

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
مُحَمَّدٌ رَسُولُهُ

نَهَائِمُ التَّقْوَى

فِي مَبْلَحِ الصَّلَاةِ

الجزء الأول

تَقْرِيرُ الْمَأْفَادَةِ الْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ حَسْبُ الظُّبَاطِي الْبُرْجُودِيِّ

تَأْلِيفُ: الْفَقِيه الْأَصُولِي
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الْفَاضِلِ الْكُتْرَانِيِّ

نَهَائِنِ التَّقْرِيرِ

جمعدازی شد

ش. اموال: ۲۵۲۰۷

فِي مَبْلَحِ الصَّلَاةِ

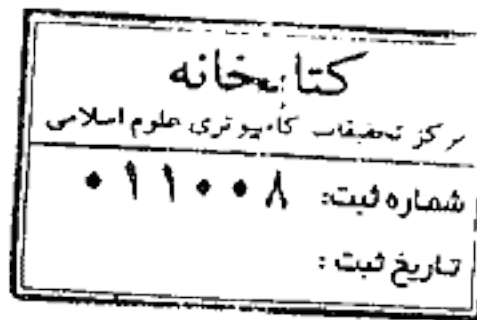
تَقْرِيرُ الْمَلِإِ أَفَادَهُ الْإِمَامُ الْمُحَقِّقُ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدُ حُسَيْنُ بْنُ الطَّبَّاطُبَايِ الْبُرُجُودِي

تأليف:

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ الْفَاضِلِ الْلَنَكَرَانِيِّ

الجزء الأول

تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم



نهاية التقرير في مباحث الصلاة ، المجلد الأول

تأليف: سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني مد ظله
تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام
بإشراف: حجة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين الوائلي
صف الحروف: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام
الإخراج الفني: صلاح الموسوي
الطبعة الثالثة = الأولى المحققة: ١٤٢٠ هـ
المطبعة: بهمن، قم
الكمية: ١٥٠٠ نسخة
السعر: (الدورة الكاملة) ٤٠٠٠ تومان
مركز التوزيع: نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم

حقوق الطبع محفوظة للمركز الفقهي

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳ (دوره سه جلدی) (3 vol.set) ISBN: 964-91915-9-3

کتابخانه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع رسانی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

قراءة في حياة الإمام السيد البروجردي

آية الله العظمى السيد حسين بن علي بن أحمد بن علي النقي بن الجواد بن المرتضى - والد السيد بحر العلوم، محمد مهدي الطباطبائي - ابن محمد بن عبد الكريم بن المراد - الذي تجتمع فيه الأسر الطباطبائية الأربع: الأسرة الطباطبائية في بروجرد، أسرة آل الحكيم في النجف الأشرف، أسرة آل صاحب الرياض في كربلاء، الأسرة الطباطبائية في يزد - ابن الشاه أسد الله بن جلال الدين الأمير بن الحسن بن محمد الدين بن قوام الدين بن إسماعيل بن عباد بن أبي المكارم بن عباد ابن أبي المجد بن عباد بن علي بن حمزة بن طاهر بن علي بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج - الذي كان ممن حضر وقعة فخ في ذي القعدة سنة تسع وستين ومائة مع ابن عم أبيه «الحسين بن علي بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)» - ابن إبراهيم الغمر - الذي كانت أمه فاطمة بنت الإمام الحسين (عليه السلام)، وقد قضى نحبه مظلوماً سنة ١٤٥ هـ في سجن المنصور العباسي، وكان عمره سبعاً وستين سنة - ابن الحسن المثنى - الذي سَمَّه عبد الملك بن مروان الأموي، فمات عن خمس وثلاثين سنة - ابن الإمام أبي محمد

الحسن بن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.
 أمّا أمّه فهي: السيدة آغاييگم بنت السيد محمد علي بن السيد عابد بن السيد
 علي بن السيد محمد بن عبد الكريم.
 إذن فنسبه الشريف ينتهي بالإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، فهو
 حسني من جهة أبيه، وحسيني من جهة أم إبراهيم الغمر: فاطمة بنت الحسين عليه السلام،
 وهو طباطبائي نسبةً إلى جدّه السابع والعشرين، إبراهيم طباطبا، وهو بروجرديّ
 نظراً إلى توطنه في بروجرد، مدينته الواقعة في منطقة لرستان في جبال غرب إيران
 برهةً من الزمن.

مراحل حياته المباركة

المرحلة الأولى: بروجرد

احتضنته هذه المدينة وليداً لأبوين كريمين، في أسرة جلييلة عريقة عرفت
 بالعلم والورع والتقوى، وكان ذلك في أواخر شهر صفر من سنة اثنتين وتسعين
 ومائتين وألف من الهجرة النبوية المباركة.
 كانت أسرته روضةً من رياض العلم والأخلاق، فراح سيّدنا يرتع فيها،
 ويتوغّل في معارجها، ويحلّق في آفاقها بعيداً، فخلقت منه صورةً مشرقةً للفضيلة،
 وعلماً من أعلام المسلمين، ومفخرةً من مفاخرهم العلمية، وزعيماً من زعماء الطائفة.
 يقول العلامة الطهراني عند ترجمته للسيد:

«... إنّ أسرة السيد البروجرديّ من أسر العلم الجلييلة، التي لها مكانتها
 السامية، فوالده وجدّه، وعمّ أبيه الميرزا محمود، وجدّ أبيه، وجدّ جدّه، وسلفه إلى
 السيد عبد الكريم المذكور علماء أجلاء معاريف، لهم آثار هامة، قد قاد بعضهم

الحركة العلمية^(١).

وكما احتضنت ولادته احتضنت نشأته، حيث قضى فيها قرابة خمس وخمسين سنة من عمره الشريف (١٣٩٢ - ١٣١٠، ١٣٢٨ - ١٣٦٤ هـ. ق) متعلماً ومعلماً وهذا ديدنه في كل الحوزات الأخرى.. فكان نزوعه إلى العلم جبلة وطبيعة، حتى غدت عنده كل العلوم - التي تلقاها في حياته الطويلة التي نافت على ثمان وثمانين سنة - ملكات، وكان لا يتعب من طلبها، ولا يمل من قضاء كل وقته في تحصيلها...

ويبدو أن والده السيد علي أدرك فيه كل هذا، فراح هذا العالم الجليل يبذل جهده المبارك في تربية ولده وإعداده دينياً وعلمياً، فقد تلقى تعليمه الأول قراءة وكتابة عنده قبل السابعة من عمره، ثم هتأه وأعدّه لدراسة آداب اللغة العربية، فقد اختار له من كتب الأدب العربي: جامع المقدمات والسيوطي وغيرها في «المكتب»، كما درس «گلستان سعدی» في الأدب الفارسي، وكان ذلك سنة تسع وتسعين ومائتين وألف قرية^(٢).

لم ينته دور الأب السيد علي الطباطبائي مع ابنه عند هذا الحد، بل راح يلاحقه في تعليمه وبواكبه في دراسته، ويهيئ له أجواءً علميةً بعيدةً عن مشاغل الحياة اللاهية والمرهقة... ليوفر له الوقت الكافي للدراسة والتحصيل، وليشبع رغباته العلمية وما تحتاجه مواهبه وقدراته، خاصة بعد أن لمسها فيه، وعرف أن ابنه يتمتع بقوة الذاكرة، وأنه ذو قابلية نادرة وقدرة عجيبة على الاستيعاب، فنقله إلى مدرسة «نوربخش» الدينية، التي كانت يومذاك تتصف بدراستها الجيدة، لما فيها من أساتذة أكفاء ومصادر بحث قيمة، مكنته أن يقضي وقته درساً وبحثاً ومطالعةً

(١) أنظر نهایة البشر ٢: ٦٠٢.

(٢) مقدمة الحاشية على كفاية الأصول: ٤٢.

ومناظرة، فحصل منها على نصيبٍ يحتاج إليه حياته العلمية... وكان إلى جانب ذلك يحضر دروساً أخرى مستفيداً من أساتذة الحوزة العلمية في بروجرد، فدرس في هذه المرحلة علم المنطق والفقه والأصول، وأتمها على أيدي أساتذة الحوزة العلمية.. منهيّاً هذه المرحلة من حياته العلمية سنة ١٣١٠هـ، وقد أكمل فيها المقدمات والسطوح العالية.. وقد هيّأت هذه الدراسة واستيعابه المبكر لعلومها ليكون مدرّساً ممتازاً في الحوزة الأخرى التي انتقل إليها في اصفهان فيما بعد.

وبانتقاله إلى مدينة اصفهان، تنتهي المرحلة الأولى من حياته، ليبدأ مرحلة أخرى سنة ١٣٢٨ قرية بعد أن عاد إلى بروجرد من اصفهان والنجف مجتهداً فقيهاً؛ ليقضي فيها ستاً وثلاثين سنةً أستاذاً فذاً، وباحثاً لامعاً، ومحققاً جاداً قلّ نظيره، فعكف عليه طلبة حوزة بروجرد؛ ليستنبروا بإيمانه وتقواه، ويستزيدوا من معارفه وعلومه، التي استقاها من أقطاب العلم وأئمة الدين في كل من مدينتي اصفهان والنجف الأشرف.  مركز تحقيق وتوثيق علوم

المرحلة الثانية: اصفهان

بعد أن اكتملت عند سيدنا مرحلتا المقدمات والسطوح انتقل إلى مدينة اصفهان حيث أكبر الحوزات العلمية يومذاك. إذ كان فيها من حملة العلم وأبطاله عدد لا يُستهان به^(١)، وكان عمره ثمانية عشر عاماً، أي في سنة ١٣١٠. وقضى في اصفهان عشر سنوات (١٣١٠ - ١٣٢٠) استاذاً لمرحلة السطوح، وتلميذاً يحضر بحوث كبار علمائها، حتى أتقن السطوح، وتقدّم على أقرانه وزملائه، واشتغل بتدريس «قوانين الأصول» برهنةً، استفاد منه خلالها بعض الطلاب^(٢)، فعظم علمه، وصقلت مواهبه، وتوسّعت دائرة أفقه؛ لتشمل مجالات العلوم الحوزوية المختلفة من

الفقه والأصول والرجال والحديث والحكمة والفلسفة.

أساتذته في هذه المرحلة:

- الميرزا أبو المعالي الكلّباسي (١٢٤٧ - ١٣١٥هـ) وأفاد منه كثيراً في علمي الحديث والرجال، وحظي عنده بمقام كريم، فقد كان من طلابه المبرزين ومن المقربين. وكان سيدنا يهتمّ بدرس استاذة أبو المعالي أكثر من غيره، كما صرح هو بذلك.

- السيد محمد باقر الدرجةاي (١٢٦٤ - ١٣٤٢هـ).

- السيد الميرزا محمد تقي المدرّس (١٢٧٣ - ١٣٣٧هـ) وقد درس عندهما علمي الفقه والأصول.

- أمّا في الفلسفة والحكمة العالية فقد كان يدرسها عند كلّ من الملا محمد الكاشاني المعروف بـ «الآخوند الكاشي» الذي توفي عام ١٣٣٣هـ وجهانگیرخان القشقائي الاصفهاني (١٢٤٣ - ١٣٢٨هـ).

ونظراً للمكانة العلمية التي حظي بها، وللمقام المحمود الذي كان له عند أساتذته الكبار في الحوزة العلمية في إصفهان، ولما لمسوا فيه من صدق التوجّه والموهبة العظيمة، واستيعابه للمطالب بشكل علمي متين.. فقد منحه شهادة الاجتهاد كلّ من أبي المعالي والدرجةاي والمدرّس وهو بعد لم يتجاوز السابعة والعشرين من عمره.

أما الدروس التي كانت على عاتقه وقام بتدريسها في هذه المرحلة فهي على مستوى السطوح العليا: كشرح اللمعة الدمشقية في الفقه، والقوانين المحكمة في الأصول، والفصول في الأصول حيث كان يدرّسها بإتقان تامّ وإمعان وتحقيق، ومن الجدير بالذكر أنه لم يكن يغفل عن مراجعة ما ذكره علماء العامة في مختلف الحقول العلميّة فضلاً عما أفاده أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم.

وكان يحضرها عدد كبير من الطلبة والفضلاء آنذاك، مع أن طريقته ربما كانت مملّة كما يقول السيد الجهرمي: وكان من عادته كثرة التكرار في التدريس بحيث يؤدي إلى ملل بعض الطلاب، فكان السيد يعلل ذلك: بأني أريد أن تقنع نفسي باستيعاب الدرس وتفهمه!

غير أن أي فضلاء الطلبة توفّروا على متانة علمية ورصانة فقهية كان يتمتّع بها استاذهم ممّا زادهم انشداداً إلى درسه وإعجاباً به.

هذا في حياته العلمية، وأمّا في حياته الشخصية مع أن والده كان قد أجرى له معاشاً محدّداً، وهو مع ذلك يصرف بعضه على من كان في خدمته، وكان يرفض عروضاً بالمساعدة من الآخرين، تعزّزاً وإياءاً واشمئزازاً من الترفّ والترفّ اللذين يزريان بطالب العلم.

وكان في بدء وصوله إلى اصفهان يسكن مدرسة «حاجي كلباسي»، ثم انتقل بعد فترة إلى «مدرسة الصدر»، وظلّ في اصفهان يواصل دروسه وبحوثه تسع سنوات، ولم يخرج منها إلّا تلبية لأمر والده الذي طلب منه المجيء إلى بروجرد ليتمّ زواجه، وكان هذا سنة ١٣١٤هـ.

المرحلة الثالثة: النجف

لسماحة السيد زيارتان للنجف الأشرف: الثانية كانت بعد عودته من أداء فريضة الحج سنة ١٣٤٤هـ وقضى فيها ثمانية أشهر في الدرس والتحصيل، كما التقى بكبار علماء الحوزة فيها.

وأما الأولى، فكانت في سنة ١٣١٩هـ حينما استجاز والده للسفر إلى النجف الأشرف لزيارة مرقد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ولإتمام دراساته هناك، فأجابه على أن يعود إلى بروجرد من اصفهان لتهيئة مؤونة سفره إلى النجف الأشرف.

وبالفعل سافر إلى النجف، حيث الحوزة العلمية العريقة علماً وعملاً وفضلاً وشرفاً وسؤدداً والتي هي بحق كانت تمثل أكبر جامعة علمية في العالم الإسلامي آنذاك مما جعل لرغبة سيدنا حافزاً عظيماً للإلتحاق بها، وطالما كانت أمنيته تراوده كي يحضر فيها ويستقي من معينها، بعد أن ذاق طعم الدراسة في حوزتي بروجرد واصفهان... وبآله من طموح عظيم إنه طموح العظماء، الذين لا يشبعون من العلم، ولا يتهيبون صعوبات ومشاق الرحلة إليه... فحطّ رحاله حيث حلقات الدرس التي يقيمها كلّ من الآخوند المولى محمد كاظم الخراساني، وشيخ الشريعة الاصفهاني والسيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى. وكان يومها له من العمر سبع وعشرون سنة. فراح طيلة عشر سنوات يستقي علمه منهم بشغف وجدية قلما لها من نظير. وأفاد من الآخوند عليه السلام أيما إفادة، حيث انكبّ على ملازمته أكثر من غيره، كما كان يحظى بإقبال وعناية خاصة من قبله، إذ كان الآخوند والاصفهاني يتوسمان فيه الذكاء والوقاد والعبقريّة الفذة، ويرون له مستقبلاً لا يرقى إليه إلا من كان ذا حظّ عظيم.

المرحلة الرابعة: بروجرد مرة أخرى

ولما عاد إلى بلدة بروجرد سنة ١٢٢٨ كان مزوّداً بشهادة الاجتهاد من كلّ من شيخه الخراساني والاصفهاني^(١). كانت عودته لزيارة والده السيد علي الطباطبائي الذي وافاه الأجل بعد ستّة أشهر من وصول ابنه، ثمّ ورده خبر وفاة استاذ الآخوند الخراساني. فحالت هاتان المصيبتان عن عودته إلى النجف الأشرف، فأثر البقاء في مدينته، ودامت إقامته فيها هذه المرّة ستّاً وثلاثين سنة، وهي أطول مدّة قضاها بشكل متواصل فيها.

(١) تقياء البشر ٢: ٦٠٦.

حقاً لقد كانت هذه المرحلة فترة غنية بالعلم والمعرفة، حيث صقلت شخصيته، وعمقت مداركه، وبرزت مواهبه، فبروجرد لم تكن مدينة بعيدة عن الأجواء العلمية الحوزوية أبداً، بل هي مدينة عريقة بحوزتها، وحافلة بعلومها وعطائها الثرّ وأساتذتها، وبعلماء كبار وطلبة أفاضل ... هيأت هذه الأجواء لسيدنا فرصة عظيمة لتلقي العلم، والخوض في أعماقه ونواحيه المختلفة ومجالاته المتنوعة قبل أن يكون ركناً من أركان الحوزات الشيعية، وعلماً من أعلامها، ومناراً من مناراتها، ومرجعاً كبيراً للطائفة.

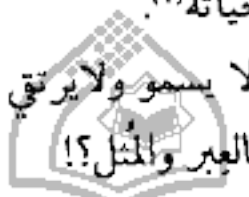
يقول السيد المحقق الجلالى عن هذه الفترة: .. فكانت تلك السنون التي ناهزت الست والثلاثين سنة إلى حين مغادرته المدينة في ١٣٦٤هـ فرصة قيّمة لتركيز معارفه وتكنيزها، تلك التي ضمت أسرار نبوغ السيد وطلوع شخصيته المرموقة. فقد وجد في البلد العدة الكافية من المصادر والعدد الكافي من المحصلين والباحثين لإلقاء الدروس عليهم والتحاوّر معهم، مع المواظبة والملازمة على الأعمال العلمية المتواصلة دون انقطاع طيلة المدة التي عاشها السيّد وقتئذٍ، حيث كان يُلقى الدرس صباحاً ومساءً، كما كان يستوعب كلّ درس ساعة من الزمن. وكانت حصيلتها التآلق في سماء الفقه والأصول والحديث والرجال، العلوم التي هي الملاك الأساسي للمرجعية الدينية.

وقد استفاد السيد في هذه البلدة من كل الإمكانيات المتاحة لتركيز مبادئه العلمية متزوداً من الطبيعة الطيبة التي تمتاز بها، ومن الهدوء والاحترام الذي يتمتع به بيته الكريم، ومن قوّة شخصيته الفذة التي كانت سبباً لالتفاف أهل الفضل والعلم حوله، والأهم من الجميع قلة المشاغل غير العلمية التي تعوق ذوي الفضل عن التفرغ للبحث والتحقيق والتوفّر على مسائل العلم^(١).

إضافةً إلى ما يتمتع به سيّدنا من نبوغ مبكّر وذكاء مفرط وحافضة جيّدة، وقدرة عجيبة على الصبر والمواظبة والإخلاص، وحرص شديد على عدم إضاعة الوقت، حيث يقول عن نفسه:

إنّي مذ عرفت نفسي لم أفِرط بلحظة واحدة من حياتي، ولم أزل حتى الآن على هذه السيرة التي تشاهدونها.

وراح يوصي طلابه فيقول: فلا يحسبنّ أحدٌ أنه سيبلغ المدى عندما يصرف وقته في سائر المشاغل، ويقتصر على ساعة واحدة - فقط - في اليوم للمطالعة. وقد كان لا يملّ من المطالعة، بل تدرب عليها، واستأنس بها وبقي ذلك ديدنه حتى أيام زعامته وإلى آخر أيام حياته^(١).

فن كانت هذه صفاته كيف لا يسمو ولا يرتقي العلياء؟! وكيف لا تكون حياته خصبةً معطاء غنيّة حافلة بالعبّر والمثّل؟! 

ولقد تجلّى نشاطه العلمي في هذه المرحلة من حياته بإلقائه أربع دورات أصولية، وأتمّ بحوثه في الطهارة والصلاة والزكاة والنكاح والطلاق والصيد والذبائح والمتاجر والوصية واللقطة. كما قام بتدريس «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للآهيجي^(٢). وفي سنة ١٣٦٣هـ وقبل سنة واحدة من وروده إلى قم كان يقوم بتدريس كتاب «معالم الدين في الأصول» لولده السيد محمد حسن، وكان - كما يقول الشيخ المطهري الذي حضر ذلك الدرس في بروجرد - : «درساً حافلاً بالدقة والعمق».

قال السيد الجهرمي: كان يحضر هذا الدرس من هو بمستوى كفاية الأصول من طلبة العلوم الدينية^(٣).

أما الشيخ آغا بزرك فيقول عنه: ورجع إلى بروجرد فاشتغل بوظائفه

(١) المنهج الرجالي: ١٩ - ٢٠.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٠.

الشرعية، وسطع نجمه أكثر من ذي قبل، واتجهت الأنظار إليه وكثر الإقبال عليه، ورجعت إليه الناس في التقليد، فطبع رسالة عملية وأدار شؤون الحوزة العلمية^(١)...

كما يتحدث عنه السيد الجلالى فيقول:

قد اشتهر فضل السيد وفقاهته على اثر الهجرة الطويلة تلك وشاع اسمه وطار صيته بين الأعلام، وفي سنة ١٣٥٥ هـ. ق التي توفي فيها الشيخ الحائري بقم، حيث اتجهت إليه أنظار أفاضل الحوزة العلمية وأعلامها، كما كان قد أرجع إليه المرجع العام للشيعة في ذلك العصر السيد أبو الحسن الاصفهاني احتياطاته، فنشرت لأول مرة حاشيته على العروة الوثقى سنة ١٣٥٥ هـ. ق، تلك التي كشفت عن أبعاده العلمية المتميزة، مما زاد في سعة شهرة فقاهة السيد وعظمته العلمية. وهناك أسس ودعم وركّز مبانيه الأصولية من خلال دورات الدروس التي ألقاها على تلامذته وناقشها معهم^(٢).

وكان كثيراً ما يناهى بعلم الأصول - الذي يراه مقدمة من المقدمات الأخرى للورود إلى الفقه - عن الفلسفة ومصطلحاتها المعقدة، وعن العبارات الغامضة وعمّا لا ثمره عملية له.. ويؤكد على وجوب فهم الأحاديث وظروفها، وعلى عدم الاتكال على ما توصل إليه علماء الرجال، والاكتفاء به فقط دون النظر والتحقيق والتأمل.

المرحلة الخامسة: قم المقدسة

بعد زيارته لمشهد الإمام الرضا عليه السلام، ونزولاً عند رغبة فضلائها أمضى فيها

(١) نقيب البشر ٢: ٦٠٦.

(٢) المنهج الرجالى: ٢٤.

ثمانية أشهر - وقيل ثلاثة عشر شهراً - استاذاً وإماماً للجماعة الوحيدة، بعد أن اقتدى به كل أئمة الجماعات هناك. وفي طريق عودته إلى مدينته الأم، بروجرد، زار مدينة قم المقدسة، فكان في استقباله جمع كبير من علمائها وفضلائها، ولم يكتف الشيخ عبد الكريم الحائري بأن يكون على رأس المستقبلين، بل طلب من السيد البقاء في قم، فما كان من السيد إلا أن يلبي هذه الدعوة، فبقي فيها خمسة أشهر، وكان هذا في سنة ١٣٤٧هـ.

يقول السيد الجلالى: فأقام السيد هناك، وبدأ بالتدريس والبحث مدة خمسة أشهر، كان نجمه فيها يتألق، لكن الحكومة لم يرق لها ذلك، فكانت تدبر المؤامرات وتحيكها؛ لانتقال السيد إلى بروجرد، تاركاً قم أملة ومأمنة.

وفي عام ١٣٦٤هـ وبعد سبعة عشر عاماً من عودته إلى مدينته من قم المقدسة، عاد إلى هذه المدينة المقدسة مرجعاً كبيراً وعلمياً من أعلام الطائفة، تلبية لطلب أكثر الأعلام - وفي طليعهم السيد الإمام الخميني (رحمه الله) - واستجابة لرغبة فضلائها بعد التشتت والاختلاف الذي دب بين صفوفها على اثر وفاة مؤسسها الشيخ الحائري.

يقول الشيخ آغا بزرك : ... فسافر إلى طهران في (١٣٦٤) للعلاج، وبقي في (مستشفى الفيروزآبادي) سبعة يوماً حتى تحسنت حاله وبرئ، فطلب منه جمع من طلاب قم وبعض علمائها أن يحل بينهم، فينظم الحوزة العلمية هناك، فأجابهم ووردها في (١٤ محرم ١٣٦٤) أو في (٢٦ صفر ١٣٦٤) على قول، وقيل في ٢٤ محرم) وعزم على سكناها؛ لايجاد روح العلم وتشجيع الطلاب، حيث تبدد نظام الحياة العلمية بعد وفاة المؤسس الشيخ عبد الكريم اليزدي الحائري (رحمه الله)، وتمهدت له الأمور، واتفق أن فجع العالم الإسلامي بوفاة السيد أبي الحسن الأصفهاني في (١٣٦٥) ومضت برهة يسيرة وإذا بأنظار المسلمين في شتى البلاد والأصقاع متجهة إليه شاخصة نحوه... وهو اليوم - في عهد الشيخ آغا بزرك - أكبر زعماء

الدين وأشهر مراجع تقليد الإمامية في سائر البلاد، سواء في ذلك الإسلامية أو غيرها، كما أن بيده زمام الهيئة العلمية وهو مديرها ومديرها...^(١).

من هنا بدأت المرحلة الأخيرة، مرحلة المرجعية والزعامة الدينية التي ما سعى إليها قط كما سعت إليه. حيث كان يقول: «إني لم أقم بخطوة في طلب هذا المقام، لكنني أحسست فجأة أن المرجعية تطاردني، وشعرت في نفسي أنه لا بد من تقبلها» وله أيضاً: «كل من يطلب العلم بغرض الوصول إلى المقام الذي أنا فيه، إنه لسفيه سفيه».

وكانت أقواله هذه مرآة صادقة تعكس أفعاله، فقد عرف نفسه، وعرف دوره، وعرف ما حوله، وأدرك مسؤوليته، فكان أن تولد موقفه منها ومسؤوليته في تحمل أمانتها، وهي - بلا شك - أمانة عظيمة ومسؤولية خطيرة. وهذا ما حدث فعلاً، كانت مرجعيته حافلة بالأحداث، فقد جاءت عقيب وفاة زعيم الحوزة العلمية في قم، وقد انبرى لها عدد غير قليل، فتشتتت المواقف واختلفت الآراء، واضطربت الأمور.

كما جاءت تلو وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني الذي جمعت المرجعية فيه، ودانت له جميع الحوزات العلمية وانقادت لتقليده؛ وهي مرجعية واسعة موحدة في شخصه.

يقول الشيخ آغا بزرك: فإن المرجعية التقليدية انقسمت - بعد أن كانت مجموعة في السيد الأصفهاني - إلى عدة أشخاص تقرب العشرة أكثرهم في النجف الأشرف.

وجاءت مرجعية السيد البروجردي في وقت كانت رحى الحرب العالمية الثانية قائمة، وما رافقها من اضطراب وقلق عم جميع البلدان، ومنها بلادنا

الإسلامية وشعوبها.

ومع كل هذا يقول السيد الجلالى عن مرجعية سيدنا البروجردى:
وقد كانت المرجعية في عصره من أبرز أمثلة المرجعيات الصالحة الرشيدة
المؤدية لما يُتوقع منها على مستويات الأمة والوطن والتقدم العلمي. فكانت
مرجعية مليئة بالمفاخر والمآثر في مجالات دين الناس ودنياهم وتراث الأمة، وقد
مضى وخلف آثاراً وذكريات عجز المتأخرون عن اللحق بشأوه في مثلها^(١).

فمن جملة مواقفه السياسية امتناعه من اللقاء مع الملك سعود عاهل المملكة
العربية السعودية يومئذ، عندما جاء لزيارة طهران وحكامه، فأرسل إليه بعض
الهدايا والتي منها المصاحف الشريفة وستار الكعبة بيد السفير السعودي في إيران،
فتقبل السيد المصاحف وشيء من الستار وأرجع الباقي. ثم كتب رسالة إلى الملك
ضمّنها رواية شريفة للإمام الصادق عليه السلام تحتوي على أحكام الحج، فانعكست بعد
ذلك في جرائد المملكة العربية السعودية بشكل واسع^(٢).

ومنها: ما احتاله النظام الحاكم على إيران في عصر زعامته حيث سعى لمحو
رسم الخط الفارسي وإبداله بالخط اللاتيني، لكنّه جُوبه بالردّ العنيف من قبل السيد
الزعيم، حيث كان له موقف مشهود في القيام الذي أدى إلى امتناع السلطات من
إجراء مقاصدهم الخبيثة^(٣).

نعم، إنّ المؤهلات التي كان يتمتع بها السيد البروجردى، ومنها قوّة
الشخصية التي كان يتصف بها، وقدراته العلمية التي فاقت أقرانه ومعاصريه هيأت له
لأن يكون زعيماً للطائفة، كما يكون قائدها المدبّر وعالمها الفذّ. فراح يسدّد الحركة

(١) المنهج الرجالى: ٢٦.

(٢) مجلّة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ٨٢-٨٣.

(٣) مجلّة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ١٥٣-١٥٤.

العلمية التي كانت همّه الأول، ويقيم أعمدها على أسس متينة وأصول ثابتة، فنظم شؤونها ووحد كلمتها ودفع عنها السوء.

فكان لوجوده المبارك، ونشاطه الحثيث، وعمله الدؤوب الذي ما عرف التوقف أو التردد، وأيضاً التفاف أهل العلم والفضل حوله الذين وجدوه عالماً، وشخصاً صادقاً... أعظم الأثر لا في تطوّر حوزة قم العلمية فحسب، بل تطوّر الحوزات العلمية الأخرى في مختلف البلاد الإسلامية. فكان فكره الثاقب، ويده المباركة، ونظراته البعيدة ترقب الأحداث في تلك الحوزات وإن بعدت، فتحظى باهتمامه ورعايته الأبوية.

وكيف لا يكون كلّ هذا وغيره من شأنه، وهو المعروف بأنّه صاحب الأفكار الخلاقة التي منها فكرة التقريب بين المذاهب، ودارها في القاهرة، والمبادرات العلمية وصاحب المشاريع الكبيرة الرائدة العملاقة التي تتصف بالإبداع والتجديد؟! وما خلفه من آثار ومؤلفات ومساجد ومدارس ومؤسسات دينية هنا وهناك في إيران والنجف الأشرف، وفي بلدان أخرى إسلامية وغير إسلامية، منها: المسجد الذي أسس بأمره في هامبورغ ألمانيا، كما أن المسجد الأعظم في قم عاصمة التشيع اليوم، يعدّ من أروع مآثره التاريخية. وأن إرساله المبلّغين من الأعلام لنشر مذهب أهل البيت عليهم السلام في شتى أقطار العالم ولا سيّما أوروبا لخير دليل على وعيه وأفقّه الواسع وخبرته وتجاربه.

فكان بحقّ من العالقة القلّة، الذين عرفتهم الحوزات العلمية في بروجرد، وفي اصفهان، وفي النجف، وفي مشهد وفي قم. وشهد له بذلك الكثيرون من أعلامها ورجالها. وقد ارتبط بها ارتباطاً وثيقاً طيلة عمره المديد.

ولكم وجدنا ونحن نطالع حياته هنا وهناك الشبه الكبير بينه وبين غيره من علمائنا الأفاضل وإن اختلف في رؤاه وفي منهجه العلمي والتربوي والاجتماعي. وهذا أمر طبيعي، فلكلّ شيخ طريقة. فقد اختطّ لنفسه هذه المنهجية منذ أول خطوة

خطاها في سُلَّم العلم والمعرفة وفي تدريسه وتعليمه وتأليفه، وحتى في حياته الشخصية كما نلاحظ ذلك في معالم حياته، حتى غدت كلها مدرسة متكاملة، سعيد من نال حظاً وفيراً منها.

أعماله في بروجرد:

في أطول فترة علمية قضاها - قرابة الخمسين سنة باستثناء طفولته - في حوزتها التي كان مغرماً بعلومها وشغوفاً بدروسها، ومستوعباً لبحوثها، وكانت حقاً منهالاً سلسيلاً، لم يذق شربه أنقع لغليله منها. وراحت هذه المرحلة من عمره الشريف تدق في شخصه الكريم أعمدة العلم، وتجذرها في مداركه، وتفتح له من كل باب يرده أبواباً أخرى، ومن كل نشاط يخطو نحوه خطواته الرصينة أنشطة أخرى أكثر نفعاً وأعظم استيعاباً لعلوم أهل البيت (عليه السلام) التي تذر نفسه منذ صغره لخوض غمارها، تدريساً وبحثاً. ومعالم حياته المباركة الفكرية منها والقيادية كانت نتيجة هذه السنين الطويلة وثمره لجهود عظيمة تتجلى عبر ما بحثه وما تركه من آثار تدلنا بوضوح على ما كان يتمتع به الرجل من فكر ثاقب، ونشاط لا يعرف التوقف في التحقيق والبحث.

ومن أراد الاطلاع على قدراته الفائقة وخدماته الجليلة، فليرجع وليحتكم إلى أعماله ومؤلفاته وإلى ما شهد به أساتذته وتلامذته.

لقد كان ذا باع طويل وإمام بكل جوانب العلوم الحوزوية، وكان على تبخر واسع بعلمي الرجال والحديث، فهو فيها صاحب مدرسة خاصة، ألف في هذين العلمين كتباً قيّمة. حقاً إن الفقيه لا يكون فقيهاً ما لم يكن متبحراً بعلم الرجال وملماً به أيما إمام. وفعلاً نضجت عنده في بروجرد فكرة تأليف أعماله الجبارة والتي احتضنت ما بين لابتيها: الموسوعة الرجالية وجامع أحاديث الشيعة والأضابير الفقهية الأخرى.

يقول المحقق الجلالى:

إن بروجرد كانت مجمعاً علمياً نفّذ فيه السيد كلّ طموحاته وأطروحاته العلمية، مستنفداً كلّ وسعه، ومستفيداً من كلّ إمكاناته، ومتمتعاً من كلّ الفرص المؤاتية.

فهناك طرح فكرته عن تكميل الموسوعة الحديثية والرجالية، التي تبلورت عن وجود «جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة» أحدث موسوعة حديثة شيعية، وأوسعها وأجمعها وأحسنها ترتيباً وتنظيماً^(١).

لقد كان سيدنا يأمل من موسوعته هذه أن تكون جامعة حاوية لجميع الفوائد، وافيةً بجملة المقاصد، مشتملةً على الآيات الدالة على الأحكام والأحاديث الباحثة حول الفروع، وما يحتاج إليه في الفقه من الأصول، خاليةً عن التكرار والتقطيع والفضول، مراعىً فيها تسهيل طرق الاطلاع والعثور، بحيث لا يحتاج معه الفقيه إلى غيره، ويستغنى به عما سواه^(٢). وهكذا كان، فقد وفقه الله تعالى للنهوض بهذا العبء مع ثلة مؤمنة من العلماء والفضلاء.

وهناك نظّم السيد فكرة «الموسوعة الرجالية» العظيمة بقسميها «ترتيب الأسانيد»، و «طبقات الرجال».

كما بدأ أيضاً مشروع الأضابير الفقهية، المؤسس على فكرة إفراز كل فرع فقهي في ملف يضبط كلّ ما يتعلّق بالفروع من أدلة وأحكام ومناقشات وشؤون.

معجم بأعماله العلميّة:

وهنا نكتفي بما وقف عليه السيّد الجلالى بنفسه من أعمال لسيدنا

(١) المنهج الرجالي: ٢٦.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠.

البروجردى، معتمداً في هذا على ما أعده الشيخ رضا الاستادي.
قال: المؤلفات التي كانت نتاج قلمه الشريف، فهي بين كتب علمية مؤلفة،
وبين رسائل عملية وكتب حقّقها، وأخرى قدّم لها، وثالثة ما أمر بطبعه باعتباره
من تراث القدماء.

- ١ - ترتيب أسانيد الكافي.
- ٢ - ترتيب أسانيد التهذيب.
- ٣ - ترتيب أسانيد الخصال.
- ٤ - ترتيب أسانيد معاني الأخبار.
- ٥ - ترتيب أسانيد علل الشرائع.
- ٦ - ترتيب أسانيد ثواب الأعمال.
- ٧ - ترتيب أسانيد عقاب الأعمال.
- ٨ - ترتيب أسانيد كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، للصدوق.
- ٩ - ترتيب أسانيد الأمالي، للصدوق.
- ١٠ - رجال أسانيد الكافي، أو طبقات رجال الكافي.
- ١١ - رجال أسانيد التهذيب، للشيخ الطوسي أو طبقات رجاله.
- ١٢ - رجال أسانيد كتاب الكشي، أو طبقات رجاله.
- ١٣ - رجال أسانيد كتاب الفهرست، للشيخ الطوسي.
- ١٤ - رجال أسانيد الفهرست، للشيخ النجاشي.
- ١٥ - طبقات الرواة.
- ١٦ - تعليقة على رجال النجاشي.
- ١٧ - تعليقة على عُمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، لابن عيّنة.
- ١٨ - تعليقة على منهج الرجال، للميرزا محمد الاسترآبادي.
- ١٩ - مستدرک فهرست منتجب الدين الرازي.

- ٢٠ - الفهرستان.
- ٢١ - رسالة حول سند الصحيفة السجّادية.
- ٢٢ - تعلّيق على رجال الطوسي.
- ٢٣ - رسالة في ترجمة بعض أعاضد أسرته وأجداده.
- ٢٤ - بيوت الشيعة.
- ٢٥ - جامع أحاديث الشيعة.
- ٢٦ - حاشية على وسائل الشيعة، للحرّ العاملي.
- ٢٧ - تحقيق كتاب «النهاية» للشيخ الطوسي.
- ٢٨ - تحقيق كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي.
- ٢٩ - تحقيق كتاب «الخلافة» للشيخ الطوسي.
- ٣٠ - الفقه الاستدلالي.
- ٣١ - رسالة في المواسعة والمضايقة.
- ٣٢ - رسالة في منجزات المريض.
- ٣٣ - الحاشية على العروة الوثقى.
- ٣٤ - تعلّيق على منهج الرشاد، للشيخ جعفر التستري.
- ٣٥ - التعلّيق على مبحث «السهو» من كتاب جواهر الكلام.
- ٣٦ - المسائل الفقهية.
- ٣٧ - مجمع الفروع.
- ٣٨ - توضيح المسائل.
- ٣٩ - مناسك الحجّ.
- ٤٠ - توضيح المناسك.
- ٤١ - التعلّيق على مجمع الرسائل.
- ٤٢ - التعلّيق على منتخب الرسائل.

٤٣ - التعليقة على وسيلة النجاة للسيد أبو الحسن الأصفهاني.

٤٤ - أنيس المقلّدين.

٤٥ - صراط النجاة.

٤٦ - تعليقة على تبصرة المتعلّمين، للعلامة الحلي.

٤٧ - الآثار المنظومة.

٤٨ - المهديّ عليه السلام في كتب أهل السنة.

٤٩ - الحاشية على كفاية الأصول لأستاذه الآخوند الخراساني.

٥٠ - الحاشية على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري.

٥١ - رسالة في المنطق.

٥٢ - تعليقة على الأسفار، لملا صدرا.

٥٣ - تقارير أصول الفقه.

٥٤ - شرح كفاية الأصول. مركز تحقيق تكملة علوم رسيدي

٥٥ - نهاية الأصول.

٥٦ - نهاية التقرير - هذا الكتاب - .

٥٧ - البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر.

٥٨ - زبدة المقال في بحث الخمس والأنفال.

٥٩ - الوصية ومنجزات المريض.

٦٠ - ميراث الأزواج.

٦١ - الفصب.

٦٢ - ولو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبة وجواباتها» من تأليف السيّد

وعمله - ولا بدّ أن يكون كذلك، فهو بما لم يذكره أحد، قبل هذا - في مؤلفاته عليه السلام.

وقد اهتم السيّد بطبع مجموعة من كتب التراث الخالد، بما له أهمية علميّة،

وقدّم لبعضها مقدّمات قيّمة، وهي:

- ١ - جامع الرواة، للأردبيلي. وقد قدّم له مقدّمة مفيدة.
- ٢ - قُرب الإسناد، للحميري. وقد قدّم له مقدّمة نافعة.
- ٣ - الجعفریات، المروية برواية ابن الأشعث المصري. وله مقدّمة قيّمة كتبها السيّد بقلمه.
- ٤ - نثر اللآلي.
- ٥ - رسالة أبي الجعد، وهي نسخة من صحيفة الرضا عليه السلام المعروفة بـ «مسند الرضا عليه السلام».
- ٦ - المواهب السنية شرح الدرّة النجفيّة، للسيّد محمود بن علي النقيّ الطباطبائي، وهو عمّ والد السيّد. طُبع منه جزءان قديماً، فأمر السيّد بطبع الثالث.
- ٧ - مُنتقى الجُمان، للشيخ حسن صاحب المعالم، في ثلاثة أجزاء.
- ٨ - الخلاف، للشيخ الطوسي.
- ٩ - مفتاح الكرامة، للسيّد محمد جواد العاملي. كان الإمام السيّد محسن الأمين قد طبع منه ٨ أجزاء في مصر، فطبع السيّد البروجرديّ جزأين آخرين في إيران.
- ١٠ - مهذب الفقه، لابن البرّاج.

إنّ السيّد الزعيم كان على جانب من الاهتمام بالأفاضل، بل جميع طلبة العلوم الدينية، وكان يشوّقهم ويحثّهم على الدرس والبحث والتحقيق وضبط الدروس، فكان يقرأ ما يقرّرونه وينبّههم بمواضع الوهن والضعف، ويرشدهم طرق الصواب. كما انه ربما كان يستشكل عليه بعض تلامذته أثناء الدرس بالذات، وفيهم من هو في حدّاته من السن، فكان يُصغي لهم بكل احترام ويقرّر مناقشتهم بتعظيم وتبجيل وإكبار، ثم يجيب عنها بكل هدوء. نعم لهذه الفترة الدور الكبير في

تنمية أهل العلم، إذ كان يحضر في درسه ثلثة من الجهابذة والأعلام، حيث كان يتراوح عددهم بين الستائة إلى الثمانمائة، واليوم جلّ مراجع الطائفة لولا كلهم من تلامذته، فضلاً عن سائر المحققين والأساتيد في المحوزات العلمية. هكذا قضى حياته العلمية عالماً ومدرّساً وباحثاً ومحقّقاً وزعيماً للطائفة.

وظلّ هذا العظيم كفاءات عالية وهماً رفيعة وعطاء خصباً ثراً، كما ظلّ كذلك يكافح بعلمه ومنهجه وآثاره ومشاريعه العديدة عن الإسلام وأهله طيلة عمره، لاسيّاً أيام مرجعيته التي دامت خمسة عشر عاماً حتى وافاه الأجل، وقضى نحبّه في الثالث عشر من شهر شوال سنة ١٣٨٠ هـ. ق، ودُفِنَ بجوار كريمة أهل البيت السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام في مدخل مسجده الأعظم، بعد أن شيّعه عشرات الآلاف من الناس، فكان يوماً مشهوداً، وأقيمت مجالس الفوائح والعزاء على روحه الطاهرة في مختلف البلدان الإسلامية، ولا سيما حاضرة العلم النجف الأشرف. فسلامٌ عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

لمحة عن حياة المقرّر الفذّ سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني دام ظلّه

ومَن كان يستقي من معين هذا السَيّد العملاق، ويلتزم بالحضور في محافله العلمية، ويضبط محاضراته الفقهيّة والأصوليّة، سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني. فقد ولد في مدينة قم المقدّسة في سنة ١٣٥٠ هـ في أسرة علمية كان على رأسها والده العالم الجليل الفقيه الشيخ فاضل اللنكراني، فأولتُه اهتماماً ورعاية علمية خاصة، حتى أنهى دراسته الابتدائية متفوّقاً على زملائه بل على جميع طلبة مدينة قم.

توجّهت أنظاره نحو الحوزة العلمية، التي كان شغوفاً بها محبّاً لها، فشرع في دراسة علومها الدينية يوم كان عمره ثلاث عشرة سنة، يرافقه في دراسته لسنتين طويلة زميله المرحوم الشهيد آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني، وهو النجل الأكبر لسماحة الإمام الخميني (رحمه الله)، حيث كانا يتذاكران معاً دروسهما الحوزوية. وبحكم ما كان يتمتع به من ذكاء حاد وذهن وقاد وحافظة قوية، فقد استطاع شيخنا الفاضل أن ينهي دراسته للمقدّمات والسطوح في ستّ سنوات، حضر بعدها البحوث العالية، التي يصطلح عليها في الحوزة بالخارج، وكان له من

العمر آنذاك تسع عشرة سنة. فحضر الأبحاث الفقهية والأصولية لسباحة آية الله العظمى السيد البروجردي وسباحة آية الله العظمى السيد الإمام الخميني لمدة إحدى عشرة سنة متواصلة، وكان يحضر وسنين طويلة دروس المرحوم العلامة الطباطبائي رحمه الله في التفسير والفلسفة. وفي أثناء هذه المدة منحه العلامة الشيخ آقا بزرگ الطهراني رحمه الله تعالى إجازة روائية.

في الوقت الذي كان سباحته مشغولاً بدراسة العلوم الحوزوية كان مشغولاً أيضاً بتدريسها، وهو في عمر خمس عشرة سنة، وقد عرف بكونه استاذاً بارزاً لها، وهذا أمر لم يقع إلا لعدّة قليلة من العلماء والفضلاء، وقد نال سباحته ذلك بفضل الله تعالى حيث منّ عليه بكفاءة عالية وصبر ومواظبة وعمل علمي دؤوب. إذ كان لا يترك فراغاً إلا وملاًه بالدراسة والبحث. ممّا جعله يحظى بدرجة الاجتهاد، وهو في الخامسة والعشرين من عمره المبارك، باعتراف من استاذه السيد البروجردي رحمه الله.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رسيدي

راح سباحته يدرّس كفاية الأصول للمحقّق الخراساني في ستّ دورات كاملة، كما درّس المكاسب للمحقّق الأنصاري في خمس دورات كاملة.

يتربّع الشيخ الفاضل منذ سنين كثيرة على منبر تدريس البحث الخارج فقهاً وأصولاً ولجمع كبير غفير من الأفاضل والأعلام، كما راحت إذاعة الجمهورية الإسلامية تبثّ دروسه؛ ليستفيد منها من لم تسنح له الفرصة لحضور دروسه دام ظلّه.

وبعد رحيل الإمام الخميني رحمه الله الذي كان يؤكّد دائماً على أهمية وجود سباحة الشيخ محمد الفاضل في الحوزة العلمية، وضرورة الاستفادة من وجوده المبارك - رجع كثير من المؤمنين إليه في التقليد، وبعد رحيل آية الله العظمى الشيخ الأراكي عزّرف ورشّح رسمياً من قبل جامعة المدرسين للحوزة العلمية بأنه الشخص الأول من بين أكابر الأعلام للزعامة الدينية والمرجعية في التقليد.

نسأل الله تعالى أن يطيل في عمره المبارك ويديم ظلّه الوارف على جميع المسلمين.

مؤلفاته :

١ - تفصيل الشريعة، شرح استدلالی لكتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني رحمته الله وهو شرح مفصّل، خرجت منه أجزاء كثيرة بلغت العشرين جزءاً، وربما تنيف على الأربعين لو مدّ الله تبارك وتعالى في عمر شيخنا الجليل أدام الله تعالى ظلّه العالي، والمطبوعة منها هي كتب: الحدود، القصاص، الديات، الصلاة، الاجارة، المياه، الوضوء والتخلّي، النجاسات وأحكامها، غسل الجنابة والتيمّم والمطهّرات، الاجتهاد والتقليد، الحج في خمسة أجزاء. والتي تحت الطبع: الموارث، القضاء، الطلاق، الشهادات، النكاح، المضاربة، الشركة والمزارعة.

٢ - تعلیقة أنيقة على العروة الوثقى.

٣ - نهاية التقرير: الذي بين يدي القارئ العزيز.

٤ - حاشية على كتاب الطهارة من مصباح الفقيه للمحقّق الهمداني رحمته الله.

٥ - شرح كتاب الطهارة من شرائع المحقّق الحلي رحمته الله.

٦ - شرح كتاب الاجتهاد والتقليد من العروة الوثقى.

٧ - كتاب القضاء: تقرير أبحاث السيد البروجردي رحمته الله.

٨ - المسائل المستحدثة: تقرير بحث الإمام الخميني رحمته الله.

٩ - رسالة في حكم الصلاة في اللباس المشكوك.

١٠ - توضيح المسائل رسالة عملية تتضمن فتاواه في الأحكام الشرعية.

١١ - مناسك الحج، كتاب يتضمن فتاواه في أحكام الحج والعمرة.

١٢ - تعلیقة على كتاب الحج من تحرير الوسيلة، تتضمن موارد الخلاف في

النظر والفتوى.

- ١٣ - رسالة في الخلل الواقع في الحج والعمرة.
- ١٤ - القواعد الفقهية، وفيه عشرون قاعدة فقهية.
- ١٥ - مدخل التفسير: يتضمن بحث مجموعة من مقدمات التفسير نظير إعجاز القرآن وصيائنه من التحريف وحول القراءات المتعددة للقرآن الكريم.
- ١٦ - تفسير سورة الحمد.
- ١٧ - دراسة حول آية التطهير الشريفة.
- ١٨ - مرآة الادارة في فكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام شرح لعهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر.
- ١٩ - رسالة في عصمة الأنبياء.
- ٢٠ - الأئمة الأطهار عليهم السلام حفظة الوحي في القرآن الكريم.
- ٢١ - كتاب الصوم.
- ٢٢ - تقارير الأصول: تقارير بحث الإمام الخميني عليه السلام في ٥ مجلدات.
- ٢٣ - تبيان الأصول: تقارير دروس الاستاذ دام ظلّه كتبها بعض أفاضل شركاء بحثه.
- ٢٤ - تقارير الأصول: تقارير بحث آية الله العظمى البروجردي عليه السلام.
- ٢٥ - مجمع الفهارس «مجموعة من فهارس بحار الأنوار والغدير والميزان».
- ٢٦ - جامع المسائل «استفتاءات باللغة الفارسية» في جزئين.
- ٢٧ - استفتاءات الحج «بالعربية والفارسية».
- ٢٨ - مناسك الحج باللغة العربية.
- ٢٩ - رسالة في قاعدة الفراغ.
- ٣٠ - تقارير الأصول بقلم بعض الفضلاء.

حديث المؤلف حول كتاب نهاية التقرير:

في عام ١٣٦٩، كان لي من العمر تسع عشرة سنة، وفقني الله تعالى لحضور بحث استاذنا البروجردي، وبكل شوق ونشاط وبسبب قوة ذاكرتي كنت أدون حين الدرس عناوين البحث ورواياته فقط لأكمل كتابته ليلاً، هذه كانت طريقتي في كتابة تقارير سيدنا الاستاذ.

كان يتمتع سيدنا الاستاذ بدقة في التعبير وعمق في المنهج، إلا أن وروده في البحث وخروجه منه لم يكن يخلو من غموض، ولهذا كانت كتابة هذه الدروس لا تخلو من صعوبة.

كما كان سماحة السيد في دروسه كالقاضي الذي يحمل معه ملفاً خاصاً لكل قضية، ففي كل مسألة من مسائل الفقه يحتفظ بملف خاص لها في صدره، والملف يحتوي على روايات المسألة وأقوال الفقهاء من العامة والخاصة فيها وآرائهم المختلفة حولها وحول الرواية الواحدة، وبالتالي يوضح المسألة المذكورة بشكل جلي لينتهي أخيراً إلى رأيه بشأنها.

وفي يوم من الأيام حضر سماحة سيدنا الاستاذ مجلس تعزية لأهل البيت (عليه السلام) عقد في بيتنا، وبعد انتهاء المجلس وتفرق الناس حيث لم يبق في البيت غيرنا، قال والذي لسماحة الاستاذ: هل تعلمون أن ابني يكتب بحوثكم التي تفضلون بإلقائها في دروسكم وهو بمن وفق لحضورها؟ فأجاب سيدنا الاستاذ: لا.

فقال لي والدي: هات كتاباتك، وقدمها إلى سماحة السيد. فجلست بها ووضعها بين يديه.

فقضى نصف ساعة في قراءتها، ثم أورد إشكالاً على نقل كتاب الوسائل لرواية، ثم التفت لي وراح يشجعني على مواصلة ما قمت به، ومن ثم لم أتأخر عن كتابة دروس سيدنا في يوم إلقائها. وإذا لم أوفق لكتابتها في يومها كسبتها

في الليلة التالية، وكنت أقدم لسماحته كل ما أكتبه فيقرأه ويرشدني إلى مواضع الخلل فيه.

وقد كتبت بحث اللباس المشكوك وهو من البحوث المهمة في كتاب الصلاة، وقد تناوله الاستاذ بجميع جوانبه الفقهية والأصولية، كتبه بشكل كامل في كراسة مستقلة وقدمته إلى سماحته، وبعد انتهائه من مطالعته أخذ يبعث في نفسي العزيمة ويشجّعني على مواصلة الكتابة، وقد أعطاني في وقتها خمسمائة تومان وهو مبلغ كثير في ذلك الزمان.

ولما انتهيت من إكمال المجلد الأول قدّمته له وقرأه ثم أمر بطبعه. وهكذا فعل مع المجلد الثاني حينما أتممته، فقد بقي عنده أسبوعاً كاملاً، وبعد أن أتمّ قراءة ثلثيه. قال: لم أجد فيه غلطاً ولا إشكالاً. فقلت: أتجزيني لأطبعه؟

قال: اذهب واطبعه وعليّ ثمنه.

هذا الكتاب يتناول مباحث الصلاة وهي ثمرة إحدى عشرة سنة من تدريس السيد الاستاذ. وفي أخريات عمره الشريف درّس بعض كتاب القضاء. وقد كان لاستاذنا اهتمام خاص به. وأذكر أنه قال في مجلس ضمّ اثنين أو ثلاثة أشخاص، وقد جرى الحديث حول هذا الكتاب: نحن نذهب من الدنيا ولا يبقى لنا إلا هذه الكتب التي ألّفت باسمنا، وهي التي تحفظ ذكرنا.

كانت وسائل الطبع في ذلك الزمان رديئة، وليست هي كالتّي في وقتنا من الجودة والتوفّر؛ لهذا فقد كتبت كتابي هذا ثلاث مرّات؛ مرّة مسودة، ومرّة مبيضة، وثلاثة كتبت كلّ صفحة على وجه واحد من الورقة، وقدمته إلى الطباعة. وهذا العمل كان من الصعوبة بمكان، ومع أنّه أتعبني كثيراً، ولكنه عمل كنت فرحاً به لما كان يعكس من عطاء سيّدنا الأستاذ رحمته، وقد تمّ بعونه تعالى وتوفيقه.

وأنا أشكر اللجنة العلمية في مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام التي هيأت هذا

الكتاب بطباعة جديدة، فهي خدمة جلييلة لفقّه أهل البيت عليهم السلام أسأل الله تعالى أن يبارك لهم في مجهودهم وأن يمنّ عليهم بالتوفيق والسداد.

كلمة أخيرة

قد تمّ هذا المشروع المبارك بمجهود جماعة من الفضلاء في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام:

- (١) حجة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين الوائلي - إشراف مباشر.
- (٢) حجة الإسلام والمسلمين الشيخ إبراهيم أمير القزويني - تخرّيج مصادر الكتاب.
- (٣) حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد علي المقدادي - تنسيق بحوث الكتاب.
- (٤) حجة الإسلام الشيخ عباد الله سرشار الطهراني الميانجي - المقابلة والمراجعة.

(٥) الأستاذ محسن الأسدي - كتابة هذه المقدمة.

ولابدّ لنا أخيراً من تقديم شكرنا لحجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني نجل آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني على جهوده التي واكبت مشروع اخراج هذا الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

قم المقدسة

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي أوضح لعباده دلائل معرفته، وأنبج سبيل هدايته، وأبان عن طريق توحيده وحكمته، وبعث إليهم أنبياء، وجعلهم سفراء بينه وبينهم، يدعونهم إلى طاعته، ويحذرونهم من معصيته، وصلى الله على خاتم أنبيائه، وسيد أصفائه محمد وعلى أهل بيته الطاهرين الهداة المهديين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربه الغني، محمد الموحدي اللنكراني: إن العلم من أعظم الكمالات النفسانية، وأشرف الفضائل المعنوية، وأهم ما يجب للإنسان تحصيله، وألذ ما يتلذذ الإنسان به، فإنه نور وضياء، ولمعان وصفاء. وعلم الفقه من بين العلوم مع تشعب فنونها، وتشتت شعبها قد اختص بمزية زائدة، وشرافة فاضلة، لانتهاؤه إلى الله سبحانه، وتكفله نظام المعاش والمعاد، وحفظه سعادة الدارين للعباد.

والفقهاء هم عمد الدين، ونقله شرع رسول رب العالمين، وحفظه فتاوى الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين، وهم ورثة الأنبياء^(١)، ومدادهم يفضل على دماء الشهداء^(٢)، والنظر عليهم عبادة^(٣)، والمجالسة لهم سعادة، ويجب على كل أحد تتبع مسالكهم، واقتفاء آثارهم، والاقتداء بهم، لأنهم بذلوا في تحقيق مباحث الفقه جهدهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدهم، فكم فتحوا فيه مقفلاً، وكم شرحوا منه مجملأً، وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة إلى الصواب.

وقد انتهى الأمر في هذا العصر إلى شمس فلك الفقاها والاجتهاد، وقطب رحي النظر والانتقاد، جامع المعقول والمنقول، وحاوي الفروع والأصول، الحجة الكبرى، والآية العظمى، من قد ألفت إليه الرياسة الدينية، والزعامة الروحانية، أزمته في القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي متع الله الإسلام والمسلمين بشريف وجوده؛ وقد بذل - مد ظله - جهده في تحقيق مباحث هذا الفن، وأكثر كده في تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مقفلاً إلا وقد فتحه ببنان أفكاره، ولم ير فيه مجملأً إلا وقد شرحه ببيان آثاره، وقد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقي منهم من الأثر وجدّد من كتبهم الفقهية ما دثر، وقد من الله عليّ بأن أهلني للاستضاءة بنور علمه، والاستفادة من بياناته الشافية، وتحقيقاته الكافية، فنحمد الله تعالى عليه، ونشكره على أعظم نعمه.

وهذا الذي بين يديك هو ما استفدته من بحثه الشريف، وتلقّيته من دروسه العالية حسبما أدّى إليه فهمي القاصر، ونظري الفاتر، وسمّيته «نهاية التقرير» وقد

(١) الكافي ١: ٣٢٢ ح ٢، الوسائل ٢٧: ٧٨، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٢.

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٤ ح ٢٦ وص ١٦ ح ٣٥.

(٣) بحار الأنوار ٧١: ٧٣ ح ٥٩ وص ٢٧٩ ح ١، وج ٢٨: ١٩٦ ح ٣.

بذلت الجهد في تقرير المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، وكلمات مقبولة عند السماع؛ من غير إيجاز مخل، ولا إطناب ممل، ومع ذلك فالقصور في بيان بعض المطالب وتوضيحه لو كان، فأنما هو مسبب عن قصور الباع، وعدم سعة الاطلاع، وأتمنى من القارئ أن ينظروا بعين الإغماض، وأبتهل إلى الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يثبتني حين تزل الأقدام على الصراط المستقيم، وأن يجعله لي تذكرة، ولغيري تبصرة، إنه خير مسؤول ومجيب.



مركز تحقيق ونشر علوم إسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الصلاة ، وفيه مطالب :

المطلب الأول



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

المقدمات وهي ست



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة الأولى في أعداد النوافل

مركز تحقيقات مكتبة علوم إسلامي

إتفق جميع المسلمين من العامة^(١) والخاصة^(٢)، على أن عدد ركعات الفرائض اليومية سبع عشرة ركعة، بلا زيادة ولا نقصان، بل هو من ضروريات الإسلام، بحيث يعتقد به كل من انتحل إليه، وكذلك لا خلاف بينهم في أن نافلة الصبح ركعتان قبل الفريضة^(٣)، وكذا في كون نافلة الليل التي يعبر عنها بصلاة الليل إحدى عشرة ركعة، وإن وقع الاختلاف بيننا وبينهم في الوصل بين ركعتي الشفع وركعة الوتر وعدمه، حيث ذهب الجمهور إلى الأول، والإمامية

(١) المجموع ٤: ١٩؛ فتح العزيز ٤: ٢٢١؛ المغني ١: ٤١١؛ الشرح الكبير ١: ٧٤٣؛ بداية المجتهد ١: ١٣٤.

(٢) و (٣) الهداية: ١٣٢؛ المقنعة: ٩٠-٩١؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠-٣١؛ المهذب ١: ٦٧ و

٦٨؛ المراسم: ٥٩؛ السرائر ١: ١٩٣؛ الوسيلة: ٨٠-٨١؛ الكافي في الفقه: ١١٦؛ الغنية: ٧٣؛ الجامع للشرائع:

٥٨؛ المعتمد ٢: ١١ و ١٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٥؛ كشف اللثام ٣: ٨؛ جواهر

الكلام ٧: ١٣.

إلى الثاني^(١).

وأما سائر النوافل اليومية فمورد للاختلاف بين المسلمين، والمشهور بين الإمامية أن مجموع النوافل الليلية والنهارية لا يزيد على أربع وثلاثين ركعة، ومع انضمام الفرائض تبلغ إحدى وخمسين، ومستندهم في ذلك روايات مستفيضة.

منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام 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 إحدى وخمسون^(٢)».

ومنها: ما رواه إسماعيل بن سعد بن الأحوص قال: قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: «إحدى وخمسون ركعة»^(٣).

ومنها: رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والصلاة الفريضة، الظهر أربع ركعات، والعصر أربع ركعات، والمغرب ثلاث ركعات، والعشاء الآخرة أربع ركعات، والغداة ركعتان، هذه سبع عشرة ركعة، والسنة أربع وثلاثون ركعة، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، وثمان ركعات قبل

(١) المغني ١: ٨١٨ - ٨١٩؛ الشرح الكبير ١: ٧٤٩ و ٧٥٢ - ٧٥٣؛ المجموع ٤: ٢٢؛ فتح العزيز ٤: ٢٢٥ - ٢٢٦؛ المعبر ٢: ١٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٣ مسألة ٥.

(٢) الكافي ٣: ٤٤٤ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٨ ح ١٤؛ الوسائل ٤: ٤٧؛ أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.

(٣) الكافي ٣: ٤٤٦ ح ١٦؛ التهذيب ٢: ٣ ح ١؛ الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧؛ الوسائل ٤: ٤٩؛ أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١١.

فريضة العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان من جلوس بعد العتمة، تعدّان بركعة، وثمان ركعات في السحر، والشفع والوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، وركعتا الفجر»^(١).

وبإزاء هذه الأخبار، بعض الأخبار الأخر، كرواية 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، ومن السحر ثمان ركعات، ثم يوتر، والوتر ثلاث ركعات مفصلة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، وأحب صلاة الليل إليهم آخر الليل»^(٢).

وظاهرها أن مجموع الفرائض والنوافل يبلغ ستاً وأربعين ركعة، ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الدالة على أن المجموع أربع وأربعون ركعة^(٣)، وكذا روايته عن الصادق عليه السلام^(٤).

وقد عمل بعض الأصحاب بهذه الروايات، ولذا كانوا مختلفين قبل زمن الرضا عليه السلام، ومنشأ اختلافهم هي الروايات المختلفة، وقد أشير إلى ذلك في رواية البرنطي المتقدمة، وفي زمنه عليه السلام قد ارتفع الاختلاف بينهم، لأجل السؤال عنه، وتعيينه لما هو الحق من تلك الروايات، ولذا صار ذلك مورداً لتسالم الأصحاب بعده عليه السلام.

هذا كله بناء على عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المختلفة، ويمكن الجمع

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ ح ١: تحف العقول: ٤١٧: الوسائل ٤: ٥٤. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٦ ح ١١: الاستبصار ١: ٢١٩ ح ٧٧٧: الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧ ح ١٣: الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٧ ح ١٢: الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٣.

بينها بأن يقال: إن الاختلاف بينها في نافلة العصر والمغرب محمول على اختلاف مراتب الاستحباب، فالإتيان بأربع ركعات في نافلة العصر، يشترك مع الإتيان فيها بثمان ركعات في أصل فضيلة نافلة العصر، ولكنه واقع في المرتبة الدانية، وذلك في المرتبة العالية؛ وهكذا في نافلة المغرب.

هذا، ولكن هذا الجمع لا يتم بالنسبة إلى نافلة العشاء، لعدم التعرض لها في بعض الأخبار، وبعبارة أخرى: هي لا تكون أزيد من ركعتين حتى يختلف فيها المراتب بالقلة والكثرة، فاختلاف الأخبار حينئذ يرجع إلى المشروعية وعدمها كما لا يخفى. نعم يمكن الجمع حينئذ بأن يقال: إن عدم ذكرها في بعض الأخبار يحتمل أن يكون لأجل التقيّة، لترك بعض العامة لها، ويحتمل أن يكون من جهة أن المقصود هو بيان ما ثبت استحبابه أولاً وبالذات، ونافلة العشاء لا تكون كذلك، لأنها مشروعة لصيرورة عدد النافلة ضعف الفريضة، أو لكونها عوضاً عن الوتر لو ترك، كما في بعض الأخبار^(١)، فلا تكون من النوافل الثابتة بالأصالة.

ثم أنه ورد في بعض الروايات، ما يدل بظاهره على أن نافلة الظهر أربع ركعات، وهو ما رواه الحميري في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنه كان يقول: «إذا زالت الشمس عن كبد السماء، فن صلى تلك الساعة أربع ركعات فقد وافق صلاة الأوّابين، وذلك بعد نصف النهار»^(٢). ولكنها مضافاً إلى عدم صحّة سندها، لأن حسين بن علوان من الزيدية، أنها لم تكن مذكورة إلا في كتاب قرب الإسناد، وهو وإن كان مؤلفه من الإمامية إلا أن بناءه في ذلك الكتاب ذكر الأخبار الضعيفة أيضاً، أضف إلى ذلك كله أن هذه الرواية محمولة على التقيّة، من جهة موافقتها

(١) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤؛ الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢.

(٢) قرب الإسناد: ١٠٩ ح ٣٩٠؛ الوسائل ٤: ٩٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

لمذهب الحنفية، ويؤيده أن فقه الزيدية موافق لفقه الحنفية.
وكيف كان فالرواية غير قابلة للاستناد خصوصاً مع معارضتها للأخبار
الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة؛ نعم قد عرفت الاختلاف بين الروايات في نافلة
العصر والمغرب، وعرفت أيضاً أن طريق الجمع بينها هو الحمل على مراتب
الفضيلة.

ثم إنه قد ورد في الأخبار الكثيرة التي تقدّم بعضها، أن نافلة العشاء ركعتان
من جلوس، تعدّان بركة من قيام^(١)، وهي بهذه الكيفية من متفرّدات الإمامية
ولم يقل به أحد من العامة، لأنهم بين من ينكرها رأساً، ويذهب إلى عدم
مشروعيتها، وبين من يقول بأنها ركعتان من قيام، وبين قائل بأنها ثمان ركعات،
أربع منها قبل فريضتها، وأربع بعدها كأبي حنيفة ومن تبعه^(٢).

مركز تحقيق مكتبة نور علوم راسدي

ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: نافلة كل فريضة عبادة مستقلة

لا ريب في أن نافلة كل فريضة عبادة مستقلة، وعمل واحد، لا ارتباط لها
بنافلة فريضة أخرى، فيجوز الإتيان بها وإن ترك غيرها من النوافل، فيجوز لمن
أراد الإتيان بالظهرين أن يأتي بنافلة الظهر دون العصر أو العكس، وهذا ممّا لا
خفاء فيه ولا إشكال، إنّما الإشكال في أن النوافل التي تكون أزيد من صلاة
واحدة - مثل نافلة المغرب المركبة من صلاتين، ونافلة الظهر أو العصر المركبة من

(١) الوسائل ٤: ٤٥-٥٧، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٠٢، ٧، ٢٣، ٢٥.

(٢) فتح العزيز ٤: ٢١٧؛ المغني ١: ٧٩٨؛ المجموع ٤: ٨؛ المعبر ٢: ١٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.

أربع صلوات، كلّ واحدة منها ركعتان، كما أنّها تكون متعدّدة بما أنّها مصادق لعنوان الصلاة بلا ريب، - هل تكون أيضاً متعدّدة بعنوان أنفسها أم لا؟ وبعبارة أخرى، كما أنّ لنا فلة الظهر - مثلاً - المركّبة من أربع صلوات، مصاديق متعدّدة لحقيقة الصلاة - لأنّ كلّ واحدة من تلك الصلوات الأربع صلاة مستقلة بحياها، ولذا لا يضرّ وقوع الحدث بينها، ولا يوجب بطلان المأتي به منها، - فهل تكون بعنوان أنّها نافلة متعدّدة أيضاً حتّى تكون مركّبة من أربع نوافل مستقلة تعلق بكلّ واحدة منها أمر مستقلّ لا ارتباط له بالأمر المتعلّق بالأخرى، أو أنّها بهذا العنوان لا تكون إلّا نافلة واحدة تعلق بها أمر واحد، ويكون كلّ ركعتين منها جزء للمستحبّ المركّب من أربع، مشتمل كلّ واحدة منها على ركعتين، نظير صلاة جعفر عليه السلام، فإنّها وإن كانت صلاتين، للتسليم في كلّ ركعتين منها، إلّا أنّها من حيث كونها معنونة بهذا العنوان صلاة واحدة، متعلّقة لأمر واحد، ولا يترتب عليه الآثار المترقّبة، إلّا بالإتيان بالمجموع؟

وجهان؛ والثمرة بينهما إنّما تظهر في جواز التفكيك بينهما في مقام الإتيان، فعلى الأوّل: يجوز التفكيك، ويحصل الامتثال بالنسبة إلى الأمر الذي أتى بمتعلّقه، فلو أتى في نافلة الظهر بأربع ركعات مفصولة، يكون ممثلاً للأمرين اللذين تعلق كلّ واحد منها بصلاة واحدة، مشتملة على ركعتين، وهكذا. وعلى الثاني: لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالمجموع، لأنّه ليس في البين إلّا أمر واحد متعلّق بالمجموع، وهو لا يقبل التجزئة من حيث الامتثال كما هو واضح.

والذي يظهر من أخبار الباب^(١)، هو كون المجموع المركّب من صلاتين أو أربع صلوات، نافلة واحدة متعلّقة لأمر استحبابي واحد، وإن كانت بما هي

صلوات متعددة. ولكن المستفاد من صاحب الجواهر هو الوجه الأول الذي مرجعه إلى استقلال كل ركعتين، في كونه مأموراً به، ونسب ذلك إلى العلامة الطباطبائي^(١)، ولعله ذهب إليه في كتاب المصابيح، إذ لم نجد ذلك في كتاب الدرّة. وكيف كان فقد استدلل على ذلك في الجواهر بوجوه أربعة منها: الأصل. ومنها: تحقق الفصل، وهو يقتضي التعدّد. ومنها: عدم وجوب إكمالها بالشروع فيها. ومنها: أنها مشروعة لتكميل الفرائض، فيكون لكلّ بعض منها قسط منه. ولكنها كلّها مخدوشة، أمّا الأصل، فلأنّ اعتباره إنّما هو فيما إذا لم يكن في مقابله دليل اجتهاديّ، وقد عرفت أنّ المستفاد من ظواهر النصوص والفتاوى هو كون المجموع نافلة واحدة متعلّقة لأمر واحد، فصلاة الليل المركّبة من أربع صلوات بما أنها صلاة الليل نافلة واحدة لا تصدق على أربع ركعات منها، ولا يترتب عليها الآثار إلا بعد الإتيان بمجموع الثمان، نظير صلاة جعفر عليه السلام على ما عرفت، هذا مضافاً إلى أنّه لا أصل في المسألة إلا استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، والمدعى هو ارتباط الأجزاء بعضها ببعض، والارتباط يغيّر الاشتراط، بداهة أنّه ليس معنى الارتباط إلا مجرد كون المجموع المركّب من الأجزاء متعلّقا لأمر واحد وطلب فارد. غاية الأمر إنّ ذلك الأمر مع كونه واحداً حقيقة له أبعاد متعددة حسب تعدّد أبعاد متعلّقه، ويتعلّق كلّ بعض من الأمر ببعض المتعلّق كما حقّقناه في الأصول^(٢)، وهذا لا ارتباط له باعتبار اشتراط بعض الأجزاء ببعض، كما هو واضح.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه أنّ مقتضاه تعدّدها، بما أنها صلاة ومصدق لطبيعتها، لا بما أنها نافلة الظهر مثلاً، والأمر المتعلّق بها إنّما تعلّق بها بعنوانها

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) نهاية الأصول، الصحيح والأعم: ٤٩.

الثانوي، من كونها نافلة الظهر أو العصر أو صلاة الليل مثلاً، ولم يتعلّق بها بما أنّها صلاة، كما لا يخفى.

وأما الوجه الثالث: ففيه؛ أنّ عدم وجوب الإكمال بالشروع وجواز الاقتصار على البعض لا يدلّ على انطباق عنوان المأمور به على غير الكامل أيضاً، لأنّه لا منافاة بين اعتبار الارتباط بين الأبعاد والحكم بعدم وجوب الإكمال وجواز رفع اليد عنه في الأثناء، ولا تكون هذه الإجازة دالّة على أنّ المأتيّ به ناقصاً مصداقاً لعنوان المأمور به، ومنطبق عليه لذلك العنوان، حتّى يترتب عليه الآثار المترتبة على المجموع.

وقد وقع نظير هذا الخلط من بعضهم في باب صلاة الجماعة، حيث استدلّ على جواز نيّة الانفراد في أثنائها بأن الجماعة لم تكن واجبة ابتداءً، وليس هنا ما يدلّ على وجوب إدامتها، وعدم جواز رفع اليد عنها^(١).

فإنّه يقال عليه: إنّ غاية ذلك هو جواز القطع في الأثناء بنيّة الانفراد، وأمّا كون مقتضى الجواز هو اتّصاف ما وقع منها قبل القطع بوصف الجماعة حتّى يترتب عليه الآثار المترتبة على صلاة الجماعة من سقوط القراءة ونحوه، فنحن نمنعه لعدم الملازمة بينهما، كما هو غير خفيّ.

وأما الوجه الرابع: ففيه؛ أنّ تشريع النوافل لتكثير الفرائض لا يقتضي جواز التقسيط، بحيث كان كلّ قسط دخيلاً في التكميل مستقلاً، وإلّا لجاز الاقتصار على بعض صلاة واحدة أيضاً.

وانقدح ممّا ذكرنا أنّ الظاهر كون النوافل المركّبة من أزيد من صلاة واحدة، واحدة بعنوانها، ولم يتعلّق بها إلّا أمر واحد؛ ويؤيّد التعبير في الروايات عن نافلة

الظهر مثلاً بأنها ثمان ركعات^(١)، لا أنها أربع صلوات، فإن هذا التعبير يماثل التعبير عن فريضة الظهر بأنها أربع ركعات بلا فرق بينها، فكما أن المجموع المركب من الأربع في الفريضة تعلق به أمر وجوبي واحد، فكذا المجموع المركب من الثمان في النافلة تعلق به أمر استحبابي واحد، والفرق بينهما إنما هو في وجوب الأمر واستحبابه، وكذا في جواز القطع وعدمه، وقد عرفت أن جواز القطع لا ينافي الارتباط.

ثم إنه ذكر المحقق الهمداني في المصباح «أنه لا ينبغي الاستشكال في جواز الاختصار في نافلة المغرب على ركعتين، وفي نافلة العصر على أربع ركعات، لدلالة بعض الأخبار عليه، بل الظاهر جواز الإتيان بركعتين من نافلة العصر، لما في غير واحد من الأخبار الآمرة بأربع ركعات بين الظهرين، من التفصيل بالأمر بركعتين بعد الظهر، وركعتين قبل العصر، فإن ظاهرها بشهادة السياق أن كل واحد من العناوين المذكورة في تلك الروايات نافلة مستقلة، فللمكلف الإتيان بكل منها بقصد امتثال الأمر المتعلق بذلك العنوان، من غير التفات إلى ما عداها من التكاليف. وبهذا ظهر أنه يجوز الإتيان بست ركعات أيضاً من نافلة العصر، لقوله ﷺ في موثقة سليمان بن خالد: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس وست ركعات بعد الظهر وركعتان قبل العصر»^(٢). فإن ظاهرها كون ست ركعات في حد ذاتها نافلة مستقلة. وفي خبر عيسى بن عبدالله القمي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصل ست ركعات»^(٣).

هذا، واستظهر بعد ذلك من خبر حسين بن علوان المتقدم^(٤) جواز الاختصار

(١) الوسائل ٤: ٤٥، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

(٢) التهذيب ٢: ٥٥ ح ٨، الوسائل ٤: ٥١، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

(٣) رجال الكشي ٢: ٣٣٣، ح ٦١٠، الوسائل ٤: ص ٦٢، أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٨.

(٤) الوسائل ٤: ٩٤، أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ١٥.

في نافلة الزوال أيضاً على أربع ركعات، ثم أخذ في جواز التخطي عما يستفاد من النصوص، ونقل كلام صاحب الجواهر^(١) واستدلالاته، والمناقشة فيها، واستظهر في ذيل كلامه عدم الفرق بين التوافل، وجواز الاقتصار على البعض في الجميع^(٢). أقول: يرد عليه:

أولاً: ما عرفت من أن الروايات الدالة على كون نافلة المغرب ركعتين، أو نافلة العصر أربعاً أو ركعتين، أو نافلة الزوال أربعاً، متروكة غير معمول بها بين الأصحاب رضوان الله عليهم بعد زمن الرضا عليه السلام؛ فلا يجوز الاعتماد عليها في إثبات ما هو بصده. هذا، مضافاً إلى أنه لو ثبت ذلك يجب الاقتصار فيها على موردها، أعني المغرب والعصر، ولا يجوز التعميم بالنسبة إلى نافلة الزوال أيضاً، بعدما عرفت من أن الرواية الدالة على ذلك مضافاً إلى ضعف سندها محمولة على التقية، لموافقتها لفتوى أبي حنيفة^(٣)؛ فالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب إنما هو في غير نافلة الزوال، فتدبر.

وثانياً: إن ما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين، أو الست ركعات في نافلة العصر مستنداً إلى ما ذكره من الروايات، ممنوع جداً، لوضوح أنه لا منافاة بين الروايات الدالة على الثمان بنحو الاجتماع، وبين الروايات الدالة على الثمان بنحو الافتراق؛ وقد عرفت ظهور الطائفة الأولى في الارتباط بين الأجزاء وكون المجموع نافلة العصر. وهذا لا ينافي جواز التفريق في مقام العمل الذي يدل عليه الطائفة الثانية، فإنه لما كان من سيرتهم التفريق بين فريضتي الظهر والعصر، والإتيان بكل منهما في وقت فضيلته كما هو المتداول الآن بين أهل السنة، فلذا كانوا

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٧.

(٣) راجع ص ٤٢.

قد يأتون ببعض نافلة العصر أيضاً بعد الإتيان بفريضة الظهر .
وبالجملة: جواز التفريق والإتيان بالنافلة في وقتين أمر، والارتباط وكون
المجموع من حيث هو مجموع نافلة واحدة مسماة بنافلة العصر أمر آخر، فلا منافاة
بين الروايات الدالة على الأمر الأول، وبين الروايات الظاهرة في الأمر الثاني .
وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن الظاهر في كل نافلة مركبة من أزيد من
صلاة هو الارتباط ووحدة الأمر، وأن اختلاف بعض الأخبار في عدد الركعات لا
يدل على الخلاف، فضلاً عن الأخبار التي لا تخالف الروايات المعمول بها في أصل
العدد، بل تخالفها في الجمع والتفريق، كخبر سليمان بن خالد المتقدم الدال على
الإتيان بست ركعات من نافلة العصر بعد الظهر، وبركعتين منها قبل فريضة
العصر، وخبر رجاء بن أبي الضحاك الدال على أن الرضا عليه السلام صلى ستاً من نافلة
الظهر، ثم أذن ثم صلى ركعتين منها، وكذا نافلة العصر^(١)، فإنه لا يدل على استقلال
ست ركعات، وكونها نافلة مستقلة، بل التفريق والإتيان بالسست قبل الأذان،
وبالركعتين بينه وبين الإقامة، لعله كان من جهة تحقق الفصل المستحب بين الأذان
والإقامة .

الأمر الثاني: صلاة الغفيلة

روى الشيخ في المصباح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى
بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً - إلى
قوله: - وكذلك تنجي المؤمنين﴾^(٢) وفي الثانية الحمد وقوله: ﴿وعنده مفاتيح

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠: الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

(٢) الأنبياء ٢١: ٨٧-٨٨.

الغيب لا يعلمها إلا هو^(١) الآية فإذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمِفْتَاحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ، أَنْ تَصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَكَذَا، وتقول: اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيَّ نَعْمَتِي، والقادر على طلبتي، تعلم حاجتي، فأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِي، وسأل الله حاجته أعطاه الله ما سأل^(٢).

وعن السيّد رضي الدين بن طاووس^(٣) في كتاب فلاح السائل بإسناده عن هشام بن سالم نحوه وزاد: فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا تَتْرَكُوا رُكْعَتِي الْغَفْلَةَ وَهِيَ مَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ»^(٤).

والنقل عن النبي ﷺ يحتمل أن يكون صادراً من السيّد^(٥)، ويحتمل أن يكون من كلام الإمام^(٦) وإن كان الثاني أظهر. وروى الصدوق مرسلًا قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَنْفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَلَوْ بِرُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارَ الْكَرَامَةِ» قَالَ: وَفِي خَيْرٍ آخَرَ: «دَارُ السَّلَامِ وَهِيَ الْجَنَّةُ» وَسَاعَةُ الْغَفْلَةِ مَا بَيْنَ الْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ^(٧). والظاهر أن قوله: وَسَاعَةُ الْغَفْلَةِ... من كلام الصدوق لا تنمّة للرواية.

وروى سماعة ووهب بن وهب والسكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه^(٨) قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَنْفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَلَوْ بِرُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارَ الْكَرَامَةِ»^(٩).

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) مصباح المتجهد: ٩٤: الوسائل ٨: ١٢١، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.

(٣) فلاح السائل: ٢٤٨: مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٣.

(٤) الفقيه ١: ٣٥٧ ح ١٥٦٤: الوسائل ٨: ١٢٠، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ١.

(٥) علل الشرائع: ٢٤٣ ح ١، ثواب الأعمال: ٦٨، أمالي الصدوق: ٤٤٥ ح ١٠، معاني الأخبار: ٢٦٥، التهذيب ٢:

٢٤٣ ح ٩٦٣: الوسائل ٨: ١٢٠ - ١٢١، أبواب بقیة الصلوات المندوبة، ب ٢٠، ذ ١.

وزاد الشيخ في التهذيب بعد نقل الرواية عن السكوني، قيل: يا رسول الله وما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب والعشاء.

وعن السيّد بن طاووس في الكتاب المذكور أنّه روى هذه الرواية أيضاً وزاد، قيل: يا رسول الله وما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها. قيل: يا رسول الله متى أصليهما؟ قال: ما بين المغرب والعشاء^(١).

وعن الصدوق في الفقيه، عن الباقر عليه السلام: «إن إبليس يبثّ جنوده جنود الليل من حين تغيب الشمس إلى مغيب الشفق، ويبثّ جنود النهار من حين يطلع الفجر إلى طلوع الشمس. وذكر أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يقول: أكثرُوا ذكر الله عزّ وجلّ في هاتين الساعتين وتعوّذوا بالله عزّ وجلّ من شرّ إبليس وجنوده، وعوّذوا صغاركم في هاتين الساعتين فإنّها ساعتا غفلة». انتهى^(٢).

وروى الشيخ في المصباح عن الصادق عليه السلام، عن آيائه عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أوصيكم بركعتين بين العшائين، يقرأ في الأولى الحمد وإذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرّة، وفي الثانية الحمد مرّة وقل هو الله أحد خمس عشرة مرّة، فإن فعل ذلك في كلّ شهر كان من الموقنين، فإن فعل ذلك في كلّ سنة كان من المحسنين، فإن فعل ذلك في كلّ جمعة مرّة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك مرّة كلّ ليلة زاحمني في الجنة، ولم يحص ثوابه إلّا الله تعالى»^(٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يقع الكلام هنا في جهتين: إحداهما: اتّحاد التنفّل المأمور به في ساعة الغفلة مع صلاة الغفيلة التي تضمّنتها رواية هشام بن سالم المتقدمة وكذا

(١) فلاح السائل: ٢٤٨؛ مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٣١٨ ح ١٤٤٤.

(٣) مصباح المتجّد: ٩٤؛ الوسائل ٨: ١١٨. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ١٧ ح ١.

مع صلاة الوصية التي تدل عليها الرواية الأخيرة وعدمه، والأخرى: اتحاد صلاة الغفيلة أو الوصية مع نافلة المغرب وعدمه.

فنقول: أما الكلام في الجهة الأولى فملخصه: إن الظاهر هو التعدد، وإن جاز التداخل في مقام الامتثال، لوضوح أن الرواية الدالة على مطلوبة مطلق التنفل في ساعة الغفلة، إنما تدل على أن المطلوب هو عدم خلو هذا الزمان الذي هو زمان الغفلة من التنفل الذي يكون حقيقته التوجه إلى المعبود، والتخضع والتخشع لديه، فالمطلوب فيه أمر عام ينطبق على القليل والكثير، ولا دلالة لها على كيفية مخصوصة ونحو خاص. والرواية الأخرى تدل على استحباب ركعتين بالكيفية الخاصة، وهو عنوان آخر يغير العنوان المأخوذ في تلك الروايات من حيث المفهوم، ولكن لا يأبى من الاجتماع معه في الخارج ومقام الامتثال؛ فهذان العنوانان في عالم تعلق الطلب والأمر متغايران، ولذا يجوز تعلق أمر مستقل بكل منهما، وفي عالم الامتثال والوجود الخارجي يمكن تصادقهما على أمر واحد.

وبعبارة أخرى، لما كان من سيرة النبي ﷺ التفريق بين المغرب والعشاء، والإتيان بكل منهما في وقت فضيلته، فكان يأتي بالعشاء بعد ذهاب الشفق كما هو المتداول الآن بين المسلمين من أهل السنة، فلذا يفصل بين الصلاتين زمان قهراً، وكان الناس في ذلك المقدار من الزمان مجتمعين على ذكر الأمور الباطلة، والاشتغال باللغو والغيبة، ولا أقل من الأمور الدنيوية، فلذا وقع الحث والتحريض على صرف هذا الزمان في ذكر الله الذي هو عبارة عن الصلاة التي حقيقته التوجه إلى الخالق المعبود، بنحو الخضوع والخشوع، فالمطلوب هو مطلق التنفل المانع عن الاشتغال بالأمور الدنيوية.

ومن الواضح تحقق هذا المطلوب بالإتيان بصلاة الغفيلة بكيفية الخصوصية، لوجود الأعم في ضمن الأخص؛ وهذا لا ينافي تعلق أمر مستقل بكل منهما، لأن

ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميّة، سواء كانت النسبة بينهما التساوي، أو التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، غاية الأمر أنّه لا يمكن التداخل في صورة التباين، وأمّا في غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال، وإن لم يقصد العنوانين معاً.

نعم لو كان العنوانان من العناوين القصديّة التي قوامها بالقصد، بحيث لا تتحقّق بدونه، لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما. فانقدح ممّا ذكرنا أنّ صلاة الغفيلة وكذا الوصيّة تغاير النافلة المأمور بها في ساعة الغفلة في مقام تعلّق الأمر؛ غاية الأمر أنّه يتحقّق التداخل بينهما في مقام الامتثال إذا أتى بها بصورة الغفيلة أو الوصيّة، وأمّا إذا لم يأت بها بشيء من الصورتين، يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بمطلق التنقّل، دون الأمر المتعلّق بالغفيلة أو الوصيّة.

وأما الكلام في الجهة الثانية فلخصّه: إنّ فيه وجوهاً ثلاثة، مقتضى الوجه الأوّل منها: إتحاد الغفيلة أو الوصيّة مع نافلة المغرب ذاتاً وعنواناً فتتحدان في مقام الصدق قهراً كما هو واضح. ومقتضى الوجه الثاني: عكس ذلك، فهما متغايرتان عنواناً وكذا صدقاً، فلا تجتمعان على وجود واحد. ومقتضى الوجه الثالث: التفصيل بين مقام الذات وعالم الصدق، بتحقيق الاختلاف بينهما بحسب الذات وإمكان التصادق بحسب الخارج ومقام الامتثال.

المقايضة بين الوجوه، الوجه الأوّل أن يقال: إنّ لما كان الإتيان بنافلة المغرب بين العشائين متداولاً بين المسلمين، بحيث لم يكونوا يتركونه في مقام العمل فكان قوله ﷺ: «من صلى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد...»^(١) الحديث، بياناً لكيفيّة خاصّة للركعتين من النافلة المعهودة بينهم، المعروفة عندهم، وأنّه

(١) مصباح المتهجّد: ٩٤؛ الوسائل ٨: ١٢١. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.

يترتب عليها أثر مخصوص مع الإتيان بها بهذه الكيفية، زائداً على الأثر المترتب عليها مع الإتيان بها بدون هذه الكيفية؛ فليس في البين أمر آخر متعلق بعنوان صلاة الغفيلة أو الوصية، في مقابل الأمر المتعلق بنافلة المغرب المركبة من أربع ركعات، بل الغرض هو جواز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الكيفية، لترتب آثار مخصوصة عليهما، وحينئذٍ فلو أتى بأربع ركعات بعنوان نافلة المغرب من دون هذه الكيفية، لا يشرع له الإتيان بصلاة الغفيلة أو الوصية لعدم تعلق أمر مستقل بعنوانهما.

والوجه الثاني أن يقال: إن المسلمين حيث استقرت سيرتهم على الإتيان بنافلة المغرب بعد فريضته، صار في ارتكازهم أن نافلة المغرب من توابعه المتصلة به، وحينئذٍ فلا يفهمون من كلام الإمام الصادق (عليه السلام) في الرواية المتقدمة الواردة في صلاة الغفيلة: «من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد...» الحديث، إلا الإتيان بالركعتين بين المغرب ونافلته وبين العشاء، وحينئذٍ فالمقصود ببيان استحباب ركعتين آخرين عدى نافلة المغرب، وحينئذٍ فهما - أي صلاة الغفيلة أو الوصية، ونافلة المغرب - متبائن لا يمكن تصادقهما على فرد واحد، فلو أتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة لا يسقط الأمر الاستحبابي المتعلق بصلاة الغفيلة، كما أنه لا يتحقق امتثال الأمر المتعلق بنافلة المغرب، إذا ضم إلى صلاة الغفيلة ركعتين آخرين؛ وهكذا بالنسبة إلى صلاة الوصية.

والوجه الثالث أن يقال: ليس الأمر كما ذكر في الوجه الأول، ولا كما ذكر في الوجه الثاني، بل الظاهر أن النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلق بها أمر مستقل، وصلاة الغفيلة أو الوصية تعلق بها أمر استحبابي آخر، ولا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم والعنوان.

نعم يمكن تصادقهما في الخارج وفي مقام الامتثال، لأن نافلة المغرب لا تكون

مشروطة بصورة خاصّة، وكيفيّة مخصوصة مغايرة لصورة الغفيلة، والغفيلة أيضاً لا تكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتّى لا يمكن تصادقهما، بل نافلة المغرب مطلقة من حيث الكيفيّة، والغفيلة مطلقة من حيث الوقت بالإضافة إلى نافلة المغرب، فلا إشكال حينئذٍ في الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضاً، ويتحقّق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين.

نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من أنّ نافلة المغرب نافلة واحدة مركّبة من صلاتين مرتبطتين، تكون الركعتان منها المأتيّ بهما بعنوان صلاة الغفيلة أيضاً مأموراً بهما بالأمر الاستقلالي، بالنظر إلى كونها صلاة الغفيلة، وبالأمر الضمني من جهة كونها جزء من نافلة المغرب التي تعلّق بمجموعها أمر واحد؛ فالركعتان إمتثال للأمر الاستقلالي والضمني معاً، فبالاعتبار الأوّل يكون تامّاً، وبالاعتبار الثاني يكون غير تام.

وقد انقدح ممّا ذكرنا أنّه بناءً على الوجه الأوّل ليس هناك إلّا مستحبّ واحد، وعلى الوجه الثاني هناك مستحبّان متبائنان لا يمكن تداخلهما، وعلى الوجه الثالث مستحبّان يمكن تداخلهما.

واعلم أنّه حيث كان التفريق بين العشائين وتأخير العشاء الآخرة إلى ذهاب الشفق، ممّا استقرّت عليه سيرة المسلمين في الصدر الأوّل، فلذا يكون المتبادر من قوله: «من صلّى بين العشائين ركعتين»، هو الصلاة بين الوقتين اللّذين يصلّي فيها الفريضتان أعني من ذهاب الحمرة إلى زوال الشفق، وحينئذٍ فالمتبادر كون وقت الغفيلة هو ما بين المغرب والعشاء، المأتيّ بهما في وقت فضيلتهما لا ما بينهما، وإنّ آخر العشاء إلى نصف الليل كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بناءً على تغاير الغفيلة مع صلاة الغفلة، أو مع نافلة المغرب، وجواز التداخل في مقام الامتثال، فهل يجب قصد كلا العنوانين في تحقّقهما، أو يكفي قصد

أحدهما في سقوط الأمر المتعلق بهما، إذا كان المأتي به منطبقاً عليه كلا العنوانين، كما إذا صلى ركعتين بكيفية صلاة الغفيلة؟ وجهان، وتحقيق الحق موقوف على بيان المراد من قصد التعيين وحكمه، والإشارة إلى الموارد التي يجب فيها ذلك.

فنقول: قد يتوهم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فيقال: إنه لو كان هناك عنوانان مشتركان في المصاديق، بحيث يجوز أن تكون صورة واحدة مصداقاً لهذا العنوان تارة، ولذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلف مأموراً بكلا العنوانين، يجب عليه في مقام الامتثال تعيين العنوان الذي يريد امتثال أمره؛ وإن لم يكن مأموراً إلا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفي قصد امتثال الأمر المتوجه إليه. وهذا التوهم بمكان من البطالان، لعدم ارتباط مسألة قصد التعيين بمسألة قصد الامتثال.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إن العناوين الواقعة تحت الأمر على قسمين: الأول: العناوين القصدية التي تكون انطباقها على العمل الخارجي موقوفاً على قصدها، بحيث لا يصير العمل الخارجي مصداقاً لها، ومنطبقاً عليه لشيء منها إلا بالقصد، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون هذا العنوان متعلقاً للأمر أم لا؛ وأمثلة هذا القسم كثيرة:

فمنها: عنوان التعظيم، فإنه لا ينطبق على شيء من الأفعال المأتي بها في هذا المقام إلا مع ضمنية قصد عنوان التعظيم إليها.

ومنها: عنوان الظهريّة والعصريّة ونحوهما من عناوين الصلوات المفروضة، فإن انطباقها على صورة الصلاة المأتي بها خارجاً المشتركة بين العناوين الكثيرة، يتوقف على ضمّ قصد شيء من تلك العناوين إليها؛ والدليل على ذلك، الأدلة الواردة في العدول^(١) على العدول من العصر إلى الظهر، إذا ذكر في أثناء

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١، ٣، ٥.

العصر أنه لم يأت بالظهر بعد؛ وكذا العدول من العشاء إلى المغرب، فإنه لو لم تكن الظهرية والعصرية من العناوين القصدية، وكان الظهر إسمياً لأربع ركعات مأتي بها بعد الزوال، أولاً، لم يمكن الدخول في العصر قبل الإتيان بالظهر حتى يصح العدول من العصر إليها كما لا يخفى.

الثاني: العناوين التي لا يتوقف انطباقها على الصورة الخارجيّة على قصدتها، بل تنطبق عليها بنفس تحققها ولو لم يقصد شيئاً منها. إذا عرفت ذلك نقول: إنه لو كان العنوان المأخوذ في متعلق الأمر من العناوين القصدية، فاللّازم في مقام الامتثال الإتيان بالمأمور به مع قصد عنوانه، لعدم تحقق المأمور به بدونه؛ وهذا لا فرق فيه بين اشتراك صورة العمل بين عنوانين أو العناوين المتكثرة أم لا، وكذا لا فرق بين تعلق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، وإن كان من القسم الثاني، فلا يجب قصد العنوان في شيء من الصور؛ ومن ذلك ظهر أن قصد عنوان المأمور به ليس من شؤون قصد الامتثال ومرتباً به، حتى يجب مع تعدد الأمر دون وحدته كما توهم.

إذا ظهر لك ما ذكرنا نقول: لا شك في أن النوافل الراتبة تكون من العناوين القصدية التي لا تنصرف صورة الصلاة إليها إلا بعد قصدتها، كما أنه لا شك في عدم كون صلاة الغفلة من تلك العناوين؛ لما عرفت من أن المقصود منها هو عدم اخلاء الوقت من الصلاة، وصرفها في غيرها من الأمور الدنيوية، وحينئذٍ فالتداخل لا يتوقف على قصد كلا العنوانين، بل يكفي قصد الغفيلة والإتيان بها. نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيلة والوصية ونحوهما، وأنه هل تكون من العناوين القصدية، فلا يكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها، أم لا تكون كذلك، فيكفي الإتيان بمجرد صورتها وإن قصد بها نافلة المغرب مثلاً؟ فيه وجهان.

الأمر الثالث : الجلوس في صلاة الوتيرة

الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأول عليه السلام على ثبوت الجلوس في نافلة العشاء المسماة بالوتيرة، ولم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها، والمذكور في كتب القدماء، المعدة لبيان الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، أن الثابت بعد فريضة العشاء ركعتان من جلوس تعدّان بركعة من قيام^(١)، كما ورد هذا التعبير في الأخبار الكثيرة، منها: رواية البرنطي المتقدمة^(٢)، ومنها: رواية الفضل بن شاذان المتقدمة^(٣) أيضاً، ومنها: خبرا فضيل بن يسار الدالّان على أن مجموع الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا، تعدّان بركعة وهو قائم^(٤).

ومنها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «وصلاة الفريضة: الظهر أربع ركعات، والعصر أربع ركعات - إلى أن قال: - والسنّة أربع وثلاثون ركعة، منها: أربع ركعات بعد المغرب، لا تقصير فيها في السفر والحضر، وركعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة تعدّان بركعة»^(٥).

ومنها: خبر أبي عبدالله القزويني قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي

(١) الهداية: ١٣٢؛ المقنعة: ٩١؛ الوسيلة: ٨١؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣١؛ الفنية: ١٠٦؛

المهذب ١: ٦٨؛ السرائر ١: ١٩٣؛ النهاية: ١١٩؛ المبسوط ١: ٧١؛ الجامع للشرائع: ٥٨.

(٢) الوسائل ٤: ٤٧؛ أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.

(٣) الوسائل ٤: ٥٤؛ أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.

(٤) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤ وج ٣: ٤٤٣ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٤ ح ٢؛ الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧٢؛ الوسائل ٤: ٤٥ - ٤٦.

أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢، ٣.

(٥) الخصال: ٦٠ - ٣ ح ٩؛ الوسائل ٤: ٥٧؛ أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٥.

الباقر عليه السلام: «لَأَيَّ عِلَّةٍ تَصَلِّيَ الرُّكْعَتَانِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ مِنْ قَعُودٍ؟ فَقَالَ: «لَأَنَّ اللَّهَ فَرَضَ سَبْعَ عَشْرَةَ رُكْعَةً، فَأَضَافَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلَهَا، فَصَارَتْ إِحْدَى وَخَمْسِينَ رُكْعَةً، فَتَعْدَانِ هَاتَانِ الرُّكْعَتَانِ مِنْ جُلُوسٍ بِرُكْعَةٍ»^(١).

ومنها: رواية هشام المشرقي عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إِنَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ سَأَلُونِي فَقَالُوا: إِنَّ يُونُسَ يَقُولُ: مِنَ السَّنَةِ أَنْ يَصَلِّيَ الْإِنْسَانُ رُكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ بَعْدَ الْعَتَمَةِ؟ فَقُلْتُ: صَدَقَ يُونُسُ»^(٢).

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة أو المشعرة بذلك.

وقد عرفت أنَّ الفتاوى قبل الشهيد عليه السلام كانت متطابقة على العمل بهذه الروايات الكثيرة الدالة على ثبوت الجلوس في الوتيرة، بحيث لو فرضنا أننا كنّا في زمان الشهيد لكنّا نحكم بعدم جواز الفتوى بالقيام، لأنّه خرق لأجماع الطائفة، وكيف كان فهنا روايتان ظاهرتان في جواز القيام، بل وأفضليته من القعود.

الأولى: رواية الحارث بن المغيرة النصري، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، وثمان بعد الظهر، وأربع ركعات بعد المغرب، يا حارث! لا تدعهنّ في سفر ولا حضر، وركعتان بعد العشاء الآخرة، كان أبي يصلّيها وهو قاعد، وأنا أصليها وأنا قائم، وكان رسول الله ﷺ يقول: ثلاث عشرة ركعة من الليل»^(٣).

الثانية: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، وستّ ركعات بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء الآخرة، يقرأ فيها مائة

(١) علل الشرائع: ٣٢٠ ح ١؛ الوسائل ٤: ٩٦. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال «المعروف برجال الكشي»: ٤٩٠، ح ٩٣٤.

(٣) الكافي ٣: ٤٤٦ ح ١٥؛ التهذيب ٢: ٩٠، ٩٦ و ١٦؛ الوسائل ٤: ٤٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٩.

آية قائماً أو قاعداً، والقيام أفضل، ولا تعدّهما من الخمسين...» الحديث^(١).
وقد يجمع بين هاتين الروایتين وبين الروایات الكثيرة المتقدمة بالتخير، ولكن لا يخفى أنّ الفتوى بجواز القيام في غاية الإشكال لأن الأخبار الكثيرة تدلّ على الجلوس، وأنهما تعدّان برکعة من قيام؛ مضافاً إلى ذلك، فقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام^(٢)، ودلالة الأخبار المتقدمة الواردة في بيان مجموع الفرائض والنوافل، وأنّه إحدى وخمسون ركعة، معللاً بأنّ ركعتين بعد العشاء تعدّان برکعة من قيام، ومن الواضح أنّ عدّهما كذلك إنّما يتمّ مع ثبوت خصوص الجلوس فيها، لأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام برکعة منه.

وأما الروایتان الواردتان في القيام فهما كانتا متروكتين، ولم يعمل بهما أحد من الأصحاب، قبل الشهيد الأوّل؛ نعم هو أفتى بذلك في الدروس واللمعة، وتبعه الشهيد والمحقّق الثانیان^(٣)، وقد اشتهر الفتوى بذلك بعدهم، ولكنّه منهم خرق لإجماع المتقدّمين المطلّعين على فتاوى الأئمة عليهم السلام حيث أنّهم تلقّوا الفتاوى والأحكام الفقهيّة يدأ بيد وخلفاً عن سلف، ولم يقع في البين فترة أصلاً إلى أن وصلت بيد المشايخ العظام، والأساطين الكرام، كالشيخ الطوسي رحمته الله والمتأخّرين عنه، فلا يجوز الغضّ عمّا هو المتسالم عليه بينهم، مع كون هاتين الروایتين بمرفق ومسمع منهم.

فالأولى حملهما على التقيّة، لما عرفت سابقاً من أنّ الركعتين بعد العتمة جالسا

(١) التهذيب ٢: ٥ ح ٨؛ الوسائل ٤: ٥١. أبواب اعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

(٢) راجع ص ٥٤ التعليقة رقم ١.

(٣) الدروس ١: ١٣٦؛ اللمعة الدمشقية ١: ١٦٩؛ مسالك الافهام ١: ١٣٧؛ الروضة البهيّة ١: ١٦٩؛ جامع المقاصد

مما لم يقل به أحد من العامة، بل قال أبو حنيفة بأنها ثمان ركعات، أربع قبل الفريضة، وأربع بعدها؛ ومنهم من قال بأنها ركعتان من قيام^(١). ولعلّه لما ذكرنا قال الشهيد الثاني في الروضة بعد الفتوى بجواز القيام: إن الأصل فيها الجلوس^(٢).

ثم إنه وقع الاختلاف بين القائلين بجواز القيام، في أن ركعتي القيام هل تعدّان أيضاً بركعة أم لا؟ واعترض عليهم كاشف اللثام^(٣) بأنه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه؛ وهو إشكال جيّد. وحينئذٍ فيتحقّق التنافي بينه وبين الروايات الكثيرة الدالة على أن مجموع الفرائض والنوافل إحدى وخمسون ركعة، وقد عرفت تسالم الأصحاب على مضمونها من زمان الإمام الرضا^(٤)، فلا محيص عمّا ذكرناه.

الأمر الرابع: سقوط الوتيرة في السفر

لا إشكال ولا خلاف في سقوط نافلة الظهرين في السفر، وعدم سقوط نافلة الصبح والمغرب^(٥)، وإنما الإشكال والخلاف في نافلة العشاء، أعني الوتيرة، وأنه هل تسقط في السفر أم لا؟ المشهور بين الإماميّة سقوطها^(٥)، بل ادّعى في السرائر

(١) فتح العزيز ٤: ٢١٧؛ المعني لابن قدامة ١: ٧٩٨؛ المجموع ٤: ٨؛ المعتمد ٢: ١٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.

(٢) الروضة البهية ١: ١٦٩.

(٣) كشف اللثام ٣: ١٣.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ١٠؛ جواهر الكلام ٧: ٤٤-٤٥؛ كشف اللثام ٣: ١٥؛ مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.

(٥) المقنعة: ٩١؛ المبسوط ١: ٧١؛ المعتمد ٢: ١٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٢؛ مفتاح الكرامة ٢: ١٠؛ كشف اللثام ٣: ١٥؛ جواهر الكلام ٧: ٤٤؛ مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.

والغنية الإجماع^(١)، وقال الشيخ رحمه الله وبعض آخر بالثبوت^(٢)، ومنشأ الخلاف، اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، ويدل على السقوط روايات كثيرة.

منها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدها شيء إلا المغرب ثلاث»^(٣). فإنها تدل بإطلاقها على سقوط الوتيرة أيضاً.

ومنها: رواية حذيفة بن منصور عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام أنهما قالوا: «الصلاة في السفر ركعتان؛ ليس قبلهما ولا بعدها شيء»^(٤)، ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدها شيء إلا المغرب، فإن بعدها أربع ركعات، لا تدعهن في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصل صلاة الليل واقضه»^(٥).

ومنها: رواية أبي يحيى الحنطاط قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بني! لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة»^(٦). وموردها وإن كان خصوص صلاة النافلة بالنهار إلا أن عموم التعليل الواقع في الجواب يقتضي سقوط نافلة العشاء أيضاً كما هو واضح.

وأما ما يدل على عدم السقوط، فرواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في

(١) السرائر ١: ١٩٤؛ الغنية ١٠٦-١٠٧.

(٢) النهاية: ٥٧؛ المهذب ١: ٦٨؛ الذكرى ٢: ٢٩٨؛ الروضة البهية ١: ١٧١.

(٣) التهذيب ٢: ١٣ ح ٣١؛ الاستبصار ١: ٢٢٠ ح ٧٧٨؛ الوسائل ٨: ٥٠٥. أبواب صلاة المسافرين ١٦ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٤؛ المحاسن: ٣٧١ ح ١٢٨؛ الوسائل ٨/ ٥٠٤. أبواب صلاة المسافرين ١٦ ح ١.

(٥) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣؛ التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٦؛ الوسائل ٤: ٨٣. أبواب أعداد الفرائض ٢١ ح ٧.

(٦) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ٢٩٣؛ التهذيب ٢: ١٦ ح ٤٤؛ الاستبصار ١: ٢٢١ ح ٧٨٠؛ الوسائل ٤: ٨٢. أبواب أعداد

الفرائض ٢١ ح ٤.

حديث قال: «وإنما صارت العتمة مقصورة، وليس نترك ركعتيها، لأن الركعتين ليستا من الخمسين، وإنما هي زيادة في الخمسين تطوعاً، ليتمّ بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع»^(١)؛ ويشعر بذلك رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الصلاة تطوعاً في السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهائياً»^(٢).

ولا يخفى أنّ هاتين الروایتين أخصّ من الروايات الدالة بعمومها على السقوط، فاللّازم تخصيصها بهما والقول بسقوط نافلة الصلوات المقصورة في السفر إلّا الوتيرة؛ إلّا أنّه وقع في طريق رواية فضل بن شاذان، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، وعلي بن محمد بن قتيبة، ولم يثبت وثاقتها، قال المحقّق الأردبيلي: لو لم يكن في المسألة إجماع على السقوط لعملنا على طبق رواية الفضل^(٣)، وقال صاحب المدارك: لو لم يكن خلل في سند الحديث لعملنا به^(٤).

أقول: لو لم يكن إجماع ولم يكن ضعف في الحديث لكنا نعمل به، ثمّ لا يخفى أنّ ضعف الحديث إنّما هو من جهة الواسطتين الموجودتين بين الفضل والصدوق، وأمّا الفضل فهو من ثقة الأصحاب وبقي إلى زمان العسكري عليه السلام ومات قبل وفاته بسنتين، وبقائه إلى ذلك الزمان لا يوجب خللاً فيما يرويه عن الرضا عليه السلام، لجواز أن يكون قد طال عمره كما لا يخفى.

ثمّ إنّ عدّة في مفتاح الكرامة^(٥) من جملة الروايات الدالة على عدم السقوط ما

(١) الفقيه ١: ٢٩٠ ح ١٣٢٠؛ علل الشرائع: ٢٦٧، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٥. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٢؛ الوسائل ٤: ٨١. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨.

(٤) مدارك الاحكام ٣: ٢٧.

(٥) مفتاح الكرامة ٢: ١١.

رواه الصدوق في العيون عن رجاء بن أبي الضحاك الذي صاحب مع الرضا عليه السلام من المدينة إلى خراسان؛ وقال: إن الرواية تدلّ على أنّ الرضا عليه السلام كان يصلي الوتيرة في السفر. وهذا منه عجيب، لأنّه ليس في الرواية إلا أنّه عليه السلام كان يأتي بنافلة الظهرين ويصلي العشاء الآخرة أربع ركعات ويترك الوتيرة^(١). ومن الواضح أن الإتيان بنافلة الظهرين وصلاة العشاء أربع ركعات إنّما هو في موارد قصد الإقامة، كما هو واضح. فالرواية تدلّ على أنّه كان يترك الوتيرة ولو مع الإتيان بالعشاء أربع ركعات، وليس فيها من صلاة الوتيرة - وأنّه كان يفعلها - عين ولا أثر.

الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزیدة في يوم الجمعة على نافلتها في السفر أم لا؟ فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول وإن كان يظهر من بعضهم الترديد. والوجه في ذلك أنّها من النوافل الراتبّة، غاية الأمر ثبوتها في خصوص يوم الجمعة، فيشملها الأخبار الدالة على سقوط مطلق التطوّع في السفر، بعد حملها على خصوص الرواتب، لعدم سقوط غيرها ضرورة.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠؛ الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

المقدمة الثانية في المواقيت



الوقت من الشرائط المعتبرة في الصلوات المفروضة ، واعتباره في الجملة ممّالا إشكال فيه ، بل هو من ضروريات الإسلام وعليه اتفاق قاطبة المسلمين^(١) ، وتدل عليه الآيات الشريفة ، منها قوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ ومن الليل فتعجّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً^(٢) والمراد بدلوك الشمس انتقالها عن دائرة نصف النهار ، وبالفسق انتصاف الليل أو سقوط الشفق ، والآية تتضمن لبيان وقت الصلوات الخمس المفروضة بآجمعها ، أربع منها يستفاد من صدرها ، وواحدة

(١) الخلاف : ١ : ٢٥٥ ، المعتبر : ٢ : ٢٦ ، تذكرة الفقهاء : ٢ : ٢٩٩ ، الذكرى : ٢ : ٣١٩ ، اللعة والروضة البيهية : ١ : ١٧٢ .

جواهر الكلام : ٧ : ٧١ ، جامع المقاصد : ٢ : ١١ ، مفتاح الكرامة : ٢ : ١٣ ، المجموع : ٣ : ٢٦ ، بداية المجتهد : ١ : ١٢٨ .

(٢) الاسراء : ٧٨ - ٧٩ .

وهي صلاة الصبح من ذيلها، لأنها المراد بقوله: وقرآن الفجر؛ وإطلاقه عليها من باب إطلاق لفظ الجزء وإرادة الكل، ومن هنا قال بعض الحنفية: بأن القراءة ركن في الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾^(١) ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾^(٢). ومنها قوله عز وجل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٣)، والمراد من قوله: «طرفي النهار» إما صلاة الصبح والعصر، وإما صلاة الصبح والمغرب، فعلى الأول يكون المراد من قوله: «زلفاً من الليل» المغرب والعشاء، وعلى الثاني يكون المراد منه خصوص العشاء.

وحكي عن كنز العرفان^(٤) أنه احتمل أن يكون المراد بالطرف الأول وقت صلاة الصبح، وبالطرف الثاني وقت الأربع الآخر، وقوله: «زلفاً من الليل» ناظر إلى صلاة الليل. ويرد عليه أن الخطاب في الآية وإن كان متوجهاً إلى النبي ﷺ، ولكن المراد بالإقامة ليس مجرد إتيانه ﷺ بها، بل حمل الناس على إتيانها وبعثهم عليه، فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل، بعد كونها نافلة غير واجبة كما هو واضح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾^(٥)، يقال: وقته ووقته، إذا عين له وقتاً. فالآية ناظرة إلى أصل اعتبار

(١) طه: ١٣٠.

(٢) ق: ٤٠.

(٣) هود: ١١٤.

(٤) كنز العرفان ١: ٧٣.

(٥) النساء: ١٠٣.

الوقت في الصلاة. نعم يحتمل أن يكون الموقوت بمعنى المفروض الثابت، وحينئذٍ فالآية أجنبية عما نحن بصدد... إلى غير ذلك من الآيات التي يستفاد منها مشروطة الصلاة بوقت معين.

ثم إنه لا إشكال في أن أوقات الفرائض اليومية موسعة، ولا خلاف فيه من أحد عدى ما حكى عن أبي حنيفة وجماعة^(١)، حيث أنكروا التوسعة بتخيّل استحالتها عقلاً، ولذا ذهب أبو حنيفة إلى اتّصاف الصلاة بالوجوب في آخر الوقت، لأنّ قبله يجوز تركها إجماعاً.

والغرض الآن ليس البحث في جواز التوسعة وعدمه، لأنّا أشبعنا الكلام في ذلك في الأصول^(٢)؛ ومجمله، أنّ متعلّق الوجوب في الواجبات الموسعة إنّما هو الأمر الكلّي المقيّد بوقت وسيع، والتخيير بين أجزاء الوقت عقلي لا شرعي، ففي صلاة الظهر مثلاً يكون المأمور بها هي الصلاة المستفيضة بوقوعها بين الزوال والغروب، غاية الأمر أنّ لهذه الطبيعة أفراداً ومصاديق متعاقبة، يتخير المكلف عقلاً بين إيجابها في ضمن أيّ فرد شاء منها، ولازم ذلك اتّصاف كلّ فرد يوجد بالمطلوبية عند المولى، وبالجملّة فالإشكال في جواز التوسعة ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

(١) المجموع ٤٧: ٣؛ بداية المجتهد ١٣٨: ١؛ المغني لابن قدامة ٤١٤: ١ و ٤١٥: الشرح الكبير ٤٦٤: ١؛ الخلاف

٢٧٦: ١ مسألة ١٨؛ المعبر ٢٩: ٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩.

(٢) نهاية الاصول ٢٣٣: ١، الفصل السابع في الموسع والمضيق.

مسائل في تفصيل الأوقات

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في تفصيل الأوقات، نتعرض له في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين

قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١)، ويستفاد منه كما عرفت أوقات الصلوات الأربع، الظهرين والعشائين، والمراد بالدلوك هو الزوال، كما قال به كثير من أهل اللغة^(٢)، ويدل عليه أيضاً ما رواه زرارة في حديث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله تعالى من الصلاة؟ فقال: «خمس صلوات في الليل والنهار. فقلت: هل ساءهن الله وبيتهن في كتابه؟ قال: نعم، قال الله عز وجل لنبيه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ودلوكها: زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات - إلى أن قال: - وغسق الليل هو انتصافه»^(٣).

وبالجملة: فلا إشكال في أن أول وقت الظهر هو زوال الشمس، وما حكي عن ابن عباس من جواز تقديمه على ذلك بقليل، والإتيان به قرب الزوال للمسافر^(٤)، فردود بالإجماع^(٥) ومخالفته للكتاب والسنة^(٦)؛ وقد تواترت الأخبار

(١) الاسراء: ٨٠.

(٢) النهاية لابن الأثير ٢: ١٣٠؛ الصحاح ٤: ١٥٨٤؛ لسان العرب ١٠: ٤٢٧؛ المصباح المنير: ١٩٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١؛ تفسير العياشي ٢: ٣٠٩ ح ١٣٨؛ الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

(٤) المغني لابن قدامة ١: ٤٤١؛ الشرح الكبير ١: ٤٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٨١.

(٥) المجموع ٣: ١٨؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٧١؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨؛ الخلاف ١: ٢٥٦؛ مسألة ٣.

المعتبر ٢: ٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠.

(٦) سنن الترمذي ١: ٢٠٢ ح ١٥١؛ صحيح البخاري ١: ١٥٤؛ ب ١١ ح ٥٤١؛ سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧.

صحيح مسلم ٥: ٩٣؛ ب ٣١ ح ١٧٣.

الدالة على أن أول وقت الظهر هو الزوال، الظاهرة في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر قبله، ولا بأس بذكر بعضها فنقول:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^(١).

ومنها: رواية 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 منها جميعاً حتى تغيب الشمس»^(٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلى رسول الله ﷺ بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة»^(٣).

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...»^(٤) الحديث.

ومنها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٥)... إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة المذكورة في الوسائل في الباب الرابع من أبواب المواقيت. ويدل على ذلك مضافاً إلى ما عرفت، استقرار طريقة المسلمين على ذلك في جميع الأعصار، من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا.

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨؛ التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٤؛ الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٨؛ وص ١٩ ح ٥١؛ وص ٢٦ ح ٧٣؛ الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١؛ وص ٢٦٠ ح ٩٣٤؛ الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧؛ الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥٠.

(٣) التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٣؛ وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام»؛ الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٦.

(٤) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠؛ الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦؛ الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦؛ الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦؛ الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.

وهل المراد بالزوال وصول أول جزء من الشمس إلى دائرة نصف النهار، أو وصول وسطها إليها، أو وصول آخرها؟ الظاهر هو الثاني، لأن الاعتبار إنما هو بانتصاف النهار والانتصاف الحقيقي لا يحصل إلا بوصول وسطها إليها كما لا يخفى. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن هنا أخباراً تدلّ بظاهرها على أن وقت صلاة الظهر صيرورة النبي قدماً^(١)، وأول وقت العصر صيرورته قدمين^(٢)؛ وأخباراً أخرى تدلّ على أن أول وقت الظهر صيرورة النبي قدمين أو ذراعاً، وأول وقت العصر صيرورته أربعة أقدام أو ذراعين^(٣)، والمراد بالقدم سبع الشاخص، وبالذراع قدمان. ولكنها لا تصلح أن تعارض مع الأخبار المتقدمة الدالة على أن وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال، لأنها لا تدلّ على أن وقت الظهر لا يدخل إلا بعد تحقق تلك المقادير، حتى يجب له انتظار مضيتها، بحيث لو أتى بها قبلها لكانت باطلة؛ بل ظاهرها أن اعتبار القدم أو القدمين أو ذراعاً، إنما هو لأجل الإتيان بالنافلة، واختلافها في المقدار الموضوع للنافلة إنما هو من جهة اختلاف المتنقلين في الخفة والبطء والتطويل والتقصير.

وبالجملة: يستفاد من هذه الروايات أن وقت فريضة الظهر بالأصل إنما هو بعد الزوال، لكن مزاحمة النوافل لها اقتضت ثبوت وقت عرضي لها، وهو بعد صيرورة النبي قدماً أو قدمين أو ذراعاً، فلا تنافي الروايات المتقدمة أصلاً. ويشهد لما ذكرنا روايات:

(١) التهذيب ٢: ٢٦ ح ٥٩ وص ٢٤٤ ح ٩٧٠ وج ١٣: ٣ ح ٤٥: الاستبصار ١: ٤١٢ ح ١٥٧٧ وص ٢٤٧ ح ٨٨٤،

٨٨٥: الوسائل ٤: ١٤٤، ١٤٥. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١١ و ١٧.

(٢) النقيض ١: ١٤٠ ح ٦٤٩، التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٢، الاستبصار ١: ٢٤٨ ح ٨٩٢، الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب

المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠ ح ٩٨٩ - ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٤ - ٢٥٥ ح ٩١٢ - ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧ - ١٤٨.

أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨، ٣٠.

منها: صحيحة 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، إلا أن بين يديها سبعة، وذلك إليك إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تنتقل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(٢) الحديث.

ومنها: صحيحة زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تنتقل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعاً، فإذا بلغت ذراعاً بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(٣). فإن معنى اختصاص البداية بالفريضة وترك النافلة بها إذا بلغت الذراع أن قبل بلوغها إليه لا يختص البداية بها، بل هما مشتركتان، لأنه لا يجوز البداية بالفريضة أصلاً كما لا يخفى. ومنها: رواية محمد 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 سبعة وهي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبعة، وهي

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٤؛ الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٥، الاستبصار ١: ٢٥٨ ح ٨٩٩؛ علل الشرائع ٢: ٢٤٩ ح ٢؛ الوسائل ٤: ١٤١، أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣، ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤؛ الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣؛ الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

ثمان ركعات، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر^(١)... إلى غير ذلك من الأخبار؛ والمستفاد من مجموعها أنّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال إلّا أنّ التقدير بتلك المقادير إنّما هو بملاحظة إتيان النافلة قبلها، لا أنّ وقتها لا يدخل إلّا بعد قدم أو نحوه كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لحمل الأخبار - الدالة على أنّ الوقت إنّما يدخل بمجرد الزوال - على التقيّة، بعد كون ذلك مجمّعاً عليه ومورداً لاتّفاق المسلمين، عدى مالك^(٢) القائل بعدم جواز الإتيان بصلاة الظهر ما لم يصّر النّي بقدر شراك النعل. وسيجيء نقل دليله، كما أنّه لا إشكال فيها من حيث السند بعد كونها متواترة إجمالاً. فالمتعيّن ما ذكرنا في مقام الجمع.

ثمّ إنّ هل يستفاد من الأخبار - الدالة على أنّ وقت الظهر إنّما هو بعد صيرورة النّي قدماً أو قدمين أو ذراعاً، بعد حملها على ما ذكرنا - استحباب تأخير الظهر إلى تلك المقادير أم لا؟ بل كان محط النظر فيها هو بيان وقت يشترك فيه الفريضة والنافلة، ويجوز فيه مزاحمة الثانية للأولى، من دون أن يكون لتأخير الفريضة فضل أصلاً؟ وعلى التقدير الأوّل فهل يستفاد منها استحباب تأخير الظهر مطلقاً، ولو لم يكن قاصداً للنافلة، أو لم تشرع في حقّه لكونه مسافراً، أو يكون ذلك مختصّاً بمن كان قاصداً للنافلة ومشروعة في حقّه؟ الظاهر أنّ تلك الأخبار مسوقة لمجرد بيان وقت يمكن أن يزاحم فيه النافلة للفريضة، من غير دلالة على استحباب تأخير الفريضة مطلقاً، أو مع الإتيان بالنافلة قبلها، ولذا صرح في كثير منها بأنّه إذا مضى هذا المقدار بدأ بالفريضة وترك النافلة^(٣)، وحينئذٍ فما ورد من أنّ «أول

(١) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ٩٩٠؛ الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١٣؛ الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٦ ح ١٣.

(٢) المدونة الكبرى ١: ٥٥؛ المجموع ٣: ٢٤؛ الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

(٣) راجع الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨.

الوقت رضوان الله وآخره عفو الله»^(١)، وغيره من الروايات التي تدلّ على استحباب الإتيان بها في أوّل وقتها باق على إطلاقه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ حكي عن الفيض في الوافي، وصاحب المنتقى، القول بأفضليّة التأخير^(٢) مطلقاً نظراً إلى أنّ الجمع بين ما دلّ على دخول وقت الظهر بمجرد الزوال، وما دلّ على دخوله بعد ذراع مثلاً يقتضي حمل الطائفة الثانية على أفضليّة تأخيرها إلى ذلك المقدار مطلقاً، سواء أراد الإتيان بالنافلة أم لا، ويمكن أن يستشهد على هذا الجمع بروايات:

منها: الأخبار الدالة على أنّ النبي ﷺ كان يصلي الظهر بعد صيرورة الفجر ذراعاً، والعصر بعد صيرورته ذراعين^(٣).

ومنها: ما في نهج البلاغة من كتاب علي عليه السلام إلى أمرائه المشتمل على قوله: «فصلوا بالناس الظهر حين تفي الشمس مثل مريض العنز»^(٤).

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصوم فلا أقبل حتّى تزول الشمس، فإذا زالت الشمس صلّيت نوافلي ثم صلّيت الظهر، ثم صلّيت نوافلي ثم صلّيت العصر، ثم غت، وذلك قبل أن يصلي الناس، فقال: «يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، ولكنّي أكره لك أن تتخذ وقتاً دائماً»^(٥)، فإنّ زرارة مع فرضه الإتيان بالنوافل، كره له الإمام عليه السلام تعجيل الفريضة.

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل وقت

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥١؛ الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦؛ سنن الدارقطني ١: ٢٠١ ح ٩٧٢ - ٩٧٤.

(٢) الوافي ٧: ٢٢٢؛ منتقى الجمان ١: ٤٠٦ - ٤١١؛ جواهر الكلام ٧: ٨٠.

(٣) الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) نهج البلاغة. كتاب ٥٢: ٩٨٦؛ الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨١؛ الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٥؛ الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١٠.

الظهر؟ قال: «ذراع بعد الزوال»، قال: قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: «نعم»^(١).

ومنها: رواية محمد بن فرج قال: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة؟ فأجاب: «إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، وأحب أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين»^(٢).

لكن بإزاء هذه الروايات أخبار كثيرة تدلّ على استحباب التعجيل، وأفضلية أوّل الوقت وحملها على كون المراد بالأوّل أوّل الذراع والذراعين بعيد في الغاية، لأن بعضها بل كثيرها يمنع هذا الحمل، ولا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام أوّل الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثماني ركعات؟ فقال: «خفف ما استطعت»^(٣).

وأنت خير بعدم إمكان حمل هذه الرواية على أوّل الذراع مثلاً كما هو واضح.

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: «أوله، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عزّ وجلّ يحبّ من الخير ما يعجل»^(٤).

ومنها: رواية ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أنا وأنا حاضر - إلى أن قال: - فقال بعض القوم: إنا نصلي الأولى إذا كانت على قدمين، والعصر على أربعة أقدام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «النصف من ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ٢٤٨؛ الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١١؛ الوسائل ٤: ١٤٧ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩١؛ الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٤؛ الوسائل ٤: ١٤٨ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠١٩؛ الوسائل ٤: ١٢١. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٩.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٧؛ الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧١؛ الوسائل ٤: ١٢٢. أبواب

المواقيت ب ٢ ح ١٢.

أحبَّ إليَّ»^(١).

ومنها: صحيحة الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعاً المتقدمة^(٢). ويؤيد ذلك أنَّ المشهور بين الامامية عدم استحباب التأخير لذاته، وما ورد من فعل رسول الله ﷺ^(٣) وأمر علي عليه السلام^(٤) فحمول على أنَّ التأخير إنما كان لملاحظة المأمومين الذين كانوا لا يتركون النوافل، مع اختلافهم في الخفة والبطء والتطويل والتقصير، مضافاً إلى موافقة هذه الأخبار للكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿واستبقوا الخيرات﴾^(٦) إذ لا ريب أنَّ الصلاة سبباً الفريضة منها من أهم الخيرات وأسباب المغفرة.

ثم إنَّ بعض الأخبار المتقدمة يدل على أنَّ أول الوقت هو القدمان، لا كونه هو وقت الفضيلة، مع أنَّه خلاف الضرورة. وبالجمله لا إشكال في أنَّ أول الوقت أفضل من غيره. ولكن لا يلزم التعرُّض لهذه المسألة، وذكر الأخبار الواردة فيها، وبيان الجمع بينها بنحو التفصيل، لأنَّه يوجب التطويل.

تتقَّة: قد عرفت اتفاق المسلمين على أنَّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال^(٧)، نعم قال مالك: أحبَّ تأخيرها حتَّى يصير النفي بقدر شراك النعل^(٨). ومستنده في ذلك رواية جبرئيل التي رواها العامة والخاصة مع اختلاف يسير، فروى الشافعي

(١) التهذيب ٢: ٢٤٦ ح ٩٧٨؛ الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٧؛ الوسائل ٤: ١٤٦ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٢.

(٢) الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨٠، ٢٤٠، ١٠٠، ٧٠، ٤٠، ٣٠.

(٤) نهج البلاغة: ٩٨٦، كتاب ٥٢؛ الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) المائدة: ٤٨.

(٧) الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣؛ بداية المجتهد ١: ١٣٨-١٣٩؛ المعتمد ٢: ٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٤.

(٨) المجموع ٣: ٢٤؛ المدونة الكبرى ١: ٥٥؛ الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

في كتاب الأم عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ أنه قال: أمني جبرئيل عند باب البيت في يوم وقد زالت الشمس، وكان ظلّه بقدر شرك، وقد أتاني ثانياً حين كان ظلّه بقدر شاخص للعصر، وأتاني عند غروب الشمس وأمني للمغرب، وأتاني عند سقوط الشفق وأمني صلاة العشاء، وقد أتاني الصبح وأمني للصبح، وأتاني في يوم الثاني وأمني صلاة الظهر حين كان الظلّ بقدر الشاخص والعصر حين كان مثلين، والمغرب ما دام الغروب، والعشاء عند سقوط الشمس أو عند قرب الشفق^(١). ورواها غيره من محدّثي العامة كأبي داود في سننه^(٢) مع اختلاف وقد ورد في رواياتنا موضع أمني كلمة أمرني وحكاها في الوسائل في الباب العاشر بطرق أربعة^(٣)، لكن فيها بدل المثل والمثلين، القامة والقامتين، أو الذراع والذراعين، أو القدمين وأربعة أقدام. هذا، ولكن دلالتها على أن أول الوقت هو ما بعد الزوال إلى المثل مثلاً ممنوعة، فالحق هو ما ذهب إليه جميع الإمامية وجمهور العامة، من أن أول الوقت هو بعد الزوال لما عرفت.

المسألة الثانية: آخر وقت الظهر

فنقول: اختلفت الأمة في آخر وقت يجوز تأخير الظهر إليه، فيظهر من العامة أقوال أربعة، أحدها: إن آخر وقت الظهر هي صيرورة ظلّ كل شيء مثله، حكى ذلك عن الشافعي والأوزاعي والليث بن سعد، والثوري، وأحمد، وغيرهم.

(١) الأم ١: ٧٢.

(٢) سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح ١٤٩.

(٣) تهذيب ٢: ٢٥٢-٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤؛ الاستبصار ١: ٢٥٧-٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥؛ الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨.

١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٧.

ثانيها: ما حكى عن ابن جرير، وأبي ثور، والمزني، من أن آخر وقت الظهر صيرورة الظلّ مثل الشاخص مع مضيّ مقدار أربع ركعات بعده. ثالثها: ما ذهب إليه أبو حنيفة في الرواية المشهورة، وهو إن آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ كل شيء مثليه. رابعها: ما حكى عن عطاء، وطاووس، ومالك، من امتداد وقت الظهر من حين الزوال إلى غروب الشمس^(١).

ومستند القول الأول رواية جبرئيل المتقدمة. وكذا القول الثاني، فإن الرواية تدلّ على اشتراك الظهر والعصر في مقدار أربع ركعات، من أول المثل كما لا يخفى. ومستند القول الثالث، الرواية النبوية التي تدلّ على أن مثل المسلمين ومثل أهل الكتابين من قبلهم، كمثّل رجل استأجر أجيراً، فقال: من يعمل لي من الغداة إلى نصف النهار بقيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من الظهر إلى صلاة العصر بقيراط؟ فعملت النصارى، ثم قال: من يعمل لي إلى آخر النهار بقيراطين؟ فعملتم أنتم، فغضب اليهود والنصارى، وقالوا: نحن أكثر عملاً وأقلّ أجراً. فقال: هل نقصكم من حقكم شيئاً؟ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء^(٢). هذا ولكن لا يخفى قصور الرواية عن الدلالة على مقصود هذا القائل. وأمّا القول الرابع الذي ذهب إليه مالك وغيره فلم يذكر له مستند، ولعله أخذه من الصادق عليه السلام لكثرة تشرفه إليه وارتباطه معه، ولكنه أخفاه تقيّة أو لغيرها.

وأما الإمامية - رضوان الله عليهم - فالمسألة محلّ خلاف بينهم أيضاً، وأقوالهم ربّما ترتقي إلى عشرة، كما حكاها في مفتاح الكرامة^(٣)، ولكن لا حاجة

(١) الامّ ١: ٧٢؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٧٤؛ المجموع ٣: ٢١؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٩؛ بداية المجتهد

١: ١٣٨-١٣٩؛ الخلاف ١: ٢٥٧؛ مسألة ٤؛ المعبر ٢: ٣٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢؛ مسألة ٢٦.

(٢) صحيح البخاري ٤: ١٧٤ ح ٢٤٥٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٢: ١٨.

إلى التطويل بنقل الجميع، والمهمّ منها أربعة أقوال: أحدها: ما ذهب إليه الشيخ رحمته في بعض كتبه، من أنّ آخر وقت المختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله^(١). ثانيها، ما ذهب إليه أيضاً في بعض كتبه، من أنّ آخره قدمان، وفي موضع آخر منه أربعة أقدام^(٢). ثالثها، صيرورة النّبي بقدر الذراع أو سبعي الشاخص، حكى هذا القول عن المفيد، وابن أبي عقيل^(٣). رابعها، بقاء وقته إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار العصر، وهو اختيار المرتضى، وابن الجنيد، وسلار، وابن إدريس، والعلامة^(٤) وغيرهم. هذا، ولو قلنا بعدم اختصاص العصر بمقدار الأربع يمتدّ الوقتان إلى الغروب.

ثمّ إنّ كلّ من قال بامتداد وقت الظهر إلى قدر معيّن من المثل أو الذراع أو أربعة أقدام، قال بأنّ لكلّ صلاة وقتين: فالأوّل للمختار من المكلفين، والثاني للمضطر؛ هذا، ولكنّ الظاهر هو القول الأخير، والأخبار الظاهرة في غيره تحمل على بيان مراتب الفضل، فوقت الظهر يمتدّ اختياراً إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار أداء العصر، ولكن ذلك إنّما هو وقت الإجزاء، دون وقت الفضيلة.

فرعان:

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فينبغي التعرّض لمسألتين مهمّتين جاريتين في غير الظهرين أيضاً فنقول:

(١) المبسوط: ١: ٧٢.

(٢) النهاية: ٥٩، ٦٠.

(٣) المقنعة: ٩٢؛ مختلف الشيعة: ٢: ١١.

(٤) المسائل الناصريّة: ١٨٩ مسألة ٧٢؛ المراسم: ٦٢؛ السرائر: ١: ١٩٥؛ الغنية: ٦٩؛ الوسيلة: ٨٢؛ الجامع

للشرايع: ٦٠؛ ونقله ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٢: ٩؛ الذكرى: ٢: ٢٣٠؛ جواهر الكلام: ٧: ٨٠-٨١؛ كشف

اللتام: ٣: ٣٠.

الفرع الأول: لكل صلاة وقتان

إنه قد اشتهر بينهم أن لكل صلاة وقتين، ويشهد بصدقه لسان الأخبار، ولكنهم اختلفوا في المراد من ذلك على قولين: أحدهما، أن الوقت الأول اختياري، والثاني اضطراري، بمعنى عدم جواز التأخير إليه إلا لذوي الأعذار. ثانيهما، إن الوقت الأول وقت الإجزاء، والثاني وقت الفضيلة، وأكثر القدماء كالشيخين وابن أبي عقيل وغيرهم على الأول^(١)؛ وذهب السيد، وابن الجنيد، وجماعة إلى الثاني، وتبعهم المتأخرون^(٢) وهو الأقوى، ومنشأ الاختلاف بينهم هو اختلاف الأخبار الواردة في الباب، وأما ما يدل منها على المذهب المختار فكثيرة:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «أحبّ الوقت إلى الله عز وجلّ أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنك في وقت منها حتى تغيب الشمس»^(٣).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل»^(٤) قال: «إن الله افترض أربع صلوات، أول وقتها 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

(١) المقنعة: ٩٤؛ النهاية: ٥٨؛ الميسوط: ١: ٧٢؛ الكافي في الفقه: ١٣٨؛ المهذب: ١: ٦٩؛ ونقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٤.

(٢) المسائل الناصريات: ١٩٥؛ السرائر: ١: ١٩٦؛ المعتمد: ٢: ٢٦؛ مختلف الشيعة ٢: ٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠؛ كشف اللثام ٣: ١٩ - ٢٠؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٢؛ جامع المقاصد ٢: ١١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٩؛ الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٥؛ الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٥.

(٤) الاسراء: ٨٠.

غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه»^(١).

ومنها: رواية داود بن أبي يزيد وهو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله 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»^(٢).

ومنها: ما رواه ابن مسكان عن الحلبي - في حديث - قال: سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس؟ فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداها فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً، ولكن يصلي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها»^(٣).

ومنها: رواية أخرى لعبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منها جميعاً حتى تغيب الشمس»^(٤).

ومنها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً ثم أنت في وقت منها جميعاً»^(٥)، وغير ذلك من

(١) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧، أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

(٤) الفقيه ١: ١٣٩ ح ١٦٤٧، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ٦٨ و ٧٣، وص ١٩ ح ٥١، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١.

وص ٢٦٠ ح ٩٣٤، الوسائل ٤: ١٢٦، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥.

(٥) الكافي ٢: ٢٧٦ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٢.

الأخبار.

واستدل الشيخ رحمته وغيره أيضاً بروايات:

منها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «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 سهى أو نام، ووقت المغرب حين تخب الشمس إلى أن تشتبك النجوم، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو من علة»^(١). وروي قطعة من هذه الرواية في الوسائل في موضع آخر أيضاً^(٢).

ولا يخفى أن قوله عليه السلام: «وأول الوقتين أفضلهما»، يدل على المختار لدلالته على اشتراك الوقتين في أصل الفضيلة المرادف للإجزاء، وكذلك قوله عليه السلام: «ولكنه وقت من شغل»؛ فإن جعل الشغل موجباً لجواز التأخير لا يناسب مع تعيين الوقت الأول للإجزاء، إذ مع تعيينه يجب رفع اليد عن جميع المشاغل، والإتيان بالواجب، وكذلك قوله: «لا ينبغي تأخير ذلك عمداً»؛ فإن التعبير بـ«لا ينبغي» لا يناسب مع التعيين واختصاص أول الوقت بالإجزاء كما هو واضح. وبالجمله فالرواية دليل على ما ذكرنا، لا أنها تنافيه. وأما قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة»؛ فإنما هو لترغيب الناس وتحريضهم إلى الإتيان بالصلوات في أوائل أوقاتها، وكم لذلك من نظير في الأخبار التي سيق لبيان المستحبات، إذا كان المقصود الترغيب إلى الإتيان بمستحب مؤكد.

وبالجمله: فلا استفاد من الرواية إلا كراهة التأخير، واستحباب التقديم استحباباً مؤكداً لا ينبغي تركه مع عدم العذر، كما يدل عليه ما ورد، من أن فضل

(١) التهذيب ٢: ٣٩ ح ١٢٣؛ الاستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠٣؛ الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

(٢) الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٤.

الوقت الأول على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا^(١). ونظيره من التعبيرات الواردة في بعض الأخبار الآخر^(٢).

ثم إن القائل بعدم جواز التأخير عن أول الوقت، إما أن يريد بذلك الحرمة التكليفيّة وترتب العصيان فقط، من دون أن يخرج وقت الصلاة بالتأخير ويصير قضاء، وإما أن يريد الحرمة الوضعيّة الراجعة إلى خروج وقتها وصيرورتها قضاء، ولا يخفى أن احتمال إرادتهم هو الوجه الثاني في غاية البعد، وعلى الأول فهو عصيان من دون ثبوت عقاب، كما التزم به ونطقت به الأخبار^(٣) وحينئذٍ فيرجع هذا القول إلى ما ذكرنا كما لا يخفى.

الفرع الثاني: الأوقات المختصة والمشاركة

المشهور اختصاص مقدار أربع ركعات من أول الوقت بالإتيان بالظهر ومن آخر الوقت بالعصر^(٤)، خلافاً للصدوق^(٥) حيث إنه يظهر منه اشتراك الظهرين في دخول وقتها بمجرد الزوال، وامتداده إلى الغروب، غاية الأمر لزوم الترتيب بينها، فلو صلى العصر بعد الزوال بلا فصل، تبطل من جهة فقدانها للترتيب

(١) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٦؛ ثواب الأعمال: ٥٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٩؛ الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٥.

(٢) راجع الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦.

(٤) الميسوط ١: ٧٢؛ مسائل الناصريات: ١٨٩. المسألة ٧٢؛ السرائر ١: ١٩٥؛ المهذب ١: ٧١؛ الغنية: ٦٩؛

شرائع الإسلام ١: ٥٠؛ رياض المسائل ٣: ٣٢؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٥؛ مستند الشيعة ٤: ٢٢؛ جواهر الكلام

٧٥: ٧؛ جامع المقاصد ٢: ٢٤.

(٥) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

المعتبر فيها، لا من جهة وقوعها في غير وقتها، وتظهر الثمرة بين القولين فيما إذا صلى العصر في وقت الظهر نسياناً، فعلى قول المشهور يجب عليه الإعادة لوقوعها في غير الوقت، وعلى قول الصدوق تصحح ولا تجب عليه الإعادة، لأن المفروض وقوعها في وقتها، والاخلال بالترتيب لا يضر، لأنه شرط في حال الذكر فقط. هذا والأقوى في المسألة ما اختاره المشهور.

ولا يخفى أن كلام الصدوق لا يأبى عن الحمل على ذلك، فإن مجرد الفتوى على طبق أخبار الاشتراك لا ينافي القول بالاختصاص، ألا ترى أن السيد المرتضى^(١) - مع أنه أسند إلى الأصحاب ما يدل عليه أخبار الاشتراك - ذهب إلى الاختصاص وشرع في بيانه. ولو سلم التنافي فهو بدوي يرتفع بملاحظة جميع الأخبار، ومن هنا يظهر أن القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك بل أفتوا بمضمونها، والسر في ذلك ما سيجيء من أن النظر فيها إنما هو إلى رد المخالفين القائلين بتباين الوقتين، فهي بصدد بيان الاشتراك في الجملة، ولا منافاة بينها وبين ما يدل على اختصاص مقدار أداء الظهر من أول الوقت به. والأولى نقل أخبار المسألة فنقول: الأخبار الواردة في هذا الباب على قسمين: قسم منها ظاهر في الاشتراك وقسم آخر منها يدل على الاختصاص.

أما القسم الأول: فكثيرة: منها: رواية زرارة المتقدمة في المسألة الأولى^(٢)، ومنها: روايتا عبيد بن زرارة المتقدمتان في المسألة الأولى^(٣) أيضاً. ومنها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة، وهي ما رواه عن أبي عبد الله^(٤) قال: «إذا زالت الشمس فقد

(١) المسائل الناصريات: ١٨٩.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨؛ الوسائل ٤: ١٢٥، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٥٧، أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤ وص ١٢٦ ب ٤ ح ٥.

دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه»^(١). ومنها: رواية الصباح بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٢). ومنها: رواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٣). ومنها: رواية مالك الجهنني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٤).

ومنها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(٥).

ومنها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر بعض أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلا أن هذه قبل هذه في السفر والحضر، وإن وقت المغرب إلى ربع الليل؛ فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق...» الحديث^(٦). وغير ذلك مما هو ظاهر في الاشتراك.

وأما القسم الثاني: فروايتان، إحداهما: رواية داود بن أبي يزيد المتقدمة^(٧) وهي وإن كانت مرسلة بإيهام الواسطة، إلا أن ذلك لا يضر بحجيتها بعد انجبارها بعمل الأصحاب. ثانيتهما: رواية الحلبي المتقدمة^(٨) أيضاً.

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٣ ح ٩٦٤، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٤، الوسائل ٤: ١٢٧، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٥، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٥، الوسائل ٤: ١٢٧، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٧، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٧، الوسائل ٤: ١٢٨، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦، الوسائل ٤: ١٢٧، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.

(٦) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦، الوسائل ٤: ١٣٠، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٠.

(٧) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧، أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

(٨) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا مجال للإشكال في أخبار الاشتراك والاعتراض عليها من حيث السند، فإنها مع كثرتها لا يمكن انكار صدورها، مضافاً إلى ذلك أنك عرفت أن القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك أيضاً.

ثم إن عبارة السيد في هذا المقام تدل على صدور أخبار الاشتراك أيضاً، قال في الناصريات: والذي نذهب إليه أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثم يختص أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معاً، إلا أن الظهر قبل العصر، وتحقيق هذا الموضوع، أنه إذا زالت فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان^(١). انتهى موضع الحاجة.

وصرح المحقق أيضاً بصدور أخبار الاشتراك عنهم عليهم السلام حيث قال في المعتبر ما لفظه: واعترض بعض المتأخرين على قول أصحابنا: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». وزعم أن الحدائق وأصحاب البحث ينكرون هذا اللفظ، من حيث أن الظهر يختص بمقدار أربع ركعات فلا يشترك الوقتان إلا بعد قدر إيقاع الظهر، لأنه ما درى أنه نص من الأئمة عليهم السلام، أو درى وأقدم، وقد رواه زرارة وعبيد الصباح بن سيابة ومالك الجهني، ويونس من العبد الصالح عن أبي عبد الله عليه السلام ومع تحقق كلامهم يجب الاعشاء بالتأويل لا الإقدام بالطعن^(٢). انتهى موضع الحاجة.

وبالجملة: فالإشكال في صدور أخبار الاشتراك مما لا ينبغي أن يصغى إليه، فالواجب الجمع بينها وبين ما يدل على الاختصاص بالجمع الدلالي. ولكن يمكن أن يقال بأن رواية داود بن فرقد أظهر في الدلالة على الاختصاص من دلالة أخبار

(١) المسائل الناصريات: ١٨٩.

(٢) المعتبر ٢: ٢٤.

الاشتراك على الاشتراك المطلق، بل ليس لها في ذلك إلا ظهور بدوي يرفع اليد عنه بسببها، لأن قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه» إنما يدل على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع، لا وقت كل واحد منهما، ولو سلم ظهوره في ذلك فالاستثناء يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر، لأن الظاهر أن المراد بالقبليّة، القبليّة بحسب الوقت، لأن الترتيب بين الصلاتين مما لم يكن محتاجاً إلى البيان، بعد كونه ضرورياً عند المسلمين جميعاً، وحينئذ فقوله: «إلا أن هذه قبل هذه» لم يكن مسبوقاً لبيان اعتبار الترتيب، بل المقصود به أن وقت صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر. فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للصدر.

وإن شئت قلت: إن رواية ابن فرقد بمنزلة الاستثناء لهذه الروايات، فيصير مفاد المجموع هو اشتراك الصلاتين إذا زالت الشمس ومضى مقدار أربع ركعات، فإنه يختص بالظهر فقط. هذا ولا يمكن أن تجعل أخبار الاشتراك قرينة على توجيه هذه الرواية، لعدم كونها قابلة للتوجيه، بعد صراحتهما في أن لكل من الصلاتين وقتين، وقت اختصاصي، ووقت يشتركان فيه، اللهم إلا أن يقال: إن التفصيل في الرواية إنما هو لبيان اعتبار الترتيب بين الصلاتين في الجملة حتى لا ينافي اختصاص اعتبارهما بحال الذكر، فتخصيص أول الوقت بالظهر ليس لأجل اختصاصه بها، بل لكون ترتب العصر عليها مقتضياً للإتيان بها قبل العصر، ولو في الوقت المشترك، لعدم التمكن من الإتيان بها قبلها في أول الوقت، وحينئذ فقصود الرواية ليس ببيان الوقت من حيث الاختصاص وعدمه، بل مقصودها أن اعتبار الترتيب يقتضي وقوع الظهر في أول الوقت قهراً.

هذا ولكن لا يخفى أن هذا التوجيه - مضافاً إلى كونه بعيداً عن مساق الرواية، وإلى أن اعتبار الترتيب أمر بديهي لا يحتاج إلى البيان فتدبر - لا يجري في ذيل

الرواية، إذ لو كان الغرض بيان الترتيب، لكان اللازم فيمن لم يأت بشيء من الصلاتين إلى أن بقي من مجموع الوقت مقدار أربع ركعات، أن يأتي بالظهر فقط مراعيًا للترتيب، فلا وجه لتقديم العصر حينئذٍ إلا أن يكون الوقت مختصًا بها، وبالجمله سقوط التكليف بالظهر في ذلك الغرض ووجوب الإتيان بالعصر فقط مما يدل قطعاً على اختصاص الوقت بها، فالرواية حيث تكون متعرضة للحكم المذكور فلا بد من أن يكون المقصود بها هو بيان الوقت الاختصاصي وغيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن وقت الظهر مبائن لوقت العصر عند العامة، وكذا وقت المغرب والعشاء، فعند بعضهم يكون أول الزوال إلى المثل وقتاً للظهر، ثم يخرج وقتها ويدخل وقت العصر، وعند بعضهم الآخر، يكون أول الزوال إلى المثلين وقتاً للظهر، ثم يخرج وقتها ويدخل وقت العصر^(١). نعم حكى عن ربيعة، القول بدخول الوقتين بمجرد الزوال^(٢)، ولكن هذا القول شاذ عندهم.

وكيف كان فالسيرة المستمرة فيهم إلى زماننا هذا، هو إتيان العصر بعد مدة طويلة من إتيان الظهر، فكانوا يصلّون الظهر ثم يتفرّقون إلى مشاغلهم، إلى أن يصير ظل الشاخص مثله أو مثليه، ثم يعودون للإتيان بالعصر، وكان الجمع بين الصلاتين والإتيان بهما معاً متصلاً بلا انقطاع أمراً منكراً عندهم، ولذلك تعجّب أبو أمامة من فعل أنس فيما رواه البخاري عنه حيث روى عنه أنه قال: صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلّي العصر، فقلت: ما هذه الصلاة؟ فقال: العصر وهذه صلاة رسول الله ﷺ التي

(١) المغني لابن قدامة ١: ٤١٦؛ المجموع ٣: ٢١؛ الشرح الكبير ١: ٤٦٥؛ الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦ و ص ٣٠٦ مسألة ٢٨.

(٢) المغني ١: ٤١٨؛ الشرح الكبير ١: ٤٦٩؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٨.

كنّا نصلي معه^(١).

وبالجملة: فالتباين في الوقت في الظهرين وكذا العشائين كان أمراً مرتكزاً في أذهانهم، بحيث التزموا بعدم اشتراك الوقت أيضاً في موارد الجمع كما في السفر وعند المطر، وأن وقت الصلاة الأولى يصير مضيقاً بسبب الآخر؛ والدليل لهم في ذلك ما روي من أن النبي ﷺ كان يفرّق بين الصلاتين^(٢). مضافاً إلى ذلك رواية جبرئيل المتقدمة^(٣). ولكن لا يخفى أن ذلك لا يدلّ على مرامهم وهو وجوب التفريق، فإنّ التزامه ﷺ بوقت خاصّ للمجيء إلى المسجد لعقد الجماعة، إنّما كان لإطلاع الناس على وقت مجيئه ﷺ كما هو شأن أئمة الجماعة أيضاً، وهذا لا ينافي عدم التزامه ﷺ بوقت خاصّ ولو في حال كونه مريداً للصلاة منفرداً؛ ويدلّ على ذلك قول أنس في رواية البخاري المتقدمة، مع أنّه كان حاجباً له ومطلعاً على خفايا أمره؛ وروى نظير هذه الرواية مالك وأحمد بن حنبل، من أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين^(٤)، وكذلك روى ابن عباس أنّه ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء من غير مطر ولا سفر^(٥)، وفي رواية: من غير خوف ولا سفر^(٦). وقد أجابوا عن هذه الرواية بأنّ روايات ابن عباس معمول بها إلا روايته في مسألة الجمع، فإنّها لا تكون حجةً للاعراض عنها^(٧).

(١) صحيح البخاري ١: ١٥٦ ح ٥٤٩.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧، سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨، سنن الترمذي ١: ٢٠٣ ح ١٥٢.

(٣) سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

(٤) الموطأ: ٩٠ باب الجمع بين الصلاتين ح ١-٧، مسائل أحمد بن حنبل: ٧٥.

(٥) علل الشرائع: ٣٢٢، ب ١١، ح ٦: الوسائل ٤: ٢٢١، أبواب المواقيت ب ٣٢ ح ٥. صحيح مسلم ٥: ١٧٦ ب ٦.

ح ٤٩٩-٥٠: الموطأ: ٩١ ح ٤.

(٦) علل الشرائع: ٣٢٧، ح ٤ و ٥: الوسائل ٤: ٢٢١، الموطأ: ٩١، ح ٤: أبواب المواقيت، ب ٣٢، ح ٤.

(٧) راجع شرح النووي على صحيح مسلم ٥: ١٧٨ ح ٧٠٦.

وبالجملة: فالجمع بين الصلاتين كان من المنكرات عندهم وحينئذٍ فلا يبقى الارتياب في كون أخبار الاشتراك مسوقة لبيان الحكم الواقعي، وأن الحق في خلافهم، فرادهم عليه السلام أنه لا يجب الانتظار للإتيان بصلاة العصر بعد الإتيان بالظهر كما عليه الجمهور، بل يجوز الإتيان بهما معاً بعد الزوال بلا فصل؛ وليست هذه الروايات بصدد بيان اشتراكهما في كل جزء منه حتى تنافي ما يدل على اختصاص أول الوقت بالظهر، وقد عرفت أن اعتبار لترتيب بين الصلاتين كان أمراً بديهيّاً عند المسلمين، حتى أن العامة القائلين بتباين الوقتين المستلزم لوقوع الثانية عقيب الأولى قهراً، ذهبوا إلى اعتباره في موارد جواز الجمع^(١)، وحينئذٍ فلا يبقى مجال بعد وضوح اعتباره، لتوهم أن يكون قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان»^(٢). دالاً على دخول الوقتين بمجرد الزوال المستلزم لنفي اعتبار الترتيب، فحيث لا يكون ذلك القول موهماً لخلاف المقصود، لأجل ارتكاز اعتبار الترتيب في أذهانهم، وكان الغرض من مثل ذلك القول، الرد على المخالفين القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها، كان التعبير بهذا النحو من العبارة أحسن تعبير في بيان المرام.

فحاصل معنى الروايات أنه لا يجب بعد الفراغ من الظهر الانتظار مدة مديدة، والصبر إلى أن يصير الظل مثلي الشاخص مثلاً، بل يجوز الجمع بينهما مطلقاً لدخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فوراً، والمصحح لذلك الكلام هو ملاحظة مجموع العاملين باعتبار ترتب أحدهما على الآخر أمراً واحداً، يدخل أول وقته بالزوال ألا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، لا يتوهم أحد دخول وقت الركعة الأخيرة منها أيضاً بالزوال، ولا يتبادر منه إلا

(١) سنن النسائي ١: ٣٢١-٣٣٠.

(٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ١٦٤٨، الوسائل ٤: ١٢٥، أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

بمجرد جواز الشروع فيها بمجرد تحققه، وهكذا المقام فإنه لا يتبادر من أخبار الاشتراك إلا بمجرد الإتيان بالصلاتين معاً بلا فصل.

إن قلت: ما ذكرت من كون المراد بدخول وقت الصلاتين دخول وقت المجموع من حيث المجموع، إنما يجري في مثل التعبير بقوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»^(١) ولا يتمشى في مثل قوله: دخل الوقتان كما في رواية زرارة^(٢).

قلت: من الواضح أنه ليس المراد بدخول الوقتين دخول زمانين في آن واحد، فإنه غير معقول، بل النظر في ذلك إلى تعدد العمل، فلا فرق بين التعبيرين. وبالجمله بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمراً مركزاً في ذهنهم، فلا يتبادر عندهم من قوله ﷺ: «دخل وقت الصلاتين»، إلا بمجرد جواز الشروع فيها متعاقباً، من غير دلالة على اختصاص أول الزوال بالظهر، أو اشتراكها في جميع أجزاء الوقت، بحيث لو وقعت العصر في أول الزوال نسياناً أو غفلة، لوقعت صحيحة فالروايات لا تعرض لها إلى حيثية الاشتراك، أو الاختصاص حتى تنافي ما يدل على أحدهما، بل مفادها ليس إلا بمجرد بيان عدم وجوب تأخير العصر، كما هو المتداول بين العامة في مقام العمل.

إن قلت: إن ما ذكرت من أن معنى الروايات ليس إلا بمجرد جواز الإتيان بالصلاتين متعاقباً، وهذا لا ينافي أن يكون للظهر وقت مختص به، يوجب الاستهجان بنظر العرف، ألا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر وكان الجزء الأول الذي يمكن إيقاع ركعة منها فيه مختصاً بالركعة الأولى، والثاني بالثانية، وهكذا يكون مستهجنأ عرفاً فكذا المقام.

(١) الوسائل ٤: ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨-١١ و ٢١.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

قلت: الاستهجان العرفي إنما هو فيما إذا كانت الركعات متصلة وأما في مثل المقام فلا نسلم الاستهجان.

هذا وإن أبيت إلا عن ظهور أخبار الاشتراك في دخول وقت العصر أيضاً بمجرد الزوال، فنقول: لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة رواية ابن فرقد^(١) الصريحة في الاختصاص، خصوصاً بملاحظة ذيلها كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الذهاب إلى الاختصاص مع أنه لا يكون للوقت المختص حدٌ محدود، لاختلافه بحسب اختلاف المكلفين من حيث الحفة والبطء وحالاتهم من حيث السفر والحضر.

قلت: لم يدل دليل على أنه يجب أن يكون الوقت بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان، ألا ترى أن مقدار القدم والقدمين والمثل والمثلين يختلف باختلاف الفصول والأيام من حيث الطول والقصر، ومع ذلك فقد جعلت حدّاً كما عرفت ويأتي.

ثم إن صاحب المصباح^(٢) ذكر في المقام كلاماً، ملخصه أن المتبادر من قول القائل: إذا زالت الشمس دخل وقت العمل الكذائي، إرادة دخول وقته الفعلي الذي يجوز فيه ذلك الفعل، لا الوقت الشائي الذي لا يصح إيقاعه فيه إلا على بعض الفروض النادرة الخارجة عن اختيار المكلف، كما هو الشأن في المقام بالنسبة إلى صلاة العصر، بناء على مشاركتها مع الظهر من أول الوقت، إلا أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور هنا، فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معاً، غاية الأمر كون المراد بالنسبة إلى العصر الوقت الشائي؛ ويكون قوله^(٣): «إلا أن هذه قبل هذه»، قرينة عليه؛ وبين أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين، ولكنك

(١) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

خبير بأن جعل هذه الفقرة قرينة لإرادة الوقت الشأني أولى من ارتكاب هذا التأويل، بل هو المتعين، لصراحة جملة من الأخبار في إرادة دخول وقت العصر أيضاً كالظهر بمجرد الزوال، فيجب أن يكن المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل، وحينئذ فيكون للعصر ثلاثة أوقات: وقت شأني، ووقت فعلي، ووقت منجز.

فالأول: عبارة عن الوقت الصالح للإتيان بها بحسب الذات، بحيث لو فرض تحقق سائر شرائطها لكان إيقاعها فيه صحيحاً، وهو الوقت الذي يدخل بمجرد الزوال.

والثاني: عبارة عن الوقت الذي يكون المكلف مأموراً بإيقاعها فيه على سبيل الإطلاق، لا معلقاً بوجود سائر الشرائط التي منها الترتيب، وهو يدخل بمضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال ولم يأت بالظهر بعد.

والثالث: عبارة عن الوقت الذي يكون بعد الفراغ عن الإتيان بالظهر، وحينئذ فقله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان»؛ يحمل على الوقت الشأني بالنسبة إلى العصر، ورواية داود بن فرقد المتقدمة، الدالة على اختصاص أول الوقت بالظهر، ودخول وقت العصر بعد مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال تحمل على الوقت الفعلي، ورواية الفضل^(١) الدالة على دخول وقت العصر بعد الفراغ عن الظهر على الوقت المنجز.

هذا، وتظهر ثمة دخول وقت العصر بمجرد الزوال في مواضع منها: ما لو انتفت شرطية الترتيب، كما لو غفل عن الإتيان بالظهر. أو اعتقد إتيانها فصلّى العصر أو أتى بالظهر بزعم دخول الوقت، ثم صلى العصر بعدها، ثم تبين وقوع الظهر قبل وقتها ووقوع العصر أول الزوال.

(١) علل الشرائع: ٢٦٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٩ ح ١: الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١١.

ومنها: ما إذا حصلت براءة الذمة من الظهر، ولو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلى الظهر ثم دخل الوقت في آخر صلاته قبل إكمالها ولو بلحظة، فله أن يأتي بالعصر مع عدم مضي مقدار أربع ركعات، لوقوعها حينئذ في وقته، والفرض تحقق سائر الشرائط أيضاً؛ وكما لو صلى الظهر بزعم دخول الوقت، ثم شك بعد الفراغ في الزوال، فيحكم بصحتها لقاعدة الفراغ؛ ولكنها لا تثبت دخول الزوال قبلاً، فإذا علم به فعلاً صح إتيان العصر^(١). انتهى ملخصاً.

ولا يخفى أنه بعد تسليم ظهور قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» في الوقت الفعلي وعدم إمكان الحمل على ظاهره لوجوب تقديم الظهر على العصر، وهو يوجب رفع اليد عنه، لا وجه لحمله على الوقت الشأني بالمعنى الذي ذكره، بعد إمكان حمله على ما ذكرنا في معناه، من أن المراد به جواز الشروع فيها عند الزوال، بأن يأتي بالظهر ثم العصر من غير فصل، في مقابل الجمهور القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها الذي يكون مباتناً لوقت الظهر.

وبالجملة: بعد دوران الأمر بين الوجهين لا مجال لحمل الروايات على الوجه الأول، خصوصاً مع كون الثاني متبادراً من مثل هذا التعبير كما عرفت. فالأقوى في المسألة ما اختاره المشهور من الاختصاص، لرواية ابن فرقد الصريحة فيه، وعدم منافاة أخبار الاشتراك معها.

وتوهم أنه كيف يرفع اليد عن الروايات الكثيرة الدالة على الاشتراك برواية واحدة، خصوصاً مع كونها مرسلة لأن رفع اليد عن الاطلاقات الكثيرة يتوقف على دليل قطعي؟

مندفع - مضافاً إلى أن الرواية الواحدة تكفي لتقييد الاطلاقات وإن كانت كثيرة،

والإرسال فيها من جبر بعمل الأصحاب - بأن أخبارنا لا تكون منحصرة فيما أودعت في الجوامع الأربعة الثانوية التي تكون بأيدينا، بل كان في زمن الرضا عليه السلام وقبله وبعده إلى زمان تصنيف تلك الجوامع، جوامع دائرة بين الأصحاب؛ ولم تكن جميع الأخبار المذكورة فيها منقولة في الجوامع الثانوية، والدليل على ذلك وجود روايات في بعضها دون بعض الآخر؛ وبالجملته فلا إشكال في عدم كون الكتب الأربعة جامعة لجميع الأخبار المودعة في الجوامع الأولية الدائرة بين الأصحاب، كجامع البرنطي، والبرقي، وغيرهما. هذا كله بالنسبة إلى الوقت الاختصاصي للظهر.

وأما اختصاص آخر الوقت بالعصر، فيدلّ عليه رواية ابن فرقد والحلي المتقدمتان، وصحيفة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر معاً وإن طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر»^(١). وغير ذلك مما يدلّ على اختصاص العصر بآخر الوقت، وهذا لا شبهة فيه أصلاً، ويمكن حينئذٍ اثبات الاختصاص بالنسبة إلى الأول أيضاً بعدم القول بالفصل. وما حكى عن الصدوق من التفصيل بين أول الوقت وآخره بالقول بالاشتراك في الأول، وبالاختصاص في الثاني^(٢)، لا ينافي ما ذكرنا؛ لعدم صراحة كلامه في الاشتراك فإنه أفتى على طبق قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان». وقد عرفت أن هذا التعبير لا ينافي القول بالاختصاص.

ثم إنه بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاختصاص، يقع الكلام في مقداره، وأنه هل يكون مقدار أربع ركعات مطلقاً حتى بالنسبة إلى المسافر والخائف، فيجب عليها الانتظار بعد الفراغ عن الظهر التي صليها في أول الوقت بمقدار ركعتين آخرين، حتى يمضي مقدار أربع ركعات، أو أن التعبير بذلك كما في رواية ابن فرقد

(١) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٢؛ الاستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٧؛ الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٦.

(٢) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

إنما هو كناية عن الإتيان بالظهر؟ وجهان، والحق هو الوجه الثاني الذي مرجعه إلى أن الاعتبار بمقدار أداء الظهر بحسب الوظيفة الفعلية لهذا المكلف، ولو كان ركعتين أو أقلّ منها، كما إذا وقعت الظهر ببعض أجزائها في الوقت، فإنه يجوز له حينئذٍ الإتيان بالعصر بعدها، والدليل على ما ذكرنا مضافاً إلى أن لفظة أربع في الرواية واردة مورد الغالب، وظاهرة فيه. والمراد بها هو الإتيان بالظهر فكفي بها عنه؛ قوله ﷺ: «إنه ليس بين الظهر والعصر حدّ معروف»، كما في بعض الروايات^(١) ويؤيده بل يدلّ عليه أيضاً قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». بناء على ما ذكرنا في معناه من أن المتبادر منه مجرد جواز الشروع في العصر بعد الفراغ من الظهر بلا فصل، فإن مقتضاه دخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فوراً، بلا تفاوت بين كونها تماماً أو قصراً، لعدم الفصل بينهما.

وبتقريب آخر، إن رواية ابن فرقد الدالة على الاختصاص وإن كانت من حيث الدلالة عليه أظهر من هذه الروايات، إلا أن ظهور أخبار الاشتراك ودلالاتها على جواز الإتيان بالعصر بعد الفراغ من الظهر أقوى وأسدّ من ظهور رواية ابن فرقد، في كون الأربع لها موضوعية، وإن كانت صلاة الظهر قصراً، ومن المعلوم أنه لا مانع من العمل بما هو الأظهر منها في ذلك، وإن كان الآخر أظهر من جهة أخرى، وهي الدلالة على الاختصاص.

وبالجملة: لا يجوز رفع اليد عن ظهور قوله ﷺ: «إذا زالت الشمس...» الحديث. في جواز الشروع في العصر، بمجرد الفراغ من الظهر، وإن كان الجمود على ظاهر لفظة الأربع الواردة في رواية ابن فرقد يقتضي القول بها مطلقاً، لكن الذوق السليم يأبى عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الغالب كما عرفت. ومما ذكرنا

(١) التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٣؛ الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٤.

يظهر صحة ما حكى عن المحقق حيث حكم فيمن شرع في صلاة الظهر قبل دخول وقتها الذي هو الزوال، بزعم الدخول، ثم انكشف وقوع لحظة منها في الوقت، بأن الوقت الاختصاصي بالنسبة إلى هذا الشخص عبارة عن هذه اللحظة، فيجوز له الشروع في صلاة العصر بلا فصل^(١)، وجه الصحة ما عرفت من أن مقتضى الأخبار جواز الشروع في العصر بمجرد الفراغ من الظهر، لدخول وقتها بعد الفراغ منها، وحينئذ فلا وجه للاشكال عليه أصلاً كما لا يخفى.

تقمة في بيان معنى الاختصاص

الظاهر أن معناه هو عدم دخول وقت الشريكة، ما لم يمض المقدار المعين، وحينئذ فنسبة صلاة العصر إلى الوقت الذي هو قبل المضي، كنسبة صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال، فلا يصح إتيان العصر ما لم يمض ذلك المقدار، ولا يلزم منه عدم صحة سائر الصلوات، سواء كانت مستحبة أو واجبة، كقضاء الفرائض الفائتة في ذلك الوقت المختص بالظهر، وليس المراد بالاختصاص عدم صحة وقوع صلاة العصر في ذلك الوقت، ولو كانت لليوم السابق مثلاً، فما ذكره صاحب الجواهر^(٢) في رسالة نجاة العباد^(٣)، مما حاصله أن المراد بالاختصاص عدم صحة الشريكة فيه مطلقاً أداءً وقضاءً، عمداً وسهواً، مع عدم أداء صاحبة الوقت ممّا لا وجه له، إذ ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، ولم يقع ذلك في حديث حتى يفسر بذلك، لوضوح أن مدرك المسألة، إنما هي رواية ابن فرقد؛ ومقتضاها ليس إلا ما ذكرنا. من أن دخول وقت العصر مشروط بمضي مقدار معلوم، وأن نسبة العصر إلى ذلك المقدار كنسبة الظهر إلى قبل الزوال، ولازم ذلك بطلان العصر لو وقعت بتأملها قبل

(١) المعتمد ٢: ٣٥، شرائع الإسلام ١: ٥٤.

(٢) نجاة العباد: ٨٦.

وقتها. نعم قد عرفت أنه لو وقعت لحظة منها في وقتها لكانت صحيحة، وليس للاختصاص المذكور في كلمات الأعلام معنى سوى ما ذكرناه، فتدبر.

لو ظن ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

قد عرفت اختصاص العصر بمقدار أدائها من آخر الوقت، وحينئذ فلو ظن ضيق الوقت فصلّى العصر، ثم انكشف بعد الفراغ بقاء الوقت بمقدار صلاة أخرى، ففي المسألة وجوه أربعة:

أحدها: وجوب إعادة العصر، لأن الوقت الذي صلى فيه العصر كان مختصاً بالظهر؛ فإتيانها فيه إتيان في غير الوقت. وبعبارة أخرى إن للظهر وقتين اختصاصيين: أحدهما: مقدار أدائها من أول الزوال؛ وثانيهما: مقدار أدائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلاً به، وحينئذ فيتضح بطلان العصر، لوقوعها في الوقت المختص بالظهر مضافاً إلى عدم مراعاة الترتيب المعتبر في صحة صلاة العصر. وحديث «لا تعاد»^(١) وإن كان مقتضاه عدم وجوب الإعادة إلا من ناحية الخمسة المذكورة فيه، إلا أنه من الواضح اختصاصه بصورة السهو والنسيان؛ والمفروض في المقام الإخلال به عمداً.

ثانيها: وجوب الإتيان بالظهر أداءً لانصراف الأدلة التي تدل على اختصاص آخر الوقت بالعصر إلى صورة عدم الإتيان بها، وأما إذا أتى بها قبلاً فلا يستفاد منها الاختصاص؛ ولو سلم الإطلاق ومنع الانصراف نقول: إن ظاهر الروايات الدالة على الاشتراك أقوى من حيث الشمول لهذا الفرض من رواية ابن فرقد وغيرها، وإن كانت هي أقوى منها في الدلالة على أصل الاختصاص.

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

ثالثها: وجوب الإتيان بالظهر قضاء، لخروج وقت الظهر حينئذٍ أخذاً بإطلاق الأدلة التي تدلّ على اختصاص الآخر بالعصر، ومنع دعوى الانصراف إلى صورة عدم الإتيان بها، وحينئذٍ فيجوز الإتيان بالظهر قضاءً، بل يجب فوراً بناءً على المضايقة في قضاء الفوائت.

رابعها: عدم وجوب إعادة العصر، وعدم جواز الإتيان بالظهر في ذلك الوقت لا أداءً، ولا قضاءً، واختار هذا الوجه صاحب الجواهر^(١) مستنداً في ذلك إلى ما زعم من معنى الاختصاص، من أن المراد به عدم جواز الشريكة لا أداءً ولا قضاءً. وفي المسألة وجه خامس منقول عن الشهيد^(٢)، حيث يقول بتعارض وقتي الصلاتين. هذا ويرد على الوجه الأول، أن ما ذكره بأن للظهر وقتين اختصاصيين، فهو مما لم يدلّ عليه دليل، لأنّ العمدة في هذا الباب هي رواية ابن فرقد، وهي لا تدلّ إلا على اختصاص مقدار أربع ركعات من أول الزوال بالظهر فقط، بل يمكن أن يستفاد منها خلاف ذلك، لأنّ ظاهرها اشتراكها في الوقت بعد مضي مقدار أداء الظهر من أول الوقت إلى أن يبقى إلى الغروب هذا المقدار، وأمّا ما ذكره من عدم جريان حديث «لا تعاد» في المقام فممنوع، لأنّه لم يقدم العصر عمداً بل إنّما عمل بظنّه الذي انكشف خلافه، ويأتي ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وأما الوجه الرابع: ففيه ما عرفت من أنّه ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، ولم يقع ذلك في رواية حتّى يفسّر بما ذكر، بل إنّما حدث هذا اللفظ، وشاع في السنة الفقهاء، وليس مرادهم بذلك إلا ما تدلّ عليه رواية ابن فرقد، من عدم دخول وقت العصر قبل مضي مقدار أداء الظهر من أول الوقت، وخروج وقت الظهر إذا

(١) جواهر الكلام ٧: ٩٣.

(٢) الدروس الشرعية ١: ١٣٨.

بقي من آخر الوقت مقدار أربع ركعات، ولازم ذلك أنه إذا وقعت الظهر قبل الغروب في ذلك الوقت، وقعت قضاء، كما أن العصر لو وقعت بتمامها في الوقت الاختصاصي للظهر لو وقعت قبل الوقت، كوقوع الظهر قبل الزوال، وليس معنى الاختصاص بطلان صلاة القضاء أيضاً في الوقت المختص كما عرفت.

وأما الوجه الخامس: فهو يشبه قول العامة، من أن كلاً من الظهر والعصر قد يكون ضيقاً للآخر، كما إذا أتى بالظهر بعد المثل، أو بالعصر قبله، وعلى ذلك حملوا ما ورد من أن النبي ﷺ جمع بين الظهرين من غير خوف ولا علة^(١). وحينئذ فيدور الأمر بين الوجه الثاني والثالث، فإن ثبت الانصراف فالأقوى هو الثاني، وإن لم يثبت ذلك، بل قلنا إن إطلاق الأدلة شامل لما إذا أتى بالعصر أيضاً، فيجوز الإتيان بالظهر قضاءً بل يتعين بناء على المضايقة، وهذا الوجه لا يخلو من قوة، لعدم ثبوت الانصراف، وإن كان الأحوط الإتيان بالظهر بقصد ما في الذمة من غير نية الأداء ولا القضاء فتدبر.

ثم إنه ظهر من جميع ما ذكرنا أنه يجب الإتيان بالصلاتين معاً إذا بقي إلى الغروب مقدار إتيان خمس ركعات أو أزيد، فإن وقت الظهر حينئذ باق ولو بمقدار ركعة، فيشمّلها عموم قوله من أدرك^(٢). وهذا ومن عبّر في المسألة بلفظ الاختصاص وفسّره بعدم صحة الشريكة، ذكر في وجه صحة صلاة الظهر في مفروض المسألة، أن المراد بعدم صحة الشريكة عدم صحتها، إذا وقعت بتمامها في الوقت المختص بالأخرى، وأما إذا وقعت ببعضها فيه فلا يكون ذلك منافياً للاختصاص، وأما نحن فلا نحتاج إلى هذا الكلام بل نقول:

إنه لو فرض في المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره، والحكم

(١) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ وص ٩٢ ح ١٢٦٤٤: الموطأ: ٩١ ح ٤.

(٢) الذكرى ٢: ٣٥٢؛ الوسائل ٤: ٢١٨. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٤ و ٥.

ببطلان الغير، خصوصاً بالنسبة إلى العصر في مفروض المسألة، فإنها تشمل جميع الوقت المختص بالمغرب كما لا يخفى. وما ذكرناه في الظهرين يجري في العشائين أيضاً، فإنه إذا أدرك من آخر النصف الأول من الليل مقدار خمس ركعات، يجب عليه تقديم المغرب، وإن كانت الركعتان منها واقعة في خارج الوقت؛ لما عرفت من أن معنى الاختصاص ليس إلا خروج وقتها بذلك، لا عدم صحتها في الوقت المختص بالعشاء أصلاً كما لا يخفى.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

قاعدة «من أدرك»

وحيث انتهى الكلام في هذا المقام، إلى ذكر قاعدة من أدرك، لا بأس
للتعرض لها سنداً ودلالة:

هذه القاعدة مما اتفقت عليه العامة والخاصة، ولم يظهر منهم مخالف إلا نادراً.
ورواها أصحاب الصحاح في جوامعهم، فروى البخاري عن أبي هريرة عن
النبي ﷺ قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح،
ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»^(١).
وروى أبو داود في سننه عن ابن طاووس، عن ابن عباس عن أبي
هريرة مثله^(٢).

وروى أيضاً ابن ماجة القزويني عن عروة بن الزبير عن عائشة عن
النبي ﷺ مثله^(٣).

وروى أيضاً أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد
أدرك الصلاة»^(٤).

هذه مجموع ما ورد من طرق العامة، وأنت خير بآئه ليس فيها رواية عامة

(١) صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٧٩.

(٢) سنن أبي داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

(٣) سنن ابن ماجة ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

(٤) صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠.

شاملة للصلوات الخمس، عدى الرواية الأخيرة المروية عن أبي هريرة. ولكن يحتمل أن لا تكون مرتبطة بباب الوقت، بل كان المقصود بها صلاة الجماعة، كما لا يخفى. وأما ما ورد من طرق الإمامية فثلاث روايات:

منها: ما رواه أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة»^(١).

ومنها: رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته»^(٢).

ومنها: ما رواه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام وهي مثلها إلا أنه زاد فيها «وإن طلعت الشمس قبل أن يصلي ركعة فليقطع الصلاة، ولا يصلي حتى تطلع الشمس»^(٣). هذا وبقي في المقام خبر آخر، رواه المحقق في المعتمد مرسلًا، وهو قوله عليه السلام: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت»^(٤).

وبالجملة: فاشتهار هذه الأخبار يغني عن البحث في سندها والחדشة فيها بإرسال أو ضعف أو غيرهما كما هو دأب المتأخرين، فلا مجال للإشكال في هذه القاعدة من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة، فقد يقال: بأن الرواية المشتملة على بيان هذه القاعدة غير ناظرة إلى حيثية الأدائية، وأن الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت هل تكون أداءً أو قضاءً، بل غايتها الدلالة على صحة الصلاة في هذه الصورة وعدم وجوب إعادتها. ولكن لا يخفى ضعف هذا القول، فإن ظاهر الرواية أن من أدرك

(١) التهذيب ٢: ٣٨ و ٢٦٢ ح ١١٩؛ الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩؛ الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١٢٠؛ الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٤؛ الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٣.

(٤) المعتمد ٢: ٤٧.

ركعة من الوقت فقد أدرك ما يترقبه من الوقت، وهو وقوع صلاته فيه فتكون أداء، فهو كمن أدرك جميع الوقت، فالمراد بقوله ﷺ في رواية عسّار: «جازت صلاته» جوازها كجواز الصلاة التي وقعت بتمامها في الوقت، هذا.

وقد يقال أيضاً: بأن الرواية تدلّ على صحة صلاة خصوص من انكشف له في الأثناء أو بعدها وقوع ركعة منها في الوقت، بأن شرع فيها غافلاً، أو معتقداً لإدراك الجميع؛ ولا تدلّ على صحة الدخول في الصلاة مع العلم بعدم إدراكه إلا ركعة منها. ولا يخفى أن مفاد الرواية إنما هو جعل الوظيفة لمن لم يصل إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعة، وأنه يجب الشروع فيها، ولا يجوز تأخيرها بتوهم صيرورتها قضاء، ولا دلالة فيها على الاختصاص بما إذا شرع في الصلاة غافلاً، أو معتقداً لإدراك الجميع، بل ظاهرها الإطلاق والشمول للعامة أيضاً. ويؤيد ذلك أنه لم يفهم أحد إلا ما ذكرنا من الإطلاق، ولم يظهر منهم القول باختصاصها بغير العامة كما لا يخفى. ومما ذكرنا - من أن الاستفادة من الرواية كون المدرك ركعة من الوقت إنما هو كمن يكون مدركاً لجميع الوقت، بمعنى أن الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت إنما تكون أداءً بجمعها - ظهر فساد ما حكى عن السيّد ﷺ من كون هذه الصلاة قضاء بجمعها^(١)؛ وكذا ظهر فساد احتمال كونها ملفقة من الأدائية والقضائية^(٢). وبالجملّة: فالظاهر أنه لا إشكال في كونها أداءً بجمعها. قال السيد العلامة الطباطبائي ﷺ في منظومته:

وهي أداء لا أداء وقضا ولا قضا كما ارتضاه المرتضى^(٣)

(١) الخلاف ١: ٢٦٨ مسألة ١١، جواهر الكلام ٧: ٢٥٨؛ الحدائق ٦: ٢٧٧، ولم نثر على المحكي عنه لا في الانتصار ولا في المسائل الناصريّة ولا في جمل العلم والعمل.

(٢) كما أشار إليه في المبسوط ١: ٧٢.

(٣) الدرّة النجفيّة: ٩١.

ثم إن الظاهر مساعدة العرف لإلغاء الخصوصية من مورد الروايات، وهي صلاة العصر والغداة، وحينئذٍ فالحكم عام لجميع الصلوات، ويؤيده إطلاق الفتاوى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا بقي إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر، أو ثلاث ركعات للمسافر، فلا إشكال في أنه يجب عليه الإتيان بالصلاتين، وكذا إذا بقي إلى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاضر، أو أربع ركعات للمسافر، فإنه يجب عليه أيضاً الجمع بين الصلاتين والإتيان بهما معاً بلا إشكال، ولا خلاف بين الأصحاب كما ادّعاء الشيخ رحمته الله في كتاب الخلاف^(١).

ولكن يظهر من بعض الأعظم من المعاصرين^(٢) الاستشكال في المسألة ويمكن تقرير الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: أن يقال: إن معنى اختصاص آخر الوقت بالعصر مثلاً هو عدم صحة وقوع شريكها فيه أصلاً، لا أداء ولا قضاء لا كلاً ولا بعضاً، وحينئذٍ فلا مجال للإتيان بصلاة الظهر إلا إذا بقي إلى الغروب مقدار ثمان ركعات، وحيث أن في مفروض المقام تقع ثلاث ركعات من الظهر في الوقت المختص بالعصر فلا تصح.

الثاني: إن مفاد قوله رحمته الله: من أدرك - ليس توسعة الوقت بحيث كان تأخير الصلاة عمداً، إلى أن بقي من وقت أدائها مقدار ركعة جائزاً، لوضوح عدم جواز التأخير عمداً، ووقوعه عصيانياً، بل مفاده ليس إلا مجرد التنزيل الحكيم بالنسبة إلى الأدائية وجوب التعجيل، وحينئذٍ فإطلاق من أدرك بالنسبة إلى الظهر يعارض دليل وجوب التعجيل الثابت بالنسبة إلى العصر، فإن أدرك الظهر بأجمعها يوجب وقوع ثلاث ركعات من العصر خارج الوقت، وبعبارة أخرى

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق العائري رحمته الله: ١٦-١٨.

الأمر دائر بين إدراك كلتي الصلاتين، لكن بحيث يقع مقدار من العصر خارج الوقت، وبين إدراك صلاة العصر تامة واقعة بأجمعها في الوقت المختص بها، وحينئذ يقع التزاحم بينهما، ولا مرجح للأول على الثاني أصلاً كما لا يخفى.

الثالث: إن مورد الروايات هي صلاة الغداة والعصر كما في روايات العامة^(١) أو خصوص الغداة كما في الروايات الواردة من طرق الإمامية^(٢). نعم مرسله المعتبر^(٣) عامة شاملة لجميع الصلوات، ولكنها لم تثبت، ويحتمل قوياً أن تكون مأخوذة من الروايات، غاية الأمر إلغاء الخصوصية فيها. وكيف كان فالتعدي عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصية، وذلك إنما يجوز فيما إذا علم عدم مدخلية الخصوصية في الحكم المذكور في القضية وإلا فلا يجوز التعدي أصلاً، فإن المراد بإلغاء الخصوصية المتداول في الألسن إنما هو مفهوم الموافقة المذكور في علم الأصول، لأن الخصوصيات المذكورة في الكلام ربما يحرز عدم دخالتها في الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره ويسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور مفهوم الموافقة، وربما لا يحرز ذلك فتحمل القضية على ظاهرها من مدخلية القيد في ثبوت الحكم، وحينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبة إلى المذكور، ويسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفة.

وبالجملة: فتسرية الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخلية خصوصية في المورد، وفي المقام يمكن هذه الدعوى بالنسبة إلى صلاة العشاء، ولكن لا يمكن بالنسبة إلى الظهر والمغرب، لأن الصبح والعصر وكذا

(١) صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١ و ٢ و ٣.

(٣) المعتبر ٢: ٤٧، وكذا مرسله الذكرى المتقدمه.

العشاء لا تراحم - بوقوع بعضها خارج الوقت - شيئاً من الواجبات، لعدم ثبوت واجب بعدها، وهذا بخلاف الظهر والمغرب، لمزاحمتها للعصر والعشاء، فلا يجوز إلغاء الخصوصية بالنسبة إليهما بعد افتراقهما عما ورد في الروايات كما عرفت، فلا يكون الحكم المستفاد من قوله ﷺ: «من أدرك» ثابتاً بالنسبة إليهما، حتى تصل النوبة إلى ملاحظة مرجحات باب المزاحمة كما لا يخفى.

والجواب عن الأول: إنه قد مرّ مراراً أنه لم يرد في آية ولا رواية لفظ الاختصاص حتى نتمسك باطلاقه، ويكون مقتضاه حينئذٍ عدم صحة الشريكة مطلقاً، لا أداء ولا قضاء، بل غاية ما تدل عليه رواية ابن فرقد المتقدمة^(١)، أن مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، ويكون نسبته إلى العصر كنسبة قبل الزوال إلى الظهر، ومقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بالعصر، ويكون نسبته إلى الظهر كنسبة ما بعد الغروب إلى العصر، ولا دلالة فيها على عدم صحة وقوع الشريكة فيه ولو بعضاً كما لا يخفى.

وعن الثاني: إن غاية ما تدل عليه الأدلة الأولية، وجوب الإتيان بالصلاة أداء، غاية الأمر أنه لو لم يكن في البين قاعدة من أدرك، لكان المستفاد من تلك الأدلة وجوب الإتيان بجميع أجزاء الصلاة في الوقت، إلا أنه بعد ثبوت هذه القاعدة يستكشف أن تحقق عنوان الأدائية لا يتقوم بوقوعها بأجمعها في الوقت، بل يكفي في اتصاف الصلاة بهذه الصفة مجرد وقوع ركعة منها في الوقت؛ فقوله ﷺ: «من أدرك...» الحديث، يكون حاكماً على تلك الأدلة ومفسراً لها، وحينئذٍ فع وقوع ركعة من الصلاة في الوقت يتحقق امتثال الأمر المتعلق بإيجاد الصلاة أداء، وليس هنا ما يدل على وجوب التعجيل والمبادرة أصلاً، ولو سلم لكان ذلك بأمر

مستقل يكشف عنه الاجماع، وهو منصرف عن هذه الصورة، وعلى تقدير عدم الانصراف لا دليل على اطلاقه بعد كونه دليلاً لبيان يقتصر فيه على المتيقن.

وبالجملة: فلم يثبت الاجماع في المقام لو لم نقل بثبوتة على الخلاف، كما ادّعاء في الخلاف^(١) على ما عرفت، بل هو على تقدير ثبوتة منحصر بصلاة الغداة لو آخرها عمداً إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعة، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا أن مقتضى الأدلة الأولية الآمرة بإتيان الصلاة في وقتها، وجوب المبادرة والتعجيل، وأنه لا يستفاد من قوله ﷺ: «من أدرك» إلا التزويل بحسب الأدائية وجوب التعجيل من دون أن يكون ناظراً إلى توسعة الوقت مطلقاً، لكن نقول: مقتضى دليل شرطية الترتيب بالنسبة إلى صلاة العصر، وكون الإتيان بصلاة الظهر من الشرائط الوجودية بالنسبة إلى العصر، وجوب الإتيان بالظهر مع الإمكان ليتحقق هذا الشرط، والمفروض في المقام إمكانه بنحو لا يفوت العصر أيضاً، كما يدلّ عليه رواية الحلبي المتقدمة الواردة فيمن نسي الظهر والعصر، ثم تذكر عند غروب الشمس حيث قال ﷺ: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداها فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعاً»^(٢).

وهذا الشخص في المقام يصدق عليه أنه لا يخاف فوت إحداها، لأن المفروض بمقتضى قاعدة من أدرك أن إدراك ركعة من الوقت كإدراك جميع الوقت في اتّصاف الصلاة بكونها أداء فلا وجه حينئذ لتوهم أن يقال إن تقديم الظهر يوجب وقوع بعض أجزاء العصر في خارج الوقت.

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤؛ الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢؛ الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

وعن الثالث، ما عرفت من أن الظاهر من الروايات كون إدراك ركعة من الوقت كافياً في وقوع الصلاة أداءً بلا فرق بين الصلوات أصلاً كما يساعد على ذلك فهم العرف، مضافاً إلى فهم علماء الفريقين وافتراق الصلوات في جهة المزامحة وعدمها لا يوجب تخصيص الحكم ببعضها بعدما عرفت في الجواب عن الوجه الثاني من عدم المزامحة بينها أصلاً، فتدبر.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

علامات زوال الشمس

بقي الكلام في هذا المقام حول علامات زوال الشمس وميلها عن دائرة نصف النهار.

فنقول: قد ذكر في الكتب الخاصة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، لزوال الشمس علامتان والمذكور في النصوص التي وصلت إلينا هي العلامة الأولى فقط، ولكن يستكشف من ذكر العلامة الثانية أيضاً في تلك الكتب وجود نص عليها، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا كما هو الشأن في جميع المسائل المذكورة في تلك الكتب، وكيف كان فالعلامة الأولى هي زيادة الظل بعد نقصانه أو وجوده بعد انعدامه، والعلامة الثانية ميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة^(١).

ولا يخفى أن العلامة الأولى إنما هي علامة لجميع البلاد في جميع أيام السنة ولكن الأغلب فيها هي زيادة الظل، وأما انعدامه فهو يتفق نادراً في خصوص بعض البلاد في يومين^(٢) من أيام السنة أو يوم واحد، باختلاف البلاد، ولذا لم يقع له ذكر في الأحاديث أصلاً، وأما العلامة الثانية فهي تعتبر بالنسبة إلى البلاد التي تكون قبلتها نقطة الجنوب كأطراف العراق الغربية من الموصل ونحوه،

(١) المقنعة: ٩٢-٩٣؛ المبسوط: ١؛ النهاية: ٦٣؛ الجامع للشرائع: ٥٩-٦٠؛ شرائع الإسلام: ١: ٥١؛
الدروس: ١: ١٣٨.

(٢) كما في مكة المكرمة وما قاربها في العرض؛ جواهر الكلام: ٧: ٩٩.

وحينئذ فتكون الناصية مقابلة للقبلة، فيل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن يكشف عن تحقق الزوال، وأما البلاد التي تكون قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب إلى جهة المغرب، فيل الشمس إلى جانب الأيمن فيها يكشف عن تحقق الزوال من قبل بمقدار معتد به. وليعلم أن العلامتين اللتين ذكرناها ليس لهما موضوعية، بل المعتبر هو العلم بالزوال من أي طريق حصل، وإن لم تصر زيادة الظل محسوسة، وحينئذ فلا وجه لما حكاه في الجواهر عن بعض من احتمال وجوب التأخير حتى تصير زيادة الظل محسوسة كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب

فنقول: اتفقت الأمة الإسلامية على أن أول وقت صلاة المغرب غروب الشمس^(١)، ولا إشكال ولا خلاف بينهم في ذلك وأما الخلاف والإشكال في أن الغروب هل يتحقق باستتار القرص عن النظر أو أنه يعرف بذهاب الحمرة الشرقية؟ فيه قولان، اتفق غير الإمامية من أهل السنة، والزيدية، وغيرهم على القول الأول^(٢) ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا الإمامية^(٣)، والمشهور بينهم هو

(١) الخلاف: ١: ٢٦١ مسألة ٦؛ المعتمد: ٢: ٤٠؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠؛ المجموع: ٣: ٣٤؛ بداية المجتهد

١: ١٤٢-١٤٣؛ أحكام القرآن للجصاص: ٢: ٢٧٤؛ المغني لابن قدامة: ١: ٣٨١.

(٢) فتح العزيز: ٣: ٢٠ و ٢١؛ المغني لابن قدامة: ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير: ١: ٤٧٢؛ المجموع: ٣: ٢٩؛ تذكرة الفقهاء

٢: ٣١٠ مسألة ٣٠.

(٣) المقنع: ١٠٦؛ علل الشرائع: ٣٥٠؛ الهداية: ١٢٩؛ المبسوط: ١: ٧٤؛ المسائل الناصرية: ١٩٣؛ مسألة ٧٣؛

الفنية: ٦٩؛ المراسم: ١٦٢؛ المهذب: ١: ٦٩؛ مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٢٢؛ مدارك الأحكام: ٣: ٥٣؛ نهاية

الأحكام: ١: ٣١١؛ بحار الأنوار: ٨٠، ٥١؛ مفاتيح الشرائع: ١: ٩٤؛ مستند الشيعة: ٤: ٢٥؛ المسألة الثانية: كشف

اللتام: ٣: ٣٣.

القول الثاني^(١) ويظهر من المحقق شهرة القولين، غاية الأمر أنَّ الثاني أشهر^(٢)، ومنشأ الخلاف بينهم إختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب.

أما الطائفة الأولى من الأخبار التي ظاهرة في الاعتبار بالاستتار، فكثيرة: منها: رواية زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة...»^(٣) الحديث.

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة»^(٤).

ومنها: رسالة علي بن الحكم عمّن حدثه، عن أحدهما عليه السلام: «إنه سئل عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيتها، قلت: وما كرسيتها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره»^(٥).

ومنها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وقت المغرب حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم»^(٦).

ومنها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها»^(٧).

ومنها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في المغرب:

(١) المنتهى ١: ٢٠٣؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٠؛ جامع المقاصد ٢: ١٧؛ المعتمد ٢: ٥١؛ النهاية: ٥٩؛ الدروس ١: ١٣٩؛ مسالك الأفهام ١: ١٣٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥؛ جواهر الكلام ٧: ١٠٩.

(٢) المعتمد ٢: ٥١.

(٣) الكافي ٣: ٢٧٩؛ التهذيب ٤: ٢٧١؛ ح ٨١٨؛ ج ٢: ٢٦١؛ ح ١٠٣٩؛ الاستبصار ٢: ١١٥؛ ح ٣٧٦؛ الوسائل ٤: ١٧٨؛ أبواب المواقيت ب ١٦؛ ح ١٧.

(٤) الفقيه ٢: ٨١؛ ح ٣٥٨؛ الوسائل ٤: ١٧٩؛ أبواب المواقيت ب ١٦؛ ح ٢٠.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧؛ ح ٧٩؛ الاستبصار ١: ٢٦٢؛ ح ٩٤٢؛ الوسائل ٤: ١٨١؛ أبواب المواقيت ب ١٦؛ ح ٢٥.

(٦) التهذيب ٢: ٢٥٧؛ ح ١٠٢٣؛ الاستبصار ١: ٢٦٣؛ ح ٩٤٨؛ الوسائل ٤: ١٨٢؛ أبواب المواقيت ب ١٦؛ ح ٢٦.

(٧) التهذيب ٢: ٢٥٨؛ ح ١٠٢٥؛ الاستبصار ١: ٢٦٣؛ ح ٩٤٦؛ الوسائل ٤: ١٨٢؛ أبواب المواقيت ب ١٦؛ ح ٢٧.

«إذا توارى القرص كان وقت الصلاة، وافطر»^(١).

ومنها: رسالة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الافطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٢).

ومنها: رواية داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب»^(٣).

ومنها: رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «صحبني رجل كان يمي بالمرغرب ويغلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس وأصلي الفجر إذا استبان الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهي طالعة على مرقد 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 الشمس عنهم»^(٤).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل، إلا أن هذه قبل هذه»^(٥).

ومنها: رواية أخرى لعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»^(٦).

(١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٧؛ الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٠؛ الوسائل ٤: ١٨٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣٠.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢؛ الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٧٤ ح ١١؛ الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢١.

(٤) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٥؛ الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٢.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨؛ الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١؛ الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

(٦) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٧؛ التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨١؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٤؛ الوسائل ٤: ١٧٨. أبواب المواقيت

ومنها: رواية ربيع بن سليمان وأبان بن أرقم وغيرهما قالوا: أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلي ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي ونحن ندعو عليه ونقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلما آتيناها إذا هو أبو عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام، فنزلنا فصلينا معه وقد فاتتنا ركعة، فلما قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك هذه الساعة تصلي؟! فقال عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت ^(١). وغير ذلك من الأخبار الظاهرة في تحقق الغروب بمجرد استتار القرص عن الأنظار.

وأما الطائفة الثانية من الأخبار، الدالة على المذهب المشهور أو الأشهر بين الإمامية، فهي أيضاً كثيرة.

منها: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها» ^(٢). وذكر هذه الرواية في الوسائل في ثلاثة مواضع من باب واحد ^(٣) وظاهره كونها ثلاث روايات مع وضوح أنها ليست إلا رواية واحدة، ثم إن الرواية وإن لم يكن فيها ذكر من الصلاة فضلاً عن خصوص المغرب إلا أن الظاهر كونها بصدد بيان ما به يتحقق الغروب الذي يترتب عليه أحكام كثيرة في الشرع، كجواز الإفطار عند تحققه وجواز الدخول في صلاة المغرب، وغيرهما من الأحكام المترتبة عليه.

والظاهر أيضاً أن المراد بمشرق الأرض ومغربها، هو مجموع الأرض التي تكون بحسب الحس متساوية السطح لأرض المصلي؛ وحينئذ فيستفاد من الرواية

(١) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٦، الوسائل ٤: ١٨٠. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٨ ح ٢ و ٤: ١٠٠ ح ٢: التهذيب ٢: ٢٩ ح ٨٤: الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٥٦: الوسائل ٤: ١٧٢. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٥، ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٧ و ١١.

أن الاعتبار إنما هو بغيوبة الشمس عن جميع الأرض المتساوية السطح لأرض المصلي، بحيث لا يراها أحد من ساكني تلك الأرض، لا بغيوبتها عن نظر المصلي فقط.

ومنها: ما رواه علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، وتدرى كيف ذلك؟ قلت: لا. قال: لأن المشرق مظل على المغرب هكذا - ورفع يمينه فوق يساره - فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا»^(١).

ومنها: رسالة ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بجذاء القبلة، وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام إنه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إن الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾^(٣) فهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»^(٤).

ومنها: رواية شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «يا شهاب! إنّي

(١) الكافي ٣: ٢٧٨ ح ١؛ علل الشرائع: ٣٤٩ ب ٦٠ ح ١؛ التهذيب ٢: ٢٩ ح ٨٢؛ الإستبصار ١: ٢٦٥ ح ١٥٩؛

الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤ و ١٠٠ ح ١؛ التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٦؛ الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

(٣) الأنعام: ٧٦.

(٤) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧؛ التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨؛ الإستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣؛ الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب

المواقيت ب ١٦ ح ٦.

أحب إذا صليت المغرب أن أرى في السماء كوكباً»^(١).

ومنها: رواية عمار 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 من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق»^(٢).

ومنها: رواية 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»^(٣).

وليس في الرواية ما يدل على كون المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقية، وحينئذ فيحتمل أن يكون المراد بها هي الحمرة الغربية، وعليه فيكون المقصود بيان آخر وقت فضيلة المغرب، ولو سلم أن المتبادر منها هي الحمرة المشرقية فلا شبهة في أن ذيلها يكون بصدد بيان آخر الوقت، وحينئذ فتكون الرواية متعوضة لبيان وقت المغرب أولاً وآخرأ. *مرزوقية كوتيز علوم*

هذا، والمراد بتغير الحمرة هل هو تغيرها إلى السواد، أو إلى الصفرة، أو إلى الضعف؟ وجوه، الأظهر هو الوجه الأول.

ومنها: رواية عبد الله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، أفأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلي: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب

(١) التهذيب ٢: ٢٦١ ح ١٠٤٠، الإستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٧١، علل الشرائع: ٣٥٠ ب ٦٠ ح ٢: الوسائل ٤: ١٧٥. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٢٣، الإستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٦٠، السرائر ٣: ٦٠٢: الوسائل ٤: ١٧٥، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٠.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠٢٤، الوسائل ٤: ١٧٦، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٢.

الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»^(١).

ومنها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «مَسُوا
بالمغرب قليلاً فَإِنَّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقل بعضها صاحب الوسائل في كتاب
الحج في باب الإفاضة من عرفات فراجع^(٣).

إذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار كما ترى يترأى منها التعارض مع
الأخبار المتقدمة الدالة على أَنَّ الاعتبار إنما هو باستتار القرص، ولا بد من بيان
وجه الجمع بينهما، وعلى تقدير عدم إمكانه، لا بد من بيان أَنَّ الترجيح مع أيهما؟
ونقول قبل ذلك أَنَّ الاحتمالات المتصورة الجارية في أخبار الاستتار أربعة:

أحدها: أن يكون الاعتبار باستتار الشمس وغيوبتها عن نظرنا، ولو بسبب
حاجب، أو مانع كالجبل ونحوه.

ثانيها: أن يكون الاعتبار باستتارها عن أفق المصلي بحيث لا يكاد يراها أحد
من الساكنين في هذا الأفق، ولو لم يكن في البين حاجب ولا مانع.

ثالثها: أن يكون الاعتبار باستتارها ووقوعها تحت الأفق الذي يكون المصلي
واقعاً فيه، وكذلك عن أفق جميع الأراضي الموافقة لهذه الأرض من حيث الأفق.

رابعها: أن يكون المراد استتارها عن الأفق الحقيقي المنصف للكرة.

وبالجملة: فكلمة الاستتار والغيوبة وإن لم تكن مجملة من حيث المفهوم إلا
أنه يجري فيها باعتبار المستور عنه هذه الاحتمالات الأربعة، فالروايات من هذه
الحيثية تكون مجملة. ولا ريب أَنَّ التنافي بينها وبين أخبار الحمرة إنما يتوقف على

(١) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣٦؛ الإستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٢؛ الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٣٠؛ الإستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥١؛ الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٢.

(٣) الوسائل ١٣: ٥٥٧. أبواب احرام الحج والوقوف بعرفة ب ٢٢ ح ٢ و ٣.

أن يكون المراد منها واحداً من الاحتمالين الأولين، لأنه لو كان المراد منها واحداً من الاحتمالين الآخرين، لا يكون بينهما تعارض أصلاً كما هو واضح؛ وحينئذٍ فيمكن أن يقال بأن أخبار الحمرة تكون مبينة بالنسبة إلى أخبار الاستتار، وحكمة عليها، ومفسرة للمراد منها، ويشهد بذلك رواية بريد بن معاوية المتقدمة^(١) بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد أن الاعتبار إنما هو بغيبوبة الشمس عن جميع الأراضي المتساوية السطح لأرض المصلي.

هذا، وإن أبيت عن إمكان الجمع بين الطائفتين وقلت: بأن الظاهر من أخبار الاستتار هو الاعتبار باستتار الشمس عن خصوص أرض المصلي فنقول: لا بد من ترجيح أخبار الحمرة والعمل على طبقها، إذ قد عرفت أن جميع فرق المسلمين مخالف للإمامية فتوى وعملاً في ذلك، ولم يكن بينهم ذكر من الحمرة أصلاً^(٢)، كما أنهم يصلون بمجرد استتار القرص، وحينئذٍ فع فتوى مشهور الإمامية على طبق تلك الأخبار، وأن الاعتبار إنما هو بذهاب الحمرة لا بالاستتار، لا ينبغي للعاقل الارتياب في أن اختصاصهم بذلك من بين الفرق الإسلامية إنما هو لاعتقادهم بحجة أخرى، وهي فتوى أئمتهم الإثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين، حيث إنهم يجعلونه حجة مستقلة مقابل لجميع الفرق؛ فع اشتال جوامعهم المعدة لنقل الروايات الماثورة عنهم عليهم السلام على الأخبار الدالة على أن الاعتبار إنما هو بالحمرة، يحصل القطع بأن هذا المعنى قد ألقى إليهم من ناحية أئمتهم عليهم السلام وحينئذٍ فيجب العمل بها خصوصاً مع كثرتها، وطرح الأخبار المخالفة، لأجل صدورها تقية، كما يشهد بذلك لسان بعضها. ومن المعلوم أن بنائهم على مراعاة التقية خصوصاً في مثل هذه

(١) الوسائل ٤: ١٧٢، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

(٢) المجموع ٣: ٢٩؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠؛ بداية المجتهد

المسألة التي كانت ضرورية عند سائر الفرق، وكان اعتقادهم أن ذلك مأثوراً من النبي ﷺ وأن عمله ﷺ أيضاً كذلك.

ودعوى أنه لو كان عمل النبي ﷺ على وفق ما يقول به الإمامية - كما هو معتقداً - فكيف يمكن أن يختفي على جميع المسلمين إلى زمان صدور أخبار الحمرة، مدفوعة بأن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا متوجهين إلى خصوصيات أفعاله ﷺ، ولا مهتمين بضبطها حتى لا يشتبه الأمر على من بعدهم، لكونهم حديثي العهد بالإسلام، مضافاً إلى أنهم كانوا قليلين، والاختلاف بين المسلمين في الأحكام إنما حدث بعد وفاة النبي ﷺ، وحينئذ توجه أصحاب النبي ﷺ إلى أنه فات منهم ما فات، وأنهم لم يستفيدوا من صحبته ﷺ إلا قليلاً.

وبالجملة: لا منافاة بين كون عمل النبي ﷺ على طبق ما يقول به الإمامية، وبين اختفاء ذلك على المسلمين، لعدم اهتمامهم بضبط خصوصيات أفعاله ﷺ؛ فلا ينبغي الارتياح بملاحظة ما ذكرنا في أن الترجيح إنما هو مع أخبار الحمرة. وقد تحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الطائفتين من الأخبار أولاً، ولزوم الأخذ بأخبار الحمرة ثانياً.

واعلم أنه بعد استتار القرص عن الأنظار تكون الحمرة المشرقية متصلة بالأفق حساً، وترتفع تدريجاً من الأفق ويسود الأفق، وإذا انتهى ارتفاعها يصير لونها ضعيفاً، ويبلغ إلى حد لا ترى العين حمرة أصلاً، وحينئذ توجد مقارنة لزوالها حمرة ضعيفة في جانب المغرب فوق الأفق، وتبخفض تدريجاً مع الاشتداد إلى أن تغيب عن النظر بالكلية، وأما حركة الحمرة بالتدرج من المشرق إلى أن تبلغ قمة الرأس، وتميل إلى جانب المغرب كذلك، فليس ممّا يصدقه الحس والوجدان، وحينئذ فيشكل الأخذ بمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة^(١)، الظاهرة في حركتها من

(١) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤؛ الوسائل ٤: ١٧٣، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

المشرق إلى المغرب تدريجاً، ويمكن حملها على ما ذكرنا من كون المراد زوال الحمرة في ناحية المشرق، وحدوثها في ناحية المغرب، وحينئذٍ فلا يستفاد منها أمر وراء سائر الروايات.

نعم هنا كلام يجري في جميع الروايات، وهو أن المراد بغيوبة الحمرة، أو زوالها، أو تغيرها، أو ذهابها على اختلاف التعبيرات الواقعة في الروايات، هل هو ارتفاعها عن الحد المتصل بالأفق وانفصالها عنه، فتكون العبرة بمجرد انفصالها؟ أو أن المراد زوالها من ناحية المشرق بالكلية، بحيث لو نظر الناظر إلى تلك الناحية لم ير فيها حمرة أصلاً؟ وجهان، الظاهر هو الوجه الثاني، لأن المتبادر من تلك التعبيرات، والمنسب إلى أذهان العرف، إنما هو هذا الوجه كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يجمع بين الطائفتين من الأخبار المتقدمة بوجه آخر، وهو أن المراد بزوال الحمرة هو الوجه الأول من هذين الوجهين الأخيرين، وهو انفصالها عن الأفق ولو بقدر أصابع، وإن لم يصل إلى قمة الرأس فضلاً عن التجاوز عنها، ومن المعلوم أن زوال الحمرة بهذا المعنى مقارن لاستتار القرص عن النظر.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرنا من أن المراد بزوال الحمرة هو زوالها بالكلية، بحيث لا يرى الناظر في ناحية المشرق حمرة أصلاً، كما يشهد بذلك التعبير عنه في رسالة ابن أبي عمير المتقدمة، بتجاوزها قمة الرأس - أنه لو كان المراد من أخبار الحمرة هو ما يدل عليه أخبار الاستتار - وبعبارة أخرى كان فتوى الأئمة عليهم السلام موافقاً لسائر الفرق، ولم يكن بينها مخالفة في هذه الجهة أصلاً - لما كان وجه لإلقاء هذه الكلمة الموهمة للخلاف بين شيعتهم، خصوصاً مع كون غرضهم مراعاة الاتحاد، وعدم الاختلاف مهما أمكن، كما هو واضح، فهذا الجمع مما لا سبيل إليه أصلاً.

وقد يجمع أيضاً بين الأخبار كما عن بعض الأعظم^(١) بحمل أخبار الحمرة

على الاستحباب والفضيلة ، ولكن يرد عليه أن هذا تصرف في ظواهر تلك الأخبار ، من غير أن يدل عليه دليل .

والانصاف أنه لا سبيل إلى الجمع بغير ما ذكرناه ، ومقتضاه أن الاعتبار بذهاب الحمرة وعلى تقدير عدم إمكان الجمع لا مجال للارتياح في ترجيح أخبار الحمرة ، ويؤيده الشهرة المحققة بين الفقهاء على ذلك .

ثم إنه حكى عن المحقق الوحيد البهبهاني رحمته الله ^(١) أنه استدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرة ، وأن الاعتبار إنما هو بالاستتار بأنه لو اعتبرت الحمرة المشرقية من حيث دلالتها على تحقق الغروب ، لاعتبرت الحمرة المغربية من حيث دلالتها على الطلوع بالنسبة إلى صلاة الصبح ، وحينئذ يلزم أن يكون الإتيان بصلاة الصبح بعد ظهور الحمرة في ناحية المغرب ، وقبل ظهور القرص من ناحية المشرق إتياناً بها في غير وقتها ، مع أن المعلوم خلاف ذلك ، للاتفاق على وقوعها في وقتها لو أتى بها في ذلك الوقت .

وأجاب عنه في الجواهر ^(٢) بوجوه أربعة :

الأول : أنه قد التزم بذلك بالنسبة إلى الطلوع ، بعض الأصحاب كالشهيد الثاني في المقاصد العلية ، وصاحب كشف اللثام ^(٣) ، ويدل عليه رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام : «إن آخر الوقت أن يحمر أفق المغرب» ^(٤) ؛ وكذلك عبارة فقه الرضا عليه السلام حيث قال : «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب» ^(٥) .

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٢٥؛ جواهر الكلام ٧: ١١٩ .

(٢) جواهر الكلام ٧: ١١٩ و ١٢٠ .

(٣) المقاصد العلية: ١٠٢؛ كشف اللثام ٣: ٥١ .

(٤) دعائم الإسلام ١: ١٣٩؛ بحار الأنوار ٨٠: ٧٤ .

(٥) فقه الرضا عليه السلام : ٧٤ .

الثاني: إمكان الفرق بين الحمرتين خصوصاً بعد قوله ﷺ - في بعض الروايات المتقدمة -: «لأنَّ المشرق مَطْلٌ على المغرب»^(١)، أي مشرف عليه. فإنَّ ظاهره إشراف المشرق وارتفاعه بالنسبة إليه. وحينئذٍ فظهور الحمرة في جانب المغرب لا يدلُّ على طلوع الشمس، بخلاف زوالها في ناحية المشرق، فإنَّه يدلُّ على الغروب.

الثالث: إنَّ هذا اجتهاد في مقابل النص، فلعلَّ الشارع اعتبر ذلك في الغروب دون الطلوع، ويؤيده عدم تعرُّض الأصحاب له، وهو ظاهر بل صريح في عدم اعتباره فيه.

الرابع: إنَّ هذا قياس مع الفارق، إذ وقت المغرب مسبق بوقت صلاة العصر، واستصحاب بقاء اليوم ما لم يتيقَّن بدخول وقت المغرب يقتضي ببقائه ما لم تزل الحمرة، وهذا بخلاف صلاة الفجر، فإنَّ استصحاب بقاء وقته يقتضي عدم انقطاعه إلَّا بيقين على الخلاف، وهو لا يحصل إلَّا بظهور قرص الشمس، وبعبارة أخرى، ذهاب الحمرة المشرقية علامة على تيقُّن الغروب الذي هو المعيار في صحَّة صلاة المغرب، وانقطاع استصحاب عدمه، بخلاف الحمرة المغربية، فإنَّ أقصاها حصول الشك بذلك، وهو لا ينقض اليقين بالوقت.

واستشكل في الجواهر^(٢) على الوجه الأخير بأنَّ هذا الجواب جيد لولا ظهور النصوص والفتاوى بخلافه، فإنَّ ظاهرها كون زوال الحمرة علامة للغروب نفسه لا لتيقُّنه.

هذا، ولكن ذلك مناقشة لفظية ولا يوجب قدحاً في الجواب، لوضوح أنَّ المراد ليس جعل ذلك علامة لليقين بل المراد جعله علامة لنفس الغروب، والتعبير

(١) الوسائل ٤: ١٧٣، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣.

(٢) جواهر الكلام ٧: ١٢٠.

باليقين كما في الرياض^(١) من جهة أن تحقق العلامة يوجب حصول اليقين .
ويمكن تقريب هذا الوجه وتوضيحه بأن يقال : إن الاعتبار في صلاة المغرب وإن كان بالغروب ، وفي آخر وقت صلاة الصبح بالطلوع ، ولكنه لما كان العلم بتحققها غالباً غير ميسر ، مضافاً إلى كون عدمها مورداً للاستصحاب ، فلا محالة حكم الشارع في ناحية صلاة المغرب ، بلزوم تأخيرها إلى أن تزول الحمرة المشرقية ، تحفظاً لها عن الوقوع في غير الوقت ، من دون دليل وحجة على دخوله ، وحكم في ناحية صلاة الصبح بجواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس ، من جهة دلالة الأصل العقلاني ، وهو الاستصحاب على بقائه .

وبالجملة : فقد حكم الشارع في الطرفين على طبق الأصل العقلاني بالحكم الواقعي لا أنه أمر بالعمل بالاستصحاب ، بل لاحظ في حكمه الواقعي الاستصحاب العقلاني وحكم على طبقه ، فتدبر .

ثم أنه يمكن أن يفرق بين المقامين بوجه آخر ، بأن يقال : إنه بعدما ثبت في مقام الاثبات أن العبرة في ناحية المغرب بزوال الحمرة ، وفي ناحية صلاة الصبح بطلوع الشمس ، يمكن أن يكون الوجه في ذلك أن صلاة المغرب من الصلوات الليلية بمعنى أن الاعتبار في طرف المغرب إنما هو بدخول الليل ، لا بتحقيق الغروب ، والتعبير بالغروب كما في الأخبار إنما هو لملاحظة ما عليه المسلمون غير الامامية ، ولا يكون ذلك مضرراً بالمطلوب بعد تفسيره بما ينطبق على دخول الليل ، ومن المعلوم أن دخول الليل لا يتحقق إلا بغيوبة الشمس ، مع جميع توابعها التي آخرها الحمرة المشرقية .

وهذا بخلاف صلاة الفجر ، فإنها من الصلوات اليومية ، ولا يقدر فيها ظهور

الحمرة في ناحية المغرب بعد إمكان أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت بنفس الطلوع؛ ويؤيد ما ذكرنا - من كون العبرة في صلاة المغرب بدخول الليل وأنها من الصلوات الليلية - بعض الروايات الواردة في المسألة، كرواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إن الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾^(١) فهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق...»^(٢) الحديث. ويشهد لذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَتَمَّوُا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣)، فإن وقت الافطار وصلاة المغرب واحد كما هو ظاهر.

ومما ذكرنا يعلم أنه لو ثبت وجوب تأخير المغرب إلى زوال الحمرة، يترتب على ذلك امتداد وقت العصر إليه، لعدم الفصل بين وقتيهما وأخبار الغروب مفسرة للغروب الواقع في كلام الشارع مطلقاً، ولا دلالة لها على خصوص الغروب الذي تصح معه صلاة المغرب، فيستفاد منها أن الغروب الذي جعل غاية لصلاة العصر لا يتحقق إلا بزوال الحمرة.

ثم إنه بعدما كان أول وقت المغرب هو زوال الحمرة، يعلم من ذلك أول وقت صلاة العشاء أيضاً، فإنه يدخل بعد مضي مقدار أداء المغرب، لدلالة كثير من الأخبار على دخول وقتها بمجرد غروب الشمس، غاية الأمر أن هذه قبل هذه. ومن تلك الروايات رواية عبيد بن زرارة المتقدمة^(٤) المذكورة في ضمن أخبار الاستتار، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) الانعام: ٧٦.

(٢) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧؛ التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨؛ الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣؛ الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٣) البقرة: ١٧٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨؛ الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١؛ الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب

فاعلم أنه قد وقع الخلاف فيه بين العامة والخاصة. قال الشيخ في كتاب الخلاف ما حاصله: إنَّ أوَّل وقت المغرب إذا غابت الشمس وآخره إذا غاب الشفق وهو الحمرة، وبه قال أبو حنيفة، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو بكر بن المنذر في اختياره وحكى أبو ثور هذا المذهب من الشافعي^(١) ولم يصححه أصحابه وقال الشافعي: إنَّ وقت المغرب وقت واحد، وهو إذا غابت الشمس وتطهر وستر العورة وأذن وأقام فإنه يبتدئ بالصلاة في هذا الوقت، فإن آخر عنه فاته، وقال أصحابه: لا يجيء على مذهبه غير هذا، وبه قال الأوزاعي^(٢)، وذهب مالك إلى أن وقت المغرب يمتد إلى طلوع الفجر الثاني، كما أن وقت الظهر ممتد إلى الغروب^(٣)، وفي أصحابنا من قال بذلك، ومنهم من قال: إنه ممتد إلى ربع الليل^(٤)، انتهى. والعجب أنه ﷺ لم ينقل القول بالامتداد إلى النصف مع كثرة أخباره، ولعله لم يجد به قائلًا وهو بعيد.

ومحصل أقوالهم باعتبار الاختلاف في معنى الشفق أيضاً يرجع إلى أربعة: أحدها: القول بامتداده إلى زمان غيبوبة الشفق وهو الحمرة، وهو مذهب من عدى أبي حنيفة من القائلين بالامتداد إلى الشفق. ثانيها: القول الأوَّل ولكن المراد بالشفق هو البياض الغربي.

(١) المجموع ٣: ٢٩٠، المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣.

(٢) المجموع ٣: ٢٨-٣٤؛ الأم ١: ٧٣.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤؛ المجموع ٣: ٢٤.

(٤) المقنعة: ٩٥؛ الفقيه ١: ١٤١؛ المسائل الناصريات: ١٩٣؛ الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

ثالثها: ضيق وقت المغرب .

رابعها: امتداده إلى طلوع الفجر، وذهب إلى الأخير مالك، وإلى الثالث الشافعي وإلى الثاني أبو حنيفة .

وأما الخاصة فما نقل عنهم الشيخ أقوال ثلاثة :

أحدها: ما اختاره نفسه وهو امتداده إلى زمان غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة .

ثانيها: القول بالامتداد إلى طلوع الفجر .

ثالثها: القول بالامتداد إلى ربع الليل ^(١) .

ولكنه ﷺ لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصة، فإن القول بالامتداد إلى النصف إلا بمقدار أداء العشاء من الأقوال المشهورة بينهم ^(٢) . هذا ولا يخفى أنه ليس فينا من يقول بالضيق .

وأما الأخبار الواردة من طريق أهل البيت ﷺ في هذا الباب فعلى طوائف : طائفة منها تدل على اعتبار الضيق . وطائفة أخرى على امتداد وقته إلى زوال الشفق . وطائفة ثالثة على امتداده إلى ربع الليل . وطائفة رابعة على امتداده إلى النصف . وطائفة خامسة على امتداده إلى الفجر الثاني .

أما الطائفة الأولى :

فمنها: رواية زيد الشحام قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن وقت المغرب؟ فقال : «إن جبرئيل أتى النبي ﷺ لكل صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإن وقتها واحد،

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ١٦، المبسوط ١: ٧٤ - ٧٥ .

(٢) مسائل الناصريات: ١٩٣، المسائل الميفارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤، الغنية: ٦٩ - ٧٠، الكافي في الفقه: ١٣٧، السرائر: ١: ١٩٥، الجامع للشرائع: ٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، المعتمد: ٢: ٤٠، وحكاة عن ابن الجنيّد أيضاً في تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١ مسألة ٣١، نهاية الأحكام ١: ٣١١، الدروس ١: ١٣٩، مسالك الأفهام ١: ١٣٩ .

وأن وقتها وجوبها»^(١).

ومنها: رواية أديم بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن جبرئيل أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلوات كلها، فجعل لكل صلاة وقتين إلا المغرب، فإنه جعل لها وقتاً واحداً»^(٢).

ولا يخفى أنه حيث لا يوجد القائل بالتضييق بين الإمامية، فيجب حمل ما يدل عليه على شدة كراهة التأخير، مضافاً إلى أن الأخبار الآتية - التي تدل على التوسعة إجمالاً، وإن اختلفت في مقدارها - صريحة في عدم التضييق، فهي مانعة عن الأخذ بظهور ما يدل عليه، فلا مجال للأخذ به معها.

وأما الطائفة الثانية: فهي كثيرة.

منها: ما رواه حريز عن زرارة والفضيل قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن لكل صلاة وقتين غير المغرب، فإن وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق»^(٣). ومنها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام - إلى أن قال - : فكتب: «كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق، وأن آخر وقتها ذهاب الحمرة، ومصيرها إلى البياض في أفق المغرب»^(٤).

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق»^(٥).

(١) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٦؛ الإستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٣ وص ٢٧٠ ح ٩٧٥؛ الوسائل ٤: ١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٥؛ الإستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٢؛ الوسائل ٤: ١٨٩. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١١.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٩؛ الوسائل ٤: ١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧؛ الإستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦؛ الوسائل ٤: ١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ٢٩؛ الإستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٥٠؛ الوسائل ٤: ١٩٠. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١٤.

ومنها: رواية بكر بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق»^(١).

وغير ذلك من الأخبار. هذا، ولا يخفى أن هذه الأخبار وإن كانت ظاهرة في أن آخر وقت المغرب زوال الشفق، فينقضي وقته بذلك، إلا أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، بالحمل على كونها بصدد بيان الوقت الأول، لظهور الأخبار الآتية بل صراحتها في امتداد وقت المغرب إلى الربع، أو إلى النصف، أو إلى الفجر. ومن هنا يظهر أنه يجب حمل تلك الأخبار على كونها بصدد بيان الوقت الثاني.

نعم يقع النزاع في أن اختلاف الوقتين هل هو بالاختيارية والاضطرارية، أو بالفضيلة والإجزاء؟ وقد تقدم أن الحق هو الثاني^(٢).

الطائفة الثالثة: ما يدل على الربع، فهو ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل»^(٣). ورواه في الوسائل مكرراً، وفي خبره الآخر قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل»^(٤). وعلى أي تقدير فيجب الحمل على مراتب الفضيلة، لأن ذلك مقتضى الجمع بينه وبين الأخبار الآتية الصريحة في الامتداد إلى الانتصاف، أو إلى الفجر.

وأما الطائفة الرابعة: فكثيرة.

منها: رواية داود بن فرقد المتقدمة الدالة على امتداد وقت المغرب إلى أن يبق من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات^(٥).

(١) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧؛ الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٢) راجع ص ٧٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٤؛ الوسائل ٤: ١٩٤. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ٢.

(٤) الكافي ٣: ٤٣٦ ح ٥؛ الوسائل ٤: ١٩٣. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

ومنها: ما رواه القاسم مولى أبي أيوب، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل»^(١).

ومنها: مرسله الكليني قال: وروي أن وقت المغرب في السفر إلى نصف الليل^(٢). وغير ذلك من الأخبار.

وأما الطائفة الخامسة: فبعضها تدلّ على الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كرواية 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 الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»^(٣).

وبعضها واردة في خصوص النائم، والساهي كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيها، وإن خشي أن تفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها، ثمّ ليصلّها»^(٤).

ورواية ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي

(١) التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ٧٨؛ الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٦؛ الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

(٢) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٢؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٣٠؛ التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥؛ الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣؛ السرائر ٣: ٦٠٢؛ الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٧؛ الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٤؛ الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٣.

المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كلتيهما فليصلّيها، وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». وروى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام مثله^(١).

وبعض تلك الروايات واردة في خصوص الحائض، كرواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر»^(٢).

وكرواية عبدالله بن سنان «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء»^(٣).

ورواية داود الزجاجي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة»^(٤).

ورواية عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر»^(٥). فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، ولأجل كثرتها لا مجال للخدشة فيها من حيث السند، مضافاً إلى أن بعضها صحيح

(١) الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٣؛ التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦؛ الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب العواقيت ب ٦٢ ح ٤.

(٢) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٣؛ الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٨٩؛ الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٧.

(٣) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٤؛ الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩٠؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٠.

(٤) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٥؛ الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩١؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١١.

وفيه: «عن داود الدجاجي» بالذال.

(٥) التهذيب ١: ٣٩١ ح ١٢٠٦؛ الاستبصار ١: ١٤٤ ح ٤٩٢؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٢.

ودلالاتها على المقصود أيضاً واضحة، فلا مجال للمناقشة فيها.
وأما حملها على التقية لا وجه له، بعدما عرفت من أن القائل بالامتداد إلى
طلوع الفجر من العامة إنما هو مالك^(١) والمشهور بينهم هي المخالفة معه^(٢)، فلا وجه
لصدور الحكم تقية.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتى بالنسبة إلى
المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجية، وإلا فاللزام العمل بها والأخذ
بمقتضاها. وقد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ - في كتاب الخلاف في
عبارته المتقدمة - القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإمامية، وكذلك
في المبسوط، ومثله المحقق في المعتمد والشرائع^(٣)، واختاره بعض المتأخرين
كصاحبي المدارك والمعالن، والوافي، وتردد فيه المحقق الأردبيلي، وصاحب
الكفاية^(٤)، وهذا المقدار يكفي في عدم ثبوت الاعراض.

مضافاً إلى أنه ادعى الشيخ في موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف في ذلك،
حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلي فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان
بلا خلاف، وإن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا، وكذلك القول في المغرب
والعشاء الآخرة قبل طلوع الفجر^(٥). انتهى.

وربما يتوهم المناقضة بين هذا الكلام الظاهر في امتداد وقتها إلى الفجر، بلا

(١) المجموع ٣: ٣٤؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢؛ مسألة ٣١،
الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٢) المجموع ٣: ٢٩٠؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١ - ٣١٢ مسألة
٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٣) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦؛ المبسوط ١: ٧٥؛ المعتمد ٢: ٤٠؛ شرائع الإسلام ١: ٥١.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٥٤؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٨؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٨؛ كفاية الأحكام: ١٥.

(٥) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

خلاف بين المسلمين حتى العلّة، يبين ما تقدّم من كلامه، نظراً إلى أن مقتضى ذلك أن القائل باشتراك الوقت وامتداده إلى الفجر، إنما هو مالك، وبعض أصحابنا الإمامية^(١)، ومقتضى هذا الكلام اتفاق جميع المسلمين على الاشتراك والامتداد إلى الفجر، وهذان ممّا لا يجتمعان.

والذي يدفع التوهم أن العامّة - مع قولهم بتباين الوقتين في الظهر والعصر، وكذا المغرب والعشاء - لا إشكال ولا خلاف بينهم في جواز الجمع في الجملة، إلا أن وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإمامية، فالإمامية يقولون بأن الجمع بين الصلاتين إنما هو لبقاء وقت الأولى، ودخول وقت الثانية، فإذا أتى بالظهر والعصر مثلاً بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرد الفراغ عن الظهر، كما أنه لو أتى بهما في آخر الوقت يكون ذلك جائزاً من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

ومن هنا يظهر أنه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، ولا يتوقف على العذر والعلّة كالسفر والمطر، كما روى ابن عباس أن رسول الله ﷺ جمع بين الصلاتين من غير خوف ولا علّة^(٢). وقد عرفت أن تفريق النبي ﷺ بين الظهرين، وكذا بين العشاءين غالباً إنما كان لإدراك الفضيلة، لا لعدم دخول الوقت، كيف! وقد تواترت الروايات عن الأئمة الهداة عليهم الصلاة والسلام، على اشتراك الظهرين في الوقت وكذا العشاءين.

هذا، وأمّا وجه الجمع عند العامة، فهو لا يكون باعتبار بقاء الوقت ودخوله، فإن الجمع في اصطلاحهم عبارة عن وقوع إحدى الصلاتين في الوقت المختص

(١) الخلاف ١: ٢٦٦ مسألة ٦.

(٢) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ وص ٩٢ ح ١٢٦٤٤؛ الموطأ ٤: ٩١ ح ٤؛ صحيح مسلم ٥: ١٧٦.

ب ٦، ح ٤٩، ٥٠.

بالأخرى، كأن إحدى الصلاتين تضيف الأخرى في وقتها، وحيث أن ذلك يحتاج إلى دليل؛ ولذا لا يجوز عندهم إلا في موارد مخصوصة كالسفر والمطر ونحوهما^(١) وقد عرفت^(٢) أنهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلا روايته الدالة على جواز الجمع مطلقاً.

وحينئذ فيظهر لك الوجه فيما ادّعاه الشيخ رحمته من عدم الخلاف في وجوب الاتيان بالمغرب والعشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات^(٣)، فإن ذلك مورد لاتفاق المسلمين، وإن كان الوجه بينهم مختلفاً كما عرفت.

وكيف كان فيظهر من الشيخ عدم الاعراض عن أخبار الفجر ولو في خصوص مواردنا وحينئذ فيقع الكلام - بعد عدم إمكان الاعتداد برواية عبيد المتقدمة^(٤) الظاهرة في الامتداد مطلقاً، لضعف سندها - في أنه هل يعمل بتلك الأخبار في خصوص مواردنا، أعني النائم، والساهي والحائض، فيكون الوقت بالنسبة إليهم أوسع منه بالنسبة إلى غيرهم، أو أنه يتعدى عنها إلى مطلق ذوي الأعذار بإلغاء الخصوصية، أو يستفاد منها الاطلاق، ولو بالنسبة إلى العامد، غاية الأمر إنه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيرة الدالة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل^(٥)؟ وجوه.

ولا يخفى أنه لا دلالة لما دلّ على ثبوت كفارة صوم يوم، على من أخر العشاء

(١) المجموع ٤: ٣٧٠ - ٣٧١: المغني لابن قدامة ٢: ١١٣؛ الشرح الكبير ٢: ١١٦؛ بداية المجتهد ١: ٢٤٦ - ٢٤٠؛ الخلاف ١: ٥٨٨ مسألة ٣٥١ وص ٥٩١ مسألة ٣٥٣؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٥ مسألة ٦٦.

(٢) راجع ص ٨٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٩ أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٣ أبواب المواقيت ب ١٧.

عن الانتصاف^(١) على انقضاء الوقت بذلك، لأنه يحتمل أن تكون الكفارة من جهة حرمة التأخير، لا خروج وقتها بذلك.

ويجري في الأخبار الواردة في خصوص الحائض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن تكون محمولة على الاستحباب، كما حكي عن الشيخ^(٢).

ثانيها: أن تحمل على الوجوب، ويكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاء، فتكون هذه الأخبار مخصصة للأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على الحائض؛ إذا ظهرت بعد انقضاء الوقت^(٣).

ثالثها: الحمل على ظاهرها، وهو وجوب إتيانها عليها أداء، لا امتداد وقتها إلى الفجر، ولا يخفى أن الاحتمال الأول خلاف الظاهر، والأظهر منها هو الاحتمال الأخير، فإن المتبادر من هذه الروايات امتداد وقت المغرب والعشاء إلى الفجر، كما امتداد الظهرين إلى الغروب.

ثم إنه قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث، نظراً إلى أن مقتضى الاحتمال الثاني تخصيص العمومات الدالة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا ظهرت بعد مضي الوقت؛ ومقتضى الاحتمال الثالث خروج مورد الروايات عن تلك العمومات بنحو التخصص، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصيص، ولا ريب أن الترجيح مع الثاني، ولكن لا يخفى أن ذلك فيما إذا كان مراد المتكلم مجهولاً، فبأصالة العموم النافية للتخصيص يستكشف المراد.

وأما في مثل المقام مما إذا كان المراد معلوماً - لأن المفروض ثبوت الوجوب

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٥٨؛ الوسائل ٤: ٢١٤. أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ٣.

(٢) التهذيب ١: ٣٩١ ذ ١٢٠٧.

(٣) الكافي ٣: ١٠٢ ح ١ و ٢؛ التهذيب ١: ٣٨٩ ح ١١٩٨ و ١١٩٩؛ الإستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٤ و ٤٨٥؛ الوسائل

٢: ٣٦١ - ٣٦٢. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٢ و ٣.

بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف، سواء كان من باب التخصيص أو التخصّص - فلا مجال حينئذٍ للتمسك بأصالة العموم كما حقّقناه في الأصول، فانقدح ممّا ذكرنا أنّ مقتضى هذه الطائفة امتداد وقت المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر، وقد عرفت عدم ثبوت الاعراض عنها، فلا بدّ من الجمع بينها وبين الطائفة الرابعة الظاهرة في الامتداد إلى نصف الليل.

والاحتمالات في وجه الجمع ثلاثة:

الأول: أن يحمل أخبار الانتصاف على بيان آخر الوقت للمختار وأخبار الفجر على بيان آخر الوقت للمضطرّ.

الثاني: أن يحمل أخبار النصف على بيان آخر وقت الفضيلة، وأخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، ومرجع هذين الوجهين إلى وجه واحد، وهو كون كلّ من الطائفتين متعرّضة لتحديد أحد الوقتين المجعولين لكلّ صلاة، غاية الأمر أنّ اختلافهما بالاختيار والاضطرار عند الشيخ ومن تبعه^(١)، وبالفضيلة والاجزاء عند غيرهم^(٢)، وهو الأقوى كما عرفت.

هذا كله بناء على إلغاء الخصوصية من حيث الحيض، والنوم، والنسيان من أخبار الفجر، واستفادة العموم منها، وإلا وجب العمل بمضمونها في خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر على التقية، لموافقتها للعامة إجمالاً، وإن اختلفوا من حيث الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كما ذهب إليه مالك^(٣)، أو الامتداد إليه في موارد

(١) المقنعة: ٢٩٤، المبسوط: ١، ٧٢، الخلاف: ١، ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب: ١، ٧١، الوسيلة: ٨١.

(٢) المسائل الناصريّة: ١٩٥، السرائر: ١، ١٩٦، المعتمد: ٢، ٢٦، الجامع للشرائع: ٥٩، المراسم: ٦٢، تذكرة الفقهاء: ٢، ٣٠٠ مسألة ٢٣، حكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٢، ٤.

(٣) المجموع: ٣، ٣٤، المغني لابن قدامة: ١، ٤٢٤، الشرح الكبير: ١، ٤٧٢، تذكرة الفقهاء: ٢، ٣١٢ مسألة ٣١.

الجمع^(١) وحينئذٍ فلا بدّ من طرح أخبار الفجر، والأخذ بأخبار الانتصاف، لكونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لما عرفت من أنّه ليس من الانتصاف في كلماتهم أثر أصلاً؛ وهذا الاحتمال هو الذي يستفاد من فتاوى فقهاءنا الإمامية في متونهم الفقهية^(٢)، مع أنّ مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين بأحد من الوجهين الأولين، لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع من حيث الجهة.

وحينئذٍ فطرح أخبار الفجر مشكل، إلّا أن يثبت الاعراض، وقد عرفت عدم ثبوته، والأحوط حتى بالنسبة إلى موارد أخبار الفجر من الحائض، والنائم، والساهي، عدم قصد الأداء ولا القضاء بعد انتصاف الليل، بل قصد الإتيان بما في الذمّة كما لا يخفى.

المسألة الخامسة: أول وقت صلاة العشاء

قال الشيخ في كتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا ومن رواياتهم أنّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة^(٣)، وفي أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين^(٤).

(١) أحدها: السفر، الأمّ ١: ١٧٧، المجموع ٤: ٣٧٠-٣٧١؛ المغني لابن قدامة ٢: ١١٣؛ الشرح الكبير ٢: ١١٦. ثانيها: العرفة والمزدلفة؛ وعلة الجمع السفر كما قال أكثر الجمهور: المجموع ٤: ٣٧١. ثالثها: المطر؛ المجموع ٤: ٢٨٤؛ المغني ٢: ١١٧؛ الشرح الكبير ١١٨٢؛ بداية المجتهد ١: ٢٤٦-٢٤٠. (٢) مسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤؛ المبسوط ١: ٧٥؛ المراسم: ٦٢؛ الفنية: ٧٠؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ١٩٥؛ الجامع للشرائع: ٦٠؛ المعتمد ٢: ٤٣؛ الدروس ١: ١٣٩؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٧..

(٣) الهداية: ١٣٠؛ المقنعة: ٩٣؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ المراسم: ٦٢؛ مسائل الناصريات: ١٩٥.

(٤) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤.

ولا خلاف بين الفقهاء أنَّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق، وإنَّما اختلفوا في ماهية الشفق، فذهب الشافعي إلى أنَّه الحمرة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، وروى ذلك عن عبدالله بن عمر، وعبدالله بن مسعود، وأبي هريرة، وعبادة بن الصَّامت، وشَدَّاد بن أوس، وبه قال مالك، والثوري، ومحمد^(١)، وقال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلا بعد غيبوبته، ذهب إليه الأوزاعي، وأبو حنيفة، وزفر، وروى ذلك عن عمر بن عبدالعزيز، وهو اختيار المزني^(٢).

وذهب أحمد إلى أنَّ وقتها في البلدان والأبنية غيبوبة البياض، وفي الصحاري والفضاء غيبوبة الحمرة، فإنَّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبة البياض، ليتحقَّق معه غيبوبة الحمرة، وفي الصحراء لا حائل يمنع من ذلك، فلم يعتبر ذلك، لا أنَّه جعل الوقت مختلفاً في الصحاري والبنيان^(٣).

دليلنا: إنَّ ما اعتبرناه من ذلك لا خلاف بين الطائفة المحقِّقة أنَّه من الوقت، وليس هاهنا إجماع على أنَّ ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلا يصلي قبل دخول الوقت، وقد تكلَّمنا في الأخبار المختلفة في هذا المعنى في الكتابين المقدَّم ذكرهما^(٤)، انتهى.

ويستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالاً على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض، وثلاث الليل وقتاً للعشاء، وإنَّما وقع الاختلاف بينهم في وقتها أولاً وآخرأ، هذا. وقد نقل رحمته عليه أقوالاً ثلاثة:

(١) سنن البيهقي ١: ٣٧٣؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤؛ المجموع ٣: ٤٢.

(٢) المجموع ٣: ٤٢؛ مغني المحتاج ١: ١٢٣؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤.

(٣) مسائل أحمد بن حنبل: ٢٧.

(٤) الخلاف ١: ٢٦٢؛ مسألة ٧.

الأول: إن وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

الثاني: دخول وقتها بغيبوبة الشمس، وهذا إنما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك والاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبة الشفق بمعنى البياض، ولا يخفى أن العامة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين^(١) اللذين تركهما النبي ﷺ - وهو قول العترة الطاهرة سلام الله عليهم أجمعين - لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه في المقام إلا العمل المستمر من النبي ﷺ حيث إنه كان يفرق بين العشائين، ويصلي صلاة العشاء بعد زوال الشفق^(٢)، وكذلك خبر جبرئيل المروي في كتب الفريقين^(٣) بأدنى اختلاف، وحملوا جمع النبي ﷺ بين العشائين على اختصاص ذلك بموارد خاصة من السفر والمطر ونحوهما، إذ قد عرفت أن المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين في الوقت المختص بالأخرى، أعني مما إذا لم يدخل وقتها، أو دخل وخرج، وحيث أن جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلا بد أن يقتصر على ما إذا دل الدليل على الجواز في موارد الضرورة.

وأما ما رواه ابن عباس من أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين من غير خوف ولا علة^(٤)، فهو مردود ومطروح عندهم.

هذا، ولا يخفى أن استمرار عمل النبي ﷺ على ذلك لا يدل على ما ذكره، لما عرفت من أن تفريق النبي ﷺ والإتيان بالثانية في وقت واحد معين، إنما هو لمراعاة الأفضلية، وكذا مراعاة المأمومين ليجتمعوا في وقت واحد، ويدركوا فضيلة

(١) المراجعات ٢٧: المراجعة ٨. وفي ذيله ذكر صور الحديث وموارد ذكره في كتب العامة.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧؛ سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٣ ح ١٥٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٢ - ٢٥٣ ح ١٠٠١ - ١٠٠٤؛ الاستبصار ١: ٢٥٧ - ٢٥٨ ح ٩٢٢ - ٩٢٥؛ الوسائل ٤: ١٥٧ -

١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٨ - ٥؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح ١٤٩؛ سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

(٤) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ وص ٩٢ ح ١٢٦٤٤.

الجماعة، فلم يكن حاله إلا كحال أئمة الجماعة في هذه الأزمنة، فلا يدلّ فعله عليه السلام على عدم دخول الوقت قبل ذلك، وعدم جواز الإتيان بالصلاة في غيره. وأمّا خبر جبرئيل فقد عرفت ما يتعلق به سابقاً، فليس لهم دليل على ذلك مضافاً إلى وجوده على خلافهم، وهي رواية ابن عباس، إذ لا وجه لطرحها بعد كونها واجدة لشرائط الحجية.

وأما الإمامية القائلون بحجة أخرى، وهي قول الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فالمسألة أيضاً محل خلاف بينهم، فذهب إلى القول الثاني جمع كثير منهم السيد المرتضى، وابن الجنيد، وأبو الصلاح، وابن البرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس^(١)، وقد صار هذا القول من زمان العلامة إلى هذه الأزمنة أمراً مسلماً مقطوعاً به.

وذهب الشيخ إلى القول الأوّل في أكثر كتبه، كالمبسوط والخلاف والنهاية وغيرها، والمفيد عليه السلام، في المقنعة، وسنن في المراسم، والصدوق في الهداية^(٢). وأما القول الثالث، فيختص ببعض العامة كأبي حنيفة وجماعة^(٣)؛ ومنشأ الاختلاف بينهم - أي الإمامية - هو اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فبعضها ظاهر في القول الأول، وبعضها يدلّ على القول الثاني.

أمّا ما يدلّ على جواز الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق فكثيرة. منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^(٤).

(١) المسائل الميفارقات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ الفقيه: ٦٩؛ المهذب: ١: ٦٩؛ الوسيلة: ٨٣؛ المعتمد: ٢: ٤٢؛ ونقله فيه عن ابن الجنيد أيضاً: السرائر: ١: ١٩٥؛ مختلف الشيعة: ٢: ٢٤.

(٢) المبسوط: ١: ٧٥؛ الخلاف: ١: ٢٦٢؛ النهاية: ٥٩؛ التهذيب: ٢: ٣٣؛ المقنعة: ٩٣؛ المراسم: ٦٢؛ الهداية: ١٣٠.

(٣) المجموع: ٣: ٤٢؛ مفتي المحتاج: ١: ١٢٣؛ أحكام القرآن للجصاص: ٢: ٢٧٤؛ الخلاف: ١: ٢٦٢؛ مسألة ٧.

(٤) الفقيه: ١: ١٤٠؛ ح ٦٤٨؛ التهذيب: ٢: ١٩؛ ح ٥٤؛ الوسائل: ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

ومنها: رسالة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة»^(١).
ومنها: رسالة داود بن فرقد 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»^(٢).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه»^(٣).
ومنها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلا أن هذه قبل هذه في السفر والحضر، وأن وقت المغرب إلى ربع الليل. فكتب: «كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق...»^(٤) الحديث.

ومنها: رواية زرارة 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»^(٥).

ومنها: رواية زرارة أيضاً قال: سألت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام عن الرجل

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢؛ الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥؛ الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١١.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٦؛ الاستبصار ١: ٢٧١ ح ٩٨١؛ الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٢.

يصلّي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالوا: «لا بأس به»^(١).

ومنها: رواية 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»^(٢).

ومنها: رواية إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل^(٣).

ومنها: رواية 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»^(٤).

ومنها: رواية أبي عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس، ثم أقام مؤذنه ثم صلى العشاء الآخرة ثم انصرفوا»^(٥).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق»^(٦).

ومنها: رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخر

(١) التهذيب ٢: ٣٤ ح ٤، الوسائل ٤: ٢٠٣، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٥، الوسائل ٤: ٢٠٣، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٦، الوسائل ٤: ٢٠٤، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٧ وفيه: «تغيب الشمس» الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٤: ٢٠٤، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٨.

(٥) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٩، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٥، الوسائل ٤: ٢٠٣، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٣، التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٧، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٤: ٢٠٣، أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٤.

المغرب في السفر حتى يغيب الشفق، ولا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق»^(١).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل»^(٢) قال: «إن الله افترض أربع صلوات، أول وقتها 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).

ومنها: رواية جميل بن دراج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلي المغرب بعدما يسقط الشفق؟ فقال: «لعله، لا بأس». قلت: فالرجل يصلي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعله، لا بأس»^(٤). وحينئذ فتصير الرواية من الأخبار المقيدة، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز الجمع، والإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إما مطلقاً، أو في خصوص السفر ونحوه.

وبازاء هذه الأخبار روايات أخرى ظاهرة في عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق: فمنها: رواية عمران بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: «إذا غاب الشفق، والشفق الحمرة، فقال عبيد الله: أصلحك الله إنه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الشفق إنما هو الحمرة وليس الضوء من الشفق»^(٥).

(١) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٨٠؛ الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٤؛ الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ١.

(٢) الاسراء: ٧٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢؛ الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨؛ الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٣ ح ١٠١؛ الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٦٩؛ الوسائل ٤: ١٩٦. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١٣.

(٥) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ١١؛ التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٣؛ الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٧؛ الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب

المواقيت ب ٢٣ ح ١.

ومنها: ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: «إذا غاب القرص». ثم سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: «إذا غاب الشفق»، قال: وآية الشفق الحمرة. ثم قال بيده هكذا^(١).

ومنها: ما ورد في حديث بكر بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وأول وقت العشاء ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»^(٢).
واللآزم الجمع بين هاتين الطائفتين، وهو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:
أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيلة، والطائفة الأولى على بيان وقت الإجزاء، وقد عرفت أن لكل صلاة وقتين، وقت فضيلة ووقت إجزاء.
ثانيها: أن تحمل الطائفة الأولى على بيان الوقت للمضطر، والثانية على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقية، لاتفاق العامة على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق^(٣).

هذا، ويبعد الوجهين الأولين الروايات الدالة على أن لكل صلاة وقتين^(٤) سواء كان المراد بهما الاختياري والاضطراري، أو الفضيلة والإجزاء لأن مقتضاها أن هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أن لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثة كما لا يخفى.

وحينئذ فيقوى في النظر الوجه الثالث، ويؤيده ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قرب الإسناد: ٤٧ ح ١١١؛ الوسائل ٤: ٢٠٥. أبواب النواقيت ب ٢٣ ح ٣.

(٢) للفقهاء ١: ١٤١ ح ٦٥٧؛ الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

(٣) المجموع ٣: ٤٢؛ مغني المحتاج ١: ١٢٢؛ سنن البيهقي ١: ٣٧٣؛ الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٣ و ٤؛ التهذيب ٢: ٣٩ - ٤٠ ح ٨٢٤، ٨٢٥؛ الإستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧٠، ٨٧١؛ الوسائل ٤:

١٢٢، ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١١ و ١٢.

أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو نصفه»^(١). على الاختلاف، فإنّ الاستفادة من ذلك أنّ الإتيان بالعشاء في آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيلة، فتدبر.

وكيف كان فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفة الأولى، خصوصاً مع كثرتها، بحيث لا ينبغي الارتياح فيها مضافاً إلى الشهرة المحققة من زمان العلامة، بل كان القائل به قبله أيضاً كثيراً، ومن هنا ينقدح الخلل فيما استدلّ به الشيخ في الخلاف^(٢) في عبارته المتقدمة، ما ملخصه: إنّ ما بعد الشفق متيقن، وقبله مشكوك، وجه الخلل أنه لا مجال للشك بعدما عرفت من كثرة الأخبار الدالة على دخول وقتها بمجرد الفراغ من المغرب^(٣)، وعدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء

مركزية كويتية

فنقول: اختلف المسلمون في ذلك، فحكى عن العامة أقوال أربعة: أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعي من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتي الاختيار والاضطرار^(٤). ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفة، والثوري، والشافعي في القديم، وجماعة من

(١) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣ والوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٢ و ١٣: سنن ابن ماجه ١: ٢٢٦ ح ٦٩١؛ سنن الترمذي ١: ٢١٤ ح ١٦٧؛ سنن النسائي ١: ٣٠١ ح ٥٣٠؛ صحيح البخاري ١: ١٦١ ح ٥٧١؛ صحيح مسلم ١: ١١٦ ب ٣٩، ح ٢٢٥.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦؛ الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧؛ الوسائل ٤: ١٨٤ و ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢ و ١٤.

(٤) عمدة القاري ٥: ٦٢ و ٦٩؛ المجموع ٣: ٣٩ - ٤٠؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

القول بامتداده للمختار إلى النصف، وللمضطر إلى الطلوع^(١).

ثالثها: الامتداد إلى الفجر مطلقاً، حكى ذلك عن ابن عباس، وعطا، وطاووس، وعكرمة، ومالك^(٢).

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، وإلى الفجر للمضطر؛ ذكره الشافعي في الجديد^(٣).

وقد ظهر من ذلك أن القول بالامتداد إلى الفجر في الجملة قول معروف بينهم، لأنه لم يخالف فيه أحد منهم إلا النخعي.

وأما الإمامية فهم أيضاً مختلفون في ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، والقول الذي كان معروفاً بينهم في جميع الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، وأما القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جداً. وقد أفتى به المحقق في المعبر بالنسبة إلى المضطرين^(٤)، وعبارة الصدوق^(٥) في الفقيه^(٦) ظاهرة في اختياره ذلك. وحكاها الشيخ أيضاً في الميسوط عن بعض أصحابنا الإمامية^(٧)، ولكنه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق؛ وبالجملة فهذا القول في غاية الشذوذ. وأما القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيّد، وابن إدريس، والحلي، وجماعة^(٨)؛ وصرّح بعضهم بكونه آخر وقت المضطر، وأن آخر الوقت

(١) عمدة القاري ٥: ٦٢ و ٦٩؛ المجموع ٣: ٣٩-٤٠؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٢) عمدة القاري ٥: ٦٢؛ المجموع ٣: ٤٠؛ الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨؛ وتقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثاني لا مطلقاً كما في المتن.

(٣) المجموع ٣: ٣٩؛ عمدة القاري ٥: ٢٩ و ٦٢؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨.

(٤) المعبر ٢: ٤٣.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٢-٢٣٣ ذح ١٠٣٠.

(٦) الميسوط ١: ٧٥.

(٧) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤؛ المراسم: ٦٢؛ الفتن: ٧٠؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر.

للمختار هو الثلث^(١)، وأما ثلث الليل فاختاره المفيد، والشيخ في النهاية والجمل والخلاف، وبعض كتبه الآخر^(٢)؛ وقال ابن أبي عقيل: أول وقت العشاء الآخرة مغيب الشفق، وهو الحمرة لا البياض، فإن جاوز ذلك حتى دخل ربع الليل فقد دخل في الوقت الأخير^(٣).

وبالجملة: فأقوال الإمامية في المسألة أيضاً أربعة: الفجر، ونصف الليل، وثلثها، وربعها، وحكى في مفتاح الكرامة أن القول الأخير مروى عن الرضا عليه السلام^(٤)، والظاهر أنه أراد فقه الرضا، وأما ما يدل على القول الأول فهي الأخبار المتقدمة في آخر وقت المغرب^(٥)، ولا يمكن الاعتماد عليها لموافقتها للعامة، لتسالمهم على الامتداد إلى الفجر في الجملة كما عرفت. نعم حكى عن النخعي القول بامتداده إلى ربع الليل، ولكنه شاذ عندهم^(٦).

وحينئذ فيحتمل قوياً صدور الروايات الدالة على ذلك تقية؛ وما ذكرناه سابقاً^(٧) في مقام تصحيح هذه الأخبار من أن القول بجواز الإتيان بالمغرب إلى الطلوع خلاف ما هو المشهور بينهم، فهو إما كان بالنسبة إلى المغرب، وأما بالنسبة إلى صلاة العشاء فلا، وإن كان ربما يستظهر منها عدم التقية، باعتبار اشتغالها على

→ ١: ١٩٥؛ شرائع الإسلام ١: ٥٠؛ مختلف الشيعة ٢: ٢٧؛ الدروس ١: ١٣٩؛ الذكرى ٢: ٣٤٤؛ مسالك الافهام ١: ١٣٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

(١) الجامع للشرائع: ٦٠.

(٢) المقنعة: ٩٣؛ النهاية: ٥٩؛ الجمل والعقود: ٥٩؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨؛ الاقتصاد: ٢٥٦.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٢٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

(٥) راجع الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩ وص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٦) عمدة القاري ٥: ٦٢؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٧) راجع ص ١٢٧.

امتداد المغرب أيضاً إلى الفجر ، والعامّة لا يقولون به .

هذا ، ولكن عرفت سابقاً إتفاقهم إجمالاً على امتداده أيضاً إلى الطلوع ، وإن اختلفوا من حيث أنّ الجواز من جهة سعة الوقت ، كما اختاره مالك^(١) ، أو من جهة الجمع في موارد مشروعيته ، كالسفر والمطر ونحوهما ، فليس ذكر المغرب فيها مانعاً عن الحمل على التقية ، نعم بعضها يدل على ما لا يقولون به أصلاً ، وهو اشتراك الوقت بين المغرب والعشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء العشاء ، فيختصّ بها ، إذ ليس هذا التفصيل في كلامهم أصلاً . وكيف كان ، فهذه الأخبار أيضاً مخالفة للمشهور ، ولا يجوز العمل بها .

وأما ما يدل على الامتداد إلى الثلث مطلقاً ، فهو الروايات الدالة على إتيان جبرئيل بالوقت^(٢) المشتملة على أن ما بين زوال الحمرة والثلث وقت .

وأما ما يدل على النصف : فثبتته كذا في نسخة من مخطوطي

فمنها : قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾^(٣) لأنّ المراد بالغسق هو النصف ، كما قد فسّر به^(٤) .

ومنها : رواية زرارة قال : سألت أبا جعفر^(ع) عما فرض الله تعالى من الصلاة ؟ فقال : « خمس صلوات في الليل والنهار » ، فقلت : هل سمّاهن الله وبَيَّنَّهن ؟ قال : « نعم ، قال الله عز وجل لنبيّه : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ ودلوکها زوالها ، ففما بين دلوک الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات : سمّاهن الله

(١) عمدة القاري ٥ : ٦٢ ، المجموع ٣ : ٤٠ ، الخلاف ١ : ٢٦٤ ذيل مسألة ٨ .

(٢) الوسائل ٤ : ١٥٧ - ١٥٨ ، أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٨ - ٥ .

(٣) الاسراء : ٨٠ .

(٤) مجمع البيان ٦ : ٢٨٢ ، تفسير الصافي ٣ : ٢٠٩ ، نور الثقلين ٣ : ٢٠٠ .

وَيَتَنَهَنَّ وَوَقَّتَهَنَّ، وَغَسَقَ اللَّيْلُ إِنْتِصَافَهُ...»^(١) الحديث.

ومنها: رسالة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلَّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»^(٢).

ومنها: رواية داود بن فرقد المشتملة على قوله عليه السلام: «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»^(٣).

ومنها: رواية معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «آخر وقت العتمة نصف الليل»^(٤). وغير ذلك من الأخبار الظاهرة في امتداد وقت العشاء إلى الانتصاف.

هذا والجمع بين هذه الأخبار والأخبار الدالة على الثلث، هو حمل الثانية على الفضيلة والأولى على الإجزاء، لما عرفت من أن لكل صلاة وقتين وأن اختلافهما إنما هو بالفضيلة والإجزاء. نعم من قال بأن اختلافهما إنما هو بالنسبة إلى حالتي الاختيار والاضطرار، كما ذهب إليه جماعة^(٥)، يكون المتعين عنده هو حمل الثانية

(١) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١؛ تفسير العياشي ١: ١٢٧ ح ٤١٦؛ الفقيه ١: ١٢٤ ح ١؛ علل الشرائع: ٣٥٤ ح ١؛ التهذيب ٢: ٢٤١ ح ٩٥٤؛ معاني الأخبار: ٣٣٢؛ الوسائل ٤: ١٠. أبواب اعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢؛ الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥؛ الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٢؛ الاستبصار ١: ٢٧٣ ح ٩٨٧؛ الوسائل ٤: ١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٨.

(٥) المقنعة: ٩٤؛ المبسوط ١: ٧٢. الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣؛ الكافي في الفقه: ١٣٨؛ الوسيلة: ٨١؛ المهذب ١: ٧١.

على صورة الاختيار، والأولى على صورة الاضطرار، ولكنه خلاف ما يستفاد من الأخبار الدالة على أن لكل صلاة وقتين كما مرّ سابقاً.

المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أولاً وآخرأ

فنقول: اتفق المسلمون كافة على أن أول وقت صلاة الفجر هو طلوع الفجر الصادق^(١)، كما أنه أول وقت الصوم أيضاً. نعم حكى عن الأعمش أنه قال: أول وقت الصوم هو طلوع الشمس^(٢)، ولكنه مردود بالاجماع، ولا عبرة بالفجر الأول المسمى بالفجر الكاذب، لا عندنا ولا عند المخالفين؛ وما حكى من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب فهو على فرض صحة الحكاية سيرة مستمرة بين العوام، ولا يقول به أحد من علمائهم، كما يظهر بمراجعة الفتاوى.

ويدل على ما ذكرنا مضافاً إلى الاجماع، الآية الشريفة، والروايات الكثيرة، قال الله تعالى: ﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾^(٣)، والتعبير عن البياض بالخيط إنما هو لكونه في أول حدوثه دقيقاً، والتعبير عن الليل بالخيط أيضاً مع كونه محيطاً لجميع السماء والأرض إنما هو من باب المشاكلة، والتعبير عن الشيء بلفظ مصاحبه، فعنى الآية: ﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط﴾ الذي هو أماراة على النهار، عن الخيط الذي هو عبارة عن ظلمة الليل، وليس المراد التبيين لكل واحد واحد من آحاد الناس باختلاف حالاتهم، أو حالات الليل، من كونه مقمراً، أو غيره، أو حالات الهواء من كونها

(١) الخلاف ٢٦٧: ١، المسئير ٤٤: ٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦، مسألة ٣٥.

(٢) المجموع ٣: ٤٥، الخلاف ١: ٢٦٦، ذيل مسألة ٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

مغيمة، أو صحواً، بل المراد هو التبين والتميز النوعي مع قطع النظر عن الموانع، لأنَّ النهار إنما يتحقق بقرب الشمس في حركتها إلى الأفق، بحيث يمكن رؤية ضوئها لو لم يكن في البين مانع، ولا يختلف حسب اختلاف حالات الناظرين، أو غيرها كما هو واضح.

ثمَّ اعلم أنَّ سبب نزول الآية كما يستفاد من الروايات^(١)، أنه كان في صدر الإسلام الأكل والنكاح محرَّمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم، بل كان النكاح محرَّماً فيه مطلقاً، فوقع الناس من أجل ذلك في شدة ومشقة، الشيوخ من ناحية الأول والشبان من جهة الثاني فنَّ الله عليهم بأن وضع عنهم هذا التكليف، وقد حكى أنَّ بعض الصحابة^(٢) بعد سماعه للآية فسرها بصيرورة العالم مضيقاً بحيث يمكن تمييز الحبل الأسود من الحبل الأبيض، فقال ذلك للنبي ﷺ، فقال ﷺ: «إنَّك لعريض القفاء».

ووجه حمله الآية على ذلك، تخيله بأنَّ المراد بالخيط معناه الحقيقي، مع أنه كما عرفت إنما هو من باب الاستعارة، وتشبيهه البياض المعترض في أفق المشرق بالخيط الأبيض في الدقة، لأنَّ المراد إنما هو حين حدوثه، وهو في هذا الحال دقيق كما مرَّ؛ والتعبير عن السواد بالخيط إنما من باب المشاكلة.

ثمَّ لا يخفى أنه يمكن أن يستفاد كون المراد بالفجر هو الفجر الثاني المسمَّى بالفجر الصادق من قوله تعالى: «أحلَّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم»^(٣) بضميمة قوله تعالى: «ثمَّ أتموا الصيام إلى الليل»^(٤)، فإنَّ المستفاد من مجموعهما

(١) تفسير القمّي ١: ٦٦، مجمع البيان ٢: ٢٨٠؛ نور الثقلين ١: ٦٨؛ الصافي ١: ٢٢٤؛ تفسير القرطبي ٢: ٣١٤؛ التفسير الكبير ٢: ٢٦٧.

(٢) وهو عدي بن حاتم الطائي: التفسير الكبير ٢: ٢٧٣.

(٣) و(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

أنَّ وقت الإمساك عبارة عن مجموع النهار، ولا إشكال في أنَّ مبدأ النهار عند عرف العرب هو الفجر الثاني لا الأوَّل.
وأما الأخبار الدالة على ذلك فكثيرة:

منها: رواية أبي بصير ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: «إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء»^(١)، فثمَّ يحرم الطعام على الصائم وتحل الصلاة صلاة الفجر» قلت: أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: هيئات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان»^(٢).

ومنها: رواية علي بن عطية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الصبح هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سوراء»^(٣).

ومنها: مكاتبة أبي الحسن بن الحصين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلي إذا طلع الفجر الأوَّل المستطيل في السماء، ومنهم من يصلي إذا اعترض في أسفل الأفق واستبان، ولست أعرف أفضل الوقتين فأصلي فيه، فإن رأيت أن تعلمني أفضل الوقتين وتحده لي، وكيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبين معه حتى يحمرَّ ويصبح؟ وكيف أصنع مع الغيم وما حدَّ ذلك في السفر والحضر؟ فعلت إن شاء الله. فكتب عليه السلام بخطه: الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعداً، فلا تصل في سفر ولا

(١) القبطية: ثياب بيض رفاق يؤتى بها من مصر. (لسان العرب ٧: ٣٧٣).

(٢) الفقيه ٢: ٨١ ح ٣٦٦: التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٤: الوسائل ٤: ٢٠٩. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٣١٧ ح ١٤٤٠، الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٣، وج ٤: ٩٨ ح ٢، التهذيب ٢: ٣٧ ح ١١٨ وص ١٨٥ ح ٥١٥.

الإستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٧، الوسائل ٤: ٢١٠. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٢.

وسوراء موضع في العراق في أرض بابل، معجم البلدان ٣: ٣٧٨.

حضر حتى تبينه، فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال: ﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾^(١)، فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة^(٢).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي ركعتي الصبح - وهي الفجر - إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً»^(٣).

ومنها: رواية هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورا»^(٤). إلى غير ذلك مما يدل على أن وقت الصبح إنما يدخل إذا طلع الفجر الثاني المسمى بالفجر الصادق. والفرق بينه وبين الفجر الكاذب من وجوه:

الأول: إن الفجر الكاذب منفصل عن الأفق بخلاف الفجر الصادق، فإنه متصل به. الثاني: إن الأول يكون عمودياً والثاني أفقياً.

الثالث: إن الأول يكون عند حدوثه أشد ضوءاً لأنه يزول تدريجاً، والثاني بخلاف ذلك، فإنه ينتشر قليلاً قليلاً، ويشتد ضوءه تدريجاً. هذا كله في أول وقت صلاة الصبح.

وأما آخر وقتها فلا خلاف بين المسلمين في امتداده إلى طلوع الشمس إجمالاً، وإن وقع الخلاف بينهم في كونه آخر وقت الإجزاء، أو آخر الوقت

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٢؛ التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١٥؛ الاستبصار ١: ٢٧٤، ح ٩٩٦؛ الوسائل ٤: ٢١٠، أبواب المواقيت: ب ١٧، ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١١؛ الاستبصار ١: ٢٧٣، ح ٩٩٠، الوسائل ٤: ٢١١، أبواب المواقيت ب ٢٧، ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧، ح ١١٧؛ الاستبصار ١: ٢٧٥، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٢، أبواب المواقيت ب ٢٧، ح ٦.

للمضطرّ، وأنّ آخره للمختار هو طلوع الحمرة المشرقية، فذهب إلى الأوّل أبو حنيفة^(١) وهو الأقوى، بناء على ما اخترناه من أنّ الافتراق بين الوقتين إنّما هو بالفضيلة والإجزاء، وحكي الثاني عن الشيخ^(٢)، بناء على ما اختاره من جعل الافتراق بينهما بالاختيار والاضطرار، وبه قال الشافعي، وأحمد^(٣).
ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى الإجماع أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله^(٤) قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»^(٥) والتعبير بلفظ «لا ينبغي» ظاهر في تأكيد الاستحباب، ودلالة الرواية على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيلة والإجزاء أوضح من دلالتها على مختار الشيخ^(٦) كما لا يخفى.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله^(٧) قال: «لكلّ صلاة وقتان، وأوّل الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنّه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام...»^(٨)، الحديث.

ولا يخفى ما في كلمة ينشق ويتجلل في الروایتين من الاستعارة التخيلية، حيث شبه الفجر بشيء ينشق كالحجر مثلاً، والصبح بلباس يستر البدن، ثم ذكر المشبه، أعني الفجر والصبح وأسند إليه بعض خواص المشبه به، وهو

(١) المجموع ٣: ٤٣؛ الأم ١: ٧٤؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨؛ بداية المجتهد ١: ١٤٥ - ١٤٦؛ الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠؛ الأم ١: ٧٤؛ المجموع ٣: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٣٨ ح ١٢١، الاستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠١؛ الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٣٩ ح ١٢٣؛ الإستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠٣؛ الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

الانشقاق والتجلل.

ومنها: رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء»^(١).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس»^(٢).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»^(٣). إلى غير ذلك مما يدل عليه.

ثم إن المشهور جعلوا آخر وقت الفضيلة هو طلوع الحمرة المشرقية^(٤)، مع أنه ليس منه ذكر في النصوص والأخبار، ولا ملازمة بين الإضاءة والتجلل المذكورين في الروايات المتقدمة وبين طلوع الحمرة كما هو واضح. وحينئذ فاللازم أن يقال بأن الشهرة تكشف عن وجود نص معتبر، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا، كما هو الشأن في جميع الفتاوى المشهورة الحالية عن الدليل الظاهر.

ثم إنه قد وقع الخلاف بين العامة في أن التغليس بصلاة الصبح أفضل، أو أن الأفضل الاسفار بها؟ والمراد بالأول هو الإتيان بها في الغلس محرّكة وهي الظلمة، وبالثاني الإتيان بها بعد الإضاءة، فذهب بعضهم إلى الأول، إستناداً إلى فعل علي عليه السلام

(١) الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٢؛ الإستبصار ١: ٢٧٤ ح ٩٩١؛ الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٤؛ الإستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٨؛ الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥؛ الإستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣؛ السرائر ٣: ٦٠٢؛ الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٤) الوسيلة: ٨٢، ونقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣١؛ نهاية الأحكام ١: ٣١١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٤٧؛ جامع المقاصد ٢: ١٩؛ روض الجنان: ١٨٠؛ كشف الغطاء: ٢٢٢؛ كشف اللثام ٣: ٤٩؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢، كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق التائيني عليه السلام) ١: ٣٨.

وبعضهم إلى الثاني، إستناداً إلى عمل بعض الخلفاء^(١). هذا، ولا ريب عند الإمامية في أن الأول أفضل للأخبار الصادرة عن أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين^(٢).

وقت فضيلة العصر والعشاء

مسألة: قد عرفت أن لكل صلاة وقتين وأن افتراقهما إنما هو بالفضيلة والإجزاء، وأن أول الوقت هو وقت الفضيلة، وحينئذٍ فلا إشكال في أن الإتيان بالظهر والمغرب والصبح في أول أوقاتها أفضل من التأخير عنه، نعم وردت في الظهر روايات تدلّ بظاهرها على تأخيرها إلى القدم، أو القدمين، أو نحوهما^(٣). ولكن قد عرفت فيما تقدّم أن ذلك إنما هو لأجل النافلة^(٤)، فلا يستفاد منها التأخير حتى بالنسبة إلى من لم يكن مريداً للإتيان بالنافلة، أو لم تكن مشروعة في حقّه، أو نحوهما كما هو واضح. فالأفضل في حق مثل هؤلاء التعجيل والإتيان بالفريضة في أول الوقت. وأما العصر والعشاء فحيث يكون وقت كل واحد منهما مبائناً لوقت صاحبه من الظهر والمغرب عند الجمهور، لأنه لا يدخل وقت العصر عندهم إلا بعد مضي مقدار المثل^(٥)، والعشاء إلا بعد زوال الشفق^(٦) فالأفضل عندهم هو الإتيان بهما في

(١) بداية المجتهد ١: ١٤٥. المسألة الخامسة: الأم ١: ٧٤؛ المجموع ٣: ٤٣؛ سنن ابن ماجه ١: ٢٢١ ح ٦٧١؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٤ ح ١٥٣.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) في المسألة الأولى في وقت الظهرين: ص ٦٤ و ٦٥. من هذا الكتاب.

(٥) المجموع ٣: ٢١ و ٢٥؛ الأم ١: ٧٢-٧٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٤١٧؛ الشرح الكبير ١: ٤٦٩؛ بداية المجتهد ١: ١٤٠-١٤١؛ الخلاف ١: ٢٥٩ مسألة ٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٦ مسألة ٢٨.

(٦) المجموع ٣: ٢٨؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٦؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٤؛ بداية المجتهد ١: ١٤٣؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣٢؛ الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

أول وقتها. وأما نحن فقد عرفت أن مختارنا هو دخول وقت العصر بمجرد الزوال بعد مضي مقدار أداء الظهر^(١) ودخول وقت العشاء بالغروب بعد مضي أداء المغرب^(٢) وحينئذ فهل الأفضل الإتيان بها في أول وقتها كسائر الفرائض، أو أن الأفضل تأخير العصر إلى المثل والعشاء إلى زوال الشفق، أو يفصل بينهما بكون العصر كسائر الفرائض، فالأفضل الإتيان بها في أول وقتها دون العشاء؛ فإن تأخيرها إلى زوال الشفق أفضل؟ وجوه واحتمالات.

ولا يخفى أنه بناء على الوجه الأول لا يكون للعصر والعشاء إلا وقتان: وقت فضيلة ووقت إجزاء، وأما بناء على الوجه الثاني يصير لهما ثلاثة أوقات: وقت فضيلة، ووقت إجزاء، كما أنه بناء على الوجه الأخير يكون للعصر وقتان، وللعشاء ثلاثة أوقات.

ويدل على الوجه الأول، العمومات الدالة على أن أول الوقت أفضل^(٣)، وعلى الوجه الثاني، الأخبار الدالة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلاة المروية بطرق الفريقين وقد تقدمت؛ وكذلك ما نقل بطريق الفريقين أيضاً من أن النبي ﷺ كان يفرق بين الظهر والعصر وكذا بين المغرب والعشاء^(٤)، ومن المعلوم أن ذلك لم يكن إلا لإدراك الفضيلة، لما سيأتي من عدم خصوصية للتفريق بما هو تفريق، بل هو إنما كان لأجل إدراك الفضيلة.

وبالجملة: فلا إشكال في أن العمل المستمر من النبي ﷺ كان هو التفريق بين

(١) ذكرنا المختار في المسألة الأولى في بيان أول وقت الظهرين.

(٢) المسألة الخامسة في أول وقت العشاء ص ١٣٥ من هذا الكتاب.

(٣) الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٨-٥ و ص ٢٢٠ ب ٣١ ح ٧. سنن الترمذي ١: ٢٠٠، ح ١٤٩؛ سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣؛ سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧؛ سنن البيهقي ١: ٣٦٤؛ سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨.

الصلاتين ، فإنه ﷺ كان يرجع إلى منزله بعد الإتيان بالمغرب ، ويتنفل ثم يصبر مدة ثم يرجع إلى المسجد للعشاء^(١) . نعم قد ورد منه أنه كان قد يجمع بين الصلاتين^(٢) ولكن الظاهر أنه كان نادراً اتفاقياً ، ولعل الغرض منه بيان الجواز .

فالعمدة في المقام بيان وجه ذلك مع أن التفريق كان مشقة له ﷺ وللناس ، ولا وجه له سوى كون التأخير أفضل ، فكيف يجتمع ذلك مع الروايات الدالة على أن أول الوقت أفضل مطلقاً ، وقد عرفت أن وقتها يدخل بمجرد الزوال والغروب بعد مضي مقدار أداء الشريكة^(٣) .

هذا ، وحكي عن الجواهر^(٤) أنه أخذ بمقتضى ما استمر عليه عمل النبي ﷺ من أن التأخير أفضل في كليهما ، أعني العصر والعشاء ، ولكنه ذهب المحقق الهمداني في المصباح إلى التفصيل بينهما كما هو مقتضى الوجه الثالث . قال في وجه ذلك ما ملخصه : إن تأخير العصر وإن كان راجحاً مستحباً إلا أن تعجيلها والإتيان بها بعد أداء الظهر وناقلة العصر أيضاً حسن ، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعة والاستباق إلى الخير الذي هو عنوان ثانوي راجح عليه^(٥) .

ولكنه يرد عليه أن هذا الكلام يجري بعينه في العشاء أيضاً ، فلا وجه للتفصيل بينها وبين العصر ، مضافاً إلى أن الأمر بالاستباق^(٦) والمسارعة^(٧) ليس أمراً مولوياً استحبابياً ناشئاً عن ملاك الاستحباب ، بل هو أمر إرشادي كما هو واضح ،

(١) سنن النسائي ١ : ٣٠١-٣٠٣ ح ٥٣٦-٥٣٥ ، صحيح البخاري ١ : ١٦٠-١٦١ ح ٥٦٩ إلى ٥٧٢ .

(٢) الوسائل ٤ : ٢٢٠ . أبواب المواقيت ب ٣٢ .

(٣) تقدّم ، ص ١٢٣ .

(٤) جواهر الكلام ٧ : ٣٠٦-٣١١ .

(٥) مصباح الفقيه كتاب الصلاة : ٨٢ .

(٦) البقرة : ١٤٨ .

(٧) آل عمران : ١٣٣ .

ولو سلمنا كونه مستحباً مولوياً أيضاً فنقول: يقع التزاحم حينئذٍ بين المستحبين، ومن المعلوم أن تقديم أحدهما على الآخر يتوقف على إحراز أقوائية ملاكه، وكونه أرجح بالنسبة إلى الآخر، ولم يقم في المقام دليل على أرجحية ملاك المسارعة في خصوص العصر، للروايات المتواترة^(١) الدالة على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين نظراً إلى وضوح عدم خصوصية للذراعين، وأن التأخير إليهما إنما هو لمكان النافلة، ولكنه يرد عليه مخالفة ذلك لما استمر عليه عمل النبي ﷺ من التأخير إلى المثل.

والذي يمكن أن يقال في هذا المقام أن استمرار عمل النبي ﷺ على ما ذكر من تأخير العصر إلى أن يصير ظل الشاخص مثله مما لم يثبت، كيف ويستفاد من الروايات الكثيرة التي بلغت من الكثرة حداً يمكن دعوى القطع بصورها، أن بناءه ﷺ كان على الإتيان بالعصر بعد الذراعين، وحينئذٍ فيظهر بطلان ما عليه العامة في مقام العمل من التأخير إلى المثل، وكذا عدم صحة ما حكوا عن النبي ﷺ من أنه كان ملتزماً بذلك^(٢).

ولا بأس بإيراد بعض تلك الأخبار ليتضح الحال، فنقول:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار وزرارة بن أعين وبكير ابن أعين ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ إنهما قالوا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما»^(٣).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال:

(١) الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨.

(٢) سنن النسائي ١: ٢٨٥ ح ٥٠٠؛ سنن البيهقي ١: ٣٦٦.

(٣) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٩؛ التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٢؛ الاستبصار ١: ٢٤٨ ح ٨٩٢؛ الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب

المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

«ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثم قال: إن حائط مسجد رسول الله ﷺ كان قائمة، وكان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صلى العصر. ثم قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة»^(١).

ومنها: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ في حديث قال: «كان حائط مسجد رسول الله ﷺ قبل أن يظلل قائمة، وكان إذا كان في ذراعاً وهو قدر مريض عزز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر»^(٢).

ومنها: رواية صفوان الجمال قال: صليت خلف أبي عبدالله ﷺ عند الزوال، فقلت: بأبي أنت وأمي وقت العصر؟ فقال: «ريثاً تستقبل إيلك، فقلت: إذا كنت في غير سفر؟ فقال: على أقل من قدم ثلثي قدم وقت العصر»^(٣).

ومنها: رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا كان في الجدار ذراعاً صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت: إن الجدار يختلف، بعضها قصير وبعضها طويل؟ فقال: كان جدار مسجد رسول الله ﷺ يؤمئذ قائمة»^(٤).

ومنها: رواية علي بن حنظلة قال: قال لي أبو عبدالله ﷺ: «القائمة والقامتان

(١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٥، الاستبصار ١: ٢٥٠ ح ٨٩٩، علل الشرائع: ٣٤٩ ح ٢، الوسائل

٤: ١٤١، أبواب المواقيت ب ٨ ح ٤٣ و ٤.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٥ ح ١، التهذيب ٣: ٢٦١ ح ٧٣٨، الوسائل ٤: ١٤٢، أبواب المواقيت ب ٨ ح ٧.

(٣) الكافي ٣: ٤٣١ ح ١، الوسائل ٤: ١٤٣، أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢١ ح ٥٨، الوسائل ٤: ١٤٣، أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٠.

الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام ^(١). والمراد أنه قد فسرت القامة بالذراع في كتابه عليه السلام، أو أن المذكور فيه بدل القامة الذراع.

إلى غير ذلك مما يستفاد منه عدم تأخير العصر إلى المثل، وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلّيها قبله، وحينئذ فلا ينبغي الارتياح بمقتضى أصول المذهب في بطلان ما عليه العامة، لحجية أقوال العترة الطاهرة في حقنا، بل في حق من لم يقل بإمامتهم أيضاً، فإنهم أحد الثقلين ^(٢) اللذين تركهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأمة في عرض الثقل الآخر الذي هو الكتاب العزيز، ويستفاد من ذلك أنه كما يجب التمسك بالكتاب لأجل فهم الأحكام الشرعية، كذلك يجب الاعتصام بحبلهم لاستفادة ما لم يكن ميسراً في الكتاب من الأحكام والشرائع، فلا عذر في طرد قولهم والاستغناء عنهم بالكتاب. هذا كله بالنسبة إلى صلاة العصر.

وأما صلاة العشاء فاستفادة استحباب تأخيرها إلى زوال الشفق من مجرد تأخير النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليه على فرض ثبوته مشكك، إذ لعل تأخيرها لم يكن لأجل كونه أفضل، بل كان لجهات خارجية كتعشي الناس واستراحتهم مثلاً، حيث كان أكثرهم في النهار مشغولين بتحصيل المعاش وتحمل المشقة، فلم يقدرُوا في الليل على الإتيان بالصلاتين متعاقبة.

وبالجملة: فمجرد الفعل من دون وضوح وجهه لا يدل على الاستحباب أصلاً وتسلم العامة على ذلك قولاً وفعلاً لا يدل على ذلك، خصوصاً بعدما ظهر فساد أكثر ما تسالموا عليه، كما عرفت في صلاة العصر، مضافاً إلى وضوح أن بنائهم في ذلك على أمور لا اعتبار بها أصلاً كالاعتماد على قول صحابي، ولو كان مثل أبي هريرة الذي روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يزيد عن خمسة آلاف حديث مع قلة

(١) التهذيب ٢: ٢٣ ح ٦٤، الوسائل ٤: ١٤٤، أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٤.

(٢) المراجعات: ٢٧، المراجعة ٨: وفي ذيلها ذكر موارد نقل الحديث في كتب العامة.

صحبتة له ﷺ، وعدم كونه ممّن يصلح لأخذ الرواية، كما يشهد به التواريخ، فاتفقهم على شيء لا يجدي لنا أصلاً.

نعم ورد في المقام من طرق الإمامية روايات ظاهرة في أفضلية التأخير إلى زوال الشفق^(١)، وحينئذ فيكون للعشاء وقت فضيلة ووقتاً إجزاء، وللعصر وقتان كما عرفت^(٢)؛ لأنّه ظهر أنّ تأخيرها إلى الذراعين لمكان النافلة، لا لإدراك الفضيلة.

ثمّ إنّّه عبّر بعض المتأخّرين عن عنوان المسألة، بأنّه هل الجمع بين الصلاتين المشتركة في الوقت أفضل، أو التفريق بينهما؟ ولا يخفى أنّه لا وجه لهذا التعبير أصلاً، فإنّه ليس لهذين العنوانين - من حيث هما - خصوصيّة أصلاً، بل هما من العناوين المنطبقة على الفعل قهراً، ضرورة أنّ تأخير العصر مثلاً إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله - عند من يقول بأنّه هو وقت فضيلتها - إنّما يترتب عليه المزية لأجل وقوع العصر في وقت فضيلتها، لا لحصول التفريق بينها وبين صلاة الظهر، كما أنّ الإتيان بصلاة العصر بمجرد الفراغ من الظهر ونافلة العصر إنّما يكون راجحاً إذا مزية عند من يقول بأنّ وقت فضيلتها هو أول الوقت من جهة وقوعها في وقت فضيلتها، لا من جهة حصول الجمع بينها وبين صاحبيتها، فليس لعنواني الجمع والتفريق بذاتهما مزية ورجحان أصلاً كما هو واضح، نعم قد يكون عنوان الجمع بذاته موضوعاً لحكم من الأحكام كسقوط الأذان مثلاً، وحينئذ يصح التعبير به والتكلم في خصوصياته من حيث أنّ الفصل بالنافلة مضرّ بصدقه أم لا؟ ولكنها مسألة أخرى غير مربوطة بالمقام تأتي في محلّها إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٤: ١٥٦-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠.

(٢) تقدّم: ص ١٥٤.

أوقات النوافل

ونتكلم فيها ضمن مسائل



المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين

فنقول: الأقوال فيها ثلاثة:

أحدها: هو امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة التي تكون هي نافلة لها، فيصح الإتيان بها بعد الفريضة إلى آخر وقتها، ولا تكون قضاءً^(١). والقائل بهذا القول قليل، والظاهر أن مستنده إطلاقات أدلة النوافل^(٢) بعد عدم ظهور ما دل على الذراع والذراعين في التوقيت.

ثانيها: القول بامتداد وقتها إلى الذراع في نافلة الظهر، وإلى الذراعين في نافلة العصر، أو إلى القدمين أو أربعة أقدام على اختلاف التعبير، لأن القدم سبع القامة

(١) المبسوط ١: ٧٦؛ الكافي في الفقه: ١٥٨؛ الدروس ١: ١٤٠؛ البيان: ١٠٩؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٢٥ ح ١ وص ٢٣١ ب ٣٧.

والذراع سبعاها^(١).

ثالثها: القول بامتداد وقت نافلة الظهر إلى المثل، ونافلة العصر إلى المثلين^(٢)؛ ومستند هذا القول أيضاً إطلاقات أدلة النوافل بعد جعل المثل والمثلين آخر وقت الفريضة بالنسبة إلى المختار^(٣)؛ وأما مستند القول الثاني فعدة من الروايات:

١- رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة في المسألة السابقة المشتملة على قوله عليه السلام مخاطباً لزرارة: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتفل 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»^(٤)، والاحتمالات في معنى الرواية كثيرة.

منها: أن يكون المراد بقوله: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان» أنه أتدري لم جعل وقت فريضة الظهر بعد الذراع والعصر بعد الذراعين، وحينئذ فالمراد من قوله: «لمكان النافلة» أن ما قبل الذراع والذراعين وقت يختص بالنافلة، فيستفاد من الرواية حينئذ تبين وقتي فريضة الظهر ونافلتها، وكذا العصر ونافلتها، لأن مفادها أن من أول الزوال إلى الذراع وقتاً اختصاصاً لنافلة الظهر، ووقت الفريضة إنما هو بعده، وكذا بالنسبة إلى نافلة العصر.

هذا، ولا يخفى أن هذا الاحتمال مخالف للاجماع، لأنه يجوز الإتيان بالفريضة

(١) النهاية: ٦٠؛ مصباح المتهجد: ٢٤؛ الوسيلة: ٨٣؛ شرائع الإسلام ١: ٦٢؛ المختصر النافع: ٢٢؛ القواعد ١:

٢٤٧؛ المنتهى ١: ٢٠٧؛ رياض المسائل ٣: ٤٥-٤٦.

(٢) المهذب ١: ٧٠؛ السرائر ١: ١٩٩؛ المعتمد ٢: ٤٨؛ التحرير ١: ٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧؛ نهاية

الأحكام ١: ٣١١؛ الجامع للشرائع: ٦٢.

(٣) الوسائل ٤: ١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٣ وص ١٤٩ ح ٣٣.

(٤) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣؛ الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣ و ٤.

من أول الزوال إتفاقاً^(١).

ومنها: أن المراد من قوله ﷺ «أتدري» باعتبار وقوعه عقيب حكاية فعل النبي ﷺ أنه أتدري وجه عمل النبي ﷺ، وأنه ﷺ لم كان يؤخر فريضة الظهر إلى الذراع والعصر إلى الذراعين؟ وحينئذ فليس المراد من الجعل هو الجعل التشريعي، بل المراد منه هو جعل النبي ﷺ، عمله كذلك، وقوله ﷺ لمكان النافلة يحتمل حينئذ أن يكون المراد به أن وجه تأخير النبي ﷺ إنما هو لإرادته مضي وقت النافلة بالذراع والذراعين، حتى يقطع بفراغ الناس من نوافلهم، لخروج وقتها بذلك، وعليه فيستفاد من الرواية أيضاً توقيت النافلة بالذراع والذراعين.

ويحتمل أن يكون المراد منه أن الوجه في تأخيره إنما هو مراعاة حال المتفقلين المشتغلين بالنافلة في ذلك الوقت غالباً، من دون نظر إلى التوقيت، فعنى الرواية حينئذ أنه أتدري لم كان النبي ﷺ يؤخر الفريضة إلى الذراع مع كون الصلاة في أول الوقت أفضل، ثم بين ﷺ وجهه بأن نظره ﷺ كان مراعاة من أراد من الناس الإتيان بالنافلة، ثم الحضور للجماعة وإدراك الفضيلة.

وحينئذ فلا يستفاد من الرواية توقيت أصلاً، ومن المعلوم أنه لا مرجح للاحتمال الأول، والاستدلال إنما هو مبني عليه.

لا يقال: يمكن أن يستفاد التوقيت من قوله ﷺ في ذيل الرواية: «ولك أن تتفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع...»، فإن ظاهره باعتبار جعل مضي الذراع غاية للتفّل والحكم بترك النافلة إذا بلغ الفء الذراع هو خروج وقتها بذلك.

لأننا نقول: لا ينحصر وجه ترك النافلة، بعد بلوغ الفء الذراع في خروج وقتها

(١) المجموع ٣: ١٨؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٧١؛ أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٨٦؛ الهداية ١: ١٢٧؛ المقنعة ٩٢؛ الفتن ٦٩؛ الوسيلة ٨٢؛ المراسم ٦٢؛ الكافي في الفقه ١٣٧؛ المهذب ١: ٦٩؛ الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣؛ مختلف الشيعة ٦: ٢؛ المعتمد ٢: ٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠.

بذلك، إذ يمكن أن يكون الأمر بترك النافلة والبدأة بالفريضة من جهة أفضلية إدراك الفريضة في أول الوقت بالنسبة إلى الإتيان بالنافلة، فإدراك النافلة يكون مزاحماً لإدراك الفريضة في وقت فضيلتها، والترجيح مع الثاني بمقتضى الرواية، فلا تدلّ على خروج وقتها بذلك حتى تصير قضاء لو أراد إتيانها بعد الفريضة. وحينئذٍ فلم يثبت التوقيت بها.

نعم يقع الكلام حينئذٍ بعد ملاحظة أن الإتيان بالنافلة مشروع أيضاً، للروايات الكثيرة الدالة على ذلك في أن مرجوحية النافلة بعد مضي الذراع هل تكون بمقدار لا يكون مجال للإتيان بها قبل الفريضة أصلاً - كما هو ظاهر قوله عليه السلام في الرواية: «إذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة» - أو أنه يجوز تقديمها عليها بعد الذراع أيضاً؟ ولكن الفضل في تأخيرها عنها، كما هو ظاهر بعض الروايات الآتية. وعلى أي تقدير لا تكون قضاء لعدم استفادة التوقيت من الرواية كما عرفت.

٢- ومن الروايات رواية ابن مسكان عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنقل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعاً، فإذا بلغت ذراعاً بدأت الفريضة وتركت النافلة»^(١).

والكلام في دلالة الرواية هو الكلام في دلالة الرواية الأولى، بل الظاهر أن هذه الرواية هي بعينها الرواية المتقدمة كما لا يخفى.

٣- ما رواه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لم جعل الذراع

(١) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١؛ التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤؛ الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣؛ الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

والذراعان؟» قال: قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه»^(١). ورواه في التهذيبين في موضع آخر بطريق آخر هكذا: قال - يعني أبا جعفر عليه السلام -: «كان رسول الله ﷺ إذا كان النية 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 قامة، وإنما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوع في وقت فريضة»^(٢).

وظاهر هاتين الروایتين تباين الوقتين، وقت الفريضة ووقت النافذة، وقد عرفت أن ذلك مخالف لإجماع المسلمين^(٣) وحينئذ فيحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها، فالمقصود من الرواية الأولى حينئذ أن التحديد إلى الذراع إنما هو لئلا يؤخذ من وقت فضيلة العصر ويدخل في وقت نافلتها؛ ومن الرواية الثانية أن التحديد إليه من جهة أن لا يقع التطوع في وقت فضيلة الفريضة. ولكن هذا الاحتمال مردود أيضاً من جهة مخالفته للإجماع بالنسبة إلى صلاة الظهر، لأن مقتضاه صيرورة الظهر ذات أوقات ثلاثة: وقتان للإجزاء، ووقت للفضيلة متوسط بينهما.

ويحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت انعقاد الجماعة لأجلها، والمراد بالجعل هو جعل النبي ﷺ عمله كذلك لا الجعل التشريعي، فيصير محصل الروایتين أن تأخير النبي ﷺ عملاً إنما هو لمراعاة حال المتفليين القاصدين لإدراك الجماعة، إذ

(١) التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٥، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ١٤٦، أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧، أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨.

(٣) المجموع ٣: ١٨، المفني لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعة:

٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب ١: ٦٩، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة

٣: المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، مسألة ٢٤.

لو لم يكن يؤخر الفريضة لأخذ من وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وأدخل في وقت النافلة، وتقع النافلة حينئذ في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وعلى أي تقدير فلا يستفاد من الرواية التوقيت كما هو واضح.

٤- ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك وبين أن يذهب ثلثا القامة، فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت الفريضة»^(١). والمراد بالصلاة هي نافلة الظهر، وتدل الرواية على توقيتها إلى ذهاب ثلثي القامة، ولا ريب أنها أزيد من الذراعين، فتخالف جميع الروايات.

٥- رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»^(٢). والمراد بوقت الفريضة في السؤال هو وقت فضيلتها، أو وقت انعقاد الجماعة لها، وهو بعد مضي الذراع، لأن الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل في وقتها.

ويحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة، الوقت الذي لا تزامم النافلة الفريضة فيه، لما عرفت من أن النافلة تزامم الفريضة إلى الذراع وتصير مرجوحة بعده، فلا يستفاد من الرواية التوقيت بالنسبة إلى النافلة.

واحتمل صاحب المدارك في الرواية احتمالاً آخر، وهو أن يكون صدر الرواية متعرّضاً لحال النافلة المبتدأة، لأنها هي التي يكون الإتيان بالفريضة راجحاً عليها، وذيلها وهو قوله: «وإنما أخرت الظهر ذراعاً...» إنما هو دفع دخل، لأنه بعدما حكم بترجيح الإتيان بالفريضة على النافلة المبتدأة صار بصدد بيان الفرق بين النافلة المبتدأة وصلاة الأوابين - أي نافلة الظهر - لئلا يورد عليه

(١) التهذيب ٢: ٢٤٨ ح ٩٨٥؛ الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٨؛ الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥؛ الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

بأنه ما الفرق بينهما مع اشتراكهما في كونها نافلة؟ فأجاب بثبوت الفرق بينهما من حيث مرتبة الفضيلة، فإن فضل نافلة الظهر بمرتبة تؤخر الفريضة لأجلها^(١).

هذه مجموع الروايات التي يمكن أن يستدل بها القائل بالقول الثاني، وقد عرفت عدم دلالة شيء منها على هذا القول، فإن مفاد أكثرها هو بيان أن النافلة تراحم الفريضة، إلى أن يصير ظل الشاخص ذراعاً أو ذراعين، وأما إذا بلغ الفيء إليهما فلا تراحم النافلة الفريضة، بل الفضل في تأخيرها عنها، لا أنه يخرج بذلك وقت النافلة وتصير قضاء، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

بل يمكن أن يقال بدلالة بعضها على عدم خروج وقتها، فإن قوله ﷺ في صحيحة زرارة المتقدمة: «بدأت بالفريضة وتركيت النافلة» يدل على جواز الإتيان بالنافلة بعد الفريضة إذا بلغ الفيء الذراع، وظاهره أن النافلة التي يجوز الإتيان بها بعد الفريضة في ذلك الوقت هي عين الطبيعة التي كانت تراحم الفريضة قبله، ولو كانت موقّنة بالذراع مثلاً، بحيث صارت قضاء بعده لم تكن النافلة البعدية عين الطبيعة القبلية، لما حقق في محله من أن طبيعة القضاء مباينة لطبيعة الأداء، فلا يستفاد من الروايات بملاحظة ما ذكرنا أزيد من جواز مزاحمة النافلة للفريضة إلى الذراع، ويكون إدراكها أفضل من إدراك فضل وقت الفريضة، وبعد الذراع ينعكس الأمر من دون أن تصير النافلة قضاء.

نعم لا ينبغي الإشكال في كون النوافل موقّنة، لدلالة الأخبار الكثيرة على استحباب قضاء النوافل^(٢)، كما أن الظاهر عدم كون وقتها أوسع من وقت الفريضة وحينئذ فبعد عدم ثبوت توقيتها إلى الذراع والذراعين، وكذا إلى المثل والمثلين، لا

(١) مدارك الاحكام ٣: ٨٩؛ ولكن لم نعتز على الاحتمال المحكي عن المدارك فيه.

(٢) الوسائل ٤: ٧٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٨.

يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمة مهمة، إذ الإتيان بها قبل الذراع راجح بلا إشكال، والإتيان بها بعده قبل الفريضة مرجوح كذلك، والإتيان بها بعدها جائز بلا ريب، سواء كان قضاءً، أو أداءً، إذ على فرض صيرورتها قضاء بعد الذراع لا مجال لاحتمال وجوب تأخيرها إلى الليل أو النهار الآتي كما هو واضح؛ فالأحوط فيما إذا أتى بها بعد الفريضة الإتيان بها بقصد ما في الذمة.

وربما يتمسك في بقاء وقتها بعد الذراع باستصحاب بقاء الوقت، أو عدم خروجه، أو بقاء الرجحان، ولا يخفى ما فيه من الضعف، فإنَّ ممَّا يتقوّم به الاستصحاب أن يكون هنا متيقن سابق يمكن إبقائه في الزمان اللاحق، ومن الواضح في المقام عدم ثبوت هذا الركن، فإنَّ المتيقن السابق هو وقوع النافلة في وقتها مقيداً بما إذا أتى بها قبل الذراع، واستصحاب هذا المعنى لا يجدي لإثبات بقاء وقتها بعد الذراع أيضاً، بل لا يجري هذا الاستصحاب لعدم كون هذه القضية الشرطية مشكوكة أصلاً، فما وقع الشك فيه - وهو أصل جهة الوقتية - مشكوك من أوّل الأمر، وما كان متيقناً - وهي القضية الشرطية - لا يكون مشكوكاً أصلاً كما هو واضح؛ هذا كله بالنسبة إلى آخر وقت نافلة الظهرين.

وأما أول وقتها فلا إشكال ولا خلاف في جواز الإتيان بها من أوّل الزوال^(١)، وحكي عن جماعة جواز تقديم نافلة الظهر على الزوال^(٢)، واستدلوا على ذلك

(١) المجموع ٤: ١١؛ المغني لابن قدامة ١: ٨٠٠؛ المقنعة: ٩٠؛ النهاية: ٦٠؛ الفنية: ٧١؛ المهذب ١: ٧٠؛

الوسيلة: ٨٣؛ المراسم ٦٣؛ الجامع للشرائع: ٦٢، السرائر ١: ١٩٩، المستدر ٢: ٤٨؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦؛

مسألة ٣٧؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٠؛ كشف اللثام ٣: ٥١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣١.

(٢) منهم الشهيد في الذكرى ٢: ٣٦١؛ والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٩.

بروايات:

منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل من أول النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنه يشتغل فيعجلها في صدر النهار كلها»^(١)، والمراد بالزوال هي نافلة الظهر.

ومنها: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إعلم أن النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت»^(٢).

ومنها: رواية محمد بن عذافر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدّم ما شئت، وأخر منها ما شئت»^(٣). والظاهر - باعتبار أن الراوي عن عمر بن يزيد في الرواية المتقدمة هو محمد بن عذافر - اتحاد الروایتين، وكون الرواية الثانية مرسلّة بحذف الواسطة، لأجل الاعتماد عليها، ولا يخفى ظهورهما في النافلة المبتدأة، وعلى فرض الإطلاق تقيدان بالأخبار الظاهرة في أن أول وقتها هو الزوال، كما مر أكثرها.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أشتغل، قال: «فاصنع كما نصنع صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها صلاة العصر - يعني ارتفاع الضحى الأكبر - واعتدّ بها من الزوال»^(٤).

ومنها: رواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: «ستّ عشرة ركعة في أيّ

(١) الكافي ٣: ٤٥٠ ح ١: التهذيب ٢: ٢٦٨ ح ١٠٦٧، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١١، الوسائل ٤: ٢٣٢، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٤ ح ١٤، الوسائل ٤: ٢٣٢، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٦، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٤: ٢٣٣، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٢، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٦، الوسائل ٤: ٢٣٢، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٤.

ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل»^(١).
ومنها: رواية عليّ بن الحكم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة أيّ النهار شئت، إن شئت في أوّله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره»^(٢).

ومنها: ما رواه عليّ بن الحكم عن سيف، عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: «ستّ عشرة ركعة متى ما نشطت، إن عليّ بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة (ضيفه خ ل) أو سلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت»^(٣).

والظاهر اتحاد هذه الرواية مع الرواية السابقة، وأنّ الواسطة في المرسلة هو سيف وعبد الأعلى، فلعلّ التفصيل في هذه الرواية وقع من الرواة، تفسيراً لقوله عليه السلام: «متى نشطت»، فلا حجية فيه، إذ لا اعتبار بفهم الراوي.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ما صلّي رسول الله صلى الله عليه وآله الضحى قط»، قال: فقلت له: ألم تخبرني أنّه كان يصلّي في صدر النهار أربع ركعات؟ فقال: «بلى إنّ كان يجعلها من الثمان التي بعد الظهر»^(٤).

هذا، ولا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الأخبار في غاية الإشكال وأنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها هي روايتان واردتان في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد

(١) التهذيب ٢: ٩ ح ١٧ وص ٢٦٧ ح ١٠٦٣، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٧، الوسائل ٤: ٢٣٣، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٨ ح ١٥ وص ٢٦٧ ح ١٠٦٤، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٨، الوسائل ٤: ٢٣٣، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٥، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٩، الوسائل ٤: ٢٣٣، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٧.

(٤) الفقيه ١: ٣٥٨ ح ١٥٦٧، الوسائل ٤: ٢٣٤، أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١٠.

الزوال عنها^(١)، والباقي ليست بصريحة في جواز التعجيل أو كانت ضعيفة من حيث السند.

وحينئذٍ فلو قيل بجواز التعجيل فإنما هو في خصوص من يعلم بأنه يشتغل، ولكن الفتوى بذلك فيه أيضاً مشكل، لإعراض الأصحاب عن هذه الروايات. ومن المعلوم أنه من أعظم الموهنات للرواية كما قرّر في محله، فلا يجوز التقديم على الزوال؛ نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنّ نافلة الظهرين يكون وقتها من حيث الأول والآخر مطابقاً لوقت فريضةها.

المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب

ورد في الأخبار الحث والتأكيد على إتيانها، مثل قوله ﷺ: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا سفر»^(٢). والمشهور شهرة عظيمة، بل حكي الإجماع عليه، هو امتداد وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربية^(٣)، وذهب الشهيد في الدروس والذكرى إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة^(٤)، وتبعه على ذلك صاحب المدارك وكشف اللثام^(٥)، والانصاف عدم دليل معتدّ به للقولين. نعم لا تزامم فريضة العشاء بعد زوال الشفق بل يؤتى بها بعد العشاء.

وقد استدل للقول المشهور باستمرار فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فإنّ بناءهم

(١) الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١ و ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣؛ التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٥. الوسائل ٤: ٨٦. أبواب اعداد الفرائض ب ٢٤ ح ١.

(٣) النهاية: ٦٠؛ الفتن: ٧٢؛ المهذب ١: ٧٠؛ الوسيلة: ٨٢؛ المستدرج: ٥٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦؛ مدارك

الأحكام ٣: ٧٣؛ جواهر الكلام ٧: ١٨٦؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٣.

(٤) الدروس ١: ١٤١؛ الذكرى ٢: ٣٦٧.

(٥) مدارك الاحكام ٣: ٧٤؛ كشف اللثام ٣: ٥٧.

كان على الإتيان بها قبل الشفق، مضافاً إلى أن المنساق من النصوص أيضاً ذلك^(١)، بل قد ورد في بعض أخبار الباب تضييق وقت الفريضة، وخروجه بزوال الحمرة^(٢)، ولا يخفى ما فيه، فإن فعل النبي والأئمة عليهم السلام لا يدل إلا على كون ما قبل الشفق يصح فيه الإتيان بنافلة المغرب، إما لكونه أيضاً وقت أجزاء، أو أنه وقت فضيلة؛ وأما خروج وقتها بذلك فلا يستفاد من مجرد الفعل، لأنه لا لسان له كما هو واضح.

وأما كونه منساقاً من النصوص فيرد عليه المنع من ذلك، فإنه لا يستفاد منها إلا مجرد التحريض والترغيب بإتيانها، ولا دلالة لها على توقيتها إلى الشفق، بل يستفاد من صحيحة أبان بن تغلب خلاف ذلك، حيث قال: «صليت خلف أبي عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة، فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ثم قام فتنفل بأربع ركعات، ثم قام فصلّى العشاء الآخرة...»^(٣)، ودعوى أنه لعله كان صلاها قضاء لأن الفعل مما لا يعلم وجهه، مدفوعة بأن فعله عليه السلام هذا كان في مقام البيان، فلو كان قضاء كان عليه البيان لئلا يشتهب الحكم، هذا.

واستدل المحقق في المعتبر بأن ما بين صلاة المغرب وذهاب الحمرة وقت يستحب فيه تأخير العشاء، فكان الإقبال على النافلة حسناً، وعند ذهاب الحمرة يقع الإشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة... ويدل على أن آخر وقتها ذهاب الحمرة، ما روي من منع النافلة في وقت الفريضة، روى ذلك جماعة، منهم: محمد بن مسلم

(١) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب اعداد الفرائض ب ١٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٠ و ٢٨١ ح ٩ و ١٦، الوسائل ٤: ١٨٧-١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢-٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٦٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٢٢٤. أبواب المواقيت ب ٣٣ ح ١.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا دخل وقت الفريضة فلا تطوع^(١)، ^(٢) انتهى.
ويرد عليه - مضافاً إلى أن وقت فريضة العشاء يدخل بغروب الشمس كما
عرفت^(٣)، وليس وقت زوال الحمرة مختصاً بها - أن مقتضى ما ذكره عدم جواز
مزاحمة نافلة المغرب لفريضة العشاء بعد زوال الشفق، لا صيرورتها قضاء بعد
الإتيان بالعشاء كما هو واضح.
وبالجملة: لم يثبت هنا ما يقتضي التوقيت إلى الشفق، وحينئذٍ فلا بد من الأخذ
بمقتضى الإطلاقات الواردة في نافلة المغرب، نعم لا يجوز التمسك بالاستصحاب
لذلك كما عرفت.

المسألة الثالثة: وقت نافلة العشاء

لا إشكال في امتداد وقت نافلة العشاء بامتداد وقت فريضتها، وقد تحققت
عليه الشهرة العظيمة، بل ادعى المحقق في المعبر الإجماع عليه^(٤)، ويستحب أن
تجعل نافلة العشاء خاتمة النوافل، للشهرة بين الأصحاب والدليل على الحكمين
ذكر المسألتين في الكتب الموضوعة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين
ألفاظها الصادرة عنهم^(٥)، فإنك عرفت أن ذلك يكشف عن وجود نص معتبر

(١) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١؛ وص ٣٤٧ ح ٩٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦؛ الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت
ب ٢٥ ح ٣.

(٢) المعبر ٢: ٥٣.

(٣) راجع ص ١٣٥.

(٤) المعبر ٢: ٥٤.

(٥) المقنعة: ٩١؛ النهاية: ٦٠، المبسوط ١: ٧٦؛ الوسيلة: ٨٣؛ الفتن: ٧٢؛ المهذب ١: ٦٨؛ السرائر ١: ٢٠٢ و
ص ٣٠٦؛ المعبر ٢: ٥٤؛ الجامع للشرائع: ٦٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨؛ ذيل مسألة ٣٨.

مذكور في الجوامع الأولية، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا.
نعم ربما يستدل للحكم الثاني بما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال:
«وليكن آخر صلاتك وتر ليلتك»^(١).

وفيه: أنه لا دليل على كون المراد بالوتر الوتيرة التي هي نافلة العشاء، وما
ورد من أن المؤمن لا يبيت إلا بوتر^(٢)، لا يكون شاهداً على هذا المعنى، إذ ليس في
معنى البيوتة النوم، بل المقصود به الإتيان بالليل كما يظهر ذلك بملاحظة موارد
الاستعمالات، ويمكن الاستدلال لامتدادها بامتداد وقت الفريضة بالإطلاقات
الواردة في المقام مع سلامتها عن المعارض كما لا يخفى.

فرعان:

الأول: هل يعتبر في الوتيرة التي يؤتى بها بعد العشاء، البعدية العرفية المتصلة
كما يظهر من بعض المتأخرين^(٣)، حيث اعتبر عدم الفصل المفرط بين فريضة
العشاء ونافلتها، فلا يشرع الإتيان بها في آخر النصف مثلاً مع الإتيان بالفريضة في
أول الليل، أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان.

ربما يستدل للأول بأن المنساق من الأدلة الدالة على بعديتها^(٤) هو البعدية
المتصلة، ولكن لا يخفى أن الظاهر كون البعدية في نافلة العشاء، في مقابل القبلية في
نافلة الظهرين، فالمراد أن نافلة العشاء لا بد أن يؤتى بها بعد العشاء لا قبل

(١) الكافي ٣: ٤٥٣ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧٤ ح ١٠٨٧، الوسائل ٨: ١٦٦، أبواب بقية الصلوات المندوبة ب ٤٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤١ ح ١٤١٢، الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٤، علل الشرائع: ٢٦٧ وص ٣٣٠ ح ٤؛ عميون الأخبار ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٤-٩٥، أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ٥٠٤، ٢، ١.

(٣) جواهر الكلام ٧: ١٩١؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٢؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٧.

(٤) الوسائل ٤: ٤٥، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

فريضة، كما في نافلة الظهرين، ويدلّ على ذلك أنّه لا إشكال في أنّه لو اشتغل بعد العشاء بالنوافل يستحبّ له أن يجعل الوتيرة خاتمة لها، كما ورد عليه النص أيضاً^(١).

ومن المعلوم أنّه ربما تكون النوافل كثيرة كما في ليالي شهر رمضان، وحينئذٍ فلا تصدق البعدية العرفية لثبوت الفصل الطويل، اللهم إلا أن يقال: بأنّ الدليل الذي يستفاد منه البعدية، يقيد إطلاقه بما إذا كان الشخص آتياً بالنوافل، فلا يجوز التأخير في غير هذا المورد وهو كما ترى.

الثاني: لو أتى بفريضة العشاء في آخر وقتها، فهل يشرع بعدها النافلة بحيث تكون أداء أم تصير قضاء؟ لا يبعد أن يقال: بأنّ المستفاد من النصوص الدالة على امتداد العشاء إلى النصف أو الفجر^(٢) هو امتدادها بنافلتها، لأنّها من متمّاتها فلا يستفاد منها التأخير.

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل

لا إشكال في أنّ وقتها من أوّل انتصاف الليل إلى الفجر، كما استقرت عليه الفتاوى^(٣)، ويدلّ عليه بعض النصوص مثل مرسلة الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره»^(٤). وضعفها منجبر

(١) راجع ص ١٧٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٤-١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢، ٤، ٦، ٧ وص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٣) المسائل الناصريات: ١٩٨ مسألة ٧٦، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المراسم: ٦٣، الخلاف ١: ٥٢٣ مسألة ٢٧٢، السرائر ١: ١٩٦ و ٢٠٢، المعتمد ٢: ٥٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

(٤) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٧٩، الوسائل ٤: ٢٤٨، أبواب المواقيت ب ٤٣ ح ٢.

بعمل الأصحاب ومطابقة فتوى المشهور، مضافاً إلى أن المسألة من المسائل المذكورة في الكتب المعدة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، وحينئذٍ فلا يعبأ بما ذهب إليه بعض المتأخرين من الخلاف في ذلك^(١)، خصوصاً بعد استمرار عمل الأئمة المعصومين عليهم السلام على ذلك.

وبالجملة: فلا إشكال في ذلك، كما أنه لا إشكال في جواز تقديمها على المسافر، أو شاب تنعه رطوبة رأسه، أو يشق عليه القيام، أو نحو ذلك^(٢)، كما أنه لا إشكال في ثبوت القضاء لها لو لم يؤت بها في وقتها^(٣)، وكذا في كون القضاء أفضل من التقديم فيما إذا دار الأمر بينهما، لدلالة أخبار كثيرة على ذلك كله^(٤).

إنما الإشكال في وجه مقالة المشهور، من أن كلماً قرب من الفجر كان أفضل، وأنه هل يدل عليه دليل لفظي أم لا؟ وإن كان قد ادعى عليه الإجماع^(٥) فلا بد من ملاحظة الأخبار فنقول:

منها: رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: «الفجر أول ذلك»^(٦).

ومنها: رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب»^(٧).

(١) جواهر الكلام ٧: ١٦٣.

(٢) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥؛ النهاية: ٦١؛ المقنعة: ١٤٢؛ جواهر الكلام ٧: ٢٠٥.

(٣) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥؛ المعتمد ٢: ٥٨؛ المنتهى ١: ٢١٢؛ كشف اللثام ٣: ١١٧؛ جواهر الكلام ٧: ٢٠٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٥٥. أبواب المواقيت ب ٤٥.

(٥) الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢؛ المعتمد ٢: ٥٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨؛ مسألة ٣٩.

(٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٣؛ التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٨؛ الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ١.

(٧) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٤؛ الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٢.

ومنها: رواية مرآزم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟ قال: «صلها في آخر الليل...»^(١).

ومنها: رواية إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر؟ قال: «أحبها إليّ الفجر الأول». وسألته عن أفضل ساعات الليل؟ قال: «الثلاث الباقي...»^(٢).

ومنها: ما رواه الشهيد في محكي الذكري عن ابن أبي قرّة، عن زرارة: أن رجلاً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الوتر أول الليل؟ فلم يجبه، فلما كان بين الصبحين خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد، فنادى أين السائل عن الوتر؟ ثلاث مرّات، نعم ساعات الوتر هذه. ثم قام فأوتر^(٣). وهذه الروايات لا تخلو عن إشعار بل دلالة في بعضها على ما ذكره المشهور، وربما استدلّ عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿والمستغفرين بالأسحار﴾^(٤)، وقد اختلف في تفسير السحر، فالمشهور بين الناس تفسيره بالثلاث الباقي من الليل^(٥)، كما أنه ربما يفسر بأضيق من ذلك، وربما يقرب الثلاث بأنه قد ورد في الشرع أعمال كثيرة للسحر خصوصاً في أسحار شهر رمضان فيجب أن يكون وقته وسيعاً قابلاً لوقوع تلك الأفعال فيه.

ولكن يرد عليه أن هذه الأعمال ليست عملاً واحداً مأخوذاً مرتبطاً حتى يجب أن يكون الوقت بمقداره أو أزيد، بل كلّ منها عمل مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ، ولا يلزم حينئذ أن يكون الوقت بقدر جميعها، وحينئذ فلا يجوز

(١) التهذيب ٢: ٣٣٥ ح ١٣٨٢؛ الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٣٩ ح ١٤٠١؛ الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٤.

(٣) الذكري ٢: ٣٧٣؛ الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٥.

(٤) آل عمران: ١٧.

(٥) التفسير الكبير ١٠: ١٦٩؛ الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣٨-٣٩. تفسير الثعالبي ٢: ٢٠.

الإعراض عما دلت عليه اللّغة في معنى السحر، من كونه قبيل الفجر، أو قبله، أو سدس الليل، أو نحوها^(١) والأمر سهل.

المسألة الخامسة: وقت نافلة الصبح

ويقع الكلام فيها في مقامين:

الأول: وقتها من حيث الابتداء.

الثاني: آخر وقتها. فنقول:

أما الكلام في المقام الأول فلخصه أنّه قد تحققت الشهرة على أن أول وقتها هو طلوع الفجر الكاذب^(٢)، وحكي عن بعض جواز إتيانها بعد الفراغ من صلاة الوتر^(٣)، ونسبه في الحدائق إلى المشهور^(٤)، لما ورد في بعض الأخبار من كونها من صلاة الليل، ولا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في الباب، فنقول: إنّها على ثلاث طوائف:

أما الطائفة الأولى فتدلّ بظاهرها على لزوم الإتيان بها قبل الفجر الصادق:

منها: رواية ابن أبي نصر قال: سألت الرضا عليه السلام عن ركعتي الفجر؟ فقال:

«احشوها صلاة الليل»^(٥).

ومنها: رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى أصلي ركعتي الفجر؟

(١) المصباح المنير ١: ٢٦٧؛ لسان العرب ٦: ١٩٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٦؛ المراسم ٦٣؛ الفتن ٧٢؛ الوسيلة ٨٣؛ المهذب ١: ٧٠؛ السرائر ١: ٣٠٨؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣؛ المختصر النافع ٢٢؛ المحتبر ٢: ٥٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٩؛ مسألة ٤٠.

(٣) قواعد الأحكام ١: ٢٤٧؛ كشف اللثام ٣: ٦٤؛ الذكرى ٢: ٣٧٥.

(٤) الحدائق ٦: ٢٤٠؛ وهكذا في كشف اللثام ٣: ٦٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٢؛ ح ٥١١؛ الاستبصار ١: ٢٨٣؛ ح ١٠٢٩؛ الوسائل ٤: ٢٦٣؛ أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١.

قال : فقال لي : «بعد طلوع الفجر» قلت له : إنَّ أبا جعفر عليه السلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال : «يا أبا محمد إنَّ الشيعة أتوا به مسترشدين فأفتاهم بمِرَّ الحقِّ ، وأتوني شكّاكاً فأفتيتهم بالتقيّة»^(١).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال : «قبل الفجر إنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة»^(٢).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت : ركعتا الفجر من صلاة الليل هي؟ قال : «نعم»^(٣).

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن أوّل وقت ركعتي الفجر؟ فقال : «سدس الليل الباقي»^(٤).

ومنها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : وركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال : قال أبو جعفر عليه السلام : «احشّ بهما صلاة الليل ، وصلّهما قبل الفجر»^(٥).

ومنها: رواية زرارة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال : «قبل طلوع الفجر ، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»^(٦).

- (١) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٦، الإستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٣، الوسائل ٤: ٢٦٤، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.
 (٢) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الإستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.
 (٣) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١٢، الإستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٠، الوسائل ٤: ٢٦٤، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٤.
 (٤) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٥، الإستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٣، الوسائل ٤: ٢٦٥، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.
 (٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٦، الإستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٤، الوسائل ٤: ٢٦٥، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٦.
 (٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٥، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٢٨٩، وص ١٣٢ ح ٥٠٩، الإستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٠٢٧، الوسائل ٤: ٢٦٥، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٧.

وغير ذلك من الأخبار.

وأما الطائفة الثانية التي تدلّ على تعيين الإتيان بهما بعد الفجر:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّهما بعدما يطلع الفجر»^(١).

ومنها: رواية يعقوب بن سالم البراز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّهما بعد الفجر واقرأ فيهما في الأولى قل يا أيها الكافرون، وفي الثانية قل هو الله أحد»^(٢).

ومنها: رواية إسحاق بن عمار عمّن أخبره عنه عليه السلام قال: «صل الركعتين ما بينك وبين أن يكون الضوء حذاء رأسك، فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر»^(٣).

ودلالتهما على تعيين الإتيان بهما بعد الفجر ممنوعة، فإن المراد من كون الضوء حذاء رأسك هو الفجر الكاذب، لما عرفت من أنّه يطلع على شكل عمودي؛ وتوهم أن المراد به الإسفرار مدفوع بأنّ الضوء حينئذٍ يحيط بجميع الأطراف ولا خصوصية لحذاء الرأس. إلى غير ذلك من الأخبار.

وأما الطائفة الثالثة التي تدلّ على التخيير بين الإتيان به قبل الفجر أو معه أو بعده:

فمنها: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: «قبل الفجر ومعه وبعده»^(٤).

ومنها: رواية إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين اللتين

قبل الفجر؟ قال: «قبيل الفجر ومعه وبعده...»^(٥).

(١) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٣؛ الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤٠؛ الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢١؛ الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٨؛ الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٤؛ الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤١؛ الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥١٩؛ الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٦؛ الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٨؛ الوسائل ٤: ٢٦٩. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٥.

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «صل ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعده، تقرأ في الأولى الحمد، وقل يا أيها الكافرون، وفي الثانية الحمد، وقل هو الله أحد»^(١).

وهذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين بالحمل على التخيير، لكونها نصاً في مضمونها، وهما ظاهرتان في وجوب التقديم أو التأخير، مضافاً إلى أن الأمر في الطائفة الأولى غير ظاهر في الوجوب، لوروده في مقام توهم الحظر، لأن بناء العامة كان على الإتيان بهما بعد الفجر، تبعاً لعمل النبي صلى الله عليه وآله، وحينئذٍ فربما يتوهم من هذا البناء لزوم التأخير عنه، والروايات الدالة على الإتيان بهما قبل الفجر إنما كانت بصدد دفع هذا التوهم، فلا يستفاد منها مزيد من مجرد الجواز، وعليه فالأمر بالإتيان بهما بعد الفجر كما في الطائفة الثانية يمكن أن يكن للتحقية، لما عرفت من استمرار عمل العامة عليه، ويدل على ذلك رواية أبي بصير المتقدمة^(٢) الدالة على أن الإفتاء بالإتيان بهما بعد الفجر إنما هو للتحقية.

وربما يقال في وجه الجمع بأن المراد من الفجر في الطائفة الثانية هو الفجر الكاذب، فلا تنافي الطائفة الأولى الدالة على لزوم الإتيان بهما قبل الفجر، والإحشاء بهما في صلاة الليل، لأن المراد بالفجر فيها هو الفجر الصادق، لاستمرار وقت صلاة الليل إليه وعدم انقطاع الليل بدخوله، ولكن فيه: أن المتبادر من الفجر في كلتا الطائفتين هو الفجر الصادق، لما عرفت من أن الفجر الكاذب لا عبرة به حتى عند علماء العامة؛ فالوجه في الجمع ما ذكرنا.

وحينئذٍ فيجوز الإتيان بركعتي الفجر قبله ومعه وبعده، ولكن يقع الإشكال

(١) الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٦٩، أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٤، أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.

في تحديد القبليّة، فذهب جماعة منهم المحقق إلى أنّ أوّل وقتها طلوع الفجر الأوّل^(١)، وعن جماعة أنّ أوّل وقتها الفراغ من صلاة الليل^(٢)، ومستند هذا القول الأخبار الدالة على الإحشاء بهما في صلاة الليل^(٣).

أمّا القول الأوّل فذكره الأصحاب في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة^(٤)، وقد عرفت أنّ الذكر في هذه الكتب يكشف عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، نعم ورد في رواية محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في تعيين أوّل وقت ركعتي الفجر التعيين بسدس الليل الباقي^(٥)، فإن طابق السدس مع الفجر الكاذب يحصل التوافق، وإلاّ فيحصل التعارض بينها وبين النصّ المكشوف بالفتاوى، والترجيح معه لموافقته لفتوى المشهور، هذا.

ويمكن أن يكون مستندهم رواية أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله^(٦) فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر، وهو الذي يسمّيه العرب: الصديق»^(٧). فإنّ الصديق بحسب اللغة وإن كان معناه الصبح^(٨)، والمتبادر منه الفجر الثاني، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ معناه هنا هو الفجر الكاذب لأنّ أصله هو الانشقاق مع عدم الانفصال، وحينئذٍ فينطبق على الفجر الكاذب، لأنّه يكون على شكل عموديّ، وخطّ واقع بين الظلمة يوجب انصداعها،

(١) الميسوط ١: ٧٦؛ المراسم: ٦٣؛ المختصر النافع: ٢٢؛ المعتمد ٢: ٥٥؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٢) النهاية: ٦١؛ المهذب ١: ٧٠؛ المقنعة: ٩١؛ الفتن: ٧٢؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ٢٠٣؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٧.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٣-٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١ و ٦ و ٨.

(٤) الميسوط ١: ٧٦؛ المراسم: ٦٣؛ المعتمد ٢: ٥٥؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣؛ المختصر النافع: ٢٢.

(٥) الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.

(٦) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ١٧؛ الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١٠.

(٧) لسان العرب ٧: ٣٠٣.

ولا ينافي ذلك التعبير بقوله «يعترض» لأنه بمعنى يظهر .
ويؤيد ما ذكرنا أن الفجر باعتبار وضوح كونه هو الفجر الثاني لا يفتقر إلى
التفسير ، فتفسيره عليه السلام قرينة على عدم كون المراد به هو المعنى المتبادر منه ، كما
لا يخفى .

ويمكن أن يقال بانطباق كلمة قبيل الواردة في رواية إسحاق بن عمار المتقدمة
على الفجر الأول ، بل لعله المتبادر من كلمة القبل في بعض الروايات ، لأن الظاهر
أن المراد به القبل القريب ، وحينئذ فينطبق عليه . وكيف كان فالخطب سهل بعدما
عرفت من كونه مذكوراً في الكتب التي يكشف الذكر فيها عن وجود نص مذكور
في الجوامع الأولية ، فلا يبعد الذهاب إلى هذا القول .

ثم إنه قد ورد في كثير من الروايات المتقدمة الإحشاء بهما في صلاة الليل ،
ومقتضى إطلاقه جواز الإتيان بهما بعدها ولو اشتغل بها في أول النصف ، ولم يدخل
الفجر الأول بعد الفارغ عنها ، بل يشمل إطلاقه ما إذا قدم صلاة الليل لمرض أو
سفر أو نحوهما ، فيجوز عليه الإتيان بركعتي الفجر بعدها بلا فصل ، كما يدل عليه
أيضاً رواية أبي جرير بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : «صل
صلاة الليل في السفر من أول الليل في الحمل والوتر وركعتي الفجر»^(١) .

وبالجملة : فلا إشكال في جواز تقديم ركعتي الفجر على الفجر الأول
والإحشاء بهما في صلاة الليل وإن وقعت قبله ، وأفتى بهذا حتى من ذهب إلى أن
أول وقتها هو الفجر الأول كالمحقق^(٢) ، إنما الإشكال في تقديمها عليه في صورة
الإنفراد ، وعدم ضمها إليها ، وأنه هل تكون مثل صورة الإنضمام ، أو أن التقديم
على الفجر يختص بهذه الصورة وجهان ، من أن مقتضى كون ركعتي الفجر مستحباً

(١) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٨٤؛ الوسائل ٤: ٢٥١. أبواب المواقيت ب ٤٤ ح ٦.

(٢) المعتمد ٢: ٥٦؛ شرائع الإسلام ١: ٦٣.

مستقلاً وعنواناً، في قبال عنوان صلاة الليل والوتر، بضميمة ما يدل على جواز الإحشاء بهما في صلاة الليل، جواز تقديمهما على الفجر الأول مطلقاً، ومن أن القدر المتيقن من ذلك هي صورة ضمهما إلى صلاة الليل، وحثنذ فلا يشرع إتيانها قبل الفجر منفرداً، بعدما عرفت من أن أول وقتها هو الفجر الأول^(١)، فتدبر.

كما أنه على الوجه الأول الذي قد يستفاد من عبارة المحقق في الشرائع يشكل الأمر بمنافاته لتحديد أول وقتها بالفجر كما لا يخفى.

ثم إنه حكى عن جماعة منهم المحقق في الشرائع القول باستحباب إعادتهما لو أتى بهما قبل الفجر الأول^(٢)، واستدل على ذلك برواية زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إني لأصلي صلاة الليل وأفرغ من صلاتي، وأصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما»^(٣).

ورواية حماد بن عثمان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ربما صليتهما وعليّ ليل، فإن قمت ولم يطلع الفجر أعدتهما»^(٤). وفي بعض النسخ بدل «قمت»، «نمت»، هذا.

ولا يخفى أنه لا دليل على كون المراد بالركعتين في الرواية الأولى وبمرجع الضمير في الثانية هي ركعتي الفجر، مضافاً إلى أن المتبادر من الفجر في الروایتين هو الفجر الثاني، والمدعى استحباب إعادتهما بعد الفجر الأول، فلا ينطبق الدليل على المدعى ومع الغرض عن ذلك فغاية مدلول الروایتين إستحباب الإعادة فيما إذا حصل الفصل بينهما وبين فريضة الصبح بالنوم لا مطلقاً، فلعله كان للنوم مدخلية في انحطاط مقدار من تأثيرهما كما لا يخفى.

(١) راجع ص ١٧٨.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٦٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٨، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ٤٥٠، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٧، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ٤٤٠، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٨.

وأما الكلام في المقام الثاني فملخصه أن المشهور هو امتداد وقتها إلى أن تطلع الحمرة المشرقية^(١)، ولا يخفى أنه لا يوجد مستند في الجوامع التي بأيدينا، نعم روى علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلي الغداة حتى يسفر وتظهر الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر، أيركعها أو يؤخرهما؟ قال: «يؤخرهما»^(٢) ودلالتها على الامتداد إلى ذلك الوقت محل نظر، نعم يستفاد منها عدم مزاحمتها للفريضة بعد ظهور الحمرة، وأنها مقدمة عليها. وفي مرسله إسحاق بن عمار المتقدمة قد حدد بما بينك وبين أن يكون الضوء حذاء رأسك^(٣)، ولكن تقدم معناها.

ثم إنه على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل يكون مقتضى ذلك صيرورتها قضاء بعد طلوع الحمرة، كصيرورة الفريضة كذلك بعد طلوع الشمس، أو أن المراد بامتدادها إليه هو مزاحمتها للفريضة إلى ذلك الوقت وعدم جوازها بعده من دون أن تصير قضاء بذلك؟ وجهان.

التطوع وقت الفريضة

قد اختلف الأصحاب قديماً وحديثاً في جواز الإتيان بالنافلة المبتدأة، أو التي تكون قضاء عن الراتبة في وقت الفريضة بعد قيام الإجماع، وتواتر الأخبار على جواز الإتيان بالرواتب إلى الأوقات التي يحوز الإتيان إليها كالذراع والذراعين في

(١) التهذيب ٢: ١٣٥؛ الاستبصار ١: ٢٨٥؛ ونقله عن السيد المرتضى في مختلف الشيعة ٢: ٣٦؛ كشف اللثام ٣:

٦٢؛ جواهر الكلام ٧: ١٣٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٠؛ الوسائل ٤: ٢٦٦. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

الظهرين ، وسقوط الشفق في نافلة المغرب كما مرّ تفصيله^(١)؛ وكذلك اختلفوا في جواز الإتيان بالنافلة لمن عليه قضاء فريضة ، ويمكن إدخالها تحت عنوان واحد وهو التطوّع لمن عليه فريضة .

فالأكثرون من القدماء منهم المفيد والشيخ على المنع^(٢) ، وذهب آخرون إلى الجواز^(٣) ، وهو الأقوى لما سيأتي . ومنشأ الخلاف في ذلك اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب ، فلا بدّ من نقلها ليظهر الحال ، والصحيح عن سقيم المقال ، فنقول وعلى الله الاتكال .

أمّا ما يدلّ على الجواز فروايات :

منها: موثقة سماعة قال : سألت عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله أبيتدئ بالمكتوبة أو يتطوّع؟ فقال : «إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوّع قبل الفريضة ، وإن كان خاف القوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حقّ الله ، ثمّ ليتطوّع ما شاء ، ألا هو موسّع أن يصلي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل إلّا أن يخاف فوت الفريضة ، والفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة ، وليس بمحظور عليه أن يصلي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت» . هذا ما رواه الكليني ، ورواه الصدوق بإسناده عن سماعة نحوه إلى قوله : «ثمّ ليتطوّع ما شاء» ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يحيى نحوه إلى قوله : «قريب من

(١) راجع ص ١٦١ و ١٧١ .

(٢) المقنعة : ٢١٢ ؛ المبسوط : ١ : ١٢٦ ؛ النهاية : ٦٢ ؛ الررائر : ١ : ٢٠٣ ؛ الوسيلة : ٨٤ ؛ الجامع للشرائع كتاب الصلاة : ٨٩ ؛ المهذب : ١ : ١٢٧ ؛ المعتبر : ٢ : ٦٠ ؛ شرائع الإسلام : ١ : ٦٢ .

(٣) الذكرى : ٢ : ٣٨٩ ؛ الدروس : ١ : ١٤٢ ؛ جامع المقاصد : ٢ : ٢٤ ؛ مدارك الاحكام : ٣ : ٨٨ ؛ الذخيرة : ٢٠٢ ؛ مفاتيح الشرائع : ١ : ٩٧ ؛ مجمع الفائدة والبرهان : ٢ : ٤٢ .

آخر الوقت»^(١).

وهذه الرواية صريحة في جواز التطوع ما دام لم يستضيّق وقت الفريضة، واحتمال أن يكون المراد من النوافل هي الرواتب سخيف جداً، لوضوح حالها عند كلّ أحد، لأنّه يعرف كلّ عاميّ أنّه يستحب الإتيان بها قبل الفريضة إلى أوقات معيّنة كما عرفت.

ومنها: رواية إسحاق بن عمار قال: قلت: أصليّ في وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة»^(٢).

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتقلّ أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين^(٣) فإنّ ظاهرها جواز التنقل وقت الفريضة إلّا أنّ الفضل في تأخيرها والابتداء بالفريضة.

ومنها: رواية عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنّه لا يتطوّع في وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة»، فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: «المقيم الذي يصليّ معه»^(٤). وهذه الرواية تدلّ على أنّ النهي إنّما هو لانعقاد الجماعة لا مطلقاً.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداة

(١) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ٣؛ الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٥، التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥١، الوسائل ٤: ٢٢٦ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٢٦، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥؛ الوسائل ٤: ٢٣٠، أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

(٤) الفقيه ١: ٢٥٢ ح ١١٣٦، التهذيب ٣: ٢٨٢ ح ٨٤١، الوسائل ٤: ٢٢٨، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَصَلِّي الْغَدَاةَ»^(١) وغير ذلك من الأخبار.

وأما ما يدلّ على المنع:

فمنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع»^(٢).

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكل، لأنها تتضمن قضية في واقعة شخصية، ولا يعلم المراد من الصلاة التي كان بناء الناس على الإتيان بها بين الأذان والإقامة، وحينئذ فمن المحتمل أن يكون اعتقادهم على استحباب ركعتين خاصتين بين الأذان والإقامة في قبال سائر النوافل غير مشروعتين عندنا، وحيث لم يكن للإمام عليه السلام ردّ السائل، لكون ذلك المعنى أمراً مركوزاً عند الناس، فأجاب عليه السلام بما يوافق مذهبهم تورية، لأنهم رووا عن أبي هريرة أنّه «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلا المكتوبة»^(٣)، مضافاً إلى أنّه لو سلّم كون الركعتين من النوافل اليومية فيمكن أن يقال بعدم دلالة الرواية على المنع، لأنّ غاية مدلولها أن بنائهم عليه السلام على الإتيان بالنافلة قبلاً، ولا يستفاد منها المنع، ولكن ظاهر الذيل ينافي ذلك.

ومنها: رواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إذا

(١) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٧؛ الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ٤٨١؛ الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١ و ص ٢٤٧ ح ٩٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦؛ الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

(٣) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١؛ سنن الترمذي ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢ وفيهما: «إذا أُقيمت الصلاة...».

حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافلة»^(١). هذا، ولا يخفى أنه يحتمل أن يكون المراد بحضور المكتوبة حضور الجماعة لها لا أصل وقتها، فالرواية على تقدير دلالتها على المنع لا تدل إلا على المنع فيما إذا انعقدت الجماعة للمكتوبة، والتعبير بقوله: «فلا تضرك» يشعر بعدم كون المنع على نحو الإلزام. هذا، مضافاً إلى أن قوله: «تترك ما قبلها من النافلة» ظاهر في أن المراد بالنافلة هي الرواتب، إذ النافلة المبتدأة لا تكون مرتبطة بالفريضة، بحيث تكون قبلها أو بعدها، وحينئذ فالمراد بحضور المكتوبة حضور وقت فضيلتها كالذراع والذراعين في الظهريين، فلا تدل الرواية على حكم النافلة المبتدأة، أو التي تكون قضاء عن الرواتب.

ومنها: رواية نجيّة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاة ويدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا، ولكن إبدأ بالمكتوبة واقض النافلة»^(٢). وظاهر الرواية باعتبار قوله: «اقض النافلة» أن المراد من النافلة الرواتب اليومية التي خرج وقتها، فلا دلالة لها على حكم النافلة المبتدأة ونحوها. ومنها: رواية 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»^(٣). ومنها: رواية أبي بكر عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع»^(٤).

(١) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨٤ وفيه: «زياد بن أبي غياث»: الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٧: الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ٢٢٧: أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٥. وفيه: «نجية».

(٣) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٢: الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٦.

(٤) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٠ وص ٣٤٠ ح ١٤٠٥، الاستبصار ١: ٢٩٢ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٧.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصل من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافلة في وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعاء قال: «من أتى الصلاة عارفاً بحققها غفر له، لا يصلي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾»^(٢) يعني الذين يقضون ما فاتهم عن الليل بالنهار وما فاتهم من النهار بالليل لا يقضى النافلة في وقت فريضة، إبدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك»^(٣).

ومنها: رواية إسماعيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟» قلت: لا، قال: «حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة»^(٤).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة في المسألة السابقة المشتملة على قوله: «أكنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة»^(٥).

ومنها: ما رواه الشهيد في الذكرى بسنده الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حضر وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة...»^(٦).

ومنها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل

(١) السرائر ٣: ٥٨٦؛ الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٨.

(٢) المعارف ٧٠: ٢٣.

(٣) الخصال ٦٣٨؛ الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١٠.

(٤) علل الشرائع ٣٤٩؛ الوسائل ٤: ٢٢٩. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١١.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ١٣٣؛ الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.

(٦) الذكرى ٢: ٤٢٢؛ الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٦.

ينام عن الغداة حتى تبرغ^(١) الشمس، أيصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلي حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة»^(٢).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحق بوقتها فليقضها، فإذا قضاها فليصل ما فاتة مما قد مضى، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»^(٣).

هذه هي الروايات الدالة على المنع، ولا يخفى أن المراد بوقت الفريضة يحتمل أن يكون جميع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، ويحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي لا تكون النافلة فيه مزاحمة للفريضة، كالذراع والذراعين في الظهرين وسقوط الشفق في العشاء، ويحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي تنعقد فيه الجماعة لأجل المكتوبة، كما أن هنا احتمالاً رابعاً وهو أن يكون المراد به الوقت الذي يتعين فيه الإتيان بالفريضة، لصيرورتها قضاءً لو أخرت عنه، لا إشكال في عدم كون المراد به هو الاحتمال الأخير، لكون الروايات المتقدمة آية عن الحمل عليه، بل صريحة في خلافه، كما أن الظاهر بطلان الاحتمال الأول أيضاً، لأن أكثر روايات المنع كما عرفت قد وردت في خصوص الرواتب اليومية، أو الأعم منها، ولا يمكن

(١) بزغت الشمس بزغاً وبزوغاً: شرقت: القاموس المحيط ٣: ١٠٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٦، الإستهصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٧، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ وج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات

حملها على خصوص النافلة المبتدأة كما مر.

وحينئذ فبعدما استقرَّ عمل النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام وكذا جميع الصحابة بل أكثر الناس على الإتيان بالرواتب قبل الفريضة في نافلة الظهرين، وقبل سقوط الشفق في نافلة المغرب، وقبل طلوع الحمرة المشرقية في نافلة الصبح، لا ينبغي الشك والارتياب في استحباب الإتيان بالنافلة الراتبية في أول الزوال مثلاً، وكون جواز ذلك بل أفضليته من الأمور المرتكزة عند الناس، وحينئذ فإذا أُلقي إليهم هذه العبارات الدالة على عدم جواز الإتيان بالنافلة في وقت الفريضة، لا يفهمون منه عدم الجواز في وقت يصح فيه الإتيان بالفريضة، بل لا يتبادر إلى أذهانهم إلا أول أوقات الفضيلة للفريضة التي تكون خاتمة الأوقات المضروبة للنوافل التي تراحم فيها مع الفريضة، وحينئذ فيكون مدلول الروايات أخص من مدعى المانعين، لأن مدعاهم المنع في جميع الوقت الواسع الذي يصح فيه الإتيان بالفريضة، وحينئذ فلا بد من التزامهم بالتخصيص فيها، لخروج الرواتب عن هذا الحكم قطعاً، وأما بناء على ما ذكرنا يكون خروج الرواتب بنحو التخصيص، إذ لا تعرض في الروايات حينئذ لما قبل الذراع والذراعين مثلاً، وحينئذ فلا دليل على المنع في غير الرواتب أيضاً.

نعم لا بد من تعيين المراد من النهي الوارد فيها، وأنه هل المراد منه الحرمة، أو الكراهة تكليفاً، أو وضعاً، ولكنه بحث آخر يأتي، والكلام هنا في تعيين موضع النهي في هذه الرواية، وقد عرفت أن استقرار عمل النبي ﷺ ومن بعده قرينة متصلة على أن المراد بوقت الفريضة ليس بمجموع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، نعم يستفاد من روايات المنع، منع الإتيان بالرواتب بعد دخول وقت الفضيلة للفريضة، فيكون غيرها أولى بعدم الجواز؛ وحينئذ فلا بد من التكلم فيها من حيث أن النهي الوارد فيها هل يكون المراد به الحرمة أو غيرها؟ فنقول: إن

النهي فيها يحتمل وجوهاً :

أحدها: أن يكون النهي فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرم على النافلة مطلقاً، رتبة كانت أو غيرها بعد مضي الذراع مثلاً.

ثانيها: أن يكون النهي إرشاداً إلى فساد النافلة في ذلك الوقت.

ثالثها: أن يكون النهي نهياً تنزيهياً بسبب انطباق عنوان ذي حرازة ومنقصة على النافلة في ذلك الوقت.

رابعها: أن يكون للإرشاد إلى قلة الثواب، بمعنى أن النافلة لو أتى بها في هذا الوقت تكون أقل ثواباً بالنسبة إلى ما لو أتى بها في غير هذا الوقت.

خامسها: أن لا يكون النهي عن النافلة بسبب حرمتها أو حرازتها أو كونها أقل ثواباً، بل كان للإرشاد إلى أن الأفضل حينئذ البدء بالمكتوبة، بمعنى أنه حيث كانت ذمة المكلف مشغولة بما هو أهم وأكمل، فالأحرى تقديم الأهم وعدم تأخيرها، فالنهي إنما هو لمراعاة فضل المبادرة إلى الفريضة، ومقتضى هذا الاحتمال عدم كون التطوع في وقت الفريضة حراماً، ولا ذا حرازة ومنقصة أصلاً، ولا ينقص فضلها عن الإتيان بها في غير وقتها، بل هما متساويان بلا تفاضل.

وهذا هو أوجه الاحتمالات كما يظهر بالتدبر فيها، ويساعده فهم العرف أيضاً، فإن العرف المخاطب بمثل قوله ﷺ: «إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها» أو «لا تطوع في وقت الفريضة» لا يفهم منه مع ملاحظة توسعة الوقت إلا أن مع اشتغال الذمة بالفريضة ينبغي تقديمها وإفراغها منها، ثم الشروع في الإتيان بالنوافل.

هذا كله مع أنه لو أغمضنا النظر عما ذكرنا نقول: إن الأخبار الدالة على الجواز صريحة فيه، وروايات المنع ظاهرة في مدلولها، ومقتضى قاعدة الجمع حمل الظاهر على النص، وتوجيهه بما لا ينافيه، والشهرة التي ادعيت على المنع ليست بحمدٍ توجب خروج أخبار الجواز عن الحجية كما لا يخفى.

ثم إن أكثر الروايات المتقدمة واردة في النهي عن التطوع في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أو غير آية عن الحمل على هذه الصورة، والحمل على هذا الوقت وإن كان بعيداً عن أذهانتنا وما هو المتبادر إليها من الوقت، إلا أن التبع في الأخبار يعطي أن المراد بالوقت في لسان الأخبار ليس خصوص ما هو المتبادر منه عند أذهانتنا، ويؤيد ذلك ما رواه العامة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلا المكتوبة»^(١).

والظاهر إنه ليس لهم في المسألة إلا هذه الرواية، ولعلها هي التي أشار إليها عمر بن يزيد في روايته المتقدمة^(٢)، كما يدل عليه التعبير بقوله: «يروون»، ولا ينافي ذلك اختلاف التعبير فيها. فإن رواية أبي هريرة ظاهرة في التحريم، وما حكاه عمر بن يزيد لا يدل إلا على الكراهة لأنه عبر بكلمة لا ينبغي، وذلك لأنه يمكن أن لا يكون قد فهم من نفي الصلاة إلا الكراهة وعدم الحرمة، أو أنه يمكن أن تكون كلمة لا ينبغي مستعملة في التحريم عندهم.

وكيف كان، فالتطوع في وقت الفريضة إما أن يكون مترقياً لانعقاد الجماعة، ومنتظراً لإقامتها، أو يتطوع مع انعقاد الجماعة حال التطوع، أو أنه لا يريد الصلاة جماعة بل فرادى، ففي الصورة الأولى لا إشكال في جوازه، لرواية إسحاق بن عمار المتقدمة، قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافلة؟ قال: «نعم، في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدي به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة»^(٣). وأما في صورة انعقاد الجماعة فظاهر رواية عمر بن يزيد المتقدمة الجواز، لكن مع كراهية، والفضل في

(١) سنن ابن ماجه ١: ٢٦٤ ح ١١٥١؛ سنن الترمذي ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢؛ وفيهما «إذا أقيمت الصلاة...».

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٤؛ الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

البداءة بالفريضة من جهة أفضلية المبادرة والمصارعة إلى إدراك فضل الوقت والجماعة معاً، وليس المراد بالكراهة هي الكراهة التكليفية أو الوضعية، بل المراد ما عرفت من كون الإتيان بالفريضة أهم وأولى من دون أن يكون في التطوع حزاة ومنقصة موجبة للكراهة.

ومن هنا يظهر الجواز في صورة الإنفراد أيضاً بطريق أولى، لأن التطوع في صورة انعقاد الجماعة يوجب فوات فضيلتي الوقت والجماعة معاً، بخلاف التطوع منفرداً مع عدم قيام الجماعة، فإنه لا يوجب إلا فوات فضيلة الوقت فقط كما هو واضح؛ فجوازه في الأولى يستلزم الجواز في الثانية بطريق أولى، والأمر بالابتداء بالمكتوبة في صورة الإنفراد كما في رواية إسحاق بن عمار المذكورة ليس إلا لدرك فضل الوقت، ولا يدل على حكم إلزامي أصلاً.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التطوع في وقت الفريضة أو لمن عليه قضائها لا يكون محرماً ولا مكروهاً، بل النهي عنه إنما هو للإرشاد إلى درك فضل الوقت فقط، أو مع الجماعة كما عرفت.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم الجواز فيما إذا ضاق الوقت، بحيث لو أتى بالنافلة لخرج وقت الفريضة، كما أنه لا إشكال في أن سبب النهي بأي معنى كان، هو اشتغال الذمة بالفريضة، فالآتي بها لا يكون مشمولاً لهذا الحكم أصلاً كما هو أوضح من أن يخفى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة الثالثة في القبلة

إن اعتبار استقبال القبلة في المفروض من الصلوات ممّا لا ينبغي الارتياح فيه، بل هو من ضروريات الإسلام والفقهاء كما أنّه لا شك في أنّ قبلة المسلمين هي الكعبة المشرفة^(١)، والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين من كان في المسجد، ومن كان في الحرم، ومن كان خارجاً عنها، للأخبار الكثيرة الدالة عليه:

منها: رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى صرف رسول الله ﷺ إلى الكعبة؟ قال: «بعد رجوعه من بدر»^(٢). فإنّها تدلّ على أنّ رسول الله ﷺ كان يصلي إلى الكعبة، وهذا المعنى كان مسلماً عند الراوي، ولذا لم يسأل عنه، بل سأل عن زمان صرف فيه رسول الله ﷺ إلى الكعبة.

ومنها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: إنّ الله

(١) الخلاف ١: ٢٩٥؛ المقنعة: ٩٥؛ الوسيلة: ٨٥؛ المراسم: ٦٠؛ الفتن: ٦٨؛ المهذب ١: ٨٤؛ السرائر ١: ٢٠٤؛

المعتبر ٢: ٦٤-٦٥؛ مختلف الشيعة ٢: ٦٠؛ كشف اللثام ٣: ١٢٨؛ جواهر الكلام ٧: ٣٢٠.

(٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٥؛ الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ١.

أمره أن يصلي إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرِّسُولَ...﴾^(١) ثم قال: «إِنَّ بَنِي عِبْدِ الْأَشْهَلِ أَتَوْهُمْ وَهُمْ فِي الصَّلَاةِ قَدْ صَلَّوْا رُكْعَتَيْنِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ، فَقِيلَ لَهُمْ إِنَّ نَبِيَّكُمْ صَرَفَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَتَحَوَّلَ النِّسَاءُ مَكَانَ الرِّجَالِ، وَالرِّجَالُ مَكَانَ النِّسَاءِ، وَجَعَلُوا الرُّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ إِلَى الْكَعْبَةِ فَصَلَّوْا صَلَاةً وَاحِدَةً إِلَى قِبْلَتَيْنِ، فَلِذَلِكَ سَمِّيَ مَسْجِدُهُمْ مَسْجِدَ الْقِبْلَتَيْنِ»^(٢).

وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي ربما تبلغ عشرين رواية.

وفي مقابلها ما يدل على أن الكعبة قبله لمن كان في المسجد، والمسجد قبله لمن كان في الحرم، والحرم قبله لأهل الدنيا، كمرسلة عبدالله بن محمد الحجال عن أبي عبدالله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَجَعَلَ الْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَجَعَلَ الْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الدُّنْيَا» ورواه الصدوق في العلل مثله^(٣).

ورواية ابن عقدة عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سمعته يقول: «الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةٌ لِلنَّاسِ جَمِيعاً»^(٤). وغيرهما من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

ولكنها لا تصلح لمعارضة الأخبار الدالة على أن قبلة المسلمين هي الكعبة لضعف سند بعضها، وثبوت الإرسال في بعضها الآخر؛ مع أن من عمل بمضمونها كالشيخ عليه السلام في أكثر كتبه^(٥) لا يقول بها فيمن صلى في الحرم متوجّهاً إلى المسجد على

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) التهذيب ٤٣: ٢ ح ١٣٨؛ إزاحة العلة في معرفة القبلة: ٢؛ الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٣) علل الشرائع: ٤١٥ ب ١٥٦ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٣٩؛ الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٤٠؛ الوسائل ٤: ٣٠٤. أبواب القبلة ب ٣ ح ٢.

(٥) الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١؛ النهاية: ٦٢-٦٣؛ المبسوط ١: ٧٧-٧٨؛ الجمل والعقود: ٦١.

نحو لا يكون مستقبلاً إلى الكعبة، كأن صلى متوجّهاً إلى زاوية من المسجد، فأفتى فيه بوجوب مراعاة الكعبة، وعليه فيمكن أن يدعى الاجماع^(١) على خلاف مضمون هذه الروايات، بل كاد أن يكون ضرورياً.

ثم إنّه لا تعارض بين الأخبار المتقدمة الدالة على أنّ الكعبة قبله للمسلمين، وبين قوله تعالى: ﴿وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾^(٢) حيث أمر بتولية الوجه شطر المسجد الحرام، لأنّ المراد بالمسجد في الآية هي الكعبة، والتعبير عنها به باعتبار قلّة التفاوت بينها من حيث المقدار، لأنّ المسجد الحرام قد توسّع في الأزمنة المتأخّرة.

وليس المراد بالكعبة هو خصوص البناء وما أحاطه من الفضاء، بل المراد به هو البناء وكلّ ما هو مسامت له من تحت الأرض إلى فوق السماء، كما هو ظاهر رواية عبدالله بن سنان، أنّه سأل فيها رجلاً عن صحّة صلاة صلى فوق أبي قبيس والكعبة واقعة تحته؟ فقال ﷺ: «نعم إنّها قبله من موضعها إلى السماء»^(٣). وهل يكفي التوجّه إلى حجر إسماعيل أم لا؟ المنقول عن جماعة هو الكفاية^(٤) لكنّ الظاهر عدمها، لأنّ المتبادر من البيت هو البناء المربع والحجر خارج عنها.

هل المراد بوجوب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إليها بجميع مقادير البدن أم يكفي توجّه الوجه خاصّة مع خروج طرف الأيمن أو الأيسر؟ وجهان، بل قولان:

(١) راجع كشف اللثام ٣: ١٢٨-١٢٩.

(٢) البقرة ٢: ١٤٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٨٣ ح ١٥٩٨؛ الواسائل ٤: ٣٣٩. أبواب القبلة ب ١٨ ح ١.

(٤) نهاية الاحكام ١: ٣٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢ مسألة ١٤٤؛ الذكرى ٣: ١٦٩؛ كشف اللثام ٣: ١٢٩؛ مستند

الشيعة ٤: ١٦١؛ جواهر الكلام ٧: ٣٢٦.

من أن المذكور في قوله تعالى : ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ هو الوجه خاصّة؛ ومن أن الوجه المذكور في الآية الشريفة لا خصوصية فيه، بل هو كناية عن مقادير البدن، كما يظهر من صدر الآية، حيث ذكر فيها ﴿فلنولينك قبلة ترضيها﴾^(١) فنسب التولية إلى المخاطب دون الوجه .

هذا، ولا يبعد أن يقال بكفاية توجه الوجه وما يحاذيه من مقادير البدن إليها، ولا يلزم توجه جميع المقادير حتى ما هو أوسع من الوجه مما لا يحاذيه كالكتف الأيمن أو الأيسر، لأنّ العرف يفهم من توجه الوجه إلى شيء أن الوجه بوضعه الطبيعي متوجه إلى ذلك الشيء، وتوجهه في هذه الحالة يكون ملازماً لتوجه المقادير التي يحاذيه. فالآية الشريفة الآمرة بتولية الوجه نحو الكعبة لا تدلّ على أزيد مما ذكرنا، ومع فرض الشك يرجع إلى أصالة عدم وجوب توجه أزيد من هذا المقدار.

ثمّ إنّه بعدما ظهر مما ذكرنا - أن العبرة بتوجه الوجه وما يحاذيه من مقادير البدن إليها - يقع الكلام في أنّه هل يتحقّق هذا المقدار بخروج خطّ مستقيم من جزء من أجزاء الوجه إلى الكعبة، أو لا يحصل بذلك، بل يلزم أن يخرج ذلك الخطّ من وسط الوجه؟ ومنشأ الإحتالين أن سطح الوجه ليس على نحو تخرج من جميع أجزائه خطوط متوازية كسطح واحد، بل هو على التقريب يكون ربع الدائرة. ومن المعلوم أن الخطوط المستقيمة الخارجة من كلّ جزء من أجزاء الدائرة ليست على نحو التوازي، فالشخص المتوجه إلى الكعبة قد يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إليها دون جزء آخر؛ فعلى هذا يقع النزاع في أن العبرة في توجه الوجه إلى شيء هل هو بأن يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إلى

ذلك الشيء، أو أنه يتوقف صدق هذا المفهوم على خروج خطٍّ مستقيم من وسط الوجه إليه، فلا يتحقق تولية الوجه إلى الكعبة إلا إذا خرج خط مستقيم من وسط الوجه إليها، وإن كانت الخطوط الخارجة من طرف يسار الوجه أو يمينه قد تصل إلى مكان واقع في طرف يسار الكعبة أو يمينها بعيدة منها بفراسخ؟

لا يبعد أن يقال بأن توجه الوجه نحو شيء لا يتحقق عند العرف إلا إذا خرج من وسطه خطٌّ إليه، ولا يكفي مجرد وصول الخط الخارج من طرف يسار الوجه أو يمينه، واحتمال أنه يعتبر في تحقق الاستقبال إلى الكعبة مثلاً خروج خطٍّ مستقيم من كل جزء من أجزاء الوجه متواز مع الخط الآخر على نحو يحدث بين محل تقاطع الخط الخارج، والمحل الذي يخرج منه زاوية قائمة في غاية البعد بل مما يقطع بخلافه. لأن ذلك فرض مستحيل كما هو محسوس، نعم يمكن هذا الفرض مع حدوث زاوية حادة.

وكيف كان فالظاهر أن تولية الوجه المأمور بها في قوله تعالى: ﴿اقْبُلُوا وجوهكم شطره﴾ يكون المراد بها هي تولية بعض الوجه على نحو عرفت، لتحقيقها بنظر العرف بتولية بعضه، نعم لا يكفي مجرد وصول الخط الخارج من أحد طرفيه كما عرفت.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟

اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم - بعد الاتفاق على أن قبلة القريب هي عين الكعبة أو الحرم - في أن قبلة البعيد هل هي عين الكعبة، أو الحرم، أو جهة الكعبة،

فذهب إلى الأول جماعة من العامة^(١) والخاصة، وأكثر المتأخرين^(٢)، وإلى الثاني الشيخ في أكثر كتبه^(٣)، وإلى الثالث جماعة من المحققين، بل هو المشهور بين الفقهاء^(٤).

ثم اختلف القائلون - بأن قبلة البعيد هي جهة الكعبة - في المراد من الجهة، ففي المعتمد: أنها سمت الذي فيه الكعبة^(٥)، ولعل المراد من سمت إحدى الجهات الست، فإن الشخص إذا أحاطت به دائرة، ووقع في مركزها يكون كل ربع من الدائرة إحدى الجهات الأربع لذلك الشخص من اليسار واليمين، والأمام والخلف، فالمراد بالسمت هو الربع الذي وقعت الكعبة في جزء منه، فيكفي بناء عليه توجه الوجه نحو ذلك الربع.

وفي المحكي عن نهاية الأحكام: إنها ما يظن به الكعبة حتى لو ظن خروجه عنها لم يصح^(٦). وفي التذكرة: إنها ما يظن أنه الكعبة حتى لو ظن خروجه عنها لم يصح^(٧). وفي الذكرى والجعفرية: إنها سمت الذي يظن كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة^(٨)، ولعل ذكر الظن مستدرك، لأن الجهة هي سمت الذي فيه الكعبة، فإن

(١) الأم ٩٤: ١؛ المجموع ١٩٢: ٣ و ٢٠٨: ١؛ بداية المجتهد ١: ١٦٢.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٢٩: ٣؛ المقنعة: ٩٥؛ الفنية: ٦٨؛ الوسيلة: ٨٥؛ المهذب ١:

٨٤؛ المختصر النافع: ٢٣؛ القواعد ١: ٢٥؛ المنتهى ١: ٢١٧؛ البيان: ٥٣؛ المعتمد ٢: ٦٥؛ جامع المقاصد ٢:

٤٩؛ مستند الشيعة ٤: ١٥١؛ المسألة الأولى: جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.

(٣) النهاية: ٦٣؛ المبسوط ١: ٧٧؛ الخلاف ١: ٢٩٥؛ مسألة ٤١.

(٤) الكافي في الفقه: ١٣٨؛ السرائر ١: ٢٠٤؛ المهذب البارع ١: ٣٠٦؛ روض الجنان: ١٨٩؛ المسالك ١: ١٥١؛

رياض المسائل ٣: ١١١؛ مدارك الأحكام ٣: ١١٩.

(٥) المعتمد ٢: ٦٥.

(٦) نهاية الأحكام ١: ٣٩٢.

(٧) تذكرة الفقهاء ٣: ٧.

(٨) للذكرى ٣: ١٦٠؛ ونقله عن الجعفرية في مفتاح الكرامة ٢: ٧٥.

علم بذلك السمت فهو، وإلا فيكفي فيه الظن، فتطبق هذه التعاريف الثلاثة على ما فسرت به في المعبر.

وفي جامع المقاصد^(١): إنَّ جهة الكعبة هي المقدار الذي شأن البعيد أن يجوز على كلِّ بعض منه أن يكون هو الكعبة، بحيث يقطع بعدم خروجها عن مجموعته. وفي الروضة: إنها السمت الذي يحتمل كونها فيه، ويقطع بعدم خروجها عنه لأمانة شرعية^(٢). ولعل هذا التعريف مأخوذ من جامع المقاصد.

ومرجع بعض هذه التعاريف المذكورة وغيرها من التفاسير إلى أن المراد من الجهة هي قطعة من الدائرة المفروضة التي وقعت الكعبة في جزء منها، ويعلم بعدم خروج الكعبة عنها، ويتساوي احتمال وجودها بالنسبة إلى كلِّ جزء من القطعة المذكورة، فيكفي توجُّه الوجه نحو القوس الذي يحتمل في كلِّ جزء منه وجود الكعبة؛ وهذا المعنى يختلف سعةً وضيقاً باختلاف آحاد المصلِّين، من حيث أنه قد يعلم بوجود الكعبة في ربع الدائرة، وقد يعلم بوجودها في أزيد أو أنقص من هذا المقدار، وحينئذٍ فيتوجَّه عليه الإشكال بأنَّ الشرط الذي أمر بتولية الوجه إليه أمر واقعي لا ارتباط له بحال المكلف، من حيث العلم والجهل، لأنَّ الكلام في الحكم الواقعي الذي جعل لجميع المكلفين، والآية الشريفة^(٣) أيضاً ناظرة إليه، والحكم الواقعي هو الذي جعل للناس مع قطع النظر عن حالاتهم من حيث العلم والجهل، وحينئذٍ فالتفسير المذكور لا يناسبه، بل يناسب الحكم الظاهري.

وأغرب التعاريف ما نقله صاحب الجواهر^{رحمته} عن الفاضل المقداد والمحقق

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٩.

(٢) الروضة البهية ١: ١٩٠.

(٣) البقرة: ١٤٤، ١٥٠؛ قول وجهك...

الثاني في شرح الألفية - وذهب إليه الشيخ بن فهد^(١) - من أن جهة الكعبة التي هي القبلة للبعيد خطّ مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب، ويمرّ بسطح الكعبة، ويعتبر أن يخرج من موقف المصلي خطّ مستقيم آخر واقع على الخط المذكور على نحو يحدث بين جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخط الخارج من موقف المصلي واقعاً على الخط المذكور بحيث يحدث زاويتان: إحداها حادة، والأخرى منفرجة، لا يتحقق التوجّه نحو الكعبة ولم يكن المصلي مستقبلاً إليها^(٢).

وجه الأغريبة أنه لو كان موقف المصلي قريباً إلى المشرق مثلاً وعلم بفعل المعصوم أو غيره أن الكعبة واقعة قريب المغرب، يلزم على هذا بطلان صلاته لو توجّه نحو الكعبة، لأن الخط الذي يخرج من موقف المصلي ويقع على الكعبة ليس بحيث يحدث بين طرفيه زاويتان قائمتان، بل تحدث من طرف اليمين زاوية منفرجة ومن اليسار زاوية حادة، وبطلان التالي ضروري، فليس هذا التعريف ممّا يمكن أن يعتمد عليه.

والذي يقوى في النظر في تعريف الجهة، هو الذي ذكره المحقق في الاعتبار واختاره^(٣) وقد سبق، ويمكن أن يقال في تقريبه: إنه وإن كان يتوقف تحقق توجّه الوجه إلى شيء على خروج خط مستقيم من وسط الوجه ووقوعه على ذلك الشيء، إلا أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى القريب، وأمّا البعيد فيكفي فيه مجرد خروج خط مستقيم من جزء من أجزاء وجهه إليه وإن لم يكن من وسطه؛ للزوم الحرج في المقام لو أوجبنا خروج ذلك الخط من وسط الوجه وهو منفي شرعاً.

ويؤيد ما ذكرنا صحيحة زرارة عن أبي جعفر^(ع) قال: «لا صلاة إلا إلى

(١) المهذب البارع ١: ٣٠٧.

(٢) جواهر الكلام ٧: ٣٣٦.

(٣) المعتمد ٢: ٦٥.

القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «بين المشرق والمغرب قبلة كلّ»^(١). وصحيحة معاوية بن عمار أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢).

توضيحه: إنه ليس المراد من المشرق والمغرب المذكورين في هاتين الروايتين منتهى الخط الذي يخرج من طرف اليمين واليسار بالنسبة إلى الشخص الذي وقع في مركز الدائرة متوجّهاً إلى جانب القبلة، بل المراد منها كلّ ما يصدق عليه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، ومن المعلوم أنّ لها مشارق ومغارب مختلفة تطلع كلّ يوم من أحدها وتغرب في أحدها، مثلاً تطلع أوّل الشتاء من نقطة قريبة إلى الجنوب، وأوّل الصيف من نقطة قريبة إلى الشمال، فالنقاط الفاصلة بين هاتين النقطتين كلّها مشرق للشمس.

وحينئذٍ فالقبلة التي هي ما بين المشرق والمغرب هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها ولو في يوم، وهذا المقدار مساوٍ لربع الكرة تقريباً، فالقبلة بمقتضى الروايتين هو ربع الكرة، وهذا المقدار يساوي ما ذكرنا، لأنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه على نحو غير التوازي لا يكون انتهاء البعد بينها أزيد من ذلك المقدار، فلا محالة تقع إحدى الخطوط الخارجة على الكعبة.

ويؤيّد هذا أيضاً ما دلّ من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربع جهات مع الاشتباه وتعذر الترجيح^(٣)، فإنّ ظاهرها أنّ مع الإتيان بالصلوات الأربع يكون

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٨٥؛ الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦؛ التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧؛ الإستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٥؛ الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ٨.

المصلي مدركاً للصلاة إلى القبلة واقعاً، وهذا يتم بناءً على ما ذكرنا، وإلا فبناءً على اعتبار خروج الخط من وسط الوجه يلزم أن يصلي أكثر من ذلك المقدار؛ والحاصل أنه لو خرج من جزء من أجزاء وجه البعيد خط مستقيم ووقع على الكعبة يصدق عليه أنه متوجه شطرها، فتنتطبق عليه الآية الشريفة^(١).

ثم إن الشيخ^(٢) القائل بأن قبلة البعيد هي عين الحرم، استند لذلك بأخبار تدل على أن الكعبة قبلة لمن كان في المسجد، والمسجد قبلة لمن كان في الحرم، والحرم قبلة لأهل الدنيا؛ وقد تقدم أكثرها^(٣)، ورجحها على الأخبار الدالة على أن الكعبة قبلة لجميع المسلمين بوجه عقلي، وهو أنه لو كان قبلة البعيد هي عين الكعبة يلزم بطلان صلاة بعض الصف الذي كان طوله أزيد من طول الكعبة، وبطلان التالي معلوم بالضرورة. وقد يقال: بأن هذا الإشكال وارد عليه أيضاً ولكن يمكن أن يناقش فيه بأن الشيخ^(٤) يتمسك في بطلان التالي بالسيرة المستمرة من زمان النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وهي غير متحققة في ما أشكل عليه كما لا يخفى. والحق في الجواب عنه أن يقال: إنه يمكن الالتزام بأن القبلة هي عين الكعبة مع عدم لزوم البطلان في الصورة المفروضة، لأن الصف المذكور إذا راعوا كلهم رعاية صحيحة وتوجهوا نحو الكعبة على طبق الأمارات التي عيّنت لهم شرعاً كان لصفهم لا محالة إنحناء غير محسوس، والخطوط الخارجة من كل واحد منهم إلى الكعبة غير متوازية.

والسر في عدم احساس الانحناء هو أن المصلين إلى القبلة يقعون في الحقيقة في محيط دائرة أحاطت بالكعبة ووقعت في مركزها، ومن المعلوم أنه كلما كان طول

(١) البقرة: ١٤٤ و١٥٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١؛ النهاية: ٦٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣.

شعاع الدائرة أزيد مقداراً كانت القسي المنقطعة عن سائر أجزاء محيطها أشبه بالخط المستقيم، بحيث قد يبلغ إلى درجة لا يحس الانحناء أصلاً.

ثم إنه ذهب إلى القول الأول جماعة من محققي المتأخرين كصاحب الجواهر رحمته فإنه بعد أن حكى عن الأصحاب أقوالاً مختلفة - في أن قبلة البعيد هل هي عين الكعبة أو جهتها؟ - قال ما ملخصه:

إن قبلة البعيد هي بعينها قبلة القريب، فكما أن القريب المشاهد يجب أن يستقبل عين الكعبة، فكذلك البعيد يجب أن يتوجه نحوها، وهذا المعنى - أي التوجه نحو العين - ليس أمراً ممتنعاً، لأنه كما يصدق الاستقبال في المشاهد كذلك يصدق في البعيد، لأنه لا يعتبر في صدقه وقوع خط المستقبل - بالكسر - على المستقبل - بالفتح -، لأن الاستقبال الذي أمر به أمر عرفي، وهو يصدق عرفاً بدون ذلك، ضرورة تحققه عرفاً في الأجرام المشاهدة من بعيد، وإن تقطع بعدم اتصال جميع الخطوط الخارجة بها.

والحاصل أنه وإن كان يتوقف صدق الاستقبال الحقيقي على ذلك، أي على وقوع خط المستقبل على المستقبل، إلا أنه لا يعتبر في تحقق الاستقبال العرفي لما عرفت، وإلى ذلك يرجع ما هو المشهور بين الأعلام من أن الجسم كلما ازداد بُعداً ازداد محاذاة، لأنهم لا يريدون أن في صورة ازدياد البعد يكون صدق المحاذي الذي يقع خطه على المحاذي، أوسع من صورة القرب، لأن وقوع خط المحاذي على المحاذي وعدمه لا فرق فيما بين محاذاة القريب والبعيد، بل مرادهم أن في صورة كثرة البعد يكون صدق المحاذي على الأشخاص الذين وقعوا في مقابل الجسم في نظر العرف أكثر وأوسع من صورة القرب.

فعلى هذا لا إشكال في صحة الصلاة في الصورة المفروضة في كلام الشيخ رحمته لأنه يصدق عرفاً على كل واحد منهم أنه مستقبل الكعبة ومتوجه نحوها، وإن كان

بعض الخطوط الخارجة لا يقع عليها^(١)، انتهى .

وفيه: أن استقبال الشيء لا يصدق بدون اتصال الخط المذكور إلى ذلك الشيء، وصحة الصلاة في الصورة المذكورة قد عرفت وجهها في مقابل الجواب عن الشيخ رحمته الله .

ثم لو قلنا بأن قبلة البعيد هي عين الكعبة، يقع الكلام في وجه صحة صلاة من كان في بلاد مختلفة التي يكون البعد بينها أزيد من طول الكعبة، أو في بلد كذلك مع توجههم في الصلاة إلى جهة واحدة، فهل الوجه في صحتها أنه لا يعتبر في تحقق الاستقبال عرفاً وقوع خط المستقبل على المستقبل، وإن كان يتوقف تحقق المحاذاة على ذلك، أو أنه لا فرق بين الاستقبال والمحاذاة، فكما أنه لا يعتبر في الأول فكذلك لا يتوقف صدق الثاني عليه، وإن كان يعتبر في محاذاة القريب للقريب ذلك .

والأول قد عرفت ما فيه، والثاني وإن كان قد استشهد عليه بالوجدان وقيل في توضيحه: إنك لو كنت في موقف قريب من الصف المركب من أفراد كثيرة، ووقعت في محاذاتهم، لتجد نفسك محاذياً لواحد منهم، وإذا بعدت عنهم على نحو لو خرج من موقفك الأول خط مستقيم لوقع على موقفك الثاني لتجد نفسك محاذياً لجميعهم، وإن كان الخط الخارج من وجهك لا يقع إلا على وجه واحد منهم، وهو الذي عبر عنه الأعلام في كلماتهم بأن الجسم كلما ازاد بعداً ازداد محاذاة^(٢) .

والحاصل أن المحاذاة أمر واحد متفاوت الصدق بالنسبة إلى القريب والبعيد، ولكن فيه - مع أن هذا المثال عكس ما نحن فيه - : أن ازدياد البعد عن ذلك الصف يوجب أن يكون الصف كالشيء الواحد في نظر المحاذي، ومن المعلوم أن الشيء الواحد لو وقع الخط الخارج من المستقبل على بعض أجزائه لا يخرج عن صدق

(١) جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢ .

(٢) الذكرى ٣: ١٦٠؛ نهاية الأحكام ١: ٣٩٣؛ مسالك الأفهام ١: ١٥٢ .

المحاذاة، فالخط الخارج في المثال من المحاذي وإن كان يقع على بعض أفراد ذلك الصف إلا أنه لما كان بمنزلة شيء واحد ويكفي في محاذاته وقوع الخط على بعض أجزائه، فلذا تصدق المحاذاة لذلك الصف.

ويمكن أن يكون الوجه في ازدياد سعة المحاذاة بالنسبة إلى البعيد أن الشخص لو كان قريباً من ذلك الصف ليقع جميع الخطوط الخارجة من أجزائه وجهه على بعض أفراد ذلك الصف، وأما لو كان بعيداً عنهم ليقع الخطوط الخارجة على تمام أفرادهم؛ والسّر فيه ما تقدّم من أن الخطوط الخارجة من أجزائه الوجه ليس على نحو التوازي، بل على نحو كلّها كان طولها أزيد، كان ازدياد البعد بينها أكثر، وفي البعيد لما كان طول الخطوط الخارجة أزيد من القريب فلذا يكون البعد بينها أكثر، ومع ازدياد البعد لا يقع جميع الخطوط على بعض الأفراد، بل على جميعها.

هذا. ولعلّ الوجه في صحة الصلاة في مفروض المسألة - بناءً على اعتبار العين - هو ما تقدّم في وجه صحة صلاة الصف الذي كان طوله أزيد من الكعبة فراجع.

إذا عرفت ما ذكرنا تظهر لك أوسعية أمر القبلة، كما يدل عليه ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطري، عن جعفر بن سماعة، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن القبلة؟ فقال عليه السلام: «ضع الجدي في قفاك وصل»^(١) فإن المراد من القفا إما أن يكون مقدار ما بين الكتفين، أو المقدار الذي وقع ظهر الوجه وهو ربع الدائرة التي تتشكّل من الوجه والعنق، وطرفي اليمين واليسار.

وعلى أيّ تقدير فجعل الجدي على القفا في أوساط العراق كالكوفة يحتاج إلى

(١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٣؛ الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ١.

الإنحراف عن نقطة الجنوب إلى المغرب، والتخصيص بأوساط العراق لأجل أن السائل - وهو محمد بن مسلم - من أهل الكوفة.

وما رواه الصدوق قال: قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر ولا أهدني إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت: نعم. قال: «إجعله على يمينك وإذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كفيك»^(١).

ولا يعلم منه أن السائل من أهل أي بلد كان وجعل الجدي على اليمين قد ينطبق على بعض بلاد الهند، وهو لا ينطبق مع جعلهم الجدي في طريق الحج على كتفهم، فإن طريق حجهم يكون من البحر، وفي هذا الطريق لا يتفاوت قبلتهم مع كونهم في بلدهم، اللهم إلا أن يكون طريق حجهم من البر فينطبق مع الأول، والمراد بطريق الحج هو الطريق الذي لا يقصد غالباً بطيته غير الحج، وتخصيص السائل عدم اهتدائه بالليل يشعر بأنه يعرف القبلة في النهار بالشمس أو غيرها. ورواية معاوية بن عمار أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالاً؟ فقال له: «قد مضت صلاته، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة». قال: قلت: أين حد القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كله»^(٣) فإن المراد بما بين المشرق والمغرب المذكور فيها إما ما ذكرنا من أنه المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، ولو في يوم في كل سنة، فإن لها مشارق

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٦٠؛ الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦؛ التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧؛ الاستبصار ١: ٢٧٩ ح ١٠٩٥؛ الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥؛ الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

ومغارب مختلفة، وباختلافها تختلف المدارات التي تسير الشمس فيها، فعلى هذا تكون القبلة ربع الدائرة المقروضة التي تمرّ بسطح الكعبة.

وأما ما هو المفهوم منها عند العرف فإنه لا يتوجّه إلى أنّ للشمس مشارق ومغارب مختلفة، بل يفهم منها الطرفين اللذين يتقاطع الخط الخارج منها مع الخط الذي يخرج من نقطة الشمال إلى الجنوب، فعلى هذا تكون القبلة نصف الدائرة المذكورة تقريباً.

وعلى أيّ تقدير فتدل الروايتان على أوسعية القبلة، إلا أنّ المعنى الثاني غير مفتى به لأحد من الأصحاب. هذا، ويمكن أن يقال: إنّه ليس المراد بقول الإمام عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» إنّه قبلة لجميع الأشخاص في تمام الحالات حتى يدل على أوسعية دائرة القبلة مطلقاً، بل المراد أنّه قبلة في الجملة.

توضيحه، إنّ الإمام عليه السلام ذكر في رواية زرارة أنّه «لا صلاة إلا إلى القبلة» ومعناه أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على فعل من كان مستقبلاً إلى غيرها فسأل الراوي عن حدّ القبلة التي لو كان المصلّي متوجّهاً نحوها لصدق على فعله أنّه صلاة فقال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ» فقوله هذا بيان لحدّ صدق الصلاة، وذلك قضية مجملة لا تدلّ على أنّها قبلة لجميع المصلّين في جميع الحالات، فيمكن أن يختصّ ذلك بحال الإشتباه أو خطأ المجتهد في إجهاده أو غيرهما من الأعذار.

وبالجملة: فقاد الرواية صدق عنوان الصلاة على الصلاة الواقعة إلى ما بين المشرق والمغرب، وأمّا كون ذلك الصدق ثابتاً بنحو الإطلاق وفي جميع الموارد فلا يستفاد منها أصلاً، والشاهد على ذلك ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال 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 ساعة يعلم، وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة»^(١) فإنّ ظاهر هذه الرواية أنّ القبلة التي لو كان المصلّي عالماً بها من أوّل صلاته لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، هي الأخصّ ممّا بين المشرق والمغرب، والمراد بدبر القبلة ليس هي النقطة المقابلة لها، بل المراد به بقرينة سابقه هو الذي لا يكون مشرقاً ولا مغرباً ولا بينهما؛ وما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عن عليّ بن أبي حمزة أنّه كان يقول: «من صلى على غير القبلة وهو يرى أنّه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(٢). وتقريب دلالتها على ذلك يعلم ممّا ذكر آنفاً.

ثمّ إنّّه قد روى نظير هاتين الروايتين بعض العامة عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ^(٣)، والمتراخي من الناقلين أنّها معمول بها عندهم، ولذا حملوها على المناطق التي وقعت في شمال مكة كالمدينة ونحوها.

وممّا يؤيد أيضاً ما ذكرنا من أوسعية دائرة القبلة، ما ذكره المحقق في الشرائع^(٤) علامة لأهل العراق من جعل الجدي خلف المنكب الأيمن أو جعل عين الشمس وقت الزوال على الحاجب الأيمن أو جعل المشرق على الأيمن والمغرب على الأيسر، فإنّ مقتضى هذه العلامات مختلف فإنّ المصلّي لو عمل على طبق الأمانة

(١) للكافي ٣: ٢٨٥ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٩ وص ١٤٢ ح ٥٥٥؛ الاستبصار ١: ٢٩٨ ح ١١٠٠؛ الوسائل ٤:

٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

(٢) قرب الإسناد: ١٠٧ ح ٣٨١؛ الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥.

(٣) السنن الكبرى ج ٢: ٩.

(٤) شرائع الاسلام ١: ٦٦.

الأولى يلزم عليه أن ينحرف عن نقطة الجنوب نحو المغرب بقليل لو جعلنا المنكب عبارة عما بين المفصل والعنق، ولو جعلناه عبارة عما بين المفصل والعضد لزم أن ينحرف كثيراً.

وأما لو عمل على طبق الأمانة الثانية لزم الانحراف عن نقطة الجنوب نحو المشرق فإن الشمس تكون في تلك الحالة على دائرة نصف النهار، وجعلها في هذه الحالة على الحاجب الأيمن يستلزم الانحراف المذكور، وأما لو راعى العلامة الثالثة فاللازم أن يتوجه نحو نقطة الجنوب.

فظهر أن مقتضى هذه العلامات لا يكاد يجتمع، وعدم الاجتماع مع كونها علامة لأهل بلد واحد دليل على ما ذكرنا، إلا أن يقال إن هذه الأمارات ليست علامات لجميع أهل العراق بل يختص كل واحدة منها ببلد منه، فالعلامة الأولى تكون أمانة لأوساط العراق كالكوكة، والثانية لأطرافه الغربية كسنجار، والثالثة لأطرافه الشرقية كالْبصرة وما والاها، ولكن يبعد ذلك عدم القرينة على التخصيص، مضافاً إلى وجود القرينة على الخلاف، وهي أن قبلة الأطراف الغربية من العراق كالموصل، هي نقطة الجنوب دون الانحراف عنها إلى جانب المشرق.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن قبلة البعيد هي ربع الدائرة التي تمر بسطح الكعبة، وتقع الكعبة في جزء منها، فيكفي توجه المستقبل نحو ذلك الربع، وهو الربع الذي يكون محاذياً للأمام الذي هي جهة من الجهات الأربع، فإن الشخص إذا وقف في مركز دائرة، يكون كل ربع من هذه الدائرة محاذياً لربع دورة رأسه، فيكفي محاذاة ربع دورة الرأس المسمى بالوجه لربع الدائرة الكبيرة التي وقع الشخص في مركزها، وهو الربع الذي يكون مشتملاً على الكعبة؛ فافهم واغتنم.

المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظنة في القبلة

لو علم المستقبل بالجهة التي وقعت الكعبة فيها بسبب الأمارات التي عيّنت شرعاً لتعين القبلة أو غيرها، وجب عليه العمل على طبقه.

ودعوى أن تلك الأمارات لا تفيد العلم بالقبلة بل تورث الظن بها.

مدفوعة بأننا لا نسلم ذلك إذا كانت القبلة للبعيد هي الجهة بالمعنى المذكور، فإنها بناءً عليه تفيد العلم قطعاً. نعم لو كانت القبلة هي عين الكعبة، فالتحقيق أنها تفيد الظن بها كما عن الشهيد الثاني وغيره^(١)، ولو لم يعلم بتلك الجهة كما إذا كانت الشمس في النهار، أو القمر وسائر النجوم في الليل مستورة تحت غيم ونحوه، ولم يتميز قطب الشمال أو الجنوب، ففي كفاية العمل بالمظنة أو عدمها خلاف.

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا المقام، فطائفة منها تدل على كفاية العمل بالظن، مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يجزئ التحريّ أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(٢) فإن لفظ التحريّ قد أطلق على العمل على طبق الراجح، فإنه هو الأخرى من العمل بالمرجوح، كما هو المتداول في تلك الأزمنة.

والمراد بالاجزاء إما أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى مقام العمل، بمعنى أنه يجوز للمكلف في مقام العمل أن يعتمد على الظن ويعمل على طبقه، وحينئذ فلا

(١) مسالك الأنعام ١: ١٥٦؛ الروضة البهية ١: ١٩٢؛ الذكرى ٣: ١٦٢؛ جامع المقاصد ٢: ٦٩؛ مدارك الأحكام ٣: ١٣١-١٣٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٧؛ التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٦؛ الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٧؛ الوسائل ٤: ٣٠٧. أبواب القبلة ب ١ ح ١.

تعرض في الرواية لحال المكلف بعد انكشاف الخلاف .
وإما أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى الواقع ، ومعناه أنه يكفي ذلك واقعاً
كصورة العلم بالقبلة ، فيجزى العمل على طبق المظنة ، ولو انكشف الخلاف وهو
الظاهر من الرواية .

ثم إن فيها إشعاراً بأن عدم العلم بالقبلة أمر قد يتفق وهو مؤيد لما ذكرناه من
أن قبلة البعيد هي الجهة دون العين ، إذ لو كانت قبلة البعيد هي العين لزم أن تكون
صورة عدم العلم أكثر من صورة العلم كما لا يخفى ؛ ومثل رواية سماعة قال : سألته
عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم؟ قال ﷺ : «اجتهد
رأيك وتعتمد القبلة جهداً»^(١) . فإن الرأي هو المشي على طبق الظن .

وجملة من الأخبار تدل على كفاية الصلاة إلى إحدى الجوانب الأربع
للمتحير ، مثل ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ أنه قال : «يجزى
المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة»^(٢) . ومرسلة ابن أبي عمير عن
بعض أصحابنا ، عن زرارة قال : سألت أبا جعفر ﷺ عن قبلة المتحير؟ فقال :
«يصلي حيث يشاء»^(٣) فإن ظاهرهما كفاية الصلاة إلى أي جهة شاء المصلي
المتحير .

والمراد بالمتحير إما من لا علم له كما يدل عليه ذيل الرواية الأولى فيشمل
صورة المظنة أيضاً ، وحينئذ فيتحقق التعارض بينهما وبين الروايتين المتقدمتين
الدالتين على وجوب العمل بالظن ، وقاعدة الجمع حينئذ تقتضي التخصيص وحمل

(١) الكافي ٣ : ٢٨٤ ح ١ ، التهذيب ٢ : ٤٦ ح ١٤٧ وص ٢٥٥ ح ١٠٠٩ ، الإستبصار ١ : ٢٩٥ ح ١٠٨٩ ، الوسائل ٤ :

٣٠٨ . أبواب القبلة ب ٦ ح ٢ .

(٢) الفقيه ١ : ١٧٩ ح ٨٤٥ ، الوسائل ٤ : ٣١١ . أبواب القبلة ب ٨ ح ٢ .

(٣) الكافي ٣ : ٢٨٦ ح ١٠ ، الوسائل ٤ : ٣١١ . أبواب القبلة ب ٨ ح ٢ .

هاتين الروایتین علی المتحیر غیر الظان، وإما أن يكون هو من لا علم له ولا ظن، كما هو الظاهر من المتحير، فإن من كان ظاناً بشيء لا يكون عند العقلاء والعرف متحيراً في ذلك الشيء، فعلى هذا لا تعارض بين الطائفتين، بل تكون الطائفة الأولى واردة على الثانية، والظاهر من الروایتين هو الإحتمال الثاني، فإن من كان ظاناً بالقبلة وصلى إلى الجانب الموهوم، يعدّ فعله عند العقلاء قبيحاً، فإنّه من ترجيح المرجوح على الراجح، هذا.

وبعض الأخبار الواردة في الباب يدل على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن عباد، عن خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه» (١).

ومقتضى هذه الرواية وجوب الصلاة لأربع وجوه في مورد المظنة، فتعارض جميع الروايات المتقدمة، ولكنها موهونة من جهة مجهولية بعض رواته كخداش [خراش]، ومن جهة الإرسال، مضافاً إلى أن مقتضى ظاهرها أن الشيعة لا يعمل على طبق الظن أصلاً ولو في مورد، مع أنه خلاف ما عليه جميع علمائهم من العمل بالظن في موارد كثيرة، كالظن في الركعتين الأخيرتين في الصلاة، وغيره من الموارد؛ فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية.

ولم يبق معارض للطائفة الأولى من الأخبار الدالة على وجوب العمل بالمظنة إلا بعض ما يدل من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب عدا الرواية

(١) التهذيب ٢: ٤٥٠ ح ١٤٤؛ الإستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٥؛ الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٥.

المتقدّمة، وهي مرسلّة الصدوق قال: روي فيمن لا يهتدي إلى القبلية في مفازة «أنّه يصلي إلى أربعة جوانب»^(١). ومرسلّة الكليني قال: وروي أيضاً «أنّه - أي المتحير - يصلي إلى أربع جوانب»^(٢).

ومقتضى الجمع أن يقال: إنّ الطائفة الأولى من الأخبار تكون أخصّ من المرسلّة الأولى لو كان المراد بعدم الإهتداء هو عدم الإهتداء علماً، فيجب تخصيصها بها، ولو كان المراد به عدم الإهتداء ولو ظناً فلا تعارض بينهما. وأمّا المرسلّة الثانية فوردها المتحير؛ وقد عرفت الجمع بين الأخبار الواردة في المتحير والأخبار الدالة على وجوب التحري والعمل بالظن، فراجع.

نعم تبقى المعارضة بين نفس الأخبار الواردة في المتحير وسيجيء حكمه. هذا كلّه فيما إذا تمكّن المصلي من تحصيل الظن، وأمّا إذا لم يحصل له العلم ولا الظن، بل كان متحيراً في جهة الكعبة، فمقتضى بعض الأخبار كرواية زرارة ومحمّد بن مسلم المتقدّمة المروية في الفقيه، ومرسلّة ابن أبي عمير المتقدّمة المروية في الكافي. أنّه يجزي المتحريّ أينما توجه، وإلى أيّ جهة شاء، ومقتضى مرسلتي الصدوق والكليني المتقدّمتين أيضاً وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب.

والروايتان الأوليان وإن كانتا مرسلتين أيضاً إلّا أنّ الإرسال لا يضّر باعتبارهما، لأنّ نجاره بفتوى جلّ الأصحاب على طبق مضمونها، وكيف كان فرجع الخبرين الأولين إلى سقوط شرطية الإستقبال في صورة التحير، ومرجع الأخيرين إلى ثبوتها مطلقاً، فيتعارضان فيسقطان، فيرجع إلى الإطلاقات الدالة على شرطية الإستقبال مطلقاً حتّى في صورة التحير، وقد تقدّم بعضها في أوّل

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٤؛ الوسائل ٤: ٣١٠. أبواب القبلية ب ٨ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٦ ذ ح ١٠؛ الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلية ب ٨ ح ٤.

المبحث .

ثم إنَّ المراد بالظن الذي يجب العمل على طبقه هو الظن الحاصل بعد التحري والاجتهاد، لا الأعم منه ومن الظن الابتدائي، لظهور الأخبار في ذلك كخبر سماعة المتقدم وغيره .

ثم إنَّه هل يكفي في مورد المظنة أن يصلي إلى الجوانب الأربعة الذي هو مقتضى الإحتياط أم لا يجوز، بل يجب العمل على طبقها؟ وجهان مبنيان على أنه هل يكفي للمكلف القادر على تحصيل الإمتثال التفصيلي ولو ظناً أن يقتصر على الإمتثال الإجمالي أم لا، بل يجب عليه إتيان العمل على نحو الإمتثال التفصيلي ولو ظناً؟ وقد ذكر في محله^(١) فراجع .

ثم إنَّ ما ذكرنا من أنه يجب الصلاة إلى أربعة جوانب على المتحير الذي لا يتمكن من تحصيل العلم ولا الظن، إنما هو في صورة تمكنه من الصلاة إليها، كما إذا لم يكن الوقت مضيقاً ولم يكن عرض به ما يمنعه عنها، وأما إذا لم يتمكن من الصلاة إلى أربعة جوانب، إما لضيق الوقت، أو لشيء من الموانع والطوارئ، فإن لم يتمكن إلا من الصلاة إلى جهة واحدة فقط فيجب عليه صلاة واحدة إلى جهة واحدة مختيراً في تعيينها، كما يدل على ذلك ما دلَّ على أن المتحير يصلي إلى أي جهة شاء^(٢)، بعد حملها على صورة عدم تمكنه من الصلاة إلى الجوانب الأربعة، لمعارضتها لما يدل على أنه يجب على المتحير الصلاة إليها^(٣) .

وهل يجب عليه بعد التمكن وزوال المانع أن يصلي إلى باقي الجهات أو لا؟ وجهان مبنيان على أنه هل يستفاد من الروايات الدالة على كفاية الصلاة إلى

(١) فرائد الأصول : ١٤ .

(٢) الوسائل ٤ : ٣١١ . أبواب القبلة ب ٨ ح ٣ .

(٣) الوسائل ٤ : ٣١٠ - ٣١١ . أبواب القبلة ب ٨ ح ١ و ٤ .

إحدى الجهات - بعد حملها على الصورة المذكورة - سقوط شرطية القبلة في تلك الصورة، وإن الصلاة الواحدة هو التكليف الواقعي لذلك الشخص، ولو لم يصادف القبلة، أو أنه لم يسقط شرطيتها وأن المكلف به، الصلاة إلى القبلة الواقعية؟ غاية الأمر أنه يكتفي بالواحدة، لعدم تمكنه من الصلاة إلى باقي الجهات، فإذا تمكن وزال المانع في الوقت أو خارجه يجب عليه الصلاة إلى بقية الجهات؛ ولعل الظاهر من الرواية هو المعنى الأول فتدبر.

وأما إذا تمكن من الصلاة إلى جهتين أو ثلاث جهات، ففي وجوب صلاة واحدة إلى جهة واحدة فقط، أو وجوب مقدار تمكن منه، خلاف، فالمحكى عن بعض هو الإكتفاء بالواحدة، وعدم وجوب الزائدة عليها^(١)، واستدل له بأن وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة إنما هو مقدّمة للعلم بتحقيق الواجب الواقعي الذي هو الصلاة إلى القبلة الواقعية، ومن المعلوم أن المقدّمة العلمية إنما تجب مع تحقق العلم بعدها، وأما مع عدم إمكان تحقيقه فغير واجبة عند العقل، والمفروض في المقام أن المكلف غير قادر على الإتيان بجميع الاحتمالات التي توجب العلم ويتحقق بعدها.

وفيه: أن العلم بتحقيق الواجب الواقعي ليس واجباً مستقلاً في مقابل نفس الواجب الواقعي حتى تجب مقدّماته الوجودية، واستحق المكلف بإتيانه المثوبة، وبمخالفته العقوبة، اللّتين يستحقّهما المكلف بسبب اطاعة الواجب الواقعي ومخالفته؛ بل المكلف لما توجه إليه التكليف الصادر من المولى وعلم به، يحكم العقل عليه بأنه يجب عليك إيمثاله، فإذا كان المكلف قادراً على الإيمثال اليقيني يحكم عليه بوجوبه. وأما إذا لم يتمكن منه فالعقل يحكم عليه بوجوب السعي،

(١) الفقيه ١: ١٧٩؛ وحكاه عن العثماني في مختلف الشيعة ٢: ٦٧؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٧؛ مدارك

الاحكام ٣: ١٣٦؛ الحدائق ٦: ٤٠٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١١٤؛ الذخيرة ١: ٢١.

وتحصيل الجهد في حصول مراد المولى ومقصوده، فإذا تمكّن من الإمتثال الظني يحكم بوجوبه عليه، فإذا جهد وسعى غاية السعي ولم يصادف ما أتى به للواجب الواقعي فهو معذور عنده.

وفما نحن فيه تكون غاية السعي، إتيان مقدار يتمكّن منه من المحتملات، لأنّ إتيان الواحدة يحتمل أنّه لم يدرك الصلاة إلى القبلة الواقعية مع احتمال إدراكها في باقي الصلوات، فإنّه وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، وتشترك الصلاة الواحدة مع الأكثر في حصول الموافقة الإحتالية إلّا أنّ الموافقة الإحتالية إذا كانت من وجوه متعددة بعضها أقرب إلى الإمتثال اليقيني من بعض آخر، يحكم العقل بوجوب إتيان ما هو الأقرب، نظير ما إذا علم بوجوب أحد الشيئين المتبائنين، ولم يتمكّن من الإتيان بهما معاً.

ولكن يرجّح في نظره وجوب أحدهما على الآخر، فإنّ العقل يستقل بترجيح الجانب المظنون، ويحكم بأنّه لو كان الواجب الواقعي هو الطرف الموهوم لم يستحق المكلف عقاباً بل هو معذور؛ بخلاف ما إذا رجّح الجانب الموهوم، لأنّ في الصورة الأولى قد بذل المكلف جهده في تحصيل مراد المولى بخلاف الثانية، فالأقوى فيما نحن فيه هو القول بوجوب مقدار يتمكّن منه.

فرع:

إذا كان المكلف المتحرّج متمكناً من الصلاة إلى الجوانب الأربعة ولم يأت بشيء منها حتى زال تمكّنه، وبقي متمكناً من الصلاة إلى أحدها فلا ريب في وجوبها؛ وهل يجب عليه بعد الوقت أن يصلي إلى باقي الجهات أو لا؟ وجهان مبنيان على سقوط شرطية القبلة في هذه الصورة وعدمه.

والأقوى هو السقوط وعدم وجوب القضاء بعد الوقت، لأنّه لا يزاحم شرطية

القبلة مع الوقت كما يعلم بالاستقراء والتتبع في موارد مزاحمة الوقت مع سائر الشروط بل بعض الأجزاء، كما في صورة فقدان الماء التي تجب الصلاة مع التيمم، فإنه لولا أهمية الوقت لوجب أن يصلي المكلف مع الطهارة المائية ولو بعد الوقت، وكذا لو تنجس بدنه أو ثوبه، فإنه في الأول يجب عليه أن يصلي في الوقت مع نجاسة البدن، بمعنى أنه تسقط شرطية الطهارة من الخبث، وفي الثاني يجب عليه أن يصلي عارياً على قول، أو مع ثوبه المتنجس على قول آخر، فعلى الأول تسقط شرطية الستر، وعلى الثاني تسقط شرطية الطهارة من الخبث؛ وكما في صورة سقوط السورة لضيق الوقت ونحوه وتبدل بعض أجزائها بشيء آخر كذلك في صلاة الخوف.

وغير ذلك من الموارد، فإنه يعلم منها أن الشارع قد اهتم بالوقت، ولم يسقط شرطيته في صورة المزاحمة مع الشروط الأخرى، ففي المقام إذا قيل: بأن المكلف مأمور بالصلاة إلى القبلة الواقعية، لزم أن تسقط شرطية الوقت، لأن الجمع بين التكليف الأدائي وحفظ شرطية القبلة أمر متع، فبملاحظة رعاية الوقت يجب الحكم بسقوط شرطية القبلة، فالصلاة إلى الجهة الواحدة هي المأمور بها الواقعية لهذا المكلف، ومقتضى الإتيان بها سقوط الأمر، فلا وجه لوجوب الصلاة إلى باقي الجهات بعد الوقت.

إن قيل: مقتضى ما ذكر عدم عصيان المكلف لأجل تأخيره حتى زال تمكنه من الجوانب الأربعة، لأنه على الفرض قد أتى بما هو المأمور به واقعاً، ولم يتحقق منه مخالفة أصلاً، وليس هنا أمر آخر حتى يستحق المكلف بمخالفته العقوبة، لأن الأمر الذي يتوهم مخالفة المكلف له هو الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعية، ولكن يدفعه أن الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة والتخير بين أفرادها في أجزاء الوقت عقلياً.

ومن المعلوم أن الشرائط تختلف باختلاف حالات المكلف في أجزاء الوقت، ففي حالة وجدان الماء تكون الصلاة مع الطهارة الواقعية مصداقاً لطبيعة الصلاة

التي هي المأمور بها، وفي حالة فقدانها تكون الصلاة مع الطهارة الترايبية مصداقاً لها، وفي حالة تمكّن المكلف من الصلاة إلى القبلة الواقعية تكون الصلاة إليها مصداقاً لطبيعة الصلاة، وفي حالة عدم التمكن تكون الصلاة مطلقاً ولو مع عدم التوجه إلى القبلة مصداقاً لها.

فباختلاف حالات المكلف من واجديته للشرائط أو فاقدته يختلف المأمور به الواقعي، ففيما نحن فيه تكون الصلاة إلى جهة واحدة هي المأمور بها الواقعية وقد امتثلها، فلا وجه للحكم بعصيان المكلف في مفروض المسألة.

قلت: نعم مقتضى ما ذكرنا هو ما قيل، ولكن أكثر الفقهاء بل جميعهم^(١) قد تسالموا على ثبوت العصيان، بل يمكن أن يقال بأن العقل أيضاً يحكم بشبوته فتدبر.

المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات

يجوز لمن عليه صلاتان كالظهرين مع اشتباه القبلة أن يأتي بمحتملات الثانية مبتدأً من غير الجهة التي ابتدأ بها في محتملات الأولى، كأن ابتدأ بالظهر متوجّهاً إلى المشرق وابتدأ بالعصر متوجّهاً إلى المغرب، لإطلاق مرسلتي الصدوق والكليني المتقدمتين الدالّتين على أن المتحير يصلي إلى أربعة جوانب^(٢).

وهل يجوز أن يدخل في محتملات الواجب اللاحق قبل الإتيان بجميع محتملات الواجب السابق، كأن صلى الظهر إلى جهة واحدة والعصر إليها، ثم صلى الظهر إلى جهة أخرى والعصر إليها، وهكذا إلى أن يأتي بجميع محتملاتها، أو لا يجوز الدخول في الثاني، بل يعتبر في صحة الدخول فيه الفراغ اليقيني من

(١) كشف اللثام ٣: ١٧٥.

(٢) تقدّمنا في ص ٢١٧.

الواجب السابق بإتيان جميع محتملاته؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة الخصوصية المعتمدة في الصلاة اللاحقة، وهي تأخرها عن الصلاة السابقة، لأن مراعاة العلم التفصيلي لازمة مهما أمكنت، فإذا امتنعت من جهة القبلة فلا وجه للحكم بعدم لزومها من جهة أخرى وهي التأخر والترتب، أو أنه إذا كانت الخصوصية المذكورة لا توجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة كما في المقام؟، لأن ما يأتي به من أول محتملات العصر إن كانت هي الصلاة إلى القبلة الواقعية فواجديتها للشرط معلومة، وإن لم يكن هي المأمور بها الواقعية، فلا ينفع ترتبها على الظهر الواقعي، فكل محتمل يأتي به من العصر إما واجد للشرط على تقدير كونه هو المأمور به الواقعي، وإما لا ينفع ترتبه على الظهر على تقدير عدم كونه كذلك، فلا تجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة هذه الخصوصية أيضاً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا يجوز التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالظهر الواقعي، لأن ما يترتب عليه إنما هو عدم جواز الدخول في العصر الواقعي، ونحن أيضاً نقول به، ولذا لا نجوز الإتيان بجميع محتملات العصر قبل الفراغ اليقيني من الظهر، ولكن ندعي أن ما يأتي به هو العصر الواقعي لو كانت الصلاة السابقة عليه هي المأمور بها الواقعية؛ وعلى هذا فترتبه على الظهر ثابت في جميع محتملاته.

ثم إنه لا يجوز أن يبتدأ في هذا الفرض بمحتملات العصر إلى غير الجهة التي ابتداء في الظهر بها، لأن مقتضى ما ذكرنا أن كل محتمل يأتي به من العصر مترتب على الظهر على تقدير أن يكون هو المأمور به الواقعي، وفي صورة تخالف الجهتين لا يعلم بثبوت الترتب على التقدير المذكور؛ لأن العصر الذي يأتي به على غير جهة الظهر يحتمل أن يكون هو المأمور به الواقعي؛ وحينئذ لا يكون واجداً لشرطه وهو الترتب على الظهر كما هو واضح.

المسألة الرابعة :

إذا لم يتمكن من جميع محتملات الصلاتين

إذا كان على المتحرّر الذي يجب عليه أن يصلّي إلى أربعة جوانب صلاتان كالظهرين ، ولم يتمكن من الإتيان بجميع محتملاتها ، كالثمان في الفرض لضيق الوقت أو غيره ، بل تمكّن من الإتيان بخمس أو ست أو سبع ، فهل يجب عليه إيراد النقص على الأولى وصرف الوقت في محتملات الثانية؟ أو أنه يجب عليه رعاية محتملات الأولى وإيراد النقص على الثانية؟ وجهان مبنيان على أن المقدار الذي يختصّ بالعصر من آخر الوقت هل هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعيّة ، فلا يختلف باختلاف حال المكلف من حيث العلم بالقبلة والجهل بها ، أو مقدار ما يجب على المكلف إتيانه ، فيختلف باختلاف حاله كصورة القصر والإتمام؟

فإن المقدار الذي يختصّ بالعصر من الوقت للمسافر هو مقدار إتيان ركعتين ، وللحاضر مقدار أربع ركعات ، فعلى الوجه الأوّل يجب عليه إيراد النقص على الثانية ، وعلى الثاني تجب رعاية محتملات الثانية وإيراد النقص على الأولى ؛ والأظهر هو الأوّل .

واحتمل السيّد الطباطبائي في العروة ثبوت التخيير بين إيراد النقص على الأولى أو الثانية^(١) . والظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتمال ، لأن الأمر دائر بين الوجهين ، إمّا أن نقول باختلاف مقدار وقت صلاة العصر باختلاف حالات

(١) العروة الوثقى ١ : ٤١٠ مسألة ١٤ .

المكلف من حيث علمه بالقبلة أو جهله بها، أو نقول بعدم الاختلاف، فقدره هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية، فعلى الأول يتعين إيراد النقص على الأولى وعلى الثاني يتعين إيراده على الثانية، ولا يبقى وجه للتخيير بين الأمرين.

نعم قد يقال في وجهه بناءً على الوجه الثاني - وهو اختصاص وقت العصر بمقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية - : بأن الأمر يدور بين الوجهين: أحدهما حفظ شرطية القبلة في صلاة الظهر، وسقوطها بالنسبة إلى صلاة العصر؛ والآخر عكس ذلك، لأن ما سوى الوقت المختص بالعصر مشترك بينه وبين الظهر، فيمكن رعاية القبلة في الأولى بإتيان جميع احتمالاتها، وسقوطها في الثانية، ويمكن العكس، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيجب الحكم بالتخيير، هذا.

ويمكن الذب عنه بأن يقال: إنه لا إشكال في أن صلاة العصر مترتبة على الظهر ومتأخرة عنه، فإدام لم يأت بصلاة الظهر لا يكون قادراً عليها، فإذا كانت صحة الثانية في الوقت المشترك تتوقف على الإتيان بالظهر الواقعي، والمفروض أن المكلف حين الإتيان بصلاة الظهر يكون قادراً على رعاية القبلة فيها بالإتيان بجميع المحتملات، فلا وجه للحكم بالتخيير بين مراعاتها في الظهر دون العصر والعكس، نظراً إلى أنه بعد الإتيان بالظهر لا يكون متمكناً من رعايتها في العصر، وذلك كما أن المكلف الذي يكون بالفعل مختاراً لا يجوز له أن يعامل مع نفسه معاملة المضطر لأجل أنه يصير في الاستقبال مضطراً، ألا ترى أنه لو كان الشخص الذي عليه صلاتان كالظهرين عالماً بالقبلة غير متردد فيها، ولكن لا يقدر على مراعاتها في كليهما، بل يتمكن من حفظها في خصوص إحداهما، لا يجوز أن يراعي القبلة في الصلاة اللاحقة دون السابقة، وهكذا باقي الشروط والأجزاء، كما إذا لم يتمكن من القيام في تمام ركعات صلاته بل تمكن منه في إحدى الركعات مثلاً،

فإنه لا يجوز له أن يترك القيام في الركعات السابقة لأجل حفظه في الركعات اللاحقة، إلى غير ذلك من الموارد.

ثم إنه بعد ورود النقص على الظهر بناءً على الوجه الأول، أو على العصر بناءً على الوجه الثاني، هل يجب عليه مقدار ما تمكّن من محتملات الظهر أو العصر، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بصلاة واحدة إلى جهة واحدة؟ وجهان، فلو كان المكلف متمكناً من الإتيان بسبع صلوات، وقلنا بأنه يجب إيراد النقص على الظهر مثلاً، يجب عليه أن يأتي بثلاث محتملات الظهر على الأول، ويكتفي بإتيان الواحدة على الثاني.

وهذان الوجهان متفرعان على القولين في المسألة السابقة، وقد تقدّم اختيار الوجه الأول. هذا كله فيما إذا تمكّن من الإتيان بأكثر من أربع صلوات، وأمّا إذا لم يتمكّن إلا من الإتيان بأربع أو ثلاث أو اثنتين، فهل يجب عليه أن يصلّيها للظهر إلا واحدة، أو أن الوقت المشترك بين الظهر والعصر قد انقضى، ودخل الوقت المختصّ بالعصر، فيجب عليه أن يصلّيها جميعاً للعصر؟ وجهان مبنيان على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفاً، من اختلاف مقدار وقت العصر باختلاف حال المكلف من حيث العلم والجهل وعدمه، فعلى الأول يجب عليه أن يأتي بجميع المحتملات للعصر، وعلى الثاني يجب أن يأتي بواحدة منها للعصر وما بقي للظهر، وقد تقدّم أن الأظهر هو الوجه الثاني.

ثم إنه بناءً على الوجه الثاني هل يجب عليه أن يصلّي مقدار ما تمكّن منه للظهر، وإن كان أكثر من الواحدة، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بواحدة فقط كالعصر؟ قولان، وقد تقدّم وجههما، ولا يخفى أن هذين القولين يجريان بناءً على الوجه الأول أيضاً كما لا يخفى.

المسألة الخامسة :

التكرار في الصلوات المندوبة وباقي الفرائض لفاقد العلم والظن

كما أن المتحيز في القبلة يجب عليه تكرار الصلاة إلى أربع جهات في الصلوات اليومية، كذلك يجب عليه التكرار مع فقد العلم والظن في الصلوات المندوبة وباقي الصلوات الواجبة كصلاة الميت، وإن احتمل بعض فيها عدم وجوب التكرار^(١)، ولكنه لا وجه له.

ولعل منشأ توهمه أن وجوب التكرار في الصلوات اليومية إنما هو لدلالة دليل شرعي تعبدية، وهو غير متعرض لحكم صلاة الميت إذا اشتبهت القبلة وترددت بين الجهات الأربع، ولكن قد عرفت أن وجوب التكرار إنما هو عقلي، والأخبار تكون إرشاداً إليه.

نعم، الظاهر عدم وجوب التكرار في الصلوات التي لا يكون بناؤها على التكرار، كصلاة الجمعة والعيد، هذا. ويجري حكم الظن أيضاً مع فقد العلم في باقي الصلوات الواجبة والمندوبة، وكما أن المتحيز يجب عليه تكرار الصلاة، كذلك يجب عليه التكرار مع عدم العلم والظن في الأجزاء المنسية وسجدي السهو، وبناءً على وجوب الاستقبال لهما كما هو الظاهر من الأدلة، فإذا كان وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات وعلم بعد الإتيان بجميعها أنه لم يأت بالتشهد مثلاً في شيء منها، يجب عليه قضائه إلى أربعة جوانب، وأما إذا علم أن جزءاً قد نسيه في إحدى الصلوات المأتي بها، فيحتمل أن تجري قاعدة الفراغ، لأنه وإن كان قاطعاً

إجمالاً بنسيان بعض الأجزاء، ومورد قاعدة الفراغ هي صورة الشك في الإتيان به، إلا أنه لما كان المكلف بالنسبة إلى المكلف به الواقعي - الصلاة إلى القبلة الواقعية - شاكاً في الإتيان بالجزء، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ.

ويحتمل أن يقال بوجوب القضاء عليه إلى أربع جهات، لأنه وإن كان شاكاً في الإتيان بالجزء بالنسبة إلى المكلف به الواقعي، إلا أن العقل الذي يحكم عليه بوجوب الصلاة إلى أربعة جوانب يقضي بوجوب القضاء إليها، لأنه يجب عليه العلم بوجود جميع الصلوات مع أجزائها، فإذا كان عالماً بنسيان جزء في إحداها فقد علم بأنه لم يأت بها مع أجزائها، فيجب عليه قضاء الجزء المنسي إلى أربع جهات لأجل العلم بوجود شرطه وهو استقبال القبلة. هذا، ولا يبعد ترجيح هذا الاحتمال فتدبر.

المسألة السادسة:

لو علم المتحيز بفوات بعض المحتملات

إذا علم المتحيز بعد الإتيان بمحتملات ما يجب عليه تكراره، بأنه لم يأت بجميع المحتملات، بل ترك واحداً منها مثلاً، سواء تذكر في الوقت أو في خارجه أو علم ببطلان أحد المحتملات من جهة نقصانه لأجل ترك الركن فيه سهواً، فهل يجب عليه الإتيان بما علم أنه لم يأت به في الوقت أو بعده، وكذا إعادة ما وقع باطلاً، أو لا يجب شيء منها؟

وجهان، من جريان قاعدة الفراغ أو الشك بعد الوقت بالنسبة إليه، لأنه وإن كان قاطعاً بترك أحد المحتملات، أو بنسيان الركن، إلا أنه يكون بالنسبة إلى المأمور به الواقعي - الصلاة إلى القبلة الواقعية - شاكاً في الإتيان به، أو نسيان الركن

فيه فتجري قاعدة الشك بعد الوقت وقاعدة الفراغ، ومقتضاهما عدم وجوب الإتيان بالمحتمل الذي يعلم بعدم الإتيان به وعدم وجوب الإعادة فيما لو علم بترك الركن نسياناً.

ومن أنه وإن كان شاكاً بالنسبة إلى المأمور به الواقعي في الإتيان به، أو في نسيان الركن فيه، إلا أنه بعد ملاحظة أن الشارع لم يسقط شرطية القبلة، والمفروض أن طريق إحرازها منحصر في الإتيان بالصلاة إلى أربعة جوانب وأنه يعلم بترك أحد المحتملات أو بترك الركن فيه سهواً الذي هو بمنزلة الأول بحكم العقل والعرف حكماً قطعياً بوجوب الإتيان بما علم بفواته، ووجوب الإعادة عليه، وهذا هو الأظهر، وفي حكم ترك الركن سهواً ما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهواً، بل يجب عليه أن يقضيه بعد الفراغ من الصلاة كالتشهد والسجدة الواحدة، فإذا علم بترك التشهد مثلاً في أحد المحتملات يجب عليه قضاؤه، ولا تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه كما عرفت.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الإتيان بما علم فوته، وإعادة المأتي به فاسداً من جهة ترك الركن سهواً بين العلم بعدم الإتيان بواحد معين من المحتملات أو ببطلانه وبين العلم إجمالاً بعدم الإتيان بواحد منها أو ببطلانه، فيجب عليه في الصورة الأولى الإتيان بالصلاة إلى الجهة التي يعلم تفصيلاً أنه لم يصل إلى تلك الجهة صلاة صحيحة، وفي الصورة الثانية الإتيان بها إلى أربع جهات في كلا الفرضين لإحراز الصلاة إلى القبلة الواقعية، أما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهواً بل يجب عليه قضاؤه بعد الإتمام، فإن علم بتركه في واحد معين من المحتملات، فإن كان هو الأخير يجب عليه قضاؤه بعده إلى الجهة التي صلى الأخير إليها، وإن كان غيره كما إذا علم بتركه في المحتمل الأول أو الثاني أو الثالث فيعلم حكمه من الفرض الآتي، وإن علم بتركه إجمالاً في أحد المحتملات، فالمسألة مبنية

على أن الأجزاء المنسية التي يجب قضاؤها بعد الفراغ من الصلاة هل تكون جزءاً للصلاة ومنتمة لها؟

غاية الأمر أنه قد تغيرت مواضعها واكتفى الشارع بإتيانها بعدها وأوجب سجدة السهو لأجل تغير موضعها، أو أنها تكون مأموراً بها مستقلة، والمصلحة الفاتنة لأجل نسيانها في الصلاة تتداركها، فعلى الأول يشترط فيها عدم الانفصال عنها، وكذا كل ما يعتبر فيها من الاستقبال وغيره، بخلاف الثاني فإنه بناءً عليه لا يضر بها الانفصال وفعل المنافي عمداً أو سهواً، فإن قلنا بالثاني فيجب عليه فيما نحن فيه قضاؤها إلى الجهات الأربع وتتداركها ما فاتته من المصلحة، ويعلم حينئذٍ بالإتيان بالمأمور به الواقعي مع جميع أجزائه وشرائطه، وأما بناءً على القول الأول الذي هو الظاهر من الأدلة، فلا يحصل العلم بإتيان الصلاة التامة إلى القبلة الواقعية بقضاء الجزء المنسي إلى أربع جهات، لأنه يحتمل حصول الانفصال بينه وبين الصلاة التي نسي جزءها، لأنه يحتمل نسيان الجزء في غير المحتمل الأخير، مضافاً إلى احتمال الاستدبار عن القبلة كما هو واضح.

والمفروض أنه يجب عليه إحراز الاتصال، وواجديته لشرائط الصلاة، بل يحصل الاحتياط بقضاء الجزء المنسي كالشاهد مثلاً بعد الإتيان بالمحتمل الأخير إلى الجهة التي صلى الأخير إليها، ثم الإتيان بثلاث صلوات تامة إلى الجهات الثلاث الأخرى، أو الإتيان ثانياً بالصلاة إلى أربعة جوانب.

ومن هنا ظهر حكم الفرض السابق، فإنه إذا علم بترك التشهد في المحتمل الثالث مثلاً، فطريق الاحتياط هو أن يأتي بصلاة تامة إلى الجهة التي صلى المحتمل الثالث إلى تلك الجهة ثانياً؛ وهكذا حكم سائر فروضه.

المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة

قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا أن مراتب إمتثال الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي - وهي الصلاة إلى القبلة الواقعية - ثلاثة:

الأول: العلم التفصيلي بإتيانه مع تمكنه من تحصيله.

الثاني: التحرّي والاجتهاد والعمل على طبق المظنة من أي شيء حصلت، مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي.

الثالث: العلم الإجمالي بإتيانه في صورة التحير وعدم التمكن من تحصيل العلم والظن.

وفي الاكتفاء به في صورة التمكن من تحصيل واحد منها وجه، وهل ثبت في الشرع مرتبة أخرى وهي العمل على طبق الأمارات التي عيّنت شرعاً لتعيين القبلة، كوضع الجدي على القفا، وقبلة بلد المسلمين، وقول صاحب الدار لمن دخل فيها، فيكتفي في مقام الإمتثال بالعمل على طبقها وإن لم تفد الظن، أو لا؟ ولا يخفى أنه مع ثبوت كونها مرتبة أخرى غير المراتب المتقدمة لا إشكال في تقدمها على التحرّي والاجتهاد، وفي تساويها مع المرتبة الأولى في مقام الإمتثال تأمل وإشكال.

وكيف كان، فالظاهر انه لا يظهر من الأخبار أن ما ذكر يكون أمانة بالخصوص، بحيث كان في العمل بالجدي مصلحة تتدارك بها المفسدة المترتبة على ترك الصلاة إلى القبلة الواقعية على فرض الخطأ، فالأمر بوضع الجدي على القفا في حال الصلاة مع عدم التمكن من العلم - كما هو مورد الرواية - إنما هو لأجل أنه يفيد الظن، إن لم نقل بإفادته العلم بالقبلة التي هي جهة الكعبة دون عينها كما عرفت؛

فاعتباره إنما هو لذلك لا لأجل كونه أمانة بالخصوص .
وأما قبلة بلد المسلمين ، ففيه : انه لم يدلّ على اعتبارها دليل سوى السيرة المستمرة بين الناس ، فإنهم إذا دخلوا بلد المسلمين وتحيروا في القبلة لا يتفحصون عنها ، بل يصلّون إلى الجهة التي تطابق محاريب مساجدهم ، ولعلّها ليس لكون ذلك عندهم من الأمارات المخصوصة ، بل لأجل أنّهم لما لم يكونوا عالمين بالقبلة ، يكون أقصى مراتب الإمتثال لهم هو العمل بالظنّ ، فاعتمادهم على المحاريب وقبور المسلمين إنما هو لأجل إفادتها ظناً قوياً ، وكذا قول صاحب الدار لمن دخل فيها . فظهر ممّا ذكرنا أنّ مراتب الامتثال هي الثلاثة المذكورة ولا يزيد عليها قسم رابع .

المسألة الثامنة : إذا صلى إلى جهة ثم تبين خطأه

إذا صلى إلى الجهة التي كان مأموراً بالتوجه إليها ، ثم تبين خطأه بعد الفراغ من الصلاة ، فإن كان منحرفاً عن القبلة إنحرافاً يسيراً بحيث لم يبلغ حد المشرق والمغرب ، ففي وجوب الإعادة عليه في الوقت فقط وعدمه مطلقاً ، قولان^(١) :
والأقوى هو الثاني ، للأخبار المعروفة الدالة عليه كصحيفة معاوية بن عمار أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعدما فرغ ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً؟ فقال له : «قد مضت صلاته ، وما بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢) .

(١) فعن المحقق الاجزاء كما في شرائع الاسلام ١ : ٦٧ - ٦٨ : المختصر النافع : ٢٤ : المعتمد ٢ : ٧٤ : وعن عدة الاعادة مطلقاً : المبسوط ١ : ٢٨٠ ، المقنعة : ٩٧ : المراسم : ٦٦ : الكافي في الفقه : ١٣٨ .

(٢) الفقيه ١ : ١٧٩ ح ٨٤٦ : التهذيب ٢ : ٤٨ ح ١٥٧ : الإستبصار ١ : ٢٩٧ ح ١٠٩٥ : الوسائل ٤ : ٣١٤ ، أبواب القبلة ب ١٠ ح ١ .

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ» قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: «يعيد»^(١). والظاهر عدم اختصاصها بالمجتهد المخطئ بل يعمّ الناسي والغافل.

ورواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال 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).

ورواية حسن بن ظريف المروية في قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «من صلى على غير القبلة وهو يرى أنه على القبلة، ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»^(٣).

ولا يعارض هذه الأخبار، الأخبار الدالة على وجوب الإعادة في الوقت وعدمه في خارجة التي سيأتي ذكرها في الفرض الثاني.

أمّا الصحيحتان فإن كان المراد منهما أن ما بين المشرق والمغرب قبلة حقيقة وبحسب الواقع، بأن يكون مراد الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى ردع السائل عما توهمه، من كون صلاته وقعت على غير القبلة، فهما واردتان على تلك الأخبار، لأنّهما تدلّان بالمطابقة على تعيين حدّ القبلة، فلا تعرّض فيهم لفرض الصلاة إلى

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٥٥؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٩؛ الإستبصار ١: ٢٩٨ ح ١١٠٠؛ الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

(٣) قرب الاسناد: ١٠٧ ح ٣٨١؛ الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٥.

غير القبلة بخلاف تلك الأخبار، فإنها تدلّ بظاهرها على حكم من صلى إلى غير القبلة، فالموضوع فيها أمر وفيها أمر آخر. وإن كان المراد منها أن الانحراف عن القبلة إلى ما بين المشرق والمغرب لا يضّر بصحة الصلاة، بل الصلاة مع هذا الانحراف اليسير تكون كالصلاة إلى القبلة الواقعية.

وبعبارة أخرى، إن ما بين المشرق والمغرب يكون قبلة لا مطلقاً، بل في الجملة، وفي بعض الأحوال تنزيلاً، فراد الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى هو تقرير السائل على ما ذكره مع حكمه بأوسع دائرة القبلة في صورة الغفلة والنسيان وخطا الاجتهاد، على ما يقتضيه إطلاقها، فهما حاكمتان على تلك الأخبار كما لا يخفى.

وأما الروايتان الأخيرتان فهما مختصتان لتلك الأخبار، فيختصّ موردها بما إذا كان الانحراف أزيد مما بين المشرق والمغرب، ولا يمكن العكس، لأنه لو كانت تلك الأخبار مختصة لهما، واختصّ موردهما بما إذا علم بالانحراف في خارج الوقت، يلزم أن تكون الخصوصية المذكورة فيهما، وهو كونه بين المشرق والمغرب لغواً، مع أنّهما صريحتان في مدخليتهما في الحكم بعدم وجوب الإعادة.

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره صاحب الحقائق^(١)، تبعاً للقضاء من الأصحاب، من وجوب الإعادة عليه في الوقت مطلقاً، مستدلاً بأنه كما يمكن تقييد النصوص الدالة على وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه بما إذا لم يكن الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب، كذلك يمكن تقييد هذه الأدلة بإرادة عدم الإعادة في خارج الوقت فقط، فإنّ بينهما تعارض العموم من وجه، ولا ترجيح للأول على الثاني، بل الأمر بالعكس، لأنّ القدماء من الأصحاب حكموا بوجوب

الإعادة في الوقت مطلقاً، وقيدوا الروايات الدالة على الحكم الأول، وذلك لأنّ القدماء من الأصحاب لم يتعرضوا لحكم ما إذا كان الانحراف يسيراً، وعدم تعرضهم له يحتمل أن يكون لأجل طرحهم للروايات الدالة على ذلك، وهو بعيد مع صحتها.

ويحتمل أن يكون لما فهموا منها من كون مدلولها إنّما هو تعيين حد القبلة، خصوصاً على ما بيناه في معنى تلك الروايات من أنّ المراد بما بين المشرق والمغرب هو المقدار الذي لا يصدق على شيء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، وهو مساوٍ لربع الدورة تقريباً؛ فهذه الروايات لم تكن متعرضة لحكم الانحراف عن القبلة.

هذا كلّه فيما إذا كان منحرفاً عن القبلة انحرافاً يسيراً، وأمّا إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق والمغرب، فبالأقوى فيه وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه، لقاعدة الإجزاء بالنسبة إلى ما بعد الوقت، وللنصوص الدالة عليه:

كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت وأنت على غير القبلة واستبان لك أنّك صليت وأنت على غير القبلة وأنت في وقت فأعد وإن فاتك الوقت فلا تعد»^(١).

ورواية يعقوب بن يقطين قال: سألت عبداً صالحاً عن رجل صلى في يوم سحاب على غير القبلة ثمّ طلعت الشمس وهو في وقت، أيعيد الصلاة إذا كان قد صلى على غير القبلة؟ وإن كان قد تحرّى القبلة بجهده أتجزئه صلاته؟ فقال عليه السلام: «يعيد ما كان في وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»^(٢).

(١) الكافي ٣: ٢٨٤، ح ٣؛ التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ و ٤٩، ح ١٥١ و ٥٥٤؛ الإستبصار ١: ٢٦٩، ح ١٠٩٠؛ الوسائل ٤: ٣١٥.

أبواب القبلة ب ١١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٤٨ و ١٤١، ح ١٥٥ و ٥٥٢؛ الإستبصار ١: ٢٩٦، ح ١٠٩٣؛ الوسائل ٤: ٣١٦؛ أبواب القبلة ب ١١ ح ٢.

ومكاتبة محمد بن الحصين قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الأرض ولا يعرف القبلة، فيصلّي حتى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلى لغير القبلة، أيعتد بصلاته أم يعيدها؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم أن الله يقول وقوله الحق: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾»^(١) (٢).

ورواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثم يصحى فيعلم أنه صلى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «إن كان في وقت فليعد صلاته، وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهد»^(٣).

والمستفاد من هذه الأخبار عدم الفرق في عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت بين ما كان مستديراً للقبلة، وبين ما كان مستقبلاً للمشرق أو المغرب أو ما بينها إلى جهة الشمال. ولكن الشيخ عليه السلام قال في محكي النهاية: وقد رويت رواية أنه إذا كان أن من صلى إلى استدبار القبلة، ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة وهذا هو الأحوط، وعليه العمل^(٤). انتهى.

ونظيره حكى السيّد في الناصريات وابن إدريس في السرائر^(٥)، إلا أنهما لم يعتمدا عليه؛ ولا يخفى أن هذه الرواية وإن لم تكن مذكورة مسندة في الجوامع التي بأيدينا بل حكاها الشيخ عليه السلام في محكي النهاية بنحو الإرسال، إلا أنه باعتبار إحاطة

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) التهذيب ٢: ٤٩ ح ١٦٠؛ الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٩؛ التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ ح ١٥٢ و ١٥٣ و ٥٥٣؛ الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩١؛ الوسائل ٤: ٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٦.

(٤) النهاية: ٦٤.

(٥) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون؛ السرائر ١: ٢٠٥.

الشيخ بالأخبار المروية عن النبي والأئمة عليهم السلام نعلم بوجودها في الجوامع الأولية. ولا يمكن أن يكون مراد الشيخ بهذه الرواية هي رواية عمّار الساباطي المتقدمة، لأنها ظاهرة في حكم ما لو كان مستدبراً للقبلة، ثم علم بعد الفراغ قبل خروج الوقت، فالمرور فيها مختلف، وأيضاً لا يكون المقصود بها رواية عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبينت القبلة وقد دخلت وقت صلاة أخرى؟ قال عليه السلام: «يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها»^(١). لأنها ظاهرة في تعيين وقت قضاء الصلاة التي وقعت على غير القبلة، بعد الفراغ عن أصل وجوب الإعادة، فهي غير مرتبطة بما تدلّ على أصل وجوب الإعادة أو القضاء، وعلى تقديره فهي لا تتعرض لحكم الاستدبار بالخصوص، بل تدلّ على حكم الصلاة التي وقعت على غير القبلة أعم مما كان مستدبراً. فظهر أن الروايات الواردة في حكم المسألة التي نحن فيها لا تنحصر بالطائفتين المذكورتين، بل فيها ما يدلّ على التفصيل بين الاستدبار وغيره، وهو ما رواه الشيخ في النهاية مرسلأ، وقد استشكل فيها:

أولاً: بأنها غير معلومة الحجية، إذ لو كانت مذكورة مسندة ونعلم برواتها لاطّلنا على قدح في روايتها وإن لم يطلع عليه الشيخ.

وثانياً: بأنها على فرض حجيتها معارضة مع الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقاً ولو كان مستدبراً.

وثالثاً: بفتوى جماعة من قدماء الأصحاب على خلافها كالسيد المرتضى وابن إدريس وابن جنيد^(٢). ولكن لا يخفى أن ضعفها على تقديره منجبر بفتوى كثير من

(١) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبلة ب ٩ ح ٥.

(٢) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون: السرائر ١: ٢٠٥. وحكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢:

الأصحاب على طبق مضمونها كالمفيد في المقنعة، والشيخ في جميع كتبه، وسلار وغيرهم^(١)، وليست معارضة مع الأخبار المتقدمة لأنها أخص منها، إذ التعارض بينهما إنما هو في خصوص ما بعد الوقت، فتلك الأخبار تدل على عدم وجوب الإعادة مطلقاً، وهذه تدل على وجوبها لو كان مستدبراً، فيجب أن يخص بها.

وفتوى من ذكر من الأصحاب على خلافها لا يوجب قدحاً فيها، لأن بعضهم لا يعمل بالخبر الواحد أصلاً ولو كان مسنداً، كالسيد المرتضى، وابن إدريس؛ والبعض الآخر لا يعلم من حاله أنه محيط بالأخبار المروية عن النبي والأئمة عليهم السلام، فلعله لم يطلع على هذه الرواية، فأفتى على طبق تلك الروايات المتقدمة، فالحكم بوجوب الإعادة لو كان مستدبراً مطلقاً في الوقت وفي خارجه غير بعيد؛ فما ذكره المحقق في الشرائع من أن الأظهر هو القول بعدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقاً^(٢) غير ظاهر، فضلاً عن أن يكون أظهر. والعجب أنه رحمته الله بمن يعتمد في نظائر المسألة على مجرد نقل الشيخ، ويطعن على من رده بالإرسال أو غيره!

ثم إن المراد بالإستدبار في الرواية التي رواها الشيخ^(٣) ليس هي النقطة المقابلة للكعبة، بل المراد به هو الربع المقابل للربع من الدائرة التي وقعت الكعبة في جزء منه، ويجب التوجه في الصلاة وغيرها إليه، وأيضاً ليس المراد به ما هو خارج عما بين المشرق والمغرب، كما قد يتوهم من رواية عمارة الساباطي المتقدمة، باعتبار

(١) المقنعة: ٩٧؛ الخلاف: ١: ٣٠٣ مسألة ٥١، المبسوط: ١: ٨٠؛ النهاية: ٦٤؛ العراسم: ٦٦؛ الغنية: ٦٩؛ المهذب

١: ٨٧؛ الكافي في الفقه: ١٣٩.

(٢) شرائع الإسلام: ١: ٥٨.

(٣) النهاية: ٦٤.

المقابلة بينه وبين ما بين المشرق والمغرب، لأن هذا التوهم ممنوع، ومع فرضه فلا يدل على أن المراد بالإستدبار فيما حكاه الشيخ أيضاً ذلك، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا - من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه فيما إذا كان الانحراف كثيراً - إنما هو فيما إذا كان مأموراً بالتحري والإجتهاد، لعدم انكشاف الواقع، فتحري ثم تبين مخالفته للواقع، وأما إذا كان عالماً بالحكم وبالقبلة ولكن صلى إلى غير القبلة سهواً أو إشتهاهاً، ففي إلحاقه بالصورة الأولى خلاف بين الأصحاب.

وتمن ذهب إلى الإلحاق وعدم التفصيل، المفيد في المقنعة، والشيخ في التهذيب والنهاية، وبعض المتأخرين كالمحقق الهمداني في المصباح^(١)، ولكن الأقوى عدم الإلحاق وفاقاً للعلامة في المختلف^(٢). واحتج الشيخ - على ما حكاه عنه العلامة فيه وإن لم نجده في كتبه - بحديث الرفع^(٣) وأجاب عنه بأن حديث الرفع لا يدل على رفع الحكم، بل المرفوع هي المواخذة، فلا يدل على عدم وجوب الإعادة.

أقول: إن كان المراد من حديث الرفع هو رفع حكم ما فعله الناسي في حال نسيانه، بمعنى أن الفعل الذي يفعله الناسي لو كان له حكم لو خلى وطبعه، فذلك الحكم مرفوع في حال صدوره نسياناً، فلا يتم الاستدلال أيضاً، لأن المفروض أن الناسي المكلف بالصلاة إلى القبلة الواقعية لم يأت بها، ففي الحقيقة يكون كمن لم يصل أصلاً، فهو لم يعمل عملاً له حكم حتى يرفع ذلك الحكم في حال النسيان، بخلاف من كان مأموراً بالتحري والإجتهاد، فإن الحكم في حقه هي الصلاة إلى

(١) المقنعة: ٩٧؛ التهذيب: ٢: ٤٧؛ النهاية: ٦٤؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١١٥.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ٧٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤؛ الخصال: ٤١٧ ح ٩؛ الوسائل: ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

جهة ظن أنها القبلة، ولذا لو لم يكن دليل على وجوب الإعادة عليه في الوقت لم نقل بوجوبها عليه، لأن الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء ولو انكشف الخلاف في الوقت، وهذا بخلاف الناسي فإن الحكم في حقه هي الصلاة إلى القبلة الواقعية، والمفروض عدم مطابقة عمله لها.

ثم إنه على تقدير دلالة حديث الرفع على عدم وجوب الإعادة فهو معارض بحديث رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١) لأن مورده صورة النسيان فقط، لا ما يشمل العامد والجاهل كما قال به بعض، لأن التعبير بالإعادة لا يناسبها، فإنها إنما تستعمل في مورد يكون الشخص قاصداً لإمثال التكليف المتوجه إليه، ويكون هو الداعي له على إتيان العمل.

غاية الأمر أنه منعه عن إتيانه تماماً بأجزائه وشرائطه بعض الطوارئ القهرية، وإلا فالعامد الذي يترك عمداً بعض ماله دخل في تحقق المأمور به، أو يفعل بعض ما كان وجوده مضراً به لا يكون قاصداً في الحقيقة لإتيان المأمور به، فلا يقال عليه أنه يجب عليك الإعادة، بل يقال: إنه يجب عليك أصل الصلاة كما هو واضح. نعم لا يبعد أن يكون شاملاً للجاهل القاصر الذي يعتقد صحة ما يفعله، وإن كان في الواقع فاسداً، وسيأتي في بعض المباحث الآتية مزيد توضيح لذلك فانتظر. فإذا انحصر مورد حديث لا تعاد بصورة النسيان ولم يكن عامماً له ولغيره، فيكون حينئذٍ مخصصاً لحديث الرفع، وحاكماً عليه كما لا يخفى.

ثم إنه لا دلالة للأخبار المتقدمة المفصلة بين الوقت وخارجه على عدم الفرق بين الناسي وغيره كما يظهر من بعض، لأنك عرفت أن موردها ما إذا كانت علام

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

الإنكشاف مفقودة لأجل العمى أو الغيم أو غيرهما، فلا يشمل صورة النسيان، فالواجب الرجوع في حكم هذه الصورة إلى القواعد، وهي تقتضي وجوب الإعادة عليه في الوقت وفي خارجه مطلقاً، حتى ما إذا لم يكن مستدبراً للقبلة، فإنه لم يأت بما هو المأمور به.

والمفروض أنه لم يتوجه إليه أمر ظاهري حتى يقال بإقتضائه للإجزاء، فيجب عليه الإعادة كما يدل عليه أيضاً حديث لا تعاد على ما عرفت.

هذا كله فيما إذا كان الانحراف كثيراً، وأما إذا كان يسيراً فمقتضى حديث الرفع وإن كان عدم وجوب الإعادة، بناءً على أن المراد برفع النسيان هو رفع حكم كل ما صار النسيان سبباً له، من فعل أو ترك، فإذا صلى مع نسيان السورة مثلاً فهو يقتضي عدم وجوب الإعادة عليه، وعدم كون السورة جزءاً في حال النسيان، فما يترتب على تركها من عدم تحقق المركب وعدم الإتيان بالمأمور به ووجوب الإعادة فهو مرفوع، ولا يلزم من هذا عدم وجوب الإتيان بالصلاة فيما إذا تركها في بعض الوقت سهواً، لأن وجوب الإتيان بها بعده ليس من آثار عدم الإتيان به فيما مضى من الوقت، بل من آثار بقاء الأمر المتوجه إليه من أول الوقت.

وبالجملة: فمقتضى حديث الرفع وإن كان ذلك إلا أن حديث لا تعاد يدل على وجوب الإعادة عليه، وهو مخصص لحديث الرفع، لأنك عرفت أن موردَه هو الساهي فقط، ولا يشمل العالم العامد والجاهل. هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الواردة في المسألة، وأما مع ملاحظتها فلا يجب عليه الإعادة لإطلاق موردِها على وجه يشمل الناسي، ولا يختص بالمجتهد المخطئ في إجهاده كما هو ظاهر صحيحتي معاوية بن عمار ووزارة، ورواية عمار الساباطي المتقدمة^(١).

(١) الوسائل ٤: ٣١٤، ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢ و ٤.

ثم إن الصحيحتين تدلان بظاهرهما على أن ما بين المشرق والمغرب قبله لجميع المكلفين، في جميع الحالات من العلم والظن وغيرهما، مع أن أحداً من الأصحاب لم يعمل على طبقهما، ولذا لم يعبر بذلك في مقام تعيين حد القبلة كمعارض لقوله عليه السلام في رواية عمّار الساباطي: «إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم» فإنّها تدلّ بظاهرهما على أن القبلة التي لو كان المكلف عالماً بها لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، أضيق ممّا بين المشرق والمغرب.

فالوجه أن يقال: إن المراد منها أن ما بين المشرق والمغرب قبله في الجملة، ولو لبعض المكلفين في الحالات، بأن يقال مثلاً: إن الإمام عليه السلام قال في صحيحة زرارة أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الصلاة التي كانت فاقدة لشرط القبلة، فصدقها يتوقف على أن يكون المصلّي متوجّهاً إليها، ثمّ سأل الراوي عن حد القبلة التي لو كان المكلف متوجّهاً إليها لصدق على فعله أنّه صلاة فقال عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبله» يعني: أنّه إذا تجاوز هذا الحدّ فلا يصدق عنوان الصلاة، وأمّا صدقها على الصلاة التي كان التوجه فيها إلى ما بين المشرق والمغرب مطلقاً وفي جميع الأحوال فلا يعلم منها.

وبالجملة: لا يستفاد منها أن ما بينهما قبله مطلقاً، بل هي قضية مجملة لا تنافي عدم كونه قبله في بعض الأحوال، وعلى تقدير كون ظاهرهما ذلك يجب تأويلها وحملها على ما ذكرنا، لما عرفت من كونها معرضاً عنهما مع ثبوت المعارض لهما، ويؤيد ذلك أن المشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب أن الالتفات إلى غير القبلة في أثناء الصلاة مبطل لها^(١)، ومعنى الالتفات أن ينحرف بوجهه عن القبلة بحيث

(١) للنهاية: ٦٤؛ المعتمد: ٢؛ ٢٦٠؛ روض الجنان: ٣٣٢؛ الذكرى: ٣؛ ١٨٠؛ الروضة البهية: ١؛ ٢٣٦؛ البيان: ١٨٢؛

جامع المقاصد: ٢؛ ٣٤٧؛ الحدائق: ٩؛ ٣٦؛ مستند الشيعة: ٧؛ ٢٠.

يرى خلفه.

ومن المعلوم أنه يتحقق بكون وجهه مواجهاً إلى قريب المشرق والمغرب الذي يصدق عليه إنه ما بينهما، فلو كان ما بين المشرق والمغرب قبلة في جميع الحالات لزم عدم بطلان الصلاة في صورة الانحراف بوجه الالتفات، لأنه لم ينحرف بوجهه عما بينهما، هذا مضافاً إلى سائر الروايات الواردة في حكم المسألة الدالة على خلاف ذلك، مثل ما رواه في الجعفریات عن محمد بن محمد بن أشعث الكوفي، عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام: «إن علياً عليه السلام كان يقول: «من صلى لغير القبلة إذا كان بين المشرق والمغرب فلا يعيد»^(١). ورواه السيّد فضل الله الراوندي في النوادر عن عبد الواحد بن إسماعيل عن محمد بن الحسن التميمي، عن سهل بن أحمد الديباجي، عن محمد بن محمد إلى آخر ما ذكر في الطريق^(٢) الأول، إلا أن فيها: «إذا كان إلى المشرق أو المغرب». والظاهر أنه من سهو الراوي والصحيح هو الأول.

نعم، في رواية الكليني عن أبي هاشم الجعفري الواردة في الصلاة على المصلوب ما يدل على ذلك، حيث قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب؟ فقال: «أما علمت أن جدّي عليه السلام صلى على عمّه؟^(٣) قلت: أعلم ذلك ولكني لا أفهمه مبيناً، فقال: أبينه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، وإن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإن بين المشرق والمغرب قبلة، وإن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، وإن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، وكيف كان منحرفاً فلا تزايلنّ مناكبه، وليكن وجهك إلى

(١) الجعفریات: ٨٧ ح ٢٩٥.

(٢) نوادر الراوندي: ١٥٥ ح ٤٩٩، بحار الأنوار ٨١: ٦٩ ح ٢٦.

(٣) الظاهر أنه: زيد بن علي بن الحسين عليه السلام.

ما بين المشرق والمغرب ، ولا تستقبله ولا تستدبره ألبتة . قال أبو هاشم : وقد فهمت إن شاء الله تعالى ، فهمته والله» (١) .

هذا ، ولكن قد عرفت أن الأخذ بظاهر مثلها في غاية الإشكال . هذا كله إذا كان المراد بالمشرق والمغرب الإعتداليين منها كما هو المفهوم عند العرف ، وهما منتهى الخط الخارج من طرف اليمين واليسار بالنسبة إلى الشخص المتوجه إلى الجنوب أو الشمال ، وهو ما إذا كان مدار الشمس دائرة المعدل وما يقاربها من جانب الجنوب أو الشمال ، وأما إذا كان المراد بهما كلّ مشرق للشمس أو مغرب لها كما ذكرناه سابقاً ، وعليه يكون المراد بما بينهما هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها ولو في يوم ، وهو عبارة عما بين مشرق أول الجدي ومغربه المساوي لربع الدورة تقريباً ؛ فالأخذ به أيضاً على الإطلاق مشكل .

فالأوسعية بهذا المقدار مما لا يمكن الإلتزام بها ، وكذلك وجوب التوجه إلى عين الكعبة على نحو يخرج من وسط وجه المصلي خط مستقيم واقع عليها ، قام على عدمه سيرة المسلمين من زمان النبي والأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا ، مع كثرة ابتلاء الناس إلى التوجه إليها في الصلاة وغيرها ، فكيف يمكن أن يكون الناس مأمورين بالتوجه إليها على النحو المذكور ، ولذلك ذهب المتأخرون إلى أنه لا يعتبر في تحقق الإستقبال عرفاً وقوع الخط الخارج من المستقبل - بالكسر - على المستقبل - بالفتح - وإن اختلفوا في أنه هل يعتبر ذلك في المحاذاة أو لا يعتبر فيها أيضاً .

قال المحقق الهمداني في توجيهه ما ملخصه : إن الإستقبال مما يختلف بالنسبة

(١) الكافي ٣: ٢١٥ ح ٢ ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٥٥ ح ٨ ، الوسائل ٣: ١٣٠ . أبواب صلاة الجنازة باب ٣٥

إلى القريب والبعيد فإنك إذا استقبلت صفًا طويلاً وكنت قريباً منهم لا تكون مستقبلاً إلا واحداً منهم، ولكنك إذا بعدت عنهم بمقدار كثير على نحو لا تخرج من الخط المستقيم الخارج من موقفك الأول لوجدت نفسك محاذياً لجميعهم، مع أن المحاذاة الحقيقية لا تكون إلا بينك وبين ما كانت أولاً، وكذلك إذا نظرت إلى عين الشمس أو سائر الكواكب لوجدت نفسك محاذياً لها، وفي مقابل وجهك مع أن مساحة الشمس أعظم من مساحة الأرض أضعافاً مضاعفة، والمحاذاة الحقيقية تكون بينك وبين نقطة صغيرة منها.

وهذا هو المراد مما شاع في ألسنتهم من أن الشيء كلما ازداد بعداً ازدادت جهة محاذاته سعة، وبه يندفع ما أورده الشيخ القائل بأن قبلة البعيد هي عين الحرم على القائلين بأن قبلة البعيد هي عين الكعبة، من لزوم بطلان صلاة بعض الصف الطويل، لما عرفت من أن هذا بالنسبة إلى القريب مسلم، وأما إذا كان الصف بعيداً فيرى كل من أهل الصف نفسه مستقبلاً للكعبة^(١) انتهى.

وظاهره أن الحاكم باختلاف الاستقبال بالنسبة إلى القريب والبعيد هو الوجدان، ويمكن أن يكون الوجه فيه - أي في حكم الوجدان بذلك - أن استقبال الإنسان للشيء إنما يتحقق بكون وجهه مقابلاً ومواجهاً له، ومن المعلوم أن وجه الإنسان يكون محدباً، فإنه يكون ربع الدائرة التي يتشكل منها رأس الإنسان أو خمسها، ومن الواضح أن الخطوط الخارجة من الشيء المحدب لا يكون على نحو التوازي، بل على نحو كلما كان طولها أزيد كان المقدار الفاصل بينها أكثر.

فإذا كان الإنسان مواجهاً للشيء القريب منه، يكون تمام الخطوط الخارجة من وجهه واقعة على ذلك الشيء، وأما إذا كان مواجهاً لما هو بعيد منه، يكون

بعض الخطوط الخارجة واقعاً عليه، وبعضها الآخر على الأجسام الواقعة في طرف يمين ذلك الشيء أو يساره؛ هذا إذا كان المستقبل أشياء متعددة، وأما إذا كان شيئاً واحداً كما فيما نحن فيه من مسألة القبلة، فلا محالة يقع أحد الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على الكعبة، لأنك عرفت أن الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليست على نحو التوازي، والمفروض أن الكعبة واقعة في الربع أو الخمس من الدائرة التي تمر بالكعبة، مع أن المقدار الفاصل بين منتهى تلك الخطوط لا يزيد على ربع تلك الدائرة، فعليه يقع أحد الخطوط على الكعبة لا محالة.

ولا يستلزم ذلك جواز الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب مما هو قريب منهما، بيان توهم الاستلزام: أن الخط الخارج من منتهى يسار الوجه أو يمينه لو كان واقعاً على الكعبة مع كونها واقعة في منتهى يمين ذلك المقدار من الدائرة أو يساره يلزم الانحراف بمقدار الربع أو الخمس. وبيان الدفع، أن الكعبة واقعة في وسط ذلك المقدار، وعلى فرض وقوع الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره عليها لا يلزم الانحراف بذلك المقدار، بل يلزم نصفه كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى عدم معلومية كفاية الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره، بل يلزم أن يخرج من وسط الوجه وما يقاربه من جانبيه كالقريب.

ثم إنك عرفت أن قبلة البعيد هي الجهة، وهي كما ذكره المحقق في المعتبر، السمت الذي فيه الكعبة^(١)، وعرفت أن المراد بالسمت إحدى الجهات الست المتصورة بالنسبة إلى كل شخص، وهو ربع الدائرة التي أحاطت به. ويؤيده ما دلّ على أن ما بين المشرق والمغرب قبلة^(٢) بالمعنى الذي ذكرناه،

(١) المعتبر ٢: ٦٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤ و ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ وغيره كما تقدم.

وما دلّ على أنّ مع اشتباه القبلة يجب أن يصلي إلى أربع جهات^(١)، وما ورد في حرمة استقبال القبلة واستدبارها في البول والغائط من التعبير بوجوب التشريق أو التغريب^(٢).

ويؤيده أيضاً ما في سؤال بعض الرواة، من مسألة حكم صورة المجهل بالقبلة لأجل عدم ظهور الشمس مع كونه في الفلاة، أو لأجل كونه في الليل^(٣)، فإنه يشعر بأنّ مع ظهور الشمس لا يكون جاهلاً بالقبلة، وما ورد من أنّه لما تحوّلت القبلة إلى الكعبة أتى الناس رجلٌ وهم في الصلاة وقد صلّوا ركعتين فقال: إنّهُ قد صرفت القبلة إلى الكعبة فتحوّلت النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء وصلّوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة^(٤)، وغير ذلك من المؤيّدات فتدبر جيّداً.

المسألة التاسعة: عدم شرطية الاستقبال في النوافل

لا إشكال ولا خلاف في عدم شرطية الاستقبال في النوافل في الجملة، ومستنده أخبار كثيرة:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي النوافل في الأمصار وهو على دابته حيثما توجهت به؟ قال: «لا بأس»^(٥).

(١) الوسائل ٤: ٣١٠-٣١١، أبواب القبلة ب ٨.

(٢) التهذيب ١: ٢٥٠ ح ٦٤؛ الاستبصار ١: ٤٧ ح ١٣٠؛ الوسائل ١: ٣٠٢، أبواب أحكام الخلوة ب ٢ ح ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٦-٣١٧، أبواب القبلة ب ١١ ح ٤ و ٦.

(٤) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨؛ إزاحة العلة ٢: ٨٤؛ الأنوار ٨٤: ٧٦؛ الوسائل ٤: ٢٩٧، أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٥) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٨؛ الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٨؛ التهذيب ٣: ٢٣٠ ح ٥٩١، وفيهما: نعم لا بأس. الوسائل ٤:

٣٢٨، أبواب القبلة ب ١٥ ح ١.

ومنها: ما رواه إبراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام إنه قال له: إني أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل، فقال: «هذا الضيق أما لكم في رسول الله صلى الله عليه وآله أسوة؟»^(١).

ومنها: صحيحة الحلبي المروية في التهذيب: إنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير والدابة؟ فقال: «نعم حيث كان متوجهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله». ورواه محمد بن سنان على ما في الكافي مثله وزاد قلت: على البعير والدابة؟ فقال: «نعم حيث ما كنت متوجهاً». قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا، ولكن تكبر حيث ما كنت متوجهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأول عليه السلام: في الرجل يصلي النافلة وهو على دابته في الأمصار قال: «لا بأس»^(٣). وهذه الرواية وإن لم يقع فيها التصريح بنفي شرطية الاستقبال في النافلة كبعض الروايات الأخرى، إلا أن المتبادر منها إرادة فعلها متوجهاً نحو المقصد أي جهة كان.

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلاً بالكوفة؟ فقال: «إن كنت مستعجلاً لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعيم وإلا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إليّ»^(٤). وظاهرها جواز الإتيان بالنافلة على ظهر الدابة حيثما توجهت به، ولكن الأفضل

(١) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٥؛ التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٦؛ الوسائل ٤: ٢٢٩. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٢٨ ح ٥٨١؛ الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٥؛ الوسائل ٤: ٢٢٩ - ٢٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٦ - ٧.

(٣) التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٩؛ الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٠.

(٤) التهذيب ٣: ٢٣٢ ح ٦٠٥؛ الوسائل ٤: ٢٣١. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٢.

إيقاعها على الأرض.

ومنها: ما عن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى: «فأينما تولوا فثم وجه الله»^(١) «إنها ليست بمنسوخة، وأنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر»^(٢).

ومنها: ما عن الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «فأينما تولوا...» الآية قال: «هذا في النوافل خاصة في حال السفر، فأما الفرائض فلا بد فيها من استقبال القبلة»^(٣).

وغير ذلك مما يدل على عدم شرطية الاستقبال في النوافل في حال عدم استقرار المصلي^(٤)، ككونه راكباً على الدابة أو السفينة أو ماشياً في السفر والحضر، فلا إشكال في هذه الصورة، إنما الإشكال فيما لو كان المصلي مستقراً أو أنه هل تجوز صلاة النافلة مستقراً بلا استقبال إختياراً أم لا؟ قولان:

وقد نسب القول بعدم إلى المشهور^(٥)، وربما يستدل عليه بعدم معهودية الصلاة مستقراً إلى غير القبلة عند المشرعة، بل تكون عندهم من المنكرات وبعدم مشروعيتهما، لكون العبادات توقيفية، وبإطلاق قوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٦) وبقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(٧) وفي

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٢٨؛ الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٣) النهاية: ٦٤؛ الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٣-٣٣٤. أبواب القبلة ب ١٥.

(٥) الخلاف ١: ٣٩٩ مسألة ٤٥؛ شرائع الإسلام ١: ٥٧؛ الوسيلة: ٨٦؛ إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤؛ كفاية الأحكام: ١٥؛

مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٦٠؛ مدارك الأحكام ٣: ١٤٧؛ بحار الأنوار ٨١: ٤٨؛ مستند الشيعة ٤: ٢٠٤-٢٠٥.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٧) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

صحيحة أخرى منه: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١).

وربما يستدل على الأول بأصالة البراءة عن الوجوب - أي وجوب الاستقبال - وبأصالة العدم، وبما يدل على عدم صلاحية صلاة الفريضة في جوف الكعبة دون النافلة^(٢)، فإن المترأى منه أن عدم الصلاحية في الفريضة إنما هو لأجل امتناع تحقق شرطها وهو الاستقبال، والنافلة لما لم تكن مشروطة به، فلم يكن فعلها فيه بغير صالح.

وبما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ من أنها ليست بمنسوخة وأنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر^(٣)، فإن إطلاقه يشمل النافلة في حال الاستقرار، والتقييد بحال السفر ليس لأجل اختصاص الحكم به، بل لأجل غلبة وقوع النوافل في حال السفر إلى غير القبلة، ولذا لا يكون الاستقبال شرطاً لها في الأمصار أيضاً في حال عدم استقرار المصلي بلا خلاف؛ ويؤيده التقابل بين الفريضة ومطلق النافلة فيما حكاه الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في تفسير ذلك القول^(٤) كما عرفت.

وأنت خير بأن التمسك بأصالة البراءة مما لا يتم، لأن مدركها إما حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وإما حديث الرفع ونظائره. والأول غير جارٍ في المقام لأن الكلام في شرطية الاستقبال في النافلة وهي لا يترتب على تركها عقاب أصلاً، وكذا الثاني لأن حديث الرفع مسوق لرفع التضييق، وهو معدوم في النوافل.

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٧-٣٣٨. أبواب القبلة ب ١٧ ح ٤ و ٥ و ٩.

(٣) مجمع البيان ١: ٢٢٨؛ الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٤) النهاية: ٦٤.

وأما أصالة العدم فإن كان مرجعها إلى الاستصحاب فلا مجرى لها فيما نحن فيه لعدم وجود الحالة السابقة له، وإن كان المراد أنها أصل مستقل برأسه، ففيه مضافاً إلى عدم الدليل على حجيتها، أنها لا تجري في مثل المقام مما كان الشك في ثبوت أمر إعتباري، كالشرطية التي تنتزع من الأمر بالمشروط، والجزئية التي تنتزع من الأمر بالكل، بل إنما تجري فيما لو كان الشك في وجود شيء مستقل.

وأما الاستدلال بما يدل على عدم جواز صلاة الفريضة في جوف الكعبة فيرده أن الحق جواز ذلك على كراهية، كما هو مقتضى بعض الروايات الأخر. وأما ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ﴾ الآية، فلا يدل على ذلك أصلاً لأنه ليس في مقام بيان هذه الجهة كما لا يخفى. وأما ما استدل به على عدم الجواز فعمدته هي صحيحة زرارة الأولى، وتقريب دلالتها على ذلك بوجه لا يرد عليه ما أورده بعض الأعظم^(١)، هو أنها تدلّ على انتفاء حقيقة الصلاة وماهيتها إذا لم تكن إلى القبلة، فصدق عنوانها على الصلوات المأتي بها في الخارج بترقب أنها صلاة، يتوقف على كونها إلى القبلة، فكل فرد يؤتى به من أنواع الصلوات الواجبة والمندوبة إلى غير القبلة فهو ليس من أفراد هذا العنوان.

فخرج من ذلك العموم صلاة النافلة - مع كون المصلي غير مستقر - بالإجماع وبالأخبار الصحيحة المتقدمة^(٢)، وبقي الباقي تحته. فما أورد على الاستدلال بها من أن خروج الفرد في بعض الأحوال ينافي حجية العام بالنسبة إليه في سائر الأحوال غير وارد، لأن كل ما يؤتى به في الخارج فهو فرد من أفراد طبيعة

(١) كتاب الصلاة للمحقق العائري رحمه الله: ٣٠ و ٣٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٨. أبواب القبلة ب ١٥.

الصلاة، وليست صلاة النافلة فرداً واحداً خارجاً عن تحت العموم في بعض الأحوال، بل الصلاة مستقراً فرد مستقل شك في خروجه عن تحت العام، فيجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة بالنسبة إلى غير الفرد الخارج، لأن الحكم بخروجه يوجب تقييداً زائداً وهو مجاز.

إن قلت: إن تقييد المطلق ليس مجازاً حتى لو شك فيه لوجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة، كما قد حقق ذلك في الأصول.

قلت: الأمر وإن كان كذلك في مثل قوله: «إن ظهرت فأعتق رقبة» و«إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، إلا أنه ليس كذلك في مثل المقام لأن تقييد النكرة التي وقعت في سياق النفي مناف لما تكون كلمة لا موضوعة له، لأنها موضوعة لنفي المدخول فقط فإذا استعملت في نفيه وغيره فقد استعملت في غير الموضوعة له، فيجب الرجوع لو شك في التقييد في مثله إلى أصالة عدمه وأصالة الحقيقة، فظهر مما ذكرنا صحة التمسك بالرواية، وأن الأقوى ما عليه المشهور.

ثم إنك بعدما عرفت جواز الإتيان بالنوافل على الراحلة وغيرها على ما هو مقتضى تلك الأخبار المذكورة، فاعلم أن الأمر في الفريضة يكون كذلك في حال الضرورة، فيجوز الإتيان بها في حالها على الراحلة وغيرها مع رعاية سائر ما يعتبر فيها بلا خلاف ولا إشكال^(١)؛ إنما الخلاف في جواز صلاة النافلة على الراحلة إذا كانت متعلقة للنذر أو غيره، وأنه هل تلحق بصلاة الفريضة حتى لا يجوز الإتيان بها عليها إلا في حال الضرورة، أو يكون حكمها حكم سائر النوافل التي لم يتعلّق بها نذر أو غيره، فيجوز إتيانها على الراحلة مطلقاً في حال الضرورة وغيرها؟

(١) الخلاف ١: ٣٠٠ مسألة ٤٧؛ تذكّر الفقهاء ٣: ١٧ مسألة ١٤٣؛ كشف اللثام ٣: ١٥٩.

وكذا الإشكال في جواز صلاة الفريضة على الراحلة إذا صارت مستحبة كصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى، ومنشأ الإشكال في الفرض الأول اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أيصلي الرجل شيئاً من الفروض راكباً؟ فقال: «لا إلا من ضرورة»^(١).

وفي صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة ويجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويؤمى في النافلة أيماء»^(٢).

وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن رجل جعل لله عليه أن يصلي كذا وكذا هل يجزيه أن يصلي ذلك على دابته وهو مسافر؟ قال عليه السلام: «نعم»^(٣).

فقتضى الصحيحين الأوليين عدم جواز الإتيان بالنافلة المسندورة على الراحلة إلا في حال الضرورة، بناء على إطلاق لفظ الفريضة وشمولها لما صارت فريضة بالعرض، ومقتضى الصحيحة الأخيرة هو الجواز مطلقاً في حال الضرورة وغيرها، فهما مطلقتان من حيث الموضوع، والأخيرة مطلقة من حيث الحكم، فيرجع الأمر إلى تقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

فقد يقال بتقديم الإطلاق الأول وتقييد الثاني بحال الضرورة، كما ذهب إليه بعض، وقد يقال بتقييد الأول بالفرائض الذاتية وتقديم الثاني كما هو الظاهر، لأن دلالتها على إطلاق الحكم من حيث حال الضرورة وغيره أقوى من دلالتها على

(١) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٤، الوسائل ٤: ٣٢٦، أبواب القبلة ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥، أبواب القبلة ب ١٤ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٣٦ ح ٥٩٦، الوسائل ٤: ٣٢٦، أبواب القبلة ب ١٤ ح ٦.

الإطلاق من حيث شموله للنوافل الذاتية المفروضة بالعرض، لأنّ تقييدها بحال الضرورة في غاية البعد، لأنّ الظاهر أنّ عليّ بن جعفر عليه السلام كان عالماً بالفرق بين النافلة والفريضة من حيث جواز الإتيان بالأولى على الراحلة مطلقاً، وعدم جواز الإتيان بالثانية عليها إلا في حال الضرورة.

فسؤاله إنّما هو عن جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة في حال الاختيار، لأنّ من المعلوم أنّ ما صار فريضة بالعرض لا يزيد حكمه على المفروض بالذات، فإذا جاز الإتيان بالثاني في حال الضرورة على الراحلة فالإتيان بالأول عليها في حالها يكون جائزاً بطريق أولى، فما يتعلّق به الشك والتحير الموجب للسؤال إنّما هو ما ذكرنا من الإتيان بالفريضة بالعرض على الراحلة في حال الاختيار، فيجب تقييد الروايتين بها. هذا، مضافاً إلى أنّ مورد الرواية هو ما كان المنذور نافلة دون الأعمّ منها ومن الفريضة كما هو واضح.

ومن المعلوم أنّ الوجوب الآتي من قبل النذر لا يغير المنذور عمّا هو عليه من الحكم، بل المنذور بعد تعلّق النذر به إنّما يصير ديناً لله على العبد يجب الوفاء به، ووجوب الوفاء بالشيء لا يغير حكمه، فإذا كانت صلاة الليل مثلاً قبل تعلّق النذر بها ممّا يجوز الإتيان بها على الراحلة، فبعد ما صارت ديناً على العبد ووجب عليه الإتيان بها لا يصير حكمها عدم جواز الإتيان بها على الدابة وغيرها، كما هو المغروس في أذهان العرف.

ومضافاً إلى أنّ أخذ الفروض في الروايتين الأوليين متعلّقاً لعدم الجواز ليس من باب مدخلة الفرضية في ذلك الحكم، بل التعبير بها للإشارة إلى العناوين المفروضة بالذات كما لا يخفى.

ويؤيد ما ذكرنا من عدم جواز تقييد الأخيرة بحال الضرورة - ما دلّ على أنّ

النبي ﷺ صلى صلاة الليل في غزوة تبوك على الراحلة^(١)، مع أن مقتضى بعض الروايات أنها كانت واجبة عليه ﷺ^(٢).

إن قلت: إنه لا يدل على ما ذكر لأنها حكاية لفعله ﷺ، ومن المعلوم أن الفعل لا إطلاق له، فلعله ﷺ كان يصلي تلك الصلاة على الراحلة للضرورة من مطر أو غيره.

قلت: الحاكى لفعله ﷺ هو الإمام ﷺ وغرضه من الحكاية مجرد بيان الحكم، وحينئذ فلو كان قيد الضرورة دخيلاً فيه، وكان فعله ﷺ في ذلك الحال لوجب عليه البيان، وحيث لم يبين يعلم منه إطلاق الحكم كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر حكم الفرض الثاني، وهو الإتيان بالفريضة التي صارت مستحبة بالعرض على الراحلة، وذلك لأنك عرفت أن ما يدل على عدم جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة لا دلالة فيها على حكم النافلة المنذورة، لأن أخذ الفريضة فيها للإشارة إلى الطبائع المفروضة بالأصل، والمفروض أن الصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى تكون منها، فلا يجوز فعلها على الراحلة. هذا تمام الكلام في القبلية.

(١) قرب الإسناد: ٣٢ ح ٤٧ وص ١٠٩ ح ٢٨٩؛ الوسائل ٤: ٢٢٣. أبواب القبلية ب ١٥ ح ٢٠ و ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٢ ح ٩٥٩؛ الوسائل ٤: ٦٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٦ ح ٦.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة الرابعة في الستر والساتر



لا إشكال ولا خلاف في شرطية الستر في الجملة في الصلاة، والكلام في الستر من جهتين :

الأولى: في الوجوب النفسي الذي يتعلّق به مطلقاً في حال الصلاة وغيره .
الثانية: في شرطيته للصلاة ؛ ولا يخفى أنّ الكلام في الساتر إنّما هو من حيث الأحكام التي تتعلّق به لا بما هو ساتر، بل من حيث لبس المصليّ له في حال الصلاة، وغالب هذه الأحكام راجعة إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى .

أمّا الكلام في الجهة الأولى من الستر فهو وإن كان غير مرتبط بالمقام، إلّا أنّه لا بأس بذكر بعض ما يتعلّق به من الأحكام .

فاعلم أنّه يجب على النساء ستر ما عدا الوجه والكفين بلا ريب ولا إشكال، ويحرم على الرجال النظر إلى ما عداها أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه هل

يجب عليهن ستر الوجه والكفين كما هو المشهور بين الخاصة والعامة أو لا؟ ومنشأ ذلك اختلاف ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(١).

فعن عبدالله بن مسعود: إن المراد بالزينة الظاهرة التي لا يحرم إبدائها هو الثياب^(٢) ويؤيده قوله تعالى في ذيل هذه الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ أي لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليتبين خلخالها، فيعلم منه أن إبداء الزينة المخفية حرام.

وقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾^(٣) أي خذوا ثيابكم التي تترتّبون بها عند إرادة الصلاة.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...﴾^(٤) أي قل هؤلاء ليسترن وجههن بإرخاء الجلابيب، فإن الإدناء إذا تعديت بـ «على» يكون المراد منها جعل ما تتعلق به قريباً من المدنى عليه، كما في قوله: «أدنى عليك ثوبك» إذا كان ثوبها بعيداً منها بحيث يظهر ما تحته، والجلباب شيء أكبر من الخمار.

وعن عبدالله بن عباس: إن المراد بالزينة الظاهرة هو الكحل، والخاتم، والخذآن، والخضاب في الكف^(٥).

وعن ثالث: أنها الوجه والكفان^(٦)، فباختلاف التفاسير يختلف المراد من

(١) النور: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) الأعراف: ٣١.

(٤) الأحزاب: ٥٩.

(٥) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨؛ الدر المنثور ٥: ٤١.

(٦) السنن الكبرى ٧: ٨٥ و٨٦؛ التفسير الكبير ٨: ٣٦٤.

الآية، فمن قال بعدم حرمة إظهار الوجه والكفين إعتد على الأخيرين، ومن قال بجوب سترهما استند إلى الأول مع سائر ما يؤيده من الآيات كما عرفت.

ثم إن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَلِيُضْرِبَ بِخَمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾^(١) لا يدل على وجوب ستر الوجه، لأن مقتضاه إنما هو وجوب جعل طرفي الخمار على الجيب، وهو ضلع أعلى القميص ليستر ما ظهر من الصدر والعنق، لأن ما يتسترن به في زمان النبي ﷺ إنما هو القميص الذي لا يستر صدرهنّ وعنقهنّ، لكونهنّ يجعلن طرفي الخمار على ظهرهنّ على خلاف وضعه الطبيعي، وهذه الجهة فقد يمكن أن يتوهم أن ستر الصدر والعنق غير واجب، لأنهما من المواضع الظاهرة، فلذا قال تعالى: إنه يجب إرخاء الخمار على الجيب، وجعله بمقتضى وضعه الطبيعي ليسترهما.

وبالجملة: فيستفاد من هذه الجملة وجوب ستر الصدر والعنق، ولا يستفاد ستر الوجه أصلاً، لأن جعل الخمار على الجيب لا يلزم ستر الوجه أصلاً كما هو واضح.

ثم إن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وإن كان هو حرمة إبداء الزينة غير الظاهرة مطلقاً، إلا أنه يستفاد من قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ وجوب التستر فيما كانت معرضاً لنظر الأجنبي، سواء كان الناظر موجوداً أو لم يكن، ولكن كانت في معرض النظر كما لا يخفى. هذا كله مقتضى الآيات الواردة في هذا المقام.

وأما الروايات فالحكي عن العلامة ﷺ في المنتهى إنه قال: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المرأة عورة»^(٢)، والمفهوم منه عند عرف المتشرعة وجوب ستر جميع

(١) النور: ٣١.

(٢) المنتهى: ١، ٢٣٦.

البدن، لأن وجوب الستر من أظهر خواص المشبه به وآثاره.

وفي مجمع البيان للطبرسي في ذيل قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ...﴾^(١) قال: وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «للزوجة ما تحت الدرع وللإبن والأخ ما فوق الدرع ولغير ذي محرم أربعة أثواب: درع وخمار وجلباب وإزار»^(٢)، ومعناه أنه لا يحرم على الزوج النظر إلى ما تحت الدرع - وهو القميص - ولا يحرم على الزوجة إظهاره ولا يحرم على الإبن والأخ النظر إلى ما فوقه ولا على الأم والأخت إظهاره، ويجب على المرأة أن تستر نفسها عن الأجنبي غير المحرم بأربعة أثواب: درع وهو القميص، وخمار وهو ما يغطي رأس المرأة، وجلباب وهو شيء أكبر من الخمار، وإزار وهو الذي يستر جميع البدن من الرأس إلى القدمين.

والمقصود من الرواية هو تأكيد وجوب التستر عليها، إذ من المعلوم كفاية ستر المرأة جميع بدنها ولو كان بالأخير فقط، وأيضاً يكفي ستر المرأة نفسها ولو لم يكن بالشوب بل بورق الشجر أو غيره. هذا، وقد استدلل القائلون بوجوب ستر الوجه والكفين أيضاً على النساء بالرواية الأولى بناءً على أن يكون المراد بالعمرة هي السوأة، ويكون حملها على المرأة من باب التشبيه البليغ الذي تكون أداة التشبيه فيه محذوفة، ليعرف ثبوت وجه الشبه في المشبه على نحو ثبوت المشبه به، حتى كأن الأول يكون من أفراد الثاني ومصاديقه.

ولما كان أظهر خواص العمرة وآثارها هو قبح إظهارها عرفاً وشرعاً، ووجوب سترها شرعاً لأجل كون إظهارها موجباً لتحريك الشهوات وفعل ما لا ينبغي صدوره، فبذلك التشبيه البليغ يعلم ثبوت هذا الأثر في المرأة التي هي المشبه، لأن ظهورها موجب لصدور الأفعال القبيحة الممنوعة عند الشرع.

(١) التور: ٦٠.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٥٥.

ومن المعلوم أنَّ ما هو المناط في وجوب الستر ثابت في الوجه على النحو الآثم كما لا يخفى . فتدل الرواية حينئذٍ على أنَّه يجب على المرأة ستر جميع البدن حتَّى الوجه والكفَّين . هذا، ويحتمل أن يكون المراد من العورة ما هو معناها بحسب اللغة وهو كلُّ شيء يستره الإنسان للاستحياء من ظهوره لكونه قبيحاً، ويكون المراد من الرواية أنَّ المرأة شيء يستحي من ظهورها لاحتفافها بالأعمال القبيحة، والأفعال الممنوعة التي لا ينبغي صدورها منها .

ويؤيده ما رواه الخاصَّة عن النَّبي ﷺ أنَّه قال: «النساء عي وعورة فداوا وعيَّهنَّ بالسكوت وعوراتهنَّ بالبيوت»^(١) فإنَّ حفظ عوراتهنَّ بالبيوت يدل على كون ظهورها ولو مع تسترها بالثياب معرضاً لصدور الأفعال القبيحة، فحمل العورة على المرأة باعتبار احتفافها بتلك الأفعال والأعمال، وإلاَّ فنفس المرأة ليست شيء يستحي منها مع قطع النظر عن احتفافها بها، كما يدلُّ عليه إضافة العورات إليهن .

ولكنَّ الظاهر من الرواية هو المعنى الأول كما هو غير خفي على من لاحظ ما هو المفهوم من العورة عند العرف، وقوله ﷺ: «فداوا... وعوراتهنَّ بالبيوت» يكون تأكيداً لحرمة ظهورها غير مستورة ووجوب سترها، فلا ينافي عدم وجوب الحفظ بالبيوت .

هذا مقتضى الرواية الأولى، وأمَّا الرواية الثانية فتدلُّ أيضاً على وجوب ستر الوجه والكفَّين عليها، بضميمة وجوب إرخاء مقدار من الجلباب الذي يستفاد من قوله تعالى: «يدين عليهنَّ من جلابيبن» وبضميمة وجوب ضرب الخمار على الجيب الذي يدلُّ عليه قوله تعالى: «وليضربن بخمرهنَّ على جيوبهنَّ»^(٢)

(١) أمالي الطوسي ٢: ١٩٢؛ بحار الأنوار ١٠٠: ٢٥٦ ح ٤٨ .

(٢) النور: ٣٦ .

فانقدح أن مقتضى هاتين الروایتين - كغيرهما مما لم يكن بهذا الظهور - هو العموم بالنسبة إلى الوجه والكفين .

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وإن كان المستفاد منه عدم وجوب سترها بناءً على ما حكاه العامة عن ابن عباس من تفسير الزينة الظاهرة بالكحل والخدين والخضاب في الكف^(١)، إلا أنه بملاحظة أن انكشاف المرأة وعدم تسترها ولو بوجهها يعدّ عند المتشريعة من المنكرات، وأن السيرة المستمرة قائمة على عدمه، فيعلم أن المراد من الزينة الظاهرة ليس ما هو المحكي عن ابن عباس، بل المراد منها هو الثياب كما حكى عن ابن مسعود^(٢).

ومن هنا انقدح أنه لا اعتبار بالأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه والكفين، كخبر مسعدة بن زياد المحكي عن قرب الإسناد حيث قال: سمعت جعفرًا وسئل عما تظهر المرأة من زينتها؟ قال: «الوجه والكفان»^(٣). وغيره مما رواه الخاصة عن الأئمة^(٤)، وذلك لإعراض الأصحاب عنها لقيام السيرة على خلافها. نعم قد ورد في باب إحرام المرأة روايات، واستدل القائلون بعدم وجوب سترها ببعضها كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله^(٥) قال: مرّ أبو جعفر^(٦) بامرأة متنقبة وهي محرمة، فقال: «أحرمني واسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك»، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطي عينها»، قال: قلت: تبلغ فيها؟ قال: «نعم»^(٧). والمراد بقوله: إسفري وجوب كشف الغطاء عن الوجه.

(١) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨؛ الدر المنثور ٥: ٤١٠.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) قرب الإسناد: ٨٣ ح ٢٥٧؛ الوسائل ٢٠: ٢٠٢. أبواب مقدّمات النكاح ب ١١٠ ح ٥.

(٤) الكافي ٤: ٣٤٤ ح ٣؛ التهذيب ٥: ٧٤ ح ٢٤٥؛ الوسائل ١٢: ٤٩٤. أبواب تروك الاحرام ب ٤٨ ح ٣.

وأنت خير بأن هذه الرواية لا تدلّ على وجوب كشف الوجه على نحو يمكن أن ينظر الناظر إليه، ويقع معرضاً لنظره، بل إنّما تدلّ على حرمة تغطية الوجه على نحو تكون بعيدة عن التأذي بسبب حرارة الشمس وغيرها، كما إذا غطّي الوجه بالنقاب ونحوه، فلا تنافي مع وجوب ستره على نحو لا يكون معرضاً لنظر الأجنبي إليه، كما هو المرسوم في هذه الأزمنة، وعلى فرضه فلا تدلّ على كون الحكم في غير حال الإحرام أيضاً كذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذيلها يدلّ على وجوب إرخاء الثوب من فوق الرأس على نحو يغطّي العينين والفم، فالمستفاد من الآيات والروايات هو وجوب التستر على المرأة حتى بالنسبة إلى الوجه والكفين، ولم يثبت ما يدلّ على التخصيص بهما. ثمّ لا يخفى أنّ الحكم بعدم وجوب ستر الوجه على النساء لا يلزم الحكم بجواز نظر الأجنبي إليه، فلا ينافيه ما يدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية، مثل ما دلّ على أن النظر إليها سهم مسموم من سهام إبليس. أو أنّه زنا البصر^(١) وغير ذلك، فإنّ شمولها للنظر إلى الوجه ممّا لا يكاد ينكر، بل هو القدر المتيقّن منه، خصوصاً مع ملاحظة الحكمة في هذا الحكم المنصوص عليها في بعض الروايات^(٢)، وهي كونه مهيجاً للشهوة، فإنّ التهيج الحاصل من النظر إلى الوجه يكون أقوى مراتبه.

ويدلّ على عدم ثبوت الملازمة بين الأمرين أنّ نظر المرأة إلى الأجنبي حرام مع أنّه لا يجب التستر عليه بالاجماع^(٣) والضرورة، حتّى إنّ بعضهم مع حكمه بعدم وجوب التستر على النساء في الوجه حرّم نظرهنّ إلى وجوه الرجال.

(١) جامع الاخبار: ٩٣؛ بحار الأنوار: ١٠١: ٣٨ ح ٣٤ و ٣٥؛ وص: ٤٠ ح ٤٦.

(٢) علل الشرائع: ٥٦٤؛ عيون الاخبار: ٩٧: ٢؛ بحار الأنوار: ١٠١: ٣٤ ح ١٢.

(٣) جواهر الكلام: ٢٩: ٨١.

وبالجملة: فلا ملازمة بين حرمة النظر ووجوب التستر، ويؤيد ذلك أنهم أجمعوا على أنه يجوز لمن أراد أن يتزوج امرأة أن ينظر إلى وجهها، ولمن أراد اشتراء أمة أن ينظر إلى الوجه والكفين^(١)، فإنه يستفاد منه أن جواز النظر إلى الأجنبية يختص بمن أراد التزويج أو الاشتراء، ولا يعم غيرها.

ثم إنه لا فرق فيما يتستر به بين أن يكون ثوباً أو غيره من ورق الشجر وغيره وإن كان يمكن الفرق بينهما في الستر الذي يكون شرطاً للصلاة. إلا أنه لا فرق في هذا الستر المتعلق للوجوب النفسي؛ هذا كله في حكم النساء.

وأما الرجال فيجب عليهم ستر العورة كما هو المتفق عليه بين المسلمين^(٢)، والمشهور بين العامة أنه يجب عليهم التستر من السرّة إلى الركبتين^(٣)، وبين الخاصة هو وجوب ستر العورة فقط لقوله تعالى: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم»^(٤) والظاهر من حفظ الفرج وإن كان هو حفظه عن الزنا، إلا أنه بقرينة الأخبار الدالة على أن المراد بحفظ الفرج في الآيات كلها هو حفظه عن الزنا إلا هذه الآية^(٥)، فإن المراد منه حفظه من أن ينظر إليه يدل على ذلك.

والمراد بالفرج هو ما يفهم منه عرفاً لا المعنى اللغوي، ومقتضى إطلاق الآية وجوب حفظ الفرج عن كل ناظر رجلاً كان أو امرأة، صغيراً أو كبيراً، مجنوناً أو غيره، نعم الصغير الذي لا يميز بين العورة وغيرها خارج عن هذا الحكم، لأن

(١) المقنعة: ٥٢٠؛ المبسوط ٤: ١٦٠-١٦١؛ شرائع الإسلام ٤: ٢١٢؛ جواهر الكلام ٢٩: ٦٣.

(٢) الخلاف ١: ٢٩٣ مسألة ١٤٤؛ المعتمد ٢: ٩٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠؛ الذكرى ٣: ٥؛ كشف اللثام ٣: ٢٢٧؛ مفتاح الكرامة ٢: ١٦٢.

(٣) الأم ١: ٨٩؛ المجموع ٣: ١٦٧؛ بداية المجتهد ١: ١٦٦-١٦٧؛ الخلاف ١: ٢٩٣ مسألة ١٤٤.

(٤) النور: ٣٠.

(٥) مجمع البيان ٧: ١٣٧ و١٣٨؛ الميزان ١٥: ١١٦؛ نور الثقلين ٣: ٥٨٧ و٥٨٨؛ التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

المتبادر من الإطلاق غيره، وكذا المجنون الذي بلغ جنونه إلى حدّ عدم التمييز بينها لا مطلق المجنون.

ثمّ إنّه لا إشكال في وجوب حفظ الفرج عليهم في صورة العلم أو الظنّ، بأنّه مع كشف العورة يقع مورداً لنظر الغير، أمّا مع الاحتمال فقال بعض: بعدم الوجوب فيما لو كان الاحتمال موهوماً، بحيث لو كشف عورته مع هذا الاحتمال فوقع نظر الناظر إليه لم يكن معاقباً عليه.

هذا، ولا يخفى أنّه لو كان الاحتمال إحتماً عقلاً فقتضى إطلاق الآية هو الوجوب، ومع عدم كونه كذلك فقتضى الإطلاق وإن كان أيضاً ذلك إلا أنّ الحكم به لا يخلو عن إشكال.

وقال الشافعي بأنّه يجب على الرجال التستر ولو مع العلم بعدم وجود الناظر^(١)، وفيه ما لا يخفى من المخالفة للآية الشريفة المفسرة بما رواه العامة عن النبي ﷺ^(٢)، والخاصة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣)، من أنّ المراد حفظ الفرج من أن ينظر إليه.

ثمّ إنّ حفظ الفرج يتحقّق بجعل حائل بين المبصر والمبصر ولو لم يكن ثوباً، والأحوط أن لا يكون شفافاً بحيث يحكي ما تحته، نعم لا دليل على وجوب كون الحائل على نحو لا يحكي حجم المبصر، وإن كان الأحوط أيضاً ذلك.

ثمّ إنّ كلمة «من» في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ يحتمل أن تكون زائدة وأن تكون للتبويض، وهو إمّا باعتبار الابصار أو باعتبار المبصر، فعلى الأوّل والثاني لا دلالة له على ما يجب غضّ البصر عنه، لأنّ متعلّقه محذوف ولا يمكن أن يكون حذف المتعلّق هنا دليلاً على العموم كما في سائر الموارد

(١) المجموع ٣: ١٦٦-١٦٧؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٥١؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠٦.

(٢) التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

(٣) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

لعدم إرادته قطعاً فهي مجملة من هذه الحيشية .

كما أن الإجمال متحقق في المعنى الثالث أيضاً كما لا يخفى، ولكن يمكن أن يقال : إن المراد وجوب غضّ البصر عن فروج سائر الرجال لمقارنته مع قوله تعالى : «ويحفظوا فروجهم» فيصير المعنى حينئذٍ أنه يجب على المؤمنين حفظ فروجهم من أن ينظر إليها، ويحرم عليهم النظر إلى فروج غيرهم من الرجال .

وأما الكلام في الجهة الثانية، وهي الوجوب الشرطي المتعلق بالستر، فهو المقصود بالبحث . اعلم أن بين الوجوب النفسي المتعلق بالستر مطلقاً والوجوب الشرطي الذي يتعلّق به في حال الصلاة فرق من جهات :

منها: أن الأول يتعلّق بالرجل بالنسبة إلى عورته وبالمراة بالنسبة إلى جميع بدنّها إذا كانا معرضين لنظر الغير كما عرفت، والثاني يكون ثابتاً عليهما مطلقاً ولو لم يكونا معرضين للنظر أصلاً .

ومنها: أن الأول أعمّ من حيث الساتر أي لا يجب أن يكون هو الثوب، بل يكفي ورق الشجر أو الطين أو غيرها، بخلاف الثاني، فإنّه يجب أولاً أن يكون الساتر هو الثوب، ومع عدم التمكن منه يكتفي بغيره، وإن لم يكن متمكناً من الساتر رأساً تسقط شرطية الستر كما سيجيء .

ومنها: أنّه لا يعتبر في الأول أن يكونا لابسين له، بل يكفي أن يكون الساتر بحيث يكون حائلاً بينه وبين الغير وإن كان منفصلاً عنه بخلاف الثاني، فإنّه يجب أن يكون المصليّ لباساً له .

ومنها: أنّه لا يعتبر في الأول صفة في الساتر، أي لا يعتبر أن لا يكون حريراً للرجل أو غيره، بخلاف الثاني فإنّه يجب أن لا يكون الساتر حريراً للرجل أو ميتة أو نجساً ومن أجزاء غير مأكول اللحم لمطلق المصليّ وإن كان امرأة .

نعم هذه الأوصاف لا تعتبر في الساتر بما هو ساتر، بل تكون معتبرة فيه من

حيث كون المصلي لباساً له، وبعبارة أخرى يشترط أن لا يكون ما يلبسه المصلي إن لم يكن ساتراً له واجداً لواحد من تلك الأوصاف، ويكون وجود واحد منها مانعاً لصحة الصلاة كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه لا يجب على الرجال في الصلاة إلا ستر ما يكون ستره متعلقاً للوجوب النفسي، فيجب عليهم ستر العورة فقط، خلافاً لبعض العامة^(١) حيث أوجب عليهم أن يسترُوا ما بين السرّة والركبة، ولكن لا دليل عليه كما عرفت، ولكن يستحب نفسياً أن يستر ما بينهما^(٢)، ويوجب ذلك أكملية الصلاة، هذا في الرجال.

وأما النساء فيجب عليهن ستر جميع البدن ما عدى الوجه، فإن ستره لا يكون شرطاً لصحة الصلاة^(٣)، كما هو مقتضى الأخبار الصحيحة الدالة على ذلك^(٤)، بل بعضها يدل على استحباب عدمه^(٥)، غاية الأمر أنها إذا كانت معرضاً لنظر الغير ولم يستر وجهها تكون عاصية للوجوب النفسي، بناءً على وجوب ستره عليها، وهذا لا يكون مضرّاً بصحة الصلاة كما هو واضح.

والمراد بالوجه الذي لا يجب ستره في الصلاة ولا يكون شرطاً لها هل هو الوجه الذي يجب غسله في باب الوضوء، وهو ما دارت عليه الإبهام والوسطى من قصاص الشعر إلى الذقن، كما رواه زرارة عن أبي جعفر^(٦)، أو أن المراد به هو

(١) كالشافعي ومالك وأبي حنيفة كما في بداية المجتهد ١: ١٦٦. المسألة الثانية.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٥٦؛ وهو المشهور كما في كشف اللثام ٣: ٢٣١.

(٣) المبسوط ١: ٨٧؛ الإقتصاد: ٢٥٨؛ الكافي في الفقه: ١٣٩؛ السرائر ١: ٢٦٠؛ مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥؛ الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٤؛ الوسائل ٤: ٤٢١. أبواب لباس المصلي ب ٣٣ ح ١ وص ٤٢٤ ب ٢٥ ح ٦.

(٦) الفقيه ١: ٢٨ ح ٨٨؛ الكافي ٣: ٢٧ ح ١؛ التهذيب ١: ٥٤ ح ١٥٤؛ الوسائل ١: ٤٠٣. أبواب الوضوء

الوجه العرفي الذي يكون أوسع من ذلك؟ وجهان:

من أن تفسير الإمام عليه السلام الوجه بذلك في باب الوضوء يدل على أن الوجه في نظر الشارع هو ذلك المقدار. ومن أن مراده عليه السلام هو عدم وجوب غسل ما هو خارج عن ذلك الحد في قبال العامة، حيث إنهم يجعلون كلاً من أجزاء الوجه مورداً للبحث وينظرون فيه، حتى إن بعضهم أوجب غسل الأذنين، فمراده عليه السلام إبطال قولهم بوجوب غسل ما هو زائد على ذلك المقدار، وبيان ما يجب غسله من الوجه، فلا يدل على أن المراد بالوجه في غير ذلك المورد هو هذا المقدار. وهذا الوجه هو الظاهر.

ولا يخفى أن المراد مما ذكره الإمام عليه السلام أنه يجب غسل المقدار الذي يكون مساوياً للمقدار الذي هو منتهى الفاصلة بين الإبهام والوسطى، بحيث لا يخرج عن حد الوجه، فلا يرد أن وجوب غسل ذلك المقدار في الذقن لا يتحقق أمثاله إلا بإدخال جزء من العنق في الغسل، وذلك لخروجه عن حد الوجه، ولعل السبب في حمل بعض وتأويله الرواية على فرض دائرة في الوجه يكون قطرها ذلك المقدار الفاصل بين الإبهام والوسطى.

وأنت خير ببعد هذا المعنى والصواب ما ذكرناه. هذا، ولكن التحقيق إنّه ليس في الأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه في الصلاة ما يدل على استثناء الوجه بعنوانه حتى يبحث في المراد منه، بل مدلول تلك الأخبار إنما هو مجرد ما يكفي من الثياب أن تصلي المرأة فيها، مثل قوله عليه السلام: «المرأة تصلي في الدرع والمقنعة»^(١)، وقوله عليه السلام: «صلّت فاطمة عليها السلام في درع وخمارها على رأسها»^(٢)

(١) الفقيه ١: ٣٤٣ ح ١٠٨١؛ الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥؛ الوسائل ٤: ٤٠٥، أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥؛ الوسائل ٤: ٤٠٥، أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١.

والمعنى: إنَّ أقل ما يكفي من الثياب هو الدرع والخمار، والمراد بالأوّل هو قيص المرأة الذي يستر من الكتف إلى القدمين، والثاني هو ما يستر رأس المرأة. وحينئذٍ فلا بد من الفحص والتتبع لمعرفة المقدار الخارج عن الدرع والخمار حتّى يستدل بتلك الأخبار على عدم وجوب ستره، وإن لم تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيها ومستور بهما، لإمكان عدم وجوب ستر بعض ما يكون داخلًا فيها كما لا يخفى.

وانقدح ممّا ذكرنا أنّ ستر المرأة وجهها لا يكون شرطاً لصحّة صلاتها، كما هو المشهور بين العامة^(١) والخاصّة^(٢)، للأخبار الدالة على أنّ المرأة تصلي في درع وخمار، ومن المعلوم أنّ الخمار لا يكون ساتراً للوجه. وحكي عن بعض العامة^(٣) والخاصّة أنّ ستره يكون واجباً وشرطاً لها، كالحكي عن ابن حمزة من أنّه يجب عليها ستر جميع بدنّها إلّا موضع السجود^(٤).

وما حكي عن الغنية والجمل والعقود، من شرطية ستر جميع البدن من غير استثناء^(٥) ممّا لا وجه له، وكذا ما حكي عن البعض الآخر من جواز كشف بعض الوجه^(٦) ويمكن أن يكون مراده وجوب ستر البعض من باب المقدّمة، فلا ينافي ما ذكرنا، وقد عرفت أنّ المراد بالوجه فيما نحن فيه هو الوجه العرفي الشامل للصدغين وما يحاذيهما من الوجه، لا الوجه في باب الوضوء، ويدلّ عليه ما رواه الصدوق

(١) بداية المجتهد ١: ١٦٧ المسألة الثالثة: المغني لابن قدامة ١: ٦٧٢: المجموع ٣: ١٦٩.

(٢) المبسوط ١: ٨٧: الإقتصاد: ٢٥٨: الكافي في الفقه: ١٣٩: السرائر ١: ٢٦٠: مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٣) وهو أبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، والخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤.

(٤) الوسيلة: ٨٩.

(٥) الغنية: ٦٥: الجمل والعقود: ٦٣.

(٦) إشارة السبق: ٨٣.

عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عليها السلام فِي دِرْعٍ وَخَمَارِهَا عَلَى رَأْسِهَا، لَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا دَارَتْ بِهِ شَعْرُهَا وَأُذُنِيهَا»^(١).

والمراد أَنَّ خَمَارَهَا كَانَ عَلَى نَحْوِ لَا تَسْتَرُ أَزِيدَ مِنَ الشَّعْرِ وَالْأُذُنَيْنِ مِنَ الْوَجْهِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ لَا يَسْتَرُ الْعُنُقَ وَالصَّدْرَ كَمَا لَا يَخْفَى.

إِنْ قُلْتَ: إِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرَ، لِأَنَّ مَضْمُونَهُ إِنَّمَا هُوَ حِكَايَةُ فَعْلِهَا عليها السلام وَالْفِعْلُ لَا إِطْلَاقَ لَهُ، فَلَعَلَّهَا كَانَتْ تَصَلِّي فِيهَا لِمُضْرُورَةٍ.

قُلْتَ: نَعَمْ، يَصِحُّ ذَلِكَ لَوْ كَانَ الْحَاكِي غَيْرَ الْإِمَامِ عليه السلام، وَأَمَّا لَوْ كَانَ هُوَ الْحَاكِي مَعَ كَوْنِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْحِكَايَةِ بَيَانُ الْحُكْمِ، يَعْلَمُ عَدَمَ كَوْنِهِ مُقَيَّدًا بِحَالِ الْمَضْرُورَةِ وَغَيْرِهِ، وَإِلَّا كَانَ عَلَيْهِ الْبَيَانُ كَمَا لَا يَخْفَى. هَذَا، وَلَكِنَّ الْفَضِيلَ مُشْتَرِكٌ وَطَرِيقُ الصَّدُوقِ إِلَيْهِ ضَعِيفٌ، فَالْأَحْوَطُ الْإِقْتِصَارُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ، وَهُوَ الْوَجْهِ فِي بَابِ الْوُضُوءِ.

ثُمَّ إِنَّهُ هَلْ يَكُونُ الْمُرَادُ بِالْوَجْهِ ظَاهِرُهُ فَقَطْ حَتَّى يَكُونَ سِتْرُ بَاطِنِهِ شَرْطًا لَصِحَّةِ صَلَاتِهَا، أَوْ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَعَمٌّ مِنْ بَاطِنِهِ؟ قَوْلَانِ، حَكَى صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ عَنْ كَاشِفِ الْغَطَاءِ الْقَوْلَ بِوُجُوبِ سِتْرِ الْبَاطِنِ^(٢)، لِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْوَجْهِ ظَاهِرُهُ، فَلَا تَشْمَلُ الْأَدْلَةُ غَيْرَهُ.

وفيه: قد عرفت أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِثْنَاءِ الْوَجْهِ بِعَنْوَانِهِ حَتَّى يَقَالَ إِنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْهُ خُصُوصُ الظَّاهِرِ، بَلِ الدَّلِيلُ هُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ عليه السلام: «الْمَرْأَةُ تَصَلِّي فِي الدِّرْعِ وَالْمَقْنَعَةِ»^(٣) وَهُوَ كَمَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ سِتْرِ الظَّاهِرِ لِخُرُوجِهِ عَنْهَا، كَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ سِتْرِ الْبَاطِنِ لِعَدَمِ الْفَرْقِ، هَذَا كُلُّهُ فِي الْوَجْهِ.

(١) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥؛ الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٧؛ جواهر الكلام ٨: ١٧٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

وأما الكفّان ففي وجوب سترهما وعدمه خلاف، والمشهور بين الخاصة والعامة استثنائهما كالوجه، بل ادّعى كثير من العلماء الاجماع عليه^(١)، ولكن حكي عن صاحب الحقائق أنّه ذهب إلى ما ذهب إليه أحمد بن حنبل وداود من العامة، من أنّ ستر الكفّين شرط لصحة صلاة المرأة، واستدلّ عليه برواية جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلي في درع وخمار؟ فقال: «يكون عليها ملحفة تضمّنها عليها»^(٢) وغيرها، لأنّها تدلّ على أنّها أقل ما يكفي للمرأة من الثياب. ومن المعلوم أنّ الدروع في هذه الأزمنة تستر الكفّين أيضاً، ومع الشك في أنّه هل كانت الدروع في زمان النبي والأئمة عليهم السلام ساترة لهما أم لا؟ يرجع إلى أصالة عدم التغير^(٣).

وفيه: أنّه مع فرض كون الدروع في زمانهم ساترة للكفّين أيضاً نقول: لا دليل على اعتبار سترهما، لأنك عرفت أنّ الرواية إنّما تدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عن الدرع والخمار، ولا يكون مستوراً بهما، ولا تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما ومستور بهما.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأصحاب من عصر الإمام عليه السلام إلى عصر العلامة والشهيد وغيرهم، قد أفتوا بعدم شرطية سترهما^(٤)، واستدلّوا على ذلك بتلك

(١) المغني لابن قدامة ١: ٦٠١؛ بداية المجتهد ١: ١٦٧؛ الخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦؛ مسألة ١٠٨؛ مختلف الشيعة ٢: ٩٨؛ كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٨ ح ٨٦٠؛ الاستبصار ١: ٣٩ ح ١٤٨٤؛ الوسائل ٤: ٧٠٤. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١١. (٣) الحقائق ٧: ٩.

(٤) المبسوط ١: ٨٧؛ الررائر ١: ٢٦٠؛ وحكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٩٨؛ المعتمد ٢: ١٠١؛ الجامع للشرائع ٦٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦؛ مسألة ١٠٨؛ قواعد الأحكام ١: ٢٥٧؛ الدروس ١: ١٤٧؛ الذكرى ٣: ٧؛ مسالك الأفهام ١: ١٦٦؛ الروضة البهية ٢٠٣؛ جامع المقاصد ٢: ٩٧؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٠٤؛ مدارك الأحكام ٣: ١٨٨؛ كشف اللثام ٣: ٢٢٨.

الرواية، فيعلم منه أن الدروع في زمانهم لم تكن تستر الكفين، وإلا فلا يكون وجه للاستدلال بها كما لا يخفى، ولا أقل من كون الدروع في زمانهم على قسمين: قسم كان ساتراً لهما، وقسم آخر لم يكن كذلك، فاستدلوا باطلاق الحكم على عدم الوجوب، حيث أن مدلول الرواية كفاية الدرع مطلقاً، إذ لا يكون فيها تقييد بما كان منها ساتراً كما هو واضح.

ويؤيد عدم كون الدروع ساترة للكفين في الأزمنة السابقة ما حكى عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(١) من أن الزينة الظاهرة هو الوجه والكفان^(٢)، حيث أنه يدل على عدم كونها مستورين في زمانه، ولم يعترض عليه أحد من تلامذته، فلا يبعد الحكم بعدم اعتبار سترهما للروايات، مع انضمام الفتاوى إليها.

هذا، مع أنه لو شك في خروجها عن الدرع فالواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية والنقلية، بناءً على ما هو الحق من جريان أصل البراءة مطلقاً في الشك في الجزئية والشرطية، هذا في الكفين.

وأما القدمان فالمشهور بين الخاصة أيضاً أنه لا يجب سترهما في الصلاة^(٣) خلافاً لصاحب الحقائق، حيث ذهب إلى اعتبار سترهما كالكفين^(٤)، ودليله ما عرفت، وقد ذكرنا ما فيه، إلا أن في المقام قد عبر بعضهم بل كثيرهم بظاهر

(١) النور: ٣٦.

(٢) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨؛ الدر المنثور ٥: ٤١؛ المحلى ٣: ٢٢١؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٣) المبسوط ١: ٨٧؛ المعتمد ٢: ١٠١؛ الجامع للشرائع ٦٥؛ المنتهى ١: ٢٣٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦؛ مسألة ١٠٨؛ مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الحقائق ٧: ٩.

القدمين^(١)، وهو محتمل لأن يكون الحكم أي عدم شرطية الستر مختصاً بظاهرهما دون الأعم منه ومن باطنهما، كما هو مقتضى ظاهر التعبير، ولأن يكون التعبير بالظاهر لأجل كونه محلاً للابتلاء بالستر.

وأما الباطن فهو مستور بالأرض أو غيرها على أي حال، والظاهر هو الثاني وفقاً لصاحب الجواهر^(٢)، ويؤيده أنه لو كان الحكم مختصاً بظاهرهما يلزم عدم الفائدة فيه، لأن ما هو الساتر للباطن من الألبسة المتعارفة يكون ساتراً للظاهر أيضاً ولا عكس، وكونه مستوراً بالأرض إنما هو في غير حال السجود كما لا يخفى. وبالجمله: فالمسألة غير صافية عن الإشكال، ولذا تردد المحقق في الشرائع في استثناء ظاهرهما، وإن ذهب في النافع - الذي هو آخر ما صنفه - إلى أظهرية الاشتراط^(٣) هذا، وقد استدلل العلامة في التذكرة لعدم اعتبار سترهما بأن الحكم بكونهما ليسا بعورة أولى من الحكم بأن الكففين لا يكونان منها، فلا يشملهما قوله ﷺ: «المرأة عورة»^(٤) وفيه: ما لا يخفى من عدم الدليل على هذه الأولوية.

وكيف كان فمستند المسألة هو قوله ﷺ: «لا ينبغي للمرأة أن تصلي إلا في ثوبين» كما رواه الخاصة عن الأئمة^(٥)، أو «تصلي المرأة في درع وخمار» كما رواه العامة عن النبي ﷺ^(٦). وقد عرفت أنها تدل على عدم وجوب ستر كل ما هو خارج منها لا وجوب ستر كل ما هو داخل فيها، فلا بد من التبع ليعرف أنه هل يكون القدمان داخلين في الدرع أو لا؟ ومع الشك يرجع إلى أصالة البراءة مطلقاً

(١) المبسوط ١: ٨٧؛ المعتمد ٢: ١٠١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٥٧؛ كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٧٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٧٠؛ المختصر النافع: ٢٥.

(٤) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ذ ١٠.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٢٣٢ و ٢٣٣.

بناءً على ما هو الحق كما عرفت .

ثم إنه ذهب صاحب المدارك إلى أنه لا يجب على المرأة ستر شعر رأسها بما لا يكون حاكياً لما تحته من الساتر ، ولا يكون شرطاً لصحة صلاتها^(١) ، واستدل عليه بما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم في حديث قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد؟ فقال : «إذا كان كثيفاً فلا بأس به ، والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً يعني إذا كان ستيراً»^(٢) ، فإن تخصيص اعتبار الكثافة بالدرع يدل على عدم اعتبارها في المقنعة .

وأجاب عنه صاحب الجواهر^(٣) بأن هذا مستلزم لعدم اعتبار ستر بشرة الرأس ، لأنه إذا كانت المقنعة حاكية لما تحتها من شعر الرأس تكون بشرته أيضاً غير مستورة ، والقول بأنها مستورة بشعره غير ثابت ، لأن الشعر يكون من أجزاء البدن والساتر يجب أن يكون من غيرها ، وبطلان التالي واضح لعدم التزام المستدل به .

هذا ، ولكن يمكن أن يجاب عنه - ولو مع تسليم أنه يكفي كون الساتر هو الشعر - أولاً بأن إطلاق الحكم يقتضي عدم اعتبار الكثافة حتى في المرأة التي لا تكون لها شعر ، وهو مستلزم لعدم اعتبار ستر الرأس ، وقد عرفت أنه لا يلتزم به . وثانياً بأن التخصيص بالدرع لأجل مفهوم اللقب ، وقد بين في الأصول أنه غير ثابت ، مع أن هذه الرواية هي ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : «المرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً يعني ستيراً» ولا

(١) مدارك الأحكام ٣ : ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) الكافي ٣ : ٣٩٤ ح ٢ ، التهذيب ٢ : ٢١٧ ح ٨٥٥ ، الفقيه ١ : ٢٤٣ ح ١٠٨١ ، الوسائل ٤ : ٤٠٦ . أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٧ .

(٣) جواهر الكلام ٨ : ١٦٨ - ١٦٩ .

تكونان روايتين، بل الظاهر أن الراوي وهو محمد بن مسلم قد سمع هذه الجملة منه عليه السلام دفعة واحدة، والاختلاف إنما نشأ من اشتباه الراوي. وعليه لا يمكن الاستدلال بالأولى، إذ اللفظ الصادر منه عليه السلام يكون مردداً لنا، ومن الواضح أن ما رواه الصدوق لا يدل على ما ذهب إليه المستدل، لأن الضمير في قوله عليه السلام: «إذا كان كثيفاً» وإن كان مفرداً إلا أن الظاهر رجوعه إلى الجامع بين الدرع والمقنعة، والتعبير بهذا النحو شائع في الأخبار بل في القرآن أيضاً، وكونه راجعاً إلى خصوص الدرع باعتبار كونه مذكراً خلاف الظاهر، لتقدمه في الذكر على المقنعة.

ثم لا يخفى أن المتبادر من قوله عليه السلام: «المرأة تصلي في الدرع والمقنعة» هو اعتبار كونها كثيفين، لأنه يدل على أن أقل ما يكفي من الساتر للمرأة هو الدرع والمقنعة، والثوب غير الكثيف لا يكون في الحقيقة ساتراً. هذا، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات عليه^(١).

ثم إنه لا يشترط في صحة صلاة الصغيرة ستر الشعر، حتى بناءً على ما هو الحق من كون عبادات الصبي شرعية لا تمرينية، والدليل عليه الشهرة العظيمة المحققة^(٢)، مضافاً إلى الأخبار الواردة في هذا المقام، مثل ما رواه الصدوق عن يونس بن يعقوب أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب واحد؟ قال: نعم، قال: قلت: فالمرأة؟ قال: «لا ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تجده»^(٣).

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨.

(٢) للمعتبر ٢: ١٠٣؛ المنتهى ١: ٢٣٧؛ الذكرى ٣: ٩؛ جامع المقاصد ٢: ٩٨؛ روض الجنان: ٢١٧؛ كشف اللثام ٣: ٢٣٨؛ مختلف الشيعة ٢: ١٠١.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٤ ح ١٠٨٢؛ الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٤.

وفي رواية رواها الصدوق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال النبي صلى الله عليه وآله: «ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة: منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار»^(١)، وكذا لا يجب على المملوكة ستر الشعر، للشهرة والأخبار الكثيرة مثل ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإمام أن يتقنع في الصلاة...»^(٢). ثم لا يخفى عليك أنه لا منافاة بين ما ذكرنا من أنه يجب على الرجل ستر عورته فقط، وبين ما ورد في بعض الأخبار من أن الرجل يصلي في ثوب أو قميص واحد^(٣)، باعتبار أنه يدل على كونه أقل ما يكفي للرجل من الساتر، وذلك لما عرفت من أن مثله يدل على عدم وجوب ستر ما هو خارج عنه ولا يكون مستوراً به، ولا يدل على وجوب ستر كل ما هو داخل فيه ومستور به كما لا يخفى، فلا منافاة بينهما أصلاً.

كيفية صلاة العاري

إذا كان المصلي فاقداً للساتر أو كان ثوبه منحصراً في النجس، وقلنا بأنه يجب عليه الصلاة عرياناً، ففي كيفية صلاته من حيث القيام والقعود ومن حيث الركوع والسجود أو الأيماء خلاف^(٤)، منشؤه اختلاف الأخبار، ولا بد من التكلم

(١) الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣١؛ المحاسن ١: ٧٦ ح ٣٦؛ الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٤؛ الاستبصار ١: ٢٨٩ ح ١٤٧٩؛ الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢؛ الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨٢؛ التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥؛ الوسائل ٤: ٤٠٥، ٤٠٦. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٤ و ٧.

(٤) الخلاف ١: ٣٩٩ و ٤٠٠؛ المعتمد ٢: ١٠٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٥٥؛ الذكرى ٣: ٢١؛ مختلف الشيعة ٢: ١٠٠؛ كشف اللثام ٣: ٢٤٥.

في كل من الحيتين مستقلاً فنقول:

أما من الحية الأولى فمقتضى بعض الأخبار أنه يصلي جالساً، كرواية إسحاق بن عمار الواردة في صلاة جماعة العراة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ فقال: «يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيؤمّي إيماءً بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم»^(١).

ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة أيضاً في صلاتهم جماعة قال: سألت عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة؟ قال عليه السلام: «يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلي بهم جلوساً وهو جالس»^(٢).

وصحيحة زرارة 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 سوءته ثم يجلسان فيؤمّيان إيماءً، ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما...»^(٣).

وغير ذلك مما يدل على أنه يصلي جالساً مثل ما ورد فيما لو كان ثوب المصلي منحصرأ في النجس، كرواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) وموثقة سماعة المروية في الكافي^(٥)، وأما ما في التهذيب^(٦) فهو يدل على أنه يصلي قائماً، لا

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤، الوسائل ٤: ٤٥١، أبواب لباس المصلي ب ٥١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٣، وج ٣: ١٧٨ ح ٤٠٤، الوسائل ٤: ٤٥٠، أبواب لباس المصلي ب ٥١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٦، الوسائل ٤: ٤٤٩، أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٦.

(٤) التهذيب ١: ٤٠٦ ح ١٢٧٨، وج ٢: ٢٢٣ ح ٨٨٢، الإستهصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٣، الوسائل ٣: ٤٨٦، أبواب

النجاسات ب ٤٦ ح ٤.

(٥) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١، الوسائل ٣: ٤٨٦، أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.

(٦) التهذيب ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١، الإستهصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢، عن غير طريق الكليني: الوسائل ٣: ٤٨٦، أبواب

النجاسات ب ٤٦ ح ٢.

قاعداً، ويدل على وجوب الصلاة جالساً أيضاً رواية أبي البخري الآتية في كيفية صلاتهم من حيث الركوع والسجود.

وبإزاء هذه الأخبار، روايات تدل على أن العاري يصلي قائماً، كصححة علي ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما وهو قائم»^(١).

ورواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في حديث: «وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليقلد السيف ويصلي قائماً»^(٢).

هذا، ومقتضى قاعدة الجمع حمل الطائفة الأولى على صورة وجود الناظر، والثانية على ما إذا كان في محل يأمن من المطلع ولا يراه أحد. ويدل على ذلك مرسله عبدالله بن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة، قال: «يصلي عرياناً قائماً إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلى جالساً»^(٣) ورواه أيضاً الصدوق مرسلًا^(٤)، ورواه البرقي في المحاسن عن ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام^(٥) مع اختلاف في العبارة، والظاهر أنه اشتباه من الراوي إلا أنه يناقش فيه بأنه لا يمكن له النقل عن أبي جعفر عليه السلام بدون الوساطة فتكون

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٥؛ مسائل علي بن جعفر: ١٧٢ ح ٢٩٨؛ الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٦٦ ح ٧٨٢؛ التهذيب ٢: ٣٦٦ ح ١٥١٩؛ الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦؛ الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣؛ الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦؛ الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣؛ الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.

(٥) المحاسن ٢: ١٢٢ ح ١٣٣٨؛ الوسائل ٤: ٤٥٠. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٧.

الواسطة محذوفة .

وكيف كان ، فالإشكال في الاستدلال بالرواية بالإرسال مما لا يتم ، بعد كون الراوي ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وإن كان مرسلأ ، فيجب الجمع بذلك النحو والحكم بالتفصيل كما هو المشهور .

وأما من الحيشية الثانية ففيه أقوال :

أحدها: القول بوجوب الركوع والسجود مطلقاً .

ثانيها: القول بوجوب الايماء مطلقاً .

ثالثها: ما عن الغنية من التفصيل بين صلاته قائماً فيجب الركوع والسجود ، وجالساً فيجب الايماء دونها^(١) .

ومنشأ هذه الأقوال اختلاف الأخبار ، وأكثرها يدل على الايماء ، كصحيحتي علي بن جعفر ووزارة المتقدمين ، ورواية أبي البختري عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام أنه قال : «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً ، فإن لم يجد صلى عرياناً جالساً يؤمي إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٢) .

ويدل عليه أيضاً ما ورد في المصلي المنحصر ثوبه في النجس ، وبعضها دال على وجوب الركوع والسجود ، كمرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع»^(٣) ، ورواية إسحاق بن عمار المتقدمه الواردة في صلاة العراة جماعة .

(١) الغنية : ٩٢ .

(٢) قرب الاستاد : ١٢٧ ح ٤٩٨ ، الوسائل ٤ : ٤٥١ . أبواب لباس المصلي ب ٥٢ ح ١ .

(٣) التهذيب ٣ : ١٧٩ ح ٤٠٥ و ج ٢ : ٣٦٥ ح ١٥١٧ بسند آخر : الوسائل ٤ : ٤٤٨ . أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٢ .

ويدل عليه أيضاً ما لم يكن فيه تعرض لحكم صلاة العاري من حيث الركوع والسجود، فإنه يدل على وجوب ما هو الأصل في الصلاة، وهو الركوع والسجود دون الإيماء كما هو واضح.

والحق في المقام أن يقال: بعدما عرفت أن مرسله ابن مسكان المفصلة بين صورتين الأمن من المطلق وعدمه^(١)، تكون حاكمة على الروايات الدالة على أنه يصلي جالساً مطلقاً أو قائماً كذلك، ويجب حمل الأولى على ما إذا لم يكن المصلي آمناً والثانية على خلافه.

فالمستفاد من المرسله الحاكمة أنه مع وجود الناظر المحترم يكون ما هو الأصل في الصلاة - وهو القيام - مزاحماً بالستر الذي يكون واجباً نفسياً، والشارع حكم بتقدمه على القيام، وأوجب الجلوس عليه، لأنه مع القيام يكون قبله مكشوفاً غير مستور، وإن كان دبره مستوراً بأجزاء البدن، فستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام.

وأما ستر الدبر فالمستفاد من صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الدالة على وجوب الإيماء والقيام، أنه لا يزاحمه وجوب الركوع والسجود الذين هما الأصل في الصلاة، وأنه يجب عليه الإيماء لئلا يبدو ما خلفه، ويكفي كونه مستوراً بأجزاء البدن لعدم تمكنه من شيء آخر يستره به، ويدل عليه أيضاً رواية زرارة الدالة على النهي عن السجود والركوع، المعللة بقوله: «فيبدو ما خلفها»، وكذا كل ما يدل على وجوب الإيماء جالساً أو قائماً.

فإن مفاد جميعها أن وجوب الركوع والسجود الذي هو الأصل في الصلاة لا يزاحم ستر الدبر، فيجب عليه الإيماء، صلى قائماً أو جالساً، ولكن تعارضه

(١) الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ٣.

مرسلة أيوب بن نوح الدالة على وجوب الركوع والسجود ورواية إسحاق بن عمار المتقدمة الواردة في صلاة العراة جماعة، الدالة على التفصيل بين الإمام والمؤمنين، بأنه يجب عليه الايماء وعليهم الركوع والسجود.

فإن الظاهر من هذه التفرقة أن الركوع والسجود لا يزاحم ستر الدبر المتعلق للوجوب النفسي، ولذا يجب الايماء على الإمام، لأن مع تقدمه يكون خلفه ظاهراً إذا ركع أو سجد، والحكم بأن المؤمنين يجب عليهم الركوع والسجود يدل على أن ستر الدبر الذي يكون شرطاً لصحة الصلاة يزاحمه وجوب الركوع والسجود ويتقدمان عليه.

إن قلت: قد مرّ آنفاً أن وجوب القيام يزاحمه الستر المتعلق للوجوب النفسي، ولذا يجب على المصلي مع عدم الأمن من المطلع أن يصلي جالساً، وأمّا الستر الشرطي فلا يزاحم وجوب القيام، ولذا يجب على المصلي مع الأمن أن يصلي قائماً. وعليه يشكل ما في هذه الرواية من الجمع بين صلاتهم جالساً، وبين كونها مع الركوع والسجود، لأنه إن كان موردها صورة الأمن من المطلع، فقد عرفت أن حكمها وجوب القيام، وأن الستر الشرطي لا يزاحمه كما هو مقتضى رواية ابن مسكان المتقدمة، وإن كان موردها صورة عدم الأمن فحكمها هو الايماء، بمقتضى هذه الرواية الدالة على أن الإمام يجب عليه أن يؤمّي لئلا يسدوا ما خلفه للمؤمنين.

وقد عرفت أن ستر الدبر المتعلق للوجوب النفسي يزاحم وجوب الركوع والسجود ويتقدم عليه، فالجمع بين صلاتهم جالساً وكونها مع الركوع والسجود لا وجه له كما عرفت.

قلت: الظاهر أن موردها صورة الأمن من المطلع، ولكن الحكم بوجوب الجلوس إنما هو لأجل أنه مع القيام تكون إقبالهم ظاهرة لأنفسهم، وقد عرفت أن

ستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام ويستقدّم عليه ، فالحكم بوجوب الركوع والسجود عليهم لا ينافي وجوب الجلوس .

لأنّ وجوبها إنّما هو لعدم مزاحمة الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر لها ، ووجوبه لمزاحمة الستر المتعلّق للوجوب النفسي بالنسبة إلى القبل لوجوب القيام وتقدّمه عليه ، ووجوب الايماء بدلهما على الإمام ، لما عرفت من أنّ ستر الدبر الذي هو واجب خارجيّ نفسي لا يزاحمه وجوبها .

وكيف كان فقد عرفت ثبوت المعارضة بين ما يدلّ على الايماء ، ومرسلة أيّوب بن نوح ورواية إسحاق بن عمار المتقدمتين ، لكنّ الأولى مطروحة بالارسال ، والثانية وإن كانت معارضة لصحيفة عليّ بن جعفر عليه السلام وغيرها من حيث الدلالة ، ولكن لا تقاومها من حيث السند ، لأنّ الشيخ نقلها من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب ولم يتابعه غيره فيه ، مضافاً إلى غرابة نقل محمد بن الحسين عن عبدالله بن جبلة يدون واسطة (١) ، وهي على فرضها هو ابن مبارك ولم يحرز وثاقته ، فيجب الحكم بوجوب الايماء مطلقاً ، صلى جالساً أو قائماً ، وبأنّ وجوب الركوع والسجود لا يزاحم الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر كما عرفت .

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ التفصيل بين الستر الذي يكون واجباً نفسياً والستر الشرطي - بأنّ الأوّل عام من حيث الساتر لكلّ شيء من الشوب والحشيش والطين وأجزاء البدن وغيرها ، واختصاص الثاني بالأوّلين مع الترتيب أو بدونه كما ذهب إليه صاحب الجواهر (٢) - لا وجه له ، لأنك عرفت أنّ الحكم بوجوب الايماء جالساً أو قائماً إنّما هو لمراعاة الستر الشرطي بالنسبة إلى الدبر ،

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤ .

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٩٤ .

وإلا فلا وجه له مع كون المصلي آمناً من المطّلع.

ومن المعلوم أنّ ساتره حينئذٍ هو الإتيان، وهما من أجزاء البدن، نعم مع فقد الثوب والحشيش لا يكون مكلفاً بستر عورته بالطين للزوم العسر كما لا يخفى، فالحق أنّ مع فقدهما لا يكون الستر الصلاحي متعذراً بالنسبة إليه حتى يحكم بسقوطه.

نعم يقع الكلام في الترتيب بين أنواع الساتر كما ذهب إليه بعضهم، واستدلّ عليه برواية عليّ بن جعفر عليه السلام المتقدمة^(١)، والتحقيق أنّها لا تدلّ عليه، لأنّ الحكم بوجوب ستر العورة بالحشيش مع فقد الثوب ليس إلّا لأجل عدم الاحتياج إلى الستر به مع وجدان الثوب، لأنّه معه لا أقل من كونه لا بأساً لثوب واحد، وهو القميص لدفع البرودة أو غيره وهو ساتر لعورته، فالستر بالحشيش غير مبتلى به غالباً، فلا تدلّ على عدم كفاية الستر به مع وجدان الثوب كما هو واضح.

وكذا لا يستفاد منها الترتيب بين الحشيش وغيره، لأنّ قوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته» يدلّ على أنّ ذكر الحشيش كان من باب المثال، والمراد به كلّ ما هو ساتر للعورة غير الثوب من الطين وغيره، نعم قد عرفت أنّه لا يجب الستر بالطين للزوم العسر، وهو لا يقتضي عدم الاجتزاء به.

فظهر أنّ الستر الصلاحي يكون كالستر المتعلّق للوجوب النفسي من حيث الساتر، فيكفي فيه كلّ شيء حتى أجزاء البدن ولا ترتيب بين أنواعه، ولذا لو لم يكن الستر ببعض أجزاء البدن مستلزماً للقعود والاياء بدل القيام والركوع والسجود، لقلنا بكفايته ولو مع وجدان غيره من أنواع الساتر.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ١.

فروع في الستر والساتر

الأول: لو كان المصلي واجداً لما هو ساتر لإحدى عورتيه فقد يكون ساتراً لإحداها على التعيين ، وقد يكون ساتراً لها لا على التعيين ، فعلى الأول إن كان ساتراً قبله يجب عليه الصلاة قائماً إيماءً ، وإن كان ساتراً لدبره يجب عليه الصلاة قاعداً مع الركوع والسجود على ما عرفت تفصيله .

وعلى الثاني ، فقد ذكر لترجيح إحداها على الأخرى وجوه لا تصلح للمرجحية ، كما يظهر لمن راجع وتأمل ، فلا يبعد الحكم بالتخير بين سترهما والصلاة قائماً إيماءً أو قاعداً مع الركوع والسجود .

الثاني: لو وجد الساتر في أثناء الصلاة فقد يكون متمكناً من الستر به من غير فعل المنافي ، وقد لا يكون كذلك بل يتوقف على فعل المنافي ، وعلى التقديرين فقد يكون الوقت متسعاً بحيث يمكن مع قطع الصلاة تحصيل الستر وأدائها معه ولو بركعة وقد لا يكون كذلك ، بل يكون قطع الصلاة وتحصيل الستر موجباً لخروج الوقت .

فإن لم يتمكن من الستر به بدون فعل المنافي وكان الوقت ضيقاً بحيث لا يتمكن مع قطع الصلاة من أدائها ولو بركعة ، فلا إشكال في وجوب الاتمام عليه على نحو صلاة العاري ولا يجوز عليه قطعها ، كما أنه لو كان متمكناً من الستر به من غير فعل المنافي وكان الوقت ضيقاً لا إشكال في أنه يجب عليه الستر والإتيان بباقي الصلاة على نحو صلاة غير العاري من القيام والركوع والسجود .

ولا دلالة للأخبار المتقدمة الواردة في كيفية صلاة العاري على اختصاص تلك الكيفية بما إذا كان عارياً في جميع أحوال الصلاة كما هو واضح ، وإن كان الوقت

متسعا في هذه الصورة، وقلنا بأنه يجوز له البدار بحمل ما ورد في التأخير على الاستحباب فلا إشكال أيضاً في كفاية الإتيان بباقي أجزاء الصلاة مع الستر على نحو صلاة غير العاري من القيام والركوع والسجود، بناءً على ما عرفت من أن الستر له ماهية واحدة يتعلّق به الوجوب النفسي إذا كان معرضاً لنظر الغير والوجوب الشرطي للصلاة مطلقاً.

فكما أنه يكفي في الأوّل ستر العورة بالطين أو بأجزاء البدن أو بغيرهما، فكذلك يكفي في الثاني سترها بكلّ ما هو ساتر لها، لأنّ متعلّق الوجوبين الستر بما هو ستر، ففي المقام لا يكون المصلّي مع فقدان الثوب وغيره فاقداً لجميع أنواع الساتر، بل هو مستور بأجزاء بدنه من الفخذين والإليتين.

وقد عرفت أنّ العدول من القيام إلى القعود ومن الركوع والسجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الستر، إذ لا يمكن حمل الأخبار الدالة على ذلك على التعبد كما لا يخفى، فمع كونه واجداً للستر الشرطي بالنسبة إلى الأجزاء المأثري بها لا يكون وجه للقول ببطلان صلاته مع وجدان الثوب مثلاً، فمعه يأتي ببقية الأجزاء مع الساتر وتصحّ صلاته.

والعدول في بعض الركعات من القيام إلى القعود ومن الركوع والسجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الأمر الاضطراري، وهو يرفع مع الوجدان، فلم يتخلّل زمان يكون المصلّي فيه فاقداً لما هو شرط لها، فلم يبق وجه للحكم بالبطلان إلا القول بأنّ ظاهر الأدلة الواردة في صلاة العاري هو كفاية الصلاة بتلك الكيفية المذكورة فيها إذا كان المصلّي عارياً من أوّل الصلاة إلى آخرها ومن أوّل الوقت إلى آخرها، وقد عرفت منعه، وأنّ الظاهر هو الإطلاق، ومما ذكرنا ظهر حكم ما بقي من الفروض فتأمل جيداً.

الثالث: لو نسي المصلّي أن يستر عورته في الصلاة من أوّلها أو كان ساتراً لها

بشوبه أو غيره باعتقاده، ثم انكشف الخلاف في الأثناء وبني على أن يسترها ثم نسي وأتم صلاته فانكشف الحال، أو انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، أو في الأثناء، ولكن بني على سترها مع التمكن منه بدون فعل المنافي، أو توقفه عليه، ففي حكمه من حيث وجوب الإعادة وعدمه إشكال.

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال فيما نحن فيه ونظائره مما لم يدل على الحكم دليل لفظي حتى يتمسك بعمومه للتشبيث بأصالة البراءة وغيرها من الأصول النافية للتكليف، إذ كما أنه لا يجوز الرجوع إليها لنفي أصل التكليف الذي كان ثبوته لأجل قيام السيرة المستمرة عليه وتوافق الفتاوى على ثبوته، كذلك لا يجوز الرجوع إليها لنفي بعض أفرادها.

إذ لا فرق في نظر العقل الراجع إليه جميع الأدلة الدالة على اعتبار تلك الأصول بين ما كان دليل الحكم لفظاً صادراً عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وأصلاً إلينا بعين ألفاظه، وبين ما إذا كان لأجل كثرة الابتلاء به واشتغاره بين الناس بحيث لا يحتمل الخلاف، لم ينقله الرواة بعين ألفاظه حتى يصل إلينا ذلك اللفظ الصادر منهم، ففي كليهما لا يجوز عند العقل الرجوع إلى البراءة ولا يحكم بعدم وجود البيان في البين.

فما اشتهر بينهم - من أن حجية الدليل اللبي كالاجماع وغيره ثابتة بالنسبة إلى القدر المتيقن، وفي غيره يجوز التمسك بالبراءة وغيرها - مما لا وجه له، بل نقول إن عدم جواز الرجوع إلى البراءة في القسم الثاني أولى من القسم الأول، لأن الحكم فيه مقطوع به لأجل وضوحه عند المشرعة، وكون فتاوى العلماء منهم على طبقه، بخلاف الأول كما لا يخفى.

فالحجة في الثاني أيضاً موجودة بالنسبة إلى جميع الأفراد والحالات من حيث العلم والجهل وغيرها، وما نحن فيه من مسألة الستر وشرطيته للصلاة يكون من

هذا القبيل، إذ لم يدل دليل لفظي على أنه شرط لها، وقد عرفت أن عدم وصوله إلينا إنما هو لوضوحه عندهم من العوام والخواص.

ولذا ورد في الروايات السؤال عن بعض ما يتعلق به من الفروع مثل السؤال عن حكم من لا يكون له ساتر أصلاً، ولم يقع في شيء منها السؤال عن أصل شرطية الستر، وحينئذ فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إذا شككنا في أنه شرط لها مطلقاً، أو تختص شرطية بحال العلم والذكر، إلا اخذاً قام دليل على التخصيص ببعض الموارد، ففي غيره يجوز الرجوع إليها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد ادعى بعض اختصاص شرطية الستر بغير صورة النسيان^(١)، واستدل عليه بحديث «لا تعاد»^(٢)، إذ لا يكون الستر من الخمسة التي يقتضي الإخلال بها وجوب الإعادة، وبقوله عليه السلام في حديث الرفع: «رفع عن أمي تسعة... ما لا يعلمون» إلى قوله: «والخطأ والنسيان»^(٣)، وبما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن الرجل صلى وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السلام: «لا إعادة عليه وقد تمت صلاته»^(٤). انتهى.

بحث حول حديث «لا تعاد...»

أقول: لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما يدل عليه حديث «لا تعاد» من المرام، لأجل الاختلاف بين الأعلام، وإن كان قد أشير إليه سابقاً لمناسبة المقام، فاعلم أنه حكى عن بعض الأعاظم القول بعدم اختصاص مورد الحديث بما إذا

(١) المعبر ٢: ١٠٦، المنتهى ١: ٢٣٨، مدارك الأحكام ٣: ١٩٠، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠.

(٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ١٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٣) التوحيد ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢١٦ ح ٨٥١، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٤: ٤٠٤. أبواب لباس المصلي ب ٢٧ ح ١.

نسي المصلي بعض ما يعتبر في الصلاة، بل يعم صورة العمد مطلقاً ولو مع العلم^(١)، وبعضهم اقتصر على شموله لغير صورة العلم^(٢).

والتحقيق أن يقال باختصاص مورده بغير صورة العمد مطلقاً، لأن الظاهر أنه مسوق لبيان حكم من كان قاصداً لامتنال التكليف المتوجّه إليه، وكان ذلك داعياً له إلى الإتيان، ومن المعلوم أن مثل هذا الشخص لا يترك ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط عمداً، ولا يوجد ما كان وجوده مضرّاً بصحة الصلاة اختياراً.

نعم قد يعرض له بعض الطوارئ الخارجية والعوارض القهرية، فيوجب فقدان بعض ما له دخل في صحتها، أو وجدان بعض ما كان وجوده مضرّاً بها، فإن مثل هذا ينبغي أن يحكم عليه بوجوب الإعادة أو عدمه، وإلا فالمكلف الذي يترك ماله دخل فيها عن عمد واختيار لا يكون في الحقيقة قاصداً للامتنال، مريداً لتحصيل المأمور به، ولا يكون الداعي له إلى الإتيان بذلك هو أمر المولى، فلا يناسبه الحكم بوجوب الإعادة، بل المناسب الحكم عليه بوجوب الإتيان بأصل الصلاة فيما كان تاركاً له مع العلم بكيفيتها وأجزائها وشرائطها، والحكم بوجوب التعلم والإتيان بما هو معتبر فيها فيما كان جاهلاً.

نعم الجاهل الذي لا يكون متردداً في صحة ما يأتي به ولا يحتمل الخلاف، لا يبعد الحكم بدخوله في مورد الحديث، فلا تجب الإعادة عليه في غير الخمسة المذكورة فيه، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون جاهلاً بالحكم أو الموضوع.

وبعد ذلك يقع الكلام في شمول الحديث لما إذا أوجد بعض الموانع نسياناً أو جهلاً بالمعنى الذي مرّ آنفاً، من جهة أن المستثنى منه في الحديث غير مذكور،

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٣٨؛ كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٤٦؛ درر الفوائد: ٤٩٤.

ويكون الاستثناء مفرغاً، فيحتمل اختصاصه بالا خلال بما يعتبر وجوده في الصلاة شرطاً أو شرطاً، وعدم شموله لما إذا أوجد بعض الموانع، خصوصاً بعد كون المستثنيات من قبيل الأول، لأن أمرها دائر بين الشرائط والأجزاء، وعليه يقع الإشكال في حكم الزيادة السهوية، وأنه هل يمكن استفادته من حديث «لا تعاد» أم لا؟

إذ الظاهر أن زيادة الجزء من الموانع التي قام الدليل على كون وجودها مخللاً بصحتها، ولا تكون الزيادة كالنقيصة، لأن الجزء بما هو جزء لا يقتضي إلا عدم تحقق المركب بفقدانه لا بزيادته، فكونها مخللة يحتاج إلى دليل آخر غير ما يدل على الجزئية.

هذا، ولا يبعد أن يقال بعدم شموله للموانع والزيادة السهوية، فيبقى ما يدل على أنها توجب البطلان بوجودها على إطلاقه لصورة النسيان، إلا أن يتمسك لخروجها بدليل آخر كحديث الرفع وغيره.

بقي هنا شيء وهو أن حديث «لا تعاد» كما يدل على عدم وجوب الإعادة فيما إذا نسي بعض الأجزاء أو الشرائط غير الخمسة المذكورة فيها إلى أن فرغ من الصلاة، كذلك يدل على عدم وجوبها فيما إذا نسي شيئاً منها في بعض أجزاء الصلاة، كما إذا كان ناسياً للستر مثلاً، ثم التفت في الأثناء بعدما صار مستور العورة ولو بفعل الغير، للأولوية القطعية كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن للمسألة صوراً:

منها: ما إذا كان ناسياً للستر إلى أن فرغ من الصلاة، كما إذا كان فاقداً للساتر.

ومنها: ما إذا كان واجداً للساتر والتفت قبل الصلاة إلى أنه لا يستر العورة

لخرق ما يحاذيها ثم نسي وصلى فالتفت.

ومنها: ما إذا كان واجداً للساتر ولم يلتفت إلى خروج العورة إلى أن فرغ منها.

ومنها: تلك الصورة ولكن مع الالتفات في الأثناء بعد أن صار مستور العورة ولو بفعل الغير.

ومنها: تلك الصورة أيضاً ولكن مع الالتفات في حال كونه مكشوف العورة.
ومنها: ما إذا كان عالماً بأن عورته مكشوفة، وبأنه يعتبر سترها في الصلاة ولكن لأجل عدم الالتفات إلى أنه يصلي لم يسترها.

ومنها: ما إذا كان ثوبه ساتراً لعورته ولكن لأجل الريح أو غيره صار مكشوف العورة في بعض الأزمنة، وهذه الصورة غير داخلية في السهو ولا في العمد.

والشائع من هذه الصور ما إذا كان واجداً للساتر ولم تكن عورته مستورة ولذا وقع في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة السؤال عنه^(١)، وعليه فتشمل الصحيحة أكثر هذه الصور، بناءً على أن السؤال إنما هو من فقدان ما هو شرط للصلاة من الستر في صورة النسيان، والتعبير ببعض أفرادها إنما هو لكونه شائعاً. هذا، ولكن الصور التي تشملها الصحيحة جزئياً إنما هي الصورة الثانية والصورة الثالثة، كما أن مقتضى حديث «لا تعاد» عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى أيضاً، ويستفاد منها عدم وجوب الإعادة في الصورة الرابعة بالأولوية القطعية كما لا يخفى.

وفي شمولها للصورة الخامسة تردد وإشكال، والأظهر العدم، لأنك عرفت أن موردها ما إذا كان ناسياً لكونه مكشوف العورة، بحيث لا يكون عالماً وملفتاً به في زمان من الأزمنة، والمفروض أنه التفت في الأثناء في حال كونه مكشوف العورة.

إن قلت: دلالتها على صحة ما أتى به من الأفعال والأقوال في حال عدم

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨، أبواب لباس المصلي ب ٥٠ ح ١.

الالتفات تستلزم الدلالة على صحة باقي الأجزاء، للزوم اللغوية على تقدير عدمها.

قلت: نعم، لو كان مورد الدليل الدال على الصحة منحصراً بهذا الفرض، والمفروض عدمه كما عرفت، وحينئذ فيمنع من شموله له، فيجب الرجوع في حكمه إلى القواعد، فنقول:

لا إشكال في بطلان الصلاة ووجوب الإعادة فيما إذا كان الانكشاف فيما بين الاشتغال بالأجزاء، وأما إذا كان في حال عدم الاشتغال كما إذا التفت بعد إتمام الفاتحة وقبل الشروع في السورة مثلاً ففي الحكم بالصحة أو البطلان وجهان مبنيان على أن الصلاة هل هي المجموع المركب من الأفعال والأقوال المخصوصة التي تحدث وتتعدم أنا فأنأ، ولا يكاد يكون للمجموع وجود وتحصل إلا بعد تحقق جميع الأجزاء التي وجد كل منها في زمان وانعدم، أو أنها عبارة عن حضور العبد في مقابل مولاه والتوجه إليه.

غاية الأمر إنه يجب عليه أن يشتغل معه ببعض الأفعال المخصوصة والأذكار المنصوصة، بحيث تتحقق الصلاة بمجرد قيامه في حضور المولى وتكون باقية إلى آخرها، فعلى الأول لا تكون السكوتات المتخللة بين الأقوال والسكونات المتخللة بين الأفعال جزءاً من الصلاة، وإطلاق أنه مشغول بها في حالها مع العناية ورعاية العلاقة، كإطلاق الخطيب والمتكلم على من تنفس بين الخطبة والتكلم، أو اشتغل بغيرهما كشراب الماء مثلاً.

بخلاف الثاني، فإنه يصدق عليه حقيقة في كل آن أنه مشغول بالصلاة، وعليه فيقع الالتفات بأنه مكشوف العورة في حال الاشتغال دائماً، فيجب الحكم بوجوب الإعادة، بخلاف الأول فإنه يصدق عليه حقيقة أنه لم يكن عالماً بكشف عورته في حال الصلاة، لجواز أن يسترها مع عدم تخلل المنافي قبل الشروع في السورة في

المثال المذكور، ثم شرع فيها فيشملة ما يدل على الصحة في حال عدم الالتفات بذلك في حال الصلاة.

هذا، ولا يخفى أن الأظهر هو الوجه الثاني، لكونه مغروساً في أذهان المتشرعة، فيجب عليه الإعادة لما عرفت.

ونظير هذا الفرض ما إذا اعتقت الأمة أو بلغت الصغيرة في أثناء الصلاة بعد أن كانتا مكشوفتي الرأس، وكذا ما إذا صار العاري واجداً للساتر في الأثناء.

ثم إن الحكم بالبطلان في جميع هذه الصور يختص بما إذا كان الوقت متسعاً، وأما إذا كان مضيقاً بحيث لا يتمكن من قطعها من الاثنيان بصلاة أخرى. فالظاهر الصحة كما لا يخفى.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

شرائط لباس المصلي



إن شرائط لباس المصلي من الأمور المعتبرة من حيث كون المصلي متلبساً به ، لا من حيث كونه ساتراً له ، والتعبير بالشرائط مسامحة ، لأن مرجعها إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما عرفت فيما تقدم ، وهي على ما يظهر من كلماتهم ستة : أربعة منها يشترك فيها الرجل والمرأة ، والاثنان يختص بهما الرجل ، فالكلام يقع في أمور :

الأمر الأول : أن لا يكون من جلد الميتة

يشترط في لباس المصلي أن لا يكون من جلد الميتة وإن دبغ ، كما هو المتفق عليه بين الإمامية^(١) ، خلافاً للعامة القائلين بجواز استعمالها والانتفاع بها في غير

(١) المعتبر ٢ : ٧٧ ، المنتهى ١ : ٢٢٥ ؛ تذكرة الفقهاء ٢ : ٤٦٤ جامع المقاصد ٢ : ٨٠ ، الذكرى ١٤٢ : روض الجنان :

حال الصلاة، وبصحة الصلاة معها فيما إذا كانت مدبوغة^(١)، والأخبار المروية عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ^(٢) الدالة على أن الميتة لا يجوز الانتفاع بها، وعلى بطلان الصلاة فيها مطلقاً شاهدة على خلافه.

وحيث أن أصل الحكم مما قام عليه اتفاق الإمامية ولم يعلم من أحد منهم الخلاف فيه، بل صرح كلهم ببطلان الصلاة فيها، فالتكلم فيه بذكر الأخبار الواردة مما لا يحتاج إليه، ولكن يقع الكلام في أن مانعية جلد الميتة هل هي لنجاسته كما يظهر من بعض، أو لكونه مانعاً بعنوانه حتى فيما إذا لم يكن نجساً كما في ميتة غير ذي النفس؟

فعلى الأول لا يكون مانعاً مستقلاً، بل داخل تحت عنوان النجس، بخلاف الثاني، ولا يبعد أن يقال بانصراف الأخبار المانعة عن الصلاة في جلد الميتة عن ميتة غير ذي النفس، لعدم تعارف استعمالها في الصلاة، وكذا ما يدل على عدم جواز الانتفاع بالميتة واستعمالها مطلقاً ولو في غير حال الصلاة.

فإن شمولها لاستعمال ميتة غير ذي النفس والانتفاع بها أيضاً مشكل، مضافاً إلى أن الظاهر هو كونها مسوقة في مقام الردّ على العامة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ، وجواز الانتفاع به مطلقاً معه، كما يدل عليه التعبير بحرمة استعمالها ولو دبح سبعين مرة.

ومن المعلوم أن ما هو المتعارف فيه الدباغ من الجلود، غير جلد الميتة التي لا نفس لها، فالحكم بشمولها له مشكل، وإن كان الأحوط عدم جواز الانتفاع به مطلقاً وبطلان الصلاة معه.

(١) الأم ١: ٩١، المجموع ١: ٢١٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٨٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٣ مسألة ١١٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٨٩ - ٤٩٤. أبواب النجاسات ب ٤٩ و ٥٠ وج ٤: ٣٤٣ - ٣٤٧. أبواب لباس المصلي ب ١ و ٢.

مسألة: إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه... واعتبار السوق وقول البائع في ذلك

إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه وسائر أجزائه مع العلم بطهارته في حال حياته، وبحليته مع وقوع التذكية عليه لأجل الشك في أنه هل كان مذكياً أو ميتة؟ فالأصل الأولي مع قطع النظر عما هو حاكم عليه يقتضي النجاسة والحرمة، لأن الظاهر أن الميتة هي ما زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، فلا تكون الخصوصية المأخوذة فيها المائزة بينها وبين المذكي أمراً وجودياً، حتى لا تثبت الحرمة والنجاسة إلا بعد إحرازه، كما أن إثبات الطهارة والحلية موقوف على إحراز وقوع التذكية عليه.

فالميتة في نظر العرف هي الحيوان الذي زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، أي ما كان موته لا بسبب شرعي، فمع الشك في كونه مذكياً أو ميتة، يكون مقتضى الاستصحاب هو كونه ميتة، كما أن مقتضى أصالة العدم أيضاً ذلك، بناءً على أن اعتبارها إنما هو لبناء العقلاء عليها في جميع الموارد التي شك فيها في وجود حادث، كما لا يبعد القول به، فمع الشك لا يجوز الانتفاع بها والصلاة في جلدها بمقتضى الأصل الأولي.

ولكن المقطوع به والضروري من الدين خلافه، للسيرة المستمرة من زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من غير ردع منهم على الانتفاع بالجلود وأكل اللحوم من غير تفحص وتتبع عن أصل وقوع التذكية أو عن صحة التذكية الواقعة، فيستكشف من ذلك ثبوت دليل على الجواز، وحاكم على دليل المنع.

ثم لا يخفى أن التذكية عبارة عن مجرد فري الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط من الاستقبال والتسمية وغيرها، ولا تكون أمراً اعتبارياً واقعياً حاصلًا بفري

الأوداج، وسائر الشرائط في بعض الحيوانات لخصوصية فيه كما يظهر من بعض^(١)، وذلك لعدم دلالة الأدلة على أزيد مما ذكرنا، فإذا تحقق جميع الشرائط المعتبرة تتحقق التذكية، وليس مورد يشك في قابلية حيوان للتذكية وعدمها.

نعم يمكن الشك في أنه إذا ذكّي هل يكون طاهراً أو لا؟ والمرجع حينئذ هو استصحاب الطهارة، إذ الموضوع لها في حال الحياة هو الجسم فقط لا مع تعلق الروح به، فالموضوع باق في زمان الشك، وعلى فرض عدم الجريان يكون المرجع قاعدة الطهارة، وكذا إذا شك في أنه بعد الذبح هل يكون حلالاً أو حراماً؟ لأنه يجب الرجوع إلى أصالة الاباحة. هذا في الشبهة الحكمية.

وأما فيما نحن فيه من الشبهة الموضوعية، فقد عرفت أن مقتضى الأصل الأولي هي الحرمة والنجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، بناءً على ما هو الظاهر من أن الميتة في نظر العرف كل ما لم يذكّ سواء مات حتف أنفه أو بالحديد، أو غيره مع عدم تحقق شرائط التذكية. خلافاً لبعضهم حيث خصّها بالأول، وسيأتي الكلام فيه.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من بعض الأخبار من الحكم بالحرمة فيما إذا رمى صيداً وأصابه، ولكن شك في أن موته هل كان لإصابة الرمي أو لتحقيق سبب آخر من السقوط عن الجبل أو الوقوع في الماء، إذ مع وجود سبب آخر مقتض للموت لا تنفع إصابة الرمي، فع احتمالاً يكون مقتضى استصحاب عدم التذكية، الحرمة والنجاسة.

ثم إن صاحب المدارك وجمعاً ممن تبعه ذهبوا إلى أن الحكم بالنجاسة في الجلد المطروح وترتيب آثارها عليه يتوقف على العلم بها أو الظن الحاصل من البيّنة لو سلم عموم دليلها^(٢)، ويمكن أن يستدل على مذهبه بما يظهر من الأخبار الواردة في

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٥٠.

(٢) مدارك الاحكام ٢: ٣٨٧، مفاتيح الشرائع ١: ١٠٨.

هذه المسألة .

مثل صحيحة الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال : «اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» ^(١).

ومضرة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها؟ قال : «نعم ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول : إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أن الدين أوسع من ذلك» ^(٢).

ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أذكى هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصلي فيه؟ قال : «نعم، أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة» ^(٣).

ورواية الحسن بن الجهم قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : اعترض السوق فأشتري خفًا لا أدري أذكى هو أم لا؟ قال : صل فيه. قلت : فالنعل؟ قال : مثل ذلك، قلت : إنني أضيق من هذا، قال عليه السلام : أترغب عما كان أبو الحسن يفعل؟ ^(٤).

والاستدلال بهذه الروايات المشتعلة على ذكر السوق مبني على أن يكون ذكر السوق فيها لبيان منشأ الشك في أنه منتزع من المذكى أو الميتة، لا لكونه أمانة على ثبوت التذكية.

ولو نوقش في الاستدلال بها من هذه الجهة - بتقريب أن سوق المسلمين

(١) التهذيب ٢: ٢٢٤، ح ٩٢٠؛ الكافي ٣: ٤٠٣، ح ٢٨؛ الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٦٧، ح ٧٨٧؛ التهذيب ٢: ٣٦٨، ح ١٥٢٩؛ الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧١، ح ١٥٤٥؛ قرب الإسناد: ٣٠٩، ح ١٣٧٤؛ الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٦.

(٤) الكافي ٣: ٤٠٤، ح ٢١؛ التهذيب ٢: ٢٣٤، ح ٩٢١؛ الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٩.

أمانة شرعية على ثبوت التذكية، فيمكن أن يكون الحكم بالطهارة وجواز الصلاة فيه لأجل وجود هذه الأمانة، لا لأجل كفاية مجرد عدم العلم بالنجاسة - يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار الواردة في هذا الحكم الدالة باطلاقتها على ما إذا لم يكن في البين أمانة تدل على أنه منتزع من المذكى.

كرواية علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت، قال عليه السلام: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»^(١).

ونحوها رواية سماعة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٢).

ورواية جعفر بن محمد بن يونس أن أبا عبد الله كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو والخف، ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به»^(٣)، والظاهر منها بمقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين ما لو كان السيف أو الفرو والخف، واصلاً إليه من يد المشركين أو غيرهم.

وأظهر منها في الدلالة على العموم ما رواه السكوني عن أبي عبد الله، عن آبائه عليه السلام، أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن». قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟! فقال: «هم في سعة حتى

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٠، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٢.

(٣) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٩، الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب لباس المصلي ب ٥٥ ح ٤.

يعلموا»^(١).

ولا يخفى أنه لا يجوز الاعتماد على إطلاقها للروايات الأخرى الدالة على التقييد، مثل ما رواه الكليني عن عمر بن أذينة، عن فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: «كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه»^(٢) فإن مقتضى مفهومها أنه لو كان شرائها من غير أسواقهم لا يجوز أكلها من دون سؤال. والظاهر أن المراد من سوق المسلمين هو السوق الذي كان أكثر أهله مسلماً، لا السوق المنعقد في البلد الذي يكون تحت سلطنة الإسلام وحكومة المسلمين، ولو كان جميع أهله أو أكثره مشركاً.

وأيضاً الظاهر أن اعتبار السوق إنما هو بالنسبة إلى من كان مجهول الحال ولا يعلم أنه مسلم أو كافر، فإنه يبني على إسلامه لمكان غلبة المسلمين فيه، ويكون إسلامه أمارة على وقوع التذكية الشرعية على الحيوان، وإلا فلو علم بكفر البائع والذابح أو بكفر الأول فقط مع الشك في كفر الثاني فلا يؤثر في حلية اللحم المشتري منه كون أكثر أهل السوق مسلماً كما هو واضح، فيرجع اعتبار السوق إلى اعتبار يد المسلم.

غاية الأمر أنه لا فرق بين ما إذا أحرز إسلامه بالقطع أو بني عليه للغلبة ونحوها، ثم إن مقتضى الرواية جواز الأكل مع السؤال عند الاشتراء من غير المسلم، والظاهر أن المراد به هو السؤال عن البائع دون غيره، فيرجع إلى اعتبار

(١) الكافي ٦: ٢٩٧ ح ٢؛ المعاصن ٣: ٢٣٩ ح ١٧٣٧؛ الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١ و ج ٢٤:

٩٠. أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٣٧ ح ٢؛ الفقيه ٣: ٢١١ ح ٩٧٦؛ التهذيب ٩: ٧٢ ح ٣٠٦ و ٣٠٧؛ الوسائل ٢٤: ٧٠. أبواب الذبائح

قوله عند الإخبار بوقوع التذكية أو مجريان يد المسلم عليه .

كما يدل عليه منطوق رواية إسماعيل بن عيسى القمي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ^(١) يُسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال عليه السلام : «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» ^(٢) . فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بالجلود واستعمالها فيما إذا كان البائع مشركاً مع السؤال عنه .

ثم إنّ الظاهر من هذه الرواية عدم الفرق في جواز الانتفاع بدون السؤال بين ما إذا كان البائع مسلماً عارفاً بالإمامة أو غير عارف ، وعليه فالحكم باعتبار يد المسلم ليس لكونه أمانة شرعية على كونه الحيوان مذكّي بالتذكية المعتبرة عند العارف ، وذلك لاختلافنا معهم في بعض الأمور المعتبرة في التذكية ، كاجتزائهم في الصيد بارسال غير الكلب المعلم ، وكذلك في بعض الفروع كحكمهم بطهارة جلد الميتة بالدباغ ، وإنه تذكيته ، وبطهارة ذبائح أهل الكتاب ، وغير ذلك من الموارد ، فلا يكون مجرّد كونه في يده أو مع ترتبه آثار المذكي عليه كالصلاة فيه - كما هو محتمل الرواية - أمانة على وقوع التذكية المعتبرة عندنا عليه .

فالحكم حينئذٍ باعتبار يد المسلم ليس لأماريته ، بل لأجل أنّ الغالب في تلك الأزمنة هو كون المسلمين غير عارفين ، فيكون بائع الجلود وغيرها أيضاً غير عارف بحسب الغالب ، والحكم بعدم اعتبار يدهم مستلزم للعسر ، فلذا جعل الشارع الأصل في الحيوان التذكية تعبداً فيما إذا لم يكن بائعه مشركاً .

(١) ذكر في بعض النسخ بالياء ، وعليه يكون المراد به هو بلد الجيلان كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الري وأطرافه ولعله الظاهر (منه) .

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٨: التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٤: الوسائل ٣: ٤٩٢ . أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧ .

ثمّ لا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية ورواية الفضلاء الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة الدالة على اعتبار سوق المسلمين - وذلك لأنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ المراد بالمسلم الذي تكون يده معتبرة ليس خصوص العارف بالإمامة، بل يعمّ غيره، وهذا لا ينافي مدلول تلك الرواية كما هو واضح، كما أنّ الظاهر أنّه لا معارضة بينهما - وبين ما رواه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»^(١).

وذلك أي وجه عدم المعارضة أنّك عرفت أنّ مقتضاها هو اعتبار ما يريد المسلم ولو كان غير عارف، وهذه تدلّ على أنّه يكفي في جواز الانتفاع بالجلود كونها مصنوعة في أرض الإسلام، أي الأرض التي تكون تحت رئاسة الإسلام وحكومة المسلمين، في مقابل أرض الكفر ودار الحرب، ومن المعلوم أنّه يبنى على إسلام من كان مجهول الحال في أرض الإسلام، فرجعها أيضاً إلى أنّ الفراء المصنوع فيها يبنى على كون صانعه مسلماً، ومعه يجب ترتيب آثار التذكية عليه ولو كان بانه مشركاً، إذا لم يعلم بكونه صانعه، فدلّوها أيضاً أنّ الاعتبار بيد المسلم.

هذا بناءً على أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» كون الأرض تحت غلبة المسلمين وحكومتهم، كما هو الظاهر من تعدية الغلبة بـ «على»، وأمّا إذا كان المراد منه هو غلبة أفراد المسلمين وأكثريتهم كما قاله الشهيد الثاني رحمته الله^(٢)، فعدم المعارضة بينهما أوضح من أن يخفى.

ومما يؤيد ذلك، أي جواز الانتفاع بالجلد المشتري من المسلم ولو كان غير عارف، ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث عن عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢؛ الوسائل ٣: ٤٩١، أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٥.

(٢) مسالك الأقيام ١: ٢٨٥.

كان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغته ذكاته»^(١)، فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بما يشتري ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة ويعتقد طهارته بالدباغ، وعدم صلاته ﷺ فيه لم يكن لعدم جواز الصلاة فيه، وإلا يلزم أن لا يجوز الانتفاع به في غير حال الصلاة أيضاً، بل لكرهاتها فيه، ولكن لا يخفى أنّها لا تنهض للحجبة لضعف سندها.

ومثلها في الدلالة على كراهة الصلاة في الجلد المشتري من المستحلّ ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة»^(٢)، والتخصيص بأرض الحجاز إنّما هو في مقابل أرض العراق، لأنّ أهله كانوا يقولون بتذكية جلد الميتة بالدباغ، كما عرفت في الرواية المتقدمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار بيد المسلم أو بجريان يده عليه ولو كان البائع مشركاً، ولا فرق بين كونه عارفاً أو غيره، نعم تكره الصلاة فيما يشتري ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة، ويزعم أنّ دباغته ذكاته للروايتين الأخيرتين.

ثمّ إنك عرفت أنّه يستفاد من رواية الفضلاء الثلاثة ورواية إسماعيل بن عيسى المتقدمتين، اعتبار قول البائع عند السؤال عنه، لأنّ الظاهر أنّ المراد هو السؤال عنه لا عن غيره، ويدلّ على ذلك أيضاً ما رواه محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال عليه السلام: «إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٣)، فإنّ الظاهر أنّ المراد بكونه

(١) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٢؛ الوسائل ٤: ٤٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٤؛ الوسائل ٤: ٤٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٧؛ الوسائل ٤: ٤٦٣. أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٣.

مضموناً هو تعهد البائع وإخباره بانتزاعه من الحيوان المذكى، وعدم البأس معه يرجع إلى جواز الاعتماد على قوله كما لا يخفى.

ويؤيده أيضاً بعض الروايات المتقدمة كمضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر، وروايته الأخرى عن الرضا عليه السلام ^(١)، وبعض ما يأتي في المسألة الآتية، هذا مضافاً إلى استقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد والأخذ به في الأمور المتعلقة بما في يده من الإقرار به لغيره وغيره، والظاهر أن الشارع لم يردع عنها بل جرى على طبقها وحكم بجواز الأخذ والاعتماد على قول ذي اليد عند الإخبار بالتذكية، أو بالطهارة والنجاسة أو بغيرها كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت فيما تقدم أن مقتضى الأصل الأولي في الجلد أو اللحم المشكوك هي الحرمة والنجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، لأن الحلية وكذا الطهارة معلقة في الدليل على التذكية، فإذا أحرز بالاستصحاب عدمها فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها، بل يترتب عليه التحريم والنجاسة.

لأن ظاهر الأدلة والفتاوى عدم اختصاص موضوعها بعنوان الميتة التي هي عبارة عن خصوص الحيوان الذي مات حتف أنفه، كما أنه ربما يساعده العرف ويؤيده قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميتة والدم...» ^(٢) حيث جعلها مقابلة للمتردية والنطيحة وغيرهما.

وإن كان قد يترأى من بعض الأخبار المتقدمة ما يدل بظاهره على أن الحرمة موقوفة على العلم بكون الحيوان ميتة، عدم الوساطة بين المذكى والميتة، كما أنه ربما يستشعر ذلك من بعض الأخبار الواردة في مسألة صيد المحرم، حيث أطلق فيه الميتة على الصيد الذي ذكاه المحرم.

(١) الوسائل ٣: ٤٩١، ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣ و ٦.

(٢) المائدة: ٣.

وبالجملة: فالظاهر أنّ الحيوان الذي مات بسبب خارجي غير التذكية الشرعية يلحق بالميتة حكماً، وإن كان لحوقه بها موضوعاً محلّ تأمل بل منع، فلا يجوز الرجوع معه إلى أصالتي الحلية والطهارة.

هذا، ويظهر من الفاضل التوفي صاحب الوافية أنّه لا يجري استصحاب عدم التذكية^(١) خلافاً للمشهور، لأنّ عدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، لأنّه لازم الأمرين الحياة والموت، والموجب للنجاسة هو ملزومه الثاني دون الأول، وهو ليس له حالة سابقة، والمعلوم ثبوته في الزمان الأوّل هو الأمر الأوّل، وهو لا يكون باقياً في الزمان الثاني قطعاً.

والظاهر من بعض كما ربّما يؤيده ذيل كلام هذا الفاضل أنّ هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو محل نظر، لأنّ عدم التذكية ليس أمراً متّحداً مع الحيوان في حالتي الحياة والموت، كالكلّي المتحد مع أفراد، بل هو أمر عديمي يقارن الحياة وقد يقارن الموت.

والقطع بانتفاء مقارنه في الزمان الثاني لا يوجب القطع بانتفاء عدم التذكية فيه، لأنّه عدم أزليّ مستمرّ مع الحيوان في الحالتين، وبعد الموت نشك في انقطاعه في حال زهوق الروح فيستصحب، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من استصحاب الكلّي، كان هذا الاستصحاب في ذلك الأمر العدمي خالياً عن الإشكال.

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله في رسالة الاستصحاب بعد نقله كلام الفاضل المتقدم في ذيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي والجواب عنه والاشكال عليه بما ذكرنا، من عدم كون المقام من مصاديق ذلك القسم، وأنّه يجري الاستصحاب هنا، ولو لم نقل بجريان الاستصحاب في الكلّي أصلاً.

قال ما ملخصه: إن الاستصحاب يجري في ذلك الأمر العدمي إذا لم يرد به إثبات الوجود المتأخر المقارن له، نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية، وكذا إذا لم يرد به إثبات ارتباط الوجود المقارن له به، نظير إثبات كون هذا الدم الموجود ليس بحيض باستصحاب عدم صيرورة المرأة حائضاً، أو عدم رؤيتها دم الحيض حتى يحكم عليه بالاستحاضة، لورود الدليل مثلاً على أن «كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن بحيض فهو استحاضة»^(١).

وذلك لأن اعتبار كون المرأة حائضاً يغير اعتبار كون هذا الدم دم الحيض، وإن كانا متحصلين في الواقع ونفس الأمر بتحقق واحد، وكان منشأ اعتبارهما أمراً واحداً، وهو كون هذا الدم ممّا اقتضت طبيعة المرأة خروجه في كل شهر مثلاً لقذف جدران الرحم له، إلا أن ذلك لا يضر بتغايرهما في عالم الاعتبار. وجريان الاستصحاب في الأول لوجود الحالة السابقة له لا يثبت به الاعتبار الثاني مع عدم وجود تلك الحالة له كما هو واضح. *مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية*

ويظهر من حاشية بعض الأعظم على هذا المقام من كلام الشيخ رحمه الله، أن استصحاب عدم التذكية يكون من قبيل استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضاً في عدم إثباته كون هذا اللحم غير مذكى، حيث إنه بعد استظهار أن الميتة في نظر الشارع والمشرعة هي ما كان فاقداً لشرائط التذكية، وأن الموضوع للحرمة والنجاسة هو ما عدى المذكى قال: وكونه كذلك - أي كون هذا اللحم غير مذكى - لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضاً، أو عدم رؤية دم الحيض كون الدم المرئي متصفاً بكونه ليس بحيض حتى يحكم بأنه استحاضة، كما سيوضحه المصنف رحمه الله.

ثم قال: ففقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتباً على عدم

كون اللحم مذكى - كعدم حليته وعدم جواز الصلاة فيه ، وعدم طهارته ، وغير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة عن الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها - ترتب عليه فيقال: الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه فلا يحل أكله، ولا الصلاة فيه، ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

وأما الآثار المترتبة على كونه غير مذكى ، كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات ، كحرمة أكله ، ونجاسته ، وتنجيس ملاقيه ، وحرمة الانتفاع به ، أو بيعه ، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير المذكى ، فلا^(١). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله الفرق بين عدم كون اللحم مذكى وكونه غير مذكى ، بأن ما يترتب عليه الآثار الوجودية كحرمة الأكل والنجاسة وغيرهما ، هو الثاني دون الأول ، وما يجري فيه الأصل هو الأول دون الثاني ، ولا يثبت بجريانه فيه إلا على القول بالأصل المثبت الذي هو خلاف التحقيق.

وفيه ، إن المراد بالغير في الثاني إن كان هو الغير المأخوذ غالباً في السلب كقول القائل : زيد غير عالم ، فن الواضح حينئذ أنه لا يبقى فرق بينه وبين الأول ، وإن كان المراد به هو الغير الذي أخذ جزءاً للمحمول على نحو القضية المعدولة لا السالبة المحصلة ، ففيه : مضافاً إلى أن الفرق بينهما إنما هو بالاعتبارات العقلية التي تكون خارجة عن فهم العرف ، إن القول بكونه موضوعاً لتلك الآثار الوجودية ممنوع .

بل الظاهر إن ما ترتبت عليه تلك الآثار هو الأول ، وهو عدم كون اللحم مذكى ، وكذا لو كان المراد بغير المذكى هو ما يغير المذكى ، بأن كان الموضوع لتلك الأحكام اللحم المتصف بأنه مغاير للمذكى ، فإنه يرد عليه المنع من ذلك ، فظهر أن مجرى الاستصحاب هو ما كان موضوعاً لتلك الآثار الوجودية .

(١) تعلية المحقق الهمداني على فرائد الأصول : ١٧١ .

هذا، وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه هذا القول: إنَّ في ناحية الموضوع اعتبارين:

أحدهما: اعتبار كون الحيوان قد زهق روحه لا بالتذكية، وهذا يجري فيه الأصل بعد ثبوت جزئه الآخر بالوجدان.

ثانيهما: اعتبار كونه قد زهق روحه بسبب آخر غير التذكية، وهذا لا يثبت بالأصل الجاري في الأوَّل، لأنَّ كون انقطاع حياته بحدوث سبب غير القتل المخصوص، أي التذكية من اللوازم غير الشرعية التي لا تترتب على ثبوت المستصحب في الزمان الثاني على ما هو التحقيق.

هذا، ويرد عليه مضافاً إلى ما عرفت، عدم الفرق بين الآثار الوجودية المترتبة على غير المذكى، وبين الآثار العدمية المنتزعة عما يترتب على المذكى من الآثار الوجودية، فإذا أحرز عدم التذكية بالاستصحاب، فالآثار المعلقة على عنوان المذكى منتفية، وانتفائها عين ثبوت تلك الآثار الوجودية كما هو واضح.

ثمَّ إنَّه يظهر من بعض محققي المتأخرين عدم جريان استصحاب عدم التذكية في بعض الموارد، بناءً على أن تكون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة، وكذا بناءً على القول الآخر في بعض الموارد أيضاً حيث قال ما ملخصه:

إنَّه لو قلنا بكون التذكية هي نفس الأفعال المخصوصة يكون موضوعها هو الحيوان، وحينئذٍ يشكل جريان الاستصحاب في الجلد أو اللحم المشكوك فيما إذا لم يكن في البين حيوان شكَّ في وقوع التذكية عليه، كما فيما إذا علمنا بكون واحد معين من هذين الحيوانين مذكياً والآخر المعين ميتة، ولكن شكَّ في أنَّ هذا الجلد هل كان منتزعاً من المذكى أو الميتة؟

لأنَّ الحيوان لم يكن مشكوك التذكية، والجلد لم يكن موضوعاً لها، فلا يجري الاستصحاب، ولا أصل في البين يعيَّن كونه منتزعاً من الميتة، لعدم وجود الحالة

السابقة له ، مضافاً إلى وجود المعارض ، وأما لو قلنا بأنها عبارة عن حالة وكيفية تتحصل من الأفعال المخصوصة ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب مطلقاً حتى في المثال المتقدم .

لأنه لا إشكال في أن هذه الحالة تسري في جميع أجزاء الحيوان ، فكل جزء منه يوصف بأنه مذكي بواسطة تلك الأفعال من اللحم والجلد وغيرها .

ثم قال ما حاصله : إنه يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب بناءً على القول الثاني أيضاً في بعض الموارد ، كما في المثال المتقدم ، لأنه بعد فرض كون الجلد ممّا يحتمل أن يكون مأخوذاً من المذكي المعلوم تفصيلاً ، يحتمل أن لا يكون رفع اليد عن عدم التذكية في السابق من أفراد نقض اليقين بالشك ، بل من أفراد نقض اليقين باليقين ، لأن الجلد لو كان مأخوذاً من المذكي انتقض الحالة السابقة باليقين بالتذكية . وبالجمله : لا يمكن التمسك في الفرض المذكور بعموم لا تنقض ، لأن المفروض الشك في تحقق موضوعه وعدم جواز التمسك فيه بالعام ، قد كان متفقاً عليه بينهم^(١) . انتهى .

وتحقيق النظر فيه موقوف على بيان صور المسألة :

فاعلم أنه قد يكون الحيوان مشكوك التذكية مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي بثبوت التذكية ، وفي هذه الصورة لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بناءً على ما عرفت ، ويترتب عليه عدم جواز الانتفاع بشيء من أجزائه من اللحم والجلد وغيرها .

وقد يكون الحيوان من أطراف العلم الإجمالي بالتذكية مع عدم العلم تفصيلاً بعنوان المذكي ، ولا بعنوان الميتة ، كما فيما إذا علم إجمالاً بأن واحداً من هذين الحيوانين مذكي والآخر ميتة ، وهو أيضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، ولا

يضر وجود العلم الاجمالي بكون واحد منها مذكّي، لأنّ عدم جريان الأصل في أطرافه إنّما هو فيما إذا كان العلم الاجمالي مثبتاً للتكليف، وكان جريانه مستلزماً لرفع اليد عن التكليف المنجز.

وبالجملة: هذا فيما إذا لزم من جريانه تحقّق المخالفة العملية للمعلوم بالاجمال. وأمّا فيما نحن فيه وأمثاله، ممّا إذا كان العلم الاجمالي نافياً للتكليف، كما فيما إذا علم إجمالاً بظهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فالظاهر عدم المانع من جريان الأصل.

نعم من تمسك لعدم الجواز بلزوم التنافي في مدلول لا تنقض وما يساوقه من أدلة الأصول، فالظاهر عنده عدم الجواز مطلقاً، ولكن الظاهر عدم تمامية الدليل كما قرّرنا في محله.

وقد يكون كذلك، لكن مع العلم تفصيلاً بعنوان المذكّي والميتة، كما فيما إذا علم بأن الغنم الذي يكون متعلقاً بزيد مذكّي والآخر الذي يتعلق بعمر وميتة، ثم شكّ في أنّ هذا الغنم هل الذي وقعت التذكية عليه أو غيره؟ للشكّ في أنّه لزيد أو لعمر، والظاهر أيضاً أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة، طبقاً لما تقدّم في الصورة السابقة.

ولا يخفى عليك أنّ جريان الأصل في الصورتين الأخيرتين مع وجود العلم الاجمالي بكون أحدهما ميتة وهو يوجب عدم جواز الانتفاع بهما، إنّما يثمر فيما إذا لم يكن العلم الاجمالي مؤثراً في إثبات التنجز بالنسبة إلى أطرافه كما إذا خرج بعض أطرافه عن مورد ابتلاء المكلف، لأنّ مقتضى الأصل عدم جواز الانتفاع ولو في مثل هذا الفرض كما هو غير خفيّ.

وقد يكون كالصورة السابقة، لكن مع تخلّل العلم التفصيلي بالغنم المتعلّق بزيد أو بعمر، ثمّ عروض الشك فيه، قد يقال في هذه الصورة كما قيل: بعدم

جريان الاستصحاب فيه ، إمّا لآته لا يعلم كون النقض فيها نقضاً لليقين بالشك ، لاحتمال كون الحيوان هو ما يتعلّق بزيد ، وعليه فانتقض اليقين بعدم التذكية باليقين بوجودها ، فكون المورد من مصاديق النقض بالشك الذي هو مورد الاستصحاب غير معلوم . وإمّا لآته يعتبر في جريانه اتصال زمان اليقين بالشك المفروض انتفائه . ولكن الظاهر عدم المانع من جريانه فيها أيضاً ، لآته لا يعتبر في الاستصحاب إلا اليقين بالحدوث والشك في البقاء وهما ثابتان في المقام ، واعتبار اتصال زمان اليقين بالشك إن أريد به اعتبار اتصال زمان نفس الوصفين ، فلا دليل عليه ، بل هو على خلافه ، لجريان الاستصحاب فيما إذا علم بنجاسة ما يع ثم علم بطهارته ثم شك في بقاء النجاسة لأجل الشك في يقينه الثاني . وإن أريد به اعتبار اتصال زمان المتيقّن والمشكوك ، فهو عين اعتبار الشك في البقاء المتحقّق في المقام .

وبالجملة: لا مانع من جريان الأصل من هذه الحيثية أصلاً .

وأنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا من الحكم في تلك الصور ، تظهر لك ما في الكلام السابق من النظر الوارد على ما أفاده المحقق المتقدم بناءً على القول الثاني . هذا ، ويرد على ما ذكره بناءً على القول الأول - وهو كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة - أنّ التذكية بناءً عليه هي تلك الأفعال بما أنّها مؤثّرة في قتل الحيوان ، وموجبة لانتقطاع حياته ، ضرورة أنّ إيقاع تلك الأفعال على الميتة لا يوجب اتّصافها بكونها مذكّاة .

ومن المعلوم حينئذٍ أنّ كل جزء من الحيوان يوصف بأنّه أثر فيه تلك الأفعال بإيجابها ، سلب الآثار المترتبة عليه بوصف الحياة عنه ، ولو في الأجزاء التي لا تحملها الحياة ، فما أفاده من أنّ الجلد خارج عن موضوع التذكية بناءً على هذا القول بما لا يصح كما لا يخفى .

الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم

من الأمور المعتبرة في لباس المصلي أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذي يحرم أكل لحمه، واعتباره في لباس المصلي مما تفردت به الإمامية^(١)، خلافاً لساائر فرق المسلمين، حيث لم يتعرّضوا لهذه المسألة في كتبهم مع كونها مما يعمّ به البلوى. ولا يخفى أن الأخبار الواردة في هذا المقام من الأئمة عليهم السلام أكثرها لا يخلو من ضعف، أو إرسال، أو غيرهما كما يظهر لمن راجعها، نعم واحد منها يكون موثقاً، وهو الخبر الآتي، ولذلك استشكل صاحب المدارك في المسألة^(٢)، بناءً على مذهبه

(١) الخلاف: ١: ٦٣ و ٥١١؛ مسألة ١١ و ٢٥٦؛ الاستبصار: ١٣٥؛ الغنية: ٦٦؛ الوسيلة: ٨٨؛ الكافي في الفقه: ١٤٠؛

المهذب: ١: ٧٥؛ المعتمد: ٢: ٧٨؛ المنتهى: ١: ٢٢٦؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٤٦٥؛ مسألة ١١٨؛ نهاية الأحكام: ١: ٣٧٣؛

السرائر: ١: ٢٦٢؛ مدارك الأحكام: ٣: ١٦١؛ روض الجنان: ٢١٣؛ جامع المقاصد: ١: ٨٦.

(٢) بعد المراجعة إلى كلامه ظهر أن مختاره هو ما ذهب إليه الشهيدان عليهما السلام لا الإشكال في أصل المسألة فلا تغفل.

«المقرر» مدارك الأحكام: ٣: ١٦١.

في الخبر الواحد من اختصاص الحجية بالصحيح الأعلائي منه ، وهو ما كان كل واحد من رواته مذكى بتذكية عدلين . ولكن ذلك - أي عدم خلو الأخبار من ضعف أو إرسال - لا يوجب إشكالاً في المسألة بعد ذهاب الأصحاب من السلف إلى الخلف إلى اعتبار ذلك فيه ، في قبال سائر المسلمين ، وبعد الاجماعات المنقولة المدعاة في كلام كثير منهم .

هذا، مضافاً إلى عدم انحصار الحجية بما ذكره صاحب المدارك كما قرّر في محله . وبالجمله: لا يمكن رفع اليد عما يدلّ عليه الأخبار بعد كونها مؤيدة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المنقولة الكثيرة ، فالإشكال في أصل المسألة ممّا لا ينبغي أن يصدر من الفقيه .

نعم يقع الكلام في أنّ ذلك هل يكون معتبراً في خصوص لباس المصلي وهو ما يلبسه المصلي ممّا هو محيط به كالقميص وغيره ، أو يشمل مثل التكة والجورب والقلنسوة ونحوها ممّا يصدق عليه اللباس ولا يكون محيطاً بالشخص اللابس له ، أو يعمّ ما ذكر وما إذا لم يكن لباساً ولكن كان لباسه ملاصقاً وملابساً معه ، كما إذا لاقى ثوبه بول غير مأكول اللحم ، أو كانت خيوط ثوبه التي خيط بها من شعره وغيرهما من الصور ، أو يقال بشمول دليل الاعتبار لمثل ما إذا كان محمولاً للمصلي أيضاً؟ وجوه:

ذهب الشهيدان رحمتهما إلى اختصاص المنع بما إذا كان لباس المصلي من أجزائه ^(١) ، بل نقل عنهما أنّ عدم شمول دليل المنع لما إذا صلى في الثوب الذي ألقى عليه شعراته ، وجواز الصلاة فيه من المقطوع به ^(٢) ، ولكن حكى عن ظاهر المشهور القول بالمنع

(١) الذكرى ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٤؛ مسالك الأفهام ١: ١٦٢.

(٢) مدارك الاحكام ٣: ١٦٦.

مطلقاً^(١)، ويدل عليه ما رواه في الكافي موثقاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزة إذا علمت أنه ذكّي قد ذكّاه الذبيح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة، ذكّاه الذبيح أم لم يذكّه»^(٢).

وقد استشكل على الاستدلال بالرواية للقول المشهور بأن ظاهر كلمة «في»، في قوله: «فالصلاة في وبره...»، هي الظرفية، ومقتضاها كون أجزاء غير مأكول اللحم، بحيث يكون ظرفاً للمصلي ومحيطاً به، وهو لا يصدق فيما إذا أُلقي على ثوبه وبره أو شعره، وكذا فيما إذا كان مستصحباً لهذه الأمور من دون ليس هذا، ونقل عن البهبهاني رحمته الله أنه أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

إن كلمة «في» ليست للظرفية، لامتناع اعتبار كون البول والروث ظرفاً للمصلي فلا بد من أن يراد منها المصاحبة، ومعه يتم الاستدلال، ثم أورد على نفسه بأن اعتبار الظرفية في الروث والبول إنما هو بملاحظة تلطّخ الثوب أو البدن بواحد منها، فكانه قيل: الصلاة في الثوب المتلّخ بهما فاسدة.

وعليه فلا يشمل ما إذا كان شيء من أجزاء غير المأكول محمولاً للمصلي ولا يدل على المنع فيه.

(١) راجع ص ٣١١.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ١١، التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٨، الوسائل ٤: ٢٤٥، أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

ثم أجاب بأن ذلك المعنى مستلزم للاضمار والحذف، بخلاف ما ذكرنا في معناه فإنه مستلزم للمجازية، وقد قرّر في الأصول تقدّم الثاني على الأوّل، فيما إذا دار الأمر بينهما^(١)، انتهى.

ولكن يمكن أن يقال بإمكان اعتبار الظرفية فيما إذا تلوّخ الثوب بهما بملاحظة ملابسة الثوب معها، فكأنّهما صارا جزئين للثوب، فهو نظير ما إذا كان بعض الثوب من أجزاء غير المأكول دون البعض الآخر.

هذا، ولا يخفى بعد هذا المعنى والظاهر بعد امتناع اعتبار الظرفية لما عرفت في كلام المجيب هو جعل كلمة «في» بمعنى المصاحبة، ومعه يتم الاستدلال ويشمل الدليل جميع الصور حتّى ما إذا كان المصلي مستصحباً لوطوباء غير المأكول التي لا تعدّ من أجزائه الفعلية.

ثم لا يخفى أنّ التكرار الواقع في قوله: «إن الصلاة...»، والحزاة الواقعة في قوله: «لا تقبل تلك الصلاة...»، وغير ذلك من الجهات المخالفة للفصاحة يشعر بأنّ الرواي نقل الرواية بالمعنى، ولم يضبط الألفاظ الصادرة من الإمام عليه السلام، ولكنه لا يضرّ بالاستدلال بالرواية لمعلومية المضمون الصادر منه عليه السلام.

ويؤيدها ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن أحمد، عن عمر بن علي بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة، فكتب: «لا تجوز فيه الصلاة»^(٢) وغير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة عليه بالعموم أو بالخصوص^(٣)، وإن كان كل واحد منها لا يصلح للحجّة ولا يجوز الاعتماد عليه منفرداً، إلّا أنّ

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٩؛ الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٥؛ الوسائل ٤: ٣٤٦. أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ٤.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢.

المجموع قابل للاستناد إليه ، خصوصاً بعد ملاحظة الشهرة والاجتماعات المنقولة .
ثم إن مقتضى إطلاق موثقة ابن بكير المتقدمة وغيرها عدم الفرق في المنع عن الصلاة في أجزاء غير المأكول بين كون ما يصلى فيه مما تتم فيه الصلاة منفرداً ، وبين غيره كالقلنسوة والجورب وغيرها مما لا تتم فيه الصلاة وحده ، خلافاً لما حكي عن الشيخ في المبسوط حيث خصّ فيه المنع بالأوّل بعد اختياره في النهاية التعميم^(١) على ما هو ظاهر كلامه بل صريحه .

ونقل العلامة في محكي المختلف عن الشيخ إنه استدل على الجواز في الثاني بأنه قد ثبت للتكّة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما ، وإن كانا نجسين أو من حرير محض ، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرنب وغيره^(٢) . انتهى .
وظاهر كلامه وإن كان هو الاستدلال بالقياس الذي أجمعت الإمامية على عدم حجيته ، إلا أنه يمكن أن يكون مراده الاستدلال بما ورد في الحرير الفارق بينهما في الحكم الشامل بعمومه للمقام ، وهو ما رواه في التهذيب عن كتاب سعد بن عبدالله الأشعري ، عن موسى بن الحسن - الذي هو من أكابر الطبقة الثامنة - عن أحمد بن هلال ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكّة الأبريسم والقلنسوة والخفّ والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه»^(٣) .

بناءً على أن يكون قوله : «مثل التكّة الأبريسم...» ، بياناً لما هو المانع من صحة الصلاة فيما تتم فيه الصلاة وحده ومثاله ، ولم يكن مراده الاختصاص بالأبريسم بل كان ذكره كذكر التكّة والقلنسوة من باب المثال ، ففي الحقيقة يكون

(١) المبسوط ١ : ٨٢ - ٨٣ : النهاية : ٩٦ .

(٢) مختلف الشيعة ٢ : ٨٠ .

(٣) التهذيب ٢ : ٢٥٧ ح ١٤٧٨ : الوسائل ٤ : ٣٧٦ . أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٢ .

المراد أن كل ما يكون مانعاً من الصلاة فيما تتم الصلاة فيه من كونه نجساً أو حريراً محضاً أو من أجزاء غير المأكول فهو لا يكون مانعاً بالنسبة إلى ما لا تتم الصلاة فيه وحده، فتجوز الصلاة فيه وإن كان واجداً لشيء من الموانع أو لجميعها.

فالرواية بعمومها تدل على ما ذكره الشيخ رحمته من الفرق بينهما في المقام أيضاً، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بالاستقراء، بتقريب أن مراجعة الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس وفي الحرير المحض الشاملة باطلاقها لجميع الموارد بعد قيام القرينة المنفصلة على التقييد بالصورة الأولى، تقتضي الحكم بأن مراد الشارع من المطلقات الواردة في غير النجس والحرير هو المقيّد، فلا دلالة لها على المنع في غير تلك الصورة.

هذا، وفي كل منهما نظر:

أما الأول: فلضعف سند الرواية لتضعيف كثير من علماء الرجال لأحمد بن هلال، مضافاً إلى ما نقل من التوقيع عن الناحية المقدسة الوارد في مذمته بقوله عليه السلام: «إحذروا الصوفي المتصنع...»^(١).

ويؤيده عدم نقل هذه الرواية من تلامذة ابن أبي عمير غيره، فهي ساقطة عن درجة الاعتبار ولا يجوز الاعتماد عليها، مضافاً إلى أن الوثيقة المتقدمة تدل بالصراحة على المنع عن الصلاة فيما إذا كان مع المصلّي بول غير المأكول أو روثه. والقول بالمنع فيه والجواز فيما إذا كان ما يصلّي فيه ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده من أجزائه ممّا لا يحتمله أحد.

فالاستناد إلى الرواية في مقابل الوثيقة ممّا لا يصح، وكذا الاستناد إلى ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وير ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير

محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب رحمته : «لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى»^(١).

لأن الجمع بينها وبين الموثقة غير ممكن ووجوب الرجوع إلى المرجحات يقتضي الأخذ بالموثقة، لمخالفتها للعامة وموافقتها لفتوى المشهور دونها.

مضافاً إلى كونها مؤيدة بما رواه الشيخ عن علي بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها»^(٢).

وأما الثاني: فلعدم مساعدة العرف عليه، مضافاً إلى أن المنع في الحرير مطلق كما تدل عليه رواية محمد بن عبد الجبار المتقدمة وسيجيء.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لا فرق في المنع بين اللباس وغيره، وفي اللباس بين ما تتم الصلاة فيه وحده وغيره.

ثم لا يبعد أن يقال: بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكل عن أجزاء الإنسان، فلا تبطل الصلاة إذا كان مع المصلي شعره أو ظفره وإن كان غيره.

وعلى تقدير الشمول فيجب تخصيصها بما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن الريان بن الصلت قال: كتبت إلى أبي الحسن رحمته : هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفضه ويلقيه عنه؟ فوقع رحمته : «يجوز»^(٣)، وما رواه الصدوق عن علي بن الريان أنه سأل أبا الحسن الثالث رحمته عن الرجل يأخذ من شعره وأظفاره ثم يقوم إلى الصلاة من غير

(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠: الإستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٤٥٢: الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٦ ح ٨٠٥ و ٨٠٦: الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٧ ح ١٥٢٦: الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلي ب ١٨ ح ٢.

أن ينفذه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس»^(١).

والظاهر أنها رواية واحدة والاختلاف في الألفاظ نشأ من اختلاف نقل الراوي كما لا يخفى.

وحينئذ فيشكل التعميم لما إذا كان مع المصلي شعر غيره من أفراد الإنسان، إذ لا يعلم أن الحكم بالجواز كان جواباً عن السؤال بالنحو الأول، لأنه يحتمل أن يكون جواباً عن السؤال بالنحو الثاني المتضمن للمسألة عن حكم ما إذا كان مع المصلي شعر نفسه أو ظفره، فيكون الجواز مختصاً به. هذا، ولكن الظاهر ما عرفت من الانصراف، فيعم الجواز كلتا صورتين.

ثم لا يخفى عدم اختصاص ما ذكرنا من مانعية أجزاء غير المأكول بالحيوان الذي كان له جميع المذكورات في الموثقة ابن بكير من الشعر والوبر وغيرهما، بحيث لو لم يكن لبعض الحيوانات غير المأكول وبر مثلاً لم يكن هنا مانع من الصلاة في أجزائه، ضرورة أنه لا دلالة لذكرها في الموثقة على انحصار الحكم بذلك الحيوان، مضافاً إلى وضوح عدم الاختصاص بذلك كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو الحاكم في الخطابات الشرعية.

وكذا لا يختص المنع بالحيوان الذي له لحم، كما ربما يتوهم من قول الإمام عليه السلام في الموثقة بعد نقله ما في كتاب رسول الله ﷺ: «فإن كان مما يؤكل لحمة»، بتقريب أن قرينة المقابلة تقتضي أن يكون المراد بقوله: «وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله»، هو ما كان أكل لحمة حراماً ومنهياً عنه وذلك - أي وجه عدم الاختصاص بما ذكر - إطلاق كلام النبي ﷺ على ما نقله الإمام عليه السلام عن كتابه ﷺ وهو قوله: «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله...».

حيث إنه يدل على أن المناط حرمة أكل الحيوان سواء كان ذا لحم أم لم يكن

(١) الفقيه ١: ١٧٢ ج ٨١٢؛ الوسائل ٤: ٢٨٢. أبواب لباس المصلي ب ١٨ ح ١.

ولا وجه لتقييده بالأول بعد تعارف أكل الثاني أيضاً كما في الجراد وغيره، وتقييد الإمام عليه السلام إنما هو بملاحظة أن المتعارف غالباً هو أكل الحيوان الذي له لحم والتغذي به لا بغيره.

وكذا لا يختص المنع بالحيوان الذي قد يزهد روحه بالتذكية وقد يزهد بغيرها، كما ربما يتوهم من قول الإمام عليه السلام في الموثقة: «إذا علمت أنه ذكي ذكاه الذبح»، وذلك لأن ذكر هذا الكلام إنما هو لبيان أن مجرد كون الحيوان مأكول اللحم لا يوجب صحة الصلاة في أجزائه، بل له شرط آخر وهو وقوع التذكية عليه، ولا يخفى أن هذا الشرط إنما هو بالنسبة إلى استعمال جلده لا سائر أجزائه من الوبر والشعر وغيرهما، لأنه تصح الصلاة فيها ولو قطعت عنه في حال الحياة.

فظهر أنه لا يختص المنع بذلك، بل يشمل الحيوانات التي لا تقبل التذكية الموجبة للطهارة والحلية أصلاً، كما أنه لا وجه للاختصاص بالحيوان الذي يذكى بالذبح لا بالنحر وغيره، كما ربما يتوهم من كلام الإمام عليه السلام، وذلك لأن التعبير به إنما هو بملاحظة أن الغالب هو كون التذكية بالذبح لا بغيره، وذلك لا يوجب الاختصاص كما هو واضح.

ثم إنه لا فرق بين كون الحيوان له نفس سائلة وبين غيره، لعدم دلالة شيء من الأخبار الواردة في الباب عليه ولو بالإشعار، كما يظهر لمن راجعها، ولا وجه لاحتماله في المقام، واحتمال الفرق بينهما في مسألة الميتة إنما هو لأجل احتمال أن مانعية الميتة إنما هي لأجل كونها نجسة لا لموضوعيتها.

وعليه فلا يشمل دليل المنع ميتة غير ذي النفس لعدم نجاستها، وهذا بخلاف المقام، لأنه لا وجه لاحتمال الاختصاص بالأولى كما عرفت. نعم لو استندنا في المسألة إلى الشهرة والاجماع المنقولة ولم نعتمد على الموثقة لاحتمال الاختصاص بما هو القدر المتيقن منها، إذ حينئذ لا دليل على الإطلاق كما لا يخفى.

الصلاة في اللباس المشكوك



لا إشكال ولا خلاف بين الإمامية في بطلان الصلاة فيما علم كونه من أجزاء غير المأكول، كما عرفت في المسألة السابقة^(١)، إنما الإشكال في حكم الصلاة فيما لم يعلم كونه كذلك، فالمشهور بين المتأخرين هو البطلان^(٢)، وذهب جماعة منهم إلى الصحة^(٣).

ولا يخفى أنه لم يرد في المسألة نص بالخصوص عنهم عليهم السلام، وفتاوى الأصحاب

(١) القنية: ٦٦؛ السرائر: ١؛ ٢٦٢؛ المعتبر: ٢؛ ٧٨؛ المنتهى: ١؛ ٢٢٥؛ تذكرة الفقهاء: ٢؛ ٤٦٥ مسألة ١١٨ وص ٤٦٦ مسألة ١١٩؛ نهاية الأحكام: ١؛ ٣٧٣؛ جامع المقاصد: ٢؛ ٨٠؛ الذكري: ٣؛ ٣٢؛ روض الجنان: ٢١٢؛ كشف اللثام: ٣؛ ٢٠١؛ الحقائق: ٧؛ ٥٠.

(٢) شرائع الإسلام: ١؛ ١٠٤؛ المنتهى: ١؛ ٢٣١؛ قواعد الأحكام: ١؛ ٣٠٢؛ جامع المقاصد: ٢؛ ٤٨٨؛ مسالك الأفهام: ١؛ ٢٨٥؛ رياض المسائل: ٣؛ ١٥٣؛ جواهر الكلام: ٨؛ ٨١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢؛ ٩٥؛ مدارك الأحكام: ٣؛ ١٦٧؛ بحار الأنوار: ٨٠؛ ٢٢٢؛ مستند الشيعة: ٤؛ ٣١٧؛ الحقائق: ٧؛ ٨٦.

ليس على نحو يكشف عن وجوده، لأن أكثر المتقدمين لم يتعرضوا لها في كتبهم على الظاهر، ومن تعرض لها منهم فإنما ذكرها في الكتب الموضوعة لذكر المسائل التفرعية لا الكتب المعدة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، حتى يكون ذكرها فيها كاشفاً عن وجود النص، كما هو الشأن في غيرها من المسائل المذكورة فيها.

ويؤيده أنه لم يتخيل أحد من الطرفين وجود النص في المسألة حتى يجعله دليلاً لمذهبه، أو يرد به دليل خصمه، فالمستند فيها إنما هو الأصول والقواعد الشرعية كما يظهر لمن راجع كلماتهم، وسيجيء إن شاء الله تعالى ما هو الحق فيها، ولا يخفى أيضاً أنه لا اختصاص لمورد النزاع بما يشك كونه من أجزاء المأكول أو من أجزاء غيره، بل يعم ما إذا شك في كونه من أجزاء غير المأكول أو من أجزاء غيره، ولو لم يكن من أجزاء الحيوان أصلاً.

وبالجملة: محل البحث ما إذا كان أحد طير في الشك كونه من أجزاء غير المأكول، سواء كان الطرف الآخر هو كونه من أجزاء الحيوان المأكول أو من غير أجزاء الحيوان، إذ القول بالفصل بينهما في غاية الضعف. وكذا لا اختصاص لمورد البحث بما إذا شك في ثبوت هذا المانع وهو كونه من أجزاء غير المأكول، بل يعم ما إذا شك في ثبوت سائر الموانع، ككونه حريراً محضاً للرجال، أو ذهباً خالصاً لهم، أو غيرهما من الموانع.

ثم إن العلامة في المنتهى من القائلين بالبطلان في المسألة، حيث قال في محكيه: إنه لو شك في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ^(١).

وفي كلامه وجوه من النظر :

أحدها: أنه جعل الشرط هو الستر بما يؤكل لحمه مع أن الشرط هو عدم كون الصلاة في أجزاء غير المأكول، سواء وقعت في أجزاء الحيوان المأكول أو في غير أجزاء الحيوان، كأن صلى في الثوب المعمول من القطن مثلاً، أو كان الساتر بعض أجزاء البدن على ما هو الحق كما عرفت سابقاً.

وما ربما يتوهم من أن ظاهر قوله ﷺ في موثقة ابن بكير المتقدمة في المسألة السابقة «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله»^(١) هو اعتبار أن تكون الصلاة في أجزاء المأكول.

ففيه: مضافاً إلى عدم الدلالة كما لا يخفى أن اللازم طرحها بعدما كان المقطوع به بين الأصحاب صحة الصلاة في غير أجزاء الحيوان، فهذه الجهة أيضاً تسوجب الاضطراب في الرواية كسائر الجهات المتقدمة.

ثانيها: إن الظاهر من كلامه أن اعتبار كونه من أجزاء غير المأكول إنما هو في الساتر مع أنه معتبر في لباس المصلي، سواء كان هو الساتر أو كان الساتر غيره مما لا يكون من أجزائه.

ثالثها: إنه جعل اعتبار كون اللباس من غير أجزاء ما يحرم أكله من قبيل الشرطية، مع أن دخالته بنحو المانعية التي مرجعها إلى كون وجوده مانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على الأفعال والأقوال المأثري بها، لأن الإعدام لا تكون مؤثرة في شيء كما هو واضح.

ولا يخفى أن الخلل من الوجوه المذكورة لا يقدح فيما هو بصدده من التمسك بقاعدة الاشتغال، لأنه يمكن تقريرها بوجه لا يرد عليه شيء من الوجوه

(١) تقدم في أول الأمر الثاني: ص ٣١١.

المذكورة، بأن يقال: إنَّ الشك في وجود المانع يقتضي الشك في انطباق عنوان الصلاة على المأتي به، فلا يعلم حصول الامتثال والفراغ عن التكليف المعلوم، مع أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

ثمَّ إنَّ جماعة من أجلاء تلامذة المحقق السيد الشيرازي رحمته الله، ذهبوا إلى الصحة تبعاً له، واستدلوا عليه بالبراءة العقلية، وحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان والمؤاخذة بلا برهان^(١)، وحيث إنَّ جريان البراءة في المسألة متفرع أولاً على جريانها في الشبهة الموضوعية في التكليف المستقلة، فلا بدَّ من بيان ما هو المرجع فيها وأنَّ العقل هل يحكم فيها بالبراءة وقبح العقاب أو أنه يوجب الاحتياط؟

ولا يخفى أنه لا يبقى مجال للقول بالصحة في هذه المسألة، لو قلنا بوجوب الاحتياط في تلك المسألة وعدم جريان البراءة فيها، وهذا بخلاف ما لو قلنا بجريان البراءة فيها، فإنه لا ملازمة بينه وبين القول بالصحة كما سيظهر إن شاء الله تعالى، فنقول:

مركزية كميتر علوم دینی

إنَّ صريح الشيخ رحمته الله في رسالة البراءة هو جريانها في الشبهة الموضوعية عقلاً، كجريانها في الشبهة الحكمية، فإنه رحمته الله بعد استناده إلى الأخبار الكثيرة التي تدل على جريان البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية قال:

ولكن في الأخبار المتقدمة بل في جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية، ثمَّ دفع توهم عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، نظراً إلى تمامية البيان من قبل الشارع، فيجب الاجتناب عن الأفراد المحتملة، بأنَّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً والمعلومه إجمالاً المترددة بين محصورين.

والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من

(١) منهم السيد القشاركي رحمته الله في الرسائل الفشاركية: ٣٩٣.

أطراف الشبهة لا غير، وأما ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدّمة للعلم باجتناّب فرد محرم معلوم، فلا فرق بينها وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه.

وما ذكر من التوهم جار فيه أيضاً، لأنّ العمومات الدالة على حرمة «الخبائث»^(١) «والفواحش»^(٢)، «وما نهاكم عنه فانتهوا»^(٣)، تدلّ على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها^(٤). انتهى محلّ الحاجة من كلامه ﷺ.

أقول: لا يخفى أنّ الحكم بعدم الفرق بين الشبهات الموضوعية والحسكية في جريان البراءة العقلية في غير محله، لأنّ العقل يحكم بأنّ المخالفة في الأولى مع العلم بالحكم موجبة لخروج العبد عن رسوم العبودية، وكونه طاغياً على مولاه، دون المخالفة في الثانية.

والحكم بأنّ النهي عن الخمر لا يدلّ إلا على حرمة الأفراد المعلومة، كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه. من دفع بأنّ المفروض مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حلية المشتبه، أنّ الحكم بالتحريم ثابت للخمر الواقعي من دون دخالة العلم في موضوعه، كيف ومعه لا مجال لاحتمال التكليف في الفرد المشتبه، لفرض عدم وجود العلم المأخوذ في موضوعه، وهو ممّا يقطع بخلافه، فالنهي عام والمخالفة مع احتمال ثبوته غير جائزة عند العقل.

وغاية ما يمكن أن يقال في وجه جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ما أفاده بعض الأعلام من المعاصرين في الرسالة التي صنّفها في حكم

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) الأنعام: ١٥٦.

(٣) العشر: ٧.

(٤) فرائد الأصول: ٢٢٦.

الصلاة في الألبسة المشكوك حيث قال ما ملخصه :

لا خفاء في أنه لا بد أن يكون متعلق التكليف عنواناً اختيارياً للمكلف قابلاً لأن يتعلق به الإرادة، إما بنفسه أو بالتوسيط، وذلك العنوان يكون على أربعة أقسام:

الأول: العنوان الذي يكون متعلقاً للتكليف، بلا تعلق له بموضوع خارجي خارج عن تحت القدرة والاختيار، كالتكلم والضحك والبكاء ونحوها.

الثاني: العنوان الذي يكون له تعلق بالموضوع الخارجي، وكان ذلك الموضوع أمراً جزئياً متحققاً في الخارج، كاستقبال القبلة واستدبارها.

الثالث: أن يكون له تعلق بالموضوع الخارجي الذي أخذ وجوده ولو ببعض أفراد موضوعاً للحكم، وبعبارة أخرى موضوع الحكم هو صرف وجوده المساوق للإيجاب الجزئي كما في الوضوء والتيمم بالنسبة إلى الماء والتراب.

الرابع: أن يتعلق بالموضوع الخارجي الذي يكون عنواناً كلياً ذا أفراد محققة الوجود ومقدرته، ولحظ ذلك العنوان في مقام تعلق الحكم مرآة للأفراد الموجودة والمقدرة، كالشرب المتعلق بالخمر وغيره مما يكون موضوعاً للحكم على نحو القضايا الحقيقية.

وينحل الحكم في هذا القسم إلى أحكام كثيرة حسب تعدد الموضوع وكثرته، فيختص كل واحد من أفراد الموضوع بحكم خاص كما هو الشأن في القضايا الحقيقية، فإن كل واحد من أشخاص موضوعاتها له حكم خاص، ففي الحقيقة يصير معنى لا تشرب الخمر إنه يحرم شرب كل خمر موجود في الخارج أو يوجد بعد.

وبملاحظة ما ذكره المنطقيون من انحلال القضايا الحقيقية إلى شرطية متصلة مقدمها عقد الوضع فيها وتاليها عقد الحمل؛ يصير معنى «لا تشرب الخمر» هكذا:

كل خمر إذا وجد في الخارج فهو بحيث إذا وجد يحرم شربه ، وهذه القضية كما ترى تكون الحرمة فيها مرتبة على وجود الخمر ، فالحرمة المجعولة للخمر قبل تحققه ووجوده في الخارج تكون حكماً إنشائياً ، وفعليتها وكونها زاجرةً للمكلف يتوقف على وجوده في الخارج .

ومن المعلوم أن المنجز للتكليف إنما هو العلم بالتكليف الفعلي لا العلم بالحكم الإنشائي ، وقد عرفت أن فعليته متوقفة على وجود موضوعه ، فتنجز الحرمة يتوقف على العلم بالتكليف الفعلي ، وهو يتوقف على وجود موضوعه ، فتنجزها يتوقف على العلم بوجود الموضوع ، ففي الحقيقة يكون وجود الموضوع من جملة شرائط وجود التكليف .

ومن هنا يظهر بطلان ما يترأى من كلام الشيخ في الرسالة ، حيث إن الظاهر منه أن عدم وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية إنما هو لعدم كونها مقدّمة علمية حتى تجب بوجوب ذمها ، وذلك لما عرفت من أن جواز الاقتحام وعدم وجوب الاجتناب فيها إنما هو لعدم العلم بتحقق شرط التكليف .

فهو نظير ما إذا شك في تحقق الاستطاعة التي يكون وجوب الحجّ مشروطاً بوجودها ، وهذا هو الفارق بين هذا القسم والأقسام الثلاثة المتقدّمة ، حيث إن الحكم فيها منجز بنفس العلم به واجتماع شرائط التكليف من القدرة وغيرها كما هو واضح^(١) ، انتهى ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه ، ويرد عليه :

أولاً: المنع من انحلال التكليف التحريمي المتعلق بشرب الخمر مثلاً إلى أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع وهو الخمر ، بل الحق كونه تكليفاً واحداً له عصيانات متعدّدة وامتنالات متكرّرة .

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائي: ١٨٨ - ١٩٣ .

توضيح ذلك، إن المشهور ذهبوا إلى أن معنى النهي هو طلب الترك، وتبعهم جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخراساني في الكفاية^(١)، وعليه يشترك النهي مع الأمر في أن معناه أيضاً هو الطلب، غاية الأمر أن الطلب في الأمر متعلق بوجود الطبيعة، وفي النهي بتركها وهو خلاف التحقيق، فإنه يلزم بناءً عليه سقوط النهي بالكلية عن عهدة من خالفه وعصاه ولو مرة.

فإن عدم الطبيعة ليس كوجودها حتى يكون له أفراد متعددة ومصاديق متكررة، لأنه ليس شيئاً متحققاً وأمرأ ثابتاً حتى يكون واحداً أو كثيراً، غاية الأمر أن العقل بعد إضافته إلى الطبيعة التي لا تكون في حد ذاتها متكررة - كما أنها لا تكون واحدة - يعتبرها أمرأ واحداً وشيئاً فارداً.

وحينئذ يلزم سقوط النهي بالمخالفة بناءً على ما يقولون من أن المعصية مسقطه للتكليف كامتثاله، فيلزم عدم استحقاق العقوبة إذا ارتكبه ثانياً وثالثاً وهكذا، وكذا يلزم عدم الفرق بين من ارتكبه قليلاً أو كثيراً، وعدم القدرة على الامتثال أصلاً، لو خالفه ولو مرة، وبطلان اللوازم بمكان من الواضح.

والتحقيق أن يقال: إن معنى النهي ليس هو الطلب، بل معناه الزجر عن إيجاد الفعل المنهي عنه، كما أن معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فتعلق النهي هو عين متعلق الأمر، ولكن معناهما متغايران عكس ما ذكره المشهور.

غاية الأمر أن للنهي عصيانات متعددة حسب تعدد وجود الطبيعة المتعلقة للنهي، لأن متعلقه هو الوجود على ما عرفت، وهو يحصل به مخالفته فتتكرر المخالفة بتكرره، كما أن متعلق الأمر يحصل به موافقته وامتثاله.

وتوهم أنه لا يعقل تحقق المعاصي المتعددة بالنسبة إلى تكليف واحد، لأن المعصية إذا تحققت يسقط بها التكليف.

مندفع بمنع ذلك، إذ لا معنى لكون المعصية مسقطاً للتكليف، وسقوطه في بعض موارد العصيان إنما هو لكون التكليف فيه مشروطاً وموقتاً بوقت خاص، ولم يؤت به في وقته، فسقوطه إنما هو لمضي وقته، وهو يستلزم سلب القدرة على الامتثال المعتبرة في ثبوت التكليف بلا إشكال، ولا دخل للعصيان فيه أصلاً.

وهذا بخلاف الامتثال والموافقة في الأمر، فإنه بمجرد تحققه يوجب سقوط الأمر لحصول الغرض به. فقد ظهر أن النهي مع كونه تكليفاً واحداً له عصيانات متعددة موجبة لاستحقاق عقوبات متكررة، كما أن له أيضاً امتثالات متعددة.

غاية الأمر أن استحقاق المثوبة إنما هو فيما إذا كان الاجتناب لملاحظة نهى الشارع مع كون اقتضاء قوة الشهوية أو العنصرية هو الارتكاب، وانقذ من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهي إلى تكاليف عديدة حسب تعدد الموضوع. وثانياً: منع كون التكليف في هذا القسم مشروطاً بوجود الموضوع، إذ المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتاً على فرض وجود الشرط، وحينئذ لا يمكن أن يقال إن الزجر في النواهي مشروط بوجود موضوعاتها، إذ القول به ليس إلا كالقول بأن النهي مشروط بما إذا اقتضى طبعه الارتكاب الذي يكون الترك فيه غاية للنهي.

وبالجملة: لا نرى فرقاً بين الأقسام الأربعة، فكما أن وجود الضحك أو التكلم ليس شرطاً للحكم بالحرمة أو الوجوب، فكذلك وجود الموضوع في القسم الرابع، فإنه أيضاً لا يكون شرطاً للحكم، غاية الأمر أن مع فقدته يمتنع تحقق متعلق التكليف، فقوام التكليف به إنما يكون كقوام التكليف بمتعلقه بل هو عينه.

وثالثاً: لو سلمنا جميع ذلك لكن لا نسلم قبح العقاب من المولى في نظر العقل مع كونه محتملاً لوجود الموضوع، لأن المفروض أن البيان من قبله تام لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه تعريف الصغريات وبيانها حتى على القول بالانحلال، ولم

يتوهم أحد وجوبه، وحينئذٍ فلا نرى بعد المراجعة إلى العقل قبح العقاب عليه مع المصادقة.

وما يقال: من أن الاحتمال لا يمكن أن يكون منجزاً.

فنندفع بعد النقض بالشبهة الحكمية قبل الفحص، وبحكم العقل باستحقاق العقوبة فيما إذا احتتم صدق مدعي النبوة مع عدم النظر في آياته ومعجزاته وغيرهما، من الموارد التي يكون الحكم فيها منجزاً على تقدير ثبوته بمجرد الاحتمال، بأنه لا مانع من أن يكون منجزاً كالعلم، غاية الأمر لا يكون كاشفاً وطريقاً كالعلم والظن، ولا يخفى أنه لا فرق فيما ذكرنا من عدم قبح العقاب في الشبهة الموضوعية بين أن يكون الارتكاب قبل الفحص أو بعده.

ثم إنك عرفت سابقاً أنه لو قلنا بوجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة كشرب الخمر، فلازمه الحكم بالبطلان في مثل المقام مما يكون الشك فيه في التكاليف الضمنية بطريق أولى، وأما لو قلنا بجريان البراءة في الأولى فلا يستلزم ذلك جريانها في الثاني، بل يجري فيه الوجهان.

ولذا ترى الخلاف في المسألة مع أن جريان البراءة في التكاليف المستقلة كأنه كان مفروغاً عنه عندهم، على ما يظهر من الشيخ رحمته وتلامذته، حيث إنه لم يחדش أحد منهم في هذا الحكم، فقد ظهر لك أن القول بالصحة في المسألة مستنداً إلى جريان البراءة العقلية متوقف أولاً على القول به في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة.

وقد عرفت أن الحق عدم الجريان فيها فضلاً عن المقام، وعلى تقديره فيتوقف القول بالصحة أيضاً على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فينبغي التعرض لذلك المبحث على سبيل الاجمال ليظهر لك الصحيح عن سقيم المقال فنقول وعلى الله الاتكال:

إنّه ذهب جماعة من محققي الأصوليين إلى وجوب الاحتياط فيما إذا دار الأمر بينهما^(١)، واستدلوا عليه بقاعدة الاشتغال، فإن قضية العلم باشتغال الذمة بوجوب الأقل هو وجوب العلم بسقوطه المتوقف على إتيان الأكثر، لتوقف العلم بحصول الغرض عليه، ومن المعلوم بقاء الأمر ما دام لم يحصل الغرض.

توضيحه، إنّ الأوامر والنواهي تابعة للمصالح الموجودة في المأمور بها والمفاسد المتحققة في المنهي عنها على ما ذهب إليه العدلية، فداعي الأمر بشيء هي المصلحة الملزمة الموجودة في ذلك الشيء، كما أنّ الباعث على النهي عنه هي المفسدة الملزمة المتحققة فيه.

وعليه فالأمر والنهي تابعان حدوثاً لثبوت المفسدة والمصلحة، ويبقيان ما دام بقائهما، إذ كل ما هو علة للحدوث فهو علة للبقاء، ففي المقام إذا علم بكون الأقل متعلقاً للتكليف للعلم بتوجه الأمر الواحد المنبسط على الأجزاء إلى المكلف على أيّ تقدير، سواء كان الجزء المشكوك أيضاً متعلقاً لبعض ذلك الأمر أم لم يكن، فقد علم بوجوب تحصيل الغرض عليه.

ومن المعلوم أنّه لا يحصل العلم بمحصله مع الإتيان بالأقلّ فقط، لاحتمال كون التكليف متعلقاً بالأكثر، وعليه فلا يحصل الغرض بإتيان الأقل أصلاً، لأنّ المفروض كونها ارتباطيين، فيجب إتيان الأكثر ليحصل العلم بمحصل الغرض.

وفيه: إنّ توقّف العلم بسقوط الأمر على العلم بمحصل الغرض المتوقف على إتيان الأكثر مسلّم، ولكن ليس محلّ الكلام ومورد النقض والابرام هو العلم بسقوط الأمر وحصول الغرض، بل الكلام إنّما هو في أنّه هل توجه الأمر الواحد إلى المكلف على نحو منبسط على الجزء المشكوك أيضاً أو يختصّ بسائر الأجزاء

المعلومة ؟ ومقتضى حكم العقل تنجزه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة فقط كما يأتي تحقيقه .

تمسك الأصوليين بالبراءة العقلية

ظاهر جماعة من الأصوليين جريان البراءة في المسألة^(١)، ويمكن تقريبه بوجهين :

أحدهما: ما يترأى من الشيخ^(٢) في الرسائل^(٣)، من أن العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الأكثر، وذلك لأن الأقل واجب على التقديرين، لأنه إن كان الأكثر واجباً واقعاً يكون الأقل أيضاً واجباً .

غاية الأمر أن وجوبه وجوب تبعي، وإن لم يكن كذلك يكون الأقل واجباً بالوجوب النفسي، فوجوبه الأعم من النفسي والغيري معلوم تفصيلاً، وهذا بخلاف الأكثر، فإن وجوبه مشكوك فيجري فيه البراءة .

ويرد على هذا التقريب، أنه يلزم بناءً عليه أن لا يكون المكلف مستحقاً للعقوبة فيما إذا خالف، ولم يأت بشيء لا بالأكثر ولا بالأقل، وكان الأمر في الواقع متعلقاً بالأكثر، لأن المفروض أن الأمر الواقعي المتعلق بالأكثر لم يصل إلى مرتبة التنجز، لكونه مشكوكاً مورداً لجريان البراءة حسب الفرض، فلا يصح العقاب عليه، لأنه يصير من قبيل العقاب من دون بيان وهو قبيح بحكم العقل، والأمر المحتمل المتعلق بالأقل قد انكشف خلافه، وأنه لم يكن ثابتاً فلا يصح العقاب عليه

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٤ .

بل لا يعقل، نعم لا بأس بالقول بكونه مستحقاً لعقاب التجري بناءً على صحة عقاب المتجري واستحقاقه له.

ثانيهما: ما يظهر من بعض الأعلام^(١) وهو الموافق للتحقيق، من أن الأمر مع كونه واحداً حقيقة له أبعاد كثيرة تتعلق كل واحد منها بأجزاء متعلّقه، وذلك لأن المركبات الشرعية مركبات اعتبارية، والمراد بها هي الأشياء المتغيرة في الحقيقة المتكثرة في الوجود مع اعتبار الوحدة فيها باعتبار ترتب حكم واحد عليها، وكونها معنونة بعنوان حسن بخلاف المركبات الحقيقية.

وحينئذٍ فإذا تعلّق أمر واحد بتلك الأشياء المتغيرة من حيث الوجود فقد تعلّق بكل واحد منها بعض ذلك الأمر الواحد، وحينئذٍ فإذا شكّ في متعلّقه من حيث القلة والكثرة فقد شكّ بعد العلم بتعلّق أبعاض المعلومة إلى الأجزاء المعلومة في تعلّق بعضه بالجزء المشكوك، فيحكم العقل بالبراءة وعدم تنجّز ذلك الأمر بالنسبة إلى البعض المشكوك على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعاً، ولا ينافي ذلك تنجّزه بالنسبة إلى أبعاض المعلومة.

والحاصل إنّ لذلك الأمر مخالفتين:

أحدهما: مخالفته بالنسبة إلى الأبعاد المعلومة وتحقق بترك الأقل المعلوم جزئيته.

ثانيهما: مخالفته بالنسبة إلى بعضه المشكوك على تقدير كونه متعلّقاً بالأكثر في الواقع، وتحقق بترك الجزء المشكوك فقط، وصحة العقوبة واستحقاقها إنّما يترتب على الأولى دون الثانية، لعدم تنجّزه بالنسبة إلى البعض المشكوك على ذلك

(١) لم نعر على العبارة المحكية بعين ألفاظها، ولعلّه منقول بالمعنى، ولكن أصل المطلب ذكر في فوائد الأصول ٤: ٢٢٦، ونهاية الأفكار للمحقّق العراقي ٣: ٤٣٠؛ ونهاية الدراية للمحقّق الاصفهاني ٢: (الأقل والأكثر: الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر): ٦٢٧.

التقدير كما عرفت .

ولا يخفى أنه لا منافاة بين كون الأمر واحداً حقيقةً وكونه ذا أبعاد كثيرة، إذ هو نظير بعض الأمور الخارجية الذي يكون واحداً حقيقة مع كونه ذا أبعاد كثيرة كالماء الواقع في الحوض مثلاً، فإنه مع كونه واحداً لمساوغة الاتصال مع الوحدة على ما قرّر في محله يعد له أبعاد، بل قد يكون بعضه معروضاً لعرض كالحمرة، والبعض الآخر معروضاً لضدّ ذلك العرض كالصفرة مثلاً، فلا منافاة بينهما أصلاً.

هذا كله فيما إذا كان منشأ الشك في وجوب الأكثر عدم النص، أو اجماله، أو تعارض النصين، وأما إذا كان منشأ اشتباه الأمور الخارجية كما في مثل المقام، فالحكم كما مرّ في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة . هذا، ولا يخفى أنه لو قلنا بجريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً في التكاليف المستقلة والضمنية كليهما، فلا يستلزم ذلك أيضاً القول بالصحة في مثل المسألة مما يرجع الشك فيه إلى الشك في المحصل، كما توهمه بعض من تلامذة المحقق الشيرازي رحمه الله حيث اعترض على الشيخ رحمه الله بأنه لا وجه للحكم بالبطلان في المقام كما في الرسالة التي صنفها في هذا الباب، بعد القول بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة - كما تقدّم نقل كلامه - وبجريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما تقدّم نقل مرامه^(١).

وذلك - أي وجه عدم الاستلزام وبطلان التوهم وعدم ورود الاعتراض عليه - أن ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء الحيوان الذي لا يحلّ أكل لحمه ولا شرب لبنه أنّ المعتبر في انطباق عنوان الصلاة على الأفعال والأقوال المأتي بها بترقب أنها صلاة أن لا تكون الصلاة واقعة في شيء من أجزاء كل فرد من أفراد ما

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائيني رحمه الله: ١٨٨ - ١٩٣.

لا يؤكل لحمه.

وبعبارة أخرى، المعتبر هو عدم تحقق هذه الطبيعة المتوقف على عدم وجود شيء من أفرادها وينتزع منه مانعية كل فرد لا بنحو يكون كل فرد مانعاً مستقلاً، حتى يلزم ذلك كون القيد هو عدمه بنحو الاستقلال، فكانت هنا قيود متعددة حسب تعدد الوجودات المانعة، بل بمعنى أنه حيث كان القيد هو عدم تحقق الطبيعة، فوجودها مانع عنه.

ومن المعلوم أن تحقق الطبيعة إنما يكون بوجود كل فرد منها، فمانعية وبر الأرائب إنما هي لتحقيق الطبيعة به، وكذا مانعية وبر الثعالب وغيره مما لا يؤكل لحمه، وهذا بخلاف عدم الطبيعة، إذ هو ليس شيئاً حتى يكون له مصاديق وأفراد، بل هو أمر واحد باعتبار من العقل بعد إضافته إلى طبيعة خاصة، فظهر أن المعتبر في الصلاة شيء واحد وأمر فارد، وهو عدم وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه. غاية الأمر أنه تنتزع منه مانعية وجود أفراد تلك الطبيعة بنحو عرفت، وحينئذ فإن قلنا بما يظهر من المحقق الخراساني في الكفاية^(١) وفي مجلس بحثه، من أن الشرائط الشرعية راجعة إلى الشرائط العقلية، بمعنى أن توقف المشروط على حصولها وعدم تحققه بدونها، كان أمراً واقعياً كشف عنه الشارع، فالواجب حينئذ الرجوع إلى الاحتياط بلا إشكال.

لأن الشرط والقيد أمر واحد على ما عرفت، ولا يعلم بتحقيقه مع وقوع الصلاة في اللباس المشكوك، فلا يعلم بحصول المشروط، والمفروض وجوب العلم بتحقيقه كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال.

وأما لو قلنا بما يظهر من بعض الأعلام^(٢) من أن الشرطية والتقييد إنما تنتزع

(١) كفاية الأصول ١: ١٤٣؛ مقدمة الواجب.

(٢) كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق النائيني) ١: ١٥٨؛ فوائد الاصول ٤: ٣٩٢-٣٩٣.

من تقييد المأمور به بوجود الشرائط المانعية من تقييده بعدم الموانع، والتقييد بوجود الشرائط وبعدم الموانع يكون من أجزاء المأمور به كسائر الأجزاء، فالأمر أيضاً كذلك، لأنه بناء عليه أيضاً يكون القيد مبيناً مفهوماً يجب العلم بتحقيقه، ويتوقف ذلك على العلم بوجود الشرائط وفقدان الموانع.

وبالجملة: لا فرق بعد كون القيد أمراً واحداً مبيّناً في وجوب العلم بتحقيقه بين المذهبين كما عرفت.

ومما ذكرنا من وحدة القيد ينقدح فساد ما يظهر من كلام بعض الأعلام^(١)، حيث إنه بعد ذهابه إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة بنحو عرفت منه، صار بصدد بيان عدم الفرق بينها وبين المقام، حيث إنه بعد بيان أن قيدية العدم فيما نحن فيه تتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون القيد نعتاً عديمياً مساوفاً لمحمول المعدولة.

ثانيها: أن يكون من باب السلب المحض، وعلى هذا التقدير يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي قيداً واحداً، ويمكن أن يكون منحلّاً إلى عدم وجود كل فرد، وكان القيد آحاد ذلك العدم.

قال بعد القول بظهور الأدلة في الوجه الثالث ما ملخصه: إنه أي فرق يعقل بين موضوعية الخمر لحرمة شربه، وموضوعية المانع لتقييد الصلاة بعدم وقوعها فيه، فكما تجري البراءة في الأوّل على ما عرفت، لا ينبغي الإشكال في جريانها في الثاني.

وجه الفساد ما عرفت من أن ظاهر الأدلة المانعة أن الصلاة في كل جزء من أجزاء كل ما لا يؤكل لحمه فاسدة، وينتزع منه أن المطلوب للشارع هو عدم

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق الثاني: ٢٦٨ - ٢٧١.

وقوع الصلاة فيها، ومن المعلوم أنّ الغدوم أمر واحد عند اعتبار العقل ليس له أفراد، بخلاف وجود الطبيعة، إذ هي توجد بوجود فرد ما، ولا تنعدم إلا بعدم جميع الأفراد، فعني كون وجود الطبيعة مانعاً هو مانعية كل فرد يوجد منها في الخارج، وهو لا ينافي مع كون القيد أمراً واحداً.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من وحدة القيد لا يستلزم القول بعدم مانعية شيء من الوجودات، إذا اضطر المصلي إلى واحد منها، لأنك عرفت أن كل وجود مانع من صحة الصلاة، فإذا اضطر إلى أحد الوجودات كان اضطر إلى الصلاة في اللباس المتخذ من وبر الأرناب مثلاً، فلا يجوز له أن يلبس زائداً على ما اضطر إليه، ولا ينافي ذلك وحدة القيد كما عرفت.

ثم لا يخفى أنّ عبارته عليه السلام في مقام بيان الوجه الثاني من الوجوه المتصورة ثبوتاً في قيدية الغدوم في المقام، لا يخلو عن اضطراب بحيث ربّما يوهم الخلاف، حيث قال: ويمكن أن يكون نفس السلب الكلي بوجده الشاملة لمجموع وجودات الموضوع قيداً واحداً...^(١)، حيث إنّ ظاهره أنّ المانع هو مجموع وجودات الموضوع لا كل فرد منها، فيستلزم عدم تحقق المانع في زمان أصلاً، وكذا صحة الصلاة فيما إذا صلى في بعض أفرادها كما لا يخفى.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنّه لو سلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة وفي التكاليف الضمنية، فلا نسلم جريانها في مثل المقام ممّا لا يكون الشك في قيدية أمر زائد، بل في حصول القيد الذي كان مفهومه مبيناً على ما عرفت تحقيقه، والمرجع فيه وجوب الاحتياط من غير خلاف. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالتمسك بالبراءة العقلية لصحة الصلاة في الألبسة المشكوكة وقد عرفت عدم تماميتها.

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائيني: ٢٦٩.

الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية

منها: حديث الرفع^(١) وتقريب الاستدلال به من وجوه:
أحدها: ما احتمله الشيخ في الرسالة^(٢) من أن قرينة السياق تقتضي أن يكون الموصول في قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» إشارة إلى الموضوعات الخارجية المجهولة بعناوينها التي تكون بها موضوعات للأحكام ومتعلقات لها.
وحيثئذ فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية، ولا يعم الشبهات الحكمية، فكل موضوع كان عنوان المتعلق للحكم مجهولاً، فهو مرفوع وإسناد الرفع إليه مع ظهور قوله: «رفع عن أمتي»، في الرفع التشريعي وعدم معقولية إسناده إلى الموضوعات الخارجية، إنما هو باعتبار الأثر المترتب عليه المرفوع في صورة الجهل.

وفي المقام نقول: مانعية هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء غير المأكول، مرفوعة بلسان رفع موضوعها وهو اللباس، فتصح الصلاة فيه لعدم كونه مانعاً ومبطلاً لها.

ثانيها: تعميم الموصول للشبهات الحكمية كما اخترناه وحققناه في الأصول، لأن الموصولات موضوعة للإشارة إلى جميع ما تثبت له الصلة، كأسماء الإشارة والضمائر، فكل شيء كان مجهولاً بنفسه، أو بعنوانه الموضوع للحكم فهو مرفوع برفع نفسه أو رفع آثاره وأحكامه، فباعتبار شمول الموصول للشبهات الموضوعية يصح الاستدلال بالحديث، لرفع المانعية في المسألة بالتقريب المتقدم في

(١) الخصال: ٤١٧ ب ٩.

(٢) فرائد الاصول: ١٩٥.

الوجه الأول .

ثالثها: القول باختصاص الموصول بما إذا كان الحكم مجهولاً، وتعميم الحكم للأحكام الكلية المجهولة في الشبهات الحكمية، وللأحكام الجزئية المجهولة في الشبهات الموضوعية، فيصح الاستدلال به لرفع الحكم الجزئي المجهول في المقام؛ وهي مانعة هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، أو من غيره من الموانع .

هذا، ويمكن أن يقال بأن الظاهر من الحديث عرفاً هو رفع التكاليف المجهولة التي توجب تضيقاً على المكلف إذا علم بها، لا رفع الأحكام الجزئية أو الموضوعات التي يرجع رفعها إلى رفع أحكامها بعد العلم بأصل الحكم الكلي الذي صدر من الشارع .

وبعبارة أخرى، إن المكلف بعدما علم بجرمة الخمر الواقعي المقتضي لوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومّة وكذا المشكوكّة، بناءً على ما بيناه سابقاً من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فقد علم بما يوجب التضيق عليه . فإذا فرض أن الشارع جوّز له الاقتحام في الأفراد المشكوكّة، فلا بدّ أن يبيّن ذلك بدليل يكون كالحاكم على دليل حرمة شرب الخمر الواقعي، نظير الأدلة الدالة على حلية كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً إلى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(١)، وما يدلّ على طهارة المياه^(٢) أو جميع الأشياء^(٣) إلى أن يعلم أنّها قذر أو نجس، وغيرهما ممّا يكون دالّاً على جواز الاقتحام في

(١) الكافي: ٥ / ٣١٢ ح ٣٩؛ الفقيه: ٣ / ٢١٦ ح ١٠٠٢؛ التهذيب: ٩ / ٧٩ ح ٣٣٧ و ٧ / ٢٢٦ ح ٩٨٨؛ السرائر: ٣ / ٥٩٤ الوسائل: ١٧ / ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

(٢) الكافي: ٣ / ١ ح ٢ و ٣، التهذيب: ١ / ٢١٥، ٢١٦ ح ٦١٩ و ٦٢١؛ الوسائل: ١ / ١٣٤. أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب: ١ / ٢٨٤ ح ٨٣٢، الوسائل: ٣ / ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

الشبهات الموضوعية .

وحيث لم يبين ذلك بمثل ما ذكر ، فلا يمكن رفع اليد عما يقتضيه الدليل على التحريم الظاهر في حرمة الفعل بعنوانه الواقعي ، وبالمجمل فلم يثبت ظهور حديث الرفع في رفع الأحكام الجزئية المشكوكة في الشبهات الموضوعية ، فلا يجوز الاستدلال به .

ومنها: الاستصحاب ، فإن استصحاب عدم كون المصلي لابساً لما يكون وجوده مانعاً وعدمه قيداً في صحة الصلاة يقتضي الحكم بصحتها ، لأنه لا يشترط في الاستصحاب أزيد من أن يكون المستصحب حكماً شرعياً ، أو ذا أثر شرعي ، ولا فرق بين أن يكون موضوعاً لذلك الأثر مستقلاً أو جزءاً لموضوعه أو دخيلاً فيه وجوداً أو عدماً ، فاستصحاب عدم كونه لابساً لما يكون وجوده مانعاً يثبت عدم كونه لابساً لأجزاء غير المأكول ، فتتم الصلاة فيه بعد إحراز سائر الأجزاء وفقد الموانع بالوجدان ، أو بقيام البينة ، أو بمجرد الأصل .

هذا ، ولا يخفى أن التمسك بالاستصحاب إنما يتم بناءً على أن يكون ما اعتبر شرعاً عدمه في الصلاة هو كون المصلي لابساً لأجزاء غير المأكول ، وبعبارة أخرى كان المانع هو الذي اعتبر وصفاً وحالة للمصلي وهو خلاف ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول .

لأنها تدلّ على أن الصلاة فيها فاسدة ، كما في موثقة ابن بكير المتقدمة^(١) ، أو على النهي عن الصلاة فيها ، فالمانع هو وقوعها في أجزاء غير المأكول ، وهو لا يكون لعدمه حالة سابقة ، وكذا لا يتم أيضاً بناءً على اعتبار المانع وصفاً وحالة للباس المصلي لعدم وجود الحالة السابقة له أيضاً .

نعم يجري الاستصحاب بناءً عليه أي على الوجه الأخير في بعض فروض المسألة، كما إذا شك في تلطّخ لباسه غير المشكوك بأجزاء غير المأكول ومصاحبته معها، بناءً على بطلان الصلاة في صورة التلطّخ بها، كما قويناها سابقاً، فإنه يجري حينئذٍ استصحاب عدم التلطّخ وعدم المصاحبة كما لا يخفى.

إن قلت: لا مانع من جريان الاستصحاب بناءً على الوجه الثاني، وهو اعتبار المانع وصفاً للصلاة، لوجود الحالة السابقة للمستصحب، بتقريب أن يقال: إن الصلاة حين ما لم توجد لم تكن في أجزاء غير المأكول، فهذه القضية السالبة بانتفاء الموضوع المستلزم لانتفاء المحمول كانت متيقنة، قد شك في بقائها بعد تحقق الموضوع فتستصحب.

قلت: الظاهر عدم شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذه الصورة كما بين في محله.

إن قلت: سلّمنا ذلك ولكن لا نسلم عدم وجود الحالة السابقة المتيقنة في جميع صور المسألة، بناءً على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة، لوجود هذه الحالة فيما إذا شرع في الصلاة في اللباس الذي علم عدم كونه مانعاً، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، وشك في أثنائها في أن ما ألقى عليه بعد الشروع هل يكون مانعاً أم لا، فلا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب كما هو واضح.

قلت: لا يخفى أن مدلول الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول إنما هو بطلانها فيما إذا وقعت بتمام أجزائها أو ببعضها فيها، فلا يكفي مجرد وقوع بعض أجزائها في غيرها، ومن المعلوم أن إحراز عدم هذا المانع لا يتحقق إلا بعد العلم بعدم وقوع شيء من أجزائها فيها، فجرد الشروع في الألبسة المحللة لا يوجب العلم بعدم المانع إلا بعد حصول جميع أجزائها وشرائطها مع فقدته كما هو واضح، وإن كانت الصلاة عبارة عن حضور العبد في مقابل مولاه والتوجّه نحوه والالتفات

إليه بنحو الخضوع والخشوع.

ومقتضاه حينئذٍ تحققها بمجرد الشروع فيها وبقائها إلى حصول الفراغ، غاية الأمر إنه يجب أن يشتغل معه ببعض الأذكار المخصوصة والأفعال الماثورة، كما لا يبعد أن تكون كذلك، فالأمر أيضاً كذلك، لأنها وإن كانت متحققة بمجرد الشروع، والمفروض العلم بعدم وقوعها في اللباس المشكوك، إلا أن الاعتبار أن لا تكون من أول حدوثها إلى آخر بقائها واقعة في شيء من الألبسة المحرمة، والمفروض الشك في ذلك، فاليقين بوجود الحالة السابقة منتفٍ كما عرفت.

ثم إن بعض المعاصرين بعد أن جعل اعتبار وقوع الصلاة في الألبسة غير المحرمة من قبيل الموانع دون الشرائط، نفي الإشكال حينئذٍ عن جواز الرجوع إلى أصالة عدم المانع لإثبات الصحة في المسألة (١).

ونحن نقول: ليس المراد من المانع المأخوذ عدمه في مجرى الأصل هو عنوان المانع ومفهومه قطعاً، بل المراد منه ما يحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً.

وحينئذٍ فإن كان المراد أن هذا الأصل معتبر من باب الاستصحاب لكونه مسبقاً بالحالة السابقة، ففيه ما عرفت من عدم جريانه أصلاً.

وإن كان المراد أن هذا الأصل معتبر بنفسه من دون لحاظ الحالة السابقة فيه إما لتنزيل أدلة الاستصحاب على هذا المعنى لا عليه، بتقريب أن يقال: إن المراد من الشك في قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (٢) ليس الشك الذي تعلق بما تعلق به اليقين وهي الطهارة، بل المراد هو الشك في وجود الحدث

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٥٧.

(٢) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٢٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١؛ علل الشرائع: ٣٦١ ب ٨٠ ح ١؛ الوسائل ٣: ٤٦٦.

أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١.

الناقض لها .

فالمعنى حينئذٍ إنه لا يضر الشك في وجود الحدث، لأنه يبني على عدمه فيؤخذ بمقتضى اليقين السابق، فهو أي اليقين السابق ليس له دخل في جريانه، بل الرجوع إليه من باب أنه إذا وجب البناء على عدم حدوث الحادث فالواجب الرجوع إلى الحالة السابقة .

وإما لكون العدم أولى بالماهية من الوجود، حيث إنه يكفي في استمراره وعدم انقطاعه عدم حدوث علة الوجود .

ففيه: أيضاً عدم تماميته لأنه لم يثبت ظهور أدلة الاستصحاب في ذلك المعنى لو لم نقل بظهورها في خلافه كما هو المشهور، وبطلان الوجه الثاني واضح، فلم يثبت دليل على اعتبار ذلك الأصل، اللهم إلا أن يتمسك باعتباره باستمرار سيرة العقلاء عليه، ولكنها مع ثبوتها تحتاج إلى دليل يدل على الامضاء من جانب الشرع، ولم يثبت وجوده كما لا يخفى .

ومنها: أي من جملة الأصول الشرعية التي اعتمد عليها في إثبات الصحة في المقام، أصالة الحلية التي يدل على اعتبارها رواية ابن سنان المتقدمة^(١) ورواية مسعدة بن صدقة^(٢) وغيرهما من الروايات العامة والخاصة الواردة في الموارد الخاصة، وكذا يدل على اعتبارها السيرة القطعية المستمرة من زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا .

ولا إشكال في سموها بل في اختصاصها بالشبهات الموضوعية، كما لا يخفى على من راجع تلك الروايات، وتقريب الاستدلال بها يمكن بوجهين :

الوجه الأول: أن يكون المراد من الحلية والحرمة، الحلية والحرمة التكليفية كما

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ و ٢٤: ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠: الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

هو الظاهر من إطلاقهما وجريانه في المقام، مع أنّ الشك فيه إنّما هو في الحلية، والحرمة الوضعية، بأن يقال: إنّ الشك في صحة الصلاة فيما لم يعلم كونه من أجزاء غير المأكول مسبّب عن الشك في حلية لحم الحيوان المأخوذ منه ذلك اللباس وحرمة، فإذا حكمنا بحليته لأصالتها تترتب عليها صحة الصلاة في الثوب المأخوذ منه.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ ما ذكر من جريان الأصل في لحم الحيوان وترتب صحة الصلاة عليه إنّما هو فيما إذا كان الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس مشتبه الحكم بالشبهة الحكمية، بأن كان الشك في صحة الصلاة مسبباً عن اشتباه حكمه الشرعي، وهذا الفرض مع أنّه من الفروض النادرة لم يثبت اعتبار هذا الأصل فيه، لما عرفت من أنّ جريانه في الشبهة الحكمية غير مسلّم.

وأما فيما إذا كان الشك في صحة الصلاة مسبباً عن أنّه هل يكون الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس من أفراد ما يحلّ أكل لحمه شرعاً، أو من مصاديق ما يحرم؟ فجريانه محل نظر بل منع، لأنّه ربّما لا يكون اللحم الذي هو مورد الأصل مشكوك الحكم، بل يعلم بكونه من الحيوان المحلل أو المحرم.

فالشك في الحلية إنّما هو لعدم الابتلاء بلحم ذلك الحيوان، بل مورد الابتلاء هي الصلاة في الثوب المأخوذ منه، وبعبارة أخرى ليس في البين حيوان شك في حلية لحمه لتردّده بين كونه من أفراد ما يحلّ أكله أو يحرم، فلا مجال لجريان أصالة الحلية كما هو واضح.

وثانياً: إنّ ظاهر الأدلة أنّ بطلان الصلاة وفسادها في أجزاء غير المأكول مترتب على الحيوان المحرم بعنوان الأولي كالأسد والأرنب والثعلب وغيرها، لا على الحيوان بوصف كونه محرّم الأكل، والتعبير عن ذلك العنوان بهذا الوصف في

بعض الأخبار إنما هو للإشارة إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن وصفه .
ويؤيده ما في بعض الأخبار من أن الصلاة في الشعالب والأرانب فاسدة^(١)
فعبّر عن موضوع الحكم بنفس ذلك العنوان الأولي من دون أخذ قيد التحريم
أصلاً .

وبالجملة: فبطلان الصلاة في أجزاء الحيوانات المحرمة ليس حكماً مترتباً على
تحريمها بحيث لو لم يجعل التحريم لكان جعل هذا الحكم لغواً، بل إنما هو حكم في
عرض الحكم بالتحريم من دون ترتب وطولية بينها أصلاً .

وحينئذٍ فلا مجال لإثبات أحد الآثار المشكوكة بالأصل الجاري في الأثر
الآخر، فلا تثبت صحة الصلاة في الثوب المشكوك بجريان الأصل في اللحم،
وإثبات حليته ظاهراً، إلا على القول بالأصول المثبتة وهو خلاف التحقيق .

وثالثاً: سلمنا ذلك أي كون الحلية أو الحرمة واسطة في ثبوت البطلان أو
الصحة للصلاة في أجزاء الحيوان، فيترتب على إثبات الحلية صحة الصلاة، وعلى
إثبات الحرمة بطلانها، لكن نقول إن المراد من الحلية والحرمة المأخوذتين في
موضوعهما ليس الحرمة والحلية الفعليتين، وإلا لزم جواز الصلاة في أجزاء ما يحل
أكله فعلاً للاضطرار أو غيره، ولو كان محرماً ذاتاً، وهو مما لا يلتزم به أحد .

بل المراد منها هي الحرمة والحلية المتعلقةان بذوات الحيوانات مع قطع النظر
عن حدوث ما يوجب تغيير الحكم المتعلق به أولاً، كالاضطرار أو غيره، ومن
المعلوم أن جريان الأصل في المقام لا يجدي في إثبات الحلية الواقعية كما هو الشأن
في غيره من الأصول الشرعية .

ودعوى إنه لم يثبت ظهور الأدلة فيما ذكر، مندفة بأنه يكفي عدم ثبوت

الظهور في خلافه كما لا يخفى .

الوجه الثاني: ما يظهر من المحقق القمي رحمته الله من أن المراد من الحلية والحرمة في قوله عليه السلام في رواية ابن سنان «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^(١)، ليس خصوص الحلية والحرمة التكليفيتين، أي ما يكون مبعوضاً بنفسه لأجل المفسدة الملزمة الباعثة على الزجر عنه لنفسه أو غير مبعوض كذلك، بل يعم الحلية والحرمة الوضعيتين، أي ما يكون مبعوضاً لكونه مانعاً مثلاً عن حصول مطلوب المولى أو غير مبعوض كذلك .

فكما أنه إذا تردّد مايع بين كونه خمرأ أو ماءً يكون مقتضى الرواية جواز شربه وعدم وجوب الاجتناب عنه، فكذا إذا تردّد أمر الثوب بين صحة الصلاة الواقعة فيه، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، وبين بطلانها فيه لكونه من أجزائه، يكون مدلول الرواية حلية الصلاة فيه، لكون الثوب أيضاً شيئاً فيه حلال باعتبار عدم كونه مانعاً عنها، وحرام باعتبار كونه مانعاً، فالصلاة فيه حلال إلى أن تعرف الحرام منه بعينه^(٢) .

هذا، ولا يخفى أنه لا يبعد الاعتماد على هذا الوجه في الاستدلال بأصالة الحلية مع تنميته، بأن يقال: إن التبع والاستقراء في كلمات العرب واستعمالاتهم لفظ الحلال والحرام في النثر والنظم، يقضي بأن هذه المادة - أي مادة حرم - في ضمن أية صيغة كانت يراد منها الممنوعة والمحدودية الثابتة للشيء بتمام الجهات أو بعضها، كما يظهر بالتدبر في قولهم «حرم الرجل»، أو «حرّيم البيت»، أو القرية، أو البلد، أو المسجد الحرام، أو الشهر الحرام، أو محرومية الرجل في مقابل مرزوقيته مثلاً، أو كونه محترماً وصالحاً للاحترام، أو الرجل المحرم .

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١؛ وج ٢٤ / ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٨ - ١٩؛ جامع الشتات ٢: ٧٧٦ - ٧٧٧.

وكما في قوله ﷺ: «المسلم محرم على المسلم»^(١) وكما في قوله تعالى: «أحل الله البيع وحرم الربا...»^(٢)، فإنَّ المراد في جميع هذه الموارد هو نحو من الممنوعة والمحدودية الثابتة له ببعض الجهات كصحته وإمضائه في الأخير أو غير ذلك من الأقوال والأفعال كما في غيره من الأمثلة.

وفي مقابله الحلال، والحلل، والحلل، وأشباهاها ممَّا قد أخذت فيه مادَّة هذه الصيغ، فإنَّ معناها هو عدم المحدودية والاطلاق الثابت له كما لا يخفى.

ويؤيد ما ذكرنا الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة الدالة على حرمة الصلاة في الحرير أو فيما لا يؤكل لحمه^(٣) أو في غيرها من الموانع، كما سيأتي ذكر بعضها.

وحينئذٍ فلا يبعد التمسك بقوله ﷺ: «كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال...»^(٤)، إذ اللباس أيضاً شيء فيه حلال باعتبار عدم محدوديته وإطلاقه بالنسبة إلى الصلاة فيه، وحرام باعتبار خلافه، فهو أي المشكوك منه يكون كالمائع المردد بين الخمر والحلل، كما عرفت في كلام المحقق القمي رحمه الله، فلا يبعد القول بالصحة لهذا الوجه.

هذا، ولكن يمكن أن يورد عليه بأنَّ إطلاق الحرام والحلال على الثوب باعتبار صحة الصلاة فيه وبطلانها خلاف المتعارف، إذ إطلاقهما على اللباس ينصرف إلى جواز لبسه وعدمه، ولا يفهم منه جواز الصلاة فيه وعدمه، وليس ذلك بإطلاق الحرام على الخمر باعتبار حرمة شربه وإطلاق الحلال على لحم الشاة باعتبار جواز أكله.

(١) سنن النسائي ٥: ٨٤ ب ٧٣ وفيه: «كل مسلم على مسلم محرم...».

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢ وص ٣٦٧ ب ١١.

(٤) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

وحينئذٍ فلا يجوز التمسك بأصالة المحلية للمقام، ويمكن دفع هذا الإيراد، بأنّه وإن كان إطلاقهما على الثوب باعتبار وقوع الصلاة فيه خلاف المتعارف، ولكن منع اختصاص الحكم في تلك الأخبار بنفس موردها، بل المفهوم منها عند العرف أنّ المقصود إثبات المحلية الظاهرية فيما اشتبه ولم يعلم حرمة سواء كان إطلاق الحرام والحلال على ذلك الشيء متعارفاً أم لم يكن كذلك كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما يظهر من بعض الأعلام في وجه التمسك بأصالة المحلية حيث قال ما ملخصه: إنّ الشرطية إنّما تنتزع من تقيّد المأمور به بوجود الشرط، كما أنّ المانعية تنتزع من تقيده بعدم المانع، والتقيّد بوجود الأول وبعدم الثاني إنّما هو من أجزاء المأمور به.

فالصلاة مثلاً مركبة من الأفعال والأقوال المخصوصة ومن التقيّد بوجودها حين وجدان الشرائط وفقدان الموانع، وحينئذٍ فبملاحظة ما قرّر في محله من أنّ الأمر المتعلّق بالمركبات الاعتبارية - كالصلاة مثلاً - مع كونه واحداً حقيقة، له أبعاد كثيرة يتعلّق كل بعض منه بجزء من متعلّقه، يلزم تعلّق بعضه أيضاً بالتقيّد الذي هو جزء للمأمور به.

غاية الأمر إنّ جزء اعتباري، فكما أنّ الركوع مثلاً تعلّق به بعض الأمر المتعلّق بالمجموع، فكذلك التقيّد بوجود الشرائط وبعدم الموانع يكون متعلقاً لذلك الأمر ومعرضاً لبعضه، وحيث إنّ لا وجود للتقيّد إلّا بوجود القيد بل هو عينه، فيكون نفس الشرط وعدم المانع معرضاً لذلك البعض.

فظهر أنّ عدم المانع الذي هو محلّ البحث والكلام في هذا المقام، يكون كسائر الأجزاء متعلقاً لبعض الأمر المتعلّق بالصلاة، وحيث أنّ النهي ليس إلّا طلب الترك فيكون وجود المانع منهياً عنه، لأنّ المفروض كون عدمه متعلقاً للطلب.

غاية الأمر إن النهي المتعلق بوجود المانع نهى ضمني لا استقلالي، وحينئذٍ فاللباس له فردان، فرد حلال حقيقة وفرد حرام كذلك، فلا إشكال حينئذٍ في التمسك بقوله ﷺ: «كل شيء فيه الحلال والحرام...»، ولا حاجة إلى تجشم دعوى التعميم للحلية والحرمة الوضعية، كما ذكره المحقق القمي ﷺ.

ودعوى إن الظاهر منه لزوم كون المنع المشكوك حكماً مستقلاً ناشئاً عن المبعوضة الذاتية، فيختص اعتبار هذا الأصل بالشبهات التحريمية النفسية. واضحة الفساد، إذ لا دليل على صرف لفظ الحلال والحرام إلى بعض أفرادهما، ويشهد لذلك - أي لعمومية لفظ الحلال والحرام وعدم اختصاصها بالحلال والحرام النفسيين - الاستعمالات الواردة في موارد كثيرة في لسان الرواة، وجواب الأئمة ﷺ منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد ﷺ أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرناب؟ فكتب ﷺ: «لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله»^(١).

ومنها: ما عن الخصال بإسناده عن جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «ليس على النساء أذان - إلى أن قال: - ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلي فيه وحرّم ذلك على الرجال»^(٢).

ومنها: ما عن الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيّل النميري، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه...»^(٣).

(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠؛ الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣؛ الوسائل ٤: ٢٧٧. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٤.

(٢) الخصال: ٥٨٨ ح ١٢؛ الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلي ب ١٦ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤؛ الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٥.

وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي يستفاد منها عمومية لفظ الحلال والحرام، وعدم اختصاصها بالنفسي منها، كما لا يخفى على من راجعها^(١). إنتهى ملخص كلامه رحمه الله.

وأنت خير بآنه لا مجال لادعاء ثبوت النهي في المقام، لما عرفت من أن معنى النهي ليس طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن إيجاد الفعل المنهي عنه، كما أن معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، وحينئذ فلا يلزم من تعلق بعض الأمر إلى التقييد بعدم المانع تحقق النهي متعلقاً بوجود المانع بل هو كالشرط.

فكما أن تعلق بعض الأمر بوجوده لا يستلزم النهي عن عدمه، فكذلك تعلق الأمر بعدم المانع لا يستلزم النهي عن وجوده. هذا، مضافاً إلى أنه لو فرض الإتيان بالأجزاء مع كونها واجدة لجميع الشرائط وفاقة لجميع الموانع سوى أنه كان ثوبه من أجزاء غير المأكول مثلاً، وكان الوقت مضيقاً يحصل العصيان بسبب إيجاد ذلك المانع.

ولكنه يكون عصيانياً للأمر المتعلق بالصلاة، لا للنهي المتوهم المتعلق بوجود المانع، لأنه لا يزيد حكمه عمّن ترك الصلاة رأساً، أو أتى بالأجزاء مع فقد الشروط كلاً أو بعضاً، فكما أنه لا يتحقق هناك إلا عصيان واحد وهو عصيان الأمر بالصلاة، فكذلك لا يكون هنا إلا عصيان ذلك الأمر.

وبالجملة: لا يكون هنا نهى متعلق بوجود الموانع حتى يكون إيجاد واحد منها عصيانياً لذلك النهي كما عرفت، وأمّا إطلاق لفظ الحرام والحلال على مثل المقام، فهو وإن كان بحسب أصل اللغة صحيحاً، إذ لا اختصاص لهما بالحلال والحرام النفسيين بل يعمّ غيرهما، ولكن المنصرف إليه والمتبادر منه عند عرف المتشرعة

(١) كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق النائيني) ١: ١٦٣ و ٢٢٧، نهاية الدراية للمحقق الإصفهاني ٢ (الأقل والأكثر): الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر: ٦٢٧.

هو الحلال والحرام النفساني، كما لا يخفى .

وبالجملة: لا يكون إطلاقهما ظاهراً في التعميم بحيث تطمئن به النفس، وتثق به في مقام الافتاء، وتجعله دليلاً معتمداً في مقابل قاعدة الاحتياط الجارية في المسألة، ونظائرها مما يرجع الشك فيه إلى الشك في المحصل، كما عرفت تحقيقه.

فالإنصاف أن المسألة غير صافية عن الاشكال، فلا يجوز ترك الاحتياط فيها بالتجنب عن الصلاة في الألبسة المشكوكة، نعم فيما أخذت من يد المسلم، وأخبر بأنها مأخوذة من الحيوان المأكول، أو من غير الحيوان، لا يبعد القول بجواز الاعتماد على إخباره، وكذا فيما إذا أخبر بخلافه، فإنه لا يبعد القول بوجوب الاعتماد على قوله، وعدم جواز الصلاة فيه، لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد فيما يتعلق بما في يده من الطهارة والنجاسة، والحلية والحرمة، والقلة والكثرة، وغير ذلك من الأمور المتعلقة به.

ويؤيد ذلك ما ورد في الأخبار من بيان حكم الصلاة في وبر الأرناب والثعالب والفنك ونحوها، فإن من المعلوم أن أكثر أهل العرف لا يميزون وبر الأرناب مثلاً عن غيره إلا بإخبار صاحبه، فالعمدة في تشخيصه هو قول ذي اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه.

وكذا لا يبعد أيضاً القول بجواز الصلاة في الثوب الذي يحتمل وقوع شعرات غير المأكول أو رطوباته عليه، لاستقرار السيرة على الصلاة في مثله من دون تفحص وتنبت عن وجودها، نعم لا تجوز الصلاة في الثوب الذي علم بوجود الشعر فيه، ولكن لا يعلم كونه من المأكول، بل يحتمل أن يكون من غيره، لأن القدر المتيقن من تحقق السيرة، الصورة الأولى، فيجب الرجوع في غيرها إلى مقتضى قاعدة الاحتياط والله أعلم.

حكم الصلاة في جلد الخنزير



قد استثنى عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول أمور، ولكن مورد تطابق الفتاوى^(١) والنصوص هو وبر الخنزير الخالص، فإنه قد وردت فيه أخبار كثيرة تدلّ على جواز الصلاة فيه^(٢)، مضافاً إلى عدم الخلاف فيه، وأما جلد الخنزير فجواز الصلاة فيه محلّ خلاف وإشكال.

والمحكمي عن ابن إدريس والعلامة في بعض كتبه القول بالمنع^(٣)، وربما نسب إلى المشهور القول بالجواز^(٤)، ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار، ولا بدّ قبل نقلها

(١) الغنية: ٦٦؛ المعتمد: ٨٤؛ المنتهى: ٢٣١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٤٦٨، مسألة ١٢٢؛ نهاية الأحكام ١: ٣٧٤؛ جامع المقاصد ٢: ٧٨؛ الذكرى ٣: ٣٥؛ رياض المسائل ٣: ١٦٣؛ بحار الأنوار ٨٠: ٢١٩؛ التنقيح الرائع ١: ١٧٨؛ الحدائق ٧: ٦٠.

(٢) الوسائل ٤: ٣٥٩؛ أبواب لباس المصلي ب: ٨.

(٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢؛ المنتهى ١: ٢٣١؛ تحرير الأحكام ١: ٣٠.

(٤) مستند الشيعة ٤: ٣٢٢؛ كشف اللثام ٣: ١٩٥؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٩؛ رياض المسائل ٣: ١٦٤؛ الحدائق ٧: ٦٠؛ المسألة الثانية: مفتاح الكرامة ٢: ١٣٨.

من بيان الموضوع وتنقيح معنى الخَزْ، لكثرة الاختلاف في ذلك بين الفقهاء رضوان الله عليهم ومنشأه اختلاف ما ذكره أهل اللغة، فالمهم نقل كلماتهم ليظهر الحق عن غيره فنقول:

قال في لسان العرب: الخَزَز ولد الأرناب وقيل: هو الذكر من الأرناب، والجمع أخزة، وخزان مثل صرد وصردان، وأرض مخزة: كثيرة الخزان، والخَزْ معروف من الثياب مشتق منه عربي صحيح، وهو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيبويه مررت بسرج خَزْ والجمع خزوز، ومنه قول بعضهم: فإذا أعرابي يرفل في الخزوز وبائعه خَزَّاز.

وفي حديث علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهى عن ركوب الخَزْ والجلوس عليه. قال ابن الأثير: الخَزْ المعروف أولاً ثياب تنسج من صوف وأبريسم، وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون، فيكون النهي عنها لأجل التشبه بالمترفين، قال: وإن أريد بالخَزْ النوع الآخر وهو المعروف الآن، فهو حرام، لأنه كله من الأبريسم، وعليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلون الخَزْ والحريز^(١)، انتهى.

والظاهر أن مراد صاحب لسان العرب من قوله: «وهو من الجواهر الموصوف بها» أن الخَزْ مع كونه من الأسماء الموضوعة للذوات، وشأنها أن لا تقع صفة لشيء، يصح أن يقع وصفاً لشيء آخر كالمثال الذي حكاه سيبويه عن العرب، حيث اتَّصف فيه السرج به قال في ترجمة قاموس: خزاز جامهها بفتح أول معروف است وجمع آن خزوز بر وزن سرور ميايد (مترجم گوید که خز جانور نیست مانند ثور که از پوست آن پوستین و غیر آن ساخته میشود و ممکن است که مراد از جامه خز همین باشد یا آنکه از موی آن جامه میبافند یا آنکه خز

(١) لسان العرب ٤: ٨١؛ النهاية لابن الأثير ٢: ٢٨.

جامه ابريشمين را ميگويند) إلى أن قال: وخنزير وزن صرد - يعني نر خرگوشان - وجمع آن خزان وخنزيره ميآيد و جای خرگوشها مخزه است و از اين اشتقاق شده است خز و آن حيواني شبيه بئر خرگوش است که از پوست آن پوستين ميبافند که مذکور شد^(١) (انتهی).

وقال في منتهی الارب: خز بالفتح جانور يست، وجامه از پشم آن، جمع خزوز وخنزير كصرد خرگوش نر، جمع خزان وخنزيره، ومنه اشتق الخنزير^(٢). وقال الفيتومي في المصباح: الخنزير اسم دابة^(٣). وقال ابن فرشته في شرح المجمع: الخنزير صوف غنم البحر^(٤)، ثم اطلق على الثوب المتخذ من وبرها، والجمع خزوز مثل فلس وفلوس، والخنزير الذكر من الأرانب، والجمع خزان كصرد وصردان (انتهی) وقال في برهان قاطع: خنزير بتشديد ثاني در عربي جانور يست معروف که از پوست آن پوستين سازند، و جامه ابريشمي را نيز گفته اند^(٥). وقال في المنجد: الخنزير الحرير، ما نسج من صوف وحرير جمع خزوز والخنزير، ذكر الأرانب جمع خزان وخنزيره، والخنزير بائع الخنزير، والخنزيره موضع الأرانب^(٦). وقال أيضاً في معنى القندس والقندر الذي احتمل بعض الفقهاء أن يكون هو الخنزير - حاكياً له عن بعض التجار -: إنه نوع من الحيوانات المائية، له ذنب مفلطح قوي، ولون احمر قائم يتخذ منه الفراء^(٧).
إنتهی.

(١) ترجمة قاموس ١: ٤٠٨.

(٢) منتهی الارب ١: ٣٦٤.

(٣) المصباح المنير ١: ١٦٨.

(٤) إلى هنا حكاه عنه في مجمع البحرين ٤: ١٨.

(٥) برهان قاطع ١: ٤٦٠.

(٦) المنجد: ١٧٣.

(٧) المنجد: ٦٩٧.

ولا يخفى أن الظاهر أن لا يكون الخنز هو الأرناب أو ذكرها، بل الخنز إنما يقال على ذكر الأرناب كما تدل عليه أغلب الكلمات المتقدمة من أهل اللغة، كما أنه لا يطلق الخنز على الثوب المعمول من صوفها أو وبرها ممزوجاً بالأبريسم أو غير ممزوج، لمخالفته لما يظهر من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام، من أنه حيوان بحري يخرج من الماء أو تصاد من الماء وإذا فقد الماء تموت كما في بعضها^(١)، أو أنه ثوب منسوج من الوبر والأبريسم كما في بعضها الآخر^(٢).

ويدل على أنه ليس المراد بالخنز هو الأرناب أو ذكرها، ما يظهر من بعض الأخبار من عدم جواز الصلاة في وبر الخنز المغشوش بوبر الأرناب^(٣)، فإن ظاهره أن وبر الخنز يغير وبر الأرناب، نعم لا ينبغي توهم المنافاة بين ما يظهر من بعضهم من أنه كلب الماء^(٤)، ومن آخر من أنه غنم البحر، ومن ثالث من أنه وبر السمك، لأن الظاهر أن مرجع ذلك كله إلى شيء واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في التشبيه كما لا يخفى.

وكيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في كونه حيواناً من الحيوانات المائية، كما يدل عليه رواية ابن أبي يعفور الآتية، ورواية عبدالرحمن بن الحجاج وغيرهما من الروايات، وإطلاقه على الثوب المنسوج من وبره إنما هو باعتبار إطلاقه على نفسه. وإنما الإشكال في أنه هل يكون مثل السمك في أن لا يعيش في خارج الماء ويكون إخراجاً من الماء الذي يتعقبه الموت تذكية له كالسمك كما في بعض

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١؛ التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨؛ الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلي ب ١٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦١. أبواب لباس المصلي ب ٩ ح ١.

(٤) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٣؛ علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١؛ الوسائل ٤: ٣٦٣. أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١.

وج ٢٤: ١٩١. أبواب الأطعمة ب ٣٩ ح ٣.

الروايات^(١)، أو أنه لا يموت بمجرد خروجه من الماء، بل يكون كالحیوانات التي تعيش في الماء وفي خارجه معاً كالضفدع، كما في بعض الروايات الأخرى؟^(٢)

ثم إنَّ الاستفادة من بعض الروايات كرواية سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام التي سيجيء نقلها وغيرها، إنه يمكن أن يعمل الثوب من وبر الخنزير من دون أن يكون ملصقاً بجلده، وعليه فيشكل الأمر في الثوب الذي يكون لبسه متعارفاً في الشتاء في هذا الزمان الذي يسمونه بالخنزير، ويكون وبره متصلاً بجلده.

لأن الظاهر أن وبره ليس بمقدار يمكن أن ينسج منه الثوب، فيخطر بالبال أنه ليس هو الخنزير الملبوس في الأزمنة السالفة. ومما ذكرنا يظهر أن التفصيل في جواز الصلاة بين الوبر والجلد من الخنزير بثبوت الجواز في الأول، والمنع في الثاني، كما يظهر من الحلّي في السرائر، والعلامة في المنتهى^(٣)، يمكن أن يكون وجهه القول بأنه ميتة، إمّا لأنَّ خروجه من الماء ليس مستلزماً لموته، لأنّه يعيش في خارج الماء أيضاً، ومن المعلوم عدم تعارف فري الأوداج الأربعة فيه، فلا يكون مذكّياً، وإمّا لأنَّ خروجه من الماء وإن كان ملازماً لموته، إلّا أنّه لم يثبت أن إخراج منه حياً يكون تذكية له، لاحتمال اختصاص حصول التذكية بهذه الكيفية بالسّمك.

ويمكن أن يكون الوجه فيه عدم الدليل على استثناء الصلاة في جلد الخنزير عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، كما ثبت في الوبر، وعليه فالأمر سهل بناءً على مذهب الحلّي، من عدم حجّة خبر الواحد، وأمّا بناءً على مذهب العلامة الموافق للمشهور^(٤)، فيشكل الأمر لوجود الدليل كما سيظهر.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

(٢) التهذيب ٩: ٤٩ ذ ٢٠٥؛ الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢؛ المنتهى ١: ٢٣١.

(٤) من حجّة خبر الواحد.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه يدلّ على صحة الصلاة في جلد الخنز الروايات الواردة في حكم الخنز من حيث جواز الصلاة في وبره، أو مع جلده، ومن حيث جواز لبسه التي جمعها في الوسائل في الباب الثامن والتاسع والعاشر من أبواب لباس المصلي، والخبر الخامس من الباب الثامن، وهو ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن معاوية بن حكيم، عن معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخنز؟ فقال: «صلّ فيه»^(١)، فإن الحكم بجواز الصلاة في الخنز على نحو الإطلاق وترك الاستفصال يدلّ على جواز الصلاة في جلد الخنز، كما يدلّ على جوازها في وبره.

ويدلّ على ذلك أيضاً الخبر الرابع من ذلك الباب، وهو ما رواه الكليني عن عليّ بن محمد، عن عبدالله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمد بن سليمان الديلمي عن قريب، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخنز؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنه علاجي وليس أحد أعرف به مني، فتبسّم أبو عبدالله عليه السلام ثم قال له: «أقول: إنه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟» فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «فإنك تقول: إنه دابة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء»، فقال الرجل: أي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»^(٢).

(١) التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٢٩، الوسائل ٤: ٣٦٠، أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩، أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٤.

فإن الحكم بجواز الصلاة في الخنزير على نحو الإطلاق كما ورد في الجواب الأول وإن كان دالاً على جوازها في جلد الخنزير أيضاً، إلا أن اعتراض السائل على الإمام عليه السلام حيث نفى البأس عن الصلاة فيه بأنه لا وجه للحكم بذلك مع كونه ميتة، ربما يؤكد أن المقصود في السؤال الأول إنما هو الاستفتاء عن الصلاة في جلده، إذ لو كان المراد الصلاة في وبره لم يكن وجه للإشكال بذلك مع كون الوبر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة، فشمول الإطلاق للصلاة في جلده بل اختصاصه بذلك مما لا إشكال فيه كما عرفت.

ثم لا يخفى أن المراد بقوله عليه السلام في ذيل الرواية «فإن الله تعالى أحله...»، ليس حلية الأكل لأجل التشبيه بالحيتان كما توهم، بل المراد هو حلية استعمال جلده ولبسه كما هو واضح، ولكن لا يخفى أن سند الرواية في غاية الضعف لمجهولية بعض روايتها وعدم وثاقة بعضها الآخر، وكون الثالث منهم مرمياً بالغلو والضعف، مضافاً إلى عدم وجود رواية أخرى في روايات العامة والخاصة بهذا السند، لأن النقل عن قريب منحصر بهذه الرواية، فلا يجوز الاعتماد عليها.

ولكنه لا يخفى أن هذا الكلام الصادر من الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن السؤال عن الصلاة في جلد الخنزير منقول بسند صحيح موثوق به، وهو ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير؟ فقال: «ليس به بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس»^(١).

فإن الظاهر اتحاد الروایتين، بمعنى صدور هذا الكلام من الإمام عليه السلام في جواب

(١) الكافي ٦: ٤٥١ ح ١٣؛ علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١؛ الوسائل ٤: ٣٦٢؛ أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١.

الحزاز دفعة واحدة، غاية الأمر حضور جماعة، منهم: ابن أبي يعفور وابن الحجاج في ذلك المجلس، واختلاف ألفاظ الروایتين ككون السؤال في الرواية الأولى عن الصلاة في الخنز من دون ذكر الجلد، وفي الثانية عن جلود الخنز من دون ذكر الصلاة فيه، وغيره من موارد الاختلاف لا يوجب أن تكونا روايتين .

لأنّ المعلوم أنّ الاختلاف إنّما نشأ من عدم تحفظ الراوي أو من اختلاف أغراضهم في نقل الرواية . هذا، ولا يخفى أنّه لو قيل بالمتنع من كونها رواية واحدة - والمفروض أنّ سند الأولى مظلم لا يجوز الاعتماد عليه، فالاعتبار إنّما هو بالثانية، وقد عرفت أنّ السؤال فيها إنّما هو عن جلود الخنز لا عن الصلاة فيها، ومن المعلوم انصرافه إلى السؤال عن جواز استعمالها في اللبس، وهو لا يلزم جواز الصلاة فيها - لكان له وجه، لعدم دليل معتبر على الاتحاد .

ومن هنا يظهر أنّه لا دلالة للخبر الرابع عشر من الباب العاشر على جواز الصلاة في جلود الخنز، كما يظهر من صاحب الجواهر والمحقق الهمداني^(١) وهو ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن سعد بن سعد، عن الرضا^(ع) قال: سألته عن جلود الخنز؟ فقال: «هو ذا نحن نلبس»، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: «إذا حلّ وبره حلّ جلده»^(٢).

حيث إنّ الظاهر أنّ السؤال إنّما هو عن لبس جلود الخنز لا عن جواز الصلاة فيها، واعتراض الراوي عليه يشعر بأنّ الشبهة في جواز لبس جلوده إنّما يكون منشؤها احتمال كونه ميتة نجسة غير مذكّى، فالجواب بالملازمة بين حلية الوبر وحلية الجلد إنّما ينفي هذا الاحتمال .

وبالجملة: فالملازمة بين حلية استعمال الوبر في اللبس، والانتفاع بالجلد

(١) جواهر الكلام ٨: ٨٧؛ مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، لباس المصلي ص ١٢٩.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٢ ح ٧؛ التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٧؛ الوسائل ٤: ٣٦٦. أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١٤.

كذلك، لا تدلّ على الملازمة بين جواز الصلاة في الوبر وجوازها في الجلد كما هو واضح، ويدلّ على أنّ السؤال إنّما هو عن جواز اللبس مضافاً إلى ما ذكرنا، أنّ مورد الشبهة في أذهان الناس إنّما هو جواز لبسه، خصوصاً مع علمهم بما روي عن النبي ﷺ من النهي عن ركوب الخنزير والجلوس عليه، كما تقدّم في محكيّ كلام ابن المنظور^(١)، وخصوصاً مع كون ثوب الخنزير كثير القيمة شائع الاستعمال بين المترفين والمتنعمين.

ويدلّ على ذلك ما روي من أنّ علي بن الحسين (عليه السلام) كان بعدما اشترى جبّة الخنزير بخمسمائة درهم ومطرفه أيضاً بخمسين ديناراً يقول: «قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده...»^(٢)،^(٣) فإنّ استشهاد هذه الآية يشعر بعدم كون جواز لبس الخنزير ممّا يعرفه الناس، بل كان مورداً لشكّهم، وبالجملّة فالرواية أجنبيّة عن المقام.

نعم قد يتوهم دلالة الخبر الأوّل من الباب الثامن وأمثاله على جواز الصلاة في جلده أيضاً، وهو ما رواه الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري أنّه قال: «رأيت الرضا (عليه السلام) يصلي في جبّة خنزير»^(٤)، وأنت خير بأنّ هذه الرواية وأمثالها إنّما تكون حاكية للفعل، ومن الواضح أنّ الفعل لا إطلاق له، فلعلّ ذلك الخنزير كان منسوجاً من الوبر، فلا دلالة لها على جواز الصلاة في جلده كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر عبارة القدماء من الأصحاب استثناء الخنزير الخالص دون

(١) تقدّم في ص ٣٥٢.

(٢) الأعراف: ٣٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٤؛ قرب الإسناد: ٢٨٦ ح ١٢٩٦؛ الوسائل ٤: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ٦ و

١٠.

(٤) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٢؛ التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٣٢؛ الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ١.

المغشوش بوبر الأرناب والشعالب^(١)، ولا يخفى أن ما يتصور فيه الخالصية والمغشوشية إنما هو وبر الخبز دون جلده، فيعلم أن المراد من المستثنى إنما هو الوبر دون لجلد، فلا يستفاد من كلماتهم جواز الصلاة في جلد الخبز، واحتمال أن يكون المستثنى شاملاً للجلد أيضاً.

غاية الأمر أن التقيد بالخلوص إنما يكون في الوبر فقط خلاف الظاهر. هذا، وعبرة المحقق في الشرائع إنما تكون كعبارة القدماء في عدم استفادة الجواز منها^(٢)، وأما في المعتبر فقد استقرب الجواز بعد أن تردّد في المسألة^(٣)، وأما العلامة فالمحكّي عن كلامه في التحرير والمنتهى هو المنع والتفصيل بين الوبر والجلد^(٤)، خلافاً لما يظهر من سائر كتبه من تعميم الجواز^(٥) كما هو المعروف بين المتأخرين^(٦).

وتحقيق المسألة وتقريب القول بالجواز أو العدم فيها مبني على أمور:
أحدها: إنه هل يكون الخبز من الحيوانات التي يحلّ أكل لحمها أو ممّا يحرم؟
الظاهر هو الثاني لقيام الإجماع على حرمة الحيوانات المائية عدى السمك الذي له فلس^(٧)، ومخالفة صاحب الحدائق^(٨) وأمثاله لا يضرّ بتحقيقه.

(١) المقتنعة: ١٥٠؛ المبسوط: ١؛ ٨٢؛ النهاية: ٩٧؛ الإستبصار: ١؛ ١٣٥؛ الكافي في الفقه: ١٤٠؛ المهذب: ١؛ ٧٤؛ الغنية:

٦٦؛ السرائر: ١؛ ٢٦٢؛ مستند الشيعة: ٤؛ ٣٢٠-٣٢٢؛ تذكرة الفقهاء: ٢؛ ٤٦٨؛ كشف اللثام: ٣؛ ١٩٠-١٩٣.

(٢) شرائع الإسلام: ١؛ ٥٩.

(٣) المعتبر: ٢؛ ٨٥.

(٤) تحرير الأحكام: ١؛ ٣٠؛ المنتهى: ١؛ ٢٣٦.

(٥) نهاية الأحكام: ١؛ ٣٧٤-٣٧٥؛ تذكرة الفقهاء: ٣؛ ٤٦٨-٤٦٩؛ مسألة: ١٢٢؛ قواعد الأحكام: ١؛ ٢٥٥.

(٦) المعتبر: ٢؛ ٨٤-٨٥؛ جامع المقاصد: ٢؛ ٧٨؛ الذكرى: ٣؛ ٣٥-٣٦؛ مسالك الأفهام: ١؛ ١٦٣؛ مجمع الفائدة

والبرهان: ٢؛ ٨٢؛ مدارك الأحكام: ٣؛ ١٦٨-١٦٩؛ رياض المسائل: ٣؛ ١٦٣-١٦٤؛ جواهر الكلام: ٨؛ ٨٦-٨٧.

(٧) المقتنعة: ٥٧٦؛ الخلاف: ٦؛ ٢٩؛ مسألة: ٣١؛ الغنية: ٣٩٤؛ السرائر: ٣؛ ٩٠؛ المعتبر: ١؛ ١٠٢؛ وج: ٢؛ ٨٤؛ الذكرى: ٣؛

٣٦؛ جواهر الكلام: ٣٦؛ ٢٤١.

(٨) الحدائق الناضرة: ٥؛ ٧١.

ثانيها: إنه هل الأدلة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة منصرفة عن الميتة الطاهرة وهي ميتة غير ذي النفس، أو باقية على ظاهرها من العموم والشمول؟
ثالثها: أنه على فرض الانصراف هل تكون الحيوانات المائية لها نفس سائلة أم لا؟

رابعها: إنه هل تكون التذكية ثابتة فيما عدى السمك من الحيوانات المائية أو تختص به؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لو قيل بحلية أكل لحم الخنزير أو بحرمة، ولكن ادّعي انصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول بصحة الصلاة في وبر الخنزير، وكذا في جلده من حيث مانعية غير المأكول. وأما من حيث مانعية الميتة فجواز الصلاة فيه مبني على القول بخروج الخنزير عن تحت الأدلة المانعة عن الصلاة في الميتة، إما موضوعاً بدعوى وقوع التذكية عليه، وإما حكماً بدعوى انصرافها عن الميتة الطاهرة واختصاص المانعية بالميتة النجسة مع ادّعاء كون الحيوانات المائية أو خصوص الخنزير منها ليس لها نفس سائلة حتى تكون ميتتها طاهرة، فلا تدخل في تلك الأدلة، وحينئذ ينتهي القول بجواز الصلاة في جلد الخنزير على وفق القاعدة، ولا حاجة في إثباته إلى دليل كما هو واضح.

وأما لو قلنا بجرمة أكل لحم الخنزير، كما عرفت أنه معقد اجماع الأصحاب، ولم نقل بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول ببطلان الصلاة في جلد الخنزير وكذا في وبره، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، وقد عرفت في صدر المسألة أنه قام الدليل على الجواز في الوبر والاشكال إنما هو في الجلد خاصة.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنه لو كان وجه المانعية وبطلان الصلاة في جلد

الخزّ منحصرأ في كونه من أجزاء غير المأكول، فلا يبعد أن يقال باستثناء جلد الخزّ وصحة الصلاة فيه كالوبر، لأنّه بعد نهوض الدليل من النصّ والاجماع على استثناء الوبر، تكون خصوصية الوبرية ملغاة بنظر العرف، لأنّ الظاهر أنّ أهل العرف لا يفهمون من استثناء الوبر إلا استثناء الحيوان المسمّى بالخزّ، وصحة الصلاة في أجزائه وبرأ كان أو غيره كما لا يخفى.

وأما مع احتمال كون الخزّ ميتة لاحتمال عدم كونه كالسمك، في أنّ خروجه من الماء كان علّة لموته، كما يظهر من بعض الروايات، حيث إنّ الإمام عليه السلام أجاب فيه عن السؤال عن الخزّ بأنّه سبع يرعى في البرّ ويأوي الماء^(١)، فالحكم بجواز الصلاة في جلده محلّ إشكال، إذ لو كان إخراجهم من الماء مستلزماً لقتله لعدم تعيّشه في خارج الماء لأمكن أن يقال بحصول التذكية له بذلك كالسمك.

وأما مع تعيّشه في خارج الماء أيضاً بمعنى عدم كون إخراجهم من الماء إماتة له لبقاء حياته بعد الخروج ولو ساعة، فلا يمكن القول بثبوت التذكية له، كما يظهر ذلك من فتاوى الأصحاب في نظائر المسألة، حيث إنهم يقولون: بأنّ حصول التذكية للحيوان الذي أصابه سهم، أو جرحه كلب معلّم، ومات بسببه قبل بلوغ الصياد إليه، إنّما هو بذلك - أي بإصابة السهم أو جرح كلب معلّم - وأما إذا كانت حياته باقية بعد بلوغه إليه، فتحقّق التذكية إنّما هو بفري الأوداج، ولا تكفي الإصابة أو الجرح.

هذا، ولا يجوز أن يتمسك للجواز باطلاق رواية معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام المتقدمة^(٢)، لأنّ النسبة بينها وبين ما يدلّ على المنع عن الصلاة في الميتة

(١) التهذيب ٩: ٤٩ ذ ٢٠٥: الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٠. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٥.

عموم من وجه. ولا دليل على ترجيح الأولى في مورد الاجتماع، وهي الصلاة في جلد الخنزير.

وأما رواية ابن أبي يعفور^(١)، فهي وإن كان موردها الصلاة في جلد الخنزير كما عرفت؛ إلا أن الاعتماد على مثلها مع وضوح حال سندها لا ينبغي من الفقيه، وما ذكرنا من اتحادها مع رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة^(٢)، فإنما هو مبني على الحدس ولا يجوز الاستناد إليه في مقام الفتوى. هذا، والمسألة بعد تحتاج إلى مزيد تتبع وتأمل والاحتياط مما لا يخفى.



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١.

حكم الصلاة في جلد السنجاب



من جملة ما قيل باستثنائه من عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، الصلاة في جلد السنجاب^(١)، ويدل عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه»^(٢) والفراء جمع فرو، والمراد به إمّا ما يظهر من بعض اللغويين من أنه الحمار الوحشي، وإمّا ما يقال له بالفارسية: (پوستین).

وعلى الأوّل لا يكون من أفراد غير المأكول، وعلى الثاني يمكن أن يكون

(١) المقنع: ٢٤؛ النهاية: ٩٧؛ المبسوط: ٨٣؛ المعتمد: ٨٦؛ شرائع الإسلام: ١: ٦٩؛ إرشاد الأذهان: ١: ٢٤٦؛ المنتهى: ١: ٢٢٨.

(٢) التهذيب: ٢: ٢٦٠؛ ح ٨٢٥؛ الإستهصار: ١: ٣٨٤؛ ح ١٤٥٩؛ الوسائل: ٤: ٣٥٠. أبواب لباس المصلّي ب ٤ ح ٢.

المراد به الفرو المتخذ من المأكول كما هو الغالب والشائع في الفراء، ويمكن أن يراد به مطلق الفراء، وعليه فتكون الأدلة المانعة عن الصلاة في غير المأكول مخصصة له والمراد بأشباهه إمّا ما يكون مشابهاً للمذكورات من حيث كونه محرّماً الأكل، وإمّا ما يكون مشابهاً لها من حيث أنّه يؤخذ الثوب من وبره.

وبالجملة: فدلالتها على الجواز في المقام ممّا لا إشكال فيها.

ومنها: ما رواه الكليني عن علي بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق، عمّن ذكره، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمرور والسنجاب والثعلب؟ فقال: «لا خير في ذاكله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً عن علي بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: «لا تصل فيها إلّا في ما كان ذكياً». قال: قلت: أوليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله ﷺ، إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب»^(٢).

قوله عليه السلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» إنّما يكون قيداً لجواز الصلاة في الذكي لا لقوله: «نعم» كما لا يخفى.

والتعليل الوارد في هذه الرواية والتي قبلها لجواز الصلاة في السنجاب بأنّه دابة لا تأكل اللحم يشعر بثبوت الحكم في ما يكون كذلك، أي غير سبع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّهُ ليس علّة للحكم بل حكمة له.

(١) الكافي ٣: ٤٠١ ح ١١٦، الإستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٦، الوسائل ٤: ٣٤٨، أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٠٣ ح ٧٩٧، الوسائل ٤: ٣٤٨، أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٣.

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن داود الصرمي، عن بشير بن بشار قال: سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية؟ قال: فقال: «صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصل في الثعالب ولا السمور»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً عن علي بن مهزيار، عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلي فيه؟ قال: «أي الفراء؟» قلت: الفنك والسنجاب والسمور. قال: «فصل في الفنك والسنجاب، فأما السمور فلا تصل فيه»^(٢) الحديث.

ومنها: ما رواه الصدوق عن يحيى بن أبي عمران أنه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: في السنجاب والفنك والخز وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك. فكتب بخطه إلي: «صل فيها»^(٣). وغير ذلك مما يدل على جواز الصلاة في السنجاب.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الروايات بأن ما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب بالخصوص، كرواية ابن أبي حمزة لا يخلو من ضعف بعض رواته وجهالة بعض الآخر، مضافاً إلى الإرسال في بعضها.

وما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب وفي غيره من الحواصل أو الفنك والخز أو السمور والثعالب يجب حمله على التقية، لتطابق الفتاوى على عدم

(١) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٣؛ الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٨؛ وفيه: بشير بن يسار؛ الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٤؛ التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٣؛ الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٧؛ الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٥.

(٣) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٤؛ الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٦.

جوازها في غير السنجاب^(١). هذا، مضافاً إلى أن العموم الوارد في مقام المنع عن الصلاة في غير المأكول قد ورد في مورده خصوص السنجاب وغيره كما في موثقة ابن بكير المتقدمة^(٢).

فإن الجواب فيها بالمنع عن الصلاة في غير المأكول كما في كتاب زعم أنه إملاء رسول الله ﷺ وأراد بعد سؤال الراوي - وهو زرارة - عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فتخصيص هذا العموم الوارد في مورده السنجاب بهذه الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيه تخصيص مستهجن كما لا يخفى، مضافاً إلى وجود المعارض لها وهي الروايات الدالة بالصراحة على المنع في السنجاب وأمثاله.

وقد يجاب عن الإشكال الثاني بأن التخصيص المستهجن إنما هو فيما إذا أريد إخراج جميع الأسباب الخاصة الواردة في موردها العموم عن تحته، كما إذا كان السبب واحداً وأريد إخراجه عن تحت العام، أو أزيد من واحد وأريد إخراج الجميع، وأما إذا أريد إخراج بعضه كما في مثل المقام، فلا نسلم استهجان التخصيص. هذا، وفيه تأمل.

والإنصاف أن يقال: إنه لو قلنا بكون ورود بعض الأفراد في مورد العموم يوجب أن يكون العام شاملاً له ودالاً عليه بالنصوصية، سواء كان الفرد واحداً أو أزيد، أريد إخراج البعض أو الجميع كما يظهر من صاحب الجواهر^(٣)، فاللزام

(١) المقنعة: ١٥٠ والمعتبر ٢: ٨٥-٨٦: تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٧ مسألة ١٢٠، وص ٤٧٠ مسألة ١٢٣، الدروس ١:

١٥٠: البيان: ١٢٠، مدارك الأحكام ٣: ١٧٢، مستند الشيعة ٤: ٣٣١-٣٣٣: كشف اللثام ٣: ١٩٩: جواهر الكلام

٨: ١٠٣-١٠٧.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

(٣) جواهر الكلام ٨: ١٠٠.

أن يعامل معه ومع الدليل الدالّ على التخصيص معاملة المتعارضين.
وأما لو سلّمنا ذلك في خصوص ما إذا كان الفرد واحداً أو أزيد، وأريد إخراج الجميع وقلنا بأنه لا فرق بينه وبين سائر الموارد في أن الإرادة الاستعمالية تعلّقت بجميع أفراد العام، والدليل على التخصيص يدل على تعلق الإرادة الجديّة بما عدى الفرد المخصّص، فاللازم أن يعامل معها معاملة العموم والخصوص وتخصيص منع الصلاة في أجزاء غير المأكول فيما نحن فيه بما عدى السنجاب.
فمقتضى هذا الوجه جواز الصلاة فيه، ولا يعارضه بعض الروايات الدالة على المنع في خصوص السنجاب وأشباهه، لأنّها مردودة بالارسال وغيره.
وأما بناءً على الوجه الأوّل الذي يجب الرجوع معه إلى المرجحات فجواز الصلاة في السنجاب غير خال عن الإشكال، لأنّ أوّل المرجحات هي الشهرة في الفتوى على ما هو مقتضى التحقيق، ومن المعلوم عدم تحققها هنا، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. وثانيها: هي مخالفة العامة، وهي إن كانت متحققة في موثقة ابن بكير وأمثالها ممّا يدل على عموم المنع للسنجاب وغيره، إلّا أنّ في الروايات الدالة على الجواز جهة لا يمكن حملها معها على التقيّة، وهي اشتغال كثير منها على المنع عن الصلاة في الثعالب وغيرها ممّا يجوز الصلاة فيها عندهم، فيجب الرجوع إلى سائر المرجحات.

والحقّ أن يقال: بأنّ ورود العام في مورد بعض الأفراد لا يوجب شموله له بالنصوصية في مثل المقام، لأنّ غرض الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن سؤال الراوي إنّما هو بيان أصل الحكم، والفرق بين الحيوانات التي يحلّ أكلها وغيرها في مقابل العامة القائِلين بصحّة الصلاة في أجزاء جميع الحيوانات، ولذا أخرج لبيانه كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله للاستشهاد عليه.
مضافاً إلى أنّ غرض السائل أيضاً لم يكن السؤال عن حكم الأفراد الخاصة،

بل مقصوده هو السؤال عن حكم الحيوانات التي لم يكن أخذ الثوب منها متعارفاً ومعمولاً، كالغنم والإبل وغيرهما مما تعارف أخذ اللباس منه، ولأجله كان حكمها معلوماً لكل أحد من زمان النبي ﷺ .

وبالجملة: لما كان التفصيل بين الحيوانات في جواز الصلاة في أجزائها وعدمه والحكم بالفرق بينها غير معلوم للناس قبل ذلك، أراد الإمام ﷺ في مقام الجواب أن يبينه بقانون كلي، وهو لا ينافي خروج بعض الأفراد الوارد في مورد ذلك الحكم الكلي عن تحته، كما لا ينافي خروج بعض الأفراد غير الوارد في مورد العام.

فظهر أن التعارض بين موثقة ابن بكير وبين الروايات الدالة على جواز الصلاة في السنجاب ليس تعارض الدليلين المتبائنين، بل تعارض العموم والخصوص، فيجب تخصيصها بها والحكم بجوازها فيه، واشتغال كثير من الأخبار الدالة على الجواز على غير السنجاب من الفئك أو غيره، مع أنه خلاف ما هو المفتى به عند الأصحاب لا يوجب طرحها بالنسبة إلى السنجاب أيضاً، كما أنه لا وجه لطرحها من حيث السند مع كثرتها وتأيد بعضها ببعض، مضافاً إلى عدم كون جميعها كذلك، فلا يبعد القول بالجواز. هذا، والمسألة بعد غير خالية عن الإشكال فتدبر.

الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلي حريراً



ويقع الكلام فيه في مقامين:

الأول: في التكليف النفسي المتعلق به مطلقاً.

الثاني: في مانعيته للصلاة.

أما الكلام في المقام الأول فنقول: لا إشكال ولا خلاف بين العامة^(١) والخاصة^(٢) نصّاً وفتوى في حرمة لبس الحرير على الرجال مطلقاً إلا في بعض الموارد كالحرب وغيره، ولا يحرم ذلك على النساء، وحيث أن المقصود في هذا المقام هو البحث عن الجهة الثانية، فتفصيل الكلام في الجهة الأولى موكول إلى محله فنقول:

(١) الآم: ١، ٩١، المجموع ٣: ١٨٠؛ بداية المجتهد ١: ١٦٩؛ سنن النسائي ٨: ٢١٢ ح ٥٣١٨ و ٥٣١٩؛ سنن ابن

ماجة ٢: ١١٨٧ ح ٣٥٨٨ - ٣٥٩٠ و ص ١١٨٩ ح ٣٥٩٥؛ سنن الترمذي ٣: ٢٧٨ ح ١٧٢٦.

(٢) الخلاف ١: ٥٠٤ مسألة ٢٤٥؛ المقنعة: ١٥٠؛ الإلتصار: ٣٧؛ المعتمد ٢: ٨٧؛ المنتهى ١: ٢٢٨؛ تذكرة الفقهاء ٢:

٤٧٠ مسألة ١٢٤؛ مدارك الأحكام ٣: ١٧٣؛ بحار الأنوار ٨٠: ٢٣٩؛ كشف اللثام ٣: ٢١٥؛ الوسائل ٤: ٣٦٧.

أبواب لباس المصلي ب ١١.

لا إشكال ولا خلاف بين الإمامية في مانعية الحرير، وبطلان الصلاة فيه بالنسبة إلى الرجال، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. وأمّا النساء فيظهر من الصدوق أنها كالرجال^(١)، إستناداً إلى أن الأخبار الدالة على الجواز إنما هي متضمنة للحكم النفسي المتعلق بلبسه، لا لجواز الصلاة فيه أيضاً. وأمّا الأكثر فقد ذهبوا إلى اختصاص ذلك بالرجال، والمسألة خلافية بين العامة أيضاً، فبعضهم ذهب إلى الجواز وبعض آخر إلى المنع^(٢)، والظاهر أنه لا مستند لهم من النصوص، حيث إن المسألة مبتنية عندهم على أن النهي عن لبس الحرير هل يستلزم فساد الصلاة الواقعة فيه أم لا؟

وكيف كان فالأخبار الواردة في هذا الباب من طرق الخاصة كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن محمد بن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن سعد الأحوص - في حديث - قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ قال عليه السلام: «لا»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن عدة من أصحابنا، عن علي بن أسباط، عن أبي الحارث قال: سألت الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب أبريسم؟ قال عليه السلام: «لا»^(٤). ويحتمل قوياً أن تكونا رواية واحدة باعتبار عدم اختلاف مضمونها، وأن يكون أبو الحارث كنية لإسماعيل بن سعد.

(١) الفقيه ١: ١٧١ ح ٨٠٧.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٦٦١؛ المجموع ٣: ١٨؛ بداية المجتهد ١: ١٦٩.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠١ وص ٢٠٧ ح ٨١٣؛ الإستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٤٦٣؛ الوسائل ٤: ٣٦٧. أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٨ ح ٨١٤؛ الإستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٤٦٤؛ الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٧.

ومنها: ما رواه الكليني عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في حرير محض»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرنب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى»^(٢). والظاهر اتحادهما أيضاً.

ومنها: ما رواه أيضاً عن أحمد بن الحسين، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: وعن الثوب يكون علمه ديباجاً قال: «لا يصلي فيه»^(٣).

ومنها: ما رواه أيضاً عن سعد، عن موسى بن الحسن، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الأبرسم والقلنسوة والخف والزناير يكون في السراويل ويصلي فيه»^(٤).

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتبت إليه عليه السلام يتخذ باصفهان ثياب فيها عتابة على عمل

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١٠؛ التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠ و ٨١٢؛ الإستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٤٥٣ وص ٣٨٥ ح ١٤٦٢؛ الوسائل ٤: ٣٦٨. أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠؛ الإستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٤٥٣؛ الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨؛ الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلي ب ١١ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨؛ الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٢.

الوشى من قز وابرسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان»^(١).

ومنها: ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقز والقطن، والقز أكثر من النصف أيسل فيه؟ قال: «لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السلام منه جبات»^(٢).

هذا، ولا يخفى أن أكثر الأخبار الواردة في حكم الحرير متضمنة لبيان الحرمة التكاليفية النفسية المتعلقة به، وأنه لا يجوز لبسه مطلقاً في الصلاة وغيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا إشكال في بطلان الصلاة في الثوب المنسوج بأجمعه من الأبرسم بأن يكون سداه ولحمته كلاهما من الأبرسم، كما أنه لا إشكال في حرمة لبسه.

وأما مجرد استصحاب الأبرسم من دون أن يكون منسوجاً، فالظاهر أنه لا يحرم مطلقاً وضعاً وتكليفاً، لعدم صدق الحرير عليه، ولو كان الثوب منسوجاً من الأبرسم وغيره، بأن يكون سداه منه ولحمته من غيره أو بالعكس، ففي حرمة إشكال، وكذا الإشكال فيما إذا كان الثوب محشواً بالأبرسم، أو كان بعضه بسداه ولحمته منه وبعضه الآخر من غيره، أو كان مكفوفاً به، أو كانت ظهارته منه وبطائته من غيره أو بالعكس.

وجه الاشكال في الجميع، إنه يمكن أن يقال بعدم صدق الصلاة في الحرير، وكذا لبسه على ما إذا لم يكن الثوب بأجمعه من الأبرسم، بل يختص بما إذا كان الثوب بسداه ولحمته وظهارته وبطائته وحشوه منه، وعلى فرض الشمول فيمكن

(١) الاحتجاج ٢: ٣١٥؛ الوسائل ٤: ٣٧٥. أبواب لباس المصلي ب ١٣ ح ٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٥ ح ١١؛ الوسائل ٤: ٣٧٣. أبواب لباس المصلي ب ١٣ ح ١.

القول بخروج الجميع لتوصيف الحرير في بعض الروايات بكونه محضاً أو مبهماً^(١) أو نظائرها بناءً على أن لا يكون الوصف مقابلاً لخصوص ما إذا كان منسوجاً من الأبريسم مخلوطاً بغيره كالقطن مثلاً، بأن كان سداه منه ولحمته من غيره أو بالعكس.

وأما بناءً على أن يكون مقابلاً لخصوص الصورة المذكورة وشمول النهي عن الصلاة في الحرير المحض، أو عن لبسه لما إذا كانت ظهارته بسداه ولحمته منه وبطائنه من غيره أو بالعكس، ولما إذا كان بعض الثوب بأجمعه من الأبريسم وبعضه الآخر من غيره، ولغيرهما من الصور، فالخروج عن عموم النهي يحتاج إلى مخصص.

فالذي يبتني عليه الحكم في الصور المذكورة بعد صدق الصلاة في الحرير على كل واحد منها، هو أن التقيد بالمحضية والمبهمة ونظائرها على اختلاف السنة الروايات هل يوجب خروج الجميع واختصاص مورد النهي بما إذا كان الثوب بجميع أجزائه بسداه ولحمته من الأبريسم - نعم لا إعتبار بما إذا كان ما يعدّ خارجاً من الثوب وزائداً عليه من غيره، كما إذا كان علمه أو كفه من غير الأبريسم - أو يوجب خروج ما إذا كان نسيج الثوب من الأبريسم مخلوطاً بغيره، ويبقى بقية الصور تحته؟

ظاهر الجواهر والمصباح^(٢) أن الوصف يوجب خروج ما إذا كان بعض الثوب سداه ولحمته من الأبريسم، وبعضه من غيره كالمنسوج على الطرائق، وإذا لم تكن هذه الصورة مشمولة للنهي، فعدم شموله لما إذا كان علمه أو كفه من الأبريسم

(١) التهذيب ٢: ٢٦٧ و ٢٠٨ ح ١٥٢٤ و ٨١٧؛ الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٧ و ١٤٦٨؛ الوسائل ٤: ٣٧٤ - ٣٧٥.

أبواب لباس المصلي ب ١٣ ح ٦٥.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٧؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٤٣.

بطريق أولى .

نعم لو كان بعضه المنسوج من الأبريسم بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب ، كما إذا كانت ظهارته أو بطانته أو حشوه من الأبريسم ، فيشكل الحكم بعدم التحريم . واستندا - أي صاحبي الجواهر والمصباح - في ذلك إلى أن بعض الثوب لا يكون ثوباً بل جزء منه ، وهو يشعر بعدم صدق الصلاة في الحرير مع قطع النظر عن قيده على ما إذا كان بعض الثوب من الأبريسم .

ولا يخفى منعه ، لما عرفت في الأمر الثاني من الأمور المعتبرة في لباس المصلي ، من صدق الظرفية في الشعرات الملقاه على المصلي من غير المأكول . هذا ، مضافاً إلى عدم صحة الاستدلال من رأس ، لأن بعض الثوب يصدق عليه الثوب كما يظهر من ملاحظة موارد اطلاقاته .

هذا ، ويظهر من الفقهاء الوجه الثاني ^(١) ، حيث إنهم اختلفوا فيما إذا كان علم الثوب أو كفه من الأبريسم ، ومنشأ الاختلاف وجود رواية تدلّ على الجواز في هذه الصورة ^(٢) ، فبعضهم استند إليها مع كونها عامية وبعضهم أعرض عنها لذلك ، فإنّ هذا يدلّ على أنّ شمول النهي وعمومه لهذه الصورة كان مسلماً بينهم ، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في وجود المخصّص الذي يمكن التمسك به وعدمه .

ومن هنا ينقدح أنّ الظاهر هو هذا الوجه تبعاً للأكثر ، لأنّ الشمول كان متسالمًا بين الأصحاب ، بل بين العامة أيضاً ^(٣) بالنسبة إلى الحرمة التكليفية ، ومن الواضح أنّه لا يجوز التعدي عمّا يكون متبادراً عندهم بعد كونهم أعرف بمفاهيم

(١) المقنعة: ١٥٠؛ الخلاف: ١: ٥٠٥ مسألة ٢٤٦؛ الغنية: ٦٦؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٤٧٤؛ الكافي في الفقه: ١٤٠؛ مدارك

الأحكام: ٣: ١٨٠؛ مستند الشيعة: ٤: ٣٥٠؛ المهذب: ١: ٧٥.

(٢) سنن النسائي: ٨: ٢١٣ - ٢١٤ ح ٥٣٢٢ و ٥٣٢٣؛ صحيح البخاري: ٧: ٥٦ ح ٥٨٢٨ و ٥٨٢٩؛ سنن أبي داود: ٤:

٤٩ ح ٤٠٥٥.

(٣) المجموع: ٤: ٤٣٦؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٤٧٤.

ألفاظ العرب .

والاستدلال على عدم الشمول بأن المتبادر من لفظ الثوب هو جميعه وبعض الثوب لا يكون ثوباً كما تقدّم، يدفعه مضافاً إلى أنه لم يرد لفظ الثوب في متعلق النهي، لما عرفت من أن الثوب في لغة العرب عبارة عن الشيء المنسوج وليس مساوياً للقميص وأمثاله من الألبسة، ويدلّ عليه ملاحظة موارد إطلاقه، كما يقال في كفن الميت: إنه عبارة عن ثلاثة أثواب، وغيره من الموارد.

هذا، ولو قلنا بذلك كما عرفت من الجواهر والمصباح، فلا وجه للحكم بحرمة ما إذا كانت ظهارة الثوب أو بطانته أو حشوه من الأبريسم، وكذا ما إذا كان بعض الثوب المنسوج منه بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما تقدّم منها، إذ المفروض كونه بالفعل بعض الثوب وجزء منه، وصلاحيته لأن يصير تمام الثوب لا يوجب خروجه عن الحكم الثابت له بالفعل باعتبار كونه جزء منه.

ويؤيد ما ذكرنا من شمول النهي لغير صورة واحدة، وهي ما إذا كان الثوب سداه من الأبريسم ولحمته من غيره أو بالعكس ما يظهر منهم من استثناء لبس الحرير في حال الحرب والحكم بجوازه لكونه موجباً لتقوية القلب وتسكينه^(١)، فإنّه لولا شمول النهي لما إذا كان بعض الثوب حريراً ممتازاً عن بعضه الآخر لما احتاجوا إلى الاستثناء، إذ يكفي في تقوية القلب كون ما يحاذيه من الثوب حريراً فتأمل.

ثم إن الجواز بقسميه: التكليفي والوضعي في الصورة المتقدمة، وهي ما إذا كان الثوب منسوجاً من الأبريسم وغيره على وجه لا يتميز، لا ينحصر بما إذا كان مقدار الأبريسم مساوياً لمقدار غيره أو أنقص، بل يشمل ما إذا كان أزيد منه.

(١) النهاية: ٩٦؛ الوسيلة: ٨٩؛ العراسم: ٦٤؛ المعبر: ٢: ٨٨؛ المنتهى: ١: ٢٢٨؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١؛ مستند

الشيعة: ٤: ٣٣٩؛ كشف اللثام: ٣: ٢٦٩؛ الذكرى: ٣: ٤٠؛ روض الجنان: ٢٠٧.

نعم فيما إذا كان غيره مستهلكاً بحيث يصدق أنه صلى في الحرير المحض، لا يبعد القول بالمنع.

فانقدح من جميع ما ذكرنا ثبوت التحريم مطلقاً إلا في صورة واحدة، ويشمل ما إذا كان علم الثوب أو كفه أو لبنته من الأبريسم، لما عرفت من أن الدليل على الجواز في خصوص هذه الصورة رواية ضعيفة غير قابلة للاعتداد والاستناد.

حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريراً خالصاً

قد عرفت^(١) أن بطلان الصلاة في الحرير المحض مورد لاتفاق الإمامية في الجملة، وذلك في الثوب الذي يجوز فيه الصلاة منفرداً، وأمّا ما لا تتم فيه الصلاة وحده ففي بطلان الصلاة فيه إذا كان حريراً محضاً وعدمه، نظير ما إذا كان متنجساً، فإن الظاهر أن جواز الصلاة فيه محلّ وفاق بين الأصحاب. وجهان بل قولان، فالمحكي عن جماعة منهم: المفيد والشيخ رحمهما هو الجواز^(٢) وظاهر بعضهم المنع كما هو المشهور بين المتأخرين^(٣).

ثم إن القائلين بالصحة بين من يظهر منه الكراهة^(٤) وبين من لا يظهر منه إلا الجواز بالمعنى الأعم^(٥)، ويظهر من بعض التسوقف والتردد في أصل المسألة^(٦)،

(١) تقدّم في الأمر الثالث ص ٣٧٠.

(٢) المقنعة: ١٥٠؛ النهاية: ٩٦ و ٩٨؛ الكافي في الفقه: ١٤٠؛ المعبر: ٢: ٨٩؛ إرشاد الأذهان: ١: ٢٤٦؛ الدروس: ١: ١٥٠؛ الروضة البهية: ١: ٢٠٦؛ التنقيح الرائع: ١: ١٨٠.

(٣) الفقيه: ١: ١٧٢؛ المراسم: ٦٣-٦٤؛ الوسيلة: ٨٨؛ المنتهى: ١: ٢٢٩؛ البيان: ١٢٠؛ مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٨٤؛ الذخيرة: ٢٢٧؛ بحار الأنوار: ٨٠: ٢٤١؛ مدارك الأحكام: ٣: ١٧٩.

(٤) النهاية: ٩٨؛ المبسوط: ١: ٨٤؛ السرائر: ١: ٢٦٩.

(٥) مستند الشيعة: ٤: ٣٤٦؛ المختصر النافع: ٢٤.

(٦) مسالك الافهام: ١: ١٦٤؛ مدارك الاحكام: ٣: ١٧٨.

ومنشأ الخلاف اختلاف ما يظهر من الأخبار الواردة في هذا الباب، فقتضى قول الإمام عليه السلام في رواية الحلبي المتقدمة^(١) هو الجواز، ومقتضى مكاتبتى محمد بن عبد الجبار المتقدمتين هو المنع^(٢).

فإنَّ الجواب فيها وإن كان عاماً شاملاً لحكم الصلاة فيما تتم وغيره، فتكون رواية الحلبي مخصصة لها، إلاَّ أنه باعتبار كونه وارداً في مقام الجواب عن خصوص ما لا تتم يكون نصاً في الشمول لمورده، فيتحقق التعارض بينها.

والمناقشة في سند رواية الحلبي باعتبار اشتباهه على أحمد بن هلال الذي ورد في مذمته التوقيع عن العسكري عليه السلام المتضمن لقوله عليه السلام: «احذروا الصوفي المتصنع» على ما رواه الكشي^(٣)، مندفة بما حكى عن ابن الغضائري - مع كونه مسارعاً في التضعيف - من أنه لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي عمير والحسن بن محبوب، لأنه قد سمع كتابيهما جلَّ أصحاب الحديث واعتمدوا فيها^(٤).

هذا، ولا يخفى أنَّ ما حكى عن ابن الغضائري لا يفيد - بالنسبة إلينا، حيث لم يحضرنا كتاباهما، فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه، بل إنما هي مندفة مضافاً إلى عدم حجّية ما نقله الكشي في مذمته بعد كونه ذا روايات كثيرة في أبواب الفقه، خصوصاً بعد نقل الأجلّاء من أصحاب الحديث عنه، كموسى بن الحسن الذي نقل عنه في هذه الرواية - باعتماد الطرفين عليها، لأنَّ القائل بالمنع إنما يرجع دليله عليها، لا أن يقول بعدم حجّيتها، وبعبارة أخرى لا تكون حجة عنده في مقام

(١) الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٦ و ٣٧٧. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ١ و ٤.

(٣) اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي): ٥٣٥، ح ١٠٢٠.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٢٠ رقم ١٢٥٦؛ جواهر الكلام ٨: ١٢٢.

المعارضة لا بدونها.

هذا، مضافاً إلى انجبار ضعفها على تقديره بشهرة القول بالجواز بين القدماء كالنفيد والشيخ وغيرهما، فالمناقشة في الرواية من حيث السند غير مقبولة، وقد عرفت ثبوت التعارض بينها وبين المكاتبتين.

وقد يجمع بينهما بأن رواية الحلبي تدل على الجواز بالصراحة، وهاتان الروايتان تدلان على الحرمة بالظهور، ومقتضى الجمع بينهما حملها على الكراهة، وفيه أن لازمه القول بثبوت الكراهة فيما تتم فيه الصلاة أيضاً، وقد عرفت أن البطلان فيه مورد وفاق بين أصحابنا الإمامية.

والذي يمكن أن يقال في مقام الجمع، إنك عرفت أن رواية الحلبي لا تعارض الجواب الوارد في المكاتبتين مع قطع النظر عن وروده في مقام الجواب عن السؤال عما لا تتم فيه الصلاة، بل تكون حاكمة عليهما مفسرة لموضوع الحكم المذكور فيهما، فالتعارض بينهما إنما هو باعتبار ورود ذلك الجواب العام في مورد فرد خاص، وهو يقتضي شموله له والدلالة على حكمه بالنصوصية.

وحينئذ فنقول إما أن يقال: بأن الحكم المذكور في الجواب إنما يتعلق بلبس الحرير المحض فقط، وبعبارة أخرى المستفاد منه هو الحكم التكليفي الثابت بالنسبة إلى الحرير الخالص، أو يقال: بأن مفاده الحكم الوضعي الذي يرجع إلى بطلان الصلاة في الحرير، فعلى الأول لا تكون بينهما معارضة أصلاً كما هو واضح.

وعلى الثاني فيما أن يقال بأن مقصود السائل إنما هو استفهام حكم الصلاة في الحرير مطلقاً، سواء كان مما تتم أو من غيره، غاية الأمر إن ذكر الثاني إنما هو باعتبار تعارف استعماله في بلده مثلاً، ولازم ذلك أن يكون جاهلاً بأصل الحكم الوضعي بالنسبة إلى الحرير.

أو يقال: بأن أصل ذلك الحكم كان معلوماً عنده، وإنما المجهول عنده هو

عموميّة الحكم أو اختصاصه بخصوص الصلاة فيما تتم فيه الصلاة منفرداً كما هو الظاهر من السؤال ، فعلى الأول تكون رواية الحلبي حاكمة عليهما كما عرفت . وعلى الثاني الذي يكون ظاهر الرواية - ويؤيده أخذ التقييد بالمحضية في السؤال في إحداها ، إذ لا يجتمع مع الجهل بأصل الحكم ، وإن كان يمكن أن يجاب عنه بأن التقييد بها إنما هو باعتبار أن الحرمة التكليفية كانت مقيدة به كما هو المعروف بين الفريقين - يقع التعارض بينهما .

ويمكن الجمع بينهما بأن يقال إنه لما كان بطلان الصلاة في الحرير غير معروف عند العامة ، وإنما ذهب إليه بعضهم استناداً إلى أن حرمة لبسه تقتضي بطلان الصلاة فيه ، وإنما المعروف بينهم حرمة لبس الحرير مطلقاً ، ومن المعلوم عدم الفرق عندهم بين ما لا تتم وغيره أصلاً كما أنهم لا يفرّقون في بعض الموانع الذي يقولون به بينهما كالنجاسة وغيرها .

وحينئذ فيمكن أن يقال بأن الجواب عن السؤال بالجواز فيما لا تتم حيث يشعر ببطلان الصلاة في غيره لم يذكر فيها ، لأنه مناف للتقية ، فعدل الإمام عليه السلام عنه إلى بيان حرمة الصلاة في الحرير المحض المسلمة عندهم ، وإن كانت لا تقتضي الفساد بنظرهم . هذا ، مضافاً إلى أن السؤال باعتبار كونه سؤالاً عن حكم خصوص ما لا تتم فيه الصلاة كما هو المفروض ، وهو يشعر باعتقاده بطلان الصلاة في غيره لعله كان سبباً لالتجائه عليه السلام إلى ذلك ، وحينئذ فلا يستفاد من الرواية المذكورة أزيد من حكم كلي غير مناف لحكومة دليل آخر عليه مبين لموضوعه من حيث السعة والضيق . ثم إن ما ذكرنا يكفي في مقام دفع المعارضة بينهما من دون افتقار إلى ادعاء أن الحرير على ما يظهر من اللغة هو الثوب المنسوج من الأبرسم ، وهو لا يصدق على القطنسوة والتكّة وغيرها مما لا تتم فيه الصلاة ، كما يظهر من صاحب الجواهر (١) .

ثم لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بوجه، فاللزام الرجوع إلى المرجحات والذي يظهر من كلماتهم أن المرجح الموجود في المقام هو مخالفة إحدى الروايتين للعامة، وإن اختلفوا في تعيين الرواية المخالفة، فعن بعضهم كصاحب الحقائق وجماعة أنها هي المكاتبان^(١)، وعن بعض آخر كصاحبي الجواهر والمصباح أنها هي رواية الحلبي^(٢) وهو الأقوى، كما يظهر بملاحظة فتاوى العامة في مسألة اللبس والصلاة وملاحظة مداركها، لأن الحكم فيها وهو عدم البأس ثابت بالنسبة إلى خصوص ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً، وهو يدل على ثبوت البأس في غيره.

والتفصيل بينهما مخالف لفتاوى العامة على اختلافها، لأنك عرفت سابقاً أن المسلم بينهم هو حرمة لبس الحرير مطلقاً، وأما بطلان الصلاة فيه فالمعروف بينهم العدم. نعم ذهب إليه بعضهم^(٣) استناداً إلى اقتضاء النهي عن اللبس له عقلاً من غير فرق بين ما تتم وغيره، فالقول بالجواز في الثاني الدال على الحرمة في الأول مناف لكلا القولين، فالرواية مخالفة للعامة.

وأما المكاتبان فالجواب فيها - وهو عدم حلية الصلاة في الحرير المحض - لا ينافي فتاواهم، لأنهم أيضاً يقولون بذلك، غاية الأمر أن النهي لا يقتضي الفساد عند كثير منهم، فهما موافقتان لمذهبهم من دون المخالفة لمذهبنا أيضاً.

ثم لا يخفى أن الرجوع إلى مخالفة العامة إنما هو لو لم نقل بتحقيق الشهرة على الجواز، وأما لو قلنا بتحققها فلا تصل النوبة إليها بناءً على ما حققناه في محله، من أن أول المرجحات الخبرية هي الشهرة في الفتوى. وانقدح مما ذكرنا أن الحق في المسألة هو القول بالجواز والتفصيل بين ما تتم وغيره كما عرفت.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٤؛ مدارك الأحكام ٣: ١٧٩؛ الحقائق ٧: ٩٧.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٥؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٢٧؛ مستند الشيعة ٤: ٣٤٧.

(٣) وهو أحمد في رواية؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٦١؛ الشرح الكبير ١: ٥٠٥؛ المجموع ٣: ١٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٠ مسألة ١٢٤.

الأمر الرابع : عدم كون لباس الرجل المصلي من الذهب

من الأمور المعتبرة في لباس المصلي أن لا يكون ذهباً، إن كان المصلي رجلاً، في هذا الأمر جهتان من الكلام، جهة في الحكم التكليفي المتعلق بلبسه للرجال مطلقاً، وأخرى في الحكم الوضعي الراجع إلى بطلان صلاتهم فيه .

ولا يخفى أن هذه المسألة لم تكن مذكورة في الكتب الفقهية الأصولية الموضوعية لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، بل لم يتعرض لها قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم إلا شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتاب المبسوط - المعدّ لبيان أحكام الفروع الخارجة عن موارد النصوص اجتهاداً فيها واستنباطاً منها كما أفاده في مقدمة الكتاب - وكذا لم يتعرض لها المتأخرون عنه إلى زمان المحقق والعلامة إلا نادراً منهم .

وكيف كان فظاهر المبسوط بل صريحه أنه يحرم لبس الذهب على الرجال، حيث قال في أواخر كتاب الصلاة: لبس الذهب محرّم على الرجال سواء كان خاتماً

أو طرازاً على كل حال، وإن كان ممّوهاً أو مجرى فيه ويكون قد اندرس وبقي أثره لم يكن به بأس^(١). انتهى.

وظاهره باعتبار عدم التعرض له في ضمن ما لا تجوز الصلاة فيه عدم بطلان الصلاة فيه. وقال العلامة في التذكرة في الفرع الأول من فروع مسألة حرمة لبس الحرير للرجال: الثوب الممّوه بالذهب لا تجوز الصلاة فيه للرجال وكذا الخاتم الممّوه به، للنهي عن لبسه. وقال في الفرع الأخير منها: لو كان في يده خاتم من ذهب أو ممّوه به بطلت صلاته للنهي عن الكون فيه، ولقول الصادق عليه السلام: «جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»^(٢)،^(٣) انتهى.

وكيف كان فالظاهر أنّ حرمة لبس الذهب على الرجال محلّ وفاق بين من تعرّض من الخاصة^(٤) للمسألة وبين العامة^(٥)، نعم ذهب بعضهم إلى الجواز^(٦)، استناداً إلى رواية لا تقاوم الشهرة المحققة، بل الإجماع المحقق، مضافاً إلى عدم دلالتها على الجواز كما يظهر لمن راجعها.

هذا، ومورد الفتاوى غالباً هو خاتم الذهب، ولكن الظاهر أنّ حرمة من حيث كونه لباساً لمن يتختم به لا لخصوصيّة فيه، فلا اختصاص للتحريم به بل يعمّ مطلق اللباس، مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على التعميم، مثل ما رواه العامة

(١) المبسوط ١: ١٦٨.

(٢) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤؛ الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٥.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١ و ٤٧٦.

(٤) الخلاف ١: ٥٠٧؛ المعتمد ٢: ٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١؛ الذكرى ٣: ٤٧؛ مستند الشيعة ٤: ٣٥٦؛ جواهر الكلام

٨: ١٠٩؛ الحدائق ٧: ١٠١.

(٥) المجموع ٤: ٤٤١.

(٦) المعتمد ٢: ٩٢.

عن رسول الله ﷺ^(١)، ومن طريق الخاصة ما قد تقدّم في كلام العلامة وغيره، فلا ينبغي الإشكال في عموم التحريم لمطلق اللباس، هذا في التكليف النفسي المتعلق بلبسه مطلقاً.

وأما الحرمة الوضعية الراجعة إلى بطلان الصلاة فيه، ففيها إشكال، وقد تقدّم من العلامة البطلان، وقد يستدلّ له بلزوم اجتماع الأمر والنهي^(٢) وهو غير جائز، لأنّ المفروض أنّ النهي تعلّق بلبسه، والأمر تعلّق بالصلاة، وهما أي اللبس والصلاة متحدان، فيلزم أن يكون مورد الاجتماع متعلقاً للأمر والنهي معاً وهو غير جائز، فالصلاة فيه باطلة نظير الصلاة في الدار المغصوبة.

أقول: قد حققنا في الأصول جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقين بالعنوانين المتصادقين على مصداق واحد، ولكن قلنا يبطلان العبادة فيما إذا اتّحدت مع عنوان محرم، لأنّ المبعوض لا يمكن أن يصير مقرباً، نعم في الواجبات التوصلية التي لا يكون قصد التقرب معتبراً في صحتها، يتحقّق الموافقة ولو اجتمعت مع المحرم.

هذا، ولكن بطلان العبادة إنّما هو فيما إذا كانت متّحدة مع شيء من العناوين المحرمة، كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة، وليس المقام من هذا القبيل، لأنّ اللبس عبارة عن كون شيء محيطاً بالإنسان وهو محاط له، ولا شك أنّ هذا لا يتّحد مع شيء من أجزاء الصلاة أصلاً، ولذا ذكرنا أنّ الصلاة في الدار المغصوبة أيضاً لا تكون كذلك من جهة الغصب، لأنّ الغصب عبارة عن استيلاء الإنسان على مال الغير، ولو لم يكن متصرفاً فيه أصلاً.

ومن الواضح عدم اتحاد الاستيلاء مع أجزاء الصلاة، وإنّما المتّحد معها هو التصرف المحرم لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه، فالنهي المتعلّق بالتصرف في

(١) سنن أبي داود ٤: ٤٧ ح ٤٠٤٤ وص ٤٩ ح ٤٠٥١؛ سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٧ ب ١٦ ح ٣٥٩٠.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١١٠.

ماله إنما اجتمع مع الأمر المتعلق بأجزاء الصلاة لا النهي عن الغصب. فظهر أن مورد النزاع في المقام خارج عن موضوع تلك المسألة، نظير ما إذا نظر المصلي في أثناء صلاته إلى الأجنبية.

هذا فيما إذا لم يكن الثوب المنسوج من الذهب ساتراً للمصلي بالفعل من حيث عدم اتحاده مع الصلاة، وهذا في غاية الوضوح. وأما فيما إذا كان ساتراً له بالفعل فكذلك لا يكون اللبس متحداً مع أجزاء الصلاة أيضاً، إذ المستوربة وإن كانت متحدة مع اللبس المنهي عنه، إلا أنها لا تكون من أجزاء الصلاة التي ينسبط عليها الأمر الوجوبي بل من شرائطها.

وقد حقق في الأصول عدم وجوب المقدمة، فلم يجتمع الوجوب والحرمة في مورد واحد، وعلى تقدير الوجوب الغيري الذي مرجعه إلى عدم الوجوب لعدم وجود الموافقة والمخالفة بالنسبة إليه، فاجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد وإن كان متحققاً إلا أنه لا يضر بصحة الصلاة أصلاً كما هو أوضح من أن يخفى.

وقد يستدل للبطلان أيضاً بأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن الضد الخاص^(١)، والمقام من صغرياته، لأن النهي عن اللبس عين الأمر بعدمه، والصلاة تكون ضداً لما تعلق به الأمر الجائي من قبل النهي عن اللبس، إذ نزع الثوب يستلزم تحقق الفعل الكثير المبطل للصلاة، فهي مع عدم تحقق ذلك فيها تضاد عدم اللبس والنزع المتعلق للأمر وهو يقتضي النهي عنها، فالصلاة باطلة لتعلق النهي بها.

وفيه مضافاً إلى أن نزع الثوب قد لا يكون مستلزماً لتحقيق الفعل الكثير فلا تتحقق المضادة بينها في هذه الصورة أن الأمر لا يقتضي النهي عن الضد الخاص كما حققناه في الأصول.

فالأولى - كما في الجواهر^(١) - الاستدلال للبطلان بالأخبار الواردة في الباب، مثل ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه، لأنه من لباس أهل الجنة»^(٢).

وما رواه أيضاً عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل التميري، عن أبي عبد الله عليه السلام في الحديد: إنه حلية أهل النار، والذهب إنه حلية أهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه والصلاة فيه»^(٣). فإنّ ظاهرهما تعلّق النهي بالصلاة في الذهب بعنوانها لا بما هي مشتملة على لبسه.

وحينئذٍ فإن قلنا: بأنّ النهي عنها للإرشاد إلى فسادها فيه كما هو الظاهر، لأنّ الغرض نوعاً ببيان عدم حصول ما يأتي به المكلف بداعي الامتثال والموافقة، والتقدير إنه لا يأت بذلك لأنّه لا يحصل مطلوبه الذي هو الامتثال، فلا إشكال في دلالة على الفساد في المقام، وإن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ النهي ظاهر في التحريم المولوي فيدلّ على الفساد أيضاً، لأنّ المبعوض لا يكاد يكون مقرباً فلا تصحّ العبادة، لأنّ صلاحيتها للتقرب معتبرة في صحتها.

إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصلاة مجرّدة عن ملاحظة تحيّيها بحيثيات مختلفة، وتخصّصها بخصوصيات متشعبة، والنهي تعلّق بإيجادها في الذهب وإيقاعها فيه، حينئذٍ فيتحقّق التغاير بين متعلّقيهما، فلا وجه للحكم بالفساد. قلت: قد حقّقنا في الأصول أنّ مثل هذا أيضاً داخل في مورد النزاع في مسألة

(١) جواهر الكلام ٨: ١١١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨؛ الوسائل ٤: ٤١٣. أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ١٨٩٤؛ الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٥.

اجتماع الأمر والنهي، ونحن وإن اخترنا الجواز في تلك المسألة؛ إلا أنه قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اجتمع الأمر والنهي فيها، كما تقدّمت إليه الإشارة، وبالجملّة فيستفاد من الروايتين بطلان الصلاة في الذهب سواء كان النهي إرشادياً أو مولوياً.

هذا، ويدلّ على البطلان أيضاً خبر جابر الجعفي المروي في الخصال عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «يجوز للمرأة لبس الديباج - إلى أن قال - : ويجوز أن تتختّم بالذهب وتصلّي فيه، وحرّم ذلك على الرجال إلا في الجهاد»^(١). هذا، ولا يخفى أن احتمال كون النهي فيه للإرشاد في غاية البعد كما يظهر وجهه بالتأمل.

تنبيه: وجه حرمة التختّم بالذهب

قد عرفت في صدر المسألة أن حرمة التختّم بالذهب للرجال ممّا اتفق عليها المسلمون، وأخبار الفريقين تدلّ على ذلك، ولعلّه لذلك - أي لكونه مجمّعاً عليه بحيث لم يخالف فيه أحد - لم يتعرّض له كثير من فقهاء الإمامية في كتبهم، وقد عرفت أيضاً عدم اختصاص الحرمة بخصوص الخاتم، بل يعمّ لباس الذهب مطلقاً.

ولكن يقع الكلام هنا في أن حرمة التختّم بالذهب هل هي لكون الخاتم من أفراد الألبسة، فيحرم لبس الذهب ولو مع عدم التزيّن به، أو أن حرمة إنّما هي لتحقيق التزيّن به، فيعمّ التحريم للتزيّن بغير الخاتم ولو لم يكن لباساً؟ فيه وجهان. والأخبار الواردة في هذا الباب ليس لها ظهور في خصوص أحد الوجهين،

(١) الخصال: ٥٥٨ ح ١٢؛ الوسائل ٤: ٢٨٠. أبواب لباس المصلّي ب ١٦ ح ٦.

وإن كان يمكن أن يقال بأن في رواية النعماني المتقدمة إشعاراً بالوجه الثاني حيث قال فيها: «وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه...»، فإن ذكر الزينة يشعر بأن المراد باللبس أيضاً ذلك، لكنه مندفع مضافاً إلى احتمال العكس بما ورد في تفسير قوله تعالى: «خذوا زينتكم عند كل مسجد»^(١) من أن المراد بالزينة هي اللباس^(٢).

وحينئذ فإن قلنا: بأن الحرمة راجعة إلى لبس الذهب فاختيار الجواز وعدم المنع في الأسنان المشدودة بالذهب يكون على وفق القاعدة من دون أن يحتاج في إثباته إلى دليل مخصص لعموم التحريم، ولو قلنا بأن الحرمة متعلقة بالترزين بالذهب ولو من غير لبس فالخروج عن عموم الدليل يحتاج إلى مخصص، وقد قام في الأسنان المشدودة بالذهب أو المشبكة به لدلالة بعض الأخبار عليه^(٣). ويمكن أن يقال بترجيح الوجه الأول، لأن المأخوذ في الأخبار العامة كالروايتين المتقدمتين^(٤) هو اللبس لا الترزين. وحينئذ فيحمل الأخبار الكثيرة الواردة في حرمة التختم بالذهب على أن ذلك لأجل كون الخاتم لباساً لا لحصول الترزين به.

فرع: الظاهر ثبوت التحريم مطلقاً وضعاً وتكليفاً فيما إذا كان مذهباً أو مموهاً بالذهب، لصديق لبس الذهب والصلاة فيه عرفاً، فالخاتم الذي باطنه من الحديد وظاهره من الذهب يكون محرماً، وقد تقدم ذلك من العلامة في التذكرة^(٥) خلافاً لما يظهر من بعضهم.

(١) الأعراف: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٢: ٤١٢؛ الوسائل ٤: ٤٥٥. أبواب لباس المصلي ب ٥٤ ح ٥.

(٣) الكافي ٦: ٤٨٢ ح ٣؛ مكارم الأخلاق: ٩٥؛ الوسائل ٤: ٤١٦. أبواب لباس المصلي ب ٣١ ح ١ و ٢.

(٤) وهما روايتا عمار والنعماني.

(٥) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦.

تَقَمَّة:

قد ظهر لك أنَّ حرمة لبس الذهب وكذا بطلان الصلاة فيه عند من يقول به إنما هو بالنسبة إلى الرجال، وهكذا الحرير على ما هو المشهور بين الأصحاب خلافاً للصدوق، حيث يظهر منه أنه لا يختص بطلان الصلاة في الحرير بالرجال، بل يعم النساء استناداً إلى رواية^(١) لا بد من التصرف فيها بالتأويل.

وحينئذ فيشكل الأمر في الخنثى المشكل بناءً على عدم كونه طبيعة ثالثة في أنه هل يحرم عليه لبس الذهب والحرير وكذا الصلاة فيهما أم لا؟ ظاهر المحكي عن الشهيد في الألفية هو وجوب الاحتياط عليه^(٢)، وظاهر المصباح خلافه^(٣) وإنه تجري البراءة في حقه، والأقوى الأول، لأنه عالم إجمالاً بثبوت واحد من التكاليف المختصة بالرجال أو النساء في حقه.

وحينئذ فيعلم إجمالاً إنه إما يجب عليه الستر وضعاً وتكليفاً وإما يحرم عليه الحرير والذهب مطلقاً، فيجب الاحتياط بحكم العقل، لأنه من موارد العلم الاجمالي، إذ لا ينحصر مورد به إذا كان التردد من حيث المكلف به، وكذا لا يختص بما إذا كان الحكم الخاص مردداً بين شيئين أو أشياء، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالاً بغصبية هذا الماء أو بنجاسة ذلك الماء الواقع في إنباء آخر.

وتوهم خروج أحد الطرفين فيما نحن فيه عن مورد الابتلاء يدفعه أنَّ مناط الخروج عن مورد هو قبح التكليف بالنسبة إليه، ومن الواضح عدم تحققه في المقام أصلاً. هذا، مضافاً إلى ما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية مطلقاً، كما تقدّم في حكم الصلاة في اللباس المشكوك.

(١) الفقيه ١: ١٧٦ ذ ٨٠٧.

(٢) الألفية: ٤١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٣٩.

الأمر الخامس : شرطية الإباحة في لباس المصلي



من الأمور المعتبرة في لباس المصلي سواء كان ساتراً أم لم يكن كذلك أن يكون مملوكاً للمصلي عيناً أو منفعة، أو كان مأذوناً من قبل المالك في التصرف فيه، فالصلاة في الثوب المغصوب وكذا في الثوب الذي يحرم على المصلي التصرف فيه، لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه، ولو لم يكن مغصوباً فاسدة.

ولا يخفى أن عباراتهم في مقام بيان هذا الأمر لا تشمل الصورة الثانية لأنهم ذكروا أنه يعتبر في لباسه أن لا يكون مغصوباً^(١)، ومن الواضح أن الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً ولو لم يكن متصرفاً فيه، وأن التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام، ولو لم يكن غصباً لأجل عدم التسلط عليه، ووجه الشمول الاشتراك في الدليل الدال على البطلان كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(١) المسائل الناصريات: ٢٠٥؛ الغنية: ٦٦؛ المعتمد: ٩٢؛ المنتهى: ٢٢٩؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦؛ التحرير: ١؛ ٣٠؛ نهاية الأحكام: ١؛ ٣٧٨؛ جامع المقاصد: ٨٧؛ الذكرى: ٤٨؛ روض الجنان: ٢٠٤؛ جواهر الكلام: ٨؛ ١٤١؛ مستند الشيعة: ٤؛ ٣٦٠؛ كشف اللثام: ٣؛ ٢٢٣.

ثم إن هذه المسألة كالمسألة السابقة عليها لم تكن مذكورة في الجوامع المعدة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام، حتى يكون ذكرها فيها كاشفاً عن صدور نصّ منهم عليهم السلام فيها، كما أن ظاهر الشيخ في الخلاف حيث استدلّ لمذهبه بغير الاجماع والأخبار ذلك أيضاً.

قال فيه: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة ولا في الثوب المغصوب مع الاختيار، وأجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك ولم يوجبوا إعادتها مع قولهم إن ذلك منهي عنه... إلى أن قال: دليلنا إن الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، ولا خلاف أن التصرف في الدار المغصوبة والثوب المغصوب قبيح، ولا يصح نية القرية فيما هو قبيح، وأيضاً طريقة براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، ولا يجوز أن يبرئها إلا بيقين، ولا دليل على برائتها إذا صلى في الدار والثوب المغصوبين^(١). انتهى.

وحاصل الاستدلال بالدليل الأول أن صحة العبادة متوقفة على صلاحيتها للتقرب بها مع قصده أيضاً، وإذا اتحدت مع عنوان محرم لا تكون صالحة لذلك، ولا يتمشى قصده من الملتفت إلى حرمة، لأن الفعل الصادر عن المكلف عصيانياً للمولى وطغيانياً عليه لا يعقل أن يكون مقرباً له إليه.

وهذا لا فرق فيه بين أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو نقول بامتناعه، ولذا اخترنا الجواز^(٢) مع اختيار بطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرم، فجزّد الحكم بالبطلان لا يكون كاشفاً عن القول بالامتناع، كما يظهر من جماعة من الأصوليين، حيث نسبوا القول بعدم الجواز إلى المشهور^(٣)، لما رأوا من أنهم

(١) الخلاف ٥٠٩:١ مسألة ٢٥٣.

(٢) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيد البروجردي) ٢٥٩:١.

(٣) كفاية الأصول ٢٤٨:١ - ٢٤٩.

يحكمون بالبطلان، لما عرفت من عدم الملازمة بينها، فالأقوى في المقام هو البطلان، وإن كان الحق في تلك المسألة الجواز.

هذا، ولكن البطلان إنما هو فيما إذا كانت الحرمة منجزة، وأما في غير ذلك من موارد عدم تنجزها، كما إذا كان جاهلاً بالموضوع أو الحكم، أو ناسياً، أو كان مقتضى الأصل خلافها، كما إذا كان مأذوناً من المالك في التصرف في ماله سابقاً وشك في بقاءه، ففي جميع تلك الموارد تكون العبادة صحيحة، لعدم كونها مبغوضة، وعدم صدورها من المكلف على وجه العصيان والطغيان حتى ينافي ذلك مع كونها مقربة، وهذا هو الفارق بين الموارد التي يكون فساد الصلاة فيها، لأجل اتحادها مع عنوان محرم، وبين ما يكون فسادها لأجل عدم رعاية بعض الموانع الأخر، كما إذا صلى في غير المأكل جاهلاً أو ناسياً، حيث إن مانعية الأول منحصرة بما إذا كانت الحرمة المتعلقة بالعنوان المتجدد مع الصلاة خارجاً منجزة على المكلف بخلاف الثاني.

ولا يخفى أن ما ذكرنا في وجه بطلان الصلاة في الثوب المغصوب يجري بعينه في الصلاة في المكان المغصوب، بلا فرق بينهما أصلاً كما هو واضح.

ثم إنه حيث جرى في الكلام ذكر مسألة جواز الاجتماع وعدمه، فلا بأس أن نشير إلى بيان المختار فيها على سبيل الاجمال، وإن كان خارجاً عن محل البحث والمقال، فنقول وعلى الله الاتكال:

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقين بعنوانين بينهما عموم من وجه، يمكن أن يتصادقا في وجود واحد بحسب سوء اختيار المكلف، على قولين نسب إلى المشهور القول بالامتناع وقد عرفت ما في هذه النسبة.

والحق هو القول بالجواز وأقوى ما استدلل به للقول بالامتناع ما أفاده المحقق

الحراساني في الكفاية.

وملخصه: إنه لا ريب في ثبوت التضاد بين الأحكام الخمسة التكليفية في مرتبة الفعلية، لضرورة المناقاة بين البعث نحو شيء والزجر عنه، وكذا بين البعث على وجه أكيد، وبينه على وجه غير أكيد، وكذا بين مرتبتي الزجر عن شيء.

وكذا لا شك في أن متعلق التكاليف فعل المكلف وما هو في الخارج صادر عنه، وذلك لأن البعث والزجر إنما يتعلق كل منهما بالوجود الخارجي، وما يصدر من المكلف في الخارج، وحينئذ فلو جاز اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي كما هو محل الكلام، يلزم اجتماع الضدين وكون شيء واحد معروضاً بتمامه لعرضين متنافيين، لأنه بعد فرض كون متعلق الأحكام هو ما يصدر في الخارج من المكلف، يلزم كون الغسل بماء مغصوب أو الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً متعلقاً لحكمين، وقد عرفت ثبوت التضاد بين الأحكام، فلا يمكن عروض إثنين منها لمعروض واحد ووجود فارد، وهل هو إلا ككون جسم معروضاً بتمامه للسواد، وفي ذلك الحال معروضاً بتمامه للبياض، ومن الواضح استحالته^(١).

أقول: ويرد عليه أن كون الأحكام من قبيل الأعراض لفعل المكلف محل نظر بل منع، وذلك لأنه لو كانت عرضاً يلزم عدم إمكان تحققها قبل وجود معروضها، كما هو الشأن في سائر الأعراض من السواد والبياض وأشباههما، ومن المعلوم ثبوت التكليف قبل أن يوجد المكلف متعلقه، إذ هو الداعي والباعث على الإيجاد فلا يمكن تقدّم المتعلق عليه.

مضافاً إلى أن المكلف قد لا يوجد متعلقه أصلاً إما لعصيان منه كما في التكاليف الوجوبية، أو لغيره كما في التكاليف التحريمية، فإن متعلقها أيضاً هو

الوجود كما حققناه في الأصول، وأشرنا إليه في بعض المباحث السابقة، فلو كانت عارضة للوجودات يلزم عدم إمكان تحقق العصيان في التكاليف الوجوبية، وعدم إمكان تحقق الإطاعة في التكاليف التخريرية أبداً، وهذا بمكان من البطلان.

وأيضاً من الواضح سقوط التكاليف الوجوبية مثلاً بمجرد إتيان متعلقها، فلو كانت أعراضاً يلزم أن يكون ثبوت معروضها سبباً لانتفائها، ونحن لا نتصور عرضاً كذلك، وبالجمله فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بوجه.

والحق أن يقال: إنّ الأحكام متزعة من فعل المولى عارضة له قائمة به على نحو القيام الصدوري، غاية الأمر إنّ لها تعلقاً وإضافة إلى فعل المكلف الصادر منه في الخارج، لكونها من الأمور ذات الإضافة، كما أنّ لها إضافة إلى المكلف. ومن المعلوم أنّ تحقق الإضافة لا يتوقف على ثبوت المضاف بها.

فكما أنّنا نعلم الأمور التي ستوجد في الاستقبال، كذلك نحن مكلفون فعلاً بالأمر الذي نوجده بعد تحقق التكليف، وحينئذ نقول: إنّ كان المراد بثبوت التضاد بين الأحكام كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد ولو كانت متعلقاتها متبائنة، فبطلانه أظهر من أن يخفى. وإن كان المراد بها كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد مع اتحاد متعلقها فهو مسلم، ولكن لا من حيث لزوم كون الفعل معروضاً لعرضين، بل من حيث امتناع قيامها كذلك بنفس المولى.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك غير مفيد فيما هو بصده، وإن كان المراد ذلك مع إمكان تصادق متعلقها في وجود واحد فنحن لا نتصور فيه الاستحالة بوجه، بل لو قيد المولى أمره مثلاً بالوجودات غير المتحدة مع عنوان محرم، تلزم اللغوية بعد وجود المصلحة الموجودة في سائر الأفراد في الفرد المحرم أيضاً، وعدم الاستحالة يكشف عن عدم المضادة بينها في هذه الصورة.

فالوجود الواحد بتمامه متعلق للأمر لحيثية الصلاتية التي هي تمام المأمور به،

وكذلك متعلق للنهي لحيثية كونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه، لا أن يكون معروضاً لعرضين، بل محمولاً عليه الوجوب والتحريم على نحو الحمل الاشتقاقي. ومما ذكرنا ظهر الفرق بين ما قلناه في مقام الجواب وبين ما يظهر من القائلين بالجواز من مقاربي عصرنا^(١)، حيث إن ظاهرهم تسلّم كون الأحكام من قبيل الأعراض وثبوت التضادّ بينها لذلك، غاية الأمر يتكلفون في مقام الجواب لإثبات المغايرة والتنافي بين المتعلقين، ولا يخفى أن اثباته في غاية الاشكال.

ثم إن ما ذكرنا لا ينافي القول ببطلان العبادة، فيما إذا اتحدت مع عنوان محرم كالوضوء بماء الغير، والصلاة في المكان المغصوب، أو في الثوب كذلك، لأنه وإن كان الأمر متعلقاً بالوجود الخارجي المنطبق عليه عنوان محرم، إلا أن صحة العبادة مشروطة بكون الفعل صالحاً لأن يتقرب به مع قصد التقرب به أيضاً.

ومن الواضح أنه لا يكاد يكون ما يصدر من المكلف على وجه العصيان والطغيان صالحاً لذلك أصلاً، مع عدم إمكان قصد التقرب به مع الالتفات إلى الحرمة الموجب لتنجّزها عليه، ودعوى إنه مستلزم لعدم كون ذلك الوجود مأموراً به مدفوعة بناءً على ما يظهر من جماعة من عدم كون قصد التقرب مأخوذاً في متعلق الأمر، لا شرطاً ولا شرطاً، بمنع استلزامه لذلك، إذ لا منافاة بين عدم إمكان قصد التقرب وكونه مأموراً به، وأما بناءً على ما اخترناه في الأصول من إمكان أخذه في متعلق الأمر^(٢)، فصحة تعلّقه به إنما هي فيما إذا كانت الحرمة غير منجّزة للجهل بالموضوع أو الحكم أو للنسيان، وأما مع تنجّزها فلا يكون مأموراً به، ويخرج حينئذٍ عن مورد النزاع فتدبر جيّداً.

(١) فوائد الأصول ٢: ٣٩٦.

(٢) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيد البروجردي رحمه الله) ١٢٣.

حكم الصلاة في الشمش والنعل السندي...

قال الشيخ رحمته الله في كتاب النهاية: لا يصلي الرجل في الشمش (بضم الشين الأول وكسر الميم أو ضمها وسكون الشين الثاني)، ولا النعل السندي، ويستحب الصلاة في النعل العربي، ولا بأس بالصلاة في الخفين والجرموقين إذا كان لهما ساق^(١). انتهى. ويظهر عدم جواز الصلاة في الأولين من المحكي عن المفيد في المقنعة^(٢)، ويظهر من المحقق في الشرائع عدم اختصاص المنع بهما بل يعم كل ما يستر ظهر القدم حيث قال: لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمش، ويجوز فيما له ساق كالجورب والخف، ويستحب في النعل العربي^(٣).

أقول: الظاهر عدم ورود نص بهذا المعنى وأصل إلينا مذكور في الجوامع الأربعة المتأخرة التي بأيدينا، كما اعترف به المحقق في المعتبر^(٤)، بل إنما ذكره بعض الأصحاب في الكتب الموضوعة لا يراد الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، كالمقنعة، والنهاية، وهذا إنما يكشف عن صدور نص منهم مذكور في الجوامع الأولية.

غاية الأمر إنه لم يضبط في الجوامع الثانوية، وحينئذ فالدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز الصلاة في الشمش والنعل السندي، فالحكم بعدم الجواز في كل ما يستر ظهر القدم مبني على استظهار أن مناط النهي عنها كونها ساترين لظهر

(١) النهاية: ٩٨.

(٢) المقنعة: ١٥٣.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٥٩.

(٤) المعتبر ٢: ٩٣.

القدم، مع عدم سترها للساق، إذ ما كان ساتراً للظهر والساق معاً كالحنف، يكون مقتضى الدليل جواز الصلاة فيه، وكذلك ما لا يكون ساتراً لظهر القدم كالنعل العربيّة، فإنّه قد ورد النصّ على جواز الصلاة فيه بل على استحبابها^(١).

فيستظهر من ذلك أنّ الوجه في بطلان الصلاة فيها، هو كونها ساترين لظهر القدم دون الساق.

ولا يخفى ما فيه، لعدم الدليل على ذلك، إذ كما يحتمل أن يكون المنع عن الصلاة فيها لأجل ما ذكر، يحتمل أيضاً أن يكون لأجل أنّها مانعان عن وصول الأيهاام، أو سائر الأصابع إلى الأرض في حال السجود، مع أنّه معتبر فيه بلا ريب، ويحتمل غير ذلك من الوجوه، وحينئذٍ فالتعدي عنها إلى كل ما يستر ظهر القدم فقط يحتاج إلى دليل معيّن للاحتمال الأوّل، ومن المعلوم عدمه.

ثمّ إنّ الظاهر باعتبار عدم ورود لفظ الشمشك في كتب لغة العرب على ما تتبّعنا أنّه معرّب جمشك، أو جمش، وهما على ما حكاه بعض نوع من الأحذية له رأس مانع عن وصول الأصابع إلى الأرض، بل إلى رأسه، ويستر أكثر ظهر القدم، ثمّ إنّ بناءً على التعميم هل يكون المنع مختصاً بما يستر جميع ظهر القدم أو يعمّ ما يستر أكثره أو ولو بعضه؟

الظاهر هو الثاني كما لا يخفى، وأيضاً الظاهر اختصاص الحكم بما يكون معدّاً لأن يمشى به، فلا يعمّ مثل الجورب المنسوج من القطن أو الصوف إذا لم يكن ساتراً للساق. نعم الأقوى الحكم بمنع الصلاة فيها فيما إذا لزم من الصلاة فيها الإخلال ببعض ما يعتبر فيها، كوصول الأصابع إلى الأرض أو إلى ما يتصل بها، وفي غير هذه الصورة الأحوط ذلك.

(١) الفقيه للطوسي: ٣٨١-٣٨٢؛ الإحتجاج ج ٢: ٣٠٥؛ الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ وج ٤: ٤٢٧.

أبواب لباس المصلي ب ٣٨ ح ٤.

الأمر السادس : طهارة لباس المصلي

من الأمور المعتمدة في لباس المصلي أن يكون طاهراً من الخبائث كالبول، والدم، وغيرهما، فالصلاة في اللباس النجس في الجملة فاسدة^(١)، ولا يخفى أن أكثر النصوص الواردة في هذا الباب إنما تدل على بطلان الصلاة في بعض أفراد النجاسات، وأما الروايات الدالة على حكم الصلاة في الثوب النجس وأمثاله من العناوين العامة الشاملة لجميع النجاسات فقليلة بالاضافة إلى الأولى.

ولا بأس بالتيقن بإيراد بعضها مثل ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهوره ويجزىك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما البول فإنه لا بد من غسله»^(٢) فإن الظاهر بقرينة الذيل أنه لا تختص الطهارة المعتمدة في

(١) الخلاف ١: ٤٧٢ مسألة ٢١٧؛ السرائر ١: ١٨٣؛ المستعبر ١: ٤٤٦؛ المستمهي ١: ١٨٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٧

مسألة ١٢٦؛ الذكرى ٣: ٤٩؛ روض الجنان ١: ١٦٨؛ مستند الشيعة ٤: ٢٥٢.

(٢) التهذيب ١: ٤٩ ح ١٤٤ وص ٢٠٩ ح ٦٠٥؛ الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٦٠؛ الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الغلوة

الصلاة بالطهارة من الأحداث، بل تعمّ الطهارة من مطلق الخبائث كما لا يخفى .
وما رواه الشيخ بالسند المذكور عن زرارة قال : قلت له : أصاب ثوبي دم
رعاف أو غيره أو شيء من مني - إلى أن قال : - قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه
وعلمت أنه أصابه فطلبت فلم أقدر عليه، فلما أن صليت وجدته. قال : «تغسله
وتعيد». قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم
صليت فرأيت فيه . قال : «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت : لم ذاك؟ قال : «لأنك
كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك
أبدأ...»^(١).

فإن السؤال وإن كان عن الصلاة في الثوب الذي شك في إصابة الدم والمني
إياه، إلا أن الجواب باعتبار اشتماله على ذكر الطهارة من دون التقييد بشيء يدل
على اعتبار الطهارة مطلقاً في صحة الصلاة.

ومما يدل على ذلك أيضاً ما رواه الشيخ عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن
الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان قال : «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا
حاضر : إنني أغير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير،
فيرده 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) ودالتها على اعتبار طهارة الثوب وعدم كونه
نجساً ظاهرة.

ومثلها ما رواه أيضاً عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٢٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١؛ علل الشرائع: ٣٦٦؛ الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب
النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦٦ ح ١٤٥٩؛ الاستبصار ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧؛ الوسائل ٣: ٥٢١. أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

الحسن بن محبوب، عن العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثم يذكر أنّه لم يكن غسله، أيعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة وكتبت له»^(١)، فإنّ الحكم المذكور في الجواب وإن كان مخالفاً لما هو المشهور من وجوب الإعادة في هذه الصورة، إلّا أنّه يعلم من السؤال والجواب مفروغيّة اعتبار الطهارة من كل قدر في صحة الصلاة.

ومنها: ما رواه أيضاً عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن أيّوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى وعن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حماد بن عثمان، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي في الخفّ الذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»^(٢). فإنّ مفهومها يدلّ على مانعية القذارة وشرطية عدمها مطلقاً.

ومنها: ما رواه أيضاً عن محمد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عمّن حدّثهم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الشيء الذي لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكّة والجورب»^(٣).

ومنها: ما رواه أيضاً عن المفيد، عن محمد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين ومحمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف أو غيره، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كل ما كان على الانسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّي فيه، وإن كان فيه قدر مثل القلنسوة والتكّة والكمرة

(١) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥ وج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢؛ الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٩ وج ١: ٢٧٤ ح ٨٠٧ باسناد آخر عن أيّوب بن نوح؛ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ١٤٨١؛ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ١ ح ٤.

والنعل والخفين وما أشبه ذلك»^(١).

وبالجملة: فالظاهر أن اعتبار الطهارة من كل نجاسة وقذارة في صحة الصلاة كان أمراً مفروغاً عنه، مضافاً إلى أنه لم يخالف فيه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم، إلا أنه يقع الكلام في شمول تلك الأدلة لما إذا كان محمول المصلي نجساً وأنه هل تعتبر طهارة المحمول أيضاً أم لا؟

لا يبعد أن يقال بدلالة الرواية الثانية المتقدمة على ذلك لأنه وإن كان مورد السؤال فيها هو ظن إصابة الثوب الدم أو المني، كما هو ظاهر صدر الرواية، إلا أن إسناد الطهارة إلى نفس السائل لا إلى ثوبه كما فعله الإمام عليه السلام في الجواب حيث قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك»، ربما يدل على أن المعتبر في صحة الصلاة هو كون المصلي طاهر.

غاية الأمر أن صدقه يتوقف على طهارة بدنه وثوبه معاً، ولا يتحقق بمجرد طهارة بدنه فقط، وإلا لم يصح الإسناد مع نجاسة الثوب كما هو واضح، وبالجملة فالظاهر من الرواية أن المعتبر في صحة الصلاة كون المصلي طاهراً، ويتوقف ذلك على طهارة ثوبه وبدنه، وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت نجاسة الثوب موجبة لعدم كون المصلي طاهراً.

فمن المعلوم أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا كان ثوبه نجساً أو كان ما استصحبه كذلك، إذ الوجه في صحة هذا الإطلاق هو كون المصلي ملابساً له بلا خصوصية للثوب أصلاً فلو كان محموله نجساً لا تصح إسناد الطهارة إليه أيضاً، مضافاً إلى أن العرف إذا أُلقي إليه هذا المعنى - وهو اعتبار الطهارة في الثوب - لا يفهم منه الاختصاص، وتكون خصوصية الثوبية ملغاة بنظره.

(١) التهذيب ١: ٢٧٥ ح ٨١٠ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣٦ ح ٥.

وربما يدلّ على شمول الحكم للمحسول الرواية الأخيرة الدالة بمفهومها على ثبوت البأس إذا كان الشيء المصاحب للمصلي الذي لا تتم الصلاة فيه وحده نجساً، ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ الاعتبار في صحة الصلاة هو كون المصلي طاهراً ومتّصفاً بهذه الصفة، وإنّ طهارة الثوب من مراتب طهارة نفسه، يمكن القول ببطلان صلاة المضطجع والمستلقي الذي يصلي على شيء نجس أو كان عليه شيء نجس ممّا لا يعدّ ثوباً، سيّما إذا كانا ساترين له.

بخلاف ما إذا كان ثوبه الذي يصلي فيه متّصلاً بما يكون نجساً، سيّما إذا لم يتحرّك بحركته، كما إذا تعتم بطرف ثوب يكون طرفه الآخر الواقع على الأرض نجساً. وكما إذا كان لباسه طويلاً في الغاية بحيث كان طوله ضعف طول بدنه، أو أزيد، أو أنقص مثلاً، فإنّه لا يعدّ الشيء النجس ملابساً للمصلي في هاتين الصورتين ونظائرها، بخلاف القسم الأول. هذا، ولو قلنا بأنّ الاعتبار في الصلاة طهارة البدن والثوب بما هو ثوب، أمكن القول بعدم البطلان فيه أيضاً كما لا يخفى.

هل تعتبر الطهارة في ما لا تتم الصلاة فيه؟

قد عرفت أنّ اعتبار الطهارة في الصلاة ممّا قام عليه الاجماع، ويدلّ عليه الروايات الكثيرة^(١)، ولكن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى ما تتم الصلاة فيه وحده، وأمّا في غيره ممّا لا تجوز الصلاة فيه منفرداً، فالظاهر عدم اعتبار طهارته. والنصوص والفتاوى^(٢) متطابقتان على ذلك، وقد تقدّم بعض الروايات الدالة

(١) الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الغلوة ب ٩.

(٢) الخلاف ١: ٤٧٩ مسألة ٢٢٣؛ الإتنصار: ١٣٦؛ السرائر ١: ٢٦٤؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٨١ مسألة ١٢٧؛ مستند

الشيعة ٤: ٢٨١ - ٢٨٤.

عليه في صدر المبحث، ويدل عليه أيضاً ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن علي بن عقبة، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب»^(١).

وما رواه أيضاً عن سعد، عن الحسن بن علي، عن عبدالله بن المغيرة، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن أسباط، عن ابن أبي ليلى، عن زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صليت فقال عليه السلام: «لا بأس»^(٢).

هذا، ولكن يقع الكلام في أن المراد بما لا تتم فيه الصلاة وحده، هل هو الشيء الذي لا يكون ساتراً للعورة ولو مع تغير هيئته وتبديل مكانه، أو الشيء الذي لا يكون ساتراً إذا لم تتغير هيئته، ولو مع تبديل مكانه، أو ما يكون كذلك إذا لم تتغير هيئته، ولم يبدل مكانه الذي جعل ذلك الشيء لباساً له، فعلى الأول لا تكون العمامة بل الخف والجورب، بل التكة في بعض الموارد مما لا تتم فيه الصلاة، مع أن الثلاثة الأخيرة مذكورة في الروايات المتقدمة من جملة الأمثلة لذلك، والأولى وإن لم تكن مذكورة فيها إلا أنها مذكورة في الرواية الواردة في الفقه الرضوي^(٣)، مضافاً إلى أن الصدوق أفتى بعدم كون نجاستها مضرّة بصحة الصلاة كسائر ما لا تتم^(٤)، فهذا الاحتمال في غاية البعد، ويدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين.

والأظهر هو الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى أن المراد بما لا تتم فيه الصلاة هو

(١) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ٤٨٢؛ الوسائل ٣: ٤٥٥. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٨٠؛ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٣.

(٣) فقه الرضا عليه السلام ٩٥؛ المستدرک ٣: ٢٠٨. أبواب لباس المصلي ب ١٤ ح ١.

(٤) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٧.

ما لا يكون ساتراً للعورة مع هيئته الفعلية، ولو مع تبديل موضعه الذي جعل ذلك لباساً له، وعليه فيدخل القميص القصير الذي لا يستر العورة كما هو المتداول بين الأعاجم فيما يعتبر طهارته.

وجه الأظهرية - مضافاً إلى فهم المشهور ذلك - ما يستفاد من الرسالة المتقدمة^(١)، حيث أنها تدلّ بظاهرها على أن الخفّ على قسمين: قسم يستر العورة وتتم الصلاة فيه، وقسم لا يكون كذلك، ولو كان المراد مما لا يتم هو الاحتمال الثالث، لكان الخفّ منحصراً في القسم الثاني، إذ الظاهر أن الخفّ لا يستر أزيد من الساق لو لم يبدّل مكانه، وأيضاً يلزم أن يكون المحمول مما لا يتم دائماً، إذ ليس شأنه أن يستر العورة مع كونه محمولاً، وإلا لم يكن بمحمول، فالأظهر هو الاحتمال الثاني. ثم إن التفصيل بين ما تتم وما لا تتم، بعدم اعتبار طهارة الثاني في صحة الصلاة، لا يختص بالثوب، بل يجري في المحمول أيضاً، بناءً على شمول الأدلة الدالة على اعتبار الطهارة له أيضاً، كما استظهرناه آنفاً، وجه عدم الاختصاص واضح، لو استندنا في اعتبار طهارة المحمول إلى رسالة عبدالله بن سنان المتقدمة^(٢)، إذ جعل المحمول فيها مرادفاً للثوب، وفصل في كليهما بين ما تتم وما لا تتم.

وأما لو استندنا في ذلك إلى ما يستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة^(٣)، من أن ظاهرها باعتبار اسناد الإمام عليه السلام الطهارة إلى نفس المصلي أن المعتبر في صحة الصلاة هو طهارة المصلي، غاية الأمر أن طهارة الثوب من مراتب طهارة الشخص، ومن المعلوم أن ذلك باعتبار ملاسته للمصلي وهو لا يختص بالثوب، بل يعم المحمول، أو استندنا إلى أن خصوصية الثوبية ملغاة بنظر العرف، أو إلى أنه

(١) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب التجاسات ب ٣١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب التجاسات ب ٣١ ح ٥.

(٣) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب التجاسات ب ٤١ ح ١.

تصدق الصلاة في النجس إذا كان المحمول نجساً، كما يظهر من الشيخ^(١)، فوجه عدم الاختصاص اتحاد مناط شمول الحكم، وخروج بعض الأفراد عن تحته كما لا يخفى. ثم إن الحلي في السرائر بعد أن اعتبر في صحة الصلاة أن يكون ثوب المصلي وبدنه طاهراً خالياً من النجاسات، وبعد ذهابه إلى أن ما لا تتم الصلاة فيه من جميع الملابس، وما يطلق عليه اسم الملبوس تجوز فيه الصلاة، وإن كان عليه نجاسة، قال: وأما ما لا يكون ملبوساً ولا يطلق اسم الملبوس عليه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنه يكون حاملاً للنجاسة، والأول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك^(٢). انتهى.

ومراد بالاول هو ما لا تتم الصلاة فيه من الملابس الذي حكم بجواز الصلاة فيه، وإن كانت عليه نجاسة، وظاهره اختصاص التفصيل بين ما لا تتم وغيره بخصوص الملابس، وكون اعتبار الطهارة في المحمول عاماً غير مقيد بما إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه وحده.

وقد عرفت أنه لا فرق بين الثوب والمحمول في اعتبار طهارتهما إذا كانا مما تتم، وعدم اعتبار طهارتهما إذا كانا مما لا تتم، لأن ما يدل على إخراج بعض أفراد الثوب يدل على تقييد الحكم في المحمول أيضاً. هذا لو قلنا بأن المحمول على قسمين: قسم تتم الصلاة فيه وحده، وقسم لا يكون كذلك، بناءً على أن المراد بما لا تتم هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة، كما استظهرناه.

وأما بناءً على أن يكون المراد هو الوجه الثالث، وهو أن يكون المراد الشيء الذي لا يستر العورة مع كونه باقياً على هيأته الفعلية، ولم يبدل موضعه الذي جعل لباساً، فلا يكون المحمول على قسمين، بل يكون دائماً مما لا تتم مع بقائه على صفة

(١) الخلاف ٥: ٣٠٣ مسألة ٢٤٤.

(٢) السرائر ١: ٢٦٤.

المحمولية، وحينئذ فيمكن القول بما ذهب إليه الحلّي كما لا يخفى.
ثم إن الحكم ببطلان الصلاة فيما لم يكن ملبوساً للمصلي، بل كان محمولاً له مع كون المأخوذ أولاً في مقام بيان ما هو المعتبر في صحة الصلاة هي طهارة الثوب والبدن، ممّا يدلّ على أنّ المراد بالثوب ليس ما يكون مقابلاً للمحمول، بل المراد به كل ما يكون ملبساً للمصلي، أعمّ ممّا يكون محيطاً به أو مستصحباً له، وهذا أيضاً ممّا يؤيد ما استظهرناه سابقاً من اعتبار طهارة المحمول، حيث يشعر بكون مراد الفقهاء من الثوب هو الأعمّ من المحمول كما هو غير خفي.

لو شك في طهارة ثوب وصلي فيه، فانكشف أنّه كان نجساً لا يجب عليه الإعادة

لو شك في طهارة بدنه أو ثوبه أو غيرهما ممّا تعتبر طهارته في الصلاة، فإن كان منشأ الشك هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، وبالجمله كانت الشبهة حكمية، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، وإن كان منشؤه اشتباه الأمور الخارجية، فإن كان مسبوقاً بالطهارة أو النجاسة فالمرجع هو استصحابها.
وإن لم يكن كذلك فالمرجع هي قاعدة الطهارة، فإن صلي مع استصحاب الطهارة أو قاعدتها، ولم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فلا إشكال في صحة صلاته وكونها هي المأمور به لا أنّه يكون معذوراً، في ترك الصلاة إذا كانت مع النجاسة واقعاً، وإن انكشف الخلاف، فتارة يكون انكشاف الخلاف بعد الفراغ من الصلاة، وأخرى في أثنائها.

أمّا الأول: فالظاهر عدم وجوب الإعادة عليه لقاعدة الإجزاء المحققة في الأصول، وحاصلها أنّ المأمور به بالأمر الواقعي الثاني، أو بالأمر الظاهري يقتضي الإجزاء

بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّلي، لأنّ الظاهر أنّ الأصول العمليّة مثلاً ناظرة إلى أنّ الصلاة فيما يشكّ طهارته من الثوب والبدن مثلاً هي الصلاة المأمور بها. وبالجملّة: تدلّ على توسعة المأمور به المقيد بإحراز الطهارة، وإنّ مجرد الشك في حصول القيد يكفي في تحقّق الامتثال المسقط للأمر، فيرجع إلى عدم كون الطهارة الواقعيّة معتبرة في حقّ الشاكّ فيها، وأنّ صلاته هي الصلاة الفاقدة للطهارة، وبها يكون مطيعاً للمولى بمثلاً لأمره، ومن المعلوم أنّ الشك المأخوذ في مجراها ليس الشك الباقي إلى الأبد، حتى لو انكشف أحد الطرفين كشف ذلك عن عدم تحقّق موضوعها.

إذ بناءً عليه لا يكون الشاكّ الفعلي عالماً بتحقيق موضوعها حتى تجري في حقّه قاعدة الطهارة أو أصالتها، والضرورة قاضية بخلاف ذلك، فإذا كان موضوعها مطلق الشك ولو تبدّل إلى اليقين بأحد الطرفين، وقد عرفت أنّ ظاهرها هو كون دائرة المأمور به غير مضيقّة بالعلم بوجود القيد مثلاً، يظهر وجه اقتضاها للإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

ومما ذكرنا ظهر أنّ الأمر الظاهري لا يكون أمراً في قبال الأمر الواقعي، بل مدلوله هو توسعة المأمور به، ولذا اعترضنا في الأصول عليهم، حيث إنهم بعد تقسيم الأمر إلى الواقعي الأوّلي، والواقعي الثانوي والظاهري، يقولون إنّ اقتضاء المأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى أمره ممّا لا مجال للإشكال فيه.

ومحصّل الاعتراض أنّ الأمر الواقعي الثانوي، وكذا الأمر الظاهري لا يكون أمراً في قبال الأمر الواقعي الأوّلي، لأنّ من المعلوم أنّه إذا دخل وقت الظهر مثلاً لا يتوجّه إلى المكلف إلّا الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، غاية الأمر أنّه قد علم من الدليل أنّه لو كان المصلّي واجداً للهاء، يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال والأقوال على الطهارة المائيّة، ولو لم يكن واجداً له يتوقف ذلك على

الطهارة الترابية.

وكذلك يتوقف صدق عنوانها بالنسبة إلى غير الشاك في طهارة ثوبه أو بدنه على إحراز الطهارة، وبالنسبة إلى الشاك يكفي الاعتماد على استصحاب الطهارة أو قاعدتها، فالأدلة الدالة على الأوامر الإلزامية، أو الأمارات الظنية، أو الأصول العملية إنما هي ناظرة إلى توسعة المأمور به، وإن تحققه لا يتوقف على إحراز ما جعل شرطاً أو جزءاً في غير حال الاضطرار أو الشك، لا أن يكون مدلولها معذورية المكلف في ترك أصل الصلاة، إذ الظاهر أن ادعاء احتمال كون المكلف الذي اعتمد على الأصول ممن لم يصل أصلاً فيما إذا لم ينكشف الخلاف مما لا يصدر من أحد، وقد عرفت أن الشك المعتبر في جريان الأصول والأمارات ليس الشك الباقي للتالي، بل مطلق الشك ولو انكشف الخلاف.

ومن الواضح عدم الفرق بينها أصلاً، فإذا كان فعل من لم ينكشف له الخلاف منطبقاً لعنوان الصلاة، فغيره أيضاً لا يكون تاركاً لها معذوراً في تركها، بل الصلاة في حقّه هي ما أتى به من الأفعال مطاباً لما تقتضيه الأمانة أو الأصل الجاري في حقّه، فظهر من جميع ذلك أنه لا يجب الإعادة على من صلى في النجاسة شاكاً فيها اعتماداً على الأصل، ولو انكشف الأمر بعد الفراغ عنها.

ويدل على ذلك أيضاً ما وردت من الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ما رواه الكليني عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة». قال: وسألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم؟ قال: «مضت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

(١) الكافي ٣: ٤٠٥ ح ٦؛ التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٨٩؛ الإستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٤؛ الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب

النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

ومنها: ما رواه أيضاً عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: «إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّي ثمّ صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، وإن كان يرى أنّه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه بالماء»^(١).

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»^(٢). وفيه دلالة على عدم البأس ولو كانت النجاسة عذرة ما لا يؤكل لحمه، بل وإن كان نجس العين.

ومنها: رواية عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى في ثوب رجل أيتاماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنّه لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته»^(٣).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّي فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّي فيه فعليه الإعادة»^(٤).

ومنها: ما رواه في قرب الاسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن

(١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الإستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥، أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٢ و ٤٠٦ ح ١١، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٧، الإستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣٠، الوسائل ٣: ٤٧٥، أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٥.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٠، الإستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣١، الوسائل ٣: ٤٧٥، أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٦.

(٤) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٧، الإستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٧، الوسائل ٣: ٤٧٦، أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٧.

جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ فقال : إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاتته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة المتقدمة المشتملة على قوله : «قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال : تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت : لم ذاك؟ قال : لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً...»^(٢).

ولا يخفى أن الجواب عن سؤال الوجه لعدم وجوب الإعادة في مفروض السائل مجريان استصحاب الطهارة قبل الشروع في الصلاة مما يدل على أن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كان أمراً مستلزماً مفروضاً عنه، ولا ينبغي الارتياح فيه.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمأ وهو يصلي؟ قال : لا يؤذنه حتى ينصرف...»^(٣). فإنه لو كانت الصلاة الواقعة في النجاسة واقعاً مع عدم العلم بها فاسدة لما كان إخباره بنجاسة ثوب أخيه إيذاء له كما لا يخفى.

ومع وجود هذه الروايات الكثيرة الدالة على عدم وجوب الإعادة مع الجهل بوقوع الصلاة في النجاسة لا اعتبار بما يدل بظاهره على خلاف ذلك، خصوصاً مع اعتضاد الطائفة الأولى بعمل الأصحاب عليها، واستنادهم إليها، وبالشهرة المحققة

(١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٦، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١٠.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٩٣؛ الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١.

على وفاقها^(١).

ومن تلك الروايات رواية وهب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثم يعلم بعد ذلك؟ قال: «يعيد إذا لم يكن علم»^(٢).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى وفي ثوبه بول أو جنابة؟ فقال: «علم به أو لم يعلم، فعليه إعادة الصلاة إذا علم»^(٣). هذا مضافاً إلى أن تقييد الإعادة بما إذا لم يكن علم كما في الرواية الأولى الظاهر في عدم وجوبها مع عدمه، وهي صورة العلم بالنجاسة، ربّما يدلّ على كون الصادر من الإمام عليه السلام كلمة «لا يعيد»، فسقطت كلمة «لا» سهواً من الراوي أو الناسخ، ويحتمل بعيداً الحمل على الاستفهام الانكاري كما احتمله صاحب الوسائل. وكيف كان، فهذان الخبران يدلّان على وجوب الإعادة بالظهور، والأخبار السابقة تدلّ على عدم الوجوب بالصراحة، فهي مقدّمة عليها، ودعوى أن ثاني الخبرين صريح في الوجوب، باعتبار ذكر العالم أيضاً، مدفوعة بما حقّقناه في محله، من أن ظهور الأمر في الوجوب إنّما هو من قبيل ظهور الفعل، وإلا فصيغته لا تدلّ إلا على إنشاء الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ إنّّه لا فرق في الحكم المذكور - وهو عدم وجوب الإعادة - بين من علم بعد الفراغ من الصلاة بوقوعها في النجاسة، وبين من علم بالنجاسة واحتمل حدوثها بعد الصلاة، كما أنّه لا فرق في الأول بين من كان غافلاً حين الشروع فيها عن

(١) النهاية: ٥٢ و ٩٤؛ المقنعة: ١٤٩؛ السرائر: ١٨٣؛ المعتمد: ٤٤٢؛ المنتهى: ١٨٣؛ شرائع الإسلام: ١٥٤.

مدارك الأحكام: ٢: ٣٤٨.

(٢) التهذيب: ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩١؛ الاستبصار: ١: ١٨١ ح ٦٣٥؛ الوسائل: ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٨.

(٣) التهذيب: ٢: ٢٠٢ ح ٧٩٢؛ الاستبصار: ١: ١٨٢ ح ٦٣٩؛ الوسائل: ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٩.

نجاسة ثوبه أو بدنه ، وبين من كان ملتفتاً متردداً فيها ، لأنه مضافاً إلى دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه يجري في حقّه أيضاً قاعدة الطهارة ، إذ بدلوها وجوب ترتيب آثار النجاسة في صورة العلم بها ، وأما مع عدمه سواء كان متردداً أو غافلاً ، لا تجري أحكام النجاسة .

وقد عرفت أنها تقتضي الإجزاء ، وكذا لا فرق في الثاني المتردد بين صورتي الفحص وعدمه ، لاطلاق الأخبار المتقدمة المعتضدة بالشهرة المحققة .

هذا ، ويظهر من بعض الروايات التفصيل في الحكم المذكور بين الناظر وغيره ، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ذكر المني فشده فجعله أشد من البول ، ثم قال : «إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك ، وكذلك البول»^(١) ، فإن مفهومها يدل على أنه لو لم يتفحص ولم ينظر في ثوبه فيجب عليه الإعادة .

وما رواه الكليني عن محمد بن يحيى ، عن الحسن بن علي بن عبدالله ، عن عبدالله بن جبلة ، عن سيف ، عن ميمون الصيقل ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل ، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة ؟ فقال عليه السلام : «الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا وله حد ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه ، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة»^(٢) .

هذا ، ومن هنا قد يفصل بين صورتي الفحص وعدمه ، ويجعل هذان الخبران

(١) التهذيب ١ : ٢٥٢ ح ٧٣٠ وج ٢٢٣ ح ٨٨٠ ؛ الفقيه ١ : ١٦١ ح ٧٥٨ ؛ الوسائل ٣ : ٤٧٨ . أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢ .

(٢) الكافي ٣ : ٤٠٦ ح ٧ ؛ التهذيب ٢ : ٢٠٢ ح ٧٩١ وج ١ : ٤٢٤ ح ١٣٤٦ ؛ الاستبصار ١ : ١٨٢ ح ٦٤٠ ؛ الوسائل ٣ : ٤٧٨ . أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٣ .

شاهدين للجمع بين الأخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على الإجزاء وعدم وجوب الإعادة مطلقاً، وبين الروايتين المتقدمتين الدالّتين على عدم الإجزاء، وعدم الفرق في وجوب الإعادة بين العالم بالنجاسة قبل الصلاة والجاهل بها، بحمل الطائفة الأولى على صورة الفحص، وإطلاق الأخيرين على صورة عدمه.

ولكن لا يخفى أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هي بالظهور، ودلالة الأخبار المطلقة المتقدمة على الإجزاء إنّما هي بالصراحة والنصوصيّة.

ودعوى أنّ تلك الأخبار وإن كانت دلالتها على وجوب الإعادة دلالة صريحة، إلّا أنّ دلالتها على إطلاق الحكم المذكور فيها وشموله لصورة عدم الفحص إنّما هي بالظهور، كما أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هي بالصراحة سيّما الأخير منها، وإن كان شمولها لصورة عدم الفحص إنّما هو بالظهور.

مدفوعة بما عرفت من اعتضاد إطلاق تلك الأخبار بالشهرة المحققة، فلا مجال للأخذ بها معها، مضافاً إلى أنّ في مورد الأخير منها - وهي رواية ميمون الصيقل - يكون الثوب ملوّثاً بالجنابة عادة، فرويتها فيه تكشف عن عدم المبالاة في غسله فتأمل.

وقد يفصل في أصل المسألة أيضاً بين الوقت وخارجه بوجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت والإجزاء، فيما إذا انكشف في خارجه، وهو محكيّ عن بعض القدماء من الأصحاب^(١)، كما أنّ التفصيل المذكور أولاً محكيّ عن بعض المتأخّرين^(٢)، وبه جمع بين الأخبار المتعارضة، بحمل إطلاقات ما يدلّ على الإجزاء على خارج الوقت، وإطلاق غيره على الوقت.

(١) الفقيه ١: ٤٢؛ المبسوط ١: ١٣ و ٢٨ و ٩٠؛ المراسم ٨٩؛ السرائر ١: ٨٨.

(٢) مختلف الشيعة ١: ٢٤٤؛ مسالك الأفهام ١: ١٢٧؛ القواعد ١: ٨؛ رسائل المحقّق الكركي ١: ١١٥.

هذا ولكن لا يخفى أنه وإن كان يمكن أن يقال بكشف هذا عن وجود نص في الجوامع الأولية شاهد على الجمع بينها بهذا الوجه لكونه محكيًا عن بعض القدماء، إلا أن هذا الاحتمال مرجوح، لما عرفت من أن الشهرة على خلافه.

ثم إنه يظهر من السيّد في العروة جريان الحكم المذكور فيما إذا علم قبل الدخول في الصلاة بطهارة ثوبه وصلى فيه، ثم ظهر بعد الفراغ بقاء نجاسته، حيث قال فيها: إنه لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ثم صلى فيه، وبعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر إنه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة أو القضاء^(١) انتهى.

أقول: لو كان مستنده في الحكم المذكور هو شمول الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا صلى في النجاسة مع الجهل بها لهذا المورد، فمن الواضح أن موردها إنما هي صورة الجهل بالنجاسة، بأن كان مترددًا فيها، أو غافلًا عنها، ولا تشمل صورة العلم بالطهارة أصلاً، ولو كان جهلاً مركباً.

وإن كان مستنده فيه ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالي في غسله فأصلي فيه فإذا هو يابس، قال عليه السلام: «أعد صلاتك، أما أنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء»^(٢)، وتقريب الاستناد إليه أن ظاهره عدم وجوب الإعادة لو غسل ثوبه نفسه، ولو تبين بقاء المني بعد الفراغ من الصلاة.

ومن المعلوم أن المكلف المريد لامتنال أمر المولى مع العلم بكونه متوقفاً على طهارة ثوبه، لا يصلي فيه إلا مع العلم بطهارته، أو إحرازها بالأصول الشرعية

(١) العروة الوثقى ١: ٧٥. أحكام النجاسات مسألة ٢.

(٢) الكافي ٣: ٥٣ ح ٢؛ التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٢٦؛ الوسائل ٣: ٤٢٨. أبواب النجاسات ب ١٨ ح ١.

العملية ، فالرواية تدل على عدم وجوب الإعادة في الفرض المذكور .
ففيه: أنه يلزم بناءً عليه القول بالتفصيل بين ما إذا غسل المصلي ثوبه وبين ما إذا وكل الغير في غسله - كما هو مفاد هذه الرواية - وحينئذ فلا موقع لما ذكره بعد تلك العبارة من عدم وجوب الإعادة أيضاً فيما لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته .

هذا ، والأقوى وجوب الإعادة أو القضاء في الفرض المذكور ، والظاهر أن المراد من قوله ﷺ في الرواية: «أما إنك لو كنت غسلت...»، هو أنه لو كنت غسلت ثوبك لبالغت في غسله بحيث لا يبقى فيه أثر المني أصلاً لأنه لا يضر العلم بوقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها إذا علم بالطهارة قبلها كما لا يخفى . هذا كله فيما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة .

لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة

أما الثاني: لو رآها في أثناءها فإن احتمل حدوثها في الأثناء وأمكن له غسله صحّت الصلاة مع غسله لاستصحاب الطهارة إلى حين الرؤية ، ولا يضر وقوع بعض الأكوان المتخلّلة بين الأفعال في النجاسة ، لما يستفاد من الروايات الكثيرة المستفيضة الواردة فيما لو حصل للمصلي رعا في أثناء الصلاة ، وأمكن له الغسل من وجوب الغسل والاتمام وعدم وجوب الإعادة أو القضاء .

ومن المعلوم أنه لا خصوصية للرعاف ، فلو أصابه في أثناء الصلاة دم من نفسه أو من غيره ثم أزاله وأتمّ صلاته صحّت الصلاة ، كما أنه يحكم العرف بعدم اختصاص ذلك الحكم بالدم ، بل يجري في كل قذارة و نجاسة ، كما أنه لا خصوصية للغسل ، بل المناط هو رفع النجاسة وإزالتها ، لئلا تقع الصلاة فيها ولو بقلع الثوب وإلقائه ، فيستفاد من تلك الروايات قاعدة كلية ، وهي عدم بطلان الصلاة لو وقع

بعض أكوانها المتخللة بين أفعالها في النجاسة، إذا لم يأت بفعل أو قول معها. هذا إذا احتمل حدوثها في الأثناء وإن لم يحتمل حدوثها فيه بل تبين له أنها كانت من قبل، بحيث وقع بعض أفعال الصلاة معها، فقتضى قاعدة الإجزاء وجوب الاتمام مع إمكان غسله، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة - الواردة فيما لو تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها - ذلك، لأنه إذا كانت الصلاة الواقعة بتمامها فيها صحيحة مجزية، فوقع بعض أفعالها في النجاسة مع الجهل بها، فصحت وإجزأتها بطريق أولى.

وقد عرفت أنه لا يضر وقوع بعض الأكوان المتخللة بين الأفعال في النجاسة، فقتضى القاعدة عدم وجوب الإعادة، إلا أنه يظهر من بعض الروايات الفرق بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، وبين ما إذا تبين بعد الفراغ، وأنه تجب الإعادة في الصورة الأولى دون الثانية، مثل رواية أبي بصير المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة» وقال في مقام الجواب عن السؤال عما إذا علم بوقوعها في النجاسة بعد الفراغ: «مضت صلاته ولا شيء عليه»^(١). ومثل صحيحة زرارة المتقدمة^(٢).

وحيث إن الرواية متضمنة لأحكام وفروع كثيرة، فلا بأس بنقلها بتمامها فنقول: روى الشيخ في التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة قال^(٣): قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً

(١) الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) رواه الصدوق في العلل عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، وعليه لا تكون الرواية مضمرة «منه».

وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك، قال ﷺ: «تعيد الصلاة وتغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته، قال: «تغسله وتعيد». قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه، قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ»^(١).

فإنّ الجواب عن السؤال الثالث يدلّ على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ والاطمأن، والجواب عن السؤال الأخير يدلّ على وجوب الإعادة فيما إذا التفت إلى النجاسة في الأثناء، وعلم بوقوع بعض الأفعال فيها، وعلى عدم وجوبها في هذه الصورة، فيما إذا علم أو احتمل حدوثها في الأثناء.

وبالجملة: فظاهر الرواية التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ، وبين ما إذا تبين ذلك في الأثناء، ولكن قد يدعى القطع بعدم الفرق بين

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٢٣٥؛ الإستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

الصورتين، بل بأولوية عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية، خصوصاً بعد اشتراكهما في العلة التي علّل الإمام عليه السلام عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى بها، وهي جريان الاستصحاب واقتضاء دليله الإجزاء.

وهذا يوجب طرح الرواية مضافاً إلى أن من البعيد أن لا يسأل زرارة بعد سؤاله عن علة الحكم في الصورة الأولى عن علة حكم هذه الصورة، خصوصاً بعد اشتراكهما في التعليل كما عرفت آنفاً.

هذا، ولا يخفى أنه لا وجه لطرح الرواية بعد كونها صحيحة، ومجرد الاستبعاد لا يوجب ذلك، واقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ودلالته على توسعة المأمور به بالأمر الواقعي الأولي إنما هو مقتضى ظاهر دليله، فلا ينافي ورود دليل خاص على خلافه، كما قام في الطهارة الحديثة على وجوب الإعادة، فيما إذا تبين كونه فاقداً لها. وبالجفلة: فالظاهر لزوم الأخذ بمقتضى الرواية وجعلها دليلاً على التفصيل في المسألة، وإن كان خلاف القاعدة.

هذا، وقد يتوهم دلالة صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة على ما ذكرنا أيضاً، حيث قال الإمام عليه السلام فيها: «إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك، وكذلك البول»^(١).

ولا يخفى أن ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان مسبوقاً بالعلم، وما إذا لم يكن كذلك، لا الفرق في الثاني بين الأثناء وبعد الفراغ، كما هو مفروض المسألة، لأن المراد بقوله عليه السلام: «إن رأيت...» إنه إن رأيت المني قبل الشروع في الصلاة أو بعد الدخول فيها ونسيت إزالته وصليت ثم ذكرت فعليك الإعادة، فهذه

(١) الوسائل ٣: ٤٧٨، أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢.

الجملة - الجملة الأولى - متعرضة لحكم ما إذا سبق العلم قبل إتمام الصلاة، ووقعت باقي أجزائها فيها.

غاية الأمر إن ذلك لا يتحقق من القاصد للاستئصال المسبقة إلى شرطية الطهارة، إلا مع نسيان الإزالة، ويؤيد ذلك عطف قوله «بعدما تدخل» على قوله «قبل» الدال على أن الفرض هو ما إذا وقعت الصلاة أو بعض أجزائها مسبقة بالعلم بالنجاسة، كما يؤيده أيضاً قوله: «فعليك إعادة الصلاة» كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوهم أيضاً دلالة رواية أخرى لمحمد بن مسلم على التفصيل المتقدم الذي دلت عليه صحيحة زرارة المتقدمة، وهي ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: «إن رأيت ثوب غير فطرحة وصل، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره، وإذا كنت قد رأيت وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله وصليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه»^(١).

وعن التهذيب زيادة لفظ «و» قبل قوله «ما لم يزد» واسقاط قوله «وما كان أقل»، وعليه تكون جملة «ما لم يزد...»، جملة مستأنفة خبرها قوله: «فليس بشيء».

وحيث إن الشيخ رواها في التهذيب عن كتاب الكافي، فيدل ذلك على أن النسخة الموجودة عنده منه مطابقة لما في التهذيب، فلا مجال للقول بأن ما في الكافي

(١) الكافي ٣: ٥٩ ح ٣؛ الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٨؛ التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٦؛ الإستبصار ١: ١٧٥ ح ٦٠٩؛ الوسائل ٣:

أضبط ممّا في غيره.

وكيف كان فلا بدّ من توضيح معنى الرداية، وبيان مقدار دلالتها ليظهر حال التوهّم المذكور فنقول:

الظاهر اطلاق السؤال وشموله لما إذا علم بوقوع بعض أجزاء الصلاة في الدم المرئي في الأثناء، ولما إذا احتمل حدوثه في الأثناء، كما أنّ الظاهر عدم شموله لما إذا صلى في الدم عالماً، إذ لا يتحقّق ذلك من المكلف القاصد للامتنال الملتفت إلى شرطية الطهارة.

وأما الجواب فهو متضمّن لأربع جملات:

أحدها: قوله ﷺ: «إن رأيت...»، المراد إنّه لو رأيت في الأثناء وأمكن لك الإزالة وتحصيل الطهارة، بحيث لا تبقى مكشوف العورة يجب عليك ذلك ولو بإلقاء الثوب وطرحه، إذ من المعلوم أنّه لا خصوصيّة لطرح الثوب، كما أنّه لا خصوصيّة لأن يكون على المصلي ثوب غير ما فيه الدم، بل المراد إمكان إزالة الدم عمّا تعتبر طهارته في الصلاة ولو كان له ثوب واحد.

وحكم هذه الصورة وجوب الإزالة وإتمام الصلاة وعدم وجوب الإعادة، وهو وإن كان مطلقاً شاملاً لما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، إلّا أنّه بقرينة قوله ﷺ فيما بعد: «وما كان أقل...»، يجب تقييده بغير هذه الصورة.

ومن المعلوم أنّه لا دلالة لهذه الجملة على التفصيل الذي دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدمة، بل مقتضى اطلاقها صحة الصلاة، ولو فيما علم بوقوع بعض الصلاة في الدم، فتكون معارضة لها بالاطلاق والتقييد، فيجب تقييدها بها كما لا يخفى، ولو حمل مورد السؤال على خصوص ما إذا احتمل حدوث الدم في الأثناء، فلا تعارض بينهما بوجه أصلاً.

ثانيها: قوله ﷺ: «وإن لم يكن عليك ثوب غيره...»، ظاهرها إنّه لو لم تتمكّن

من الإزالة بحيث تبقى مستور العورة، فإن لم يكن الدم زائداً على مقدار الدرهم فامض في صلاتك ولا إعادة عليك، ومفهومها إنه لو كان الدم زائداً على المقدار المذكور فلا يجب عليك المضي، بل يجب عليك الإعادة.

ثم لا يخفى إنه لا يجوز أن يكون قوله ﷺ: «ما لم يزد» قيداً للجملة الأولى أيضاً، إذ ينافيه الأمر بالطرح الدال على وجوبه، كما أنه بناءً عليه يكون التفصيل بين ما إذا كان عليه ثوب غيره وبين ما إذا لم يكن عليه غيره بلا فائدة، إذ يكون المدار حينئذٍ على الزيادة على مقدار الدرهم وعدمها، ففي الصورة الأولى تجب عليه الإعادة في صورتين، وفي الثانية بالعكس، فوجب أن تكون قيداً للجملة الثانية فقط.

ثالثها: قوله ﷺ: «وما كان أقل من ذلك...»، ظاهرها إن الدم إذا كان أقل من مقدار الدرهم لا يترتب عليه أثر، وسواء فيه الرؤية وعدمها، وهذه الجملة كالتأكيد للجملة الثانية المقيدة بالقيد المذكور وكالتقييد بالنسبة إلى الجملة الأولى الدالة على وجوب الطرح، حيث إنها تقيد بها بما إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

رابعها: قوله ﷺ: «وإذا كنت قد رأيته...»، المراد إنه لو كان الدم أكثر من مقدار الدرهم وقد رأيته قبل الشروع في الصلاة وضعت غسله، والمراد به إما عدم الغسل أصلاً أو الغسل مع عدم المبالاة في إزالة الدم، وصليت فيه صلاة كثيرة فتجب عليك الإعادة، وقد عرفت أن الصلاة في هذه الصورة لا تتحقق من المكلف المريد للامتثال العالم بشرطية الطهارة، إلا مع نسيان نجاسة الثوب.

فهذه الجملة متعرضة لحكم النسيان، ولا دلالة لها على حكم صورة الجهل بالنجاسة أصلاً كما لا يخفى، ومن الواضح أنه لا دلالة لهذه الجمل الثلاثة الأخيرة على التفصيل المتقدم.

هذا كله بناءً على ما هو الموجود في نسخ الكافي التي بأيدينا^(١) وأما بناءً على ما رواه الشيخ في التهذيب كما تقدم، فالرواية أشبه بكونها صادرة من الإمام عليه السلام، لخلوها حينئذٍ عن التكرار، نعم مدلول الجملة الثانية الواردة فيما إذا كان الدم زائداً على مقدار الدرهم يصير حينئذٍ مخالفاً لما عليه المشهور^(٢)، من بطلان الصلاة مع عدم التمكن من إزالة النجاسة، كما هو مقتضى أدلة شرطية الطهارة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن الأقوى في مسألة الجهل التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها فتصح، وبين ما إذا انكشف وقوع بعضها فيها في الأثناء فتبطل، كما هو مدلول صحيحة زرارة المتقدمة.

وقد عرفت أن الأقوى أيضاً صحة الصلاة فيما إذا احتتمل حدوثها بعدها أو في الأثناء، غاية الأمر إنه يجب عليه في الصورة الثانية إزالة النجاسة وإتمام الصلاة مع الطهارة، فيما إذا كان متمكناً من تحصيلها، ومع عدم التمكن تبطل الصلاة وتجب

(١) قال سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه: إنه لا تخلو الرواية المذكورة عن الاضطراب. بناءً على رواية الكافي. إذ لا بدّ من تقييد الجملة الأولى بما إذا كان الدم زائداً على مقدار الدرهم، كما يدلّ عليه قوله فيما بعد: «وما كان أقلّ من ذلك...»، وحينئذٍ فيصير مناط الفرق بين الجملة الأولى الدالة على الأمر بالطرح، وبين الجملة الثانية الدالة على وجوب المضي في الصلاة وعدم وجوب الإعادة، هو كون الدم زائداً على مقدار الدرهم في الأولى، وكونه أقلّ من ذلك في الثانية، مع أن الظاهر من الرواية هو كون المنطوق وجدان توب آخر في الأولى، وعدمه في الثانية.

هذا، ويمكن أن يقال: إن تقييد الجملة الأولى بالدم المانع وإن كان مسلماً، إلا أنه لا يوجب أن يكون مناط الفرق ما ذكره دام ظلّه: إذ فيما إذا كان الدم زائداً على مقدار الدرهم ولم يكن المصلي واجداً لتوب آخر، بمعنى أنه لا يتمكن من الإزالة، يكون مفهوم الجملة الثانية بطلان الصلاة ووجوب الإعادة، مع أنه لو كان مناط الفرق بين الجمليتين ما ذكره الأستاذ. يلزم صحة الصلاة في الفرض المذكور، وهو خلاف مدلول الرواية كما لا يخفى عنه».

(٢) النهاية: ٥١ - ٥٢: شرائع الإسلام ١: ٤٦؛ المعتبر ١: ٤٤٣؛ مدارك الأحكام ٢: ٣٥٣؛ مستند الشيعة ٤: ٢٧٠؛

جواهر الكلام ٦: ٢٢٣؛ الحقائق ٥: ٤٢٦.

عليه الإعادة في سعة الوقت.

وأما مع ضيقه بحيث لم يتمكن من الإتيان بها في الوقت مع مراعاة شرطية الطهارة، فيجب عليه المضي فيها والالتزام من دون إعادة، لما عرفت مما تقدم أن مقتضى التتبع والاستقراء في موارد معارضة الوقت مع سائر الشروط، ترجيح مراعاة الوقت على مراعاة سائر الشروط، ومرجع ذلك إلى سقوط شرطيتها عند المعارضة مع الوقت. هذا كله فيما إذا صلى في النجاسة مع عدم سبق العلم بها قبل الصلاة.

لو علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثم نسي أو اعتقد الخلاف

أما إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه قبلها وصلى فيها مع النسيان أو اعتقاد الخلاف، إذ لا تتحقق الصلاة من العالم بالنجاسة قبلها المرید للامتنال المتوجّه إلى شرطية الطهارة إلا مع طرؤ عارض من النسيان أو الجهل المركب، فالمسألة من حيث وجوب الإعادة مطلقاً وعدمه كذلك.

والتفصيل بين الوقت وخارجه محلّ خلاف بين الأصحاب^(١)، ومنشؤه اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، فطائفة منها ظاهرة في وجوب الإعادة، وطائفة أخرى تدلّ على عدمه، وواحدة منها ظاهرة الدلالة على التفصيل.

أما الطائفة الأولى فكثيرة:

منها: صحيحة زرارة المتقدمة، فإنّ الجواب عن سؤاله الأوّل يدلّ على وجوب غسل الثوب وإعادة الصلاة.

(١) الخلاف: ١: ٤٧٨ مسألة ٢٢١؛ المبسوط: ١: ٩٠؛ المراسم: ٨٩-٩١؛ الوسيلة: ٩٨؛ المهذب: ١: ١٥٣؛ الفقيه: ٦٦؛ السرائر: ١: ١٨٣؛ المعتمد: ١: ٤٤١؛ شرائع الإسلام: ١: ٥٤؛ المختصر النافع: ١٩؛ تذكرة الفقهاء: ٢: ٤٩٠ مسألة ١٣٠؛ وص: ٤٧٧ مسألة ١٢٦؛ الذكرى: ١: ١٤٠؛ الدروس: ١: ١٢٧؛ جامع المقاصد: ١: ١٥٠؛ الحقائق: ٥: ٤١٨؛ مستند الشيعة: ٤: ٢٥٥؛ جواهر الكلام: ٦: ٢١٥؛ كشف اللثام: ١: ٤٤٩.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان المروية في الكافي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال عليه السلام: «إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى»^(١).

ومنها: رواية ابن مسكان قال: بعثت بمسألة إلى أبي عبدالله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد أنه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها ويعيد صلاته». ورواه الكليني من غير تفاوت^(٢).

ومنها: رواية سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي؟ قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه، عقوبة لنسيانه»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة فيمن نسي الاستنجاء حتى صلى^(٤).
وأما الطائفة الثانية فكثيرة أيضاً:

منها: رواية العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلي فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله أيعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة وكتب له»^(٥).

ومنها: ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتوضأ وينسى أن

(١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ١٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الإستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥، أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٦، الإستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٣، الكافي ٣: ٤٠٦ ح ١٠، الوسائل ٣: ٤٨٠، أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٨، الإستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٨، الوسائل ٣: ٤٨٠، أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥.

(٤) راجع الوسائل ١: ٣١٧، أبواب أحكام الخلوة ب ١٠.

(٥) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥، وج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢، الإستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢، الوسائل ٣: ٤٨٠، أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.

يغسل ذكره وقد بال، فقال ﷺ: «يغسل ذكره ولا يعيد الصلاة»^(١).

ومنها: ما رواه عمار بن موسى قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «لو أن رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلي لم يعد الصلاة»^(٢).

وأما الرواية التي يستفاد منها التفصيل وتجعل شاهدة للجمع بين الطائفتين الأوليتين، فهي رواية علي بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره: أنه بال في ظلمة الليل وأنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره، وأنه مسح بخرقة ثم نسي أن يغسله، وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهّمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق، فإن حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأن الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»^(٣).

أقول: لا يخفى أن الرواية في كمال الاضطراب من حيث المتن، بحيث ربما يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم كونها صادرة عن المعصوم ﷺ خصوصاً مع كونها مضمرة، وكون السائل مجهول الحال، وإن كان المظنون صدورها عنه ﷺ باعتبار أن علي بن مهزيار لا يروي عن غير الامام ﷺ، ووجه الاضمار أنه أشار في أول كتابه الذي جمع فيه أجوبة مسائل الرجال مع نفس المسائل بأن هذه الأجوبة من

(١) التهذيب ١: ٤٨ ح ١٤٠، الاستبصار ١: ٥٤ ح ١٥٧، الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠١ ح ٧٨٩ وج ١: ٤٩ ح ١٤٣، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٥٩، الوسائل ١: ٣١٨. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٤٢٦ ح ١٣٥٥، الاستبصار ١: ١٨٤ ح ١٤٣، الوسائل ٣: ٤٧٩. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ١.

الإمام عليه السلام، لئلا يحتاج إلى ذكر اسمه عليه السلام عند كل رواية.

هذا، ولكن ذلك لا يوجب أزيد من الظن بالصدور عنه، ولا يقاوم الوثوق الحاصل من تشويش العبارة واضطراب المتن، ووجهه إن ذيل الرواية يدل على أنه لو صلى مع نسيان إزالة النجاسة الحديثة بالوضوء أو الغسل، تكون صلاته فاسدة يجب عليه إعادتها في الوقت وفي خارجه، وعلمه بكون الثوب خلاف الجسد، أي النجاسة الخبيثة تغاير القذارة الحديثة، فإنه يجب في الثاني الإعادة مطلقاً، ولا يجب في الأول إلا الإعادة في الوقت خاصة.

مع أن مورد الرواية الذي حكم فيه بالتفصيل بين الصلوات الفائت وقتها، وبين ما كان منها في وقتها، كما يدل عليه قوله: «فإن حققت» إلى قوله: «وإن كان جنباً» من قبيل الثاني، وذلك لأن موردها هو ما إذا توضأ للصلاة مع نجاسة رأسه وكفيه ووجهه، وحينئذ فإن قلنا بطلان ذلك الوضوء، فدخل المورد في قوله: «وإن كان جنباً أو صلى على غير وضوء» فيجب عليه حينئذ الإعادة مطلقاً، وإن لم يكن باطلاً، إما لعدم كون المتنجس منجساً أو لحصول الطهارة المعتبرة في صحة الصلاة.

والغسل المعتبر في الوضوء معاً هو صب الماء بقصد الوضوء، فلا تجب عليه الإعادة مطلقاً، لعدم وقوع صلاته لا في النجاسة الخبيثة ولا في القذارة الحديثة، إلا أن يقال: إن ظاهرها نجاسة الوجه والكفين والرأس، والأولان منها وإن كان يمكن القول بارتفاع نجاستهما بصب ماء الوضوء عليهما، إلا أن الأخير لا مساس له بأجزاء الوضوء ومحله أصلاً كما لا يخفى.

فوجوب الإعادة في الوقت دون خارجه إنما هو لأجل نجاسة البدن المعبر عنها بنجاسة الثوب في ذيل الرواية. هذا ولكن ظاهر قوله: صليتن بذلك الوضوء بعينه أن المقتضي لوجوب الإعادة هو الخلل الحاصل في الوضوء

ومن ناحيته .

وكيف كان فالتفصيل بين الوقت وخارجه في مورد الرواية ينافي القاعدة المستفادة من ذيلها ، وهي بطلان الصلاة ووجوب الإعادة إذا صلى جنباً أو على غير وضوء ، هذا ، مضافاً إلى أن التعبير عن النجاسة الخبثية بالثوب وعن القذارة الحديثية بالجسد كما في قوله : «لأن الثوب خلاف الجسد» لا يناسب مقام من كان له أدنى بصيرة بكيفية الاستعمالات ، فضلاً عن الإمام عليه السلام .

فظهر أن الرواية وإن كانت ظاهرة في التفصيل إلا أنها ساقطة عن درجة الاعتبار ، ولا يوثق بصدورها عن المعصوم عليه السلام ، لما عرفت من اضطراب متنها بحيث لا يمكن الجمع بين ما تدل عليه من الأحكام ولو بنحو من التأويل ، فلا تصلح لأن تكون شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين المتعارضتين ، فالواجب إما الجمع بينهما بوجه آخر وإما الرجوع إلى المرجحات .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنه قد يقال بإمكان الجمع بينها بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب ، لمكان وجود النص على الصحة وعدم وجوب الإعادة ، فما نحن فيه من قبيل تعارض النص والظاهر ، فيجب إرجاع الثاني إلى الأول ، وفي الحقيقة لا تعارض بينهما بنظر العرف أصلاً .

هذا ، ولكن لا يخفى أن عدم التعارض ووجوب الحمل فيما إذا ورد الأمر من المولى ثم ورد الإذن في الترك وإن كان مسلماً كما يشهد به حكم العرف بذلك ، بل قد حققنا في الأصول أن ظهور الأمر في الوجوب معلق على عدم ورود الإذن في الترك ، إلا أن ذلك فيما إذا كان الأمر مولوياً مقتضياً لاستحقاق المكلف العقوبة على تقدير المخالفة ، وصحة عقوبة الأمر على ذلك التقدير ، لا فيما إذا كان إرشادياً كالأوامر الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في مقام بيان الأحكام وتبليغها إلى الناس . توضيح ذلك : إن الأوامر الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على قسمين :

قسم يصدر منهم في مقام إعمال المولوية والسلطنة على الناس، كالأوامر الصادرة من الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، ولا إشكال في كون هذا القسم مولوياً تجب إطاعته، لكون النبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما ورد في الآية الشريفة^(١)، وقسم يصدر منهم في مقام بيان الأحكام وتبيين الحكم الواقعي عند الله، كالأمر الصادر من المفتي في مقام الإفتاء بل هو عينه، وكالأمر الصادر من الطبيب المعالج بالنسبة إلى المريض.

ولا إشكال في كون هذا القسم إرشادياً ومبيناً لما هو حكم القضية عند الله لا مولوياً، ولذا لا تصحّ منهم المؤاخذه على تقدير المخالفة، كما لا تصحّ من الطبيب، فإذا فرض صدور الأمر بإعادة الصلاة في صورة النسيان مثلاً منهم كما في المقام فهو إرشاد إلى أن الحكم في هذه الصورة عند الله هو بطلان الصلاة ووجوب الإعادة. كما أنه لو فرض صدور الحكم بعدم وجوب الإعادة في الصورة المذكورة، وبالمضي وعدم البأس فهو إرشاد إلى صحة الصلاة عند الله، ولا ريب في كونها على فرض الصدور متعارضين، فالواجب حينئذٍ المعاملة مع الأخبار المتقدمة المتعارضة معاملة الدليلين المتعارضين، من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في أخبار الترجيح.

فاللزام الأخذ بالروايات الدالة على وجوب الإعادة لتحقق الشهرة الفتوائية على وفاقها، وقد ذكرنا في محله أنها أوّل المرجّحات، على ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة^(٢)، لا الشهرة في الرواية، مضافاً إلى تحققها هنا أيضاً كما لا يخفى.

(١) الاحزاب: ٦.

(٢) الكافي ١: ٥٤ ح ١٠ و ٧: ٤١٢ ح ٥: التهذيب ٦: ٢١٨ ح ٥١٤ و ٣٠١ ح ٨٤٥: الوسائل ٢٧: ١٣: أبواب صفات القاضي، ب ١ ح ٤.

وقد تلخص مما ذكرنا أنه لو صلى في النجاسة عالماً بالموضوع والحكم وعامداً، فصلاته فاسدة، ولو صلى في النجاسة عالماً بالموضوع دون الحكم فكذلك أيضاً، لعدم معذورية الجاهل بالحكم إلا في موارد مخصوصة.

وتوهم دلالة حديث الرفع^(١) على ارتفاع شرطية الطهارة عن الجاهل مطلقاً، مدفوع بما تقدم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك من الإشكال في شموله للجاهل بالحكم فراجع.

ولو صلى في النجاسة عالماً بالحكم دون الموضوع، فقد تقدم أن الأقوى التفصيل بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، وبين ما إذا تبين بعد الفراغ، فتجب الإعادة في الأول دون الثاني، لصحيفة زرارة المتقدمة^(٢)، ولو صلى في النجاسة عالماً بالحكم والموضوع معاً ناسياً غير ذاكراً، فالأقوى وجوب الإعادة عليه مطلقاً، لما عرفت من دلالة الأخبار عليه وترجيحها على غيرها.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

فرع

لو علم بنجاسة شيء فَنَسِيَ ولاقاه هو أو ثوبه بالرطوبة، ثم صلى ثم تذكر أنه كان نجساً، فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة إلا فيما إذا تذكر في الأثناء، لا من باب النسيان حتى تجب عليه الإعادة مطلقاً، وذلك لأن ظاهر الأدلة الواردة في حكم الجاهل اطلاق الحكم وشموله لما إذا كان منشأ الجهل هو تعلق النسيان بنجاسة شيء آخر غير ما صلى فيه.

كما أن ظاهر الأدلة الواردة في حكم الناسي اختصاص الحكم بما إذا علم قبل الصلاة بنجاسة ما صلى فيه لا بنجاسة شيء آخر، وبالجمله فتعلق النسيان إنما هو

(١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

(٢) تقدم: ص ٤١٦.

شيء لا يعتبر طهارته في الصلاة، وأما البدن والثوب الذي صلى فيه فلم يعلم بنجاسة واحد منها قبل الصلاة، فهو من أفراد الجهل بالموضوع.

ثم إن الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا علم قبل تحقق النسيان بعروض النجاسة له وحصلت الملاقاة بينه وبين البدن أو الثوب بالرطوبة قبله، وبين ما إذا حصلت الملاقاة بعده، وذلك لعدم تحقق العلم بنجاسة بدنه أو ثوبه الذي صلى فيه في زمان أصلاً، فلا يخرج عن مسألة الجهل.

لو لم يكن للمصلي إلا ثوب واحد نجس

لو لم يكن للمصلي إلا ثوب واحد وكان نجساً ولم يتمكن من إزالتها عنه وتطهيره، مع مراعاة الوقت، فهل تجب عليه الصلاة عرياناً إلا مع الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، أو تتخير بين الصلاة كذلك وبين الصلاة في الثوب النجس، أو يجب عليه خصوص الثاني؟ أقوال:

فمن الشيخ في كتبه كالنهاية والمبسوط والخلاف، والحلي في السرائر، والمحقق في الشرائع والنافع، والعلامة في بعض كتبه، والشهيد هو القول الأول^(١). وعن المحقق في المعتمد والعلامة في بعض كتبه هو الثاني^(٢)، وعن كاشف اللثام هو الثالث^(٣)، ومنشأ الاختلاف بينهم وجود الأخبار المتعارضة في هذا المقام، فيظهر من بعضها الأول، ومن بعضها الثالث.

والشيخ حمل الطائفة الثانية الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس على

(١) النهاية: ٥٥؛ المبسوط: ٩٠؛ الخلاف: ٤٧٤؛ مسألة ٢١٨؛ السرائر: ١٨٦؛ شرائع الإسلام: ١؛ ٥٤؛ المختصر

النافع: ١٩؛ قواعد الأحكام: ١٩٤؛ الذكري: ١٣٩؛ الدروس: ١٢٧.

(٢) المعتمد: ٤٤٥؛ المنتهى: ١٨٢ و ٢٣٩.

(٣) كشف اللثام: ٤٥٦.

صورة الاضطراب إلى لبسه لضرر أو حرج، قال المحقق في المعتبر - بعد نقل فتوى الشيخ وحمل تلك الأخبار على ذلك - ما حاصله: إن هذا التأويل محل نظر، ولو قيل بالتخيير بينها لكان حسناً.

أقول: لا بد أولاً من نقل الأخبار الواردة في المقام ثم بيان مقدار دلالتها وثبوت التعارض بينها أو عدمه، وقد عرفت أنها على طائفتين:

أما الطائفة الأولى الدالة على وجوب الصلاة عارياً مع عدم الاضطراب:

فمنها: رواية سماعة المروية في الكافي قال: سألت عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: «يتيمم ويصلي عرياناً قاعداً يومئٍ إيماء»^(١)، ورواه الشيخ أيضاً، إلا أن المذكور فيما رواه موضع قوله قاعداً، قائماً^(٢).

ومنها: رواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة، وليس عليه إلا ثوب واحد، وأصاب ثوبه مني قال: «يتيمم ويطرح ثوبه فيجلس مجتمعاً فيصلّي فيومئٍ إيماء»^(٣).

وأما الطائفة الثانية الدالة بظاهرها على وجوب الصلاة في الثوب النجس، فمنها: رواية محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه، فإذا وجد الماء غسله». قال

(١) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥؛ التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١ بإسناده عن الكليني؛ الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١؛ الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢، عن غير طريق الكليني؛ الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٤٠٦ ح ١٢٧٨ وج ٢ / ٢٢٣ ح ٨٨٢؛ الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢؛ الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٤.

الصدوق: وفي خبر آخر: «وأعاد الصلاة». وفي رواية أخرى له إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه»^(١).

ومنها: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه»^(٢).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن رجل عريان وحضرت الصلاة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال عليه السلام: «إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صلى فيه ولم يصلّ عرياناً»^(٣).

ومنها: رواية محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه إذا اضطر إليه»^(٤).

ومنها: ما رواه عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس معه إلا ثوب ولا تحل الصلاة فيه، وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم ويصلّي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة»^(٥). وهذا هو الخبر الذي قال

(١) الفقيه ١: ٤٠ ح ١٥٥ و ١٥٦ وص ١٦٠ ح ٧٥٣؛ الوسائل ٣: ٤٨٤. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١-٣.

(٢) الفقيه ١: ١٦ ح ٧٥٤؛ التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٥؛ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٦؛ الوسائل ٣: ٤٨٤، ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٤ و ٦.

(٣) الفقيه ١: ١٦٠ ح ٧٥٦؛ قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٤؛ التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٤؛ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٥؛ الوسائل ٣: ٤٨٤. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٣؛ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٤؛ الوسائل ٣: ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٧.

(٥) التهذيب ١: ٤٠٧ ح ١٢٧٩ وج ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٦؛ الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٧؛ الوسائل ٣: ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٨.

الصدوق بعد نقل رواية الحلبي : وفي خبر آخر «وأعاد الصلاة» .
ثم إنك قد عرفت أن المحقق في المعتبر^(١) جمع بين هذه الأخبار المتعارضة بالحمل على التخيير ، ومعناه تخيير المكلف بين الصلاة عارياً وبين الصلاة في الثوب النجس ، ولا يخفى أن التخيير هنا ليس كالتخيير في الواجب التخييري ، بأن يكون هنا أمر واحد متعلق بالشيئين على سبيل التخيير ، إذ الأمر فيما نحن فيه دائر بين رعاية شرطية الستر أو مانعية النجاسة في المأمور به بالأمر التعيني وهي الصلاة . وبعبارة أخرى ، الشك هنا في أن متعلق الأمر التعيني هل يتحقق في هذه الصورة بمراعاة الشرط أو يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتي به ؟ على أن لا تكون واقعة في النجاسة ، ولو كان ذلك مستلزماً لوقوعها في حال عدم الستر ، ومن هنا يظهر أن التخيير بين الصورتين بناءً عليه تخيير عقلي ، إذ لا يخلو إما أن يصلي المكلف في الثوب النجس ، فيلزم عدم مراعاة مانعية النجاسة ، أو يصلي عارياً فيلزم عدم مراعاة شرطية الستر ، فليس هنا تخيير شرعي لكي يحتاج إلى البيان .

ومن المعلوم أن القول بالتخيير بناءً عليه يرجع إلى عدم مانعية النجاسة وعدم شرطية الستر كما هو واضح ، والظاهر أن سؤال الرواة إنما هو عن تعيين أحدهما ، كما أن الجواب في كل واحد من الروايات إنما يدل على تعيين أحد الأمرين .

وبالجملة : فالجمع بين تلك الأخبار بهذا النحو ممّا لا يساعده العرف ، إذ الدليل الدالّ على وجوب الصلاة عارياً وإلقاء الثوب ، والدليل الدالّ على وجوب الصلاة في الثوب النجس ، والنهي عن الصلاة عارياً كما في بعض الروايات المتقدمة ممّا لا يمكن القول به ، لأنّه لا معارضة بينهما ، مع أن مرجع الجمع بالحمل على

التخير إلى كونه جمعاً عرفياً، يوجب خروجها عن التعارض.

والحق إنه لا يحيص عن الجمع بينهما، لما عرفت من الشيخ من حمل الأخبار الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس على ما إذا اضطر إلى لبسه لبرد أو وجود ناظر أو غيرها، وحمل ما يدل على الصلاة عارياً على صورة عدم الاضطرار^(١).

توضيح ذلك، إن السند في بعض الروايات المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة عارياً ينتهي إلى محمد بن علي الحلبي، كما أن السند في بعض الروايات الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس ينتهي إليه^(٢) أيضاً، ومن البعيد إنه كان قد سأل عن حكم المسألة مرتين أو مرات، بل الظاهر أنه سأل عن الإمام عليه السلام مرة واحدة وأجابه عليه السلام بجواب واحد، فالتعدد إنما نشأ من تعدد من روى عنه من الرواة. وحينئذ فالرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه الجنابة مع عدم كونه واجداً لغيره، ليست مغايرة للرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد البول، بل الظاهر أنها رواية واحدة، كما يدل على ذلك روايته الأخيرة المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد جنابة أو بول.

ولا يخفى أن وجوب الصلاة في الثوب النجس قد قيّد في هذه الرواية بما إذا كان المصلي مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره، إذ ليس المراد من الاضطرار، الاضطرار الحاصل من قبل الصلاة، لكونها مشروطة بستر العورة، إذ كان ذلك مفروض السؤال، فلا يحتاج إلى التكرار، فالمراد منه هو الاضطرار الطارئ مع قطع النظر عن اعتبار الستر في صحة الصلاة.

وحينئذ فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع بين الروايات التي رواها محمد بن

(١) الاستبصار ١: ١٦٩، الخلاف ١: ٤٧٦ ذ مسألة ٢١٨.

(٢) راجع الوسائل ٣: ٤٨٤ - ٤٨٧، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١ و ٧، وب ٤٦ ح ٤.

عليّ الحلبي، التي قد عرفت أنها رواية واحدة، ولعلّ الوجه في إطلاق الحكم بوجوب الصلاة عارياً في روايته الأولى، هو أنّ مفروض السؤال كون الرجل في فلاة من الأرض؛ ومن المعلوم أنّه لا يضطر الرجل حينئذٍ إلى لبس الثوب غالباً، لعدم وجود ناظر فيها كذلك.

فإذا ثبت الجمع بين الروايات التي رواها محمد بن علي الحلبي بهذا النحو، فيظهر وجه الجمع بين سائر الروايات المتعارضة، إذ الظاهر أنّ موثقة سماعة المتقدمة التي حكم فيها بوجوب الصلاة عرياناً إنّما هي واردة فيما إذا كان الرجل في فلاة من الأرض كبعض روايات الحلبي، وقد عرفت أنّه في هذه الصورة لا يتحقق الاضطرار غالباً.

فانقدح أنّ طريق الجمع بين الروايات المتقدمة المتعارضة بعد التأمل فيها هو ما اختاره الشيخ في مقام رفع المعارضة بينها، من وجوب الصلاة عارياً فيما إذا لم يتحقق الاضطرار إلى لبسه لبرد أو ناظر أو غيرها، كما أنّه ممّا ذكرنا من أنّ كثيراً من الروايات الواردة في هذا المقام ينتهي سندها إلى محمد بن علي الحلبي، وذلك يدلّ على كونها رواية واحدة، ظهر أنّه لا مجال لدعوى التواتر أو الاستفاضة، والتقديم بسببه في إحدى الطائفتين.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقاً بوجه عقليّ، وهو إنّ الطهارة معتبرة فيما يكون ساتراً، وبعبارة أخرى يعتبر في صحة الصلاة أمران: ستر العورة، وكون الساتر فاقداً للنجاسة، فشرطيّة الستر كالأصل بالنسبة إلى اعتبار الطهارة، فإذا تعذر مراعاة وصف الساتر، فلا يترك لأجله أصل الستر على ما هو مقتضى حكم العقل في كل موصوف وصفة كانا مطلوبين، وتعذر مراعاة الوصف وجوابه يظهر ممّا قدّمنا ذكره، من أنّ الطهارة معتبرة في الساتر لا بما هو ساتر، بل بما هو لباس للمصلي.

وبعبارة أخرى هي معتبرة فيما يلبسه المصلي سواء كان ساتراً أم لا، وقد عرفت أيضاً أن الطهارة أمر عديمي، لا معنى لأن تكون شرطاً للصلاة، بل النجاسة التي هي أمر وجودي تكون مانعة عن صحتها، فالأمر دائر بين رعاية شرطية الستر وبين رعاية مانعية النجاسة، بترك الصلاة في الثوب النجس.

ومن المعلوم إنه ليس للعقل سبيل إلى ترجيح أحد الطرفين والحكم بتعيينه، فلا بد من التوقف حتى يعلم ما هو المقدم في نظر الشارع، وقد عرفت أن مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام هو الحكم بوجوب الصلاة عارياً، إلا فيما إذا اضطر إلى لبس الثوب.

ثم إنه قد يقال بعدم إمكان حمل رواية علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة - الدالة على وجوب الصلاة في الثوب الذي نصفه أو كَلَّه دم والنهي عن الصلاة عرياناً - على صورة الاضطرار إلى لبس ذلك الثوب، ليرد أو وجود ناظر، كما حملها الشيخ على ذلك، ووجهه أن موردها ما كان الرجل عرياناً فوجد ثوباً بذلك الوصف، وظاهرها عدم كونه مضطراً إلى لبسه، والمفروض إنه قد حكم فيه بوجوب الصلاة في الثوب النجس، فلا مجال للحمل على صورة الاضطرار.

ولكن فيه مضافاً إلى أن هذا الاشكال كما ينافي الحمل على صورة الاضطرار، والتفصيل بينها وبين غيرها كما اختاره الشيخ ^(١)، كذلك ينافي ما استحسنته المحقق في المعتبر من الحمل على التخيير ^(٢)، لما عرفت من اشتغالها على النهي عن الصلاة عرياناً.

نعم يناسب القول المستحدث في القرون الأخيرة الذي اختاره كاشف اللثام،

(١) المبسوط ١: ٩٠-٩١؛ الخلاف ١: ٤٧٤؛ النهاية: ٥٥.

(٢) المعتبر ١: ٤٤٥.

وتبعه جماعة ممن تأخر عنه^(١)، وهو وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقاً، فيصير مضمون الرواية معرضاً عنه غير معمول به ظاهراً، بأن هذا المعنى لا يوجب صراحة الرواية ونصوصيتها في غير صورة الاضطرار، فلا تكون آية عن حمل الشيخ، وإن كان حملها على ذلك أبعد من حمل سائر الروايات الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس كما لا يخفى.

هذا، ولو فرضنا عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المتعارضة، بنحو يخرجها عن التعارض، فاللزام الرجوع إلى المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح^(٢)، وقد قررنا في محله أن أولها هي الشهرة في الفتوى، ولا ريب في أنها موافقة للروايات الدالة على وجوب الصلاة عرياناً، كما يدل عليه فتوى الشيخ ومن بعده إلى زمان المحقق.

فالواجب بناءً عليه الأخذ بها أيضاً، والحكم بوجوب الصلاة عارياً، وكيفية صلاة العاري من حيث القيام أو القعود، ومن حيث الإيماء أو الركوع والسجود ما عرفت سابقاً فراجع.

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين، ولم يتمكن من غسل أحدهما، ففقتضى القاعدة وجوب الصلاة في كليهما، لأنه يتمكن من مراعاة الستر والطهارة المعتبرة في الثوب بالصلاة في كل منهما مرة.

غاية الأمر أنه لا يتمكن من الامتثال التفصيلي فيسقط، ولا يجب عليه حينئذٍ أزيد من الامتثال العلمي الاجمالي، كما هو الشأن في جميع موارد العلم الاجمالي،

(١) كشف اللثام ١: ٤٥٥؛ الحدائق ٥: ٣٥٢؛ مفتاح الكرامة ١: ١٨٢؛ العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٢) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠، وج ٧: ٤١٢ ح ٧.

ويدل على ذلك مضافاً إلى أنه مقتضى القاعدة، كما عرفت ما رواه الصدوق في الصحيح عن صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلّي فيهما جميعاً»^(١).

هذا، وصرّح الحلي في محكي السرائر بوجوب الصلاة عارياً على طريقة صلاة العاري، وزعم أنه مقتضى الاحتياط، وسيجيء نقل عبارته، ويظهر من الشيخ في الخلاف وجود القائل بهذا القول في عصره وقبلة^(٢)؛ كما أنه يظهر من مسبوطة وجود رواية على هذا المضمون^(٣)، ولكنه عليه السلام أفق فيهما بوجوب الصلاة فيهما جميعاً.

قال الحلي في السرائر: وإذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر، ولم يتميز له الطاهر، ولا يتمكن من غسل أحدهما، قال بعض أصحابنا: يصلّي في كل واحد منهما على الانفراد وجوباً، وقال بعض منهم: ينزعهما ويصلّي عرياناً، وهذا الذي يقوى في نفسي وبه أفق، لأن المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، ودليل الاجماع منفي، فإذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإن قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، لأنه إذا صلى فيهما جميعاً تبين وتيقن بعد فراغه من الصلاتين معاً أنه قد صلى في ثوب طاهر. قلنا: المؤثرات في وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها، والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، وهذا يجوز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين إنه نجس، ولا يعلم أنه طاهر عند افتتاح كل صلاة.

(١) الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٧؛ التهذيب ٢: ٢٢٥ ح ٨٨٧؛ الوسائل ٣: ٥٠٥. أبواب النجاسات ب ٦٤ ح ١.

(٢) الخلاف ١: ٤٨١.

(٣) المبسوط ١: ٩١.

فلا يجوز أن يدخل في الصلاة إلا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه، لأنه لا يجوز أن يستفتح الصلاة، وهو شاك في طهارة ثوبه، ولا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فيما بعد، وأيضاً كون الصلاة واجبة على وجه تقع عليه الصلاة، فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده، ومن شأن المؤثر في وجوه الأفعال أن يكون مقارناً لها لا يتأخر عنها على ما بيناه انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه عليه السلام ^(١)، ولا يخفى ما فيه :

أما أولاً: فلأن الظاهر من قوله: ودليل الاجماع منفي، أن الدليل المتصور منحصر بالاجماع، وهو غير موجود في المسألة، مع أن الواضح عدم اختصاص الدليل بالاجماع المفقود فيها، لما عرفت من دلالة الرواية الصحيحة المتقدمة على حكم المسألة.

وأما ثانياً: فلأنه لو سلمنا انحصار الدليل بالاجماع المفقود لعدم حجية خبر الواحد كما هو مراده، فلا نسلم أنه بعد فقد الاجماع يجب الرجوع إلى الاحتياط، فمن المحتمل أن يكون الواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة.

وأما ثالثاً: فلأنه لو سلمنا أن الواجب بعد فقد الاجماع هو الرجوع إلى أصالة الاحتياط، لكن لا نسلم أن مقتضاها وجوب الصلاة عارياً، بل الظاهر أن الاحتياط يقتضي وجوب الصلاة فيها جميعاً، لأن ما أجاب به عن قول القائل بأن الاحتياط يوجب الصلاة فيها على الانفراد، من أن المؤثرات في وجوه الأفعال.... لا يخلو من الإشكال.

لأنه إن أراد بذلك أن المؤثر في صيرورة الصلاة واجدة للمصلحة الموجبة لتعلق الأمر هي طهارة المصلي بما يلبسه، فهو وإن كان مسلماً، إلا أن من الواضح

عدم كونها متأخرة عنها بل مقارنة لها، غاية الأمر أن العلم بوقوعها مع الطهارة متأخر عنها كما لا يخفى.

وإن أراد بذلك أن المؤثر في ذلك هو العلم بوقوع الصلاة مع الطهارة المعتبرة فيها كما يدل عليه قوله : والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، فهو وإن كان تحققه موقوفاً على الصلاة في كليهما فيتأخر تحققه عنها، إلا أن الظاهر عدم الدليل على اعتبار العلم بالطهارة، بل المعتبر نفسها، وبعبارة أخرى هي شرط واقعي لا علمي.

وإن أراد بذلك أن المؤثر هو قصد امتثال الأمر المتعلق بالصلاة مع الطهارة، لأنها من الأمور العبادية التي يشترط في صحتها قصد الأمر المتعلق بها، وبدونه تكون بلا حسن ومصلحة، وحينئذ يقع الشك في طهارة الثوب عند الشروع لا يتمشى منه قصد الامتثال، لعدم العلم بتعلق الأمر بالصلاة في هذا الثوب.

ففيه: أن الواضح أن الداعي له إلى الإتيان بهما جميعاً ليس إلا الأمر المتعلق بالصلاة، إذ المفروض عدم كونه مرئياً في فعلها، غاية الأمر إنه لا يعلم بأن الامتثال هل تحقق بالصلاة التي فعلها أولاً أو أن المحصل له هو ما أتى به ثانياً، ولا دليل على اعتبار هذا العلم في تحققه، بل الظاهر أنه لا فرق في تحقق الإطاعة بين الامتثال العلمي التفصيلي وبين الامتثال العلمي الاجمالي، فيما إذا كان متمكناً من الأول أيضاً، لولا أن العبادات محتاجة في كیفيتها إلى ثبوت الإذن من الشارع، ولم يرد في صورة التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي الإذن، والتخيير بينه وبين الآخر.

وبالجملة: فقصد الأمر المعتبر في صحة العبادة لا ينحصر بتحقيقه بما إذا علم بالمأمور به تفصيلاً كما عرفت، هذا كله فيما إذا تمكن المكلف من الصلاة في الثوبين جميعاً، وقد عرفت أن الأقوى وجوبها فيهما.

وأما إذا لم يتمكن إلا من الصلاة في أحدهما لضيق الوقت، فالظاهر أن المسألة مبتنية على المسألة السابقة، وهي ما لو انحصر ثوبه في النجس، فإن قلنا بأن الواجب في تلك المسألة هي الصلاة في الثوب النجس كما اختاره كاشف اللثام^(١)، وتبعه جمع من مقاربي عصرنا، منهم: السيّد^(٢) في العروة^(٣)، فيجب عليه هنا الصلاة في أحد الثوبين الذي لا يعلم بنجاسته بطريق أولى كما لا يخفى.

وإن قلنا بأنه يجب عليه في تلك المسألة الصلاة عارياً، كما قوّيناه تبعاً للشيخ أبي جعفر الطوسي^(٤)، فالظاهر أن الواجب عليه في مسألتنا هذه أيضاً ذلك.

وتوهم^(٥) ثبوت الفرق بين المقامين بأن الأمر هناك دائر بين الصلاة فاقداً للستر وللمانع، وبين الصلاة واجداً لهما معاً قطعاً، للعلم بنجاسة الثوب المنحصر، وهنا دائر بين الصلاة فاقداً للشرط قطعاً، وبينها واجداً للمانع احتمالاً.

وبعبارة أخرى، الأمر في المسألة السابقة كان دائراً بين المخالفة القطعية للأمر المنجز المعلوم بترك ما هو شرط للمأمور به يقيناً، وبين المخالفة القطعية له بإتيانه واجداً للمانع كذلك، وهنا دائر بين المخالفة القطعية له بترك ما هو شرط له، وبين المخالفة الاحتمالية بإيقاع الصلاة في الثوب الذي شك في طهارته، ولا ريب أن الترجيح مع الثاني، كما يحكم به العقل قطعاً.

مندفع بأن الكلام إنما هو في مقام تعلّق الأمر، وأنه هل تعلّق أمر المولى فيما إذا لم يمكن مراعاة الشرط والمانع معاً بالصلاة مع رعاية الشرط، أو بها مع خلوّها عن المانع، وإن كانت فاقدة للشرط؟ وقد دلّت الأخبار المتقدمة في المسألة السابقة على

(١) كشف اللثام ٤٥٥: ١.

(٢) العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٣) المبسوط ١: ٩٠-٩١؛ الخلاف ١: ٤٧٤؛ النهاية: ٥٥.

(٤) الظاهر هو الحاج آقا رضا الهمداني^(٦) في كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ص ٦٢٥.

ترجيح مانعية النجاسة، لقوتها على شرطية الستر.

وحينئذ فلو قلنا بوجوب الصلاة في الثوب فيما نحن فيه، فرجعه إلى اكتفاء المولى بمحمل الصلاتية، إذ على تقدير نجاسة الثوب واقعاً لا تتحقق الصلاة أصلاً، فاللازم أن يقال بكفاية الشك في تحقق الامتثال، مع عدم وجود ما يحزره كما هو المفروض، وهو مما يحكم ببداهة خلافه العقل، إذ مرجعه إلى عدم كون الصلاة مطلوبة للمولى، ومأموراً بها بالأمر المنجز كما هو واضح.

وبالجملة: فالصلاة في الثوب الذي شك في طهارته مع عدم احرازها بالأصل، لفرض كونه من أطراف العلم الاجمالي، كالصلاة فيما علم نجاسته من حيث عدم تحقق الامتثال المعتبر في سقوط الأمر، وحيث إنه قد علم من الأخبار المتقدمة ترجيح جانب المانع على جانب الشرط، فالواجب عليه هنا أيضاً الصلاة عارياً فتدبر.

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

المقدّمة الخامسة في مكان المصلّي

إعلم أنّه لا يعتبر في مكان المصلّي شيء وجودي أو عديمي، مثل ما يعتبر في لباسه من الأوصاف الوجودية والعدمية، على ما عرفت تفصيله، نعم يعتبر فيه أن يكون التصرف فيه مباحاً للمصلّي، ولكنّه لم يرد فيه نصّ بخصوصه، بل الوجه في اعتباره هو ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، بضميمة استحالة اجتماع الأمر والنهي.

ونحن وإن حققنا جوازه فيما هو محلّ النزاع في المسألة الأصولية إلا أنّك عرفت أنّ ذلك لا ينافي القول ببطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم في الخارج، لعدم صلاحية ما يكون مبغوضاً للمولى بالفعل للتقرب به إليه.

نعم يختص ذلك بما إذا كانت الحرمة منجزة على المكلف، وأمّا في غير هذه الصورة فلا مانع من وقوع العبادة على وجهها، لعدم كونها مبغوضة فعلاً. ثم إنّ التعبير بأنّه يعتبر أن لا يكون مكان المصلّي مغصوباً كما في بعض الكلمات^(١)، لا

يشمل جميع صور المسألة، لما عرفت من أن الغضب يعتبر فيه الاستيلاء، ولو لم يتحقق تصرف أصلاً، والملاك هو التصرف في مال الغير بغير إذنه، ولو لم يكن هنا استيلاء، إذ هو الذي يتحد مع أكوان الصلاة كما هو واضح.

ثم إنه جرت عادتهم في هذا المقام على التعرض لمسألتين، وإن لم يكن لهما ربط به بكثير، ونحن أيضاً نتعرض لهما في هذا الباب تبعاً لهم فنقول:

المسألة الأولى: حكم تقدم المرأة على الرجل في الصلاة

المشهور بين قدماء الأصحاب إنه لا يجوز تقدم المرأة على الرجل في الصلاة، ولا صلاتها بحذائه، بأن تكون عن يمينه أو يساره، وهم بين مصرح بأنه لا يجوز ذلك^(١) الذي يظهر منه البطلان، لكون النواهي الواردة في بيان كيفية العبادات والمعاملات إرشادات إلى فساد العبادة والمعاملة، وبين من صرح بالبطلان^(٢)، والمشهور بين المتأخرين هو القول بالكراهة^(٣).

ولا يخفى أن الأخبار الواردة في هذه المسألة كثيرة، والرواة من أصحاب الأئمة الذين سألوهم عن حكمها أيضاً كثيرون، بحيث ربما يبلغ عددهم إلى ثلاثة عشر أو أربعة عشر، وهم بين من يروي عنه أزيد من رواية واحدة، وبين من له رواية واحدة فقط.

أما الطائفة الأولى فمنهم: جميل بن دراج، وقد روي عنه ثلاث روايات:

(١) الكافي في الفقه: ١٢٠: الغنية: ٨٢: المهذب: ١: ٩٨.

(٢) المقنعة: ١٥٢: النهاية: ١٠٠-١٠١: الوسيلة: ٨٩.

(٣) السرائر: ١: ٢٦٧: شرائع الإسلام: ١: ٧١: المعتمد: ٢: ١١٠: نهاية الأحكام: ١: ٣٤٩: القواعد: ١: ٢٨: التحرير: ١.

٣٣: الذكرى: ٣: ٨٢: البيان: ١٣٠: جامع المقاصد: ٢: ١٢٠: الدروس: ١: ١٥٣: مدارك الأحكام: ٣: ٢٢١.

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسين، عن ابن فضال، عَمَّنْ أَخْبَرَهُ، عن جميل، عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي وَالْمَرْأَةُ بِحِذَاهُ أَوْ إِلَى جَنْبِهِ قَالَ: «إِذَا كَانَ سَجُودَهَا مَعَ رُكُوعِهِ فَلَا بَأْسَ»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً عن يعقوب بن يزيد، عن ابن فضال، عَمَّنْ أَخْبَرَهُ، عن جميل، عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي وَالْمَرْأَةُ تَصَلِّي بِحِذَاهُ قَالَ: «لَا بَأْسَ»^(٢). والظاهر أَنَّهُمَا رَوَايَةٌ وَاحِدَةٌ، بِمَعْنَى أَنَّ الرَّاويَ وَهُوَ جَمِيلٌ سَأَلَ الْإِمَامَ عليه السلام عَنْ حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَأَجَابَهُ عليه السلام بِجَوَابٍ وَاحِدٍ، وَهَلِ الْحُكْمُ بِعَدَمِ الْبَأْسِ مُطْلَقاً، أَوْ يَكُونُ مَقِيداً بِمَا إِذَا كَانَ سَجُودَهَا مَعَ رُكُوعِهِ؟ الظاهر هو الثاني، لِأَنَّهُ إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الزِّيَادَةِ السَّهْوِيَّةِ، وَالنَّقِصَةِ السَّهْوِيَّةِ، يَكُونُ التَّرْجِيحُ مَعَ الثَّانِي، عَلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْعَرَفُ.

ويؤيد ذلك - أي كون الصادر من الإمام عليه السلام هو الثاني - ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عَمَّنْ ^(٣) رواه، عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَصَلِّي وَالْمَرْأَةُ تَصَلِّي بِحِذَاهُ أَوْ إِلَى جَانِبِهِ فَقَالَ: «إِذَا كَانَ سَجُودَهَا مَعَ رُكُوعِهِ فَلَا بَأْسَ»^(٤).

ثمَّ لو فرض كونها روايتين، فالواجب تقييد الرواية الثانية بالأولى، وحملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، ولا وجه لحمل الرواية الأولى على استحباب تأخير المرأة عن الرجل في الصلاة بذلك المقدار. وبالحملة فلا يصح جعل الرواية الثانية حجة على جواز صلاتها بحذاه أو إلى أحد جانبيه بنحو الإطلاق.

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨١؛ الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٤؛ الوسائل ٥: ١٢٧، أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٢، الوسائل ٥: ١٢٥، أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٦.

(٣) يحتمل قوياً أن يكون المراد بمن روى عنه ابن بكير هو جميل، إذ لو كان المراد به هو زرارَةَ الذي هو عمُّه لما أُنِجَ اسمُه، وعليه فيكون المراد بمن أخبر عنه ابن فضال في الروايتين المتقدمتين هو ابن بكير، كما لا يخفى (منه).

(٤) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ٧؛ الوسائل ٥: ١٢٨، أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٥.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي، فإن النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض، وكان صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد»^(١).

وهذه الرواية وإن كان ظاهرها جواز صلاة المرأة بحذاء الرجل، ولا يمكن حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، كما في الرواية الأولى، لثنافتها معها، إذ هذه الرواية تدل على عدم البأس فيما إذا صلت المرأة بحذاء الرجل أي في مقابله وأمامه، وهي تدل على ثبوت البأس فيما إذا لم تكن متأخرة عنه بذلك المقدار المذكور فيها، إلا أن ذيل الرواية المشتمل على التعليل المذكور، ربما يدل على صدورها تقية، لغرابته في نفسه كما لا يخفى.

مضافاً إلى عدم صلاحيته للعلية للحكم المذكور في الصدر، لأن مورد الحكم صلاة المرأة بحذاء الرجل، وهو يصلي، وبعبارة أخرى مورده هو ما إذا صلى كلاهما معاً، ومقتضى التعليل جواز صلاة الرجل والمرأة بين يديه وهي لا تصلي، مع أن الحكم بعدم البأس إنما جعل في الصدر محمولاً لصلاة المرأة بحذاء الرجل، والتعليل يدل على جواز صلاة الرجل ولو كانت بحذائه امرأة. هذا، مضافاً إلى أن طريق الصدوق إلى الجميل وحده مما لا يعلم صحته.

فيظهر من ذلك أن المستفاد من مجموع ما رواه الجميل عن أبي عبد الله عليه السلام هو عدم البأس فيما إذا كان سجودها مع ركوعه، والمراد به يحتمل أن يكون ما إذا كان رأس المرأة في حال السجود محاذياً لرأس الرجل في حال الركوع، أي كانت متأخرة عنه بهذا المقدار، ويحتمل أن يكون المراد وقوع رأسها في حال السجود

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٩؛ الوسائل ٥: ١٢٢. أبواب مكان المصلي ب ٤ ح ٤.

محاذياً لأوّل جزء من بدن الرجل، أي يجب التأخر بهذا المقدار.

ومن تلك الرواة محمد بن مسلم، وله أيضاً ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحجال، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلي عند الرجل قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلي بحذاه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي له ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء، يعني إذا كان الرجل متقدماً على المرأة بشبر»^(٢).

والظاهر أن المراد بـ «لا ينبغي» البطلان لا الكراهة، كما أن الظاهر أن لفظ شبر بالشين المعجمة والباء الموحدة تصحيف الستر بالسین المهملة والتاء المشناة من فوق، إذ من البعيد أن تكون الحجرة بالغة في الضيق إلى حدّ يكون الفاصل بين الشخصين الواقعين في زاويتيها مقدار شبر واحد.

وبناءً على ما ذكرنا يكون مضمون الرويتين أمراً واحداً، وهو اعتبار الستر بينهما في صحة صلاتهما، ويؤيد ذلك - وهو كون الشبر تصحيف - ما رواه في السرائر نقلاً عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن المفضل، عن محمد الحلبي قال: سألته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلي بحذاه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر فإن كان بينهما ستر أجزاء»^(٣).

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٠؛ الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلي ب ٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥؛ الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٥٥؛ الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٨ ح ٣.

ثم إن قوله «يعني إذا كان الرجل...» يحتمل أن يكون تفسيراً من الشيخ عليه السلام ويحتمل أن يكون من الرواة.

ومنها: ما رواه أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة، عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصلّيان جميعاً؟ فقال: «لا ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلت المرأة»^(١) ورواهما أي الأخيرتين منضمة في الكافي عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن العلاء، عن محمد بن مسلم^(٢).

ومن تلك الرواة علي بن جعفر، وله أربع روايات:

منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي الضحى وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: «لا بأس لمحض في صلاته»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم وأبي قتادة جميعاً، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام في حديث قال: سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى (كواء خ ل) كله قبلته وجانبيه وامرأته تصلّي حياله يراها ولا تراه؟ قال عليه السلام: «لا بأس»^(٤).

قال في الوافي: الكواء محدوداً ومقصوراً جمع الكوة بالتشديد وهي الروزنة^(٥). أقول: الظاهر أن مورد السؤال هو أن يصلّي الرجل في مسجد حيطانه كذا

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧؛ الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢؛ الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤.

(٣) قرب الإسناد ١: ١٧٤ ح ٧٧٤؛ الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّي ب ٧ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧٣ ح ١٥٥٣؛ مسائل علي بن جعفر ١٤٠ ح ١٥٩؛ الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّي

ب ٨ ح ١.

(٥) الوافي ٥: ٤٧٨ ح ٦٣٩٥.

والمراة تصلي في خارج المسجد وإلا لا يكون لذكر كيفية الحيطان وجه كما لا يخفى.
ومنها: ما رواه أيضاً بإسناده عن محمد بن مسعود العياشي، عن جعفر بن محمد، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي وهي تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلاتها»^(١).

أقول: الوجه في وجوب الإعادة على المرأة يحتمل أن يكون هو تقدّمها على الرجل ومحاذاتها الإمام، ويحتمل أن يكون لأجل اقتدائها في صلاة عصرها إلى الإمام، وهي تحسب أنه يصلي العصر مع أنه كان في صلاة الظهر، ويحتمل أن يكون لأجل مخالفتها لسنة الموقف في الجماعة.
ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي بحياله وهو يراها وتراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس»^(٢).

والمستفاد من مجموع ما رواه علي بن جعفر اعتبار وجود الحائط بينهما، سواء كان طويلاً أو قصيراً، وسواء كان ذا روزنة أو غيره، فيما إذا رأى الرجل المرأة أو رأى كل منهما صاحبه كما في الرواية الثانية والأخيرة.

ومن تلك الرواة زرارة وله ثلاث روايات:

منها: ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة والرجل يصلي كل واحد منهما قبالة

(١) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٣؛ وص ٣٧٩ ح ١٥٨٢؛ الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٩ ح ١.

(٢) قرب الإسناد: ١٧٦ ح ٧٩١؛ الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٨ ح ٤.

صاحبه؟ قال: نعم إذا كان بينها قدر موضع رحل»^(١). قال في الوافي: أراد بالرحل رحل البعير وهو الذي يكون له كالسرج للفرس^(٢).

ومنها: ما رواه أيضاً عن كتاب حريز، عن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلي بحيال زوجها؟ فقال: «تصلي بإزاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً»^(٣). ورواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر^(٤) من دون ذكر السؤال مع حذف قوله: «تصلي بإزاء الرجل» من الجواب وإضافة كلمة «لا بأس» إلى آخره.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر^(٥) قال: سألته عن المرأة تصلي عند الرجل؟ فقال: «لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدره»^(٥).

ومن تلك الرواة أبو بصير، وله أيضاً ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن علي، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله^(٦) قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان معاً في الحمل؟ قال: «لا ولكن يصلي الرجل وتصل المرأة بعده»^(٦). ومضمونها من حيث السؤال والجواب موافق لإحدى روايات محمد بن مسلم المتقدمة.

(١) السرائر ٣: ٥٨٦؛ الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١٢.

(٢) الوافي ٥: ٤٧٣ ح ٦٣٨٠.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٧؛ الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١٢.

(٤) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٨ وفيه: «قدر ما يتخطى».

(٥) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٢؛ الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٥؛ الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٢.

(٦) التهذيب ٥: ٤٠٣ ح ١٤٠٤؛ الوسائل ٥: ١٣٢. أبواب مكان المصلي ب ١٠ ح ٢.

ومنها: ما رواه أيضاً عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن ابن مسكان، عن أبي بصير هو ليث المرادي قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» ثم قال: «كان طول رحل رسول الله ﷺ ذراعاً، وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممّن يمين يديه»^(١).

قال في الوافي: أريد بالرحل رحل البعير، وأريد بطوله ارتفاعه من الأرض^(٢)، أعني السُكْمَ، ويحتمل قريباً بقرينة الذيل أن يكون المراد بقوله: «إلا أن يكون...» وجود حائل بينهما كان طوله شبراً أو ذراعاً، كما أنه يحتمل أن يكون المراد تقدّم الرجل على المرأة بهذا المقدار. وهذا الاحتمال يجري في الرواية الأولى، وكذا الثانية مما رواه زرارة.

ومنها: ما رواه أيضاً عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان جميعاً في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه»^(٣) والظاهر اتحادها مع الرواية الثانية كما لا يخفى.

وأما الطائفة الثانية من الرواة الذين رَوَوْا رواية واحدة:

فمنهم: عمار، فقد روى الشيخ عن محمد أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئِلَ عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي؟ قال: «لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٦، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٣.

(٢) الوافي ٥: ٤٨١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٨، الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٣، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٤.

فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت»^(١).

ومنهم: إدريس بن عبدالله القمي، فروى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن إدريس بن عبدالله القمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي وبجها له امرأة قائمة على فراشها جنبته؟ فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرك وإن كانت تصلي فلا»^(٢). وليس المراد بقوله: «قاعدة» الجلوس في مقابل القيام، بل المراد عدم الاشتغال بالصلاة والقعود عنها، بقرينة قوله: «وإن كانت تصلي».

ومنهم: عبدالرحمن بن أبي عبدالله، فروى في الكافي عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي والمرأة بجذاه عن يمينه أو عن يساره؟ فقال: «لا بأس به إذا كانت لا تصلي»^(٣).

ومنهم: عبدالله بن أبي يعفور، فروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن سندی بن محمد البرز، عن أبان بن عثمان، عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي وهي تصلي؟ قال: «لا إلا أن تتقدم هي أو أنت ولا بأس أن تصلي وهي بجذاك جالسة أو قائمة»^(٤).

ومنهم: معاوية بن وهب، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سأل

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١١؛ الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٦؛ الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلي ب ٧ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١٠؛ الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلي ب ٤ ح ١؛ وفيه: «جنبته».

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٢؛ الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلي ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٩؛ الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٥.

عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد؟ قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاء وحدها وهو وحده لا بأس»^(١).

ومنهم: هشام بن سالم؛ فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبتيه»^(٢).
ومنهم: ابن بكير، وقد تقدّم نقل روايته في ضمن الروايات المتقدمة التي رواها جميل.

ومنهم: محمد الحلبي، وقد تقدّم نقل روايته أيضاً في ضمن ما رواه محمد بن مسلم.

ومنهم: حريز بن عبد الله، فروى في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه، فقال: «إذا كان بينهما موضع راحل فلا بأس»^(٣).

ومنهم: الفضيل، فروى الصدوق في العلل عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان، عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما سمّيت مكّة بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء والمرأة تصلّي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك، إنّما يكره في سائر البلدان»^(٤).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمدة أدلّة الجواز هي إحدى روايات جميل المتقدمة وهي ما تدلّ على جواز صلاة الرجل والمرأة تصلّي بحذاء على الإطلاق، ويؤيدها

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٧؛ الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٩ ح ١١٧٨؛ الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ١١؛ الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١١.

(٤) علل الشرائع: ٣٩٧ ب ١٣٧ ح ٤. الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٠.

خبر عيسى بن عبدالله القمي حيث إنه سأل الصادق عليه السلام عن امرأة صلت مع الرجال وخلفها صفوف وقدّامها صفوف؟ قال عليه السلام : «مضت صلاتها ولم تفسد على أحد ولا تعيد».

هذا، ولكنك عرفت فيما تقدّم أنّه ليس للجميل روايات متعدّدة، بل الظاهر أنّ هذا الخبر الذي يدل على الجواز بنحو الإطلاق هو ما يدل على الجواز، مقيداً بأن يكون سجودها مع ركوعه، لترجيح احتمال النقيصة السهوية على احتمال الزيادة السهوية عند العرف، فالواجب الأخذ بما يدل على الجواز مقيداً بذلك القيد المذكور، وقد عرفت أيضاً أنّه لو قلنا بتعدّدهما فالواجب أيضاً تقييد إطلاقها بالصورة المذكورة، ولا وجه لحمل الآخر على الاستحباب.

وأما خبر عيسى بن عبدالله، فليس بمنقول في الكتب المعدة لجمع الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، إذ كل ما تتبعنا في مظانه لم نظفر به، نعم هو مذكور في بعض الكتب الفقهية^(١)، فلا يصلح شيء من هاتين الروایتين للاستناد إليه للقول بالجواز.

والرواية الأخيرة من روايات جميل وإن كان ظاهرها الجواز بنحو الإطلاق، إلّا أنّك عرفت الإشكال فيها من حيث اشتغالها على التعليل المذكور، وحينئذٍ فلم تبق في المسألة إلّا طائفتان من الأخبار، فطائفة تدلّ على المنع مطلقاً، مثل رواية إدريس بن عبدالله، ورواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله المتقدمين، وغيرها ممّا تقدّم. وطائفة تدلّ على التفصيل على اختلافها كأكثر الروايات المتقدمة.

ثم لا يخفى أنّ ما يدل منها على اعتبار الحاجز بينها كأكثر ما رواه محمد بن مسلم، وبعض روايات علي بن جعفر، ورواية الحلبي، لا يصادم الإطلاق

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٢٩؛ جواهر الكلام ٨: ٣٠٦؛ كشف اللثام ٢: ٢٨٠؛ رياض المسائل ٣: ٢٥٩.

الممانعة، لأنها مفروضة فيما إذا لم يكن بينهما حاجز، أو ستر، أو جدار، فدلّوها من حيث إطلاق المنع واحد، وحينئذٍ فيدور الأمر بين حمل النهي في الطائفة الأولى على الكراهة، لصراحة الطائفة الثانية في الحكم بالجواز وعدم التحريم مقيداً بالقيود المذكورة فيها، وظهور الأولى في الحكم بالتحريم على الإطلاق، فتحمل على الكراهة، ويقال: بكراهة الصلاة فيما إذا كان بينهما شبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو أكثر من عشرة أذرع.

ويحمل اختلاف القيود على اختلاف مراتب الكراهة، ففيما إذا كان بينهما أكثر من عشرة أذرع، تكون الصلاة واجدة لمنقصة ضعيفة، وحزازة قليلة بخلاف ما إذا كان بينهما موضع رحل، أو ذراع، فالكراهة فيها أشدّ، والمنقصة والحزازة أزيد، وتشتدّ وتزيد إلى أن تبلغ إلى مقدار شبر، وبين إبقائها على حالها من إطلاق النهي. والحكم بأن المراد مما ورد من التفاصيل في الطائفة الثانية هو أن يكون الرجل متقدماً على المرأة بذلك المقدار المذكور فيها، لأن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين، هو ذلك المقدار، إمّا بحمل السؤال عن صلاة الرجل بحذاء المرأة، أو يمينها، أو يسارها على الحذاء العرفي، واليمين واليسار العرفيين، وإمّا بحمل الاستثناء في الجواب على الاستثناء المنقطع.

وبالجملة: الأمر دائر بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر، إمّا ترجيح ظهور الطائفة الثانية في أن المراد من التفاصيل هو أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين ذلك المقدار، وإمّا ترجيح ظهور الطائفة الأولى في إطلاق النهي، ومع عدم الدليل على الترجيح بنحو الجمع العرفي، بحيث يخرج عن كونها متعارضين.

فالظاهر وجوب الأخذ بالاطلاقات الممانعة، والقول بتقدمها على أدلة الجواز، لتأييدها بالشهرة الفتوائية المحققة بين قدماء الأصحاب، كالمفيد، والشيخ،

ومن تبعهما^(١)، مضافاً إلى كونها أشهر من حيث الرواية أيضاً، وإلى كونها مخالفة للعامة، حيث إن ظاهرهم الجواز كما يشهد به عدم تعرضهم للمسألة، وإن تعرضوا لحكم ما إذا خالف سنة الموقف في الجماعة.

هذا ويؤيد ترجيح ظهور الطائفة الأولى في إطلاق المنع روايتا محمد بن مسلم^(٢) وأبي بصير^(٣) الواردتان في حكم صلاة الرجل والمرأة المتزاملين، وأنه يجب أن يصلي الرجل أولاً فإذا فرغ صلت المرأة، فإن هذا لا يناسب القول بالكراهة، مع أن في السفر يرخص ما لا يرخص في غيره، كقصر الصلاة وترك الأذان والإقامة، بناءً على القول بوجوبها في غير السفر.

كما أنه ربما يؤيد ترجيح ظهور الطائفة الثانية والحكم بالكراهة، بعض الروايات المتقدمة الذي يدل بالصراحة على الجواز، وعدم البأس فيما إذا كان بينهما شبر أو ذراع^(٤)، كما هو المتحقق غالباً بين الرجل والمرأة المتزاملين، فإن الظاهر ثبوت هذا المقدار بين طرفي الحمل، خصوصاً في الأزمنة السابقة.

وبعبارة أخرى، مدلول بعض الروايات المتقدمة هو الجواز في مورد الروايتين الواردتين في حكم تزامن الرجل والمرأة، فيجب حمل النهي فيها على الكراهة، لصراحته في الجواز.

وربما يؤيد الأول أيضاً ما تقدم من إحدى روايات زرارة، المشتبهة على استثناء ما إذا كان الرجل متقدماً على المرأة ولو بصدره^(٥)، فإن الظاهر أن

(١) راجع ص ٤٤٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣٦، ح ١٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩، ح ١٥٢٢؛ الوسائل ٥: ١٢٤، أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٥: ٤٠٣، ح ١٤٠٤؛ الوسائل ٥: ١٣٢، أبواب مكان المصلي ب ١٠ ح ٢.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٤، أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٣ و ٤.

(٥) الوسائل ٥: ١٢٧، أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٢.

الاستثناء متصل ، وعليه فيصدق على المستثنى عنوان المستثنى منه ، وهي صلاة المرأة بحيال الرجال ، فيدلُّ ذلك على أنَّ المراد بالمحاذاة الواردة في سائر الأخبار هي المحاذاة العرفية الشاملة لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل .

وحينئذٍ فيرتفع البعد عن تفسير قوله ﷺ : «لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ» بما إذا كانت المرأة متأخرة عن الرجل بهذا المقدار ، كما تقدَّم هذا التفسير في ذيل بعض الروايات المتقدمة^(١) ، إذ لا ينافي ذلك مع صدق المحاذاة .

ثمَّ لا يخفى أنَّ رواية فضيل المتقدمة المروية في كتاب العلل ، الدالة على التفصيل بين مكَّة وسائر البلدان ساقطة عن درجة الاعتبار ، لعدم كونها واجدة لشرائط الحجية ، لإعراض الأصحاب عنها .

ثمَّ إنَّه لو قلنا بالتحريم الوضعي الراجع إلى البطان ، دون الكراهة الوضعية ، فلا إشكال في بطلان صلاتها مع الاقتران ، لأنَّه إمَّا أن تكون صلاة كل واحد منهما صحيحة فهو خلاف مقتضى الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار عدم المحاذاة ، أو تقدَّم المرأة على الرجل كما هو المفروض ، وإمَّا أن تكون باطلة فهو المطلوب ، وإمَّا أن تكون إحداها صحيحة دون الأخرى .

فالصحيحة وكذا الفاسدة إن كانت إحداها لا على التعيين فهو غير معقول ، وإن كانت إحداها معينة ، فالمفروض عدم ما يدل على التعيين ، فيلزم القول ببطلان صلاة كل منهما في مقام الإثبات ، ويكشف ذلك عن تراحم علتين في مقام الثبوت ، لأنَّ الظاهر أنَّ مورد تلك الأخبار المتقدمة هي الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة ، فلا يكون هنا وجه لبطلان صلاة كل منهما إلَّا محاذاته مع الآخر في حال الصلاة ، وهما متزامان بلا ترجيح لأحدهما على الآخر .

(١) الوسائل ٥ : ١٢٤ ، أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٣ .

وأما مع عدم الاقتران وتقدم أحدهما على الآخر في الشروع في الصلاة، كما إذا شرع الرجل مثلاً في الصلاة، ثم صلت المرأة بحذاء، أو إلى أحد جانبيه، فلا إشكال أيضاً في بطلان صلاة المتأخر منهما، لعدم كونها واجدة لشرطها من حين الشروع فيها.

وهل تبطل صلاة المتقدم بذلك أيضاً؟ الظاهر العدم، لأن المفروض انعقادها صحيحة، والمانع الطارئ في بعض أجزائها لا يصلح للمانعية، بعد فرض عدم كونها مانعة مع البطلان، ألا ترى أنه لو صلت المرأة بدون الطهارة عن الحدث مثلاً بحذاء الرجل المصلي لا يوجب ذلك بطلان صلاته.

هذا، مضافاً إلى أن الالتزام ببطلان صلاة المتقدم خصوصاً مع عدم علمه حين الشروع بوقوع التحاذي بعده بعيد جداً، بحيث يعدّ من المنكر عند العرف، ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر المتقدمة الواردة في إمام يصلي صلاة العصر فقامت امرأة بجياله تصلي، المشتملة على بطلان صلاة المرأة دون الإمام والقوم^(١).

ونما ذكرنا ينقدح فساد ما استند إليه في الجواهر، لبطلان صلاة المتقدم أيضاً، من معلومية قاعدة: مانع صحة الجميع مانع للبعض.

ثم إنه استظهر ذلك أيضاً من ذيل صحيحتي ابن مسلم وابن أبي يعفور وخبر أبي بصير، بل بالغ في ذلك فقال: لعله يظهر من باقي النصوص أيضاً^(٢).

أقول: أما صحيحة محمد بن مسلم. فالظاهر أن السؤال فيها عن صحة صلاة الرجل في زاوية الحجرة، والحال أن امرأته تصلي في زاويتها الأخرى، وظاهر الجواب بطلان صلاته فيما إذا لم يكن بينهما شبر، أو ستر، كما يدل عليه قوله: «لا ينبغي له ذلك» وكذلك قوله: «فإن كان بينهما شبر أجزأه».

(١) الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٩ ح ١.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣١٨.

فهذه الرواية ربما تؤكد ما ذكرنا، لا أنها تنافيه، لأن المراد خبره الآخر الوارد في حكم صلاة الرجل والمرأة المتزاملين الذي جعله في الكافي^(١) ذيلًا للخبر الأول، فكذا لا ينافي ما ذكرنا، لأن السؤال فيه عن صحة صلاتها معاً وأنه هل يتحقق الفراغ عن التكليف إذا صليا معاً مقارناً، أو مع التقديم والتأخر؟

وظاهر الجواب عدم إمكان صحة صلاتها، فلا ينافي ذلك صحة صلاة المتقدم فقط، لأنك عرفت أن بطلان صلاة المتأخر مما لا إشكال فيه. ومن هنا يظهر ما في استظهار ذلك من خبر أبي بصير المماثل مع هذا الخبر سؤالاً وجواباً من الضعف كما عرفت، وأما خبر ابن أبي يعفور فلا دلالة فيه أصلاً بل ولا إشعار كما لا يخفى.

ثم إنه حكى في الجواهر عن جامع المقاصد^(٢) أنه احتمل أن لا يكون المدار في الكراهة أو المنع هي صحة الصلاتين لولا المحاذاة، بل كان المدار على صدق اسم الصلاة عليهما، سواء كانتا فاسدتين من غير جهة المحاذاة أيضاً أو صحيحتين من غير تلك الجهة.

لأن الصلاة تطلق على الصور غالباً، ولا امتناع تحقق الشرط على ما هو المفروض، ولا ينفع التخصيص بقيد لولاه، إذ المراد بالصلاة الواردة في تلك الأخبار إما الصلاة الصحيحة، وإما الفاسدة، والأول قد عرفت امتناع تحققها لفقد شرطها، والثاني لا فرق فيه بين أن تكون فاسدة من جهة المحاذاة، أو من غيرها. وعليه فلو صلى الرجل والمرأة بجذاء الآخر، وكانت صلاة أحدهما فاسدة لفقد الطهارة مثلاً، تبطل صلاة الآخر، بناءً على القول بالمنع، وقد أيد ذلك بأن المأخوذ في الأخبار هو عنوان الصلاة فقط من دون أخذ قيد الصحة حتى يقال

(١) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥؛ الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلي ب ح ١.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٢٣.

الصحة المطلقة ممتنعة، فوجب تقييدها بقيد لولا المحاذاة، وعنوان الصلاة إما أن يطلق على الصحيح المطلق الموجب لفراغ الذمة، وقد عرفت امتناع تحققها في المقام، فلم يبق إلا أن يكون المراد بها الأعم، وهي صورة الصلاة سواء كانت صحيحة من غير هذه الجهة، أو فاسدة كذلك أيضاً.

ومن هنا قد يחדش في الحكم بالتحريم في أصل المسألة، لأنه بعد فرض امتناع أن يكون المراد هي الصلاة الصحيحة، فلا بد أن يكون هي الفاسدة، ومن البعيد جعل الشارع إياها موجبة لبطلان أخرى مع عدم اعتباره لها كما لا يخفى.

وتتظر في الجواهر في هذا الكلام الذي حكاه عن جامع المقاصد، بأن المراد هي الصلاة الصحيحة، ويكون مدلول الأخبار بطلان صلاة كل من الرجل والمرأة بجذاء الآخر، أو تقدمها عليه بعد انعقادها صحيحة، ومن المعلوم أن هذا يختص بما إذا وقعتا صحيحتين من غير جهة المحاذاة، لأن الفاسدة من غير تلك الجهة لا تتعد من رأس حتى تبطل بالمحاذاة (١).

أقول: لا يخفى أن ما ذكره صاحب الجواهر من الانعقاد ثم البطلان خلاف ما يستفاد من ظاهر الأخبار، لأن مدلولها عدم إمكان اجتماع صلاة الرجل والمرأة بجذاء الآخر، ومعناه أنها لا تتعقدان معاً، فتدل على اعتبار أن لا يكون الرجل محاذياً للمرأة وهي تصلي، وكذا العكس، فهذه الأدلة نظير سائر الأدلة الدالة على اعتبار وجود الشروط أو عدم الموانع في الصلاة، لأن مقتضى كل منهما عدم انطباق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة لبعض الشروط، أو الواجدة لبعض الموانع، ومنه يظهر الجواب عن كلام جامع المقاصد فتدبر.

ثم إنه لو وجدت الصلاة منها مقارنة لوجودها من الآخر، فالواجب كما عرفت الحكم ببطلانها، لأنه بعد فرض عدم إمكان اجتماعهما يحصل التزاحم بين

علتيهما، لأن المفروض إنه لا يكون في البين ما يدل على التعيين، فلا يؤثر واحد منهما في حصول معلوله.

وأما لو وجدت الصلاة من أحدهما واجدة لشرطها، وهو عدم المحاذاة مع الآخر، ثم شرع الآخر في الصلاة، فالظاهر بطلان صلاة المتأخر فقط، لأنه بعد وقوع الأولى وتحققها يمتنع تحقق الأخرى، إذ هما متضادتان، والأخرى لا تصلح لأن تقاوم الأولى، لأنها بوجودها توجب بطلانها، وقد عرفت امتناع تحققها مع وجود الأولى.

وهذا بخلاف ما إذا حدثت الصلاة من كل واحد منهما مقارنة لحدوثها من الآخر أو تحققت المحاذاة الموجبة للبطلان في أثناء صلاتها، فإنه وإن لم يكن للحدوث بما هو حدوث، وكذا للبقاء بما هو بقاء مدخلة في البطلان، بل المناط بتحقيق الصلاة منها، إلا أنك عرفت إنه تتزاحم علتان في مقام الثبوت، وهو يوجب البطلان، فإنه كما تكون المبائة ثابتة بين معلوليهما، كذلك تسري إلى علتيهما، فكل منهما موجب لعدم الآخر ومضاد له.

بخلاف هذه الصورة، فإنه قد تحققت علّة أحدهما بلا مزاحمة، والآخر يمتنع تحققه للمضادة، فهي الفاسدة غير المفسدة.

هذا، ويمكن أن يقال ببطلان صلاة المتقدم أيضاً، بتقريب أنه إذا فرض أن مدلول الأخبار ليس امتناع حدوث الصلاتين بما هو حدوث، لما عرفت من شمولها لما إذا تحققت المحاذاة بينهما في أثناء صلاتها، فالمناط هو تحقق المحاذاة ولو في بعض أجزاء الصلاة.

ففيما إذا حدثت الصلاة من أحدهما متقدماً على الآخر، فالجزء المقارن لحدوثها من الآخر لا ترجيح بينه وبين ما يحدث من الآخر من حيث الصحة أو البطلان، والصحة مخالفة لما هو المفروض من امتناع الاجتماع، فوجب أن لا يقع

شيء منها صحيحة . هذا، ولكن الظاهر هو الأول لما عرفت في وجهه .

بقي الكلام فيما يرتفع به الحرمة أو الكراهة ، وهي أمور :

الأول: وجود الحائل بينهما ، ويدل عليه أكثر روايات محمد بن مسلم ، بناءً على أن يكون الشبر تصحيفاً للستر كما عرفت ، ورواية محمد بن علي الحلبي المتقدمة ، وبعض ما رواه علي بن جعفر مما تقدم^(١) .

ومقتضى هذا البعض عدم الفرق بين كون الحائل مشبكاً أو غيره ، وبين كون الحائط قصيراً أو طويلاً . نعم ينبغي تقييده بما إذا لم يخرج عن صدق الحائط ، ولو لم يكن حائلاً في بعض حالات الصلاة .

نعم لو حملت روايتي أبي بصير المتقدمة^(٢) الدالة على اعتبار أن يكون بينهما شبر أو ذراع ، على وجود حائل بينهما بذلك المقدار بقريته ذيلها ، لكان الأمر أوسع ، ولكنه بعيد كما لا يخفى .

الثاني: تأخر المرأة عن الرجل في الجملة ، وإليه ينظر كثير من الأخبار المفصلة المتقدمة ، ولكن مقتضاها من حيث اعتبار مقدار التأخر مختلف ، فمقتضى رواية جميل أن يكون سجودها مع ركوعه^(٣) ، وقد تقدم الاحتمالان في معنى هذا القيد .

ومقتضى بعض ما رواه محمد بن مسلم اعتبار أن يكون بينهما شبر^(٤) ، بمعنى كون الرجل متقدماً على المرأة بذلك المقدار ، وهو مطابق للاحتمال الأول المتقدم في معنى رواية جميل ، وهو أن يكون المراد بكون سجودها مع ركوعه كون رأس المرأة

(١) الوسائل ٥: ١٢٣ . أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١ : وص ١٢٩ ، ١٣٠ ح ١ و ٣ .

(٢) الوسائل ٥: ١٢٤ . أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٣ و ٤ .

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧ . أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٣ .

(٤) الوسائل ٥: ١٢٣ . أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١ .

في حال السجود محاذياً لرأس الرجل في حال الركوع، وقد تقدّم استظهار أن يكون الشبر تصحيفاً للستر.

ومقتضى بعض ما رواه زرارة، كفاية كون الرجل مستقديماً على المرأة ولو بصدرة^(١)، كما أنّ مقتضى بعضه الآخر بناءً على حمل الحذاء واليمين واليسار على العرفي منها، الشامل لتأخر المرأة عن الرجل في الجملة أيضاً، كما يؤيده الاستثناء الوارد في روايته الأخرى الدالة على كفاية تقدّم الرجل ولو بصدرة، كفاية تأخر المرأة عن الرجل بمقدار موضع الرجل، أو قدر عظم الذراع، أو كان بينه وبينها قدر ما لا يتخطى^(٢).

هذا، وقد تقدّم احتمال أن تكون الروايات محمولة على ظاهرها، وهو أن يكون المراد بالحذاء والحبال والقبال، الحقيقي منها الآبي من الشمول، لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل ولو بقليل، وقد تقدّم أيضاً الجمع بينها وبين ما يدل على اعتبار أن يكون الفاصل بينها فيما إذا كانت متقدمة على الرجل، أو محاذية منه عشرة أذرع، أو أكثر فراجع.

ومقتضى رواية عمار المتقدمة كفاية كون المرأة خلف الرجل، وإن كانت تصيب ثوبه^(٣) والمراد بكونه مصيبة ثوب الرجل يحتمل أن يكون اخصابتها ثوب الرجل ولو في حال القيام، فيقرب مع ما دلّ على كفاية كون الرجل مستقديماً على المرأة ولو بصدرة كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المراد إصابتها ثوبه في حال الجلوس، أو السجود المنفصل

(١) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١٢ و ١٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلي ب ٦ ح ٤.

بعضه عن البدن الواقع جزؤه على الأرض، وهذا الاحتمال أنسب بكون المرأة خلف الرجل المفروض في القضية الشرطية، بخلاف المعنى الأول.

هذا، والجمع بين الأخبار يقتضي الحمل على مراتب الكراهة، بمعنى أن صدق التأخر يوجب ارتفاع الكراهة أو الحرمة، ولكن ارتفاع أصل الكراهة موقوف على تأخر المرأة عن الرجل في جميع حالات الصلاة، فالأولى بل الأحوط التأخر بذلك المقدار الذي يرجع إلى كون مسجدها وراء موقفه.

الثالث: أن يكون بينهما عشرة أذرع، ويدل عليه الرواية الأولى من روايات علي بن جعفر المتقدمة، وكذلك رواية عمار^(١)، والتعبير فيها بأكثر من عشرة أذرع ليس المراد به عدم كفاية عشرة أذرع، بل لأن إحراز تحققها يتوقف عرفاً على ضم مقدار زائد إليها كما لا يخفى.

المسألة الثانية: ما يصح السجود عليه

يشترط فيما يسجد عليه أن يكون من الأرض، أو ما أنبتت الأرض، بشرط أن لا يكون مأكولاً ولا ملبوساً في حال الاختيار، واعتبار ذلك فيما يسجد عليه المصلي مما تفردت به الإمامية^(٢)، خلافاً لسائر فرق المسلمين، حيث لم يعتبروا في ما يسجد عليه شيئاً.

ويدل على ذلك مضافاً إلى اتفاقهم^(٣) عليه وعدم وجود المخالف، الروايات

(١) الوسائل ٥: ١٢٨، أبواب مكان المصلي ب ٧ ح ١ و ٢.

(٢) الإتنصار: ١٣٦ مسألة ٣٤.

(٣) المقنع: ٨٥؛ السرائر ١: ٢٦٧؛ المختصر النافع: ٥٠؛ المعتمد ٢: ١١٧؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٤؛ مسألة ١٠٠؛ كشف

الثمام ٣: ٣٤٠؛ جواهر الكلام ٨: ٤١١؛ رياض المسائل ٣: ٢٨٤؛ المدارك ٣: ٢٤٦؛ الحقائق ٧: ٢٤٥.

الكثيرة الواردة في هذا الباب، الدالة عليه عموماً أو خصوصاً، بمعنى النهي عن السجود على بعض ما ليس من الأرض، وكذا عن بعض المأكولات والملبوسات. فمما يدل على ذلك بنحو العموم رواية 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 اغترؤا بغرورها...»^(١).

ومنها: رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»^(٢) *تكملة في بيان* ومنها ما رواه في الخصال بإسناده عن الأعمش^(٣)، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتان»^(٤) إلى غير ذلك مما جمعه في الوسائل في الباب الأول من أبواب ما يسجد عليه فراجع.

وبالجملة: فأصل الحكم مما لا إشكال فيه، فلا بد من التكلم في بعض الفروع.

(١) الفقيه ١: ١٧٧ ح ٨٤٠؛ علل الشرائع: ٣٤١ ب ٤٢ ح ١؛ التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢٥؛ الوسائل ٥: ٣٤٣. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٧٤ ح ٨٢٦؛ علل الشرائع: ٣٤١ ب ٤٢ ح ٢ و ٣؛ التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢٤ وص ٣١٣ ح ١٢٧٤؛ الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٢.

(٣) من أعظم المحدثين من العامة؛ وكان معاصراً للصادق عليه السلام. واتفق وفاته في عام وفاته عليه السلام (منه).

(٤) الخصال: ٦٠٤؛ الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

هنا فروع :

الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض

إنه يجوز السجود على كل ما يصدق عليه عنوان الأرض، سواء كان تراباً أو حجراً أو غيرها، ولا فرق في التراب بين أن يكون تراباً خالصاً، أو تراباً معدنياً مشتملاً على ذرات الذهب، أو الفضة، أو غيرها من المعادن، لعدم خروجه عن صدق التراب، وإن خرج بعض أجزائه عن صدقه بعد التصفية والتجزئة.

كما أنه لا فرق في الحجر بين أنواعه، فيجوز السجود على حجر الجص، وكذا حجر التورة، فيما إذا لم يكونا مطبوخين، وأما بعد الطبخ فلا يبعد أن يقال أيضاً بعدم خروجهما عن صدق الأرض، مضافاً إلى استحباب جواز السجود عليهما الثابت قبل الطبخ، وأما استحباب الأرضية فيمكن أن يחדش في جريانه، بعدم كون الشك في بقاء أمر خارجي، بل الشك في مفهوم لفظ الأرض فتأمل.

ويدل على الجواز أيضاً صحيحة الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموق ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب إلي بخطه: «إن الماء والنار قد طهراه»^(١).

فإن ظاهره أن الإشكال المتوهم في جواز السجود عليه إنما هو من حيث كونه نجساً، وأما مع فرض الطهارة فظاهر الجواب والسؤال كون الجواز مفروغاً عنه حينئذ. وأما الزجاج فلا يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض عليه، مضافاً إلى صحيحة محمد بن الحسين قال: إن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام

(١) الكافي: ٣ / ٣٢٠ ح ٣، الفقيه: ١ / ١٧٥ ح ٨٢٩، التهذيب: ٢ / ٢٣٥ / ٩٢٨، الوسائل: ٥ / ٣٥٨ أبواب ما

يسجد عليه ب ١٠ ح ١.

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 حدثتك نفسك أنه مما أنبتت الأرض ولكنه من الملح والرمل وهما محسوخان»^(١). والمراد من قوله: «وهما محسوخان» أن الرمل والملح في حال صيرورتها زجاجاً غير باقين على حقيقتيهما، وليس المراد أنهما محسوخان حتى في حال كونهما رملاً وملحاً حتى يناقش بأن الملح وإن لم يكن باقياً على وصف الأرضية وقد تبدل عنه إلى صورة الملحية، إلا أن الرمل لا يكون محسوخاً أصلاً.

الفرع الثاني: في جواز السجود على كل ما أنبتته الأرض

يجوز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلا المأكول والملبوس، والمراد بنبات الأرض كما هو المتبادر منه بنظر العرف، هو ما ينبت من الأرض وله حياة نباتية الذي يكون مرجعه إلى التغذي بقوى الأرض، والاستفادة منها لإبقاء الحياة، وإن زال عنه الروح النباتي فعلاً، لأجل اليبوسة أو الانفصال من الأرض.

وليس المراد هو ما يخرج من الأرض أو يصنع من أجزائها ولو لم يكن نباتاً عرفاً، فلا يجوز السجود على القير وإن ورد في بعض الروايات جواز السجود عليه. معللاً بأنه من نبات الأرض^(٢)، ولكنها معرض عنها، مضافاً إلى معارضتها بما يدل على المنع^(٣).

(١) الكافي: ٣/ ٣٢٢ ح ١٤. وفيه: إن أسأله عنه: التهذيب: ٢/ ٣٠٤ ح ١٢٣١، الوسائل: ٥/ ٣٦٠. أبواب ما يسجد عليه ب ١٢ ح ١.

(٢) الفقيه: ١/ ٢٩٢ ح ١٣٢٥، الوسائل: ٥/ ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ٨.

(٣) الكافي: ٣/ ٣٣١ ح ٦، التهذيب: ٢/ ٣٠٤ ح ١٢٢٨، الوسائل: ٥/ ٣٥٣-٣٥٤. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ١ و ٢.

ثم إن المشهور بينهم بل كان مفروغاً عنه عندهم ظاهراً أنه لا يجوز السجود على الرماد ولا على الفحم^(١)، ولكن يمكن المناقشة في ذلك بأن الفحم إنما هو من نبات الأرض ويشترك مع الخشب في بقاء الجسم النباتي فيه، وزوال الحياة النباتية عنه، نعم يفترق معه في كونه مطبوخاً، وقد عرفت أن المطبوخ من الأرض لا يخرج بذلك عن حقيقتها، فكذا المطبوخ من النبات، وأما الرماد فهو وإن خرج عن صدق النبات، لعدم بقاء الجسم النباتي معه أيضاً إلا أنه يمكن أن يقال بصدق اسم الأرض عليه، نظير التراب الذي كان في الأصل إنساناً، فالجواز إنما هو من هذه الجهة، لا من جهة كونه نباتاً، ولكن الظاهر ما ذكره من عدم الجواز، كما أن مقتضى الاحتياط أيضاً ذلك.



الفرع الثالث: في عدم جواز السجود على المأكول والملبوس

لا يجوز السجود على المأكول والملبوس، وليس المراد منها خصوص ما يكون صالحاً للأكل واللبس فعلاً، كالخبز والقميص، بل يعم ذلك، وما يكون صالحاً للأكل واللبس ولو بعلاج كالحنطة والشعير والقطن والكتان، لأنها بنظر العرف تعد من المأكولات والملبوسات، وإن توقّف أكل الأولين نوعاً على الطحن، ثم الطبخ، وليس الأخيرين على النسج ثم الخياطة.

ثم إن الشيء قد يكون مأكولاً في جميع الأمكنة وفي جميع حالاته وفي جميع الأحوال أي أحوال الناس، ولا إشكال حينئذ في عدم جواز السجود عليه، وقد يكون مأكولاً في بعض البلاد دون بعض، أو في بعض حالاته دون بعض، أو في بعض

(١) المبسوط ١: ٨٩، السرائر ١: ٢٦٨، المعتمد ٢: ١٢٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٤٤، جواهر الكلام ٨: ٤٦٦، مستند الشيعة ٥: ٢٥٢.

الأحوال دون بعض، وعلى الأول فقد تكون العلة في عدم كونه مأكولاً في بعض البلاد هي فقدته وإعوازه فيه، بحيث لو وجد فيه لكان مأكولاً فيه أيضاً فلا إشكال حينئذٍ في عدم الجواز، وقد لا تكون العلة ذلك، فيشكل الحكم بعدم الجواز. وفي الفرض الثاني يمكن أن يقال بعدم خروجه عن صدق عنوان المأكول بذلك، فلا يجوز السجود عليه، وأولى منه القسم الثالث كالأدوية، فإن الظاهر عند العرف كونها مأكولة كما لا يخفى.

ثم إنه قد يقال بجواز السجود على قراب السيف والخنجر إذا كان من الخشب، وإن كانا ملبوسين، لعدم كونها من الملابس المتعارفة^(١)، ولكن يمكن أن يقال بعدم الجواز في حالة كونها ملبوسين.

نعم، لا بأس بجواز السجود على الخشب وإن كان صالحاً لأن يصنع منه القراب، كما أنه يجوز على ما أعده منه له، للفرق بينه وبين القطن والكتان اللذين لا يجوز السجود عليهما ولو قبل النسيج والخياطة عند العرف، فإنه لا يطلق على الخشب أنه ملبوس وإن كان معداً للقراب، بخلافها.

الفرع الرابع: السجود على القطن والكتان

في جواز السجود على القطن والكتان خلاف^(٢)، وقد ورد فيه صنفان من الروايات، فطائفة منها تدل على الجواز، والأخرى تدل على المنع.

(١) جواهر الكلام ٨: ٤٢٣.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٤٧؛ الخلاف ١: ٣٥٧ مسألة ١١٢؛ المعتمد ٢: ١١٨؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٦؛

مختلف الشيعة ٢: ١١٥؛ الهدائق ٧: ٢٤٩؛ مستند الشيعة ٥: ٢٥٣؛ جواهر الكلام ٨: ٤٢٣؛ كتاب الصلاة

للمحقق الثاني ١: ٣٦١.

فأما الطائفة الأولى، فمنها: ما رواه داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية؟ فقال عليه السلام: «جائز»^(١). ومنها: خبر الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة؟ فكتب إلي: «ذلك جائز»^(٢).

ومنها: رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً»^(٣).

ومنها: رواية ياسر الخادم قال: مررت بأبي الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه فقال لي: «مالك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض؟»^(٤). ودلالة هذه الرواية على الجواز مبنية على أن يكون الطبري شيئاً معهوداً متخذاً من القطن والكتان.

وأما الطائفة الثانية، فمنها: خبر الأعمش المروي في الخصال عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتان»^(٥).

ومنها: خبر أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

(١) التهذيب: ٢٠٧/٢ ح ١٢٤٦، الاستبصار: ١/٢٢٢ ح ١٢٤٦، الوسائل: ٥/٣٤٨، أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٦.

(٢) التهذيب: ٢٠٨/٢ ح ١٢٤٨، الاستبصار: ١/٢٢٢ ح ١٢٥٣، الوسائل: ٥/٣٤٨، أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.

(٣) التهذيب: ٢٠٨/٢ ح ١٢٤٧، الاستبصار: ١/٢٢٢ ح ١٢٤٧، الوسائل: ٥/٣٥١، أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٧.

(٤) التهذيب: ٢٠٨/٢ ح ١٢٤٩، الاستبصار: ١/٢٢٢ ح ١٢٤٣، الوسائل: ٥/٣٤٨، أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٥.

(٥) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل: ٥/٣٤٤، أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

«لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان»^(١).

وقد جمع بين الطائفتين بوجوه.

منها: حمل الطائفة الأولى على الجواز، والثانية على الكراهة^(٢).

ومنها: حمل الطائفة الأولى على حال الضرورة أو التقية، والثانية على حال

الاختيار^(٣).

ومنها: حمل الطائفة الأولى على ما قبل النسج، والثانية على ما بعده^(٤).

ولا يخفى ما في هذه الوجوه من الاستبعاد، لأن حمل الثانية على الكراهة لا

يناسب عطفها على المأكول، كما في حديث شرايع الدين، وكذا حمل الطائفة الأولى

على الضرورة أو التقية يناهض مع تقييد السائل بعدم ثبوتها.

وأما حملها على ما قبل النسج فهو وإن كان أنسب بمعنى القطن والكتان، لأن

المنسوج منها إنما يطلق عليه الثوب ونحوه، إلا أن حمل الطائفة الثانية على ما بعد

النسج بعيد، لأن المفروض أن المأخوذ فيها أيضاً إنما هو القطن والكتان.

هذا، ويظهر من بعض المحققين من المعاصرين إنه أفاد في كتاب صلاته في

وجه الجمع بينها ما ملخصه:

إنه يمكن أن يقال: إن القطن والكتان ليسا مما يطلق عليه الملبوس بقول

مطلق، فإن الظاهر من الملبوس في الأخبار المتضمنة لمنع السجود عليه، هو ما أعدّ

لللبس، وبمجرد قابلية الشيء لأن يكون ملبوساً لا يوجب صدق عنوان الملبوس

(١) الكافي ٣: ٢٣٠ ح ١؛ الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٦.

(٢) كما في المعتمد ٢: ١١٩ ورسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤.

(٣) كما في التهذيب ٢: ٣٠٨ وتذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧؛ كشف اللثام ٣: ٣٤٣ وجواهر الكلام ٨: ٤٢٥

والعذائق ٧: ٢٥١.

(٤) كما في كشف اللثام ٣: ٣٤٣.

عليه، فعلى هذا يكون كل من القطن والكتان على قسمين: قسم يكون معداً للباس، وقسم يكون معداً للافتراش ونحوه.

وحينئذ فنقول: إن الأخبار المجوزة للسجود على مطلق القطن والكتان، تخصّص بالأخبار المانعة عن السجود على الملبوس، فإن إخراج الملبوس من خصوص القطن والكتان عن تحت أدلة المنع يوجب تقييد موردها بالفرد النادر، وهو الملبوس من غيرهما من جنس النباتات، بل لعله لم يكن موجوداً في زمن صدور الأدلة، فلا بدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلة المنع، وتقييد مورد أدلة الجواز بغير ما يكون معداً للباس كالفراش ونحوه.

وحينئذ فلو قلنا بأن العام المخصّص بالتخصيص المنفصل في حكم الخاص، يخصّص بأدلة الجواز عموم الأخبار الناهية عن السجود على القطن والكتان، ويقيّد موردها بما يكون ملبوساً. انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه رحمته (١).

وأنت خير بآئه قد قرّر في محله أن العام المخصّص بالتخصيص المنفصل لا يصير في حكم الخاص، بل يبقى على عمومته، بمعنى أن حال العام مع عام آخر قبل خروج فرد من أحدهما وبعده سواء، لا فرق بينهما أصلاً، فيصير التعارض بين أدلتي المنع والجواز من قبيل التعارض على نحو التباين.

ولابدّ في هذا القسم من التعارض، من الرجوع إلى المرجحات، والظاهر أن أدلة المنع أشهر من حيث الفتوى كما ذكره المحقق في الشرائع (٢)، فالترجيح معها بناءً على ما هو الحق من أول المرجحات هي الشهرة في الفتوى، كما مرّ مراراً.

(١) كتاب الصلاة للمحقّق العائري رحمته: ١٠٠.

(٢) شرائع الإسلام: ٦٣/١.

الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس

يجوز السجدة على القرطاس ولا خلاف فيه في الجملة^(١)، ويدل عليه مضافاً إلى ذلك صحيحة علي بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغد المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: «يجوز»^(٢).

وصحيحة صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس وأكثر ذلك يؤمى إيماءً^(٣).

ويدل عليه أيضاً صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة^(٤).

وبالجملة: فلا إشكال في جواز السجود عليه في الجملة، وإنما الإشكال في أنه هل يجوز السجود عليه مطلقاً^(٥) وإن لم يكن متخذاً مما يصح السجود عليه، أو يختص الجواز بما إذا كان متخذاً من خصوص ما يصح عليه؟ الظاهر هو الوجه الثاني^(٦)، وذلك لأن القراطيس المتعارفة في تلك الأزمنة في المدينة وغيرها كانت

(١) المبسوط ١: ٩٠؛ النهاية: ١٠٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧؛ الحقائق ٧: ٢٤٧؛ كشف اللثام ٣: ٣٤٧؛ جواهر الكلام ٤٣٠: ٨.

(٢) الاستبصار ١: ٣٣٤ / ١٢٥٧؛ التهذيب ٢: ٣٠٩ / ٢٣٥ و ١٢٥٠ و ٩٢٩؛ الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٠؛ الوسائل ٣٥٥: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٩ ح ١٢٥١؛ الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٨؛ المحاسن ٢: ١٢٣ ح ١٣٤٣؛ الوسائل ٣٥٥: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ١.

(٤) الكافي ٣: ٣٣٢ ح ١٢، التهذيب ٢: ٣٠٤ ح ١٢٣٢؛ الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٦؛ الوسائل ٣٥٦: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٣.

(٥) كما في جواهر الكلام ٤٣٠: ٨.

(٦) كشف اللثام ٣: ٣٤٧.

مصنوعة من الخشب وشيء من النورة، لأنها كانت هي القراطيس المصنوعة في مصر المحمولة منه إليها.

بل الظاهر - كما يشهد به التاريخ - إن القراطيس المعمولة في الصين - الذي كان أهله متقدمًا في هذه الصنعة على سائر أهل البلاد - كان أصلها من الخشب، وحينئذ فكيف يمكن أن يقال بثبوت الإطلاق للأدلة المجوزة؟ وكونها مقيدة للأدلة العامة الدالة على أنه لا يجوز السجود على القرطاس المتخذ من غير ما يصح السجود عليه، كما أن الأحوط أيضاً ذلك.

الفرع السادس: السجود على الثوب وظهر الكف في حال الاضطرار

قد ذكرنا في صدر المسألة أن وجوب السجود على الأرض أو نباتها إنما هو في حال الاختيار والتمكن، وأما إذا لم يتمكن من السجود على شيء منها لحرّ أو برد أو غيرهما، فيجب عليه السجود على ثوبه إن أمكن، وإلا فعلى ظهر كفه^(١)، ويدل على ذلك الأخبار الواردة في هذا المقام.

منها: ما رواه علي بن أبي حمزة، عن 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»، قلت: ليس عليّ ثوب يمكن أن يسجد على طرفه ولا ذيله قال: «أسجد على ظهر كفك فإنها أحد المساجد»^(٢).

(١) كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٨ مسألة ١٠٣، وكشف اللثام: ٣/ ٣٤٥، وجواهر الكلام: ٨/ ٤٣٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤٠، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٤٩، الوسائل ٥: ٣٥١، أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٥.

ومنها: ما رواه حماد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «يسجد على ظهر كفه فإنها أحد المساجد»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلي في حرٍّ شديد فيخاف على جبهته من الأرض؟ قال: «يضع ثوبه تحت جبهته»^(٢). والظاهر اتحاد الروايات الثلاث كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه القاسم بن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من أذى الحرِّ والبرد؟ قال: «لا بأس به»^(٣).

ومنها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل، عن أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كفه فيصه من أذى الحرِّ والبرد أو على رداءه إذا كانت تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: «لا بأس به»^(٤).

ومنها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحرِّ والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: «نعم لا بأس به»^(٥). والظاهر اتحاد الروايات الثلاثة أيضاً وأن من روى عن أحمد بن عمر في الروايتين الأوليين هو شخص واحد وهو القاسم بن الفضيل أو محمد بن القاسم بن الفضيل، فعلى الأول تكون

(١) علل الشرائع: ٣٤٠ ح ١؛ الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٦.

(٢) التلخيص ١: ١٦٩ ح ٧٩٧؛ الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤١؛ الإستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٠؛ الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٢؛ الإستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥١؛ الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٣؛ الإستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٢؛ الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٤.

كلمة محمد زائدة في الرواية الثانية، كما أنَّ على الثاني تكون هذه الكلمة ساقطة عن العبارة.

والمراد بالرجل الذي كتب إلى الإمام عليه السلام في الرواية الثالثة، هو أحمد بن عمر المذكور باسمه في الأولين، كما أنَّ المراد بأبي الحسن عليه السلام في الأخيرتين، هو أبو الحسن الرضا عليه السلام المذكور في الرواية الأولى فلا تغفل.

ومنها: خبر عيينة بنّاع القصب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ قال: «نعم، ليس به بأس»^(١).

ومنها: ما رواه منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً»^(٢).

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال: «إذا كان مضطراً فليفعل»^(٣).

(١) التهذيب: ٢٠٦/٢ ح ١٢٣٩؛ الاستبصار: ١/٣٣٢/١٢٤٨؛ الوسائل: ٥/٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤

ح ١.

(٢) التهذيب: ٢٠٨/٢ ح ١٢٤٧؛ الاستبصار: ١/٣٣٢ ح ١٢٤٧؛ الوسائل: ٥/٣٥١. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤ ح ٧.

(٣) قرب الإسناد: ١٦٠ ح ٦٧٠؛ الوسائل: ٥/٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤ ح ٩.

المقدمة السادسة في الأذان والإقامة



إعلم أنه قد ورد ذكر الأذان في موضعين من الكتاب العزيز:
أحدهما: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وإذا ناديتُم إلى الصلاة اتَّخذوها هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ^(١).

وثانيهما: قوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

والمراد بالنداء إلى الصلاة المذكور في الآيتين هو الأذان، إذ لو كان المراد به غيره لنقل ذلك في كتب التواريخ والسير المعدة لنقل جميع حالات النبي ﷺ

(١) المائدة: ٥٧-٥٨.

(٢) الجمعة: ٩.

والمسلمين في زمانه، ومن المعلوم عدمه، فلا ينبغي التأمل في أن المراد هو الأذان لا شيء آخر، والتعبير عنه بالنداء إلى الصلاة يشعر بل يدل على أنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الجماعة بعد حضورهم في المساجد، إذ «النداء» لغة عبارة عن الصوت البليغ الذي يسمعه أكثر الناس، وهو لا يناسب الصلاة منفرداً، كما أن التعبير عنه بالنداء يدل على خروجه عن حقيقة الصلاة جزءاً وشرطاً، وإنه لا يكون مما تقوم به الصلاة، إذ النداء للشيء غير نفس الشيء، بل مضمون بعض فصوله الأخيرة كالحيعلات يدل على عدم ارتباطه بالصلاة أصلاً، كما أن الإقامة أيضاً كذلك، لا شراكها معه في تلك الفصول.

والفرق بينهما أن الأذان نداء ودعوة للغائبين، والإقامة تنبيه للحاضرين المجتمعين في المسجد، لاشتغالهم بذكر الأمور الدنيوية بعد حصول الاجتماع كما هو دأبهم، فربما لا يلتفتون إلى قيام الصلاة إلا بعد ركعة أو أزيد، فالإقامة تنبيه لهم إلى قيامها.

ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار من التعبير عن الأذان والإقامة معاً بالأذان^(١)، ولو لم تكن الإقامة أيضاً نداءً لم يكن وجه لذلك التعبير بعد كون الأذان لغة بمعنى الإعلام كما لا يخفى.

وبالجملة: فكونها نداءً دليل على خروجها عن حقيقة الصلاة وعدم تقومها بها، بحيث لو وقعت بدونها أو بدون أحدهما لبطلت.

ثم مما ذكرنا من أن مشروعية الأذان والإقامة كانت لإقامة الجماعة، وإطلاع الناس على دخول الوقت، حتى يجتمعوا في المساجد لإقامتها، غاية الأمر إن الأذان إعلام للبعيد والإقامة إيدان للقريب، يظهر عدم وجوبها لا وجوباً استقلالياً، ولا شرطياً للجماعة، أو لأصل الصلاة.

(١) - التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الإستبصار ١: ٣٠٤ ح ١١٣٠، الوسائل ٥: ٢٣٤، أبواب الأذان والإقامة ب ٢٩ ح ١.

إذ القول بالوجوب حينئذٍ مساوق للقول بوجوب الجماعة، مع أنها فضيلة للصلاة، كما هو المرتكز والمعروف بين الناس من زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا، مضافاً إلى إجماع الفقهاء على عدم وجوب الجماعة^(١)، غاية الأمر تأكد استحبابها هذا، مضافاً إلى ما ورد في بعض الأخبار من التحريض والترغيب إلى فعلها بالنسبة إلى المنفرد، معللاً بأن الصلاة مع الأذان والإقامة أو مع أحدهما سبب لانتظام الملائكة به^(٢)، فتصير صلاة المنفرد بذلك جماعة.

غاية الأمر إن الصلاة مع أحدهما يوجب انتظام صف واحد من الملائكة، طوله ما بين المشرق والمغرب، ومعها يوجب انتظام صفين منهم، طول كل واحد منها كذلك، فالمصلحة الموجبة لمطلوبيتهما هي ضرورة صلاة المنفرد بهما أو بأحدهما جماعة، وبعدما كانت الجماعة فضيلة للصلاة لا واجبة، لا وجه لوجوبها كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو كانا واجبين لزم أن يكون وجوبها ضرورياً، كوجوب أصل الصلاة لاشتراكهما معها في عموم البلوى، وأن لا يكون وجوبها مشكوكاً مورداً للاختلاف بين المسلمين، بل اللازم وضوحه بحيث يعرفه الناس في زمان النبي ﷺ.

وبالجملة: فكثرة الابتلاء بهما كمقدار الابتلاء بالصلاة، وعدم التفات البعض أو الكثير أو الأكثر إلى فعلها، كما يستفاد من الأخبار الكثيرة الدالة على التحريض والترغيب إلى فعلها^(٣)، تدلّ قطعاً على عدم وجوبها، وقد عرفت أن التعبير عنها

(١) الخلاف: ١ / ٥٤١ مسألة ٢٧٩؛ المعتبر: ٢ / ٤١٤؛ تذكرة الفقهاء: ٤ / ٢٢٨ مسألة ٥٢٨؛ كشف اللثام: ٤ / ٤٤٢؛

مستند الشيعة: ٨ / ١١؛ جواهر الكلام: ١٣ / ١٣٤.

(٢) أمالي الطوسي: ٢ / ١٤٧؛ الوسائل: ٥ / ٣٨٣. أبواب الأذان والإقامة ب ٤ ح ٩، وروايات أخر في الباب.

(٣) راجع الوسائل: ٥ / ٣٨١. أبواب الأذان والإقامة ب ٤.

بالنداء كما في الآيتين والرواية التي أشرنا إليها، يدفع الوجوب الشرطي للجماعة أو لأصل الصلاة، لأنّ النداء إلى الشيء يغيّر نفس ذلك الشيء، ولا يكون ممّا يتقوّم به. فالأقوى عدم وجوبها، وكونها سنتين مؤكّدتين، كما هو المشهور بين الإمامية^(١)، ويدل على عدم الوجوب أيضاً ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة، عن أبيه قال: سألت أبا جعفر^(ع) عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة؟ قال: «فليمض في صلاته فإنّما الأذان سنّة»^(٢).

إذ الظاهر أنّ المراد بالسنة الاستحباب مقابل الوجوب، لا ما ثبت مطلوبيته من قول النبي^(ص) أو فعله، مقابل ما ثبت بالكتاب العزيز، وإلّا لم تصلح أن تكون الجملة الأخيرة تعليلاً للمضي كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ الأذان ثبت مشروعيته ومطلوبيته بالكتاب، كما عرفت من دلالة الآيتين عليه.

والمراد بالأذان في قوله^(ص): «فإنّما الأذان سنّة»، ليس خصوص الأذان المقابل للإقامة، وإلّا لم يكن وجه لتعليل المضي في الصلاة، ولو مع نسيان الإقامة، كما هو مورد الرواية بكون الأذان سنّة، إذ لعلّ الإقامة كانت واجبة، فوجوب الإعادة كان ثابتاً من أجل تركها لا ترك الأذان، فالمراد بالأذان في الرواية الأعم من الإقامة، والمصحح لهذا الاستعمال ما عرفت من أنّ الإقامة أيضاً ايذان وتنبيه، غاية الأمر إنّها إعلام للقريب، والأذان إعلام للبعيد.

ومنه يظهر أنّ الرواية بنفسها تدلّ على عدم وجوب الإقامة أيضاً، فلا يحتاج في اثبات عدم وجوبها إلى ضمّ الاجماع المركّب إليها، كما فعله العلامة في المختلف^(٣)، حيث استدلّ بهذه الرواية على عدم وجوب الأذان فقط، ثم ادّعى

(١) رياض المسائل ٢: ٢٣٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩؛ الاستبصار ١: ٣٠٤/١١٣٠؛ الوسائل ٤٣٤/٥؛ أبواب الاذان والاقامة، ب ٢٩ ح ١.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ١٢٢.

الاجماع على عدم الفرق بينه وبين الإقامة في الحكم. ثم إنه قد يقال: بأن المراد من السنة في الرواية هو ما ثبت مطلوبيته من فعل النبي ﷺ أو قوله، وصلاحيه الجملة الأخيرة للتعليل كصلاحيه نظيرها للتعليل، لعدم وجوب الإعادة في الخلل الواقعة في الصلاة نسياناً كما في الأخبار الكثيرة الواردة في نسيان بعض أفعال الصلاة كالتشهد وأمثاله^(١)، فإنه علل فيها عدم وجوب الإعادة، بكون الأفعال المنسية سنة، مع أن من الواضح إنه ليس المراد بالسنة فيها الاستحباب.

هذا، ولكن يرد عليه إنه إن كان المراد بالسنة ما لم يكن فرضاً من الله تعالى مأموراً به في الكتاب العزيز، فالأذان والإقامة وإن لم يكن شيء منها مأموراً به في الكتاب، إلا أن أكثر الفروض والواجبات الشرعية تكون كذلك، وإن كان المراد بها ما لم يكن فرضاً من الله تعالى بل من الرسول ﷺ.

غاية الأمر إنه كان مورداً لإمضاء الله تعالى، فيرده أن الأذان والإقامة لا يكون شيء منها كذلك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة الواردة في مقام التعريض على العامة، الزاعمين أن النبي ﷺ أخذ الأذان من رؤيا عبدالله بن زيد في منامه بقوله: «ينزل الوحي على نبيكم فتزعمون أنه أخذ الأذان من عبدالله بن زيد^(٢)؟»

وقد روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه 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).

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ ب ٧ وص ٤٠٥ ب ٩ من أبواب التشهد.

(٢) الذكرى ٣: ١٩٥، الوسائل ٥: ٣٧٠. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ١؛ الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ١.

وقد روي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لما مبط جبرئيل عليه السلام بالأذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان رأسه في حجر علي عليه السلام، فأذن جبرئيل وأقام، فلما انتبه رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يا علي سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: «أدع بلالاً فعلمه، فدعا علي عليه السلام بلالاً فعلمه»^(١).

وبالجملة: فالظاهر أن الأذان ثبت مطلوبيته من الله تعالى بالوحي على الرسول صلى الله عليه وآله، كما عرفت أنه مدلول الرواية، وقد انقدح من جميع ما ذكرنا إنه لا دليل على وجوب الأذان، مضافاً إلى ما تقدم من وجود الدليل على عدم الوجوب.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا من أن تشريع الأذان في الابتداء كان لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، غاية الأمر إنه قد شرع للمنفرد أيضاً، لأن تصير صلاته جماعة، إنه لا دليل على مشروعية الأذان لمجرد الإعلام بدخول الوقت، كما يظهر من جماعة من الفقهاء^(٢)، فإذا لم تكن في البين صلاة فالأذان لغيرها لم يعلم من الأدلة كونه مشروعاً، بل الظاهر إنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، كما تدل عليه الآيتان المتقدمتان.

هذا، مضافاً إلى أن فصوله الأخيرة التي تعرف حقيقتها وماهيتها كالحيعلات، شاهدة على ما ذكرنا، من أن المقصود منه دعوة الناس إلى الصلاة، غاية الأمر إنه يدعوهم إلى الصلاة ابتداءً ثم يدعوهم إلى الفلاح الذي هو عبارة عن الصلاة، للإشعار بأنها هو ما يكون مطلوباً عندهم، ثم يدعوهم إلى خير الأعمال الذي هو عبارة

(١) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ١٨٣؛ التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ١٠٩٩؛ الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ٢.

(٢) السرائر ١: ٢١؛ كشف اللثام ٣: ٣٦٢؛ الحقائق ٧: ٣٩٥؛ جامع المقاصد ٢: ١٦٧؛ جواهر الكلام ٩: ٣؛ الدرّة النجفية: ١١٣.

عنها أيضاً، واختلاف التعبير لما ذكرنا من الإشعار بأن الصلاة هي ما توجهت إليه النفوس واشتاقت للوصول إليه من الفلاح والسعادة وخير الأعمال والأفعال .
ومن المعلوم أن هذا النحو من التعبير أوقع في النفس، وأحسن في تشويق النفوس إلى الصلاة، من تكرار لفظها مرتين أو مرات كما لا يخفى .

وبالجملة: فلا دليل على مشروعية الأذان لغير الصلاة، بل لمجرد الإعلام بدخول الوقت، وقد يتوهم^(١) ذلك لجريان السيرة عليه، وفيه: مضافاً إلى منع الصغرى أن الكبرى ممنوعة أيضاً.

ثم إنه لا تنحصر مشروعية الأذان والإقامة بخصوص الرجال، بل الظاهر التعميم للنساء أيضاً، كما صرح به في الروايات الكثيرة الدالة على استحباب الأذان والإقامة لهن^(٢)، وإنهن لو لم يفعلن بحجزي التكبير والشهادتان، غاية الأمر إن الأول أفضل واستحبابه أكد.

ثم إن صاحب الحقائق^(٣) ذكر في أواخر مسألة اشتراط الذكورية في المؤذن ما حاصله: إنه لا يشترط الذكورية في أذان الصلاة لإطلاق أدلته، وخصوص بعض الروايات الدالة على مشروعيته للنساء، وأما أذان الإعلام فثبت مشروعيته بالسيرة، ولا إطلاق لها، فالواجب الاقتصار على القدر المتيقن وهو كون المؤذن رجلاً لا امرأة.

والأذان على قسمين: أذان الإعلام، وأذان الصلاة، وهو الذي اختاره تلميذه العلامة الطباطبائي في منظومته^(٤) حيث قال:

(١) المتوهم هو صاحب الحقائق: ٣٣٥/٧.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٥-٤٠٦. أبواب الأذان والإقامة ب ١٤ ح ١ و ٢ و ٥.

(٣) الحقائق: ٣٣٥/٧.

(٤) الدرّة النجفية: ص ١١٣.

وما له الأذان في الأصل وسم

شيطان إعلام وفرض قد علم

ثم بين افتراقهما في الأحكام إلى أن قال :

فافترق الأمران في الأحكام فرقا خلا عن وصمة الإبهام

واستدل صاحب الجواهر^(١) لمشروعية أذان الاعلام بما ذكره صاحب الحدائق، من جريان السيرة القطعية به، وباستفادتها من النصوص المستفيضة، كصحيح 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»^(٢). وغيره من الأخبار الواردة في مدح المؤذنين^(٣).

أقول: أما السيرة فقد عرفت ما فيها، وأما النصوص فلا تنافي كون الأذان فيها لإعلام الناس إلى إقامة الجماعة، لأنه حيث يكون الأذان كذلك متوقفاً على الصوت البليغ الذي يسمعه الناس، كما يدل عليه التعبير عنه في الآيتين بالنداء، ومن المعلوم أن الصوت كذلك يأبى عنه بعض الناس بل أكثرهم، لمنع صفة التكبر الموجودة فيهم عنه ترتبت عليه تلك المثوبات العظيمة والفوائد الخطيرة.

وبالجملة: فلا يستفاد من النصوص الواردة في هذا الباب مشروعية الأذان، لمجرد الإعلام بدخول الوقت، نعم لا بأس بالإتيان به رجاء كسائر ما لم يثبت استحبابه، لوجود القول بالاستحباب بين الفقهاء^(٤)، وصدق البلوغ بذلك^(٥) كما هو واضح.

(١) جواهر الكلام: ٩ / ٤.

(٢) التهذيب: ٢ / ٢٨٣ ح ١١٢٦؛ الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٨١؛ الوسائل: ٥ / ٣٧١. أبواب الأذان والاقامة ب ٢ ح ١.

(٣) راجع الوسائل ٥: ٣٧١؛ ب ٢ من هذه الأبواب.

(٤) السرائر ١: ٢٠٨؛ كشف اللثام ٣: ٣٦٢؛ جواهر الكلام ٩: ٣؛ الحدائق ٧: ٣٩٥.

(٥) أي يشمل أخباره من بلغ. راجع الوسائل ١: ٨٠. أبواب مقدمة العبادات ب ١٨.

كيفية الأذان والإقامة

اعلم أن المشهور بين الإمامية في كيفية الأذان، أنه عبارة عن التكبير أربع مرات، والشهادة بالتوحيد مرتين، والشهادة بالرسالة مرتين، والدعاء إلى الصلاة مرتين، والدعوة إلى الفلاح كذلك، والدعاء إلى خير العمل كذلك، والتكبير مرتين، والتهيل مرتين، فيكون مجموع الأذان ثمان عشرة كلمة^(١).

ويظهر من بعض أصحابنا القول بكون التكبير في آخره أربع مرات كالتكبير في أوله^(٢)، وعليه فيكون عشرين كلمة، وخالف جميع العامة في قول «حيّ على خير العمل» بعد قول «حيّ على الفلاح»^(٣) على ما تشهد به سيرتهم المستمرة، ولا ريب في أنه كان هذا القول من فصول الأذان في زمان النبي ﷺ.

غاية الأمر إنه لا يعلم لم أسقط. ومن أسقطه بعد النبي ﷺ!؟ قد يقال كما قيل: بأنه أسقط في زمان عمر، وكان وجه إسقاطه إتياء، توهمه أنه لو علم الناس بكون الصلاة خير الأعمال لم يرغبوا في الجهاد وتسامحوا فيه.

وبالجملة: فلم يعلم تحقيقاً أنه في أي زمان أسقط، ومن كان مسقطاً له، وما وجه إسقاطه إتياء؟ وإنما المعلوم كون ذلك مورداً لاختلاف المسلمين، ومميزاً للتشيع عن التسنن، بحيث يرتفع به صوت الشيعة عند القيام على العامة، كما يظهر من بعض التواريخ، وعليه فيسقط من فصول الأذان عندهم إثننا كلمة، وقال

(١) الخلاف: ٢٧٨ / ١، مسألة ١٩؛ تذكرة الفقهاء: ٤١ / ٣، مسألة ١٥٦؛ مفتاح الكرامة: ٢ / ٢٨٠؛ جواهر الكلام: ٩ / ٨١؛ كشف اللثام: ٣ / ٣٧٤؛ مستند الشيعة: ٤ / ٤٧٨.

(٢) الهداية: ١٣٦، ب ٤٢.

(٣) راجع الخلاف: ٢٧٨ / ١، مسألة ١٩؛ تذكرة الفقهاء: ٤٢ / ٣؛ بداية المجتهد: ١ / ١٥٤ - ١٥٥.

الشافعي بكون الأذان تسع عشرة كلمة في غير الفجر، وفيه إحدى وعشرون بزيادة الترجيع في الجمع، والتشويب في خصوص الفجر، والشهادة بالتوحيد مرة واحدة بدل التهليل مرتين في آخره^(١).

والترجيع عبارة عن تكرار الشهادتين مرتين آخرين، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرتين، وأشهد أن محمداً رسول الله مرتين مع اخفاض صوته، ثم يرجع ويرفع صوته بذلك. والتشويب عبارة عن قول: الصلاة خير من النوم، في خلال الأذان أو بعده، ووافقه أبو حنيفة إلا في الترجيع والتشويب، فيكون الأذان عنده خمس عشرة كلمة.

وقال مالك: إن التكبير في أوله مرتان مع الترجيع، فيكون سبع عشرة كلمة، ووافقه أبو يوسف إلا في الترجيع، فيكون عنده ثلاث عشرة كلمة، وقال أحمد بالتخير بين الترجيع وعدمه^(٢).

وقد ظهر مما ذكرنا أن الخلاف مع العامة في خمسة موارد:

الأول: في الدعاء إلى خير العمل، بعد الدعاء إلى الفلاح، وقد عرفت اتفاقهم على نفيه.

الثاني: في الترجيع الذي حكم الشافعي ومالك باستحبابه، وأحمد بالتخير بينه وبين عدمه.

الثالث: في التشويب الذي حكم الشافعي باستحبابه.

الرابع: في مقدار التكبير في أوله، فذهب مالك وأبو يوسف إلى أنه مرتان لا أربع.

الخامس: في التهليل في آخره.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٢٦؛ بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥؛ مغني المحتاج ١: ١٣٦؛ الخلاف ١: ٢٧٨ مسألة ١٩.

(٢) المجموع ٣: ٩٣؛ بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥؛ تفسير القرطبي ٦: ٢٢٧؛ الخلاف ١: ٢٧٩.

ويظهر من جميع من ذكرنا قوله أن آخره الشهادة بالتوحيد مرة لا التهليل مرتين، ومخالفة مشهور الإمامية وكذا العامة مع بعض أصحابنا^(١) إنما هو في مورد واحد، وهو مقدار التكبير في آخره، فظاهره أنه أربع مرات كالتكبير في أوله، خلافاً للمشهور بين المسلمين، حيث ذهبوا إلى أنه مرتان لا أربع.

هذا، ويوجد في بعض الكتب الفقهية اختلاف الأمصار الإسلامية، أعني مكة المكرمة، والمدينة، والكوفة، والبصرة، في الأذان، فأذان مكة المكرمة عبارة عن التكبير أربع مرات والشهادتين تريباً، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله أربع مرات متعاقبة، ثم يعقبه بالشهادة بالرسالة كذلك، ثم سائر الفصول مثنى مثنى.

وأذان المدينة هكذا إلا في تريب الشهادتين، فإن أذانهم إنما هو مع ترجيع الشهادتين لا تريبهما، وقد مر تفسير الترجيع.

وأذان الكوفة عبارة عن تريب التكبير الأول وتثنية باقي الأذان فيوافق مذهب الإمامية إلا في فصل واحد قد عرفت اتفاقهم على نفيه، وهو الدعاء إلى خير العمل.

وأذان البصرة عبارة عن تريب التكبير الأول، وتثليث الشهادتين وحيي على الصلاة وحيي على الفلاح، يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرة ثم يتبعه بالشهادة بالرسالة مرة ثم يدعو إلى الصلاة كذلك، ثم يدعو إلى الفلاح كذلك، ثم يعيد المجموع مرة ثانية، ثم يعيدهن ثلاثة^(٢).

والعجب أن كلاً منهم استند لمذهبه بالسيرة المستمرة من زمان النبي ﷺ، وهذا المعنى مما يدل على عدم اعتناء أكثر الصحابة بالأحكام الشرعية، وإلا

(١) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٥٤ - ١٥٥.

فكيف يمكن أن يخفى عليهم مثل هذا الأمر المكرّر في كل يوم وليلة خمس مرّات، وحينئذٍ فيرتفع الاستبعاد عمّا ورد من الأئمة عليهم السلام ممّا يخالف جميعهم كما هو واضح.

ثمّ إنّ يدل على ما ذهب إليه مشهور الإمامية في كيفية الأذان، بعض الروايات الواردة في هذا الباب^(١)، ولكونها موافقة للشهرة من حيث الفتوى، بل وكذا من حيث الرواية يجب الأخذ بها دون غيرها ممّا يدل بظاهره على خلاف المشهور، لما حققناه في الأصول، من أنّ أول المرجحات هي الشهرة الفتوائية، هذا كلّ في الأذان.

وأما الإقامة فالمشهور بين الإمامية أنّها سبعة عشر فصلاً^(٢)، على ترتيب فصول الأذان، وينقص من التكبيرات في أوّل تكبيرتان، ويزاد فيها بدلهما قد قامت الصلاة مرّتين، بعد قول حيّ على خير العمل، وينقص أيضاً من التهليل في آخره مرّة واحدة، ومن قال من أصحابنا^(٣): إنّ الأذان عشرون فصلاً، فقد ذهب إلى أنّ الإقامة اثنان وعشرون فصلاً، أثبت فيها جميع فصول الأذان مع زيادة قد قامت الصلاة مرّتين في الموضع المذكور.

وعليه فيكون مجموع فصول الأذان والإقامة عنده إثنين وأربعين فصلاً، كما أنّ مجموع فصولها عند المشهور خمسة وثلاثون فصلاً.

ويدل عليه ما رواه في الكافي عن إسماعيل الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفاً، فعذّ ذلك بيده واحداً واحداً،

(١) الوسائل ٥: ٤١٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٩.

(٢) الخلاف ١: ٢٧٩ مسألة ٢٠؛ المعتمد ٢: ١٣٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٤٣؛ مفتاح الكرامة ٢: ٢٨١؛ كشف اللثام ٣/

٣٧٥؛ جواهر الكلام ٩: ٨٢.

(٣) الهداية ١٣١: ب ٤٢.

الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً^(١) وغيرها مما يدل على ذلك، ولا ريب أن الترجيح معها لكونها موافقة لفتوى المشهور كما عرفت.

ما قيل باعتباره في الأذان والإقامة

فما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره في الأذان والإقامة، وهي أمور:
أحدها: ترك التكلم، والكلام فيه قد يقع من حيث تكلم المؤذن في أثناء الأذان أو بعده، وقد يقع من حيث تكلم المقيم نفسه في أثناء الإقامة أو بعدها، وقد يقع من حيث تكلم المجتمعين في المسجد لإقامة صلاة الجماعة.
أما من الحيثية الأولى، ففقتضى الأخبار الكثيرة جواز تكلم المؤذن في الأثناء أو بعده.

منها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلم الرجل في الأذان؟ قال: «لا بأس به». قلت: في الإقامة؟ قال: «لا»^(٢).

ومنها: رواية سماعة قال: سألت عن المؤذن أيتكلم وهو يؤذن؟ قال: «لا بأس حين يفرغ من أذانه»^(٣). والمراد بهذا القول يحتمل أن يكون حين الفراغ من جميع فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على ثبوت البأس في مورد السؤال، وهو تكلم المؤذن في أثناء الأذان، واللازم حينئذٍ الحمل على الكراهة، جمعاً بين الأخبار، ويحتمل أن يكون المراد حين الفراغ من كل فصل من فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على جواز

(١) الكافي: ٣/ ٣٠٢ ح ٣، التهذيب: ٢/ ٥٩ ح ٢٠٨، الاستبصار: ١/ ٣٠٥ ح ١٢٣٢، الوسائل: ٥/ ٤١٣. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٩ ح ١.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٠٤ ح ١٠، التهذيب: ٢/ ٥٤ ح ١٨٢، الاستبصار: ١/ ٣٠٠ ح ١١١٠، الوسائل: ٥/ ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٠ ح ٤.

(٣) التهذيب: ٢/ ٥٤ ح ١٨٢، الوسائل: ٥/ ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٠ ح ٦.

التكلم في الأثناء.

ومنها: رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته؟ قال: «لا بأس»^(١).

ومنها: خبر الوصية الدال على كراهة التكلم بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة^(٢)، لكنه ضعيف من حيث السند.

وأما من الحيثية الثانية، فمقتضى بعض الأخبار جواز التكلم في الإقامة أو مطلقاً، أي ولو بعدها، كرواية محمد الحلبي المتقدمة، ورواية الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يقيم الصلاة وبعدها يقيم إن شاء»^(٣). ورواية حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعدما يقيم الصلاة؟ قال: «نعم»^(٤).

ومقتضى بعضها الآخر عدم جواز ذلك، كرواية محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تتكلم إذا أقيمت الصلاة فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامة»^(٥) ورواية عمرو بن أبي نصر المتقدمة، الدالة على ثبوت البأس فيما لو تكلم في الإقامة، ورواية أبي هارون المكفوف قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقيمت فلا تتكلم ولا تؤم بيدك»^(٦).

هذا، ومقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الثانية منهما على الكراهة، مضافاً إلى

(١) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٦؛ الإستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٣؛ الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٨.

(٢) أمالي الصدوق: ٢٤٨ ح ٣؛ الفقيه ٤: ٢٥٧ ح ٨٢٢؛ الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٨؛ السرائر ٣: ٦٠١؛ الإستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٥؛ الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٠.

(٤) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٧؛ الإستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٤؛ الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٩.

(٥) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩١؛ الإستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٢؛ الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ٢٠؛ التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٥؛ الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٢.

أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي الحكم بالكراهة، فإن المقيم كأنه قد ورد في الصلاة ليس بخارج منها، كما أنه ليس بداخل فيها واقعاً، فينبغي له ترك التكلم المانع بوجوده عن صحة الصلاة.

وأما من الحيثية الثالثة، فقتضى أكثر الأخبار الواردة في هذا الباب حرمة الكلام على أهل المسجد إذا قال المقيم: قد قامت الصلاة، إلا في بعض الموارد: منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلا في تقديم إمام»^(١).

ومنها: رواية سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أقام المؤذن الصلاة فقد حرم الكلام، إلا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام»^(٢).

ومنها: رواية ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الإقامة؟ قال: «نعم فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شئ وليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدّم يا فلان»^(٣).

هذا، ومقتضى رواية عبيد بن زرارة جواز ذلك، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أيتكلم الرجل بعدما تقام الصلاة؟ قال: «لا بأس»^(٤). والجمع يقتضي حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في الحرمة على الكراهة، مضافاً إلى ما عرفت من أنه قضية مناسبة الحكم والموضوع، ثم إنه يحتمل أن لا يكون للاستثناء الواقع في أكثر هذه الأخبار خصوصية، بل كان الملاك رعاية مصالح الجماعة وما

(١) الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٩؛ الوسائل ٥: ٣٩٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩٠؛ الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٧؛ الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٩؛ الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٦؛ الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٧.

(٤) السرائر ٣: ٦٠١؛ الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٣.

تتقوم به ، فالكلام لغير تعيين الإمام ، بل لتنبيه الجاهل بأحكام الجماعة مثلاً ، أو لتسوية الصفوف خارج عن الحرمة ، كما احتمله العلامة رحمته ، بل جزم به في المنتهى ^(١) .

ثم لا يخفى إنه تطلق الإقامة كثيراً ما على قول قد قامت الصلاة ، كما يظهر بمراجعة الأخبار ، وحينئذ فلا تعارض بين نفس الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الكلام كما هو واضح . ثم إن إطلاق الأذان على الأعم منه ومن الإقامة شائع جداً ، كما يظهر لمن تتبع في الأخبار ، ومما اطلق فيه الأذان على الأعم روايتا سماعه وابن أبي عمير المتقدمتان .

ثانيها : عدم مغايرة المؤذن للمقيم ، ومقتضى الأخبار جوازها ، وقد جمعها صاحب الوسائل في الباب الواحد والثلاثين من أبواب الأذان والإقامة فراجع .
ثالثها : البلوغ ، ومقتضى الأخبار أيضاً عدم اعتباره ، كخبر ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : « لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم » ^(٢) . وغير ذلك مما جمعه صاحب الوسائل في الباب الثاني والثلاثين فراجع . ومقتضى صحة أذان غير البالغ كون عباداته شرعية كما هو الحق ، وتدلل عليه جملة من الأخبار .

رابعها : القيام والاستقرار وكونه على الأرض ، والروايات الواردة في هذا الباب كثيرة ، وقد جمعها في الوسائل في الباب الثالث عشر من أبواب الأذان والإقامة .
منها : رواية زرارة 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 » ^(٣) .

(١) المنتهى ١ : ٢٥٦ .

(٢) التهذيب ٢ : ٢٨٠ ح ١١١٢ : الوسائل ٥ : ٤٤٠ . أبواب الأذان والإقامة ب ٣٢ ح ١ : وسائر أحاديث الباب .

(٣) التهذيب ١ : ١٨٣ ح ٨٦٦ : الوسائل ٥ : ٤٠١ . أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١ .

ومنها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام أنه قال: «يؤذن الرجل وهو جالس ويؤذن وهو راكب»^(١). ومقتضاها عدم اعتبار القيام ولا كونه على الأرض، بل ولا الاستقرار، كما أن مقتضى الرواية الأولى عدم اعتبار القيام ولا الاستقرار، بناءً على أن يكون المراد بقوله: «وأينما توجهت» المشي إلى المحل الذي يريده المؤذن، لا نفي اعتبار الاستقبال. هذا، ولا يخفى بعد المعنى الأول.

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أذنت في الطريق أو في بيتك ثم أقمت في المسجد أجزاك»^(٢). ومقتضاها نفي اعتبار الاستقرار، ولكن الرواية لم تصدر لبيان ذلك، بل المقصود منها عدم اعتبار اتصال الأذان بالإقامة كما لا يخفى.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمسافر أن يؤذن وهو راكب ويقيم وهو على الأرض قائم»^(٣). ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يؤذن الرجل وهو قاعد؟ قال: «نعم ولا يقيم إلا وهو قائم»^(٤).

ومنها: رواية أحمد بن محمد، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «يؤذن الرجل وهو جالس ولا يقيم إلا وهو قائم». وقال: «تؤذن وأنت راكب ولا تقيم إلا وأنت على الأرض»^(٥).

(١) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٧، الوسائل ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٨٩ ح ٩٠١، الوسائل ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٣، الوسائل ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٤، الإستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٨، الوسائل ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٥.

(٥) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ١٦، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٥، الإستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٩، الوسائل ٥: ٤٠٢، أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٦.

ومنها: رواية محمد عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤذن وهو يمشي أو على ظهر دابته وعلى غير طهور؟ فقال: «نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس»^(١).

ومنها: رواية سماعة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن تؤذن راكباً أو ماشياً أو على غير وضوء ولا تقيم وأنت راكب أو جالس إلا من علة أو تكون في أرض ملصقة»^(٢).

ومنها: رواية يونس الشيباني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أؤذن وأنا راكب؟ قال: نعم. قلت: فأقيم وأنا راكب؟ قال: لا. قلت: فأقيم ورجلي في الركاب؟ قال: لا. قلت: فأقيم وأنا قاعد؟ قال: لا. قلت: فأقيم وأنا ماش؟ قال: نعم ماش إلى الصلاة. قال: ثم قال: إذا أقيمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنك في الصلاة. قال: قلت له: قد سألتك أقيم وأنا ماش؟ قلت لي: نعم. فيجوز أن أمشي إلى (في خ ل) الصلاة؟ فقال: «نعم، إذا دخلت من باب المسجد فكبرت وأنت مع إمام عادل ثم مشيت إلى الصلاة أجزأك ذلك وإذا الإمام كبر للركوع كنت معه في الركعة. لأنه إن أدركته وهو راكب لم تدرك التكبير معه في الركوع»^(٣).

ومنها: رواية حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأذان جالساً؟ قال عليه السلام: «لا يؤذن جالساً إلا راكب أو مريض»^(٤).

ومنها: رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقيم أحدكم الصلاة

(١) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٦؛ الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٨؛ الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٨؛ التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٢؛ الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٨. وأرض ملصقة: ذات لصوص (لسان العرب ١٢: ٢٧٨).

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٥؛ الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٥٧ ح ١٩٩؛ الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١٢٠؛ الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١١.

وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع إلا أن يكون مريضاً وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(١).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن المسافر يؤذن على راحلته؟ وإذا أراد أن يقيم أقام على الأرض؟ قال: «نعم لا بأس»^(٢).

ومنها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «تؤذن وأنت جالس ولا تقيم إلا وأنت على الأرض وأنت قائم»^(٣).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الأذان والإقامة أ يصلح على الدابة؟ قال: «أما الأذان فلا بأس وأما الإقامة فلا حتى ينزل على الأرض»^(٤).

هذه مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، ومفاد أكثرها التفصيل بين الأذان والإقامة بعدم اعتبار القيام والاستقرار، والكون على الأرض فيه دونها، وبعض ما يدل على اعتبار القيام في الأذان إلا في بعض الموارد محمول على كراهته بدون القيام، لا كونه شرطاً في صحته.

وحينئذ فهل اللازم الأخذ بمقتضى هذه الروايات في باب الإقامة والقول باعتبار هذه الأمور كلها في صحتها تحققها، أو أن ذلك من قبيل تعدد المطلوب بالنسبة إلى الأدلة الدالة على استحبابها، وبيان كيفيتها من دون أخذ شيء من ذلك فيها شرطاً أو شطراً؟

(١) الكافي ٣: ٦٠٦ ح ٢١؛ التهذيب ٢: ٥٦٧ ح ١٩٧؛ الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٢.

(٢) قرب الاستناد: ١٦٠ ح ٦٦٤؛ الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٣.

(٣) قرب الاستناد: ٢٨٩ ح ١٣٠٨؛ الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٤.

(٤) مسائل علي بن جعفر: ١٧٤ ح ٣٠٩؛ الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٥.

توضيح ذلك: إن في باب الإقامة طائفتين من الأخبار، طائفة تدل على استحباب الإقامة مطلقاً مع بيان حقيقتها من دون تعرض لشيء من هذه الأمور أصلاً، وطائفة أخرى تدل على اعتبار هذه الأمور فيها كهذه الروايات.

ومن المعلوم أن حمل المطلق على المقيد مشروط بإحراز وحدة الحكم، وإلا فلا تعارض بينهما أصلاً حتى يلزم تقييد المطلق، وإحراز اتحاد الحكم قد يكون من ناحية وحدة السبب كقوله: إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وقد يكون من الخارج.

وبالجملة: فالمناط في الحمل إنما هو إحراز ثبوت التعارض بين الدليلين، ولا يحرز ذلك إلا بعد إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب أو من غيرها، وفي المقام بل في باب المستحبات كلها لا دليل على وحدة الحكم، فيحتمل أن تكون الإقامة في نفسها مستحبة، وكونها في حال القيام أو مع الاستقرار مثلاً مستحبةً آخر. ولكن لا يخفى أن ذلك إنما هو بعد الفراغ عن كون الأمر المطلق والمقيد أمراً مولوياً لا إرشادياً.

توضيح ذلك، إن الأوامر الصادرة من المولى المتعلقة بإتيان شيء في المأمور به أو بإتيان المأمور به على نحو خاص وكيفية خاصة، يكون المتبادر منها عند العرف هو كونها إرشاداً إلى اعتبار ذلك الشيء في المأمور به، أو اعتبار أن يكون المأمور به على ذلك النحو الخاص، والكيفية الخاصة بمعنى دخالته في ترتب الأثر المترقب من إتيان المأمور به عليه، وأن الإتيان به فاقداً لذلك الشيء أو بدون تلك الكيفية لا يؤثر في حصول الأثر المقصود.

ففقدها ليس إلا مجرد الإرشاد إلى اعتبار ذلك الشيء في المأمور به على ما هو المتبادر منها كما لا يخفى، وهكذا التواهي الصادرة من المولى المتعلقة بإيجاد شيء في المأمور به، أو بإتيان المأمور به مع ذلك الشيء، فإنه لا يتبادر منها إلا كونها إرشاداً

إلى مانعية وجود ذلك الشيء، وأن ترتب الأثر المقصود على المأتي به مشروط بكونه فاقداً له، لكونه مانعاً عن حصول الأثر المترقب.

وكذلك النواهي المتعلقة بالمعاملات، فإن الظاهر كونها إرشاداً إلى فسادها، وعدم ترتب الأثر المقصود عليها، هذا في باب الواجبات.

وأما المستحبات فهل الأمر الاستحبابي المتعلق بإتيان فعل في ضمن مستحب آخر، أو بإتيان المستحب على نحو خاص، وكيفية خاصة يتبادر منه عند العرف ذلك، أي كونه إرشاداً إلى اعتبار ذلك الشيء في المستحب، بمعنى عدم تحققه بدونه، أو أن ذلك يختص بالواجبات والمستحبات، يكون الأمر الثاني فيها كالأمر الأول مولوياً؟ فيه وجهان.

وعلى فرض كونه كالأمر الأول مولوياً يقع الكلام حينئذ في أنه هل يجب حمل المطلق على المقيد، أو أن ذلك مشروط بإجراز وحدة الحكم من وحدة السبب أو من الخارج؟

وبالجملة: فالكلام في وجوب الحمل وعدمه إنما هو بعد الفراغ عن كون الأمرين متماثلين من حيث المولوية، وإلا فلو كان الأمر الثاني أمراً إرشادياً، لا مجال لهذا النزاع أصلاً.

هذا، والظاهر أن المتبادر من الأمر الثاني في المستحبات أيضاً هو الإرشاد إلى اعتبار متعلقه في تحقق المأمور به بالأمر الأول، وحينئذ فاللزام القول باعتبار القيام، والاستقرار، والكون على الأرض، في صحة الإقامة، وفاقاً للمفيد وجماعة^(١)، وحيث إن الشهرة بين القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم على

(١) المقنعة: ٩٨-٩٩: النهاية: ٦٦: جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى): ٣: ٣٠: المهذب: ١: ٩١: المنتهى: ١: ٢٥٨:

خلاف ذلك^(١)، حيث إن المشهور مجرد استحباب هذه الأمور، لا كونها معتبرة في الصحة، مع أن تلك الأخبار المذكورة كانت بمرآى ومسمع منهم، فيشكل ما ذكرنا.

مضافاً إلى ما نعلم، من أن الجوامع الأربعة التي بأيدينا، لا تكون جامعة لجميع الأخبار الماثورة عن الأئمة عليهم السلام، بل كان بعض الأخبار موجوداً في الجوامع الأولية، ولم يكن منقولاً في الجوامع الأربعة الثانوية، والقرائن على ذلك كثيرة، كاختلاف هذه الجوامع التي بأيدينا، أفكل منها فاقد لبعض ما يوجد في الآخر، وغير ذلك من القرائن التي لا يناسب ذكرها في هذا المقام.

وحينئذٍ فلا يبعد الأخذ بمقتضى فتوى المشهور لما ذكر، مضافاً إلى أنه يمكن أن يستفاد ذلك من بعض الأخبار المتقدمة، حيث إنه قد استثنى فيه من حكم الإقامة المشي إلى الصلاة، ومضافاً إلى التعليل الوارد في أكثرها، من أن المقيم كأنه في الصلاة، فإنه يناسب الحكم باستحباب أن تكون الإقامة مع ما يعتبر في الصلاة من قيام، واستقرار، وغيرهما، لا أن يكون ذلك شرطاً فيها. هذا، ولكن رعاية الحزم والاحتياط توجب عدم ترك شيء من هذه الأمور.

خامسها: الطهارة من الحدث، ومقتضى الأخبار الواردة في هذا الباب التفصيل بين الأذان والإقامة باعتبارها في الثاني دون الأول، وقد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب الأذان والإقامة فراجع. والكلام في هذا الأمر عين الكلام في باب القيام.

سادسها: الاستقبال، ومقتضى الأخبار جواز الأذان بل الإقامة إلى غير القبلة، إذا كان التشهد إلى القبلة، ويمكن استفادة اعتبار الاستقبال في الإقامة من

(١) المقنع: ٩١؛ المبسوط: ٩٥؛ المراسم: ٦٨؛ الوسيلة: ٩٢؛ الكافي في الفقه: ١٢٠-١٢١؛ السرائر: ١: ٢١١.

رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، المتقدمة في الأمر الرابع . وكيف كان فلو دلّ الدليل على التفصيل بين الأذان والإقامة باعتبار الاستقبال في الثاني دون الأول ، فالكلام فيه حينئذٍ نظير الكلام في باب القيام .

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار تلك الأمور في صحة الإقامة ، أو قلنا باستحبابها فيها ، فهل يستفاد من الأخبار المتقدمة الدالة على الشرطية أو الاستحباب التعميم بالنسبة إلى كل ما يعتبر في الصلاة وجوداً أو عدماً ، فيعتبر أو يستحب جميعها في الإقامة ، مثل قصد القرية أو عدم الالتفات ، بحيث يرى خلفه من زاوية عينه ، وغير ذلك من الأمور المعبرة في الصلاة وجوداً أو عدماً؟ وجهان :

من استفاده التعميم من التعليل في أكثر الأخبار المتقدمة؛ بأنّ المقيم كأنّه في الصلاة؛ ولذا نهى في بعضها عن الإيماء باليد في الإقامة ، ومن عدم الدليل على جواز التعدي عن تلك الأمور .

مركز تحقيق كفاية الطالب

موارد سقوط الأذان والإقامة

هنا مسائل

المسألة الأولى : يسقط الأذان خاصة في موارد :

الأول: في الجمع بين الظهرين في يوم عرفه ، فإنّه يسقط الأذان بالنسبة إلى صلاة العصر .

الثاني: في الجمع بين العشائين بمزدلفة بالنسبة إلى العشاء ، ويدل عليها

الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويقيم للظهر، ثم يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً عن عمر بن أذينة، عن رهط، منهم: الفضيل وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين». وروى الصدوق مرسلًا مثله، إلا أنه قال: «بين الظهر والعصر بعرفة» ثم قال: «بين المغرب والعشاء بجمع»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقلها في الوسائل في بعض أبواب المواقيت^(٣) وصلاة الجمعة^(٤) والحج^(٥)، فراجع.

الثالث: في العصر من يوم الجمعة، ولم نظفر برواية دالة على هذا الحكم بخصوصه، وإنما أفق به الأصحاب^(٦) نعم يستكشف منه وجود نص على ذلك كان منقولاً في الجوامع الأولية، والاستدلال على ذلك بما ورد في بعض الروايات، من أن أذان الثالث يوم الجمعة بدعة^(٧) لا يخلو من النظر بل المنع، لعدم الدليل على كون المراد بأذان الثالث أذان العصر.

الرابع: في موارد قضاء الصلوات، فإنه يسقط الأذان فيها بالنسبة إلى ما عدا

(١) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٢؛ الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٦ ح ١.

(٢) التهذيب ٣: ١٨ ح ٦٦؛ الفقيه ١: ١٨٦ ح ٨٨٥؛ الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢١٨ - ٢٢٥. أبواب المواقيت ب ٣١ و ٣٢ و ٣٤.

(٤) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة وآدابها ب ٤٩.

(٥) الوسائل ١٤: ١٤. أبواب الوقوف بالمسعى ب ٦.

(٦) الميسوط ١: ١٥١؛ النهاية: ١٠٧؛ السرائر ١: ٣٠٥؛ الغنية: ٩١؛ جواهر الكلام ٩: ٣٠؛ مفتاح الكرامة ٢: ٢٦٠.

(٧) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة وآدابها ب ٤٩.

الصلاة الأولى، ويدل عليه ما رواه في الكافي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها وأقم ثم صلها ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة»^(١).

وما رواه فيه أيضاً عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل يحب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها بإقامة»^(٢) وغيرهما مما يدل عليه من الأخبار، ولا يخفى أن سقوط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية في جميع الموارد المتقدمة ليس لخصوصية فيها، بل السقوط إنما هو من ناحية الجمع بين الصلاتين، فلو جمع بينهما في غير تلك الموارد يسقط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية أيضاً، كما أنه ربما يوافق الاعتبار، لما عرفت من أن حقيقة الأذان إنما هو النداء إلى إقامة الصلاة لينجتمع الناس في المسجد، وفي موارد الجمع يكون الناس مجتمعين فيه، فلا حاجة إلى النداء.

نعم لا تسقط الإقامة، لكونها لتنبية الحاضرين كما تقدم. هذا، مضافاً إلى أن رواية الفضيل وزرارة المتقدمة، لا اختصاص لها بالجمع في يوم عرفة، أو بمزدلفة، بل يستفاد منها الإطلاق.

لا يقال: إن مدلولها حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أن الفعل لا إطلاق له كالقول، فلعل النبي صلى الله عليه وآله كان يجمع بين الظهريين في يوم عرفة بأذان وإقامتين، وبين العشائين بمزدلفة كذلك.

لأننا نقول: لا نسلم عدم الإطلاق فيما لو كان الحاكّي هو الامام عليه السلام، وكان المقصود من حكايته بيان الحكم، فإنه عليه السلام لو لم يأخذ في مقام بيان الحكاية قيماً ليستفاد منه الإطلاق.

(١) الكافي: ٢/٢٩١ ح ١؛ التهذيب: ٣/١٥٨ ح ٣٤٠؛ الوسائل: ٥/٤٤٦. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٧ ح ١.

(٢) التهذيب: ٢/٢٨٢ ح ١١٢٤؛ الوسائل: ٥/٤٤٦. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٧ ح ٢.

وبالجملة: فالظاهر إطلاق الحكم وسقوط الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين أو أزيد بالنسبة إلى غير الأولى. هذا ما ذهب إليه الخاصة، وأمّا العامة فحيث إنّ الجمع عندهم يختص بموارد خاصة^(١)، لعدم كون الجمع عندهم مقابلاً للتفريق، بل معناه هو الاتيان بصلاة في وقت صلاة أخرى، كالإتيان بصلاة الظهر في وقت صلاة العصر، إذ أوقات الصلوات متباعدة عندهم، فينحصر جواز الجمع والاكتفاء بأذان واحد بموارد خاصة.

ثمّ إنّ سقوط الأذان بالنسبة إلى غير الصلاة الأولى هل هو على نحو العزيمة أو الرخصة؟ وجهان. ولا يخفى أنّه لا يستفاد من الأدلة الواردة في هذا الباب وجوب ترك الأذان أصلاً، مضافاً إلى أنّ التعليل الوارد في بعض الروايات ربما يؤيد عدم الوجوب.

وتوهم إنّ الأمر بالترك والاكتفاء بالإقامة يدل على ذلك، يدفعه إنّ متعلّق الأمر هو الجمع، ولا إشكال ولا خلاف في عدم وجوبه حتى في الموارد المتقدمة، كما يدل عليه كثير من الأخبار، واستحباب الجمع في الموارد المتقدمة الراجع إلى أفضليّة الاشتغال بالفريضة الثانية، والمبادرة إليها بدون فصل حتّى بالأذان، لا ينافي كون الأذان راجحاً بالإضافة إلى تركه المطلق، وإن كان بالإضافة إلى المبادرة بالفريضة مرجوحاً.

فهو نظير العبادات المكروهة التي ينطبق عنوان أرجح على تركها مع بقائها على الراجحية بالنسبة إلى مطلق الترك، فالمقام من هذا القليل لا من باب التخصيص، حتّى يقال بأنّه لا دليل على استحباب الأذان في الموارد المذكورة، فيلزم التشريع لو أتى به عبادة كما لا يخفى. وبالجملة، فالظاهر إنّ سقوط الأذان في تلك الموارد إنّما هو على طريق الرخصة لا العزيمة كما عرفت.

(١) كالسفر مثلاً. راجع المجموع ٤: ٣٧٠ - ٣٧١، المنهاج لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦.

المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان والإقامة معاً

إذا صلى الناس جماعة، ثم جاء آخرون قبل تفرق صفوفهم، فإنها يسقطان بالنسبة إليهم، وهذا في الجملة ممّا لا ريب فيه ولا إشكال^(١)، لدلالة الأخبار الكثيرة الآتية عليه، وإنّما وقع الكلام والإشكال في بعض خصوصيات المسألة، فالأولى نقل الأخبار الواردة في هذا المقام حتّى يتّضح بها حقيقة الحال، فنقول وعلى الله الاتكال:

الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن صالح بن سعيد^(٢)، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أيؤذن ويقيم؟ قال: «إن كان قد دخل ولم يتفرّق الصفّ صلى بأذانهم وإقامتهم وإن كان تفرّق الصفّ أذن وأقام»^(٤).

(١) شرائع الإسلام ١: ٧٤ - ٧٥؛ المعتمد ٢: ١٣٦ - ١٣٧؛ المنتهى ١: ٢٦٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٦٢ مسألة ١٧٠؛ مفتاح

الكرامة ٢: ٢٦٦؛ مستند الشيعة ٤: ٥٢٩؛ جواهر الكلام ٩: ٤١؛ مدارك الأحكام ٣: ٢٦٦.

(٢) هذا الرجل ومن بعده مجهولان (منه).

(٣) الكافي ٣: ٣٠٤ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ١١٠٠؛ الوسائل ٥: ٤٢٩؛ أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨١ ح ١١٢٠؛ الوسائل ٥: ٤٣٠؛ أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ٢.

والظاهر إن هذه الرواية هي الرواية السابقة، بمعنى أن أبا بصير سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة مرة واحدة، وأجابه عليه السلام بجواب واحد، غاية الأمر أنه نقلها لعدة رواة، والاختلاف إنما نشأ من اختلاف نقله لهم، أو نقلهم لغيرهم، وحينئذ فالواجب الاختصار على القدر المتيقن.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب أيضاً عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علي، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد^(١)، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما علي عليه السلام: «إن شئتما فليؤم أحكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم»^(٢).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن محمد بن أحمد، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد وقد صلى أهله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدأ بصلاة الفريضة ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه»^(٣).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: في الرجل أدرك الإمام حين سلم قال: «عليه أن يؤذن ويقيم ويفتح الصلاة»^(٤).

ومنها: ما رواه أيضاً عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد^(٥)، عن أبي علي

(١) هو من فقهاء الزيدية وعظمائهم، يروي كتاب زيد «المقرر».

(٢) التهذيب: ٢/ ٢٨١ ح ١١١٩ وج ٣: ٥٦ ح ١٩١: الوسائل: ٥/ ٤٣٠. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ٣.

(٣) التهذيب: ٣/ ٥٦/ ١٩٥، الوسائل: ٥/ ٤٣١. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ٤.

(٤) الفقيه: ١/ ٢٥٨ ح ١١٧٠، التهذيب: ٣/ ٢٨٢ ح ٨٣٦، الوسائل: ٥/ ٤٣١. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٥ ح ٥.

(٥) لا يخفى أن الحسين بن سعيد متأخر عن أبي علي بمرتين، ولا يمكن له أن يروي عنه، والظاهر سقوط

الواسطة بينهما وأنها هي محمد بن أبي عمير كما في سند الصدوق «المقرر».

قال: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله: «أحسنتم إدفعه عن ذلك وامنعوه أشدّ المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر بهم إمام...».

ورواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن أبي عليّ الحرّاني مثله، إلّا أنّه قال: «أحسنتم ادفعوه عن ذلك وامنعوه أشدّ المنع»، فقلت له: فإن دخل جماعة؟ فقال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر لهم إمام»^(١).

ومنها: ما عن الصدوق بإسناده عن معاوية بن شريح^(٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والامام راكم أجزائه تكبيرة واحدة - إلى أن قال -: ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»^(٣).

ومنها: ما عن كتاب زيد الفرسي^(٤)، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أدركت الجماعة (وقد انصرف القوم)^(٥) ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن ينصرفوا أجزأك أذانهم وإقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك وإذا

(١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٩٠، الفقيه ١: ٢٦٦ ح ١٢١٥، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

(٢) لا يخفى أنّ معاوية بن شريح هو معاوية بن ميسرة، وليساً متعدّدين، كما زعم الصدوق، غاية الأمر أنّه قد ينسب إلى أبيه كما في الثاني، وقد ينسب إلى جدّه كما في الأوّل «المقرّر».

(٣) الفقيه ١: ٢٦٥ ح ١٢١٤، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٤.

(٤) هو من الكتب الظاهرة في القرون الأخيرة، ولم يكن معروفاً بين قدماء أصحابنا، بل وفي زمان صاحب الوسائل أيضاً، ولذا لم يرو عنه فيه، «منه».

(٥) ليس في المصدر.

وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزاء إقامة بغير أذان وإن وجدتهم قد تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذن وأقم لنفسك»^(١).
هذه مجموع الروايات الواردة في المقام، وقد عرفت أن أصل المسألة في الجملة مما لا ريب فيه ولا إشكال.

وما اعترضه صاحب المدارك بأن الروايات الواردة فيها غير خالية عن خلل الحديث من ضعف أو جهالة أو غيرها، لكون عمدتها هي روايتا أبي بصير وهو مجهول مشترك بين أربعة^(٢)، مدفوع بأن من يروي الحديث من تلك الأربعة اثنان وكلاهما ثقة.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسألة، وحينئذ فنقول:
إذا دخل الرجل المسجد مثلاً مريداً للصلاة، فدخل على الجماعة التي أذن وأقيم لها، ولم يسمعها لعدم كونه حاضراً حينها، بل كان مسبقاً، فالظاهر سقوط الأذان والإقامة عنه بحيث لا يكون شيء منها مشروعاً في حقه، لأنه مدرك للجماعة حقيقة كسائر المأمومين، ولا يعهد من أحد منهم الأذان والإقامة لنفسه، ولم يدل عليه دليل أصلاً.

وإن دخل وقد سلم الإمام فقتضى الأخبار السابقة سقوطها كما عرفت، ولا ملازمة بين كون السقوط في الموردين على نحو العزيمة، بل يمكن القول بأن السقوط في المورد الأخير إنما هو على نحو الرخصة، لأن هذا الشخص لا يكون مدركاً للجماعة حقيقة، بخلاف المورد الأول.

ثم إنه اعتبر في العروة^(٣) أموراً للسقوط في المورد الأخير.

(١) كتاب زيد النرسي: ٥٢: بحار الأنوار: ٨١ / ١٧١ ح ١٧٥، مستدرک الوسائل ٦: ٥٠٠ ح ١.

(٢) مدارك الاحكام: ٢٦٧ / ٣.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٦٠ مسألة ٣.

منها: أن يكون في المسجد، ومقتضى إطلاق الأدلة عدم الاختصاص.
ومنها: كون صلاته وصلاة الجماعة كلتيهما أدائية، ومقتضى الإطلاق أيضاً عدم اعتباره.

ومنها: اشتراك الصلاتين في الوقت، فلو كانت السابقة عصراً وهو يريد أن يصلي للمغرب لا يسقطان، وفيه: عدم الدليل على اعتبار هذا المعنى أيضاً.
ومنها: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والإقامة، فلو كانوا تاركين أو مكتفين باستماع من الغير لا يسقطان، ولا يخفى مخالفته لمقتضى الإطلاق.
ومنها: أن تكون صلاتهم صحيحة، وفيه: إننا لا نسلم الاعتبار في صورة جهل المأمومين ببطان صلاة الإمام، بل الظاهر أن هذا الشخص كأحد منهم.

وبالجملة: فقد ذكرنا في حاشية العروة^(١)، إن اعتبار هذه الأمور إنما هو فيمن دخل المسجد مريداً للصلاة مستقلاً عن الجماعة إما جماعة وإما فرادى، أو من دخله لأدراكها فوجدهم قد فرغوا ولم يتفرق الصفوف، فالظاهر أن سقوطها عنه بملاك آخر، ولا يبعد فيه سقوطها في كل مورد يكون أدراكه لها قبل الفراغ مسقطاً.
والملاك للسقوط في المورد الثاني إنما هو كون هذا الشخص كمدرّك للجماعة بعد فرض كون نيته قبل الدخول ذلك، فأذانه وإقامته إنما هو أذان الجماعة وإقامتها، كما أن الملاك للسقوط في المورد الأول هو احترام الجماعة السابقة، ولحاظ حق الإمام السابق بعدم رفع الصوت بالأذان حتى تكون الجماعة اللاحقة من توابع الجماعة السابقة، فينبغي تركها فيها، ولذا ورد في بعض الروايات السابقة أن الداخلين إذا أرادوا الصلاة جماعة يقومون في ناحية المسجد ولا يبدر لهم إمام^(٢).

(١) التعليقة للسيد البروجردي: ٤٤.

(٢) الوسائل: ٤١٥/٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

وكيف كان فالقول مبنيّ على استفادة الموردين من النصوص، فمن بعضها يستفاد حكم من دخل المسجد لإدراك الجماعة، وإنه يسقط الأذان والإقامة بالنسبة إليه إرفاقاً له ورعايةً لنيته، وبعبارة أخرى مفاده جعل حقّ له لكونه قاصداً لإدراك الجماعة، فكأنه مدرك لها. فأذانه وإقامته هو أذان الجماعة وإقامتها.

ولا يخفى إنه في هذه الصورة لا يكون الحكم مختصاً بالمسجد، وكذلك لا يناسب كون السقوط على نحو العزيمة.

ومن بعضها (النصوص)^(١) يستفاد حكم من دخل المسجد لإقامة الصلاة مستقلاً عن الجماعة منفرداً أو جماعة، وإنه يسقط الأذان والإقامة بالنسبة إليه رعاية لحق الإمام السابق أو الجماعة السابقة، وبعبارة أخرى يستفاد منه جعل حقّ على الداخل لا له، وحينئذ فيمكن القول باختصاص ذلك بالمسجد. ويجيء الكلام في كون السقوط على نحو العزيمة أو الرخصة.

ويسقط الأذان والإقامة أيضاً فيما إذا سمع الشخص أذان غيره وإقامته، فإن له أن يكتفي به ولو كان إماماً، والمؤذن منفرداً، فقد روي عن أبي مريم الأنصاري أنه قال: صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قيص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة - إلى أن قال -: فقال: وإني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك^(٢).

وقد روى عمرو بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنّا معه فسمع إقامة جاره بالصلاة فقال: «قوموا»، فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة، قال: «يجزئكم أذان جاركم»^(٣).

(١) الوسائل ٨: ٤١٤ - ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ١ و ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٠ / ٢ ح ١١١٣ والوسائل ٥: ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٤١؛ الوسائل ٥: ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٢.

المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع

يستحب للسامع حكاية الأذان كما يقول المؤذن، قال الشيخ في الخلاف: إذا سمع المؤذن يؤذن يستحب للسامع أن يقول مثل ما يقوله، إلا أن يكون في حال الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، وبه قال الشافعي، وقال مالك: إذا كنت في مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، وإذا كنت في نافلة فقل مثل قوله في التكبير والتشهد وبه قال الليث بن سعد، إلا أنه قال: ويقول في موضع حي على الصلاة لا حول ولا قوة إلا بالله.

دللنا على جوازه واستحبابه خارج الصلاة إجماع الفرق، واستحباب ذلك في حال الصلاة يحتاج إلى دليل، إلا أنه متى قال ذلك في الصلاة لم يحكم ببطالها، لأن عندنا يجوز الدعاء في حال الصلاة^(١)، انتهى.
والظاهر إن مراده بالدعاء الذكر المستثنى من الكلام المبطل للصلاة، لا معناه الحقيقي، لعدم اشتغال فصول الأذان على الدعاء، وكأنه من سهو القلم.

وقال ابن رشد في كتاب البداية ما حاصله: إنهم اختلفوا في حكاية الأذان على قولين: قول باستحباب حكاية الأذان كما يقول المؤذن، وقول باستحباب حكاية الأذان، إلا أنه يقول في موضع الحيعلات، لا حول ولا قوة إلا بالله، ومنشأ الاختلاف تعارض الأخبار، فروى أبو سعيد عن النبي ﷺ إنه قال: «يستحب حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن». وروى عمر ومعاوية عنه ﷺ ما يدل على تبديل الحيعلات بالحوقة^(٢) انتهى.

(١) المجموع ٣: ١٢٠؛ الخلاف ١: ٢٨٥ مسألة ٢٩.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٦٠.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ من أنّ استحباب الحكاية إنّما هو في غير حال الصلاة، وأمّا في حالها فيحتاج إلى دليل، فهو وإن كان مخالفاً لمقتضى إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الحكاية^(١)، إلّا أنّ الظاهر انصرافها عن حال الصلاة فريضة كانت أو نافلة، وأمّا تبديل المعيلات بالمحولة^(٢) فيدلّ عليه بعض المراسيل المحكي عن الدعائم والآداب والمكارم^(٣)، وأمّا النصوص المعتبرة المسندة فليس فيها من التبديل أثر أصلاً، بل ظاهرها حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن، فراجع.



(١) الوسائل ٥: ٤٥٣، أبواب الأذان والإقامة ب ٤٥.

(٢) كما في بداية المجتهد ١: ١٦٠.

(٣) دعائم الإسلام ١: ١٤٥، الآداب الدينية: ١٧، مكارم الأخلاق: ٣٤٤، مستدرک الوسائل ٤: ٥٨ - ٦٠ ح ٥ و ٩.

فهرس المجلد الأول

مقدمة التحقيق

٥	قراءة في حياة الإمام السيّد البروجردى
٦	مراحل حياته :
٦	المرحلة الأولى: بروجرد
٨	المرحلة الثانية: اصفهان
١٠	المرحلة الثالثة: النجف الأشرف
١١	المرحلة الرابعة: بروجرد مرة أخرى
١٤	المرحلة الخامسة: قم المقدّسة
١٩	أعماله في بروجرد
٢٠	معجم بأعماله العلميّة
٢٦	لمحة عن حياة المؤلّف ...
٢٨	مؤلفاته
٣٠	حديث المؤلّف حول كتاب نهاية التقرير

٣٣	مقدمة المؤلّف

المطلب الأول : في المقدمات

٣٩	المقدمة الأولى: في أعداد النوافل
٤٣	التنبيه على أمور:
٤٣	نافلة كل فريضة عبادة مستقلة
٤٩	صلاة الغفيلة
٥٨	الجلوس في صلاة الوتيرة
٦١	سقوط الوتيرة في السفر

المقدمة الثانية: في المواقيت

٦٥	أوقات الفرائض
٦٥	مسائل في تفصيل الأوقات
٦٨	ابتداء وقت الظهر
٦٨	آخر وقت الظهر
٧٦	فرعان:
٧٨	الفرع الأول: لكل صلاة وقتان
٧٩	الفرع الثاني: الأوقات المختصة والمشاركة
٨٢	تممة في بيان معنى الاختصاص
٩٦	لو ظن ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف
٩٧	قاعدة «من أدرك»
١٠١	علامات زوال الشمس
١٠٩	ابتداء وقت المغرب

١٢٤	آخر وقت صلاة المغرب
١٣٥	أول وقت صلاة العشاء
١٤٣	آخر وقت صلاة العشاء
١٤٨	وقت صلاة الفجر أولا وآخرها
١٥٤	وقت فضيلة العصر والعشاء
١٦١	اوقات النوافل
١٦١	وقت نافلة الظهرين
١٧١	وقت نافلة المغرب
١٧٣	وقت نافلة العشاء
١٧٤	فرعان:
١٧٥	وقت صلاة الليل
١٧٨	وقت نافلة الصبح
١٨٥	التطوع وقت الفريضة

المقدمة الثالثة: في القبلة

١٩٧	ما المراد من جهة الكعبة؟
٢٠١	كفاية العمل بالمظنّة في القبلة
٢١٤	فرع:
٢٢٠	التفريق بين الصلاتين إلى الجهات
٢٢٢	إذا لم يتمكن من جميع احتمالات الصلاتين
٢٢٤	التكرار في الصلوات المندوبة وباقي الفرائض لفاقد العلم والظنّ ...
٢٢٧	لو علم المتحيّر بفوات بعض الاحتمالات

٢٣١	مراتب الامتثال ثلاثة
٢٣٢	إذا صلى إلى جهة ثم تبين خطأه
٢٤٧	عدم شرطية الاستقبال في النوافل

٢٥٧	المقدمة الرابعة: في الستر والساتر
٢٧٦	كيفية صلاة العاري
٢٨٤	فروع في الستر والساتر
٢٨٧	بحث حول حديث «لا تعاد...»
٢٩٣	شرائط لباس المصلي
٢٩٣	أن لا يكون من جلد الميتة
	إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه... واعتبار السوق وقول
٢٩٥	البائع في ذلك
٣١١	أن لا يكون لباس المصلي من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم
٣٢٠	الصلاة في اللباس المشكوك
٣٣١	تمسك الأصوليين بالبراءة العقلية
٣٣٧	الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية
٣٥١	حكم الصلاة في جلد الخنزير
٣٦٤	حكم الصلاة في جلد السنجاب
٣٧٠	عدم كون لباس المصلي حريراً
٣٧٠	ان لا يكون لباس المصلي حريراً

- ٣٧٧ حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريراً خالصاً
- ٣٨٢ عدم كون لباس الرجل المصلي من الذهب
- ٣٨٧ تنبيه: وجه حرمة التختّم بالذهب
- ٣٨٩ تنمّة:
- ٣٩٠ شرطية الإباحة في لباس المصلي
- ٣٩٦ حكم الصلاة في الشمشك والنعل السندي
- ٣٩٨ طهارة لباس المصلي
- ٤٠٢ هل تعتبر الطهارة في ما لا تتم الصلاة فيه؟
- ٤٠٦ لو شك في طهارة ثوب وصلّى فيه، فأنكشف أنه كان نجساً لا يجب عليه الإعادة
- ٤١٥ لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة
- ٤٢٣ لو علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثم نسي أو اعتقد الخلف
- ٤٢٩ فرع:
- ٤٣٠ لو لم يكن للمصلي إلا ثوب واحد نجس
- ٤٣٧ لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

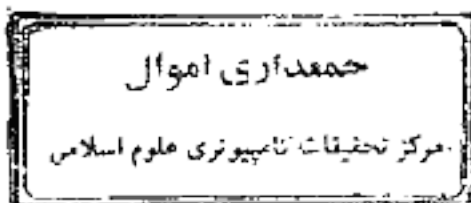
٤٤٣ المقدمة الخامسة: في مكان المصلي

- ٤٤٤ حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة
- ٤٦٤ ما يصحّ السجود عليه
- ٤٦٦ في جواز السجود على مطلق الأرض
- ٤٦٧ في جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض
- ٤٦٨ في عدم جواز السجود على المأكول والملبوس
- ٤٦٩ السجود على القطن والكتان

- ٤٧٣ في جواز السجود على القرطاس
٤٧٤ السجود على الثوب وظهر الكف في حال الاضطرار

- ٤٧٧ المقدمة السادسة: في الأذان والإقامة
٤٨٥ كيفية الأذان والإقامة
٤٨٩ ما قيل باعتباره في الأذان والإقامة
٤٩٩ موارد سقوط الأذان والإقامة
٤٩٩ يسقط الأذان خاصة في موارد
٥٠٣ مورد سقوط الأذان والإقامة معاً
٥٠٩ استحباب حكاية الأذان للسامع

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي



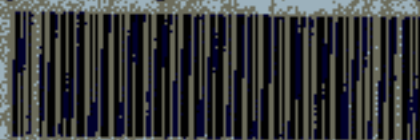
NAHĀYAT AL-TAQRĪR FĪ MABĀHES ĀL-SALAT
[The rectification of "Al-salat"
discussions represented by Imam,
Researcher and great Ayatollah
Al-sayyed Hoseyn Al-Tabātabā'ī
Al-Brujerdī]

Āyatollaha L-'Ozmā Al-šeyx Mohamad Al-Fūzei
Al-Lankarāni

Vol.1

Research and publication: Jurisprudential center of the
Imam Ali (A.S.) - Qom.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱۳۸۱-۱-۱۱۰۰۸