: ٣٢٤.

(١) المدارك ٣: ١١٥.

(٤) المنتهى ٧: ١١٠.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٤٤.

(٥) الوسائل ٤: ٢٩٢/٣، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٧٧٧/١٩٧.

(٦) الوسائل ٤: ٢٩٠/١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ١٥٨/٣٤٠.

ولا يخفى بعده، كبعد ما عن كاشف اللثام «من احتمال إرادة كونه في نيّة الصلاة أو بعد فراغه من النيّة»^(١) مع كون ظاهره خلاف المعروف بين الأصحاب وخلاف المعتبرة من الأخبار المعمول بها عندهم، وإحالة علم نحو ذلك إليهم عليهم السلام أولى.

وظاهرهم كما هو المصرّح به في كلام غير واحد^(٢) عدم الفرق في الحكم المذكور بين الظهرين والعشاءين، فلو اشتغل بالعشاء قبل المغرب نسياناً أو ظناً لفعلها ثمّ ذكر في الأثناء عدل بنيته أيضاً إلى المغرب مع الإمكان كما في كلام غير واحد، وهو على ما في جامع المقاصد «حيث لا يتحقّق زيادة ركوع على عدد السابقة، فلو كانت ثلاثاً كما في ما نحن فيه ثمّ ركع في الرابعة، ثمّ تذكّر الفائتة في الأثناء امتنع العدول لزيادة الركن بخلاف ما قبل الركوع، لوقوع زيادة ذلك على ما في ذمّته سهواً وهي غير مبطلّة»^(٣).

والأصل في العدول هنا أيضاً الروايات كقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة»^(٤). ورواية عبدالرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكر وهو في صلاة بدأ بالتّي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العشاء بعدها، وإن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّي العتمة بعد ذلك»^(٥).

وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل ما ينافي ذلك قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الأولى وليستأنف العصر، قلت: فإنّه نسي المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر، قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب، قال: قلت له: جعلت فداك، قلت: حين نسي الظهر ثمّ ذكر وهو في العصر يجعلها

(١) كشف اللثام ٣: ٨٦ (٢) كما في السرائر ١: ٢٧٤ (٣) جامع المقاصد ٢: ٣٤

(٤) الوسائل ٤: ١/٢٩٠، ب ٦٣ من أبواب المواقيت.

(٥) الوسائل ٤: ٢/٢٩١، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٧١/٢٦٩.

الأولى ثم يستأنف، وقلت: لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»^(١).

وفي شرح المفاتيح «أنّها محمولة على التقيّة»^(٢) وفي الوسائل «هذا محمول على تضيق وقت العشاء دون العصر لما تقدّم، لأنّ ذلك أوضح دلالة وأوثق وأكثر وهو الموافق لعمل الأصحاب»^(٣) وفي الذكرى «حملة هنا على مغرب أمسه أولى لرواية زرارة عن أبي جعفر الدّالة على العدول»^(٤).

وعن كاشف اللثام تكلف تأويله بجعل قوله ﷺ «بعد المغرب» نصّاً، أي فليتّمّ صلاته التي هي المغرب بعد العدول إليها ثمّ ليقض العشاء بعد المغرب، ولذا قال السائل: «قلت لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب» والسائل إنّما سأل الوجه في التعبير بالقضاء والاستئناف في العصر، فأجاب ﷺ: بأنّ العصر منفردة لا يتبعها صلاة، ثمّ عنه أنّه قال: ويجوز ابتناء الخبر على خروج وقت المغرب إذا غاب الشفق، وعدم دخول وقت العشاء قبله، فإذا شرع في العشاء لم يعدل إلى المغرب، بناءً على عدم وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة، فيكون بعد المغرب مضموماً والمغرب منصوباً ليقض، وكلام السائل «قلت: لهذا يتمّ صلاته» وقلت: «بعد المغرب» والجواب بيان العلة في استمرار الظهر إلى قريب انقضاء وقت العصر، وفي المغرب إلى قريب انقضاء وقت العشاء، والحمل على ضيق وقت العشاء بعيد جداً.^(٥) وأورد عليه بأنّ ما ذكره أيضاً أبعد أو مساوٍ له فالأولى ردّ الخبر إلى أهله كما أمرنا به.

الصورة الثانية: ما لو تذكّر بعد الفراغ من الثانية وقد صلاها في الوقت المختصّ بالأولى، وحكمه أنّه يجب إعادتها بعد الإتيان بالأولى على المشهور المنصور من اختصاص الظهر من أوّل الوقت بمقدار أدائها، وعلى القول بالاشتراك اتّجه الإجزاء بإعادة للعصر، كما لو وقعت في الأثناء كما هو ثمرة القول بالاختصاص والاشتراك على ما تقدّم في محله.

وربّما توهم من إطلاق الأخبار الآتية عدم وجوب إعادتها مطلقاً، وهذا على تقدير

(١) الوسائل ٤: ٢٩٣/٥، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٧٠/١٠٧٥.

(٢) الوسائل ٤: ٢٩٣.

(٣) مصابيح الظلام ٥: ٥١٢.

(٤) كشف اللثام ٣: ٨٦٨٥.

(٥) الذكرى ٢: ٤١٨.

تسليم الإطلاق وعدم منعه باعتبار الندرة كما تقدّم عن شرح المفاتيح يخرج عنه بأدلة الاختصاص، وعليه فلا إشكال في الحكم نصّاً ولا فتوى. وما عن بعضهم من احتمال العمل بالإطلاق، غير جيّد.

نعم قد يشكل الحال فيما لو دخل الوقت المشترك وهو فيها فتذكّر بعد الفراغ، وقد وقع فيه خلاف كما أشار إليه صاحب المدارك لكن قال: «ومرجعه إلى الخلاف فيمن صلى ظاناً دخول الوقت فدخل وهو في الأثناء»^(١) انتهى. وعليه فارتفع الإشكال هنا أيضاً، لما عرفت من أنّ الأقوى فيه الصّحّة للنصّ المخرج عن الأصل.

الصورة الثالثة: ما لو صلى الثانية عصرّاً أو عشاءً في الوقت المشترك، ثمّ تذكّر نسيان الأولى بعد الفراغ، وحكمه على ما نصّ عليه جماعة من غير نقل خلاف الاجتزاء بها مع فعل الأولى المنسيّة بعدها من دون إعادة لها، ولا يقدح فيه اختلال الترتيب الخاصّ لكونه مغتفراً في حقّ الناسي، كما تقدّم في مباحث الاختصاص والاشتراك. ويدلّ عليه من صحاح الأخبار صحيحة زرارة «وإن كنت صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب»^(٢).

واستدلّ أيضاً في المدارك وغيره بصحيفة صفوان «وقد سأله عن رجل نسي الظهر حتّى غربت الشمس، وقد كان صلى العصر؟ فقال: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صلى المغرب ثمّ صلاها»^(٣).

(١) المدارك ٢: ١١٧.

(٢) الوسائل ٤: ٢٩٠، ب ٦٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ١٥٨/٣٤٠.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٩/٧، ب ٦٢ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٢٦٩/١٠٧٣.

يتبع

أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره نصاً كتاباً وسنة وإجماعاً على ما نقله جماعة^(١) أما الكتاب فالعمومات الآمرة بالمسارعة والاستباق، وأما السنة فالروايات المستفيضة المصرحة بأفضلية أول الوقت، وقد يدعى تواترها وقد قدّمنا تحرير المسألة وذكرنا مداركها المشار إليها، وأكثر نصوصها على وجه أغنى عن الإعادة هنا.

نعم، بقى الكلام في المستثنيات عن هذه الكلية، فإنه استثنى عنها في النص والفتوى مواضع كثيرة قال في الروضة: «أنها ترتقي إلى خمسة وعشرين ذكر أكثرها المصنف في النفلية^(٢) وحررناها مع الباقي في شرحها»^(٣) وأرقاها في الحدائق^(٤) إلى أربعة وعشرين بأدلة غير تامة في كثير منها ناظراً في جملة منها.

وعموماً أفضلية أول الوقت كتاباً وسنة محكمة لا يخرج عنها إلا بدليل تام معتبر صالح للتخصيص، ولا يمكن التعويل هنا فيما لم يكن عليه دليل تام من المستثنيات على قاعدة التسامح في السنن التي يكتفى فيها بخبر ضعيف أو فتوى الفقيه، لرجوعه إلى تخصيص العمومات بالمعتبرة بنحو الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه وهو كماترى. وليقتصر من تلك المواضع على ما صرح دليله:

فمن جملة ذلك المغرب والعشاء للمفيض من عرفات، فإنه يستحب تأخيرهما إلى جمع بكسر الميم المعبر عنه بالمزدلفة بكسر اللام وهي مشعر الحرام، وإن ذهب ربع الليل أو ثلثه، وعن منتهى العلامة «نقل إجماع أهل العلم عليه»^(٥) ودليله من الروايات

(١) نقل في الناصريات: ٢٣٠، المسألة ٧٥، والمدارك ٣: ١١١، المبسوط ١: ٧٧، الوسيلة: ٨١.

(٢) النفلية: ١٠٥.

(٣) الروضة ١: ٤٩٦.

(٤) الحدائق ٦: ٣٢٦ - ٣٣١.

(٥) المنتهى ٢: ٧٢٣.

صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «لا تصل المغرب حتى تأتي جمعاً وإن ذهب ثلث الليل»^(١).

ومنها: العشاء، فإنه يستحب تأخيرها إلى أن يذهب الشفق الأحمر، ودليله صحیحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق والشفق الحمرة»^(٢) وصحیحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأول وقت العشاء ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»^(٣) وقد تقدّم أن الشيخين احتجّا بهما على أول وقت العشاء، وحملنا على وقت الفضيلة جمعاً بين الأدلة.

ومنها: المتنفل في الظهرين يؤخر الفريضة حتى تأتي بالنافلة، وقد سبق تحقيقه ودليله من النصوص.

ومنها: المستحاضة يؤخر الظهر والمغرب إلى آخر وقت فضيلتهما فتجمع بينهما وبين العصر والعشاء بغسل واحد، ودليله روايات: كصحیحة معاوية بن عمار في المستحاضة «أغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب والعشاء غسلاً واحداً تؤخر هذه وتعجل هذه»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ومنها: تأخير المغرب للصائم إذا كان من يتوقع إبطاره أو نازعته نفسه إلى الإفطار فيؤخرها إلى ما بعد الإفطار لرفع الانتظار على الأول أو لحصول الإقبال على الثاني، لصحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله عن الإفطار قبل الصلاة أو بعدها؟ قال: إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم، فإن كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر»^(٥). وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في الصلاة تحضرنى وقد وضع الطعام قال: «إن كان أول الوقت فابدأ بالطعام، وإن خاف تأخير الوقت فابدأ بالصلاة»^(٦).

وعن الغوالي عن النبي صلى الله عليه وآله «إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدأ بالعشاء

(١) الوسائل ١٤: ١/١٢، ب ٥ من أبواب الوقوف بالمسعر، التهذيب ٥: ٢/١٨٨.

(٢) الوسائل ٤: ١/٢٠٤، ب ٢٣ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٣/٣٤.

(٣) الوسائل ٤: ٦/١٨٥، ب ١٧ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٤١/٢٦١.

(٤) الوسائل ٢: ١/٣٧١، ب ١ من أبواب الاستحاضة، التهذيب ١: ٢٧٧/١٠٦.

(٥) الوسائل ١٠: ١/١٤٩٧، ب ٧ من أبواب الصائم، التهذيب ٤: ٥١٧/١٨٦.

(٦) الوسائل ٢٤: ١/٣٧٣، ب ٧٠ من أبواب آداب المائدة، التهذيب ٩: ٤٣٣/١٠٠.

ولا يعجل حتى يفرغ»^(١) وظاهر هذا الخبر استحباب تقديم العشاء على الصلاة صوناً لمنازعة النفس في أثنائها وإن لم يكن صائماً، ويؤيده ما دلّ على الاهتمام التام في حضور القلب وطمأنينته وعدم مشغولية الخاطر بالأفكار.

ومنها: تأخير الصبح ليكمل صلاة الليل لمن أدرك منها أربعاً في الليل، وقد مرّ بيانه ودليله من النصوص.

ومنها: المدافع للأخبثين يستحبّ له التأخير ليخرجهما، لصحيفة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا صلاة لحاقن ولا لحاقنة وهو بمنزلة من هو في ثيابه»^(٢) وفي المنقول في الحدائق مكان قوله عليه السلام: «لحاقن ولا لحاقنة» لحاقن ولا لحاقب، قال: والحاقن بالنون حابس البول والحاقب بالباء حابس الفائط^(٣).

وفي رواية الحضرمي عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تصل وأنت تجد شيئاً من الأخبثين»^(٤) وظاهر الخبرين الحرمة، وحملتا على الكراهة للإجماع على عدم الحرمة مع التمكن من الصبر، ولعلّ الحمل على الاستحباب لفهم العرف الملازمة بين كراهة الصلاة والحال هذه، واستحباب تأخيرها لإخراجهما، ولو جعلنا الحكمة مصادمة حبسهما للإقبال المرغوب فيه للصلاة فوجه الاستحباب واضح.

ومن هنا ما عن بعض الأصحاب من إلحاق الريح بالأخبثين لمنافاته الإقبال، وقيل بل كلّ شيء يكون كذلك فحكمه كذلك. وفي شرح المفاتيح «أنّ هذا الحكم مشروط بسعة الوقت للصلاة»^(٥) وقيل: ولو عرضت المدافعة في أثناء الصلاة فلا كراهة في الإتمام.

ومنها: التأخير إذا كان مشتملاً على صفة كمال، كحضور المسجد، أو انتظار الجماعة بحضور الإمام أو المأموم، أو انتظار كثرة الجماعة، أو لحصول التوجّه والإقبال وفراغ البال، أو التمكن من استيفاء أفعالها على الوجه الأكمل.

واستدلّ عليه في المصاييح بفحوى ما دلّ على تأخير الظهر للإبراد، وتأخير الصائم

(١) عوالي اللآلي ١: ١٤٦/٧٧.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥١/٢، ب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب ٢: ٣٣٣/١٣٧٢.

(٣) الحدائق ٦: ٣٢٨.

(٤) الوسائل ٢: ٢٥٢/٣، ب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب ٢: ٣٢٦/١٣٣٣.

(٥) مصاييح الظلام ٥: ٤٣٠.

المغرب في الصورتين المتقدمتين، وتأخير المدافع للأخبثين، والخبر عن وقت المغرب فقال: «إذا كان أرفق بك، وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخرها إلى ربح الليل»^(١).

وفي صحيح عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في جانب المصر فتحضر المغرب، فإن أنا أخرت الصلاة حتى أصلي في المنزل كان أمكن لي وأرفق، أفأصلي في بعض المساجد؟ قال: صل في منزلك»^(٢).

وفي موثقة ابن عمار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» فإن التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به^(٣) لا جهة له إلا أن الانتظار لانعقاد الجماعة أمر راجع. وفي المدارك^(٤) تقييد عنوان المسألة بعدم خروج وقت الفضيلة. لكن الأدلة على ما عرفت مطلقة بل خبر عمر بن يزيد الأول الذي ذكره مستنداً للحكم ناصاً بخلافه، إلا أن يجعل وقت الفضيلة ممتداً إلى ربح الليل كما عرفت في محله، لكن فتاوي غيره من الأصحاب مطلقة.

ومنها: الظهر يستحب تأخيرها في المنزل لمن يصلي جماعة في المسجد للإبراد بها على معنى طلب برودة الهواء، لما رواه معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الظهر، فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أبرد أبرد»^(٥) قالوا: «وأقل مراتب الأمر الاستحباب»^(٦) والإبراد المذكور في الرواية وإن كان مجعلاً غير أنه يبيته المروي عن كتاب رجال الكشي بإسناد عن ابن بكير قال: «دخل زيارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلتم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواح ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبد الله عليه السلام بشيء، فأطبق ألواح فقال: إنما علينا أن نسألكم وأنتم أعلم بما عليكم وخرج، ودخل أبو بصير

(١) الوسائل ٤: ١٩٥/٨ ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٤/٣١.

(٢) الوسائل ٤: ١٩٧/١٤ ب ١٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٩٢/٣١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٢٦/٢ ب ٣٥ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٠٥٢/٢٦٤.

(٤) المدارك ٣: ١١٤.

(٥) الوسائل ٤: ٢٤٧/١ ب ٤٢ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٦٧١/١٤٤.

(٦) المدارك ٣: ١١٤.

على أبي عبدالله عليه السلام فقال: إن زرارة سألني عن شيء فلم أجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صل الظهر في الصيف إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان مثلك، وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل ذلك غيره»^(١).
وعليه فما عن الصدوق^(٢) من حمل الإبراد على تعجيلها والمساوعة في فعلها من البريد لمن يسرع في المشي، ليس بجيد، وفي كلام غير واحد^(٣) أن التأخير هنا رخصة لا أنه عزيمة ليكون مستحباً، ومنه ما عن الشيخ في الخلاف^(٤) من أن تقديم الظهر في أول وقتها أفضل، وإن كان الحرّ شديداً جاز تأخيرها قليلاً رخصة، وهو خلاف ظاهر الخبرين خصوصاً إذا كانت الحكمة مراعاة التوجّه والإقبال وفراغ البال التي يصادمها اشتداد الحرّ، وأمّا ما عرفته من القيود فهو على ما في كلام جماعة^(٥) غير أنه لم تقف على مستندها بل ربّما ياباه إطلاق خبر ابن بكير، فالأجود عدم اعتبار الكون في المسجد، ولا كون الصلاة مع الجماعة خصوصاً مع ملاحظة الحكمة المذكورة.



مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

(١) الوسائل ٤: ٣٣/١٤٩، ب ٨ من أبواب المواقيت، رجال الكشي ١: ٢٢٦/٣٥٥.

(٢) الفقيه ١: ٦٧٢/٢٢٣.

(٣) نهاية الأحكام ١: ٣٢٨، والوسيلة: ٨٤، والجامع للشرائع: ٦٢.

(٤) الخلاف ١: ٩٦.

(٥) المبسوط ١: ٧٧ والمدارك ٣: ١١٤.

ينبوع

يكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها - وهو وصولها إلى دائرة نصف النهار - وبعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر على ما هو مذهب أكثر الأصحاب كما في المدارك^(١) والذخيرة^(٢) وعلى المشهور بين الأصحاب كما في الرياض^(٣) وعن جماعة^(٤) وفيه بل لعله عليه عامة متأخريهم، وفي جامع المقاصد «كراهية النوافل المبتدئة في هذه الأوقات عليه أكثر علماء الإسلام» وعن المنتهى «أنه مذهب أكثر أهل العلم^(٥)» وفي الغنية^(٦) كما عن الخلاف^(٧) «الإجماع عليه» وهو ظاهر التذكرة^(٨) وفي الحدائق «اتفق الأصحاب على كراهية النوافل في الأوقات الخمسة المشهورة في الجملة»^(٩). وفي مقابله عبارات مختلفة لجماعة من أعيان علمائنا توهم الخلاف في المسألة، ففي المحكي عن المفيد^(١٠) تخصيص الكراهة بوقت الطلوع والغروب مع تعميمها بالنسبة إلى المبتدئة وذات السبب.

وفي النهاية: «من فاته شيء من النوافل فليقضها أي وقت شاء من ليل أو نهار ما لم يكن وقت فريضة، أو عند طلوع الشمس أو غروبها، فإنه يكره صلاة النوافل وقضاؤها في هذين الوقتين وقد وردت رواية^(١١) بجواز النوافل في الوقتين اللذين ذكرناهما، فمن عمل بها لم يكن مخطئاً، لكن الأحوط ما ذكرنا»^(١٢).

(٣) الرياض ٣: ٩٦.

(٢) الذخيرة: ٢٠٤.

(١) المدارك ٣: ١٠٥.

(٥) المنتهى ٤: ١٣٩.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٤٦، والمفاتيح ١: ٩٨.

(٨) التذكرة ٢: ٣٣٣.

(٧) الخلاف ١: ٥٢١.

(٦) الغنية: ٧٢.

(١٠) المقنعة: ٣٥.

(٩) الحدائق ٦: ٣١٣.

(١١) الوسائل ٤: ٢/٢٤٠، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ١٠٣٢/٢٣٥.

(١٢) النهاية: ٦٢.

وفي محكي الخلاف التفصيل، ومحصّله: أن ما نهى عنه لأجل الفعل وهو بعد الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى غروبها فإنما يكره ابتداء الصلاة فيه نافلة، فأما كل صلاة لها سبب عن قضاء فريضة أو نافلة أو تحية مسجد أو صلاة زيارة أو صلاة إجماع أو صلاة طواف أو نذر أو صلاة كسوف أو جنازة فإنه لا بأس به ولا يكره، وأما ما نهى فيه لأجل الوقت وهو عند طلوع الشمس وعند قيامها وعند غروبها فالأيتام والبلاد والصلاة فيه سواء إلا يوم الجمعة، فإن له أن يصلي عند قيامها النوافل.^(١)

وفي الناصريّات - بعد ذكر عبارة جدّه الناصر - ولا بأس بالتطوّع بعد الفجر وبعد العصر قال: عندنا أنّه لا يجوز التطوّع بعد صلاة الفجر إلى زوال الشمس إلا في يوم الجمعة لا يجوز التطوّع بعد صلاة العصر إلى أن قال: دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه من منع التنفّل في الأوقات التي ذكر هنا ما روي عنه عليه السلام من قوله: «لا صلاة بعد الصبح حتّى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس»^(٢) وفي حديث الصباح «أنّه نهى عن الصلاة في وقت الطلوع واستواء الشمس وغروبها»^(٣) وأما الدليل على جواز ذلك في يوم الجمعة، فهو بعد إجماع الفرقة المحقّقة ما رواه أبو هريرة^(٤) قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة نصف النهار حتّى ترول الشمس إلا يوم الجمعة»^(٥).

وظاهر هذه العبارة المنع، كما هو ظاهر عبارة ابن أبي عقيل «لا نافلة بعد طلوع الشمس إلى الزوال وبعد العصر إلى أن تغيب الشمس إلا قضاء السنّة فإنّه جائز فيهما وإلا يوم الجمعة»^(٦) وعزي المنع أيضاً إلى ظاهر الصدوق في العلل لأنّه قال: «باب العلة التي من أجلها لا يجوز الصلاة حين طلوع الشمس وعند غروبها»^(٧) الخ، لكن عن كشف الرموز «أنّ التحريم منفيّ بالاتّفاق»^(٨) ولعلّه لذا حملت العبارات المذكورة على إرادة الكراهة لأنهم كثيراً ما يعبرون عنها بنحو هذه العبارات.

(١) الخلاف ١: ٥٢٠ المسألة ٢٦٣.

(٢) صحيح البخاري ١: ٥٢/٣٠٠، سنن النسائي ١: ٢٧٦، سنن البيهقي ٢: ٤٥٢.

(٣) صحيح البخاري ١: ٥٤٨/٢٩٩، سنن النسائي ١: ٢٧٧، سنن البيهقي ٢: ٤٥٤.

(٤) مسند الشافعي: ٦٣، كنز العمال ٧: ٤١٨/١٩٥٩٧.

(٥) الناصريّات: ١٩٩ - ٢٠١.

(٦) نقله عنه في المختلف ٢: ٥٨.

(٧) كشف الرموز ١: ١٢٩.

(٨) علل الشرائع ٢: ٣٤٣، ب ٤٧.

وفي محكي كاشف اللثام إطلاق القول بالحرمة أخذاً بظاهر النهي الوارد في المقام قائلاً: «لما ورد النهي ولا معارض له كان الظاهر الحرمة، ولا نسلّم مخالفة الإجماع، ولا يعارض النهي استحباب الذكر والقراءة والركوع والسجود لله تعالى مطلقاً، لجواز حرمة الهيئة المخصوصة بنية الصلاة مع حرمة السجود والركوع تجاه صنم، وفي مكان مفصوب، فلا يستحبّان مطلقاً. وبالجملّة فعسى أن يكون الصلاة في هذه الأوقات كالحيج في غير وقته، فمن أتى بها بنية الصلاة كانت فاسدة محرمة انتهى»^(١) وربما وقع بين صدر كلامه وذيله تهافت لتغاير المنع الشرعي كما هو مفاد ظاهر النهي، والمنع التشريعي كما هو مفاد ذيل العبارة.

وربما عزي^(٢) إلى ظاهر الصدوق التوقف في هذا الحكم من أصله فإنه قال: وقد روي نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها لأن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان، إلا أنه روى لي جماعة من مشايخنا عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي عليه السلام أنه ورد عليه فيما ورد من جواب مسائله عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه «وأما ما سألت من الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، فلئن كان كما يقول الناس: إن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان، فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة، فصلّها وارغم أنف الشيطان»^(٣).

واستظهر في شرح المفاتيح من كلامه هذا الميل إلى عدم المنع وعدم الكراهة وواقفه في الميل إليهما قائلاً - بعد نقل استدلالات القائلين بالكراهة وسائر كلماتهم المتعلقة بالمقام - قال: «وفيها ما لا يخفى على أولي الأكباب فإن الشيطان على فرض أن يكون له قرن يطلع ويغرب الشمس بينه كيف يناسب هذا منع بني آدم عن الصلاة قربة إلى الله تعالى بل المناسب الأمر بها حينئذٍ كما ورد منهم، فإن الصدوق بعد ما ذكر بعض تلك الروايات قال: إلا أنه روى جماعة من مشايخنا... إلى أن قال: ولا يخفى أنه يظهر من كلام الصدوق عليه السلام اشتها هذه الرواية بين مشايخه على وجه التلقي بالقبول، مع أن السند صحيح ومعلّل بعلة واضحة معلومة ومطابق للعمومات والإطلاقات والأدلة العقلية والأخبار

(١) كشف اللثام ٣: ٨٩

(٢) في المدارك ٣: ١٠٨، وفي الرياض ٣: ٩٨، وفي الحقائق ٦: ٣١٢.

(٣) الفقيه ١: ٣١٥/١٤٣٠.

الواردة في الأمر بالأخذ بما خالف العامة... إلى أن قال: ومن هذا مال الصدوق إلى عدم المنع وعدم الكراهة كما يظهر من كلامه لا أنه متوقف»^(١).

وعزي الميل إليهما فيه وفي الذخيرة أيضاً إلى الطبرسي في الاحتجاج^(٢) ومال إليهما أيضاً صاحب الذخيرة قائلاً - بعد نقل كلام الصدوق - «ولا يبعد العمل بهذا الخبر، فإن قوله: روى جماعة من مشايخنا، يدل على استفاضته عنده ومحمد بن جعفر الأسدي ثقة، ومن الظاهر أن الجواب من الإمام لا من محمد بن عثمان على ما هو معلوم من دأبهم، وقد صرح بذلك في كتاب إكمال الدين^(٣) وكذا الطبرسي في كتاب الاحتجاج... إلى أن قال: فحينئذٍ تحمل أخبار النهي على التقية لموافقتها لمذهب العامة وأخبارهم»^(٤).

ويظهر الميل إليه أيضاً من الشيخ الثقة الجليل أبو جعفر محمد بن محمد بن النعمان حيث إنه أكثر في كتابه المسمى «أفعل ولا تفعل»^(٥) من التشنيع على العامة في روايتهم ذلك عن النبي ﷺ وقال: «إنهم كثيراً ما يخبرون عن النبي ﷺ بتحريم شيء وبعلّة تحريمه، وتلك العلة خطأ لا يجوز أن يتكلم بها النبي ﷺ ولا يحرم الله من قبلها شيئاً، فمن ذلك ما أجمعوا عليه من النهي عن الصلاة في وقتين عند طلوع الشمس حتى يلتأم طلوعها وعند غروبها، فلو لا علة النهي أنها تطلع وتغرب بين قرني الشيطان - لعنه الله - لكان ذلك جائزاً، فإذا كان آخر الحديث موصولاً بأوله وآخره فاسد فسد الجميع، وهذا جهل من قائله، والأنبياء لا تجهل، فلما بطلت هذه الرواية بفساد آخر الحديث ثبت أن التطوع جائز فيهما انتهى»^(٦).

ويظهر ذلك أيضاً من صاحب الوسائل حيث إنه بعد ما نقل أخبار النهي قال: «حمل الشيخ هذه الأحاديث على الكراهة لما مرّ من أحاديث الجواز وجوز حملها على التقية لما مرّ من حديث العمري، وهو الأقرب»^(٧).

(٢) الاحتجاج: ٤٧٩.

(٤) الذخيرة: ٢٠٥.

(٥) قال في الذريعة (٢: ٢٦١): هذا الكتاب ليس للشيخ المفيد، والصحيح أنه لمؤمن الطاق، لأن اسمه

محمد بن علي بن النعمان من أصحاب الإمام الصادق واسم المفيد محمد بن محمد بن النعمان، ولعلّ

التوهم وقع من سقوط اسم علي فتذكر.

(٧) الوسائل ٤: ٢٣٩.

(٦) نقله عنه السيّد في المدارك ٣: ١٠٩.

فظهر بجميع ما عرفت: أن أقوال المسألة ثلاثة أو أزيد: القول بالكراهة مطلقاً أو في الجملة وهو المشهور، والقول بالمنع والحرمة في الجملة أو مطلقاً، والقول بعدم المنع وعدم الكراهة.

ثم إن ظاهر القائلين بالكراهة أنهم لا يريدون بها الكراهة المصطلحة المتضمنة لمطلوبية الترك ورجحانه على الفعل المستلزم لمرجوحية الفعل مطلقاً، بل أقلية الثواب الغير المنافية للصحة على معنى كون الصلاة في هذه الأوقات مع رجحانها الذاتي المقتضي لمطلوبية فعلها أقل ثواباً منها في سائر الأوقات، وقضية ذلك انعقاد النافلة ولو مبتدئة في الأوقات المذكورة وصحتها وانعقاد نذرها.

خلفاً لما في تذكرة العلامة من استشكله في الانعقاد قائلاً: «في انعقاد النوافل في هذه الأوقات إشكال: ينشأ من النهي فأشبهت صوم يوم العيد، ومن الترغيب في الصلاة مطلقاً، وهذه الأوقات قابلة للصلاة في الجملة لصحة الفرائض فيها فصارت كالصلاة في الحمام، وللشافعية وجهان^(١). إذا ثبت هذا، فلو نذر أن يصلي في هذه الأوقات انعقد إن قلنا بانعقاد الصلاة وإلا فلا»^(٢).

وبالجملة فالمعنى المعهود للكراهة هنا من مذهب الأكثر هو ما ذكرناه، ويومئ إلى أنها بالمعنى المذكور هو مذهب الأكثر عبارة الحدائق عند توجيه ما سمعته عن التذكرة «فلعل العلامة في هذا الموضوع اختار خلاف ما صرح به هو وغيره ممّا عليه القول المشهور من الجواز على كراهية»^(٣) فإن الجواز على كراهية في العبادات ليس له معنى محصل إلا أقلية الثواب الغير المنافية للرجحان الذاتي المقتضي لمطلوبية الفعل، هذا مع أنه مصرح به في كلام جماعة من الفحول مثل أول الشهيد في الذكرى^(٤) وثانيهما في المسالك^(٥) والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٦) والكاظمي في شرح الدروس^(٧) فقال في الذكرى: «لو أوقع النافلة المكروهة في هذه الأوقات، فالظاهر انعقادها إن لم نقل بالتحريم، إذ الكراهية لا تنافي للصحة كالصلاة في الأمكنة المكروهة»^(٨) انتهى، فإن الكراهية الغير

(٢) التذكرة ٣: ٣٣٨.

(١) المجموع ٤: ١٨١، فتح العزيز ٣: ١٢٨.

(٥) المسالك: ١٤٩.

(٤) الذكرى ٢: ٣٨٧.

(٣) الحدائق ٦: ٣١٧.

(٨) الذكرى ٢: ٣٨٧.

(٧) شرح الدروس ١: ٥٦٧.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٣٧.

المنافية لصحة العبادة لا تتحمل الكراهة المصطلجة، ضرورة تنافي الرجحان مطلقاً المرجوحية كذلك، فلا تجتمعان في الفعل والترك، مضافاً إلى استحالة توارد طلب الفعل والترك على شيء واحد لا متناع امتثالهما معاً.

وفي المسالك «ومعنى كراهة العبادة في هذه المواضع ونظائرها كونها خلاف الأولى، فينقص ثوابها عن فعلها في غير هذه الأوقات لا الكراهة المتعارفة»^(١).

وفي جامع المقاصد «وليس هذه الكراهية للتحريم، فتنعقد النافلة المبتدئة حينئذٍ، لعدم منافاة الكراهية للانعقاد، إذ المراد بالكراهية في العبادات كونها على خلاف الأولى فعلى هذا ينعقد نذرها»^(٢).

وفي شرح الدروس «والمراد بكراهة النافلة هنا كونها خلاف الأولى أي أقل ثواباً كباقي العبادات المذكورة، فتنعقد لو وقعت لعدم المنافاة وينعقد نذرها»^(٣).

ثم الأصل الروايات المستفيضة، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يصلّى على الجنّاة في كلّ ساعة أنّها ليست بصلاة ركوع وسجود، وإنّما يكره الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود لأنّها تغرب بين قرني شيطان وتطلع بين قرني شيطان»^(٤).

وصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا صلاة في نصف النهار إلّا يوم الجمعة»^(٥).

ورواية الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: «ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها»^(٦) رواها الصدوق في الفقيه والمجالس.

ومرسلة الفقيه أيضاً قال: «وقد روي نهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها لأنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان»^(٧).

(١) المسالك: ١٤٩. (٢) جامع المقاصد ٢: ٣٧. (٣) شرح الدروس ١: ٥٦٧.

(٤) الوسائل ٣: ١٠٨/٢، ب ٢٠ من أبواب صلاة الجنّاة، التهذيب ٣: ٢٤١/٢٤.

(٥) الوسائل ٧: ٣١٧/٦، ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، التهذيب ٣: ٢٤٧/٥٩.

(٦) الوسائل ٤: ٢٣٦/٦، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ٤: ١/٥.

(٧) الوسائل ٤: ٢٣٦/٧، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٣١٥/١٤٣٠.

ورواية سليمان بن جعفر الجعفري المروية عن العلل قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقرني شيطان^(١) فإذا ارتفعت وصفت فارقها، فتستحب الصلاة ذلك الوقت والقضاء وغير ذلك، فإذا انتصفت النهار قارنها، فلا ينبغي لأحد أن يصلي في ذلك الوقت، لأن أبواب السماء قد غلقت فإذا زالت الشمس وهبت الريح فارقها»^(٢).

ورواية محمد بن الفضيل المنقري المنقولة عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن يونس كان يفتي الناس عن آباءك عليهم السلام أنه لا بأس بالصلاة بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فقال: كذب لعنه الله على أبي أو قال على آبائي»^(٣).

ورواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب، ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»^(٤).

ورواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان، وقال: لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب»^(٥).

ورواية علي بن بلال قال: «كنت إليه في قضاء النافلة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ومن بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فكتب: لا يجوز ذلك إلا للمقتضي فأما لغيره فلا»^(٦) قيل في معنى قوله «إلا للمقتضي» يعني «لا يجوز الصلاة في هذين الوقتين إلا لمن يقضي نافلة أو فريضة»^(٧).

وهذه الروايات كما ترى لا ينبغي التأمل في أسانيدھا لانجبار قصور أكثرھا بالاستفاضة، وبموافقة صحيحھا وبالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع إن لم تكن إجماعاً.

(١) في هامش الأصل: نسخة بدل «على قرني الشيطان».

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٧/٩، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، علل الشرائع: ١/٣٤٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٣٩/١٤، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، مستطرفات السرائر: ٤٤/٦٣.

(٤) الوسائل ٤: ٢٣٥/٢، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٤/٦٩٥.

(٥) الوسائل ٤: ٢٣٤/١، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٤/٦٩٤.

(٦) الوسائل ٤: ٢٣٥/٣، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٥/٦٩٦.

(٧) الحقائق ٦: ٣٠٥.

وأما من حيث الدلالة فهي بين ظاهرة في المنع المقتضي للفساد وظاهرة في نفس الفساد، ومع ذلك فهي من باب العموم الأزمانى في هياتى النهى والنفى ظاهرة في جميع الأيام حتّى يوم الجمعة، ومن باب العموم الإطلاقى في مادة الصلاة ظاهرة في جميع الصلوات حتّى للفرائض أداء وقضاء فلها ظهورات ثلاث، وقد تطرّق إليها التصرف في الجميع. أمّا في الأوّل: فلكونها مصروفة إلى الكراهة بل إلى الكراهة الغير المتعارفة، ومرجعه إلى حملها على الإرشاد إلى نقص ثواب الصلاة في هذه الأوقات لخصوصيّة فيها بالقياس إلى الثواب المعد لأصل طبيعة الصلاة.

وأما في الثانى: فلتطرّق التخصيص إليها بالقياس إلى يوم الجمعة بالاستثناء الموجود في صحيحة ابن سنان وبغيره ممّا سنذكره.

وأما في الثالث: لتخصيصها بالنوافل المبتدئة وإخراج الفرائض أداء وقضاء والنوافل المرتبة عنها، ووجه هذا التخصيص في الجملة واضح، فإنّ هذه الروايات أخصّ مطلقاً بالقياس إلى مجموع أدلّة مجموع الصلوات من الفرائض أداء وقضاء والنوافل مرتبة ومبتدئة، لأنها عامّة في جميع الأوقات، وهي خاصّة في الأوقات الخمس المتقدّمة.

وقضيّة ذلك ورود التخصيص إلى الجميع، لكنّ القدر المتيقّن من هذا التخصيص المتسالم فيه عند المعظم بل المتفق عليه عند الأصحاب في الجملة وروده على عمومات النوافل المبتدئة، فإذا خرجت هذه الأوقات عن عمومات سائر الصلوات انقلبت النسبة بينها وبين هذه الروايات إلى العموم من وجه، لأنها عامّة في الأوقات وهي عامّة في الصلوات.

ولا بدّ في نحوه لعلاج التعارض من تخصيص في أحد العامّين يحتاج تعيينه لأحدهما إلى شاهد داخلي أو خارجي، ومن الشاهد الداخلي كون أحدهما أظهر في العموم فيؤخذ بعمومه، ويحمل الآخر على ما عدى محلّ التعارض تقدّماً للأظهر على الظاهر.

ومن جملة موجبات أظهرية أحد العامّين كون عمومه وضعياً، وعموم صاحبه عقلياً باعتبار الإطلاق الذي مرجعه إلى السكوت في معرض البيان، فيحكم العقل بملاحظته بإرادة الإطلاق صوناً لكلام الحكيم عن وصمة الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه، لما تقرّر في محله من أنّ الوضع أقوى السببين لإحراز الظهور.

وقضيّة هذا كلّهُ إرجاع التخصيص فيما نحن فيه إلى هذه الروايات، لكون عمومها للصلوات من جهة الإطلاق، وعموم نصوص سائر الصلوات على ما ستعرفها من جهة

الوضع، فمرجع التعارض في مفروض المسألة إلى تعارض الأظهر والظاهر، ومن الواجب تقديم الأول على الثاني.

ولك إرجاع المسألة إلى تعارض التخصيص والتقييد، ومن المقرر ترجيح الثاني على الأول، والوجهان متقاربان بل متحدان في الحقيقة، لأن مبنى ترجيح التقييد على التخصيص أيضاً على تقديم الأظهر على الظاهر.

فما في كلام جماعة^(١) في وجه إخراج ذوات الأسباب من النوافل عن هذه الروايات من أن شرعية ذي السبب عامة وإذا تعارض العمومات وجب الجمع والحمل على غير ذوات الأسباب وجه جمع غير شديد، لأن مجرد كون ذلك وجه جمع لا يكفي في رجوع الحمل والتأويل إلى أحد العامتين المتعارضتين على التعيين، لامتناع نهوض الجهة الجامعة قرينة معينة. ولذا نوقش في البيان المذكور بأن التوفيق بين الأخبار كما يمكن بما ذكره كذا يمكن بتخصيص عموم ذوات السبب بما دلّ على كراهية الصلاة في تلك الأوقات، لأن بينها عموماً من وجه، فتقديم أحدهما يحتاج إلى مرجح.

وأما على ما قرّرناه في وجه الجمع المذكور ومن بيان المرجح المزبور فلا يرد هذا السؤال، ولا حاجة في دفعه إلى تكلف أن يقال بأنه يكفي في المرجح تطرق التخصيص إلى عموم ما دلّ على الكراهة بمطلق الفرائض وقضاء النوافل واعتضاد عموم شرعية ذي السبب بإطلاق ما دلّ على رجحان الصلاة، كما صنعه في المدارك وغيره كما لا يخفى.

نعم، ربما يشكل الحال بأن التعارض بمعنى تنافي مدلولي الدليلين بين عموم هذه الروايات وبين سائر العمومات مطلقاً أو من وجه لا يتأتى إلا على تقدير الأخذ بظهورها الأول من الظهورات الثلاث المتقدمة، أو حملها على الكراهة المصطلحة لأن المنافي للمشروعية التي هي جهة جامعة بين الوجوب والاستحباب إنما هو المنع أو الكراهة بالمعنى المذكور، وأما على ما هو المشهور من حملها على قلّة الثواب فلا تعارض شيئاً من عمومات الصلاة حتّى عمومات النوافل المبتدئة لعدم تعرّضها بالدلالة اللفظية للثواب ولا كثرت، ضرورة أن مدلول الأمر بحسب اللفظ باعتبار الوضع أو القرينة ليس إلا المشروعية الدائرة بين الوجوب والاستحباب من دون تعرّض فيه بحسب اللفظ، وباعتبار الدلالة اللفظية لترتب

الثواب على الفعل. نعم هو مدلول له بالالتزام من باب الإشارة، ومع ذلك فلا تعرّض فيه لبيان مقداره وتعيين مرتبته، بل غايته الدلالة من باب الإشارة على ترتّب ثواب في الجملة. فإذا دلّ دليل على قلّة ثواب بعض أفراد مورده بالقياس إلى الثواب المعدّ لأصل الطبيعة بحسب الواقع لم يكن منافياً له في دلالاته على مشروعيّة الطبيعة المستلزمة لمشروعيّة جميع أفرادها وإنما ينافيه لو كان مخرجاً لمورده عن أصل المشروعيّة، والمفروض على ما هو مبنى كلامهم خلافه، لما عرفت سابقاً من بنائهم على انعقاد النافلة في الأوقات المكروهة. وعليه فمرجع دليل قلّة الثواب إلى إثبات حكم آخر لبعض أفراد الطبيعة غير مناف للمشروعيّة، نظير زيادة الثواب في بعض أفرادها بالقياس إلى الثواب المستمرّ لها اللازمة من خصوصيّة مكان كالصلاة في المسجد، أو زمان كالصلاة في أوّل الوقت حسبما دلّ عليه أدلّة فضيلة المسجد وأدلّة فضيلة أوّل الوقت، وكما لا يعدّ ذلك من المعارض بالقياس إلى أدلّة أصل المشروعيّة فكذا ما نحن فيه.

وعليه فقضيّة عموم الروايات بالقياس إلى الصلوات عموم الكراهة بمعنى قلّة الثواب لجميع الصلوات حتّى للفرائض أداء وقضاء في الأوقات الخمس، فلا بدّ لمدّعي تخصيص هذا الحكم بالنوافل المبتدئة من دليل آخر صالح للتخصيص غير قاعدة تعارض العامّين من وجه، والجمع بين المتعارضين. فما في كلامهم من الاستناد إلى هذه القاعدة، غير سديد. وهذا الإشكال ممّا لم نقف على من تفتّن به ولا على من تعرّض لدفعه.

وهاهنا إشكال آخر، وهو أنّ صرف هذه الروايات الظاهرة في الحرمة والفساد إلى غيرهما لا بدّ له من صارف، ولم نقف على من تعرّض لذكره، ولا يصلح له ما في صحيحة محمّد بن مسلم من التعبير عن الحكم بلفظ «الكراهة» كما توهم، لمنع ظهور الكراهة في أخبار الأئمة عليهم السلام فيما عدى الحرمة، بل قد يقال: إنّ الشائع في هذه اللفظة في الأخبار ككلام قدماء الأصحاب إطلاقها في الحرمة.

نعم يمكن الاستناد في الصرف إلى الإجماع ولو منقولاً كما تقدّم إن لم يكن مستترافاً فيه بظهور عبارات جماعة من القدماء حسبما عرفت في المنع في الجملة، مضافاً إلى التعبير في خبر الجعفري المتقدم بلفظ «لا ينبغي» بناءً على أنّه أظهر في الكراهة من النهي والنفي في المنع وعدم الصعّة، مضافاً إلى خبر محمّد بن فرج المنجبر بالشهرة قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أسأله عن مسائل؟ فكتب إليّ: وصلّ بعد العصر من النوافل ما شئت، وصلّ بعد

الغداة من النوافل ما شئت»^(١) فإن قضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الإذن في الفعل ورجعانه ذاتاً مع مرجوحيته بالقياس إلى الأفراد الآخر الموجبة لقلّة الثواب. والأولى أن يقال: إنّ اشتهاار الحكم بين الأصحاب شهرة قريبة من الإجماع، مع ظهور أخبار الباب على كثرتها في غيره لا يكون إلّا عن مستند يعول عليه، وينهض بالقياس إلى الأخبار قرينة صارفة لها إلى ذلك الحكم، وإن لم نعلم بذلك المستند بالخصوص، ومرجعه إلى أنّ الشهرة مع عدم ظهور فساد مدرّكها تكشف عن وجود القرينة المعتبرة الكاشفة لهم عن كون المراد من الأخبار خلاف ظاهرها، فالشهرة جابرة لغير صحيحة ابن مسلم دلالة ولها سنداً ودلالة، وكما أنّها تصرف النهي والنفي الواردين فيها عن الحرمة والكراهة المصطلحة والبطلان إلى المعنى المذكور، وكذلك تصرف الصلاة المأخوذة عنواناً فيها عن الإطلاق إلى التقييد بإرادة خصوص النافلة المبتدئة، ولو سلّم عدم نهوضها للصرف، فلا أقلّ من إيجابها التشكيك الذي يؤخذ معه بالقدر المتيقّن من الجابر والمنجبر، وقضية ذلك أيضاً عدم ثبوت هذا الحكم لغير النافلة المبتدئة من الفرائض والنوافل أداءً وقضاءً. ويؤيده النصوص المستفيضة الواردة في كلّ من الفرائض وقضاء النوافل المصرّحة بوقوعها في كلّ وقت شاءه المكلف.

فمن الأولى: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتك فمتى ما ذكرتها أدّيتها، وصلاة ركعتي طواف الفريضة، وصلاة الكسوف، والصلاة على الميت، هذه يصلّيهنّ الرجل في الساعات كلّها»^(٢). وصحيحة معاوية بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس صلاة لا تترك على حال، إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم، وصلاة الكسوف، وإذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، وصلاة الجنّاة»^(٣). وصحيحة حمّاد بن عثمان «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس وعند غروبها؟ قال: فليصلّ حين يذكر»^(٤). وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه سئل عن رجل صلّى بغير ظهور أو نسي صلاة لم يصلّها أو

(١) الوسائل ٤: ٢٣٥/٥، ب ٣٨ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٣/٦٨٨.

(٢) الوسائل ٤: ٢٤٠/١، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٢٨٨/٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٤١/٤، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٢/٦٧٣.

(٤) الوسائل ٤: ٢٤٠/٢، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، الفقيه ١: ٢٣٥/١٠٣٢.

نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»^(١). ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس صلوات تصليهن في كل وقت، صلاة الكسوف، والصلاة على الميت، وصلاة الإحرام، وصلاة التي تفوت، وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى الليل»^(٢).

ومن الثانية: رواية حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون علي الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب عليه السلام: في أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٣). وحسنة الحسين بن أبي العلاء أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اقض صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء»^(٤). وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»^(٥). ورواية جميل بن دراج قال: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس؟ قال: نعم وبعد العصر إلى الليل فهو من سر آل محمد المخزون»^(٦). وصحيحة أحمد بن نصر وأحمد بن محمد بن أبي نصر في بعض إسنادهما قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن القضاء قبل طلوع الشمس وبعد العصر؟ فقال: نعم فاقضه فإنه من سر آل محمد عليه السلام»^(٧) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

وقد يستدل بهذه الأخبار على استثناء مطلق ذات السبب.

ونوقش بأنها خاصة بقضاء النوافل ولا تتناول غيرها من ذوات الأسباب. ونحن على ما قررناه في غنية عن هذا الاستدلال، إذ الإطلاق المتقدم في الأخبار الناهية والنافية يتوهن بإعراض المعظم عنه وعدم أخذهم بموجبه، فلا عموم فيها لتمس الحاجة إلى تخصيصها بما لا يكاد يسلم عن المناقشة.

(١) الوسائل ٤: ٢٧٤/١، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٢/٦٧٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٤١/٥، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧١/٦٨٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٤٠/٣، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، الكافي ٣: ٤٥٤/١٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٤٣/١٣، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٣/٦٩١.

(٥) الوسائل ٤: ٢٤٣/١٢، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٤/٦٩٢.

(٦) الوسائل ٤: ٢٤٣/١٤، ب ٣٩ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٣/٦٨٩.

(٧) الوسائل ٤: ٢٤٤/١٧، ب ٣٠ من أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ١٧٤/٦٩٣.

الفصل الثالث

في القبلة

وفيه مباحث:

المبحث الأول

في ماهية القبلة

يتبع

في كلام جماعة منهم الشيخ البهائي في الحبل المتين «أن القبلة في اللغة هي الحالة التي عليها الإنسان حال استقباله الشيء، وقضية هذا البيان أن القبلة بحسب اللغة ليست هو الشيء المستقبل بل الهيئة الحاصلة للإنسان باعتبار استقباله لذلك الشيء، ثم نقلت في العرف إلى ما يجب على المكلف استقبال عينه أو جهته في الصلاة المفروضة»^(١) وكان تقييد الصلاة بذلك للتنبيه على عدم وجوب الاستقبال في النوافل كما سيأتي البحث في تحقيقه، وكان عدم الاكتفاء عنه بقضية «يجب» بناء على عدم معقولية وجوب الشرط مع عدم وجوب المشروط لدفع توهم إرادة الوجوب الشرطي الغير المنافي لاشتراط القبلة في النافلة مع عدم كونه كذلك في الواقع.

ولا ينبغي أن يراد بالعرف هنا العرف العام لعدم عموم إطلاق لفظ على المعنى المذكور لغير أهل الشرائع بل لغير أهل هذه الشريعة، بل التعيين إرادة عرف المتشريعة أو عرف الشارع، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة كما هو الأظهر، لأن المعهود من استعمالات الشارع كتاباً وسنة وأصحابه وتابعيه في زمان الوحي هو إرادة هذا المعنى

وإرادة غيره غير معهودة، ولا أقل من غلبة استعماله فيه، وهي كافية في الالتزام بالوضع الشرعي، كما هي ملاك إثبات الحقائق الشرعية على ما تقرّر في الأصول.

ثم إنّ في كون ما يجب استقبال عينه أو جهته هو بيت الله الحرام المسمّى بالكعبة المعظمة، أو الفضاء المنطبق عليه الممتدّ من تخوم الأرض إلى عنان^(١) السماء قولين: ففي كلام جماعة^(٢) الأوّل ولعلّه المشهور.

وذهب شيخنا البهائي في الكتاب المتقدّم ذكره إلى الثاني، قال: وذلك عند التحقيق هو الفضاء الواقع فيه البيت - شرفه الله تعالى - الممتدّ منه إلى السماء، فيجب على القريب القادر على مشاهدة الكعبة ومن بحكمه التوجّه إلى عين هذا الفضاء، وعلى البعيد التوجّه إلى جهته. وقد ورد في بعض الروايات التي لا تخلو من اعتبار التنبيه على أنّ ذلك الفضاء الممتدّ إلى السماء هو القبلة كما رواه الشيخ في آخر باب الزيادات من كتاب الصلاة من التهذيب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأله رجل قال: صلّيت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزئ ذلك والكعبة تحتي؟ قال: نعم أنّها قبلة من موضعها إلى السماء»^(٣) إلى أن قال: والحاصل أنّ نفس البناء ليس هو القبلة، فلو فرض نقل البيت شرفه الله تعالى إلى مكان آخر لم تصحّ الصلاة إليه، إذ ليس المعتبر هو البناء بل الفضاء المشغول بذلك البناء النازل في تخوم الأرض الصاعد إلى عنان السماء، ولهذا صحّت صلاة من نزل في بئر زمزم إذا تمكّن من السجود، كما صحّت صلاة من صعد إلى أبي قبيس. وقد يطلق على ذلك الفضاء اسم الكعبة فيقال لهذين مثلاً أنّهما مستقبلان الكعبة، وربّما يطلقون عليه اسم الجهة فيقولون: لو زال البيت والعباذ بالله وجب استقبال جهته لبقاء القبلة حقيقة^(٤) انتهى.

ويظهر الموافقة له في القول بأنّ القبلة هي الفضاء لا البناء وفي إطلاق القبلة على

(١) تخوم الأرض حدّها، وعنّان السماء صحايفها، منه.

(٢) منهم السيّد المرتضى في جمل العلم والعمل: ٥٩ والمحقّق في المعتبر ٢: ٦٥ والنافع: ٢٣ والشهيد في

الدروس ١: ١٥٨ والبيان: ٥٣ والعلامة في المنتهى ٤: ١٦٢ والتحرير ١: ١٨٥ والصيمري في كشف

الالتباس: ٢٨٧ والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٥١٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٩ / ١، ب ١٨ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٣٨٧ / ٧.

(٤) حبل المتين: ١٩٠.

الفضاء من صاحبي المدارك^(١) والذخيرة^(٢) وغيرهما^(٣) بل فيهما التصريح بنفي الخلاف عن ذلك، ففي الذخيرة: «أنَّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلو زالت البنية صلى إلى جهتها كما يصلي من هو أعلى موقفاً أو أخفض معللاً منها، فالقبلة محلها من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء، ويدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - الآية وما رواه الشيخ في آخر أبواب الزيادات من كتاب الصلاة في التهذيب في الموثق للطاطري عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام وذكر الخبر المتقدم، وأضاف إليه صحيحة عبدالله بن مسكان عن خالد بن أبي إسماعيل قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يصلي على أبي قبيس مستقبل القبلة، قال: لا بأس»^(٤) انتهى^(٥) ونحوه في جميع ما ذكر ما في المدارك^(٦). وقد سبقهم في هذا القول المحقق في الشرائع حيث قال: «جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلو زالت صلى إلى جهتها كما يصلي من هو أعلى موقفاً منها»^(٧) بناءً على أنَّ المراد بالجهة هنا هو الفضاء المشغول بالبناء كما هو قضية التفريع. ويظهر الموافقة له من المحقق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع^(٨) ومن الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك^(٩). أقول: نفي القبلة عن البنية ونفس الكعبة خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة، ويمكن دعوى الضرورة عند المتشريعة فيه، فلذا لو نفي كونها قبلة عند العوام كان مستنكراً لديهم، حتّى أن المتشريعة يلتفتون به موتاهم بل يأخذة أحيائهم في معارفهم التي يجب الاعتقاد بها، وربما ورد ذكره في بعض الأدعية، ولا يلزم من كونها قبلة صحة صلاة من توجه إليها فيما لو نقلت من موضعها إلى مكان آخر لأنّها قبلة حال كونها في موضعها المعهود لا مطلقاً.

ولا ينافية الموثق المتقدم، إذ ليس فيه ما يدلّ على النفي بل هو صريح في الإثبات لمكان قوله عليه السلام: «أنّها قبلة من موضعها إلى السماء» غاية الأمر أنّه مع دلالة على كونها قبلة يدلّ على كون الفضاء أيضاً قبلة، فهو على خلاف مطلوب الشيخ أدلّ.

(١) المدارك ٣: ١٢١. (٢) الذخيرة: ٢١٥. (٣) الجواهر ٧: ٥١٣، الشرائع ١: ١٨٤.
(٤) الوسائل ٤: ٣٣٩ / ٢، ب ١٨ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٣٧٦ / ١٥٦٥.
(٥) الذخيرة: ٢١٥. (٦) المدارك ٣: ١٢١. (٧) الشرائع ١: ١٨٤.
(٨) الشرائع (حاشية الشيخ عليّ الكركي): ١٨. (٩) حاشية المدارك ٣: ٣٢٤.

ولا ينافي في الدلالة على كون الفضاء أيضاً قبلة مذهب المشهور القائلين بكون القبلة عين الكعبة أو جهتها، لجواز أن يكون مرادهم من جهة هو الفضاء بالمعنى الأعم من الفضاء الطولي المنطبق على الكعبة الممتد إلى السماء، والفضاء العرضي المنبسط في الأرض المتسع على حسب ما يساعد عليه الأمارات الشرعية المنصوبة لتشخيص جهة القبلة، كما يفصح عنه ما نقله الشيخ البهائي من إطلاقهم الجهة على الفضاء في المثال المتقدم، وتصريحهم بصحة صلاة من صلى في بئر زمزم، وصحة صلاة من صلى على أبي قبيس، وما عرفت من صاحب الذخيرة من إطلاقه الجهة على الفضاء، وليس في صحيحة عبدالله بن مسكان أيضاً دلالة على خلاف ما ذكرناه، إذ غاية ما فيها إطلاق القبلة في كلام الراوي على الجهة بمعنى الفضاء وهو لا يلزم نفيها عن عين الكعبة، كما أنه ليس في الآية دلالة على ما ينافي ما ذكرناه لكونها متكفلة لبيان البعيد وهو الجهة باعتبار كونها مدينة نازلة في المدينة الطيبة فلا تنفي كون الكعبة أيضاً قبلة للبعيد، هذا كله.

ولكن الإنصاف: أن مخالفة هؤلاء الأساطين في غاية الإشكال، لما عرفت عن صاحبي المدارك والذخيرة من نفي الخلاف عن كون القبلة هي الفضاء المشغول بالبناء الممتد إلى السماء لا نفس البناء، ويظهر عدم الخلاف فيه من المحقق الثاني في حاشية الشرائع حيث اقتصر على شرح عبارة الشرائع المتقدمة من غير مخالفة له ولا إشارة إلى وقوع الخلاف فيه، ولا ينافيه ما نقلناه عن كلام غير هؤلاء من التصريح بكون الكعبة أو جهتها هي القبلة لجواز كون مرادهم من الكعبة هي الجهة بمعنى الفضاء كما يكشف عنه عبارة المحقق في الشرائع حيث إنه - بعد ما وافق أكثر القدماء في القول بأن القبلة عين الكعبة لمن كان في المسجد، والمسجد لمن كان في الحرم، والحرم لمن خرج عنه - صرح في عبارته المتقدمة «بأن جهة الكعبة هي القبلة لا البنية»^(١).

وقضية ذلك أن يكون كل من عبّر بأن الكعبة هي القبلة إنما أراد به الجهة بمعنى الفضاء. ولا ينافيه مقابلة الجهة للكعبة بهذا المعنى في كلام المتأخرين، لأن للجهة على هذا التقدير معنيين أحدهما الفضاء المشغول بالبناء، وثانيهما سمت المختلف فيه الذي سيأتي الإشارة إليه، فالوجه حينئذ هو ما ذكرناه من عدم كون البنية قبلة، ولا ينافيه مقتضى الأدلة

المصرحة بكون الكعبة قبله - على ما ذكرناه سابقاً - لأن ما في الأدلة أخذ الكعبة عنواناً للقبلة، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: اعتبار الكعبة على وجه الموضوعية، بأن تكون موضوعة للقبلة وأحكامها. وثانيهما: اعتبارها على وجه المعرفية، على معنى أن القبلة في علم الله سبحانه لما كانت هو الفضاء المشغول بالبناء فعرفه للمكلفين بالكعبة لأن التوجه إليها توجه إليه، ولئن سلمنا ظهورها في الوجه الأول، فلا بد من صرفها عن هذا الظهور، بحملها على إرادة اعتبار الكعبة على الوجه الثاني، بقرينة فهم الأصحاب الذي يكشف عنه عدم الخلاف المصرح به في كلام من عرفت الكاشف عن بلوغ قرينة إليهم في ذلك.

وأما الضرورة المشار إليها فهي أيضاً غير ناهضة بموضوعية الكعبة للقبلة وأحكامها، لأن وجه اعتبار الضرورة في موارد ما هو وجه اعتبار الإجماع، فإنما تعتبر لكشفها عن كون معقدها ممّا جاء به النبي، وهي هاهنا بملاحظة ما عرفت من عدم الخلاف بين العلماء في عدم اعتبار الكعبة على وجه غير كاشفة عن ذلك، فليس فيها حينئذٍ إلا اعتقاد عوام المتشرعة ولا عبرة به في مقام الاستنباط.

وأما حديث تلقين الموتى وغيره، فيحمل على ما حمل عليه كلام المصرحين من الأصحاب بكون الكعبة قبله. ويمكن استظهار عدم مدخلية البنية في القبلة من موثقة عبدالله بن سنان المتقدمة، بتقريب أن الإمام عليه السلام قال فيها: «إنها قبله من موضعها إلى السماء» وظاهر ذلك كون القبلة في تمام هذه المسافة أعني ما بين الأرض والسماء بتمامه هي الكعبة، وهذا لا يصدق إلا بكون الكعبة مرتفعة على وجه يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن تكون نظير منارة فرضت على سطح الأرض يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن يكون قاعدتها على الأرض ورأسها متصلاً بالسماء، والمفروض عدم كونها كذلك، فوجب التصرف في الرواية بحمل الضمير المراد منه الكعبة على إرادة الفضاء المشغول بها الممتد من موضع البيت إلى السماء، صوناً لكلام المعصوم عن وصمة الكذب هذا، لكن المسألة ممّا لا ثمره بها يعتد بها.

ثم: يبقى الكلام في أن القبلة في المعنى المنقول إليه باعتبار الوضع الشرعي هل هو على الاتحاد أو على الاشتراك بين شيئين أو ثلاث لفظاً أو معنى؟ احتمالات، وقضية الاختلاف الآتي فيما يجب استقباله وقوع الخلاف في ذلك. فعلى مذهب أكثر

المتأخرين^(١) وجماعة من القدماء^(٢) كونها على الاشتراك بين شيئين الكعبة وجهتها، وعلى مذهب أكثر القدماء^(٣) وبعض المتأخرين^(٤) كونها على الاشتراك بين ثلاث الكعبة والمسجد والحرم. وعلى صحة رجوع القول الثاني إلى الأول - كما زعمه جماعة^(٥) من المتأخرين حيث جمعوا بينهما بإرجاع الثاني إلى الأول - تعين الاشتراك بين شيئين عند الجميع، ولا يبعد كونه باعتبار المعنى بكونها وضعاً للقدر الجامع بين الكعبة والجهة، وهو ما تعين استقباله والتوجه إليه في الصلاة الصادق على الفضاء الطولي المشغول بالبيت المتصاعد إلى السماء، والفضاء العرضي المنبسط المتسع حسبما تساعد عليه الأمارات الشرعية المنصوبة لتشخيص الجهة.

والأظهر كونها على الاتحاد على معنى وضعها للكعبة بمعنى الفضاء المشغول بها خاصة، واستعمالها في أصل البنية إنما يكون لضرب من المجاز، ولعله لعلاقة المجاورة باعتبار كونها شاغلة للفضاء، كما أن استعمالها في الجهة بمعنى السمت لضرب من المجاز باعتبار احتمال وجود الفضاء فيه، ولم نقف في كلامهم على تحرير لهذا المقام عدى ما في كلام بعض مشايخنا من قوله: «والظاهر اتحاد المعنى المنقول إليه بشهادة عرف المتشرعة الذين لا يعرفون غير الكعبة قبله، حتى أنهم يلقنون بذلك موتاهم، بل هو من الضروريات عندهم، فيكون عند الشرع كذلك لأنه عنوان لمثله، كما حرر في الأصول، فاحتمال تعدده - فيكون مشتركاً لفظياً بينها وبين بنية المسجد والحرم - في غاية الضعف، كاحتمال الاشتراك معنى بين الثلاثة المزبورة فإنها مخالف للاستعمال عرفاً وسنة، وإطلاق القبلة على الجهة عرفاً على ضرب من التجوز باعتبار احتمال وجود القبلة فيها، كما لا يخفى على من دقق النظر في استعمالات العرف»^(٦) انتهى.

(١) كما في القواعد ١: ٢٦ والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٤٨ والشهيدان في البيان: ١١٤ وروض الجنان ٢: ٥١٢، المدارك ٣: ١١٩، الذخيرة: ٢١٣، المفاتيح ١: ١١٢، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٧، الكفاية: ١٥، والرياض ٢: ٢٥٤.

(٢) كالنفيد في المقنعة: ٩٥، والمرتضى في جمل العلم والعمل ٣: ٢٩، وابن زهرة في الفنية: ٦٨ والحلي في السرائر ١: ٢٠٤، والحلي في الكافي: ١٣٨، والإسكافي حكاة عنه في المختلف ٢: ٦١.

(٣) كالشيخ في المبسوط ١: ٧٧، وابن حمزة في الوسيلة: ٨٥، والديلمي في المراسم: ٦، والقاضي في المهذب ١: ٨٤، والمحقق في الشرائع ١: ٦٥، والصدوق في الفقيه ١: ١٧٧.

(٤) كما في كشف الرموز ١: ١٣١.

(٥) كالشهيد في الذكرى ٣: ١٥٩ والسيد الطباطبائي في الرياض ٢: ٢٥٦.

(٦) الجواهر ٧: ٥١٤.

مختار

يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة، يومية كانت أو غيرها أدائية أو قضائية، وشرط في صحتها بلا خلاف فيه بين علماء الإسلام، وفي المعتبر «أنه إجماع العلماء كافة»^(١) بل هو من ضرورات الدين.

والأصل فيه الكتاب العزيز قال عز من قائل: «فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»^(٢) بناءً على تفسير المسجد الحرام بالكعبة المعظمة، كما عليه أصحاب أول القولين المشار إليهما، أو بالحرم كما عليه أصحاب ثانيهما، والنصوص على ما ستعرفه تساعد على الأول.

مضافاً إلى السنة المستفيضة بل المتواترة معنى النبي منها صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(٣) وهذه كالصحيحة الآتية وإن كانت لا تقضي بالوجوب بل غايتها الدلالة على الشرطية، لكن الوجوب تثبت بقاعدة المقدمية على ما تقرّر في الأصول.

وصحيحته الأخرى قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء، قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: سنة في فريضة»^(٤). وصحيحته المروية عن الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام: «ثم استقبل القبلة بوجهك، ولا تقلّب بوجهك عن القبلة فيفسد صلاتك، فإن الله تعالى عز وجل يقول لنبيه ﷺ في الفريضة: «فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...» الآية»^(٥).

(٢) البقرة: ١٥٠.

(١) المعتبر ٢: ٦٤.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢/١، ب ٩ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٨٥٧/١٨١.

(٤) الوسائل ٤: ٢٩٧/١، ب ١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٢٤١/٩٥٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣١٢/٣، ب ٩ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٨٥٦/١٨٠.

وحسنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استقبلت القبلة بوجهك، فلا تقلّب وجهك عن القبلة فتמיד^(١) صلاتك، فإنّ الله تعالى قال لنبيّه: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾»^(٢).
وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه قال: لا صلاة إلّا إلى القبلة، قلت له: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ»^(٣) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ويتلى كثير منها في تضاعيف الباب.

والآية باعتبار المورد خاصّة باليوميّة وباعتبار المتن ليس فيها ما يفيد عموم الحكم لغير اليوميّة. ولفظ «الصلاة» فيما عدى الصحيحة الأخيرة وإن كان مطلقاً إلّا أنّه ينصرف إلى فردّه المعهود الشائع، ولا ريب أنّ المعهود من أفراد الصلاة الحاضر في الأذهان إنّما هو اليوميّة فلا عموم فيها لغيرها، نعم الصحيحة الأخيرة عامّة وهي كافية في إثبات عموم الدعوى مضافة إلى إطلاق معقد إجماع المعتبر هذا.

ثمّ الظاهر اعتبار الاستقبال وجوباً وشرطاً في صلاة الاحتياط وأجزاء الفريضة المنسيّة وسجدي السهو - على ما تسمعه في محلّه - وشرطاً في الفريضة المعادة للاحتياط أو لتحصيل فضيلة الجماعة.

نعم يسقط الاستقبال في بعض صور الفريضة كصلاة المطاردة والصلاة حالة الخوف وغيرها ممّا سيّلتى عليك، فظهر أنّ الأصل - بمعنى القاعدة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة - هو اعتبار القبلة تكليفاً ووضعاً في الصلوات المفروضة إلّا ما خرج بالدليل.

وإنّما قيّدنا الصلاة هاهنا وفي عنوان المسألة بالمفروضة لوقوع الخلاف في النوافل، فقليل بعدم وجوب الاستقبال فيها مطلقاً، كما عليه العلامة في الإرشاد^(٤) وعنه في التلخيص^(٥) وعزي إلى ابن حمزة^(٦) وأبي العباس في المهدّب^(٧) وحكي نسبته أيضاً إلى الموجز^(٨) وكشف الالتباس^(٩) ومجمع البرهان^(١٠) وعلم الهدى^(١١) والشيخ في

(١) هكذا في الأصل ولكن في الكافي والتهذيب (لتفسد).

(٢) الكافي ٣: ٦٠٠/٦، التهذيب ٢: ٢٨٦/١١٤٦.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢/٢، ب ٩ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨٠/٨٥٥.

(٤) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤. (٥) تلخيص المرام (ينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٨. (٦) الوسيلة: ٨٦.

(٧) المهدّب البار ١: ٣٠٥. (٨) الموجز الحاوي: ٦٧. (٩) كشف الالتباس: ٩٠.

(١٠) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٠. (١١) جمل العلم والعمل (وسائل الشريف المرتضى): ٤٧.

الخلاف^(١) وعن الذكرى^(٢) في مكان المصلي نسبته إلى كثير، وربما يظهر اختياره من الشرائع^(٣).

وقيل^(٤) بوجوبه على معنى كونه شرطاً في صحة النوافل، ولعله المشهور بل في كلام بعض مشايخنا «كونه مشهوراً نقلاً وتحصيلاً»^(٥) مع نقله القول بكونه المصرح به في كتب جميع الأصحاب^(٦) «إلا ما قل»^(٧) ومرجع القولين إلى أن الأصل في النوافل عدم اشتراط الاستقبال فيها إلا ما ثبت اشتراطه بالدليل، أو أن الأصل اشتراطه إلا ما خرج بالدليل. ويظهر فائدة الخلاف في الصلاة مع الاستقرار في الأرض حضراً وسفراً لما ستعرفه من جواز فعلها إلى غير القبلة راكباً أو ماشياً في السفر بل الحضر أيضاً حتى عند القائلين بالاشتراط.

ثم الخلاف إنما هو في الحكم الوضعي أعني الشرطية الذي يتبعه الاستحباب الغيري، وأما الحكم التكليفي أعني استحباب الاستقبال فيها لنفسه فمحل وفاق، كما صرح به العلامة في الإرشاد^(٨) والمحقق في الشرائع^(٩) قائلاً: «وأما النوافل فالأفضل استقبال القبلة بها» وكيف كان فالقول الأول لا يخلو عن وجه إلا أن الأقوى هو القول الثاني.

أما الأول: فلاصالة عدم الاشتراط - على معنى أصالة عدم تعرض الشارع لجعل القبلة شرطاً للنافلة وأخذها من قيود الأمور به بالأمر الاستحبابي - ولا يعارضها أصالة التوقيف في العبادات، بدعوى: أن العبادات توقيفية متلقاة من الشارع ولم ينقل فعل النافلة إلى غير القبلة مع الاستقرار، فيكون فعلها كذلك تشريعاً محرماً لورود الأصل المذكور على أصالة التوقيف وقاعدة التشريع، إذ المفروض ثبوت مشروعية النافلة بورود الأمر الاستحبابي بها مع وقوع الشك في شرطية القبلة في صحتها. وإذا نفى احتمال الشرطية بالأصل المذكور المتلقى من الشارع مع فرض عدم ورود دليل بالشرطية ثبت مشروعية النافلة بهذه الكيفية ويحصل به التوقيف، ويرتفع به موضوع التشريع.

(١) الخلاف ١: ٤٣٩ المسألة ١٨٦. (٢) الذكرى ٣: ٨٦. (٣) الشرائع ١: ٦٧.

(٤) كما في غاية المراد ١: ١١٧. (٥) نقلت الشهرة في كشف اللثام ١: ١٧٥.

(٦) قال به الشيخ في المبسوط ١: ٧٧ وابن سعيد في الجامع للشرائع ٦٤ والعلامة في التذكرة ٣: ١٥.

والمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٦٠. (٧) الجواهر ٨: ٦.

(٨) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤. (٩) الشرائع ١: ٦٧.

وإنما يلزم التشريع لو لم يكن فعل النافلة بهذه الكيفية ممّا ساعده دليل ولا أصل من الأصول المعتمدة المتلقاة من الشارع لنظاير المقام. وبما ذكرناه ظهر سقوط الاستدلال على القول الثاني بأصالة التوقيف وقاعدة التشريع كما في جامع المقاصد^(١) والمدارك^(٢) وغيرهما. نعم يمكن دفع الأصل المذكور بأصالة عدم تعرّض الشارع لإسقاط اعتبار القبلة في النوافل.

وبيانه: أنّ الفرض والنفل بالنسبة إلى الصلاة ليسا من قيود الماهيّة وفصولها المتنوعة، بل من أحوالها الطارئة لها على البدل باعتبار ورود الأمر الإيجابي أو الاستحبابي بها، والمفروض بمقتضى الأدلة المتقدمة المقامة على وجوب الاستقبال في الفرائض تعرّض الشارع لتقييد تلك الماهيّة بالقبلة.

وإنما وقع الشكّ في تعرّضه لإسقاط اعتبارها فيما أمر به استحباباً والأصل عدمه، وهذا وارد على الأصل المذكور.

ولكن يزيّقه: أنّه إنّما يستقيم على القول الضعيف في العبادات من كونها للصحيحة حتّى بالقياس، وأمّا على ما هو الأقوى من كونها للأعمّ خصوصاً بالقياس إلى الشرائط فالماهيّة المخترعة بالقياس إلى الشرائط مطلقة، وكلّما ثبت اعتباره منها بالدليل فإنّما هو على وجه كونه قيداً في الأمور به لا في أصل الماهيّة المخترعة، وحينئذٍ فأقصى ما ثبت اعتبار القبلة في الفرائض بمقتضى الأدلة المتقدمة فمعناه كونها قيداً في الأمور به بالأمر الإيجابي، وأمّا هي مع قطع النظر عن الأمر الإيجابي فعلى إطلاقها، ويشكّ في أخذ القبلة من قيود الأمور به بالأمر الاستحبابي أيضاً والأصل عدمه، ولا وارد عليه من الأصول.

وأما الثاني: فلقوله ﷺ في صحيحة زرارة المتقدمة: «لا صلاة إلّا إلى القبلة» فإنّه عام لجميع الصلوات حتّى للنوافل، والمخصّص له بالنسبة إلى ما نحن فيه غير ثابت. ويؤيّد الاستنكار في نظر المتشرّعة لو صلاها مستديراً مع الاستقرار، هذا مضافاً إلى روي عن عليّ بن إبراهيم في قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(٣) من قوله: قال: «العالم ﷺ: إنّها نزلت في صلاة النافلة فصلّها حيث توجّهت إذا كنت في سفر»^(٤) بتقريب أنّ قوله ﷺ:

(١) جامع المقاصد ٢: ٦٠. (٢) المدارك ٣: ١٤٧. (٣) البقرة: ١١٥.

(٤) تفسير عليّ بن إبراهيم: ٥٩، بحار الأنوار ٨٤: ١/٤٧، ب ٣٢ من كتاب الصلاة.

«فصلها» للإذن والرخصة، لامتناع الوجوب والاستحباب، إذ لم يقل أحد بكون التوجه إلى غير القبلة في النافلة في السفر واجباً أو مندوباً. فيفيد باعتبار مفهوم الشرط انتفاء الإذن في غير السفر، لكون المعنى إذا لم تكن في السفر فلا تصلها حيث توجهت.

إلا أن يناقش فيه باحتمال كون قوله: «فصلها...» الخ كلام علي بن إبراهيم فلا يصلح للاستدلال به حينئذ. ويدفعها: كونه خلاف الظاهر، لظهور صوغ الكلام في كون الجميع من الإمام عليه السلام خصوصاً مع مخالفة الصدر للذيل، والتقيد بالسفر فلا يناسب شأن مثل علي بن إبراهيم اعتبار هذا القيد مع سكوت الإمام عليه السلام عنه.

نعم، يشكل الحال من حيث وقوع التعارض بينه باعتبار المنطوق وبين الصحيحة باعتبار العموم فإن قوله: «إذا كنت في سفر» بإطلاقه يتناول حالة السير وحالة الاستقرار، وقوله: «لا صلاة إلا إلى القبلة» النافي لصحة الصلاة إلى غير القبلة حال الاستقرار، بناءً على تخصيصه بصلاة الراكب والماشي سافراً وحضراً بعموم يشمل الحضر والسفر فيبينهما عموم من وجه، لكن الأمر فيه سهل لمنع إطلاق الأول بظهوره بحكم الانصراف العرفي في حالة السير. ولو سلم الإطلاق فالأمر دائر بين تخصيص العام المخصص وتقييد المطلق، ولعل الثاني أهون خصوصاً مع اعتضاده عموم الأول بالشهرة وفهم الأكثر.

واستدل عليه أيضاً بوجوه أخر غير تامة، منها: قوله عز وجل: «فحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره»^(١). وفيه: أنه عام في الأمكنة والمطلوب عموم في أفراد الصلاة حتى الصلاة، ويكفي في صدق الأول وجوب الاستقبال في الفريضة في جميع الأمكنة حتى السفر وحالاته ولا مقتضى للعموم الثاني.

وتوهم: العموم الإطلاقي من جهة حذف المتعلق، يدفعه - بعد الغض عن منع إطلاق الصلاة بإمكان الانصراف إلى غير النوافل - : أن المحذوف كما يحتمل كونه الصلاة كذلك يحتمل كونه الفريضة، ولا مرجح للأول مع إمكان ترجيح الثاني بملاحظة بعض النصوص، كصحيفة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر «ثم استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك فإن الله عز وجل قال لنبيه عليه السلام في الفريضة: «فول وجهك شطر المسجد الحرام» الآية^(٢) فالخطاب بمقتضى هذه الرواية مخصوص بالفريضة.

ومع الغض عن ذلك أيضاً تقول: إن وجوب الاستقبال لو ثبت شرعي والأمر في الآية

ظاهر في الوجوب الشرعي، غاية الأمر كونه غيرتاً ليلازم الشرطية، والوجوب الشرعي في النوافل محال، وحمله على الإرشاد إلى الشرطية ليعم النوافل أيضاً مجاز لا يصار إليه إلا لقرينة مفقودة في المقام.

ومنها: قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...» الخ فإن الصلاة مطلق في الفريضة والنافلة.

وفيه - بعد تسليم الإطلاق - : أن قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة» وإن كان جملة خبرية إلا أنها في معنى الإنشاء، فتكون ظاهرة في الوجوب على ما تقرّر في الأصول، فلا تشمل النوافل.

ومنها: التأسي، فإن المعلوم من فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام استقبال القبلة بالنوافل، فيجب متابعتهم للتأسي.

وفيه: أن من المقرّر في باب التأسي الذي عليه المحققون، أنه لو صدر من المعصوم فعل وعلم منه قصد القرية به ولم يعلم وجهه أهو الوجوب أو الندب؟ فلا يجب التأسي حينئذ بل يستحب هذا. ومع ذلك نقول: إن غاية ما علم أنه ﷺ كان يستقبل، وأما أنه على وجه شرطية الاستقبال أو لاستحبابه النفسي فغير معلوم، فلا معنى للتأسي على وجه الشرطية. ومنها: ما تقدّم من قاعدة التوقيف والتشريع في العبادات، وقد عرفت منعه.

ومنها: قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) أمر ﷺ بمثل فعله، ووجوب مراعاة المماثلة يقتضي وجوب مراعاة الاستقبال.

وفيه: أنه ﷺ أمر بمثل فعله على أن يكون ذلك الفعل بياناً للمجمل، وقضية وقوعه بياناً أن لا يكون فيه إجمال بالنسبة إلى ما اشتمل عليه من الأجزاء والشرائط، وأما أنه كان فريضة أو نافلة أو صورة صلاة قصد بها كونها بياناً للفريضة أو النافلة أو مطلق الصلاة، فهو بالنسبة إلى هذه الجهات مجمل في نظرنا، إن لم نقل بظهور كونه فريضة أو بياناً للفريضة بملاحظة الأمر الظاهر في الوجوب.

وحمله على الإرشاد إلى مدخلية جميع ما اشتمل عليه من الأفعال والصفات في الصحة - مع أنه مجاز لا يصار إليه إلا لقرينة - ممّا يقطع ببطلانه، للعلم الضروري بعدم اقتضائه ﷺ على الواجبات بل اشتماله على المستحبات أيضاً، مع أن قوله ﷺ: «صلّوا»

إمّا أن يراد منه الوجوب الشرعي المطلق، أو الوجوب الشرعي المشروط - على معنى وجوب مراعاة المماثلة في الصلاة إن فعلها - أو الوجوب الشرطي الذي مرجعه إلى الإرشاد بالمعنى المتقدم.

فالخطاب على الأول لا يتناول النوافل، لاستحالة وجوب الكيفية مطلقاً مع استحباب الأصل. وعلى الثاني لا يتناول الفرائض، إذ الأصل إذا كان واجباً مطلقاً فالكيفية أيضاً واجبة مطلقاً، وهو باطل، لأننا لو لم نقل باختصاصه بالفرائض فلا أقل من عدم اختصاصه بالنوافل. والثالث قد عرفت فساده من حيث اشتغال فعله عليه السلام على مستحبات بل وشروط كمال أيضاً.

فالأظهر في معنى الرواية - والله أعلم - حمل الأمر بمقتضى الأصل والظهور على الوجوب الشرعي المطلق مراداً به الإرشاد إلى الصورة النوعية، على معنى إرادة بيان المجمل باعتبار صورتها النوعية، مع إكمال معرفة تفاصيل واجباته ومستحباته وشروط صحته وشروط كماله إلى البيانات الخارجية، وحينئذٍ فلا يمكن إثبات جزئية شيء ولا شرطية شيء للصحة في الصلاة بهذه الرواية، وإن علم باشتغال فعله عليه السلام عليهما.

وليس للقول الآخر إلا الأصل، وقوله عز وجل: ﴿أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجْهَ اللَّهِ﴾ ^(١) بانضمام ما استفاد من النقل والأخبار، كما عن المعتبر ^(٢) وكشف اللثام ^(٣) بأنها نزلت في النافلة.

ويندفع الأول بوجوب الخروج عنه بما تقدّم من دليل الاشتراط، كما يندفع الثاني باستفاضة النصوص أيضاً باختصاص الآية بالنافلة في السفر، كالمروي عن علي بن إبراهيم ^(٤) في تفسيره عن العالم عليه السلام، والمروي عن نهاية الشيخ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا﴾ الآية «من أن هذا في النوافل خاصة في حال السفر» ^(٥) بناءً على ما هو المعهود من طريقة الشيخ في النهاية من أنه يفتي بمتون الروايات، والمروي عن مجمع البيان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا﴾ الآية «أنها ليست بمنسوخة، وأنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر» ^(٦) هذا.

(١) البقرة: ١١٥. (٢) المعتبر ٢: ٦٥.

(٣) كشف اللثام ٣: ١٥٢. (٤) تفسير علي بن إبراهيم ١٠: ٥٩ ذيل الآية.

(٥) الوسائل ٤: ٣٣٢/١٩، ب ١٥ من أبواب القبلة، النهاية: ٦٤.

(٦) الوسائل ٤: ٣٣٢/١٨، ب ١٥ من أبواب القبلة، مجمع البيان ١: ٢٢٨ ذيل الآية ١٤٤ من سورة البقرة.

ولكن الإنصاف أن هذه الآية بانضمام النصوص المفسرة لها بالنافلة في السفر لا تخلو عن معارضة ما سبق من عموم قوله ﷺ: «لا صلاة إلا إلى القبلة» ولو بعد تخصيصه بالنافلة حال السير ركوباً أو مشياً في حضر أو سفر، لأن معناه حينئذٍ اشتراط القبلة في كل صلاة حتى النافلة لكن في حال الاستقرار في سفر أو حضر، والمفروض أن النافلة في السفر على ما هو مفاد النصوص المفسرة للآية مطلق بالنسبة إلى حالتي السير والاستقرار، غاية الأمر انقلاب تعارض التباين الكلّي بينهما كما هو مع قطع النظر عن ورود التخصيص بهما إلى تعارض التباين الجزئي، وهو تعارض العموم من وجه.

فلا بدّ إمّا من منع العموم عن النافلة في السفر بدعوى أن السفر باعتبار وضعه الأفرادي وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى حالتي السير والاستقرار إلا أن المنساق عرفاً من صوغ الكلام باعتبار الهيئة التركيبية إمّا هو حالة السير ركوباً أو مشياً، أو من تحكيم عموم النافلة حالة الاستقرار على النافلة في السفر بإرجاع التخصيص إليه وحمله على حالة السير في السفر ترجيحاً للعموم الأحوالي على العموم الإطلاقي من باب تقديم الأظهر على الظاهر المعتضد بفهم الأكثر.

ويمكن أن يقال: بمنع نهوض النصوص المفسرة للآية بتخصيصها بالنافلة في السفر، على معنى كونها كاشفة عن المراد من لفظ الآية، بل غاية ما فيها التعرّض لبيان سبب نزول الآية وأنها النافلة في السفر من غير نظر فيها إلى عموم ولا خصوص، فتبقى الآية باعتبار لفظها عامّة ثم ينهض الصحيحة المصرّحة «بأنه لا صلاة إلا إلى القبلة» المخصّصة بالنسبة إلى النافلة بحالة السير، بضابطة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصّصة للآية كاشفة عن أن المراد منها بيان حكم للنافلة حال السير سفراً وحضراً، وإن كان سبب نزولها أحد فردي هذا المعنى فليتدبّر.

واستدلّ عليه أيضاً بفحوى ما دلّ على جواز فعل النافلة على الراحلة أو حال المشي من غير استقبال، فإن ترك الاستقبال في النافلة إذا لم يكن مبطلاً مع الركوب والمشى فلثلاً يكون مبطلاً مع الاستقرار طريق الأوليّة، ومرجعه إلى أن في الأوّل تفويت شرطين الاستقرار والاستقبال، وفي الثاني تفويت شرط واحد، فإذا جاز الأوّل لزم منه جواز الثاني بطريق أولى.

وقد يقرّر الأوليّة بأن الصلاة مع الاستقرار إلى القبلة أرجح منها مع الحركة إلى القبلة،

ولا تفاوت بينهما إلا في الاستقرار وعدمه، فإذا جاز ترك الاستقبال في الثاني جاز تركه في الأول بطريق أولى، لبقاء الرجحان فيه من جهة الاستقرار.

وفيه ما لا يخفى من القياس الباطل، لتطرق المنع إلى الأولوية بوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فإن الشارع بعد ما رخص المكلف في فعل النافلة على الراحلة أو حال المشي أسقط عنها اعتبار الاستقبال تسهياً للأمر عليه، لكون مراعاة الاستقبال في جميع حالات الركوب والمشى ممّا يشقّ ويصعب عليه، بل هي كثيراً ما فيما كان المقصد إلى غير جهة القبلة متعذّرة، ولا يلزم منه سقوط اعتباره مع الاستقرار لفقد مقتضيه.

لا يقال: قضية أدلة جواز النافلة على الراحلة وفي حال المشي أن كلّ نافلة جاز فعلها ركوباً ومشياً فيلزم منه بحكم الملازمة بين جواز ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال جواز فعل كلّ نافلة إلى غير القبلة، لمنع ثبوت الملازمة بين جواز ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال، بل غايته ثبوتها بين ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال، فيؤول الأمر إلى أن يقال: إنّ اشتراط الاستقبال في النافلة ووجوب مراعاة القبلة فيها مشروط باختيار الاستقرار في فعلها.

واستدلّ أيضاً باستحباب التنفل في الكعبة والنهي عن الفريضة فيها للاستدبار، فيعلم منه أن الاستدبار غير مضرّ في النافلة ولو حال الوقوف.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، لتطرق المنع إلى النهي تحريماً عن الفريضة جوف الكعبة، بل أظهر كما عن الأكثر المحكيّ فيه الشهرة جوازها مع حصول الاستقبال فيها وفي النافلة، بناءً على عدم كون المعتبر في استقبال القبلة استقبال جميع البنية ولا جميع الفضاء لتعذّره، بل استقبال البعض كائناً ما كان وهو حاصل في الصلاة في جوف الكعبة أيضاً. ولو سلّم التحريم في الفريضة فيتوجّه المنع إلى كون علته الاستدبار، حيث لا دلالة للنصّ الوارد فيه عليه، فيجوز كون التحريم بحكمة أخرى مخصوصاً بالفريضة وإن لم نعرفها بالخصوص.

ومع الغضّ عن ذلك أيضاً فهذا لا يقضي بجواز الاستدبار في النافلة مطلقاً، لأنّ في التنفل جوف الكعبة استدبار البعض مع استقبال بعض آخر، والإجماع المركّب أو عدم القول بالفصل غير واضح. هذا مع إمكان المنع عن استحباب مطلق النافلة في الكعبة، لعدم وضوح دليل عليه. قال في محكيّ كشف اللثام: «لم أظفر بنصّ على استحباب كلّ نافلة

وإنما الأخبار باستحباب التنفل لمن دخلها في الأركان وبين الاسطوانتين»^(١) انتهى. فلعله كصلاة هدية المسجد نافلة مخصوصة لم يعتبر الشارح فيها القبلة. ولو سلم إطلاق الاستحباب بقول هذا مخرج عن الأصل بالدليل، إذ ذكرنا سابقاً أن مرجع القول باشتراط القبلة في النافلة إلى أن الأصل فيها وجوب الاستقبال إلا ما خرج بالدليل، ومن الجائز كون النافلة كائنة ما كانت في خصوص الكعبة باعتبار خصوصيته في هذا المكان مما خرج بالدليل.

واستدل: أيضاً بما حكى عن مسائل علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ فقال: إذا كان الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته. وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود»^(٢).

وفيه - بعد الإغماض عن قصور الرواية سنداً ومقاومة لمعارضة ما تقدم في دليل الاشتراط - منع الدلالة، إذ الالتفات بالوجه كما هو ظاهر السؤال غير الاستدبار وغير الصلاة إلى غير القبلة كما هو واضح، ولعل عدم كونه قاطعاً للصلاة حكم خاص بالنافلة فلا يلزم بذلك عدم اشتراط القبلة فيها رأساً كما هو المطلوب. وبهذا ظهر منع الاستدلال بقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح الحلبي المروي في التهذيب في باب زيادات كيفية الصلاة: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً»^(٣) الخ وإن قيل في بيان وجه الدلالة أن تقييد الصلاة بالمكتوبة يدل على أن الالتفات في النافلة ولو كان فاحشاً لا يقتضي الإعادة. وإذا ثبت جواز الالتفات الفاحش في أثناء النافلة ثبت جواز إتيان مجموعها معه، لانتفاء الفارق ظاهراً.

ثم إن المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد ما وافق الأصحاب في القول باشتراط الاستقبال في النافلة قال: «فاعلم أن للأصحاب القائلين بوجوب الاستقبال في النافلة اختلافاً، فأوجب ابن أبي عقيل الاستقبال فيها مطلقاً كالفريضة إلا في موضعين حال الحرب، والمسافر يصلي أينما توجهت به دابته، كذا حكى عنه في المختلف^(٤) وجوز الشيخ^(٥) فعلها للراكب والماشي في السفر والحضر، وهو الأصح، لرواية حماد بن عثمان

(١) كشف اللثام ٣: ٣٠٥ والحاكي النجفي في الجواهر ٧: ٥٥٩.

(٢) التهذيب ٢: ٣٢٣/١٧٨.

(٣) مسائل علي بن جعفر: ٢٤٣/٥٧٤.

(٤) المختلف ٢: ٧٣.

(٥) المبسوط ١: ٧٩ - ٨٠.

عن الكاظم عليه السلام ^(١) والحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام ^(٢) انتهى ^(٣) أقول: ما جعله أصح هو الأصح. والكلام في تحقيق المسألة يقع في مقامين:

المقام الأول: في جواز فعلها للراكب وعلى الراحلة اختياراً في سفر أو حضر بلا خلاف فيه في الأول، وعن المعتمر «أن عليه اتفاق علمائنا سواء كان السفر طويلاً أو قصيراً» ^(٤) وحكي نقل الإجماع عن الخلاف ^(٥) والمنتهى ^(٦) والذكرى ^(٧) بل عن الخلاف الإجماع عليه في الثاني أيضاً، ولعلّه لعدم الاعتداد بالمخالف فيه كابن أبي عقيل على ما ظهر من محكي جامع المقاصد ^(٨) عن المختلف ^(٩) لشذوذه، للنصوص المستفيضة الدالة عليه فيهما عموماً وخصوصاً كصحيفة الحلبي «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير والدابة؟ فقال: نعم حيث كان متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» ^(١٠) وعن الكافي أنه رواها لكن بطريق ضعيف لمحمد بن سنان، وفيه «فقال: نعم، حيث ما كنت متوجّهاً، قال: فقلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: لا، ولكن يكبر حيث ما كان متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» ^(١١).

وصحيفة معاوية بن وهب قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان أبي يدعو بالطهور في السفر وهو في محمله فيؤتى بالتور فيه الماء، فيتوضأ ثم يصلي الثماني والوتر في محمله، فإذا نزل صلى الركعتين والصبح» ^(١٢).

وصحيفة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأول عليه السلام «في الرجل يصلي النافلة على دابته في الأمصار قال: لا بأس» ^(١٣).

وحسنة عبدالرحمن بن العجاج عن أبي الحسن عليه السلام «في الرجل يصلي في الأمصار

(١) الوسائل ٤: ٢٣٠/١٠، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٢٩/٥٨٩.

(٢) الوسائل ٤: ٢٣٥/٦، ب ١٦ من أبواب القبلة، المعتمر ٢: ٧٧. (٣) جامع المقاصد ٢: ٦٠.

(٤) المعتمر ٢: ٧٥-٧٦. (٥) الخلاف ١: ٢٩٩ المسألة ٤٥. (٦) المنتهى ٤: ١٨٥.

(٧) الذكرى ٣: ١٩٢. (٨) جامع المقاصد ٢: ٦٠. (٩) المختلف ٢: ٧٣.

(١٠) الوسائل ٤: ٢٢٩/٦-٧، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٢٨/٥٨١.

(١١) الكافي ٣: ٤٤٠/٥.

(١٢) الوسائل ٤: ٢٣١/١١، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣٢/٦٠٤.

(١٣) الوسائل ٤: ٢٣٠/١٠، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٢٩/٥٨٩.

وهو على دابته حيث توجهت به؟ قال: نعم لا بأس»^(١).
 وصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على راحلته؟
 قال: يومئ إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع»^(٢).
 والموتق عن زرعة قال: «سألته عن الصلاة في السفر... إلى أن قال: وليتطوع بالليل
 ماشاء إن كان نازلاً، وإن كان راكباً فليصل على دابته وهو راكب، ولتكن صلاته إيماء،
 وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»^(٣).
 وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن صلاة النافلة
 في السفر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلاً بالكوفة؟
 فقال: إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول له وتخوفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب،
 فنعم، وإلا فإن صلاتك على الأرض أحب إلي»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.
 المقام الثاني: في جواز فعلها للماشي اختياراً في سفر أو حضر، كما عليه جماعة من
 أساطين أصحابنا كالعلامة في المنتهى^(٥) والمحقق الثاني في جامع^(٦) المقاصد وصاحب
 المدارك^(٧) والذخيرة^(٨) وعن الذكرى^(٩) والدروس^(١٠) والمحقق الأردبيلي^(١١) والعلامة في
 التحرير^(١٢) والمختلف^(١٣) بعد نقله عن الشيخ^(١٤) وعن الخلاف^(١٥) الإجماع عليه في السفر،
 وفي المنتهى^(١٦) أيضاً «ذهب إليه علماءنا» من غير تقييد وإطلاقه يتناول السفر والحضر، بل
 لم تقف على مخالف سيما بالنسبة إلى السفر عدى ما عرفت عن محكي المختلف عن
 ابن أبي عقيل الظاهر في المنع عنه ماشياً.

ومستنده من الأخبار في السفر صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

(١) الوسائل ٤: ٣٢٨/١، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣٠/٥٩١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٢/١٥، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٤٤٠/٧.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣١/١٤، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٤٣٩/١.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣١/١١، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣٢/٦٠٥.

(٥) المنتهى ٤: ١٩٢. (٦) جامع المقاصد ٢: ٦٤. (٧) المدارك ٣: ١٤٧.

(٨) الذخيرة: ٢١٥. (٩) الذكرى ٣: ١٩٣. (١٠) الدروس ١: ١٦١.

(١١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦١. (١٢) التحرير ١: ١٩٢. (١٣) المختلف ٢: ٧٣.

(١٤) المبسوط ١: ٧٩ - ٨٠. (١٥) الخلاف ١: ٢٩٨. (١٦) المنتهى ٤: ١٩٢.

عن الصلاة في السفر وأنا أمشي؟ قال: أومئ إيماءً واجعل السجود أخفض من الركوع»^(١). وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يصلي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، فلا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حول وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم مشى»^(٢). والمروي عن الكافي عن حريز عمّن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام «أنه لم يكن يرى بأساً أن يصلي الماشي وهو يمشي ولكن لا يسوق الإبل»^(٣).

وفي الحضر ذيل صحيح يعقوب بن شعيب المتقدم في المقام الأول قلت: «يصلي وهو يمشي؟ قال: نعم يومئ إيماءً وليجعل السجود أخفض من الركوع»^(٤). فإنه بإطلاقه يشمل الماشي في الحضر أيضاً. مضافاً إلى المروي عن المعتمر^(٥) والمختلف^(٦) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن حماد عن الحسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي وهو يمشي تطوعاً؟ قال: نعم»^(٧).

واعتمد عليه المحقق الثاني^(٨) أيضاً كما عن الذكرى^(٩) واعتماد هؤلاء الأعاضم وغيرهم كاف في التعويل عليها من حيث السند، مع أن حماداً من أصحاب الإجماع بل البزنطي أيضاً، فلا يلتفت إلى الحسين بن المختار^(١٠) على تقدير تسليم التأمل في شأنه، مع أنه عن حواشي السيّد الداماد على الكشي «أن الرجل من أعيان الثقات وعيون الآيات»^(١١) وعن الإرشاد «أنه من خاصّة الكاظم عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته»^(١٢) نعم ربّما رمي بالوقف، وهذا - مع أنه لا يمنع من الاعتماد عليه لأنّ الخبر على تقديره يكون من الموثّق - يدفعه ما قيل^(١٣) فيه: من أنّه روى جماعة من الثقات عنه نصّاً على الرضا عليه السلام، وعن العيون عنه قال: «خرج إلينا ألواح من أبي إبراهيم عليه السلام وهو في الحبس

(١) الوسائل ٤: ٣٣٥/٣، ب ١٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٥٨٨/٢٢٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٤/١، ب ١٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٥٨٥/٢٢٩.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٥/٥، ب ١٦ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٩/٤٤١.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٢/١٥، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٧/٤٤٠. (٥) المعتمر ٢: ٧.

(٦) المختلف ٢: ٧٤. (٧) الوسائل ٤: ٣٣٥/٦، ب ١٦ من أبواب القبلة، المعتمر ٢: ٧٧.

(٨) جامع المقاصد ٢: ٦٤. (٩) الذكرى ٣: ١٩٣. (١٠) معجم رجال الحديث ٦: ٨٦.

(١١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣. (١٢) إرشاد المفيد ٢: ٢٤٧. (١٣) إرشاد المفيد ٢: ٢٤٧.

عهدي إلى أكبر ولدي»^(١) فإن فيه شهادة على عدم وقفه هذا.

فروع

الأول: أنه قد ظهر أن عنوان المسألة تتضمن حكيمين:

أحدهما: الرخصة في فعل النافلة في حال الركوب والمشي سراً وحضراً، وثانيهما: الرخصة في فعلها إلى غير القبلة. أما الحكم الأول فلا إشكال فيه في شيء من الصور الأربع فتوى ونصاً، لوضوح الدليل عليه من جهة الأخبار في الجميع، مضافاً إلى الإجماع المنقول في أكثرها. وكذا لا إشكال في الحكم الثاني بالنسبة إلى صورتَي الركوب لوضوح الدليل عليه أيضاً من جهة الأخبار لمكان قوله عليه السلام: «نعم حيث كان متوجّهاً» في صحيحة الحلبي^(٢) وقوله عليه السلام: «نعم - بعد قول الراوي - وهو على دابته حيث توجهت به» في حسنة عبدالرحمن^(٣) وقوله: «لا، ولكن يكبر حيث ما كان متوجّهاً» في رواية الحلبي^(٤) بطريق الكافي.

وأما بالنسبة إلى صورتَي المشي ففيه إشكال، لعدم وضوح دليله حيث لا تعرض في الأخبار المرخصة في النافلة ماشياً للترخيص في ترك الاستقبال صراحة. وربما يتمسك لذلك بإطلاق هذه الأخبار المفيد للعموم من جهة ترك الاستقبال كما تبيّن عليه في جامع المقاصد بعد استدلاله لحكم صورتَي المشي بخبر حسين بن المختار قائلاً: «وتقرّبه ما سبق» مشيراً إلى ما ذكره في تقريب الاستدلال برواية حماد بن عثمان المتقدم في حكم النافلة على الدابة من قوله: «ولم يستفصل عليه السلام عن انحراف الدابة وعدمه فيكون الحكم للعموم»^(٥) ولعله مستند غيره من الأصحاب في هذا الحكم.

ولنا فيه تأمل من ورود الإطلاق سؤالاً وجواباً مورد بيان حكم آخر، وهو الرخصة في فعل النافلة ماشياً، فلم يظهر من تلك الأخبار كون النظر إلى حكم الاستقبال أيضاً، إلا أن يستظهر ذلك من صحيحة معاوية بن عمار لمكان قوله عليه السلام: «يتوجه إلى القبلة ثم يمشي

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٠، ب ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٩/٧، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٤٤٠/٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٨/١، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٤٤٠/٨.

(٥) جامع المقاصد ٢: ٦٤.

(٤) الكافي ٣: ٤٤٠/٥.

ويقراً...» الخ، فإنه مضافاً إلى ما سبق في دليل حكم القبلة في صورتَي الركوب يشعر بكون أخبار الباب مسوقة لإعطاء حكمين سواء نصّ بكليهما أو بأحدهما.

ويؤيده الاعتبار الجاري بملاحظة كون الغالب في الأحوال الأربع يعتبر مراعاة القبلة في تمام الفعل بل تعذرُها في كثير من فروضها إن لم نقل به في أكثرها، وكأنه إليه يشير الاعتبار المذكور في منتهى العلامة من «أنّ التنقل محلّ الترخّص، فأبيحت هذه كغيرها طلباً للمداومة على فعل النافلة، وكثرة التشاغل بالعبادة»^(١).

ويؤيده أيضاً ظهور عدم مخالف في استثناء النافلة في هذه الأحوال عن أصالة اشتراط القبلة فيها إلا ابن أبي عقيل حيث خصّ الاستثناء بحالة الركوب في السفر.

ويمكن التمسك أيضاً بقوله عز وجل: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(٢) بانضمام ما ورد في تفسيرها من أنها نزلت في النافلة في السفر فيشمل حالة المشي أيضاً. ويشكل - مع أنه أخصّ لاختصاصها حينئذٍ بالسفر - بأنّ في غير واحد من الأخبار أيضاً نزولها في النافلة سراً على الراحلة كالمحكّي عن كنز العرفان من قوله: «وعن الباقر والصادق (عليه السلام) أنّ هذه في النافلة سراً حيث توجّهت الراحلة»^(٣) وعن الطبرسي - بعد نقل أنها نزلت في التطوّع على الراحلة حيث توجّهت حال السفر - أن هذا مروي عن أئمتنا (عليهم السلام)^(٤).

إلا أن يقال: بملاحظة ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ غاية ما في النصوص المفسّرة للآية بيان شأن نزول الآية ومورده لا التعرّض لتخصيصها بذلك المورد، فتبقى باعتبار لفظها على عمومها، غاية الأمر أنّه خرج منه الفريضة مطلقاً والنافلة حال الاستقرار مطلقاً، وبقي غيره وهو النافلة حال السير مطلقاً ويندرج فيه ما نحن فيه فتأمّل.

الثاني: أنّ المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة ولو اختياراً بلا إشكال فيه نصّاً وفتوى، بناءً على أنّ المراد من الراحلة في فتاوي الأصحاب ما يعمّ المحمل أيضاً، ويكفي من النصوص صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة، مضافة إلى رواية إبراهيم الكرخي المروية عن الفقيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال له: «إنّي أقدر أن أتوجّه نحو القبلة في

(١) المنتهى ٤: ١٩٢.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٣٢/١٨، ب ١٥ من أبواب القبلة.

(٤) مجمع البيان ١: ٢٢٨.

(٤) كنز العرفان ١: ٩٠.

المحمل، فقال: هذا الضيق، أما لكم في رسول الله أسوة؟^(١) وروى ذلك عن زيادات التهذيب باختلاف يسير حيث قال: قلت له: «إني أقدر على أن أتوجه إلى القبلة في المحمل، فقال: ما هذا الضيق أما لك برسول الله أسوة»^(٢).

وليس في سندها من يتأمل في شأنه إلا إبراهيم الكرخي حيث لم يذكر في الرجال بتوثيق ولا مدح، لكن رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب عنه ربما يشعر بوثاقته ولا سيما رواية الأولين، لما عن شيخ الطائفة في العدة^(٣) من أنهما لا يرويان إلا عن ثقة، وقيل^(٤) في شأنه أيضاً أنه كثير الرواية، وهذا أيضاً من أمارات الوثاقة، مع كون هؤلاء الثلاثة من الجماعة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما ذكره الكشي^(٥) فلا يلتفت إلى من قبلهما، فتكون الرواية في الاعتبار كالصحيح وإن لم تكن صحيحة في الاصطلاح.

الثالث: أن في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها وترك الاستقبال فيها ولو اختياراً اسماً على معنى كون المراد من الراحلة ما يعتما أو حكماً على معنى اتحاد الحكم فيهما إشكال، لبعد احتمال دخولها في الاسم وعدم الوقوف على نص من الأصحاب بحكمها في النوافل عدى المحكي عن الوسيلة من «أنه يجوز له أن يصلي النافلة في السفينة وإن راعى القبلة كان أفضل»^(٦) مع ما احتمل فيه من بنائه على مذهبه في النافلة من عدم اشتراط الاستقبال فيها مطلقاً.

نعم، لا يبعد دعوى الاتحاد في الحكم بل هو الأظهر، من جهة أن المستفاد من إشارات النصوص المرخصة في فعل النوافل إلى غير القبلة للراكب والماشي، وإشعاراتها كون نظر الشارع إلى توسعة الأمر للمكلف ورفع الضيق عنه في فعل النوافل حالة السير سراً وحضراً ركوباً ومشياً، وإن شئت لاحظ ما تقدّم في رواية الكرخي من قوله ﷺ: «ما هذا الضيق» مع صحيحة علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن ﷺ اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله ﷺ في ركعتي الفجر في السفر،

(١) الوسائل ٤: ٣٢٩/٢، ب ١٥ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٨٥/١٢٩٥.

(٢) عدة الأصول ١: ٣٨٦.

(٣) التهذيب ٣: ٥٨٦/٢٢٩.

(٤) الوسيلة: ١١٥.

(٥) رجال الكشي: ٥٥٩.

(٦) رجال النجاشي ١: ٩٧ الرقم ٢٤.

فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأتقدي بك في ذلك؟ فوقّع عليه: موسّع عليك بأية عملت^(١) فيكون ذلك هو المناط ويجري في السفينة أيضاً.

ومع هذا يدلّ عليه أيضاً صحيحة زرارة «أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يصلّي النوافل في السفينة؟ قال: يصلّي نحو رأسها»^(٢) فإنّ إطلاقه باعتبار ترك الاستفصال يتناول ما لو تمكّن من استقبال القبلة.

وبعضها المرويّ عن تفسير محمّد بن مسعود العياشي عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في السفر في السفينة والمحمل سواء؟ قال: النافلة كلّها سواء، تومئ إيماءً أينما توجّهت دابّتك وسفينتك، والفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلّا من خوف، فإن خفت أو مات، وأمّا السفينة فصلّ فيها قائماً وتوخّ القبلة بجهدك، فإنّ نوحاً عليه السلام قد صلّى الفريضة فيها قائماً متوجّهاً إلى القبلة وهي مطبقة عليهم، قال: قلت: وما كان علمه بالقبلة فيتوجّهها وهي مطبقة عليهم؟ قال: كان جبرئيل عليه السلام يقومه نحوها، قال: قلت: فأتوجّه نحوها في كلّ تكبيرة؟ قال: أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة الله أكبر، ثمّ قال: كلّ ذلك قبلة للمتنفّل: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(٣)»^(٤).

ومضّر سليمان بن خالد «يصلّي النافلة وهو مستقبل صدر السفينة إذا كبّر، ثمّ لا يضره حيث دارت»^(٥).

ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا...» الخ كما نبّه في ذيل رواية زرارة. ويجوز أن يكون عدم تعرّض أكثر الأصحاب لها في النوافل مع تعرّضهم لحكم الفريضة فيها على ما ستعرفه وضوح الحكم في النوافل فيها من جهة بنائهم على لحوقها بالراحلة واتّعادهما في الحكم هذا.

لكنّ الأحوط مراعاة القبلة فيها مهما أمكن من غير مشقّة، ولو ترك هذا الاحتياط فالأحوط مراعاة استقبال صدر السفينة لاحتمال الشرطيّة من الصحيحة المذكورة، ولو ترك

(١) الوسائل ٤: ٣٣٠/٨، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٥٨٣/٢٢٨.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٠/٢، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٣٢٦/٢٩٢.

(٣) البقرة: ١١٥.

(٤) الوسائل ٤: ٣٢٤/١٧، ب ١٣ من أبواب القبلة، تفسير العياشي ١: ٨١/٥٦.

(٥) الوسائل ٥: ٥٠٦/١٠، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ٤/١٧١.

هذا الاحتياط أيضاً فالأحوط مراعاة استقبال الصدر، لاحتمال الشرطية من المضمة المذكورة.

الرابع: لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام عملاً بإطلاق الآية والأخبار المتقدمة، مضافاً إلى صحيحة صفوان الجمال قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي صلاة الليل بالنهار على راحلته حيث توجهت به»^(١). وصحيحة سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث قال: «إنما فرض الله على المسافر ركعتين لا قبلهما ولا بعدهما شيء إلا صلاة الليل على بعيرك حيث توجه بك»^(٢) المعتضد بما في رواية العياشي المتقدمة من قوله: «فأتوجه نحوها في كل تكبيرة؟ قال: أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبر على غير القبلة...» الخ. وقوله عليه السلام: «لا، ولكن تكبر حيث ما كنت متوجّهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قول الراوي: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟»^(٣) في رواية الحلبي بطريق الكافي.

خلافاً لابن إدريس^(٤) فقطع بوجوبه بالتكبير، ونقله عن جماعة من الأصحاب إلا من شدّ، وربما نسب^(٥) هذا إليه وإلى الاقتصاد^(٦) والمصباح^(٧) ومختصره^(٨) والجامع^(٩) وابن فهد^(١٠) في خصوص الراكب، كما قد ينسب أيضاً في الراكب والماشي معاً إلى ظاهر المبسوط^(١١) والجامع^(١٢).

ويشهد له في الراكب صحيحة عبدالرحمن بن أبي نجران قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل؟ قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة، ثم كبر وصلّ حيث ذهب بك بعيرك»^(١٣) كما يشهد له في الماشي ما تقدّم في صحيحة معاوية ابن عمار من قوله عليه السلام: «يتوجه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ...»^(١٤) الخ، وهما لعدم نهوضهما

(١) الوسائل ٤: ٣/٩٢، ب ٢٦ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤١/١٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣/٨٤، ب ٢٣ من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب ٢: ٤٣/١٦.

(٣) الوسائل ٤: ٧/٣٣٠، ب ١٥ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٥/٤٤٠.

(٤) السرائر ١: ٣٣٦. (٥) الناسب هو النجفي في الجواهر ٨: ١٨. (٦) الاقتصاد: ٢٥٧.

(٧) المصباح: ٢٥. (٨) مختصر المصباح (مخطوط): ٥٠.

(٩) الجامع للشرائع: ٦٤. (١٠) لم نثر عليه.

(١١) المبسوط ١: ٧٩. (١٢) الجامع للشرائع: ٦٤.

(١٣) الوسائل ٤: ١٣/٣٣١، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٦٠٦/٢٣٣.

(١٤) الوسائل ٤: ١/٣٣٤، ب ١٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٥٨٥/٢٢٩.

لتقييد ما مرّ بإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما محمولان على الاستحباب. هذا مع تعذر الوجوب الشرعي، والحمل على الوجوب الشرطي ليس بأولى من الحمل على الندب لاشتراكهما في المجازية بل ربّما يتعيّن الثاني لكونه أشيع وأقرب. وممّا يوهن احتمال الوجوب والشرطيّة ما في صحيحة ابن عمّار من قوله ﷺ: «حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثمّ مشى»^(١) لعدم قائل من الأصحاب بهما في الركوع والسجود، وإنّما ذكر^(٢) ذلك قولاً للشافعي فلا بدّ من حمله على الندب مع احتماله التقيّة.

الخامس: أنّ المحقّق في الشرائع^(٣) حكم بالكراهة المتأكّدة في النافلة على الراحلة في الحضر، ولم تقف على موافق له في ذلك، وكأنّ مراده بالكراهة كونه أقلّ ثواباً كما هو الأصل في كراهة العبادات، وعليه فيرجع ذلك إلى ما قطع به جماعة^(٤) من كون النافلة على الأرض مع الاستقرار في الحضر أفضل منها على الراحلة، ومستنده ما تقدّم في رواية عبدالرحمن بن الحجاج في الصحيح من قوله ﷺ: «وإلاّ فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إليّ»^(٥). ويظهر من المدارك^(٦) كونه أفضل في الحضر والسفر معاً.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

(١) الوسائل ٤: ١/٣٣٤، ب ١٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٥٨٥/٢٢٩.

(٢) المنتهى ٤: ١٨٧، المجموع ٣: ٢٣٧، الأمّ ١: ٩٧.

(٣) الشرائع ١: ٦٧.

(٤) كالمحقّق في الشرائع ١: ٦٧ والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٤٩ والعلامة في المنتهى ٤: ١٨٨.

(٥) الوسائل ٤: ١٢/٣٣١، ب ١٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٦٠٥/٢٣٢.

(٦) المدارك ٣: ١٤٩.

يشوع

لا يجوز أن يصلي شيئاً من الفرائض على الراحلة إلا في حال الضرورة، وحينئذ فإن أمكنه استقبال القبلة في تمام الصلاة وجب ذلك، وإن لم يمكنه وجب استقبالها بما أمكن من صلاته، وإن لم يمكنه إلا الاستقبال بتكبير الإحرام وجب ذلك، وإن لم يمكنه ذلك أيضاً سقط عنه فرض الاستقبال وأجزأته الصلاة إلى حيث توجهت به راحلته، فهنا مسائل:

المسألة الأولى: أنه لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً إذا أدى إلى عدم استيفاء جميع أفعال الصلاة وشروطها بلا خلاف كما في التذكرة^(١) بل إجماعاً كما في الذكرى^(٢) بل بإجماع المسلمين كما في كلام بعض مشايخنا^(٣) وفي معناه ما في المعتبر^(٤) «من أنه مذهب العلماء كافة» وما في المنتهى^(٥) «من أنه ذهب إليه كل من يحفظ عنه العلم».

والأصل فيه بعد الإجماع بقسميه المستفيض من الروايات، ففي الصحيح عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، وتجزئه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومئ في النافلة إيماءً»^(٦) وفي خبر عبدالله بن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيصلي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ فقال: لا، إلا من ضرورة»^(٧).

وقد وصفه في المدارك^(٨) «بالموثق» مع أن في طريقه أحمد بن هلال وهو من الضعفاء، وقال العلامة في الخلاصة^(٩): «أنه ورد فيه ذم كثير من سيدنا أبي محمد الحسن

(١) التذكرة ٣: ١٦. (٢) الذكرى ٣: ١٨٨. (٣) الجواهر ٨: ٣.

(٤) المعتبر ٢: ٧٥. (٥) المنتهى ٤: ١٨٣.

(٦) الوسائل ٤: ٣٢٥، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٣٠٨/٩٥٢.

(٧) الوسائل ٤: ٣٢٦، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٣٠٨/٩٥٤.

(٨) المدارك ٣: ١٣٩. (٩) خلاصة الأقوال: ٣٢٠.

العسكري... إلى أن قال: وعندي روايته غير مقبولة» إلى غير ذلك مما قيل في شأنه، وهو أعرف بما قال، وكأنه خلط من سند خبر آخر عن عبدالله بن سنان بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تصل شيئاً من المفروض ركباً»^(١).

ثم إنه لا فرق في إطلاق فتاوي الأصحاب في الفريضة بين اليومية وغيرها من الفرائض الواجبة بحسب أصل الشرع كما هو المصرح به في كلام جمع من أساطين^(٢) الطائفة، ويساعد عليه أيضاً إطلاق معاهد الإجماعات المنقولة، وفي كلام غير واحد^(٣) دعوى مساعدة إطلاق الروايات عليه أيضاً، وللتأمل فيه مجال واسع لقوة احتمال انصراف إطلاق الفريضة فيها إلى الفرد المعهود الشائع الحاضر في الأذهان وهو اليومية.

نعم، لو ادّعي العموم من «شيء» في الموثقة باعتبار كونه نكرة في سياق النفي كما في كلام بعضهم فليس بذلك البعيد، إلا أنه أيضاً لا يخلو عن تأمل لمكان تقييده في الخبر «بالمفروض» الذي يجري فيه احتمال الانصراف أيضاً، إلا أن يدعى الفرق في ذلك بين لفظي «الفريضة» و«المفروض» بتسليم الانصراف في الأول وبمنع في الثاني، وليس ببعيد ظاهراً.

وربما يستظهر عموم الفريضة من مقابلة النافلة لها في خبر منصور بن حازم قال: «سأله أحمد بن النعمان فقال: أصلي في محلي وأنا مريض؟ قال: فقال: أما النافلة فنعم، وأما الفريضة فلا»^(٤) وهذا إنما يتجه على تقدير إطلاق النافلة لغير الرواتب ولعلّه موضع لا يمكن دعوى انصرافها إلى الرواتب هذا، ولكن الظاهر عدم الحاجة إلى تجشّم هذه الدعاوي في إثبات عموم الحكم، لكفاية إطلاق الإجماعات المعتضد بظهور الإجماع على عدم الفرق في ذلك.

وإنما المعضل إثبات عموم الحكم لما يجب لعارض كالمندورة، فإن فيه إشكالاً وإن ذهب جماعة إلى العموم كالعلامة في التذكرة^(٥) والتحرير^(٦) والشهيد في الذكرى^(٧)

(١) الوسائل ٤: ٣٢٦/٧، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣١/٥٩٩.

(٢) كما في المدارك ٣: ١٣٩ والذكرى ٣: ١٨٨ والتحرير ١: ١٩٢ والمبسوط ١: ٨٠.

(٣) كما في المدارك ٣: ١٣٩ والرياض ٣: ٢٨٧.

(٤) الوسائل ٤: ٣٢٧/٩٠، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٣٠٨/٩٥٣.

(٥) التذكرة ٣: ١٦. (٦) التحرير ١: ١٩٢. (٧) الذكرى ٣: ١٨٨.

وبعض^(١) من تأخر عنهما وعزي إلى الشيخ في المبسوط^(٢) بل في الذكرى «سواء نذرها راكباً أو مستقراً على الأرض قال: لأنها بالنذر أعطيت حكم الواجب»^(٣) قال في التذكرة: «ولا تصلي المنذورة على الراحلة لأنها فرض عندنا وللشافعي وجهان مبنيان على أن المنذور يسلك بها مسلك الواجبات أو يحمل على أقل ما يتقرب به، وعن أبي حنيفة أن الصلاة التي نذرها على وجه الأرض لا تؤدي على الراحلة، والتي نذرها وهو راكب تؤدي عليها»^(٤) انتهى.

ومنشأ الإشكال عدم وضوح دليل عليه يعتمد عليه، إذ غاية ما ذكر من الدليل عليه إطلاق الفريضة في النص والفتوى ومعقد الإجماع وقد يوجه الاستدلال بإطلاق النص بوجهين، أحدهما: من جهة ترك الاستفصال في المفروض الواقع في السؤال في خبر عبدالله بن سنان بين كونه مندوراً وغيره، فيفيد شمول الحكم لهما، والثاني: من جهة النكرة المنفية في الموثق المفيدة للعموم بل في الخبر الأول أيضاً، لأن تقدير قوله ﷺ: «لا» في الجواب «لا يصلي شيئاً من المفروض».

ويخذه - بعد الإغماض عن ضعف سند هذا الخبر - منع الإطلاق لمكان الانصراف إما إلى اليومية بالخصوص أو إلى مطلق ما وجب بالأصل، فلا يدخل الواجب لعارض في ذلك الإطلاق جزماً، ويمكن دعوى الانصراف على الوجه الثاني في معقد الإجماع أيضاً.

ومقابلة النافلة للفريضة في خبر منصور بن حازم أيضاً مع ضعف سنده وكونه مضراً غير مجدية في إثبات العموم بالقياس إلى ما نحن فيه، لما تبيننا عليه من ظهور النافلة في الراتبة، ولذا مال جماعة من متأخري المتأخرين منهم صاحب المدارك وتبعه صاحب الذخيرة^(٥) إلى منع جريان حكم الفريضة هاهنا في المنذورة. قال في المدارك: ويمكن القول بالفرق واختصاص الحكم بما وجب الأصل خصوصاً مع وقوع النذر على تلك الكيفية، عملاً بمقتضى الأصل وعموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر، ويؤيده رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى ﷺ قال: «سألت عن رجل جعل لله عليه أن يصلي كذا وكذا، هل يجزئه أن يصلي ذلك على دابته وهو مسافر؟ قال: نعم»^(٦) وفي الطريق محمد بن أحمد

(١) كما في المدارك ٣: ١٣٩. (٢) المبسوط ١: ٨٠. (٣) الذكرى ٣: ١٨٨.

(٤) التذكرة ٣: ١٦. (٥) الذخيرة: ٢١٥.

(٦) الوسائل ٤: ٢٢٦، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣١/٥٩٦.

العلوي ولم يثبت توثيقه^(١) انتهى.

أقول: ويساعد عليه استصحاب الحالة السابقة على النذر بالقياس إلى الصلاة والمكلف معاً، نظراً إلى أن عروض الوجوب لها بسبب النذر لا يوجب تبدل موضوع المستصحب، ضرورة عدم دخول الوجوب العارض في قيود معروضة. فالقول بجواز المنذورة على الراحلة لا يخلو عن قوة، وإن كان الأحوط فعلها على الأرض خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع، وتحصيلاً ليقين البراءة.

وأما الفرائض التي عرضها وصف الاستصحاب كالفريضة المعادة لتدارك فضيلة الجماعة أو في مواضع الاحتياط فقد ذكر لإلحاقها بالفريضة أو النافلة وجهان، إلا أن أقواهما الأول استصحاباً للحالة السابقة على عروض الوصف، ولا سيما أن صدق الإعادة والاحتياط لا يتأتى إلا بمراعاة الكيفية المعتبرة في الأصل والمحتاط فيه، هذا كله فيما لو استلزم فعل الفريضة على الراحلة عدم إمكان استيفاء جميع ما اعتبر فيها من الأفعال والشروط على معنى استلزامه الفوات والخلل في البعض. فأما إذا لم يستلزم ذلك بأن يتمكن من استيفاء جميع الأفعال والشروط من غير تفاوت فيه بين فعلها على الراحلة أو على الأرض، ففيه قولان: المنع كما هو خيرة الشرائع^(٢) والذكرى^(٣) والدروس^(٤) وعن التحرير^(٥) والمسالك^(٦) وجامع المقاصد^(٧) وفي المدارك^(٨) «هذا هو المشهور بين الأصحاب» وعن مجمع البرهان «يكاد أن لا يكون فيه خلاف»^(٩).

والجواز كما اختاره في المدارك^(١٠) وعزي إلى نهاية^(١١) العلامة. واستشكل في التذكرة^(١٢) كما عن القواعد^(١٣) أيضاً. وفي الأولى أنه ينشأ من الإتيان بالمأمور به فيخرج عن العهدة والمنع للاختلال متنف لا انتفاء سببه، ومن عموم النهي على الراحلة، وعن المانعين كما في المدارك الاحتجاج بصحيفة عبدالرحمن بن أبي عبدالله المتقدمة^(١٤) وعن الشهيد الثاني في وجه الاستدلال بها «أنها عامة ووجه عمومها الاستثناء المذكور»^(١٥).

- | | | |
|------------------------------|-----------------------------------|----------------------------------|
| (١) المدارك ٣: ١٣٩. | (٢) الشرائع ١: ١٨٩. | (٣) الذكرى ٣: ١٨٩. |
| (٤) الدروس ١: ١٦١. | (٥) التحرير ١: ١٩٢. | (٦) المسالك ١: ١٥٩. |
| (٧) جامع المقاصد ٢: ٦١ - ٦٢. | (٨) المدارك ٣: ١٤٢. | (٩) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٣. |
| (١٠) المدارك ٣: ١٤٣. | (١١) نهاية الأحكام ١: ٤٠٤. | (١٢) التذكرة ٣: ١٦٦. |
| (١٣) القواعد ١: ٢٥٢. | (١٤) تقدمت في الصفحة ٣٤٩ الرقم ٦. | (١٥) المسالك ١: ١٥٩. |

واعترضه في المدارك بأن هذا العموم إنما هو في الفاعل خاصة، وأمّا الدابة فمطلقة، ولا يبعد حملها على ما هو الغالب، أعني الذي لا يتمكن عليها من استيفاء الأفعال، ثم قال: واحتج عليه فخر المحققين^(١) أيضاً بقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾^(٢) قال: والمراد بالمحافظة عليها المداومة وحفظها من المفسدات والمبطلات، وإنّما يتحقق ذلك في مكان اتخذ للقرار عادة، فإنّ غيره كظهر الدابة في معرض الزوال، وبقوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً»^(٣) أي مصلى، فلا تصحّ إلا فيما في معناها، وإنّما عُدّناه إليه بالإجماع وغيره لم يثبت، ثم قال: وضعف الاستدلاليين واضح، انتهى^(٤).

واستدلّ عليه في الذكرى بما ملخصه «أنّ صحّة هذه الصلاة لا بدّ وأن يستند إلى مقتضى ولا مقتضي لها إلا إطلاق الأمر بالصلاة، ويدفعه الانصراف إلى القرار المعهود، وهو ما كان على الأرض وما في معناها، كالزورق المشدود على الساحل، لأنّه بمثابة السرير والماء بمثابة الأرض وتحركه سفلأ وصعداً كتعزّك السرير على وجه الأرض وليست الدابة للقرار عليها»^(٥).

ويرد على الأوّل: أنّ العموم المشار إليه غير مجد في المقام إذ العموم المطلوب هو عموم الصلاة على الدابة لصورتها استيفاء واجبات الصلاة وشروطها وعدم استيفائها، ولا يكون ذلك إلا من جهة إطلاق قوله ﷺ: «لا يصلي على الدابة» ويدفعه الانصراف إلى ما لا يمكن استيفاء الواجبات والشروط ولا أقلّ من الاستقبال والاستقرار بل لا أقلّ من الاستقرار، لغلبة وقوعه في الخارج ومعهوديته في الأذهان فلا يدخل فيه مفروض المسألة. وعلى الثاني: منع كون المراد من المحافظة على الصلوات حفظها عن المفسدات لو أريد بها القواطع، بل المراد بها - على ما يظهر من الروايات المستفيضة القريبة من التواتر - المحافظة على مواقيتهنّ بإتيانها فيها.

ولو سلّم عدم الاختصاص بذلك فالمراد بها المحافظة على واجباتها وأركانها وشروطها بعدم تعمّد الإخلال بها.

ولو سلّم شمولها للمفسدات أيضاً فهي ظاهرة في المحافظة عليها عن المفسدات

(٢) البقرة: ٢٣٩.

(١) إيضاح الفوائد ١: ٧٩.

(٣) الوسائل ٥: ٣٤٥/٨ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٣٥/٩٢٦.

(٥) الذكرى ٣: ١٩٠.

(٤) المدارك ٣: ١٤٢ - ١٤٣.

الاختيارية، وزوال الاستقرار هنا لو اتفق فإنما يحصل من غير اختيار بواسطة حركة الدابة، مع أننا نفرض المسألة فيما لو قطع أو اطمأن بعدم اتفاق حركة لها، وحينئذ فلو اتفقت في الأثناء أوجبت البطلان الموجب للإعادة، لا المنع من الشروع فيها ابتداءً، بل لو فرض كونه ظاهراً بعدم تحركها إلى الفراغ فلا مانع من الشروع أيضاً، كما في صورة الظن بالسلامة عند الإتيان بالصلاة في أول الوقت، وكما في صورة الظن بعدم طروء المفسد أو القاطع كما في حق الغالب.

وتوهم عدم حصول نية التقرب مع احتمال طروء الفساد أو فوات الشرط، يدفعه النقض بصورة الظن بالسلامة أولاً، وبأن نية التقرب لا معنى لها إلا قصد امتثال الأمر بالصلاة وهو ممكن الحصول بضرورة من الوجدان، واحتمال طروء المفسد يوجب احتمال طروء الفساد لا كون الداعي إلى الشروع في العمل غير الامتثال.

وعلى الثالث: منع كون المراد بالمسجد في الرواية هو المصلى لظهوره في محل السجود، كيف والرواية وردت في مقام الامتنان ولا يتم ذلك بإرادة المصلى، لكون مكان صلاة جميع الأنبياء هو الأرض.

وعلى الرابع: منع انصراف إطلاق الأمر بالصلاة إلى القرار المصلي، كيف والقرار لا يدخل في الذهن عند إطلاقات الصلاة أصلاً حتى يدعى فيه الانصراف.

فتحقيق المقام أن الصلاة على الراحلة مع استيفاء جميع الواجبات تتصور من وجوه:

الأول: أن يأتي بها على الدابة على وجه يتحرك فيها بنفسه، من دون استناده إلى حركة الدابة.

الثاني: أن يأتي بها على وجه يتحرك بواسطة حركة الدابة.

الثالث: أن يأتي بها من دون تحرك ولكن مع سير الدابة.

الرابع: أن يأتي بها كذلك ولكن مع وقوف الدابة.

الخامس: أن يأتي بها كذلك ولكن مع وقوع الدابة على الأرض كالبعير المعقول وما أشبهه.

وذكر الأولين في وجوه محل البحث مسامحة لاستيفاء الصور، وإلا فهما مندرجان فيما

تقدم مما استلزم عدم استيفاء جميع الواجبات والشروط لفوات الاستقرار الذي هو من المشروط فيهما، فلا إشكال حينئذ في بطلان الصلاة فيهما.

وأما الثلاث الباقية فلا نرى وجهاً للمنع فيها ولا سيما الأخيرين، لأن وجه المنع إما

توهم فقد مقتضي للصحة، فيدفعه كفاية إطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للإجزاء عند الإتيان بها على وجهه، كما هو مفروض المسألة.

أو توهم وجود المانع وهو وقوع الخلل في بعض ما اعتبر فيها، ويدفعه الخروج عن الفرض، لأن الكلام فيما لم يستلزم ذلك أصلاً.

أو توهم وجوده وهو كون عدم كون الصلاة على الراحلة بنفسه من شروط الصحة، ويدفعه المنع لعدم دليل عليه مع عدم قائل به من المانعين فالأصل يقتضي العدم.

أو توهم وجود الدليل على المنع، ويدفعه المنع أيضاً لما عرفت من انحصار مستند المانعين في الوجوه المذكورة التي قد ظهر ما في الجميع.

فالقول بالجواز حينئذ لا يخلو عن قوة لوجود المقتضي وفقد المانع، لكن الأحوط هو الترك خصوصاً في الصورة الأولى من الصور لإمكان دعوى ظهور الأدلة وإطلاقات أوامر الصلاة في إيقاعها في مكان واحد على معنى اتحاد المجلس فيها وفعلها على الراحلة السائرة يوجب فوات ذلك.

وبما ذكر ظهر الحكم في الأرجوحة المعلقة بالحيال، فإن جواز الصلاة عليها موقوف على عدم تحرك المصلي ولو بحركة الأرجوحة، ولعلها المراد من الرف المعلق بين نخلتين في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين؟ قال: إن كان مستوياً يقدر على الصلاة عليه فلا بأس»^(١) ولذا استشهد بها للجواز في المدارك^(٢) ولكن ينبغي تقييدها بما لم يستلزم الحركة المفوتة للاستقرار.

المسألة الثانية: أنه يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة والاضطرار إجماعاً كما نقله غير واحد^(٣) وفي المعتبر «وهو مذهب علمائنا»^(٤) للنصوص المستفيضة: منها: ما تقدم في صحيحة عبدالرحمن^(٥) بن أبي عبدالله من استثناء المريض، وما في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة من قوله عليه السلام: «لا إلا من ضرورة»^(٦).

(١) الوسائل ٥: ١٧٨/١، ب ٣٥ من أبواب مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٧٣/١٥٥٣.

(٢) المدارك ٣: ١٤٣. (٣) كما في الخلاف ١: ٢٠٠ المسألة ٤٧، والمنتهى ٤: ١٨٤.

(٤) المعتبر ٢: ٧٥. (٥) تقدمت في الصفحة ٣٤٩ الرقم ٦. (٦) تقدمت في الصفحة ٣٣٨ الرقم ٦.

وصحيفة جميل بن درّاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلى رسول الله ﷺ الفريضة في المحمل يوم وحل ومطر»^(١).

وصحيفة الحميري قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: روى جعلني الله فداك مواليك عن آبائك أن رسول الله ﷺ صلى الفريضة على راحلته في يوم مطر، ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا والأرض مبتلة والمطر يؤذي، فهل يجوز لنا يا سيدي أن نصلي في هذه الحال في محاملنا أو على دوابنا الفريضة إن شاء الله؟ فوقّع عليه السلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة»^(٢).
وصحيفة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الذي يخاف اللصوص والسبع يصلي صلاة الموافقة إيماءً على دابته. ثم قال: ويجعل السجود أخفض من الركوع، ولا يدور إلى القبلة، ولكن أينما دارت دابته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجّه»^(٣).

وصحيفة أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام إن كنت في أرض مخافة فخشيت لصاً أو سبعاً فصلّ الفريضة وأنت على دابتك»^(٤).

ورواية مندل بن عليّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلى رسول الله ﷺ على راحلته الفريضة في يوم مطير»^(٥).

ورواية محمد بن عذافر في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يكون في وقت الفريضة لا يمكنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر والوحل، أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل؟ قال: نعم هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً، وكلّ ما كان من ذلك فالله أولى بالعدول يقول الله عز وجل: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾»^(٦)^(٧).

والمروي عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب

(١) الوسائل ٤: ٣٢٧، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣٢/٦٠٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٦/٥، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣١/٦٠٠.

(٣) الوسائل ٨: ٤٤١/٨، ب ٣ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الفقيه ١: ٢٩٥/١٣٤٨.

(٤) الوسائل ٨: ٤٤٢/١٠، ب ٣ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، التهذيب ٣: ١٧٢/٣٨١.

(٥) الوسائل ٤: ٣٢٧/٨، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣١/٥٩٩.

(٦) القيامة: ١٤.

(٧) الوسائل ٤: ٣٢٥/٢، ب ١٤ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٣٢/٦٠٣.

الزمان ﷺ «أنه كتب إليه يسأله عن رجل يكون في مخمله والثلج كثير بقامة رجل، فيتخوف إن نزل الغوص فيه، وربما يسقط الثلج وهو على تلك الحال، ولا يستوي له أن يلبّد شيئاً منه لكثرتة وتهافتة، هل يجوز أن يصلي في المحمل الفريضة؟ فقد فعلنا ذلك أياماً، فهل علينا فيه إعادة أم لا؟ فأجاب: لا بأس به عند الضرورة والشدة»^(١).

وقضية مجموع روايات الباب أن يكون المراد من الضرورة أعمّ ممّا يتضرّر به في ماله أو نفسه أو عضوه، ومنه البرودة المفرطة التي تؤدي إلى هلاك النفس أو ضرر العضو، ومنه الانقطاع عن الرقعة المستتبع لإصابة لصّ أو سبع أو نحو ذلك. ويعتبر في هذا القسم خوف التضرّر ولا يكفي فيه احتماله من غير خوف، والمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة لمرض أو مطر أو ماء أو وحل أو ثلج أو برودة أو نحو ذلك. ويعتبر فيه تحقق سببه ولا يكفي احتمال تحققه، ولا المشقة اليسيرة التي يتحملها العقلاء عادة اقتصاراً في الجميع على القدر المتيقّن من مورد النصّ والإجماع في الحكم المخالف للأصل، مضافاً إلى وصف الضرورة في غير واحد من الروايات بالشدة، وعطف الشدة في بعضها على الضرورة هذا.

المسألة الثالثة: في أنه يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤداة على الراحلة لداعي الضرورة المسوغة بما يمكنه، فإن أمكنه في جميع الصلاة فبالجميع وإلا فبما أمكنه ولو كان هو تكبيرة الإحرام، حتّى أنه لو انحرفت الدابة عن القبلة وجب صرفها إليها مع الإمكان فلو تركه بطلت صلاته، كما أنها تبطل لو صرفها عن القبلة إلى غيرها، وفاقاً للفاضلين^(٢) ومن تأخّر عنهما^(٣) ولعله ممّا لا خلاف فيه في الجملة بل مطلقاً كما أوماً إليه في الجواهر^(٤) وربما يظهر من العلامة في المنتهى الإجماع عليه قائلاً: «لو اضطرّ إلى صلاة الفريضة على الراحلة صلى عليها واستقبل القبلة بما يمكنه ذهب إليه علماؤنا أجمع»^(٥). بناءً على رجوعه إلى الحكمين معاً كما هو الظاهر لا على اختصاصه بأولهما كما هو محتمل.

وكيف كان فلا إشكال في هذا الحكم مع إمكان الاستقبال بالجميع لوضوح دليله وهو

(١) الوسائل ٤: ٣٢٧/١١، ب ١٤ من أبواب القبلة، الاحتجاج: ٤٨٨.

(٢) العلامة في القواعد ١: ٢٥٣، وفخر المحقّقين في إيضاح الفوائد ١: ٨٠.

(٣) كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٦٦، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣٤: ١٥٩، والشهيد

الثاني في المسالك ١: ١٥٨. (٤) الجواهر ٧: ٦٧٩. (٥) المنتهى ٤: ١٨٤.

جميع ما دلّ على وجوب الاستقبال في الفرائض من الأدلة المتقدمة كتاباً وسنة.

ويكفي من الأول عموم قوله تعالى: «وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره»^(١) ومن الثاني عموم قوله ﷺ: «لا صلاة إلا إلى القبلة» ولا يعارضها قوله تعالى: «فأينما تولوا فثم وجه الله»^(٢) لما تقدّم من اختصاصه بالنوافل، ولا ينافيه أيضاً إطلاق الأخبار المتقدمة المرخصة في فعل الفريضة على الراحلة مع الضرورة، لمنع الإطلاق المتوهم باعتبار عدم كونها مسوقة لبيان حكمها من حيث الاستقبال، بل هي مسوقة لبيان حكمها من حيث فعلها على الراحلة مع السكوت عن الاستقبال فيها بإثبات ونفي، فيرجع لمعرفة حكمها من حيث الاستقبال إلى عمومات وجوبه في الفرائض كما عرفت.

نعم في بعض الأخبار ما ربما يوهّم سقوط الاستقبال هنا مطلقاً إلا بتكبيره الإحرام، كما في صحيحة زرارة المتقدمة من قوله ﷺ: «ولا يدور إلى القبلة، ولكن أينما دارت دابته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجّه»^(٣) ويدفعه: أن المورد بمقتضى صلاة الموافقة ما تعذر فيه الاستقبال بجميع الصلاة، فإن الموافقة على ما عن القاموس مفاعلة من الوقوف وهو «أن تقف معه ويقف هو معك في الخصومة والحرب»^(٤) وإنما يكون كذلك إذا توجه إليه اللصّ أو السبع فيقف هو معه لحفظ نفسه مثلاً ويقف اللصّ أو السبع للظفر به، وحينئذٍ فلا بد وأن يتبع في صلاته دابته أينما دارت مراعاةً لمصلحة الموافقة ومعه يتعذر مراعاة الاستقبال بجميع الصلاة.

مع أنه قد يقال: إن الغالب في خائف اللصّ والسبع الذي صلاته صلاة الموافقة عدم التمكن من أن يدور إلى القبلة كلما انحرفت دابته، مع أنها لا تتحرك إلى جهة إلا وهو محتاج إليه غالباً، نعم ربما يتيسر له ذلك في أول الصلاة فيستقبل حينئذٍ ويبقى مستمراً إلى حال عدم التمكن، كما أنه لا إشكال أيضاً فيه بالقياس إلى ما لو لم يتمكن من الاستقبال إلا بتكبيره الإحرام عملاً بظاهر هذه الصحيحة حسبما بيناه.

نعم يبقى الإشكال فيه بالقياس إلى ما هو واسطة بين الصورتين، وهو ما لو تمكن من الاستقبال بما عدى التكبير أيضاً من أفعال الصلاة غير الجميع، لعدم وضوح دلالة عليه من

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٣٥٦ الرقم ٣.

(٤) القاموس المحيط ٣: ٢٠٦ (وقف).

أخبار الباب، ولعلّه لذا اقتصر العلامة في محكي الإرشاد كما عن القواعد^(١) أيضاً على الصورتين الأوليين قائلاً في الأول: «والمضطرّ على الراحلة يستقبل القبلة بجميع صلاته إن تمكّن وإلا فبالتكبير»^(٢) لكنّه في غير هذين الكتابين^(٣) كالمحقق^(٤) وغيره من المتأخّرين^(٥) ومتأخّريهم^(٦) اعتبر الواسطة أيضاً، والمعهود فيما بينهم الاحتجاج له بعموم قوله تعالى: «فولّوا وجوهكم شطره»^(٧) وكأنّ وجهه أنّ الآية بظاهرها وإن دلّت على اشتراط القبلة بجميع الصلاة، إلّا أنّ المستفاد من أدلّة الشروط أنّ شرط الكلّ شرط لكلّ جزء من أجزائه، كما هو قضيّة اعتبار المقارنة للعمل من أوله إلى الفراغ منه.

وحينئذٍ فأقصى ما لزم من دليل عدم إمكان الاستقبال هو كونه مغتفراً فيما لا يمكن الاستقبال به من أفعال الصلاة، وبقي في غيره ممّا يمكن به الاستقبال على مقتضى دليل الاشتراط. ومن ذلك أمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً لأنّ هذا البعض ممّا وجب بالوجوب الشرطي استقبال القبلة به حال التمكن من الاستقبال بالجميع وإذا طرأ عدم التمكن منه ببعض أفعالها صار ذلك رافعاً لوجوبه الشرطي عنه، فإذا شكّ كونه رافعاً له أيضاً عن هذا البعض الذي هو موضوع المسألة بنى على عدمه استصحاباً للحالة السابقة، ولأصالة عدم الرفع هذا، مضافاً إلى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب يقين البراءة مع يقين الاشتغال.

ويؤيّدّه أيضاً عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٨). وتوهم عدم جريانه في قيود المأمور به واختصاصه بالأجزاء، يدفعه: ما قرّرناه في غير موضع من عدم الفرق بينهما في متفاهم العرف، لوضوح صدق الميسور على الاستقبال ببعض، قبلاً للمعسور الذي هو الاستقبال بالجميع فيتناوله عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

وقد يستدلّ أيضاً بقوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»^(٩) وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم

(١) القواعد ١: ٢٥٣. (٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٥.

(٣) التحرير ١: ١٩٢، المنتهى ٤: ١٩٠. (٤) المعتمد ٢: ٧٥.

(٥) كالمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٦٦، والشهيد الأوّل في الذكري ٣: ١٩٢، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٥٢٠.

(٦) كالسيد العاملي في المدارك ٣: ١٤١، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ١٥٩.

(٧) البقرة: ١٤٤. (٨) عوالي اللآلئ ٤: ٥٨.

(٩) بحار الأنوار ٢٢: ٣١، وعوالي اللآلئ ٤: ٥٨.

بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١). وفيه منع واضح، لعدم شمول الأول ما نحن فيه بقرينة كونه الذي هو لعموم الأجزاء، وأمّا الثاني فلأنه لو لم نقل بظهوره في غير ما نحن فيه فلا أقل من عدم ظهوره فيه فيكون مجعلاً، وتتمام الكلام فيه أوردناه في الأصول.

فظهر بما قرّرناه أنّ الأقوى هو القول بوجوب الاستقبال بما أمكن الاستقبال به، والعمدة من دليله الآية على ما وجّهناه. وبذلك يندفع المناقشة في الاستدلال بها بما في الذخيرة من «أنّ المستفاد من الآية بمعونة بعض الأخبار وجوب الاستقبال في كلّ الصلاة لا في كلّ جزء جزء، فإذا تعذّر المكلف به فإثبات شيء آخر بدل له يحتاج إلى دليل خاص. وقال: هذا بناء على أنّ التكليف بالكلّ ليس تكليفاً بالأجزاء أصالة» انتهى^(٢)، فإنّا نقول: إنّ المستفاد من الآية بمعونة أدلة الشروط أنّ شرط الكلّ شرط لكلّ جزء جزء فإذا سقط اعتباره بالنسبة إلى بعض الأجزاء لعدم التمكن من مراعاته فيه لم يلزم سقوط اعتباره بالنسبة إلى الباقي عملاً بدليل كونه شرطاً له، وهذا ليس من باب إثبات اليد لاحتياج إلى دليل خاص بل هو نفس المكلف به الذي تعذّر الشرط بالنسبة إلى بعض أجزائه، وليس مبنى المسألة على ما ذكرناه على كون التكليف بالكلّ تكليفاً بالأجزاء أصالة.

ومن طريق الاستدلال بالآية ظهر أنّه لو لم يتمكن من الاستقبال في الابتداء ثمّ تمكّن منه في الأثناء فالوجه أنّه مأمور به بالاستقبال حينئذٍ، كما نصّ عليه العلامة في المنتهى^(٣) بل ظاهره عدم الخلاف فيه عند أصحابنا حيث خصّ المخالفة إلى بعض الجمهور، استناداً إلى أنّه قد سقط عنه فرض الاستقبال في الابتداء فكذا في الأثناء. وفيه: أنّ السقوط في الأول إنّما هو لمانع عدم التمكن، وهو مفقود هنا.

المسألة الرابعة: أنّه لو تعذّر عليه الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره بلا إشكال ولا خلاف يظهر، للنصوص المعتبرة التي يكفي منها الصحيح المروي عن الكافي عن عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يلقي السبع وقد حضرت الصلاة ولا يستطيع المشي مخافة السبع، فإن قام يصليّ خاف في ركوعه وسجوده السبع، والسبع أمامه على غير القبلة، فإن توجه إلى القبلة خاف أن يثب عليه الأسد كيف يصنع؟ قال:

(٢) الذخيرة: ٢١٩.

(١) بحار الأنوار ٢٢: ٣١، وعوالي اللآلئ ٤: ٥٨.

(٣) المنتهى ٤: ١٩٠.

يستقبل الأسد ويصلي ويومئ برأسه إيماءً وإن كان الأسد على خلاف القبلة»^(١).
وحينئذٍ فهل يجب التوجه إلى الأقرب إلى القبلة فالأقرب لأنَّ للقرب أثراً عند الشارع ولهذا افرقت الجهات في الاستدراك لو ظهر خطأ في الاجتهاد، أو لا للخروج عن القبلة فتساوى الجهات، أو يجب تحري ما بين المشرق والمغرب دون باقي الجهات لتساويها في الاستدراك لو ظهر خطأ الاجتهاد لقولهم «ما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢) أو يجب جعل صوب الطريق بدلاً من القبلة لأنَّ المصلي لا بدَّ أن يستمرَّ على جهة واحدة لئلا يتوزع فكره ولما كان الطريق في الغالب من معاطف يلقاها السالك يمنة ويسرة فيتبعه كيف كان للحاجة؟ وجوه، قيل: بالأول^(٣) وقيل: بالثاني^(٤) والثالث ما قواه في المدارك^(٥) وتبعه في الذخيرة^(٦) والرابع محكي عن النهاية^(٧) واستحسنه في المدارك قال: «إلا أن وجهه لا يبلغ حدَّ الوجوب»^(٨). والكل ضعيف ما عدى الثاني مدافع للأصل وإطلاق النصوص فلا يلتفت إليها، والوجوه المذكورة اعتبارات واستحسانات لا يمكن التعويل عليها في الخروج عن الأصل، ورواية ما بين المشرق والمغرب محمولة على غير ما نحن فيه، وهو من أخطأ في اجتهاده فصلَّى إلى ما عدى القبلة ممَّا بين المشرق والمغرب، فالتعدي عنه إلى ما نحن فيه مع عدم اشتباه القبلة فيه قياس.

المسألة الخامسة: في أنَّ العاشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام المتقدمة فلا يجوز له الإتيان بالفريضة حال المشي اختياراً قولاً واحداً، وفي المنتهى «عند أهل العلم كافة» ولو اضطرَّ إليه لخوف عن اللص أو السبع أو العدو أو ضرورة أخرى جاز فعلها ماشياً مراعيّاً للأفعال والشروط بأجمعها حتَّى الاستقبال مهما أمكن عدى الاستقرار لعدم إمكانه حال المشي، والركوع والسجود فيومئ لهما إيماء، ويجعل السجود أخفض من الركوع، فلو تعدَّر الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره. وفي المنتهى بعد ذكر هذه الأحكام «ذهب إليه علماؤنا أجمع»^(٩).

(١) الوسائل ٨: ٤٣٩، ب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الكافي ٣: ٤٥٩، ٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤، ب ١٠ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٧٩/٨٤٦.

(٣) كما في الذكرى ٣: ١٩٢. (٤) كما في المنتهى ٤: ١٧٢. (٥) والمدارك ٣: ١٤١.

(٦) الذخيرة: ٢١٨. (٧) نهاية الإحكام ١: ٤٠٥. (٩) المنتهى ٤: ١٩١.

والمستند في أصل الجواز مع الاضطراب بعد الإجماع قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(١) أي إن خفتم لصاً أو سباعاً أو غير ذلك فصلّوا راجلين أو راكبين، مضافاً إلى إطلاق صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخاف من لصٍّ أو سبع كيف يصلي؟ قال: يكبر ويؤمي برأسه»^(٢) وأمّا المستند في مراعاة الاستقبال بما أمكن، فعموم قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(٣) وأمّا سقوطه مع العجز فوجهه واضح.

ثمّ قضية إطلاق الآية والروايات في كلّ من الراكب والماشي بإطلاق فتاوي الأصحاب عدم الفرق في الرخصة بين سعة الوقت وضيقه سيّما مع ملاحظة ترك الاستفصال في الروايات. خلافاً للشرائع^(٤) فقيد الرخصة في الماشي بضيق الوقت مع أنّه أطلق في الراكب، ووجهه غير واضح، وكون مبناه على عدم جواز البدار لذوي الأعذار ووجوب الانتظار لضيق الوقت - على تقدير صحته - يقتضي عدم الفرق بين المقامين، ولذا قد يحتمل فيه البناء على الاحتياط والأولوية.

فالحقّ جواز البدار وعدم وجوب الانتظار سواء علم بعدم زوال العذر في تمام الوقت أو بزواله فيما بعد أو شكّ فيهما عملاً بإطلاق النصوص وترك الاستفصال في أكثرها، خصوصاً ما في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدمة من قوله عليه السلام: «يستقبل الأسد ويصلي ويؤمّ برأسه إيماءً» بعد ما في السؤال من قوله: «وقد حضرت الصلاة» مع ظهوره في حضور وقت الصلاة على معنى كونه في ابتداء الوقت، فترخيصه عليه السلام من غير استفصال يقتضي ما ذكرناه من الإطلاق.

ولو دار الأمر بين فعل الفريضة راكباً أو ماشياً مع التمكن منهما ففي التخيير بينهما عملاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(٥) أو ترجيح المشي لحصول ركن القيام، أو ترجيح الركوب لكون الراكب مستقراً بالذات وإن تحرّك بالعرض بخلاف الماشي، أو تقديم أكثرهما استيفاءً للأفعال، ومع التساوي فالتخيير، وجوه.

(١) البقرة: ٢٣٩.

(٢) الوسائل ٨: ٤٤٢، ب ٣ من أبواب صلاة الخوف، الكافي ٣: ٤٥٧/٦.

(٣) البقرة: ١٤٤.

(٤) الشرائع ١: ٦٧.

(٥) البقرة: ٢٣٩.

استجود في المدارك^(١) الأخير، وليس ببعيد، وربما يشهد له الصحيحة المروية عن الكافي عن محمد بن إسماعيل قال: «سألته فقلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلوة في مواضع فيها الأعراب، أنصلي المكتوبة على الأرض فنقرأ أم الكتاب وحدها؟ أم نصلي على الراحلة فنقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ فقال: إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها وإذا قرأت الحمد وسورة أحب إلي ولا أرى بالذي فعلت بأساً»^(٢) رجح عليه السلام الركوب مراعاة لدرك الحمد والسورة ترجيحاً له على قراءة الحمد وحدها، غير أنه لا يقضي بتعيينه بل غايته الرجحان لمكان قوله ﷺ: «أحب إلي» وربما يستفاد منه التخيير مع رجحان ما ذكر لمكان قوله ﷺ: «ولا أرى بالذي فعلت بأساً» لظهوره في أن ما فعله السائل عند الابتلاء خلاف ما رجحه ﷺ. فالأقوى حينئذ هو التخيير مع رجحان تقديم الأكثر استيفاء للأفعال مع أنه أحوط.

المسألة السادسة: في فعل الفريضة في السفينة. وقبل الخوض في نقل الخلاف والوفاق ينبغي أن يعلم أن السفينة التي يصلي فيها الفريضة إما سائرة أو واقفة، وعلى التقديرين فالمصلي إما أن يكون مأموناً عن الحركة الفاحشة المنافية للاستقرار أو لا، وعلى التقادير فإما أن يتمكن من استيفاء سائر أفعال الصلاة وشروطها حتى الاستقبال أو لا، وعلى التقادير فإما أن يكون مختاراً أو مضطراً، ففي المقام ستة عشر صوراً أو أزيد.

وقد اختلف الأصحاب في جواز الفريضة في السفينة، فقليل بجوازها اختياريّاً كما عن ابن بابويه^(٣) وابن حمزة^(٤) وعزي إلى ظاهر العلامة^(٥) في أكثر كتبه، واختاره صاحب المدارك^(٦) والذخيرة^(٧)، وقيل بالمنع إلا لضرورة كما عن أبي الصلاح^(٨) وابن إدريس^(٩) واستقر به الشهيد في الذكرى وحكى فيها عن كثير من الأصحاب أنهم نصوا على الجواز ولم يذكروا الاختيار^(١٠) لكن قد يقال: إنه يلوح من الجمل^(١١) والمراسم^(١٢) والكافي^(١٣)

(١) المدارك ٣: ١٤٢.

(٢) الوسائل ٨: ٤٤٩، ب ٦ من أبواب صلاة الخوف، الكافي ٣: ٥٥٧/٥.

(٣) الهداية: ١٤٨، المقنع: ٣٧.

(٤) الوسيلة: ١١٥.

(٥) القواعد ١: ٢٥٣، والمنتهى ٤: ٢٠٢، والتذكرة ٣: ٣٤.

(٦) المدارك ٣: ١٤٤.

(٧) الذخيرة: ٢١٧.

(٨) الكافي في الفقه: ١٤٧.

(٩) السرائر ١: ٣٣٦.

(١٠) الذكرى ٣: ١٩١.

(١١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) المجموعة الثالثة: ٤٧.

(١٢) المراسم: ٧٦.

(١٣) الكافي في الفقه: ١٤٧.

والغنية^(١) والسرائر^(٢) اختصاصه بحال الضرورة: بل في محكيّ الدروس «إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الصلاة في السفينة مقبّدة بالضرورة»^(٣).

فظهر أنّها في حال الضرورة بجميع صورها الثمانية خارجة عن محلّ الخلاف لاتّفاق الأصحاب على الجواز فيها مطلقاً، لكن ينبغي أن يقيّد بوجوب مراعاة الأفعال بقدر الإمكان ومراعاة الشروط حتّى الاستقبال بما أمكن، فلا يعدل مع الإمكان عن القيام إلى القعود وعن الركوع والسجود بالطريق المعهود إليهما إيماءً ولا عن الاستقبال إلى غير القبلة.

وأما الاختيار فإطلاق المجوّزين على ما تقدّم يقتضي عدم الفرق فيه بين صورته الثمانية، كما أنّ إطلاق منع المانعين يقتضي المنع في الجميع، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ يظهر من استدلالهم على المنع بأنّ القرار ركن في القيام وحركة السفينة تمنع عن ذلك وبكثرة الحركات الخارجة عن الصلاة كما في الذكرى^(٤) والمسالك^(٥) وعن حاشية الميسي^(٦) وروض الجنان^(٧) ومجمع البرهان^(٨).

ودفع المجوّزين لذلك بأنّها حركة عرضيّة والمصلّي ساكن بالذات أنّ منعهم إنّما هو في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة، سواء كان المراد بحركتها ما هو في حال السير أو أعمّ منها ومما كان حال الوقوف على وجه الماء باعتبار كونها مضطربة، فإذا منعوا عنها لمجرّد فوات الاستقرار فلو استلزمت قوات سائر الأفعال كالركوع والسجود أو سائر الشرائط كالاستقبال ولو ببعض فهو أولى بالمنع.

وقرينة المقابلة مع صون النزاع عن خروجه لفظياً يقتضي كون نظر المجوّزين أيضاً في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة مع اتّفاقهم مع المانعين على المنع في صورة فوات الاستقبال أو سائر الأفعال غير الاستقرار كاتّفاق المانعين مع المجوّزين على الجواز في صورة وقوف السفينة بل سيرها أيضاً مع أمن المصلّي من الحركة المانعة عن الاستقرار وتمكّنه من استيفاء الأفعال والشروط حتّى الاستقبال بالجميع كما ينبّه عليه ما في جامع المقاصد^(٩) من دعوى الاتّفاق على الجواز في السفينة الواقعة مع عدم الحركات الفاحشة. ومما ينبّه كون محلّ النزاع هو صورة حركة السفينة الموجبة لعدم استقرار المصلّي

(١) الغنية: ٩٢ (٢) السرائر: ١: ٣٣٦ (٣) الدروس: ١: ١٦١ (٤) الذكرى: ٣: ١٩١.

(٥) المسالك: ١: ١٥٩ (٦) حاشية الميسي: نقله عنها في مفتاح الكرامة: ٥: ٣٥٦.

(٧) روض الجنان: ٢: ٥٢٠ (٨) مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٦٥ (٩) جامع المقاصد: ٢: ٦٤.

عبارة المسالك حيث إنه بعد ما اختار القول بعدم جواز الفريضة على الراحلة اختياراً واستدل عليه بصحيفة عبدالرحمن المتقدمه قال: «وفي حكمها السفينة المتحركة مع التمكن من مكان مستقر في غيرها، ولو اضطر إلى الصلاة فيها فكالدابة في وجوب مراعاة الاستقبال واستيفاء الأفعال بحسب الإمكان»^(١).

ويظهر من جامع المقاصد أن محل النزاع هو السفينة السارية وأن منشأ الاختلاف في استلزامها الحركات الكثيرة للمصلي وعدمه، ويلزمه الاتفاق على الجواز على تقدير عدم حصولها وعلى عدم الجواز على تقدير حصولها، فالنزاع حينئذ في الصغرى، بل ربما يوهم عبارته كون النزاع لفظياً حيث إنه - بعد عبارة القواعد «ويجوز في السفينة السائرة والواقفة» - قال: المراد اختياراً بشرط عدم الانحراف عن القبلة وعدم الحركة المخلة بالطمأنينة، وهذا أصح القولين لقول الصادق عليه السلام وقد قال جميل بن دراج له: تكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فأصلي؟ فقال: «صل فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام»^(٢) وغيرها^(٣) ولأن المصلي مطمئن في نفسه لأنه المفروض متمكن في مكانه وإن كان منتقلاً تبعاً لانتقال مكانه، ولأن المعتبر في الصلاة وهو الطمأنينة حاصل فأشبه الصلاة على السرير، ومنع شيخنا^(٤) من الصلاة في السفينة السائرة اختياراً، معلاً بحصول الحركات الكثيرة الخارجة من الصلاة، ولقول الصادق عليه السلام: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فخرجوا»^(٥) والأمر للوجوب، وجوابه: أن المفروض في محل النزاع عدم الحركات الكثيرة، ويحمل الأمر هنا على الاستحباب جمعاً بين هذه الرواية وغيرها. أمّا السفينة الواقفة فيجوز اتفاقاً مع عدم الحركات الفاحشة، ومعها لا يجوز مطلقاً إلا عند الضرورة، لوجود المنافي، انتهى^(٦).

بل هذه العبارة أظهر في لفظية النزاع لأن المجوز يجوز بفرض عدم الحركة للمصلي النافية للطمأنينة، والمانع يمنع بتوهم حصول الحركات الكثيرة له، وهو بعيد جداً إلا أن يوجه بأن كلامهم مفروض فيما لم يتحقق هناك حركتان، إحداها حركة السفينة والأخرى حركة المصلي المعلولة من حركة السفينة، نظير حركة اليد مع حركة المفتاح اللتين لهما

(١) المسالك ١: ١٥٩. (٢) الوسائل ٤: ٣٢٠/٣، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٩١/١٣٢٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٩١/١٣٢٤. (٤) الذكرى ٣: ١٩٠.

(٥) الوسائل ٤: ٣٢٣/١٤، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ١٧/٣٧٤.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٦٣ - ٦٤.

وجودان، وأولاهما علّة للأخرى، بل كانت حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، وهي حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى الجالس أيضاً بواسطتها من دون أن يكون هو أيضاً متحرّكاً بحركة أخرى مغايرة للحركة الأولى.

ويمكن أن يحمل الحركة العرضيّة في كلام المجيب عن استدلال المانع بما تقدّم، على إرادة هذا المعنى أيضاً، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى كون هذه الحركة التبعيّة أيضاً مخلّة بصحّة الصلاة على معنى اشتراطها بعدم تلك الحركة وعدمه، فنتصوّر في محلّ النزاع وجهان، أحدهما: كون النزاع في الحركة العرضيّة العارضة للمصلّي بواسطة حركة السفينة المسيّبة عنها، فالمجوّز يدّعي أنّها مغتفرة في الصلاة والمانع يمنعه. وثانيهما: كون النزاع في الحركة التبعيّة، وهي الحركة الواحدة المسندة إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، فالمانع يدّعي كونها أيضاً قادمة والمجوّز يمنعه.

ويظهر كون النزاع في هذا المعنى من السّيد الكاظمي في شرحه للدروس قائلاً: «والأصحّ جواز الفريضة اختياراً بشرط الأمن من الانحراف عن القبلة وعدم الحركة المخلّة بالطمأنينة، وأمّا أصل الحركة الحاصلة من سير السفينة فهي غير مخلّة بالطمأنينة لكونها عرضيّة بالنسبة إلى المصلّي كما قاله العلامة (١) وإنّما المخلّ بها الحركات الحاصلة عند تلاطم الأمواج والرياح مثلاً، قال: وبما ذكرنا يندفع الدليل العقلي الذي ذكره على المنع» (٢) يعني الشهيد في الذكرى (٣).

وقد يقال في المقام: إنّ المراد بالصلاة في السفينة التي لا يعلم فوات الأفعال المزبورة منها ابتداء، أمّا المعلومة فلا إشكال في عدم الجواز فيها اختياراً لما ذكر، وحينئذٍ فالشارع في الصلاة في السفينة برجاء التمكن منها تامّة الأفعال إذا عرض له في الأثناء ما لا يتمكّن معه من ذلك انقلب تكليفه، لا اضطراره بالتلبّس بالصلاة المحرّم قطعها، ولمعلوميّة مراعاة حالي الاختيار والاضطرار في كلّ جزء من الصلاة، فالصحيح لو عرض له ما يقتضي الجلوس في الأثناء جلوس، كما أنّ المريض يقوم لو اتّفق له الصّحّة لذلك، وليس في هذا معارضة لوجوب هذه الأفعال انتهى (٤).

وهذا الكلام يحتمل وجهين، أحدهما: كون محل النزاع ما لم يعلم فوات بعض ما يعتبر في الصلاة من الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود بفعلها في السفينة، فالمجوز يدعي جواز ذلك لا غير والمانع يمنعه. وثانيهما: أن يكون مراد المجوزين تجويزه في هذه الصورة لا غير، والمانع يمنعها في صورة علم ابتداء فواتها.

وقضية هذا الوجه كون النزاع لفظياً أيضاً، ولا خفاء في بعده كبعد الوجه الأول، لما عرفت من أن ظاهر كلماتهم في الاستدلال وردّه والنقض والإبرام، كون النزاع في صورة العلم بفوات الاستقرار في ابتداء الصلاة، هذا مع تطرق المنع من جواز الشروع فيها في السفينة، ورجاء التمكن منها تامة الأفعال، لجواز القول باشتراط كون الشروع في الصلاة في مكان يطمئن المكلف باستيفاء تمام أفعالها، ولا يكفي فيه مجرد رجاء ذلك واحتماله، ولو سلم جوازه بدون الاطمئنان فيتوجه المنع إلى انقلاب التكليف بعروض ما يوجب عدم التمكن في الأثناء.

ودعوى: حصول الاضطراب بسبب التلبس بالصلاة المحرم قطعها، يدفعها: أن الاضطراب حينئذ لا يتأتى إلا على تقدير تحریم قطعها، وهو ممنوع لأن قضية اشتراط الاستقرار أو الاستقبال في الصلاة بطلانها بفواته إلا في حق المضطر، ويبطلانها تنقطع الصلاة قهراً، لا أنه قطع من المكلف اختياراً ليكون محرماً.

وبالجملة هذا بعد فوات الشرط بطلان لا إبطال، فصيورته مضطراً حينئذ فرع على تحریم القطع، وهو في مفروض المسألة منتف بمقتضى دليل الاشتراط. ولا يقاس ما نحن فيه على الصحيح الذي عرضه في أثناء الصلاة مرض يوجب عدوله عن القيام إلى القعود، لأنه ثبت بالأدلة كون المرض الموجب لعدم التمكن من القيام مثلاً عذراً، سواء عرض قبل الشروع في الصلاة أو في أثناءها، ونحوه غير موجود في المقام، لأن كون طرؤه عدم التمكن من الاستقرار أو الاستقبال في أثناء الصلاة في السفينة عذراً مسقطاً لاعتبارهما في حق هذا المكلف أول المسألة.

فالأظهر في موضع النزاع هو الذي قرّرناه بأحد الوجهين، والأقرب بل الأظهر فيه المنع بكل من الوجهين، للصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاة في السفينة؟ فيقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلى

الجدد فأخرجوا، فإن لم تقدرُوا فصلُوا قِياماً، فإن لم تستطيعُوا فصلُوا قعوداً، وتحروا القبلة»^(١). ويؤيده رواية علي بن إبراهيم قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ قال: يصلي وهو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط»^(٢). ولا داعي لحمل الأمر في الأوّل على الاستحباب، والنهي في الثاني على الكراهة كما صنعه المجوّزون، إلّا توهم الجمع بينهما وبين معارضتهما وستعرف منع المعارضة.

واحتج المجوّزون بصحيفة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال له: يكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فأصلي؟ فقال صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السلام»^(٣). ورواية جميل بن درّاج أيضاً بسند غير نقي بعلي بن السندي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: إن رجلاً أتى أبي فقال إني أكون في السفينة والجدد مني قريب فأخرج فأصلي عليه؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: أما ترضى أن تصلي بصلاة نوح عليه السلام»^(٤). وفيه: أنّ من الواضحات أنّ صلاة نوح عليه السلام في السفينة كانت اضطرارية، فاستدلال الإمام عليه السلام بها لمحلّ السؤال لا يصحّ إلا بكونه أيضاً من محلّ الاضطرار، وعليه فيكون المراد من كون السفينة قريبة من الجدد كونها في حال السير على الماء مع قرب وصولها إلى الجدد، ووجه السؤال حينئذٍ كون الأمر في نظر الراوي دائراً بين فعل الفريضة من حينه على تلك الحالة أو تأخيرها والصبر عنها للوصول إلى الجدد حتّى يخرج ويصليها على الأرض، ومرجعه إلى مسألة ذوي الأعذار ودوران الأمر فيها بين البدار أو الانتظار لزوال العذر، فالسؤال في الحقيقة وقع عن جواز البدار أو وجوب الانتظار، فشبهة السائل إنّما كانت فيه مع اعتقاده بعدم جواز الفريضة في السفينة من غير عذر وبجوازها مع العذر.

ومما يشهد بذلك من النصوص صحيحة أبي أيوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا ابتلينا وكنا في سفينة فأمسينا ولم نقدر على مكان نخرج فيه، فقال أصحاب السفينة: ليس نصلي يومنا ما دما نطمع في الخروج، فقال: إنّ أبي كان يقول: تلك صلاة نوح عليه السلام أو ما ترضى أن تصلي صلاة نوح عليه السلام؟ فقلت: بلى جعلت فداك، قال: لا يضيّقنّ صدرك، فإنّ

(١) الوسائل ٤: ٣٢٣/١٤، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٣٧٤/١٧٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢١/٨، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٣٧٥/١٧٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٢٠/٣، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٣٢٣/٢٩١.

(٤) الوسائل ٤: ٣٢٢/١٠، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٨٩٧/٢٩٦.

نوحاً ﷺ قد صلى في السفينة، قال: قلت: قائماً أو قاعداً؟ قال: بل قائماً، قال: قلت: فإنني ربّما استقبلت القبلة فدارت السفينة قال تحرّر القبلة بجهدك»^(١).

فإن هذه الرواية تكشف بصراحته عن صحّة ما قلناه في معنى الصحيحة، بضابطة: أن أخبار الأئمة ﷺ تفسّر بعضها بعضاً، مضافاً إلى ظهور الصحيحة بنفسها في ذلك بقرينة استدلاله ﷺ بصلاة نوح ﷺ، فدلت الروايتان على الحكم في مسألة ذوي الأعذار، وأنّه يجوز لهم البدار ولا يجب عليهم الانتظار، مع دلالتهما على كون معتقد الراويين فيهما وجوب الخروج من السفينة للفريضة على الأرض إذا لم يكن هناك عذر، وتقرير الإمام ﷺ لهما على ذلك المعتقد يدلّ على صحّته ومطابقته الواقع.

وليس لأصحاب القول بالجواز دليل آخر سوى جملة من الروايات الأخر غير واضحة الدلالة وغير نقيّة السند، فيما كان دلالتهم واضحة مثل ما في المدارك^(٢) حيث إنّه بعد الاستدلال بالصحيحة المذكورة استدلل أيضاً بصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ «قال: سألت عن صلاة الفريضة في السفينة وهو يجد الأرض يخرج إليها غير أنّه يخاف السبع واللصوص، ويكون معه قوم لا يجتمع آرائهم على الخروج ولا يطيعونه، وهل يضع وجهه إذا صلى أو يومئ إيماؤه أو قاعداً أو قائماً؟ فقال: إن استطاع أن يصلي قائماً فهو أفضل، وإن لم يستطع صلى جالساً، وقال: لا عليه أن لا يخرج، فإنّ أبي سألته عن مثل هذه المسألة رجل، فقال: أترغب عن صلاة نوح ﷺ»^(٣).

وصحيحة معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك ثمّ تصلي كيف دارت، تصلي قائماً فإن لم تستطع فجالساً تجمع الصلاة فيها إن أراد، ويصلي على القبر والقفر ويسجد عليه»^(٤).

وحسنة حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله ﷺ «أنّه سئل عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجّه إلى القبلة فليفعل، وإلا فليصل حيث توجّهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصل قائماً وإلا فليقع ثمّ يصلي»^(٥).

(١) الوسائل ٥: ٥٠٦/٩، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٠/٣٧٦.

(٢) المدارك ٣: ١٤٤.

(٣) الوسائل ٥: ٥٠٥/٤، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ٢٩٥/٨٩٣.

(٤) الوسائل ٥: ٥٠٦/٨، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ٢٩٥/٨٩٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣٢٢/١٣، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٩٧/٩٠٣.

وفي الجميع ما لا يخفى:

أما الأولي: فلاختصاصها صدرأ وذيلأ بالمضطر، أما الصدر فلمكان الخوف عن السبع واللصوص، وأما الذيل فلمكان الاستدلال بصلاة نوح ﷺ. وأما الأخيرتان فلتضمنتهما بيان الكيفية الكاشف عن وقوع السؤال عن ذلك لا غير، وأما أنه كان مختاراً أو مضطراً فلا تعرض فيهما لذلك أصلاً إن لم نقل بظهورهما في الثاني.

ونحوه الجواب عن الاستدلال بالصحيح المروي في الفقيه عن علي بن جعفر وعن زيادات التهذيب عن علي بن يقطين عن الكاظم ﷺ «عن الرجل يكون في السفينة هل يجوز له أن يضع الحصى على المتاع أو القث^(١) والتبن والحنطة والشعير وغير ذلك ثم يصلي عليه؟»^(٢) فإن الجواب إذا ورد على طبق السؤال فلا يحصل له إطلاق بالقياس إلى غير محل السؤال. واعتقاد الراويين بالجواز مع تقرير الإمام ﷺ على معتقدهما لا يجدي نفعاً في ثبوته لحال الاختيار، لجواز كون محل السؤال من صور الاضطرار.

ونحوه الكلام في صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله ﷺ قال: «لا بأس بالصلاة في جماعة في السفينة»^(٣) بظهوره في بيان حكم الصلاة في جماعة في السفينة لا بيان حكم الصلاة في السفينة، فيبقى بالنسبة إليه مجملاً.

نعم في المروي في الفقيه عن يونس بن يعقوب، وعن زيادات التهذيب عن مفضل بن صالح «أنه سأل أبا عبدالله ﷺ عن الصلاة في الفرات، وما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة، وهو يقدر على الجد؟ قال: نعم لا بأس»^(٤) وله باعتبار الإطلاق دلالة واضحة، بل ربما يكون صريحاً في الاختيار، لكن في طريق الأول على ما قيل محمد بن سنان، وفي طريق الثاني كما عرفت مفضل^(٥) بن صالح، وهو ضعيف ومن الكذابين، كما قيل بنحوه في شأن الأول^(٦).

(١) القث: الفلصة إذا ييست ويقال له بالفارسية اسفست (يونه).

(٢) الفقيه ١: ٤٥٨/١٣٢٧، التهذيب ٣: ٢٩٦/٨٩٦.

(٣) الوسائل ٤: ٣٢٢/٩، ب ١٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ٢٩٦/٨٩٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٢١/٥، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٩٢/١٣٢٧، التهذيب ٣: ٢٩٨/٩٠٥.

(٥) انظر معجم رجال الحديث ١٨: ٢٨٤.

(٦) انظر معجم رجال الحديث ١٦: ٣٨٣، تنقيح المقال ٣: ١٢٤.

وقد ظهر من تضاعيف الكلام في المسألة، أنه لا إشكال فتوىً ودليلاً في جواز الفريضة في السفينة إذا اضطرَّ إليه، لكن يجب حينئذٍ مراعاة الأفعال والشروط بقدر الإمكان، فلا يجزئ القعود مع التمكن من القيام، ولا الإيماء بالركوع والسجود مع التمكن منهما، ولا الانحراف عن القبلة مع التمكن من استقبالها.

ويدلّ عليه - مع عمومات أدلة هذه الأفعال خصوصاً عموم قوله ﷺ: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(١) بالقياس إلى الاستقبال - ما رواه في الفقيه في الصحيح بإسناده عن الحلبي «أنه سأل أبا عبدالله ﷺ عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يستقبل القبلة، ويصف رجله، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه إلى القبلة وإلا فليصل حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد ثم يصلي»^(٢).

والمروي عن الكافي وزيادات التهذيب - في الصحيح أو الحسن المتقدم - عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله ﷺ «أنه سئل عن الصلاة في السفينة فقال: يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجه إلى القبلة فليفعل، وإلا فليصل حيث توجهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد ثم ليصل»^(٣).

وبالتأمل فيهما يظهر ترجيح الاستقبال على الاستقرار الذي بحركته الاختيارية زائدة على الحركة الاضطرارية العارضة من جهة السفينة عند دوران الأمر بينهما فيما إذا استقبل القبلة في أول الاشتغال ثم انحرفت السفينة عنها، وحينئذٍ يجب عليه أن يدور إلى القبلة كيف ما دارت السفينة إذا أمكن، ولا يكتفي بالاستقبال في أول الاشتغال.

ويدلّ عليه مضافاً إليهما، ما تقدّم في صحيحة أبي أيوب من قوله: «فإنّي ربّما استقبلت القبلة فدارت السفينة، قال: تحرّ القبلة بجهدك»^(٤).

ورواية سليمان بن خالد قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يصلي قائماً فإن لم يستطع القيام فليجلس ويصلي وهو مستقبل القبلة، فإن دارت السفينة فليدبر مع القبلة إن قدر على ذلك، وإن لم يقدر على ذلك فليثبت على مقامه»^(٥).

(١) الوسائل ٤: ٩/٣٠٠، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨٠/٨٥٥.

(٢) الوسائل ٤: ١/٣٢٠، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٩١/١٣٢٢.

(٣) الوسائل ٤: ١٣/٣٢٣، ب ١٣ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٤٤١/٢، التهذيب ٣: ٢٩٧/٩٠٣.

(٤) الوسائل ٥: ٩/٥٠٦، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٠/٣٧٦.

(٥) الوسائل ٥: ١٠/٥٠٦، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧١/٣٧٧.

وفي بعض الروايات ما يدلّ على الاكتفاء به في أوّل الاشتغال، مثل صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك، ثمّ تصلّي كيف دارت»^(١).

وموثقة يونس بن يعقوب المروية عن الزيادات قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة المكتوبة في السفينة وهي تأخذ شرقاً وغرباً؟ فقال: استقبل القبلة، ثمّ كبر، ثمّ اتّبع السفينة وذر معها حيث دارت بك»^(٢).

وهما - مع إمكان منع دلّتهما على خلاف ما تقدّم، ولا سيّما الموثقة لقوّة احتمال عود الضمير إلى القبلة - محمولتان على الاضطراب وعدم القدرة على الدور مع القبلة هذا، مع اعتضاد ما تقدّم بالكثرة وصراحة الدلالة، وموافقة العمومات والاعتبار وغير ذلك.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

(١) الوسائل ٥: ٨/٥٠٦، ب ١٤ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ٨٩٥/٢٩٥.

(٢) الوسائل ٤: ٦/٣٢١، ب ١٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٣٢٨/٢٩٢.

المبحث الثاني

في تعيين ما يجب استقباله

هل هو الكعبة للقريب المتمكن من العلم بها من غير مشقة كثيرة عادة كالصلي في بيوت مكة وجهتها للبعيد أو الكعبة لأهل المسجد، والمسجد لأهل الحرم، والحرم لمن كان خارجاً عنه؟

فيه قولان: ذهب إلى ثانيهما الشيخ في المبسوط^(١) والنهاية^(٢) والخلاف^(٣) على ما حكى، وعزي إلى جماعة منهم سلال^(٤) وابن البراج^(٥) وابن حمزة^(٦) وربما عزي^(٧) إلى أكثر قدماء الأصحاب، واختاره المحقق في الشرائع^(٨) وعن الطبرسي في مجمع البيان^(٩) نسبته إلى الأصحاب، مؤذناً بدعوى الإجماع، بل عن الخلاف^(١٠) الإجماع عليه، وربما عزي^(١١) المصير إلى المفيد^(١٢) إن سلم عن المناقشة.

وإلى أولهما السيد المرتضى^(١٣) وابن الجنيد^(١٤) وأبي الصلاح^(١٥) وابن إدريس^(١٦)

(٢) النهاية: ٦٢.

(٤) المراسم: ٦٠.

(٦) الفنية: ٦٨.

(٨) الشرائع: ١: ٦٥.

(١٠) الخلاف: ١: ٢٩٥.

(١٣) الجمل والعقود: ٦١.

(١٦) السرائر: ١: ٢٠٤.

(١) المبسوط: ١: ٧٧.

(٣) الخلاف: ١: ٢٩٥.

(٥) المهدب: ١: ٨٤.

(٧) كالشهيديان في الذكرى ٣: ١٥٩ وروض الجنان ٢: ٥١٣.

(٩) مجمع البيان: ١: ٢٢٧.

(١١) كالعلامة في المختلف ٢: ٦٠، وابن فهد في المهدب البارع ١: ٣٠٧.

(١٢) المقنعة: ٩٥.

(١٤) نقله عنه في المختلف ٢: ٦١. (١٥) الكافي في الفقه: ١٣٨.

والمحقق في المعتمد^(١) والنافع^(٢) وأكثر المتأخرين^(٣) بل قيل^(٤) عامة المتأخرين، وعن كنز العرفان^(٥) الإجماع عليه، وفي المعتمد^(٦) إجماع العلماء على وجوب استقبالها لمن هو مشاهد لها، وفي الذخيرة^(٧) الظاهر أنه لا خلاف بين الفريقين في وجوب التوجه إلى الكعبة للمشاهد ومن هو بحكمه وإن كان خارج المسجد، وقد صرح به من أصحاب القول الثاني الشيخ في المبسوط^(٨) وابن زهرة في الغنية^(٩).

ومستند القول الأول - بعد قاعدة الشغل اليقيني المقتضي ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بذلك - موثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل، قال: صليت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزئ ذلك والكعبة تحتي؟ قال: نعم إنها قبله من موضعها إلى السماء»^(١٠) صرح عليه بكونها قبله، وإطلاقه يشمل من كان في المسجد ومن خرج عنه، كما في مورد الرواية، مضافاً إلى تقريره عليه السلام السائل على معتقده من كون الكعبة قبله مطلقاً كما هو ظاهر السؤال.

ورواية علي بن إبراهيم بإسناده إلى الصادق عليه السلام «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمكة إلى بيت المقدس ثلاث عشر سنة، وبعد هجرته صلى بالمدينة إليه سبعة أشهر ثم وجهه الله إلى الكعبة، وذلك أن اليهود كانوا يعيرون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون له أنت تابع لنا أن تصلي إلى قبلتنا، فاغتم لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخرج في جوف الليل ينظر إلى آفاق السماء ينتظر من الله عز وجل في ذلك أمراً، فلما أصبح وحضر وقت صلاة الظهر كان في مسجد بني سالم قد صلى من الظهر ركعتين، فنزل جبرئيل عليه السلام فأخذ بعضده وحوّله إلى الكعبة، وأنزل عليه ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾^(١١) وكان قد صلى ركعتين إلى بيت المقدس وركعتين

(١) المعتمد ٢: ٦٥.

(٢) المختصر النافع: ٢٣.

(٣) كالشاهد في البيان: ٥٣، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٤٨، والشاهد الثاني في المسالك ١:

٢١ وروض الجنان ٢: ٥١٣. والموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٦٦، وكشف الالتباس (مخطوط) ٨٧

والمدارك ٣: ١١٩ ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٧ وكفاية الأحكام: ١٥ والرياض ٣: ١١١.

(٤) كنز العرفان ١: ٨٥.

(٥) الجواهر ٧: ٥١٧، ومستند الشيعة ٤: ١٥٦.

(٦) المعتمد ٢: ٦٥.

(٧) الذخيرة: ٢١٣.

(٨) المبسوط ١: ٧٧.

(٩) الغنية: ٦٨.

(١٠) الوسائل ٤: ١/٣٣٩، ب ١٨ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ١٥٩٨/٣٨٣. (١١) البقرة: ١٤٤.

إلى الكعبة»^(١). ونحوه ما أرسله الفقيه مع تفاوت يسير في بعض ألفاظه.

وموثقة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: متى صلى رسول الله ﷺ إلى الكعبة؟ فقال: بعد رجوعه من بدر»^(٢) وفي طريق هذه الرواية علي بن الحسن الطاطري وهو واقفي إلا أنه ثقة.

وموثقة أبي بصير عن أحدهما عليه السلام «في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾»^(٣) إلى أن قال: إن بني عبد الأشهل أتوهم وهم في الصلاة قد صلوا ركعتين إلى بيت المقدس، فقليل لهم إن نبئكم قد صرف إلى الكعبة فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء، وجعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمي مسجدهم مسجد القبلتين»^(٤) وفي سند هذه الرواية وهب عن أبي بصير يروي عنه الطاطري الثقة، وهو وإن كان مشتركاً بين الثقة والمجهول على ما قيل إلا ما عن الشيخ في الفهرست^(٥) من النص على أن الطاطري روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم، وروايتهم يقتضي كونه الثقة.

وحسنة الحلبي بإبراهيم بن هاشم بل صحيحه على الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته هل كان رسول الله ﷺ يصلي إلى بيت المقدس؟ قال: نعم، فقلت: كان يجعل الكعبة خلف ظهره، فقال: أما إذا كان بمكة فلا وأما إذا كان هاجر إلى المدينة فنعم، حتى حول إلى الكعبة»^(٦).

والمروي عن الفضل بن شاذان - في الرسالة الموسومة بإزاحة العلة في معرفة القبلة - عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى صلى رسول الله ﷺ إلى الكعبة؟ قال: بعد رجوعه من بدر، وكان يصلي في المدينة إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً ثم أعيد إلى الكعبة»^(٧).

والمروي عن رسالة المحكم والمتشابه للمرتضى بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام «أن رسول الله ﷺ كان في أول مبعثه يصلي إلى بيت المقدس جميع أيام مقامه بمكة وبعد

(١) تفسير القمي ١: ٦٣، الوسائل ٤: ١٢/٣٠١، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٧٤/٨٤٥.

(٢) الوسائل ٤: ١/٢٩٧، ب ٢ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ١٣٥/٤٣، (٣) البقرة: ١٤٢.

(٤) الوسائل ٤: ٢/٢٩٧، ب ٢ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ١٣٨/٤٣، (٥) الفهرست: ٢١٦.

(٦) الوسائل ٤: ٢٩٨/٤، ب ٢ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ١٢/٢٨٦.

(٧) الوسائل ٤: ٢٩٨/٣، ب ٢ من أبواب القبلة، إزاحة العلة: ٢، (رسالة أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمي).

هجرته إلى المدينة بأشهر، فعيرته اليهود وقالوا: إِنَّكَ تابع لقبلتنا فأحزنه ذلك، فأنزل الله عز وجل وهو يقلب وجهه في السماء ﴿فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾^(١) «(٢)».

ومرسلة الفقيه قال: «صلى رسول الله ﷺ إلى بيت المقدس بعد النبوة ثلاثة عشر سنة بمكة وتسعة عشر شهراً بالمدينة، ثم عيرته اليهود فقالوا له: إِنَّكَ تابع لقبلتنا فاغتم لذلك غمّاً شديداً، فلما كان في بعض الليل خرج يقلب وجهه في آفاق السماء فلما أصبح صلى الغداة، فلما صلى الظهر ركعتين جاء جبرئيل فقال: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾^(٣) الآية ثم أخذ بيد النبي ﷺ فحوّل وجهه إلى الكعبة وحوّل من خلفه وجوههم حتى قام الرجال مقام النساء والنساء مقام الرجال، فكان أول صلاته إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة، وبلغ ذلك الخبر مسجداً بالمدينة وقد صلى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة، فكان أول صلاتهم إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة فسمي ذلك المسجد مسجداً القبليتين»^(٤).

والمروي عن احتجاج الطبرسي بإسناده عن العسكري عليه السلام في احتجاج النبي ﷺ على المشركين قال: «إنا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما أمرنا وننجز عماً زجرنا - إلى أن قال - فلما أمرنا أن نعبد بالتوجه إلى الكعبة أطعناه ثم أمرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره»^(٥) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع. ووضوح دلالتها على كون المعتبر في القبلة هو الكعبة عيناً وجهة فظاهر، وكثرتها فوق حد الاستفاضة تغني عن النظر في أسانيدها، مع ما عرفت من اشتغالها على موثق وحسن بل صحيح على الصحيح.

واحتمال كون ذكر الكعبة فيها مسامحة في التعبير مراداً بها الحرم تسمية لكل باسم أشرف أجزائه وأعظمها، ويؤيده كون الكعبة قبلة عند جمهور العامة فلعله ﷺ سامح في

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٠٠/١١، ب ٢ من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: ١٢.

(٣) البقرة: ١٤٤.

(٤) الوسائل ٤: ٣٠١/١٢، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٧٤/٨٤٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣٠٢/١٤، ب ٢ من أبواب القبلة، الاحتجاج: ٢٧.

التأدية لئلا يخالف ظاهر كلامه ﷺ ما عليه الجمهور لكونه أقرب إلى الاحتياط والتقية. يدفعه: أصالة عدم التقية، مع أن من الأخبار ما لا يتحملها باعتبار كونه عن النبي ﷺ أو عن أمير المؤمنين ﷺ أو وروده في تفسير الآية الذي لا يلائمه إلا بيان حقيقة المراد من القبلة بعبارة واضحة، مع عدم ثبوت مخالفة مذهب الأئمة ﷺ لما عند الجمهور، والتعارض إنما يقتضي حمل الخبر الموافق عليها على تقدير صلاحية الخبر المخالف للمعارضة وستعرف منعه.

وحينئذ نقول: إن أكثر الأخبار المذكورة إن لم نقل كلها وردت في قبلة البعيد، ومن الواضح تعذر استقبال العين له فلا بد من الحمل على إرادة الجهة، فيدور الأمر بينه وبين إرادة الحرم، ويعين الأول كونه أقرب في متفاهم العرف لكونه المتبادر بعد ملاحظة تعدد الحقيقة، ولفظة «النحو» في خبر الاحتجاج لأنه هنا عبارة عن الجانب.

والتعبير في الآية بالشطر الذي هو على ما نص عليه جماعة السمت والجانب، بناءً على أن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة كما ستعرفه، مضافاً إلى أنه أقرب بالاعتبار بملاحظة ما علم ضرورة من كون قبلة البلاد المتباعدة واحدة، ويرجع لمعرفة إلى أمانة واحدة ولا يستقيم ذلك إلا على تقدير كونها متسعة، ولا اتساع لها بحيث لم يخرج المصلي في شيء من البلاد عن القبلة إلا على تقدير كونها جهة الكعبة إذ ليس الحرم في الاتساع بمثابتها كما لا يخفى.

ولذا اعترض عليهم الشهيد في الذكرى «من أن قبلة كل إقليم واحدة ومعلوم خروج سمعتهم عن سعة الحرم»^(١) قال في المدارك: «إن التكليف بإصابة الحرم يستلزم بطلان صلاة البلاد المتسعة بعلامة واحدة للقطع بخروج بعضهم عن الحرم»^(٢) وقالوا^(٣) أيضاً يلزم عليهم خروج بعض الصف المستطيل عن سمت القبلة، وهذا كله تشهد بأن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة وإلا كانت جهة الحرم أوسع من جهة الكعبة.

لكن في الذخيرة دعوى ظهور كونهم متفقين على أن فرض النائي اعتبار الجهة لا التوجه إلى عين الحرم وإن لم يصرحوا بذلك، قال: «للاتفاق على وجوب التعويل على الأمارات

(٢) المدارك ٣: ١١٩.

(١) الذكرى ٣: ١٥٨.

(٣) كالتذكرة ٣: ١١، والذكرى ٣: ١٥٨، وجامع المقاصد ٢: ٤٨، والجواهر ٧: ٥٣٦.

عند تعذر المشاهدة، ومن الظاهر عند كل أحد أن الأمارات لا تفيد العلم بالمقابلة الحقيقية خصوصاً مع تصريحهم بموافقة أمارات البلاد المتباعدة كعراق وخراسان وغيرهما، ثم قال: لكن المتأخرين فهموا من كلام أصحاب هذا القول عدم اعتبارهم الجهة^(١) انتهى.

ومما يدل على اعتبار الجهة في الجملة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام «أنه قال: لا صلاة إلا إلى القبلة، قلت: وأين حد القبلة؟ فقال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كله»^(٢) قال الشهيد في الذكرى: «وهذا نص على الجهة»^(٣) وبملاحظة جملة من النصوص المتقدمة المصرحة بالكعبة في تفسير الآية المصرحة باستقبال جهة المسجد للنائي، تعرف كون الآية أيضاً مما يوافق هذا القول، لكون المراد من المسجد الحرام حينئذ هو الكعبة.

ويندفع به ما قيل في منع الاستدلال بها تعليلاً بأن ظاهرها وهو اعتبار جهة المسجد مطلقاً لا يوافق شيئاً من القولين، فيحمل على أن المراد بالمسجد الكعبة لكونها مسجداً والحرام صفة لها في قوله تعالى: «البيت الحرام» أو تسمية للجزء باسم الكل، لأن عنوان المسجد أحق برعاية التكريم وأنسب باستحقاق التعظيم من عنوان البيت، فيطابق القول الأول.

أو يحمل على أن المراد به الحرم تسمية للكل باسم أشرف أجزائه إشعاراً بالتعظيم أو لمشاركته المسجد في وجوب الاحترام أو لكونه مسجداً في الحقيقة كما نقل عن ابن عباس وعن عطاء وعنه في قوله تعالى: «فلا يقربوا المسجد الحرام»^(٤) أن المراد بالمسجد الحرام الحرم^(٥) وعن ابن عباس أن المراد بالمسجد هاهنا الحرم^(٦) وقيل^(٧) بذلك في قوله تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام»^(٨) لإحاطته بالمسجد وشدة التباسه به فيطابق القول الثاني، والترجيح لا يخلو عن إشكال كما في الذخيرة^(٩) فإن الرواية المذكورة الكاشفة عن كون المراد به الكعبة لا غير كافية عن مؤوثة التكلف في ترجيح الأول على الثاني ولا إشكال معه إن شاء الله، فظهر أنه المعتمد في

(١) الذخيرة: ٢١٣. (٢) الوسائل ٤: ٩/٣٠٠، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٨٥٥/١٨٠.

(٣) الذكرى ٣: ١٦٠. (٤) التوبة: ٢٨.

(٥) تفسير الدر المنثور ٤: ١٥١، الكشاف ٢: ٢٦١.

(٦) الكشاف ٢: ٦٤٧، التفسير الكبير ٢٠: ١١٧. (٧) تفسير الطبري ١٥: ٩، الكشاف ٢: ٦٤٧.

(٨) الإسراء: ١. (٩) الذخيرة: ٢١٣.

المسألة هو هذا القول.

ومستند القول الثاني - بعد إجماع الفرقة كما أدعاه الشيخ في الخلاف^(١) - ما رواه في الفقيه عن مولانا الصادق عليه السلام «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَجَعَلَ الْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَجَعَلَ الْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الدُّنْيَا»^(٢) وما رواه في التهذيب عن عبدالله بن محمد الحبحال عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ وَجَعَلَ الْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَجَعَلَ الْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الدُّنْيَا»^(٣) وما رواه أيضاً بإسناده عن بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْبَيْتَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمَ قِبْلَةً لِلنَّاسِ جَمِيعاً»^(٤) مضافاً إلى أَنَّ المحذور في استقبال عين الكعبة لازم لمن أوجب استقبال جهتها، فَإِنَّ لِكُلِّ مَصْلٍ جِهَةً، وَالْكَعْبَةُ لَا تَكُونُ فِي الْجِهَاتِ كُلِّهَا وَلَا كَذَلِكَ التَّوَجُّهُ إِلَى الْحَرَمِ، لِأَنَّهُ طَوِيلٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مُتَوَجِّهاً إِلَى جِزْءٍ مِنْهُ.

والجواب: أَنَّ الإجماع في محل الخلاف ممّا لا معنى له، والروايات لضعف أسانيدھا لا تقاوم لمعارضة ما تقدّم، ومخالفتها لمذهب العامة إنّما تصلح مرجّحة لها بعد اعتبارها من حيث السند لا مطلقاً، لأنّها إنّما اعتبرت مرجّحة في الخبرين المتعارضين، والتعارض فرع على حجّيتهما الذاتية، واعتزادها بالشهرة المتقدّمة معارضة بالشهرة المتأخّرة في جانب ما تقدّم مضافاً إلى موافقة الكتاب ومساعدة الاعتبار وكثرته القريبة من التواتر، واشتماله على ما هو معتبر لذاته، مع إمكان حملها على ما ذكره الشهيد «من كون المراد بالمسجد والحرم جهتهما، تنبيهاً على اعتبار جهة الكعبة، وإنّما ذكرهما على سبيل التقريب إلى أفهام المكلفين إظهاراً لسعة الجهة»^(٥).

وربّما يؤيّد الخبر المروي عن العلل بإسناده عن أبي عزة قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: الْبَيْتُ قِبْلَةُ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةُ مَكَّةَ، وَمَكَّةُ قِبْلَةُ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةُ الدُّنْيَا»^(٦) فتأمل.

(١) الخلاف ١: ٢٩٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣٠٤/٣، ب ٣ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٧٧/٨٤١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٠٣/١، ب ٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٤/١٣٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٠٤/٢، ب ٣ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٤/١٤٠.

(٥) الذكرى ٣: ١٥٩. (٦) الوسائل ٤: ٣٠٤/٤، ب ٣ من أبواب القبلة، علل الشرائع: ٢/٣١٨.

ولذا قال بعض المحققين - على ما حكى - : إنه لا نزاع هنا ولا اختلاف بين أحاديث هذا الباب والذي قبله، لأنَّ جهة المحاذاة مع البعد متسعة، وهذه الأحاديث وما دلَّ على التيسر وما دلَّ على أنَّ ما بين المشرق والمغرب قبلة وما دلَّ على استقبال المسجد الحرام من الآية والرواية وغير ذلك كله إشارة إلى اتساع جهة المحاذاة وتسهيل الأمر ودفع الوسواس، ويؤيده الاكتفاء شرعاً لأهل إقليم عظيم بعلامة واحدة، وما ذكر من أنَّ المحذور لازم في إيجاب استقبال الجهة، مدفوع بما ذكره الشهيد عليه السلام «من إنَّنا نعني بالجهة سمت الذي اقتضى التوجُّه إليه» رعاية الأمارات الشرعيَّة لا نفس البنية وذلك من الاتساع بمكان، على أنَّ الإلزام في الكعبة لازم في الحرم وإن كان طويلاً^(١).

ثمَّ إنَّ الاحتمال المذكور في معنى الروايات من إرادة الجهة من المسجد والحرم ربَّما يجري في كلام أصحاب هذا القول، ومن هنا ربَّما يحكم بلفظيَّة النزاع.

ومن مشايخنا من احتمله تعليلاً بأنَّ أقصى ما يتصوَّر من الثمرة بين القولين هو جواز استقبال غير الكعبة من المسجد والحرم لمن تمكَّن منها على الثاني وعدمه على الأول، ووجوب استقبال المسجد والحرم لغير المشاهد على الثاني، وجهة الكعبة على الأول.

ويندفع الثمرة الأولى بما عن جماعة من أهل القول الثاني كالشيخ في مبسوطه^(٢) وجملته^(٣) والمحكي من مصباحه^(٤) وعن القاضي في مهذب^(٥) والكيدري في إصباحه^(٦) وأبي الصلاح في الكافي^(٧) من التصريح بوجوب استقبال العين للمتمكَّن منها... إلى أن قال: ولعلَّه لذا استدلَّ عليه في المعتبر^(٨) «بإجماع العلماء» وفي التذكرة^(٩) «الكعبة القبلة مع المشاهدة إجماعاً» وعن النهاية^(١٠) «إجماعنا على ذلك» وعن شرح^(١١) الشيخ نجيب الدين «القبلة عين الكعبة المشرفة لمن أمكنه علمها بالإجماع كأهل مكة» وعن كنز العرفان^(١٢) «الإجماع عليه» وعن الغنية^(١٣) «نفي الخلاف عنه» إلى أن قال: ومن ذلك يعرف اندفاع الثانية أيضاً لاحتمال إرادة الجهة من المسجد والحرم، وإنَّما ذكروا ذلك على سبيل التقريب

(١) نقل الشهيد في الروض ٢: ٥١٤ عن المعتبر ٢: ٦٦.

(٢) المبسوط ١: ٧٧-٧٨.

(٣) الجمل والعقود: ٦١.

(٤) مصباح المتجهِّد: ٢٤.

(٥) المهذب ١: ٨٤.

(٦) إصباح الشيعة: ٦١-٦٢.

(٧) الكافي في الفقه: ١٣٨.

(٨) المعتبر ٢: ٦٥.

(٩) التذكرة ٣: ٦.

(١٠) نهاية الإحكام ١: ٣٩١.

(١١) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٢٦٧.

(١٢) كنز العرفان ١: ٨٥.

(١٣) الغنية: ٦٨.

إلى الافهام إظهاراً لسعة الجهة، حتى المحقق عنهم لما ذكره فيما بعد من «أن أهل كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي على جهتهم»^(١) فإن هذا لا ينطبق إلا على الجهة»^(٢).
ثم إن في المقام مسائل مهمة:

المسألة الأولى: في أنه بعد ما ثبت أن فرض القريب ومن بحكمه في مشاهدة الكعبة، أو التمكن من مشاهدتها التوجه إلى عين الكعبة، فلا فرق فيه بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما، فوجب على الجميع تحصيل العين، إما بالمشاهدة حال الصلاة أو وضع محراب تيقن معه محاذاة العين، ولا يكفي فيه الاجتهاد ولا التعويل على الأمارات الظنيّة إلا للمحبوس ومن بحكمه في عدم إمكان تيقن محاذاة العين.

ولو توقّف ذلك على الصعود على سطح أو على جبل وجب، وإن تضمن مشقة قليلة أو كثيرة تتحمل عادة، وفاقاً للعلامة^(٣) والشيخ^(٤) في بعض كتابيهما على ما حكى، عملاً بالنصوص المتقدمة الظاهرة في التوجه إلى العين، خرجنا عنه في البعيد العين المتمكن من تحصيل العين للعذر، وبقي الباقي تحته ومنه ما نحن فيه، مضافاً إلى قاعدة الشغل اليقيني. خلافاً للمدارك^(٥) في الجبل فاستبعد وجوب الصعود عليه للخرج، واستوجهه شارح الروضة^(٦) المحقق الخوانساري استناداً إلى ظاهر الآية الدالة بإطلاقها على توجه الشطر الذي هو الجانب. وفيه منع الحرج بالصعود على الجبل مرة واحدة ثم وضع محراب توجه إليه دائماً، وإنما يلزم الحرج لو تعيّن الصعود في كل صلاة، ومنع ظهور الآية من جهة الإطلاق لأن المنساق من قوله: «وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره»^(٧) إنما هو بيان الاكتفاء بالجهة للبلاد النائية، نعم لو استلزم الصعود على الجبل مشقة كثيرة لا تتحمل عادة سقط اعتبار تحصيل العين، ويكتفي فيه بالجهة.

المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب ومن بحكمه التوجه إلى الكعبة وجوب التوجه إلى ما يقطع كونه من البيت، فلا يجزئ التوجه إلى ما يشك كونه منه ولا إلى ما يظن كونه منه ما لم يستند الظن إلى أماره شرعية معتبرة بالخصوص، عملاً بالقاعدة القطعية المستنبطة من العقل والعرف والشرع، وهو عدم حصول الأجزاء وامتناع الأمر إلا بأداء

(١) الشرائع ١: ٦٥. (٢) الجواهر ٧: ٥١٩ - ٥٢١. (٣) التذكرة ٣: ١٢.

(٤) المبسوط ١: ٧٨. (٥) المدارك ٣: ١٢٢. (٦) حاشية الروضة: ١٧٣. (٧) البقرة: ١٤٤.

ما يقطع كونه من المأمور به، مضافاً إلى استصحابي الأمر والاشتغال، وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بمراعاة ما يقطع كونه من البيت.

وتوهم: أنَّ المقام من الشك في الشرط فيرجع إلى الأصل، يدفعه بأنَّه ليس من الشك في شرطية شيء للمأمور به، بل من الشك في كون شيء من الشرط المعلوم شرطية، وهو كالشك في تحقق الشرط ممّا لا يرجع فيه إلى الأصل.

ومن فروع هذه القاعدة عدم كون التوجّه إلى حجر إسماعيل مجزئاً للشك من جهة الخلاف في كونه من البيت وعدمه، وإن قيل فيه: المشهور أنَّه من البيت كما عن الدروس^(١) أو ظاهر كلام الأصحاب أن الحجر من الكعبة كما عن الذكرى^(٢) أو عندنا أنَّه من الكعبة كما عن التذكرة^(٣) أو يجوز أن يستقبله لأنَّه كالكعبة عندنا وقيل: إنَّه من الكعبة كما عن نهاية الإحكام^(٤) فإنَّ أقصى ما يفيد هذه الأمور على تقدير التسليم إنَّما هو الظن، وهو لكونه من الظنون المطلقة لا اعتداد به في الموضوعات. والاستدلال على كونه من البيت بوجوب إدخاله في الطواف، يدفعه أنَّه أعم لجواز كونه محافظة على احترام هذا الموضع باعتبار كونه مدفن أم إسماعيل أو مدفن الأنبياء لئلا يوطأ حال الطواف، نعم عن الذكرى أنَّه «قد دلَّ عليه النقل وأنَّه كان منها في زمن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل عليه السلام إلى أن بنى قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختصروها بحذفه، وكان ذلك في عهد النبي صلى الله عليه وآله ونقل عنه عليه السلام الاهتمام بإدخاله في بناء كعبة، وبذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها ثم أخرج الحجاج بعده وردّه إلى مكانه»^(٥).

لكن يتطرّق المناقشة إلى طريق هذا النقل لعدم كونه منقولاً عن أصول أصحابنا، ولذا في محكي كشف اللثام «أنَّه إنَّما رأيناه في كتب العامة»^(٦) مع أنَّه يعارضه عدّة من أخبارنا كالصحيح عن معاوية بن عمّار «أنَّه سأل الصادق عليه السلام عن الحجر أمن البيت هو؟ فقال: لا، ولا قلامة ظفر، لكنَّ إسماعيل عليه السلام دفن أمّه فيه، فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء»^(٧) ونحوه روايات أخر ذكرها في الجواهر^(٨).

(١) الدروس ١: ١١٣. (٢) الذكرى ٣: ١٦٩. (٣) التذكرة ٣: ٢٢.

(٤) نهاية الإحكام ١: ٣٩٢. (٦) كشف اللثام ٣: ١٣٠.

(٧) الوسائل ١٣: ١٠٣، ب ٣٠ من أبواب الطواف. (٨) الجواهر ٧: ٥٢٥.

وكما لم يثبت كون كله من البيت كذلك لم يثبت كون بعضه منه، وإن نقل عن الفقيه والكافي أنه أرسل «أنه كان طول بناء إبراهيم عليه السلام ثلاثين ذراعاً وطولها الآن خمس وعشرون ذراعاً»^(١).

وعن التذكرة أيضاً: «أنه كان لاصقاً بالأرض، وله بابان شرقي وغربي، فهذه السيل قبل مبعث النبي ﷺ بعشر سنين، وأعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، وقصرت الأموال الطيبة والهدايا والنذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعضاً، وقطعوا^(٢) الركنين الشاميّين من قواعد إبراهيم، وضيقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامي الذي يليه، فبقي من الأساس شبه الدكان مرتفعاً، وهو الذي سمي الشاذروان»^(٣). وعن الحدائق: أن الظاهر أن هذه الرواية من طرق المخالفين فإنهم رَوَوْا عن عائشة أنها قالت: «إني نذرت أصلي ركعتين في البيت، فقال النبي ﷺ: صل في الحجر فإن فيه ستة أذرع من البيت»^{(٤)(٥)}.

المسألة الثالثة: قد علم من تضاعيف كلماتنا السابقة أن فرض البعيد الغير المتمكن من مشاهدة العين إنما هو التوجه إلى جهة الكعبة، والدليل عليه من العقل قضاء العقل المستقل بكون المراد من الكعبة في النصوص المطلقة بالنسبة إلى البعيد لا بد وأن يكون جهة الكعبة لتعذر التوجه له إلى العين، ولا يلزم بذلك استعمال اللفظ في النصوص المذكورة في معنيين، لجواز كون المراد بالكعبة ما هو القدر المشترك بين العين والجهة، وهو ما تعين استقباله في الصلاة على وجه التواطؤ والاشتراك المعنوي إن كانت في الوضع الشرعي موضوعة لهذا القدر المشترك على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، أو على وجه عموم المجاز على تقدير عدم ثبوت الوضع الشرعي فيها.

ومن النقل ما في رسالة الفقيه المتقدم من قوله: «وبلغ ذلك الخبر مسجداً بالمدينة، وقد صلى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة»^(٦) وما في ذيل خبر الاحتجاج المتقدم من قوله ﷺ: «ثم أمرنا بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي تكون بها فأطعنا»^(٧).

(١) الكافي ٤: ٢١٧/٤، الفقيه ٢: ٢٤٧/٢٣٢٢. (٢) في المصدر بدلها: وخلفوا.

(٣) التذكرة ٨: ٨٦ (٤) فتح العزيز ٧: ٢٩٧. (٥) الحدائق ٦: ٣٨٦.

(٦) الوسائل ٤: ١٢/٣٠١، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٧٢/٨٤٥.

(٧) الوسائل ٤: ١٤/٣٠٢، ب ٢ من أبواب القبلة، الاحتجاج: ٢٧.

فهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في تشخيص الجهة وتعريفها وقد ذكر الأصحاب لها تعاريف متشعبة بعبارات مختلفة لا يكاد يسلم شيء منها عن شيء، والذي يترجّح في النظر القاصر كونها بحسب المفهوم أمراً عرفياً يرجع لمعرفته إلى العرف كما في سائر موضوعات الأحكام، كما صرح بذلك جماعة كصاحب المدارك^(١) والذخيرة^(٢) والوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح^(٣) ومنه ما في حاشية الروضة للخونساري من قوله «والأولى أن يراد بالسمت السمت الواحد عرفاً وهو ما لا يكون أزيد من ربع الدور»^(٤) انتهى.

والأظهر أنّها ومرادفاتهما من الشطر والنحو والجانب عرفاً بحسب المفهوم عبارة عن السمت الذي يصدق على التوجّه إليه مقابلة الكعبة عرفاً، ولا يعتبر فيه بعد إحراز صدق المقابلة عرفاً كون التوجّه إليه بحيث لو أخرج من موقفه خطاً على الاستقامة لوقع على عين الكعبة، ولا كونه بحيث تقاطع الخط المخرج من موقفه مع خط الكعبة بحيث يحدث قائمتان، بل لو لم يقع الخط عليها أو حدث من تقاطعه مع خط الكعبة حادّة ومنفرجة مع صدق المقابلة المذكورة لم يقدح في صدق الجهة عرفاً.

وبذلك ظهر ضعف ما عن المقداد «من أنّ جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق والمغرب الاعتداليين ويمرّ بسطح الكعبة، فالمصلي حينئذ يفرض من قطره خطاً يخرج إلى ذلك الخط فإن وقع عليه على زاوية قائمة فذاك هو الاستقبال، وإن كان على حادّة ومنفرجة فهو إلى ما بين المشرق والمغرب»^(٥) وما عن المحقّق الثاني في شرح الألفيّة من أنّها ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خط مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع على خط جهة الكعبة بالاستقامة، بحيث تحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخط الخارج من موقف المصلي واقعاً على خط الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون إحدى الزاويتين حادّة والأخرى منفرجة فليس مستقبلاً لجهة الكعبة»^(٦).

والظاهر أنّ منشأهما أتباع علماء الهيئة لظهور كلامهم في اعتبار المحاذاة المحصّلة

(٣) مصابيح الظلام ٦: ٣٩٧.

(٢) الذخيرة: ٢١٤.

(١) المدارك ٣: ١٢١.

(٥) التقيح الرابع ١: ١٧٨.

(٤) حاشية الروضة: ١٧٣.

(٦) شرح الألفيّة (رسائل الكركي ٣): ٢٤٢.

لعين الكعبة ولذا قال بعضهم: في تعريف سمت القبلة أنه نقطة في الأفق إذا وجهها الإنسان كان مواجهاً للكعبة»^(١) وقيل في شرحه: «إنها النقطة التي تقاطعت فيها دائرة أفق البلد والدائرة المارة لسمت رأسه ومكة في جهتها، والنقط الخارج من مركز أفق البلد إلى تلك النقطة يسمى خط سمت القبلة وهو الذي يبنى عليه أساس المحراب»^(٢).

ويكفي في بطلانه ظهور الإجماع على عدم اعتبار إصابة عين الكعبة في القبلة بمعنى الجهة، ولذا ذكر جماعة منهم ثاني الشهيدين «أنه ليست الجهة للبعيد محصلة عين الكعبة وإن كان البعد عن الجسم يوجب اتساع جهة محاذاته وذلك لا يقتضي استقبال العين، إذ لو أخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتفقة الجهة على وجه يزيد على حرم الكعبة لم يتصل الخطوط أجمع بالكعبة ضرورة وإلا لخرجت عن كونها متوازية. قال في الروضة عقيب هذه العبارة: «وبهذا يظهر الفرق بين العين والجهة ويترتب عليه بطلان صلاة بعض الصف المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين»^(٣).

ومما يرشد إلى بطلان القول باعتبار إصابة العين أن القطع بها ممّا لا يمكن حصوله لجميع آحاد المكلفين البعيدين، مع أن ما يفيد القطع بالإصابة على ما يظهر من كلامهم مقصور على أمور في كونها مفيدة للقطع كلام يأتي مع أنه ممّا لا يجمع اعتبار أمانة واحدة علامة للجهة في البلاد المتباعدة. وفي المدارك^(٤) والذخيرة^(٥) وغيرهما دعوى الاتفاق على أن فرض البعيد رعاية الأمارات الشرعية والتوجه إلى ما عيّنته، مع أنه قد عرفت أن ذلك يستلزم بطلان صلاة أكثر أشخاص الصف المستطيل الذي يزيد طوله على طول الكعبة.

وبالجملة في الجهة صدق المقابلة عرفاً وإن لم تتضمن إصابة العين، والجهة بهذا المعنى كما ترى أمر واقعي لا يدخل فيه العلم ولا الظن ولا الاحتمال، كما هو الأصل في سائر الألفاظ حيث لا يدخل شيء من ذلك وضعاً في معانيها.

فما قيل في تعريف الجهة: من أنها السمت الذي يقطع بعدم خروج الكعبة عن مجموعة مع احتمالها في كلّ جزء جزء منه كما في كلام غير واحد^(٦) وما في التذكرة من تعريفها

(١) روض الجنان ٢: ٥١٥. (٢) حبل المتين: ١٩٦. (٣) الروضة البهية ١: ٨٢.

(٤) المدارك ٣: ١٢١. (٥) الذخيرة: ٢١٤.

(٦) كما في كشف اللثام ٣: ١٣١، والمسالك ١: ١٥١، والروضة البهية ١: ٨٢، وروض الجنان ٢: ٥١٧.

«بأنها ما يظن أنه الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح»^(١) وما عن نهاية الإحكام من «أنها ما يظن به الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح»^(٢) وما في الذكرى^(٣) وعن الجعفرية من «أنها السمت الذي يظنّ كون الكعبة فيه»^(٤) ليس بسديد، فإنّ القطع والظنّ والاحتمال من عوارض شخص الجهة الموجود في الخارج وهو الذي يحزره المكلف للتوجه إليه في صلاته، فإنه قد يحزره بطريق القطع، وقد يحزره بطريق الظنّ، وقد لا يتمكن من إحرازه بشيء من الطريقتين، إذا فقد الطرق العلمية والظنيّة كالعامي فوظيفته تقليد العارف بها، والمتحيز فوظيفته الصلاة إلى الجوانب أو التخيير على الخلاف فيه.

ومما ينبّه على ما ذكرنا من ضابط الجهة في الجملة الاستقبال الذي يضاف إلى الجهة في قولهم: فرض البعيد جهة الكعبة، باعتبار مدلوله الهيئي والمادي فإنه عبارة عن طلب المقابلة فيكون استقبال الجهة في حاصل المعنى عبارة عن أن يطلب الإنسان بالتوجه إليه مقابلة الكعبة فليتدبّر، هذا كله في الجهة بحسب المفهوم.

وأما هي بحسب المصداق وهو على ما عرفت ما يستعمله المكلف ليتوجه إليه في صلاته، فهي تعدّد على حسب المكلفين والأمكنة والبلدان وهي التي وضعت لمعرفة علماً أو ظناً - الطرق والعلامات في علم الهيئة، وفي الشرع من محراب معصوم وغيره وغيرهما ممّا سيتلى عليك، وهي معقد الاتفاق المتقدم على أن فرض البعيد الرجوع إلى العلامات، ولعلّه إلى ذلك يشير ما في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كله»^(٥) بعد سؤال الراوي بقوله: «أين حدّ القبلة» بناءً على أن السؤال عن حدّ الشيء ظاهر فيه عمّا يشخصه ويعيّن شخصه، وقوله عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كله» معناه أنها ليست شخصاً واحداً معيّناً بل هي ممّا يتعدّد ويتكثّر أشخاصه على حسب تعدّد وتكثّر الأمكنة والبلدان الواقعة بين المشرق والمغرب.

المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم، فأهل العراق إلى العراقي وهو الذي فيه الحجر، وأهل الشام إلى الشامي، وأهل المغرب إلى الغربي،

(١) التذكرة ٣: ٦.

(٢) نهاية الإحكام ١: ٣٩٢.

(٣) الذكرى ٣: ١٦٠.

(٤) الجعفرية (رسائل الكركي) ١: ١٠٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣٠٠/٩، ب ٢ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨٠/٨٥٥.

واليمن إلى اليماني كما في الشرائع^(١) وفي معناه ما في المعتبر^(٢) وجملة من كتب العلامة كالذكر^(٣) والمنتهى^(٤) والقواعد^(٥) وذكرى الشهيد^(٦) لكن في بعضها كما في القواعد التعبير «بالركن» لا سمت، وكأنه مسامحة في العبارة لوضوح المطلوب كما سنشير إليه، وفي المعتبر «كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي يليهم لما يتناه من وجوب استقبال الكعبة ما أمكن، والذي يمكن أن يستقبل أهل كل إقليم الركن الذي يليهم»^(٧).

وإنما اعتبر سمت الركن الذي في جهة أهل كل إقليم أو يليهم لأنه الذي يصدق على التوجه إليه مقابلة ذلك الركن، وإنما عبّر بالركن لأن الكعبة لا تسامت كل إقليم بجميع أركانها الحاصلة من أضلاعها الأربع بانتهاء كل ضلع منها إلى مثله بل بواحد منها، والمراد بالإقليم كما نص عليه في جامع المقاصد^(٨) «هو الجهة والناحية».

واعترض في المدارك على ما في الشرائع «بأن المعتبر عند المصنف في البعيد استقبال الحرم وعن آخرين الجهة، وهما أوسع من ذلك فلا يتم الحكم بوجوب التوجه إلى سمت الركن نفسه - ومحصّله أنه لا يوافق شيئاً من المذهبيين لكون كل من الحرم والجهة أوسع من الركن - وعلى ما في المعتبر بأنه غير جيّد أيضاً، إذ الذي سبق منه وجوب استقبال جهة الكعبة للبعيد لا نفس الكعبة»^(٩).

ويندفع الأول بأنه اعتبر التوجه إلى سمت الركن لا نفسه، والسمت عبارة عما يرادف الجهة، ولذا أخذوا الأكثر في جنس تعريفاتهم للجهة، نعم له وجه بالنسبة إلى ما في القواعد من قوله: «وأهل كل إقليم يتوجهون إلى ركنهم» لتعبيره بالركن لا سمت، غير أنه أيضاً يندفع بوضوح كون المراد سمت وجهته، ولذا ذكر في جامع المقاصد عند شرح هذه العبارة «أن المراد بتوجه أهل كل إقليم إلى ركنهم توجههم إلى جهة الركن الذي يليهم، لأن البعيد لما كان قبلته الجهة وكونها أوسع من الكعبة بمراتب أمر معلوم، فلا بد من أن يراد بتوجههم إلى الركن توجههم إلى جهته»^(١٠).

(٣) التذكرة ٣: ١٢.

(٢) المعتبر ٢: ٦٩.

(١) الشرائع ١: ٦٦.

(٦) الذكرى ٣: ١٦١.

(٥) القواعد ١: ٢٥١.

(٤) المنتهى ٤: ١٧٠.

(٨) جامع المقاصد ٢: ٥٣.

(٧) المعتبر ٢: ٦٩.

(١٠) جامع المقاصد ٢: ٥٣.

(٩) المدارك ٣: ١٢٦ - ١٢٧.

وقد يعترض على اعتبار الركن أيضاً بأن هذا إنما يناسب إذا كان أساس البيت قبلة، وقد تقدّم نقل الاتفاق منهم على عدمه، وأنها فضاء البيت لا نفسه.

وفيه ما تقدّم تحقيقه، من أن الكعبة عندهم عبارة عن الفضاء المنطبق على البيت المتصاعد من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وقد سبق في سابق عبارة الشرائع^(١) التصريح بأن جهة الكعبة هي القبلة لا البنية مريداً بها الفضاء المذكور، والتعبير بالركن لتعريف الفضاء لا على وجه الموضوعية.

وعن بعض الأفاضل أيضاً الاعتراض على ما في الشرائع في تفسيره «الركن العراقي بما فيه الحجر»^(٢) «بأن الركن العراقي وهو الذي فيه الحجر ليس قبلة أهل العراق كما قاله الأكثر، بل أنه قبلة أهل الهند وما وراء النهر، فإنه إذا استقبل الركن العراقي يصير المغرب قبلة، وانحرف أهل العراق إلى المغرب ييسر، فإنهم ينحرفون من خط نصف النهار إلى المغرب من ثلاثين درجة إلى أربعين وما يقرب منهما. قال: وأكثر العامة يستون الركن الذي على يمين الباب بالركن العراقي لا الركن الذي فيه الحجر، وهو أقرب إلى التحقيق، والظاهر أنه قبلة لأهل الموصل ومن والاه» انتهى^(٣).

وفي رسالة قبلة الآفاق للفاضل القزويني^(٤) أن تسمية ركن الحجر بالعراقي كما صرحوا به غير مناسبة وإن ذكر الشهيد الثاني في إصلاح عبارة الشرائع «أنه على سبيل التقريب وإلا فأهل العراق يستقبلون الباب وما قاربه»^(٥) وأهل الشام يستقبلون ما بين الميزاب والركن، فإن وضع الكعبة على ما علم بالمشاهدة هو أن ركن الحجر الأسود منحرف قليلاً عن محاذاة المشرق الاعتدالي إلى جانب الجنوب على وجه يكون مشرق الاعتدال محاذياً لما بين الباب والحجر. وعلى فرض الموافقة وعدم الانحراف فالتوجه إلى ركن الحجر أو إلى الباب أو إلى جزء آخر من هذا الضلع يكون أقرب إلى ركن الحجر منه إلى الركن الآخر يستلزم لا محالة استقبال جزء من القوس الذي بين الجنوب والمغرب يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب، مع أنه لا خلاف بينهم في أن قبلة جميع بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب بل قبلة بعضها كالموصل عين الجنوب، ومعه كيف يجوز أن يكون قبلة العراق ركن الحجر أو الباب أو ما يقرب منهما؟ انتهى^(٦).

(١) الشرائع ١: ١٨٦.

(٣) مطالع الأنوار ١: ١٠٦.

(٤) آقا رضي القزويني، منه.

(٥) حاشية الشرائع: ٧٥.

(٦) رسالة قبلة الآفاق: لم نعر عليه.

وفيه من الاشتباه ما لا يخفى، إذ المحذور المذكور على تقدير كون قبلة العراق ركن الحجر من لوازم مساواة طوله لطول الكعبة أو قلّة التفاوت بينهما على تقدير كون طوله أكثر من طولها كما في بلاد الهند، فإنّما يلزم ذلك في البلاد العراقية لو كانت مساوية للكعبة في العرض أو أكثر عرضاً منها بقليل مع كونها أكثر طولاً، فعلى الأوّل يلزم الانحراف عن الجنوب إلى عين المغرب كما في بعض بلاد الهند، وعلى الثاني الانحراف إلى ما يقرب من المغرب كما في بعض الآخر من بلاد الهند، مع أنّها ليست كذلك، والوجه فيه شهادة الحسّ والعيان بأنّه كلّما ازداد كثرة عرض البلد على عرض الكعبة مع كونها أكثر منها طولاً قلّ انحراف المتوجّه إليها عن الجنوب نحو المغرب، وكلّما قلّ كثرة عرضه على عرضها كثر انحرافه عن الجنوب نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ المساواة فيصير الانحراف إلى عين المغرب، وهذا بخلاف الطول فإنّه كلّما ازداد كثرة طول البلد على طول الكعبة مع كونها أكثر منها عرضاً ازداد انحرافه عن الجنوب نحو المغرب، وكلّما قلّ كثرة طوله على طولها قلّ الانحراف نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ مساواة الطولين فيزول الانحراف بالمرّة ويصير القبلة حينئذٍ عين الجنوب كما في الموصل، ومن الواضح كون البلاد العراقية أكثر عرضاً من الكعبة بكثير، وحينئذٍ فلا يلزم من توجّه أهلها إلى ركن الحجر زيادة انحراف عن الجنوب على وجه يستلزم استقبال جزء من القوس يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب.

ثم إنّ الفاضل المذكور ذكر في الرسالة المذكورة «أنّه وضع لاستعلام نسبة البلاد إلى جهة الكعبة آلة كروية سمّاها كرة مجمع البلاد، فاستخرج منها تفصيلاً لجهة الكعبة بالقياس إلى البلاد ذكره قبيل ما تقدّم نقله، وهو أنّ من الحجر الأسود إلى الباب الذي يقرب من سدس الضلع الطولي موضع توجّه أهل بعض بلاد الهند كبهلوازة وحواليه، وفضاء الباب الذي هو أيضاً يقرب من السدس موضع توجّه أهل الصين وبافرس ومنصورة سند واكره ودهلا وهرموز وتهامة وحواليها، ومن الباب إلى منتصف هذا الضلع الذي هو نهاية السدس الثالث موضع توجّه أهل لحسا ولهادر ومولتان والقطيف والبحرين وقندهار وكشمير وبست وسيستان وكرمان وبدخشان وتبت وخان بالق وشيراز وبلخ وفارياب. والسدس الرابع موقع توجّه أهل هرات وختن وپيش بالغ ويزد ومرو وقرقوم وترشيز

وتون وسمرقند وكاشغر وسرخس وكشر وخجند وبخارى ورامهرمز وطوس ويناكت والمالق وسبزوار.

والسدس الخامس موقع توجّه أهل إصفهان والبصرة وسمنان وكاشان واسترآباد وكركانج وقم وري وساري وقزوين وساوه ولاهيجان وهمدان.

والسدس السادس الذي ينتهي إلى الركن الثاني موضع توجّه أهل كوپا ومدينة روس وشماحي وبلغار وباب الأبواب وبردعة وتفليس وأردبيل وتبريز وبغداد والكوفة والسامرة. قال: فموضع توجّه أهل عراق العرب في غاية القرب من الركن الثاني، وموضع أهل عراق العجم أيضاً أقرب بهذا الركن من سائر الأركان، وهذا هو الوجه في تسمية هذا الركن بالركن العراقي ومن هذا الركن إلى الركن الغربي ضلع عرضي، والسدس الأول منه موضع توجّه أهل موصل واربنة الروم وحواليهما إلى آخر ما ذكره. ثم قال: لا يخفى على العارف بوضع الكرة المذكورة أن استنباط هذا النحو من الأمور منها في مرتبة المشاهدة والعيان فلا ينبغي الاعتماد على خلاف ما يستنبط منها خصوصاً مع التفاوت الفاحش، مثل ما ذكره الفضل بن شاذان في رسالة القبلة من أن قبلة مولتان وكابل وقندهار ما بين الركن اليماني وركن الحجر الأسود^(١). ومن هذا القبيل ما توهمه بعضهم من أن توجّه أهل العراق إنما هو إلى ركن الحجر الأسود ولذا سمي ذلك بالعراقي^(٢).

أقول: ليس هذا ممّا توهمه بعضهم كما توهم، بل ذكره جمع كثير من أساطين الطائفة كالمحقق في كتبه^(٣) والعلامة في جملة من كتبه^(٤) والشهيد في الذكرى^(٥) وثاني المحققين^(٦) وثاني الشهيدين^(٧) وغيرهما^(٨) بل هو المشهور إن لم نقل بكونه المجمع عليه فتخطئة هؤلاء الأساطين جرأة عظيمة. بل الصحيح هو ما ذكره، لأن توجّه أهل العراق إلى السدس الخامس أو السادس إلى الركن الثاني الذي هو الركن العراقي عند بعض العامة من الضلع الطولي الذي فيه الحجر لا ينافي توجههم إلى ركن الحجر، لما هو المعلوم بطريق

(١) بحار الأنوار ٨١: ٨١. (٢) رسالة قبلة الآفاق: لم نثر عليه. (٣) الشرائع ١: ١٨٦.

(٤) المنتهى ٤: ١٧٠، التحرير ١: ١٨٦، نهاية الأحكام ١: ٣٩٤. (٥) الذكرى ٣: ١٦٦.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٥٣. (٧) المسالك ١: ١٥٣.

(٨) كالنفيد في المقنعة: ٩٦، الفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ١٤١، والمحقق الثاني في فوائد الشرائع:

الحس أن كل بعيد في العراق إذا تمكّن من التوجّه إلى أحد السدسين تمكّن من التوجّه إلى السدس الأوّل إلى ركن الحجر لا محالة.

وإنما يعصل التفاوت في كثرة الانحراف عن الجنوب نحو المغرب وقلّته، فإن من توجّه إليهما أكثر انحرافاً مثن توجّه إلى ركن الحجر بالضرورة، وحينئذٍ فقول الجماعة بكون توجّه أهل العراق إلى ركن الحجر ولذا سوّه بالركن العراقي إمّا لبيان أنه منتهى ما يجزئ التوجّه إليه من أجزاء البيت أهل العراق، أو بناءً منهم على أنه الذي يساعد عليه الأمارات المنصوبة من الشارع، أو لمراعاة قلّة الانحراف عن الجنوب في التوجّه إليه عملاً بما تقدّم من عدم الخلاف في أن قبلة بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب. وربما أمكن كون وجهه أن التوجّه إلى الحجر أفضل وإن لم تقف على نصّ بذلك في كلامهم، وبالجملّة الاعتراض عليهم غير متّجه.

المسألة الخامسة: في علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها وهي أنواع:

النوع الأوّل العلامات الأرضيّة، وهي أمور:

منها: إخبار المعصوم، وهذا غير متيسّر في أزمنة الغيبة.

ومنها: الصلاة مع المعصوم، وهذا أيضاً غير متيسّر في هذه الأزمنة.

ومنها: المحراب الذي نصبه المعصوم أو صلّى فيه، ومما نصبه على ما روي محراب

مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة، وروي مرسلًا «أنه ﷺ لما أراد نصبه زويت^(١) له الأرض

فجعله بازاء الميزاب».

ومحراب مسجد الكوفة وروي «أنه نصبه أمير المؤمنين ﷺ وصلّى فيه ثمّ بعده الحسن

والحسين ﷺ»^(٢) وقيل: إنه^(٣) لم يتغيّر عن وضعه إلى الآن وأنه موافق لجعل الجدي

خلف المنكب كما عن المحقّق الأردبيلي^(٤).

ومما صلّى فيه المعصوم محراب مسجد البصرة صلّى فيه أمير المؤمنين ﷺ على ما روي.

ومن المحاريب المنسوبة إلى المعصوم محراب مسجد قبا، ومسجد الشجرة وغيرها

من المساجد التي بناها النبي ﷺ أو صلّى فيها، ومحراب مسجد سرّ من رأى فإنه نسب

(١) زويت الشيء: جمعته وقبضته، الصحاح ٦: ٢٣٦٩ (زوا).

(٢) صحيح مسلم ٤: ٢٢١٥/٢٨٨٩، سنن أبي داود ٤: ٤٢٥٢/٩٧، مسند أحمد ٥: ٢٧٨/٢٨٤.

(٣) حاشية الروضة: ١٧٥.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧٣.

إلى الهادي عليه السلام، ومسجد بخراسان ينسب إلى الرضا عليه السلام به محراب على وفق قبلة الإمامية كما ذكره غير واحد^(١).

وظاهر جماعة^(٢) وصريح بعض كون المحراب المنسوب إلى المعصوم بالنصب أو الصلاة فيه مفيداً للعلم بالقبلة، ومنه من يناقش فيه.

وضابط إفادتها القطع بالجهة كون نسبة نصبها أو الصلاة فيها إلى المعصوم متواترة، مع العلم ببقائها على الوضع الذي كان عليه ثمة من غير تطرق تغيير إليها والعلم بعدم تياسره ولا تيامنه حينما صلى إليها، والعلم بانتفاء التقيّة أيضاً إذا كان المعصوم المصلي فيها غير النبي ﷺ ودون إثبات هذه الشروط أصعب من خرط القتاد.

النوع الثاني: العلامات السماوية، وهي النجوم التي تقتصر منها على ما يختص بالعراق، وهو على ما ذكره الفاضلان^(٣) والشهيد^(٤) وغيرهم^(٥) ممن تأخر عنهم ثلاث علامات:

الأول: جعل الجذّي خلف المنكب الأيمن، وهو على ما في كلام جماعة^(٦) مجمع العضد والكنف، والأصح أنه ما بين الكتف والعنق، ويؤيده جعل القطب بحذاء الأذن اليمنى على ما صرح به غير واحد^(٧).

الثاني: جعل المغرب على يمينه والمشرق على يساره، وفي كلام جماعة^(٨) تقيدهما بمغرب الاعتدال ومشرقه وإن أطلقهما الفاضلان^(٩) والشهيد^(١٠).

(١) جامع المقاصد ٢: ٥٢.

(٢) كالعلامة في النهاية ١: ٣٩٣، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٥٢ والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٣١ - ١٣٢، والمجلسي في البحار ٨١: ٨٢، والشهيد في الذكرى ٣: ١٦٧.

(٣) كالعلامة في نهاية الأحكام ١: ٣٩٤، والمحقق في الشرائع ١: ١٨٦ والمختصر النافع ٢٣: ٢ والمعتبر ٢: ٦٩.

(٤) الذكرى ٣: ١٦٣.

(٥) كالشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٥٢٩ - ٥٣٠ والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ١٤٢ والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٢٨.

(٦) كالشهيد في روض الجنان ٢: ٥٢٩، والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٢٨، والمحقق الأردبيلي في زبدة البيان: ٦٤ ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧٤.

(٧) كالمدقق في المعتبر ٢: ٦٩ والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ١٤٤.

(٨) كالسرائر ١: ٢٠٨، والبيان ٥٣، والتنقيح الزائع ١: ١٧٤، والمدارك ٣: ١٢٨، وجامع المقاصد ٢: ٥٤.

(٩) كالعلامة في القواعد ١: ٢٥١، والمحقق في الشرائع ١٨، والمختصر النافع ٢٣.

(١٠) الذكرى ٣: ١٦٣.

الثالث: جعل عين الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن، والظاهر كما صرح به جماعة^(١) أن ما عدى العلامة الأولى مأخوذ من علم الهيئة إذ المنصوص منها العلامة الأولى مع قصور النص الوارد فيها سنداً ودلالة حيث لم يصل إلينا في ذلك إلا روايتان: إحداهما: ما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن القبلة؟ قال: ضع الجدي في قفاك وصله»^(٢) وإنما حملوه على قبلة العراق لكون الراوي كوفياً، والرواية منقولة عن كتاب علي بن الحسن الطاطري في القبلة، وهو على ما عن الشيخ في الفهرست^(٣) كتاب معتمد عليه، ولذا عدوها من الموثق.

وثانيتها: مرسلة الفقيه قال: «وقال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر ولا أهتدي إلى القبلة بالليل، قال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك»^(٤) وقصور السند الأول إن كان مع ضعف الثاني بالإرسال مجبور بعمل الأصحاب، كما أشار إليه في الذخيرة^(٥).

وبعضهما الآية «وبالنجم هم يهتدون»^(٦) بملاحظة ما ورد في تفسيره، كالمروي عن تفسير العياشي عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: «وبالنجم هم يهتدون» قال: هو جدي، لأنه لا يزول، وعليه بناء القبلة وبه يهتدي أهل البر والبحر»^(٧) والمروي عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «وعلامات وبالنجم هم يهتدون» قال: «ظاهر وباطن الجدي عليه بني القبلة وبه يهتدي أهل البر والبحر لأنه نجم لا يزول»^(٨).

ولا خفاء في قصور دلالة الخبرين بالإجمال، فإن القفا في الخبر الأول أعم من خلف المنكب الأيمن، كما أن اليمين في الخبر الثاني أعم من خلف الأيمن، وفيه إجمال من جهة أخرى باعتبار الدلالة على تعيين ذلك للعراقي فيه، إلا أن الأصحاب حملوها على

(١) كما في المدارك ٣: ١٢٨، والجواهر ٧: ٥٧٤، والبهائي في حبل المتين: ١٩٢.

(٢) الوسائل ٤: ١/٣٠٦، ب ٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ١٤٣/٤٥. (٣) الفهرست: ٢١٦.

(٤) الوسائل ٤: ٢/٣٠٦، ب ٥ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨١/٨٦٠.

(٥) الذخيرة: ٢٢٠. (٦) سورة النحل: ١٦.

(٧) الوسائل ٤: ٣/٣٠٧، ب ٥ من أبواب القبلة، تفسير العياشي ٢: ١٢/٢٥٦.

(٨) الوسائل ٤: ٤/٣٠٧، ب ٥ من أبواب القبلة، تفسير العياشي ٢: ١٣/٢٥٦ والفاضل الهندي في كشف

الغمام ٣: ١٤٢ ورسائل المحقق الكركي (شرح الألفية): ٢٤٢.

ما يساعد عليه الاعتبار المأخوذ من علم الهيئة من إرادة خلف المنكب الأيمن من القفاء واليمين، وفي شرح الدروس «لَمَّا كَانَ جَعَلَ الْجَدْيَ عَلَى الْيَمِينِ مِمَّا يَنْسَبُ الْمَوَاضِعَ الشَّرْقِيَّةَ عَنْ مَكَّةَ شَرَفَهَا اللَّهُ تَعَالَى - كَالْعِرَاقِ وَمَا وَالَاهَا ذَكَرَهُ بَعْضُ عُلَمَائِنَا فِي عِلَامَاتِ قِبْلَتِهِمْ» انتهى^(١) وعليه فعل الأصحاب كما ينهض جابراً لقصور سند الخبرين فكذلك ينهض جابراً لقصور دلالتهما أيضاً. ولكن لا يخفى أن مرجع هذه العلامة بالآخرة أيضاً إلى علم الهيئة.

ثم الجدي أصله على ما ذكره جماعة^(٢) مكبّر، وإنما صغر للتمييز بينه وبين البرج، وهو نجم مضيء يدور مع الفرقدين حول قطب العالم الشمالي المقابل للقطب الجنوبي، وهما نقطتان متقابلتان يدور عليهما الفلك، وفي الذخيرة^(٣) وغيرها^(٤) «أَنَّهُ نَجْمٌ مُضِيءٌ فِي جُمْلَةِ النُّجُومِ بِصُورَةِ سَمَكَةٍ تَقْرُبُ مِنَ الْقُطْبِ الشَّمَالِيِّ، وَالْجَدْيِ رَأْسَهَا وَالْفِرْقَدَانِ ذَنْبَهَا». وظنّي أنها لو شُبِّهَتْ بِخُنْجَرٍ يَكُونُ الْجَدْيُ طَرَفُهُ الْأَسْفَلَ وَالْفِرْقَدَانِ طَرَفَهُ الْأَعْلَى كَانَ أَوْفَقَ.

وقد شرط جماعة^(٥) في هذه العلامة كون الجدي في غاية ارتفاعه أو انخفاضه، فإنه على ما عرفت يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كلّ يوم وليلة دورة كاملة، وغاية ارتفاعه وانخفاضه أن يكون على دائرة نصف النهار على معنى كونه في إحدى الحالتين عليها، وعلامته أن يكون إلى جهة السماء والفرقدان إلى الأرض أو عكس ذلك، فالأول غاية ارتفاعه والثاني غاية انخفاضه كما ذكره جماعة.

منهم: ثاني الشهيدين في عبارته المحكيّة عن شرح الإرشاد، فإنه في توجيه الشرط المذكور وبيان وجه الاشتراط قال: «لَمَّا كَانَ الْجَدْيُ يَنْتَقِلُ عَنْ مَكَانِهِ مَشْرِقاً وَمَغْرِباً وَارْتِفَاعاً وَانْخِفَاضاً لَمْ يَكُنْ عَلَامَةً دَائِماً بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَامَةً فِي حَالِ غَايَةِ ارْتِفَاعِهِ بِأَن يَكُونَ إِلَى جِهَةِ السَّمَاءِ وَالْفِرْقَدَانِ إِلَى الْأَرْضِ أَوْ غَايَةِ انْخِفَاضِهِ عَكْسَ الْأَوَّلِ كَمَا قَيَّدَهُ بِذَلِكَ الْمُصَنِّفُ^(٦) وَغَيْرُهُ^(٧) وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا إِلَى جِهَةِ الْمَشْرِقِ وَالْآخَرُ إِلَى الْمَغْرِبِ

(١) شرح الدروس: ٦٩٠.

(٢) كالشاهد الثاني في روض الجنان ٢: ٥٢٩، والشاهد الأول في الذكرى ٣: ١٦٣، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٥٤ والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٢٨.

(٣) الذخيرة: ٢٢٠.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٥٤، والذكرى ٣: ١٦٢، وروض الجنان ٢: ٥٢٩.

(٥) كالمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٥٥ والشاهد الثاني في روض الجنان ٢: ٥٢٩.

(٦) التذكرة ٣: ١٣، نهاية الأحكام ١: ٣٩٥.

(٧) كالشاهد في الذكرى ٣: ١٦٣، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٥٥.

فالاعتبار بالقطب وهو نجم خفي في وسط الأنجم التي بصورة السمكة لا يكاد يدركه إلا حديد البصر، وهو علامة دائماً، كالجدي حال استقامته، ولا يتغير عن مكانه إلا يسيراً لا يكاد يتبين للحس فلا يؤثر في الجهة، وحركته اليسيرة دورة لطيفة حول قطب العالم الشمالي. قال: وإنما شرط في الجدي الاستقامة لكونه في تلك الحال على دائرة نصف النهار فإنها تمرّ بقطبي العالم وتقطع الأفق على نقطتين هما نقطتا الجنوب والشمال، فإذا كان القطب مسامتاً لعضو من المصلي كان الجدي على تلك الحالة مسامتاً له أيضاً لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو كان منحرفاً نحو المشرق والمغرب»^(١).

كذا نقله في الذخيرة^(٢) وعنه أيضاً في المدارك «أن أقرب الكواكب إلى القطب هو ذلك النجم الخفي الذي لا يدركه إلا حديد البصر يدور حوله كل يوم وليلة دورة لطيفة لا تكاد تدرك، ويطلق على هذا النجم القطب مجازاً لمجاورته القطب الحقيقي وهو علامة لقبلة العراق... إلى أن قال: وما ذكره مشهور بين الأصحاب وممن صرح به المصنف في المعبر^(٣) والعلامة في المنتهى^(٤) والشهيد في الذكرى^(٥).

ثم نقل عن المحقق الأردبيلي أنه نقل عن بعض محققي أهل ذلك العلم أن هذا الشرط غير جيد، لأن الجدي في جميع أحواله أقرب إلى القطب الحقيقي من ذلك النجم الخفي، ولهذا كان أقل حركة منه كما يظهر بالامتحان وهذه الحركة إنما هي للفرقدين لا للجدي فإن حركته يسيرة جداً^(٦). وقد اعتبرنا ذلك فوجدناه كما أفاد.

ثم نقل عن المحقق في المعبر أنه اعتبر لأهل المشرق أولاً جعل الجدي خلف المنكب الأيمن، ثم قال: إن الجدي ينتقل، والدلالة القوية القطب الشمالي، فإذا حصله العراقي جعله خلف أذنه اليمنى دائماً فإنه لا يتغير وإن تغير كان يسيراً^(٧) قال: وبين الكلامين تخالف واعتبار محراب مسجد الكوفة يساعد على الأول^(٨).

وفي حاشية الروضة للخونساري عن المحقق الأردبيلي عن المحقق الشيخ علي «أنه اعتبر الكتف وجعل قبلة خراسان وأكثر بلاد المعجم على وضع الجدي خلف الكتف»^(٩) وغير ما كان على غير ذلك إليه، واستبعده، قال المحشي: «ولا يخفى أن اعتبار الكتف وإن

(١) روض الجنان ٢: ٥٢٩ - ٥٣٠. (٢) الذخيرة: ٢٢٠. (٣) المعبر ٢: ٦٩.

(٤) المنتهى ٤: ١٧٠. (٥) الذكرى ٣: ١٦٣. (٦) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧٢.

(٧) المعبر ٢: ٦٩. (٨) المدارك ٣: ١٢٨ - ١٢٩. (٩) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧٤.

كان أقرب إلى العلامة الأولى يعني جعل المغرب على الأيمن والمشرق على الأيسر، وكذا إلى رواية محمد بن مسلم، وكذا إلى الاعتبار في بعض البلاد المائلة عن أوساط العراق إلى المغرب لكن في أوساط العراق وأطرافه الشرقية الأقرب إلى الاعتبار هو اعتبار المنكب، وكذا ما في سمعتها من بلاد خراسان بل الأقرب فيها لكونها مائلة إلى الشرق جداً جعل الجدي على المنكب الأيمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف»^(١).

ثم إن إطلاق المشرق والمغرب في كلام من أطلقهما عند بيان العلامة الثانية لعلّه إشعار بإرادة ما يتبادر منهما عرفاً وهو المعمول عند عامة الناس من مطلع الشمس في كل يوم من أيام السنة ومغربها في ذلك اليوم، فيكون المراد من هذه العلامة جعل مشرق كل يوم على اليسار ومغرب ذلك اليوم على اليمين، كما احتمله في الذخيرة^(٢) ولعلّه المراد ممّا احتمله الشهيد في الروضة^(٣) «من إرادة الجهتين العرفيتين». ولذا فسّرهما في حاشية الروضة «بتمام القوس الذي فيه مطالع الشمس في السنة وما فيه مغاربها كذلك»^(٤) وربما فسّرنا بما بين نقطتي الجنوب والشمال، وفساده غير خفي.

واحتمل في الروضة أيضاً إرادة الجهتين اصطلاحاً من الإطلاق، وفسّرهما بالجهتين المتقابلتين المقاطعتين لجهتي الجنوب والشمال بخطّين بحيث يحدث منهما زوايا قوائم، وإنّما ذكر ذلك بعد ما احتمل فيه إرادة الاعتدالين، وظاهره موافقتهما للجهتين اصطلاحاً في تقاطع المشرق والمغرب للجنوب والشمال بخطّين يحدث منهما زوايا قوائم، ولذا فسّرهما المحقّق السلطان في الحاشية المنسوبة إليه «بالمترادفين لليمين واليسار عند استقبال نقطة الجنوب في البلاد الموافقة في الطول المختلفة في العرض»^(٥).

ولذا أيضاً نقل المحقّق الخونساري في حاشية الروضة عن شرح التذكرة للعلامة الخفري «بأنّهما نقطتا تقاطع الأفق والمعدّل فيما لم يكن الأفق رحوياً أي منطبقاً على المعدّل، فإنّ في غير الرحوي ينصف الأفق المعدّل بنقطتين متقابلتين إحداها في جهة الشرق وتسمّى نقطة المشرق ومطلع الاعتدال، والأخرى في جهة الغرب وتسمّى نقطة المغرب ومغيب الاعتدال، والخطّ المستقيم الواصل بينهما يسمّى خطّ المشرق والمغرب، ونقطتا تقاطع نصف النهار، والأفق تسميان نقطتي الشمال والجنوب، والخطّ المستقيم

(٣) الروضة البهية ١: ٥٠٩.

(٢) الذخيرة: ٢٢٠.

(١) حاشية الروضة: ١٧٥.

(٥) الروضة البهية ١: ٥٠٧.

(٤) حاشية الروضة: ١٧٦.

الواصل بينهما يسمى خط نصف النهار وهو مقاطع للخط الأول على قوائم في سطح الأفق. ثم قال: ومنه يظهر أن الاعتداليين لا يغييران ما ذكره من الجهتين اصطلاحاً كما هو ظاهر عبارته، وكأنه ﷺ لم يرد بالاعتداليين، ما هو مصطلحهم بل أراد بهما مطلع الشمس ومغربها في أحد الاعتداليين، وحينئذٍ يظهر بينهما وبين الجهتين اصطلاحاً تفاوت يسير فإنه إذا كان مطلع الشمس في أول الربيع مثلاً نقطة أول الحمل كان مغربها في ذلك مائلاً عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم، فالاعتداليان حينئذٍ هما تلك النقطة، ونقطة أول الحمل والجهتان اصطلاحاً هما نقطتا أول الحمل ونظيرتها» انتهى^(١).

واعلم أن علماء الهيئة بعد ما سموا قطبي الأفق سمتي الرأس والقدم، قسموا الأفق باعتبار الخط المستقيم الواصل بينهما إلى المستقيم والرحوي والمائل.

والأول: ما كان طرفاً ذلك الخط فيه واقعين على المعدل، ولازمه انطباق المعدل على السمتين. والثاني: ما كان طرفاه فيه واقعين على قطبي المعدل أعني القطب الشمالي والقطب الجنوبي، ولازمه انطباق الأفق على المعدل. والثالث: ما لم يكن هذا ولا ذلك، هكذا أفاد الشارح^(٢) الجفميني، *مركزية كوكب الأرض*.

وأما ما استظهره من عبارة الروضة من إرادة ما يغير الجهتين اصطلاحاً فغير جيد، لبناء كلامه على إرادة ما يوافقهما، لكون غرضه في المقام إبداء المخالفة في علامات القبلة بين جعل الجدي حال غاية ارتفاعه أو انخفاضه خلف المنكب الأيمن، وبين جعل المشرق على الأيسر والمغرب على الأيمن، بأن جعلهما كذلك يقتضي جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين لا على خلف المنكب الأيمن، سواء أريد بالمشرق والمغرب الجهتان اصطلاحاً أو الاعتداليان، وهذا لا يتحمل إرادة خلاف مصطلحهم من الاعتداليين، لأن جعل المشرق والمغرب الاعتداليين بغير المصطلح وهو الذي ذكره المحشي على الأيسر والأيمن لا يقتضي جعل الجدي بين الكتفين حقيقة، بدليل اقتضائه الانحراف عن نقطة الجنوب يسيراً على ما ذكره من التفاوت اليسير بينهما وبين الجهتين اصطلاحاً. غاية الأمر كون انحرافه أقل من الانحراف اللازم من جعل الجدي خلف المنكب الأيمن.

وكيف كان فها هنا إشكال معروف أورد على الجمع بين العلامات الثلاث لجهة واحدة،

لمخالفة العلامة الأولى - وهو جعل الجدي خلف المنكب الأيمن - للباقيتين، لأن الجدي حال استقامته يكون على دائرة نصف النهار، وجعل المشرق والمغرب على الوجه المذكور على الأيسر والأيمن، كجعل الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف يوجب جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين، كما هو قضية تقاطع خط نصف النهار وخط المشرق والمغرب، وتقاطع جهتي المشرق والمغرب لجهتي الجنوب والشمال بخطين يحدث منهما زوايا قوائم، وجعل الجدي خلف المنكب الأيمن يقتضي الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيراً، ويلزم بواسطته انحراف الأيمن عن المغرب نحو الشمال والأيسر عن المشرق نحو الجنوب، فلا يصح جعلهما معاً علامة لجهة واحدة. قال في الروضة: «إلا أن يدعى اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد خصوصاً مع مخالفة العلامة للنص والاعتبار، قال: فهي إما فاسدة الوضع أو مختصة ببعض جهات العراق وهو أطرافه الغربية كالموصل وما والاها، فإن التحقيق أن جهتهم نقطة الجنوب»^(١).

أقول: هذا إشارة إلى ما نسب إلى محقق أصحابنا المتأخرين^(٢) من تقسيمهم العراق إلى أقسام ثلاث جمعاً بين العلامات الثلاث، فخصوا ما عدى العلامة الأولى بأطرافه الغربية كالموصل وبلاد الجزيرة والأولى بأواسطه كبغداد والكوفة والمشهدين، لانحراف قبلتهم عن نقطة الجنوب نحو المغرب، وأمّا أطرافه الشرقية كالبصرة وما والاها فيحتاجون إلى زيادة انحراف، ولذلك حكموا بأن علامتها جعل الجدي على الحذاء الأيمن، وفي الذخيرة «ويقرب منها تبريز وأردبيل وقزوین وهمدان وما والاها من بلاد خراسان»^(٣) وفي شرح الدروس «هذا التقسيم هو الموافق لقواعد الهيئة، فإن طول بغداد على ما ذكره المحقق نصير الملة والدين^(٤) يزيد على طول مكة شرفها الله تعالى بثلاث درج فقبلتها منحرفة يسيراً عن نقطة الجنوب لاتحاد نصف نهارهما، وأمّا البصرة فيزيد طولها على طول مكة بسبع درج ففي قبلتها زيادة انحراف إلى المغرب عن قبلة بغداد فجعلوا علامتها وضع الجدي على الحذاء الأيمن»^(٥).

أقول: موافقة العلامة الثانية للثالثة في كونهما علامتين لجهة واحدة كما هو الظاهر من المتعرضين لهذا التقسيم المصرّح به في كلام غير واحد منهم موضع نظر، لأن زوال الشمس

(١) الروضة البهية ١: ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٢) روض الجنان ٢: ٥٣٢، والذخيرة: ٢٢٠.

(٤) شرح الدروس ١: ٦٩١.

(٣) الذخيرة: ٢٢٠.

عبارة عن ميلها عن دائرة نصف النهار نحو المغرب، فهي قبل أن تأخذ بالميل تكون على دائرة نصف النهار، ولازمه كونها حينئذٍ مجاورةً لنقطة الجنوب، فتكون حينئذٍ على ما بين الحاجبين من مستقبل هذه النقطة، والموافق للعلامة الثانية هو هذه الحالة، وميلها عن دائرة نصف النهار يقتضي ميلها عما بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن، لا كونها على الحاجب الأيمن وبلوغها إلى حيث تكون عليه يقتضي مضيّ زمان من الزوال.

فلو أريد من ذلك أن يصير عند الزوال إلى أن يبلغ الشمس إلى حيث تكون على الحاجب الأيمن ثم يتوجّه إلى ما يحاذيه الحاجب الأيمن، فإنّ هذا هو الجهة المطلوبة في العراق، فيلزم الانحراف على هذه العلامة عن الجنوب نحو المغرب، فتكون هذه قريبة من العلامة الأولى بل موافقة لها لا للعلامة الثالثة، ولعلّ نظر من ذكرها مع العلامة الأولى إلى إرادة نحو هذا المعنى، وإن كان لا يساعد عليه ظاهر العبارة.

ولو أريد من كونها على الحاجب الأيمن عند الزوال كونها عليه على وجه الحقيقة، فهذا يقتضي الانحراف يسيراً عن الجنوب نحو المشرق، فتكون هذه العلامة مخالفة للعلامتين معاً بل تخرج حينئذٍ عن كونها علامة لقلبة العراق لأنها على ما ظهر من التقسيم غير خالية عن كونها نقطة الجنوب أو منحرفة عنها، فاعتبار الموافقة للعلامة الأخيرة يقتضي اعتبار كون الشمس حال كونها على دائرة نصف النهار على ما بين الحاجبين لا على الحاجب الأيمن عند الزوال، وإلاّ لزم الانحراف المخرج لها عن موافقة العلامتين إلاّ أن يراد من كلمة المقارنة معنى البعدية فيوافق العلامة الأولى كما ذكرنا.

وربّما احتمل كون مبنى الفرض على الحاجبين المتواصلين مع كون المراد من الحاجب الأيمن مبدأه، كما ربّما يؤول إليه ما في كلام جماعة^(١) من تقييده بما يلي الأنف فيوافق العلامة الثالثة، واعتبار الزوال حينئذٍ، لأنّ محاذاة الجنوب حال كون الشمس على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف لا يعرف إلاّ بكونها كذلك عند الزوال، فلا بدّ من معرفة الزوال من غير جهة معرفة القبلة ليكون ما ذكر علامة لها.

وربّما جعل من علامات العراق أيضاً سهيل عند غاية ارتفاعه فإنّه حينئذٍ يكون مسامئاً لنقطة الجنوب كما في غاية ارتفاع كلّ كوكب، وحينئذٍ فكيفيّة العلم به عكس الجدي، ضرورة كونه حينئذٍ في أواسط العراق مقابلاً للمنكب الأيسر، وفي شرقيّه للمخدّ الأيسر.

وفي غربيته بين العينين.

وقد يجعل منها أيضاً منازل القمر كما في الذكرى^(١) وجملة من كتب العلامة كالذاكرة^(٢) والمنتهى^(٣) والمسالك وغيرها^(٤) من كتب متأخري المتأخرين، قال في المسالك:
وأما القمر فإنه يكون ليلة السابع من الشهر في قبلة العراق أو قريباً منها عند المغرب، وليلة الرابع عشر منه نصف الليل، وليلة الحادي والعشرين عند الفجر، إلا أن ذلك كله تقريبي لا يستمر على وجه واحد، لاختلاف حركات القمر، فلذلك اشترط التعويل عليها بفقد العلامات الثانية كالجدي^(٥) انتهى.

وقد يجعل منها الرياح الأربع، وهي الجنوب والشمال والدبور والصبأ. قيل: «إن الجنوب: محلها ما بين مطلع سهيل إلى مطلع الشمس في الاعتدالين، والدبور: من مغرب الشمس إلى سهيل وهي مقابلة للصبأ، والشمال: محلها ما بين الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال وتمرّ إلى مهبّ الجنوب، كما أن الجنوب تمرّ إلى مهبّ الشمال، والصبأ: محلها ما بين مطلع الشمس إلى الجدي^(٦) وفي المجمع قيل الصبا هي التي تجيء ظهرك إذا استقبلت، والدبور عكسها... إلى أن قال: وعن بعض أهل التحقيق أن الصبا محلها ما بين مطلع الشمس والجدي في الاعتدال والشمال، محلها من الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال، والدبور من سهيل إلى المغرب، والجنوب من مطلع الشمس إليه. وفيه أيضاً «أن العرب تزعم أن الدبور تزعم السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه، فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفاً واحداً، والجنوب تلحق روادفه وتمذه، والشمال تمرّق السحاب^(٧)».

وكيفيّة جعلها علامة ما ذكره في التذكرة بقوله: «وأما الرياح فكثيرة يستدلّ منها بأربع تهبّ من زوايا السماء، فالجنوب تهبّ من الزاوية التي بين القبلة والمشرق، مستقبله بطن كتف المصلّي الأيسر ممّا يلي وجهه إلى يمينه، والشمال مقابله تهبّ من الزاوية التي بين المغرب والشمال مارة إلى مهبّ الجنوب، والدبور تهبّ من الزاوية التي بين المغرب واليمين مستقبله شطر وجه المصلّي الأيمن مارة إلى الزاوية المقابلة لها، والصبأ مقابله

(١) الذكرى ٣: ١٦٤. (٢) التذكرة ٣: ١٣. (٣) المنتهى ٤: ١٧٠.

(٤) مستند الشيعة ٤: ١٨٥ والمدارك ٣: ١٣٢ ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٦.

(٥) المسالك ١: ١٥٦. (٦) الذكرى ٣: ١٦٢ - ١٦٣. (٧) مجمع البحرين ٢: ١٠٠٨.

تهب من ظهر المصلّي» انتهى^(١).

واعترض بأن هذه الرياح إنما تصلح لإفادة المظنّة عند معرفتها. وهي موقوفة على معرفة الجهات الأربع. وعند معرفتها لا يفتقر إلى الرياح. وردّ بأنّه قد يتفق العلم بها للماهرين من غير العلم بالجهة بل بعلامات آخر كالحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة وإثارة السحاب.

وعلى هذا نبّه بعض مشايخنا بقوله: «ولعل معرفتها مع فرض عدم معرفة القبلة وعدم العلم بمطلع الشمس ومغربها مثلاً يحصل برطوبة بعضها وعدمه في آخر، وإثارته التراب وعدمه، وحصول الغيم به وعدمه، وغير ذلك فحينئذٍ يجعل مهبّ كلّ منها على ما علم من حال العراقي إن كان عراقياً والشامي إن كان شامياً، لكنّ الحقّ أنّه لا يعرف ذلك إلاّ آحاد من الناس كما اعترف به في المسالك^(٢) وغيرها^(٣)، وعن منظومة^(٤) السيّد الطباطبائي:

وفي الرياح للجهات الأربع شواهد لعارف مطلع^(٥)

تذنيب: لتمهيد ضابط كلّ معرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي والبلاد الموقوفة على معرفة أمرين:

أحدهما: معرفة الجهات الأربع الجنوب والشمال والشرق والمغرب.

وثانيهما: معرفة الأطوال والعروض المقررة للبلاد مع معرفة طول مكّة وعرضها، فنقول: ليعلم أولاً أنّ المعروف بين الأصحاب اتّحاد قبلة خراسان لقبلة العراق وعزاه في الذكرى إلى أكثر الأصحاب^(٦) قائلاً: «أكثر الأصحاب ذكر خراسان في قبلة أهل العراق، وحكم باتّحاد العلامات وبلغني أنّ بها محراباً للإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، فإن صحّ النقل فلا عدول عنه، وإلاّ فالأولى جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر وإن كان الاستقبال إلى الركن العراقي وكلام الأصحاب لا ينافيه» انتهى^(٧). ويظهر من بعض العبارات كون الاتّحاد وفاقياً، وقضيّة ذلك انقسام خراسان كالعراق إلى الأقسام الثلاث المتقدّمة، كما يظهر ذلك من عبارة المحقّق الخونساري المتقدّمة عن حاشية الروضة^(٨).

(٣) روض الجنان ٢: ٥٢١.

(٢) المسالك ١: ١٧.

(١) التذكرة ٣: ١٤.

(٥) الجواهر ٧: ٥٩٤ - ٥٩٥.

(٤) الدرّة النجفيّة: ٩٠.

(٦) راجع المقنعة: ١٤، النهاية: ٦٣ والمراسم: ٦١.

(٨) حاشية الروضة: ١٧٦.

(٧) الذكرى ٣: ١٦٦.

لكن في كلام بعض الأجلة في كتابه - الموسوم بمطالع الأنوار - أن المحكي عن الفاضلين أعلى الله مقامهما أن قبلة الكوفة وخراسان واحدة، وكأنهما على تقدير صحة النسبة أرادا بالكوفة مطلق العراق، وإلا فما ذكره واضح الفساد لاختلاف أكثر بلاد خراسان مع الكوفة في الطول والعرض، ومعه كيف يمكن كون قبلتهما واحدة؟ ولذا أورد بعض الأجلة - المتقدم ذكره - بأنه غير صحيح، لأن من جملة بلاد خراسان سبزوار وطولها إحدى وتسعون درجة وعرضها سبع وثلاثون درجة، ومنها نيشابور وطوس وترشيز وطبس وتون فإن الطول في جميع ذلك اثنتان وتسعون درجة، ومنها قائن وطولها ثلاث وتسعون درجة، والعرض في الأول ست وثلاثون، وفي الثاني سبع وثلاثون، وفي الثالث خمس وثلاثون، وفي الخامس أربع وثلاثون، وفي الرابع والسادس ثلاث وثلاثون، وطول كوفة قد عرفت تسع وسبعون يزيد على طول مكة بدرجتين، فلو كان هذا المقدار من التفاوت يوجب مقداراً من الانحراف من نقطة الجنوب إلى المغرب فكيف لا يوجهه سبعة مقدار هذا التفاوت أو ثمانية مقداره؟ كما فيما نحن فيه، فإن الأطوال في البلاد المذكورة تزيد على طول مكة بأربع عشرة أو بخمس عشرة أو بست عشرة درجة كما عرفت، فلا بد أن يكون انحراف القبلة إلى المغرب في البلاد المذكورة أكثر بكثير، فكيف يمكن الحكم باتحاد القبلة في الكوفة وخراسان؟ واحتمال الاغتفار وجواز المسامحة إلى هذا المقدار مستبعد جداً، ثم ذكر أنه أخذ الأطوال والعروض المذكورة في هذا الباب من الزيج الجديد المنسوب إلى لالغ بيك» انتهى^(١).

واعلم: أن طول البلد عبارة عن بعده عن مبدأ العماره، وعرضها عبارة عن بعده عن خط الاستواء، وقد مر شرح خط الاستواء وبيان مبدأ العماره ومنتهاها ومقدار طولها، وطول مكة شرفها الله تعالى على ما ادعى الاتفاق عليه سبعة وسبعون درجة وعشرة دقائق، وعرضها إحدى وعشرون درجة وأربعون دقيقة، وحينئذ فالبلد مع مكة إما يوافقان طولاً ويخالفان عرضاً يكون عرض البلد أقل أو أكثر، أو يوافقان عرضاً ويخالفان طولاً يكون طول البلد أقل أو أكثر، أو يخالفان طولاً وعرضاً يكون طول البلد أقل وعرضه أكثر، أو بالعكس، أو كل من عرضه وطوله أقل أو أكثر، فصور التقسيم ثلاثة، والأقسام الحاصلة

منها ثمانية.

وأما الصورة الرابعة المتصورة وهي كونهما موافقين في الطول والعرض معاً فهي غير متحققة أو أنها نفس مكة وقبلتها عين الكعبة، ولذا لم يلتفت إليها أكثر من تعرض للتقسيم، والمستفاد من كلام جماعة^(١) انقسام سمت القبلة باعتبار اختلاف أقسام هذا التقسيم إلى كونه نقطة الشمال كما في القسم الأول، أو نقطة الجنوب كما في القسم الثاني، فلا حاجة فيهما إلى أزيد من استخراج النقطتين بطريق الدائرة الهندية أو مشرق الاعتدال كما في القسم الثالث، أو مغربه كما في القسم الرابع، فلا حاجة فيهما أيضاً إلى أزيد من استخراج المشرق والمغرب أو ما بين الجنوب والمشرق كما في القسم الخامس، أو ما بين الشمال والمغرب كما في القسم السادس، أو ما بين المشرق والشمال كما في القسم السابع، أو ما بين المغرب والجنوب كما في القسم الثامن، فيحتاج في هذه الأربع إلى طريق آخر يستعلم منه مقدار انحراف القبلة عن الجنوب إلى المشرق أو عن الشمال إلى المغرب أو عن الشمال إلى المشرق أو عن الجنوب إلى المغرب.

وفيه بالقياس إلى القسم الثالث والرابع نظر واضح، لأن ذلك إنما يتم فيما لو كان مكة مع البلد تحت خط الاستواء، وبعبارة أخرى أن لا يكون لهما عرض فحينئذ يكون القبلة إما مشرق الاعتدال أو مغربه إن أريد بهما نقطتا تقاطع الأفق مع المعدل، وحينئذ فلو بعدا عن خط الاستواء وتساويا في البعد فلا محالة ينحرف القبلة عن المشرق إلى الشمال أو عن المغرب إلى الشمال أيضاً.

ومن أفاضل علماء الهيئة من برهن فساد ما توهمه الجماعة، بأن اتفاق بلدين في العرض الشمالي أو الجنوبي عبارة عن تساوي بعد سمت رأسهما أو سمت قدمهما عن معدل النهار الذي هو مبدأ العرض، وهذا البعد لا محالة كمال انفراج أول سموت البلد عن المعدل، فلو كان البلدان المتوافقان في العرض تحت أول سموت واحد لزم أن يكون لأول السموت المذكور المقاطع للمعدل في قطبي نصف النهار اللذين هما نقطتا المشرق والمغرب في جهة واحدة كما لا انفراج وبطلانه ظاهر، وعليه فكل بلد وافق مكة المعظمة في العرض لا يمكن أن يكون معها تحت أول سموت واحد حتى يكون قبلته في هذه

(١) كما في حاشية الروضة: ١٧٦.

الصورة مشرق الاعتدال أو مغربه، بل قبلة البلاد الشرقية لمكة لا بد أن تكون منحرفة عن مغرب الاعتدال إلى الشمال، والبلاد الغربية لها لا بد أن تكون منحرفة عن مشرق الاعتدال إلى الشمال، وكلما ازداد تفاوت الطولين ازداد الانحراف لا محالة فإن سوس الأقصى التي من البلاد الغربية البعيدة ودار الملك الصين التي من البلاد البعيدة الشرقية مع قرب اتفاق كلٍّ معها في العرض قبلتهما تتحرف عن مشرق الاعتدال ومغربه بدرجات، فظهر ميسر الحاجة في القسم الثالث والرابع أيضاً بعد تعيين جهتي المشرق والمغرب إلى طريق آخر يستخرج به قدر الانحراف، وقد ذكر علماء الهيئة لذلك عدّة طرق مضبوطة في مظانها، ولا يخلو شيء منها عن شيء ومن يطلبها يراجع مظانها.

والأولى الاختصار على بيان مقادير انحراف البلاد المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب أو إلى المشرق أو عن الشمال إلى المشرق أو إلى المغرب المنقسمة بهذا الاعتبار إلى أقسام أربع حسبما ضبطها بعض أفاضل الفن في رسالة قبلة^(١) الآفاق.

المقسم الأول: البلاد الشرقية المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب وهي خمسة وسبعون بلداً وهي:

بانارس الهند وانحرافها عن الجنوب نحو المغرب ستّة وثمانون درجة، واكره أربعة وثمانون درجة، ودهلي ثلاثة وثمانون درجة، وديبل ثلاثة وثمانون درجة أيضاً، ومنصورة سند إحدى وثمانون درجة، ولهادر خمسة وسبعون درجة، وتهامة ثلاثة وسبعون درجة، وهرموز إثنان وسبعون درجة، ومولتان أيضاً إثنان وسبعون درجة، وخانبالق واحد وسبعون درجة، وكشمير تسعة وستون درجة، وقطيف أيضاً تسعة وستون درجة، ولحسا ثمانية وستون درجة، وقندهار أيضاً ثمانية وستون درجة، وبست خمسة وستون درجة، وتبت أربعة وستون درجة، وسيستان إثنان وستون درجة، وبدخشان أيضاً إثنان وستون درجة، وبيش بالغ إحدى وستون درجة، وقراقم أيضاً إحدى وستون درجة، وبحرين ستون درجة، وبلغ تسعة وخمسون وختم ثمانية وخمسون درجة، وكرمان أيضاً ثمانية وخمسون درجة، وفارياب ستّة وخمسون درجة، وكاشغر أربعة وخمسون درجة، ومرو إثنان وخمسون درجة، وهرات إحدى وخمسون درجة، وشيراز أيضاً إحدى وخمسون

درجة، وكش خمسون درجة، وسمرقند تسعة وأربعون درجة، وبخارى أيضاً تسعة وأربعون درجة، وخجند ثمانية وأربعون درجة، وتون أيضاً ثمانية وأربعون درجة، وترشيز أيضاً ثمانية وأربعون درجة، وسرخس سبعة وأربعون درجة، ويناكت ستة وأربعون درجة، والمالغ أيضاً ستة وأربعون درجة، ونيشابور أربعة وأربعون [درجة] وطوس ثلاثة وأربعون درجة، وسبزوار إثنان وأربعون درجة، وطراز أيضاً إثنان وأربعون درجة، ويزد أيضاً إثنان وأربعون درجة، ورامهرمز أربعون درجة، وإصفهان تسعة وثلاثون درجة، ودامغان ثمانية وثلاثون درجة، وسمنان سبعة وثلاثون درجة، وكركانج أيضاً سبعة وثلاثون درجة، واستراباد ستة وثلاثون درجة، وبصرة أيضاً ستة وثلاثون درجة، وكاشان خمسة وثلاثون درجة، وقم إثنان وثلاثون درجة، وشوشتر أيضاً إثنان وثلاثون درجة، ري إحدى وثلاثون درجة، وساري أيضاً إحدى وثلاثون درجة، وساوه ثمانية وعشرون درجة، وقزوین سبعة وعشرون درجة، وآبه خمسة وعشرون درجة، وشهرزاد أربعة وعشرون درجة، وكوبا مدينة روس أيضاً أربعة وعشرون درجة، ولاهيجان ثلاثة وثلاثون درجة، وهمدان إثنان وعشرون وشماسي عشرون درجة، وباكوبه أيضاً عشرون درجة، وبلغار تسعة عشر درجة، وباب الأبواب ثمانية عشر درجة، واربيل أيضاً ثمانية عشر درجة، وتبريز ستة عشر درجة، وتفليس أيضاً ستة عشر درجة، ومراغه خمسة عشر درجة، وبغداد ثلاثة عشر درجة، ونخجوان إثنان عشر درجة، وكوفة إثنان عشر درجة، وسرّ من رأى سبع درجات»^(١).

والظاهر أنّ غرضه من التقدير بهذه المقادير هو التقريب لا التحقيق وإلا لم يكن وجه لترك التعرّض لضبط التفاوت بالدقائق مع تحقّقه بالضرورة، وممّن تعرّض لضبطها مع بيان تفاوت الدقائق صاحب الحدائق^(٢) وتبعه بعض مشايخنا^(٣) وغيره^(٤) مع اختلاف بينه وبين ما عرفت، ولنقتصر على هذا القدر لخروج الزيادة عليه عن وضع الفنّ مع عدم فائدة مهمّة ترتّب عليه بعد ملاحظة عدم جواز الاعتداد والتعويل على تقديرات أهل الهيئة لعدم إفادتها العلم ولا الظنّ الذي يطمئنّ به النفس.

(٢) الحدائق ٦: ٣٩١-٣٩٣.

(١) رسالة قبله الآفاق (مخطوط).

(٤) كالمحقّق النراقي في المستند ٤: ١٧٩-١٨٢.

(٣) الجواهر ٧: ٥٩-٥٩٢.

المسألة السادسة: في أن المصلي المكلف بالاستقبال من البعيد قد يكون وظيفته العلم بالجهة. وقد يكون الاجتهاد المؤدي إلى الظن بها، وقد تكون تقليد الغير، وقد تكون غير هذه الثلاث. فالكلام في مقامات:

المقام الأول: في أن من علم الجهة أو تمكن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد ولا يجوز له التعويل على الظن، بل مع التمكن من العلم وجب عليه تحصيله قولاً واحداً، كما نبه عليه العلامة في التذكرة بقوله: «القادر على معرفة القبلة يقيناً لا يجوز له الاجتهاد عند علمائنا، كما أن القادر على العمل بالنص في الأحكام لا يجوز له الاجتهاد»^(١) وفي الحدائق «الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في وجوب العلم بالقبلة مع إمكانه»^(٢).

ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى: «فولّوا وجوهكم شطره»^(٣) بتقريب أن الشطر عبارة عن سمت والجانب الواقعي على ما هو الأصل في باب الألفاظ، من كونها للمعاني الواقعية بلا شريطة العلم ولا شرطية، فلا بد في العمل بالحكم المعلق عليها من إحرازها بطريق العلم حيثما أمكن، نظراً إلى أن العلم عبارة عن انكشاف الواقع.

ومن السنة قوله ﷺ في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «يجزئ التحري أبدأ إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(٤) فإنه باعتبار المفهوم يعطي عدم أجزاء التحري إذا علم وجه القبلة أي أمكن العلم به، مضافاً إلى رسالة الصدوق^(٥) المتقدمة والمروي عن تفسير النعماني^(٦) مضافاً إلى العقل المستقل بقبح التعويل على الظن في إحراز الواقع من دون ترخيص من الشارع كما مرّ تفصيل بيان ذلك في باب الأوقات، هذا كله في كبرى المسألة.

وأما الكلام في صغرها المقصود به بيان أسباب العلم بالجهة فمن مشكلات المقام، إذ لم نقف على شيء من تلك الأسباب إلا ما يوجد في كلام جماعة من المعرّبين الذي نصبه المعصوم أو صلى فيه وقبور المعصومين، وقد أشرنا إلى ما يחדش في إفادتها العلم بها، لابتنائها على مقدمات عديدة غير محرزة.

والمناقشة في كون الجدي وغيره ممّا تقدّم من أسباب العلم بها أوضح كما يظهر وجهها

(١) التذكرة ٣: ٢٢. (٢) الحدائق ٦: ٣٩٣. (٣) البقرة: ١٤٤.

(٤) الوسائل ٤: ٣٠٧، ب ٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٦.

(٥) الوسائل ٤: ٣٠٦، ب ٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٣.

(٦) الوسائل ٤: ٣٠٨، ب ٦ من أبواب القبلة، تفسير النعماني: ٩.

بأدنى تأمل، وإن ذكر في الذخيرة^(١) كون العلامات المنضبطة النجومية مفيدة للعلم بجهة القبلة، حتى أنه لأجل ذا حمل الأمارات المفيدة للظن في عبارتي المعتبر^(٢) والمنتهى^(٣) على ما عدى هذه العلامات، وإن كان لا يساعد عليه ظاهرهما، بل ربما ياباه بل عبارة العلامة في التذكرة ظاهرة كالصريح في خلاف ذلك حيث، قال: «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنه الجهة للأماره بنى عليه بإجماع العلماء»^(٤) وهو ظاهر عبارته في القواعد قائلاً: «ويجب الاستقبال مع العلم بالجهة فإن جهلها عول على ما وضعه الشارع أماره»^(٥) بناءً على أن مراده فيهما من الأمارات التي وضعها الشارع هي العلامات النجومية.

لكن في كلام جامع المقاصد ما يعطي كونها مفيدة للقطع بالجهة في الجملة قائلاً: «فاعلم أن البعيد إن علم الجهة قطعاً، أو تمكن منه تميّن عليه استقبالها ولا يجوز له الاجتهاد حينئذٍ، كما أن القادر على العمل بالنص في الأحكام لا يجوز له الاجتهاد لإمكان الخطأ، فعلى هذا لو تمكن من القطع بنفس الجهة بمحراب المعصوم، لا يجوز له الاكتفاء بقبلة المسلمين الحاصلة لمحاربيهم وقبورهم لإمكان الخطأ في اليمنة واليسرة، والأماره هي ما يفيد الظن وأكثر ما سبق من العلامات يفيد القطع بالجهة في الجملة، فلا يقصر عن محاريب المسلمين المنصوبة في مساجدهم وطرقهم كالجدي ونحوه، فكان حق العبارة أن يقول: فإن جهلها عول على ما يفيد القطع من العلامات ثم على ما يفيد الظن. ويمكن أن يقال: العلامات المذكورة وإن أفاد بعضها القطع بالجهة في الجملة، فإنها بالإضافة إلى نفس الجهة إنما تفيد الظن، لأن محاذاة الكواكب المخصوصة على الوجه المعين مع شدة البعد إنما يحصل به الظن، فيندرج الجميع فيما وضعه الشارع أماره» انتهى^(٦).

ونحوه عبارته المحكيّة عن فوائد القواعد^(٧) والمحكيّة عن فوائد الشرائع^(٨)، ونحو هذه العبارة عبارة المسالك في شرح عبارة الشرائع «فإن جهلها عول على الأمارات المفيدة للظن» قال: ليس المراد بالأمارات ما هو مذكور في كتب الفقه لتحصيل الجهة كالجدي

(٣) المنتهى ٤: ١٧٢.

(٢) المعتبر ٢: ٧٠.

(١) الذخيرة: ٢١٨.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٦٨ - ٦٩.

(٥) القواعد ١: ٢٥٣.

(٤) التذكرة ٣: ٢٢.

(٨) فوائد الشرائع: ٣٠ (مخطوط).

(٧) فوائد القواعد: ٤٩ (مخطوط).

ونحوه، فإن تلك مفيدة للعلم بالجهة إذا حرّرت على وجهها، بل المراد بالأمارات المفيدة للظن، الرياح الأربع ومنازل القمر ونحوهما ممّا لا ينضبط غالباً، فإنهم جوّزوا التعويل عليها عند تعذر غيرها من الأمارات المفيدة للعلم بالجهة كالكواكب انتهى^(١).

أقول: وكأنّهم أرادوا من كونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كونها كذلك للأوحد من العلماء العارفين بأوضاع الكواكب وقواعد الهيئة المتمكّنين من تحريرها وإعمالها على وجه يقيّد لهم القطع بالجهة الواقعيّة لا مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى العوامّ المقلّدين، نعم وظيفتهم تقليد علمائهم المحرّزين للجهة بطريق القطع بواسطة الكواكب ونحوها في الرجوع إليها، فتصديق في حقّهم حينئذٍ عند الرجوع إليها أنّهم يعولون في معرفة القبلة على العلامات المفيدة للعلم بالجهة هي المحتملة وإن لم تفد لهم العلم بها بالفعل.

وكيف كان فظاهر كلام الأصحاب كما هو صريح جماعة منهم أنّها في معرفة القبلة وتحصيل الجهة مقدّمة على سائر الأمارات المفيدة للظن بها، وهذا هو معنى ما في كلام جماعة^(٢) من المتأخّرين من نقل الاتفاق على أنّ فرض البعيد رعاية العلامات المقرّرة والتوجّه إلى السمّت الذي عيّنته تلك العلامات، ويكفيك هذا الاتفاق المنقول في كلام الجماعة المعتضد بظهور كلام الأصحاب دليلاً على ما ذكرناه من التقديم، والسّر فيه إمّا لكونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كما جزم به من عرفت من الأساطين^(٣)، ولو بالمعنى الذي تبنّينا عليه، أو لأنّها وإن كانت من أسباب الظنّ إلّا أنّها معتبرة تعبداً من الشارع من باب الظنّ الخاصّ الواقع في طرف العرض من العلم على وجه يكون المتمكّن من العلم بوجود الطرق العلميّة له مخيراً بين تحصيله والرجوع إليها، أو أنّها في إفادة الظنّ أقوى من سائر أسباب الظنّ لإفادتها ظناً أقوى من غيره، والمكلّف بعد العجز عن العلم يجب عليه التحري في تحصيل الأقوى من الظنّ فالأقوى، ولا يجوز له التعويل على الظنّ القويّ مع وجود الأقوى، كما هو الأصل في العمل بالظنون المخالف للأصل، ولا سيّما في

(١) المسالك ١: ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) كما في المدارك ٣: ١٢١ والمعتبر ٢: ٧٠ والمنتهى ٤: ١٧٢ والتحرير ١: ١٩٢ وروض الجنان ٢: ٥٢١.

(٣) كما في جامع المقاصد ٢: ٦٩ وروض الجنان ٢: ٥٢١.

الموضوعات التي منها المقام، ويظهر هذا الوجه من الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح^(١). ومن مشايخنا من نفى البعد عن الوجه الثاني حيث قال: «بل لا يبعد في النظر عدم وجوب تقديم العلم حساً عليها، لإطلاق دليل العمل بها، وظهور اتفاق الأصحاب على إرادتها من العلم بالمأمور به بالقبلة، والعلم القطعي بعدم الحرج على من كان في زمن التمكن من استعمال المعصوم في العمل بهذه العلامات، ولغير ذلك مما يظهر بأدنى تأمل... إلى أن قال: ومن هنا عَمَّ العلم للحسي والشرعي في كشف اللثام^(٢) في شرح قول الفاضل «والقادر على العلم لا يكفيه الاجتهاد المفيد للظن» لكن ظاهره أو صريحه في شرح ما قبل ذلك اشتراط جواز العمل بها بعدم التمكن من العلم الحسي الحاصل من إخبار معصوم أو محرابه، وهو وإن كان لا يخلو عن وجه إلا أن خلافه أيضاً لا يخلو عن وجه لما عرفت، نعم لا عبرة بها لو خالفت ما اتفق علم به من الجهة بقول معصوم مثلاً أو فعله، لأنه يشترط جواز العمل بها بعدم التمكن من سؤاله» انتهى^(٣).

ويشكل ما ذكره بظاهر رسالة الصدوق المتقدمة «قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر ولا أهندي إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك، وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك»^(٤). فإن تقدير الجواب بعد السؤال المذكور إذا كنت لا تهتدي إلى القبلة فاجعل الجدي على يمينك، وهذا يعطي الترتب بين الرجوع إلى جدي والعجز عن العلم المعبر عنه في الرواية بالاهتداء، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كون السؤال في كلام الراوي سؤالاً عمّا يهتدي به إلى القبلة أو سؤال عن القبلة.

وأمكن ترجيح الثاني بدعوى ظهوره من سوق السؤال، بناءً على أن الظاهر منه في متفاهم العرف في نظائر قوله: «لا أهندي إلى القبلة» أنه لا أعرف القبلة «فما أصنع في صلاتي؟» وقوله عليه السلام: «اجعل الجدي على يمينك» ظاهر في أن الفرض حينئذ جعل الجدي على اليمين، وإن حصل الفرق بينهما في كون مفاد الرواية على الأول اعتبار الأمانة على وجه الطريقة، وعلى الثاني اعتبارها على وجه الموضوعية على معنى كون مؤداها قبلة

(١) مصابيح الظلام ٢: ١٠٤. (٢) كشف اللثام ٣: ١٦١. (٣) الجواهر ٧: ٦١٦-٦١٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢/٣٠٦، ب ٥ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٣.

جعلية جعله الشارع قبلة للعاجز عن العلم بها وإن خالف القبلة الواقعية.

ويمكن استفادة هذين الوجهين من المروي عن المروي عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿قُولُوا وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ^(١)﴾ قال: «معنى شطره نحوه إن كان مرثياً، وبالدلائل والأعلام إن كان محجوباً»^(٢) فإن المرثي والمحجوب عبارتان عن المعلوم والمجهول، وقد جعل الرجوع إلى الدلائل والأعلام على تقدير الجهل بالنحو وهو السمت والجانب، ومبني الوجهين على كون قوله عليه السلام: «وبالدلائل والأعلام» من تنمّة الخبر في قضية قوله عليه السلام: «معنى شطره نحوه» بأن يكون عطفاً على مقدّر، تقديره «أنّ معنى شطره نحوه» فيحرز بالرؤية إن كان مرثياً، وبالدلائل والأعلام إن كان محجوباً، أو من تنمّة المبتدأ في تلك القضية ليكون خبراً بعد خبر، فيكون التقدير أنّ معنى شطره نحوه إن كان نحوه معلوماً، وما يحرز بالدلائل والأعلام إن كان نحوه مجهولاً.

فعلى الأوّل يتّجه احتمال الطريقة، لأنّ مفاد الرواية حينئذٍ أنّ القبلة نحو المسجد الحرام، وهو أمر واحد يحرز تارةً بالرؤية بمعنى العلم، وأخرى بالدلائل والأعلام وهي العلامات، وعلى الثاني يتّجه احتمال الموضوعية لأنّ مفادها حينئذٍ كون ما يحرز بالأمارات في الطرف المقابل من نحوه. ويلزم منه أنّ الشارع جعل قبلتين إحداهما نحو المسجد الحرام وهو لمن تمكّن من العلم به، والأخرى ما يساعد عليه العلامات وهو لمن يعجز عن العلم بنحوه. ويمكن ترجيح ذلك بأنّ الوجه الأوّل يستدعي تقديراً وإضماراً في الرواية وهو جملة يحرز بالرؤية ليكون بالدلائل أيضاً من متعلقاتها والأصل ينفيه، ويدفعه المعارضة بالمثل لأنّ الوجه الثاني أيضاً يستلزمهما وهو تقدير موصول وصلته بعد الواو ليكون عطفاً على الخبر، نعم يمكن ترجيحه بظهور الواو في متفاهم العرف في العطف على المذكور وهو الخبر لا المقدّر.

المقام الثاني: في أنّ من عجز عن العلم بالجهة بفقدان أسبابه اجتهد في معرفة الجهة، ويبيّن على مؤدّى اجتهاده، وهو تحمّل المشقة في تحصيل ما يفيد الظنّ بالجهة من

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٠٨/٤، ب ٦ من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: ١٢٧.

الأمارات الغير المنضبطة أو أعم منها، ومن المنضبطة النجومية على الخلاف المتقدم في كونها مفيدة للعلم وعدمه كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي المعتبر «فاقد العلم يجتهد فإن غلب على ظنه جهة القبلة لأمانة بنى عليه وهو اتفاق أهل العلم»^(١) وفي المنتهى «ولو فقد العلم اجتهد فإن غلب على ظنه جهة القبلة لأمانة من الأمارات عول عليه وهو قول أهل العلم»^(٢) وفي التذكرة «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنه الجهة للأمانة بنى عليه بإجماع العلماء»^(٣).

خلافاً للشيخ في المبسوط^(٤) والخلاف^(٥) على ما حكى فخص الاجتهاد بصورة الاضطرار الحاصل عن تعذر الصلاة إلى أربع جهات، وأما مع الاختيار يقدم الصلاة إلى أربع على الاجتهاد، وربما عزي ذلك إلى صريح ابن حمزة^(٦) وعليه حمل ما عن المقتنة من «أنه إذا أطبقت السماء بالغيوم فلم يجد الإنسان دليلاً عليها بالشمس والنجوم فليصل إلى أربع جهات، فإن لم يقدر على ذلك بسبب من الأسباب المانعة من الصلاة أربع مرات فليصل إلى أي جهة شاء»^(٧) فحمل الشق الثاني على صورة العجز عن الصلاة إلى أربع وعن الاجتهاد المتأخر عنها عند الشيخ كما صنفه في المبسوط^(٨) على ما حكى. أقول: وهذا ليس بأولى من حمل كلامه بكلا شقيه على صورة العجز عن الاجتهاد المتقدم على الصلاة إلى أربع عند المعظم، بأن يكون مراده من الدليل في قوله «لم يجد الإنسان دليلاً عليها» على ما يعم المفيد للعلم والمفيد للظن، وإن كان خلاف المصطلح لاختصاص المفيد للظن في الموضوعات باسم الأمانة.

وكيف كان فدليل الحكم على مذهب المعظم - مضافاً إلى ما عرفت من نقل الإجماعات - صحيحة زارة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ التحري أبدأ إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(٩) والمناقشة فيه بما في الذخيرة^(١٠) من عدم دلالة على الوجوب يندفع بعدم القول بالفصل لأن كل من قال بالإجزاء قال بالوجوب، وكل من نفى الوجوب كالشيخ نفى الإجزاء أيضاً. وموثقة سماعة قال: «سألت عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر

| | | |
|--------------------|-------------------------------|---|
| (١) المعتبر ٢: ٧٠. | (٢) المنتهى ٤: ١٧٢. | (٣) التذكرة ٣: ٢٢. |
| (٤) المبسوط ١: ٧٩. | (٥) الخلاف ١: ٣٠٢ المسألة ٤٢. | (٦) الوسيلة: ٨٦. |
| (٧) المقتنة: ٩١. | (٨) المبسوط ١: ٧٨. | (٩) الوسائل ٤: ٣٠٧، ب ٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٦. |
| | | (١٠) الذخيرة: ٢١٨. |

الشمس ولا القمر ولا النجوم، قال: تجتهد رأيك وتعتمد القبلة جهداً^(١) مضافاً إلى روايات أخر تعرفها في تضاعيف المباحث الآتية.

حجة الشيخ ما رواه بطريقين عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم يعرف السماء كئنا وأنتم سواء في الاجتهاد فقال: ليس كما يقولون، إذا كان كذلك فليصل لأربع وجوه»^(٢).

فيحمل ما تقدم من أخبار التحري على صورة الضرورة، وهو عدم سعة الوقت لأربع صلوات ونحوه، وهذه على صورة الاختيار جمعاً. ورد بأن الجمع فرع المقاومة والرواية ضعيفة السند بالإرسال، وجهالة المرسل وهو خراش مع جهالة الراوي عنه وهو إسماعيل ابن عباد، ودفع بإمكان جبر ضعف السند بأن الشيخ رواها في التهذيب بطريق صحيح عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن عباد عن خراش، وصحة الطريق إلى ابن المغيرة كافية في الاعتبار لأنه ممن اجتمعت العصاية على تصحيح ما يصح عنهم.

والأولى في الجواب أن يقال: إن هذا الحمل مع بعده عن الأذهان ممّا لا داعي إليه، لإمكان الجمع بحمل رواية خراش على صورة عدم إمكان التحري بفقد أسباب الظن مطلقاً، ولا ريب في ظهور روايات التحري في صورة إمكانه، فلا ينافيه تعيين الصلاة إلى أربع مع عدم إمكانه، ورواية خراش إن لم تكن ظاهرة في صورة عدم إمكانه، فليست بظاهرة في خلافها أيضاً، وغايتها الإطلاق فيحمل على صورة عدم إمكانه.

وهاهنا طريق آخر للجمع وهو حمل الأمر في قوله عليه السلام: «فليصل لأربع» على الإباحة المطلقة بوروده في مقام توهم الحظر المستفاد من قول المخالفين «كئنا وأنتم سواء في الاجتهاد» لظهوره في تعيين الاجتهاد الموهوم لعدم مشروعية الأربع مع إمكان الاجتهاد، فرفعه عليه السلام بالإذن في الأربع أيضاً، ردّاً عليهم في مصيرهم إلى تعيين الاجتهاد حينئذ بقوله عليه السلام: «ليس كما يقولون» أن تعيين الاجتهاد ليس كما يقولون وينسبونه إلينا، ولكن هذا الوجه مبني على كون النزاع بين المعظم والشيخ في تعيين الصلاة إلى أربع مع إمكانها وإمكان

(١) الوسائل ٤: ٣٠٨/٢، ب ٦ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٦/١٤٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣١١/٥، ب ٨ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٤.

التحرّي وعدمه، لا في تعيين الأربع وتعيين التحري، وسنورد الكلام في ذلك إن شاء الله.
وعن الشيخ الاستشهاد لما زعمه من الجمع برواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبين له القبلة، وقد دخل في وقت صلاة أخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها»^(١) ورواية أخرى مثلها عن معمر بن يحيى إلا أن فيها بدل «يعيدها» يصليها، بتقريب أنه لو لم يحمل أحاديث التحري على حال الاضطرار لم يكن لايجاب الإعادة بعد خروج الوقت حسبما تضمنته هذان الخبران معنى، لأن ظاهرهما يقتضي أنه متى تحرّى القبلة وصلى ثم خرج الوقت فإنه أجزأته صلاته.

وفيه ظهور الخبرين فيمن صلى على غير القبلة من دون تحرّر مع إمكانه، وعلى فرض عدم ظهورهما فيه وجب حملهما عليه جمعاً، فإن حمل أحاديث التحري على حال الاضطرار بعيد جداً، وحملهما على صورة ترك التحري ليس بذلك البعيد قطعاً. وربما يحتمل فيهما الحمل على من وجب عليه الصلاة إلى أربع لتساوي الجهات عنده وعدم حصول ظنّ بالتحري ومع ذلك اكتفى بواحدة، فيجب عليه الإعادة بعد تبين الخطأ، وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: ظاهر المحقق والعلامة وغيرهما في المعتبر^(٢) والشرائع^(٣) والنافع^(٤) والتذكرة^(٥) والمنتهى^(٦) والإرشاد^(٧) وغيرها^(٨) كون الاجتهاد لمن فقد العلم بالجهة على وجه الوجوب المقتضي للمنع من الصلاة إلى أربع جهات مع إمكانه، وهو الذي فهمه صاحب المدارك من عبارة الشرائع «ويجب الاستقبال في الصلاة مع العلم بجهة القبلة، فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظن»^(٩) حيث أخذ بشرح هذه العبارة فقال: «أما وجوب الاستقبال مع العلم بجهة القبلة فظاهر... إلى أن قال: وأما وجوب التعويل لفاقد العلم على الأمارات المفيدة للظن، فقال المصنّف في المعتبر^(١٠): إنه اتّفاق أهل العلم»^(١١).

(١) الوسائل ٤: ٣١٣/٥، ب ٩ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٦/١٤٩.
(٢) المعتبر ٢: ٧٠.
(٣) الشرائع ١: ٥٦.
(٤) النافع: ٢٤.
(٥) التذكرة ٣: ٢٢.
(٦) المنتهى ٤: ١٧٢.
(٧) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٥.
(٨) كما في روض الجنان ٢: ٥٢٢، وفي كشف الرموز ١: ١٣٢.
(٩) الشرائع ١: ٥٦.
(١٠) المعتبر ٢: ٧٠.
(١١) المدارك ٣: ١٣١-١٣٢.

ويظهر كون الحكم على الوجوب أيضاً من صاحب الذخيرة^(١) حيث ناقش في خبر زرارة المتقدم بعدم دلالة على الوجوب، بل عن بعضهم - ولعله كاشف اللثام^(٢) - التصريح بكونه إجماع المسلمين كما نقله في الرياض عن بعض الأجلة قائلاً حيث قال: «وهل له الاجتهاد إذا أمكنه الصلاة إلى أربع جهات؟ الظاهر إجماع المسلمين على تقديمه وجوباً على الأربع قولاً وفعلاً، وإن فعل الأربع حينئذ بدعة...» إلى آخر ما ذكره.^(٣) ويظهر من السيّد الارتضاء به حيث إنّه بعد نقل العبارة قال: «ونعم ما قال»، وفهمه من معاهد الإجماعات المنقولة على التعويل على الأمارات عند فقد العلم المحقق الخونساري جمال الملة والدين في حاشية الروضة، قائلاً: «وإذا لم يتمكّن من العلم فادّعوا الإجماع على وجوب الاجتهاد والتعويل على الأمارات المفيدة للظنّ ثمّ حكى عن المحقّق في المعتبر^(٤) ما نقله من اتّفاق أهل العلم. والعجب أنّه مع تصريحه هنا بما عرفت أجاب عن الشيخ في استناده لإيجاب الأربع حال الاختيار إلى خبر خراش باحتمال حمله «على الاستحباب مع ضعف سنده»^(٥).

وكيف كان فالمسألة غير خالية عن الإشكال لمخالفة الوجوب المذكور المتضمّن لنفي مشروعيّة الأربع، لقاعدة اليقين بالبراءة عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة الذي يحصل مع الأربع، ولا يحصل مع الصلاة إلى الجهة المظنونة، مع قصور دلالة مستند الحكم، إذ العدة فيه صحيحة زرارة وموثقة سماعة المتقدمين^(٦) وليس في الأولى إلّا قوله ﷺ: «يجزئ التحري» وهو لا ينفي مشروعيّة الأربع، فغاية ما ينساق منها أنّه ﷺ نفى الحاجة مع التحري إلى أربع صلوات لما فيها من المشقّة الغير المناسبة للشرعية السمحة السهلة، وليس في الثانية إلّا الأمر بالاجتهاد في تحصيل الرأي وهو الظنّ وطلب القبلة قدر الجهد وهو الوسع، وهو محتمل للورود في مقام توهم الحظر فلا يفيد أزيد من الإذن في التعويل على الظنّ وهو أعمّ من الوجوب.

ويرد على الحكم بكونها بدعة - كما عرفته عن بعض أجلة الرياض^(٧) - أنّ تجويزها

(١) الذخيرة: ٢١٨. (٢) كشف اللثام ٣: ١٦٢. (٣) الرياض ٢: ٢٧٣.

(٤) المعتبر ٢: ٧٠. (٥) حاشية الروضة: ١٧٧.

(٦) تقدّم في الصفحة: ٤١٠ الرقم ٩ والرقم ١ من الصفحة ٤١١.

بعنوان الاحتياط المحصل ليقين البراءة ليس بدعة، لما تقرّر في محلّه من ورود الاحتياط على عنوان التشريع، والمفروض أيضاً عدم كونها ممّا نفاه النصّ كما عرفت، إلا أن يقال بأنّها ممّا ينفيه الإجماع وبه ينبغي قصور دلالة النصّ أيضاً لكشفه عن وجود قرينة عندهم أوجبت فهم الوجوب.

وبالجملة فمخالفة القاعدة العقلية المشار إليها المعتمدة بعدم ظهور نصوص الباب في خلافها مشكل، ومخالفة ظهور فتاوي الأصحاب المعتضد بفهم جماعة للوجوب ونقل الإجماع عليه في كلام غير واحد أشكل.

إلا أن يدفع الإشكال الأول: بمنع اتفاق العلم بالصلاة إلى القبلة بواسطة الصلاة إلى الجوانب الأربع إلا في صورة نادرة، وهي ما لو علم إجمالاً بعدم خروج القبلة الواقعية عن إحدى الجهات المرّد فيها، وإلا فكثيراً ما يحتمل إصابة الصلوات الأربع إلى ما بين المشرق والقبلة، وما بين المغرب والقبلة، وما بين المشرق وخلاف القبلة، وما بين المغرب وخلاف القبلة، فيلزم الانحراف عنها لا محالة يمتنع أو يسره، فلا يقين ولا ظنّ بإصابة القبلة الواقعية مع الأربع غالباً، بخلاف التعويل على الظنّ لما فيه من دوام ظنّ الإصابة، فدار الأمر بين ظنّ البراءة واحتمالها، ولا ويب في رجحان الأول مع فقد يقين البراءة.

وتوهم: أن الانحراف اليسير كما لو كان إلى ما بين القبلة والمشرق أو المغرب مغتفر في الشريعة، فاحتماله لا ينافي يقين البراءة وإن كان ينافي يقين إصابة القبلة الواقعية، كما سيأتي في صفة صلاة من صلى ثمّ بان الخطأ بوقوعها منحرفة بأحد الوجهين.

يدفعه: منع ثبوت الاغتفار بقول مطلق، بل القدر المسلّم منه ثبوته في المجتهد الظانّ أو هو مع المتعيّر الغير المتمكّن من الاجتهاد إن قلنا به في الثاني، وستتكلّم فيه إن شاء الله، فيقين البراءة غير حاصل مع التمكن من الاجتهاد بالأربع بخلاف الصلاة إلى القبلة المظنونة فإنّها مبرئة قطعاً لقضاء الإجماع الصريح والنصّ الصحيح بذلك.

ومن هنا قال العلامة في التذكرة في فروع مسألة الاجتهاد: «لو اجتهد فأدّى اجتهاده إلى جهة فصلّى إلى غيرها لم تصحّ صلاته، وإن ظهر أنّها القبلة - وبه قال أبو حنيفة والشافعي^(١) - لأنّه لم يفعل المأمور به وهو التوجّه إلى ما أدّى إليه اجتهاده فيبقى في عهدة التكليف، وقال الشيخ في المبسوط^(٢) - وبه قال أبو يوسف^(٣) - : يجرّئه، لأنّ المأمور به هو

التوجه إلى القبلة وقد فعل كمن شك في إتياءين فتوضأ بأحدهما من غير اجتهاد ثم بان له أنه الطاهر أجزأه، وهو غلط فإنه إن بان له ذلك بعد دخوله في الصلاة لم تصح صلاته، وإن كان قبله جاز، والفرق ظاهر بين الطهارة والصلاة، فإن الطهارة تقع قبل وجوبها، وإنما الواجب منها ما صحّت به الصلاة، فإذا علمها في حال وجوبها أجزأه ولم يضره الشك قبل ذلك» انتهى^(١).

وإن كان فيما ذكره من الفرق بين الطهارة والصلاة ضعف واضح بعد ملاحظة كون الوضوء عبادة، فإن الشك في الإتياء يوجب الشك في حصول الطهارة المأمور بها إيجاباً أو ندباً، ومعه يستحيل إحراز القرينة المشتركة بها صحة العبادة، فالوجه في كل من الطهارة والصلاة هو البطلان للشك في الامتثال فيهما وإن حصلت الطهارة قبل وجوبها، إذ لا بد لإحراز صحتها قبل الوقت من إحراز أمر نديب بها.

نعم إنما يتجه الصحة مع تبين طهارة الإتياء بعد الاستعمال في الطهارة عن الخبث لعدم اشتراط القرينة فيها.

وبالجملة فالإنصاف في محل الإشكال أن الوقوف مع النص المنجبر قصور دلالاته بالإجماع، وفهم الأصحاب أولى، إذ لا معنى للاجتهاد في مقابلة النص. ويبقى الكلام في توجيه البدعة على ما في كلام بعض الأجلة، مع ما تقرّر من ورود قاعدة الاحتياط على قاعدة التشريع، ولعله لأجل ما تبهنا عليه من عدم العلم الإجمالي بإصابة إحدى الجهات للقبلة الواقعية، والعبادة لا تشرع إلا بعد الفراغ عن إحراز أمر بها معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهو غير محرز بالنسبة إلى شيء من الجهات بل المعلوم ظاهراً انتفاؤه بالنسبة إليها أجمع، ومعه لا يجري الاحتياط، فلا يبقى للامتثال ويقين البراءة - ولو ظاهراً - طريق إلا متابعة الظن المنصوص به المجمع عليه.

الثاني: أن محل الاجتهاد المتقدم على الأربع جهات، هل هو خصوص الأمارات الكلية المنضبطة المفيدة للظن المعنونة في كتب الأصحاب؟ كالرياح الأربع على ما مرّ بيانها، ومنازل القمر على ما تقدّم الإشارة إليه، من اعتبار العراقي بالقمر في الليلة السابعة عند المغرب، والليلة الرابعة عشر عند انتصاف الليل، وليلة إحدى وعشرين عند الصبح، فإنها

في هذه الأوقات يطابق قبلة العراقي.

ومحارب المسلمين وقبورهم وما أشبه ذلك، فلا اجتهاد في القرائن الجزئية والأمور الغير المنضبطة مع انحصار طريق الظن فيها، بل لابد في هذه الحال من مراعاة الأربع جهات أو يعمها وسائر أسباب الظن وإن لم ينضبط أو لم تذكر في كتب الأصحاب ممّا يختلف الحال فيها بخصوصيات المكان والزمان وحالة المكلف. وبالجمله كلّ ما يفيد الظن كليتة أو جزئية منضبطة أو غيرها احتمالان.

ظاهر المحقق في الشرائع حيث قال: «وإذا اجتهد فأخبره غيره بخلاف اجتهاده، قيل^(١) يعمل على اجتهاده، ويقوى عندي أنه إذا كان ذلك الخبر أوثق في نفسه عول عليه»^(٢) هو الثاني، لظهوره في إناطة الحكم بالأوثقية بحسب نظر المكلف وهو ظاهر المدارك^(٣) أيضاً إن لم نقل صريحه، وكذلك غيره^(٤) وصرّح به المحقق الخونساري في حاشية الروضة قائلاً: «والظاهر عندي أنّ مع إمكان تحصيل العلم بالعين أو الجهة وجب العمل على ذلك، وإلا فالتعويل عليه على غلبة الظن مطلقاً بأي جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكليتة وغيرها، ولو تعدّر ذلك أيضاً وتساوت الجهات أو المتعدّد منها ففيه الخلاف الآتي، قال: والظاهر أنّ مراد الأكثر أيضاً هو ذلك»^(٥) ويظهر تعميم الحكم من تضاعيف عبارات الوحيد البهبهاني أيضاً في شرحه للمفاتيح^(٦).

لكن عن المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد^(٧) أنّه يظهر منه أنّه فهم من كلام الأكثر الأول، وأنّ مذهبهم أنّ مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبة لمعرفة القبلة، ومع تعدّرها فحكمه ما ذكره من حكم من لم يتمكن من الاجتهاد من الأقوال. والأقوى هو الثاني: لعموم روايات التحري الذي هو عبارة عن طلب الحري واللاتباع، فيعمّ كلّ ما يوجب غلبة الظن كليتاً أو جزئياً، وكذلك الأمر باجتهاد الرأي وتعمد القبلة بقدر الجهد فإنّه أيضاً مطلق في كلّما يفيد الظن وهو الذي يساعد عليه الاعتبار، إذ المرجع إذا كان إلى غلبة ظن القبلة فلا يعقل الفرق بين أسبابه بل تجوز بعضها والمنع من البعض تحكم بحث فتأمل، والعمدة هو إطلاق الروايات فهو الحجة من غير دافع لها.

(١) كالشيخ في المبسوط ١: ٧٨، وابن البراج في المذهب ١: ٨٥، وابن زهرة في الغنية: ٦٩.

(٢) الشرائع ١: ١٨٧. (٣) المدارك ٣: ١٣٣. (٤) كما في الذخيرة: ٢١٨.

(٥) حاشية الروضة: ١٧٨. (٦) مصابيح الظلام ٢: ١٠٤. (٧) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٧.

وبما يبيناه ظهر أن الوجه في الآلات المصنوعة لتشخيص القبلة عند الاشتباه المسمى بعضها بالقطب والبعض الآخر بقبلة نماء، المأخوذة من قواعد الهيئة هو الاعتماد إذا أفادت الظن وفقد ما هو أقوى منها. وكذلك المخبر عن القبلة إذا كان مسلماً عادلاً كان أو فاسقاً، حرّاً كان أو رقاً، رجلاً كان أو امرأة، كبيراً كان أو صغيراً، بل وإذا كان كافراً أيضاً، فإن الوجه في الجميع هو القبول، ومناطه حصول الظن بقوله كائناً من كان.

نعم يشترط في جميع هذه الأقسام بعد إحراز الظن فقد ما هو أقوى وأوثق في النفس وأكثر اطمئناناً، وإلا وجب طلب الأقوى والتعويل عليه عملاً بظاهر التحري الذي هو عبارة عن طلب الأخرى فالأخرى، وظاهر قوله ﷺ: «تعمد القبلة جهداً» المقتضي لوجوب بذل تمام الوسع في تحصيل القبلة، لوضوح أنه مع إمكان حصول الأقوى لم يصدق مع الاكتفاء بالأضعف تعمّد القبلة بقدر الجهد الظاهر في بذل تمام الوسع، ولذا نصّ بوجوب تحريّ أقوى الظنّين جماعة منهم صاحب المدارك قال فيه: «وبالجملة: فحيث ثبت جواز التعويل على الظنّ في هذا الباب وجب دوران الحكم معه، لكن كما يجب تقديم العلم على الظنّ كذا يجب تقديم أقوى الظنّين على الآخر»^(١) حتى أنه مع رجاء حصول أقوى الظنّين في آخر الوقت لا يجوز له البدار في الصلاة بالاعتماد على أضعفهما بل يجب الانتظار لآخر الوقت كما عن بعض الأصحاب^(٢).

وقد ظهر من جميع ذلك نوع معاكمة في بعض الخلافات الواقعة في بعض الأقسام المذكورة، مثل ما لو أخبره غيره بخلاف اجتهاده، وما لو أخبره كافر ولم يكن له طريق آخر إلى الاجتهاد، فإن الوجه فيهما عدم القبول من حيث هو والقبول من حيث إفادته، ففي صورة تعارض الخبر والاجتهاد يقدّم الأقوى، ومناطه الظنّ الفعلي فإذا اتفق مع الخبر بحيث زال الظنّ الحاصل من الاجتهاد تعيّن التعويل عليه وإلا فلا، ومن هنا ظهر أن ما أطلقه العلامة في القواعد من «أنه لو تعارض الاجتهاد وإخبار العارف رجع إلى الاجتهاد»^(٣) ليس بسديد، إلا بحمله على صورة عدم مصادمة الأخبار لمؤدّي الاجتهاد، كما هو ظاهر تعليله بأنه ليس من أهل التقليد، فالوجه ما ذكره الشهيد في الذكرى من «أن

(١) المدارك ٣: ١٣٥.

(٢) كما في قول السيّد المرتضى في الناصريّات: ٢٢٥ المسألة ٥١ وجمل العلم والعمل ٣: ٢٥، والشهيد

(٣) قواعد الأحكام ١: ٢٥٣.

الأوّل في الذكرى ٣: ١٧٢.

رجوعه إلى أقوى الظنّين قريب لأنّه راجع^(١).

ومن جملة ذلك أيضاً خلافهم في قبول قول الغير المعبر عنه في كلامهم هنا بالتقليد للعاجز عن الاجتهاد كالأعمى، فإنّ المحقّق في الشرائع^(٢) أطلق القول بسجوبه إطلاقاً متناولاً للممنوع منه لعارض لغيم أو حبس ونحوه، والجاهل بدلائل القبلة وعلائمها الغير المتمكّن من التعلّم ولو لضيق الوقت، والعالم الذي لا يساعده الوقت على الاعتبار وغيره، وفي المدارك: وبهذا التعميم قطع الشيخ في المبسوط^(٣) وقيل^(٤) على المشهور في الأعمى نقل^(٥) وتحصيلاً^(٦)، وعن الشيخ في الخلاف^(٧) المنع من التقليد للأعمى وغيره، ووجوب الصلاة إلى الجهات الأربع مع السعة، والتخيير المقتضي للاكتفاء بواحدة مع الضيق^(٨) وقيل^(٩) يظهر ذلك من الألفية^(١٠) ويلوح من المقنعة^(١١) والنهاية^(١٢) والمراسم^(١٣) والوسيلة^(١٤) والسرائر^(١٥).

حجّة الشيخ: أنّ الأعمى ومن لا يعرف أمارات القبلة إذا صلّى إلى أربع جهات برئت ذمّهما بالإجماع، وليس على براءة ذمّهما إذا صلّى بواحدة دليل، وعلى التخيير مع الضرورة أنّ وجوب القبول من الغير لم يقم عليه دليل، والصلاة إلى الجهات الأربع منفيّ حال الضرورة فيثبت التخيير، فإنّ قول الغير إن لم يفد الظنّ أصلاً فلا إشكال في عدم قبوله ولو في الأعمى لعدم نهوض دليل عليه، فيندرج في دليل الأربع والتخيير، وعليه ينزل منع الشيخ^(١٦) واستدلّاه، وإن أفاده فلا ينبغي التأمّل في تعيّن قبوله لعموم الأمر بالتحريّ وتعتمد القبلة بقدر الجهد، وهذا نوع من المعاجز عن غيره ممّا هو أقوى منه.

مضافاً إلى الأخبار الواردة في خصوص الأعمى، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام «لا بأس أن يؤمّ الأعمى القوم وإن كانوا هم الذين يوجّهونه»^(١٧).

- | | | |
|---------------------|--|---|
| (١) الذكرى ٣: ١٧١. | (٢) الشرائع ١: ٦٦. | (٣) المبسوط ١: ٧٩. |
| (٤) الجواهر ٧: ٦٣٣. | (٥) كما في روض الجنان ٢: ٥٢٦، والحدائق ٦: ٤٠٣ - ٤٠٤. | (٦) كما في المبسوط ١: ٧٩، والمهذب ١: ٨٦، والبيان ٥٤ والمفاتيح ١: ١١٤. |
| (٧) الخلاف ١: ١٠٠. | (٨) المدارك ٣: ١٣٤. | (٩) مفتاح الكرامة ٥: ٣٨١. |
| (١٠) الألفية ٥٣. | (١١) المقنعة ٩٦. | (١٢) النهاية ٦٣. |
| (١٣) المراسم ٦١. | (١٤) الوسيلة ٨٦. | (١٥) السرائر ١: ٢٠٥. |
| (١٦) الخلاف ١: ٣٠٢. | (١٧) الوسائل ٤: ١/٣١٠، ب ٧ من أبواب القبلة، التهذيب ٣: ١٠٥/٣٠. | |

وخبر السكوني عنه عليه السلام «قال أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث - : لا يؤم الأعمى في الصحراء إلا أن يوجه إلى القبلة»^(١).

وحسن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث «قلت له: أصلي خلف الأعمى؟ قال: نعم إذا كان له من يسدده وكان أفضلهم»^(٢) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، وعليه ينزل إطلاق المحقق^(٣) وغيره^(٤). نعم يبقى الكلام في إطلاق التقليد على نحوه، ولكن الأمر فيه سهل بعد تنزيله على إرادة غير المعنى المصطلح عليه لقرينة عدم الدليل عليه.

ثم إذا كان مناط العمل بقول المخبر عن القبلة للأعمى وغيره هو الظن الحاصل من خبره، فلا يتفاوت الحال فيه بين المخبر عن علم والمخبر عن اجتهاد، فما يلوح من بعض^(٥) العبائر من الفرق بينهما فلا يقبل في الثاني، غير واضح الوجه، إلا إذا رجع الشرط إلى الموضوع لا الحكم، على معنى عدم حصول الظن بخبر المخبر عن اجتهاد لجواز خطائه في الاجتهاد وإطلاقه موضع منع.

والظاهر عدم الفرق في عدم قبول قول الغير من حيث إنه خبر بين كون المخبر عادلاً أو فاسقاً أو مستوراً، ولا بين كونه واحداً أو متعدداً ما لم يندرج في صورة التعدد في ضابط البيّنة، وهي شهادة عدلين بإخبارهما عن علم، وأما إذا اندرج فيها ففي جامع المقاصد^(٦) وحاشية الروضة^(٧) أنه يلوح من عبارة الشهيد في قواعده^(٨) أنه لا خلاف في الرجوع إليها في القبلة والوقت معاً، واستظهر في حاشية الروضة وقوّاه في جامع المقاصد تعليلاً «بأنها حجة شرعية» وهو محل إشكال لعدم وضوح دليل على عموم حجّيتها شرعاً، وقد سبق بعض الكلام عليها في الوقت، والاحتياط فيها بمراعاة الظنّ ممّا لا ينبغي تركه.

الثالث: أنه يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين المعلومّة من محاريب مساجدهم وقبورهم ما لم يعلم بناؤها على الغلط كما نصّ عليه الفاضلان^(٩) والشهيدان^(١٠) وغيرهم من

(١) الوسائل ٤: ٣١٠/٣، ب ٧ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٢٧٥/٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٠/٢، ب ٧ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٢٧٥/٢. (٣) الشرائع ١: ٦٦.

(٤) كما في إرشاد الأذهان ١: ٢٤٥، والتحرير ١: ١٧٨-١٧٩، والجامع للشرائع ٦٤، والدروس ١: ١٥٩.

(٥) كما في الذكرى ٣: ١٧٤. (٦) جامع المقاصد ٢: ٧٠. (٧) حاشية الروضة ١٧٩.

(٨) القواعد ١: ٢٥٣. (٩) الشرائع ١: ٦٦، وإرشاد الأذهان ١: ٢٤٥.

(١٠) الذكرى ٣: ١٦٨، والدروس ١: ١٦٠، والبيان ٥٤، والمسالك ١: ١٥٧، وروض الجنان ٢: ٥٢٦.

أرباب التصانيف من المتأخرين^(١) ومتأخريهم^(٢) بالإجماع المنقول في التذكرة^(٣) الذي لم يناقش فيه أحد من المتعرضين لحكايته عنه بنقل خلاف في المسألة ولا حكاية نقله، والسيرة القطعية من المسلمين في جميع الأعصار والأمصار الكاشفة عن تقرير أئمتهم^(٤) وبالإذن المعلومة من صاحب الشرع في بناء المحاريب في المساجد وغيرها وتقريره عليه، مع عدم معقوليّة فائدة قصدت منه إلا أن يعول عليها المكلفون في إحراز القبلة المعتبرة في صلواتهم، فلا اجتهد مع معلوميّة قبلة البلد، ولا يجب الرجوع إلى الأمارات المفيدة للظن ولا العلامات الشرعيّة في طلب الجهة وإن تمكّن منهما.

قال في المدارك: «وقد قطع الأصحاب بعدم جواز الاجتهاد والحال هذه، لأنّ الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع»^(٥).

ويمكن القدح في التعليل بأن استمرار الخلق واتفاقهم ينشأ غالباً عن اتباع كل لاحق لسابقه قولاً أو فعلاً من دون اعتبار ولا اجتهد، تعويلاً على ما يحصل منهما من العلم العادي أو الظن الكافي في أمر القبلة حتّى ينتهي إلى واحد وما يقرب منه هو المشخص لها ولا امتناع في خطائه.

والأولى في وجه المنع أن يقال: إن مجرى العادات في تشخيص قبلة البلد لتكون مرجعاً لعامة الناس هو مباشرة أهل التحقيق والتدقيق من العلماء العارفين لدلائل القبلة وعلاماتها المنضبطة وغيرها الماهرين في قواعد الهيئة، وإذا كان الحال فيها ذلك فلا يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى أصل الجهة، ولذا ذكر جماعة^(٥) أنّ الجهة في قبلة بلاد المسلمين قطعيّة وفي كلام غير واحد أنّ كلامهم يعطي ذلك.

نعم ربّما يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى التيامن والتياسر فيجوز الاجتهاد من هذه الجهة، والبناء على مؤدّى الاجتهاد عند المخالفة كما جزم به جماعة^(٦) وجعله في الذكرى أقرب

(٢) المفاتيح ١: ١١٤، والمدارك ٣: ١٣٣.

(١) الموجز الحاوي: ٦٦، جامع المقاصد ٢: ٧٢.

(٤) المدارك ٣: ١٣٤.

(٣) التذكرة ٣: ٢٥.

(٥) كما في المعتبر ٢: ٦٦، ونهاية الإحكام ١: ٣٩٢، والتذكرة ٣: ٧، وروض الجنان ٢: ٥٢٨، وجامع

المقاصد ٢: ٤٩.

(٦) كما في جامع المقاصد ٢: ٧٢، والدروس ١: ١٦، والبيان: ٥٤، والمفاتيح ١: ١١٤، والكفاية: ١٦،

والمسالك ١: ١٥٧.

وعَلَّه «بأنَّ الخطأ في التيامن والتياسر غير بعيد»^(١). واستدلَّ عليه في المدارك بعموم الأمر بالتحري^(٢) واحتمل المنع منه أيضاً في الذكرى قال: «ووجه المنع أنَّ احتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من احتمال إصابة الواحد» وزَيَّفه بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك لعدم وجوبه عليهم وجواز التعويل على قبلة البلد وإن كانت قرية صغيرة نشأ فيها قرون من المسلمين، فلا يدلُّ مجرد صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم. ثمَّ نقل أنَّه قد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق وأنَّ فيها تياسراً عن القبلة مع انطواء الأعصار الماضية على عدم ذلك. ونقل أيضاً «عن عبدالله^(٣) بن المبارك أنَّه أمر أهل المرو بالتياسر بعد رجوعه من الحج»^(٤).

وتحقيق المقام أنَّ الاجتهاد في التيامن والتياسر بعد العلم أو الظنَّ بالجهة غير واجب لعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه كما هو قضية قولهم إنَّ القبلة بالجهة لا يعتبر فيها إصابة عين الكعبة، وجوب الاجتهاد فيهما إنما يتَّجه على تقدير اعتبار إصابة العين. وتوهم الدلالة عليه من عموم التحري - كما عرفت - عن صاحب المدارك - ضعيف لمنع العموم، فإنَّ الأمر بالتحري في صحيحة زرارة معلق على عدم العلم بوجه القبلة وهو سمتها وجهتها، والمفروض كون الجهة معلومة، والأمر باجتهاد الرأي وتعتمد القبلة بقدر الجهد في موثقة سماعة أيضاً مفروض لصورة الجهل بالجهة، كما هو ظاهر قول الراوي إذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم فلا يتناول مفروض المقام.

وأما إذا اجتهد فعلم بالتيامن أو التياسر فهل يجب مراعاته في الصلاة أو يكتفي بالجهة من دون تيامن أو تياسر؟ وجهان: من إطلاق قولهم بعدم اعتبار إصابة العين في الجهة، ومن قاعدة الشغل اليقيني المستدعية ليقين البراءة وهو الأقرب، ويتوهم إطلاق المذكور بظهوره في صورة الجهل بهما وعدم تناوله لصورة العلم بأحدهما، فيبقى القاعدة سليمة عمّا يرد عليها، مع إمكان دعوى ظهور الإجماع من تضعيف كلامهم على وجوب مراعاته في الصلاة إذا علم أو ظنَّ به.

ثمَّ لا إشكال في عدم جواز التعويل على قبلة البلد إذا علم بناؤها على الغلط في الجهة، بل يجب تحصيل معرفة الجهة علماً بمراجعة الطرق العلمية للمتمكن منها أو ظناً

بالاجتهاد في الأمارات الظنيّة لغير المتمكّن من العلم لعموم الأمر بالتحري والاجتهاد، كما لا إشكال في وجوب التعويل عليها إذا علم إصابتها الجهة الواقعيّة، وكذلك إذا ظنّ الإصابة لمن لم يتمكّن من العلم بها، ولا يجب الاجتهاد أيضاً لعموم معقد الإجماع المنقول والسيرة القطعيّة وعدم تناول الأمر بالتحري والاجتهاد لمثل ذلك لفرض حصول الظنّ الذي لا يقصد من الاجتهاد أزيد منه. وإنّما الإشكال في صور ثلاث:

الأولى: إذا ظنّ الإصابة مع التمكن من العلم بالقبلة فهل يعوّل على الظنّ أو يجب تحصيل العلم؟

الثانية: ما لو شكّ في الإصابة والعدم مع التمكن من العلم أو الظنّ بالقبلة بالاجتهاد، فهل يعوّل على قبلة أيضاً، أو يجب تحصيل العلم بالقبلة مع التمكن وإلا فالظنّ؟

الثالثة: ما لو ظنّ بالاجتهاد كونها على الغلط، أو ظنّ به كون القبلة جهة معيّنة مخالفة لقبلة، فهل يعوّل على قبلة البلد أيضاً؟ أو يتبع الظنّ المذكور؟ ففي جميع هذه الصور وجهان: من إطلاق معقد الإجماع المنقول كما توقّفه جماعة منهم صاحب المدارك، ومن إطلاق قولهم: «فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ»^(١) منطوقاً ومفهوماً، وهذا أيضاً من معاهد الإجماع كما تقدّم. وباعتبار المفهوم ينفي جواز التعويل على القبلة المظنونة، مضافاً إلى الإجماعات المنقولة على وجوب تحصيل العلم للمتمكّن منه، وباعتبار المنطوق يقضي بوجوب الاجتهاد والتعويل على ظنّه، مضافاً إلى عموم الأمر بالتحري والاجتهاد بالقياس إلى الصورة الثانية.

وأما السيرة فهي مجملة بالقياس إلى جميع الصور، والقدر المتيقّن منها التعويل على قبلة البلد في صورة العلم بالإصابة أو الظنّ بها مع عدم التمكن من العلم بالقبلة أو الشكّ في الإصابة مع عدم التمكن من العلم والظنّ بالقبلة معاً. فلا بدّ من تحكيم معقد أحد الإجماعين على معقد الآخر، نظراً إلى أنّ بينهما باعتبار الإطلاق عمومياً من وجه، فيتعارضان فيما نحن فيه، وضابطه معلوميّة قبلة البلد من دون العلم بإصابتها الجهة الواقعيّة ظنّ بها مع التمكن من العلم بالجهة أو لا.

لكنّ الإنصاف أنّه ليس في معقد كلامهم في قبلة البلد إطلاق يتناوله بحيث يطمئنّ به

النفس، بل ظاهر عباراتهم كما فهمه جماعة منهم المحقق الخونساري في حاشية الروضة^(١) بناء الحكم في قبلة بلاد المسلمين على فرض كون الجهة فيها قطعية كما عرفت، وعلى فرض تسليم إطلاق معقد إجماع التذكرة^(٢) فالتعارض المشار إليه يوجب إجمالاً في معقدي الإجماعين، مضافاً إلى اضطراب كلمات كثير منهم في المقام القادح في أصل انعقاد الإجماع على عموم الحكم، فيبقى إطلاق الأمر بالتحري والاجتهاد سليماً عما يوجب الخروج.

ثم إنه لا عبرة بمحاريب بلد الكفار والمشركين ولا بقبورهم ولا بمحاريب وقبور البلاد المجهولة، ولو دخل بلداً خراباً فوجد فيه مساجد ومحاريب وقبوراً ولم يعلم الواضع لم يجز الصلاة إليها بل يجب الاجتهاد، لجواز أن يكون بناء المشركين قاله في التذكرة. نعم إن علم أنه من بناء المسلمين فقال في التذكرة: «أنه لم يلزمه الاجتهاد»^(٣) وفي إطلاقه الإشكال بل المنع المتقدم. وإن وجد في بلد المسلمين محراباً مهجوراً أو قبراً أو قبرين لم يجز التعويل عليه، لجواز كون هجرهم تبين كونه على الخطأ عندهم، وعدم اتفاق العلم بإصابة الجهة بالقبر والقبرين، ولا يقبل قول صاحب البيت أو المنزل في الإخبار بقبلة البلد، إلا إذا حصل العلم بصدقه باختلافه بقرائن الصدق. ولا فرق في بلد المسلمين بين الكبير والصغير، وفي حكمه القرية والمحاريب المنصوبة في جوار الطرق المسلوكة التي يكثر مرور المسلمين فيها. ويعتبر في الجميع عدم العلم بوضعها على الغلط، ولو علم الغلط في محراب مخصوص لم يجز التعويل عليه كما عرفت، ولو علم الغلط إجمالاً في بلد أو قطر كما في خراسان على ما قيل وجب الاجتهاد، ولم يجز التعويل على شيء من محاريب هذا البلد أو القطر إلا ما خرج عن طرف العلم الإجمالي بالعلم بالإصابة فيه بالخصوص. وكذا يجب الاجتهاد في قبلة طريق يندر مرور المسلمين به.

المقام الثالث: في أنه إذا عجز عن العلم والظن معاً بفقد أسبابهما، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنه مع سعة الوقت يصلّي إلى أربع جهات، وفي الذخيرة^(٤) هذا هو المشهور.

(١) حاشية الروضة: ١٧٧.

(٢) (٣) التذكرة ٣: ٢٥.

(٤) الذخيرة: ٢١٨.

وإليه ذهب الشيخان^(١) وابن إدريس^(٢) وأكثر المتأخرين^(٣) قال في المختلف: ^(٤) وهو الظاهر من كلام ابن الجنيد^(٥) وأبي الصلاح^(٦) وسألا^(٧) وفي كلام بعض مشايخنا^(٨) «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً بين القدماء والمتأخرين شهرة عظيمة» وفي المعبر^(٩) «وهو مذهب علمائنا» وفي المنتهى^(١٠) والتذكرة^(١١) «ذهب إليه علماؤنا» مؤذنين بدعوى الإجماع، ونقله صريحاً في الغنية^(١٢) قائلاً: «ولم يعلم جهة القبلة ولا ظنّها توجّه بالصلاة إلى أربع جهات بالإجماع المذكور وطريقة الاحتياط» خلافاً لابن أبي عقيل^(١٣) فذهب إلى الاكتفاء بصلاة واحدة حيث شاء مستقبل القبلة وغير مستقبلها ولا إعادة عليه إذا علم بعد ذهاب وقتها أنّه صلى لغير القبلة، وعزي اختياره إلى ظاهر ابن بابويه^(١٤) وإلى المختلف^(١٥) نفي البعد عنه، وإلى الذكرى^(١٦) الميل إليه، واختاره غير واحد من المتأخرين كصاحبي المدارك^(١٧) والذخيرة^(١٨) وغيرهما^(١٩).

وها هنا قول ثالث نقل عن السيّد رضي الدين بن طاووس^(٢٠) وهو الرجوع إلى القرعة والعمل بمقتضاها. وهذا أضعف الأقوال حيث لم يوافق غير، ولعلّ مستنده عموم «القرعة لكل أمر مشكل»^(٢١) وفيه - مع أنّ عمومات القرعة لا يعمل بها إلا مع جابر وهو منحصر في عمل الأصحاب أو معظمهم وهو هنا في خلافها - أنّه بعد مساعدة الإجماع العقل والنص على وجوب الأربع حسبما تعرفه لا إشكال يندرج به المورد في عموم «القرعة لكل أمر مشكل».

- (١) المقنعة: ٩٦، والنهاية: ٦٣، والمبسوط: ١، ٧٨.
(٢) السرائر: ١، ٢٠٥.
(٣) كما في كشف اللثام: ٣، ١٧٤، والحدائق: ٦، ٤٠٠، ومجمع الفائدة والبرهان: ٢، ٦٧، والمدارك: ٣، ١٣٦.
(٤) المختلف: ٢، ٦٢. (٥) نقله عنه في المختلف: ٢، ٦٢. (٦) الكافي في الفقه: ١٣٩.
(٧) المراسم: ٦١. (٨) الجواهر: ٧، ٦٥٥. (٩) المعبر: ٢، ٧٠.
(١٠) المنتهى: ٤، ١٧٢. (١١) التذكرة: ٣، ٢٨. (١٢) الغنية: ٦٩.
(١٣) نقله عنه في المختلف: ٢، ٦٧. (١٤) من لا يحضره الفقيه: ١، ٢٧٦/٨٤٦.
(١٥) المختلف: ٢، ٦٨. (١٦) الذكرى: ٣، ١٧١ - ١٧٢.
(١٧) المدارك: ٣، ١٢٦. (١٨) الذخيرة: ٢١٨.
(١٩) جامع المقاصد: ٢، ٧١، إرشاد الأذهان: ١، ٢٤٥، والمسالك: ١، ١٥٧، ومجمع الفائدة والبرهان: ٢، ٧.
(٢٠) الأمان من أخطار الزمان: ٩٣ - ٩٤.
(٢١) حاشية الروضة: ١٨٠.
(٢٢) عوالي اللآلئ: ٣، ٥١٢/٦٩.

وأقواها الأول، لضعف مستند الثاني وهو عدة روايات ساقطة عن درجة الاعتبار لجهات عديدة، وإن صحّت أسانيدُها مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «يجزئ المتحيّر أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(١) وما رواه أيضاً في الصحيح عن معاوية بن عمار «أنّه سئل عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال: قد مضت صلاته فما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢) ونزلت هذه الآية في قبلة المتحيّر «ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(٣) وما رواه الكليني في الصحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحيّر؟ فقال: يصلي حيث يشاء»^(٤). وفيها أولاً: إعراض معظم الأصحاب عن العمل بها، وهذا مع صحّة أسانيدِها يدلّ على أنّ فيها شيئاً من موانع الاعتماد.

وثانياً: موافقتها لمذهب جماعة من العامة، كداود فقال: «يصلي إلى أيّ جهة شاء»^(٥) وأبي حنيفة وأحمد فقالا: «يصلي ما بين المشرق والمغرب ويتحرى الوسط»^(٦) ثم لا يعيد لقوله عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» فيقوى فيها الورود على وجه التقية. وفي قوله عليه السلام: «فما بين المشرق والمغرب قبلة» إشعار واضح بذلك لموافقته ما عرفت عن أبي حنيفة. وثالثاً: القدح في متن الأولين بقوة احتمال التحريف في المتحيّر بكونه تحريفاً عن التحري أو المتحرّي، فيوافق هذه الصحيحة لما تقدّم من صحيحة زرارة في التحري. ومما يؤيد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية متروك بما تقدّم من وجوب التحري على من لم يعلم أين وجه القبلة، وقوة احتمال كون قوله «ونزلت هذه الآية» الخ من كلام الصدوق، بل هو الظاهر من صوغ العبارة لاقتضاء كونه من تنمّة الحديث ركازة في التعبير كما يجدها الذوق السليم. ومما يقرب ذلك أيضاً ما تقدّم في مباحث النافلة في السفر وعلى الراحلة من تفسير الآية نصّاً وفتوى بالنافلة في السفر على الراحلة، وعلى فرض تسليم كونه من تنمّة الراحلة ينبغي حمله على التقية أو إطراره لعدم مقاومته ما تقدّم من التفسير.

(١) الوسائل ٤: ٣١١/٢، ب ٨ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٧٦/٨٤٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤/١، ب ١٠ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ٢٧٦/٨٤٨.

(٣) البقرة: ١١٥.

(٤) الوسائل ٤: ٣١١/٣، ب ٨ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٢٨٦/١٠.

(٥) المحلى ٣: ٢٣٠.

(٦) المغني ١: ٤٩١.

ورابعاً: قصور دلالتها أما الأولى، فلأن قوله ﷺ: «أينما توجه» لا يدل على مطلوبهم إلا إذا كان تقديره أينما توجه بصلاة واحدة، ويحتمل قوياً أن يكون تقديره أينما توجه بالأربع، ويكون المراد به التخيير في الأربع بين الجهات الكثيرة المردد فيها القبلة في نظر المتحير، وإنما لم يصرح به تقيّة، ومعه يسقط ظهوره في الأول.

وأما الثانية: فلأن غاية ما فيها الدلالة على مضي الصلاة فيما فرضه السائل من تبين الانحراف عن القبلة يميناً أو شمالاً ويحتمل قوياً إرادة تعيين القبلة ويسارها لا يمين المصلي ويساره، فيكون مورده فوات التيامن والتياسر في الجهة المعلومّة أو المظنونة المنحرفة يميناً أو يسرة، وليس في الرواية ما ينفي التحري والاجتهاد عن المورد ولا ما يدل على كون الغرض هو السؤال عن حكم المتحير العاجز عن العلم والاجتهاد، وسيأتي أن المجتهد في القبلة إذا صلى بموجب اجتهاده فأنكشف الانحراف إلى ما يبلغ المشرق أو المغرب فصلاته صحيحة مطلقاً. وظني أن الرواية أظهر في ذلك ممّا زعمه الجماعة، والكلام في بقيّة ما في ذيل الرواية نظير ما عرفت من ظهوره في كونه للصدوق.

وأما الثالثة: فلأن قوله ﷺ: «يصلّي حيث يشاء» يحتمل قوياً نظير ما تقدّم من كون تقديره يصلّي الأربع حيث يشاء، وإنما لم يصرح بذكره تقيّة. وفي حاشية الروضة تأييد القول المذكور بعد ما اختاره محتجاً بما عرفت بعدة روايات أخر كصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنك صلّيت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد، وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(١) وروايته الأخرى مثلاً. وصحيحته الأخرى المروية في الفقيه «أنه سأل الصادق عليه السلام عن رجل أعمى صلى على غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان قد مضى الوقت فلا يعد. قال: وسألته عن رجل صلى وهي متغيمة ثم انجلت فعلم أنه صلى إلى غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا يعد»^(٢). قال: وجه التأييد أن الظاهر من السؤال أنه صلى صلاة واحدة، وقد قرّره عليه السلام وبين حكمه، فالظاهر إجزاء الصلاة الواحدة، وهذا وإن أمكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال لا يخلو عن ظهور في

(١) الوسائل ٤: ٣١٥/١، ب ١١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٧/١٥١، والكافي ٣: ٢٨٤/٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٨/٨، ب ١١ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٧٩/٨٤٤.

الإجزاء مطلقاً. ورواية محمد بن الحصين قال: «كتبْتُ إلى عبد صالح الرجل يصلي في يوم غيم في فلات من الأرض، ولا يعرف القبلة فيصلِّي حتَّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس، فإذا هو صلى لغير القبلة أيعتدُ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت، أو لم يعلم أنَّ الله يقول وقوله الحق: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾»^(١) (٢) وجه التأييد مثل ما ذكر في سابقتها، مع زيادة أنَّ حملها على صورة التحري كأنه لا يخلو عن بعد، وأيضاً زيادة ما يظهر منها من تفسير الآية الكريمة موافقة لما في صحيحة معاوية بن عمار، انتهى^(٣). وفيه: أنَّه لا كلام لأحد في إجزاء صلاة واحدة في التحري، وفي المتحرِّر إذا لم يسهه الوقت إلّا من واحدة، والرواية محتملة لكلّ منهما، وغيرها محتمل للأول وعموم الحكم في الجميع للمتحرِّر في سعة الوقت إن سلّمناه ولو من جهة ترك الاستفصال فيما عدى الأولى. موهون بمصير المعظم إلى خلافه، واحتماله النقيّة كما يشعر به التعليل في الرواية الأخيرة. وبعد جميع اللتيا والتي فجميع هذه الروايات وغيرها ممّا تقدّم لعمومها صورتني اتّساع الوقت للأربع وعدم اتّساعها قابلية للتخصيص.

ودليل مذهب المعظم لاختصاصه بصورة الاتّساع صالح لأن يخصّصها بصورة عدم الاتّساع، وهو رواية خراش المروية عن التهذيب بسندين عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك أن هؤلاء المخالفين لنا يقولون: إذا أطبقت علينا السماء أو أظلمت فلم تعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصل الأربع وجوه»^(٤).

وضعفها بالإرسال والجهالة منجبرة باشتهاار العمل، وعبد الله بن المغيرة في أحد سندها، والطنن عليها بمتروكيّة الظاهر لقضائها بسقوط الاجتهاد رأساً، يدفعه، منع الظهور في نفي الاجتهاد الذي يقول به الأصحاب لاحتماله الاجتهاد بالمعنى الذي التزمه أبو حنيفة وأحمد في المتحرِّر، وهو تحري الوسط فيما صار إليه من أنَّه يصلي ما بين المشرق والمغرب. وربّما يحتمل إرادة الحدس من الاجتهاد، وهو أن يتحدّس عند التحري فيصلِّي

(١) البقرة: ١١٥. (٢) الوسائل ٤: ٣١٦/٤، ب ١١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٩/١٦٠.

(٣) حاشية الروضة: ١٨٠ - ١٨١.

(٤) الوسائل ٤: ٣١١/٥، ب ٨ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٥/١٤٤.

إلى جهة اتقدحت للنفس فإنه أيضاً نحو اجتهاد عند العامة هذا.

مضافاً إلى اعتضاها بموافقة الاعتبار القاضي بوجوب إحراز الموافقة القطعية عند اشتغال الذمة بالاستقبال، وهي وإن كانت تقضي بمراعاة أزيد من الأربع حيث تساوت الجهات في نظر المكلف إلا أن النص قد دلّ على أن الشارع اكتفى عنها بالموافقة الاحتمالية المتحققة في ضمن الأربع لا أقل، فلا ينتقض ذلك بالموافقة الاحتمالية اللازمة بواحدة أو اثنتين أو ثلاث، مع استقلال العقل بأنه بعد سقوط اعتبار الموافقة القطعية شرعاً أو عقلاً عند اليقين بالتكليف واشتباه المكلف به وجب مراعاة ما كان احتمال الموافقة من مراتب الموافقة الاحتمالية فيه أزيد، وهذه القاعدة أيضاً وإن كانت تقتضي مراعاة أزيد من الأربع أيضاً إلا أن الشارع نصّ بالاكْتفاء بما تضمنه الأربع فوجب الاقتصار عليه.

والقول بأننا لا نسلم وجوب الاستقبال مع الجهل كما في حاشية الروضة^(١) وغيرها يدفعه عموم قوله تعالى: ﴿وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره﴾^(٢). وقوله ﷻ: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(٣) عامٌ لصورة الجهل أيضاً مع العلم الإجمالي ولا مخرج عن عمومه هنا. وتوهم نهوض الأخبار المذكورة لتخصيصه، واضح الضعف بمنع العمل بالأخبار المذكورة حسبما عرفت.

مركزية كويتية

ثم إن قضية النص والفتوى هو التخيير في تعيين الجهات الأربع عما بين الجهات الكثيرة المتساوية إلا الأربع المعيّنة التي يعلم إجمالاً بكون أحدها جهة القبلة في الواقع فتتعيّن، وقيدتها في الروضة^(٤) كما عن المقنعة^(٥) والسرائر^(٦) وجمل^(٧) العلم والعمل بأربع جهات متقاطعة على زوايا قوائم، وهذا الاعتبار ممّا لا دليل عليه فينبغي إطلاق النص والفتوى، فالقول بالاجتزاء بالأربع كيفما اتفقت أجود.

وعن البيان «اعتبار التباعد بين كلّ جهتين بحيث لا تعدّان جهة واحدة لقلة الانحراف وإلا لم يفد المتعدّد»^(٨) وهذا حسن عملاً بظاهر النص والفتوى المقتضي للجهات المتغايرة بحيث تعدّ كلّ واحدة جهة مغايرة للأخرى، لكن ينبغي تقييد الاجتزاء بالأربع المطلقة مع

(٢) البقرة: ١٤٤.

(١) حاشية الروضة: ١٨١.

(٤) الروضة البهية: ١: ٥١٧.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢/٢، ب ٩ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨٠/٨٥٥.

(٦) السرائر: ١: ٢٠٥.

(٥) المقنعة: ٩٦.

(٨) البيان: ٥٥-٥٦.

(٧) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٢٩.

مراعاة التباعد المذكور بعدم الاكتفاء فيه بمقدار يقطع بخروج القبلة عنها. وبالجملّة لا بدّ في إحراز التباعد مراعاة ما لا يقطع بخروج القبلة عن الأربع حذراً عن المخالفة القطعيّة، ولا يلزم بذلك الالتزام بما عرفته عن الجماعة من اعتبار تقاطع الجهات على زوايا قوائم الذي مرجعه استواء الخطّ الواصل بين كلّ جهتين متقابلتين. فلا يتوجّه ما قد يقال انتصاراً له: من أنّه إذا كان بعد كلّ جهة عن الأخرى بقدر سدس الدور مثلاً فلا تعدّان قبلة واحدة، إذ لا يسع لمن كان قبلته إحداهما الانحراف إلى أن يبلغ إلى الأخرى، وإذا كان كذلك فيعدّان قبلتين، فإذا صلّى إلى أربع جهات كذلك فيمكن أن تكون القبلة خارجة عنها منحرفة بما يبلغ اليمين واليسار، كما إذا كانت القبلة هي الجنوب وإحدى الجهات التي صلّى إليها المشرق ثمّ ينحرف عنه بقدر سدس الدور إلى الشمال ثمّ هكذا إلى أن يكون الرابعة هي المغرب. فالظاهر أنّ أقرب الجهات إلى قبلته حينئذ هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها يبلغ اليمين واليسار، فالصواب جعل الجهات كما فرضه في الروضة^(١).

وفيه: أنّ احتمال الخروج غير مضرّ لعدم إصابة الجهة الواقعية بالصلاة إلى الأربع. لعدم إمكان رفع احتمال كونها بين جهتين كما ذكره، وإنّما يضرّ القطع بالخروج، وهذا ليس بلازم من عدم مراعاة التقاطع على قوائم كما هو واضح، لكنّ الأحوط مراعاته خروجا عن شبهة مخالفة الواقع.

ثمّ عن صريح ابن فهد^(٢) وثاني الشهيدين^(٣) في شرح الإرشاد، كما هو ظاهر جملة من العبائر^(٤) بل معاقد بعض^(٥) الإجماعات أنّه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين مثلاً لم يجز الشروع في الثانية منهما حتّى يصلّي الأولى إلى الأربع ليحصل يقين البراءة من الأولى عند الشروع في الثانية، كالصلاة في توبين أحدهما نجس واشتبه بالآخر، فيصير صلاة الفريضة أربع مرّات إلى الأربع بمنزلة فعلها مرّة عند اتّضاح القبلة. ويتفرّع على ذلك أنّه لو أدرك من آخر وقت الظهرين مقدار أربع رباعيّات تعيّن

(٢) الموجز الحاوي (رسائل العشر): ٦٦.

(١) الروضة البهيّة ١: ٥١٧.

(٤) كشف الالتباس: ٨٩، والمسالك ١: ١٥٨.

(٣) روض الجنان ٢: ٥٢٤.

(٥) المبسوط ١: ٧٩، والذكري ٣: ١٧١، وكشف اللثام ٣: ١٦٣.

للعصر. لأن الجميع مقدار أدائها على تلك الحال، وحكي ذلك عن الموجز^(١) وشرحه^(٢) والمسالك^(٣) والمقاصد^(٤) العلية أيضاً. خلافاً لجماعة كحاشية الروضة والمحكي عن نهاية^(٥) الإحكام والمدارك^(٦) قال في حاشية الروضة: «الظاهر أنه لا يجب إلا تقديم الأولى إلى كل جهة على الأخرى إليها، وأما تقديم أربع الأولى على الشروع في الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه، وجعل الأربع بمنزلة صلاة واحدة على ما ذكره في شرح الإرشاد ممّا لا شاهد له ولا حجة عليه ومثله القول في الصلاة في الثوبين المشتبهين»^(٧).

أقول: الأقوى في بادئ الأمر هو القول الأول ويكفي في دليله دليل وجوب الترتيب بينهما لقضائه بأنه لا يسوغ الشروع في الثانية إلا بعد الفراغ عن إحراز الأولى المأمور بها الواقعي وهي بمجرد الصلاة إلى جهة واحدة غير محرزة قطعاً. مع أنه ما لم يقطع بفراغ الذمة من الأولى لا يمكن الجزم ولا إحراز القرينة عند الشروع في الثانية لعدم العلم بمشروعية ذلك الشروع. وفيهما نظر ذكرنا وجهه في الأصول، فالأقوى في ثاني النظر هو القول الثاني للأصل وعدم دليل يرد عليه، وتام الكلام في الأصول.

وهل يجوز إيقاع الثانية إلى أربع جهات أخرى مخالفة لأربع الأولى، كما عن الشيخ نجيب الدين^(٨) أو يجب إيقاعها إلى أربع الأولى؟ احتمالان: أحوطهما الثاني إن لم نقل بكونه أقوى، وإن كان الأول أيضاً لا يخلو عن قوة بالنظر إلى إطلاق النصّ والفتاوي.

تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلى ما يحتمله الوقت ثلاث مرّات أو مرّتين، وإن ضاق إلا عن واحدة صلى الواحدة إلى أي جهة شاء كما هو المشهور بين الأصحاب بل لم نجد فيه مخالفاً، وكذا الحكم فيما لو منعه من الأربع ضرورة من تقية أو مرض أو خوف لصّ أو عدوّ أو سبع أو انقطاع رفقة أو نحو ذلك، كما نصّ عليه في المعتبر^(٩) فوجب الاقتصار على ما لا ضرورة إلى تركه من دون فرق بين التقصير في التأخير وغيره، والسرّ في ذلك كلّ ما أشرنا إليه في تضاعيف المسألة من استقلال العقل بعدم سقوط التكليف رأساً بسبب سقوط اعتبار الموافقة القطعية عقلاً أو شرعاً اكتفاءً بالموافقة الاحتمالية مهما

(٣) المسالك ١: ١٥٨.

(٢) كشف الالتباس: ٨٩.

(١) الموجز الحاوي: ٦٦.

(٦) المدارك ٢: ٣٥٩.

(٥) نهاية الإحكام ١: ٣٩٧.

(٤) المقاصد العلية: ٢٠٥.

(٩) المعتبر ٢: ٧.

(٨) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٣٩٨.

(٧) حاشية الروضة: ١٨١.

أمكن فيراعى منها ما كان الاحتمال فيه أكثر.

المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال، فلو صلى إلى جهة ظاناً بالاجتهاد أو لضيق الوقت ثم تبين خطؤه بعد الفراغ عن الصلاة فلاصحابنا فيه أربعة أقوال:

أحدها: ما استقر عليه مذهب المتأخرين^(١) ومتأخريهم^(٢) من أنه إن صلى إلى ما بين المشرق والمغرب فالصلاة ماضية ولا إعادة عليه مطلقاً، وفي الشرائع^(٣) والتذكرة^(٤) التعبير بالانحراف اليسير، وحمل على ما بينهما، وإن صلى إلى المشرق والمغرب يعيدها في الوقت لا في خارجه، وإن كان مستدبراً يعيدها مطلقاً، وعن كاشف اللثام^(٥) لم أظفر بقائل صريحاً بعدم الإعادة مطلقاً قبل الفاضلين^(٦).

وثانيها: ما اختاره العلامة في المختلف قائلاً: «والوجه عندي أنه إن كان بين المشرق والمغرب فلا إعادة مطلقاً، لما رواه معاوية بن عمار في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال: «قلت: الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحراف عن القبلة يميناً وشمالاً؟ قال: قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٧) وإن كان قد صلى إلى المشرق والمغرب أو مستدبراً أعاد في الوقت لا خارجه أمّا الإعادة في الوقت فهي وفاق... إلى آخر كلامه»^(٨).

وثالثها: أنه إن كان في الوقت يعيدها، وإن كان في خارجه لم يعدها إلا إذا استدبر فيعيدها مطلقاً، اختاره الشيخ في المبسوط^(٩) وجعل الإعادة مع الاستدبار وانقضاء الوقت على الصحيح من المذهب. ثم حكى عن قوم من أصحابنا^(١٠) أن المستدبر مع انقضاء الوقت

(١) الشرائع ١: ٦٧ - ٦٨، وإرشاد الأذهان ١: ٢٤٥، والمعتبر ٢: ٧٤، والشهيد في الدروس ١: ١٦٠.

(٢) كجامع المقاصد ٢: ٧٣ - ٧٤، والمدارك ٣: ١٥١، وكفاية الأحكام: ١٦، روض الجنان ٢: ٥٤٢.

والمفاتيح ١: ١١٤. (٣) الشرائع ١: ٦٧ - ٦٨. (٤) التذكرة ٣: ٣٢.

(٥) كشف اللثام ٣: ١٧٨. (٦) المعتبر ٢: ٧٢، والمنتهى ٤: ١٩٥.

(٧) الوسائل ٤: ١/٣١٤، ب ١٠ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٨/١٥٧.

(٨) المختلف ٢: ٦٩. (٩) المبسوط ١: ٨٠.

(١٠) وهو مختار السيد في الناصريات: ٢٠٢، والمحقق في الشرائع ١: ٦٧ و٦٨، واليوسف في كشف

الرموز ١: ١٣٣ - ١٣٤، والعلامة في التذكرة ٣: ٢٩، والشهيد في الدروس: ٣١، والذكرى ٣: ١٨٠.

لا يعيد، وعزى إليه أيضاً في الخلاف^(١) مدّعياً عليه الإجماع، وإلى المقنعة^(٢) وجعل السيّد^(٣) وهو خيرة المراسم والغنية، قال في الأول: «ومن صلى إلى جهة واحدة ثم ظهر له أنه أخطأ القبلة فإن كان الوقت باقياً أعاد على كل حال، وإن كان الوقت قد خرج وظهر له أنه كان استدبرها أعاد أيضاً، وإن لم يكن استدبرها وقد خرج الوقت فلا يعيدن»^(٤) وفي الثاني: «ومن توجه مع الظن ثم يتبين له أن توجهه كان إلى غير القبلة أعاد الصلاة إن كان وقتها باقياً، ولم يعد إن كان قد خرج إلا أن يكون استدبر القبلة فإنه يعيد على كل حال»^(٥). ورابعها: الإعادة في الوقت مطلقاً وعدمها في خارجه كذلك، وهذا خيرة السيّد في الناصريات حيث إنه بعد نقل عبارة جدّه الناصر - من أخطأ القبلة وعلم به قبل مضي وقت الصلاة فعليه إعادتها، فإن علم بعد مضي وقتها فلا إعادة عليه - قال: هذا صحيح، وعندنا أنه إذا تحرّى في القبلة فأخطأ، ثم تبين له الخطأ أنه يعيد ما دام في الوقت ولا إعادة عليه بعد خروج الوقت.

وقد روي «أنه إن كان أخطأ يميناً وشمالاً أعاد ما دام الوقت باقياً، فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه، فإن استدبر القبلة أعاد على كل حال»^(٦) والأول هو المعول عليه، ووافقنا فيما ذهبنا إليه مالك^(٧).

وقال أبو حنيفة وأصحابه: «أن صلاته ماضية ولا إعادة عليه على كل حال»^(٨) وقال الشافعي في الجديد: «إن من أخطأ القبلة ثم تبين له خطؤه لزمه إعادة الصلاة»^(٩) وقوله في القديم مثل قول أبي حنيفة^(١٠) دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره، قوله تعالى: «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره»^(١١) فأوجب التوجه على كل مصل إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر عليه باقياً فيلزمه الإعادة.

فإن قيل: الآية تقتضي وجوب التوجه على كل مصل، وليس فيها دلالة على أنه إذا

(١) الخلاف ١: ٣٠٤، المسألة ٥١.
(٢) المقنعة: ٩٧.
(٣) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٢٩.
(٤) المراسم: ٦١.
(٥) الغنية: ٦٩.
(٦) التهذيب ٢: ١٢/٤٥ - ١٨.
(٧) المدوّنة الكبرى ١: ٩٢ - ٩٣.
(٨) شرح فتح القدير ١: ٢٣٧، والمجموع شرح المهدّب ٣: ٢٤٣.
(٩) المجموع شرح المهدّب ٣: ٢٤٣، وحلية العلماء ٢: ٧٤.
(١٠) المجموع شرح المهدّب ٣: ٢٢٥، حلية العلماء ٢: ٧٤.
(١١) البقرة: ١٤٤.

لم يفعل لزمه الإعادة.

قلنا: لم نحتج بالآية على وجوب القضاء، وإنما بيّنا بالآية وجوب التوجّه على كلّ مصلٍّ، فإذا لم يأت بالمأمور به فهو باقٍ في ذمته فيلزمه فعله. وليس لأحد أن يقول هذه الآية إنما يصحّ أن يحتج بها الشافعي، لأنّه يوجب الإعادة على كلّ حال، في الوقت وبعد خروج الوقت، وأنتم تفصلون بين الأمرين، وظاهر الآية تقتضي أن لا فصل بينهما، فلا دليل لكم على مذهبكم في الآية.

قلنا: إنّما أمر الله تعالى كلّ مصلٍّ للظهر - مثلاً - بالتوجّه إلى شطر البيت ما دام في الوقت، ولم يأمره بالتوجّه بعد خروج الوقت، لأنّه إنّما أمر بأداء الصلاة لا بقضائها، والأداء ما كان في الوقت والقضاء ما خرج عن الوقت، فهو إذا تحرّى القبلة وصلى إلى جهة ثم تبين له الخطأ وتيقّن أنّه صلى إلى غير القبلة وهو في الوقت لم يخرج عنه فحكم الأمر باقٍ عليه، ووجوب الصلاة متوجّهاً إلى القبلة باقٍ في ذمته، وما فعله غير مأمور به، ولا سقط عنه الفرض، فيجب أن تصلي ما دام في الوقت الصلاة المأمور بها، وهي التي تكون إلى جهة الكعبة، لأنّه قادر عليها ومتمكّن منها، وبعد خروج الوقت لا يقدر على فعل المأمور به بعينه، لأنّه قد فات بخروج الوقت، والقضاء في الموضع الذي يجب فيه إنّما نعلمه بدليل غير دليل وجوب الأداء، وهذا الموضع قد بيّناه في مسائل أصول الفقه^(١).

وليس لأحد أن يقول: إنّ المصلّي في حال اشتباه القبلة عليه لا يقدر على التوجّه إلى القبلة، فالآية مصروفة على من يقدر على ذلك لأنّ هذا القول تخصيص لعموم الآية بغير دليل، ولأنّه إذا تبين له الخطأ في الوقت بعد زوال الاشتباه، فيجب أن تكون الآية متناولة له، ويجب أن تفعل الصلاة إلى جهة القبلة، فإن تعلّقوا بما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(٢).

فالجواب عن ذلك إنّنا نقول: إنّ خطأ مرفوع، فإنّه غير مؤاخذ به، وإنّما يجب عليه الصلاة بالأمر الأوّل، لأنّه لم يأت بالمأمور به، فإن تعلّقوا بما روي «من أن قوماً أشكلت

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١١٦ - ١٢٠.

(٢) عوالي اللآلئ ١: ٢٣٢/١٣١، سنن الدارقطني ٤: ٣٣/١٧١، سنن ابن ماجه ١: ٢٠٤٣/٦٥٩، كنز

عليهم القبلة لظلمة عرضت فصلّى بعضهم إلى جهة وبعضهم إلى غيرها، وعلموا ذلك، فلمّا أصبحوا ورأوا تلك الخطوط إلى غير القبلة وقدموا من سفرهم سألوا النبي ﷺ عن ذلك فسكت، ونزل قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله»^(١) فقال النبي ﷺ: أجزاكم صلاتكم»^(٢).

والجواب عن ذلك: أنا نحمل هذا الخبر على أنّهم سألوه ﷺ عن ذلك بعد خروج الوقت، وهذا صريح في الخبر، لأنّه كان سؤالهم بعد قدومهم من السفر، فلم يأمرهم ﷺ بالإعادة لأنّ الإعادة على مذهبنا لا تلزم بعد خروج الوقت، وأصحاب^(٣) الشافعي يتأوّلون الخبر على أنّه كان في صلاة التطوّع، ويروون عن ابن عمر «أنّه قال: نزلت هذه الآية في التطوّع خاصّة»^(٤) والتأويل الذي ذكرناه يفني عن هذا^(٥) انتهى كلامه رفع مقامه.

وإنّما تقلناه بطوله لغير واحد من الفوائد، ووافقه على ما اختاره الحلّي في التحرير^(٦) وتكلّم بمثل كلامه، ويظهر اختياره من نهاية الشيخ^(٧) وإن جعل ما روي «أنّه إذا كان صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة»^(٨) أحوط وبنى على العمل عليه.

وينبغي التكلّم على قول المتأخّرين لتضمّنه شقوقاً ثلاث علّق عليها أحكام ثلاث والنظر في دليله فإن تمّ في جميع شقوقه وجب الإذعان به وإلاّ فبأحد الأقوال الآخر حسبما ساعد عليه الدليل، فالكلام يقع في مراحل:

المرحلة الأولى: فيما لو كان الخطأ فيما بين المشرق والمغرب، وقضيّة الأصل المقرّر في الأصول بالنسبة إلى المأمور به الظاهري الشرعي فيه عدم الإجزاء مطلقاً المقتضي لوجوب الإعادة والقضاء، وقول المتأخّرين: بعدم الإعادة مطلقاً مع التزامهم بشرطيّة القبلة الواقعيّة لصحّة الصلاة لا بدّ من توجيهه، بأنّ الشارع جعل الجهة المظنونة مثلاً بدلاً

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) سنن الدارقطني ١: ٢٧١/٣ و٤، سنن الترمذي ٢: ١٧٢/٣٤٥، السنن الكبرى للبيهقي ٢: ١٠.

(٣) المجموع شرح المذهب ٣: ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) سنن الترمذي ٥: ١٨٩/٢٩٥٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢: ٨٠.

(٥) التاصرّيات: ٢٠٢ - ٢٠٥. (٦) التحرير ١: ١٨٩. (٧) النهاية: ٦٤.

(٨) الوسائل ٤: ٣١٨/١٠، ب ١١ من أبواب القبلة، النهاية: ٦٤.

اضطرارياً عن القبلة الواقعية للمجتهد في القبلة خاصة إذا أخطأ في اجتهاده بما بين المشرق والمغرب مطلقاً، أو أنه جعل الصلاة إلى الجهة المظنونة الواقعة فيما بين المشرق والمغرب بدلاً اضطرارياً عن الصلاة إلى القبلة الواقعية، كما أنه جعل الصلاة بالترابطة بدلاً اضطرارياً عن الصلاة بالمائية وهذا الفرض إن صحَّ فدليله حاكم على أدلة القبلة الواقعية، والظاهر أنه مما لا ينبغي الاسترابة في صحته، والدليل على ذلك: رواية معاوية بن عمار المتقدمة^(١) في الصحيح، فإنها نصّ فيما بين المشرق والمغرب، مع قضاء قوله ﷺ: «قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة» بالبدلية، لأن القبلة المنحرف عنها في كلام السائل ليس عبارة إلا عن القبلة الواقعية.

والحكم بكون الجهة المنحرف إليها قبلة باعتبار عموم «ما بين المشرق والمغرب قبلة» مما لا معنى له، إلا على تقدير إرادة القبلة الجعلية، وإلا بطل ما اعتقده السائل من الانحراف، ولم يقرره الإمام ﷺ على معتقده، مع قضاء أدلة القبلة كتاباً وسنة بأن القبلة الواقعية واحدة لا تتحقق في الجهات المتعددة المتغايرة، ولذا وضعت لها دلائل وعلامات. وأما اختصاص البدلية بالمجتهد فلا بد من استفادته من دليل آخر كالإجماع على أن العالم بالقبلة الواقعية أو المتمكن من العلم بها إذا صلياً إلى ما بين المشرق والمغرب لم يصح صلاتهما، وكذا المتمكن من الاجتهاد إذا صلى من غير اجتهاد هذا.

مضافاً إلى غير واحد من الروايات الأخر كموثقة عمار عن الصادق ﷺ «في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة»^(٢) بناءً على عدم الفرق في ذلك بين الكلّ والبعض.

ورواية موسى بن إسماعيل بن موسى المروية عن نوادر الراوندي «من صلى على غير القبلة، فكان إلى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلاة»^(٣).

(١) تقدّم في الصفحة: ٤٢٥، الرقم ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٥، ب ١٠ من أبواب القبلة، الكافي ٣: ٢٨٥/٨.

(٣) مستدرک الوسائل ٣: ١٨٤، بحار الأنوار ٨٤: ٦٩/٢٦.

ورواية الحسن بن ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام المروية عن قرب الإسناد «من صلى على غير القبلة وهو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(١) وهذه نص في المطلوب لظهور السؤال في صورة الظن، والجواب فيما بين المشرق والمغرب.

وفي كلام غير واحد أيضاً الاستدلال بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ، قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد»^(٢).

قال بعض الأجلة: وجه الاستدلال من وجوه:

الأول: أن قوله فمن صلى لغير القبلة بعد حكمه عليه السلام «بأن ما بين المشرق والمغرب قبلة» يدلّ على أن المراد من غير القبلة ما عدى بين المشرق والمغرب، والظاهر منه أنه اعتقد صحة الصلاة الواقعة فيما بينهما بحيث لا يفتقر إلى السؤال وقرره عليه السلام.

الثاني: أن الحكم بقبليّة ما بينهما يستلزم صحة الصلاة إليها، وذلك مع العلم والشعور غير متحقق، فلو لم يتحقق فيما نحن فيه لم يتحقق أصلاً فتأمل.

والثالث: أن قوله عليه السلام بعد السؤال عن حدّ القبلة «ما بين المشرق والمغرب قبلة» يدلّ على صحة الصلاة إلى ما بينهما مطلقاً ولو متعمداً، خرج ذلك بالدليل وبقي غيره مندرجاً تحت العموم فيجب العمل، وهو أولى الوجوه المذكورة»^(٣) انتهى.

وعندي أن هذا الاستدلال غير جيّد لعدم تعلّق الرواية بما نحن فيه:

أما أولاً: فلأنّ القبلة في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا إلى القبلة» عبارة عن القبلة الواقعيّة، وقول السائل «أين حدّ القبلة» سؤال عن حدّ القبلة الواقعيّة، وحدّ الشيء عبارة عمّا يحده أي ما يمنع عن دخول غيره فيه، وحاصله ما يميّزه ويميّزه عمّا عداه بحيث لم يجز تجاوزه، لعدم جواز التعدي عن حدود الله بنصّ الكتاب والسنة، فلا محمل له إلّا كونه سؤالاً عن المصداق الخارجي هي القبلة وهو السمت الشخصي الذي يجب على كلّ مكلف في كلّ

(١) الوسائل ٤: ٣١٥/٥، ب ١٠ من أبواب القبلة، قرب الإسناد: ٥٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٢/٢، ب ٩ من أبواب القبلة، الفقيه ١: ١٨٠/٨٥٥.

(٣) مطالع الأنوار ١: ١٣٠.

مكان التوجه إليه في صلاته، ومن البين أنه يتعدّد ويتكثّر بحسب تعدّد وتكثّر الأماكن والأصقاع الواقعة فيما بين المشرق والمغرب، وقوله ﷺ «ما بين المشرق والمغرب قبله كله» إشارة إلى هذا المعنى.

وحاصله أن القبلة الواقعية المحدودة بحدّها الواقعي بحسب الشخص ليس أمراً واحداً، بل يتعدّد بحسب الأماكن والأصقاع الواقعة فيما بين المشرق والمغرب، فلا يندرج فيه ما أخطأه المكلف باجتهاده.

وأما ثانياً: فلأنّ قوله «فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت» من حيث إنه خصّ الصلاة في يوم غيم بالصلاة في غير الوقت، يدلّ على وقوعها لغير القبلة في غير يوم غيم، وهو يعطي وقوعها لغير القبلة من دون عذر ولا مانع من معرفتها علماً أو ظناً، وإلا كان المناسب أن يفرض الصلاة في الغيم الذي هو الباعث على الخطأ بالقياس إلى كلّ من القبلة والوقت فليتدبّر.

المرحلة الثانية: فيما لو كان الخطأ في نفس المشرق والمغرب، والحكم فيه وجوب الإعادة في الوقت إذا تبين الخطأ فيه دون خارجه بلا خلاف بل الإجماع عليه محض، مضافاً إلى الإجماعات المنقولة المستفيضة لاتفاق الأقوال الأربع المتقدمة على التفصيل المذكور بالنسبة إلى هذه الصورة، واختلافها إنما هو بالنسبة إلى الصورة الأولى والثالثة.

ودليله بعد ما عرفت النصوص المعتبرة، كصحيفة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا صليت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنك صليت على غير القبلة في وقت فأعد وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(١).

وصحيفة سليمان بن خالد قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثمّ تصحى فيعلم أنه صلى لغير القبلة، كيف يصنع؟ قال: إن كان في وقت فليعد صلاته، وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده»^(٢).

وصحيفة يعقوب بن يقطين قال: «سألت عبداً صالحاً ﷺ عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشمس وهو في وقت أيعيد الصلاة إذا كان قد صلى

(١) الوسائل ٤: ١٣١٥، ب ١١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٧/١٥١.

(٢) الوسائل ٤: ١٣١٧، ب ١١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٧/١٥٢.

على غير القبلة وإن كان قد تحرّى القبلة بجهده أجزأته صلاته؟ فقال: يعيد ما كان في وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»^(١) وهذه وإن كانت مطلقة بالقياس إلى ما بين المشرق والمغرب ونفس المشرق والمغرب ودبر القبلة، إلا أنه لا بدّ من تخصيصها بأوسط هذه الصور بإخراج طرفيه عنها بمخرج معتبر، أمّا المخرج للطرف الأول فالنصوص المستفيضة المتقدمة في المرحلة الأولى، لاختصاصها صراحة بما بين المشرق والمغرب الذي هو الطرف الأول.

وأما المخرج للطرف الثاني فما تقدّم في ذيل موثقة عمّار المتقدمة من قوله ﷺ: «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة...» الخ بناءً على ما عرفت من عدم الفرق في الحكم بالبطلان إلى دبر القبلة بين البعض والكلّ، مضافاً إلى ما سيأتي.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين هذه النصوص والنصوص السالفة، إذ الاستفادة من هذه النصوص أن انكشاف الخطأ في الوقت يوجب الإعادة، سواء كانت الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب أو إلى غيره، ومن النصوص السالفة «أن وقوع الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب لا يوجب الإعادة سواء تبين في الوقت أو خارجه»^(٢) وكما يمكن تخصيص الأولى بغير ما بين المشرق والمغرب كذلك يمكن تخصيص الثانية بتبيين الخطأ في خارج الوقت، فلا بدّ من مرجّح.

وفيه: أنه لو قيل من صلى إلى غير القبلة يعيد كان عامّاً موضوعاً وحكماً، ولو قيل من صلى إلى غير القبلة يعيد في الوقت دون خارجه كان عامّاً موضوعاً وخاصّاً حكماً، ولو قيل من صلى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد كان خاصّاً موضوعاً وعامّاً حكماً، ولو قيل من صلى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد في الوقت كان خاصّاً موضوعاً وحكماً فما بين المشرق والمغرب في الأخبار السالفة من جملة موضوع القضية وانكشاف الخطأ في الوقت في هذه الأخبار من جملة حكم القضية، والقانون المقرّر في باب التعارض أن يقابل خصوص موضوع دليل لعموم موضوع دليل آخر، وخصوص حكم دليل لعموم حكم دليل آخر، ولا يقابل خصوص موضوع دليل لعموم موضوع دليل آخر، ولا خصوص

(١) الوسائل ٤: ٢/٣١٦، ب ١١ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٨/١٥٥.

(٢) الوسائل ٤: ١/٣١٤ و ٢ و ٥، ب ١٠ من أبواب القبلة.

موضوع دليل عموم حكم دليل آخر.

ولذا لم يتوهم بين قولنا «أكرم العلماء في النهار» وقولنا «لا تكرم الاشتقاقيين» تعارض العموم من وجه، بتوهم أن العلماء يعمّ الاشتقاقيين وغيرهم، ولا تكرم يعمّ النهار والليل بل يعدّ أن من تعارض العموم والخصوص مطلقاً فيخصّص أكرم العلماء في النهار ويحمل على وجوب إكرام ما عدى الاشتقاقيين، ويحكم على حرمة إكرام الاشتقاقيين نهاراً وليلاً، وحينئذٍ فليس بين الأخبار السالفة واختيار المسألة إلا تعارض العموم والخصوص مطلقاً. فيخصّص المسألة موضوعاً بالصلاة إلى نفس المشرق والمغرب لكون الأخبار السالفة أخصّ منها موضوعاً، ولا يلاحظ مع نسبة العموم والخصوص بين موضوعيهما نسبة العموم والخصوص أيضاً بين حكميهما ليرجع تعارض العموم والخصوص مطلقاً إلى تعارض العموم والخصوص من وجه وهذا واضح لا سترة عليه فلا حاجة إلى تحريّ المرجح.

ومرجع الفرق المذكور بين الوقت وخارجه إلى بدليّة الصلاة إلى اليمين، أو اليسار المظنون كونه قبله بالاجتهاد عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة لمن استمرّ عذره إلى خارج الوقت دون ما لم يستمرّ.

المرحلة الثالثة: فيما لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستديراً بظنّ أنّه قبله، ولا إشكال في وجوب الإعادة إن ظهر ذلك قبل خروج الوقت بل هو أيضاً محلّ وفاق. وإنما الإشكال في وجوب القضاء كما هو المشهور لعدم وضوح مستنده على وجه ينهض لتخصيص الأخبار المطلقة المفصلة في إيجاب الإعادة بين الوقت وخارجه، إذ المعتبر من مستنده ما تقدّم في موثقة عمّار السابقة من قوله ﷺ «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع ثمّ يحول وجهه إلى القبلة ثمّ يفتح الصلاة» ودلالته على خارج الوقت لا تخلو عن قصور ولذا ردّ الاستدلال بها بأنّها صريحة في ظهور الخطأ في أثناء الصلاة، والظاهر منه بقاء الوقت، والكلام فيما إذا ظهر ذلك بعد الصلاة وبعد خروج الوقت.

ويمكن دفعه: بمنع ظهور يطمئنّ به النفس لها في ذلك بدعوى إطلاقه بالقياس إلى من أدرك ركعة من الوقت وما يقرب منها ممّا لم يصلّ إلى أربع ثمّ شرع في الصلاة ثمّ ظهر له ذلك في الأثناء بعد ما خرج الوقت.

فالظاهر أن إطلاق الأمر بالقطع ثم الافتتاح بعد تحويل الوجه إلى القبلة يتناولها، ولا ريب أن الصلاة التي يفتح بها حينئذ ليست إلا قضاء ثم يتم في باقي الفروض بعدم القول بالفصل، ولو كان في الإطلاق المذكورة قصور ينجر بالشبهة وفهم الأكثر، ثم يتقوى ذلك بإطلاق رواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبينت له القبلة، وقد دخل في وقت صلاة أخرى؟ قال: يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها»^(١) ومثلها رواية معمر بن يحيى^(٢) وهذا الإطلاق لضعف سنديهما لا يقاوم ما سبق من أخبار المرحلتين السابقتين، مع إمكان تقييده بهما لكونها أخص فليتدبر. فالأقوى إذن هو المشهور، وبعضه قاعدة عدم الإجزاء وعموم قضاء ما فات.

ثم إنه بناءً على مذهب السيد^(٣) فكل ما خرج عن القبلة فهو ملحق باليمين واليسار وهما ملحقان بدبر القبلة، ففي الجميع يعيد في الوقت لا خارجه، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كون ما خرج عنهما ملحقاً بدبر القبلة أو كون ما خرج عن دبر القبلة ملحقاً بهما، كما أنه كذلك في لحوق ما خرج عن القبلة بهما على مذهب الشيخ^(٤) وأتباعه^(٥) وفي عدم التفاوت على مذهب العلامة في المختلف^(٦) وعلى المشهور فما خرج عن اليمين واليسار نحو القبلة ملحق بها، كما أنه كذلك على مذهب العلامة فيه. وأما ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين واليسار فقد نصّ الشهيد الثاني في الروضة بلحوقه بهما على المشهور، حيث قال: «وعلى المشهور كل ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين أو اليسار يلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بها»^(٧) وفي معناه ما عن المسالك من قوله: «المراد بالاستدبار ما قابل جهة القبلة، بمعنى أن كل خط يمكن فرض أحد طرفيه جهة لها فالطرف الآخر استدبار، فلو فرض وقوع خط مستقيم على هذا الخط بحيث يحدث عنهما أربع زوايا قائمة فالخط الثاني خط اليمين واليسار، فلو فرض خط آخر على الخط الأول بحيث يحدث عنهما زوايا منفرجة وحادة فما كان منه بين اليمين واليسار وخط القبلة فهو الانحراف المغتفر، وما كان منه بين خط الاستدبار وخط اليمين واليسار

(١) الوسائل ٤: ٣١٣/٥، ب ٩ من أبواب القبلة، التهذيب ٢: ٤٦/١٤٩. (٢) التهذيب ٢: ٤٦/١٥٠.

(٣) الناصريات: ٢٠٢. (٤) المبسوط ١: ٨٠، والنهاية: ٦٤.

(٥) المهذب ١: ٨٥، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٩٨. (٦) المختلف ٢: ٦٩.

(٧) الروضة البهية ١: ٥٢٤.

فهو بحكم اليمين واليسار لا الاستدبار، قال: وإنما كان كذلك لأنّ الخبر^(١) الدالّ على إعادة المستدبر مطلقاً عبّر فيه بلفظ دبر القبلة وهو لا يتحقّق إلّا بما ذكر^(٢).

ومن مشايخنا من جزم بدخول ما جاوز اليمين أو اليسار نحو دبر القبلة في الاستدبار وحكاه أيضاً عن كاشف اللثام^(٣) استناداً إلى صدق الخروج عن القبلة والاستدبار لغة وعرفاً وخبر ابن عمّار المتقدّم^(٤).

والأوّل أظهر لظهور القبلة في الواقعيّة، ودبرها في الخبر المشار إليه عبارة عن عقبها فلا يكون إلّا النقطة المقابلة لها، وهذا هو القدر المتيقّن ممّا خرج من الأخبار المطلقة المفصّلة في الإعادة بين الوقت وخارجه. نعم لو عمّنا القبلة المذكورة في الخبر بالقياس إلى البدل الشرعي أيضاً كان المتّجه هو القول الثاني، لأنّ كلّ نقطة فيما بين المشرق والمغرب إذا فرضت قبلة بحسب الجمل فالتقطة المقابلة لها من طرف الشمال إلى المشرق أو المغرب دبر القبلة، لكنّه خلاف التحقيق، لأنّ البدليّة بحسب الحكم لا تقتضي دخول البدل في المبدل بحسب الاسم كما هو واضح.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(١) الوسائل ٤: ٣١٥/٤، ب ١٠ من أبواب القبلة، والكافي ٣: ٢٨٥/٨، التهذيب ٢: ٤٨/١٥٩.

(٢) المسالك ١: ١٦٠ - ١٦١.

(٣) كشف اللثام ٣: ١٨٢.

(٤) الجواهر ٨: ٥٤.

الفصل الرابع في لباس المصلي

وفيه مطالب:

المطلب الأول في جنسه

فنقول: يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدى أنواع:
النوع الأول: ما يكون نجساً بالنجاسة الغير المعفو عنها، وقد أشبعنا الكلام فيه وفي فروعه في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، ولا حاجة هنا إلى الإعادة.
النوع الثاني: ما كان من جلد الميتة، فإنه مما لا يجوز ولا يصح الصلاة فيه، وإن كان من مأكول اللحم دبغ ولو سبعين مرة أو لم يدبغ بإجماع أصحابنا المستفيض نقله في كلام جماعة من الأساطين^(١) استفاضة قريبة من التواتر على وجه يظهر منهم عدم وجود مخالف فيه من أصحابنا عدى ما ربما يظهر من كلام الذكرى قائلًا: «تجوز الصلاة في كل ما يستر العورة عدى أمور، منها جلد الميتة بإجماعنا إلا من شذَّ»^(٢) لقضاء استثناء من شذَّ بوجود المخالف من أصحابنا، واحتمل جماعة^(٣) كونه الشلمغاني، وهو محمد بن علي الشلمغاني يكنى أبا جعفر ويعرف بابن أبي عذافر، وكان متقدمًا في أصحابنا من الموجودين في الغيبة الصغرى معاصراً لأبي القسم بن روح، وعللوه بأنه كان يقول بأن دباغ جلد الميتة ذكاته وأنه يظهر بالدبغ.

وفيه نظر من وجهين:

الأول: منع كون الشلمغاني من أصحابنا المعتنين بهم، لما قيل فيه من أنه في بدو أمره

(١) الجواهر ٨: ٨١.

(٢) الذكرى ٣: ٢٨.

(٣) الجواهر ٨: ٨٢.

وإن كان على الطريقة المستقيمة، إلا أن حسده على أبي القسم بن روح حملته على الخروج عن المذهب والدخول في المذاهب الرديئة، فتغيّرت حاله وانحرف عن الاستقامة، وظهرت منه أقوال رديئة ومقالات منكرة، وخرجت فيه توقيعات فأخذه السلطان وقتله وصلبه ولذا هجرت كتبه.

الثاني: منع الملازمة بين القول بطهارة جلد الميتة بالدبغ، والقول بجواز الصلاة فيه بعد الدبغ، إلا بأن يكون الجهة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة نجاسته ليرتفع المنع بالدبغ. على القول بإفادته الطهارة لا كونه ميتة وإن فرض طهارته - كما في المغصوب والحرير وغيره من جهات المنع الغير المرتبطة بالنجاسة - وهو موضع منع، إذ الظاهر من كلام الأصحاب ومعاقد الإجماعات^(١) ونصوص الباب^(٢) ورواياته المعتضد بتصريح جماعة^(٣) من الفحول أن الميتة جهة أخرى للمنع غير مرتبطة بالنجاسة، حتى أنه لو قيل بالطهارة بالدبغ كانت الجهة المذكورة قائمة بالمنع، ومن هنا ما عن الصدوق^(٤) وابن الجنيد^(٥) من مصيرهما إلى طهارته بالدبغ مع عدم تجويزهما الصلاة فيه.

ومما يرشد إلى ذلك - مضافاً إلى ما عرفت - أفراد المنع من الصلاة في جلد الميتة بالذكر، بعد التعرض لبيان المنع في الثوب النجس عدى ما استثنى في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، كما صنعه جماعة^(٦) أو في باب لباس المصلي من كتاب الصلاة كما صنعه غير واحد^(٧) فإنه يغني عن التعرض لبيان المنع في جلد الميتة، لو كان جهته النجاسة لا غير.

هذا مع تصريح جماعة على ما تعرفه بعدم جواز الصلاة في جلد الميتة وإن كان ممّا لا يتم به الصلاة، وكون الجهة المانعة فيه هو النجاسة يقضي بجوازها فيما لا يتم به الصلاة، لأنه على ما تقرّر في محله من أحكام النجاسة. وحينئذٍ فعلى القول بعدم طهارته بالدبغ - كما هو الأقوى - يجتمع فيه جهتان للمنع، وعلى تقدير كونه من غير مأكول اللحم يجتمع

(١) في النهاية: ٩٦، والسرائر ١: ٢٦٢، والقواعد ١: ٢٥٥، والمهذب ١: ٧٤ - ٧٥، والمعتبر ٢: ٧٧.

وجامع المقاصد ٢: ٨٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٣، ب ١ من أبواب لباس المصلي.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩٣.

(٤) المقنع: ٦ - ٧.

(٥) نقله عنه في المختلف ١: ٥٠١.

(٦) كما في الجواهر ٦: ٣٤٥، الشرائع ١: ١٥٩، كشف اللثام ١: ٤٢٤، التذكرة ٢: ٢٣٧.

(٧) كما في نهاية الأحكام ١: ٣٧٢ - ٣٧٣، والقواعد ١: ٢٥٥، والغنية: ٦٦، وجامع المقاصد ٢: ٨١.

فيه جهات ثلاث للمنع.

وقد يتوهم اجتماع هذه الجهات فيه وإن فرض كونه من الحيوان المأكول اللحم، لأن الميتة أيضاً لا يؤكل لحمة، وضعفه واضح لانصراف غير مأكول اللحم - الذي هو أيضاً جهة منع فتوى ونصاً - إلى ما لا يؤكل لحمة لذاته لا لعارض الموت وإن كان الحيوان لذاته محلل الأكل.

وكيف كان فالأصل في المسألة - بعد ما عرفت من الإجماع - النصوص المستفيضة المدعى تواترها في عبارة جامع المقاصد^(١)، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ فقال: لا، ولو دبغ سبعين مرة»^(٢) وصحيحة محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام «في الميتة قال: لا تصل في شيء منه ولا»^(٣) شمس^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه ويتلى جملة منها في تضعيف الباب.

وهاهنا مسائل مهمة ينبغي التعرض لها من باب التفريع:

المسألة الأولى: في أن من الجلود ما يعلم كونه مذكياً، وهذا لا إشكال فيه إذا كان من مأكول اللحم، ويلحق به ما يؤخذ من يد مسلم على ما ستعرفه، فإن يد المسلم كسوق المسلمين أمانة شرعية لكون الجلد مذكياً، وهذه حاكمة على أصالة عدم التذكية.

ومنها: ما يعلم كونه ميتة: وهذا أيضاً مما لا إشكال فيه، ويلحق به ما يؤخذ من يد الكافر بلا خلاف يظهر بل ظاهر كلامهم كونه من المسلمات عندهم، ولذا لم يخالف فيه من خالف في القسم الآتي، وهو مع ذلك مستفاد من النصوص المستفيضة المعتبرة وغيرها الدالة عليه منطوقاً ومفهوماً - على ما ستعرفه - وفي كون ذلك من جهة كون يد الكافر أمانة شرعية لكون الجلد ميتة، كما أن يد المسلم أمانة شرعية لكونه مذكياً، ثم يعضدها أصالة عدم التذكية، أو أنه مبني على اعتبار أصالة عدم التذكية بالاستقلال، وأن يد الكافر

(١) جامع المقاصد ٢: ٨٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥/١، ب ١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٣/٧٩٤.

(٣) الوسائل ٤: ٢٤٥/٢، ب ١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٣/٧٩٣.

(٤) شمس النعل: هو السير الذي يشد به في ظهر القدم (لسان العرب ٨: ١٨٠).

(٥) التيسع: بكسر الشين المعجمة وسكون المهملة ما يشتد به النعل، وعن القاموس الشسع قبال النعل قال: القبال ككتاب زمام بين الأصبع الوسطى والتي يليها منه رحمه الله.

مما لا أثر لها في نظر الشارع ويكون وجودها بمنزلة وجودها^(١) احتمالان، لا يترجح شيء منهما من جهة روايات الباب ولا كلمات الأصحاب، مع أنه لا يترتب عليهما فائدة ظاهرة. ومنها: ما يشك في كونه ميتة أو مذكى كالجلد المطروح الذي لم يحرز فيه يد مسلم ولا يد كافر، ففي إلحاقه بالأول فيجوز الصلاة فيه كما عليه جماعة، منهم صاحب المدارك^(٢) والذخيرة^(٣) أو بالثاني فلا يجوز الصلاة فيه كما عليه آخرون^(٤) ولعله المشهور كما قيل^(٥) خلاف.

وليس مبناه على النظر في أن كون الجلد ميتة مانع عن الصلاة أو أن كونه مذكى شرط فيه، لأن هذا البناء لا يثمر لو بنى رفع الشبهة على الرجوع إلى الأصل، إذ لا أصل هنا إلا أصالة عدم التذكية، ومفادها وجود المانع وانتفاء الشرط، فوجب أن لا يصح الصلاة على التقديرين، إلا أن يقال: إنه على التقدير الأول لم يتحقق المانع في الجلد المفروض، فيرجع في جواز الصلاة فيه إلى عمومات اللباس، وعلى الثاني لم يتحقق فيه الشرط ولازمه عدم صحة الصلاة فيه لضابطة استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، ولكنه إنما يتجه على تقدير عدم مرجعية الأصل وهو خلاف التحقيق.

وعليه فلا فرق بل مبناه على أن الجلد الذي يصلي فيها هل يعتبر فيها العلم بكونها مذكاة، فما لم يعلم تذكيتها فلا يجوز الصلاة فيه، سواء علم كونه ميتة أو يشك أو يكفي فيه عدم العلم بكونه ميتة سواء علم كونه مذكى أو لا؟

والأقوى هو الأول فلا يجوز الصلاة في الجلد المشكوك، لأصالة عدم التذكية القاضية بهجران أحكام الميتة فيه التي منها عدم جواز الصلاة فيه، وإن قصرت عن إثبات كون هذا الموضوع الخارجي المشتبه ميتة لبطلان الأصول المشتبهة.

وناقش فيها في المدارك «بأنها لا تفيد القطع بالعدم، لأن ما ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم، فلا بد لدوامه من دليل سوى دليل الثبوت، وبالجملته فالفارق بين الجلد والدم المشتبهين استصحاب عدم التذكية في الجلد دون الدم، ومع انتفاء حجيته يسحب القطع

(١) كذا في الأصل، والظاهر: عدمها. (٢) المدارك ٣: ١٥٩ - ١٦٠. (٣) الذخيرة: ٢٣٢.

(٤) المنتهى ٤: ٢٠٥، والدروس ١: ٨٠، والذكرى ٣: ٢٨، وروض الجنان ٢: ٥٧٠، والمسالك ١: ٢٨٥.

(٥) كما في روض الجنان ٢: ٥٧٠، الجواهر ٨: ٩٥.

بالطهارة فيهما معاً لأصالة عدم التكليف باجتنابيهما وأصالة عدم نجاسة الملاقي لهما»^(١) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فأول ما يرد عليه: أن قوله «ما ثبت جاز...» الخ إنما ينهض ردّاً على طريقة من يستند في حجّة الاستصحاب إلى أن ما ثبت دام كما عليه العامة وبعض قدماء الخاصة، وهذه على ما حقق في الأصول طريقة ضعيفة لا يمكن تميم الاستصحاب بها، وأمّا على الطريقة المستقيمة التي عليها محققو أصحابنا وهي إثباته من جهة الأخبار المستفيضة المعتبرة الناهية لنقض اليقين بالشك أو لإلّا يبين مثله فلا، وهو العمدة في باب الاستصحاب، ومقتضاه دوام أحكام ما ثبت واستمرارها إلى أن يحصل اليقين بانقطاعه لا دوام نفسه لاحتاج إلى دليل غير دليل ثبوته، وإن أريد من دوامه ما يعمّ دوام أحكامه فيكفي في دليله الأخبار وهي غير دليل ثبوته، ولا حاجة معها إلى دليل آخر.

وثاني ما يرد عليه: أن الفارق بين الجلد والدم المشتبهين، هو أن الدم يجري فيه أصالة الطهارة المستنبطة من النصوص المستفيضة، وهي فيه أصل شرعي لا وارد عليه من الأصول الموضوعية، بخلاف الجلد فإن أصالة عدم التذكية فيه أصل موضوعي وارد فيه على الأصل المذكور، ومعه لا يمكن القطع بطهارته. ودعوى انتفاء حجّيته، مدفوعة، بثبوت حجّيته من جهة الأخبار.

وثالث ما يرد عليه: أن قوله «فيجب القطع بطهارتهما» ممّا لا يجدي فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجلد إلّا إذا كانت الجهة المانعة من الصلاة فيه هي النجاسة وقد ظهر منعه، فطهارته حينئذٍ ممّا يجمع الجهة المانعة فيه، وقضية الجمع بين الأصلين على فرض تسليمه بعد إثبات حجّة استصحاب عدم التذكية هو الحكم بطهارته وكونه ميتة فوجب أن لا يجوز الصلاة فيه.

ورابع ما يرد عليه: ضعف الأصلين المتمسك بهما لإثبات القطع بالطهارة، أمّا أصالة طهارة الملاقي فمع أنه لا معنى لها إلّا استصحاب الطهارة، وقد نفى حجّيته أن إثبات طهارة الملاقي بالأصل المذكور على ما عرفت لا يجدي نفعاً في رفع الجهة المانعة من الصلاة في الجلد الملاقي الغير المرتبطة بنجاسته، وأمّا أصالة عدم التكليف باجتنااب الجلد

فلا معنى له إلا أصالة البراءة عن وجوب اجتناب، فهو إنما يصلح لنفي الوجوب النفسي الناشئ عن الحرمة الذاتية في استعمال الميئة والانتفاع بها.

وأما الوجوب الغيري بالإضافة إلى الصلاة المتولّد عن مدخليّته عدم كونه ميئة أو كونه مذكّي في صحّة الصلاة المشترطة بهما فلا، لأنّ قاعدة الاشتغال بالصلاة المستدعية ليقين البراءة يقتضي وجوب الاجتناب عنه في الصلاة، إذ المفروض ثبوت مدخليّة أحد الأمرين في صحّتها، ومعه لا مجرى لأصالة البراءة عن وجوب الاجتناب لو رُود القاعدة المذكورة في نحو المفروض عليها.

وبالتأمل في بعض ما قرّرناه يندفع ما أورده صاحب الذخيرة على أصالة عدم التذكية بقوله: «وفيه ضعف قويّ لأنّه مبنيّ على اعتبار الاستصحاب، وتعميمه حتّى في غير الأحكام الشرعيّة وهو ضعيف جدّاً، مع أنّه على تقدير التسليم كانت غاية ما يحصل منه الظنّ بعدم التذكية، واعتبار الظنّ في مثله محلّ النظر»^(١).

وتوضيح الاندفاع أنّه لا ينبغي الاستزابة في اعتبار الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة وفي موضوعاتها من جهة الأخبار - كما حقّق في محله - وهو تعبد شرعي لا ينوط بقطع ولا ظنّ، بل قضيّة التعبد باعتباره ولو مع الظنّ بالتذكية. وعلى تقدير تسليم إناطة اعتباره بالظنّ بالبقاء، فالظنّ بعدم التذكية الحاصل من جهة الاستصحاب ظنّ خاصّ ثبت اعتباره بالخصوص في مثل المقام من جهة الأخبار فلا محلّ للنظر.

وهاهنا مناقشة ثالثة: ربّما تذكر في منع الاستناد إلى أصالة عدم التذكية، وهي معارضة ذلك الأصل بأصالة عدم الموت حتف الأنف. وهذه أضعف من سابقتيها، لأنّ الموت قد تحقّق قطعاً والشكّ إنّما هو في استناده إلى التذكية وسبقها عليه، والظاهر أنّ الموت حتف الأنف لا يستدعي أمراً زائداً على الموت، بخلاف الموت لأجل التذكية فإنّه يستدعي أمراً زائداً عليه، وهو تحقّق التذكية الشرعيّة والأصل عدمها، وأصالة عدم الموت حتف الأنف ممّا لا يتعلّق لها معنى إلا بإرجاعها إلى أمر آخر زائد على الموت، وقد عرفت انتفاءه، ومعه بطل الأصل المذكور. فأصالة عدم التذكية ممّا لا معارض له من الأصول.

وأما المناقشة فيها بالمعارضة بأصالة بقاء طهارة الجلد الثابتة في حال الحياة - كما في

كلام غير واحد - ففيها: أن موضوع الطهارة على ما علم من الأدلة أحد الأمرين من الحي أو المذكي، والأول غير باقي والثاني غير محرز، واستصحاب الطهارة بدونهما محال، ومع الغض عن ذلك فأصالة عدم التذكية واردة عليه، لكون الشك في بقاء طهارة الجلد مسبباً عن الشك في وقوع التذكية عليه.

ومما يدل على المختار - بعد الأصل المذكور - عدة روايات، منها الموثق كالصحيح بابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبيح»^(١) ورواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلوة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: إذا كان ممّا يؤكل لحمه»^(٢) الخ بناءً على ظهور الذكي فيما يكون ذكياً في الواقع فلا بد من إحرازه بطريق العلم أو ما يقوم مقامه. وما أرسله بعض مشايخنا^(٣) واضفاً له بالحسن عن الصادق عليه السلام «يكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة»^(٤) بناءً على ظهور الكراهة في الأخبار وكلام قدماء أصحابنا الأخيار فيما يرادف الحرمة.

وفي مقابل هذه الروايات أخبار آخر كموثقة علي بن مسكان عن أبي حمزة «إن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت، فقال: وما الكيمخت؟ فقال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»^(٥) وموثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت؟ فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٦). وبينهما عموم من وجه، لأن ما تقدّم بعموم مفهوم رواية ابن بكير وعموم النفي في

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٦/٢٠٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٨، ب ٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٥/٢٠٣.

(٣) الجواهر ٨: ٨٦.

(٤) الوسائل ٤: ٤٦٢، ب ٦١ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٤/٣٩٨.

(٥) الوسائل ٤: ٤٥٦، ب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٦٢/٣٦٨.

(٦) الوسائل ٣: ٤٩٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٨/٢٠٥.

الخبرين الآخرين يقضي بعدم جواز الصلاة فيما لا يعلم كونه مذكى فيعمّ المشكوك فيه، وما ذكر من الخبرين بعموم المفهوم فيهما يقضي بجواز الصلاة فيما لم يعلم كونه ميتة فيعمّ المشكوك فيه. لكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان الجمع بينهما إمّا بإرجاع التخصيص إلى الثاني بإخراج المشكوك فيه عن عموم المفهوم لموافقة الأول للأصل والشهرة بناءً على جواز ترجيح الدلالة بهما - وفيه إشكال، لأنّ الأصل ممّا لا تعرّض فيه للواقع فلا يصلح لإحراز الدلالة الناطرة إلى الواقع، والشهرة إن قلنا بصلوحها للترجيح فهي من المرجّحات السنديّة ولا تصلح مرجّحة للدلالة، إلّا إذا كشفت عن فهم الأكثر العموم من الأخبار المتقدّمة لقرينة معتبرة بلغتهم على تخصيص معارضاتها بحيث لو ظفرنا بها لالتزمنا بموجبها وهي فيما نحن فيه ليست بهذه المثابة - أو بحمله على ما أخذ من أسواق المسلمين بناءً على كون سوقهم أمانة شرعيّة على التذكية، فتقوم مقام العلم بها وهو المتعيّن.

والشاهد عليه نصوص مستفيضة. مثل صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر وصل فيها حتّى تعلم أنّه ميتة»^(١).

وصحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكّيّة أم غير ذكيّة، أيصليّ فيها أم لا؟ قال: نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم لجهالتهم، أن الدين أوسع من ذلك»^(٢).

وصحيحته الأخرى أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أذكّيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصليّ فيه؟ قال: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق ويصنع لي وأصليّ فيه وليس عليكم المسألة»^(٣).

وصحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الخفاف عندنا في السوق نشترها فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال: صلّ فيها حتّى يقال لك إنّها ميتة»^(٤).

ورواية سهل عن بعض أصحابه عن الحسن بن الجهم قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أعترض السوق فأشتري خفّاً لا أدري أذكّيّ هو أم لا؟ قال: صلّ فيه. قلت: فالنعل، قال:

(١) الوسائل ٤: ٤٢٧/٢، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٤/٩٢٠.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥٥/١، ب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٢٩.

(٣) الوسائل ٣: ٤٩٢/٦، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٣٧١/٧٧.

(٤) الكافي ٣: ٤٠٣/٢٨.

مثل ذلك، قلت: أنا أضيق من هذا، قال: أترغب عما كان أبو الحسن يفعلُه»^(١).

وموثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام، قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^(٢) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

فظهر بما قررناه أن الأصل فيما لم يعلم تذكيتة الحكم عليه بكونه ميتة وترتيب آثار الميتة عليه إلا ما خرج بالدليل، والذي خرج منه بالنصوص المذكورة إنما هو ما يوجد في سوق المسلمين. وقضية ذلك كون سوق المسلمين أمانة شرعية على التذكية، لكن ينبغي أن يعلم أن السوق في أكثر النصوص المذكورة وإن ذكر مطلقاً غير أنه يتقيد بالمسلمين أو يجب تقييده به.

أما الأول: فلانصراف السوق في الروايات المطلقة إلى سوق المسلمين ولو بملاحظة بلد الأسئلة الواقعة فيها، فإنه لا يخلو عن كونه الكوفة أو المدينة وكلاهما من بلاد الإسلام، وكون بلد السؤال من بلاد الإسلام يستلزم كون سوقه سوق المسلمين. ولا يقدح فيه وجود أهل الكفر فيهما أيضاً، لأنَّ المعبر في صدق الإضافة في بلد المسلمين وسوقهم غلبة المسلم فيهما، ولولا ذلك لم يتحقق لبلد المسلمين وسوقهم مصداق بعد، إذ لم يوجد في البلاد بلد لم يوجد فيه كافر أصلاً.

لا يقال: إنَّ السوق المذكور في الروايات إنما ذكر في كلام السائل لا في كلام الإمام المسؤول، فيتوجه المنع إلى اعتباره شرعاً فضلاً عن التزام انصرافه إلى سوق المسلمين. لأننا نقول: قد عرفت أن الأصل فيما لم يعلم تذكيتة جريان أحكام الميتة عليه إلا ما خرج بالدليل مما أذن الشارع في استعماله والصلاة فيه، والقدر المتيقن مما أذن فيه الشارع بمقتضى الروايات المذكورة إنما هو ما يوجد في السوق المذكور في كلام السائلين المنصرف إطلاقه إلى سوق المسلمين، فيبقى غيره تحت الأصل سليماً عما يخرج به.

وأما الثاني: فلقوله عليه السلام في الموثقة: «وفيما صنع في أرض الإسلام» فإنه يقضي بكون إذن الشارع مقصورة على ما صنع في أرض الإسلام، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «إذا كان الغالب

(١) الوسائل ٣: ٤٩٢/٩، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٢٣٤/١٢٩.

(٢) الوسائل ٤: ٤٥٦/٣، ب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٣٢.

عليها المسلمين فلا بأس» وصحيحة الفضلاء «أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق ولا يدرون ما صنع القصابون؟ قال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»^(١) ورواية زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من السوق ولا يدري ما يصنع القصابون؟ قال: فقال: إذا كان في سوق المسلمين فكل ولا تسأله عنه»^(٢) ولا قصور فيهما من حيث ورودهما في اللحم بعد ملاحظة عدم القول بالفصل بينه وبين الجلد، فإنها بالمفهوم يدل على عدم كفاية مطلق السوق في الحكم بالتذكية فيحمل عليه إطلاقه في سائر الروايات.

وفي اعتبار الغلبة في الموثقة شهادة على ما ذكرناه - في دفع السؤال المتقدم - من كفاية غلبة المسلم في البلد في صدق الإضافة في بلد الإسلام وسوق المسلمين، لوضوح أن غلبة المسلمين في الأرض ليست بنفسها من الأمارات الشرعية على شيء، ولا أنها شرط اعتبار أرض الإسلام في الحكم بتذكية الجلود الموجودة فيها، بل إنما اعتبرت على أنها محققة للإضافة المذكورة المأخوذة في أرض الإسلام.

ثم إنه قد شاع في كلام الأصحاب ذكر يد المسلم وسوق المسلمين، والحكم بالأمانة تارة على الأولى وأخرى على الثاني، فهل هما متحدان ولو باعتبار التلازم الخارجي أو متغايران؟ ظاهر كلام الأصحاب هو الثاني، بل ظهور كلام جماعة منهم في ذلك بمثابة يقرب من الصراحة.

ومن جملة ذلك عبارة العلامة في التذكرة قائلاً: «يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته، ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة، أو في سوق المسلمين، أو في بلد الغالب فيه المسلمون، لقول العبد الصالح، فذكر الموثقة المتقدمة، ثم قال: وإنما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية، إذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر إذ الأصل الموت ولا معارض له حينئذ، أما من لا يستبيح الميتة فإن إسلامه يمنع من الإقدام على المحرم غالباً. ولو جهل حال المسلم فأشكال، ينشأ من كون المسلم مظنة للتصرفات الصحيحة، ومن أصالة الموت ولو جهل إسلامه لم يجز استباحته» انتهى^(٣).

(١) الوسائل ٢٤: ١/٧٠، ب ٢٩ من أبواب الذبائح، التهذيب ٩: ٣٠٧/٧٢.

(٢) الكافي ٦: ٢/٢٣٧، والتهذيب ٩: ٣٠٦/٧٢. (٣) التذكرة ٢: ٤٦٤ - ٤٦٥.

ولا يذهب عليك أن الواو في عطف يد المسلم على انتفاء العلم بموته يجب حملها على معنى «مع» بقرينة ما ذكره في تعليل اعتبار انتفاء الاستباحة في المسلم، فيدل على أن كفاية انتفاء العلم بموته في الحكم بالتذكية مشروطة بالظن بالتذكية المتوقف حصوله على أحد الأمور الثلاث المتعاطفة بكلمة التنويع، فلا يتوجه إليه ظهور الواو في العطف أيضاً في المغايرة، فيلزم كون كل من الأنواع الثلاث قسماً لانتفاء العلم بالموت مع كونه جهة جامعة بين الجميع وغيره، فلاكتفاء به ممّا يغني عن ذكرها برأسه، وكيف كان فعطف قوله أو في سوق المسلمين على يد المسلم بكلمة «أو» ظاهر كالصريح في المغايرة.

وهل هي على التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو مطلق؟ احتمالات، والتحقيق أنهما باعتبار المفهوم على التباين، وباعتبار التحقق الخارجي على العموم والخصوص من وجه، فيجتمعان فيما يوجد في سوق المسلمين في يد مسلم، ويفترقان فيما يوجد في يد مسلم في غير السوق كمفازة ونحوها، وما يوجد في سوق المسلمين في يد مجهول الإسلام، ولا إشكال في اعتبار سوق المسلمين في كل من مادتي اجتماعه مع يد المسلم واقتراحه عنها لعموم النصوص المذكورة، مضافاً إلى إجماع المسلمين بل الضرورة من دينهم وأما يد المسلم في مادة اقتراحها فإثبات اعتبارها من جهة النصوص دونه خرق القتاد.

لكن ظاهر كلام الأصحاب في هذا المقام ومقامات آخر كونه موضع وفاق عندهم ومن مسلماتهم التي لم يختلف فيه أحد منهم إلا فيما لو كان من مستحل جلد الميتة للخلاف الآتي فيه، وفي كلام غير واحد دعوى الإجماع عليه، ولا يبعد دعوى الضرورة فيه من غير فرق في المسلم بين الإمامي وغيره، لقيام السيرة القطعية من الإمامية في كل عصر ومصر على اشتراء الجلود وما يتخذ منها من أهل الخلاف في أسواقهم وغيرها من غير تكثير الكاشفة عن تقرير أئمتهم.

وخصوص رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ قال: كان علي بن الحسين صلوات الله عليه رجلاً صَرَدًا^(١) لا يدفنه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ^(٢) فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

(١) صَرَد: بفتح الصاد وكسر الراء المهملة: من يجد البرد سريعاً (مجمع البحرين ٣: ٨٥).

(٢) القرظ: بالتحريك ورق السلم يدبغ به الأديم، وفي الخبر (أتى بهدية في أديم مقروظ) أي مدبوغ بالقرظ (مجمع البحرين ٤: ٢٨٩).

وألقى القميص الذي تحته الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، يزعمون أن دباغته ذكاته^(١). فإن ظاهره بمقتضى التعليل كون الفرو الذي يؤتى به من العراق مما اشترى من أهل الخلاف ومن سوقهم، فلولا كفاية يدهم في الحكم بالتذكية لم يلبسه الإمام عليه السلام لحرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً من دون اختصاص لها بحالة الصلاة، ولا ينافيه إلقاؤه عليه السلام إياه في حال الصلاة لوجوب حملته على كونه ضرباً من الفضيلة أو نحواً من الاحتياط نظراً إلى احتمال الميتة المنبئ عن الجهل إن جاوزناه في الموضوعات الخارجية في حق الإمام عليه السلام.

نعم ينبغي القطع بعدم الاعتبار شرعاً بسوق أهل الكفر ويد الكافر في سوقهم أو في غير سوق المسلمين، فيحكم على الجلد الذي يوجد في أحد هذه الأقسام بكونه ميتة، للأصل السليم عما يخرج عنه، مضافاً إلى ظهور الإجماع بل المقطوع به في الجميع، مع النصّ الصريح بالمفهوم في سوقهم كما في الصحيح المتقدم وما بعده من الرواية والموثقة. وربما يشكل الحال فيما يوجد في يد مسلم في سوق الكفار، وما يوجد في يد كافر في سوق المسلمين، فهل يحكم بالتذكية فيهما ترجيحاً لجانب الإسلام يداً أو سوقاً، أو بعدمها فيهما عملاً بالأصل لمكان الشك في شمول أدلة يد المسلم وسوقه لهما، أو يحكم على الأول بالتذكية عملاً لتصرفات المسلم على الصلّة، وعلى الثاني بعدمها عملاً بالأصل السليم عن شمول دليل سوق المسلمين، مضافاً إلى ما في كلام بعض الأجلة من أن الظاهر من جماعة منهم أن الحكم بالنجاسة مع تحقق الجلد في يد الكافر كأنه لا كلام لهم في ذلك؟ وجوه، أحوطها الثاني، وأجودها الأخير.

وهل يعتبر السؤال عن تذكيته فإذا أخبر بها قبل قوله، أو وجد أنه مستعملاً له فيما لا يستعمل فيه المسلم إلا المذكي كالصلاة فيه بل مطلق لبسه وعدم تحرّزه عن ملاقاته برطوبة دفعاً لاحتمال كونه إنما أخذه لإلقائه أو يبيعه من مستحلي الميتة؟ وجهان، أحوطهما بل أجودهما الأول، أخذاً بظاهر خبر إسماعيل بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشرّكين

(١) الوسائل ٤: ٤٦٢/٢، ب ٦١ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٢٩٧/٢.

يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»^(١).

فإنه يدلّ على أنّ الفراء إذا كانت ممّا يبيعه المشركون اعتبر في اشترائها من المسلم أحد الأمرين من السؤال أو رؤية أنّ المسلمين يصلّون فيها، دفعاً لاحتمال أنّه إنّما أخذها لغرض البيع من المشركين، ومورد الخبر إمّا سوق المشركين أو بتناوله حكم الخبر بطريق الفحوى، وعليه يحمل خبر محمد بن الحسين الأشعري قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٢) أي إذا ضمن ذكاته البائع المسلم.

وهل يشترط في المسلم أن يكون ممّن لا يستحلّ الميتة بالدباغ ولا ذبائح أهل الكتاب؟ كما عليه العلامة في التذكرة^(٣) وعنه في المنتهى^(٤) تبعاً للشيخ في النهاية على ما حكى قائلًا: «ولا يجوز شرائها ممّن يستحلّ أو كان متهماً فيه»^(٥) وإطلاقهما يتناول صورتَي أخبار المستحلّ ذكاته وعدمه وتبعهما الشهيد في الدروس^(٦) أو لا يشترط ذلك؟ فيجوز الشراء من المسلم وإن لم يخبر بذكاته كما في صريح المدارك^(٧) والذخيرة^(٨) وعن ظاهر المحقّق في المعتبر^(٩) وعن الفاضل الأردبيلي^(١٠) في شرحه للإرشاد نسبته إلى المشهور في الفتاوى والأخبار أو يفضل بين ما لو أخبر بذكاته فيقبل ويشتري منه وعدمه فلا، أقوال.

عزي ثالثها إلى الشهيد في الذكرى^(١١) والبيان^(١٢) لكن عبارته في الذكرى غير صريحة ولا ظاهرة فيه إن لم نقل بظهور مجموع كلماته في الميل إلى إطلاق المنع من المستحلّ كما عرفت عن الدروس، وأمّا عبارته في البيان فلم تحضرنا لتلاحظها، ولم نقف للأولين على مستند سوى الأصل، كما نصّ عليه في التذكرة بقوله في عبارته المستقّمة «وإنّما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظنّ بالتذكية، إذ لا فرق في انتفاء الظنّ بين

(١) الوسائل ٣: ٤٩٢/٧، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٣٧١/١٥٤٤.

(٢) الوسائل ٤: ٤٦٣/٣، ب ٦١ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٣: ٣٩٨/٧.

(٣) التذكرة ٢: ٢٦٤. (٤) المنتهى ٤: ٢٠٦. (٥) النهاية: ٩٨.

(٦) الدروس ١: ٨٠. (٧) المدارك ٣: ١٥٨ - ١٥٩. (٨) الذخيرة: ٢٣٢.

(٩) المعتبر ٢: ٧٨. (١٠) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩٥.

(١١) الذكرى ٣: ٢٩. (١٢) البيان: ٥٧.

المستبيح من المسلم والكافر إذ الأصل الموت ولا معارض له حينئذ^(١).

ويزيفه أولاً: النقض بسوق المسلمين إذا كانوا مستبيحين للميتة لجريان ما ذكر فيه: مع أنه لم يعتبر انتفاء الاستباحة فيه حيث ذكره مطلقاً إلا أن يلتزم به فيه أيضاً وإن لم يصرح به في العبارة.

وثانياً: منع اعتبار الظن في الأمارات الشرعية التي منها يد المسلم وسوق المسلمين لدلالة النص والإجماع على كونهما أمارتين بقول مطلق، وتقيدهما بالظن بالتذكية لا بد له من شاهد صادق وليس، نعم لا نضائق كون حكمة الجعل فيهما غلبة الانكشاف الظني بالإسلام المأخوذ فيهما، ولا يلزم منه اعتبار الظن الفعلي في مواردتهما على وجه ينوط به اعتبارهما وجوداً وعدماً، ومنه يعلم ما في دعواه عدم المعارض للأصل المذكور، فإن إطلاق النصوص المتقدمة ولو من جهة ترك الاستفصال المتحقق فيها وإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة كافٍ في الخروج عن الأصل.

وقد يتمسك لهم برواية أبي بصير المتقدمة في قضية مولانا علي بن الحسين، بتوهم أنه لولا اشتراط عدم الاستباحة لما ألقى عليه فروه في الصلاة، تعليلاً باستحلال أهل العراق جلود الميتة.

مرآة حقائق كليات علوم ديني

ورواية عبدالرحمن بن الحجاج قال: «قلت لأبي عبدالله: إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها أليس هي ذكّية؟ فيقول بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكّية؟ فقال: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول وقد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكّية، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله ﷺ»^(٢) فإنه لولا اشتراط عدم الاستباحة في الحكم بالتذكية لما منع ﷺ من البيع بشرط الذكاة تعليلاً باستحلال أهل العراق.

وفيهما مع ضعف سنديهما جداً منع الدلالة، أما في الأولى فلما مر من أن لبسه ﷺ دليل على عدم الحكم بما يشتري من المستبيح بالميتة، وإلا امتنع لبسه ولو في غير حال الصلاة.

(١) التذكرة ٢: ٤٦٤.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٣/٤، ب ٦١ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٢٠٤/٧٩٨.

وقد عرفت الوجه في عدم منافاة إلقائه ﷺ حال الصلاة، فهي على المذهب المشهور أدل. وأما الثانية فلائها أيضاً على المشهور أدل لظهورها سؤالاً - في أن الراوي اعتقد جواز اشتراء تلك الجلود للتجارة مع ظهوره في كون سوق المسلمين الوارد فيه هو سوق أهل الخلاف - وجواباً في تقرير الإمام ﷺ إياه على معتقده مع تصريحه ﷺ قولاً ببيعها مع الأخبار بما شرط له بائعها الأول من ذكاتها، فإما أن يقال: إنه لم يظهر من الرواية كونه مستحلاً للميتة، أو أنها تدل على عدم اشتراط عدم استحلاله على تقدير كونه منه وإلا وجب المنع عن اشترائه وبيعه مطلقاً، لأن الميتة مما لا يجوز التكسب بها أصلاً وإنما منع ﷺ عن بيعها بشرط الذكاة تحريزاً عن الكذب.

وفساد البيع فيما كان المبيع مشروطاً بصفة لم تكن محرزة فيه، نظراً إلى أن الذي يسأل عن الذكاة عند الاشتراء وشرطها على البائع فإنما يقصد بها الذكاة الواقعية وليس للبائع طريق إلى إحرازها عند البيع إلا إخبار البائع الأول بها، وهو لا يفيد العلم بها فيحتمل كونه من غير المذكى في الواقع كما نبّه عليه ﷺ في تعليل الإفساد المسؤول عنه بقوله «استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته».

فروع

الأول: قد ظهر من تضاعيف كلماتنا المتقدمة أن المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمها وسائر الأحوال، لظهور الإجماع المصرح به في كلام جماعة منهم سيّد الرياض^(١) وصحيحة عليّ بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ قال: تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ﷺ وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله ﷺ: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكي»^(٢). ومكاتبة الجرجاني إلى أبي الحسن ﷺ «سألت عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها إن ذكي؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة بشيء بإهاب ولا عصب»^(٣).

(١) الرياض ٢: ٢٩٦.

(٢) الوسائل ٢٤: ١٨٤، ب ١، ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، الكافي ٦: ٢٥٩، ٧.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣٣، ب ٤١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٢، ١٥٠٠.

الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوساً، بل يعمه والمحمول أيضاً بل يعم الساتر وغيره ممّا لا يتم به الصلاة بانفراده، لعموم «كل شيء منه» في صحيحة زرارة المتقدمة، وعموم صحيحة ابن أبي عمير المتقدمة «لا تصل في شيء منه» بل خصوص قوله ﷺ: «فيها ولا شسع» وروايات «الكيمنت في السيف الذي يقلده المصلي» وهو ممّا لا يتم به الصلاة مع كونه من المحمول في الحقيقة، وتوهم صدق اللبس على تقليده ضعيف. وخصوص صحيحة عبدالله بن جعفر قال: «كتبت إليه يعني أبا محمد ﷺ يجوز للرجل أن يصلي ومعه فارة مسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً»^(١) وصحيحة الحلبي المتقدمة في الخفّ و«فيها صلّ فيها حتى يقال لك إنها ميتة».

وفي مقابلها صحيحة إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المسلمين؟ فقال: أمّا النعال والخفاف فلا بأس بها»^(٢) ولكنها لا تقاوم لمعارضة ما سبق لكثرتة وعدم عامل بها، فهي إمّا مؤولة بما أخذ من يد المسلم في سوق أهل الكفر، أو بما علم ذكاته من خارج، أو محمولة على التقيّة أو مطروحة.

الثالث: ظاهر المعتبر^(٣) والذكرى^(٤) كما عن ظاهر المنتهى^(٥) وصريح المدارك^(٦) وشرح المفاتيح^(٧) وغيرهما^(٨) اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة وغيرها بميتة ذي النفس، وعن المحقّق الثاني في شرح^(٩) الألفيّة دعوى الإجماع على جواز الصلاة في ميتة السمك، خلافاً لشيخنا البهائي في الحبل المتين على ما حكى، من تقويته العموم ناقلاً للميل إليه عن والده^(١٠) وجنح إليه صاحب الذخيرة^(١١).

والأقوى الأول، لأصالة البراءة النافية لاحتمال حرمة الانتفاع بها مطلقاً، وأصالة عدم المانع وعدم الشرطيّة النافية لاحتمال اعتبار عدم الميتة أو وجود التذكية في صحّة الصلاة واشتراطها بهما المعتضدة بطهارة ميتة غير ذي النفس، وعمومات اللباس، غاية

(١) الوسائل ٤: ٤٣٣ / ٢، ب ٤١ من أبواب لباس المصلي.

(٢) الوسائل ٤: ٤٢٧ / ٣، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٤ / ٩٢٢.

(٣) المعتبر ٢: ٧٧. (٤) الذكرى ٣: ٢٨. (٥) المنتهى ٤: ٢٠٦.

(٦) المدارك ٣: ١٦٦. (٧) مصابيح الظلام ٦: ٢٦٥. (٨) كالشهاد الثاني في روض الجنان ٢: ٥٥٠.

(٩) رسائل المحقّق الكركي ٣: ٢٣٦. (١٠) حبل المتين: ١٨٠. (١١) الذخيرة: ٢٣٣.

ما في الباب أنّه خرج منها ميتة ذي النفس بالنص والإجماع وبقي ما سواها لعدم ظهور مخرج له من إجماع ولا نص.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ النصوص الواردة في المنع من الميتة منها ما لا يحتمل ميتة ما لا نفس له، ومنها ما لا ينصرف إليها إطلاقه.

وبهذا يظهر ضعف مستند القول بالتعميم إذ ليس له عدى إطلاق الميتة في الأخبار المانعة وعموم ترك الاستفصال في الأجوبة الموجودة فيها المسبوقه بإطلاق أسئلتها، فإنّ المطلق ينصرف إلى الشائع من أفرادهِ وليس إلّا ميتة ما له نفس، وترك الاستفصال إنّما يفيد العموم إذا لم يكن للسؤال فرد شائع ينصرف إليه إطلاقه وإلّا ينصرف إليه إطلاق الجواب أيضاً، فيبقى بلا مقتضى للحمل على العموم، ويدلّ على بطلانه مؤيداً للمختار بل دليلاً على حقيقة الضرورة فيما يستصعبه المصلي من جلود القمل والبراغيث والذباب والنمل غالباً، مضافاً إلى إجماع شرح الألفية^(١) في ميتة السمك، لكن الاحتياط مهما أمكن حسن، والله العالم بحقائق أحكامه.

الرابع: ظاهر كلام الأصحاب المصرّح به في عبارة جماعة اختصاص المنع من الفلاة في الميتة بما تحلّ الحياة من أجزائها وعدم المنع فيما لا تحلّ كالصوف والشعر والوبر والعظم وما أشبه ذلك، بل في المعتبر والمنتهى والتذكرة دعوى الإجماع عليه ففي الأوّل «والصوف والشعر ممّا يؤكل لحمه يجوز الفلاة فيه، وإن أخذ من ميتة جزءاً، وهو إجماع علمائنا، وقول أبي حنيفة وأحمد خلافاً للشافعي»^(٢) وفي الثاني «والصوف والشعر والوبر ممّا يؤكل لحمه طاهر تجوز الفلاة فيه إذا جرّ منه في حياته أو بعد التذكية بلا خلاف بين العلماء فيه، أمّا إذا أخذ جزءاً من الميت فقد اختلف فيه، فالأذي عليه علماءنا أجمع طهارته وصحة الفلاة فيه، وبه قال الحسن وابن سيرين ومالك والليث بن سعد والأوزاعي وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأي وأحمد في إحدى الروايتين، وفي أخرى أنّه نجس لا يصحّ الفلاة فيه وهو قول الشافعي»^(٣). وفي الثالث «الصوف والشعر والوبر والريش تابعة فإن كانت أصولها ممّا لا يؤكل لحمه لم تصحّ الفلاة فيه، وإن كانت ممّا يؤكل لحمه

صَعَت عند علمائنا أجمع... إلى أن قال: وأمّا الجمهور فالقائلون بطهارته سوّغوا الصلاة فيه، والقائلون بنجاسته منعوا» انتهى^(١).

خلافاً لجماعة من القدماء كابن البرّاج وابن حمزة وسأار في المذهب^(٢) والوسيلة والراسم فمنعوا من الصلاة في الصوف والشعر والوبر من الميتة. ففي الثاني «اللباس ثلاثة أضرب إمّا ما يجوز فيه الصلاة أو تكره أو لا تجوز فيه، فالأول: عشرة أشياء، إلى أن قال: وجلود ما يؤكل لحمه إذا كان مذكّي، وصوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره إذا لم يكن منتوفاً عن حيٍّ أو ميت... إلى أن قال: والثالث: خمسة عشر شيئاً، إلى أن قال: والصوف والشعر والوبر إذا نتفت من الحيّ أو الميت وإن كان ممّا يؤكل لحمه»^(٣). وفي الثالث «فأما اللباس فعلى ثلاثة أضرب، منه ما يجوز الصلاة فيه، ومنه ما تكره الصلاة فيه، ومنه ما تحرم الصلاة فيه، فالأول: ثياب القطن... إلى أن قال: وجلود كلّ ما يؤكل لحمه وصوفه وشعره ووبره إذا كان مذكّي... إلى أن قال: وأمّا الثالث: فكلّ ما عدى ذلك»^(٤).

ولعلّ دعوى الإجماع المتقدمة مع مخالفة هؤلاء لعدم الاعتناء بخلافهم لشذوذهم، أو لعدم قدحه في كون المسألة إجماعية لمعلومية نسبهم بناءً على إرادة الإجماع على طريقة القدماء.

ويمكن دفع الخلاف عن البين بحمل كلام المخالف على ما كان من المذكورات منتوفاً من الميتة كما يفصح عنه عبارة الوسيلة، مع كون الجهة المانعة عندهم نجاسته الحاصلة بملاقاة النجس حال الرطوبة.

وكيف كان فتفرض ذلك قولاً محققاً في المسألة، وتقول: إنه يساعد بل يدلّ عليه المفهوم في موثقة ابن بكير المتقدمة «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي»^(٥) ومفهومه أنّ الصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه غير جائز إذا لم تعلم أنّه ذكّي.

وفي مقابلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من

(١) التذكرة ٢: ٤٦٦.

(٢) المذهب ١: ٧٥.

(٣) الوسيلة: ٨٧ و٨٨.

(٤) الراسم: ٣٦٨.

(٥) الوسائل ٤: ٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

الصلاة / هل المنع من الصلاة في الميتة مختص بما تحلّه الحياة من أجزائه أم لا؟ ٤٦١

صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(١) يدلّ في الصوف بالنصوصيّة وفي غيره ممّا لا تحلّه الحياة مطلقاً بعموم التعليل على جواز الصلاة في الجميع لكونها ممّا لا تحلّها الحياة، فحصل التعارض.

ويمكن منع التعارض بحمل «كلّ شيء» في الموثقة على إرادة ما عدى الأمور المذكورة قبله، كما هو الظاهر المنساق من نظائر هذا التركيب من لحم الميتة وشحمه وعصبه وجلده مع إرجاع القيد إليه بقرينة ظهور ضمير أنّه في الرجوع إلى الأقرب، فالمفهوم ينفي جواز الصلاة فيما أريد من كلّ شيء من أجزاء الميتة، فلا يشمل غيره من المذكورات، ولكن يزيقه إسناد الذكاة فإنّه إلى أصل الحيوان حقيقي وإلى أجزائه مجازي، فيكون ظاهراً في الأوّل وهو يقضي بظهور عود الضمير إلى الموصول فيما يؤكل لحمه.

وربّما يتوهّم جعل النفي في المفهوم لرفع الإيجاب الكلّي الغير المنافي لجواز الصلاة في بعض الأشياء المذكورة وعدم جوازه في البعض الآخر، ولا خفاء في ضعفه إذ النفي إنّما يرجع إلى الأشياء المذكورة بأعيانها إذا لم يعلم كون الحيوان مذكّي لا إلى العام، من حيث أنّه أريد منه الأشياء المذكورة ليجري فيه النفي الوارد على العام المفيد لسلب العموم. ومع الغض عن ذلك فأصل هذا التوهّم فاسد، لما تقرّر في محله، من وجوب موافقة المفهوم المنطوق كماً، فمفهوم الإيجاب الكلّي سلب كلّ لا رفع للإيجاب الكلّي.

وقد يعالج التعارض بحمل المفهوم بالنسبة إلى الصوف والشعر وغيرها ممّا هو من محلّ الكلام على التقيّة، لما عرفت من كون جماعة من العامة على المنع، وهو أيضاً بعيد لمكان الخلاف بين العامة وأكثرهم على الجواز، فالمفهوم وإن وافق المانعين منهم إلّا أنّه مخالف للمجوّزين منهم وهم أكثرهم، وهذا لا يلائم خروجه مخرج التقيّة لمجرد موافقة بعضهم، مع أنّ كون الحكم العام بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعه للتقيّة وبالنسبة إلى البعض الآخر لبيان الواقع كما ترى، ولا سيّما إذا كان مفاداً للقضيّة المعقولة.

فالأولى تسليم التعارض وعلاجه بالتخصيص بتحكيم عموم التعليل على عموم المفهوم بإخراج نحو الشعر والصوف وغيرها ممّا لا روح فيه عن المفهوم، لكون التعليل بالنسبة إليه نصّاً في الجواز بل للصحيحة بالنسبة إلى الصوف نصّ حقيقة، مع اعتضاده بفهم المعظم

(١) الوسائل ٤: ٤٥٧/١، ب ٥٦ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٣٠.

والإجماعات المنقولة، وضعف عموم المفهوم بإعراض الأكثر إن لم نقل إعراض الكل عنه هذا. مضافاً إلى روايات أخر دالة على جواز الصلاة فيما لا يحلّه الحياة من أجزاء الميتة، منها الصحيح المروي من الكافي عن حريز قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام لزراعة ومحمد بن مسلم: اللبن واللبناء^(١) والبيضة والشعر والصوف والقرن والنايب والعاقر، وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه»^(٢) والله العالم. النوع الثالث: جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات فإنه أيضاً ممّا لا يجوز الصلاة فيه بالإجماع المستفيض، نقله في كلام كثير من أساطين الأصحاب^(٣) سواء ذكي أو لا، دبح أو لا وسواء فيما يقبل التذكية ويطهر بها وغيره، مضافاً إلى النصوص المستفيضة المعتبرة بالصحة ونحوها التي لا يقدح اختصاص بعضها بالسباع في إثبات عموم الحكم بعد انضمام عدم القول بالفصل كما نص عليه غير واحد من الأجلة^(٤).

فمنها: المفهوم في ذيل خبر علي بن أبي حمزة المتقدم في جلد الميتة «سأل أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصل إلا فيما كان منه ذكياً، قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»^(٥).

ومنها: الموثق كالصحيح بعبد الله بن بكير باعتبار كونه ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وإن كان فطحي المذهب إلا أنه كان ثقة في مذهبه قال: «سأل زرارة عن أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله ﷺ: أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله، ثم قال: يازرارة إن هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يازرارة، وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك

(١) اللبن: أول اللبن بعد الولادة، وهو بعد لرج تخين القوام (الصحيح ١: ٧٠).

(٢) الوسائل ٢٤: ١٨٠/٣، ب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الكافي ٦: ٢٥٨/٤.

(٣) الجواهر ٨: ١٠٦، والمستند ٤: ٣٠٧.

(٤) الجواهر ٨: ١٠٦.

(٥) الوسائل ٤: ٣٤٥/٢، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٣/٧٩٧.

أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبيح أو لم يذكه»^(١).

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: أمّا لحوم السباع من الطير والدواب فإنّا نكرهه، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»^(٢) قيل^(٣) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب غير أنّها في الفقيه مسندة إلى الصادق عليه السلام.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد بن الأحوص «قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود السباع؟ فقال لا تصلّ فيها»^(٤).

ومنها: خبر الفضل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يصلي في جلود الميتة ولا في جلود السباع»^(٥).

ومنها: خبر الأعمش المروي عن الخصال عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «ولا يصلي في جلود الميتة وإن دبت سبعين مرة وكذا في جلود السباع»^(٦).

ومنها: خبر أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام «يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»^(٧) هذا مضافاً إلى فحوى المستفيضة في منع الصلاة في وبره وصوفه وشعره.

وفي مقابل هذه النصوص عدّة روايات:

منها: موثقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع فينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بها»^(٨) فإن إطلاقها يتناول حال الصلاة أيضاً.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلود الثعالب يصلي فيها؟

(١) الوسائل ٤: ١/٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ١١٨/٢٠٩.

(٢) الوسائل ٤: ٣/٣٥٣، ب ٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٠٢/٢٠٥، الفقيه ١: ٨٠١/١٦٩.

(٣) لم نثر على قائله.

(٤) الوسائل ٤: ١/٣٥٤، ب ٦ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٠١/٢٠٥.

(٥) الوسائل ٤: ٣/٣٥٥، ب ٦ من أبواب لباس المصلي، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣.

(٦) الوسائل ٤: ٤/٣٥٥، ب ٦ من أبواب لباس المصلي، الخصال: ٦٠٤.

(٧) الوسائل ٤: ٦/٣٤٦، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ٤: ٨٢٤/٢٦٥.

(٨) الوسائل ٣: ٢/٤٨٩، ب ٤٩ من أبواب النجاسات، التهذيب ٩: ٣٣٩/٧٩.

فقال: لا أحب أن أصلي فيها»^(١) لقضائها بالكراهة.

وصحيحة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال: إذا كانت ذكيت فلا بأس»^(٢).

وصحيحة الحلبي قال: «سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(٣).

وفي الأولى أنها عامة تخصص بما تقدم مما هو أخص منها. وفي البواقي أنها لا تقاوم لمعارضة نصوص المنع المترجحة عليها بعدة من المرجحات من الأكثرية عدداً ومخالفة مذاهب العامة، والاعتضاد بعمل الأصحاب والمستفيض من الإجماعات المنقولة القرية من التواتر التي لو لم يكن نص على المنع لكفت في الالتزام به. فهذه الروايات حينئذ إما مطروحة أو محمولة على التقيّة كما نص عليه غير واحد^(٤) من الطائفة.

ثم قضية إطلاق الفتاوي والنصوص عموم المنع لما حرّم أكله لعارض كالجلال وموطوء الإنسان وهو المصرّح به في كلام بعض مشايخنا^(٥) بل لا ينبغي التأمل في كونه مشمولاً لعموم كلّ شيء حرام أكله في الوثيقة المتقدمة.

ثم إنّ في المقام فروعاً مهمّة تذكر في طيّ مسائل:

المسألة الأولى: أنّ من الجلود ما يعلم كونه من مأكول اللحم. ومنها: ما يعلم كونه من غير المأكول. ولا إشكال فيهما.

ومنها: ما يشك كونه من الأوّل أو من الثاني فهل يلحق بالأوّل فيجوز الصلاة فيه؟ فيرجع البحث إلى جواز الصلاة في كلّ جلد إلا ما علم كونه من غير المأكول، أو يلحق بالثاني فلا يجوز الصلاة فيه؟ فيؤول الكلام إلى عدم جواز الصلاة في الجلود إلا ما يعلم كونه من المأكول. وهذا البحث لا يختص بالجلد بل يجري في جميع أجزاء الحيوان حتّى الصوف والشعر والوبر وغيرها إذا شك في كونه من المأكول، بناءً على ما ستعرفه من عدم

(١) الوسائل ٤: ٣٥٥/١، ب ٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٥/٨٠٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٧/٩، ب ٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٦/٨٠٩.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٠/٢، ب ٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٠/٨٢٥.

(٤) كالشيخ في الاستبصار ١: ٣٨٢/١٤٤٩. (٥) الجواهر ٨: ١٠٥.

اختصاص المنع من أجزاء غير المأكول في الصلاة بجلده ولا بما تحلّه الحياة من أجزائه بل يجري في غيره ممّا لا تحلّه الحياة.

وكيف كان فقال العلامة في المنتهى: «لو شك في كون الصوف والشعر والوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه لأنّها مشرطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط»^(١).

وتنظر فيه صاحب المدارك^(٢) ثم قال: والجواز غير بعيد، للأصل، وصحيحة عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»^(٣).

وفي التمسك بهما من الضعف ما لا يخفى، أمّا الأصل فلاّنه ممّا لا محمل إلّا أصل البراءة عن وجوب الاجتناب عن هذا المشتبه. وفيه: أنّه لا يجري فيما ليس له حرمة ذاتية «والمنع ممّا لا يؤكل لحمه ليس لحرمة الذاتية ولذا يختص المنع بحال الصلاة كما سنبينه، بل إنّما هو لا اعتبار عدمه في صحّة الصلاة، وإنّ أوّل إلى الأصل الجاري في شروط العبادة للاكتفاء بها خالية عن المشكوك فيه الذي تبيّته نفي العقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع، وترك المأمور به المحتمل تحقّقه في ضمن الإتيان بها خالية عن المشكوك فيه. ففيه: أنّه بهذا المعنى إنّما يجري في مقام الشك في شرطية شيء المعتادة، لا في مقام الشك في تحقّق الشرط كما فيما نحن فيه.

وأما الرواية فلظهور الحلال والحرام فيها في الحلّ والحرمة الذاتيين، ولذا أخذت من أدلّة أصل البراءة فلا تتناول محلّ البحث.

وبما قرّرناه يندفع أيضاً ما قد يوجد في بعض الكلمات من الانتصار للقول بالجواز بمنع شمول النهي في نحو «لا تصل في جلد ما لا يؤكل لحمه» للمشتبه، لأنّ كونه ممّا لا يؤكل لحمه غير محرز فإنّه إنّما يتّجه أن لو كان النهي للتحريم النفسي، ونواهي الباب كلّها إرشادية لبيان المانع. وممّا هو ظاهر كالصريح في كون جزء غير مأكول اللحم مانعاً قوله عليه السلام - في موثقة ابن بكير المتقدمة -: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه

(٢) المدارك ٣: ١٦٧.

(١) المنتهى ٤: ٢٣٦.

(٣) الوسائل ١٧: ١٧/٨٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، التهذيب ٩: ٣٣٧/٧٩.

وكل شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة» والمانع ما كان عدمه من قيود الأمور به فالحكم بالبطلان إنما هو للشك في تحقق الأمور به المشتمل على هذا القيد بالفعل في هذا المشتبه فيستصحب عدمه السابق، لا من جهة النهي حتى يستند في منعه إلى عدم شموله. وقد يتنصر له أيضاً بانصراف جلد أو وبر أو صوف ما لا يؤكل لحمه في قوله: «لا تصل فيه» إلى ما علم كونه كذلك. وضعفه واضح بما تقرر في محله من أن الألفاظ كما وضعت للمعاني النفس الأمرية كذلك تنصرف إليها في حيز الخطابات، ووقوعها في الخطاب لا يوجب انصرافها إلى ما دخل فيه العلم. فقوله: «لا تعمل بخبر الفاسق» يقضي بمنع العمل بخبر الفاسق النفس الأمري، فشرط جواز القبول انتفاء الفسق النفس الأمري ولا يجوز إلا بإحراز العدالة، ولذا صار القائلون من أصحابنا بالتعبد بخبر الواحد إلى اشتراط عدالة الراوي في قبوله.

فالأقوى إذاً هو المنع من الصلاة في المشتبه جلدًا أو شعرًا أو غيرهما. ولكن تعليل العلامة له بما عرفت أيضاً عليل:

أما أولاً: فلأن المسألة ليست مقصورة على ستر العورة بما أخذ مما اشتبه بين المأكول وغيره، بل أعم منه ومن لباس آخر زائد على ساتر العورة من جنس آخر، ومما ليس من نوع اللباس، وما كان ملاصقاً للباس من شعر مشتبه ونحوه، فنفرض الكلام فيما ستر عورته بما يحل واستصحب معه شيئاً من المشتبه والدليل غير جار فيه. والتمسك بعدم القول بالفصل فيما ثبت أحد شطري الإجماع المركب بالأصل مشكل، من عدم ثبوت الملازمة بين الشطرين في الحكم الظاهري، والدليل القائم على الملازمة بينهما في الحكم وهو الإجماع إنما يفيد في الحكم الواقعي، فلا مانع حينئذٍ من اختلافهما في الحكم الظاهري إن ساعد على حكم الشطر الآخر أصل آخر مخالف للأصل الأول في المؤدى، وتتمام الكلام في تحقيق هذه المسألة في الأصول.

وأما ثانياً: فلأن مؤدى أدلة الباب - من الروايات والإجماعات - في منع الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه وما بحكمه ليس شرطية ما يؤكل لحمه بل مانعية ما لا يؤكل لحمه والفرق بينهما أن الشرط ما كان وجوده معتبراً في الأمور به، والمانع ما كان عدمه معتبراً فيه، واللازم من كليهما وإن كان هو تقييد الأمور به إلا أن القيد على الأول أمر وجودي

وعلى الثاني أمر عديمي، والقطع حاصل بأن كون الساتر أو اللباس أو الملاصق له من مأكول اللحم ليس من قيود الصلاة، لأنها تتم بدون ذلك مما هو من غير المتخذ من الحيوان، بل القيد المأخوذ فيها عدم استصحاب المصلي ما كان من أجزاء غير المأكول بستر عورة أو لبس أو لصوق ونحوه.

نعم لا مانع من إطلاق الشرط على هذا القيد العدمي لشيوع إطلاقه في كلامهم على عدم المانع كما يساعد عليه أيضاً صدق تعريف الشرط عليه، وحينئذ فالوجه في الاستدلال على المنع أن يقال: إن الصلاة مشترطة بعدم استصحاب المصلي ما هو من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على معنى الشك في تحقق الصلاة بالمأمور بها بفعلها في ذلك المشتبه وخروجها عن الذمة ودخولها في ظرف الخارج، والأصل عدمه على معنى استصحاب الحالة السابقة على هذا الفعل، وقضية هذا الأصل عدم الاجتزاء به ووجوب إعادتها في غير ذلك المشتبه، وهذا هو معنى البطلان وعدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال: إن ما هنا أصلاً آخر وارداً على الأصل المذكور، وهو أصالة عدم تحقق المانع مع المصلي في هذا المشتبه، فإنه لم يكن متحققاً معه قبل استصحابه له بلبس ونحوه قطعاً فيستصحب فيما بعده أيضاً فيحكم بصحة الصلاة الواقعة فيه.

ووجه وروده على الأصل المذكور أن الشك في تحقق المأمور به في الخارج مسبب عن الشك في تحقق المانع، لمنع كون الشك المذكور مسبباً عن الشك في تحقق المانع بل إنما هو مسبب عن الشك في كون ما استصحبه المصلي من الجلد المشتبه ونحوه من جنس المانع أو من جنس غيره، فأصالة عدم تحقق المانع لا ينهض وارداً على أصالة عدم تحقق المأمور به، إلا إذا أفادت كون ما استصحبه المصلي من جنس المأكول، وهو موضع منع لبطلان الأصول المثبتة.

ومما يشعر ببطلان الصلاة فيه إن لم نقل بدلالته عليه ما في الموثقة من قوله ﷺ: «لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله» فإن تقييد غيره بما أحل الله أكله لرفع توهم القبول في المشكوك من إطلاق غيره، وإلا فالكلام بدونه كان تاماً. وقد يستدل لإلحاق المشكوك بما لا يؤكل لحمه بقاعدة الإلحاق، التفاتاً إلى أن المأكول

من الحيوان محصور وغير المأكول غير محصور، والظن يلحق المشتبه بالأعم الأغلب. وفيه: القدح في الصغرى، لأن المشر لإلحاق المشتبه من الجلد والوبر والصوف والشعر بأجزاء غير المأكول إنما هو وجود الغلبة في هذه الأجناس، بأن يكون الغالب من الجلود والأوبار والأصواف والأشعار المتداولة بين الناس ما كان من غير المأكول، والضرورة قاضية بانتفاء هذه الغلبة، وغلبة غير المأكول من الحيوان غير كافية في إلحاق ما هو من أفراد الغلبة المنتفية.

نعم ربما يثمر هذه الغلبة في أجزاء الحيوان الخاص المشتبه بين المأكول وغيره، وحينئذٍ تتطرق المنع إلى كبرى القاعدة، فإن قصارى ما يحصل بالغلبة هو الظن باللحوق وهو ظن في الموضوع الخارجي، وحجتيه محل كلام والأقوى خلافه، نعم لا ضير في أخذه مؤيداً للأصل.

فالعدة من مدرك المسألة حينئذٍ هو الأصل المعتضد بإشعار الرواية وشهادة ظن الغلبة في بعض فروض المسألة، وعليه اعتماد المعظم في مصيرهم إلى المنع على ما عزي إليهم، بل ربما يظهر من كلام بعضهم كونه إجماعياً كما في محكي المحقق الثاني في الجعفرية «ولو جهل ولم يعلم كون ذلك الجلد والشعر والعظم من جنس ما يصلّى فيه، فقد صرح الأصحاب بوجوب الإعادة مطلقاً لو صلّى في شيء منها»^(١) والظاهر أنه أراد بقوله: «مطلقاً» تعميم الحكم بالقياس إلى صورتَي ظهور كونه من جنس ما يصلّى فيه بعد الصلاة وعدمه، كما فهمه شارح الجعفرية قائلاً - على ما حكى - : «يعني أن الحكم بوجوب الإعادة في هذه الصورة إجماعي للأصحاب، وإن تبين أنه من جنس ما يصلّى فيه»^(٢).

وربما يظهر دعوى إجماع الأصحاب عليه من صاحب المدارك في باب الخلل الواقع في الصلاة حيث إنه في شرح عبارة الشرائع «إذا لم يعلم أنه من جنس ما يصلّى فيه فصلّى أعاد»^(٣) نسب القطع بذلك الحكم إلى الأصحاب قائلاً: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»^(٤).

المسألة الثانية: أنه قد ظهر في تضاعيف المسألة السابقة أن المنع من الصلاة في أجزاء

(٢) المطالب المظفرية: ١٢٠.

(٤) المدارك ٤: ٢١٤.

(١) رسائل الكركي ١: ١١٥.

(٣) الشرائع ١: ١١٤.

الصلاة / المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعم ما لا تحلّه الحياة من أجزائه ٤٦٩

ما لا يؤكل لحمه يعم ما لا تحلّه الحياة من أجزائه كالوبر والشعر والصوف ونحوها وإن أخذت من مذكّي، قال في المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً منهم»^(١) وفي التذكرة «عند علمائنا أجمع»^(٢) وفي المنتهى «وهو إجماع علمائنا»^(٣) وفي المعتبر «أنّه قول علمائنا»^(٤) وفي الذخيرة «الظاهر أنّه أيضاً في غير الموضع المستثناة إجماعي ونقل الإجماع جماعة منهم»^(٥).

وبالجملة فالإجماعات المنقولة كالروايات المصرّحة به مستفيضة، ففي موثقة ابن بكير المتقدمة ما عرفت من قوله ﷺ: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة... الخ»^(٦).

ورواية محمد بن إسماعيل بإسناده يرفعه إلى أبي عبدالله ﷺ المروية عن العلل قال: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ»^(٧).

ورواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: «كان أبو عبدالله يكره الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه»^(٨).

ورواية عليّ بن مهزيار قال: «كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب ﷺ: لا تجوز الصلاة فيها»^(٩).

ورواية أحمد بن إسحاق الأبهري قال: «كتبت إليه: جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل يجوز الصلاة في وبر من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب ﷺ: لا تجوز الصلاة فيها»^(١٠).

ورواية إبراهيم بن محمد الهمداني قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا

(١) المدارك ٣: ١٦٤. (٢) التذكرة ٢: ٤٩٦. (٣) المنتهى ٤: ٢١٠.

(٤) المعتبر ٢: ٨١. (٥) الذخيرة: ٢٣٣.

(٦) الوسائل ٤: ٣٤٥/١، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٠٩/٨١٨.

(٧) الوسائل ٤: ٣٤٧/٧، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: ١/٣٤٢.

(٨) الوسائل ٤: ٣٤٦/٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٠٩/٨٢٠.

(٩) الوسائل ٤: ٣٥٦/٣، ب ٧ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢١٠/٨٢٢.

(١٠) الوسائل ٤: ٣٥٦/٥، ب ٧ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٠٦/٨٠٥.

لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة؟ فكتب: لا يجوز الصلاة فيه»^(١).

قال في المعتبر - بعد ذكر رواية ابن بكير ورواية إبراهيم بن محمد ورواية الوشاء ورواية الأبهري -: وهذه الأخبار وإن كانت ما بين مرسل أو بين ضعيف لكن الفتوى بها مشهورة بين فقهاء أهل البيت اشتهاً ظاهراً فالعمل بها لازم»^(٢) انتهى.

ومحصله انجبار ضعفها بشهرة العمل بها، مع أنها مستفيضة، فاستفاضتها ربما توجب الوثوق بصدق بعضها، مع أن رواية ابن بكير موثقة وهي بنفسها حجة، وابن أبي عمير الذي في سندها لا يروي إلا عن ثقة، وابن بكير أيضاً من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم، مع اعتضادها بالمستفيض من الإجماعات المنقولة، فلا ينبغي التأمل في حكم المسألة من جهة الروايات.

ثم الصلاة في الوبر والشعر ونحوهما مما لا يؤكل لحمه قد يكون في الثوب المنسوج من هذه الأشياء محضاً أو ممتزجاً بغيرها، وقد يكون في المنسوج منها مما لا يتم به الصلاة كالتكة والقلنسوة والجورب ونحوها، وقد تكون في غير المنسوج منها كالشعر المتساقط على لباس المصلي ونحوه مما يستصعبه حال الصلاة، ولا إشكال بل لا خلاف في المنسوج الذي يتم به الصلاة.

نعم ربما يشكل الحال في مواضع:

الموضع الأول: عموم المنع من الصلاة فيها لما لا يتم به الصلاة من المنسوج منها وعدمه، ويجري هذا البحث في المتخذ من الجلد الذي لا يتم به الصلاة، فإن ظاهر إطلاق النصوص والفتاوي ومعاقد الإجماعات هو المنع - وهو الأقوى - خلافاً للشيخ في التهذيب لما يظهر منه من عدم المنع فيما لا يتم به الصلاة من الجلد حيث إنه بعد ما روى خبر جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال: إذا كان ذكيتة فلا بأس»^(٣) قال: فيحتمل أن يكون أراد أنه لا بأس به إذا كان على مثل القلنسوة أو ما أشبهها مما لا يتم الصلاة بها... إلى أن قال: ويجوز أيضاً أن يكون الخبر ورد لضرب من

(١) الوسائل ٤: ٤٦٣/٤، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٩/٨١٩.

(٢) المعتبر ٢: ٨٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٧/٩، ب ٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٦/٨٠٩.

التقية. ويحتمل أيضاً أن يكون المراد بـ«في» في الخبر «على» فكأنه ﷺ قال: لا بأس بالوقوف عليه في حال الصلاة^(١).

ولم نقف له على مستند فيما ظهر منه إلا رواية محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد ﷺ أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرنب؟ فكتب ﷺ: لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كانت الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله»^(٢). وعنه أيضاً في المبسوط^(٣) تجوز الصلاة في القلنسوة والتكة من وبر ما لا يؤكل لحمه على كراهية استناداً إلى هذا الخبر. خلافاً له في النهاية^(٤) فمنع عنهما أيضاً كما عن الأكثر. ويظهر من المعبر^(٥) احتمال عدم المنع، ونفى عنه البعد في المدارك^(٦).

وكيف كان فهو محجوج عليه بما تقدم من عموم الروايات وخصوصها في الجوارب والتكك وإطلاق الفتاوى ومعاقدة الإجماعات. والخبر المذكور بل الخبران مع عدم مقاومتها لمعارضة ما سبق محمولان على التقية لموافقتهم العامة كما احتملها ثانياً في الخبر الأول. ربّما كان في قوله: «إن شاء الله» في الخبر الثاني إشعار بالتقية بناءً على إرادة التعليق بالمحال.

واحتج العلامة للشيخ في المختلف «بأنه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما وإن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز ولو كانا من وبر الأرنب وغيرها، ولأنّ الملزوم للمدعى وجوداً وعدمياً إن كان ثابتاً ثبت المطلوب، وكذا إن كان منقياً، قال: والجواب عن الأول: بالفرق بين كونهما نجسين وكونهما من وبر ما لا يحل الصلاة في وبره وقد بيّناه فيما مضى، وعن الثاني: بالمنع من استلزام نفي الملزوم حالتي وجوده وعدمه المطلوب لجواز كون النفي راجعاً إلى الذات لا إلى وجودها مع فرض استلزامها وجوداً وعدمياً»^(٧).

ومراده ممّا بيّنه في ما مضى في الفرق بين كونهما نجسين وكونهما من وبر ما لا يحل

(١) التهذيب ٢: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٧، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٠.

(٥) المعبر ٢: ٨٣.

(٤) النهاية: ٩٨.

(٣) المبسوط ١: ٨٤.

(٧) المختلف ٢: ٨٤.

(٦) المدارك ٣: ١٦٧.

الصلاة في وبره ما ذكره في جواب احتجاج الشيخ لما جوزه من الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من حرير محض «بأنّ تسويغ الصلاة فيهما مع النجاسة وإخراجهما عن عموم حكم الثياب في ذلك يستلزم تسويغ الصلاة فيهما إذا كانا من أبريسم محض لاشتراكهما في المصلحة المطلوبة من الصلاة فيهما وإخراجهما من حكم الثياب، فأجاب عنه: بأنّ الفرق بين الحرير والنجس ظاهر، لأنّ المانع في النجس عارضي وفي الأبريسم ذاتي»^(١) انتهى.

ويبقى الكلام في فهم حقيقة المراد من ثاني وجهي الاحتجاج وحقيقة المراد من الجواب الذي ذكره العلامة عنه، والظاهر أنّ الوجه الثاني من الحجّة كما أفاده بعض الأعلام^(٢) في الجواب عن السؤال عن معنى هذه الحجّة مأخوذ عن الشبهة المشهورة - بين أرباب المغالطة بشبهة حماريّة زيد - المقرّرة بأنّ كلّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد هل هو موجود أو معدوم؟ وعلى أيّ التقديرين يلزم كون زيد حماراً، وعليه فتوجيه الحجّة المذكورة هو أنّ ما يستلزم وجوده وعدمه جواز الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر الأرانب إمّا موجود أو ليس بموجود، وعلى التقديرين يثبت المطلوب وهو جواز الصلاة فيهما.

مرآة حقايق كليات علوم ديني

وتوضيح الجواب يظهر من الجواب عن الشبهة المذكورة وهو اختيار الشقّ الثاني من التردد، بأنّ يقال: إنّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد ليس بموجوداً، وهذه قضية سالبة، ومن حكم السالبة أنّ السلب فيها قد يكون باعتبار انتفاء المحمول مع تحقّق الموضوع في الواقع، وقد يكون باعتبار انتفاء الموضوع وتصدق على التقديرين. وحاصله أنّ صدق السالبة لا يقتضي موضوعاً محققاً في الخارج على خلاف الموجبة التي لا تصدق إلاّ على تقدير تحقّق موضوعها، ولذا تنقسم إلى السالبة المنتفية المحمول والسالبة المنتفية الموضوع، وحينئذٍ نقول: إنّ السلب في هذه السالبة إنّما هو باعتبار انتفاء موضوعها، إذ لا تحقّق في الواقع لما يستلزم وجوده وعدمه لوجود شيء آخر، لامتناع استلزام كلّ من وجود شيء وعدمه وجود شيء آخر لأدائه إلى اجتماع النقيضين. والسّرّ فيه أنّ كون شيء لازماً لشيء آخر يقتضي علاقة بينهما يعبر عنها باللزوم،

فمعنى استلزام وجود شيء وعدمه معاً لوجود شيء آخر، أنّ وجود الشيء الثاني لازم لكل من وجود الشيء الأول وعدمه، ولا يستقيم ذلك إلا بأن يكون بين وجود الشيء الثاني وبين وجود الشيء الأول علاقة وبينه وبين عدمه أيضاً علاقة، وهو محال، لأنه يلزم من وجود العلاقة بينه وبينهما عدم وجودها بينه وبينهما، لأنّ اللازم من استلزام كلّ من وجود الشيء الأول وعدمه لوجود الشيء الثاني أنّه يوجد في الخارج سواء وجد معه الشيء الأول أو لم يوجد، وهذا يقتضي عدم مدخلية شيء من وجوده وعدمه في وجوده وهذا نفي للعلاقة، والمفروض ثبوتها فيلزم من وجودها عدمها، فلا بدّ وأن لا يكون علاقة أصلاً أو يكون العلاقة في جانب وجود الشيء الأول فقط، ولازمه أن يلزم من عدمه عدم الشيء الثاني، أو في جانب عدمه فقط ولازمه أن يلزم من وجوده عدم الشيء الثاني. ولا ينتقض ما ذكرناه باللازم الأعمّ لملزومين كلّ منهما أخصّ منه إذا وجد أحدهما وانتفى الآخر، كالحرارة اللازمة تارةً من النار وأخرى من الشمس إذا وجدت الشمس وانتفت النار، بتوهم أنّه يلزم من كلّ من وجود النار وعدمها وجود الحرارة، ولا يستقيم ذلك إلا بوجود العلاقة على التقديرين، لأنّ الحرارة على تقدير عدم النار ووجود الشمس ليست من لوازم عدم النار بل من لوازم وجود الشمس، فالعلاقة ثابتة بين وجود الحرارة وكلّ من وجود النار ووجود الشمس، لا بين وجود الحرارة وكلّ من وجود النار وعدمها، فليتدبر.

وهذا هو معنى جواب العلامة فإنّ ملخص قوله: «منع استلزام نفي الملزوم...» الخ إنّنا نختار الشقّ الثاني وهو أنّ ما يستلزم وجوده وعدمه لجواز الصلاة في الثكّة والقلنسوة من وير الأرانب والثعالب ليس بموجود، وقولكم «يثبت المطلوب» أيضاً ممنوع، وقوله: «لجواز كون النفي راجعاً إلى الذات» بيان لسند المنع، ومحصله جواز رجوع السلب في القضية إلى موضوعها، فإنّ الذات عبارة عن موضوع القضية وما يستلزم وجوده وعدمه معاً جواز الصلاة فيهما غير متحقّق في الواقع بل لا يمكن تحقّقه فلم يثبت المطلوب.

الموضع الثاني: عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملقاة على ثوب المصلي وعدمه، قال في المدارك: الظاهر اختصاص المنع من الصلاة في هذه الأشياء بالثوب المنسوج من ذلك ولو ممتزجاً بغيره، فلو لم يكن كذلك كالشعرات الملقاة على الثوب

لم تمنع الصلاة فيه، وبه قطع الشهيد في الذكرى^(١) وجدّي^(٢) في جملة من كتبه^(٣). ويدل عليه - مضافاً إلى الأصل السالم عما يصلح للمعارضة - صحيحة محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد^(٤) أسأله هل تصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض فإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله»^(٥) وصحيحة علي بن ريان قال: «كتبت إلى أبي الحسن^(٦) هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر الإنسان وأظفاره قبل أن ينفضه ويلقيه عنه؟ فوقع: يجوز»^(٧) وربما ظهر من كلام بعض الأصحاب^(٨) المنع من ذلك مطلقاً. لرواية إبراهيم بن محمد الهمداني، وهي ضعيفة جداً^(٩).

وفيه: أن الأصل يخرج عنه بما سنذكره من دليل المنع والصحيحة الأولى على ما تقدم محمولة على التقية، والصحيحة الثانية سؤالاً وجواباً مخصوصة بشعر الإنسان، والذي يمنع من نحو الشعر يخصه بغير أجزاء الإنسان وستعرف دليله. فالأقوى إذاً المنع مطلقاً وفاقاً لظاهر^(١٠) الأكثر وصريح^(١١) جماعة من أساطين الطائفة، ووجه الظهور من الأكثر تطابق فتاويهم بعبارة «لا يجوز الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه وصوفه» فإن إطلاق العبارة شامل لما نحن فيه، فلولا مرادهم ذلك لوجب التعبير بأنه لا يجوز الصلاة في الثوب المعمول من الوبر ونحوه، فنسبة ظهور المنع إلى كلام بعضهم ليست على ما ينبغي.

لنا بعد إطلاق معاهد الإجماعات إطلاق قوله^(١٢) في موثقة ابن بكير: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة» فإن كلمة الظرفية للاشتمال وهو فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا يتأتى إلا باشتمال المظروف على الظرف أعني اشتمال الفعل على الخصوصية الحاصلة بسبب إضافة الظرف إليه زماناً كان أو مكاناً أو ثوباً أو غيرهما، والظرفية في الحقيقة كناية عن تلك الخصوصية التي يشتمل عليها الفعل.

(١) الذكرى ٣: ٥٢. (٢) روض الجنان ٢: ٥٧٤، والمسالك ١: ٢٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٧/٤، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٠.

(٤) الوسائل ٤: ٣٨٢/٢، ب ١٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٧/١٥٢٦.

(٥) منهم المحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٨٦. (٦) المدارك ٣: ١٦٥ - ١٦٦.

(٧) المعتمد ٢: ٨١، المنتهى ٤: ٢١٠، المبسوط ١: ٨٢، والذخيرة: ٢٣٤.

(٨) كفاية الأحكام: ١٦، والمجلسي في البحار ٨٠: ٢٢١، والخوانساري في حاشية الروضة: ١٨٧.

فحاصل معنى قولك «صلّيت في المسجد أو يوم الجمعة أو في الثوب الفلاني» أنّه صلّيت صلاة مشتملة على الخصوصية الحاصلة من جهة المسجد أو يوم الجمعة أو الثوب الفلاني، وهذا المعنى يصدق في الصلاة مع الشعرة التي يصحبها المصلّي لاشتمال الصلاة على الخصوصية الحاصلة من جهة تلك الشعرة، فقوله عليه السلام: «فالصلاة في وبره وشعره...» الخ باعتبار هذا المعنى المتبادر من الظرفيّة في متفاهم العرف يعمّ كلّاً من الثوب المتخذ من الوبر والشعر، ونفس الوبر والشعر الملقى على ثوب المصلّي.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ الظرفيّة الواردة في الكلام متساوية النسبة إلى جميع الأشياء المذكورة فيه التي منها البول والروث لكون الجميع على نسق واحد، فأيّ معنى يحمل عليه الظرفيّة حقيقة كان أو مجازاً، فصدقه على البول والروث الذي يصحبه المصلّي باعتبار كونه على ثوبه أو بدنه ليس بأظهر من صدقه على نحو الشعرة التي تكون على ثوبه أو بدنه. فدلالة الرواية على عموم المنع واضحة لا ينبغي الاستراية فيه.

ويؤيدها رواية إبراهيم بن محمّد «في ثوب يسقط عليه الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه» المصرّحة بعدم جواز الصلاة فيه إن لم نعتبرها دليلاً مستقلاًّ باعتبار الطعن عليها بضعف السند، مع أنّه بناءً على ما ذكره بعض الأجلّة لا يخلو عن أمارّة اعتبار، وبالتقريب الذي ذكرناه في معنى الموثقة يعلم عموم المنع للمنسوج الممتزج بغير الوبر لصديق الظرفيّة بالمعنى المذكور على الصلاة فيه.

والعجب عن العلامة في التذكرة في استشكاله في الثوب المنسوج ممّا يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه بالنظر إلى «إباحة الممتزج من الحرير والكتان»^(١) وفيه: أنّ الحكم ثمة ثبت بدليل لا يجري فيما نحن فيه فالتعمدّي إليه قياس، وهو لا يوجب إشكالاً في المسألة بعد مساعدة الدليل عليه، بل الظاهر بالنظر إلى عموم الرواية عدم الفرق في المنع بين ما كان من الشعر ملاصقاً لثوب المصلّي وبدنه وما كان محمولاً عليه في غير ثوبه وبدنه، كما لو كان الشعر والوبر ونحوهما في أنبوبة أو مقلّمة في جيب المصلّي.

والعجب عن بعض الأجلّة في مطالع الأنوار^(٢) فخصّ المنع بالأوّل استناداً إلى وجوب الاختصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، وظاهر أدلّة المنع غير ما نحن فيه، فإنّ

الظرفية في الرواية لما تعذر حقيقتها وجب حملها على أقرب المجازات، وهو ما إذا كان الشعر مثلاً في نفس الثوب والبدن، وفيه ما فيه.

فرعان:

أحدهما: أنه لو حمل المصلي الحيوان الغير المأكول حياً فالأقرب عدم بطلان الصلاة به، كما نصّ عليه كاشف^(١) الغطاء وعزى التصريح به عن جماعة^(٢) ويظهر الميل إليه عن المستند^(٣) استناداً إلى موثقة الساباطي «لا بأس أن تحمل المرأة صبيها وهي تصلي، وترضعه وهي تتشهد»^(٤) وما روي من «أن النبي ﷺ حمل أمانة وهو يصلي»^(٥) وما روي أيضاً «أنه ﷺ يصلي وركب الحسين على ظهره وهو ساجد»^(٦).

ولا خفاء في ضعف هذا الاستدلال لجواز كون الإنسان مستثنى عن المنع لو ساعد عليه في حمل نفس الحيوان دليل كاستثناء أجزائه عن حكم أجزاء غيره من غير المأكول واستثناء فضلاته إن قلنا بالمنع في فضلات سائر غير المأكول، فهذه الروايات لا تنهض لصوم الجواز.

وتوهم عدم القول بالفصل، موضع منع، لعدم ثبوته بل ثبوت خلافه، فالعمدة هو التمسك بالأصل وعدم شمول الأدلة المانعة فتوى ونصاً لما نحن فيه، لاختصاصهما بأجزائه المفصلة الغير المتناولة لنفس الحيوان. نعم يبقى توهم أولوية، وهي موهونة بظهور كلام الأكثر وصريح جماعة في عدم التعدي، فلا يحصل بها قطع ولا ظن يطمئن به النفس هذا، ولكن الأحوط هو التحرز.

وثانيهما: أنه لو اتخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه وشعره فرش ونحوه، فالظاهر عدم بطلان الصلاة عليه، للأصل وعدم تناول الفتاوي والنصوص للصلاة عليه لظهور الصلاة فيه المأخوذة فيها فيما يستصحبه المصلي لا مطلق ما يجاوره.

ثم إن في عموم المنع لأجزاء ما لا نفس له من غير المأكول وعدمه قولان، ظاهر الأكثر الأول، ذهب إليه شيخنا البهائي^(٧) على ما حكى وعزى الميل إليه إلى والده، وهو الأجود.

(١) كشف الغطاء ١: ٢٧. (٢) كما في التذكرة ٢: ٤٨١. (٣) المستند ٤: ٣١٩.

(٤) الوسائل ٧: ٢٨٠/١، ب ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب ٢: ١٣٥٥/٣٣٠.

(٥) صحيح مسلم ١: ٣٨٥. (٦) مسند أحمد ٢: ٥١٣، المناقب ٤: ٧١. (٧) حبل المتين: ١٨٠.

لأن ما لا يؤكل لحمه في النص والفتوى ومعاقدة الإجماع عام بالقياس إلى غير ذي النفس فيعمه الأدلة. ودعوى: عدم انصراف المطلقات إليه أو انصرافها إلى غيره، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، مع «أن كل شيء حرام أكله» في موثقة ابن بكير من ألفاظ العموم التي لا تتمشى فيها قاعدة الانصراف. نعم ينبغي القطع بعدم عموم المنع لما لا لحم له من أنواع غير المأكول كالمقارب والخنفساء والزنبور والنحل والنمل والقمل والبق والبرغوث والذباب وما أشبه ذلك، للأصل، وعدم الدليل على المنع منه وبطلان الصلاة فيه. والإطلاق المتوهم من «الشيء» في كل شيء حرام أكله في الموثقة، يندفع بظهور سياق الرواية في ذي اللحم، مضافاً إلى قرينة المقابلة من جهة قوله ﷺ: «يازرارة وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز».

وكما لا يبطل الصلاة بهذه الحيوانات وبأجزائها فكذلك لا تبطل بفضلاتها، للأصل أيضاً، مضافاً إلى السيرة القطعية على عدم التجنب عن فضلات جملة منها كالقمل والبق والبراغيث والذباب، ولزوم العسر والحرج العظيم في التجنب عنها كما هو واضح، والنصوص المستفيضة التي منها: صحيحة الحلبي «عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا وإن كثرت»^(١) والهيروني عن نوادر الراوندي عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوالخنفساء ودماء البراغيث؟ فقال: «لا بأس»^(٢) وصحيحة علي بن مهزيار «عن الصلاة في القرمز وأن أصحابنا يتوقفون فيه؟ فكتب: لا بأس»^(٣) قيل: وقد ذكروا «أن القرمز صبيغ أرمني يكون من عصارة دود يكون في آجامهم»^(٤) ويتأيد ذلك أيضاً بجواز الصلاة في الحرير والأبريسم في الجملة مع أنه أيضاً من فضلات دود مخصوص.

ومن فروع المسألة عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن وهو أيضاً من فضلات النحل وكذلك العسل، وربما أيد ذلك بإطلاق جواز التلبيد في إحرام الحج وتلبيد الشعر أن يجعله فيه شيء من صمغ أو خطمي أو غيرهما عند الإحرام لئلا يشعث ويقمل إبقاءً على الشعر. وعن النهاية «وإنما يلبد من يطول مكثه في الإحرام»^(٥).

(١) الوسائل ٣: ٤٣٦/٤، ب ٢٣ من أبواب النجاسات، التهذيب ١: ٢٥٩/٧٥٣.

(٢) بحار الأنوار ٨٠: ٩/٢٦٠.

(٣) الوسائل ٤: ٤٣٥/١، ب ٤٤ من أبواب لباس المصلي. (٤) مجمع البحرين ٤: ٣٦.

(٥) النهاية ٤: ٢٢٤.

وبجميع ما بيّناه في ذي اللحم من غير المأكول الذي لا نفس له يظهر حكم الصدف، فإنّه على ما ذكره في المستند حيوان له لحم ولا يؤكل لحمه، واستشهد له بصحيحة عليّ «عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر والفرات أيؤكل؟ قال: ذلك لحم الضفادع لا يحلّ أكله»^(١).

وعن الأطباء في كتبهم التصريح بكونه حيواناً وأثبتوا للحمه خواصاً وعن التجار والفواص أنهم أخبروا عنه أيضاً^(٢) غاية الأمر أنّه لا نفس له فيندرج في عموم المنع عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه وإن لم يكن له نفس المستفاد من قوله ﷺ: «كلّ شيء حرام أكله» فإنّ كلّ شيء عامّ وهو مبتدأ متضمّن لمعنى الشرط بقرينة كلمة الفاء في خبره المفيدة للجزاء، وقضيّة الشرطيّة سببيّة حرمة أكل لحم الحيوان لبطلان الصلاة في كلّ شيء منه، ويشمل ذلك للصدف وغلافه وما يؤخذ منه ويعمل في السكين.

وتوهّم: أنّ ذكر الوبر والشعر والجلد في الجزاء يوجب انصراف المبتدأ إلى ما له وبر وشعر وجلد، فتكون الرواية مسوقة لإعطاء حكم لنحو هذه الحيوانات فلا تتناول نحو ما نحن فيه.

يدفعه: منع تأثير ذلك في الانصراف المذكور، ألا ترى أنّه لو قيل كلّ رجل ارتدّ فداره وعبدته وسيفه وفرسه وكلّ شيء منه ينتقل إلى وارثه، لا يذهب إلى الوهم عدم شمول العامّ لمن لا دار ولا عبد ولا سيف ولا فرس له ولكن كان له دراهم ودنانير مثلاً وليس ذلك إلّا من جهة أنّ العامّ مع تعقّبه لأشياء مختصّة ببعض أفرادها في متفاهم العرف على عمومته.

والسرّ في ذلك أنّ المراد الأشياء المذكورة المختصّة ببعض أفراد العامّ بعده في الكلام يجري مجرى المثال وهو ممّا لا يخصّص العامّ، ولأجل ذلك كلّ ما عن بعضهم «من الاستشكال في الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدف لكونه جزء منه أو كونه ممّا شمله عموم كلّ شيء منه، لكن يمكن دفعه مع إمكان منع جزئيّته بعدم معلوميّة كون أصل اللؤلؤ من الصدف لما اشتهر من أنّه قطرة مطر تدخل في جوفه فيستحيل لؤلؤاً بأنّه بعد تسليم جزئيّته مستثنى من عموم المنع.

ودليله أولاً: قوله تعالى «تستخرجون منها حلية تلبسونها»^(٣) فإنّها تعمّ اللؤلؤ

(١) الوسائل ٢٤: ١٤٦/١، ب ١٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب ٩: ٤٦/١٢.

(٢) المستند ٤: ٣١٩ - ٣٢٠.

(٣) النحل: ١٤.

الصلاة / عدم جواز الصلاة في سائر رطوبات ما لا يؤكل لحمه ٤٧٩

أيضاً»^(١) فتدلّ على جواز لبسه لكن يمكن المناقشة بقصور الدلالة، إذ جواز التحلي به لا يستلزم جواز الصلاة فيه كما هو حكم غيره ممّا لا يؤكل لجواز الانتفاع به بلبس ونحوه في غير حال الصلاة.

وثانياً: بما روي «من أنّه كان لسيّدة النساء عليها السلام قلادة فيها سبعة لآلئ»^(٢) ويمكن المناقشة في دلالة بنحو ما ذكر، إذ لا يظهر من الرواية أنّها عليها السلام كانت تستصحبها في حال الصلاة أيضاً.

وثالثاً: بالعلم الضروري بشيوع التحلي بها في أعصار الأئمة عليهم السلام مع عدم ورود منع عنهم عليهم السلام وإلا لنقل إلينا، ومرجعه إلى تقريرهم الكاشف عن الرضا.

ورابعاً: سيرة المسلمين في جميع الأعصار والأمصار على التحلي بها، واستصحابها في حال الصلاة من غير نكير من العلماء وغيرهم من الخاصّة والعامة، فتكشف عن الرضا.

وخامساً: صحيح عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السلام هل يصلح للرجل أن يصلي وفي فيه الخرز واللؤلؤ؟ قال: إن كان يمنعه من قرائته فلا، وإن كان لا يمنعه فلا بأس»^(٣).

ثم إنّ المنع من أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة لا يختصّ بنحو وبره وشعره وصوفه بل يعمّ سائر رطوباته وفضلاته من لعاب فيه ودمعه وألبانه وما أشبه ذلك لظاهر كلّ شيء منه في الموثقة فإنّه يعمّ المذكورات قطعاً، وصدق الظرفيّة المتضمّنة للاشتغال والاستصحاب مع الصلاة في الثوب أو البدن عليهما البول أو الروث ليس بأظهر من صدقها معها في الثوب أو البدن عليهما رطوبة الفم أو اللبّن أو غيرهما. مع أنّ ذكر البول والروث في عداد أجزاء المانعة من الصلاة قرينة واضحة على تعلّق الغرض بتعميم الحكم لنحو الرطوبات والفضلات أيضاً.

ولا ينافيه نجاسة هذين عمّا بين الرطوبات والفضلات بتوهم كونها الجهة المانعة، لأنّا نقول بالمنع لذات البول والروث من حيث كونهما من غير المأكول لا لوصفهما، حتّى أنّه لو فرضنا انتفاء النجاسة فيهما لالتزمنا بالمنع لنفس هذه الرواية.

مضافاً إلى المفهوم في قوله عليه السلام: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله

(١) البحار ٨٠: ١٧٢. (٢) البحار ٤٥: ١٨٩، والمنتخب للطريحي، ٦٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٦١/٢، ب ٦٠ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٤/٧٧٥.

وشعره واللبان وكل شيء منه جائز» فإنه يقضي بأنه إن لم يكن ممّا يؤكل فالصلاة في ألبانه غير جائزة، ثم يتم بالنسبة إلى غير الألبان من الرطوبات الآخر بعدم القول بالفصل. ولا يذهب عليك أنّ ما عدى البول من الرطوبات ليس كالبول فإنه لنجاسته يتأثر منه المحلّ بقبول النجاسة فلا يرتفع المنع بجفاف البول بل يحتاج إلى غسله على الوجه المعتبر شرعاً بخلاف سائر الرطوبات فإنها إذا جفّت ارتفع المنع إلّا إذا بقي منها بعد الجفاف عين في المحلّ كما في اللبن إذا كان غليظاً وحينئذٍ فيكفي في ارتفاع المنع فركه ونحوه إلى أن يزول العين ولا حاجة إلى غسله على كلّ حال.

وهل يعمّ المنع لأجزاء الإنسان من شعره وظفره وسنّه وغيرهما ورطوباته من البصاق والدمعة والعرق والمخاط واللبن والوسخ والمذي والوذي من نفسه أو من غيره أو لا؟ وجهان: من عموم «كل شيء حرام أكله» في الموثقة وغيره ممّا لا يؤكل لحمه في النصوص ومعاقده الإجماع، ومن أنّ المتبادر منها ما عدى الإنسان وهو الأجود الأقوى. وعلى تقدير تسليم العموم المذكور فلا بدّ من استثناء أجزاء الإنسان ورطوباته للنصوص المستفيضة. ففي صحيح عليّ بن ريّان قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه؟ فوقّع عليه السلام: يجوز»^(١).

وفي خبر آخر سأل عليّ بن ريّان بن الصلت أبا الحسن الثالث عليه السلام «عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفضه من ثوبه؟ فقال: لا بأس»^(٢). وفي المرويّ عن التهذيب ومكارم الأخلاق عن الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه»^(٣) ومن البعيد كونه بحيث يقلع في أوقات الصلاة. وربّما استدلّ بأخبار مستفيضة دالة على جواز الصلاة في ثوب عرق فيه الجنب^(٤) أو

(١) الوسائل ٤: ٢/٣٨٢، ب ١٨ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ١٥٢٦/٣٦٧.

(٢) الوسائل ٤: ١/٣٨٢، ب ١٨ من أبواب لباس المصلّي، الفقيه ١: ١٧٢/٨١٢.

(٣) مكارم الأخلاق: ١٠٩، التهذيب ٩: ٦٧/٧٨.

(٤) الوسائل ٣: ١٢/٤٤٧، ب ٢٧ من أبواب النجاسات.

الحائض^(١) وفي ثوب أصابه المذي والودي^(٢) والمعاق ونحو ذلك.

وعندي أنه غير سديد لأنها بظاهر سياقاتها مسوقة لبيان انتفاء مانع النجاسة عن هذه الأشياء، والظاهر أن منع النجاسة على تقدير ثبوتها يجمع جفاف هذه الأشياء وزوال أعيانها ولا ينوط ببقائها على حال الرطوبة، وعليه فلم يظهر منها حكم عدم المنع فيها من حيث كونها من غير المأكول إلا إذا دلت على جواز الصلاة فيها مطلقاً حتى في حال الرطوبة، ولا محرز لهذه الدلالة إلا ما قد يسبق إلى الوهم من الإطلاق.

ويزيفه وروده مورد بيان حكم آخر فلا حجّة فيه على ما حقق في محله، وحينئذٍ فإثبات الاستثناء على وجه العموم حتى في غير الشعر والظفر والسنن كما هي مورد النصوص المتقدمة في غاية الإشكال، فالأولى في إثبات عموم الجواز وعدم المنع هو الاستناد إلى الأصل مع انضمام عدم الدلالة المخرجة عنه، لظهور مطلقات النصوص المعلقة لحكم المنع بما لا يؤكل لحمه حتى الموثقة بإطلاق الفتاوى ومعاقده الإجماع في غير ما نحن فيه، فإن هذه الدعوى ليست خروجاً عن الإنصاف، ثم يدلّ النصوص المتقدمة بالنسبة إلى مواردّها وتخرج مؤيدة لعمومه بالقياس إلى غيرها، فليتدبر.

ثم إنه قد عرفت أن مرجع مانعية أجراء ما لا يؤكل لحمه من الصلاة إلى اشتراط صحة الصلاة بخلو المصلي عن هذه الأشياء، والظاهر أنه شرط واقعي لا يتفاوت الحال في مدخليته في صحة الصلاة بين حالتي التذكّر والنسيان ولا بين العالم والجاهل بالحكم أو الموضوع، لأنه الأصل في باب الشروط على ما حقق في محله، ولأنه الظاهر من قوله ﷺ: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» خصوصاً إطلاق قوله: «لا يقبل الله حتى يصلي في غيره» فإنه يعمّ جميع الحالات.

وقد يستشكل: من عموم رفع القلم عن الناسي وأن وجه البطلان كون الصلاة مع تلك الأشياء منهيّاً والنهي في العبادة يستدعي الفساد فلا يشمل الناسي لقبح توجيه الخطاب إليه، وليس في محله، لأن رفع القلم محمول على رفع قلم المؤاخذه والعقوبة، وهو لا ينافي

(١) الوسائل ٣: ٤٥٠/٤، ب ٢٨ من أبواب النجاسات، التهذيب ١: ٢٦٩/٧٩٣.

(٢) الوسائل ١: ٢٧٦/٢، ب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، التهذيب ١: ٢١/٥٢.

الشرطية المقتضية للبطلان وكون البطلان من جهة النهي واضح المنع بل باعتبار المانع والشرطية المستفادت من النصوص ولا سيما الموثقة التي هي العمدة في روايات الباب ولا نهى فيها وهي ناصّة بالفساد الذي هو حكم وضعي لا يتفاوت الحال فيه بين حالتي التذكرة والنسيان وغيرهما.

المسألة الثالثة: في مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وهي من محلّ الوفاق ومحلّ الخلاف أمور:

أحدها: الخَزُّ فليعلم أنّ في الخَزِّ في روايات الباب وكلام الأصحاب أطلق على الوبر والجلد، والوبر إمّا خالص أو ممزوج، والممزوج إمّا ممزوج بوبر الأرانب والشعالب وغيرهما ممّا لا يؤكل لحمه أو بغيره من القطن أو الكتان أو الحرير، فما كان منه وبرا خالصاً فالصلاة فيه جائزة قولاً واحداً، والإجماعات المنقولة فيه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، وربما قيل^(١) بكونها متواترة. والأصل فيه - بعد ما عرفت - الروايات المستفيضة المعتبرة وغيرها.

ففي صحيح سليمان بن جعفر الجعفري قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السلام يصلي في جبّة خزّ»^(٢).

وصحيح عليّ بن مهزيار قال: «رأيت أبا جعفر الثاني عليه السلام يصلي ألفريضة وغيرها في جبّة خز طاروي»^(٣) وكساني جبّة خزّ وذكر أنّه لبسها على بدنه وصلى فيها وأمرني بالصلاة فيها»^(٤).

وصحيح زرارة قال: «خرج أبو جعفر عليه السلام يصلي على بعض أطفالهم وعليه جبّة خزّ صفراء ومطرف خزّ أصفر»^(٥).

وموثق معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخزّ؟ فقال: صلّ فيه»^(٦).

(١) الجواهر ٨: ١٤١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٩/١، ب ٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٢/٨٣٢.

(٣) في الأصل: طاروني وهو ضرب من الخزّ (لسان العرب ١٣: ٢٦٥)، والطاروي نسبة إلى طارية قرية باليمن (مجمع البحرين ١: ٢٧٥).

(٤) الوسائل ٤: ٣٥٩/٢، ب ٨ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٠/٨٠٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣٥٩/٣، ب ٨ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١/٤٥٠.

(٦) الوسائل ٤: ٣٦٠/٥، ب ٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٢/٨٢٩.

وخبر أبي يعفور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين، فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخنزير؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني؟ فتبسّم أبو عبد الله عليه السلام ثم قال له: أتقول إنه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فإنك تقول إنه دابة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروج من الماء، فقال له الرجل: اي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»^(١).

وأما جلده فالمشهور^(٢) بين الأصحاب جواز الصلاة فيه أيضاً، وحكاية الشهرة في كلامهم^(٣) فيه مستفيضة، خلافاً للحلي^(٤) والعلامة في المنتهى^(٥) والسرائر^(٦) فمنعاه مع أنّ العلامة في التذكرة^(٧) جوزه، والأقوى هو المشهور المنصور، لإطلاق النصوص المتقدمة بل عموم جملة منها بملاحظة ترك الاستفصال إن لم نقل بظهورها في الجلد خاصّة، بملاحظة أنّ المعهود في الجبهة اتّخاذها من الجلد، مضافاً إلى صحيحة سعد بن سعد قال: «سألت الرضا عليه السلام عن جلود الخنزير؟ فقال: هو ذا نلبس الخنزير، جعلت فداك ذاك الوبر، فقال: إذا حلّ وبره حلّ جلده»^(٨) وجه الدلالة أنّها صريحة في الملازمة بين حلّية الوبر وحلّية الجلد، وحيث ثبت جواز الصلاة بالإجماع والنصّ ثبت جوازها في الجلد أيضاً بحكم هذه الملازمة، مضافاً إلى ترك الاستفصال المفيد للعموم.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٤، ب ٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١١/٨٢٨.

(٢) كشف الالتباس: ٩٧ (مخطوط)، الذكرى ٣: ٣٦.

(٣) المختلف ٢: ٧٧، الدروس ١: ١٥٠، الذكرى ٣: ٣٦، البيان: ٥٨، التنقيح الرائع ١: ١٧٨، جامع

المقاصد ٢: ٧٨، كشف الالتباس: ٩٧، روض الجنان ٢: ٥٥٢، المسالك ١: ١٦٣، المدارك ٣: ١٦٩،

مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩٧، المفاتيح ١: ١٠٩.

(٥) المنتهى ٤: ٢٣٨.

(٤) التحرير ١: ٣٠.

(٧) التذكرة ٢: ٤٦٩.

(٦) السرائر ١: ٢٦١ - ٢٦٢.

(٨) الوسائل ٤: ٣٦٦، ب ١٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٢/١٥٤٧.

وحجّة المانع عموم المنع من الصلاة في جلود ما لا يؤكل لحمه وأجزائه خرج منه الوبر بالنص والإجماع وبقي الجلد. وفيه ما عرفت من أنّ مخرج الوبر عن عموم صالح لأن يخرج الجلد أيضاً، مع ما عرفت من الصحيحة المختصة بالجلد.

وأما الوبر المغشوش بوبر الأرناب والثعالب فالمعروف من مذهب الأصحاب على ما في كلام بعض الأجلة^(١) عدم جواز الصلاة فيه، بل في المحكي عن الخلاف إجماع الفرقة عليه قائلًا: «لا يجوز الصلاة في الخنز المغشوش بوبر الأرناب وخالف جميع الفقهاء في ذلك، ودليلنا إجماع الفرقة»^(٢).

فالمعتين هو عدم الجواز، لعموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وخصوص مرفوعة أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام «في الخنز الخالص أنّه لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرناب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه» ومرفوعة أيوب ابن نوح مثلها^(٣).

وفي مقابلهما خبر داود الصرمي قال: «سألت عن الصلاة في الخنز يغش بوبر الأرناب؟ فكتب: يجوز ذلك»^(٤).

وعنه أيضاً قال: «سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الصلاة في الخنز يغش بوبر الأرناب؟ فكتب: يجوز ذلك»^(٥).

ولا يصلح لمعارضة ما مرّ، لضعف السند، وإعراض الأصحاب عن العمل بمضمونه، وموافقة العامة فيحمل على التقية. قال في المعتبر: «الوجه ترجيح الروايتين الأوليين لاشتهار العمل بهما بين الأصحاب، ودعوى أكثرهم الإجماع على مضمونهما، انتهى»^(٦). ويؤيدهما المروي عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنّه كتب إليه: روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلاة في الخنز الذي يغش بوبر الأرناب؟ فوقع: يجوز» وروي عنه أيضاً «أنّه لا يجوز، فبأيّ الخبرين نعمل؟

(١) مطالع الأنوار ١: ١٥٣.

(٢) الخلاف ١: ٥١٢.

(٣) الوسائل ٤: ١/٣٦١، ب ٩ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٣: ٢٦/٤٠٣.

(٤) الوسائل ٤: ٢/٣٦٢، ب ٩ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٨٣٤/٢١٢.

(٥) الوسائل ٤: ٢/٣٦٢، ب ٩ من أبواب لباس المصلّي، الفقيه ١: ٨٠٥/١٧٠.

(٦) المعتبر ٢: ٨٥.

فأجاب ﷺ: «إنما حرّم في هذه الأوبار والجلود، فأما الأوبار وحدها فكلّ حلال»^(١).
وأما المغشوش بغير ما ذكر فلا ينبغي التأمل في الجواز بل بطريق أولى بالقياس إلى
الخالص حتّى في المغشوش بالإبريسم، لما سيأتي من جواز الصلاة في الحرير الممتزج
بما يحلّ الصلاة فيه مطلقاً ومنه الخَرْ. وفي رواية زرارة دلالة عليه بالخصوص، قال:
«سمعت أبا جعفر ﷺ ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلّا ما كان من حرير مخلوط
بخَرْ لحمته أو سداه خَرْ أو كتان أو قطن، وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنسوان»^(٢).
ثمّ يبقى الكلام في تحقيق موضوع الخَرْ ففي كلام جماعة كالمتبر^(٣) وروض الجنان^(٤)
والمسالك^(٥) والروضة^(٦) وجامع المقاصد^(٧) وحاشية الشرائع^(٨) وغيرها^(٩) أنّه دابة بحريّة
ذات أربع تُصاد من الماء ويموت لفقده، وهو ظاهر الشهيد في الذكرى^(١٠) بل يظهر منه فيما
تسمع كونه المشهور بين الأصحاب. وفي كلام غير واحد^(١١) منهم أنّ ذكاتها كذكاة السمك،
ويشهد لهم في جميع ما وصفوه ما في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة من قوله ﷺ: «إنّه
دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات... إلى أن قال: فإنّ الله
تبارك وتعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها». ويشهد لهم
تصديق السائل إياه ﷺ فيما وصفه بقوله: «صدقت جعلت فداك هكذا هو» لكونه من أهل
الخبرة بالخَرْ حيث قال: «إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي».
فلا ينبغي التأمل في هذا التفسير فتوىً ونصاً إلّا باعتبار ضعف سند الرواية وتضمّنها
ما لا يقول به الأصحاب من حلّيّة هذه الدابة الظاهرة في حلّيّة لحمها كما أشار إليه في
المعتبر بقوله: «وعندي في هذه الرواية توقّف لضعف محدّد بن سليمان ومخالفتها لما اتّفقوا
عليه من أنّه لا يؤكل من حيوان البحر إلّا السمك ومن السمك إلّا ما له فلس»^(١٢).
ولكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان جبر السند باشتهاار مضمونها بين الأصحاب وقوّة

(١) الوسائل ٤: ٣٦٦/١٥، ب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: ٤٩٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٤/٥، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٧/١٥٢٤.

(٣) المعتبر ٢: ٨٤ (٤) روض الجنان ٢: ٥٥٢ (٥) المسالك ١: ١٦٣.

(٦) الروضة البهيّة ١: ٥٢٧ (٧) جامع المقاصد ٢: ٧٨ (٨) حاشية الشرائع: (مخطوط).

(٩) كالمدارك ٣: ١٦٧، والذخيرة: ٢٢٥، والتنقيح الرائع ١: ١٧٨ (١٠) الذكرى ٣: ٣٦.

(١١) كما في المسالك ١: ١٦٣، والسرائر ٣: ١٠٢، حاشية المختصر: ٢٩. (١٢) المعتبر ٢: ٨٤.

إحتمال إرادة حل الاستعمال في الصلاة واللبس وغيرهما لا من جميع الجهات حتى الأكل، كما أشار إليهما الشهيد في الذكرى عند ردّ تضعيف المعبر بقوله:

قلت: «مضمونها مشهور بين الأصحاب فلا يضرّ ضعف الطريق، والحكم بحله جاز أن يستند إلى حلّ استعماله في الصلاة وإن لم يذكّر، كما أحلّ الحيتان بخروجها من الماء حيّة، فهو تشبيه للحلّ بالحلّ لا في جنس الحلال»^(١) الخ.

أقول: ويوافقها في الدلالة على كونه حيواناً بحريّاً يموت بفقد الماء صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا عن جلود الخنزير؟ فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك أنها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: فلا بأس»^(٢) وعلى هذا فلا ينبغي التأمل من جهة سند النصّ أيضاً.

ولا ينافيهما المروي عن الكافي عن حمّان بن أعين قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الخنزير؟ فقال: سبع يرعى في البرّ ويأوي الماء»^(٣) من حيث دلالته على أنّه يعيش في خارج الماء أيضاً، لجواز التوفيق بأنّ المراد من عدم عيشه في غير الماء عدم بقاءه حيّاً لو انقطع عن الماء بالمرّة بحبس ونحوه، كما ربّما يؤول إليه التعبير عن عنوان هذا الوصف في النصّ والفتوى بفقده الماء الظاهر في الانقطاع والحبس عن الماء، وهذا لا ينافي بقاءه حيّاً في الرعي في البرّ لعدم تحقّق فقده الماء بالمعنى المذكور.

ويشهد لهذا الحمل من كلام أئمة اللغة ما في المجمع في ترجمة الخنزير من قوله: «هو بتشديد الزاء دابة من دوابّ الماء تمشي على أربع تشبه الثعلب وترعى من البرّ وتنزل البحر، ولها وبر يعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش في خارجه، وليس على حدّ الحيتان، وذكاتها إخراجها من الماء حيّة، قيل: وقد كانت في أوّل الإسلام إلى وسطه كثيرة جداً» انتهى^(٤). وهذا يوجب مزيد قوّة للتفسير المذكور.

(١) الذكرى ٣: ٣٦.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢، ب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٥١/٣.

(٣) الوسائل ٢٤: ١٩١، ب ٣٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب ٩: ٤٩/٢٠٥.

(٤) مجمع البحرين ٤: ١٨ مادة (خنزير).

ثم إنَّ ظاهر الصحيحة المذكورة من جهة التقرير كونه كلب الماء بناءً على كون استقصاله ﷺ عن تعيُّشها خارجة من الماء استقصالاً عن وصف الكلاب التي زعمها السائل خَزْ لا ردّاً له فيما اعتقده، ببيان أنَّ الخَزْ من صفته أنَّه لا يعيش خارجاً من الماء بخلاف الكلاب فإنَّها تعيش خارجة من الماء، وعليه فيوصف عدم العيش في خارج الماء وصف توضيحي.

ويمكن كونه تنبيهاً على انقسام كلاب الماء إلى ما تعيش خارجاً من الماء وما لا تعيش، والخَزْ الذي لا بأس به هو القسم الثاني وإن كان من نوع الكلب. وربما يؤول إلى كونه من الكلب الحكم عليه بكونه سبعاً في رواية ابن أعين، بل يدلُّ عليه صريحاً رواية أخرى لابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن أكل لحم الخَزْ؟ قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه، وإلا فاقربه»^(١).

ويؤيدها ما في الذكرى عن بعض الناس من «أنَّه زعم أنَّه كلب الماء»^(٢) ولعلَّه المراد من القندس فيما حكاه في المعتبر «بقوله: حدَّثني جماعة من التجار أنَّه القندس»^(٣) ونحوه ما عن السرائر من «أنَّ كثيراً من أصحابنا المسافرين يقولون: إنَّه القندس، ولا يبعد هذا القول من الصواب» انتهى^(٤). لكن عن الشهيد في حواشي القواعد «سمعت بعض مداومي السفر يقول: إنَّ الخَزْ هو القندس، قال: وهو قسمان ذو إلية وذو ذنب، فذوا الإلية الخَزْ وذو الذنب الكلب»^(٥).

وهذا ينافي كونه كلباً إلا أن يجمع بأنَّ كلاً من ذي الإلية وذو الذنب من نوع الكلب إلا أنَّ القسم الأول خصَّ باسم الخَزْ دون الثاني. وقد ظهر من جميع ما عرفت من الروايات والبيانات أنَّ الخَزْ التي يحلُّ استعماله ولبسه يعتبر فيه - مضافاً إلى كونه دابةً بحريّة - ذات أربع أوصاف ثلاث: منها: كونه لا يعيش خارجاً من الماء. ومنها: أنَّه لا ناب له.

(١) الوسائل ٢٤: ١٩١/٣، ب ٣٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب ٩: ٢٠٥/٤٩.

(٢) المعتبر ٢: ٨٤.

(٣) الذكرى ٣: ٣٦.

(٤) السرائر ٣: ١٠٢.

(٥) نقله عنه في كشف اللثام ٣: ١٩١.

ومنها: أنه ذو إلية. ولعل الأخيرين غير ثابتين، لعدم الاعتداد بما يدل عليهما. وهل يحل أكل لحمه أو لا؟ فقد يتوهم الأول من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة^(١) على ما عرفت. وأفتى به صاحب الحدائق^(٢) استناداً إلى تلك الرواية بناءً على مذاقه من أنه لا يعتبر ضعف الروايات.

وربما يدل عليه أيضاً ما في روايته الأخرى من قوله ﷺ: «وإلا فاقربه» بعد السؤال عن أكل لحم الخنزير، وفيه ما عرفت عن المحقق «من كون حل اللحم خلاف ما اتفق عليه الأصحاب»^(٣) فالرواية الأولى مؤولة بحل ما عدى الأكل كما عرفت عن الشهيد^(٤) ويمكن تأويل الثانية أيضاً بنحو ذلك بأن يكون المراد من قوله ﷺ: «فاقربه» قربه في سائر الاستعمالات ما عدى الأكل. وربما يحتمل ذلك التقيّة كما يشعر بها تغيير الأسلوب في الجواب، حيث سأل الراوي عن الأكل وأجاب ﷺ بالقرب ليصبح إرادة خلاف الظاهر ويحصل به مصلحة التقيّة.

ومما يرشد إليها أيضاً رواية زكريّا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن ﷺ فقلت: إن أصحابنا يصطادون الخنزير فآكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله، قال: ثم مكث ساعة فلمّا هممت بالقيام، قال: أمّا أنت فإني أكره لك أكله، فلا تأكله»^(٥) فإن في سكوته ﷺ آية وجود موجب التقيّة في المجلس، ومنعه بعد ساعة السكوت لعلّه لارتفاع موجبها، وإنّما تعرّض له ردّاً للسائل عمّا لعلّه فهم من مفهوم الشرطيّة المتقدمة.

وهل هذا الحيوان من ذوات النفس أولا؟ ولم يظهر من النصّ والفتوى كونه ذا نفس إلا على تقدير كونه كلباً بناءً على ما ذكره الشهيد في الذكرى «من أن الظاهر أنه حينئذٍ ذو نفس سائلة»^(٦) وعلى تقديره جاز كون ذكاته الخروج من الماء كما في النصّ والفتوى، إلا أن الشهيد استشكل فيها بدون الذبح، ولعلّه في غير محلّه، لجواز كون ذكاة بعض ما له سائلة غير الذبح اتباعاً للدليل، وإن احتمل كون بناء الدليل على عدم كونه كلباً أو عدم كون كلب الماء ذا نفس سائلة.

(٢) الحدائق ٧: ٦٧.

(١) تقدّم في الصفحة ٤٨٢ الرقم ١.

(٤) تقدّم في الصفحة ٤٨٥ الرقم ١.

(٣) المعتبر ٢: ٨٤.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٩١/١، ب ٣٩ من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب ٩: ٢٠٧/٥٠.

(٦) الذكرى ٣: ٣٦.

ثم إنه ربما يشكل الحال في جريان حكم الخبز في الخبز الموجود في أمثال زماننا، إذا لم يظهر كونه هو الخبز الموجود في زمان صدور الحكم المفسر في الفتاوي والنصوص بما عرفت، لكن الأمر فيه هين لاندفاع الإشكال بالحكم على هذا الخبز الموجود هنا بكونه الخبز الموجود ثمة بضميمة أصالة عدم النقل، وهذا أصل معول عليه مجمع على العمل به في نظائر المقام، فلا يلتفت إلى ما استشكله المجلسي في كلام محكي له عن البحار.

قائلاً - بعد كلام في المقام: «إذا عرفت هذا - فاعلم أن جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخبز وشعره ووبره إشكالاً، للشك في أنه هل هو الخبز المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة عليهم السلام أم لا؟ بل الظاهر أنه غيره لأنه يظهر من الأخبار أنه مثل السمك يموت بخروجه من الماء وذكاته إخراجاً، والمعروف بين التجار أن الخبز المعروف الآن دابة تعيش في البر، ولا تموت بالخروج من الماء، إلا أن يقال: إنهما صنفان برّي وبحري وكلاهما يجوز الصلاة فيهما، وهو بعيد. ويشكل التمسك بعدم النقل واتصال العرف من زماننا إلى زمانهم عليهم السلام والقدح في الأخبار بالضعف إذ اتصال العرف غير معلوم إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين أيضاً، وكون الأصل عدم النقل في مثل ذلك حجة في محل المنع فالاحتياط في عدم الصلاة فيه» انتهى ^(١). واستجوده في الحدائق ^(٢) وعن الفاضل الاسترآبادي ^(٣) موافقته.

وفيه: أنه لم يظهر ممّا حكاه عن تجار زمانه ما ينافي ما يظهر من الأخبار في شرح الخبز، إذ لم يظهر منها أنه يموت بمجرد خروجه من الماء كالسمك، بل الذي ظهر منها كما عرفت أنه لا يعيش خارج الماء إذا فقدته ويموت بحبسه من الماء وعدم رجوعه إليه، وما نقله عن التجار لا يقتضي أزيد من ذلك كما هو واضح للمتأمل، فلا ينبغي الاسترابة في أصالة عدم النقل، إذ لم يعلم كون الموجود في هذه الأزمنة يغير المعهود في الأزمنة السالفة وأعصار الأئمة. ولا يعتبر في مجراها العلم بالاتحاد إذ العلم به على تقدير اتفاقه يغني عن التشبث بها، ضرورة أنه أصل أخذ في موضوعه الشك، والظن هنا في حكم الشك، ولا يقدح الظن بعدم الاتحاد على فرض اتفاقه فليتدبر.

وثانيها: جلد السنجا ب ووبره، وقد اختلف الأصحاب في جواز الصلاة فيه وعدمه على

قولين، فمن الشيخ في المبسوط^(١) وصلاة النهاية^(٢) وأكثر المتأخرين كالمحقق في كتبه^(٣) والعلامة في جملة كتبه^(٤) والشهيد^(٥) وغيرهما^(٦) الجواز، وعن المنتهى^(٧) نسبه إلى الأكثر، وفي الذخيرة^(٨) إلى المشهور بين المتأخرين، وفي الرياض «نسبه إلى عامتهم عدى الفاضل في التحرير^(٩) والقواعد^(١٠) وفخر الدين في شرحه^(١١) والصيمري^(١٢) لظهور كلامهم في التردد، لاقتصارهم على نقل القولين من دون ترجيح»^(١٣) وعن المبسوط «نفي الخلاف عن جواز الصلاة فيه وفي الحواصل»^(١٤) وعزي إلى الصدوق في المقنع^(١٥) بل عنه في الأمالي «أن من دين الإمامية الرخصة فيه والفنك والسمور»^(١٦).

خلافاً للشيخ في الخلاف^(١٧) وكتاب أطعمة النهاية^(١٨) وابني البراج^(١٩) وإدريس^(٢٠) فمنعوه وعزي إلى ظاهر ابن الجنيد^(٢١) والمرتضى^(٢٢) وأبي الصلاح^(٢٣) وعن العلامة في المختلف^(٢٤) اختياره، وعن الشهيد في الذكرى^(٢٥) وروض الجنان^(٢٦) نسبه إلى الأكثر، إلا أن الأول إلى ظاهرهم، وعن ظاهر الغنية^(٢٧) الإجماع عليه، وعن ابن حمزة^(٢٨) المصير إلى الكراهة، واحتملها عبارة والد الصدوق وإن كانت ظاهرة في المنع على ما نقل حكايتها عن الفقيه قائلاً: «وقال أبي في رسالته إلى: لا بأس بالصلاة في شعر ووبر كل ما أكل لحمه وإن كان عليك من سنجاب أو سمور أو فنك وأردت الصلاة فيه فانزعه، وقد روي فيه رخص» انتهى^(٢٩).

- (١) المبسوط ١: ٨٢-٨٣
(٢) النهاية: ٩٧
(٣) الشرائع ١: ٩٧، والمختصر النافع: ٢٤، والمعتبر ٢: ٨٥-٨٦
(٤) المنتهى ٤: ٢١٨، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٦، (٥) الذكرى ٣: ٣٨، الدروس ١: ١٥٠، اللعة: ٢٩
(٦) جامع المقاصد ٢: ٧٩، التلخيص الرائع ١: ١٧٩، الكفاية: ١٦، والوسيلة: ٣٦٧
(٧) المنتهى ٤: ٢١٨، (٨) الذخيرة: ٢٢٦، (٩) التحرير ١: ١٩٥
(١٠) القواعد ١: ٢٥٥، (١١) إيضاح الفوائد ١: ٨٣، (١٢) غاية المرام ١: ١٣٢
(١٣) الرياض ٢: ٣١٤، (١٤) المبسوط ١: ٨٢-٨٣، (١٥) المقنع: ٧٩
(١٦) أمالي الصدوق: ٥١٣، المجلس الثالث والتسعون، (١٧) الخلاف ١: ٥١١
(١٨) النهاية: ٥٨٦-٥٨٧، (١٩) المهذب ١: ٧٤، (٢٠) السرائر ١: ٢٦٢
(٢١) نقله عنه في المختلف ٢: ٧٥، (٢٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٢٨
(٢٣) الكافي في الفقه: ١٤٠، (٢٤) المختلف ٢: ٧٦، (٢٥) الذكرى ٣: ٣٧
(٢٦) روض الجنان ٢: ٥٥٣، (٢٧) الغنية: ٦٦
(٢٨) الوسيلة: ٨٧، (٢٩) الفقيه ١: ٢٦٢، ذيل ٨٠٥

حجة القول الأول بعد الأصل روايات مستفيضة:

كصحيحة أبي علي بن راشد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ فقال: أي الفراء؟ قلت: الفنك والسنجاب والسمور، قال: فصل في الفنك والسنجاب، وأما السمور فلا تصل فيه، قلت: فالثعالب يصلى فيها؟ قال: لا ولكن تلبس بعد الصلاة، قلت: أصلي في الثوب الذي يليه، قال: لا»^(١).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه»^(٢).

ورواية بشر بن بشار قال: «سألت عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الترك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية؟ قال: فقال: صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصل في الثعالب ولا السمور»^(٣).

ورواية مقاتل بن مقاتل قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعالب؟ فقال لي: لا خير في ذلك ما خلا السنجاب، فإنه دابة لا تأكل اللحم»^(٤).

ورواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكياً... إلى أن قال: لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله ﷺ إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب»^(٥) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع من الروايات الضعيفة.

ولا ينبغي التأمل في الصحيحتين من حيث تضمن الأولى حل الصلاة في الفنك، والقائل به من أصحابنا غير معلوم على ما في كلام غير واحد، والأولى على ما ستعرفه أن يقال: إن القائل به شاذ. وتضمن الثانية لجوازها في الثعالب والقائل به من أصحابنا شاذ، لأن غايته أن لا يعمل بهما فيهما ولا تخرجان عن الحجية بالقياس إلى السنجاب كما قرّر في محله، وعليه طريقة أهل الاستدلال تنظيراً له على العام المخصص الذي خروجه عن الحجية

(١) الوسائل ٤: ٣٤٩/٥، ب ٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٠/٨٢٢

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٠/٢، ب ٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٠/٨٢٥

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٨/٢، ب ٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٠/٨٢٣

(٤) الوسائل ٤: ٣٤٨/٢، ب ٣ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ١٦/٤٠١

(٥) الوسائل ٤: ٣٤٨/٣، ب ٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٣/٧٩٧

بالإضافة إلى بعض الأفراد بواسطة التخصيص لا يقدح في حجتيه بالقياس إلى الباقي.
حجة القول الثاني: العمومات المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، وموثقة ابن بكير المتقدمة قال: «سأل زرارَةَ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً وزعم أنه إمام رسول الله ﷺ: أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد... الخ»^(١).

والجواب عن الأول: بأنه إن وجد في الأخبار المانعة عامٌ يشمل ما نحن فيه غير مانع فيه فهو قابل للتخصيص، فيخصّص بما عداه بواسطة الأخبار المستفيضة المتقدمة المجوزة التي فيها الصحاح المعتضدة بغيرها من الضعاف.

وأجاب المحقق في المعتبر عن الثاني «بأن خبر أبي علي بن راشد خاص والخاص مقدّم على العام»^(٢) ومرجعه إلى «أن كل شيء حرام أكله» في الموثقة عام قابل للتخصيص، فيخصّصه صحيحة ابن راشد لكونه خاصاً.

ورده الشهيد في الذكرى بقوله: «يدفع عمومُه ويجعله خاصاً معارضاً في صدره» انتهى^(٣). وتوضيحه: أن السائل في صدر الرواية سئل عن السنجاب، والعام الوارد في الجواب بالنسبة إليه نص، لإفادته القطع بدخوله في العموم المراد منه، فيكون كالخاص في النصوصية فلا يسوغ تخصيصه بخاص آخر لإفضائه إلى التناقض، وهذا هو معنى قولهم لا يجوز تخصيص العام بالمورد، وعملوه بكون العام بالقياس إلى المورد نصاً والنص ممّا لا يقبل التخصيص، وتبعه في هذا الرد غير واحد^(٤).

ودفعه الفاضل التراقي في مستنده «بأن دعوى جماعة»^(٥) صراحة الموثقة في المنع عن السنجاب - لا ابتناء الجواب العام فيها عليه لسبق السؤال الذي يصيره كالنص في المسؤول عنه - غير صحيحة، كما صرح به طائفة، منهم والدي رحمته لإمكان تخصيص السنجاب في الجواب بأن يقال: كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره مثلاً حرام إلا السنجاب الذي سألت عنه، وحيث جاز التخصيص متصلاً جاز منفصلاً لعدم الفرق، وجريان أدلة حمل

(١) الوسائل ٤: ٣٤٥/١، ب ٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٩/٨١٨.

(٢) المعتبر ٢: ٨٦ (٣) الذكرى ٣: ٣٨ (٤) كما في المدارك ٣: ١٧١.

(٥) كما في المدارك ٣: ١٧١، والذخيرة: ٢٢٦، والحدائق ٧: ٦٩.

العام على الخاص»^(١).

أقول: الفرق بين صورتى اتصال المخصّص وانفصاله واضح، فإن المتكلّم مادام متشاغلاً بالكلام لا دلالة للفظه على مراده على وجه يحصل التصديق به للسامع لا على طريق النصوصيّة ولا على طريق الظهور، لجواز أن يأتي في آخر كلامه بما يصرفه عن ظاهره، فإذا فرغ ولم يأت به تمّت دلالته التصديقيّة نصوصيّة أو ظهوراً.

وحينئذ فلو قال عقيب السؤال عن السنجا ب «كل حيوان لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة في أجزائه إلّا السنجا ب» لم يكن به بأس، بل نحو هذا الاستثناء صحيح وفصيح في غاية الفصاحة لعدم تماميّة دلالة العام على المورد بنحو النصوصيّة قبل الاستثناء لئلا يصحّ إخراج به، بخلاف صورة انفصال المخصّص فإن العام بعد فراغ المتكلّم عن الكلام دلّ على دخول المورد في المراد بطريق النصوصيّة، فلا يصحّ تخصيصه بالمنفصل على وجه أوجب القطع للسامع بعدم دخوله في المراد، ضرورة استحالة التناقض.

نعم يمكن الفرق حينئذ بين ما لو كان المورد أمراً واحداً أو أموراً متعدّدة كما في الموثقة، ويقال بجواز التخصيص ببعض هذه الأمور كالسنجا ب، ووجهه منع نصوصيّة العام بالنسبة إلى جميع الأمور المتعدّدة بل إنّما يسلم نصوصيّة في الجملة، فلا مخرج لإخراج بعضها لكونه إخراجاً عن الظاهر لا عن النصّ، فليتملّ فإنّه دقيق.

قد يجاب عن الاستدلال - على تقدير تسليم نصوصيّة العام في المورد المانعة عن إخراج المورد عنه - بالتخصيص، فيكونان خاصّين تعارضاً فلا بدّ من الترجيح، وهو مع أدلة الجواز لأكثرية العدد وأصحيّة السند وموافقة الأصل الذي عليه المعول. وعندي أنّه خلاف التحقيق، إذ مرجع الترجيح في الأخبار المتعارضة إلى الأخذ والطرح، ولا ريب أن الطرح يتعلّق بالسند والدلالة تابعة له، وطرح السند في الموثقة مع فرض العمل بها في سائر ما لا يؤكل لحمه محال، وتبعّضه على الدلالة بطرحه بالنسبة إلى بعضها والأخذ به في الباقي غير معقول، وإرجاعه إلى الدلالة فقط ممّا لا محصل له إلّا التخصيص فعاد الإشكال، فالوجه هو عدم الالتزام بالإشكال بمنع النصوصيّة المانعة عن التخصيص.

وتوهم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يندفع كون كلّ مقام السؤال وقت الحاجة

إلى العمل، بل ربّما كان السؤال لغرض تعلّم الحكم ليُعمل بموجبه في وقت الحاجة، فلا مانع من تأخير حينئذٍ إلى مجيء زمان الحاجة، فمن الجائز صدور الأخبار الخاصّة عند وقت الحاجة أو قبل مجيئه، فتأمل.

وبجميع ما بيّناه ظهر أنّ الأقوى هو القول بالجواز لكنّ الاحتياط في الاجتناب حال الصلاة خروجاً عن شبهة الخلاف، ولا يبعد القول بالكراهة تسامحاً في أدلّة السنن بالنظر إلى فتوى الفقيه^(١) كما عرفت عن ابن حمزة^(٢) مضافاً إلى الرضوي^(٣) النافي لجوازه تارةً والأمر بنزعه أخرى حيث قال: «ولا يجوز الصلاة في سنجاب وسمور وفنك، فإذا أردت الصلاة فانزع عنك»^(٤).

والمرويّ عن العلل «وعلة أن لا يصلى في السنجاب والسمور والفنك قول رسول الله ﷺ»^(٥). ورواية أبي حمزة «عن أكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما، فقال أبو خالد: إنّ السنجاب يأوي الأشجار، قال: فقال: إن كان له سيلة كسيلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه، ولا يجوز الصلاة فيه، ثمّ قال: أمّا أنا فلا آكله ولا أحرمه»^(٦).

وأما موضوع السنجاب فلم أقف على من شرّحه إلّا صاحب المجمع، فقال: هو - على ما فسّر - حيوان على حدّ اليربوع أكبر من الفارة، شعره في غاية النعومة يتخذ من جلده الفراء يلبسه المتقمّعون، وهو شديد الختل إن أبصر الإنسان صعد الشجرة العالية وهو كثير في بلاد الصقالبة والترك وأحسن جلوده الأزرق الأملس»^(٧).

وثالثها مع رابعها: السمور والفنك، استثناهما الصدوق في المجالس والمقنع والأُمالي على ما هو صريح عباراته المحكيّة عن هذه الكتب، ففي محكيّ الأوّل: «ولا بأس بالصلاة في شعر ووبر كلّ ما أكل لحمه، وما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره ووبره إلّا ما رخصه الرخصة، وهي الصلاة في السنجاب والفنك والخنز، والأولى أن لا يصلى فيها بل من صلى فيها جازت صلاته»^(٨).

وفي محكيّ الثاني: «لا بأس بالصلاة في السنجاب والسمور والفنك، لما روي في ذلك

(١) الفقيه ١: ٢٦٢. (٢) الوسيلة: ٨٧. (٣) فقه الرضا عليه السلام: ١٥٧. (٤) فقه الرضا عليه السلام: ١٦. (٥) علل الشرائع ٢: ٣١. (٦) الوسائل ٢٤: ١٩٢/١، ب ٤١ من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب ٩: ٢٠٦/٥٠. (٧) مجمع البحرين ٢: ٤٣٣ (س ن ج ب). (٨) الأُمالي: ٦٤٣ / المجلس ٩٣.

من الرخص»^(١).

وفي محكي الثالث: «ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره ووبره إلا ما رخصه الرخصة، وهي الصلاة في السجود والسجود والفنك والخز، والأولى أن لا يصلي فيها ومن صلى فيها جازت صلاته، وأما الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقية»^(٢).

ويظهر من المحقق في المعتبر الميل إليه حيث - إنه - بعد ما ذكر صحيحة الحلبي^(٣) المتقدمة وصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في السجود والفنك والثعالب وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك^(٤) - قال: لو عمل بهما عامل جاز وإن كان الاحتياط للعبادة المنع^(٥).

ولم نقف في أصحابنا على قائل به غيرهما، ولذا أسند القول بالمنع في الذكرى إلى الأشهر في الروايات والفتاوي^(٦) وهو الأقوى، لعموم روايات المنع، وندرة القائل بالجواز، والروايتان موهونتان بمخالفتها لعمل المعظم فلا تعويل عليهما لأجل ذاك، مع احتمالهما التقية بل جزم في الذكرى صراحتهما فيها قائلًا: هذان الخبران مصرحان بالتقية لقوله في الأولى: «وأشباهها» وفي الثاني: «وجميع الجلود» وهذا العموم لا يقول به الأصحاب^(٧).

وربما يشهد بها المروي عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال لمولانا الهادي عليه السلام لمحمد بن علي بن عيسى من طريق أحمد بن محمد بن عباس الجوهري وعبدالله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن زياد وموسى بن محمد عن محمد بن عيسى قال: «كتبت إلى الشيخ - أعزه الله وأيده - أسأله عن الصلاة في الوبر أي أصنافه أصلح؟ فأجاب: لا أحب الصلاة في شيء منه، قال: فرددت الجواب، إنا مع قوم في تقية وبلادنا بلاد لا يمكن لأحد أن يسافر فيها بلا وبر ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره وليس يمكن الناس كلهم ما يمكن الأئمة والذي ترى أن نعمل به في هذا الباب؟ قال: فرجع إلي الجواب، تلبس الفنك والسجود»^(٨).

فصدور الجواب بالرخصة بعد السؤال عن التقية آية ورودها لها، وربما احتتمل كونها

(١) المقنع: ٢٤. (٢) الأملاني الصدوق: ٥١٣ المجلس ٩٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢/٣٥٠، ب ٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٠/٢٢٥.

(٤) الوسائل ٤: ١/٣٥٢، ب ٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١١/٢٢٦.

(٥) المعتبر ٢: ٨٧. (٦) الذكرى ٣: ٣٨. (٧) الذكرى ٣: ٣٨.

(٨) الوسائل ٤: ٣/٣٥١، ب ٤ من أبواب لباس المصلي، السرائر ٣: ٥٨٣ (المستطرفات).

للضرورة أولهما معاً، وأياً كان فظاهرها انتفاؤها حيث انتفى الأمران إلا أن يستظهر كون المنع المستفاد منها للتنزيه من قوله في الجواب الأول «لا أحب» لظهوره في الكراهة فتدبر. وأما موضوع السّمور فهو كتنّور وهو على ما ذكره في المجمع «دابة معروفة يتخذ من جلدها فراء مثمّنة تكون ببلاد الترك تشبه النمر ومنه أسود لامع وأشقر، حكى البعض أن أهل تلك الناحية يصيدون الصغار فيخصون الذكر ويتركونه يرعى، فإذا كان أيام الثلج خرجوا للصيد فمن كان خصياً استلقى على قفاه فأدركوه وقد سمن وحسن شعره»^(١).

وعن الشهيد الثاني في حاشية المسالك «إنه حيوان يشبه السّمور»^(٢) وعن المصباح المنير «حيوان ببلاد الروس ويشبه النمّس ومنه أسود لامع وأشقر»^(٣) وعن التحفة «حيوان يشبه الدلق وأسود منه»^(٤).

والنمّس بالكسر «دويبة بمصر تقتل الثعبان»^(٥) «والدلق ما يسمّى بالفارسيّة بدله»^(٦) والفنك بالفتح - على ما عن المصباح المنير - «نوع من الثعلب الرومي»^(٧) وعن القاموس «دابة فروتها أطيب أنواع الفراء»^(٨) وعن التحفة «أن جلده يكون أبيض وأشقر وأبلىق، وحيوانه أكبر من السنجاب ويؤخذ من بلاد الروس والترك»^(٩) وفي المجمع «دويبة بريّة غير مأكولة اللحم يؤخذ منها الفرو، ويقال: إن فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، يجلب كثيراً من بلاد الصقالبة، وهو أبرد من السّمور وأعدل من السنجاب، صالح لجميع الأمزجة المعتدلة، ويقال إنه من جراء الثعلب الرومي»^(١٠).

وخامسها: الحواصل جمع حوصل، وهو - على ما في المجمع - طير كبير له حوصلة عظيمة يتخذ منه الفرو، وقيل: «هذا الطائر يكون بمصر كثيراً، وهو صنفان أسود وأبيض، وهو كريهة الرائحة لا يكاد يستعمل، والأبيض أجوده، وحرارته قليلة ورطوبته كثيرة، وهو قليل البقاء»^(١١) وفي جواز الصلاة فيها وعدمه، قولان: صريح الذكرى^(١٢) كظاهر الأكثر

(١) مجمع البحرين ٢: ٤١٦ (سمر).

(٢) المصباح المنير: ٢٨٨.

(٣) القاموس المحيط ٢: ٢٦٦.

(٤) القاموس المحيط ٣: ٣٢٧.

(٥) مجمع البحرين ١: ٥٢٤ (حصل).

(٦) نقله عنه في المستند ٤: ٣٣٢.

(٧) ٤ و ٦ و ٩ لم نعث عليه.

(٨) المصباح المنير: ٤٨١.

(٩) مجمع البحرين ٣: ٤٣١. (فنك).

(١٠) الذكرى ٣: ٣٧.

المنع. وقيل بالجواز كما عن المراسم^(١) والنهاية^(٢) والإصباح^(٣) والجامع^(٤) ونفي الخلاف عنه في المبسوط^(٥) كما عرفت في السنجاب.

ودليله عموم موثقة ابن بكير^(٦). ودليل الجواز روايات: كرواية ريان بن الصلت قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها... إلى أن قال: لا بأس بهذا كله إلا الثعالب»^(٧).

ورواية بشر بن بشار^(٨) المتقدمة، لكن فيها تقييد الحواصل بالخوارزمية. والتوقيع «وإن لم يكن لك ما يصلّي فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّي فيه»^(٩) والشرطيّة محمولة على الكراهة بناءً على أنه لو لم يجز الصلاة فيه لم يجز مع عدم الساتر أيضاً. والمسألة محلّ إشكال والرجوع إلى الأصل غير بعيد، وحسن الاحتياط مهما أمكن غير خفيّ.

النوع الرابع: ما يكون حريراً محضاً للرجال، واعلم أنه لا يجوز الصلاة للرجال في الحرير المحض، بل يحرم عليهم لبسه مطلقاً حتّى في غير حال الصلاة، إلّا في حال الحرب لضرورة فيجوز لبسه حتّى في حال الصلاة. ويجوز للنساء مطلقاً. فها هنا أحكام أربع:

الحكم الأوّل: عدم جواز الصلاة وبطلانها به سواء كان هو الساتر أولاً، وعليه إجماع علمائنا كما نصّ عليه جماعة منهم المحقق فقال - بعد ما ادّعى اتفاق علمائنا عليه -: ووافقنا بعض الحنابلة إذا كان ساتراً للعودة، وأطبق الباقر على صحّتها^(١٠). والأصل فيه بعد الإجماع النصوص المستفيضة:

ففي صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام... إلى أن

(١) المراسم: ٦٤. (٢) النهاية: ٩٧. (٣) الإصباح (سلسلة الينابيع الفقهية) ٤: ٦١٢.

(٤) الجامع للشرائع: ٦٦. (٥) المبسوط ١: ٨٣.

(٦) الوسائل ٤: ١/٣٤٥، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

(٧) الوسائل ٤: ٢/٣٥٢، ب ٥ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ١٥٣٣/٣٦٩.

(٨) الوسائل ٤: ٤/٣٤٨، ب ٣، من أبواب لباس المصلّي.

(٩) مستدرک الوسائل ٣: ١/١٩٧، ب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الخرائج والجرائع ٢: ١٨/٧٠٢.

(١٠) المعتمد ٢: ٨٧.

قال: وسألته هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ فقال: لا^(١).

وصحيحة محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض»^(٢).

وصحيحته الأخرى «هل أصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض»^(٣).

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألته عن الثوب الأبريسم هل يصلي فيه الرجال؟ قال: لا»^(٤).

وفي المدارك: أمّا البطلان فهو على تقدير كونه ساتراً للعورة ظاهر، لاستحالة اجتماع الواجب والحرام في الشيء الواحد، وأمّا إذا كانت العورة مستورة بغيره فللنهي عن الصلاة فيه وهو يقتضي الفساد. أمّا الثانية فلاستحالة كون الفعل الواحد مأموراً به ومنهياً عنه، فمتى كان منهياً عنه لا يكون مأموراً به وهو معنى الفساد. وأمّا الأولى فلقوله - في صحيحة محمد بن عبد الجبار: «لا تحل الصلاة في حرير محض»^(٥).

ومن الأجلّة من اعترض على تعليقه الفساد على تقدير كونه ساتراً للعورة «بأن ستر العورة من شرائط الصلاة والنهي عن الشرط إنّما يقتضي بطلان المشروط إذا كان عبادة كالطهارة إذ حينئذ يلزم بطلان الشرط فيلزم بطلان المشروط، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم البطلان في الشرط والمشروط كإزالة النجاسة بالماء المفضوب أو بالآلة الغصبيّة»^(٦).

ومحصله أنّ ستر العورة في الصلاة واجب توصلي وهو يجتمع مع الحرام، ومعنى اجتماعه مع الحرام أنّ الحرام يوجب سقوط الواجب منه وهو ما كان بغير الحرير عن الذمّة لحصول الغرض وهو أصل الستر، والأولى أن يقال: إنّ عدم كون الستر مأموراً به بواسطة الحرمة لا يستلزم انتفاء الشرط، فإنّ الشرط في الحقيقة هو تستر العورة لا الستر، والفرق بينهما واضح. كما أنّ الشرط في مثال إزالة النجاسة هو الطهارة لا الإزالة، وكون الإزالة محرمة لا ينافي حصول الطهارة بسببها.

(١) الوسائل ٤: ٣٦٧، ب ١١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٥/٨٠١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٨، ب ١١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٧، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٠.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٣. (٥) المدارك ٣: ١٧٤. (٦) مطالع الأنوار ١: ١٥٦.

والتحقيق أنَّ البطلان إنما هو باعتبار انقضاء مانعة الحرير عن صحة الصلاة من النهي عن الصلاة فيه، لما تقرّر في محله من أنَّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات لأمر خاص في متفاهم العرف باعتبار قرينة المقام إرشادية، فالأمر إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، والنهي إرشاد إلى المانعة، وهي توجب تخصيص مقتضى الصحة بما خلى عن المانع، وهو كون اللباس حريراً ساتراً للعودة كان أو غيره.

الحكم الثاني: حرمة لبسه للرجال مطلقاً، وهو من إجماعات علماء الإسلام محصّله ومنقوله، ففي المعتبر^(١) والذكرى^(٢) عليه علماء الإسلام، وفي التذكرة^(٣) بإجماع علماء الإسلام، وفي المنتهى^(٤) ذهب إليه علماء الإسلام. ومع ذلك فروايات الفريقين عليه متطابقة.

فمن طريق العامة ما رواه [البخاري و] أبو داود والترمذي بإسناده عن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»^(٥) وما رواه أبو موسى قال: إن رسول الله ﷺ قال: «حرّم لباس الحرير والذهب على ذكور أمّتي وأحلّ لأنثاهم»^(٦) وما رواه حذيفة قال: «نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة وأن نأكل منها، وأن نلبس الحرير والديباغ وأن نجلس عليه»^(٧).

ومن طريق أصحابنا ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ قال لعلي عليه السلام: إني أحب لك ما أحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي فلا تتختم بخاتم ذهب، فإنه زينتك في الآخرة... إلى أن قال: ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه»^(٨) وفيه أيضاً أنه «لم يطلق النبي ﷺ لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف، وذلك لأنّه كان رجلاً قملًا»^(٩) ويستفاد ذلك من مفهوم أخبار استثناء الحرب كما تسمعها.

الحكم الثالث: جواز لبسه في الحرب وفي حال الضرورة، أمّا في الحرب ففي المعتبر^(١٠)

(١) المعتبر ٢: ٨٧ (٢) الذكرى ٣: ٤٠ (٣) التذكرة ٢: ٤٧٠.

(٤) المنتهى ٤: ٢١٩ (٥) صحيح البخاري ٧: ١٩٤.

(٦) سنن أبي داود ٤: ٥٠/٥٧، سنن الترمذي ٤: ٢١٧/١٧٢٠.

(٧) صحيح البخاري ٧: ١٩٣.

(٨) الوسائل ٤: ٣٦٨/٥، ب ١١ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٨٢.

(٩) الوسائل ٤: ٣٦٩/٤، ب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٨٢ (١٠) المعتبر ٢: ٨٨.

أنه اتفاق علمائنا، وفي الذكرى^(١) باتفاق علمائنا، وعزي^(٢) دعوى الاتفاق إلى جماعة أيضاً.

والنصوص به مع ذلك متكاثرة، ففي موثقة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟ فقال: أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تمثيل»^(٣). ومرسلة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب»^(٤). ورواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب»^(٥).

وقضية إطلاق النص والفتوى عدم الفرق فيه بين الضرورة كالبرودة الشديد ونحوها وحال الاختيار، بل هو صريح المنتهى^(٦) وهل يختص الجواز بالحرب في سبيل الله كما جزم به بعض الأجلة^(٧) ونسب إلى كاشف اللثام^(٨) أو يعنه وما جاز منه لدفع ضرر عن النفس أو المال أو غيرهما كما جزم به بعض مشايخنا^(٩) أو يعنهما وكلّ حرب باطل من معركة الأمراء وغيرها كما هو قضية إطلاق الفتاوى في بادئ النظر؟ لكن ينبغي القطع بانصرافها كإطلاق النصوص إلى كلّ حرب مشروع وعدم تناولها للحروب المحرّمة، ودعوى انصرافها إلى الحرب في سبيل الله غير بعيدة، ولكنه ليس في مرتبة الظهور الذي يطمئن به النفس، فالوجه حينئذٍ ما عليه بعض مشايخنا عملاً بإطلاق الروايات.

وهل يجوز للمحارب أن يصلّي فيه أو لا؟ ولا ينبغي الإشكال في الجواز مع الضرورة التي منها مشقة النزع بحيث لا يتحمل عادةً، وأما مع عدمها فينبغي القطع بعدم الجواز، عملاً بإطلاق الأدلة المانعة من الصلاة فيه واختصاص الروايات المرخصة فيه بحالة الحرب وعدم تناولها غيرها. فالقدر المتيقن ممّا خرج من عموم المنع هو هذه الحالة.

(١) الذكرى ٣: ٤٥.

(٢) الجواهر ٨: ١٩٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٢/٣، ب ١٢ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٠٨/٨٠٦.

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٢/٢، ب ١٢ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٥٣/١.

(٥) الوسائل ٤: ٣٧١/١، ب ١٢ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٥٣/٤.

(٦) المنتهى ٤: ٢٢٢.

(٧) مطالع الأنوار ١: ١٥٧.

(٨) كشف اللثام ٣: ٢١٩.

(٩) الجواهر ٨: ١٩١.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين أخبار الرخصة في الحرب وأخبار المنع من الصلاة فيه فيراعى التراجيح. وفيه منع واضح، نعم ينبغي القطع بالجواز في الصلاة حال الحرب، لإطلاق الروايات المرخصة فيه وعدم تناول إطلاق روايات منع الصلاة فيه لنحو هذه الصلاة لندرتها فلا تعارض أيضاً.

ومن طريق الاستدلال على منع الصلاة في غير حال الحرب يظهر أن الوجه في غير حال التشاغل بالحرب وغير حال الصلاة هو وجوب النزع مع عدم مشقة لا تتحمل عادة، اقتصاراً فيما خالف عمومات الحرمة على القدر المتيقن مما خرج منها.

وأما في حال الضرورة فقد ادعى عليه في المعتبر اتفاق علمائنا^(١) وفي الذخيرة نقل عليه الإجماع جماعة كثيرة^(٢) وفي الذكرى: يجوز لبسه مع الضرورة إجماعاً، كالبرد الشديد المانع من نزع أو الحر مع عدم غيره وكدفع القتل، وفي صحيح مسلم عن أنس «أن رسول الله ﷺ رخص لعبدالرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان فيهما»^(٣) وفي رواية عنه عنه ﷺ «ولم يذكر السفر»^(٤) وفي رواية أخرى عنه عنه ﷺ «أنهما شكيا القتل، فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما»^(٥) والظاهر تعدّي هذه الرخصة، لأن مناطها الضرورة، انتهى»^(٦).

أقول: والظاهر أن المراد بالضرورة ما يقابل الاختيار وهو ما يتضرر المكلف بترك لبسه ضرراً لا يتحمل اختياراً أو يتضمن تركه مشقة لا تتحمل عادة بالاختيار، وعليه فيمكن الاستدلال على الجواز معها بالعمومات المتلقاة بالقبول، كالأدلة النافية للعسر والخرج، والمروي مرسلاً من قولهم ﷺ «ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(٧) وقولهم ﷺ: «كل ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر»^(٨) وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ

(٢) الذخيرة: ٢٢٧.

(١) المعتبر ٢: ٨٨.

(٣) مسند أحمد ٣: ٢١٥، صحيح مسلم ٣: ١٦٤٦/٢٠٧٦، سنن أبي داود ٤: ٤٠٥٦/٥٠.

(٤) صحيح البخاري ٤: ٥٠، صحيح مسلم ٣: ١٦٤٦/٢٠٧٦، سنن ابن ماجه ٢: ١٨٨/٣٥٩٢.

(٥) صحيح البخاري ٤: ٥٠، صحيح مسلم ٣: ١٦٤٦/٢٠٧٦، مسند أحمد ٣: ١٩٢.

(٦) الذكرى ٣: ٤٦.

(٧) الوسائل ٥: ٨٤٢/٦ و ٧، ب ١ من أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٠٦/٩٤٥.

(٨) الوسائل ٨: ٢٥٩/٣، ب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الفقيه ١: ٢٣٧/١٠٤٢.

والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا إليه»^(١).

وهذه العمومات وأشباهاها حاكمة على الأدلة الخاصة الواردة في تحريم المحرمات وإيجاب الواجبات، ومن الضرورة بالمعنى المذكور البرودة الشديدة والحرارة المفرطة وغلبة القتل والحكة ومرض آخر وغيره، فيعتبر في الجميع حصول مشقة لا تتحمل عادةً بالاختيار، اقتصاراً فيما خالف عمومات المنع على مورد اليقين.

نعم ربّما يسبق إلى الوهم في القتل عدم اعتبار المشقة المذكورة، لإطلاق ما ورد فيه من الرخصة في بعض الروايات كما عرفت، ويزيقه منع الإطلاق في مورد الخبر المذكور وهو قضية ابن عوف والزيبر لأنّه حكاية حال، ولعلّها كانت في حدّ المشقة المذكورة، ولأجل قيام هذا الاحتمال كانت الحكاية مجعلة، ولذا قيل: إنّ حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال ويسقط بها الاستدلال، مع أنّه قد سمعت عن الشهيد فيما تقدّم أنّه جعل مناطها الضرورة، ولا ضرورة مع عدم المشقة المذكورة.

وهل يعتبر في محلّ الرخصة من الأمور المذكورة انحصار طريق دفع الضرورة في التحرير أو لا؟ وجهان: من إطلاق الفتاوى ومعاقده الإجماع، ومن الاقتصار فيما خالف العمومات على مورد اليقين، وهذا أجود لتطرق القدر إلى صدق الضرورة مع عدم انحصار طريق الدفع، ومنه يظهر عدم جواز الصلاة فيه للقتل كما تنبّه عليه بعض^(٢) تعليلاً بعدم خوف ضرر القتل بلبس غيره حال الصلاة خاصة، بخلاف البرودة التي يتضرّر بها بنزعه ولو حال الصلاة خاصة.

نعم لو فرض الأمن من ضررها بنزعه حال الصلاة ولو بالاعتصار فيها على أقلّ واجباتها. وليس من الضرورة المسوّغة للبس في الصلاة عدم ساتر غيره، بل يصلي عرياناً لمشروعيتها مع انحصار الساتر فيما هو أهون منه كالنجس، وفاقاً لجماعة^(٣) لم يظهر مخالف لهم في ذلك، بل في عبارة الذكرى ما يؤذن بدعوى الإجماع فيه حيث قال: «ولو

(١) الوسائل ٨: ٢٤٩/٢، ب ٣٠ من أبواب الخلل، الخصال: ٩/٤١٧.

(٢) كما في الجواهر ٨: ١٩٣.

(٣) كالعلامة في التذكرة ٢: ٤٥٨ وابن فهد في الموجز (رسائل العشر): ٦٩، والشهيد في الدروس ١: ٨١، والكركي في الجعفرية (رسائل الكركي) ١: ١٠١.

لم يجد المصلي إلا الحرير ولا ضرورة في التعري صلى عارياً عندنا»^(١) ومن مشايخنا^(٢) من نفى الخلاف فيه ولو كان للمصلي ثوبان حرير ونجس واضطرَّ إلى أحدهما صلى في النجس كما نصَّ عليه في الذكرى وغيره^(٣)، لكون المانع العارضي أهون من المانع الذاتي، مضافاً إلى أنَّ طهارة الثوب شرط علمي والخلو عن الحرير على ما هو ظاهر أدلته شرط واقعي، وإذا دار الأمر بين تفويت الشرط العلمي والشرط الواقعي فالأول أولى بالتفويت لكونه أهون.

ومنه ظهر الحكم فيما لو اضطرَّ إلى أحد الأمرين من الثوب النجس أو المتخذ من الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فيقدم النجس. ولو اضطرَّ إلى أحد الأمرين من الحرير أو الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فهل يجب الترجيح أو يخير؟ وجهان، مبناهما على استظهار كون أحدهما أشدَّ مبعوضاً لله تعالى من أدلة منعه وعدمه، فعلى الأول يتعين ترجيح ما هو أضعف مبعوضيته، وعلى الثاني تعين التخيير. ولا يبعد القول بكون الحرير أشدَّ مبعوضاً استظهاراً له من توعيد النار الوارد فيه في الرواية المتقدمة وعدم ورود نحوه في الآخرين، فيندرج لبس الأول بذلك في المعاصي الكبيرة، وقضيته ذلك كونه أشدَّ مبعوضاً.

الحكم الرابع: جواز لبسه للنساء ولو اختاراً ومن غير ضرورة، وهو في غير حال الصلاة إجماعي، بل ضروري من المذهب، بل الدين^(٤)، والإجماعات المنقولة عليه باللغة فوق حدِّ الاستفاضة، بل قريبة من التواتر إن لم تقل بكونها متواترة. وأمّا في حال الصلاة ففيه خلاف وإن كان الأكثر على الجواز أيضاً بل هو المشهور^(٥) شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، لشذوذ المخالف ومتروكيّة قوله فيمن تأخّر عنه إذ لم يعرف الخلاف إلا من الصدوق في الفقيه قائلًا: «وقد وردت الأخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والأبريسم المحض والصلاة فيه للرجال، ووردت الرخصة في لبس ذلك للنساء ولم ترد بجواز صلاتهنّ فيه، فالنهي عن الصلاة في الأبريسم المحض على العموم للرجال والنساء حتّى

(٢) الجواهر ٨: ١٩٤.

(١) الذكرى ٣: ٤٧.

(٤) الجواهر ٨: ١٩٧.

(٣) كالمدارك ٣: ١٧٨، والذخيرة: ٢٢٨.

(٥) من قال بذلك: الشيخ في النهاية: ٩٧ وابن ادريس في السرائر ١: ٢٦٣، المحقق في النافع: ٢٤.

والشاهد في البيان: ٥٧.

يُخَصَّنْ خبر بالإطلاق لهنّ بالصلاة فيه كما خَصَّنْ بلبسه» انتهى^(١).

وملخص مرامه التمسك بعموم ما ورد من النهي عن الصلاة في الحرير المحض المتناول للرجال والنساء، ولعلّ مراده بالعموم كما فهمه غيره من أساطين^(٢) الأصحاب عموم صحيحتي محمد بن عبد الجبار ففي إحداهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وفي أخراهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة وبر «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض»^(٣) ورّما استدللّ له أيضاً برواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحته أو سداه خزّ أو كتّان أو قطن، وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»^(٤) وخبر الجابر الجعفي المروي عن الخصال «يجوز للمرأة لبس الحرير والديباج في غير صلاة وإحرام»^(٥).

والأقوى هو المشهور المنصور، للأصل المعتضد بما عرفت من الشهرة العظيمة، بل هي بنفسها لقربها من الإجماع وإفادتها لذلك ظنّ الاطّمنان تصلح دليلاً، سيّما مع ما عرفت من متروكيّة قول الصدوق فتوى وعملاً، ومن هنا ما عن الذكرى «من أنّ عليه فتوى الأصحاب»^(٦) وما عن الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك «من أنّ عليه عمل الناس في الأعصار والأمصار»^(٧) هذا.

مضافاً إلى موثقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «النساء يلبس الحرير والديباج إلّا في الإحرام»^(٨) وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة، فأما في الحرّ والبرد فلا بأس»^(٩) فإنّ حصر الاستثناء في الأولى في الإحرام يدلّ على دخول الصلاة في المستثنى منه وإلّا وجب استثنائها أيضاً، كما أنّ تقييد المنع في الثانية بحالة الإحرام يدلّ بالمفهوم على أن لا منع

(١) الفقيه ١: ٢٦٣/٨١١ (٢) كما في الجواهر ١٨: ١٩٨ (٣) الوسائل ٤: ٣٦٨/٢ و ٤/٣٧٧.

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٤/٥، ب ١٣ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٧/١٥٢٤.

(٥) الوسائل ٤: ٢٨٠/٦، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الخصال: ٥٨٨/١٢.

(٦) الذكرى ٣: ٤٤. (٧) حاشية المدارك ٢: ٣٦٣.

(٨) الوسائل ٤: ٣٧٩/٣، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٥٤/٨.

(٩) الوسائل ٤: ٣٨٠/٤، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٥٥/١٢.

في سائر الأحوال التي منها حال الصلاة.

وأما الجواب عن عموم خبري ابن عبد الجبار، فبأنه يتوهّن بإعراض المعظم عن العمل به، واستقراء عمل المسلمين بخلافه فيخرج بذلك عن الحجية، ومع الغض عن ذلك فالشهرة العظيمة والسيرة الظنية إن لم تقل بكونها قطعية المعتضدين الموثقتين تنهضان لتخصيصه، لاشتغالهما على ما هو مناط الحجية وهو الظن الاطمئنان، فتكشفاً عن عدم إرادة العموم المتوهم في المقام، ولو سلم التعارض بينهما وبين الموثقتين فهو من تعارض العموم من وجه، لافتراقهما في صلاة الرجال وغير صلاة النساء، واجتماعهما في صلاة النساء وهو محل التعارض، فيخصّص الأولان بالرجال تحكيماً للموثقتين بشهادة الشهرة والسيرة الظنية، ولا يعارض ذلك بصحة سندي الأولين لأن المرجحات السندية إنما يرجع إليها مع العجز عن الترجيح من حيث الدلالة، وبما ذكرناه كله ظهر الجواب عن خبر زرارة إن سلمنا سلامة سنده، وأما خبر الجعفي فمع عدم وضوح حال سنده غير قابل لمعارضة ما تقدّم فوجب إطرأحه.

فرعان:

أحدهما: أن الخنثى هل تلحق بالرجال فيحرم عليها لبسه حتى في غير الصلاة، كما عن جماعة^(١) أخذوا بالاحتياط حكى نسبه إليهم عن الروض^(٢) أو بالنساء فيجوز حتى في حال الصلاة كما عن الشهيد في الذكرى^(٣) والبيان^(٤) واللمعة^(٥) ولعله المشهور للأصل؟ وربما يتوهم شهادة عموم بعض الروايات للأولين، فإن الأخبار المأثورة عن أهل العصمة الواردة في الباب ثلاثة أنواع، الأول: ما يدل على المنع في خصوص الرجال، والثاني: ما يدل على الجواز في خصوص النساء، والثالث: ما هو عام في الأدلة على المنع، مثل ما في النبوي «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»^(٦) والمرسل المروي عن الكافي عن أبي جعفر عليه السلام «لا يصلح لبس الحرير والديباج، فأما بيعهما فلا بأس»^(٧)

(١) كما في المستند ٤: ٣٤٤، والتذكرة ٢: ٤٧١، والذكرى ٣: ٤٦، وجامع المقاصد ٢: ٨٣، والمسالك ١:

١٦٤. (٢) روض الجنان ٢: ٥٥٥. (٣) الذكرى ٣: ٤٣.

(٤) البيان: ٥٨ - ٥٩. (٥) اللمعة: ٢٩. (٦) صحيح البخاري ٧: ١٩٤.

(٧) الوسائل ٤: ٤٦٨/٣، ب ١١ من أبواب لباس المصلي.

وهذان يعنّان الرجال والنساء والخنثى، غاية الأمر خرج عنهما النساء بالدليل وبقي الباقي ومنه الخنثى لأصالة عدم التخصيص.

وفيه - مع قصور دالتهما - : منع جريان أصالة عدم التخصيص هنا، لعدم كون الخنثى نوعاً ثالثاً من الإنسان، بل هي في الواقع إمّا من الرجال أو من النساء، وأصالة عدم التخصيص إنّما تجري في فرد بدخوله في العامّ يقلّ التخصيص وبخروجه عنه يكثر التخصيص، والمفروض ورود تخصيص واحد هنا بالقياس إلى النساء، والخنثى في الواقع إمّا داخله في المخرج عن العامّ فلا يلزم كثرة تخصيص، أو في الباقي تحت العامّ فلا يلزم قلّة التخصيص، وحيث إنّ حالها مشبهة فلا يدري شمول حكم العامّ إياه أو اندراجه في حكم المخصّص، فوجب الرجوع في حكمها إلى الأصول العمليّة.

فتحقيق المقام أنّه لا ينبغي التأمل في الجواز لها في غير حال الصلاة، لأصلي البراءة والإباحة في نحوه. وأمّا في حال الصلاة فربّما يسبق إلى الوهم المنع عنه، لأصالة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يتأتّى إلا بالتجنّب عنه في حال الصلاة.

ولكن يزيّقه - ما تقرّر في محلّه - من أنّ المرجع في نحو مفروض المسألة وهو الشكّ في المانعيّة لشبهة موضوعيّة بل الحكميّة أيضاً أصل البراءة، ومعه لا مجرى لأصل الاشتغال، فالأجود هو الجواز للخنثى مطلقاً إلا أنّ الاحتياط للصلاة ممّا ينبغي مراعاته.

وثانيهما: أنّه لا يحرم على الصبيّ لبس الحرير بلا خلاف، لانتفاء التكليف ورفع القلم عنه، وهل يجب على الوليّ منعه كما عن بعضهم^(١) أو لا كما عليه جماعة^(٢) ولعلّه المشهور؟ قولان، أجودهما الثاني، للأصل السالم عمّا يخرج عنه، ونحوه الحكم في مكلف آخر غير الوليّ.

وهل يحزم تمكينه من لبسه؟ قيل^(٣) نعم، واحتمله ثاني الشهيد في روض الجنان^(٤) لقوله: «هذان حرام على ذكور أمّتي»^(٥) مشيراً إلى الذهب والحرير، وقول جابر «كنّا ننزعه

(١) المعتبر ٢: ٩١. (٢) كالشهيد في روض الجنان ٢: ٥٥٤، والنجفي في الجواهر ٨، ٢٠٠.

(٣) المعتبر ٢: ٩١. (٤) روض الجنان ٢: ٥٥٥.

(٥) مستدرک الوسائل ٣: ٢٠٩، ب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٩/٣٥٩٥.

مسند أحمد ١: ٧٥٥/٧٥٢.

عن الصبيان وتركه على الجوارى»^(١).

وضمفه ظاهر. لأن الخبر إنما يقتضي حرمة اللبس على الصبي لصدق الذكور لا حرمة التمكين على الولي، والمفروض انتفاء التكليف عن الصبي فلا يستفاد منه حكم فيما نحن فيه. ولا دلالة لقول الجابر على اللزوم، لقوة احتمال كونه للتنزه والمبالغة في التورع. ولو سلم كونه منه على وجه اللزوم فهو يدل على وجوب المنع لا حرمة التمكين إلا أن يدعى التلازم بينهما، ويرد عليه حينئذ أنه لا حجية لفعل غير المعصوم.

ثم بقي من أطراف المسألة أمور مهمة ينبغي التعرض لها:

الأمر الأول: أن منع الرجال عن الحرير في النص والفتوى إنما هو إذا كان محضاً، وأما إذا كان ممزوجاً بغيره ممّا صحّ فيه الصلاة كالخزّ والقطن والكتان والوبر فلبسه والصلاة فيه جائز لهم بلا خلاف بل بالإجماع المستفيض نقله في كلام جمع^(٢) من أساطين الطائفة، للنصوص المستفيضة التي منها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سأل الحسين ابن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحّم بالقزّ والقطن والقزّ أكثر من النصف أبصلي فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبّات»^(٣).

ومقبولة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداً أو لحمة من قطن أو كتان»^(٤).

ورواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس»^(٥).

ورواية زرارة المتقدمة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمة أو سداً خزّ أو قطن أو كتان، وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء»^(٦).

(١) سنن أبي داود ٤: ٤٠٥٩/٥٠، المغني والشرح الكبير ١: ٦٦٤.

(٢) الجواهر ٨: ٢٢٤، ومفتاح الكرامة ٥: ٥٠٥.

(٣) الوسائل ٤: ١/٣٧٣، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١١/٤٥٥.

(٤) الوسائل ٤: ٢/٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١٠/٤٥٤.

(٥) الوسائل ٤: ٤/٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١٤/٤٥٥.

(٦) الوسائل ٤: ٥/٣٧٤، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ١٥٢٤/٣٦٧.

ورواية يوسف بن إبراهيم «لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزرّه وعلمه حريراً، وإنما يكره الحرير المبهم»^(١) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

مضافاً إلى أن المنع في كثير من النصوص المانعة معلق على الحرير المحض، فينتفي عن غيره بالمفهوم، كما يشعر بإرادته الرواية السابقة أو بحكم الأصل.

وبذلك ظهر أن ضابط المنع وانتفاءه صدق المحوضة وعدم صدقها، وحينئذٍ فلا يتفاوت الحال في انتفاء المنع بين مساواة الحرير والخليط، وكون الأول أقل أو أكثر ولو كان الخليط عشراً بل أقل كما هو قضية إطلاق الخلط في خبر ابن الفضل والفتاوي ومسعد الإجماعات، بل نص عليه المحقق في المعتبر^(٢) وصاحب المدارك^(٣) وغيرهما^(٤) والشيخ في محكي الخلاف^(٥) مع التصريح بإجماع الفرقة بعده كما في المعتبر^(٦) أيضاً. بل في صحيحة البزنطي المتقدمة «والقرّ أكثر من النصف» وهو يتناول جميع مراتب الأكثرية.

نعم يجب أن لا يكون الخليط في القلة على وجه يكون مستهلكاً في جنب الحرير بحيث يصدق عليه الحرير أو الأبريسم المحض. ومن ذلك ظهر أنه لو خيط الحرير بغيره لم يخرج عن المنع، لعدم خروجه بذلك عن صدق المحض.

وقضية إناطة الضابط المذكور وجوداً وعدمه بالاستهلاك وعدمه أن لا يفترق الحال بين كون الخليط لحمه الثوب أو سداه أو بعض من لحمته أو سداه أو كليهما، وهو أيضاً قضية إطلاق الأكثر في رواية البزنطي كما عرفت.

نعم لو كان بطانة الثوب وحدها أو ظهارته كذلك حريراً محضاً فالظاهر فيه المنع كما نص عليه جماعة^(٧) من غير نقل خلاف فيه، لصدق الحرير المحض على إحداها، بل في المدارك جعل المنع هنا أظهر منه في الحرير الذي خيط بغيره، والمناقشة فيه بعدم معلومية الثوب واللباس في النصوص المعلقة للمنع بأحدهما إليهما ولا سيما الأولى، يدفعها: بأن

(١) الوسائل ٤: ٣٧٥/٦، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ١٢: ٢٠٨/٨١٧.

(٢) المعتبر ٢: ٩٠.

(٣) المدارك ٣: ١٧٥.

(٤) التذكرة ٢: ٤٧٤، المسالك ١: ١٦٤، الذكرى ٣: ٤٤، جامع المقاصد ٢: ٨٣.

(٥) الخلاف ١: ٥٠٥.

(٦) المعتبر ٢: ٩٠.

(٧) كما في المبسوط ١: ٨٢، والمعتبر ٢: ٩١، المنتهى ٤: ٢٢٨، الذكرى ٣: ٤٤، جامع المقاصد ٢: ٨٧، المدارك ٣: ١٧٥.

قوله ﷺ: «لا فحلّ الفلاة فف فرفر مملض» ففناولهما قلعاً وإن لم فصدق عللها الفوب واللباس.

نعم إنما الممضل فكم الفوب المملش بالأبرفسم أو القز بأن فكون أحدهما مكان القطن فف فشو الفوب وفلاله مع كون الظهارة والبطانة من ففر الفرفر، فإن ففه فلالاً بفن الأصحاب على قولفن، المنع كما على الصدوق فف الفقه (١)، وهو ظاهر الشفخ فف الفهذب (٢) واففاره الفاضلان فف الممفر (٣) والفذكرة (٤) والمفف (٥) والشهفد فف الفروس (٦) وعن فامع المقاصد (٧) وفوائف الشرائع (٨) والمسالك (٩) والفروض (١٠) والفزفة (١١) والفعفرفة (١٢) اسفنافاً إلى عموم المنع.

وعفمه كما فظهر المفل إلىه من الشهفد فف الفزى (١٣) واففار صاحب المفارك (١٤) وشارف الفروس (١٥) وهو ظاهر الفذفرة (١٦) لولا شبهة الإجماع على المنع.

وهو فف ظاهر النظر قويّ فذاً، لأصلف البراة وعدم المانعفة وعدم وضوح فناول أدلة المنع لما فف الفشو، لعدم ففق الفوب علىه لفناوله الفصوص المعلقة للمنع علىه، وعدم انسباقه إلى الفهن من إطلاق المنع من الفلاة فف الفرفر المملض. وفصوص الصففح المرويّ عن فزفادات الفهذب عن الفحسن بن سعفف قال: «قرأف ففاب مملّف بن إبراهفم إلى أبف الفحسن الفضا ﷺ فسأله عن الفلاة فف فوب فشوه قزاً؟ فففب إلىه فقرأفه: لا بأس بالفلاة ففه» (١٧).

والفبر المرويّ عن الفقهف عن إبراهفم بن مهازفار «أنه ففب إلى أبف مملّف ﷺ فف الففل ففعل فف فبفه بفل القطن قزاً هل فصفف ففه؟ فففب: نعم، لا بأس به» (١٨) ورواية رفان بن الفصلف قال: «سألف أبا الفحسن الفضا ﷺ عن لبس فراء السمور والسفجاب... إلى أن قال:

- | | | |
|---|--|--------------------------------------|
| (١) الفقهف ١: ٢٦٣ ذفل ف ٨١١. | (٢) الفهذب ٢: ٢٠٨. | (٣) الممفر ٢: ٩١. |
| (٤) الفذكرة ٢: ٤٧٥. | (٥) المفف ٤: ٢٢٨. | (٦) الفروس ١: ١٥٠. |
| (٧) فامع المقاصد ٢: ٨٦. | (٨) وفوائف الشرائع: ٣١. | (٩) المسالك ١: ١٦٤. |
| (١٠) فروض الففنان ٢: ٥٥٤. | (١١) الفزفة: نقله عنه فف مففاح الكرامة ٥: ٥١٠. | (١٢) الفعفرفة (فساءل الكركف) ١: ١٠١. |
| (١٣) الفزى ٣: ١٧٥-١٧٦. | (١٤) شرح الفروس ١: ٦٣٧. | (١٥) الفذفرة: ٢٢٧. |
| (١٦) الوساءل ٤: ٤٤٤/١، ب ٤٧ من أبواب لباس المصفف، الفهذب ٢: ١٥٣٣/٣٩٦. | (١٧) الوساءل ٤: ٤٤٤/٤، ب ٤٧ من أبواب لباس المصفف، الفقهف ١: ١٧١/٨٠٧. | |

والمحشوّ بالقرّ؟ قال: لا بأس بهذا كلّهُ»^(١).

وعن الصدوق حمل القرّ في الخبر الأوّل على قرّ الماعز وهو وبر المعز دون قرّ الأبريسم^(٢) وفي المعتبر استضعافه باستناد الراوي إلى ما وجده في كتاب لم يسمعه من محدّث^(٣) ودفع الأوّل بخروجه عن الحقيقة وكمال بعده، والثاني بأنّ إخبار الراوي بصيغة الجزم والمكاتبة المجزوم بها في قوّة المشافهة كما في الذكرى^(٤) والمدارك^(٥).

أقول: الأولى في دفعه أن يقال: بأنّ كلام الراوي ظاهر كالصرّيح في أنّه قرأ نفس المكاتبة التي جرت بين الإمام عليه السلام ومحمّد بن إبراهيم، وربّما كان في قوله: «فقرأته» دلالة على كونه حاضراً في مجلس كتابة الجواب، لا أنّه أخذها من كتاب حديث لم يعرف محدّثه. فدلّيل القول المذكور بحسب ظاهر قواعد الاجتهاد في غاية المتانة، غير أنّ الموجب لإعصال المسألة هو أنّ الذي يعطيه النظر في كلمات الأصحاب^(٦) هو كون هذا القول محدّثاً من الشهيد ومن تبعه ممّن تأخّر عنه وعدم وجوده في أصحابنا قبله فيكون كالحارق للإجماع السابق، كما يشير إليه قرائن تظهر للفقّيه بالتتبّع.

منها: أنّ الفاضلين في المعتبر^(٧) والتذكرة^(٨) والمنتهى^(٩) بعد مصيرهما إلى المنع لم يسند القول بالجواز إلّا إلى الشافعي.

ومنها: أنّ العلامة في المختلف^(١٠) الذي آخر تصانيفه ووضعه لبيان خلافاً بين الشيعة من دون تعرّض لأقوال العامة لم يتعرّض لمسألة الحشو أصلاً، وهذا كسابقه يعطي عدم معهوديّة ما عدى القول بالمنع ثمة فيما بين أصحابنا.

ومنها: ما عرفت عن الصدوق من تأويل القرّ في الخبر المتقدّم بما هو في البعد بمشابهة لا يرتكبه أصحاب الحديث إلّا لإخراج الخبر عن مخالفة الإجماع، ويظهر من الشيخ في التهذيب ارتضاؤه بذلك حيث نقله عن الصدوق ولم يطعن فيه قائلاً - بعد ذكر الخبر - : ذكر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ إنّ المعنيّ في هذا الخبر قرّ الماعز دون قرّ

(١) الوسائل ٤: ٤٤٤/٢، ب ٤٧ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٩/١٥٣٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٣. (٣) المعتبر ٢: ٩١. (٤) الذكرى ٣: ٤٥.

(٥) المدارك ٣: ١٧٥. (٦) كما في المستند ٤: ٣٤١. (٧) المعتبر ٢: ٩١.

(٨) التذكرة ٢: ٤٧٥. (٩) المنتهى ٤: ٢٢٥. (١٠) المختلف ٢: ٧٩.

الأبريسم^(١).

وهذا - مع إنكار الشيخين الجليلين لمضمون الأخبار المذكورة مع قوة أسانيدها وفهمها مع فهم الفاضلين وغيرهما عموم المنع من النصوص المانعة، وعدم تعرضهم لنقل قول بالجواز إلا عن الشافعي - ينجر قصور دلالة تلك النصوص على منع يسندرج فيه المقام، ويضعف التعويل على أخبار الجواز، مع قوة احتمال خروجها مخرج التقيّة لشهادة موافقة مضمونها لمذهب الشافعي. فالقول بالمنع أقوى، كما أنّه أحوط خصوصاً بالقياس إلى الصلاة وإن كان القول بالجواز أيضاً لا يخلو عن قوة.

ثمّ إنّ لو خيط ثوب من قطعات متواصلة بعضها من حرير والآخر من غيره - من كرباس ونحوه - ففي المنع منه بناءً على أنّ الصلاة فيه بالنسبة إلى القطعة الحريرية صلاة في حرير محض فيتناوله عموم قوله ﷺ: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وعموم قوله: «وإنما يكره الحرير المحض» وعدم تناول النصوص المجوّزة في غير الحرير المحض لاختصاصها بما كان منسوجاً من الأبريسم أو القز وغيرهما بأن يكون الأبريسم أو القز لحمته أو سداه، وعدمه بناءً على أنّه ليس لباس الحرير ولا ثوب الحرير المحض فلا يعمّه المنع المعلق على الثوب الحرير ولباس الحرير، قولان؛ أجودهما الأول، لأقوائته دليله من عموم المنع عن الحرير المحض والحرير المبهم من دون أخذ عنوان الثوب واللباس فيه، ولا ينافيه ما أخذ فيه أحد العنوانين كما هو واضح.

مضافاً إلى خصوص رواية إسماعيل بن الفضل المتقدمة عن أبي عبد الله ﷺ «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» فإنّ قول الراوي «في الثوب الذي فيه الحرير» ظاهر في نحو مفروض المسألة، والضمير المجرور في قوله ﷺ: «إن كان فيه خلط فلا بأس» ظاهر في العود إلى الحرير، فيدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس بما ليس فيه خلط. ومنه ينقدح الحكم في فرع آخر وهو ما لو نسج ثوب وعمل فيه بالنسيج خسلوط متوازية بعضها أبريسم أو قز محض لحمه وسدى، وبعضها مخلوط من أحدهما وغيره بأن يكون لحمته أو سداه، فإنّ المتّجه فيه المنع أيضاً، لصدق الحرير المحض على الخطّ الذي لحمته وسداه قز أو أبريسم، فيصدق بالإضافة إليه الصلاة في الحرير المحض، وإن

لم يصدق الصلاة في الثوب الحرير أو لباس الحرير، لكنّه لا يخلو عن بعد إلا أن يتمسك برواية إسماعيل لاندراج المفروض في إطلاق السؤال، فيشملة إطلاق الجواب ولو بضميمة ترك الاستفصال، فيدلّ بالمفهوم على عدم الجواز فيما نحن فيه أيضاً.

ويدلّ عليه أيضاً المروي عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنّه كتبت إليه يتخذ باصفهان ثياب فيها عتايبة على عمل الوشي من قرّ وأبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتان»^(١) يفيد حصر محلّ الرخصة من الحرير فيما كان أحد جزءيه من السدي واللحمة قطناً أو كتاناً.

فيندرج أقسام ستّ لأنّه إذا كان سده قطناً مثلاً فلحمته إمّا أن تكون بأجمعها قرّاً أو مخلوطاً من قرّ وغيره، كأن يكون خيط قرّاً وخيط قطناً وهكذا إلى أن تتم، أو تكون خطأ منها بقدر ما يساوي إصبعاً أو إصبعين أو ثلاثة أصابع أو أربعة أصابع مثلاً قرّاً، وخطأ منها كذلك قطناً وهكذا إلى أن تتم، وإذا كان لحمته قطناً مثلاً فسده أيضاً إمّا بأجمعه قرّاً أو مخلوط من قرّ وغيره على نحو ما فرض في اللحمة أو خطّ منه قرّ وخطّ آخر قطن على نحو ما فرض أيضاً في اللحمة فالصلاة في جميع هذه الأقسام جائزة بمقتضى الاستثناء وإطلاقه.

وما عداها أقسام كثيرة مندرجة في عموم المستثنى منه المحكوم عليه بعدم الجواز، ككون كلّ من سده ولحمته قرّاً محضاً، أو سده قرّاً محضاً ولحمته مخلوطاً من خيط قرّ وخيط قطن وهكذا، أو خطّ منها نحو إصبع أو إصبعين أو أزيد قرّاً وخطّ منها كذلك قطناً وهكذا، أو لحمته قرّاً محضاً وسده مخلوطاً على نحو ما ذكر، أو خطّ منه قرّاً وخطّ آخر قطناً على ما ذكر أيضاً، أو كلّ من سده ولحمته مخلوطاً بأن يكون خيط قرّاً وخيط قطناً وهكذا، وخطّ من كلّ منهما قرّاً وخطّ قطناً وهكذا إلى آخر الأقسام المتصورة.

ويندرج فيها ما فرضناه في الفرع الثاني، فقضيّة عموم المستثنى منه عدم جواز الصلاة في شيء منها، غير أنّه لا يقبله ذوق الفقاهة في جملة منها، فالالتزام به مشكل، والخروج عن عموم الدليل من دون مخرج معتبر أشكل، إلا أن يكون هناك إجماع على إخراج

(١) الوسائل ٤: ٢٧٥/٨، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الاحتجاج: ٤٩٢.

ما عدى القسم الأول منها أو جملة منها عن العموم، ودون إثباته خرط القتاد.
نعم يمكن التشبّث في الإخراج بالنصوص الدالة على إناطة المنع بصفة المحوطة بعبائر مختلفة مثل «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» كما في رواية «ولا تحلّ الصلاة في الحرير المحض» كما في أخرى، «وإنما يكره الحرير المحض» كما في ثالثة «وإنما كره الحرير المبهم كما في رابعة» و«إنما يكره الحرير المصمت» كما في خامسة. ولا ريب أنّ شيئاً من الأقسام المذكورة ما عدى القسم الأول لا يصدق عليه المحض ولا المبهم ولا المصمت. وتوهم: أنّ الحرير المحض يصدق في أكثرها على كلّ موضع من الثوب يكون المجموع من سدهاء ولحمته قرّاً نظراً إلى أنّه لم يؤخذ في شيء من العبائر المذكورة عنوان الثوب ولا اللباس لئلا يصدق من جهته على الموضع من الثوب.

يدفعه: أنّ أحد العنوانين وإن لم يصرّح به في العبارة غير أنّه المنساق والمتبادر منها في متفاهم العرف، وقضيّة ذلك كون المنع في العبائر المذكورة معلقاً على ثوب أو لباس يكون حريراً محضاً فينتفي عما ليس محضاً، والروايات المشار إليها في إفادة هذا المعنى أخصّ من المستثنى منه العامّ في رواية الاحتجاج، فتنهض مخصّصة له بالحرير المحض وهو أحد الأقسام المذكورة.

مركز تحقيق كويت علوم إسلامي

ولكن يشكل الحال بالقياس إلى ما فرضناه في الفرع الأول من الثوب المخيط من قطعات متواصلة بعضها حرير وبعضها غير حرير الذي بنينا فيه على المنع، ونحوه الثوب المخيط من حرير محض نصفه من طرف العرض أو الطول وغير حرير نصفه الآخر كذلك وثوب أحد أذياله حرير والآخر غير حرير، وثوب كماه حرير وما عداهما غير حرير، أو كماه غير حرير وما عداهما حرير، فإنّ شيئاً من هذه ليس ثوب الحرير المحض فينتفي الجواز في الجميع أيضاً بمقتضى التخصيص المذكور، ودون الالتزام به خرط القتاد، إذ لا يظنّ بفتويه تجويزه.

ولذا اختلفوا في المكفوف وصار المعظم إلى استثنائه من عموم المنع، وكثير منهم قدّره بما يساوي أربعة أصابع مضمومة، مع أنّ قضيّة ما ذكر من عموم التخصيص هو الجواز أيضاً في المكفوف من دون حاجة إلى تجشّم الاستدلال عليه ولا إلى تعيين مقدار، ولم يكن معنى للنقض والإبرام في دليله والظعن عليه تارة من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة - على ما ستعرفه - .

وهذا كله يصادم عموم التخصيص المذكور بالقياس إلى الأقسام المذكورة أخيراً إلا أن يمنع عموم المخصص لها بتقريب أنه كما ينساق من العبارات الخمس المتقدمة كون الحرير المعص المعلق عليه المنع ثوباً أو لباساً، فكذلك ينساق منها عرفاً كونه منسوجاً، فتدل على عدم المنع في ثوب يكون بالنسج مشتملاً على القز والأبريسم، ولا تتناول ما اشتمل بالخيط على حرير وغير حرير لا بنفي ولا بإثبات، فتبقى الأقسام المذكورة مندرجة في عموم المنع المستفاد من خبر الاحتجاج وعموم المفهوم في مقبولة إسماعيل بن الفضل. وقضية ذلك هو المنع في الثوب المكفوف بالحرير أيضاً، وهو ما جعل الحرير في الخياطة على أطرافه وجوانبه من رؤوس الأكمات وجوانب الأذيال وحول الزيق وهو ما أحاط بالعنق وحوالي الجيب المعبر عنه باللينة كما عزي إلى ظاهر القاضي ابن البراج^(١) والقطع به إلى المرتضى^(٢) في بعض مسائله، وربما مال إليه جماعة من متأخري^(٣) المتأخرين منهم البهائي، وتردد فيه صاحب المدارك^(٤).

خلفاً للشيخ^(٥) وأتباعه^(٦) على ما في المنتهى^(٧) فجوزوه. وهذا الحكم مشهور كما في كلام بعض الأجلة^(٨) وعليه المتأخرون كما عن المفاتيح^(٩) وأن هذا الحكم مقطوع به في كلام المتأخرين كما في المدارك^(١٠) وبه أفتي الأصحاب كما في الذكرى^(١١) مؤذناً بدعوى الإجماع، ولعلها لشذوذ المخالف أو عدم تبين مخالفته من جهة عدم ظهور صدق النسبة. ومستنده من طريق الأصحاب ما رواه جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج»^(١٢) حملاً للكرهية على معناها المصطلح عليها. ومن طريق العامة ما روي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع»^(١٣) وما روي في الصحاح عن أسماء «أنه كان للنبي جبة

(١) المهذب ١: ٧٥. (٢) نقله عنه في الرياض ٢: ٣٣٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٥-٨٦، كشف اللثام ٣: ٢٢٣، حبل المتين: ١٨٤.

(٤) المدارك ٣: ١٨٠-١٨١. (٥) النهاية: ٩٦، المبسوط ١: ١٦٨. (٦) الوسيلة: ٨٧، المهذب ١: ٧٥.

(٧) المنتهى ٤: ٢٢٧. (٨) مطالع الأنوار ١: ١٦٢. (٩) المفاتيح ١: ١١٠.

(١٠) المدارك ٣: ١٨٠. (١١) الذكرى ٣: ٤٢.

(١٢) الوسائل ٤: ٣٧٠، ب ١١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٤٢/٣٦٤.

(١٣) صحيح مسلم ٣: ١٤٣/١٥، سنن الترمذي ٤: ٢١٧/١٧٢١، سنن أبي داود ٤: ٤٧/٤٠٤٢.

كسراوية لها لبنة ديباج، وفرجاها مكفوفان بالديباج وكان النبي ﷺ يلبسها. قالت أسماء: فنحن نغسلها للمرضى نستشفى بها»^(١) نقلهما الشهيد في الذكرى، وقال بعد الثانية: «اللبنة الجيب»^(٢).

ومستند القول بالمنع عموم قوله ﷺ: «لا تحل الصلاة في حرير محض» استضعافاً للرواية المذكورة الدالة على الجواز سنداً بعدم توثيق جراح المدائني والراوي عنه وهو القسم بن سليمان، ودلالة بشيوع استعمال الكراهة في الأخبار في التحريم خصوصاً روايات الباب التي في كثير منها التعبير عن التحريم بها كما عرفت، وخصوصاً هذه الرواية المتضمنة لقوله: «ويكره لباس الحرير» بعد قوله: «كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج» فحملها على المعنى المصطلح يقتضي قرينة.

أقول: ويمكن جبر الضعف سنداً ودلالة بالشهرة، فإن الذي يظهر بالتبعية كونها استنادية فتكشف عن أمارة الصدور، وقرينة الظهور عثروا بهما فعولوا بهما في الأخذ بالسند وفهم المعنى المصطلح فليتأمل، فالأقوى إذاً هو القول بالجواز لكن على كراهية، فالأحوط هو الاجتناب ولا سيما للصلاة.

نعم ينبغي القطع بالجواز في ثوب زرّ وعلمه من القزّ والأبريسم، لرواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا بأس بالثوب أن يكون سداً وزرّه»^(٣) وعلمه حريراً، وإنما كره الحرير المبهم»^(٤).

والرواية وإن لم تكن صحيحة بعدم توثيق يوسف مع كونه طائرياً، غير أنها في الاعتبار كالصحيحة بالراوي عنه وهو صفوان بن يحيى الذي ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقبله الحسين بن سعيد، مع عدم الحاجة إلى الاهتمام في إصلاح الرواية لظهور عدم الخلاف فيهما وفي القيطان والخیوط الأبريسمية التي خيط بها الثوب، وما ينسج من الأبريسم ويوضع على أطراف الكم، مع إمكان دعوى الضرورة في جميع ذلك، مع تطرق المنع إلى شمول عمومات المنع لنحو هذه الأشياء فيسلم الأصل عمّا يخرج عنه.

(١) مسند أحمد ٦: ٣٤٧، صحيح مسلم ٣: ١٦٤١/٢٠٦٩، سنن أبي داود ٤: ٤٩/٤٠٥٤.

(٢) زرّ بالكسر: دكمه.

(٣) الذكرى ٣: ٤٢.

(٤) الوسائل ٤: ٦/٣٧٥، ب ١٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨١٧/٢٠٨.

الأمر الثاني: فيما لا يتم الصلاة فيه منفرداً كالتكّة والقلنسوة والكمرة ونحوها، وللأصحاب في المنع والجواز فيه قولان، ولم يتحقق الشهرة في شيء من الجانبين، وإن نقل عن الوافي جعل الجواز أشهر^(١) وعن حاشية الإرشاد لولد العليّ نسبته إلى أجلاء الأصحاب^(٢).

ودليل المانعين عموم الأخبار المانعة من الصلاة في الحرير، وخصوص صحيحة محمد ابن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض»^(٣). وصحيحه الآخر أيضاً قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض»^(٤).

ودليل المجوزين رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الأبريسم والقلنسوة والخف والزّنار يكون في السراويل ويصلي فيه»^(٥).

ولعلّ الداعي للمجوزين مع كونهم من أجلاء الأصحاب إلى العدول عن الصحيحين مع اعتبار سنديهما إلى العمل بالرواية المذكورة مع ضعف سنده - على ما عرفت - أحد الوجوه من منع استفادة الحرمة بالخصوص من النفي في قوله: «لا تحل».

بناءً على أنّ الجملة الخبريّة في محلّ التأويل بالإنشاء ليست صريحة ولا ظاهرة في الحرمة، بل المسلّم من مفادها المرجوحية المطلقة وهي أعمّ من الكراهة، أو أنّ نفي الحلّيّة لا يلزم الحرمة بل أعمّ منها ومن الكراهة، أو أنّ الظرفيّة المفيدة للاشتغال في قوله: «لا تحل الصلاة في حرير» لا تشمل مورد السؤال لأنّ الاشتغال يقتضي إحاطة الحرير المحض لتمام البدن وهي منتفية في نحو القلنسوة، أو أنّ الحرير المحض على ما قيل لغة هو الثوب المتخذ من الأبريسم فلا يتناول القلنسوة ونحوها، أو أنّ إطلاق الحرير المحض في متفاهم العرف في مطلقات الروايات ينصرف إلى الثوب واللباس وهما لا يصدقان على

(١) الوافي ٧: ٤٢٥. (٢) نقله عنه في الجواهر ٨: ٢٠٢.

(٣) الوسائل ٤: ٢٧٦، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٣٩٩/١٠.

(٤) الوسائل ٤: ٢٧٧، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٧/٨١٠.

(٥) الوسائل ٤: ٢٧٦، ب ١٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٥٧/١٤٧٨.

نحو القلنسوة، أو أن كل عام قابل للتخصيص حتى بالقياس إلى المورد، والقول بعدم جوازه تعليلاً بكونه نصاً بالقسبة إلى المورد غير مسلم لمنع النصوصية، بل غايته كونه فيه أظهر بالقياس إلى سائر الأفراد.

وفي الكل ما ترى:

أما الأول: فلما تقرّر في محله من كون الجملة الخبرية المؤولة بالانشاء ظاهرة في التحريم، فلا يعدل عنه بدون قرينة.

وأما الثاني: فلأن إطلاق الحل ينصرف إليه بالمعنى الأعم، ولا ريب أن نفيه يلزم الحرمة، وإنما لا يلزمها نفي الإباحة بالمعنى الأخص، وحمله في الرواية عليها بعيد لا شاهد له.

وأما الثالث: فلأن ما ذكر من اقتضاء الاشتمال لإحاطة الظرف بجميع المظروف على فرض تسليمه إنما يتم فيما لو اعتبر البدن مطروفاً للظرف، كما لو قيل: «زيد في الثوب» مثلاً، ومظروف الظرف في الرواية هو الصلاة لا المصلي، وتأويله بما يقتضي بكون المصلي مطروفاً لا يستقيم إلا بجعل الصلاة للمعنى المصدرى والظرف مستقراً في موضع النصب على أن يكون حالاً مبنياً لهيئة فاعل المصدر، وفيه من التكلف الذي لا شاهد عليه ما لا يخفى، ومع عدم الشاهد فالظاهر هو الحجّة، وهو يقتضي ظرفية الحرير للصلاة.

وقد أشرنا في مباحث الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه أن الاشتمال المستفاد من الظرفية فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا الأعيان عبارة عن اشتمال المظروف على الظرف، ومعناه اشتماله على الخصوصية الحاصلة من إضافة المظروف إلى الظرف، فالصلاة في الحرير المحض بهذا المعنى ممّا يصدق بالقياس إلى القلنسوة ونحوها أيضاً.

وأما الرابع: فلمنع صحّة القول المذكور، مع أنه يكذّبه عبارة السؤال من قوله: «في قلنسوة حرير محض» فلو أن الحرير المحض لغة خصوص الثوب المتخذ من الأبريسم لم يصحّ إضافة القلنسوة إليه.

وأما الخامس: فلأن المتبادر من الحرير المحض بقرينة السؤال ما يلبس من الحرير ولونحو القلنسوة، ولا ريب أن اللبس بالمعنى المصدرى ممّا يصدق على لبس القلنسوة وإن كانت لا يصدق عليها اللباس بالمعنى الاسمي ولا ملازمة.

وأما السادس: فلمنع جواز تخصيص العام بالمورد لكونه نصّاً بالقياس إليه ولو بمعونة

وجوب مطابقة الجواب للسؤال، وأنه لولاه لقبح الجواب، وإنما أتى فيه بصيغة العام قصداً إلى بيان ما يكون قاعدة كَلِيَّة يرجع إليها السائل موارد حاجته ولم يكن حاجته ماسئة بالسؤال عن حكم كل واقعة واقعة بالخصوص. وحينئذ الجواب العام بالقياس إلى مورد السؤال خاص والرواية المذكورة أيضاً خاصة فيتعارضان، فلا بد إما من إعمال قواعد الترجيح إن وجد مرجح، أو الرجوع إلى قاعدة التعادل من التخيير كما هو المختار، أو التساقط والرجوع إلى الأصول، أو التوقف والرجوع إلى الأصول على الخلاف.

ولكن هذا كله على تقدير الحجية الذاتية في الخبرين لوضوح عدم تعقل معارضة غير العجة للعجة، وهذا في محل البحث غير متحقق، لضعف سند الرواية المجوزة بوقوع أحمد بن هلال العبرثاني فيه، فإنه على ما عن الفهرست «كان غالياً متهماً في دينه»^(١). وعن النجاشي «الرواية يعرف منها وينكر وقد روي فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري عليه السلام»^(٢).

وعن الخلاصة «غالي، وورد فيه ذم كثير من سيدنا أبي محمد العسكري... إلى أن قال: وعندي أن روايته غير مقبولة»^(٣).

وعن الكشي «علي بن محمد بن قتيبة، قال: حدثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: ورد على القسم بن العلاء نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال، وكان ابتداء ذلك أن كتب عليه إلى أقوامه بالعراق: احذروا الصوفي المتصنع... إلى أن قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه وكتبوا منه وأنكروا ما ورد في مذمته، فحملوا القسم بن العلاء على أن يراجع في أمره، فخرج إليه: قد كان أمرنا نفذ إليك في المتصنع ابن هلال لارحمه الله بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه ولا أقاله عثرته يدخل في أمرنا بلا إذن منا ولا رضى... إلى أن قال: وأعلم الإسحاقى - سلمه الله وأهل بيته - بما أعلمناك من حال هذا الفاجر»^(٤).

وعن التعليقة عن الصدوق في إكمال الدين^(٥) حدثنا شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: «سمعت سعد بن عبدالله، يقول: ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجوع عن التشيع

(٢) رجال النجاشي ١: ٢١٨.

(٤) الكشي: ٥٣٥ - ٥٣٦.

(١) الفهرست: ٣٦/٩٧.

(٣) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٣٢٠.

(٥) إكمال الدين: ٧٦.

إلى النصب إلا أحمد بن هلال، وكانوا يقولون: أيما تفرد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله»^(١).

وعن الخلاصة أيضاً «وتوقف الغضائري في حديثه إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن أبي عمير من نوادره، وقد سمع هذين الكتابين جل أصحاب الحديث واعتمدوه فيها»^(٢).

وعن الحاوي «لعل قبول الغضائري والجماعة لما يرويه من الكتابين لتواترهما عندهم وشهرتهما، وحينئذ فلا يضر ضعف الطريق إليهما».

وبالجملة فالرواية ضعيفة جداً، فلا تعويل عليها إلا لجابر وهو غير متحقق، وعمل الجماعة بها مع كونهم من الأجلاء إنما ينهض جابراً وكاشفاً عن أمانة الوثوق لولا إعراض الآخرين عنها، مع عدم بلوغ ذهاب الجماعة إلى درجة الشهرة المحققة، مع أن الذي يظهر بالتتبع في كلماتهم أن الأمانة التي دعتهم إلى التعويل عليها ما عرفت من قول الغضائري بالعمل على حديث يرويه من الكتابين وهما من الكتب المعتمدة المعول عليها، بناءً على أنه روى هذه الرواية عن ابن أبي عمير عن أبان عن الحلبي.

ويزيحه أنه لم يتحقق كونها من روايات كتاب النوادر فلعله أسندها إلى ابن أبي عمير كذباً، وهذا الاحتمال ممّا لا رافع له من الأصول والظواهر، فالأقوى إذن هو المنع. ومنه يظهر أن الوجه في العمامة والشال من الحرير الذي يشدّ على الوسط والمنطقة الحريرية المحضة هو المنع، لعموم المنع من الصلاة في حرير محض وإنما يكره الحرير المحض المتناول لما نحن فيه.

الأمر الثالث: في حمل الحرير والركوب عليه والافتراش والالتكاء والتوسّد به والالتحاف والتدثّر به. وأمّا حمله واستصحابه فالظاهر جوازه بلا خلاف يظهر، لأصلي البراءة وعدم المانع بالقياس إلى الصلاة، نظراً إلى عدم تناول الأدلة المانعة للمحمول حتّى نحو قوله ﷺ: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» لأنّ المتبادر منه خصوصاً بعد ملاحظة مورد السؤال ما كان من جنس الملبوس.

وتوهّم العموم من قوله في النبوي: «هذان حرامان على ذكور أمّتي» وقوله ﷺ: «إنّما

يكره الحرير المحض» وغيره ممّا يرادفه، يندفع بأنّ التحريم المضاف إلى الأعيان ينصرف إلى الفعل الغالب فيها المقصود للعقلاء منها وهو بالقياس إلى الحرير ليس إلّا لبسه، كما أنّه بالنسبة إلى الذهب ليس إلّا التحلي والتزيّن به، وأنّ المتبادر ممّا أسند إليه الكراهة بمعنى التحريم إنّما هو لبس الحرير لا غير.

ولا يتفاوت الحال في المحمول بعد جواز استصحابه في الصلاة وفي غيرها بين المنسوج وغيره، وفي المنسوج بين كونه بانفراده ممّا يتمّ فيه الصلاة وغيره، ولا بين كونه ظاهراً أو مستوراً كالعصابة والمنديل وما أشبه ذلك إذا كان في الجيب.

وأما الافتراض به والوقوف عليه فالمشهور المعروف بين الأصحاب على ما في كلام جماعة^(١) جوازه، وعن المختلف^(٢) نسبته القول بالمنع إلى بعض المتأخّرين. وتردّد فيه المحقّق في المعتبر^(٣) وجعل منشأ عموم تحريمه على الرجال، ومنعه واضح، لاختصاص تحريمه عليهم بلبسه، فلا يتناول نحو الافتراض.

فالأقوى إذن هو الجواز للأصل، مضافاً إلى المرويّ عن زيادات تهذيب الشيخ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألت عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة؟ قال: يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه»^(٤) قوله عليه السلام «ويقوم عليه» بعد سبق السؤال عن الصلاة ظاهر في القيام عليه في الصلاة، والمنع عن السجود عليه لعدم كونه ممّا يصحّ السجود عليه. وتوهم حمله على إرادة الصلاة تسمية للكلّ باسم الجزء، مجاز لا يصار إليه من غير قرينة، ولذا لم نقف من المجوّزين للافتراض على قول بمنع الصلاة عليه.

فيدلّ ذلك حينئذٍ ولو بطريق الفحوى على جواز جميع أنواع الانتفاعات ممّا عدى السجود عليه التي منها الركوب عليه والاتكأ به والتوسّد به والالتحاف به، مضافاً إلى الأصل في الجميع، ولذا ذكر في المدارك «الحق التوسّد والالتحاف بالافتراض»^(٥).

لكن ربّما يستفاد من بعض الروايات المنع عن الركوب عليه، كرواية جرّاح المدائني

(١) كما في المذهب ١: ٣٢٦ - ٣٢٧، الذكرى ٣: ٤٢، روض الجنان ٢: ٥٥٥، المدارك ٣: ١٧٩، القواعد

٢٥٦: ١ (٢) المختلف ٢: ٨٢ (٣) المعتبر ٢: ٩٠

(٤) الوسائل ٤: ٣٧٨، ب ١٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٣/١٥٥٣.

(٥) المدارك ٣: ١٨٠.

المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، ويكره لباس الحرير ولباس الوشي ويكره المثيرة الحمراء فإنها مثيرة إبليس»^(١) وفي رواية أبي الجارود المتقدمة «لا تركب بمثيرة الحمراء فإنها من مراكب إبليس»^(٢) وعن القاموس: «المثيرة كهيئة المرفقة يتخذ للسر من الحرير والديباج»^(٣) وعن النهاية^(٤) وغيرها^(٥) «أنها من مراكب المعجم تعمل من حرير أو ديباج».

ولكن الذي يهون الخطب في ذلك - بعد الإغماض عن قصور سندي الخبرين، واختصاص المنع المستفاد منها بالحمراء، فيندرج غيرها تحت الأصل - أنه لم يظهر عامل بهما من الأصحاب، فحملهما على الكراهة غير بعيد كما صنعوه في المكفوف. وربما يؤول إليه التعليل بكونها مثيرة إبليس ومن مراكبه، فإنه ونظائره يناسب التنزيه، ولا يصلح جهة مقتضية للتحريم كما يظهر بأدنى تأمل.

وأما التدثر بالحرير ففي المدارك «أن الأظهر تحريمه»^(٦) وفي الذخيرة^(٧) «فيه تردد» وعن المحقق الأردبيلي «احتمال التحريم في التدثر والالتحاف كليهما، لصدق اللبس على لبس اللحاف ونحوه»^(٨) وبه علل المنع في المدارك.

ورد بأنه على تقدير شمول اللبس له يمكن أن يقال: إن المتبادر من اللبس الوارد في الأخبار هو الفرد الشائع منه وهو لبس الثياب على الوجه المعهود، فالحكم بتحريم جميع ما يصدق عليه لا يخلو عن إشكال.

أقول: إن لم نقل بظهور قوله عليه السلام: «لا تعل الصلاة في حرير محض» وقوله عليه السلام: «إنما يكره الحرير المحض» في غير ما نحن فيه من الالتحاف والتدثر والصلاة معهما فلا أقل من عدم ظهوره فيما نحن فيه، فيكون بالقياس إليه مجعلاً فيندرج بذلك فيما اشتبه التكليف التحريمي في غير الصلاة والمكلف به بالقياس إليها للشك في المانع لإجمال النص، ومن المقرر في محله أن المرجع في المسألتين معاً هو أصل البراءة النافي للعقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع.

(١) الوسائل ٤: ٣٧٠/٩، ب ١١ من أبواب لباس المصلي.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٨/٥، ب ١١ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٤/٧٧٤.

(٣) قاموس المحيط ٢: ١٥٢. (٤) النهاية ٥: ١٥٠. (٥) مجمع البحرين ٣: ٥٠٩.

(٦) المدارك ٣: ١٨٠. (٧) الذخيرة: ٢٢٨. (٨) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٥.

ومنه يظهر الحكم في الاتزار بإزار الحرير لعدم صدق اللبس عليه ولا اللباس والثوب على الإزار. وإطلاق الثوب عليه في بعض الأحيان كما في ثوبي الإحرام وأثواب كفن الميت مجاز، بدليل عدم إطلاق الثوب عليه إلا بالإضافة فيكون كالمضاف من الماء قبلاً للمطلق، وعلى فرض تسليم الصدق فلا ينصرف إلى نحوه الإطلاق جزماً، غاية الأمر كون الخطاب الوارد في المنع عن لبس الحرير والصلاة فيه بالقياس إلى ما نحن فيه مجعلاً، فيندرج في موضوع أصل البراءة حسبما ذكرناه هذا، ولكن الاحتياط فيه وفي التدتر واضح، بل لا ينبغي تركه بالقياس إلى الصلاة.

النوع الخامس: ما كان ذهباً أو مموهاً بالذهب من لباس أو خاتم، والكلام هاهنا تارة في الحكم التكليفي وهو تحريم لبس الذهب على الرجال، وأخرى في الحكم الوضعي وهو بطلان الصلاة به، فهاهنا مقامان:

أما المقام الأول: فالظاهر أن تحريم لبس الذهب والتختم به على الرجال خاصة محل وفاق بين الأصحاب، قال في الحقائق: «أما تحريم لبس الذهب على الرجال فلا خلاف فيه بين الأصحاب»^(١) وفي المستند «أنه مما لا خلاف فيه كما في حبل المتين»^(٢) والبحار^(٣) والمفاتيح^(٤) بل قيل^(٥) إنه ضروري الدين^(٦) وفي كلام بعض مشايخنا «لا يجوز لبس الذهب إجماعاً أو ضرورة»^(٧).

هذا مضافاً إلى الروايات كالنبوي المتقدم «هذان محرمان على ذكور أمّتي»^(٨) والنبوي العامي أيضاً «حلّ الذهب والحرير للأنثى من أمّتي وحرم على ذكورها»^(٩).

وموثقة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا، ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار، وقال: لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلّي فيه لأنه من لباس أهل الجنة»^(١٠).

ورواية موسى بن أكيّل النعميري عن أبي عبد الله عليه السلام «في الحديد أنه حلية أهل النار،

(١) الحقائق ٧: ١٠٢. (٢) حبل المتين: ١٨٥. (٣) البحار ٨٠: ٢٥١.

(٤) حكاه الوحيد البهبهاني عن المفاتيح في شرحه ٢٠: ٨٥.

(٥) مصابيح الظلام ٢٠: ٨٥. (٦) المستند ٤: ٣٥٦. (٧) الجواهر ٨: ١٨٠.

(٨) مسند أحمد ١: ٦٦، سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٩/٣٥٩٥. (٩) سنن النسائي: ٨: ١٩٠.

(١٠) الوسائل ٤: ٤١٣/٤، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٧٢/١٥٤٨.

والذهب أنه حلية أهل الجنة، وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه، وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ والشياطين فحرّم على الرجل أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قتال عدوّ فلا بأس به»^(١).

والروايات الناهية عن التختّم بالذهب بالغة حدّ الاستفاضة، ففي موثقة روح بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ لأُمير المؤمنين عليه السلام: لا تختّم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة»^(٢).

ورواية حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: قال النبي ﷺ لعلي عليه السلام: إياك أن تختّم بالذهب فإنه حليتك في الجنة»^(٣).

ورواية الجراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب»^(٤).
ورواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام «إن النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام: إني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، لا تختّم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة... الخ»^(٥).

ورواية عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله ﷺ - ولا أقول نهاكم - عن التختّم بالذهب... الخ»^(٦).

ورواية البراء بن عازب قال: «نهى رسول الله ﷺ عن سبع وأمر بسبع، نهانا أن نتختّم بالذهب، وعن الشرب في آنية الذهب والفضة، وقال: من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة... الخ»^(٧).

ورواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه «إن رسول الله ﷺ نهاهم عن سبع، منها التختّم بالذهب»^(٨) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. وهذه الروايات وإن

(١) الوسائل ٤: ٤١٤/٥، ب ٢٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٧/٨٩٤.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٢/١، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ٤٦٨/٥.

(٣) الوسائل ٤: ٤١٦/١١، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، قرب الإسناد: ٤٧.

(٤) الوسائل ٤: ٤١٣/٢، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ٤٦٩/٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤١٤/٦، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٤/٧٧٤.

(٦) الوسائل ٤: ٤١٤/٧، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، معاني الأخبار: ١/٣٠١.

(٧) الوسائل ٤: ٤١٥/٨، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، النخال: ٢/٣٤٠.

(٨) الوسائل ٤: ٤١٥/٩، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، قرب الإسناد: ٣٤.

ضعف أسانيد أكثرها، غير أن كثرتها مع حجّية الموثق منها تغني عن التعرّض لإصلاح أسانيدها، لأنّها تؤثر في الوثوق والاطمئنان بصدور بعضها وفيه الكفاية في التزام الحكم المخالف للأصل وهو التحريم، مضافاً إلى ما عرفت عن جماعة من نفي الخلاف المعتضد بدعوى غير واحد للضرورة. مع أنّه لم نقف على مستشكل فيه لا بالنسبة إلى اللباس ولا بالنسبة إلى الخاتم.

نعم ربّما يستشّم من بعض الروايات ما يخالفه في الخاتم، كرواية ابن قَدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَخَتَّم فِي يَسَارِهِ بِخَاتَمٍ مِنْ ذَهَبٍ، ثُمَّ خَرَجَ عَلَى النَّاسِ، فَطَفِقَ النَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ اليمْنَى عَلَى خَنْصَرِهِ الْيسْرَى حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْبَيْتِ فَرَمَى بِهِ فَمَا لِبَسَهُ»^(١) وهذه الرواية - مع قصور سندها بسهل بن زياد المختلف في توثيقه، وجعفر بن محمّد الأشعري الغير المصرّح بتوثيقه - ليست صريحة ولا ظاهرة في عموم الجواز، ولذا حملت على النسخ لما في آخرها، أو على كونه من خصائص النبي ﷺ ولذلك كتبه لئلا يقتدى به.

وأما المقام الثاني: فالظاهر أنّه لا خلاف عندهم في بطلان الصلاة في اللباس منه في الجملة، وإن اختلفوا في اشتراط كونه ساتراً وعدمه وغيره من جهات الخلاف التي تقف عليها، قال في شرح الدروس: «لا كلام في تحريم لبس الذهب فتبطل الصلاة فيه لو كان في ثوب أو نحوه»^(٢) وفي المستند «إنّه مذهب الأكثر، بل يشعر كلام حبل المتين^(٣) والبحار^(٤) بعدم الخلاف فيما يتمّ الصلاة فيه وحده»^(٥) وعن الشيخ نجيب الدين «يشترط أن لا يكون لباس الرجل في الصلاة ذهباً بلا خلاف»^(٦).

ويدلّ عليه مع ذلك موثقة عمّار المتقدّمة لمكان قوله ﷺ: «وَلَا يَصَلِّي فِيهِ» المعتضدة برواية ابن اكيل لمكان قوله: «فَحَرَّمَ عَلَى الرِّجَالِ لِبَسَهُ وَالصَّلَاةَ فِيهِ» فإنّ النهي عن العبادة تقتضي الفساد ولو باعتبار استفادة المانع منه المقتضية لكون عدم ذهبيّة لباس المصلّي وغيره من قيود الصلاة المأمور بها، فيدور عليه الصّحّة وجوداً وعدمًا.

(١) الوسائل ٤: ٤١٣/٣، ب ٣٠ من أبواب لباس المصلّي، الكافي ٦: ٤٧٦/٩.

(٢) شرح الدروس ١: ٦٣٨، (٣) حبل المتين: ١٨٥، (٤) بحار الأنوار ٨٠: ٢٥١.

(٥) المستند ٤: ٣٥٩، (٦) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٥: ٤٤٣.

وإنما المعضل إثبات بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب لخلو الرواية المذكورة عن الدلالة عليه صراحة وظهوراً، ولذا وقع فيه الخلاف بين أصحابنا، فمنهم من قرّب العدم كالمحقق في المعبر قائلاً: «لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردّد، أقربّه أنّه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب، ومنشؤه رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبدالله عليه السلام إلى آخر الرواية»^(١) وقد تقدّمت.

وملخص ما ذكره في الخاتم المغصوب: أنّ النهي عنه متعلّق بأمر خارج عن الصلاة وليس عن فعل من أفعالها ولا عن شرط من شروطها.

ومنهم من قرّب البطلان كالعلامة في المنتهى قائلاً: «وفي بطلان الصلاة لمن لبس خاتم ذهب تردّد، أقربّه البطلان، خلافاً لبعض الجمهور، لنا أنّ الصلاة فيه استعمال له وهو محرّم، وقد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد، ثمّ أيّده برواية موسى بن أكيل»^(٢) ونسب إليه الجزم بالبطلان في التذكرة^(٣): للنهي عن الكون فيه، ولقول الصادق عليه السلام: «جعل الله الذهب حلية أهل الجنة...»^(٤) إلى آخر الحديث وإن لم نجده في النسخة الحاضرة عندنا. وحكم به في التحرير مستشكلاً حيث قال: «تبطل الصلاة في خاتم ذهب على إشكال، وكذا المنطقة والثوب المنسوج بالذهب والمنوّه به للرجال خاصّة وهل يجوز افتراشه؟ فيه إشكال، أقربّه التحريم»^(٥).

ويظهر اختياره من الشهيد في الذكرى قائلاً: والصلاة فيه - أي في الذهب - حرام على الرجال فإن موّه به ثوباً فصلّى فيه بطلت بل لو لبس خاتماً منه فصلّى فيه بطلت صلاته، قاله الفاضل: لقوله عليه السلام: «جعل الله الذهب حلية لأهل الجنة فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه» رواه موسى بن أكيل النميري عنه، وفعل المنتهى عنه مفسد للعبادة...^(٦) الخ.

أقول: العمدّة في المقام بيان مستند البطلان، وهو لا يخلو عن غموض، إذ قد عرفت من نقل الكلمات المتقدّمة أنّ العمدّة من مستند المبطلين إنّما هو النهي عن لبس خاتم الذهب الوارد في الروايات، وهو إنّما يلزم البطلان إذا تعلّق بالصلاة في خاتم الذهب نظراً إلى قضائه حينئذٍ بمانعيّة هذا الذهب، وقضيّة المانعيّة كون عدمه من قيود المأمور فيبطل بسبب

(٣) التذكرة ٢: ٤٧٦.

(٢) المنتهى ٤: ٢٣١.

(١) المعبر ٢: ٩٢.

(٦) الذكرى ٣: ٤٧.

(٥) التحرير ١: ١٩٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٢٧/٨٩٤.

الإخلال بذلك القيد العدمي، أو إذا تعلّق بأمر خارج مفارق عن الصلاة متّحد معها في الوجود كالغصب المنهيّ عنه المتّحد مع الصلاة في المكان المغصوب، بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو الحقّ المحقّق في محله، والمفروض عدم كون النهي هاهنا على أحد شيء من الوجهين، لوضوح عدم تعلّقه في الروايات المتقدّمة بالصلاة في الخاتم، وعدم كون لبسه في الصلاة متّحد الكون معها، بل هو شيء خارج عن الصلاة مفارق لها غير متّحد معها في الوجود، وإنّما هو كالنظر إلى الأجنبية المنهيّ عنه حال الصلاة، وهو على ما حقّق في محله لا يلزم البطلان.

ولبعض ما ذكرناه أجراه في المعتبر مجرى الصلاة في الخاتم المغصوب.

وأما ما وجّهه العلامة في المنتهى «من أنّ الصلاة فيه استعمال له وهو محرّم، قال: وقد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد»^(١)، ففيه: أنّ النهي إنّما تعلّق بلبسه والتختم به، وهو استعمال له والصلاة فيه حال هذا الاستعمال ليس استعمالاً له، بل هي مقارنة غير متّحدة معه في الوجود، فلم يتعلّق النهي بها من حيث إنّها استعمال له ليقضي فسادها. وأما ما وجّهه في التذكرة من «أنّ النهي عن الكون فيه»^(٢)، ففيه: أنّه إن أراد به أنّ الصلاة فيه كون فيه وهو منهيّ عنه فيرجع ذلك النهي بالأخيرة إلى الصلاة من حيث إنّها كون فيه، فهو بمعزل عن التحقيق لمنع تعلّق النهي بالكون فيه، وإنّما هو متعلّق بلبسه وهو عنوان آخر يلزم الكون فيه، لا أنّه نفسه، فالكون فيه من لوازم المنهيّ عنه لا أنّه عينه.

وإن أراد به أنّ الكون الصلّاتي متّحد مع الكون فيه في الوجود وهو محرّم فيبطل به الصلاة المتّحدة معه بضابطة امتناع اجتماع الأمر والنهي.

فيدفعه أولاً: منع كون الكون فيه منهيّاً عنه كما عرفت، وثانياً: منع اتّحاده مع كون الصلاة فإنّ كون الصلاة عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة التي هي أفعالها من القيام والركوع والجلوس وغير ذلك، والكون فيه عبارة عن الكون بالمعنى اللغوي الذي هو من لوازم الجسم، وهو من مقارنات كون الصلاة لا من المتّحدات معه في الوجود.

فالوجه: أن يستنبط البطلان من موثقة عمّار المتقدّمة إن تمّ حيث إنّّه ﷺ «في الرجل يصليّ وعليه خاتم حديد؟ قال: لا ولا يتختم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار، وقال:

لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه أنه من لباس أهل الجنة» بتقريب ظهور الذهب لقرينة سبق ذكر الخاتم في الخاتم من الذهب أو فيما يعمه، والنهي عن الصلاة فيه نهى عن الصلاة في خصوص الخاتم منه أو فيما يعمه وهو يقتضي الفساد.

ولا ينبغي القدرح في سند الرواية لكونها موثقة، ولا في دلالتها بملاحظة النهي السابق عن الصلاة في خاتم الحديد المحمول على الكراهة، لمنع نهوض ذلك قرينة على إرادة الكراهة منه عن الصلاة في الذهب، لأن التجوز في أحد اللفظين الواردين في الكلام بقرينة لا يصلح قرينة عليه في اللفظ الآخر، بل هو على حقيقته حتى يقوم قرينة أخرى على التجوز فيه، فالأقوى إذن بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب أيضاً.

فروع:

الأول: في أن المنع من لبس الذهب والصلاة فيه هل يكون مخصوصاً بما كان ساتراً للعودة أو عاماً لمطلق الملبوس؟ وهل هو على الثاني مخصوص بما يكون بحيث يتم الصلاة فيه أو يعمه وغيره مما لا يتم كالقلنسوة والمنطقة والتكة والجورب وما أشبه ذلك؟ وعلى التقادير فهل هو مختص بما يكون ممحضاً بأن يكون كل من سدى الثوب ولحمته ذهباً أو يعمه وغير المحض بأن يكون أحدهما ذهباً؟ وعلى الثاني: فهل يعم الخليط من الذهب في موضع من الثوب بالنسج والمخيطة منه في أطراف الثوب وجوانبه كالمعمول من كلابتون في نحو العباية وما أشبهها؟

وتحقيق المقام أن مستند المنع لبساً وطلاء إن كان هو الإجماع لا غيره، فالذي ينبغي أن يقطع به هو الاختصاص بالمحض من الساتر للعودة خاصة، لأنه القدر المتيقن من معقد الإجماع، وعدم ثبوت الإجماع في غيره من الفروض، ولذا تردد العلامة في المنتهى^(١) في غير الساتر منه، ومنهم من استشكل فيه.

وصرح أبو الصلاح في العبارة المحكيّة عنه بالكراهة في غير المحض، حيث قال: «وتكره الصلاة في الثوب المصبوغ وأكد كراهية الأسود ثم الأحمر المشبّع والموشّع والمذهب والملحم بالحرير والذهب»^(٢).

واحتمال إرادة التحريم من الكراهة جرياً على ما هو الغالب في كلام القدماء من شيوع

إطلاقها على الكراهة يبعده الثوب المصبوغ، ثم تأكيد الكراهة في الأسود والأحمر منه لكون التحريم فيها خلاف الإجماع بل الضرورة.

كما أن احتمال إرادة القدر الجامع بينه الكراهة المصطلحة مع رجوعه إلى الملحّم مثلاً يبعده أن حمل الكراهة بعد صرفها عن التحريم على القدر الجامع ليس بأولى من حملها على المعنى المصطلح عليه، مع أنه يبعده ترك ذكر الممحض فإنه على تقدير إرادة ما يعمّ التحريم كان أولى بالذكر، لكونه القدر المقطوع به من محلّ التحريم، وحينئذٍ فيرجع فيما عدى القدر المتيقّن من معقد الإجماع من الفروض المذكورة وغيرها، إلى الأصول السليمة عمّا يخرج عنها، من أصل الإباحة وأصالة عدم المانع وأصل البراءة بالقياس إلى الصلاة وغيرها.

وإن كان مستنده الروايات كقوله عليه السلام في موثقة عمار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه» فلا بدّ وأن يلاحظ مقدار دلالة عمومها وخصوصاً ويحكم على حسبه، ويرجع فيما عداه إن خرج عن العموم إلى الأصول المذكورة، وعليه فلا ينبغي التأمّل في عمومته للملبوس ساتراً وغيره محضاً وغيره ثم فيه الصلاة أولاً.

ويؤيده كون مورد الرواية هو الخاتم، وهو ليس بساتر ولا ممّا يتمّ فيه الصلاة. ويؤيده أيضاً بل يدلّ عليه تعليل المنع من الخاتم في موثقة روح بن عبد الرحمن «بأنّه زينتك في الآخرة» فإنه بمفهومه يدلّ على المنع من كلّ ما يعدّ من الذهب زينة في الدنيا.

ولا ريب أنّه في الجميع يعدّ في الدنيا زينة بل قضيّة ذلك عموم المنع لجميع الفروض المشار إليها في عنوان الفرع وغيرها ممّا يجعله الرجل على اللباس من الذهب، كنصب قطعة منه على المنطقة ونصب زرّة الذهب على الثوب وما أشبه ذلك، ومنه الكلابتون المخيط على الثوب، والعباء ونحوه.

نعم: يشترط فيه كونه ظاهراً وواضحاً في الأنظار، لأنّ الزينة إنّما تتحقّق بذلك، وأمّا ما كان لقلته خفياً ولم يكن لخفائه واضحاً سواء كان مستهلكاً أو لا فلا بأس به، لعدم تحقّق الزينة به إلا أن يقال على تقدير عدم الاستهلاك يصدق لبس الذهب والصلاة فيه عليه.

وينبغي القطع بعدم شمول المنع للمحمول من الذهب وما يستصحبه في جيبه من الدنانير المسكوكة وغيرها من حلي النسوان وغيرها، والمنسوج من الذهب وغيره،

ما لم يكن ملبوساً ولا معدوداً مع الرجل زينة له.
 الثاني: أن في المموء من الثوب والخاتم وهو المذهب أعني المطلّى بماء الذهب خلافاً،
 وكلام أبي الصلاح المتقدم صريح في الجواز على كراهية، وربما احتمله المحكي عن الغنية
 «تكره الصلاة في المذهب والملحّم بالذهب بدليل الإجماع المشار إليه»^(١).
 خلافاً للعلامة في التذكرة^(٢) والشهيد الأول في الذكرى والشهيد^(٣) والمحقق^(٤) الثانيين
 على ما حكى عنهما فصاروا إلى المنع وبطلان الصلاة فيه أيضاً، وعلّله في الذكرى بصدق
 الذهب عليه حيث قال: «لو موء الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه،
 نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مستاء جاز، ومثله الأعلام على الثياب من الذهب
 والمموء به في المنع من لبسه والصلاة فيه»^(٥) انتهى.

وربما فصل بين الثوب فالمنع، والخاتم فالجواز، كما في المستند قائلاً: «الظاهر أن
 حكم المنسوج من المموء بالذهب حكم الذهب، لأن ماء الذهب ذهب، فيصدق لبس
 الذهب والصلاة فيه... إلى أن قال: وأما الخاتم المموء، فالظاهر فيه عدم التحريم، لأن
 المركّب من الذهب وغيره ليس بذهب»^(٦).

وفي كلّ من تعليل الذكرى وهذا التعليل المفرّق نظر، وذلك لأن صدق اسم الذهب على
 ما حصل في الثوب والخاتم بالطلي ممّا لا ينبغي التأمل فيه، ولكنّه لا يجدي نفعاً في
 شمول مطلقات المنع لهما، إلّا إذا صدق الإضافة والنسبة في لبس الذهب والصلاة فيه،
 والتختم بالذهب على لبس هذا الثوب والتختم بهذا الخاتم والصلاة بأن يصدق لبس الذهب
 والصلاة فيه والتختم بالذهب عليهما، والعمدة إنّما هو إثبات هذا الصدق، ولا ملازمة بين
 الصديقين فلا يتّجه الحكم بالمنع بمجرد صدق اسم الذهب على الموجود فيهما.

ثم إن تركّب الذهب وغيره في الخاتم إن صلح مانعاً من شمول أدلّة خاتم الذهب فهو
 بعينه موجود في الثوب المموء، لأنّه أيضاً مركّب من الذهب وغيره، وإن كان الوجه في
 شمول أدلّة المنع من الثوب صدق الإضافة والنسبة في الثوب المموء على معنى صدق
 لبس الذهب والصلاة فيه على لبس هذا الثوب والصلاة فيه وجب الالتزام بصدقهما في

(١) الغنية: ٦٦.

(٢) التذكرة ٢: ٤٧١.

(٣) المقاصد العلية: ١٧٤.

(٤) الذكرى ٣: ٤٧ - ٤٨.

(٥) المستند ٤: ٣٦٠.

(٦) رسائل الكركي ١: ٦٧.

الخاتم المموه أيضاً، والفرق تحكّم إلا أن يقال: إن المتعارف في ثوب الذهب إنما هو المركب حتّى في غير المركب، إذ لا وجود لغير المركب منه فلا محمل لقوله: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه إلا لبس المركب والصلاة فيه بخلاف خاتم الذهب، فإنّه ظاهر في الخالص منه لأنّه المعهود المتعارف الغالب الوجود منه، فلا يتناول إطلاقه غير الخالص.

وكيف كان فلا بدّ في التزام المنع في المموه من إثبات صدق الإضافة ليصدق معه لبس الذهب والتختم به والصلاة فيه، وهو لا يخلو عن إشكال.

وربما يؤيد عدم رواية الفضيل بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهباً فلا، وإن كان ماء الذهب فلا بأس»^(١) فإنّ الذهب وإن كان خارجاً عن عنوان المسألة إلا أنّ الرواية تدلّ على وقوع فرق ما بين الذهب والمذهب، مع إمكان القول بكون الحكم في موردها في طرفي النفي والإثبات هو الكراهة لا الحرمة بدليل ظهور «لا يصلح» في الكراهة.

وكيف كان فالمرجع في محلّ الإشكال هو الأصول، لكن الاحتياط ممّا ينبغي مراعاته خروجاً عن مخالفة النصّ والشهرة المتوقّمة، بل الإجماع المستوهم من عبارة الغنية المتقدّمة، بناءً على احتمال إرادة الحرمة من الكراهة، بل الاحتياط في الصلاة ممّا لا يترك.

الثالث: صرح جماعة بجواز الافتراض بالثوب المنسوج بالذهب أو المموه به، بل لم أقف فيه على قول بالمنع، نعم تردّد فيه العلامة في المنتهى إلا أنّه قرّب الجواز قائلاً: «هل يجوز افتراض الثوب المنسوج بالذهب والمموه به تردّد؟ وأقرّبه الجواز» انتهى^(٢).

ويقتضيه الأصول والعمومات السليمين عمّا يخرج عنهما لعدم تناول عمومات المنع المعلقة له على لبس الذهب والصلاة، وهذا ليس لبساً مع عدم شمول الصلاة فيه على الصلاة عليه، ومنه يعلم الحكم في المخدّة المعمولة من الذهب نسجاً وخيطاً فيجوز الاتكاء به للرجل للأصل والعمومات، وكذا الحكم في سائر ما أشبه ذلك ممّا ليس من جنس اللباس والخاتم، وربما يدلّ رواية الفضيل المتقدّمة على الجواز على كراهية في المذهب، والجواز لا على كراهية في المذهب، لأنّ السرير أيضاً من أفراد هذا العنوان.

(١) الوسائل ٣: ٥١٠، ب ٦٧ من أبواب النجاسات، الكافي ٦: ٤٧٦/١٠.

(٢) المنتهى ٢: ٢٣٢.

نعم ربّما يدخل في الوهم المنع من عموم مفهوم التعليل في قوله: «زينتك في الآخرة» لكن يبعده الإضافة المفيدة للاختصاص، لظهورها في أن يكون للزينة مزيد اختصاص بالرجل ولا يكون إلّا في ثوبه أو مطلق ملبوسه ومنه خاتمه، وهذا المفروض بجميع افراده زينة البيت لا زينة الرجل، ولا دليل على المنع من مطلق الزينة.

الرابع: في حاشية الروضة «قالوا: لا بأس بتحلية السيف بالذهب»^(١) أقول: ونحوه في الحكم الخنجر وما أشبهه، والمصحف وكتب الحديث والتفسير والدعاء وغيرها، ولم أقف على قول بالمنع هنا أيضاً، ولا على حكايته. ودليله بعد الأصل والعمومات عدّة من الروايات، كحسنة عبدالله بن سنان - بإبراهيم بن هاشم - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس بتحلية السيف بالذهب والفضّة بأس»^(٢) ورواية داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضّة بأس»^(٣) وبهما يخصّص عموم مفهوم التعليل المتقدّم إن سلّمناه، وإلّا يتطرّق المنع إلى عمومته بالبيان المتقدّم. نعم ربّما يشكل الحال في الصلاة مع السيف المحلّي بالذهب وما أشبهه، لصدق الصلاة في الذهب حينئذٍ، فالأقرب هو المنع من الصلاة معه أنّه أحوط.

الخامس: حكم الخنثى والصبيّ هنا كما تقدّم في الحرير من عدم المنع فيهما من لبس الذهب والتختم به، للأصل في الخنثى باعتبار شبهة الموضوع، وأمّا الصبيّ فلا تكليف له ليتناوله عمومات المنع، ولا يجب على الوليّ منعه أيضاً للأصل، وعدم الدليل عليه إلّا توهم وجوب النهي عن المنكر، ويزيقه أنّه ليس بمنكر في حقّ الصبيّ بل لا يحرم عليه تمكينه عن لبسه للأصل أيضاً.

ويؤيده صحيحة أبي الصباح قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذهب يحلّي به الصبيان قال: كان عليّ بن الحسين عليه السلام يحلّي ولده ونساءه بالذهب والفضّة»^(٤) وصحيحة داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذهب يحلّي به الصبيان؟ فقال: إنّ كان أبي ليحلّي

(١) حاشية الروضة: ١٩٨.

(٢) الوسائل ٥: ١٠٤/١، ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس، الكافي ٦: ٤٧٥/٥.

(٣) الوسائل ٥: ١٠٥/٣، ب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس، الكافي ٦: ٤٧٥/٧.

(٤) الوسائل ٥: ١٠٣/١، ب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس، الكافي ٦: ٤٧٥/١.

ولده ونسائه بالذهب والفضة فلا بأس»^(١).

النوع السادس: ما كان منصوباً، وتام الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في الصلاة في الثوب المنصوب مع العلم بالفصية، ولا خلاف في تحريمها، والإجماعات المنقولة عليه في كلام الأصحاب بالغة فوق حد الاستفاضة، ويعتد عموم تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، ومنه التوقيع المروي عن الوسائل «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»^(٢) وفي محمد بن زيد الطبري «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله»^(٣).

ويظهر من عبارة المنتهى تواتر النقل به عن النبي ﷺ قائلاً: «وتحرم الصلاة في الثوب المنصوب إذا كان عالماً بالغصب، وهو إجماع أهل العلم كافة لما ثبت من تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه تواتراً عن الرسول ﷺ»^(٤) فهذا مما لا ينبغي التكلم فيه.

وإنما الكلام في بطلان الصلاة في الثوب المنصوب إلا أنه أيضاً إجماعي في الجملة بين أصحابنا، بل في كلام جماعة نقل الإجماع عليه بقول مطلق ومن غير تفصيل، كما في الناصريات^(٥) والغنية^(٦) والمنتهى قائلاً عقيب عبارته المتقدمة: «واختلف العلماء في بطلان الصلاة فيه، فالذي عليه علماءنا بطلان الصلاة فيه»^(٧) والتذكرة قائلاً: «يشترط في الثوب الملك أو الإباحة صريحاً أو فحوى، فلا تصح الصلاة في الثوب المنصوب مع العلم بالغصب عند علمائنا أجمع»^(٨) ونهاية الأحكام قائلاً: «لا تصح الصلاة في الثوب المنصوب مع العلم بالفصية عند علمائنا أجمع»^(٩) وعزي دعواه إلى جماعة آخرين.

وظاهر إطلاق هؤلاء عدم الفرق فيه بين كونه الساتر للعودة أو غيره بل هو صريح عبارة نهاية الأحكام قائلاً - عقيب كلامه المتقدم -: «ولا فرق بين أن يكون هو الساتر أو غيره، بل لو كان معه خاتم أو درهم أو غيرهما منصوب وصلّى مستصحباً له بطلت صلاته»^(١٠). وممن صرح بعدم الفرق الشهيد في البيان على ما حكى من قوله: «ولا تجوز

(١) الوسائل ٥: ١٠٣/٢، ب ٦٣ من أبواب أحكام الملابس، الكافي ٦: ٤٧٥/٢.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٣٤/٣، ب ٦٣ من أبواب الأطعمة والأشربة، إكمال الدين ٤٩/٥٢٠، الاحتجاج:

(٣) الوسائل ٩: ٥٣٨/٢، ب ٣ من أبواب الأتفال، التهذيب ٤: ٣٩٥/١٣٩.

(٤) المنتهى ٤: ٢٢٩. (٥) الناصريات: ٢٠٥. (٦) الغنية: ٦٦.

(٧) المنتهى ٤: ٢٢٩. (٨) التذكرة ٢: ٤٧٦. (٩) نهاية الأحكام ١: ٣٧٨.

الصلاة في الثوب المغصوب ولو خيطاً فيبطل الصلاة مع علمه بالغصب»^(١) وعزي التصريح به أيضاً إلى الدروس^(٢) وفوائد الشرائع^(٣) والموجز^(٤) والجعفرية^(٥) وغيرها^(٦) بل عن المقاصد العلية^(٧) نسبته إلى الأكثر.

خلافاً للمحقق في المعتبر فخصّ البطلان بالسائر منه وشرك معه ما يسجد عليه وما قام فوقه، وتبعه جماعة ممن تأخّر عنه منهم ثاني الشهيد في شرح الإرشاد^(٨) وصاحب المدارك^(٩) قال في المعتبر - بعد ما نسب القول بالبطلان إلى الثلاثة وأتباعهم -: ثم اعلم أنّي لم أقف على نصّ عن أهل البيت عليهم السلام بإبطال الصلاة وإنّما هو شيء ذهب إليه المشايخ الثلاثة منا وأتباعهم والأقرب أنّه إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة، لأنّ جزء الصلاة يكون منهيّاً عنه وتبطل الصلاة بفواته، أمّا لو لم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم مغصوب. انتهى^(١٠).

وقوّاه الشهيد في الذكرى - حيث أنّه بعد ما نقل قول المحقق، ونقل كلام العلامة في النهاية، وذكر في مستنده - «أنّ هذا كلّهُ بناءً على أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، وأنّ النهي في العبادة مفسد، سواء كان عن أجزائها أو عن وصف لا تتفكّ عنه، قال: لا تخلو هذه المقدمات من نظر، فقول المحقق لا يخلو من قوّة، وإن كان الاحتياط للدين الإبطال كيف كان» انتهى^(١١). وعن الشهيد الثاني في شرح الإرشاد^(١٢) دعوى الإجماع على البطلان في الصور الثلاث.

وهاهنا قول ثالث وهو برزخ بين القولين اختاره المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة، وهو البطلان في السائر وغيره إذا استلزم فعل الصلاة فيه تصرفاً زائداً على لبسه الذي هو تصرف فيه حيث قال: «والتحقيق أنّ كون النهي في العبادة مقتضياً للفساد محلّ كلام - كما فصلنا الكلام فيه في الأصول - إلّا أن يثبت الإجماع على اقتضائه شرعاً كما هو ظاهر الأصحاب. وإذا ثبت ذلك فالظاهر الحكم بالبطلان مطلقاً في السائر وغيره، إذا

(١) البيان: ٥٨. (٢) الدروس ١: ١٥١. (٣) فوائد الشرائع: ٣١.

(٤) الموجز الحاوي (رسائل العشر): ٦٩. (٥) الجعفرية (رسائل الكركي) ١: ١٠٢.

(٦) كمجمع الفائدة والبرهان ٢: ٧٨. (٧) المقاصد العلية: ٩٩.

(٨) المدارك ٣: ١٨١. (٩) المدارك ٣: ١٨١. (١٠) المعتبر ٢: ٩٢.

(١١) الذكرى ٣: ٤٨ - ٤٩. (١٢) الذكرى ٣: ٤٨ - ٤٩.

استلزم شيء من أجزاء الصلاة تصرفاً جديداً فيه غير لبسه كالسجود عليه أو قبضه وبسطه في الحالات. وأمّا إذا لم يستلزم ذلك كعمامة مفصوبة على رأسه لا يحصل بالصلاة فيها تصرف زائد على لبسه فالظاهر عدم البطلان، إذ النهي إنّما تعلّق باللبس وهو خارج عن الصلاة، ولم يتعلّق بشيء من أجزاء الصلاة، ومجرد كونه ساتراً كأنّه لا يوجب البطلان، إذ الظاهر أنّ الستر ليس من أجزاء الصلاة بل من المقدمات الخارجة كطهارة الثوب، فكما أنّ تطهير الثوب أو البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلاة، فأمكن أن يكون الستر بالمغصوب أيضاً كذلك»^(١) إلى آخر ما ذكره.

وتحقيق المقام أنّ الصلاة في المغصوب لم يتعلّق بها نهى بالخصوص، كما تعلّق بها في جلد الميتة وجلد ما لا يؤكل لحمه والحرير والذهب ليمسك في إبطالها باقتضاء النهي في العبادة الفساد، ولو باعتبار اقتضاء المانع وحينئذٍ فلا بدّ في إبطالها من الرجوع إلى مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي.

فعلى القول بامتناعه كما هو الحقّ المحقّق في الأصول اتّجه البطلان، بشرط أن يكون أفعال الصلاة التي هي عبارة عن الحركات المخصوصة متّحدة الوجود مع الغصب المنهي عنه الذي هو عبارة عن التصرف العدواني، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه، بأن تكون أفعال الصلاة أو شيء منها في جميع الحالات أو في بعضها من حيث وقوعه في المغصوب بعينه هو الغصب والتصرف في ملك الغير، وحيث إنّ هذا الاعتبار منهيّ عنه امتنع كونه باعتبار أنّه جزء الصلاة مأموراً به، ولا يعني من البطلان إلّا هذا، لأنّ الصلّة موافقة الأمر وحيث لا أمر لا صلّة.

وعلى هذا فلا يتفاوت الحال في البطلان بين كون المغصوب مشغولاً بستر العورة أو لا، ولا بين كونه بحيث يتمّ فيه الصلاة أو لا، حتّى ما يكون خيطاً في ثوب.

نعم يبقى الكلام في العمامة والقلنسوة وما أشبه ذلك ممّا لم يحصل بالصلاة فيه تصرف زائد على لبسه حسبما زعمه الخوانساري، فهل تبطل الصلاة فيه أيضاً - كما هو قضيّة إطلاق القول الأوّل المدّعى عليه الإجماع - أو لا كما جزم به الخوانساري؟ وجهان، بل

قولان. أقواهما الأول، ويمكن الاستدلال عليه بأحد الوجوه:

الأول: أن تفرغ المصنوب وإيصاله إلى صاحبه واجب فوري والصلاة فيه مكانه ضد له، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد، وهو إذا كان الضد عبادة يقتضي الفساد، وهذا إن تم لقضي بالبطلان في مطلق المحمول المصنوب وإن لم يكن ملبوساً بل في مطلق المصنوب إذا كان تحت يد المصلي وإن لم يكن مصحوباً له حال الصلاة.

الثاني: أن الانحناء للركوع والسجود ورفع الرأس عنهما والأخذ بالقيام بعد السجود تحريك للرأس وغيره من العضو شاغل لنحو هذه الأشياء، وهو علة لتحريك هذه الأشياء التي على الرأس أو العضو الآخر، وهو من حيث كونه تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه محرم، فيحرم علته بضابطة حرمة مقدمة الحرام، وهي من حيث كونها من أجزاء الصلاة فالنهي فيها يقتضي الفساد.

الثالث: أن الصلاة في الشيء تصرف في ذلك الشيء عرفاً على معنى صدقه عليها في العرف وإن لم يحصل بها حركة فيه ولا تقلب من قبض أو بسط أو غيرهما، ولذا يصدق التصرف في المكان أو الفرش على الصلاة فيهما مع عدم استلزامها تحركاً ولا تقلباً فيهما، بل نقول: إن صدق التصرف في ملك الغير في الصلاة في الثوب ساتراً أو غيره إنما هو باعتبار كون الصلاة فيه بنفسها تصرفاً من دون مدخليته لما يعرضه في الحالات من القبض والبسط وغيرهما في ذلك الصديق، على معنى أنه ليس محققاً لصدق التصرف على الصلاة فيه، بل هو حيثما حصل فمن المقارنات الاتفاقية، فملاك صدق قضية قولنا «تصرف فيه» صدق قولنا «صلى فيه» ولا ريب في صدق الصلاة فيه على الصلاة في هذه الأشياء وهي بعينها تصرف فيها فيكون منهيّاً عنه، ومعه يستحيل الصعّة بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي. وهذا أوجه الوجوه، لإمكان المناقشة في الأولين، أما في الأول منهما: فتارة بمنع الأمر بالتفريغ إن أريد اعتباره من جهة كون التفريغ تخلصاً من الحرام وهو الغصب وهو واجب، لعدم كون التخلص من الحرام عنواناً آخر أمر به شرعاً، بل هو مفهوم منتزع عن ترك الحرام، ومطلوبيته باعتبار مطلوبيّة الترك المأخوذة في ماهيّة الحرمة فلا تريد على أصل الحرمة، فلا تعدّ من الأمر بالشيء ليرتب عليه أحكامه التي منها اقتضاء النهي عن الضد على ما هو مبني الاستدلال، إلا أن يدعى الأمر المذكور من جهة الإجماع على إيصال مال

الغير إلى صاحبه، أو يقال: إنَّ التفريغ والإيصال ممَّا استقلَّ العقل بوجوبه، وهو استحقاق فاعله المدح وتاركه الذمُّ، بناءً على التحسين والتقبيح العقليَّين كردَّ الوديعة، وهذا هو الوجوب العقلي الذي يثبت به الأمر الشرعي بحكم الملازمة بين العقل والشرع. وأخرى بمنع اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده كما حَقَّقناه في الأصول، لأنَّ أقوى أدلَّة القول به قاعدة وجوب المقدَّمة بناءً على كون ترك الضدَّ مقدَّمة لفعل المأمور به، وهو بمنزل عن التحقيق على ما بيَّناه في محله.

وأما في الثاني منهما: فلمنع عروض حركة أخرى لما على الرأس ونحوه مغايرة لحركة الرأس، وإنَّما هي حركة واحدة قائمة بالرأس، نعم يصحَّ إسنادها إليه ثانياً وبالعرض وعلى سبيل المجاز، نظير حركة جالس السفينة اللاحقة به بواسطة السفينة، فأفعال الصلاة تحريك للرأس ولا يحدث به تحريك آخر لما على الرأس.

فرعان: أحدهما: أنَّه لا يبطل الصلاة بمغضوب لا يستصحبه المصلِّي في صلاته، إذ لا مقتضي لبطلانها سوى توهم الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن الضدَّ، وقد عرفت ما فيه. وفي بطلانها بالمحمول الذي لا يتحرك في حالات الصلاة، إشكال، لعدم وضوح صدق التصرف فيه على الصلاة معه. والأقرب العدم، والأحوط هو النزاع حال الصلاة.

وثانيهما: أنَّ غصب المنفعة في العين المستأجرة أو الموصى بمنافعها أو المشروط بها في ضمن العقد اللازم كغصب العين في اقتضاء البطلان. وتوهم أنَّ الصلاة تصرف في العين وهي مملوكة لا في المنفعة، يدفعه أنَّ التصرف في المنفعة عبارة عن استيفائها والصلاة في العين استيفاء لها فتكون باطلة، فغصب اللباس المقتضي لبطلان الصلاة أعم من كونه في العين والمنفعة أو في أحدهما، وإن كان تصويره في العين وحده لا يخلو عن إشكال، لأنَّ مملوكيَّة المنفعة بالإجارة ونحوها تتضمَّن الرخصة في التصرف في العين، والأولى إسقاط هذا القسم.

المقام الثاني: في الجاهل بالغصب فلا تبطل صلاته في المغضوب حال الجهل، بلاخلاف أجده سواء استمرَّ جهله أو زال في الوقت أو خارجه، فلا إعادة على الأوَّل لتحقيق الامتثال، ولا قضاء على الثاني لعدم الفوات، فإنَّ المقتضي للبطلان إمَّا الإجماع فلا إجماع مع الجهل إن لم تدَّع الإجماع على عدم البطلان بل في كلام بعضهم نفي الخلاف

فيه، وربما تشعر كلمات بعضهم بكون المسألة إجماعية، أو النهي الممتنع اجتماعه مع الأمر ولا نهى مع الجهل بالموضوع.

والظاهر كما هو قضية إطلاق الفتاوي عدم الفرق فيه بين الجهل الساذج - وهو الغفلة عن الغصبة رأساً - وغيره من صور الشك فيها أو الظن بعدمها أو الظن بها.

أما الأول: فلنصبح تكليف الغافل عقلاً، فإنّ البطلان إنّما هو من جهة انتفاء الأمر لمنع النهي، فإذا نفى المانع بالعقل بقي الأمر على حاله، وبعبارة أخرى أنّ بطلان الصلاة في المنصوب إنّما هو لخروجها عن عموم الأمر بالصلاة بالتخصيص، ومختصه النهي فإذا نفى المختص بالعقل المستقل بقي المورد تحت العموم.

وأما الثاني: فلأصلي الإباحة والبراءة النافيين لاحتمال التحريم عند الشك الذي في حكمه الظن الغير المستند إلى سبب شرعي، فإذا نفى المانع بالأصل بقي المورد تحت عموم الأصل، والفرق بينه وبين سابقه أنّ المانع في السابق ينفي بالأصل العقلي القطعي وهنا ينفي بالأصل الشرعي.

لا يقال: إنّ قضية أدلة بطلان الصلاة في المنصوب كون إباحة اللباس شرطاً في صحة الصلاة ومن الظاهر أنّ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واللازم من ذلك كون المقام من مجاري أصل الاشتغال المقتضي لترتيب أحكام البطلان وآثاره التي منها وجوب الإعادة والقضاء، لأنّ الإباحة هنا ليست على حدّ غيرها من شروط الصحة التي هي قيود للمأمور به كالطهارة حدثاً وخبثاً وغيرها، بل هي شرط للأمر، وعبارة عن عدم الحرمة لكون الحرمة مانعة عن الأمر، ولا ريب أنّ عدم المانع يحرز بالأصل، ولو كان المانع هو الحرمة والأصل المحرز لعدمه أصل البراءة.

وما ذكر من أنّ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومن حكم الشرط أنّه لا يحرز وجوده بالأصل، فإنّما هو في الشروط الوجودية التي هي من قيود المأمور به. فهذا كله ممّا لا كلام فيه لأحد.

وإنّما الكلام في ناسي الغصب بعد علمه به، فهل يلحق بالجاهل في عدم بطلان صلاته في المنصوب مطلقاً أو في الجملة أو لا؟ فإنّ فيه خلافاً بين الأصحاب على أقوال:

أحدها: ما عزي إلى ابن إدريس^(١) والعلامة في المنتهى^(٢) وجماعة^(٣) ولعلهم الأكثر، من أنه كالجاهل، إذ لا تحريم في حقّه أيضاً، فلا بطلان فلا عليه إعادة ولا قضاء.

وثانيها: ما اختاره العلامة في القواعد^(٤) والتذكرة^(٥) من بطلان صلاته الموجب لإعادة عليه بعد تذكّره مطلقاً في الوقت وخارجه، استناداً إلى أنه مفّرط لقدرته على التكرار الموجب للتذكّار فالإخلال به تفريط، ولأنه لما علم بالغصب كان حكمه المنع عن الصلاة فالأصل بقاءه، وزواله بالنسيان يحتاج إلى دليل وليس.

وثالثها: ما اختاره العلامة والشهيد في المختلف^(٦) والدروس^(٧) والذكرى^(٨) من أنه يوجب الإعادة في الوقت لقيام السبب وهو الوقت، وعدم تيقّن الخروج عن العهدة لا في خارجه، لأنّ القضاء يجب بأمر جديد، وتحقّقه هاهنا غير ظاهر.

والأقوى هو الأول، لكون النسيان كالجهل عذراً عقلياً يستحيل معه توجّه النهي، فلا مانع من الصلّة المسقطّة للتدارك وإعادة وقضاء. ودعوى كونه مفّرطاً، على إطلاقها ممنوعة، لكثرة ما ينشأ النسيان من غير تقصير في الحفظ وهو حيثما تحقّق لا يصحّح توجّه النهي إلى الناسي إلّا على القول بعدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، وعلى خلاف التحقيق على ما بيّناه في محله.

واستصحاب المنع السابق على طرؤه العذر غير صحيح، لتبدّل موضوع المستصحب، إذ العالم موضوع والناسي غيره، ومن المستحيل انسحاب حكم موضوع إلى موضوع آخر غيره هذا، مضافاً إلى انتقاض المنع السابق باليقين الحاصل من استقلال العقل بكون النسيان عذراً مانعاً عن الخطاب الإلزامي حدوثاً وبقاءً.

والقول بكون الوقت سبباً لوجوب الإعادة في دليل القول الثالث، يزيّفه منع سببيّة الوقت لذلك، بل سببه النهي المانع عن الأمر المقتضي امتثاله لسقوط الإعادة، والمفروض انتفاؤه ومع عدم الانتفاء لا فرق بين الوقت وخارجه، والخروج عن عهدة التكليف بعد نفي

(٢) المنتهى ٤: ٢٣٠.

(١) السرائر ١: ٢٠٧.

(٣) كجامع المقاصد ٢: ٨٩، البيان: ٥٨، حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٤، المطالب المظفرية: ٧١.

(٥) التذكرة ٢: ٤٧٧.

(٤) القواعد ١: ٢٥٦.

(مخطوط).

(٨) الذكرى ٣: ٤٩.

(٧) الدروس ١: ١٥١.

(٦) المختلف ٢: ٩٤.

المانع وهو النهي متيقن لا غير كما عرفت، وبذلك ظهر الوجه في سقوط القضاء وهو حصول الأداء فلا فوت لا مجرد أنه يجب بأمر جديد وتحققه غير ظاهر كما ذكره في المختلف.

المقام الثالث: في الجاهل بحكم الفصـب، وهو تحريم الصلاة في المفصوب وبطلانها مع العلم بالفصيّة، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنه غير معذور ولا تصحّ صلاته. وفي حاشية الروضة «فالمشهور بين الأصحاب عدم عذره ووجوب الصلاة عليه في الوقت وخارجه، لتقصيره في التعلّم مع وجوبه عليه»^(١).

وربّما يؤذن عبارة المنتهى في المكان المفصوب بدعوى الإجماع عليه، حيث قال: «أما لو كان عالماً بالفصيّة وجاهلاً بالتحريم فإنّه لا يكون معذوراً ولا تصحّ صلاته عندنا»^(٢). وعن المحقّق الأردبيلي^(٣) الميل إلى عذر الجاهل هنا أيضاً، ونفى عنه البعد تلميذه في المدارك^(٤) ويظهر الميل إليه من الخونساري في حاشية الروضة تعليلاً «بأنّه لا نهي ولا تحريم فيه أيضاً وعند ذلك فيتحقّق الاشتغال بما فعله أولاً والإعادة يحتاج إلى دليل»^(٥) انتهى.

وربّما يستشتمّ من بعض عباراتهم كون النزاع هنا صغريّاً، إذ القائلون بعدم العذر يعلّلونه بتقصيره في التعلّم كما عرفت، ومنه ما في الذكرى^(٦) وكلام شارح الدروس من الاستدلال عليه «بوجوب التعلّم عليه، فيكون قد جمع بين الجهل والتقصير في التعلّم فلا يكون معذوراً»^(٧) وهذا يقتضي كون كلامهم في الجاهل المقصّر. وفي المدارك «لا يبعد اشتراط العلم بالحكم أيضاً لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجّه إليه النهي المقتضي للفساد». وهذا يقتضي كون كلام القائلين بالعذر في الجاهل القاصر، لأنّ الغافل الذي يحتمل تكليفه هو الذي فيما يرتكبه من الفصـب مع العلم بالفصيّة لا يحتمل التحريم، ولا مصداق له في الخارج إلّا إذا لم يعلم إجمالاً بالأحكام الإلزاميّة، ولم يكن له علم إجمالي بالواجبات والمحرمات، وهذا على تقدير تحققه لا يكون إلّا قاصراً.

وتحقيق المقام: أنّ التكلّم في وجود القاصر فيما بين الجاهلين بالأحكام الواقعيّة من

(١) حاشية الروضة: ١٨٦. (٢) المنتهى ٤: ٢٩٨. (٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٠.

(٤) المدارك ٣: ١٨٢. (٥) حاشية الروضة: ١٨٦. (٦) الذكرى ٣: ٤٩. (٧) شرح الدروس ١: ٦٤٠.

المسلمين ليس من وظيفة الفقه، وإن كان وجوده في بيضة الإسلام وفيمن يعاشر المسلمين في غاية البعد بل لا يكاد يتعقل، إذ كل أحد قرع سمعه الإسلام يعلم بالإجمال علماً ضرورياً بأن فيه أحكاماً إلزامية وواجبات ومحرمات، فهو لا محالة في جهله بتفاصيلها مقصر في التعلم وتارك له عن تقصير، وعلى تقدير وجوده فهو نادر وأغلبهم المقصرون.

وعليه فيتوجه إلى استدلال صاحب المدارك أحد الأمرين: من منع تحقق الغفلة مع العلم بالنقصية، ومن أنه على فرض تسليم تحققها فلا ينحصر موضوع المسألة في الغافل، بل هو مفروض إما في المقصر فقط أو ما يعمه والقاصر.

وكيف كان فالجاهل بالتحريم إن كان غافلاً - بحيث لم يحتمل فيما يرتكبه من الغصب التحريم أصلاً ولم يكن مقصراً في جهله - فلا ينبغي التأمل في عذره وصحة صلاته، لعدم توجه النهي إليه، بضابطة قبح تكليف الغافل عقلاً وهو المانع من صحة الصلاة، وإذا انتفى فلا محيص عن الصحة المسقطه لوجوب التدارك.

وإن لم يكن غافلاً بسبب احتمال التحريم فيما يرتكبه من الغصب المستند إلى علمه الإجمالي بأن في دين الإسلام واجبات ومحرمات وإنما قصر في تحصيله العلم بتفاصيلها مع تمكنه منه لقلة مبالاته وتسامحه وتساهله في أمر دينه، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه معذوراً، وهو معاقب على مخالفته الأحكام الواقعية المستندة إلى جهله بها الناشئ من تقصيره، لتوجه النهي إليه فعلاً وتنجز التكليف عليه.

لنا على ذلك: أن التكليف الفعلي وتنجزه على المكلف على وجه يكون شاغلاً لذمته ويكون مخاطباً بامتناله ومعاقباً على مخالفته وإن كان مشروطاً بالعلم، إلا أنه - على ما تقرّر في محله - يكفي فيه العلم الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، وهذا الشرط حاصل في الجاهل المقصر فوجب حصول مشروطه، فإذا ثبت النهي في حقه لزمه عدم العذر في مخالفته وبطلان صلاته قضية لامتناع اجتماع الأمر والنهي. هذا كله في الجهل بالتحريم والبطلان معاً.

وأما الجهل بالبطلان دون التحريم أو بالتحريم دون البطلان، فعدم عذره وبطلان صلاته واضح، لا يحتاج إلى البيان ولا إقامة البرهان. وها هنا شيء يعجبني ذكره، وهو أن العلامة في المنتهى احتج لمختاره من عدم معذورية الجاهل بالتحريم «بأن التكليف ليس مشروطاً

بالعلم بالتكليف وإلا لزم الدور المحال»^(١).

وكذا ما في كلام شارح الدروس^(٢) بعد استدلاله المتقدم.

والسرّ في لزوم الدور حسبما تخيلوه أنّ العلم المتوسط بين التكليف المشروط به والتكليف المتعلّق له، من حيث كونه شرطاً للتكليف متقدّم طبعاً على التكليف، ومن حيث تعلّقه بالتكليف متأخّر طبعاً عنه، بضابط تأخّر المتعلّق - بالكسر - عن المتعلّق بالفتح طبعاً فيلزم تقدّم العلم على نفسه وتأخّره عن نفسه، وهو الدور.

ولا يخفى ما فيه من الضعف وشبهة المغالطة، لاستحالة عدم اشتراط التكليف بالعلم، بل هو كغيره من شروط التكليف التي منها القدرة شرط عقلي لا يمكن التكليف بدونه أصلاً، نعم يكفي فيه العلم الإجمالي كما أشرنا إليه، ولا دور في اشتراطه به سواء اعتبرناه الإجمالي أو التفصيلي.

أمّا على الأوّل فلو ضوح أنّ الشرط هو العلم الإجمالي بالأحكام الإلزاميّة الواقعيّة الحاصل من الضرورة ونحوها، وهو لا يتوقّف على التكليف الفعلي المتوقّف عليه. وأمّا على الثاني فلأنّ شرط التكليف ليس هو العلم بالتكليف بل العلم بالحكم الواقعي، وهو المعنى الانشائي المأخوذ في صيغة «افعل» وضعاً واستعمالاً، ويوجد المتكلّم بها عند اجتماع شرائط صحّة الخطاب، ولا ريب أنّ هذا المعنى الانشائي بمجرّده لا ينعقد تكليفاً فعلياً شاغلاً لذمّة المكلف، ما لم يحتو الشروط الأربع العقليّة التي منها العلم، فمتعلّق العلم هو الحكم الواقعي بهذا المعنى لا التكليف، فالتكليف لاشتراطه به متأخّر عنه وهو لتعلّقه بالحكم الواقعي متأخّر عنه، وهو ليس متأخراً عن التكليف ليؤوّل إلى تقدّم الشيء على نفسه وتأخّره عن نفسه فليتدبّر.

وأما ناسي الحكم بعد علمه به، فالظاهر أنّه كما هو صريح جماعة^(٣) ملحق بالجاهل المقصّر، لأنّه بعد نسيانه سامح في تحصيله تقصيراً مع إمكانه.

وفي حاشية الروضة احتمال فيه وجهين: كون عذره أوضح من عذر الجاهل، وكون عذر الجاهل أوضح من عذره قائلاً: «وأما ناسي الحكم الشرعي أو الوضعي فالظاهر أنّه

(٢) شرح الدروس ١: ٦٤٠.

(١) المنتهى ٤: ٢٣٠.

(٣) كما في روض الجنان ٣: ٥٤٨، المقاصد العلية: ٩٩، كشف الالتباس: ١٩٢، البيان: ٥٨.

بحكم الجاهل، وربما كان عذره أوضح، باعتبار عدم تقصيره في التعلم، والنسيان ليس باختياره، وربما كان عدمه أوضح، بناءً على أن النسيان بعد العلم مستند إلى تقصير في التذكار ليس مثله في صورة الجهل بالغصب» انتهى^(١).

والأقوى عدم عذره لما عرفت من تقصيره ولو بعد النسيان، فإنه أيضاً كان محتملاً للتحريم وامتثالاً من العلم به بعد ما علم إجمالاً محرّمات الشرع، فالتبهي بعد النسيان على حاله لتحقيق شرطه، نعم لو انجرّ النسيان به إلى حدّ لم يبق عنده احتمال التحريم أيضاً حتّى اندرج بذلك في عنوان الغافل وجب القطع بعذره، قضية لقبح تكليف الغافل، وكون غفلته مستندة إلى تقصيره لا يؤثر إلّا في إدراج عذره في الامتناع بالاختيار، وقد عرفت سابقاً أنّه ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً، ولا ينافيه استحقاقه العقوبة على تقصيره أو تسامحه في التحفظ على منسيّه قبل طرؤه النسيان كما هو واضح.

فروع:

الأول: لو علم الفضيّة في أثناء الصلاة وجب نزعه في الحال، ثمّ إن كان عليه ثوب آخر ساتر لعورته أتمّ صلاته، وإلّا قطعها وستر العورة واستأنف الصلاة، وإن ضاق الوقت صلى عارياً.

الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد والصلاة فيه في حكم المنصوب تكليفاً ووضعاً؟ ظاهر كلام الأصحاب في مسألة ما لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد المحكوم عليه، بأنّه لم يملكه وكان مضموناً عليه ذلك، ولذا أجمعوا على ضمان عينه ومنافعه التي استوفاهما، نعم لهم كلام في ضمان منافعه الفائتة بيده من دون استيفاء لها وعدمه، ولا ريب أنّ ضمان المنافع المستوفاة يكشف عن كونه ممنوعاً من جميع التصرفات وكافة الانتفاعات. ومن هنا ما يوجد في بعض العبارات من التصريح بكون يده عليه يد عادية، وقد يقال: إنّ تصرفه فيه استيلاء لليد على مال الغير من غير إذن من المالك، أمّا الأول فلا أنّه حكم بفساد العقد، وهو سلب لجميع أحكامه التي منها جواز التصرف، وأمّا الثاني فلأنّ إذن المالك كانت مقيدة بعنوان البيعة، فإذا انتفى القيد انتفى المقيّد.

والأولى أن يقال: إنّ إذن المالك على تقدير تحققها ممّا لم يمضه الشارع حيث لم يمض

أصل العقد فكان وجودها كعدمه، والعمدة هو المنع الشرع الذي يتضمنه الحكم بفساده. ومن هنا أيضاً قد يفسر القبض في عنوان المسألة المشار إليها بالاستيلاء الغصبي، فهذه العين إن لم تكن منصوبة ففي حكم المنصوبة من حيث المنع من التصرفات والانتفاعات فيها، فالصلاة فيها حينئذ تصرف فيها ونوع انتفاع بها فتكون منهية ولزمه البطلان قضية لامتناع اجتماع الأمر والنهي.

خلافاً للفاضل النراقي في المستند قائلاً: «إن الظاهر صحة الصلاة في المبيع فاسداً، سواء جهل كل من المتبايعين بالفساد أو علماً أو جهل أحدهما دون الآخر، لتحقيق الإذن، وعدم صدق الغصبة. نعم لو علم المشتري دون البائع واحتمل لأجل ذلك عدم رضاه أتجه المنع والبطلان»^(١) انتهى.

وفي دعواه تحقيق الإذن أنه إن أريد بها إذن الشارع فقد عرفت خلافها، وإن أريد بها إذن المالك فعلى فرض حصولها لم يمضها الشارع فكان كإذن الصبي والمجنون. وعدم صدق الغصبة على تقدير تسليمه لا يلزم عدم المنع من التصرف، فالصلاة فيه تصرف منهية عنه.

وفي عبارة جامع المقاصد ما رتباً يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلاً: «وإذا علم بالفساد لم يجز له التصرف عندنا، لأنه فرع الملك ولم يحصل»^(٢).

وبالجملة لباس المصلي لا بد أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه من ماله الحقيقي والصوري، والكل منتف ومعه لا محيص من بطلان الصلاة. وهذا في صورتين علم المتبايعين بالفساد أو علم المشتري فقط دون البائع.

وأما لو جهلاً أو جهل المشتري فقط فقد يسبق إلى الوهم كونهما كالجاهل بالغصب في عذره وصحة صلاته، فإنه على التقديرين إن لم يكن منصوباً فلا يكون أسوأ حالاً من المنصوب، ولك أن تقول: إن الجاهل بالفساد هنا كالجاهل بحكم الغصب المتقدم في المقام الثالث لأن الفساد أيضاً حكم، فكما أن جاهل حكم الغصب لم يكن معذوراً فكذلك جاهل فساد العقد هنا.

ويمكن دفعه: بأن الجاهل بحكم الغصب إذا كان جاهلاً بالغصب أيضاً كان معذوراً

بالإجماع لجهله بالغصب، ومحلّ البحث إمّا مغبوب حقيقة أو عنوان آخر في حكم المغبوب من حيث ممنوعية التصرفات والانتفاعات المتعلقة به، والجهل بالحكم على الأول يستلزم الجهل بالغصب فيكون معذوراً لأجل ذلك، وكذلك على الثاني لأنّ الجهل بالغصب إمّا يغتفر لكونه جهلاً بالموضوع، والجاهل بالموضوع في جميع الموارد معذور، والجهل بالحكم على الثاني أيضاً يستلزم الجهل بالعنوان الذي هو موضوع الحكم فيكون معذوراً. فصار المتّجه في هذا الفرع هو التفصيل بين صورتين علم المشتري بالفساد فلا يكون معذوراً ولم تصحّ صلاته، وصورتين جهله به فيكون معذوراً وتصحّ صلاته، لكنّ الأحوط فيهما إعادة الصلاة في الوقت وخارجه.

الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغبوب يتبع الجواز وعدمه لمحلّ الإذن وغيره، فإن أذن للغاصب جاز له دون غيره، وإن أذن لغيره جاز له دون الغاصب، وإن أذن لهما جاز لهما، وإن أطلق في الإذن أو عمّم كأن يقول: أذنت لكلّ أحد في الصلاة في ثوبي، جاز لغير الغاصب مطلقاً، وأمّا الغاصب فالمصرّح به في كلام جماعة^(١) عدم الجواز له، وعلّوه بمقتضى ظاهر الحال المستفاد من العادة بين أغلب الناس من الحقد على الغاصب وميل النفس إلى مؤاخذته والانتقام منه، فيكون هذا الظاهر بمنزلة المقيد العادي للمطلق والمخصّص للعام حتّى لو فرض انتفاء ذلك وجب العمل بمقتضى الإطلاق والعموم.

أقول: ربّما يوجب هذا الظاهر على تقدير عدم نهوضه للتقييد والتخصيص لإجمال المطلق العامّ بالقياس إلى محلّ الشكّ وهو الغاصب، فوجب الرجوع إلى استصحاب المنع السابق على هذا الإذن المعتضد بأصالة الاشتغال، وعليه فالمتعيّن للغاصب أيضاً عدم الصلاة فيه.

خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه وعدمه.

واعلم أنّ ما يلبس على الرجل ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يستر تمام ظهر القدم وإن ستر بعضه، كالنعل العربيّة.

الثاني: ما يستر تمام ظهر القدم دون المفصل بين القدم والساق وشيء من الساق، كالنعل

(١) كما في القواعد ١: ٢٧، المنتهى ٤: ٢٣٠، نهاية الأحكام ١: ٣٧٨، تحرير الأحكام ١: ١٩٦، الجواهر

السندية والشمشك، بضمّ الأوّل والثاني وسكون الثالث وقيل^(١) بضمّ الأوّل وكسر الثاني وسكون الثالث على ما مثّلوا بهما، وفي المجمع^(٢) ليس في الشمشك نصّ من أهل اللغة. الثالث: ما يستر مع تمام ظهر القدم المفصل وشيئاً من الساق، كالجورب والخفّ والجرموق، قيل: الجرموق خفّ واسع قصير يلبس فوق الخفّ. أمّا النوع الأوّل: فلا إشكال في جواز الصلاة فيه، بل استحبابها في خصوص النعل العربيّة فتوى^(٣) ونصّاً، فإنّ الإجماعات^(٤) عليه منقولة، والروايات^(٥) بالاستحباب المذكور مستفيضة.

كما أنّه لا إشكال أيضاً في جوازها في النوع الثالث نصّاً وفتوى، للإجماع^(٦) وخصوص الروايات^(٧) المستفيضة الصحيحة وغيرها بجوازها في الخفّ. وأمّا النوع الثاني: ففيه خلاف، فمن الشيخين في المقنعة^(٨) والنهاية^(٩) وابن البرّاج^(١٠) والسلار^(١١) المنع، وهو خيرة المحقّق في كتبه الثلاث^(١٢) والعلامة في جملة من كتبه كالتذكرة^(١٣) والقواعد^(١٤) والإرشاد^(١٥) والشهيد في البيان^(١٦) والدروس^(١٧) واللمعة^(١٨) وعن البيان كونه أشهر، وفي الروضة^(١٩) وعن المسالك^(٢٠) كونه على المشهور. وربما يظهر اختلاف بين هؤلاء أيضاً، حيث إنّ الشيخين وغيرهما من القدماء خصّوا المنع بالنعل السندية والشمشك، وعمّمه المحقّق ومن تبعه بالقياس إلى كلّ ما لا يستر غير تمام ظهر القدم.

(١) كما في المدارك ٣: ١٨٣، وروض الجنان ٢: ٥٧٤.

(٢) مجمع البحرين ٥: ٢٧٧ (شمشك).

(٣) كما في المعبر ٢: ٩٣، المنتهى ٤: ٢٣٤، الذكرى ٣: ٦٧.

(٤) كما في جامع المقاصد ٢: ١٠٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤٢٤/٥ و ٧، ب ٣٧ من أبواب لباس المصلّي.

(٦) كما في التذكرة ٢: ٤٩٨، نهاية الأحكام ١: ٣٨٩، كشف اللثام ٣: ٢٥٥.

(٧) الوسائل ٤: ٤٢٧/١ و ٢ و ٣ و ٤، ب ٣٨.

(٨) المقنعة: ١٥٣.

(٩) النهاية: ٩٨.

(١٠) المهذب ١: ٧٥.

(١١) المراسم: ٦٥.

(١٢) المعبر ٢: ٩٣، الشرائع ١: ٦٩، المختصر النافع: ٢٥.

(١٣) التذكرة ٣: ٤٩٨.

(١٤) القواعد ١: ٢٥٧.

(١٥) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧.

(١٦) اللّعة: ٢٩.

(١٧) الدروس ١: ١٥١.

(١٨) البيان: ١٢١.

(١٩) الروضة البهيّة ١: ٥٢٩.

(٢٠) المسالك ١: ١٦٥.

وعن الشيخ في المبسوط^(١) وابن حمزة في الوسيلة^(٢) الجواز على كراهية، وعليه أكثر المتأخرين^(٣) ومتأخريهم^(٤). وفي محكي الوسيلة - بعد اختيار الكراهة في الشمشك والنعل السندية - : وروي أن الصلاة محظورة في النعل السندية والشمشك^(٥) ولا مستند للقول بالمنع إلا ما في كلام المتأخرين^(٦) من فعل النبي ﷺ وعمل الصحابة والتابعين والأئمة الصالحين ﷺ فإنهم لم يصلوا في هذا النوع ولا نقله عنهم أحد، ولو وقع منهم لنقل إلينا لعموم البلوى. وربما احتمل الاستناد إلى رسالة ابن حمزة، وإلى الشهرة محققة ومحكية.

والكل ضعيف، أما الأول: فلمنع عدم صلاتهم في هذا ولا يقضي العادة بتقله إلينا لجواز إحالة معرفة الحكم وهو الجواز إلى الأصل، وعليه فلو منعوا عن الصلاة فيه أو لم يصلوا فيه على وجه اللزوم لنقل إلينا لعموم البلوى به. ولو سلم عدم صلاتهم فيه فلعله لعدم كون لبسه معتاداً لهم مطلقاً، قيل^(٧): بل هو الظاهر لعدم كونه من ألبسة العرب وأهل الحجاز. ولو سلم هذا أيضاً فعدم صلاتهم أعم من التحريم، لجواز كون نزعهم إياه حال الصلاة للاستحباب أو كراهة الصلاة فيه. مع أنه لو نقل نحو ذلك في الجواز لوجب التزام المنع في كل شيء لم ينقل عنهم، وهو واضح البطلان.

وأما الثاني: فلضعف الرواية بالإرسال وعدم معلومية حال راويها، ويؤكد ضعفها أن المرسل لها لم يعمل بها، مع عدم وضوح جابر لها، ومجرد موافقة مضمونها لقول الجماعة غير صالح له، وكونها مستندهم في ذلك القول أيضاً غير واضح، مع احتمال كون مراد ناقلها من الرواية قول هؤلاء لا الرواية المصطلحة.

وأما الثالث: فلمنع تحقق الشهرة بمجرد ذهاب الستة أو السبعة أو الثمانية، ولو سلم فمخالفة أكثر المتأخرين ومتأخريهم إن لم تتعد شهرة متأخرية متقدمة عليها فلا أقل من

(٢) الوسيلة: ٨٨

(١) المبسوط ١: ٨٣

(٣) كما في المدارك ٣: ١٨٤، الذخيرة: ٢٣٥، كفاية الأحكام: ١٦.

(٤) كما في الحقائق ٧: ١٦٠.

(٥) الوسائل ٤: ٤٣٨/٧، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلي، الوسيلة: ٨٨.

(٦) كما في المعبر ٢: ٩٣، التذكرة ٢: ٤٩٨، المستند ٤: ٣٦٨.

(٧) كما في جامع المقاصد ٢: ١٠٦.

نهوضها موهنة لها، فلا تفيد ما هو مناط حجيتها وهو الاطمئنان بالحكم، ويؤكد في الوهن احتمال كون مستندها الاعتبار الضعيف المتقدم ضعفه.

فالأقوى إذن هو الجواز، للأصل، والتوقيع المروي عن الاحتجاج «هل يجوز للرجل أن يصلي وفي رجله بطيخ لا يغطي الكعبين أم لا يجوز؟ أجاب عليه: جاز»^(١) وعن القاموس: «البطيخ رأس الخف بلا ساق»^(٢) ولكن في دلالة نظر لابتنائها على كون المراد بالكعبين قبتي طرفي الساق لا العظمين النابتين في ظهر القدمين، وهو غير واضح. وفي الأصل كفاية.

وأما الكراهة: فلا نضائنها تسامحاً، ومع هذا كله فالأحوط هو النزاع وترك الصلاة فيه، خروجاً عن شبهة الخلاف.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

(١) الوسائل ٤: ٤٢٧ / ٤، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلي، الاحتجاج: ٤٨٤ / ٤٨٥.

(٣) المعتمد ٢: ٩٩.

(٢) قاموس المحيط ٢: ٣٥١ (ط).

المطلب الثاني

في حكم ستر العورة تكليفاً ووضعاً، وموضوع العورة، وأحكام خلل الستر

ففيه مباحث:

المبحث الأول

يجب ستر العورة عن كل ناظر محترم في غير حال الصلاة - وقد تقدّم بيانه مع أدلته مشروحاً في آداب التخلي من كتاب الطهارة - كما يجب سترها في الصلاة مطلقاً بالإجماع المستفيض نقله في كلام جماعة من الفحول، منهم: المعتمر والمنتهى والذكرى، ففي الأول «وستر العورة واجب وشرط في صحة الصلاة، أمّا الوجوب فعليه علماء الإسلام، وأمّا كونها شرطاً فعليه علماؤنا»^(١).

وفي الثاني «أجمع علماء الإسلام على أنّ ستر العورة واجب في الصلاة، واختلفوا في فصلين، أحدهما: أنّه هل هو شرط أم لا؟ والثاني: أنّ العورة ما هي؟ أمّا الأول: فقد أجمع علماؤنا على أنّه شرط في الصلاة كما أنّه واجب، وبه قال الشافعي^(٢) وأبو حنيفة^(٣) وأحمد^(٤) وقال بعض أصحاب مالك: إنّ شرط مع الذكر دون النسيان^(٥) وقال باقي أصحابه، إنّّه واجب وليس بشرط»^{(٦)(٧)}.

(٢) المغني ١: ٦٥١، المجموع ٣: ١٦٧، الأم ١: ٨٩.

(٣) المغني ١: ٦٥١، المجموع ٣: ١٦٧، المبسوط للسرخسي ١: ١٩٧.

(٤) المغني ١: ٦٥١، المجموع ٣: ١٦٧، الإنصاف ١: ٤٤٨.

(٥) المغني ١: ٦٥١، المجموع ٣: ١٦٧، بلغة السالك ١: ١٠٤.

(٦) المغني ١: ٦٥١، المجموع ٣: ١٦٧، بداية المجتهد ١: ١١٤.

(٧) المنتهى ٤: ٢٦٥.

في الثالث «أجمع العلماء على وجوب ستر العورة في الصلاة، وعندنا وعند الأكثر أنه شرط في الصحة، فلو أخل به فصلّى متكشف العورة بطلت صلاته»^(١).

أقول: أمّا وجوب الستر فيها فيكفي في دليله - بعد إجماع العلماء - قوله تعالى: «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد»^(٢) بناءً على ما قيل كما حكاها في الذكرى^(٣) وجامع المقاصد^(٤) من «أنّه اتفق المفسّرون على أنّ الزينة هنا ما يوارى به العورة للصلاة والطواف، لأنّهما المعبر عنهما بالمسجد والأمر للوجوب»^(٥).

مضافاً إلى ما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كتبت إليه أسأله عن رجل كان معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلّي فيهما جميعاً»^(٦) فإنّ قضية قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن المشتبهين جميعاً، والأمر بالصلاة فيهما جميعاً ليس إلّا لوجوب الاحتياط في الصلاة، ولا يكون إلّا لوجوب الستر بالطاهر المشتبه بغيره هذا، مضافاً إلى روايات كثيرة تقف عليها في تضاعيف المبحث. والعمدة في المقام إنّما هو التكلّم في الحكم الوضعي، وهو شرطية الستر لصحة الصلاة ولا بدّ من التكلّم فيه في جهات:

الجهة الأولى: في أصل الشرطية، واستدلّوا عليه - بعد إجماع أصحابنا عليها - بروايات منها: الصحيحة المتقدمة، استدللّ بها في المنتهى قال - بعد ذكر الرواية -: والأمر للوجوب، فلو لم يكن ستر العورة شرطاً لما أوجب عليه الصلاة الأخرى، ثمّ قال: وفي الاستدلال به نظر^(٧). وكأنّ وجه النظر أنّ وجوب الصلاة الأخرى إنّما هو لوجوب الاحتياط، وهو أعمّ من كونه احتياطاً للستر بالساتر الطاهر أو للصلاة المشترطة بالستر بالطاهر، والأعمّ لا يدلّ على الأخصّ.

(١) والذكرى ٣: ٥.

(٢) الأعراف: ٣١.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٩٣.

(٥) انظر مجمع البيان ٢: ٤١٣، التفسير الكبير ١٤: ٦٠ - ٦١، الكشف ٢: ٧٦.

(٦) الوسائل ٣: ١/٥٠٥، ب ٦٤ من أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ٢٢٥/٨٨٧.

(٧) المنتهى ٤: ٢٦٦.

ويمكن دفعه: بأنَّ قوله: «وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟» يدلُّ على أنَّ تحيُّر السائل إنما كان بالقياس إلى الصلاة لا بالقياس إلى أصل الستر فيها، وهذا يعطي كونه معتقداً بوجوب الستر بالطاهر لأمر يرجع إلى الصلاة لا لنفسه، وقد قرره الإمام عليه السلام على معتقده، وأمره بالاحتياط بالصلاة فيهما جميعاً، لأنَّه محصل ليقين الصلاة بالسائر الطاهر ومحقق للشرط.

ومنها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً، وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمَّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أوماً وهو قائم»^(١).

وجه الدلالة على ما في المدارك^(٢) وغيره^(٣) «أنَّه عليه السلام أسقط عن العاري الذي لا يتمكن من تحصيل السائر الركوع والسجود، ولو لا كونه شرطاً في الصلَّة لما ثبت ذلك». والأولى أن يقال في وجه الاستدلال: إنَّ قوله «وحضرت الصلاة كيف يصلي؟» يدلُّ على اعتقاد السائل بعدم كون وجوب الستر لنفسه بل لأجل الصلاة، وإلا لما سئل عن كيفية الصلاة عرياناً، لأنَّ الواجب لنفسه يسقط وجوبه عند تعذره على وجه لم يكن خفي ذلك على نحو علي بن جعفر الذي هو فقيه زمانه على ما يظهر من تتبُّع رواياته.

ومنها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن قوم صلُّوا جماعة وهم عراة؟ قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه ويصلي بهم جلوساً وهو جالس»^(٤).

وجه الدلالة على ما في المنتهى^(٥) وغيره^(٦) «أنَّ القيام واجب وشرط في الصلاة على ما يأتي، وقد جاز تركه مع عدم اللباس، فمع وجوده يكون واجباً، فالستر شرط في القيام الذي هو شرط في الصلاة».

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٥.

(٢) المدارك ٣: ١٩٠. (٣) كما في جامع المقاصد ٢: ٩٣.

(٤) الوسائل ٤: ٤٥٠، ب ٥١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٣.

(٥) المنتهى ٤: ٣٦٦. (٦) كما في الجواهر ٨: ٢٩٤.

وفيه نظر، لجواز كون تجويز ترك القيام للتحفظ عن الناظر المحترم الموجود بالفرض، فمع وجود اللباس يجب القيام لإمكان التحفظ عنه بستر العورة باللباس الموجود بالفرض، فهذا لا يلزم الشرطية للصلاة أيضاً.

ومنها: مصحح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في الرجل يصلي في قميص واحد إذا كان كثيفاً فلا بأس»^(١).

وجه الدلالة على ما في جامع المقاصد^(٢) وغيره^(٣) «أنه دلّ باعتبار المفهوم على ثبوت البأس مع عدم الكثافة» قال في الجواهر: «إذ ليس البأس الثابت في المفهوم إلا الفساد ولو بمعونة الإجماع السابق»^(٤).

ثمّ الظاهر بعد ثبوت الشرطية عدم الفرق فيها بين الصلاة وأجزائها المنسيّة المتدركة بعد الصلاة والركعات الاحتياطية وسجود السهو، لأنّه تدارك خلل واقع في الصلاة فيكون كالجزء. وأمّا سجدتي الشكر والتلاوة فالأقرب عدم وجوبه لهما ولا كونه شرطاً فيهما. وأمّا النافلة بجميع أنواعها فالظاهر اشتراط صحتها أيضاً به، لقضاء الاستقراء وتتبع الروايات وكلمات الأصحاب باشتراكها مع الفريضة في جميع ما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط إلا ما خرج بالدليل. وفي كلام بعض الأجلة^(٥) «الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب أي في اشتراط الستر في النافلة».

وظاهر كلماتهم يعطي إجماعهم على عدم الفرق في هذا الشرط بين سائر الفرائض من اليومية أداءً وقضاءً وغيرها عدى صلاة الجنازة، للأصل، وإطلاق أوامر هذه الصلاة. خلافاً للمحكّي عن الذكرى^(٦) وجامع المقاصد^(٧) من القول أو الميل إلى اشتراطها به أيضاً، تعليلاً بأنّها صلاة حقيقة. وفيه منع مقرّر وجهه في محله من عدم دخولها في حقيقة الصلاة بل هي دعاء محض، ولا دلالة على اشتراطها بالستر، ولذا قال العلامة في التذكرة^(٨): «ليس الستر شرطاً في صلاة الجنازة، لأنّها دعاء خلافاً للشافعي»^(٩).

(١) الوسائل ٤: ٤٠٦/٧، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٧/٦٣.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٩٣. (٣) كما في التذكرة ٢: ٤٤٤. (٤) الجواهر ٨: ٢٩٣.

(٥) مطالع الأنوار ١: ١٧٥. (٦) الذكرى ١: ٤٢٨. (٧) جامع المقاصد ٢: ١٠٣ و ١٠١: ٤١٣.

(٨) التذكرة ٢: ٤٦٢. (٩) المجموع ٥: ٢٢٢، فتح العزيز ٥: ١٨٥، المغني ١: ٣٤٤.

الجهة الثانية: في أن شرطية الستر مخصوصة بحال التمكن من الساتر بشرائطه، فلا يسقط التكليف بالصلاة مع العجز عنه. ولذا قال في المعتبر «لا يسقط فرض الصلاة مع عدم الساتر عند علماء الإسلام، لأنه شرط مع التمكن فلا يسقط المشروط بفواته»^(١) وفي المنتهى «الفاقد للساتر لا يسقط عنه فرض الصلاة وهو مذهب علماء الإسلام لأنه شرط للصلاة حال المكنة فلا يسقط المشروط مع العجز كالاستقبال»^(٢). وفي الذكرى «لا تسقط الصلاة لعدم الساتر إجماعاً»^(٣) وفي جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «وهو شرط فيها»: لو قيد شرطية بحال القدرة كان حسناً ولم يرد حينئذ أن الإخلال بالشرط يقتضي بطلان المشروط على كل حال، وليس الستر كذلك، لصحة الصلاة بدونه مع العجز عنه، فلا يكون شرطاً، لأنه إذا كان شرطاً في حال دون حال إنما يلزم الفساد بالإخلال به في حال شرطية لا مطلقاً، انتهى^(٤).

ويكفي في دليل التقييد - مضافاً إلى ما عرفت من الإجماعات - النصوص المرخصة لفاقد الساتر في الصلاة عارياً وغيرها مما ستقف عليها.

الجهة الثالثة: في أن الشرطية مع المكنة المتضمنة للزوم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط مطلقة أو مقيدة بالعمد والذكر؟ وفي عبارات الأصحاب في هذه المسألة نوع اختلاف بل تشويش واضطراب.

ففي محكي ابن الجنييد «لو صلى وعورتاه مكشوفتان غير عامد أعاد في الوقت فقط»^(٥). وفي محكي الشيخ في المبسوط «فإن انكشف عورتاه في الصلاة وجب عليه سترهما ولا تبطل صلاته سواء كان ما انكشف عنه قليلاً أو كثيراً بعضه أو كله»^(٦).

وفي المعتبر «لو انكشفت العورة ولم يعلم سترها ولم تبطل صلاته، تطاولت المدة قبل علمه أو لم تطل، كثيراً كان التكشف أو قليلاً، لسقوط التكليف مع عدم العلم»^(٧).

وفي المنتهى «لو انكشفت عورته في أثناء الصلاة ولم يعلم صحّت صلاته، لأنه مع عدم العلم غير مكلف... إلى أن قال: لو علم بانكشاف عورته في أثناء الصلاة سترها ولم تبطل صلاته، تطاولت المدة قبل علمه أو لم تطل، كثيراً كان الكشف أو قليلاً، وسواء أدى ركناً

(١) المعتبر ٢: ١٠٣. (٢) المنتهى ٤: ٢٧٩. (٣) الذكرى ٣: ١٧. (٤) جامع المقاصد ٢: ٩٢.

(٥) نقله عنه في المختلف ٢: ٩٩. (٦) المبسوط ١: ٨٧. (٧) المعتبر ٢: ١٠٦.

من الصلاة حالة الكشف أو لم يؤدَّ»^(١).

وعن مختلف^(٢) العلامة الميل إلى كلام الشيخ، وحمله على عدم العلم.

وقوى الشهيد في الذكرى^(٣) كما عن البيان^(٤) أيضاً الفرق بين نسيان الستر ابتداءً وعروض التكشّف في الأثناء، فالصعّة في الثاني دون الأول. واستحسنه في المدارك^(٥).
وليس في النصوص ما له تعلّق بالمسألة إلا ما رواه الشيخ عليه السلام في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي وفرجه خارج لا يعلم به، فهل عليه الإعادة؟ قال: لا إعادة عليه وقد تمت صلاته»^(٦).

ثمّ الصور المتصورة للمسألة ستّ، لأنّ المصلي قد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة ولا يلتفت إليه فيدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة والتفت إليه فنسي سترها فدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مستور العورة ودخل فيها كذلك ثمّ انكشف الساتر عن عورته في الأثناء وهو غير ملتفت إليه والمراد بالأثناء ما يعمّ أوائل الصلاة.

وعلى التقادير الثلاث فالالتفات إلى الانكشاف إمّا يحصل في الصلاة، أو بعد الفراغ عنها. وإطلاق عبارة ابن الجنيد حيث عقبه بإيجاب الإعادة في الوقت الظاهر في كون الالتفات حاصلًا بعد الفراغ يتناول ثلاثة من هذه الصورة، وعبارة المبسوط والمعتبر والمختلف متعرّضة لواحدة منها، وعبارة المنتهى متعرّضة لصورتين منها، وعبارة الذكرى في الفرق بين نسيان الستر وعروض التكشّف في الأثناء بإطلاقها بالنسبة إلى كلا الطرفين متعرّضة لأربعة منها، وأمّا عبارة السؤال في الرواية وهي قوله: «يصلي وفرجه خارج لا يعلم به» بإطلاقها تتناول كلّاً من الصور الثلاث الأولى، وقوله عليه السلام: «لا إعادة عليه وقد تمت صلاته» ظاهر في كون مفروض السؤال حصول الالتفات إلى خروج الفرج بعد الفراغ عن الصلاة، وإطلاقه مع انضمام ترك الاستفصال إليه يعمّ الصور الثلاث جميعاً، ولا يعمّ بدلالته المنطوقية ما لو حصل الالتفات في الصلاة بصورة الثلاث.

ويمكن إثبات تعميم الحكم استناداً إلى إحدى الطرق الثلاث:

(١) المنتهى ٤: ٢٨٣ - ٢٨٤. (٢) المختلف ٢: ٩٩. (٣) الذكرى ٣: ١٦.

(٤) البيان: ٦٠. (٥) المدارك ٣: ١٩١.

(٦) الوسائل ٤: ٤٠٤/١، ب ٢٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٦/٨٥١.

الأولى: عدم القول بالفصل، وهو غير واضح، مع ملاحظة اختلاف عبارات الأصحاب حسبما عرفت مع ما عرفت من تفصيل الذكرى، فإنه في الجملة ينافي دعوى عدم القول بالفصل.

الثانية: دعوى الأولوية، بتقريب أن الصحة في صورة الالتفات بعد الفراغ المستلزم لوقوع كثير من أفعال الصلاة أو معظمها في انكشاف العورة يوجب الصحة في صورة الالتفات حال الصلاة مع استلزامه لوقوع بعض أفعالها أو قليل منها من غير تستر العورة بطريق أولى. غير أنها كما ترى أولوية ظنيّة، وظنّها غير بالغ حدّ الاطمئنان.

الثالثة: تنقيح المناط الذي ينقّحه الرواية باعتبار أنها لدلالاتها على الصحة في الصور الثلاث التي هي من صور الإخلال في ستر العورة من دون عمد يعطي مدخلية العمد في شرطية ستر العورة، فلا يكون شرطاً في غير صورة العمد. فالأقرب حينئذ كون الشرطية مقيدة بالعمد والذكر مطلقاً، وإن كان الأحوط في صورة نسيان مراعاة الستر من ابتداء الصلاة هو الاستيناف مع الالتفات حال الصلاة، والإعادة مع الالتفات بعد الفراغ في الوقت أو خارجه. ويرد على ابن الجنيد في فرقه بين الإعادة والقضاء: أنه فرق بلا فارق، لأن إيجاب الإعادة إن كان باعتبار فوات الشرط مع شرطية فهو يعطي وجوب القضاء أيضاً، وإن قلنا بكونه بفرض جديد لصدق قضية الفوات، كما أن نفي القضاء إن كان لحصول أداء المأمور به على وجهه في الوقت فهو يعطي سقوط الإعادة أيضاً.

إلا أن يقال بأن مبنى الفرق على اشتباه حال هذا الشرط في نظره من حيث الإطلاق والتقيد، وهو يوجب الشك في الوقت في حصول أداء المأمور به، وفي خارجه في صدق فوات المأمور به، فقضية أصالة الاشتغال في الأول مراعاة الإعادة، وأصالة البراءة في الثاني عدم اشتغال الذمّة بالقضاء، فليتدبر.

المبحث الثاني

في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر وفي الصلاة

وفيه مقامان:

المقام الأول: في عورة الرجل، وقد اختلف فيها الأصحاب بين قائل «بأنها القبل والدبر» كما هو المعروف بين الأصحاب^(١) ونسبه في المنتهى^(٢) إلى أكثر علمائنا والشيخين^(٣) والسيد المرتضى^(٤) وأتباعهم^(٥) واستفاضت حكاية الشهرة فيه، وعن الخلاف^(٦) وابن إدريس^(٧) نقل إجماع فقهاء أهل البيت^(٨)، وفي المعتمد^(٩) «وليست الركبة من العورة بإجماع علمائنا»^(١٠).

وقائل «بأنها السرّة إلى الركبة» كما عن ابن البراج^(١١).

وقائل «بأنها السرّة إلى نصف الساق» كما عن أبي الصلاح^(١٢).

وقد نص جماعة^(١٣) «بكون القبل هو القضيبي والأثنيين والدبر نفس المخرج» وعن الذكرى^(١٤) أنه المشهور.

(١) كما في الذكرى ٣: ٧، كشف الالتباس: ٩٢، روض الجنان ٢: ٥٧٦، الروضة البهية ١: ٥٢٤، المسالك ١:

١٦٧ والبحار ٨٣: ١٧٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٠، الجامع للشرائع: ٦٥، القواعد ١: ٢٥٦، البيان: ٥٩ - ٦٠.

(٢) المنتهى ٤: ٢٦٧.

(٣) المفيد في المقنعة، نقله عنه في المعتمد ٢: ١٠٠ والشيخ في المبسوط ١: ٨٧.

(٤) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة): ٢٨.

(٥) المراسم: ٦٤، الوسيلة: ٨٩، السرائر ١: ٢٦٠.

(٦) الخلاف ١: ٢٩٨.

(٧) السرائر ١: ٢٦٠.

(٨) الكافي في الفقه: ١٣٩.

(٩) المهذب ١: ٨٣.

(١٠) الذكرى ٣: ٧، البيان: ٦٠، جامع المقاصد ٢: ٩٣، المسالك ١: ١٦٧، المدارك ٣: ١٩١، الكفاية: ١٦.

(١١) الذكرى ٣: ٧.

وعن حاشية الإرشاد للمحقق الثاني «الحاق العجّان بهما في وجوب الستر»^(١) وهو ما بين الأنثيين والدبر، ودليله غير واضح.

وكيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر، للأصل وعدّة من الروايات. أمّا الأصل: فأصالة براءة ذمّة صاحب العورة عن وجوب ستر ما زاد على القبل والدبر، وأصالة براءة ذمّة الناظر عن حرمة النظر إلى الزائد عليهما، وأصالة عدم شرطية ستر الزائد عليهما للصلاة.

وأما الروايات: فما رواه الشيخ عن عليّ بن إسماعيل الميثمي عن محمد بن حكيم في القويّ «قال الميثمي: لا أعلمه إلّا قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام أو من رآه متجرداً وعلى عورته ثوب، فقال: إنّ الفخذ ليست من العورة»^(٢).

ومرسلة أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «العورة عورتان: القبل والدبر، والدبر مستور بالإيتين، فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة»^(٣).

وفي الذخيرة^(٤): ورواه الكليني أيضاً بزيادة قوله عليه السلام: «وأما القبل فاستره بيدك بعد قوله والدبر مستور بالإيتين»^(٥) قال: وفي رواية أخرى «فأما الدبر فقد سترته الإيتان، وأما القبل فاستره بيدك»^(٦).

وعن الصدوق قال الصادق عليه السلام: «الفخذ ليست من العورة»^(٧) وفي خبر آخر «أنّ الركبة ليست من العورة»^(٨).

(١) حاشية الإرشاد: ٢٢ (مخطوط).

(٢) الوسائل ٢: ١/٣٤، ب ٤ من أبواب آداب الحمام، التهذيب ١: ٣٧٤/١١٥٠.

(٣) الوسائل ٢: ٢/٣٤، ب ٤ من أبواب آداب الحمام، التهذيب ١: ٣٧٤/١١٥١.

(٤) الذخيرة: ٢٣٥.

(٥) الكافي ٦: ٢٦/٥٠١.

(٦) الوسائل ٢: ٣/٣٤، ب ٤ من أبواب آداب الحمام، الكافي ٦: ٢٦/٥٠١.

(٧) الوسائل ٢: ٤/٣٥، ب ٤ من أبواب آداب الحمام، الفقيه ١: ٢٥٣/٦٧.

(٨) التهذيب ١: ٣٧٤/٨.

وفي المروي عن قرب الإسناد «سأل علي بن جعفر أخاه عليه السلام عن الرجل يفضذه أو يتيه الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر أو تداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس»^(١).
ورواية عبدالله الرافقي قال: «دخلت حمّاماً بالمدينة فإذا شيخ كبير، وهو قيّم الحمام، فقلت: يا شيخ لمن هذا الحمام؟ قال: لأبي جعفر محمد بن علي عليه السلام فقال: أكان يدخل؟ قال: نعم، فقلت: كيف كان يصنع؟ قال: كان يدخل فيبدأ فيطلي عاتقه وما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله، ويدعوني فأطلي له سائر جسده، فقلت له يوماً من الأيام: الذي تكره أن أراه قد رأيته؟ قال: كلاً إن النورة سترته»^(٢).

وضعف هذه الروايات منجبر بالشهرة العظيمة.

وليس للقولين الآخرين إلا عمومات النهي عن دخول الحمام إلا بمئزر، وروايات ضعيفة أوردناها في باب آداب التخلّي من كتاب الطهارة، وعقبناها بالجواب عن الجميع، فراجع ما ثمة وتأمل.

وينبغي ختم المبحث بإيراد مسائل مهمة:

الأولى: نصّ غير واحد على أنّه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة، وهي الثلاث المتقدمة. وفي المدارك: وهو موضع وفاق بين العلماء، قال: ويدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم به صلاته بالركوع والسجود»^(٣). ولا ينافي ذلك ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف»^(٤) لأنّها محمولة على الفضيلة والكمال جمعاً بين الأدلة^(٥).

الثانية: قال في الذكرى: «الستر يراعى من الجوانب ومن فوق، ولا يراعى من تحت،

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٣/٤، ب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح، قرب الإسناد ١٠١-١٠٢.

(٢) الوسائل ٢: ٢٩/٢، ب ١ من أبواب آداب الحمام، الكافي ٦: ٤٩٧/٧.

(٣) الوسائل ٤: ٤٤٨/١، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي.

(٤) الوسائل ٤: ٤٥٣/٦، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلي.

(٥) المدارك ٣: ١٩١.

فلو كان على طرف سطح ترى عورته من تحته أمكن الاكتفاء، لأن الستر إنما يلزم من الجهة التي جرت العادة بالنظر منها وعدمه - وهو الذي اختاره الفاضل^(١) - لأن الستر من تحت إنما لا يراعى إذا كان على وجه الأرض لعسر التطلع حينئذ، أما صورة الفرض فالأعين تبتدر لإدراك العورة، فلو قام على محترم لا يتوقع ناظر تحته، فالأقرب أنه كالأرض، لعدم ابتدار الأعين^(٢) وذكر نحوه في المدارك^(٣).

وظاهرهما التردد مع وجود الناظر من جهة التحت.

وتحقيق المقام أن ستر العورة ما اعتبره الشارع موضوعاً لحكمين:

أحدهما: الوجوب النفسي، وهو معلق على وجود الناظر.

وثانيهما: الوجوب الغيري لأجل الصلاة، وهاتان حيثيتان بينهما عموم من وجه تجتمعان في مادة وتفرقان في آخرين، فالستر عن الناظر قد يكون مع الصلاة، وقد يكون بدونها، والستر لأجل الصلاة قد يكون مع وجود الناظر، وقد يكون مع عدمه، ولا يدرى أن نظر المترددين في مفروض المسألة كالشهاد^(٤) وصاحب المدارك^(٥) إلى حيثية النظر أو إلى حيثية الصلاة، وأياً ما كان فالتردد المنبئ عن التوقف وعدم الترجيح، في غير محله، إذ على حيثية الأولى - كما هو ظاهر التعليل بجريان العادة بالنظر وعسر التطلع وابتدار العيون لإدراك العورة - لا ينبغي التأمل في وجوب سترها بحيث لا ترى من تحت أيضاً مع وجود الناظر من جهة التحت، لأن ظاهر الفتاوى والأدلة التي منها قوله ﷺ: «لعن الله الناظر والمنظور إليه»^(٦) وقوله أيضاً: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(٧) كون عدم التحفظ على العورة عن الناظر المحترم بطبيعته وماهيته مبغوضاً للشارع. وقضية ذلك أن لا يتفاوت الحال بين حالات النظر إليها والتطلع عليها من كونه من جهة الفوق أو من الجوانب أو من تحت. وعلى حيثية الثانية يرد على التعليقات المذكورة أنها لا تلائم مفروض المسألة من اعتبار الستر لأجل الصلاة، إذ لا مدخلية للتطلع وعدمه وابتدار العيون

(١) التذكرة ٢: ٤٦٢. (٢) والذكرى ٣: ٢٠. (٣) المدارك ٣: ١٩٧.

(٦) الوسائل ٢: ٥/٣٣، ب ٣ من أبواب آداب الحقام، تحف العقول: ١١.

(٧) الوسائل ٢: ١/٣٧، ب ٨ من أبواب آداب الحقام، الكافي ٦: ٤٩٧/٨.

لإدراك العورة وعدمه في اعتبار الستر لتلك الحيثية، ولذا يجب حتى مع الأمن من الناظر. فالأقوى على هذا التقدير كفاية الستر من الجوانب وعدم قدح الانكشاف من تحت في صحة الصلاة، لأنه الطريق المتعارف من الستر المأمور به لأجل الصلاة المنصرف إليه إطلاق أدلته من الإجماعات والروايات، من غير فرق فيه بين كونه بحيث تطلع على عورته الغير من تحت وعدمه، غاية الأمر أنه في الصورة الأولى يحرم عليه أن يدعها بحيث ينظر إليها الناظر المحترم، لعموم حرمة كشف العورة للناظر المتناول لنحو هذه الصورة أيضاً، وهو لا يقدح في صحة الصلاة، لكونه من النهي المتعلق بأمر خارج عن العبادة، كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة.

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش وبالطين اختياراً مع إمكان الستر بالثوب وعدمه على أقوال:

أحدها: أنه يجوز الستر بكل ما يستر العورة من ثوب أو ورق وحشيش أو طين على وجه التخيير بين الجميع، كما يظهر من الفاضلين في النافع والإرشاد، ففي الأول «يجوز الاستتار في الصلاة بكل ما يستر به العورة كالحشيش وورق الشجر والطين»^(١) وفي الثاني «يجب سترهما مع القدرة عليه ولو بالورق والطين»^(٢).

وثانيها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر فبالورق والحشيش أو الطين مخيراً بينهما، كما هو ظاهر المحقق في الشرائع^(٣) وعن الشيخ^(٤) وابن إدريس^(٥) والعلامة^(٦) في أكثر كتبهم، والشهيد في البيان^(٧) وفي الذخيرة^(٨) «هو قول الأكثر صراحة أو ظهوراً». وثالثها: أنه يستتر بالثوب أو الحشيش والورق مخيراً بينهما، فإن تعذراً فبالطين. ذهب إليه الشهيد في الذكرى^(٩).

ورابعها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر فبالحشيش أو الورق، فإن تعذراً فبالطين.

(١) المختصر النافع: ٢٥. (٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧. (٣) الشرائع ١: ٧٠.
(٤) المبسوط ١: ٨٧. (٥) السرائر ١: ٢٦٠. (٦) كما في المنتهى ٤: ٢٧٩، التحرير ١: ٢٠٤، نهاية الأحكام ١: ٣٦٧.
(٧) البيان: ٦٠. (٨) الذخيرة: ٢٣٥. (٩) الذكرى ٣: ١٧.

وربما يوجد في المسألة أقوال متشعبة أخرى تقف عليها في تضعيفها.
وملخص الأقوال أنها متفقة على بدليتها عدى الثوب عنه في الجملة، والخلاف إنما هو
في كونه بدلاً اختيارياً أو اضطرارياً معلقاً على تعذر المبدل.

ولابد في تحقيقها من النظر في مقتضى الأصل، ثم مقتضى عمومات الستر، ثم مقتضى
الروايات الخاصة، وحيث إن شبهة المسألة إنما هي في كفاية الستر بما عدى الثوب عن
الستر المأمور به لأجل الصلاة، ومرجعها إلى الشك في شرطية كون الساتر ثوباً فمقتضى
الأصل هو الكفاية، إذ الشرطية التي يرجع فيها عند الشك إلى أصل البراءة على ما حقق
في محله لا فرق فيها بين شرطية شيء للعبادة أو شرطية شيء لشرط العبادة، لأن شرط
شرط الشيء بالأخرة شرط لذلك الشيء.

فما في كلام بعض الأجلة: من التمسك بأصل الاشتغال لنفي القول بجواز الستر بما عدى
الثوب اختياراً، لأن الاشتغال اليقيني بالصلاة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل إلا بالستر
بالثوب^(١) يدفعه: أن أصل البراءة في مسألة الشك في الشرطية حاكم على أصل الاشتغال.
نعم لو فرضت الشبهة بحيث رجعت إلى الشك في تحقق ستر العورة بالستر بذلك
الشيء كما قد يتصور ذلك بالنسبة إلى الطين فيما لو استعمله بطريق الطلي الذي يستتر
اللون دون الحجم كان التمسك بأصل الاشتغال متجهاً، لضابطة أن الشك في الشرط
يستلزم الشك في المشروط، وهو من الشك في المكلف به الذي لا يؤول إلى الشك في
التكليف، ومن حكمه أن لا يجري فيه أصل البراءة، لكن كون مبنی المسألة في جميع
فروضها على ذلك إن صححناه في الطين غير واضح، بل محل منع.

وقد يتوهم من المطلقات الآمرة بستر العورة للصلاة الدلالة على اشتراط كون الساتر
ثوباً، لعدم انفهام غيره من الساتر عند الإطلاق.

ويدفعه: أن ظهور المطلقات على تقدير وجودها في الباب ولو في معاهد الإجماعات
في الساتر ولو بحكم الانصراف وإن كان مسلماً ولكنه إنما هو لأجل أن المعتاد المتعارف

في ستر العورة إنما هو سترها بالثوب، ولكنه لا ينفي كفاية غيره مع الاختيار ليلزم منه شرطية كون الساتر ثوباً، بل غايته كون غيره ممّا ليس بمعتاد مشكوك الحال، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ لا مخرج عنه من جهة الإطلاقات.

وأما الروايات الخاصة فليس فيها ما يرتبط بالمسألة إلا صحيحة عليّ بن جعفر المتقدمة عن أخيه موسى عليه السلام «عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً، وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما وهو قائم»^(١).

وهذه الرواية هي مطرح الأنظار ومنشأ اختلاف الأقوال، لاختلاف الأنظار في الفهم. فقيل^(٢) في وجه الاستدلال بها على تقديم الثوب على غيره: إنه يظهر من السائل مع جلالة قدره اعتقاد عدم التخيير بين الثوب وغيره، حيث سأل عن كيفية الصلاة عند تعذر الثوب، فلولا مطابقة هذا الاعتقاد للواقع لردعه الإمام عليه السلام في الجواب.

وفيه: منع ظهور اعتقاده بذلك، لاحتمال كون تحييره الداعي إلى السؤال عن كيفية لفقلته عن إمكان الستر بغير الثوب من حشيش أو ورق أو طين، فأجاب الإمام عليه السلام بما رفع تحييره من أمره بالستر بالحشيش ونحوه على تقدير إصابته، والتعبير «بالشيء» منكرًا في قوله «وإن لم يصب شيئاً» تنبيه على أن ذكر الحشيش في الشرطية الأولى مثال، فيعمّ بحسب ما في ضميره عليه للورق والطين أيضاً إن أفاد سترًا.

وقضية ذلك ثبوت التخيير بين الحشيش وغيره، إنما الكلام في قضاء الشرطية الأولى بالتخيير بين الحشيش وما يحكمه والثوب حيثما أمكن وعدمه، ففيه وجهان: من ورود الجواب في مفروض السؤال من تعذر الثوب فيوهم ذلك ترتب إيجاب التستر بالحشيش على تعذر الثوب، ويلزم منه كون الحشيش بدلاً اضطراريًا عن الثوب، وعليه مبني فهم الأكثر^(٣).

ومن وصف الحشيش المنكر في الجواب بستر العورة به، فإنه يشعر بكون المناط في

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨/١، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي.

(٢) لم نعر على قائله.

(٣) كما في الدروس ١: ١٤٨، غاية المرام ١: ١٣٥، روض الجنان ٢: ٥٧٨، المسالك ١: ١٦٧، المدارك

شرط الصلاة كون العورة مستورة وهو يتحقق بالحشيش ونحوه، وكذلك الشيء المنكر يستر العورة به، وهو يعطي كون الحشيش ونحوه بدلاً اختيارياً للثوب.
ولعل ذلك هو الأقوى، لأن فرض السؤال في تعذر الثوب المتعقب للجواب بالستر بالحشيش، مع احتمال غفلة السائل عن إمكان الستر بغير الثوب أيضاً لا ينهض في متفاهم العرف لتقييد الجواب بحالة تعذر الثوب، فيبقى الوصف المذكور في إفادته المناط المذكور سليماً عما يزاحمه.

إلا أن يقال: إن ذلك على فرض تسليمه إشعار لا يبلغ حد الظهور الذي عليه المعول في استفادة شيء من الخطاب لا على ما دونه، ولكنه خلاف الإنصاف على ما يساعد عليه الذهن الصافي من انتفهام كون المناط مستورية العورة بأي شيء حصل من دون مدخلية لخصوص السائر من الوصفين.

وأما التوقف في الرواية من جهة السند من أنها وإن كانت في المشهور موصوفة بالصحة ولكنه محل وقف، بناءً على أن الشيخ نقلها عن محمد بن علي بن محبوب عن العمري عن علي بن جعفر والشايح المتعارف وجود الواسطة بين ابن محبوب والعمري، فلا يبعد سقوط الواسطة سهواً وهذا من عادة الشيخ، والواسطة بينهما في الأكثر محمد بن أحمد العلوي وهو مجهول الحال، فالحديث إذن معطل.

وفيه - على تقدير كون الواسطة الساقطة في هذا الحديث هو الرجل المذكور - : منع جهالة حاله، لوجود عدة من أمارات الوثوق، منها: ما ذكره النجاشي^(١) في ترجمة العمري من «أنه روى عنه شيوخ أصحابنا» وهذا يقتضي كون محمد بن أحمد الراوي عنه من شيوخ أصحابنا الموثوق بهم.

ومنها: رواية الأجلاء عنه، مثل محمد بن علي بن محبوب ومحمد بن أحمد بن يحيى على ما عن التعليقة، وأحمد بن إدريس ومحمد بن علي بن محبوب على ما عن المشتركات^(٢).

ومنها: عدم استثناء رواية^(٣) محمد بن الحسن بن الوليد رواية محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن أحمد في استثنائه لرواياته عن جماعة لكونهم ضعفاء، وهذا يعطي

(١) رجال النجاشي ٢: ١٦١.

(٢) منتهى المقال ٥: ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٣) كذا في الأصل.

عدم كون أن أحمد من الضعفاء.

ومنها: تصحيح العلامة للروايات التي هذا الرجل في طريقها في جملة من كتبه، كالمنتهى^(١) والمختلف^(٢) ومع الغض عن جميع ذلك فعمل الأصحاب بهذا الحديث ينهض جابراً لقصور سنده من جهة هذا الرجل.

ثم الظاهر أن قوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئاً...» الخ مفهوم الشرطية المذكورة تعرض له صراحة، وبذلك يتضح ما بيناه من كون الحشيش في تلك الشرطية مثلاً، فيكون الشرط في الحقيقة إصابة شيء يستر العورة، وهو يعم ورق الشجر وغيره مما أفاد ستر العورة حتى الطين لو وضع بحيث ستر اللون والحجم، وإلا كان المناسب في الشرطية الثانية أن يعبر بقوله: «إن لم يصب حشيشاً» لوجوب اتحاد موضوعي المنطوق والمفهوم. وعليه فالرواية واضحة الدلالة على القول الأول، فهو الأقوى، إلا أن الأحوط متابعة المشهور من عدم العدول عن الثوب إلى غيره مع الاختيار، وأحوط منه مراعاة الترتيب بين الجميع حسبما ذكره في الدروس^(٣).

نعم يبقى الإشكال في استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم، والظاهر أنه لا يكفي عن الستر الواجب مع الاختيار، لعدم اندراجه في إطلاق الستر الوارد في النص، ومعاقدة الإجماع الظاهر في ستر الحجم الملازم لستر اللون. وهل يجب مراعاته عند العجز عن ساتر غيره أو لا؟ إشكال؛ من الأصل، وإطلاق النصوص المرخصة في الصلاة عرياناً عند تعذر الساتر.

ومن: أن النورة سترة على ما في رواية عبدالله الرافعي المتقدمة^(٤) وأنه كان متمكناً عن الساتر بقدر الإمكان كما استدلل به في المنتهى^(٥) على وجوب الستر بالطين، وعموم قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٦) فإن الساقط للعدو إنما هو وجوب ستر الحجم ولا يسقط معه ستر اللون.

وفي الكل ما لا يخفى:

أما الأول: فبعد الغض عن ضعف الرواية أقصى ما تفيدها كفاية نحو هذا الستر في الستر

(١) المنتهى ٤: ٢٨١. (٢) المختلف ٢: ٨٢ - ٩٩. (٣) الدروس ١: ٧٩.

(٤) الوسائل ٢: ٥٣/١، ب ١٨ من أبواب آداب الحمام.

(٥) المنتهى ٤: ٢٨٠. (٦) عوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٨.

عن الناظر ولا تدلّ على وجوب مراعاته للصلاة.

وأما الثاني: فلأنّ الساتر إن أريد به ما يكفي في الستر عن الناظر فالتمكن منه مسلم، ولكنّه لا يجدي نفعاً فيما نحن، لأنّ التمكن من ساتر اللون فقط لا يلزم وجوب الستر به للصلاة. وإن أريد به ما يعتبر في الصلاة فالتمكن منه بمجرد التمكن من ساتر اللون ممنوع، والظاهر أنّ موضوع كلام المنتهى في الاستدلال إنّما هو وضع الطين على وجه يستر الحجم أيضاً كما ستعرفه.

وأما الثالث: فلأنّ مورد الرواية هو المركّب الخارجي إذا تعذر أحد أجزائه الخارجية، كما هو كذلك في قوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»^(١) والستر ليس مفهوماً مركّباً خارجياً، بل هو مفهوم بسيط ينحلّ عند العقل إلى ستر الحجم وستر اللون، فلم يظهر اندراج نحوه في عموم الرواية إن لم ندّع ظهور خلافه.

نعم يمكن أن يتمسك بالاتفاق الظاهر من فتاوي الأصحاب في تضاعيف المسألة، فإنّها متّفقة على بدليّة الستر بالطين، وإن اختلفت في الاختيارية والاضطرارية، ولذا لم يسندوا القول بعدم وجوب الستر به [إلا] إلى بعض العامة، فهذا يكفي في إثبات وجوبه في الجملة، غاية الأمر أنّه لعدم كونه سترّاً تامّاً لا يصلح بدلاً اختيارياً عن الستر التامّ المأمور به للصلاة. وهذا حسن لولا مرادهم من إطلاق الستر بالطين، وضعه بحيث يستر الحجم واللون كما يومئ إليه عبارة الشهيد في الذكرى: ولو لم يجده - يعني الحشيش - وأمكن وضع طين بحيث يستر الحجم واللون وجب. نعم ذكر بعد ذلك: لو ستر اللون فقط لا مع إمكان ستر الحجم وجب، لما روى ابن بابويه عن عبدالله الرافقي عن قيم حمّام الباقر عليه السلام أنّه قال: «النورة سترة»^(٢) ولكنّه لا يقضي بأنّ مراد المطلقين هذه الصورة ولا ما يعتمدها. فالالتزام بوجوب مراعاته واعتباره في صحّة الصلاة لا يخلو عن إشكال، وإن كان الاحتياط الشديد في مراعاته.

ثمّ على تقدير الوجوب، فهل يسقط به الإيماء المأمور به للعاري؟ إشكال، قال في الذكرى: «وفي سقوط الإيماء هنا نظر، من حيث إطلاق الستر عليه - يعني في الرواية - ومن إباء العرف»^(٣).

أقول: لعل الأقوى عدم، لمنع كون الإطلاق حقيقة مع إباء العرف خصوصاً مع قرينة المقام من إرادة الستر عن الناظر، ولا ملازمة بينه وبين كفايته في تحقق الستر المعتبر في الصلاة، والأحوط هنا تكرار الصلاة، فمرة بالإيماء وأخرى بالركوع والسجود.

فروع:

أحدها: أن العاري الغير المتمكن من الساتر لو وجد وحلاً أو ماءً كدرًا لو نزل فيهما لاستتر عورته، ففي وجوبه خلاف، ففي الذكرى^(١) والدروس^(٢) وجامع المقاصد الوجوب، إلا أن ظاهر الأخير كونهما في مرتبة واحدة، حيث قال: «ولو وجد وحلاً أو ماءً راكداً يستتر عورته لو نزل به وجب مع عدم الضرر وتعذر غيره - ممّا سبق - ويركع ويسجد إن أمكن، وإلا أومأ»^(٣) وظاهر الذكرى تقديم الوحل قائلاً: «ولو وجد وحلاً ولا ضرر فيه تلتطّح به، ولو لم يجد إلا ماءً كدرًا استتر به مع إمكانه» وفي الدروس اقتصر على الماء الكدر.

وفي المعتبر^(٤) والمدارك^(٥) عدم الوجوب، وعلمه في الأول بالضرر والمشقة، ونحوه في المنتهى إلا أنه استحسن إناطة الحكم بالمشقة وعدمها، فقال - بعد ما نفى الوجوب معللاً بما عرفت - : ولو اعتبرت المشقة فيجب النزول مع عدمها وعدم النزول مع وجودها كان حسناً^(٦).

أقول: إن كان نظرهم في هذا الفرع إلى صورة وجود الناظر فالقول بالوجوب لا يخلو عن قوة، لعموم أدلة الستر عن الناظر، غير أنه ممّا لا تعلّق له بالصلاة، ويظهر الثمرة فيما لو ترك النزول عصياناً وصلى مومناً لصحته حينئذ وإن حرم كشف العورة لتعلّق النهي بأمر خارج. وإن كان نظرهم إلى اعتبار نحو هذا الستر للصلاة على طريقة البدل الاضطراري عن الستر المأمور به لها فدلّل الوجوب غير واضح، لعدم انصراف أدلة شرطية ستر العورة إلى نحو هذا الستر قطعاً، فالأصل سليم عمّا يخرج عنه، مع ما عرفت من أن الستر شرط مع التمكّن لا بدونه. نعم طريقة الاحتياط تقتضي رجوعاً مراعاته، إلا أنه لا يبلغ حدّ اللزوم.

نعم لو فرض تمكّنه في الوحل والماء من استيفاء الأفعال جميعاً، فالمتّجه وجوبه من

(٣) جامع المقاصد ٢: ١٠٠.

(٢) الدروس ١: ٧٩.

(١) الذكرى ٢: ١٨.

(٦) المنتهى ٤: ٢٨٥.

(٥) المدارك ٣: ١٩٣.

(٤) المعتبر ٢: ١٠٤.

جهة أصل الاشتغال، إلا أن تصوير إمكان الركوع والسجود فيهما في غاية الإشكال خصوصاً السجود. وبالجملّة فالاحتياط ممّا لا ينبغي تركه على حال.

وثانيها: لو وجد حفيرة لو دخلها استترت عورته وتمكّن من الركوع والسجود فيها، ففي وجوب التستر به قولان، حكاهما في المدارك قائلان؛ ولو أمكن العاري ولوج حفيرة الصلاة فيها قائماً بالركوع والسجود قيل^(١): يجب، لمرسلة أيوب بن نوح، عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها فسجد فيها وركع»^(٢) وقيل: لا استضعافاً للرواية، والثقات إلى عدم انصراف لفظة الساتر إليه^(٣) انتهى.

القول بالوجوب خيرة المعتبر^(٤) والمنتهى^(٥) معلّين بأنّه يحصل به الستر عن المشاهدة وهو واجب، واختاره في جامع المقاصد^(٦) ناسباً له إلى صريح جمع من الأصحاب استناداً إلى حصول الستر وعدم ثبوت شرطية التصاق الساتر بالبدن، ونسب القول بالوجوب في المعتبر إلى الشيخ أيضاً قائلان؛ «وقال الشيخ عليه السلام»^(٧): يدخلها ويصلي قائماً، ولم يصرّح بالركوع والسجود وهو بناء على قوله بوجوب القيام مع أمن المطلع انتهى^(٨).

أقول: فرض الحفيرة بحيث يتمكّن من الركوع والسجود فيها يقتضي عدم مستورية العورة للصلاة في الواقع ولا سيّما القبل، نعم إنّما يفيد الدخول فيها حينئذٍ التحفظ عن مشاهدة الناظرين، ولا إشكال في وجوبه على تقدير وجودهم إلا أنّه لا يجدي نفعاً في وجوبه للصلاة مع الأمن عن مشاهدتهم لعدم حصول الستر المعتبر في الصلاة، لا لاشتراط التصاق الساتر بالبدن بل لعدم تحقق الستر حقيقة على وجه لا يرى عورته لو حضره الناظر قريباً من الحفيرة عند حافتها، كيف وليس الدخول فيها إلا كالدخول في بيت ضيق يستر عورته عن المشاهدة، فلو كان ذلك كافياً في تحصيل شرط الصلاة بالدخول فيها لكان كافياً بالدخول فيه، مع أنّهم لم يقولوا به فيه.

والمرسلة المذكورة لضعفها بالإرسال لا تصلح للاستناد إليها في التزام الحكم المخالف

(١) جامع المقاصد ٢: ١٠٠.

(٢) الوسائل ٤: ٤٤٨/٢، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٧.

(٣) المدارك ٣: ١٩٣. (٤) المعتبر ٢: ١٠٦. (٥) المنتهى ٤: ٢٨٥.

(٦) جامع المقاصد ٢: ١٠٠. (٧) المبسوط ١: ٨٧. (٨) المعتبر ٢: ١٠٥-١٠٦.

للأصل، فالوجه حينئذٍ عدم الوجوب للأصل، وإن كان الاحتياط يقتضي رجحان الدخول. ونحوه في الاحتياط ما لو وجد حفرة ضيقة لا يتمكن فيها من الركوع والسجود، فإن الأحوط دخولها والأحوط فيما يتمكن من الركوع والسجود تكرار الصلاة إيماءً وركوعاً وسجوداً، ومن جميع ذلك يظهر الحكم في الفسقاط الضيق إذا لم يمكن لبسه والحب والتابوت مع إمكان الركوع والسجود فيها وعدمه، فإن الراجع من جهة الاحتياط هو الدخول مطلقاً، وتكرار الصلاة مع إمكانهما فليتدبر.

وثالثها: لو وجد ما يستر إحدى العورتين، فالمعروف بين الأصحاب المصرح به في كلام جمع - كالمحقق في المعتبر^(١) والعلامة في جملة من كتبه^(٢) والشهيد في الذكرى^(٣) والدروس^(٤) والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٥) وشارح الدروس^(٦) وغيرهم^(٧) من غير نقل خلاف، كما عن الشيخ^(٨) أيضاً - وجوب سترها به.

واستدل عليه العلامة في المنتهى «بأن ستر العورتين واجب، فلا يسقط وجوب إحداها بفوات الأخرى»، ويمكن الخدشة فيه بأن وجوب إحداها الذي لا يسقط بفوات الأخرى لا بد له من موجب، فإن كان هو الأمر الأول المتعلق بستر مجموع العورتين فقد سقط ذلك بتعذر ستر المجموع، وإن كان بآخر فهو يحتاج إلى دليل هذا.

وقد اعترض رحمه الله على نفسه بقوله: «لا يقال: الواجب ستر المجموع وليس البحث فيه بل في أجزائه، ثم أجاب عنه: بأن وجوب ستره يستلزم وجوب ستر كل واحد من أجزائه، لأنه لا يتم المجموع إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ولأن وجوب ستر كل واحد من العورتين ليس مشروطاً بوجوب ستر الأخرى لأنه إن عكس فدور، وإلا فترجيح من غير مرجح، ولا بحصوله لا على صفة الوجوب وإلا لجاز ترك كل واحدة منهما لاشتراط وجوبه بشرط غير واجب التحصيل» انتهى^(٩).

ولا خفاء في ضعف الوجهين:

أما الأول: فلمنع مقدمية جزء الواجب - على ما حققناه في محله - ولو سلم فوجوب

| | | |
|--|-------------------------|------------------------|
| (١) المعتبر ٢: ١٠٦. | (٢) النهاية ١: ٣٦٩. | (٣) الذكرى ٣: ١٦. |
| (٤) الدروس ١: ٧٩. | (٥) جامع المقاصد ٢: ٩٥. | (٦) شرح الدروس ١: ٦٠٥. |
| (٧) كابن فهد في الموجز (رسائل العشر): ٦٨ والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ٢٣٤، والراقي في المستند ٤: ٢٣٧. | (٨) المبسوط ١: ٨٨. | (٩) المنتهى ٤: ٢٨٦. |

المقدمة تابع لوجوب ذهابها حدوثاً وبقاءً وسقوطاً، والمفروض سقوطه عنه.
وأما الثاني: فلأنّ عدم اشتراط وجوب كلّ واحد منهما على وجوب الأخرى أو على حصولها لا على صفة الوجوب وإن كان مسلماً، غير أنّه لا يلزم وجوب كلّ واحد على تقدير كون الواجب ستر المجموع، بل هو إمّا ليس بواجب أصلاً بناءً على عدم مقدّميته، أو وجوبه مشروط بوجوب المجموع على تقدير المقدّمية، والمفروض سقوط وجوب المجموع فيتبعه سقوط كلّ واحد كما عرفت.

فالتحقيق في دليل الوجوب أن يقال: إنّ العورة بالقياس إلى القبل والدبر إمّا كلّ ذي جزءين، أو كلّ ذي فردين، فعلى الأوّل يكفي في إثبات وجوب ستر أحد جزءيها بعد تعذّر الآخر عموم «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١) و«ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»^(٢) وعلى الثاني يكفي فيه الأمر الأوّل لإفادته مطلوبيّة جنس العورة المستلزمة لمطلوبيّة كلّ واحد من فرديه بالاستقلال. ومن الظاهر أنّ التكليف بالجنس لا يسقط بتعذّر أحد أفرادها، خصوصاً مع كون كلّ مطلوباً بالاستقلال.

وبالجملة فالوجوب على أحد التقديرين من جهة الخطاب الأوّل، وعلى الآخر من جهة خطاب آخر ولعلّ الأوّل هو الصحيح بدليل تنحية العورة. وبعد ثبوت الوجوب فلو صلّى بلا ستر فالظاهر البطلان. وهو يختير في ستر أيّهما شاء، إذ لا أولويّة لإحدهما على الأخرى كما عن قوم، أو الأولى ستر القبل به لأنّه يستقبل به القبلة ولبروزه والدبر مستور بالإلّيتين كما عن آخرين، أو الدبر أولى به لأنّه أفحش وينفرج في الركوع والسجود كما عن آخرين، أقوال، حكاهما في المنتهى^(٣).

ويزيف الثالث: بأنّ أفحشيّة الدبر على فرض تسليمه مجبورة بكونه مستوراً بالإلّيتين، وانفراجه في الركوع والسجود مجبور بالإيماء. وأمّا أولويّة القبل وعدمها أيضاً فوجهان مبنيان على وجوب الإيماء في هذه الصلاة أيضاً كما صرح به في جامع المقاصد^(٤) وغيره^(٥) أو وجوب الركوع والسجود، فعلى الأوّل لا ينبغي التأمل في تعيين ستر القبل لأنّه

(١) عوالي اللآلي ٤: ٥٨/٢٠٧.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٥٨/٢٠٨.

(٣) المنتهى ٤: ٢٨٦.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٩٥.

(٥) كالشهيدي في الذكرى ٣: ١٦ والشهيدي الثاني في روض الجنان ٢: ٥٨٠، والسيد العاملي في المدارك ٣:

١٩٥، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ٢٤٥.

أفحش وأبين للأنظار فالعقل مستقل بكونه أولى بالستر، وعلى الثاني لا ينبغي التأمل في عدم الأولوية لأن بروز القبل حال القيام حينئذٍ معارض بانفراج الدبر في حالتي الركوع والسجود.

وأما تحقيق هذه المسألة فالوجه هو وجوب الإيماء، لأن وجوب الركوع والسجود مشروط بالتمكن من ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، ولا ينبغي معارضة ذلك بأن وجوب الإيماء مشروط بعدم ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، لمنع اشتراط وجوب الإيماء بذلك بل هو مشروط بعدم التمكن من ستر المجموع والشرط حاصل هذا، مضافاً إلى عموم قوله ﷺ: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما وهو قائم»^(١). وعليه فلو صلى بالركوع والسجود بطلت صلاته، كما أنه لو ستر الدبر مع تعيين ستر القبل بطلت صلاته. هذا كله فيما لو كان الساتر المذكور صالحاً لأن يستر به كلاً من العورتين، وأما إذا كانت بحيث لم يصلح إلا لإحداهما المعينة فالمتعين حينئذٍ تخصيصه بها بلا إشكال ولا خلاف أجده.

ورابعها: لو تمكن من تحصيل الساتر بالشراء أو بالاستيجار وجب الشراء والاستيجار بلا خلاف، لتمكّنه بالفرض من الصلاة مع الساتر، فيجب مقدّمته من غير فرق بين شرائه بضمن المثل أو بما زاد عليه ولو بأضعافه ما لم يكن مضراً بحاله، ويختلف ذلك على حسب اختلاف الأشخاص.

ولو أعاره المالك ساتراً وجب القبول أيضاً بلا خلاف، لأنه بمجرد الإعارة حصل له التمكن من الصلاة مع الساتر، والقبول مقدّمته فيجب.

ولو وهبه فالمشهور وجوب قبولها أيضاً لعين ما عرفت، خلافاً للتذكرة^(٢) فلا يجب لتضمّنه المنّة التي لا يجب تحمّلها.

ويضعفه أن الوجه في عدم وجوب تحمّل المنّة على تقدير تسليم أطراد لزومها إمّا قاعدة الضرر بناءً على أن تحمّل المنّة يوجب انحطاط شأن وهو نوع ضرر على النفس فينفيه القاعدة، ففيه: أنه ضرر يتسامح فيه في الغالب فاندراجه تحت أدلة القاعدة غير

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨/١، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٥.

(٢) التذكرة ٢: ٤٥٧.

واضح. أو قاعدة العسر والحرج بناءً على أنه مشقة نفسانية لكونه شاقاً على النفس، ففيه: أنه مشقة تتحمل في الغالب بل حصول الهبة أمر مطلوب مرغوب إليه في غالب النفوس فكيف يكون قبولها شاقاً عليها، مع أن حزاظة المنّة هنا ترتفع بشدّة حزاظة العار اللازم من عدم الستر عند وجود الناظر. فالوجه حينئذٍ وجوب القبول عملاً بقاعدة مقدّمة الواجب.

وهل يجب استعارته أو استيهابه؟ فالمصرّح به في كلام غير واحد^(١) عدم الوجوب، وربما يخفى وجه الفرق بينه وبين قبول العارية أو الهبة، لأنّه إذا كان مناط وجوب القبول فيهما حصول التمكن من الصلاة مع الساتر وهو حاصل في صورة الاستعارة أيضاً، خصوصاً إذا علم أو ظنّ بأنّه يجيبه. ويندفع بمنع حصول التمكن الذي هو مناط وجوب المقدّمة هنا، لوضوح الفرق بين التمكن من الساتر والصلاة معه، والتمكن من تحصيل التمكن من الساتر والصلاة معه. والمتحقّق في العارية والهبة هو الأوّل، لأنّه بمجرد إعارة المالك وهبته للساتر المتضمّن لارتفاع المنع المالك الملازم لارتفاع المنع الشرعي يحصل له التمكن من الصلاة مع الساتر فيجب مقدّمته التي هي الأخذ والقبول. والمتحقّق في الاستعارة والاستيهاب هو الثاني كما هو واضح، فيندرج في عنوان القدرة على تحصيل شرط الوجوب في الواجبات المشروطة. ومن الظاهر المجمع عليه عدم وجوبه من باب المقدّمة، لانتفاء الوجوب عن الواجب فإنّ مناط وجوبه حصول الشرط لا القدرة على تحصيله.

وخامسها: لا يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت مطلقاً وفاقاً للشيخ^(٢) والأكثر^(٣) لجواز البدار لذوي الأعذار. وعدم وجوب الانتظار، كما حقّقناه في محلّه وأشرنا إليه في غير موضع من مسائل الفروع.

خلافاً للسيد^(٤) والسّار^(٥) فأوجب التأخير مطلقاً، بناءً على أصلهما في ذوي الأعذار من وجوب الانتظار عليهم وعدم جواز البدار.

وللفاضلين^(٦) ومن تبعهما^(٧) من الفرق بين ظنّ حصول الساتر في الزمان المتأخّر

(١) كما في روض الجنان ٢: ٥٧٩، والدروس ١: ٧٩. (٢) النهاية: ١٣٠.

(٣) كالشّهد في روض الجنان ٢: ٥٧٩، والمفيد في المقنعة: ٣٦، والحلي في الكافي: ١٤٧، وابن البرّاج

في المذهب ١: ١١٦. (٤) جمل العلم والعمل: ٨٥. (٥) المراسم: ٧٦.

(٦) المعتمد ٢: ١٠٨، التحرير ١: ٢٠٥. (٧) التنقيح الرائع ١: ١٨٤، المدارك ٣: ١٩٦.

فيجب التأخير وعدمه فلا يجب. والأقوى ما ذكرناه حتى مع الظن بل العلم بحصول الساتر. المسألة الرابعة: في أنه إذا لم يتمكن من الساتر أصلاً فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه عارياً، لما عرفت من كون الساتر شرطاً اختيارياً مختصاً بشرطيته بحالة التمكن، فلا تسقط الصلاة مع العجز عنه وفي المدارك «أجمع العلماء كافة على أن الصلاة لا تسقط مع عدم الساتر، واختلفوا في كيفية هذه الصلاة»^(١) فعن السيد «أنه يصلي قاعداً ولو مع الأمن ويومئ من المطلع»^(٢) وعن الحلبي «أنه يصلي قائماً ولو مع عدم الأمن من المطلع يومئ»^(٣) وعن الشيخين^(٤) والأكثر^(٥) «أنه يصلي قائماً مع الأمن وقاعداً مع عدم الأمن ويومئ في الحالين».

واحتمل المحقق في المعتبر^(٦) بعد ما استحسن تأويل الشيخين التخيير بين القيام والجلوس استضعافاً للرواية المفصلة الآتية، واستحسنه في المدارك^(٧) كما استقره في الذخيرة^(٨). وربما عزي^(٩) اختياره إلى جماعة^(١٠) ممن تأخر عن المحقق.

ومنشأ اختلاف الأقوال اختلاف الروايات، فمما يدل على قول السيد حسنة زرارة - بإبراهيم بن هشام بل صحيحه على الصحيح - قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه؟ فقال: يصلي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سواته، ثم يجلسان فيومئان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما... الخ»^(١١). واستدلوا أيضاً بصحيفة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة؟ قال: يتقدمهم الإمام بركبتيه، ويصلي بهم جلوساً وهو جالس»^(١٢).

(١) المدارك ٣: ١٩٤. (٢) جمل العلم والعمل: ٨٠. (٣) السرائر ١: ٢٦٠.

(٤) المفيد في المقنعة: ٣٦، والشيخ في النهاية: ١٣٠، والمبسوط ١: ٨٧، والخلاف ١: ١٤٢.

(٥) كما في المدارك ٣: ١٩٤، والذكرى ٣: ٢١. (٦) المعتبر ٢: ١٠٤.

(٧) المدارك ٣: ١٩٥. (٨) الذخيرة: ٢٣٦. (٩) كما في مفتاح الكرامة ٦: ٥٣.

(١٠) منهم الشهيد في الدروس ١: ١٤٩، والشهيد الثاني في المسالك ١: ١٦٧، وابن فهد في الموجز الحاوي

(رسائل المشر): ٦٨، والسيوري في التنقيح الرائع ١: ١٨٣، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢:

١٠١، والكاشاني في مفاتيح الشرائع ١: ١٠٥.

(١١) الوسائل ٤: ٦/٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١٦/٣٩٦.

(١٢) الوسائل ٤: ١/٤٥٠، ب ٥١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ١٥١٢/٣٦٥.

قالوا: والحكم بالجلوس مع الجماعة يقتضي جوازه مطلقاً، إذ لا يعقل ترك الركن لتحصيل الفضيلة خاصة.

وموثقة إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق، فأخذت ثيابهم فبقوا عراة، وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال: يتقدمهم إمامهم فليجلس ويجلسون خلفه فيومئ إيماءً بالركوع والسجود، وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم»^(١) وجه الدلالة ما سمعت، وفيه نظر، لاختصاص ورودهما بصورة وجود الناظر، والرخصة في ترك الركن إنما هي لهذه الحيثية لا من حيث تحصيل فضيلة الجماعة، ولا إطلاق فيهما لفظاً يتناول صورة الأمن من الناظر كما هو واضح.

ومما يدل على القول الثاني: صحيحة علي بن جعفر المتقدمة المطلقة بأنه «إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أوماً وهو قائم»^(٢).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه إلا سراويل؟ قال: يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلي. قال: وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليقلد السيف ويصلي قائماً»^(٣).

والأكثر جمعوا بين هذين النوعين بحمل روايات الجلوس على صورة عدم الأمن من الناظر، وروايات القيام على صورة الأمن من الناظر.

والشاهد لهذا الجمع ما رواه الشيخ عن ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل يخرج عرياناً فيدركه الصلاة؟ قال: يصلي عرياناً قائماً إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلى جالساً»^(٤) والمروي عن معاسن البرقي في الصحيح عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل عرياناً ليس معه ثوب؟ قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً»^(٥). واستضعاف المحقق للصحيحة الأولى لا جهة له إلا الإرسال. ويندفع بكون ابن مسكان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يلتفت ما قبله من الضعف وموجهه،

(١) الوسائل ٤: ٤٥١/٢، ب ٥١ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٤.

(٢) تقدم في الصفحة ٥٥٨ الرقم ١.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥٢/٣، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٦/١٥١٩.

(٤) الوسائل ٤: ٤٤٩/٣، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٦.

(٥) الوسائل ٤: ٤٥٠/٧، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، المعاسن: ١٣٥/٣٧٢.

الصلاة / وجوب كون الركوع والسجود بالإيماء في حالتي الجلوس والقيام ٥٧٣

مضافاً إلى اشتهاار مضمونها بين الأصحاب كما صرّح به جماعة منهم العلامة في المختلف^(١) والشهيد في الذكرى^(٢).

فروع:

الأول: صريح صحيحة زرارة من روايات الجلوس وصحيحة عليّ بن جعفر من روايات القيام كون الركوع والسجود في حالتي الجلوس والقيام بالإيماء، وهو المصرّح به في كلام جماعة^(٣) بل هو المشهور من مذهب الأكثر^(٤) ولا ينافيه ما في موثقة ابن عمّار من قوله عليه السلام: «وهم يركعون ويسجدون» لجواز كون المراد بهما الإيماء بالوجه كما يشعر به التقيد بقوله: «على وجوههم».

وهاهنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيّد ابن زهرة من أنّ القائم يركع ويسجد قائلاً في المحكي عنه في كيفية صلاة المضطرّ والعريان: «إذا كان بحيث يراه أحد صلى جالساً يومئ للركوع والسجود، وإن كان بحيث لم يره أحد صلى قائماً وركع وسجد»^(٥).

وثانيهما: ما حكاه الشهيد في الذكرى^(٦) عن شيخه السيّد عميد الدين، من أنّه كان يقوّي جلوس القائم ليومئ للسجود جالساً، استناداً إلى كونه حينئذٍ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت «فأتوا منه ما استطعتم»^(٧).

وما عرفت من الروايات الآمرة بالإيماء في الحالتين الظاهرة في إيماء القائم قائماً حجةً عليهما، مع ضعف مستند الثاني، لعدم تعلّق «فأتوا منه ما استطعتم» بنحو ما نحن فيه كما ذكرنا في غير موضع من مسائل الأصول، ولو سلّم فيخصّصه دليل الإيماء لكونه خاصاً. وعدم وضوح مستند الأول، ولعلّه قاعدة تعارض الجزء والشرط فيما لو دار الأمر لعذر بين طرح أحدهما والأخذ بالآخر القاضية بأولوية طرح الشرط لكونه أهون، وهاهنا يدور الأمر بين مراعاة ستر المخرج بالإيتين وطرح الركوع والسجود ومراعاتهما وطرحه، والثاني أولى لكون الستر المذكور من الشرط. ويزيّفه أنّ القاعدة وإن كان مسلّمة غير أنّها

(١) المختلف ٢: ١٠٢. (٢) الذكرى ٣: ٢٢. (٣) الذكرى ٣: ٢٣، المدارك ٣: ١٩٥.

(٤) كما في جامع المقاصد ٢: ١٠١ والمفاتيح ١: ١٠٥، ومجمع البرهان ٢: ١٠٧، والتنقيح ١: ١٨٣.

(٥) الفنية: ٩٢. (٦) الذكرى ٣: ٢٣.

(٧) صحيح مسلم ٢: ٩٧٥/١٣٣٧، مسند أحمد ٢: ٢٤٧.

قابلة للتخصيص فيخصّصها دليل الإيماء كما عرفت.

الثاني: نصّ في الذكرى^(١) والمدارك^(٢) بوجوب كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود بالرأس. وفي الثاني: إن أمكن وإلا فبالعينين. وفي الأوّل: وقد قال الفاضلان في المعتبر^(٣) والتذكرة^(٤) والنهاية^(٥) يومئ المريض برأسه، فإن تعذّر فبالعين. فهذا أولى، ويشهد لهما ذيل خبر زرارة^(٦) ولولاه كان العمل بإطلاق الروايات إلا أن يدعى تبادر كون الإيماء بالرأس من الإطلاق، وليس بعيد. وحينئذٍ يشكل اعتبار كونه بالعين مع العذر على وجه اللزوم وإن كان هذا أحوط، وقد يستند له إلى الإجماع.

ثمّ قضية إطلاق الروايات كون الإيماء للركوع والسجود على نمط واحد، وفي الذكرى وجوب كون إيماء السجود أخفض نسباً له إلى الأصحاب بقوله: «قال الأصحاب: وليكن السجود أخفض هنا وفي المريض» مؤذناً بدعوى الإجماع.

وبعضه الاعتبار لكون مراعاته محافظة على الفرق بينه وبين الركوع في كون الانخفاض له أزيد منه للركوع، والنصوص المصرّحة بذلك في باب النافلة ماشياً أو على الراحلة، فالالتزام به غير بعيد، وإن كان العمل بإطلاق روايات الباب أقرب إلا أن يكون ما ذكره هنا إجماعاً.

واستقرب في الذكرى وجوب أن يبلغ في الإيماء إلى حدّ لو زاد عليه لهدت العورة، وهو بعيد، لكونه تقييداً للروايات من غير شاهد.

وأبعد منه ما احتمله من وجوب وضع اليدين والركبتين وإبهامي الرجلين على المعهود في الإيماء للسجود.

وأبعد من الجميع احتمالاه وجوب وضع شيء يسجد عليه بجهته، قال: «فإن قلنا به وأمكن تقريب مرتفع إليه وجب وسجد عليه، وإن لم يمكن وكان هناك من يقرب إليه شيئاً فعل، وإن تعذّر إلا بيده سقط السجود عليها وقرب المسجد بها لأنّ الجبهة أشرف أعضاء السجود» انتهى^(٧).

(٣) المعتبر ٢: ١٦٠.

(٢) المدارك ٣: ١٩٥.

(١) الذكرى ٣: ٢٣.

(٥) نهاية الأحكام ١: ٤٤١.

(٤) التذكرة ٣: ٢٠٧.

(٦) الوسائل ٤: ٦/٤٤٩، ب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٥/١٥١٢.

(٧) الذكرى ٣: ٢٣ - ٢٤.

وهذا كله كما ترى مخالفة للأصل وإطلاق النصوص، ولذا ترى أن كلام الأصحاب خلو عن جميع ذلك، مع أن إطلاق هذه الأحكام لا يجمع وظيفة القائم إلا أن ينزل على ما حكاه عن شيخه السيّد عميد الدين، أو يحمل كلامه على وظيفة الجالس.

الثالث: ظاهر إطلاق أكثر نصوص الباب أنه لا يجب على العاري في صورتني أمن المطلع وعدمه أزيد من القيام والجلوس والإيماء للركوع والسجود في العالتين حتى وضع اليد على الفرج، وفتاوي الأكثر أيضاً خالية عن إيجاب أزيد ممّا ذكر.

لكن عن السيّد المرتضى ظهور القول بوجوب وضع اليد على الفرج قائلاً في عبارة محكمة عنه: «العريان الذي لا يتمكّن من ستر عورته يجب أن يؤخّر الصلاة إلى آخر أوقاتها طمعاً في وجود ما يستر به، فإن لم يجد صلى جالساً واضعاً يده على فرجه»^(١).

ولم نقف على من وافقه، ويساعده الأمر به في خبر زرارة المتقدم الظاهر في الوجوب، ولكن عدم ظهور عمل المعظم بهذا الظهور ممّا يقرب حمله على الاستحباب والأفضلية، ويؤكد أنه نصوص الباب مسوقة لبيان كيفية صلاة العاري فلو كان وضع اليد معتبراً فيها على وجه اللزوم لم يكن لخلوها أكثرها ولا سيما مرسله ابن مسكان المفصلة عن بيانه معنى، فهذا يدلّ على عدم الاعتبار ويقضي به الأصل أيضاً، ولكن الأحوط مراعاته خروجاً عن مخالفة النص.

الرابع: أن العاري قد يعلم عدم وجود الناظر، وقد يعلم وجوده، وقد يحتمل وجوده ظاناً به أو بعدمه أو على التساوي، ولا إشكال في وجوب القيام في الصورة الأولى، ولا في وجوب الجلوس في الثانية، وأمّا الثالثة فظاهر فتاوي الأكثر كونها ملحقة بالثانية في وجوب الجلوس فيها أيضاً حيث عبّروا عن عنوان مسألتي القيام والجلوس بالأمن عن المطلع أو الناظر وعدم الأمن عنه لظهور الأمن في صورة العلم بعدم وجوده فيكون عدم الأمن أعمّ من صورتني العلم بوجوده واحتمال وجوده مطلقاً.

ويشكل بعدم مساعدة نصوص الباب عليه ولا سيما مرسله ابن مسكان التي هي العمدة من مستند الأكثر في مصيرهم إلى الفرق بين صورتني الأمن وعدمه، لظهور قوله عليه السلام: «إن لم يره أحد فإن رآه أحد...» الخ في صورتني العلم بوجود الناظر والعلم بعدم وجوده،

(١) نقله عنه في المختلف ٢: ١٠٢، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٤٩.

ولا تعرّض فيها لصورة الاحتمال أصلاً إلا أن يستظهر إلحاقها بصورة العلم بالوجود من مفهوم قوله ﷺ: «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً» في رواية محاسن البرقي، بتقريب ظهور قوله: «إذا كان حيث لا يراه أحد» في كونه حيث يعلم أنه لا يراه أحد فيكون مفهومه إذا لم يكن حيث يعلم أنه لا يراه أحد فلا يصل قائماً، وعدم كونه حيث يعلم أنه لا يراه أحد أعم من كونه حيث يعلم أنه يراه أحد وكونه حيث لا يعلم أنه يراه أحد أو لا يراه أحد، فالأقرب إذن لحقوق صورة الاحتمال بصورة العلم بوجود الناظر، فيجب الجلوس في هذه الصورة أيضاً.

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر مختص بما لو كان الناظر ممن يحرم عليه النظر في عورته أو يعمّه ومن لا يحرم عليه النظر كزوجته ومملوكته الغير المزوجة بالغير؟ وجهان: من عموم لفظ «أحد» في روايتي ابن مسكان، ومن أن المتبادر منهما ومن سائر الروايات كون الناظر من يحرم عليه النظر في عورته، فيجب عليه القيام مع وجود أحدهما أو كليهما.

السادس: إذا دخل في الصلاة قائماً لعدم وجود ناظر، ثم وجد الناظر في الأثناء أو جالساً حال وجود الناظر، ثم خرج الناظر في الأثناء، فهل يجب إتمام الصلاة على هذه الحالة التي دخل فيها أو الجلوس في الأول والقيام في الثاني؟ وجهان: من إطلاق الأمر بالقيام مع عدم وجوده والجلوس مع وجوده، ومن أن تركب الصلاة من القيام والجلوس هيئة غير مشروعة. أجودهما الأول عملاً بالإطلاق المذكور، وهو كاف في مشروعية الهيئة الحاصلة من ركعة قياماً وأخرى جلوساً.

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرة البالغة، فالمعروف بين الأصحاب كما في حاشية الروضة^(١) والمشهور بينهم وعليه أكثرهم كما في شرح الدروس^(٢) أن بدن المرأة كلّها عدى ما استثنى عورة، يجب سترها في الصلاة، وفي المنتهى بلا خلاف بين كلّ من يحفظ عنه العلم^(٣) وفي الاعتبار بإجماع علماء الإسلام^(٤).

خلافاً لابن الجنيّد فسوى في العورة الواجب سترها بين الرجل والمرأة قائلاً: «الذي

(٢) شرح الدروس ١: ٦٠٦.

(٤) المنتهى ٢: ١٠١.

(١) حاشية الروضة: ١٨٤.

(٣) المنتهى ٤: ٢٧١.

يجب ستره من البدن العورتان وهما القبل والدبر من الرجل والمرأة، وعنه أيضاً لا بأس أن تصلي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها^(١) والأقوى الأول.

وعن الشيخ في الاقتصاد الاحتجاج بأن بدن المرأة كله عورة^(٢)، وفيه مصادرة واضحة، ولذا أورد عليه بأنه إن أراد وجوب ستره على الناظر المحترم فمسلم، لكنه غير محل النزاع، وإن أراد وجوب ستره في الصلاة فممنوع، ولا بد له من دليل.

فالعدة في دليل المسألة روايات أهل بيت العصمة:

ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما تصلي فيه المرأة؟ قال: درع وملحفة فتشرها على رأسها وتحلل بها»^(٣).

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً»^(٤)، وعن الصحاح الدرع: القميص^(٥).

والموثق عن ابن أبي يعفور قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: تصلي المرأة في ثلاثة أثواب، إزار ودرع وخمار، ولا يضرها بأن تقنع بالخمار، فإن لم تجد فتوبين تزر بأحدهما وتقنع بالآخر، قلت: فإن كان درع وملحفة ليس عليها مقنعة؟ فقال: لا بأس إذا تقنعت بملحفة، فإن لم تكفها فتلبسها طولاً»^(٦).

ورواية معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن المرأة تصلي في درع وملحفة ليس عليها إزار ولا مقنعة؟ قال: لا بأس إذا التفت بها وإن لم تكن تكفيها عرضاً جعلتها طولاً، قال: وقال النبي صلى الله عليه وآله: ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة، منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار»^(٧) فإن استفاد من مجموع هذه الروايات وغيرها^(٨).

(١) نقله عنه في المختلف ٢: ٩٦ و ٩٨.

(٢) الاقتصاد: ٢٥٨.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٧/٩، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٧/٨٥٣.

(٤) الوسائل ٤: ٤٠٥/٣، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٢٤٣/١٠٨١.

(٥) القاموس المحيط ٣: ٢٠، مجمع البحرين ٢: ٢٦ (درع).

(٦) الوسائل ٤: ٤٠٦/٨، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٧/٨٥٦.

(٧) الوسائل ٤: ٤٠٥/٥، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٢٤٤/١٠٨٤.

(٨) كذا في الأصل، والكلام ناقص.

ولم نقف لابن الجنيّد على مستند لقوله الأوّل.

نعم نقل عنه الاحتجاج لكلامه الثاني بما رواه عبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلي وهي مكشوفة الرأس»^(١) وعنه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع»^(٢).

وهما لا تصلحان لمعارضة ما مرّ من وجوه شتى، فإمّا مطروحة أو مؤولة.

ولذا أجاب عنهما الشيخ في التهذيب^(٣) بالحمل على الصغيرة أو على حالة الضرورة، واحتمل في الخبر الثاني أن يكون المراد بالمرأة المسلمة الأمة. وفي المعتبر الحكم بإطراح الخبر الثاني بضعف عبدالله بن بكير: «فلا يترك لخبره الأخبار الصحيحة المتفق على مضمونها»^(٤) واستحسنه في الذخيرة^(٥) كما استجوده شارح الدروس^(٦).

وفي كلام جماعة من متأخري المتأخرين^(٧) أنّ أكثر عبارات الأصحاب خالية عن التعرّض لوجوب ستر شعر المرأة، نعم نصّ عليه الشهيد في الذكرى^(٨) والدروس^(٩) بل في الروضة «به قطع المصنّف في كتبه قال: وفي الألفيّة^(١٠) جعله أولى»^(١١).

وربّما نوقش في القول بوجوب ستره بعدم دخوله في مسمّى البدن، وجعل في حاشية الروضة ما في الألفيّة أولى^(١٢). *مرآتية كوتير علوم رسي*

واستدلّ للقول بوجوب ستره برواية الفضيل عن الباقر عليه السلام قال: «صلّت فاطمة عليها السلام وخمارها على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها وأذنيها»^(١٣). وردّت بضعف السند وقصور الدلالة على الوجوب، فمن الجائز استحباب ستره وهي عليها السلام كانت لا تترك المستحبّ.

والمسألة غير خالية عن الإشكال، لعدم وضوح دليل على الوجوب من الروايات

(١) الوسائل ٤: ٤١٠/٥، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٨/٨٥٧.

(٢) الوسائل ٤: ٤١٠/٦، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٨/٨٥٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢١٨ ذيل ح ٦٦. (٤) المعتبر ٢: ١٠٢.

(٥) الذخيرة: ٢٣٧. (٦) شرح الدروس ١: ٦٠٦.

(٧) كما في المدارك ٣: ١٨٩، والبحار ٨٣: ١٨٠. (٨) الذكرى ٣: ٨.

(٩) الدروس ١: ٧٨. (١٠) الألفيّة: ٥٠.

(١١) الروضة البهيّة ١: ٥٢٥. (١٢) حاشية الروضة: ١٨٤.

(١٣) الوسائل ٤: ٤٠٥/١، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٧/٧٨٥.

ومعاقد الإجماعات، لما عرفت من عدم دخول الشعر في مستى البدن ولا الجسد ليناوله إطلاقاً معاقداً للإجماعات.

إلا أن يستظهر كونه من العورة من الأمر الوارد في النصوص بستر الرأس بالخمار كما تنبّه عليه السيّد في الرياض قائلاً «بأنّه لو كان مرادهم بالجسد ما يقابل الشعر، لما كان لأمرهم بالخمار وجه، لستر الشعر جلد الرأس جدّاً، فكان فيه غنى عن الخمار الساتر قطعاً، ومع ذلك النصوص مستفيضة - كادت تبلغ التواتر بل لعلّها متواترة - يلزوم سترهما عن الأجنبي، وليس الأمر بسترهما عن الأجنبي إلا لكونهما من العورة المأمورة لسترها في الصلاة بإجماع العلماء كافة» انتهى^(١). فالأقرب إذن وجوب ستره.

ويشكل الحال في الخنثى المشكل التي ألحقها الشهيد في الدروس بالمرأة^(٢) واستقر به العلامة في المنتهى بعد ما تردّد، قال: «الخنثى المشكل يجب عليه ستر فرجيه إجماعاً وإن كان أحدهما زائداً، وهل يجب عليه ستر جميع جسده كالمرأة؟ فيه تردّد ينشأ من أصالة براءة الذمّة فيصار إليها، ومن العمل بالاحتياط في وجوب ستر الجميع، والأقرب الثاني، لأنّ الشرط بدون ستر الجميع لا يتيقّن حصوله» انتهى^(٣).

وفيه: أنّ ما يتيقّن شرطيته يتيقّن حصوله، وما لم يتيقّن حصوله لم يتيقّن شرطيته، فالأصل يقتضي العدم.

لا يقال: يشكّ في أنّ المأمور به في حقّ الخنثى هل يحصل بمجرد ستر الفرجين فقط أو لا يحصل إلا بستر جميع البدن؟ فيجب مراعاة الثاني لأنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل إلا به، لأنّ الذي يترتّب على عدم ستر الجميع على تقدير وجوبه إنّما هو العقاب على المخالفة بعدم الإتيان بالمأمور به وهو غير متيقّن بل غايته الاحتمال وينفيه أصل البراءة. فالأقرب هو عدم وجوب ستر الجميع، إلا أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه. ثمّ إنّ استثنى عن قاعدة وجوب ستر جميع البدن على المرأة الوجه واليدين والقدمان في الجملة. أمّا الوجه فالظاهر أنّه لا خلاف في عدم وجوب ستره والإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، منها: ما في المعتمد^(٤) والمختلف^(٥) من إجماع علماء الإسلام عليه، وفي المنتهى^(٦) «وهو قول كلّ من يحفظ عنه العلم». وربما استفيد عدم وجوب ستره مطلقاً من

(٣) المنتهى ٤: ٢٧٢.

(٢) الدروس ١: ٧٨.

(١) الرياض ٢: ٣٨٥-٣٨٦.

(٦) المنتهى ٤: ٢٧٢.

(٥) المختلف ٢: ٩٨.

(٤) المعتمد ٢: ١٠١.

الكتاب حيث قال عزّ من قائل: ﴿ولا يبدن زينتهنّ إلّا ما ظهر منها﴾^(١) بناءً على ما عن ابن عباس في قوله: ﴿إلّا ما ظهر منها﴾ الوجه والكفّان^(٢). نعم ربّما توهم من إطلاق الجمل والعقود^(٣) والغنية^(٤) من حيث عدم استثنائهم عن بدن المرأة المحكوم بكونه عورة كلّها. ودفع ببعد دخول الوجه في إطلاق تلك الكتب، وهو كذلك.

وأما الكفّان فالمشهور الذي عليه الأكثر، ومنهم: الشيخ في المبسوط^(٥) عدم وجوب سترهما أيضاً، لعدم كونهما من العورة، كما هو قضية الآية أيضاً على التفسير المذكور. بل في المنتهى «قال علماؤنا: الكفّان بمنزلة الوجه»^(٦) بل ظاهر الذكرى^(٧) كونه إجماع العلماء إلّا نادر من العامة، قائلًا: «أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها، إلّا أبا بكر بن هشام»^(٨) وعلى عدم وجوب ستر الكفّين، إلّا أحمد وداود^(٩) ويظهر ذلك من عبارة جامع المقاصد قائلًا: «وخالف أبو بكر بن عبد الرحمن»^(١٠) في استثناء الوجه، وبعض الفقهاء من العامة^(١١) في استثناء الكفّين، ولا يلتفت إليهما»^(١٢) لكن عبارة الشيخ في الاقتصاد^(١٣) التي حكّاها في المختلف صريحة في عدم استثناء غير الوجه قائلًا: «فأما المرأة الحرة فإنّ جميعها عورة يجب عليها ستره في الصلاة ولا تكشف غير الوجه فقط»^(١٤) وعزي إيجاب ستر الكفّين أيضاً إلى ظاهر الجمل والعقود^(١٥) والغنية^(١٦).

وأما القدمان فظاهر هذه الكتب كصريح الاقتصاد^(١٧) وجوب سترهما أيضاً. وصريح المبسوط^(١٨) وكتب المحقق^(١٩) والعلامة^(٢٠) والشهيدان^(٢١) وغيرهم^(٢٢) عدم الوجوب، لعدم كونهما من العورة. وعن جماعة دعوى الشهرة تارةً ونسبته إلى الأكثر أخرى، وإن

- | | |
|---|--|
| (١) النور: ٣٦. | (٢) سنن البيهقي ٢: ٢٢٥، الدر المنثور ٥: ٤١، المغني ١: ٦٧٢. |
| (٣) الجمل والعقود: ٦٣. | (٤) الغنية: ٦٥. |
| (٦) المنتهى ٤: ٢٧٢. | (٧) الذكرى ٣: ٨. |
| (٩) المغني ١: ٦٧٢. | (١٠) المغني ١: ٦٧٢. |
| (١١) ذهب إليه أحمد كما في فتح العزيز ٤: ٩٠. | (١٢) جامع المقاصد ٢: ٩٦. |
| (١٣) الاقتصاد: ٢٥٨. | (١٤) المختلف ٢: ٩٨. |
| (١٦) الغنية: ٦٥. | (١٧) الاقتصاد: ٢٥٨. |
| (١٩) كما في المعتمد ٢: ١٠١. | (٢٠) كما في القواعد ١: ٢٥٧. |
| (٢١) كما في الذكرى ٣: ٨، روض الجنان ٢: ٥٨٢، المسالك ١: ١٦٦. | (٢٢) كما في جامع المقاصد ٢: ٩٧، الجامع للشرائع: ٦٥. |

اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص بين مصرّح بظهر القدمين - ولعله أكثرهم - ومطلق القدمين، ومصرّح بوجوب ستر باطن القدمين.

والأقوى: هو المشهور من عدم وجوب ستر الوجه والكفين والقدمين، استظهاراً له - بعد الإجماعات المنقولة في الوجه بل الكفين أيضاً - من النصوص المصرّحة باجترأ المرأة في ستر بدنّها بالدرع مع المقنعة أو الخمار، فدلّ على عدم وجوب غيرهما مطلقاً، والمقنعة والخمار للرأس ولا يستران غيره، والدرع أيضاً في غالب أفرادها لا يستر الكفين والقدمين، بل الغالب فيه عدم ستر العقبين أيضاً. فلو وجب ستر هذه المذكورات أو ستر شيء منها لأمر به في الروايات البتّة، لورودها مورد بيان الكيفية، فيمتنع خلوها عن بيان بعض ما يعتبر فيها، ولو بقي بعد ذلك احتمال لكفى في نفيه الأصل.

نعم يبقى الكلام في تحديد هذه المواضع، ففي كلام غير واحد^(١) تحديد الوجه بما يجب غسله في الوضوء أصالة، وربما استشكل فيه بعضهم كالذخيرة^(٢) وغيره وعن الشهيد في الذكرى^(٣) «وفي الصدغين وما لم يجب غسله من الوجه نظر، من تعارض العرف اللغوي والشرعي». وتحديد الكفين بمفصل الزندين، مع تصريح غير واحد^(٤) بعدم الفرق بين ظاهرهما وباطنهما. وتحديد القدمين بما تحت المفصل، مع تصريح جماعة بعدم الفرق بين ظاهرهما وباطنهما، وقد عرفت اختلاف كلماتهم في ذلك ولم نقف في كلماتهم على دليل هذه التحديدات، بل لا نظنّ دليلاً لها سوى كونه الأخذ بالقدر المتيقّن ممّا دلّ من النصّ والإجماع على جواز كشفها، فإنّ إطلاق الأدلّة القاضية بكون بدن المرأة كلّها عورة - من النصوص ومعاهد الإجماعات - يعطي وجوب ستر كلّما يدخل في مسمّى البدن خرج منها المواضع المذكورة بالنصّ والإجماع، والقدر المتيقّن منه الحدود المذكورة. ومنه يترجّح الاختصار في القدمين على ظهرهما، كما عزي إلى أكثر عباراتهم كعبارة الشيخ^(٥) والمحقّق^(٦) والعلامة^(٧) في عدّة من كتبه.

ثمّ إنّ نصّ الأصحاب كلمة واحدة على جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة والنسبيّة،

(١) كما في روض الجنان ٢: ٥٨٢، وكشف الالتباس: ٩٢ (مخطوط).

(٢) الذخيرة: ٢٣٧.

(٣) الذكرى ٣: ٨ و ١٢.

(٤) كما في جامع المقاصد ٢: ٩٧، وروض الجنان ٢: ٥٨٢.

(٥) التحرير ١: ٢٠٢.

(٦) المعبر ٢: ١٠١.

(٧) المبسوط ١: ٨٧.

وفي كلام الفاضلين^(١) والشهيد^(٢) وغيرهما^(٣) إجماع علماء الإسلام عليه إلا الحسن البصري^(٤) فإنه أوجب على الأمة الخمار إذا تزوجت أو اتخذها الرجل لنفسه.

ومستند الحكم في الأمة - بعد الإجماع - الصحاح المستفيضة، ففي صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإمام أن يتقنع في الصلاة»^(٥). وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت: الأمة تغطي رأسها إذا صلت؟ قال: ليس على الأمة قناع»^(٦). وصحيحه الآخر المروي عن الكافي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ليس على الأمة قناع في الصلاة، ولا على المدبرة ولا على المكاتب إذا شرطت عليها قناع في الصلاة وهي مملوكة حتى تؤذي جميع مكاتبها»^(٧). وصحيحه الآخر أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الأمة تغطي رأسها؟ فقال: لا ولا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد»^(٨).

وقضية إطلاق الفتوى ومعقد الإجماع وما عدى الخبر الأخير من النصوص كما صرح به جماعة^(٩) عدم الفرق في الأمة بين القرن والمدبرة والمكاتب المشروطة والمطلقة التي لم تؤد شيئاً من مكاتبها وأم الولد مع حياة ولدها وموتها، بل هو صريح الصحيحة الثانية في غير أم الولد. وربما يوهم الصحيحة الأخيرة اختصاص الحكم في أم الولد بالتي مات ولدها، فتدل بالمفهوم على وجوب ستر الرأس عليها مع حياة ولدها. ولذا احتل في المدارك إلحاقها والحال هذه بالحرّة استناداً إلى هذه الصحيحة، بناءً على حجّة مفهوم الشرط. واحتمل أيضاً حمله على الاستعجاب، وقال: إلا أنه يتوقف على وجود المعارض»^(١٠). أقول: ويكفي في وجود المعارض إطلاق ما عرفت من معاهد الإجماعات

(١) المعتمد ٢: ١٠٣، المنتهى ٤: ٢٧٤.

(٢) الذكرى ٣: ٩.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٩٨، مفتاح الكرامة ٦: ٣٢، التذكرة ٢: ٤٤٨، الخلاف ١: ٣٩٦.

(٤) المجموع ٣: ١٦٩، المغني ١: ٦٧٤.

(٥) الوسائل ٤: ٢/٤٠٩، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٧/٨٥٤.

(٦) الوسائل ٤: ١/٤٠٩، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٧/٨٥٥.

(٧) الوسائل ٤: ٧/٤١١، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٢/٣٩٤.

(٨) الوسائل ٤: ٤/٤١٠، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٨/٨٥٩.

(٩) منهم العلامة في التذكرة ٢: ٤٤٩، والمحقق في المعتمد ٢: ١٠٣، والكركي في جامع المقاصد ٢: ٩٨.

والسيد العاملي في المدارك ٣: ١٩٩.

(١٠) المدارك ٣: ١٩٩.

وأكثر الروايات، مع عدم ظهور عامل بهذا المفهوم صريحاً، فيضعف بذلك ويخرج عن صلاحية تقييد المطلقات.

فروع:

الأول: قالوا^(١): إن العنق في الأمة يتبع الرأس فلا يجب ستره أيضاً، وعلل بأنه الظاهر من نفي وجوب التقنّع عليهنّ، ولعسر ستره من دون ستر الرأس.

الثاني: اختلفوا في استحباب ستر الرأس لها على قولين، ففي المعتبر^(٢) كما عن النافع^(٣) والغنية^(٤) والوسيلة^(٥) وجملة من كتب العلامة^(٦) وظاهر المذهب^(٧) والمراسم^(٨) الاستحباب. وعن جماعة^(٩) من المتأخرين نفيه.

واستدل على الاستحباب في المعتبر بأنّ الستر أنسب بالحفظ والحياء وهو مراد من الحرّة والأمة، ويؤيده مفهوم الصحيحة المتقدمة بناءً على حمله على الاستحباب جمعاً.

وللآخرين^(١٠) عدم الدليل على الاستحباب وهو دليل العدم، وما رواه أحمد بن محمد ابن خالد البرقي في كتاب المحاسن بإسناده إلى حماد اللحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنّع رأسها إذا صلّت؟ قال: لا قد كان أبي إذا رأى الخادم تصلي مقنّعة ضربها، لتعرف الحرّة من المملوكة»^(١١). ورواية أبي خالد القمّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة تقنّع رأسها؟ فقال: إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، سمعت أبي يقول: كنّ يضربن فيقال لهنّ: لا تشبهن بالحرائر»^(١٢).

وأجيب^(١٣) بالحمل على التقيّة، بل ذيل الثانية ظاهر كالصريح فيها، لما عمنّ عدى عطاء من العامة نفيه، لما رواه عن عمر «كان ينهى الإماء عن التقنّع، وقال: إنّما القناع للحرائر، وضرب أمة لآل أنس رآها بمقنّعة، وقال: اكشفي ولا تشبهي بالحرائر»^(١٤). مع

(١) كما في المدارك ٣: ١٩٩. (٢) المعتبر ٢: ١٠٣. (٣) النافع: ٢٥.

(٤) الغنية: ٦٥. (٥) الوسيلة: ٨٩.

(٦) كما في المنتهى ٤: ٢٧٦، والتحريز ١: ٢٠٢، والتذكرة ٢: ٤٤٨.

(٧) المذهب ١: ٣٢٨. (٨) المراسم: ٦٤.

(٩) كما في المدارك ٣: ١٩٩، والذكرى ٣: ١٠. (١٠) كما في المنتهى ٤: ٢٧٦، والتحريز ١: ٢٠٢.

(١١) الوسائل ٤: ٩/٤١١، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، المحاسن: ٤٥/٣١٨.

(١٢) الوسائل ٤: ١١/٤١٢، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلي، الذكرى ٣: ١٠. (١٣) الحدائق ٧: ١٩.

(١٤) المغني ١: ٦٧٤، الشرح الكبير بهامش المغني ١: ٤٩٢.

اشتغال الأولى على ما لا يناسب منصب الإمامة ومقام العصمة من ضرب الخادمة بفعل ليس محرماً، فهذا من أمارات الوضع أو خروجها مخرج التقيّة أيضاً. فلاستحباب أقرب.

الثالث: الأمة المبعّضة على ما هو المصرّح به في كلام الأصحاب^(١) ملحقة بالحرّة، لظهور الروايات المتقدّمة في المحضة التي لم يتحرّر بعضها، فتندرج هذه في مطلقات المرأة المحكوم عليها بستر جميع البدن حتّى الرأس، ويشعر به أو يدلّ عليه ما في الصحيحة الأخيرة من النصوص المتقدّمة من قوله ﷺ: «ولا على المكاتبه إذا شرطت عليها...»^(٢) الخ. وفي معناها المروي عن الصدوق عن محمد بن مسلم عن الباقر ﷺ «ليس على الأمة قناع في الصلاة، ولا على المدبرة ولا على المكاتبه إذا شرط عليها مولاها حتّى تؤدّي جميع مكاتبها»^(٣) فإن تخصيص المشروطة بالذكر لا جهة له إلّا عدم قبولها التبعض، وهذا يدلّ على أنّ ما يقبل التبعض لا يجري فيه الحكم، ثمّ يتمّ في سائر أفراد المبعّضة بعدم الفرق.

الرابع: لو اعتقت الأمة وهي في الصلاة فله صور:

الأولى: إن لم تعلم به إلّا بعد الفراغ عن الصلاة فيحتمل صحّة هذه الصلاة، لما ظهر من صحيحة عليّ بن جعفر في مسألة ما لو انكشف عورة المصلّي في أثناء الصلاة وهو لا يعلم به من كون الستر شرطاً علمياً فيختصّ شرطيته بالعالم بالموضوع، وهي في مفروض المسألة جاهلة بكونها حرّة.

ويشكل بأن غاية ما ظهر من دليل علميّة هذا الشرط سقوط اعتباره في حقّ الجاهل بمكشوفيّة العورة - كما في عنوان المسألة ومورد الرواية المشار إليهما - لا في حقّ الجاهل بمطلق الموضوع حتّى الجاهل بالحرية الواقعيّة بالجهل المركّب مع العلم بالكشف كما فيما نحن فيه، فإنّ الجاهل على هذا الوجه ليس بداخل في عنوان الشرط العلمي، بالمعنى المستفاد من الرواية المذكورة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قد ثبت في المباحث السابقة اختصاص شرطيّة الستر بحالتي

(١) كما في المنتهى ٤: ٢٧٧، وجامع المقاصد ٢: ٩٨، والمدارك ٣: ٢٠٠، وروض الجنان ٢: ٥٨٣،

والذكرى ٣: ١٠. (٢) تقدّمت في الصفحة ٥٧٩ الرقم ٧.

(٣) الوسائل ٤: ١١١/٧، ب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: ١/٣٤٥.

العمد والاختيار، فالإخلال به عمداً أو اختياراً من المتمكن منه يوجب انتفاء المشروط لا مطلقاً. ولا ريب أن الأمة بعد صيرورتها حرّة وإن أخلّت بستر الرأس غير أنّها لا اعتقادها بكونها أمة ليست عامدة، أو أنّها ما دام هذا الاعتقاد ليست متمكنة من ستر رأسها فلا يكون شرطاً في حقّها، إذ ليس معنى اختصاص الشرط بحالة التمكن عدم كونه شرطاً لغير المتمكن من الساتر فقط، بل معناه عدم كونه شرطاً لغير المتمكن من الستر سواء كان لفقد الساتر أو لتعدّد أصل الستر مع وجود الساتر فيندرج فيه ما نحن فيه، فالأقرب في هذه الصورة حينئذٍ صحّة الصلاة.

الثانية: ما لو علمت بالعتق في أثناء الصلاة ولكن لم تتمكّن من ستر الرأس مطلقاً حتّى يقطع الصلاة، ولا ينبغي التأمل حينئذٍ في وجوب إتمام الصلاة وصحّتها مكشوفة الرأس، لعدم تمكّنها من الستر، فلا يكون شرطاً في حقّها.

الثالثة: ما لو علمت في الأثناء وتمكّنت من ستر الرأس من دون توقّف على فعل المنافى من استدبار القبلة والفعل الكثير، وحينئذٍ لا ينبغي التأمل في وجوب الستر واعتباره في الصحّة، عملاً بعموم كونه شرطاً للمتمكّن، فلو أخلّت بإتمام الصلاة مكشوفة الرأس بطلت.

الرابعة: ما لو توقّف الستر في أثناء الصلاة على فعل المنافى، ولكنها بعد القطع وستر الرأس لا تتمكّن من فعل الصلاة في الوقت ولو ركعة منها، فهل يجب إتمام الصلاة مكشوفة الرأس أو استينافها في خارج الوقت بعد القطع وستر الرأس؟ فيدور الأمر بين تفويت الستر وتفويت الوقت وكلاهما من قبيل الشرط، وجهان:

أجودهما الأوّل: ترجيحاً للوقت على سائر الشروط في مقام التعارض لما علم من طريقة الشارع من كون الوقت والطهارة في شروط الصلاة أهمّ في نظره فيرجّح كلّ منهما في محلّ التعارض على غيرها، ورجع ذلك إلى سقوط اعتبار الستر في هذه الصورة أيضاً لعدم التمكن منه مع لزوم مراعاة الوقت.

الخامسة: ما لو تمكّنت بعد القطع والستر من فعل الصلاة في الوقت، فهل يجب القطع والاستيناف بعد الستر أو إتمام الصلاة مكشوفة الرأس؟ وجهان، بل قولان: من أن الستر شرط مع الإمكان فيجب مراعاته لإمكانه بقطع الصلاة، ومن عموم حرمة إبطال العمل.

ويرد على الثاني أنه إن سلم كون ستر الرأس شرطاً مطلقاً حتى فيما لو توقف تحصيله على قطع الصلاة فهو يقضي ببطان الصلاة، ومعه لا يكون قطعها إبطالاً ليكون محرماً. كما يرد على الأول: أنه على تقدير عموم حرمة الإبطال حتى في نحو الصورة المفروضة فالشرط متعذر، لأن حرمة القطع مانع شرعي وهو كالمانع العقلي فهي غير متمكنة من الستر، فسقط اعتباره في حقها لاختصاصه بحالة التمكن. فتحقيق المقام أن هذه الصلاة مع مكشوفية الرأس إن كانت صحيحة فقطعها حرام لكونه إبطالاً، وإن كانت باطلة فقطعها ليس إبطالاً ليكون محرماً، فحرمة القطع موقوفة على صدق الإبطال عليه، وهو موقوف على صحة الصلاة، وهي موقوفة على عدم كون الستر في هذه الحالة شرطاً، فالشأن إنما هو في إثبات الشرطية ونفيها وصدق الإبطال وعدمه مبنيان عليهما.

ولا معنى للتمسك بعموم «لا تبطلوا أعمالكم» مع الشك في شرطية الستر لكون أدلة الشروط واردة على قاعدة حرمة إبطال العمل المستفادة من الآية، رافعة لموضوعها على تقدير الإخلال بالشرط، فالشك في الشرطية يوجب الشك في صدق الإبطال الذي هو موضوع الحرمة على القطع، ومعه لا يمكن التمسك بعموم الآية. والأظهر هو الشرطية عملاً بعموم ما دل على «أن بدن المرأة الحرة كله عورة ويجب ستره في الصلاة» والأحوط إتمام هذه الصلاة ثم الإعادة بعد ستر الرأس. ثم إنه لو أعتق بعض الأمة وهي في الصلاة فالصور المذكورة كلها آتية فيه مع أحكامها، ولا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة كالحيض، ففي المعتبر^(١) والشرائع^(٢) وجملة من كتب العلامة^(٣) وغيرهما^(٤) أنها كالأمة، وأطلق القول بالاستيناف في الذكرى^(٥) والمدارك^(٦) والذخيرة^(٧) وغيرها^(٨).

ومقتضى القول الأول وجوب الاستمرار في الصلاة بعد الستر إذا أمكنها من غير توقف

(١) المعتبر ٢: ١٠٣.

(٢) الشرائع ١: ٧٠.

(٣) كما في المنتهى ٤: ٢٧٩، نهاية الإحكام ١: ٣٩٦، التحرير ١: ٢٠٣.

(٤) كالشيخ في المبسوط ١: ٨٨، ٨٩، الحلّي في السرائر ١: ٢٦١.

(٥) الذكرى ٣: ١١.

(٦) المدارك ٣: ٢٠٠.

(٧) الذخيرة: ٢٣٧.

(٨) المختلف ٢: ١٠١-١٠٢، التذكرة ٢: ٤٥١، المسالك ١: ١٦٨، جامع المقاصد ٢: ٩٩.

على فعل المنافى، وهذا لا يخلو عن مدافعة لما صاروا إليه في مباحث المواقيت - في مسألة ما لو أدرك الصبي في أثناء الصلاة، وقد بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه بشرائطها المقررة من الحكم - بوجوب الاستيناف بعد الطهارة، كما هو المشهور في حكم هذه المسألة شهرة عظيمة قريباً من الإجماع بل هو إجماع في الحقيقة، حيث لم يسندوا الخلاف ثمة إلا إلى ظاهر الشيخ في المبسوط حيث قال: «إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم»^(١) وقد حملوه على إرادة الاستحباب الغير المنافية لإيجاب الإعادة مع اتساع الوقت.

ففي إيجاب الاستمرار هاهنا وإيجاب الاستيناف ثمة مدافعة واضحة، ويمكن بناء كلامهم هاهنا على القول بوجوب الإتمام ثمة كما عرفت عن ظاهر المبسوط، وهو في غاية البعد، فالوجه في المقام ما عرفت عن الذكرى^(٢) والمدارك^(٣) والذخيرة^(٥) من إطلاق القول بالاستيناف، ويظهر وجهه ممّا سلف في المسألة المشار إليها فراجع.

هذا إن اتسع الوقت للستر والصلاة بسائر شروطها، وإلا فلا تكليف بالاستيناف ولا بالإتمام لتبدل الموضوع الموجب لارتفاع الحكم السابق، فلو انصرف عن الصلاة لم يكن إبطالاً ولا بطلاناً.

المطلب الثالث

في مستحبات لباس المصلي ومكروهاته

ففيه مبحثان:

المبحث الأول

في المستحبات

وهو يتضمن مسائل:

المسألة الأولى: يستحب الصلاة في النعل العربي نص عليه جمع كثير من أساطين الطائفة، وأسنده في الذكرى إلى علمائنا^(١) مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، والأصل فيه عدة روايات صحيحة وغيرها، كصحيحة عبدالله بن المغيرة قال: «إذا صليت فصل في نعليك إذا كانت طاهرة، فإن ذلك من السنة»^(٢). وصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صليت فصل في نعليك إذا كانت طاهرة، فإن ذلك من السنة»^(٣). ورواية معاوية بن عمار قال: «رأيت أبا عبدالله يصلي في نعليه غير مرّة ولم أره ينزعها قط»^(٤). والظاهر أنّ تقييد النعل في الفتاوى بالعربي مع خلوّ الروايات عن التقييد لأنّ المعهود المتعارف في زمان صدور الروايات من النعل هو العربي لا غير، أو لكون النعل بحسب

(١) الذكرى ٣: ٦٧.

(٢) الوسائل ٤: ٤٢٥/٥، ب ٣٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٣/٩١٩.

(٣) الوسائل ٤: ٤٢٤/١، ب ٣٧ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٣٥٨/١٥٧٣.

(٤) الوسائل ٤: ٤٢٥/٤، ب ٣٧ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٣/٩١٦.

الأصل وضعاً للعربي، وإطلاقه على غيره لو كان محدث، فلا يثبت الحكم لغيره لعدم مساعدة دليله عليه.

المسألة الثانية: نص جماعة منهم العلامة في القواعد^(١) والإرشاد^(٢) والشهيد في الدروس^(٣) والذكرى^(٤) وغيرهما^(٥) باستحباب ستر ما بين السرة والركبة للرجل، لأن فيه المحافظة على الاحتياط المخرج عن خلاف من قال فيهما بالوجوب، قالوا: وأفضل منه ستر جميع البدن وفتر بستر ما يعتاد تغطيته منه لا مطلق الجسد.

واستدلوا له بما روي عن النبي ﷺ «إذا صلى أحدكم فيلبس ثوبه فإن الله أحق أن يتزين له»^(٦) وروي «ركعة بسراويل تعدل أربعاً بغيره»^(٧) والظاهر أنهم حملوا الثوبين على نحو القميص والسراويل [و] إلا لم يتم الاستدلال بخبر الثوبين، قال في الذخيرة^(٨) - بعد الاستدلال بالخبر المذكور - : والرداء أفضل وأفضل من ذلك إضافة السروال والتعمم فقد روي «ركعة بسراويل تعدل أربعاً بغيره». وكذا روي في العمامة، هكذا قاله الشهيد في الذكرى^(٩).

أقول: لو جعل التسرول والتعمم مستحباً آخر كان أولى، عملاً بظاهر الروایتين. وفي الوسائل عن النبي «ركعتان مع العمامة خير من أربع ركعات بغير عمامة»^(١٠).

وصرحوا أيضاً باستحباب ثلاثة أثواب للمرأة إزار ودرع وخمار، ومستنده ما تقدم في بحث عورة المرأة من موثقة ابن أبي يعفور وفي صحيح جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن المرأة تصلّي في درع وخمار؟ فقال: تكون عليه ملحفة تضمها عليها»^(١١).

(١) القواعد ١: ٢٥٦.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧.

(٣) الدروس ١: ٧٧.

(٤) الذكرى ٣: ١٢.

(٥) كما في الخلاف ١: ٣٩٣، الغنية: ٦٥، الوسيلة: ٨٩، كشف اللثام ٣: ٢٣٦.

(٦) سنن البيهقي ٢: ٢٣٦.

(٧) الوسائل ٤: ٢/٤٦٥، ب ٦٤ من أبواب لباس المصلّي، الذكرى ٣: ١٢.

(٨) الذخيرة: ٢٣٨.

(٩) الذكرى ٣: ١٢.

(١٠) الوسائل ٤: ١/٤٦٤، ب ٦٤ من أبواب لباس المصلّي، مكارم الأخلاق: ١١٩.

(١١) الوسائل ٤: ١١/٤٠٧، ب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢١٨/٨٦٠.

وفي الإرشاد التعبير عن ثلاثة أثواب المرأة «بالدرع والقميص والخمار»^(١) ولعله أراد من الدرع الإزار، ولكنه خلاف اللغة لما عرفت أن الدرع هو القميص.

وفي كلام جماعة^(٢) استحباب اللباس البيض في الصلاة، واستدل عليه برواية غير مختصة بالصلاة، كمؤثقة القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: البسوا البياض فإنه أطيب وأطهر، وكفّنوا فيه موتاكم»^(٣) وقول النبي ﷺ: «البسوا من ثيابكم البيض فإنها خير ثيابكم»^(٤) وقيل في تقريب الاستدلال بها للصلاة: إن الصلاة يناسبها التعظيم فيتأكد الاستحباب بالنسبة إليها. ويؤيده قوله ﷺ: «إن الله عز وجل أحق أن يتزين له»^(٥).

المسألة الثالثة: نص جماعة^(٦) بأنه يستحب للرجل إذا صلى مكشوف الظهر والمنكبين أن يضع شيئاً على عاتقه ولو حبلاً أو تكّة سراويل، كما دلت عليه عدّة روايات، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما في حديث «إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً»^(٧) ومرفوعة علي بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام «عن رجل صلى في سراويل ليس معه غيره؟ قال: يجعل التكة على عاتقه»^(٨). وخبر جميل قال: «سأل مرازم أبا عبد الله عليه السلام وأنا معه حاضر عن الرجل العاثر يصلي في إزار مؤترأ به؟ قال: يجعل على رقبته منديلاً أو عمامة يتردى بها»^(٩).

ولو جعل المستحب هو الرداء كما صرح به الشهيد في الذكرى^(١٠) والدروس^(١١)

(١) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧.

(٢) الدروس ١: ٨٢، البيان ١٢٢، المراسم: ٦٤، التذكرة ٢: ٥٠٠، المنتهى ٤: ٢٤٣، الذكرى ٣: ٧١.

(٣) الوسائل ٣: ٤١/١، ب ١٩ من أبواب التكفين، الكافي ٦: ٤٤٥/١.

(٤) سنن أبي داود ٤: ٥١/٤٠٦١، سنن الترمذي ٣: ٣١٩/٩٩٤، مسند أحمد ١: ٢٤٧.

(٥) سنن البيهقي ٢: ٢٣٦، شرح معاني الآثار ١: ٣٧٨.

(٦) كما في المنتهى ٤: ٢٩٢، التذكرة ٢: ٤٥٢، نهاية الأحكام ١: ٣٦٧، المراسم: ٦٤، السرائر ١: ٢٦١، الدروس ١: ٧٩.

(٧) الوسائل ٤: ٣٩٠/٢، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٦/٨٥٢.

(٨) الوسائل ٤: ٤٥٣/٥، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٣٩٥/٥.

(٩) الوسائل ٤: ٣٩٠/٤، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٣٩٥/٦.

(١٠) الذكرى ٣: ١٣. (١١) الدروس ١: ٨٢.

وصاحب الحدائق^(١) وشارح الدروس^(٢) وغيرهم^(٣) وأخذ هذه الأحاديث شاهدة عليه بكونها مسوقة لبيان أقل ما يتأدى به السنة، وهو جعل شيء على العاتق كان أولى كما فهموه.

والرداء ثوب يجعل على المنكبين، ويدل عليه أيضاً رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف»^(٤) فإن المراد منه الرداء.

ورواية أبي بصير أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: «ما يجزئ الرجل من الثياب أن يصلي فيه؟ فقال: صلى الحسين بن علي عليه السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه، وقارب ركبتيه ليس على منكبيه منه إلا قدر جناحي الخطاف» وكان إذا ركع سقط عن منكبيه، وكلما سجد يناله عنقه فيرده على منكبيه بيده، فلم يزل ذلك دأبه ودأبه مشتغلاً به حتى انصرف»^(٥).

ورواية عبد الله بن سنان «أنه سأل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ليس معه إلا سراويل؟ فقال: يحل التكة منه فيضعها على عاتقه ويصلي، وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليقلد السيف ويصلي قائماً»^(٦).

المسألة الرابعة: المعروف بين الأصحاب فتوى وعملاً استحباب التحنك للمتعتم في الصلاة، وفي عبارة شارح الدروس ما يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلًا: «والأصحاب على الاستحباب، وقال في آخر كلامه: «إن الحكم المذكور اشتهر بين متأخري الأصحاب حتى نقل بعضهم الاتفاق عليه»^(٧).

وفي عبارة الفقيه ما ظاهره الوجوب ناقلًا له عن مشايخه، حيث قال: «وسمعت مشايخنا (رض) يقولون: لا تجوز الصلاة في الطابقيّة، ولا يجوز للمتعتم أن يصلي إلا وهو متحنك»^(٨).

(١) الحدائق ٧: ١٣٧.

(٢) شرح الدروس ١: ٦٠٩.

(٣) كما في الروضة ١: ٥٣١، البحار ٨٣: ١٩٠.

(٤) الوسائل ٤: ٤٥٣/٦، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ٧٨٢/١٦٦.

(٥) الوسائل ٤: ٣٩٢/١٠، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، مسائل علي بن جعفر ١١٨/٥٧.

(٦) الوسائل ٤: ٤٥٢/٣، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٦٦/١٥١٩.

(٨) الفقيه ١: ٢٦٥ / ٨١٧.

(٧) شرح الدروس ١: ٦٠٩.

ولعل مستنده من الروايات النبوي المروي عن الغوالي وغيره عن النبي ﷺ أنه ﷺ قال: «من صلى بغير حنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومن إلا نفسه»^(١). والمروي عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام عنه ﷺ أنه قال ﷺ: «من صلى مقتطاً فأصابه داء لا دواء له، فلا يلومن إلا نفسه»^(٢) والمروي في الفقيه عن أهل الخلاف أنه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط^(٣) وعن المغرب: التلحي إدارة العمامة تحت الحنك والاقتعاط ترك ذلك^(٤).

ودلالة الروايتين على هذا التفسير على الاستحباب واضحة بقضائها بمرجوحية ترك التحنك وهو يلزم رجحان فعله، وكذلك على التفسير المحكي عن القاموس^(٥) والصحاح^(٦) «من أن الاقتعاط شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك» لأن مرجوحية التعمم بغير إدارة تلازم رجحانه مع الإدارة. ولولا هاتان العامينتان لأشكل إثبات الاستحباب في خصوص الصلاة، لأن الروايات الواردة في هذا الباب كلها مطلقة غير مقيدة بخصوص الصلاة.

ففي رسالة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تعمم ولم يتحنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومن إلا نفسه»^(٧) ورواية عيسى بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تعمم فلم يدر العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له، فلا يلومن إلا نفسه»^(٨).

ورواية علي بن الحكم رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «من خرج من منزله معتماً تحت حنكه يريد سفرأ لم يصبه في سفره سرق ولا حرق ولا مكروه»^(٩).

وفي الفقيه عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من خرج في سفر فلم يدر

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٢١٥/٢، ب ٢١ من أبواب لباس المصلي، عوالي اللآلي ٤: ١٢٨/٣٧.

(٢) حاشية الإرشاد لنيلي: ٢١ (مخطوط)، عوالي اللآلي ٢: ٢١٤/٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٦٦/٨٢٢، (٤) المغرب: ٤٢٢.

(٥) القاموس المحيط ٢: ٣٨١ (قط) و ٣: ٣٠٠ (حنك).

(٦) الصحاح ٤: ١٥٨١ (حنك) و ٣: ١١٥٤ (قط).

(٧) الوسائل ٤: ٤٠١/١، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٥/٨٤٦.

(٨) الوسائل ٤: ٤٠١/٢، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٥/٨٤٧.

(٩) الوسائل ٤: ٤٠٢/٣، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ٤٦١/٦.

العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له فلا يلومن إلا نفسه»^(١). وفيه أيضاً قال الصادق عليه السلام: «ضمنت لمن خرج من بيته معتماً تحت حنكه أن يرجع إليهم سالماً»^(٢) وقال عليه السلام: «إني لأعجب ممن يأخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته، وإني لأعجب ممن يأخذ في حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته»^(٣). وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلخي بالعمائم»^(٤) وذلك في أول الإسلام وابتدائه.

فإن المستفاد من هذه النصوص وغيرها استحباب التحنك في نفسه لكل من لبس العمامة صلى أو لم يصل، كما صرح به العلامة في المنتهى^(٥) ولذا قال في الذكرى: «إن استحباب التحنك عام»^(٦).

ثم إن صريح جماعة^(٧) كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص خصوصاً روايتي ابن حمزة والساباطي والنبوي الفارق بين المسلمين والمشركين بالتلخي بالعمائم كون التحنك عبارة عن إدارة جزء من العمامة تحت الحنك، سواء كان طرفها أو وسطها فلا تتأدى السنة بإدارة ما ليس منها.

فما في الذكرى من التوقف في ذلك حيث قال: «وفي الاكتفاء بالتلخي بغيرها بحيث يضمتها نظر، من مخالفة المعهود، ومن إمكان كون الغرض حفظ العمامة عن السقوط وهو حاصل»^(٨) ليس على ما ينبغي، لكون إرادته غيرها مخالفة لظاهر النصوص بل صريح جملة منها لا مجرد المعهود. وكون الغرض حفظ العمامة عن السقوط ممنوع لمنع صغرى هذا الغرض تارة، ومنع كبراه أخرى، لأنه لا يقتضي التأكيد الكذائي الوارد في النصوص بكون تركه موجباً لإصابة داء لا دواء له، وكون فعله مؤثراً في السلامة في الرجوع وفي قضاء الحاجة، وأنه لا يلائم كونه الفارق بين المسلمين والمشركين.

(١) الوسائل ٤: ٤٠٢/٥، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٣/٨١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٤٠٢/٦، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٣/٨١٥.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٢/٧، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٣/٨١٦.

(٤) الوسائل ٤: ٤٠٣/٨، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٣/٨١٧.

(٥) المنتهى ٤: ٢٥١.

(٦) الذكرى ٣: ١٣.

(٧) كما في روض الجنان ٢: ٥٦٣، والمسالك ١: ١٩، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩٠، المدارك ٣: ٢٠٧.

(٨) الذكرى ٣: ١٤.

كشف اللثام ٣: ٢٦٢.

ثم إن في النصوص المستفيضة الآخر ما يدل على استحباب إسدال طرف العمامة على الصدر أو على الخلف. غير أنه ليس فيها عموم لفظي يشمل غير الملائكة والنبي والوصي عليه السلام لورودها في فعل هؤلاء، نعم إنما يساعد على عموم الحكم لغيرهم قاعدة التأسي. وعليه ربّما يقع التعارض بينها وبين ما تقدّم من الروايات الدالة على استحباب الإدارة، لكنّ العمل على هذه النصوص لكونها بالقياس إلى قاعدة التأسي التي هي مستند التعدي من المذكورين إلى غيرهم خاصاً والقاعدة عامّة قابلة للتخصيص، فيخصّص استحباب الإسدال مطلقاً أو في غير حال الصلاة بهم، كما رجّحه غير واحد من أفاضلي معاصرينا^(١) ومن قاربهم.

والأحوط أن يجعل طرف العمامة المخرج للتحنّك طويلاً بحيث يدار ثم يسدل بعد الإدارة مختبراً بين جعل الزائد على الصدر أو بين الكتفين ولو قصيراً قدر أربع أصابع، فإنّه إذا فعل ذلك يرجى كونه عاملاً بمجموع روايات الباب إن شاء الله.



مركز تحقيقات و نشر علوم اسلامی

المبحث الثاني

في المكروهات التي تذكر أيضاً في طَيِّ مسائل:

المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود بل يكره اللباس السود مطلقاً فتوى ونصاً،
لورود الروايات بكل من الحكمين.

فمن الأول المرسل المروي عن الكافي قال: «وروي لا تصل في ثوب أسود، فأما الخف والكساء والعمامة فلا بأس»^(١). والمرسل المروي عنه^(٢) أيضاً، وفي الفقيه والتهذيب «عن الصلاة في القلنسوة السوداء؟ فقال: لا تصل فيها، فإنها من لباس أهل النار»^(٣).
ومن الثاني مرفوعة أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره السواد إلا في ثلاثة الخف والعمامة والكساء»^(٤).

ورواية أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابه رفعه قال: «كان رسول الله ﷺ يكره السواد إلا في ثلاثة الخف والعمامة والكساء»^(٥) والمرسل في الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال فيما علم أصحابه: «لا تلبسوا السواد فإنه لباس فرعون لعنه الله»^(٦).

وفيه أيضاً مراسلاً عن حذيفة بن منصور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بالحيرة، فأتى رسول أبي العباس الخليفة يدعوه فدعا بمطر أحد وجهيه أسود والآخر أبيض فلبسه، ثم

(١) الوسائل ٤: ٣٨٣/٤، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٢٤/٤٠٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٨٢/١، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٢٩/٤٠٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٨٦/١، ب ٢٠ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٢/٧٦٥، التهذيب ٢: ٨٣٦/٢١٣.

(٤) الوسائل ٤: ٣٨٢/١، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٣٥/٢١٣.

(٥) الوسائل ٤: ٣٨٣/٢، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ١/٤٤٩.

(٦) الوسائل ٤: ٣٨٣/٥، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٣/٧٦٦.

قال أبو عبدالله عليه السلام: أما أني ألبسه وأنا أعلم أنه لباس أهل النار»^(١). وعن القاموس «المطر والمنطرة بكسرهما ثوب صوف يتوقى به من المطر»^(٢).

وفيه أيضاً مرسلأ قال: «وروي أنه هبط جبرئيل عليه السلام على رسول الله ﷺ في قباء أسود ومنطقة فيها خنجر، فقال: يا جبرئيل ما هذا الزي؟ فقال: زي ولد عمك العباس يامحمد، ويل لولدك من ولد عمك العباس، فخرج النبي ﷺ إلى العباس، فقال: ياعم ويل لولدي من ولدك، فقال: يا رسول الله ﷺ أفأجبت نفسي؟ قال: جرى القلم بما فيه»^(٣). ثم قضية ثلاثة من الروايات المتقدمة استثناء العمامة والكساء والخف من الكراهة، كما في كلام غير واحد من متأخري^(٤) المتأخرين، بل عزي استثناء الثلاثة إلى جماعة^(٥) ممن تأخر عنه.

لكن الموجود في كتب المحقق^(٦) وجملة من كتب العلامة^(٧) والشهيد^(٨) استثناء ما عدى الكساء، بل في الرياض^(٩) أكثر الأصحاب على عدم استثناء الكساء، بل قيل^(١٠) كلهم لم يستثنوه إلا ابن سعيد في الجامع^(١١) بل عن منتهى^(١٢) العلامة الاقتصار على استثناء العمامة والخف مدعياً عليه إجماع الإمامية. وعليه فيشكل التزام خروجه عن الكراهة لتضمنه مخالفة الأكثر، ولا يقدح استلزام عدمه الخروج عن مقتضى الروايات المذكورة لعدم وضوح جابر لها في خصوص الكساء، فالأصل يقتضي عدم الخروج، والمسألة بعد محل توقف.

(١) الوسائل ٤: ٣٨٤/٧، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٣/٧٧٠.

(٢) القاموس المحيط ٢: ١٣٥ (مطر).

(٣) الوسائل ٤: ٣٨٤/٦، ب ١٩ من أبواب لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٣/٧٦٨.

(٤) كما في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨٧، الذكرى ٣: ٥٤، روض الجنان ٢: ٥٥٧، الروضة البهية ١: ٢٠٨، الكفاية: ١٦، وجامع المقاصد ٢: ١٠٧.

(٥) كالحقائق ٧: ١١٨، الرياض ٢: ٣٤٤.

(٦) المعتبر ٢: ٩٤، الشرائع ١: ٧٠.

(٧) المنتهى ٤: ٢٤٣، القواعد ١: ٢٥٧، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٦.

(٨) المسالك ١: ١٦٨.

(٩) الرياض ٢: ٣٤٥.

(١٠) كما في كشف اللثام ٣: ٢٥٦.

(١١) الجامع للشرائع: ٦٥.

(١٢) المنتهى ٤: ٢٤٣.

ثم إنَّ ظاهر جماعة حيث اقتضوا على السواد عدم كراهة ما عداه من الألوان، لكنَّ المحقِّق^(١) والعلامة^(٢) والشهيد^(٣) وجماعة^(٤) أضافوا إليه الأحمر والمصفر والمزعر، وظاهر المحكي عن الشيخ في المبسوط حيث قال: «يكره لبس الثياب المقدمة^(٥) بلون من الألوان»^(٦) كراهة المصبوغ المشبع مطلقاً سواء كان بحمرة أو غيرها، وعن أبي الصلاح^(٧) وابن الجنيّد^(٨) اختياره.

والمشبع والمقدم بفتح الباء والذال بصيغة اسم المفعول بمعنى، وهو على ما في المعتبر^(٩) الشديد حمرة، والمصفر المصبوغ بالعصفر، وهو نبت يصبغ به، ويقال بالفارسي «كل كافشه» والمزعر المصبوغ بزعران أو بلونه وإن لم يكن ما صبغ به هو الزعران، ويقرب منه المضرج فمن القاموس «ضرجه لطحه وضرج الثوب صبغه بالحمرة»^(١٠). وفي المجمع «المضرج بالزعران أي الملطّخ به، من التضريج وهو التدمية والتلطّيح، يقال تضرج بالدم أي تلطّخ به، ومنه ضرجت الثوب تضريجاً إذا صبغته بالحمرة وهو دون المشبع وفوق المورّد» انتهى^(١١).

وعليه فالنصّ يساعد على ما عرفت عن الجماعة لا على ما عن الشيخ، لرواية حمّاد ابن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره الصلاة في الثوب المصبوغ المشبع المقدم»^(١٢). ورواية عبد الله بن المغيرة عمّن حدّثه عن يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كره الصلاة في المشبع بالعصفر، والمضرج بالزعران»^(١٣).

ورواية مالك بن أعين قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة، فتبسّمت حين دخلت، فقال: كأني أعلم لمّ ضحكت ضحكت من هذا الثوب الذي

(١) المعتبر ٢: ٩٤. (٢) المنتهى ٤: ٢٤٥، التذكرة ٣: ٥٠١. (٣) الذكرى ٣: ٥٥.

(٤) الموجز الحاوي (رسائل العشر) ٦٨، كشف الالتباس: ٩٣ (مخطوط).

(٥) المُقدّم: يقال صبغ مقدم أي خائر مشبع، المصبوغ بالحمرة المشبع (الصالح ٥: ٢٠٠١) قدم.

(٦) المبسوط ١: ٩٥. (٧) الكافي في الفقه: ١٤٠. (٨) نقله عنه في المختلف ٢: ٨٢.

(٩) المعتبر ٢: ٩٤. (١٠) القاموس المحيط ١: ١٩٧ - ١٩٨. (١١) مجمع البحرين ٣: ١٣.

(١٢) الوسائل ٤: ٢/٤٦٠، ب ٥٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٢٢/٤٠٢.

(١٣) الوسائل ٤: ٢/٤٦١، ب ٥٩ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٣/١٥٥٠.

هو عليّ إن الثقبية أكرهتني عليه، وأنا أحبها فأكرهتني على لبسها، قال: أما إنا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشيع المضرج، قال: ثم دخلت عليه وقد طلقها فقال: سمعتها تبرأ من عليّ ﷺ فلم يسعني أن أمسكها وهي تبرأ منه»^(١).

ويستفاد من الروايات كما هو ظاهر كلام الأصحاب المصرح به في كلام جماعة عدم كراهة الألوان الضعيفة.

المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته، وأن يأتزر فوق القميص وأن يشتمل الصماء، أمّا الأول فلصحيح محمد بن مسلم قال: «رأيت أبا جعفر ﷺ صلى في إزار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه، فقلت له: ما ترى الرجل يصلي في قميص واحد؟ فقال: إذا كان كثيفاً فلا بأس»^(٢). وفي صحيح آخر «إذا كان عليه قميص صفيق لا بأس»^(٣). الصفيق والكثيف بمعنى. وقول أمير المؤمنين ﷺ في حديث الأربعمائة: «عليكم بالصفيق من الثياب، فإنه من رقق ثوبه رقق دينه للنساء»^(٤).

وأما الثاني فللصحيح المروي عن الكافي عن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا ينبغي أن يتوشح بإزار فوق القميص وأنت تصلي ولا تتزر بإزار فوق القميص، إذا أنت صليت فإنه من زي الجاهلية»^(٥).

وفي المدارك نقل الاستدلال عليه عن التهذيب بما رواه عن محمد بن إسماعيل عن بعض أصحابه عن أحدهما ﷺ قال: «الارتداء فوق التوشح في الصلاة مكروه، والتوشح فوق القميص مكروه»^(٦) وعن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا ينبغي أن تتوشح بإزار فوق القميص إذا أنت صليت فإنه من زي الجاهلية»^(٧) واستضعفه بأن مقتضى الروايتين مع ضعف سندهما كراهة التوشح فوق القميص وهو خلاف الايتزار^(٨). وتبعه في ذلك

(١) الوسائل ٤: ١/٤٦٠، ب ٥٩ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٦: ٧/٤٤٧.
 (٢) الوسائل ٤: ١/٣٨٩، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٥٥/٢١٧.
 (٣) الوسائل ٤: ٢/٣٩٠، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٥٢/٢١٦.
 (٤) الوسائل ٤: ٥/٣٨٩، ب ٢١ من أبواب لباس المصلي، الخصال: ٦٢٣ و ٦٢٧.
 (٥) الوسائل ٤: ١/٣٩٥، ب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٧/٣٩٥.
 (٦) الوسائل ٤: ٣/٣٩٦، ب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٣٩/٢١٤.
 (٧) الوسائل ٤: ١/٣٩٥، ب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٨٤٠/٢١٤.
 (٨) المدارك ٣: ٢٠٣.

صاحب الذخيرة^(١).

وفيه: أن سند خبر أبي بصير على ما رواه في الكافي صحيح، لأنه رواه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام وهذا مما لا قصور فيه. ولعل الوجه في استضعاف ما في التهذيب أن الشيخ رواه عن الكليني عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم... الخ فقد أسقط الواسطة بين الكليني وأحمد بن محمد، لأن الكليني لا يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى إلا بواسطة وهو مجهولة. وفيه: أن الواسطة الساقطة على ما عرفت ليس إلا محمد بن يحيى العطار، وهو من الأجلاء الثقات.

وأما الطعن على الدلالة فيدفعه، أن الموجود في الكافي ما عرفت وهو يدل على كراهة كل من التوشع فوق القميص والايترار فوقه، وكأن ما في التهذيب على إسقاط بعض الرواية على ما في الكافي وهو ما بين قوله «فوق القميص» وقوله «وأنت إذا صليت» ولكن المحقق في المعتبر استوجه كراهة التوشع فوق القميص وعدم كراهة الايترار فوق القميص قائلاً: «والوجه أن التوشع فوق القميص مكروه، وأما شد المتزر فليس بمكروه»^(٢) واستحسنه في الذخيرة^(٣) واستظهر كون كراهة التوشع للروايتين السابقتين أعني رسالة محمد بن إسماعيل ورواية أبي بصير على ما نقل الاستدلال بهما في المدارك لدالتهما بظاهر لفظ «لا ينبغي» على كراهة التوشع دون الايترار.

ثم دفع معارضة ما رواه الشيخ - في الحسن عن حماد بن عيسى قال: «كتب الحسن بن علي بن يقطين إلى العبد الصالح، هل يصلي الرجل الصلاة وعليه إزار متوشع به فوق القميص؟ فكتب: نعم»^(٤) - لهما في اقتضاء عدم الكراهة بالحمل على مطلق الجواز الغير المنافي للكراهة، وقد عرفت وجود الدليل على كراهة الايترار أيضاً، فلا وجه للعدول عنه إلا ما في صحيحين تمسك بهما في المدارك بعد ما عرفت منه من استضعاف الروايتين، قائلاً: والأصح عدم كراهة الايترار فوق القميص كما اختاره في المعتبر تمسكاً بمقتضى الأصل، وما رواه الشيخ في الصحيح عن موسى بن القاسم البجلي قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام

(٢) المعتبر ٢: ٩٦.

(١ و ٣) الذخيرة: ٢٢٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٩٧، ب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٥/٨٤٤.

يُصَلِّي فِي قَمِيصٍ، وَقَدْ ائْتَرَزَ فَوْقَهُ بِمَنْدِيلٍ، وَهُوَ يُصَلِّي»^(١) وَفِي الصَّحِيحِ عَنْ مُوسَى بْنِ عَمْرِو بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: «قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام: أَشَدُّ الْإِزَارِ أَوْ الْمَنْدِيلُ فَوْقَ قَمِيصِي فِي الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: لَا بِأَسْ بَدَ»^(٢) ثُمَّ قَالَ: وَلَا يَبْعَدُ عَدَمُ كِرَاهَةِ التَّوَشُّعِ أَيْضاً وَاسْتَنْدَ لَهُ بِمَا سَمِعْتَ مِنْ حَسَنَةِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى^(٣).

أَقُولُ: وَقَدْ عَرَفْتُ عَنِ الذَّخِيرَةِ^(٤) مَا يَدْفَعُ مَنَافَاةَ هَذِهِ لِلْكِرَاهَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ رِوَايَتِي مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ وَأَبِي بَصِيرٍ، وَبِذَلِكَ يَدْفَعُ أَيْضاً مَنَافَاةَ الصَّحِيحِينَ لِلْكِرَاهَةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ صَحِيحِ أَبِي بَصِيرٍ عَلَى مَا فِي الْكَافِي. فَالْوَجْهُ حِينَئِذٍ كِرَاهَةُ كُلِّ مَنْ الْإِتْرَازَ فَوْقَ الْقَمِيصِ وَالتَّوَشُّعَ فَوْقَهُ، وَيَدُلُّ عَلَيْهَا فِي التَّوَشُّعِ أَيْضاً خَبَرُ الْهَيْثَمِ الْمَرْوِيِّ عَنِ الْعَلَلِ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام «أَنَّهُ سُئِلَ مَا الْعِلَّةُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا لَا يُصَلِّي الرَّجُلُ فِي قَمِيصٍ مَتَوَشَّحاً؟ فَقَالَ: لِعِلَّةِ التَّكَبُّرِ فِي مَوْضِعِ الْإِسْتِكَانَةِ وَالذَّلِّ»^(٥).

وَلَكِنْ عَنْ ابْنِ بَابُوِيهِ فِي الْفَقِيهِ أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ رَوَى الْكِرَاهَةَ فِي التَّوَشُّعِ، قَالَ: وَقَدْ رُوِيَ رَخْصَةٌ فِي التَّوَشُّعِ بِالْإِزَارِ فَوْقَ الْقَمِيصِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام وَعَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ وَعَنْ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عليه السلام وَبِهَا أَخَذَ وَأَفْتَى عليه السلام وَانْتَهَى^(٦). وَهَذَا مِنْهُ ظَاهِرٌ فِي اخْتِيَارِ عَدَمِ الْكِرَاهَةِ، وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ إِرْجَاعُهُ إِلَى مَا لَا يَنَافِي اخْتِيَارَهَا بِجَعْلِ الرِّخْصَةِ فِي كَلَامِهِ لِمَطْلُوقِ الْجَوَازِ، فَتَأَمَّلْ. هَذَا كُلُّهُ فِي الْإِتْرَازِ فَوْقَ الْقَمِيصِ، وَهُوَ شَدُّ الْمَثْرَزِ فَوْقَ الْقَمِيصِ، فَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ الْأَقْوَى كِرَاهَتُهُ.

وَأَمَّا جَعْلُ الْمَثْرَزِ تَحْتَ الْقَمِيصِ فَفِي الذَّخِيرَةِ^(٧) عَنِ الْعَلَامَةِ^(٨) الْإِجْمَاعُ عَلَى عَدَمِ كِرَاهَتِهِ، وَلَكِنْ فِي رِوَايَةِ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذَرِ الضَّعِيفَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام دَلَالَةٌ عَلَى كِرَاهَتِهِ أَيْضاً قَالَ: «سَأَلَهُ رَجُلٌ وَأَنَا حَاضِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ مِنَ الْحَمَّامِ أَوْ يَغْتَسِلُ فَيَتَوَشَّعُ وَيَلْبِسُ قَمِيصَهُ فَوْقَ إِزَارِهِ فَيُصَلِّي وَهُوَ كَذَلِكَ؟ قَالَ: هَذَا عَمَلُ قَوْمٍ لَوْطٍ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُ يَتَوَشَّعُ فَوْقَ

(١) الْوَسَائِلُ ٤: ٦/٣٩٧، ب ٢٤ مِنْ أَبْوَابِ لِبَاسِ الْمُصَلِّي، التَّهْذِيبُ ٢: ٨٤٣/٢١٥.

(٢) الْوَسَائِلُ ٤: ٥/٣٩٧، ب ٢٤ مِنْ أَبْوَابِ لِبَاسِ الْمُصَلِّي، التَّهْذِيبُ ٢: ٨٤٢/٢١٤.

(٣) الْمَدَارِكُ ٣: ٢٠٣. (٤) الذَّخِيرَةُ: ٢٢٩.

(٥) الْوَسَائِلُ ٤: ١١/٣٩٨، ب ٢٤ مِنْ أَبْوَابِ لِبَاسِ الْمُصَلِّي، عِلَلُ الشَّرَائِعِ: ٣/٣٢٩.

(٦) الْفَقِيهِ ١: ٧٩٥/١٦٨. (٧) الذَّخِيرَةُ: ٢٢٩. (٨) كَمَا فِي التَّذَكُّرَةِ ٣: ٥٠٤.

القميص؟ فقال: هذا من التجبر»^(١) ولكنها لضعفها لا تعارض الإجماع المنقول في خصوص الايتزار تحته فليتدبر. وفيها دلالة على كراهة الايتزار فوق القميص كما احتمله في الذخيرة، بناءً على كونه المراد من التوشع، ولكنه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

وبقى الكلام في موضوع التوشع فعن الصحاح والقاموس يقال: توشع الرجل بثوبه وسيفه إذا تقلد بهما^(٢) وعن صاحب الصحاح أنه نقل عن بعض أهل اللغة أن التوشع بالثوب هو إدخاله تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر كما يفعل المحرم. ونحوه ذكر في المجمع قال: «وشع الرجل بثوبه أو بإزاره وهو أن يدخله تحت إبطه الأيمن ويلقيه على منكبه الأيسر كما يفعله المحرم، وكما يتوشع الرجل بحمائل سيفه فتقع الحمائل على عاتقه اليسرى وتكون اليمنى مكشوفة»^(٣) ونسب هذا بعينه إلى المصباح المنير^(٤) أيضاً. وعن بعض العامة تفسيره «بأنه أخذ طرف الثوب الذي ألقاه على المنكب الأيمن من تحت يده اليسرى وأخذ طرفه الذي ألقاه على الأيسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره»^(٥). وظاهر جماعة كون عمل الأصحاب بالأول.

وأما الثالث: أعني اشتغال الصائم، ففي الذخيرة «الظاهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب»^(٦) وفي المدارك «أجمع العلماء كافة على كراهته»^(٧) وقد يدعى^(٨) استفاضة أو تواتر حكاية نفي الخلاف والإجماع، ولعل الأصل فيه ما [رواه] زرارة في الصحيح قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إياك والتحاف الصائم، قلت: وما التحاف الصائم؟ قال: أن تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد»^(٩).

وهذا كما يدل على الحكم فكذلك متعرض لتفسير موضوعه، وعمل به الشيخ حيث فسره في المبسوط «بأن يلتحف بالإزار، ويدخل طرفيه تحت يده ويجمعهما على منكب

(١) الوسائل ٤: ٣٩٦، ب ٢٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧١/١٥٤٢.

(٢) الصحاح ١: ٤١٥، القاموس المحيط ١: ٢٥٥ (وشع).

(٣) مجمع البحرين ٤: ٥٠٤ (و.ش.ع).

(٤) المصباح المنير: ٦٦١.

(٥) شرح صحيح مسلم (للنووي) ٤: ٢٣٣، التمهيد (لهشام بن عروة) ٢٢: ٢١٠.

(٦) الذخيرة: ٢٢٩. (٧) المدارك ٣: ٢٠٤. (٨) كما في الجواهر ٨: ٤٠١.

(٩) الوسائل ٤: ٣٩٩، ب ٢٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢١٤/٨٤١.

واحد كفعل اليهود»^(١) وعن الفاضل الأردبيلي^(٢) في شرحه للإرشاد نسبته إلى «المشهور بين الأصحاب» وأسنده الحلبي^(٣) في عبارته الآتية إلى الفقهاء، وهو يؤذن بكونه إجماعاً، ويوافقه من تفاسير أهل اللغة ما عن الصحاح والقاموس في الجملة.

ففي محكي الأول: هو أن تجلّل جسدك بثوبك نحو شملة الأعراب بأكسياتهم، وهو أن يردّ الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الأيسر، ثم يردّه ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن فيغطّيهما جميعاً، وذكر أبو عبيدة^(٤) أنّ الفقهاء يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجة، فإذا قلت «اشتمل فلان الصّماء» كأنك قلت «اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم» لأنّ الصّماء ضرب من الاشتعال، انتهى^(٥).

وفي الذخيرة: قريب منه كلام صاحب القاموس^(٦). وعن جماعة من أهل اللغة كابن فارس والأصمعي وابن الأثير^(٧) وغيرهم^(٨) تفسيره بمعنى ثالث «وهو أن يشتمل بثوب حتّى تجلّل به جسده ولا يرفع منه جانباً فيكون فيه فرجة يخرج منها يده، وقال بعض^(٩) منهم: وإنما قيل صماء لأنّه إذا اشتمل به سدّ على يديه ورجليه المنافذ كلّها كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع»^(١٠) انتهى.

والمتّبع هو النصّ الموافق لتصريح غير واحد من معتبري أهل اللغة والمعمول به عند الأصحاب وهو المناسب لتعليل الكراهة بالتكبر في خبر الهيثم المتقدّم.

والمعجب عن الحلبي أنّه وافق القول الثالث من أقوال أهل اللغة فقال: ويكره السدل في الصلاة كما يفعل اليهود وهو أن يتلفّظ بالإزار ولا يرفعه على كتفيه، وهذا تفسير أهل اللغة

(١) المبسوط ١: ٨٣.

(٢) هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو كلام الشهيد في روض الجنان في شرح الإرشاد فراجع، روض الجنان ٢: ٥٦١.

(٣) السرائر ١: ٢٦١.

(٤) غريب الحديث (للهرابي) ٢: ١١٨، لسان العرب ١٢: ٣٤٦ (صم).

(٥) الصحاح ٥: ١٩٦٨ (صم).

(٦) القاموس المحيط ٤: ١٤١.

(٧) النهاية (لابن الأثير) ٣: ٥٤ (صم).

(٨) الغريبين في القرآن والحديث ٤: ١٠٩٨، لسان العرب ١٢: ٣٤٦ (صم).

(٩) الذكرى ٣: ٦١ قال بعضهم أي قال القتيبي.

(١٠) الذخيرة: ٢٢٩.

في اشتغال الصمّاء وهو اختيار السيّد المرتضى، وأمّا تفسير الفقهاء لاشتغال الصمّاء الذي هو السدل، قالوا: هو أن يلتحف بالإزار، ويدخل طرفيه من تحت يده، ويجعلهما جميعاً على منكب واحد، انتهى^(١).

وهذا مع مخالفته لما عرفت يقتضي كون اشتغال الصمّاء هو السدل على معنى اتّحادهما معنىً كالمترادفين، والظاهر أنّه سهو بل الظاهر أنّه مكروه آخر وراء اشتغال الصمّاء، ولذا ذكر العلامة كراهته بعد الفراغ عن ذكر كراهة اشتغال الصمّاء، وهذا يقتضي المغايرة، وفُسّرهُ «بأن يلقى طرف الرداء من الجانبين ولا يرّد أحد طرفيه على الكتف الأخرى ولا يضمّ طرفيه»^(٢) بعد ما اختار من تفاسير اشتغال الصمّاء ما سمعت عن الشيخ في المبسوط تمسكاً بما فيه من النصّ.

واختلف في تفسيره أيضاً فمن المغرب «سدل الثوب سداً من باب طلب إذا أرسله من غير أن يضمّ جانبيه وقيل أن يلقيه على رأسه ويرخيه على منكبيه»^(٣) قال الشهيد في النفلية على ما حكى «والسدل وهو أن يلتف بالإزار فلا يرفعه على كتفيه»^(٤).
لعلّ أصل السدل في اللغة الإرخاء كما فسّره به في القاموس^(٥) وقال الجوهرى: «سدل ثوبه أي أرخاه»^(٦).

وقال ابن الأثير في النهاية: فيه نهي عن السدل في الصلاة، هو أن يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك، وكانت اليهود تفعله فنهوا عنه، وهذا مطرد في القميص وغيره من الثياب، وقيل: هو أن يضع وسط الإزار على رأسه ويرسل طرفيه عن يمينه وشماله من غير أن يجعلهما على كتفيه، ومنه حديث عليّ عليه السلام «أنّه رأى قوماً يصلّون قد سدّلوا ثيابهم فقال: كأنّهم اليهود» انتهى^(٧).

وكأنّ الذي أوقعه على توهم الاتّحاد كون ما اختاره من القول الثالث في تفسير اشتغال الصمّاء وهو أن يشتمل بثوب فيجلّل جسده كلّ به ولا يرفع جانباً يخرج منه يده، هو بعينه تفسير السدل على القول الأوّل الذي هو مختار التذكرة، وفي معناه ما عرفت في

(٢) التذكرة ٣: ٥٠٣.

(١) السرائر ١: ٢٦١.

(٤) الفوائد المليّة لشرح النفلية: ٩٩.

(٣) المغرب: ٢٢١، غريب الحديث ٢: ١٥٦ (سدل).

(٧) النهاية ٢: ٣٥٥.

(٦) الصبحاح ٥: ١٧٢٨.

(٥) القاموس المحيط ٣: ٣٩٥.

محكي النهاية الأثيرية من تفسيره «بأن يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد» وهو كذلك.

وكيف كان فالأصل في كراهة السدل ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: خرج أمير المؤمنين عليه السلام على قوم فرأهم يصلّون في المسجد قد سدّلوا أدريتهم، فقال لهم: ما لكم قد سدّلتُم ثيابكم كأنكم يهود قد خرجوا من فخرهم؟ يعني من بيعهم، إياكم وسدّل ثيابكم»^(١).

المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنّك وقد مرّ بيانه، ونقل النصوص الدالة عليه في تضاعيف مسألة استحباب التحنّك. فلم يبق ما يتعلّق بالمقام شيء مهمّ إلا بعض الفروع التي منها: أنّه قد ظهر ثمة كراهة التعمّم من غير حنك في غير حال الصلاة أيضاً، فهل يتوقّف رفعها على استمرار التحنّك ما دامت العمامة على الرأس أو يكفي في ذلك حصوله حال شدّ العمامة فقط؟ وجهان.

قد يقال: إنّ أظهرهما الثاني استظهاراً له من قوله: «من تعمّم ولم يتحنّك»^(٢) في رسالة ابن أبي عمير المتقدّمة وقوله عليه السلام: «من اعتمّم فلم يدر العمامة تحت حنكه»^(٣) الخ في رواية عيسى بن حمزة المتقدّمة قال: الظاهر حصول الامتثال بالحنك في أوّل الاعتمام وإن ترك فيما بعده، ولعلّ النفي بـ«لم» الظاهرة في عدم وقوع الحدث في الماضي في الخبرين للإشارة إلى هذا المعنى، وقد يستظهر من مفهوم الاقتطاع المنهيّ عنه في النبوي بناءً على ما فسّره صاحب الصحاح من «أنّه شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك»^(٤). وفيه: أنّ الشرط يقلّب الماضي مستقبلاً فيفيد الاستمرار، وقوله: «تعّمّم أو اعتمّم» ظاهر في أخذ العمامة على الرأس ولا يختصّ ذلك بابتداء شدّها، وتفسير الاقتطاع بما مرّ لا يفيد إلا رعاية أخذ إدارة الحنك حين الشدّ لا انتهاءه عند انتهائه فلا ينافي اعتبار الاستمرار.

ثمّ الظاهر من النصوص وتفسير التحنّك بإدارة بعض العمامة تحت الحنك كفاية إدارته في تأدي السنة تحت الحنك فقط، من غير توقّف لها على إدارته على مجموع الرقبة ظهراً وبطناً.

(١) الوسائل ٤: ٣٩٩/٣، ب ٢٥ من أبواب لباس المصلّي، الفقيه ١: ١٦٨/٧٩١.

(٢) الوسائل ٤: ٤٠١/١، ب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠/٢، ب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي.

(٤) الصحاح ٤: ١٥٨١ (حنك).

المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل والنقاب للمرأة في الصلاة على المشهور المستفيض حكاية الشهرة فيهما، وعن المختلف^(١) في الأول «كونه مذهب جلّ علمائنا» بل عن الخلاف^(٢) «الإجماع عليه» وعن ظاهر المفيد^(٣) المنع حيث عبّر عن الحكم بـ«لا يجوز» إلا أنه محمول على إرادة الكراهة كما نصّ عليه في المعتبر^(٤).

كيف كان فمستند الكراهة من الروايات رواية سماعة في الموثّق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي فيتلو القرآن وهو ملتئم؟ فقال: لا بأس به، وإن كشف عن فيه فهو أفضل، قال: وسألته عن المرأة تصلي متنقبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس، وإن أسفرت فهو أفضل»^(٥) بناءً على كون «لا بأس» مراداً به نفي الحرمة، و«أفضل» مراداً به المعنى المصدري وهو الفضيلة لا المعنى التفضيلي، فيكون محصل المعنى حينئذ أن الفضيلة في كشف اللثام والإسفار عن النقاب.

وقصور الدلالة مع ذلك على الكراهة كقصور السند إن كان، مجبور بعمل المعظم وفهمهم، وإلا فغاية ما ينساق من الرواية بعد التأويل المذكور إنما هو استحباب الكشف والإسفار لا كراهة التلثم والتنقيب مع كشف موضع السجود.

ضرورة أن انتفاء الفضيلة فيهما لا يلزم عقلاً مرجوحية فعلهما، لأنّ المباح أيضاً ممّا لا فضيلة فيه. ولك أن تقول - بعد الالتزام باستحباب الكشف والإسفار تمسكاً بهذه الرواية -: إنه يثبت بها جواز التلثم والتنقيب أيضاً.

ثم يثبت كونه على وجه الكراهية بمصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أيصلي الرجل وهو ملتئم؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، وأمّا على الدابة فلا بأس»^(٦) إمّا في خصوص الحضر، أو فيه وفي السفر معاً، بناءً على عدم القول بالفصل في أصل الكراهة بينهما، كما نصّ عليه غير واحد، ويساعد عليه إطلاق فتوى الأكثر.

وعليه فيحمل الفرق المستفاد من ظاهر هذه الرواية على اختلاف الكراهة فيهما بالشدة والضعف، فيكون المنفي بقوله «لا بأس» بالنسبة إلى الدابة شدة البأس لا أصله، ولعلّ

(١) المختلف ٢: ٩٠. (٢) الخلاف ١: ٥٠٨ - ٥٠٩. (٣) المقنعة: ١٥٢. (٤) المعتبر ٢: ٩٩.

(٥) الوسائل ٤: ٤٢٤/٦، ب ٣٥ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٠/٩٠٤.

(٦) الوسائل ٤: ٤٢٢/١، ب ٣٤ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٩/٨٩٩.

الوجه في انتفاء الشدة في حقّه ما يغلب عليه من الحاجة إلى التلثم لدفع الحرّ والبرد والغبار ونحو ذلك.

هذا كلّه على تقدير عدم منع اللثام والنقاب مع عدم الكشف والإسفار من القراءة وغيرها من الأذكار الواجبة، وإلاّ حرم كلّ منهما وبطلت الصلاة لو صلاها والحال هذه، لمكان الإخلال بالجزء الواجب بلا خلاف ظاهر.

وعليه يحمل ما في صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع المهمة» وفي صحيحة الحسن بن محبوب مثله إلاّ أنّه قال: «إذا سمع أذنيه المهمة»^(١) وفي غير واحد من الروايات إطلاق نفي البأس من غير تقييد بسماع المهمة.

المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود، والإمامة بغير رداء.

أمّا الأوّل: فعلى المشهور بين الأصحاب على ما في كلام جمع من أساطين متأخري الطائفة^(٢) وفي مقابله القول بالحرمة المنسوب إلى الوسيلة^(٣) والمقنعة^(٤) حيث عبّر عن الحكم بـ«لا يجوز» الظاهر فيها، مع قبوله الحمل على موافقة المشهور كما احتمل جماعة^(٥). ويشكل الحال هنا في شيء وهو بيان مستند الكراهة، وقد اعترف جماعة^(٦) بأنّه من جهة الأخبار غير معلوم حتّى عن شيخ الطائفة في التهذيب «أنّه ذكر ذلك عليّ بن حسين ابن بابويه عليه السلام وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم أعرف به خبر مسنداً»^(٧) نعم عن الشهيد في الذكرى^(٨) بعد نقل هذا الكلام تعريضاً قلت: قد روى العامة أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا يصلي أحدكم وهو محرّم»^(٩) وهو كناية عن شدّ الوسط، وكرّهه في المبسوط^(١٠).

واستبعده الفاضل الأردبيلي^(١١) في محكيّ شرح الإرشاد - بعد ما قال وظاهر ذكره لهذا

(١) الوسائل ٤: ٤٢٣/٣، ب ٣٥ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٩٧/٣٦٤.

(٢) كما في البيان: ٩٨، والروضة البهيّة ١: ٢٠٩، والمدارك ٣: ٢٠٨، روض الجنان ٢: ٥٦٥، والمسالك ١: ١٦٩، (٣) الوسيلة: ٨٨، (٤) المقنعة: ١٥٢.

(٥) كما في الجواهر ٨: ٤٢٨، (٦) كما في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٩١، والمدارك ٣: ٢٠٨.

(٧) التهذيب ٢: ٢٣٢، (٨) الذكرى ٣: ٦٥.

(٩) مسند أحمد ٢: ٤٥٨، سنن أبي داود ٣: ٢٥٣/٣٣٦٩، (١٠) المبسوط ١: ٨٣.

(١١) هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو قول الشهيد الثاني في روض الجنان في شرح الإرشاد:

الحديث جعله دليلاً على كراهة القباء المشدود - بقوله: «وهو بعيد، لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى»^(١).

وملخصه أن الرواية تدل على كراهة شدّ الوسط، والمدعى كراهة القباء المشدود، والظاهر أنه غير متوجّه إليه، لظهور كلامه في تفسير مشدوديّة القباء بشدّ الوسط، فعلى تقدير صحّة التفسير كان مفاد الرواية عين المدعى فلا اعتراض عليه، والظاهر أن التفسير المذكور ممّا لا غائلة فيه بناءً على أن شدّ القباء ممّا لا محمل له إلا ما هو متداول بين الناس في المعارك والحروب وغيرها من الأعمال الصعبة التي يزاحمها انسداد أذيال القباء من أنهم يجمعونها ويشدّون الوسط بها تفرغاً للجوارح من الأيدي والأرجل لكمال الاشتغال. وممّا يشهد بإرادتهم ذلك من الشدّ استثناءهم حال الحرب من كراهة الشدّ وتصريحهم بارتفاعها في هذه الحالة.

وأقوى من ذلك في الشهادة بصحّة هذا التفسير كلام الشيخ المحكيّ عن الخلاف «يكراه أن يصلي وهو مشدود الوسط ولم يكره ذلك أحد من الفقهاء، دليلنا إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط»^(٢) بتقريب أنه ليس في كلام الأصحاب عنوانان أحدهما مشدود القباء والآخر شدّ الوسط مع كون كلّ منهما إجماعياً، بل عنوان واحد يعبر عنه تارة بمشدوديّة القباء وأخرى بشدّ الوسط، فهو الذي يناسبه دعوى إجماع الفرقة على كراهته على ما عرفت من استفاضة حكاية وإرجاع كلام الوسيلة^(٣) والمقنعة^(٤) إليه.

وعلى هذا فكراهة الشدّ بهذا المعنى لا تنافي كراهة حلّ الأضرار في الصلاة على ما صرح به غير واحد^(٥) وورد به خبران دالّان عليه أوردهما الشيخ في زيادات التهذيب^(٦) فلا اعتراض عليه حيث جمع بين حكمه بكراهة شدّ الوسط ونقله الخبرين الدالّين على كراهة حلّ الأضرار في الزيادات، لأنّ التنافي إنّما يلزم إذا كان أراد من شدّ الوسط شدّه بالأضرار لا غير، وقد عرفت خلافه، وحينئذٍ فلا حاجة إلى تكلف الجمع بتخصيص كراهة الشدّ بما عدى الأضرار، أو تخصيص كراهة حلّ الأضرار بما إذا كان واسع الجيب كما ارتكبه

(١) روض الجنان ٢: ٥٦٥. (٢) الخلاف ١: ٥٠٩. (٣) الوسيلة: ٨٨. (٤) المقنعة: ١٥٢.

(٥) كالمجلسي في البحار ٨٣: ٢٠٨، ذيل ح ١، والسبزواري في الذخيرة: ٢٣٠.

(٦) التهذيب ٢: ١٥٣٥/٣٦٩، و ١٥٤٢/٣٧١.

في الذخيرة^(١) وغيره^(٢).

وبما قرّرناه ظهر أنّ ما عن بعضهم من حمل القباء المشدود في كلام الأصحاب على إرادة شدّه بالأزارار وارد على خلاف التحقيق، كما أنّه كذلك ما عن كاشف اللثام^(٣) في تفسير القباء من قوله: والقباء قيل^(٤) عربي من القبؤ، وهو الضمّ والجمع، وقيل^(٥) معرب، قال عيسى بن إبراهيم الرابعي في نظام الغريب: إنّ قميص ضيق الكتّين، مفرّج المقدم والمؤخر^(٦).

ثمّ إنّه بملاحظة ما ذكرناه تعرف أنّه يكفي في مستند الكراهة استفاضة نقل الشهرة وإجماع الشيخ، ولا حاجة معه إلى طلب الخبر.

وأما الثاني: فعلى المشهور أيضاً على ما في كلام جماعة^(٧) وقد يوصف الشهرة بالعظيمة التي كادت تكون إجماعاً بل عن الذكرى^(٨) حكاية الإجماع عليه، والأصل فيه ما رواه الشيخ والكليني في الصحيح عن سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوماً في قميص ليس عليه رداء؟ فقال: لا ينبغي إلّا أن يكون عليه رداء أو عمامة يرتدي بها»^(٩) ودلالة «لا ينبغي» على الكراهة واضحة لا كلام فيها.

وإنّما الكلام في عمومها لجميع حالات عدم الرداء وعدم اختصاصها بمورد السؤال من الإمامة بقميص واحد بغير رداء، فقد يناقش في ذلك ويقال: إنّها إنّما تدلّ على كراهة الإمامة بدون الرداء في القميص وحده لا مطلقاً، قيل^(١٠) هذا التخصيص يؤيّده قول أبي جعفر عليه السلام لما أمّ أصحابه في قميص بغير رداء «إنّ قميصي كثيف، فهو يجرى أن لا يكون عليّ إزار ولا رداء»^(١١).

وفيه أنّ عبارة السؤال ظاهرة في كونه سؤالاً عن الإمامة في القميص وحده من حيث

(١) الذخيرة: ٢٣٠. (٢) كما في الجواهر ٨: ٤٢٨، المدارك ٣: ٢٠٩.

(٣) كشف اللثام ٣: ٢٦١. (٤) المصباح المنير ١: ٤٨٩، لسان العرب ١١: ٢٧ (قبأ).

(٥) المغرب: ٣١٠ (باب القاف). (٦) نظام الغريب: ٧٩.

(٧) كما في الجواهر ٨: ٤٢٩. (٨) الذكرى ٣: ٥٤.

(٩) الوسائل ٤: ٤٥٢/١، ب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٣٦٦/١٥٢١، الكافي ٣: ٣/٣٩٤.

(١٠) كما في المدارك ٣: ٢٠٩، الذخيرة: ٢٣٠، بحار الأنوار ٨٣: ١/١٩٠.

(١١) الوسائل ٤: ٣٩١/٧، ب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٨٠/١٥.

خلوه عن الرداء لا من حيث خصوص القميصة وخصوص كونه قميصاً وهو خال عن الرداء، فالعنوان المسؤول عن حكمه إنما هو الخلوة عن الرداء لا غير، وعلى طبقه خرج الجواب بقوله ﷺ: «لا ينهي» الخ، فلا قصور في دلالة الرواية على عموم الكراهة لجميع حالات عدم الرداء.

ولا ينافيه قول أبي جعفر، ولا فعله المحكي في الرواية الأخرى.

أمّا الأول: فلظهور قوله ﷺ «إن قميصي كثيف فهو يجرى...» الخ بقرينة التعليل بكثافة القميص المقابلة للرقّة الحاكية عن بشرة العورة في الإجزاء عن الساتر الواجب المعتبر في ستر العورة للصلاة أو مطلقاً، من دون تعرّض فيه لحكم بالنسبة إلى عدم الرداء. وأمّا الثاني: فلمكان إجماله الناشئ من قاعدة حكايات الأحوال، إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، فيسقط بها الاستدلال، لاحتمال قيام ضرورة داعية له ﷺ إلى ترك الرداء.

المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئاً من الحديد البارز على المشهور المنسوب إلى أكثر الأصحاب^(١) فظاهر المحكي عن المقنع ونهاية الشيخ ومهذب ابن البراج يعطي المنع والبطالان. ففي الأول «لا تصلّ وفي يدك خاتم حديد، ولا تجوز الصلاة في شيء من الحديد إلّا إذا كان سلاحاً»^(٢). وفي الثاني «لا تجوز الصلاة إذا كان مع الإنسان شيء من حديد مشهّر مثل السكين والسيف، فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك، والمفتاح إذا كان مع الإنسان لفّه في شيء ولا يصلّي وهو معه مشهّر»^(٣) وفي الثالث «أن ممّا لا تصحّ الصلاة فيه على حال، ثوب الإنسان إذا كان عليه سلاح مشهّر مثل سيف أو سكين، وكذلك إذا كان في كتمه مفتاح حديد إلّا أن يلفّه»^(٤).

ولعلّه لظاهر النهي في عدّة روايات غير نقيّة الأسانيد مثل ما رواه الصدوق والكليني والشيخ باسناد ضعيف عن السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: لا يصلّي الرجل وفي يده خاتم حديد»^(٥).

(١) المختلف ٢: ٨٩، المدارك ٣: ٢١٠، البحار ٨٣: ٢٥١، المبسوط ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٦٩، نهاية الأحكام ١: ٣٨٨، الذكري ٣: ٦٤، البيان: ٥٩، الموجز الحاوي: ٦٨.

(٢) المقنع: ٨٢ - ٨٣ (٣) النهاية: ٩٨ (٤) المهذب ١: ٧٥

(٥) الوسائل ٤: ١٧٤/١، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، التهذيب ٢: ٢٢٧/١٠٣.

وما رواه الكليني أيضاً بأسناد ضعيف عن محمد بن أبي الفضل المدائني عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلي الرجل وفي تكته مفتاح حديد»^(١).

وما رواه الشيخ بأسناده في الموثق عن عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا، ولا يتختم به الرجل فإنه من لباس أهل النار»^(٢).

وما رواه أيضاً بأسناد ضعيف عن موسى بن اكيل النعميري عن أبي عبد الله عليه السلام في الحديد «أنه حلية أهل النار... إلى أن قال: وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قبال عدو فلا بأس به. قال: قلت فالرجل يكون في السفر معه السكين في خفه لا يستغني عنها أو في سراويله مشدوداً والمفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد؟ قال: لا بأس بالسكين والمنطقة للمسافر في وقت ضرورة، وكذلك المفتاح إذا خاف الضيعة والنسيان، ولا بأس بالسيف وكل آلة السلاح في الحرب، وفي غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنه نجس ممسوخ»^(٣).

وهذه الروايات عدى موثقة عمار لضعف أسانيد هذا لا تنهض لإثبات المنع والتحريم، فحملت على الكراهة مسامحة في دليلها، مع شهادة التعليل في ذيل رواية ابن اكيل النعميري بضميمة ما دل على طهارة الحديد بذلك حملاً للنجاسة على الكراهة أو معناها لغة وهو الاستغبات المناسب للكراهة.

قال المحقق في المعتمد - بعد نقل الرواية - قد بينا أن الحديد ليس بنجس بإجماع الطوائف، فإذا ورد التنجس حملناه على كراهية استصحابه، فإن النجاسة قد تطلق على ما يستحب أن يجتنب^(٤) وذكر قريباً منه العلامة في التذكرة^(٥) والمنتهى^(٦).

ويدل على الكراهة أيضاً التعليل بكون الحديد لباس أهل النار وبكونه زينة الجن والشياطين، لمناسبة نحو هذه التعليلات للكراهة لا الحرمة. وبهذا ظهر حال الموثقة فإنها

(١) الوسائل ٤: ١٨/٢، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٤٠٤/٣٤.

(٢) الوسائل ٤: ١٨/٥، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٢/١٥٤٨.

(٣) الوسائل ٤: ١٩/٦، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٢٧/٨٩٤.

(٤) المعتمد ٢: ٩٨. (٥) التذكرة ٢: ٥٠٥. (٦) المنتهى ٤: ٢٥٢.

أيضاً تحمل على الكراهة، للتعليل بالوصف المناسب لها. ومع هذا يكفي في صرفها إليها كونها متروكة الظاهر عند جل أصحابنا المتأخرين ومتأخريهم^(١) بل القدماء أيضاً، بناءً على قيام الاحتمال في عبارات من تقدم منهم. مضافاً إلى ما في المروي عن احتجاج الطبرسي في مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام من التصريح بالجواز لأن فيها «وسأله عن الرجل يصلي وفي كفه أو سراويله سكين أو مفتاح حديد هل يجوز ذلك؟ فكتب عليه السلام: في الجواب: جائز»^(٢).

ثم ينبغي استثناء الحديد الصيني المعهود اتخاذه فص خاتم على تقدير دخوله في موضوع الحكم وعنوان المسألة، وإلا فهو خارج موضوعاً لاستصحاب التختّم به المفتى به في كلام غير واحد من الأصحاب^(٣) المستفاد من بعض الروايات، كالمروي عن العلل بإسناد ضعيف عن عبد خير قال: «كان لعلّي بن أبي طالب عليه السلام أربعة خواتيم يتختّم بها: ياقوت لنبله، وفيروزج لنصره، والحديد الصيني لقوته، وعقيق لحرزه...»^(٤) الحديث.

ثم يبقى الكلام في وجه تقييد الحديد في عنوان المسألة بالبارز اخترازا عن المستور المصرّح به في كلامهم^(٥) بزوال الكراهة عنه بسبب الستر، وعلّوه بالاقتصار في الحكم المخالف للأصل على القدر المتيقّن من موضع الوفاق. وهذا في ظاهر النظر لا ينهض لتقييد الروايات المطلقة المتناول إطلاقها للبارز والمستور معاً كما لا يخفى، إلا أن يوجّه بأن الرواية الضعيفة المنجبرة بعمل الأصحاب إنما يؤخذ من مدلولها بحسب مقدار الجابر وليس إلا العمل، والقدر المتيقّن منه إنما هو الكراهة في الحديد البارز، فيرجع فيما عداه إلى الأصل النافي للكراهة.

وربّما أمكن كون مستند التقييد ما أرسله الكليني بقوله - بعد ما تقدّم نقله عنه من مرسله المدائني - : «وروي إذا كان المفتاح في غلاف فلا بأس به»^(٦) مع انضمام عدم القول

(١) كما في الرياض ٣: ٣٦١، والتذكرة ٢: ٥٠٥.

(٢) الوسائل ٤: ٤٢٠/١١، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، الاحتجاج: ٤٨٣.

(٣) كما في الجواهر ٨: ٤٤١.

(٤) الوسائل ٤: ٤٢٠/١٠، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، علل الشرائع: ١/١٧٥.

(٥) كما في المعتمد ٢: ٩٨، والمدارك ٣: ٢١١.

(٦) الوسائل ٤: ٤١٨/٣، ب ٣٢ من أبواب لباس المصلي، الكافي ٣: ٣٥/٤٠٤.

بالفصل، مضافاً إلى المروي عن الشيخ عن عمّار الساباطي «أنّ الحديد إذا كان في غلاف فلا بأس بالصلاة فيه».

المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات، إمّا لكونه مذهبه عدم النجاسة أو لقلّة مبالاته في أمر النجاسة، على المشهور المحكيّ كونه مشهوراً في كلام جماعة^(١).

خلافاً لمن يظهر منه المنع كالشيخ في المبسوط وابن الجنيد وابن إدريس. ففي محكيّ الأوّل «إذا عمل كافر ثوباً لمسلم فلا يصلي فيه إلّا بعد غسله، وكذلك إذا صبغه له، لأنّ الكافر نجس سواء كان كافر الأصل أو كافر ردّة أو كافر ملّة»^(٢). ويؤكد ظهور كلامه في المنع تشبيهه للثوب الذي عمله الكافر بالثوب الذي صبغه لا مجرد تعليقه بكون الكافر نجساً كما فهمه العلامة في المختلف، وقال: «تعليل الشيخ يؤذن بالمنع كما لا يخفى على المتأمل»^(٣).

وفي محكيّ الثاني «فإن كان استعاره من ذمّي أو من الأغلب على ثوبه النجاسة أعاد خرج الوقت أو لم يخرج. لكن قيل: إنّ له قبل ذلك كلاماً دالّاً بظاهره على استحباب التجنّب ووجوب الإعادة»^(٤) وفيه ما لا يخفى من عدم إمكان الجمع بين الحكمين بحسب القواعد، وكيف كان فالمعتمد المشهور، جمعاً بين الأخبار الظاهر بعضها في المنع الصريح، بعضها الآخر في الجواز، فمن الأوّل: صحيحة عبدالله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الذمّي يعبر ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجري، ويشرب الخمر فيردّه، أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلي حتّى يغسله»^(٥) وصحيحة عليّ بن جعفر «سأل أخاه عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتّى يغسله»^(٦) وصحيحة العيص بن القسم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب المرأة وإزارها ويعتم بخمارها؟ قال: نعم

(١) كما في المعتمد ٢: ٩٨، نهاية الأحكام ١: ٣٨٨، الدروس ١: ٧٨، الحقائق ٧: ١٤٦.

(٢) المبسوط ١: ٨٤ (٣) المختلف ٢: ٩٨ (٤) نقله عنه في المختلف ٢: ٩٢.

(٥) الوسائل ٣: ٥٢١/٢، ب ٧٤ النجاسات، التهذيب ٢: ٢٦/٣٦١.

(٦) الوسائل ٣: ٤٩٠/١، ب ٥٠ النجاسات، قرب الإسناد: ٩٦.

إذا كانت مأمونة»^(١) فبالمفهوم يدل على المنع إذا لم تكن مأمونة.

ومن الثاني: صحيحة عبدالله بن سنان قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، إنني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(٢).

وصحيحة معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثياب السابريّة يعملها المجوس، وهم أخباط وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال: نعم. قال معاوية: فقطعت له قميصاً وخطته وقتلت له أزراراً ورداء من السابري، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار، وكأنه عرف ما أريد فخرج فيها إلى الجمعة»^(٣).
وخبر المعلّى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود»^(٤).

وصحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال: يرشّ بالماء»^(٥).

ورواية عبدالله بن جميل قال: «أخبرني أبي قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعملُه أهل الكتاب أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس، وأن يغسل أحبّ إليّ»^(٦) وهذا أيضاً يومئ بالكره وإن كان في بلوغه حدّ الظهور نظر، لأن غايته الدلالة على استحباب الغسل، وهو لا يلزم كراهة الصلاة بدون الغسل، إلّا على القول بكون ترك المستحبّ مكروهاً، وهو خلاف التحقيق.

وفي كلام جماعة^(٧) إلحاق من لا يتوقّى المحرّمات في الملابس ولا يجتنب عن

(١) الوسائل ٤: ١/٤٤٧، ب ٤٩ لباس المصلي، الكافي ٣: ١٩/٤٠٢.

(٢) الوسائل ٣: ١/٥٢١، ب ٧٤ النجاسات، التهذيب ٢: ٢٧/٣٦١.

(٣) الوسائل ٣: ١/٥١٨، ب ٧٣ النجاسات، التهذيب ٢: ١٤٩٧/٣٦٢.

(٤) الوسائل ٣: ٢/٥١٩، ب ٧٣ النجاسات، التهذيب ٢: ١٤٩٦/٢٦١.

(٥) الوسائل ٣: ٣/٥١٩، ب ٧٣ النجاسات، التهذيب ٢: ١٤٩٨/٣٦٢.

(٦) الوسائل ٣: ٥/٥١٩، ب ٧٣ النجاسات، التهذيب ٢: ٨٦٢/٢١٦.

(٧) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٨٨، التذكرة ٢: ٥٠٥، القواعد ١: ٢٨، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧، الدروس

١: ٧٨، التذكري ٣: ٦٢، البيان: ٥٩، روض الجنان ٢: ٥٦٨، المسالك ١: ١٦٩.

الغصب فيها، ووجهه غير واضح ولعله لتوهم تنقيح المناط، وربما يشير إليه ما دلّ على كراهة المعاملة مع الظالم وأخذ ماله.

المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت على المشهور^(١). وظاهر المحكي عن النهاية^(٢) لا يصلي المرأة فيها المنع، وصریح مهذب ابن البراج عدم الصحة قائلاً: «لا تصح الصلاة في خلخال النساء إذا كان لها صوت»^(٣).

وليس في المسألة من النصوص إلا صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «أنه سأله عن الخلخال هل يصلح لبسها للنساء والصبيان؟ قال: إن كان صمّاً فلا بأس، وإن كان لها صوت فلا تصلح»^(٤).

ولا خفاء في قصور دلالة على الحرمة، لظهور نفي الصلاحية في الكراهة، فلا تصلح مستنداً للشيخ بل القاضي أيضاً. بل دلالتها على المشهور أيضاً قاصرة، لعدم تعرّض فيها سؤالاً وجواباً للصلاة، فإن غايتها الدلالة على كراهة ذي الصوت من الخلخال في جميع الحالات التي منها حال الصلاة، وهو لا يلزم كراهة الصلاة الواقعة فيها.

وربما يبعد احتمال كون قصد السائل استعمال حال الصلاة وإن لم يصرّح بها في الكلام عطف الصبيان على النساء الذين لا صلاة عليهم، وإن كان الجواب الدالّ على الكراهة أيضاً لا يتناولهم، لعدم الفرق في انتفاء التكليف عنهم بين الوجوب والكراهة وغيرهما من الخمس المعهودة المعلقة على شرائط التكليف.

لكن قد يدعى ظهورها في الصلاة من جهة ملاحظة ما قبلها وما بعدها، لاشتمالها على أسئلة كثيرة متعلقة بالصلاة، ومن ذلك السؤال المتأخّر بلا فصل «وسألته عن فارة المسك تكون مع الرجل في جيبه أو ثيابه؟ قال: لا بأس بذلك»^(٥) لوضوح أنّ السؤال عن فارة المسك الذي يصحبه الرجل إنما هو لشبهة إخلالها بصحة الصلاة هذا.

ولكن العمدة فهم المعظم الناشئ منه الشهرة فإنّها قد تنهض جابرة لقصور الدلالة أيضاً إذا كان مستندها الرواية القاصرة دلالة، والتقييد بذی الصوت احتراز عن الأصمّ الذي ليس

(١) كما في المبسوط ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٧٠، الجامع للشرائع: ٦٦، الإرشاد ١: ٢٤٧.

(٢) النهاية: ٩٩.

(٣) المهذب ١: ٧٤-٧٥.

(٤) الوسائل ٤: ٤٦٣/١، ب ٦٢ لباس المصلي، الكافي ٣: ٣٣/٤٠٤.

(٥) الوسائل ٤: ٤٣٣/١، ب ٤١ لباس المصلي، الفقيه ١: ١٦٤/٧٧٥.

له صوت لانتفاء الكراهة فيه، كما صرح به جماعة^(١) والصحيحة ناصة فيه. وربما يعلل الفرق باشتغال القلب عن الصلاة بذوي الصوت دون غيره، فيكون المطلوب في الصلاة المطلوب فيها الحضور ترك الأول دون الثاني. ولا خفاء في ضعفه.

المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة على المشهور المصرح بالشهرة فيه في كلام جماعة^(٢) بل عن المختلف نسبته إلى الأصحاب^(٣) مؤذناً بالإجماع، وفي الذخيرة «والظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في رجحان الاجتناب عن ذلك»^(٤).

وإنما عبر بذلك لظهور كلام الشيخ في المبسوط والنهاية في المنع، لقوله في الأول: «الثوب إذا كان فيه تمثال وصورة لا يجوز الصلاة فيه»^(٥) وكذا في الثاني^(٦) وفي موضع آخر منه «ولا يصلي في ثوب فيه تماثيل ولا في خاتم كذلك»^(٧).

وعن القاضي ابن البراج «أنه حرّم الصلاة في الخاتم الذي فيه صورة»^(٨) ولم يذكر الثوب.

ويساعد عليه ظاهر عدّة روايات معتبرة الأسانيد، ففي صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع: «أنه سأل الرضا عليه السلام عن الثوب المعلوم فكره ما فيه التماثيل»^(٩).

وصحيحه الآخر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في ثوب ديباج؟ فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس»^(١٠).

وصحيح علي بن جعفر المروي عن المحاسن عن أخيه عليه السلام قال: «وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أيصلي فيه؟ قال: لا يصلي فيه»^(١١).

وموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «عن الثوب يكون في علمه

(١) كما في روض الجنان ٢: ٥٦٨، المدارك ٣: ٢١٢، المنتهى ٤: ٢٥٨، جامع المقاصد ٢: ١١٢.

(٢) كما في الوسيلة: ٨٧، المعتمد ٢: ٩٨، المنتهى ٤: ٢٥٥، نهاية الأحكام ١: ٣٨٨، الذكرى ٣: ٥٧.

الدروس ١: ١٤٧. (٣) المختلف ٢: ٨٦-٨٧. (٤) الذخيرة: ٢٣١.

(٥ و ٧) المبسوط ١: ٨٣-٨٤ و ٨٦. (٦) النهاية: ٩٩. (٨) المهذب ١: ٧٤-٧٥.

(٩) الوسائل ٤: ٤٣٧/٤، ب ٤٥ لباس المصلي، الفقيه ١: ١٧٢/٨١٠.

(١٠) الوسائل ٤: ٣٧٠/١٠، ب ١١ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٢٠٨/٨١٥.

(١١) الوسائل ٤: ٤٤٠/١٦، ب ٤٥ لباس المصلي، المحاسن: ٤٩/٦١٧.

مثال طير أو غير ذلك أيصلي فيه؟ قال: لا، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك؟ قال: لا تجوز الصلاة»^(١).

وخبّر عبدالله بن سنان - الذي لولا محمد بن عيسى عن يونس في سنده لكان حسناً بإبراهيم بن [هاشم] أو صحيحاً - عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه كره أن يصلي وعليه ثوب فيه تماثيل»^(٢).

والمعتمد هو القول بالكراهة، لأصلي الإباحة وعدم المانع الرجوع إلى أصالة عدم مدخلية القيد العدمي في صحة العبادة، مضافاً إلى إطلاقات اللباس والخاتم، والروايات الظاهرة في المنع لقلة العامل بظواهرها وإعراض الأكثر عنها لا تنهض مخرجة عنهما، لأن الشهرة المعتضدة بظهور نقل الإجماع وصريح نفي الخلاف المتقدمين موهنة لها في هذه الدلالة، مضافاً إلى أن في بعض الروايات أيضاً ما يدل صريحاً أو ظاهراً بعدم المنع، كرواية محمد بن مسلم في الصحيح قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال: لا بأس بذلك»^(٣) ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام المروية عن قرب الإسناد قال: «وسألت عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أيصلي فيه؟ قال: لا بأس»^(٤) وصحيفة البرنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث «أنه أراه خاتم أبي الحسن عليه السلام وفيه وردة وهلال في أعلاه»^(٥).

بناءً على عموم التماثيل في عنوان المسألة لغير ذي الروح أيضاً كما زعمه جماعة^(٦) فلا يبقى لها من الدلالة على وجه يطمئن بها إلا مطلق المرجوحية والقدر المتيقن منه الكراهة، مضافاً إلى أنه مقتضى الجمع بينها وبين ما عرفت من النصوص المصرحة بالجواز، مع أن الشهرة العظيمة المعتضدة بما تقدم بنفسها تصلح قرينة صارفة لها عن

(١) الوسائل ٤: ١٥/٤٤٠، ب ٤٥ لباس المصلي، التهذيب ٢: ١٥٤٨/٣٧٢.

(٢) الوسائل ٤: ٢/٤٣٧، ب ٤٥ لباس المصلي، الكافي ٣: ١٧/٤٠١.

(٣) الوسائل ٤: ٩/٤٣٩، ب ٤٥ لباس المصلي، التهذيب ٢: ١٥٠٧/٣٦٣.

(٤) الوسائل ٤: ٢٣/٤٤٢، ب ٤٥ لباس المصلي، قرب الإسناد: ١٠/٩٧.

(٥) الوسائل ٤: ١/٤٤٣، ب ٤٦ لباس المصلي، الكافي ٦: ٤/٤٧٣.

(٦) كما في الجواهر ٨: ٤٥٢، حاشية الإرشاد: ٢٢، روض الجنان ٢: ٥٦٨، الروضة البهية ١: ٥٣١،

الدروس ١: ١٤٧، البيان: ١٢٢، جامع المقاصد ٢: ١١٤.

الحرمة إلى إرادة الكراهة إذا كانت بحيث كشفت عن وجود قرينة موجبة لفهمها ثمة بحيث لو بلغت إلينا لفهمناها أيضاً.

ثم بقي الكلام في أن الكراهة هل تعم تماثيل ذي الروح وغيرها كالشجر ونحوه - كما نسب إلى ظاهر الأكثر^(١) وعن المختلف نسبة إطلاق القول بذلك إلى ما عدى ابن إدريس^(٢) - أو تختص بذي الروح كما عن ابن إدريس قائلًا: «إنما تكره الصلاة في الثوب الذي عليه الصور والتماثيل من الحيوان، فأما صور غير الحيوان فلا بأس»^(٣)؟ قولان.

والظاهر أن محل الخلاف هو الثوب لتصريح جماعة بالاختصاص في الخاتم لوجود النص الصحيح الصريح في عدم الكراهة فيما عليه نقش الوردية كما سمعت.

وكيف كان فقد استدلل لقول ابن إدريس بما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في تفسير قوله تعالى: «يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل»^(٤) من أنها كصور الأشجار»^(٥). وضعف - مع أنه لا تعرض فيه للصلاة - بأنه لا ملازمة بين حصول الرخصة في شرع سليمان وحصولها في شرعنا.

وبما روي عن الصعاح «أن رجلاً قال لابن عباس: إني أصور هذه الصور فأفتني فيها؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: كل مصور في النار يجعل له لكل صورة صورها نفساً فيعذبه في جهنم، وقال: إن كنت لا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له»^(٦).

وفيه - بعد ضعف السند الخالي عن الجابر - منع الدلالة من وجوه:

أما أولاً: فلعدم تعرضها لحال الصلاة.

وأما ثانياً: فلأن غاية ما فيها الدلالة على المنع تحريماً أو تنزيهاً من عمل التصاوير وإحداثها، وهو لا يلزم المنع من لبس الثوب المعمول فيه التصاوير والصلاة فيه، ولا ملازمة. وأما ثالثاً: فلأن التفصيل يقضي بالحرمة في ذي النفس وانتفائها في غيرها، وهو لا ينافي الكراهة فيه. وربما يؤول إليها تعليق الرخصة بقوله: «إن كنت لا بد فاعلاً» لقضائه باختصاص الرخصة بصورة الحاجة أو الضرورة التي هي دون الحاجة، وقضية ذلك أن

(١) كما في جامع المقاصد ٢: ١١٤، الروض ٢: ٥٦٨، البحار ٨٣: ٢٤٣، المفاتيح ١: ١١٠.

(٢) المختلف ٢: ٨٧، جامع المقاصد ٢: ١١٤. (٣) السرائر ١: ٢٦٣.

(٤) سبأ: ١٣. (٥) الكافي ٦: ٤٧٦، المحاسن ٢: ٤٥٨/٢٥٨٠.

(٦) صحيح مسلم ٣: ١٦٧٠/٢١١٠، مسند أحمد ١: ٥٠٦/٢٨٠٦.

لا رخصة ولو أريد بها نفي الكراهة مع عدمهما. والعمدة في إثبات العموم أو التخصيص هو النظر في أن التماثيل في النصوص المطلقة هل هو بحسب اللغة للمعنى العام أو الخاص؟ فإن فيه خلافاً سيأتي ذكره في مكروهات المكان.

وممن نص باختصاص التماثيل بتساوير أولي الروح مدّعياً في قوله ﷺ: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير»^(١) أنه كان الشك فيه من الراوي، وأما قولهم «يكره التصاوير والتماثيل» فالعطف للبيان، وأما تماثيل الشجر فمجاز إن صح^(٢) انتهى.

هذا مع أن في بعض الروايات ما يدل على اختصاص الحكم بذوي الروح كالمروي عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال: «قد أهديت إلي طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيرت رأسه فجعل كهيئة الشجر...»^(٣) الخ تدل على أن هيئة الشجر مما لا حكم له من حيث الكراهة والمرجوحية، ويؤيده ما عرفت في تفسير الآية. فالأقوى إذن هو القول بالاختصاص وإن كان القول بالعموم أحوط، وسيأتي زيادة تحقيق في ذلك في نظير المسألة من فروع المكان.

المسألة العاشرة: يكره أن تصلي المرأة خالية عن الحلي أو مجرداً جيدها عن القلائد خاصة، كما نص عليه جماعة منهم الشهيد في الدروس^(٤) والذكرى^(٥) ومستنده الموثق عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن علي عليه السلام قال: «لا تصل المرأة عطلاً»^(٦) والمروي عن الكافي عن أبي مريم الأنصاري قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: قال رسول الله ﷺ: يا علي مر نساءك لا يصلين عطلاً ولو تعلقن في أعناقهن سيراً»^(٧) والمروي عن الفقيه قال الصادق عليه السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تعطل نفسها ولو أن تعلق في عنقها قلادة»^(٨).

وفي المجمع «عطل بضمين: فقدان الحلي، ومنه امرأة عاطل وقد عطلت المرأة من الجلي من باب قتل عطلاً وعطولاً إذا لم يكن عليها حلي»^(٩) ونحوه ما في محكي القاموس

(١) الوسائل ٥: ١٧٥/٢ ب ٣٣ مكان المصلي. (٢) المغرب ٢: ٢٥٧ - ٢٥٨ (مثل).

(٣) الوسائل ٥: ٣٠٩/٧، ب ٤ أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: ١٣٢. (٤) الدروس ١: ٧٨.

(٥) الذكرى ٣: ٧٤. (٦) الوسائل ٤: ٤٥٩/١، ب ٥٨ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٧١/١٥٤٣.

(٧) الكافي ٥: ٥٦٩/٥٧، ب ٩٧ النكاح.

(٨) الوسائل ٤: ٤٥٩/٢، ب ٥٨ لباس المصلي، الفقيه ١: ٢٨٣/٧٠.

(٩) مجمع البحرين ٣: ٢٠٣ (عطل).

«عطلت المرأة كفرح عطلاً بالتحريك: إذا لم يكن عليها حلّي، وهي عاطل وعُطِل بضمّتين»^(١) لكن عن الصحاح «عطلت المرأة وتعطلت: إذا خلى جيدها من القلائد»^(٢) وهذا أخص من الأول.

ويظهر من الشهيد البناء على هذا التفسير قائلاً: «عطلاً بضمّ العين والتاء والتنوين وهي التي خلى جيدها من القلائد»^(٣) ونحوه ما في شرح الدروس للكاظمي^(٤) ولكن ظاهر النص كالخيرين الأخيرين عدم اجتزاء السنّة بمحض الاشتمال على القلائد، فالوجه اعتبار الحلّي زائداً على القلائد.

المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلي المختضب وعليه خضابه رجلاً كان أو امرأة. ذكره الشهيد^(٥) وغيره^(٦) لصحيح أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وعليه خضابه؟ فقال: لا يصلي وهو عليه ولكن ينزعه إذا أراد أن يصلي، قلت: إن حنّاه وخرقته نظيفة؟ فقال: لا يصلي وهو عليه، والمرأة أيضاً لا تصلي وعليها خضابها»^(٧) حملت على الكراهة جمعاً بينها وبين المستفيضة المصرّحة بالرخصة، كالصحيح عن رفاعه قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المختضب إذا تمكّن من السجود والقراءة أيضاً أيصلي في خضابه؟ قال: نعم إذا كانت خرقته طاهرة وكان متوضّئاً»^(٨) وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل والمرأة يختضبان، أيصليان وهما بالحناء والوسمة؟ فقال: إذا برز الفم والمنخر فلا بأس»^(٩) ورواية سهل بن اليسع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته أيصلي الرجل في خضابه إذا كان على طهر؟ فقال: نعم»^(١٠) وموثقة عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلي ويدها مربوطتان بالحناء؟ فقال: إذا كانت توضّأت للصلاة قبل ذلك فلا بأس بالصلاة وهي مختضبة ويداه مربوطتان»^(١١).

(١) القاموس المحيط ٤: ١٧ (عطل). (٢) الصحاح ٥: ١٧٦٧ (عطل). (٣) الذكرى ٣: ٦٩.

(٤) شرح الدروس ١: ٦١٧. (٥) الدروس ١: ٧٨. (٦) كما في المستند ٤: ٣٩٨.

(٧) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ لباس المصلي، الكافي ٣: ٤٠٨/٢.

(٨) الوسائل ٤: ٤٢٩، ب ٣٩ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٥٦/١٤٧٠.

(٩) الوسائل ٤: ٤٢٩، ب ٣٩ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٥٦/١٤٧٣.

(١٠) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٥٦/١٤٧١.

(١١) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ لباس المصلي، التهذيب ٢: ٣٥٦/١٤٧٢.

الفصل الخامس في مكان المصلي

واعلم أنّ للمكان في العرف إطلاقات كثيرة، وقد حصرها شيخنا البهائي عليه السلام ما حكى في أربع:

الأول: الفراغ الذي يشغله الجسم بكونه فيه، كما يقال: مكان الطائر جوّ الهواء، ومكان الحوت جوف الماء.

الثاني: الشيء الذي يحيط بالجسم الملاصق لأكثر سطحه، كما يقال: الكوز مكان الماء، والزقّ مكان الدهن.

الثالث: ما يكون ظرفاً للجسم وإن لم تحصل الملاصقة المذكورة، كما يقال: البيت الفلاني مكان زيد، والمدرسة مكان عمرو.

الرابع: ما يستقرّ عليه الجسم ويلقي عليه ثقله وإن لم تحصل الإحاطة، كما يقال: الكرسيّ مكان الأمير، ورأس النخلة مكان زيد.

ثمّ عنه أنّ المعنى الأول هو المكان عند المتكلّمين وحكماء الإشراق وإن اختلفوا، فالمتكلّمون على أنّه أمر موهوم لا وجود له، وحكماء الإشراق على أنّه بعد موجود جوهرى هو برزخ بين المجرّدات والمادّيات. والمعنى الثاني قريب ممّا عرفه المشائيتون من أنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي. وفي لسان الفقهاء يطلق تارةً على ما يبحث عنه من حيث الإباحة والغصبيّة، وأخرى على ما يبحث عنه من حيث الطهارة والنجاسة^(١).

ومن الأول ما عن فخر المحققين في الإيضاح من تعريفه «بأنه ما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط، وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة ممّا يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره»^(١).

ولا يخفى ما في هذا التعريف من عدم خلوه عن حرازة، لاشتماله على قيد مستدرك تارة باعتبار أن ما يستقر عليه المصلي أعم من استقراره عليه حال قيامه أو ركوعه أو سجوده أو جلوسه فيغني ذلك عما يلاقي بدنه وسوء تأدية، أو استعمال اللفظ في معنيين، وذلك لأن قوله «ممّا يلاقي مساجده» إن كان بياناً لمواضع الملاقاة كما هو الظاهر، فقوله: «ويحاذي بطنه وصدره» لا يصلح لكونه عطفاً على صلة هذا الموصول لعدم تعلّقه بمواضع الملاقاة بل إنّما هو متعلّق بما يتخلل بينها، وإن أريد إرجاع الجملة المعطوف عليها إلى مواضع الملاقاة وإرجاع الجملة المعطوفة إلى ما يتخلل بينها لزم استعمال الموصول الثاني في معنيين فتارة بكونه بياناً لمواضع الملاقاة وأخرى بكونه بياناً لما يتخلل بينها، وإن كان الجملة الثانية عطفاً على جملة «يتخلل» ليكون بياناً لما يلي هذه الجملة من الموصول لزم الفصل الزائد بين البيان والمبين مع عدم ضرورة دعت لإمكان التأدية هكذا «وما يتخلل ممّا يحاذي بطنه وصدره بين مواضع الملاقاة» هذا مع عدم خلوّ بيان مواضع الملاقاة بما يلاقي مساجده عن استدراك أيضاً، لجواز الاكتفاء عن مواضع الملاقاة بمواضع مساجده. وعلى هذا كلّه فالأولى أن يقال: مكان «ما يتخلل...» إلى آخره، ما يتخلل بين مواضع مساجده ممّا يحاذي بطنه وصدره، والظاهر أن ذكر البطن والصدر مثال فلا ينافي الاختصار عليها كون ما بين إبهامي الرجلين والركبتين حال السجود، وما بين الصدر والجبهة أيضاً ممّا يتخلل بين مواضع الملاقاة.

وكيف كان فنقض طرد التعريف بأمور:

منها: ما يتوجّه إلى قوله: «ما يستقرّ عليه المصلي ولو بوسائط» من أنّه إذا كان البيت فوقاني غير مغصوب فيجوز الصلاة فيه وإن كان التحتاني مغصوباً فكيف يصحّ اشتراط كون المكان بالمعنى الذي ذكره مباحاً وغير مغصوب؟

ويمكن دفعه: بأنّ المراد من كون مكان المصلي غير مغصوب أن يكون مغصوباً

للمصلي من حيث كونه مصلياً، على معنى كون صلاته فيه غضباً لتناولها النهي عن الغضب المقتضي لفسادها، وصلاة مالك الفوقاني فيه ليست غضباً للتحثاني لعدم كونها تصرفاً فيه عرفاً بل هي تصرف في الفوقاني، ولذا ليس لمالك التحثاني أن يمنع مالك الفوقاني عن تصرفاته لأجل كونها تصرفاً في التحثاني، فإنه ليس إلا لعدم كونها تصرفاً فيه عرفاً. ولا يتفاوت الحال فيه بين كون التحثاني على فرض المغصوبة مغضوباً لغير المصلي أو لعدم كون غضبه له لو فرض إلا كغضبه ملكاً آخر لا تعلق له بصلاته، فلا يضر غضبه هذا بصلاته أصلاً.

ومنها: أنه يقتضي بطلان الصلاة بملاصقة الحائط المغصوب، لأنه مما يلاقي بدن المصلي، وكونه من مكان المصلي أولاً، ثم اقتضاؤه البطلان غير واضح. ويمكن دفعه: بأن ما يلاقي بدن المصلي بقرينة سبق ما يستقر عليه المصلي ظاهر فيما يلاقيه مما يستقر عليه المصلي كما في مواضع السجود، وما ذكر من الملاقة على وجه اللصوق ليس من استقرار المصلي عليه في شيء.

ومنها: ما استشكله في جامع المقاصد «من عدّ ما يلاقي ثياب المصلي من المكان الذي يعتبر إباحته لصحة الصلاة، وكذا ما يتخلل بين مواضع الملاقة إذا لم يكن له هواء يتبعه، كثوب طرح محاذياً لصدره بين ركبتيه وجبهته، فإن عدّ ذلك من المكان غير واضح، حتى لو كان مغضوباً، ووضع صدره عليه لا يتجه البطلان حينئذٍ، لعدم اعتبار هذا الوضع في الصلاة، فهو فعل خارج عنها لا يبطلها النهي عنه، لأنّ الفعل إنما يبطل إذا بلغ الكثرة» انتهى^(١).

والإنصاف أن المكان أمر عرفي يعرفه جميع آحاد أهل العرف، فمكان الصلاة هو الذي يعتبر عنه بالفارسية «بجای نماز» ومكان المصلي بمعنى «جای نمازگذار» وهذا معنى واضح معلوم مدرك بالوجدان ولا خفاء فيه أصلاً حتى يحتاج إلى تعريف وبيان.

ومعنى كونه غير مغضوب أن لا يكون بحيث كان مباشرته بالصلاة أو ببعض أفعالها غضباً على معنى صدق الغضب عليها كلاً أم بعضاً، سواء سبقه وصف الفصية من المصلي أو من غيره أيضاً، أو حصل ذلك الوصف بنفس الصلاة فيه.

وتمام البحث في المكان بهذا المعنى يقع في مباحث:

المبحث الأول

في حكم مكان المصلي من حيث الإباحة والفصيّة

فنقول: إنّ المكان إمّا مباح أو مغضوب، أمّا المباح فيجوز الصلاة تكليفاً ووضعاً بالإجماع المعلوم ضرورة بل هو من ضروريّات عمّة الناس التي لا حاجة فيها إلى بيان وتجشّم استدلال، وإنّما اللاتق هنا التعرّض لبيان موضوع المكان المباح لما في بعض أفراد من بعض الاشتباهات.

فنقول: إنّ المباح منه إمّا مباح بالملك أو مباح بإذن المالك، والأوّل إمّا باعتبار مملوكيّة عينه ومنفعته، أو باعتبار مملوكيّة منفعته فقط كالدار المستأجرة والموصى بها للسكنى والموقوفة لها والمحبوسة لها أيضاً، وبالجملّة فالمعتبر في المباح بالملك مملوكيّة منفعته مع مملوكيّة عينه أولاً بإجارة أو وصيّة أو وقف أو حبس، فهو بجميع أقسامه ممّا لا كلام فيه، كما لا إشكال في حكمه من حيث جواز الصلاة.

والثاني إمّا أن يكون مأذوناً بالإذن الصريح أو بإذن الفحوى أو بإذن شاهد الحال. والإذن الصريح على ما يظهر من كلماتهم عبارة عن تنصيب المالك بخصوص الصلاة فيه، كأن يقول: صلّ فيه. ولك أن تقول: إنّ الصراحة في الإذن الصريح وصف للإذن لا للمأذون فيه ولا للمأذون له. وعليه فالأقسام من حيث الخصوص والعموم بالقياس إلى كلّ من المأذون له والمأذون أربع. كأن يقول: أذنت لك في الصلاة أو أذنت لك في كلّ تصرّف، أو أذنت لكلّ أحد في الصلاة أو أذنت لكلّ أحد في كلّ تصرّف، وهذه الأقسام كلّها من الإذن الصريح على ما تنبّه عليه بعض الأجلّة^(١) وعليه فما في عبارة الشرائع من التمثيل للإذن الصريح بقول المالك: صلّ فيه^(٢) لا بدّ أن يحمل على إرادة المثال لا حصر الإذن الصريح فيه.

وأما الإذن بالفحوى: فقد مثل له في الشرائع بإذنه في الكون فيه^(١) وناقشه في المدارك تبعاً لجذّه في المسالك^(٢) «بأنّ تمثيله للفحوى بالإذن في الكون غير واضح، إذ المعهود من اصطلاحهم أنّ دلالة الفحوى هي مفهوم الموافقة، وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، باعتبار المعنى المناسب للمقصود، كالإكرام في منع التأفيف، وقد مثل له هنا بإدخال الضيف المنزل للضيافة وهو إنّما يتم مع ظهور المعنى المناسب للمقصود من الإدخال، وكونه في غير المذكور وهو الصلاة مثلاً أتمّ منه في المذكور»^(٣).

وتوضيح المقام أنّ إذن الفحوى على البيان المذكور، عبارة عن رضا المالك في المسكوت عنه المستفاد من إذنه الصريح الحاصلة في المنطوق به بالدلالة المفهومية، من باب مفهوم الموافقة المأخوذ فيها أولوية الحكم في المسكوت عنه، لكون الوصف المناسب للحكم المنوط به الحكم في المنطوق به فيه أكد وأتم وأقوى منه في المنطوق به، سواء كانت الأولوية في جانب التصرف أو المتصرف أو فيهما معاً.

فالأول: كأن يأذن في جلوس عالم في منزله للتبرّك والتشرف أي ليتبرّك به المنزل، فيدلّ على رضاه بصلاته بطريق أولى.

والثاني: كأن يأذن لمسلم عامّي في الصلاة في منزله لغرض التبرّك أيضاً، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح مثلاً بطريق أولى.

والثالث: كأن يأذن في جلوس عامّي صالح في منزله للتبرّك أيضاً، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح بطريق أولى، فالضابط كون الحكم في المنطوق وارداً لمعنى مناسب موجود في المسكوت عنه على وجه أتمّ وأكمل.

ويشكل كون مرادهم بإذن الفحوى هو هذا المعنى بعدم مساعدة المثل الذي ذكره عليه، إذ ليس في إدخال الضيف المنزل إلّا كونه فعلاً من المالك يكشف عن رضاه بصلاة الضيف في المنزل كشفاً علمياً، من دون أن يكون هنا لفظ ولا وصف مناسب أنيط به الإذن في محلّ النطق موجود في غير محلّ النطق على وجه أتمّ وأكمل، وقضية ذلك أن يكون مرادهم بإذن الفحوى إذن المالك ورضاه بالتصرف الخاصّ كالصلاة مثلاً لعموم المتصرفين أو لمتصرف خاصّ المدلول عليه بفعل أو قول صادر من المالك، ولو كان ذلك القول إذنه

في غير هذا التصرف أو لغير ذلك المتصرف من دون أن يصرح المالك بالإذن في التصرف الخاص أو للمتصرف الخاص لا خصوصاً ولا عموماً.

ومما يرشد إلى إرادة هذا المعنى قرينة المقابلة بين إذن الفحوى والإذن الصريح، بناءً على كون الصراحة في الإذن الصريح وصفاً للإذن لا التصرف ولا المتصرف كما عرفت، فإذا الفحوى حينئذ هو ما لم يصرح المالك بالإذن والرضا في هذا التصرف أو لهذا المتصرف لا خصوصاً ولا عموماً، فيندرج فيه المثال الذي ذكره في الشرائع^(١) فإن الإذن في الكون في المنزل بالمعنى الذي هو من لوازم الجسم يدل عرفاً على رضاه بصلاة هذا المأذون له فيه وإن لم يكن الصلاة من أفراد الكون المأذون فيه فلا اعتراض عليه.

وبالجملة يظهر من أمثلتهم لإذن الفحوى عدم كون بنائه هنا على الفحوى بالمعنى المصطلح الأصولي، وعليه فيعتبر في الدلالة المذكورة أن تكون قطعية فيما إذا استندت إلى فعل المالك وأما ما يستند إلى قوله فإن كان من الدلالات اللفظية المقصودة ولو بحسب العرف فيكفي فيها كونها ظنية لحجية دلالات الألفاظ ولو ظنية من باب الظن الخاص، وإلا فيعتبر فيه أيضاً كونها قطعية على ما ستعرف.

وأما الإذن بشاهد الحال فهو على ما ذكره في الشرائع^(٢) وغيره^(٣) أن يكون هناك أمانة تشهد بعدم كراهة خصوص التصرف الخاص كالصلاة مثلاً، وحيث إن الأمانة في مصطلحهم عبارة عما يفيد الظن، فيدل ذلك على أن المحقق وغيره ممن أخذ شهادة الأمانة في شاهد الحال كأن يكتفي بالظن برضا المالك المستند إلى أمانة، إلا أن يحمل الأمانة في كلامهم على إرادة ما يفيد القطع كما عن بعضهم^(٤) وهو احتمال لا شاهد عليه، إذ لم يعلم إجماعهم على عدم كفاية الظن بإذن المالك في خصوص التصرف الصلاتي المستند إلى أمانة.

وعليه فوجه الاكتفاء بالظن هنا إما من جهة أن الظن في الموضوعات الخارجية حجة إلا ما قام الدليل بخلافه، أو من جهة اعتضاد هذا الظن بالخصوص بالأصل وهو أصالة عدم كراهة المالك بناءً على أن الرضا عبارة عن عدم الكراهة عمّن من شأنه الكراهة، أو من جهة قيام دليل خاص على هذا الظن بخصوصه وهو السيرة القطعية كما ادّعاها بعضهم^(٥)

(١) و(٢) الشرائع ١: ٧١.

(٣) كما في الرياض ٣: ٢٥٣، كفاية الأحكام: ١٦، البحار ٨٣: ٢٨١، الذخيرة: ٢٣٨.

(٥) كما في الجواهر ٨: ٤٦٧.

(٤) كما في المدارك ٣: ٢١٦، الذخيرة: ٢٣٨.

فيكون من الظنون الخاصة المخرجة عن أصالة عدم حجّية الظنّ في الموضوعات.
وفي الكلّ ماترى:

أما الأول: فلأنّ القول بحجّية الظنّ في الموضوعات خلاف التحقيق.

وأما الثاني: فلأنّه لو كان أصالة عدم الكراهة أصلاً يعوّل عليه لجاز التعويل عليه في المقام بلا انضمام الأمانة إليه، ولم يكن في إحراز الإذن حاجة إلى تكلف تحصيل الأمانة كيف وهو من الأصول الغير المعتمدة بالإجماع بل الضرورة، لأنّه لو اعتبر لأمكن التوصل به إلى حلّ التصرف في أملاك الناس وأموالهم، وأنّه باطل بالضرورة.

وأما الثالث: فلمنع قيام دليل على هذا الظنّ بالخصوص، والسيرة القطعية المتوهمة واضح المنع بالقياس إلى الأملاك الخاصة من البيوت والحجرات والبساتين المحوطة وما ضاهاها. نعم ثبوتها في غير المذكورات من الصحاري المتسعة والدور المنهدمة ونحوها مع عدم لحوق ضرر على المالك بالتصرف فيها مسلم. لوجود أمانة الرضا، وعدم كراهة المالك في الجميع. فالأقوى عدم كفاية الأمانة الظنيّة في إذن شاهد الحال، بل لا بدّ من كونها قطعيّة، ولعلّه المشهور.

أما المكان المنصوب ففيه مسائل:

المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المنصوب قولاً واحداً للعلماء كافة، وفي المنتهى «أجمع عليه كلّ من يحفظ عنه العلم»^(١) وفي المدارك «أجمع العلماء كافة عليه»^(٢) إلى غير ذلك من الإجماعات التي بكثرتها تفيد القطع بالحكم.

وأما بطلانها فيه: فهو إجماع علمائنا كافة^(٣) والإجماعات المنقولة عليه أيضاً متكاثرة، احتجّوا عليه على ما في المدارك وغيره «بأنّ الحركات والسكنات الواقعة في المكان المنصوب منهيّ عنها كما هو المفروض فلا يكون مأموراً بها، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه»^(٤) وهو في غاية المتانة.

وتمام الكلام في تحقيق مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، وتحرير دليله والنقوض والإبرامات الواردة عليه حرّره مشروحاً في الأصول، وظنّي أنّ المقام بعد تحقيق المسألة في الأصول لا يحتاج هنا إلى مزيد إطناب مع كون الحكم على ما عرفت إجماعياً.

(١) المنتهى ٤: ٢٩٧.

(٢) (٤ و ٢) المدارك ٣: ٢١٧.

(٣) كما في النهاية: ١٠٠، السرائر ١: ٢٧٠، الجامع للشرائع: ٦٨، القواعد: ٢٥٨، نهاية الأحكام: ١: ٣٤٠.

فظهر أن من شرط صحة الصلاة إباحة المكان على معنى كونه مملوكاً أو مأذوناً فيه، بلا فرق بين اليومية وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل. خلافاً للمحقق على ما حكى^(١) عنه من تجويزه النافلة في المكان المخصوص «تعليلاً بأن الكون ليس جزءاً منها ولا شرطاً»^(٢) ولعله نظر إلى أن الأفعال الواقعة فيه - من القيام والركوع والسجود وغيرها - وإن كانت منهيّاً عنها فتبطل، إلا أن بطلانها لا يوجب بطلان أصل النافلة، لعدم كونها من ماهية النافلة ولا أنها معتبرة فيها، ولذا يجوز فعلها ماشياً مومناً ولو اختياراً بخلاف الفريضة، فلا يبقى معها بعد بطلان هذه الأفعال بالنهي إلا الكون اللغوي اللازم للجسم، وهو أيضاً ليس جزءاً ولا شرطاً شرعياً للصلاة.

ويزيقه: أن الأفعال المذكورة وإن لم تكن معتبرة في ماهية النافلة، ولكنها معتبرة في الفرد وهو الذي يؤتى به حال الاستقرار المقابل للمشى، فإنها حينئذٍ كالاستقبال معتبرة فيه، فبطلانها يوجب بطلانها جزماً، مع أن من أجزاء الصلاة فرضاً ونقل القراءة والأذكار الواجبة، ولا يتأتى هذه إلا بتحريك اللسان والشفيتين ضمّاً وفرجاً، وهذا التحريك تصرف في الهواء الداخل في الفم الذي هو تبعاً لملك الرقبة ملك لمالكها فيكون منهيّاً عنه.

ومن ذلك ظهر أنه لا جدوى لتزويل كلام المجوز إلى صورة اختيار فعل النافلة في المكان المخصوص ماشياً، لا للخروج المأمور به فإنها حينئذٍ لا بد وأن تقع صحيحة، إذ ليس فيها ممّا نهى عنه إلا الكون وهو ليس جزءاً ولا شرطاً، فمعنى جواز النافلة في المكان المخصوص أنه يمكن وقوعها صحيحة في بعض فروضها، لا أنها صحيحة في جميع الفروض، لأنه لو سلم عدم البطلان من هذه الجهة لا نسلمه من جهة بطلان القراءة والأذكار الواجبة.

ودعوى: أنها أيضاً خارجة عن حقيقة النافلة، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، إذ ليست حقيقتها عبارة عن مجرد النية والإخطار وغيرهما من الأفعال القلبية ولو مع الاختيار. ثم عن العلامة في النهاية «أنه لو أدى الزكاة وقرأ القرآن المنذور في المكان المخصوص لم يجزئاه، أمّا الصوم فيه فصحيح لأنه لا مدخل للكون»^(٣).

أقول: وجه الصحة في الصوم واضح، لأنه عبارة عن عدة تترك لا تتصنّ فعلاً يكون تصرفاً في ملك الغير، ولئن أرجعناها إلى أمر وجودي وهو الكفّ عن المفطرات أيضاً لا يصدق عليه التصرف، فلا يبقى معه ممّا نهى عنه إلا الكون وهو خارج عن حقيقته.

وأما عدم الصحة في الزكاة والقراءة فغير واضح، وعزي القول بالبطلان في القراءة المنذورة إلى الدروس^(١) والموجز الحاوي^(٢) والروض^(٣) والمقاصد العلية^(٤) ولعل وجهه في القراءة ما أشرنا إليه في قراءة النافلة، من أن حقيقتها تحريك اللسان وضيم الشفتين وانفراجها، وهو تصرف في الهواء المملوك للغير بدون إذنه فيكون غصباً منهياً عنه.

ويمكن توجيه البطلان في الزكاة بأنه دفع مال مخصوص إلى المستحق مقرون بالنية، وهذا الدفع من فعل الجارحة يقع في الهواء فيكون منهياً عنه.

ويشكل بأن الدفع ليس هو ما يصدر من اليد بل هو أمر قلبي محققه أو كاشفه فعل الجارحة، فالنهي متعلق بأمر خارج لا بنفس العبادة التي هي أمر قلبي وهو التخلية بين المال والمستحق ورفع المنع عنه، ولذا يتحقق الدفع بأمر المالك المستحق بأخذ مال له موضوع على الأرض بقوله «خذ هذا زكاة» مقروناً بالنية.

فالمشجّه في الزكاة عدم البطلان ونحوه الخمس والكفارة، وأولى من الجميع في عدم البطلان أداء الدين وفقاً للمحكّي عن نهاية^(٥) الإحكام والدروس^(٦) والموجز^(٧) فما عن الروض^(٨) والمقاصد العلية^(٩) من التردد في غير محله.

وأما الوضوء ونحوه الغسل، فالذي صرح به في المدارك^(١٠) تبعاً للمعتبر^(١١) وجماعة^(١٢) صحته في المكان المفصوب، تعليلاً بأن المنهي عنه فيه هو الكون في المكان وهو ليس بجزء من الوضوء ولا شرط له.

وربما فصل في الوضوء بين غسلاته فلا يبطل - لأن الغسل الذي هو جزء للوضوء عبارة عن إجراء الماء على الأعضاء الثلاث وإمرار اليد ونحوه إن احتيج إليه أمر خارج عن الوضوء وهو المنهي عنه لا غير - ومسحاته فتبطل، لأن المسح الذي هو جزء آخر من العبادة، عبارة عن إمرار اليد على المواضع الثلاث، وهو تصرف في فضاء الغير، فالنهي متعلق بجزء العبادة فتبطل لأجل ذلك، ويظهر الفائدة فيما لو أتى بغسلات الوضوء في المكان المفصوب ثم خرج منه ومسح فلا بد من الصحة على الفرق المذكور، وهذا الكلام بالنسبة إلى الغسلات يجري في الغسل أيضاً.

(١ و ٥) الدروس: ١٥٣. (٢ و ٧) الموجز الحاوي: ٧٠. (٣) روض الجنان ٢: ٥٨٧.

(٤ و ٩) المقاصد العلية: ١٨٤. (٦) نهاية الإحكام ١: ٣٤٢. (٨) روض الجنان ٢: ٥٧٨.

(١٠) المدارك ٣: ٢١٨. (١١)المعتبر ٢: ١٠٩. (١٢) كما في حبل المتين: ٨٥٨، المنتهى ٤: ٢٩٨.

ويشكل الجميع بأنّ المدار في موضوعات الأحكام على الصدق العرفي لا على الدقّة الفلسفيّة، ولا ريب أنّه يصدق على فعل الوضوء في المكان المفصوب أنّه تصرف في ملك الغير على معنى كون أصل الوضوء تصرفاً، فليتأمل.

هذا مع إمكان إبطاله باعتبار مقدّمة الحرام، بأن يقال: إنّ صبّ الماء المنفصل عن الأعضاء حين الغسل على أرض الغير وحركة هذا الماء حين النزول في الهواء تصرف في ملك الغير فيكون محرّماً، وهو مسبّب عن الوضوء فيكون محرّماً للمقدّميّة، ومعه لا يكون مأموراً به فيبطل، إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمر والنهي بين النهي النفسي والنهي الغيري المقدّم. فالوجه في الوضوء والغسل البطلان.

المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي، أمّا الأوّل: فإن كان جاهلاً بالموضوع - وهو الغصبيّة - فلا ينبغي التأمل في معذوريّته تكليفاً ووضعاً فلا إثم عليه وصحّت صلاته، وفي المدارك «أنّه موضع وفاق»^(١) ووجهه أنّه بجهله يدخل في عنوان الغافل وخطاب الغافل قبيح عقلاً، فالنهي المقتضي للإثم والبطلان لم يتوجّه إليه.

وإن كان جاهلاً بالحكم تكليفاً وهو التحريم أو وضعاً وهو البطلان أو هما معاً مع علمه بالغصبيّة فالمعروف بين الأصحاب^(٢) أنّه غير معذور، وفي المدارك «أنّه قطع الأصحاب به»^(٣) خلافاً للمحقّق الأردبيلي^(٤) فعذّره. والأوّل أقوى، لتوجّه النهي إليه بتحقيق شرط تنجّز التكليف في حقّه، وهو العلم الإجمالي المقرون بالتمكّن من العلم التفصيلي فيأثم وتبطل صلاته، فيجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

وإن كان جاهلاً بالموضوع والحكم معاً، فقد يقال: إنّ الظاهر من كثير من إطلاقاتهم - حيث حكموا بعدم معذوريّة الجاهل بالحكم - عدم كونه معذوراً لصدق الجاهل بالحكم عليه.

وفيه: منع الإطلاق، لظهور الجاهل بالحكم في كلامهم بقرينة المقابلة لجاهل الموضوع في إرادة ما يقابل الجاهل بالموضوع وهو الجاهل بالحكم العالم بالموضوع، ولو سلّم هذا الإطلاق فيعارضه إطلاقاتهم في الجاهل بالموضوع بكونه معذور، فلا بدّ من إرجاع أحد الإطلاقين إلى الآخر، والمتعيّن إرجاع الأوّل إلى الثاني لكون دليله عقلياً غير قابل

(١) المدارك ٣: ٢١٩.

(٢) كما في المنتهى ٤: ٢٩٨، وكشف اللثام ٣: ٢٧٥، البيان: ٦٣، الروضة البهية ١: ٥٣٣.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٣) المدارك ٣: ٢١٩.

للتخصيص، وهو قبح تكليف الغافل، فهذا الجاهل لجهله بالغصبيّة غافل.

مع أن كون الجاهل بالغصبيّة مع علمه بالحكم معذوراً يقتضي معذوريّته مع الجهل بالحكم، لأنّ الجهل بالحكم إن لم يكن مؤكداً لمعذوريّة هذا المكلف فلا أقلّ من عدم كونه موهناً لها، وكونه آثماً بتركه التعلّم مع أنّه خلاف التحقيق لا ينافي معذوريّته من حيث الغصب تكليفاً ووضعاً فلا يآثم لأجل تعرّضه الغصب ولا مقتضي لبطلان صلاته.

وأما الثاني: ففي عدم كونه معذوراً مطلقاً كما عن إرشاد العلامة^(١) أو كونه معذوراً كذلك كما في شرائع المحقّق^(٢) وغيره^(٣) بل ولعله المشهور، أو التفصيل بين التذكّر في الوقت فالإعادة أو في خارجه فعدم القضاء كما عن الشهيد^(٤). أقوال: خيرها أوسطها، لأنّه بطرؤه النسيان دخل في عنوان الغافل، ولا فرق في قبح خطابه بين ابتداء الخطاب واستدامته، فالغفلة كما أنّها دافعة للخطاب فكذلك رافعة له. وليس للقول بعدم المعذوريّة إلاّ توهم تفريطه في الحفاظ فلا يعذر، وفيه منع أطراد الصغرى ومنع الكبرى حيث سلّمت الصغرى. إذ لا موجب لعدم معذوريّة الناسي حينئذٍ إلاّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وهو خلاف التحقيق كما قرّرناه في محله.

نعم لو نسي الحكم مع تذكّره الغصبيّة فلا يبعد لحوقه بجاهل الحكم، مع إمكان منعه. لوضوح الفرق بين الجهل الابتدائي والجهل الطارئ، لأنّ الأوّل لا يعدّ عذراً في نظر العقل، ولا يبعد كون الثاني عذراً.

المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المنصوب، وله صور:

الأولى: ما لو اضطرّ إلى الكون في المكان المنصوب بحبس ونحوه، فإنّه لا يكون منهياً عن هذا الكون فلا يكون آثماً ما دام الاضطرار بلا خلاف أجده، لقضاء العقل المستقلّ بقبح التكليف بغير المقدور والأفعال الاضطراريّة ليست مقدورة ولو بسبب عدم القدرة على الترك، ولقوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة...»^(٥) وعدّها منها ما اضطرّوا إليه.

ولا إشكال في صحّة الصلاة فيه إن صلاها في ضيق الوقت، وكذلك إن صلاها في السعة مع القطع بعدم تخلّصه عن هذا المكان في تمام الوقت.

(١) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٧.

(٢) الشرائع ١: ٧١.

(٤) الذكرى ٣: ٤٩.

(٣) كما في كشف اللثام ٣: ٢٧٦، والمدارك ٣: ٢١٩.

(٥) الوسائل ١٥: ١/٣٦٩، ب ٥٦، جهاد النفس، الخصال: ٩/٤١٧.

وأما مع القطع بتخلّصه فيما بعد أو الظنّ به أو رجائه ففي صحّة الصلاة وبطلانها وجهان: من أنّ هذا الكون ليس منهياً عنه للاضطرار إليه فلا تكون الصلاة معه منهياً عنها، ومن أنّ الصلاة فيه حينئذٍ تصرف آخر زائد على الكون فيه ولم يحصل الاضطرار إليه فيكون منهياً عنه، وهو الأوجه فيجب تأخير الصلاة إلى أن يخرج أو يتضيّق الوقت.

الثانية: ما لو توسط دار غيره غصباً فهو مأمور بالعقل والشرع بالتخلّص عن الغصب، وطريقه المعتاد إنّما هو الخروج فيكون مضطراً إليه اضطراراً شرعياً من باب الاضطرار إلى فعل المقدّمة للتوصّل إلى امتثال الأمر بذي المقدّمة، فلا يكون منهياً عن الخروج، وإلاّ لزم كون أحد التكليفين من الأمر بالتخلّص والمنع عن الخروج تكليفاً بغير المقدور، لكون المنع عن الخروج مانعاً شرعياً عن امتثال الأمر بالتخلّص، والأمر بالتخلّص مانعاً شرعياً عن امتثال المنع عن الكون، والمانع الشرعي كالمانع العقلي في منع صحّة التكليف بالمنع الذي يعبر عنه بالمتنع، فلا معيص من التزام انتفاء أحدهما حذراً عن التكليف بالمتنع، وحيث إنّ الأمر ثابت قطعاً تعيّن الالتزام بانتفاء النهي، فهذا تصرف مأذون فيه من الشارع.

هذا مع إمكان القول بعدم موجب النهي عن الخروج باعتبار كونه تخلّصاً عن الغصب، لقيام الشاهد الحال القطعي بكون هذا الخروج تصرفاً مأذوناً فيه من المالك، للعلم الضروري بأنّ كلّ مالك في ملكه المغصوب راضٍ بخروج الغاصب عنه بعنوان التخلّص ورفع اليد عن ملكه، بل هو بحسب ما في ضميره طالب له حتماً غير راضٍ بتركه، ومعه لا يعقل كونه كارهاً له.

فهذا التصرف باعتبار الإذن المعلوم بشاهد الحال القطعي ليس غصباً لينظر في حكمه من حيث صحّة النهي عنه وعدمها. وفي المسألة بالقياس إلى هذا الخروج المأمور به قولان آخران شاذّان زيّقناهما في الأصول.

ثمّ المأمور بالخروج ان أراد الصلاة فيه قبل الخروج فلا ينبغي التأمل في تحريمها وبطلانها، لأنّها تصرف غير مأذون فيه. نعم إذا كان الوقت مضيقاً وهو آخذ في الخروج صحّت صلاته حال الخروج مع وجوبها في هذه الحال ويومئ للركوع والسجود، بخلاف ما لو كان الوقت متسعاً فلا تصحّ الصلاة في هذه الحال أيضاً، لعدم جواز فعل الفريضة

ماشياً بلا ضرورة دعت إليه ولا ضرورة هنا، نعم لا بأس بفعل النافلة في هذه الحالة، لجواز فعلها ماشياً ولو اختياراً.

ويبقى الكلام فيما في كلام جماعة - منهم صاحب المدارك - من اعتبار شروط هنا للخروج، كما أشار إليها في المدارك بقوله: «ولا يخفى أنّ الخروج من المكان المصوب واجب مضيّق، ولا معصية فيه إذا خرج بما هو شرط في الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلّها ضرراً»^(١) ووجه الأخير واضح لعموم النهي عن إضرار الغير، لكن وجه الأولين غير واضح ولعلّه للاقتصار فيما خرج عن عموم النهي عن التصرف في ملك الغير بدون إذنه على القدر المقطوع به.

ويشكل بأنّ الخطاب بالخروج ينزل من حيث الكيفيّة والطريق على الوجه المتعارف، فلا ضرورة دعت إلى مراعاة السرعة وأقرب الطرق إن كان المتعارف غيرهما، ولو جعلنا الخروج خارجاً عن الغصب موضوعاً باعتبار شهادة الحال بالإذن فيه من المالك كما نبهنا عليه، فعدم اعتبار الضيق اللازم من اعتبار الشرطين أوضح.

الثالثة: ما لو حصل إنسان في ملك غيره بإذنه ثمّ أمره بالخروج أو منعه من البقاء، وجب عليه الخروج بلا مهلة، للنهي الناشئ من منع المالك. ولا يسوغ له الصلاة مع الاستقرار ولا حال الخروج إن كان الوقت واسعاً لما مرّ في المسألة السابقة، وإن تضيّق الوقت خرج متشاعلاً بالصلاة جمعاً بين امتثالي الأمرين بالخروج وبالصلاة، هذا إذا كان الأمر بالخروج قبل التلبّس بالصلاة.

وأما إذا كان بعده ففي وجوب الإتمام مع الاستقرار كما عن الذكرى^(٢) والبيان^(٣) عملاً باستصحاب الصلّة، وعموم حرمة إبطال العمل، وأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه.

أو وجوب القطع مع السعة والخروج متشاعلاً مع الضيق كما عن ظاهر إطلاق الشيخ^(٤) والمحقق^(٥) واختاره صاحب المدارك^(٦) عملاً بالنهي المنافي للصلّة في الأول، وجمعاً بين الحقيقتين في الثاني.

أو وجوب إتمام الصلاة مستقراً مطلقاً إن كانت الإذن صريحة في خصوص الصلاة

(٣) البيان: ٦٤.

(٢) الذكرى ٣: ٧٩.

(١) المدارك ٣: ٢١٩.

(٦) المدارك ٣: ٢٢٠.

(٥) المعتمد ٢: ١١٠.

(٤) المبسوط ١: ٨٥.

والقطع مع السعة والخروج متشاغلاً مع الضيق إن كانت مطلقة أي في مطلق الكون كما عن أكثر كتب العلامة^(١) وثاني الشهيدين في المسالك^(٢) أقوال.

أقواها في النظر أولها، لا للاستصحاب المشار إليه لبطلان استصحاب الصحة عندنا - على ما حققناه في محله - ولا لحرمة إبطال العمل للشك في صدق الإبطال في مفروض المقام على القطع ومعه لا يتناول العموم، ولا لكون الصلاة على ما افتتحت لأنه إنما يقتضي الصحة أو وجوب الإتمام حيث لم يطرأها مفسد أو لم يشك في طروئه والنهي مفسد فإذا شك في طروئه فالصلاة على ما افتتحت لا ينفية ولا يقتضي عدمه، كما هو واضح.

بل لأن منع المالك ما لم يؤثر في توجه النهي عن التصرف المتحقق ببقية الصلاة لم يؤثر في البطلان، لأن المؤثر في البطلان هو النهي لا مجرد منع المالك. وكونه مؤثراً في توجه النهي فيما نحن فيه مع سبق الأمر بالإتمام والنهي عن الإبطال عليه غير معلوم، فيستصحب عدم النهي إلى الفراغ عن الصلاة المتشاغل بها.

وتوهم: كون الأمر بالإتمام كالنهي عن الإبطال مشروطاً بعدم منع المالك فقد انتفى الشرط بحصول المنع.

يدفعه: منع كونه مشروطاً بعدم منع المالك بل إنما كان مشروطاً بعدم نهى الشارع وحصوله مشكوك فيه، فيستصحب الشرط المتحقق قبل المنع وهو عدم النهي.

وتوهم: أن بناء الشارع على تقديم حقوق الأديمين على حقوقه، وقضية هذه القاعدة توجه النهي عن التصرف فيما بعد منع المالك وسقوط الأمر بالإتمام والنهي عن الإبطال.

يدفعه: أن هذه القاعدة إنما تسلم حيث لم يسبق التلبس بأداء حق الله، ومفروض المسألة سبقه على منع المالك، وكون بناء الشارع على تقديم حق الأديمي على حقه حتى في نحو هذه الصورة غير واضح.

وتوهم: أن النهي عن التصرف في ملك الغير من غير إذنه المدلول عليه بالعقل والنقل عام، وعمومه يتناول ما نحن فيه لاندراج في عنوان التصرف في ملك الغير بغير إذنه، ومعه لا يتجه التمسك بالاستصحاب المذكور لتصحيح هذه الصلاة، لرجوعه إلى تخصيص

(١) كما في التذكرة ٣: ٣٩٩، التحرير ١: ٢٠٩، نهاية الأحكام ١: ٣٤٢.

(٢) المسالك ١: ١٧٢.

العام بالاستصحاب، وهو غير سائغ على ما حقق في محله.

يدفعه: منع عموم في النهي المذكور بحيث يتناول التصرف المسبوق بالأمر بالإتمام والنهي عن الإبطال، خصوصاً إذا استفيد النهي المذكور من عقل أو إجماع، لضابطة أن الدليل اللبّي إذا طرأ جهة إجمال يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وما نحن فيه ليس منه. فالقول بوجوب إتمام الصلاة المشغول بها حال منع المالك في غاية القوة، لكن الاحتياط بإعادة هذه الصلاة بعد الخروج عن المكان ممّا لا يترك.

المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت منصوباً ونحوه الخيمة المنصوبة، فكونه منهيّاً عن الكون تحتها مبنيّ على صدق التصرف فيهما عليه، وحيث إنّ التصرف بالنسبة إلى كلّ شيء على حسبه، والكون تحتها انتفاع بهما باعتبار التحفظ عن الحرّ والبرد والمطر ونحوه، والانتفاع بهما تصرف فيهما عرفاً، فيكون الكون باعتبار أنّه انتفاع والانتفاع تصرف منهيّاً عنه.

وهل تبطل الصلاة تحتها أيضاً؟ مبنيّ على كونها انتفاعاً آخر بهما زائداً على الانتفاع الكوني لصدق عليها التصرف فيهما، وهو مشكل، بل الأظهر عدمه. فالأجود صحة الصلاة، لعدم كونها منهيّاً عنها.

وعلى هذا القياس ما لو كان جدران البيت أو أحد جدرانها أو بعض من أحد جدرانها أو سقفه منصوباً ولو كان آجراً أو لبنة أو خشبة منصوبة عليه أو داخله فيه، فإنّ الأقرب في الجميع صحة الصلاة، لعدم صدق كونها تصرفاً في هذه الأشياء، ولا انتفاعاً بها زائداً على ما حصل بالكون في البيت. وكذا الكلام في الحمام إذا كان خزائنه أو بيت ناره أو بيت تنويره غصباً. لكنّ الأحوط في الجميع ترك الصلاة وتأخيرها إلى أن يخرج.

المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلّي في ملكه المنصوب لانتفاء النهي بالنسبة إليه، وكذا لمن أذن له المالك وإن كان هو الغاصب لو أذنه في الصلاة صريحاً، وأمّا لو عمّم أو أطلق في الإذن من دون أن يذكر الغاصب صريحاً ففي شمول الإذن له إشكال، أظهره المنع، لشهادة الحال بأنّ المالك يكرهه ويكره تصرفاته.

المبحث الثاني

في حكم المكان من حيث محاذاة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه
حال كونهما في الصلاة بحيث لا يكون بينهما حائل
ولا بعد عشرة أذرع

وقد اختلف الأصحاب في ذلك بين قائل بالتحريم وبطلان صلاتيهما - كما عن
الشيخين فقالوا «لا يجوز أن يصلي الرجل وإلى جانبه امرأة تصلي سواء صلت بصلاته
مقتدية به أو لا، فإن فعلاً بطلت صلاتهما»^(١) وكذا إن تقدّمته، وعزي المصير إليه إلى ابن
حمزة^(٢) وأبي الصلاح^(٣) أيضاً، ونسبه في الرياض^(٤) إلى أكثر القدماء ناسباً إلى الخلاف^(٥)
والغنية^(٦) دعوى الإجماع عليه - وذهب إلى الجواز على كراهية كما عن المرتضى في
المصباح^(٧) وابن إدريس^(٨) وأكثر المتأخرين^(٩).

حجّة الأولين عدّة روايات، كموتقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن
الرجل يستقيم أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي؟ قال: لا يصلي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر
من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه ويساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلي
خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو قائمة في غير صلاة
فلا بأس حيث كانت»^(١٠).

(٢) الوسيلة: ٨٩

(١) المقنعة: ١٥٢، المبسوط ١: ٨٦، النهاية: ١٠١.

(٣) الكافي في الفقه: ١٢٠. (٤) الرياض ٣: ٩. (٥) الخلاف ١: ٤٢٣. (٦) الغنية: ٨٢

(٧) المصباح، نقله عنه في السرائر ١: ٢٦٧. (٨) السرائر ١: ٢٦٧.

(٩) كما في الشرائع ١: ٧١، المعتمد ٢: ١١٠، نهاية الأحكام ١: ٣٤٩، القواعد ١: ٢٥٨، الذكرى ٣: ٨٢

البيان: ١٣٠، المدارك ٣: ٢٢١.

(١٠) الوسائل ٥: ١٢٨/١، ب ٧ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٩١١/٢٣١.

وصحيفة محمد عن أحدهما عليه السلام «قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحل يصلّيان جميعاً؟ فقال: لا، ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ الرجل صلّت المرأة»^(١).

وصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بحيلاله تصلّي معه وهي تحسب أنها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلّت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم. وتعيد المرأة»^(٢).

ومستند الآخرين بعد الأصل وإطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للجواز والإجزاء إلا ما خرج بالدليل، وخصوص^(٣) روايات معتبرة:

مثل صحيفة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلّي المرأة بعذاء الرجل وهو يصلّي»^(٤).

وروايته أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بعذاه؟ قال: لا بأس»^(٥).
وصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس صلّت بعذائه وحدها»^(٦).

وصحيفة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه سأله عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد؟ فقال: إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بعذاه وحدها وهو وحده لا بأس»^(٧).

وصحيفة عبدالله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي وهي تصلّي؟ فقال: لا، إلا أن تتقدّم هي أو أنت، فلا بأس أن تصلّي وهي بعذائك جالسة أو قائمة»^(٨).

وصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ فقال:

(١) الوسائل ٥: ١٢٤/٢، ب ٥ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٣١/٩٠٧.

(٢) الوسائل ٥: ١٣٠/١، ب ٩ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٣٢/٩١٣.

(٣) كذا في الأصل، والظاهر: خصوص.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٢/٤، ب ٤ مكان المصلّي، الفقيه ١: ١٥٩/٧٤٩.

(٥) الوسائل ٥: ١٢٥/٦، ب ٥ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٣٢/٩١٢.

(٦) الوسائل ٥: ١٢٥/٨، ب ٥ مكان المصلّي، الفقيه ١: ١٥٩/٧٤٨.

(٧) الوسائل ٥: ١٢٥/٧، ب ٥ مكان المصلّي، الفقيه ١: ١٥٩/٧٤٧.

(٨) الوسائل ٥: ١٢٤/٤، ب ٥ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٣١/٩٠٩.

لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدرة»^(١).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلي عند الرجل؟ قال: إذا كان ما بينهما حاجز فلا بأس»^(٢).

وصحيحة العلاء عن محمد عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلي بحذاء في الزاوية الأخرى؟ قال: لا ينبغي ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء»^(٣).

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام «في المرأة تصلي إلى جنب الرجل قريباً منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رجل فلا بأس»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

والتأمل في هذه الأخبار يعطي كون القول الثاني أقوى وأظهر، لكون دلالاتها على الجواز وعدم الحرمة بطريق النصوصية، فإنها بين صريح بنفي البأس الذي هو نص في عدم المنع والتحریم وبين ما هو صريح بكفاية البعد بينهما بمقادير لا يجتزأ به المانعون من الخطوة والذراع والشبر والصدر والرجل ونحو ذلك، فيكون المجموع صريحاً في نفي اعتبار التباعد بعشرة أذرع.

وغاية ما في روايات المنع - مع عدم كون ظاهر الموثقة منها معمولاً به - دلالتها عليه بطريق الظهور، ومن الواجب تحكيم النص على الظاهر كوجوب تحكيم الأظهر عليه، فليحمل روايات المنع على الكراهة ومطلق المرجوحية بدون التباعد بعشرة أذرع، ثم يحمل التقييد بالمقادير المذكورة في أخبار الجواز على شدة الكراهة بدون التباعد بها، ويكون اختلافها لاختلاف مراتب الكراهة والمرجوحية، إذ لم يقل أحد بالمنع بدونها وكفايتها في ارتفاع المنع.

لا يقال: ربما يحكى^(٥) في المسألة قول بالمنع من محاذاة المرأة للرجل في الصلاة إلا مع البعد بينهما بقدر الذراع عن الجعفي، ومن روايات الجواز صحيحة زرارة المتضمنة

(١) الوسائل ٥: ١٢٧/٢، ب ٦ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٩/١٥٨٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٩/١، ب ٨ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٣/١٥٥٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٣/١، ب ٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٣٠/٩٠٥.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٦/١١، ب ٥ مكان المصلي، الكافي ٣: ٢٩٨/١.

(٥) الحاكي هو الشهيد في الذكرى ٣: ٨٢.

لاعتبار الفصل بينهما بقدر «الخطوة أو عظم الذراع»^(١) وهذا لا يدفع القول المذكور بل يساعد عليه، لأنّ هذا القول شاذّ فيكون مردوداً بشذوذه، ومع ذلك يكفي في دفعه الروايات الأخر الناصّة بكفاية الفصل بأقلّ من الذراع.

لا يقال: هذه الروايات لا تنهض لدفع هذا القول ولا دفع القول بالمنع إلّا مع الفصل بعشرة أذرع كما أنّ الصحيحة المشار إليها لا تنهض لدفعه لاحتمال كون المراد منها اعتبار تأخر المرأة عن الرجل في المكان بالمقادير المذكورة، لأنّ جملة من هذه الروايات - كصحيح جميل ووزارة ومعاوية بن وهب - لا تتحمّل هذا الحمل، لمكان التنصيص فيها بالمحاذاة، بل صحيحة ابن أبي يعفور المتضمنة لقوله ﷺ: «إلّا أن تتقدّم هي أو أنت» أيضاً تأبى عن هذا الحمل وإلّا جاز تقدّم المرأة على الرجل بحسب المكان وهم لا يقولون به بل يمنعونه. فلا بدّ وأن يحمل التقدّم هنا عليه من حيث الفعل فيه - أي الشروع فيه - فيكون هذا لضرب من الفضيلة لعدم قائل بلزومه.

مع أنّ حمل الروايات المذكورة على اعتبار تأخر المرأة بالمقادير المذكورة فيها لا يوافق القول بالمنع إلّا مع الفصل بعشرة أذرع، لظهور كلماتهم على ما قيل بعدم اكتفائهم في صورة التأخر إلّا بالتأخر بقدر موضع السجود ممّا بين محلّ الجبهة وإبهامي الرجلين، بل هو صريح العبارة المحكيّة عن المفيد «تصلي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه في سجوده»^(٢) وهذا أيضاً ظاهر موثقة عمّار الناطقة بأنّها «إن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه».

فإن قلت: إنّ العدة من روايات القول بالجواز صحيحة جميل النافية للباس مطلقاً ردّالتها عليه عند التحقيق ضعيفة من وجهين، أحدهما: أنّ دلالتها على نفي اعتبار الفصل بعشرة أذرع إنّما هو بالإطلاق وهو قابل للتقييد، والموثقة المشار إليها المفصلة بين الفصل بعشرة أذرع وعدمه تنهض لتقييده. وثانيهما: أنّها مشتملة على تعليل لا يناسب الحكم الذي أريد استفادته منها، لأنّ فيها «لا بأس أن تصلي المرأة بعزاء الرجل وهو يصلي، فإنّ النبي ﷺ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز برجليها فرفعت رجليها حتّى يسجد»^(٣) الخ، فإنّه يقتضي كون المراد من المحاذاة

(١) الوسائل ٥: ١٢٦/١٣، ب ٥ مكان المصلي.

(٢) المقنعة: ١٥٢. (٣) الوسائل ٥: ١٢٢/٤، ب ٤ مكان المصلي، الفقيه ١: ١٥٩/٧٤٩.

محاذاة المرأة للرجل ممّا بين يديه من غير أن تصلي، فلا بدّ في تأليف التعليل مع الحكم المعلّل به من التزام أحد الأمرين في الرواية، من كون «تصلي» مصحّفة من «تضطجع» كما ربّما يرشد إليه بعض النسخ من التعبير بهذه اللفظة مكان «تصلي» أو عطف «وهو يصلي» على مدخول «لا بأس» على أن تكون الواو عاطفة لا حالّة، ليكون التقدير لا بأس أن يصلي الرجل بحذاء المرأة، وعلى أيّ حال فالرواية خارجة عن موضوع المسألة.

قلت: احتمال التصحيف ينفيه الأصل، وشهادة بعض النسخ ينفيها أن الموجود في أصحّ النسخ وأشهرها إنّما هو «تصلي» والعطف المذكور يأباه أن المعطوف جملة والمعطوف عليه باعتبار أن المصدرية في معنى المفرد، فيلزم عطف الجملة على المفرد، مضافاً إلى أن المعطوف في حكم المعطوف عليه، و«تصلي» في جانب المعطوف عليه منصوب بأن فلا بدّ وأن يصحّ دخولها على «يصلي» في المعطوف ليكون التقدير «لا بأس أن يصلي الرجل بحذاء المرأة» وضمير الفصل يأباه إلا أن يحكم بكونه زائداً أو كونه فاعلاً ليصلي قدّم عليه، والكلّ تكلف مخالف للأصل ولا ضرورة دعت إلى ارتكابه.

وتوهم: كون الداعي إليه التعليل الغير الملائم لظاهر الكلام، يدفعه، منع عدم الملائمة لجواز كون التعليل تنبيهاً على أنّه لا جهة تقتضي المنع من صلاتي الرجل والمرأة متحاذيين إلا محاذاة المرأة للرجل في حال صلاته، أو محاذاة الرجل للمرأة في حال صلاتها، ولا مدخلية لكون هذه المحاذاة حاصلة في حال صلاتيهما معاً أو كونها من أحد الجانبين، فلو كانت هناك جهة مانعة فإنما هي نفس المحاذاة وإن حصلت من القدام في غير حال صلاة أحدهما، وهي لا تصلح للمنع بدليل قصّة عائشة مع النبي ﷺ في حال صلاته فليتامل.

ثمّ إنّ قضية إطلاق الفتاوي على القولين كما هو المصرّح به في كلام غير واحد^(١) عدم الفرق في المرأة بين كونها صلّت بصلاته أو منفردة، ولا بين كونها أجنبية أو زوجة أو مملوكة أو غيرها من معارمه وهو قضية إطلاق أكثر الروايات أيضاً ولو من حيث ترك الاستفصال.

ثمّ إنّ المسألة في كلام الأصحاب على القولين أيضاً مطلقة، ومقتضى إطلاقها حرمة الصلاتين أو كراهتهما مع المحاذاة أو تقدّم المرأة، سواء تقدّم أحدهما على الآخر أو اقترنا

بتكبيرة الإحرام، ويشكل التحريم أو الكراهة بالنسبة إلى المتقدم لسبق انعقاد صلاته فلا تقصير منه في المحاذاة أو تقدم المرأة، فينبغي اختصاص النهي تحريماً أو تنزيهاً بالتأخر. وهل يبطل به صلاة المتقدم على القول بالمنع والبطلان وإن لم يكن تحريم في حقه وجهان؟ مبنيان على كون محاذاة المرأة للرجل في صلاتيهما أو تقدمها عليه مانعاً عن صحة الصلاتين، ليكون عدمهما من قيود المأمور به وعدمه بل البطلان في موضع النهي لأجل النهي، وحيث لا نهى لا بطلان، وإثبات المانع على الوجه المذكور على القول المذكور مشكل، واستبعده في جامع المقاصد^(١) لعدم الدليل الدال عليه.

ومما ذكرنا ظهر حال ما لو صليا متحاذيين، أو مع تقدم المرأة ولم يعلم أحدهما بالآخر، أو لما يعلم المحاذاة أو التقدم أو نسيانها عند الصلاة شروعاً وختماً، فإن بطلان الصلاتين أو بطلان إحداها إذا كان لمجرد النهي لا الإخلال بشرط، فلا بطلان هنا، لقبح خطاب الغافل وتكليفه. وعلى تقدير المانع المستلزمة لشرطية عدم المحاذاة وتقدم المرأة، فمبنى البطلان وعدمه على كون هذا الشرط من الشروط الواقعية فيتساوى فيه العالم والجاهل، أو العلمية ليختص البطلان بالعالم بالحال، وفي اختصاص البطلان بحالة الاختيار أو عمومه لحالة الاضطرار أيضاً وجهان؟ مبنيان على اختصاص الشرطية بالمختار أو عمومه المضطر، وحيث إن المختار في أصل المسألة هو الكراهة وعدم البطلان رأساً فلا يهتأ الخوض لتحقيق هذه الفروع.

نعم هاهنا فرع آخر ينبغي التعرض له وهو أن المدار في الحرمة والكراهة على صحة الصلاتين معاً لولا المحاذاة على معنى عدم بطلاتهما من جهة أخرى فلو بطلتا أو بطلت إحداها لا حرمة ولا كراهة فتصح الصلاة الأخرى في الصورة الثانية، ومرجعه إلى اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحة صلاة المرأة لولا المحاذاة وبالعكس وفقاً للقواعد^(٢) والتذكرة^(٣) كما عن الذكرى^(٤) والبيان^(٥) وكشف الالتباس^(٦) وغاية المرام^(٧) وجامع المقاصد^(٨) والجعفرية^(٩) وإرشادها^(١٠) وحاشية الإرشاد^(١١) وحاشية^(١٢)

(١) جامع المقاصد ٢: ١٢١ - ١٢٢. (٢) القواعد ١: ٢٥٩. (٣) التذكرة ٢: ٤١٧.

(٤) الذكرى ٣: ٨٢. (٥) البيان: ٦٤. (٦) كشف الالتباس: ١٠٠. (٧) غاية المرام ١: ١٣٧.

(٨) جامع المقاصد ٢: ١٢٣. (٩) الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ١٠٢.

(١٠) المطالب المظفرية: ٧٤. (١١) حاشية الإرشاد: ٢٤. (١٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ١٦٧.

الميسي وفوائد القواعد^(١) والمسالك^(٢) والمدارك^(٣) وغيرها^(٤). وعن صريح البحار^(٥) نسبته إلى الأكثر، لأنها المتبادر من إطلاق الصلاة في الفتاوي والنصوص، فإن الظاهر المنساق منها فيهما الصلاة التي خوطب بها كل من الرجل والمرأة وأمرًا بالإتيان بها، ولا تكون إلا صحيحة جامعة لشرائط الصلّة، لامتناع خطاب الشارع وأمره بالفاسدة، مع أنه لو كانت صلاة أحدهما باطلة كان وجودها كعدمها فكأنه لا يصلي، وقد حاذاه الآخر في صلاته الصحيحة، وهذا لا يؤثر بالنسبة إلى هذه الصلاة منعاً ولا كراهة ولا بطلاناً.

وقد يحتمل إرادة الأعمّ كما في جامع المقاصد^(٦) وعن الإيضاح^(٧) والروض^(٨) استناداً إلى غلبة إطلاق الصلاة على الفاسدة وامتناع تحقق الشرط عند بطلان الصلاتين، ولا يجدي التقدير بلولا المحاذاة.

وفيه: أن غلبة الإطلاق على القول بالأعمّ مسلمة، وهي لا تنافي التبادر الإطلاقي المدعى في جانب الصلّة باعتبار قرينة المقام، كما أنه يتبادر منها الصلّة في خبر طلب الشارع، والمانع من تحقق الشرط وهو الصلّة إنما هو البطلان السابق على النهي الناشئ عن المحاذاة المقتضي للبطلان، لا البطلان اللاحق الناشئ من هذا النهي.

وإن شئت قلت: إن المراد من الصلّة المجهولة شرطاً للحرمة والكراهة إنما هو عدم بطلان الصلاتين من جهة أخرى غير المحاذاة المؤثرة في النهي المقتضي للبطلان على معنى عدم موافقة الأمر.

وبهذا ظهر اندفاع مغالطة أمكن إيرادها في المقام، وهو أن وجود صلّة الصلاتين يستلزم انتفاء النهي، ووجود النهي يستلزم انتفاء الصلّة، فالصلّة مع النهي لا يجتمعان، ومرجعه إلى استلزام وجود الصلّة عدمها وهو محال، ووجه الاندفاع أن الصلّة بمعنى عدم بطلان الصلاتين من غير جهة المحاذاة يجامع النهي بالضرورة.

ثم إن صحت الصلاتان في الواقع مع علم كل منهما بصلّة صلاة صاحبه فلا إشكال في الحرمة والكراهة على القولين والبطلان على القول الأول، وإن فسدتا مع علمهما بالفساد

(١) فوائد القواعد: ٥١. (٢) المسالك: ١، ١٧٢. (٣) المدارك: ٣، ٢٢٤. (٤) كما في كشف اللثام: ٣، ٢٨٦. (٥) بحار الأنوار: ٨٣، ٣٣٦. (٦) جامع المقاصد: ٢، ١٢٣. (٧) إيضاح الفوائد: ١، ٨٩. (٨) روض الجنان: ٢، ٦٠٤.

فلا إشكال في عدم الصَّحَّة وانتفاء النهي تحريماً وتنزيهاً، وإن صَحَّتْ في الواقع مع اعتقاد كلِّ فساد صلاة الآخر فالوجه فيه صَّحَّة الصلاة على تقدير تحقق القرينة مع الاعتقاد المذكور وانتفاء الحرمة والكراهة لقبح تكليف الغافل، ولو انعكس الأمر ببطلان الصلاتين في الواقع مع اعتقاد كلِّ بصَّحَّة صلاة الآخر فلا إشكال في البطلان.

وهل يثبت هنا الحرمة والكراهة؟ فيه وجه مبني على كون الاعتقاد مؤثراً في حدوث الحكم، وهو خلاف التحقيق.

وأما لو شكَّ كلُّ منهما في صَّحَّة صلاة الآخر فالأقرب جواز الدخول لكلِّ منهما في الصلاة بلا حرمة وكراهة، لأصالة البراءة عن التكليف المشكوك فيه في الموضوع الخارجي المشتبه بشبهة موضوعية.

إلا أن يقال: بأنَّ المرجع في نحو الصورة المفروضة إنما هو أصالة الصَّحَّة في فعل المسلم، وهي أصل موضوعي وارد على أصل البراءة، فلا بدَّ أن يبنى كلُّ منهما على صَّحَّة صلاة صاحبه، ولزمها الحرمة أو الكراهة من جهة المحاذاة، والبطلان على تقدير الحرمة. وتوهم: أنَّ أصالة الصَّحَّة هنا معارض بمثله، إذ كما يشكُّ في بطلان الصلاة من غير جهة المحاذاة يشكُّ في بطلانها أيضاً من جهة المحاذاة، والصَّحَّة من الجهة الأولى تستلزم البطلان من الجهة الثانية، وكما أنَّ احتمال البطلان من الجهة الأولى ينفيه أصالة الصَّحَّة، فيترتب عليه البطلان من الجهة الثانية، فكذلك احتمال البطلان من هذه الجهة ينفيه أصالة الصَّحَّة، وهذان الأصلان يتعارضان ويبقى أصل البراءة سليماً عما يرد عليه.

يدفعه: أنَّ الأوَّل من الأصلين المذكورين وارد على ثانيهما لسببية شكِّه، فلا معارض له. نعم يمكن الخدشة فيه بأنَّ التعويل عليه لإحراز الصَّحَّة إنما يتَّجه لو كان المراد من الصَّحَّة في شرط الحرمة أو الكراهية هو الصَّحَّة الظاهرية ليكفي في إحرازها الأصل المذكور، وأما إذا كان المراد الصَّحَّة الواقعية فلا مانع من البناء على أصل البراءة. وأما كون المعتبر في الصَّحَّة هنا هو الصَّحَّة الواقعية أو الظاهرية؟ فوجهان: من مقتضى الدليل الذي قرَّرناه على اشتراط الصَّحَّة وأنَّ القدر المتيقن من مورد الحكم المخالف للأصل - أعني الحرمة أو الكراهية - هو الصَّحَّة الواقعية، ومن أنَّ المناط في أكثر الأحكام المترتبة على الصَّحَّة إنما هو الصَّحَّة الظاهرية.

ولكن التحقيق أن الشرط المعلق عليه الحرمة أو الكراهة بالنسبة إلى صلاة الرجل مثلاً إنما هو صحة صلاة المرأة في الواقع وهكذا في العكس، غير أن الصحة الواقعية قد تحرز بطريق علمي، وقد تحرز بطريق شرعي قائم مقام الطريق العلمي ما لم ينكشف خلافه، ومن الطرق الشرعية المحرزة للصحة الواقعية بحسب الشرع أصالة الصحة في فعل المسلم، ومعه لا مسرح لأصل البراءة.

وعليه فلو عوّل الرجل على أصالة الصحة في صلاة المرأة ودخل في الصلاة بطريق المحاذاة أو تقدّم المرأة والحال هذه وأتمّها، ثم علم بعد الفراغ فساد صلاتها في الواقع فانكشف كون صلاته صحيحة أو باطلة على القول بالحرمة، وكونها غير مكروهة أو مكروهة على القول بالكراهة مبنّي على إحرازه قصد القربة في صلاته وعدمه؟ فعلى الأول: اتّجه الحكم بالصحة وعدم الكراهة، وإن كان تأتّي إحراز القربة مع العلم بالمحاذاة وحكمها من حيث إيجابها الحرمة والبطلان في غاية الإشكال.

ولعلّه من هنا ما عن غير واحد من إطلاق القول بأنه يعتبر في رفع المنع حرمة أو كراهة العلم بالفساد قبل الشروع، فلو علم بعد الفراغ لم يؤثر في الصحة وعدم الكراهة لصيرورتها باطلة أو مكروهة بالمحاذاة عنده. أمّا الأول فلعدم تأتّي نيّة القربة التي هي شرط الصحة والحليّة، وأمّا الثاني فلإقدامه على فعل المكروه والمرجوح. نعم يرد عليه منع الكراهة بحسب نفس الأمر - على القول بها - مع فرض انكشف الفساد، لانكشف كون ما قبل الكشف تخيّل كراهية.

وأما ما عن الحدائق «من بناء هذا الفرع على مسألة أخرى، وهي أن الصلاة إذا كانت صحيحة بحسب الواقع ونفس الأمر، وإن كانت بالنظر إلى الظاهر باطلة، فهل يحكم بصحتها باعتبار ما كانت عليه في الواقع أو يحكم بالبطلان بالنظر إلى الظاهر؟ المشهور الثاني، وعليه يتّجه ما ذكره الأصحاب هنا... إلى أن قال: وأمّا على ما ذهب إليه جمع من الأصحاب من القول الأول في تلك المسألة، ومنهم السيّد في المدارك^(١) في مسألة الصلاة قبل الوقت جاهلاً أو ناسياً فالوجه الصحة»^(٢).

ففيه: فساد البناء ومنع المبنى، أمّا الأول: فلأن كلام الأصحاب هنا مفروض في العالم

بالمحاذاة وحكمها تكليفاً ووضعا، وحكمهم بالفساد مبني على فرض عدم تأتّي قصد القربة لا على ما ذكره. وأمّا الثاني: فلأنّ كون الصلاة صحيحة بحسب الواقع إنّما هو إذا حازت جميع شرائط الصلّة التي منها القربة، فمع صحّة التقدير كيف يعقل البحث في الصلّة والبطلان، إذ البطلان لا يكون إلّا لخلل في بعض شرائط الصلّة والتقدير خلافه. ثمّ الظاهر أنّ عروض المفسد في الأثناء لا ينفع في صلّة ما لم يعرضه مفسد آخر بعد ما فسدت بالمحاذاة قبل عروض المفسد المذكور.

فما قيل: من أنّه لو حدث الفساد فيه بعروض مبطل في الأثناء ففي البطلان به وعدمه وجهان: ينشأن من أنّه كالمنكشف فساد بالأخيرة، ومن تحقّق الحكم بالمحاذاة واقعاً قبل عروض المفسد، وهو كافٍ في حصول الفساد، لعدم الدليل على اعتبار الإتمام صحيحة لولا المحاذاة في مانعيّة المحاذاة، بل ظاهر الأدلّة خلافه، وأنّ المدار على تحقّق المحاذاة ولو في بعض صلاة صحيحة لولا المحاذاة^(١) ليس على ما ينبغي.

نعم يبقى الكلام في رجوع الرجل إليها استعلاماً لصلّة صلاتها أو بطلانها، فإن أخبرت بالصلّة يبني على بطلان صلاته، وإن أخبرت بالبطلان يبني على صحّة صلاته، وكذا في العكس. ظاهر العلامة في القواعد^(٢) كما عن التذكرة^(٣) ونهاية الإحكام^(٤) التوقّف حيث تنظر فيه، وعزي ذلك إلى إرشاد الجعفرية^(٥) أيضاً.

واستقرب في جامع المقاصد^(٦) وجوب رجوع كلّ منهما إلى إخبار الآخر، كما عن الإيضاح^(٧) والروض^(٨) وكشف اللثام^(٩) وعن حواشي الشهيد عن نسخة مقروءة على العلامة «أنّ الأقرب قبول إخبارها بعدم طهارتها استناداً إلى أصليين عدمها وصلّة صلاة الرجل لا بطهارتها استناداً إلى خلافهما طهارتها وبطلان صلاته»^(١٠).

ومنشأ النظر على ما قرّره في جامع المقاصد «من أنّ من أخبر بفساد صلاته قبل منه قطعاً، لأنّ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»^(١١) ولأنّ المفسد من فعله - وربما كان خفياً -

(١) لم نعر على القائل. (٢) القواعد ١: ٢٥٩. (٣) التذكرة ٢: ٤١٨.

(٤) نهاية الإحكام ١: ٣٤٩. (٥) المطالب المظفرية: ٧٩. (٦) جامع المقاصد ٢: ١٢٤.

(٧) إيضاح الفوائد ١: ٨٩. (٨) روض الجنان ٢: ٦٠٣.

(٩) كشف اللثام ٣: ٢٨٧. (١٠) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ١٦٩ - ١٧٠.

(١١) عوالي اللآلئ ١: ٢٢٣/١٠٤ و ٢٥٧/٥.

لا يطلع عليه إلا من قبله، ولأنَّ عدم الرجوع إليهما مع اشتراط صحَّة الصلاتين لولا المحاذاة في البطلان بها لا يجتمعان، والثاني ثابت - لأنَّ الكلام على تقديره - فينتفي الأول، بيان التنافي: أنَّ الصَّحَّة لا نعلم إلا من قبل المصلِّي لتوقفها على أمور قلبية وأفعال خفية لا يعلمها إلا الله والمصلِّي، فلو تعلَّق بها تكليف مكلف ولم يقبل فيها قول المصلِّي لزم تكليف ما لا يطاق^(١).

ومن أنه شهادة على الغير فلا يقبل، وردَّ هذا الوجه في جامع المقاصد «بأنَّ إخبار المكلف بصحَّة صلاة نفسه وفسادها إخبار عن فعل نفسه، فإذا حكم بقبوله لزم منه صحَّة صلاة الآخر أو فسادها، فلا يكون شهادة على الغير ولا إقراراً عليه، بعد ما دفع الأخير من وجوه احتمال القبول بأنَّ الشرط إن كان هو الصَّحَّة ظاهراً فيكفي فيها الاستناد إلى أصالة صحَّة فعل المسلم حتَّى يعلم المبطل، وقد يعلم لا من قبل المصلِّي، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وإن كان هو الصَّحَّة بحسب الواقع لم يكف الرجوع إلى المصلِّي لإمكان الفساد بوجه لا يعلمه»^(٢) انتهى.

أقول: لا يظهر من كلماتهم هذه أنَّ مفروض المسألة في كلامهم هل هو قبل الشروع في الصلاة أو بعد الفراغ عنها؟

فإن كان الأوَّل: فلا نرى وجهاً لوجوب قبول قول المخبر بحال صلاته المستدعي لوجوب السؤال والاستفسار إلا مقدَّمة لإحراز الرجل مثلاً لشرائط الصَّحَّة التي منها عدم محاذاة المرأة له في صلاة صحيحة لصلاته حتَّى يشرع له الدخول فيها بناءً على كون محاذاتها في صلاة مانعاً ليكون عدمه من قيود صلاة الرجل، فإن كان المحقِّق للمانع المحكوم عليه بكونه شرطاً للحرمة والكراهة هو صحَّة صلاة المرأة بحسب الظاهر، فيكفي في إحرازها أصالة الصَّحَّة في فعل المسلم، فيجب على الرجل حينئذٍ ترك محاذاتها إحرازاً لشرط صحَّة صلاته، والقول بوجوب السؤال عن صحَّة صلاتها وفسادها، دفع لإطلاق أدلة هذا الأصل بلا موجب، بل دفع لإطلاق كلمات الأصحاب في مجاري هذا الأصل، لأنَّهم لا يزالون يتمسكون به ولم يقولوا بوجوب الفحص والسؤال في غير هذا الموضع ولو مع إمكانه، مع أنَّها لو أخبرت بصحَّة صلاتها فلا يفيد أزيد ممَّا أفاده الأصل من

الصحة بحسب الظاهر، مع عدم وضوح دليل يعتمد عليه على وجوب قبوله، وما تمسكوا به من الوجوه المتقدمة كلها مدخولة بما أشار إليه المحقق الخوانساري في حاشية الروضة^(١). وإن أخبرت ببطلان صلاتها فهو لا يزيل الشك في الصحة الذي موضوع الأصل المعلق على عدم العلم بالفساد، فأى شيء يوجب الخروج عن الأصل بالتزام قبوله، إذ قد عرفت أن أدلة قبوله كلها مدخولة، إلا أن يقال: إن القول أقوى دلالة من الفعل، فإذا اقتضت حكمة الشارع اعتبار الأضعف اقتضت اعتبار الأقوى بطريق أولى. وفيه: منع العلية، ثم منع الأولوية على وجه يطمئن بها النفس، فيبقى الشك في الشرط المستلزم للشك في المشروط المعتضد بأصالة الصحة، فالأقرب حينئذ عدم جواز الدخول له في الصلاة حال كونها مصلية وإن كان صحة صلاتها بحسب الواقع، فهي لا تحرز بإخبارها أيضاً، إذ ليس مبنى كلامهم على الخبر المفيد للعلم وإلا لم يحتج إثبات جواز قبوله إلى تكلف الاستدلال بوجوه مدخولة، ومع الغض عن ذلك يتوجه المنع إلى كون مدار الحكم على الصحة بحسب الواقع. وإن كان الثاني: كما لو صلى غافلاً أو بزعم الفساد ثم احتملت الصحة بعد الفراغ، ففيه: أنه من باب الشك بعد الفراغ فلا عبرة به، ومع هذا الأصل لا حاجة إلى الرجوع إلى إخبارها، إلا أن هذا الأصل يعارضه أصالة الصحة في فعل المسلم، ولا يمكن العمل بهما، لأن من آثار صحة صلاته بطلان صلاتها، ومن آثار صحة صلاتها بطلان صلاته، والرجوع إليهما إنما هو لترجيح أحد الأصلين، فإن أخبرت بالفساد فهو مرجح لأصالة الصحة في فعله، وإن أخبرت بالصحة فهو مرجح لأصالة الصحة في فعلها، فالأقرب حينئذ هو الرجوع والقبول.

وينبغي ختم المسألة ببيان أمور:

أحدها: قال الشيخ في المبسوط على ما حكى: «إن صلت خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها ومن يحاذيها من خلفها ولا تبطل صلاة غيرهم، وإن صلت بجانب الإمام بطلت صلاتها وصلاة الإمام ولا تبطل صلاة المأمومين الذين هم وراء الصف الأول»^(٢) قال في المعبر والمنتهى والذكرى: «ويلزم على قوله أن تبطل صلاة من يحاذيها من ورائها»^(٣).

(١) حاشية الروضة: ٢٢٦.

(٢) المبسوط ١: ٨٦.

(٣) المعبر ٢: ١١١، المنتهى ٤: ٣٠٨، الذكرى ٣: ٨٣.

وهذا لا يخلو عن غموض وإشكال:

أما الأول: فلأن ظاهر العبارة في الفرع الأول اختصاص البطلان بالنسبة إلى من عن جانبيها بشخصين أحدهما من عن يمينها والآخر من عن يسارها، ويكون المراد من غيرهم من عدى هذين الشخصين ومن يحاذيها من خلفها من أهل الصفين، ويشكل بأن الوجه في صحة صلاة من عدى الشخصين من الصف الأول وجود حائل بينها وبينهم وهو الشخصان، وهذا على تقدير كفايته غير متحقق في الصف الثاني بالنسبة إلى من عدى من يحاذيها من خلفها، لمكان تقدّمها عليهم أيضاً من دون حائل بينها وبينهم، إلا أن يخصّ التقدّم الموجب للبطلان بتقدّمها على الرجل على وجه المحاذاة، بدعوى أن الموجب للبطلان محاذاتها للرجل إما من قدامه أو من أحد جانبيه، وهذا غير واضح من أهل القول بالتحريم والبطلان في صورتها محاذاة المرأة وتقدّمها.

أو يقال: إن المراد ممن يحاذيها من خلفها أعم من المحاذاة الحقيقية وغيرها، فيتناول البطلان جميع الصف الثاني، وهذا خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، إلا أن يستكشف إرادته من قوله «ولا تبطل صلاة المأمومين الذين هم وراء الصف الأول» بجعله من تنمّة الفرع الأول، وهذا أيضاً خلاف ظاهر صوغ العبارة.

وأما الثاني: فلأن صحة [صلاة] هؤلاء المأمومين بناءً على الفرع الثاني مع بطلان صلاة الإمام غير واضحة، لكون صحة صلاة الإمام معتبرة في صحة صلاة المأموم. وقد يوجه بحمله على صورة عدم علم هؤلاء المأمومين بالحال من محاذاة المرأة للإمام المؤثرة في بطلان صلاتها، اكتفاءً في إحراز شرط صلاتهم بالصحة الظاهرية وهي صحة صلاة الإمام في معتقدهم.

وفيه: أنه إنما يجدي ما لم ينكشف الحال بعد الفراغ من الصلاة، وأما بعد انكشاف بطلان صلاته عندهم اتجه بطلان صلاتهم أيضاً المقتضي للإعادة أو القضاء، وظاهر عبارته صحة صلاتهم بقول مطلق، وكان مبناه على المصير إلى الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي.

وها هنا إشكال آخر بناءً على بطلان صلاة جميع الصف الأول، لأن من شروط صحة صلاة الصف المتأخر صحة صلاة الصف المتقدم، فمع فرض بطلان صلاة الصف الأول كيف يحكم بصحة صلاة الصف المتأخر. وبالجمله كلامه ﷺ في الفرعين غير مستقيم.

ثانيها: أن المعروف من مذهب الأصحاب أن المنع حرمة وكراهة يزول بوجود حائل

بينهما أو بعد عشرة أذرع، وفي المعتبر «لو كان بينهما حائل أو قدر عشرة أذرع سقط المنع إجماعاً مناً»^(١) وفي المنتهى «لو صلت قدامه أو إلى أحد جانبيه وبينهما حائل أو بعد عشرة أذرع فما زاد لم تبطل صلاة واحد منهما إجماعاً»^(٢) وعن البحار «كأنه لا خلاف في زوال المنع بتوسط الحائل»^(٣).

وإنما ذكر عدم الخلاف احتمالاً لما عن جماعة من تركهم ذكر الحائل كالتنهاية^(٤) والخلاف^(٥) والوسيلة^(٦) والغنية^(٧) والسرائر^(٨) بل في مفتاح الكرامة^(٩) تركهم ذكر عشرة أذرع أيضاً عدى السرائر فإنه لم يتركه فيه، وعليه فوجه ما عرفته عن المعتبر والمنتهى من الإجماع لعله لأجل استفادتهما مذهب هؤلاء من خارج. وكيف كان فالبحت هاهنا تارة في زوال المنع بوجود الحائل، وأخرى في زواله بعشرة أذرع فما زاد.

أما الأول: فمستنده - بعد الأصل المحرز موضوعه، بأنّ القدر المقطوع به من دليل المنع هو ما لم يتحقق معه شيء من الأمرين المتضد بمنقول الإجماع - صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلي عند الرجل؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»^(١٠) ويؤيده المروي عن قرب الأسناد عن عبدالله بن الحسين عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عن الرجل، هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأته قائماً تصلي وهو يراها وتراه؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»^(١١).

وربما قيد الحائل بكونه جسماً مانعاً عن نظر أحدهما إلى الآخر كالحائط والستر كما في المدارك^(١٢) وعن حاشية الميسي^(١٣) والمسالك^(١٤) والروض^(١٥) والروضة^(١٦) ولعله لأن المتبادر من الحاجز والحائل في النص والفتوى ومعقد الإجماع ولا غائلة فيه. وهل يقوم الظلمة والعمى وتغميض البصر مقام الحائل؟ قولان في بعضها: فجماعة منهم

(١) المعتبر ٢: ١١١. (٢) المنتهى ٤: ٣٠٧. (٣) البحار ٨٣: ٣٣٦.
(٤) النهاية: ١٠٠ - ١٠١. (٥) الخلاف ١: ٤٢٣ - ٤٢٤. (٦) الوسيلة: ٨٩.
(٧) الغنية: ٨٢. (٨) السرائر ١: ٢٨٣. (٩) مفتاح الكرامة ٦: ١٥٩.
(١٠) الوسائل ٥: ١٢٩/٢، ب ٨، مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٩/١٥٨٠.
(١١) الوسائل ٥: ١٣٠/٤، ب ٨، مكان المصلي، قرب الاسناد: ٩٥. (١٢) المدارك ٣: ٢٢٤.
(١٣) حاشية الميسي، نقلة عنه في مفتاح الكرامة ٦: ١٥٨. (١٤) المسالك ١: ١٧٢.
(١٥) روض الجنان ٢: ٦٠٢. (١٦) الروضة البهية ١: ٥٥٥.

المدارك^(١) العدم، وعن ثاني الشهيدين^(٢) نعم في الأولين، وعن أولهما^(٣) وكاشف اللثام^(٤) احتمالهما فيهما. وعن التحرير نعم أيضاً في الثاني مع استشكله في الثالث قائلاً: «لو كان الرجل أعمى فالوجه الصّحة وإن غمّض الصحيح عينيه فإشكال»^(٥).

والأقوى في الجميع المنع، إذ ليست الجهة المقتضية للتحريم والبطلان هو النظر، ليعالج بأحد الأمور المذكورة بل نفس المحاذاة وتقدّم المرأة، ولذا قال في محكيّ نهاية الأحكام: «ليس المقتضي للتحريم أو الكراهة النظر، لجواز الصلاة وإن كانت قدّامه عارية، ولمنع الأعمى ومن غمّض عينيه»^(٦).

وأما الثاني: فمستنده مع ما عرفت مضافاً إلى الإجماع المنقول عن جامع المقاصد^(٧) وإرشاد الجعفرية^(٨) من الروايات غير واضح، عدى المرويّ عن قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر «أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يصلي الضحى وأمامه امرأة تصلي بينهما عشرة أذرع؟ قال: لا بأس ليمضي في صلاته»^(٩) وموثقة عتار المتقدمة وفيها «أكثر من عشرة أذرع»^(١٠) واحتمل كونه المراد به عشرة وما زاد.

وكيف كان فالحكم لما كان إجماعياً فنقص النصّ سنداً أو دلالة غير ضائر، والعمدة في المقام هو الإجماع إن تحقق، ومع عدمه ففي الأصل كفاية.

وفي الروضة^(١١) والمدارك^(١٢) كما عن الروض^(١٣) والبحار^(١٤) اعتبار هذه المسافة من موقفيهما. وربما احتمل مع تقدّمها اعتبارها من موقفها وموضع سجوده، وهذا أحوط وإن كان الأول أجود بالنظر إلى إطلاق كلامهم وتبادر الموقفين من التقدير، ووجه الأحوطية نقصان المقدار حال سجوده، لأنّه يسقط عن مقدار العشرة حال سجوده مسقط جسده فلا يبلغ البعد حينئذٍ بين رأسه وموقفها هذا المقدار.

وعن الروض «أنّها لو كانت في إحدى الجهات التي يتعلّق بها الحكم، وكانت على مرتفع بحيث لا يبلغ من موقفه إلى أساس الحائط المرتفع عشرة أذرع، ولو قدّر إلى موقفها

(١) المدارك ٣: ٢٢٤. (٢) روض الجنان ٢: ٦٠٢. (٣) البيان: ٦٤. (٤) كشف اللثام ٣: ٢٨٣.

(٥) التحرير ١: ٢١٠. (٦) نهاية الأحكام ١: ٣٤٩. (٧) جامع المقاصد ٢: ١٢١.

(٨) المطالب المظفرية: ٧٥. (٩) الوسائل ٥: ١٢٨/٢، ب ٧ مكان المصلي، قرب الإسناد: ٩٤.

(١٠) الوسائل ٥: ١٢٨/١، ب ٧ مكان المصلي. (١١) الروضة البهية ١: ٥٥٥.

(١٢) المدارك ٣: ٢٢٤. (١٣) روض الجنان ٢: ٦٠٣. (١٤) البحار ٨٣: ٣٣٦.

إمّا مع العائط مثلاً أو ضلع المثلث الخارج من موقفه إلى موقفها بلفها، ففي اعتباراتها نظر^(١) ونحوه في المدارك^(٢).

وعن كاشف اللثام «إن كانت على مرتفع أمامه، اعتبر كون ضلع المثلث الذي ساقاه من موقفه إلى أصل ما هي عليه من البناء، ومن أصله إلى موقفها عشراً، وكذا إذا كانت بجنبه وكان أحدهما كذلك كان الزاوية التي بين البناء والأرض قائمة أو حادة أو منفرجة، واحتمل سقوط المنع حينئذ بناءً على أنه لا يتبادر من الإمام والمحاذاة ونحوهما»^(٣).
والتحقيق أن منع شمول أدلة المنع فتوى ونصاً لمثل هذه الهيئة متجه، لعدم تبادرها من إطلاق المحاذاة والتقدم والأمام والقُدّام، فالأصل يقتضي عدم المنع حينئذٍ تحريماً وتزبيهاً. ولو سلم شموله لها ولو باعتبار الإجماع على عدم الفرق على تقدير ثبوته فالمتجه في التباعد اعتبار البعد المذكور بين موقفيهما على قياس ضلع المثلث الذي هو الوتر، لأنه المتبادر من التقدير بذلك، كما فهمه الفاضل.

ثالثها في بيان عدّة مسائل:

الأولى: أنها لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع حرمة وكراهة على ما هو المصرّح به في كلام جماعة^(٤) بل هو مذهب أكثر علمائنا كما عن غاية المراد^(٥) بل الظاهر أنه إجماعي كما عن البحار^(٦) وظاهر المنتهى نقل الإجماع عليه حيث إنه بعد نقل الإجماع على صحّة صلاتيهما مع العائل والأذرع، قال: «وكذا لو صلّت متأخّرة عنه ولو بشبر أو قدر مسقط الجسد»^(٧) ونحوه عن المعتمد^(٨).

فأصل الحكم ممّا لا إشكال ولا كلام فيه نعم ربّما يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه، فهل يكفي مطلقه ولو بقدر شبر أو أكثر أو يعتبر فيه التأخّر بتمام البدن بأن لا يعاذي جزء من بدنها لجزء من بدنه في شيء من حالات الصلاة؟

وضابطه محاذاة رأسه حال السجود لباطن قدميه في هذه كما هو ظاهر من عبّر بالوراء والخلف، وعليه يحمل عبارة الشرائع «ولو كانت وراءه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذياً لقدمه سقط المنع»^(٩) بإرادة محاذاة باطن قدميه حال سجوديهما.

(١) روض الجنان ٢: ٦٠٣. (٢) المدارك ٣: ٢٢٤. (٣) كشف اللثام ٣: ٢٨٤.

(٤) كما في الخلاف ١: ٤٢٣. (٥) غاية المراد ١: ١٢٥. (٦) البحار ٨٣: ٣٣٦.

(٧) المنتهى ٤: ٣٠٧. (٨) المعتمد ٢: ١١١. (٩) الشرائع ١: ٧٢.

وكذا عبارة المقنعة «تصلي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه»^(١) وعبارة اللمعة «فلو حاذى سجودها قدمه»^(٢) وعبارة النافع^(٣) وفوائد الشرائع^(٤) وحاشية الإرشاد^(٥) المقتصرة على مسقط الجسد، بناءً على أن يكون المراد من مسقط الجسد ما بين موضع إبهامي الرجلين وموضع الجبهة حال السجود، فلا مخالفة في عبارات هؤلاء كما قد يتوهم.

فجميع هذه العبارات موافقة لما عن حاشية الميسي^(٦) والروض^(٧) والروضة^(٨) والمسالك^(٩) من الجزم بأنه لا بد من التأخر بدون محاذاة أصلاً والقول بكفاية التأخر بمقدار الشبر ظاهر المنتهى^(١٠) في عبارته المتقدمة، وعزي نحوه إلى المعتبر^(١١) وإلى ظاهر الشيخ في كتابي الحديث^(١٢) وعن الكفاية «الأقرب الاكتفاء بشبر»^(١٣).

والأقرب عدم الاكتفاء إلا بالتأخر بتمام البدن، عملاً بظاهر موثقة عمار التي هي العمدية من مستند القائلين بالمنع المحمولة لدى القائلين بالكراهة عليها وعلى الاستحباب، وفيها «فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه» لأن المتبادر من الخلف هو التأخر بتمام البدن ويؤكد إرادته قوله: «وإن كانت تصيب ثوبه» فتدبر.

الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد ولا تأخر المرأة ولا حائل أيضاً كالمحمل ونحوه، تقدم أحدهما على الآخر في الصلاة، وإذا فرغ صلى الآخر وجوباً على القول بمنع المحاذاة، أو استحباباً على القول بالكراهة على ما هو المعروف المصرح به في كلامهم^(١٤) ولعله ممّا لا خلاف فيه، والمرويّ تقدم الرجل وهو محمول على الاستحباب.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل أصليّان جميعاً؟ فقال لا؛ ولكن يصلي الرجل فإذا فرغ الرجل صلت المرأة»^(١٥) هذا إذا كان الوقت متسعاً.

(١) المقنعة: ١٥٢. (٢) اللمعة: ٣١. (٣) المختصر النافع: ٢٦. (٤) فوائد الشرائع: ٣٣.

(٥) حاشية الإرشاد: ٢٥. (٦) نقله عنه في مفتاح الكرامة: ٦: ١٦٤. (٧) روض الجنان: ٢: ٦٠٣.

(٨) الروضة البهية: ١: ٥٥٥. (٩) المسالك: ١: ١٧٣. (١٠) المنتهى: ٤: ٣٠٧. (١١) المعتبر: ٢: ١١١.

(١٢) التهذيب: ٢: ٢٣٠، الاستبصار: ١: ٣٩٨. (١٣) كفاية الأحكام: ١٦.

(١٤) كما في المبسوط: ١: ٨٦، الشرائع: ١: ٧٢، نهاية الأحكام: ١: ٣٤٩، المعتبر: ٢: ١١١، المنتهى: ٤:

٣٠٧، التذكرة: ٢: ٤١٧، التحرير: ١: ٢١٠، البيان: ٦٤، الذكرى: ٣: ٨٣، جامع المقاصد: ٢: ١٢٢، كشف

اللاثام: ٣: ٢٨٦، روض الجنان: ٢: ٦٠٣.

(١٥) الوسائل: ٥: ١/١٣١، ب ١٠ مكان المصلي، التهذيب: ٢: ٢٣١/٩٠٧.

وأما مع ضيقه فالمصرّح به في كلام جماعة سقوط الوجوب والاستحباب، واستشكله المحقق الكركي بما حاصله «أنّ التحاذي إن كان مانعاً من الصلّة منع مطلقاً، ولا دليل على اختصاص الإبطال بموضع دون موضع»^(١) لعموم النصّ والفتوى، وحينئذٍ فعلى الحرمة إن كان المكان لأحدهما اختصّ به ولا يجوز إظهار الآخر له، وإن كان لهما أو استويا فيه أمكن القول بالقرعة فيصلّي من خرج اسمه ويقضي الآخر.

وضعه واضح لترجيح الوقت عمّا بين شروط الصلاة على غيره عند التعارض، وكونه أهمّ عند الشارع على ما ظهر بالاستقراء، حتّى أنّه في الأهميّة بحيث إذا لم يمكن الجمع بينه وبين الظهور تقدّم عليه ويعدل إلى التيمّم.

الثالثة: أنّ المنع حرمة وكراهة يختصّ بالبالغين المكلفين، لأنّه المستبادر من الرجل والمرأة والزوجة في الفتوى والنصّ، ولا ينافيه ورود الابنة في بعض الروايات، لظهور الابنة أيضاً بقرينة إسناد الصلاة إليها في البالغة. فلا منع ولا كراهة في صلاة الرجل بمحاذاة الصبيّة أو تقدّمها ولا في صلاة المرأة بمحاذاة الصبي ولا في صلاة الصبي والصبيّة متحاذيين أو مع تقدّم الصبيّة بناءً على شرعية عبادتهما.

ويكفي في مستند الاختصاص على القول بالبطلان في الرجل والمرأة بعد منع شمول الأدلّة الشكّ في المانع.

ومنه يظهر عدم جريان الحكم تكليفاً ووضعا في محاذاة الخنثى للرجل أو المرأة أو تقدّمها عليهما ومحاذاتها لمثلهما، لعدم تناول الأدلّة، فيشكّ في المانع والأصل عدمها. والاستقراء القاضي بأنّ الرجل والمرأة والصبي والصبيّة والخنثى في شرائط الصلاة سواء غير تامّ، ولا مؤثّر في ظنّ اللّحوق مع كثرة التخلّف، فتأمل.

الرابعة: أنّه لا يشترط في المنع حرمة وكراهة في محاذاة الرجل المرأة أو تقدّمها عليه اتّحاد الصلاتين في الفرض والنفل ولا في الأداء والقضاء، ولا في الفرد الاختياري والاضطراري، ولا في الإتمام والقصر، عملاً بظاهر إطلاق النصّ والفتوى، فلو كان أحدهما مفترضاً والآخر متنفلاً، أو أحدهما مؤدياً والآخر قاضياً، أو أحدهما قائماً والآخر جالساً، أو أحدهما حاضراً والآخر مسافراً كان المنع ثابتاً، وبطلت صلاتهما على القول بالتحريم.

المبحث الثالث

فيما يتعلق بمكان المصلي من حيث الطهارة والنجاسة

واعلم أن المراد بالمكان في هذا المقام ما يلاصق بدن المصلي وثوبه، قيل هذا التعريف اصطلاح لهم في المكان باعتبار خصوصية الطهارة كما عن الإيضاح^(١) وجامع المقاصد^(٢) وإرشاد الجعفرية^(٣) واستجوده في مفتاح الكرامة وبذلك اعترض على ما حكاه عن المقاصد العلية من «أن الظاهر أن إطلاق المكان على هذا المعنى مجاز، لئلا يلزم بطلان صلاة ملاصق الحائط والثوب المغصوب وغيرهما ولو بحال من الأحوال بحيث لا يستلزم التصرف فيه» انتهى^(٤) بقوله: وأنت خير بأية لو وقف على ما في الإيضاح وجامع المقاصد وإرشاد الجعفرية، من أن هذا اصطلاح لهم باعتبار خصوصية طهارته مع قطع النظر عن إباحته وعدمها لما قال: إنه يلزم منه بطلان صلاة ملاصق الحائط... الخ^(٥).

وكيف كان فالمعروف من مذهب الأصحاب أنه إذا كان موضع الجبهة من مكان المصلي طاهراً يجوز الصلاة فيه، وإن كان فيه نجاسة غير متعدية فلا يشترط طهارة ما عدى موضع الجبهة.

وهذا يتضمن حكمين، أحدهما: اشتراط طهارة موضع الجبهة، ومستنده ظاهراً بالإجماع، قال في المدارك: «لنا على طهارة موضع السجود اتفاق العلماء، فإن كل من اعتبر الطهارة في الصلاة اعتبر طهارة موضع السجود»^(٦) وعزي نقل الإجماع عليه أيضاً عن جماعة كالغنية^(٧)

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٢٨.

(٤) المقاصد العلية: ١٨٢.

(٦) المدارك ٣: ٢٢٥.

(١) إيضاح الفوائد ١: ٩٠.

(٣) المطالب المظفرية: ٧٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٦: ١١٩ - ١٢٠.

(٧) الغنية: ٦٦.

والمعتبر^(١) والمختلف^(٢) والمنتهى^(٣) والذكرى^(٤) وجامع المقاصد^(٥) وإرشاد الجعفرية^(٦) ومجمع البرهان^(٧) وشرح الشيخ^(٨) نجيب الدين. وقد يناقش فيه بما تقدّم في كتاب الطهارة في باب مطهّرة الشمس عن الراوندي والإسكافي من منعهما طهارة الأرض والحصر والبارية بالشمس إذا جففتها مع تجويزهما السجود عليها، بدعوى: أنّ هذه الثلاث إذا أصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها، وقد يوجّه بالإجماع على اشتراط الطهارة فيما عدى ذلك. وفي المدارك بعد ما عرفت عنه من نقل الاتفاق وتبعه في الذخيرة^(٩) «أنّه إن تمّ الإجماع هنا فهو الحجة وإلاّ أمكن المناقشة في هذا الحكم، لعدم الظفر بدليله»^(١٠) وسيأتي تمام الكلام فيه في مباحث ما يصحّ السجود عليه إن شاء الله تعالى.

وثانيهما: عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة إذا لم تكن ما عليه من النجاسة متعدية إلى الثوب والبدن، وهو قول الأكثر كما في المدارك^(١١) وعن جماعة^(١٢) وهو المشهور كما في المختلف^(١٣) وعن جماعة آخرين^(١٤) وهو أشهر كما عن الكفاية^(١٥). وفي مقابل المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيّد^(١٦) من اشتراط طهارة جميع مكان المصلي.

وثانيهما: ما عن أبي الصلاح الحلبي من اشتراط طهارة مواضع الأعضاء السبع المعتبرة في السجود^(١٧).

وفي كلام جماعة كالمدارك^(١٨) وغيرها^(١٩) الاعتراف بعدم الوقوف على دليل للحلبي.

-
- | | | |
|---|---------------------------------------|----------------------------|
| (١) المعتبر ١: ٤٣٣. | (٢) المختلف ٢: ١١٤. | (٣) المنتهى ٤: ٣٦٩. |
| (٤) الذكرى ٣: ١٥٠. | (٥) جامع المقاصد ٢: ١٢٦. | (٦) المطالب المظفرية: ٧٤. |
| (٧) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٥. | (٨) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ١٢٨. | |
| (٩) الذخيرة: ٢٣٩. | (١٠) المدارك ٣: ٢٢٥ - ٢٢٦. | (١١) المدارك ٣: ٢٢٥ - ٢٢٦. |
| (١٢) كما في كشف اللثام ٣: ٢٨٧، والتذكرة ٢: ٤٠٠، وإيضاح الفوائد ١: ٩٠، والمنتهى ٤: ٣٦٩، جامع المقاصد ٢: ١٢٦. | | |
| (١٣) المختلف ٢: ١١٤. | | |
| (١٤) كما في الرياض ٣: ١٧، والذكرى ٣: ٨١، روض الجنان ٢: ٥٩٠، ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٥، والبحار ٨٣: ٢٨٥. | | |
| (١٥) الكفاية: ١٦. | | |
| (١٦) كما في إيضاح الفوائد ١: ٩٠، المدارك ٣: ٢٢٥. | (١٧) الكافي في الفقه: ١٤٠. | |
| (١٨) المدارك ٣: ٢٢٦. | (١٩) كما في الرياض ٣: ١٧. | |

نعم ربّما قيل: ^(١) إنَّ مستنده حمل المسجد في جميع ما دلَّ على اشتراط طهارته على ما يعمّ موضع الجبهة من المساجد ^(٢). وضعف بأنّه لا دليل عليه سوى الإجماع إن تمّ ولم ينعقد إلّا في خصوص موضع الجبهة.

والمعتمد هو المشهور المنصور، للأصل والإطلاقات المعترضين بالشهرة محصّلة ومحكيّة، وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «أنّه سأله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس، ويصيبهما البول ويفتسل فيهما من الجنابة، أيصليّ فيهما إذا جفّ؟ قال: نعم» ^(٣).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الشاذكونه ^(٤) تكون عليها الجنابة أيصليّ عليها في المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاة عليها» ^(٥).

وموثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبلى قصبها بماء قدّر؟ هل يجوز الصلاة عليها؟ قال: إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها» ^(٦) بناءً على إرادة الجفاف بغير الشمس كما هو الظاهر سؤالاً وجواباً.

ونحوه في وجه الدلالة صحيحة عليّ بن جعفر قال: «سألته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلاة عليها إذا جفّت من غير أن يغسل؟ قال: نعم لا بأس» ^(٧).

وعن السيّد ^(٨) الاحتجاج بنهيه عليه السلام عن الصلاة في المجزرة والمزيلة والحمامات ^(٩). وهي مواطن النجاسات فتكون الطهارة معتبرة، وقد [يقال] في مستنده موثقة عمّار «سأله عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: لا يصليّ عليه، وأعلم موضعه حتّى تغسله» ^(١٠) ورواية ابن بكير عن

(١) كما في كشف اللثام ٣: ٢٨٨، والرياض ٣: ١٨.

(٢) الوسائل ٥: ٢٢٩/٢، ب ٢٤ أحكام المساجد.

(٣) الوسائل ٣: ٤٥٣/١، ب ٣٠ أبواب النجاسات، الفقيه ١: ١٥٨/٧٣٧.

(٤) الشاذكونه: ثياب غلاظ مضرية تعمل باليمن القاموس المحيط ٤: ٢٣٩ (شذك).

(٥) الوسائل ٣: ٤٥٤/٣، ب ٣٠ أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ١٥٣٧/٣٦٩.

(٦) الوسائل ٣: ٤٥٤/٥، ب ٣٠ أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ١٥٣٩/٣٧٠.

(٧) الوسائل ٣: ٤٥١/٣، ب ٢٩ أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ١٥٥١/٣٧٣.

(٨) المدارك ٣: ٢٢٦. (٩) سنن ابن ماجه ١: ٢٤٦/٧٤٦.

(١٠) الوسائل ٣: ٤٥٢/٤، ب ٢٩ أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ١٥٤٨/٣٧٢.

الصادق عليه السلام في «الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أَيْصَلِّي عليها؟ قال: لا»^(١).

والجواب عن الأول - بعد منع الملازمة المدعاة بالنسبة إلى الحمامات لارتفاع نجاساتها بالغسل فلا وجه لإطلاق النهي عن الصلاة فيها إلا جهة أخرى غير النجاسة ولذا حمل على الكراهة - أن النهي المذكور لعلّه لما غلب في المواطن المذكورة من كون النجاسات الموجودة فيها رطبة متعدية إلى بدن المصلي وإزاره، وإطلاقه ينصرف إلى هذا الغالب، ولا كلام لأحد في عدم جواز الصلاة بل بطلانها في مكان فيها نجاسة متعدية. مع أن ما ذكر من النواهي لا تقاوم لمعارضة روايات المشهور لجهات شتى، منها: اعتضاها بالشهرة المحققة والمحكية فوق حد الاستفاضه. وحملها على الكراهة طريق حفظها عن الإطراح وإلا فالمتعين إطراحها. وبهذا يظهر الجواب عن الخبرين.

وقد يجاب: بأنه بعد تسليم التعليل يجوز أن يكون علّة النهي ما في هذه الأماكن من الاستنجاث والاستقذار الدالة على مهانة نفس من يستقر بها، وإذا اختصت بمزيد الاستقذار والاستهانة، فلم يلزم من المنع من الصلاة فيها المنع من غيرها ممّا لا ينتهي في الاستقذار إلى حدّها. مع أن النهي عن الصلاة في هذه الأماكن للكراهة لا للتحريم.

ثم بقي الكلام في تقييد النجاسة في عنوان الحكم على المشهور بكونها غير متعدية، وظاهر عباراتهم يعطي إجماعهم على عدم الجواز مع النجاسة المتعدية، بل هو صريح إجماع العلامة في التذكرة^(٢) كما عن نهاية الأحكام قائلًا: «يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية ما لم يعف عنها إجماعاً»^(٣) وفي كلام بعض مشايخنا «يعتبر عدم كون النجاسة متعدية إلى ثوبه وبدنه ونحوهما ممّا يعتبر طهارته في الصلاة بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه»^(٤).

ويدلّ عليه مع ذلك مفهوم الشرط في موثقة عمّار المتقدمة، ومع الغض عن ذلك فوجه اعتبار عدم التعدي معلوم من أدلة اشتراط صحّة الصلاة بطهارة بدن المصلي وثيابه، ولا حاجة معه إلى تجشّم الاستدلال بدليل آخر.

ومن هنا ينقدح وجوب تقييد النجاسات المتعدية بما لا يعفى عنه في الصلاة، لعدم قدح

(١) الوسائل ٣: ٦/٤٥٥، ب ٣٠ أبواب النجاسات، التهذيب ٢: ١٥٣٩/٣٦٩.

(٢) التذكرة ٢: ٤٠٠. (٣) نهاية الأحكام ١: ٣٢٤. (٤) الجواهر ٨: ٥٥١.

المعفو عنها في الصلاة كدون الدرهم من الدم، وقد عرفت التقييد به عن عبارتي التذكرة ونهاية الإحكام، وجزم بذلك صاحب المدارك^(١) وغيره^(٢) وحكي التصريح به عن ذكرى الشهيد قائلاً: «ولو كان المكان نجساً بما عفي عنه كدون الدرهم دماً ويتعدى فالظاهر أنه لا يزيد على ما هو على المصلي»^(٣).

لكن عن فخر المحققين في شرح القواعد أنه نقل عن والده أنه «قال: الإجماع منّا واقع على اشتراط خلوّ المكان من نجاسة متعدية وإن كانت معفوّاً عنها في الثوب والبدن»^(٤). وفيه ما لا يخفى، من كونه مدفوعاً بما عرفت من الكتابين، مع أنّ عموم المنع من النجاسة المتعدية وإن كانت ممّا عفي عنها إمّا لأجل كون الخلوّ عنها شرطاً في المكان، أو بدن المصلي وثيابه، والأوّل خالٍ عن الدليل فيرجع إلى الأصل، والثاني مدفوع بعموم أدلة العفو. وتخصيصها بما لم يكن النجاسة فيهما حاصلة بالتعدّي عن المكان لا بدّ له من شاهد وليس، فلا يسمع دعواه.



مركز تحقيقات کتب و نشر علوم اسلامی

(١) المدارك ٣: ٢٢٦.

(٢) كما في البيان: ٦٤، المسالك ١: ١٧٤، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٤، روض الجنان ٢: ٥٨٩.

كشف اللثام ٣: ٢٨٩. (٣) الذكرى ٣: ٨١. (٤) إيضاح الفوائد ١: ٩٠.

المبحث الرابع

في الأمكنة المكروهة

- أي التي يكره الصلاة فيها -

وهي مواضع:

الموضع الأول: الحمام، وكراهة الصلاة فيه هو المشهور المدعى فيه الشهرة كما عن المختلف^(١) والتلخيص^(٢) والبحار^(٣) والمحكوم عليه بكونه مذهب الأكثر كما عن المنتهى^(٤) والذكرى^(٥) وجامع المقاصد^(٦) بل المنقول عليه الإجماع كما عن الخلاف^(٧) والغنية^(٨) والمسالك^(٩).

وظاهر العبارة المحكيّة عن الحلبي الحرمة مع التردد في الفساد حيث عبر عن الحكم بـ «لا تحلّ» ثم قال: «ولنا في فسادها نظر»^(١٠) وشذوذه ينادي بضعفه.

والمعتمد الأول، للنهي الوارد في رواية عبدالله بن الفضيل عن حدّته عن أبي عبدالله عليه السلام - المحمول لضعف سندها على الكراهة - قال: «عشرة مواضع لا يصلي فيها الطين، والماء، والحمام، والقبور، ومساق الطرق، وقرى النمل، ومعاطن الإبل، ومجرى الماء، والسبخ، والثلج»^(١١).

(٢) تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٩.

(٤) المنتهى ٤: ٣١٠.

(٦) جامع المقاصد ٢: ١٢٩.

(٨) الغنية: ٦٧.

(١٠) الكافي في الفقه: ١٤١.

(١) المختلف ٢: ١٠٣.

(٣) البحار ٨٣: ٣٠٦.

(٥) الذكرى ٣: ٩١.

(٧) الخلاف ١: ٢٩٩.

(٩) المسالك ١: ١٧٤.

(١١) الوسائل ٥: ١٤٢/٦، ب ١٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢١٩/٨٦٣.

ومع الغض عن ضعف السند فالعمل عليه طريق جمع بينها وبين صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «أنه سأل عن الصلاة في بيت الحمام؟ فقال: إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس»^(١) وموثقة عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في بيت الحمام؟ قال: إذا كان موضعاً نظيفاً فلا بأس»^(٢) وعن الصدوق^(٣) حمل الأولى والشيخ^(٤) حمل الثانية على المسلخ، وهو بعيد.

وقضية إطلاق الأكثر عدم الفرق فيه بين بيوته الحارة، بل في حاشية الروضة «الظاهر من الحمام جميع بيوته الحارة»^(٥).

خلافاً لثاني الشهيدين فخصه «بالبيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته وسطحه»^(٦). ولم تقف على موافق له، ومع ذلك لم تقف على شاهد يشهد له. ولعله وهم عما عن مجمع البرهان «من أن الحمام مشتق من الحميم وهو الماء الحار» بناءً على كون مراده من البيت المخصوص الذي يغتسل فيه هو بيت الماء الحار المسمى بخزانة. وفيه: أن بناء الحمام بحسب الأصل وإن كان على الاشتقاق، غير أنه بحسب العرف صار علماً للمكان الخاص بجميع بيوته الحارة، ولذا لم يستثن منه جماعة إلا المسلخ، فحكموا بعدم الكراهة فيه كما هو ظاهر الصدوق^(٧) والشيخ^(٨) فيما عرفت من حملهما الخبرين على المسلخ، وهو صريح الشهيدين^(٩) وغيرهما^(١٠).

وعن العلامة في التذكرة^(١١) احتمال الكراهة فيه أيضاً، وبناء على أن علّة النهي إن كانت النجاسة لم تكره، وإن كانت كشف العورة أو يكون مأوى الشيطان كره. وفي المدارك «أنه مبنى ضعيف، لجواز أن لا يكون الحكم معللاً، أو تكون العلّة غير ما ذكره»^(١٢).

(١) الوسائل ٥: ١٧٦/١، ب ٣٦ مكان المصلي، الفقيه ١: ٢٤٢ / ٧٢٧.

(٢) الوسائل ٥: ١٧٧/٢، ب ٣٦ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٤ / ١٥٥٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧٤ / ٨٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٢ / ٧٢٧.

(٦) الروضة البهية ١: ٥٤٩.

(٥) حاشية الروضة: ٢١٨.

(٨) التهذيب ٢: ٣٧٤ / ٨٦.

(٧) الفقيه ١: ٢٤٢ / ٧٢٧.

(٩) الذكرى ٣: ٩٤، البيان: ٦٥، الدروس ١: ٨٦، روض الجنان ٢: ٦٦، المسالك ١: ١٧٤.

(١٠) جامع المقاصد ٢: ١٢٩، المنتهى ٤: ٣١٣، المدارك ٣: ٢٢٧، السرائر ١: ٢٦٦.

(١٢) المدارك ٣: ٢٢٨.

(١١) التذكرة ٢: ٤٠٦.

وكيف كان فالوجه فيه ما ذكره من عدم الكراهة، للأصل.

وفي كلام جماعة^(١) القطع بعدم الكراهة في سطح الحمام، وهو كذلك، وفيه أيضاً شهادة بعدم استثنائهم من بيوتهم الحارة شيئاً.

الموضع الثاني: بيوت الغائط وهي المواضع المعدة لذلك، وفي كلام جماعة^(٢) دعوى الشهرة في كراهة الصلاة فيها، وظاهر الحلبي^(٣) العرمة لتعبيره عن الحكم بلا تحلّ، وعن المفيد^(٤) «لا تجوز الصلاة في بيوت الغائط» وحملت على إرادة الكراهة.

واحتجوا عليها بكون بيوت الغائط مظنة للنجاسة، وبما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إن جبرئيل أتاني فقال: إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد، ولا إناء يبال فيه»^(٥) وعن عمرو ابن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال جبرئيل: يا رسول الله إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب»^(٦) قالوا: ونفور الملائكة منه يؤذن بكونه ليس موضع رحمة فلا يصلح أن يتخذ للعبادة^(٧).

ومورد الخبرين كما ترى بيت البول، ولعلّ مستند التعدي إلى بيت الغائط الأولوية كما أشار إليه ثاني الشهيدين في الروضة^(٨) ولعلّ وجه الأولوية أن الغائط أفحش وأخبث في الحسّ وإن كان البول أنجس، بناءً على تخصيصه في الغسل بمرتين.

وهل تعمّ الكراهة بيتاً فيه بول أو غائط وإن لم يكن معدّاً لهما؟ إشكال، وإن كان ظاهر الخبر الأول بالنسبة إلى البول ذلك، وإن قلنا به في البول فالحاق الغائط به مشكل إلا على

(١) كما في روض الجنان ٢: ٦٠٦، المدارك ٣: ٢٢٨ والبحار ٨٣: ٣٠٦.

(٢) كما في الشرائع ١: ٧٢، التذكرة ٢: ٤٠٦، الذكرى ٣: ٨٩، البيان ٦٥، المسالك ١: ١٧٤، جامع المقاصد ٢: ١٢٩، الذخيرة: ٢٤٤، كشف اللثام ٣: ٢٩١.

(٣) الكافي في الفقه: ١٤١.

(٤) المقنعة: ١٥١.

(٥) الوسائل ٥: ١٧٤/١، ب ٣٣ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٧/١٥٧٠.

(٦) الوسائل ٥: ١٧٥/٣، ب ٣٣ مكان المصلي، الكافي ٦: ١٢/٥٢٨.

(٧) كما في المدارك ٣: ٢٢٨، جامع المقاصد ٢: ١٣٠، روض الجنان ٢: ٦٠٦.

(٨) الروضة البهيّة ١: ٥٤٩.

توهم الأولوية بالتقريب المتقدم، ولعلها محل منع كما أومئ إليه في حاشية الروضة^(١).
 الموضع الثالث: مبارك الإبل جمع مبارك. وهي المواضع التي يأوي إليها الإبل للمقام
 وللشرب كما عن الصحاح^(٢) والتعبير بالمبارك كما في الشرائع^(٣) والنافع^(٤) وعن
 التلخيص^(٥) وفي كلام جماعة كالقواعد^(٦) واللمعة^(٧) وغيرهما التعبير بمعاطن الإبل،
 والمنقول من كلام أهل اللغة أنه أخص من المبارك، قال في المدارك وغيره: «أنهم قالوا:
 معاطن الإبل مباركها حول الماء لتشرب عللاً بعد نهل، والعلل الشرب الثاني، والنهل
 الشرب الأول، ثم قال: لكن الظاهر عدم تعقل الفرق بين موضع الشرب وغيره»^(٨).
 وعن نهاية الإحكام^(٩) والتذكرة^(١٠) والذكرى^(١١) وكشف الالتباس^(١٢) وإرشاد
 الجعفرية^(١٣) أن المعاطن هي المبارك التي تأوي إليها الإبل مطلقاً، والظاهر أن مرادهم
 تفسيرهم له من حيث أخذ موضوعاً للحكم الشرعي بالمعنى العام، كما يشهد له ظاهر
 المحكي عن السرائر من «أن أهل الشرع لم يخصصوا ذلك بمبارك دون مبارك»^(١٤) وعن
 البحار نسبه إلى الأكثر^(١٥). وعن المنتهى «أن الفقهاء جعلوها أعم من ذلك، وهي مبارك
 الإبل مطلقاً التي تأوي إليها»^(١٦) خلافاً لما في الروضة من تفسير المعطن في عبارة اللمعة
 «بمبارك الإبل عند الماء للشرب»^(١٧) ولعله نظر إليه بحسب اللغة لا باعتبار ما هو موضوع
 الحكم في كلام الفقهاء، فلا مخالفة حينئذ وإن كان بعيداً.

وكيف كان فكراهة الصلاة في مبارك الإبل هو المشهور كما عن المختلف^(١٨)
 والتلخيص^(١٩) والبحار^(٢٠) وكشف اللثام^(٢١) المنسوب إلى مذهب الأكثر كما عن المعتمد^(٢٢)

- | | | |
|--|---|---------------------------|
| (١) حاشية الروضة: ٢١٨. | (٢) الصحاح ٦: ٢١٦٥. | (٣) الشرائع ١: ٧٢. |
| (٤) المختصر النافع: ٢٦. | (٥) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٨: ٥٥٩. | (٦) القواعد ١: ٢٥٩. |
| (٧) اللمعة: ١١. | (٨) المدارك ٣: ٢٢٩. | (٩) نهاية الإحكام ١: ٣٤٥. |
| (١٠) التذكرة ٢: ٤٠٣. | (١١) الذكرى ٣: ٩٠. | (١٢) كشف الالتباس: ١٠١. |
| (١٣) المطالب المظفرية: ٧٧. | (١٤) السرائر ١: ٢٦٦. | (١٥) البحار ٨٣: ٣١٠. |
| (١٦) المنتهى ٤: ٣٢١. | (١٧) الروضة البهية ١: ٥٥٠. | (١٨) المختلف ٢: ١٠٣. |
| (١٩) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٩. | (٢٠) البحار ٨٣: ٣١٠. | (٢١) كشف اللثام ٣: ٢٩٤. |
| | | (٢٢) المعتمد ٢: ١١٢. |

وجامع المقاصد^(١) والمدعى عليه الإجماع كما عن الغنية^(٢) وظاهر المنتهى^(٣).
والمستند روايات عديدة، كالمروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أدركتم الصلاة وأنتم في أعطان الإبل فأخرجوا منها وصلوا، فإنها جن من جن خلقت، ألا ترونها إذا نفرت كيف تشمخ^(٤) بأنفها»^(٥) وصحيحة الحلبي المروية عن كتب المشايخ الثلاثة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الصلاة في مريض الغنم؟ فقال: صل فيها ولا تصل في أعطان الإبل، إلا أن تخاف على متاعك الضيعة، فاكنس ورش بالماء وصل»^(٦) وصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في أعطان الإبل؟ فقال: إن تخوفت الضيعة على متاعك فاكنس وانضعه وصل، ولا بأس بالصلاة في مريض الغنم»^(٧).

وموردها كما ترى هو العطن، وكأن التعميم على ما سمعته من الأصحاب مستفاد من تعليل النبوي وغيره من الرواية العامة المعللة بكونها من الشياطين، كما وقع التصريح به أيضاً في كلام جماعة^(٨) مضافاً إلى ما ستعرف من النهي في مناهي^(٩) الرسول. وفي المدارك «أن إطلاق كلام الأصحاب يقتضي كراهة الصلاة في المبارك سواء كانت الإبل غائبة عنها أم حاضرة»^(١٠) وهو كذلك بل هو مقتضى إطلاق الروايات أيضاً. ثم قضية الصحيحتين ارتفاع الكراهة حال الضرورة، ويمكن توقف ارتفاعها حينئذ على الكنس ورش الماء، ويمكن كونهما مستحبين من دون مدخلية لهما في دفع الكراهة، والصحيحتان تحتاملاهما. لكن عن المفاتيح «أن الكراهة تزول أو تخف بالرش»^(١١) وعنه أنه نقله في كشف الرموز^(١٢) عن النزهة^(١٣) ومستنده غير واضح، والله العالم.

الموضع الرابع والخامس: مساكن النمل ومجرى المياه، وفي القواعد^(١٤)

- (١) جامع المقاصد ٢: ١٣٢. (٢) الغنية: ٦٧. (٣) المنتهى ٤: ٣١٩.
(٤) شمع: ارتفع وتكبر (النهاية لابن الأثير ٢: ٥٠٠).
(٥) سنن البيهقي ٢: ٤٤٩، كنز العمال ٧: ١٩١٦٧/٣٤٠.
(٦) الوسائل ٥: ١٤٥/٢، ب ١٧ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٠/٨٦٥.
(٧) الوسائل ٥: ١٤٤/١، ب ١٧ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٠/٨٦٨.
(٨) كما في المستند ٤: ٤٣١، كشف اللثام ٣: ٢٩٥، والمنتهى ٤: ٣٢١.
(٩) الوسائل ٥: ١٥٨/٢، ب ٢٥ مكان المصلي، الفقيه ٤: ١/٢.
(١٠) المدارك ٣: ٢٣٨.
(١١) المفاتيح ١: ١٠٢. (١٢) والصحيح كشف اللثام ٣: ٢٩٤.
(١٣) نزهة الناظر: ٢٦.
(١٤) القواعد ١: ٢٥٩.

وغيره^(١) التعبير عن الأول بقرى النمل مجتمع ترابها، وعن الغنية^(٢) الإجماع على الكراهة في الأول، وعن المنتهى^(٣) «ذهب إليه علماؤنا» في الثاني. ومستنده من الروايات المرسل المتقدم في الموضع الأول المشتمل على عشرة مواضع، وعد منها الموضعين.

وفي المدارك: المراد بمنجى المياه الأمكنة المعدة لجريانها فيها. وقيل: تكره الصلاة في بطون الأودية التي يخاف فيها هجوم السيل^(٤). قال في النهاية: فإن أمن السيل احتمل بقاء الكراهة اتباعاً لظاهر النهي وعدمها لزوال موجبها^(٥). ولم أقف له على ما ادّعاء من الإطلاق^(٦) انتهى.

أقول: ولعلّ مستند القول بهذا الإطلاق هو النهي الوارد في مناهي الرسول المروي في الفقيه، وفيه «نهى أن يصلي الرجل في المقابر والطرق والأرحية والأودية ومرابط الإبل»^(٧). الموضع السادس والسابع: أرض السبخة والثلج، وعن الخليل في العين «أن أرض السبخة بفتح الباء، فأما إذا كانت نعتاً للأرض كقولك الأرض السبخة فبكسر الباء»^(٨) والسرّ في هذا التفصيل ما أشار إليه في الروضة من «أن السبخة بفتح الباء واحدة السباخ وهي الشيء الذي يعلو الأرض كالملح، أو يكسرها وهي الأرض ذات السباخ»^(٩) وعليه فإضافته إلى السبخة على التقدير الثاني من باب إضافة الموصوف إلى الصفة. والكراهة في السبخة منسوبة إلى الأكثر في المعتبر^(١٠) وإلى ظاهر الأكثر كما عن البحار^(١١) وإلى علمائنا في المنتهى^(١٢) وعن الخلاف^(١٣) والغنية^(١٤) الإجماع عليها.

والمستند فيها وفي الثلج المرسل المتقدمة في الحما، مضافاً في الأولى إلى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كره الصلاة في السبخة إلا أن يكون مكاناً ليتأ يقع عليه الجبهة مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية؟ فقال: لا بأس»^(١٥) وفي الثاني إلى موثقة

(١) المعتبر ٢: ١١٢، البحار ٨٣: ٣٠٨، الهداية: ١٣٩، روض الجنان ٢: ٦٠٧، الروضة البهية ١: ٥٥٠.
(٢) الغنية: ٦٧. (٣) المنتهى ٤: ٣٤٨. (٤) الذكرى ٣: ٩٢.
(٥) نهاية الإحكام ١: ٣٤٤. (٦) المدارك ٣: ٢٢٩ - ٢٣٠. (٧) الفقيه ٤: ١/٢.
(٨) العين ٤: ٢٠٤. (٩) الروضة البهية ١: ٥٥١. (١٠) المعتبر ٢: ١١٢.
(١١) البحار ٨٣: ٣١١. (١٢) المنتهى ٤: ٣٤٧. (١٣) الخلاف ١: ٥٠٦. (١٤) الغنية: ٦٧.
(١٥) الوسائل ٥: ١/١٥٠، ب ٢٠ مكان المصلي، الفقيه ١: ٧٢٩/١٥٧.

عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه»^(١) ورواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إني أخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع أصلي فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لا يمكنك فسوّه واسجد عليه»^(٢) بناءً على إرادة الصلاة من السجود.

ويظهر من ذلك ارتفاع الكراهة حال الضرورة مع التسوية لا مطلقاً. كما يظهر من صحيح الحلبي اختصاص الكراهة في السبخة بعدم استواء موضع الجبهة، ولذا عللت في كلام جماعة^(٣) بعدم كمال تمكّن الجبهة من الأرض فيها، وقد نصّ عليه أيضاً في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الصلاة في السبخة لم تكرهه؟ قال: لأنّ الجبهة لا تقع مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية، فقال: لا بأس»^(٤). وخبر معلى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبخة يصلي الرجل فيها؟ فقال: إنما تكره الصلاة فيها من أجل أنّها لا يتمكّن الرجل بضع وجهه كما يريد، قلت: رأيت إن هو وضع وجهه متمكناً؟ فقال: حسن»^(٥).

وقضية ذلك أن لا تكون الكراهة في السبخة ذاتية ولنفس الأرض، لكن في بعض الروايات كراهة الصلاة في أرض بابل تعليلاً بكونها سبخة^(٦)، وفي البعض الآخر وصفها «بأنّ هذه أرض معذبة لا ينبغي لنبي ولا وصي نبي أن يصلي فيه، فمن أراد منكم أن يصلي فليصل»^(٧) وفي آخر «أنّ هذه أرض ملعونة عذبت في الأرض ثلاث مرّات» قيل وفي خبر آخر «مرّتين»^(٨).

(١) الوسائل ٥: ١٦٤/٢، ب ٢٨ مكان المصلي، التهذيب ٢: ١٢٦٦/٣١٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٦٤/٣، ب ٢٨ مكان المصلي، التهذيب ٢: ١٢٥٦/٣١٠.

(٣) كما في جامع المقاصد ٢: ١٣٣، روض الجنان ٢: ٦٠٨، المسالك ١: ١٧٤، المدارك ٣: ٢٣٠.

(٤) الوسائل ٥: ١٥١/٧، ب ٢٠ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٨٧٣/٢٢١.

(٥) الوسائل ٥: ١٥٢/١٠، ب ٢٠ مكان المصلي، المحاسن: ١١٢/٣٦٥.

(٦) مستدرک الوسائل ٣: ٣٣٩/٢، ب ١٥ مكان المصلي، أمالي الطوسي ٢: ٢٨٤ مجلس سلخ رجب سنة ٤٥٧.

(٧) الوسائل ٥: ١٨١/٣، ب ٣٨ مكان المصلي، علل الشرائع: ٤/٢٥٢.

(٨) الوسائل ٥: ١٨٠/٢، ب ٣٨ مكان المصلي، الفقيه ١: ٦١١/١٣٠.

وقضية الجمع بين الروايات اجتماع جهتين في أرض بابل السباح والعذاب، فإن الثاني أيضاً على ما صرح به جماعة^(١) من موجبات الكراهة، والمراد بالعذاب عذاب أهلها بخسف ونحوه، قيل^(٢) «وروي أن علياً عليه السلام ترك الصلاة في أرض بابل لكونها مخسوفة حتى عبر القرات وصلى في الموضع المشهور بعد ما ردت له الشمس إلى وقت الفضيلة وكان قد تجاوزت»^(٣) وقد روت العامة «أن النبي ﷺ قال لأصحابه لما مرّ بالحجر: لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ما أصابهم»^(٤) والحجر بالكسر ديار ثمود ومنازلهم بين الحجاز والشام عند وادي القرى.

الموضع الثامن: بين القبور، وكراهة الصلاة هاهنا ما نسب حكاية الشهرة فيه إلى التلخيص^(٥) وكشف اللثام^(٦) وعن الغنية^(٧) الإجماع عليها وهو ظاهر المنتهى أيضاً حيث قال: «ذهب إليه علماؤنا»^(٨) وعن الشيخ في الخلاف «عن قوم من أصحابنا أنها في المقابر غير مجزئة»^(٩) واشتهر القول بالفساد عن سائر في مراسمه^(١٠).

وليعلم أن كلام الأصحاب في موضوع الكراهة هاهنا لا يخلو عن إهمال، فإن فتاويهم التي عثرنا عليها متفقة على التعبير بـ«بين القبور وبين المقابر» وظاهره الموضع المحفوف بالقبور بأن أحاط به القبور من الجوانب الأربع، ولو سلم شموله غير هذه الصورة أيضاً فلا يشمل إلا ما أحاط به القبور من جوانب ثلاث: الأمام والجانبين، أو الخلف والجانبين، أو الخلف والأمام وأحد الجانبين، إما اليمين أو اليسار.

وأما ما أحاط به قبران بأن يكون أحدهما أمامه والآخر خلفه، أو أحدهما على يمينه والآخر على يساره، وما كان فيه قبر واحد من أمام المصلي أو خلفه أو يمينه أو يساره أو تحته بأن يصلي عليه، فلا يندرج شيء من ذلك في ظاهر فتاويهم.

والعمدة من روايات المسألة أيضاً كالفتاوي مشتملة على «بين القبور» كما ستعرف.

(١) كما في السرائر ١: ٢٦٥، المعتمد ٢: ١١٥، نهاية الإحكام ١: ٣٤٧، المنتهى ٤: ٣٤٨، التذكرة ٢:

٦٠٩، البيان ٦٥: ٦٠٩ (٢) كما في روض الجنان ٢: ٦٠٩.

(٣) الفقيه ١: ١٣٠/٦١١، علل الشرائع ٤/٣٥٢.

(٤) صحيح البخاري ٦: ٩، صحيح مسلم ٤: ٣٩/٢٢٨٦، سنن البيهقي ٢: ٤٥١.

(٦) كشف اللثام ٣: ٣٠٠.

(٥) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٨: ٥٥٩.

(١٠) المراسم ٦٥:

(٩) الخلاف ١: ٤٩٦.

(٨) المنتهى ٤: ٣١٣.

(٧) الغنية ٦٧:

فهي أيضاً غير شاملة للقبر والقبرين. ولا يبعد القول بكون مرادهم من «القبور» و«المقابر» جنس المفرد، فيشمل القبر والمقبرة أيضاً على تقدير صدق المقبرة على ما فيه قبر أو قبران.

كما ربّما يكشف عن ذلك ما في منتهى^(١) العلامة وغيره^(٢) ممّن ستسمع، فإنّه بعد ما ذكر أصل الحكم وعبر بکراهة الصلاة في المقابر ونقل فيه مذاهب العامة وأدلتهم وأدلة مختاره، ذكر فروعاً «أولها أنّه لا فرق بين المقبرة الجديدة والعتيقة في كراهية الصلاة وإجزائها، وقد فرّق الشافعي بينهما... إلى آخر ما ذكره، ثمّ ذكر الفرع الثاني وهو أنّه لو كان في الموضع قبر أو قبران لم يكن بالصلاة فيها بأس إذا تباعد من القبر بنحو من عشرة أذرع، أو جعل بينه وبينه حائلاً بلا خلاف، أمّا عندنا فظاهر، وأمّا عند أهل الظاهر فلائها بالواحد والاثنتين لا تسمّى مقبرة، فلا يتناولها النهي»^(٣).

وقوله: «إذا تباعد...» الخ يدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع انتفاء الأمرين وليس إلّا الكراهية، وقوله: «أمّا عندنا» يؤذن بكونه إجماعاً وكيف كان فالمتبع هو الدليل مع وضوح الأصل النافي للكراهية، فنقول: إنّ الكراهية في كلام الأصحاب يتضمّن أمران^(٤): أحدهما الجواز، والآخر كونه على وجه الكراهية. أمّا الجواز فدليله - بعد الأصل المعتضد بما عرفت من منقول الإجماع ومحكي الشهرة إن لم نقل بكون كلّ منهما دليلاً مستقلاً - الروايات المعتبرة، كصحيحة عليّ بن يقطين في التهذيب قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بين القبور وهل يصلح؟ قال: لا بأس»^(٥). وصحيحة عليّ بن جعفر - في الفقيه - عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألت عن الصلاة بين هل تصلح؟ قال لا بأس به»^(٦). ورواية معمر بن خلاد التي وصفها في المنتهى^(٧) بالصحة عن الرضا عليه السلام «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»^(٨) وربّما أمكن كون

(١) المنتهى ٤: ٣١٦-٣١٥.

(٢) كما في جامع المقاصد ٢: ١٣٤، المسالك ١: ١٧٥، الروض ٢: ٦١٠، الروضة ١: ٥٥١.

(٣) المنتهى ٤: ٣١٦-٣١٥. (٤) كذا في الأصل، والصواب: أمرين.

(٥) الوسائل ٥: ١٥٩/٤، ب ٢٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٤/١٥٥٥.

(٦) الوسائل ٥: ١٥٨/١، ب ٢٥ مكان المصلي، الفقيه ١: ٧٣٧/١٥٨.

(٧) المنتهى ٤: ٣١٤.

(٨) الوسائل ٥: ١٥٩/٣، ب ٢٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٨/٨٩٧.

هذه الرواية موثقة كما هو قضية الجمع بين المحكي عن النجاشي والمحكي عن الكشي في معاوية بن حكيم الواقع في سندها، فمن الأول «أنه ثقة جليل القدر»^(١) وعن الثاني «أنه فطحي»^(٢).

وأما الكراهية فللمرسل المتقدم^(٣) في حكم الحمام، ورواية عبيد بن زرارة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأرض كلها مسجد إلا بئر غائط أو مقبرة»^(٤) والنبويات التي في إحداها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام»^(٥) والأخرى «أنه عليه السلام نهى عن الصلاة في سبعة مواطن ظهر بيت الله والمقبرة والمزيلة والمجزرة والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق»^(٦) والثالثة ما في حديث المناهي، من «أنه نهى أن يصلي الرجل في المقابر والطرق والأرحية والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة»^(٧). وموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «عن الرجل يصلي بين القبور؟ قال: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره»^(٨).

وهذه الروايات مع استفاضتها وإن كانت ظاهرة في المنع، غير أنها لا تقاوم لمعارضة المعتبرة المتقدمة المصرحة بالجواز سنداً ولا دلالة.

أما الأول: فلموافقة المعتبرة للأصل، واعتضاها بعمل معظم ومنقول الإجماع، وقوة أسانيدها بالصحة والوثاقة، وضعف أسانيد ما عدى الأخيرة من روايات المنع، مع عدم ظهور عامل بها أو مع عامل شاذ، ولو سلم عمل معظم بها أيضاً لينجبر به ضعفها فإنما يسلم بالنسبة إلى خلاف ظاهرها من المرجوحية الغير البالغة حد المنع، ومن الظاهر حصول الانجبار بقدر الجابر، ولم يعلم ثبوته بالنسبة إلى ظاهرها بل المعلوم خلافه، وإذا

(١) رجال النجاشي ٢: ٣٤٨/١٠٩٨.

(٢) رجال الكشي ٢: ٨٣٥/١٠٦٢.

(٣) تقدم في الصفحة ٦٥٣ الرقم ١١.

(٤) الوسائل ٥: ١١٨/٤، ب ١ مكان المصلي، التهذيب ٣: ٢٥٩/٧١٢٨.

(٥) الوسائل ٥: ١١٨/٣، ب ١ مكان المصلي، المحاسن: ١١٠/٣٦٥، سنن ابن ماجه ١: ٢٤٦/٧٤٥.

(٦) سنن ابن ماجه ١: ٢٤٦/٧٤٦، سنن الترمذي ٢: ١٧٧/٣٤٦، كنز العمال ٧: ٣٣٩/١٩١٦٦.

(٧) الوسائل ٥: ١٥٨/٢، ب ٢٥ مكان المصلي، الفقيه ٤: ١/٢.

(٨) الوسائل ٥: ١٥٩/٥، ب ٢٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٧/٨٩٦.

انضمت المرجوحية المذكورة إلى الرخصة المستفادة من المعتبرة يتولد منه الكراهة المصطلحة.

وأما الثاني: فلأن لفظة «لا بأس» في المعتبرة نص في الرخصة ومعارضاتها ظاهرة في المنع ومحملة لمطلق المرجوحية، ومن الظاهر - المقرر في محله - وجوب تحكيم النص على الظاهر، وهذا ينهض حجة للأخذ بخلاف ظاهر المعارضات، ولازمه ثبوت الكراهة أيضاً.

نعم يبقى الكلام في سؤال ربما سبق إلى بعض الأوهام، وهو أن المنع المستفاد من المؤثقة المفصلة بين التباعد بعشرة أذرع من كل جانب مقيد بعدم التباعد بهذا المقدار، ولفظة «لا بأس» في المعتبرة مطلقة بالقياس إليه وإلى التباعد، فتحمل على الثاني حملاً للمطلق على المقيد لرفع التنافي عما بينهما، كما يحمل إطلاق المنع المستفاد مما عدى المؤثقة على الأول لذلك.

ويدفعه أولاً: أن مرجع حمل المطلق على المقيد إلى تحكيم الأظهر على الظاهر، كما في «أعتق رقبة» و«لا تعتق كافرة» فإن النهي أقوى دلالة على التحريم من الرقبة في الدلالة على الإطلاق، لكون ظهور الأول وضعياً وظهور الثاني عقلياً، ومن البين أن الوضع أقوى سببي الدلالة، فيكون النهي في التحريم أظهر من المطلق في الإطلاق، وهذا الاعتبار في الجملة المؤولة إلى الانشاء منتف، لأن ظهورها في التحريم ثانوي ينشأ من الأقربية بحسب العرف، وإنما يسلم ذلك حيث لم يزاحمه ظهور آخر، وظهور «لا بأس» في الإطلاق يزاحمه فينهض قرينة على إرادة المجاز البعيد من الجملة الخبرية، وهو المرجوحية الغير البالغة حد المنع.

وثانياً: أن أظهرية المقيد إنما حيث لم يطرأ ما يوهن ظهوره، وعدم أخذ معظم بظاهر النهي يوهنه، فيقوى عليه حينئذ ظهور المطلق في الإطلاق، فيحكم على النهي بحمله على إرادة المرجوحية التي إذا انضمت إلى الرخصة يتولد منها الكراهة المصطلحة.

وبملاحظة المؤثقة يظهر وجه ما في كلام الأصحاب من زوال الكراهة بالبعد عن القبور بعشرة أذرع، وإن اختلفت عباراتهم بين من أطلق ببعد عشرة أذرع كما في الشرائع^(١)

والقواعد^(١) واللمعة^(٢) والروضة^(٣) وعن الإرشاد^(٤) والتحري^(٥) ومن صرح بأن ذلك من كل جانب كما عن الفقيه^(٦) والمفاتيح^(٧) والنزهة^(٨) وبين من خصه بما عدى الخلف كما عن النهاية^(٩) والمبسوط^(١٠) والوسيلة^(١١) والتذكرة^(١٢) ونهاية الإحكام^(١٣) وعن جامع المقاصد^(١٤) وفوائد الشرائع^(١٥) وإرشاد^(١٦) الجعفرية والمسالك^(١٧) وكشف اللثام^(١٨) أنه لا يكفي كونه خلف المصلي من دون البعد المذكور، ولا وجه لاستثناء الخلف من بين الجهات، وهذا موافقة للقول الثاني والنص يساعد عليه، ويمكن إرجاع القول الأول إليه بدعوى ظهور البعد عن المقابر بعشرة أذرع في البعد عنها من كل جانب.

نعم يبقى الكلام مع أصحاب القول الثالث، فإنه خروج عن النص من غير دليل يترجع عليه، وإن كان قد يوجه بأنه «إن بعد من القبور عشرة أذرع في الجهات الثلاث لم يكن بين الجهات» كما عن الروض^(١٩) فإنه على تقدير تسليمه اجتهد في مقابلة النص فلا يعبا به. نعم يبقى الكلام في زوال الكراهة بوجود حائل بينه وبين القبور، كما في كلام جماعة^(٢٠) وفي المدارك^(٢١) إسناد القطع بذلك إلى الأصحاب، وإن اختلفت عباراتهم أيضاً هنا بإطلاق الحائل كما في كلام جماعة^(٢٢) ويذكر الحائل ولو عنزة كما في كلام آخرين^(٢٣).

وعنزة بالفتح وهي على ما في الروضة العصاء في أسفلها حديد^(٢٤) وفي شرح الدروس «عنزة بفتح العين المهملة وتحريك النون وبعدها زاء عصاء في أسفلها حربة»^(٢٥) وعن الصحاح «أنها أطول من العصاء وأقصر من الرمح»^(٢٦) وعن النهاية التعبير «عنزة

- | | | |
|--|---------------------------|---------------------------|
| (١) القواعد ١: ٢٥٩. | (٢) اللمعة: ٣١. | (٣) الروضة البهية ١: ٥٥١. |
| (٤) إرشاد الأذهان ١: ٢٤٩. | (٥) التحري ١: ٢١٢. | (٦) الفقيه ١: ٢٤٣. |
| (٧) المفاتيح ١: ١٠٢. | (٨) النزهة: ٢٦. | (٩) النهاية: ٩٩. |
| (١٠) المبسوط ١: ٨٥. | (١١) الوسيلة: ٩٠. | (١٢) التذكرة ٢: ٤٠٥. |
| (١٣) نهاية الإحكام ١: ٣٤٦. | (١٤) جامع المقاصد ٢: ١٣٥. | (١٥) فوائد الشرائع: ٣٣. |
| (١٦) المطالب المظفرية: ٧٧. | (١٧) المسالك ١: ١٧٥. | (١٨) كشف اللثام ٣: ٣٠١. |
| (١٩) ليس هذا العبارة في روض الجنان بل هذه بعينه عبارة كشف اللثام ٣: ٣٠. | | |
| (٢٠) كما في المنتهى ٤: ٣١٦. | (٢١) المدارك ٣: ٢٣١. | |
| (٢٢) كما في النافع: ٢٦، التحري ١: ٣٣، الإرشاد ١: ٢٤٩، التذكرة ٢: ٤٠٥، الكفاية: ١٦. | | |
| (٢٣) كما في الشرائع ١: ٧٢، نهاية الإحكام ١: ٣٤٦، البيان: ٦٥، اللمعة: ٣١، المسالك ١: ١٧٥. | | |
| (٢٤) الروضة البهية ١: ٥٥١. | (٢٥) شرح الدروس ١: ٦٦٥. | (٢٦) الصحاح ٣: ٨٨٧ (عنز). |

وما أشبهها»^(١) وعن الروض^(٢) كما في الدروس^(٣) ولو عنزة أو لبنة أو ثوباً. وظاهر كلامهم بملاحظة هذا الاختلاف يعطي كفاية حائل ما، كما أن إطلاق العنزة في كلام من ذكرها يعطي التخيير في كيفية وضعها منصوبة أو ملقاة على الأرض عرضاً، بل في الروضة التصريح بالتخيير بينهما حيث قال: «مركوزة أو معترضة»^(٤).

وعلى أي حال كان فالعمدة ذكر مستند هذا الحكم، ولم نقف على ما يعول عليه كما اعترف به جماعة منهم صاحب المدارك^(٥) والذخيرة^(٦) فإن تم إجماعاً فهو وإلا فالحكم محل وقف.

ويمكن جعل مستنده ما دلّ على رافعية الحائل للكرهية في مسألة محاذاة المرأة للرجل، ولكنه لم نقف على من استند إليه ولعلّه لوضوح ضعفه لكونه قياساً ومع الفارق، لأنهم اعتبروا ثمة في الحائل ما لم يعتبروه هنا، ولذا اكتفوا بحائل ما ولو عنزة.

نعم في مفتاح الكراهة^(٧) جعل مستنده عموم نصوص الحيلولة بالعنزة ردّاً على من أنكر وضوح المستند، كمجمع^(٨) البرهان والبحار^(٩) والمدارك^(١٠) ونسب الإشارة إلى الاستناد إلى العموم المذكور إلى المنتهى^(١١) وجامع المقاصد^(١٢) وكشف اللثام^(١٣).

وكأنه أراد من نصوص الحيلولة بها روايات استحباب السترة في الصلاة بين يدي المصلي التي منها صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يجعل العنزة بين يديه إذا صلى»^(١٤).

وفيه: منع العموم فإن استحباب الحيلولة بالعنزة لا يلزم ارتفاع كراهة بين القبور بها فإذا صلى بينها، وجعل العنزة بين يديه أمكن الجمع بين تأذي السنة بها مع حصول الكراهة بكونه بين القبور لتعدد جهتي الاستحباب والكرهية.

ولعل مراده من عموم هذه النصوص عمومها من جهة الإطلاق في حكاية فعل النبي

(١) النهاية: ٩٩. (٢) روض الجنان ٢: ٦٠٩. (٣) الدروس ١: ٨٦.

(٤) الروضة البهية ١: ٥٥١. (٥) المدارك ٣: ٢٣٢. (٦) الذخيرة: ٢٤٥.

(٧) مفتاح الكرامة ٦: ٢٠٧. (٨) مجمع البرهان ٢: ١٤١. (٩) البحار ٨٣: ٣٠٧.

(١٠) المدارك ٣: ٢٣٢. (١١) المنتهى ٤: ٣١٩.

(١٢) جامع المقاصد ٢: ١٣٤. (١٣) كشف اللثام ٣: ٣٠٠-٣٠١.

(١٤) الوسائل ٥: ١/١٣٦، ب ١٢ مكان المصلي، الكافي ٣: ١/٢٩٦.

بتوهم أنه يعم ما لو صلى بين القبور وغيره، فاكتفاؤه عليه السلام بجعل العنزة بين يديه يدل على أنه لا كراهة معه في الصورة الأولى.

وفيه: أن الإطلاق ليس مع رافع الكراهة نفياً وإثباتاً، مع أن صلاته عليه السلام بين القبور على تقدير تحققها في غاية الندرة، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة ولا يشمل الفروض النادرة.

واستند شارح الدروس إلى ظهور الأخبار الناهية في صورة عدم وجود الحيلولة قائلاً: «وأما الحائل فلأن الظاهر من الأخبار المانعة صورة عدم الحائل بين المصلي والقبر، لعدم صدق الصلاة إلى القبر على هذا التقدير»^(١) ويقرب من ذلك ما أشار إليه في مفتاح الكرامة بعد كلامه المتقدم بقوله: «ومع ذلك يخرج عن مفاهيم ألفاظ النصوص والفتاوي وإلا لزم الكراهية، وإن حالت جدران»^(٢) وكذا في الرياض^(٣)، وفيه ما فيه.

وأما دعوى الظهور فلا جهة لها إلا توهم الانصراف، وهو على فرض تسليمه بدوي لا يبلغ حد الاطمئنان. ويمكن الاستناد له إلى قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه فضلاً عن فتوى الأكثر، بتقريب أنه كما أنه لو قال الفقيه: يكره كذا، فهو يتضمن ترتب الثواب على تركه فيتناوله عموم قوله عليه السلام: «من بلغه ثواب على عمل...»^(٤) الخ فكذلك لو قال: يرتفع الكراهة بفعل كذا، فهو يتضمن ترتب الثواب الذي كان يترتب على ترك المكروه، فيتناوله عموم قوله عليه السلام: «من بلغه...» الخ، فكأنه لم يفعل مكروهاً، بناءً على أن الكراهة في العبادة ليست على حقيقتها بل بمعنى كونها أقل ثواباً.

ولك أن تقول: بأنه يحصل للفقيه بملاحظة فتوى الجماعة الظن بالحكم، أو هي مع انضمام دعوى قطع الأصحاب في كلام صاحب المدارك^(٥) المؤذنة بدعوى الإجماع، وما في الرياض من نفي الخلاف عنه^(٦) وما في جامع المقاصد أيضاً من «أن الاكتفاء في الحائل بالعنزة مستفاد من كلام الأصحاب»^(٧) تفيده، وفيه الكفاية.

ثم إنه بعد البناء على كفاية الحائل، فهل يعتبر وضعه من جميع الجوانب الأربع، أو

(١) شرح الدروس ١: ٦٥٦. (٢) مفتاح الكرامة ٦: ٢٠٧. (٣) الرياض ٣: ٣١.

(٤) الوسائل ١: ٧/٨٢، ب ١٨ مقدمة العبادات، الكافي ٢: ٢/٧١. (٥) المدارك ٣: ٢٣١.

(٦) الرياض ٢: ٣١. (٧) جامع المقاصد ٢: ١٣٥.

يكفي واحد ويتعين وضعه من بين يديه أو يخيّر في وضعه من أي جانب شاء؟ لم نقف فيه على متعرض من الأصحاب عدى بعض مشايخنا^(١) فخيّر بين وضعه من إحدى جهتي الأمام والخلف، أو أحد جانبي اليمين واليسار.

ويساعد عليه البناء في مستند الحائل على ظهور روايات المنع في غير صورة وجوده، أو أنه يوجب الخروج عن مفهوم ألفاظ النصوص والفتاوي.

ولا يبعد دعوى ظهور كلام الأصحاب في اعتبار وضعه بين يديه، ويساعد عليه البناء في مستنده على نصوص استحباب السترة لظهورها بل صراحة بعضها في الوضع من بين يديه، وهذا هو الأحوط وأحوط منه وضعه من كل جانب.

ثم يبقى الكلام في إلحاق القبر والقبرين بالقبور، وقد سمعت عن منتهى^(٢) العلامة ما يدل عليه، وصرّح به في جامع المقاصد قائلاً: «ولا فرق بين القبر والقبرين وما زاد»^(٣) ونحوه في المسالك قائلاً: «لا فرق في الكراهة بين الصلاة بينها وإليها ولا بين القبر والقبرين وما زاد»^(٤) وعزي أيضاً إلى فوائد الشرائع^(٥) والروض^(٦) بل عن الأخير نسبته إلى الأصحاب، وعن البحار^(٧) نسبته إلى جماعة ثم تأمل فيه. وتنتظر في دلالة الأخبار عليه شارح الدروس قائلاً: «وأما إلحاق بعض الأصحاب بالقبور القبر والقبرين ففي دلالة الأخبار عليه نظر، وربما ألحق بعضهم بها استدبار القبر الواحد وهو أبعد في الدلالة»^(٨). وفي جامع المقاصد عقيب عبارته المتقدمة «وفي توجيه الكراهة عند القبر الواحد تكلف»^(٩).

وصريح كلام الروضة قصر الكراهة على ما بين القبور حيث قال: «ولو كانت القبور خلفه أو مع أحد جانبيه فلا كراهة»^(١٠) لكن ظاهره الكراهة إلى القبر الواحد أيضاً. وبالجملّة عبارات المتعرضين لهذا الفرع مختلفة، ولا يبعد القول بالكراهة مطلقاً ولو عند القبر الواحد أو إليه أو عليه، أخذاً بالنبويّات الناهية عن الصلاة في المقبرة، بناءً

| | | |
|--------------------------|------------------------|----------------------------|
| (١) الجواهر ٨: ٥٩٥. | (٢) المنتهى ٤: ٣١٦. | (٣) جامع المقاصد ٢: ١٣٤. |
| (٤) المسالك ١: ١٧٥. | (٥) فوائد الشرائع: ٣٣. | (٦) روض الجنان ٢: ٦١٠. |
| (٧) البحار ٨٣: ٣٠٨. | | (٨) شرح الدروس ١: ٦٥٧. |
| (٩) جامع المقاصد ٢: ١٣٤. | | (١٠) الروضة البهية ١: ٥٥١. |

على صدق المقبرة مع القبر الواحد والقبرين كما هو الأظهر. مضافاً إلى خبر يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام «أن رسول الله ﷺ نهى أن يصلي على قبر أو يُعقد عليه ويُبنى عليه»^(١) هذا على ما في الوسائل، ورواه الشهيد في الذكرى^(٢) على نهج آخر ستعرفه، ولعل ضعف أسانيدها مع قوة احتمال انجبارها بعمل الجماعة في نحو هذا الحكم لكونه من السنن، غير قادح، فتأمل.

ثم إن ظاهر كلام الأصحاب وصريح غير واحد كراهة الصلاة إلى القبر ولو واحداً، وفي حاشية الروضة «القول بكراهة الصلاة إلى القبور أو القبر هو المشهور بين الأصحاب»^(٣) وظاهر أبي الصلاح القول بالمنع في عبارة محكية عنه، وهي «أنه لا يجوز التوجه إلى النار والسلاح المشهور والنجاسة الظاهرة والمصحف المشهور والقبور ولنا في فساد الصلاة مع التوجه إلى شيء من ذلك نظر»^(٤) وربما عزي هذا القول إلى الصدوق في الفقيه لأنه قال: «وأما القبور فلا يجوز أن تتخذ قبلة ولا مسجداً، ولا بأس بالصلاة بين خلالها ما لم يتخذ شيء منها قبلة، والمستحب أن يكون بين المصلي وبين القبور عشرة أذرع من كل جانب»^(٥). ولكن فيه نظر واضح، لأن العبارة ظاهرة كالصريح في منع اتخاذ القبر قبلة بأن يستقبل إليه مكان الاستقبال الذي هو شرط في الصلاة وإن كان في غير جهة الكعبة، لا منع مطلق التوجه إليه حال استقبال الكعبة عيناً أو جهة، كيف ولولا ذلك لناقض قوله «لا يجوز...» الخ مع قوله: «و لا بأس» لأن الصلاة بين خلل القبور يستلزم التوجه إلى قبر لا محالة. وقوله: «ما لم يتخذ شيء منها قبلة» قرينة واضحة على عدم كون مطلق التوجه إلى القبر ممنوعاً، بل الممنوع هو التوجه إليه على أن يكون هو القبلة المعتبرة في الصلاة، كما ربما شوهد وشاهدناه من الأعراب في قبور الأئمة عليهم السلام وعليه يحمل بعض النصوص الآتية الناهي عن اتخاذ قبر الإمام قبلة.

نعم للمفيد عليه السلام عبارة عن المقنعة لا تبعد دعوى ظهورها في المنع وهي «لا تجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتى يكون بين الإنسان وبينه حائل ولو قدر لبنة أو عنزة منصوبة أو ثوب موضوع، وقد روي»^(٦) أنه لا بأس بالصلاة إلى قبلة فيها قبر إمام، والأصل ما قدمناه.

(١) الوسائل ٥: ١٦٠/٨ ب ٢٥ مكان المصلي، التهذيب ١: ٤٦١/١٠٥٤.

(٢) الذكرى ٢: ٣٦. (٣) حاشية الروضة: ٢٢٠. (٤) الكافي في الفقه: ١٤١. (٥) الفقيه ١: ٢.

(٦) الوسائل ٥: ١٦٠/١، ب ٢٦ من مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٨/٨٩٨.

قوله: «والأصل ما قدّمنا» يعني أن القاعدة في الصلاة إلى القبر ما قدّمناه من أنه لا يجوز حتى إلى قبر الإمام. لكن عنه له عبارة أخرى صارفة لقوله «لا يجوز» عن ظهوره في المنع إلى إرادة الكراهة، وهو قوله بلا فصل: «ويصلي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلي إلى القبر من غير حائل بينه وبينه على حال»^(١) وهذا ظاهر كالصريح في الجواز إلى قبر الإمام، والمفروض أنه أدخله في سابق كلامه في مدلول «لا يجوز» كما عرفت. وكيف كان فمستند المنع رواية معمر بن خلاد المتقدمة عن الرضا عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»^(٢) فإن مفهومه البأس مع اتخاذ القبر قبلة. وفيه أولاً: أن البأس أعم من الكراهة، فليس المفهوم صريحاً ولا ظاهراً في الحرمة. وثانياً: أن اتخاذ القبر قبلة على ما يبتّاه غير التوجّه إلى القبر عند استقبال القبلة وهي الكعبة أو جهتها، والمنع من الأول لا يستلزم المنع من الثاني.

ومن ذلك ظهر الجواب عن مرسله الفقيه «قال النبي صلى الله عليه وآله: لا تتخذوا قبوري قبلة ولا مسجداً، فإن الله عز وجل لعن اليهود لأنهم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»^(٣) والظاهر أنه تنمّة ما رواه في العلل مسنداً بسند صحيح عن حريز عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: الصلاة بين القبور؟ قال: بين خللها، ولا تتخذ شيئاً منها قبلة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك...»^(٤) إلى آخر ما ذكره. وأمّا اتخاذ مسجداً فمعناه السجود عليه على معنى وضع الجبهة عليه، على ما ستعرف من المنع عنه في الرواية الآتية.

فالإنصاف أن حكم الصلاة إلى القبور لا يزيد على الكراهة كما هو المشهور، ولا مستند له ظاهراً إلا ما تقدّم من الروايات الناهية عن الصلاة في المعتبرة الشاملة للصلاة إلى القبر، وغيرها من المصرّحة بعدم الجواز المحمول على الكراهة إلا مع البعد بعشرة أذرع، وخصوص رواية يونس بن ظبيان على ما نقله في الذكرى عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجصص القبر، وأن يبنى عليه، وأن يقعد عليه»^(٥) وقال عليه السلام:

(١) المقنعة: ١٥١-١٥٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٥٩/٣، ب ٢٥ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٨/٨٩٧.

(٣) الوسائل ٥: ١٦١/٣، ب ٢٦ مكان المصلي، الفقيه ١: ١١٤/٤٣٢.

(٤) الوسائل ٥: ١٦١/٥، ب ٢٦ مكان المصلي، علل الشرائع: ١/٣٥٨.

(٥) والصحيح أن هذا الحديث رواه الشهيد في الذكرى عن العامة عن جابر لا عن الصادق عليه السلام. صحيح

مسلم ٢: ٩٧/٦٦٧، سنن النسائي ٤: ٨٧.

«لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها»^(١).

وهل يستثنى من هذا الحكم قبور الأئمة عليهم السلام بل مطلق المعصوم أولاً؟ كلمات الأصحاب فيه مختلفة وأقوالهم مضطربة، فظاهر المفيد في عبارته المتقدمة - القائلة بأنه «و يصلّي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلّي إلى القبر من غير حائل بينه وبينه على حال»^(٢) - إطلاق الكراهة، وهو صريح عبارة الدروس^(٣) وعزي إلى البيان^(٤) والروض^(٥) أيضاً، وعزي إلى ظاهر المعتبر^(٦) أيضاً لاستضعافه رواية الحميري الآتية، وعن إرشاد الجعفرية «أنّ الأكثر على الكراهة إلى قبور الأئمة عليهم السلام في النوافل خاصّة، والمفيد كرهها عند قبورهم مطلقاً، والأكثر على خلاف ذلك»^(٧).

وعن البحار «الأحوط عدم التوجّه إلى قبر غيرهم، والجواز وعدم الكراهة في قبورهم لا يخلو من قوّة لا سيّما مشهد الحسين عليه السلام بل لا يبعد القول بذلك في قبر الرسول صلى الله عليه وآله بحمل أخبار المنع على التقيّة لاشتتار الروايات بين المخالفين وقول بعضهم بالحرمة... إلى أن قال: ويمكن الفرق بين قبره عليه السلام وقبور الأئمة عليهم السلام بالقول بالكراهة في الأوّل دون الثاني» انتهى^(٨).

وظاهر الشهيد في الذكرى الميل إلى عدم الكراهة مطلقاً، ناسباً له إلى إطباق الإماميّة عليه، حيث إنّ في باب الجنائز بعد ما ذكر الأخبار الدالة على كراهة البناء على القبر واتّخاذ مسجداً، وعلى كراهة القعود عليه والصلاة إليه وعليه قال: «هذه الأخبار رواها الصدوق والشيخان وجماعة المتأخّرين في كتبهم، ولم يستثنوا قبراً، ولا ريب أنّ الإماميّة مطبقة على مخالفة قضيتين من هذه إحداها البناء، والأخرى الصلاة، وناهيك ما في المشاهد المقدّسة، فيمكن القدح في هذه الأخبار لأنّها آحاد، وبعضها ضعيف الأسناد، وقد عارضها أخبار آخر أشهر منها»^(٩).

وفي جامع المقاصد: يظهر من الذكرى إطباق الإماميّة على خلاف المفيد والشيخ في الفرائض والنوافل، وهو مستفاد من الرواية فإنّ فيها «أنّ الصلاة خلف الإمام ويصلّي عن

(١) صحيح مسلم ٢: ٩٧٢/٦٦٨، سنن أبي داود ٣: ٣٢٢٩/٢١٧، سنن البيهقي ٤: ٧٩، الذكرى ٢: ٣٦.

(٢) المقنعة: ١٥٢. (٣) الدروس ١: ١٥٤.

(٤) البيان: ٦٦. (٥) روض الجنان ٢: ٦١٠.

(٦) المعتبر ٢: ١١٥. (٧) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢١١.

(٨) البحار ٨٣: ٣٠٧ و٣١٤. (٩) الذكرى ٢: ٣٧.

يمينه وشماله، ولا يجوز تقدّمه»^(١) وهو يتناول الفريضة والنافلة، انتهى^(٢).

ومن أجلّة من عاصرناه من اختار جوازها بل استحبابها استناداً إلى استقرار عمل الشيعة في الأعصار والأمصار على ذلك بلا نكير من العلماء، مضافاً إلى الصحيح المروي في التهذيب عن محمد بن عبدالله الحميري قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة، ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب - وقرأت التوقيع، ومنه نسخت -: أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، وأمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلي بين يديه، لأنّ الإمام لا يتقدّم، ويصلي عن يمينه وشماله»^(٣) وهذه الرواية مستند المجوّزين. وعن المعتبر في بيان السرّ في إطراح المفيد إيّاها «أنّه لا ريب أنّ إطراحه لهذه الرواية لضعفها وشذوذها واضطراب لفظها» انتهى^(٤).

ووجّه الضعف بأنّ الشيخ رواها عن محمد بن أحمد بن داود عن الحميري ولم يبيّن طريقه إليه ورواها صاحب الاحتجاج مرسلأ عن الحميري، والشذوذ بمخالفتها النصوص المشهورة المانعة، والاضطراب بأنّها في التهذيب كما سمعت وفي الاحتجاج «ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره، لأنّ الإمام لا يتقدّم ولا يساوي»^(٥) ولأنّها في التهذيب مكتوبة إلى الفقيه وفي الاحتجاج إلى صاحب الأمر عجل الله فرجه.

ودفع توهم الضعف بأنّ سندها في التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن داود عن أبيه قال حدّثنا محمد بن عبدالله الحميري، أمّا محمد فقال في الخلاصة: «إنّه شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفتيهم حكى أبو عبدالله الحسين بن عبيدالله أنّه لم ير أحداً أحفظ منه ولا أفتق ولا أعرف بالحديث»^(٦) وأمّا أبوه أحمد فقال النجاشي «إنّه كان ثقة كثير الحديث صحب عليّ بن بابويه وله كتاب النوادر»^(٧) وفي الخلاصة «كان ثقة كثير

(١) الوسائل ٥: ١٦٠/١، ب ٢٦ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٨/٨٩٨.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٣٥.

(٣) الوسائل ٥: ١٦٠/١، ب ٢٦ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٨/٨٩٨.

(٤) المعتبر ٢: ١١٥.

(٥) الاحتجاج: ٤٩٠.

(٦) رجال النجاشي ١: ٢٤٢/٢٣٣.

(٧) الخلاصة: ٢٦٧/٩٥٩.

الحديث وصحبه علي بن بابويه^(١) وزاد في الفهرست «وله كتاب النوادر كثير الفوائد»^(٢). وأما محمد بن عبدالله الحميري ففي الخلاصة «أنه كان ثقة وجهاً كاتب صاحب الأمر^{عليه السلام} وسأله مسائل في أبواب الشريعة»^(٣) بقي أنه لم ينقل الشيخ في التهذيب والاستبصار طريقه إلى محمد، ولا ضير فيه، إذ لا ريب أن كتابه كان عند الشيخ، ومع هذا فقد ذكر في الفهرست «أنه أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدون كلهم عنه»^(٤) ومع ذلك فلا يبقى فيه وجه للضعف.

ودفع الشذوذ بمنع معارضة ما تقدم، أما النهي عن اتخاذ قبره^{عليه السلام} قبله فلما تقدم من كون اتخاذه قبله غير التوجه إليه في الصلاة، وبمثل ذلك يجاب عن المروي عن الأمالي «إذا أتيت قبر الحسين أجعله قبله إذا صليت؟ قال: تنح هكذا ناحية»^(٥) وأما نواهي الصلاة في المعتبرة فلمنع انصرافها إلى قبر المعصوم، وأما الموثقة الناهية عن الصلاة بين القبور فلمنع شمولها لما نحن فيه، لانتفاء البينية.

ودفع اضطراب لفظها بظهور كون ما في التهذيب مع ما في الاحتجاج خبرين، ويقع التعارض بينهما في خصوص اليمين واليسار، وهو لا يضرنا بالقياس إلى محل البحث، لأن الكلام في الصلاة إلى القبر لا عن يمينه ويساره، وهما متفقان في الدلالة صريحاً على جوازها إليه، والظاهر أن المروي عنه فيهما واحد، وهو مولانا صاحب الأمر عجل الله فرجه، لما عرفت من تصريح أهل الرجال بكون الحميري كاتبه^{عليه السلام}.

أقول: الإنصاف أن النظر لو كان مقصوراً على هذا الخبر الغير الصريح في عدم الكراهة كان القول بعموم الكراهة قوياً، لعموم ما عرفت من مرسلته الذكرى، وفي آخرها «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها»^(٦) فلا بد لإخراج قبور الأئمة من دليل أقوى من ذلك، وليس إلا ما عرفت: من دعوى سيرة الشيعة، وصحيفة الحميري، والأولى بملاحظة اختلاف الأصحاب واضطراب فتاويهم - بل لا يبعد دعوى مصير أكثرهم إلى الكراهة - لا تكشف عن التقرير والرضا. والثانية لا تنافي الكراهة، إذ الجواز المستفاد من قوله^{عليه السلام}:

(١) الخلاصة: ٦٥. (٢) الفهرست: ٥٤/٢٨.

(٣) الخلاصة: ٩١١/٢٦١. (٤) الفهرست: ٥٩٣/٢٧٠.

(٥) الوسائل ١٤: ٥١٩/٦، ب ٦٩ أبواب المزار، كامل الزيارات: ٢/٢٤٥، ب ٨٠.

(٦) الذكرى ٢: ٣٧.

«وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ... الخ» يجامعها. وقضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الجواز على كراهية. ويعضده موافقة الأكثر.

لا يقال: هذا إنما يستقيم لو كان قوله ﷺ: «ولا يجوز أن يصلي بين يديه لأن الإمام لا يتقدّم» للتحريم، وأمّا إذا كان للتنزيه فالجواز المستفاد من قوله: «فإنها خلفه» في مقابلة عدم الجواز بهذا المعنى يتعيّن كونه جوازاً لا على وجه الكراهية وإلا بطل الفرق والتفصيل، والمفروض أنّه لا قائل ممّن يعتدّ به من الأصحاب بتحريم التقدّم على القبر في الصلاة ما لم يقارنه قصد إهانة واستخفاف.

بل في المستند «أنّ المشهور في التقدّم هو الكراهة، ثمّ قال: بل ظاهر المنتهى^(١) عدم الخلاف فيه. وقال بعض مشايخنا المحقّقين: الظاهر اتّفاقهم على ترك العمل بظاهر الصحيحة من عدم جواز الصلاة مقدّماً على قبره^(٢) وصرّح بعض مشايخنا المعاصرين^(٣) بعدم وجدان القائل به، ثمّ نسب إلى بعض مشايخه^(٤) المحدثين القول بالتحريم، وحكى عنه نسبه أيضاً إلى المعتبر^(٥) وشيخنا البهائي^(٦) والمحدث المجلسي^(٧) ثمّ قال: ولا دلالة لكلام الأولين عليه أصلاً بل لا يفيد أزيد من الكراهة، نعم نفى عنه البعد في المفاتيح^(٨) أخذاً بظاهر الخبرين» انتهى^(٩) يعني بالخبرين خبري الحميري في التهذيب والاحتجاج. وعبارة المجلسي أيضاً كما عرفت ظاهرة كالصريحة في عدم الكراهة.

لأنّا نقول: يمكن أن يكون وجه الفرق بين صورتَي التقدّم على القبر والتأخّر عنه مع اشتراكهما في أصل الكراهة تفاوتهما في الشدّة والضعف، بأن يكون الصلاة في صورة التقدّم أشدّ كراهة منها في صورة التأخّر، فالتعبير بـ«لا يجوز» لأجل ذلك.

ولك أن تقول جمعاً بين خبري الحميري وبينهما وبين ما تقدّم من روايات الكراهة: يكون كلّ من الصلاة إلى القبر وعن يمينه أو يساره وبين يديه مكروهة، مع اختلافها في الشدّة والضعف بالترتيب المذكور.

لكن هاهنا روايات مستفيضة تدلّ بمجموعها على استحباب الصلاة إلى قبورهم وعند قبورهم، ولا سيّما عند الرأس ولا سيّما عند أبي عبد الله الحسين ﷺ: كصحيح الحسن بن

(١) المنتهى ٤: ٣١٨. (٢) مصابيح الظلام ٢: ٣٣. (٣) الرياض ٣: ٣١.
(٤) الحدائق ٧: ٢٢٠. (٥) المعتبر ٢: ١١٥. (٦) حبل المتين: ١٥٩.
(٧) البحار ٨٠: ٣١٥-٣١٦. (٨) المفاتيح ١: ١٠٢. (٩) المستند ٤: ٤٣٨.

عطية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من السلام على الشهداء فأت قبر أبي عبد الله عليه السلام فاجعله بين يديك، ثم تصلي ما بدالك»^(١).

وصحيح جعفر بن ناجية «صل عند رأس الحسين عليه السلام»^(٢).

وخبر الثمالي وفيه «ثم تدور من خلفه إلى عند الرأس، وصل عنده ركعتين... إلى أن قال: وإن شئت صليت خلفه وعند رأسه أفضل»^(٣).

ورواية صفوان وفيها «ثم تصلي ركعتين عند الرأس»^(٤).

وفي خبره الآخر «ثم صل عند الرأس ركعتين»^(٥).

والمروي عن العيون قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السلام وهو يريد أن يودع للخروج إلى العمرة، فأتى القبر من موضع رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد المغرب فسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولزق بالقبر، ثم انصرف حتى أتى القبر فقام إلى جانبه يصلي، وألصق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانة المخلقة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلّى ست ركعات أو ثمان ركعات»^(٦).

والمروي عن مزار جعفر بن محمد بن قولويه بإسناده عن محمد بن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث زيارة الحسين عليه السلام قال: «من صلى خلفه صلاة واحداً يريد بها الله تعالى لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشي له كل شيء يراه»^(٧).

وخبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: «أتاه رجل فقال له: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هل يزار والدك؟ قال: نعم، وتصلي عنده، وقال: تصلي خلفه ولا يتقدم عليه»^(٨).

وصحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكرهه، فما من مسجد بني آل علي قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه، فأحبّ الله أن يذكر فيها، فأدّ فيها الفرائض والنوافل.

(١) الوسائل ١٤: ١/٥١٧، ب ٦٩ أبواب المزار، الكافي ٤: ٤/٥٧٨.

(٢) الوسائل ١٤: ٥/٥١٩، ب ٦٩ أبواب المزار، كامل الزيارات: ٢٤٥.

(٣) مستدرک الوسائل ١٠: ٣/٣٢٧، ب ٥٢ أبواب المزار، كامل الزيارات: ١٨/٢٤٠.

(٤) البحار ١٠١: ٣٢/٢٠٠، ب ٣٥ كتاب المزار. (٥) البحار ١٠١: ٤١/٢٦٠، ب ٣٥ كتاب المزار.

(٦) الوسائل ١٤: ٣/٣٥٩، ب ١٥ أبواب المزار، كامل الزيارات: ٢٣، عبّون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٧/٤٠، ب ٣٠.

(٧) البحار ٨٣: ١٣/٣١٩، كامل الزيارات: ١٢٢.

(٨) الوسائل ١٤: ١/٤٤٢، ب ٤٢ أبواب المزار، كامل الزيارات: ١٢٣.

واقض ما فاتك»^(١).

والظاهر أن ذلك أحسن الروايات في هذا الباب لقضائه بكون فضيلة كل مسجد باعتبار فضيلة قبر نبي أو وصي نبي، فيكون فضيلة الصلاة في المسجد فرعاً من فضيلة الصلاة عند قبر النبي أو الوصي ومعه كيف تكون مكروهة؟ ولقد أجاد بعض الأجلة بملاحظة هذا الخبر حيث قال: «فيكون الصلاة في مشاهدهم أفضل من الصلاة في المساجد، بل كلما يكون أقرب إلى قبورهم الشريفة كانت أفضل، فالصلاة إلى خلف قبورهم في غناية الفضيلة، وهكذا في اليمين واليسار عملاً بالإطلاق» انتهى^(٢).

وعليه فمقتضى الجمع بين هذه الروايات وصحيحة الحميري بعد تخصيص عموم «لا تصلوا إلى القبور» اختصاص الكراهة في قبور الأئمة عليهم السلام وغيرهم من أهل العصمة بصورة التقدم على القبر، واستحباب غيره من الصلاة إليه وعن يمينه ويساره، والأفضل عند الرأس خصوصاً قبر الحسين عليه السلام. لكن المسألة بعد محل إشكال، من جهة مخالفة الأكثر مع كون الروايات المذكورة بمرأى منه ومسمع.

الموضع التاسع: بيوت النيران المفسر في كلام جماعة^(٣) بالبيوت المعدة لإضرام النار فيها عادة ولو لغير العبادة كالأتون^(٤) والفرن، لكن في المدارك «الأصح اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران»^(٥) وهو أيضاً ظاهر المحكي عن الغنية «وبيوت النيران وغيرها من معابد أهل الضلال»^(٦). وربما استظهر من عبارة المعتبر: حيث قال: «و في بيوت النيران والمجوس إلا أن ترش بالماء»^(٧) وفيه نظر.

وكراهة الصلاة في هذا الموضع هو المعروف من مذهب الأصحاب، و«هو المشهور بين العلماء» كما في المختلف^(٨) وعن التلخيص^(٩) و«مذهب الأكثر» كما في المنتهى^(١٠)، بل

(١) الوسائل ٥: ٢٢٥/١، ب ٢١ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٨/٧٢٣.

(٢) مطالع الأنوار ١: ٢٠٤.

(٣) كما في جامع المقاصد ٢: ١٣٠، روض الجنان ٢: ٦١٠، المسالك ١: ١٧٥، الروضة البهية ١: ٢٢٢.

(٤) آتون بالتشديد: الموقد، الصحاح ٥: ٦٧ (اتن)، القرن: الذي يخبز عليه القرني وهو خبز غليظ نسب

إلى موضعه وهو غير التنور. (الصحاح ٦: ٢١٧٦).

(٥) المدارك ٣: ٢٣٢.

(٦) الغنية: ٦٧.

(٧) المعتبر ٢: ١١٢.

(٨) المختلف ٢: ١٠٣.

(٩) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ١٧٧.

(١٠) المنتهى ٤: ٣٢٨.

«قاله الأصحاب» كما في الذكرى^(١) وجامع المقاصد^(٢) بل «إجماعاً» كما عن الغنية^(٣). وعن المراسم المنع^(٤) وعزي إلى ظاهر المقنعة^(٥) والنهاية^(٦) أيضاً، لمكان تعبيرهما بـ«لا يجوز».

وعلل الكراهة بأن في الصلاة فيها تشبهاً بعبادتها كما في الذكرى^(٧) وغيره^(٨) وعن العلامة في جملة من كتبه^(٩) واستضعفه صاحب المدارك، ثم علّلها بناءً على تخصيصه العنوان بمواضع عبادة النيران «بأنها ليست موضع رحمة فلا تصلح للعبادة»^(١٠).

وهذا أيضاً اعتبار يبعد التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعي. ولكن الذي سهّل لنا الأمر في إثباته هو ما عرفت من الشهرة بقسميها، وصريح إجماع الغنية، وظهوره من الكتب الثلاث المتقدمة، فإن بمجموع هذه الأمور يمكن الظن الاطمئنان الذي عليه مدار الأحكام الشرعية حتى الوجوب والتحريم، فكيف بالكراهة التي يتسامح فيها باعتبار كونها من السنن بما لا يتسامح في غيرها. وعلى الاكتفاء في التسامح بمطلق احتمال الرجحان أو المرجوحية كان الأمر أوضح، وعليه اتجه تعميم العنوان أيضاً بالقياس إلى غير معابد أهل الضلال من البيوت المعدة لإضرام النار.

ويمكن التمسك لخصوص المعابد بعموم التعليل في المروي عن العلل عن محمد بن علي بن إبراهيم «إن العلة في كراهة الصلاة في بيت فيه صلبان، أنها شركاء يعبدون من دون الله، فينزه الله تعالى أن يعبد في بيت يعبد فيه من دون الله»^(١١).

وعلى أي حال كان فينبغي القطع بعدم جريان الحكم في بيت فيه نار وإن لم يكن معداً لذلك، ولا في سطح البيت المعد له، ولا في موضع من الصحراء معد له، وإن كان بعض التعليلات المتقدمة ربّما يشملها.

ثم الظاهر من إطلاق الفتاوي المصرّح به في كلام جماعة^(١٢) عدم إناطة الحكم في بيوت

(١) الذكرى ٣: ٩٢. (٢) جامع المقاصد ٢: ١٣٠. (٣) الغنية: ٦٧.

(٤) المراسم: ٦٥. (٥) المقنعة: ١٥١. (٦) النهاية: ١٠٠. (٧) الذكرى ٣: ٩٢.

(٨) كما في روض الجنان ٢: ٦١٠، كشف اللثام ٣: ٢٩١، المبسوط ١: ٨٦، المهذب ١: ٧٦، الوسيلة: ٨٨.

(٩) التذكرة ٢: ٤٠٧، المنتهى ٤: ٣٢٨.

(١٠) (١٠) المدارك ٣: ٢٣٢.

(١١) البهار ٨٣: ٢٢٨/٢٩، ب ٢٧ كتاب الصلاة.

(١٢) كما في جامع المقاصد ٢: ١٣٠، المسالك ١: ١٧٥، روض الجنان ٢: ٦١٠.

النيران بوجود النار المضرة، بعض التعليقات أيضاً ربّما يوهّم ذلك.

الموضع العاشر: بيوت الخمر على ما هو المشهور بين الأصحاب المحكيّ فيه الشهرة في كلام غير واحد^(١) وعن ظاهر التذكرة^(٢) ونهاية الإحكام^(٣) وغيرهما^(٤) أنّها البيوت المعدّة لذلك، وظاهر إطلاق الأكثر كصريح غير واحد^(٥) يأباه، فالوجه هو التعميم بالقياس إلى ما فيه خمر وإن لم يكن معدّاً له، لعموم مستند الكراهة، وهو موثقة عتار عن أبي عبدالله عليه السلام «ولا تصلّ في بيت فيه خمر أو مسكر»^(٦) فإنّ «ما فيه خمر أو مسكر» مطلق في المعدّ وغيره.

وبذلك ظهر الوجه فيما في كلام جماعة^(٧) من تعميم الحكم بالقياس إلى كلّ مسكر حتّى الفقّاع.

وفي كلام جماعة^(٨) تقييد المعنون بما إذا لم تتعدّ النجاسة، ووجهه واضح ممّا مرّ من عدم جواز الصلاة في مكان النجاسة المتعدّية بل بطلانها أيضاً، وهو إنّما يتّجه على القول بنجاسة المسكرات كما هو الأقوى، وأمّا على القول بالطهارة فلا حاجة إلى هذا التقييد. ولذا استبعد المتأخرون^(٩) عمّا حكى عن الصدوق في الفقيه من «منعه الصلاة في بيت فيه خمر محصورة في أنية»^(١٠) مع أنّه حكم بطهارة الخمر^(١١) قال في المدارك: «ولا بعد فيه بعد ورود النصّ»^(١٢).

الموضع الحادي عشر: جواز الطرق جمع جادة، وهي على ما نقل عن الأزهري حكايته عن الأصمعي «الطريق الأعظم المشتمل على جدد أي طرق»^(١٣) وعن القاموس «معظم الطريق»^(١٤) وفي المدارك «جواز الطرق هي العظمى منها، وهي التي يكثر سلوكها»^(١٥).

-
- (١) كما في المختلف ٢: ١١٤.
 (٢) التذكرة ٢: ٤٠٨.
 (٣) نهاية الإحكام ١: ٣٤٦.
 (٤) كما في روض الجنان ٢: ٦١١.
 (٥) كما في الدروس ١: ٧٥، كفاية الأحكام: ١٦، المفاتيح ١: ١٠٣.
 (٦) الوسائل ٣: ٤٧٠/٧، ب ٣٨ أبواب النجاسات، التهذيب ١: ٢٧٨/١٠٤.
 (٧) جامع المقاصد ٢: ١٣٠، فوائد الشرائع ٣٣، المسالك ١: ١٧٥.
 (٨) كما في الشرائع ١: ٢٠٨، جامع المقاصد ٢: ١٣٠.
 (٩) كما في مفتاح الكرامة ٦: ١٨٠.
 (١٠) الفقيه ١: ٢٤٦، المقنع: ٤٥٣.
 (١١) المقنع: ٤٥٣، الفقيه ٤: ٥٧/٥٠٩٠.
 (١٢) المدارك ٣: ٢٣٣.
 (١٣) تهذيب اللغة ١٠: ٤٥٨ (جد).
 (١٤) القاموس المحيط ١: ٢٨٣ (جد).
 (١٥) المدارك ٣: ٢٣٣.

وكراهة الصلاة فيها مذهب الأكثر كما في المدارك، وعن المختلف «كوته المشهور»^(١) وعن الغنية^(٢) وظاهر المنتهى^(٣) الإجماع عليه. ومستنده روايات مستفيضة:

كرواية الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت، ولا تصل على الجواد»^(٤).

وصحيفة العلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في ظهر الطريق؟ فقال: لا بأس أن تصلي في الظواهر التي بين الجواد، فأما على الجواد فلا تصل فيها»^(٥).

وصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام وفي آخرها «لا بأس أن يصلي بين الظواهر وهي الجواد، جواد الطرق ويكره أن يصلي في الجواد»^(٦). ولا يذهب عليك أن بينها وبين سابقتها في معنى الظواهر نحو اختلاف، إذ ظاهر السابقة تعطي كون المراد من الظواهر ما ارتفع من الأرض بين الخطوط المنخفضة التي يوطأ عليها المارة. ومحصلة المواضع المرتفعة المتخللة بين تلك الخطوط السالمة غالباً عن مرور المارة. وظاهر هذه بل صريحها يعطي كون المراد بها نفس هذه الخطوط المفسرة بالجواد. وعلى هذا فهي وصف توضيحي للجواد، لأن من وصفها كونها ظاهرة واضحة غير خفية، فيكون المراد منها بينها هو المراد من الظواهر في السابقة.

وصحيفة أيوب بن نوح عن أبي الحسن الأخير عليه السلام قال: «قلت له: تحضر الصلاة والرجل بالبيداء؟ قال: يتنحى عن الجواد يمناً ويسرة ويصلي»^(٧).

وصحيفة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر؟ فقال: لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها»^(٨). ولا خفاء أن ظاهر هذه الروايات - عدا «يكره» في صحيفة ابن عمار - هو المنع والتحريم، وكأنه بهذا الظاهر أخذ في المقنعة^(٩) والفقيه^(١٠).

(٣) المنتهى ٤: ٣٢٨.

(٢) الغنية: ٦٧.

(١) المختلف ٢: ١١٣.

(٤) الوسائل ٥: ١٤٩/١٠، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٦/٨٩٣.

(٥) الوسائل ٥: ١٤٧/٢، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٠/٨٦٥.

(٦) الوسائل ٥: ١٤٧/١، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٥/١٥٦٠.

(٧) الوسائل ٥: ١٥٦/٣، ب ٢٣ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٥/١٥٥٩.

(٨) الوسائل ٥: ١٤٨/٥، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢١/٨٦٩.

(١٠) الفقيه ١: ٢٤٣/٧٢٧.

(٩) المقنعة: ١٥١.

فحكماً بعدم الجواز الظاهر في التحريم على ما حكى. لكن يضعفه إعراض معظم الأكثر عنه. وعليه فلا تقاوم الأصل والعمومات، فلا يبقى فيها إلا مطلق المرجوحية الغير المنافية للجواز، أو يقال: إن الشهرة العظيمة والمعتزدة بمنقول الإجماع توجب صرفها إلى إرادة الكراهة. ثم قد عرفت أن ظاهر النصوص بل صريح بعضها اختصاص الكراهة بما انخفض من الجواد، وعدم كراهة فيما ارتفع من جوانبها. والأجود كما عن الروض^(١) والبحار^(٢) أيضاً تميم الكراهة بالنسبة إلى مطلق الطريق وعدم الاقتصار على جواده، عملاً بإطلاق مرسله عبدالله بن الفضل المتقدم^(٣) الناهية عن عشرة مواضع منها مسان الطرق أي السلوك منها.

وموثقة الحسن بن الجهم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «كل طريق يوطأ فلا تصل عليه، قال، قلت: إنه قد روي عن جدك أن الصلاة على الظواهر لا بأس بها، قال: ذاك ربما سايرني عليه الرجل، قال، قلت: فإن خاف الرجل على متاعه؟ قال: فإن خاف فليصل»^(٤). ورواية محمد بن الفضيل قال: «قال الرضا عليه السلام: كل طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة أو لم تكن فلا ينهي الصلاة فيه، فقلت: أين أصلي؟ قال: يمنا ويسرة»^(٥).

ورواية محمد بن الحسين رفعها بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ثلاثة لا يتقبل الله لهم بالحفظ، رجل نزل في بيت خرب، ورجل صلى على قارعة الطريق، ورجل أرسل راحلته ولم يستوثق منها»^(٦) ورواية معلى بن خنيس قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة على ظهر الطريق؟ فقال: لا، اجتنبوا الطريق»^(٧).

وقضية إطلاق النص والفتوى كما صرح به جماعة^(٨) أيضاً عدم الفرق بين كون الطريق مشغولاً بوجود المارة وعدمه. هذا إذا لم يستلزم الصلاة فيه تعطل المارة، وإلا اتجه الحرمة والبطلان كما في المدارك^(٩) وعن كشف الالتباس^(١٠) والروض^(١١) والمسالك^(١٢)

(١) روض الجنان ٢: ٦١٢. (٢) البحار ٨٣: ٣٠٨. (٣) تقدم في الصفحة: ٦٥٣ الرقم ١١.

(٤) الوسائل ٥: ١٤٨/٦، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ١٢: ٢٢١/٨٧٠.

(٥) الوسائل ٥: ١٤٧/٣، ب ١٩ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٠/٨٦٦.

(٦) الوسائل ٥: ١٤٨/٧، ب ١٩ مكان المصلي، الخصال: ١٤١/١٦١.

(٧) الوسائل ٥: ١٤٥/٩، ب ١٩ مكان المصلي، المحاسن: ٣٦٥/١٠٨.

(٨) كما في روض الجنان ٢: ٦١٢، المسالك ١: ١٧٥، البحار ٨٣: ٣٠٨. (٩) المدارك ٣: ٢٣٤.

(١٠) كشف الالتباس: ١٠١. (١١) روض الجنان ٢: ٦١٢. (١٢) المسالك ١: ١٧٥.

والبحار^(١)، لكن قيده في المدارك «بما إذا كانت الطريق موقوفة لا محياة لأجل المرور، ثم قال: ويحتمل عدم الفرق»^(٢).

ولعل وجه الفرق على تقدير كونها موقوفة أن الصلاة في صورة مزاحمة المارة تصرف في الوقف مناف لفرض الواقف، فلا يكون مأذوناً فيه فيكون منهيّاً عنه، وهو يقتضي البطلان لامتناع اجتماع الأمر والنهي. بخلاف ما لو كانت محياة للمرور فإنها بالإحياء إما صارت ملكاً للمستطرقين وهذا منهم، أو ثبت لهم به حق فيها للاستطراق وهذا أيضاً من المستحقين، فصلاته فيها على التقديرين تصرف مأذون فيه فلا يكون منهيّاً عنه، غاية الأمر أنه يَأْتُم بمنعه المارة لكونه منهيّاً عنه، وهو أمر خارج عن الصلاة. وعلى فرض كونها مقدّمة له لا يلزم كونها محرّمة، لمنع حرمة مقدّمة الحرام.

وفيه ما فيه، بل الوجه هو الحرمة والبطلان مطلقاً، كما هو قضية إطلاق الجماعة، لا لما قيل «من أن له التصرف الغير المنافي للاستطراق على التقدير الثاني أيضاً فمع المنافاة تحرم وتبطل» بل لوجهين آخرين:

أحدهما: أن مقدّمة الحرام إذا كانت سببية وكانت مع ذبها بحيث لا يتغايران ذاتاً بل مفهوماً، واعتباراً تحرم بالاتفاق، لأن النهي عنه باعتبار اتّحادهما ذاتاً وعدم تغايرهما وجوداً بعينه نهياً عنها، ولا ريب أن الصلاة وإن غايرت منع المارة مفهوماً غير أنها عينه ذاتاً، فتكون منهيّاً عنها بعين النهي عنه.

وثانيهما: أنها إضرار بالمستطرقين لكون تعطلهم ضرراً عليهم فيكون منهيّاً عنه، لعموم قاعدة نفي الضرر وغيره من أدلة حرمة الإضرار، وليس ما نحن فيه من قبيل تصرف المالك في ملكه الموجب لتضرر جاره الذي جوزه الشارع لعموم قاعدة السلطنة، لأن ذلك في موضع يتضرر المالك أيضاً بترك هذا التصرف ولو باعتبار كونه محجوراً عن الانتفاع بملكه، فإنه ضرر نفساني يشقّ على النفوس تحمّله، فيتعارض الضرران ويتساقطان، فيبقى عموم السلطنة سليماً عن المعارض، وعمّا يحكم عليه.

بخلاف ما نحن فيه فإنه لا يتضرر بترك الصلاة في الطريق ولو بالخروج عنها يمّنة أو يسرة ولو ضاق الوقت بحيث لو أخرها أو خرج عن الطريق لإتيانها في الخارج لخرج

الوقت ففي الجواز والصحة إشكال؟

ولا يبعد دعوى جواز تفويت الوقت لإدراكها قضاء، عملاً بعموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١) وهو الذي يساعد عليه إطلاق الجماعة أيضاً، ومنه يظهر الحكم فيما لو خاف الضرر على النفس أو المال بالخروج عن الطريق يمنة ويسرة. ولو اتسع الوقت ففي تجويزه إضرار المازة دون تأخير الصلاة أو تفويت وقتها إلى الإتيان بها قضاء إشكال؟ والأجود الثاني عملاً بعموم القاعدة أيضاً فليتأمل، ولم نقف على تحرير لهذه الفروع في كلامهم.

الموضع الثاني عشر: بيوت المجوس على المشهور المنسوب في جامع المقاصد^(٢) إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع على كراهة الصلاة. ومستنده المروي عن الكافي عن أبي جميلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصل في بيت فيه مجوسي، ولا بأس أن تصلي في بيت فيه يهودي أو نصراني»^(٣) وهذه كما تدل على الكراهة في بيت المجوسي كذلك تدل على نفيها في بيت اليهودي والنصراني، ولعلها مستند الأصحاب في اقتصارهم على الأول. وعليه فما في كلام جماعة^(٤) من تعليل الحكم في الأول بعدم انفكاكها عن النجاسة عليل، لأنه لو كان هو العلة في النجاسة لوجب أطرادها، فلا بد وأن تكون علة الحكم خصوصية أخرى في المجوسي متفدية في أخويه.

ثم التعبير عن موضوع الحكم ببيوت المجوسي كما في كلام جمع كثير من الأصحاب^(٥) وعن الكفاية^(٦) والمفاتيح^(٧) التعبير عنه ببيت فيه مجوسي، وعن النهاية^(٨) والوسيلة^(٩) والبيان^(١٠) والدروس^(١١) التعبير ببيوت المجوسي أو بيت فيه مجوسي، والفرق بينهما أن

(١) الوسائل ٢٦: ١٤/١٠، ب ١ موانع الإرث، الفقيه ٤: ٧٧٧/٢٤٣. (٢) جامع المقاصد ٢: ١٣٠.

(٣) الوسائل ٥: ١٤٤/١، ب ١٦ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٧/١٥٧١.

(٤) كما في المدارك ٣: ٢٢٤، جامع المقاصد ٢: ١٣٠، نهاية الأحكام ١: ٣٤٦، التذكرة ٢: ٤٠٧، المنتهى ٤: ٣٢٦، الذكرى ٣: ٨٩.

(٥) كما في المبسوط ١: ٨٦، السرائر ١: ٢٧٠، المختصر النافع: ٢٦، الشرائع ١: ٧٢، المنتهى ٤: ٣٢٦.

نهاية الأحكام ١: ٣٤٦، الذكرى ٣: ٨٩، الروضة البهية ١: ٥٤٩.

(٦) الكفاية: ١٦. (٧) المفاتيح ١: ١٠٣.

(٨) النهاية: ١٠٠. (٩) الوسيلة: ٨٩.

(١٠) البيان: ٦٥. (١١) الدروس ١: ١٥٤.

الإضافة في الأول تفيد الاختصاص المقتضي لكون البيت للمجوسي، والثاني أعم. وهذا هو الموافق للخبر، ولذا ذكر في البحار على ما حكى أن ظاهر الأخبار كراهية الصلاة في البيت الذي فيه مجوسي، سواء كان بيته أم لا، وعدم كراهيتها في بيته إن لم يكن فيه، انتهى^(١). أقول: ظهور هذا الخبر في عدم الكراهية في بيته إن لم يكن فيه كما ذكره، لمكان كلمة الاشتغال المفيد لاعتبار وجوده في البيت، ولكن يمكن تعميم الكراهية في بيته بالنسبة إلى صورتها كونه فيه وعدمه، نعم يعتبر في غير بيته كونه فيه جمعاً بين هذا الخبر وأخبار الرش المشعة بالكراهة بدونه كما فهمه جماعة من الأصحاب^(٢) حتى أنهم استندوا للكراهة بتلك الأخبار دون الخبر المذكور وستسمعها إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في البيع والكنائس، فعن المراسم^(٣) والفنية^(٤) والنزهة^(٥) والبيان^(٦) والسرائر^(٧) والإصباح^(٨) والإرشاد^(٩) والمهذب^(١٠) كراهة الصلاة فيهما، وعن الفنية^(١١) الإجماع على الكراهية في معابد أهل الضلال، وعن المقنعة^(١٢) والنهاية^(١٣) والمبسوط^(١٤) وكتب المحقق^(١٥) وجملة من كتب العلامة^(١٦) واللمعة^(١٧) وجامع المقاصد^(١٨) وإرشاد الجعفرية^(١٩) والروض^(٢٠) والروضة^(٢١) والكفاية^(٢٢) والمدارك^(٢٣) عدم الكراهة معبرين عنه بلا بأس، فهو مذهب أكثر علمائنا كما عن البحار^(٢٤)، وهو المشهور كما عن الروض^(٢٥) بل عن المنتهى^(٢٦) ذهب إليه علماؤنا. وفي كلام جماعة^(٢٧) يستحب رش الموضع الذي يصلى فيه.

(١) البحار ٨٣: ٣٣٢.

(٢) كما في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٤٣، مفتاح الكرامة ٦: ١٨٣، المستند ٤: ٤٤٦، الحقائق ٧: ٢٣٣.

(٣) المراسم: ٦٥. (٤) الفنية: ٦٧. (٥) النزهة: ٢٧. (٦) البيان: ٦٥.

(٧) السرائر ١: ٢٧٠. (٨) الإصباح: ٦٧. (٩) الإرشاد ١: ٢٤٩. (١٠) المهذب ١: ٧٦.

(١١) الفنية: ٦٧. (١٢) المقنعة: ١٥١. (١٣) النهاية: ١٠٠.

(١٤) المبسوط ١: ٨٦. (١٥) الشرائع ١: ٧٢، المختصر النافع: ٢٦.

(١٦) التحرير ١: ٢١٣، التذكرة ٢: ٤٠٧، المنتهى ٤: ٣٢٧، نهاية الإحكام ١: ٣٤٦.

(١٧) اللمعة: ٣١. (١٨) جامع المقاصد ٢: ١٣١. (١٩) المطالب العظمى: ٧٧.

(٢٠) و ٢٥: ٢: ٦١٥. (٢١) الروضة البهية ١: ٥٥٢. (٢٢) الكفاية: ١٧.

(٢٣) المدارك ٣: ٢٣٤. (٢٤) البحار ٨٣: ٣٣٠. (٢٦) المنتهى ٤: ٣٢٨.

(٢٧) كما في المنتهى ٤: ٣٢٨، جامع المقاصد ٢: ١٣١، الروضة البهية ١: ٥٥٢، الروض ٢: ٦١١.

وليس في الروايات ما يدلّ على الكراهة بالنصوصيّة ولا الظهور، بل فيها ما هو نصّ في الجواز وظاهر في عدمها، كصحيفة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيع والكنائس يصلّي فيها؟ فقال: نعم...»^(١) الخ.

وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في البيعة؟ فقال: إذا استقبلت القبلة فلا بأس»^(٢).

والمرويّ عن التهذيب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس؟ فقال: صلّ فيها قد رأيتهما ما أنظفها، قلت: أنصلي وإن كانوا يصلّون فيها؟ فقال: نعم أما تقرأ القرآن ﴿قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً﴾^(٣) صلّ على القبلة وغربهم»^(٤).

وفيهما أيضاً ما يوهم استحباب الرش كصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس؟ فقال: رشّ وصلّ»^(٥) هذا على ما في التهذيب. وعن الكافي بسند فيه محمد بن عيسى عن يونس «عن أبي عبد الله عليه السلام عن الصلاة في البيع والكنائس؟ فقال: رشّ وصلّ، قال: وسألت عن بيوت المجوس؟ فقال: رشّها وصلّ»^(٦).

وفي دلالتهما على استحباب الرشّ نظر، لجواز كون الأمر به لأنّه عليه السلام استفاد من حال السائل أنّ سؤاله إنّما كان لتوهمه المنع من جهة شبهة النجاسة فأمره عليه السلام بالرشّ مبالغة لعدم كون شبهة النجاسة واحتمالها جهة مقتضية للمنع. ومن هنا يمكن المناقشة فيما في الروضة^(٧) وغيرها^(٨) من ارتفاع الكراهة في بيوت المجوسي بالرشّ، لأنّ مستنده ما سمعت من الروايتين. وفي دلالتهما ما عرفت فليتأمل.

ولعلّه الوجه في خلوّ كلام كثير عن استحباب الرشّ وعن ارتفاع الكراهة عن بيوت

(١) الوسائل ٥: ١٣٨/١، ب ١٣ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٢٢/٨٧٤.

(٢) الوسائل ٥: ١٣٩/٥، ب ١٣ مكان المصلّي، الكافي ٣: ٣٨٨/٥. (٣) الإسراء: ٨٤.

(٤) الوسائل ٥: ١٣٨/٣، ب ١٣ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٢٢/٨٧٩.

(٥) الوسائل ٥: ١٣٨/٢، ب ١٣ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٢٢٢/٨٧٤.

(٦) الوسائل ٥: ١٣٩/٤، ب ١٣ مكان المصلّي، الكافي ٣: ٣٨٧/١.

(٧) الروضة البهية ١: ٥٥٤. (٨) جامع المقاصد ٢: ١٣١، المدارك ٣: ٢٣٤.

المجوس بالرش. وكيف كان فالأقوى عدم الكراهة في البيع والكنايس، عملاً بالأصل المعتضد بفتوى الأكثر، واتباعاً للنصوص المعتمدة السليمة عن المعارض.

والاحتجاج للقول بالكراهة بعدم انفكاكها عن النجاسة كما عن العلامة في المختلف^(١) مدخول بمنع الملازمة ويكذبه الأمر بالرش الوارد في الأخبار، إلا بالتزام مراعاة الجفاف بعد الرش كما يظهر من الروضة^(٢) وفيه: أنه قاطع لإطلاق النصوص بلا مستند شرعي، والاعتبار لا عبرة به هاهنا.

وأما الكلام في البيع والكنايس من حيث الموضوع، فهو أن البيع بكسر الباء وفتح الياء جمع بيعة بالكسر والسكون، والكنايس جمع كنيسة، وأما معناهما فمن بعضهم البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود وفي المجمع: البيعة معبد النصارى والكنيسة متعبد اليهود والنصارى والكفار، ونحوه ما عن القاموس. وعن الصحاح جعلهما معاً للنصارى، وعن بعض المحققين أن كلا منهما مشترك بين الفريقين إلا أن البيعة متعبد صغير لهما بمنزلة مسجد المحلة للمسلمين والكنيسة متعبد كبير لهما كمسجد الجامع لأهل الإسلام.

وهل يشترط في جواز الدخول فيهما وصحة الصلاة فيهما إذن أربابهما؟ احتمله الشهيد في الذكرى تبعاً لغرض الواقف وعملاً بالقرينة^(٣) وقواه في الروضة بقوله: وفيه قوة^(٤). ومال في المدارك إلى العدم^(٥) واختاره بعض الأجلة لإطلاق النصوص بالإذن في الصلاة فيها وزاد عليه في المدارك عدم ثبوت جريان ملكهم عليها وأصالة عدم احترامها مع أنه لو ثبت مراعاة غرض الواقف اتجه المنع مطلقاً إلا أن يعلم إناطة ذلك برأي الناظر فيتجبه اعتبار إذنه خاصة. واستدل عليه أيضاً بعض الأجلة بعد إطلاق النصوص بما في صحيحة العيص ابن القسم المتقدمة من قوله: «وسألته هل يصح نقضهما مسجداً؟ فقال: نعم» فإذا جاز نقضها بدون رضا أربابها فالدخول والصلاة فيها بدون إذن أربابها أولى بالجواز.

أقول: لا إشكال فيما لا حاجة فيه إلى إذن كالتي في بلاد أهل الحرب والتي باد أهلها وأما التي لأهل الذمة ولو في بلاد الإسلام ففي سقوط اعتبار إذنهم إشكال، لمخالفته القواعد من دون دليل.

(٣) الذكرى ٣: ٩٤.

(٢) الروضة البهية ١: ٥٥٤.

(١) المختلف ٢: ١٠٩.

(٥) المدارك ٣: ٢٣٥.

(٤) الروضة البهية ١: ٢٢٥.

وتوهم الدلالة من إطلاق النصوص المصرحة بجواز الصلاة فيها، مدفوع أولاً؛ بنقض الإطلاق المذكور بإطلاق الإذن في الصلاة في بيوت المجوسي مع الرش، مع أن سقوط إذن الأرباب هنا باطل بالضرورة. وثانياً؛ أن النصوص سؤالاً وجواباً مسوقة لحكم الصلاة في البيع والكنائس عن حيث إنهما بيع وكنائس ومعابد أهل كفر أو مظان نجاسة فلا حجية لإطلاقها من حيث حكم آخر فيكون مؤداها حينئذ جواز الصلاة فيها بعد إحراز سائر شروط الصلاة ورفع موانعها لا مطلقاً. وأمّا التعليل بعدم ثبوت جريان ملكهم عليها فغير واضح، إذ لا يعتبر في الوقف كونه ملكاً لأربابها مع أنه لا يتم على القول بكونه ملكاً للموقوف عليه. وأضعف منه التعليل بأصالة عدم احترامها، فإنه خروج عن إطلاق أدلة احترام ما بأيديهم حتى أنهم ذكروا أنه إذا تهدمت البيع والكنائس وكان لأهلها ذمة ولم يبيدوا لم يجز التعرض لها بحال، هذا حال المنهدمة منها فكيف بغير المنهدمة؟ قال في حاشية الروضة: «وأمّا إذا كانت لأهل الذمة فقد حكموا بعدم جواز التعرض لها وتحويلها مسجداً أو نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمة» انتهى^(١).

وبهذا كله ظهر ما في الاستدلال بما في خبر العيص المتقدم، فإن من الظاهر عدم عامل من الأصحاب بإطلاقه ولعلّ مورده ضرب مما يجوز نقضه وتحويله كالتّي في بلد أهل الحرب أو في بلد الإسلام وباد أهلها، فالأحوط إن لم نقل أقوى مراعاة إذن المتولّي، وأحوط منه الجمع بين إذنه وإذن الموقوف عليهم.

الموضع الثالث عشر والرابع عشر: جوف الكعبة، وسطحها في الفريضة. ومستنده في الأوّل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة، فإن النبي لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة الحج»^(٢).

وفي الثاني حديث المناهي «نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة على ظهر الكعبة»^(٣) وغيره ممّا تقدّم. وتعمام الكلام فيهما قد سبق في مباحث القبلة.

الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل والبغال والحمير على المشهور^(٤) بل قيل: ^(٥) شهرة

(١) حاشية الروضة: ٢٢٣.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٧، ب ١٧ أبواب القبلة، التهذيب ٥: ٢٧٩/٩٥٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٠، ب ١٩ أبواب القبلة، الفقيه ٤: ١/٥.

(٤) المختلف ٢: ١٠٣.

(٥) كما في الجواهر ٨: ٦٤٩.

عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الغنية^(١) المعجزة الإجماع عليه. والمستند مضرمة سماعة قال: «لا تصل في مرابط الخيل والبغال والحمير»^(٢) والمرباط: جمع مربوط وهو موضع ربطها. والظاهر أنه والمرابض بمعنى: كما يرشد إليه مضرته الأخرى قال: «سألته عن الصلاة في أعطان الإبل وفي مرابض البقر والغنم؟ فقال: إن نضحته بالماء وقد كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها، فأما مرابض الخيل والبغال فلا»^(٣) ولذا استدلل به جماعة أيضاً على الكراهة في مرابط الثلاثة، وهذه هي مستند عدم الكراهة في مرابض الغنم كما صرح به جماعة^(٤) وعن المنتهى^(٥) نسبته إلى أكثر علمائنا.

ويلحق بباب كراهة الصلاة من حيث المكان كراهة أمور في الصلاة باعتبار المكان لا كراهة المكان لذاته:

الأول منها: أن يكون بين يديه نار على المشهور^(٦) المصرح به في كلام^(٧) بل بلا خلاف يظهر إلا ما عن أبي الصلاح^(٨) من العبارة المفيدة للحرمة. نعم اختلفت عباراتهم بين مقيد للنار بالمضرمة وهي الموقدة المشتعلة كما في الشرائع^(٩) والمعتبر^(١٠) والنافع^(١١) والقواعد^(١٢) والإرشاد^(١٣) واللمعة^(١٤) وغيرها^(١٥) ومطلق لها كما عن المقنعة^(١٦) والذكرى^(١٧) والبيان^(١٨) وجماعة من المتأخرين^(١٩) ومتأخريهم^(٢٠) وفي كلام جماعة^(٢١) التصريح بالإطلاق. وهو الوجه، لإطلاق النصوص:

مثل صحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له

(١) الغنية: ٦٧. (٢) الوسائل ٥: ١٤٥/٣، ب ١٧ مكان المصلي، الكافي ٣: ٣٨٨/٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٤٥/٤، ب ١٧ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٠/٨٦٧.

(٤) كما في المبسوط ١: ٨٦، النهاية: ١٠١، الشرائع ١: ٧٢، المعتبر ٢: ١١٦، البيان: ٦٥، الدروس ١:

١٥٤، اللمعة: ٣١. (٥) المنتهى ٤: ٣٢٣.

(٦) كما في الحدائق ٧: ٢٢٨، السرائر ١: ٢٧٠، المختصر النافع: ٢٦، القواعد ١: ٢٥٩، اللمعة: ٣١.

(٧) كذا في الأصل. (٨) الكافي في الفقه: ١٤١. (٩) الشرائع ١: ٧٢. (١٠) المعتبر ٢: ١١٢.

(١١) النافع: ٢٦. (١٢) القواعد ١: ٢٥٩. (١٣) الإرشاد ١: ٢٤٩. (١٤) اللمعة: ٣١.

(١٥) المطالب المظفرية: ٧٧، جامع المقاصد ٢: ١٣٨، كشف اللثام ٣: ٣٠٦. (١٦) المقنعة: ١٥١.

(١٧) الذكرى ٣: ٩٢. (١٨) البيان: ٦٥.

(١٩) كما في الدروس ١: ١٥٥، الجامع للشرائع: ٦٩، نزهة الناظر: ٢٧، تلخيص المرام (الينابيع الفقهية ٢٧:

٥٥٩). (٢٠) المدارك ٣: ٢٣٦، كشف اللثام ٣: ٣٠٦، المفاتيح ١: ١٠٣.

(٢١) كما في روض الجنان ٢: ٦١٣، المسالك ١: ١٧٦، الدروس ١: ١٥٥.

أن يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة؟ قال: لا يصلح له أن يستقبل النار»^(١).
وموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا يصلي الرجل وفي
قبلته نار أو حديد، قلت: له أن يصلي وبين يديه مجمرة شبهة؟»^(٢) قال: نعم فإن كان فيها نار
فلا يصلي حتى ينحىها عن قبلته، وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار، إلا أنه
بحياله؟ قال: إذا ارتفع كان أشدّ لا يصلي بحياله»^(٣).

وقضية ذلك كون المرتفع أشدّ كراهة وعدم ارتفاع الكراهة بالرفع، ولعلّه ظاهر فيما
لو كان تجاه عينه كما فهمه بعض الأجلة. فلو ارتفع بحيث لم يقع عليه نظره في حالات
الصلاة فلا كراهية.

ثم إن ظاهر إطلاق النصوص المتقدمة كإطلاق فتاوي الأصحاب عموم الكراهة لأولاد
عبدة الأصنام والنيران وغيرهم كبني هاشم، لكن في بعض الروايات ما يدل على
اختصاصها بالفريق الأول كالتوقيع المروي عن إكمال الدين والاحتجاج المخرج إلى محمد
ابن عثمان العمري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه في جواب مسأله «وأمّا ما سألت
من أمر المصلي والنار والصورة والسراج بين يديه هل يجوز صلاته؟ فإنّ الناس قد اختلفوا
في ذلك قبلك، فإنه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيران»^(٤).

وربما احتمل بالنظر إلى هذه الرواية انتفاء الكراهة بالنسبة إلى بني هاشم، وربما حملت
أيضاً على شدة الكراهة بالقياس إلى أولاد عبدة الأصنام والنيران، والله العالم.

الثاني منها: أن يكون بين يديه تصاوير، وقد اختلفت عبارات الأصحاب في عنوان هذه
المسألة، ففي كلام كثير^(٥) منهم التعبير بالتصاوير، وعن النزّهة^(٦) والجامع^(٧) وغيرهما^(٨)
التعبير بالتمائيل، وعن النهاية^(٩) والوسيلة^(١٠) والمنتهى^(١١) ونهاية الأحكام^(١٢) والتحرير^(١٣)

(١) الوسائل ٥: ١٦٦/١، ب ٣٠ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٥/٨٨٩.

(٢) الشبه: النحاس الأصفر (القاموس المحيط ٤: ٢٨٦).

(٣) الوسائل ٥: ١٦٦/٢، ب ٣٠ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٥/٨٨٨.

(٤) الوسائل ٥: ١٦٨/٥، ب ٣٠ مكان المصلي، إكمال الدين ١: ٥٢١/٤٩، الاحتجاج ١: ٤٨٠.

(٥) كما في الشرائع ١: ٧٢، الإرشاد ١: ٢٤٩، جامع المقاصد ٢: ١٣٨، اللعة: ٣١، المدارك ٣: ٢٣٦،

الروضة البهية ١: ٥٥٢، (٦) نزّهة الناظر: ٢٧، (٧) الجامع للشرائع: ٦٧.

(٨) كما في مجمع البرهان ٢: ١٣٨، المفاتيح ١: ١٠٣، (٩) النهاية: ١٠٠.

(١٠) الوسيلة: ٩٠، (١١) المنتهى ٤: ٣٤٣، (١٢) نهاية الأحكام ١: ٣٤٨، (١٣) التحرير: ٢١٥.

والتذكرة^(١) التعبير بصور وتماثيل، وعن المقنعة^(٢) والخلاف^(٣) التعبير بالصورة.

وعن كاشف اللثام: أن المعروف في اللغة ترادف التماثيل والتصاوير فيعتان ذا الروح وغيره، وعن المطرزي اختصاص التماثيل بتصاوير أولي الروح، وأدعى في قوله عليه السلام: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير» أنه كان الشك فيه من الراوي، وأما قولهم «يكره التصاوير والتماثيل» فالعطف للبيان، وأما تماثيل الشجر فمجاز إن صح، انتهى^(٤).

ومن الأجلة^(٥) من استظهر من الاستعمالات كون الصورة لذي الروح والتمثال أعم. وعليه فيكون التصاوير أخص من التماثيل على عكس ما ذكره المطرزي، وليس ببعيد بالنظر إلى العرف في كل من الصورة والمثال، إذ المعهود المتداول في الاستعمال إطلاق الصورة على ذي الروح آدمياً كان أو غيره، وإطلاق المثال على هيئة الشجر أيضاً والتصاوير من التصوير من الصورة وهو إحداث الصورة، والتماثيل من التمثال من المثال وهو إحداث المثل.

ويحتمل قوياً اختصاص كليهما بذي الروح وامتيازهما بكون الثاني مجسماً والأول غير مجسّم كالصورة المنقوشة على جدار ونحوه، ومنشأ هذا الاحتمال ما في رواية علي بن جعفر الآتية عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام من قوله: «تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير»^(٦) فإن التفكيك بينهما بإطلاق الكسر في الأول واللطخ وهو محو رأس الصورة بعداد ونحوه في الثاني يعطي هذا الفرق، وإن كان في بعض الأخبار أيضاً ما ينافيه كما ستسمعه. والأخبار الواردة في الباب كعبارات الأصحاب أيضاً مختلفة بالاشتغال على التماثيل وهو الأكثر، والتصاوير والصورة، وهذا آية الترادف أو وحدة المراد منها.

وكيف كان فعن جماعة^(٧) دعوى الشهرة على الكراهة في عنوان التصاوير، وعن جامع المقاصد^(٨) وفوائد الشرائع^(٩) نسبته إلى مذهب الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع فيها، وعن مجمع البرهان^(١٠) دعوى الشهرة فيها على عنوان التماثيل، وعن المنتهى نسبة

(١) التذكرة ٢: ٤٧. (٢) المقنعة: ١٥١. (٣) الخلاف ١: ٥٠٦.

(٤) كشف اللثام ٣: ٣٠٨. (٥) مطالع الأنوار ١: ٢٠٦.

(٦) الوسائل ٥: ١٧٢/١٠، ب ٣٢ مكان المصلي، قرب الإسناد: ٩٤.

(٧) كما في تخليص التلخيص، نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٢٤.

(٨) جامع المقاصد ٢: ١٣٨. (٩) فوائد الشرائع: ٣٣. (١٠) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٣٨.

الكراهة إلى مذهب علمائنا في عنوان الصورة والتماثيل^(١) وعن الخلاف نقل الإجماع عليها في عنوان الصورة^(٢).

وربما نقلت عبارة أخرى عن الغنية^(٣) والمختلف^(٤) وموضع من التلخيص^(٥) والبيان^(٦) وهي أنه تكره الصلاة على البسط المصورة، وعن الغنية الإجماع عليه، وعن المختلف والتلخيص أنه المشهور، وعن البيان وتلخيص التلخيص^(٧) زيادة البيت المصورة، وعن التلخيص دعوى الشهرة فيهما معاً.

وينبغي التكلّم لتحقيق المسألة في جهات:

الجهة الأولى: في أنّ الكراهة هل تعمّ مثل ذي الروح وغيره كالشجر ونحوه أو يختصّ بالأول؟ ولم نقف في الأصحاب على مصرّح بالتعميم، وفي نصوص الباب جملة مختصة بذي الروح.

ففي صحيح العلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ربّما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوباً»^(٨) والمرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه وأنت تصلي، قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس، وإن كان له عيان فلا»^(٩).

ونحوه صحيحاً محمّد بن مسلم وما رواه الشيخ بإسناده عن ليث المرادي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الوسائد تكون في البيت فيها التماثيل عن يمين أو شمال؟ فقال: لا بأس به ما لم يكن تجاه القبلة، وإن كان شيء منها بين يديك ممّا يلي القبلة فغطّه وصلّ، قال: وسأل عن التماثيل تكون في البساط لها عيان وأنت تصلي؟ فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عيان وأنت تصلي فلا، قال: وقال الصادق عليه السلام: لا بأس بالصلاة وأنت تنظر إلى التصاوير إذا كانت بعين واحدة»^(١٠).

(١) المنتهى ٤: ٣٤٣. (٢) الخلاف ١: ٥٠٦. (٣) الغنية: ٦٧. (٤) المختلف ٢: ١٠٣.

(٥) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٩. (٦) البيان: ٦٦.

(٧) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٢٤.

(٨) الوسائل ٥: ١٧٠/٢، ب ٣٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٦/٨٩٢.

(٩) الوسائل ٥: ١٧١/٦، ب ٣٢ مكان المصلي، الكافي ٣: ٣٩٢/٢٢.

(١٠) الوسائل ٥: ١٧٢/٨ و ٩، ب ٣٢ مكان المصلي، الفقيه ١: ١٥٨/٧٤١ و ٧٤٢.

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلّي فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل، وتلطّخ رؤوس التصاوير، ويصلّي فيه ولا بأس، قال: وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلّي فيه؟ قال: لا بأس»^(١).

وخبره الآخر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل يصلّي فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها وفيها شيء يستقبلك إلا أن لاتجد بداً، فتقطع رؤوسها، وإلا فلا تصلّ فيها»^(٢).

وعليه فالأقرب هو الاختصاص بذی الروح للأصل، فإنّه يقتضي عدم الكراهة مطلقاً، غاية الأمر أنّه خرج منه ذو الروح بالنص والإجماع لكونه القدر المتيقّن من معقده. مضافاً إلى ظهور عدمها في غيره من ملاحظة الفتاوي ومجموع الروايات، إذ ليس فيهما إلا التعبير بالصورة والتصاوير والتماثيل، والأوّل حقيقة في ذي الروح، وكذلك الثاني بقاعدة الاشتقاق، والثالث لم يثبت كونه بحسب العرف للأعمّ إن لم تقل بثبوت خلافه، خصوصاً مع ملاحظة ما تقدّم عن المطرزي من دعوى الاختصاص بذی الروح وكون تماثيل الشجر مجازاً، وما عرفت عن كاشف اللثام^(٣) من دعوى الترادف، فلم يتبيّن إرادة العموم منه في الفتاوي والنصوص، فيبقى الأصل بالنسبة إلى غير ذي الروح سليماً، ويؤيده أمور:

منها: روايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة إنسان، مثل رواية محمد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّ جبرئيل أتاني، فقال: إنّنا معاشر الأنبياء لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه»^(٤). ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ جبرئيل قال: إنّنا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب يعني صورة إنسان»^(٥) بناءً على كون التفسير من كلام الإمام عليه السلام أو من كلام الراوي بناءً على حجّة فهمه. وروايته الأخرى أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام «إنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ جبرئيل عليه السلام

(١) الوسائل ٥: ١٧٢/١٠، ب ٣٢ مكان المصلّي، قرب الإسناد: ٩٤.

(٢) الوسائل ٥: ١٧١/٥، ب ٣٢ مكان المصلّي، الكافي ٦: ٥٢٧/٩.

(٣) كشف اللثام ٣: ٣٠٨.

(٤) الوسائل ٥: ١٧٤/١، ب ٣٣ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٣٧٧/١٥٧٠.

(٥) الوسائل ٥: ١٧٥/٢، ب ٣٣ مكان المصلّي، الكافي ٦: ٥٢٧/٣.

قال: إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا بيتاً فيه صورة إنسان ولا بيتاً فيه تمثال^(١).
ومنها: المروي عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال: «قد أهديت إلي طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر...»^(٢) الخ يدل على أن هيئة الشجر ممّا لا حكم له من حيث الكراهة والمرجوحية.

ومنها: ما في كلام غير واحد^(٣) من تعليل الكراهة بالتشبه بعبدة الأصنام، فإنه يصلح حكمة لها في الروايات الواردة بها.

الجهة الثانية: في أن الكراهة مختصة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلي وفي جهة قبلته أو يمينه وما لو كانت في أحد جانبيه أو فوق رأسه أو تحت رجله أو خلفه؟ وبعبارة أخرى: كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل مطلقاً وإن لم تكن في قبلته؟ ظاهر فتاوي الأكثر المقتصر فيها على ما بين يديه اختصاصها به.

لكن قد عرفت عن جماعة^(٤) كراهة الصلاة في بسط مصورة، وعن جماعة^(٥) أيضاً كراهتها في بيت مصورة وهذا بظاهر الإطلاق يعطي عموم الكراهة، ونحوه ما عن المقنع^(٦) والهداية^(٧) بل عن المبسوط^(٨) والإصباح^(٩) والبيان^(١٠) التصريح بالعموم، ففي محكي الأول لا يصلي وفي قبلته أو يمينه أو شماله صور وتماثيل إلا أن يغطيها، فإن كان تحت رجله فلا بأس.

ولكن الروايات المتكاثرة بمناطيقها ومفاهيمها تساعد على الأول مع ظهور أكثرها في نفي الكراهة عن غيره.

ففي صحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، اطرح عليها ثوباً، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك

(١) الوسائل ٥: ١٧٦/٥، ب ٣٣ مكان المصلي، المحاسن: ٣٨/٦١٤.

(٢) الوسائل ٥: ٧/٣٠٩، ب ٤ أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: ١٣٢.

(٣) كما في الجواهر ٨: ٦٣٥، كشف اللثام ٣: ٣١٠.

(٤) كما في الغنية: ٦٧، المختلف ٢: ١٠٣، تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٩، البيان: ٦٦.

(٥) البيان: ٦٦، تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٥٩، الهداية: ١٣٩.

(٦) المقنع: ٨٢ و ٨٤ (٧) الهداية: ١٣٩ (٨) المبسوط ١: ٨٦

(٩) الإصباح (الينابيع الفقهية) ٤: ٦١٤ (١٠) البيان: ٦٦.

أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصل»^(١).
وصحيحه الآخر قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً»^(٢).

وخبره الآخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالتماثيل أن تكون عن يمينك وعن شمالك وخلفك وتحت رجليك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً إذا صليت»^(٣).
وصحيح الحلبي المتقدم^(٤) وخبر علي بن جعفر وخبر ليث المرادي المتقدمان^(٥).
وقضية هذه الروايات - مع انضمام الأصل المعتضد بفتوى الأكثر - أن لا كراهة فيما لا يكون بين يدي المصلي.

ولكن في جملة من الروايات الأخر ما يوهم العموم، كخبر سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المصلي والبساط يكون عليه التماثيل أيقوم عليه فيصلّي أم لا؟ فقال: والله لأكره. وعن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تمثال؟ فقال: أتجد هنا مثلاً؟ فقال: لا تجلس عليه ولا تصل عليه»^(٦).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال: لا بأس بأن تصلي على التماثيل إذا جعلها تحتك»^(٧).

وصحيحة علي بن جعفر المتقدمة الآمرة «بكسر رؤوس التماثيل ولطخ رؤوس التصاوير»^(٨).

وخبره الآخر عن أخيه قال: «سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبهها يعبت به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ فقال: لا حتى تقطع رأسه منه ويفسد، وإن كان قد

(١) الوسائل ٥: ١٧٠/١، ب ٣٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٢٢٦/٨٩١.

(٢) الوسائل ٥: ١٧١/٤، ب ٣٢ مكان المصلي، الكافي ٣: ٣٩١/٢٠.

(٣) الوسائل ٥: ١٧٣/١١، ب ٣٢ مكان المصلي، المحاسن: ٦٢٠/٥٨.

(٤) تقدم في الصفحة: ٦٨٨ الرقم ٨. (٥) تقدم في الصفحة: ٦٨٩ الرقم ١ و٦٨٨ الرقم ١٠.

(٦) الوسائل ٥: ١٧٠/٣، ب ٣٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٠/١٥٤٠.

(٧) الوسائل ٥: ١٧١/٧، ب ٣٢ مكان المصلي، الفقيه ١: ١٥٨/٧٤٠.

(٨) الوسائل ٥: ١٧٢/١٠، ب ٣٢ مكان المصلي، قرب الإسناد: ٩٤.

صلى فليست عليه إعادة»^(١).

وخبره الآخر عن أخيه «أنه سألته عن البيت يكون على بابه ستر فيه تماثيل أيصلي في ذلك البيت؟ قال: لا، قال: وسألته عن البيوت يكون فيها التماثيل أيصلي فيها؟ قال: لا»^(٢). وربما يستدل له أيضاً بروايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة. وفيه منع الملازمة، ودلالة الروايات أيضاً غير واضحة، بل ما عدى رواية الستر محتملة قوياً كون التماثيل في البساط أو المسجد أو البيت على وجه يستلزم الصلاة عليه، أو فيه وقوع التماثيل في قبلة المصلي، أو على وجه يكون نصب عيني المصلي حال الصلاة. والمستفاد من مجموع الروايات أن منشأ الكراهة كونه نصب عينيه، وكونه بحيث تنظر إليه حال الصلاة، ولذا يرتفع بتغطيته على ما ستعرفه.

وأما رواية الستر فهو أيضاً محتملة لكون الباب التي عليها الستر المذكور في قبلة المصلي، غاية الأمر أن فيها عموماً من جهة ترك الاستفصال، ويوهنه عدم التفات الأكثر إليه. فالأقوى حينئذ ما عليه الأكثر من اختصاص الكراهة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلي.

الجهة الثالثة: في أن قضية إطلاق الفتاوى وأكثر الروايات وخصوص روايات الوسادة والبسط عدم الفرق في الكراهة بين الصور المجسمة وغيرها، كما صرح به جماعة^(٣) خلافاً لسألا^(٤) فخصها بالمجسمة للأصل، ويدفعه الخروج عنه بالدليل، وكون المجسمة أشبه بالأصنام فينزّل عليها النصوص المطلقة، يدفعه - مع ابتناؤه على كون علّة الكراهة التشبه بعبادة الأوثان وهو محلّ منع - أنه يعطي كون المجسمة أولى بالحكم لا انتفاءه عن غيرها، ومرجعه إلى كونها أشدّ كراهة. وأضعف منه الاستناد إلى احتمال اشتقاق التماثيل من المثل وهو القيام، لمكان القطع باشتقاقها من المثل. وروايات الكسر والقطع الظاهرين في المجسم لا تنافي ثبوت الكراهة في غيره أيضاً.

الجهة الرابعة: في أن الكراهة ترتفع بتغطية الصورة وسترها بحيث لا ترى، كما هو

(١) الوسائل ٥: ١٧٣/١٢، ب ٣٢ مكان المصلي، المحاسن: ٦٠/٦٢٠.

(٢) الوسائل ٥: ١٧٣/١٤، ب ٣٢ مكان المصلي، المحاسن: ٤٨/٦١٧.

(٣) كما في الجواهر ٨: ٦٤٠.

(٤) المراسم: ٦٦.

المنصوص عليه في جملة من الروايات المصرّح به في كلام جماعة^(١) وفي ارتفاعها بكونها ذات عين واحدة أولاً؟ وجهان: من العمل بجملة من النصوص المتقدمة، ومن خلوّ كلام الأصحاب عن اعتباره، ويمكن الجمع بالحمل على تفاوت مراتب الكراهة بكونها في ذات عينين أشدّ، وخلوّ كلام الأصحاب عن التعرّض لذكره لمشاركتها في أصل الكراهة وإن اختلفا في الشدّة والضعف. نعم يبقى القطع بارتفاعها بكسر الرأس أو تلطيخه كما نطق به صحيحة عليّ بن جعفر، ولك أن تقول: إنّه يخرج بذلك عن موضوع الصورة، وهل تشمل الحكم للصورة الناقصة كرأس إنسان فقط مثلاً أو غيره من الحيوان؟ فيه إشكال، والأصل واضح فهو المعمول عليه حتّى يقوم الدليل على خلافه.

الثالث منها: أن يكون بين يديه مصحف مفتوح، أو حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها. أمّا الأوّل: فالكراهة فيه ما نسب إلى مذهب الأكثر^(٢) وعن المختلف^(٣) والتلخيص^(٤) والمسالك^(٥) كونه المشهور. ومقابلته القول بالحرمة المنسوب إلى أبي الصلاح^(٦) ومستنده موثقة عثّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال «في الرجل يصليّ وبين يديه مصحف مفتوح في قبلته؟ قال: لا، قلت: فإن كان في غلاف، قال: نعم»^(٧) ويضعف ظاهره الذي أخذ به أبو الصلاح^(٨) بمصير المعظم إلى خلافه وحملهم له على الكراهة. مضافاً إلى المرويّ عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في خاتمه كأنّه يريد قراءته، أو في المصحف، أو في كتاب في القبلة؟ فقال ذلك نقص في الصلاة وليس يقطعها»^(٩) والظاهر بملاحظة إطلاق النصّ والفتوى عدم الفرق بين القارئ وغيره، وفاقاً لجماعة^(١٠) خلافاً للزّهة^(١١) فخصّها بالقارئ لأنّه الذي

(١) كما في المبسوط ١: ٨٦، البيان: ٦٥، الإصباح (الينابيع الفقهية) ٤: ٦١٤.

(٢) كما في المعبر ٢: ١١٦.

(٣) المختلف ٢: ١٠٩.

(٤) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٨: ٥٥٩.

(٦) الكافي في الفقه: ١٤١.

(٧) الوسائل ٥: ١٦٣، ب ٢٧ مكان المصليّ، التهذيب ٢: ٢٢٥/٨٨٨.

(٨) الكافي في الفقه: ١٤١.

(٩) الوسائل ٥: ١٦٣، ب ٢٧ مكان المصليّ، قرب الإسناد: ٨٩.

(١١) زهة الناظر: ٢٧.

(١٠) كما في روض الجنان ٢: ٦١٤.

يشتغل به إلى الصلاة. وفي علية العلة منع واضح مع حصول الاشتغال بنفس النظر وإن لم يكن قارئاً. وعلى المختار فلا فرق بين الظلمة المانعة من النظر وغيرها. ولا بين المبصر والأعمى. وعن المنتهى^(١) ونهاية الأحكام^(٢) والتحرير^(٣) وجامع^(٤) المقاصد وإرشاد الجعفرية^(٥) وحاشية الميسي^(٦) والروض^(٧) والروضة^(٨) والمسالك^(٩) تعدية الكراهة إلى كل مكتوب ومنقوش إلى القبلة ولا بأس به تسامحاً. وخبر قرب الإسناد يساعد عليه، والاشتغال عن الصلاة يؤيده.

وأما الثاني: فقد صرح به جماعة^(١٠) ومستنده مرسله أبي نصر البزنطي «عمّن سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المسجد ينزّ حائط قبلته من بالوعة يبال فيها؟ فقال: إن كان نزّه من البالوعة فلا تصل فيه، وإن كان نزّه من غير ذلك فلا بأس»^(١١) ووجه التعدي عن المسجد إلغاء الخصوصية، ووجهه غير واضح. فالدلالة ضعيفة إلا أن يقال بانجبارها بفهم الجماعة. وفي المدارك «ولا ريب أن الغائط أفحش من البول فالكراهة فيه أولى»^(١٢) وفيه نظر. والتعدي عن مورد النصّ مشكل إلا أن يستفاد شيء من رواية الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت»^(١٣) وهذا أيضاً ضعيف.

والأوجه أن يستند له إلى العروي في الفقيه عن محمد بن أبي حمزة عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا ظهر النزّ من خلف الكنيف وهو في القبلة يستره بشيء، ولا يقطع صلاة

- | | |
|---|---------------------------------------|
| (١) المنتهى ٤: ٣٤٤. | (٢) نهاية الأحكام ١: ٣٤٨. |
| (٣) التحرير ١: ٢١٥. | (٤) جامع المقاصد ٢: ١٣٩. |
| (٥) المطالب المظفرية: ٧٧. | (٦) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٣٣. |
| (٧) روض الجنان ٢: ٦١٤. | (٨) الروضة البهية ١: ٥٥٢. |
| (٩) المسالك ١: ١٧٦. | |
| (١٠) كما في النهاية: ١٠١، الوسيلة: ٩٠، نهاية الأحكام ١: ٣٤٨، التذكرة ٢: ٤١٢، البيان: ٦٥، روض الجنان ٢: ٦١٤، الذكري ٣: ٩٧، الدروس ١: ٨٧، المسالك ١: ١٧٦. | |
| (١١) الوسائل ٥: ١٤٦/٢، ب ١٨ من مكان المصلي، الكافي ٣: ٤/٣٨٨. | |
| (١٢) المدارك ٣: ٢٣٨. | |
| (١٣) الوسائل ٥: ١٦٩/١، ب ٣١ مكان المصلي، الكافي ٣: ١٧/٣٩١. | |

المسلم شيء يمرّ بين يديه من كلب أو امرأة أو حمار أو غير ذلك»^(١) بناءً على أن الأمر بالستر لكراهة الصلاة بدونه.

ولعلها مستند ما عن المبسوط^(٢) والإصباح^(٣) من كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من القدر، بناءً على إرادتهما الغائط من القدر أو ما يعمّه والبول، ويحتمل إرادتهما ما يعمّ الخمر وغيره من المسكرات.

ولكن هذا التعميم خال عن المستند، ولذا استشكل فيه في محكيّ نهاية الإحكام قائلاً: «وفي التعدي إلى الماء النجس والخمر وشبهها إشكال»^(٤) وعن التذكرة^(٥) والمسالك^(٦) التردد في التعدي إلى الماء النجس، وإن قال في الروضة: «و في إلحاق غير الغائط من النجاسات وجه»^(٧) فإنّ هذا الوجه غير واضح، والتعدي عن مورد النصّ إلى المذكورات رجم بالغيب.

الرابع منها: الصلاة إلى باب مفتوح، أو إلى إنسان مواجه. أمّا الأوّل: فحكى القول به عن أبي الصلاح الحلبي^(٨) وعن جماعة^(٩) نسبته إلى الأصحاب، وعن غير واحد^(١٠) أنّه المشهور، وعن المهدّب البارع^(١١) «أنّه مذهب الأكثر»^(١٢) وعزي اختياره إلى المنتهى^(١٣) ونهاية الإحكام^(١٤) والتحرير^(١٥) والدروس^(١٦) وجامع المقاصد^(١٧) وفوائد الشرائع^(١٨) وعن كشف الرموز^(١٩) «أنّه حسن» وعن التذكرة «أنّه جيّد لاستحباب السترة»^(٢٠) ومستنده غير واضح، ولعلّه لذا قال في المعبر - بعد ما نسبته إلى الحلبي وهو أحد الأعيان - «فلا بأس باتّباع فتواه»^(٢١).

- | | |
|---|--|
| (١) الوسائل ٥: ١٤٦/١، ب ١٨ مكان المصلّي، الفقيه ١: ٢٧٧/٨٤٩. | (٢) المبسوط ١: ٨٦. |
| (٣) الإصباح (الينابيع الفقهية) ٤: ٦١٣. | (٤) نهاية الإحكام ١: ٣٤٨. |
| (٥) التذكرة ٢: ٤١٢. | (٦) المسالك ١: ١٧٧. |
| (٨) الكافي في الفقه: ١٤١. | (٩) كما في روض الجنان ٢: ٦١٥، مجمع البرهان ٢: ١٤٤. |
| (١٠) التلخيص (الينابيع الفقهية) ٢٨: ٥٥٩، المسالك ١: ١٧٧، الروضة البهيّة ١: ٥٥٢. | |
| (١١) المهدّب البارع ١: ٣٣٨. | (١٢) المنتهى ٤: ٣٤٣. |
| (١٣) نهاية الإحكام ١: ٣٤٨. | (١٤) جامع المقاصد ٢: ١٣٩. |
| (١٥) التحرير ١: ٢١٥. | (١٦) الدروس ١: ١٥٥. |
| (١٧) فوائد الشرائع: ٣٤ (مخطوط). | (١٨) كشف الرموز ١: ١٤٤. |
| (١٩) التذكرة ٢: ٤١١. | (٢٠) المعبر ٢: ١١٦. |

وأما الثاني فأفتى به جماعة^(١) وعن جماعة^(٢) دعوى الشهرة فيه، ومستنده المروي عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح له أن يكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أو قائمة؟ قال: يدرأها عنه، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته»^(٣).

وعورض بما دل على نفي البأس في صلاة الرجل والمرأة قدامه كالموثق المتقدم^(٤) في صلاة الرجال مع النساء، والصحيح المروي عن الفقيه عن جميل المتقدم «في صلاة النبي ﷺ وعائشة مضطجة بين يديه وهي حائض»^(٥) والموثق المروي عن الكافي عن علي بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: كان رسول الله ﷺ يصلي وعائشة قائمة معترضة بين يديه وهي لا تصلي»^(٦) وعن عائشة «أن النبي ﷺ كان يصلي حذاء وسط السرير، وأنا مضطجة بينه وبين القبلة، يكون لي الحاجة فأكره أن أقوم فأستقبله، فأنسل أنسلًا»^(٧).

وفي الكل ما ترى، لأن نفي الكراهة من جهة كون المرأة قدام الرجل حال صلاته لا ينافي إليها مواجهة له، وأحاديث قصة عائشة لا تنفي اتخاذ النبي ﷺ السترة بينه وبينها، أو إعمال رافع آخر لم يتعرض الحكاية لنقله. بسم الله الرحمن الرحيم

الخامس منها: الصلاة وبين يديه حديد، للموثق «لا يصلي الرجل وفي قبلته نار أو حديد»^(٨) وعبارة أبي الصلاح^(٩) تفيد الحرمة، وهو ضعيف.

تذنيب: يستحب للمصلي أخذ السترة بين يديه في صلاته بالإجماع المستفيض نقله في

(١) كما في الكافي في الفقه: ١٤١، المراسم: ٦٦، نزهة الناظر: ٢٧، نهاية الأحكام: ١، ٣٤٨، التذكرة: ٢.

٤١١، الدروس: ١، ١٥٥، البيان: ٦٥، جامع المقاصد: ٢، ١٣٩ - ١٤٠، كشف الرموز: ١، ١٤٤.

(٢) كما في المسالك: ١، ١٧٧، الروضة البهية: ١، ٥٥٢.

(٣) الوسائل: ٧، ٢٧٩/٢، ب ٢٢ قواطع الصلاة، قرب الإسناد: ٩٤.

(٤) تقدم في الصفحة ٦٣٠ الرقم ١٠.

(٥) الوسائل: ٥، ١٢٢/٤، ب ٤ مكان المصلي، الفقيه: ١، ٧٤٩/١٥٩.

(٦) الوسائل: ٥، ١٢٢/٣، ب ٤ مكان المصلي، الكافي: ٣، ٢٩٩/٦.

(٧) صحيح البخاري: ١، ١٣٦، صحيح مسلم: ١، ٢٧١/٣٦٧، سنن النسائي: ٢، ٦٥.

(٨) الوسائل: ٥، ١٦٦/٢، ب ٣٠ مكان المصلي، الكافي: ٣، ١٥/٣٩٠.

(٩) الكافي في الفقه: ١٤١.

كلام جمع من أساطين الطائفة^(١) وعن كشف الالتباس «تستحب السترة في المسجد إلى الحائط، وفي الصحراء إلى شاخص بين يديه عصي كان أو عنزة أو رجلاً أو بعيراً معقلاً بلا خلاف بين العلماء»^(٢) وعن نهاية الأحكام - بعد نقل الإجماع على هذه العبارة «فإن لم يجد سترة خطاً خطأ»^(٣) وعن السرائر «يستحب السترة ولو كانت عنزة أو حجراً أو كونه من تراب»^(٤) وعن البيان أنه زاد عليه «القلنسوة والسهم والخط»^(٥) وعن المنتهى «مقدار السترة ذراع تقريباً، ولو لم يجد المقدار استحَبَّ له الحجر والسهم وغيرهما، ولو لم يجد شيئاً استحَبَّ له أن يجعل بين يديه كومة من تراب أو يخط بين يديه خطأ»^(٦) ونحوه عن التحرير^(٧).

وعن كافي الكليني أنه بعد ذكر صحيح أبي بصير الآتي قال: «والفضل في هذا أن يستتر بشيء ويضع بين يديه ما يتقى به من المار، فإن لم يفعل فليس به بأس، لأن الذي يصلي له المصلي أقرب إليه ممن يمر بين يديه لكن أدب الصلاة وتوقيرها»^(٨).

ويظهر من صاحب الوسائل كون هذه العبارة من تنمّة الصحيح المذكور، لأنه نقله هكذا محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن مسكان عن أبي بصير المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقطع الصلاة شيء، لا كلب، ولا حمار، ولا امرأة ولكن استتروا بشيء، وإن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت، والفضل في هذا أن تستتر بشيء، وتضع بين يديك ما تتقى به من المار، فإن لم تفعل فليس به بأس، لأن الذي يصلي له المصلي أقرب إليه ممن يمر بين يديه، ولكن أدب الصلاة وتوقيرها»^(٩).

وكيف كان فالأصل في استحباب السترة الروايات المتكاثرة المعتمدة وغيرها، كالصحيح المذكور، وصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يجعل العنزة^(١٠) بين يديه إذا صلى»^(١١).

(١) كما في التحرير ١: ٢١٤، المنتهى ٤: ٣٣١، الذكري ٣: ١٠١، المدارك ٣: ٢٣٨، المفاتيح ١: ١٠١، البيان ٦٦.
(٢) كشف الالتباس: ١٠٢.
(٣) نهاية الأحكام ١: ٣٥٠.
(٤) السرائر ١: ٢٦٦.
(٥) البيان ٦٦.
(٦) المنتهى ٤: ٣٣٢-٣٣٣.
(٧) التحرير ١: ٢١٤.
(٨) الكافي ٣: ٢٩٧/٣.

(٩) الوسائل ٥: ١٣٤/١٠، ب ١٤ مكان المصلي، الكافي ٣: ٢٩٧/٣.

(١٠) العنزة: عصا في أسفلها حديد يتوكل عليها الشيخ الكبير (لسان العرب ٥: ٢٨٤).

(١١) الوسائل ٥: ١٣٦/١، ب ١٢ مكان المصلي، الكافي ٣: ٢٩٦/١.

وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان طول رجل رسول الله ﷺ ذراعاً، فإذا كان صلى وضعه بين يديه، يستتر به ممن يمر بين يديه»^(١).

وصحيح علي بن جعفر في حديث «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلي وأمامه حمار واقف؟ قال: يضع بينه وبينه قصبَةً، أو عوداً، أو شيئاً يقيمه بينهما ويصلي فلا بأس». وفي الوسائل بعد ذكره ذلك قال: ورواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر مثله، وزاد: قلت: «فإن لم يفعل وصلى أيعيد صلاته أم ماذا عليه؟ قال: لا يعيد صلاته وليس عليه شيء»^(٢).

وقوي محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام «في الرجل يصلي، قال: يكون بين يديه كومة من تراب، أو يخط بين يديه بخط»^(٣).

وخبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا صلى أحدكم بأرض فلاة فليجعل بين يديه مثل مؤخرة الرجل، فإن لم يجد فحجراً، فإن لم يجد فسهماً، فإن لم يجد فليخط في الأرض بين يديه»^(٤).

وخبر غياث عن أبي عبد الله عليه السلام «أن النبي ﷺ وضع قلنسوة وصلى إليها»^(٥).

وخبر إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال: «كانت لرسول الله ﷺ عنزة في أسفلها عكاز يتوكأ عليها، ويخرجها في العيدين يصلي إليها»^(٦).

ولا ينافيها المروي عن الكافي عن علي بن إبراهيم رفعه عن محمد بن مسلم قال: «دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: رأيت ابنك موسى يصلي والناس يمرون بين يديه فلا ينهأهم، وفيه ما فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ادعوا لي موسى، فدعي، فقال له: يا بني إن أبا حنيفة يذكر أنك كنت صليت والناس يمرون بين يديك فلم تنههم، فقال: نعم يا أبت، إن الذي كنت أصلي له كان أقرب إليّ منهم، يقول الله عز وجل: «ونحن أقرب إليه من حبل

(١) الوسائل ٥: ١٣٦/٢، ب ١٢ مكان المصلي، الكافي ٣: ٢٩٦/٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٣٢/١، ب ١٢ مكان المصلي، الفقيه ١: ١٦٤/٧٧٥.

(٣) الوسائل ٥: ١٣٧/٣، ب ١٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٨/١٥٧٤.

(٤) الوسائل ٥: ١٣٧/٤، ب ١٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٧٨/١٥٧٧.

(٥) الوسائل ٥: ١٣٧/٥، ب ١٢ مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣٢٣/١٣٢٠.

(٦) الوسائل ٥: ١٣٧/٧، ب ١٢ مكان المصلي، الفقيه ١: ٣٢٣/١٤٧٦.

الوريدة^(١) قال: فضمه أبو عبدالله عليه السلام إلى نفسه ثم قال: يا بني بأبي أنت وأمي، يا مستودع الأسرار...»^(٢) الخ.

لأنّ اعتراض أبي حنيفة على أبي الحسن عليه السلام ليس من حيث تركه السترة، بل من حيث عدم منعه المارّة عن المرور عمّا بين يديه على نحو ما كانت العامة يصنعون، حيث إنهم يمنعون المارّة حال الصلاة باليد والإشارة بها ونحوهما، ولعلّ مراده عليه السلام ممّا علّل به ترك المنع أنّ منع المارّة إنّما هو للمحافظة على التوجّه إلى الله عزّ وجلّ المطلوب، وهذا إنّما يحسن على تقدير كون مرور المارّ مزاحماً للتوجّه مانعاً عنه، والفرض منتفٍ لأنّه تعالى أقرب إلى المصلّي، ومقتضى كونه أقرب كون التوجّه إليه مانعاً عن التوجّه إلى الغير البعيد، لا أن يكون التوجّه إلى الغير البعيد مانعاً عن التوجّه إليه وهذا لا ينافي وضع السترة بين يديه.

ولذا قال الكليني أو محمّد بن مسلم بعد ذكر الحديث: «و هذا تأديب منه عليه السلام لا أنّه ترك الفضل»^(٣) ومعناه أنّ عدم نهيه عليه السلام معللاً بما عرفت تأديب لأبي حنيفة أي تعليم له طريق الأدب في الصلاة. وحاصله أنّ الأدب هو أن يجعل المصلّي التوجّه إليه سبحانه مزاحماً للتوجّه إلى غيره، لا أن يجعل التوجّه إلى الغير مزاحماً للتوجّه إليه، ولا يدلّ على أنّه ترك الفضل وهو وضع السترة بين يديه.

ويحتمل أن يكون معناه أنّ الفضل والمستحبّ هو وضع السترة المانعة، لا المنع حال الصلاة بيد ونحوها، فإنّه خلاف الأدب، لأنّه يخلّ بالتوجّه المطلوب في الصلاة.

وعليه أو الأوّل يحمل خبر سفيان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه كان يصلي ذات يوم إذ مرّ رجل قدّامه وابنه موسى جالس، فلمّا انصرف قال له ابنه: يا أبة، ما رأيت الرجل مرّ قدّامك؟ فقال: يا بني إنّ الذي أصليّ له أقرب إليّ من الذي مرّ قدّامي»^(٤) وخبر منيف عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه قال: «كان الحسين بن عليّ عليه السلام يصليّ، فمرّ بين يديه رجل، فنهاء بعض جلسائه، فلمّا انصرف قال له: لمّ نهيت الرجل؟ فقال: يا ابن رسول الله ﷺ خطر فيما بينك وبين المحراب، فقال: ويحك، إنّ الله عزّ وجلّ أقرب إليّ من

(١) ق: ١٦. (٢) الوسائل ٥: ١٣٥/١١، ب ١١ مكان المصلّي، الكافي ٣: ٢٩٧/٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٧/٤.

(٤) الوسائل ٥: ١٣٣/٦، ب ١١ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ٣٢٣/١٣٢١.

أن يخطر فيما بيني وبينه أحد»^(١).

ثمّ الاستفادة من إشارات النصوص وتعليلاتها، أن استحباب وضع السترة إنّما هو لمنع المازّة أو لرفع المرجوحية الحاصلة في الصلاة من مواجهة إنسان ونحوه، ومما يرشد إلى الأوّل أيضاً صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن الرجل يقطع صلاته شيء ممّا يمرّ بين يديه؟ فقال: لا يقطع صلاة المسلم شيء ولكن ادراً ما استطعت»^(٢).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يقطع صلاته شيء ممّا يمرّ بين يديه؟ فقال: لا تقطع صلاة المؤمن شيء، ولكن ادروا ما استطعتم»^(٣).

ورواية أبي سليمان مولى أبي الحسن العسكري عليه السلام قال: «سأله بعض مواليه وأنا حاضر عن الصلاة يقطعها شيء ممّا يمرّ بين يدي المصلّين؟ فقال: لا ليست الصلاة تذهب هكذا بحيال صاحبها، إنّما تذهب متساوية لوجه صاحبها»^(٤).

ولو قيل باستحباب السترة لجهتين أو جهات ثلاث النفسية والغيرية لمنع المازّ ورفع كراهة مواجهة ما لا ينبغي مواجهته في الصلاة، كان وجه جمع بين الروايات على اختلافها. وما في موثقة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم أصلي بمكة والمرأة بين يدي جالسة أو مازّة؟ قال: لا بأس إنّما سميت مكة لأنّه يبكّ فيه الرجال والنساء»^(٥).

يمكن حمله على الضرورة الرافعة للحرمة فضلاً عن الكراهة إن أفاد نفي البأس نفي المرجوحية مطلقاً، وإلاّ فهو لا ينافي الكراهة، ويمكن كون مكة مستثناة عن هذا الحكم رأساً، كما يؤمّن إليه تعليل الرواية، وأفتى به العلامة^(٦) وغيره^(٧) من الأصحاب.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق فتوى الأصحاب الاجتزاء بمسّمى السترة ولو كونه تراب أو مكان مرتفع أو لبنة أو عنزة وما أشبه ذلك، ولكن قضية ظاهر خبر السكوني اعتبار الترتّب بين الأمور المذكورة فيه التي آخرها الخطّ، وفي تعيّن نظر، وحمله على الاستحباب ثمّ مراعاة

(١) الوسائل ٥: ١٣٣/٤، ب ١١ مكان المصلّي، التوحيد: ٢٢/١٨٤.

(٢) الوسائل ٥: ١٣٤/٨، ب ١١ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ١٣٢٢/٣٢٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٣٤/٩، ب ١١ مكان المصلّي، التهذيب ٢: ١٣١٨/٣٢٢.

(٤) الوسائل ٥: ١٣٣/٥، ب ١١ مكان المصلّي، علل الشرائع: ١/٣٤٩.

(٥) الوسائل ٥: ١٣٣/٧، ب ١١ مكان المصلّي، الكافي ٤: ٧/٥٢٦.

(٧) كما في الذكرى ٣: ١٠٤.

(٦) كما في التذكرة ٢: ٤٢٠.

الاحتياط حسن، نعم ينبغي القطع بعدم الاجتزاء بالخط مع إمكان وضع ما يصدق عليه.
وفي كلام غير^(١) واحد استحباب الدنو من السترة ويشهد له النبوي «إذا صلى أحدكم إلى سترة، فليدن منها لا يقطع الشيطان صلاته»^(٢).
وعن ابن الجنيّد تقديره «بمريض شاة»^(٣) وفي بعض الروايات^(٤) ما يشهد له.
وفي الذكرى «أنّ سترة الأمام سترة لمن خلفه، استناداً إلى عدم أمر النبي ﷺ المؤمنين لسترة، ولأنّ ظهر كلّ واحد منهم سترة لصاحبه»^(٥).
وفي تأذي السنّة بالسترة المغصوبة نظر، بل على استحبابها النفسي منع، نعم لا يبعد الاجتزاء بها على الاستحباب الغيري لحصول الغرض وإن أتم بوضعها، وعليه ينزل إطلاق من مال إلى الاجتزاء كالشهيد^(٦).



مركز تحقيقات کتب و نشر علوم اسلامی

(١) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٥٠، الذكرى ٣: ١٠٣، كشف الالتباس: ١٠٢.

(٢) مسند أحمد ٤: ٢، سنن أبي داود ١: ١٨٥/٦٩٥، سنن النسائي ٢: ٦٢.

(٣) نقله عنه في الذكرى ٣: ١٠٣.

(٤) صحيح البخاري ١: ١٣٣، صحيح مسلم ١: ٥٠٨/٣٦٤، سنن أبي داود ١: ١٨٥/٦٩٦، سنن

(٥) الذكرى ٣: ١٠٣.

البيهقي ٢: ٢٧٢.

المبحث الخامس

في مكان المصلي من حيث استحباب الصلاة فيه وليس إلا المسجد، والمناسب للمقام التعرض لسائر أحكام المساجد، وهي كثيرة تذكر في طي فصول.

وينبغي التعرض أولاً: لبيان ما يتعلق بموضوع المسجد فنقول: إنه شرعاً المكان الموقوف على كافة المسلمين للصلاة، وهذا أخصر وأجود ممّا في مفتاح الكرامة «من أن المسجد حقيقة شرعية في المكان الموقوف على المسلمين للصلاة، من دون اختصاص ببعض دون بعض، مع الصلاة فيه أو قبض الحاكم»^(١).

لكون القيد الأخير ممّا يستغنى عنه بأخذ الوقف في التعريف أولاً، لأنه لا يتم إلا بالقبض المكتفى به في كلام جماعة^(٢) في وقف المسجد بصلاة واحد ولو كان هو الواقف، أو بقبض الحاكم الولي العام. وكيف فلا إشكال في كون المسجد عند المتشريعة عبارة عن المكان المعد للصلاة لا غير، بل الكلام في أمرين أو أمور:

الأمر الأول: في أنه هل يعتبر في مسجدية المسجد كونه وقفاً أو لا؟ والظاهر بل المقطوع به هو الأول، بل المستفاد من كلماتهم كونه وفاقياً.

نعم وقع الخلاف في شيء آخر، وهو أنه هل يعتبر في هذا الوقف الصيغة المخصوصة والتلفظ بلفظ صريح أو كنائي مع القرينة الموضحة للمراد أو النية كما اعتبروه في مطلق الوقف وأطبقوا عليه أولاً بل يكفي فيه نية المسجدية وإن لم يتلفظ بلفظ مطلقاً، أو أنه يكفي فيه أن يأذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجدية فصلوا؟ على أقوال:

(١) مفتاح الكرامة ٦: ٢٤٦.

(٢) كما في الذكرى ٣: ١٣٣.

فجماعة^(١) إلى أنه لو بناه بنية المسجد لم يصير مسجداً وإنما تصير البقعة مسجداً بصيغة الوقف مثل وقفت وشبهه أو جعلته مسجداً ويأذن في الصلاة فيه، فإذا صلى فيه واحد تم الوقف، ولو قبضه الحاكم أو أذن في قبضه فكذا، لأن له الولاية العامة.

وظاهر المحكي عن الشيخ في المبسوط كفاية النية قائلاً: «إذا بنى مسجداً خارج داره في ملكه فإن نوى به أن يكون مسجداً يصلي فيه كل من أراد زال ملكه عنه، وإن لم ينو ذلك فملكه باقي عليه سواء صلى فيه أو لم يصل»^(٢) وعن الذكرى^(٣) ظاهره الاكتفاء بالنية، وليس في كلامه دلالة على التلفظ، ولعله الأقرب، وعن مجمع البرهان^(٤) استظهاره فاكتفى بمجرد قصد كونه مسجداً ولكن عن الذكرى «أنه لو أذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجدية فصلوا يصير مسجداً، لأن معظم المساجد في الإسلام على هذه الصور»^(٥).

والأول أقرب، للأصل بل الأصول، فإن الأصل عدم زوال الملك بمجرد القصد والنية، والأصل عدم تعلق أحكام المسجد بما لم يتلفظ فيه بصيغة، والأصل عدم تعلق أحكام الوقف أيضاً بما لم يجر عليه صيغة، ولا مخرج عن هذا الأصل سوى ما عرفته عن الذكرى «من كون معظم مساجد الإسلام على هذه الصورة»^(٦).

وفيه: أنه إن أريد به السيرة والإجماع العملي على وجه يكشف عن التقرير ورضا المعصومين عليه السلام فهو غير واضح، وإن أريد به ما دون ذلك فغير حجة. ثم على المختار فالظاهر كفاية «جعلته مسجداً».

وقيل: لا يصير مسجداً بقوله: «جعلته مسجداً» لأنه وصف له بما هو موصوف به لأنه عليه السلام قال: «جعلت لي الأرض مسجداً»^(٧) نعم لو قال: جعلته مسجداً لله عز وجل، فالأقرب أنه يصير مسجداً. وفيه ما فيه، فالوجه الأول.

الأمر الثاني: هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد العموم أعني كونه وقفاً عاماً يصلي

(١) كما في جامع المقاصد ٢: ١٥٧، كشف الالتباس: ١٠٥.

(٢) المبسوط ١: ١٦٢.

(٣) ٥ و ٦ الذكرى ٣: ١٣٣.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٦٠.

(٧) الوسائل ٥: ٣٤٥/٨، ب ١، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٣٥/٩٢٦.

فيه عامة المسلمين، أو يجوز تخصيصه بطائفة دون أخرى؟ فمن فخر المحققين^(١) والمحقق الثاني^(٢) وغيرهما^(٣) التصريح بالأول، فلو نوى الاختصاص بطل الوقف رأساً. ومن مشايخنا^(٤) من ادعى ضرورة منافاة الخصوصية للمسجدية. وعن أحكام المساجد من القواعد وباب الوقف منه أيضاً بطلان التخصيص وصحة الوقف قهراً^(٥) وعنه في التذكرة صحة الوقف والتخصيص معاً^(٦) وعن الدروس^(٧) التردد في صحة التخصيص وعدمها وعلى البطلان في صحة الوقف وعدمها.

أقول: قضية الاختصار فيما خالف الأصل على موضع اليقين، وإن كان بطلان وقف المسجد مع التخصيص، إلا أن عموم الوقوف على حسبما يوقفها أهلها يقتضي الصحة مطلقاً. ودعوى منافاة التخصيص للمسجدية غير واضح الوجه، إلا على تقدير كون العموم مأخوذاً في معنى المسجد شرعاً كما ظهر من تعريفه المتقدم، وهذا على تقدير مساعدة عرف المتشريعة عليه حسن، غير أن المنع عنها له مجال واسع، فما عرفته عن التذكرة لعلّه أقرب. الأمر الثالث: في أنه هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد القرية في وقفه أولاً؟ وجهان مبنيان على القولين: في اعتبار قصد القرية في مطلق الوقف فإن المسجد أيضاً من أفرادها فيشملة كل من إثبات الاشتراط ونفيه، فعلى القول بعدم اشتراطه في مطلق الوقف - كما هو الأظهر الأقوى، للأصل، وعموم «أوفوا بالعقود» المقتضي لوجوب الوفاء بكل عقد، والوقف أيضاً عقد مفتقر إلى الإيجاب والقبول على الأقوى - فما حصل بلا قصد القرية يندرج في العموم، مضافاً إلى عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» وقوله ﷺ: «حبس الأصل وسبل الثمرة»^(٨) وكون أدلة اشتراطه مدخولة اتجه عدم اعتباره في محل البحث أيضاً.

لكن قد يقال: لو لم نعتبره في مطلق الوقف أمكن اعتباره في خصوص المسجد، لظهور جهة العبادة في وقفه بل كونه عبادة محضة.

(١) إيضاح الفوائد ٢: ٣٩٩. (٢) جامع المقاصد ٩: ٨٩. (٣) كما في كشف اللثام ٣: ٣٤٠.
(٤) الجواهر ١٤: ٦٩. (٥) القواعد ١: ٢٦٢ و ٢: ٣٩٧.
(٦) التذكرة ٢: ٤٣١. (٧) الدروس ٢: ٢٧٦.
(٨) سنن البيهقي ٦: ١٦٢، سنن ابن ماجه ٢: ٨٠١/٢٣٩٧.

وفيه: أن جهة العبادة في المسجد ليست إلا لكون بنائه ووقفه أمراً راجحاً مطلوباً للشارع مأموراً به استحباباً، وهذه ثابتة في أكثر الأوقاف بل في جميع الأوقاف العامة، ولا يلزم من ذلك فسادها رأساً بانتفاء قصد القربة.

ووجهه: أن الوقف لكونه عقداً مشتملاً على الإيجاب والقبول معاملة مخصوصة يقصد منها أثر مخصوص من انتقال العين الموقوفة إلى الموقوف عليه أو إلى الله عز وجل، ولرجحان هذه المعاملة واستحبابها شرعاً صارت عبادة، وحصل فيه جهتا العبادة والمعاملة، وتوقفها على النية إنما هو من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية، فيلزم من انتفاء النية عدم انعقادها، وانتفاء الصحة من حيث كونها عبادة، وهو لا يلزم عدم انعقادها وفسادها معاملة، لوضوح تغاير الصحتين، فإن الصحة المضافة إليه عبارة عن موافقة الأمر وحصول الامتثال وترتب الثواب عليه، بخلاف ما يضاف إليه معاملة فإنه عبارة عن التملك للموقوف مثلاً، وهذا ليس بعين الصحة الأولى ومن لوازمها ولا من ملزوماتها ليلزم من انتفائها انتفاؤه.

وهكذا نقول في وقف المسجد على تقدير كونه عبادة. وهذا هو الوجه في صحة أوقاف المخالفين وأهل الكتاب مع عدم انعقادها عبادة، لانتفاء الإيمان الذي هو من شروط صحة العبادات، لا لما في كلام بعضهم من تعذر القربة بالنسبة إليهم لوضوح الفرق بين قصد القربة وحصول القربة المقصودة، والمتعذر هو الثاني لا الأول، وشرط صحة العبادة هو الأول لا الثاني، والأول يتأتى منهم وإن لم يترتب عليه الثاني.

وبهذا ارتفع الإشكال عن جواز الدخول في مساجد المخالفين والصلوة فيها الذي أورده غير واحد^(١) من جهة اشتراط القربة في صحة وقف المساجد وهي منتفية، فتعود ملكاً لهم فلا تجوز الصلاة فيها بغير إذنهم، فإن أصل اشتراط القربة محل منع إلا من حيث جهة العبادة الملحوظة فيها، وبطلانها من حيث جهة العبادة لا تقضي بفسادها معاملة.

وهاهنا إشكال آخر ربما استشكل بملاحظة اعتبار العموم في صحة وقف المسجد من منافاة التخصيص للمسجدية والمخالفون يقصدون بوقف مساجدهم صلاة أهل مذهبهم،

(١) كما في السرائر ١: ٢٨٠، جامع المقاصد ٩: ٤٧، المسالك ٥: ٣٣٤، البحار ٨٣: ٢٤٥.

ومنه يتوكد إشكال آخر من جهة ما صرح به جماعة من اشتراط عدم كون الوقف لغرض فاسد، فقالوا: «لا تجوز الصلاة فيما بني لغرض فاسد»^(١) ويلزم منه عدم جواز الصلاة في مساجد المخالفين وكذا في البيع والكنائس، لأن غرض المخالفين الوقف لصلاة أهل مذهبهم وهي فاسدة، وغرض اليهود والنصارى الوقف لعبادة أهل ملتهم وهي أيضاً فاسدة، فصار الوقف لغرض فاسد فيبطل فتعود ملكاً لهم فيعتبر إذنهم بالصلاة فيها.

وعن العلامة الطباطبائي دفع هذا الإشكال وسابقه بما حاصله «أن هؤلاء يقصدون القربة في بنائها ووقفها، لكنهم أخطأوا في ظن أن مستحقه من وافق مذهبهم، فوقفهم صحيح، وظنهم فاسد، ولا يعلم أنهم شرطوا في الوقف عدم عبادة غير أهل ملتهم فيها ولو ثبت أنهم شرطوا ذلك أيضاً، فيمكن أن يقال بصحة وقفهم وبطلان شرطهم المبني على ظنهم الفاسد»^(٢).

ومحصل الدفع أن شرط الصحة من جهة القربة إنما هو قصد القربة وهو حاصل لهؤلاء، وأن غرضهم في الوقف إنما هو الصلاة والعبادة لله تعالى وهذا غرض صحيح، غير أنهم ظنوا خطأ أن مستحق الصلاة والعبادة لله تعالى أهل مذهبهم أو ملتهم، وفساد الاعتقاد لا يقضي بفساد الغرض مع عدم العلم باشتراطهم عدم عبادة غير أهل مذهبهم وملتهم فلم يعلم التخصيص، ولو علم الشرط أيضاً كان فاسداً لا بتناؤه على اعتقادهم الفاسد، فلو علموا أن الحق في غيرهم لما شرطوا عدم صلاة غيرهم.

أقول: ومما يهون الخطب بالنسبة إلى جميع الإشكالات الثلاث إنما هو تقرير الأئمة عليهم السلام لأصحابهم على التردد في مساجد المخالفين والصلاة فيها، بل أمرهم بذلك وحثهم وترغيبهم عليه، فإنه لو كان فيها جهة فساد بإحدى الجهات الثلاث المذكورة لما جاز ذلك قطعاً. فيكشف ذلك إما عن عدم اشتراط القربة في وقف المساجد، أو حصولها منهم وعدم كون غرضهم فاسداً، وعن عدم اشتراط العموم، أو حصول الشرط في المساجد، والله العالم بحقائق أحكامه:

(١) كما في المسالك ٥: ٣٣٤، جامع المقاصد ٩: ٤٦.

(٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٤٩.

فصل: يستحبُّ اتخاذ المساجد استحباباً مؤكداً كما في قواعد^(١) العلامة قولاً واحداً للأئمة، ولذا قيل^(٢): «إنَّه مجمع عليه» تارة و«متفق عليه بين المسلمين» أخرى، و«أنَّه من ضروريات الدين» ثالثة^(٣) والنصوص به مع ذلك مستفيضة:

فعن عقاب الأعمال قال: «قال رسول الله ﷺ: من بنى مسجداً في الدنيا أعطاه الله بكلِّ شبر منه، أو قال: بكلِّ ذراع منه، مسيرة أربعين ألف عام مدينة من ذهب، وفضة، ودرّ، وياقوت، وزمرد، وزبرجد، ولؤلؤ»^(٤).

وفي خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: «إنَّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يستحبُّون فيّ ويعمرون مساجدي، ويستغفرون بالأسحار لولا هم لأنزلت عذابي»^(٥).

وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «إنَّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يستحبُّون بجلالي ويعمرون مساجدي ويستغفرون بالأسحار، لأنزلت عذابي»^(٦).

وصحيح أبي عبيدة الحذاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة، قال أبو عبيدة: فمرَّ بي أبو عبد الله عليه السلام في طريق مكة وقد سوَّيت بأحجار مسجداً، فقلت: جعلت فداك، نرجو أن يكون هذا من ذلك، قال: نعم»^(٧).

وعنه أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام «أنَّه قال: من بنى مسجداً كمفحص^(٨) قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة، قال أبو عبيدة: ومرَّ بي وأنا بين مكة والمدينة أصنع الأحجار، فقلت: هذا من ذلك؟ فقال: نعم»^(٩).

وخبر أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام «فقال له أبو الصباح: ما تقول في هذه المساجد

(١) القواعد ١: ٢٦٠. (٢) كما في الذكرى ٣: ١٢٠. (٣) كما في المدارك ٤: ٣٩٠.

(٤) الوسائل ٥: ٢٠٤/٤، ب ٨ أحكام المساجد، عقاب الأعمال: ٣٣٩.

(٥) الوسائل ٥: ٢٠٤/٣، ب ٨ أحكام المساجد، ثواب الأعمال: ١/٢١١.

(٦) الوسائل ٥: ٢٠٥/٥، ب ٨ أحكام المساجد، علل الشرائع: ١/٥٢١.

(٧) الوسائل ٥: ٢٠٣/١، ب ٨ أحكام المساجد، الكافي ٣: ١/٣٦٨.

(٨) مفحص قطاة: الموضوع الذي تفحص فيه التراب أي تكشفه (مجمع البحرين ٤: ١٧٧).

(٩) الوسائل ٥: ٢٠٤/٢، ب ٨ أحكام المساجد، الفقيه ١: ١٥٢/٧٠٤.

التي بنتها الحاج في طريق مكة؟ فقال: بلغ بلغ تيك أفضل المساجد، من بنى مسجداً كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة»^(١).

ولا يذهب عليك أن التشبيه بمفحص القطاة في الخبرين ليس لبيان كفاية هذا المقدار في تحقق المسجديّة، فإنه ممّا لا يمكن الصلاة فيه، إذ لا بدّ فيه من مقدار يسع صلاة واحد، بل هو مبالغة في الصغر والاكتفاء بصغيرة في صدق المسجديّة وحصول فضله حتّى ما لولم يسع إلا رجلاً واحداً، كما أن مفحص القطاة في الصغر بحيث لا يسع إلا واحدة، ومفحص كمقعد الموضع الذي تكشفه القطاة في الأرض وتليّنه بجوؤها لتبيض فيه.

ثمّ الظاهر إن إطلاق المسجد على التي بنتها الحاج في طريق مكة ليس على الحقيقة، بناءً على اعتبار الوقف في المسجد، واعتبار الصيغة في وقفه وعدم كفاية مجرد نيّة المسجديّة أو الوقفيّة، ومن المعلوم ضرورة انتفاء الأمرين في هذه المساجد، بل هو لضرب من المجاز والاستعارة باعتبار المشاركة في الفضل والثواب، كما ربّما يؤول إليه قول الراوي «نرجو أن يكون هذا من ذلك».

ثمّ إن الروايات المذكورة كما تدلّ على استحباب اتّخاذ المساجد ابتداءً، فكذلك تدلّ على استحباب تعميرها، بل هو أيضاً محلّ وفاق بل ضروريّ. ويدلّ عليه - مضافاً إلى ما ذكر - قوله: عزّ من قائل: «إنما يعمر مساجد الله من يؤمن بالله واليوم الآخر وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»^(٢).

وينبغي ختم الفصل برسم مسائل:

المسألة الأولى: في كلام جماعة كالمحقّق في الشرائع^(٣) والنافع^(٤) والعلامة في الإرشاد^(٥) والشهيد في الدروس^(٦) واللمعة^(٧) استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة، وفي الرياض^(٨) «على المشهور» ولكن في الشرائع وصف المكشوفة بغير المسقّفة^(٩) وفسّرها به في حاشية الروضة ونسب فهمه إلى ظاهر الشارح^(١٠) وفي الرياض وصفها بغير مظلمة.

(١) الوسائل ٥: ٢٠٥/٦، ب ٨ أحكام المساجد، المحاسن: ٨٥/٥٥ (٢) التوبة: ١٨.
(٣) الشرائع ١: ١٢٧. (٤) النافع: ٤٩. (٥) الإرشاد ١: ٢٤٩. (٦) الدروس ١: ١٥٦.
(٧) اللّمة: ١١. (٨) الرياض ٤: ٣٠٤.
(٩) الشرائع ١: ١٢٧. (١٠) حاشية الروضة: ٢١١.

وعبر عن الحكم في التذكرة^(١) والمنتهى^(٢) بكراهة اتخاذها مظلمة، وفي القواعد^(٣) بكراهة تظليلها بل تكون مكشوفة.

ولا مستند لاستحباب المكشوفة إلا عدة روايات، كرواية عبدالله بن سنان - في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعتنه يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله بنى مسجده بالسميط، ثم إن المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبني بالسعيدة، ثم إن المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، قال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبني جداره بالأنثى والذكر، ثم اشتد عليهم الحر، فقالوا: يا رسول الله، لو أمرت بالمسجد فظلل، فقال: نعم، فأمر به فأقيمت فيه سواري من جذوع النخل، ثم طرحت عليه العوارض والخصف والأذخر، فعاشوا فيه حتى أصابتهم الأمطار، فجعل المسجد يكف عليهم، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله لو أمرت بالمسجد فطين، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: لا عريش كعريش موسى، فلم يزل كذلك حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان جداره قبل أن يظلل قائم، فكان إذا كان الفجر ذراعاً وهو قدر مريض عتَزَ صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر، وقال: السميط: لبنة لبنة، والسعيدة: لبنة ونصف، والأنثى والذكر لبنتان مخالفتان»^(٤).

وصحيح الحلبي «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المساجد المظلمة، أكره القيام فيها؟ قال: نعم، ولكن لا يضركم الصلاة فيها. هكذا رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي ثم قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: أول ما يبدأ به قائمنا سقوط المساجد، فيكسرها ويأمر بها فيجعل عريشاً كعريش موسى»^(٥).

وصحيحه الآخر قال: «سألت عن المساجد المظلمة يكره المقام فيها؟ قال: نعم ولكن لا يضركم الصلاة فيها اليوم، ولو كان العدل لرأيتم أنتم كيف يصنع في ذلك»^(٦).
والمروي عن كتاب الغيبة للشيخ مسنداً عن أبي بصير قال: «إذا قام الإمام القائم عليه السلام

(٣) القواعد ١: ٢٦١.

(٢) المنتهى ٦: ٣١٩.

(١) التذكرة ٢: ٤٢٣.

(٤) الوسائل ٥: ٢٠٥/١، ب ٩ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٧٣٨/٢٦١.

(٥) الوسائل ٥: ٢٠٧/٣ و ٤، ب ٩ أحكام المساجد، الفقيه ١: ١٥٢/٧٠٦ و ٧٠٧.

(٦) الوسائل ٥: ٢٠٧/٦٢، ب ٩ أحكام المساجد، الكافي ٣: ٤/٣٦٨.

دخل الكوفة وأمر بهدم المساجد الأربعة حتى يبلغ أساسها، ويصير عريشاً كعريش موسى^(١). وهذه الروايات كما ترى لا دلالة فيها على استحباب الكشف، بل غاية ما فيه الدلالة على كراهة التسقيف إن سلمناها، ولا ملازمة بين الأمرين مع ورود النص بخلافه في حكاية مسجد النبي وروايات العريش. ولعلّه لذا جمع في الشرائع^(٢) بين الكشف وعدم التسقيف على أن يكون الثاني وصفاً توضيحياً للأول وتنبيهاً على أن المراد بالكشف في فتاويهم ما يقابل التسقيف لا ما يقابل التظليل مطلقاً، وعليه كان في إطلاق الاستحباب تسامح والقول بكون ترك المكروه مستحباً خلاف التحقيق، أو يراد به رجحان الترك الذي هو عبارة أخرى للكراهة. والظاهر أن من عبّر عن موضوع الكراهة بالتظليل أراد به التظليل على وجه التسقيف لا مطلق التظليل، وإلا فتنهض روايات العريش مع فعل النبي في مسجده حجة عليه، مع أنه ليس في الروايات الآخر ما يشهد بهذا الإطلاق عدى خبري العلبي المصرّحين بكراهة القيام في المساجد المظلمة المستلزمة لكراهة اتّخاذها مظلمة.

ويدفعه - مع قوّة احتمالها لمساجد بنتها العامة على وضع خاص من التظليل غير مرضي للشارع، كما ربّما يشعر به الترخيص في صلاة أصحابه فيها والتعريض بقوله: «لو كان العدل لرأيتكم أنتم كيف يصنع» - أنه لا بدّ من تقييده بالتظليل على وجه التسقيف عملاً بفعل النبي ﷺ.

هذا مع إمكان منع إطلاق كراهة التسقيف أيضاً، إذ لا مستند له إلا فعل النبي ﷺ في مسجده.

ويدفعه أنه ليس فيه عموم ولا إطلاق يتناول سائر المساجد، ولعلّه لاحظ في مسجد خصوصيّة غير موجودة في غيره، خصوصاً مساجد بلاد العجم وما ضاهاها التي لا يستقيم أمرها بسبب شدّة البرد في الخريف والشتاء من غير سقف، بخلاف مسجد النبي وما شابهه من مساجد الحجاز ونحوه الذي لا مقتضي من جهة البرودة لتسقيفه.

وأما الحرارة؛ فيكفي في دفعها طريقة العريش، وأما المطر؛ فلنقص زمانه وعدم اتّفاق دوام مصادفة نزوله لأوقات الصلاة، وقلة تردّد الناس في زمان نزوله إلى المساجد أمره سهل.

نعم قول أبي جعفر عليه السلام في رسالة الفقيه «أول ما يبدأ به قائلنا سقوف المساجد فيكسرهما» ما يعم سائر المساجد، إلا أنه - مع قصور سنده بالإرسال - معارض برواية أبي بصير المروية عن كتاب الغيبة، فيخصّص عموم المساجد بالأربعة، وبه يقوى احتمال كونها المراد أيضاً من المساجد المظللة في خبري الحلبي.

وعلى فرض تسليم عموم الحكم فلا بدّ من تخصيصه بغير محلّ الحاجة لدفع حرّ أو برد ونحوهما، وإلاّ لهجر أكثر المساجد ولا سيّما مساجد بلاد المعجم في أكثر أوقات السنة لسبب شدة البرودة التي لا يدفعها إلاّ سدّ جميع منافذه وروازنه ولا يظنّ أنّ الشارع يرضى بذلك.

ولقد أجاد الشهيد في الذكرى قائلاً: «ولعلّ المراد بالتظليل تظليل جميع المسجد، أو تظليل موضع خاصّ، أو في بعض البلدان، وإلاّ فالحاجة ماسة لدفع الحرّ والقرّ»^(١).

فما في المدارك: من الجزم بعدم زوال كراهية التسقيف مطلقاً حتّى مع الحاجة، وتبعه صاحب الذخيرة^(٢) وغيره^(٣) تعليلاً بأنّ هذا القدر من التظليل يدفع أذى الحرارة والبرودة، ومع المطر لا يتأكّد استحباب التردّد إلى المساجد، كما يدلّ عليه إطلاق النهي عن التسقيف وما اشتهر من قوله عليه السلام «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال»^(٤) والنعال - على ما عن الهروي وغيره - : «وجه الأرض الصلبة»^(٥) وعن الجوهري: «الأرض الغليظة تبرق حصاتها لا تنبت شيئاً»^(٦) والرحال: مسكن الرجل^(٧) ضعيف جداً.

فالأقرب عدم كراهية التسقيف إلاّ في موضع لم يكن الحاجة ماسة إليه، وعليه فيستحبّ اتخاذ العريش، تأسيّاً بالنبي صلى الله عليه وآله وعملاً بالروايات الدالة على استحبابه.

المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضة على بابها، كما نصّ عليه جماعة^(٨) وفي كلام آخرين^(٩) كراهة جعلها في وسطها. وكان مبنى الاختلاف على أنّ هنا حكماً واحداً يعبر

(١) الذكرى ٣: ١٢٤. (٢) الذخيرة: ٢٤٨ - ٢٤٩. (٣) كما في الجواهر ١٤: ٧٦.

(٤) الوسائل ٥: ١٩٥/٤، ب ٢ أحكام المساجد، الفقيه ١: ٢٤٦/١٠٩٩.

(٥) الغريبين ٦: ١٨٦١، النهاية ٥: ٨٣ (نعل). (٦) الصحاح ٥: ١٨٣٢.

(٧) المدارك ٤: ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٨) كما في الشرائع ١: ١٢٧، المبسوط ١: ١٦٠، النهاية: ١٠٩، نهاية الإحكام ١: ٣٥٢، الكفاية: ٣٠٢.

كما في التحرير ١: ٣٢٥، روض الجنان ٢: ٦٢٤، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٤٩، الرياض ٤: ٣٠٥.

(٩) كما في القواعد ١: ٢٦٢، السرائر ١: ٢٧٩، كشف اللثام ٣: ٣٢٣.

عنه تارةً باستحباب جعلها في خارج المسجد، وأخرى بکراهة جعلها في داخله. ويشکل بأن النصّ الوارد في المسألة يساعد على الأوّل وهو ليس بعین الثاني، ولا سيّما أن ترك جعلها في الداخل ليس بعین جعلها في الخارج مفهوماً ولا مصداقاً، إلّا أن يدعى الانسباق العرفي من النصّ المفيد للاستحباب من باب الالتزام العرفي لا العقلي، فيكونان حکمین متلازمین باللزوم، أو يستند لإثبات الکراهة بالاعتبار العقلي المقرّر بأنّها لو جعلت داخلها لتأذّي المسلمون برائحتها وهو مطلوب الترك، فيكونان أيضاً حکمین جاء أحدهما من جهة النصّ والآخر من جهة الاعتبار.

وكيف كان فالوجه هو الاستحباب، لما رواه الشيخ عليه السلام عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشرائكم، واجعلوا مطاهرکم على أبواب مساجدکم»^(١) ولو قلنا بکراهة جعلها في داخل المساجد استناداً إلى الاعتبار أو استظهاراً له من الرواية على الوجه المتقدم لم يكن به بأس. ولكن ظاهر المحكي عن الحلّي في السرائر المنع، قائلاً: «وينبغي أن تكون الميضة على أبوابها ولا يجوز أن يكون داخلها»^(٢) وقوله: ينبغي... الخ ربّما ينهض قرينة على إرادة الکراهة كما احتمله جماعة^(٣). وعلى تقدير حملها على ظاهره ربّما يحتمل بناء المنع على صورة سبق المسجديّة على بنائها، أو على صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق بنائها على المسجديّة فيما لو جعل المسجد ما عداها.

ولقد صرح بالمنع في الصورة الأولى في الروضة وزاد علاوة قائلاً: بعد عبارة للجنة «والمیضة على بابها لا في وسطها على تقدير سبق إعدادها على المسجديّة وإلّا حرم في الخبيثة مطلقاً والحدیثية إن أضرت بها انتهى»^(٤).

وقد أشار إلى المنع في الصورتين كاشف اللثام قائلاً: «لا يجوز أن تكون داخلها إن أحدثت بعد المسجديّة أو بنيت قبلها بحيث تسري النجاسة إليها»^(٥).

وعزي المنع في الصورة الأولى أيضاً إلى الذکری^(٦) وفوائد الشرائع^(٧) وحاشية

(١) الوسائل ٥: ٢٣٣/٢، ب ٢٧ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٤/٧٠٢.

(٢) السرائر ١: ٢٧٩. (٣) كما في شرح الروضة: ٢١٢، الذخيرة: ٢٤٩.

(٤) الروضة البهیة ١: ٥٤١. (٥) كشف اللثام ٣: ٣٢٣.

(٦) الذکری ٣: ١٢٧. (٧) فوائد الشرائع: ٥٨.

الإرشاد^(١) والروض^(٢) والمسالك^(٣) ومجمع البرهان^(٤) ووجه المنع في الصورتين معاً حرمة تنجيس المسجد، وهذا إنما يتم في الخبيثة لا في الحديثية فقط. نعم إنما يتجه المنع فيها على تقدير الإضرار بالمسجد كما نص عليه في الروضة^(٥).

ولكن ربّما يستشكل التقييد بالإضرار بالمقتضي لعدم المنع على تقدير عدم الإضرار كما في حاشية الروضة للمحقق الخوانساري قائلاً: «وعلى تقدير عدم الضرر أيضاً التصرف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه وهيئته لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون قد أذن للمتولي في أمثال ذلك في متن الصيغة، وحينئذ فلا حرمة ولكن يكره كما صرح به في شرح الإرشاد^(٦) لكرهية الوضوء من البول والغائط في المسجد كما ذكره الأصحاب، ويدل عليه صحيحة رفاعه^(٧) عن أبي عبد الله عليه السلام قلما ينفك المتوضئون عنهما، وكان تتمه أن وضع الحديثية في المسجد إعانة على المكروه لما نعلم من عدم مبالاة أكثر الناس في المكروهات، وعلى تقدير المبالاة فتقل فائدتها جداً» انتهى^(٨).

ويرد عليه أولاً: أنه على فرض تسليم صدق تغيير وضع الوقف على مثل هذا التصرف أنه إنما يمنع في موضع منافاته لغرض الواقف لا مطلقاً، خصوصاً مع كونه من مصالح الوقف كما فيما نحن فيه.

وثانياً: فساد تعليل الكراهة على تقدير حصول الإذن في متن الصيغة بكون وضع الحديثية إعانة على المكروه، لعدم الدليل على كراهة الإعانة على المكروه، وإلحاقها بحرمة الإعانة على المحرم المدلول عليها بنص الآية قياس باطل. وأن أول كراهة الإعانة بالكراهة من جهة قاعدة المقدّمية، فيدفعه أن المقدّمة إذا لم تكن فعلاً لفاعل ذي المقدّمة لم يلحقها حكم ذبها - كما حقق في محلّه -.

ثم بقي الكلام في بيان موضوع الحكم على ما في كلام الفقهاء من التعبير «بالميضاة» وما ورد في النص من التعبير «بالمطاهر» جمع المطهرة.

(١) حاشية الإرشاد: ١٢٨. (٢) الروض ٢: ٦٢٤. (٣) المسالك ١: ٣٢٥.

(٤) مجمع البرهان ٢: ١٤٩. (٥) الروضة البهية ١: ٥٤١.

(٦) روض الجنان ٢: ٦٢٤، الذخيرة: ٢٤٩.

(٧) الوسائل ١: ٤٩٢، ب ٥٧ أبواب الوضوء، التهذيب ١: ٣٥٦/١٠٦٦.

(٨) حاشية الروضة: ٢١٢.

فنعول: أمّا الميضة بالقصر وكسر الميم مفعلة من الوضوء بضمّ الواو الذي هو اسم للتوضأ بمعنى غسل اليد، أو المعنى الشرعي الذي أخذ منه بمناسبة النقل من الجزء إلى الكل، وقد يستعمل أيضاً في الاستنجاء.

وأصل الميضة موضوعة بسكون الأوّل وفتح الثاني، ثم صار بالإعلال ميضة وقد تمدّ ألفها فيقال ميضة على وزن مفعالة. وهي باعتبار الهيئة إمّا اسم مكان بمعنى الموضع الذي يتوضأ فيه، وظاهر القاموس حيث قال: «الميضة موضع يتوضأ فيه ومنه المطهرة»^(١) جعلها من هذا الباب. أو اسم آلة بمعنى الإناء الذي يتوضأ به، وظاهر الغريبين والمجمع حيث قال الأوّل: «الميضة مطهرة يتوضأ بها»^(٢) والثاني «مطهرة كبيرة يتوضأ منها»^(٣) جعلها من هذا الباب، هذا بالنظر إلى كلام أهل اللغة.

وأما بالنظر إلى كلام الفقهاء فالمصنفون منهم لم يتعرّضوا في كتبهم الاستدلالية والفتاوية لشرحها، إلّا أنّ الشارحين والمحشّين لكتب الفتوى تعرّضوا لتفسيرها، فمنهم من يظهر منه حملها على إرادة موضع الخلاء كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد، وهو ظاهر جماعة^(٤) حملوا المنع المتقدّم عن الحلّي على سبق المسجديّة على بنائها، أو صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق المسجديّة على بنائها، وبعضه ما قيل من أنّه الذي يتعارف اتخاذ موضع له. ومنهم: من جعلها بمعنى موضع الوضوء حكاه في جامع المقاصد قائلاً: «الميضة المطهرة، ثم قال: وقد يراد بالميضة موضع الوضوء ولا يبعد كراهته»^(٥) وهذا بقرينة المقابلة ينهض قرينة على أنّ مراده بالمطهرة في مختاره موضع الخلاء. ومنهم: من حملها على إرادة كليهما كما في الروضة^(٦) والذخيرة^(٧) وغيرهما مفسّرين لها بالمطهرة للحدث والخبث، وفي فوائد الشرائع^(٨) احتمال كلّ منهما من دون ترجيح.

وقد يشكل الأوّل باستلزامه كون عقد المسألة في كلام الأصحاب لبيان حكم الفرد النادر، لأنّ ما لا يسري إليه النجاسة منها فيما سبق بنائها المسجديّة يتفق نادراً، وأبعد منه

(١) القاموس المحيط ١: ٣٢.

(٢) نقله عنه في المغرب: ٤٨٧.

(٣) مجمع البحرين ١: ٤٤١ (وضاً).

(٤) كما في كشف اللثام ٣: ٣٢٣، المسالك ١: ٣٢٥، الرياض ٤: ٣٠٦.

(٥) جامع المقاصد ٢: ١٤٦.

(٦) الروضة البهية ١: ٥٤١.

(٧) الذخيرة: ٢٤٩.

(٨) كما في روض الجنان ٢: ٦٢٤، المسالك ١: ٣٢٥، الرياض ٤: ٣٠٥.

الثاني لأدائه إلى الاستعمال في معنيين، واعتبار القدر المشترك يوجب المجاز الذي لا يصار إليه إلا لقرينة، ولكن الذي يسهل الخطب أنها ليست لفظ الرواية وإنما اللفظ الوارد فيها المعلق عليها الحكم «المطهرة».

وقضية ظاهر عبارة الغريبين والمجمع كونها إناء يتطهر به، لتفسيرهما الميضة بـ «مطهرة يتوضأ بها» كما في الأول، أو «منها» كما في الثاني بل هو صريح الثاني أيضاً في مادة طهر. ولكن هذا المعنى بعيد عن لفظ الرواية، ولا سيما بملاحظة «اجعلوا» وكلمة «على» كما يدركه الذوق السليم، بل هو مقطوع ببطلانه بالنظر إلى فهم الأصحاب، فهي اسم للموضع جزماً.

وهل هي لموضع الوضوء أو موضع الخلاء؟ ظاهر كلماتهم بل صريح بعضهم فهم الثاني، وقضية ما عرفته عن الروضة^(١) والذخيرة^(٢) وغيرهما^(٣) الحمل عليهما معاً.

وقد يدعى كون الثاني هو المعهود في العرف الحاضر، واحتمال تغييره لعرف زمان صدور الرواية، ينفيه أصالة عدم النقل المعتضد بأصالة التشابه، فيشبه الحمل عليه إن ثبت المعهودة في العرف، ولم يبعده لزوم كون الرواية لبيان الحكم لمورد نادر، إلا أن يذنب على تقدير تسليم الدور بأن المطهرة في المسجد أو على باب المسجد بنفسه. ومع قطع النظر عما يستلزمه من تنجيس موضوع من الموضوعات مخصوص عند الشارع بحكم خاص سبقت الرواية لبيان، وهذا مما لا يستتبع إشكالاً ولا يلزم بالنسبة إلى اللازم في غالب موارد إهمال، لجواز إحالة حكمه وهو الحرمة إلى بياناته لحرمة تنجيس المسجد. وكيف كان فالمقام لا يخلو عن إشكال، وإن كان المصير إلى ما فهمه الأصحاب أوفق بطريقة الاحتياط، ولا يبعد التزام الكراهة في الموضعين معاً.

المسألة الثالثة: أنه يستحب جعل المنارة مع حائطها كما نص عليه جماعة^(٤) بل هو المشهور كما عن الرياض^(٥) وفي كلام جماعة^(٦) بل الأكثر التعبير عن المسألة، بكراهة

(٢) الذخيرة: ٢٤٩.

(١) الروضة البهية ١: ٥٤١.

(٣) كما في كشف اللثام ٣: ٣٢٣، الرياض ٤: ٣٠٦.

(٤) كما في السرائر ١: ٢٧٨، الشرائع ١: ١٢٧، المعبر ٢: ٤٤٩، الإرشاد ١: ٢٤٩، التذكرة ٢: ٤٢٣،

(٥) الرياض ٤: ٣٠٦.

والمنتهى ١: ٣٨٧، اللعة: ٣٠، الدروس ١: ١٥٦.

(٦) كما في الذكرى ٣: ١٢٥، جامع المقاصد ٢: ١٤٥، المفاتيح ١: ١٠٤، المدارك ٤: ٣٩٤.

جعلها في وسطها، وعن كاشف^(١) اللثام دعوى الشهرة فيه. وظاهر المحكي عن المبسوط والتحرير ولا تبني المنارة في وسطها المنع، وأظهر منه في إفادة المنع عبارة النهاية «ولا يجوز أن تكون في وسطها»^(٢).

وهما وإن احتملا إرادة الكراهة، إلا أن ظاهر جماعة - كالمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٣) والشهيد الثاني في الروض^(٤) والروضة^(٥) والمسالك^(٦) والميسي في حاشية القواعد^(٧) وصاحب المدارك^(٨) والذخيرة^(٩) وكاشف اللثام^(١٠) - إيقاؤهما على ظاهرهما على وجه يظهر منهم الموافقة في القول والحرمة، لقولهم بعد حكاية ما عرفت «وهو حق أو حسن» غير أنهم نزلوا إطلاقه على صورة سبق المسجديّة على بنائها، بل في الروضة على هذا التقدير التصريح بأنه حرام، وتأمل في إطلاق الحرمة على هذا التقدير أيضاً. ثم قال: والظاهر هنا تقييد الحرمة بالإضرار أو بما إذا لم يكن مأذوناً في الوقف في أمثال هذه التصرفات، وأمّا مع الإذن وعدم الإضرار فلا وجه للحرمة، ثم نقل عبارة الشيخ في النهاية وقال: وكأنّه أراد به الكراهة أو تقييد بأحد الوجهين، انتهى^(١١).

أقول: أمّا استحباب جعلها مع الحائط فلم نقف على رواية فيه، بل في الذخيرة «مستنده غير واضح»^(١٢) إلا أنّه علّله غير واحد^(١٣) بأن فيه توسعة للمصلين ورفعاً للحجاب عما بينهم، وهذا إن تمّ لقضى بكراهة جعلها في الوسط أيضاً بالنظر إلى ضديّ التوسعة ورفع الحجاب، وهما التضييق على المصلين ووضع الحجاب بينهم.

ولكن يشكل نهوضه بمجرد لإثبات الاستحباب والمطلوبيّة، إذ لو وجّه التمسك به بكونه استدلالاً لميّاً، بادّعاء كون التوسعة علّة لمطلوبيّة جعل المنارة مع الحائط للشارع، فيزيقه منع العلّة إلاّ لدليل من عقل أو نقل، والعقل غير مستقلّ بإدراكها، ولم يرد من الشارع خطاب فيها. ولو بنى الاستدلال على جعل التوسعة عنواناً أوليّاً لحقه المطلوبيّة للشارع، ثمّ يتعدّى منه الحكم إلى ما هو من قبيل نوعه وهو جعل المنارة مع الحائط،

(١) كشف اللثام ٣: ٣٢٢. (٢) النهاية: ١٠٨. (٣) جامع المقاصد ٢: ١٤٥.
 (٤) الروض ٢: ٦٢. (٥) الروضة البهية ١: ٥٤١. (٦) المسالك ١: ٣٢٥.
 (٧) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٦٤. (٨) المدارك ٤: ٣٩٤. (٩) الذخيرة: ٢٤٩.
 (١٠) كشف اللثام ٣: ٣٢٢. (١١) حاشية الروضة: ٢١٢.
 (١٢) الذخيرة: ٢٤٩. (١٣) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٥٢.

فينتظم قياس بطريق الشكل الأول، صورته: إن جعل المنارة مع الحائط توسعة للمصلين، وهي مطلوبة للشارع، فيتوجه إليه منع الحكم في العنوان الأولي لعدم وضوح دليله. إلا أن يستظهر من نفس أدلة مطلوبة بناء المساجد، بتقريب أنه إذا لم يبن المنارة في وسط المسجد صار محلها من المسجد، فيدل على كونه مطلوباً للشارع كل ما دل على مطلوبة بناء المسجد، وفيه إشكال. أو يستظهر رجحان مطلق التوسعة في نظر الشارع من فعل النبي ﷺ في مسجده على ما ورد في خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: إن رسول الله ﷺ بنى مسجده بالسبيط، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فزيد فيه وبناء بالسبيطة، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله ﷺ لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالأنثى والذكر... الخ»^(١) فلولا التوسعة أمراً راجعاً مطلوباً للشارع لما أمر بها النبي ﷺ. وفيه إشكال.

ويمكن الاكتفاء في التزام الاستحباب والكراهة لكونهما من السنن بالشهرة عملاً بقاعدة التسامح، فإنها مما يكتفى فيه بفتوى فقيه واحد فكيف بفتوى المعظم. وفيه أيضاً إشكال أوردناه في تحقيقاتنا الأصولية.

وأما حرمة جعلها في وسط على تقدير تقدّم المسجديّة على ما جزم به الجماعة^(٢) فوجهها غير مذكور في كلامهم، غير أنها قد تعلل بأن مقتضى المسجديّة استعداد كل مكان منه للصلاة فيه، وبناءها في الوسط ينافيه.

ونوقش فيه تارة: باقتضاء ذلك الحرمة وإن لم يكن في الوسط، وأخرى بمنع اقتضاء منافاة الاستعداد الحرمة، بل مدارها على إضرار المصلين فعلاً، فالأولى إناطة الحكم به كما أناطه في حاشية الروضة^(٣).

وفي الوجهين ما لا يخفى، أمّا الأول: فلوضوح عدم بناء الوسط في فتاوي الأصحاب على إرادة الوسط الحقيقي المحفوف بالمتساويين، بل يراد به بقرينة المقابلة ما يقابل كونها

(١) الوسائل ٥: ٢٠٥/١، ب ٩ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٦١/٧٣٨.

(٢) كما في الروضة ١: ٥٤١، المبسوط ١: ١٦٠، التحرير ١: ٣٢٥، النهاية: ١٠٨.

(٣) حاشية الروضة: ٢١٢.

مع الحائط، فيعمّ غير الوسط الحقيقي أيضاً. وأمّا الثاني: فيتّضح وجهه بالتعرّض لبيان الصور المتصورة للتصرّف في المسجد إجمالاً وتعقيها لبيان أحكامها، فنقول: إنّ التصرّف إمّا أن يكون بما يوجب تبدّل عنوان المسجد بعنوان آخر كجعله مدرسة أو خاناً أو نحو ذلك، أو تصرّف بما لا يوجب، وعليه فإنّ أن يكون إخراجاً لمكان منه عن استعداد الصلاة فيه، أو لا يكون كذلك مع كون من مكملات المسجد ومصالح المصلّين.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغي التأمل في حرمة بل لا يختصّ ذلك بالمسجد ويجري في سائر الأوقاف، كما نصّ عليه جماعة^(١) في باب الوقف، بل الظاهر عدم الخلاف فيه، ويدلّ عليه عموم قول العسكري عليه السلام: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»^(٢) وما في المروي عن الكاظم عليه السلام من قوله: «لا يحلّ لمن آمن بالله وباليوم الآخر أن يبيعها ويبتاعها ويهبها وينحلها ويغيّر شيئاً منها»^(٣).

كما أنّه لا ينبغي التأمل في جوازه في الصورة الثانية - كفرش أرضه أو تجسيصه، أو إعلاء جدرانها لحفظه عن صعود الصبيان والوحوش والكلاب، وتسقيفه محافظة على المصلّين من الحرّ والبرد والثلج والمطر وما أشبه ذلك - للأصل، وفقد ما يوجب الخروج عنه من الأدلة المانعة حتّى الخبرين المتقدمين، لعدم قضائهما بالمنع عن نحوه خصوصاً أولهما لعدم منافاة التصرّف المذكور كون المسجد على حسب ما أوقفه أهله.

وتوهم كونه تغييراً لشيء منه فيتناوله المنع المستفاد من ثانيهما، يدفعه منع صدق التغيير على نحو هذا التصرّف، لأنّه عرفاً ولغةً عبارة عن جعل الشيء غير ما كان أولاً، وهذا إحداث زيادة في المسجد مع إبقائه على ما كان.

وأمّا الصورة الثانية: كإحداث المنارة في وسطه ونحوه، فإن منع الواقف عند إجراء الصيغة من نحو هذه التصرّفات فلا إشكال بل لا أظنّ خلافاً في حرمتها، لأنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، ولا يحلّ أن يغيّر شيئاً منه. وإن أذن فيها فالظاهر أنّه لا إشكال في جوازها، للأصل. ولا ينافيه «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» بل يدلّ على الجواز

(١) كما في السرائر ٣: ١٥٣، الفقيه: ٢٩٨، مفتاح الكرامة ٩: ٨٤، جامع المقاصد ٩: ٦٧ - ٦٨.

(٢) الوسائل ١٩: ١٧٥/٢، ب ٢ الوقوف والصدقات، الكافي ٧: ٣٧/٣٤.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٠٢/٤، ب ١٠ الوقوف والصدقات، التهذيب ٩: ١٤٩/٦١٠.

بتقريب: أنَّ الواقف بإذنه حين الوقف في بناء الأمانة تعلق غرضه بالنسبة إلى مكان منه بالأمر الدائر بين استعداده واستعداده للمنارة، فهذا الأمر الدائر بين الأمرين حسب هذا الوقف ووجهه، فيكون بإحداث المنارة في وسطه على حسبه.

نعم قد يشكل الحال بالنظر إلى قول الكاظم عليه السلام: «لا يحل أن يغير شيئاً منها» فإنه تغيير شيء منه، وإطلاقه يعم صورتي الإذن وعدم الإذن.

ويمكن الذب عنه أولاً: بمنع كونه تغييراً بالمعنى المتقدم - وهو جعله غير ما كان أولاً - بملاحظة أن من صفتته بجعل الواقف استعداده لأحد الأمرين من الصلاة فيه أو بناء المنارة فيه. وثانياً: بالتزام التخصيص لكون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها في دلالة على الجواز في صورة الإذن خاصة خاصاً فتأمل.

وإن لم يأذن فيها بحيث سكت ولم يتعرض في متن الصيغة لمنع ولا إذن ولو لفقلته، فهذا هو محل الإشكال مع وضوح مقتضى الأصل وهو الجواز، ومنشأ الإشكال الشبهة في نهوض ما يوجب الخروج عن الأصل وعدمه. ومبنى الذب عنه على النظر في أن مقتضى المسجديّة على حسب ما تعلق به غرض الواقف هل هو استعداد كل مكان للصلاة فيه، أو اشتغال كل مكان فعلاً بالصلاة؟ ولا يبعد دعوى أظهرية الأول، لأن الثاني إنما يتجه فيما لو كان الواقف حين بناء المسجد أو إجراء صيغة الوقف عليه قاطعاً بعدم خلوّ موضع منه في أوقات الصلوات عن المصلّي، وانتفاؤه معلوم بالضرورة، بل المعلوم من حال الواقف أنه قاصد إلى بناء ما يصلح للصلاة فيه بأن يكون كل مكان منه معداً لذلك، كيف وليس حال المسجد من هذه الجهة إلا كحال سائر الأوقاف من المدرسة والرباط وغيرهما، حيث إن المعلوم من غرض الواقفين لها إعداد مكان للسكنى والنزول في محل الحاجة.

لا يقال: المنارة من مصالح المسجد والمصلّين فيه وهو يسوّغ بناءها فيه، لمنع كونها من المصالح المحتاج إليها أولاً، وإمكان تحصيل هذه المصلحة ببنائها على الحائط فليس بناؤها في وسط المسجد ممّا لا مندوحة عنه. نعم يشكل الحال في مصلحة لا مندوحة عن إحداثها فيه كالميضة الحديثة إذا لم يمكن جعلها في باب المسجد، وجعلها في باب المسجد يوجب خروج مكانها عن استعداد الصلاة فيه. فيقع التعارض بين مصلحة المسجد

وغرض الواقف حيث تعلّق باستعداد كلّ مكان منه للصلاة فيه، والأظهر ترجيح الثاني عملاً بعموم الخبرين المتقدمين، والمصلحة المذكورة لا تنهض لتخصيصهما لكونهما من المصالح المرسلّة، ولا عبرة بها عندنا إلا إذا كان ميسر الحاجة إليها بحيث كشف عن رضا الواقف بذلك حين الوقف وإن لم يصرّح به في متن الصيغة، والمعتبر في رضاه الرضا التحقيقي ولا يكفي التقديري وهو كونه بحيث لو التفت إلى ميسر الحاجة إليه لرضي به وأذن فيه صريحاً.

ومن هنا ظهر أنّ الحقّ في هذا الفرع خلاف ما أوردناه على المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة في مسألة الميضة.

المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبنى وسطاً، على ما نصّ عليه جماعة^(١) من الأصحاب منهم الشهيد في اللعة^(٢) ومقتضى ما هو المعروف منه من أنّه ضمن أن لا يذكر فيها إلا المشهورات كونه مشهوراً.

واستدل^(٣) عليها بالسنة المعلومة من فعل النبي ﷺ لما روي «من كون حائط مسجده قائمة»^(٤) وبالمقول من حال السلف، ولما فيها من الاطلاع على عورات الجيران.

وفي الكلّ ما لا يخفى، فإن استقرار السنة بما ذكر غير معلوم. وفعل النبي ﷺ في مسجده غير واضح الوجه، ولا أنّه يكشف عن رجحان الوسطية بنفسها، لجواز كون جعل حائط مسجده قائمة لمراعاة مصلحة أخرى، ولعلّها أفادته فائدة الشاخص المرجوع إليه في معرفة الزوال وغيره من خصوصيات الوقت. والمقول من حال السلف إن أريد به بلوغ عمل السلف حدّ السيرة القطعية الكاشفة عن المطلوبة للشارع فغير ثابت، وإن أريد ما دون ذلك فغير معتبر.

ويمكن الاستناد فيه إلى قاعدة التسامح بناءً على الاكتفاء فيها بفتوى فقيه واحد فضلاً عن فتوى جماعة بل الأكثر، لصدق البلوغ على الفتوى المتضمنة للشواب على الفعل والترك، ولكن لنا في إفادتها المطلوبة لتنعقد بها الاستحباب أو الكراهة المصطلحان بحث،

(١) كما في جامع المقاصد ٢: ١٤٤، روض الجنان ٢: ٦٢٥، الروضة البهية ١: ٥٤٥.

(٢) اللعة: ٣٠. (٣) كما في جامع المقاصد ٢: ١٤٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٤٢/٧، ب ٨ أبواب المواقيت، التهذيب ٣: ٧٣٨/٢٦١.

بل منع أوردناه في تحقيقاتنا الأصولية.

وهاهنا طريق آخر لإثبات الكراهة بمعنى مطلوية الترك والاستحباب بمعنى مطلوية الفعل مندرج في قاعدة التسامح أيضاً، بالبناء على الاكتفاء بمجرد احتمال الرجحان مع كون مدرکها حينئذ قضاء العقل المستقل بكون الآتي بما احتمل الرجحان لاحتمال كونه مطلوباً للمولى بمدوحاً، على معنى استحقاقه مدح العقلاء وهو حسن غير بالغ حد الإلزام الملازم بضابطة التلازم بين العقل والشرع للاستحباب.

وهذا حسن إن لم يخدمه الفرق بين حسن الفعل لما فيه من الصفة المحسنة، وحسن الفاعل لما انكشف بفعله من وجود صفة الانقياد في نفسه، فيكون استحقاقه المدح للمنكشف لا للكاشف، والذي يجدي في ثبوت الحكم الشرعي نظراً إلى تلازم العقل والشرع إنما هو الأول لا الثاني، والقدر المسلّم في نحو الصورة المفروضة إنما هو من قبيل الثاني لا الأول.

وأما الاستناد إلى ما ورد من النهي عن رفع البناء في غير المسجد لأزيد من سبعة أذرع أو ثمانية، تعليلاً بأن الزائد مسكن الجن والشیاطین.

ففيه: مع عدم ظهور اندراج المسجد في مورد هذا النهي أن جعل البناء سبعة أذرع أو ثمانية من التعلية فكيف يستدلّ بالنهي عن الأزيد منهما على مطلوية ترك التعلية ولذا فسرّ بجعله وسطاً، وجعل معيار الوسطية صدق العرف في كلام غير واحد، فالكراهة هنا محلّ تردّد.

المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف كما نصّ عليه جماعة^(١) وهي بضمّ الشين وفتح الراء جمع شرفة بسكونها؛ ما يبنى على أعلى الجدران ممّا هو متداول في سور البلدان والقراء. ومقابلها الجعم: بمعنى الخلو عن الشرفة.

والأصل في كراهة الشرفة عدّة من الروايات، مثل رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن عليّ عليه السلام «أنه رأى مسجداً بالكوفة وقد شرف، فقال: كأنه بيعة، وقال: إنّ المساجد لا تشرف بل تبنى جمّاً»^(٢).

(١) كما في المبسوط ١: ١٦٠، الشرائع ١: ١٢٨، الإرشاد ١: ٢٤٩، المنتهى ٦: ٣٢٠، الذكري ٣: ١٢٣.

(٢) الوسائل ٥: ٢١٥/٢، ب ١٥ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٣/٦٩٧.

والمروى عن إرشاد المفيد عليه السلام عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: «إذا قام القائم عليه السلام لم يبق مسجداً على وجه الأرض له شرف إلا هدمها ويجعلها جماً»^(١). وفي حديث آخر «أمرنا أن نبني المدائن شرفاً، والمساجد جماً»^(٢). وعن المجازات النبوية لمحمد بن الحسن الرضي قال عليه السلام: «أبنوا المساجد واجعلوها جماً»^(٣). ويظهر من الخبر الأول كون الحكمة الباعثة على الكراهة هو التشبه بالبيعة، وهي معبد النصارى. ولكثرة روايات هذه المسألة واستفاضتها لعلها لا إشكال في الحكم، لانجبار ضعف الأسانيد أو قصورها بالكثرة.

المسألة السادسة: أنه يكره المحاريب الداخلة على المشهور شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن العنوان، بين التعبير كما ذكر كما عن النافع^(٤) والإرشاد^(٥) والبيان^(٦) والنقلية^(٧) والذكرى^(٨) قال: قاله الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع. والتعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كما عن النهاية^(٩) والمبسوط^(١٠) والسرائر^(١١) والشرائع^(١٢) والمعتبر^(١٣) والتعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كثيراً كما في جامع المقاصد^(١٤) وفوائد الشرائع^(١٥) وحاشية الإرشاد^(١٦) وحاشية الميسي^(١٧) والروض^(١٨) والمسالك^(١٩) ومجمع البرهان^(٢٠). وفي كلام جماعة^(٢١) تعميم الحكم بالقياس إلى المحاريب الداخلة في المسجد. وربما عبر بالمقاصير وهي التي أحدثها الجبارين^(٢٢) كما في منظومة الطباطبائي^(٢٣) وهي محتمل الاتحاد مع المحاريب، ويظهر من غير واحد تغايرهما.

(١) الوسائل ٥: ٢١٦/٤، ب ١٥ أحكام المساجد، إرشاد المفيد: ٣٦٥.

(٢) مقاييس اللغة ١: ٤٢١.

(٣) الوسائل ٥: ٢١٦/٥، ب ١٥ أحكام المساجد، المجازات النبوية: ٦٦/٩٨.

(٤) النافع: ٤٩. (٥) الإرشاد ١: ٢٤٩. (٦) البيان: ٦٧.

(٧) النقلية: ١٤٣. (٨) الذكرى ٣: ١٢٣. (٩) النهاية: ١٠٩.

(١٠) المبسوط ١: ١٦٠. (١١) السرائر ١: ٢٧٩. (١٢) الشرائع ١: ١٢٨.

(١٣) المعتبر ٢: ٤٥٢. (١٤) جامع المقاصد ٢: ١٤٦. (١٥) فوائد الشرائع: ٥٩.

(١٦) حاشية الإرشاد: ١٢٩. (١٧) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٦٨. (١٨) الروض ٢: ٦٢٨.

(١٩) المسالك ١: ٣٢٨. (٢٠) مجمع البرهان ٢: ١٥٢.

(٢١) كما في جامع المقاصد ٢: ١٤٩، روض الجنان ٢: ٦٢٨، المسالك ١: ٣٢٨.

(٢٢) كذا في الأصل، والصواب: الجبارون.

(٢٣) الدرّة النجفية: ١٠٢، لا تصطنع فيها المقاصير ودع تصويره فإنه شرّ البدع.

وليس في المسألة من النصوص إلا خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي رضي الله عنه «أنه كان يكسر المحاريب إذا رآها في المساجد، ويقول: كأنها مذابح اليهود»^(١) وصحيح زرارة المروي عن كتاب الفقيه عن الباقر رضي الله عنه قال: «إذا صلى قوم وبينهم وبين الإمام سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلا من كان حيال الباب. قال: وقال: هذه المقاصير إنما أحدثها الجبارون، وليس لمن يصلي خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة»^(٢).

والأول: ظاهر في المحاريب الداخلة في المسجد، وكذلك الثاني: على تقدير اتحاد المقاصير والمحاريب الداخلة فيه، وإلا فيثبت بهما كراهة هاتين وتبقى المحاريب الداخلة في الحائط خالية عن النص. فلعل الوجه في كراهتها حينئذ كونها مانعة عن مشاهدة من بجنبه الإمام من المأمومين، فينبغي حينئذ تقييده بالكثرة حسبما عرفت في كلام جماعة. والمراد بالكثرة كون المحراب في دخوله في الحائط بحيث إذا دخله الإمام لم يشاهده إلا من بحيال باب المحراب.

ثم في المحاريب الداخلة في المسجد ينبغي تقييد الحكم بسبق بنائها على المسجدية، وإلا حرم كما نص عليه جماعة^(٣) ووجه ما تقدم في بحث المنارة، والله العالم.

المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد، كما عن المبسوط^(٤) والنهاية^(٥) والسرائر^(٦) وفي كتب المحقق^(٧) وأكثر كتب العلامة كالمنتهى^(٨) والتذكرة^(٩) والقواعد^(١٠) ونهاية الإحكام^(١١) والذكرى^(١٢) والبيان^(١٣) وجامع المقاصد^(١٤) وفوائد الشرائع^(١٥) والمسالك^(١٦) والمدارك^(١٧) والذخيرة^(١٨) وغيرها^(١٩) من كتب المتأخرين ومتأخريهم.

(١) الوسائل ٥: ٢٣٧/١، ب ٣١ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٣/٦٩٦.

(٢) الوسائل ٨: ٤٠٧/١، ب ٥٩ صلاة الجماعة، الفقيه ١: ٢٥٣/١١٤٤.

(٣) كما في المسالك ١: ٣٢٨، روض الجنان ٢: ٦٢٨، جامع المقاصد ٢: ١٤٦، فوائد الشرائع: ٥٩.

(٤) المبسوط ١: ١٦٠. (٥) النهاية: ١١٠. (٦) السرائر ١: ٢٧٩.

(٧) الشرائع ١: ١٢٧، النافع: ٤٩، المعتمد ٢: ٤٥٠. (٨) المنتهى ٦: ٣٢٥.

(٩) التذكرة ٢: ٤٣٠. (١٠) القواعد ١: ٢٦٢. (١١) نهاية الإحكام ١: ٣٥٩.

(١٢) الذكرى ٣: ١٣٥. (١٣) البيان: ٦٨. (١٤) جامع المقاصد ٢: ١٥٥.

(١٥) فوائد الشرائع: ٥٨. (١٦) المسالك ١: ٣٢٦.

(١٧) المدارك ٤: ٣٩٥-٣٩٦. (١٨) الذخيرة: ٢٤٩.

(١٩) كما في مجمع البرهان ٢: ١٥١، كشف اللثام ٣: ٣٣٨، روض الجنان ٢: ٦٢٦.

والظاهر بل المقطوع به كونه إجماعاً حيث أرسلوه إرسال المسلمات من دون تأمل ولا استشكل لأحد ولا تعرض أحد لنقل قول بالخلاف، بل ربما يظهر من عدم تعرضهم لذكر دليل على الحكم كونه من الواضحات التي لا يحتاج مثلها إلى الاستدلال. فبما قرّرناه ظهر دليله عندنا، وهو الإجماع القريب من الضرورة، المعتضد بالأصل، المتؤيد بفتوى الشيخ في النهاية، بناءً على ما هو المعروف من ديدنه فيها من أنه يفتي بمتون الروايات بلا اختلاف أو مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ لا يغل بالمقصود، فتكون هذه الفتوى بمنزلة رواية مرسلة أو هي بعينها.

وهل يشترط الجواز بعزم الهادم على إعادة المستهدم وهو المشرف على الانهدام بعد هدمه أم لا؟ الظاهر الثاني، للأصل، وإطلاق الفتاوى المعتضد بتصريح جماعة، منهم: صاحب المدارك^(١) والذخيرة^(٢) بعدم الاشتراط. وأمّا تعليقه: بأنّ الفرض من الهدم دفع الضرر وهذا يحصل بدون العزم على إعادته غاية الأمر كون الإعادة مستحباً آخر، فعليل، لعدم إناطة الحكم في إطلاق الفتاوى بدفع الضرر، فيتناول ما لو لم يكن هناك ضرر في عدم هدمه ولا انهدامه.

وبما يتّاه من قضيتي الأصل وإطلاق الفتاوى ينقدح عدم اشتراط الجواز بكون الهادم قاطعاً بأنّه يعيده غيره ولا ظاناً به ولا محتملاً له، ثمّ إذا خيف ضرر انهدامه على أحد المترددين أو على المصلين في المسجد فينبغي القطع بوجوب النقض لوجوب دفع الضرر المحتمل، كما صرح به غير واحد كالمدارك^(٣) والذخيرة^(٤) وغيرهما^(٥).

وفي غير ما خيف ضرر الانهدام فهل يستحبّ النقض أو يجوز على الإباحة؟ قولان، أولهما: صريح المبسوط^(٦) والسرائر^(٧) والذكرى^(٨) على ما حكى، وثانيهما: ظاهر المطلقين بالجواز وإن كان يحتمل إرادة الجواز على وجه الاستحباب، وعلى أيّ تقدير فوجه الاستحباب غير واضح، نعم يسهل الأمر في ذلك عند من يرى قاعدة التسامح مفيدة للاستحباب المصطلح، اكتفاءً فيها برسلة النهاية أو فتوى الجماعة. نعم ينبغي القطع بالاستحباب فيما لو نقضه عازماً للإعادة المستحبة على ما ستعرف، قضية لاستحباب

(١) المدارك ٤: ٣٩٦. (٢) الذخيرة: ٢٤٩. (٣) المدارك ٤: ٣٩٦.
(٤) الذخيرة: ٢٤٩. (٥) كما في الرياض ٤: ٣٠٨. (٦) المبسوط ١: ١٦٠.
(٧) السرائر ١: ٢٧٩. (٨) الذكرى ٣: ١٣٥.

مقدمة المستحب.

وأما نقض غير المستهدم منه، فإن لم يكن للتوسعة فغير جائز قولاً واحداً فتوى ونصاً، لعموم الأدلة المانعة كتاباً وسنة، كقوله عزّ من قائل: «ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسمى في خرابها ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين أولئك لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم»^(١) والمورد لا يخصص. وما في كلام بعض المفسرين من تفسير الخراب بالمنع من تعمير العبادة^(٢) ممّا لا مدرك له فلا حجّة فيه، مع احتمال التفسير بالباطن الغير المنافي لحمله على إرادة الظاهر وهو النقض والهدم. وقوله ﷺ: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»^(٣) المقتضي بعمومه وجوب إبقاء الوقف على الوجه الذي أوقفه أهله على هذا الوقف. وقوله ﷺ: «لا يحل أن يغيّر شيئاً منها»^(٤) المتناول بعمومه كسابقه لما نحن فيه.

وأما نقضه للتوسعة، ففيه خلاف، ظاهر الفاضلين في الشرائع^(٥) والتذكرة^(٦) والمنتهى^(٧) والإرشاد^(٨) والمحقق الأردبيلي في شرحه^(٩) المنع، لإطلاقهم المنع في نقض غير المستهدم من غير استثناء للتوسعة ولا تعرض لحكمها. والشهيد استقرب الجواز في البيان على ما حكى^(١٠) واختاره الشهيد الثاني^(١١) وبعده صاحب الذخيرة^(١٢) ثم سيّد الرياض^(١٣) وتردّد فيه المحقّق الثاني في جامع المقاصد^(١٤) نافياً للبعد عن الجواز وهو يومئ إلى ميله إليه.

في الذكرى «أنّ فيه وجهين: من عموم المنع، ومن أنّ فيه إحداث مسجد، ولا استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله ﷺ بعد إنكارهم ولم يبلغنا إنكار عليّ عليه السلام ذلك، ولأنّه وسّع السلف المسجد الحرام ولم يبلغنا إنكار علماء ذلك العصر. ثم قال: نعم الأقرب أن لا ينقض إلا بعد الظنّ الغالب بوجود العمارة، ولو آخر النقض إلى إتمامها كان

(١) البقرة: ١١٤. (٢) كما في التفسير الكبير ٤: ١٠.

(٣) الوسائل ١٩: ١٧٥/٢، ب ٢ الوقوف والصدقات، الكافي ٧: ٣٧/٣٤.

(٤) الوسائل ١٩: ٢٠٢/٤، ب ١٠ الوقوف والصدقات، التهذيب ٩: ١٤٩/٦١٠.

(٥) الشرائع ١: ١٢٧. (٦) التذكرة ٢: ٤٥٠. (٧) المنتهى ٦: ٣٢٨. (٨) الإرشاد ١: ٢٤٩.

(٩) مجمع البرهان ٢: ١٥٢. (١٠) البيان: ٦٨. (١١) روض الجنان ٢: ٦٢٧.

(١٢) الذخيرة: ٢٤٩. (١٣) الرياض ٤: ٣٠٨. (١٤) جامع المقاصد ٢: ١٥٥.

أولى إلّا مع الاحتياج إلى الآلات» انتهى^(١).

وقريب منه ما عن المدارك^(٢) وفوائد الشرائع^(٣).

وفي المسالك بعد اختياره الجواز «ويجب التأخير إلى إتمام العمارة إلّا مع الاحتياج فيؤخر بحسب الإمكان»^(٤).

وتحقيق المقام أنّ عمومات المنع شاملة لما نحن فيه جزماً، فلا بدّ في الخروج منها من مخرج قويّ ينهض لتخصيصها، وليس شيء ممّا سمعت من الشهيد في الوجوه الثلاث بصالح لذلك:

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ غاية ما فيه استحباب إحداث المسجد المتضمّن للرخصة فيه، وهو إنّما يسلم إذا لم يستلزم محرّماً. ولو سلّم كون دليله عامّاً شاملاً لصورة استلزام نقض مسجد آخر ولزمه الجواز وعدم الحرمة في خصوص هذا الفرض، تقول: إنّ دليل المنع أيضاً عامّ يشمل صورتَي النقض لا للتوسعة والنقض لها، فيتعارضان وبينهما عموم من وجه، فلا بدّ من تخصيص أحدهما وإرجاعه إلى معيّن يحتاج إلى شاهد خارجي وهو في جانب تخصيص دليل الاستحباب، لكون تعارضهما من قبيل تعارض الحاضر والمبني، ومن المقرّر - في محله - تحكيم الحاضر للمبني ونهوضه مخصّصاً له للانفهام العرفي. ولذا يحرم بناء المسجد في مكان منصوب ويبطل الصلاة في المكان المنصوب، بناءً على ما هو المحقق من امتناع اجتماع الأمر والنهي، ولا يجوز الغناء في المراثي وتلاوة القرآن على الأصحّ الأشهر.

وأما الوجه الثاني: فإن أريد من استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله ﷺ ما يدخل قول عليّ عليه السلام بذلك أيضاً لينعقد ذلك إجماعاً كاشفاً عن قول المعصوم، ففيه منع واضح إذ كما أنّه لم يبلغنا إنكاره عليه السلام ذلك فكذلك لم يبلغنا إقراره بذلك أيضاً. وإن أريد به مادون ذلك، فلا يصلح للتعويل عليه في التزام الحكم المخالف للعمومات المحكمة المتقنة. وأمّا الثالث: فلأنّ توسعة المسجد الحرام عمل شنيع صدر من خلفاء الجور فليس مبناه على المشروعية، وعدم إنكار علماء العصر ذلك على فرض تسليمه لا يدلّ على رضاهم بذلك، لجواز ابتناؤه على خوف وتقيّة.

فالأولى الاستدلال على الجواز بحسنة بل صحيحة عبدالله بن سنان المتكفلة لفعل النبي ﷺ في مسجده حيث نقضه للتوسعة مرتين كما صنعه في الذخيرة^(١) وغيرها^(٢) إن لم يחדشه منع وقوع هذا النقض بعد تمام المسجدية، لاحتمال كونه قبل إجراء الصيغة عليه، وإنما أخره ﷺ لعلمه بمسيس الحاجة إلى نقضه مرتين.

وقد تقدّم أن المسجد لا ينعقد مسجداً بحيث يترتب عليه جميع أحكامه بدونه، ولو سلم وقوعه بعد تمام المسجدية، بإجراء الصيغة أو بناء على كفاية مجرد النية في انعقاد المسجدية، ولكن يتطرق المنع إلى كون ما نقضه من الجدار جزءاً للمسجد، لجواز كونه إنما بناه في المرتبة الأولى والثانية عارية لكي ينقضه عند الحاجة إلى التوسعة، فبناؤه في المرتبة الثالثة على أن يكون هو جداره على الدوام كما ربّما يؤول إليه بناؤه في المرتبة الأولى بالسميط وفي الثانية بالسعيدة لكي لا يشقّ نقضه.

ولأجل هذين الاحتمالين أو غيرهما يقصر دلالة الرواية على الجواز على وجه يطمئن به النفس في الخروج من العمومات المانعة، ولعله لذا أو لغيره لم يستند إليها مثل الشهيد والمحقق الثاني وغيرهما من أساطين المتأخرين، مع أنها بمرأى منهم ومسمع، حتى أن الشهيد علّل الجواز بوجوه أخر غير تامة واحتمال عدم عثورهم عليها مع أنها موجودة في كافي الكليني، في غاية البعد.

فالإنصاف أن الخروج من العمومات في غاية الإشكال، فإطلاق المنع قوي جداً بالنظر إلى عموم الدليل.

ثم على الجواز يجب الاقتصار على صورة الاحتياج إلى التوسعة كما قيّده به السيّد في الرياض^(٣) اقتصاراً في الحكم المخالف للعمومات على مورد اليقين بل هو القدر الذي ثبت الرخصة فيه من جهة فعل النبي ﷺ على ما هو صريح الرواية المتكفلة لحكايته، ولعلّ المطلقين للجواز أيضاً يريدون به ذلك وإن أطلقوا في العبارة.

وهل يجب في النقض حينئذ مراعاة الظنّ الغالب بوجود العمارة إذا كان المرید للتوسعة غير الناقض وبدونه لا يجوز النقض كما استقر به الشهيد^(٤)؟ وجهان: من الأصل، ومن

(٢) مجمع البرهان ٢: ١٥٢.

(٤) الذكرى ٣: ١٣٠ - ١٣١.

(١) الذخيرة: ٢٤٩.

(٣) الرياض ٤: ٣٠٨.

الاقتصار على موضع اليقين. ولعلّ الثاني أقرب.

وهل يجب مع الظنّ الغالب بوجودها تأخير النقض إلى إتمامها إلّا مع الاحتياج إلى آياته فيراعى التأخير بقدر الإمكان كما التزمه الشهيد الثاني في المسالك^(١)؟ فيه الوجهان المتقدمان، مع أقربيّة ثانيهما وكونه أحوط.

ثم إنّ عن الذكرى «و لو أريد إحداث باب فيه لمصلحة عامّة كازدحام المصلّين في الخروج والدخول فيوسّع عليهم، فالأقرب جوازه أيضاً لما فيه من الإعانة على القربة وفعل الخير، وكذا يجوز فتح روزنة أو شبّاك للمصلحة العامّة، وفي جوازه للمصلحة الخاصّة الوجهان»^(٢).

ونحوه في جامع المقاصد^(٣) إلّا أنّه استدلّ بقوله تعالى: «وما على المحسنين من سبيل»^(٤) ونحوه الذخيرة أيضاً وفسّر المصلحة الخاصّة «بقرب المسافة على بعض المصلّين»^(٥).

وظاهر أنّ محلّ الكلام في الفرع المذكور ما لو استلزم إحداث أحد المذكورات أو غيرها في المسجد نقضاً أو خرقاً أو تغييراً، وإلّا فلا حرج بلا إشكال، لعدم دخوله في دليل المنع. فيبقى الأصل سليماً. بخلاف ما استلزمه، فإنّه داخل في عموم المنع.

ويشكل الجواز معه اعتماداً على الوجوه المذكورة لوضوح ضعفها المخرج لها عن صلاحية الإخراج عن العموم، لتطرّق المنع إلى كون ما ذكر إعانة على القربة وفعل الخير، فإنّه باعتبار ما استلزمه إعانة على القبيح وفعل الشرّ، وإنّما يكون كذلك إذا لم يستلزم نقضاً وخرقاً. وبذلك ظهر منع كونه محسناً لئلا يكون عليه سبيل، بل هو مع عدم خروج المورد عن عموم المنع بدليل من الخارج مسيء، وإنّما يكون محسناً في غير ما استلزم القبيح. فالأقوى عدم جواز شيء من التصرفات الموجبة للنقض والخرق ونحوهما.

ثمّ ليعلم أنّ المنع من النقض إنّما هو في غير مسجد البيت وهو الموضع الذي يتخذّه صاحب البيت مسجداً لنفسه وأهله، وأمّا فيه على تقدير عدم وقفه بإجراء الصيغة عليه ممّا جاز توسعته وتضييقه وتغييره وهدمه رأساً وإبداله من موضع إلى آخر بل جعل موضعه كنيفاً ونحوه بلا إشكال، للأصل، وعموم السلطنة على الإملاك، وفاقاً للشيخ في

(١) المسالك ١: ٣٢٦. (٢) الذكرى ٣: ١٣٠ - ١٣١. (٣) جامع المقاصد ٢: ١٥٥.

(٤) التوبة: ٩١. (٥) الذخيرة: ٢٤٩.

النهاية^(١) والمبسوط^(٢) والحلي في السرائر^(٣) والعلامة^(٤) في أكثر كتبه والشهيد في الذكرى^(٥) والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٦) وغيرهم^(٧) من متأخري المتأخرين. ولعله محلّ وفاق لوضوح مدرك الجواز وانتفاء دليل [المنع]^(٨)، بل الظاهر كما صرح به جماعة^(٩) عدم جريان شيء من أحكام المساجد حتى ترتب الثواب على الصلاة فيه، كما نصّ عليه جامع المقاصد قائلًا: «لا يتعلق بالصلاة فيه ثواب المسجد» انتهى^(١٠).

نعم ظاهر عبارة الأردبيلي المحكيّة عن مجمع البرهان حصول ثواب المسجد فيه حيث قال: «وردت أخبار^(١١) بجواز تغيير المسجد وتحويله إذا كان في المنزل، وحملها الأصحاب^(١٢) على مجرد اسم المسجد ليحصل ثواب المسجد من دون أحكامه، من عدم جواز تنجيسه وأنه لا يكون وقفًا إلا بالصيغة مع نيّة الوقفية والصلاة فيه» انتهى^(١٣). وعن كاشف^(١٤) دعوى الاتفاق على عدم جريان أحكام المسجد فيه.

ويدلّ على الحكم مضافاً إلى ما ذكر روايات مستفيضة كما أشار إليها الأردبيلي^(١٥) مثل صحيح عبدالله بن سنان قال: «سألت أبا عبدالله^(١٦) عن المسجد يكون في الدار وفي البيت، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحولوه إلى غير مكانه؟ فقال: لا بأس بهذا كله»^(١٧). وصحيح الحلبي «أنه سأل أبا عبدالله^(١٨) عن مسجد يكون في الدار، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحولوه عن مكانه؟ فقال: لا بأس بذلك»^(١٩).

ورواية أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر^(٢٠) عن المسجد يكون في البيت فيريد أهل البيت أن يتوسّعوا بطائفة منهم، أو يحولوه إلى غير مكانه؟ قال: لا بأس بذلك»^(٢١).

(١) النهاية: ١١٠. (٢) المبسوط: ١: ١٦٢. (٣) السرائر: ١: ٢٨٠.

(٤) كما في المنتهى ٦: ٣٢٥، التذكرة ٢: ٤٣٠ - ٤٣١، التحرير: ١: ٣٢٦. (٥) الذكرى: ٣: ١٣٣.

(٦) جامع المقاصد ٢: ١٥٦.

(٧) كما في كشف اللثام ٣: ٣٣٩، مجمع البرهان ٢: ١٦٠، الدروس: ١: ٨٩.

(٨) وفي المتن «الجواز» بدل «المنع» وهو سهو منه والصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى السياق.

(٩) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٦٠، كشف اللثام ٣: ٣٣٩. (١٠) جامع المقاصد ٢: ١٥٦.

(١١) الوسائل ٥: ١/٢٠٨، ب ١٠ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٩/٧٢٧.

(١٢) (١٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٦٠. (١٣) كشف اللثام ٣: ٣٣٩.

(١٥) الوسائل ٥: ٢/٢٠٨، ب ١٠ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٦٠/٧٣٠.

(١٦) الوسائل ٥: ١/٢٠٨، ب ١٠ أحكام المساجد، الفقيه ١: ١٥٣/٧١٣.

ورواية مسعدة بن صدقة قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وسئل عن الدار والبيت يكون فيهما مسجد فيبدو لأصحابه أن يتوسعوا بطائفة منه، ويبنوا مكانه ويهدموا البنية؟ قال: لا بأس بذلك»^(١).

ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفاً؟ قال: لا بأس»^(٢).

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح أن يجعل كنيفاً؟ قال: لا بأس»^(٣).

وأما إذا جعله وقفاً وأجرى عليه الصيغة خرج عن ملكه ولا يختص به حينئذ بل يصير كسائر المساجد، كما صرح به جماعة^(٤) نعم لو كان الطريق إليه في ملكه لم يجز السلوك إليه إلا بإذنه كما في جامع المقاصد^(٥) وغيره^(٦).

فرع: إذا نقض المستهدم من المسجد يستحب إعادته على ما نص عليه جماعة^(٧) وفي مفتاح الكرامة^(٨) صرح الشيخ^(٩) والأكثر^(١٠) وعن كشف اللثام^(١١) «أنه من الوضوح بمكان» أقول: ووجه الوضوح أنه من عمارة المسجد، فيدخل في أدلة استحبابه التي منها الآية، وربما ادعى فيه الضرورة.

المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب ظاهراً على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد في الجملة، واختلفت عباراتهم فيه إطلاقاً وتقييداً، فعن الشيخ في النهاية^(١٢) والمبسوط^(١٣) والفاضلين في الشرائع^(١٤) والنافع^(١٥) والقواعد^(١٦) والتحرير^(١٧) إطلاق القول

(١) الوسائل ٥: ٢٠٩/٥، ب ١٠ أحكام المساجد، قرب الإسناد: ٣١.

(٢) الوسائل ٥: ٢٠٩/٤، ب ١٠ أحكام المساجد، مستطرفات السرائر: ١١/٥٦.

(٣) الوسائل ٥: ٢٠٩/٦، ب ١٠ أحكام المساجد، قرب الإسناد: ١٢٠.

(٤) كما في كشف اللثام ٣: ٣٣٩، السرائر ١: ٢٨٠، التذكرة ٢: ٤٣٦.

(٥) جامع المقاصد ٢: ١٥٧.

(٦) لم نعر عليه.

(٧) كما في الشرائع ١: ١٢٧، الجواهر ١٤: ٨٣، القواعد ١: ٢٦٢، التحرير ١: ٣٢٥.

(٨) مفتاح الكرامة ٦: ٣٢٠-٣٢١.

(٩) كما في الشرائع ١: ١٢٧، جامع المقاصد ٢: ١٥٥، المدارك ٤: ٣٩٦.

(١٠) كشف اللثام ٣: ٣٣٨، (١٢) النهاية: ١٠٩، (١٤) الشرائع ١: ١٢٧، (١٥) النافع: ٤٩.

(١٦) القواعد ١: ٢٦٢، (١٧) التحرير ١: ٣٢٥.

الصلوة / جواز استعمال آلات المساجد في مساجد أخرى ٧٣٧

بالجواز، وبمعناه عبارة المنتهى^(١) ونهاية الإحكام «إذا استهدم مسجد جاز أخذ آله لعمارة غيره من المساجد»^(٢).

ومنهم من اعتبر تعذر صرفها فيه لاستيلاء الخراب كما هو ظاهر الحلي في السرائر «إذا استهدم مسجد فينبغي أن يعاد مع التمكن من ذلك، وإذا لم يتمكن فلا بأس باستعماله في بناء غيره من المساجد»^(٣).

وفي معناه عبارة المهدب «إذا استهدم المسجد وصار ممّا لا يرجى فيه الصلاة بخراب ما حوله وانقطاع الطريق عنه، وكان له آلة جاز أن تستعمل فيما عداه من المساجد»^(٤). وفي التذكرة كما عن المعتبر^(٥) اعتبار أحد الأمرين: من استغناؤه عنها ولو بأن تفضل منه، أو تعذر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه. قال في التذكرة «ويجوز هدم ما استهدم لإعادته لما فيه من العمارة والأمن على الداخل، ولو تعذرت إعادته جاز استعمال آله في غيره من المساجد لاشتراكها في كونها موضعاً للعبادة، وكذا لو فضل من أحد المساجد عن قدر الحاجة»^(٦).

ومنهم من اعتبر أحد الأمرين: من تعذر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه، أو كون الثاني أحوج منه لكثرة المصلين أو استيلاء الخراب عليه، كما عن الذكرى^(٧) وفي جامع المقاصد^(٨) والمسالك^(٩) وعن فوائد الشرائع^(١٠) وحاشية الميسي^(١١) وفوائد القواعد^(١٢) وزاد في جامع المقاصد اتباعاً للمصلحة، ولا مانع لأن المالك واحد وهو الله تعالى. ومنهم من اعتبر أحد الأمور الثلاث: استغناؤه عنها، أو تعذر استعمالها فيه، أو كون الثاني أحوج لكثرة المصلين أو لاستيلاء الخراب عليه للمصلحة، ولأن المالك واحد هو الله كما عن ثاني الشهيد في الروض^(١٣).

ومنهم من اعتبر تعذر صرفها فيه، أو استغناؤها عنها في الحال والمآل كما في الذخيرة حيث إنه بعد ما حكى ما عرفته عن الروض، قال: «وفي هذا الحكم نظر من أصله، نعم

(١) المنتهى ٦: ٣٢٨. (٢) نهاية الإحكام ١: ٣٥٨. (٣) السرائر ١: ٢٧٩.

(٤) المهدب ١: ٧٨. (٥) المعتبر ٢: ٤٥٠. (٦) التذكرة ٢: ٤٣٠.

(٧) الذكرى ٣: ١٣٠. (٨) جامع المقاصد ٢: ١٥٥. (٩) المسالك ١: ٣٢٦.

(١٠) فوائد الشرائع ٥١: (مخطوط). (١١) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣٢٢.

(١٢) فوائد القواعد ٥١: (مخطوط). (١٣) روض الجنان ٢: ٦٢٧.

لو تعذر صرفه أو حصل الاستغناء بالكلية في الحال والمآل لم يبعد جواز ذلك»^(١). وفي مفتاح الكرامة بعد ما حكى إطلاق الجواز عن الجماعة المتقدمة علّله «بأن الغرض من المساجد وما يجعل فيها إقامة شعائر الدين وفعل العبادات فيها، وهذا الغرض لا يختلف فيه المساجد»^(٢) وإليه يرجع ما عرفته عن التذكرة^(٣).

وفي كلام جماعة منهم سيّد الرياض تعليل الحكم «بكون المالك هو الله، وأن المساجد كلّها ملك له»^(٤) وفي الوجهين ضعف واضح، أمّا الأول: فلأنّ غرض الواقفين كثيراً ما يتعلّق بخصوصيّات تختلف فيها المساجد، فلا يتّجه الحكم بالجواز بقول مطلق أو في الجملة، لمجرّد كون المساجد ما قصد منها ومن آلاتها إقامة شعائر الدين وفعل العبادات فيها، إلّا على تقدير كون الخصوصيّات التي كانت دواعي بناء المساجد وجعل آلات لها ملغاة في نظر الشارع، وهذا على هذا الإطلاق لا بدّ له من شاهد وليس، بل ينفيه عموم «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» لقضائه بوجوب مراعاة جميع الخصوصيّات الملحوظة في نظر الأهل.

وأما الثاني: فمع ابتناؤه على القول في الوقف مطلقاً أو وقف المسجد بأنّه يصير ملكاً لله سبحانه، - لا أنّه مجرّد فكّ ملك أو إحداث ملك للموقوف عليهم - أنّ كون المالك هو الله تعالى لا يقضي بجواز تصرف غيره في ملكه كيفما اتفق إلّا بإذنه، وصدور الإذن منه على الإطلاق أوّل المسألة، بل قصارى ما علم من إذنه إنّما هو في صرفه في هذا المسجد لا في غيره، إلّا أن يقال: إنّ المالك إذا كان هو الله فيتساوى نسبة جميع أملاكه إليه مع عدم غرض له تعالى في هذه الأملاك إلّا ما يتساوى نسبته أيضاً إلى الجميع، وهو إقامة الشعائر وفعل العبادات من دون نظر له إلى خصوصيّة في بعضها دون غيره، فالآلات إذا صرفت في أيّ مسجد فقد صرفت في ملكه. وهو مشكل ولا يدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها».

فتحقيق المقام: أنّ المسجد إذا كان محتاجاً إلى آلاته ولم يتعذر صرفها فيه ولم يفضل عنه تعيّن صرفها فيه ولم يجز صرفها في غيره، وإن كان ذلك الغير محتاجاً أيضاً بل ولو كان أحوج، فإنّ مجرّد الأوجعيّة لا تدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها

(١) الذخيرة: ٢٤٩، (٢) مفتاح الكرامة: ٣٢١، (٣) التذكرة: ٢، ٤٣٠، (٤) الرياض: ٤، ٣٠٩.

أهلها» والأولوية المتوهمّة مع احتمال مدخلية الخصوصية غير مسلمة.

فما سمعت عن الجماعة: من جعلهم الأحوجيّة جهة مسوغة، ليس بسديد. كما أنّه لو لم يكن محتاجاً إليها حالاً ومالاً أو تعذر صرفها فيه حالاً ومالاً باستيلاء الخراب عليه على وجه لا يرجى إعادته إلى الأبد ينبغي القطع بجواز صرفها في مسجد آخر محتاج إليها، للأولوية القطعية التي استقلّ بإدراكها العقل، بملاحظة دوران الأمر فيها بين بقائها إلى الأبد عطلة أو خروجها تالفة، وبين كونها مشغولة بالمسجدية محصلة للمصلحة المطلوبة من وضع المساجد، مع كون الثاني أوفق وأقرب بغرض الواقف بل غرضه تعالى.

مع أنّ الظاهر كون الجواز في هذه الصورة وفاقياً، لأنها أخصّ صور عنوان المسألة التي اتفقت الأقوال المتقدمة على الجواز فيها، إن لم يחדشه ما عرفته عن الذخيرة^(١) من التجويز بعبارة «نفي البعد» التي توهم عدم جزمه بالجواز فيها.

ونحو هذه الصورة في القطع بالأولوية ما لو استغنى صاحب الآلات عنها في الحال أو تعذر استعمالها فيه في الحال، ولكن يرجى أو يظنّ أو يقطع احتياجها إليها، ويمكن صرفها فيها في المال وكانت في معرض التلف بحيث لو أخر صرفها إلى مجيء وقت الحاجة أو تمكّن الصرف لمرضها التلف مع احتياج مسجد آخر إليها فعلاً، فيدور الأمر بين تلفها أو اشتغالها بالمسجدية إيراد المصلحة، ولا ريب أنّ الثاني أولى بل متعيّن عملاً بما هو أقرب إلى غرض الواقف.

ويشكل الحال فيما لو كانت مأمونة عن التلف، فيدور أمرها بين بقائها عطلة إلى زمان الحاجة وصيروتها مشغولة بالمسجدية فعلاً، ففي جواز صرفها في مسجد آخر أيضاً وعدمه وجهان: من أولوية حصول المصلحة فعلاً، ومن لزوم تحصيل غرض الواقف مهما أمكن. والأوّل غير بعيد، ولكنّ الثاني أحوط. فظهر أنّ الأقوى ما عليه الفاضلان في المعبر^(٢) والتذكرة^(٣) مع إشكال في بعض فروضه.

وهل يجوز صرفها في صورتي الاستغناء أو تعذر الاستعمال فيه إلى مشهد أو إلى قرية أخرى من مدرسة أو قنطرة أو نحو ذلك؟ لم نقف في ذلك على نصّ من الأصحاب، نعم في المسالك فيما سيأتي من «مسألة وقف المسجد ونذره وليس كذلك المشهد فلا يجوز

صرف ماله إلى مشهد آخر ولا صرف مال المسجد إليه مطلقاً»^(١).

والظاهر أنه يريد من مال المسجد ما يعم آلاته وغلة وقفه وغيرهما، وقال في المدارك: «لا يجوز صرف مال المسجد إلى غيره مطلقاً نعم لو تعذر صرفه إليه في الحال والمآل أمكن القول بجواز صرفه في غيره من المساجد والمشاهد ومطلق القرب» انتهى^(٢).
والتحقيق أنه بعد استغناء المسجد عن ماله أو تعذر صرفه إليه يراعى ما هو أقرب إلى غرض الواقف، فمع إمكان صرفه إلى مسجد آخر لا يعدل عنه إلى مشهد ولا إلى مطلق القرية، لأنه أقرب إلى غرض الواقف في نوعه.

وإذا لم يكن مسجد آخر أو لم يحتج إلى آلات تصرف على ما هو أقرب إليه في جنسه القريب كالمشهد، لأنه كالمسجد موضع إقامة الشعائر وفعل العبادات إن كان، وإلا فعلى ما هو أقرب إليه في جنسه المتوسط كالمدرسة، وإلا فعلى ما هو أقرب إليه في الجنس البعيد كالقنطرة مثلاً وغيرها من مطلق القريبات، وهكذا في آلات مشهد بالقياس إلى غيره، ففي الجميع يراعى الأقرب فالأقرب.

ويعتبر في الجميع أحد الأمرين: الاستغناء، أو تعذر الاستعمال، أو خوف التلف لو أبقيت إلى مجيء وقت الحاجة. وبجميع ما ذكر ظهر حكم غلة وقف المسجد ونذره وغيرها من أمواله، فلا تصرف على غيرها إلا مع أحد هذين الشرطين ورعاية الأقرب فالأقرب.

ثم الظاهر أنه بعد ثبوت جواز صرفها في مسجد آخر لا يتفاوت الحال بين مسجد يكون في بلد هذا المسجد أو في بلد آخر، فيجوز حملها إلى هذا البلد وإن كان في بلده مسجد يحتاج إلى صرفها فيه، وإن كان الأحوط مراعاة مسجد البلد مع الإمكان.
كما أن الظاهر أن الأمر في إحراز شروط الجواز من الاستغناء وتعذر الإعادة وخوف التلف موكل إلى نظر المتولي الخاص إن كان، وإلا فالعام وهو الحاكم إن كان، وإلا فعدول المسلمين، لأن المتيقن من محل الرخصة المخرج من عمومات المنع إنما هؤلاء المذكورون على الترتيب لا غير.

ثم المراد من الآلات فروش المسجد وأحجاره وأخشابه وجذوعه ونحوها.

المسألة التاسعة: في محرمات المسجد وهي عدة أمور:

منها: اتخاذه أو اتخاذه بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقاً بحيث ينمحي عنه صورة المسجدية، فإنه مما يحرم بلا خلاف ظاهر، وعن الروض^(١) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث قال: صرح به الأصحاب، لحرمة تغيير الوقف والتصرفات النافية لغرض الوقف، وخصوص قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسمى فيها خرابها﴾^(٢).

وفي جامع المقاصد^(٣) الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿ومن بدل به ما سمعه فإثمًا إثمه على الذين يبدلون﴾^(٤).

ووجهه مع ورود الآية في بيان حكم تبديل الوصية غير واضح، والتقريب غير معلوم، والفحوى غير ثابت.

وأما جعله طريقاً على معنى المرور منه إلى مكان آخر بالدخول من باب والخروج من باب آخر فهو مكروه على ما صرحوا به، ولعلنا نتكلم فيه إن شاء الله تعالى.

ومنها: بيع آلاته، الذي حرّمه الشيخ في المبسوط^(٥) والفاضلان في الشرائع^(٦) والتحرير^(٧) والإرشاد^(٨) على ما حكى، وحكي نقله عن الإصباح^(٩) والجامع^(١٠) أيضاً، بل عن المبسوط والسرائر^(١١) أن ذلك لا يجوز بحال.

ولكن في جامع المقاصد: وإنما يحرم بيع آلة المسجد إذا لم يحتج إلى بيعها لعمارتها أو عمارة غيره من المساجد مع عدم الانتفاع بها كما نبّه عليه في المختلف. ثم نقل إطلاق الحرمة عن الشيخ، ثم قال: وتفصيل المصنّف أقوى^(١٢).

وفي مفتاح الكرامة^(١٣) نسبة القول بجوازها مع المصلحة إليه والمختلف^(١٤) ونهاية الأحكام^(١٥) وحاشية الميسي^(١٦) والروض^(١٧) والمسالك^(١٨).

(١) روض الجنان ٢: ٦٣٣. (٢) البقرة: ١١٤. (٣) جامع المقاصد ٢: ١٥٤.

(٤) البقرة: ١٨١. (٥) المبسوط ١: ١٦٠. (٦) الشرائع ١: ١٢٧.

(٧) التحرير ١: ٣٢٥. (٨) الإرشاد ١: ٢٥٠.

(٩) الإصباح (الينابيع الفقهية) ٤: ٦٢٨. (١٠) الجامع للشرائع: ١٠٢.

(١١) هذه العبارة تكون في التحرير ١: ٣٢٥ لعل نسبة هذا القول بالسرائر سهو من قلمه الشريف.

(١٢) جامع المقاصد ٢: ١٥٣. (١٣) مفتاح الكرامة ٦: ٣١٠. (١٤) المختلف ٣: ٩٥.

(١٥) نهاية الأحكام ١: ٣٥٨. (١٦) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣١٠.

(١٧) الروض ٢: ٦٣٣. (١٨) المسالك ١: ٣٢٧.

والظاهر أنَّ معقد كلامهم الآلات التي جرى عليها الوقف، كما نبّه عليه كاشف اللثام في كلام له قائلاً: «إنَّ من أطلق عنى ما جرى عليه الوقف»^(١) انتهى.

والسرّ فيه أنَّ ما لم يجر عليه الوقف فهو باقي على ملك مالكه فله جميع التصرفات فيه التي منها بيعه. فإذا كان معقد كلامهم ما جرى عليه الوقف، فقضية الأصل الثانوي وهو القاعدة المستنبطة من الأدلة - من الإجماع والنص كتاباً وسنة - حرمة ذلك البيع وعدم صحته. فهذا ممّا لا كلام فيه، ولذا لم يوجد في المسألة قول بالجواز مطلقاً، فإطلاق الجماعة على القاعدة بلا إشكال.

وإنّما الكلام في أنّه هل خرج منها شيء من فروض بيع الآلات كما عليه آخرون أم لا؟ فنقول: إنّ الآلات إن كانت بحيث يحتاج إليها وينتفع بها في المسجد فلا إشكال في دخولها تحت القاعدة، وهذا أظهر إطلاق الجماعة بحرمة بيعها. وكذلك لو كانت بحيث لا ينتفع بها إمّا للزيادة على القدر المحتاج إليه أو لوثقه وسقوطه عن حيّز الانتفاع كالحصير إذا خلّق والجذع إذا تكسّر ونحو ذلك، ولم يحتاج مع ذلك إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة هذا المسجد أو غيره من المساجد لعدم افتقار إلى عمارة فلا ينبغي التأمّل في حرمة بيعها حينئذٍ أيضاً لعدم مخرج لها عن القاعدة.

وأما لو كانت مع عدم الانتفاع بها بحيث يحتاج إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة المسجد، ففي جواز بيعها حينئذٍ والعدم وجهان: من الأصل، وعموم القاعدة. وأقواهما الأوّل تحصيلاً لغرض الواقف بقدر الإمكان.

ثمّ لو احتاج مسجد آخر أيضاً إلى ثمنها من دون الحاجة إلى أعيانها فالوجه تعيين الثمن في عمارة هذا المسجد دون الآخر عملاً بما هو أقرب إلى غرض الواقف، فإنّه بوقف هذه الآلات لذلك المسجد قصد خصوصيتين خصوصيّة في المسجد وخصوصيّة في الآلات، فإذا ألغى خصوصيّة الآلات بواسطة تبديلها بالثمن وجب مراعاة خصوصيّة المسجد، وليس كذلك الحال فيما لو احتاج هذا المسجد إلى ثمنها ومسجد آخر إلى أعيانها، فالأمر يدور حينئذٍ بين الخصوصيتين، ولا يبعد التخيير بين بيعها وصرف الثمن في عمارة هذا المسجد أخذاً بالخصوصيّة الملحوظة في المسجد، أو إبقائها وصرفها بأعيانها

في مسجد آخر أخذاً بالخصوصية الملحوظة فيها، ولكن الأولى والأحوط هو الأول. ولو فرض أن المسجد لا يحتاج في الحال إلى أعيانها بل يحتاج إلى ثمنها للعمارة ولكن في المال يحتاج إلى أعيانها لو أقيمت إلى مجيء وقت الحاجة، فالوجه تعيين الإبقاء مع الأمن من التلف أخذاً بالخصوصيتين معاً، مضافاً إلى استصحاب الحرمة السابقة على طرؤه الحالة المقتضية لعدم الاحتياج إلى أعيانها في الحال.

ومنها: أنه يحرم زخرفته، أي نقشه بالزخرف وهو الذهب، ونقشه بالصور أيضاً مطلقاً، أو صور ذي الروح خاصة على الخلاف، كما عن نهاية^(١) الشيخ ومبسوطه^(٢) وسرائر^(٣) الحلبي وكتب المحقق^(٤) وجملة من كتب العلامة^(٥) وبيان الشهيد^(٦) ولمعته في الأول، ولمعته وحدها في الثاني^(٧)، وجامع المقاصد^(٨) وفوائد الشرائع^(٩) والمسالك^(١٠) للمحقق والشهيد الثانيين وحاشية الميسي^(١١) وغيرها^(١٢).

وعن كشف اللثام^(١٣) والذخيرة^(١٤) في الأول «أنه المشهور» كما عن الأول في الثاني أيضاً «أنه المشهور»^(١٥) وعن الثاني فيه «أنه الأشهر»^(١٦).

وفي كلام جماعة^(١٧) الاعتراف بعدم وضوح مستند الحكمين مع الطعن على ما نقل مستنداً لهما، ولذا صار جماعة من فقهاء المتأخرين ومتأخريهم إلى الكراهة، ومنهم: الشهيد في الدروس^(١٨) ناقلاً لها عن الجعفي، وعن كاشف اللثام نسبتها أيضاً إلى المذهب^(١٩) والجامع^(٢٠).

وعلى الحرمة في الزخرفة تارةً بأنها إسراف، وأخرى بأنها لم تكن في عهد رسول الله ﷺ وإنما حدثت بعده فكانت بدعة محرمة، وثالثة بما عن عبد الله بن مسعود

(١) النهاية: ١٠٨. (٢) المبسوط: ١: ١٦٠.

(٣) السرائر: ١: ٢٧٨. (٤) الشرائع: ١: ١٢٧، النافع: ٤٩، المعبر: ٢: ٤٥١.

(٥) المنتهى: ٦: ٣٢٥، التحرير: ١: ٣٢٥، الإرشاد: ١: ٢٥٠، نهاية الأحكام: ١: ٣٥٨.

(٦) البيان: ٦٧. (٧) اللمعة: ٣٠. (٨) جامع المقاصد: ٢: ١٥٢. (٩) فوائد الشرائع: ٥٩.

(١٠) المسالك: ١: ٣٢٧. (١١) نقله عنه في مفتاح الكرامة: ٦: ٣٠٣.

(١٢) (١٢) كشف اللثام: ٣: ١٢٣. (١٣) كشف اللثام: ٣: ٣٣٣.

(١٤) (١٤) والذخيرة: ٢٥٠. (١٥) كشف اللثام: ٣: ٣٣٣.

(١٦) (١٦) كما في مدارك: ٤: ٣٩٨، الرياض: ٤: ٣١٠، الذكرى: ٣: ١٢٣. (١٧) كما في مدارك: ٤: ٣٩٨، كفاية الأحكام: ١٧.

(١٨) (١٨) الدروس: ١: ١٥٦. (١٩) المذهب: ١: ٧٧. (٢٠) الجامع للشرائع: ١: ١٠١.

في وصيته المروية عن مكارم الأخلاق للطبرسي في مقام الذم من قوله «يبنون ويشيدون القصور، ويزخرفون المساجد»^(١).

وفي النقش بالصور تارةً بأنه بدعة حيث لم تكن في عهد رسول الله ﷺ، وأخرى برواية عمرو بن جميع قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصوّرة؟ فقال: أكره ذلك ولكن لا يضرّكم اليوم ولو قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك»^(٢). وفي الكلّ ما ترى:

أمّا في الأول: فأولاً النقض بزخرفة الدور والقصور ومشاهد الأئمة عليهم السلام.

وثانياً: منع صدق الإسراف على نحوها إذا قارنها قصد تعظيم الشعائر، وترغيم أنف العدو من الشيطان وأهل الكفر ومن بحكمهم من أهل الخلاف.

وأمّا الثاني: فمع ابتناؤه على القول بحرمة التشريع بمعناه الأعمّ، منع صدق البدعة على نحو ذلك بمقارنة قصد تعظيم الشعائر ونحوه.

وأمّا الثالث: فعلى فرض ثبوت الحكاية عن ابن مسعود يتطرق المنع إلى حجّة قوله إذا لم يكن بعنوان الرواية عن معصوم، مع منع دلالة على الحرمة بل غايتها الكراهة، كما يشهد لها سبق ذكر بناء الدور وتشديد القصور للذين لا حرمة فيهما بالضرورة.

وأمّا الرابع: فلضعف سند الرواية باشتماله على عدّة مجاهيل، مضافاً إلى قصور دلالتها على الحرمة، بل غايتها الكراهة مع كونها كراهة في فعل الصلاة في المساجد المصوّرة كما هو ظاهر عنوان السؤال، وهي لا تلازم كراهة فعل التصوير للمسجد فضلاً عن الحرمة فتأمل.

وعليه فيقوى في النظر بملاحظة أصالة الإباحة فيما لا نصّ بحرمة الجواز، ولكن على كراهية خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع، إلّا أن يقوى احتمال الحرمة بنحو من تراكم الظنون البالغ حدّ الاطمئنان التي منها: الشهرة التي سمعت حكايتها، ومنها: كون بعض المفتين بالحرمة ممن لا يعمل إلّا بالقطعيّات كالحلي، ومنها: فتوى الشيخ في النهاية التي هي بمنزلة رواية مرسلّة. فلا يبعد بملاحظة هذه الأمور دعوى الاطمئنان بالحرمة، ولكن

(١) مكارم الأخلاق: ٥٢٦ الفصل الرابع، ب ١٢.

(٢) الوسائل ٥: ١/٢١٥، ب ١٥ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٩/٧٢٦.

في النفس بعد شيء والخروج عن الأصل مشكل.

ومنها: إدخال النجاسة إليها، أطلق القول بحرمة جماعة كالمحقق في كتبه^(١) والعلامة في أكثر كتبه^(٢) وعن الذكري^(٣) ما يؤذن بدعوى الإجماع لقوله «قال الأصحاب» وعن نهاية الأحكام^(٤) الاستشكال فيه مع عدم التلويث، والشهيدان^(٥) والشيخان^(٦) الجليلان الكركي والميسي وغيرهم^(٧) من المتأخرين ومتأخريهم خصوصاً عن المتعدية، وعن الروض^(٨) نسبته إلى الأكثر.

والأقوى عندنا إطلاق المنع - حسبما ذكرناه مشروحاً في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة - ولا فرق في المنع بين كون النجاسة منفصلة عن المكلف المدخل لها إلى المسجد أو متصلة ببدنه أو ثوبه، كما لو كان على أحدهما دم أو مني أو غاية رطوبة أو جامدة أو محمولة عليه ولو في إناء معه من قارورة ونحوها فيها خمر ونحوه. وحيث إن النص والفتوى ظاهران في النجاسة العينية ينبغي القطع بعدم المنع في إدخال المتنجس الخالي عن العين. ومما سمعت ينقدح الحكم فيما ذكرناه أيضاً من حرمة إزالة النجاسة في المسجد كما في كلام جماعة^(٩) وعن صريح الشيخ^(١٠) ومن تأخر عنه^(١١) وعن الذكري^(١٢) «قوله الأصحاب». والظاهر أن المسألة إجماعية، لحرمة إدخال النجاسة العينية ولو في لباس أو بدن وحرمة تلويث المسجد، وإزالة النجاسة فيه يستلزمهما غالباً.

ويشكل الحال في غسل متنجس غير ذي عين بما لا ينفعل من الماء من كثير أو جار لعدم تمشي الوجهين فيه، فإناطة الحكم بهما تعطي الجواز فيه، ويأباه إطلاق الفتوى في كلام المتعرضين لهذا الحكم.

(١) كما في الشرائع ١: ١٢٨، النافع: ٤٩، المعتبر ٢: ٤٥١.

(٢) كما في المنتهى ٦: ٣٢٥، التذكرة ٢: ٤٣١، التحرير ١: ٣٢٦، الإرشاد ١: ٢٥٠.

(٣) الذكري ٣: ١٢٩. (٤) نهاية الأحكام ١: ٣٥٨. (٥) الدروس ١: ١٥٦، البيان: ٦٨.

(٦) جامع المقاصد ٢: ١٥٤، نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣١٦.

(٧) المدارك ٤: ٣٩٩، الكفاية: ١٧، المفاتيح ١: ١٠٥. (٨) روض الجنان ٢: ٦٣٣.

(٩) كما في المنتهى ٦: ٣٢٥، المسالك ١: ٣٢٨، المعتبر ٢: ٤٥١ - ٤٥٢، كشف اللثام ٣: ٣٣٧.

(١٠) المبسوط ١: ١٦١.

(١١) كما في السرائر ١: ٢٧٩، البيان: ٦٨، الشرائع ١: ١٢٨. (١٢) الذكري ٣: ١٢٨.

بل في جامع المقاصد^(١) كما في فوائد الشرائع^(٢) لو غسلها في إناء أو فيما لا ينفعل كال كثير فليس ببعيد القول بالتحريم أيضاً، لما فيه من الامتهان المنافي لقوله ﷺ: «جنبوا مساجدكم النجاسة»^(٣).

لكن في التعليل نظر واضح، كالنظر في شمول الرواية لما لا عين فيه من المتنجس، إلا أن يقال: إن موضوع المسألة هو إزالة ذي العين من النجاسات، وعليه اتجه إناطة المنع بإدخال النجاسة لا لخصوصية في الإزالة.

ويشكل بأن إزالة النجاسة في كلام الأصحاب في غير هذا المقام للأعم، وقضية ذلك إطلاق معقد فتواهم وهو بعينه معقد إجماع الذكرى، غير أن التعويل على نحوه باعتبار أن ناقله ادعاء بعنوان الظهور لا القطع لا يخلو عن إشكال، فإطلاق المنع حتى فيما لا عين له مع عدم استلزامه التلويث محل وقف.

ومنها: أنه يحرم دفن الأموات في المساجد كما عن النهاية^(٤) والسرائر^(٥) وجملة من كتب العلامة^(٦) وأكثر كتب الشهيد^(٧) والموجز الحاوي^(٨) وجامع المقاصد^(٩) وكشف الالتباس^(١٠) وغيرها^(١١) ولم ينقل فيه خلاف صريحاً وإن لم يتعرض له كثير منهم المحقق في كتبه أصلاً.

بل ربما يوهم بعض كلماتهم كونه من المسلمات عندهم، حيث إنه لما نقض الحكم بدفن فاطمة عليها السلام في الروضة الشريفة التي هي من المسجد فتفصي عنه في كشف الالتباس^(١٢) تبعاً للذكرى^(١٣) على ما حكى بأنه إن صح فهو من خصوصياتها، وعن كاشف^(١٤) اللثام التفصي عنه بعدم استيعاب المسجد الروضة، أقول: ويشهد له المروي عن

(١) جامع المقاصد ٢: ١٥٤.

(٢) فوائد الشرائع: ٥٩.

(٣) الوسائل ٥: ٢٢٩/٢، ب ٢٤ أحكام المساجد.

(٤) النهاية ١: ١١١.

(٥) السرائر ١: ٢٨٠.

(٦) كما في المنتهى ٦: ٣٢٨، نهاية الإحكام ١: ٣٥٩، التذكرة ٢: ٤٣١.

(٧) كما في الذكرى ٣: ١٣٣، البيان: ٦٨، النلفية: ١٤٤.

(٨) الموجز الحاوي (رسائل العشر): ٧١.

(٩) جامع المقاصد ٢: ١٥٥.

(١٠) كشف الالتباس: ١٠٤ (مخطوط).

(١١) كما في المبسوط ٩: ١٦٢، التحرير ١: ٣٢٦، الجامع للشرائع: ١٠٢، الإصباح (الينابيع الفقهية) ٤: ٧٨، المهذب ١: ٧٨.

(١٢) كشف الالتباس: ١٠٤.

(١٣) الذكرى ٣: ١٣٢.

(١٤) كشف اللثام ٣: ٣٣٨.

البرنطلي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام؟ فقال: دفنت في بيتها فلما زادت بنو أمية في المسجد صارت في المسجد»^(١).

وعلى أي حال كان فالعمدة بيان مدرك الحكم ودليل المسألة ولم نقف في ذلك على شيء، عدى ما احتمله بعض مشايخنا من استلزامه تلويث المسجد ولو في باطنه، بناءً على عدم انفكاك الميت عن النجاسات، وضعفه أوضح من أن يوضح لمنع الملازمة. وما عن نهاية الإحكام^(٢) من تعليله «بالتضييق على المصلين» وما عن التذكرة من «أنه منافع لما وضعت له»^(٣) ومرجعه إلى ما عن المنتهى من التعليل «بأنها وضعت للعبادة»^(٤) ولا يخفى ضعفهما أيضاً بظاهرهما.

أما الأول: فلمنع التضييق مع تسوية فوق القبر على وجه يساوي سطحه أرض المسجد. وأما الثاني: فلمنع المنافاة أيضاً على تقدير التسوية إن أريد ممّا وضع له المسجد فعل العبادة، وإن أريد به كون الغرض من وضع المسجد أن لا يدفن فيه الأموات والدفن ينافيه، ففيه نوع مصادرة، فإثبات التحريم بنحو هذه التعليلات مشكل. ويمكن توجيهها بأحد وجوه: الأول: كون بناء القول بحرمة الدفن على القول بحرمة الصلاة على القبر أو عند القبر، وحينئذ يتم كل من التضييق والمنافاة كما أشار إليه كاشف اللثام على ما حكى بقوله: «إنما تتم المنافاة والتضييق لو حرمت الصلاة على القبر أو عند القبر»^(٥).

وزيفه أنه إنما يتم أن لو كان القائلون بالحرمة هاهنا هم القائلون بالحرمة ثمة، وفيه منع واضح إذ المشهور ثمة على ما تقدّم هو الكراهة، والقول بالحرمة لم ينقل إلا عن المفيد^(٦) والحلي^(٧) وسلار^(٨) والقائلون بالحرمة هاهنا على ما سمعت غيرهم، فهم ثمة من القائلين بالكراهة لا الحرمة ففسد البناء المذكور.

الثاني: كون مرادهم من الدفن في المسجد اتخاذ المسجد مدفناً للأموات على وجه يخرج عن المسجدية ويصير على هيئة المقابر، وحينئذ فلا إشكال في الحكم ولا صدق التضييق وتحقق المنافاة أيضاً، إلا أنه بعيد عن إطلاق فتاويهم، وتعبيرهم فيها عن موضوع

(٢) نهاية الإحكام ١: ٣٥٩.

(٥) كشف اللثام ٣: ٣٢٨.

(٨) المراسم: ٦٥.

(١) الوسائل ١٠: ٢٨٨/٣، ب ١٨ أبواب المزار وما يناسبه.

(٤) المنتهى ٦: ٣٢٨.

(٧) الكافي في الفقه: ١٤١.

(٣) التذكرة ٢: ٤٣١.

(٦) المقنعة: ١٥١.

الحكم بالدفن في المسجد دون اتّخاذه مدفناً لشمول الأوّل دفن ميّت واحد وما زاد من غير اتّخاذ له مدفناً للأموال، أو معه من دون إخراجها عن هيئة المسجديّة أو معه أيضاً، مع شهادة غير ذلك من كلماتهم يكون موضوع ما يعمّ الصورة الأولى، مثل ما عرفت من النقض بدفن فاطمة عليها السلام والاعتذار له.

الثالث: كون الغرض من التعليل بنحو ما ذكر بيان وجه مناسبة للحكم بعد وقوعه، لا أنّه من التعليلات الحقيقيّة، بدعوى كون المسألة إجماعيّة، وكون مدرك الحكم فيها ودليله الإجماع كما يؤول إليه عدم تعرّض أحد من المتعرّضين للمسألة لنقل قول بالخلاف، وهذا أيضاً بعيد لعدم العلم ولا الظنّ بالإجماع، حيث لم يتعرّض المسألة إلّا جماعة، ومن غير المتعرّضين لها المحقّق في كتبه. فأقصى ما هنا سكوت الغير المتعرّضين وهو لا يدلّ على الموافقة، لجواز التوقّف من جهة عدم وضوح المدرك، فهذا نظير الإجماع السكوتي المعنوي في الأصول المتفق على عدم حجّيّته عند الأصحاب، وفاقاً لأكثر المخالفين.

الرابع: أن يقال: إنّ الواقف للمسجد قبل إيجرائه الوقف عليه وإخراجه عن ملكه كان له بمقتضى عموم السلطنة على الأموال أن يتصرّف في ملكه بجميع أنواع التصرفات، كما كان له منع غيره مطلقاً من جميع أنواع التصرفات التي منها دفن الميّت في ملكه، وبإجرائه صيغة الوقف عليه حبس العين وسبيل منفعة خاصّة من منافعه، وهو فعل العبادات فيه لقاطبة المسلمين المنحلّ إلى إذنه في هذا التصرف الخاصّ ورفع المنع عنه مع بقائه بالنسبة إلى سائر التصرفات التي منها دفن الميّت فيه مطلقاً، وقد أمضاه الشارع وقرّره بقوله: «الوقوف حسبما يوقفها أهلها» ومعناه أنّ الوقوف يقتصر فيها على قدر ما يجعله الواقف من حبس عين وتسبيل منفعة فلا يجوز التخطّي منه إلى غير المنفعة الخاصّة التي سبّلها، والدفن تخطّي منه فليس بجائز، وهذا هو معنى منافاته لما وضع له من فعل العبادة. وحاصله منافاته لجعل الواقف كون المنفعة المسبّلة هو فعل العبادة لا ما عداها الذي منه الدفن، ولا يلزم من هذا البيان حرمة جملة من الانتفاعات الآخر التي ليست من قبيل العبادات، كالجلوس والتكلّم والرقود والأكل والشرب والبيع والشراء، وغير ذلك ممّا لا يزاحم المصلّين وغيرهم من أهل العبادات، لقضاء العادة بحصول الإذن فيها ورفع المنع عنها أيضاً من الواقف في متن الوقف الذي يكفي فيه الالتفات الإجمالي،

وهذا هو أظهر الوجوه.

ثم لو دفن فيه جهلاً بالمسألة أو إثمًا وعصياناً فهل يجب إخراجه ونقله إلى مكان آخر أو لا؟ وعلى الثاني فهل يحرم الإخراج أو لا؟ ولم أقف على من تعرّض من الأصحاب لهذا الفرع لا في محلّ البحث ولا في باب أحكام دفن الموتى، نعم ذكروا ثمة دفن الميت في أرض مغصوبة وحكموا بجواز إخراجه للمالك، واستثنوه من حرمة نبش القبر معلّين له بما لا يتمشّي فيما نحن فيه.

ومن الظاهر أنّ الأصل الأوّلي في المقام هو الجواز بمعنى عدم الوجوب وعدم الحرمة لكون الواقعة ممّا يحتمل الوجوب والحرمة وغيرهما، ولقد تقرّر في الأصول أنّ قضيتي البراءة والإباحة عدم الوجوب وعدم الحرمة، فهذا ممّا لا كلام فيه. بل الكلام في إدراجها فيما لا نصّ فيه ولا دليل على أحد الحكمين ليحرز موضوع الأصلين فنقول:

أمّا الوجوب فلا نجد عليه دليلاً، ولا نرى عليه دلالة في عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» الذي هو دليل حرمة أصل الدفن، لأنّ أقصى ما يدلّ عليه ذلك إنّما هو حرمة التصرف في الوقف بما ينافي غرض الواقف أو بما لم يأذن فيه الواقف، ووجوب إخراج المدفون في المسجد بعد دفنه مبنيّ على ثبوت حرمة إبقائه مدفوناً فيه، فهو ليس من حرمة أصل الدفن لأنّه تصرف بما ينافي غرض الواقف.

والتصرف ممّا لا يصدق على إبقائه إمّا لأنّ التصرف أمر وجودي والإبقاء مفهوم اعتباري منتزع عن ترك إخراجه فيكون أمراً عديميّاً، أو لأنّه على تقدير تسليم كونه أمراً عديميّاً لا ينصرف إليه إطلاق التصرف في متفاهم العرف وإطلاقاتهم كما هو واضح.

فيكون الإخراج حينئذٍ ممّا لا نصّ بوجوبه فيندرج في موضوع أصل البراءة المقتضي لعدم الوجوب ظاهراً.

وأمّا الحرمة: فاحتمالها إنّما هو من حيث النبش وثبوت الدلالة عليها، وانتفاؤها مبنيّ على النظر في أنّ الأصل في نبش القبر هل هو الحرمة إلّا ما خرج بالدليل أو الإباحة إلّا ما خرج بالدليل؟ ونعني بالأصل على الأوّل الأصل الثانوي المستنبط من الدليل، وعلى الثاني الأصل الأوّلي المقرّر فيما لا نصّ بحرمة.

وأظهر الاحتمالين أولهما لإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة في كلام جماعة^(١) من

أساطين الطائفة على أنه يحرم نبش القبر، حتّى أن الشهيد في الذكرى^(١) نقل عليه إجماع المسلمين المعتضد ذلك الإطلاق بسائر كلماتهم القاضية بإطلاق الحكم في غير ما استثنى التي منها تعرّضهم بعد ذكر الحرمة لإخراج صور بعبارة «يستثنى» وما بمعناها، ولم يثبت بالنسبة إلى ما نحن فيه دليل على الجواز، والأصل لا يقاوم إطلاق الدليل بل لا مجرى له معه لانتفاء موضوعه.

وتوهم: أن الدفن وقع على وجه الحرمة والنهي يقتضي الفساد، فهذا دفن فاسد غير مبرئ للذمة، فيجب إخراجها تحصيلاً لبراءة الذمة بدفنه في مكان آخر. يدفعه: منع اقتضاء النهي في الواجبات التوصلية فساد المنهي عنه، ولذا اشتهر بينهم أن الواجب التوصلية يجتمع مع الحرام، ومعناه كون الفرد المحرم بعد حصوله على وجه الحرمة مسقطاً للواجب عن الذمة. فالأظهر بمقتضى ظاهر النظر هو حرمة إخراجها بعد حصول دفنه في المسجد، والله العالم.

ومنها: أنه يحرم إخراج الحصى من المسجد، وهي جمع الحصاة، وهي صفائر الحجارة، وقد صرح بحرمة إخراجها جماعة من المتأخرين كالمحقق في الشرائع^(٢) والنافع^(٣) والعلامة في الإرشاد^(٤) وعن التلخيص^(٥) والنبصرة^(٦) والشهيد في اللمعة^(٧) وعن النفلية^(٨) وعن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد^(٩) وفوائد الشرائع^(١٠) وعن روض الجنان^(١١) نسبته إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه.

خلفاً للمحكّي عن المبسوط^(١٢) والنهاية^(١٣) والمعتبر^(١٤) والتذكرة^(١٥) والقواعد^(١٦) والمنتهى^(١٧) والسرائر^(١٨) ونهاية الأحكام^(١٩) والذكرى^(٢٠) والدروس^(٢١) والبيان^(٢٢)

| | | |
|---------------------------|---|-----------------------|
| (١) الذكرى ٢: ٨١ | (٢) الشرائع ١: ١٢٨ | (٣) النافع: ٤٩ |
| (٤) الإرشاد ١: ٢٥٠ | (٥) تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٧٠ | (٦) النبصرة: ٤٠ |
| (٧) اللمعة: ٣٠ | (٨) النفلية: ١٤٣ | (٩) حاشية الإرشاد: ٢٦ |
| (١٠) فوائد الشرائع: ٥٩ | (١١) روض الجنان ٢: ٦٣٤ | (١٢) المبسوط ١: ١٦١ |
| (١٣) النهاية: ١٠٩ | (١٤) المعتبر ٢: ٤٥٢ | (١٥) التذكرة ٢: ٤٢٨ |
| (١٦) القواعد ١: ٢٦٢ | (١٧) المنتهى ٦: ٣٢٣ | (١٨) التحرير ١: ٣٢٥ |
| (١٩) نهاية الأحكام ١: ٣٥٦ | (٢٠) الذكرى ٣: ١٢٥ | (٢١) الدروس ١: ١٥٦ |
| (٢٢) البيان: ٦٨ | | |

والموجز الحاوي^(١) وكشف الالتباس^(٢) وحاشية المدارك^(٣) فحكموا بکراهته.

وفي جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «وينبغي أن يكون المكروه إخراج ما لا يعد جزءاً من المسجد، إذ يحرم لو كان ممّا تعلّقت به المسجديّة، وكذا ينبغي أن لا يكون الحصى ممّا يلحق بالقمامات المشوّهة للمسجد، لأنّ كنس المساجد وتنظيفها مستحبّ فيبعد أن يكون المكروه إخراج من هذا النوع»^(٤).

وفي الروضة قُيد عبارة اللعة «ويحرم إخراج الحصى منها» بقوله: «إن كانت فرشاً أو جزءاً منها، أمّا لو كانت قمامة استحبّ إخراجها»^(٥).

وفي الذخيرة في شرح عبارة الإرشاد «والصواب تقييدها بما إذا كانت تعدّ من أجزاء المسجد أو من آلاته، أمّا لو كانت قمامة كان إخراجها مستحبّاً»^(٦).

وبهذه التقييدات ربّما يحصل وجه جمع بين عبارات الأصحاب المختلفة في الحكم بالحرمة والكراهة على وجه يرتفع الخلاف بينهم باعتبار تعدّد موضوعي الحكمين بل الأحكام الثلاث التي ثالثها الاستحباب لاختلاف أنواع الحصى:

فمنها: ما يعدّ قمامة، وضابطها ما يجتمع بالكنس وغيره ولم يكن فيها منفعة معتدّ بها ولا قيمة لها، وهذه ما يستحبّ إخراجها على ما صرّحوا به، لأنّهم استحبّوا كنس المسجد وإخراج قمامته، لما فيه من تعظيم^(٧) شعائر الله، وترغيب المتردّدين إليه، والإحسان إليهم، وأداء ذلك إلى تعمیر المساجد والأمن من خرابها، خصوصاً يوم الخميس وليلة الجمعة، لرواية عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من كنس المسجد يوم الخميس وليلة الجمعة فأخرج من التراب ما يذرّ في العين غفر الله له»^(٨).

ومنها: ما لا يعدّ قمامة، ولكن كانت من أجزاء المسجد لتعلّق المسجديّة بها، وكانت ممّا ينتفع بها ولها قيمة، وهذه هي المحكوم بحرمتها، ووجه الحرمة حينئذٍ واضح لما فيه من إخراج الوقف عن محلّه بل عن الوقفيّة، بل هي بالقيود المذكورة مندرجة في آلات

(١) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧١.

(٢) كشف الالتباس: ١٠٥.

(٣) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٧٤.

(٤) الروضة البهيّة ١: ٥٤٥.

(٥) جامع المقاصد ٢: ١٤٧.

(٦) الذخيرة: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٧) كذا في الأصل، والظاهر: تعظيم.

(٨) الوسائل ٥: ٢٣٨، ب ٣٢ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٤/٧٠٣.

المسجد، على ما تقدّم من تفسيرها مع حكمها ودليلها.

ومنها: ما لا يكون جزءاً ولا معدودة من القمامة وكان لها اختصاص بالمسجد حصل بعد المسجدية، وهذه هي المحكوم بکراهة إخراجها، ودليل الكراهة - على ما في كلام جماعة - رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها، أو في مسجد آخر»^(١) فإنّ قوله «فليردّها» وإن كانت بالوضع تفيد الوجوب، إلّا أنّ الرواية لا تنهض لإثباته، لما في سندها من الضعف بتضعيف النجاشي راويها بقوله: «إنّه كان كذاباً»^(٢) وقول الشيخ فيه «إنّه كان قاضياً عامياً»^(٣) فليحمل الأمر على الاستحباب. ويلزم من استحباب ردّها بعد الإخراج كراهة إخراجها عرفاً، كما أنّه على تقدير حمله على الوجوب يلزم من وجوب ردّها بعد الإخراج عرفاً حرمة إخراجها. ولذا قال في الذکری: «وعده بعض الأصحاب من المحرّم لظاهر الأمر بالردّ» انتهى^(٤).

وفي تعليل الحكم بأنّها تسبّح إشعاراً أيضاً بكونه على وجه الاستحباب، فلا حاجة لصرفه عن الوجوب إلى الاستناد إلى ضعف السند. وفي مفتاح الكرامة بعد نقل القولين «وصرّح الفريقان بأنّها إذا خرجت منه تعاد إليه أو إلى غيره»^(٥).

أقول: مدرك هذا الحكم على القول بالكراهة هو الرواية، وأمّا فيما حرم إخراجها فوجه وجوب إعادتها إلى مكانها واضح، وأمّا جواز إعادتها إلى مسجد آخر على إطلاقه غير واضح، وينبغي إناطة الحكم بالتفصيل الذي سبق في بحث الآلات، فيجوز حينئذ إعادتها إلى مسجد آخر في الجملة.

ثمّ الظاهر أنّه إذا خرب المسجد بخراب القرية أو المحلّة لم يخرج العرصّة من المسجدية ولا يزول عنها الوقفية، فلا تعود إلى ملك الواقف، ولا يجوز بيعها ولا نقلها.

(١) الوسائل ٥: ٢٣٢/٤، ب ٢٦ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٦/٧١١.

(٢) رجال النجاشي ٢: ٤٣٠.

(٣) الفهرست: ٣٥٠.

(٤) الذکری ٣: ١٢٥.

(٥) مفتاح الكرامة ٦: ٢٧٥.

ولا سائر التصرفات الغير السائغة فيها حال العماره بلا خلاف بين أصحابنا^(١) ظاهراً، للأصل موضوعاً وحكماً.

فما عن بعض العامة: من عود العرصة إلى ملك الواقف قياساً لها على كفن الميت الذي يعود إلى الورثة فيما إذا أخذ السيل الميت وبقي كفته لجامع تعذر المصرف^(٢) واضح الفساد، لبطلان القياس ووجود الفارق، لانتقال تركه الميت بموته إلى ملك الوارث ومنها الكفن، غاية الأمر أنه تعلق به تكليف صرفه في الميت، فإذا انتفى الميت سقط حقه، والله العالم.

المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي أيضاً أمور:

منها: (٣)

فصل: في حكم المسجد من حيث استحباب الصلاة فيه، فاعلم أنه قال الأصحاب قولاً واحداً بأن فعل الفرائض المكتوبة في المسجد أفضل منه في غيره بلا خلاف بين المسلمين كما عن مجمع البرهان^(٤) وباتفاق المسلمين بل الظاهر أنه من ضروري الدين كما في المدارك^(٥) وفي الذخيرة: ولا خلاف في ذلك بين أهل الإسلام بل كاد أن يكون ذلك من ضروريات الدين^(٦).

والروايات المصرحة بذلك وذم تارك المسجد بالغة فوق حد الاستفاضة إن لم نقل بكونها متواترة، ففي المرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكره فما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي فأصاب تلك البقعة رشة من دمه فأحب الله أن يذكر فيها، فأد فيها الفريضة والتوافل واقتض ما فاتك»^(٧).

ورواية الفضل المروية عن الأمالي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا فضل، لا يأتي المسجد من كل قبيلة إلا وافدها، ومن أهل كل بيت إلا نجيبها، يا فضل، لا يرجع صاحب المسجد إلا بإحدى ثلاث خصال، إما دعاء يدعو به يدخله الله به الجنة، وإما دعاء يدعو به فيصرف الله عنه به بلاء الدنيا، وإما أخ يستفيده في الله»^(٨).

(٢) المغني لابن قدامة ٦: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٤) مجمع البرهان ٢: ١٤٤.

(٦) الذخيرة: ٢٤٦.

(١) كما في جامع المقاصد ٩: ٨٢.

(٣) هنا في الأصل بياض بمقدار صفتين.

(٥) المدارك ٤: ٤٠٧.

(٧) الوسائل ٥: ٢٢٥/١، ب ٢١ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٨/٧٢٣.

(٨) الوسائل ٥: ١٩٣/٢، ب ١ أحكام المساجد، أمالي الطوسي ١: ٤٥.

ورواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مشى إلى المسجد لم يضع رجلاً على رطب ولا يابس إلا سبّحت له الأرض إلى الأرضين السابعة»^(١).
وعن كتاب عقاب الأعمال في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات»^(٢).

وعن المقنع قال: «روي أن في التوراة مكتوباً أن بيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لمن تطهر في بيته ثم زارني في بيتي، وحق على المزور أن يكرم الزائر»^(٣).
وعن إرشاد الديلمي عن علي عليه السلام قال: «الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة، لأن الجنة فيها رضى نفسي، والجامع فيه رضى ربي»^(٤).

ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: من كان القرآن حديثه، والمسجد بيته، بنى الله له بيتاً في الجنة»^(٥).

ورواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لجبرئيل: أي البقاع أحب إلى الله؟ قال: المساجد، وأحب أهلها أولهم دخولاً وآخرهم خروجاً منها»^(٦).
وعن علي عليه السلام «إن الله تبارك وتعالى يريد عذاب أهل الأرض جميعاً حتى لا يحاشي منهم أحداً، فإذا نظر إلى الشيب ناقلهم أقدامهم إلى الصلوات والولدان يتعلمون القرآن رحمهم فأخّر ذلك عنهم»^(٧).

وروى الشيخ مرسلاً قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(٨).
ورواية طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «لا صلاة لمن

(١) الوسائل ٥: ٢٠٠/١، ب ٤ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٥/٧٠٦.

(٢) الوسائل ٥: ٢٠١/٣، ب ٤ أحكام المساجد، عقاب الأعمال: ٣٤٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٩٩/٥، ب ٣ أحكام المساجد، المقنع: ٢٧.

(٤) الوسائل ٥: ١٩٩/٦، ب ٣ أحكام المساجد، إرشاد القلوب: ٢١٨.

(٥) الوسائل ٥: ١٩٨/٢، ب ٣ أحكام المساجد، التهذيب ٢: ٢٥٥/٧٠٧.

(٦) الوسائل ٥: ٢٩٤/٢، ب ٦٨ أحكام المساجد، الكافي ٣: ٤٩٩/١٤.

(٧) الوسائل ٥: ١٩٨/٣، ب ٣ أحكام المساجد، الفقيه ١: ١٥٥/٧٢٣.

(٨) الوسائل ٥: ١٩٤/١، ب ٢ أحكام المساجد، التهذيب ١: ٩٢/٢٤٤.

لا يشهد الصلوات المكتوبات من جيران المسجد إذا كان فارغاً صحيحاً»^(١).
ورواية أبي البخري عن جعفر عن أبيه عليه السلام «إنَّ عليّاً عليه السلام كان يقول: ليس لجار المسجد صلاة إذا لم يشهد المكتوبة في المسجد إذا كان فارغاً صحيحاً»^(٢).
ورواية زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «شكت المساجد إلى الله تعالى الذين لا يشهدونها من جيرانها، فأوحى الله إليها: وعزّتي وجلالي لا قبلت لهم صلاة واحدة، ولا أظهرت لهم في الناس عدالة، ولا نالهم رحمتي، ولا جاوروني في جنتي»^(٣).
ورواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من صلى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صلى معه إلا من علة تمنع المسجد»^(٤) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع وما يأتي من الروايات في تفاوت المساجد في الفضل.
فروع:

أولها: تقييد العنوان بالفرائض المكتوبة احتراز عن النوافل، لأنّ المشهور بين الأصحاب شهرة محكيّة في كلام جماعة كون النافلة في المنزل أفضل منها في المسجد، بل في المحكيّ عن المعتمد^(٥) والمنتهى^(٦) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث إنّ الأوّل جعله فتوى علمائنا، والثاني نسبه إلى علمائنا. *مرآة حقّة في تبيين علوم الإسلام*
ونقل في المدارك عن جدّه في بعض فوائده رجحان فعلها في المسجد أيضاً كالفريضة، واستحسنه خصوصاً إذا أمن على نفسه الرياء ورجا اقتداء الناس به ورغبتهم في الخير^(٧) وتبعه صاحب الذخيرة^(٨) في استحسان هذا القول.

وعن السرائر «صلاة نافلة الليل خاصّة في البيت أفضل منها في المسجد»^(٩).
فالمسألة في النوافل خلافيّة وأقوالها ثلاثة، وإن كان القول الأوّل أشهر بل مشهوراً بما يقرب من الإجماع.

واستدلّ عليه بأنّ فعلها في السرّ أبلغ في الإخلاص، وأبعد من وساوس الشيطان، ولما

(١) الوسائل ٥: ١٩٤/٣، ب ٢ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٦١/٧٣٥.

(٢) الوسائل ٥: ١٩٥/٥، ب ٢ أحكام المساجد، قرب الإسناد: ٦٨.

(٣) الوسائل ٥: ١٩٦/٨، ب ٢ أحكام المساجد، أمالي الطوسي ٢: ٣٠٧.

(٤) الوسائل ٥: ١٩٦/١٠، ب ٢ أحكام المساجد، أمالي الطوسي ٢: ٣٠٧. (٥) المعتمد ٢: ١١٢.

(٦) المنتهى ٤: ٣١٠. (٧) المدارك ٤: ٤٠٧. (٨) الذخيرة: ٢٤٨. (٩) السرائر ١: ٢٨٠.

روي عن النبي ﷺ «أنه قال: أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»^(١). وفي الوجهين معاً ما لا يخفى، أما الرواية فلكونها عامية، وأما الاعتبار فلأن الأبلغية في الإخلاص لا تنافي الرجحان الذاتي، كما أن المرجوحية العارضة لها لما اعترتها من وساوس الشيطان وآفة الرياء لا تنافي الرجحان الذاتي، خصوصاً من أصحاب النفوس الكاملة المطمئنة المأمونة عليها من ريبة الرياء ووسوسة الشيطان.

فالإنصاف أن الأفضلية المدعاة إن كانت إجماعاً فحسن، وبه يخرج عن مطلقات الروايات الدالة على أفضلية المسجد مطلقاً وخصوصات جملة منها المصرحة بها في النوافل أيضاً بالخصوص، وإلا فالخروج عن الروايات عموماً وخصوصاً لمجرد الشهرة المستندة إلى وجوه ضعيفة، ليس على ما ينبغي، كيف وقد سمعت الروايات المطلقة وبعضاً من الروايات الخاصة، كذيل صحيح ابن أبي عمير «فأد فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك»^(٢).

ونحوه صحيح معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام «إن النبي ﷺ كان يصلي صلاة الليل في المسجد»^(٣) ظاهره بواسطة التعبير «كان» استمرار والمداومة عليه.

ورواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام في فضل مسجد الكوفة وفي آخرها «إن الصلاة المكتوبة فيه تعدل بألف، وأن النافلة فيه تعدل بخمسائة صلاة»^(٤).

وعن سهل بن زياد «أنه قال: وروي لي عن عمرو - يعني عمرو بن عثمان - أن الصلاة فيه تعدل بحجة، وأن النافلة لتعدل بعمر»^(٥).

ورواية نجم بن حطيم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «قال: لو يعلم الناس ما في مسجد الكوفة لأعدوا له الزاد والرواحل من مكان بعيد، لأن صلاة فريضة فيه تعدل حجة، وصلاة نافلة فيه تعدل عمرة»^(٦).

ورواية أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين قال: «النافلة في هذا المسجد تعدل عمرة مع

(١) سنن البيهقي ٢: ٤٩٤.

(٢) الوسائل ٥: ١٩٣/١، ب ١ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٨/٧٢٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٩/١، ب ٥٣ أبواب المواقيت، التهذيب ٢: ٣٣٤/١٣٧٧.

(٤) الوسائل ٥: ٢٥٢/٣، ب ٤٤ أحكام المساجد، الكافي ٣: ٤٩٠/١.

(٥) الوسائل ٥: ٢٥٣/٣، ب ٤٤ أحكام المساجد.

(٦) الوسائل ٥: ٢٥٦/١٤، ب ٤٤ أحكام المساجد، التهذيب ٦: ٣٢/٦٠.

النبي ﷺ والفريضة تعدل حجة مع النبي ﷺ وقد صلى فيه ألف نبي وألف وصي»^(١).
ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلاة في مسجد الكوفة الفريضة تعدل حجة مقبولة، والتطوع فيه يعدل عمرة مقبولة»^(٢).

ورواية ليث بن أبي سليم عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «عرج بي إلى السماء فأهبطت إلى مسجد الكوفة فصليت فيه ركعتين، ثم قال: وأن الصلاة المفروضة فيه تعدل حجة مبرورة، والنافلة تعدل عمرة مبرورة»^(٣).

وعن ابن طاووس عليه السلام في مصباح الزائر قال: «روي أن الفريضة في مسجد الكوفة بألف فريضة، والنافلة بخمسمائة»^(٤).

ورواية عبدالله بن يحيى الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث في فضل مسجد الكوفة قال: «فإن الصلاة المكتوبة حجة مبرورة، والنافلة عمرة مبرورة»^(٥).

والمروي عن الفقيه بعدة أسانيد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: المساجد الأربعة - مسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد بيت المقدس، ومسجد الكوفة - يا أبا حمزة الفريضة فيها تعدل حجة، والنافلة تعدل عمرة»^(٦) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

واستفاضتها القريبة من التواتر بل البالغة حدّه، مع اشتغالها على الصحيح تنهض جابرة لضعف أسانيد أكثرها، ومخالفتها الشهرة - بعد ظهور استنادها إلى ما عرفت ممّا لا يصلح الركون إليه - لا تصلح موهنة، واختصاص أكثرها بمسجد الكوفة مع عموم الصحيح منها لسائر المساجد وعموم الأخير منها للمساجد الأربع لا يقدر في عموم الحكم بعد مراعاة انضمام عدم القول بالفصل كما ادّعاه غير واحد، إذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة. كما أن اختصاص صحيح معاوية بن وهب بنافلة الليل لا يقدر في عموم الحكم بالقياس إلى سائر

(١) الوسائل ٥: ٢٥٧/١٥، ب ٤٤ أحكام المساجد، التهذيب ٦: ٣٢/٦١.

(٢) الوسائل ٥: ٢٥٩/٢١، ب ٤٤ أحكام المساجد، كامل الزيارات: ٤/٢٨.

(٣) الوسائل ٥: ٢٦٠/٢٦، ب ٤٤ أحكام المساجد، كامل الزيارات: ٣١.

(٤) الوسائل ٥: ٢٦٠/٢٧، ب ٤٤ أحكام المساجد، مصباح الزائر: ٣٥.

(٥) الوسائل ٥: ٢٦١/١، ب ٤٥ أحكام المساجد، الكافي ٣: ٤٩١/٢.

(٦) الفقيه ١: ١٤٨/٦٨٣.

النوافل، إذ لا فصل من هذه الجهة أيضاً. وما تقدّم من التفصيل عن السرائر على عكس ذلك لأنّه جعل صلاة الليل في المنزل أفضل والصحيحة تعطي كونها في المسجد أفضل، فهو لا ينكر أفضليّة غيرها في المسجد.

فالأقوى كون النوافل أيضاً كالفرائض في كونها في المسجد أفضل، نعم هي بمقتضى الروايات المذكورة في المسجد أقلّ ثواباً من الفريضة فيه. ولعلّ مراد الأكثر من نفي أفضليّة المسجد فيها بيان كونها أقلّ ثواباً، لا نفي أصل الأفضليّة وسنخها، فلا خلاف حينئذٍ، فتأمل. وثانيها: عن جماعة كنهاية الإحكام^(١) وكشف الالتباس^(٢) وحاشية الميسي^(٣) اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال. وأمّا النساء فالمستحبّ لهنّ والأفضل في حقهنّ الصلاة في البيوت، وفي الذخيرة^(٤) نسبته إلى أكثر الأصحاب، وفي عبارة محكيّة عن مجمع البرهان ما يؤذن بدعوى الشهرة فيه قائلاً: «خبر يونس بن ظبيان^(٥) يدلّ على اختصاص فضيلة المسجد بالرجال كما هو المذكور في الكتب، والمشهور بينهم^(٦)». وظاهر المحكيّ عن التذكرة كراهة إتيانهم المسجد حيث قال: «يكره للنساء الإتيان إلى المساجد»^(٧).

وظاهر المحكيّ عن الدروس اشتراكها الرجال في استحباب الاختلاف إلى المساجد، وإن كان البيت لهنّ أفضل قائلاً: «يستحبّ للنساء الاختلاف إليها كالرجال وإن كان البيت أفضل خصوصاً لذوات الهيئات»^(٨).

ومستند القول الأوّل: كون عدم حضور المساجد أقرب إلى الاستتار المطلوب منهنّ، وما رواه الشيخ عن يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام: «خير مساجد نسائكم البيوت»^(٩) ويدلّ عليه أيضاً ما رواه في الفقيه بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها، وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار»^(١٠) قال: وقال الصادق عليه السلام: «خير مساجد نسائكم البيوت، وقال أيضاً: وروي

(٢) كشف الالتباس: ١٠٤.

(٤) الذخيرة: ٢٤٦.

(٧) التذكرة ٢: ٤٢٦.

(٩) الوسائل ٥: ٢٣٧/٤، ب ٣٠ أحكام المساجد.

(١) نهاية الإحكام ١: ٣٥٣.

(٣) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٥٧.

(٥) الوسائل ٥: ٢٣٧/٤، ب ٣٠ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٢/٦٩٤.

(٦) مجمع البرهان ٢: ١٥٩.

(٨) الدروس ١: ١٥٦.

(١٠) الوسائل ٥: ٢٣٦/١، ب ٣٠ أحكام المساجد، الفقيه ١: ٢٥٩/١١٧٨.

«أن خير مساجد النساء البيوت»^(١) وعن الطبرسي في مكارم الأخلاق قال: «قال النبي ﷺ: فضل صلاة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلاتها في الجمع خمساً وعشرين درجة»^(٢).
وثالثها: الاستفادة من عدّة من الروايات أن الصلاة في المسجد منفرداً أفضل منها في غيره جماعة، ففي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي عن أبي الحسن ﷺ قال: «سألت عن الرجل يصلي في جماعة في منزله بمكة أفضل أو وحده في المسجد الحرام؟ فقال: وحده»^(٣).

ورواية محمد بن سنان قال: «سمعت أبا الحسن الرضا ﷺ يقول: الصلاة في مسجد الكوفة فرداً أفضل من سبعين صلاة في غيره جماعة»^(٤).

ورواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قلت له: إن رجلاً يصلي بنا نقتدي به فهو أحب إليك أو في المسجد؟ قال: المسجد أحب إلي»^(٥) وفي قوله «أو في المسجد» وإن لم يكن تعرّض للجماعة والفرادى، غير أن إطلاق الجواب بضميمة ترك الاستفصال يفيد عموم الحكم لصورتَي الجماعة والافتراد.

نعم في رواية محمد بن عمار - قال: «أرسلت إلى أبي الحسن الرضا ﷺ أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل، أو صلاته في جماعة؟ فقال: الصلاة في جماعة أفضل»^(٦) - ما ينافي ذلك، غير أن الخطب فيه سهل، لاحتمال الثاني صلاته في المسجد في جماعة فتأمل.

نعم ربّما يشكل الحال بالنظر إلى رواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: صلاة الرجل في منزله جماعة تعدل أربعاً وعشرين صلاة، وصلاة الرجل جماعة في المسجد تعدل ثمانية وأربعين صلاة مضاعفة في المسجد، وأن الركعة في المسجد الحرام ألف ركعة في سواه من المساجد، وأن الصلاة في المسجد فرداً بأربع وعشرين صلاة، والصلاة في

(١) الوسائل ٥: ٢٣٧/٢، ب ٣٠ أحكام المساجد، الفقيه ١: ١٥٤/٧١٩.

(٢) الوسائل ٥: ٢٣٧/٥، ب ٣٠ أحكام المساجد، مكارم الأخلاق: ٢٣٣.

(٣) الوسائل ٥: ٢٣٩/١، ب ٢٣ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٢٧/١١.

(٤) الوسائل ٥: ٢٣٩/٢، ب ٢٣ أحكام المساجد، ثواب الأعمال: ٥٠.

(٥) الوسائل ٥: ٢٣٩/٣، ب ٢٣ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٦١/٧٣٤.

(٦) الوسائل ٥: ٢٤٠/٤، ب ٢٣ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥/٨٨.

منزله هباءً منثوراً ولا يصعد منه شيء إلى الله، ومن صلى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صلى يتبعه إلا عن علة تمنع من المسجد»^(١) لدلالته على التساوي. إلا أن يقال: إن التساوي عدداً لا ينافي التفاضل أجراً وثواباً، كما ذكره في الوسائل، وفيه تكلف واضح.

ورابعها: أن المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض، فصلاة في المسجد الحرام تفضل غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجد النبي ﷺ في المدينة بعشرة آلاف صلاة، وفي كل من الأقصى ومسجد الكوفة بألف صلاة، وفي المسجد الجامع في البلد - وهو الذي يكثر اختلاف عامة أهله إليه - بمائة، وفي مسجد القبيلة - وهو ما يختص بطائفة كاهل محلة أو قرية وما أشبههما - بخمس وعشرين صلاة، وفي مسجد السوق - وهو الذي لا يأتيه غالباً إلا أهل ذلك السوق - باثني عشر صلاة.

وقد ذكر المراتب بهذا الترتيب في اللمعة^(٢) والروضة^(٣) واقتصر الفاضلان في الشرائع^(٤) والقواعد^(٥) وغيرهما^(٦) على الثلاث الأخيرة، وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة القواعد قال: «ذكروه قاطعين به»^(٧) وهو يؤذن بعدم الخلاف فيه.

والظاهر أن الثلاث الأولى أيضاً محل وفاق، ولا ينافيها اقتصار الجماعة على الثلاث الأخيرة، لجواز ابتنائها على بيان حكم ما يغلب ابتلاء عامة الناس به من المساجد وهي الثلاث الموجودة في البلاد.

والتفصيل المذكور لبيان المراتب الست مأخوذ من الروايات، كرواية خالد بن ماذ القلانسي عن الصادق عليه السلام قال: «مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن أبي طالب، الصلاة فيها بمائة ألف صلاة، والدرهم فيها بمائة ألف درهم، والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن أبي طالب، الصلاة فيها بعشرة آلاف صلاة، والدرهم فيها بعشرة آلاف درهم، والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن أبي طالب، الصلاة فيها بألف صلاة،

(١) الوسائل ٥: ٢٤٠/٥، ب ٣٣، أحكام المساجد، أمالي الطوسي ٢: ٣٠٧. (٢) اللمعة: ٣٠.

(٣) الروضة البهية ١: ٥٤٥. (٤) الشرائع ١: ١٢٨.

(٥) القواعد ١: ٢٦١، كما في جامع المقاصد ٢: ١٤٤، روض الجنان ٢: ٦١٦-٦١٧، كشف اللثام ٣: ٣٢٠.

(٦) كما في جامع المقاصد ٢: ١٤٤، روض الجنان ٢: ٦١٦-٦١٧، كشف اللثام ٣: ٣٢٠.

(٧) مفتاح الكرامة ٦: ٢٥٥.

وسكت عن الدرهم»^(١).

ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: «قال رسول الله ﷺ: صلاة في مسجدني هذا تعدل عند الله عشرة آلاف صلاة في غيره من المساجد، إلا المسجد الحرام، فإن الصلاة فيه تعدل مائة ألف صلاة»^(٢).
ورواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة»^(٣).

ورواية صامت عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»^(٤).

وفي رواية هارون بن خازجة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصلاة في مسجد الرسول ﷺ تعدل عشرة آلاف»^(٥).

ورواية أبي الصامت قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: صلاة في مسجد النبي ﷺ تعدل عشرة آلاف صلاة»^(٦).

ورواية جميل بن دراج قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله ﷺ... إلى أن قال: وصلاة في مسجدني تعدل عشرة آلاف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام»^(٧).
وفي آخر رواية هارون بن خازجة في فضل مسجد الكوفة ما تقدم في الفرع الأول من قول أبي عبدالله عليه السلام «وأن الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف صلاة... الخ»^(٨).
ورواية خالد القلانسي قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: صلاة في مسجد الكوفة بألف صلاة»^(٩).

(١) الوسائل ٥: ٢٥٦/١٢، ب ٤٤ أحكام المساجد، التهذيب ٦: ٣١/٥٨.

(٢) الوسائل ٥: ٢٧١/٥، ب ٥٢ أحكام المساجد، ثواب الأعمال: ٥٠.

(٣) الوسائل ٥: ٢٧٢/٧، ب ٥٢ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٢٦/٦.

(٤) الوسائل ٥: ٢٧٢/٨، ب ٥٢ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٢٦/٥.

(٥) الوسائل ٥: ٢٧٩/٢، ب ٥٧ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٥٦/١١.

(٦) الوسائل ٥: ٢٧٩/٣، ب ٥٧ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٥٦/١٢.

(٧) الوسائل ٥: ٢٨٠/٤، ب ٥٧ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٥٦/١٠.

(٨) الوسائل ٥: ٢٥٢/٣، ب ٤٤ أحكام المساجد، الكافي ٣: ٤٩٠/١.

(٩) الوسائل ٥: ٢٦٠/٢٥، ب ٤٤ أحكام المساجد، كامل الزيارات: ٣١.

ورواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد»^(١).

وفي رسالة مصباح الزائر قال: «روي أن الفريضة في مسجد الكوفة بألف فريضة... الخ»^(٢).
ورواية السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «صلاة في بيت المقدس تعدل ألف صلاة، وصلاة في المسجد الأعظم مائة صلاة، وصلاة في مسجد القبلية خمس وعشرون صلاة، وصلاة في مسجد السوق اثنتا عشر صلاة، وصلاة الرجل في بيته وحده صلاة واحدة»^(٣) ورواه الصدوق، ونحوه روى عن ثواب^(٤) الأعمال بإسناده عن محمد بن حسان، ونحوه أيضاً عن محاسن^(٥) البرقي عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام ونحوه عن نهاية الشيخ^(٦) عن يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام.
وينبغي التنبيه على أمور^(٧):

أحدها: أن في النصوص معارضات للروايات الدالة على تفاوت المسجد الحرام ومسجد الرسول في الفضل، وأن الأول أفضل، ومن ذلك رواية [الحسن بن] علي الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في المسجد الحرام والصلاة في مسجد الرسول في الفضل سواء؟ قال: نعم والصلاة فيما بينهما تعدل ألف صلاة»^(٨).

ومن ذلك أيضاً صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: الصلاة في مسجدي كألف في غيره إلا المسجد الحرام، فإن الصلاة فيه تعدل ألف صلاة في مسجدي»^(٩) وهذا يقضي بأن الصلاة في المسجد الحرام تعادل ألف صلاة في غيره، فينافي ما تقدم من الروايات القاضية بأن الصلاة في المسجد الحرام تعادل مائة ألف صلاة في غيره، وفيها منافاة أخرى للروايات القاضية بكون صلاة في مسجد النبي بعشرة آلاف

(١) الوسائل ٥: ٢٥٨/١٩، ب ٤٤ أحكام المساجد، ثواب الأعمال: ٣/٥١.

(٢) الوسائل ٥: ٢٦٠/٢٧، ب ٤٤ أحكام المساجد، مصباح الزائر: ٣٥.

(٣) الوسائل ٥: ٢٨٩/٢، ب ٦٤ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٣/٦٩٨.

(٤) ثواب الأعمال: ٥١.

(٥) المحاسن: ٥٥ و ٥٧.

(٦) النهاية: ١٠٨.

(٧) الوسائل ٥: ٢٨٨/١، ب ٦٣ أحكام المساجد، التهذيب ٣: ٢٥٠/٦٨٦.

(٨) الوسائل ٥: ٢٨٠/٦، ب ٥٧ أحكام المساجد، التهذيب ٦: ١٤/٣٠.

صلاة في غيره.

ومن ذلك أيضاً صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام وفي آخرها قال: «قال رسول الله ﷺ: الصلاة في مسجدي تعدل ألف صلاة في غيره، إلا المسجد الحرام فهو أفضل»^(١). ومن ذلك رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام في فضل مسجد الكوفة «فإن الصلاة فيه تعدل سبعين صلاة في غيره»^(٢).

ومن ذلك أيضاً ما روي عن مجالس الشيخ بإسناده عن أبي ذر عن رسول الله ﷺ في وصيته له قال: «يا أبا ذر صلاة في مسجدي هذا تعدل مائة ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»^(٣) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

والأجود من طرق دفع الجميع رميها بالشذوذ وعدم مقاومتها لمعارضة ما مر من وجوه شتى، ومن الأصحاب من رام الجمع بينها وبين ما مر كالشهيد الثاني في الروض^(٤) على ما حكى وصاحب الذخيرة^(٥) والخوانساري في حاشية الروضة^(٦) فارتكبوا تكلفات باردة وحملوها على محامل بعيدة لا يقبلها الطبع، فلا جدوى في التعرض لذكرها، ومن يطلبها يراجع مظانها، والله العالم بحقائق الأمور.

البحث السادس: مما يتعلق بإمكان المصلي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة وما لا يجوز، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يشترط في مسجد الجبهة - وهو القدر الذي يعتبر وضع الجبهة عليه في سجود الصلاة لا موضع جميع الجبهة - أن يكون من الأرض أو مما ينبت منها، ولا يجوز السجود على غيرهما، ولا يصح الصلاة معه أيضاً اختياراً بالإجماع الضروري محصلة والمتواترة منقولة، بل هو من ضروريات دين الإمامية كما أوما إليه الصدوق في أماليه^(٧) ناسباً له على ما حكى إلى دين الإمامية. والمخالف في ذلك المخالفون^(٨) فأجازوا

(١) الوسائل ٥: ٢٧٩/١، ب ٥٧ أحكام المساجد، الكافي ٤: ٥٥٥/٨.

(٢) الوسائل ٥: ٢٥٩/٢٣، ب ٤٤ أحكام المساجد، كامل الزيارات: ١٣/٣١.

(٣) الوسائل ٥: ٢٧٢/١٠، ب ٥٢ أحكام المساجد، أمالي الطوسي ٢: ١٤١.

(٤) الروض ٢: ٦١٧ - ٦٢٢. (٥) الذخيرة: ٢٤٧ - ٢٤٨. (٦) حاشية الروضة: ٢٠٩.

(٧) أمالي الصدوق: المجلس الثالث والتسعون: ٥١٠ - ٥١٢.

(٨) المغني ١: ٥٩٣، المجموع ٣: ٤٢٥، المحلى ٤: ٨٣، شرح فتح القدير ١: ٢٦٥.

السجود على القطن والكتان والصوف والشعر وغيرهما من مأكول وملبوس.
والأصل في الحكم - بعد ما عرفت - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة:

ففي صحيح هشام بن الحكم «أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز؟ قال: السجود لا يجوز إلا على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس، فقال له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأن السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة الله عز وجل، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها»^(١).

وصحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»^(٢).

وصحيح أبي العباس بن الفضل قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان»^(٣).

وصحيح فضيل بن يسار وبريد بن معاوية جميعاً عن أحدهما عليه السلام: قال: «لا بأس بالقيام على المصلّى من الشعر والصوف إذا كان يسجد على الأرض، وإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه»^(٤).

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا. ولا على الثوب الكرسف، ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان، ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الأرض، ولا على شيء من الرياش»^(٥).

وخبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتان»^(٦) إلى غير ذلك مما يظهر بالتتبع.

(١) الوسائل ٥: ٣٤٣/١، ب ١ ما يسجد عليه، الفقيه ١: ١٧٧/٨٤٠.

(٢) الوسائل ٥: ٣٤٤/٢، ب ١ ما يسجد عليه، الفقيه ١: ١٧٤/٨٢٦.

(٣) الوسائل ٥: ٣٤٤/٦، ب ١ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٣/١٢٢٥.

(٤) الوسائل ٥: ٣٤٤/٥، ب ١ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٥/١٢٣٦.

(٥) الوسائل ٥: ٣٤٦/١، ب ٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٣/١٢٢٦.

(٦) الوسائل ٥: ٣٤٤/٣، ب ١ ما يسجد عليه، الخصال: ٩/٦٠٤.

والمستفاد من الأدلة المذكورة من الإجماعات والروايات شرطية الأرض والنابت منها في الجملة للسجود، فكل ما ليس بأرض ولا النابت منها لا يصح السجود عليه في الجملة، ويندرج فيه أجزاء الحيوان من لحمه وعظمه وشعره وصوفه وغير ذلك. فلا يصح السجود على شيء من ذلك فتوى ونصاً.

وكذا لا يصح السجود على المعادن على ما هو المصرح به في كلامهم من غير نقل خلاف في ذلك، بل الظاهر أنه محل وفاق إلا في القير الذي اختلف فيه الروايات حسبما تعرفه.

ولو اشتبه شيء بين المعدن وغيره - كما في المغرة^(١) وطين الغسل وحجارة الرحي والجص والنورة قبل طبخهما لوقوع الخلاف في معدنيتهما - فقد نص جماعة^(٢) في باب التيمم بكونها أرضاً، وعن جماعة^(٣) النص بكونها من المعدن، وظاهر المحكي عن المفاتيح^(٤) التوقف، لاستشكاله في جواز السجود عليها تعليلاً بالشك في إطلاق اسم المعدن عليها. فالظاهر أنه لا أصل يعول عليه في إلحاقه بأحدهما، إلا ما توهم من قاعدة الإلحاق باعتبار غلبة غير المعدن، ويزيدها أنها على تقدير إفادتها ظن اللعوق ظن في الموضوع ولا عبرة به.

وقد يتمسك للحكم بعدم المعدنية بالاستصحاب وأصل عدمه في كثير منها، كما في مفتاح الكرامة «قال: فما علمنا معدنيته فذاك وما شككنا فيه فالأصل عدمه»^(٥).

وهذا إنما يتم فيما علم حالة سابقة وكانت حالته السابقة عدم المعدنية، ومحل البحث كالأمثلة المذكورة ونظائرها ليس من هذا القبيل، وبدون إحراز سبق عدم المعدنية يستحيل أصل عدم - بمعنى استصحاب عدم المعدنية - كما هو واضح. وإجراء الاستصحاب في نحو ذلك كما صنعه الله من مفسد عدم الخوض في مسائل الأصول، اللهم إلا أن يدعى أنها بحسب أصل الخلقة كانت من أجزاء الأرض، وقد خرجت من الأرضية إلى المعدنية بالاستحالة كما ادّعى على ما ستعرفه.

(١) المغرة: الطين الأحمر الذي يصبغ به «مجمع البحرين ٣: ٤٨٤.

(٢) كما في الدروس ١: ١٣٠، جامع المقاصد ١: ٤٨١، مجمع البرهان ١: ٢٢٠، المقنعة: ٥٩، المبسوط ١: ٣٢.

(٣) كما في الدروس ١: ٢٦٠، الروضة البهية ٢: ٦٦، الحقائق ١٢: ٣٢٨.

(٤) المفاتيح ١: ٢٢٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٦: ٣٤٧.

وهل يلحق المشتبه من حيث الحكم بغير المعدن، فيكون الأصل الحكمي جواز السجود على كل جسم مّا عدى المأكول والملبوس إلا ما علم معدنيته، أو عدم جواز السجود عليه إلا ما علم عدم معدنيته؟ وجهان: من أن المعدن بحسب ذاته وحقيقته من جنس الأرض على معنى أنه أرض حصل فيه جهة المعدنية وهي جهة مانعة من السجود عليه، ومن أنه نوع مابين لنوع الأرض فعدم جواز السجود عليه إنما هو لانتفاء الشرط وهو الأرضية على ما استفيد من الأدلة المتقدمة.

والظاهر أن فيه خلافاً بين الأصحاب كما هو أحد وجهي اختلاف تعريفاتهم للمعدن، فإن منهم من عرفه بكل ما أخرج من الأرض مّا يخلق فيها مّا له قيمة كما عن التذكرة^(١) والمنتهى^(٢) والتحرير^(٣) تبعاً لنهاية ابن الأثير^(٤) وفي معناه ما عن المعتبر من تعريفه بما استخرج من الأرض مّا كان فيها^(٥).

ومنهم من عرفه بكل أرض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كما عن البيان^(٦) وتعليق النافع.

لاخفاء في اختلاف مؤدى التعريفين على وجه يظهر منه الخلاف بين الأصحاب في مسمى المعدن، ويمكن تقرير هذا الخلاف بأحد الوجهين:

الأول أن يقال: إنهم بعد ما اتفقوا على أن النتيجة المستخرجة من الأرض ليست أرضاً اختلفوا في كون مسمى المعدن هو النتيجة المستخرجة من الأرض، أو الأرض التي يستخرج منها النتيجة، فأول التعريفين وما بمعناه ناظر إلى الأول، وثانيهما ناظر إلى الثاني، وكون المعدن بحسب الصيغة من أسماء المكان كمجلس ومسجد يعضد هذا القول، ويشهد له في الجملة ما عن القاموس^(٧) من تعريفه «بأنه منبت الجواهر من ذهب ونحوه».

الثاني أن يقال: إنهم بعد ما اتفقوا على كون المعدن اسماً للنتيجة اختلفوا في كون المعدن شيئاً مابيناً للأرض وإن خرج من الأرض، أو أنه من نوع الأرض، فأول التعريفين ناظر إلى الأول، وثانيهما إلى الثاني.

وربما يظهر اختياره من المحقق في الشرائع حيث قال: «ولا على ما هو من الأرض إذا

(١) التذكرة ٥: ٤٠٩. (٢) المنتهى ١: ٥٤٤ فيما يجب فيه الخمس. (٣) التحرير ١: ٢١٧.

(٤) نهاية ابن الأثير ٣: ١٩٢ (عدن). (٥) المعتبر ٢: ٦١٩.

(٦) البيان: ٢١٤. (٧) القاموس المحيط ٤: ٢٤٧ (عدن).

كان معدناً كالملح والعقيق والذهب والفضة والقيصر إلا عند الضرورة، بعد ما قال: لا يجوز السجود على ما ليس بأرض كالجلود والصوف والشعر»^(١).

ووجه الظهور أنه لو لم يكن المعدن عنده من الأرض لأستغنى قوله «لا يجوز السجود على ما ليس بأرض» عن ذكر قوله «ولا على ما هو من الأرض إذا كان معدناً».

ويظهر فائدة الفرق بين الاعتبارين في أن منع السجود على المعادن على الأول لا يحتاج إلى مزيد من الأدلة المتقدمة الدالة على عدم جواز السجود على ما ليس بأرض، وإن استلزم أحد قوليه كون إطلاق المعدن على النتيجة مجازاً، وكذلك على الثاني على أحد قوليه. وأمّا على قوله الآخر وهو «أرضية المعدن» فلا بدّ في إثبات المنع من إقامة دليل آخر عليه يفيد مانعية المعدنية بعد إحراز الأرضية. وينهض ذلك الدليل مخصصاً لما تقدّم من الإجماعات الدالة بإطلاق معاقدها، والنصوص المطلقة الدالة على جواز السجود على كلّ ما يصدق عليه الأرض.

ولا ينافي ذلك ما في كلام جماعة^(٢) في باب التيمّم من تعليل منع التيمّم بالمعدن، وهنا من تعليل منع السجود عليه بخروجه عن مسطى الأرض وعدم إطلاق الأرض عليه، لجواز ابتناؤه منهم على اختيار القول الأول من هذا الوجه.

ومن ثمرات المانعية المستفادة من الدليل الخارج، كون المشتبه في الموارد المشتبهة كالأمثلة المتقدمة جواز السجود عليها، لعدم كون المانع وهو المعدنية محرراً فيها.

لا يقال: إنّ المانع ما كان عدمه قيداً للمأمور به، ولا بدّ من كون هذا القيد العدمي في الموارد المشتبهة محرراً ولا بدّ لإحرازه من مستند، ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم بوجود المانع ولا مستند لإحرازه إلا الأصل، ولقد تقدّم منع وجود أصل يعول عليه في الحكم بعدم المعدنية. وقضية ذلك عدم جواز السجود على المشتبه عملاً بقاعدة الشغل المستدعية ليقين البراءة الموقوف على السجود على ما علم عدم معدنيته، ولعلّه عليه مبني ما تقدّم عن صاحب المفاتيح^(٣) من استشكله في الموارد المشتبهة المؤذن بتوقفه في السجود عليها، تعليلاً بالشك في إطلاق المعدن عليها.

(١) الشرائع ١: ٧٣.

(٢) كما في المقنعة: ٨، الخلاف ١: ١٣٤ المسألة ٧٧، الكافي في الفقه: ١٣٦، المعتمد: ١٠٢، التذكرة ٢:

(٣) المفاتيح ١: ٢٢٣.

١٧٤، المنتهى ١: ١٤١، المدارك ٢: ٢٠٠.

لأننا نقول: هذا إنما يتوجه على القول بخروج المعدن عن مستى الأرض مع الاعتراف بمانعية المعدنية، وأما على القول بمانعية المعدن مع كونه من مستى الأرض فالأصل اللفظي المحرز للقيود العدمي في الموارد المشتبهة بوجود، وهو أصالة عدم التخصيص بالقياس إلى الأدلة المجوزة للسجود على الأرض، فإن الأرضية في الموارد المشتبهة محرزة والمعدنية غير محرزة فيشك في خروجها من عموم الأدلة المجوزة للسجود على الأرض بالتخصيص والأصل عدمه.

نظير أصالة عدم التخصيص في الفرد المشتبه بين كونه مندرجاً في المخصص وباقياً تحت العام، كما في زيد العالم المشكوك في كونه فاسقاً في مسألة الأمر بإكرام العلماء وإخراج الفساق منه، فيحكم بوجوب إكرام زيد أيضاً للشك في خروجه بالتخصيص والأصل عدمه فليتامل هذا.

ولكن الإنصاف أن الوجه الثاني في غاية الضعف، إذ لم أقف على قائل بكون المعدن بمعنى النتيجة نوعاً من الأرض، ولم نجد ثقل القول بذلك في كلام أحد، ومع ذلك فلم يشهد به نص لغوي ولا شاهد عرفي.

نعم ربما يتوهم ممّا شاع من إطلاق الحجر على جملة من الجواهر كالعقيق والفيروز ونحو ذلك، بتقريب أن الحجر نوع من الأرض وإطلاقه على المعدن يعطي كونه من الأرض.

وفيه أولاً: عدم كون هذا الإطلاق مطرداً في جميع المعادن.

وثانياً: منع الملازمة بين إطلاق الحجر عليه في الجملة وكونه من مستى الأرض، إلا على تقدير كون الحجر أخصّ مطلقاً من الأرض، وهو قابل للمنع بسند نسبة العموم من وجه فيفترقان في التراب والمعدن مثلاً.

وثالثاً: منع قضاء الإطلاق بالوضع فإن لم ندّع كونه مجازياً، لوجود بعض خواصّ المجاز فلا أقلّ من منع دلالة على الحقيقة لكونه أعمّ. ويرشد إلى العدم عدم وجود نصّ بدخوله في مستى الأرض في عبارات الأصحاب ممّا وقفنا عليه، بل الموجود فيها خلافه فإنها بين صريحة وظاهره في خروجه عن مسماها.

ومن الصريحة ما سمعت عن جماعة من تعليل منع التيمّم ومنع السجود في بايهما بعدم

إطلاق الأرض عليه، ومنه أيضاً ما في كلام الفاضلين في المعتبر^(١) والتذكرة^(٢) والمنتهى^(٣) والقواعد^(٤) وغيرها^(٥) والشهيدان في الذكرى^(٦) والروضة^(٧) وغيرهما^(٨) ممن تأخر عنهم من التصريح بخروجه من الأرض بالاستحالة، فإنها تقضي بكون المعادن كلها من الأرض بحسب الأصل إلا أنها استحالته بالقدرة الكاملة القديمة من الأرضية إلى حقائق آخر استحالة مخرجة لها عن اسم الأرض نحو استحالة الكلب بالملح، واستحالة العذرة تراباً والميتة دوداً ونحو ذلك.

وعليه فما سمعت من عبارة الشرائع من قوله «ولا ما هو من الأرض إذا كان معدناً» ينزل على هذا المعنى، بجعل كلمة من نشوئية، والشرط لإخراج النبات فإنه أيضاً ينشأ من الأرض ويصح السجود عليه.

وفي بعض الروايات ما يدل عليه أيضاً في الجملة كمرسلة محمد بن الحسين أن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: «فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت: هو مما أنبتت الأرض وما كان لي أن أسأل عنه؟ قال: فكتب إلي: لا تصل على الزجاج وإن حدثت نفسك أنه مما أنبتت الأرض، ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان...»^(٩) الحديث، والمسح تحويل صورة إلى صورة أخرى.

فالخلاف المستفاد من اختلاف التعريفات منزل على الوجه الأول أعني الخلاف في كون المعدن هو نفس النتيجة أو الأرض الذي يتخذ منها النتيجة، كما فهمه أيضاً بعض مشايخنا^(١٠) وعليه فيكفي في دليل منع السجود على المعادن مطلقاً الأدلة الدالة على انحصار ما يجوز السجود عليه في الأرض ونباتها، ويدل عليه في الجملة ما ورد من الروايات في خصوص بعض المعادن، كخبر الزجاج المتقدم، وخبر يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تسجد على الذهب ولا على الفضة»^(١١).

(١) المعتبر ١: ٣٧٥. (٢) التذكرة ٢: ١٧٤. (٣) المنتهى ٤: ٣٥٣. (٤) القواعد ١: ٢٣٧.

(٥) الوسيلة: ٩١، مجمع البرهان ٢: ١٢٧، السرائر ١: ٢٦٨. (٦) الذكرى ٣: ١٣٩.

(٧) الروضة البهية ١: ٥٥٧.

(٨) روض الجنان ٢: ٥٩٣، المدارك ٣: ٢٤٤، الرياض ٣: ٣٩، المسالك ١: ١٧٧.

(٩) الوسائل ٥: ١/٣٩٠، ب ١٢ ما يسجد عليه، الكافي ٣: ١٤/٢٣٢. (١٠) الجواهر ٨: ٦٨٣.

(١١) الوسائل ٥: ٢/٣٦١، ب ١٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ١٢٢٩/٣٠٤.

وقد تقدّم في حسنة زرارة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام قال له: «أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا... الخ»^(١).

وخبر عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الساروج»^(٢).

ورواية صالح بن الحكم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة... إلى أن قال: فقلت له: آخذ معي مدرة أسجد عليها؟ فقال: نعم»^(٣).

ومقتضى هذه المنع بالخصوص من السجود على القير وهو المعروف من مذهب الأصحاب. وعن البحار^(٤) أن المنع في القير هو المشهور بل لا يظهر مخالف، وأن العامة متفقون على الجواز، وفي المدارك^(٥) نسب إلى الأصحاب القطع بعدم جواز السجود عليه.

إلا أن في مقابلة الروايات المذكورة روايات أخر صريحة الدلالة على الجواز، كصحيحة معاوية بن عمار قال: «سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، فقال: لا بأس به»^(٦) وصحيحه الآخر أيضاً «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة على القار؟ فقال: لا بأس به»^(٧) وصحيحه الآخر أيضاً قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك وساق الحديث إلى أن قال: ويصلي على القفر والقير ويسجد عليه»^(٨). ورواية إبراهيم بن ميمون أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام في حديث: «تسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال: لا بأس»^(٩).

وهذه الروايات مع صحة أسانيد أكثرها موهونة بإعراض الأصحاب عن العمل بها.

(١) الوسائل ٥: ٣٤٦/١، ب ٢ ما يسجد عليه، الكافي ٣: ٢/٣٣٠.

(٢) الوسائل ٥: ٣٥٣/١، ب ٦ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٤/١٢٢٨.

(٣) الوسائل ٥: ٣٥٤/٢، ب ٦ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٩٦/٨٩٧.

(٤) البحار ٨٥: ١٥٦.

(٥) في المدارك نسبة القطع إلى الأصحاب بجواز السجود على الخرف وأما بالنسبة إلى القير قال: «واختلفت الرواية في جواز السجود على القير...». المدارك ٣: ٢٤٣، ٢٤٤.

(٦) الوسائل ٥: ٣٥٤/٤، ب ٦ يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٣/١٢٢٤.

(٧) الوسائل ٥: ٣٥٤/٥، ب ٦ يسجد عليه، الفقيه ١: ١٧٦/٨٣٢.

(٨) الوسائل ٥: ٣٥٤/٦، ب ٦ يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٩٥/٨٩٥.

(٩) الوسائل ٥: ٣٥٥/٧، ب ٦ يسجد عليه، الفقيه ١: ٢٩١/١٣٢٤.

فلا تقاوم لمعارضة ما مرّ حتّى مطلقاً المنع من السجود على غير الأرض.
وقد يجمع بحملها على الضرورة أو التقية، ونسبه في المنتهى^(١) إلى الأصحاب. والأوّل وإن كان بعيداً من سوق أكثرها، إلّا أنّ الثاني ليس بذلك البعيد، لما عرفت من اتفاق العامة على الجواز. كما أنّ الأوّل أيضاً في ثالث صحاح ابن عمّار وما بعدها قريب.
وقد يحتمل الجمع أيضاً كما في الذخيرة^(٢) تبعاً للمدارك بحمل الأخبار المانعة في القير على الكراهة، فيراد من الأخبار المجوّزة الرخصة في ضمن الكراهة، ولزم منه تطرّق التخصيص إلى العمومات الحاصرة لما يجوز السجود عليه في الأرض وما ينبت فيها. وهو في غاية البعد.

والحمل على التقية مطلقاً أو الضرورة في الجملة، كما استقرّ بناه أولى.
فقد ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ كلّما خرج من مسمّى الأرض أو نباتها بالاستحالة لم يجز السجود عليه، وينعكس بأنّه كلّما لم يخرج من مسمّى الأرض ونباتها جاز السجود عليه، ويتفرّع على الأوّل عدم جواز السجود على الرماد بل وعلى الفحم أيضاً لتحقّق الاستحالة المخرجة عن الاسم فيهما. ولذا قوّينا في باب الاستحالة طهر المتنّجس بصيرورته فحماً.

وهل يجوز السجود على الخزف المخرج من مسمّى التراب أو الطين بالطبخ؟ فيه قولان، وإن ذكر فيه صاحب المدارك «أنّه قد قطع الأصحاب بجواز السجود على الخزف»^(٣) مؤذناً بدعوى الإجماع، وربّما أشعر به كلام الفاضلين في المعتبر والتذكرة، حيث إنّ الأوّل في باب التيمّم بعد أن منع من التيمّم عليه استناداً إلى خروجه بالطبخ عن اسم الأرض، قال: «ولا يعارض بجواز السجود لأنّه قد يجوز السجود على ما ليس بأرض كالكاغذ»^(٤) واستدلّ الثاني «على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الأرض بجواز السجود عليه»^(٥) وهذان الكلامان يشعان بكون جواز السجود عليه أمراً مفروغاً عنه متسالمأ فيه عند الأصحاب. بل عن الروض «أنّه لا نعلم في ذلك مخالفاً من الأصحاب» وعنه أيضاً أنّه ربّما قيل ببطلان القول بالمنع من السجود عليه، وإن قيل بطهارته لعدم العلم بالقائل من

(٣) المدارك ٣: ٢٤٤.

(٢) الذخيرة: ٢٤١.

(١) المنتهى ٤: ٣٥٤.

(٥) التذكرة ٢: ١٧٧.

(٤) المعتبر ١: ٣٧٥.

الأصحاب فيكون القول بالمنع مخالفاً إذ لا يكفي في المصير إلى قول وجود الدليل عليه مع عدم الموافق، والمسألة مما تعم به البلوى وليست من الجزئيات المتجددة ولم ينقل عن أحد ممن سلف القول بالمنع^(١) انتهى ما أردنا ذكره.

ويشكل الوثوق بالإجماع من هذه الكلمات، لما في كلام جماعة، منهم: صاحب الحدائق^(٢) والمحقق البهبهاني في شرح المفاتيح^(٣) من أن قدماء الأصحاب لم يتعرضوا لذكر الخزف أصلاً لا بتجويز ولا بمنع، وكذلك جماعة من المتأخرين^(٤) ومع هذا كيف يعلم منهم الإجماع أو القطع بالجواز.

غاية الأمر أنهم أطبقوا على ذكر كليتين: إحداهما جواز السجود على ما لم يخرج عن مسمى الأرض، والأخرى عدم جوازه على كل ما خرج عن مسماتها، ولا يعلم منهما أن بناءهم في الخزف على خروجه بالطبخ عن مسماتها ليندرج في الكليّة الثانية، أو على عدم خروجه ليندرج في الكليّة الأولى. وعلى هذا فدعوى إجماعهم على الجواز أو قطعهم به، بعيدة جداً، إذ العلم بهما في غاية الإشكال.

ولعلّ الذي أوقع صاحب المدارك على دعوى القطع ما أشعر به كلام الفاضلين. ولأجل عدم معلومية تحقق الإجماع على الجواز صار جماعة من متأخري المتأخرين إلى المنع من السجود عليه، كالسيد في الرياض^(٥) وقبله شيخه المحقق البهبهاني في شرحه على المفاتيح^(٦) وقبلهما السبزواري في الذخيرة^(٧).

وربما نسب القول به إلى الشيخ^(٨) حيث جعل من الاستحالة المطهرة صيرورة التراب خزفاً، إذ اللازم من ذلك قوله بالمنع من السجود عليه كما فهمه المحقق البهبهاني. وفيه نظر واضح، لوضوح الفرق بين الخروج عن مسمى التراب، والخروج عن مسمى الأرض، والأول كافٍ في الاستحالة المطهرة، ولا ملازمة بينه وبين الثاني، والجهة المقتضية لمنع السجود إنما هو الثاني لا الأول فقط مع بقاء صدق الأرض، فلا دلالة في كلام الشيخ على مصيره إلى المنع حيث لا قضاء فيه بالتزامه بالخروج عن مسمى الأرض أيضاً.

(١) روض الجنان ٢: ٥٩٤. (٢) الحدائق ٤: ٣٠١. (٣) مصابيح الظلام ٨: ٣٢.

(٤) كما في الذخيرة: ٢٤١، البيان: ١٣٤، الروضة البهية ١: ٢٢٨، السرائر ١: ٢٦٨.

(٥) الرياض ٣: ٤٠. (٦) مصابيح الظلام ٨: ٣٢. (٧) الذخيرة: ٢٤١. (٨) الخلاف ١: ٤٩٩.

ومن ذلك ظهر المناقشة فيما في الروضة^(١) من بناء القول بالمنع من السجود عليه على القول بطهره بالطبخ إذا كان قبله نجساً، لمنع الملازمة بعد كفاية الخروج عن مسمى التراب أو الطين في الطهر لكونه نحواً من الاستحالة بين طهره بالاستحالة ومنع السجود عليه، لا بتناء المنع على الخروج عن مسمى الأرض لا مجرد الخروج عن مسمى التراب، ولا ملازمة بين المقامين.

وكيف كان فالعمدة هو النظر في أدلة المانعين، وهي على ما يتظاهر من تضاعف كلماتهم لا تخلو عن أمور:

منها: خروجه بالطبخ عن مسمى الأرض وعدم صدقها عليه كما في الذخيرة^(٢) وتبعه في الرياض^(٣).

ويزيقه: أن ميزان إحراز عدم صدق اسم الأرض عليه وخروجه عن مسمّاها صحة سلب الاسم عنه، ولو لم ندع العلم بعدم الصحة فلا أقل من منع العلم بالصحة.

ومنها: ما في الرياض من قوله «إمّا لعدم صدق الأرض عليه، أو للشك فإنه كافٍ في المنع لتعارض استصحاب بقاء الأرضية مع استصحاب بقاء شغل الذمة فيتساقطان، فتبقى الأوامر عن المعارض سليمة» انتهى^(٤).

وفي دعوى عدم الصدق ما عرفت، وفي جعل استصحاب بقاء الأرضية معارضاً باستصحاب شغل الذمة ما لا يخفى من الخطأ، لما في استصحاب شغل الذمة من الخدشة التي أوردناها في تحقيقاتنا الأصولية. فالمقام من موارد التمسك بقاعدة الشغل لا استصحابه، وهي لا تعارض استصحاب بقاء الأرضية، لكونه بالقياس إليها أصلاً موضوعياً وارداً عليها رافعاً لموضوعها وهو الشك، ولو صححنا استصحاب الشغل فهو أيضاً لا يعارض استصحاب بقاء الأرضية، لورود ما شكّه السببي على الشكّ المسببي حسبما قرّر في الأصول، فالتعارض المؤدي إلى التساقط بينهما غير معقول.

نعم يبقى الكلام في صحة الأصل المذكور، والظاهر أنه لا حرج منها، تعويلاً على الحالة السابقة وهي الأرضية المشكوك في زوالها بالطبخ كما هو المفروض.

وتوهم: تبدّل الموضوع من كونه بعد الطبخ يسمى خزفاً، يندفع بأنّه تبدّل من الترابية

لا من الأرضية، ومع ذلك فحدوث اسم آخر بواسطة عروض حالة الطبخ لا ينافي بقاء اسم الأرض في الواقع، غاية الأمر كونه في نظرنا مشكوكاً، وهذا يصحح الاستصحاب لا أنه يفسده.

وتوهم: أن الاستصحاب المذكور لا يحرز له إطلاق اسم الأرض فلا يندرج به في أدلة جواز السجود القاضية بالجواز على ما يطلق عليه اسم الأرض بحسب العرف. يندفع بأن مقتضى الأدلة اشتراط أرضية ما يسجد عليه، فلا بد من إحرازها بطريق علمي أو شرعي تعبدي قائم مقامه، فهذا بمقتضى التعبد بالاستصحاب في مجاريه أرض شرعي وإن لم يكن صدق الأرض عليه بحسب العرف معلوماً على فرض تسليم الشك في ذلك، نظير مالو أحرز مائية الشيء بالاستصحاب فيكون المورد حينئذ ماءً شرعياً، ومعنى كون ما أحرز أرضيته أو مائيته بالاستصحاب أرضاً شرعياً أو ماءً شرعياً أن الشارع بمقتضى أدلة التعبد بالاستصحاب نزل المشكوك في بقاء أرضيته أو مائيته بعد سبق اليقين بهما منزلة الأرض والماء الواقعيين، ورتب عليهما جميع الآثار الشرعية المترتبة عليهما حال اليقين بالأرضية والمائية التي منها، جواز السجود على الأول والتطهر بالثاني.

ومنها: ما يستفاد من تضاعف كلمات المحقق البهبهاني من أن الخرف على تقدير عدم خروجه عن حقيقة الأرض ومسمّاها اللغوي لا يتبادر من إطلاقها في الروايات، ومرجه إلى دعوى انصراف مطلقات الروايات إلى غيره، فلا يثبت له الحكم المعلق فيها على الأرض، وهو جواز السجود.

وفيه - بعد النقض بأنه لو اعتبر هذا الانصراف لقضى بمنع السجود على التربة المفصولة من الأرض وعلى العبر المتخذ منه أيضاً، ونحو ذلك مما خرج عن سطح الجسم الكروي لانصراف إطلاق الأرض إلى غير هذه الأمور بل إلى السطح بالخصوص وأنه ضروري البطلان - : أن هذا الانصراف في بعض التراكيب الكلامية مما لا عبرة به، ومنها نحو قوله عليه السلام «لا يجوز السجود إلا على الأرض...»^(١) الخ على أن الظاهر المنساق في متفاهم العرف من نحو هذا التركيب إرادة السجود على ما هو من جنس الأرض، وهذا هو الوجه في تصحيح السجود على التربة المفصولة وغيرها مما ذكرناه. وهذا المعنى على تقدير بقاء

الخبز على حقيقة الأرض وعدم خروجه عن جنسه صادق بالنسبة إليه أيضاً، فإنه على هذا التقدير من جنس الأرض أيضاً، فليتأمل فيه فإنه دقيق.

فالعمدة في المقام إثبات عدم خروجه عن حقيقة الأرض، وهذا هو الأقوى الأظهر، إذ لم يطرأ الأرض فيه إلا حالة طبخ، وهي على ما علم بملاحظة النظائر لا تخرج الشيء المطبوخ عن حقيقته الأولى كما في اللحم والحنطة واليقطين وغيرهما من العنبويات والفواكه وغيرها.

فمنشأ خروجه عن حقيقة الأرض إن كان هو الطبخ فهو ليس مخرجاً للشيء عن حقيقته الأصلية في شيء من موارد، وإن كان تماسك أجزائه وشدة تلاصقها فأجزاء الحجر أشد تماسكاً وأوضح تلاصقاً.

وظني أن الذي يوهم كونه مخرجاً له عن مسمى الأرض حدوث اسم خاص له بعد الطبخ، وهو الخزف وغلبة إطلاق هذا الاسم الخاص عليه في الاستعمالات بحيث صار اسمه العام - وهو الأرض - لندرة وقوعه عليه كالمهجور، فيظن أنه من جهة الخروج عن حقيقة مسمى الاسم العام، وعلى قياسه الكلام في الآجر.

ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم تأثير الطبخ في خروج المطبوخ عن حقيقته الأولى عددهم الخبز في باب الرباء مع الحنطة من جنس واحد، والأولى بعدم الخروج بالطبخ الآجر والتراب المشوي والأرض المشوية.

فما عن صاحب المعالم في رسالة له: من أن الخزف ليس من الأرض، وأن التربة المشوية من أصناف الخزف^(١) ليس على ما ينبغي. ولعله زعم ذلك في أول أمره ثم اتفق له العدول، ولعله لذا ما عن تلميذه الشيخ نجيب الدين من أنه قال: «إن الأستاذ بعد تصنيف الرسالة لم يمنع من السجود على التربة المشوية»^(٢) مثل ما عن المحقق الثاني من أنه صنف رسالة^(٣) في جواز السجود عليها.

فالأصح جواز السجود عليه وفقاً لجماعة منهم: الفاضلان^(٤) والشهيدان^(٥) وإن كان الأخيران جوازاً على كراهية خروجاً^(٦).

(١) الاثنى عشرية: الفصل الثالث: ٣ (مخطوط).

(٢) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣٤٤.

(٣) رسائل الكركي ٢: ٩٢.

(٤) المعتمد ١: ٣٧٥، التذكرة ٢: ١٧٧.

(٥) روض الجنان ٢: ٥٩٤، الروضة ١: ٥٥٧.

(٦) كذا في الأصل.

وأولى بالجواز منه الآجر وفقاً لما عن الشيخ في النهاية^(١) والمبسوط^(٢) من التصريح بجوازه على الجص والآجر، وفي مفتاح الكرامة^(٣) «ظاهر الأكثر جواز السجود على الآجر» وعن البحار^(٤) أنهم لم ينقلوا فيه خلافاً. وعن الشهيد^(٥) الحكم بالكراهة، وعليها حمل ما عن الفقه الرضوي «لا تسجد على الآجر»^(٦).

ومن طريق البحث ينقدح لك جوازه على الجص والنورة ولو بعد الطبخ لعين ما عرفت من منع نهوض الطبخ مخرجاً للمطبوخ عن حقيقته الأولى، وفقاً للشيخ^(٧) في الجص، والعلامة في التذكرة^(٨) فيه وفي النورة.

ويؤيده بل يدل عليه في النورة صحيح الحسن بن محبوب «سأل أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب إليه بخطه أن الماء والنار قد طهراه»^(٩).

ووجه دلالة أنه يكشف عن اعتقادات السائل لجواز السجود على الجص لذاته، وإنما دعاه إلى السؤال شبهة النجاسة من جهة مباشرة العذرة وعظام الموتى، فتكون الجهة المانعة عن السجود في نظره هي النجاسة لا غير، وقد قرره الإمام عليه السلام على معتقده هذا، وجاوبه بما دفع شبهة النجاسة من مطهرية الماء والنار، وإن كان حقيقة المراد من هذا الجواب لا تخلو عن إجمال وإيهام، لأن مطهرية الماء والنار له على فرض تنجسه بمباشرة نجس العين كما ترى، إلا أن يؤول بالنسبة إلى النار بحمله على طهر ما يمتزج بالجص من الأجزاء الرمادية الحاصلة من نجس العين بإحالة النار المطهرة لها.

ثم إننا وإن قوينا القول بجواز السجود على الخزف والآجر والجص والنورة والأرض المشوية، إلا أن الأحوط ترك السجود عليها مع إمكان غيرها خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع.

ثم قد عرفت سابقاً عدم جواز السجود على الرماد ونحوه الفحم، لخروجهما عن مسعى

(١) النهاية: ١٠٢. (٢) المبسوط ١: ٨٩. (٣) مفتاح الكرامة ٦: ٣٤٤.

(٤) البحار ٨٥: ١٥١-١٥٢. (٥) النفلية: ١٠٥.

(٦) مستدرک الوسائل ٤: ١٠/١، ب ٧ ما يسجد عليه، فقه الرضا: ١١٣. (٧) المبسوط ١: ٨٩.

(٨) التذكرة ٢: ٤٣٦.

(٩) الوسائل ٥: ١/٣٥٨، ب ١٠، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٣٥/٩٢٨.

الأرض ونباتها، ويلزم من ذلك عدم جواز السجود على الساروج أيضاً وهو الرماد الممتزج بالنورة في عرف العجم، وهو الذي يطلّى به الحياض. ولعلّه المراد ممّا في صحيحة عمرو بن سعيد المتقدمة في صدر المسألة. وقضية جواز السجود على الجصّ والنورة جوازه على الممتزج من التراب ومن أحدهما، والممتزج منهما.

ويجوز على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل، وهو ما خاضت فيه الجبهة ولم يستقرّ على الأرض، فإذا بلغ حدّه لم يجز السجود عليه كما صرح به جماعة^(١) من فحول الطائفة. وهو المنصوص عليه في رواية عمّار - في الموثّق - عن أبي عبدالله «أنّه سأله عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال: إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض»^(٢).

وإذا اضطرّ إلى الوحل بأن لم يجد موضعاً جافاً ولا غيره ممّا يسجد عليه يومئ لسجوده على المشهور بين الأصحاب، للحرج والضرر، ورواية عمّار في الموثّق «أنّه سأله عن الرجل يصيبه المطر وهو لا يقدر أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعاً جافاً؟ قال: يفتتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليومئ بالسجود إيماءً وهو قائم»^(٣).

وقضية نصّ الرواية كإطلاق الجماعة^(٤) عدم وجوب الجلوس في إيماء السجود، ولا تقريب الجبهة إلى الوحل، ولا إلصاقه به إن أمن التلطّخ وهو الأصل.

ومنهم^(٥) من أوجب الجلوس حملاً للرواية على من لم يتمكن من الجلوس، ومنهم^(٦) من أوجب إلصاق الجبهة به مطلقاً أو مع أمن التلطّخ، وكلّ ذلك لعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور».

وفيه نظر، لخروج هذه الأفعال عن حقيقة الصلاة بل هي من مقدّمات السجود،

(١) كما في القواعد ١: ٢٦٣، الدروس ١: ٩٠، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٠، جامع المقاصد ٢: ١٦٢، المدارك ٣: ٢٤٨، الذكري ٣: ١٤٤.

(٢) الوسائل ٥: ١٤٣/٩، ب ١٥ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٧٦/١٥٦٢.

(٣) الوسائل ٥: ١٤٢/٤، ب ١٥ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣١٢/١٢٦٦.

(٤) كما في القواعد ١: ٢٦٣، الجواهر ٨: ٧٠٩.

(٥) كما في جامع المقاصد ٢: ١٦٢، فوائد الشرائع: ٣٤٠ (مخطوط)، المدارك ٣: ٢٤٩، كشف اللثام ٣:

(٦) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٦٣. ٣٤٥، المسالك ١: ١٧٨.

فإذا سقط ذو المقدّمة سقط الخطاب بالمقدّمة. فالوجه هو عدم اعتبار شيء من ذلك، نعم الأحوط رعاية الجميع، بل الاحتياط في الجلوس ممّا لا ينبغي تركه. والله العالم بحقائق أحكامه.

المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول والملبوس، فلا يجوز السجود عليهما، أمّا المأكول فبالإجماع المنقول عن الخلاف^(١) والغنية^(٢) والروض^(٣) والمقاصد العلية^(٤) وعن نهاية الأحكام^(٥) نسبته إلى علمائنا، وعن الأمالي^(٦) كونه من دين الإماميّة، وهو مع هذا مصرّح به في النصوص المتقدّمة في المسألة الأولى. والمراد بالمأكول مأكول آدميين فلا عبرة بمأكولات الحيوانات من الحشاش وأوراق الأشجار وغيرها، وقيد كالملبوس في فتوى الأصحاب بالعادة وهو أن يطرد أكله أو لبسه، ووجهه كونه المتبادر من إطلاق النصوص ومعاهد الإجماعات، فلا عبرة بما يؤكل أو يلبس نادراً، ولا بما يؤكل لضرورة المجاعة، أو دواء كالعقاقير المعمولة في الأدوية والمعاجين. ولو كان للشيء حالتان يؤكل في إحداها دون الأخرى كقشر اللوز وجمار النخل، ففي كلام جماعة^(٧) من المتأخّرين ومتأخّريهم أنّه لم يجز السجود عليه حال الأكل وجاز في الأخرى. وفيه نظر، لأنّ نحو ذلك لا يعدّ من مأكّل أهل الدنيا، وضابطه كونه معدّاً بحسب الخلقة الإلهيّة للأكل. وإن كان قد يؤكل في إحدى الحالتين بل هو حينئذٍ مندرج فيما يؤكل نادراً. ولو اعتيد أكل شيء في قطر دون غيره وفي بلد دون آخر فالمصرّح به في كلام جماعة^(٨) من المتأخّرين ومتأخّريهم أيضاً أنّه عمّ التحريم فامتنع السجود عليه مطلقاً. وفي المدارك^(٩) وقبله شيخه في مجمع البرهان^(١٠) وقبلهما جدّه في المقاصد العلية^(١١) أنّه احتمل قوياً اختصاص كلّ قطر بمقتضى عادته، واستصوبه في مفتاح الكرامة^(١٢)

(١) الخلاف ١: ٣٥٧. (٢) الغنية: ٦٦. (٣) الروض ٢: ٥٩٠. (٤) المقاصد العلية: ٨٨.

(٥) نهاية الأحكام ١: ٣٦٨. (٦) أمالي الصدوق: ٥١٠ و ٥١٢ المجلس الثالث والتسعون.

(٧) كما في المنتهى ٤: ٣٥٤، جامع المقاصد ٢: ١٥٩، المسالك ١: ١٧٨، الروض ٢: ٥٩٢، الروضة البهية ١: ٥٥٦، المدارك ٣: ٢٤٥.

(٨) كما في روض الجنان ٢: ٥٩١، جامع المقاصد ٢: ١٥٩، المطالب المظفرية: ٧٦، كشف الالتباس:

٩٩، المسالك ١: ١٧٧، الروضة ١: ٥٥٦، المقاصد العلية: ١٨٦، المدارك ٣: ٢٤٥.

(٩) المدارك ٣: ٢٤٥. (١٠) مجمع البرهان ٢: ١٢٧.

(١١) المقاصد العلية: ١٨٦. (١٢) مفتاح الكرامة ٦: ٣٣٤.

إذا لم يعلم أهل ذلك القطر بأنه مأكول عند القطر الآخر ثم قال: ولعلهم لا يختلفون في هذا الفرض.

أقول: هذا حسن لو كانت الأرضية أو النباتية الغير المأكولة والملبوسة فيما يسجد عليه شرطاً علمياً كما أنه شرط اختياري، على معنى اختصاص شرطيته بحالتي العلم والاختيار دون الجهل والاضطرار. ولعله أظهر من كلماتهم، وحينئذ فمع العلم بكونه مأكولاً عند القطر الآخر فالمبتجّه ما عليه الجماعة من عموم المنع، لعموم ما أكل أو لبس المحمولين على العاديين وهذا منه.

ثم إن ظاهر النص والفتوى كما هو المصرّح به في كلام جماعة^(١) أن المراد ممّا أكل أو لبس ما من شأنه ذلك وإن افتقر بلوغه إلى حدّ الأكل فعلاً إلى علاج بل إلى أعمال عديدة، كالحنطة التي يفتقر بلوغها حدّ الأكل إلى طحن وعجن وخبز... وهكذا. وقوله ﷺ: «إنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون»^(٢) ظاهر كالصريح في ذلك.

وعليه فلا يجوز السجود على الحنطة والشعير وفقاً للأكثر، خلافاً للمنتهى^(٣) والتذكرة^(٤) والتحرير^(٥) ونهاية الإحكام^(٦) والموجز الحاوي^(٧) فجوّزاه فيهما، وهو ضعيف، وتعليقه في المنتهى «بأنهما غير مأكولين» وفي التذكرة ونهاية الإحكام «بأنّ القشر حاجز بين المأكول والجهة» أضعف، لصدق أنّهما ممّا يؤكل عرفاً واندراجهما في عموم «أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون».

وعن الذكرى^(٨) ردّ ما في التذكرة بجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة وخصوصاً في الصدر الأوّل، وكذلك في المدارك مع زيادة قال: المأكول لا يخرج عن كونه مأكولاً بافتقاره إلى العلاج، ولجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة، على أنّ النخل لا يأتي على جميع الأجزاء لأنّ الأجزاء الصغيرة تنخل مع الدقيق فتؤكل، ولا يقدح أكلها تبعاً في كونها مأكولة^(٩).

(١) كما في الروضة ١: ٥٥٥ - ٥٥٦، مجمع البرهان ٢: ١٢٧، كشف اللثام ٣: ٣٤١.

(٢) الوسائل ٥: ١/٣٤٣، ب ١ ما يسجد عليه، علل الشرائع: ١/٣٤١. (٣) المنتهى ٤: ٣٥٤.

(٤) التذكرة ٢: ٤٣٧. (٥) التحرير ١: ٢١٧. (٦) نهاية الإحكام ١: ٣٦٢.

(٧) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٠. (٨) الذكرى ٣: ١٥٣. (٩) المدارك ٣: ٢٤٥.

ونحوه ما عن جامع المقاصد^(١) والروض^(٢) وغيره^(٣) قالوا: إن كثيراً من المأكولات العادية لا تؤكل إلا تبعاً. وفي جامع المقاصد وغيره ردّ ما في المنتهى بأن المأكول لا يخرج عن كونه مأكولاً باحتياجه إلى علاج.

وأما ما عن الحبل المتين من الاعتراض عليهم في هذا الردّ من «أن إطلاق المشتق على ما سيّصف بمبدأ الاشتقاق مجاز اتفاقاً»^(٤) ففيه: أنه لا مشتق في نصوص الباب، وإنما هو في كلام الأصحاب وبعض فتاويهم، والموجود في النصوص «ما أكل أو لبس، وما يؤكل أو يلبس، وما يأكلون ويلبسون» وهذه العبارات في نظائر المقام ظاهرة في المنسلخ عن الزمان مطلقاً، كالأفعال المأخوذة في التعريفات والقضايا المسوقة لإعطاء القواعد الكلية والضوابط المطردة، فيعمّ الكل ما يفتقر أكله إلى علاج وما لا يفتقر.

وأما الملبوس فبالإجماع المنقول أيضاً عن الانتصار^(٥) والخلاف^(٦) والغنية^(٧) والروض^(٨) والمقاصد العلية^(٩) وعن نهاية الأحكام^(١٠) نسبته إلى علمائنا، وعن الأمالي^(١١) أنه من دين الإمامية، وعن الكفاية فيه وفي المأكول بلا خلاف^(١٢) وعن الخلاف^(١٣) والمختلف^(١٤) والبيان^(١٥) الإجماع على المنع من السجود على القطن والكتان، وعن الانتصار^(١٦) أيضاً الإجماع على المنع من السجود على الثوب المنسوج من أي جنس كان، وعن كاشف اللثام^(١٧) كما عن المختلف^(١٨) أيضاً أنه المشهور، وعن كشف الرموز^(١٩) والمنتهى^(٢٠) والتحرير^(٢١) والكفاية^(٢٢) أنه الأشهر بين الأصحاب.

وفي مقابله قول السيّد في الموصليّات^(٢٣) والمصريّات الثانية^(٢٤) على ما حكى من جواز السجود على الثوب المعمول من القطن والكتان على كراهية مع موافقته المشهور في

(١) جامع المقاصد ٢: ١٦٠. (٢) الروض ٢: ٥٩٢.

(٣) كما في المسالك ١: ١٧٨، المدارك ٣: ٢٤٥. (٤) الحبل المتين: ١٦٨.

(٥) الانتصار: ٣٨. (٦) الخلاف ١: ٣٥٧ المسألة ١١٢. (٧) الغنية: ٦٦.

(٨) الروض ٢: ٥٩٠. (٩) المقاصد العلية: ١٨٦. (١٠) نهاية الأحكام ١: ٣٦١.

(١١) أمالي الصدوق: ٥١٢ المجلس ٩٣. (١٢) الكفاية: ١٦. (١٣) الخلاف ١: ٣٥٧.

(١٤) المختلف ٢: ١١٥-١١٦. (١٥) البيان: ٦٦. (١٦) الانتصار: ٣٨.

(١٧) كشف اللثام ٣: ٣٤١. (١٨) المختلف ٢: ١١٥-١١٦. (١٩) كشف الرموز ١: ١٤٧.

(٢٠) المنتهى ٤: ٣٥٤. (٢١) التحرير ١: ٢١٧. (٢٢) الكفاية: ١٦.

(٢٣) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤. (٢٤) نقله عنه في المختلف ٢: ١١٥.

المصباح^(١) والجمل^(٢) والانتصار^(٣) واستحسنه المحقق في المعتبر^(٤) تعليلاً بالجمع بين الأخبار الناهية وغيرها.

والمعتمد هو القول المشهور المجمع عليه، لما سمعت من الإجماعات، مضافاً إلى عموم الروايات وخصوصها، فمن العموم صحيحة هشام بن الحكم وصحيحة حماد بن عثمان المتقدمتان^(٥) وصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام «أنه قال: لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية»^(٦). ومن الخصوص صحيحة زرارة المتقدمة «قلت له: أيسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا، ولا على الثوب الكرسف»^(٧) ورواية الفضل بن عبد الملك قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان»^(٨).

احتج السيّد بأنه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن والكتان محرماً محظوراً لجرى في القبح ووجوب إعادة الصلاة واستينافها مجرى السجود على النجاسة، ومعلوم أن أحداً لا ينتهي إلى ذلك^(٩). وفيه: منع الملازمة إن أريد بالقبح القبح العقلي، وبطلان اللازم إن أريد القبح الشرعي، كما أنه بالنسبة إلى وجوب إعادة الصلاة واستينافها يتوجه بطلان التالي أيضاً. واستدل على مختاره عدّة روايات: مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية؟ فقال: جائز»^(١٠).

ورواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة فيكون فيها الثلج أفنسجد عليها؟ فقال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً

(١) المصباح، نقله عنه في المعتبر ٢: ١١٩.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٢٩.

(٣) الانتصار: ٣٨.

(٤) المعتبر ٢: ١١٩. (٥) تقدّمنا في الصفحة: ٧٥٨، الرقم ١ و٢.

(٦) الوسائل ٥: ٢/٣٤٩، ب ٣ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢٣٥/٩٣٠.

(٧) الوسائل ٥: ١/٣٤٦، ب ٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢/٣٠٣، ١٢٢٦.

(٨) الوسائل ٥: ٦/٣٤٤، ب ١ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢/٣٠٣، ١٢٢٥.

(٩) نقله عنه في المختلف ٢: ١١٧، رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤.

(١٠) الوسائل ٥: ٦/٣٤٨، ب ٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٢/٣٠٧، ١٢٤٦.

قطناً أو كثناناً»^(١).

ورواية حسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام: أسأله عن السجود على القطن والكثنان من غير تنقية ولا ضرورة؟ فكتب إلي: ذلك جائز»^(٢). وعن ياسر الخادم قال: «مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري وقد أقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: ما لك لا تسجد عليه، أليس هو من نبات الأرض»^(٣).

وفي الحسن عن الفضيل بن يسار وهرير بن معاوية عن أحدهما عليه السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه»^(٤).

والجواب عن الجميع - بعد الغضّ عما في أسانيد أكثرها من ضعف وقصور - أنها موهونة بمصير معظم الأصحاب إلى خلافها وإعراضهم عنها مع ما فيها من الكثرة، فلا يمكن التعويل عليها والوثوق بها، ومجرّد موافقتها لقول السيّد مع شدّوده ووضوح بطلان دليله لا تعطيها ظنّ الصدور أو العمل، مع القدح في دلالة الأخير بواسطة قبول المطلق للتقييد بما مرّ، بل وفي دلالة ما قبله أيضاً بعدم وضوح كون الطبري ممّا يلبس وإن قال في المجمع: «لعله كثنان منسوب إلى طبرستان»^(٥) وفي مفتاح الكرامة أنّ ظاهر الاستبصار^(٦) «أنّه من القطن أو الكثنان»^(٧) لما عن التقي^(٨) وملاً مراد «أنّ الطبري هو الحصر الذي يصنعه أهل طبرستان»^(٩) وعن كاشف اللثام «أنّ المقنع»^(١٠) صريح في كون الطبري ممّا لا يلبس»^(١١).

هذا مع ظهور رواية منصور بن حازم في حال الضرورة، واحتمال غيرها التقيّة. بل عن الشيخ في الجواب حمل جميع هذه الأخبار على حالة الضرورة أو التقيّة وإن

(١) الوسائل ٥: ٣٥١/٧، ب ٤ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٨/١٢٤٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٤٨/٧، ب ٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٨/١٢٤٨.

(٣) الوسائل ٥: ٣٤٨/٥، ب ٢ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٨/١٢٤٩.

(٤) الوسائل ٥: ٣٤٤/٥، ب ١ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٥/١٢٣٦.

(٥) مجمع البحرين ٢: ١٠٩٣ (طبر). (٦) الاستبصار ١: ٣٣١. (٧) مفتاح الكرامة ٦: ٣٣٨.

(٨) روضة المتقين ٢: ١٧٧. (٩) التعليقة السجّادية: ٧٨/٨٣١.

(١٠) المقنع: ٢٥ - ٢٦. (١١) كشف اللثام ٣: ٣٤٢.

ردّه المحقق في المعتبر «بأن تأويل الشيخ في الجمع بالحمل على التقيّة أو الضرورة منفيّ بخبر الصنعاني الناصّ على الجواز مع انتفاء التقيّة والضرورة»^(١).

وفيه: أن النصّ المذكور مع وروده في كلام السائل لا ينافي الحمل على التقيّة، لأنّ الإمام عليه السلام أعرف بمواقف التقيّة بالنظر إلى نفسه الشريفة وبالنظر إلى غيره، ولا سيّما في المكاتبات التي ليست مأمونة من الوصول إلى غير الأهل، فالإمام عليه السلام لا يلزمه الجواب إلّا بما فيه مصلحته ومصلحة السائل من تقيّة ونحوها وإن ألحّ السائل في سؤاله عن الحكم المجعول لغير التقيّة، فليتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ والفتوى ولا سيّما رواية الفضل بن عبد الملك المتقدّمة^(٢) عدم الفرق في المنع عن القطن والكتّان بين ما قبل النسيج وبعده وما قبل الغزل وبعده، وهو المصرّح به في كلام جماعة^(٣) بل في المدارك «المشهور بين الأصحاب تحريم السجود على القطن والكتّان سواء كان قبل النسيج أم بعده»^(٤) بل قال في المختلف: «أنّه قول علمائنا أجمع»^(٥) انتهى.

خلافاً للعلامة في نهاية الإحكام^(٦) على ما حكى، فقرب جواز السجود على القطن والكتّان قبل الغزل والمنع بعده، وعنه في التذكرة^(٧) أيضاً المنع قبل الغزل واستشكل في الكتّان بعد الغزل، ووجهه غير واضح.

ثمّ إنّّه ربّما يشتهى حال الشيء من جهة المأكوليّة وعدمها، أو من جهة كون أكله عادياً وعدمه، وكذلك الاشتباه من جهة اللبس أو عاديته، فمقتضى الأصل في الموارد المشتبهة هو المنع من السجود، ومدرّكه قاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة فيما لو شكّ في تحقق شرط العبادة بعد ثبوت شرطيّة لما قضت الأدلّة بشرطيّة الأرض أو نباتها المقيد بقيد عدمي، وهو عدم المأكوليّة والملبوسيّة، فتدبّر ولا تغفل.

المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس، وجوازه في الجملة إجماعيّ، والإجماعات المنقولة عليه بقول مطلق مستفيضة، وفي معناها ما نسبت تارةً إلى الأصحاب كما في

(٢) تقدّم في الصفحة: ٧٧٥ الرقم ٨.

(١) المعتبر ٢: ١١٩.

(٤) المدارك ٣: ٢٤٦.

(٣) كما في جامع المقاصد ٢: ١٦١، روض الجنان ٢: ٥٩١-٥٩٢.

(٧) التذكرة ٢: ٤٣٧.

(٦) نهاية الإحكام ١: ٣٦٢.

(٥) المختلف ٢: ١١٦.

المدارك^(١) وأخرى إلى علمائنا كما في التذكرة^(٢) وغيره^(٣) وفي الذخيرة «لا خلاف فيه بين الأصحاب»^(٤).

ويدل عليه من الروايات صحيحة علي بن مهزيار قال: «سأل داود بن يزيد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغد المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز»^(٥). وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة»^(٦). وصحيحة صفوان الجمال قال: «رأيت أبا عبدالله عليه السلام في المحمل يسجد على قرطاس وأكثر ذلك يومئ إيماء»^(٧).

ثم إن قضية إطلاق بعض الفتاوى كإطلاق الخبرين الأولين عدم الفرق في القرطاس بين المتخذ من الأبريسم أو القطن أو الكتان أو نبات الأرض غيرهما مما لا يلبس كالقنب ونحوه. وقيدته في القواعد^(٨) واللمعة^(٩) كما عن نهاية^(١٠) الإحكام والبيان^(١١) بكونه متخذاً من النبات، احترازاً عن المتخذ من الأبريسم، لأنه ليس بأرض ولا نباتاً. وفي معناه ما في التذكرة من المنع من السجود على المتخذ من الأبريسم ثم قال: «وإطلاق علمائنا محمول على ذلك»^(١٢) وإطلاق النبات في كلام هؤلاء المقيدين يقتضي الجواز على المتخذ من القطن والكتان أيضاً.

مركزية كويتية

وعن الشهيد في الدروس «المنع مما اتخذ من القطن والكتان والحري»^(١٣). ويظهر الميل إليه من مفتاح الكرامة^(١٤) كما يظهر الميل إلى الإطلاق من صاحبي المدارك والذخيرة حيث اعترضوا على التقييد بالنبات «بأنه تقييد للنص من غير دليل»^(١٥) وردّه في مفتاح الكرامة «بأن الدليل عليه النص والإجماع على أنه لا يسجد إلا على

(١) المدارك ٣: ٢٤٩.

(٢) التذكرة ٢: ٤٣٧.

(٣) كما في المفاتيح ١: ١٤٤، روض الجنان ٢: ٥٩٦، كشف اللثام ٣: ٣٤٧، الحدائق ٧: ٢٤٧، الرياض

٣: ٢٩١.

(٤) الذخيرة: ٢٤٢.

(٥) الوسائل ٥: ٣٥٥/٢، ب ٧ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٩/١٢٥٠.

(٦) الوسائل ٥: ٣٥٦/٣، ب ٧ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٤/١٢٣٢.

(٧) الوسائل ٥: ٣٥٥/١، ب ٧ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٩/١٢٥١.

(٨) القواعد ١: ٢٦٣. (٩) اللمعة: ٣١. (١٠) نهاية الإحكام ١: ٣٦٢. (١١) البيان: ٦٧.

(١٢) التذكرة ٢: ٤٣٧. (١٣) الدروس ١: ١٥٧.

(١٤) مفتاح الكرامة ٦: ٣٥٣. (١٥) المدارك ٢: ٢٤٩، الذخيرة: ٢٤٢.

الأرض أو ما ينبت منها ممّا لا يؤكل ولا يلبس، وليس هناك تصريح بجواز السجود على الكاغذ وإن كان من غير نبات الأرض أو كان من الملبوس منها، فقد تعارض العمومان، والتخصيص فيما نحن فيه أولى وأحوط لأنّ ذلك العموم أقوى»^(١) انتهى.

ويظهر كون المانع ممّا اتّخذ من غير نبات الأرض هو دليل حصر ما يسجد عليه في الأرض ونباتها من كاشف اللثام في عبارة محكمة عنه قائلًا: «إنّما يجوز إن اتّخذ من النبات وإن أطلق الخبر والأصحاب، لما عرفت من النصّ والإجماع على أنّه لا يسجد إلّا على الأرض أو نباتها، قال: ولا يصلح هذا الإطلاق لتخصيص القرطاس، بل الظاهر أنّ الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر»^(٢) انتهى.

ومراده بالإطلاق - الذي نفى صلاحيته لتخصيص القرطاس في النصّ والفتوى بالمتّخذ من النبات - إطلاق النبات في معقد النصّ والإجماع لتناوله الكاغذ المتّخذ منه وما لم يتّخذ كاغذًا، ووجه عدم الصلاحية هو أنّ قولنا «يجوز السجود على نبات الأرض» وقولنا «يجوز السجود على القرطاس» لا تنافي بينهما لكونهما مثبتين وأنّ تناول الأوّل لما لم يتّخذ كاغذًا والثاني لما اتّخذ من غير النبات، فلا يمكن تخصيص الثاني بالأوّل. فالخروج عن إطلاق القرطاس ليس لأجل هذا التخصيص، بل الظاهر أنّ إطلاق الخبر والفتوى إنّما هو لبنائه على ظهور الأمر من عدم جواز السجود على المتّخذ من غير النبات، فالمطلق أريد منه المقيّد من غير تصريح بذكر القيد لعدم الحاجة إليه باعتبار ظهور الأمر، فلا يلزم قبح من جهة الإغراء بالجهل، هذا ملخص مراده.

وفيه من التمهّل واختلال الفهم ما لا يخفى، فإنّ النبات في معقد دليل جواز السجود عليه وعلى الأرض لا يتناول الكاغذ المتّخذ من النبات رأساً حتّى يلاحظ صلاحيته لتخصيص القرطاس وعدمها، إمّا لخروج الكاغذ بصيرورته قرطاساً عن مستى النبات كما هو الأظهر، أو لعدم انصراف إطلاق النبات إليه على تقدير صدقه عليه عرفاً.

وتحقيق المقام: أنّ قوله ﷺ «إنّ السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض»^(٣) عامّ لكون تقديره لا يجوز على شيء، فيعمّ القرطاس أيضاً مطلقاً حتّى ما أخذ

(١) مفتاح الكرامة ٦: ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢) كشف اللغام ٣: ٣٤٨.

(٣) الوسائل ٥: ٣٤٣، ب ١ ما يسجد عليه.

منه من النبات مطلقاً حتى القطن والكتان، ثم خرج منه بالمخصص المتصل وهو الاستثناء الأرض ونباتها، ثم خرج عنه بواسطة المخصص المنفصل وهو النص المتقدم وغيره القرطاس، وهذا ممّا لا كلام فيه. وإنما الكلام في أنّ المخرج منه بذلك المخصص المنفصل هل هو القرطاس بإطلاقه أو ما هو المقيّد منه بالنبات أو بغير ما يلبس من حرير وقطن وكتان؟ فالقائل بالإطلاق المقرون بترك الاستفصال المفيد للعموم مستظهر، وعلى مدّعي التقييد بأحد الوجهين إثباته بالدليل، ولم نقف في كلامهم على بيان ما ينهض ويصلح دليلاً عليه. ودعوى: أنّ دليل التقييد أنّه وقع التعارض بين عموم المخصص - بالفتح - وهو قوله «لا يجوز السجود على شيء» وإطلاق المخصص بالكسر وهو قوله «يجوز السجود على القرطاس» وتقييد الثاني بالنبات أو بغير ما يلبس أولى من تخصيص العام بإخراج جميع أنواع القرطاس منه.

يدفعها: أنّ المنساق في متفاهم العرف من نظائر المقام إنّما هو تحكيم إطلاق المخصص على عموم العام، ألا ترى أنّه لو قيل «أكرم العلماء إلّا زيداً وعمراً» ثمّ قيل «لا تكرم النحوي» ينساق منه خروج ما يعمّ البصري والكوفي من عموم العام المخصص لا خروج أحد الصنفين وبقاء الصنف الآخر تحته، ولعلّه لطوء الوهن على ظهور العام بورود التخصيص بالمتصل، مع أنّه لو لا تحكيم الإطلاق لزم التصرف في الخطابين، ففي العام بالتخصيص وفي المطلق بالتقييد، لأنّ تخصيص العام بالقرطاس في الجملة متعين. والكلام في إطلاق القرطاس المتناول لجميع أنواعه وتقييده، والثاني يوجب ما ذكرناه، وهو خروج عن ظاهرين، والأصل ينفيه، ولا يلزم بالتزام الإطلاق في القرطاس زيادة تخصيص في العام بل التخصيص الوارد عليه من جهة المنفصل على كلّ تقدير تخصيص واحد. والكلام في المخرج هل هو نوع واحد أو أزيد منه؟ ولعلّ هذا هو السرّ في انفهام تحكيم إطلاق المخصص على عموم العام عرفاً.

نعم هذا كلّه على تقدير ثبوت الإطلاق في القرطاس على وجه لو لا إرادة المطلق منه، وهو الماهيّة من حيث هي المندرجة تحتها جميع أنواعها لزم الإغراء بالجهل القبيح على الحكيم.

ولقائل أن يمنعه: إمّا بدعوى أنّ وجه إطلاق اللفظ عدم الحاجة إلى ذكر القيد لمعلوميّة

حال ما لا يجوز السجود عليه من أنواع القرطاس للمتكلّم ومخاطبه، فالمتكلّم لم يرد منه إلا ما عدى هذا النوع والمخاطب أيضاً لم يفهم منه إلا غيره، وهذا هو معنى ما سمعت عن كاشف اللثام^(١) وصدّقه عليه مفتاح الكرامة^(٢) «من أن الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر». أو بدعوى انصراف المطلق إلى الشايخ من أفرادهِ وليس إلا المتخذ من النبات، لندرة ما اتخذ من الحرير.

أو بدعوى أن إطلاق القرطاس لجميع الأنواع إنّما ينهض لو ثبت وجود الجميع في زمان الصدور وهذا غير واضح، فيكون مجعلاً يجب أن يقتصر فيه على القدر المتيقّن ممّا خرج من النصّ والإجماع، وليس إلا المتخذ من النبات مطلقاً أو ما لا يكون من جنس القطن والكتّان أيضاً.

أو بدعوى ورود المطلق مورد بيان حكم آخر، وهو عدم المنع من السجود على القرطاس المكتوب من حيث الكتابة فإنّ السائل في رواية علي بن مهزيار إنّما سأل عن هذه الحيثيّة، فحاصل الجواب أنّ الكتابة في القرطاس ليست جهة مانعة من السجود، وهذا إنّما يقتضي العموم بالقياس إلى أنواع الكتابة بالنسبة إلى أنواع القرطاس.

ولا ينافي أن يكون هنا جهة أخرى في بعض أنواع المكتوب عليه مانعة عن السجود عليه من غير أن يلزم قبح بعدم تعرّضه لنفي المانعيّة من هذه الجهة لعدم كون المطلق سؤالاً وجواباً لإفادة الحكم من هذه الجهة، كما في قوله تعالى: «كلوا ممّا أمسكن عليكم»^(٣) بالقياس إلى عدم وجوب تطهير موضع عضّ الكلب.

وفي الكلّ ما ترى، والذي يدفع الجميع - مع ما في كلّ واحد من منع ما ادّعى فيه - أن قوله «يجوز» ورد جواباً عن القراطيس والكواغد المكتوبة، وهما من الفاظ العموم اللغوي ويعتّان بالوضع لجميع الأفراد وأفراد جميع الأنواع، والجواب مع ترك الاستفصال ينصرف إلى عموم السؤال عرفاً ولئلا يلزم الإغراء بالجهل، واحتمال كون اللام فيهما للمهد إشارة إلى أفراد النوع المعهود إذا لم يكن هناك قرينة عهد لا يدفع الظهور المستند إلى الوضع. فالأقوى إذن عموم الجواز على كلّ قرطاس عملاً بعمام النصّ أو مطلقه، ولكن طريق الاحتياط بالاختصار على المتخذ من النبات بل خصوص المتخذ من غير القطن

والكتّان واضح.

ثمّ إنّه ربّما يستشكل في السجود على القرطاس مطلقاً من جهة اشتماله على أجزاء النورة، وأوّل من سبق إليه هذا الإشكال أوّل الشهيدين في الذكرى قائلًا: «وفي النفس من القرطاس شيء، من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الأرض بالإحراق، إلّا أن نقول الغالب جوهر القرطاس، أو نقول جمود النورة يردّ إليها اسم الأرض»^(١) ونحوه ما حكى عنه في البيان من قوله «ويشكل بأجزاء النورة»^(٢) وتبعه على ذلك ثانيهما في الروض^(٣) والروضة قائلًا في الروضة: «إنّ ذلك تقييد لمطلق النصّ أو تخصيص لعامة من غير فائدة، لأنّ ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الأصل، فإنّ أجزاء النورة المنبثّة فيه بحيث لا يتميّز من جوهر الخليط جزء يتمّ عليه السجود كافية في المنع، فلا يفيد ما يخالفها من الأجزاء التي يصحّ السجود عليها منفردة»^(٤).

وفيه ما لا يخفى، أمّا أوّلًا: فلمنع بقاء شيء من أجزاء النورة في جوهر القرطاس لما في محكيّ كاشف اللثام «من أنّ المعروف أنّ النورة تجعل أوّلًا في مادّة القرطاس ثمّ يغسل حتّى لا يبقى فيها شيء»^(٥) انتهى. وقال المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة: «نقل بعض الثقات من الفضلاء أنّه لما كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضوع الذي يصنعون فيه القرطاس وشاهدت أنّهم يلقون أجزاءه في حوض كبير مملوء من الماء، فكنت يخالّج قلبي أنّه لا يبقى شيء من أجزاء النورة في أجزاء القرطاس، حتّى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهرة الصنّاع، فقالوا: لا يبقى شيء من أجزاء النورة أصلًا في القرطاس، فإذا ألقينا أجزاء النورة في أجزاء القرطاس يغسل الأجزاء في الماء الجاري مراراً ونضرب بعضها على بعض حتّى لا يبقى شيء من النورة فيها، ثمّ نلقي الأجزاء في الحوض المملوء من الماء الكثير ونضرب الأجزاء بعضها على بعض فيه، فكلّ ما يعلو الماء من الأجزاء نأخذه بالغالب ونصنع منه القرطاس. قال: ويؤيّد ذلك أنّنا إذا ألقينا القراطيس الكثيرة المقطّعة في الماء مدّة مديدة بحيث نفذ الماء في جميع أجزائه ثمّ عصرناه عصرًا شديدًا لا نشاهد في الماء أجزاء النورة، ولا نشمّ منه رائحتها، وإذا أذقناه

(٣) الروض ٢: ٥٩٧.

(٢) البيان: ٦٦.

(١) الذكرى ٣: ١٤٥.

(٥) كشف اللثام ٣: ٣٤٨.

(٤) الروضة ١: ٥٥٨ - ٥٥٩.

لا نجد منه طعمها، ولو فرض أنه يبقى منه شيء لكان مستهلكاً جداً لا يمنع من وصول البشارة إلى جوهر القرطاس»^(١) انتهى. أقول: يكفي في إثبات عدم بقاء أجزاء النورة في جوهر القرطاس الحوالة إلى الحسّ بصرأً وشمأً وذوقاً، فالإشكال المتقدم تشكيك في مقابلة الحسّ فلا ينبغي الالتفات إليه.

وأما ثانياً: فعلى فرض تسليم وجودها منبثةً في أجزاء القرطاس فهي مستهلكة جداً لا يمنع عن وقوع الجبهة على جرم القرطاس.

وأما ثالثاً: فعلى فرض غلبة وجودها أيضاً لا ينشأ منه إشكال، إلا على القول بمنع السجود على النورة، والمختار خلافه.

وأما رابعاً: فبعد الفضّ عن جميع ذلك الإشكال من هذه الجهة اجتهد في مقابلة النصّ، فإنّ النصّ الصحيح دلّ على الجواز، فلو كان ذلك جهة للمنع لكان تجويز الشارع إيّاه إضلالاً للمكلفين وإغراء لهم بالجهل - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - نعم بعض الكواغذ يطلى بالشاسية وهي مأكولة، فمع الغلظة تحول بين الجبهة وجرم القرطاس ففيما علم ذلك لم يجز السجود عليه، إلا أنه لا يوجب أطراد المنع لعدم أطراد الطلي المذكور بل عدم حصوله في الغالب.

والعجب عن بعض الثقات من الفضلاء المتقدم في عبارة حاشية الروضة في إطلاق استشكله من هذه الجهة قائلاً - بعد دفع الإشكال المتقدم - : «نعم الإشكال في القرطاس من وجه آخر، وهو أن القرطاس يطلى عليه النشا غالباً بحيث يستوعب سطحه وهو غليظ يمنع من وصول البشارة إلى جوهر القرطاس وهو مأكول عادة، ولم يتعرّضوا لذلك ولم يخصّصوا جواز السجود على القرطاس بما إذا كان خالياً عنه مع ندوره جداً سيّما المكتوب منه»^(٢) انتهى. وفيه ما فيه.

وأعجب منه ما ذكره المحقّق المذكور في دفعه قائلاً: «ويمكن دفع إشكال النشا بأنّه بعد طليه على القرطاس وجموده يخرج عن الصلاحية للأكل فيرتفع»^(٣) انتهى.

ثمّ إنّه لا فرق في القرطاس الذي يسجد عليه بين كونه مكتوباً وغيره، فيجوز على المكتوب أيضاً ولكن على كراهية، كما هو المعروف المصرّح به في كلام

أساطين^(١) الطائفة من غير نقل خلاف، أما الجواز فلصحيحة علي بن مهزيار المتقدمة^(٢) وأما الكراهة فلكونه جمعاً بينها وبين صحيحة جميل بن دراج^(٣) وقد تقدمت، فهذا ممّا لا كلام ولا إشكال فيه.

إنما الكلام فيما حكى عن جماعة كالشيخ في المبسوط^(٤) وابن حمزة وابن إدريس في الوسيلة^(٥) والسرائر^(٦) والشهيد في الدروس^(٧) من تخصيص الكراهة بالقارئ المبصر فلا كراهة في حق الأمي ولا القارئ الغير المبصر لمانع من عمى وظلمة، والباقون^(٨) أطلقوا الكراهة، وفيهم من صرح^(٩) بالعموم وعدم الفرق، وعن تذكرة^(١٠) العلامة الاستشكال في الأعمى وشبهه.

والقول الأول إنما يستقيم لو كان بناء الكراهة على اشتغال المصلي بقراءته، كما يظهر البناء عليه عمّا حكى عن السيّد قائلاً: «ولا بأس بالسجود على القرطاس الخالي عن الكتابة فإنّها ربّما شغلت المصلي»^(١١) ويضعف بمنع البناء حيث لم يذكر العلة في النصّ نصوصيّة وظهوراً وإشارة، فالوجه هو الإطلاق وعموم الكراهة خصوصاً بناءً على قراءة «أن يسجد» في قوله: «كره أن يسجد على قرطاس فيه كتابة» بصيغة المجهول.

وفي كلام جماعة^(١٢) أنّ الكراهة إنّما هو حيث بقى في القرطاس موضع خال من الكتابة ليقع عليه الجبهة، وإلا فلا يصحّ عليه السجود. وفي الروضة بعد ما قيّد عبارة اللمعة بذلك قال: وبعضهم لم يعتبر ذلك بناءً على كون المداد عرضاً لا يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس وضعف «بأنّه المداد جسم وليس بعرض فيحول بين الجبهة وجوهر القرطاس خصوصاً بعض أفراد الذي هو في غاية الغلظة، نعم لو لم يبق منه إلّا اللون كان عرضاً

(١) كما في النهاية: ١٠٢، السرائر: ٢٦٨، الشرائع: ١: ٧٣، نهاية الإحكام: ١: ٣٦٢، البيان: ٦٧، اللمعة:

٣١، المفاتيح: ١: ١٤٤.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٧٧٨، الرقم: ٦.

(٣) تقدّم في الصفحة: ٧٧٨، الرقم: ٦.

(٤) المبسوط: ١: ٩٠.

(٥) الوسيلة: ٩١.

(٦) السرائر: ١: ٢٦٨.

(٧) الدروس: ١: ١٥٧.

(٨) كما في النافع: ٢٧، القواعد: ١: ٢٦٣، التحرير: ١: ٢١٨، اللمعة: ٣١، الروضة: ١: ٥٦٠، المدارك: ٣: ٢٥٠، المفاتيح: ١: ١٤٤.

(٩) كما في الشرائع: ١: ٧٣، نهاية الإحكام: ١: ٣٦١.

(١٠) التذكرة: ٢: ٤٣٨.

(١١) جعل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى): ٣: ٢٩.

(١٢) كما في جامع المقاصد: ٢: ١٦٥، الروض: ٢: ٥٩٨، المدارك: ٣: ٢٥٠.

فلا منع حينئذٍ»^(١).

وبهذا التفصيل ظهر الحكم في كل جسم مصبوغ بما له جسم لا يصح السجود عليه أو بما ليس إلا اللون الصرف كلون الحناء ونحوه، فالضابط في المنع والجواز هو جسميّة الصبغ وعدمها.

لا يقال: إن اعتبار خلوّ موضع من القرطاس عن الكتابة ليقع عليه الجبهة في المكتوب تقييد لمطلق النصّ بلا دليل، فإنّه دلّ على الجواز من غير استفصال، لأنّ الغالب من أفراد المكتوب خلوّ موضع منه من الكتابة والمطلق ينصرف إليه، فلا إطلاق في النصّ من هذه الجبهة، فتأمل، وأمّا الاحتياط فواضح.

المسألة الرابعة: قد ظهر من تضاعيف الكلام في المسائل الثلاث المتقدمة أنّ ما يصحّ السجود عليه أنواع ثلاث: الأرض، ونباتها، والقرطاس. واعتبار أحد هذه الأنواع إنّما هو في حال الاختيار للمختار المتمكّن من أحدها، وأمّا حال الضرورة والاضطرار فيسقط اعتبارها بالخصوص، ويعتبر حينئذٍ السجود على طرف الثوب إن أمكن، ومع عدم إمكانه على ظهر اليد. وهذا هو معنى ما ذكره المحقّق في الشرائع^(٢) وغيره^(٣) من المتأخّرين ومتأخّريهم من أنّه لا يسجد على شيء من بدنه، فإنّ منعه الحرّ عن السجود على الأرض يسجد على ثوبه، وإن لم يمكن فعلى كفّه. وفي الذخيرة^(٤) الاتفاق على جواز السجود على الثوب عند الضرورة. ويدلّ عليه ما استفاض من النصوص، كصحيحة القسم بن الفضيل قال: «قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يسجد على كفّه من شدة أذى الحرّ والبرد؟ قال: لا بأس به»^(٥).

وما رواه الشيخ عن ابن أبي نصر عن المثنى الحنّاط عن عبيدة بن عبيد القصب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ فقال: نعم ليس به بأس»^(٦).

وعن أحمد بن عمر قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من

(٢) الشرائع ١: ٧٣.

(١) الروضة ١: ٥٦٠.

(٣) كما في نهاية الإحكام ١: ٣٦٤، الإرشاد ١: ٢٤٨، البيان: ٦٧، المدارك ٣: ٢٥٠، جامع المقاصد ٢:

(٤) الذخيرة: ٢٤٢.

١٦٣، كشف اللثام ٣: ٣٤٥.

(٥) الوسائل ٥: ٣/٣٥٠، ب ٤ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ١٢٤١/٣٠٦.

(٦) الوسائل ٥: ١/٣٥٠، ب ٤ ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ١٢٣٩/٣٠٦.

أذى الحرّ والبرد أو على ردائه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: لا بأس به»^(١).

وعن محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار قال: «كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحرّ والبرد، ومن الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: نعم لا بأس»^(٢).

وعن منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنجد عليه؟ قال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»^(٣).

وعن أبي بصير «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي في حرّ شديد يخاف على جبهته الأرض؟ قال: يضع ثوبه تحت جبهته»^(٤).

وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة، ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: إذا كان مضطراً فليفعل»^(٥).

ورواية عليّ بن يقطين «أنّه سأل أبا الحسن الأول عن الرجل يسجد على المسح والبساط؟ فقال: لا بأس إذا كان في حال تقية، ولا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية»^(٦).
المسح - بكسر الميم وإسكان السين - بساط لا خمل له، ويقال له: البلاس بفتح الباء وكسرهما.

وأما دليل السجود على ظهر اليد حيث لم يمكن الثوب فخير أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك، فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه

(١) الوسائل ٥: ٣٥٠/٣، ب ٤، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٧/١٢٤٢.

(٢) الوسائل ٥: ٣٥٠/٤، ب ٤، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٧/١٢٤٣.

(٣) الوسائل ٥: ٣٥١/٧، ب ٤، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٨/١٢٤٧.

(٤) الوسائل ٥: ٣٥٢/٨، ب ٤، ما يسجد عليه، الفقيه ١: ١٦٩/٧٩٧.

(٥) الوسائل ٥: ٣٥٢/٩، ب ٤، ما يسجد عليه، قرب الإسناد: ٨٦.

(٦) الوسائل ٥: ٣٤٩/١ و ٢، ب ٣، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٧/١٢٤٥ والتهذيب ٢: ٢٣٥/٩٣٠.

ولا ذيله، قال: اسجد على ظهر كفك فإنها أحد المساجد^(١). وخبره الآخر قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما عليه يخاف أن يسجد على الرمضاء أحرقته وجهه؟ قال: يسجد على ظهر كفه فإنها أحد المساجد^(٢)».

وموثقة عمّار قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلي عليه^(٣)».

ورواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إني أخرج في هذا الوجه وربما لم يمكن فيه موضع أصلي فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لم يمكنك فسوّه واسجد عليه^(٤)» إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وضعف ما ضعف فيها مجبور بالشهرة والكثرة واعتضاد البعض ببعض، وعدم وجود المعارض، وموافقة الاعتبار، وقوله عليه السلام: «إذا كان مضطراً فليفعل» في خبر علي بن جعفر يتناول كلّ ضرورة وإن لم يكن من جهة الحرّ والبرد والتقية أيضاً، كما أنّ إطلاق الثوب والمسح والبساط يتناول ما كان من غير القطن والكتان كالصوف والوبر والحرير.

وربما يشكل الحال في أنّ مدلول الروايات هل هو من باب إسقاط الفرض وإلغاء شرطية ما يصحّ السجود عليه في حقّ المضطّر - فيجوز له السجود حينئذٍ على كلّ ما يتمكن منه ويندفع به الضرورة، فيكون ما ورد في الروايات من ذكر الثوب أو المسح والبساط أو ظاهر الكفّ من باب أحد أفراد هذا العامّ من دون مدخلية الخصوصية كما يشعر به التعليل بكون اليد أحد المساجد في خبري أبي بصير أي «أحد المساجد في حال الضرورة» إن لم ندّع ظهوره فيه، وعليه فلا ترتّب بين الثوب وظاهر الكفّ ولا بينهما وبين غيرهما وإن كان يوهمه الترتيب الذكري - أو أنّه جعل بدليّة في حال الاضطرار؟ فيكون الثوب وبعده ظاهر الكفّ بدلاً اضطرارياً عن الأرض ونباتها والقرطاس، كالتيمّم بالقياس

(١) الوسائل ٥: ٣٥١/٥، ب ٤، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ٣٠٦/١٢٤٠.

(٢) الوسائل ٥: ٣٥١/٦، ب ٤، ما يسجد عليه، علل الشرائع: ١/٣٤٠.

(٣) الوسائل ٥: ١٦٤/٢، ب ٢٨، مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣١٢/١٢٦٦.

(٤) الوسائل ٥: ١٦٤/٣، ب ٢٨، مكان المصلي، التهذيب ٢: ٣١٠/١٢٥٦.

إلى الوضوء لمن لم يتمكن من الماء فلا يجوز العدول من الثوب إلى ظاهر الكف مع إمكانه ولا من ظاهر الكف إلى غيره بعد تعذر الثوب إلا مع عدم التمكن منه، كما هو ظاهر جماعة منهم: الفاضلان والشهيدان في الشرائع^(١) والإرشاد^(٢) والدروس^(٣) وغيرهم^(٤) ومنه ما في الدروس من تقديمه المعدن والقيصر والصهرج على اليد، وعنه في البيان^(٥) التنظر في تقديم المعدن على الثياب المليوسة.

ولم نقف في الروايات ولا غيرها على دليل يعتمد عليه، والترتيب الذكري بين الثوب واليد مع الاختصار عليهما فيها الموهوم لذلك قاصر الدلالة عليه، مع أنه معارض بما سمعت من التعليل بأحد المساجد، وليس في الروايات ما سوى ذلك إلا نفي البأس في أكثرها، والأمر بالسجود على الثوب أو القطن والكتان في بعضها، والأول لا يفيد أزيد من نفي الحرمة والمنع الشرعي، والثاني بضابطة الأمر في محل ظن الحظر لا يفيد أزيد من الإباحة، ولا يلزم شيء منهما البدلية التي مرجعها إلى التعيين والإلزام في مرتبة البديل أيضاً.

وعليه فالأصل يقتضي عدم البدلية ولا مخرج عنه في الأدلة إلا أن تكون إجماعاً وليس بواضح، ومع هذا فطريق الاحتياط أوضح فلا ينبغي تركه خروجاً عن شبهة مخالفة الإجماع.

وظاهر رواية داود الصرمي عدم جواز العدول إلى الثلج مع إمكان غيره ولو معدناً للعموم. وعن الشهيد في البيان جعل اليد أولى من الثلج^(٦) وهو يفيد استحباب تقديمها عليه لا تعيئتها. والاحتياط بترك السجود عليه ما أمكن غيره لا يترك.

ثم إن من أفراد الضرورة طرء فقدان ما يصح السجود عليه في أثناء الصلاة مع ضيق الوقت فيتم الصلاة على تلك الحالة ويسجد على كل ما أمكنه، وإن كان الأحوط مراعاة الثوب مع إمكانه وظهر اليد مع عدم إمكانه، والمسح والبساط ملحقان بالثوب فلا ترتب بينهما.

ولو فقد في الأثناء في سعة الوقت فكونه مضطراً أيضاً وعدمه مبني على حرمة إبطال الصلاة وقطعها وعدمه، وصدق الإبطال مشكل لاحتمال البطلان بنفسه، ولم نقف من

(٣) الدروس ١: ١٥٧.

(٢) الإرشاد ١: ٢٤٨.

(١) الشرائع: ٧٣.

(٥ و ٦) البيان: ٦٧.

(٤) كما في النافع: ٢٧، التحرير ١: ٢١٩.

الأصحاب على نصّ في ذلك.

فالأوجه جواز قطع الصلاة لتحصيل ما يصحّ السجود عليه، للشكّ في صدق الإبطال، والأصل براءة الذمّة عن الحرمة الموجبة للعقاب. ولكنّ الأحوط إتمام هذه الصلاة ثمّ إعادتها بعد تحصيل ما يصحّ السجود عليه.

تذنيب: نصّ جماعة^(١) على أنّ السجود على الأرض أفضل، وفي الحقائق^(٢) «لا خلاف ولا إشكال فيه» والأصل فيه ما رواه الشيخ عن إسحاق بن الفضل «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السجود على الحصر والبواري؟ فقال: لا بأس، وأنّ تسجد على الأرض أحبّ إليّ، فإنّ رسول الله ﷺ كان يحبّ أن يمكن جبهته من الأرض فأنا أحبّ لك ما كان رسول الله ﷺ يحبه»^(٣).

وفي الحقائق وروى الصدوق في الصحيح عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ، قال: وقال الصادق عليه السلام: السجود على الأرض فريضة، وعلى غير الأرض سنّة»^(٤). ثمّ نصّوا بأنّ أفضل أفراد الأرض للسجود عليه التربة الحسينيّة على مشرفها آلاف تحيّة وثناء، ففي رواية أرسلها الصدوق في الفقيه عن الصادق قال: «قال عليه السلام: السجود على طين قبر الحسين عليه السلام ينور إلى أرضين السبعة، ومن كانت معه سبعة من طين قبر الحسين عليه السلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح بها»^(٥).

وعن مصباح الشيخ عن معاوية بن عمّار قال: «كان لأبي عبدالله عليه السلام خريطة ديباج صفراء، وفيها تربة أبي عبدالله عليه السلام فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه، ثمّ قال: إنّ السجود على تراب أبي عبدالله عليه السلام يخرق الحجب السبع»^(٦). وعن كتاب الإرشاد عن الحسن بن محمّد الديلمي قال: «كان الصادق لا يسجد إلّا على

(١) كما في الجواهر ٨: ٦، المنتهى ٤: ٣٦٢.

(٢) الحقائق ٧: ٢٥٩.

(٣) الوسائل ٥: ٣٦٨/٤، ب ١٧، ما يسجد عليه، التهذيب ٢: ١٢٦٣/٣١١.

(٤) الوسائل ٥: ٣٦٧/١ و ٢، ب ١٧، ما يسجد عليه، الحقائق ٧: ٢٥٩.

(٥) الوسائل ٥: ٣٦٥/١، ب ١٦، ما يسجد عليه، الفقيه ١: ١٧٤/٧٢٥.

(٦) الوسائل ٥: ٣٦٦/٣، ب ١٦، ما يسجد عليه، مصباح المتّجهد: ٦٧٧.

تربة الحسين عليه السلام تذللًا واستكانة إليه»^(١).

وعن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن الجعفر الحميري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه «أنه كتب إليه يسأله عن السجود على لوح من طين القبر، هل فيه فضل؟ فأجاب عليه السلام: يجوز ذلك وفيه الفضل»^(٢).

وعن الصادق عليه السلام قال: «من أدار الحجر من تربة الحسين عليه السلام فاستغفر ربه مرة واحدة كتب الله له سبعين مرة، فإن أمسك السبحة ولم يسبح بها ففي كل حبة منها سبع مرات»^(٣).



مركز تحقيقات و نشر علوم اسلامی

(١) الوسائل ٥: ٣٦٦/٤، ب ١٦، ما يسجد عليه، إرشاد القلوب: ١١٥.

(٢) الوسائل ٥: ٣٦٦/٢، ب ١٦، ما يسجد عليه، الاحتجاج: ٤٨٩/٤٩٠.

(٣) الوسائل ٦: ٤٥٦/٦، ب ١٦، التعقيب، مصباح المتهجد: ٦٧٨.

الفصل السادس في الأذان والإقامة

ويتمّ البحث فيه في مباحث:

البحث الأول

في معنييهما وفضلهما ومواقع مشروعيتهما

فاعلم أنّ الإذن والأذان والإيذان بمعنى وهو الإعلام، وكذلك التأذين الذي منه أذن يؤذن. وفي كلام جماعة منهم: المجمع «أنّ الأذان فعال إمّا بمعنى الإيذان كالأمان والعطاء بمعنى الإيمان والإعطاء، أو بمعنى التأذين كالسلام والكلام بمعنى التسليم والتكليم»^(١) هذا. وأمّا شرعاً فهي عبارة عن أذكار مخصوصة وضعت للإعلام بأوقات الصلاة. والإقامة لغة الإدامة، ومنه يقيمون الصلاة، وأصلها إقوام من الإفعال فبالإعلان صارت إقامة وتاؤها عوض عن الواو المحذوفة. وشرعاً أذكار مخصوصة تذكّر عند القيام إلى الصلاة.

واختلف الفريقان - الخاصة والعامة - في أصل وضعهما أهو وحي من الله عزّ وجلّ إلى رسوله الأكرم أم لا؟

ففي الذخيرة «واتفق الأصحاب على أنّهما وحي من الله عزّ وجلّ»^(٢) ونحوه في شرح المفاتيح^(٣) وفي المدارك «قد أجمع الأصحاب على أنّ الأذان والإقامة وحي من الله على لسان جبرئيل عليه السلام كسائر العبادات»^(٤).

خلافاً للعامة^(٥) العمياء فأطبقوا على نسبته إلى رؤيا عبدالله بن زيد في منامه فأخذهما

(١) مجمع البحرين ١: ٢٤ (أذن).

(٢) الذخيرة: ٢٥١.

(٣) مصابيح الظلام ٦: ٤٦٠.

(٤) المدارك ٣: ٢٥٥.

(٥) منهم البيهقي في سننه ١: ٣٩٠، وابن قدامة في المغني ١: ٤٤٩، مسند أحمد ٤: ٤٣.

النبي ﷺ منه.

وعن ابن أبي عقيل «أجمعت الشيعة على أن الصادق عليه السلام لعن قوماً زعموا أن النبي ﷺ أخذ الأذان عن عبدالله بن زيد فقال ينزل الوحي بنبيكم فتزعمون أنه أخذ الأذان من عبدالله بن زيد»^(١).

ويدل على بطلانه - مضافاً إلى ما ذكر - أخبار آخر كالحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لما هبط جبرئيل عليه السلام بالأذان على رسول الله ﷺ كان رأسه في حجر علي عليه السلام فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فلما انتبه رسول الله ﷺ قال: يا علي، سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: ادع بلالاً فعلمه، فدعا علي عليه السلام بلالاً فعلمه»^(٢).

والحسن بل الصحيح عن زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما أسري برسول الله ﷺ إلى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فتقدم رسول الله ﷺ وصف الملائكة والنبين خلف محمد ﷺ»^(٣).

والصحيح عن حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «لما أسري برسول الله ﷺ حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام فلما قال: الله أكبر الله أكبر، قالت الملائكة: الله أكبر الله أكبر، فلما قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قالت الملائكة: خلع الأنداد، فلما قال: أشهد أن محمداً رسول الله، قالت الملائكة: نبي بعث، فلما قال: حي على الصلاة، قالت الملائكة: حث على عبادة ربّه، فلما قال: حي على الفلاح، قالت: أفلح من اتبعه»^(٤). وربما نقل عن الشهيد في حواشيه^(٥) وعن جامع المقاصد^(٦) خلاف آخر بين الفريقين في خصوص في^(٧) الغاية المقصودة من تشريعه، وهو «أنه عند العامة^(٨) من سنن الصلاة والإعلام بدخول الوقت، وعندنا هو من سنن الصلاة ومقدماتها المستحبة، والإعلام تابع

(١) الوسائل ٥: ٣٧٠/٣، ب ١، الأذان والإقامة، الذكرى ٣: ١٩٥.

(٢) الوسائل ٥: ٣٦٩/٢، ب ١، الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٢٠٢/٢.

(٣) الوسائل ٥: ٣٦٩/١، ب ١، الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٢٠٢/١.

(٤) الوسائل ٥: ٤١٧/١٠، ب ١٩، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٨٣/٨٦٤.

(٥) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣٦٦.

(٦) جامع المقاصد ٢: ١٧١.

(٨) المغنى لابن قدامة ١: ٤١٣، الشرح الكبير ١: ٣٨٧.

(٧) كذا في الأصل.

وليس بلازم. وتظهر فائدة الخلاف في القضاء وفي أذان المرأة، فعلى قولهم لا يؤذن القاضي ولا المرأة لأنه للإعلام، وعلى قولنا يؤذنان وتستر المرأة به انتهى^(١). ولا يبعد القول باستحبابهما لكل منهما بالاستقلال كما يظهر من الروايات.

وكيف كان فأذان الإعلام من السنن المؤكدة إجماعاً كما في المنتهى^(٢) بل هو من ضروريات الدين التي لا يمكن الريبة فيها. والنصوص الدالة عليه وعلى عظم أجر المؤذنين وعلو مقامهم أكثر من أن تحصى، ومن جملة ذلك:

خبر معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة»^(٣).

وخبر سليمان بن جعفر عن أبيه قال: «دخل رجل من أهل الشام على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: إن أول من يسبق إلى الجنة بلال، قال: ولم؟ قال: لأنه أول من أذن»^(٤).

وخبر عبد الله بن علي عن بلال - في حديث - قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم، لا يسألون الله عز وجل شيئاً إلا أعطاهم، ولا يشفعون في شيء إلا شفعوا»^(٥) والظاهر أن ذلك جزء من الحديث الذي نقله في الوسائل ملخصاً بإسقاط جملة من الروايات التي لا يخل سقوطها بالمطلوب. ففيه عن عبد الله بن علي عن بلال مؤذن رسول الله ﷺ - في حديث طويل - قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أذن أربعين عاماً محتسباً بعثه الله عز وجل يوم القيامة وله عمل أربعين صديقاً عملاً مبروراً متقبلاً»^(٦).

قال: «وسمعتة يقول: من أذن عشرين عاماً بعثه الله يوم القيامة وله من النور زنة السماء»^(٧).

قال: «وسمعتة يقول: من أذن عشر سنين أسكنه الله عز وجل مع إبراهيم الخليل عليه السلام في

(٢) المنتهى ٤: ٣٧١.

(١) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٣٦٦.

(٣) الوسائل ٥: ٣٧١/١، ب ٢، الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢٨٣/١١٢٦.

(٤) الوسائل ٥: ٣٧٣/٧، ب ٢، الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢٨٤/١١٣٣.

(٥) الوسائل ٥: ٣٨٠/٧، ب ٣، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٨٩/٩٠٥.

(٦) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٣، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

(٧) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٤، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

قَبْتَهُ أَوْ فِي دَرَجَتِهِ»^(١).

قال: «وسمعتَه يقول: من أَدَّنَ سنة واحدة بعثه الله عزَّوجلَّ يوم القيامة وقد غفرت ذنوبه كلَّها بالغة ما بلغت، ولو كانت مثل زنة جبل أحد»^(٢).

قال: «وسمعتَه يقول: من أَدَّنَ في سبيل الله صلاة واحدة إيماناً واحتساباً وتقرُّباً إلى الله - عزَّوجلَّ - غفر الله له ما سلف من ذنوبه، ومنَّ عليه بالعصمة فيما بقى من عمره، وجمع بينه وبين الشهداء في الجنة»^(٣).

قال: «وسمعتَه يقول: إذا كان يوم القيامة جمع الله عزَّوجلَّ الناس في صعيد واحد بعث الله عزَّوجلَّ إلى المؤذنين ملائكة من نور ومعهم ألوية وأعلام من نور، يقودون جنائب أزمتها زبرجد أخضر، وخفائفها المسك الأذفر، يركبها المؤذنون، فيقومون عليها قياماً تقودهم الملائكة، ينادون بأعلى أصواتهم بالأذان...»^(٤) الخ. وتمام هذا الحديث مذكور في الفقيه.

وعن كتاب عقاب الأعمال عن رسول الله ﷺ قال: «من تَوَلَّى أذان مسجد من مساجد الله فأدَّن فيه وهو يريد وجه الله، أعطاه الله ثواب أربعين ألف ألف نبي، وإذا أدَّن المؤذن فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، اكتنفه أربعون ألف ألف ملك، كلُّهم يصلُّون عليه، ويستغفرون له، وكان في ظلِّ رحمة الله حتَّى يفرَّج...»^(٥) الحديث. إلى غير ذلك ممَّا يقف عليه المتتبع ممَّا ضرورة الحكم تغني عن الاهتمام بضبطه وجمعه.

وكونه مع الإقامة من سنن الصلاة واشتماله على فضل عظيم وثواب جسيم أيضاً ممَّا انعقد عليه إجماع المسلمين إجماعاً معلوماً بالضرورة، بل هو أيضاً من ضروريات الدين، والروايات الناطقة بذلك الماثورة عن العترة الطاهرة أيضاً فوق حدِّ الإحصاء، مثل صحيحة يحيى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أدَّنت في أرض فلاة وأقمت صلَّى خلفك صفان من الملائكة، وإن أقمت ولم تؤدِّن صلَّى خلفك صف واحد»^(٦).

(١) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٤، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

(٢) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٥، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

(٣) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٦، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

(٤) الوسائل ٥: ٣٧٥/١٧، ب ٢، الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٠/٩٠٥.

(٥) الوسائل ٥: ٣٧٧/٢٣، ب ٢، الأذان والإقامة، عقاب الأعمال: ٣٤٢.

(٦) الوسائل ٥: ٣٨١/١، ب ٤، الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٢/١٧٣.

وصحيفة محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو عبدالله: عليه السلام إنك إذا أذنت وأقمت صلى خلفك صفان من الملائكة، وإن أقمت إقامة بغير أذان صلى خلفك صف واحد»^(١).

وصحيفة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «إذا أذنت وأقمت صلى خلفك صفان من الملائكة، وإذا أقمت صلى خلفك صف من الملائكة»^(٢).

وخبر المفضل بن عمر قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: من صلى بأذان وإقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ومن صلى بإقامة بغير أذان صلى خلفه صف واحد من الملائكة، قلت له: وكم مقدار كل صف؟ فقال: أقله ما بين المشرق والمغرب، وأكثره ما بين السماء والأرض»^(٣).

وعن المجالس بإسناده عن أبي ذر عن النبي في وصيته له قال: «يا أباذر إن ربك ليباهي ملائكته بثلاثة نفر، رجل يصبح في أرض قفراء فيؤذن ثم يقيم ثم يصلي، فيقول ربك، للملائكة: انظروا إلى عبدي يصلي ولا يراه أحد غيري، فينزل سبعون ألف ملك يصلون وراءه، ويستغفرون له إلى الغد من غير ذلك اليوم... إلى أن قال: يا أباذر، إذا كان العبد في أرض فيه يعني قفراء فتوضأ أو تيمم ثم أذن وأقام وصلى، أمر الله الملائكة فصقوا خلفه صفاً لا يراه طرفاه، يركعون لركوعه، ويسجدون لسجوده، ويؤمنون على دعائه، يا أباذر: من أقام ولم يؤذن لم يصل معه إلا ملكاه اللذان معه»^(٤) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

(١) الوسائل ٥: ٣٨١/٢، ب ٤، الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٢/١٧٤.

(٢) الوسائل ٥: ٣٨١/٣، ب ٤، الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٣٠٣/٨.

(٣) الوسائل ٥: ٣٨٢/٧، ب ٤، الأذان والإقامة، ثواب الأعمال: ٥٤.

(٤) الوسائل ٥: ٣٨٣/٩، ب ٤، الأذان والإقامة، أمالي الطوسي ٢: ١٤٧.

المبحث الثاني في كيفية الأذان والإقامة

واعلم أنهما خمسة وثلاثون فصلاً، أما الأذان فثمانية عشر فصلاً، الله أكبر أربع مرّات، ثمّ أشهد أن لا إله إلا الله، ثمّ أشهد أن محمّداً رسول الله ﷺ، ثمّ حيّ على الصلاة، ثمّ حيّ على الفلاح، ثمّ حيّ على خير العمل، ثمّ الله أكبر، ثمّ لا إله إلا الله، كلّ واحد من هذه مرّتين، وكون فصوله هي هذه هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي المدارك «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً»^(١) بل تزييع التكبير في ابتدائه ما ادّعي عليه الإجماع^(٢) تارةً وعمل الأصحاب^(٣) أخرى وعمل الطائفة^(٤) ثالثة، ونسب إلى مذهب الأصحاب^(٥) رابعة حتّى أن العلامة في المنتهى لم ينقل خلافاً فيه إلّا عن بعض العامة قال: «ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قال أبو حنيفة»^(٦) والثوري^(٧) الشافعي^(٨) وإسحاق^(٩) وأحمد^(١٠) وقال

(١) المدارك ٣: ٢٧٩.

(٢) الغنية: ٧٢، المنتهى ٤: ٣٧٤.

(٣) الذكرى ٣: ١٩٩، التنقيح الرائع ١: ١٩١، المطالب المظفرية: ٨٥، الروض ٢: ٦٤٥.

(٤) كما في المسالك ١: ١٨٧.

(٥) التذكرة ٣: ٤١، نهاية الإحكام ١: ٤١١.

(٦) بدائع الصنائع ١: ١٤٧، المجموع ٣: ٩٣، شرح فتح القدير ١: ٢١٠.

(٧) المغني ١: ٤٥٠، المجموع ٣: ٩٣.

(٨) الأمّ ١: ٨٥، مغني المحتاج ١: ١٣٥، المجموع ٣: ٩٣، المغني ١: ٤٥٠.

(٩) المغني ١: ٤٥٠، الشرح الكبير بهامش المغني ١: ٤٣٠.

(١٠) المغني ١: ٤٥٠، الشرح الكبير بهامش المغني ١: ٤٣٠، الكافي لابن قدامة ١: ١٢٨.

مالك: التكبير في أول الأذان مرتان^(١) وهو قول أبي يوسف^(٢) انتهى^(٣).

ولكن المحقق في الشرائع جعله على الأشهر كذلك^(٤) ولعله أراد أشهر الروايات، أو نظر إلى ما عن الشيخ في الخلاف^(٥) من نسبته إلى بعض الأصحاب كونه عشرين كلمة، وأن التكبير في آخره أربع.

وكيف كان فيدل على التحديد المذكور عدة روايات: مثل ما رواه الشيخ وابن بابويه عن أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه حكى لهما الأذان «فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، والإقامة كذلك»^(٦). والتشبيه محمول على المشاركة في أكثر الفصول.

ورواية إسماعيل الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً، فعّد ذلك بيده واحداً واحداً، الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً»^(٧).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال: يازرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، وتختتمه بتكبيرتين وتهليلتين»^(٨).

وموثقة المعلى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يؤذن، فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله،

(١) بداية المجتهد ١: ١٠٥، المغني ١: ٤٥٠، المجموع ٣: ٩٣، شرح فتح القدير ١: ٢١٠.

(٢) المبسوط للسرخسي ١: ١٢٩، بدائع الصنائع ١: ١٤٧، نيل الأوطار ٢: ١٦.

(٣) المنتهى ٤: ٣٧٤-٣٧٥.

(٤) الشرائع ١: ٧٥.

(٥) الخلاف ١: ٢٧٨ المسألة ١٩.

(٦) الوسائل ٥: ٤١٦/٩، ب ١٩ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢١١/٦٠.

(٧) الوسائل ٥: ٤١٣/١، ب ١٩ الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٣٠٢/٣.

(٨) الوسائل ٥: ٤١٣/٢، ب ١٩ الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٣٠٣/٥.

أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»^(١). وصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يازرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، وتختتمها بتكبيرتين وتهليلتين، وإن شئت زدت على التشويب حيّ [على] الفلاح، مكان الصلاة خير من النوم»^(٢).

وفي مقابلها روايتان أخريان تدلان على تشنية التكبير في أول الأذان، كصحيحة عبد الله ابن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان؟ فقال: تقول الله اكبر، الله اكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله اكبر، الله اكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»^(٣).

ورواية مزرارة والفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما أسري برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل وأقام، فتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصف الملائكة والنبیون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: فقلنا له: كيف أذن؟ فقال: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله اكبر، الله اكبر، لا إله إلا الله، والإقامة مثلها، إلا أن فيها قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، بين حيّ على خير العمل وبين الله أكبر، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلالاً، فلم يزل يؤذن بها حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^(٤).

وعن الشيخ حملهما على أنه قصد إفهام السائل كيفية التلقظ بالتكبير، وكان معلوماً عنده أن التكبير أول الأذان أربع مرّات قبل، وحمله غيره على الإجزاء، وبقية الأحاديث على الأفضلية، ولذلك استقرّ عليه عمل الشيعة^(٥) وربما حمل على التقية^(٦) لما تقدّم من

(١) الوسائل ٥: ٤١٥/٦، ب ١٩ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢١٢/٦١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٢٨/٢، ب ٢٢ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢٢٤/٦٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤١٤/٥، ب ١٩ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢٠٩/٥٩.

(٤) الوسائل ٥: ٤١٦/٨، ب ١٩ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢١٠/٦٠.

(٥ و ٣) الوسائل ٥: ٤١٥ ذيل ٥.

تكون تثنية التكبير مذهب المالک من العامة.

والکُلّ بعيد، أمّا الأول: فلاّنه قضی بالاختصار على تكبيرة، هل في سائر الفصول أيضاً على واحدة، مع أنّه کالمستحيل أن يعرف السائل عدد التكبير ولم يعرف التلفظ بها. وأمّا الثاني: فلاّنه لا يلائم الفتاوي والإجماعات المنقولة الظاهرة في اعتبار الأربع على التبيين. وأمّا الثالث: فلاّنه احتمال التقية فيهما لا يلائم ذكر «حيّ على خير العمل» لكونه متروكاً عند المخالفين. والأولى: أن يقال: إنّ كون مضمون الخبرين متروكاً عند الأصحاب غير معصوم به لديهم، كافٍ في الإضراب عنهما وترك العمل بهما.

وأمّا الإقامة: فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّها سبعة عشر فصلاً بإسقاط تكبيرتين من أربع تكبيرات أول الأذان وتهليلة واحدة من تهليلتي آخره مع زيادة قد قامت الصلاة مرّتين بعد «حيّ على خير العمل» وقبل «الله أكبر» وهو المشهور بين الأصحاب كما في المدارك^(١) والذخيرة^(٢) وهو مذهب علمائنا أو ذهب إليه علماءونا كما عن نهاية الإحكام^(٣) وفي المنتهى^(٤) وعن ظاهر الغنية^(٥) أو صريحها إجماع الفرقة عليه.

وعن الخلاف^(٦) إجماع الفرقة على أنّ السبع عشر من الإقامة، وإن اختلفوا فيما زاد عليه. ولعلّه أراد من الاختلاف فيما زاد عليه، ما عنه أيضاً من الخلاف من حكاية قول عن بعض الأصحاب «بأنّه جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان وزاد فيها قد قامت الصلاة مرّتين»^(٧).

ولعلّ مستنده بعض ما رواه مرسلأ في النهاية والمصباح، فعن الأول قد روي «أنّ الأذان والإقامة سبعة وثلاثون فصلاً يضيف إلى ما ذكرناه التكبير مرّتين في أول الإقامة، قال: وقد روي ثمانية وثلاثون فصلاً، يضيف إلى ذلك أيضاً لا إله إلاّ الله مرّة أخرى في آخر الإقامة، قال: وقد روي اثنان وأربعون فصلاً، يضيف إلى ذلك التكبير في آخر الأذان مرّتين وفي آخر الإقامة مرّتين»^(٨).

(٢) الذخيرة: ٢٥٤.

(٤) المنتهى: ٤: ٣٨٤.

(٦) الخلاف: ١: ٢٨٠ المسألة ٢٠.

(٨) النهاية: ٦٨ - ٦٩.

(١) المدارك: ٣: ٢٨١.

(٣) نهاية الإحكام: ١: ٤١٢.

(٥) الغنية: ٧٣.

(٧) الخلاف: ١: ٢٧٩ المسألة ٢٠.

وعن الثاني «وروي اثنان وأربعون فصلاً، يجعل التكبير في أول الأذان وفي آخره أربع مرّات، وأول الإقامة وآخرها كذلك مرّتين فيهما. قال: وروي سبعة وثلاثون فصلاً يجعل في أول الإقامة الله أكبر أربع مرّات»^(١) وعنه في النهاية - بعد العبارة المتقدمة - «فمن عمل على إحدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً»^(٢) انتهى.

والمعتمد هو المشهور المدعى عليه الإجماع، والعمدة بيان دليله من الروايات. فمن المحقق^(٣) الاستدلال بما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن مهران النخعي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأذان مثنى مثنى، والإقامة مثنى مثنى»^(٤). وردّ بعدم انطباقها على المدعى لتضمّنها تشيية التهليل.

واستدل برواية إسماعيل الجعفي المتقدمة المصّرح «بأنّ الإقامة سبعة عشر حرفاً» ولا يتم ذلك إلا بانضمام ما يرفع إجماله من حيث المعداد من الإجماعات وسائر الروايات المتعرّضة لبيان فصولها وإن خالفها عدداً. وإن شئت استدلت بمجموع الروايات الواردة في هذا الباب فإنّه يؤخذ بالمتفق عليه من مضمونها عدداً ومعدوداً، وي طرح المختلف فيه من مضامينها لعدم عامل به أو شذوذه، كقوله عليه السلام

وبذلك ظهر ضعف القول بكون فصول الإقامة مثل فصول الأذان مع زيادة «قد قامت الصلاة» مرّتين. لضعف مستنده، وهو الجمع بين روايتي أبي بكر الحضرمي وزرارة والفضيل المتقدمين.

ثم الظاهر من كلام الأصحاب أنّه لا فرق في كون الأذان ثمانية عشر فصلاً بين أذان الإعلام وأذان الصلاة، بل ظاهرهم مساواتهما في جميع الأحكام إلا في بعض ما ستعرفه. وأمّا قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» ونحوه، وكذا قول «آل محمّد خير البريّة» بعد «حيّ على خير العمل» فهو ليس من الأذان، لخلوّ الأخبار عن ذكره.

وهو المصرّح به في كلام الأصحاب. قال الشيخ في المبسوط: وأمّا قول «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين وآل محمّد خير البريّة» على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه

(١) المصباح: ٢٦. (٢) النهاية: ٦٨ - ٦٩. (٣) المعتمد: ٢، ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) الوسائل: ٥، ٤١٤/٤، ب ١٩ الأذان والإقامة، التهذيب: ٢، ٢١٧/٦٢.

في الأذان، ولو فعله الإنسان لم يَأْثَمَ به غير أنه ليس من فضيلة الأذان ولا من كمال فصوله. ^(١) وقال في النهاية: فأما ما روي ^(٢) في شواذ الأخبار من قول «إِنَّ عَلِيّاً وَلِيَّ اللَّهِ وَآلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» فمما لا يعمل عليه في الأذان والإقامة، فمن عمل به كان مخطئاً ^(٣). قال في المنتهى: وأما ما روي في الشواذ من قول «إِنَّ عَلِيّاً وَلِيَّ اللَّهِ وَآلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» فمما لا يعمل عليه ^(٤). ونقل في التذكرة ^(٥) عبارة الشيخ في النهاية وظاهره القبول. ونقل الشهيد في الذكرى ^(٦) عبارته في المبسوط مع ما ستسمع من عبارة الفقيه وظاهره القبول. قال في اللمعة: ولا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الأذان والإقامة كالشهادة بالولاية لعليٍّ عليه السلام وأنَّ محمداً وآله خير البرية وإن كان الواقع كذلك ^(٧). قال في الروضة - في شرح هذه العبارة - : فما كل واقع حقاً يجوز إدخاله في العبادات الموظفة شرعاً المحدودة من الله تعالى، فيكون إدخال ذلك فيها بدعة وتشريعاً، كما لو زاد في الصلاة ركعة أو تشهداً ونحو ذلك من العبادات، وبالجمله فذلك من أحكام الإيمان لا من فصول الأذان ^(٨).

ولهذا كَلَّمَهُ قال في الذخيرة: وأما إضافة «إِنَّ عَلِيّاً وَلِيَّ اللَّهِ وَآلَ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» وأمثال ذلك فقد صرح الأصحاب بكونها بدعة وإن كان حقاً صحيحاً، إذ الكلام في دخولها في الأذان وهو موقوف على التوقيف الشرعي ولم يثبت ^(٩).

ويظهر من الصدوق في الفقيه أن إدخاله في الأذان من موضوعات المفوضة وبدعهم حيث إنه - بعد نقل خبر أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي - قال: هذا هو الأذان الصحيح لا يزداد ولا ينقص منه، والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً وزادوا في الأذان «محمداً وآل محمد خير البرية» وفي بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمداً رسول الله «أشهد أن علياً ولي الله» مرتين، ومنهم من يروي بدل ذلك «أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً» مرتين، ولا شك في أن علياً ولي الله وأنه أمير المؤمنين حقاً وأن محمداً وآل محمد صلوات الله

(٣) النهاية: ٦٩.

(٢) الفقيه ١: ٢٩٠/٨٧٩.

(١) المبسوط ١: ٩٩.

(٦) الذكرى ٣: ٢٠٣.

(٥) التذكرة ٣: ٤٥.

(٤) المنتهى ٤: ٣٨١.

(٩) الذخيرة: ٢٥٤.

(٨) الروضة ١: ٥٧٥.

(٧) اللمعة: ١٢.

عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، ولكن ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم في جملتنا^(١). انتهى.

والمعجب ممّا قاله المجلسي في البحار على ما حكى من قوله: «ولا يبعد أن يكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان، لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الأخبار بها»^(٢) وجنح إليه صاحب الحقائق^(٣) فإنّ الأخبار الواردة بها هي التي وصفوها بالشذوذ ولم يعولوا عليها أصلاً، وهي التي ظاهراً جعلها الصدوق من موضوعات المفوضة - لعنهم الله - ومع هذا كيف تصلح هذه الأخبار مستنداً لكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة، خصوصاً مع ملاحظة ما ذكره الشيخ في المبسوط من «أنّه لو فعله الإنسان لم يَأْثِمَ به غير أنّه ليس من فضيلة الأذان ولا كمال فضوله»^(٤) والظاهر أنّه أراد بقوله «لم يَأْثِمَ» أنّه إذا ذكره لا يقصد الجزئية لم يَأْثِمَ، وإلا كان تشريعاً ولازمه الإثم. ولذا قال في النهاية: «فمن عمل كان مخطئاً» يعني به من ذكره بقصد الجزئية.

وأعجب ممّا ذكر ما في كلام المجلسي من تأييد ما ذكره من كونها من الأجزاء المستحبة بما روي عن الطبرسي في احتجاجه عن القاسم بن معاوية قال: «فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يروون حديثاً في معراجهم أنّه لما أُسري برسول الله ﷺ رأى على العرش لا إله إلا الله محمداً رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق، فقال: سبحان الله غيروا كل شيء حتّى هذا؟ قلت: نعم، قال: إنّ الله عزّ وجلّ لما خلق العرش كتب عليه لا إله إلا الله محمداً رسول الله عليّ أمير المؤمنين، ثمّ ذكر كتابة ذلك على السماء والكرسي واللوح وجبهة إسرافيل وجناحي جبرئيل وأكناف السماوات والأرضين ورؤوس الجبال والشمس والقمر، ثمّ قال ﷺ: فإذا قال أحدكم: لا إله إلا الله محمداً رسول الله، فليقل: عليّ أمير المؤمنين». قال: فيدلّ على استحباب ذلك عموماً، والأذان من تلك المواضع^(٥).

وفيه - بعد الإغماض عن ضعف السند - منع الدلالة والعموم، فإنّ ذكر «لا إله إلا الله

(١) الفقيه ١: ١٨٨/٨٩٧

(٢) البحار ٨٤: ١١١ - ١١٢.

(٣) الحقائق ٧: ٤٠٤.

(٤) المبسوط ١: ٩٩.

(٥) البحار ٨٤: ١١٢، الاحتجاج: ١٥٨.

محمد رسول الله» بدون إضافة «أشهد» يوجب عدم تناول اللفظ للأذان، ففي التعدي إليه شبهة قياس. وقد ذكرنا في غير موضع أن قاعدة التسامح في موضع ضعف الخبر بعد تسليم الدلالة لا تفيد الاستحباب المصطلح، بل غايته حصول الأجر والثواب، فذكره في الأذان بقصد الجزئية أو بقصد أنه من مستحبات الأذان تشريع. نعم ذكره للتيقن والتبرك وإرغام أنوف الأعادي لا ضير فيه، وهذا هو معنى ما عرفت عن مبسوط الشيخ.

ثم بقي الكلام في الأحكام المتعلقة بكيفية الأذان، وتتم بإيراد مسائل:
المسألة الأولى: في أنه لا يصح الأذان قبل دخول الوقت، إلا أذان الصبح، فإنه رخص تقديمه على الصبح مع استحباب إعادته بعد طلوعه، فهذه أحكام ثلاث:

الأول: عدم جواز تقديم ما عدى أذان الصبح على الوقت قولاً واحداً. وفي المدارك «عليه علماء الإسلام»^(١) وعن المعتمد^(٢) والمنتهى^(٣) والتحريم^(٤) والتذكرة^(٥) وكشف الالتباس^(٦) وجامع المقاصد^(٧) «بإجماع علماء الإسلام» وعن نهاية الأحكام^(٨) والمختلف^(٩) وكشف اللثام^(١٠) والمفاتيح^(١١) «بالإجماع» وعمل بأنه وضع للإعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله.

الثاني: جواز تقديم أذان الفجر على طلوعه، الذي نسبه في المدارك^(١٢) كما عن المختلف^(١٣) وكشف اللثام^(١٤) إلى مذهب الأكثر، وفي المنتهى^(١٥) «أن عليه فتوى علمائنا» مؤذناً بدعوى الإجماع، وعن المعتمد^(١٦) «عندنا» وهو أيضاً يوهمه.

خلافاً للحلي^(١٧) فمنع من تقديمه في الصبح أيضاً، وعزي إلى المرتضى في المسائل الناصرية^(١٨) وابن الجنيد^(١٩) وأبي الصلاح^(٢٠) والجمع^(٢١).

- | | | |
|---|----------------------------|------------------------|
| (١) المدارك ٣: ٢٧٧. | (٢) المعتمد ٢: ١٣٨. | (٣) المنتهى ٤: ٤٢٣. |
| (٤) التحرير ١: ٢٣٠. | (٥) التذكرة ٣: ٧٧. | (٦) كشف الالتباس: ١٠٧. |
| (٧) جامع المقاصد ٢: ١٧٤. | (٨) نهاية الأحكام ١: ٤٢٦. | (٩) المختلف ٢: ١٣٢. |
| (١٠) كشف اللثام ٣: ٣٦٢. | (١١) المفاتيح ١: ١١٩. | (١٢) المدارك ٣: ٢٧٧. |
| (١٣) المختلف ٢: ١٣٢. | (١٤) كشف اللثام ٣: ٣٦٣. | (١٥) المنتهى ٤: ٤٢٣. |
| (١٦) المعتمد ٢: ١٣٨. | (١٧) السرائر ١: ٢١١. | (١٨) الناصريات: ١٨٢. |
| (١٩) و (٢١) نقله عنها في الذكرى ٣: ٢٣٧. | (٢٠) الكافي في الفقه: ١٢١. | |

وللعامة أيضاً قولان، على ما حكاهما العلامة في المنتهى^(١) فالجواز عن مالك^(٢) والأوزاعي^(٣) والشافعي^(٤) وأحمد^(٥) وإسحاق^(٦) والمنع عن أبي حنيفة^(٧) والثوري^(٨) ومحمد بن الحسن^(٩).

وعن المرتضى^(١٠) الاحتجاج عليه «بأن الأذان دعاء إلى الصلاة وعلم على دخولها ففعله قبل وقتها وضع للشيء في غير موضعه، وبأنه روي أن بلالاً أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي ﷺ أن يعيد الأذان»^(١١).

فظاهر الحجة المذكورة مع ما تقدّم في حجة المنع في غير أذان الفجر كون معقد كلامهم في المسألة من محلّ وفاق، ومحلّ وفاق إنّما هو أذان الإعلام، وهو المستفاد من مطاوي كلماتهم، وعليه فلا يصحّ تقديم أذان الصلاة وإقامتها على أوقاتها حتّى الفجر قولاً واحداً وهو المنساق من روايات الباب، ووجهه واضح.

وأما ما عليه الأكثر من تقديم أذان الفجر، فلم نقف عليه على دليل يعتمد عليه، وإن ادّعى الحسن بن أبي عقيل تواتر الأخبار به قائلاً على ما حكى «الأذان عند آل الرسول ﷺ للصلوات الخمس بعد دخول وقتها إلا الصبح، فإنه جائز أن يؤذن لها قبل دخول وقتها، بذلك تواترت الأخبار عنهم، وقالوا: كان للرسول ﷺ مؤذنان، أحدهما بلال، والآخر ابن أم مكتوم وكان أعمى، وكان يؤذن قبل الفجر، وبلال إذا طلع الفجر، وكان ﷺ يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفّوا الطعام والشراب»^(١٢) انتهى.

ولم نقف من الأخبار المتواترة حسباً ادّعاءه إلّا على بعضها مثل صحيحة معاوية بن

(١) المنتهى ٤: ٤٢٣. (٢) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، المحلى ٣: ١١٩.

(٣) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، المحلى ٣: ١١٩.

(٤) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، الأم ١: ٨٣.

(٥) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، الإنصاف ١: ٤٢٠.

(٦) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، عمدة القارئ ٥: ١٣٠.

(٧) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، المحلى ٣: ١١٩.

(٨) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، المحلى ٣: ١١٩.

(٩) المغني ١: ٤٥٥، المجموع ٣: ٨٩، نيل الأوطار ٢: ٣٢. (١٠) الناصريات: ١٨٢.

(١١) سنن دارقطني ١: ٢٤٥/٥٣ و ٥٥، السنن الكبرى للبيهقي ١: ٣٨٣.

(١٢) الوسائل ٥: ٣٨٩/٢، ب ٨ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٩٣/٩٠٥.

وهب عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة، واحذر إقامتك حذراً، قال: وكان للرسول ﷺ مؤذنان، أحدهما بلال، والآخر ابن أم مكتوم وكان ابن أم مكتوم أعمى وكان يؤذن قبل الصبح، وكان بلال يؤذن بعد الصبح، فقال النبي ﷺ: إن ابن مكتوم يؤذن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان بلال»^(١).

وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بلال يؤذن للنبي ﷺ وابن أم مكتوم وكان أعمى يؤذن بليل، ويؤذن بلال حين يطلع الفجر»^(٢). وقوية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «إن رسول الله ﷺ قال: هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فأمسك»^(٣).

ووجه الاستدلال بهذه الروايات أن لفظة «كان» تفيد الدوام فتدل على مداومة ابن أم مكتوم للأذان قبل الصبح، وتقرير النبي ﷺ إياه على هذا الفعل وعدم رده عنه مع اطلاعه عليه يدل على الرخصة فيه.

والمناقشة في الدلالة بأن التعرض لوصف ابن أم مكتوم بكونه أعمى في إسناد الأذان قبل الصبح إليه يفيد تعليل فعله هذا بكونه أعمى، وهو يفيد كون فعله لعدم تحقيقه الوقت لمانع العمى، وهذا لا يدل على كونه رخصة من النبي.

يدفعها: أن الدلالة على الرخصة إنما هي من جهة التقرير باعتبار أن النبي ﷺ كان متمكناً من أن يمنعه من الأذان رأساً، ولو استند فعله قبل الوقت إلى المانع من تحقيقه ومعرفته، فلو لم يكن جائزاً في ديوان الشرع لردعه.

نعم يشكل إطلاق هذه الدلالة بالقياس إلى صورتي العذر وعدمه، فإن غايتها بملاحظة المورد ثبوت الرخصة للمعذور الغير المتمكن من معرفة الوقت وإحراز دخوله لعمى ونحوه، مع أنه لم يظهر من الروايات أنه كان يؤذن قبل الوقت مع علمه بعدم دخوله، وهو محل البحث المثير لإثبات الجواز في حقه، والمنع من التقديم مع العلم بعدم دخول الوقت

(١) الوسائل ٥: ٣٨٨، ب ١٨ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٨٥/٨٧٦.

(٢) الوسائل ٥: ٣٨٩، ب ٣٨ الأذان والإقامة، الكافي ٤: ٩٨/٣.

(٣) الوسائل ٥: ٣٨٩، ب ٤٨ الأذان والإقامة، الكافي ٤: ٩٨/١.

لو كان تشريعي، ويرتفع التشريع بالجهل خصوصاً مع اعتقاد الدخول فلا يجب الردع في نحو هذه الصورة لو لم يكن التقديم مع العلم بعدم الدخول مرخصاً فيه.

غاية ما هنالك كون الأذان الواقع على هذا الوجه ممّا لا يعتدّ به شرعاً في تأدي السّنّة وسقوطه عن درجة الاعتبار، لا كونه محظوراً، كما يومئ إليه قوله ﷺ: «فإذا سمعتم أذانهم فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال» فإنّ نحو هذه العبارة يقال في مقام التنبيه على عدم الاعتداد بالشيء وسقوطه عن الاعتبار، كما لا يخفى على المتأمل في طريقة العرف ومجاري العادات.

وأظهر ممّا ذكر في الدلالة على سقوط هذا الأذان عن الاعتبار وعدم عود فائدة فيه إلى صاحبه وأنّه ليس هو الأذان المسنون، صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: إنّ لنا مؤذناً يؤذّن بليل، قال: إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السّنّة فإنّه ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين الأذان والإقامة إلّا ركعتان»^(١).

وصحيحه الآخر قال: «سألته عن النداء قبل طلوع الفجر؟ فقال: لا بأس، وأمّا السّنّة مع الفجر وأنّ ذلك لينفع الجيران يعني قبل الفجر»^(٢).

ويدلّ عليه أيضاً ما روي مرسلًا «من أمر النبي ﷺ البلال بعد ما أذّن قبل طلوع الفجر بأن يعيد الأذان»^(٣) كما تقدّم في حجة المانعين، فإنّ الأمر بالإعادة في جميع مواردّه ظاهر في الإتيان ثانياً بالمأثريّ به أولاً، لوقوعه في غير موقعه لخلل فيه، وحمله على مطلوبيّة الإعادة بنفسها وإن وقع الأوّل موقعه، خلاف ظاهر لا يصار إليه إلّا لقرينة، وهي منتفية في المقام.

وبهذا يندفع ما قيل في جواب احتجاج المانعين: من أنّنا نقول بموجب الرواية إذ لا خلاف في استحباب إعادة الأذان بعد طلوع الفجر وإنّما النزاع في جواز فعله قبله، فإنّ الأمر بالإعادة ظاهر في مطلوبيّة الإعادة على أنّها الاستحباب الأوّل الغير الساقط بالفعل الأوّل، لا على أنّها استحباب آخر متعلّق بالإعادة بنفسها بعد سقوط الاستحباب الأوّل.

(١) الوسائل ٥: ٣٩٠/٧، ب ١٨ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٣/١٧٧.

(٢) الوسائل ٥: ٣٩١/٨، ب ١٨ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٣/١٧٨.

(٣) مستدرک الوسائل ٤: ٢٦/٣، ب ١٧ الأذان والإقامة، درر اللآلئ ١: ١٤٤.

بالفعل الأول.

ويدل على عدم مشروعيته قبل الوقت مطلقاً، صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان طول حائط مسجد رسول الله ﷺ قامة، فكان ﷺ يقول لبلال إذا دخل الوقت: يا بلال أعل فوق الجدار، وارفع صوتك بالأذان، فإن الله عز وجل قد وكل بالأذان رجلاً ترفعه إلى السماء، وأن الملائكة إذا سمعوا الأذان من أهل الأرض قالوا: هذه أصوات أمة محمد ﷺ بتوحيد الله عز وجل، ويستغفرون لأمة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك الصلاة»^(١) فإنه لو كان الأذان قبل دخول الوقت مرخصاً فيه بحسب الجعل الإلهي لخرج التقيد بدخول الوقت بلا فائدة، وإطلاقه يتناول وقت الفجر أيضاً، وإخراجه من الإطلاق يحتاج إلى دليل يعول عليه وليس.

ويؤيد المنع من التقديم أيضاً المروي عن البحار عن كتاب النرسي عن أبي الحسن موسى عليه السلام «أنه سمع الأذان قبل طلوع الفجر فقال: شيطان، ثم سمعه عند طلوع الفجر، فقال: الأذان حقاً»^(٢).

وعنه أيضاً عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر؟ فقال: إنما الأذان عند طلوع الفجر أول ما يطلع، قلت: فإن كان يريد أن يؤذن الناس بالصلاة وينبئهم؟ قال: فلا يؤذن ولكن ليقل وينادي: بالصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، يقولها مراراً»^(٣). وحملهما على التقيّة بعيد لما عرفت من الخلاف بين العامة، فإنهما وإن وافقتا أحد قوليهما ولكنهما تخالفان القول الآخر.

وربما استدلل على الجواز بما رواه الشيخ في الصحيح عن عمران بن علي قال: «سألت أبا عبد الله عن الأذان قبل الفجر؟ فقال: إذا كان في جماعة فلا، وإذا كان وحده فلا بأس»^(٤). وحمل النهي عن التقديم في الجماعة بأنه إنما يقدم للإعلام لاجتماع الناس للجماعة، فمع حضور الجماعة واجتماعها لا يحتاج إلى الإعلام للاجتماع.

وفيه: أن المجوزين للتقديم أطلقوا بذلك، وظاهرهم عدم الفرق بين حضور الجماعة

(١) الوسائل ٥: ٤١١/٧، ب ١٦ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٨/٢٠٦.

(٢) مستدرک الوسائل ٤: ٢٥/٢، ب ٧ الأذان والإقامة، البحار ٨٤: ١٧٢/٧٦، أصل زيد النرسي: ٥٤.

(٤) الوسائل ٥: ٣٩٠/٦، ب ٨ الأذان والإقامة، الكافي ٣: ٣٠٦/٢٣.

وعدم حضورها والتفصيل يتنافى إطلاقهم، إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل، فلا يعمل بالرواية في الجزء الأول من التفصيل هذا.

ولكن الإنصاف أن حمل الجماعة في هذه الرواية على الجماعة الحاضرة للصلاة بعيد بل الظاهر أن المراد من كون المؤذن في جماعة كونه في أناس يستمعون أذانه، فالرواية في مورد الأذان الإعلامي يدل على المنع من التقديم، وما يدل على جوازه فيه خارج عن مورد الأذان الإعلامي خروجاً موضوعياً.

وتوضيح ذلك: أن أذان الإعلام ما يقصد به إعلام الغير بدخول الوقت فلا بد أن يكون هناك من يستمع الأذان ليتحقق في حقه الإعلام بدخول الوقت، بأن يكون المؤذن في بلد أو قرية أو محلة أو جامع أو قافلة أو نحو ذلك، كما ربما يوصى إليه قوله ﷺ: «من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة»^(١) وأما لو كان في مكان لم يكن هناك أحد يستمع أذانه خرج عن مورد الأذان الإعلامي على معنى انتفاء موضوعه، ولزم من انتفاء الموضوع انتفاء حكمه وهو الاستحباب، فيدخل الأذان حينئذ في عنوان مطلق الذكر ولا إشكال في جوازه حينئذ.

وتفصيل الرواية ناظر إلى هاتين صورتين، فقولهم: «إن كان في جماعة» يعني به أنه إن كان في أناس يستمعون أذانه فالرواية في مورد الأذان الإعلامي دالة على المنع، وما تدل على جواز التقديم فيه ليس من الأذان الإعلامي، وجوازه حينئذ من حيث كونه من الذكر المطلق، لا من الأذان المسنون للإعلام.

ووجه المنع في الصورة الأولى لعلته كونه موجباً لإغراء المستمعين بالجهل، من حيث لزومه اعتقادهم بدخول الوقت على خلاف الواقع.

نعم العدة في المقام النظر في أن أذان الإعلام هل هو مقصور على ما لو كان هناك من يسمعه أو يعمه وما لو كان المؤذن وحده؟ فيه وجهان: مبنيان على أن الإعلام الذي هو علّة غائية لهذا الأذان هل هو علّة لتشريع هذا الأذان، أو علّة لحكمه وهو الاستحباب، فعلى الثاني يدور الحكم وجوداً وعدمه على محل تحقق الإعلام وعدمه.

ولم نقف في كلام الأصحاب على من تعرّض لذلك، فينبغي لتحقيقه الرجوع إلى القواعد

والأصول، فقاعدة التوقيف في العبارات وأصل العدم وأصل البراءة - إن قلنا بجريانه في المستحبات أيضاً على معنى خلوّ ذمّة المكلف عن الحكم الفعلي وإن لم يكن الزامياً يترتب على مخالفته العقاب - كلّها يساعد على الثاني.

فالأقوى ما عليه الجماعة من عدم صحّة الأذان وعدم مشروعيته قبل طلوع الفجر خلافاً للأكثر، استضعافاً لأدلتهم.

وعلى القول بالجواز فقد صرّحوا بأنّه لا حدّ له من حيث القلّة والكثرة بل ما قارب الفجر. وفي كلام جماعة ينبغي أن يجعل له ضابطاً ليحصل الفائدة، وهو أن يعيّن زماناً معيّناً ممّا قبل الفجر لأن يؤدّن فيه دائماً ولا يتجاوزه. وفي جامع المقاصد^(١) والمسالك^(٢) وغيرها^(٣) تعليله بأن يعتمد عليه الناس ويترتب عليه الفائدتان، والمراد بهما فائدتا الأذان الأوّل الواقع قبل الطلوع للتنبيه على قرب الوقت، والأذان الثاني الواقع بعد طلوعه للتنبيه على دخول الوقت.

ثمّ قضيّة إطلاق كلامهم كما هو المصرّح به في كلام كثير^(٤) عدم الفرق فيما يستحبّ تقديمه بين شهر رمضان وبين غيره، ولا بين ما لو كان المؤدّن واحداً أو اثنين أحدهما يؤدّن قبله والآخر بعده. وفي كلام غير واحد^(٥) أولويّة التغاير لعلم الناس بمعرفة الصوت كونه أيّ الأذنين، فإنّه مع وحدة المؤدّن ربّما يلتبس على السامع كونه الأذان الأوّل أو الثاني. ثمّ إنّ المجوّزين^(٦) للتقديم صرّحوا بلا خلاف بينهم باستحباب إعادة هذا الأذان بعد طلوع الفجر، وهذا هو الحكم الثالث^(٧) واستدلّوا عليه بما مرّ من أمر النبي ﷺ بلالاً بأن يعيده بعد طلوع الفجر.

وقد عرفت ما فيه من عدم دلّالته على استحباب الإعادة بنفسها، لظهوره في كونها بمقتضى الأمر الأوّل الغير الساقط بالأذان الأوّل لوقوعه في غير محلّه، فليتدبّر.

(٢) المسالك ١: ١٨٧.

(١) جامع المقاصد ٢: ١٧٤.

(٣) كما في الذكرى ٣: ١٩٨، الذخيرة: ٢٥٩، المدارك ٣: ٢٧٩.

(٤) كما في جامع المقاصد ٢: ١٧٤، المدارك ٣: ٢٧٩.

(٥) كما في جامع المقاصد ٢: ١٧٤، المدارك ٣: ٢٧٩، الذخيرة: ٢٥٩.

(٦) كما في التذكرة ٣: ٧٩، المدارك ٣: ٢٧٨، كشف اللثام ٣: ٣٦٣، الرياض ٣: ٣٢٤، الحدائق ٧: ٣٩٨.

(٧) تقدّم الحكم الأوّل والثاني في ٨٠٢.

المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة وبين فصول كل منهما في صحتها، فلا يعتد بأذان الغير المرتب ولا بإقامته بالإجماع المنقول عن كاشف اللثام^(١) ونفي الخلاف المنقول عن الحدائق^(٢).

وعلل بأن الآتي بهما على خلاف الترتيب لا يكون آتياً بالسنة، لأنها عبادة متعلقة عن صاحب الشرع فيقتصر على صفتها المنقولة. ويدل عليه جميع الروايات المتكفلة لبيان كيفية الأذان والإقامة المتفقة على كيفية واحدة من حيث التقديم والتأخير فتفيد اعتبار هذه الكيفية. ومرجعه إلى ظهور الترتيب الذكري في اعتبار هذا الترتيب واشتراط الصحة به. فلو خالف لزم إعادة كل من المتقدم والمتأخر إن أتى به، ولا يقتصر على إعادة المتقدم فقط، كما يدل عليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سها في الأذان فقدّم أو أخر أعاد على الأول الذي أخره حتى يمضي على آخره»^(٣).

والمرسل المروي عن الفقيه عن الباقر عليه السلام «تابع بين الوضوء... إلى أن قال: وكذلك في الأذان والإقامة، فابدأ بالأول فالأول، فإن قلت حيّ على الصلاة قبل الشهادتين تشهدت، ثم قلت حيّ على الصلاة»^(٤).

وظاهر إطلاق فتوى الأصحاب كصريح غير واحد^(٥) عدم الفرق في الإعادة لو أخل بالترتيب بين صورتَي العمد والسهو جاهلاً بالحكم وعدمه، بل الإعادة مع السهو ما نص عليه الصحيحة ويتم في غيره بالفحوى.

المسألة الثالثة: في سنن الأذان والإقامة، وهي أمور:

الأول: أنه يستحب الاستقبال فيهما على ما هو المعروف بين الأصحاب، بل في المدارك «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»^(٦) وفي الذكري «ويستحب الاستقبال فيهما إجماعاً»^(٧) ويظهر دعواه فيهما أيضاً من الغنية^(٨).

(١) كشف اللثام ٣: ٣٧٧. (٢) الحدائق ٧: ٤٠٥.

(٣) الوسائل ٥: ٤٤١/١، ب ٣٣ الأذان والإقامة، الكافي ٣: ١٥/٣٠٥.

(٤) الوسائل ٥: ٤٤٢/٣، ب ٣٣ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ٨٩/٢٨.

(٥) كما في نهاية الأحكام ١: ٤١٣، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧١، كشف الالتباس: ١٠٨، روض الجنان ٢: ٦٤٨، المدارك ٣: ٢٨٣.

(٦) المدارك ٣: ٢٨٣.

(٨) الغنية: ٧٣.

(٧) الذكري ٣: ٢٠٦.

وعن كاشف اللثام «أنه مذهب المعظم»^(١) مؤذناً بوجود الخلاف فيهما.

وفي الحدائق^(٢) كما عن البحار «أن المشهور استحبابه في الإقامة»^(٣) مؤذنين بوجود الخلاف في الإقامة خاصة.

ولعل الأول إشارة إلى ما في المدارك من قوله: «وأوجب المرتضى فيهما»^(٤) أو إلى ما في مفتاح الكرامة من قوله: «وأوجب الاستقبال فيهما في الجماعة القاضي فيما نقل عنه»^(٥).

والثاني إشارة إلى ما عن المقنعة^(٦) وجمل العلم^(٧) والمراسم^(٨) والوسيلة^(٩) ومصباح^(١٠) السيد من القول بوجوبه في الإقامة.

وعن التذكرة^(١١) وإرشاد الجعفرية^(١٢) الإجماع على استحبابه في الأذان.

وكيف كان فالمسألة تتضمن حكيمين:

أحدهما: عدم وجوب الاستقبال فيهما، ويتضمنه الإجماعات المنقولة على الاستحباب.

ويدل عليه - مضافاً إلى ذلك - صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تؤذن وأنت على غير وضوء في ثوب واحد، قائماً أو قاعداً، وأينما توجهت، ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة»^(١٣).

وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: يؤذن الرجل وهو على غير القبلة؟ قال: إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس»^(١٤).

وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يؤذن وهو يمشي أو على ظهر دابته، وهو على غير طهور؟ فقال: نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس»^(١٥).

وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل يفتح الأذان

(١) كشف اللثام ٣: ٣٧٧. (٢) الحدائق ٧: ٣٤٤. (٣) البحار: ٨٤/١١٤.

(٤) جمل العلم والعمل: ٥٨. (٥) مفتاح الكرامة ٦: ٤٧٦، المهدب ١: ٨٩. (٦) المقنعة: ٩٩.

(٧) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٣٠. (٨) المراسم: ٦٩.

(٩) الوسيلة: ٩٢. (١٠) المصباح، نقله عنه المحقق في المعتمد ٢: ١٢٨.

(١١) التذكرة ٣: ٦٩. (١٢) المطالب المظفرية: ٨٥ (مخطوط).

(١٣) الوسائل ٥: ١/٤٠١، ب ١٣ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ٨٦٦/١٨٣.

(١٤) الوسائل ٥: ١/٤٥٢، ب ٤٧ الأذان والإقامة، الكافي ٣: ١٧/٣٠٥.

(١٥) الوسائل ٥: ٧/٤٠٣، ب ١٣ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ١٩٦/٥٦.

والإقامة وهو على غير القبلة ثم يستقبل القبلة؟ قال: إذا كان التشهد مستقبلاً القبلة لا بأس^(١).
 وخبره الآخر أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل يفتح الأذان والإقامة وهو على غير القبلة ثم استقبل القبلة؟ قال: لا بأس^(٢).
 وثانيهما: استحباب الاستقبال فيهما.

واستدل عليه - مضافاً إلى ما تقدم من الإجماعات - بقوله عليه السلام في المرسل: «خير المجالس ما استقبل فيه القبلة»^(٣) بناءً على عموم المجالس لمحل الوقوف للأذان والإقامة، أو أن المناط هو رجحان الاستقبال سواء في ذلك المجلس والموقف وغيرهما، وضعفه سنداً كقصوره دلالة مجبور بالعمل.

وقد يستدل عليه بالمروي عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام قال: «يستقبل المؤذن القبلة في الأذان والإقامة...»^(٤) الخ. وهو لضعفه ومصير المعظم إلى خلاف ظاهره وعدم مقاومته لمعارضة ما تقدم - من المستفيضة المعبرة المستعضة بالشهرة المحققة والمحكية والإجماعات المنقولة - محمول على الاستحباب. ولعله حجة المرتضى والقاضي، ويظهر جوابه وضعف هذا القول بما بيّناه.

ولم نقف للقول بوجوبه في الإقامة خاصة على مستند، ويمكن كونه الأخبار الدالة على أن الإقامة من الصلاة، كخبر سليمان بن صالح «إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(٥) وخبر هارون المكفوف «والإقامة من الصلاة»^(٦) بناءً على أن الحقيقة غير مرادة قطعاً فيحمل على التشبيه، وهو يقتضي المشاركة في الأحكام ومنها وجوب الاستقبال. وفيه مع ضعف الأسانيد ما فيه.

ويستفاد من المستفيضة المتقدمة تأكيد استحباب الاستقبال في الشهادتين بناءً على كون المنفي «لا بأس» فيها ما يعمّ المنقصة اللازمة من ترك المستحب، وهو المصرح به في كلام

(١) مسائل علي بن جعفر: ٢٣٢/٥٤٠.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٧/٢، ب ٤٧ الأذان والإقامة، قرب الإسناد: ٨٦.

(٣) الوسائل ١٢: ١٠٩/٣، ب ٧٦ أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: ١٣.

(٤) دعائم الإسلام ١: ١٤٤.

(٥) الوسائل ٥: ٤٠٤/١٢، ب ١٣ أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: ١٣.

(٦) الوسائل ٥: ٣٩٦/١٢، ب ١٠ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٤/١٨٥.

جماعة كالمدارك^(١) والذخيرة^(٢) وغيرهما^(٣).

وربما قيل بوجوبه فيهما كما عن ظاهر الشيخين^(٤) ولعلّ مستنده ما عرفت في المستفيضة، ولكنّه لشذوذ القائل به ومصير الأكثر إلى الخلاف لا ينهض لإثبات الوجوب، فيحمل على تأكّد الاستحباب كما عرفت.

الثاني: أنّه يستحبّ الوقف على أواخر الفصول في كلّ من الأذان والإقامة بالإجماع المستفيض نقله في كلام أساطين الطائفة^(٥) فهو الأصل في الحكم، مضافاً إلى عدّة روايات معمول بها عندهم وإن ضعفت أسانيدُها:

كالمروّي في الفقيه عن خالد بن نجيع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان والإقامة مجزومان» قال: وفي خبر آخر «موقوفان»^(٦).

وفي الرواية الأخرى لخالد بن نجيع عن الصادق عليه السلام «أنّه قال: التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء والألف»^(٧).

وعن الشيخ أنّه روي في الحسن عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الأذان جزم بإفصاح الألف والهاء، والإقامة حذر»^{(٨) (٩) (١٠)}.

ثمّ بقي الكلام في موضوع الوقف، فنقول: إنّ عبارة عن قطع الإعراب وتركه، هل يعتبر فيه تخلّل فصل ما أو لا؟ وعلى الأوّل فهل يعتبر قطع النفس أيضاً أو لا بل يكفي تخلّل فصل في العرف وإن لم يقطع النفس؟ أقوال:

ظاهر القواعد^(١١) وجامع المقاصد^(١٢) كفاية الترك مطلقاً حيث عبّر بترك الإعراب في الأواخر. وصريح بعض الأجلّة^(١٣) كفاية فصل ما، وعلّله بأنّ الوقف كما يتحقّق بقطع الحركة مع قطع النفس، كذا يتحقّق بقطعها مع تخلّل فصل بينه وبين التكلم بشيء آخر. وهو ظاهر

(١) المدارك ٣: ٢٨٣. (٢) الذخيرة: ٢٥٥.

(٣) كما في الرياض ٣: ٥٩. (٤) المقنعة: ٩٩، النهاية: ٦٩.

(٥) كما في الخلاف ١: ٢٨٢، التذكرة ٣: ٥٣، المفاتيح ١: ١١٧، الحدائق ٧: ٤٠٨.

(٦) الوسائل ٥: ٤٠٩/٤، ب ١٥ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ١٨٤/٨٧٤.

(٧) الوسائل ٥: ٤٠٨/٣، ب ١٥ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٨/٢٠٤.

(٨) الحذر: الإسراع من غير تأنّ وترتيل (مجمع البحرين ٣: ٢٦٠).

(٩) الوسائل ٥: ٤٠٨/٢، ب ١٥ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٥٨/٢٠٣.

(١٠) القواعد ١: ٢٦٥. (١١) جامع المقاصد ٢: ١٨٤. (١٢) مطالع الأنوار: ٢٥١.

الشهيد الثاني في الروضة بقرينة جعله التسكين في مقابلة الوقف حيث فسّر الحدر في الإقامة بتقصير الوقف على كل فصل لا تركه رأساً، وعَلَّله بكراهة إعرابهما حتّى لو ترك الوقف أصلاً، فالتسكين أولى من الإعراب فإنّه لغة عربيّة، والإعراب مرغوب عنه شرعاً، ولو أعرب حينئذ ترك الأفضل ولا يبطل، انتهى^(١).

وصريح المحكيّ عن سلطان العلماء في حاشية الفقيه اعتبار قطع النفس قائلاً: «قالوا: السكتة قطع الحركة من دون قطع النفس، والوقف قطع الحركة مع قطع النفس، والجزم هو القدر المشترك بين السكتة والوقف»^(٢).

وقضيّة قوله: «قالوا...» أنّ كلّ من عبّر بالوقف أراد به ما يعتبر فيه قطع النفس، وهو يقضي بكون معقد الإجماعات هو ذلك، وهو مشكل، لعدم وضوح النسبة إن أراد نسبة القول المذكور إلى الفقهاء، إذ لم نجد مصرّحاً بذلك إلا نادراً.

وكون الوقف في مصطلح القراء كذلك لا يقضي بكونه كذلك في لسان الفقهاء ولا في أخبار الأئمة عليهم السلام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه، بل وعدم ثبوت إطلاقه عليه في كلامهم، بل التعبير بالجزم في أكثر الروايات المتقدّمة يعطي كون المعتبر في المقام هو قطع الحركة وعدم إظهارها كائناً ما كان، حتّى لو لم يتخلّل فصل.

والتعبير بالوقف في بعضها لا يفيد أزيد من ذلك، لعدم ثبوت كون تخلّل الفصل أو هو مع قطع النفس مأخوذاً في مفهومه بحسب العرف أو الشرع، فالقدر المتيقّن من معاهد الإجماعات هو إرادة قطع الحركة، واعتبار الزائد عليه معه مدفوع بالأصل.

ويؤيده ما عرفت من تعبير العلامة في القواعد^(٣) بترك الإعراب، وما سمعت من ثاني الشهيدين^(٤) من الحكم بكراهة إعرابهما، فإنّه يقضي بأنّ استحباب الوقف إنّما هو لكراهة الإعراب. نعم ما في كلام جماعة كما عن أكثر المتأخّرين^(٥) من تفسير الحدر بقصر الوقف لا تركه رأساً، يعطي بأنّه يعتبر فيه مع ترك الحركة تخلّل فصل، إلا أنّه في الأذان أطول منه في الإقامة. ولكن يبقى الكلام في دليل هذا الاعتبار. وأمّا اعتبار قطع النفس فلا شاهد عليه أصلاً.

وبالتأمّل في خبر زرارة يظهر استحباب أمر آخر فيهما، وهو التأمّن في الأذان والحدر

(١) الروضة ١: ٢٤٧. (٢) نقله عنه في مطالع الأنوار: ٢٥١. (٣) القواعد ١: ٢٦٥.

(٤) الروضة ١: ٢٤٧. (٥) كما في المسالك ١: ١٨٨، المدارك ٣: ٢٨٤، الذخيرة: ٢٥٥.

في الإقامة - أي الإسراع فيها المفسر في كلامهم بتقصير الوقف كما عرفت عن الروضة - كما هو المصرح به في كلامهم، وعن الغنية الإجماع عليه^(١) وفي محكيّ المعتبر نسبته إلى علمائنا قائلًا: «والسنة فيه الوقوف على فصوله متأنيًا في الأذان حادرًا في الإقامة، وهو قول علمائنا»^(٢) وعن التذكرة^(٣) والمنتهى^(٤) «لا نعلم فيه مخالفاً».

ويدلّ عليه النبويّ «إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحذر»^(٥) وعن ابن الأثير «فترسل أي تأنّ ولا تستعجل»^(٦).

ومن طريق الخاصة - مضافاً إلى ما تقدّم - رواية الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان ترتيل والإقامة حذر»^(٧).

وصحيحة معاوية بن وهب أنه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان؟ فقال: اجهر وارفع به صوتك، فإذا أقمت فدون ذلك ولا تنتظر بأذانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة، واحذر إقامتك حذرًا»^(٨).

ثم بقي الكلام في الإفصاح - بالألف والهاء - الوارد في الروايات المذكورة المأمور به فيها، وفي الخبر الموصوف بالصحة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال: لا يجزئك من الأذان إلا ما سمعت نفسك أو فهمته، وأفصح بالألف والهاء، وصلّ على النبي ﷺ كما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره، وكلما اشتدّ صوتك من غير أن يجتهد نفسك كان من يسمع أكثر، وكان أجرك في ذلك أعظم»^(٩).

والإفصاح الإظهار، والمراد إظهار الألف والهاء في ألفاظ الجلالة وفي لفظ «الصلوة» في حيّ على الصلاة وقد قامت الصلاة، كما فهمه جماعة من متأخرينا منهم الشهيد في الذكرى قائلًا: الظاهر أنه ألف «الله» الأخيرة الغير المكتوبة، وهاؤه في آخر الشهادتين، وعن النبيّ «لا يؤذن لكم من يدغم الهاء»^(١٠) وكذا الألف والهاء في «الصلوة» من حيّ على الصلاة، انتهى^(١١).

(١) الغنية: ٧٣. (٢) المعتبر ٢: ١٤١. (٣) التذكرة ٣: ٥٣.

(٤) المنتهى ٤: ٣٨٨. (٥) سنن الترمذي ١: ٣٧٣/١٩٥. (٦) نهاية ابن الأثير ٢: ٢٢٣.

(٧) الوسائل ٥: ٤٢٩/٣، ب ٢٤ الأذان والإقامة، التهذيب ٢: ٢٣٢/٦٥.

(٨) الوسائل ٥: ٣٣٨/١، ب ٨ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ٨٧٦/١٨٥.

(٩) الوسائل ٥: ٤٠٩/٦، ب ١٥ الأذان والإقامة، الفقيه ١: ٨٧٦/١٨٥. (١٠) المغني ١: ٤٧٩.

(١١) الذكرى ٣: ٢٠٨.

وكان الوجه في ورود هذا الحكم أن بعض الناس يفرط في الجزم والوقف على أواخر الفصول فيسقط معه الهاء بل ربّما يسقط معاً الألف التي قبلها.

والظاهر أن المراد بالإدغام في النبويّ المذكور هو ذلك أيضاً كما فهمه الشهيد أيضاً، فصّرّح في الروايات بالإفصاح لئلا يتوهم المخاطب كون الوقف أو الجزم بالمأمور بهما عبارة عما يعمّ إسقاط الحرفين.

ولكنّ المحكيّ عن الحلّي في السرائر جعل المراد بالهاء المأمور بإفصاحه هو الهاء المفتوحة في «إله» لا هاء «أشهد» ولا هاء «الله» لأنّهما مبيّتان، والظاهر - كما احتمله شارح الدروس - أنّه فهم من الإفصاح بالهاء إظهار حركتها لا إظهارها نفسها.^(١) كما يظهر من تعليقه في عبارته المحكيّة وهي أنّه قد يوجد في كتب أصحابنا؛ وينبغي أن يفصح فيهما، أي في الأذان والإقامة بالحروف وبالهاء في الشهادتين، والمراد بالهاء هاء إله لا هاء أشهد ولا هاء الله، لأنّ الهاء في أشهد مبيّنة مفصح بها لا لبس فيها، وهاء الله موقوفة مبيّنة أيضاً لا لبس فيها، وإنّما المراد هاء إله، لأنّ بعض الناس ربّما أدغم الهاء في لا إله إلا الله^(٢) انتهى.

ويمكن أن يراد بالألف ما يعمّ الألف المفتوحة في لفظ «الله» في الله أكبر، وبالهاء ما يعمّ هاء «أشهد» أيضاً، ردّاً في الألف على من يسقط الألف المذكورة بوصل الراء في «أكبر» باللام في «الله» وفي الهاء على من يقول مكان «أشهد» أشدّ. وعلى أيّ تقدير كان فترك الإفصاح مبطل كما لا يخفى، بخلاف ترك الوقف والجزم على أواخر الفصول، فإنّه لا يعدّ من اللحن المبطل بل هو ترك راجع وأولويّة، كما صرّح به جماعة^(٣) ولذا حكموا باستحباب الوقف، كما لا يخفى على المتأمّل.

الثالث: يستحبّ الفصل بين الأذان والإقامة بأحد الأمور التي اختلفت كلمة الأصحاب في عددها قلّة وكثرة، بالإجماع على أصل الحكم الذي لا ينافيه الخلاف في كمّيّة ما به الفصل. ففي الشرائع «أن يفصل بينهما بركتين أو سجدة إلا المغرب، فإنّ الأولى أن يفصل بينهما بخطوة أو سكتة»^(٤).

(٢) السرائر ١: ٢١٤.

(٤) الشرائع ١: ٧٦.

(١) شرح الدروس ١: ٧١٨.

(٣) كما في كشف الغطاء: ٢٣٠، الجواهر ٩: ١٥٥.

وفي المعتبر «يستحبّ الفصل بينهما بركعتين، أو جلسة أو خطوة خلا المغرب، فإنه لا يفصل بين أذانهما إلّا بخطوة أو سكتة أو تسبيحة، وعليه علماؤنا»^(١).

وفي النهاية «يستحبّ أن يفصل الإنسان بين الأذان والإقامة بجلسة أو خطوة أو سجدة، وأفضل ذلك السجدة، إلّا في المغرب خاصّة، فإنه لا يسجد بينهما ويكفي الفصل بينهما بخطوة أو جلسة خفيفة، فإن كانت صلاة الظهر جاز أن يؤذّن إذا صلى على ستّ ركعات من نوافل الزوال ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات، وكذلك يؤذّن العصر بعد ستّ ركعات من نوافل العصر، ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات»^(٢).

وفي المبسوط «يفصل بينهما بجلسة أو سجدة أو خطوة أو ركعتي نافلة، إلّا في المغرب، فإنه لا نافلة قبل الفريضة لضيق الوقت»^(٣).

وعن السرائر «ومن صلى منفرداً فالمستحبّ له أن يفصل بين الأذان والإقامة، بسجدة أو جلسة أو خطوة، والسجدة أفضل، إلّا في أذان المغرب خاصّة، فإنّ الجلسة والخطوة السريعة فيها أفضل، وإذا صلى في جماعة فمن السنة أن يفصل بين الأذان والإقامة بشيء من النوافل، ليجتمع الناس في زمان تشاغل به، إلّا صلاة المغرب فإنه لا يجوز ذلك فيها»^(٤). وفي التذكرة «يستحبّ الفصل بين الأذان والإقامة بجلسة أو سجدة أو سكتة أو خطوة أو صلاة ركعتين في الظهرين إلّا المغرب، فإنه لا يفصل بينهما إلّا بخطوة أو بسكتة أو تسبيحة عند علمائنا»^(٥).

وفي المنتهى «يستحبّ الفصل بين الأذان والإقامة بركعتين أو سجدة أو جلسة أو خطوة إلّا المغرب، فإنه يفصل بينهما بخطوة أو سكتة أو تسبيحة ذهب إليه علماؤنا أجمع»^(٦).

(٢) النهاية: ٦٧.

(٤) السرائر ١: ٢١٣ - ٢١٤.

(٦) المنتهى ٤: ٣٨٩.

(١) المعتبر ٢: ١٤٢.

(٣) المبسوط ١: ٩٦.

(٥) التذكرة ٣: ٥٥.

المقصد الثاني

في أفعال الصلاة المعبر عنها بأجزائها

وهي في كلام الأصحاب منقسمة إلى الواجبة والمسنونة، وربما خفي معنى الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة، مع ملاحظة كون الوجوب الأصلي النفسي المستفاد من أوامر الصلاة متعلقاً بالصلاة من حيث إنها مركبة من تلك الأفعال، ويمكن توجيهه بوجوه:

الأول: أن يراد به الوجوب العقلي وهو الإلزامية وضرورة الوجود، بتقريب أن الإتيان بكل واحد من تلك الأفعال ممّا لا بد منه في انعقاد الصلاة من حيث إنها ماهية مركبة منها، أو أن كلّ واحد منها ضروري لوجود الصلاة المركبة منها، باعتبار أن وجود المركب - من حيث التركيب - عبارة عن مجموع وجودات أجزائه، فلا ينفك وجود كلّ عن وجوده من حيث التركيب.

الثاني: أن يراد به الوجوب المصطلح الشرعي الأصلي المستفاد من الخطاب الوارد بكل واحد من تلك الأفعال، مع قطع النظر عن الخطاب الوارد بأصل الصلاة.

الثالث: أن يراد به الوجوب الشرعي المقدمي العارض لكل منها باعتبار الجزئية، بناءً على القول بكون أجزاء الواجب من مقدمات وجوده، والفرق بين هذا الاعتبار وسابقه - مع ثبوت الفرق بينهما في الأصلية والتبعية - أن الوجوب حكم تكليفي والجزئية حكم وضعي. فقد ينتزع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي كما هو قضية الاعتبار السابق، لأنه إذا قال الشارع: «اقرأ في الصلاة» مثلاً ينتزع من الوجوب المستفاد منه كون القراءة جزءاً للصلاة. وقد يتولّد الحكم التكليفي من الحكم الوضعي بملاحظة كون الجزء مقدّمة كما هو قضية هذا الاعتبار، فإنّ القراءة مثلاً بعد ما ثبت كونها جزءاً للصلاة يعرض لها الوجوب، بضابطة أنها مقدّمة للواجب وأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

وهذا الوجه الأخير أردأ الوجوه وأضعفها، لابتنائه على كون أجزاء الواجب من مقدمات وجوده وهو خلاف التحقيق - كما قرّرناه في الأصول - ويظهر وجهه إجمالاً بالتأمل فيما أشرنا إليه في الوجه الأول من أنّ وجود المركّب عبارة عن مجموع وجودات أجزائه فليس له وجود مغاير لوجودات الأجزاء، والمقدّمة عنوان يقتضي تباين المقدّمة وذيها في الوجود، فيلزم على تقدير مقدّمة الجزء تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

وقد يشكل تصوير الاستحباب في الأجزاء المستحبة للواجب من جهة تنافي الاستحباب والجزئية بالإضافة إلى الواجب، فإنّ المستحبّ ما يجوز تركه لا إلى بدل، وجزء الشيء ضروريّ الوجود لوجود ذلك الشيء، فضرورة وجود جزء الواجب لوجود الواجب تأبى جواز تركه لا إلى بدل، كما أنّ جواز تركه لا إلى بدل يأبى كونه ضروريّ الوجود لوجود الواجب، فإمّا أنّه ليس بجزء حقيقة، أو أنّه لا معنى لاستحبابه إن أريد به المعنى المصطلح الشرعي.

فيمكن توجيهه تارةً بأنّ معنى استحبابه في الواجب كاستحباب القنوت في الصلاة مثلاً، أنّ القنوت عبادة مستقلة مستحبة محلّها الصلاة، ومرجعه إلى اتساع القنوت عن معنى الجزئية حقيقة ويكون إطلاق الجزء عليه مسامحة وتجاوزاً من باب الاستعارة باعتبار أنّه يشبه أجزاء الصلاة في اشتغالها عليه صورة، ومحصله كونه جزءاً صورياً لا حقيقياً.

وأخرى بأنّ معنى جزئيّته كونه جزءاً لفرد من ماهيّة الصلاة لا لأصل الماهيّة. ويكون بالنسبة إلى الماهيّة من قبيل القيود أي الصلاة المشتملة على القنوت، ومعنى استحبابه حينئذ استحباب الصلاة مشتملة عليه. ومرجعه إلى صرف الاستحباب عن معناه المصطلح إلى إرادة الأفضليّة بالقياس إلى الفرد، فإنّ أفراد الماهيّة قد تختلف في الأفضليّة وعدمها، فقد يكون الفرد أفضل لخصوصيّة فيه من جهة الزمان كالفريضة في أوّل الوقت، وقد يكون أفضل لخصوصيّة فيه من جهة المكان كالصلاة في المسجد، وقد يكون أفضل لخصوصيّة فيه من جهة اشتغاله على القنوت.

ومن فروع الفرق بين الاعتبارين أنّه لو أتى بالجزء المستحبّ على الوجه المنهيّ عنه - كما لو قنت رياءً مثلاً - فعلى الاعتبار الأوّل لا يخلّ بطلانه بسبب النهي بصحّة الصلاة، لأنّه أمر خارج عنها تعلّق به النهي - كالنظر إلى الأجنبية - فلا يلزم من فساده بطلانها.

وتوهم: أنها تبطل حينئذ بواسطة تخلل الكلام الذي تعده مبطل لها. يندفع بأن الكلام الذي تعده من مبطلات الصلاة ما كان من قبيل كلام الآدميين لا من قبيل الأذكار وهذا ليس منه، غاية الأمر أنه ذكر فاسد.

كما أن توهم البطلان من جهة اندراجه بالفساد في الفعل الكثير الذي هو أيضاً من القواطع. يندفع بمنع أطراد الكثرة أولاً، وبمنع كونه بمجرد الفساد من قبيل الفعل الذي كثيره من القواطع ثانياً، لأن المراد بالفعل الكثير المعدود من القواطع ما كان أجنبيّاً عن الصلاة، ولم يكن بالذات من أفعالها المأخوذة فيها ولو بعنوان الاستحباب.

وعلى الاعتبار الثاني ففي بطلان الصلاة بواسطة بطلانه والعدم وجهان: من أن الفرد المستحبّ مشتمل على الماهية وعلى الخصوصية الحاصلة من تضمّنه الجزء المستحبّ ووجود هذا الجزء يغاير وجود الماهية، وغاية ما يلزم من بطلانه انتفاء الخصوصية الراجعة الموجبة لأفضلية الفرد، وهذا لا يلزم انتفاء أصل الماهية فتقع صحيحة باعتبار سلامة الماهية الموجودة مع الفرد عمّا يوجب بطلانها.

ومن أن الريا المتعلّق بالجزء راجع إلى الصلاة باعتبار كونها مشتملة على هذا الجزء، فيكون في وصف العبادة كالرياء في الصلاة في المسجد، باعتبار كونها في المسجد، ومن المقرّر في فروع الرياء المبطل للعبادة أنه لا يتفاوت الحال بين ما لو تعلّق بذات العبادة أو بوصفها. وهذا أوجه وإن كان عدم البطلان مطلقاً في ظاهر النظر أقرب فليتمل.

ثمّ ظهر ممّا ذكرنا من معاني الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة في كلامهم أن الصحيح منها الأولان، ولا يبعد القول بكون أصحهما أولهما ليطرّد الوصف بالنسبة إليها من حيث هي معتبرة في النوافل والصلوات المندوبة، إذ الوجوب بالمعنى الثاني غير معقول فيها.

وتوهم أن المقصود بالأصالة من عقد باب الصلاة بيان الفرائض والصلوات الواجبة وأفعالها، والنوافل والصلوات المندوبة إنّما تذكر استطراداً أو استتباعاً، فلا ضير في إرادة الوجوب بالمعنى الثاني حينئذ. بعيد عن مساق كلامهم في الغاية، ولذا يذكر الصلاة في أوّل بابها ثمّ يقسمونها إلى الفرائض والنوافل، ثمّ يذكرون أقسام كلّ منهما وأحكامه برأسه من دون إشعار في كلامهم بالاستتباع المذكور.

ولا ينافي ما ذكرناه من ترجيح المعنى الأوّل تمسّكهم لإثبات هذه الأفعال بالأوامر

الواردة بها المفيدة للوجوب بالمعنى الثاني وبسائر الخطابات الواردة فيها الظاهرة في الوجوب بهذا المعنى، لأنَّ الغرض الأصلي من التمسك بنحو هذه الأدلة المفيدة للوجوب إثبات جزئية هذه الأفعال، بناءً على ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ الحكم الوضعي قد ينتزع من الحكم التكليفي، ولو وجد في كلامهم عند إثبات هذه الأفعال التعبير بقولهم «يجب في الصلاة كذا وكذا» يريدون به إفادة الجزئية أو مطلق المدخلية لا غير، خصوصاً مع ملاحظة كون الوجوب التكليفي باعتبار كونه غيرياً ممّا لا يترتب عليه فائدة معتدّ بها لولا إرادة إفادة الجزئية.

ثمَّ المراد من الأفعال الموصوف بالوجوب الأفعال التي اشتملت عليها ماهية الصلاة، وأمّا التكلّم في أنَّ اشتمال ماهية الصلاة عليها هل هو بحسب الجعل والاختراع الشرعي؟ على معنى أنَّ الشارع جعل الصلاة ماهية مشتملة على جميعها بحيث لو انتفى بعضها انتفت الماهية المخترعة، أو هو بحسب أمر الشارع وطلبه؟ على معنى أنَّ مطلوبه ماهية مشتملة عليها بحيث لو انتفى بعضها انتفى المطلوب وإن بقيت الماهية المخترعة حسبما اخترعها الشارع، فهو ليس من وظيفة الفقه بل هو كلام أصولي معنون في كتب الأصول، في مسألة «كون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة منها أو الأعمّ منها ومن الفاسد» وقد حقّقنا ما عندنا ثمة ورجّحنا كونها أسامي للأعمّ.

نعم، هاهنا كلام آخر وهو أنَّ الفقهاء جعلوا أفعال ثمانية وعدّوا منها النية، وهو لا يخلو عن إشكال باعتبار أنَّ الأفعال ظاهرة في الأفعال الظاهرة الصادرة من الجوارح الظاهرة، والنية ليست من قبيلها. ولكن الأمر في الذبّ عنه هيّن بعد تعميم الأفعال بالقياس إلى فعل القلب، ولا ضير في كون خلاف ظاهر إطلاق الأفعال بعد وضوح القرينة.

وإنّما المعضل شيء آخر، وهو أنّه لو كان المراد بها الأفعال الداخلة في الصلاة بعنوان الجزئية فكيف يجتمع ذلك مع القول بكون النية شرطاً؟ كما عليه جماعة^(١) من متأخري أصحابنا. وهو الأقوى.

والذبّ عنه: بأنَّ الشرط وإن كان ذاته خارجة عن المشروط، إلّا أنَّ الاشتراط به داخل

(١) كما في المعبر ٢: ١٤٩، المدارك ٣: ٣٠٨، الدرّة النجفية: ١١٥، كشف الرموز ١: ١٥٠، المنتهى ٥:

١٩، الجواهر ٩: ٢٥٠، الروض ٢: ٦٧٩.

فيه فيكون جزءاً، غاية الأمر أنه عقلي، وبهذا الاعتبار يصح إطلاق الأفعال الملحوظة بعنوان الجزئية على النية.

يدفعه - مع كونه تكلفاً بعيداً عن ظاهر النظر - أنه لو صحَّ ذلك لوجب أخذ سائر الشروط أيضاً في أفعال الصلاة، لجريان الاعتبار المذكور في الجميع، فلا وجه لإفراد النية بهذا الاعتبار.

وتوهم الاعتذار لذلك بأن وجه إفراد النية كونه شرطاً ركنياً كما صرح به الأصحاب^(١) ونقلوا عليه الإجماعات في حد الاستفاضة بخلاف سائر الشروط.

يزيحه النقض بالطهارة الحدثية، فإنها أيضاً كالنية شرط ركني تبطل الصلاة بفواتها في جميع أحواله من العمد والسهو والنسيان والخطأ.

والاعتذار له أيضاً بأن النية معتبرة في الماهية حسبما اخترعها الشارع فأشبه الجزء الركني في دخولها في الماهية بخلاف الطهارة.

يندفع أولاً: بمنع دخول النية في ماهية الصلاة، لأنها من حيث كونها فعلاً مخصوصاً اخترعه الشارع ليس إلا كسائر الأفعال العادية وغيرها كالأكل والشرب والضرب وغيرها، وكما أن النية غير معتبرة في حقائق سائر الأفعال بل هي من شروط تحققها ووجودها في الخارج، ولذا يقال «نويت الأكل أو نواه أو لم ينوه أو هو منوي» فكذلك نية الصلاة، ولذا يقال «نويت الصلاة أو نواها وهكذا» وهذا آية الخروج من الماهية ذاتاً ووضوحاً.

وثانياً: بجواز نحو هذه الدعوى في الطهارة أيضاً، ومنع الفرق بينها وبين النية من هذه الجهة. نعم: يمكن الذب عنه بأن المراد من أفعال الصلاة ما اشتملت عليها الصلاة بالمعنى الأعم من اشتمال جزء واشتمال شرط كما في النية، فإن الشروط باعتبار اقتران أجزائه بالشرط يصدق عليه أنه مشتمل على الشرط، وإفراد النية بذكرها في عداد أفعال الصلاة لأنها من مقولة الفعل الذي اعتبر شرطاً للصلاة فناسب ذكرها في عداد أفعالها، بخلاف سائر الشروط فإنها من مقولة الصفات والأحوال، لا من مقولة الأفعال، وإنما الأفعال مبادئها وهي خارجة عن الصلاة كما يظهر بالتأمل، والشروط هي الآثار الحاصلة منها

(١) كما في الروض ٢: ٦٧٩، المسالك ١: ١٩٥، التحرير ١: ٢٣٦، الوسيلة: ٩٣، المنتهى ٥: ١٩، التذكرة

فلم يناسب ذكرها في عداد أفعال الصلاة. وأما التكلم في أن النية شرط أو جزء فقليل الجدوى. ومع ذلك فنحن فرغنا عن إثبات شرطيتها في نية الوضوء ولا حاجة إلى إعادة الكلام هنا.

واختلفت عبارات الأصحاب فيما بين القيام والنية من حيث تقديم الأول في الذكر كما في كلام جماعة^(١) أو تقديم الثانية كما في الشرائع^(٢).

ولعل وجه الأول أن أول ما يحزره المريد للصلاة إنما هو القيام ثم يتعرض للنية والتكبير، فيكون أولى بالتقديم. ووجه الثاني أن الشرط متقدم طبعاً وإن قارن أول أجزاء الشروط خارجاً، فيكون النية أولى بالتقديم.

ويمكن تزيف الأول بأنه إن أريد بكون القيام أول ما يحزره المريد للصلاة أن أول ما يحزر إنما هو طبيعة القيام وإن لم يدخل في الصلاة ولم يعتبر فيها جزءاً ولا شرطاً لجزء، ففيه: أن النية بناء على كونها الداعي أسبق منه بهذا المعنى، كما يكشف عنه كونها العلة المحركة إلى مقدمات الصلاة، بل بناء على كونها الصورة المخطرة أيضاً، كما يكشف عنه القول بأنه يعتبر مقارنة آخر أجزائها الأول أجزاء العمل. وإن أريد به كونه كذلك مع دخول ما يحزر أولاً في الصلاة أيضاً، ففيه: منع واضح، لأن الذي داخل فيها هو الجزء المقارن للتكبير المقارن للنية ولا تقدم له بحسب الخارج على النية، فالاعتبار يقضي بأنسبية تقديم النية لتقدمها الطبيعي حسبما أشرنا إليه.

وربما وجه تقديم القيام على النية والتكبير - مع أنه لا يجب قبلهما - بكونه شرطاً فيهما والشرط مقدم على المشروط، كما في الروضة^(٣). وفيه: أن جعل القيام شرطاً للنية والتكبير ليس بأولى من جعل النية شرطاً للتكبير والقيام حاله كما يقتضيه ظاهر كلام الأصحاب، حيث يعتبرون كلاً من التكبير والقيام حاله جزءاً ركنياً مع اعتبارهم مقارنة النية لهما.

ثم إن الشهيد مع تقديمه القيام في اللمعة^(٤) على النية والتكبير أخره عنهما في الذكرى^(٥) والدروس^(٦) وعن الألفية^(٧) أنه أخره عن القراءة أيضاً ليجعله واجباً في الثلاثة.

(١) كما في القواعد ١: ٢٦٧، التحرير ١: ٢٣٤، نهاية الأحكام: ٤٣٦، جامع المقاصد ٢: ١٩٩،

كشف اللثام ٣: ٣٩٩. (٢) الشرائع ١: ٧٨. (٣) الروضة ١: ٥٩٠.

(٤) اللمعة: ١٢. (٥) الذكرى ٣: ٢٦٥. (٦) الدروس ١: ١٠٢. (٧) الألفية: ٥٥.

ووجه الأول في الروضة بأن يتمحض جزءاً من الصلاة، وظاهره أن ما قارن منه النية والتكبير ليس جزءاً محضاً لتشبهته بالشرطية أيضاً، فإنه بالقياس إليهما شرط وإن كان بالقياس إلى الصلاة جزءاً بل ركناً، واعتبار الشرطية فيه لا يخلو عن بعد، لأنه اعتبار زائد لا يتعلق به فائدة أصلاً، كما لا يخفى.

وكيف كان فالأول من أفعال الصلاة وواجباتها النية، وهي ركن فيها فتبطل بالإخلال بها عمداً وسهواً قولاً واحداً بين المسلمين وإجماعاً محضاً^(١) ومنقولاً^(٢) في حد الاستفاضة، وفي كلام كثير منهم كونه إجماع المسلمين أو العلماء^(٣) كافة، ويدل عليه أيضاً قولهم عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»^(٤) «وإنما الأعمال بالنيات»^(٥) بناءً على كون العمل مراداً به العمل الخاص وهو العبادة. والنية مراداً بها ما يمتاز به العبادة عن غيرها، من غير فرق بين جعل النفي فيهما لنفي الذات أو نفي الصفة وهي الصحة، لشمول إطلاقه صورتي العمل والسهو ولا مخصص.

ثم المجهود في الركن كون زيادته ونقصه عمداً أو سهواً مبطلين، وزيادة النية ممّا لا يكاد يتصور، ولذا اقتصر في جملة من العبارات على كون الإخلال به مبطلاً للظاهر في صورة النقصان. ولا فرق في ذلك بين الفرائض والنوافل فلا نفل بدونها مطلقاً كما لا فرض بدونها كذلك، و«لا عمل إلا بنية» بناءً على المقدمتين عام في كليهما.

وأما حقيقة النية فقد تقدّم الكلام فيها وفيما يعتبر فيها وما لا يعتبر مشروحاً وبما لا مزيد عليه في باب نية الوضوء، ومما تحصل ثمّة أن النية المعتبرة في العبادة الممتازة بها عن المعاملات وسائر الأعمال عبارة عما ينحلّ إلى قصدين:

أحدهما: القصد إلى الفعل المأمور به على معنى ترجيح إيقاعه على خلافه بحيث لا يبقى عنده شيء من احتمال خلافه، ومرجه إلى القطع والجزم بإيقاعه.

وثانيهما: القصد إلى غاية إطاعته تعالى وامتنال أمره، ومعناه ترجيح غاية الإطاعة وامتنال الأمر على غيرها من الغايات بحيث لا يبقى عنده احتمال غيرها أصلاً، ومرجه

(١) كما في المبسوط ١: ١٠٠، الوسيلة: ٩٣، الجامع للشرائع: ٧٤، الإرشاد ١: ٢٥٢.

(٢) كما في التحرير ١: ٢٣٤. (٣) كما في المنتهى ١٨٥، التذكرة ٣: ١٠٠.

(٤) الوسائل ٦: ١/٥، ب ١ أبواب النية، الكافي ٢: ١/٦٩.

(٥) الوسائل ٦: ٢/٥، ب ١ أبواب النية، التهذيب ٤: ١٨٦/٥١٩.

أيضاً إلى القطع والجزم بتلك الغاية دون غيرها. وهذا القصد الثاني هو روح النية وهو الذي يمتاز به العبادات عن غيرها، لكون القصد الأول معتبراً في غيرها من الأعمال الاختيارية، وهو الذي يعبر عنه في لسان الفقهاء والمتشرعة بنية القربة على معنى طلب القرب المعنوي إليه تعالى وهو الرفع عندة والمنزلة لديه، لا القرب المكاني والقرب الزمني لتنزّهه تعالى عن المكان والزمان.

وإنما عبر عن قصد الإطاعة بنية القربة لكون القرب المعنوي حاصلًا من إطاعته تعالى فهو لازم لها ومسبّب منها، وقصد اللازم يتضمّن قصد الملزوم إجمالاً وهو كافٍ في صفة العبادة بالقياس إلى عامة الناس الذين لا يبلغ فطنة أكثرهم إلى إحراز قصد الإطاعة وامتنال الأمر في أنفسهم.

ثم إن مراتب النية المختلفة في الكمال والعدم المتصورة بحسب الاعتبارات والحيثيات اللاحقة بها كما تقدّم في الوضوء فلاحظ وتأمل، وهذه المراتب متنازلة إن أخذت من الأعلى ومتصاعدة إن أخذت من الأدون، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما سبق في الباب المذكور. ثم إن محصل القصد الأول قصد المأمور به بالعنوان الذي أمر به، ولا يتأتى إلا بتصوره واستحضاره في الذهن بجميع قيوده وحيثياته وتعيّياته وبدونه لا امتثال عرفاً، فلو أمر السيّد عبده بإكرام زيد بن عمرو وعلم من الخارج إرادة التعبد فلا امتثال لو أتى بما يوجب إكرام زيد بن عمرو لا بقصد أنّه إكرام، أو لا بقصد أنّه إكرام زيد، أو لا بقصد أنّه إكرام ابن عمرو، وإنما يحصل الامتنال إذا أتى به على أنّه إكرام زيد بن عمرو.

ومن هنا ظهر أنّه يعتبر في النية المعتبرة في صدق الامتنال مضافاً إلى قصدي الفعل والامتنال قصد التعيين في موضع الاشتراك، كما عن الشيخ^(١) وأتباعه^(٢) وفي المنتهى^(٣) «بلا خلاف» وعن التذكرة «إجماع علمائنا عليه»^(٤).

فلو أمر بإكرام زيد بن عمرو تارةً، وبإكرام زيد بن هند أخرى وهو ابن عمرو وهند، فلا يكون ممثلاً لو أكرمه على أنّه رجل، ولا على أنّه زيد بدون ملاحظة إضافته إلى عمرو

(١) المبسوط ١: ١٠١، الخلاف ١: ٣٠٩ المسألة ٥٧.

(٢) كما في غاية الإيجاز (الرسائل العشر): ٣١٣، السرائر ١: ٩٨، الجامع للشرائع: ٧٩، الغنية: ٦٨.

(٣) المنتهى ٥: ١٩.

(٤) التذكرة ٣: ١٠١.

ولا إلى هند، حتى أنه لو قصد الفراغ عما في الذمة لم يجزئه لاشتراك ما في الذمة بين عنوانين، فلا يقع لهما معاً لبطلان التداخل، ولا لأحدهما لامعياً لاستحالة الترجيع من غير مرجح، ولا له لا بعينه لأن الأمر تعين بتعين متعلقه، والامثال يتبعه في التعيين فلا يصدق عرفاً إلا مع التعيين، ولا يتعين إلا بقصد التعيين. وإلى هذا يرجع استدلال العلامة في المنتهى «بأن مجرد ذكر الفعل وهو الصلاة مثلاً لا يتخصص بمعينة دون أخرى إلا بالنية فيجب اعتبارها»^(١) وفي معناه احتجاج الشيخ «بأن الفعل يقع على وجوه مختلفة فيحتاج إلى مميز فاحتيج إلى اعتبار التعيين».

ثم اعلم أن للاشتراك صوراً عديدة، ربما يشتبه حكم جملة منها من حيث وجوب قصد التعيين وعدمه.

منها: أن يؤمر بفردين من ماهية متميزين بمميز الفرد الغير المأخوذ في الأمور به، وبعبارة أخرى أن يؤمر بماهية باعتبار وجودها في ضمن فردين متميزين على الوجه المذكور كما لو قال: صم يومين أو صل ركعتين وصل ركعتين.

ومنها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في علة الحكم مع اتحاده فيهما إيجاباً أو ندباً، كوجوب ركعتين احتياطاً وآخرين ندباً واستحباب ركعتين للزيارة وآخرين للنافلة.

ومنها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في الحكم إيجاباً وندباً، كركعتي الصبح وركعتي الفجر.

ومنها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في القيود المأخوذة في الأمور به كالمثال المتقدم، ومثله الصلاة ظهراً وعصراً وهي أداء وقضاء وهي قضاء لنفسه وتحملاً عن غيره.

أما الصورة الأولى: فالوجه فيها عدم اعتبار قصد تعيين، لوضوح الفرق بين تكرر الأمر على عنوان واحد وتوارد الأمرين على عنوانين متغايرين، ولا ريب أن تكرر الأمر لا يقتضي أزيد من تكرار فعل العنوان الواحد وهو الصوم وصلاة ركعتين، فلو قصد في كل مرة صلاة ركعتين مثلاً امتثالاً للأمر بهما أجزاء، وكذا الحكم في جميع صور التكرار حتى على القول بإفادة الأمر المطلق للتكرار.

وأما الصورة الثانية: ففي اعتبارها فيها وجهان: من أن علة الحكم غير داخلية في موضوعه فلا يتعدّد بتعدّد عناوين الأمور به، غاية الأمر أنه أوجب تكرر الأمر وقد ذكرنا

أن تكرر الأمر لا يقتضي أزيد من التكرار. ومن أن الأمر المعين كما يتعين بمتعلقه فكذلك يتعين بعلمته، والامتنال يتبع الأمر في التعيين فلا يحصل امتثال الأمر المعين في صورة التعدد إلا بقصد التعيين. وهذا أوجه للعرف فإنه بعد الإتيان الأول بدون قصد تعيين لو قال: امتثلت الأمر، يقال له: أي الأمرين امتثلت، ثم يكذب لو أخبر بعدم قصده التعيين، ويكفي في قصد التعيين هنا قصد السبب. ومن فروعه لزوم قصد السبب في سجدة السهو إذا تعددت أسبابه، وفي الكفارة عند تعدد أسبابها.

وأما الصورة الثالثة: ففيها أيضاً وجهان: من أن الإيجاب والندب ليسا من قيود الأمور به فلا يتعدّد بهما عنوان المأمور به فيرجعان إلى صورة تكرر الأمر على عنوان واحد الغير المقتضي إلا التكرار، ومن أن أمر الإيجاب وأمر الندب ماهيتان متغايرتان فيكون كل منهما متعيناً بماهيته، ولزوم قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به فلا يحصل امتثاله عند التعدد إلا بقصد التعيين ولو بتعرض الإيجاب أو الندب. وهذا أوجه لعدم صدق الامتنال العرفي بدونه، ولذا يصح تكذيب المدعي للامتنال بعد الإطلاع على عدم تعرضه للتعين. ولا ينتقض ذلك ولا سابقه بحكم الصورة الأولى، إذ مرجع الأمر بالفردين من ماهية إلى الأمر بإيجاد الماهية مرتين، فعنوان المأمور به واحد وهو الماهية الواحدة المتعينة المأمور بإيجادها مرتين فلا تعين للأمرين المتواردين عليها إلا بحسب تعين تلك الماهية، فيكفي في الامتنال في كل مرة قصد الإتيان بتلك الماهية امتثالاً للأمر بها.

وأما الصورة الرابعة: فهي من أظهر صور ما يعتبر فيه قصد التعيين، ووجهه ما عرفت من أنه لولاه لم يوجب الإتيان الأول ولا غيره امتثال الأمرين جميعاً ولا امتثال أحدهما بعينه ولا أحدهما لا بعينه، ومن ذلك ظهر وجوب التعرض للأداء والقضاء على من اشتغلت ذمته بكليهما اعتبار القصد التعيين الذي لا يتأتى إلا بذلك. ووجوب تعرض الظهر والعصر فيمن خوطب بهما في وقت الاشتراك لا مطلقاً، ولا يكفي في نية الظهر نية فريضة الوقت ولا الفراغ في الذمة لمكان الاشتراك، ولا يرفع الترتيب المعتبر بينهما حكم الاشتراك المقتضي لقصد التعيين لعدم صدق الامتنال عرفاً بدونه.

ووجوب التعرض لكون القضاء عن نفسه أو عن غيره فيمن عليه قضاء الفائتة وتحمل قضاء فائتة غيره أيضاً بالإجارة ونحوها، ومرجع القصد إلى كون القضاء عن غيره إلى قصد

النيابة ويجب قصد النيابة أيضاً في العبادة المتحتمل عن الغير في غير صورة الاشتراك أيضاً. لأن يقوم فعل النائب بذلك مقام فعل المنوب عنه، ويكون النائب بمنزلة المنوب عنه وكأن المنوب عنه هو الذي باشر الفعل ونوى فعله التقرب وامتنال الأمر.

وبذلك يندفع توهم المناقاة بين أخذ الأجرة وقصد القرية في صورة الإجارة. لأن الأجرة إنما يستحق بها النائب لإقامة فعله مقام فعل الغير نظراً إلى أن الفعل ما لم يشتمل على منفعة عقلانية تعود إلى المستأجر لم يصلح مورداً للإجارة، ومن المنافع المقصودة للعقلاء قيام فعل الأجير مقام فعل المستأجر ليرتب عليه جميع الآثار المترتبة عليه. ومرجع قصد النيابة إلى إقامة النائب فعله مقام المنوب عنه، ونية التقرب اعتبار يلحق الفعل بعد قيامه مقام فعل المنوب عنه. وبعبارة أخرى أنه يلحق الفعل لا باعتبار أنه فعل النائب من حيث صدور منه، بل باعتبار أنه فعل المنوب عنه من حيث قيامه مقامه بقصد النيابة، فكان النائب هو المنوب عنه يباشر الفعل ويقصد به القضاء عن فائتة نفسه ويسوي به التقرب وامتنال الأمر المتوجّه إليه.

فرعان:

الأول: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كل من العنوانين المتشاركين في الصورة مأموراً به بالفعل أو يكفي مجرد الاشتراك في الصورة وإن اختص الأمر بأحدهما؟ الوجه هو الأول، لما عرفت من أن وجوب قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به وإن لم يؤمر به، فإذا اتحد الأمر كفي قصد امتثاله وسقط معه قصد التعيين. ويظهر ثمره هذا في صيام شهر رمضان الذي اختلف فيه الأصحاب في كفاية نية الصوم غداً متقرباً إلى الله من غير اعتبار التعيين، أو يشترط فيه قصد التعيين بنية كونه من رمضان، فقليل بالثاني، والأكثر على الأول. وهو الأقوى، لما عرفت من أنه لا تعدد في الأمر بالصوم، فإذا نوى صوم الغد تقرباً إلى الله كفي في امتثال ذلك الأمر وإن كان معيناً في الواقع لأن التعيين إنما يؤثر في اعتبار قصده مع التعدد لا مطلقاً. وإلى هذا يرجع ما احتج به المحقق^(١) على عدم اعتباره من أن المراد من نية التعيين وقوع الفعل بها على أحد وجهيه، فإذا لم يكن للفعل إلا وجه واحد استغنى عن نية التعيين كرهة الوديعة وتسليم الأمانات.

الثاني: الظاهر أن قصد التعيين في صورة تعدّد الأمر إنما يعتبر في الإتيان الأول كالظاهر مثلاً، وأمّا غيره فالظاهر سقوط اعتباره وكفاية نيّة ما في الذمّة فيه لزوال التعدّد المانع عنها. قال الشهيد في الذكرى: «ولو صلى الظهر ثمّ نوى فريضة الوقت أجزأ، وإن كان في الوقت المشترك» انتهى^(١).

فانقدح من جميع ما قرّرناه أن الضابط في محلّ لزوم قصد التعيين مع الاشتراك، ما لو تعدّد الأمر وتغايراً بحسب الذات أو الملة أو المتعلّق بأن يتوارد على عنوانين متغايرين بحسب القيود والحيثيّات متشاركين في الصورة، وأمّا مع اتّحاد الأمر أو تعدّده مع اتّحادهما ذاتاً وعلّة ومتعلّقاً فلا يعتبر في امتثاله قصد تعيين. ولا ينافيه كونه معيّناً في الواقع لأنّ تعيين الأمر من غير تعدّد أو معه من غير تغاير بإحدى الجهات المذكورة لا تأثير له في لزوم قصد التعيين، لأنّه في موضع اعتباره إنما يعتبر مقدّمة للامثال ولا توقّف له عليه في الصور المذكورة.

ثمّ لا يعتبر في نيّة العبادة أزيد ممّا ذكر من التعرّض للأداء ولا القضاء ولا الوجوب ولا النذب المعبر عنهما بالوجه، ولا معرفة الوجه لا مقدّمة لإحراز قصد الوجه ولا تعبّداً بتوهم كونها من قيود الأمور به. ووجه الكلّ ما تقدّم مشروحاً في نيّة الوضوء، وقد ذكرناه وبرهناؤه في تحقيقاتنا الأصوليّة أيضاً، وتقدّم الكلام أيضاً في بواقي أحكام النيّة التي منها أحكام الرياء والسعنة وفروعها.

الثاني: من أفعالها القيام، وهو في الفريضة مع القدرة عليه واجب قولاً واحداً بل إجماعاً محصّلاً ومنقولاً في حدّ الاستفاضة في كلام أساطين الطائفة كالفاضلين في المعتبر^(٢) والتذكرة^(٣) والمنتهى^(٤) والشهيد في الذكرى^(٥) والروض^(٦) والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٧) وإرشاد الجعفرية^(٨) وغيرهم^(٩) من المتأخّرين ومتأخّريهم، بل في المعتبر والتذكرة والمنتهى إجماع علماء الإسلام على كونه ركناً يبطل الصلاة بالإخلال به عمداً وسهواً وزيادته كذلك.

(٣) التذكرة ٣: ٨٩

(٢) المعتبر ٢: ١٥٨

(١) الذكرى ٣: ٢٤٩

(٦) الروض ٢: ٦٦٦

(٥) الذكرى ٣: ٢٦٦

(٤) المنتهى ٥: ٨

(٩) كما في كشف اللثام ٣: ٣٩٧

(٨) المطالب المظفرية: ٨٩

(٧) جامع المقاصد ٢: ٢٠٠

ولا إشكال لأحد في أصل وجوبه، لوضوح دليله من الإجماع بقسميه، والكتاب والسنة، أما الإجماع فقد عرفته. وأما الكتاب ففي مواضع منه:

الأول: قوله عز وجل: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^(١) أي مطيعين كما في الذكرى^(٢) أو ذاكرين كما عن صاحب الكشف^(٣) أو داعين كما عن الشيخ الطبرسي^(٤) عن ابن عباس، بتقريب أن الأمر يفيد الوجوب ولا يجب القيام في حال غير الصلاة من الطاعات ولا الأذكار ولا الأدعية إجماعاً، فيكون المراد بالقنوت بانضمام الإجماع المذكور هو الصلاة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(٥) بضميمة ما ورد في تفسيره من حسنة أبي حمزة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(٦) بتقريب أن «يصلي» ظاهر في الوجوب، فيكشف عن كون الآية مسوقة لإعطاء الوجوب.

الثالث: قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٧) بضميمة ما ورد في تفسيره من حديث علي عليه السلام المنقول عن تفسير النعماني بإسناده، وفيه «ومعنى الآية أن الصحيح يصلي قائماً، والمريض يصلي قاعداً، ومن لم يقدر أن يصلي قاعداً يصلي مضطجعا»^(٨).

وأما السنة فالخبران المفسران للآيتين، وصحيفا زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث - : وقم منتصباً فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٩) وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(١٠) والأخبار الدالة على سقوط القيام ممن لم يقدر عليه لمرض ونحوه وقيام القعود أو الاستلقاء أو الاضطجاع مقامه، والأخبار المرخصة للجلوس في النافلة مطلقاً

(١) البقرة: ٢٣٨. (٢) الذكرى ٣: ٢٦٦. (٣) الكشف ١: ٣١٦. (٤) مجمع البيان ١: ١٦٥.

(٥) آل عمران: ١٩١. (٦) الوسائل ٥: ٤٨١/١، ب ١ أبواب القيام، الكافي ٣: ٤١١/١١.

(٧) النساء: ١٠٣. (٨) الوسائل ٥: ٤٨٧/٢٢، ب ١ أبواب القيام، تفسير النعماني: ٢٩.

(٩) الوسائل ٥: ٨٨/١، ب ٢ أبواب القيام، الفقيه ١: ٨٥٦/١٨٠.

(١٠) الوسائل ٥: ٨٩/٢، ب ٢ أبواب القيام، الكافي ٣: ٤/٣٢٠.

دون الفريضة، وما ورد منها في الصلاة في السفينة إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.
وأما كونه ركناً فلم يتعرض المدعون للإجماع عليه لبيان محله، وربما يوهم دعوى الإجماع من جهة إطلاق معقده كونه ركناً في جميع حالاته. ولأجل هذا التوهم ربما نقض بتركه سهواً في صورة نسيان القراءة كلاً أم بعضاً وبعد الركوع، ودفع بأن القيام منه هو في بعض حالاته، واختلف في تعيينه على أقوال: فقيل: إن الأصل فيه كونه ركناً إلا في مواضع دل النص على عدم ركنيته، كما هو خيرة صاحب المستند^(١) ونقله السيّد في الرياض^(٢) قولاً من غير تعيين قائله، واحتمله ثاني الشهيد في الروضة^(٣) وعنه الميل إليه في الروض^(٤) ويظهر وجود القائل به من ذكرى الشهيد حيث قال في باب السهو: «إذا جعلنا صورة القيام كيف اتفق ركناً»^(٥) ولعله مقتضى إطلاق الفاضلين ومعقد إجماعهما، وكأنه مستند من نقل عن العلامة القول بركنية القيام كيف اتفق على ما حكاها في مفتاح الكرامة^(٦). وقيل: إن الركن منه ما كان في تكبيرة الإحرام وقبل الركوع متصلاً به خاصة، نقله في الرياض^(٧) من دون تعيين قائله.

وقيل: إن الركن منه هو القدر المتصل بالركوع ولا يتحقق نقصانه إلا بنقصان الركوع، كما احتمله في الروضة^(٨) ونسبه في المدارك^(٩) إلى جمع من المتأخرين^(١٠) واستحسنه. وقيل كما عن الشهيد في بعض فوائده: إنه تابع لما وقع فيه ويوصف بصفاته من الشرطيّة والركنيّة وعدم الركنيّة والوجوب والاستحباب، قائلاً على ما حكى «إن القيام بالنسبة إلى الصلاة على أنحاء: القيام إلى النية، وهو شرط فإنّه لما وجب وقوع النية في حال القيام اتفاقاً وجب تقدّمه عليها زماناً يسيراً، ليقطع بوقوعها في حال القيام، وهذا شرط في الصلاة لتقدّمه عليها واعتباره فيها. والقيام في النية، وهي متردّد بين الركن والشرط كحال النية. والقيام في التكبير، ركن كالتكبير. والقيام في القراءة، من حيث هو قيام كالقراءة واجب غير ركن. والقيام المتصل بالركوع، وهو الذي يركع عنه، ركن قطعاً حتى لو ركع جالساً سهواً بطلت صلاته. والقيام من الركوع، واجب غير ركن. والقيام في

(١) المستند ٥: ٣٧. (٢) الرياض ٣: ١٢٨. (٣) الروضة ١: ٦٤٩. (٤) الروض ٢: ٦٦٦.

(٥) الذكرى ٤: ٥١. (٦) مفتاح الكرامة ٦: ٥٥٠. (٧) الرياض ٣: ١٢٨.

(٨) الروضة ١: ٦٤٩-٦٥٠. (٩) المدارك ٣: ٣٢٦. (١٠) منهم الشهيد في المسالك ١: ٢٠٠.

القنوت، مستحب كالقنوت» انتهى^(١).

وعن المحقق الثاني أنه استشكل وصفه بالاستحباب والوجوب «لأن قيام القنوت متصل بقيام القراءة، فهو في الحقيقة كله قيام واحد فكيف يوصف بعضه بالوجوب وبعضه بالاستحباب؟»^(٢).

ولا خفاء في ضعفه كما تنبه عليه صاحب المدارك^(٣) وغيره^(٤) إذ لو أراد كونه واحداً بالنوع، فهو حق لا سترة عليه إلا أنه لا منع من وصفه بالوجوب والاستحباب باعتبار تعدد أشخاصه. وإن أراد كونه واحداً بالشخص، فواضح المنع، لأن القيام في حال القراءة من حيث إنه في حال القراءة يغير القيام حال القنوت من حيث إنه كذلك، ولذا لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ويحمل القيام على كل منهما.

فهذان الشخصان أحدهما واجب وهو الأول نظراً إلى أن الواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل، والآخر مستحب كالثاني نظراً إلى أن المستحب ما يجوز تركه لا إلى بدل ويكون مستحباً كأصل القنوت.

ولا يبعد ترجيح القول الأول بملاحظة ما قررناه في الأصول، من أن الأصل في أجزاء الواجب الركنية إلا ما علم كونه غير ركن بالدليل، غير أن الظاهر أن مرجعه والأقوال الأخرى إلى أمر واحد، وهو ركنية قيام التحريم وما اتصل منه بالركوع، وعدم ركنية غيرهما، لوضوح عدم الخلاف في كون سهو الأولين نقيصة وزيادة مبطلان دون غيرهما. فالاختلاف بين الأقوال لعله في مجرد اللفظ والعبارة، ومن هنا ترى السيد في الرياض^(٥) تارة ادعى الاتفاق على ركنية الأولين، وأخرى نفى الخلاف عنه.

وهل المراد بالقيام المتصل بالركوع المحكوم عليه بكونه ركناً هو قيام القراءة أي الجزء الأخير منه وهو الذي حصل منه الركوع، أو هو قيام مستقل منفرد عن قيام القراءة زائد عليه ولو قليلاً بقدر ما يتنفس؟ - ويمكن تحديده بقيام التكبيرة المستحبة للركوع أو ما هو بقدره في صورة ما لو أراد ترك تلك التكبيرة لمكان استحبابها، فلا يلزم بذلك كون تلك التكبيرة أيضاً ركناً لأنه ما يجوز تركه لا إلى بدل وإن لم يجز ترك قيامه لا إلى بدل -

(٢) جامع المقاصد ٢: ٢٠١.

(١) نقله عنه في جامع المقاصد ٢: ٢٠٠ - ٢٠١.

(٥) الرياض ٣: ١٢٨.

(٤) كما في الروض ٢: ٦٦٦.

(٣) المدارك ٣: ٣٢٧.

احتمالان، بل قولان.

ظاهر كل من عبّر عن ركن القيام بالقيام المتصل بالركوع، خصوصاً ما عرفت عن الشهيد في «بعض فوائده»^(١) لظهور كلامه في كونه قسماً آخر منفرداً عن قيام القراءة هو الثاني. وظاهر السيّد الكاظمي في شرح الدروس هو الأوّل، ولذا استشكل في تحقيقه بعد ما حكم بأن القيام إنّما يكون ركناً في موضعين أحدهما حال التكبير والثاني القيام المتصل بالركوع، إلى أن قال: «وأما الثاني ففي تحقيقه إشكال، إذ القيام المتصل بالركوع هو بعينه القيام في القراءة، إذ لا يجب قيام آخر بعدها قطعاً، واجتماع الركنيّة وعدمها في قيام واحد لا يخلو من بعد»^(٢).

أقول: على تقدير صحّة الفرض ينبغي الحكم بامتناع الاجتماع لا مجرد عدم خلوه من بعد، للزوم اجتماع النقيضين، فإنّ قولنا «يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى الركنيّة و«لا يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى عدم الركنيّة قضيتان متناقضتان.

ولكنّ الكلام في صحّة الفرض، وهو موضع منع خصوصاً مع ملاحظة أدائه إلى المحذور المذكور.

ودعوى: القطع بعدم وجوب قيام آخر بعد القراءة، غير مسموعة، إذ القطع بذلك لا بدّ له من موجب، ولا يجوز كونه الإجماع، لمنع ثبوته على نفي اعتبار الزائد على قيام القراءة خصوصاً مع ملاحظة ما ذكرناه من ظهور كلام المعبرين بالقيام المتصل بالركوع ولا سيّما الشهيد في كونه قسماً منفرداً عن قيام القراءة كيف! وليس في المسألة إجماع إلّا ما تقدّم عن الفاضلين^(٣) من الإجماع على ركنيّة القيام، وهو باعتبار معقده مجمل، ولذا حمل على إرادة القيام في الجملة، ويحتمل تنزيله على القيام المتصل وكونه القدر الزائد على قيام القراءة. وكذا لا يجوز كونه النصّ، لفقد النصّ الدالّ على نفي اعتبار الزائد.

والتمسك بالأصل مع أنّه لا يوجب القطع في مقابلة محذور اجتماع النقيضين حسبما يتّناه كما ترى.

ولكن ربّما يظهر عدم كون القيام المتصل بالركوع قياماً مستقلاً برأسه منفرداً عمّا سواه

(١) نقله عنه جامع المقاصد ٢: ٢٠٠.

(٣) المعبر ٢: ١٤٩، المنتهى ٥: ٨.

(٢) شرح الدروس ١: ٧٤٩.

من ثاني الشهيدين في الروضة أيضاً، فإنه بعد ما احتمل كون الركن من القيام ما اتصل بالركوع أو كون القيام ركناً كيف اتفق وحيث لا يبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه يكون مستثنى قال: «وعلى الأول ليس مجموع القيام المتصل بالركوع ركناً بل الأمر الكلي منه، ومن ثم لو نسي القراءة أو أبعاضها لم تبطل الصلاة»^(١).

فإن مراده على ما هو مقتضى ظاهر عبارته أن القيام من حين الشروع في القراءة إلى الركوع قيام واحد، ويصدق عليه القيام المتصل بالركوع وهو من البداية إلى النهاية مشتمل على أجزاء، وليس مجموع هذه الأجزاء من حيث المجموع ركناً ليلزم بطلان الصلاة بانتفاء بعض هذه الأجزاء باعتبار استلزامه لانتفاء المجموع من حيث المجموع، لوضوح فساد به باعتبار أنه لا تبطل الصلاة بنسيان القراءة أو أبعاضها المستلزم لنسيان القيام المتحقق معها.

بل الركن هو الأمر الكلي الصادق على كل جزء حصل فيه وصف الاتصال بالركوع، وهو القيام الذي حصل منه الركوع وهو صادق على الجزء الأخير من قيام القراءة فيمن قرأها تماماً، وعلى الجزء الأخير من قيام قراءة الفاتحة فيمن نسي السورة، وعلى الجزء الأخير من قراءة نصف الفاتحة مثلاً فيمن نسي باقيها مع السورة، وعلى القيام بعد التكبيرة أو حالها فيمن نسي القراءة رأساً.

أقول: وفيه من التكلف ما لا يخفى ومنشأ الوقوع فيه عدم إثبات قيام آخر منفرد عن قيام القراءة وغيره زائد عليه، وأما مع إثباته فلا يدخل في الوهم كون الركن هو مجموع ما ذكر حتى يحتاج نفيه إلى التنبيه والعدول عنه إلى الأمر الكلي.

نعم إنما الشأن في إثبات وجوب هذا القدر الزائد فإنه لا بد له من دليل، ولا يكفي فيه مجرد عدم الدليل على عدم وجوبه من إجماع ونصّ حسبما بيناه في دفع كلام شارح الدروس، ولا يمكن أن يكون دليلاً الإجماع المدعى على ركنية القيام لإجمال معقده، ولا ما ورد في النصوص المتقدمة من قولهم عليه السلام: «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٢) فإنه وإن كان دالاً على ركنية القيام إلا أنه لا يعين محله، فيكون كالإجماع مجملاً.

نعم يمكن الاستدلال عليه بما في صحيحة حماد بن عيسى الحاكية لفعل أبي عبد الله عليه السلام

لصلاة ركعتين في مقام التعليم من قوله: «ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم، ثم قال: الله أكبر، وهو قائم، ثم ركع»^(١) فإن صبره ﷺ هنيئة بقدر ما يتنفس قائماً ليس إلا من جهة إحراز القيام المتصل بالركوع، وهو بمقتضى فعله ﷺ قدر زائد على قيام القراءة متحقق بعد الفراغ منها.

وأما وجوب هذا القدر الزائد ليكون ركناً فلأن ظاهر هذه الرواية باعتبار السياق من حيث ورودها في مقام التعليم كون جميع ما صدر عنه ﷺ من فعل أو ذكر أو غيرهما واجباً في الصلاة إلا ما علم بدليل الخارج عدم وجوبه.

وتدل عليه أيضاً قوله ﷺ بعد الفراغ عن الركعتين: «يا حماد هكذا صل»^(٢) فإذا دل النص الصحيح على وجوب القدر الزائد، ولم يكن هناك صارف عن هذه الدلالة - من إجماع ونص وغيرهما كما هو المفروض - وجب المصير إليه.

ومما ذكرناه ظهر أن ما يغلب في المأمومين من أنهم يكبرون ويركعون إدراكاً لركوع الإمام بلا مهلة بعد التكبير، ليس بصحيح، بل لابد بعد التكبير من الصبر هنيئة بقدر ما يتنفس أو بقدر ما يكبر ثم الدخول في الركوع إحرازاً للقيام المتصل بالركوع، ولا يجوز الاكتفاء عنه بقيام التحريمية بتوهم تداخل الركعتين هاهنا، إذ لا دليل على التداخل والأصل عدمه، كما لا دليل على سقوط اعتبار قيام المتصل بالركوع عن المأموم في الجماعة.

وهاهنا إشكال آخر ينشأ من ملاحظة معنى الركن بناءً على تفسيره بما تبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه عمداً أو سهواً كما هو المعروف، من حيث إن ثمرة الركنية في طرف نقصانه سهواً على وجه يسند إليه البطلان وينفك عن نقصان الركوع وإن كانت ظاهرة فيمن انحني بعد القراءة للسجود ناسياً للركوع، ثم تذكر قبل البلوغ حد الساجد فارتفع منحنيّاً إلى أن بلغ حد الراكع فنوى الركوع من غير أن يقوم ثم ينحني للركوع إحرازاً للقيام المتصل به سهواً، وأما في طرف الزيادة نقصاناً فلا يظهر ثمرة ركنيته، لأن زيادته بوصف كونه متصلاً بالركوع لا تنفك عن زيادة الركوع، وعليه فزيادة الركوع كافية في بطلان الصلاة فلم يترتب على زيادة القيام معه أثر الركنية.

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩، ب ١ أفعال الصلاة، الكافي ١: ١٩٦/٩١٦.

(٢) الوسائل ٥: ٤٦١، ب ١ أفعال الصلاة، الكافي ٣: ٣١١/٨.

وتفصّل عن هذا الإشكال في الروضة بناءً على كون العلل الشرعيّة معرّفات لا عللاً حقيقيّة بجواز اجتماع معرّفين حيث قال: «ويكون إسناد الإبطال إليه بسبب كونه أحد المعرّفين له»^(١)

وفيه ما لا يخفى، إذ لا حاجة إلى نحو هذا التكلّف، بل نمنع كفاية زيادة الركوع في البطلان، لأنّه إنّما يتمّ إذا استند البطلان في الواقع إلى زيادة الركوع، وهو محلّ منع، لأنّ الشيء إنّما يستند إلى أسبق السببين ولا ريب أنّه زيادة القيام. وإن فرض عدم انفكاكها عن زيادة الركوع ولا يلزم من ذلك سقوط فائدة الركنيّة من جهة طرف الزيادة عن الركوع حيث لا يستند إليها البطلان في الواقع لكفاية صدق الركنيّة عليه من هذه الجهة فيما لو زيد الركوع سهواً منفكاً عن زيادة القيام معه، فإنّه أمر ممكن، والذي لا يمكن هو انفكاك زيادة القيام المتّصل بالركوع عن زيادة الركوع بخلاف العكس، وحينئذٍ يستند البطلان إلى زيادة الركوع، وذلك كما فيمن ركع ونسي الرفع عن الركوع حتّى قعد للسجود فتذكّر قبل أن يسجد فارفع إلى حدّ الراكع من دون أن يقوم، فنوى الركوع حينئذٍ عمداً أو سهواً عن ركوعه الأوّل فركع ثمّ قام عن الركوع، فإنّ الصلاة حينئذٍ لم تزل باطلّة بسبب زيادة الركوع من دون زيادة القيام المتّصل به معه، بناءً على أنّ الركوع لا يعتبر في صدقه الانحناء إليه عن قيام.

نعم إنّما يتّجه إشكال عدم ثمرة الركنيّة من جهة الزيادة سهواً في قيام تكبيرة الإحرام، باعتبار أنّ زيادته لا تنفكّ عن زيادتها، فاستناد البطلان إلى زيادته ليس بأولى من استناده إلى زيادتها.

ولا ينافي ركنيّة القيام قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(٢) كما لا ينافي ركنيّة النيّة وتكبيرة الإحرام، لوجوب تخصيصه بأدلة ركنيّة هذه الأشياء، فتأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا أموراً ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: أنّ حدّ القيام - كما ذكره جماعة^(٣) - بل عزى إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،

(١) الروضة ١: ٦٤٩ - ٦٥٠.

(٢) الوسائل ٦: ٥/٩١، ب ٢٩ أبواب القراءة، الفقيه ١: ٢٢٥/٩٩١.

(٣) كما في التذكرة ٣: ٩٠، الذكري ٣: ٢٦٦، جامع المقاصد ٢: ٢٠٢.

وهو نصب فقار الظهر أي عظامه المنتظمة في النخاع التي تسمى خرز الظهر، وهو الذي عبّر عنه بإقامة الصلب في الأخبار المتقدمة المصرحة بأنه «لا صلاة لمن لم يقم صلبه»^(١). فهذه الأخبار - مضافاً إلى ما في خبر زرارة الموصوف بالصحة من قوله ﷺ: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب: الله أكبر، ثم اركع»^(٢) مع انضمام عدم القائل بالفرق بين حالات القيام - تكفي دليلاً على اعتبار الانتصاب في القيام، مضافاً إلى عدم صدق القيام عرفاً بدونه، فهذا أيضاً حجة مستقلة.

ولا يخلّ به الإطراق وهو ميل الرأس إلى أحد الجانبين أو إلى الصدر، كما صرح به جماعة^(٣) ووجهه صدق الانتصاب معه.

وعن الصدوق قول بالإخلال به^(٤) ووجهه غير واضح.

وعن الحلبي استحباب إرسال الذقن إلى الصدر^(٥) وهذا أيضاً غير واضح الوجه، مع أن المرسل كالصحيح بحمداد وجميل عن أبي جعفر ﷺ حجة عليه قال: «قلت: فصل لرئك وانحر»^(٦) قال: النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره...»^(٧) الحديث، وهذا مع قضائه بنفي استحباب ما ذكر يقضي بألوية ترك الإطراق المتحقق بإقامة النحر كما نص عليها جماعة^(٨) أيضاً.

مرآة القاصدين في معرفة الأحكام الشرعية

نعم يخلّ به الميل يميناً وشمالاً والانحناء اختياراً وإن لم يبلغ حدّ الراكع. الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام أيضاً الاستقلال الذي قد عبّر عنه بالإقلال، أو أنه المتبادر من إطلاقه في النص والفتوى، وكونه معتبراً فيه هو المشهور بين العلماء كما في الذخيرة^(٩) والحدائق^(١٠) وعن الكفاية^(١١) ومجمع البرهان^(١٢). وفي المدارك^(١٣) قد قطع

(١) تقدّمت في الصفحة ٨٢٩ الرقم ٩ و ١٠.

(٢) الوسائل ٦: ١/٢٩٥، ب ١ أبواب الركوع، الكافي ٣: ١/٣١٩.

(٣) كما في التذكرة ٣: ٩١، الذكرى ٣: ٢٩٩، الدروس ١: ١٦١، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٥، جامع المقاصد ٢: ٢٠٢، الروض ٢: ٦٦٨، كشف اللثام ٣: ٣٩٨.

(٤) الناقل هو السبزواري في الذخيرة: ٢٦٠، الفقيه ١: ٨٥٦/٢٧٨، ب ٤٢ في القبلة.

(٥) الكافي في الفقه: ١٤٢.

(٦) الوسائل ٥: ٣/٤٨٩، ب ٢ أبواب الكافي ٣: ٩/٣٣٦.

(٧) كما في المدارك ٣: ٣٢٨، الحدائق ٨: ٦٥، (٩) الذخيرة: ٢٦١، (١٠) الحدائق ٨: ٦١.

(١١) الكفاية: ١٨، (١٢) مجمع البرهان ٢: ١٨٩، (١٣) المدارك ٣: ٣٢٧.

أكثر الأصحاب بوجوبه، وفي المفاتيح^(١) نسبته إلى الأكثر.

وهو عبارة عن كونه قائماً بنفسه غير معتمد على غيره - من عصي أو إنسان أو حائط أو شجر أو نحو ذلك - ولا يستند إليه بحيث لو أزيل السناد عنه لسقط، فلا يضر الاستناد من غير اعتماد بهذا المعنى.

والعمدة من دليل المسألة صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسك بخمرك^(٢) وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي، إلا أن تكون مريضاً»^(٣). وعلل أيضاً بالتأسي، وهو عليل، إذ لا حكم للتأسي في الأفعال الطبيعية العادية.

وعن أبي الصلاح الحلبي جواز الاستناد على كراهية^(٤) وقواه جماعة^(٥) من المتأخرين، للأصل، وما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة؟ فقال: لا بأس، وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة؟ فقال: لا بأس»^(٦).

والموثق كالصحيح بعبدالله بن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي متوكئاً على عصي أو على حائط، قال: لا بأس بالتوكؤ على عصي والاتكاء على الحائط»^(٧).

ورواية سعيد بن يسار قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكاء في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً؟ فقال: لا بأس»^(٨).

(١) المفاتيح ١: ١٢١.

(٢) الخمر بالتحريك: ما وارك من خرف أو جبل أو شجر، أي لا تستند إليه في صلاتك (مجمع البحرين ٣: ٢٩٣ خمر).

(٣) الوسائل ٥: ٢/٥٠٠، ب ١٠، أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٦/٣٩٤.

(٤) الكافي في الفقه: ١٢٥.

(٥) كما في مجمع البرهان ٢: ١٨٩ - ١٩٠، المدارك ٣: ٣٢٧ - ٣٢٨، الحقائق ٨: ٦١ - ٦٢.

(٦) الوسائل ٥: ١/٤٩٩، ب ١٠، أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٧/١٠٤٥.

(٧) الوسائل ٥: ٤/٥٠٠، ب ١٠، أبواب القيام، التهذيب ٢: ٣٢٧/١٣٤١.

(٨) الوسائل ٥: ٣/٥٠٠، ب ١٠، أبواب القيام، التهذيب ٢: ٣٢٧/١٣٤٠.

ووجه الكراهة الجمع بين هذه الأخبار وصحيفة ابن سنان.

والأصل مدفوع بتلك الصحيحة، والروايات مدفوعة بشذوذها واحتمالها التقيّة كما عن فخر المحققين^(١) حيث حملها عليها مؤذناً بكون عدم اعتبار الاستقلال مذهباً للعامة^(٢) مع مخالفتها الكتاب بملاحظة الآيتين المتقدمتين كما ذكره الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح^(٣) بناءً على أن المتبادر من القيام الوارد فيهما ما يشتمل على الاستقلال وعدم صدقه عرفاً على ما استند فيه إلى ما يزول بزواله مع قبولها الحمل على استناد لم يكن معه اعتماد بحيث يزول بزوال السناد كما ذكره الشهيد قائلًا: «والخبر لا يدلّ على الاعتماد صريحاً، إذ الاستناد يفايره وليس بمستلزم له»^(٤) وهذا الحمل وإن كان في حدّ ذاته ضعيفاً غير أنه يقوّى بمساعدة إعراض الأكثر عن ظاهر الأخبار ومساعدة فهم العرف بالنظر إلى مفهوم الوارد في الأدلة كتاباً وسنّة ومعقداً للإجماع.

وربما حملت الصلاة فيها على النافلة كما في شرح المفاتيح^(٥) استشهاداً بقرينة قوله أخيراً: «وعن الرجل يكون في الفريضة» إذ يظهر منه أن الفرض الأول كان في غير الفريضة، ومجرّد الاستعانة في النهوض على القيام لم يعلم قدحه مع عدم الاعتماد في حال القيام على شيء كما هو ظاهر السؤال الثاني. فالأقوى إذن هو المشهور المنصور.

الأمر الثالث: يشترط في القيام أيضاً الاستقرار المتحقّق بعدم المشي ولا التحرك يميناً وشمالاً، لأنّه المتبادر من إطلاق القيام في النصوص والفتاوي ومعاقده الإجماع، ولو كان تبادراً إطلاقياً إن لم نقل بكونه معتبراً في مسمّى القيام عرفاً، لوضوح عدم صدق القائم على الماشي وصحّة سلب اسم القيام عن المشي، مع أن المعلوم من فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام هو الاستقرار في قيام الصلاة، مع أن الظاهر أن اعتباره فيه متّالاً خلاف فيه، بل في شرح المفاتيح «أنّه إجماعي بل ضروري في الجملة»^(٦).

ويدلّ عليه أيضاً أدلة المنع من فعل الفريضة ماشياً وفي السفينة وعلى الراحلة اختياراً من الأخبار وغيرها التي هي بين صريحة وظاهرة في اعتبار الاستقرار والطمأنينة في الصلاة، ومن ذلك خبر هارون بن حمزة الغنوي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في

(١) الإيضاح ١: ٩٩. (٢) المجموع ٣: ٢٥٩، فتح العزيز ٣: ٢٨٤، المغني ١: ١٥٤.

(٣) مصابيح الظلام ٥١: ٧. (٤) الذكرى ٣: ٣٦٧. (٥) مصابيح الظلام ٥١: ٧. (٦) مصابيح الظلام ٤٧: ٧.

السفينة؟ فقال: إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائماً، وإن كانت خفيفة تكفاً فصل قاعداً»^(١) وما أرسله الصدوق قال: «وقال علي: إذا ركبت السفينة وكانت تسير فصل وأنت جالس، وإذا كانت واقفة فصل وأنت قائم»^(٢).

ثم إن في كون الاستقرار والطمأنينة وصفاً في القيام شرطاً فيه نفسه كما هو ظاهر الأكثر، أو حالاً في المصلي معتبراً في الصلاة كما هو ظاهر بعضهم قولان، كما يأتي الإشارة إليهما.

الأمر الرابع: قال في الذكرى: «الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً في القيام، ولا تجزئ الواحدة مع القدرة، لعدم الاستقرار، وللتأسي بصاحب الشرع»^(٣). وتبعه جمع ممن تأخر^(٤) عنه، وعن البحار^(٥) أنه المشهور. واستدل عليه كاشف اللثام^(٦) بالتأسي وقوله ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(٧) وفي الذخيرة «بأنه المتبادر من الأمر بالقيام منتصباً»^(٨). وفي شرح المفاتيح^(٩) باقتضاء البراءة اليقينية ذلك.

والكل ضعيف، لمنع دوام توقُّف الاستقرار عليه وحيث يتوقَّف عليه فهو من شرط الاستقرار لا غير، والتأسي في الأمور المعتادة غير واضح، والرواية غير خالية عن الإجمال، وتبادر خصوص الاعتماد على الرجلين غير ظاهر، وقاعدة الشغل غير جارية فيما يجري فيه أصالة البراءة النافية للشرطية.

ولذا مال في مفتاح الكرامة^(١٠) تبعاً للحدائق^(١١) إلى عدم الوجوب. وعن النفلية^(١٢) وشرحها^(١٣) استحباب ذلك. وفي الأولين «نعم لو رفع إحدى رجليه عن الأرض بالكلية واقتصر على وضع واحدة عليها فلا إشكال في البطلان» وفي الحدائق «لوقوعه على خلاف الوجه المتلقَّى عن صاحب الشرع أمراً وفعلًا»^(١٤) وفي مفتاح الكرامة «ويمكن

(١) الوسائل ٥: ٢/٥٠٤، ب ١٤ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٧٨/١٧١.

(٢) الوسائل ٥: ٣/٥٠٥، ب ١٤ أبواب القيام، الفقيه ١: ١٣٣١/٢٩٢.

(٣) الذكرى ٣: ٢٧٠.

(٤) كما في الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٥، جامع المقاصد ٢: ٢٠٢، الروض ٢: ٦٦٨، المدارك ٣: ٣٩٨.

(٥) البحار ٨٤: ٣٤٢.

(٦) كشف اللثام ٣: ٣٩٨.

(٧) عوالي اللآلئ ١: ٨/١٩٨.

(٨) الذخيرة: ٢٦٠.

(٩) مصابيح الظلام ٧: ٥٦.

(١٠) مفتاح الكرامة ٦: ٥٥٦.

(١١) الحدائق ٨: ٦٦.

(١٢) النفلية: ١١٣.

(١٣) الفوائد المليية: ١٧٢.

(١٤) الحدائق ٨: ٦٦.

تنزيل كلامهم عليه»^(١).

واستدلّ على عدم الوجوب في الحدائق بما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن أبي حمزة عن أبيه قال: «رأيت عليّ بن الحسين عليه السلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي، فأطال القيام حتّى جعل مرّة يتوكّأ على رجله اليمنى ومرّة على رجله اليسرى»^(٢) قال: «وهو ظاهر الدلالة وواضح المقالة على ما ذكرناه»^(٣).

وفيه: منع وضوح الدلالة، لعدم ظهوره في الفريضة، لقوّة احتمال كون مورده النافلة يتسامح فيها بما لا يتسامح في الفريضة، مع أنّه محتمل للضرورة كما يومئ إليه حكاية إطالة القيام الموجبة كثيراً ما للتعب عن الاعتماد على الرجلين والمشقة التي لا تتحمّل عادة، فيعتمد حينئذٍ على إحدى الرجلين تارةً على اليمنى وأخرى على اليسرى طلباً للراحة ورفعاً للمشقة، مع أنّه لم يظهر من الخبر أنّه اعتمد كلياً على إحدى الرجلين، لجواز اعتماده عليهما معاً مع كونه في إحدهما أشدّ منه في الأخرى، ولم يظهر من كلمات الجماعة منعه أيضاً، بل ظاهر شارح المفاتيح الميل إلى جوازه حيث قال: «ولو كان الثقل والاعتماد على إحدهما أزيد فلعله غير مضرّ» هذا.

ولكنّ الأظهر الأقوى هو وجوب الاعتماد على الرجلين بل على تمام باطني القدمين لا على الأصابع والعقبين، لانصراف مطلقات القيام وأوامر صلاة القائم إليه، فلم يثبت الإذن في غيره في العبادة المتلقاة من الشارع. ومن ذلك ظهر أنّ الأولى بعدم الجواز رفع إحدى الرجلين وتمام الوقوف على الرجل الأخرى. وربما يستفاد المنع من ذلك ومن القيام على أصابع الرجلين من الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾^(٤) وقد نقلها في الحدائق^(٥).

الأمر الخامس: قال في الذكري: «لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرجهم عن حدّ القيام»^(٦) وتبعه جماعة^(٧) وعن البحار^(٨) «أنّه المشهور» وعمل بأنّ من أفحش في التباعد لا يعدّ

(١) مفتاح الكرامة ٦: ٥٥٦. (٢) الوسائل ٥: ٤٩/١، ب ٣ أبواب القيام، الكافي ٢: ٤٢٢/١٠. (٣) (٥) الحدائق ٨: ٦٦. (٤) طه ١ و ٢. (٦) الذكري ٣: ٢٧٠. (٧) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٠٢، المطالب العظيمة: ٨٠، الروض ٢: ٦٦٨، المدارك ٣: ٣٢٨. (٨) البحار ٨٤: ٣٤٢.

قائماً عرفاً. وظهر من ذلك أن المرجع في ذلك هو العرف، ومعياره التباعد المخرج عن صدق القيام عرفاً.

ولكن في الحدائق «المفهوم من الأخبار أن نهاية التباعد بينهما إلى قدر شبر، والاحتياط أن لا يزيد على ذلك، فإنه من المحتمل قريباً أن يكون ذلك غاية الرخصة في التباعد بينهما»^(١) وفي التذكرة «يستحبّ حال قيامه أن يفصل بين رجله من أربع أصابع إلى شبر، وأن يستقبل أصابعهما إلى القبلة»^(٢) وفي المنتهى «يستحبّ للمصلي أن يفرّق بين قدميه قائماً من ثلاث أصابع إلى شبر لأنه أمكن في الصلاة»^(٣) وعن المقنعة^(٤) والمقنع^(٥) «التفريق بشبر إلى أكثر» وعن المبسوط^(٦) والمهذب^(٧) والإصباح^(٨) «التفريق بأربع أصابع» وعن الوسيلة^(٩) وأحكام النساء^(١٠) للمفيد «أربع أصابع منفرجات» وهو محتمل المبسوط^(١١) وما بعده^(١٢).

ويشهد لما ذكره في الحدائق^(١٣) ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قمت في الصلاة فلا تلتصق قدمك بالأخرى، دح بينهما فصلاً أصبعاً أقلّ ذلك إلى شبر أكثره، وأسدل منكبيك، وأرسل يديك، ولا تشبك أصابعك، وليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك، وليكن نظرك إلى موضع سجودك، فإذا ركعت فصف في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر...»^(١٤) الخ. وظاهره أن الشبر منتهى الفصل بينهما، فالأحوط أن لا يزيد عليه. والأفضل كونه ثلاث أصابع منفرجات عملاً بما في حسنة أوصحيحة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه قام مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذه قد ضمّ أصابعه، وقرب بين قدميه حتّى كان بينهما قدر ثلاث أصابع منفرجات»^(١٥) هذا كلّه في الرجل.

وأما المرأة فمن أكثر المتأخّرين كما عن المقنعة^(١٦) والنهاية^(١٧) والوسيلة^(١٨) والسرائر^(١٩)

- | | | |
|---|---|---|
| (١) الحدائق ٨: ٦٥. | (٢) التذكرة ٣: ٩١. | (٣) المنتهى ٥: ١٧. |
| (٤) المقنعة: ١٠٤. | (٥) المقنعة: ٧٦. | (٦) المبسوط ١: ١٠١. |
| (٧) المهذب ١: ٩٢. | (٨) الإصباح: ٧٣. | (٩) الوسيلة: ٩٥. |
| (١٠) أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٦. | (١١) المبسوط ١: ١٠١. | (١٢) كما في المهذب ١: ٩٢. |
| (١٣) الحدائق ٨: ٦٦. | (١٤) الوسائل ٥: ٤٦١/٣، ب ١ أفعال الصلاة، الكافي ٣: ١/٣٣٤. | (١٥) الوسائل ٥: ٤٥٩/١، ب ١ أفعال الصلاة، الكافي ١: ١٩٦/٩١٦. |
| (١٦) المقنعة: ١١١. | (١٧) النهاية: ٧٣. | (١٨) الوسيلة: ٩٥. |
| (١٩) السرائر ١: ٢٢٥. | | |

أنه يستحب لها الجمع بين قدميها، ويشهد له صحيح زرارة قال: «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها ولا تفرج بينهما»^(١).

ثم إنه إذا عجز المكلف عن القيام في الصلاة منتصباً مستقلاً مستقراً فلا يخلو إما أن يكون العجز عن الانتصاب، أو عن الاستقلال، أو عن الاستقرار، أو عن أصل القيام في جميع حالات الصلاة، أو في بعضها، فهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: فيمن عجز عن الانتصاب، كما لو تقوَّس ظهره لكبر أو زمانة أو غير ذلك، فالواجب عليه الصلاة في تلك الحالة وإن بلغ انحناؤه إلى حدِّ الرأع. ولا يجوز له العدول إلى القعود، لأنَّه القيام المقدور له، وعن جماعة التصريح بذلك، وفي الذكرى «لا يجوز له القعود عندنا»^(٢) مؤذناً بدعوى الإجماع، وفي المنتهى «بلا خلاف، وعلمه بأنَّه قيام مثله»^(٣).

وقد يستدل عليه بعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٤) كما في كشف اللثام^(٥) ولعله بناء منه على أنَّ هذه الحالة بعض من قيام المنتصب، على معنى أنَّ القيام مركَّب من هذا المقدار من النهوض وما زاد عليه ممَّا يتحقَّق معه الانتصاب. وفي المنتهى «أنَّ هذا إذا كان لحذب أو كبر، قال: وإن كان لغير ذلك كفصر السقف ومن كان في سقيفة متظلَّلة لا يتمكَّن من استيفاء القيام فيها أو كان خائفاً وجب عليه القيام بما يتمكَّن منه كالأحدب، خلافاً لبعضهم»^(٦).

المسألة الثانية: فيمن عجز عن الاستقلال في القيام، فالواجب عليه الصلاة معتمداً على ما يتمكَّن معه من الانتصاب ولا يسقط عنه فرض القيام، كما نصَّ عليه جماعة^(٧) وظاهر المنتهى^(٨) بل صريحه الإجماع عليه، وفي كلام شارح الدروس «أنَّ الأصحاب قد اتَّفَقوا على وجوب الاعتماد إذا تمكَّن معه من القيام، ولم يسوَّغوا الجلوس»^(٩).
ويدلُّ عليه الاستثناء في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدِّمة في قول أبي عبدالله عليه السلام:

(١) الوسائل ٥: ٤٦٢/٤، ب ١ أبواب القيام، الكافي ٣: ٢٣٥/٢.

(٢) المنتهى ٥: ١٥ - ٢٦. (٤) عوالي اللآلئ ٤: ٢٠٧/٥٨.

(٥) كشف اللثام ٣: ٤٠٠. (٦) المبسوط للسرخسي ٢: ٢، المجموع ٣: ٢٤٢، المغني ١: ٨١٤.

(٧) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٠٢، المسالك ١: ٢٠١، كشف اللثام ٣: ٢٩٨.

(٨) المنتهى ٥: ١٠. (٩) شرح الدروس ١: ٧٥١.

«ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً»^(١).

واستدل عليه أيضاً به «الميسور لا يسقط بالمعسور». وفيه: نظر من منع جريان ذلك في الشروط كما قرّرنا ذلك في غير هذا الموضع.

ولو توقّف تحصيل ما يعتمد عليه ولو إنساناً على أجرة وجب بذلها مع التمكن، ولو تعذّر الأجرة وما يعتمد عليه معاً لم يجب عليه استعارته ولا استيهابه.

وقيل: لو بذل له ما يعتمد عليه وجب القبول، أمّا لو بذل ثمنه فلا لحصول المنّة. وتظهر فيه شارح^(٢) الدروس لعدم المنّة في ذلك. والأظهر وجوب القبول في الموضعين، ويظهر وجهه بملاحظة ما يتّاه في أحكام الساتر ووجوب تحصيلها.

المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً ففي تعيّن الصلاة ماشياً أو وجوب الجلوس فيها قولان، أولهما: خيرة المفيد^(٣) على ما حكى وجماعة من المتأخّرين كحاشية الميسي^(٤) والروض^(٥) والمسالك^(٦) والمقاصد العلية^(٧) والمحقق الأردبيلي^(٨).

وثانيهما: خيرة الذكرى^(٩) والموجز الحاوي^(١٠) وجامع المقاصد^(١١) والمدارك^(١٢) وكشف اللثام^(١٣).

وعن البيان^(١٤) النظر في ترجيح أيّهما. ويظهر التوقّف من الذخيرة^(١٥).

حجّة القول الأوّل أمران:

أحدهما: ما عن الصدوق بإسناده عن الصفّار عن محمّد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزي قال: «قال الفقيه عليه السلام: المريض إنّما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»^(١٦) تدلّ على أنّ القعود في

(١) تقدّم في الصفحة: ٨٣٧ الرقم ٣. (٢) شرح الدروس ١: ٧٥٠. (٣) المقنعة: ٢١٥.
(٤) نقله عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٥٦٨. (٥) الروض ٢: ٦٦٨ - ٦٦٩.
(٦) المسالك ١: ٢٠١ - ٢٠٢. (٧) المقاصد العلية: ٢٦١. (٨) مجمع البرهان ٢: ١٩٠.
(٩) الذكرى ٣: ٢٦٧ - ٢٦٨. (١٠) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٥.
(١١) جامع المقاصد ٢: ٢٠٥. (١٢) المدارك ٣: ٣٢٩. (١٣) كشف اللثام ٣: ٤٠٠.
(١٤) البيان: ٧٧. (١٥) الذخيرة: ٢٦١.
(١٦) الوسائل ٥: ٤٩٥/٤، ب ٩ أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٨/٤٠٢.

الصلاة غير سائغ إذا قدر على المشي فيها مقدار الصلاة، وإن لم يتمكن من القيام مستقراً فتدل على وجوب الصلاة في تلك الصورة ماشياً.

وتوضيح ذلك أن كلمة «إنما» تفيد معنى النفي والاستثناء، فقوله ﷺ: «المريض إنما يصلي قاعداً» معناه المريض لا يصلي قاعداً في شيء من الحالات إلا حالة عدم القدرة على المشي مقدار زمان الصلاة، ويندرج في عموم المستثنى منه بالقياس إلى الحالات حالات أربع: القدرة على المشي مقدار الصلاة، والقدرة عليها قائماً مع الاستقرار وعدم القدرة عليهما معاً، والقدرة على الأول دون الثاني، والقدرة على الثاني دون الأول.

ولا إشكال بل لا خلاف في وجوب القيام وعدم جواز القعود في الصورة الأولى، كما لا إشكال بل لا خلاف في عدم وجوب القيام وجواز القعود في الصورة الثانية.

والمشهور في الصورة الرابعة أيضاً وجوب القيام وعدم جواز القعود، خلافاً للمفيد^(١) بناءً على أصله الآتي من جعله ضابط المجزئ عن الصلاة قائماً المسوغ للقعود فيها عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة.

وأما الصورة الثالثة فهي محل الكلام المختلف فيه، ولا ريب أن جميع هذه الحالات مندرجة في عموم المستثنى منه، وقد خرج منه بالاستثناء حالة عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة، فقد دل الاستثناء على جواز القعود فيها وبقي تحت المستثنى منه ما لو قدر على المشي مقدار الصلاة سواء قدر عليها قائماً مستقراً أم لا، والثاني هو الصورة الثالثة المختلف فيها، فالرواية بصراحة الحكم المستثنى منه تدل على تقديم المشي على الجلوس. ولا يخدش فيها دلالتها من جهة إطلاق المستثنى على خلاف مذهب المشهور في الصورة الرابعة، وهي ما لو قدر على الصلاة قائماً مستقراً دون المشي بقدر الصلاة، لدلالة الاستثناء من جهة إطلاق المستثنى على تعيين القعود فيها وإن تمكن من القيام مع الاستقرار. لأن الدلالة على تعيين القيام بالأولوية ومفهوم الموافقة بالقياس إلى الصلاة ماشياً ممن لا يقدر على الاستقرار، لأنه إذا وجب الصلاة قائماً مع عدم وصف القيام أو مع انتفاء شرط الصلاة وهو الاستقرار فوجوبها كذلك مع الاستقرار الذي هو إما وصف القيام أو شرط الصلاة بطريق أولى كما لا يخفى، فدلالة الرواية على المطلوب واضحة.

نعم ربّما يخدش في الاستدلال بها ضعف سندها بجهالة الراوي كما وصفها به في المدارك^(١) والذخيرة^(٢) وإن نسب إلى ظاهر الصدوق ثقته - أي كونه ثقة عنه - ولعل منشأ الظهور توقّفه فيما تفرد محمد بن عيسى بروايته عن يونس تبعاً لشيخه الحسن بن الوليد، فإن ذلك يقتضي عدم توقّفه فيما يرويه عن غير يونس ومنه سليمان بن حفص، وذلك يقتضي كون المروي عنه عنده ثقة، كما أن الراوي ثقة، فالرواية لا تخلو عن وجه اعتبار، ويؤيدها الأصل والاعتبار بالبيان الآتي.

وثانيهما: أن الاستقرار وصف في القيام، والمشي يرفع وصف القيام، والقعود يرفع أصل القيام، وفوات الوصف أولى من فوات الأصل. ولذا اتفق الأصحاب على وجوب الاعتماد إذا تمكّن معه من القيام ولم يسوّغوا الجلوس، مع أن الاستقلال الذي هو وصف في القيام بل قيل ركن فيه غير حاصل على ذلك التقدير.

وضعه في الذخيرة «بأن الاستقرار ليس من أوصاف القيام، بل هو وصف من أوصاف المصلي معتبر في صحة صلاته من غير اختصاص له بحال القيام أو القعود، فترجيح القيام عليه يحتاج إلى دليل»^(٣).

أقول: ويدفعه أن المراد بكون الاستقرار وصفاً في القيام أنه ليس من قبيل أصل القيام ليكون جزءاً، بل هو من قبيل الوصف فيكون شرطاً، ولا ينافيه كونه شرطاً في الصلاة معتبراً مع القيام ومع القعود وفي حال الركوع وفي حال السجود وغيرهما من الحالات، لأنه عبارة عن الطمأنينة المعتبرة في جميع حالات الصلاة مع الإمكان.

ومرجع الاستدلال إلى أن الأمر في دوران الأمر بين القيام مع عدم الاستقرار والقعود مع الاستقرار دائر بين فوات الشرط وهو الاستقرار وفوات الجزء وهو أصل القيام، ومن الظاهر المقرّر في محله أن تفويت الشرط أهون من تفويت الجزء، وهذا هو الباعث على ترجيح القيام على القعود.

فإن قلت: إن القعود أيضاً على تقدير العدول إليه جزء فالأمر يدور بين جزءين، أحدهما ما تحقّق معه الشرط وهو الاستقرار، والآخر ما لم يتحقّق معه الشرط، والأول أولى بالترجيح.

قلت: القعود في محلّ القيام ليس جزءاً مستقلاً في عرض القيام، بل هو بدل اضطراري للقيام، والقدر المتيقّن من بدليته هو في صورة العجز عن القيام رأساً، وأمّا في مثل ما نحن فلم يثبت كونه بدلاً عنه لعدم الاضطرار إليه بسبب عدم تحقّق العجز عن القيام رأساً، والأصل عدم البدليّة حينئذٍ. وهذا كافٍ في دليل ترجيح القيام على القعود، ولا حاجة معه إلى دليل آخر.

فظهر بما بيّناه أنّ الأقوى في المسألة هو القول الأوّل، لقوّة دليله، والعمدة من دليله هو الاعتبار المذكور مع الأصل، ويؤيّدُه قول الصادق عليه السلام في رسالة محمد بن إبراهيم: «يُصَلِّي المريض قائماً، فإن لم يقدر صَلَّى جالساً»^(١) فإنّ قوله: «يُصَلِّي قائماً» بإطلاقه يعمّ القيام مع الاستقرار والقيام مع الاضطراب. وقوله: «وإن لم يقدر» أي لم يقدر على القيام، وهذا أيضاً يعمّ صورتي الاستقرار والاضطراب أيضاً فتأمل.

ولا تعارضها قول أبي جعفر عليه السلام في حسنة أبي حمزة: «المريض يُصَلِّي جالساً»^(٢) لأنّ الظاهر المتبادر من تعليق الحكم بالمرض هو صورة العجز عن القيام رأساً فلا دلالة فيه، ولو سلّم الدلالة فهي من جهة الإطلاق، ويخرج عنه بالتفصيل المستفاد من الرسالة. نعم ضعفها بالإرسال منعنا من أخذها حجة مستقلة مع شيء في دلالتها كما يظهر بالتأمل.

احتجّ أهل القول الثاني بوجوه:

الأوّل: ما عن الذكرى من «أنّ الاستقرار ركن في القيام، إذ هو المعهود من صاحب الشرع»^(٣).

الثاني: ما قرّره في المدارك من «توقّف العبادة على النقل، والمنقول هو الجلوس».

الثالث: ما قرّره في المدارك أيضاً من «أنّ الجلوس أقرب إلى حالة الصلاة من الاضطراب»^(٤) وقرّره في جامع المقاصد «بأنّ الظمأنينة أقرب إلى حال الصلاة من الاضطراب عرفاً وشرعاً، والخشوع الذي هو روح العبادة بها يتحقّق»^(٥).

ولا خفاء في ضعف الكلّ، أمّا الأوّل: فمع المناقشة في إطلاق الركن على ما هو من

(١) الوسائل ٥: ٤٨٤/١٣، ب ١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٣٣٥/١٠٣٣.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨١/١، ب ١ أبواب القيام، الكافي ٣: ٤١١/١١.

(٥) جامع المقاصد ٢: ٢٠٥.

(٤) المدارك ٣: ٣٢٩.

(٣) الذكرى ٣: ٢٦٨.

قبيل الشرط أنه إن أراد به أن الاستقرار شرط معتبر في القيام فإذا تعذر سقط اعتبار القيام فتعين القعود لأنه المعهود من صاحب الشرع. ففيه: أن استلزام تعذر الشرط سقوط اعتبار القيام شرعاً أول المسألة فيكون مصادرة. والاستدلال له بأنه المعهود من صاحب الشرع يندفع بمنع المعهودة هنا، بل المعهود منه إنما هو اختيار القعود عند الاضطرار إليه بالمرض الموجب للعجز عن القيام رأساً لا في مثل ما نحن فيه.

وربما وجه كما في الذخيرة «بأن المعهود من صاحب الشرع الصلاة في حال القيام مستقراً اختياراً والصلاة جالساً حال الاضطرار بالمرض، وأمّا الصلاة ماشياً حال المرض فغير معهود من صاحب الشرع، فلو كان المشي سائغاً للمرض أحياناً لوقع البيان والتعليم»^(١). ويدفعه: أن الصلاة جالساً للمرض مع عدم العجز عن أصل القيام أيضاً غير معهودة، فيدور الأمر في صلاة هذا المريض بين الصلاة ماشياً والصلاة قاعداً، فلا بد لإثبات مشروعيتها إحداها من غير جهة المعهودة من طريق، ويكفي فيه الأصل المعتضد بالاعتبار على الوجه المتقدم ولا حاجة معه إلى بيان خاص.

وأما الثاني: فلأن المنقول إنما هو الجلوس مع المرض الموجب للعجز عن القيام رأساً، وأمّا الجلوس فيما نحن فيه فالتقل فيه غير ثابت.

وأما الثالث: فلأنه ليس إلا استحساناً غير صالح لتأسيس حكم شرعي، كيف والخضوع الذي هو روح العبادة من شروط كمالها ولا مدخلية له وجوداً وعدماً في الصحة؟ ولم يعهد من الشارع مزاحمته لأفعالها ولا شروط صحتها، والقيام من أفعالها في الجملة كما أن القعود بدل عنه في الجملة، وبدليته هنا مشكوكة وهو لا يصلح مثبتاً للبدلية، ولا دليلاً على سقوط اعتبار القيام في نظر الشارع.

المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام، فإما أن يكون ذلك في بعض الصلاة مع القدرة عليه في البعض الآخر، أو يكون في جميع الصلاة، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في العجز عنه في البعض والقدرة عليه في البعض، وله صور:

الصورة الأولى: ما لو قدر عليه زماناً يسع القراءة والركوع معاً في ركعة أو أزيد، وجب حينئذ أن يقوم بقدر مكنته إلى أن يطرأه العجز فيجلس بلا خلاف، كما نص عليه مفتاح

الكرامة^(١) ناقلاً له أيضاً عن الحدائق^(٢).

ويدل عليه من الأخبار عموماً قوله: «لا يسقط الميسور بالمعسور» وخصوصاً صحيحة جميل «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام ما حدّ المريض يصلي قاعداً؟ فقال: إن الرجل ليوعك ويخرج، ولكنه أعلم بنفسه، وإذا قوي فليقم»^(٣).

وهل يتعين إدراك القيام من أول الصلاة في الركعة الأولى أو هي مع الثانية حسب مكنته وحيثما طرأ العجز جلس في الباقية، أو يتخير بين اختياره من الأول واختياره من الآخر بأن يجلس في الركعة الأولى أو هي مع الثانية حسب عجزه على تقدير اختيار الأول ثم يقوم للباقية؟ احتمالان.

أجودهما الأول بل هو المتعين، لأنه من أول الصلاة يصدق عليه أنه قوي على القيام فيتناوله إطلاق النص، ولأن المسوّغ للعدول من القيام إلى الجلوس إنما هو العجز وهو غير متحقق في أول الصلاة، فلا مسوّغ للجلوس حينئذٍ فلا يجوز إلى أن يطرأ العجز.

الصورة الثانية: ما لو قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة والركوع عن قيام بل إنما يسع أحدهما، ففي ترجيح الركوع بأن يقرأ جالساً ثم يقوم إلى الركوع فيركع عن قيام، أو ترجيح القراءة بأن يقرأ قائماً ثم يجلس للركوع فيركع جالساً قولان، حكاهما مفتاح الكرامة أولهما عن النهاية^(٤) والمبسوط^(٥) والسرائر^(٦) وعن المبسوط نسبته إلى رواية أصحابنا، وعن كاشف اللثام تأييده بأنه أهم من إدراك القراءة قائماً مع ورود الأخبار بأن الجالس إذا قام في آخر السورة فركع عن قيام تحسب له صلاة القائم، قال: لكن الأخبار تحتل اختصاصها بالجالس في النوافل اختياراً^(٧)، وثانيهما عن جماعة من المتأخرين كال موجز الحاوي^(٨) وكشف الالتباس^(٩) قالوا: «لو دارت قدرته بين قراءة وركوعه قائماً قدم القراءة وركع جالساً» واختاره العلامة في نهاية الإحكام^(١٠) حيث قال: «وإذا قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة والركوع فالأولى القيام قارئاً ثم الركوع جالساً، لأنه حال القراءة غير

(٢) الحدائق ٨: ٦٦.

(١) مفتاح الكرامة ٦: ٥٦٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٩٥/٣، ب ٦ أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٧/٤٠٠، ليوعك: الحمى وقيل ألمها (مجمع

البحرين ٥: ٢٩٨). (٤) النهاية: ١٢٨. (٥) المبسوط ١: ١٢٩.

(٦) السرائر ١: ٣٤٨. (٧) كشف اللثام ٣: ٤٠٠. (٨) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٥.

(٩) كشف الالتباس: ١١٧. (١٠) نهاية الإحكام ١: ٤٣٩.

عاجز عما يجب عليه فإذا انتهى إلى الركوع صار عاجزاً»^(١) انتهى.

وهذا القول أقوى، لصحيحة جميل المتقدمة إذ يصدق عليه من أول الصلاة أو قبل القراءة أنه قوي على القيام فيشملة إطلاق الأمر بالقيام، مضافاً إلى الاعتبار المذكور الذي هو دليل مستقل، ولا يقاوم رسالة المبسوط لمعارضتهما.

الصورة الثالثة: ما لو طراه القدرة على القيام للركوع بعد ما قرأ جالساً للعجز عنه من أول الصلاة يجب عليه القيام حينئذٍ والركوع عن قيام بلا خلاف يظهر، بل في المدارك «لو تركه عمداً أو سهواً بطلت الصلاة، لمكان كونه ركناً باعتبار اتصاله بالركوع»^(٢) ودليله إطلاق صحيحة جميل.

الصورة الرابعة: ما لو قدر على القيام على وجه لو اختاره للقراءة تعذر عليه الركوع والسجود عن قيام والجلوس للركوع، فيدور الأمر بين الصلاة قائماً مع الإيماء للركوع، والسجود والصلاة جالساً فيركع ويسجد جالساً، قدم الأول، لعدم عجزه من أول الأمر عن القيام، مضافاً إلى إطلاق صحيحة جميل. ولا يقدح فيه استلزامه الإيماء للركوع والسجود، لأنه ركوع وسجود العاجز عنهما بالطريق المتعارف لعموم أدلته على ما سيأتي.

والمقام الثاني: لو عجز عن القيام في جميع الصلاة، والكلام فيه تارة في الحكم، وأخرى في ضابط العجز.

أما الأول: فهو أنه يجب عليه القعود إن قدر عليه قولاً واحداً وإجماعاً محصلاً ومنقولاً كما في الذخيرة^(٣) قائلاً: «وهو إجماعي بين العلماء نقل الإجماع على ذلك جماعة منهم المصنف والمحقق» ونسب نقله في مفتاح الكرامة^(٤) إلى المعتبر^(٥) والمنتهى^(٦) والتذكرة^(٧) وكشف اللثام^(٨).

ويدل عليه عموماً قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، وقاعدة نفي العسر والحرج مع انضمام الإجماع، بل الضرورة على أن العاجز عن القيام لا يسقط عنه التكليف بالصلاة نظراً إلى أن العجز إما أن يراد به العجز العقلي المخرج للقيام عن المقدورية، أو العجز

| | | |
|---------------------------|------------------------|-------------------|
| (١) مفتاح الكرامة ٦: ٥٦٣. | (٢) المدارك ٣: ٣٢٩. | (٣) الذخيرة: ٢٦٦. |
| (٤) مفتاح الكرامة ٦: ٥٦٦. | (٥) المعتبر ٢: ١٥٩. | (٦) المنتهى ٥: ٩. |
| (٧) التذكرة ٣: ٩١. | (٨) كشف اللثام ٣: ٤٠٠. | |

العرفي وهو المقدور الذي يستلزم العسر والهرج الذي لا يتحمل عادة.

وخصوصاً من الروايات صحيحة جميل المتقدمة^(١) ومرسلة محمد بن إبراهيم عمن أخبره عن الصادق عليه السلام قال: «يصلّي المريض قائماً، فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً»^(٢).

وما أرسله الفقيه عن الصادق قال: «قال رسول الله ﷺ: المريض يصلّي قائماً، فإن لم يستطع صلى جالساً...»^(٣) الخ.

ورواية عبدالسلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام عن آبائه قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً...»^(٤) الخ، إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، مضافاً إلى الصحاح وغيرها من المعتبرة المستفيضة الآتية في ضابط العجز.

وأما الثاني: فقد اختلفوا في حدّ العجز المسوّغ للجلوس، فقيل: إنّ حدّه عدم قدرته على الوقوف بمقدار زمان صلاته هكذا نقله الشيخ في المبسوط^(٥) مرسلأ، وعن المفيد عليه السلام «أنّ حدّه العجز عن المشي بمقدار زمان الصلاة»^(٦).

والمشهور كما عن المهدّب البارع^(٧) وغاية المرام^(٨) وغيرهما^(٩) أنّه ليس له حدّ إلاّ العجز عن القيام، ومعرفة موكل إلى علم الإنسان ووجدانه لأنّه على نفسه بصيرة، ونسب اختياره إلى الشيخ في النهاية^(١٠) والمبسوط^(١١) والمحقق^(١٢) في كتبه والعلامة^(١٣) في جملة من كتبه، والذكرى^(١٤) والتنقيح^(١٥) وجامع المقاصد^(١٦) وفوائد الشرائع^(١٧) والروض^(١٨) والكفاية^(١٩) والمدارك^(٢٠).

(١) تقدّم في الصفحة: ٨٤٨ الرقم ٣.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٤/١٣، ب ١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٣٢٥/٣٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٥/١٥، ب ١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٦/٣٧.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٦/١٨، ب ١ أبواب القيام، عيون أخبار الرضا ٢٧: ٦٨/٣١٦.

(٥) المبسوط ١: ١٠٠. (٦) المقنعة: ٢١٥. (٧) المهدّب البارع ١: ٣٥٥.

(٨) غاية المرام ١: ١٤٥. (٩) كما في المختصر: ٧٤. (١٠) النهاية: ١٢٩.

(١١) المبسوط ١: ١٣٠. (١٢) الشرائع ١: ٨٠، النافع: ٣٠. (١٣) المنتهى ٥: ٩، التذكرة ٣: ٩١.

(١٤) الذكرى ٣: ٢٦٧. (١٥) التنقيح الرائع ١: ١٩٦. (١٦) جامع المقاصد ٢: ٢٠٥.

(١٧) فوائد الشرائع: ٣٨. (١٨) الروض ٢: ٦٦٩.

(١٩) الكفاية: ١٨. (٢٠) المدارك ٣: ٣٢٨ - ٣٢٩.

وربما أمكن إرجاع قول المفيد إليه باحتمال إبتنائه على التلازم الغالبي بين عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة والعجز عن الصلاة قائماً. ويمكن إرجاع القول الأول أيضاً إليه بتنزيله على إرادة عدم القدرة على الوقوف أصلاً لا بالنسبة إلى جميع الصلاة ولا بالنسبة إلى بعضها، وإنما عبّر عن ذلك بالعبرة الظاهرة في الإطلاق تسامحاً.

وكيف كان فالأقوى هو القول المشهور المنصور، لنا على ذلك - بعد كونه المتبادر من العجز وعدم القدرة وعدم الاستطاعة في النصوص المتعلقة للجلوس عليهما - النصوص المعتبرة المستفيضة:

كصحيحة جميل المتقدمة مفهوماً، وصحيحة عمر بن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه، والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً؟ قال: بل الإنسان على نفسه بصيرة، وقال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه»^(١).

والموثق كالصحيح بابن بكير عن زرارة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حدّ المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام؟ فقال: بل الإنسان على نفسه بصيرة هو أعلم بما يطيقه»^(٢).

ومستند المفيد على تقدير مخالفته المشهور رواية سليمان بن حفص المروزي قال: «قال الفقيه عليه السلام: المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»^(٣).

ووجه الدلالة إطلاق الاستثناء المستفاد من كلمة «إنما» بالتقريب المتقدم، فإنه يتناول ما لو قدر على الصلاة قائماً ولم يقدر على المشي مقدار زمان هذه الصلاة، وهذا هو محل الثمرة بين قوله والقول المشهور، لقضائه بجواز الجلوس في هذه الصلاة، خلافاً للمشهور لعدم تحقق العجز المسوّغ له بالمعنى الذي ذكره.

والجواب أولاً: قصور السند حسبما تقدّم. وثانياً: قصور الدلالة إمّا لابتناء استثناء الرواية على التلازم بين عدم القدرة على المشي وعدم القدرة على الصلاة قائماً، أو أن

(١) الوسائل ٥: ٤٩٤/١، ب ٦ أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٧/٣٩٩.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥/٢، ب ٦ أبواب القيام، الفقيه ٢: ٨٣/٣٦٩.

(٣) الوسائل ٥: ٤٩٥/٤، ب ٦ أبواب القيام، التهذيب ٣: ١٧٨/٤٠٢.

إطلاق المستثنى على فرض تسليمه يخرج منه بالفحوى المستفاد من المستثنى منه حسبما يتناه سابقاً، أو أن المطلق يقيد بالنصوص المتقدمة. وثالثاً: عدم مقاومتها لمعارضة ما سبق من وجوه شتى.

فروع: الأول: ليس المراد بالمعجز المسوَّغ المعجز العقلي بل أعم منه ومن العرفي، وهو ما يستلزم مشقة لا تتحمل عادة، كما يظهر من المدارك مفسراً له «بالمشقة اللازمة منه لأصالة عدم سقوط القيام إلا مع المعجز عنه»^(١) ونص عليه صاحب الذخيرة حيث قال: «يتحقق المعجز عن القيام بحصول الأثم الشديد الذي لا يتحمل عادة ولا يعتبر المعجز الكلّي»^(٢) انتهى.

الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معينة ولا كيفية مخصوصة، بل يجلس كيف شاء بلا خلاف يظهر.

ولكن يستحب الترتيع وهو نصب الركبتين والساقين في حال القراءة، وتثنى الرجلين في الركوع وهو افتراشهما تحته بحيث يجلس على صدرهما والتورك حال التشهد. وفي المدارك^(٣) في استحباب الأولين «هذا قول علمائنا أجمع وأكثر العامة»^(٤) وعن المعبر «أنه مذهبنا»^(٥) وعن الخلاف «هو إجماعي»^(٦).

ويدل عليه من النصوص صحيحة حمران بن أعين عن أحدهما عليه السلام قال: «كان أبي إذا صلى جالساً ترتيع فإذا ركع ثنى رجله»^(٧) وفي الذخيرة «وليس ذلك بواجب للأصل»^(٨) وفي المنتهى «وليس هذا على الوجوب بالإجماع لعدم الدليل»^(٩).

ويدل على عدم الوجوب رواية معاوية بن ميسرة «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام قال: يصلي الرجل وهو جالس مترتع ومبسوط الرجلين، فقال: لا بأس بذلك»^(١٠).

والموثق رواه الشيخ عن جماعة من فضلاء الأصحاب عن الصادق عليه السلام «في الصلاة في

(١) المدارك ٣: ٣٢٩. (٢) الذخيرة: ٢٦١. (٣) المدارك ٣: ٣٣٤.

(٤) المغني والشرح الكبير ١: ٨٠٨ و٨١٢، السراج الوهاج: ٤٢. (٥) المعبر ٢: ٢٤.

(٦) الخلاف ١: ٤١٨. (٧) الوسائل ٥: ٥٠٢/٤، ب ١١ أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٧١/٦٧٩.

(٨) الذخيرة: ٢٦١. (٩) المنتهى ٥: ١٥.

(١٠) الوسائل ٥: ٥٠٢/٣، ب ١١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٨/١٠٥٠.

المحمل، صلّ متربّعاً وممدود الرجلين، وكيف أمكنك»^(١).

وأما استحباب التورك في التشهد فقد نسب إلى جماعة من الأصحاب منهم الشيخ في المبسوط^(٢) ويظهر من المحقق في الشرائع^(٣) وغيره^(٤) حيث نقله بعنوان «قيل» ضعفه. وحيث إنه لا يختصّ بصلاة العاجز عن القيام بل يعمّه والمختار إذا تشهد فلتحقيقه والتعرض لدليل استحبابه محلّ آخر يأتي في أحكام التشهد إن شاء الله تعالى.

الثالث: عن جماعة من أصحابنا المتأخرين^(٥) أنهم ذكروا في كيفية ركوع القاعد وجهين:

أحدهما: أن ينحني بحيث يصير بالنسبة إلى القاعد المنتصب كالراكع القائم بالنسبة إلى القائم المنتصب.

وثانيهما: أن ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده وأدناه أن ينحني بحيث يحاذي جبهته قدام ركبتيه، كما أن أدنى ركوع القائم أن تصل راحته إلى ركبتيه وأكمل ركوع القائم أن يستوي ظهره وعنقه، وهو يستلزم محاذاة الجبهة لموضع السجود، كذا ذكره في الذخيرة^(٦) والمدارك^(٧) وعزي إلى الذكرى^(٨) وكشف الالتباس^(٩) وجامع المقاصد^(١٠) والروض^(١١) وغيرها^(١٢).

وذهب جماعة^(١٣) إلى وجوب رفع الفخذين فيه عن الأرض، استناداً إلى أنه واجب حال القيام والأصل بقاؤه، ولا دليل على اختصاص وجوبه بحال القيام. والباقون^(١٤) على عدم وجوبه استضعافاً للاعتبار المذكور بأنه حال القيام ليس واجباً أصلياً على وجه يعدّ من واجبات الصلاة أو الركوع، بل هو من توابع الهيئة الواجبة في هذه الحالة غير مقصود بالذات وهذه الهيئة منتفية فيما نحن فيه.

(١) الوسائل ٥: ٥٠٢/٥، ب ١١ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٢٢٨/٥٨٤.

(٢) المبسوط ١: ١٠٠. (٣) الشرائع ١: ٨١. (٤) المذهب البارع ١: ٣٦٢.

(٥) المستند ٥: ٥٥. (٦) الذخيرة: ٢٦١. (٧) المدارك ٣: ٣٣٠.

(٨) الذكرى ٣: ٢٦٩. (٩) كشف الالتباس: ١١٦. (١٠) جامع المقاصد ٢: ٢٠٤.

(١١) الروض ٢: ٦٧٠. (١٢) كما في كشف اللثام ٣: ٤٠١.

(١٣) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٠٥، المسالك ١: ٢٠٢، الدروس ١: ١٦٨.

(١٤) كما في مجمع البرهان ٢: ١٩٢، البحار ٨٤: ٣٣٦، روض الجنان ٢: ٦٧٠، المختصر: ٧٥.

ولو أريد إجراء الحكم المذكور ها هنا بالاستصحاب، يدفعه انتفاء موضوع المستصحب والاستصحاب معه محال. وربما نقض بالصاق البطن فإنه في حال القعود يحصل أكثر مما يحصل في حال القيام ولم يحكم باعتبار التجافي.

تذنيبان

أحدهما: لو عجز عن الجلوس مستقلاً ومستنداً ومنحنيّاً صلى مضطجعاً بلا خلاف. كما في المدارك^(١) والذخيرة^(٢). وعن البحار^(٣) والحدائق^(٤) وفي كشف^(٥) اللثام الإجماع عليه. وفي المنتهى^(٦) كما عن المعتبر^(٧) ذهب إليه علماؤنا.

ويدل عليه عموماً قاعدة نفي العسر والحرج مع ضمنية الإجماع والضرورة على عدم سقوط التكليف بالصلاة في هذه الحالة، وخصوصاً الأخبار الآتية، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في كيفية الاضطجاع من حيث كونه على التخيير بين الجانبين، أو على

الترتيب بتعين الاضطجاع على الأيمن ومع العجز عنه فعلى الأيسر. وقد اختلف فيه قول

الأصحاب واضطربت كلماتهم، وفي عبارة التذكرة^(٨) بعد ذكر الاضطجاع على الجانب

الأيمن «ولو اضطجع على شقه الأيسر مستقبلاً فالوجه الجواز» وهذا صريح في التخيير،

ونحوه عن نهاية الأحكام^(٩) مع التصريح بكون الأيمن أفضل، ويظهر من الشرائع^(١٠) والنافع^(١١)

حيث أطلق الصلاة مضطجعاً، ونحوه ما عن المبسوط^(١٢) وجمل^(١٣) السيّد والوسيلة^(١٤)

والإرشاد^(١٥) والتبصرة^(١٦) واللمعة^(١٧) والألفية^(١٨) حيث ذكر في الجميع فإن عجز صلى

مضطجعاً وإلا استلقى من دون ذكر يمين ولا يسار، وفي المدارك^(١٩) التخيير أظهر.

وفي القواعد^(٢٠) كما عن المختلف^(٢١) والكاتب^(٢٢) والسرائر^(٢٣) والذكرى^(٢٤) والدروس^(٢٥)

(١) المدارك ٣: ٣٣٠. (٢) الذخيرة: ٢٦١. (٣) البحار ٨٤: ٣٣٦.

(٤) الحدائق ٨: ٧٥. (٥) كشف اللثام ٣: ٤٠٢. (٦) المنتهى ٥: ١١.

(٧) المعتبر ٢: ١٦٠ - ١٦٢. (٨) التذكرة ٣: ٩٤. (٩) نهاية الأحكام ١: ٤٤٠.

(١٠) الشرائع ١: ٨٠. (١١) النافع: ٣٠. (١٢) المبسوط ١: ١٢٩.

(١٣) جمل العلم والعمل (رسائل شريف المرتضى) ٣: ٤٩. (١٤) الوسيلة: ١١٤.

(١٥) الإرشاد ١: ٢٥٢. (١٦) التبصرة: ٢٦ - ٢٧. (١٧) اللمعة: ٣٣.

(١٨) الألفية: ٥٩. (١٩) المدارك ٣: ٣٣١. (٢٠) القواعد ١: ٢٦٨.

(٢١) المختلف ٣: ٣٢. (٢٢) نقله عنه في المختلف ٣: ٣٢. (٢٣) السرائر ١: ٣٤٩.

(٢٤) الذكرى ٣: ٢٧٢ - ٢٧٣. (٢٥) الدروس ١: ١٦٩.

وأكثر المتأخرين^(١) ومتأخريهم أنه صلى مضطجاً على الجانب الأيمن فإن لم يمكنه فالأيسر، وعن البحار^(٢) أنه المشهور.

وربما نزل عليه عبارة المعتبر والمنتهى، ففي الأول «ومن عجز عن القعود صلى مضطجاً على جانبه الأيمن مومناً وهو مذهب علمائنا. ثم قال: وكذا لو عجز عن الصلاة على جانبه صلى مستلقياً»^(٣) ولم يذكر الأيسر. وكذا في الثاني^(٤).

وللنظر فيه مجال، لجواز إرادتهما الإطلاق المبني على التخير، وكون ذكر الأيمن على أنه أفضل فردي الواجب التخيري كما نص عليه في نهاية الأحكام^(٥) وأوماً إليه في التذكرة^(٦). والقرينة عليه إطلاق المعتبر أخيراً بقوله: «لو عجز عن الصلاة على جانبه صلى مستلقياً» ونحوه إطلاق المنتهى قائلاً: «إذا عجز عن الاضطجاع صلى مستلقياً». مضافاً إلى أن عدم التعرض لذكر الأيسر بالخصوص والانتقال من الاضطجاع على الجانب الأيمن إلى الاستلقاء في مقام البيان دليل على أن لا واسطة بينهما، ولا يستقيم ذلك إلا إذا لم يكن ذكر الأيمن في الشق الأول على وجه اللزوم، وكان ذكر الاضطجاع فيه على الإطلاق المفيد للتخير.

ويشهد للتخير إطلاق الآية بانضمام الرواية المفسرة لها، والموثقة، ففي صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر^(٧) في قول الله عز وجل: «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم»^(٨) قال: «الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، والمريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(٩) وموثقة سماعة قال: «سألت عن المريض لا يستطيع على الجلوس؟ قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنه يجزئ عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به»^(١٠).

ويدل على القول الثاني ما رواه الشيخ عن عمارة الساباطي عن أبي عبد الله^(١١) قال:

(١) كما في جامع المقاصد ٢: ٢٠٧، مجمع البرهان ٢: ١٩٠، الروض ٢: ٦٧١، المسالك ١: ٢٠٢.
 الروضة ١: ٥٨٦. (٢) البحار ٨٤: ٣٣٦. (٣) المعتبر ٢: ١٦٢.
 (٤) المنتهى ٥: ١٢. (٥) نهاية الأحكام ١: ٤٤٠. (٦) التذكرة ٣: ٩٤.
 (٧) آل عمران: ١٩١. (٨) الوسائل ٥: ٤٨١/١، ب ١ أبواب القيام، التهذيب ٢: ١٦٩/٦٧٢.
 (٩) الوسائل ٥: ٤٨٢/٥، ب ١ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٠٦/٩٤٤.

«المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً، كيف قدر صلى، إما أن يوجه يومئ إيماء، قال: يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه، وينام على جانبه الأيمن، ثم يومئ بالصلاة، قال: فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن، فكيف ما قدر فإنه جائز، ويستقبل بوجهه القبلة، ثم يومئ بالصلاة إيماء»^(١).

وما رواه ابن بابويه مرسلًا قال: «وقال رسول الله: المريض يصلي قائماً، فإن لم يستطع صلى جالساً، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأوماً إيماءً، وجعل وجهه نحو القبلة، وجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٢) ورواية عمّار لكونها موثقة معتزلة بالمرسلة.

وفتوى الأكثر بل عملهم يصلح بياناً للخبرين الأولين، بناءً على أن على جنوبهم وهو مضطجع من المجل لا من المطلق، ولو سلم فهما قابلان للتقييد فيحملان على التفصيل المستفاد من الموثقة والمرسلة.

فظهر أن الأقوى هو اعتبار الترتيب بين الجانبين، فلا يعدل إلى الاضطجاع على الجانب الأيسر إلا مع العجز عن الأيمن.

وثانيهما: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلى مستلقياً على قفاه يجعل وجهه وباطن رجليه إلى القبلة إجماعاً ظاهراً، وفي الذخيرة «والظاهر أنه لا خلاف فيه»^(٣) وفي مفتاح الكرامة «وهذا ممّا لا خلاف فيه»^(٤) وفي كشف اللثام «الإجماع عليه»^(٥). ويدل عليه قاعدة نفي العسر والحرج بالتقريب المتقدم، ورواية عمّار المتقدمة، لعموم قوله: «فكيف ما قدر» وإن كان لا يخلو عن اضطراب باعتبار قضائه بالتسوية بين الاضطجاع على الأيسر والاستلقاء.

ولكن الأمر فيه سهل بعد مساعدة الدليل وهو الإجماع المركّب على اعتبار الترتيب بينهما، إذ لا قائل بوجوب تقديم الاضطجاع على الأيمن والتخير بين الأيسر والاستلقاء فكل من أوجب الترتيب أوجبه مطلقاً، وكل من نفاه نفاه مطلقاً.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٣/١٠، ب ١ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٩٢/١٧٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٥/١٥، ب ١ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٩٢/١٧٥.

(٣) الذخيرة: ٢٦٠. (٤) مفتاح الكرامة ٦: ٥٨٢. (٥) كشف اللثام ٣: ٤٠٣.

ثُمَّ إِنَّ هَاهُنَا أُمُوراً لَا بَدَّ مِنَ التَّعَرُّضِ لِبَيَانِهَا مِنْ بَابِ التَّفْرِيعِ:
الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمَضْطَّجِعَ وَالْمُسْتَلْقِيَ وَمَنْ بِحُكْمِهِمَا كَالْجَالِسِ بِلِ الْقَائِمِ إِذَا تَعَذَّرَ عَلَيْهِمَا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ يَوْمَئِذٍ لِلرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.
وَاخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ الْإِيْمَاءِ، هَلْ يَتَعَيَّنُ الْإِيْمَاءُ بِالرَّأْسِ وَإِنْ عَجَزَ فَبِالْعَيْنِ بِتَغْمِيزِ عَيْنَيْهِ لِلرُّكُوعِ وَفَتْحِهِمَا لِرَفْعِهِ وَهَكَذَا فِي كُلِّ مِنَ السُّجُودَيْنِ وَيَسْبَحُ حَالُ الْغَمَضِ، أَوْ يَجْزِئُهُ الْإِيْمَاءُ بِالْعَيْنِ مطلقاً وَلَوْ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِيْمَاءِ بِالرَّأْسِ؟ فَفِي قَوَاعِدِ^(١) الْعَلَامَةِ وَإِرْشَادِهِ^(٢) كَمَا عَنْ النِّهَايَةِ^(٣) وَالْمَبْسُوطِ^(٤) وَالْوَسِيلَةِ^(٥) وَالْمَرَامِ^(٦) وَالْغَنِيَةِ^(٧) وَالسَّرَائِرِ^(٨) وَجَامِعِ الْمَقَاصِدِ^(٩) وَالْمَوْجِزِ الْحَاوِيِ^(١٠) اخْتِيَارَ الثَّانِي.
خِلَافاً لِلسَّيِّدِ فِي الْجَمَلِ^(١١) وَالْمُحَقِّقِينَ^(١٢) وَالشَّهِيدِينَ^(١٣) وَالصَّيْمِرِيَّ^(١٤) وَسَائِرَ مَنْ تَأَخَّرَ^(١٥) عَنْهُمْ.

وَمِنْشَأُ الْخِلَافِ اخْتِلَافَ الرِّوَايَاتِ فِي بَعْضِهَا أَطْلُقُ الْأَمْرَ بِالْإِيْمَاءِ، وَفِي آخِرِ الْإِيْمَاءِ بِالرَّأْسِ، وَفِي ثَالِثِ الْإِيْمَاءِ بِالْعَيْنِ.
فَمِنْ الْأَوَّلِ مَوْثِقَةُ عَمَّارِ الْمُتَقَدِّمَةِ^(١٦) وَرَوَايَةُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ عَنْ الرِّضَا عليه السلام عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الرَّجُلُ أَنْ يَصَلِّيَ قَائِماً فَلْيَصَلِّ جَالِساً، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ جَالِساً فَلْيَصَلِّ مُسْتَلْقِياً، نَاصِباً رِجْلَيْهِ بِحِيَالِ الْقِبْلَةِ يَوْمَئِذٍ إِيْمَاءً»^(١٧).
وَرَوَايَةُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «الْمَرِيضُ يَوْمَئِذٍ إِيْمَاءً»^(١٨)!

-
- | | | |
|--|---------------------|-------------------------|
| (١) القواعد ١: ٢٦٨. | (٢) الإرشاد ١: ٢٥٢. | (٣) النهاية: ١٢٨. |
| (٤) المبسوط ١: ١٢٩. | (٥) الوسيلة: ١١٤. | (٦) المرام: ٧٧. |
| (٧) الغنية: ٩١. | (٨) السرائر ١: ٣٤٩. | |
| (٩) كذا في الأصل، والصواب: جامع الشرائع، كما في الجواهر، جامع الشرائع: ٧٩. | | |
| (١٠) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٥. | | |
| (١١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى): ٤٩. | | |
| (١٢) المعبر ٢: ١٦٠ - ١٦١، جامع المقاصد ٢: ٢٠٩. | | |
| (١٣) الدروس ١١: ١٦٩، الروض ٢: ٦٧١ - ٦٧٢. | | (١٤) كشف الالتباس: ١١٧. |
| (١٥) كما في مجمع البرهان ٢: ١٩١، المدارك ٣: ٣٣٢، البحار ٨٤: ٣٣٧. | | |
| (١٦) تقدم في الصفحة: ٨٥٦، الرقم ١. | | |
| (١٧) الوسائل ٥: ٤٨٦/١٨، أبواب القيام، عيون أخبار الرضا ٢٧: ٣١٦/٦٨. | | |
| (١٨) الوسائل ٥: ٤٨٢/٤، أبواب القيام، الكافي ٣: ٤١٠. | | |

ومن الثاني: رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود؟ فقال: ليومئ برأسه إيماءً، وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه نحو القبلة إيماءً...»^(١) الخ. وقوله في رسالة الصدوق المتقدمة: «وأوماً إيماءً، وجعل وجهه نحو القبلة، وجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٢).

وما أرسله أيضاً في ذيل هذه الرسالة قال: «وقال أمير المؤمنين عليه السلام: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من الأنصار وقد شبكته الريح»^(٣) فقال: يا رسول الله كيف أصلي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه، وإلا فوجهوه إلى القبلة ومروه فليومئ برأسه إيماءً، ويجعل السجود أخفض من الركوع، وإن كان لا يستطيع أن يقرأ فاقروا عنده وأسمعوه»^(٤).

ومن الثالث: ما أرسله الصدوق أيضاً قال: «وقال الصادق عليه السلام: المريض يصلي قائماً، فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فإن لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً، يكبر ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد السجود غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود، ثم يتشهد ويتصرف»^(٥) وضعف هذه الروايات يسنعنا من التكلم في الجمع والترجيح بينها، وإن كان قاعدة حمل المطلق على المقيّد تعطي المصير إلى ما عليه الأكثر.

والذي يسهّل الخطب في المقام هو أنّ التكليف بالركوع والسجود ثابت جزماً، والعجز عنهما بالطريق المتعارف يقتضي جعل بدل، ومجعوليّة الإيماء بالرأس لمن قدر عليه متيقّنة، والأصل عدم بدليّة الإيماء بالعين في تلك الحال. فالوجه حينئذٍ ما عليه الأكثر من اعتبار الترتيب بينهما، وبعضه القاعدة المشار إليها، وذهب الأكثر بل الشهرة وطريقة الاحتياط وغيرها.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٤/١١، ب ١ أبواب القيام، التهذيب ٣: ٣٠٧/٩٥١.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٨٥٨، الرقم ٢.

(٣) شبكته الريح: الخلط والتداخل وكان المعنى تداخلت فيه واختلطت في بدنه وأعضائه (مجمع البحرين ٥: ٢٧٣). (٤) الوسائل ٥: ٤٨٥/١٦، ب ١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٦/١٠٣٨.

(٥) الوسائل ٥: ٤٨٤/١٣، ب ١ أبواب القيام، الفقيه ١: ٢٣٦/١٠٣٨.

الفهرس

كتاب الصلاة

| | |
|----|---------------|
| ٣ | معنى الصلاة |
| ٧ | فضل الصلاة |
| ١١ | مقدمات الصلاة |

الفصل الأول في أعداد الصلوات

| | |
|----|--|
| ١٢ | ينبوع: أعداد الصلوات الواجبة |
| ١٦ | الصلاة الوسطى |
| ٢٠ | ينبوع: أعداد النوافل |
| ٢٥ | ينبوع: في ذكر مسائل، الأولى: نافلة الظهر والعصر |
| ٢٧ | هل النوافل للفرائض أو للأوقات؟ |
| ٢٩ | الثانية: أفضلية الرواتب |
| ٣٠ | الثالثة: كراهة الكلام بين المغرب ونافلتها وبين أربع ركعات نافلة المغرب |
| ٣٣ | استحباب الدعاء في السجدة الأخيرة من نافلة المغرب |
| ٣٤ | الرابعة: صلاة الغفيلة |
| ٣٨ | صلاة الوصية |
| ٤٠ | ينبوع: ما يسقط وما لا يسقط من النوافل في السفر |
| ٤٢ | سقوط النوافل النهارية في السفر رخصة أو عزيمة |
| ٤٣ | سقوط نوافل يوم الجمعة |

- ٤٣ عدم سقوط النوافل في الأماكن الأربعة
- ٤٤ الخوف الموجب للقصر مسقط للنافلة أم لا؟
- ٤٤ حكم نافلة من دخل عليه الوقت وهو حاضر ثم سافر
- ٤٥ استحباب قضاء نافلة الليل في السفر نهاراً
- ٤٦ سقوط الوتيرة في السفر
- ٥٠ ينبوع: النوافل تصلّى كلّ ركعتين بتسليم
- ٥٤ كيفية صلاة الوتيرة والأعرابي
- ٥٣ ينبوع: صلاة الوتر
- ٥٩ ينبوع: استحباب القنوت في ركعتي الفجر
- ٦٢ ينبوع: هل الجلوس في ركعتي الوتيرة أفضل أم القيام؟
- ٦٤ ينبوع: يجوز الجلوس في النوافل اختياراً
- ٦٥ إذا ثبت جواز الجلوس في النوافل فهل يتعين بدل كلّ ركعة بركعة أو ركعتين؟
- ٦٦ هل يجوز التلفيق في النوافل بأن يفعل بعضها قياماً وبعضها قعوداً أو لا؟
- ٦٩ ينبوع: قد يترك النافلة لعذر

الفصل الثاني في المواقيت

- ٧٢ معنى المواقيت
- ٧٤ ينبوع: أوقات الفرائض
- ٧٦ امتداد أوقات الصلوات
- ٨٢ ينبوع: وقت صلاة الظهر
- ٨٦ ينبوع: لكل صلاة وقتين
- ١٠٤ ينبوع: وقتي الفضيلة والإجزاء في المغرب
- ١٠٨ نقل الأقوال في وقت العشاء
- ١١٣ نقل الأقوال في وقت الصبح
- ١١٥ ينبوع: أول الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره

- ١١٩ ينبوع: تحديد وقت الفضيلة للفرائض
- ١٢٦ ينبوع: أول وقت العصر ووقت فضيلتها
- ١٣٤ ينبوع: آخر وقت فضيلة العصر
- ١٣٨ ينبوع: وقت الاختصاص والاشتراك
- ١٥٢ تذييلات: أحدها: لو صلى العصر في الوقت المختص بالظهر ناسياً
- ١٥٤ فروع: منها: من ظن دخول الوقت فصلى الظهرين واتفق العصر في الوقت المختص بالظهر
- ١٥٤ منها: لو ظن الضيق إلا عن العصر فصلاً ثم بان السعة بمقدار ركعة أو أربع
- ١٥٥ منها: من صلى الظهر ظناً سعة الوقت فبان الخطأ ووقعها في الوقت المختص بالعصر
- ١٥٥ منها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات
- ١٥٥ ثانيها: ليس لوقت الاختصاص حد معروف منضبط في الشرع
- ١٥٨ ثالثها: اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلاً به
- ١٥٩ ينبوع: علامات الزوال
- ١٥٩ العلامة الأولى: زيادة الظل بعد انتهاء نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه
- ١٦٤ العلامة الثانية: ميل الظل بعد غاية ارتفاع الشمس عن خط نصف النهار
- ١٦٦ العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن للمتوجه إلى نقطة الجنوب
- ١٦٦ ينبوع: أول وقت المغرب
- ١٦٨ آخر وقت المغرب
- ١٦٨ ينبوع: أول قوت العشاء
- ١٨١ ينبوع: وقت الصبح
- المبحث الثاني في أوقات النوافل وفيه مسائل:
- ١٩٠ المسألة الأولى: وقت نافلتي الظهر والعصر
- متى يتعلق بنافلتي الظهر والعصر أمران:
- أحدهما: لو خرج وقت النافلة ولم يتلبس منها بشيء
- ٢٠٥ ثانيهما: هل يجوز تقديم النوافل النهارية على الزوال أو لا؟
- ٢٠٨ المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب

- ٢١٢ المسألة الثالثة: وقت الوتيرة
- ٢١٣ المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل
- ٢١٨ يجوز تقديم صلاة الليل للعدر
- ٢٢٠ قضاء صلاة الليل بالنهار أفضل من فعلها في أول الليل لعدر
صور طلوع الفجر على المتلبس لناقلة الليل:
- ٢٢١ الصورة الأولى: طلع الفجر على المصلي ولم يتلبس منها قبله بشيء
- ٢٢٥ الصورة الثانية: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع
- ٢٢٥ الصورة الثالثة: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بأربع
- ٢٢٨ المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر
- ٢٢٨ أول وقت ركعتي الفجر
- ٢٣٢ آخر وقت ركعتي الفجر
- ٢٣٥ لو صلى نافلة الفجر قبل طلوعه
- ٢٣٦ في عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل
- المبحث الثالث في الأحكام
- ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية وأداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيّق وقت
الحاضرة
- ٢٣٧ ينبوع: التطوع لمن عليه فريضة:
- ٢٣٨ المقام الأول: فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة
- ٢٤٨ المقام الثاني: جواز التنفل لمن عليه فائنة
- ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء
أو الحيض:
- ٢٥٤ الأولى: أن يكون العذر مستوعباً للوقت
- ٢٥٦ الثانية: إذا حصل العذر وقد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة
- ٢٦٢ الثالثة: لو زال المانع في آخر الوقت وأدرك منه ما يسع الطهارة وركعة لزمه أدائها
- ٢٦٩ لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات
- ٢٧٠ لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة



مركز تحقيق كميّات علوم إسلامي

- ٢٧٤ ينبوع: لو بلغ الصبي في أثناء العمل
- ٢٧٧ لو بلغ الصبي في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة
- ٢٧٨ ينبوع: حرمة تقديم وتأخير الفريضة عن وقتها
- ٢٨٠ حكم من صلى قبل الوقت جهلاً بالموضوع أو الحكم
- ٢٨١ لو صلى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت
- ٢٨٢ لو صلى قبل الوقت ناسياً
- ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بتحصيل الظن أو بالتقليد:
- إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن
- ٢٨٥
- إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت يجوز له الاجتهاد والتعويل على الأمارات المفيدة للظن
- ٢٩٠
- تذنب: لو صلى ظاناً بالوقت فظهر الكذب
- ٢٩٦ إذا تعذر للمكلف العلم والظن بدخول الوقت بقلد غيره
- ٢٩٨
- ينبوع: الترتيب بين الفرائض
- ٣٠٢
- لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسياناً أو بظن أدائها ثم تذكر العدم في الأثناء
- ٣٠٢
- لو تذكر بعد الفراغ من الثانية وقد صلاها في الوقت المختص بالأولى
- ٣٠٥
- لو صلى الثانية عصراً أو عشاءً في الوقت المشترك ثم تذكر نسيان الأولى بعد الفراغ
- ٣٠٦
- ينبوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره إلا في مواضع
- ٣٠٧
- ينبوع: تكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها وبعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر
- ٣١٢

الفصل الثالث في القبلة

- ٣٢٤ ينبوع: ماهية القبلة
- ٣٣٠ ينبوع: يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة
- ٣٣١ سقوط الاستقبال في بعض صور الفريضة
- ٣٣١ الاستقبال في النوافل

- ٣٤٠ جواز فعل النافلة للراكب وعلى الراحلة اختياراً في سفر أو حضر
- ٣٤١ جواز فعل النافلة للماشي اختياراً في سفر أو حضر
- ٣٤٤ المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة ولو اختياراً
- في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها وترك الاستقبال فيها ولو اختياراً
- ٣٤٥ لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام في الراحلة
- ٣٤٧ النافلة على الراحلة مكروه أم لا؟
- ٣٤٨ ينبوع: لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً
- ٣٤٩ يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة
- ٣٥٥ يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤداة على الراحلة لداعي الضرورة المسوغة بما يمكنه
- ٣٥٧ لو تعذر الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره
- ٣٦٠ الماشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام
- ٣٦١ فعل الفريضة في السفينة
- ٣٦٣ المبحث الثاني في تعيين ما يجب استقباله
- ٣٧٣ مسائل مهمة:
- المسألة الأولى: فرض القريب ومن بحكمه في مشاهدة الكعبة التوجه إلى عين الكعبة
- ٣٨١ بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما
- المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجه إلى الكعبة وجوب التوجه إلى ما يقطع
- ٣٨١ كونه من البيت
- المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكن من مشاهدة العين إنما هو التوجه إلى جهة
- ٣٨٣ الكعبة
- ٣٨٤ تشخيص الجهة وتعريفها
- ٣٨٦ المسألة الرابعة: أهل كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم
- ٣٩١ المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها
- ٤٠١ تذويب: لتمهيد ضابط كلي لمعرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي والبلاد
- ٤٠٤ ذكر قبلة البلاد

- المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة وقد يكون الاجتهاد المؤدى إلى الظن بها وقد يكون تقليد الغير وقد يكون غير هذه الثلاث
- ٤٠٦
- المقام الأول: من علم الجهة أو تمكن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد ولا يجوز له التعويل على الظن
- ٤٠٦
- المقام الثاني: من عجز عن العلم بالجهة اجتهد في معرفة الجهة ويبنى على مؤدى اجتهاده
- ٤١٠
- يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين
- ٤٢٠
- عدم وجوب الاجتهاد في التيامن والتياسر بعد العلم بالجهة
- ٤٢٢
- المقام الثالث: حكم من عجز عن العلم والظن بالجهة معاً
- ٤٢٤
- تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلى ما يحتمله الوقت
- ٤٣١
- المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال
- ٤٣٢
- المرحلة الأولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق والمغرب
- ٤٣٥
- المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق والمغرب
- ٤٣٨
- المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستدبراً بظن أنه قبلة
- ٤٤٠

الفصل الرابع في لباس المصلي

المطلب الأول في جنسه

- يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدا أنواع:
- ٤٤٣
- النوع الأول: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوة
- ٤٤٣
- النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة
- ٤٤٣
- حكم الجلد الذي يعلم كونه مذكى
- ٤٤٥
- حكم الجلد الذي يعلم كونه ميتة
- ٤٤٥
- حكم الجلد الذي يشك في كونه ميتة أو مذكى
- ٤٤٦
- سوق المسلمين أماراة شرعية
- ٤٥١

فروع:

- الأول: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعتبها وسائر الأحوال
- ٤٥٧

الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوساً، بل يعنه والمحمول

٤٥٨

٤٥٨

الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة وغيرها بميتة ذي النفس

٤٥٩

الرابع: الصلاة في الميتة مختص بما تحلله الحياة من أجزائه أم لا؟

٤٦٢

النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات

مسائل مهمة:

٤٦٤

المسألة الأولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو...

المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعم ما لا تحلله الحياة من

٤٦٨

أجزائه

في عموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه لما لا يتم الصلاة به من المنسوج

٤٧٠

وعدمه

٤٧٣

في عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملتصقة على ثوبه المصلي وعدمه

٤٧٦

لو حمل المصلي الحيوان الغير المأكول حياً

٤٧٦

لو اتخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه وشعره فرش ونحوه

٤٧٦

الصلاة في أجزاء ما لا نفس له

٤٧٦

لا تبطل الصلاة في فضلات ما لا نفس له

٤٧٦

عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن

٤٧٨

حكم الصدق في الصلاة

٤٧٩

حكم الصلاة في سائر رطوبات ما لا يؤكل لحمه

٤٨٠

هل يعم المنع لأجزاء الإنسان من شعره وظفره وسننه أو لا؟

لا فرق في مانعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه بين حالتي التذكر والنسيان ولا بين العالم

٤٨١

والجاهل بالحكم أو الموضوع

٤٨١

حكم الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدق

٤٨٢

المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخز

٤٨٥

تحقيق موضع الخز

٤٨٧

حقيقة الخز

- ٤٨٩ الصلاة في جلد السنجاب ووبره
- ٤٩٤ موضوع السنجاب
- ٤٩٤ الصلاة في السمر والفنك
- ٤٩٦ موضوع السمر
- ٤٩٦ الصلاة في الحواصل
- النوع الرابع: للحرير أحكام أربع: الحكم الأول: عدم جواز الصلاة وبطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا
- ٤٩٧
- ٤٩٩ الحكم الثاني: حرمة لبس الحرير للرجال مطلقاً
- ٤٩٩ الحكم الثالث: جواز لبس الحرير في الحرب وفي حال الضرورة
- ٥٠٣ الحكم الرابع: جواز لبس الحرير للنساء ولو اختياراً ومن غير ضرورة
- ٥٠٥ هل الخنثى تلحق بالرجال أو بالنساء في لبس الحرير؟
- ٥٠٦ لا يحرم على الصبي لبس الحرير
- ٥٠٧ الصلاة في الحرير المخلوط
- ٥١١ الصلاة في الثوب المخيط من قطعات بعضها حرير
- ٥١٤ الصلاة في الثوب المكفوف بالحرير
- ٥١٦ فيما لا تتم الصلاة فيه من الحرير
- ٥١٩ في حمل الحرير والركوب عليه والافتراش
- ٥٢١ التدثر بالحرير
- النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوهاً بالذهب من لباس أو خاتم:
- ٥٢٢ الحكم التكليفي في لبس ما كان ذهباً أو ممّوهاً بالذهب
- ٥٢٤ الحكم الوضعي في لبس الذهب
- فروع:
- الأول: هل المنع من لبس الذهب والصلاة فيه مخصوص بما كان ساتراً أو عامّ لمطلق الملبوس
- ٥٢٧
- الثاني: حكم الصلاة في المموّه من الثوب والخاتم
- ٥٢٩

- ٥٣٠ الثالث: في جواز الاقتراش بالثوب المنسوج بالذهب أو المموه به
- ٥٣١ الرابع: لا بأس بتحلية السيف والخنجر وما أشبهه بالذهب
- ٥٣١ الخامس: حكم الخنثى والصبي في لبس الذهب والتختم به
- النوع السادس: ما كان مغصوباً وتماام الكلام يقع في مقامات:
- ٥٣٢ المقام الأول: الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبة
- ٥٣٤ الصلاة في العمامة المغصوبة
- ٥٣٦ المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلاً
- ٥٣٧ حكم صلاة الناسي بالغصب
- ٥٣٩ المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب
- فروع:
- ٥٤٢ الأول: لو علم الغصبة في أثناء الصلاة
- ٥٤٢ الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد والصلاة فيه في حكم المغصوب تكليفاً ووضعاً؟
- ٥٤٤ الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغصوب
- ٥٤٤ خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه وعدمه
- المطلب الثاني: في حكم ستر العورة تكليفاً ووضعاً وموضوع العورة وأحكام خلل الستر
- ففيه مباحث:
- المبحث الأول: يجب ستر العورة عن كل ناظر محترم في غير حال الصلاة كما يجب
- ٥٤٨ سترها في الصلاة
- ٥٤٩ الجهة الأولى: في شرطية الستر لصحة الصلاة
- ٥٥٢ الجهة الثانية: شرطية الستر مخصوصة بحال التمكن من الساتر بشرائطه
- ٥٥٢ الجهة الثالثة: شرطية الستر مع المكنة مطلقة أو مقيدة بالعمد والذكر؟
- المبحث الثاني: في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر وفي الصلاة وفيه مقامان:
- ٥٥٥ المقام الأول: في عورة الرجل
- مسائل مهمة:
- ٥٥٧ الأولى: نص غير واحد على أنه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة
- ٥٥٧ الثانية: قال في الذكرى: الستر يراعى من الجوانب ومن فوق ولا يراعى من تحت

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش وبالطين اختياريًا

مع إمكان الستر بالثوب وعدمه ٥٥٩

استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم ٥٦٣

فروع:

الأول: في وجوب الدخول في الوحل والماء الكدر وعدمه ٥٦٥

الثاني: في وجوب الدخول في الحفيرة وعدمه ٥٦٦

الثالث: لو وجد ما يستر إحدى العورتين ٥٦٧

الرابع: في وجوب شراء الساتر ٥٦٩

الخامس: لا يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت ٥٧٠

الرابعة: إذا لم يتمكن من الساتر أصلاً فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه

عاريًا ٥٧١

فروع:

الأول: يجب على العاري أن يكون ركوعه وسجوده بالإيماء في حالتي الجلوس والقيام ٥٧٣

الثاني: نص في الذكرى والمدارك بوجوب كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود

بالرأس ٥٧٤

الثالث: لا يجب على العاري في صورتين أمن المطلع وعدمه أزيد من القيام والجلوس

والإيماء للركوع والسجود ٥٧٥

الرابع: العاري قد يعلم عدم وجود الناظر وقد يعلم وجوده وقد... ٥٧٥

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر يختص بمن

يحرم عليه النظر في عورته أو يعمه؟ ٥٧٦

السادس: إذا دخل في الصلاة قائماً لعدم وجود الناظر ثم وجد الناظر في الأثناء أو جالساً

حال وجود الناظر ثم يخرج الناظر في الأثناء ٥٧٦

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرة البالغة

وجوب ستر شعر الرأس على المرأة ٥٧٨

حكم الخنثى المشكل في الستر ٥٧٩

لا يجب على المرأة ستر الوجه والكفين والقدمين ٥٧٩

| | |
|-----|---|
| ٨٧٧ | الفهرس |
| ٥٨١ | في تحديد الوجه والكفين والقدمين |
| ٥٨١ | جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة والصبيّة |
| | فروع: |
| ٥٨٣ | الأول: العنق في الأمة يتبع الرأس |
| ٥٨٣ | الثاني: اختلف الأصحاب في استحباب ستر الرأس للأمة |
| ٥٨٤ | الثالث: الأمة المبهضة ملحقّة بالحرّة |
| ٥٨٤ | الرابع: صور عتق الأمة في الصلاة |
| ٥٨٦ | الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة |
| | المطلب الثالث في مستحبات لباس المصلّي ومكروهاته، ففيه مبحثان: |
| | المبحث الأول في المستحبات وهو يتضمّن مسائل: |
| ٥٨٨ | المسألة الأولى: يستحبّ الصلاة في النعل العربي |
| ٥٨٩ | المسألة الثانية: استحباب ستر جميع البدن للرجل |
| | المسألة الثالثة: يستحبّ للرجل إذا صلى مكشوف الظهر والمنكبين أن يضع شيئاً على |
| ٥٩٠ | عاتقه ولو حبلاً أو تكّة سراويل |
| ٥٩١ | المسألة الرابعة: استحباب التحنّك للمتعمّم في الصلاة |
| | المبحث الثاني في المكروهات التي تذكر أيضاً في طيّ مسائل: |
| ٥٩٥ | المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود |
| ٥٩٨ | المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ماتحته |
| ٥٩٨ | في كراهة التوشّح فوق القميص |
| ٦٠١ | موضوع التوشّح |
| ٦٠١ | كراهة اشتغال الصّائم |
| ٦٠٢ | في كراهة السدل في الصلاة |
| ٦٠٤ | المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنّك |
| ٦٠٥ | المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل والنقاب للمرأة في الصلاة |
| ٦٠٦ | المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود |
| ٦٠٨ | يكره الإمامة بغير رداء |

- ٦٠٩ المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئاً من الحديد
- ٦١٢ المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات
- ٦١٤ المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت
- ٦١٥ المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة
- ٦١٨ المسألة العاشرة: يكره أن تصلي المرأة خالية عن الحلي أو مجرداً جيدها عن القلائد
- ٦١٩ المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلي المختضب وعليه خضابه رجلاً كان أو امرأة

الفصل الخامس في مكان المصلي

- ٦٢٠ للمكان في العرف إطلاقات كثيرة وقد حصرها شيخنا البهائي على ما حكى في أربع
- ٦٢٣ المبحث الأول في حكم مكان المصلي من حيث الإباحة والغصبية
- ٦٢٣ في المكان المباح بالملك
- ٦٢٣ في المكان المباح بالإذن
- ٦٢٣ في المكان المغصوب مسائل:
- ٦٢٦ المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً
- ٦٢٦ بطلان الصلاة في المكان المغصوب
- إباحة المكان شرط للصلاة بلا فرق بين اليومية وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل
- ٦٢٧ حكم إتيان الصوم وأداء الزكاة في المكان المغصوب
- ٦٢٧ حكم أداء الخمس والكفارة وأداء الدين وإتيان الوضوء والغسل في المكان المغصوب
- ٦٢٨ المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبية
- ٦٢٩ المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب
- ٦٣٠ المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوباً ونحوه الخيمة المغصوبة
- ٦٣٤ المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلي في ملكه المغصوب
- ٦٣٤ المبحث الثاني: في حكم المكان من حيث محاذاة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة
- ٦٣٥ في اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحّة صلاة المرأة لولا المحاذاة وبالعكس
- ٦٤٠

- ٦٤٢ حكم ما لو صحت صلاة الرجل والمرأة في الواقع مع اعتقاد كل فساد صلاة آخر، وحكم ما لو انعكس الأمر
- ٦٤٤ حكم ما لو حدث الفساد في الصلاة بعروض مبطل في الأثناء
- ٦٤٤ في رجوع الرجل إلى المرأة استعلاماً لصحة صلاتها أو بطلانها وبالعكس ينبغي ختم المسألة ببيان أمور:
- أحدها: إن صلت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها ومن يحاذيها من خلفها ولا تبطل صلاة غيرهم، وإن صلت بجانب الإمام...
- ٦٤٨ ثانيها: يزول المنع حرمة وكراهة بوجود حائل بينهما
- ٦٤٨ هل يقوم الظلمة والعمى وتفويض البصر مقام الحائل؟
- ٦٤٩ في زوال المنع بعد عشرة أذرع
- ثالثها في بيان عدة مسائل:
- ٦٥٠ الأولى: لو صلت متأخرة عنه سقط المنع، نعم يتكلم في مقدار تأخرها عنه
- ٦٥١ الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد ولا تأخر المرأة ولا حائل
- ٦٥٢ الثالثة: المنع حرمة وكراهة يختص بالبالغين المكلفين
- ٦٥٢ الرابعة: لا يشترط في المنع اتحاد الصلاتين في الفرض والنفل ولا في الأداء والقضاء
- المبحث الثالث: فيما يتعلق بمكان المصلي من حيث الطهارة والنجاسة
- ٦٥٣ المراد بالمكان ما يلاصق بدن المصلي وثوبه
- ٦٥٣ في اشتراط طهارة موضع الجبهة
- ٦٥٤ في عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة
- ٦٥٦ في تقييد النجاسة في عنوان الحكم بكونها غير متعدية
- المبحث الرابع: في الأمكنة التي يكره الصلاة فيها وهي مواضع:
- ٦٥٨ الموضع الأول: الحمام
- ٦٦٠ الموضع الثاني: بيوت الغائط
- ٦٦١ الموضع الثالث: مبارك الإيل
- ٦٦٢ الموضع الرابع والخامس: مسكان النمل ومجرى المياه
- ٦٦٣ الموضع السادس والسابع: أرض السبخة والثلج

- ٦٦٥ الموضوع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور
- ٦٦٨ هل المنع يزول بالتباعد بعشرة أذرع؟
- ٦٦٩ في زوال الكراهة بوجود حائل بين المصلّي وبين القبور
- ٦٧٢ في إلحاق القبر والقبرين بالقبور
- ٦٧٥ هل يستثنى من الكراهة قبور الأئمة بل مطلق المعصوم أو لا؟
- ٦٨٠ الموضوع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران
- ٦٨٢ الموضوع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمر
- ٦٨٢ الموضوع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جواد الطرق
- ٦٨٦ الموضوع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس
- ٦٨٧ في الصلاة في البيع والكنائس
- ٦٩٠ الموضوع الثالث عشر والرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة وسطحها في الفريضة
- ٦٩٠ الموضوع الخامس عشر: مرابط الخيل والبغال والحمير
- ٦٩١ كراهة الصلاة إلى النار المضرة
- ٦٩٢ كراهة الصلاة إلى التصاوير والتماثيل
- ينبغي التكلم لتحقيق المسألة في جهات:
- ٦٩٤ الجهة الأولى: هل تعمّ الكراهة مثل ذي الروح وغيره كالشجر ونحوه أو يختصّ بالأول؟
- الجهة الثانية: الكراهة مختصة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلّي وفي جهة قبلته أو بعده؟
- ٦٩٦ لا فرق في الكراهة بين الصور المجسّمة وغيرها
- ٦٩٨ الكراهة ترتفع بتغطية الصورة وسترها
- ٦٩٨ كراهة الصلاة إلى مصحف مفتوح
- ٦٩٩ كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها
- ٧٠١ كراهة الصلاة إلى باب مفتوح أو إنسان مواجه
- ٧٠٢ تكره الصلاة وبين يدي المصلّي حديد
- ٧٠٢ تذييب: استحباب أخذ السترة

المبحث الخامس: في مكان المصلي من حيث استحباب الصلاة فيه

٧٠٨ هل يعتبر في مسجدية المسجد كونه وقفاً أو لا؟

٧٠٩ هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد العموم أو يجوز تخصيصه بطائفة دون أخرى؟

٧١٠ هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد القرية في وقفه أو لا؟

٧١٣ فصل: يستحب اتخاذ المساجد استحباباً مؤكداً

ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:

٧١٤ المسألة الأولى: استحباب اتخاذ المساجد مكشوفة

٧١٧ المسألة الثانية: يستحب جعل الميضاة على باب المساجد

٧١٩ في معنى الميضاة

٧٢١ المسألة الثالثة: يستحب جعل المنارة مع حائطها

٧٢٦ المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبني وسطاً

٧٢٧ المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف

٧٢٨ المسألة السادسة: يكره المحاريب الداخلة

٧٢٩ المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد

٧٣١ في عدم جواز نقض غير المستهدم

٧٣٤ في جواز توسعة مسجد البيت

٧٣٦ المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد

المسألة التاسعة: في محرّمات المسجد وفي أمور:

منها: اتخاذ المسجد أو بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقاً ينمحي

٧٤١ عنه صورة المسجدية

٧٤١ منها: حكم بيع آلات المسجد

٧٤٣ منها: حرمة زخرفة المسجد

٧٤٥ منها: حرمة إدخال النجاسة في المسجد

٧٤٦ منها: يحرم دفن الأموات في المساجد

٧٥٠ منها: يحرم إخراج الحصى من المسجد

- ٧٥١ حكم أنواع الحصى
- المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي أمور:
- ٧٥٣ فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد
- فروع:
- ٧٥٥ الأول: صلاة النافلة في المسجد أفضل أو في المنزل؟
- ٧٥٨ الثاني: في اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال
- ٧٥٩ الثالث: الصلاة في المسجد منفرداً أفضل من الصلاة في غيره جماعة
- ٧٦٠ الرابع: المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض
- ٧٦٢ بحث في الروايات الدالة على تفاوت المسجد الحرام ومسجد الرسول في الفضل
- البحث السادس: ممّا يتعلّق بمكان المصلّي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة وما لا يجوز وفيه مسائل:
- ٧٦٣ المسألة الأولى: يشترط في مسجد الجبهة أن يكون من الأرض أو ممّا ينبت منها
- ٧٦٥ في السجود على المعادن
- ٧٧٠ في السجود على القير
- ٧٧١ هل يجوز السجود على الخزف أم لا؟
- ٧٧٦ السجود على الآجر والجصّ والنورة بعد الطبخ
- ٧٧٧ جواز السجود على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل
- ٧٧٨ المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول والملبوس
- ٧٨٣ المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس
- ٧٨٩ جواز السجود على القرطاس المكتوب على الكراهية
- ٧٩١ المسألة الرابعة: حكم من لم يتمكّن من السجدة على الأرض ونباتها والقرطاس
- ٧٩٥ تذييب: نصّ جماعة على أن السجود على الأرض أفضل

الفصل السادس في الأذان والإقامة

- ٧٩٧ المبحث الأول: في معنى الأذان والإقامة وفضلهما

٨٠٢ المبحث الثاني: في كيفية الأذان

٨٠٥ في كيفية الإقامة

٨٠٦ في أن أشهد أن علياً ولي الله ليس من الأذان والإقامة

الأحكام المتعلقة بكيفية الأذان وتتم بإيراد مسائل:

٨٠٩ المسألة الأولى: لا يصح الأذان قبل دخول الوقت

٨١٦ المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة وبين فصول كل منهما

المسألة الثالثة: في سنن الأذان والإقامة وهي أمور:

٨١٦ الأول: يستحب الاستقبال في الأذان والإقامة

٨١٩ الثاني: يستحب الوقف على آخر الفصول في كل من الأذان والإقامة

٨١٩ تعريف الوقف

٨٢١ في معنى الإفصاح

٨٢٢ الثالث: يستحب الفصل بين الأذان والإقامة



المقصد الثاني في أفعال الصلاة المعبر عنها بأجزائها

٨٢٤ أجزاء الصلاة واجبة ومسنونة

٨٢٥ في تصوير الأجزاء المستحبة للصلاة

٨٢٧ في تصوير النية من أفعال الصلاة

٨٢٩ اختلاف الأصحاب في تقديم القيام أو النية في الذكر

٨٣٠ في حقيقة النية

فرعان:

الأول: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كل من العنوان المتشاركين في الصورة

٨٣٤ مأموراً به أو يكفي مجرد الاشتراك؟

٨٣٥ الثاني: قصد التعيين في صورة تعدد الأمر إنما يعتبر في الإتيان الأول

٨٣٥ الجزء الثاني من أفعال الصلاة: القيام

٨٣٨ ما المراد بالقيام المتصل بالركوع؟

هاهنا أمور ينبغي التعرّض لها:

٨٤٣ الأمر الأوّل: حدّ القيام

٨٤٣ الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال

٨٤٥ الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار

٨٤٦ الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً في القيام

٨٤٧ الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرجهم عن حدّ القيام

هاهنا مسائل:

٨٤٩ المسألة الأولى: فيمن عجز عن الانتصاب

٨٤٩ المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام

٨٥٠ المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً

٨٥٤ المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام

٨٥٤ لو عجز عن القيام في البعض

٨٥٦ لو عجز عن القيام في جميع الصلاة

٨٥٩ فروع: الأوّل: ما المراد بالعجز؟

٨٥٩ الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معينة

٨٦٠ الثالث: في كيفية ركوع القاعد

تذنيبان:

٨٦١ الأوّل: لو عجز عن الجلوس مستقلاً ومستنداً ومنحنياً صلى مضطجماً

٨٦٣ الثاني: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلى مستلقياً على قفاه