



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

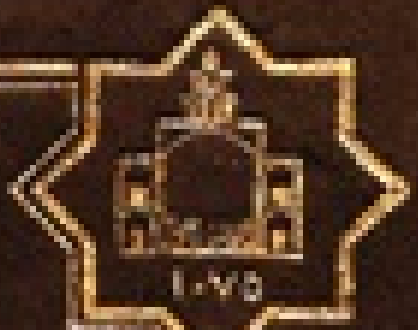
Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



پایان نامه

پایان نامه

موضوع: *تأثیرات اجتماعی و فرهنگی*

نویسنده:

سید الهام‌الله حسینی

گروه آموزشی و پژوهشی

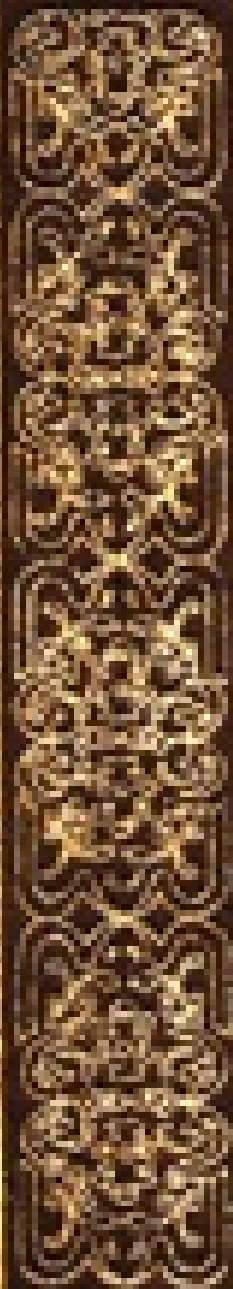
شماره: ۱۳۹۸

تاریخ: ۱۳۹۸

مکان: *کتابخانه مرکزی*

« ۶ »

کتابخانه مرکزی
موسسه عالی پژوهش



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام

كاتب:

علي الموسوي القزويني

نشرت في الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
13	ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام المجلد 3
13	هوية الكتاب
14	اشارة
16	كتاب الصلاة
16	اشارة
16	[في معنى الصلاة]
24	المقصد الأول في المقدمات
24	اشارة
25	الفصل الأول في أعداد الصلوات
25	اشارة
25	ينبوع في أعداد الصلوات الواجبة
33	ينبوع في أعداد النوافل
38	ينبوع [في ذكر مسائل الاولى نافلة الظهر و العصر]
53	ينبوع في بيان ما يسقط و ما لا يسقط من النوافل
63	ينبوع [النوافل تصلى كل ركعتين بتسليم]
67	ينبوع [كيفية صلاة الوتيرة و الاعرابى]
72	[ينبوع: استحباب القنوت في ركعتي الفجر]
75	[ينبوع: هل الجلوس في ركعتي الوتيرة أفضل أم القيام؟]
77	[ينبوع: يجوز الجلوس في النوافل اختيارا]
82	[ينبوع: قد يترك النافلة لعذر]
85	الفصل الثاني في المواقيت
85	اشارة
87	المبحث الأول في أوقات الفرائض
87	[ينبوع: أوقات الفرائض]

95	[ينبوع: وقت صلاة الظهر]
99	[ينبوع: لكل صلاة وقتين]
117	[ينبوع: وقتي الفضيلة و الإجزاء في المغرب]
129	[ينبوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره]
133	[ينبوع: تحديد وقت الفضيلة للفرائض]
136	ينبوع في آخر وقت فضيلة الظهر
140	ينبوع في أول وقت العصر ووقت فضيلتها
148	ينبوع في آخر وقت فضيلة العصر
152	[ينبوع: وقت الاختصاص و الاشتراك]
152	اشارة
166	تذنيبات
173	[ينبوع: علامات الزوال]
182	[ينبوع: أول وقت العشاء]
207	المبحث الثاني في أوقات النوافل
207	اشارة
207	[المسألة الأولى: وقت نافلتي الظهر و العصر]
227	[المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب]
232	[المسألة الثالثة: وقت الوتيرة]
233	[المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل]
249	[المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر]
260	المبحث الثالث في الأحكام ينبوع
260	[ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيّق وقت الحاضرة]
261	ينبوع في التطوع لمن عليه فريضة
277	[ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض]
298	[ينبوع: لو بلغ الصبي في أثناء العمل]
302	[ينبوع: حرمة تقديم و تأخير الفريضة عن وقتها]

- 309 [ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بتحصيل الظنّ أو بالتقليد: إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظنّ]
- 327 [ينبوع: الترتيب بين الفرائض]
- 332 [ينبوع: أوّل الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره إلا في مواضع]
- 337 [ينبوع: تكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها وبعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر]
- 349 الفصل الثالث في القبلة وفيه مباحث:
- 349 المبحث الأوّل في ماهية القبلة
- 349 ينبوع
- 355 [ينبوع: يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة]
- 355 اشارة
- 369 فروع
- 375 [ينبوع: لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً]
- 400 المبحث الثاني في تعيين ما يجب استقباله
- 400 اشارة
- 408 [المسألة الاولى: فرض القرب و من يحكمه في مشاهدة الكعبة التوجّه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما]
- 408 [المسألة الثانية: قضيّة كون فرض القرب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت]
- 411 [المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة]
- 414 [المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم]
- 419 [المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها]
- 434 [المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة وقد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظنّ بها وقد يكون تقليد الغير وقد يكون غير هذه الثلاث]
- 462 [المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال]
- 462 اشارة
- 466 [فالكلام يقع في مراحل]
- 466 [المرحلة الاولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق والمغرب]
- 469 [المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق والمغرب]
- 471 [المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلّي مستديراً بظنّ أنّه قبلة]
- 474 الفصل الرابع في لباس المصلّي
- 474 اشارة

- 474المطلب الأول في جنسه
- 474[يجوز الصلاة في كل ما يستر البدن بل العورة عدا أنواع:].
- 474 اشارة
- 474[النوع الأول: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوة]
- 474[النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة]
- 474 اشارة
- 489 فروع
- 489[الأول: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمها و سائر الأحوال]
- 490[الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمه و المحمول]
- 490[الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس]
- 492[الرابع: الصلاة في الميتة مختص بما تحلّ الحياة من أجزائه أم لا؟]
- 495[النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات]
- 495 اشارة
- 497[مسائل مهمة:]
- 497[المسألة الاولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو...]
- 502[المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعم ما لا تحلّ الحياة من أجزائه]
- 516[المسألة الثالثة: مستثبات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخز]
- 533[النوع الرابع: للحرير أحكام أربع: الحكم الأول: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا]
- 560 النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب من لباس أو خاتم،
- 560 اشارة
- 566[فروع:]
- 566[الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساتراً أو عامّ لمطلق الملبوس]
- 568[الثاني: حكم الصلاة في المموّه من الثوب و الخاتم]
- 569[الثالث: في جواز الافتراش بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به]
- 570[الرابع: لا بأس بتحلية السيف و الخنجر و ما أشبهه بالذهب]
- 570[الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ في لبس الذهب و التختّم به]

- 571 النوع السادس: ما كان مغصوبا، و تمام الكلام فيه يقع في مقامات:
- 571 [المقام الأول: الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصية]
- 576 [المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا]
- 579 [المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب]
- 589 المطلب الثاني في حكم ستر العورة تكليفا و وضعها، و موضوع العورة، و أحكام خلل الستر
- 589 اشارة
- 589 المبحث الأول يجب ستر العورة عن كل ناظر محترم في غير حال الصلاة
- 596 المبحث الثاني في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر و في الصلاة
- 596 و فيه مقامان:
- 596 [المقام الأول: في عورة الرجل،
- 617 [المقام الثاني: في عورة المرأة الحرة البالغة]
- 632 المطلب الثالث في مستحبات لباس المصلّي و مكروهاته
- 632 اشارة
- 632 المبحث الأول في المستحبات
- 639 المبحث الثاني في المكروهات التي تذكر أيضا في طي مسائل:
- 639 المسألة الاولى: يكره الصلاة في لباس سود
- 642 [المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته]
- 648 [المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك]
- 649 [المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة]
- 650 [المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود]
- 653 [المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد]
- 656 [المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات]
- 658 [المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت]
- 659 [المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة]
- 663 [المسألة العاشرة: يكره أن تصلّي المرأة خالية عن الحلّي أو مجردا جديها عن القلاندي]
- 664 [المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلا كان أو امرأة]

- 665 اشارة
- 668 المبحث الأول في حكم مكان المصلي من حيث الإباحة والغصبية
- 668 اشارة
- 671 أما المكان المغصوب ففيه مسائل:
- 671 المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً للعلماء كافة.
- 675 [المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبية]
- 676 [المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب]
- 680 [المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوباً ونحو الخيمة المغصوبة]
- 680 [المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلي في ملكه المغصوب]
- 681 المبحث الثاني في حكم المكان من حيث محاذة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونها في الصلاة بحيث لا يكون بينهما حائل ولا بعد عشرة أذرع
- 681 اشارة
- 692 وينبغي ختم المسألة ببيان امور:
- 692 [أحدها: إن صلّت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها ومن يحاذيها من خلفها ولا تبطل صلاة غيرهم، وإن صلّت بجانب الإمام...]
- 693 [ثانيها: يزول المنع حرمة وكرهه بوجود حائل بينهما]
- 698 ثالثها في بيان عدّة مسائل:
- 698 [الأولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلم في مقدار تأخّرها عنه]
- 700 [الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد ولا تأخر المرأة ولا حائل]
- 702 [الثالثة: المنع حرمة وكرهه يختصّ بالبالغين المكلفين]
- 702 [الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض والنفل ولا في الأداء والقضاء]
- 703 المبحث الثالث فيما يتعلّق بمكان المصلي من حيث الطهارة والنجاسة ..
- 709 المبحث الرابع في الأمكنة المكروهة - أي التي يكره الصلاة فيها -
- 709 اشارة
- 709 [الموضع الأول: الحثام]
- 711 [الموضع الثاني: بيوت الغائط]
- 712 [الموضع الثالث: مبارك الإبل]

714	[الموضع الرابع والخامس: مسكان النمل و مجرى المياه]
716	[الموضع السادس والسابع: أرض السبخة و الثلج]
719	[الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور]
736	[الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران]
738	[الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمور]
738	[الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جواد الطرق]
744	[الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس]
749	[الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة]
749	[الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير]
769	المبحث الخامس
769	اشارة
775	وينبغي ختم الفصل برسم مسائل:
775	[المسألة الأولى: استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة]
778	[المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضة على باب المساجد]
782	[المسألة الثالثة: يستحبّ جعل المنارة مع حائطها]
787	[المسألة الرابعة: يكره تغطية المساجد بل تبنى وسطا]
788	[المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف]
789	[المسألة السادسة: يكره المحارِب الداخلة]
791	[المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد]
801	[المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد]
823	[المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات و المستحبات و هي امور: فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد]
869	الفصل السادس في الأذان و الإقامة
869	اشارة
869	المبحث الأول في معنيهما و فضلهما و مواقع مشروعيتهما
869	اشارة
874	المبحث الثاني في كَيْفِيَّة الأذان و الإقامة

898 اشارة

916 ثم إن هاهنا امورا ينبغي التعرض لها:

916 الأمر الأول: أن حدّ القيام - كما ذكره جماعة بل عزى إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،

917 [الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال]

920 [الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار]

921 [الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام]

923 [الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرج عن حدّ القيام]

923 اشارة

926 [هاهنا مسائل:]

926 المسألة الأولى: فيمن عجز عن الانتصاب،

926 [المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام]

928 [المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشيا]

933 [المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام]

933 اشارة

941 تذييلان

948 الفهرس

983 تعريف مركز

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام المجلد 3

هوية الكتاب

بطاقة تعريف:قزويني، علي بن اسماعيل، 1237 - 1298ق.

عنوان المؤلف واسمه:ينابيع الاحكام في معرفة الحلال و الحرام/ تاليف علي الموسوي القزويني ؛ تحقيق علي العلوي القزويني.

تفاصيل النشر:قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، موسسه النشر الاسلامي، 1424ق.= - 1382 -

مواصفات المظهر:5ج.

فروست:موسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه؛ 1075، 1076، 1079.

ISBN:دوره 978-964-470-077-4 : : 46000 ريال : ج.1: 964-470-077-5 ؛ 105000 ريال: ج. 5 : 978-964-470-

850-3 ؛ ج. 2 978-964-470-847-3 :

لسان:العربية.

ملحوظة:محقق جلد پنجم عبدالرحيم الجزمئى القزوينى است.

ملحوظة:ج. 2 (چاپ اول: 1432 ق.= 1390) (فييا).

ملحوظة:ج. 5 (چاپ اول: 1429 ق.= 1387).

ملحوظة:كتابنامه.

موضوع:فقه جعفرى -- قرن 13ق.

الحلال والحرام

طهارت

معرف المضافة:علوي قزويني، علي، محقق

معرف المضافة:جزمئى قزويني، عبدالرحيم

معرف المضافة:جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. موسسه النشر الاسلامي

تصنيف الكونجرس:3/183BP/ق4ى9 1382

تصنيف ديوي: 297/342

رقم البليوغرافيا الوطنية: 0 5 6 1 4 1 1

ص: 1

اشارة

ينابيع الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام

تاليف على الموسوى القزوينى

تحقيق على العلوى القزوينى.

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد فهذا هو المجلد [الثالث] من كتاب ينابيع الأحكام في الحلال والحرام «كتاب الصلاة»

[في معنى الصلاة]

وهي لغة «الدعاء» على ما هو المعروف فيما بينهم المصرح به في كلام أهل اللغة، المتسالم فيه عند كافة العلماء (1) سيما الفقهاء و الاصوليين في كتبهم الفقهية و الاصولية.

فلا ينبغي الاسترابة في كونها بحسب الوضع اللغوي حقيقة فيه، لكن قضية إطلاق تفسيرها به كونها لفظين مترادفين.

ويشكل بأن من حكم المترادفين صحة حلول أحدهما محل صاحبه، و «الدعاء» على ما ظهر من تتبع موارد استعماله و ملاحظة كلام أهل اللغة مقول بالاشتراك المعنوي على طلب الخير و طلب الشرّ، ويخصّ في الاستعمال بالأول إذا عدّى باللام، و بالثاني إذا عدّى ب «على»، بخلاف الصلاة فإنها لا ترد في الاستعمال إلا لطلب الخير، فلا تحلّ محلّ الدعاء بمعنى طلب الشرّ و لذا تعدّى دائما ب «على». و لم ينقض بإفادتها الضرر، و قضية ذلك أن يقال: إنها بحسب اللغة و إن كانت للدعاء لكن لا على إطلاقه، بل الدعاء الخاصّ و هو طلب الخير خاصة.

فبينهما و بين الدعاء عموم و خصوص مطلقا، فكلامهم في تفسيرها به لا يخلو عن إهمال.

و في كلام بعض أهل اللغة (2) عدّ «الرحمة» أيضا «كالاتباع» (3) من معاني الصلاة، و جعل منه قوله تعالى: **أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (4)**.

ص: 3

1- المبسوط 1:70، المعبر 2:9، المنتهى 4:7، نهاية الأحكام 1:307، التذكرة 2:259، التحرير 1:173، الذكرى 1:65، غاية المراد 1:275.

2- الصحاح 6:2402، لسان العرب 14:464.

3- لسان العرب 14:467، تهذيب اللغة 12:237.

4- البقرة: 157.

وقد زعم (1) جمع أنّها من الله تعالى للرحمة و من الملائكة للاستغفار و من الأدميين للدعاء.

و ظاهر جماعة منهم أنّها مقولة عليها من باب الاشتراك اللفظي، وقضية ذلك اختلاف معنى اللفظ لغة باختلاف المسند إليه. ويردّه - مع مخالفة الاشتراك للأصل - أنّ الاستغفار قسم من الدعاء، بناء على أنّ طلب الخير أعمّ من طلب المغفرة.

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

وفيه - مع أنّه لا- تخصيص فيه -: أنّه لم يظهر منه أنّه ذكرها باعتقاد الحقيقية، فمن الجائز كونه إنّما ذكرها باعتقاد المجازيّة، و يقوّى ذلك بملاحظة أنّ من ديدن أهل اللغة في التعرّض لمعاني اللفظ الجمع بين حقائقه و مجازاته.

فلم يبق إلاّ الإسناد المتوقّف صحّته في الله تعالى على إرادة الرحمة حيثما وردت مسندة إليه، نظرا إلى أنّ الدعاء بمعنى طلب الخير عن الغير لا يصحّ إلاّ من العاجز.

ويردّه أنّ جعل الإسناد أمانة للوضع ليس بأولى من أخذه قرينة للتجوّز كما في إسناد الرحمة إليه تعالى، مع أنّه لم يعهد في كلام العرب لفظ اختلف معناه باختلاف المسند إليه، مع أنّ الوضع بالشرط كما هو اللازم من قول الجماعة باطل - على ما قرّر في محلّه - فالقول المذكور ضعيف جدّا.

و يتلوه في الضعف جعلها مقولة على المعاني الثلاث بالاشتراك المعنوي، لجامع العطف الّذي من الله تعالى رحمة و من الملائكة استغفار و من الأدميين دعاء بعضهم لبعض، قاتلا:

«الصواب عندي أنّ الصلاة لغة بمعنى واحد و هو العطف. إلى أن قال: وأمّا قول الجماعة فبعيد من جهات:

أحدها: اقتضاؤه الاشتراك، و الأصل عدمه.

الثاني: إنّ لا نعرف في العربيّة فعلا واحدا يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقيا.

ص: 4

1- جامع المقاصد 5:2 «وقد صرّحوا بأنّ لفظها من الألفاظ المشتركة، فهي من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار...» ساكتا عليه، تهذيب اللّغة 12:236، الصدوق في معاني الأخبار: 1/367.

الثالث: أنّ الرحمة فعلها متعدّد، و الصلاة فعلها قاصر، و لا يحسن تفسير القاصر بالمتعدّي.

الرابع: أنّه لو قيل مكان «صلّى عليه» دعا عليه انعكس المعنى، و حقّ المترادفين صحّة حلول كلّ منهما محلّ الآخر»(1).

وفيه: أنّ ورود الصلاة لغة للعطف ممّا لم يشهد له شاهد، و لو ثبت الاستعمال فيه في بعض الأحيان فهو أعمّ من الحقيقة. و إنكار كونها للدعاء كما هو قضيّة الوجه الرابع مدافع لما هو من قبيل الواضحات، و هو على ما بيّناه لا يلازم الترادف بينها و بين الدعاء حتّى ينكر بعدم صحّة حلول الدعاء مكانها استنادا إلى انعكاس المعنى. مع أنّ أصالة عدم الاشتراك لفظا لا تقتضي بتعيّن الاشتراك معنى. مع قيام احتمال المجاز فيما عدى الدعاء إلاّ مع رجحان الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز، و هو محلّ منع. فالوجه هو ما قرّرناه من جعلها مجازا في الرحمة، و إرجاع الاستغفار إلى الدعاء، كما يظهر الالتزام به من محكيّ روض الجنان ردّا على من قال: إنّها من اللّه بمعنى الرحمة «استنادا إلى أنّ ارتكاب كونها في ذلك و نحوه مجازا خير من جعلها مشتركة، و بأنّ ظاهر العطف في قوله تعالى:

عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (2) يقتضي المغايرة»(3) و إن ضعف مستنده في الوجه الثاني، بأنّ كون الصلاة في الآية مرادا بها الرحمة ممّا لا محيص عنه، لاستحالة إسنادها بمعنى الدعاء إليه تعالى. و غاية ما هنالك كونه على وجه التجوّز، فالعطف تفسيري لا محالة، و لو كان خلاف ما يقتضيه ظاهر العطف.

و كيف كان فهي شرعا باعتبار الوضع الشرعي - بناء على الحقائق الشرعيّة في ألفاظ العبادات كما حقّق في محلّه - عبارة عن العبادة المخصوصة التي تكون تارة ذكرا محضا كالصلاة بالتسييح، و اخرى فعلا محضا كصلاة الأخرس، و ثالثة يجمعهما كصلاة الصحيح المختار و من بحكمه في اشتمال صلاته على الذكر و الفعل معا.

و اشتهارها عند المتشرّعة بحسب صورتها النوعيّة - بحيث يعرفها كلّ أحد من فقيه و عامي و إن جهلها الأكثر بأجزائها المفصّلة - ممّا يغني عن التعرّض لتعريفها، و لذا قال في

ص: 5

1- مغني اللبيب 2:791 الباب الخامس.

2- البقرة: 157.

3- روض الجنان مقدّمة الكتاب 1:32.

المدارك: «وهي أشهر من أن يتوقف فهم معناها على تعريف لفظي»⁽¹⁾ مع أن التعريف التامّ السليم عمّا ينقضه في طرد أو عكس و ما يشينه من إطناب أو إجمال غير متيسّر هنا، ولذا لم يأت كلّ من تعرّض لتعريفها بما يسلم عن جميع ما ذكر، و السرّ فيه جهالة ماهيّتها الجامعة لشتات جزئياتها المانعة عن دخول كلّ مغاير لها.

و عن جماعة: من أئمّة اللغة كابن الأثير في النهاية⁽²⁾ وصاحب القاموس⁽³⁾ وغيرها ذكر هذه العبادة المخصوصة في عداد معاني الصلاة، فتوهّم منه كونها من معاني اللغويّة.

و يزيّفه: منع ظهور كلامهم في أنّهم ذكروها باعتقاد كونها من معانيها بالوضع اللغوي الثابت من واضع لغة العرب لتكون من الحقائق اللغويّة، فيجوز كونهم ذكروها باعتقاد المجازيّة بالنظر إلى اللغة، أو باعتقاد الحقيقيّة بحسب الوضع الشرعي، نظرا إلى أنّ المعلوم من ديدن أهل اللغة أنّهم إنّما كانوا يضبطون في كتبهم المدوّنة معاني الألفاظ المتداولة في عرف زمانهم.

و من المقرّر أنّ كتب اللغة إنّما دوّنت في عهد الأئمّة فيما بين زمان الصادقين إلى زمان العسكريين عليهم السّلام و ظاهر أنّ العبادة المخصوصة في معنى الصلاة كانت متداولة معروفة ثمة على وجه المجاز أو الحقيقة بالوضع الشرعي، مع أنّ الوضع اللغوي إن اريد به ما صدر من واضع أصل لغة العرب غير ممكن في تلك العبادة لكونها أمرا شرعيّا لم يعرفه غير الشارع، و إن قلنا بحصول التسمية لها قبل شرع نبينا صلّى الله عليه وآله وسلّم على ما هو المحقّق المدلول عليه بالآيات و الروايات، من ثبوت الصلاة كالزكاة و الصيام في الشرائع السالفة أيضا، كشرع عيسى و موسى و إبراهيم وغيرهم من الأنبياء عليهم السّلام.

نعم: لو اريد بالحقائق اللغويّة ما كان وصف الحقيقيّة له ثابتا في ما هو من ألفاظ لغة العرب و لو بوضع غير العرب - كالشارع و نحوه - أو بوضع العرب لكن من حيث إنّهم من أهل الشرع، كان لإدراجها في الحقائق اللغويّة وجه إلاّ أنّه خلاف الاصطلاح. و في الذخيرة بعد نقل الخلاف في كونها حقيقة شرعيّة «لا شكّ في كونها حقيقة عرفيّة»⁽⁴⁾ و كأنّه أراد بها عرف المتسرّعة، و إلاّ فالحقيقة العرفيّة بمعنى العرف العامّ ممّا لا معنى له.

ص: 6

1- المدارك 6:3.

2- النهاية 3:50.

3- القاموس 4:353.

4- الذخيرة: 182.

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

ففي رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام «أن علة الصلاة أنها إقرار بالربوبية لله عز وجل ، و خلع الأنداد، وقيام بين يدي الجبار جل جلاله بالذل والمسكنة والخضوع والاعتراف والطلب للإقالة من سالف الذنوب، ووضع الوجه على الأرض كل يوم خمس مرات إعظاما لله عز وجل ، وأن يكون ذاكرا غير ناس ولا بطر، ويكون خاشعا متذلا راغبا، طالبا للزيادة في الدين والدنيا، مع ما فيه من الإيجاب والمداومة على ذكر الله عز وجل بالليل والنهار لئلا ينسى العبد سيده ومدبره وخالقه فيبطل ويطغى، ويكون في ذكره لربه وقيامه بين يديه زاجرا له عن المعاصي، ومانعا له عن أنواع الفساد»(1).

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «الصلاة ميزان فمن وقى استوفى»(2).

وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام: «إن طاعة الله عز وجل خدمته في الأرض، وليس شيء من خدمته يعدل الصلاة، فمن ثم نادى الملائكة زكريا وهو قائم يصلي في المحراب»(3).

وفي رواية إبراهيم بن عمر اليماني رفعه إلى علي عليه السلام أنه كان يقول: «إن أفضل ما يتوصل به المتوسلون إلى الله الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيل الله، وكلمة الإخلاص فإنها الفطرة، وإقام الصلاة فإنها الملة...»(4) الحديث.

وفي رواية معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربهم، وأحب ذلك إلى الله عز وجل ما هو؟ فقال: ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة، ألا ترى أن العبد الصالح عيسى بن مريم عليهما السلام قال: وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»(5)-(6).

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

ص: 7

1- الوسائل 4:7/8، ب 1 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:645/214، علل الشرائع: 317، ب 2/2 باختلاف يسير.

2- الكافي 3:13/266، الفقيه 1:622/207.

3- الوسائل 4:5/39، ب 10 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:623/208.

4- الفقيه 1:613/205.

5- مريم: 31.

6- الوسائل 4:1/38، ب 10 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3:1/264.

خير من بيت ذهب يتصدق به حتى يفنى»(1).

وعن زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أي الأعمال أفضل بعد المعرفة؟ فقال:

ما من شيء بعد المعرفة يعدل هذه الصلاة، ولا بعد المعرفة والصلاة شيء يعدل الزكاة... إلى أن قال: وصلاة فريضة تعدل عند الله ألف حجة وألف عمرة ميرورات متقبّلات، والحجّة عنده خير من بيت مملوءة ذهباً، لا بل خير من ملء الدنيا ذهباً وفضّة ينفقه في سبيل الله...»(2) الحديث.

وعن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود نفعت الأطناب والأوتاد والغشاء، وإذا انكسر العمود لم ينفع طنّب ولا وتد ولا غشاء»(3).

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصلاة عمود الدين مثلها كمثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود ثبت الأطناب والأوتاد، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طنّب»(4).

وفي رواية عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ إنّما فرض على الناس في اليوم والليلة سبع عشرة ركعة، من أتى بها لم يسأله عمّا سواها»(5).

وفي رواية عن الصادق عليه السلام قال: «أول ما يحاسب به العبد الصلاة، فإن قبلت قبل سائر عمله، وإذا ردّت ردّ عليه سائر عمله»(6).

وفي رواية عن عليّ عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عمود الدين الصلاة، وهي أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم، فإن صحّت نظر في عمله، وإن لم تصحّ لم ينظر في بقيّة عمله»(7).

وفي الفقيه «و دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد وفيه اناس من أصحابه، فقال: أتدرون

ص: 8

1- الوسائل 4/39:4، أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3/265:7.

2- الوسائل 1/34:27، ب 1 من أبواب مقدّمة العبادات، أمالي الطوسي 2/305.

3- الوسائل 4/6:33، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3/266:9.

4- الوسائل 4/12:27، ب 6 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، المحاسن: 60/44.

5- الوسائل 1/7:79، ب 16، أمالي الطوسي 2/263.

6- الوسائل 4/10:34، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1/626:208.

7- الوسائل 4/13:34، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2/936:237.

ما قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: إن ربكم يقول إن هذه الصلوات الخمس المفروضات، من صلاتهن لوقتهن وحافظ عليهن لقيني يوم القيامة وله عندي عهد ادخله به الجنة، ومن لم يصلهن لوقتهن ولم يحافظ عليهن فذاك إلي، إن شئت عذبتك وإن شئت غفرت له»(1).

وفي رواية أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة... إلى أن قال: ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ثم قام فتنفّل بأربع ركعات، ثم أقام فصلّى العشاء ثم التفت إليّ، فقال: يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات من أقامهنّ وحافظ على مواعيتهنّ لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخله به الجنة، ومن لم يصلهنّ لمواعيتهنّ ولم يحافظ عليهنّ فذلك إليه إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه»(2).

وفي رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «الصلوة قربان كلّ تقوي»(3).

وعن إسماعيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم والكسل، إن ربكم رحيم يشكر القليل، أن الرجل ليصلي الركعتين تطوعاً يريد بهما وجه الله، فيدخله الله بهما الجنة...»(4).

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس في المسجد إذ دخل رجل، فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا وهكذا صلواته ليموتنّ على غير ديني»(5).

وعن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة يدعى بالعبد، فأول شيء يسأل عنه الصلاة، فإذا جاء بها تامّة وإلا زجّ في النار، قال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضيعوا صلواتكم، فإن من ضيع صلواته حشر مع قارون وهامان، وكان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين، فالويل لمن لم يحافظ على صلواته وأداء سنّته»(6).

وعن القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله

ص: 9

1- الفقيه 1: 625/208.

2- الوسائل 4: 1/107، ب 1 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 2/267.

3- الوسائل 4: 1/43، ب 12 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1: 637/210.

4- الفقيه 1: 631/209.

5- الوسائل 3: 2/20، ب 8 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 948/239.

6- الوسائل 4: 7/30، ب 7 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 46/31.

أوصني، فقال: لا تدع الصلاة متعمداً، فإن من تركها متعمداً فقد برئت منه ملّة الإسلام»(1).

وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث الكبائر قال: «إنّ تارك الصلاة كافر»(2) يعني من غير علة.

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث عدد النوافل قال: «إنّما هذا كلّ تطوّع وليس بمفروض، أنّ تارك الفريضة كافر، وأنّ تارك هذا ليس بكافر»(3).

وعن العجلي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما بين المسلم وبين أن يكفر إلاّ أن يترك الصلاة الفريضة متعمداً، أو يتهاون بها فلا يصلّيها»(4).

وعن عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السّلام عن أبيه عن جابر قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

ما بين الكفر والإيمان إلاّ ترك الصلاة»(5).

وعن مسعدة بن صدقة أنّه قال: «سئل أبو عبد الله عليه السّلام ما بال الزاني لا تسمّيه كافراً، و تارك الصلاة تسمّيه كافراً، و ما الحجّة في ذلك؟ فقال: لأنّ الزاني و ما أشبهه إنّما يفعل ذلك لمكان الشهوة لأنّها تغلبه، و تارك الصلاة لا يتركها إلاّ استخفافاً بها، و ذلك لأنّها لا تجد الزاني يأتي المرأة إلاّ و هو مستلذّ لإتيانها إيّاها قاصداً إليها، و كلّ من ترك الصلاة قاصداً لتركها فليس يكون قصده لتركها اللذّة، فإذا نغيت اللذّة وقع الاستخفاف، و إذا وقع الاستخفاف وقع الكفر»(6).

وفي الفقيه عن الصادق عليه السّلام: «إنّ العبد إذا صلّى الصلاة في وقتها و حافظ عليها ارتفعت بيضاء نقيّة، تقول حفظتني حفظك الله، و إذا لم يصلّها لوقتها و لم يحافظ عليها ارتفعت سوداء مظلمة، تقول ضيّعتني ضيّعك الله»(7) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ثمّ النظر في هذا الكتاب يقع في مقاصد:

ص: 10

1- الوسائل 4:42/5، ب 11 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:488/11.

2- الوسائل 4:42/4، ب 12 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2:7/13.

3- التهذيب 2:7/13، ب المسنون من الصلوات.

4- الوسائل 4:43/6، ب 1 أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، عقاب الأعمال: 1/274، المحاسن 1:80/8.

5- الوسائل 4:43/7، عقاب الأعمال: 2/275.

6- الوسائل 4:41/2، ب 11 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 2:386/9، الفقيه 1:132/616، قرب الإسناد: 22.

7- الوسائل 4:108/2، ب 1 من أبواب المواقيت مع اختلاف يسير، الفقيه 1:209/627.

التي يراد بالمقدمة الصادقة عليها جمع ما هو نظير مقدمة الكتاب، وهو طائفة من الامور تقدّم على الصلاة، وتذكر أمامها لارتباط لها بها، إمّا لكونها ممّا يتوقّف عليها في وقوعها الخارجي أو الشرعي - كالمواقيت و القبلة و لباس المصلّي و مكانه - أو لكونها ممّا يتوقّف عليه جزء الصلاة في وقوعه الخارجي أو الشرعي و هو ما يصحّ السجود عليه، أو لكونها ممّا يتقدّم عليها وضعا فقط كالأذان و الإقامة، أو لكونها ممّا يوجب العلم بأنواع الصلاة و جزئياتها الإضافيّة و هو أعداد الصلوات المفروضة و المسنونة، فإنّ المقدمة بهذا المعنى هو القدر الجامع بين جميع هذه الامور السبع لا غير، كما يظهر بأدنى تأمل.

و كيف كان ففي هذا المقصد المتكفل لبيان المقدمات فصول.

إشارة

وفيه يناهض:

ينوع في أعداد الصلوات الواجبة

واعلم أنّ الصلاة إمّا واجبة أو مسنونة، والواجب منها أنواع، والمراد بوجود هذه الأنواع أنّه لا يجب من الصلاة إلاّ هذه الأنواع، لا أنّه لا تكون هذه الأنواع إلاّ واجبة.

وبالجملّة الحصر المستفاد من كلام الفقهاء في هذا المقام من باب حصر الصفة في الموصوف، لا من باب حصر الموصوف في الصفة، لوضوح أنّ أكثر هذه قد يعرضه الندب كالفریضة المعادة، وصلاة العیدین في أزمنة الغیبة، والمعادة من الكسوفین، وصلاة الطواف المندوب. وقد يحرم بعضها كالجمعة في حال الغیبة على القول بالتحريم. والمراد بالوجود هنا ما یعمّ ما يجب بأصل الشرع، وما يجب لعارض بسبب من المكلف كالملتزم بنذر أو عهد أو یمین، أو تحمّل عن الغير بالإجارة أو بسبب من غيره، كالواجب من قضاء المیت على ولیّه.

و اختلفت عباراتهم في عدد الصلوات الواجب، حيث إنهم بين من جعله تسعا كالمحقق في المعتبر (1) و الشرائع (2) و العلامة (3) في أكثر كتبه، الفرائض اليومية و الجمعة و العیدین و الكسوف الشامل للخسوف و الزلزلة و الآيات و صلاة الطواف و ما يلزمه الإنسان بالنذر

ص: 12

1- المعتبر 10:2.

2- الشرائع 59:1.

3- المنتهى 11:4، التذكرة 259:2، القواعد 245:1.

و هو الثامن و شبهه و هو التاسع، كما في المعتبر(1) و القواعد(2) و غيرهما. و في الشرائع جعل الثامن صلاة الأموات و التاسع الملتزم به بالنذر و شبهه من العهد و اليمين و الإجارة. و الأوّل مبنيّ على خروج صلاة الأموات عن حقيقة الصلاة، و كون إطلاقها عليها على وجه المجاز.

و بين من جعلها سبعا بإدراج الكسوف الشامل للخسوف و الزلزلة في الآيات، مع جعل السادس صلاة الأموات، و السابع ما يلزمه الإنسان بنذر و شبهه كما في النافع(3) و اللمعة(4) و الدروس(5).

و بين من جعلها ستّا بإسقاط صلاة الأموات، تعليلا بخروجها عن حقيقة الصلاة كما في مصابيح(6) العلامة الطباطبائي.

و قيل بكونها خمسا بإدراج الجمعة إلى اليوميّة، لكونها بدلا عن الظهر و هو من اليوميّة.

و ربّما قيل أو احتمل كونها أربعا بإسقاط ما يلزمه الإنسان اقتصارا على ما يجب بأصل الشرع.

و الإنصاف: أنّ إدراج الجمعة في اليوميّة ممّا لا وجه له، و كونها بدلا عن الظهر لا يقضي بكونها منها على وجه الحقيقة، مع كونها ماهيّة اخرى مغايرة لها، كما يكشف عنه اختصاصها بأحكام كثيرة لا تجري في اليوميّة. كما أنّ أفراد الكسوفين و الزلزلة عن الآيات ممّا لا وجه له، بعد ملاحظة اتّحاد الجميع بحسب الماهيّة كما يكشف عنه اشتراكها في أكثر الأحكام، مع كون السبب في وجوب الجميع العلامة الإلهيّة السماويّة أو الأرضيّة.

و أضعف منه أفراد ما يلتزم بشبه النذر من العهد و اليمين و الإجارة عمّا يلتزم بالنذر، بل الوجه كون الجميع من نوع واحد.

و أمّا صلاة الاحتياط و قضاء الفائتة ففي دخولها في اليوميّة لكون الاحتياط مكملّة لما يحتمل فواته و كون القضاء تابعا لما فات من اليوميّة فيكون منها، أو في الملتزم به لكون المكلف بشكّه يلتزم بالاحتياط و بتفويته في الوقت يلتزم بالقضاء، أو الأوّل في اليوميّة و الثاني في الملتزم، و جوه: ذكرها في المسالك(7) و الروضة(8) و تبعه السيّد في الرياض(9)

ص: 13

1- المعتبر 10:2.

2- القواعد 245:1.

3- النافع: 21.

4- اللمعة: 9.

5- الدروس: 136:1.

6- مصابيح الأحكام: 2.

7- المسالك 137:1.

8- الروضة 468:1-469.

9- الرياض 23:3.

و غيره في غيره. (1) و في الروضة (2) بعد ما ذكر الوجه الأخير «أن له وجهاً وجيهاً» لكنّ الأجود هو الأول وفقاً لجمال الملة و الدين في حواشيه على الروضة (3) لأنّ الاحتياط على تقدير مصادفته النقص في الواقع جزء، و إلاّ فهو تابع لليومية فيكون منها، و القضاء تدارك للفائت منها فتكون هي اليومية، غير أنّها تقع في خارج وقتها. و يقوى ذلك على القول بجعله تابعا للأداء، إذ ليس حينئذ إلاّ أمر واحد يقتضي امتثالاً في الوقت المضروب أو خارجه.

و أمّا صلاة الأموات: فالأقرب خروجها عن حقيقة الصلاة بالمعنى الشرعي، وفقاً لثاني الشهيدين (4) و الذخيرة (5) و شرح الدروس (6) للفاضل الكاظمي و سيّد المصاييح (7) و غيره (8) بل و أكثر المتأخرين كما في المصاييح، لعدم تبادرها عرفاً من إطلاقات الصلاة، بل و تبادر غيرها و هو تبادر ذات الركوع و السجود مع عدم وقوع الإطلاق عليه إلاّ بإضافة كما في الماء المضاف. مضافاً إلى رواية يونس بن يعقوب في الصحيح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنابة أصلي عليها على غير وضوء؟ قال: نعم إنّما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، كما تكبّر و تسبّح في بيتك على غير وضوء» (9) دلّت الرواية على أنّها مجرد تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل، و ليست صلاة على وجه الحقيقة ليشملها العمومات الواردة فيها المثبتة للطهور فيها.

و استدللّ أيضاً كما في الذخيرة (10) و شرح الدروس بأنّ «الظاهر من الصلاة ما يجب فيه الطهارة و قراءة الفاتحة، و لا يعتبر شيء منهما في صلاة الجنابة إجماعاً» (11). و هذا كسابقه إنّما ينفي وقوع الصلاة عليه على وجه الاشتراك المعنوي، و أمّا الاشتراك لفظاً فاحتماله باق إلاّ أن يتمسك لنتيجه بالأصل.

و استدللّ في الروضة بما ورد من أنّه «لا صلاة إلاّ بطهور» (12) «و لا صلاة إلاّ بفاتحة

ص: 14

1- المدارك 3: 8، روض الجنان 2: 474، كشف اللثام 3: 8.

2- الروضة 1: 468-469.

3- حاشية الروضة (للخونساري) كتاب الصلاة: 1 / 1.

4- روض الجنان: 474، الروضة 1: 4.

5- الذخيرة: 182.

6- شرح الدروس 1: 518.

7- مصاييح الأحكام: 98.

8- المدارك 3: 9.

9- الوسائل 2: 3/799، ب 21 من أبواب صلاة الجنابة.

10- الذخيرة: 182.

11- شرح الدروس 1: 518.

12- الوسائل 1: 1/256، ب 1 من أبواب الوضوء، التهذيب 1: 144/49.

الكتاب»(1) وأنّ تحليلها بالتسليم حيث قال: ونفي الصلاة عمّا لا فاتحة فيها و لا طهور و الحكم بتحليلها بالتسليم ينافي الحقيقة(2).

ويخذه: أنّ الأوّل إنّما يتمّ لو كانت النافية لنفي الحقيقة، و هو مبنيّ على ما يراه من كون الصلاة وغيرها من العبادات أسامي للصحيحة و أمّا على المذهب المنصور فالمتعيّن حملها على نفي الصّحة، و معه فالاستدلال بنحو هذه الروايات غير ناهض كما لا يخفى.

و ليس للقول الآخر إلّا ما حكاه في الرياض بقوله: «ربّما يدّعى عدم صحّة السلب عرفا، و دلالة بعض النصوص على كونها صلاة»(3) مفسّرا لبعض النصوص في الحاشية المنسوبة إليه بما دلّ على «أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم ما صلّى على النجاشي بل دعا له»(4) أي ما صلّى صلاة الميّت، و في المجمع مرسلا «أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم صلّى على النجاشي لأنّه كان يكتنم إيمانه»(5).

و في الروايتين مع ضعف سنديهما و عدم مقاومتهما لما تقدّم أنّه ليس فيهما إلّا الاستعمال الذي لا يعبأ به في إثبات الحقيقة.

و في عدم صحّة السلب أنّ المعبر فيه - على ما قرّر في محلّه - سلب ما يفهم من اللفظ عرفا عند إطلاقه، و قد عرفت أنّه هنا بحكم التبادر ليس إلّا ذات الركوع و السجود، و لا ريب في صحّة سلبها بهذا الاعتبار. و لو اريد عدم صحّة سلبها باعتبار معنى آخر فدلالته على الحقيقة أوّل الكلام.

و ربّما يقوى في النفس كونه هنا نظير عدم صحّة سلب الأسد عن الصورة الأسدية المنقوشة في الجدار و نحوه. و لا يبعد أيضا كونها حقيقة بالوضع العرفي الطارئ على الوضع الشرعي بكثرة الاستعمالات المجازية، كما يحتمل كون إطلاقها عليها باعتبار المعنى اللغوي و هو الدعاء لأنّها من أفراده، فعدم صحّة السلب لعلّه لأجل أحد الاعتبارين.

و على أيّ تقدير فلا إشكال في عدم دخولها في عمومات الصلاة المتكفّلة لبيان شرائطها و آدابها، فلا يثبت لها شيء منها إلّا بدليل خاصّ .

فتقرّر بجميع ما قرّرناه أنّه ينبغي أن يعدّ الأقسام ستّا كما صنعه في المصابيح(6) و كيفما

ص: 15

1- عوالي اللآلي 1/196:2، المستدرک 1:274، ب 1.

2- الروضة البهيّة 1:4.

3- الرياض 3:23.

4- الوسائل 3:5/105، ب 18.

5- مجمع البحرين 4:273.

6- مصابيح الأحكام: 98.

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

والدليل على وجوب هذه الأقسام دون غيرها إما إجماع علماء الإسلام في الجملة وإجماع الأصحاب في أخرى كما في كلام غير واحد، أو أنّ الحصر استقرائي مستفاد من مجموع الأدلة. هذا مع أنّ المناسب في كلّ نوع أن يذكر دليل وجوبه في بابه فانتظر له.

ثمّ الصلوات اليومية الواجبة في اليوم واللييلة خمس، الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح. ودليل وجوبها - مع أنّه المستفاد من مجموع الأدلة كتابا وسنة وغيرهما - إجماع علماء الإسلام، بل هو من أظهر ضروريّات هذا الدين الغير المفتقرة إلى الاستدلال التي يوجب إنكارها الكفر والخروج عن الإسلام.

ودليل عدم وجوب غيرها ممّا يقع في اليوم واللييلة - مضافا إلى مجموع سائر الأدلة بعد الأصل - إجماع أصحابنا، وفي المعتمد «و هو مذهب أهل العلم» (1) خلافا لأبي حنيفة من العامة القائل بوجوب الوتر (2) ويشهد له من رواياتنا المرويّة عن الباقر عليه السلام «الوتر في كتاب عليّ واجب، و هو وتر الليل والمغرب وتر النهار» (3) وضعفه بعد ملاحظة عدم قائل من أصحابنا به واضح، كضعف الرواية بعدم كونها معمولا- بها عند الأصحاب، مع احتمالها لإرادة تأكيد الاستحباب من الوجوب أو الوجوب بمعنى الثبوت، مع احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقته مذهب أبي حنيفة، فتأمل.

و هاهنا لطيفة وردت في رواية حماد بن زيد قال: «قلت لأبي حنيفة كم الصلوات؟ فقال: خمس، فقلت: فالوتر؟ فقال: فرض، قلت: لا أدري تغلط في الجملة أو التفصيل» (4).

واستدلّ أيضا على بطلان مذهبه بلزوم خروج الوسطى عن كونه وسطى، واللازم بطلانه بنصّ الآية حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (5).

ويخذه: أنّه لا- يتمّ إلا- على بعض الوجوه في بعض الأقوال، فإنّ في تعيين الوسطى خلافا، فقيل: إنّها الظهر، ذهب إليه جماعة ولعلّه المشهور، بل عن الشيخ في الخلاف

ص: 16

1- المعتمد 11:2.

2- تذكرة الفقهاء 2:261، الخلاف 1:534.

3- المبسوط (للسرخسي) 1:155، المجموع 4:19، فتح العزيز 4:221، الوسائل 4:4/91، ب 25.

4- بدائع الصنائع 1:270، شرح العناية 1:369.

5- البقرة: 238.

«وإجماع الفرقة عليه» وعلّل «بأن وقتها وسط النهار، وبأنها متوسطة بين صلاتي النهار الغداة والعصر، وبأنها وسط بين نافلتين متساويتين والأولان منصوبان»(1).

وقيل كما عن المرتضى: «إنها العصر مدّعيًا عليه الإجماع» وعلّل «بأنها واسطة بين صلاتي النهار و صلاتي الليل» ويشهد له المرسل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر»(2) والمرسل عن الحسن بن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي: «أنه قال في حديث: «فهي من أحبّ الصلوات لله عزّ وجلّ وأوصاني من بين الصلوات»(3)-(4).

وقيل: «إنها المغرب، لتوسّطها بين بياض النهار وسواد الليل، وأنها متوسطة بين أقلّ الصلوات ركعة وهو ركعتان وأكثرها ركعة وهو أربع ركعات لأنّها أزيد من الأوّل وأنقص من الثاني» وبالجملة فهي واسطة بين ثنائي ورباعي، ولأنّ الظهر أوّل صلاة وجبت في الشرع فتكون المغرب هي الوسطى، ولأنّها مع زيادتها على ركعتين لا تقصر في السفر، فيناسب التأكيد بالأمر بالمحافظة عليها»(5).

وقيل: «إنها العشاء، لأنّها متوسطة بين صلاتين لا تقصران في السفر أو بين ليليّة وبين نهاريّة، ولأنّها أثقل صلاة على المنافقين»(6).

وقيل: «إنها الصبح، لتوسّطها بين صلاتي الليل و صلاتي النهار أو بين الضياء والظلام، ولأنّها لا تجمع مع أخرى فهي منفردة بين مجتمعتين، ولمزيد فضلها بحضور ملائكة الليل والنهار، ولما فيها من المشقّة الموجبة لكونها مظنة للتضييع - بسبب البرد في الشتاء، و طيب النوم في الصيف مع فتور الأعضاء وغلبة النعاس وشدّة الغفلة ومحبّة الاستراحة - فناسب الأمر بالمحافظة عليها»(7).

ص: 17

1- الخلاف 1:294.

2- صحيح مسلم: كتاب المساجد 1:205/437، كنز العمّال 10:29904/383.

3- الوسائل 3:7/8، ب من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:643/211، ب علّة وجوب خمس صلوات.

4- رسائل الشريف المرتضى، المسألة السادسة 1:275 المسائل الميفارقيّة.

5- قال به: قبيصة بن (أبي) ذؤيب وأبو عبيدة السلماني، انظر تفسير الرازي 6:162، ذيل الآية 238 من سورة البقرة، القرطبي 3:210، الحاوي 2:8.

6- المجموع 3:61، تفسير الرازي 6:162.

7- قال به: الشافعي ومالك، انظر حلية العلماء 2:22، الحاوي 2:7، المجموع 3:60.

وقيل: «إنّها مخفّية كليلة القدر»(1).

وهذه الأقوال الأربع منسوبة إلى العامّة.

وعن بعض أئمّة الزيدية «إنّها الجمعة في يومها و الظهر في غيرها»(2) وهذا لا يخالف ظاهرا للقول الأوّل، وقد نصّ به في بعض الروايات على ما تعرفه.

وكيف كان فالأقرب الأقوى هو القول الأوّل: للنصوص المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره، ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار... إلى أن قال: وقال الله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى (3) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وهي وسط النهار، ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر»(4).

والمرويّ عن معاني الأخبار بإسناده عن أبي بصير المرادي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: صلاة الوسطى صلاة الظهر، وهي أول صلاة أنزل الله على نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم»(5).

والمرويّ عن الطبرسي في مجمع البيان «عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السّلام في صلاة الوسطى أنّها صلاة الظهر»(6).

والمرويّ عن العياشي في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «الصلاة الوسطى الظهر. وقوموا لله قانتين، إقبال الرجل على صلاته و محافظته على وقتها حتّى لا يلهيه عنها ولا يشغله شيء».

والمرسّل عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «صلاة الوسطى هي الوسطى من صلاة النهار، وهي الظهر، وإنّما يحافظ أصحابنا على الزوال من أجلها»(7).

ص: 18

1- قال به نافع وسعيد بن المسيّب والربيع بن خثيم وزيد بن ثابت وشريح، انظر الحاوي 2:8، المجموع 61/3، تفسير الرازي 6:157.

2- تفسير البحر المحيط 2:241 ذيل الآية 238 من سورة البقرة قال: روي ذلك عن عليّ ذكره ابن حبيب.

3- البقرة: 238.

4- الوسائل 4:1/10، ب 2 أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3:1/271.

5- الوسائل 4:2/22، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، معاني الأخبار: 1/331.

6- الوسائل 4:3/23، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، مجمع البيان 1:343.

7- الوسائل 4:5/23 و 6، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، تفسير العياشي 1:127-128 / 418-419.

و لا يخالفها المرسل المروي عن علي عليه السلام «أنها الجمعة يوم الجمعة و الظهر في سائر الأيام» (1) كما لا يخفى.

وأما مذهب السيّد فيكفي في ضعفه كونه على خلاف المستفيضة المذكورة. و ما تقدّم من المرسلين وغيرهما - مع ضعفهما بالإرسال و غيره - لا يصلحان لمقاومة تلك المستفيضة، نعم في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة قوله عليه السلام: وفي بعض القراءة «حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى صلاة العصر و قوموا لله قانتين» (2) إلا أنه في الوسائل «و هو محمول على التقيّة في الرواية» (3) نظرا إلى أنّ هذا القول أيضا ممّا قال به العامة.

و أمّا ما نقله من الإجماع فهو معارض بإجماع الشيخ في الخلاف (4).

و أمّا المناسبة التي ذكرها، فهي إنّما تنهض وجهها للتسمية بعد وقوع التسمية، و لا تنهض لإثبات أصل التسمية، مع أنّ نحوها أيضا موجود في الظهر و غيرها ممّا يوافق الأقوال الأخر. و بهذا كلّ يعلم الجواب عن الوجوه و الاعتبارات الأخر المذكورة للأقوال الأخر، مع شذوذ تلك الأقوال بأسرها، و كونها عامّة خارجة على خلاف الروايات المنخرجة عن أهل العصمة عليهم سلام الله.

ثمّ الفرائض الخمس اليومية سبعة عشر ركعة في الحضر، و إحدى عشرة ركعة في السفر، بسقوط ستّ ركعات عن كلّ رباعيّة ركعتين، و هذا - مع أنّه مدلول عليه بالنصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة، بل القريبة من التواتر بل المتواترة معنى - مجمع عليه بين المسلمين، و إن وقع الخلاف بين العامة و الخاصّة في كون القصر في السفر عزيمة أو رخصة. و لذا قال في المعتمد - بعد ذكر الحكمين للحضر و السفر -: «و على ذلك كلّ إجماع المسلمين، و إنّما الخلاف في القصر هل هو عزيمة أم لا» (5) فتأمل.

ص: 19

1- الوسائل 4: 23/4، ب 5 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، مجمع البيان 1: 343.

2- الوسائل 4: 10/1، ب 2 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 271/1.

3- الوسائل 4: 23.

4- الخلاف 1: 294.

5- المعتمد 2: 12 و 14.

واعلم أنّ ما عدى الصلوات المذكورة كلّ مسنون، وينقسم إلى النوافل اليوميّة - المعبّر عنها بالرواتب - وغيرها، وهو غير محصور، و الرواتب على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب ضعف الفرائض، فتكون أربعة و ثلاثين ركعة، ثمان قبل الظهر، و ثمان قبل العصر، و أربع بعد المغرب، و ركعتان عن جلوس تعدّان ركعة عن قيام معبّر عنها بالوتيرة بعد العشاء، و ثمان صلاة الليل، و ثلاث عقيبها ركعتا الشفع مع ركعة الوتر بعدهما، و ركعتان قبل الفجر، فمجموع الفرائض و نوافلها إحدى و خمسون ركعة.

و في المعتبّر وصف العدد المذكور للنوافل «بالمشهور عندنا» (1) بل في المدارك «و هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه خلافا» (2) و عن الذكري «لا نعلم فيه مخالفا من الأصحاب» (3) و نفى الخلاف عنه أيضا شارح الدروس (4) و نقل نفيه عن المختلف (5) و عن الدروس (6) عليه فتوى الأصحاب، و عن كاشف (7) الرموز عليه عمل الأصحاب، بل عن الخلاف (8) و الانتصار (9) و المهذب (10) و غاية المرام (11) و مجمع البرهان (12) الإجماع عليه.

و اختلفت الروايات بين متكفّلة لهذا العدد و هي أكثرها و أشهرها، و متضمّنة لثلاثة و ثلاثين ركعة بإسقاط الوتيرة، و متحمّلة لتسعة و عشرين ركعة بإسقاط الوتيرة و أربع

ص: 20

- 1- المعتبّر 12:2 و 14.
- 2- المدارك 10:3.
- 3- الذكري 289:2.
- 4- شرح الدروس 519:1.
- 5- المختلف 324:2.
- 6- الدروس 136:1.
- 7- كشف الرموز 124:1.
- 8- الخلاف 525:1 و 526.
- 9- الانتصار: مسائل الصلاة 50.
- 10- المهذب البارع 278:1.
- 11- غاية المرام 117:1، التعبير فيه بلفظ «أطبق الأصحاب» و هو لا يدلّ على دعوى الإجماع.
- 12- مجمع الفائدة و البرهان 4:2.

ركعات من نافلة العصر، ومقتصرة على سبعة وعشرين ركعة بإسقاط الوتيرة والأربع المذكورة مع ركعتين من نافلة المغرب، لا كما في الرياض (1) من كون هذه الست كلها من نافلة العصر، فإنه سهو واضح.

و من الطائفة الاولى:

الصحيح عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث: إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشر ركعة. ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النوافل أربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان ركعة مكان الوتر» (2) الحديث.

و الصحيح عنه أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان ركعة وهو قائم، الفريضة منها سبع عشرة، والنافلة أربع وثلاثون ركعة» (3).

و الصحيح عنه أيضا والفضل بن عبد الملك وكبير قالوا: «سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي من التطوع مثلي الفريضة، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة» (4).

و الصحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع، بعضهم يصلي أربعا 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، وأربعا بعد الظهر، وأربعا قبل العصر، وركعتين بعد المغرب، وركعتين قبل العشاء الآخرة، وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان ركعة من قيام، وثمان صلاة الليل، والوتر ثلاثا، وركعتي الفجر، والفرائض سبع عشرة، فذلك أحد

ص: 21

1- الرياض 3:24.

2- الوسائل 4:2/45، ب 13، من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 1:208/4.

3- الوسائل 4:3/46، ب 13، الكافي 3:443/2، التهذيب 2:2/4.

4- الوسائل 4:4/46، ب 13، الكافي 3:443/3، التهذيب 2:3/4.

ورواية الحارث بن المغيرة النصري قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار ست عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، و ثمان بعد الظهر، وأربع ركعات بعد المغرب، يا حارث لا تدعهن في سفر ولا حضر، وركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصلّيهما وهو قاعد و أنا يصلّيهما و أنا قائم، و كان رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم يصلّي ثلاث عشرة ركعة من الليل»(2).

ورواية فضل بن أبي قرّة رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الخمسين و الواحدة ركعة، فقال: إنّ ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، و ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و من غروب الشمس إلى غروب الشفق غسق، فلكل ساعة ركعتان، و للغسق ركعة»(3).

ورواية سعد بن الأحوص قال: «قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعة؟ قال: إحدى و خمسون ركعة»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و من الطائفة الثانية: رواية حنان قال: «سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله عليه السلام و أنا جالس، فقال له: جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فقال: كان النبي صلّى الله عليه وآله و سلّم يصلّي ثمان ركعات الزوال، و أربعاً الأولى و ثمانياً بعدها و أربعاً العصر، و ثلاثاً المغرب و أربعاً بعد المغرب، و العشاء الآخرة أربعاً، و ثمانياً صلاة الليل، و ثلاثاً الوتر و ركعتي الفجر، و صلاة الغداة ركعتين، قلت: جعلت فداك و إن كنت أقوى على أكثر من هذا يعدّني الله على كثرة الصلاة؟ فقال: لا و لكن يعدّ الله على ترك السنّة»(5).

ورواية حمّاد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم بالنهار؟ فقال: و من يطيق ذلك، ثمّ قال: و لكن ألا- أخبرك كيف أصنع أنا؟ فقال: بلى، فقال: ثمانياً ركعات قبل الظهر، و ثمانياً بعدها. قلت فالمغرب؟ قال: أربع بعدها، قلت: فالعتمة؟ قال:

1- الوسائل 4:7/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:8/444.

2- الوسائل 4:9/48، ب 13، الكافي 3:15/446.

3- الوسائل 4:10/48، ب 13، الكافي 3:5/487.

4- الوسائل 4:11/49، ب 13، الكافي 3:16/446.

5- الوسائل 4:6/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2:4/4، الاستبصار 1:774/218.

كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَصَلِّي العتمة ثمَّ ينام، وقال بيده هكذا فحرَّكها» (1) الخ.

ومن الثالثة: رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوُّع بالليل والنهار؟ فقال: الَّذِي يَسْتَحِبُّ أَنْ لَا يَقْصُرَ عَنْهُ ثَمَانِ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ، وَبَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَتَانِ، وَقَبْلَ العَصْرِ رَكَعَتَانِ، وَبَعْدَ المَغْرَبِ رَكَعَتَانِ، وَقَبْلَ العَتْمَةِ رَكَعَتَانِ، وَفِي السَّحْرِ ثَمَانِ رَكَعَاتٍ ثُمَّ يوتر و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثمَّ ركعتان قبل صلاة الفجر، وأحبَّ صلاة الليل إليهم آخر الليل» (2).

و المرسل قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا يَصَلِّي بالنهار شيئاً حتَّى تزول الشمس، وإذا زالت صَلَّى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ وَهِيَ صَلَاةُ الأَوَائِينَ... إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِذَا فَاءَ الفِيءِ ذَرَعَا صَلَّى الظُّهْرَ أَرْبَعًا، وَصَلَّى بَعْدَ الظُّهْرِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ آخِرَاوَيْنِ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ أَرْبَعًا إِذَا فَاءَ الفِيءِ ذَرَعَا، ثُمَّ لَا يَصَلِّي بَعْدَ العَصْرِ شيئاً حتَّى تَتَوَّبَ الشَّمْسُ، فَإِذَا آبَتْ وَهُوَ أَنْ تَغِيبَ صَلَّى المَغْرِبَ ثَلَاثًا، وَبَعْدَ المَغْرِبِ أَرْبَعًا، ثُمَّ لَا يَصَلِّي شيئاً حتَّى يَسْقُطَ الشَّفَقُ، فَإِذَا سَقَطَ الشَّفَقُ صَلَّى العِشَاءَ، ثُمَّ آوَى رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى فَرَّاشِهِ وَلم يَصَلِّ شيئاً حتَّى يَزُولَ نِصْفُ اللَّيْلِ، فَإِذَا زَالَ نِصْفُ اللَّيْلِ صَلَّى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ، وَأوتر في الرِّبْعِ الأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ بِثَلَاثِ رَكَعَاتٍ، فَقَرَأَ فِيهِنَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ وَقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، وَيَفْصَلُ بَيْنَ الثَّلَاثِ بِتَسْلِيمَةٍ، وَيَتَكَلَّمُ وَيَأْمُرُ بِالحَاجَةِ، وَلا يَخْرُجُ مِنْ مِصَلَّاهُ حَتَّى يَصَلِّي الثَّلَاثَةَ الَّتِي يوتر فِيهَا وَيَقْنَتُ فِيهَا قَبْلَ الرُّكُوعِ، ثُمَّ يَسَلِّمُ وَيَصَلِّي رَكَعَتِي الفَجْرِ قَبْلَ الفَجْرِ وَعِنْدَهُ وَبَعِيدَهُ، ثُمَّ يَصَلِّي رَكَعَتِي الصُّبْحِ وَهِيَ الفَجْرِ إِذَا اعْتَرَضَ الفَجْرَ وَأَضَاءَ حَسَنًا، فَهَذِهِ صَلَاةُ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الَّتِي قَبَضَهُ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهَا» (3).

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

ص: 23

1- الوسائل 4:15/5، ب 13، التهذيب 2:7/5.

2- الوسائل 4:2/59، ب 14، التهذيب 2:11/6، الاستبصار 1:777/219.

3- الوسائل 4:6/61، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الفقيه 1:678/146.

فذلك سبع وعشرون ركعة سوى الفريضة. وإثما هذا كله تطوّع وليس بمفروض، إنّ تارك الفريضة كافر، وإنّ تارك هذا ليس بكافر، ولكنّها معصية، لأنّه يستحبّ إذا عمل الرجل عملاً من الخير أن يدوم عليه»(1).

وصحيحته الاخرى قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما جرت به السنّة في الصلاة؟ فقال:

ثمان ركعات الزوال، وركعتان بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وركعتان بعد المغرب، وثلاث عشرة ركعة من آخر الليل، منها الوتر وركعتا الفجر، قلت: فهذا جميع ما جرت به السنّة؟ قال: نعم، فقال أبو الخطاب: أفرأيت إن قوي فزاد؟ قال: فجلس وكان متكئاً فقال:

إن قويت فصلّها كما كانت تصلّي، وكما ليست في ساعة من النهار فليست في ساعة من الليل، إنّ الله يقول: وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ «(2)-(3).

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تصلّ أقلّ من أربع وأربعين ركعة، قال: ورأيتّه يصلّي بعد العتمة أربع ركعات»(4).

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

ص: 24

1- الوسائل 4:1/59، ب 14، التهذيب 2:13/7.

2- طه: 130.

3- الوسائل 4:3/59، ب 14، التهذيب 2:12/7.

4- الوسائل 4:4/60، ب 14، التهذيب 2:9/6، الاستبصار 1:775/219.

في ذكر مسائل ينبغي التعرّض لها من باب التفرّيع:

الاولى: قال في المدارك كما في الذخيرة(1): «المشهور بين الأصحاب أنّ نافلة الظهر ثمان ركعات قبلها، و نافلة العصر ثمان ركعات قبلها»(2) انتهى.

و يؤول إلى دعوى الشهرة على كون الثمانية بأجمعها للعصر، و عن المهذب(3) البارع أنّ «عليه عمل الطائفة» و عن أمالي(4) الصدوق «أنّ من دين الإماميّة الإقرار بأنّ نافلة العصر ثمان ركعات قبلها». و يظهر ذلك أيضا من كلّ من عبّر عند تفصيل النوافل بأنّ ثمان ركعات للظهر قبلها، و ثمان للعصر قبلها كالمحقّق و الشهيد في النافع(5) و اللمعة(6) و غيرهما(7) في غيرهما. و ربّما نسب إلى ظاهر المقنعة(8) و الخلاف(9) و النهاية(10) و المبسوط(11) و جمل السيّد(12) و الوسيلة(13) و السرائر(14) و غيرها(15) ممّن عبّر في هذا الموضوع «بأنّه ثمان قبل الظهر، و ثمان قبل العصر» لظهور عبارتهم في غيره في الاختصاص. و استظهر أيضا ممّن عبّر في مسألة سقوط النوافل النهارية في السفر «بأنّه يسقط في السفر نوافل الظهرين» أو «نوافل الظهر و نوافل العصر».

خلافًا للمحكي(16) عن ظاهر هداية الصدوق(17) «الستّة عشر نافلة الظهر». و عزاه

ص: 25

- 1- المدارك 3:13.
- 2- الذخيرة: 184.
- 3- المهذب البارع 1:279.
- 4- أمالي الصدوق: 510 و 511 في المجلس الثالث و التسعون.
- 5- النافع: 21.
- 6- اللمعة: 9.
- 7- كما في مفتاح الكرامة 5:18.
- 8- المقنعة: 90.
- 9- الخلاف 1:525، المسألة 266.
- 10- النهاية: 57.
- 11- المبسوط 1:71.
- 12- جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) 3:31.
- 13- الوسيلة: 81.
- 14- السرائر 1:193.
- 15- كالغنية: 106 و الإرشاد 1:242 و المختلف 2:325 و الذكرى 2:289 و المدارك 3:13.
- 16- الحاكي الجامع للشرائع كتاب الصلاة: 58.
- 17- الهداية: 30.

الراوندي(1) على ما حكى إلى بعض الأصحاب، و لعلّ مراده الصدوق، لكن فيه ما لا يخفى من كونه منه متهافتا لما سبق عن أماليه، و لظاهر الإسكافي(2) من جعل الركعتين من الثمانية خاصّة للعصر.

و عن الذكرى(3) «أنّ معظم الأخبار و المصنّفات خالية عن التعيين للعصر و غيره» و تبعه على ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه منهم صاحبا المدارك و الذخيرة، فيظهر منهم كون النوافل بأجمعها للأوقات الخاصّة من دون إضافة لها في الواقع إلى الفرائض الواقعة في هذه الأوقات، قال في المدارك كما في الذخيرة(4): «و بالجملة فليس في الروايات دلالة على التعيين بوجه، و إنّما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر و ثمان بعدها، و أربع بعد المغرب، من غير إضافة إلى الفريضة، فينبغي الاقتصار في تبيّتها على ملاحظة الامتثال بها خاصّة»(5) انتهى.

و يمكن إرجاع العبائر الظاهرة من الأصحاب في خلاف ذلك إليه بحمل الإضافة إلى الفريضة على مجرّد التعريف، بناء على كفاية أدنى الملابس فيها. فهذا هو الحقّ الذي لا محيص عنه، لعدم دليل في الروايات الواردة في باب النوافل على مدخلة الإضافة إلى الفرائض فيها، فإنّ الروايات بأجمعها بين ما يدلّ على عدد النوافل على الإجمال من غير تفصيل، و ما يدلّ على التفصيل بأنّ ثمان قبل الظهر و ثمان بعد الظهر واربعة بعد المغرب، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و ستّة بعد الظهر و ركعتان قبل العصر و أربعة بعد المغرب، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و أربعة بعد الظهر و ركعتان قبل العصر، و ما يدلّ عليه أيضا بأنّ ثمان عند الزوال و ركعتان بعد الظهر و ركعتان قبل العصر. و ليس في شيء من ذلك كما ترى ما يقضي بالاختصاص و التعيين للفريضة.

نعم: ربّما توهم الدلالة عليه من المرويّ عن العليل بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قلت: لأيّ علة أوجب رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم صلاة الزوال ثمان قبل الظهر و ثمان قبل العصر؟... إلى قوله قال: لتأكيد الفرائض، لأنّ الناس لو لم يكن إلا أربع ركعات

ص: 26

1- حكاه عنه الشهيد في الذكرى 2:289.

2- نقله عنه العلامة في المختلف 2:325 و الشهيد في الذكرى: 2:289.

3- الذكرى 2:289.

4- الذخيرة: 184.

5- المدارك 3:13.

الظهر لكانوا مستخفين بها حتى كاد تقوتهم الوقت، فلما كان شيئاً غير الفريضة أسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وكذلك التي من قبل العصر ليسرعوا إلى ذلك لكثرتهم، وذلك لأنهم يقولون: إن سوفنا ونريد أن نصلي الزوال يفوتنا الوقت، وكذلك الوضوء للمغرب يقولون: حتى نتوضأ يفوتنا الوقت، فيسرعوا إلى القيام، وكذلك الأربع ركعات التي من بعد المغرب، وكذلك صلاة الليل في آخر الليل ليسرعوا القيام إلى صلاة الفجر، فلتلك العلة وجب هذا هكذا»(1).

وفيه: منع الدلالة، فإن تأكيد الفرائض بالمحافظة عليها عن فوات وقتها بملاحظة كثرة الصلوات الواقعة في أوقاتها لا يقضي بكون النوافل من وظائف الفرائض لا- أنها كالفرائض من وظائف تلك الأوقات، مع أنه لو تمت هذه الدلالة بموجب التعليل الوارد في الرواية لقصت بتعين نافلة الليل أيضا لفريضة الصبح، وهم لا يقولون به.

فظهر بذلك أن المقصود من التعليل مجرد إبداء الحكمة في التشريع، لا بيان مدخلة الإضافة في المشروع.

و من هنا ظهر الجواب عما لو استدلل بصحيفة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمارة الساباطي روى عنك رواية، قال: وما هي؟ قلت: روى أن السنة فريضة، فقال: أين يذهب؟ ليس هكذا حدثته، وإنما قلت له: من صلى فأقبل على صلاته لم يحدث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها، وإنما امرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة»(2). وفي معناها صحيحته الاخرى عن أبي جعفر(3) ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام(4).

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

ص: 27

1- الوسائل 4: 21/53، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، علل الشرائع: 3/328، ب 24.

2- الوسائل 4: 2/70، ب 17 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 1/362.

3- الوسائل 4: 3/71، ب 17، الكافي 3: 2/363، التهذيب 2: 1413/341.

4- الوسائل 4: 4/71، ب 17، الكافي 3: 3/363.

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

وقضيّة قاعدة الضعف وقوع كلّ ركعتين من النافلة بإزاء ركعة من الفريضة، لأنّ الاثنين ضعف الواحد، مع أنّ الدلالة على ما ذكر من مدخليّة الإضافة في المشروع لانتقضت بنوافل المغرب والعشاء والصبح، لوجوب كون نافلة المغرب على حساب الركعتين لركعة ستّ ركعات، و نافلة العشاء ثمانية، و نافلة الصبح أربعة. وهذا كما ترى خلاف النصّ والفتوى. مع أنّ في النصوص ما هو ظاهر كالصريح في اختصاص النوافل بساعات الليل والنهار أو بالأوقات، ففي مرفوعة أبي قرة المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سئل عن الخمسين و الواحدة ركعة، فقال: إنّ ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و من غروب الشمس إلى غروب الشفق ساعة، فلكلّ ساعة ركعتان، و للغسق ركعة»(1).

ورواية أبي هاشم الخادم قال: «قلت لأبي الحسن الماضي عليه السّلام: لم جعلت صلاة الفريضة و السنّة خمسين ركعة لا يزداد فيها و لا ينقص منها؟ قال: لأنّ ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، فجعل الله لكلّ ساعة ركعتين، و ما بين سقوط الشمس إلى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة»(2).

و المرويّ عن عيون الأخبار و العلل بإسناد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام في حديث «و إنّما جعلت السنّة في أوقات مختلفة و لم تجعل في وقت واحد، لأنّ أفضل الأوقات ثلاثة، عند زوال الشمس، و بعد المغرب، و بالأسحار، فأحبّ أن يصلّي له في كلّ هذه الأوقات الثلاثة، لأنّها إذا افتقرت السنّة في أوقات شتى كان أداؤها أيسر و أخفّ من أن تجمع كلّها في وقت واحد»(3).

ثمّ إنّ هذا البحث لم يظهر له ثمرة معتدّ بها بعد ملاحظة عدم لزوم التعرّض للإضافة إلى

ص: 28

1- الوسائل 4:10/48، ب 13، الكافي 3:5/487.

2- الوسائل 4:20/52، ب 13، علل الشرائع: 1/324، ب 16.

3- الوسائل 4:22/53، ب 22/13، عيون أخبار الرضا عليه السّلام 2:107، علل الشرائع: 9/261، ب 182.

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

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

ودفع: بأنّ الشرع لمّا دلّ على تعيين وقت الثمان التي بعد الظهر، فلا بدّ من إيقاعها في وقتها، سواء جعلناها للظهر أو العصر كلاً أم بعضاً، فإنّ النصوص قد قصت باعتبار إيقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين أو المثل، و الثمان التي بعدها قبل الأربعة أو المثليين فلا يتفاوت الحال.

ثانيتها: فيما إذا نذر نافلة العصر، فإنّ الواجب حينئذ هو الثمان على المشهور⁽¹⁾ وركعتان على قول ابن الجنيّد⁽²⁾.

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

وفي المدارك «وإن قصد ما وظفه الشارع للعصر أمكن التوقّف في صحّة النذر، لعدم ثبوت الاختصاص كما بيّنا»⁽³⁾ انتهى.

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

الثانية⁽⁴⁾: لا ريب أنّ الرواتب أكد النوافل وأفضلها، على ما هو المجمع عليه المستفاد من النصوص المتضمنة لمزيد تأكيد في فعلها و تأكيد مبالغة في إدراكها، كما لا ريب في تفصيل الرواتب بعضها على بعض وكون بعضها أفضل من بعض، وأمّا تفصيل ذلك و تشخيص الأفضل عن غيره فيمكن تقريره بأحد الوجوه:

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

ص: 29

1- المختلف 2:325، المهذب البارع 1:280.

2- نقله عنه في المختلف 2:325.

3- المدارك 3:14.

4- تقدّمت الأولى في ص: 25.

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

الثاني: ما عن ابن بابويه: «من أن أفضل هذه الرواتب ركعتا الفجر، ثم ركعتا الزوال، ثم نافلة المغرب، ثم تمام صلاة الليل، ثم تمام نوافل النهار»(1).

الثاني(2): ما اختاره في المدارك بقوله: أفضل الرواتب صلاة الليل، لكثرة ما ورد فيها من الثواب، ولقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لعلي عليه السلام: «عليك بصلاة الليل»(3) ثلاثا رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السلام. ثم صلاة الزوال، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الوصية:

«و عليك بصلاة الزوال»(4) ثلاثا. ثم نافلة المغرب، لقوله عليه السلام في رواية الحارث بن المغيرة:

«أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا في سفر»(5) ثم ركعتا الفجر، لما روي عن علي عليه السلام «أنه قال في قوله تعالى: قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»(6): «ركعتا الفجر تشهدا ملائكة الليل وملائكة النهار»(7) وفي السند والدلالة نظر(8).

وقال الشيخ في الخلاف: «ركعتا الفجر أفضل من الوتر بإجماعنا»(9).

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

ص: 30

1- نسبه إلى رسالة أبيه في من لا يحضره الفقيه: باب أفضل النوافل 496:1.

2- هكذا في المصدر والصحيح «الثالث» لأنّه ذكر الثاني عن ابن بابويه قبل أسطر.

3- الوسائل 91:4، ب 5/35، الفقيه 1402/307:1، المقنعة: 19، الكافي 33/79:8.

4- الوسائل 1/93:4، ب 1/28، الكافي 33/79:8.

5- الوسائل 9/48:4، ب 13، الكافي 15/446:3، التهذيب 5/4:2.

6- الإسراء: 78.

7- الكافي 2/282:3، التهذيب 116/37:2، الوسائل 1/155:3، ب 18.

8- المدارك 3:23-24.

9- الخلاف 1:198.

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

وأما الوجه الثالث فحسن لوضوح دليله خصوصا في صلاة الليل ثم صلاة الزوال، لما عرفت من الوصية بهما ثلاثا، بل في بعض الروايات المتكفلة لنقل هذه الوصية في صلاة الليل أربعا، إلا أن فيها نوع إجمال في النصوص لما فيها من التعبير بصلاة الزوال، ولا يدرى أن المراد بها الركعتان الأولىان لمقاربتهما الزوال أو جميع الثمان الركعات لانصراف صلاة الزوال إلى الجميع، وفيه تأمل، ثم نافلة المغرب للنهي عن تركها في المستفيضة(1) والله العالم.

الثالثة: يكره الكلام بين أربع ركعات نافلة المغرب، وبين المغرب ونافلتها أيضا. و دليل الأول ما رواه الشيخ عن أبي الفوارس قال: «نهاني أبو عبد الله عليه السلام أن أتكلّم بين الأربع ركعات التي بعد المغرب»(2).

وقد أخذه في المدارك دليلا على الثاني أيضا باعتبار الفحوى قائلا: «و كراهة الكلام بين الأربع يقتضي كراهة الكلام بينها وبين المغرب بطريق أولى»(3).

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

فالوجه أن يستدلّ لهذا الحكم بما رواه عن أبي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد قال:

«من صلّى المغرب ثم عقّب ولم يتكلّم حتّى يصلّي ركعتين كتبنا له في عليين، فإن صلّى أربعا كتبت له حجة مبرورة»(4) فإن الكراهة لا يعنى بها إلا رجحان الترك المستفاد من الرواية، وقد يعبر عنه هنا باستحباب الترك، وهو خلاف المصطلح إلا أن يراد به الكراهة.

و يستفاد منها أيضا استحباب التعقيب في هذا الموضع بالخصوص، إلا أنه عن مقنعة المفيد رحمه الله «أنّ الأولى القيام إلى نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب، وتأخيره إلى أن

ص: 31

1- تقدّم في صفحة: 30 الرقم 5.

2- الوسائل 6: 1/488، ب 30 من أبواب التعقيب، الكافي 3: 7/433، التهذيب 2: 193/114.

3- المدارك 3: 14.

4- الوسائل 6: 2/488، ب 30 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 113، ب 190/8.

يفرغ من النافلة»(1) ومقتضاه استحباب تأخيره عن النافلة لا تقديمه عليها. ولعلّ مستنده كما ذكره غير واحد المرويّ من فعل النبيّ من «أنّه لمّا بَشَّرَ بالحسن عليه السّلام صلّى ركعتين بعد المغرب شكراً، فلمّا بَشَّرَ بالحسين صلّى ركعتين، ولم يعقّب حتّى فرغ منها»(2).

وفيه - مع عدم وضوح سند الرواية وعدم دلالتها بانفرادها على أنّ هذه الصلاة المؤدّاة في موضع الشكر هي النافلة المضروبة للمغرب - منع الدلالة، لعدم ظهورها في استمرار تركه صلّى الله عليه وآله وسلّم التعقّب، وإجمال فعله صلّى الله عليه وآله وسلّم لعدم معلوميّة جهته، ولعلّه لخصوصيّة لها مدخلية في المقام، كالمبادرة إلى الشكر وأدائه عند ظهور النعمة.

و من الغرائب ما عن الشيخ في التهذيب(3) من استدلاله للمفيد برواية أبي العلاء المتقدّمة مع نصوصيتها في خلاف المطلوب. ولذا قيل في ردّه «بأنّها تعطي استحباب فعل النافلة قبل الكلام بما لا يدخل في التعقيب، لا استحباب فعلها قبل التعقيب»(4).

وعن الشهيد في الذكرى كما عن المفيد(5) أيضاً كالشيخ في التهذيب «أنّ الأفضل المبادرة بنافلة المغرب قبل كلّ شيء سوى التسبيح»(6) استدلالاً عليه بما تقدّم من فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في قضية البشارة بالحسن والحسين عليهما السّلام. وفيه: منع الدلالة على كلّ من المستثنى والمستثنى منه كما هو واضح.

نعم: إنّما يتّجه الاستدلال على حكم المستثنى وهو استحباب التسبيح بالمرويّ عن العيون، بإسناده عن رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السّلام في حكاية تفاصيل عمله عليه السّلام في فعل فرائض الليل والنهار ووافلها بأدابهما، وفيه: «فإذا سلّم - أي عن المغرب - جلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلّله ما شاء الله، ثمّ سجد سجدة الشكر، ثمّ رفع رأسه ولم يتكلّم حتّى يقوم ويصلّي أربع ركعات بتسليمتين»(7) الخ. ومقتضاه استحباب التسبيح، غير أنّه لا ينفي استحباب مطلق التعقيب، مع قضاء ما تقدّم من رواية أبي العلاء

ص: 32

1- المقنعة: 18.

2- الوسائل 4: 6/88، ب 24، الفقيه 1: 1319/289، التهذيب 2: 424/113، علل الشرائع: 1/324.

3- التهذيب 2: 422/113.

4- المدارك 3: 14.

5- المقنعة: 19.

6- الذكرى 2: 367.

7- الوسائل 4: 24/55، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض ووافلها، عيون أخبار الرضا 2: 180، ب 5/44.

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

ويزيئه - مع توجه المنع إلى جريان هذه القاعدة في السنن على ما ذكر في محله - أنّ الحمل فرع على التنافي بين ظاهري المطلق و المقيّد، ولا تنافي هنا كما هو واضح. فيكون مطلق التعقيب مستحبًا ويتأكد في التسييح الخاصّ. غير أنّه يشكل بأنّ إطلاق المطلق ممّا لا عامل به من الأصحاب فيما نعلم فيتوهم به إطلاقه، فالأحوط الاقتصار على التسييح الخاصّ الوارد في رواية رجاء، والأحوط مراعاة ما فيه من الترتيب بين الأذكار الأربع.

ثمّ: إنّ قضية الرواية المذكورة أيضا استحباب سجود الشكر فيما بين الفريضة و النافلة بعد التسييح قبل النافلة. و أصرح منها رواية جهم بن أبي جهم قال: «رأيت أبا الحسن موسى عليه السّلام قد سجد بعد الثلاث ركعات من المغرب، فقلت له: جعلت فداك رأيتك سجدت بعد الثلاث، فقال: ورأيتني؟ فقلت: نعم، فقال: فلا تدعها، فإنّ الدعاء فيها مستجاب»(1).

و لكن يعارضهما رواية حفص الجوهري عن أبي الحسن عليه السّلام «أنّه صلّى المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة، فقلت له: كان أبواك يسجدون بعد الثلاثة، فقال: ما كان أحد من آبائي يسجد إلّا بعد السبعة»(2). ولعلّه لأجل هذه الرواية ما عن المنتهى «من أنّ سجود الشكر في المغرب ينبغي أن يكون بعد نافلتها»(3). لكن ترجيحها على ما عرفت مع ضعف سندها محلّ منع. وقصارى ما هنالك جواز الأمرين كما عن الشهيد في الذكرى(4) لتجويزه العمل بهما، وفي شرح(5) الدروس «أنّه الأظهر» وفي المدارك(6) بعد نقل الروایتين «أنّ الكلّ حسن». وقضية ذلك ثبوت التخيير بين الأمرين، لكنّ الأحوط خروجاً عن شبهة ترك السنّة تكرّر هذا السجود، فتارة بعد الثالثة، و اخرى بعد السابعة.

و ممّا يستحبّ في نافلة المغرب الدعاء في آخر سجدة من النافلة، لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «من قال في آخر سجدة من النافلة بعد المغرب ليلة

ص: 33

1- الوسائل 6: 2/489، ب 31 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 114، ب 195/8.

2- الوسائل 6: 1/489، ب 31 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 114، ب 194/8.

3- المنتهى 4: 25.

4- الذكرى 2: 294.

5- شرح الدروس 1: 522.

6- المدارك 3: 16.

الجمعة وإن قال كل ليلة فهو أفضل: (اللهم إني أسألك بوجهك الكريم و اسمك العظيم أن تصلي علي محمد وآل محمد وأن تغفر لي ذنبي العظيم) سبع مرّات، انصرف وقد غفر له«(1). وعن الذكرى «أن محلّ هذا الدعاء السجدة الواقعة بعد السبع»(2) وهذا وهم كما في المدارك(3).

و ممّا ورد في هذه النافلة على ما في رواية رجاء بن أبي ضحّاك «أن يقرأ في الركعة الاولى الحمد و قل يا أيها الكافرون، و في الثانية الحمد و قل هو الله أحد، و في كل من الركعتين الباقيتين الحمد و قل هو الله أحد»(4).

الرابعة: أن ممّا ورد استحبابه بين العشاءين الصلاة المعروفة بصلاة الغفيلة، و هي ركعتان يقرأ فيهما بعد الحمد آيتا ذا النون و عنده مفتح الغيب، ثم يدعى في القنوت بدعائين على ما في المروي عن مصباح الشيخ و فلاح السائل للسيد ابن طاووس، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى بين العشاءين ركعتين قرأ في الاولى الحمد و قوله: وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا - إلى قوله - وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ (5) و في الثانية الحمد و قوله تعالى: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ (6) إلى آخر الآية. فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: اللهم إني أسألك بمفتاح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت، أن تصلي علي محمد و آل محمد، و أن تفعل بي كذا و كذا، و يقول: اللهم أنت ولي نعمتي، و القادر علي طلبتي، تعلم حاجتي، فأسألك بحق محمد و آله عليه و عليهم السلام لَمّا قضيتها لي، و سألت الله حاجته أعطاه الله ما سألت»(7) و عن المروي عن فلاح السائل زيادة قوله عليه السلام: «لا تتركوا ركعتي الغفيلة و هما ما بين العشاءين»(8).

و هذه الصلاة ذكرها جمع من الأصحاب كما أنّهم عملوا بهذه الرواية كالشيخ في المصباح(9) و المحقق في المعتمد(10) و الشهيد في الذكرى(11) و أصحاب المدارك(12)

ص: 34

1- الوسائل 7: 1/394، ب 46 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، الفقيه 1: 1251/424.

2- الذكرى 2: 295.

3- المدارك 3: 15.

4- الوسائل 4: 24/55 باب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 180، ب 5/44.

5- الأنبياء: 87، 88.

6- الأنعام: 59.

7- مصباح المتهدّد: 94.

8- فلاح السائل: 245-246.

9- مصباح المتهدّد: 94.

10- المعتمد 2: 133.

11- الذكرى 2: 313.

12- المدارك 3: 21.

و الذخيرة(1) و شرح(2) الدروس و غيرهم(3). و لا يبعد دعوى الشهرة فيها، بل في المعتمد دعوى الاتفاق عليها قائلا: «و يستحب التنفل بين المغرب و العشاء زيادة على الراتب بأربع اثنتان بساعة الغفلة و اثنتان بعدها و هو اتفاق علمائنا. ثم ذكر في مستنده من طريق أصحابنا رواية(4) هشام بن سالم المذكورة مستندا إليها للصلاة الاولى، و المرسل المروي عن المصباح أيضا مستندا إليه للصلاة الثانية المسماة بصلاة الوصية عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «اوصيكم بركعتين بين العشاءين يقرأ في الاولى الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشر مرة، و في الثانية الحمد و قل هو الله أحد خمس عشرة مرة، فإن فعل ذلك كل شهر كان من المؤمنين، فإن فعل في كل سنة كان من المحسنين، فإن فعل في كل جمعة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك كل ليلة زاحمني في الجنة و لم يحص ثوابه إلا الله تعالى»(5)-(6).

و ظاهره رحمه الله بل صريحه كون صلاة الغفيلة هي الواقعة في ساعة الغفلة، و هي المشتملة على قراءة الآيتين، و إنما تسمى غفيلة لوقوعها في ساعة الغفلة. كما أن صريحه كون الركعتين الاوليين كالركعتين الاخرين زائدتين على الأربع الرواتب، لكن في حاشية المدارك «قيل: إن هاتين من جملة الأربع ركعات التي هي نافلة المغرب(7) ثم قال:

و لم نعرف مأخذه بل هذا خلاف ظاهر الخبر»(8).

أقول: و هو كذلك لظهور الخبر في كونهما صلاة منفردة بنفسها غير مرتبطة بالأربع الراتبية حيث لم يشرفه إلى كونها منها، مع أنه خلاف ظاهر الأخبار المتكفلة لبيان الأربع المتضمن بعضها لبيان كفيتهما على ما تقدم، لعدم تضمن شيء منها لتلك الكيفية المخصوصة، مع خلاف ما فهمه الأصحاب الذين كلامهم بين صريح و ظاهر في كونها زائدة على الأربع، بل خلاف معقد اتفاق المعتمد حيث نقله في صريح كلامه على وصف الزيادة.

ص: 35

1- الذخيرة كتاب الصلاة: 184.

2- شرح الدروس 1: 525.

3- كالشهاد في الدروس: كتاب الصلاة/ 21 و ابن فهد في الموجز: 94، و الكاشاني في المفاتيح 1: 37.

4- الوسائل 6: 2/302، ب 15 من أبواب بقیة الصلوات المندوبة.

5- الوسائل 8: 1/118، ب 17 من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، مصباح المتهجد: 94.

6- المعتمد 2: 133.

7- روضة المتقين 2: 289، البحار 84: 101.

8- حاشية المدارك 2: 293.

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

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

الثاني: ما ورد في بعض روايات هذه الصلاة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفعلوا في ساعة الغفلة، ولو بركعتين خفيفتين»⁽¹⁾ بتقريب أن كلمة الوصل لبيان الفرد الخفي، و خفاء الركعتين إنما هو باعتبار كونهما ركعتين، فيقابلهما الزائد عليهما وهو الأربع وليست إلا الأربع الراتبة، وقضية ذلك كون الركعتين من جملة الأربع.

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

كوضوح اندفاع الثاني: بأن الظاهر أن النظر في خفاء الفرد إنما هو إلى وصف الخفة، وهي الاكتفاء بقراءة الحمد فقط كما فسرها صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، لما روي في خبر السكوني الراوي لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفعلوا» الخ من قوله: «قيل يا رسول الله و ما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب والعشاء» وعن ابن طاووس روايته كذلك مع زيادة قوله: «قيل يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها»⁽²⁾ فيقابلها التنقل المتحقق بقراءة الآيتين، لا إلى كونهما ركعتين ليقابلهما الأربع. ولو سلم لتوجه المنع إلى انحصار الأربع في الأربع الراتبة، لجواز كونهما من أربع أخرى كالتى عرفت استحبابها زيادة على الراتبة عن المعبر⁽³⁾ أو

ص: 36

1- المستدرک 6: 2/302، ب 15 من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، فلاح السائل: 245.

2- فلاح السائل: 248.

3- المعبر 2: 133.

مما هو أزيد منها أيضا مما ورد فعله بين العشاءين في الروايات حسبما ذكر في المطبوعات. وبالجملة فالقول المذكور في غاية السقوط.

وها هنا توهم آخر يظهر من المحكي عن الذكرى من قوله: «السادس عشر: يستحب ركعتان ساعة الغفلة، وقد رواها الشيخ بسنده عن الصادق عن أبيه عليهما السلام. وذكر خبر السكوني السابق، ثم قال: ويستحب أيضا بين المغرب والعشاء ركعتان يقرأ في الأولى بعد الحمد وذا النون»(1) إلى آخر ما عرفت، فإن ظاهره كون ركعتي الغفيلة غير الركعتين اللتين يقرأ فيهما الآيتان.

وفيه: أنه خلاف المعروف من مصطلح الأصحاب، لاستقراره بتسمية ما يقرأ فيه الآيتان غفيلة. إلا أن يعتذر بمنع دلالة العبارة على تغيير الاصطلاح بل غايتها إفادة أن ما يقع في ساعة الغفلة ليس هو المسماة بالغفيلة بل صلاة أخرى. فيرد عليه: أنه خلاف ما يقتضيه التناسب بين الغفيلة وساعة الغفلة باعتبار المادة، فإن النسبة في الغفيلة لا طرف لها إلا ساعة الغفلة، مضافا إلى أنه خلاف معقد إجماع المعتمر، لما عرفت من أنه ادّعى على ركعتين في ساعة الغفلة، واستند له إلى رواية ما يقرأ فيه الآيتان. وهذا كما ترى يقضي باتحاد الغفيلة وركعتي ساعة الغفلة، بل هو خلاف ما فهمه الأصحاب ظاهرا من اتّحادهما.

كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل حيث أفتى «باستحباب التنفل ولو بركعتين في ساعة الغفلة وهي ما بين العشاءين» بهذا العنوان ثم أخذ ينقل الروايات الواردة فيه، فنقل ما رواه الفقيه مرسلا قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تنفلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين، فإنهما تورثان دار الكرامة. قال: وفي خبر آخر دار السلام وهي الجنة، وساعة الغفلة بين المغرب والعشاء الآخرة» ثم رواه عنه في العلل، مسندا بسنده عن زرعة عن سماعة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ثم رواه عنه أيضا في ثواب الأعمال، مسندا بسنده عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام... الخ. ثم نقله عنه أيضا في المجالس، مسندا بسنده عن محمد بن خالد عن أبيه. ثم نقله عنه أيضا في معاني الأخبار، مسندا بسنده عن عاصم الكوزي عن أبي عبد الله عليه السلام. ثم نقله عن الشيخ، مسندا بسنده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام. ثم أورد رواية هشام بن سالم

ص: 37

وهذا كما ترى يكشف عن فهم كون هذه الروايات بأجمعها واردة لبيان صلاة الغفيلة، وعن فهم اتّحادها مع ركعتي ساعة الغفلة. ولا يقدح فيه كلمة الوصل بعد ملاحظة ما بيّناه من النظر في خفاء الفرد الخفيّ إلى وصف الخفّة، لا إلى عدد الركعة، فليتدبّر.

نعم: يبقى الإشكال في مشروعية الغفيلة من حيث وقوعها في وقت العشاء على القول بحرمة التطوّع في وقت الفريضة، فإنّ الأخبار الواردة في منع التطوّع لمن عليه فريضة فضت بعمومها بالحرمة خرج منها الرواتب، ولأجل ذلك توقّف غير واحد في تجويزها، وربما جعل الاحتياط في تركها أو احتسابها من النافلة. ولكن يدفعه: أنّ عمومات المنع إن سلّمناها كما تخصّص بأدلة الرواتب كذلك بأخبار الغفيلة، فإنّها بالغة فوق حدّ الاستفاضة، وقد عمل بها على ما عرفت جماعة كالشيخ (2) والمحقّق (3) والشهيد (3) وغيرهم (4). وبلوغها الحدّ المذكور مع انضمام عمل الجماعة إليها إن لم يوجب العلم بالمشروعية فلا أقلّ من إيجابه الظنّ والاطمئنان، ويتقوى ذلك بملاحظة ما عرفت من إجماع المعتمد (6) فتخصّص به العمومات بلا شبهة.

نعم: المعضل إنّما هو إثبات مشروعية صلاة الوصية حسبما أفتى باستحبابها المحقّق في المعتمد (7) مدّعياً «للاّتفاق عليه» فإنّه ليس فيها إلّا المرسلة المتقدمة، وهي لضعفها بالإرسال وعدم وضوح جابر لها لا ينهض لتخصيص العمومات البتّة، كما لا يصلح له دعوى الاتّفاق عليه، لأنّ حجّية نقل الإجماع ليست ذاتية، وإنّما يصير حجّة حيث أفاد الظنّ الاطمئنان، وهو لعدم مشاركة أحد للمحقّق في نقله قاصر عن إفادته، فالمتّجه فيها على هذا المنع.

لا يقال: إنّ المسألة من السنن التي يتسامح في أدلتها، فيكفي في إثبات المشروعية هنا المرسل وإن كان ضعيفاً تسامحاً، ويتأكّد ذلك بانضمام نقل الاتّفاق خصوصاً مع الاكتفاء في التسامح بفتوى الفقيه، فكيف بنقله الاتّفاق؟، لأنّ السنن إنّما يتسامح في أدلتها حيث انتفى احتمال الحرمة، بل التسامح قاعدة اخذ في موضوعها عدم قيام احتمال الحرمة، فمع

1- الوسائل 8: 120-121.

2- مصباح المتهدّد: 94. (3 و6 و7) المعتمد 2: 133.

3- الذكرى 2: 313.

4- كابن فهد في الموجز: 94.

قيام هذا الاحتمال ارتفع موضوعها، و هو يقضي بعدم جريانها، و المفروض قيام هذا الاحتمال في المقام.

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

لأن هذا الكلام حسن، حيث انتفى احتمال الحرمة الذاتية و انحصر الحرمة المحتملة في التشريعية، و انتفاء الحرمة الذاتية هنا دون إثباته خرق القناد، إن لم ندع ظهور بعض عمومات المنع في الحرمة الذاتية، هذا.

لكن الإنصاف - بناء على ما سنحققه من جواز النافلة لمن عليه فريضة - مشروعية هذه النافلة، مع أنه يمكن أن يقال لإثبات المشروعية بإمكان التمسك بالمرسل مع ضمنية نقل الاتفاق، بتقريب انجباره بعمل نحو الشيخ و المحقق، و تأكد مضمونه بمنقول الاتفاق الذي لا معارض له هنا من إجماع منقول على الخلاف، و لا شهرة محققة و لا محكية بخلافه.

فيحصل الاطمئنان من ملاحظة المجموع و ليس ببعيد، و لكن الأحوال تركها أو احتسابها من الأربع الراتبية. و بما ذكرناه يعلم الحال في سائر ما نقل أو روي من الصلوات فيما بين العشاءين، و لتطلب من المطولات.

ينبوع في بيان ما يسقط و ما لا يسقط من النوافل

واعلم أنه يسقط في السفر نوافل الظهرين «لا- أعلم فيه مخالفا بين الأصحاب» كما في الذخيرة(1) و«بلا- خلاف بينهم» كما في الحدائق(2) بل «هو مذهب الأصحاب» كما في المدارك(3) بل «هو إجماعي» كما في الروضة(4) وعن الخلاف(5) وغيره(6) بل «من دين الإمامية الإقرار بأنه لا- يصلّي في السفر من نوافل النهار شيء، و لا يترك فيه من نوافل الليل شيء» كما عن أمالي(7) الصدوق، للنصوص التي فيها الصحاح وغيرها:

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الصلاة تطوعا في السفر؟ قال: لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا»(8).

وصحيح حذيفة بن منصور عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء»(9).

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء، إلا المغرب ثلاث»(10).

و خبر أبي يحيى الحنّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟

ص: 40

1- الذخيرة: 185.

2- الحدائق 6: 45.

3- المدارك 3: 26.

4- الروضة البهية 1: 171.

5- الخلاف 1: 568 مسألة 348.

6- كالغنية: 106، مجمع الفائدة و البرهان 2: 7، السرائر 1: 194.

7- أمالي الصدوق: 510 و 514، المجلس الثالث و التسعون

8- الوسائل 4: 1/81، ب 21 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 2/32.

9- الوسائل 4: 2/81، ب 21، التهذيب 2: 2/34.

10- الوسائل 4: 3/82، ب 21، التهذيب 2: 2/31، الاستبصار 1: 1/778/220.

فقال: يا بني لو صلحت النافلة في السفر تَمَّت الفريضة»(1).

و خبر أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب، فإنَّ بعدها أربع ركعات لا تدعهنَّ في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصلَّ صلاة الليل واقضه»(2).

و خبر الفضل بن شاذان عن الرضا، وفيه «وإنما ترك تطوُّع النهار ولم يترك تطوُّع الليل، لأنَّ كلَّ صلاة لا يقصِّر فيها فلا يقصِّر فيما بعدها من التطوُّع، وكذلك الغداة لا تقصير فيها فلا تقصير فيما قبلها من التطوُّع»(3).

و خبر رجاء بن أبي ضحَّاك عن الرضا عليه السلام «أنه كان في السفر يصلِّي فرائضه ركعتين ركعتين إلا المغرب، فإنه كان يصلِّيها ثلاثا، و كان لا يدع نافلتها، ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر، و كان لا يصلِّي من نوافل النهار في السفر شيئا»(4).

و ظاهر كلام الأصحاب كون السقوط هنا عزيمة، ولا نعلم فيه مخالفا كما لم نقف على نقل قول بالخلاف، وهو المستفاد من ظاهر النصوص، فإنَّ قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء»(5) ظاهر كالصريح في نفي المشروعية. و أظهر قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تَمَّت الفريضة»(6) فإنَّ نفي الصلاحية يرادف الفساد.

و توهم: كون المراد به الرخصة ورفع تأكِّد الاستحباب من النصوص الموسَّعة لقضاء النوافل النهارية في السفر ليلا، يدفعه: منع دلالتها عليه بطريق النصوصية و لا بطريق الظهور، لعدم الملازمة خصوصا مع ملاحظة عدم تبعية القضاء للأداء، ولذا ترى أنَّ صوم الحائض يقضى و ليس بمشروع حال الحيض. مع إمكان دعوى الإشعار في هذه الأخبار بعدم المشروعية، فإنَّ ترخيص القضاء مع عدم ترخيص الأداء مع أنَّه بالطبع أفضل ربَّما يقضي بانحصار المشروع في القضاء. و لو سلَّم فيها الدلالة فليست إلا على وجه الظهور،

ص: 41

1- الوسائل 4: 4/82، ب 21، التهذيب 2: 44/16، الاستبصار 1: 780/221.

2- الوسائل 4: 7/83، ب 21، الكافي 3: 3/493، التهذيب 2: 36/14.

3- الوسائل 4: 5/87، ب 25، علل الشرائع: 266، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 5/183.

4- الوسائل 4: 8/83، ب 21، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 5/182.

5- الوسائل 4: 2/81، ب 21، التهذيب 2: 34/14.

6- الوسائل 4: 7/83، ب 21، الكافي 3: 3/493، التهذيب 2: 36/14.

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

و في كون المراد من عدم المشروعيّة ملزوم الحرمة التشريعيّة، أو لازم الحرمة الذاتيّة؟ وجهان: من أنّ قوله عليه السّلام: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» لا يقتضي أزيد من عدم المشروعيّة اللازم من عدم الخطاب بالنافلة في السفر. و من ظهور قوله عليه السّلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً» في الحرمة الذاتيّة، فإنّ النهي كما أنّه ظاهر في التحريم كذلك ظاهر في كونه ذاتياً ناشئاً عن مفسدة ذاتيّة. إلّا أنّ يدفع هذا الظهور بملاحظة سائر النواهي الواردة في باب النواهي المصروفة عن التحريم التي منها ما تقدم في خبر أبي بصير «لا تدعهنّ في سفر ولا حضر» لضرورة تعدّد الحقيقة فيه. و يزيّقه: أنّ التجوّز في لفظ وارد في خبر مثلاً لقريظة مخصوصة به لا يكشف عن التجوّز فيه إذا كان وارداً في خبر آخر مجرداً عن نحو القريظة المذكورة، كما هو واضح. مع أنّه لو صحّ ذلك باحتمال دعوى قريظة السياق لقضى بکراهة النافلة في السفر، لكون النواهي المذكورة مصروفة إليها، و لم يقل به أحد.

نعم: يمكن نفي احتمال الحرمة الذاتيّة، بتقريب: أنّ ما يترك من العبادة يترك تارة لوجود مصلحة في الترك غير منافية لمصلحة الفعل كما في صوم الحائض، و اخرى لوجود مفسدة في الفعل كما في صلاة الحائض، و لذا ثبت للأول قضاء دون الثانية، و لعلّ الوجه فيما هو في كلام الأصحاب في أحكام الحائض من التعبير عن حكم صلاتها بعبارة [يحرّم] و عن كون صومها بعبارة «لا يصحّ» لمكان أنّهم استفادوا من أدلّة الأول الحرمة الذاتيّة الناشئة عن المفسدة في الفعل، و من أدلّة الثاني عدم المشروعيّة الناشئة عن مصلحة في الترك راجحة على مصلحة الفعل. فيقال حينئذ: إنّ النافلة في السفر إنّما تترك لوجود مصلحة فيه، لأنّه المستفاد من النصوص المسوّغة للقضاء فيها، و إلّا لم يشرّع له ذلك القضاء كما في صلاة الحائض، و بذلك يصرف النهي المذكور عمّا هو ظاهر فيه من الحرمة الذاتيّة. و يظهر ثمرة هذا البحث في جواز إجراء قاعدة التسامح و عدمه في نحو وتيرة العشاء لو اشتبه حكمها من حيث السقوط و عدمه، من جهة الخلاف الواقع فيه و اختلاف النصوص مع العجز عن الترجيح.

وفي تعدّي حكم السقوط إلى الأربع ركعات من نوافل يوم الجمعة الزائدة على الستّة عشر، وجه ظاهر من عموم الأدلّة المتقدّمة.

لكن قد يتأمّل فيه تبعاً للشهيد⁽¹⁾ في الحواشي المنسوبة إليه من الإطلاق، ومن احتمال انصرافه إلى غيرها.

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

وفي تعدّي الحكم إلى الأماكن الأربع المخيّر فيها بين القصر والإتمام وجه، من إطلاق الفتاوي، بل معاهد الإجماعات.

لكن عن الذكرى «يستحبّ صلاة النوافل المقصورة في الأماكن الأربعة، لأنّه من باب إتمام الصلاة المنصوص عليه، ونقله الشيخ نجيب الدين محمّد بن نما عن شيخه محمّد بن إدريس. ولا فرق بين أن يتمّ الفريضة أولاً، ولا بين أن يصلّي الفريضة خارجاً عنها و النافلة فيها أو يصلّيها معها»⁽²⁾ انتهى. وواقفه صاحب المدارك⁽³⁾ على أصل الحكم ونفي الفرق من الجهة الأولى مستشكلاً فيه من الجهة الثانية.

والأقوى هو الإطلاق، لنا على أصل الحكم اختصاص النصوص المسقطّة للنافلة في السفر بغير الأماكن الأربع، فإنّ قوله عليه السّلام: «الصلاة في السفر ركعتان» يقتضي تعيّن القصر في السفر، فلا يتناول مواضع التخيير بينه وبين الإتمام، فيبقى عموم مشروعيّة النوافل بالقياس إليها على حاله، مضافاً إلى أصالة عدم السقوط. هذا مع أنّ قضية قوله عليه السّلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة» كون عدم صلاحية النافلة في السفر متفرّعا على عدم صلاحية إتمام الفريضة فيه، فيفهم منه عرفاً بحكم هذه الملازمة أنّه كلّما هو صالح لإتمام الفريضة فيه فهو صالح للنافلة أيضاً، والمفروض صلاحية الأماكن للإتمام، فتكون صالحة للنافلة أيضاً.

ص: 43

1- نقله عنها في مفتاح الكرامة 5:35.

2- الذكرى 4:335.

3- المدارك 3:27.

و من هنا يظهر الوجه في التعميم بالقياس إلى ما لو اختار الإتمام أو القصر، لأنّ صلاحية النافلة متفرّعة على صلاحية الإتمام لا فعليّته، و هذا هو الوجه أيضا في عدم الفرق بين ما لو صلّى النافلة و الفريضة معا في الأماكن، أو صلّى الفريضة خارجا منها و النافلة فيها، لأنّ عدم وقوع الفريضة فيها فعل لا ينفي وصف الصلاحية. نعم لا يجري الحكم فيما لو عكس بأن يصلّى الفريضة فيها و النافلة خارجا عنها، لعدم صلاحية الفريضة للإتمام في الخارج.

و من طريق هذا الاستدلال يظهر أنّ الوجه في المسافر الذي هو في حكم الحاضر - ككثير السفر مثلا - هو عدم السقوط أيضا، لما عرفت من تفرّع السقوط على عدم صلاحية الفريضة للإتمام، و أنّ كلّما صلحت الفريضة فيه للإتمام فقد صلحت فيه النافلة.

و في تعدّي الحكم إلى الخوف الموجب للقصر وجهان: مبيّان على كون سقوط النافلة من أحكام السفر فيتّجه الثبوت، أو من أحكام التقصير في الفريضة فيتّجه السقوط، و ظاهر النصّ على ما عرفت من كون السقوط متفرّعا على القصر في الفريضة، و لا يقدح فيه الإضافة إلى السفر، لأنّ قوله: «لو صلحت النافلة في السفر... الخ» يجري مجرى التعليل، فيفهم منه عرفا عدم مدخليّة الإضافات. فالوجه حينئذ هو السقوط وفاقا للمسالك⁽¹⁾ حيث ألحق الخوف بالسفر، و يظهر اختياره من جامع المقاصد حيث إنّه بعد ما ذكر رواية أبي يحيى الحنّاط قال: «و فيها إيماء إلى السقوط في الخوف أيضا»⁽²⁾.

و لو دخل الوقت على المكلف و هو حاضر ثمّ سافر قبل فعل النافلة و الفريضة حاضرا، ففيه وجه لعدم السقوط مطلقا من استصحاب الحالة السابقة، فإنّ خطاب مشروعيّة النافلة قد توجّه إليه قبل إنشاء السفر فيستصحب. و يمكن بناء المسألة في الثبوت و السقوط على القولين في الفريضة بالنسبة إلى هذا الفرض، من كون العبرة فيها بحال الوجوب فتثبت النافلة أيضا أو بحال الأداء فتسقط. و الاستصحاب المذكور يمكن منع جريانه لتبدّل موضوع المستصحب، فإنّ الحاضر و المسافر موضوعان متغايران في الحكم، و لا يجري حكم أحدهما فيما هو من مصاديق الآخر، و المكلف المفروض بإنشائه السفر قد خرج عن عنوان الحاضر و دخل في عنوان المسافر.

ص: 44

1- المسالك 1:138.

2- جامع المقاصد 2:10.

نعم: لو دخل عليه الوقت فأتى بالنافلة حاضرا ثم سافر فلا إشكال في الصحّة وإن كان من نيّته السفر حين دخول الوقت وفعل النافلة، لكن في النصوص ما يقضي باستحباب نافلة الظهرين في السفر لمن سافر بعد دخول وقتها، ففي الحسن عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم يخرج في السفر؟ فقال: يبدأ بالزوال فيصلّيها ثم يصلّي الأولى بتقصير ركعتين، لأنّه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى، وسئل فإن خرج بعد ما حضرت الأولى؟ قال: يصلّي الأولى أربع ركعات ثم يصلّي الأولى أربع ركعات ثم يصلّي بعد النوافل ثمانية ركعات، لأنّه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى، فإذا حضرت العصر صلّي العصر بتقصير وهي ركعتان، لأنّه خرج في السفر قبل أن تحضر العصر»(1).

نعم: ظاهر جملة من النصوص استحباب قضاء صلاة الليل في السفر نهارا، ففي مؤثقة ذريح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: فاتتني صلاة الليل في السفر، أفأقضّيها في النهار؟ فقال:

نعم إن أظقت ذلك»(2).

وفي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السّلام يقول:

إني لأحبّ أن أدوم على العمل وإن قلّ، قال: قلنا: تقضي صلاة الليل بالنهار في السفر؟ قال:

نعم»(3).

وصحيح صفوان قال: «كان أبو عبد الله عليه السّلام يصلّي صلاة الليل بالنهار على راحلته أينما توجهت به»(4).

ورواية صفوان بن يحيى قال: «سألت الرضا عليه السّلام عن التطوّع بالنهار وأنا في سفر؟ فقال:

لا، ولكن تقضي صلاة الليل بالنهار وأنت في سفر، فقلت: جعلت فداك صلاة النهار التي أصليها في الحضر أقضيها بالنهار في السفر؟ فقال: أمّا أنا فلا أقضيها»(5) ويستفاد منه أنّ نهار السفر لا يصلح للنوافل النهارية حتّى الفاتئة منها في الحضر.

ص: 45

1- الوسائل 4:1/85، ب 23، التهذيب 2:49/18.

2- الوسائل 4:1/92، ب 26، التهذيب 3:590/229، الكافي 3:4/44.

3- الوسائل 4:2/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:40/15.

4- الوسائل 4:3/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:41/15.

5- الوسائل 4:4/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:45/16.

ثمّ تقييد الفتاوي كمعاهد الإجماعات المنقولة للنوافل الساقطة في السفر بالنهارية عدم سقوط النوافل الليلية، وهو في ما عدى الوتيرة نافلة العشاء موضع وفاق. وفي كلام جماعة منهم ثاني الشهيدان في الروضة(1) نقل الإجماع عليه. وهو مع ذلك منصوص عليه في الروايات، فبالقياس إلى نافلة المغرب ما تقدّم في رواية أبي بصير من استثناء المغرب معلّلاً «بأنّ بعدها أربع ركعات، لا تدعهنّ في حضر ولا سفر» و في معناها غيرها من المستفضة التي يقف عليها المتتبع. وبالقياس إلى صلاة الليل ما استفاض من الروايات أيضاً كخبر حارث بن المغيرة في حديث قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي لا يدع ثلاث عشرة ركعة بالليل في سفر ولا حضر»(2) وصحيح محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو جعفر عليه السلام: صلّ صلاة الليل والوتر والركعتين في المحمل»(3) وحسنة زرارة بابن فضّال قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يصلّي من الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر وركعتا الفجر في السفر والحضر»(4).

وأما الوتيرة فالمشهور فيها السقوط، وحكي فيها الشهرة في جامع المقاصد(5) والمسالك(6) والروضة(7) وغيرها(8) وعن الحلّي(9) والغنية(10) الإجماع عليه، ومستنده إطلاق ما تقدّم من النصوص الدالّة على سقوط نوافل الفرائض المقصورة في السفر، فإنّ قوله عليه السلام: «الصلاة في السفر ركعتان» يتناول بإطلاقه العشاء، كما أنّ قوله عليه السلام: «ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» يتناول بإطلاقه نافلة العشاء، ويتأكّد ذلك باستثناء المغرب الوارد في خبر أبي بصير، فإنّ إفرادها بالاستثناء ونافلتها وعدم استثناء العشاء ونافلتها أقوى شاهد بعموم حكم السقوط لهما هذا، مضافاً إلى الملازمة المستفادة من قوله عليه السلام: «لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة» بملاحظة أنّ الاستثناء برفع التالي ينتج رفع المقدّم.

ص: 46

- 1- الروضة البهيّة 1:171.
- 2- الوسائل 4:1/90، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:39/15.
- 3- الوسائل 4:2/90، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:42/15.
- 4- الوسائل 4:6/9، ب 25 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3:14/446.
- 5- جامع المقاصد 2:9.
- 6- المسالك 1:138.
- 7- الروضة البهيّة 1:473.
- 8- كالعلامة في المختلف 2:326، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع 1:163.
- 9- السرائر 1:194.
- 10- الغنية: 106.

و مقابل المشهور ما عن الشيخ في النهاية(1) من القول «بعدم سقوطها» و تبعه الشهيد في الذكرى(2) حيث قوى عدم السقوط معللاً بكون الخبر الآتي المتضمن له خاصاً و معللاً، فيخصّص به عمومات السقوط و تبعهما الشهيد الثاني في الروضة(3) قائلاً: «بأنّ ما قوّاه المصنّف قويّ» و تبعهم صاحب الحدائق(4) و ربّما يظهر الميل إليه من غيره كصاحب المدارك(5) و الذخيرة(6) كما أنّه ربّما يستشّم التردّد من الذكرى(7) حيث قال بعد تقوية عدم السقوط: «إلاّ أن ينعقد الإجماع على خلافه». و منهم(8) من تردّد في المسألة.

و مستندهم ممّا استدلّ و ما يمكن أن يستدلّ عليه وجوه: كالأصل. و ما تقدّم عن أمالي(9) الصدوق «من أنّه من دين الإماميّة أنّه لا يترك من نوافل الليل شيء». و إطلاق أدلّة مشروعيّة الوتيرة المتناول للحضر و السفر معا. و قاعدة التسامح التي يكتفي فيها بفتوى فقيه واحد، فكيف بالخبر الضعيف. و قاعدة حمل المطلق على المقيد، فإنّ من النصوص الدالّة على السقوط ما هو مقيد - كصحيح محمّد بن مسلم المتقدم - و منها ما هو مطلق كباقي ما تقدّم فيحمل الثاني على الأول. و خصوص المرويّ في الفقيه بإسناده عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «و إنّما صارت العشاء مقصورة و لم يترك ركعتاها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين و إنّما زيدت ليمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوّع»(10) و توهم قصوره سنده بعبد الواحد بن عبدوس و عليّ بن محمّد القتيبي بعدم توثيقهما، يدفعه: أنّ المعلوم بالتتبع أنّهما من مشايخ الصدوق لأنّه كان يكثر في الرواية عنهما، و من المقرّر أنّ كون الراوي من مشايخ الإجازة من أسباب التوثيق و أمارات الوثاقة، خصوصا نحو هذين الرجلين اللذين يكثر في الرواية عنهما الصدوق، فإنّ اعتماد مثل الصدوق عليهما يكشف عن كونهما ثقتين عنده. و خصوص المرويّ عن الفقه الرضوي

ص: 47

-
- 1- النهاية 1:276.
 - 2- الذكرى 2:298.
 - 3- الروضة البهيّة 1:474.
 - 4- الحدائق 6:46.
 - 5- المدارك 3:27.
 - 6- الذخيرة: 185.
 - 7- الذكرى 2:298.
 - 8- كالمحقّق في المعتمد 2:216 و النافع: 21، و العلامة في التذكرة 2:273 و التحرير 1:26، و الصميري في غاية المرام 1:116 و السبزواري في الكفاية: 15.
 - 9- أمالي الصدوق: 514، المجلس الثالث و التسعون.
 - 10- الوسائل 4:3/95، ب 29 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:1318/455، علل الشرائع 1:9/267، ب 182.

«نوافل الليل في السفر أربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء الآخرة من جلوس»⁽¹⁾ الخ. والمستفيضة لقوله عليه السلام: «من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر»⁽²⁾ بناء على أن المراد بالوتر فيها الوتيرة، كما فسّر بها في بعض هذه المستفيضة.

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

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

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

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

ص: 48

1- فقه الرضا: 100 باب 7 الصلوات المفروضة.

2- الوسائل 4: 1/94، ب 29، التهذيب 2: 1412/341.

به، و الأخذ بعمومات السقوط مع كونه بمرأى منهم و مسمع يوجب وهنا فيه من حيث صدوره أو جهة صدوره، فلا ينهض لتخصيصها و لو كان معللاً.

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

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

نعم يبقى الكلام فيما عرفت عن الأمالي، و يدفعه - بعد تسليم أنه يفيد معنى الإجماع، و الإغماض عن أنه يتوهّن بمصير المعظم إلى خلافه حتى أنه لم يوافق إلا شذمة قليلة مع مخالفة بعضهم كالشيخ في غير النهاية من كتبه (1) كما قيل (2) و عدم كون كلام الآخر كالشهيد صريحاً في اختياره، لمكان قوله «إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه» (3) المشعر بتردده في عدم السقوط -: أنه معارض بإجماع السرائر (4) كالغنية (5) على ما حكى، فإما يتكافأ أو يترجّح هذان عليه، لما معهما من المرجّحات، كالتعدّد و الصراحة في الإجماع و الاعتضاد بالشهرة العظيمة و النصوص المعتبرة التي بها العمل و عليها المعوّل، فالأقوى إذن هو السقوط.

ص: 49

1- انظر الرسائل العشر (المسائل الحائريّات): 286 و الجمل و العقود: 58-59 و المبسوط 1: 71.

2- كما في الرياض 3: 28.

3- الذكرى 2: 298.

4- السرائر 1: 194.

5- الغنية: 106.

النوافل كلّها من رواتبها أو غيرها موقتاتها وغيرها تصلى كلّ ركعتين بتسليم، على معنى وجوب الفصل بين كلّ ركعتين بتسليم، وعدم جواز الاقتصار على ركعة واحدة ولا الزيادة على الركعتين بتسليم واحد عدى ما استثنى، كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى فيه المعروفة والشهرة في كلام غير واحد، بل عن ظاهر الغنية(1) كصريح الخلاف(2) و السرائر(3) الإجماع عليه.

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

ففي رواية أبي بصير المأخوذة عن كتاب حريز عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

«و افضل بين كلّ ركعتين من نوافلك بتسليم»(4) و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام المأخوذة من قرب الإسناد قال: «سألته عن الرجل يصلي النافلة أ يصلح له أن يصلي أربع ركعات ولا يسلم بينهما؟ قال: لا إلا أن يسلم بين كلّ ركعتين»(5) و قصور سنديهما لو كان مجبور بما عرفت من المعروفة و الشهرة العظيمة، بل عمل المعظم عليهما، مع الاعتضاد «بقاعدة التوقيف في العبادات» التي اعتمد عليها هنا جمع من أساطين أصحابنا، و ملخصها أنه كما أن أصل العبادات توقيفية فكذلك كفيّاتها، و كما أنه يجب الاقتصار في الأوّل على ما وظّفه صاحب الشريعة فكذلك في الثاني. و المعلوم من النبي صلى الله عليه وآله و سلم و الأئمة ليس إلا فعل النوافل ركعتين ركعتين، و لو لم ندع العلم بعدم اقتصارهم على ركعة و لا الزيادة على ركعتين، فلا أقلّ من عدم العلم بالاقتصار عليها و الزيادة عليهما، و هو كاف في الحكم بعدم

ص: 50

1- الغنية: 106.

2- الخلاف 1: 527 المسألة 267.

3- السرائر 1: 193.

4- الوسائل 4: 3/63، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض، مستطرفات السرائر: 1/71.

5- الوسائل 4: 2/63، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض، المحاسن: 71/325.

المشروعية، كما أنّ عدم الدليل على المشروعية في التوقيفات ينهض دليلاً على عدم المشروعية.

والعجب عن الفاضل الجواد في شرحه للدروس حيث إنّه بعد ما نقل كلام الأصحاب في عدم مشروعية الركعة الواحدة في غير الوتر، و احتجاجهم لذلك بكونها مخالفاً للتقدير الشرعي، قال معترضاً عليه: «إنّ كونه مخالفاً للتقدير الشرعي ممنوع، كيف و الصلاة خير موضوع كما ثبت في الأخبار»(1).

و ضعفه في الوضوح بحيث لا يحتاج إلى البيان، فإنّه لو سلّم عدم العلم بالمخالفة فلا أقلّ من عدم العلم بالموافقة، و هو كاف في المنع من جهة التشريع المحرّم. و إثبات الموافقة بنحو «الصلاة خير موضوع» يدفعه: أنّ القضية المسوقة لبيان حكم لا تصلح محرزة لموضوع ذلك الحكم، و لا تنهض دليلاً لإثباته، و لا ريب أنّ الكيفية المخصوصة في النافلة و هي للفصل بين كلّ ركعتين بتسليم من جملة الموضوع. و لا يمكن نفي اعتبارها بعموم «خير موضوع» لأنّه حكم عامّ في كلّ صلاة وظيفها الشارع. و كون الركعة الواحدة أو الزائدة على الركعتين ممّا وظيفها الشارع بالعموم أوّل الكلام، و يجب إثباته بدليل آخر، و لا يمكن إثباته بهذا الدليل الوارد لبيان الرجحان و الفضل و الاستحباب.

و أعجب من ذلك ما عن مجمع المحقّق الأردبيلي، من «أنّ الدليل على عدم الزيادة و النقيصة غير ظاهر، و ما رأيت دليلاً صريحاً صحيحاً على ذلك، نعم ذلك مذکور في كلام الأصحاب، و الحكم به مشكل، لعموم مشروعية الصلاة، و صدق التعريف المشهور على الواحدة و الأربع، و لهذا جوّزوا نذر الوتر و صلاة الأعرابي مع القيد اتّفاقاً، و على الظاهر في غيرهما، و تردّداً في كونهما فردي المنذورة المطلقة أم لا، و لو كان ذلك حقّاً لما كان لقولهم هذا معنى. و يؤيّده صلاة الاحتياط، فإنّها قد تقع ندبا مع الوحدة. فيحتمل أن يكون مرادهم الأفضل و الأولى... إلى أن قال: أو أنّ مرادهم بقولهم (كلّ النوافل) أنّهم لم يجدوا فيها ما هو ركعة أو يزيد من ركعتين سوى الوتر و صلاة الأعرابي...»(2) الخ.

و لا يخفى ما فيه بجميع فقراته، فإنّ الدليل على عدم جواز الزيادة و النقيصة قد أتّضح بما تقدّم من الخبرين المنجبرين بعمل الأصحاب مع انضمام الإجماعات المنقولة، و هذا

ص: 51

1- شرح الدروس 1:524.

2- مجمع الفائدة و البرهان 3:42.

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

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

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

وتجوزهم نذر غيرهما ممّا نقص عن الركعتين أو زاد عليهما غير ظاهر.

وتردّدهم في كونهما من المنذورة المطلقة أو المقيدة أيضا للإشكال عندهم في عموم مشروعيّة الركعة والأربع.

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

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

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

نعم يستثنى عن الأوّل صلاة الوتر الواقعة بركعة واحدة، كما استثناه كلّ من تعرّض للمسألة من أصحابنا، و دليل الاستثناء بعد الإجماع محققاً و منقولاً النصوص المتكاثرة البالغة فوق حدّ الاستفاضة التي تقدّم جملة منها، و يقف على الجملة الاخرى المتّبع.

و في كلام جماعة(1) استثناء صلاة الأعرابي أيضاً، و تركه آخريّن التفاتا منهم إلى عدم طريق لها في أخبارنا، كما اعتذر لهم غير واحد، و ما ورد في طريقها مع كونه مرسلًا عامّي، فإنّ الشيخ في المصباح على ما حكى روى مرسلًا عن زيد بن ثابت، قال: «جاء رجل من الأعراب إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فقال: إنّنا نكون بالبادية بعيدا من المدينة و لا نقدر أن نأتيك في كلّ جمعة، فدلّني على عمل فيه فضل صلاة الجمعة و إذا رجعت إلى أهلي أخبرتهم به، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: إذا كان ارتفاع النهار فصلّ ركعتين تقرأ في أوّل ركعة الحمد مرّة و قل أعوذ بربّ الفلق سبع مرّات، و اقرأ في الثانية الحمد مرّة و قل أعوذ بربّ الناس سبع مرّات، فإذا سلّمت فقرأ آية الكرسي سبع مرّات. ثمّ قم فصلّ ثماني ركعات بتسليمتين، و اقرأ في كلّ ركعة منها الحمد مرّة و إذا جاء نصر الله مرّة و قل هو الله أحد خمسا و عشرين مرّة، فإذا فرغت من صلاتك فقل: سبحان ربّ العرش الكريم و لا حول و لا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم سبعين مرّة، فوالذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن و لا مؤمنة يصليّ هذه الصلاة يوم الجمعة كما أقول إلاّ و أنا ضامن له الجنّة، و لا يقوم من مقامه حتّى يغفر له ذنوبه و لأبويه ذنوبهما»(2) الحديث.

و هذه الرواية لإثبات مشروعية هذه الصلاة حسن لو لا عموم ما تقدّم من دليل المنع، و إلاّ فلعدم ثبوت جابر لها لا تنهض لتخصيص ما عرفت، و لا حكم لقاعدة التسامح هنا كما هو واضح. و العجب عن الفاضل الجواد(3) لتمسّكه بتلك الرواية مع انضمام التسامح لإثبات صلاة الأعرابي، مع أنّ مرجعه إلى تخصيص عموم الدليل بالخبر الضعيف. و على هذا فصلاة الأعرابي موضع تأمّل، و الاحتياط في تركها، و الله العالم.

ص: 53

1- كما في السرائر 1:193، الشرائع 1:166، المدارك 3:29.

2- الوسائل 7:369/3، باب 39 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها.

3- شرح الدروس 1:524.

كشبخنا البهائي(1) و السيد صاحب المدارك(2) و الفاضل المدقق الشيخ محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني(3) و صاحب الذخيرة(4) و غير واحد من شراح الحديث(5) و حكي القول به من العامة عن أبي حنيفة(6) و أصحاب الرأي(7) حاكين ذلك عن علي و عمر و ابني و أنس و ابن مسعود و أبي امامة و عمر بن عبد العزيز(8) و هو إحدى الروايتين عن ابن عباس(9) عن الصحابة و الشافعي و أحمد من الفقهاء، لكن عند أبي حنيفة و من قال بمقالته من الجمهور ثلاث ركعات موصولة بتسليمة واحدة(10) و عند أصحابنا مفصولة بالتسليم في الركعتين.

و ثالثها: ما عن الزهري من العامة أنها في شهر رمضان ثلاث ركعات، و في غيره ركعة واحدة(11).

ورابعها: ما عن الشافعي في الرواية الاخرى و أحمد: «من أن الوتر كل فرد من صلاة الليل من الواحدة إلى الإحدى عشر، أقله الأول و أكثره الثاني، و ما بينهما من الأفراد مترتبة في الفضل، و أدنى الكمال هو الثلاث، و أفضل منه الخمس، ثم السبع، ثم التسع، ثم الإحدى عشر، و لا يجوز الزيادة عليها»(12).

و خامسها: ما عن مالك(13) بن أنس و الرواية الاخرى عن ابن عباس(14): «من أن الوتر ركعة قبلها شفع منفصل عنها، و أقله ركعتان و لا حد لأكثره».

و سادسها: ما عن الثوري و إسحاق «من أنها ثلاث و خمس و سبع و تسع و إحدى عشر لا تنقص عن الثلاث و لا تزيد على الإحدى عشر»(15) و هذه الأقوال الأربع كما نص عليه

ص: 55

1- حبل المتين: 134، مفتاح الفلاح: 251 الباب السادس.

2- المدارك 3: 17.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 30.

4- الذخيرة: 185.

5- شرح معاني الآثار (للطحاوي) باب الوتر 1: 286 و 292، نصب الراية (للمرغيناني) 1: 66.

6- المجموع 4: 22، البحر الرائق 2: 38.

7- كما في تذكرة الفقهاء 2: 264.

8- التمهيد (لابن عبد البر) 13: 250، المغني 1: 783.

9- مستدرک الوسائل 3: 1/156، باب 41 من أبواب المواقيت، سنن النسائي 3: 235، كنز العمال 8: 21883/62.

10- البحر الرائق 2: 38، المجموع 4: 22، فتح العزيز 4: 225، بدائع الصنائع 1: 271.

11- الكفاية (ضمن شرح فتح القدير) 1: 372.

12- المجموع 4: 12، الإنصاف 2: 167-170.

13- المغني 1: 790، الشرح الكبير 1: 754.

14- المجموع 2: 23، صحيح البخاري 2: 30، سنن النسائي 3: 233.

15- المغني 1: 783، الشرح الكبير 1: 750.

في المصاييح(1) من العامة ولم يذهب إليها أحد من أصحابنا فلا ينبغي الالتفات إليها، مع أنه ليس على شيء منها دليل يعتمد عليه، مع قيام الدليل على خلافها.

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

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

لا يقال: إنّ هذه النصوص يعارضها أخبار أخرى دالة على كونه للثلاث، وهي بين مشتملة على تحديد الوتر وتفسيره بالثلاث وما استعمل فيه الوتر في الثلاث مع التصريح بإرادتها وما يفهم منه إرادتها منه بمعونة القرائن الخارجية، وهي بهذه الأنواع الثلاث أكثر من النصوص المذكورة بمراتب شتى، بل في الكثرة بمثابة ادّعي فيها التواتر، بل في مفتاح الكرامة(2) بلوغها «أربعين خيراً» أو أزيد، بل في مصاييح(3) السيّد رحمه الله بلوغها «الخمسين أو أكثر» فتترجّح بكثرتها على ما ذكر.

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

ص: 56

- 1- مصاييح الأحكام: 138.
- 2- مفتاح الكرامة 5: 29.
- 3- مصاييح الأحكام: 138.

إلى أهل العصمة الموجب لمزيد اطلاعهم على آثار الشرع واصطلاحات الشارع - عن الأخذ بهذه النصوص، مع ما فيها من الكثرة الكذائبة لكشفه عن أنّ فيها شيئا وشينا من حيث الصدور بعدم صدور جملة منها عن أهل العصمة، أو من حيث جهة الصدور بخروجها عنهم عليهم السّلام مخرج التقيّة لموافقتهما مذهب الحنفيّة وأصحاب الرأي، أو من حيث الدلالة بالتجوّز في إطلاق الوتر على الثلاث تسمية لكلّ باسم البعض، ولو كان الداعي إليه التقيّة أيضا إعلاما للموافقة في مذهبهم، وحينئذ فلا ينبغي الالتفات إلى هذه النصوص.

ثمّ: إنّ قضية ما اخترناه كون مفردة الوتر مفصولة عن ركعتي الشفع بتسليم بعدهما وقبلها، وهو المعروف من مذهب الأصحاب كما صرّح به غير واحد، بل لعلّه ممّا لا خلاف فيه حيث لم تقف على قائل في أصحابنا بتعيّن الوصل. ويؤيده عموم الرشد في خلافهم لما عرفت من أنّ الوصل من مذاهب العامة.

وهو مع هذا كلّ منصوص عليه في المستفيضة التي منها: الصحيح عن أبي ولّاد حفص بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسليم في الركعتين في الوتر، فقال: نعم، فإن كان لك حاجة فاخرج واقرأها ثمّ عد واركع ركعة» (1).

والصحيح الآخر عنه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس أن يصلّي الركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضي حاجته» (2).

والصحيح عن معاوية بن عمّار قال: «قال لي: اقرأ في الوتر في ثلاثتهم بقل هو الله أحد، وسلم في الركعتين توقظ الراقد وتأمّر بالصلاة» (3) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وليس في الروايات ما ينافي ذلك عدى عدّة منها ظاهرة في التخيير بين الفصل والوصل، كصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسليم في ركعتي الوتر؟ فقال: إن شئت سلّمت، وإن شئت لم تسلّم» (4).

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

ص: 57

1- الوسائل 4: 62/1، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الكافي 3: 449/29.

2- الوسائل 4: 64/8، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 128/489.

3- الوسائل 4: 64/7، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 128/448.

4- الوسائل 4: 66/16، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، التهذيب 2: 129/494.

سَلِّمْتُ، وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تَسَلِّمْ»(1).

وفيهما - مع خروجهما عن المسألة لأنّ الكلام في تعيين أحد الأمرين - أنّهما لعدم عامل بهما من الأصحاب وجب اطراحهما وإن صحّ سنداهما بحسب الاصطلاح، أو تأويلهما بحمل قوله عليه السّلام «إن شئت سلّمت، وإن شئت لم تسلم» على التنويع باعتبار قيام موجب التقيّة فوجب معه الوصل، وعدم قيامه فوجب الفصل معه، لا التخيير المصطلح ليكون حكماً شرعيّاً في المسألة.

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

و أخرى: بحمل التسليم المخيّر فيه على ما يستباح به من منافيات الصلاة، كالكلام وغيره تسمية للمسبّب باسم السبب.

وثالثة: بالحمل على «التقيّة»(2) ولا يرد عليه عدم موافقة مضمونهما لمذهب العامة وهو تعيين الوصل، لجواز أن يكون التخيير أيضاً من مذاهبهم وإن لم يتعرّض لنقله الأصحاب.

مع أنّه لا يعتبر في حمل الخبر على التقيّة الموافقة لمذاهبهم، لأنّه كثيراً ما كان يخرج الخبر عنهم عليهم السّلام تقيّة لمجرّد إلقاء الخلاف بين أصحابهم، كما ورد في غير واحد من الروايات.

وفي المدارك «أنّه لو قيل بالتخيير بين الفصل والوصل واستحاب الفصل كان وجهاً قوياً»(3).

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

ص: 58

1- الوسائل 4: 17/66، ب 15 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 495/129.

2- التهذيب 2: 264/129.

3- المدارك 3: 18.

عن الشيخ البهائي (1) «أنه لا قنوت في ركعتي الشفع، بل هو في الركعة الثالثة من الوتر». وربما يظهر ذلك من صاحب المدارك (2) أيضا حيث قال: «يستحب القنوت في الركعة الثالثة من الوتر» وجرى على منواله صاحب الذخيرة (3) أيضا، واختاره صاحب الحدائق (4).

و مستندهم صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القنوت في المغرب في الركعة الثانية، وفي العشاء والغداة مثل ذلك، وفي الوتر في الثالثة» (5) وعن الشيخ البهائي في حواشيه على مفتاح الفلاح أنه بعد الاستدلال بهذا الخبر، قال: «وهذه الفائدة لم يتنبه عليها علماؤنا» (6) وقضية عبارته هذه كونه أول من أحدث هذا القول فتكون في قوة دعوى الشهرة في خلافه كما فهمه صاحب الحدائق، وإن كانت محتملة لمعنى آخر وهو كون عدم تنبئه علمائنا لما ذكره من الفائدة وهو نفي القنوت عن ركعتي الشفع عملا بالرواية المذكورة لعدم تعرضهم لأصل المسألة بإثبات ولا بنفي، ولكنه بعيد. ولذا قيل (7) على ما حكى «أن استحباب القنوت في الشفع نص عليه أكثر الأصحاب» (8) وفي الجواهر «لم يعرف الخلاف فيه إلا من المحكي عن البهائي» (9) الخ.

ويستفاد دعوى الشهرة فيه من كلمات صاحب الحدائق (10) أيضا، وهو الأقوى والأظهر، لعموم ما دل على استحبابه في كل الصلوات، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

ص: 59

1- مفتاح الفلاح: 240.

2- المدارك 3: 19.

3- الذخيرة: 184.

4- الحدائق 6: 39-40.

5- الوسائل 6: 267، ب 3 من أبواب القنوت، التهذيب 2: 89/100.

6- مفتاح الفلاح: 240، ب السادس.

7- كما في مفتاح الكرامة 7: 578.

8- بحار الأنوار 85: 208، الوسيلة: 116.

9- الجواهر 7: 115.

10- الحدائق 6: 40.

أنه قال: «القنوت في كل الصلوات»(1).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «القنوت في كل ركعتين في التطوع والفریضة»(2).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن القنوت؟ فقال: في كل صلاة فریضة و نافلة»(3).

ورواية محمد بن مسلم قال: قال: «القنوت في كل صلاة في الفریضة و التطوع»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و خصوص رواية رجاء بن أبي الضحّاک الواصف لصلوات الرضا عليه السلام فإنّ فيها «ثمّ يقوم فیصلّي ركعتي الشفع یقرأ في كل ركعة منهما الحمد مرّة و قل هو الله أحد ثلاث مرّات و یقنت في الثانية بعد القراءة و قبل الركوع...»(5) الخ.

و لا یضّرّ قصور سندها بعد ملاحظة اعتضادها بالعمومات أو انضمام قاعدة التسامح إليها، لكون المسألة من السنن، و لا مانع من إعمالها هنا لعدم احتمال الحرمة الذاتية حيث لا قائل، و عدم مخالفة الرواية للدلیل المعتبر على الخلاف عموماً أو خصوصاً بل هي على ما عرفت موافقة للعمومات.

و أمّا الرواية المستدلّ بها على القول الآخر - فمع عدم ظهور عامل بها ممّن عدی الجماعة المذكورة - غير دالّة على نفي القنوت عن الشفع لا صراحة و لا ظهوراً، بل غايتها إثبات القنوت لمفردة الوتر، و ذلك لا ینافی ثبوته في ركعتي الشفع أيضاً. و لعلّ النکته في إفرادها بإثبات القنوت إبداء مخالفتها لسائر الصلوات في وضع القنوت، حيث إنّها في كل ركعتين منها قنوت، و هي مع كونها ركعة فيها قنوت. و في الوسائل حمل الرواية على أنّ المراد أنّ القنوت المؤکّد في الوتر الذي یستحبّ إطالته في الثالثة لاستحبابه في الثانية

ص: 60

1- الوسائل 6: 261/1، ب 1 من أبواب القنوت، الفقيه 1: 208/935.

2- الوسائل 6: 261/22، ب 1 من أبواب القنوت، الفقيه 1: 207/934.

3- الوسائل 6: 263/8، ب 1 من أبواب القنوت، الكافي 3: 339/5.

4- الوسائل 6: 264/12، ب 1 من أبواب القنوت، الكافي 3: 340/15.

5- الوسائل 4: 58/24، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 181/180.

أيضاً. وما ذكرناه أجود.

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

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

نعم ورد في بعض الروايات استحباب قراءة دعاء بعد رفع الرأس عن ركوع الوتر وهو «هذا مقام من حسناته منك»⁽¹⁾ الخ غير أنه ليس من القنوت المصطلح الذي يلزم فيه رفع اليدين على وجه مخصوص، لعدم دلالة الرواية الكافلة لهذا الدعاء عليه بشيء، كما هو واضح. ولو كان مبنى القول بالتثليث على احتمال الثالث على إطلاق القنوت على نحو ذلك ليكون ذلك اصطلاحاً من القائل فلا مشاحة فيه.

ص: 61

1- التهذيب 2: 276/132، الكافي 1: 89.

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

و كيف كان فالقول بأفضليّة الجلوس عزى (1) تارة إلى جمع من الأصحاب، و اخرى إلى ظاهر الأكثر (2) و صريح الروض (3) كما أنّ القول بأفضليّة القيام عزى (4) إلى ظاهر الذكرى (5) و صريح الروضة (6) تارة وإلى الفاضل (7) و جماعة من المتأخرين اخرى.

حجّة الأوّل: المستفيضة المعتبرة الواردة في تحديد الوتيرة «بركعتين من جلوس تعدّان بركعة من قيام» (8) فإنّها وإن كانت ظاهرة في تعيين الجلوس، غير أنّه لا بدّ من صرفها إلى إرادة الأفضليّة لعدم الخلاف ظاهرا في جواز القيام.

و استدلل أيضا بما دلّ من النصوص (9) على كون الوتيرة زيادة في الخمسين تكميلا

ص: 62

1- كما في المدارك 3:16، المصابيح (مخطوط): 3/210، الذخيرة: 184.

2- المبسوط 1:71، المهذب 1:68، إرشاد الأذهان 1:242، الجواهر 12:219.

3- الروض 2:475.

4- كما في الجواهر 12:219، المدارك 3:16.

5- الذكرى 2:290 ذكر جواز القعود و القيام من دون أفضليّة بينهما.

6- الروضة البهيّة 1:470.

7- الذخيرة: 184.

8- الوسائل 4:7/47، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3:8/444.

9- الوسائل 4:2/45، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 1:4/208.

لفرائض و ليكون النوافل ضعف الفرائض، و هذا لا يستقيم إلا بالجلوس لأن الركعتين جلوسا تعدّان بركعة قياما، و أمّا هما قياما فركعتان بالاستقلال و يزيد معه النوافل عن الضعف بركعة كما لا يخفى. و يمكن الخدشة فيه بأنّه لو تمّ لقضى بتعيّن الجلوس، و القائل بكونه أفضل يسلمّ جواز القيام مع أنّ عدّ الركعتين جلوسا بركعة قياما تنزّل من الشارع، و يمكن التزامه فيهما قياما أيضا بدعوى أنّ ركعتي الوتيرة نزلتهما الشارع منزلة ركعة واحدة فعلتا من قعود أو من قيام، فتأمل.

و حجّة الثاني أولا: رجحان القيام في نفسه على القعود، و ثانيا: كونه أحمز فيكون أفضل، و ثالثا: موثقة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما أو قاعدا و القيام أفضل» (1). و رواية الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في حديث: «و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصلّيهما و هو قاعد و أنا يصلّيهما و أنا قائم...» (2) الخ فإنّ مواظبته عليه على القيام يكشف عن رجحانه، و لا ينافيه كون أبيه عليه السلام مواظبا على القعود لجواز كونه للمشقة من جهة كونه جسيما لحيفا كثير السنّ، كما نطق به رواية سدير عن أبي جعفر عليه السلام «أ تصلّي النوافل و أنت قاعد؟ فقال عليه السلام: ما يصلّيها إلا و أنا قاعد منذ حمّلت هذا اللحم و ما بلغت هذا السنّ» (3).

و يرد عليها: أنّ رجحان القيام مع أفضلية الأحمز إنّما ثبت بالعموم فيخصّص بما تقدّم من دليل رجحان القعود هنا لكونه خاصا، و يترجّح ذلك على الرويتين أيضا لأكثرية بل الاستفاضة البالغة قريبة من التواتر، و صحّة أسانيد كثير منها و موافقتها ظاهر الأكثر بل الاحتياط أيضا، نظرا إلى قيام احتمال المنع عن القيام رأسا كما هو اللازم من ظهورها في تعيّن القعود. و دعوى عدم الخلاف في جواز القيام لعلّها محلّ منع، لجواز وجود القائل بتعيّن الجلوس كما هو قضية ما عرفت من ظهور جملة من عبارتهم فيه. فالأقوى حينئذ كون القعود أفضل بل هو الأحوط مراعاة لاحتمال التعيّن بل القول به، كما يعطيه ظواهر النصوص المذكورة و جملة من العباثر، و الله وليّ السرائر.

ص: 63

- 1- الوسائل 4: 16/51، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، التهذيب 2: 8/5.
- 2- الوسائل 4: 9/48، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الكافي 3: 15/446.
- 3- الوسائل 5: 1/491، ب 4 من أبواب القيام، الكافي 3: 1/410، التهذيب 2: 674/169.

يجوز الجلوس في النوافل اختياراً مطلقاً على المشهور كما حكاها (1) غير واحد بل في محكي المنتهى (2) «لا-نعرف فيه خلافا» بل في المعبر (3) «هو إطباق العلماء» وفي شرح المفاتيح (4) «الإجماع عليه» كما عن جماعة أيضاً منهم النهاية قائلًا: «يجوز التنقل قاعداً بإجماع العلماء مع القدرة على القيام» (5).

خلافًا للحلي في السرائر «فمنع عن الجلوس إلا في الوتيرة ناسبًا للجواز إلى الشيخ في النهاية ورواية شاذة (6) ثم اعترض على نفسه بجواز النافلة على الراحلة، فأجاب بخروجها بالإجماع» (7).

وعرض عليه الشهيد في الذكرى بأن «دعوى الشذوذ هنا مع الاشتهار عجيبه، و المجوزون للنافلة على الراحلة هم المجوزون لفعالها جالساً وذكر النهاية هنا والشيخ يشعر بالخصوص، مع أنه قال في المبسوط: يجوز أن يصلي النوافل جالساً مع القدرة على القيام (8) ثم ساق الكلام إلى ذكر الروايات دفعا لتوهم الشذوذ فيها» (9) و ما عرفته من الإجماعات كأنه لعدم الاعتداد بخلافه لمعلومية نسبه أو لحقوقه بالإجماع.

و كيف كان فالمعتمد هو المشهور، والأصل فيه بعد الإجماعات ما استفاض من الروايات كرواية سهل بن اليسع «إنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي النافلة قاعداً وليست به علة في سفر أو حضر، فقال: لا بأس به» (10).

ص: 64

- 1- كما في الجواهر 218:12.
- 2- المنتهى 32:4.
- 3- المعبر 23:2.
- 4- مصابيح الظلام 148:2.
- 5- النهاية: 121.
- 6- صحيح مسلم 735/507:1، سنن أبي داود 950/250:1، التهذيب 655/166:2، الكافي 2/410:3، الاستبصار 13/294:1، ب 159 كيفية قضاء النوافل والوتر.
- 7- السرائر 309:1.
- 8- المبسوط 132:1.
- 9- الذكرى 308:2.
- 10- الوسائل 2/491:5، ب 4 من أبواب القيام، الفقيه 1047/238:1.

ورواية معاوية بن ميسرة «أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول أو سأل يصلي الرجل وهو جالس متربعا أو مبسوط الرجلين؟ فقال: لا بأس»(1).

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال: «إن الصلاة قائما أفضل من الصلاة قاعدا»(2).

ورويته أيضا عن الرضا في حديث قال: «صلاة القاعد على نصف صلاة القائم»(3) إلى غير ذلك مما تسمعه من الروايات الدالة بالالتزام على جواز الجلوس.

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

وإذ ثبت جواز الجلوس فيها فهل يتعين بدل كل ركعة بركعة أو بركعتين؟ أو جاز الأمران مع التساوي، أو أفضلية الثاني، صرح الشهيد في الذكرى(4) بجواز الأمرين، وعزى إلى ظاهر المفيد(5) بل هو ظاهر كل من حكم بأفضلية الركعتين بركعة، كالمحقق وغيره(6) قائلا في الشرائع: «وإن جعل كل ركعتين من جلوس مكان ركعة من قيام كان أفضل»(7) بل صرح به في المعتمد قائلا: «والتطوع جالسا جائز، و يحتسب كل اثنين بواحدة، ويسلم عقب كل ركعتين من جلوس، ولو احتسب كل ركعة قاعدا بركعة قائما جاز أيضا، والأول أفضل، وهو إطباق العلماء»(8) وربما نفي الخلاف عنه، بل ظاهر ما عرفت عن المعتمد كونه «إطباق العلماء» وهو المعتمد.

ودليله مع ظهور عدم الخلاف فيه رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: إننا نتحدث ونقول: من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلاته ركعتين بركعة وسجدين بسجدة، فقال: ليس هو هكذا، هي تامة لكم»(9) بتقريب أنه عليه السلام استفاد من سؤال الراوي

ص: 65

1- الوسائل 5:3/502، ب 11 من أبواب القيام، الفقيه 1:1050/238.

2- الوسائل 5:3/492، ب 4 من أبواب القيام، الفقيه 1:1513/342.

3- الوسائل 5:2/493، ب 5 من أبواب القيام، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:108.

4- الذكرى 2:308.

5- المقنعة: 23.

6- كالعلامة في التذكرة: 295/2 و المنتهى 4:32 والقواعد 1:261، كشف اللثام 3:407.

7- الشرائع: 32.

8- المعتمد 2:133.

9- الوسائل 5:1/492، ب 5 من أبواب القيام، الكافي 3:2/410.

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

وأما جواز ركعتين بركعة - فمع أنه من القضايا التي قياساتها معها - يدلّ عليه عدّة من النصوص، كصحيحة الحسن بن زياد الصيقل قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا صلّى الرجل جالسا وهو يستطيع القيام فليضعف»(1).

ورواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يكسل أو يضعف فيصلّي التطوّع جالسا؟ قال: يضعف ركعتين بركعة»(2).

ورواية عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: «سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلّي؟ قال: يصلّي النافلة وهو جالس و يحسب كل ركعتين بركعة، وأما الفريضة فيحسب كل ركعة بركعة وهو جالس إذا كان لا يستطيع القيام»(3).

وهذه الروايات وإن كانت ظاهرة في وجوب التضعيف غير أنه يجب حملها على الاستحباب، للإجماع على عدم الوجوب، ولدلالة ما تقدّم في خبر أبي بصير. ولذا أنّ الشيخ بعد ما ذكر الخبرين الأولين في التهذيب حملهما على الاستحباب، وتبعه جماعة وقرّره آخرون. وبهذا ظهر الوجه في استحباب التضعيف. وهل يجوز التلفيق فيها بأن يفعل بعضها قياما وبعضها قعودا أو لا؟
والتحقيق أنّه يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يصلّي وهو جالس ثمّ يقوم قبل إتمام السورة فيتمّها ويركع من قيام، وهذا

ص: 66

1- الوسائل 5:493/4، ب 5 من أبواب القيام، التهذيب 2:656/166.

2- الوسائل 5:493/3، ب 5 من أبواب القيام، التهذيب 2:655/166.

3- الوسائل 5:493/5، ب 5 من أبواب القيام، مسائل عليّ بن جعفر: 294/171.

مما لا ينبغي التأمل في جوازه بل استحبابه، بل في المعتبر (1) «كونه أفضل» مما تقدم من الجلوس مع التضعيف، للنص عليه في عدة من النصوص: مثل ما رواه حماد بن عثمان في الصحيح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألت عن الرجل يصلّي وهو جالس؟ فقال: إذا أردت أن تصلّي وأنت جالس وتكتب لك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس، فإذا كنت في آخر ققم فأتّمها واركع، فتلك تحسب لك بصلاة القائم» (2) و ما رواه في الفقيه بإسناده عن حماد بن عثمان أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد اشتد عليّ القيام في الصلاة، فقال: إذا أردت أن تدرك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس فإذا بقي من السورة آيتان ققم وأتم ما بقي واركع واسجد، فذلك صلاة القائم» (3) و ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت الرجل يصلّي وهو قاعد فيقرأ السورة فإذا أراد أن يختمها قام فركع بآخرها، قال: صلاته صلاة القائم» (4) و المروي عن قرب الإسناد عن محمد بن الوليد عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة وهو قاعد وهو على نصف صلاة القائم... إلى أن قال:

فإذا بقيت آيات قام فقرأهنّ ثم ركع» (5).

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

وتوهم أنّ جواز الجلوس في الكلّ يقضي بجواز الجلوس في البعض بطريق الأولوية.

يدفعه منع الأولوية، فإنّ النصوص قد دلّت على أنّ الشارع شرع في النوافل ما يفعل بتمامه قياماً وما يفعل بتمامه قعوداً، و ظاهره أنّ الملفق على الوجه المذكور هيئة ثالثة مغايرة لهما، ولا يلزم من شرعه لهما شرعه الهيئة المغايرة لهما، والأولوية هنا ممّا لا معنى له، كما لا يخفى.

ص: 67

1- المعتبر 2: 133.

2- الوسائل 5: 498/3، ب 9 من أبواب القيام، التهذيب 2: 170/676.

3- الوسائل 5: 498/2، ب 9 من أبواب القيام، الفقيه 1: 238/1046.

4- الوسائل 5: 498/1، ب 9 من أبواب القيام، التهذيب 2: 170/675.

5- الوسائل 5: 499/4، ب 9 من أبواب القيام، قرب الإسناد: 80.

وبجميع ما قرّنه ظهر أنّ النافلة تقع مع الاختيار على وجوه أربع: عن قيام، وعن جلوس مع القيام قبل إتمام السورة، وعن جلوس ركعتين بركعة، وعن جلوس ركعة بركعة.

وهذا دون الجميع في الفضل، كما أنّ الأول فوق الجميع فيه، والتفضيل في المتوسّطان محلّ تأمّل. لكن في المعتبر(1) جعل «القيام لإتمام السورة أفضل من التضعيف».

وفي وقوع النافلة استلقاء واضطجاعا مع الاختيار قولان: أصحّهما المنع، لتوقيفية العبادة، وعدم ورود مشروعية هذه الكيفية من الشارع.

والقول الآخر للفاضل «لأنّ الكيفية تابعة للأصل، وحيث لا يجب الأصل فلا تجب الكيفية»(2).

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

ص: 68

1- المعتبر: 133.

2- إيضاح الفوائد 1:100.

قال الشهيد في الذكرى: «قد يترك النافلة لعذر ومنه الهمّ والغمّ» (1).

وظاهره رجحان تركها حال الهمّ والغمّ، واستدلّ عليه بما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله عن معاوية بن حكيم عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «أنّ أبا الحسن عليه السلام كان إذا اغتمّ ترك الخمسين» (2) ومعناه عدم فعل تمام الخمسين لاستحالة تركه الفرائض منها. وما رواه أيضا بإسناده عن سعد بن عبد الله عن عليّ بن إسماعيل عن معلى بن محمد عن عليّ بن أسباط عن عدّة من أصحابنا «أنّ أبا الحسن موسى عليه السلام كان إذا اهتمّ ترك النافلة» (3).

وطعن عليهما في المدارك «بقصورهما من حيث السند، ثمّ قال: والأولى أن لا تترك النافلة بحال، للحثّ الأكيد عليها في النصوص المعتبرة» (4).

وربّما يطعن عليهما من حيث المضمون بأنّه عليه السلام كيف يترك النافلة مع ما في رواياتهم من التأكيدات الأكيدة على فعلها، حتّى أنّه في غير واحد من الروايات الحكم بكون تركها معصية وكون تاركها مستخفّا متهاونا مضيقا لحرمة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم.

ومّا يطعن أيضا من حيث المضمون ما في حاشية المدارك للمحقّق البهبهاني من قوله:

«مع أنّ مضمونهما ربّما لا يخلو عن إشكال، لأنّ همّ المعصوم عليه السلام لو كان من أمر دنيوي فهم عليهم السلام أمروا بالاستعانة بالصبر والصلاة، وإلاّ كان اللازم الاهتمام بفعل الصلاة، مع أنّه تعالى كان عندهم أحبّ كلّ شيء، وهمّهم كان مقصودا فيه وكانوا مستغرقين في محبّته

ص: 69

1- الذكرى 2: 313.

2- الوسائل 4: 68/4، ب 16 جواز ترك النوافل، التهذيب 2: 11/23.

3- الوسائل 4: 68/5، ب 16 جواز ترك النوافل، التهذيب 2: 11/24.

4- المدارك 3: 22.

أقول: يمكن الذب عن الجميع، أما الطعن من حيث السند فلأن الرواية الأولى ليس في سندها من يطعن عليه إلا معاوية بن حكيم من جهة فطحته، لقول الكشي (2) فيه: إنه فطحي، لكنه مع هذا قال: «وهو عدل عالم» وعن النجاشي «ثقة جليل القدر في أصحاب الرضا عليه السلام» (3) فتدخل الرواية في عداد الموثقات التي هي من جهة إفادتها الوثوق والاطمئنان معتبرة.

نعم الطعن في الرواية الأولى ربما كان في محله لعلي بن إسماعيل الذي لم يصرح بتوثيقه، ومعلّى بن محمد الذي قيل فيه «مضطرب الحديث و المذهب» (4) وعن الغضائري «نعرف حديثه ونكره ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدا» (5) و العدة المحتملة للجهالة، غير أنها غير قاذحة في المطلب لكفاية الموثقة في إثباته، ويخرج هذه الرواية مؤيدة.

مع إمكان الذب عن بعض ما ذكر فيها، مثل كون علي بن إسماعيل ممن يروي عنه الأجلء، ويعتمدون عليه مثل محمد بن أحمد بن يحيى، ومحمد بن علي بن محبوب، وعبد الله بن جعفر الحميري، ومحمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبد الله، ومحمد بن يحيى العطار (6) وهو من أمارات الوثاقة، بل عن الحاوي أنه ذكره في خاتمة قسم الثقات، وعنه قال: «هو في طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمار وقد وصفه العلامة (7) بالصحة وهو يعطي التوثيق» (8).

ومثل ما عن التعليقة في معلّى قال جدّي: لم نطلع على خبر يدلّ على اضطرابه في الحديث و المذهب، وعن المعراج (9) عن بعض معاصريه عدّه من مشايخ و حديثه صحيحا (10) وعزي كونه من مشايخ الإجازة أيضا إلى الوجيزة (11). و جهالة العدة ربما ينجر بالجمعيّة. فالرواية حينئذ إن لم تكن موثقة من جهة علي بن أسباط الفطحي الثقة فلا أقلّ من كونها قويّة، فربما تكفي في طلب الاطمئنان إن لم يعارضها مثلها أو ما هو أقوى منها.

- 1- حاشية المدارك 2: 294.
- 2- اختيار معرفة الرجال: 285.
- 3- رجال النجاشي 2: 348.
- 4- رجال النجاشي 2: 365.
- 5- الرجال لابن الغضائري: 96.
- 6- راجع معجم رجال الحديث 11: 272.
- 7- الخلاصة: 184 الرقم 1.
- 8- حاوي الأقوال 3: 22.
- 9- معراج أهل الكمال: 25.
- 10- تعليقة الوحيد البهبهاني: 337.
- 11- الوجيزة: 1902/324.

وأما الطعن الأول من حيث المضمون فلعدم دلالة في الروايتين على أنه عليه السلام كان يترك النافلة رأسا حتى بعد زوال الهمّ والغمّ، غايته وقوعها حينئذ قضاء.

والظاهر أنّ الهمّ والغمّ كثيرا ما يمنعان عن الإقبال والتوجّه والحضور القلبي المطلوب المرغوب فيه في العبادة بل المأمور به في كثير من النصوص، فإذا دار الأمر بين فعلها أداء من غير إقبال وفعلها قضاء مع الإقبال، أمكن الالتزام بكون الثاني أرجح وأفضل، بل هو الحقّ الذي لا محيص عنه لشهادة الاعتبار ودلالة غير واحد من الأخبار، كالمرويّ عن الكافي عن أحدهما عليهما السلام قال: «قال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ للقلوب إقبالا- وإدبارا، فإذا أقبلت فتنفلوا، وإذا أدبرت فعليكم بالفريضة»⁽¹⁾ والمرويّ عن نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ للقلوب إقبالا وإدبارا، فإذا أقبلت فاحملوها على النوافل، وإذا أدبرت فاقتصروا بها على الفرائض»⁽²⁾. وبالجملة فيجوز أن يكون تركه النافلة من باب ترك الغير الأفضل لإدراك الأفضل، وهذا لا ينافي استحبابها في كلّ حال حتّى حال الهمّ والغمّ.

وأما الطعن الثاني عليه فلجواز اختيار كون همّه عليه السلام لأمر دنيوي لكن لله لا للدنيا، فإنّ الاطلاع على شنائع أهل الخلاف - مثل تغيير للشرع وغضبهم للخلافة وتعرضهم للشيعنة بالقتل والضرب والشتيم، وتصرفهم في أموال المسلمين وبيت المال بغير حقّ وغير ذلك - من أسباب الهمّ للأمور الدنيويّة، وإذا كان ذلك لله وفي الله فهو عين كون همّهم مقصورا فيه تعالى، وهذا مضافا إلى ما عرفت لا ينافي استغاثتهم بالصبر والصلاة، والله العالم.

ص: 71

1- الوسائل 4: 69/8، ب 16 جواز ترك النوافل، الكافي 3: 16/454.

2- الوسائل 4: 70/11، ب 16 جواز ترك النوافل، نهج البلاغة 3: 312/228.

إشارة

واعلم: أنّ المواقيت مفاعيل من المفعال، وبناء هذا الوزن على هذا الجمع كثير شائع في الاستعمالات كما في المصاييح و المفاتيح، فيكون المواقيت جمعا للميقات الذي هو على ما نصّ عليه غير واحد من أئمة اللغة (1) عبارة «عن الوقت المحدود للفعل» و منه ما في قوله تعالى: إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا (2) أي اليوم الذي يقضي تعالى بين عباده و يحكم بين الخلائق، هو الوقت المحدود لما وعده من الجزاء و الثواب و العقاب و الجنة و النار. وقد يستعار «لمكان الفعل» كما في مواقيت الحج لمواضع الإحرام، و الوقت مقدار معيّن من الزمان مفروض لأمر ما.

و أما احتمال كونه جمعا للموقوت الذي ورد مفعولا للوقت، و منه ما في قوله تعالى:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (3) أي مفروضة حدّ لها الوقت، و المفروض أنّ بناء جمع المفعول على صيغة مفاعيل أيضا كثير شائع في الاستعمالات كما في مكاتيب و مراسيل و مفاهيم و نحوها.

فيزيّه: أنّه إنّما يصحّ أن لو كان مراد الفقهاء من المواقيت في هذا العنوان الصلاة التي حدّ لها أوقات معيّنة لأنّ المفعول من الوقت عبارة عن الفعل الذي حدّ له الوقت، و هو محلّ منع، لأنّ غرضهم من عنوان المواقيت إنّما هو بيان الأوقات المعيّنة المحدودة للصلوات، لا بيان الصلوات المحدود لها تلك الأوقات كما هو واضح للخبير البصير، فالاحتمال المذكور ضعيف.

ص: 72

1- مصباح المنير: 344.

2- النبأ: 17.

3- النساء: 103.

وأضعف منه احتمال كونه جمعا للوقت و لو على غير قياس كما في الأوامر و النواهي الواردين في لسان الاصوليين جمعين للأمر و النهي على غير قياس، فإنّ الالتزام بذلك هاهنا ممّا لا داعي إليه لوجود ما يكون بناء جمعه على المواقيت داخلا في القياس هاهنا و هو الميقات كما عرفت، بخلافه في الأمر و النهي فلا مناص في جمعهما على الأوامر و النواهي إلّا الالتزام بكونه على غير قياس.

و كيف كان ففي هذا الفصل مباحث:

ص: 73

[ينبوع: أوقات الفرائض]

ينبوع و اعلم أنّ في قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (1) دلالة على سبيل الإجمال على التوقيت في الفرائض اليومية، وأنّ لكلّ واحدة منها وقتاً معيّناً. و من أحكام التوقيت أن لا يجوز تقديمها على الوقت و لا تأخيرها عنه اختياراً و بلا عذر بإجماع المسلمين، كما نصّ عليه جمع من الأساطين (2) فإنّهم ذكروا أنّ لكلّ واحدة منها من الصلوات اليومية وقتاً معيّناً لا يجوز تقديمها عليه و لا تأخيرها عنه، و نقلوا عليه إجماع المسلمين.

وقد فصل هذا الإجمال المستفاد من الآية المذكورة في الجملة قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً (3) بتقريب أنّ الدلوك اطلق تارة على زوال الشمس و ميلها عن دائرة نصف النهار، و اخرى على غروب الشمس و استئثارها في افق المغرب، كما أنّ الغسق اطلق تارة على ظلمة الليل المتحققة من سقوط الحمرة المشرقية و زوالها، و اخرى على انتصاف الليل. فالوجه المحتملة في معنى الآية باعتبار مرتفع الاثنين في الاثنين أربع:

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

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

ص: 74

1- النساء: 103.

2- كما في المدارك 3:30 و المنتهى 4:36.

3- الإسراء: 78.

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

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

و المتعین من هذه الوجوه هو الأول، لإجماع المسلمين على حمل الدلوك و الغسق في الآية على إرادة زوال الشمس و انتصاف الليل، و للنصوص المعتبرة التي منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الصحيح قال: «سألته عمّا فرض الله من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل و النهار، فقلت: فهل سماهنّ الله و بيّهنّ في كتابه؟ فقال: نعم، قال الله سبحانه لنبيّه صلوات الله عليه و آله: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (1) و دلوكها زوالها، ففيما بين زوال الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهنّ و بيّهنّ و وقّهنّ، و غسق الليل انتصافه» (2).

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أوّل وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه، و منها صلاتان أوّل وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه» (3).

و ليس في سند الرواية الثانية ما يقدح في الاعتبار إلا الضحّاك بن زيد الذي ليس مذكورا بهذا العنوان في كتب الرجال، إلا أنّه عن المدارك (4) أنّ الظاهر أنّه ابن مالك الثقة كما يظهر من النجاشي (5) فالسند على هذا التقدير صحيح. و على تقدير المنع فلا يقدح جهالة الراوي هنا في الاعتبار، لانجبار ضعفه من هذه الجهة بعمل الأصحاب.

ثمّ المراد من قرآن الفجر في الآية على ما نصّوا عليه صلاة الفجر تسمية للشيء باسم جزئه نظرا إلى أنّ القرآن بمعنى القراءة التي هي من أجزاء الصلاة، و يدلّ على ذلك

ص: 75

1- الإسراء: 78.

2- الوسائل 4: 1/10، ب 2 من أبواب أعداد الفرائض، الكافي 3: 1/271.

3- الوسائل 4: 4/157، ب 1 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 2/72.

4- المدارك 3: 39.

5- رجال النجاشي: 546/205.

وغيره من معنيي الدلوك والغسق رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً قال:

«دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل انتصافه، و قرآن الفجر ركعتا الفجر»(1).

ثم الآية كما أنها دالة على التوقيت بالنسبة إلى الصلوات، فكذلك دالة على توسعة أوقاتها المعيّنة. ومعنى التوسعة امتداد وقت أداء الظهرين من الزوال إلى الغروب، و امتداد وقت العشاءين من الغروب إلى انتصاف الليل. و من حكم التوسعة بهذا المعنى جواز إيقاعهما في أي جزء من أجزاء ذلك الوقت إلا- فيما يختص بأحدهما، و لازمه أن لا يعصي المكلف بتأخير الصلاة من أول الوقت إلى آخره إذا أداها في الآخر أو فيما بين الأول و الآخر. فإنّ هذا هو الظاهر المنساق من الآية، و هو المعروف من مذهب الأصحاب، خلافا للمفيد في المقنعة فأنكر التوسعة و التزم بالتضييق و جعل التوسعة المستفادة من الآية و غيرها من النصوص توسعة في وقت العفو، قائلاً فيما حكى عنه: «و لا يجوز لأحد أن يؤخر الصلاة عن أول وقتها، و هو ذاكر لها غير ممنوع منها، فإن أخرها ثم اخترم في الوقت قبل أن يؤديها كان مضيقاً لها، و إن بقي حتى يؤديها في آخر الوقت أو فيما بين الأول و الآخر عفي عن ذنبه في تأخيرها. و قال في موضع آخر: فإن أخرها لغير عذر كان عاصياً، و يسقط عقابه لو فعلها في بقية الوقت»(2).

و الحقّ: ما هو المعروف من المذهب المحكيّ فيه الشهرة المنقول عليه الإجماع كما عن الغنية(3).

لنا على ذلك أولاً: الآية حسبما أشرنا إليه، فإنّها ظاهرة في كون الصلاة الواقعة فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل واقعة في وقتها، على أنّه أحد أجزاء الوقت المضروب لها المحيّر فيها، لبطلان التطبيق و التكرار بالإجماع و غيره.

و ثانياً: الروايات المستفيضة التي منها: الخبران المتقدمان في تفسير الآية.

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال:

إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلا أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت

ص: 76

1- الوسائل 4: 10/159، ب 10 من أبواب المواقيت، السرائر: 473.

2- المقنعة: 94.

3- الغنية: 70.

منهما جميعاً حتى تغيب الشمس»(1).

و منها: ما رواه زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتى يغيب الشمس»(2).

و منها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصليّ المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصليّ أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس»(3).

و منها: ما رواه معمر بن يحيى قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: وقت العصر إلى غروب الشمس»(4).

و منها: ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقوت الصلاة من أراد الصلاة لا تقوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس»(5) وعن الشيخ «حمل صلاة الليل على النوافل».

و منها: ما رواه زرارة في حديث قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(6).

و منها: ما رواه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصليّ المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصليّ المصلّي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»(7).

ص: 77

- 1- الوسائل 4: 5/119، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 68/24.
- 2- الوسائل 4: 5/119، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 69/24.
- 3- الوسائل 4: 7/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 70/25.
- 4- الوسائل 4: 13/155، ب 9 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 71/25.
- 5- الوسائل 4: 9/159، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.
- 6- الوسائل 4: 2/184، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 662/142.
- 7- الوسائل 4: 4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 82/28.

وما في أكثر هذه النصوص من ضعف أو قصور ينجبر بالكثرة، واعتضاد بعضها ببعض، و موافقة الكتاب، وعمل المعظم، وغير ذلك، و صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام «إنَّ من الامور امورا مضيقة، و امورا موسعة، و إنَّ الوقت وقتان و الصلاة ممَّا فيه السعة، فربَّما عَجَّل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم و ربَّما أَّخر إلاَّ صلاة الجمعة، فإنَّ صلاة الجمعة فإنَّها من الأمر المضيِّق، إنَّما لها وقت واحد حين تزول الشمس»(1).

و استدلل للمفيد بعدة روايات:

منها: ما رواه الصدوق مرسلًا قال: «قال الصادق عليه السلام: أول الوقت رضوان الله، و آخره عفو الله، و العفو لا يكون إلاَّ عن ذنب»(2).

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لكلِّ صلاة وقتان، فأول الوقت أفضله، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتًا إلاَّ من عذر من غير علة»(3).

و منها: ما رواه ربعي عن أبي عبد الله عليه السلام فقال: «إنَّما لنقدِّم و نوخِّر، و ليس كما يقال من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، و إنَّما الرخصة للناسي و المريض و المدنف و المسافر و النائم في تأخيرها»(4).

و منها: ما رواه الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال:

إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام إنَّ وقت الظهر ضيق ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: إنَّ آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس، و ذلك من علة و هو تضييع، فقلت له: لو أن رجلا صَلَّى الظهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام أ كان عندك غير مؤدِّ؟ فقال: إن كان قد تعمَّد ذلك ليخالف السنَّة و الوقت لم يقبل منه، كما لو أن رجلا أَّخر العصر إلى قرب أن تغرب الشمس متعمِّدا من غير علة لم يقبل منه، أن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلَّم قد وقَّت للصلوات المفروضات أوقاتا و حدَّ لها

ص: 78

1- الوسائل 7:316/3، ب 8 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، التهذيب 3:46/13.

2- الوسائل 4:123/16، ب 3 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:651/217.

3- الوسائل 4:122/13، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:124/39.

4- الوسائل 4:139/7، ب 7 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:132/41.

حدوداً في سنته للناس، فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات كان كمن رغب عن فرائض الله»(1).

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

أمّا المرسلة فمع ما فيها من اختصاص العفو بالآخر والمدعى كونه لغير الأول، أنّ العفو ممّا يجوز تعلّقه بترك الأولى كما في قوله تعالى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ (2) ولا ينافيه قوله: «و العفو لا يكون إلاّ عن ذنب» لجواز كون المراد ب «الذنب» ما يوجب اللوم و العتاب لا ما يوجب الذمّ و العقاب، وإن أبيت إلاّ وأنّ المراد منه موجب الذمّ و العقاب، فنقول: بجواز رجوع العفو حينئذ إلى سائر الذنوب الحاصلة من غير جهة تأخير الصلاة عن أوّل وقتها، فيكون معنى الرواية أنّ الصلاة في أوّل الوقت يوجب رضوان الله بمعنى رضائه المستتبع لمجازاة الثواب، وفي آخر الوقت توجب عفوه بمعنى رفع العقاب عن الذنوب، و لا توجب الرضاء المستتبع لمجازاة الثواب.

و أمّا رواية ابن سنان فلاقتضاء أفعال التفضيل المشاركة في الجواز و الرجحان فيحمل قوله عليه السلام: «ليس لأحد» على نفي الأفضليّة تنبيها على نقصان الثواب بالتأخير لا على نفي الرخصة، تحكيما لظاهر صيغة التفضيل على ظاهر «ليس لأحد» على ما هو المنساق من نحوه في نظر العرف. فيراد منه ما يرادف عبارة «لا ينبغي» كما ربّما يكشف عنه في الجملة حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا- ينبغي تأخير ذلك عمدا لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»(3) و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام و وقت المغرب حين تجبّ الشمس إلى أن

ص: 79

1- الوسائل 4:247/2، ب 42 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

2- التوبة: 43.

3- الوسائل 4:207/1، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:121/38.

تشبك النجوم، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة»⁽¹⁾.

ويحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «ليس لأحد» في هذه الرواية وما سبق ونظائرهما على تقدير إبقائه على ظاهره رداً على بعض الحنفية المنكر للتوسعة المخصص للوقت المستفاد توسعته من الآية بالآخر، كما يشعر به التعبير بـ «جعله وقتاً» واستثناء العذر والعلّة الظاهرين في الأعذار الطارئة في أول الوقت، المسقطة للتكليف فيه الزائلة في آخر الوقت، كالنسيان والنوم والجنون والحيض ونحوه، كما يظهر إرادة ذلك من الأمثلة المذكورة في الحسنه و صدر هذه الصحيحة.

وعلى هذا المعنى يمكن حمل ما في رواية ربيعي و كأنه أسند إليهم عليهم السلام أنهم يؤخرون الصلاة إلى آخر الوقت، على أنه هو الوقت لا- غير، فردّه بقوله عليه السلام «ليس كما يقال» بعد ما قال «إنّا لنقدّم ونؤخر» تنبيهاً على ما هو من وظيفة التوسعة من جواز التقديم والتأخير معاً. ويمكن أن يكون المراد من التأخير في قضيتي النفي والإثبات التأخير عن تمام الوقت، على معنى تأخير الصلاة إلى خارج الوقت بلا عذر مسوّغ له، فأثبت الرخصة بمعنى عدم الحرج في ذلك الطوائف المذكورة إذا زال أضرارهم في خارج الوقت، فيكون معنى قوله عليه السلام «إنّا لنقدّم...» الخ إنّا نقدّم الصلاة تارة ونؤخرها أخرى، لكن لا بالمعنى الذي يقال علينا من تأخيرها عن تمام الوقت بلا شيء من الأعذار المذكورة. ويحتمل أيضاً أن يكون قوله عليه السلام «من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك وإنما الرخصة...» الخ مقولاً للقول المنفي في قوله عليه السلام:

«و ليس كما يقال» كما ربّما يرشد إليه قوله: «إنّا لنقدّم ونؤخر». وهذا أوجه الوجوه.

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

ص: 80

1- الوسائل 4: 208/5، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 39/123.

و أمّا قوله: «إنّ وقت الظهر ضيق» فيحمل على وقت الفضيلة أو الوقت المختصّ بالظهر بدليل الإضافة المفيدة للاختصاص. وقوله: «ليس كغيره» معناه أنّ الوقت المختصّ بالظهر ليس كغيره من الوقت المشترك، فإنّه موسّع.

و ممّا يدلّ على المختار أيضا ما رواه زرارة في الصحيح قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام:

أصلحك الله وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ فقال: أوّله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ الله يحبّ من الخير ما يعجّل»⁽¹⁾ فإنّ السؤال عن تعيين الأفضل المراد في نظر زرارة بين الأوّل والوسط والآخر يدلّ على كونه معتقدا بكون كلّ واحد من الوقت المضروب للصلاة والرخصة في إيقاعها في كلّ على التخيير، مع تقريره عليه السّلام له على معتقده وإعطائه الجواب على حسب ما سأله. وأوضح من ذلك كلمة ما نقله عليه السّلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّه ظاهر كالصريح في أنّ الأمر بمراعاة أوّل الوقت إنّما هو لرجحان المسارعة إلى الخير لا غير.

ص: 81

1- الوسائل 4:122/12، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:127/40.

ينبوع

واعلم أنّ ظاهر الروايات المتقدمة كآلية بل صريحها دخول وقت الظهرين بمجرد الزوال، ولازمه جواز الشروع لغير المتنفل في الظهر من حين الزوال وعدم وجوب تأخيرها إلى قدم أو ذراع أو نحوهما من الزوال، وهو المعروف من مذهب الأصحاب الذي لم يعرف فيه خلاف، بل في محكيّ المنتهى «أول وقت الظهر زوال الشمس بلا- خلاف بين أهل العلم»⁽¹⁾ وفي المدارك «أول وقت الظهر زوال الشمس بإجماع العلماء قاله في المعتمد»⁽²⁾-⁽³⁾.

لكن في عدّة من الروايات ما يوهم ظاهره خلاف ذلك كما في صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر، فإنّ وقتها حين تزول»⁽⁴⁾.

و موثقة سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر أ هو إذا زالت الشمس؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في السفر أو يوم الجمعة، فإنّ وقتها إذا زالت»⁽⁵⁾.

و موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعاً»⁽⁶⁾.

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

ص: 82

1- المنتهى 1:189.

2- المعتمد 2:27.

3- المدارك 3:32.

4- الوسائل: 11/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:59/21.

5- الوسائل 4:17/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:970/244.

6- الوسائل 4:18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:996/251.

«ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعان من وقت الظهر»⁽¹⁾ إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، فإنّ المستفاد منها كون وقتها بعد الزوال بقدّم أو ذراع أو نحوهما. و هذا ينافي ظاهرها ما تقدّم من الآية و النصوص.

و يندفع هذه المنافاة المتوهّمة، بأنّ تحديد وقت الظهر في الروايات المذكورة و نحوها بما بعد القدم أو الذراع أو غيرهما، إنّما هو لمراعاة وظيفة المتنفل من النافلة التي حيثما كانت ثابتة تقع قبل الفريضة، لا لتخصيص وقت الفريضة بذلك، بحيث لو وقعت على تقدير ترك النافلة قبله كانت واقعة في غير وقتها، و القرينة على ذلك - مع أنّه قضية الجمع بين الروايات - أنّ إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل تفيد الاختصاص، فيكون المسئول عنه ما يختصّ بالظهر و هو الذي لا يشاركها فيه النافلة و ليس إلّا ما بعد القدم أو الذراع أو نحوهما. هذا مضافا إلى شهادة استثناء يوم الجمعة و السفر في الخبرين الأوّلين بذلك، إذ ليس فيهما نافلة تقع بعد الزوال قبل الفريضة، أمّا السفر فليسقطها فيه، و أمّا يوم الجمعة فلا أنّ الأفضل في نافلته إيقاعها قبل الزوال على النهج الذي يأتي تفصيله، فيبقى ما بعد الزوال إلى القدم أو الذراع فارغا عن النافلة، و لازمه وقوع الفريضة فيهما من حين الزوال.

و ممّا يفصح عن ذلك أيضا عدّة روايات آخر:

مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم كان قائمة، و كان إذا مضى من فيئه ذراع صلّى الظهر، و إذا مضى من فيئه ذراعان صلّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال:

لمكان النافلة فإنّ لك أن تتنفل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعا، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة»⁽²⁾.

و المرويّ عن آخر السرائر تقلا من كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّما جعلت القدمان و الأربع و الذراع و الذراعان وقتا لمكان النافلة»⁽³⁾.

ص: 83

1- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:653/140.

2- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:653/140.

3- الوسائل 4:35/151، ب 8 من أبواب المواقيت، السرائر: 480.

و ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحرث بن المغيرة النصري و عمر بن حنظلة و منصور ابن حازم قالوا: «كنا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع، فقال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ألا انتبئكم بأين من هذا؟ قلنا: بلى جعلنا الله فداك، قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أن بين يديها سبحة و ذلك إليك، فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، و إن أنت طوّلت فحين تفرغ من سبحتك» (1) و رواه أيضا في الكافي باختلاف يسير في الألفاظ من دون اختلاف في المعنى.

و ما رواه الشيخ في الصحيح عن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض إلى أبي الحسن عليه السلام روي عن آبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين، فكتب عليه السلام: لا القدم و القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثماني ركعات إن شئت قصّرت و إن شئت طوّلت، ثم صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة و هي ثماني ركعات إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر» (2).

و ما رواه في زيادات التهذيب في الموثّق عن عمر بن حنظلة قال: «كنت أقيس الشمس عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: يا عمر ألا انتبئك بأين من هذا، قال، قلت: بلى جعلت فداك، قال:

إذا زالت الشمس فقد وقع الظهر، إلا أن بين يديها سبحة و ذلك إليك، فإن أنت خففت فحين تفرغ من سبحتك، و إن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك» (3).

و ما رواه أيضا في الزيادات في الموثّق عن ذريح المحاربي قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام اناس و أنا حاضر؟ فقال: إذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها إلا سبحتك تطيلها أو تقصرها، فقال بعض القوم: إننا نصلّي الاولى إذا كانت على قدمين و العصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: النصف من ذلك أحبّ إليّ» (4).

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

1- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3:276/4.

2- الوسائل 4:134/13، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:249/990.

3- الوسائل 4:133/9، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:246/977.

4- الوسائل 4:146/22، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:246/978.

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

ومما يوضح ذلك أيضا - مضافا إلى ما مرّ - رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم إذا كان الفيء في الجدار ذراعا صَلَّى الظهر، وإذا كان ذراعين صَلَّى العصر، قلت: الجدران تختلف منها قصير و منها طويل، قال: إنّ جدار مسجد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم كان يومئذ قائمة، وإنّما جعل الذراع والذراعان لئلا يكون تطوّع وقت فريضة» (1).

وروايته الاخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قال: قلت:

لم؟ قال: لمكان الفريضة، قال: لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه» (2).

وأما: اختلاف الأخبار المذكورة بالقدم والذراع والقامة ونحوها ففي كلام غير واحد كما عن الشيخ حملة على الاختلاف في فعل النافلة بسبب تطويلها قراءة وأركانها ودعاء ونحو ذلك.

ص: 85

1- الوسائل 4: 28/147، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 933/250.

2- الوسائل 4: 21/146، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 975/245.

ينبوع

قال في المدارك: «نصّ الثلاثة(1) و أتباعهم(2) على أنّ لكلّ صلاة وقتين، سواء في ذلك المغرب وغيرها»(3) وهذا هو المعروف من مذهب الأصحاب بحيث لم يعرف فيه خلاف، عدى ما حكاه ابن البرّاج عن بعض الأصحاب من إنكار الوقتين في خصوص المغرب، بدعوى: «أنّ لها وقتا واحدا»(4) وسيأتي الكلام في تحقيق أنّ هذا خلاف في هذه المسألة، أو أنّه ممّا لا تعلق له بها، وعلى تقدير كونه خلافا فيها فلا ريب في شدوذه و ندور قائله.

ولذا قال في الحدائق(5) بعد حكاية الشهرة في المسألة: «بل يكاد أن يكون إجماعا» وهذا منه و من نظرائه إنّما هو لشدوذ المخالف الموجب لعدم الاعتداد بخلافه.

نعم: إنّما اختلفوا في معنى هذين الوقتين المتفق عليهما في الجملة، فالمشهور بين الأصحاب أنّ الأوّل منهما وقت للفضيلة، و ثانيهما وقت للإجزاء، و عزي إلى السيّد و ابن الجنيد و سالار و ابن زهرة و ابن إدريس و الفاضلين و جمهور المتأخرين(6) و تكرر فيه حكاية الشهرة مطلقة تارة، و مقيدة بكونها فيما بين المتأخرين اخرى.

وقيل كما عن الشيخين(7) و ابن أبي عقيل(8) و أبي الصلاح(9) و ابن البرّاج(10) و المحدث

ص: 86

-
- 1- المفيد في المقنعة: 94، و السيّد المرتضى في مسائل الناصريّات: 189، و الشيخ في النهاية: 58 و المبسوط 1: 72، و الخلاف 1: 87.
 - 2- كالقاضي ابن البرّاج في المهذب 1: 69 و أبي الصلاح في الكافي في الفقه: 137 و ابن زهرة في الغنية: 69 و ابن حمزة في الوسيلة: 670 و يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: 60.
 - 3- المدارك 3: 30.
 - 4- المهذب 1: 69.
 - 5- الحدائق 6: 87.
 - 6- المدارك 3: 32.
 - 7- المفيد في المقنعة: 94، و الشيخ في النهاية: 58 و الخلاف 1: 87 و المبسوط 1: 72.
 - 8- لا يوجد كتابه لدينا بل نقله عنه في المختلف 2: 4.
 - 9- الكافي في الفقه: 138.
 - 10- المهذب 1: 71.

الكاشاني(1): إنَّ الأوّل منهما وقت للمختار، و ثانيهما وقت للمعذور و المضطرّ، و اختاره في الحدائق(2). و مرجع الخلاف إلى أنّ هذين الوقتين اللذين قرّرها الشارع لكلّ صلاة، هل هما بالقياس إلى نوع المكلف مختارا كان أو معذورا أو مضطرا؟ أو بالقياس إلى مكلفين؟ فعلى الأوّل يلزم كون الأوّل للفضيلة و الثاني للإجزاء، و على الثاني يلزم كون الأوّل للاختيار و الثاني للاضطرار. و إلى ذلك ينظر كلام الحلّي في السرائر قائلا: «و إنّما الخلاف بين أصحابنا في أنّ هذين الوقتين لمكلف واحد أو لمكلفين»(3) بناء على إرادة الوحدة النوعيّة كما يومی إليه مقابلة المكلف الواحد للمكلفين.

و عن الشيخ في المبسوط «أنّ العذر أربعة: السفر، و المطر، و المرض، و شغل يضرب بدينه أو دنياه، و الضرورة خمسة: الكافر يسلم، و الصبيّ يبلغ، و الحائض تطهر، و المجنون و المغمى عليه يفيقان»(4) و كان الضابط في هذه الخمس التي حصر فيها الضرورة، كلّ أمر وجودي يكون لعدمه مدخليّة في وقوع الصلاة على وجه الصحّة من جهة كونه قيّدا في المكلف به كالكفر، أو شرطا في أصل التكليف كالبواقي.

و أمّا العذر الذي حصّره في الأربع، فالظاهر أنّ مراده به العذر العرفي المنضبط بالأمر الوجودي الذي لا يكون لعدمه مدخليّة في وقوع الصلاة على وجه الصحّة، لعدم كونه من قيود المكلف به، و لا من شروط التكليف، كالأمر الأربعة المذكورة. و إنّما يستقيم ذلك أن لو أراد بهذه الأمور ما لا يكون سالبا للاختيار على الصلاة أوّل الوقت و إن تضمّن مشقّة و كلفة و نحوهما، بأن يكون الداعي إلى التأخير ما تضمّن أحد هذه الأمور، و إلاّ فلو أراد بها ما يكون سالبا للاختيار بأن لم يتمكّن معها من الصلاة أوّل الوقت و ضابطه إرادة العذر العقلي.

يرد عليه أولا: أنّ مرجع العذر بهذا المعنى إلى الضرورة فلا معنى لجعله فيما لها لكون عدمه شرطا في التكليف حينئذ، إلاّ أن يفرّق بكون اعتبار الشرط ثابتا بالشرع أو بالعقل، و فيه نظر.

و ثانيا: عدم انحصار العذر بهذا المعنى في الأربع المذكورة، لأنّ النوم و النسيان و السهو و نحوها أيضا من الأعذار، كما نطق به رواية عبد الله بن سنان المتقدمة في قوله عليه السّلام:

ص: 87

1- الوافي 210:7.

2- الحدائق 90:6.

3- السرائر 197:1.

4- المبسوط 72:1.

«و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»(1) و من هنا يعلم ورود نحو هذا الإشكال بالقياس إلى هذه الامور على حصره الضرورة في الخمس المتقدّمة، فتأمل.

ثمّ إنّ ربّما اختلفت نسبة القول إلى الشيخ المفيد، لأنّ منهم(2) من نسب إليه القول بالتضييق و إنكار التوسعة في الوقت و جعلها في وقت العفو لا الأداء كما عرفت في المسألة السابقة، و الأكثر(3) نسبوا إليه القول بالوقت للمختار و المضطرّ. و ربّما يشكل الحال في ذلك من جهة الفرق بين النسبتين و تغاير القضيتين في المعنى و عدمه على معنى كون مؤداهما واحداً، و إن تغايرتا بحسب العبارة. و لا يبعد الالتزام بالفرق فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون حدّ الوقت المضيق لكلّ صلاة ما يقع فيه الصلاة مع ما لم يحصل من مقدّماتها بلا زيادة للوقت على الفعل، و صريح أهل القول بالوقتين تحديد الوقت الأوّل بالمثل و المثليين و نحو ذلك، و فيه نحو توسعة كما لا يخفى.

و أيضاً فإنّ ظاهر أهل القول بالتضييق تضيق وقت كلّ صلاة بالقياس إلى نوع المكلف مختاراً أو مضطرّاً، غاية الأمر أنّ الضرورة إذا دعت في المضطرّ إلى عدم تمكّنه من الصلاة في أوّل الوقت كشف عن عدم تكليفها بها رأساً، و مبناه على إنكار التوسعة في الوقت رأساً بخلافه على القول بالوقتين، فإنّ مبناه على توسعة الوقت للمعذور و المضطرّ.

و أيضاً فإنّ الظاهر من القول بالتضييق كون ما بعد الوقت المضيق خارج الوقت، فلو وقعت الصلاة فيه بعد تأخيرها عن وقتها كانت واقعة في خارج الوقت لأنّهم قالوا «إنّ التوسعة في وقت العفو لا وقت الأداء». و محصّله كون مرادهم بالمضيق ما هو كذلك رخصة و أجزاء، و هذا غير ظاهر من أهل القول بالوقتين، مع إمكان دعوى ظهور كلامهم في عدم خروج الوقت بتأخير المختار عن أوّل الوقت، غايته ترتّب الإثم على التأخير و هو لا- يلازم خروج الوقت، و مرجعه إلى كون أوّل الوقت على مذاقهم من قبيل المضيق رخصة فقط مع إجزائه عن الأمر الأوّل لو وقع فيما بعده.

ص: 88

1- الوسائل 4:119/4، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:123/39.

2- كما في المدارك 3:30، و المنتهى 4:36، و كشف اللثام 3:21.

3- كما في المختلف 2:4، و مفتاح الكرامة 5:46، و المدارك 3:32، و المنتهى 4:37، و الرياض 3:36.

و توهم أنّ الالتزام بخروج الوقت بالتأخير عن الوقت الأوّل على القول بالتضييق يلزم عدم الفرق بين الفعل بعد الوقت المضيق وبينه بعد وقت العفو أيضا، لمكان كونهما معا خارج الوقت، ولعلّه موضع منع على هذا القول. يدفعه أنّ ما بعد الوقت المضيق مع ما بعد وقت العفو وإن كانا متشاركين في كون الفعل في كلّ منهما واقعا في خارج الوقت إلا أنّهما يتمايزان في العفو الحتمي وعدمه، فإنّه لو أّخر الفعل إلى ما بعد وقت العفو فلا عفو حينئذ، وهذا كاف في حصول الفرق بينهما على مذاق هؤلاء. فظهر بجمع ما قرّره كون إحدى النسبتين إلى المفيد خطأ.

و الظاهر كون الصحيح منهما نسبة القول بالوقت إلى كلام الأكثر، نظرا إلى عبارته المحكيّة في التهذيب عن المقنعة، فإنّه قال: «لكلّ صلاة من الفرائض الخمس وقتان أوّل و آخر، فالأوّل لمن لا عذر له، و الثاني لأصحاب الأعذار، و لا ينبغي لأحد أن يؤّخر الصلاة عن أوّل وقتها و هو ذاكر لها غير ممنوع منها...» (1) إلى آخر ما ذكره. و تقدّم نقل تتمّة هذه العبارة في المسألة السابقة، و صدر هذه العبارة كما ترى صريح في صحّة ما نسبه الأكثر إليه.

و لعلّ غفلة من نسب إليه غير ذلك نشأت عن ملاحظة ما في آخر كلامه من التصريح «بالعفو لو أّخرها ثمّ فعلها في آخر الوقت أو فيما بين الأوّل و الآخر» إغماضا عمّا هو صريح صدر كلامه. و يدفعه أنّ الالتزام بالعفو لا يلزم القول بالتضييق بالمعنى المتقدّم المبني على إنكار التوسعة في الوقت رأسا، لأنّ عدم التأخير إذا كان واجبا بالمعنى المعبر في المضيق رخصة فقط كان اللازم منه ترتّب الإثم الموجب لاستحقاق العقوبة. و من الجائز على أصحاب القول بالوقت أيضا الالتزام بالعفو الحتمي عن هذا الإثم لو أدرك الصلاة في بقية الوقت.

ثمّ نفي الإشكال في صحّة نسبة المخالفة للمشهور إلى الشيخين كما زعمه المتعرّضون لنقل الخلاف في المسألة، و هو غير واضح، بل محلّ منع، كما يظهر وجهه بملاحظة كلام الشيخ في التهذيب، فإنّه بعد ما نقل عدّة من الروايات مستندا لما نقله عن شيخه. و قد تقدّم عبارته قال: «و ليس لأحد أن يقول إنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على أنّ أوّل الأوقات أفضل، و لا تدلّ على أنّه يجب في أوّل الوقت، لأنّه إذا ثبت أنّها في أوّل الوقت أفضل و لم يكن

ص: 89

هناك منع و لا- عذر فإنه يجب أن تفعل، و متى لم تفعل و الحال على ما وصفناه استحقّ اللوم و التعنيف. و لم يرد بالوجوب هاهنا ما يستحقّ بتركه العقاب لأنّ الوجوب على ضرور عندنا، منها: ما يستحقّ بتركه العقاب، و منها: ما يكون الأولى فعله و لا يستحقّ بالإخلال به العقاب و إن كان يستحقّ به ضرب من اللوم و العتب»(1) انتهى.

و هذا بصراحته كما ترى تعطي أنّ مراده من اعتبار وقتي الاختيار و الاضطراب استثناء المعذور و المضطرّ من الفضيلة و تخصيصها بالمختار، لا تضيق الوقت للمختار و توسعته للمعذور و المضطرّ، و هو عين ما هو المشهور من جعل أول الوقتين للفضيلة، و ثانيهما للإجزاء، و قضية كونه للإجزاء جواز التأخير بلا إثم و لا استحقاق عقوبة كما صرح به رحمه الله.

غاية الأمر أنّه لكونه تقويتا للفضيلة كان تركا للأولى، و عليه يحمل أيضا عبارة المقنعة، لأنّ الشيخ في التهذيب على ما ظهر بالتبّع لسان شيخه في المقنعة فيحمل الذنب و العقاب في عبارته المتقدمة و غيرها على إرادة ترك الأولى، و اللوم و العتب المستحقّ لهما بترك الأولى. و ممّا يوضح ذلك قوله «لا ينبغي» في عبارة المقنعة على ما نقلها في التهذيب و غيره من أكثر كتب المتعرضين لنقل تلك العبارة.

و أمّا ما في كلام بعضهم من لفظ «لا يجوز» مكان «لا ينبغي» فالظاهر أنّه سهو. و أمّا ابن أبي عقيل و أبو الصلاح و ابن البراج فلعلّ عبائرهم أيضا تفيد هذا المعنى، فلا- بدّ من العثور عليها لينظر فيها، فلم يبق مخالف محقّق للمشهور إلّا- صاحب الحدائق(2) و المحدث الكاشاني(3) و الخطب في مخالفتها سهل.

و كيف كان فاستدلّ لهذا القول في الظهر و العصر بالروايات الدالة على انتهاء وقت الظهر عند صيرورة ظلّ كلّ شيء مثله، و انتهاء وقت العصر عند صيرورة ظلّ كلّ شيء مثليه، كموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني، فلمّا أن كان بعد ذلك، قال لعمر بن سعيد بن هلال: إنّ زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر فلم اخبره فخرجت من ذلك فاقرأه منّي السلام، و قل له: إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر، و إذا كان ظلّك مثلي فصلّ العصر»(4).

ص: 90

1- التهذيب 41:2.

2- الحدائق 90:6.

3- الوافي 210:7.

4- الوسائل 13/144:4، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 62/22:2.

وقويّة ابن بكير قال: دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثمّ قلتم: ابردوا بها في الصيف فكيف الإبراد(1) بها؟ وفتح ألواح(2) ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبد الله بشيء، فأطبق ألواح فقال: إنّما علينا أن نسألکم وأنتم أعلم بما عليكم وخرج، ودخل أبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنّ زرارة سألتني عن شيء فلم اجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك، والعصر إذا كان مثلي، وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحدا من أصحابنا يفعل ذلك غيره وغير ابن بكير(3).

وفي معناه صحیحة أحمد بن محمد بن محمد قال: «سألته عن وقت صلاة الظهر والعصر؟ فكتب: قامة للظهر وقامة للعصر(4) و صحیحة أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتین(5) بناء على أنّ المراد بالقامة قامة الإنسان، وظاهر أنّه متى صار ظلّ الإنسان بقدر قامته فقد صار ظلّ كلّ شيء مثله.

وجه الاستدلال أنّ هذه الروايات تعارض آية الدلوک و الروايات المفسّرة لها الدالّة على امتداد وقت الظهرين من زوال الشمس إلى غروبها و امتداد وقت العشاءين من غروبها إلى انتصاف الليل، ولا يمكن العمل بهما معا، كما لا يجوز ترك العمل بهما معا ولا ترك العمل بالآية و الروايات المفسّرة لها، مع العمل بروايات المثل و المثليين لمخالفتها الإجماع.

و حمل الآیة و الروايات المفسّرة على وقت المضطرّ مع حمل روايات المثل و المثليين على وقت المختار طريق الجمع فيجب، إذ العكس يوجب كون المضطرّ أسوأ حالا من المختار و هو باطل.

ص: 91

-
- 1- الإبراد: انكسار الوهج و الحرّ و هو من الإبراد الدخول في البرد، و أبرد القوم دخلوا في آخر النهار، لسان العرب 3:84 (برد).
 - 2- الألواح: جمع لوح بالفتح و هو ما يكتب فيه صحيفة عريضة خشبا أو عظما أو غيرها مجمع البحرين 2:410 (لوح).
 - 3- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.
 - 4- الوسائل 4:12/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:61/21.
 - 5- الوسائل 4:9/143، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:52/19.

وفيه: أنّ الجمع بين المتعارضين هنا كما يمكن بهذا الوجه، كذلك يمكن بحمل أدلة الامتداد على وقت الإجزاء و حمل روايات المثل و المثليين على وقت الفضيلة، والأوّل ليس بأولى من الثاني بل الثاني هو المتعيّن، لأنّه لا يوجب تصرّفًا إلاّ في روايات المثل و المثليين بصرفها عن انتهاء وقت الإجزاء إلى انتهاء وقت الفضيلة، لكون أدلّة الامتداد حينئذ مبقاة على حالها من دون أن توجب روايات المثل و المثليين بعد حملها على ما ذكر تصرّفًا عنها، بل إنّما تقيّد حكمًا آخر زائدا على ما أفادته أدلّة الامتداد من إجزاء كلّ جزء و هو الفضيلة بل الأفضليّة.

و موضوعه بعض من الوقت الممتدّ و هو مقدار المثل و المثليين، و هذا نظير ما لو قيل:

أكرم العلماء، ثمّ قيل: اخلع زيد العالم، فإنّ الثاني لا يوجب تخصيصا في الأوّل بل إنّما تعطي في زيد الذي هو بعض من العلماء و جوب خلعه زيادة على و جوب إكرامه، بخلاف الوجه الأوّل فإنّه يوجب التصرّف في كلا المتعارضين بتقييد أحدهما بالمضطرّ و تقييد الآخر بالمختار كما هو واضح. فالأمر في الجمع يدور بين طرح ظاهري كلا المتعارضين معا، و بين إبقاء ظاهر أحدهما و طرح ظاهر الآخر، و من الظاهر تعيّن الثاني، مع أنّ كون الآية و ما يوافقها من الروايات الكثيرة المعتمدة مسوقة لبيان وظيفة المضطرّ دون المختار الذي هو أكثر أفرادا في غاية البعد.

وربّما يذكر للجمع المذكور - مع كونه مزيّفا في نفسه - شاهدا و هو الروايات الناصّة بأنّ لكلّ صلاة وقتين، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا لأنّه وقت لمن شغل أو نسي أو سها أو نام، و وقت المغرب حين يجبّ الشمس إلى أن تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلاّ من عذر أو علة»⁽¹⁾ و صحيحته الاخرى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: لكلّ صلاة وقتان، فأوّل الوقت أفضله، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلاّ في عذر من غير علة» و صحيحة معاوية بن عمّار أو ابن وهب قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: لكلّ صلاة وقتان، و أوّل الوقت أفضلهما»⁽²⁾. بتقريب أنّها دلّت على المنع من تأخير الصلاة عن أوّل

ص: 92

1- الوسائل 4:208/5، ب 27 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:123/39.

2- الوسائل 4:11/121، ب 3 من أبواب المواقيت، الكافي 3:4/274.

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

وفيه - مع ما عرفت في المسألة الاولى من وجوه الحمل في هذه الروايات التي منها حمل قوله عليه السّلام «ليس لأحد» على إرادة الكراهية كما صنعه جماعة -: أنّ الاستشهاد بها وأخذها شاهدا على الجمع المتقدّم مبني على انطباق الوقتين الواردين منها على وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يزعمه أهل هذا القول، على معنى كون هذين الوقتين هما الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات، وهو محلّ منع، بل لا وجه له إلاّ بصرفها عن ظواهرها.

أمّا أوّلا: فلأنّ قوله عليه السّلام: «لكلّ صلاة وقتان» ظاهر في ثبوت الوقتين لكلّ صلاة لذاتها وفي حدّ نفسها ومع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها، وإنّما يستقيم ذلك إذا اعتبر الوقتان لمكّلف واحد، وأمّا إذا اعتبر المكلفين المختار والمضطّر فلا يصدق أنّ لكلّ صلاة لذاتها وقتين، بل إنّما يصدق أنّ لكلّ صلاة باعتبار تواردها في الاختيار والاضطرار عليها وقتين، وهذا المعنى كما ترى خلاف ظاهر لا يصرف الروايات إليها بلا شاهد.

وأمّا ثانيا: فلظهور قوله عليه السّلام: «لكلّ صلاة وقتان» في ثبوت الوقتين لكلّ صلاة على الاجتماع فلا يصرف إلى الوقتين المتبادلين، كما هو قضية القول بوقتي الاختيار والاضطرار لأنّ وقت صلاة حينئذ ليس إلاّ واحداً إلاّ أنّه مع طريان حالة الاختيار من الزوال إلى المثل والمثلين، ومع طريان حالة الاضطرار من الزوال إلى الغروب إلاّ لشاهد، كما أنّ قول القائل:

زيد زوجتان، الظاهر في زوجتين مجتمعتين، لا يصرف إلى زوجتين متبادلتين، كما لو كان له زوجة فطلقها ثمّ تزوّج باخرى ثمّ طلقها ثمّ تزوّج بالاولى إلاّ لشاهد.

وأمّا ثالثا: فلأنّ الوقتين في الروايات ظاهر في تغاير الوقتين بداية ونهاية، وهما على مذاق هؤلاء لا يتغايران إلاّ نهاية فقط لكون وقت الاختيار بعضا من وقت الاضطرار باعتبار كون مبدئهما معا زوال الشمس، فحمل ما ظاهره تغاير الوقتين بداية ونهاية على الوقتين المتغايرين نهاية فقط أيضا يقتضي شاهدا.

وأمّا رابعا: فلأنّ قوله عليه السّلام «أوّل الوقت أفضله، أو أوّل الوقتين أفضلهما، أو أوّل الوقت

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

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

وكون المراد بيان «أنّ الوقت المضروب للمختار أفضل من وقت المضطرّ» كما احتمله في الذخيرة (1) يدفعه: أنّه لا يندرج حينئذ تحت فائدة يطلب بيانها من الشارع فيبعد حمل كلامه عليه.

ثمّ: إنّ في الوقتين المنصوص عليهما في هذه الروايات نوع إجمال لكثرة ما يجري فيهما من الاحتمالات في بادئ الأمر:

فأولها: أن يكون المراد من أوّل الوقتين وقت الفضيلة. ومن ثانيهما وقت الإجزاء حسبما يقول به المشهور.

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

وثالثها: أن يكون المراد بهما وقتي الاختيار والاضطرار حسبما يقول به الجماعة.

ورابعها: أن يراد بهما وقت الاختصاص والاشتراك، ومحصّله: أنّ لكلّ صلاة وقتاً يختصّ بها ووقتاً يشركها فيه غيرها.

وخامسها: أن يكون المراد بهما وقتي الفضيلة، على معنى أنّ لفضيلة كلّ صلاة وقتين.

وسادسها: أن يكون المراد بهما أوّل وقت الفضيلة وآخره، على معنى أنّ لوقت الفضيلة أوّلاً وآخره. وهذا ربّما يظهر فهمه من الكليني فإنّه بعد نقل ما ستعرف من الأخبار

ص: 94

الصحيحة المصرحة بأن لكل صلاة وقتين إلا المغرب تعليلا بأن لها وقتا واحدا قال:

(وروي أيضا أن لها وقتين آخر وقتها سقوط الشفق، وليس هذا ما يخالف الحديث الأول (أن لها وقتا واحدا) لأن الشفق هو الحمرة، و ليس بين غيوبة الشمس و غيوبة الشفق إلا شيء يسير، و ذلك أن علامة غيوبة الشمس بلوغ الحمرة القبلة، و ليس بين غيوبة الحمرة القبلة و بين غيوبتها إلا قدر ما يصلّي الإنسان صلاة المغرب و نوافلها إذا صلّى على تودة و سكون و قد تفقدت غير مرة و كذلك صار وقت المغرب ضيقاً»(1).

و الظاهر أن مراده بالرواية الاخرى الدالة على أن للمغرب أيضا وقتين صحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله سائل عن وقت المغرب؟ قال: إن الله تعالى يقول في كتابه: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا (2) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيوبة الشفق، و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»(3).

و في معناها موثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم فأعلمه مواقيت الصلاة، فقال: صلّ الفجر حين ينشقّ الفجر، و صلّ الاولى إذا زالت الشمس، و صلّ العصر بعبيدها، و صلّ المغرب إذا سقط القرص، و صلّ العتمة إذا غاب الشفق. ثم أتاه من الغد فقال: أسفر بالفجر فأسفر، ثم آخر الظهر حين كان الوقت الذي صلّى فيه العصر، و صلّ العصر بعبيدها، و صلّ المغرب قبل سقوط الشفق، و صلّ العتمة حين ذهب ثلث الليل. ثم قال: ما بين هذين الوقتين وقت، و أول الوقت أفضله. ثم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم: لو لا اتي أكره أن أشقّ على امتي لأخرتها إلى نصف الليل»(4).

و هذا أيضا يرشد إلى أنه حمل الوقتين على أول وقت الفضيلة و آخره، و في معنى هذا الخبر في الدلالة على الوقتين للمغرب موثقة ذريح أيضا أن جبرئيل أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم في الوقت الثاني في المغرب قبل سقوط الشفق.

و حاصل ما ذكره في الجمع بين الروايات حمل ما دلّ على وحدة الوقت في المغرب على تقارب الوقتين الأول و الآخر فيها. و كيف كان فأجود الاحتمالات اعتبارا و أظهرها

ص: 95

1- الكافي 3: 28.

2- الأنعام: 76.

3- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.

4- الوسائل 4: 8/158، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1004/253.

من جهة القرائن الخارجية من الروايات وغيرها أولها، فإنّ الوقتين المنصوص عليهما في الروايات هما الوقتان اللذان أتى بهما جبرئيل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على ما نطق أخبار صحيحة:

مثل صحيحة أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ جبرئيل أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالصلوات كلّها، فجعل لكلّ صلاة وقتين إلاّ المغرب، فإنّه جعل لها وقتا واحدا»(1).

وصحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ جبرئيل أتى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لكلّ صلاة بوقتين غير صلاة المغرب، فإنّ وقتها واحد و وقتها وجوبها»(2).

وصحيحة زرارة والفضيل قالوا: «قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فواتها سقوط الشفق»(3).

وقد فصل هذه القضية المجملّة المستفادّة من هذه الصحاح، رواية معاوية بن وهب أو موثّقته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى جبرئيل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلّى الصبح، ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامه فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامتان فأمره فصلّى العصر، ثمّ أتاه حين غربت الشمس فأمره فصلّى المغرب، ثمّ أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّى العشاء، ثمّ أتاه حين نور الصبح فأمره فصلّى الصبح، ثمّ قال:

ما بينهما وقت»(4).

وفي معناها موثّقة ذريح المتقدّمة وإن اختلفتا في خصوص المغرب كما لا يخفى.

والنكتة في إتيان جبرئيل بالوقت الثاني في اليوم الثاني التنبيه على عدم تعيّن الوقت الأوّل لكلّ صلاة وهو القامة في الظهر و القامتان في العصر، و جواز تأخير الأولى عن القامة إلى ما بعدها و تأخير الثانية عن القامتين إلى ما بعدها على ما هو مقتضى وقت الإجزاء.

و حينئذ يظهر بطلان احتمال إرادة وقتي الفضيلة من الوقتين المنصوص عليهما لكلّ

ص: 96

1- الوسائل 4: 11/189، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1035/260.

2- الوسائل 4: 1/187، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1036/260.

3- الوسائل 4: 2/187، ب 18 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 9/280.

4- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1001/252.

صلاة بملاحظة المؤتقين مع ضميمه الإجماع، لأنه يلزم حينئذ أن يزيد وقت فضيلة الظهر عن المثل و وقت فضيلة العصر عن المثليين، و هو خلاف الإجماع، لإجماعهم ظاهرا على أنّهما لا يزيدان عن المثل و المثليين. أما الملازمة فلأنّ الوقتين المنصوص عليهما بمقتضى المؤتقين عبارة عن القامة و ما بعدها في الظهر، و القامتين و ما بعدهما في العصر، و مقتضى الاحتمال المذكور كون كليهما في كليهما و قتي الفضيلة، فيلزم ما ذكر من زيادة وقت الفضيلة على المثل و المثليين.

و بهذا يظهر أيضا بطلان احتمال إرادة أوّل وقت الفضيلة و آخره، لأنه يلزم حينئذ تأخّر وقت الفضيلة عن المثل و المثليين بل زيادته عليهما أيضا، و كلّ خلاف الإجماع.

و أمّا احتمال إرادة و قتي الاختصاص و الاشتراك فيبطل بعدم انطباق القامة و القامتين على وقت الاختصاص في الظهر و وقت الاختصاص في العصر، أمّا الأوّل فلأنّ وقت الاختصاص يقدر مقدار فعل الصلاة و القامة أوسع من ذلك كثيرا، و أمّا الثاني فلأنّ وقت اختصاص العصر يعتبر في آخر الوقت و القامتان مع زيادتهما على وقت الاختصاص اعتبرنا من أوّل الوقت.

و أمّا احتمال إرادة و قتي الاختيار و الاضطرار فظهر بطلانه ممّا مرّ سابقا. و يزيد عليه أنّ ظاهر المؤتقين كون النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم في كلا اليومين في حالة الاختيار.

و أمّا احتمال إرادة و قتي الفضيلة و الإجزاء مع تأخّر الفضيلة عن الإجزاء، فيظهر بطلانه بما في روايات «الوقتين لكلّ صلاة» من التصريح بكون أوّل الوقتين أفضلهما، فتعيّن الاحتمال الأوّل و هو المطلوب.

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

لكنّ الخطب فيه سهل و التفصّي عنه هيّن، لأنه يندفع بأنّ المطلوب من المؤتقين في المقام إثبات جواز التأخير عن وقت الفضيلة إلى ما بعدها في الجملة، دفعا لشبهة المنع عن

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

أو يقال: إنّه إذا ثبت جواز التأخير من القامة والقامتين إلى ما بعدهما في الجملة بالموثقتين، فيثبت الجواز مطلقا للامتناع من الامتداد إلى الغروب والانتصاف، فالطلوع بالإجماع المركّب، فإنّ كلّ من أثبت جوازه من وقت الفضيلة إلى ما بعده أثبت جوازه إلى هذه الغايات، و كلّ من نفاه في الثاني نفاه في الأوّل أيضا، فالإثبات في الأوّل والنفي في الثاني خرق للإجماع المركّب.

نعم: هاهنا إشكال آخر بالنسبة إلى المغرب، من جهة الصباح الثلاث المتقدّمة المتضمّنة لاستثناء المغرب عن قاعدة الوقتين المصرّحة بأنّ لها وقتا واحدا، بل من جهة الموثقتين أيضا لعدم قضائهما بالوقت الثاني للمغرب، مع أنّ المشهور ثبوت وقتي الفضيلة والأجزاء لها أيضا. ويمكن دفعه: بملاحظة الإجماع المركّب، فإنّ من أثبتهما لسائر الصلوات أثبتهما للمغرب أيضا، ومن نفاهما بالنسبة إلى المغرب نفاهما بالنسبة إلى سائر الصلوات.

أو يقال: إنّ العمدة في المقام إثبات وقت الفضيلة لكلّ صلاة، لأنّ وقت الأجزاء الممتدّ ثبت بعمومات الامتداد وغيرها، والمفروض ثبوت وقت الفضيلة للمغرب أيضا بالموثقتين، ويبقى وقت الأجزاء بالنسبة إليها مستفادا من عمومات الامتداد أو عموم ما ورد من الروايات بأنّ لكلّ صلاة وقتين.

ويشكل ذلك بأنّ الاستثناء الوارد في الصباح الثلاث المتقدّمة المصرّحة بأنّ لها واحدا ينافيه، بل ينهض ذلك مخصّصا للعمومات المذكورة، ومعه لا معنى للاستناد إليها لإثبات وقت الأجزاء للمغرب، فإنّ مفاد الاستثناء المذكور أن لا وقت لها بعد وقت الفضيلة، إلاّ أن يدفع شبهة التخصيص بحمل الاستثناء المذكور على استحباب المبادرة إلى فعل كلّ المغرب في وقت الفضيلة أو في أوائله، أو على تأكّد استحباب ذلك كما صنعه غير واحد من الأصحاب.

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

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

أو حملها على التقيّة لموافقتهما مذهب جمع من العائمة كالثوري وأبي حنيفة وأحمد وإسحاق وداود وأبي ثور وابن المنذر والزهري، من أنّ آخره غيبوبة الشفق المغربي على ما ذكره في التذكرة، ثم قال: وحكاة أبو ثور عن الشافعي لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم قال: «وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق» (1) ونور الشفق هو انتشار الشفق، وقال الشافعي (2) في الجديد والقديم «إنّ لها وقتا واحدا، وهو قول مالك - وهو يدخل بسقوط جميع القرص» (3) إلى آخر ما ذكره. ولعله لم يعمل بها معظم الأصحاب وإنّما عمل بها شاذّ منهم على ما عن القاضي ابن البراج من نسبة القول به إلى بعض الأصحاب، ولا خفاء في شدوده وضعف قوله لضعف مستنده.

ومما استدللّ به على مذهب الشيخين ومن تبعهما رواية يزيد بن خليفة بسند فيه محمّد ابن عيسى عن يونس قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت، فقال أبو عبد الله: إذن لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنّك قلت: إنّ أوّل صلاة افترضها الله عزّ وجلّ على نبيّه الظهر، وهو قول الله عزّ وجلّ: أقيم الصلاة لدلوك (4) فإذا زالت الشمس لا يمنعك إلاّ سبحتك، ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة، وهو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر يصير الظلّ قامة، وذلك المساء قال: صدق» (5).

ص: 99

1- صحيح مسلم 1: 172/427، سنن أبي داود 1: 396، سنن النسائي 1: 260.

2- المجموع 3: 34/29، المغني 1: 424، الشرح الكبير 1: 472، سنن الترمذي 1: 305.

3- التذكرة 2: 311-312.

4- الإسرائ: 78.

5- الوسائل 4: 6/133، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 1/275.

وفيه - بعد الإغماض عمّا في سندها من جهة محمّد بن عيسى، بناء على مذهب الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد - القدح في بعض ما تضمّنته مع القدح في دلالتها.

أمّا الأول فلقضائها بتأخّر دخول وقت العصر عن القامة، وقضيّة ذلك عدم وقوعها في القامة، ولعلّه خلاف الإجماع كما ادّعاه بعضهم، بتقريب انعقاد الإجماع على دخول وقتها بعد مضيّ وقت اختصاص الظهر، والمعيار في حدّه ما يقع فيه الظهر مع ما لم يحصل من مقدّماتها، وهو قد ينقص عن القامة، وقد يزيد عليها، وقد يساويها، فالحكم على وقت العصر بالدخول بعد القامة بقول مطلق يخالف ذلك، ويلزم منه وهن آخر في الرواية.

وأمّا الثاني فلعدم دلالة لقوله عليه السّلام: «(و هو آخر الوقت)» بالصرّاحة ولا بالظهور على كون القامة وقتاً للمختار، إلّا أن يحمل على ذلك جمعا بينها وبين ما تقدّم من عمومات الامتداد إلى انتصاف الليل مطلقاً. ويزيّفه: أنّ الجمع كما يتأتّى بذلك كذا يتأتّى بحمل الرواية على وقت الفضيلة، والأوّل ليس بأولى من ذلك بل هذا هو المتعيّن بملاحظة ما سبق من الشواهد - مضافاً إلى ما ستعرفه - مع ما عرفت من أنّ هذا الجمع لا يوجب تصرّفًا في هذه الرواية، وما ذكر يوجبه في كلا المتعارضين.

ثمّ إنّ في المقام ممّا يقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن الشيخ في النهاية من «(أنّ آخر وقت الظهر لمن لا عذر له إذا صارت الشمس على أربعة أقدام)»⁽¹⁾ محتجّاً على ما حكى بما رواه في زيادات التهذيب في الموثّق عن الفضل بن يونس قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السّلام قلت: المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: إذا رأيت الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلّي إلاّ العصر، لأنّ وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم، وخرج عنها الوقت وهي في الدم، فلم يجب عليها أن تصلّي الظهر»⁽²⁾.

وبما تقدّم من رواية الكرخي قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام متى يدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس، فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام أنّ وقت الظهر ضيقّ ليس كغيره، قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ قال: إنّ آخر

ص: 100

1- النهاية 1:278.

2- الوسائل 2:361/2، ب 49 من أبواب الحيض: التهذيب 1:389/1199.

وقت الظهر هو أول وقت العصر، قلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر إلى أن تغرب الشمس من علّة و هو تضييع...»(1)

وفي الاستدلال بالرواية الاولى ما لا يخفى، فإنّها تخالف مذهب الشيخ في المضطرّ من امتداد وقته في الظهرين إلى الغروب مع عدّه الحائض إذا طهر من أفراد المضطرّ. وبالجملة ظاهر عبارته هنا كون أربعة أقدام وقتا للمختار و الرواية وردت في المضطرّ، و كون مبنى كلامه هنا على التعميم بخلاف ما سبق من التحديد بالمثل و المثلين ياباه قيد «لمن لا عذر له» في العبارة المتقدّمة، مع أنّ الرواية في مقابلها روايات كثيرة دالّة على قضاء الصلاة مع طهر الحائض قبل الغروب، فلا تصلح لمعارضتها.

و اورد عليها أيضا بتضمّنها لما أكثر الأصحاب على خلافه حتّى الشيخ في الخلاف، حيث قال: «من أدرك قدر ما يصلّي خمس ركعات قبل الغروب لزمته الصلاتان بلا- خلاف، و إن كان أقلّ من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا»(2) فلو أنّ الوقت يخرج بمضيّ أربعة أقدام لما كان كذلك.

و أمّا الرواية الثانية: فأول ما يرد عليها: القدر في السند بجهالة الكرخي.

و ثاني ما يرد عليها: اشتمالها على ما يخالف الإجماع من تأخّر دخول وقت العصر عن مضيّ أربعة أقدام بالتقريب المتقدّم.

و ثالث ما يرد عليه: القدر في الدلالة بعدم إمكان حمل وقت الظهر الآذي حدّده بأربعة أقدام، و حكم عليه بكونه ضيقا ليس كغيره على وقت المختار، لكون وقت المختار في سائر الصلوات أيضا ضيقا بل هو في بعضها كالمغرب أضيق، نعم هو متّسع في العشاء، فإطلاق الحكم عليه بأنّه ليس كغيره ليس بسديد، و تقييده بالعشاء بعيد.

و لا يمكن أيضا حمله على وقت الفضيلة بتقريب ما عرفت، فلا بدّ من حمله على الوقت المختصّ بالظهر كما يشعر به إضافة الوقت إلى الظهر في كلام السائل و الإمام عليه السّلام، و يكون معنى قوله عليه السّلام: «ليس كغيره» من الوقت المشترك بين الظهر و العصر، و تحديد وقت الاختصاص بأربعة أقدام لعلّه بالنظر إلى الغالب من وقوع الفريضة بعد النافلة في هذا المقدار.

ص: 101

1- الوسائل 4:32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

2- الخلاف 1:273.

و لا ينتقض ما ذكرناه من استفادة الاختصاص من الإضافة بالإضافة في وقت العصر أيضا الغير المفيدة للاختصاص بالضرورة، لوجود الصارف للإضافة في وقت العصر عمّا هي ظاهرة فيه، و هو الدخول الذي سأل عنه السائل بقوله: «و متى يدخل وقت العصر» لظهوره في السؤال عن ابتداء وقت العصر.

و يمتنع كونه وقت الاختصاص لأنّه بالنسبة إلى العصر إنّما يعتبر من آخر الوقت قدر ما يقع فيه العصر مع ما لم يحصل من مقدّماته، فيحمل وقت العصر في كلام السائل لأجل هذه القرينة على ما يصلح لوقوع العصر فيه صلح لأن يقع فيه غيره أو لا. قوله «و ذلك» لعلّه معناه أنّ امتداد وقت العصر إلى غروب الشمس المتضمّن لجواز التأخير إلى الغروب إذا كان التأخير لعذر وعلّة، و يحتمل على التأخير عن وقت الفضيلة، و لا ريب أنّه إذا كان لغير عذر ترك للأولى باعتبار كونه تقويتا للفضيلة. و قوله عليه السّلام: «و هو تضييع» معناه أنّ التأخير بغير عدّة تضييع، لأنّه تقويت للفضيلة. و مع الغضّ عن جميع ما ذكر فالروايتان لا تنهضان لمعارضة أدلّة الفضيلة و الإجزاء بالمعنى المشهور.

و ثانيهما: ما عن المقنعة من أنّ «وقت الظهر من زوال الشمس إلى أن يرجع الفياء سبعي الشخص، و العصر إلى أن يتغيّر لون الشمس باصفرارها للغروب و للمضطرّ و الناسي إلى الغروب»(1).

و ربّما حمل على إرادة وقوع الفريضة بعد مضيّهما لا أنّهما الآخر، بناء على أن يكون وقوعها بعد مضيّهما بالقياس إلى المتنفل الذي يأتي بالنافلة فيهما، فيرجع إلى أنّ المراد انتهاء وقت النافلة عند القدمين و يلزمه وقوع الفريضة بعدهما. و كيف كان فالمحكّي عن دليل هذا القول - بناء على عدم قبوله للحمل المذكور - الصحيح عن أبي جعفر عليه السّلام و أبي عبد الله عليه السّلام أنّهما قالوا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما، و وقت العصر بعد ذلك قدما»(2) و عن التهذيب في تتمّة الحديث «هذا أوّل وقت إلى أن يمضي أربعة أقدام للعصر»(3) و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال

ص: 102

1- المقنعة: 93.

2- الوسائل 4: 1/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1012/255.

3- الوسائل 4: 1/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1012/255.

الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر»(1).

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

ص: 103

1- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:653/140.

هذا كله في تعريف الأقوال المخالفة للمشهور في خصوص الظهرين، وأما بالقياس إلى المغرب ففي مقابل المشهور فيها أيضا أقوال مختلفة و عبارات مضطربة:

ففي المقنعة (1) و المبسوط (2) و التهذيب (3) و الوسيلة (4) و الكاتب (5) و الكافيين (6) (7) و الاستبصار (8) و مصباح (9) السيد و الإصباح (10) و الاقتصاد (11) و النهاية (12) أن آخر وقته للمختار غيبوبة الشفق و للمضطر إلى ربع الليل. و عن الهداية (13) و الناصريات (14) و الخلاف (15) و مصباح (16) الشيخ و الجمل (17) و عمل يوم (18) و ليلة و المراسم (19) إطلاق القول بأن آخره غيبوبة الشفق، و ربما حمل على إرادة كونه كذلك للمختار. و عن المنتهى (20) أنه نقل عن الشيخ القول «بأن آخره للمختار ذهاب الشفق و للمضطر إلى ما قبل نصف الليل بأربع» و عن السيد أيضا في المصباح (21) كذلك. و عن بعض العلماء (22) يمتد وقت المضطر

ص: 104

1- المقنعة: 93.

2- المبسوط 1: 75.

3- التهذيب 2: 70/259، ب 13 من أبواب المواقيت.

4- الوسيلة: 83.

5- الكاتب (هو ابن الجنيد الإسكافي) نقله عنه في كشف اللثام 3: 4 و في المختلف 2: 20.

6- الكافي 3: 9/280، باب وقت المغرب و العشاء.

7- الكافي في الفقه: 137.

8- الاستبصار 1: 33/269، ب 149 من أوقات الصلاة.

9- المصباح (للسيد المرتضى): نقله عنه المحقق في المعتبر 2: 40.

10- الإصباح: 60.

11- الاقتصاد: 256.

12- النهاية: 59.

13- الهداية: 29-30.

14- الناصريات: مسألة 193/73.

15- الخلاف 1: 261 مسألة 6.

16- المصباح للشيخ: 23.

17- الجمل و العقود: 59.

18- عمل اليوم و الليلة (الرسائل العشر): 143.

19- المراسم: 62.

20- المنتهى 68:4، المبسوط 75:1.

21- المصباح (للسيد المرتضى): نقله عنه في المعتبر 40:2.

22- منهم الصدوق في الفقيه 221:1، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: 60.

حتّى يبقى للفجر وقت العشاء، وعن المحقق في المعتبر (1) اختياره. و«عن المبسوط عن بعض الأصحاب القول بامتداد وقت المغرب إلى طلوع الصبح» (2).

احتجّ أهل القول الأوّل على وقت المختار بالروايات الناصّة «بأنّ وقت المغرب من غروب الشمس إلى غيبوبة الشفق» وهي كثيرة متويّدة بالنصوص الكثيرة «بأنّ وقت المغرب من غروب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» بناء على عدم انطباق اشتباك النجوم على غيبوبة الشفق لما قيل من أنّه في الغالب إنّما يكون بعد ذهاب الشفق، وقد يكون قبله فلا ينطبق عليه، وإلاّ فهذه النصوص أيضاً من جملة هذا الدليل.

وعلى وقت المضطرّ الممتدّ إلى ربع الليل ما رواه عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أكون مع هؤلاء وأنصرف من عندهم عند المغرب؟ فأمرّ بالمساجد فاقامت الصلاة، فإنّ أنا نزلت أصليّ معهم لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة، فقال: انت منزلك وانزع ثيابك، وإن أردت أن تتوضأ فتوضأ فصلّ فإنّك في وقت إلى ربع الليل» (3).

وما رواه أيضاً قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت المغرب؟ فقال: إذا كان أرفق بك وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخّرها إلى ربع الليل، قال: قال لي هذا وهو شاهد في بلده» (4).

والجواب: أنّ الروايات الأوّلة المستدلّ بها على الجزء الأوّل من المدعى معارضة بما هو أقوى منها دلالة من الأخبار الظاهرة بل المصرّحة ببقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق أيضاً، مع ظهورها في الاختيار كموثّقة جميل بن درّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام:

ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعلّه لا بأس، قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق، فقال: لعلّه لا بأس» (5).

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

ص: 105

1- المعتبر 2:40.

2- المبسوط 1:75، هكذا في المبسوط «وفي العشاء الآخرة إلى نصف الليل، وفي أصحابنا من قال: إلى طلوع الفجر».

3- الوسائل 4:11/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:91/30.

4- الوسائل 4:8/195، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1034/259.

5- الوسائل 4:13/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:101/33.

الثالث عليه السّلام يوماً، فجلس يتحدّث حتّى غابت الشمس، ثمّ دعا بشمّع وهو جالس يتحدّث، فلمّا خرجت من البيت نظرت وقد غاب الشفق قبل أن يصلّي المغرب، ثمّ دعا بالماء فتوضّأ وصلّى»(1).

ورواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أكون في جانب المصر فيحضر المغرب وأنا أريد المنزل فإنّ أحرّت الصلاة كان أمكن لي، وأدركني المساء أفصلّي في بعض المساجد؟ قال: فقال: صلّ في منزلك»(2).

وصحيحة إسماعيل بن همّام قال: «رأيت الرضا عليه السّلام وكنا عنده لم يصلّ المغرب حتّى ظهرت النجوم ثمّ قام فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود»(3).

وحملها على صورة العذر أو الاضطرار مع ظهورها في الاختيار خصوصاً بعضها بعيد، إلّا أن يراد من العذر مطلق ما يشغل الإنسان ولو نحو التحدّث وهو أبعد. هذا مع القدر في طريقي الخبرين المستدلّ بهما على الجزء الثاني من المدعى باعتبار عدم توثيق القاسم بن محمّد الجوهري في طريق الأوّل، وعدم توثيق محمّد بن عمر بن يزيد في طريق الثاني، مع أنّ الاستدلال بأخبار الجزءين لا يتمّ إلّا بتوسيط قاعدة الجمع بين المتعارضين، بحمل أحدهما على المختار وحمل الآخر على المضطرّ.

ويدفعه: إمكان الجمع بحملها على وقتي الفضيلة، بدعوى أنّ لفضيلة المغرب وقتين، أحدهما: من غروب الشمس إلى ذهاب الشفق، و ثانيهما: من ذهاب الشفق إلى ربيع الليل، بل هذا هو المتعيّن، لأنّ الأوّل يوجب طرح نصوص امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل، أو التأويل فيها بتقييد ونحوه. بخلافه على الوجه الثاني، فإنّ أدلّة الامتداد حينئذ تسلم عن الطرح والتأويل، مع امتناع الطرح في بعضها كالأية.

هذا مع أنّ سياق السؤال في الرواية الأولى يأبى الحمل على وقت المضطرّ، فإنّ قوله:

«لم أستمكن من الأذان ولا من الإقامة وافتتاح الصلاة» يعطي كون الأمر في نظر السائل مردداً بين تقويت فضيلة الأذان وتاليه وتقويت فضيلة الوقت، لعدم إمكان الجمع بينهما في

ص: 106

1- الوسائل 4:10/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:90/30.

2- الوسائل 4:14/197، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:92/31.

3- الوسائل 4:9/195، ب 19 من أبواب المواقيت، و التهذيب 2:89/30.

الفرض المذكور و صدر الجواب على طبق مسئوله، و مرجعه إلى ترجيح فضيلة الأذان و تاليه، بل قوله عليه السلام «فإنك في وقت إلى ربع الليل» ربّما يكون إشارة إلى عدم فوات الفضيلة مطلقا ردعا للسائل عمّا زعمه من الدوران، بناء على تعدّد وقت الفضيلة في المغرب كما عرفت، فيكون معناه أنّه لا تقوت عنك الفضيلة بالمرّة إن أخرت الصلاة لإدراك الأذان و الإقامة و التكبيرات الافتتاحية لأنك في وقت منها بعد سقوط الشفق إلى ربع الليل. و على هذا المعنى أيضا يحمل الرواية الثانية. و عليه فلا تصلح الروايتان دليلا على القول المذكور.

و أمّا القول الثاني الشامل لإطلاقه للمختار و المضطرّ معا - إن تحقّق قول بناء على الإغماض عمّا تقدّم من احتمال الحمل على إرادة المقيّد - فلم يعرف مستنده. و يمكن أن يكون المستند فيه ما تقدّم من الصحاح الثلاث المصرّحة بأن لكلّ صلاة وقتين إلا المغرب، المعلّلة بأنّ وقتها وجوبها و أنّ وقت فواتها سقوط الشفق، فإنّ إطلاقها يتناول المختار و المضطرّ. و يمكن كون المستند ما عرفت في حجة القول الأوّل الدالّة على كون وقت المغرب ما بين غيبوبة الشمس و غيبوبة الشفق. و يرد عليهما بعدم المعارضة لما عرفت من الأخبار الدالّة على بقاء وقت المغرب بعد سقوط الشفق مطلقا، و هي أقوى منها لجهات شتى، أنّ الصحاح لعدم مقاومتها لنصوص امتداد وقت العشاءين إلى انتصاف الليل لا- بدّ من تأويلها بما مرّ، أو حملها على التقيّة، و أنّ الروايات الاخر لعدم مقاومتها لما مرّ لا بدّ من حملها على وقت الفضيلة.

و أمّا القول الثالث فمستنده الجمع بين عمومات امتداد وقت العشاءين إلى نصف الليل بحملها على وقت المضطرّ، و الروايات المتقدّمة بكون وقت المغرب ما بين الغروبين بحملها على وقت المختار. و يرد عليه: أنّ هذا الجمع ممّا لا- شاهد له في الأخبار، و أنّ احتماله معارض باحتمال الجمع بالحمل على وقتي الفضيلة و الأجزاء، و أنّ المتعيّن هو الثاني لأنّه لا يوجب إلاّ التأويل في أحد المتعارضين، بخلاف الأوّل الموجب له في كلا المتعارضين، مع موافقة الجمع المذكور لفهم المشهور و غيره.

و أمّا القول الرابع فلعلّ المراد به بقاء الوقت بالنسبة إلى المضطرّ بعد انتصاف الليل إلى طلوع الفجر، كما ورد بقاؤه في المغرب و العشاء كذلك بالنسبة إلى أرباب بعض الأعداء في بعض النصوص الصحيحة و عمل بها جماعة، و إلاّ فهو على إطلاقه خلاف الإجماع بل

الكتاب و السنة المصرّحين بانتهاء وقتها إلى انتصاف الليل، مع أنّ مستنده من النصوص غير واضح عدى ما احتمال كونه المستند من رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا يفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر»(1) و صلاة الليل فيها لمخالفتها الكتاب و السنة و الإجماع محمولة على نافلة الليل.

وأما بالقياس إلى العشاء ففي مقابل المشهور أيضا عبارات مضطربة و أقوال مختلفة:

منها: ما عن المفيد(2) و الشيخ(3) في عدّة من كتبه و ابن البرّاج(4) من «أنّ آخره ثلث الليل».

و منها: ما عن الشيخ في المبسوط(5) و النهاية و ابن حمزة(6) من «أنّ آخره للمختار ثلث الليل، و للمضطرّ نصف الليل».

و منها: ما عن أبي الصلاح(7) «أنّ آخره للمختار ربع الليل، و للمضطرّ نصف الليل».

و منها: ما نقله الشيخ في المبسوط(8) على ما حكى عنه عن بعض علمائنا و اختاره المحقّق في المعتمد(9) من «أنّ آخره للمضطرّ طلوع الفجر» و عزي إلى بعض المتأخّرين(10) أيضا.

حجّة القول الأوّل: أنّ تحقّق كون إطلاقه قولاً طريقة الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقّن من معقد الإجماع، على أنّ ما بين غيبوبة الشفق إلى ثلث الليل وقت العشاء و لا إجماع بالنسبة إلى ما بعد الثلث، احتجّ به الشيخ على ما حكى عنه في الخلاف قائلا: «بأنّ الثلث مجمع على كونه وقتاً للعشاء فيقتصر عليه أخذاً بالقدر المتيقّن»(11).

و يزيّفه أولاً: أنّ طريقة الاحتياط لا تعطي تعيّن الآخر، بل غايته بيان كميّة العمل، مع أنّ التعويل عليها في مقابلة الآية و النصوص المفسّرة وغيرها من المستفيضة بل المتواترة القاضية بانتهاء وقت العشاء عند انتصاف الليل كما ترى. و من هنا يعلم أنّه لا يلزم من عدم

ص: 108

1- الوسائل 4: 9/159، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.

2- المقنعة: 93.

3- الخلاف 1: 264، المصباح: 24، مختصر المصباح (مخطوط): 46، الجمل و العقود: 59، الاقتصاد: 256.

4- المهذب 1: 69.

5- المبسوط 1: 75.

6- الوسيلة: 670.

7- الكافي في الفقه: 137.

8- المبسوط 1: 75.

9- المعتمد 2: 43.

10- المدارك 3: 60.

11- الخلاف 1: 265-266.

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

وعن الشيخين الاحتجاج أيضا برواية يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام قال: «أول وقت العشاء حين تغيب الشفق إلى ثلث الليل» (1) وبما في رواية زرارة عن الباقر عليه السلام «وآخر وقت العشاء ثلث الليل» (2) ويشهد لهما أيضا المروي عن الفقيه في الصحيح عن معاوية بن عمّار «وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل» (3).

ويرد عليها أولا: المعارضة بمثلها بل أقوى منها لجهات شتى من الموافقة للكتاب والشهرة والإجماع المنقول المحكي عن ابن زهرة، كمرسلة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة» (4). ورواية بكر بن محمد بل صحيحه على ما في كلام جماعة عن أبي عبد الله عليه السلام «أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل» (5) يعني نصف الليل. وموثقة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في إتيان جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمواقيت الصلاة وفيه «ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلّي العشاء» (6). ورواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لو لا إتي أخاف أن أشقّ على امتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل، وأنت في رخصة إلى نصف

ص: 109

- 1- الوسائل 4: 2/156، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 95/31.
- 2- الوسائل 4: 3/156، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1045/262.
- 3- الوسائل 4: 4/200، ب 21 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 675/141.
- 4- الوسائل 4: 4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 82/28.
- 5- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.
- 6- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 72/252.

الليل»(1) وغير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

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

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

وأما القول الثالث: فلم يعلم مستنده حتّى أنّ المتعرّضين لنقله أهملوا ذكر مستنده، ولم نقف في النصوص على ما يشهد له عدى ما نقله في الحدائق(2) عن موضع من الفقه الرضوي، من قوله: «ووقت العشاء الآخرة الفراغ من المغرب إلى ربع الليل وقد رخص العليل والمسافر فيهما إلى انتصاف الليل وللمضطرّ إلى طلوع الفجر»(3). وردّ عليه أنّ الفقه الرضوي غير ثابت الحجّية فلا عمل عليه فيما لم يعتضد بما أوجب اعتباره، فالقول المذكور في غاية السقوط.

وأما القول الرابع: فمستنده عدّة روايات: مثل صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«إن نام رجل ونسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيها، وإن خشي أن يفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ بالفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»(4).

وصحيحة شعيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن نام رجل ولم يصلّ صلاة

ص: 110

1- الوسائل 4: 7/185، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1041/261.

2- الحدائق 6: 196.

3- فقه الرضا عليه السّلام: 7.

4- الوسائل 4: 4/288، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1076/270.

المغرب والعشاء الآخرة أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما، وإن خشي أن يفوته أحدهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس يفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثمّ ليصلّها»(1).

و موثقة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «وإن طهرت في آخر الليل فلتصلّ المغرب والعشاء»(2) و أيدت برواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تقوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، ولا صلاة الليل حتّى تطلع الفجر»(3).

ولا يخفى معارضتها المستفيضة بل المتواترة الظاهرة في انتهاء وقت العشاءين عند نصف الليل مع مخالفتها الكتاب والشهرة العظيمة و موافقتها العامة، كما نصّ عليها جماعة منهم ثاني الشهيدين قائلًا على ما حكي عنه: «و للأصحاب أن يحملوا الروايات الدالة على امتداد الوقت إلى الفجر على التقيّة، لإطباق الفقهاء الأربعة عليه وإن اختلفوا في كونه آخر الوقت الاختيار أو الاضطرار»(4) ولأجل ذلك - مضافا إلى قضاء الروايتين الأوليين بوجوب تقديم الحاضرة على الفائتة، وهو أيضا على ما قيل خلاف المشهور عند القدماء والمتأخرين - أوجب العلامة في المنتهى(5) عن الأولى «بحمل القبليّة على ما قبل الانتصاف» وهو يجري في الرواية الثانية أيضا غير أنّه في غاية البعد جدّا.

وقد يجاب عن الثالثة بالحمل على الاستحباب. وهو أيضا لا يخلو عن بعد، لعدم شاهد له. نعم يرد على الجميع عدم وفائها بعموم المدعى لاختصاصها بالنائم والناسي والحائض، ولذا نسب إلى جماعة العمل بها في موارد خاصّة، ويظهر الميل إليه من الذخيرة(6).

ويرد على الأخيرة أنّها على إطلاقها المتناول للمختار أيضا على خلاف الإجماع، وحملها على المضطرّ مع بعده معارض باحتمال إرادة نافلة الليل من صلاة الليل، أو حملها على المجموع من الفريضة والنافلة مع تخصيص بقاء الوقت بعد انتصاف الليل بالنافلة.

والأولى حمل الجميع على التقيّة كما عرفته عن الشهيد وصنعه جماعة لكن في المحكيّ

ص: 111

1- الوسائل 4:288/3، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1077/270.

2- الوسائل 2:364/10، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:1204/390.

3- الوسائل 4:125/3، ب 4 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1030/232.

4- روض الجنان 2:488.

5- المنتهى 4:88.

6- الذخيرة: 195.

عن المجلسي في البحار «و لعلّ الأقوى امتداد وقت الفضيلة إلى ثلث الليل، و وقت الإجزاء للمختار إلى نصف الليل، و وقت المضطرّ إلى طلوع الفجر... إلى أن قال: فإن قيل: ظاهر الآية انتهاء وقت العشاءين بانتصاف الليل، و إذا اختلف الأخبار يجب العمل بما يوافق الكتاب. قلنا: إذا أمكننا الجمع بين ظاهر القرآن و الأخبار النافية له ظاهراً فهو أولى من طرح بعض الأخبار، و حمل الآية على المختارين الّذين هم المخاطبون و عمدتهم يوجب الجمع بينها، و عدم طرح شيء منها. و أمّا حمل أخبار التوسعة على التقيّة كما فعله الشهيد(1) الثاني... إلى أن قال: و هو غير بعيد، لكن أقوالهم لم تكن منحصرة في أقوال الفقهاء الأربعة، و عندهم في ذلك أقوال منتشرة. و الحمل على التقيّة إنّما يكون فيما إذا لم يكن محمّل آخر ظاهر يحصل به الجمع بين الأخبار، و ما ذكرناه جامع بين الأخبار(2) انتهى.

وفيه: أنّ مرجع هذا الجمع إلى تقييد الآية و ما يوافقها من المستفيضة بل المتواترة بروايات التوسعة، و هو فرع على التكافؤ المفقود في المقام، لإعراض معظم الأصحاب عن الأخذ بهذه الروايات الموجب فيها الوهن المسقط لها عن المكافئة. و الحمل على التقيّة لا يقتضي انتفاء محمّل ظاهر بل يقتضي المخالفة لمذهب الأصحاب أو معظمهم مع الموافقة لمذاهب العامّة، مع إشكال في اشتراط الأخير، و يكفي فيه الموافقة لبعض مذاهبهم فكيف بالموافقة لمذهب فقهاءهم الأربعة.

لكن عن الشيخ أنّه مع أنّه نسب هذا القول في المبسوط إلى بعض علمائنا، مشعراً بشذوذ القائل به، قال في موضع من الخلاف: «لا خلاف بين أهل العلم في أنّ أصحاب الأعدار إذا أدرك أحدهم قبل طلوع الفجر الثاني مقدار ركعة أنّه يلزمه العشاء الآخرة»(3).

و عن الشهيد في الذكرى أنّه بعد ذكر جملة من روايات التوسعة و نقل هذه العبارة قال:

و جوابه المعارضة بالأخبار السابقة و الشهرة المرجّحة و يؤيدها مرفوع ابن مسكان إلى أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «من نام قبل أن يصلّي العتمة فلم يستيقظ حتّى يمضي نصف الليل، فليقض صلاته و ليستغفر الله»(4) و كذا رواية النوم على العشاء إلى نصف الليل المتضمّنة

ص: 112

1- روض الجنان 2: 488.

2- بحار الأنوار 80: 53-54.

3- الخلاف 1: 271 المسألة 13.

4- الوسائل 4: 185/5، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1097/276.

و مراده أنّ ما ذكر من الروايات مع ما ذكره الشيخ من نفي الخلاف الذي هو بالنسبة إلينا منقول و هو - بناء على حجّيته من باب الإجماع المنقول أو مطلق الدليل الظني - معارض بالأخبار الدالة على انتهاء وقت العشاءين عند انتصاف الليل الموافقة للشهرة، فلا يفيدان الظنّ، أو يرجّح الأخبار عليهما بموافقتهما الشهرة، و تأييدها بالأخبار الآمرة بالقضاء فيما هو من أفراد المسألة.

و عليه فما ذكره صاحب الذخيرة في الاعتراض عليه «من أنّ مجرد المعارضة لا يقتضي الإطراح إلاّ عند عدم إمكان الجمع و ليس الأمر هنا كذلك، و مثل هذه الشهرة المخالفة لما نقل الإجماع عليه غير كاف في الترجيح، و اعترف رحمه الله باستقامة سند رواية ابن سنان و وضوح دلالاته، لكن قال: إنّه مطرح بين الأصحاب و للتأمل فيه مجال» (3) ليس بسديد.

و أمّا الصبح: ففي مقابل المشهور قول ابن أبي عقيل (4) و الشيخ في المبسوط (5) و ابن حمزة (6) من «أنّ وقته للمختار من طلوع الفجر الثاني إلى طلوع الحمرة المشرقية، و للمضطرّ إلى طلوع الشمس». و عن الشيخ في الخلاف (7) «أنّ وقت المختار إلى أن يسفر الصبح» قيل: و هو قريب من مذهب ابن أبي عقيل، لأنّ إسفار الصبح إضاءته و إشراقه.

و حجّتهم الجمع بين المتعارضين فأولهما عدّة روايات: كرواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «لا تقوت صلاة الفجر حتّى تطلع الشمس» (8). و رواية عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل إذا غلبته عينه أو عاقه أمر أن يصلّي المكتوبة من الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس، و ذلك في المكتوبة خاصّة» (9). و ما رواه الشيخ عن الأصبغ بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة» (10). و صحيحة عليّ بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام

ص: 113

- 1- الوسائل 4: 3/214، ب 29 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 658/142.
- 2- الذكرى 2: 348.
- 3- الذخيرة: 197.
- 4- نقله عنه في المعبر 2: 45.
- 5- المبسوط 1: 75.
- 6- الوسيلة: 83.
- 7- الخلاف 1: 267 مسألة 10.
- 8- الوسائل 4: 8/209، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1015/256.
- 9- الوسائل 4: 7/208، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 120/38.
- 10- الوسائل 4: 2/217، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 119/38.

عن الرجل لا يصلّي الغداة حتّى يسفر و يظهر الحمرة و لم يركع بركعتي الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما»(1) وجه الدلالة - على ما قيل - أنّ ظاهر الخبر امتداد الوقت إلى ما بعد الإسفار و ظهور الحمرة، و كلّ من قال بذلك قال بامتداده إلى طلوع الشمس.

و ثانيهما: حسنة الحلبي أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام»(2). و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «لكلّ صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام»(3). و رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتّى يضيء»(4).

و إذا حمل الأوّل على المضطرّ و الثاني على المختار كما هو ظاهر الصحيحين يحصل الجمع بينهما.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ الأوّل إذا حمل على وقت الإجزاء إبقاء له على ظاهره و الثاني على وقت الفضيلة يحصل الجمع، و هو المتعيّن بملاحظة ما سبق، مع أنّ حمل الوقتين في صحيحة ابن سنان على وقتي الاختيار و الاضطرار غير صحيح على ما سبق وجهه، بل لا ينطبق الوقتان على ما بيّناه إلاّ على وقتي الفضيلة و الإجزاء، و يتأكّد ذلك بظاهر قوله «لا ينبغي». و بهذا كلّه يصرف قوله عليه السلام في ذيل الرواية «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلاّ من عذر أو من عدّة» عمّا هو ظاهر فيه بالحمل على بيان المرجوحية من جهة تقويت الفضيلة و ترك الأولى. فعلم بجميع ما قرّناه - من بداية المسألة إلى تلك النهاية - أنّ الحقّ ما هو المشهور من كون الوقتين المقرّرين لكلّ صلاة هما وقتا الفضيلة و الإجزاء لا غير.

ص: 114

- 1- الوسائل 4:266/1، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:340/1409.
- 2- الوسائل 4:207/1، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:38/121.
- 3- الوسائل 4:208/5، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:39/123.
- 4- الوسائل 4:207/3، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:36/112.

ينبوع

واعلم أنّ أوّل الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره وسطا و آخرا وغيرهما بلا خلاف يظهر بين أصحابنا، وعليه الإجماع مستفيضا، وعن الناصرية (1) نسبته إلى الأصحاب، وعن كشف (2) الحقّ نسبته إلى الإمامية، والأصل بعد ما ذكر - مضافا إلى عمومات الكتاب من نحو قوله عزّ من قائل: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (3) فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (4) - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة، كصححة عبد الله بن سنان (5) و صححة معاوية (6) بن عمّار أو ابن وهب (7) و رواية ابن سنان (8) المصرحة بأنّ أوّل الوقتين أفضلهما أو أوّل الوقت أفضلهما أو أوّل الوقت أفضله.

و صححة سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن موسى عليه السّلام قال: «الصلوات المفروضات في أوّل وقتها إذا اقيم حدودها أطيب ريحا من قضيب الآس حين يؤخذ في طيبه و ريحه و طراوته، فعليكم بالوقت الأوّل» (9).

و صححة محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: إذا دخل وقت صلاة فتحت أبواب السماء لصعود الأعمال، فما أحبّ أن يصعد عمل أوّل من عملي، و لا يكتب في الصحيفة أحد أوّل مني» (10).

ص: 115

1- الناصريّات: 197.

2- نهج الحقّ و كشف الصدق: 421، المسألة الثامنة.

3- آل عمران: 133.

4- البقرة: 148.

5- الوسائل 4: 208/5، ب 26 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 39/123.

6- الوسائل 4: 121/11، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/125.

7- الوسائل 4: 121/11، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/125.

8- الوسائل 4: 122/13، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 39/124.

9- الوسائل 4: 118/1، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 40/128.

10- الوسائل 4: 119/2، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 41/131.

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتّى تغيب الشمس»(1).

ورواية سعيد بن الحسن قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: أوّل الوقت زوال الشمس، وهو وقت الله الأوّل وهو أفضلهما»(2).

و موثقة ذريح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال جبرئيل لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم - في حديث -:

أفضل الوقت أوّله»(3).

ورواية أبي بصير قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السّلام: أوّل الوقت وفضله، فقلت: كيف أصنع بالثمانين ركعات؟ فقال: خفّف ما استطعت»(4).

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: اعلم أنّ أوّل الوقت أبدا أفضل، فعجّل الخير ما استطعت، وأحبّ الأعمال إلى الله ما دام عليه العبد وإن قلّ»(5).

و حسنة زرارة أو صحیحته قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أصلحك الله، وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: أوّله، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: إنّ الله عزّ وجلّ يحبّ من الخير ما يعجّل»(6).

ورواية بكر بن محمّد الأزدي قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: لفضل الوقت الأوّل على الأخير خير للرجل من ولده و ماله»(7).

ورواية قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ فضل الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا»(8).

ورواية عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من صلّى الصلوات

ص: 116

1- الوسائل 4: 5/119، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 69/240.

2- الوسائل 4: 6/120، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 50/18.

3- الوسائل 4: 8/121، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1004/253.

4- الوسائل 4: 9/121، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1019/257.

5- الوسائل 4: 10/121، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 130/41.

6- الوسائل 4: 12/122، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 127/40.

7- الوسائل 4: 14/122، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 126/40.

8- الوسائل 4: 15/123، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 129/40.

المفروضات في أول وقتها و أقام حدودها رفعها الملك إلى السماء بيضاء نقيّة تقول: حفظك الله كما حفظتني، و استودعك الله كما استودعتني ملكا كريما... الخ»(1).

و رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال: «و الصلاة في أول الوقت أفضل»(2).

و مرسل الفقيه قال: «قال الصادق عليه السلام: أوله رضوان الله، و آخره عفو الله»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلاة المسافر حين تزول الشمس، لأنه ليس قبلها في السفر صلاة، و إن شاء أخرها إلى وقت الظهر في الحضر، غير أن أفضل ذلك أن يصلّيها في أول وقتها حين تزول»(4).

و رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر؟ فقال: مع طلوع الفجر إن الله يقول: **إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**»(5) يعني صلاة الفجر تشهده ملائكة الليل و ملائكة النهار، فإذا صلّى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر اثبت له مرتين تشبته ملائكة الليل و ملائكة النهار»(6) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

لكن في بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك في خصوص العشاء كما في الرواية المتقدمة لأبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: لو لا- أنّي أخاف أن أشقّ على امتي لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل، و أنت في رخصة إلى نصف الليل»(7) و في روايته الاخرى عنه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: لو لا أن أشقّ على امتي لأخّرت العشاء إلى نصف الليل»(8) لقضائهما بأنّ فضيلة العشاء إنّما هي في التأخير إلى الثلث أو النصف لمزيّة في أحدهما أو في كليهما مع تفاوت الرتبة، و إنّما تركه صلّى الله عليه و آله و سلّم كما يقتضيه مفهوم «لو لا» لئلاّ

ص: 117

1- الوسائل 4:17/123، ب 3 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 10/211.

2- الوسائل 4:18/124، ب 3 من أبواب المواقيت، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2:123.

3- الوسائل 4:16/123، ب 3 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:651/140.

4- الوسائل 4:1/135، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:612/234.

5- الإسراء: 78.

6- الوسائل 4:1/212، ب 28 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:116/37.

7- الوسائل 4:2/200، ب 21 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1041/261.

8- الوسائل 4:5/201، ب 21 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 1/340، ب 40.

يتوهم الأمة وجوبه فالترموها به تأسيا فوقعوا في الكلفة و المشقة.

وفيهما - بعد الإغماض عمّا في سنديهما من جهة محمّد بن زياد و هارون بن خارجه في سند الأوّل لاشتراك الأوّل بين الثقة وغيره، وعدم خلوّ الثاني عن شبهة الاشتراك، و أحمد بن عبد الله القروي لجهالته - أنّهما لا تقاومان لمعارضة عمومات فضيلة التعجيل و المبادرة إلى الخير و عمومات أفضليّة أوّل الوقت، مع أنّ تفويت فضيلة التأخير إلى الثلث أو النصف دفعا للمشقة عن الأمة يقتضي تدارك هذه الفضيلة الفائتة بفضيلة اخرى تساويها، أو تزيد عليها في أوّل الوقت و لو من جهة المبادرة الراجحة لا من جهة ذات ذلك الوقت، فتأمل.

مع أنّهما معارضتان بما في بعض من الروايات، من «أنّه ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم»⁽¹⁾ بناء على عدم جواز رجوع اللعن إلى تأخيرها باعتقاد الجواز، فتعيّن كونه راجعا إليه باعتقاد الفضيلة، و إن احتمل أيضا رجوعه إليه باعتقاد الوجوب بقرينة ورود نحو ذلك في المغرب مع صراحته في الفضيلة، كقول الصادق عليه السلام: «ملعون ملعون من آخر المغرب طلبا لفضلها»⁽²⁾ ثم استثنى عمّا ذكرناه من الكليّة نصّا و فتوى صور كثير يأتي التعرّض لذكرها في أواخر أبواب أحكام المواقيت إن شاء الله.

ص: 118

1- الوسائل 4:201/7، ب 21 من أبواب المواقيت، الاحتجاج: 479.

2- الوسائل 4:188/6، ب 18 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:142/660.

ينبوع

لوقت فضيلة كل صلاة حدّ معيّن قدره الشارع، له أوّل و آخر، فأوّل وقت فضيلة الظهر أوّل وقت الفريضة، وهو الزوال بلا خلاف ظاهر، مع ما فيه من المبادرة إلى الخير و التعجيل فيه، فيتناوله عموم الأمر بالمسارعة و الاستباق، و عموم نحو قوله: «فعبّجّل الخير ما استطعت» (1) و «إنّ الله يحبّ من الخير ما يعبّجّل» (2) بل يندرج في الأوّل المحكوم عليه في كثير من الروايات بكونه أفضل إذ الظاهر المنساق منه أوّل وقت الفريضة، مضافاً إلى خصوص رواية سعيد بن الحسن «أوّل الوقت زوال الشمس و هو وقت الله الأوّل و هو أفضلهما» (3).

نعم في عدّة من الروايات ما ربّما يوهّم خلاف ذلك، كصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق و موثّقة سعيد الأعرج الدالّتين على «أنّ وقت الظهر بعد الزوال بقدّم» (4). و صحيحة زرارة و موثّقة يعقوب بن شعيب الدالّتين على «أنّ وقت الظهر بعد الزوال بذراع» (5) و الذراع قدما ن بناء على تفسيره بهما في بعض الروايات كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

«سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس» (6).

لكنّ الخطب فيها - مع عدم منافاتها لما نحن فيه، لأنّ الغرض إثبات كون أوّل وقت

ص: 119

1- الوسائل 4:10/121، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:130/41.

2- الوسائل 4:12/122، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:127/40.

3- الوسائل 4:6/120، ب 3 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:50/18.

4- الوسائل 4:11/144 و 17/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:59/21، 2:970/244.

5- الوسائل 4:18/145 و 19، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:996/251 و 2:973/245.

6- الوسائل 4:3/141، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:55/19.

الفضيلة أوّل وقت الفريضة، وإن جعلنا أوّل وقت الفريضة ما بعد الزوال بقدّم أو ذراع بناء على هذه الروايات - سهل و الأمر فيها هيّن بعد ملاحظة ما تقدّم من حملها على صورة الاشتغال بالنافلة لمن يريدّها.

فالمراد من وقت الظهر ما يقع فيه الظهر بعد النافلة، أو ما يختصّ بالظهر، ولا يشاركها فيه النافلة، والشاهد عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

«إنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان قائمة وكان إذا مضى من فينه ذراع صلّى الظهر، وإذا مضى من فينه ذراعان صلّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت:

لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة، فإنّ لك أن تتنفل ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي الفيء ذراعاً، فإذا بلغ فينك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة»⁽¹⁾ وفي معناها أخبار كثيرة.

وقضيّة ذلك كون الفضل لمريد النافلة في فعل الفريضة بعد القدم أو الذراع، وهذا لا ينافي في أفضلية أوّل الوقت على ما تقدّم، بناء على أنّها بالقياس إلى أوّل الوقت أفضلية ذاتية نفسية، وما ذكر أفضلية عرضية أو غيرية جاءت من قبل النافلة، فالفضيلة حينئذ في فعل النافلة قبل الفريضة.

و حينئذ فمن لا يريد النافلة وإن كان لعدم مشروعية النافلة له كما لو كان مسافراً فلا ينبغي التأمّل في أنّ فضيلة صلاته في المبادرة إلى فعلها في أوّل الوقت، فإنّها فضيلة لا يزاحمها غيرها. وأمّا المريد للنافلة فله فضيلة أخرى في فعل النافلة قبل الفريضة. فإذا دار الأمر حينئذ بين فضيلة أوّل الوقت وفضيلة النافلة قبلها فالظاهر كون الثاني أفضل، بل الظاهر أنّه ممّا لا خلاف لأنّه المعلوم من سيرة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السّلام وأصحابهم وتابعيهم وعلماء السلف والخلف، بل هو المستفاد من مجموع نصوص النوافل، مضافاً إلى أنّه المستفاد من روايات السبحة التي بين الزوال والظهر، وهي أيضاً كثيرة.

وقضيّة هذا كلّّه تقدّم أدلّة النوافل على أدلّة أفضلية أوّل الوقت من باب الحكومة لا من باب التخصيص، بناء على أنّ أدلّة أوّل الوقت بعمومها قضت بأفضلية الأوّل لمريد النافلة وغيرها، وأدلّة النوافل تقتضي الخروج عنها في مريد النافلة مثلاً فليتأمّل.

ص: 120

ثم إن ما أشرنا إليه من كون الفضيلة في الظهر المتأخرة عن النافلة عرضية أو غيرية إنما هو إذا اعتبرت الفضيلة لها من جهة النافلة، وأما إذا لوحظت مع الوقت الذي تقع فيه بعد النافلة - وهو ما بعد القدم أو الذراع مثلا - فلها أيضا فضيلة ذاتية نفسية، لبقاء وقت الفضيلة بعد بناء على انتهائه إلى قدمين أو أربعة أو ظلّ المثل، وعليه فالأفضل المبادرة إلى فعلها أيضا من حين الفراغ عن النافلة بلا تراخ ولا انتظار للقدم أو الذراع إن كان فراغه من النافلة قبلهما كما صرح به في المدارك (1). ولعله أيضا مما لا خلاف فيه، لعموم الأمر بالمسارعة، وكونه من التعجيل المأمور به في قوله عليه السلام: «فعجل الخير ما استطعت». ولا يبعد دعوى اندراجه في أول الوقت المحكوم عليه بكونه أفضل، مضافا إلى أنه الظاهر المنساق من روايات السبحة المتوسطة بين الزوال والفريضة.

فصار محصل الكلام في المقام: أن أول وقت فضيلة الظهر بالنسبة إلى غير المتنفل من الزوال، فإذا دار الأمر عنده بين أداء الظهر من حين الزوال بدون نافلة وفعلها كذلك بعده، فالأفضل الأول فلا ينتظر للقدم ولا الذراع سواء كان ممن شرع له نافلة أو لا، وبالنسبة إلى المتنفل من حين الفراغ عن النافلة ولوقبل القدم والذراع. فإذا دار أمره بين المبادرة إلى فعل الظهر من حين الزوال بلا نافلة، وتأخيرها لإدراك النافلة فالأفضل هو الثاني، ثم الأفضل بعد الفراغ عن النافلة المبادرة إليها ولوقبل القدم أو الذراع ولا ينتظر لهما، هذا كله في أول وقت الفضيلة.

ص: 121

و اعلم أنه قد اختلفت فيه الروايات المحمولة على بيان وقت الفضيلة، فهي بين دالة على كون آخره صيرورة ظل كل شيء مثله، وهي أكثرها وقد عمل بها المعظم، لكون تحديد الآخر بذلك هو المشهور بين الأصحاب. ودالة على كونه صيرورة الظل على أربعة أقدام، وقد عمل بها الشيخ (1) إلا أنه كما تقدم في مسألة الاختيار والاضطرار حملها على وقت المختار، وقد عرفت الجواب بتعيين حملها على الفضيلة. ودالة على أنه صيرورة الظل قاتمين وقد عمل بها المفيد (2) فيما تقدم حاملا لها على وقت المختار، وقد عرفت الجواب أيضا بتعيين حملها على الفضيلة. وهذا هو معنى اختلاف الروايات في آخر وقت فضيلة الظهر، غير أن الذي يسهل الخطب في هذا الاختلاف هو أن الذي يظهر من ملاحظة روايات الباب أن مبنى جميع التحديدات الواردة فيها ليس على حصر وقت الفضيلة فيما حدته به من القدمين، أو أربعة أقدام بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه.

و مما يفصح عن ذلك من الروايات موثقة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام اناس وأنا حاضر... إلى أن قال: فقال بعض: إنا نصلّي الاولى إذا كانت الشمس على قدمين والعصر على أربعة أقدام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: النصف من ذلك أحب إلي» (3).

ورواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعا، قلت: ذراعا من أي شيء؟ قال: ذراعا من فيئك، قلت: فالعصر؟ قال:

الشر من ذلك، قلت: هذا شبر؟ قال: أو ليس شبر كثير» (4).

ص: 122

1- النهاية 1:278، وعمل اليوم والليلة: 143.

2- المقنعة: 92.

3- الوسائل 4:22/146، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:978/246.

4- الوسائل 4:18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:996/251.

أقول: شطر الشيء جزؤه والمعروف فيه النصف، وقد نصّ عليه بعض أهل اللغة، ويعضده هذه الرواية بقوله فهم الراوي حيث فسره بالشبر، نظرا إلى أنّ الغالب في الذراع كونه شبرين. وقضية ذلك بعد ملاحظة تقرير الإمام لمعتقد السائل كون مراده عليه السّلام من قوله الشطر من ذلك نصف الذراع.

ورواية أحمد بن عمر عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن وقت الظهر والعصر؟ فقال:

وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامة، ووقت العصر قامة ونصف إلى قامتين»⁽¹⁾.

وصحيحة محمد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السّلام روي عن أبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظلّ مثلك والذراع والذراعين، فكتب عليه السّلام: لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات، إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت، ثم صلّ العصر»⁽²⁾ قال الشيخ: «إنّما نفى القدم والقدمين لئلا يظنّ أنّ ذلك وقت لا يجوز غيره»⁽³⁾.

ورواية الحارث بن المغيرة ومنصور بن حازم وعمر بن حنظلة جميعا قالوا: «كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: ألا انتبّحكم بأين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أنّ بين يديها سبحة وذلك إليك، فإن كنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»⁽⁴⁾ وفي معناها غيرها ممّا يقف عليه المتتبع. والمنساق من هذه الروايات وغيرها كما ترى التنبيه على عدم كون ما ورد في الروايات المتضمنة لتحديد من الحدود على ظاهر التحديد من قصر المحدود عليها بحيث لا يتخلّف عنها بزيادة أو نقصان.

لكن ينبغي القطع بأنّه لا يتجاوز ظلّ المثل في الظهر، ولا ظلّ المثليين في العصر، بأن

ص: 123

1- الوسائل 4:143/9، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:19/52.

2- الوسائل 4:134/13، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:249/990.

3- التهذيب 2:250.

4- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، الكافي 3:276/4.

يبقى وقت الفضيلة بعدهما بالقياس إليهما ليس إلا أوّل وقت الإجزاء لأنه الآذي يقتضيه ظاهر فتاوي الأصحاب، ويساعد عليه مجموع روايات الباب. ولا يبعد دعوى الإجماع عليه كما أوّماً عليه جمال الملة والدين في حاشية الروضة في جملة كلام له على موثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: إن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك فقرأه منّي السلام، وقل له: إذا كان ظلك مثلك فصلّ الظهر، وإذا كان ظلك مثلي فصلّ العصر» (1) قال المحقق المذكور: «فالظاهر أنه رخصة لتأخير كلّ من الصلاتين إلى انتهاء وقت فضيلته لمكان الحرّ وإلا فلا قائل من الأصحاب باستحباب تأخير الظهر إلى بعد المثل والعصر إلى بعد المثليين» (2) انتهى.

نعم يبقى الكلام في وجه اختلاف الروايات في التحديد ومعناه، وهو يتصوّر من وجوه:

أحدها: ما ذكره جماعة منهم الشهيد في الذكرى (3) وغيره من حمل اختلافها في التقدير على كونه باعتبار «اختلاف المصلي المتنفل سرعة وبطاً» فإنّ النافلة يختلف وقوعها من المصليين في زمان قصير وطويل ومتوسّط بينهما باعتبار تطويل الأفعال وقصرها، وقضية ذلك أن يكون النظر في التقدير بالقدمين إلى من يقع نافلته في زمان قصير، وفي التقدير بالمثل إلى من يقع نافلته في زمان طويل، وفي التقدير بالأربع إلى من يقع نافلته في زمان متوسّط. ويشهد لهذا الحمل رواية محمّد بن أحمد بن يحيى المتقدّمة وغيرها من أخبار السبحة.

وثانيها: ما عن الشهيد في الدروس (4) من احتمال كون اختلاف الأخبار بحسب اختلاف «مراتب الأفضلية في الوقت» فكلمّا كان أقرب إلى الأوّل كان أفضل ممّا بعده، وهكذا حتّى ينتهي إلى القامة، وتتفي الفضيلة بعد ذلك. وربّما يشهد له عمومات رجحان التعجيل والمبادرة إلى فعل الخير كتاباً وسنة.

وثالثها: ما ربّما يستشّم من مرسله يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عمّا جاء في الحديث أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة وقامتين، وذراعا

ص: 124

1- الوسائل 4:13/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:62/22.

2- حاشية الروضة كتاب الصلاة: 5.

3- الذكرى 2:327.

4- الدروس 1:139.

و ذراعين، وقدا و قدمين، من هذا؟ و من هذا؟ فمتى هذا؟ و كيف هذا؟ و قد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم، قال: إنّما قال: ظلّ القامة و لم يقل: قامة الظلّ، و ذلك أنّ ظلّ القامة يختلف مرّة يكثر و مرّة يقلّ، و القامة قامة أبدا لا يختلف، ثمّ قال: ذراع و ذراعان، و قدم و قدما تفسيرا للقامة و القامتين في الزمان الآذي يكون فيه ظلّ القامة ذراعا و ظلّ القامتين ذراعين، فيكون ظلّ القامة و القامتين و الذراع و الذراعين متّفقين في كلّ زمان معروفين، مفسّرا أحدهما بالآخر مسدّدا به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظلّ القامة ذراعا كان الوقت ذراعا من ظلّ القامة و كانت القامة ذراعا من الظلّ، و إذا كان ظلّ القامة أقلّ أو أكثر كان الوقت محصورا بالذراع و الذراعين، فهذا تفسير القامة و القامتين و الذراع و الذراعين»(1).

و محصّل مفادها ظاهرا أنّ وقت فضيلة الظهر مقدار من الزمان معيّن في الواقع، و علامته صيرورة ظلّ القامة على قدمين، أو على أربعة أقدام، أو مثل القامة، و يختلف ذلك بحسب اختلاف الأزمان و الفصول، لكنّ الأصحاب لم يلتفتوا إلى هذا الوجه فالمصير إليه مشكل، مع أنّه مع جهالة الزمان الذي اختلافه يوجب اختلاف العلامة غير مفيد.

ص: 125

1- الوسائل 4:34/150، ب 8 من أبواب المواقيت، الكافي 3:7/277.

و اعلم أنّ أول وقت العصر هو من حين الفراغ من الظهر بلا خلاف بين الأصحاب، قال شارح الدروس: «لا خلاف بين أصحابنا في أول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر» (1) وقد نفى الخلاف عن ذلك أيضا الخوانساري في حاشية الروضة (2) بل عن المعتمر (3) و المنتهى (4) الإجماع عليه.

و هو المستفاد من أكثر النصوص بل مجموعها، بناء على أنّ ما يوهم منها خلاف ذلك مؤول، كرواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك، ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة و هو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامة...» (5) الخ. و رواية محمّد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح و هو يقول: إنّ أول وقت الظهر زوال الشمس، و آخر وقتها قامة من الزوال، و أول وقت العصر قامة، و آخر وقتها قامة، قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم» (6).

و رواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السلام و فيها «قلت: متى يدخل وقت العصر؟ قال: إنّ آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر» (7).

و في أسانيدھا قصور، فالأولى من جهة محمّد بن عيسى عن يونس و الكلام فيه مشهور، و يزيد بن خليفة لكونه واقفيًا غير موثّق. و الثانية من جهة حمّاد لعدم خلّوّه بسبب

ص: 126

1- شرح الدروس 1: 542.

2- حاشية الروضة كتاب الصلاة: 3.

3- المعتمر 2: 35.

4- المنتهى 4: 56.

5- الوسائل 4: 6/133، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 56/20.

6- الوسائل 4: 29/148، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 994/251.

7- الوسائل 4: 32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 74/26.

كونه مطلقاً عن اشتراك، و محمد بن حكيم الذي لم يؤثقه. وهي أيضاً مع الثالثة لحسن بن محمد سماعة الواقفي، فتأمل.

ورواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في إتيان جبرئيل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمواقيت الصلاة قال: «فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلّى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظلّ قامه فأمره فصلّى العصر...» (1) الخ. وفي سندها أيضاً محمد بن أبي حمزة وهو لا يخلو عن شبهة الاشتراك. وحملها غير واحد على استحباب التأخير إلى الأوقات المذكورة فيها، واستجوده شارح الدروس، قانلاً: «بأنه طريق جيّد للجمع بين الأخبار» (2).

أقول: الأولى حملها على الوقت المختصّ بالعصر الذي لا تشاركها فيه الظهر في الفضيلة وإن شاركتها في الإجزاء، كما صنعه الخوانساري في حاشية (3) الروضة. وكيف كان فقضية دخول وقت العصر من حين الفراغ عن الظهر جواز الإتيان بها من ذلك الحين وكونها مجزئة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في أول وقت فضيلة العصر، فهل هو أول وقت الفريضة؟ أو هو حين يخرج وقت فضيلة الظهر؟ فيه خلاف.

و مرجع الكلام في ذلك إلى أنّه هل يستحبّ المبادرة إلى فعل العصر حين الفراغ عن الظهر، أو يستحبّ تأخيرها إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر؟ وهو صيرورة الظلّ مثل القامة على المشهور في آخر وقت الفضيلة، فجماعة (4) إلى الأول ولعله المشهور، وآخرون إلى الثاني، وربما عزي إلى المفيد (5) والشهيد في الذكرى (6).

و الأقوى المعتمد هو الأول، لعمومات المسارعة والتعجيل كتاباً وسنة، وعمومات أفضلية أول الوقت، بناء على أنّ المراد بالأول المحكوم عليه بكونه أفضل في الروايات المتقدمة هو أول وقت الفريضة في كلّ صلاة، وقد ثبت بالإجماع وغيره أنّ أول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر كما عرفت، فيتناوله عموم أفضلية الأول، مضافاً إلى خصوص

ص: 127

1- الوسائل 4: 5/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1001/252.

2- شرح الدروس 1: 543.

3- حاشية الروضة (للخوانساري): 167.

4- منهم الصدوق في الهداية: 29، وابن زهرة في الغنية: 69، وابن ادريس في السرائر 1: 196، والفاضل الإصبهاني في كشف اللثام 3: 31.

5- المقنعة: 93.

6- الذكرى 2: 332.

أخبار السبحة بين الصلاتين الحاصرة للمانع عن العصر من حين الفراغ عن الظهر في النافلة. وقضية ذلك رجحان المبادرة و استحبابها لغير المتتفل.

نعم المستحب لمريد النافلة قبلها أن يؤخرها لفعل النافلة إدراكا لفضلها ثم يأتي بالفريضة عند الفراغ منها، فإن التأخير حينئذ أفضل من المبادرة إلى فعلها بدون النافلة، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الإشكال في أنّ استحباب التأخير حينئذ هل هو لأجل النافلة، أو أنّ التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر في نفسه مورد للاستحباب؟

ويظهر الفائدة فيمن لا يريد التتفل وفيمن يفرغ منها قبل خروج وقت فضيلة الظهر، فإنّ فضيلة التأخير على الثاني باقية بخلافه على الأول، ولعلّ مبنى القول باستحبابه أيضا على إرادة الأول على معنى استحباب التأخير لإدراك النافلة طلبا لفضلها لا لنفسه. وعليه فيعود النزاع لفظيًا، بل العبارة المحكيّة عن المفيد لا يقتضي أزيد من ذلك، حيث إنّ في باب عمل الجمعة على ما حكاه الشهيد في الذكرى (1) وغيره في غيرها قال: «و الفرق بين الصلاتين في سائر الأيام مع الاختيار وعدم العوارض أفضل، وقد ثبت السنّة به إلّا في يوم الجمعة، فإنّ الجمع بينهما أفضل، وكذا في ظهري عرفة وعشاءي المزدلفة» (2).

فإنّ الظاهر أنّ مراده من الفرق بين الصلاتين في سائر الأيام غير يوم الجمعة هو ما يقابل الجمع بينهما في يوم الجمعة، وهو عبارة عن اتّصال الصلاتين بلا تخلّل أذان وإقامة بينهما، فيكون المراد بالفرق بينهما في غير هذا اليوم فعلهما بحيث تخلّل بينهما الأذان والنافلة، وهذا هو التوفيق بين الصلاتين الوارد في كلام الأصحاب المجمع على استحبابه، كما نقل الإجماع عليه غير واحد من الأساطين منهم علامة الطباطبائي في مصابيح (3).

وأظهر من العبارة المذكورة في إفادة هذا المعنى عبارة ابن الجنيد التي نقلها في الذكرى شاهدا لمطلبه و بيانا لموافقة ابن الجنيد له في مقالته قائلا: «لا- نختار أن يأتي الحاضر بالعصر عقب الظهر التي صلاها مع الزوال، إلّا- مسافرا أو عليلا أو خائفا ما يقطعه عنها، بل الاستحباب للحاضر أن يقدّم بعد الزوال وقبل فريضة الظهر شيئا من التطوّع إلى أن تزول الشمس و قدمين أو ذراعا من وقت زوالها، ثم يأتي بالظهر ثمّ يعقبها بالتطوّع من

ص: 128

1- الذكرى 2:332.

2- المقنعة: 165.

3- مصابيح الأحكام: 127.

التسبيح أو الصلاة ليفيء أو ليصير الفيء أربعة أقدام أو ذراعين ثم يصلّي العصر، ولو أراد الجمع بينهما من غير صلاة أن يفصل بينهما بمائة تسبيحة»(1) وهذا كما ترى ظاهر كالصريح فيما ذكرنا.

وأما عبارة الشهيد وصدورها وإن كان يوهم إرادة الاستحباب بالمعنى المتنازع فيه إلا أنّ مطاوي كلماته تعطي إرادة استحباب التفريق بالمعنى المجمع عليه، فإنه قال: «لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر حضرا أو سفرا للمختار وغيره، ورواه العامة عن عليّ عليه السلام(2) وابن عباس(3) وابن عمر(4) وأبي موسى(5) وجابر(6) وسعد بن أبي وقاص(7) وعائشة(8) وروى ابن عباس أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم جمع بين الظهرين والعشاءين من غير خوف ولا سفر(9) وفي لفظ آخر: من غير خوف ولا مطر(10) إلى أن قال: وروينا عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم جمع بين الظهرين حين زالت الشمس في جماعة من غير علّة، قال: وإّما فعل ذلك لتوسيع الوقت على أمّته(11).

نعم: الأقرب استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، إمّا المقدّر بالنافلتين والظهر، وإّما المقدّر بما سلف من المثل والأقدام وغيرهما، لأنّه معلوم من حال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى أنّ رواية الجمع بين الصلاتين تشهد بذلك، وقد صرّح به المفيد. ثم ساق الكلام إلى نقل عبارة المفيد المتقدّمة، ونقل ما تقدّم أيضا من عبارة ابن الجنيد. ثمّ قال:

والأصحاب في المعنى قائلون باستحباب التأخير، وإّما لم يصرّح بعضهم به اعتمادا على صلاة النافلة بين الفريضتين»(12).

وفي دعواه موافقة المفيد وابن الجنيد إيّاه فيما ادّعاه من استحباب التأخير - مع

ص: 129

1- الذكرى 2:332.

2- سنن الدارقطني 1:391.

3- سنن أبي داود 2:1214/6، صحيح مسلم 1:706/491، سنن النسائي 1:286.

4- صحيح مسلم 1:703/488، سنن النسائي 1:289، سنن الدارقطني 1:392.

5- المغني 2:113.

6- سنن أبي داود 2:1215/7، سنن النسائي 1:287.

7- المغني 2:113.

8- المصنّف لابن أبي شيبة 1:457.

9- صحيح مسلم 1:705/489، سنن أبي داود 2:1210/6، سنن النسائي 1:290.

10- صحيح مسلم 1:706/493، سنن أبي داود 2:1211/6، سنن النسائي 1:290.

11- الوسائل 4:8/222، ب 32 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1064/263.

12- الذكرى 2:331-333.

ما عرفت من مفاد عبارتيهما - شهادة واضحة، فإن مراده استحباب التأخير لأجل النافلة لا لنفسه، وكذا في نسبته القول بذلك إلى الأصحاب كما يفتح عنه اعتذاره لعدم تصريح بعضهم بذلك بالاعتماد على صلاة النافلة بين الفريضتين، فإن الاكتفاء بذكر استحباب النافلة بينهما عن بيان استحباب التأخير يقضي بأن استحبابه إنما هو لاستحباب النافلة.

ثم قال: «وقد رووا ذلك في أحاديثهم كثيرا مثل حديث إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة، رواها معاوية بن وهب(1) و معاوية بن ميسرة(2) و أبو خديجة(3) و المفضل بن عمر(4) و ذريح(5) عن أبي عبد الله عليه السلام. و عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي الظهر على ذراع و العصر على نحو ذلك»(6) يعني على ذراع آخر، لرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان حائط مسجد رسول الله قائم، فإذا مضى من فيئة ذراع صلى الظهر، وإذا مضى من فيئة ذراعان صلى العصر»(7) و مثله رواية إسماعيل الجعفي عنه عليه السلام(8). و عن عبد الله بن سنان: «شهدت ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحين كان قريبا من الشفق نادوا و أقاموا للصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد، فأقام الصلاة فصلوا العشاء، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال:

نعم، قد عمله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(9).

و عن صفوان الجمال قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام الظهر و العصر عند ما زالت الشمس بأذان و إقامتين، و قال: إنني على حاجة فتقلوا»(10). و في هذا الخبر فوائد:

منها: جواز الجمع.

ص: 130

1- التهذيب 2: 1001/252، الاستبصار 1: 922/257.

2- التهذيب 2: 1002/253، الاستبصار 1: 923/257.

3- التهذيب 2: 1002/253.

4- التهذيب 2: 1003/253، الاستبصار 1: 924/257.

5- التهذيب 2: 1004/253، الاستبصار 1: 925/258.

6- التهذيب 2: 987/248، الاستبصار 1: 910/253.

7- التهذيب 2: 992/250، الاستبصار 1: 915/255.

8- التهذيب 2: 58/21، الاستبصار 1: 916/255.

9- الوسائل 4: 1/218، ب 31 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 2/286.

10- الوسائل 4: 2/219، ب 31 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 5/287، التهذيب 2: 1048/263.

و منها: أنه لحاجة.

و منها: سقوط الأذان و النافلة مع الجمع، كما روى محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام «إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما»(1).

و منها: أفضلية القدرة على التأخير، و روى عبد الله بن سنان في كتابه عن أبي عبد الله عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم كان في السفر يجمع بين المغرب و العشاء و الظهر و العصر، إنما يفعل ذلك إذا كان مستعجلاً قال عليه السلام: و تفريقهما أفضل»(2).

و هذا نص في الباب، و لم أفد على ما ينافي استحباب التفريق من رواية الأصحاب، سوى ما رواه عباس بن الناقذ(3) قال: تفرق ما كان في يدي و تفرق عني حرفاي، فشكوت ذلك إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال: «اجمع بين الصلاتين الظهر و العصر ترى ما تحب»(4)... إلى أن قال: و هو إن صحّ أمكن تأويله بجمع لا يقتضي طول التفريق، لا متناع أن يكون ترك النافلة بينهما مستحباً، أو يحمل على ظهري يوم الجمعة.

و أما باقي الأخبار فمقصورة على جواز الجمع، و هو لا ينافي استحباب التأخير، قال الشيخ: «كلّ خبر دلّ على أفضلية أول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة»(5).

و بالجملة: كما علم من مذهب الإمامية جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً، علم منه استحباب التفريق بينهما لشهادة النصوص و المصنّفات بذلك(6) إلى آخر ما ذكره. لاحظ فقرات كلامه و شواهد مطلبه تعرف أنه لا يريد ممّا ادّعه أزيد ممّا ذكرناه، و لو أراد أزيد منه فلا خفاء في قصور شواهد و أدلته القائمة عليه.

و بالجملة: فإن أراد الشهيد من استحباب التأخير استحبابه طلباً لفضل النافلة فهو مسلم، غير أنه لا يقتضي اعتبار خروج وقت فضيلة الظهر و إن كان قد يستلزمه. و إن أراد به استحبابه من حيث هو فيتوجّه المنع إليه، لعدم مساعدة الدليل. و دلالة ما نقله من الروايات عليه غير واضحة:

أما رواية إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة فلاّنه ليس فيها إلّا قوله «ثم أتاه حين زاد الظلّ

ص: 131

1- الكافي 3/287:3، التهذيب 2/1050/263.

2- الوسائل 4/7220:4، ب 31 من أبواب المواقيت.

3- الصحيح عباس الناقذ.

4- الوسائل 4/9223:4، ب 32 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1049/263.

5- التهذيب 2/248.

6- الذكري 2/233-235.

قائمة فأمره فصلّى العصر» وليس فيه دلالة على استحباب التأخير من حيث هو لجواز كون تأخيره إلى الحين المذكور لاشتغاله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالنافلة، أو للتنبية على انتهاء وقت فضيلة الظهر إلى ذلك الحين، أو على أنّ ما بعد ظلّ القامة من وقت فضيلة العصر، و هو لا ينافي كون ما قبله أيضا من وقت فضيلته، و لا استحباب المبادرة إليه قبل مضيّ القامة، مع أنّ فيها أيضا «ثمّ أتاه من الغد حين زاد في الظلّ قامة فأمره فصلّى الظهر، ثمّ أتاه حين زاد في الظلّ قامة فأمّره فصلّى العصر» وقد عرفت أنّ وقت فضيلة الظهر لا يزيد على القامة و لا وقت فضيلة العصر يزيد على قامتين. فظهر بذلك أنّ الرواية ليست في مقام إفادة استحباب تأخير العصر إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر.

و أمّا رواية الحلبي فلجواز كون صلاته العصر على الذراع الآخر لاشتغاله صلّى الله عليه وآله وسلّم قبله بالنافلة، مع أنّ قصارى ما يقتضيه هذه الرواية أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كان لا يؤخّر العصر عن الذراع الثاني، و أمّا أنّه كان لا يقدمه عليه بأنّ صلاة في الذراع الأوّل فلا دلالة لها عليه، مع أنّ تأخير العصر إلى أن يخرج الذراع الأوّل لا تستلزم التأخير إلى أن يخرج وقت فضيلة الظهر، وقد عرفت أنّ الأقوى في وقت فضيلة الظهر وفاقا للمشهور امتداده إلى أن يصير الظلّ قامة. و بهذا كلّ ظهر الجواب عن رواية حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم.

و أمّا رواية عبد الله بن سنان فعلى خلاف المطلوب أدلّ، لأنّها صريحة في كون الإمهال لأجل صلاة ركعتين لا لمطلوبية التأخير من حيث هو، مع أنّ التأخير إلى مقدار صلاة ركعتين ليس من التأخير إلى خروج وقت فضيلة المغرب من شيء.

و أمّا رواية صفوان فهي لا تعطي مزيد من رجحان التفريق بمقدار النافلة، لأجل النافلة، و كذا رواية عبد الله بن سنان المصرحة بأفضلية تفريقهما، و كذا ما نقله من كلام الشيخ، بل هو صريح في كون الأوّل المحكوم عليه بكونه أفضل في الظهر و العصر هو ما يلي وقت النافلة، و لا ريب أنّه في كلّ منهما أقلّ من وقت فضيلته.

وقد يستدلّ لهذا القول أيضا برواية يزيد بن خليفة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر ابن حنظلة أتانا منك بوقت... إلى أن قال: فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلاّ سبحتك ثمّ لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة و هو آخر الوقت، فإذا صار الظلّ قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتّى يصير الظلّ قامتين» (1).

ص: 132

ورواية محمد بن حكيم قال: «سمعت العبد الصالح، وهو يقول: إنَّ أوَّل وقت الظهر زوال الشمس، و آخر وقتها قامة من الزوال، و أوَّل وقت العصر قامة و آخر وقتها قامتين، قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم»(1).

ورواية إبراهيم الكرخي عن أبي الحسن عليه السّلام وفيها قلت: «متى يدخل وقت العصر، قال:

إنَّ آخر وقت الظهر هو أوَّل وقت العصر»(2).

ويرد عليها - مع ما في أسانيدنا من قصور بل ضعف كما لا يخفى على الخبير البصير - : منع الدلالة، أمّا الاولى فلعدم قضائها بأنَّ الأفضل تأخير العصر إلى القامة، بل أقصاها الدلالة على أنه إذا صار الظلّ قامة دخل الوقت المختصّ بالعصر الذي لا يشاركه الظهر في الفضل، فلا ينبغي تأخير الظهر إليه. فلا تقيّد الرواية إلاّ بتحديد وقت فضيلة الظهر إلى قامة، و فضيلة العصر إلى قامتين.

وعلى هذا المعنى أيضا يحمل الروايتان الأخيرتان فلا دلالة في شيء منها على كون الأفضل تأخير العصر إلى قامة، بل غايتها إفادة تحديد وقت الفضيلة بالقامة و قامتين. هذا مع ما في هذه الروايات و نظائرها من احتمال خروجها مخرج التقيّة لموافقة ظواهرها - إن لم تكن لبيان تحديد وقتي الفضيلة - مذهب جماعة من العامة «من أنّ وقت العصر لا يدخل حتّى يخرج وقت الظهر» على ما حكاه الفاضل في شرحه للدروس.(3)

ص: 133

1- الوسائل 4:29/148، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:994/251.

2- الوسائل 4:32/149، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:74/26.

3- شرح الدروس 1:542.

وقد اختلفت فيه الروايات أيضا بما يقابل اختلافها في آخر وقت فضيلة الظهر، ففي طائفة صيرورة ظلّ كلّ شيء مثليه، وفي معناه صيرورته قامه، وفي اخرى صيرورته ثمانية أقدام من الزوال، وفي ثالثة صيرورته أربعة أقدام، وفي بعض الروايات هنا صيرورته ثلاثة أقدام من الزوال كما في قوله عليه السّلام: «الشرط من ذلك» فيما تقدّم وقوله عليه السّلام أيضا: «النصف من ذلك أحبّ إليّ» وفي بعض آخر «كونه قامه و نصفا إلى قائمتين» كما تقدّم. والكلام في توجيه الاختلاف والحمل والمحمل كما تقدّم في مسألة آخر وقت فضيلة الظهر، ولا حاجة إلى الإعادة. فتقرّر بجميع ما تقدّم أنّ وقت فضيلة الظهر يمتدّ من زوال الشمس إلى صيرورة ظلّ الشخص مثله، ثمّ يبقى وقت فضيلة العصر ممتداً إلى صيرورته مثليه.

ثمّ المعتبر في المماثلة في المسألتين - على المشهور بين الأصحاب - المماثلة بين الظلّ الحادث من الشيء بعد الزوال ونفس ذلك الشيء، على معنى صيرورة الظلّ الحادث من الشيء مثل ذلك الشيء، خلافاً لمن اعتبرها بين الظلّ الباقي عند الزوال والظلّ الحادث بعده، على معنى كون الظلّ الحادث مثل الظلّ الباقي أو مثليه كما عن الشيخ في التهذيب (1).

وقد ينسب إلى فخر المحققين في الإيضاح (2) وربّما يظهر اختياره من المحقّق في الشرائع (3) حيث نقل القول الأوّل بعبارة «قيل» مشعرا بتمريضه، وربّما يشعر ذلك بشذوذ القائل به مع أنّ الأمر بالعكس.

والأقوى: هو المشهور لظواهر النصوص المقدّرة لوقت الفضيلة بالقامة والقامتين، بناء على ظهور القامة في قامه الشخص أو قامه الإنسان خاصّة بل صراحة جملة منها، كالواردتين (4) في قضية زرارة المشتمل إحداهما على قوله عليه السّلام: «إذا كان ظلّك مثلك فصلّ

ص: 134

1- التهذيب 2:23.

2- الإيضاح 1:73.

3- الشرائع 1:170.

4- وهما روايتا زرارة وعبد الله بن بكير (منه).

الظهر، وإذا كان ظلُّك مثليكَ فصلَّ العَصْر»(1) وَاخْرَاهُمَا عَلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام: «صَلِّ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالعَصْرَ إِذَا كَانَ مِثْلِكَ»(2). وَهَذَا كَمَا تَرَى لَا يَتَحَمَّلُ إِرَادَةَ مِثْلِ البَاقِي. وَحَمَلَهُ عَلَى كَوْنِهِ كَذَلِكَ فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ كَحَمَلِ أَخْبَارِ القَامَةِ عَلَيْهِ تَقْيِيدَ بِلَا مَوْجِبٍ، مَعَ أَنَّهُ يَنَافِيهِ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الصَّيْفِ وَالشِّتَاءِ الوَارِدَةَ فِي بَعْضِ الأَخْبَارِ. وَعَلَيْهَا بِنَاءُ الأَصْحَابِ مَعَ اسْتِئْزَامِ القَوْلِ الأَخْرَ لِمَحَازِيرِ كَثِيرَةٍ لَا يَرِدُ شَيْءٌ مِنْهَا عَلَى القَوْلِ المَشْهُورِ:

مِثْلُ أَنْ لَا يَكُونُ لِلصَّلَاتَيْنِ وَقْتُ فَضِيلَةٍ فِي بَعْضِ البِلَادِ الَّذِي لَا يَبْقَى فِيهِ لِلشَّائِخِ ظِلٌّ عِنْدَ الزَّوَالِ، وَ مِثْلُ أَنْ يَكُونَ التَّكْلِيفُ بِالصَّلَاةِ فِي بَعْضِ البِلَادِ أَوْ فِي بَعْضِ الأَحْيَانِ تَكْلِيفًا بِمَا يَزِيدُ عَلَى وَقْتِهِ، لِأَنَّ الظِّلَّ البَاقِيَّ قَدْ يَكُونُ شَيْئًا يَسِيرًا لَا يَسَعُ مِثْلَهُ مِنَ الظِّلِّ الحَادِثِ لِلصَّلَاةِ خُصُوصًا مَعَ انضِمَامِ النَافِلَةِ إِلَيْهَا.

وَ مِثْلُ أَنْ يَخْتَلِفَ وَقْتُ الفُضِيلَةِ زِيَادَةً وَنَقِصَةً عَلَى حَسَبِ اخْتِلَافِ الأَمَكْنَةِ فِي العُرُوضِ، فَإِنَّ الظِّلَّ البَاقِيَّ قَدْ يَكُونُ أَقَلَّ مِنْ قَدَمٍ، وَقَدْ يَكُونُ قَدَمًا، وَقَدْ يَزِيدُ عَلَيْهِ بِقَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ أَوْ مَتَوَسِّطٍ بَيْنَهُمَا، كَمَا يَكْشِفُ عَنِ ذَلِكَ رِوَايَةُ ابْنِ سَنَانَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَزُولُ الشَّمْسُ فِي النِّصْفِ مِنْ حَزِيرَانَ عَلَى نِصْفِ قَدَمٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَمُوزَ عَلَى قَدَمٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ آبِ عَلَى قَدَمَيْنِ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ أَيْلُولَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَشْرِينَ الأَوَّلِ عَلَى خَمْسَةِ أَقْدَامٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ تَشْرِينَ الأَخْرَ عَلَى سَبْعَةٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ كَانُونَ الأَوَّلِ عَلَى تِسْعَةٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ كَانُونَ الأَخْرَ عَلَى سَبْعَةٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ شِبَاطَ عَلَى خَمْسٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ آذَارَ عَلَى ثَلَاثٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ نَيْسَانَ عَلَى قَدَمَيْنِ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ أَيَارَ عَلَى قَدَمٍ وَنِصْفٍ، وَفِي النِّصْفِ مِنْ حَزِيرَانَ عَلَى نِصْفِ قَدَمٍ»(3).

وَ هَذِهِ الرِّوَايَةُ إِنْ سَلَّمْنَا اخْتِصَاصَهَا بِالمَدِينَةِ، بِنَاءً عَلَى مَا عَنِ صَاحِبِ المُنْتَقَى «مَنْ أَنْ النَّظْرَ وَالعَبْتَارَ يَدُلَّانِ عَلَى أَنَّ هَذَا مَخْصُوصٌ بِالمَدِينَةِ، غَيْرَ أَنَّهَا كَافِيَةٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى أَصْلِ الاخْتِلَافِ، فَيَلْزَمُ خُرُوجَ الوَقْتِ عَنِ الانضِبَاطِ»(4). وَ هَذَا كَمَا تَرَى بِخِلَافِهِ عَلَى

ص: 135

1- التَهْذِيبُ 2: 62/22، الاسْتَبْصَارُ 1: 891/248، الوَسَائِلُ 4: 13/144، ب 8 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ.

2- الوَسَائِلُ 4: 33/149، ب 8 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ، وَرِجَالُ الكَشْفِ 1: 226/355.

3- الوَسَائِلُ 4: 3/163، ب 11 مِنْ أَبْوَابِ المَوَاقِيتِ، التَهْذِيبُ 2: 1096/276.

4- المُنْتَقَى 1: 427.

المشهور، فإنّ الوقت حينئذ منضبط لا يطراه اختلاف، وعن المصاييح «أنّه لم يقل أحد بالفرق بين الأزمنة في تحديد الأوقات»(1).

وتوهم رفع الاختلاف المشار إليه بأنّ القليل الباقي في الصيف مثلا يساوي الكثير الباقي في الشتاء من جهة البطؤ والسّرعَة.

مدفوع بشهادة الوجدان بخلافه، وبأنّه لا تجدي في رفع الاختلاف بحسب الأمكنة.

ولأجل هذا كلّه قيل كما عن فوائد القواعد: «إنّه قول شنيع مخالف لظاهر الأدلّة» مع أنّه ليس له مستند واضح يصلح للتعويل عليه.

ودعوى: استفادته من بعض النصوص وكثير من الفتاوي المشتملة على التقدير بصيرورة ظلّ كلّ شيء مثله بإرجاع الضمير إلى الظلّ لا إلى الشيء، يدفعها: كونه خلاف المنساق من العبارة، بل ظاهرها عود الضمير إلى الشيء، مع أنّ الظلّ المذكورة المضاف إليه الصيرورة هو الظلّ الحادث فلا يصلح مرجعا للضمير بل المرجع له هو الظلّ الباقي، وليس بمذكور في العبارة فلا بدّ من إضمار. ومع هذا كلّه فكيف يدعى الظهور.

وفي كلام غير واحد الاستناد له بمرسلة يونس المتقدّمة عن الصادق عليه السّلام عمّا جاء في الحديث «أنّ ظلّ الظهر إذا كانت الشمس قائمة وقامتين وذراعا وذراعين وقدا وقدمين من هذا ومن هذا فمتى هذا؟ وكيف هذا؟ وقد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم، قال:

إنّما قال: ظلّ القامة ولم يقل قامة الظلّ الخ»(2).

وفيه - بعد القدح في السند بسبب الإرسال والتمتن من جهة الاضطراب، خصوصا ما في قوله من أنّه «إنّما قال ظلّ القامة ولم يقل قامة الظلّ» لعدم ذكر لذلك في سؤال الرواية - منع الدلالة لعدم انطباقها صراحة ولا ظهورا، بل ظاهرها على ما تقدّم بيان وجه اختلاف الروايات في تقدير الوقت بالقدم والقدمين والذراع والذراعين والقامة والقامتين.

ومحصّله كون الوقت أمرا معيّنا في الواقع، وعلامته صيرورة ظلّ القامة قدما وقدمين أو ذراعا وذراعين أو قامة وقامتين، ويختلف ذلك بحسب اختلاف الزمان، مع أنّه لو استقامت دلالتها على ما ذكر فهي لا تقاوم لمعارضة ما عرفت من الروايات، مع شدوذ العامل بها

ص: 136

1- مصاييح الأحكام: 128.

2- الوسائل 4: 34/150، ب 8 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 7/277.

و مخالفتها الشهرة فوجب اطراحها.

ثمّ على المشهور فالمعتبر ضرورة الظلّ الحادث مثل ذي الظلّ لا المجموع منه و من الظلّ الباقي، لأنّه ظاهر الفتاوي بل صريح كثير منها لما فيها من تقييد الظلّ بالحادث، و في الجواهر(1) أنّ اعتبار المجموع ممّا لم يقل به أحد، و عن الخلاف(2) نفي الخلاف عن ذلك، نعم عن بعضهم(3) أنّه ذكره احتمالاً مع اعترافه بعدم القائل به.

أقول: يلزم على اعتبار المجموع ما لزم على القول باعتبار المماثلة بين الباقي و الحادث من اختلاف الوقت و خروجه عن الانضباط، لما عرفت من اختلاف الظلّ الباقي قلّة و كثرة بحسب الأزمنة و الأمكنة، و لعلّ هذا هو السرّ في فهم الأصحاب من نصوص الظلّ و القامة اعتبار بلوغ الظلّ الحادث مثل ذيه.

ص: 137

-
- 1- الجواهر 7:238.
 - 2- الخلاف 1:257.
 - 3- كالعامل في مفتاح الكرامة 2:19.

إشارة

ينبوع

يختصّ بالظهر من أوّل الوقت المضروب الممتدّ من زوال الشمس إلى غروبها بمقدار أدائها، كما يختصّ بالعصر من آخره بمقدار أدائها، و هما تشتركان فيما بينهما، وهذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة تكاد تبلغ الإجماع، بل لا يبعد دعوى كونها إجماعاً في الحقيقة، لأنّ القول بالخلاف - وهو اشتراك الفرضين في مجموع ذلك الوقت من دون اختصاص للأوّل بالأولى و لا الآخر بالثانية - منسوب إلى الصدوقين(1).

مع أنّه قيل(2): إنّهما لم يذكر شيئا سوى أنّ الأوّل عبّر بمضمون رواية عبيد بن زرارة الآتية، وهو «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلاّ أنّ هذه قبل هذه»(3) و الثاني رواها في الفقيه(4) وقضية ما ضمنه في أوّل الكتاب(5) - من أنّه لا يذكر فيه إلاّ ما عمل به - أن يكون عاملاً بها، ويجري فيهما ما ستعرف من منع دلالة الرواية على ما يخالف المشهور، بل هي على البيان الآتي من أدلّة المشهور.

وربّما يستظهر عدم الخلاف في البين من عبارة السيّد في الناصريّات قائلا: «الذي نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معا إلاّ أنّ الظهر قبل العصر.

و تحقيق هذا الموضوع: أنّه إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدّي أربع ركعات، فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان، و معنى ذلك أنّه يصحّ أن يؤدّي في هذا الوقت المشترك الظهر و العصر بطوله، على أنّ الظهر مقدّمة على العصر، ثمّ

ص: 138

1- المقنع: 27، الهداية: 29.

2- ذكر في الحدائق: 6/100 و 107.

3- الوسائل: 4/130:21، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب: 2/54/19.

4- الفقيه: 1/216:647.

5- الفقيه: 1:3.

لا- يزال في وقت منهما إلى أن يبقى إلى غروب الشمس مقدار أداء أربع ركعات، فيخرج وقت الظهر ويخلص هذا المقدار للعصر كما خُصّ الوقت الأوّل للظهر»(1) بناء على كون ما ذكره في التحقيق تفسيراً لما نقله عن الأصحاب من دخول وقت الظهر والعصر معاً بزوال الشمس، وعن المختلف «أنّه بناء على هذا التفسير يزول الخلاف»(2) واستجوده(3) غير واحد.

وهذا لا- يخلو عن نوع تأمل، لأنّه إنّما يستقيم إذا كان مراده من الخلاف الذي نفاه أوّلاً الخلاف بين العامّة وأصحابنا ليكون ما خصّه بالأصحاب من دخول الوقتين معاً بالزوال موضع خلاف بينهم وبين العامّة، بناء على كون نظره في مخالفة العامّة في هذا الحكم إلى ما عزي إلى جماعة منهم من أنّ وقت العصر لا يدخل حتّى يخرج وقت الظهر، فيكون ما ذكره في التحقيق حينئذ تفسيراً لمذهب الأصحاب المختصّ بهم في مقابلة [العامّة] والعبارة ليس بصريحة بل ولا ظاهرة في ذلك، لجواز أن يريد بالخلاف المنفيّ هو الخلاف بينه وبين سائر الأصحاب، فيكون ما خصّه بالأصحاب محلّ خلاف بينه وبينهم.

وقضيّة ذلك أن يكون ما حقّقه تفسيراً لمختاره، لا لما نسبه إلى الأصحاب من دخول الوقتين معاً بالزوال، إلّا أن يستظهر الوجه الأوّل بملاحظة القرائن الخارجة التي منها اقتضاء الوجه الثاني أن يكون ما حقّقه من إثبات وقت الاختصاص ووقت الاشتراك خلاف المشهور بين الأصحاب مع أنّ الأمر بالعكس.

وقد يقال في شرح العبارة: إنّ الظاهر أنّ كلامه في مقابلة العامّة كما يتّبعه عليه لفظة «أصحابنا» وجه ذلك أنّهم لمّا يجعلون من الزوال إلى العصر مختصّاً بالظهر ومن العصر إلى الغروب مختصّاً بالعصر، وبالجملة حكموا باختصاص القدر الممتدّ بالظهر، والقدر الممتدّ الباقي بالعصر، ولم يكن الأمر عند أصحابنا كذلك، قال: «واختصّ أصحابنا...» الخ. ولما كانت عبارته المنقولة موهمة لما نسب إلى الصدوق عقبه بقوله: «والتحقيق...» الخ. وعلى أيّ تقدير فلا- بدّ من التكلّم في المسألة طلباً لما هو الحقّ من الاحتمالين أو على تقدير وقوع الخلاف فيها.

فنقول: إنّ مرجع الخلاف إلى أنّ مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت هل هو بالنسبة إلى

ص: 139

1- الناصريّات: 229، المسألة 72.

2- المختلف 2: 7.

3- الجواهر 7: 141.

العصر بمنزلة ما قبل الوقت - فتكون العصر على تقدير وقوعها فيه باطلة مطلقا كما أنّ الصلاة ظهرا و عصرا قبل الوقت باطلة مطلقا من غير فرق بين المتذكّر و الناسي و العامد و الساهي و العالم و الجاهل - أو هو بمنزلة ما بعده من الوقت المشترك فتصحّ فيه العصر لو وقعت نسيانا و أنّ مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت بالنسبة إليها و إلى العصر، أو هو من الوقت المشترك بينهما؟

و يظهر الفائدة في الظهر إذا وقعت فيه نسيانا فتبطل على الأوّل دون الثاني، و كيف كان فربّما احتمل بناء تحقيق المسألة على النظر في أنّ الصلاتين هل اعتبر بينهما بحسب الشرع ترتيب بتقديم الظهر على العصر أو لا؟

و على الأوّل: فهل الترتيب المذكور معتبر بينهما من باب القضية التكليفية - على معنى وجوب مراعاته من دون اشتراطه في الصحة و لازمه لزوم الإثم في بعض الصور لو أخلّ به مع صحّة الصلاتين - أو من باب القضية الوضعيّة؟ على معنى اشتراطه و مدخلية في الصحة أيضا، و لازمه بطلان الصلاتين بالإخلال به.

و على الثاني: فهل الاشتراط ثابت على وجه الإطلاق، أو على وجه الاختصاص بحالة العمد و التذكّر دون حالتي السهو و النسيان؟ أو وجه، أو وجهها الأخير، لبطلان الأوّل بما علم ضرورة من النصوص و الإجماع و عمل المسلمين و فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و خلفائه الأئمّة عليهم السّلام كبطلان الثاني أيضا بما علم ضرورة أيضا من صاحب الشرع و فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام و الإجماع و النصوص المتظافرة الواردة في بيان أعداد الفرائض المتّقنة على تقديم الظهر و المغرب في الذكر على العصر و العشاء، فإنّ ذلك ممّا يعطي الاعتبار على وجه الاشتراط، مضافا إلى ما في المستفيضة من قوله عليه السّلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه» لظهوره في الوضع دون التكليف الصرف.

و أمّا الثالث: فيظهر انتفاؤه بملاحظة ظهور عدم الخلاف بين الأصحاب في كون الترتيب الخاصّ مغتفرا عن الناسي و الساهي، على معنى عدم اشتراطه في الصحة بالقياس إلى الناسي و الساهي، بل هو في الجملة مجمع عليه بينهم، و في كلام غير واحد من الأساطين الإجماع عليه، كما عن كاشف اللثام(1) أيضا.

ص: 140

و يشهد له من النصوص خبران صحيحان عمل بهما الأصحاب، مثل ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صَلَّى العصر، فقال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي يقول:

إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صَلَّى المغرب ثم صلّاها»(1).

وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «وإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب»(2) فإنه لو لم يكن اللاحقة مع عدم تقديم السابقة صحيحة مطلقة حتى مع النسيان لوجب إعادة اللاحقة، والملازمة بيّنة، وقد دلّت الصحيحتان على نفي اللزوم، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الكلام في أنّ هذا الحكم وهو اغتفار الترتيب هل يختصّ بما بين وقتي الاختصاص المعبر عنه بوقت الاشتراك أو يعمّهما أيضا؟ و مرجعه إلى ما تقدّم من كون مقدار أداء الظهر من أول الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت وعدمه، وكون مقدار أداء العصر من آخر الوقت بالنسبة إلى الظهر بمنزلة خارج الوقت.

و مرجع المشهور إلى الأوّل كما أنّ مرجع قول الصدوقين إلى الثاني، ولا ريب أنّ المقدّمة المذكورة الثابتة بالنصّ والإجماع لا يفي بمجرّدها بإثبات ذلك، بل لا بدّ فيه من إقامة دليل آخر على الإثبات أو النفي. فاحتجّ أهل القول بالاختصاص بوجوه:

منها: ما اعتمد عليه في المدارك من «أنّه لا معنى لوقت الفريضة إلاّ ما جاز إيقاعها فيه ولو على بعض الوجوه، ولا ريب أنّ إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع، وكذا مع النسيان على الأظهر، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وانتفاء ما يدلّ على الصّحة مع المخالفة، وإذا امتنع وقوع العصر عند الزوال مطلقا انتفى كون ذلك وقتا لها»(3).

ويرد عليه: النقض بإيقاع العصر مقدّمة على الظهر في غير وقت الاختصاص على المشهور ممّا هو من وقت الاشتراك فإنّ العمد فيه ممتنع، وهو مع النسيان ليس إتيانا بالمأمور به على وجهه فوجب أن لا يكون مجزئا أيضا.

ودعوى: الفرق بينهما بوجود الدليل على الصّحة مع المخالفة نسيانا في هذه الصورة

ص: 141

1- الوسائل 4: 7/289، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1073/269.

2- الوسائل 4: 1/290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 340/158.

3- المدارك 3: 26.

و انتفاؤه في محلّ البحث، يدفعها: أنّ الدليل على الصّحة إن كان هو الإجماع فانتفاؤه في محلّ البحث مسلّم، لامتناع الإجماع في محلّ الخلاف. وإن كان غيره كالخبرين المتقدّمين فانتفاؤه محلّ منع، لأنّ الخبرين بإطلاقهما يشملان ما لو وقعت العصر و العشاء في أوّل وقتي الظهرين و العشاءين ممّا يعدّ وقت الاختصاص على المشهور، إلّا أنّ يدفع ذلك باستبعاد تحقّق نسيان الظهر و المغرب في الوقت المختصّ بهما فلا ينصرف إليه الإطلاق كما في كلام جماعة، أو بأنّ عدم التفات الأصحاب أو معظمهم ممّا يتوهّن به هذا الإطلاق فلا يصلح لأن يعوّل عليه، أو أنّه يجب الخروج عنه عملاً بأدلة الاختصاص فتأمل.

لكن يبقى المناقشة حينئذ في أنّ قضية الدليل كون بطلان العصر حينئذ من جهة استلزام إيقاعها في ذلك الوقت فوات الترتيب الخاصّ الثابت اعتباره على وجه الاشتراط، لا من جهة اختصاص ذلك الوقت بالظهر الآذي مرجعه إلى عدم صلاحيته لغير الظهر، إلّا أن يعتذر لذلك أيضا بأنّ عدم الصلاحية في معنى الاختصاص المتنازع فيه أعمّ من عدم صلاحيته له لذاته أو لعارض، باعتبار ما لزمه من فوات الشرط، كما ربّما يظهر ذلك ممّا في كلام غير واحد من الاستدلال لإثبات وقت الاختصاص، بأنّ اختصاص ما يقع فيه من أوّل الوقت بالظهر من ضروريّات الترتيب الخاصّ المعبر بينهما المعبر عنه في النصوص «بأنّ هذه قبل هذه» فيراد من وقت الاختصاص حينئذ ما لا يصلح لغير الظهر و لو من جهة استلزام إيقاعه فيه فوات شرط من شروطه، وفيه من البعد ما لا يخفى.

وبعد جميع هذه اللتيا و التي فالدليل المذكور غير جار في ما يختصّ بالعصر من آخر الوقت كما هو واضح، إلّا أن يتشبّث له بعدم القول بالفصل، و هو أيضا بعيد.

وفي الذخيرة دفع الاستدلال معترضا على قوله «و كذا مع النسيان لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» «بأنّ لا نسلم أنّ الوقت المعلوم شرط لصحة صلاة العصر حتّى تنتفي عند انتفائه، إنّما المسلّم وجوب تأخيرها عن الظهر في صورة التذكّر لا مطلقا، فعدم الإتيان بالمأمور به في صورة النسيان ممنوع»⁽¹⁾.

وفيه: أنّ كون تأخير العصر عن الظهر شرطا في الصّحة ممّا لا كلام فيه، و إنّما الكلام في تخصيصه بصورة التذكّر مطلقا، و من المعلوم أنّ التخصيص المذكور لا بدّ له من موجب و الذي ظهر منه من الإجماع و النصّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعد وقت الاختصاص، إذ

ص: 142

لا- إجماع في محلّ الخلاف، وإطلاق النصّ غير باق بحاله، وقضيّة ذلك عموم الاشتراط بالقياس إلى ذلك الوقت لصورتى التذكّر و النسيان. فالقول بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه متّجه، خصوصا مع الالتزام بكون هذا المقدار من الوقت بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت، فتعيّن البطلان حينئذ بلا تأمّل. نعم إن كان ولا بدّ من المناقشة في الدليل فهي إنّما تتّجه لقصوره عن إفادة كونه بمنزلة ما قبل الوقت لئلاّ يصلح لذاته لإيقاع العصر فيه، كما أشرنا إليه سابقا.

و منها: ما عن المختلف من «أنّ القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلاتين مستلزم لأحد الباطلين، إمّا تكليف ما لا يطاق أو خرق الإجماع فيكون باطلا، بيان الاستلزام المذكور أنّ التكليف حين الزوال إمّا أن يقع بالعبادتين معا أو بإحدهما لا بعينها، أو بواحدة معيّنة، و الثالث خلاف فرض الاشتراك فتعيّن أحد الأوّلين، على أنّ المعيّنة إن كانت هي الظهر ثبت المطلوب، وإن كانت هي العصر لزم خرق الإجماع، وعلى الاحتمال الأوّل يلزم تكليف ما لا يطاق وعلى الثاني يلزم خرق الإجماع، إذ لا خلاف في أنّ الظهر مرادة بعينها حين الزوال لا لآنها أحد الفعلين»(1).

و يمكن الجواب باختيار الشقّ الأوّل، و دفع محذور تكليف ما لا يطاق بأنّه إنّما يلزم لو اريد الإتيان بالفعلين على سبيل الدفعة وليس بمراد، بل المراد التكليف بالعبادتين على سبيل التعاقب مع اشتراط تأخّر العصر عن الظهر في حالة التذكّر خاصّة هذا، مع أنّ التردد المذكور جار في أوّل جزء من الوقت المشترك أيضا، و لازمه نفي الاشتراك رأسا و لا يرضى به المستدلّ بل لم يقل به أحد.

و منها: ما نقله في الذخيرة من «أنّ الإجماع واقع على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم صلّى الظهر أوّلا و قال: صلّوا كما رأيتموني أصليّ(2) فلو لم يكن وقتا لها لما صحّ منه صلّى الله عليه وآله و سلّم إيقاعها فيه»(3).

و ضعفه واضح لا يحتاج إلى البيان، فإنّ صحّة إيقاع الظهر فيه متّفق عليه بين القولين، و إنّما الكلام في صلاحيته لوقوع العصر فيه في الجملة و الدليل لا ينفىها، مع أنّ الظاهر أنّ النبيّ إنّما أوقعها فيه مع التذكّر، و هو لا ينافي صحّة وقوع العصر فيه أيضا نسيانا كما لا يخفى.

ص: 143

1- المختلف 2:7-8.

2- صحيح البخاري 1:162، سنن البيهقي 2:345.

3- الذخيرة: 188.

ومنها: ظاهر قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (1)** فإنَّ ضرورة الترتيب يقتضي الاختصاص، حكاها في الذخيرة (2) عن الفاضل الشارح للإرشاد. وظاهر أنه أراد الشهيد رحمه الله.

ويزيِّفه: أنَّ الآية غير دالَّة على الترتيب أصلاً وإمَّا ثبت الترتيب على الوجه الخاصِّ بأدلةٍ آخر تقدّم ذكرها، وهو إمَّا يقتضي الاختصاص على وجه الضرورة إذا كان عامًّا لحالتي التذكُّر والنسيان، وهو محلٌّ منع لما عرفت من الأدلَّة على اختصاصه بحالة التذكُّر في الجملة، على أنَّ الترتيب الثابت بأدلته إمَّا ثبت على طريقة القضية المهملة. وأمَّا اختصاص بعض من الوقت بالظهر على وجه يكون بالقياس إلى العصر بمنزلة ما قبل الوقت والبعض الآخر بالعصر على وجه يكون بالقياس إلى الظهر بمنزلة ما بعد الوقت، فيبقى استفاداً من دليل آخر، لا الآية ولا أدلَّة الترتيب ولا أدلَّة تخصيصه بحالة التذكُّر.

ومنها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتَّى يمضي مقدار ما يصلِّي المصلِّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتَّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلِّي المصلِّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتَّى تغيب الشمس...» (3) الخ.

وهذه الرواية كما ترى نصٌّ في القول المشهور، وليس فيها ما يחדش فيها إلاَّ ضعف السند بالإرسال، ويدفعه: الانجبار بالشهرة العظيمة المعتضدة بإجماع الغنية (4) وحملها على صورة العلم والتذكُّر كما صنعه في الذخيرة (5) وغيرها يحتاج إلى شاهد. وتوهم كون المقتضي له الجمع بينها وبين ما دلَّ من الروايات على الاشتراك مطلقاً مع رجحان المعارض من جهة السند، يدفعه: منع المعارضة بتطرُق المنع إلى دلالة ما توهم دلالته من الروايات على ما يخالف المشهور كما ستعرفه.

ومنها: رواية الحلبي فيمن نسي الظهر والعصر ثمَّ ذكر عند غروب الشمس قال: «إن كان

ص: 144

1- الإسراء: 78.

2- الذخيرة: 188.

3- الوسائل 4: 7/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 70/25.

4- الغنية: 494.

5- الذخيرة: 189.

في وقت لا يخاف فوت أحدهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فيكون قد فاتتاه جميعاً»(1).

وهذه أيضا بالقياس إلى ما يختصّ بالعصر واضحة الدلالة، ضرورة أنه لو لا اختصاص الجزء الأخير من الوقت بالعصر على وجه كان بالنسبة إلى الظهر خارج الوقت لم يلزم فوات الصلاتين معا على تقدير إيقاع الظهر فيه، ويتم في غيره بالإجماع المركّب. وقصور السند ينجر بما عرفت.

نعم يחדش فيها ظهورها في حالة العلم والتذكّر. ويمكن دفعه بأنّ الفرق بين حالتي التذكّر والنسيان إنما ثبت بالنسبة إلى الترتيب الخاصّ المعبر بين الصلاتين. والرواية ظاهرة في خوف الفوات وعدمه بالقياس إلى قابليّة الوقت بالذات للظهر وعدمها، فحملها على حالة التذكّر كما في الذخيرة(2) ليس بجيّد، بناء على توجيه الفوات بأنّ التكليف بالعصر في ذلك الوقت يقتضي النهي عن الإتيان بالظهر فيه، والنهي في العبادة يستلزم الفساد، فإذا أتى بالظهر فيه لم يكن صحيحا فيكون قد فاتتاه جميعا. وهذا لا ينافي الصحّة مع النسيان لانتفاء النهي معه لظهور الفوات بحسب العرف والشرع في كون الفساد من جهة خروج الوقت، وإطلاقه على ما كان لأمر خارج كالنهي المقتضي للفساد ونحوه مسامحة لا يصرف إليها الإطلاق من غير قرينة.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السّلام «أنّه قال في الرجل يؤخّر الظهر حتّى يدخل وقت العصر: إنّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلّي الظهر»(3) فإنّ وقت العصر هنا لا يمكن حمله على وقت الفضيلة لاستلزامه مخالفة الإجماع، فلا بدّ من حمله على وقت الاختصاص كما يعطيه الإضافة، فيراد به الوقت المختصّ بالعصر وهو نصّ في المطلوب، وتقييده بحالة التذكّر يستدعي شاهدا مفقودا في المقام.

واستدلّ أيضا بصحيحة أبي همام عن أبي الحسن عليه السّلام «في الحائض إذا اغتسلت في وقت العصر تصلّي العصر ثمّ تصلّي الظهر»(4) وكانّ مبناه على حملها على حصول الطهر لها

ص: 145

1- الوسائل 4:18/129، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1074/269.

2- الذخيرة: 189.

3- الوسائل 4:17/129، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1080/271.

4- الوسائل 2:14/365، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:64/398.

قبل زمان الاغتسال بما يسع الاغتسال والصلاتين معا فأخّرتة إلى ما يسعه وإحدى الصلاتين إذ لا قضاء على الحائض فيما فات منها حال الحيض. وحينئذ فالعمدة في وجه الاستدلال ظهور الإضافة في الاختصاص، فتأمل جيّداً.

و استدللّ أيضاً بحسنة معمر بن يحيى قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الحائض تطهر عند العصر تصليّ الاولى؟ فقال: لا، إنّما تصليّ الصلاة التي تطهر عندها»(1).

وفي دلالة هذه الرواية نظر، لظهورها في حالة التذكّر مع انتفاء ما يعطي الاختصاص ممّا عدى الأمر بصلاة العصر الظاهر في حالة التذكّر. حجة القول بالاشتراك عدّة من روايات ادّعي ظهورها في الاشتراك مطلقاً: كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»(2).

ورواية عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس»(3).

وصحيحة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه»(4).

وصحيحة محمّد بن أحمد بن يحيى «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(5).

ورواية الصّبّاح بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(6).

ورواية سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين»(7).

ص: 146

- 1- الوسائل 2:362/3، ب 49 من أبواب الحيض، التهذيب 1:389/1198.
- 2- الوسائل 4:125/1، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:19/54.
- 3- الوسائل 4:126/5، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:24/68.
- 4- الوسائل 4:157/4، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:25/72.
- 5- الوسائل 4:134/13، ب 6 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:249/990.
- 6- الوسائل 4:127/8، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:243/964.
- 7- الوسائل 4:127/9، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:244/965.

و رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام قال: «سمعتَه يقول إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين» (1).

و رواية مالك الجهنّي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر؟ فقال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين» (2).

و الجواب عن الجميع: منع دلالتها على الاشتراك مطلقا و لو ظهورا.

أمّا الرواية الأولى: فلأنّ وقت الصّلاتين على القول بالاشتراك واحد مشترك بينهما فلا يتّجه إطلاق الوقتين عليه إلاّ بتكّلف لا داعي إليه من القرائن المعتبرة، و هو أنّ التّشنية في الوقت الواحد المشترك إنّما هو باعتبار تشنية ما فيه من الإضافة، فإنّ له باعتبار اشتراكه إضافة إلى الظهر و إضافة إلى العصر، فكونه وقتين إنّما هو من جهة هاتين الإضافتين، و هذا مع بعده لا يصار إليه بغير قرينة، بخلاف ما لو حملت الرواية على المذهب المشهور من وقتي الاختصاص بالظهر و ما بعده ممّا يقع فيه العصر.

و توهم: استلزامه على المشهور أيضا المجاز في الإسناد باعتبار شدّة القرب بين دخولهما و عدم الحدّ المعروف المنضبط بينهما، فكأنّهما بالزوال يدخلان معا.

يدفعه: منع اقتضاء التركيب في قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» دخول الوقتين معا دفعة واحدة ليلتزم في تصحيحه بالتجوّز في الإسناد بالنسبة إلى دخول وقت العصر، ألا ترى أنّه لو قيل: إذا زالت الشمس قدم الحاجّ، فهو في متفاهم العرف صادق مع قدومهم على الاجتماع و معه على التدرّج، و الفائدة المقصودة من التوقيت بكلمة «إذا» نفي قدومهم قبل الزوال لا إثبات القدوم لهم على الدفعة حين الزوال. فظاهر مفاد قوله «قدم الحاجّ» أنّه شرع الحاجّ في القدوم، و هو أعمّ من كون قدومهم على التدرّج. و هكذا يقال فيما نحن فيه فإنّ المنساق من قوله عليه السّلام «دخل الوقتان» أنّه شرع الوقتان في الدخول، و هذا صادق مع دخولهما على التدرّج، فلا داعي إلى ارتكاب التجوّز في الإسناد و لا في إطلاق التّشنية.

و بذلك ظهر أنّه لا وقع لما تكلفه بعض المتأخّرين - على ما حكى عنه - من أنّه بعد نقله عن بعضهم القول باشتراكه بأجمعه استنادا إلى ظاهر الأخبار المطلقة بدخول الوقتين

ص: 147

1- الوسائل 4:10/127، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:966/244.

2- الوسائل 4:11/128، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:967/244.

إذا زالت الشمس و ضعف المتضمن للاختصاص من الطرفين مع انتفاء القول بالفصل قال:

«و يدفعه أن إطلاق دخول الوقتين مجاز على التقديرين، أما على تقدير الاختصاص ففي الإسناد باعتبار شدة القرب بين دخولهما وعدم الحد المعروف المنضبط بينهما فكأنهما بالزوال يدخلان معاً، وأما على تقدير الاشتراك ففي لفظ «الوقتين» بإرادة الواحد المشترك إذ لا تعدد حينئذ حقيقة، والعلاقة واضحة ولا ترجيح للمجاز الثاني قطعاً، بل إما أن يرجح الأول أو يكونا متساويين، ولا يتم التعلق بذلك الإطلاق في إثبات القول بالاشتراك إلا إذا ثبت رجحان مجازه. ومع انتفاء صلاحيته للدلالة على الاشتراك يجب الوقوف في إثبات التوقيت من الأول والآخر مع موضع اليقين، وهو ما بعد القدر المختص من الأول بالنسبة إلى العصر وما قبله من الآخر بالنسبة إلى الظهر»(1) انتهى.

وأما ما قيل: من أن دخول الوقتين بأول الزوال لا ينافي اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، إذ المراد بدخول الوقتين دخولهما موّعين على الصلاتين، كما يشعر به قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه».

ففيه - مع عدم وجود هذا الاستثناء في هذه الرواية المشتملة على دخول الوقتين -: أنه مسوق لبيان وجوب الترتيب وهو حكم آخر لا ينافي الاشتراك، لثبوت تقيده في الجملة بصورة التذكّر و اغتفاره مع النسيان. و من الجائز كونه كذلك من أول الوقت إلى آخره، كما عليه مبنى القول بالاشتراك، كيف و لو نافاه لزم اختصاص الوقت بالظهر ما لم يؤدّها، ولا اختصاص له بالوقت الأول كما عليه مبنى القول بالاختصاص. و يلزم من ذلك نفي اشتراك الوقت مطلقاً، وهو كما ترى.

مع أن دخول الوقتين موّعين، إن اريد به دخول ما يختص بالظهر و ما يقع فيه العصر على التدرّج بالبيان المتقدم. فهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أن تطبيق الرواية على ذلك لتكون من أدلة القول بالاختصاص مشكلاً، لجواز أن يراد بالوقت المحكوم عليهما بالدخول عند الزوال على هذا الوجه وقتاً فضيلة الظهر وفضيلة العصر، و عليه فلا شهادة في الرواية على القول بالاختصاص، كما لا شهادة فيها على القول بالاشتراك إلا أن يراد بما ذكر مجرد إبداء احتمال دفعا لمنافاتها القول بالاختصاص و منعاً لدالاتها على القول بالاشتراك.

ص: 148

وإن أريد به توزيع وقت واحد على الصلاتين على حسب ما يقتضيه الترتيب الطبيعي بينهما، باعتبار أنّهما لا تقعان في الخارج إلا على التدرج أو الترتيب الشرعي المعتبر فيما بينهما باعتبار لزوم تقديم الظهر على العصر. ففيه: أنه لا ينفي القول بالاشتراك بالمعنى الذي يدعيه القائل به، و مرجعه جواز وقوع العصر في أول الوقت و الظهر في آخره في الجملة و لو نسيانا، أمّا على الترتيب الطبيعي فواضح، و أمّا على الترتيب الشرعي فلما عرفت من كونه مغتفرا عن الناسي في الجملة.

و أمّا الرواية الثانية: فلأنّ الظاهر المنساق من وقت الظهر و العصر المحكوم عليه بالدخول بالزوال الوقت المختصّ بهما، أي لا يشاركهما فيه غيرهما من الصلوات كالعشاءين مثلا، و ظاهر أنّ دخول الوقت المختصّ بهما بالمعنى المذكور يصدق مع اختصاص الجزء الأول منه بالظهر، و اختصاص الجزء الأخير منه بالعصر، و اشتراك الباقي بينهما و مع اشتراكه بأجمعه بينهما. ثمّ إنّ إطلاق دخول وقتها لمّا كان موهبا للتخير بينهما في التقديم و التأخير فدفعه بقوله عليه السّلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه». و لمّا كان المقام مع ذلك موهبا للتضييق فدفعه بقوله عليه السّلام: «ثمّ أنت في وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» إثباتا للتوسعة و الامتداد إلى الغروب.

و على هذا المعنى أو ما تقدّم في توجيه الرواية الأولى يحمل أيضا رواية محمّد بن أحمد بن يحيى، و رواية الصباح، و رواية سفيان، و رواية منصور، و رواية مالك، فإنّ دخول ما يختصّ بالصلاتين على معنى ما لا يشاركهما غيرهما فيه يصدق مع الاختصاص في الجملة و الاشتراك كذلك و مع الاشتراك مطلقا، كما أنّ شروع وقت الصلاتين بالدخول يصدق مع الدخول على الدفعة و معه على التدرج. مع إمكان أن يراد بوقت الصلاتين في جميع هذه الروايات وقت الفضيلة، و لا ريب في تأخر وقت فضيلة العصر عن وقت فضيلة الظهر، و قضية ذلك إرادة دخولهما على التدرج.

و يحتمل هذا الوجه في الرواية الثانية أيضا، و ربّما كان في قوله «ثمّ أنت في وقت منهما جميعا...» الخ إشارة إلى ذلك بناء على كونه بيانا لوقت الإجزاء المتأخّر عن الفضيلة كما يومئ إليه التعبير ب «ثمّ».

و أمّا الرواية الثالثة: فلأنّها في ظاهر متفاهم العرف مسوقة لبيان عدم وقوع الصلاتين في

خارج الوقت المحدود بزوال الشمس وغروبها قبلا وبعدا، من دون تعرّض فيها للاختصاص والاشتراك، كما هو مفاد صدر الرواية أيضا «إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل» لضرورة عدم اشتراك الوقت المحدود بزوال الشمس وانتصاف الليل بجميعة بين الأربع. بل لا يبعد دعوى استفادة الاختصاص عنها في الجملة بقريظة ما في الصدر، من ضرورة اختصاص الظهر و العصر بما بين زوال الشمس وغروبها، واختصاص المغرب والعشاء بما بين غروب الشمس وانتصاف الليل.

وبالجملة فكما أنّ المتعيّن أن يراد ممّا في الصدر من قوله عليه السّلام «أوّل وقتها» أوّل وقت المجموع منها لا أوّل وقت كلّ منها، فكذلك احتمال إرادة ذلك من قوله عليه السّلام «أوّل وقتها» إن لم يكن متعيّنا فلا دلالة فيها على الاشتراك أصلا.

وأجاب في المعبر عن روايات القول بالاشتراق بطريق التأويل قائلا: «ويمكن أن يتأوّل ذلك من وجوه:

أحدها: أنّ الحديث تضمّن (إلا أنّ هذه قبل هذه) وذلك يدلّ على أنّ المراد بالاشتراق ما بعد وقت الاختصاص.

الثاني: أنّه لما لم يكن للظهر وقت مقدّر، بل أيّ وقت فرضت وقوعها فيه أمكن فرض وقوعها فيما هو أقلّ منه حتّى لو كانت الظهر تسبيحة كصلاة شدة الخوف كانت العصر بعدها، ولأنّه لو ظلّ الزوال فصلّى ثمّ دخل الوقت قبل إكمالها بلحظة أمكن وقوع العصر في أوّل الوقت إلاّ ذلك القدر، فلقلة الوقت وعدم ضبطه كان التعبير عنه بما ذكر في الرواية ألخص العبارات وأحسنها.

الثالث: أنّ هذا الإطلاق مقيد في رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله... الخ: (1)

ويظهر ما في هذه الوجوه بالتأمل فيما تقدّم سيّما الوجه الأوّل، لما عرفت مرارا من ورود هذه العبارة لإفادة الترتيب رفعا لتوهم التخيير من الإطلاق، وهو على ما تقدّم مخصوص بحالة التذكّر في الجملة فلم لا يجوز كونه كذلك من أوّل الوقت إلى آخره، فلا يثبت بذلك اختصاص أصلا بحيث يكون الوقت المختصّ لعدم صلاحيته لإحدى

ص: 150

1- المعبر: 136.

وقد يتوهم دلالة رواية عبيد و أمثالها على الاختصاص كما في شرح المفاتيح معللا:

بأن المعصوم عليه السلام قال: «منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى الغروب إلا أن هذه قبل هذه» فإن قوله «إن هذه قبل هذه» بعد ما ذكر ينادي بأن كون الزوال وقتها إنما هو بهذا النحو أي بعنوان كون إحداها قبل الاخرى لا مطلقا، فدخول وقت ثمانية ركعات بمجرد زوال الشمس لا- يكون إلا- بعنوان التوزيع بأن يكون أولا دخل وقت تكبيرة الإحرام، ثم وقت قراءة الحمد، ثم وقت قراءة السورة، وقراءة الحمد أيضا على سبيل التوزيع في الآيات وكذلك السورة، ثم وقت الركوع إلى آخر الركعة بهذا النحو، ثم وقت الركعة الثانية بالنحو المذكور، وكذلك الثالثة والرابعة والخامسة وهكذا... إلى تمام الثمانية.

بل على القول بالاشتراك لا شك في أنه بمجرد الزوال لا يدخل وقت التشهد الأخير والتسليم، ولا وقت الركعة الأخيرة، ولا وقت الركعة الثالثة، ولا- وقت الركعة الثانية، بل ولا وقت تمام الركعة الاولى، بل ولا وقت خصوص تكبيرة الإحرام بالنحو الذي ذكرت، فكلما هو الحال بالنسبة إلى أربع ركعات فهو الحال بعينه بالنسبة إلى ثمانية ركعات لمكان أن قوله عليه السلام «إلا أن هذه قبل هذه» مطلق شامل لجميع الفروض غير مقيّد بصورة دون صورة، فمقتضاه أنهما شرعا بالنحو المذكور، فإذا لم يكونا بالنحو المذكور لم يكونا على النحو المشروع، فوضع الظهر وقراره بحسب الشرع مقدّم على العصر، فإذا وقعت العصر قبلها سهوا أو جهلا لم يقع بموقعها ولم يصدر على النهج المقرّر شرعا.

مضافا إلى أن العبادات توقيفية، والّذي وصل إلينا من الشارع من قوله وفعله هو بالكيفية المذكورة، كتأخير الركعة الأخيرة عن الثالثة و الثالثة عن الثانية وهي عن الاولى، كتأخير السلام عن التشهد وهو عن السجود وهو عن الركوع، وهكذا... فلو وقعت على خلاف الترتيب المذكور ولو سهوا لم تكن هي موافقة لأمر الشارع إلا أن يصل من الشارع عدم ضرره...»(1) إلى آخر ما ذكره.

وفي الكلّ ما ترى، فإنّ قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» إنّما ينادي بأن كون الزوال وقتها ليس على وجه التخيير فيهما بين التقديم والتأخير، وهذا مع ما عرفت من ثبوت

اختصاص هذا الحكم في الجملة بصورة التذكّر لا ينافي كون الوقت بينهما من أوله إلى آخره على الاشتراك الذي يظهر فائدته في صورة النسيان، و الشيء إذا كان في حصوله تدريجيًا فلا محالة يتوزّع وقت حصوله على أجزائه المترتبة بالطبع، وهذا ليس من الاختصاص المبحوث عنه في شيء لينا في الاشتراك المقابل له، بل التوزيع على الوجه المذكور مشترك اللزوم بين القول بالاختصاص و القول بالاشتراك، كما اعترف به في أثناء كلامه، و مع ذلك كيف يعقل نهوضه دليلا على الاشتراك.

تذنيبات

أحدها: أنّ المعروف بين الأصحاب المذكور في كلامهم أنّه يتفرّع على القولين في المسألة ما لو صلّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ناسيا، فعلى القول بالاختصاص تبطل، و على القول بالاشتراك تصحّ فيصليّ الظهر بعدها.

ويشكل بأنّ البطلان على القول الأوّل واضح لا سترة عليه، لكون العصر حينئذ كالظهر إذا وقعت قبل الوقت و هو الزوال و لا إشكال في بطلانها إذا وقعت سهوا. و أمّا الصحّة على القول الآخر ففيها خفاء لفوات الترتيب الشرعيّ المعتبر بين الصلاتين، و هو على ما تقدّم بنفسه من موجبات البطلان، و دليل اختصاصه بحالة الذكر كصحيح صفوان بن يحيى و صحيح زرارة المتقدمين غير شامل لوقت الاختصاص، لمنع انصرافه إليه في كلام الأصحاب تعليلا باستبعاد طروء النسيان و ندرته للمكلف المفوّت للترتيب في أول الوقت.

فيبقى عموم ما دلّ على الترتيب المتناول لصورتى التذكّر و النسيان بحاله، غاية الأمر أنّه خرج منه صورة النسيان بالقياس إلى الوقت المتفق على اشتراكه.

نعم إنّما يتّجه الصحّة في الظهر إذا وقعت نسيانا في الوقت المختصّ بالعصر لعدم منافاتها الترتيب، بل المنافي له وقوع العصر في ذلك الوقت مقدّمة على الظهر، إلاّ أن يتمسكّ لالتزام الصحّة فيما ذكر أيضا بعدم القول بالفصل على تقدير وقوع الاشتراك من أول الوقت، على معنى أنّ الأصحاب مطبقون على اغتفار الترتيب عن الناسي في الوقت المشترك سواء كان الاشتراك واقعا من أول الوقت و هو الزوال أو فيما بعده. و كان مبنى التفريع على ذلك و إن قصر كلامهم في بيانه.

ثم إنه لو ذكر في أثناء الفريضة فعن البيان(1) و المقاصد العلية(2) «أنه عدل إلى الظهر» وكأنهما ذكرا ذلك على القول بالاشتراك، وإلا فهو على القول بالاختصاص غير متّجه، ضرورة أنّ ما مضى من هذه الصلاة قبل التذكّر باعتبار وقوعه في غير وقتها كان باطلاً، ومعه فالعدول إلى الظهر لا يعطيه الصحّة، وقضيّة ذلك عدم انعقاد هذه الصلاة ظهراً أيضاً كما لا تتعدّد عصراً، كيف ولا جهة للبطلان فيما لو وقعت العصر بتمامها في وقت اختصاص الظهر ثمّ تذكّر بعد الفراغ إلاّ وقوعها في غير وقتها، فإذا أوجب ذلك البطلان باعتبار عدم كون الواقع في غير الوقت من المأمور به، فلا- يتفاوت الحال فيه بين وقوع الكلّ في غير الوقت، ووقوع البعض فيه. وكون الثاني ممّا نزلّه الشارع منزلة ما وقع بتمامه في الوقت يحتاج إلى دليل.

و توجيه كلامهما بالبناء على كون النسيان في تقديم الفريضة على وقتها من الأعذار المعفوّة الغير المنافية للإجزاء، كما احتمله بعض مشايخنا قائلًا: «كما هو المحكيّ عن أولهما فيما يأتي إن شاء الله»(3) غير مجد، بعد ما عرفت من عدم مساعدة الدليل خصوصاً بعد مساعدة قاعدة الإجزاء بخلافه، فإنّ التحقيق في نحو ذلك - على ما قرّرناه في المباحث الاصوليّة - عدم الإجزاء.

وفي كلام بعض مشايخنا بعد ما تنظر في الفرع المذكور تعليلاً بعدم قابليّة الوقت لصحّة ما سبق من فعله، فلا يقاس على ما وقع في الوقت المشترك «نعم قد يكون له العدول لو فرض شروعه في العصر في الوقت المختصّ بوجه شرعي كالظنّ ونحوه في مقام اعتباره، ثمّ دخل عليه المشترك في الأثناء، ثمّ بان له بعد ذلك قبل الفراغ، لحصول الصحّة بدخول المشترك، ولذا لو لم يتبيّن له حتّى فرغ صحّت له عصراً كما صرّح به في البيان وفي المقاصد أيضاً، إذ لا يزيد المختصّ على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر»(4).

وفيه نظر: لا لما قيل - من أنّه لا يصحّ فيه العصر كلاً ولا بعضاً بوجه من الوجوه، وأنّه فرّق بينه وبين ما قبل الظهر أولاً بالدليل، وثانياً بأنّ المراد من الاختصاص عند التأمل ذلك بخلاف ما قبل الوقت، فإنّ الفساد فيه لعدم الإذن لا للنهي عن الإيقاع فيه بالخصوص،

ص: 153

1- البيان: 50.

2- المقاصد العلية: 102.

3- الجواهر 7: 156.

4- الجواهر 7: 156.

لوضوح فساده - بل لأنّ الفرع المذكور إن كان مفروضاً بالقياس إلى من ظنّ دخول الوقت بالاجتهاد فصلّى الظهر بعضه قبل الوقت و بعضه الآخر بعده من الوقت المختصّ به ثمّ شرع في العصر فصلاً على الوجه المفروض في الفرع، ففيه: منع وقوع بعضها حينئذ في الوقت المختصّ بالظهر، بل القدر المسلّم من الوقت المختصّ بالظهر في هذه الصورة هو ما وقع فيه بعضها ولو لحظة، كما يظهر ذلك من المحقّق في المعبر فيما تقدّم من عبارته في تأويل روايات القول بالاشتراك، فيكون ما بعده من الوقت المشترك، فالعصر حينئذ واقعة بجمعها في الوقت المشترك لا غير. هذا مع أنّه لا معنى للعدول في ذلك الفرض إلى الظهر، لأنّ المفروض وقوعها وصحّتها أيضاً بدخول وقتها في الأثناء.

وإن كان مفروضاً فيمن نسي الظهر رأساً ظانّاً لدخول الوقت المشترك فشرع في العصر على وجه وقع بعضها في وقت الاختصاص فدخل المشترك في الأثناء ثمّ تذكّر قبل الفراغ، ففيه - مع بعد تحقّق هذا الفرض لبعده مجامعة نسيان الظهر لظنّ دخول الوقت المشترك -: أنّ مقايضة ما نحن فيه على ما قبل الوقت بالنسبة إلى الظهر قياس و مع الفارق، لأنّ في المقيس عليه لا عدول فيه، لأنّ ما وقع من الظهر قبل الوقت إنّما وقع ظهراً بخلاف المقيس، فالواجب مساعدة القياس على تقدير جوازه على ثبوت حكم للعدول، وليس في المقيس عليه عدول ليجري حكمه في المقيس، كما هو واضح.

وقد يذكر في المقام فروع اخرى:

منها: من ظنّ دخول الوقت فصلّى الظهرين و اتفق العصر في الوقت المختصّ فعلى القول بالاختصاص تبطلان معاً، و على القول بالاشتراك يصحّ العصر. و صحّة العصر على هذا القول موضع نظر، إلّا على تقدير اغتفار الترتيب مع الخطأ كما أنّه مغتفر مع النسيان، و هو غير واضح لاختصاص ما ورد فيه من النصّ بالنسيان، إلّا أن يكون هناك إجماع على عدم الفرق في هذا الحكم بين النسيان و الخطأ، و هو أيضاً غير واضح.

و منها: لو ظنّ الضيق إلّا عن العصر فصلاً ثمّ بان السعة بمقدار ركعة أو أربع، قيل (1) لا إشكال في صحّة العصر لأن المرء متعبّد بظنّه، و أمّا الظهر فيصلّيها أداء فيما بقي من الوقت على الاشتراك أو قضاء فيه أو ينتظر خروج الوقت فيقضّيها بناء على الاختصاص

ص: 154

وفيه نظير ما تقدّم من المناقشة في صحّة العصر، لفوات الترتيب وعدم تناول دليل اغتفاره لنحو ما نحن فيه.

وقد يورد عليه أيضا، بأنّ المتّجه بعد تسليم صحّة العصر فعل الظهر في ذلك الوقت أداء حتّى على الاختصاص، ضرورة أنّ المنساق من النصوص و الفتاوى كونه وقت اختصاص بالعصر إذا لم يكن قد أداها، وإلّا فهو وقت صالح لأداء الظهر وقضاء غيره.

وفيه نظر: بناء على تفسير وقت الاختصاص بالخارج من الوقت قبلا أو بعدا بالقياس إلى غير ما هو مختصّ به.

ومنها: من صلّى الظهر ظانّا سعة الوقت فبان الخطأ ووقوعها في الوقت المختصّ بالعصر، وحينئذ يجب قضاؤهما معا على الاختصاص.

ومنها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات، فإنّه يجب فيه العشاء ان على الاشتراك، ويتعيّن العشاء على الاختصاص.

و ثانيها: أنّه ليس لوقت الاختصاص حدّ معروف منضبط في الشرع كما في المعتبر(1) و المصابيح(2) وغيرهما، نعم إنّما ينضبط بالأداء، و ضابطه حينئذ أداء الفريضة بشرائطها و تمام أجزائها طال زمانه أو قصر و لو لحظة أو ما يقرب منها. و يختلف ذلك بحسب اختلاف حالات المكلفين بالسفر و الحضر، و الاختيار و الاضطرار، و الأمن و الخوف و السرعة و البطؤ الطبعيين في القراءة و الحركات، و استجماع الشرائط حين دخول الوقت من الطهارة حدثا و خبثا و التستّر و الاستقبال و المكان و نحو ذلك، و عدم استجماعها كلاً أم بعضا، بل و سبق حصول بعض الأجزاء على دخول الوقت، كما لو صلّى ظانّا دخول الوقت فدخل و هو في الصلاة و ربّما يكون لحظة أو ما يقرب منها، كما لو دخل عليه الوقت و هو في حال شدّة الخوف مستجمعا للشرائط، فإنّ وقت الاختصاص له حينئذ مقدار تسييحتين بدلا عن الركعتين من غير وجوب الانتظار إلى مضيّ مقدار الأربع و غيرها ممّا هو وظيفة غيره.

بل في عبارة المعتبر المتقدّمة كما عن ثاني الشهيدين انتهاء القصر إلى التسييحة، و كلّ ذلك لإطلاق الفتاوى المعبرّ فيها بالأداء، و هو المصرّح به في كلام جمع من الأساطين،

و عليه يحمل التعبير بالأربع كما عن المبسوط(1) و الإرشاد(2) و غيرهما(3) لظهوره كظهور التعبير بها في رواية داود بن فرقد(4) في إرادة الحاضر. و كأنه لا خلاف في أنّ المراد في النصّ و الفتوى ما يشمل التامة و المقصورة كائنة ما كانت، و لو نسي من الأفعال ما ليس بركن و لا يتدارك كالقراءة و الأذكار لا يجب عليه تأخير الثانية بقدر الأجزاء المنسيّة، كما صرّح به جمع من الأساطين، لتحقّق الأداء بذلك و عدم حكم للمنسيّ في هذا الفرض فلا يأخذ قسطا من الوقت. و القول بوجوبه(5) لورود التحديد بالأربع ضعيف جدّا.

و بالجملة: كلّ ما أسقطه الشارع من الكمّ أو الكيف لسفر أو خوف أو نسيان أو عذر آخر لا حكم له هنا بالنسبة إلى الوقت، بعد ملاحظة ما تقدّم من عدم ثبوت حدّ له بحسب الشرع، بل حدّه الأداء الصادق مع جميع الفروض.

نعم، في كون وقت تلافي ما يتلافى منسيّه من الأجزاء كالسجدة و التشهّد من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية عن فعله قول قويّ، اختاره ثاني الشهيدين في المسالك(6) و ثاني المحقّقين في جامع المقاصد(7) و حاشيتي الشرائع(8) و الإرشاد(9) كما عنه في المقاصد(10) لأنّه جزء من الصلاة حقيقة.

و ما قيل في منعه كما في المصايح لمنع ثبوت التوقيت بناء على أنّ القدر الثابت من نصيبه في الوقت إذا كان في محلّه لا مطلقا، و وجوب المبادرة بالمنسيّ في أوّل أوقات الإمكان إن اقتضى فساد الشروع في الثانية فلاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الصنّد أو لغير ذلك، و هو كلام آخر خارج عمّا نحن فيه، و غير جار مع الغفلة أو النسيان(11) غير سديد، لأنّ كون محلّ الجزء المنسيّ هو أثناء الصلاة إنّما يسلم بالقياس إلى المتذكّر، و أمّا الناسي لذلك الجزء فوقته بالنسبة إليه بمقتضى دليل و وجوب تلافيه إنّما هو بعد التسليم فهو جزء حقيقة، و محلّه ذلك لا أنّه واقع في غير محلّه لئلا يكون له نصيب من الوقت. فالقول

ص: 156

1- المبسوط 72:1.

2- إرشاد الأذهان 242:1.

3- كالخلاف 257:1، و تحرير الأحكام 178:1، و السرائر 195:1.

4- الوسائل 7/127:4، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 21/25:2.

5- كما في غاية المرام 122:1.

6- المسالك 139:1.

7- جامع المقاصد 16:2.

8- حاشية الشرائع: (مخطوط).

9- حاشية الإرشاد: (مخطوط) 41.

10- المقاصد العليّة: 490.

11- مصايح الظلام 442:5.

المذكور متّجه، مع أنّه أحوط.

وأما صلاة الاحتياط و سجدتي السهو ففيهما قول بكون وقتيهما من وقت الاختصاص فيجب تأخير الثانية. وقيل (1) بالمنع، وهو قوي، لمنع ثبوت جزئيتيهما ولا سيّما الأخير.

وتنظر فيهما في المسالك (2) والاحتياط واضح.

وهاهنا شيء آخر وهو أنّ المحقق الثاني في جامع المقاصد (3) وحاشيتي الشرائع والإرشاد قيّد الفريضة التي مقدار أدائها وقت الاختصاص بأقلّ الواجب، وكأنّه للاقتصار في مخالف الأصل على القدر المتيقّن، وإلا فإطلاق قوله عليه السلام: «مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات» في رواية داود يتناول غيره أيضا. فالأولى ترك هذا التقييد كما تركه الأكثر.

إلا أن يستشكل بخروج الوقت حينئذ عن الانضباط، واختلافه على حسب اختلاف آحاد المكلفين في الاقتصار على أقلّ الواجب أو مراعاة أكثره أو المتوسطات بينهما، بل اختلاف حالات مكلف واحد، فإنّه أيضا قد يقتصر على الأقلّ، وقد يراعي الأكثر، وقد يراعي غيرهما. ولو انيط الحكم بالعادة فالمعتاد أيضا على تقدير تحقّق العادة يختلف باختلاف المكلفين، فإنّ المعتاد لكلّ مكلف شيء غير ما هو معتاد غيره، فيلزم اختلاف الوقت الواحد في المقدار. بخلاف ما لو جعل المناط أقلّ الواجب، فإنّه منضبط فينضبط من جهة الوقت ويتحد مقداره بالقياس إلى الجميع، وبذلك يصرف إطلاق النصّ والفتوى عمّا كان يوهمه.

فالقول بمراعاة أقلّ الواجب متّجه، وعليه فإنّ صلّى العصر ناسيا قبل الظهر وقد ذكر بعد الفراغ وكانت في الوقت المختصّ بطلت، والمدار في معرفته على التقدير بأقلّ الواجب، والظاهر كفاية التقريب في ذلك لتعدّد التحقيق. ولو شكّ في وقوعها في الوقت المختصّ وتعدّد التقدير بنى على الفساد، لأصالة عدم دخول الوقت وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة.

وقد يقال في ضابط معرفة الوقت المختصّ: «إنّ الظاهر مراعاة الوسط بالنسبة إلى السرعة والبطؤ الغير الطبيعيين بعد جعل المدار في معرفته على التقدير، فلا يقدر غاية الطول الحاصل بسبب مراعاة أكثر المستحبّات مثلا وإن كان من عادته ذلك، لأنّه إذا فعل الظهر كذلك لا يحتسب له من الاختصاص إلا الوسط، كما أنّه لا يقدر ضدّه أيضا بمراعاة

ص: 157

1- كما في الجواهر 7:154.

2- المسالك 1:139.

3- جامع المقاصد 2:16.

الاقتصار على أقلّ الواجب إن لم يكن معتادا عليه.

فأما إذا كان معتادا فيحتمل مراعاته، نظرا إلى أنه وقت الاختصاص بالنسبة إلى ما لو فعل الظهر ذلك المقدار فيقدر، ويحتمل الوسط، للفرق بين التقدير والفعل، إذ الأول يراعى فيه الوسط كما في غالب التقديرات التي وردت بها الروايات، بخلاف الثاني، ولا ملازمة بين الاكتفاء به لو وقع وبين تقديره، ولعله لو وقع منه هذه المرّة لكان على خلاف عادته، ضرورة عدم علم الإنسان بما يقع منه فتأمل(1) انتهى.

وما ذكرناه من إناطة التقدير بأقلّ الواجب أجود لكونه أضبط، وعلى أيّ تقدير فينبغي القطع بوجوب الاقتصار في التقدير على مقدار فعل الواجبات، لخروج المستحبات عن مسمى الصلاة شرعا، فلا يتناولها النصّ والفتوى.

وثالثها: ذهب بعض الأصحاب على ما في حاشية الروضة للمحقّق الخوانساري(2) إلى اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متّصلا به، ونسبه الفاضل في شرحه للدروس(3) إلى ظاهر كلام بعض الأصحاب، قال: «وقد يستفاد ذلك من الآية الكريمة بملاحظة الترتيب كما لا يخفى».

أقول: يمكن كون مستنده التوهّم من قاعدة التضيّق الذي يعرض بالنسبة إلى الظهرين آخر الوقت، فإنّه بالنسبة إلى الظهر يعرض مقدار أدائها من آخر الوقت متّصلا بالوقت المختصّ بالعصر، نظرا إلى أنّ دليل التضيّق بهذا المعنى ينهض مخصّصا للمقدار المذكور بالظهر.

ويزيّفه: أنّ التضيّق لا يوجب إلّا حكما تكليفيّا على المكلف الذاكر العامد، وهو المنع من التأخير، وهو لا يلزم التخصيص على وجه لم يكن الوقت المضيق بالقياس إلى الظهر قابلا- لوقوع العصر فيه مطلقا. ومن هنا مع ملاحظة ما سبق في تزييف بعض أدلّة القول بالاختصاص ظهر أنّ الترتيب الشرعي المعتبر بين الصلاتين أيضا لا يلزم التخصيص على الوجه المذكور، فالقول المشار إليه ضعيف جدًا. ويتفرّع عليه أنّه لو صلّى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم تصحّ، بل يعيدها الآن ويقضي الظهر على هذا القول وصحّ العصر ويصلّي الظهر الآن أداء على الاشتراك وصحّ العصر ويقضي الظهر الآن بخروج وقتها على المشهور.

ص: 158

1- الجواهر 7:155.

2- حاشية الروضة (للخوانساري) كتاب الصلاة: 3.

3- شرح الدروس 1:537.

ينبوع

قد علم من تضاعيف المباحث المتقدمة أنّ أول وقت الظهرين هو الزوال، وهو انحراف الشمس عن وسط السماء و ميلها عن دائرة نصف النهار، وهي العظيمة الموهومة في الفلك المنصّفة له نصفين شرقي وغربي، ويلزمها مرورها بقطبي المعدّل، وهو العظيمة الموهومة فيه المنصّفة له نصفين جنوبي وشمالي، وقطباها نقطتا الجنوب والشمال وبقطبي الافق، وهو العظيمة الموهومة المنصّفة له نصفين ظاهر و هو المرئي من الفلك و خفيّ وهو الغير المرئي منه وقطباها سمتا الرأس والقدم. و من هنا ظهر أنّ المعدّل والافق أيضا يلزمهما مرورهما بقطبي نصف النهار وهما نقطتا المشرق والمغرب، كما ظهر أنّ الفصل المشترك بين المعدّل والافق وهو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة المشرق والمغرب، كما أنّ الفصل المشترك بين نصف النهار والافق وهو نقطة تقاطعهما من الجانبين هو نقطة الجنوب والشمال. كما ظهر أيضا كون دائرة نصف النهار على وسط السماء منطبقة على سمت الرأس الذي هو أحد قطبي الافق، فإذا مال الشمس عنها نحو المغرب تحقّق الزوال، ولمعرفته علامات ينبغي التعرّض لجملة منها:

العلامة الاولى: زيادة الظلّ بعد انتهاء نقصانه أو حدوثة بعد انعدامه، وقد يعبرّ عنهما معا اعتبارا للقدر الجامع بينهما بظهور الظلّ في جانب المشرق، ويختلف ذلك على حسب اختلاف عروض الأماكن قلّة وكثرة و مساواة بالإضافة إلى الميل الكليّ العارض للشمس.

وتوضيح المقام على سبيل الإجمال: أنّ الشمس إذا طلعت وقع لكلّ شاخص قائم في الأرض - بحيث يكون عمودا عليها وضابطه حدوث الزوايا القوائم بالخطوط المستقيمة المنخرجة عن محلّ قيامه إلى الجوانب الأربع - ظلّ ممتدّ إلى المغرب، مسمّى عندهم بالظلّ المبسوط في مقابلة الظلّ المنكوس، وهو الحادث عن المقاييس الموازية للافق فإنّه يتدئ

في الحدوث عند الطلوع، وإذا أخذت الشمس في الارتفاع يأخذ الظل الممتد في الانتقاص فكلما زادت ارتفاعا زاد الظل انتقاصا إلى أن تصل الشمس إلى دائرة نصف النهار وتنطبق عليها، وحينئذ فإما أن ينتهي نقصان الظل مع بقاء شيء منه بعد انتهاء النقصان، أو ينعدم بالمرّة، وإذا مالت عنها إلى المغرب تحقّق الزوال، ولازمه شروع الظل في الزيادة على تقدير انتهاء نقصانه، أو حدوثه في جانب المشرق على تقدير انعدامه.

و الضابط فيهما: أنّ كلّ مكان يكون الشمس حال كونها في دائرة نصف النهار مسامتة لرءوس أهله انعدم فيه الظل بالمرّة، وكلّ مكان لم تكن مسامتة لرءوس أهله بأن لم تبلغ إلى رءوس الأهل، أو تجاوزت إيّاه نحو الشمال انتهى فيه نقصان الظل مع محاذاة رأس الباقي منه بعد انتهاء نقصانه للشمال كما في الأوّل، وللجنوب كما في الثاني. والمسامتة لرءوس الأهل تتأتّى لها في صور:

منها: ما لو كان من البلاد على خطّ الاستواء وهو الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب المنطبق على دائرة معدّل النهار، وعرفّ بالعظيمة الحادثة من دائرة معدّل النهار على السطح المحيط بالأرض المارّة بمركزها الذي هو مركز العالم، وذلك كما في بلاد حبشة وزند وأسافل بربر و جنوبي مصر و سرانديب على ما قيل.

ومنها: ما كان عرضه أقلّ من الميل الكليّ اللاحق بالشمس وذلك كمكّة وصنعاء على ما قالوه لأنّ الميل الكليّ أربع وعشرون درجة، و عرض مكّة إحدى وعشرون درجة وأربعون دقيقة تقريبا، و عرض صنعاء أربع عشرة درجة وأربعون دقيقة.

ومنها: ما كان عرضه مساويا للميل الكليّ كمدينة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّ عرضها على ما حقّق في محلّه أربع وعشرون درجة، وقيل: والميل الأعظم وإن لم يبلغ هذا المقدار لكنّ التفاوت بينهما قليل، والأمر فيه سهل.

و المراد بعرض البلد بعده عن خطّ الاستواء المستلزم لبعده عن المعدّل بهذا المقدار، وعرفّ بقوس من دائرة نصف النهار ما بين معدّل النهار و سمت الرأس في مقابلة طول البلد الذي يراد به بعده عن مبدأ طول العمارة من المغرب. وإن شئت قلت: قوس من معدّل النهار فيما بين سمت الرأس، و مبدأ طول العمارة من المغرب الذي هو عند بعض أهل الصناعة ساحل البحر المحيط الغربي وعند آخرين جزائر الخالدات وقدّر طول العمارة بمائة وثمانون درجة وهو أربعة آلاف فرسخ، و منتهاه في جانب المشرق موضع يسمّى كندكز،

و البعد بينه وبين الجزائر مائة و ثمانون درجة، و منهم من اعتبره مبدأ.

و المراد بالميل الكلّي غاية بعد الشمس عن المعدّل. و إن شئت قلت: إنّه قوس من الدائرة المارّة بالأقطاب الأربعة فيما بين المعدّل و منطقة البروج عند غاية بعدها عن المعدّل و يكون شماليًا و جنوبيًا، و المراد به في المقام هو الشمالي. و نعني بالأقطاب الأربعة قطبي المعدّل و قطبي منطقة البروج، و هي العظيمة التي تقاطع المعدّل بنقطتين متقابلتين الموسومتين بنقطتي الاعتدال الربيعي و الاعتدال الخريفي.

و إذا تبين هذا كلّه ففي الصورة الاولى من الصور المتقدّمة يحصل للشمس مسامتة الرءوس في يومين عند كونها في الاعتدالين، فينعدم الظلّ فيهما بالمرّة، و في غيرها يبقى منه شيء يختلف باختلاف الفصول، و قد يكون الظلّ الباقي بحيث لا يحسّ كما إذا كانت الشمس حال كونها في وسط السماء قريبة من الجزء الذي انعدم فيه الظلّ.

و في الصورة الثانية يحصل لها المسامتة لرءوس الأهل في السنة مرّتين عند نقطتين بعدهما عن المعدّل كبعد عرض البلد عنه مع كونهما في جانب الشمال، فينعدم الظلّ عند بلوغ الشمس إليهما، و يكون ذلك في يومين أحدهما عند صعود الشمس، و ثانيهما عند هبوطها.

و قد نصّ جماعة⁽¹⁾ مستندين إلى الأرصاد أنّ مكّة و صنعاء من هذا القبيل، فقالوا: إنّ مكّة تسامت تارة حال الارتفاع عند كونها في الدرجة الثامنة من الجوزاء، و اخرى حال الانهباط عند كونها في الدرجة الثالثة و العشرين من السرطان، و قضية ذلك بقاء ظلّه إلى جانب الجنوب في أطول أيّام السنة، و هو عند كونها في أوّل السرطان الذي هو ميلها الكلّي. و صنعاء تسامت تارة في ثامنة الثور، و اخرى في الثالثة و العشرين من الأسد، و قضية ذلك بقاء ظلّه أيضا إلى الجنوب في أطول أيّام السنة عند الميل الكلّي، و هو أوّل السرطان على ما عرفت.

و في الصورة الثالثة يحصل لها المسامتة في السنة مرّة واحدة حال كونها في الانقلاب الصيفي، و هو انتقالها عن الجوزاء إلى السرطان، فينعدم الظلّ في ذلك اليوم الذي هو أطول أيّام السنة، و لازمه بقاء الظلّ في غير ذلك اليوم صعودا و هبوطا إلى الشمال.

ص: 161

1- منهم الشهيد الأوّل في الدروس: 22، و الشهيد الثاني في روض الجنان: 175.

وأما ما كان من البلاد عرضه أكثر من الميل الكلي - كما في العراق و الشام وغيرهما ممّا خرج عنهما من جانب الشمال - فلا تسامت الشمس رءوس أهله قطّ، و تكون دائما في جانب الجنوب من المقياس، و ظلّه دائما في جانب الشمال.

و بجميع ما ذكر ظهر أنّ ما في الدروس (1) و الذكرى (2) كما عن العلامة (3) من كون انعدام الظلّ في مكّة و صنعاء في أطول أيّام السنة المبنيّ على كون عرضهما موافقا للميل الكليّ في المقدار، ليس بسديد، كما نصّ عليه جماعة (4) من المحقّقين. و في الروضة أنّه من أقبح الفساد، و أوّل من وقع فيه الرافي (5) من الشافعيّة، ثمّ قلّده فيه جماعة ممّا و منهم من غير تحقيق المحلّ (6).

و أضعف منه ما عن بعضهم من أنّ انعدام الظلّ في هذين البلدين يستمرّ ستّة و عشرين يوما قبل الانتهاء إلى طول النهار و يستمرّ بعده بستّة و عشرين يوما أيضا (7).

و فيه - مع ما عرفت من التفاوت الفاحش بينهما في العرض الموجب لقرب الميل في مكّة من نقطة الانقلاب و بعده في صنعاء عنها -: أنّ الشمس لا تسامت رءوس الأهل إلاّ في نقطة واحدة صعودا، و في عين هذه النقطة أيضا في الهبوط. و ما ذكر إنّما يتمّ على تقدير استمرار بقاء الشمس في هذه النقطة ستّة و عشرين يوما حال الصعود و استمرار بقائها فيها بمثل ذلك حال الهبوط، و هو خلاف ما علم بالحسّ و الاعتبار من أنّ الظلّ في مبدأ المسامطة يعدم يوما واحدا و كذا في منتهائها، ثمّ يرجع جنوبياّ في الأوّل و شمالياّ في الثاني.

و يمكن توجيه كلامه بإعادة انعدام الظلّ الشمالي في هذه المدّة في الصعود و الهبوط مع انضمام يومي المسامطة و ثلاثة أيّام ممّا قبل أوّلهما في الصعود و مثلها ممّا بعد ثانيهما في الهبوط، بناء على عدم ظهور الظلّ الشمالي الباقي فيها على الحسّ ليكمل به الإثنان و العشرون يوما ستّة و عشرين يوما في كلّ ممّا بعد المسامطة الاولى و ما قبل المسامطة الثانية. و هذا مع ما فيه من التكلّف إن تمّ في مكّة فلا يتمّ في صنعاء، كما لا يخفى.

و كيف كان فمن حاول في العراق وغيره ممّا لا يندم ظلّ المقياس فيه أبدا أو في

ص: 162

- 1- الدروس 1:138.
- 2- الذكرى 2:321.
- 3- نهاية الأحكام 1:333.
- 4- كالشاهد الثاني في المقاصد العلية: 177.
- 5- فتح العزيز 3:7.
- 6- الروضة البهية 1:177.
- 7- حكاة في الذكرى 2:321، و في مفتاح الكرامة (عن المنتهى و التذكرة) 5:53.

الجملة معرفة الزيادة بعد انتهاء النقصان، فالطرق الأسهل له أن يأخذ مقياسا من العود ونحوه و يقدر ظلّه عند قرب الشمس من الاستواء، و يخطّ على رأس الظلّ خطّا مستقيما يحدث منهما زاويتان قائمتان، ثمّ يصير قليلا، فإذا كان الظلّ أقلّ من الأوّل أو كان مثله فالشمس لم تزل بعد و إلا زالت.

ثمّ العلامة المذكورة - مع قيام فتوى الأصحاب بها - ممّا نصّ عليه في عدّة من الروايات:

ففي رواية سماعة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك، متى وقت الصلاة؟ فأقبل يلتفت يمينا و شمالا كأنّه يطلب شيئا، فلمّا رأيت ذلك تناولت عودا، فقلت: هذا تطلب؟ قال: نعم، فأخذ العود فنصبه بحيال الشمس، ثمّ قال: إنّ الشمس إذا طلعت كان الفيء طويلا، ثمّ لا يزال ينقص حتّى تزول، فإذا زالت زادت، فإذا استبنت فيه الزيادة فصلّ الظهر، ثمّ تمهّل قدر ذراع ثمّ صلّ العصر» (1).

ورواية عليّ بن أبي حمزة قال: ذكر عند أبي عبد الله عليه السّلام زوال الشمس قال: «فقال أبو عبد الله عليه السّلام: تأخذون عودا طوله ثلاثة أشبار و إن زاد فهو أبين، فما دام ترى الظلّ ينقص فلم تزل، فإذا زاد الظلّ بعد النقصان فقد زالت» (2).

و مرسله الصدوق قال الصادق عليه السّلام: «تبيان زوال الشمس أن تأخذ عودا طوله ذراع و أربع أصابع، فتجعل أربع أصابع في الأرض، فإذا نقص الظلّ حتّى يبلغ غايته ثمّ زاد فقد زالت الشمس، و تفتح أبواب السماء و تهبّ الرياح و تقضى الحوائج العظام...» (3) الخ.

و بجميع ما سمعت تعرف أنّ ما عن منتهى (4) العلامة من جعل العلامة عدم نقص الظلّ تبعا لصاحب الملخّص من أهل صناعة الهيئة، ليس بسديد، لمخالفته النصّ و الفتوى، بل الاتّفاق أيضا كما نقله الشارح الجقميني عند شرح عبارة الملخّص، و إذا انتهى الظلّ الباقي نهاية في النقصان عند غاية ارتفاع الشمس فهو أوّل وقت الظهر قائلا: و فيه نظر لأنّ أوّل

ص: 163

1- الوسائل 4:162/1، ب 11 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:75/27.

2- الوسائل 4:163/2، ب 7 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:76/27.

3- الوسائل 4:164/4، ب 11 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:673/145.

4- المنتهى 4:41.

العلامة الثانية: ميل الظل بعد غاية ارتفاع الشمس عن خط نصف النهار المستخرج بإحدى طرقه، و الطريق الأظهر في استخراج الدائرة الهندية التي ذكرها جماعة (1) تبعا للعلامة (2) كما ذكرها أهل الصناعة أيضا، و الطريق فيها أن يسوي موضعا من الأرض تسوية صحيحة خالصة عن الارتفاع و الانخفاض و الانحدار، بحيث لو صبّ فيها ماء سال من جميع جوانبها، أو وضع عليها مترجرج كالزيبق و نحوه، أو متدحرج كالبنديقة و نحوها يبقى عليها مرتعدا مهتزًا، ثم يدار عليها دائرة بأيّ بعد كان بشرط أن لا يبلغ محيطها إلى أطراف ذلك الموضع المستوي، قيل بل يكون بينها و بين محيطها أكثر من إصبع، ثم ينصب على مركزها مقياس مخروطي معتدل في الدقة و الغلظة، طوله قدر ربع قطر الدائرة أو أقصر له ثقل صالح لأن يثبت في مكانه، بأن يكون مصنوعا من النحاس و غيره من الأجسام الثقيلة نصبا على زوايا قوائم، و يعرف بمساواة الخطوط الواصلة بين رأس المقياس و محيط الدائرة من الجهات الثلاث أو أكثر في المقدار، ثم يرصد رأس الظل حال دخوله المحيط ممّا يلي المغرب، فيعلم المدخل و كذا حال خروجه عنه ممّا يلي المشرق، فيعلم المخرج أيضا، و يوصل بين العلامتين بخط مستقيم يحدث قوس شمالي و قوس جنوبي، ثم ينصف ذلك القوس من أيّ جانب كان، ثم يخرج من ذلك المنتصف خطا إلى المركز، و هذا هو خط نصف النهار الذي ينتهي أحد طرفيه إلى نقطة الشمال و الآخر إلى نقطة الجنوب، فإذا انطبق ظلّ المقياس على هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء و لم تزل بعد، و متى أخذ بالخروج عن هذا الخط فقد زالت.

هذا، و لكنّ الواجب تقييد القاعدة بكون هذا العمل لاستخراج خط نصف النهار، بكون الشمس في حالتي وصول الظلّ إلى محيط الدائرة للدخول في الدائرة و الخروج عنها على مدار واحد من المدارات اليومية الموازية لمعدّل النهار، ليتساوى الارتفاعان و يتساوى من جهة الظلّان في المقدار، و قد ذكروا أنّ اعتبار كون الشمس على مدار واحد يقتضي أن يكون هذا العمل عند ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي أو قريبا منه. و السرّ في

1- كالمحقق الكركي في جامع المقاصد 2:13 و الشهيد في روض الجنان 2:479.

2- المنتهى 4:41.

الاشتراط أن الخط المستخرج بهذا العمل إنما يكون خط نصف النهار إذا كان منطبقاً على الفصل المشترك بين دائرة نصف النهار و الافق اعني نقطة الشمال، و إنما ينطبق عليه حينما كانت الشمس في حالتها دخول الظل في الدائرة و خروجه منها في مدار واحد.

قال الفاضل الشارح للدروس: و لا يخفى على المتتبع في علم الهيئة أن الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظل عن خط نصف النهار إلى جهة المشرق إنما يتم إذا كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، أما لو كانت هابطة من أول السرطان إلى آخر القوس فلا يحكم بالزوال إلا بعد مضي وقت صالح، و لا يجوز المبادرة إلى الصلاة عند أول الميل المذكور، فإن الشمس يتبدل مداراتها في كل آن فلا يكون الظلان حال كون الشمس في نقطتين متساويتي البعد عن دائرة نصف النهار متساويين، بل الشمس ما دامت صاعدة يكون في النقطة الثانية أقرب إلى سمت الرأس منها في الاولى، فيكون الظل حال كونها في الثانية أقصر منه حال كونها في الاولى، فلا يخرج حتى يصير بعد الظل عن دائرة نصف النهار أزيد من بعدها الأول فيها و بالجملة حتى يتجاوز الشمس النقطة الثانية، أما إذا كانت في النصف الهابط فإنها يكون في النقطة الثانية أبعد عن سمت الرأس منها حال كونها في النقطة الاولى، فيكون الظل حال كونها في الثانية أطول منه حال كونها في الاولى، فيخرج قبل صيرورة بعد الشمس عن دائرة نصف النهار مساوية لبعدها الأول، و بالجملة قبل وصول الشمس إلى النقطة الثانية (1) انتهى.

أقول: و كأن مبنى كلامه رحمه الله على كون خط نصف النهار في موضوع هذه القاعدة هو الخط المستخرج بالدائرة الهندية سواء انطبق على دائرة نصف النهار و لانه الانطباق على الفصل المشترك بينها و بين الافق أو لا، بل كان مائلاً عن الفصل المشترك إنما بميل نصفه الشمالي إلى جهة المشرق و نصفه الجنوبي إلى جهة المغرب - كما لو استخرج فيما بين أول الجدي إلى آخر الجوزاء أو بميل نصفه الشمالي إلى جهة المغرب و نصفه الجنوبي إلى جهة المشرق، كما لو استخرج فيما بين أول السرطان إلى آخر القوس، و حينئذ فالأمر كما ذكره من اختصاص الحكم بالزوال عند ابتداء ميل الظل عن خط نصف النهار بما لو كانت الشمس صاعدة من أول الجدي إلى آخر الجوزاء، و التعميم بالنسبة إلى جميع هذه المدد

ص: 165

باعتبار أنّ ميل الظلّ عن الخطّ إلى جهة المشرق في غير الانقلابين ممّا هو من أيّام الصعود يستلزم ميل الشمس عن دائرة نصف النهار إلى جهة المغرب لا محالة، وإن كان هذا الميل في كثير الأيام إنّما تحقّق قبل ميل الظلّ كما هو واضح.

أمّا لو اريد بخطّ نصف النهار الخطّ المنطبق على دائرة نصف النهار، و المفروض أنّه لا ينطبق عليها إلاّ إذا استخراج حال كون الشمس في أحد الانقلابين و لا سيّما الانقلاب الصيفي، فلا يتفاوت الحال في الحكم بالزوال بمجرد ميل الظلّ عن هذا الخطّ إلى جهة المشرق بين أيّام صعود الشمس و أيّام هبوطها، لوضوح أنّ الظلّ لا يقع على هذا الخطّ إلاّ عند كون الشمس على دائرة نصف النهار، و لازمه أنّه لا يميل عنه إلى جهة المشرق إلاّ بميل الشمس عن الدائرة نحو المغرب. و لعلّ إطلاق كلام الأصحاب في الرجوع إلى هذه العلامة على ذلك مع بناء كلامهم في هذا العمل المستخرج للخطّ على مراعاة أحد الانقلابين بل الانقلاب الصيفي لكون ضوء الشمس في الصيف أبين منه في الشتاء، مع خلوّ الجوّ عن العوارض المانعة عن تبيّن الضوء الذي عليه مدار وجود الظلّ، و الله العالم.

العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن للمتوجّه إلى نقطة الجنوب كما يشهد به الاعتبار القطعي، فإنّ دائرة نصف النهار و الافق على ما بيّناه يتقاطعان بنقطتين هما نقطتا الجنوب و الشمال، و إذا كانت الشمس في وسط السماء تكون على دائرة نصف النهار لا محالة، و يلزمه أن يكون بين حاجبي مستقبل نقطة الجنوب. فإذا زالت بالميل عن الدائرة إلى المغرب لزمه ميلها عمّا بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن لا محالة، و إنّما يعرف نقطة الجنوب باستخراج خطّ نصف النهار بطريق الدائرة الهندية حسبما تقدّم بيانه.

نعم معرفة أوائل الميل هنا ليعرف من جهته أوّل الوقت في غاية الصعوبة، كما اعترف به العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح(1) و بالجملة إنّما يظهر الميل غالبا بعد مدّة من الزوال و لا يظهر ابتداءه في الغالب عند ابتداء الزوال. و هذه العلامة مع مساعدة الاعتبار عليها مصرّح بها في فتاوي الأصحاب، غير أنّ عباراتهم في بيانها على أنحاء:

فإنّها بين معبّرة بنحو ما عبّرناه كما في المفاتيح(2) و شرحه(3) و الجواهر(4) و معبّرة

ص: 166

1- مصابيح الظلام 489:5.

2- المفاتيح 94:1.

3- مصابيح الظلام 489:5.

4- الجواهر 174:7.

بالميل إلى الحاجب الأيمن لمن يستقبل القبلة كما في الشرائع (1) والإرشاد (2) و عن التحرير (3) و معبرة به مع تقييد القبلة بقبلة العراق كما في كثير من مصنفاتهم (4). و حمل إطلاق القبلة في الكتب الثلاث أيضا على قبلة العراق، لأنها المعهود من قبلة المحقق و العلامة، و في كلام جماعة (5) تقييد العراق في كلام من اعتبر استقبال قبلة العراق بأطرافه الغربيّة كالموصل و ما والاّه تعليلا بأنّ التحقيق أنّ قبلتهم نقطة الجنوب إخراجا لأواسطه كالكوفة و المشهدين الشريفين و الحلة و بغداد و أطرافه الشرقيّة، فإنّ قبلتهم منحرفة عن نقطة الجنوب نحو المغرب، فلا يميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمستقبل القبلة في هذه الأماكن إلاّ بعد مدّة كثيرة من الزوال.

أقول: هذا لا يقدح إلاّ في معرفة ابتداء الزوال بظهور ميل الشمس، و إلاّ ففائدة الحكم بتحقق الزوال بذلك حاصلة قطعا، و ربّما يعبر في المقام باستقبال الركن العراقي في مكّة.

و هذه العبارات مع اختلافها بأجمعها متّفقة في المعنى ظاهرا، و هو جعل المناط استقبال نقطة الجنوب لأنّه الذي يساعد عليه الاعتبار، و إنّما عبّر في كثير من العبائر باستقبال القبلة مطلقة أو مقيّدة، مراعاة لأحوال غالب الناس من عدم تيسّر معرفة نقطة الجنوب بطريق آخر غير معرفة القبلة، فإذا كانت القبلة نقطة الجنوب بالنسبة إلى العراق مطلقا أو في الجملة كانت نقطة الجنوب معلومة لأهاليها بمعلوميّة القبلة، فاكتفي عنها بها، و الله العالم.

ص: 167

-
- 1- شرائع الإسلام 1: 61.
 - 2- إرشاد الأذهان 1: 242-243.
 - 3- تحرير الأحكام 1: 178.
 - 4- كالمعتبر 2: 49، و الذكري 2: 321، و البيان: 49، و جامع المقاصد 2: 13، و المنتهى 4: 43.
 - 5- كالمدارك 3: 66، و الذخيرة: 220.

ينبوع

قد ظهر من تضاعيف المباحث المتقدمة نصًا وفتوى أنّ آخر وقت الظهرين غروب الشمس، وهو أول وقت المغرب بلا خلاف يعرف بين الأصحاب، بل عن كشف(1) الالتباس لا خلاف فيه، وفي المعتبر(2) كما عن التذكرة(3) هو إجماع العلماء، وعن المنتهى(4) هو قول كل من يحفظ عنه العلم لا- نعرف فيه خلافاً وعليه إجماع عن الخلاف(5) والغنية(6) ونهاية الأحكام(7) و الذكري(8) و كشف اللثام(9) وغيرها.

وبالجملة كون أول وقت المغرب هو الغروب إجماعيّ محصّلاً و منقولاً في حدّ الاستفاضة بل فوق حدّ الاستفاضة. وربما يدعى(10) فيه ضرورة الدين، وليس ببعيد.

و النصوص به مع ذلك متواترة بل بالغة فوق حدّ التواتر. فهذا الحكم ممّا لا إشكال فيه كما لا خلاف فيه.

نعم، إنّما وقع الخلاف فيما يتحقّق به الغروب الآذي هو علامة يعرف بها تحقّقه، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه ذهاب الحمرة عن المشرق وسقوطها عن وسط السماء، وعزي إلى الشيخ في التهذيب(11) و النهاية(12) و الفاضلين(13) و الشهيدين(14) و أكثر المتأخّرين(15) و هو الأشهر كما في كلام غير واحد(16) و عليه الأكثر كما في كلام

ص: 168

1- كشف الالتباس: 83 كتاب الصلاة (مخطوط).

2- المعتبر 2:40.

3- التذكرة 2:310.

4- المنتهى 4:63.

5- الخلاف 1:261.

6- الغنية: 69-70.

7- نهاية الأحكام 1:311.

8- الذكري 2:340.

9- كشف اللثام 1:157.

10- الجواهر 7:179.

11- التهذيب 2:29.

12- النهاية 1:279.

13- العلامة في المنتهى 4:64.

14- الشهيد الثاني في روض الجنان 2:485، والمسالك 1:140، و الشهيد الأول في الذكري 2:340.

15- كما في المدارك 3:53، الكفاية: 15، المفاتيح 1:94.

جماعة(1) وهو المشهور كما عن جمع(2) وهو مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام(3) وعليه العمل كما عن التذكرة(4) وعليه عمل الأصحاب كما في المعبر(5) وهو يؤذن بدعوى الإجماع عليه.

وقيل: إنه استتار القرص في الافق، كما عن الشيخ في المبسوط(6) والاستبصار(7) والسيد المرتضى(8) وابن بابويه في كتاب علل الشرائع(9) وظاهره في الفقيه(10) حيث أورد فيه الأخبار الدالة عليه فقط، وعزي أيضا إلى ابن الجنيد(11) وظاهر سلاّر(12) والقاضي(13) ابن البرّاج و مال إليه جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك(14) وصاحب الذخيرة(15) والكاشاني(16) وصاحب المعالم(17) وتلميذه(18). وقد يعزى ذلك إلى ابن أبي عقيل(19) من قدماء أصحابنا نظرا إلى قوله «أول وقت المغرب سقوط القرص» و يابأه ما بعده من قوله «و علامة ذلك أن يسودّ افق السماء من المشرق» وذلك إقبال الليل و تقوية الظلمة في الجوّ و اشتباك النجوم و لذلك عدّه في الذخيرة(20) قولاً ثالثاً في المسألة، وإن كان لا يخلو عن نظر، فإنّه إن لم يكن نصّاً في الموافقة للمشهور فلا أقلّ من كونه أظهر في الموافقة منه في المخالفة، نظرا إلى أنّ ذهاب الحمرة عن المشرق بالمرّة في كلام المعظم يستلزم هذه العلامات، وعليه أمكن حمل استتار القرص و ما يرادفه في كلام هؤلاء المتوهّم مخالفتهم للمشهور على إرادة ذلك، أعني الاستتار الآذي لزمه هذه العلامات اللازمة لذهاب الحمرة أيضا بالمرّة، بناء على أن يكون مرادهم من الاستتار استتاره عن نظر كلّ مكلف بالنسبة

ص: 169

- 1- كما في المنتهى 64:4، جامع المقاصد 17:2، و المدارك 50:3، و المفاتيح 94:1.
- 2- كشف الالتباس: (مخطوط) 83، و غاية المرام 10 و روض الجنان 2:485، و كفاية الأحكام: 15، و مجمع الفائدة البرهان 2:22.
- 3- كشف اللثام 3:33.
- 4- التذكرة 2:310.
- 5- المعبر 2:51.
- 6- المبسوط 1:74.
- 7- الاستبصار 1:16/265، ب 149.
- 8- المسائل الميافارقيّات (رسائل المرتضى) 1:274.
- 9- علل الشرائع 2:6/350، ب 60.
- 10- الفقيه 1:655/218.
- 11- نقله عنه العلامة في المختلف 2:40.
- 12- المراسم: 73.
- 13- المهذب 1:69.
- 14- المدارك 3:53.
- 15- الذخيرة: 193.
- 16- المفاتيح 1:94، الوافي 7:3/267.
- 17- منتقى الجمال 1:414 و 416.
- 18- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:79.
- 19- نقله عنه العلامة في المختلف 2:39.

إلى جميع الآفاق وفي جميع الأماكن والنواهي، لا استتاره عن نظر خصوص المكلف بالنسبة إلى افقه الذي يراه إذا لم يكن هناك حائل إن لم يستتر عن نظر غيره في افقه الذي يراه هذا الغير.

و الذي يرشد إلى ذلك عبارات جمع من القدماء والمتأخرين المتضمنة لتفسير غيبوبة الشمس و مرادفاتهما بذهاب الحمرة المشرقية، أو ما يلازمه مثل ما سمعت عن ابن أبي عقيل.

وفي نهاية الشيخ «و أول وقت صلاة المغرب عند غيبوبة الشمس، و علامته سقوط القرص، و علامة سقوطه عدم الحمرة من ناحية المشرق»(1).

وفي الوسيلة «و وقت المغرب غروب الشمس و علامته زوال الحمرة من ناحية المشرق»(2).

وفي السرائر «و أول وقت المغرب عدم الحمرة من ناحية المشرق ثم قال بعد ذلك بفاصلة عند تفصيل وقتي الاختصاص و الاشتراك لكل فريضة: و كذلك إذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب من غير اشتراك إلى أن يمضي مقدار ما يصلّي فيه الفريضة... الخ»(3).

وفي القواعد «و أول وقت المغرب غيبوبة الشمس المعلومة بذهاب الحمرة المشرقية إلى أن يذهب الشفق»(4).

وفي الوسائل باب «أن أول وقت المغرب غروب الشمس المعلوم بذهاب الحمرة المشرقية»(5) بناء على أن المعلوم من ديدنه في الوسائل أن ما يعنون به الباب في جميع أبواب الكتاب هو الذي أفتى به. هذا مضافا إلى ما عن ظاهر الحلّي في السرائر(6) من نسبة الموافقة للمشهور إلى الشيخ في جميع كتبه، مع أن المعروف منه في جملة من كتبه مصيره إلى استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، مع ما عرفت عن المعتبر(7) بالنسبة إلى المشهور من دعوى عمل الأصحاب عليه مؤذنا بالإجماع عليه، و يحتمله ما في التذكرة «من أن عليه العمل»(8). مع أن الاكتفاء بمجرد استتار القرص و غيبوبة الشمس مذهب العامة كافة، كما في التذكرة و هم كانوا يعرفون الشيعة بخلاف ذلك كما يعرفونهم بطهارتهم و صلاتهم.

و بالجملة كون مذهب الشيعة في المغرب هو اعتبار ذهاب الحمرة ممّا يعرفه المخالف

ص: 170

1- النهاية 1: 278.

2- الوسيلة: 83.

3- السرائر 1: 196 و 200.

4- القواعد 1: 246.

5- الوسائل 3: 831.

6- السرائر 1: 195.

7- المعتبر 1: 195.

8- التذكرة 2: 310.

و المؤلف، و كان الشيعة عند ملل العامة يعرفون بذلك. فكلّ هذه الامور وغيرها شاهد، بأنّ كلّ من أطلق من أصحابنا في وقت المغرب استتار القرص أو غيبوبة الشمس أو نحو ذلك، فمراده ما يلزم الذهاب لا مطلقاً، لأنّه المعنى المعهود لديهم.

لكن يشكل إجراء هذا الحمل في بعض عباراتهم و لا سيّما عبارة الشيخ في المبسوط قائلاً: «و وقت المغرب غيبوبة الشمس... إلى أن قال: و علامة غيبوبة الشمس هو أنّه إذا رأى الآفاق و السماء مصحّية و لا حائل بينه و بينها و رآها قد غابت عن العين علم غروبها، و في أصحابنا من يراعي زوال الحمرة من ناحية المشرق، و هو الأحوط، فأما على القول الأوّل إذا غابت الشمس عن البصر و رأى ضوءها على جبل يقابلها أو مكان عال مثل منارة اسكندرية أو شبهها فإنّه يصلّي و لا يلزمه حكم طلوعها بحيث طلعت، و على الرواية الاخرى لا يجوز ذلك حتّى يغيب في كلّ موضع تراه، و هو الأحوط» (1) انتهى.

فإنّ هذا صريح في وقوع الخلاف في أصحابنا. و معه يبعد دعوى عود الاختلاف في كلماتهم لفظياً فقط و إن لم يكن صريحاً في مخالفة الشيخ في المبسوط للمشهور كما عزي إليه، بل لا يبعد دعوى ظهوره في الموافقة، بناء على كون مراده من الأحوط الاحتياط الوجوبي، و عبارته المنقولة عن الاستبصار أظهر في الموافقة للمشهور إن لم نقل بكونها صريحة فيها.

و بالجملة فليفرض المسألة خلافاً سواء كان المخالف هو الشيخ أو غيره، فنقول: إنّ الأقوى الأظهر فيها هو المشهور المنصور، لنا عليه - بعد الأصل، و هو أصالة عدم دخول وقت المغرب ما لم يذهب الحمرة المشرقية بالمرّة، مع قاعدة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلاّ بمراعاة الذهاب المعتضدين بالشهرة العظيمة المحققة و المحكيّة البالغ حكايتها فوق حدّ الاستفاضة - الروايات المنجبر ضعفها أو قصورها بالشهرة و عمل المعظم و مخالفة العامة:

مثل مرسله ابن أبي عمير عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، إذا جازت قمة الرأس، فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (2).

ص: 171

1- المبسوط 1:74.

2- الوسائل 4:173/4، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 4:185/516.

و مرسله علي بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدري كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأنَّ المشرق مطلٌّ على المغرب هكذا، و رفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا»(1).

و رواية علي بن سيف عن محمد بن علي قال: «صحبت الرضا عليه السلام في السفر فرأيتَه يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد»(2).

و رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي هي من قبل المغرب، و كان يصلي حين يغيب الشفق»(3) ذمّه على خطائه في الفهم أو مخالفته في الحكم.

و رواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تعيّر الحمرة في الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل أن تشتبك النجوم»(4).

و رواية عبد الله بن وضّاح قال: «كُتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً، و تستر عتّا الشمس، و ترتفع فوق الليل حمرة، و يؤذّن عندنا المؤذّنون، أفصلي حينئذ و افطر إن كنت صائماً؟ أو أنتظر حتّى يذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، و تأخذ بالحائطة لدينك»(5) و أمره عليه السلام بالاحتياط إرشاداً إلى التحفّظ في الانتظار عن اطلاع أهل الخلاف، أو إلى ما يعتذر به لهم على تقدير اطلاعهم إذا ترتّب عليه منهم ضرر على الفاعل، أو على الأمر و هو الإمام عليه السلام.

و صحيحة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها»(6) و ظاهر سوقها كونه عليه السلام

ص: 172

1- الوسائل 4: 173/3، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 83/29.

2- الوسائل 4: 175/8، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 86/29.

3- الوسائل 4: 175/10، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1033/259.

4- الوسائل 4: 176/12، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1024/257.

5- الوسائل 4: 176/14، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1031/259.

6- الوسائل 4: 172/1، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1019/257.

بصدد بيان الغروب الذي انيط به وقت المغرب، فجعله عبارة عن غيبوبة الشمس من شرق الأرض وغربها مریدا به غيبوبتها من جميع الآفاق وهي الغيبوبة من الافق الحقيقي، وجعل الضابط فيها غيبوبة الحمرة من المشرق، وهذه الرواية كأكثر ما تقدم وردت بطريقتين آخرين لا صحّة فيهما.

هذا كلّه، مضافا إلى ما دلّ من الروايات الصحيحة على عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب و جوازها بعده مع انضمام ما دلّ من المعتمدة على عدم جوازها قبل ذهاب الحمرة و جوازها بعده، كصحيحة معاوية بن عمّار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ المشركين كانوا يفيضون من قبل أن تغيب الشمس، فخالفهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فأفاض بعد غروب الشمس، فإذا غربت الشمس فأفاض مع الناس»(1).

وصحيحة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس قال: «إن كان جاهلا فلا شيء عليه، وإن كان متعمدا فعليه بدنة»(2).

و موثقة يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى الإفاضة من عرفات؟ قال:

إذا ذهبت الحمرة من هاهنا وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس»(3) وهذا كما ترى ينهض تفسيراً للغروب الوارد في الصحيحتين.

و توهم: أنّ مراعاة ذهاب الحمرة على ما استفيد من هذه الروايات لعلّها حكم مخصوص بالإفاضة من عرفات والتعدّي منها إلى ما نحن فيه قياس، يدفعه: أنّ مبنى الاستدلال على جعل الموثقة قرينة كاشفة عن كون المراد من إطلاق غروب الشمس الوارد في روايات أهل البيت عليهم السلام ما يلازم زوال الحمرة المشرقية.

وبالجملة فالمستفاد من النصوص المذكورة وغيرها على كثرتها و صحّة بعضها واعتبار البعض الآخر وانجبار غيرهما بالشهرة وغيرها، أنّ الغروب الذي انيط به وقت المغرب ليس إلّا ما يلازم زوال الحمرة المشرقية، فتنهض تلك بيانا لمطلقات الروايات التي اطلق فيها غروب الشمس و غيبوبتها أو ما يرادفهما. وسقط بذلك الاستدلال على القول الآخر

ص: 173

1- الوسائل 4: 1/556، ب 22 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5: 619/186.

2- الوسائل 13: 1/558، ب 23 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5: 620/186.

3- الوسائل 13: 2/557، ب 22 من أبواب إحرام الحجّ، التهذيب 5: 618/186.

مثل رواية عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها»(1).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء»(2).

ورواية داود بن أبي يزيد قال: «قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب»(3).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة، و مضى صومك، و تكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً»(4).

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل»(5).

وروايته الاخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أنّ هذه قبل هذه»(6).

وروايته الاخرى «منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه»(7).

ورواية عبد الله بن سنان «وقت المغرب حين تجبّ الشمس إلى أن تشتبك النجوم»(8).

ورواية داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يصلّي المصلّي ثلاث ركعات... الخ»(9).

ورواية عمر بن أبي نصر قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في المغرب إذا توارى

- 1- الوسائل 4:16/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:81/28.
- 2- الوسائل 4:1/183، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:54/19.
- 3- الوسائل 4:21/179، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 11/74.
- 4- الوسائل 4:17/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1039/261.
- 5- الوسائل 4:24/181، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/27.
- 6- الوسائل 4:11/186، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/27.
- 7- الوسائل 4:4/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:72/25.
- 8- الوسائل 4:26/182، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1023/257.
- 9- الوسائل 4:4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:82/28.

ورواية ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصليها»(2).

ورواية أبي اسامة الشحام قال: «قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: أوخر صلاة المغرب حتى تستبين النجوم؟ قال: فقال: خطيئة إن جبرئيل عليه السلام نزل بها على محمد صلى الله عليه وآله وسلم حين سقط القرص»(3).

ورواية أرسلها الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص»(4).

قال: «وقال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة... الخ»(5) إلى غير ذلك ممّا هو من هذا القبيل و يقف عليه المتتبع، وقد ادّعي فيها مع روايات اخر ستسمعها التواتر.

وأنت خير بأنّها لو لم تكن بأنفسها ظاهرة في القول المشهور - بناء على ظهور غروب الشمس و مرادفاته الواردة في هذه الروايات في غيبوبة الشمس من الافق الحقيقي لا مجرد غيبوبتها من الافق الحسي كما قد يدّعي - فلا أقلّ من عدم ظهورها في القول الآخر، لأنّ دعوى ظهورها في الغروب الحسي غير مسموعة.

فهي حينئذ إمّا مجملات بناء على الاشتراك لفظاً فتنهض النصوص المتقدّمة بيانا، أو مطلقات بناء على الاشتراك معنى فتنهض تقييدا فتحمل على إرادة ما يلزم زوال الحمرة حملا للمطلق على المقيد.

مع أنّها على فرض الدلالة على ما يخالف ذلك مقتولة بكثرتها وصحة أسانيد أكثرها بعد ملاحظة إعراض المعظم، ولا سيّما ثقة الإسلام و شيخ الطائفة في كتبهما الثلاث عنها لأنّه يكشف عن أنّ فيها من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور شيئاً يمنع عن الاطمئنان و الوثوق بصحة مضمونها، و مع الغضّ عن ذلك أيضا فهي لموافقها مذهب العامة

1- الوسائل 4: 183/30، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 77/27.

2- الوسائل 4: 189/9، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 123/39.

3- الوسائل 4: 18/191، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 98/32.

4- الوسائل 4: 18/179، ب 16 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 655/141.

5- الوسائل 4: 19/179، ب 16 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 662/142.

كأفة منصرفة إلى التقية، محمولة على إرادة ظاهرها إن كانت التقية للفاعل، أو خلاف ظاهرها وهو القول المشهور إن كانت التقية للقائل، هذا كله على تقدير تسليم الدلالة وإلا فقد عرفت منعها.

نعم إنما تسلّم الدلالة في روايات آخر:

مثل رواية علي بن الحكم عمّن حدّثه عن أحدهما «أنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال:

إذا غاب كرسيتها؟ قلت: و ما كرسيتها؟ قال: قرصها، فقلت: متى تغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره»(1).

ورواية داود بن فرقد قال: سمعت أبي سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيتها»(2) إلى آخر ما في الخبر الأوّل.

ورواية سماعة بن مهران قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا ربما صلينا ونحن نخاف أن تكون الشمس باقية خلف الجبل، أو قد سترها منّا الجبل، قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل»(3).

ورواية حريز عن أبي اسامة أو غيره قال: «صعدت مرّة جبل أبي قبيس والناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟ بس ما صنعت، إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل، غابت أو غارت ما لم يتجلّلها سحب أو ظلمة تظّلّها، وإنّما عليك مشرقك و مغربك، وليس على الناس أن يبحثوا»(4).

ورواية جارود قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا جارود ينصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حدّثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتّى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصلّيها إذا سقط القرص»(5).

ورواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: صحبني رجل كان يمسي بالمغرب

ص: 176

- 1- الوسائل 4: 25/181، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 79/27.
- 2- الوسائل 4: 25/181، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 10/74.
- 3- الوسائل 4: 1/198، ب 20 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 17/29.
- 4- الوسائل 4: 2/198، ب 20 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1053/264.
- 5- الوسائل 4: 15/177، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1032/259.

و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصلي المغرب إذا وجبت الشمس، و أصلي الفجر إذا استبان لي الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنَّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا و هي طالعة على آخرين بعد، قال: فقلت: إنّما علينا أن نصلّي إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا، ليس علينا إلاّ ذلك، و على أولئك أن يصلّوا إذا غربت عنهم»(1).

و رواية أبان بن تغلب، و ربيع بن سليمان، و أبان بن أرقم و غيرهم قالوا: «أقبلنا من مكّة حتّى كُنّا بواد الأخصر إذا نحن برجل يصلّي، و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلّي و نحن ندعو عليه (حتّى صلّي ركعة و نحن ندعو عليه) و نقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلمّا أتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد، فنزلنا و صلّينا معه و قد فاتتنا ركعة، فلمّا قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلّي؟ فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت»(2).

لكنّ الخطب فيها سهل بعد ملاحظة رجحان معارضاتها عليها، فهي إمّا مطروحة أو محمولة على التقيّة، و هو الأظهر لوجود أماراتها في جملة منها، فلاحظ عتابه عليه السّلام لأبي اسامة في صعوده الجبل بقوله «و لم فعلت ذلك» و ذمّه على صعوده بقوله «بسمنا صنعت» فإنّه لو لا صعوده في معرض عثور المخالفين عليه الموجب لإصابتهم إيّاه أو إمامه عليه السّلام أو سائر الشيعة بسوء لم يكن لذلك العتاب و هذا الذمّ جهة، إذ الصعود استظهارا لو لم يكن راجحا من جهة الاحتياط الراجح على كلّ حال فلا أقلّ من كونه أمرا جائزا، و إنّما يتّجه العتاب و الذمّ إذا كان صعوده مخالفة لخطاب إلزامي، و لا يعقل فيه ذلك إلاّ كونه مخالفة للتقيّة الواجبة.

وربّما يستظهر من ذيل هذا الخبر الدلالة على المختار من باب بيان الواقع، و إن كان صدره للإرشاد إلى مراعاة التقيّة، لوضوح أنّه لو لا وجوب مراعاة زوال الحمرة من المشرق لم يكن لذكر المشرق مع المغرب فائدة إلاّ على احتمال كونه لبيان ضابط وقت الصبح، و هو بعيد لعدم سبق ذكر الصبح في الخبر.

ص: 177

1- الوسائل 4: 22/179، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 15/75.

2- الوسائل 4: 23/180، ب 16 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 16/75.

و لاحظ أيضا رواية جارود كيف ضاق صدره عليه السلام عن ضعفاء شيعته لعدم محافظتهم على التقية في مظانها و إذاعتهم خصائص مذهبهم التي امروا بإخفائها، و منها وقت صلاتهم الذي أذاعوه بكثرة تأخيرهم إياه، و قوله عليه السلام: «فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص» صريح في عدوله عليه السلام عما كان عليه أولا إلى ما يقتضيه التقية تليسا لأمر الوقت على المخالفين و صرفا لهم عما اعتقدوا فيه عليه السلام أو في الشيعة من المخالفة في الوقت.

و لاحظ أيضا رواية أبان و صاحبيه، فإن قولهم «و نحن ندعو عليه» صريح في أن فعل الصلاة في هذه الساعة على ما هو طريقة المخالفين خلاف الواقع، و لذا استحق فاعله الدعاء عليه عندهم، و لا يكون إلا من جهة أن المعهود من مذهب الشيعة المأخوذ من أمتهم غير ذلك، فلا يكون صلاته عليه السلام فيها إلا لضرب من التقية، و كذلك فعله عليه السلام في رواية زرارة المتقدمة عليها.

و العجب عن المستدلين بهذه الروايات كيف غفلوا عن المراتب المذكورة مع وضوحها، و أعجب منه احتجاجهم برواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يصلي المغرب حتى تغيب الشمس حيث يغيب حاجبها أو حاجها»⁽¹⁾ على اختلاف نسخ الرواية في هذا اللفظ مع ظهورها في المشهور المنصور لأن حاجب على ما عن صاحب الصحاح نواحيها و لا معنى محصل له إلا ضوءها، و على نسخة الحاج فهو صريح في الضوء على ما فسّر به، فالمسألة على القول المشهور بحمد الله واضحة.

و أما ما عن بعضهم من حمل روايات المشهور على الاستحباب، ففيه - مع أنه ينافي فضيلة أول الوقت الثابتة بالنصوص المستفيضة، و استحباب المسارعة إلى فعل الصلاة الذي هو من فعل الخير الثابت بالكتاب و السنة بل الأدلة الأربعة - أنه بعد ما عرفت ممّا لا داعي إليه، مع أن الاستحباب المذكور معناه كون الفضيلة في تأخيرها إلى زوال الحمرة، و مرجعه إلى التأخير طلبا لفضلها. و أمكن بذلك اندراجه في النهي الوارد في النصوص، ففي رواية رواها الصدوق في الأمالي على ما حكى قال: «و قال الصادق عليه السلام: ملعون ملعون من آخر المغرب طلبا لفضلها، قال: و قيل له: إن أهل العراق يؤخرون المغرب حتى تشبك

ص: 178

1- الوسائل 4: 27/182، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1025/258.

النجوم، فقال: هذا من عمل عدو الله أبي الخطاب»(1).

ورواية محمد بن أبي حمزة عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ملعون من آخر المغرب طلب فضلها»(2) مع أنه ينافي ما رواه ليث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصلّيها»(3).

ثم إن ظاهر إطلاق كلام الأصحاب أنه لا يعتبر في تحقّق المغرب ولا في معرفته أمر آخر وراء زوال الحمرة المشرقية، وهو المستفاد من أكثر نصوص الباب، لكن في بعضها ما يوهّم خلاف ذلك، من كون العبرة برؤية كوكب أو اشتباك النجوم المفسّر بظهور جميع النجوم.

ففي رواية بكر بن محمد المتقدّم عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله سائل عن وقت المغرب، فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي (4) وهذا أول الوقت وآخر ذلك غيوبة الشفق»(5).

ورواية شهاب بن عبد ربّه قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا شهاب، إنّي أحبّ إذا صلّيت المغرب أن أرى في السماء كوكباً»(6).

ورواية محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيّرت الحمرة في الأفق، وذهبت الصفرة، و قبل [أن] (7) تشتبك النجوم»(8).

وتحقيق المقام أنّ اشتباك النجوم - على معنى ظهور جميعها الملازم لزوال الحمرة المغريّة - ممّا ينبغي القطع بعدم اعتباره في تحقّق المغرب، وإنّما اعتبر ذلك منتهى لوقت المغرب الذي مبدؤه زوال الحمرة المشرقية في النصوص المستفيضة القريبة من التواتر

ص: 179

- 1- الوسائل 4: 6/188 و 7، ب 18 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 14/74.
- 2- الوسائل 4: 20/192، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 100/33.
- 3- الوسائل 4: 9/189، ب 18 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 5/350.
- 4- الأنعام: 76.
- 5- الوسائل 4: 6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 88/30.
- 6- الوسائل 4: 9/175، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1040/261.
- 7- أثبتناه من المصدر.
- 8- الوسائل 4: 12/176، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1024/257.

المحمولة في كلام الأصحاب على وقت الفضيلة، بل الانتظار في وقت المغرب لاشتباك النجوم ممّا نهي عنه في عدّة من الأخبار:

كخبر زيد الشحام قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من آخر وقت المغرب حتّى تشتبك النجوم من غير علة فأنا إلى الله منه بريء»⁽¹⁾.

و خبر ذريح قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ اناسا من أصحاب أبي الخطاب يمسون بالمغرب حتّى تشتبك النجوم، قال: برأت إلى الله ممّن فعل ذلك متعمّدا»⁽²⁾.

و حينئذ فما في رواية محمّد بن شريح المتقدّمة لا بدّ من اطراحه، أو حمله على إرادة منتهى وقت المغرب الفضيلي، أو على إرادة الشروع في الاشتباك و لو برؤية كوكب بناء على التلازم الغالبي بينها وبين زوال الحمرة كما ادّعي، لعدم قائل بظاهرها من أصحابنا عدى ما يوهمه العبارة المتقدّمة لابن أبي عقيل من قوله «و ذلك إقبال الليل و تقوية الظلمة في الجوّ و اشتباك النجوم»⁽³⁾ و لعلّه لذا أخذ بعض الأصحاب كصاحب الذخيرة⁽⁴⁾ قولاً ثالثاً في المسألة، فإمّا أن يؤوّل بحمله على إرادة الشروع في الاشتباك أو استعداد النجوم للاشتباك، أو لا يلتفت إليه لشذوذه و شهادة النصوص بخلافه.

و أمّا رؤية الكوكب و لو واحدا فإن ثبت التلازم الغالبي بينها وبين ذهاب الحمرة، فورودها في عدّة من الروايات غير مضرّ بكون علامة المغرب ذهاب الحمرة لأنّها تحمل حينئذ على الغالب، و إلاّ فإنّ توقّف اليقين بذهابها عليها كما لو اشتبه ذهابها لمانع عن استعلامه فلا محيص من مراعاتها، تحصيلا لليقين بدخول الوقت، و إلاّ فيبقى القطع بعدم اعتبارها شرعا في الوقت، لا على أنّها محقّقة له، و لا على أنّها علامة عليه.

و الروايتان المتقدّمتان لا يلتفت إليهما إلاّ إذا حملتا على التلازم الغالبي أو غيره ممّا يقبله المقام، و لا يبعد كونهما من الموضوعات كما ربّما يومئ إليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «أمّا أبو الخطاب فكذب، و قال: إنّي أمرته أن لا يصليّ هو و أصحابه المغرب حتّى يروا كوكب كذا يقال له: القيداني، و الله أنّ ذلك الكوكب

ص: 180

1- الوسائل 4: 8/189، ب 18 من أبواب المواقيت، أمالي الصدوق: 1/320.

2- الوسائل 4: 12/189، ب 18 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 102/33.

3- نقله عنه في المختلف 2: 21.

4- الذخيرة: 193.

ثم إن وقت المغرب - الذي أوله غروب الشمس وعلامته زوال الحمرة المشرقية - يمتد إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء إتماماً أو قصرًا، أو ينقسم هذا المقدار إلى وقت الفضيلة وهو ما بين زوال الحمرة المشرقية وزوال الحمرة المغربية، ووقت الإجزاء وهو ما بعد وقت الفضيلة إلى آخر الوقت. ولك أن تقول: إن لتفضيلها وقتين: من الغروب إلى ذهاب الحمرة المغربية، ومنه إلى ربع الليل، وما بعدهما وقت الإجزاء. وهذه الأحكام قد علمت في تضاعيف المباحث السابقة، ولا سيما مباحث وقتي الفضيلة والإجزاء المنعقدة لإبطال القول بوقتي الاختيار والاضطرار قبالة للمشهور، فلا حاجة إلى بسط آخر هنا، وإعادة ما مرّ على وجه الاختصار ثمة.

ثم يختص من الوقت المذكور بصلاة المغرب مقدار أدائها طال أو قصر، ويشترك ما بعده بينها وبين العشاء إلى أن يبقى لانتصاف الليل مقدار أداء العشاء فيختص بالعشاء، وهذا الحكم أيضا يعلم بمراجعة تضاعيف مسألة الاختصاص والاشترك بالنسبة إلى الظهرين وإن كان عنوان المسألة خاصًا بهما، فإنّ جهة الكلام ومناطه والخلاف فيها بالنسبة إليهما وإلى العشاءين واحد، كما أنّ دليل المختار وطريق الاستدلال واحد. وبالجملة الكلام الكلام والنقوض والإبرامات من الطرفين أيضا مشتركة بين المقامين، فلا حاجة أيضا إلى الإعادة.

ينبوع الحقّ أنّ أول وقت العشاء عند الفراغ عن المغرب و لو قبل زوال الشفق، كما عن ابن بابويه(1) و الشيخ في الاستبصار(2) و الجمل(3) و السيّد المرتضى(4) و ابن الجنيد(5) و أبي الصلاح(6) و ابن البرّاج(7) و ابن زهرة(8) و ابن حمزة(9) و ابن إدريس(10) و سائر المتأخّرين و «هو المشهور بين الأصحاب» كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد(11) و المسالك(12) و الذخيرة(13) و عن الروض(14) «أنّه أشهر» و عن كشف الرموز(15) «أنّه مذهب الأكثر» و عن الغنية(16) و السرائر(17) «الإجماع عليه» و عن المختلف «لا- فرق بين الظهرين و العشاءين فمن قال بالاشتراك عند الفراغ من الظهر قال بالاشتراك عند الفراغ من المغرب»(18) و عن غاية المرام(19) أنّه بعد ما نسبه إلى بعض المتقدّمين قال: «و عليه المتأخرون».

و في مقابله قول الشيخين(20) و ابن أبي عقيل(21) و سلالر(22) «إنّ أول وقتها سقوط الشفق المفسّر في النصّ و الفتوى بالحرمة المغربيّة و هو آخر وقت فضيلة المغرب» و عن نهاية(23) الشيخ التصريح بجواز تقديم العشاء قبل الشفق في السفر و عند الإعدار، و عن

ص: 182

- 1- الهداية: 130.
- 2- الاستبصار: 1: 272.
- 3- الجمل و العقود: 59 فصل 2 في ذكر المواقيت.
- 4- المسائل الناصريّات: 197.
- 5- نقله عنه في المختلف 2: 24.
- 6- الكافي في الفقه: 137.
- 7- المهذب 1: 69.
- 8- الغنية: 70.
- 9- الوسيلة: 670.
- 10- السرائر 1: 195-196.
- 11- جامع المقاصد 2: 18.
- 12- المسالك 1: 142.
- 13- الذخيرة: 197.
- 14- روض الجنان 2: 486.
- 15- كشف الرموز 1: 126.
- 16- الغنية: 70.
- 17- السرائر: 195-196.
- 18- المختلف 2: 25.
- 19- غاية المرام 1: 119.
- 20- المفيد في المقنعة: 93 و الشيخ في النهاية: 59، و الخلاف 1: 85، و المبسوط 1: 75.
- 21- نقله عنه في المختلف 2: 24.
- 22- المراسم: 62.

تهذيبه (1) تقديمها إذا علم أو ظنَّ أنه إذا لم يصلَّ في هذا الوقت لم يتمكَّن منه بعده.

واستدلَّ على المشهور بعد الروايات بأنَّه يجوز فعلها عند الضرورة قبل ذهاب الشفق، ولو لا أنَّه وقت لاستحال فعلها فيه كما لا يجوز تقديم المغرب على الغروب. وضعفه غير خفيٍّ لمنع الملازمة إن أريد الوقت على الإطلاق، وعدم جدواه في ثبوت المطلوب إن أريد الوقت بالنسبة إلى حال الضرورة، إذ لا - محذور في كون ذلك الوقت خاصًا بالمعذور دون غيره، كما هو قضيَّة ما عرفت عن الشيخ في النهاية (2).

فالعمدة الاستدلال بالروايات المستفيضة:

كرواية زرارة في الموثَّق عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «صَلَّى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ الشَّفَقِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فِي جَمَاعَةٍ، وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِتَسْعِ الْوَقْتُ عَلَى أُمَّتِهِ» (3).

وروايته في الموثَّق أيضًا قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلام وَأَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلام عَنِ الرَّجُلِ يَصَلِّيُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ قَبْلَ سَقُوطِ الشَّفَقِ؟ فَقَالَا: لَا بِأَسْ بِهِ» (4).

وموثَّقة عبيد الله وعمران ابني عليِّ الحلبيِّين قالوا: «كُنَّا نَخْتَصِمُ فِي الطَّرِيقِ فِي الصَّلَاةِ صَلَاةَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ قَبْلَ سَقُوطِ الشَّفَقِ، وَكَانَ مَنَّا مَنْ يَضِيقُ بِذَلِكَ صَدْرَهُ، فَدَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلام فَسَأَلْنَا عَنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةَ قَبْلَ سَقُوطِ الشَّفَقِ؟ فَقَالَ: لَا بِأَسْ بِذَلِكَ، قَلْنَا وَآيَ شَيْءٍ الشَّفَقُ؟ فَقَالَ: الْحَمْرَةُ» (5).

وموثَّقة إسحاق بن عمَّار قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلام يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي الْحَضَرِ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ؟ قَالَ: لَا بِأَسْ» (6).

ويؤيِّدها رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لَا بِأَسْ أَنْ تَوَخَّرَ الْمَغْرِبَ فِي السَّفَرِ حَتَّى يَغِيبَ الشَّفَقُ، وَلَا بِأَسْ أَنْ تَعْجَلَ الْعَتَمَةَ فِي السَّفَرِ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ» (7).

ص: 183

1- التهذيب 2:35 ذيل ح 60، ب 4 من أبواب المواقيت.

2- النهاية: 59.

3- الوسائل 4:202/2، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1046/263.

4- الوسائل 4:203/5، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:104/34.

5- الوسائل 4:203/6، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:105/34.

6- الوسائل 4:204/8، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1047/263.

7- الوسائل 4:202/1، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:180/35.

و موثقة جميل بن درّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: لعله لا بأس، قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ قال: لعله لا بأس» (1).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (2).

ورواية إسحاق البطيخي قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق» (3).

وأظهر الروايات دلالة رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (4).

ومرسلة الفقيه: قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (5).

واستدلّ أيضا بصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» (6).

وصحيحة عبيد بن زرارة «منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه» (7).

ورواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين

ص: 184

- 1- الوسائل 4:13/196، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:101/33.
- 2- الوسائل 4:4/203، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:107/35.
- 3- الوسائل 4:7/204، ب 22 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:106/34.
- 4- الوسائل 4:4/184، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:82/28.
- 5- الوسائل 4:2/184، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:662/142.
- 6- الوسائل 4:1/183، ب 17 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:648/140.
- 7- الوسائل 4:4/157، ب 10 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:78/25.

إلا أن هذه قبل»(1).

و كأنّ مبناه على القول بالاشتراك، وإلا فدخل الوقتين معا دفعة واحدة غير ممكن، إلا أن يراد بهما الواحد المشترك، وهو مع مخالفته الظاهر مناف للقول بالاختصاص والاشتراك كما هو واضح، فوجب الحمل على دخولهما على التدرّج، ومعه لا يتفاوت الحال بين تأخر دخول وقت العشاء عن سقوط الشفق أو تقدّمه عليه، لصدق قضية الرواية على التقديرين.

حجّة القول الآخر عدّة روايات:

مثل رواية عمران بن عليّ الحلبي المختلف في صحّتها بثعلبة بن ميمون قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام: متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق و الشفق الحمرة، فقال عبيد الله:

أصلحك الله إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة، وليس الضوء من الشفق»(2).

وصحيحة بكر بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»(3).

وروايته المروية عن قرب الإسناد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: إذا غاب القرص، ثمّ سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق»(4).

وروايته الاخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي (5) وهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»(6).

وعن الشيخ(7) حمل الروايات السابقة على الضرورة، ولا ريب في بعده بل عدم قبول

ص: 185

1- الوسائل 4:11/186، ب 17 من أبواب المواقيت، الكافي 3:12/281.

2- الوسائل 4:1/204، ب 23 من أبواب المواقيت، الكافي 3:11/280.

3- الوسائل 4:6/185، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:88/30.

4- الوسائل 4:3/25، ب 23 من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: 18.

5- الأنعام: 76.

6- الوسائل 4:6/174، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:88/30.

7- التهذيب 2:30.

أكثرها لذلك الحمل، و المتعین هو التصرف في هذه الروايات، و المعروف بينهم حملها على الفضيلة.

و التحقيق أن يقال: إنَّ أوّل وقت العشاء الوارد فيها إمّا بمعنى أوّل وقت فضيلتها، أو بمعنى أوّل وقت يمكن أن يقع فيه العشاء بعد أداء المغرب بآدابها و نافلتها من دون تعرّض للفضيلة إثباتا لها بالنسبة إلى العشاء و لا نفيًا لها بالنسبة إلى المغرب، أو بمعنى أوّل وقت لا يشاركها فيه المغرب في الفضيلة و إن شاركتها في الأجزاء و شاركت هي المغرب فيما قبله في الأجزاء بل في الفضيلة أيضا.

و يلزمه تقدّم وقت فضيلة العشاء على زوال الشفق و عدم تأخر وقت فضيلة المغرب عنه، و عموم أفضلية أوّل الوقت مع استحباب المبادرة إلى فعل العبادة يساعد إلى الأخير، و هما مع ما تقدّم من تعدّد وقت فضيلة المغرب تساعد على الأوسط، و ظاهر لفظ «يجب» في قول السائل «متى يجب العتمة» في الصحيح المتقدّم بعد صرفه إلى إرادة الاستحباب يساعد على الأوّل.

و لعلّه الأقرب ليترد وجه الجمع في جميع الروايات المعارضة لروايات المشهور، غير أنّه يوجب التخصيص في عمومات أفضلية أوّل الوقت، و عمومات استحباب المبادرة إلى العبادة. و لو حملناه على التقيّة لأنّ كون أوّل وقت العشاء سقوط الشفق قول الجمهور على ما ذكره في التذكرة (1) حملا لباقى الأخبار على أوسط الوجوه سلم المقام عن هذا المحذور، مع كون هذا الوجه بنفسه أقرب الوجوه ذوقا، بملاحظة أنّ المغرب بآدابها و نافلتها لا تقع في أقلّ ممّا بين زوال الحمرة المشرقية و سقوط الحمرة المغربية. و يحتمل التقيّة في جميع هذه الروايات.

و نقل الاحتجاج لهذا القول أيضا بأنّ الإجماع واقع على أنّ ما بعد الشفق وقت للعشاء و لا إجماع على ما قبله فوجب الاحتياط، و بأنّها عبادة موقّنة محتاجة إلى ابتداء مضبوط و أداء المغرب غير منضبط فلا يناط به وقت العبادة.

و يندفع الأوّل: بأنّ الاحتياط لا يعين الأوّل بل هو على تقدير كونه في مجراه لبيان كيفية العمل، مع أنّه بعد ملاحظة النصوص المتقدّمة ليس في مجراه، لحصول الجمع بينها

ص: 186

1- التذكرة 2: 313.

و بين معارضتها بما تقدّم و عدم العجز عن علاج التعارض، و لا يلزم من انتفاء الإجماع على ما قبل الشفق عدم كونه وقتا بعد وجود دليل آخر عليه من طريق السنّة.

كما يندفع: بأنّ خروج أوّل وقت العشاء عن الانضباط لعدم انضباط أداء المغرب استبعاد، أو اعتبار ظنّي لا يلتفت إليه بعد مساعدة الدليل عليه، مع أنّه يرد نحوه على العصر التي أوّل وقتها عند الفراغ عن الظهر، مع أنّ قضية قاعدة الاختصاص و الاشتراك في كلّ من العصر و العشاء هو الالتزام بكون أوّل وقتيهما عند الفراغ عن الظهر و المغرب، فبعد تسليم هذه القاعدة في العصر لا بدّ و أن تسلّم في العشاء أيضا، إذ لا مانع هنا إلاّ عدم الانضباط و قد لغى في العصر. و إنكار أصل القاعدة حتّى في العصر رجوع إلى مسألة الاختصاص و الاشتراك، و فيه - مع تقدّم الكلام في إبطاله مشروحا - أنّه يقتضي كون أوّل وقت العشاء هو أوّل وقت المغرب، على معنى اشتراك الوقت من الغروب بين الصلاتين لا كون أوّله ما بعد الشفق.

ص: 187

ينبوع في وقت الصبح، وقد تقدّم البحث في آخره وأنّ الحقّ فيه ما هو المشهور من امتداده للمختار والمضطرّ إلى طلوع الشمس، خلافاً لما عليه جماعة من امتداده إليه للمضطرّ خاصّة، فأما المختار فيمتدّ بالنسبة إليه إلى طلوع الحمرة المشرقيّة، كما عن ابن أبي عقيل (1) وغيره (2) أو إلى أن يسفر الصبح كما عن الشيخ في الخلاف (3). و مستندهم الجمع بين الأخبار المتعارضة بحمل الدالّ منها على طلوع الشمس على الاضطرار، والدالّ منها على إسفار الصبح أو ظهور الحمرة المشرقيّة على الاختيار. وقد عرفت ما فيه، وأنّ الأولى في الجمع إبقاء الأوّل على ظاهره فيكون ما ذكر وقت الإجزاء، والتصرّف في الثاني بحمله على الفضيلة، وهذا كلّ ممّا لا يحتاج إلى الإعادة. وقد بقي الكلام في تحقيق أوّله من حيث الحكم والموضوع.

فنبول: إنّ أوّله طلوع الفجر الثاني المستطير في الافق ياجماع علمائنا بل ياجماع العلماء كافّة كما في المدارك (4) وعن المعتمد (5) و المنتهى (6) و التذكرة (7) و شرح الرسالة لنجيب الدين (8) و بالإجماع كما عن الذكرى (9) و إرشاد الجعفرية (10) و بلا خلاف كما عن الخلاف (11) و كشف الالتباس (12) و غاية المرام (13).

ص: 188

- 1- نقله عنه في المختلف 2:31.
- 2- المحقق في المعتمد 2:45، و الشهيد في الدروس 1:140، و روض الجنان 2:448، و ابن حمزة في الوسيلة: 83.
- 3- الخلاف 1:267.
- 4- المدارك 3:61.
- 5- المعتمد 2:44.
- 6- المنتهى 4:88.
- 7- التذكرة 2:316.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:101.
- 9- الذكرى 2:349.
- 10- المطالب المظفّرية: في وقت الصبح.
- 11- الخلاف 1:267.
- 12- كشف الالتباس: 83.
- 13- غاية المرام 1:120.

وأما الموضوع: فالمراد بالفجر الثاني الوارد في النصّ والفتوى هو البياض المستطير في الافق، وعن الصباح استطار الفجر انتشر، فهو البياض المنتشر في الافق، ولذا قد يفسّر بالمعترض المتّصل بالافق. ويسمّى بالصبح الصادق لأنه صادق في إخباره بالصبح، ويقابله الفجر الأول المسمّى بالصبح الكاذب لكذبه في حكايته عن الصبح، وهو البياض المستدقّ المستطيل نحو الفوق يشبه بذب السرحان، قيل: الذي يتوسّط بينه وبين الافق ظلّمة.

وفي كشف الغطاء: ومبدؤه ظهور البياض المستطير في أسفل الافق وهي المرتبة الأخيرة في البياض، فإنّ الشمس إذا غربت وأخذت في الدوران لم يزل ينقص ضوءها من جانب المغرب في دورانها فتنتهي إلى المنتصف فتساوى نسبتها إلى المشرق والمغرب ويعتدل حال الجانبين وينتصف الليل، وبه يعتدل ضوء الشمس من الجانبين فإذا أخذت بالميل إلى المشرق أخذ الافق المشرقي بالإضاءة خفيًا حتّى يبقى مقدار ثلث الليل أو أقلّ فيبدو ظاهرًا، ثمّ لم يزل يشتدّ ويقوّي حتّى يسمّى حينئذ ب «الفجر الكاذب و ذنب السرطان» ثمّ يعترض في أسفل الافق بياض كأنه مقام الذنب السرحان وهو الصبح والفجر الصادق، والمعبر عنه ب «الخيط الأبيض» وينتهي بظهور جزء من الشمس» (1) انتهى.

ص: 189

1- كشف الغطاء: 221.

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: وقت نافلتي الظهر والعصر]

المسألة الأولى: في وقت نافلتي الظهر والعصر، وفي كونه من الزوال إلى أن يصير الفيء قدمين لنافلة الظهر وأربعة أقدام لنافلة العصر - كما عن الشيخ في النهاية(1) و موضع من التهذيب(2) و جمع من الأصحاب(3) بل هو المشهور بينهم كما في كلام جماعة(4) وفي الشرائع(5) «أنه أشهر» و عن كشف الرموز(6) «أنه مذهب الأكثر» - أو إلى أن يبلغ المثل في الظهر والمثلين في العصر، أو إلى أن يبقى لصيرورة الفيء مثل الشاخص مقدار ما يصلّي فيه فريضة الظهر ولصيرورته مثليه مقدار ما يصلّي فيه فريضة العصر - كما عن الشيخ في المبسوط(7) والخلاف(8) و الجمل(9) و السيد أبي المكارم(10) و الحلّي(11) و تبعهم جماعة من المتأخرين كالمعتبر(12) و المنتهى(13) و التحرير(14) و التذكرة(15) و التبصرة(16) و جامع المقاصد(17) و حاشية الميسي(18) و عن حاشية الإرشاد(19) «أنه أظهر» و عن الجعفرية(20) و شرحها(21) «أنه أقوى» و عن الروض(22) «أنه متّجه» و في الروضة (فيه قوّة) و يناسبه

ص: 190

- 1- النهاية: 60.
- 2- التهذيب 2: 248.
- 3- كما في المدارك 3: 68.
- 4- كما في حاشية الإرشاد: 20 و الكفاية: 15 و الروضة 1: 488، و روض الجنان 2: 489.
- 5- الشرائع 1: 62.
- 6- كشف الرموز 1: 126.
- 7- المبسوط 1: 76.
- 8- الخلاف 1: 256.
- 9- الجمل و العقود: 59-60.
- 10- الغنية: 71.
- 11- السرائر 1: 199.
- 12- المعتبر 2: 48.
- 13- المنتهى 4: 95.
- 14- التحرير 1: 179.
- 15- التذكرة 2: 316.

- 16- التبصرة: 20.
- 17- جامع المقاصد 2:20.
- 18- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:107.
- 19- حاشية الإرشاد: 20.
- 20- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) كتاب الصلاة 1:100.
- 21- المطالب المظفرية: في وقت نافلة الظهر.
- 22- روض الجنان 2:489.

المنقول من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والأئمة عليهم السَّلَام وغيرهم من السلف من صلاة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها، وعلى ما ذكره من الأقدام لا يجتمعان أصلاً لمن أراد صلاة العصر في وقت الفضيلة انتهى (1) - أو أنّ وقتها يمتدّ بامتداد وقت الفريضة، كما نقله في الشرائع (2) أقوال، ثالثها غير معلوم القائل كما نصّ عليه جماعة (3) لكن في كلام غير واحد (4) نسبته إلى الحلبي (5) لكن قيل: إنّ آخر وقت الفريضة عنده الأربعة للمختار والمثل للمضطرّ، فلا اختلاف بينه وبين أحد القولين الأوّلين في المعنى. نعم يظهر الميل إليه من العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح (6) وحاشية المدارك (7).

واعلم أنّ التعبير بالقدمين والأربعة أقدام في النصّ والفتوى، بناء على اعتبار قامة الإنسان في الفيء أو شاخص يساوي قامة الإنسان في المقدار، أو أنّهما كنايةتان عن سبعي الشاخص وأربعة أسباعه إن كان النظر فيهما إلى مطلق الشاخص، بناء على كون قامة الإنسان في الأغلب سبعة أقدامه، وأخبار حائظ مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ربّما تساعد على الأوّل أو الثاني ولا سيّما خبر إسماعيل الجعفي الآتي.

وكيف كان فالمعتمد هو القول الأوّل، لما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلَام قال: «سألته عن وقت الظهر؟ فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثمّ قال: إنّ حائظ رسول الله مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان قامة، وكان إذا مضى منه ذراع صَلَّى الظهر، وإذا مضى منه ذراعان صَلَّى العصر. ثمّ قال: أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافلة لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضي ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة، وإذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة» (8).

وما رواه ثقة الإسلام في الحسن بل الصحيح عن محمّد بن مسلم قال: قلت

ص: 191

1- الروضة 1:488.

2- الشرائع 1:62.

3- كما في المدارك 3:63.

4- كما في مفتاح الكرامة 5:111، وكشف اللثام 3:55.

5- الكافي في الفقه: 158.

6- مصابيح الظلام 5:465.

7- حاشية المدارك 2:311.

8- الوسائل 4:141/3 و 4، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:217/653.

لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا دخل وقت الفريضة أتفعل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة. وإنَّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين»(1).

وفي معناه روايات أخرى يقف عليها المتتبع، فإنَّ ظاهر الصحيحين وغيرهما أنَّ بلوغ الفيء ذراعاً أو ذراعين - الذي وقع التحديد به - منتهى وقت النافلة، فلا ينافي تقدّم وقت الفريضة عليه وكونه من زوال الشمس لا أنَّه مبتدأ وقت الفريضة لئلاَّ ينافي تأخّر وقت النافلة عنه حتّى أنّها لو وقعت بعد أداء الفريضة لوقعت في وقتها أداء. بل قوله عليه السلام: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة» كالصريح في خلاف ذلك.

فما في شرح المفاتيح بعد نقل الصحيحة الأولى من قوله «و مقتضى الرواية أنّ ذلك وقت تقديم النافلة على الفريضة لا أنّه وقت نفس النافلة، ولذا بعد هذا الوقت يقدّم الفريضة على النافلة لا أنّها تترك»(2) ليس على ما ينبغي، فإنَّ فعل النافلة بعد الفريضة ليس من جهة الأمر الأوّل لكونه موقّتا سقط بخروج وقته، بل بأمر آخر فيكون قضاء.

فإن قلت: إنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان العدّة الباعثة على الترك المأمور به عند بلوغ الذراع والذراعين فقد المقتضي وهو الأمر الاستحبابي المفروض كونه موقّتا، ولعلّه موضع منع لجواز استناده إلى وجود المانع وهو الأمر بالفريضة، كما ربّما يومئ إليه عدم جواز فعل النافلة فيما بعد ذلك مطلقاً ما لم يحصل أداء الفريضة وجوازه بعد حصول أدائها، فإنَّ ذلك يعطي كون عدم الجواز في الأوّل من جهة وجود المانع و الجواز في الثاني لأجل ارتفاعه.

قلت: هذا كلام مرجعه إلى دعوى اشتراط الأمر بالنافلة بفراغ الذمّة عن الفريضة، ولو صحّ ذلك لوجب اشتراطه به من حين الزوال وإلّا لزم كونه مستعملاً في المطلق والمشروط معا وهو باطل، وفرض الاشتراط على الوجه المذكور ينفيه دليل الخلف الناشئ من فرض صحّة التفعل قبل الفريضة ما لم يبلغ الفيء ذراعاً و ذراعين.

و أمّا على المختار فيلزم ورود أمرين بالنافلة أدائي وقضائي، والأوّل وإن كان موقّتا إلاَّ أنّه بالقياس إلى فراغ الذمّة عن الفريضة مطلق، و الثاني مشروط ولا محذور فيه. فهذا القول مع وضوح دليله أحوط، لشبهة التطوّع في وقت الفريضة الغير المأذون فيه يقينا إلاَّ

ص: 192

1- الوسائل 4:230/2 و 3، ب 36 من أبواب المواقيت، الكافي 2:289/5.

2- مصابيح الظلام 5:465.

وأما القول الثاني: فلم نقف له على مستند واضح، نعم في المعتبر بعد ما ذكر رواية زرارة المتقدمة (1) قال: وهذا يدل على بلوغ المثل والمثلين، لأن التقدير أن الحائط ذراع، فحينئذ ما روي من القامة والقامتين جار هذا المجرى، ويدل عليه ما روي علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب علي عليه السلام القامة ذراع» (2) وعنه عليه السلام «قلت: كم القامة؟ قال: ذراع إن قامت رحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (3) كانت ذراعاً» (4) فهذا الاعتبار يعود اختلاف كلام الشيخ رحمه الله لفظياً (5) انتهى.

واعترض عليه في الذكرى قائلًا بعد نقل عبارة المعتبر: وقد أخذه من تأويلات الشيخ في التهذيب لما اختلف من الأخبار هنا و تبعه في التذكرة، وهو منظور فيه من وجهين:

أحدهما: منع الدلالة على المدعى، لأنه بناء على أن القامة ذراع واستشهد بما ذكر، ومن أين يعلم أن هذه القامة مفسدة لتلك القامة، والظاهر تغيرهما بدليل قوله عليه السلام: «إذا مضى من فيئه ذراع وذراعان» ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ «من» هنا معنى، بل ولا للتقدير بالذراع والذراعين.

ويؤيد أن المراد بالقامة قامة الإنسان قوله عليه السلام: «إذا بلغ فيئك ذراعاً وذراعين» تطبيقاً لبعض الكلام على بعض، ويدل عليه خبر إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان فيء الجدار ذراعاً صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، فقلت له: إن الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل، فقال: كان جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ قامة» (6) وهذا يأتي عن حمل القامة على الذراع (7) إلى آخر ما ذكره قدس سره.

والتحقيق في دفعه: أن حمل القامة في الرواية على الذراع خلاف ظاهر لا يصار إليه إلا

1- الوسائل 4: 3/141 و 4، ب 8 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 653/140.

2- الوسائل 4: 26/147، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 995/251.

3- الرحل: ما يوضع على ظهر الحيوان كالسرج، ويركب عليه (لسان العرب 11: 274).

4- الوسائل 4: 16/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 66/23.

5- المعتبر 2: 48.

6- الوسائل 4: 10/143، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 58/211.

7- الذكرى 3: 359.

لشاهد، أمّا أولاً: فلظهور القامة بنفسها حيث تطلق في قامة الإنسان، لأنّه المعنى المعهود منها المنساق إلى الذهن في متفاهم العرف، و ليست القامة من المتشابهات، ولا ممّا لم يتعيّن معناه لغة أو عرفاً، ولا من الألفاظ التي تصرّف فيها الشارع بنقل أو ارتجال.

و أمّا ثانياً: فلأنّ تفسير الذراعين بأربعة أقدام - على ما هو في صدر الرواية - إنّما يناسب كون التقدير بالذراع والذراعين لملاحظة قامة الإنسان، لظهور الأقدام في أقدام الإنسان.

و أمّا ثالثاً: فلقوله عليه السّلام «إذا بلغ فينك ذراعاً» بل هذا لصراحته في اعتبار قامة الإنسان يأبى عن الحمل المذكور، و الروايات المتكفّلة لتفسيرها بالذراع كخبر ابن حنظلة وغيرها - مع شدوذها وعدم عامل بها من الأصحاب و ضعف أسانيدها - معارضة بما هو أقوى منها من الروايات المؤيّدّة بالرضوي «إنّما سمّي ظلّ القامة قامة لأنّ حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم كان قامة»⁽¹⁾ التي هي بين ظاهرة و صريحة في إرادة قامة الإنسان من القامة حيث تطلق في الباب:

كموثّقة إسماعيل الجعفي المتقدّمة في عبارة الذكرى، فإنّ التحديد بالذراع في قوله عليه السّلام «إذا كان في الجدار ذراعاً» و بالقامة في قوله عليه السّلام «كان جدار مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم يومئذ قامة»⁽²⁾ دون الذراع في المقامين و لا القامة فيهما يوجب ظهور المغايرة.

و موثّقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن صلاة الظهر؟ فقال: إذا كان الفيء ذراعاً، قلت: ذراعاً من أيّ شيء؟ قال: ذراعاً من فينك»⁽³⁾ فإنّ قوله عليه السّلام «ذراعاً من فينك» بصريح الإضافة إلى المخاطب في معنى قوله «ذراعاً من فيء قامتك» و ينهض هذا شاهداً بأنّ المراد من الذراع حيثما اطلق ذراع من فيء قامة الإنسان، بل بأنّ المراد من القامة حيثما حدّ جدار مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم بها قامة الإنسان، هذا.

و لكنّ الإنصاف أنّه يظهر بالتتبّع في الأخبار و الآثار المرويّة عن الأئمّة الأطهار أنّ القامة كانت تطلق عندهم على الظلّ، بل هو صريح مرسلّة يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عمّا جاء في الحديث أن صلّ الظهر إذا كانت الشمس قامة

ص: 194

1- فقه الرضا: 76.

2- الذكرى 3: 359.

3- الوسائل 4: 18/145، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 996/251.

وقامتين، و ذراعا و ذراعين، و قدما و قدمين، من هذا و من هذا، و متى هذا؟ و كيف هذا؟ و قد يكون الظلّ في بعض الأوقات نصف قدم؟ قال: إنّما قال: ظلّ القامة و لم يقل: قامة الظلّ، و ذلك أنّ ظلّ القامة يختلف مرّة يكثر و مرّة يقلّ، و القامة قامة أبدا لا تختلف، ثمّ قال: ذراع و ذراعان و قدم و قدما فصار ذراع و ذراعان تفسيرا للقامة و القامتين في الزمان الذي يكون فيه ظلّ القامة ذراعا و ظلّ القامتين ذراعين، فيكون ظلّ القامة و القامتين و الذراع و الذراعين متفقين في كلّ زمان معروفين، مفسّرا أحدهما بالآخر مسدّدا به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظلّ القامة ذراعا كان الوقت ذراعا من ظلّ القامة، و كانت القامة ذراعا من الظلّ، و إذا كان ظلّ القامة أقلّ أو أكثر كان الوقت محصورا بالذراع و الذراعين، فهذا تفسير القامة و القامتين، و الذراع و الذراعين»(1).

غير أنّه يحتمل كون هذا الإطلاق مجازا من باب تسمية المسبّب باسم السبب و مع هذا نقول: إنّ القامة حيث تطلق على الظلّ كانت عبارة عن الذراع، و لا يلزم منه كونها عبارة عن الذراع أيضا حيث تطلق على ذي الظلّ فيكون معنى قوله عليه السّلام القامة ذراع في الروايات المتقدّمة أنّ القامة بمعنى الظلّ ذراع، و لا يلزم منه كون القامة في الصحيحة المتقدّمة التي اطلقت فيها على الجدار الذي هو من قبيل ذي الظلّ أيضا ذراعا.

و دعوى: أنّ القامة في عرف الأئمّة عليهم السّلام صارت اصطلاحا في مقدار الذراع سواء اخذت بمعنى الظلّ أو ذي الظلّ، غير مسموعة، و لا يفي بإثباتها شيء من الأخبار. و ربّما يحتمل أن يكون معنى قوله عليه السّلام «القامة ذراع» ظلّ القامة ذراع بتقدير المضاف، مع أنّها حيث اطلقت على الظلّ لم تتعّين للذراع بل هي بمعنى الظلّ كانت تطلق عليه و على ما دونه و على ما زاد عليه حتّى المثل، و مع هذا فليس في النصوص المفسّرة للقامة بالذراع أنّ قامة حائط المسجد كانت ذراعا، بل يحتمل أنّ القامة التي وردت في الروايات أنّها من فيء الزوال للظهر و ضعفها للعصر كانت ذراعا. و بالجملة فبناء التمسك بالصحيحة المتقدّمة لهذا القول على تفسير القامة الواردة فيها بالذراع ليرجع التحديد بها إلى اعتبار المثل و المثلين غير جيّد، فالاستدلال بها غير ناهض.

و أمّا نقل الإجماع المحكيّ عن ابن زهرة على المثل و المثلين، فيوهنه أنّه لا معنى

ص: 195

وأما ما تقدّم عن الروضة من التمسك بفعل النبيّ والأئمة، ففيه: أنّه إنّما يتمّ على تقدير عدم تقدّم فضيلة العصر على انتهاء المثل، بأن يكون أوّل وقتها من حين بلوغ المثل، وهو على ما تقدّم تحقيقه من أفضلية أوّل الوقت لكلّ صلاة و استحباب المبادرة إلى فعل العبادة ونحو ذلك موضع منع. وعليه ففعل نافلة العصر قبل الفريضة متّصلة بها مع اعتبار الأقدام لا ينافيان فعل العصر في وقت الفضيلة بل يجتمعان معه.

وقد يستدلّ لهذا القول بإطلاق الأمر بالنافلة المتناول لما بعد الذراع والذراعين إلى بلوغ المثل والمثلين، وبأخبار السبحة المصّرحّة بجواز التقصير فيها و جواز التطويل المتناول لإطلاقه لما بعد القدمين والأربعة أقدام، كخبر ابن مسكان عن الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعاً قالوا: «كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: ألا اتّبئكم بأبين من هذا، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلا أنّ بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت»(1).

و خبر محمّد بن أحمد بن يحيى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السّلام روي عن آبائك القدم و القدمين و الأربع و القامة و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين؟ فكتب عليه السّلام:

لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ الظهر فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هي ثمان ركعات إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثمّ صلّ العصر»(2) و في معناهما روايات اخر.

و في الأوّل منع إطلاق الأوامر المطلقة بالنوافل بالقياس إلى ما نحن فيه لورودها لإعطاء أصل مشروعيّة النوافل من غير نظر فيها إلى أوقاتها المعيّنة في الواقع، كيف؟ و لو صحّ هذا الإطلاق لقضى بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد وقت الفريضة من غير إشعار فيها بالمثل و المثلين، فهي بالقول الثالث أنسب. و توهم: تقييد ذلك الإطلاق بهما مع وضوح المقيّد من الروايات و غيرها، فاسد. كيف؟ و لو كان هناك ما يصلح مقيّدا صحّ بنفسه

1- الوسائل 4:131/1، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:63/22.

2- الوسائل 4:134/13، ب 5 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:990/249.

مستندا لهذا القول، وقد عرفت منع وضوحه، مع أنه لو صحَّ توهم التقييد لوجب تقييده بالذراع و الذراعين لنهوض الصحيحة المتقدمة لذلك التقييد.

وفي الثاني أيضا منع الإطلاق النافع للمقام، لظهور الروايات المذكورة بحسب سياقاتها والأسئلة الواقعة فيها في الورود لرفع توهم عدم وقوع الفريضة قبل بلوغ الذراع و الذراعين بزعم عدم دخول وقتها إلا بعدهما، فرفع الأئمة عليهم السلام هذا التوهم بقولهم: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر أو وقت الصلاتين». فمعنى قولهم: «إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» أنه إن شئت طوّلت السبحة إلى انتهاء الذراع و الذراعين حتّى تأتي بالفريضة بعدهما، و إن شئت قصّرتها حتّى تفرغ عنها قبل بلوغ الذراع و الذراعين، فتأتي بالفريضة قبل بلوغهما أيضا.

نعم يحسن التمسك لهذا القول بموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ؟ فلم يجبني... إلى أن قال عليه السلام: إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر، و إذا كان ظلّك مثليكَ فصلّ العصر»(1).

وقويّة ابن بكير قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلتُم لنا في الظهر و العصر على ذراع و ذراعين، ثمّ قلتُم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟... إلى أن قال: و دخل أبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إن زرارة سألتني عن شيء فلم أجبه، و قد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك، و العصر إذا كان مثليكَ»(2).

وقد سبق تمام الروايتين في مباحث وقت فضيلة الظهرين لظهور انطباقهما على هذا القول بناء على أن الأمر بتأخير الفريضتين إلى المثل و المثليين ليس إلا لأجل نافلتهما، و لذا أنّ سيّد الرياض بعد ما رجّح القول الأوّل قال: «وإن كان القول الثاني ليس بذلك البعيد، لظاهر الموثّق»(3) و ذكر الموثقة المذكورة هذا.

و لكنّ الخطب فيهما بعد تسليم البناء المذكور سهل، لظهور سؤال القويّة حيث قال

ص: 197

1- الوسائل 4:13/144، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:62/22.

2- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.

3- الرياض 3:49.

السائل: «إنكم قلتُم لنا في الظهر و العصر على ذراع و ذراعين» في كون المعهود ثمة لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام اعتبار الذراع و الذراعين فهي على طبق المشهور.

مع تطرّق المنع إلى البناء المذكور بالنسبة إلى الأمر بالتأخير عن المثل و المثلين، لكونها بمقتضى السؤال عن الإبراد كالصريح في أنّ العلة الباعثة على التأخير هو الإبراد المأمور به، و هو تأخير الصلاة إلى هذا المقدار لانكسار الحرّ و زوال اشتداده، بناء على أن يكون الإبراد من البرودة كما نقل القول بذلك في المجمع، و لذا خصّ بالصيف. و لعلّ الحكمة في ذلك أنّ اشتداد الحرّ في وسط النهار في الصيف كان يمنعهم عن الإقبال إلى الصلاة أو الحضور فيها، أو الاجتماع في الجامع من أول الزوال أو غير ذلك، فاذن لهم في التأخير إلى المقدار المذكور لأنّ الحرّ ينكسر و اشتداده يرتفع بمضيّ هذا المقدار.

و هذا ممّا لا إشعار فيه بامتداد وقت النافلة إلى المثل و المثلين، مع أنّ القول بذلك مطلق و الروايتان مقيدتان بالصيف فلا تنطبقان عليه.

مع أنّ قوله عليه السلام «إذا كان ظلّك مثلك فصلّ الظهر...» الخ و كذا قوله عليه السلام: «صلّ الظهر إذا كان ظلّك مثلك...» الخ محتمل لإرادة صلّ فيما بينه و بين الزوال ليكون بيانا لوقت الفضيلة و امتداده إلى المثل و المثلين، فليحمل عليه و إن كان خلاف الظاهر جمعا بينه و بين ما تقدّم من النصوص بامتداد وقت الفضيلة في الظهرين إليهما.

و يؤيّد ما أشرنا إليه سابقا من الإجماع على عدم تأخر الفضيلة عنهما و عدم زيادة وقتها عليهما، فالأمر بتأخير الفريضة عنهما من دون علة مرجّحة له تفويت للفضيلة و هو غير سائغ، فإمّا أن يحمل على المعنى المذكور، أو يجعل العلة المرجّحة له الإبراد بالمعنى المتقدّم، و هو الأطهر بملاحظة ما استظهرناه من القويّة.

ثمّ عن الشيخ في المبسوط (1) و الجمل (2) استثناء قدر إيقاع الفرضين عن المثل و المثلين، و عن المحقّق الثاني (3) الموافقة له.

و في المدارك (4) كما عن الذكرى (5) أنّ الأخبار لا تساعده.

و عن المسالك (6) «ظاهر الأصحاب أنّ هذا الوقت بأجمعه للنافلة و يحتمل استثناء قدر

ص: 198

1- المبسوط 76:1.

2- الجمل و العقود: 174.

3- جامع المقاصد 20:2.

4- المدارك 70:3.

5- الذكرى 360:2.

6- المسالك 143:1.

الفريضة من آخره».

و اعترضه في مفتاح الكرامة «أنّ القائل بوقت الاختيار و الاضطرار كيف يجوّز فعل النافلة قبل الفريضة إلى آخر وقت الاختيار، إذ يلزم تأخير الفريضة عنه من غير اضطرار»(1).

و يمكن دفعه: بحمل العذر في كلام الشيخ و نحوه من أهل القول بالاختيار و الاضطرار على ما يعمّ المشاغل للإنسان فيكون التشاغل للنافلة حينئذ عذراً.

و أما عدم مساعدة الأخبار فهو كما ذكره المدارك و الذكري إن اريد بالأخبار صحيحة زرارة المتقدمة على تأويل المعتمر، و ما ذكرناه من الخبرين موثقة زرارة و قوياً ابن بكير.

و يظهر الثمرة فيما لو بقي من المثل و المثليين قدر النافلة فهل يؤثر ذلك للنافلة و يؤخر الفريضة، أو يؤثر للفريضة و يؤخر النافلة؟

و ينبغي تحقيق المقام بملاحظة الأقوال في المثل و المثليين، فإن لم نجعلهما وقتي المختار و لا وقتي الفضيلة فالمتّجه عدم استثناء قدر إيقاع الفريضتين، و إن جعلناهما وقتي المختار فالمتّجه استثناءه لئلا يتأخر الفريضة عن وقتها بالنسبة إلى المختار إلا أن يعمّم العذر على وجه يشمل الاشتغال للنافلة، و إن جعلناهما وقتي الفضيلة فيدور الأمر بين فضيلة أداء النافلة في مقابلة قضائها و فضيلة الفريضة في مقابلة إيقاعها في وقت الإجزاء، و يرجّح الثاني لأنّ فضيلة الأداء للنافلة مع إمكان أصل النافلة قضاء لا تكافئ فضيلة الفريضة، للتأكيد الوارد في أوقات الفضيلة في النصوص المتواترة.

و أمّا القول الثالث: فمستنده على ما احتمله في المدارك حسنة محمد بن عذافر قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت و آخر ما شئت»(2).

و مرسله عليّ بن الحكم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال لي: صلاة النهار ستّ عشر ركعة أي النهار شئت، إن شئت في أوله، و إن شئت في وسطه، و إن شئت في آخره»(3).

ص: 199

1- مفتاح الكرامة 5:111.

2- الوسائل 4:233/8، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1066.

3- الوسائل 4:233/6، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1064.

ونحوهما رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال: اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت» (1).

ورواية عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافلة النهار؟ قال: شئت عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كانت له ساعات من النهار يصليّ فيها، فإذا شغله صنعة أو سلطان قضاهها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما اتى بها قبلت» (2).

ورواية 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 ساعات النهار شئت أن تصليّها صلّيتها، إلّا أنّك إذا صلّيتها في مواقيتها أفضل» (3).

ويرد على الحسنه وما في معناها من روايات الهدية: أنّ مقبولية النافلة متى ما اتى أمر مسلم لا ينكر، غير أنّه لا ينافي كونها في بعض النهار أداء وفي غيره قضاء: ولا تعرّض في الرواية للأداء والقضاء، ولا دلالة لها على أنّها قبلت أداء متى ما اتى بها.

كما يرد على المرسلة وما في معناها أيضا: أنّها ترخيص في فعل النافلة في أيّ ساعة من ساعات النهار، وهذا أيضا لا ينافي كونها في بعض الساعات أداء وفي الباقي قضاء.

وبالجملة هذه الروايات لا دلالة فيها على كون إيقاعها في أيّ ساعة أداء، بل في رواية عبد الأعلى تصريح بالقضائية. ولا ينافيه ما في رواية ابن الوليد من كون فعلها في مواقيتها أفضل، إذ لا ريب في أنّ الأداء في النوافل أفضل مع جواز العدول فيها إلى القضاء، بل قوله عليه السلام: «مواقيتها» يقتضي أنّ لها من ساعات النهار أوقات معيّنة وليس حكم جميع الساعات واحدا. ولعلّه لذا كلّ لم يلتفت الأصحاب إلى هذه الروايات مع كثرتها واستفاضتها ليصيروا إلى القول المذكور استنادا إليها، وبقي القول شاذّا وقائله مجهولا.

ثمّ بقي ممّا يتعلّق بنافلتي الظهر والعصر أمران:

أحدهما: عن الشيخ (4) وأتباعه (5) أنّه إن خرج وقت النافلة ولم يتلبّس منها بشيء قدّم

ص: 200

1- الوسائل 4: 232/3، ب 37 من أبواب المواقيت، الكافي 3: 454/14.

2- الوسائل 4: 233/7، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 267/1065.

3- الوسائل 4: 233/5، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 267/1063.

4- النهاية: 60، المبسوط 1: 128.

5- ابن البرّاج في المهذب 1: 71، والعلامة في الإرشاد 1: 243، والعامل في المدارك 3: 71.

الفريضة ثم قضائها، وإن تلبس منها بشيء و لوركة واحدة زاحم بها الفريضة و أتمّها مخففة ثم صَلَّى الفريضة، و هذا كما في الحدائق(1) و مفتاح الكرامة(2) هو المشهور بين الأصحاب، بل عن مجمع البرهان(3) كونه المجمع عليه، و أفتى به المحقق(4) و العلامة(5) و الشهيد(6) في كتبهم و كذا غيرهم(7) ممن تأخر عنهم. و بالجملة لم نجد فيه مخالفا و لا نقل قول بالخلاف.

و الأصل فيه موثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدما، و إن كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة أو قبل أن يمضي قدما أنتم الصلاة حتى يصلي تمام الركعات، فإن مضى قدما قبل أن يصلي ركعة إذا زالت الشمس بدأ بالاولى و لم يصل الزوال إلا بعد ذلك، و للرجل أن يصلي من نوافل الاولى ما بين الاولى إلى أن تمضي أربعة أقدام، فإن مضت الأربعة أقدام و لم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل، و إن كان قد صَلَّى ركعة فليتمّ النوافل حتى يفرغ منها، ثم يصلي العصر. و قال: للرجل أن يصلي إن بقي عليه شيء من صلاة الزوال إلى أن يمضي بعد حضور الاولى نصف قدم، و للرجل إذا كان قد صَلَّى من نوافل الاولى شيئا قبل أن تحضر العصر فله أن يتمّ نوافل الاولى إلى أن يمضي بعد حضور العصر قدم. و قال:

القدم بعد حضور العصر مثل نصف قدم بعد حضور الاولى في الوقت سواء»(8).

و دلالتها على المطلوب في كل من نافلت الظهر و العصر واضحة، و لا حاجة إلى ضمّ عدم القول بالفصل، كما صنعه في الذخيرة(9) بزعم عدم وضوح دلالتها بالنسبة إلى نافلة الظهر. و الطعن على السند لاشتماله على جماعة من الفطحية، ثم دعوى اعتضادها بأنه محافظة على سنة لم يتضيق وقت فريضتها كما في المعتبر(10) و استجوده في المدارك(11) بعد ملاحظة كونه موثقا و انجباره مع ذلك بالعمل ليس على ما ينبغي.

و أمّا المحافظة على سنة لم يتضيق وقت فريضتها لوضوح ضعفها، فلا تصلح عاضدة لها

ص: 201

- 1- الحدائق 6:215.
- 2- مفتاح الكرامة 5:213.
- 3- مجمع الفائدة و البرهان 2:19.
- 4- المعتبر 2:58، الشرائع 1:62، المختصر: 22.
- 5- المنتهى 4:135، تحرير الأحكام 1:28، نهاية الأحكام 1:330.
- 6- الدروس: 22 و 23، الذكرى 2:365، البيان: 52.
- 7- كما في الكفاية: 15، و المفاتيح 1:97.
- 8- الوسائل 4:2/245، ب 40 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1086/273.
- 9- الذخيرة: 198.
- 10- المعتبر 2:58.
- 11- المدارك 3:71.

لو بنى على عدم اعتبار السند، إذ لا مستند لها في تأسيس الحكم الشرعي بها سوى قاعدة التسامح في السنن، وهي مع قيام احتمال المنع لشبهة التطوع في وقت الفريضة ليست في مجراها، هذا على ما اختاره من منع النافلة في وقت الفريضة، وأما على المختار كما سنقرّه فلا إشكال.

وَأَمَّا مَا فِي الْجَوَاهِر (1) مِنَ الِاسْتِدْلَالِ عَلَى الْإِتْمَامِ فِي صُورَةِ التَّلْبَسِ بِرُكْعَةٍ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت كله» (2) ففيه: أن هذا ونحوه مسوق لبيان كون ما أدرك ركعة منه في الوقت وبقية في خارجه أداء أو في حكم الأداء، وموضوعه ما جاز في حكم الشرع إتمامه في خارج الوقت بعد التلبس به في الوقت كالفريضة، ولا بدّ من إحرازه في النافلة بعد ملاحظة شبهة التطوع في وقت الفريضة بدليل آخر، والرواية المذكورة وما بمعناها غير صالحة لإحرازه كما لا يخفى.

وَأَمَّا اعْتِبَارُ فَعْلِهَا مُخَفَّفَةٌ كَمَا فِي الشَّرَائِعِ (3) وَعَنْ جَمَاعَةٍ (4) فَظَاهِرٌ مُعْتَبَرٌ بِهِ وَجُوبُهُ، وَالْمُرَادُ بِهِ عَلَى مَا فِي كَلَامٍ غَيْرِ وَاحِدٍ الْاِقْتِصَارُ عَلَى أَقَلِّ مَا يَجْزِي فِيهَا كَقِرَاءَةِ الْحَمْدِ وَحَدِّهَا وَتَسْبِيحَةِ وَاحِدَةٍ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.

وَعَنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ (5) «أَنَّهُ لَوْ تَأَدَّى التَّخْفِيفَ بِالصَّلَاةِ جَالِسًا أَثَرَهُ عَلَى الْقِيَامِ لِإِطْلَاقِ الْأَمْرِ بِالتَّخْفِيفِ» وَعَنْ الْمَسَالِكِ (6) التَّأَمُّلُ فِيهِ «مَنْ إِطْلَاقَ الْأَمْرِ بِالتَّخْفِيفِ وَمَنْ الْحَمْلَ عَلَى الْمَعْهُودِ وَكُونَ الْجُلُوسِ اخْتِيَارًا خِلَافَ الْأَصْلِ».

وَفِي الْوَجْهِينِ مَعَا مَا لَا يَخْفَى، أَمَّا إِطْلَاقُ الْأَمْرِ بِالتَّخْفِيفِ فَأَقْصَاهُ جَوَازُ الْجُلُوسِ لَا تَعْيِينَهُ. وَأَمَّا الْحَمْلَ عَلَى الْمَعْهُودِ فَلَأَنَّ مَعْهُودِيَّةَ الْقِيَامِ فِي النَّافِلَةِ إِنْ سَلَّمْنَاهَا بِالْغَلْبَةِ غَيْرَ مَانِعَةٍ عَنِ الْجُلُوسِ فِيهَا بَعْدَ وِرُودِ الرَّخْصَةِ فِيهِ اخْتِيَارًا فِي مَطْلُوقِ النَّوَافِلِ فِي النُّصُوصِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَحْقِيقَهُ فِي مَحَلِّهِ. وَبِذَلِكَ يَعْلَمُ مَا فِي دَعْوَى كُونَ الْجُلُوسِ اخْتِيَارًا خِلَافَ الْأَصْلِ،

ص: 202

1- الجواهر 291:7.

2- لم نعثر على رواية بهذا اللفظ: بل أرسله في المدارك 3:93.

3- الشرائع 1:48.

4- منهم الشهيد في المسالك 1:15، والراقي في المستند 1:241، والبحراني في الحدائق 6:216، والقاضي في المهذب 1:72، والطباطبائي في الرياض 3:82.

5- كالفاضل الهندي في كشف اللثام 1:169، والبحراني في الحدائق 6:216، والعاملي في المدارك 3:71، والطباطبائي في الرياض 3:82.

6- المسالك 1:15.

لمنع مخالفته الأصل إن اريد به القاعدة المقررة في الشريعة، لفرض ثبوت الرخصة فيه مطلقا في النوافل.

وأما وجوب أصل التخفيف على ما هو ظاهر الجماعة فدليله غير واضح، بل إطلاق الموثقة المتقدمة ربّما يباه، ولعله لورود النصّ به وإن لم تقف عليه، كما يشير إليه تعليل إيثار الجلوس بإطلاق الأمر بالتخفيف، على ما عرفت عن المسالك وبعض المتأخرين.

وربّما أمكن دعوى الإشارة إلى وجوبه في ذيل الموثقة حيث قيّد الحكم بمضيّ نصف قدم عن حضور الاولى و مضيّ قدم من حضور العصر، لكنّ الذي يمكن أن يعوّل عليه في وجوب التخفيف من باب التسليم إنّما هو قاعدة الاقتصار في الحكم المخالف، لعموم المنع عن التطوّع في وقت الفريضة بعد خروج وقت النافلة على القدر المقطوع بخروجه عن العموم، وهذا يقضي بمراعاة التخفيف حتّى إيثار الجلوس على القيام لو كان أخفّ .

وفي الذكرى (1) كما عن البيان (2) و الدروس (3) و تبعه جماعة منهم شارح الدروس (4) أنّ الأقرب أنّه يصلّيها أداء تنزيلا لها منزلة صلاة واحدة أدرك منها ركعة واحدة. ويشكل بعدم ثبوت ذلك التنزيل بالدليل، وعدم تعرّض النصّ الوارد في المسألة للأداء والقضاء، فالأحوط إذا أن لا يتعرّض لهما في النيّة.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ و الفتوى (5) كصريح غير واحد اعتبار الركعة التامة في الركعة المتلبّس بها، ويتحقّق تمام الركعة بتمام السجدة الثانية و إن لم يرفع رأسه، فلو تلبّس منها بما دون الركعة التامة حتّى أنّه لو خرج الوقت و هو في الركوع أو السجدة الاولى من الركعة الاولى، فلا مزاحمة اقتصارا على الظاهر أو القدر المتيقّن من مورد النصّ . قال في جامع المقاصد:

«و لا يكفي للمزاحمة إدراك الركوع، لأنّ في الرواية اعتبار إدراك ركعة» (6) وقضية هذا كلّه تعيّن قطع النافلة فيما دون الركعة التامة.

و هل يعتبر في المزاحمة الاشتغال بالنافلة أو يكفي فيها بقاء مقدار ركعة واحدة من

ص: 203

1- الذكرى 2:365.

2- البيان: 52.

3- الدروس: 22-23.

4- شرح الدروس 1:554.

5- كما في حاشية المحقّق الثاني في فوائد الشرائع: 27 وفي المسالك 1:143، و الروض 2:49.

6- جامع المقاصد 2:41.

وقت النافلة وإن لم يتشاغل بها بعد، فيجوز له الشروع فيها حينئذ وإتمامها بعد خروج الوقت ظاهر الفتاوي، وحيث عبّر فيها بالتلبس هو الأول بل هو ظاهر النصّ أيضاً. ويحتمل الثاني بناء على أنّ المناط إدراك ركعة واحدة لا مضيّ الوقت بعد إدراكها، وهو مشكل، والوقوف مع ظاهر النصّ والفتوى أولى وأحوط، ولم تقف على من تعرّض لذلك الفرع.

وفي جامع المقاصد كما عن الروض «أنّه لو ظنّ ضيق الوقت فصلّى الفرض ثمّ تبين بقاؤه، فالظاهر أنّ وقت النافلة باق»(1).

و استشكله في الرياض «فيما لو كانت نافلة الظهر إذ فعلها بعد فريضة فعل نافلة في وقت فريضة لم يعلم استثناءه، لاختصاص المستثنى لها من النصّ والفتوى بحكم التبادر بفعلها في وقتها قبل فريضتها لا مطلقاً»(2).

ويدفعه: أنّ استثناءها إنّما ثبت بدليل التوقيت لها المتضمّن للإذن في فعلها في الوقت الممتدّ إلى قدمين أو أربعة أقدام، فيكون ذلك المقدار من وقت الفريضة مخرجا عن عموم المنع من التطوّع في وقت الفريضة، وقضيّة خروجه عن حكم وقت الفريضة جواز إيقاع النافلة فيه مطلقاً، غاية الأمر اعتبار تقديم النافلة على الفريضة وهو حكم آخر ثبت بالدليل من غير مدخلية له في الوقت المضروب لها المخرج عن حكم وقت الفريضة، فإذا أخلّ بذلك الحكم خطأ أو نسيانا بتقديم الفريضة مع كون ما بعدها إلى انتهاء القدمين ممّا يسع للنافلة لم يلزم خروجه عن كونه وقتا لها وقضيّة كونه وقتا لها، تضمّنه الرخصة في إيقاعها فيه ولو صدق عليها أنّها نافلة في وقت الفريضة، إلاّ أن يقال باختصاص التوقيت ولو من جهة انصراف دليله بغير محلّ البحث، ولا يخفى بعده، ومع ذلك فالأحوط تأخيرها إلى الفراغ من العصر ليأتي بها قضاء.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ حيث ذكر فيه الأولى والعصر اختصاص المزامحة بغير صلاة الجمعة وهو المصرّح به في كلام جماعة كالذكرى(3) وروض الجنان(4) وغيرهما(5) استنادا إلى كثرة الأخبار بتضيّق وقتها التي منها: صحيحة زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: إنّ من الامور امورا مضيّقة و امورا موسّعة، وإنّ الوقت وقتان، الصلاة ممّا فيه السّعة، فرّبما

ص: 204

1- جامع المقاصد 2:41.

2- الرياض 3:82.

3- الذكرى 3:365.

4- روض الجنان 2:491.

5- كمستند الشيعة 1:242، والدروس 1:140.

عَجَّلَ رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسَلَّمَ وربَّما أُخِّرَ إلاَّ صلاةَ الجمعة، فإنَّ صلاةَ الجمعة من الأمر المَضَيِّقِ، إنَّما لها وقت واحد حين تزول، وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»(1).

وفي تَسْرِي الاختصاص إلى يوم الجمعة لمن لا يصلِّي الجمعة احتمال ذكره في روض الجنان(2) على ما حكى عنه استنادا إلى صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن وقت الظهر؟ فقال: بعد الزوال بقدوم أو نحو ذلك، إلاَّ في يوم الجمعة أو في السفر، فإنَّها حين تزول»(3) وهو ضعيف و الرواية ظاهر الانطباق على الصحيحة الاولى، فالأظهر المزاحمة في يوم الجمعة مع انتفاء صلاتها عملا بإطلاق النص، و إن كان عدمها فيه خروجا عن شبهة الحرمة أحوط.

و ثانيهما: أنَّ في جواز تقديم النوافل النهارية على الزوال مطلقا، أو عدمه كذلك، أو الجواز لعذر لمن علم أنَّه إن لم يقدِّمها اشتغل عنها و لم يتمكَّن من قضائها، احتمالات، أولها: (4) المشهور بين الأصحاب كما في الذخيرة(5) و غيرها(6). و في الذكرى(7) كما عن الدروس(8) جعل الثاني وجها، و عن الأردبيلي(9) استظهاره و يظهر الميل إليه من المدارك(10) و البههاني في حاشية المدارك(11) بل في شرح المفاتيح(12) و اختاره في الذخيرة(13) و الحدائق(14). و الثالث مختار الشيخ في التهذيب(15) و تبعه الفاضل في شرح الدروس(16).

و مستند المشهور أنَّ الصلاة وظيفة شرعية فيقف إثباتها على مورد النقل، و المنقول فعلها بعد الزوال في غير يوم الجمعة، فلا يكون تقديمها عليه مشروعا.

و يدلُّ ظاهر عدَّة روايات: كرواية عمر بن اذينة - في الحسن بل الصحيح - عن عدَّة أنَّهم سمعوا أبا جعفر عليه السَّلام يقول: «كان أمير المؤمنين عليه السَّلام لا يصلِّي من النهار شيئا حتَّى تزول

ص: 205

1- الوسائل 3/16:7، ب 8 صلاة الجمعة و آدابها، التهذيب 3/13:46.

2- روض الجنان 2:491.

3- الوسائل 11/144:4، ب 8 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/21:59.

4- كذا في الأصل: و الصواب: ثانيها.

5- الذخيرة: 199.

6- كما في الحدائق 6:217.

7- الذكرى 2:361.

8- الدروس: 22.

9- مجمع الفائدة و البرهان 2:32.

10- المدارك 3:72.

11- حاشية المدارك 2:314.

12- مصابيح الظلام 5:470.

13- الذخيرة: 199.

14- الحدائق 6:219.

15- التهذيب 2:267 ذيل ح 103.

16- شرح الدروس 1:552.

الشمس، و لا من الليل بعد ما يصلّي العشاء الآخرة حتّى ينتصف الليل»(1).

ورواية زرارة في الصحيح على الأظهر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «كان عليّ عليه السّلام لا يصلّي من الليل شيئاً إذا صلّى العتمة حتّى ينتصف الليل، و لا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس»(2).

ورواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم لا يصلّي من النهار شيئاً حتّى تزول الشمس فإذا زال النهار قدر نصف إصبع صلّى ثماني ركعات»(3).

فإنّ استمرارهم عليهم في التأخير عن الزوال يكشف عن عدم مشروعية التقديم مطلقاً أو بلا عذر، هذا مضافاً إلى النصوص الواردة بالتوقيت للنوافل الظاهرة في عدم مشروعية تقديمها على أوقاتها المعيّنة المضروبة لها.

حجّة القول الثاني عدّة روايات، تقدّم ذكرها في مستند القول بامتداد وقت النافلة على حسب امتداد الفريضة، مثل رواية محمّد بن عذافر و مرسله علي بن الحكم و رواية عمر بن يزيد و رواية عبد الأعلى و رواية القسم بن الوليد(4) و حملها الشيخ «على من علم من حاله أنّه إن لم يقدّمها اشتغل عنها و لم يتمكّن من قضائها»(5).

فأمّا مع ارتفاع الأعدار فلا يجوز تقديمها مستدلاً عليه رواية محمّد بن مسلم قال «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجّل من أوّل النهار؟ فقال: نعم إذا علم أنّه يشتغل فيعجّلها في صدر النهار»(6).

و يقرب منها رواية إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّي أشتغل، قال:

فاصنع كما نضنع، صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها من صلاة العصر يعني ارتفاع الضحى الأكبر، و اعتدّ بها من الزوال»(7). و بذلك ظهر مستند القول الثالث.

ص: 206

1- الوسائل 4:230/5، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:266/1060.

2- الوسائل 4:231/6، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:266/1061.

3- الوسائل 4:231/7، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:262/1045.

4- الوسائل 4:232 و 3/233 و 5 و 6 و 7 و 8، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1063 و 1064 و 1065 و 1066.

5- التهذيب 2:267.

6- الوسائل 4:231/1، ب 37 من أبواب المواقيت، الكافي 3:450/1.

7- الوسائل 4:232/4، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:267/1062.

و يشكل - مع عدم وضوح دلالة بعض هذه الروايات على إرادة الرواتب - بأنّ هذا الحمل معارض باحتمال حملها على إرادة النهار و ساعاته ممّا بعد الزوال لا ممّا قبله، مع أنّ الحمل كما أنّه تخصيص في هذه الروايات فكذلك يوجب التخصيص في نصوص التوقيت بحمله على كون الوقت المضروب لنوافل الظهرين على كونه وقتاً لمن لا عذر له، بل يوجب التخصيص في خبر عمر بن اذنية و تالييه (1) كما هو واضح، إلاّ أن يمنع عمومها بدعوى ظهورها في انتفاء العذر لكنّ التخصيص في روايات التوقيت لازم البتّة، فأما على الحمل الذي ذكرناه فهي سليمة عن هذا التخصيص.

نعم يشكل الحال في رواية محمد بن مسلم الظاهرة في مشروعية التقديم مع العذر، فلا بدّ من اطراحها أو التأويل فيها إن كانت قابلة لها.

فالإنصاف أنّها لمخالفتها المشهور و عدم ظهور عامل بها من أساطين الأصحاب عدى الشيخ في التهذيب - على ما عرفت - مع احتمال عدم كون عمله بها على جهة الإفتاء بمضمونها، بل بناء على أنّه ذكر شاهد لما احتمله في الروايات العامة المتقدّمة لمجرّد الجمع بينها و بين نصوص التوقيت و غيرها ممّا يأبى جواز التقديم و رفع التنافي الظاهري عمّا بين روايات أهل العصمة كما هو ديدنه في كتابيه التهذيب و الاستبصار، لا- تورث اطمئنانا يكفي في رفع اليد عن ظواهر أدلّة التوقيت و الخروج عن عمومها بالقياس إلى المعذور و غيره، إن اريد بالمعذور ما يكون عذره عرفياً، و أمّا المعذور بالعذر العقلي أو الشرعي المانع عن فعل النافلة فالالتزام بسقوط تكليفه بالنافلة أهون من التزام جواز تقديمها على الزوال الذي مرجعه إلى التقديم على الوقت، هذا كلّه بالقياس إلى ما عدى يوم الجمعة.

و أمّا فيه فينبغي القطع بجواز تقديم نوافله على الزوال بل استحبابه مع زيادة أربع على ستّة عشر ركعة، و التفريق في فعلها بإيقاع ستّ عند انبساط الشمس و ستّ عند ارتقاعها و ستّ قبل الزوال و ركعتان عند الزوال، و لعلّه مذهب الأكثر كما عن كاشف اللثام (2) بل المشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد قائلاً: «و أمّا

ص: 207

1- الوسائل 4: 5/230 و 7، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1060/266 و 1045.

2- كشف اللثام 4: 300.

النوافل فالمشهور بين الأصحاب استحباب عشرين ركعة وأنّ الأفضل تقديمها، ويجوز تأخير جميعها إلى بعد العصر»(1) وعن السرائر «عليه عمل الطائفة»(2) وعن الغنية «الإجماع عليه»(3).

وفي مفتاح الكرامة عند شرح عبارة القواعد «ويجوز إيقاعها بعده قال: أي بعد الزوال مقدّمة على الفرضين أو متأخرة عنهما أو متوسّطة بينهما أو بالتفريق كما في الروض»(4)(5) وللقول في تفاصيل هذه المراتب والخلافات الواقعة محلّ آخر يأتي في باب الجمعة إن شاء الله.

[المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب]

المسألة الثانية: أوّل وقت نافلة المغرب بعد الفراغ عن الفريضة ويمتدّ إلى ذهاب الحمرة المغربيّة، والظاهر أنّ هذا المقدار إجماعي، وعليه ينزل الإجماع المنقول عن الغنية(6) والمنتهى(7) وما في المعتبر(8) من قوله «وهو مذهب العلماء». وما في المدارك(9) من قوله: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا».

وهل ينقطع عنده أو لا؟ المشهور الأوّل، وعن البيان(10) والروضة(11) «أذنه المشهور» وعن الدروس(12) «أنّه المشهورين المتأخّرين» وفي جامع المقاصد(13) «قاله الشيخ والجماعة».

وعن الذكرى(14) والدروس(15) الميل إلى أنّه يمتدّ بامتداد وقت الفريضة وإن كان الأفضل المبادرة إليها، وفي المدارك(16) هو متّجه، وعن كاشف اللثام(17) أنّه جيّد، ويظهر الميل من جماعة من متأخري المتأخّرين.

واستدلّ في المعتبر(18) على المشهور «بأنّه وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء فكان الإقبال فيه على النافلة حسنا وعند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة... إلى أن قال: ويدلّ على أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة ما روي من منع النافلة في وقت الفريضة روى ذلك جماعة منهم محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا دخل

ص: 208

1- جامع المقاصد 2:434.

2- السرائر 1:301.

3- الغنية: 72.

4- روض الجنان 2:491.

5- مفتاح الكرامة 3:164.

6- الغنية: 72.

7- المنتهى 4:96.

8- المعتبر 2:53.

9- المدارك 3:73.

10- البيان: 49.

- 11- الروضة 1:491.
- 12- الدروس 1:141.
- 13- جامع المقاصد 2:20.
- 14- الذكرى 2:367.
- 15- الدروس 1:141.
- 16- المدارك 3:74.
- 17- كشف اللثام 3:57.
- 18- المعبر 2:53.

وقت الفريضة فلا تطوع»(1).

و تنظر فيه صاحب المدارك بأن «من المعلوم أنّ النهي عن التطوع وقت الفريضة إنّما يتوجه إلى غير الرواتب، للقطع باستحبابها في أوقات الفرائض وإلا لم يشرع نافلة المغرب عند من قال بدخول وقت العشاء بعد مضي مقدار ثلاث ركعات من أول وقت المغرب، ولا نافلة الظهرين عند الجميع»(2) انتهى، و تبعه فيه في الذخيرة.(3)

و يمكن دفعه: بأنّه إن اريد بعدم توجه النهي عن التطوع وقت الفريضة إلى الرواتب عدم شمول النهي الوارد في النصوص لها، و مرجعه إلى إنكار العموم في تلك النصوص بحيث يتناول الرواتب، ففيه: أنّه مجازفة لا ينبغي الإصغاء إليها، كيف و ما تقدّم من الأصحاب في المسألة المتقدمة من منع الشروع في نافلة الظهرين إذا خرج وقتها و لم يتلبس منها بركعة مبني على عموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة، بل الدعوى المذكورة يكذبها الأخبار المستفيضة المعللة لتحديد الظهرين بما بعد القدم و القدمين أو الذراع و الذراعين أو القدمين و الأربعة أقدام، بأن لا يكون تطوع في وقت الفرض.

و إن اريد به عدم الشمول من جهة الاستثناء المخرج للرواتب عن النهي العام، ففيه: أنّ القدر المسلّم الثابت إنّما هو استثناء الرواتب في أوقاتها المضروبة لها شرعا، و كون ما بعد الحمرة المغربية من وقت نافلة المغرب أول المسألة، فإمّا أن ينكر التوقيت في تلك النافلة و هو دفع للضرورة، أو يثبت كون ما بعد الحمرة أيضا وقتا، و أنّي له بذلك؟ أو يلتزم بما ذكره المعتمر.

و أمّا ما عن كاشف اللثام(4) في دفعه أيضا من أنّ المراد من الأخبار النهي عن فعل النوافل عند تصيّق الفرائض، ففيه: أنّ هذا تقييد يحتاج إلى دليل.

و أمّا الاعتراض عليه أيضا بما عن الذكرى(5) من «أنّ هذا يتم على مذهب الشيخ القائل بعدم دخول العشاء إلا بعد الحمرة أمّا على قوله و قول الأكثر من دخولها بعد الفراغ عن المغرب فلا يتم» ففيه أيضا أنّ ما بين الفراغ عن المغرب و زوال الحمرة و إن كان على هذا

ص: 209

1- الوسائل 4:3/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:661/167.

2- المدارك 3:74.

3- الذخيرة: 199.

4- كشف اللثام 3:57.

5- الذكرى 2:367.

القول وقتا للعشاء، غير أنه مستثنى من عموم النهي عن التطوع وقت الفريضة بالإجماع وغيره، ولا دليل على كون ما بعد الحمرة أيضا من المستثنى.

وعن المنتهى الاحتجاج للمشهور بما رواه ابن بابويه عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «إذا آبت الشمس وهو أن تغيب صلى المغرب ثلاثا، وبعد المغرب أربعا، ثم لا يصلي شيئا حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء» (1) قال: وهذا يدل على أن آخر وقتها غيوبة الحمرة كما قلنا، لأن اشتغال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالعشاء في ذلك الوقت إنما يكون بعد دخول وقت العشاء وحينئذ لا تطوع انتهى. (2)

وفيه نظر، لعدم دلالة على عدم دخول وقت العشاء فيما قبل ذلك، وعدم دلالة أيضا على أن هذا الوقت غير صالح للنافلة.

واستشهد في المدارك (3) لما استوجهه من قول الذكري والدروس بصحيفة أبان بن تغلب قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة، فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة ولم يركع بينهما، ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلى العشاء الآخرة» (4). وأضاف إليها البهبهاني في حاشية المدارك (5) رواية رجاء بن أبي ضحّاك «أن الرضا عليه السلام كان إذا صلى المغرب وسلم وجلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ما شاء الله، ثم يسجد سجدي الشكر ثم يرفع رأسه ولم يتكلم حتى يقوم فيصلّي أربع ركعات بتسليمتين...» (6) الخ.

ودالتهما على المطلوب غير بعيدة، بناء على ظهور الأولى في كون الأربع نافلة المغرب مع كون هذه الصلاة في أيام الموسم، غير أن الأولى مندفة بمعارضة ما ورد في أخبار عديدة، من أن المفيض من عرفات إذا صلى المغرب في المزدلفة آخر النافلة إلى ما بعد العشاء، كما يندفع الثانية بالضعف الغير المنجبر مع مخالفتها الشهرة وإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما، فلا تورثان الاطمئنان الكافي في مقام الاستنباط.

ص: 210

1- الوسائل 4:61/6، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1:678/146.

2- المنتهى 4:96.

3- المدارك 3:74.

4- الوسائل 4:224/1، ب 33 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:263/1050.

5- حاشية المدارك 2:289.

6- الوسائل 4:24/55، ب 13 من أعداد الفرائض.

و أمّا الاستدلال عليه أيضا بالنصوص الواردة باستحباب نافلة المغرب بعدها، كما أو ما إليه السيّد قدّس سرّه في الرياض (1) بناء على شمول البعدية لما بعد الحمرة أيضا.

ففيه: منع الإطلاق فيها بالنظر إلى الوقت بعد ملاحظة ورودها لإثبات أصل الاستحباب من دون تعرّض للوقت أصلا، فالأولى بل الأحوط الوقوف مع المشهور اقتصارا فيما خالف عموم المنع على مورد اليقين، وليس إلا ما بين زوال الحمرة و الفراغ من المغرب للشكّ في شمول الإجماع لما بعدها.

و عليه فلوزالت الحمرة و لم يتلبّس بشيء من النافلة بدأ بالفريضة، و إن تلبّس بركعتين منها ففي كلام جماعة (2) من المتأخرين و متأخريهم أنّه أتمّهما أوليين كانتا أو أخريين.

و عن ابن إدريس «أنّه إن شرع في الأربع أتمّها و إن ذهب الشفق» (3) و مستنده غير واضح، عدى ما قد يحتمل من كونه قياسا على نوافل الظهر في كفاية التلبّس بركعة واحدة منها في الإتمام، و دفع بحرمة القياس في الشرع و كونه هنا مع الفارق لوجهين، كون مزاحمة كلّ منهما ثمّة لفريضتها و هنا لفريضة أخرى، و كون مناط المزاحمة ثمّة إتمام ركعة واحدة و هنا مجرد الشروع، فيها. و من هنا ظهر جواب آخر يمنع الحكم في المقيس عليه لو اريد القياس في كفاية مجرد الشروع و يعلم وجهه بملاحظة ما سبق.

و أمّا ما ذكره في الاشتغال بركعتين فعلّوه بالنهي عن إبطال العمل، و زاد عليه في جامع المقاصد وجهين آخرين حيث إنّ بعد ما ذكر الحكم المذكور قال: «لنهي عن إبطال العمل و هو في النافلة للكراهة، و لأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه، و لأنّ الأصل بقاء الصلّة فيستصحب» (4).

و يشكل الأوّل بمنع صدق الإبطال على فرض تسليم عموم تحريمه النوافل فيما نحن فيه بعد ملاحظة تحريم التنفّل في وقت الفريضة، فإنّه يقضي بالبطلان و معه لا إبطال. و بذلك يظهر ما في استصحاب الصلّة إلا أن يمنع عموم النهي عن التنفّل لما نحن فيه، بدعوى ظهور النصوص الواردة به في ابتداء النافلة فلا تشمل ما خرج وقتها و صادفت وقت

ص: 211

1- الرياض 3: 50.

2- كالشهيدان في الذكرى 2: 367، و روض الجنان 2: 491، و الكركي في جامع المقاصد 2: 21، و البحراني في الحدائق 6: 223.

3- السرائر 1: 202.

4- جامع المقاصد 2: 21.

الفريضة في الأثناء، أو يقال: باختصاصها بصورة تصبّق الفريضة، أو بمنع شمولها للرواتب.

و الأول غير بعيد وفاقا للسيد في الرياض (1) و حينئذ فلا إشكال في نهوض تحريم الإبطال لو لا انتقاضه بما ذكره في نافلتى الظهرين من قصر إكمال ما خرج وقتها بعد التلبس بركعة منها على تمام الركعة وعدم كفاية ما دونها، فإنّ تحريم الإبطال يجري فيما دون الركعة أيضا، إلا أن يعتذروا بظهور النصّ ثمة و هو موثقة عمّار المتقدمة في عدم مزاحمة ما دونها الموجب لخروجه عن عموم تحريم الإبطال و هو كذلك، غير أنّ الرواية حينئذ تكشف عن دخول ما دخل وقت الفريضة في أثناءه في تحريم النافلة في وقت الفريضة و إن قصر عن إفادته النصوص الواردة فيه.

و أمّا أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه فضعيف أيضا، و استصحاب الصحة أضعف، إذ لا معنى للصحة بعد انكشاف البطلان كما عرفت، أو لسريان الشكّ فيه إلى زمان اليقين بناء على القول بالمنع و أمّا على ما سنحّقه من إثبات المشروعية فلا إشكال فتعيّن الإتمام فالمسألة محلّ إشكال، و للتوقّف فيها مجال.

و أشكل منها ما لو علم في وقت النافلة بالمزاحمة في الأثناء لو شرع في النافلة بسبب خروج وقتها، فهل يشرع له الشروع فيها على قول الجماعة في المسألة المذكورة أو لا؟ فعلى ما ذكره الجماعة يتّجه الجواز لابتنائه على عدم تناول النهي عن النافلة في وقت الفريضة للمزاحمة الأثنائية، و على ما ذكرناه فالإشكال، و لعلّ الأقوى المنع لتعدّد قصد القربة مع الشكّ في المشروعية.

[المسألة الثالثة: وقت الوتيرة]

المسألة الثالثة: وقت الوتيرة بعد العشاء و يمتدّ بامتداد وقت الفريضة بلا خلاف أجده، و عن شرح (2) رسالة صاحب المعالم «و كأنّه لا خلاف فيه» و في المعتبر (3) «و عليه علماؤنا» و عن المنتهى (4) «و هو مذهب علمائنا أجمع» و علّل بأنّها نافلة للعشاء فتكون مقدّرة بوقتها، و عن الشيخين في المقنعة (5) و النهاية (6) و أتباعهما (7) أنّه ينبغي أن يجعلهما خاتمة نوافله، و في شرح الدروس للفاضل «و هو مشهور بين الأصحاب» (8) و لا بأس به

ص: 212

1- الرياض 3: 83-84.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 115.

3- المعتبر 2: 54.

4- المنتهى 4: 97.

5- المقنعة: 118.

6- النهاية: 60.

7- كابن حمزة في الوسيلة: 83.

8- شرح الدروس 1: 557.

من جهة التسامح وإن صرّح به غير واحد من المتأخرين و متأخريهم (1) بعدم معلومية مستنده، و لو جعلنا فتوى الشيخ في النهاية رواية مرسلّة أتضح المستند.

و يستحبّ القراءة في ركعتي الوتيرة بالواقعة في الاولى و التوحيد في الثانية، كما في كلام جماعة (2) لما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن أبي عمير قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يقرأ في الركعتين بعد العشاء الواقعة و التوحيد» (3).

[المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل]

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر كلّما قرب من الفجر كان أفضل.

أمّا الحكم الأول: فلا خلاف فيه بين علمائنا كما في كلام غير واحد (4) و في المعتبر (5) «و عليه علماءنا أجمع» و عن المنتهى (6) «ذهب إليه علماءنا أجمع» و في جامع المقاصد «هذا مذهب الأصحاب. ثم قال: و نقل الشيخ في الخلاف (7) و المحقق (8) نجم الدين عليه الإجماع» (9) و في المدارك (10) هو مذهب علمائنا أجمع، للنصوص المستفيضة التي تقدّم جملة منها عند ذكر عدد النوافل، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

«و تصلّي بعد المغرب ركعتين، و بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر و منها ركعتا الفجر...» (11) الخ.

و رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا صلّى العشاء آوى إلى فراشه و لم يصل شيئاً حتّى ينتصف الليل. قال: و قال أبو جعفر عليه السلام: وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل...» (12) إلى آخره.

و صحيحة ابن اذينة عن عدّة أنّهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين لا يصلّي من النهار حتّى تزول الشمس، و لا من الليل بعد ما يصلّي العشاء حتّى ينتصف الليل» (13).

ص: 213

1- الحدائق 3:223.

2- كالمدرّك 3:75، و الحدائق 3:84.

3- الوسائل 6:112/1، ب 45 أبواب القراءة، التهذيب 2:433/116.

4- كالمدرّك 1:195، و تحرير الأحكام 1:27، و البيان 49 و الروضة 1:491 و الروض 2:492.

5- المعتبر 2:54.

6- المنتهى 4:97.

7- الخلاف 1:118.

8- المعتبر 2:54.

9- جامع المقاصد 2:21.

10- المدارك 3:76.

- 11- الوسائل 4:1/59، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2:13/7.
- 12- الوسائل 4:1/248 و 2، ب 43 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1378/302 و 1379.
- 13- الوسائل 4:5/230، ب 36 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1060/266.

و صحيحة فضيل عن أحدهما عليهما السّلام «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يصلّي بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة»(1).

و رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سمعتَه يقول: كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إذا صلّى العشاء الآخرة أوى إلى فراشه فلا يصلّي شيئاً إلاّ بعد انتصاف الليل لا في شهر رمضان ولا في غيره»(2).

و المرسل عن أبي جعفر عليه السّلام في صفة صلاة رسول الله «ثمّ أوى رسول الله إلى فراشه، ولم يصل شيئاً حتّى يزول نصف الليل، فإذا زال نصف الليل صلّى ثمان ركعات، وأوتر في الربع الأخير من الليل بثلاث ركعات»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «كان عليّ عليه السّلام لا يصلّي من الليل شيئاً إذا صلّى العتمة حتّى ينتصف الليل، ولا يصلّي من النهار حتّى تزول الشمس»(4).

و الروايات المخالفة لها في الدلالة على أنّ وقتها آخر الليل(5) أو السحر(6) أو الثلث(7) الباقي أو نحو ذلك فمحمولة على الفضيلة، كما حمل عليه أيضاً ما عن الصدوق في الهداية(8) من أنّ وقت صلاة الليل الثلث الأخير من الليل، كما أنّ الدالّة منها على جواز إيقاعها قبل انتصاف(9) الليل محمولة على الرخصة في التقديم لمن تقوته لو أخرها كما ستعرفه.

ثمّ إنّ ظاهر فتاوي(10) الأصحاب و معاهد الإجماعات(11) المصرّح به في كلام غير واحد أنّ المراد بالفجر هو الثاني، وربّما نسب إلى الأكثر أيضاً. وربّما يكون في صحيحة

ص: 214

1- الوسائل 4: 248/3، ب 43 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 117/442.

2- الوسائل 4: 248/4، ب 43 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 118/443.

3- الوسائل 4: 61/6، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1: 146/678.

4- الوسائل 4: 231/6، ب 36 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 266/1061.

5- الوسائل 4: 256/6، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 335/1382.

6- الوسائل 4: 54/23، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون الأخبار الرضا عليه السّلام 2: 123/1.

7- الوسائل 4: 272/4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1401.

8- الهداية: 35.

9- الوسائل 4: 253/13، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 337/1392.

10- كما هو صريح السرائر 1: 202 و التحرير 1: 178 و المختلف 2: 35 و جامع المقاصد 2: 21.

11- كما في الخلاف 1: 533 و المعتمر 2: 54 و المنتهى 4: 97.

إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت الرضا عليه السلام عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي» (1) إشارة إلى ذلك لكن عن السيد المرتضى في الجمل «أن وقت صلاة الليل و الشفع و الوتر إلى طلوع الفجر الأول» (2).

و وجهه في الذكرى «بأنه لعل السيد نظر إلى جواز ركعتي الفجر حينئذ، و الغالب أن دخول وقت صلاة يكون بعد خروج وقت اخرى» (3).

ثم يزيقه بالشهرة بالفجر الثاني بين الأصحاب، و برواية إسماعيل بن سعد المشار إليها، و بما مر من الأخبار يعني ما مر منها في كلامه. لكن ليس فيها تصريح بخلاف ما ذكره السيد.

و أما الحكم الثاني فهو المعروف من مذهب الأصحاب و عن المفاتيح «أنه المشهور» (4) و عن مجمع البرهان «أنه لا خلاف فيه» (5) و يشمل ما تقدم في الحكم الأول عن المعتبر (6) و المنتهى (7) و جامع المقاصد (8) و عن الناصرية (9) و الخلاف (10) و ظاهر التذكرة (11) و حاشية المدارك (12) الإجماع، و استدلوا عليه بقوله تعالى: وَ بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (13) مدحهم تعالى بالاستغفار في الأسحار، و السحر على ما نص عليه أهل اللغة (14) «ما قبل الفجر»، و قد صح عن الصادق عليه السلام «أنه قال: إن المراد بالاستغفار هنا الاستغفار في قنوت الوتر» (15).

و صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوقت؟ فقال: أحبها إليّ الفجر الأول، و سألته عن أفضل ساعات الليل؟ قال: الثلث الباقي، و سألته عن الوتر بعد الصبح؟ قال: نعم كان أبي ربيما أوتر بعد ما انفجر الصبح» (16).

ص: 215

1- الوسائل 4/272:4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1401/339.

2- لم نعثر عليه في كتاب جمل العلم و العمل، نعم يكون في كتاب الناصريات: 230 المسألة: 76.

3- الذكرى 2:371.

4- المفاتيح 1:93.

5- مجمع الفائدة و البرهان 2:33.

6- المعتبر 2:54.

7- المنتهى 4:97.

8- جامع المقاصد 2:21.

9- الناصريات: 230.

10- الخلاف 1:533.

11- التذكرة 2:318.

12- حاشية المدارك 2:316.

13- آل عمران: 17.

14- الصحاح 2:678 و القاموس المحيط 2:45.

15- الوسائل 4/280:7، ب 10 من أبواب القنوت بلفظ آخر، التهذيب 2:130 و 498.

16- الوسائل 4/272:4، ب 54 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1401/339.

و رواية مرزوم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟ فقال: صلها آخر الليل، قال: فقلت: فإني لا أنتبه فقال: تنبه مرة فتصلها وتنام وتقضئها، فإذا اهتمت بقضائها بالنهار استنبت» (1).

و لو لا اشتهاار الحكم و الإجماعات المنقولة عليه لأشكل إثباته على الوجه المذكور بهذه النصوص لقصورها عن الدلالة عليه بل أقصاها الدلالة على أفضلية آخر الليل و لا سيما بالقياس إلى الوتر.

و مثلها في القصور غيرها كقوله في خبر أبي بصير: «و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» (2).

و قوله عليه السلام في خبر زرارة: «و ثلاث عشرة ركعات آخر الليل» (3).

و قوله في خبر سليمان بن خالد: «فثمان ركعات من آخر الليل» (4).

و قوله في خبر أعمش: «و ثمان ركعات في السحر، و هي صلاة الليل، و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة...» (5) الخ. و قوله في خبر الفضل بن شاذان: «و ثمان ركعات في السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلّم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر» (6).

و ربما يتوهم المنافاة لأفضلية ما قرب من الفجر ممّا مرّ من المستفيضة في صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم و عليّ عليه السلام الدالة على أنّهما كانا يصلّيان بعد انتصاف الليل و يبعد أن يكون خلاف الأفضل، و ممّا رواه عمر بن يزيد في الصحيح أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ في الليل لساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلّي و يدعو الله فيها إلاّ استجاب له في كلّ ليلة، قلت:

فأصلحك الله فأية ساعة من الليل، قال: إذا مضى نصف الليل إلى الثلث الباقي» (7).

و يمكن الذبّ عن الأوّل: بأنّ المراد ممّا بعد الانتصاف في النصوص المشار إليها

ص: 216

1- الوسائل 4: 6/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1382/335.

2- الوسائل 4: 1/59، ب 14 من أعداد الفرائض، التهذيب 2: 13/7.

3- الوسائل 4: 59/3، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 12/7.

4- الوسائل 4: 16/51، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 8/5.

5- الوسائل 4: 25/57، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، الخصال: 9/603.

6- الوسائل 4: 23/54، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 1/123.

7- الوسائل 4: 1/69، ب 26 من أبواب الدعاء، التهذيب 2: 209/117.

ما يقابل قبله، و سوقها ظاهر في نفي وقتية ما قبل الانتصاف، وإثباتها لما بعده استنادا إلى مواظبة الرسول و عليّ عليهما السلام على ما بعده، و هو لا ينافي مواظبتهما عليها في آخر الليل لأنه أيضا ممّا بعد الانتصاف بهذا المعنى.

و عن الثاني: بقوة احتمال دخول الغاية في المعنى، بناء على كون المراد بكلمة «إلى» الانتهاء بمعنى ما يبلغه و لا يتجاوزه على ما حَقَّقناه في الاصول، مع أنه لا صراحة في الخبر بكون المراد من الصلاة في الخبر خصوص صلاة الليل، و لعلّه صلاة اخرى كصلاة الحاجة، و كون ساعة ممّا بين الانتصاف و الثلث الباقي أو الثاني - على اختلاف النسخ - ممّا يستجاب فيه الدعاء و يستحبّ فيه هذه الصلاة لا يلزم المطلوب كما هو واضح.

و عن ابن الجنيد: (1) أنه يستحبّ الإتيان بصلاة الليل في ثلاثة أوقات، و قد يعبر عنه باستحباب التفريق أربعا و أربعا و ثلاث، لقوله تعالى: وَ مِنْ أَنْاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ (2) و لما رواه معاوية بن وهب في الصحيح قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول و ذكر صلاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: كان يأتي بطهور فيخمر عند رأسه، و يوضع سواكه عند فراشه ثم ينام ما شاء الله، فإذا استيقظ جلس، ثم قلب بصره في السماء، ثم تلا الآيات من آل عمران إن في خلق السموات و الأرض... (3) الآية ثم يستنّ و يتطهر، ثم يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات على قدر قراءته ركوعه، و سجوده على قدر ركوعه، يركع حتى يقال: متى يرفع رأسه؟ و يسجد حتى يقال: متى يرفع رأسه؟ ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله، ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، و يقلب بصره في السماء، ثم يستنّ و يتطهر، و يقوم إلى المسجد فيركع أربع ركعات كما ركع قبل ذلك، ثم يعود إلى فراشه فينام ما شاء الله ثم يستيقظ فيجلس فيتلو الآيات من آل عمران، و يقلب بصره في السماء ثم يستنّ و يتطهر، و يقوم إلى المسجد فيوتر و يصلي الركعتين ثم يخرج إلى الصلاة» (4). [و متى يستنّ يستاك] (5)، و لا يخفى مخالفة هذا القول لما تقدّم من قول الأصحاب كمخالفة الرواية المذكورة لما تقدّم من روايات الباب، و إن كانت قد تحمل على كون مضمونها من خواص النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

ص: 217

1- نقله عنه في المختلف 2:36.

2- آل عمران: 190.

3- طه: 130.

4- الوسائل 4:1/269، ب 53 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1377/334.

5- ما بين المعقوفتين ليس في مصدر الرواية.

وقد يجمع أيضا بأن من أراد فعلها دفعة فالأفضل له فعلها آخر الليل، و من أراد فعلها مفرقة كان الأولى في حقه مراعاة فعل النبي تأسيًا. و قد يحتمل الجمع بأن لكل من التفريق و آخر الوقت فضلا يختلف باختلاف الترجيح و الاعتبار.

و في المدارك بعد ما ذكر الرواية قال: «و يستفاد من هذه الرواية استحباب فعل النافلة في المسجد»⁽¹⁾.

و فيه نظر: لظهورها في إرادة مسجد البيت لا المعنى المعهود من المسجد، بل قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «ثم يخرج إلى الصلاة» مريدا به صلاة الصبح مع الجماعة صريح في ذلك، إلا أن يريد من استحبابه في المسجد استحبابه في مسجد البيت.

ثم إن قضية تحديد وقت صلاة الليل بانتصاف الليل عدم جواز تقديمها عليه رخصة و أجزاء، ضرورة عدم جواز الموقت قبل الوقت.

نعم يجوز تقديمها للعدر كمسافر يصدّه جدّه أو شابّ يمنعه رطوبة رأسه أو غير ذلك من الأعذار التي لا يتمكّن معها من فعلها بعد النصف، كما عن الشيخ⁽²⁾ و جماعة⁽³⁾ و في المدارك «مذهب أكثر الأصحاب»⁽⁴⁾ و عن الخلاف⁽⁵⁾ «الإجماع عليه» خلافا لسرائر الحلّي⁽⁶⁾ فمنعه مطلقا تعليلا بعدم جواز الصلاة قبل الوقت، و عزی إلى العلامة في التذكرة⁽⁷⁾ و المختلف⁽⁸⁾ و نقل أيضا عن زرارة بن أعين⁽⁹⁾ و يظهر من المصابيح⁽¹⁰⁾ قصر الجواز على الشيخ و الشابّ و خائف البرد و الاحتلام و النوم و المسافر و المريض استنادا إلى النصّ و الإجماع.

و العجب عن العلامة في المختلف فإنه على ما حكى من إطلاقه المنع أجاب عن صحيحة معاوية⁽¹¹⁾ بن وهب الآتية «باختصاصها بمن لا يتمكّن الانتباه و القضاء»⁽¹²⁾ فإنّ

ص: 218

1- المدارك 3:78.

2- النهاية 1:61.

3- كالشهيدي في البيان: 51، و العلامة في التحرير 1:182 و ابن البرّاج في المهذب 1:72.

4- المدارك 3:78.

5- الخلاف 1:537.

6- السرائر 1:203.

7- التذكرة 1:85.

8- المختلف 2:51.

9- الوسائل 4:7/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:448/119.

10- مصابيح الأحكام: 133.

11- الوسائل 4:1/255 و 2، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:447/119.

12- المختلف 2:52.

المجوّزين أيضا لا يريدون الجواز في أزيد من صورة العذر الراجع للتمكّن، فإمّا أن يستكشف بذلك موافقة المختلف للأكثر وإن أطلق المنع في العبارة، أو يقال بإنشاء ما ذكره على فرضه محلّ النزاع في صورة عدم التمكن من الأداء مع التمكن من القضاء.

و كيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر للنصوص، ففي صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: إنّ من نساننا الجارية تحبّ الخير وأهله، و تحرص على الصلاة فيغلبها النوم، فربّما قضت و ربّما ضعفت عن قضائه، و هي تقوى عليه أوّل الليل، فرخص لهنّ في الصلاة أوّل الليل إذا ضعفن و ضيعن القضاء»(1).

و صحيحة ليث المرادي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أوّل، قال: نعم، نعم، ما رأيت، و نعم ما صنعت. قال: و سألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر، أو في البرد فيعجل صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل؟ قال: نعم»(2).

و صحيحة يعقوب الأحمر قال: «سألته عن صلاة الليل في الصيف و الليالي القصار في أوّل الليل، فقال: نعم ما رأيت، و نعم ما صنعت. ثمّ قال: إنّ الشابّ يكثّر النوم فأنا أمرك به»(3).

و صحيحة أبان بن تغلب قال: «خرجت مع أبي عبد الله عليه السّلام فيما بين مكّة و المدينة فكان يقول: أمّا أنتم فشابّ تؤخّرون و أمّا أنا فشيخ اعجل، فكان يصليّ صلاة الليل أوّل الليل»(4).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل أو كانت بك علة أو أصابك برد فصلّ و أوتر في أوّل الليل في السفر»(5).

و روايته الاخرى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل في السفر إذا تخوّف البرد أو كانت علة؟ فقال: لا بأس، أنا أفعل إذا تخوّفت»(6).

و رواية عليّ بن سعيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاة الليل و الوتر في أوّل الليل

ص: 219

1- الوسائل 4: 1/255 و 2، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 447/119.

2- الوسائل 4: 1/249، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 446/118.

3- الوسائل 4: 17/254، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 669/168.

4- الوسائل 4: 18/254، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 579/227.

5- الوسائل 4: 2/250، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 578/227.

6- الوسائل 4: 8/251، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 664/168.

إذا لم يستطع أن يصلّي في آخره قال: نعم» (1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

وعليها يحمل مطلقات الروايات المرخصة في التقديم مطلقاً، كرواية محمد بن عيسى قال: «كتبت إليه أسأله يا سيدي روي عن جدك أنّه قال: لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في أول الليل، فكتب: في أيّ وقت صلّي فهو جائز إن شاء الله» (2).

ورواية الحسين بن عليّ بن بلال قال: «كتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأؤله وآخره جائز» (3).

ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل من أول الليل إلى آخره إلا أنّ أفضل ذلك إذا انتصف الليل» (4).

وربما مال غير واحد من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة (5) والفاضل الشارح للدروس (6) إلى جواز التقديم مطلقاً لأجل هذه الأخبار، ولا يخفى ضعفه.

ثمّ إنّه يظهر من عدّة روايات كون قضائها بالنهار أفضل من فعلها في أول الليل لعذر إذا دار الأمر بينهما، وقد أفتى به أيضاً جماعة (7) من الأصحاب، بل في شرح الفاضل المتقدم «هذا الحكم مشهور بين الأصحاب» (8) ونقل دعوى الشهرة عن الذكرى (9) وإرشاد الجعفرية (10) بل في المدارك (11) نصّ الأصحاب عليه مؤذناً بدعوى الإجماع، بل عن كاشف اللثام (12) التصريح بالإجماع. ومن الروايات الدالة عليه:

رواية محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما قال: «قلت: الرجل من أمره القيام بالليل يمضي عليه الليلة والليلتان والثلاث لا يقوم، فيقضي أحبّ إليك أم يعجل الوتر أول

ص: 220

1- الوسائل 4: 4/250، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 670/169.

2- الوسائل 4: 4/253، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1393/337.

3- الوسائل 4: 4/253، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1392/337.

4- الوسائل 4: 4/252، ب 44 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 607/233.

5- الذخيرة: 200.

6- شرح الدروس 1: 557.

7- كالسيد في الرياض 3: 77 والشيخ في النهاية: 61 والعلامة في المختلف 2: 52.

8- شرح الدروس 1: 559.

9- الذكرى 2: 370.

10- إرشاد الجعفرية 65: (المطالب المظفريّة).

11- المدارك 3: 80.

12- كشف اللثام 3: 117.

الليل؟ قال: لا بل يقضي وإن كان ثلاثين ليلة»(1).

ورواية معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: إن رجلا من مواليك من صلحائهم شكى إليّ ما يلقي من النوم، فقال: إنّي أريد القيام للصلاة بالليل فيغلبني النوم حتّى أصبح فربّما قضيت صلاة الشهر المتتابع و الشهرين أصبر على ثقله، قال: قرّة عين له والله، ولم يرخص له في الصلاة في أول الليل، وقال: القضاء بالنهار أفضل.

قلت: فإنّ من نساننا...»(2) الخ وقد تقدّم نقل هذا الذيل في أول أحاديث الرخصة في التقديم مع العذر.

ثمّ إنّه إذا طلع الفجر على المتلبّس للنافلة فلا يخلو إمّا أن لا يتلبّس قبله من صلاة الليل بشيء أو تلبّس منها بما دون أربع ركعات، أو تلبّس بأربع، فالصور ثلاث:

أمّا الصورة الأولى: وهي ما طلع عليه ولم يتلبّس منها قبله بشيء فالمعروف بين الأصحاب أنّه يبدأ بفريضة الصبح بعد ما صلّى ركعتي الفجر، وأنّه لا يزاحمها صلاة الليل حينئذ. وبالجملة لا يجوز الابتداء في هذه الصورة بنافلة الليل على أشهر الروايتين كما عن المنتهى(3) و المشهور كما عن الذكرى(4) و جامع المقاصد(5) و إرشاد الجعفرية(6) و هو مذهب علمائنا كما في المعبر(7) و مستنده على ما في كلام جماعة صحيحة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا»(8).

قالوا: وإذا امتنع الوتر بعد الفجر امتنع ما قبله بطريق أولى، و تنظر فيه صاحب الذخيرة(9) لمنع الأولوية. أقول: ولعلّ وجه الأولوية، أنّ الوتر لكونه آخر صلاة الليل، فوقته أقرب من طلوع الفجر بل الفضل فيه إيقاعه بين الطلوعين، وإذا لم يجز فعل ما قرب وقته من طلوع الفجر بعد طلوعه ففعل ما بعد وقته منه بعده أولى بعدم الجواز.

و الأولى في وجه الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر عدم كون سؤال الراوي عن الإيتار بعد

ص: 221

1- الوسائل 4: 5/256، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1295/338.

2- الوسائل 4: 1/255، ب 45 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 447/119.

3- المنتهى 4: 138.

4- الذكرى 2: 373.

5- جامع المقاصد 2: 41.

6- المطالب المظفرية: 65.

7- المعبر 2: 60.

8- الوسائل 4: 6/259، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 479/126.

9- الذخيرة: 200.

الفجر مع إيقاع ما قبل الوتر قبل الفجر، وإلا لم يكن لمنعه عنه وجه، على ما استعرفه من جواز إكمالها بعد الفجر لمن تلبس بأربع منها قبله فتوى و نصاً فضلاً عن التلبس بأزيد من الأربع، فيكون سؤالاً عن الإيتار بعده في صورة عدم التلبس بشيء من صلاة الليل قبله، والتعرض للسؤال عن الإيتار دون ما قبله يعطي كون عدم جواز ما قبله بعد الفجر مفروغاً عنه لدى السائل، معلوماً عنده من إمامه المسئول عليه السلام.

و أولى منه في وجه الدلالة ضمّ عدم القائل بالفصل جزماً كما صنعه السيّد في الرياض (1).

و أولى من الرواية المذكورة بالاستدلال صحيحة سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون في بيته و هو يصليّ و هو يرى أنّ عليه ليلاً ثمّ يدخل عليه الآخر من الباب، فقال: قد أصبحت، هل يصليّ الوتر أم لا، أو يعيد شيئاً من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصباحاً» (2).

و أصرح منهما دلالة رواية مفضل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم و أنا أشكّ في الفجر، فقال: صلّ على شكّك، فإذا طلع الفجر فأوتر و صلّ الركعتين، و إذا أنت قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالفريضة و لا تصلّ غيرها، فإذا فرغت فاقض ما فاتك، و لا يكون هذا عادة، و إياك أن تطلع على هذا أهلك فيصلّون على ذلك و لا يصلّون بالليل» (3) و لو لا ضعفها بالمفضل كانت أوضح دليلاً على الحكم المذكور، غير أنّه يمكن دعوى انجبارها بالشهرة مع اعتضادها بعموم المنع عن النافلة في وقت الفريضة.

و استدللّ عليه في المعتبر (4) بصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوع الفجر؟ فقال: صلّها بعد الفجر حتّى تكون في وقت تصلّي الغداة في آخر وقتها، و لا- تعمّد ذلك في كلّ ليلة، و قال: أوتر أيضاً بعد فراغك منها» (5) و كأنه لشيوع إطلاق الفجر على فريضة الصبح كشيوع إطلاق الظهر و العصر و المغرب و العشاء على فرائضها، و هو حسن لو لا قوله عليه السلام: «حتّى تكون... الخ» الظاهر في الغاية

ص: 222

1- الرياض 3: 86.

2- الوسائل 4: 7/259 ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1402/339.

3- الوسائل 4: 4/262، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1402/339.

4- المعتبر 2: 59.

5- الوسائل 4: 1/261، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 480/126.

والانتهاء، و مفاده الرخصة في فعلها بعد الفجر إلى آخر وقت صلاة الغداة.

و السّر في التقييد بذلك أنّ النافلة في موضع مزاحمة الفريضة إنّما تزاحمها ما لم يتضيق وقتها، و مع تضيقه يتعيّن الإتيان بها لا غير، و قضية ذلك كون المراد من الفجر هو الطالع الذي وقع السؤال عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوعه.

و محصّل جوابه عليه السّلام الترخيص في فعلها بعد طلوع الفجر و قبل الفريضة إلى أن يتضيق وقت الفريضة، و لو لا الحمل على هذا المعنى كانت كلمة «حتّى» و ما بعدها لغوا سواء اريد بها الانتهاء و الغاية أو معنى اللام كما يظهر وجهه بأدنى تأمل، و لعلّه رحمه الله لم يلحظها في الرواية فزعم دلالتها على عدم المزاحمة بناء على التوجيه المتقدم.

و بذلك يظهر ضعف ما في الذخيرة قائلا: فإنّ قوله عليه السّلام «صلّها بعد الفجر» محتمل لأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد صلّها بعد صلاة الفجر كما فهمه المحقّق.

و ثانيهما: أن يكون المراد به صلّها بعد طلوع الفجر كما فهمه بعض المتأخّرين و يزعم دلالتها على جواز الإتيان بها بعد طلوع الفجر، و الحقّ أنّ ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بحيث يصلح للدلالة محلّ تأمل (1) انتهى. فالإنصاف أنّ ما فهمه بعض المتأخّرين كصاحب المدارك (2) من الرواية هو الحقّ الذي لا محيص عنه من معنى الرواية، فإنّها بملاحظة ما قرّناه كالصريحة في ذلك.

و قضية ذلك عدّ هذه الرواية في عداد الروايات الدالّة بالإطلاق أو بالصراحة على الرخصة في فعلها بعد الفجر و قبل الفرض المعارضة لما تقدّم المخالفة للمشهور التي منها هذه الرواية.

و منها: رواية عمر بن يزيد أيضا قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أقوم و قد طلع الفجر، فإن أنا بدأت بالفجر صلّيتها في أوّل وقتها، و إن بدأت بصلاة الليل و الوتر صلّيت الفجر في وقت هؤلاء، فقال: ابدأ بصلاة الليل و الوتر، و لا تجعل ذلك عادة» (3).

و صحيحة سليمان بن خالد قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: ربّما قمت و قد طلع الفجر

ص: 223

1- الذخيرة: 201.

2- المدارك 3: 82.

3- الوسائل 4: 262/5، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 477/126.

فاصلتي صلاة الليل والوتر والركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قال: قلت: أفعل أنا إذا؟ قال:

نعم، ولا يكون منك عادة»(1).

ورواية إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم وقد طلع الفجر ولم اصل صلاة الليل؟ قال: صل صلاة الليل وأوتر و صل ركعتي الفجر»(2).

وقد يجمع بينها وبين ما تقدّم بحملها على المزاحمة بشرط عدم العادة، كما في الحدائق(3) والذخيرة(4). ويظهر القول بهذا التفصيل من الصدوق حيث قال: «وقد رويت رخصة في أن يصلي الرجل صلاة الليل بعد طلوع الفجر المرّة بعد المرّة ولا يتخذ ذلك عادة»(5).

وعن الشيخ(6) الجمع بينهما بكون هذه رخصة لمن أخرها لاشتغاله بشيء من العبادات ولا خفاء بعده.

وفي المعتمد(7) أنّ اختلاف الفتوى دليل التخيير، يعني التخيير بعد طلوع الفجر بين فعلها قبل الفرض وبعده، واستحسنه في المدارك(8) وغيره، ومراده من اختلاف الفتوى اختلاف فتوى أبي عبد الله عليه السلام في روايتي عمر بن يزيد. وقد ظهر بما بيّناه أنّها لا اختلاف بينهما بل هما بمعنى واحد، ثم يكفي في ضعف التخيير أنّه فرع على جواز التعويل على هذه الروايات. وربما احتتمل إرادة الفجر الأوّل من الفجر كما عن المنتهى(9) في خصوص رواية إسحاق بن عمار.

ويحتتمل صلاة الليل في غير رواية عمر بن يزيد إرادة ما بقي منها بعد التلبس بأربع قبل الفجر، وهو أيضا بعيد. غير أنّه يكفي في ضعف التعويل على هذه الروايات مع كثرتها وصحة أسانيد أكثرها ووضوح دلالتها عدم التفات الأكثر إليها، بل في شرح المفاتيح(10) «لكن الكلّ مخالف لفتوى الأصحاب» مؤذنا بانعقاد الإجماع على خلافها، فالوقوف مع المشهور لتوقيفية العبادة و خروجها عن شبهة حرمة النافلة في وقت الفريضة أولى، بل متعين، مع أنّه أحوط.

ص: 224

1- الوسائل 4: 261/3، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 339/1403.

2- الوسائل 4: 262/6، ب 48 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 126/478.

3- الحدائق 6: 236.

4- الذخيرة: 200.

5- الفقيه 1: 486 ذيل الحديث 1401.

6- النهاية: 121، التهذيب 2: 126.

7- المعتمد 2: 60.

8- المدارك 3: 82.

9- المنتهى 4: 138.

10- مصابيح الظلام 5: 474.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع ففي الذكرى (1) «أن الحكم فيه كعدم التلبس» ونحوه في النافع (2) حيث قال: «بدأ بالفريضة وقضى نافلة الليل» وهو ظاهر الشرائع (3) وصریح المعتبر (4) بل فيه «أنه مذهب علمائنا» وفي الحدائق (5) «ظاهرهم الاتفاق على البدء بالفريضة» وصرح بعدم الفرق بين عدم التلبس والتلبس بما دون الأربع في جامع المقاصد (6) ولك أن تقول: إن من جَوَّز الابتداء في صورة عدم التلبس لزمه أن يجوّز الاستدامة هنا بطريق أولى، كما يظهر دعوى الأولوية من مصابيح (7) السيد الطباطبائي قدس سره. ومن هنا ربّما يورد على المحقق تهافت كلاميه حيث جَوَّز الابتداء فيما تقدّم لبنائه على التخيير و منع الإكمال هنا، فتأمل.

وكيف كان فمستند الحكم لعلّه مفهوم رواية الأحول الآتية، أو عموم النهي عن النافلة في وقت الفريضة اقتصارا فيما خالفه على مورد النصّ وهو التلبس بالأربع، فإنّه يقضي بالمنع حتّى في صورة التلبس بالأربع، غير أنّها خرجت عنه بالنصّ وبقي الباقي ومنه ما نحن فيه.

ويمكن الاستدلال عليه أيضا بصحیحة سعد بن سعد المتقدمة (8) فإنّ الأمر بإعادة ما صلّى منها مصباحا يقضي بعدم الرخصة في فعل ما بقي منها بعدم الصبح كما لا يخفى، وهذا وإن كان يشمل صورة التلبس بأربع منها قبل الصبح، غير أنّه خرج بالنصّ والإجماع. هذا إذا لم يكن في أثناء الركعتين، وإلا ففي وجوب القطع كما هو مقتضى إطلاق فتوى الأصحاب في عنوان هذه الصورة بعدم المزاحمة والبدء بالفريضة أو إكمالهما وجهان:

من عموم المفهوم المشار إليه المؤيد بأنّ وجه المنع عن الإتمام في غير أثناء الركعتين إنّما هو مزاحمة الفريضة وهي حاصلة في أثنائهما أيضا.

ومن عموم النهي عن إبطال العمل، وقيل: إنّ هذا الفرع لم يتعرّض له الأكثر، نعم ذكره صاحب الرياض والمجمع من دون ترجيح.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو طلع عليه الفجر وقد تلبس منها بأربع فحكمها أنّها

ص: 225

1- الذكرى 2:372.

2- النافع: 23.

3- الشرائع 1:174.

4- المعتبر 2:60.

5- الحدائق 6:235.

6- جامع المقاصد 2:41.

7- مصابيح الأحكام: 51.

8- تقدّم في الصفحة: 222 الرقم 2.

تزاحم الفريضة فيكملها مطلقة أو مخففة على ما في كلام جماعة(1) وأصل الحكم هو المعروف من مذهب الأصحاب، وعن الشيخ نجيب الدين(2) وكاشف اللثام(3) أنه المشهور، وعن مجمع الفائدة(4) والبرهان «كأنه لا خلاف فيه بينهم» وفي المدارك(5) «هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا» وعن المنتهى(6) «على ذلك عمل الأصحاب».

و الأصل فيه رواية أبي جعفر الأحوال يقال له المؤمن الطاق قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

إذا كنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر، فأتتم الصلاة طلع أو لم يطلع»(7) و ضعفها بجهالة أبي الفضل النحوي الراوي عن أبي جعفر ينجر بالعمل.

و أما رواية يعقوب البرّاز قلت له: «أقوم قبل الفجر بقليل فاصلي أربع ركعات، ثم أتخوف أن ينفجر الفجر، أبدأ بالوتر أو أتم الركعات؟ قال: فقال: لا بل أوتر وأخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار»(8).

فاختلفت الأنظار فيها من حيث فهم التعارض ثم علاجه بالجمع أو الترجيح وعدمه، ففي الذكرى(9) و جامع المقاصد(10) تبعا للشيخ في التهذيبين(11) حملها على الأفضلية، وربما تبعهم غيرهم ممن تأخر عنهم، وعن المنتهى(12) أنها لكونها مضمرة فيترجح عليها رواية أبي جعفر، وعن كاشف اللثام كما في الحدائق(13) أيضا منع منافاتها المشهور و مخالفتها رواية أبي جعفر معللا في كلام محكي عنه «بأنه عليه السلام إنما أمر فيه بتقديم الوتر ليدركه في الليل لتظافر الأخبار بالإتيان في الليل كما نطقت بأن: من قام آخر الليل ولم يصلّ صلاته و خاف أن يفاجأه الصبح أوتر، و القضاء في صدر النهار أعمّ من فعلها قبل فريضة الصبح و بعدها، فلا اضطرار إلى حمله على أنّ الأفضل التأخير انتهى»(14).

ص: 226

1- كالشهيد في الدروس: 23، و كالشيخ في النهاية 60، و ابن البرّاج في المهذب 1: 72.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 218.

3- كشف اللثام 3: 113.

4- مجمع الفائدة و البرهان 2: 36.

5- المدارك 3: 82.

6- المنتهى 4: 137.

7- الوسائل 4: 1/260، ب 47 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 475/125.

8- الوسائل 4: 1/26، ب 47 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 476/125.

9- الذكرى 2: 272.

10- جامع المقاصد 2: 41.

11- التهذيب 2: 476/125، و الاستبصار 1: 282/1.

12- المنتهى 4: 137.

13- الحدائق 6: 234.

14- كشف اللثام 3: 113.

و ملخص ما أفاده قدس سرته: أن مورد رواية الأحول كما هو مفروض المسألة ما لو طلع الفجر بعد الفراغ عن الأربع، و مورد رواية البرّاز ما خيف طلوعه بعد الفراغ عن الأربع مع القطع باتّساع ما بقي من الليل للوتر دون الزائد عليه، و الأمر بالإيتار حينئذ لأجل استحباب إيقاع الوتر فيما بقي من الليل إذا لم يتّسع لغيره على ما ورد به النصوص المستفيضة و أفتى به بعض الأصحاب، ففي رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل و هو يخشى أن يفاجئه الصبح، أ يبدأ بالوتر أو يصلّي على وجهها حتّى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر، و قال: أنا كنت فاعلا ذلك» (1) و في معناها غيرها. فمفاد مجموع هذه الروايات مع رواية البرّاز إلى استحباب تقديم الوتر على سائر ركعات صلاة الليل التي لا يتّسع لها ما بقي من الليل، سواء فعل منها شيء قبله كما هو مورد رواية البرّاز أو لا كما هو مورد المستفيضة، و هو جيّد.

ثمّ إنّه لا فرق في ظاهر النصّ و الفتوى بين كون التأخير لضرورة أو لغيرها، كما أنّ قضية ظاهر بهما كون المراد بصلاة الليل التي هذا حكمها ما يعمّ ركعتي الشفع و مفردة الوتر، و قد نصّ على كلا الأمرين في حاشية الميسر (2) و المسالك (3).

و أمّا اعتبار التخفيف فقد ذكره في الشرائع (4) و تبعه غير (5) واحد ممّن تأخّر، و لعلّ مستنده الاحتياط بناء على الاقتصار في الحكم المخالف للنهي عن النافلة في وقت الفريضة على موضع اليقين. و هو حسن لو لا إطلاق رواية الأحول، كأنّه لذا تركه الأكثر.

و قد يستدلّ بخبر إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام:

إنّي أقوم آخر الليل و أخاف الصبح، قال: اقرأ الحمد و اعجل اعجل» (6) لألوية ما بعد الصبح بالقياس إلى ما قبله. و ضعفه غير خفي فإنّ استحباب التخفيف و التعجيل في آخر الليل محافظة على الوقت لإدراك فضيلته لا يلازم استحبابهما في ما بعد الوقت فضلا عن كونه أولى.

و بقي في المقام تقسيم آخر: و هو أنّه إذا قام المتنفل في آخر الليل، فإنّما أن يظنّ اتّساع

ص: 227

1- الوسائل 4: 2/257، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 274/125.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 218.

3- المسالك: 137.

4- الشرائع 1: 172.

5- كالشهيد في الدروس: 22، و البحراني في الحدائق 6: 233.

6- الوسائل 4: 1/257، ب 46 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 273/124.

الوقت لتمام صلاة الليل، أو يظنّ ضيقه عن التمام، أو يشكّ في السعة و الضيق.

فإن ظنّ الاتساع و شرع في الصلاة فإن صحّ ظنّه فلا إشكال، وإن انكشف فساد ظنّه فإن كان قد صلّى أربعاً أو أزيد أتمّ صلاته بعد الفجر كما عرفت لشمول العنوان المتقدم هذا الفرض فتوى و نصّاً، وإن كان صلّى أقلّ من الأربع بدأ بالفريضة و آخرها إلى ما بعد الفرض كما اتّضح ذلك في الصورة الثانية لشمول عنوان هذه الصورة لمثل ذلك، لكن قد يذكر لذلك وجوه: أحدها: الاستمرار. و ثانيها: قطع الصلاة و الإتيان بها بعد الفريضة. و ثالثها: أن يصلّي الوتر و ركعتي الفجر و يؤخّر الباقي. و رابعها: أن يضيف إلى ما فعل ما يكمله و تراء، و يقضي صلاة الليل كلّها بعد الفريضة، و قد يوجد في الروايات ما يساعد على بعض هذه الوجوه، لكن عمل الأصحاب ظاهراً على ثاني الوجوه كما عرفت.

وإن ظنّ الضيق يبدأ في الصلاة و يستمرّ عليها إن كان قد صلّى أربعاً قبل الفجر و إلاّ أخّر الباقي إلى ما بعد الفرض، و قد يذكر هنا وجوه كثيرة كما في المصايح(1) لا جدوى في بيانها هنا.

و من هنا تعلم الحكم في صورة الشكّ أيضاً، من حيث الابتداء بصلاة الليل ثمّ الإكمال أو تأخير الباقي إلى ما بعد الفريضة، و الله العالم.

[المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر]

المسألة الخامسة: في وقت ركعتي الفجر، و لا خلاف ظاهراً في كون ما بين الفجرين وقتاً لها، بل في مصايح السيّد «و أمّا ركعتا الفجر فما بين الفجرين وقت لهما بالإجماع و النصوص»(2) و إنّما الخلاف في مقامين:

المقام الأول في أوّل وقتها: فالمشهور بين الأصحاب المحكيّ فيه الشهرة في كلام جمع من الأساطين أنّه عند الفراغ عن صلاة الليل و إن كان ذلك قبل طلوع الفجر الأوّل كما عن الصدوق(3) و الشيخين في المقنعة(4) و النهاية(5) و الجمل(6) و ابن البرّاج(7) و ابن حمزة(8) و ابن زهرة(9) و ابن إدريس(10) و عامة المتأخّرين(11) و عن ظاهر السرائر(12)

ص: 228

1- مصايح الأحكام: 133.

2- مصايح الأحكام: 134.

3- الفقيه 1: 493.

4- المقنعة: 91.

5- النهاية: 61.

6- الجمل و العقود: 60.

7- المهذب 1: 70.

8- الوسيلة: ينابيع الفقهيّة 4: 577.

9- الغنية: 72.

10- السرائر 1: 195.

11- كالعلامة في التذكرة 1: 77 و الشهيد في الذكرى، و السيّد في المدارك 3: 83 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 493.

و الغنية(1) و المنتهى(2) الإجماع عليه، لكن عن الصدوق(3) «أنه كلما قرب من الفجر كان أفضل» و عن المعتمر(4) «أن تأخيرها حتى يطلع الفجر الأوّل أفضل».

خلافًا لجماعة كالسيد المرتضى(5) و السائر بن عبد العزيز(6) و الشيخ في المبسوط(7) فجعلوا أوّل بعد طلوع الفجر الأوّل، و هو ظاهر الشرائع(8) و إن قال فيه: «و يجوز أن يصلّيها قبل ذلك» لكونه محمولًا على إرادة الرخصة في التقديم كما ثبت نظيره في صلاة الليل حيث رخص تقديمها على انتصاف الليل للمعدور.

و المعتمد ما هو المشهور المنصور، لشهادة المستفيض من النصوص المعتمدة.

ففي صحيح أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألت الرضا عليه السّلام عن ركعتي الفجر؟ قال:

احشوا بهما صلاة الليل»(9).

و صحيح ابن أبي نصر أيضًا قال: «قلت لأبي الحسن عليه السّلام: ركعتي الفجر أصلّيها قبل الفجر و بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السّلام: احش بهما صلاة الليل، و صلّهما قبل الفجر»(10).

و الحسن لإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: الركعتان اللتان قبل الغداة، أين موضعهما؟ فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة»(11).

و صحيح محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: صلّ ركعتي الفجر قبل الفجر و بعده و عنده»(12).

و صحيح ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ركعتي الفجر متى أصلّيها؟ فقال: قبل الفجر و معه و بعده»(13).

ص: 229

1- الغنية: 72.

2- المنتهى 4:100.

3- الفقيه 1:493.

4- المعتمر 2:55.

5- نقله عنه العلامة في المختلف 2:36، و المحقق في المعتمر 2:56.

6- المراسم: 81.

7- المبسوط 1:76.

8- الشرائع 1:175.

9- الوسائل 4:1/263، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:511/132.

10- الوسائل 4:6/265، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:516/133.

11- الوسائل 4:7/265، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1389/336.

12- الوسائل 4:1/268، ب 52 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:518/133.

13- الوسائل 4:268/2، ب 52 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:134/519.

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلّي صلاته جملة واحدة ثلاث عشر ركعة، ثم إن شاء جلس فدعا، وإن شاء نام، وإن شاء ذهب حيث شاء»(1).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «وبعد ما ينتصف الليل ثلاث عشر ركعة منها الوتر»(2).

وصحيح الحارث النضري «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلّي ثلاث عشرة ركعة من الليل»(3).

وموثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و ثلاث عشر ركعة من آخر الليل منها الوتر وركعتا الفجر»(4).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول وقت ركعتي الفجر؟ قال:

سدس الليل الباقي»(5) ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الفضل في صلاة الليل إيقاعها في السدس الباقي من الليل.

ورواية ابن بابويه مرسلًا عن أبي جعفر عليه السلام في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «و يصلّي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعيده، ثم يصلّي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسنا»(6).

ورواية رجاء بن أبي ضحّاك في صفة صلاة الرضا عليه السلام «فإذا قرب الفجر قام فصلّي ركعتي الفجر، وقرأ في الأولى الحمد وقل يا أيها الكافرون، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد، فإذا طلع الفجر أذن وأقام وصلّي الغداة بركعتين...»(7) الخ إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المنتتبع.

وليس في باقي نصوص الباب ما يعارض الأخبار المذكورة عدى صحيحة عبد الرحمن ابن الحجّاج قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلّهما بعد ما يطلع الفجر»(8). ورواية يعقوب بن

ص: 230

1- الوسائل 6: 2/495، ب 35 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 137/533.

2- الوسائل 4: 3/156، ب 10 من أبواب التعقيب، التهذيب 2: 262/1045.

3- الوسائل 4: 9/48، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 16/9.

4- الوسائل 4: 3/59، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 12/7.

5- الوسائل 4: 5/265، ب 50 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 133/515.

6- الوسائل 4: 6/61، ب 14 من أبواب أعداد الفرائض، الفقيه 1: 146/678.

7- الوسائل 4: 24/55، ب 13 من أبواب أعداد الفرائض، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 181/180.

8- الوسائل 4: 5/267، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 134/523.

سالم البرّاز عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال: صلّهما بعد الفجر وقرأ في الأولى قل يا أيّها الكافرون، وفي الثانية قل هو الله أحد»(1).

و حمل الفجر فيهما على الفجر الأوّل ليناسب ما تقدّم، وفي كلام جماعة(2) احتمال كونهما مستند السيّد والشيخ في القول بكون وقتها بعد الفجر الأوّل.

وقد يحمل الخبران بعد حمل الفجر على الأوّل على أنّ الأفضل تأخيرهما حتّى يطلع الفجر الأوّل.

ويزيّفه - مع أنّ هذا الحمل لا يتمشّي في رواية أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام فقلت: متى أصلي ركعتي الفجر؟ فقال: حين يعترض الفجر وهو الذي يسمّيه العرب بالصدّيع»(3) بناء على أنّ الصّدّيع هو الصبح -: ظهور الفجر حيثما اطلق في أخبار أهل البيت عليهم السّلام في الفجر الثاني، بل هو المعنى المعهود لدى أصحاب الأئمّة على ما يظهر من ملاحظة رواياتهم، بل عند عامّة المتشرّعة.

فالعُدول عنه إلى غيره لا بدّ له من شاهد مفقود في المقام، كيف ولا داعي إليه إلاّ توهم الجمع.

ويدفعه منع التعارض رأساً، لوضوح أنّ الفعل إذا كان موسّعاً صحّ الأمر به في كلّ جزء من أجزاء وقته، وستعرف امتداد وقت هذه النافلة إلى طلوع الحمرة المشرّقية. فالنظر في النصوص المتقدّمة إنّما هو في أوائل وقتها، وفي الخبرين وغيرهما في أواخره. ولعلّ اختلاف النظر لاختلاف حال الرواة السائلين، ومن جملة ذلك ابتلاء بعضهم بموجب التقيّة.

وقد قيل(4): إنّ مذهب جمهور العامّة وأكثرهم تأخير هاتين الركعتين إلى ما بعد طلوع الفجر الثاني، فمن الجائز كون تعيين ما بعد طلوع الفجر في الخبرين، ورواية أبي بكر الحضرمي للجمع بين وظيفتي الوقت والتقيّة، إذ به تتأدّى النافلة في وقتها ويتأدّى موجب التقيّة أيضاً.

وربّما يستشهد للتقيّة برواية أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: متى أصلي ركعتي

ص: 231

1- الوسائل 4: 6/267، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 521/134.

2- منهم السبزواري في الذخيرة: 201، و العاظمي في المدارك 3: 85.

3- الوسائل 4: 10/268، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 517/133.

4- الذخيرة: 201.

الفجر؟ قال: فقال لي: بعد طلوع الفجر، قلت له: إنَّ أبا جعفر أمرني أن أصلِّيها قبل طلوع الفجر، فقال: يا أبا محمَّد إنَّ الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمَرِّ الحقِّ، و أتوني شكَّاكا فافتيهم بالتقيَّة»(1).

وربَّما أمكن أن يستفاد من هذه الرواية - مضافا إلى ما سيأتي - كون ما قبل الفجر بالقياس إلى هاتين الركعتين أفضل إن لم يشكل مجامعته لما تقدَّم من أفضليَّة الوتر فيما بين الفجرين.

وأما كون ما قرب من الفجر أفضل كما عرفت عن ابن بابويه(2) أو كون تأخيرهما حتَّى يطلع الفجر الأوَّل أفضل كما عرفت عن المعتمر(3) فمستندهما من جهة النصوص غير واضح، ولعلَّه مستفاد من دليل أفضليَّة الوتر فيما بين الفجرين، إذ الوتر لا يتأتَّى في وقت فضيلته إلاَّ بتأخيرهما إلى أن يطلع الفجر الأوَّل، فيلزم من أفضليَّة الأوَّل أفضليَّة الثاني، فتأمَّل لتطرَّق المنع إلى الصغرى والكبرى معا. نعم استند في المعتمر(4) لما اختاره بالجمع بين ما دلَّ على فعلهما في الليل عقيب صلاة الليل، و ما دلَّ على فعلهما بعد طلوع الفجر كالخبرين المتقدمين، فيحمل الأوَّل على الجواز والثاني على الاستحباب، مع حمل الفجر فيه على الثاني، وفيه ما عرفت.

المقام الثاني في آخر وقتها: فالمشهور بين الأصحاب كما في كلام جماعة منهم جامع المقاصد(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7) و شرح الدروس(8) «أنَّه يمتدُّ إلى طلوع الحمرة المشرقيَّة» و عن ظاهر الغنية(9) و السرائر(10) الإجماع عليه، و ظاهر المحكيِّ عن ابن الجنيد(11) انتهاء الوقت بطلوع الفجر الثاني، حيث قال «وقت صلاة الليل و الوتر و الركعتين من انتصاف الليل إلى طلوع الفجر على الترتيب» و في كلام جماعة(12) «أنَّه ظاهر اختيار الشيخ في كتابي الأخبار».

و المعتمد هو المشهور عملا بما تقدَّم من النصوص الآمرة بفعلهما قبل الفجر و معه

ص: 232

1- الوسائل 4:264/2، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:135/526.

2- الفقيه 1:493.

3- المعتمر 2:55.

4- المعتمر 2:55.

5- جامع المقاصد 2:22.

6- المدارك 3:86.

7- الذخيرة: 201.

8- شرح الدروس 1:562.

9- الغنية: 72.

10- السرائر 1:196.

11- نقله عنه في المختلف 2:36.

12- منهم العاملي في مفتاح الكرامة 5:121، و السبزواري في الذخيرة: 201.

وبعد، فإن إطلاق البعد يتناول طلوع الحمرة أيضا، مضافا إلى ما سمعت من صحيح ابن الحجّاج وصحيح ابن سالم ورواية الحضرمي ورواية الحسين بن أبي العلاء قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم وقد تَوّر بالغداة، قال: فليصلّ السجدين اللتين قبل الغداة ثم ليصلّ الغداة»(1) ورواية إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام «عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: قبل الفجر ومعه وبعده، قلت: متى أدعهما حتى أقضيهما؟ قال: إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة»(2).

وأما الانتهاء بطلوع الحمرة فلصحيحة عليّ بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلّي الغداة حتى يسفر ويظهر الحمرة، ولم يركع ركعتي الفجر أركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما»(3).

ومستند الشيخ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قبل الفجر أنّهما 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»(4) وقد يضاف إليها صحيحة ابن أبي نصر(5) وحسنة زرارة(6) المتقدّمتان في المقام الأوّل.

فيجمع بينها وبين ما سبق من الروايات الآمرة بما بعد الفجر بحمل الفجر فيها على الفجر الأوّل، فيراد بما بعد الفجر ما بعد الفجر الأوّل. وفيه: أنّه ليس بأولى من حمل الأمر بما قبل الفجر في هذه الروايات على الأفضليّة، بل هذا أولى وأظهر لعدم استلزامه الاختلاف في الأخبار المعبّرة بلفظ «الفجر» بإرادة الأوّل منه تارة وإرادة الثاني أخرى، مع ما عرفت من مخالفة الحمل على الأوّل للظاهر الذي لا يصرف عنه إلاّ لشاهد يصحّ عليه التعويل، ومجرّد الجمع مع معارضته بما ذكرناه وعدم استلزامه الخروج عن نحو هذا الظهور غير صالح له، مع عدم تحمّل بعضها لذلك الحمل

ص: 233

1- الوسائل 4: 267/4، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 135/525.

2- الوسائل 4: 269/5، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 340/1408.

3- الوسائل 4: 266/1، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 340/1409.

4- الوسائل 4: 264/3، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 133/513.

5- تقدّم في الصفحة: 229، الرقم 10.

6- تقدّم في الصفحة: 229، الرقم 11.

نعم، قد يشكل الحال في الحمل على بيان الأفضل من جهة صحیحة زرارة المتقدّمة في مستند قول الشيخ، باعتبار تضمّنها استدلال الإمام عليه السّلام لزرارة على الأمر بما قبل الفجر بوجهين:

أحدهما: كون هذه النافلة من ثلاث عشر ركعة صلاة الليل بقوله: «إنّهما من صلاة الليل...» الخ المقتضي لتعيّن وقوعها في الليل.

وثانيهما: قياسها على صوم التطوّع الذي لا يسوغ لمن اشتغل ذمّته بقضاء شهر رمضان بقوله عليه السّلام: «لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوّع» بناء على ظهور كون الاستفهام إنكاراً، ثمّ بيّن له وجه الحكم في المقيس عليه بقوله: «إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» فإنّ هذا كالوجه الأوّل يعطي عدم صلاحية ما بعد الفجر لهذه النافلة.

وفي هذه الرواية إشكال آخر خارج عن أصل المسألة، من جهة استدلاله عليه السّلام بالقياس مع أنّه محرّم في مذهب أهل البيت عليهم السّلام ولكنّ الخطب في ذلك سهل باعتبار أنّه صورة قياس اطلق عليها القياس وليس من القياس المحرّم المعمول به عند العامّة، بل هو في الحقيقة من اتّحاد طريق المسألتين، فمرجع استدلاله عليه السّلام إلى تنظير مسألة مجهولة بمسألة معلومة لدى السائل، لاتّحاد طريقهما وهو حرمة التطوّع على من عليه فريضة صوما كانت أو صلاة، كما يشير إليه قوله عليه السّلام: «إذا دخل عليك وقت فريضة...» الخ، فإنّ في الحقيقة بيان لوجه الحكم في المقيس والمقيس عليه معاً لا المقيس عليه فقط، ومثل هذا لا يعدّ قياساً بالمعنى المحرّم.

وأمّا الإشكال الأوّل الوارد على أصل المسألة، فيمكن الذبّ عنه بأنّ استدلاله عليه السّلام بالوجهين لعلّه ردّ على العامّة في قولهم بتعيّن ما بعد الفجر لهذه النافلة بطريق المعارضة، فكأنّهم استندوا في ذلك إلى استحسان وقياس.

أمّا الأوّل: فباعتبار تسمية هذه النافلة بركعتي الفجر، فإنّ إضافتهما إلى الفجر تستدعي إيقاعهما بعد الفجر.

وأمّا الثاني: فلقياسهما باعتبار إضافتهما إلى فريضة الفجر على نوافل سائر الفرائض في اتّحاد وقتها مع وقت فرائضها، وإن اختلفت في وقوع بعضها قبل فريضةها والبعض الآخر

بعد فريضةها، وإذا اتَّحد وقت النافلة و الفريضة في سائر النوافل و الفرائض فوجب أن يتَّحد في هذه النافلة و فريضتها قياساً، و كأنه عليه السلام استظهر من حال زرارة أنه مضمر للمجادلة له في أمره بما قبل الفجر بما عهده من العامة في تعيين ما بعد الفجر من الاستناد إلى الاستحسان و القياس المذكورين، كما يومئ إليه قوله عليه السلام: «أ تريد أن تقايس» فإنه عتاب عليه بما أضمره فدفع عليه السلام سؤاله و جداله بالمعارضة بمثل ما أضمره، فاستحسن أولاً بتعليله عليه السلام بكونهما من صلاة الليل أتى بالقياس ثانياً. فمعنى قوله عليه السلام: «أ تريد أن تقايس» أنه إذا أردت المقايسة فقس هذه النافلة على صوم التطوع فكما أنه لا يقع في وقت الفريضة فكذلك النافلة هنا.

فمثل هذا الاستدلال الوارد في مقام ردّ الخصم و دفع حجته على تعيين ما بعد الفجر لا ينافي صلاحية ما بعد الفجر كما قبله لهذه النافلة، و لا كون أمره عليه السلام بما قبل الفجر للإرشاد إلى ما هو أفضل الوقتين. و بالتأمل فيما ذكرناه يظهر أن كون هذه النافلة من صلاة الليل لا ينافي صلاحية وقوعها بعد الفجر، و لا أن كونها نافلة الفجر ينافي صلاحية وقوعها في الليل، فإن الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة. و إن شئت قلت: إن هذه النافلة مشتركة بين طرفي الليل و النهار، فمن الليل طرفه الآخر و من النهار طرفه الأول، و بهذا الاعتبار صحّ إضافته تارة إلى الليل بإدراجها في صلاة الليل، و اخرى إلى الفجر بالتعبير عنها بركعتي الفجر فليتدبر.

ثمّ عن الشيخ (1) و جماعة (2) من الأصحاب أن الأفضل إعادتهما بعد طلوع الفجر الأول إذا صلّاهما قبله، استناداً إلى ما قصر دلالة عليه من وجوه شتى، كصححة حمّاد بن عثمان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ربّما صلّيتهما و عليّ ليل فإن نمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» (3) و موثقة زرارة بابن بكير قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إني لاصلي صلاة فأفرغ من صلاتي و اصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» (4).

ص: 235

1- المبسوط 1:132.

2- كالشهيدي في البيان: 151، و الأردبيلي في مجمع الفائدة: 2:38.

3- الوسائل 4:267/8، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:527/135.

4- الوسائل 4:267/9، ب 51 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:528/135.

و نوقش فيهما تارة باختصاصهما بصورة النوم بعدهما قبل طلوع الفجر فالاستدلال بهما على الاستحباب مطلقا غير سديد، و اخرى بظهور الفجر في الفجر الثاني فحمله على الأول غير سديد، و في الاولى بعدم تعين كون المضمرة ركعتي الفجر.

و في كلام غير واحد⁽¹⁾ أنه يستفاد من الروايتين عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل، و هو كذلك غير أنه عن الشيخ القطع بالكراهة استنادا إلى رواية سليمان بن حفص المروزي قال: «قال أبو الحسن الأخير عليه السلام: إياك و النوم بين صلاة الليل و الفجر و لكن ضجعة بلا نوم، فإنّ صاحبه لا يحمد على ما قدّم من صلاته»⁽²⁾ و حيث إنّ المسألة من السنن فالعمل بمضمون الرواية أولى و إن كان في سندها ضعف.

ص: 236

-
- 1- منهم العاملي في مفتاح الكرامة 5:123، و السيّد السند في المدارك 3:85.
 - 2- التهذيب 2:137 ذيل الحديث: 301.

ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيق وقت الحاضرة]

يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض حتى صلاة الأموات في كل وقت ما لم يتضيق وقت الحاضرة، بلا خلاف في شيء من ذلك أجده بين أصحابنا، وقد تكاثر نفي الخلاف في ذلك بل دعوى الإجماع(1) عليه في كلماتهم. و مع ذلك فالنصوص به بالغة فوق حد الاستفاضة:

ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر فيمن فاتته صلاة قال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها»(2).

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدتها، و صلاة ركعتي طواف الفريضة، و صلاة الكسوف، و الصلاة على الميت هذه يصلّيهن الرجل في الساعات كلها»(3).

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: خمس صلوات لا يترك على كل حال، إذا طفت بالبيت، و إذا أردت أن تحرم، و صلاة الكسوف، و إذا نسيت فصل إذا ذكرت، و الجنابة»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ص: 237

1- كما في المعبر 2:60، و المنتهى 4:139، و المدارك 3:87.

2- الوسائل 4:284/3، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1057/265.

3- الوسائل 4:240/1، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1265/278.

4- الوسائل 4:241/4، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:683/172.

و الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة، قال في المدارك: «وقد قطع الشيخان (1) و أتباعهما (2) و المصنّف (3) بالمنع من قضاء النافلة مطلقاً، و فعل ما عدى الراتبة من النوافل في أوقات الفرائض» (4) و عزى أيضاً إلى الوسيلة (5) و السرائر (6) و كتب المحقق (7) و أكثر كتب العلامة (8) و في جامع المقاصد (9) كما عن الروض (10) «هو المشهور بين متأخري الأصحاب» و في حاشية المدارك (11) دعوى الشهرة العظيمة فيه، و ربّما يظهر من المعتبر (12) كونه مذهب علمائنا.

لكن في الدروس (13) «الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة أداء كانت النافلة أو قضاء» مع اختياره الجواز فيه، و في الذكرى (14) كما في جامع المقاصد (15) و حاشية الإرشاد (16) و حاشية الميسي (17) و المسالك (18) و الذخيرة (19) و شرح الدروس (20) و عن

ص: 238

1- المفيد في المقنعة: 23، و الشيخ في النهاية: 62، و المبسوط 1: 76.

2- كالقاضي ابن البرّاج في المهذب 1: 127، و ابن حمزة في الوسيلة: 84.

3- المعتبر 2: 60.

4- المدارك 3: 188.

5- الوسيلة: 84.

6- السرائر 1: 276.

7- الشرائع 1: 63، و المعتبر 2: 60، و المختصر النافع: 23.

8- كالتذكرة 2: 364، و المنتهى 4: 139، و إرشاد الأذهان 1: 244.

9- جامع المقاصد 2: 23.

10- روض الجنان 2: 496.

11- حاشية المدارك 2: 317.

12- المعتبر 2: 60.

13- الدروس 1: 142.

14- الذكرى 2: 402.

15- جامع المقاصد 2: 24.

16- حاشية الإرشاد: 11 (مخطوط).

17- حاشية الميسي: نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 125.

18- المسالك 1: 145.

19- الذخيرة: 202.

20- شرح الدروس 1: 562.

مجمع الفائدة والبرهان(1) و المفاتيح(2) و الكفاية(3) و نسبه في الذخيرة إلى ابن الجنيد من قدماء أصحابنا، و يظهر الميل من سيّد المدارك(4) و عن بعض هؤلاء التنصيص على الكراهية، و احتمله صاحب المدارك في الروايات المانعة. و عن التذكرة(5) نفي العلم بالخلاف عن عدم كراهية التنفل قبل العصر و الصبح لمن لم يصلّهما و هو تطوّع في وقت فريضة، و في مفتاح الكرامة(6) «و قد يفهم ذلك من إجماع الخلاف(7) هناك و شهرة المنتهى(8) القريبة من الإجماع»(9).

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّه لا خلاف في عدم جواز النافلة أداء و قضاء مع ضيق وقت الفريضة لتعيّنه لها إجماعا، و وجهه بعد ملاحظة أنّ الواجب لا يترك بالمستحبّ واضح، مع شهادة بعض النصوص كموثّقة سماعة الآتية بذلك، مضافا إلى ظاهر المرويّ في الوسائل عن محمّد بن الحسين الرضويّ في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «لا قرابة بالنوافل إذا أضرت بالفرائض. قال: و قال عليه السّلام: إذا أضرت النوافل بالفرائض فارفضوها»(10).

كما أنّه لا خلاف أيضا في جواز النوافل المرتّبة في أوقاتها المضروبة لها و إن كانت هذه الأوقات أوقات فرائضها أيضا، كنوافل الظهر و العصر و نافلة المغرب بالقياس إلى العشاء على التحقيق المتقدّم من دخول وقتها بالفراغ عن المغرب، فإنّها مستثناة عن عمومات المنع بالنصوص و الإجماع، فانحصر محلّ الخلاف في قضاء النوافل المرتّبة و غيرها و فعل النوافل المبتدأة في وقت فضيلة الفريضة أو وقت إجزائها ما لم يتضيق، و لذا خصّ النزاع في المدارك(11) و الذخيرة(12) و غيرهما بفعل النوافل الغير الراتبة و قضاء النافلة و إن كانت راتبة.

ثمّ كون المراد بالمنع في كلام المانعين هو المنع التشريعي بناء على عدم ورود الأمر بالنافلة في وقت الفريضة أداء و لا قضاء، أو على عدم شمول عمومات النوافل و عمومات

ص: 239

1- مجمع الفائدة و البرهان 40:2.

2- المفاتيح 97:1.

3- الكفاية: 15.

4- المدارك 3:88-89.

5- التذكرة 2:334.

6- الخلاف 1:321.

7- مفتاح الكرامة 5:126.

8- المنتهى 4:139، لم نجد في المنتهى الشهرة التي ادّعاها في مفتاح الكرامة.

9- مفتاح الكرامة 5:126.

10- الوسائل 4:7/286 و 8، ب 61 من أبواب المواقيت، نهج البلاغة 3:161 و 39/221 و 279.

11- المدارك 3:87.

12- الذخيرة: 202.

قضاء النوافل لها في وقت الفريضة وإن كان محتملا، إلا أنّ كلماتهم أظهر في إرادة المنع الوضعي أعني عدم صحّة النافلة وعدم انعقادها في وقت الفريضة وإن استلزم ذلك المنع التشريعي أيضا، وفي عبارة الدروس(1) المتقدّمة القائلة: «بأنّ الأشهر انعقاد النافلة في وقت الفريضة» شهادة بذلك.

و أمّا احتمال المنع الشرعي على معنى الحرمة الذاتية التابعة للمفسدة النفس الأمرية لتكون النافلة في وقت الفريضة منهيّا عنها بالنهي النفسي الذاتي فهو بمراحل عن كلماتهم، وأكثر روايات المانعين أيضا قاصرة عن إفادته.

و أمّا على ما استظهرناه فوجه عدم الصحّة وعدم الانعقاد لعلّه توهم كون فراغ الذمّة عن الفريضة من شروط صحّة النافلة أداء وقضاء، إمّا بكونه شرطا للأمر أو قييدا في المأمور به، وعليه فالأصل الذي يرجع إليه في الموارد المشتبهة مع المجوزين، لأنّ اشتراط الأمر أو المأمور به بما ذكر مع تسليم الإطلاق بالنسبة إليهما في الروايات الواردة في النوافل وقضاءها خلاف الأصل، لأنّ الأصل هو الإطلاق وعدم التقييد، فلا يصار إلى الاشتراط بأحد الوجهين إلاّ بدليل واضح، وكلامهم في المقام بالنسبة إلى المعنى المراد من المنع وجهته غير محرز.

و كيف كان فحجّة المانعين عدّة روايات قاصرة الدلالات مع قصور أسانيد أكثرها:

كرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لي لا أراك تطوّع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ قال: فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوّع»(2).

ورواية سيف بن عميرة عن أبي بكر عن جعفر بن محمّد عليه السّلام قال: «إذا دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوّع»(3).

ورواية أديم بن الحرّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: لا يتنقل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: وقال: إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»(4).

ص: 240

1- الدروس 1: 71.

2- الوسائل 4: 227/3، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/661.

3- الوسائل 4: 228/7، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/660.

4- الوسائل 4: 228/6، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 167/663.

وصحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي نافلة و عليّ فريضة أو في وقت فريضة؟ قال: لا، أنه لا تصلي نافلة في وقت فريضة، أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فكذلك الصلاة، فقال: فقايسني و ما كان يقايسني»(1).

و رواية معاوية بن عمّار عن نحية قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الفريضة و يدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا، و لكن ابدأ بالمكتوبة و اقض النافلة»(2).

و رواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إذا حضرت المكتوبة فأبدأ بها، فلا تصرّك أن ترك ما قبلها من النافلة»(3).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنّه لا تقضى نافلة في وقت فريضة»(4).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا دخل وقت مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ بالمكتوبة»(5).

و يشكل الاستناد إليها في الحكم المخالف للأصل، لما أشرنا إليه من قصور أسانيد أكثرها مع قصور دلالات جميعها.

و توهم: أن قصور الأسانيد ينجر بالشهرة كما في حاشية المدارك(6) يدفعه - بعد منع تحقّق الشهرة في المنع إن لم ندع الشهرة في الجواز، خصوصاً بين المتأخّرين و متأخريهم كما عرفت - أن الشهرة إنّما تنهض جابرة حيث لم يعلم فساد مستندها من جهة الدلالة، و هي في المقام ناشئة عن الدلالة القاصرة في هذه الروايات، بل الظاهرة عند التحقيق في الجواز و لو بملاحظة الروايات الاخر، فإنّ الظاهر أنّ المراد بوقت الفريضة في رواية محمّد ابن مسلم حيث قال: عليه السلام «كان تطوعنا في غير وقت الفريضة...»(7) الخ إنّما هو وقت إرادة

ص: 241

- 1- مستدرک الوسائل 3: ب 46 من أبواب المواقيت.
- 2- الوسائل 4: 5/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 662/167.
- 3- الوسائل 4: 4/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 984/247.
- 4- الوسائل 4: 8/228، ب 35 من أبواب المواقيت، السرائر: 480.
- 5- الوسائل 4: 6/285، ب 61 من أبواب المواقيت، الذكرى: 134.
- 6- حاشية المدارك 2: 317.
- 7- الوسائل 4: 3/227، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 661/167.

فعل الفريضة إذا دار الأمر بينها وبين النافلة قضاء أو أداء في غير الراتبة في التقديم والتأخير.

و محصّ له أن لا يكون للمكلف صارف عن الابتداء بالفريضة ولو نحو انتظار انعقاد الجماعة أو حضور الإمام أو نحو ذلك بوجود الداعي له إلى الابتداء بها، وهو يريد التطوّع مع ذلك بشيء من النافلة أداء أو قضاء قبلها.

والذي يشهد بذلك صحيحة عمر بن يزيد «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنه 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 يصلّي معه» (1).

وفي معناها موثقة إسحاق بن عمّار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (2) فإنّ التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به لا جهة له إلا أنّ انتظاره لحضور الإمام أو قيامه بالصلاة ليصلّي معه جماعة صارف عن الابتداء بالفريضة حال كونه مريدا للنافلة، بخلافه إذا كان وحده فإنه لا صارف له حينئذ عن الابتداء بالفريضة وتقديمها على النافلة فتكون أولى بالتقديم.

وبالجمله مورد الرواية بشهادة الروائين المذكورتين ما لو زاحمت النافلة الفريضة في التقديم والتأخير، ولا ريب في أنّ الفريضة حينئذ أولى بالتقديم.

والسرّ فيه أنّ الفريضة مشتملة على مصلحة ملزمة، والنافلة مشتملة على مصلحة غير ملزمة، وواضح في نظر العقل المستقلّ أنّ ما له مصلحة ملزمة أولى بالتقديم ممّا له مصلحة غير ملزمة عند دوران الأمر بينهما في التقديم والتأخير، وعلى هذا المعنى يحمل وقت الفريضة في الروايات المشتملة عليها، فيكون الأمر بالبداة بالفريضة في أكثر الروايات المذكورة للإرشاد إلى هذه الأولوية التي يستقلّ بإدراكها العقل.

وتتأكد الأولوية فيما إذا كانت الفريضة في وقت الفضيلة ولزم من تقديم النافلة عليها فوات فضيلتها بخروج وقتها، وهذا كلّ كما ترى لا ينافي جواز البداة بالنافلة أيضا، ولا فعلها إذا كان له صارف عن البداة بالفريضة في وقت يريد فيه فعل النافلة لا غير، وهذا

ص: 242

1- الوسائل 4: 9/228، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 3: 841/283.

2- الوسائل 4: 2/226، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1052/264.

هو معنى الأفضلية التي حملت عليها الروايات المذكورة في كلام المجوزين.

و مما يدل على جميع ما ذكرناه أيضا موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى أهله أبتدئ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال: إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، وإن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حق الله ثم ليتطوع ما شاء (الأمر) (1) موسّع أن يصلّي الإنسان في أول دخول وقت الفريضة النوافل، إلا أن يخاف الفريضة، والفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، وليس بمحذور عليه أن يصلّي النوافل من أول الوقت إلى قريب من آخر الوقت» (2).

وقد رويت هذه الرواية بطرق متكررة، وفي مواضع منها دلالة على الجواز وأنه ثابت مطلقا ما لم يتضيق وقت الفريضة، كما أن في ذيلها دلالة على أن الأفضل في صورة دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخير إنما هو الابتداء بالفريضة، ولذا فرض موضوعه ما إذا صلى الإنسان وحده، فإنّ التقييد بالوحدة إنما هو لفرض انتفاء الصارف عن الابتداء بالفريضة على معنى انتفاء الداعي إلى تأخيرها من انتظار حضور إمام أو انعقاد جماعة أو نحوهما، كما أن جعل الفضل في البداية بالفريضة تعليلا بأن يكون فضل أول الوقت لها قرينة واضحة على أن المراد بالنوافل ما عدى الرواتب في أوقاتها المضروبة لها، لكون الأفضل نصّا وفتوى في أوقات الرواتب البداية بها لا غير، وفي معناها من حيث الدلالة على أن الأفضل عند الدوران في التقديم والتأخير في غير وقت الرتبة إنما هو تقديم الفريضة وتأخير النافلة.

وحسنة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتقبل أو ابدأ بالفريضة؟ فقال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (3) والمراد بدخول وقت الفريضة في كلام السائل إما دخول وقت فضيلة الفريضة بعد خروج وقت النافلة الراتب، أو حضور وقت يراد فيه الإتيان بالفريضة مع حصول الداعي إلى التنقل على وجه دوران الأمر بينهما من حيث التقديم والتأخر.

ص: 243

1- في الكافي بدلها: إلا هو 3/288:3.

2- الوسائل 4/226:1، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1051/264.

3- الوسائل 4/230:2 و 3، ب 36 من أبواب المواقيت، الكافي 3/298:5.

وفي معنى الروايات المذكورة من حيث الدلالة على جواز النافلة مع وجود الداعي إلى تأخير الفريضة المروي عن الخصال عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «من أتى الصلاة عارفا بحقها غفر له، لا يصلي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر، ولكن يقضي بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى: الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صِدْقِهِمْ ذَائِمُونَ (1) يعني الذين يقضون ما فاتهم من الليل بالنهار، وما فاتهم من النهار بالليل لا يقضي النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك» (2).

وبالجملة فالروايات المذكورة بملاحظة الشواهد المزبورة من النصوص لا دلالة فيها على المنع من التطوع فيما كان هناك صارف عن البداية بالفريضة، ولا على المنع منه مع وجود الداعي إلى البداية بها، ولا على أولوية ترك النافلة ورجحانه بالقياس إلى فعلها في المقامين، بل غايتها الدلالة على أولوية البداية بالفريضة عند دوران الامر بين البداية بها أو بالنافلة، وهي لا تنافي صحة النافلة وانعقادها في المقامين.

وعليه فالأمر بالبداية بها في كل ما اشتمل عليه من الروايات يحمل على بيان الأولوية، والنهي عن التطوع أو التنفل في كل ما اشتمل عليه يحمل على مرجوحية البداية بالنافلة بالإضافة إلى البداية بالفريضة الغير المستلزمة لمرجوحية فعلها بالإضافة إلى تركها، ونفي التطوع في مثل قوله عليه السلام «لا تطوع» على تقدير كونه اسما يحمل على نفي الكمال عن البداية بالنافلة عند الدوران بينها وبين البداية بالفريضة، ورجعه إلى التنبيه على كونها خلاف الأولى.

وأما قياس النافلة هنا على تطوع الصوم لمن عليه قضاء شهر رمضان في المنع على ما تقدم في صحيحة زرارة الظاهرة في المنع هنا أيضا، فلعله لضرب من التقيّة لاحتمال وقوع السؤال في محضر بعض العامة، فاستعمل عليه السلام في جوابه القياس تقيّة من دون أن يقصد تعدية المنع الثابت في تطوع الصوم إلى النافلة، مع احتمال كون مراده عليه السلام القياس في مجرد المرجوحية وإن كانت هنا إضافية بالقياس إلى البداية بالفريضة في مقام الدوران غير منافية لرجحان الفعل إذا دار الأمر بينهما.

وبالتأمل فيما نقلنا من الروايات - الظاهرة كالصريحة في الجواز الكاشفة عن حقيقة

ص: 244

1- المعارج: 23.

2- الوسائل 4: 10/228، ب 35 من أبواب المواقيت، الخصال: 638.

المراد من الروايات المتوهم دلالتها على المنع - يعلم أنه لا مجال لتوهم أن يقال: إن صحّة النافلة في مفروض المسألة وانعقادها في وقت الفريضة فرع على ورود الأمر هنا ولو عموماً وهذا موضع منع لأنه الآذي ينكره المانع، إذ لا يعني من الجواز المكشوف عنه بالروايات المذكورة إلاّ المشروعية التي لا تكون إلاّ بالأمر الاستجابي، مع أنّ الروايات العامّة الآمرة بقضاء النوافل المتناولة بعمومها لمثل ما نحن فيه مستفيضة بل قريبة من التواتر.

ففي صحيحة حسان بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قضاء النوافل؟ قال:

ما بين طلوع الشمس إلى غروبها»(1).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضاؤها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(2).

وحسنة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أقضى صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(3).

ورواية محمد بن يحيى بن حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون عليّ الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب: في أيّ ساعة شئت من ليل أو نهار»(4).

وموثقة أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن فاتك شيء من تطوّع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس و بعد الظهر عند العصر و بعد المغرب و بعد العتمة و من آخر السحر»(5).

ورواية عليّ بن جعفر المروية عن قرب الإسناد للحميري عن أخيه موسى عليه السلام «و سألته عن رجل نسي صلاة الليل و الوتر و يذكر إذا قام في صلاة الزوال؟ قال: ابتداءً بالزوال، فإذا صلّى صلاة الظهر صلّى صلاة الليل و وتر ما بينه و بين صلاة العصر، أو متى أحبّ»(6) و في معناهما صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل يفوته صلاة النهار؟ قال: يقضيها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء»(7).

ص: 245

- 1- الوسائل 4:242/9، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:272/1084.
- 2- الوسائل 4:243/12، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:174/692.
- 3- الوسائل 4:243/13، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:173/691.
- 4- الوسائل 4:24/3، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:272/1083.
- 5- الوسائل 4:10277/4، ب 57 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:163/642.
- 6- الوسائل 4:263/1، ب 49 من أبواب المواقيت، قرب الإسناد: 93.
- 7- الوسائل 4:241/6، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:163/640.

و حسنة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال:

متى ما شاء، إن شاء بعد المغرب، و إن شاء بعد العشاء»(1) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و يمكن أن يستدلّ عليه بما تقدّم في مواقيت النوافل من النصوص المستفيضة المصرّحة بأنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت. و يمكن أن يستدلّ على ما يعمّ قضاء الرواتب و أداء غيرها بحسنة محمّد بن عذافر قال: «قال أبو عبد الله: صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت، فقدّم منها ما شئت، و آخر منها ما شئت»(2).

و توهم أنّ هذه العمومات يخصّصها ما تقدّم من روايات المنع، يدفعه ما عرفت من عدم نهوض هذه الروايات للمنع حتّى تنهض لتخصيص العمومات.

و يمكن أن يستأنس الجواز و المشروعية أيضا من النصوص المتفرقة الواردة باستحباب عدّة صلوات وردت في أوقات الفرائض، كالواردة بين الظهر و العصر خصوصا يوم الجمعة، و بين المغرب و العشاء كصلاة الغفيلة و غيرها ممّا تقدّم، و صلاة الرغائب الواقعة بينهما، و جملة من نوافل ليالي رمضان أيضا فيما بينهما، و صلاة أمّ داود الواردة بين الظهرين إلى غير ذلك ممّا اشتمل عليه كتب الأدعية و غيرها. و كذلك النصوص الواردة في صلاة الاحتياط المصرّحة بكونها نفلا و تطوّعا على تقدير عدم النقص في الفريضة المؤدّاة.

و بالجملة يستأنس من مجموع هذه النصوص المتفرقة عدم كون مبنى النوافل مطلقة في الشريعة على عدم المشروعية و لا على الحرمة.

ثمّ إنّّه يظهر من تضاعيف كلمات السيّد في الرياض الطعن على الروايات المجوّزة بعدّة من الموهنات المسقطه لها عن درجة الاعتبار على ما توهمه، مثل وضوح دلالة الأخبار المانعة و أسنادها و اعتضادها بعمل الأصحاب، و بما تقدّم عن المعتمد من النسبة إلى علمائنا مؤذنا بدعوى الإجماع و مخالفتها العامة على ما استفاد من رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة لمكان قوله: «كما يصنع الناس» و المراد بهم العامة كما لا يخفى على المتتبع لأخبار الأئمة عليهم السلام ثمّ قوله عليه السلام: «إنّا إذا أردنا... الخ» حيث جعل ذلك من خواصّهم، و ربّما يومئ إليه الصحيحان المتقدّمان المتضمّنان لقياس الصلاة بالصيام، فإنّ الظاهر أنّ المقصود

ص: 246

1- الوسائل 4: 7/241، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 639/163.

2- الوسائل 4: 8/233، ب 37 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1066/267.

منه إنّما هو إثبات ما هم عليه على هؤلاء العبداء للأصنام جدلا معهم بمقتضى مذهبهم في العمل بالقياس، وبذلك يقوى احتمال حمل الأخبار المتقدمة على تقدير تسليم دلالتها على التقيّة»(1).

وفي الجميع ما ترى:

أمّا وضوح الدلالة فلتعيّن الخروج عنها بشهادة ما تقدّم، فإنّ من المقرّر أنّ أخبار الأئمة عليهم السّلام يفسّر بعضها بعضا. وأمّا وضوح الأسانيد، فيدفعه: أنّ أسانيدنا ليست بأوضح من أسانيد الأخبار المجوّزة مع ما عرفت من قصور أسانيد أكثرها. وأمّا اعتضادها بعمل الأصحاب فيدفعه: أنّ عمل الأصحاب إن اريد به الإجماع على العمل بها فمنعه بعد ملاحظة مخالفة ابن الجنيد من المتقدّمين وأكثر المتأخّرين واضح، وإن اريد به الشهرة فقد عرفت ما فيها من عدم كونها بمثابة يعتدّ بها في المقام ولا سيّما مع اشتهاار خلافها بين المتأخّرين.

وأمّا الإيدان بدعوى الإجماع في المعبر فيمكن الاسترابة فيه بمنع شمول ما ادّعاه في المعبر لمحلّ البحث، لأنّه قال فيه: «و يصلّي الفرائض أداء وقضاء ما لم يتضيق الحاضرة، والنوافل ما لم يدخل وقت الفريضة وهو مذهب علمائنا» ومن الجائز اختصاص ذلك بما عدى الحكم الأخير.

ويؤيده أنّه قدّس سرّه بعد هذه العبارة أخذ بذكر دليل الحكمين، فقال: «فأمّا الفرائض فعليه إجماع أهل العلم ولقوله صلّى الله عليه وآله وسلم فأورد رواية من طرق العامّة وأخرى من طرق الخاصّة. ثمّ قال: وأمّا النوافل فلما رويناها من الأحاديث المانعة من النافلة في وقت الفريضة انتهى»(2) فإنّ تعقيب الفرائض بإجماع أهل العلم دون النوافل ربّما يعطي رجوع ما ادّعاه أولا من مذهب أصحابنا إلى جواز فعل الفرائض في وقت الحاضرة فتأمّل، لجواز كون الحكم الأوّل ممّا أجمع عليه الفريقان فلذا خصّه بإجماع العلماء المتناول لغير أصحابنا أيضا، وكون الحكم الأخير ممّا انفرد به أصحابنا ولذا لم يعقبه بإجماع العلماء، وعليه فيكون قوله «وهو مذهب علمائنا» راجعا إلى حكم النوافل خاصّة.

و حينئذ فالوجه في القدح أن يقال: إنّ على تقدير تسليم إفادته الإجماع المصطلح وهو الكاشف عن الحجّة، وتسلّم عدم قدح خلاف ابن الجنيد واستظهار خلافه بين المتأخّرين

ص: 247

1- الرياض 3:94.

2- المعبر 2:60.

في انعقاد الإجماع الكاشف ليس إلا إجماعاً نقله العدل، والتحقيق في الإجماع المنقول كخبر الواحد أنه إنما يعمل به حيث أفاد الوثوق و الاطمئنان بصدور مؤداه عن الحجّة، وهو مع ما عرفت من النصوص المستفيضة الواضحة الدلالة في المشروعية الكاشفة عن حقيقة المراد في الأخبار المانعة لا يفيد شيئاً من ذلك.

و أمّا مخالفتها العامة فإنّما تسلم على تقدير سلامة دلالاتها، وقد منعناها بما لا مزيد عليه، و حمل الأخبار المجوّزة على التقيّة ليتوصّل به إلى سلامة دلالة الأخبار المانعة المحرزة فيها المخالفة لمذهب العامة خروج عن قاعدتهم المقرّرة المتفق عليها، من أنّ الرجوع إلى المخالفة و الموافقة و الترجيح من جهتهما الذي مرجعه إلى الترجيح من حيث السند. و الحمل على التقيّة الذي مرجع إلى الترجيح من حيث جهة الصدور إنّما هو بعد عدم إمكان الجمع ولو من جهة عدم شاهد على الجمع المحتمل، و مع العجز عن الترجيح من حيث الدلالة، و قد عرفت إمكان الجمع بشاهد موجود في النصوص، و وجود الدلالة المعتبرة الكاشفة عن حقيقة المراد من النصوص المانعة، و معه لا معنى للحمل على التقيّة.

و لا ينافيه قوله في رواية محمّد بن مسلم: «إنّا إذا أردنا... الخ» جاعلاً لما ذكره عليه السّلام من خواصّهم لأنّ كون الفريضة أولى بالتقديم من النافلة في صورة الدوران، و استحباب البداية بها حكم مخصوص بهم عليهم السّلام قبلاً للعامة حيث إنّهم لا يراعون هذه الأولويّة و لا يجعلون البداية بالفريضة أفضل، و هذه المخالفة بين الفريقين لعلّها كافية في توجيه قوله عليه السّلام: «إنّا إذا أردنا... الخ».

المقام الثاني في جواز التنفّل لمن عليه فائتة، ففي الأكثر على ما في الذخيرة⁽¹⁾ المنع عنه، و نسبه فيه أيضاً إلى المختلف⁽²⁾ و أكثر المتأخّرين⁽³⁾.

و عن ابن الجنيد⁽⁴⁾ الجواز، و عزي إلى ابن بابويه⁽⁵⁾ حيث جوّز تقديم قضاء ركعتي الفجر على قضاء الغداة استناداً إلى صحيح ابن سنان⁽⁶⁾ و خبر أبي بصير⁽⁷⁾ الصريحين

ص: 248

1- الذخيرة: 204.

2- المختلف 2: 59.

3- كما في الذكرى 2: 42، جامع المقاصد 2: 23-24، الروض 2: 496.

4- نقل عنه في المختلف 3: 21.

5- المقنع: 33.

6- الوسائل 4: 283/1، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 265/1058.

7- الوسائل 4: 284/2، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 265/1057.

بذلك، واختاره الشهيدان (1) وصاحب الذخيرة (2) والفاضل الشارح للدروس (3) والمولى الأردبيلي (4).

وقد يحتمل كونه ظاهر الأكثر حيث اعتبروا في الرخصة عدم دخول وقت الفريضة الظاهر في وقت الحاضرة، بل عن كاشف اللثام (5) الاعتراف بذلك، وربما عزي إلى ظاهر الكليني (6) وغيره (7) حيث أورد روايات نوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الآتية كالصدوق مع تعقيبه توجيهها بأن الله تعالى أنام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن صلاة الصبح رحمة لامة. وهذا هو الأقوى، لعموم أوامر النوافل المتناولة لمن عليه الفاتنة وغيره، بل عموم ما تقدم من نصوص قضاء النوافل المتناولة لمن عليه الفاتنة أيضا، وخصوص صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى آذاه حرّ الشمس، ثم استيقظ، فعاد نادية ساعة فركع ركعتين ثم صَلَّى الصبح» (8) فإن الظاهر أن الركعتين هما ركعتا الفجر.

وصحيح سعيد الأعرج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله تبارك وتعالى أنام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صَلَّى الفجر... الخ» (9).

وصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إذا دخل صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى تبدأ بالمكتوبة، قال: فقدمت الكوفة، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل أتيت أبا جعفر عليه السلام فحدثني أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عرّس (10) في بعض أسفاره، وقال: من يكلؤنا؟ (11) فقال بلال: أنا، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال، ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخذ بنفسي

ص: 249

1- الذكرى 2: 360-361، روض الجنان: 184.

2- الذخيرة: 204.

3- شرح الدروس: 562.

4- مجمع الفائدة: 2: 41.

5- كشف اللثام 1: 162.

6- الكافي 3: 9/294.

7- الفقيه 1: 1031/358، ب أحكام السهو في الصلاة.

8- تقدم في الصفحة 248 الرقم 6.

9- الفقيه 1: 1031/358.

10- التعريس: نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة، مجمع البحرين 4: 86.

11- يكلؤنا: يحفظنا، مجمع البحرين 1: 360.

ما أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة، وقال: يا بلال أذن، فأذن، فصلَّى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ركعتي الفجر، ثمَّ قام فصلَّى بهم الصبح. ثمَّ قال: من نسي شيئا من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإنَّ الله تعالى عزَّ وجلَّ يقول:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (1) قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: قد نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة ألا أخبرتهم أنَّه قد فات الوقتان جميعا، وأنَّ ذلك كان قضاء من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ (2).

و موثقة أبي بصير أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نام على الغداة حتَّى طلعت الشمس، فقال: يصلي ركعتين ثمَّ يصلي الغداة» (3).

وعن الشيخ حمل هذا الخبر وسابقه على «أنَّه إمَّا يجوز التطوُّع بركعتين ليجتمع الناس الذين فاتتهم الصلاة ليصلوا جماعة كما فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فأما إذا كان الإنسان وحده فلا يجوز له أن يبدأ بشيء من التطوُّع أصلا» (4).

وفيه: أنَّ هذا التأويل مع كونه في غاية البعد ممَّا لا شاهد عليه ولا داعي إليه أيضا، إلاَّ توهم الجمع بين الأخبار المتعارضة.

ويزيِّفه: أنَّه ليس بأولى من حمل هذه الأخبار على رجحان فعل النافلة على تركها إذا دار الأمر بينهما عند وجود الصارف عن الابتداء بالفريضة الذي منه انتظار الجماعة، ورجحان الابتداء بالفريضة الفاتئة إذا دار الأمر بينه وبين الابتداء بالنافلة مع حصول الداعي إلى الابتداء بالنافلة، وهو لا ينافي رجحان فعل النافلة بالقياس إلى تركها.

نعم، ربَّما يشكل التعويل على ما عدى الخبر الأخير من جهة اشتماله على نوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن الفريضة، ولعله غير مناسب لمقام عصمته عليه السلام. لكن عن الشهيد في الذكرى «لم نقف على رادٍّ للخبر من حيث توهم القدح في العصمة انتهى» (5).

وهو كذلك فإنَّه غير قادح في العصمة، لا لما قيل: من أنَّ النوم أمر مشترك بين المعصوم وغيره فلا يكون نقصا في المعصومين ولا يوجب عيبا عليهم، وإمَّا النقص والعيب هو

ص: 250

1- طه: 14.

2- الوسائل 4: 285/6، ب 61 من أبواب المواقيت، الذكرى 2: 422.

3- الوسائل 4: 284/2، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 1057/265.

4- التهذيب 2: 265.

5- الذكرى 2: 423.

السهو كما عن المفيد في رسالة نفي السهو قال: في كلام محكي له لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء في أوقات الصلاة حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لأنه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولأن النائم لا عيب عليه، وليس كذلك السهو لأنه نقص عن الكمال في الإنسان... إلى آخر ما ذكره. ليرد عليه أن نوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد من المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما أكد الفرائض نقص عليهم، ينفيه ما دلّ من أخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبيدهم من الزلل، بل الظاهر بعد التأمل أن هذا أنقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الركعتين في الصلاة وما ذكره في رسالة نفي السهو فممنوع، بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة أهون من النوم عن فريضة الصبح، وأن هذا النائم أحقّ بالتعبير من ذلك الساهي بل ذاك لا يستحقّ تعبيراً، وكون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات.

بل لأنّ النوم عن الواجب إنّما يكون نقصاً إذا كان من القوّة البهيمة المودعة في الإنسان، لا من فعل الله عزّ وجلّ بأن يكون الله تعالى أنام نبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة الصبح لمصلحة خفية رآها فيه، ولعلّها لكسر عظم النوم عنها في نظر أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وأنّ فيه كمال بينونة بينه وبين الإيمان، أو لردعهم عمّا زعموا من عدم وقوع التطوّع ممّن عليه الفائتة أو غير ذلك ممّا لا نعقله، وهذا هو السبب الداعي إلى عدم ردّ الأصحاب للخبر المذكور كما عرفته أيضاً عن الكليني (1) ونسب أيضاً إلى الصدوق (2) بل نصّ عليه في خبر ابن سنان كما عرفت.

حجّة المانعين: قوله عليه السّلام في صحيحة زرارة الواردة فيمن فاته شيء من الصلوات:

«و لا يتطوّع بركعة حتى يقضي الفريضة كلّها» (3).

وصحيحته السابقة المشتملة على مقايضة التطوّع من الصلاة في وقت الفريضة على تطوّع الصوم ممّن عليه قضاء شهر رمضان القاضية بكون القضاء مانعاً عن النافلة (4).

ص: 251

1- تقدّم في الصفحة 249، الرقم 6.

2- الفقيه 1: 358/ ذيل ح 1031.

3- الوسائل 4: 284/3، ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 266/1059.

4- الوسائل 4: 264/3، ب 50 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 133/513.

و المرسل المنقول عن المبسوط و الخلاف «لا صلاة لمن عليه صلاة» (و لا نافلة لمن عليه صلاة فريضة) (1).

و صحیحة یعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز (2) الشمس، أ يصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: يصلي حين يستيقظ، قلت: يوتر أو يصلي الركعتين؟ قال: بل يبدأ بالفريضة» (3).

و في الجميع ما ترى:

أمّا الأولى: فقد عرفت الكلام في نظيرها من تعيين حمل النهي على المرجوحية عند التعارض و الدوران في التقديم و التأخير الغير المنافية لرجحان فعل النافلة على تركها، و مع الغض عن ذلك فالأمر دائر بين التأويل فيما تقدم بحمله على منتظر الجماعة، و التأويل في هذا الخبر بحمل النهي فيه على الإرشاد إلى المرجوحية الإضافية الغير المنافية للرجحان الذاتي، و هذا أولى من الأول في مقام الجمع لشيوع إطلاق نواهي الكتاب و السنة كأوامرهما في الإرشاد و لا سيما ما تعلق منها بالعبادات، بل الأصل في الأوامر و النواهي المتعلقة بالعبادات على ما تقرّر في الاصول كونها للإرشاد.

و أمّا الثانية: فمع ظهور الرواية في الحاضرة و عدم تناولها الفاتحة بقريظة التعبير «بوقت الفريضة» قد عرفت علاج المقايسة فيها بحملها على التقيّة، بكون المقصود إعمال صورة القياس إظهارا للموافقة العامة في الطريقة من العمل بالقياس من دون قصد إلى تعديده حكم المقيس عليه إلى المقيس، أو أنّ المقصود منها بيان المشاركة في مجرد المرجوحية و لو كانت في المقيس إضافية و في المقيس عليه ذاتية.

و أمّا الثالثة: فمع أنّه لا قائل بعمومها كما هو واضح عدم ثبوت هذه الروايات في طرق أصحابنا كما اعترف به الشهيد الثاني في كلام محكي عن الروض قائلا: «بأنّه لم يثبتها الأصحاب من طريقهم و إنّما أورده الشيخ في المبسوط و الخلاف و لم يذكره في كتابي الأخبار» (4) مع أنّ حمل النفي فيها على نفي الكمال إرشادا إلى المرجوحية الإضافية أولى

ص: 252

1- المبسوط 1:127، الخلاف 1:386، المسألة 139، و مستدرک الوسائل 3:160/2.

2- بزغت الشمس: شرقت أو البروز ابتداء الطلوع، القاموس المحيط 3:102.

3- الوسائل 4:284/4 ب 61 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:265/1056.

4- روض الجنان 2:499.

في مقام الجمع من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة.

وأما الرابعة: فمع عدم وضوح سندها ليس فيها إلاّ الأمر بالبداة بالفريضة، ولا إشكال في كونها أولى وأفضل من البداة بالنافلة الفائتة، فليحمل الأمر عليه جمعا لكونه أولى من حمل ما تقدّم على منتظر الجماعة، فالإنصاف أنّ شيئا من هذه الروايات لا يصلح مستندا للمانعين.

والظاهر أنّ العمدة من مستندهم البناء على المضايقة في القضاء، كما عليه الأكثر وعليه مبنى نسبة القول بالمنع إلى الأكثر، كما يظهر من عبارة شارح الدروس حيث قال: «وقد ظهر ممّا ذكرنا جواز النافلة ممّن عليه فائتة خلافا لأرباب المضايقة المانعين من جواز التنقل على ذلك التقدير... الخ» (1).

وبعد بناء منع المانعين على ذلك فالالتزام به إنّما يتّجه بعد إحراز مقدّمتين: كون أوامر القضاء فوريّة، وكون الأمر بالشّيء نهيا عن الضدّ الخاصّ. والثانية مسألة اصوليّة والتحقيق فيها على ما تقرّر في الاصول المنع، والاولى مسألة فرعيّة والتحقيق فيها موكول إلى محلّه.

فصار نتيجة الكلام في المقامين مشروعيّة النافلة لمن عليه فريضة، سواء كانت النافلة قضاء للرواتب أو غيرها أو أداء لغيرها، والفريضة من الفرائض اليوميّة الحاضرة أو الفائتة أو غيرها من الصلوات الواجبة بأصل الشرع أو لعارض كما لو وجبت بنذر أو إجارة أو غيرهما.

وعلى القول بالمنع لمن عليه الفائتة يجب القطع باختصاصه بغير فائتة الغير التي تحملها الإنسان بإجارة أو نحوها، وهل يعمّ المنع لما وجب من القضاء على وليّ الميّت؟ وجهان، أقربهما الثاني لظاهر النصّ والفتوى المقتضي لاختصاص الحكم بما فات من المكلف نفسه. وينبغي القطع بأنّه لو وجب التطوّع بنذر أو غيره من الأسباب كان خارجا عن عنوان المسألة. فعلى القول بالمنع فالمتّجه هو الجواز والمشروعيّة إذا ورد عليه النذر مطلقا وكان واقعا قبل فوات الفائتة، وأمّا لو قيّده بوقت الفريضة أو وقع ممّن عليه فائتة، فالوجه بقاء المنع لعدم انعقاد هذا النذر لاشتراطه بالمشروعيّة المنتفية هنا قبل النذر.

ص: 253

1- شرح الدروس 1: 564.

[ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض]

إذا حصل للمكف أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة، كالجنون أو الإغماء أو الحيض أو غيرها فله صور:

الاولى: أن يكون العذر مستوعبا للوقت بحصوله في جميع الوقت، و حكمه سقوط الفرض أداء و قضاء، أما سقوطه أداء فلاّنه قضية مانعية هذه الأعذار من التكليف بالصلاة.

أما مانعية الجنون، فللعقل المستقلّ بكون العقل من شروط التكليف و الإجماع الضروري بل الضرورة من الدين.

و أما مانعية الإغماء فلاستقلال العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بل الإجماع عليه أيضا معلوم بالضرورة، و لفحوى النصوص المستفيضة النافية للقضاء عن المغمى عليه مطلقا أو في الجملة.

و أما مانعية الحيض، فللإجماع بل الضرورة و النصوص المستفيضة القريبة من التواتر الناهية عن صلاة الحائض و النفساء المتقدم ذكرها مستوفاة في بحث الحيض من الطهارة.

و أما سقوطه قضاء: على معنى عدم وجوب قضاء ما فات من الصلاة لأحد الأعذار المذكورة، فوجهه على القول بكون القضاء تابعا للأداء واضح، لانتفاء الأمر بالأداء في مفروض المسألة، فالقائل بذلك مستريح عن تكلف إثبات الدليل على السقوط هنا.

و أما على القول بكونه بفرض جديد كما هو الحقّ المحقق في الاصول فللأصل المحرز موضوعه بمنع تناول عمومات القضاء لنحو المقام حسبما نشير إليه، مضافا إلى ظهور الإجماع و المستفيضة من الإجماعات المنقولة في كلام الأصحاب في الجنون، و تيقن الإجماع مع المستفيضة من الإجماعات المنقولة في الحيض، مضافا إلى المستفيضة من النصوص الفارقة بين صلاة الحائض و صومها بإثبات القضاء

للثاني

ص: 254

ونفيه في الأولى، والشهرة المستفيض حكايته في الإغماء، مضافا إلى النصوص المعتمدة المستفيضة من الصحاح وغيرها النافية للقضاء عن المغمى عليه المعارضة بنصوص آخر أمره بالقضاء فيه عن جميع ما فاتته من الصلوات أو قضاء صلاة ثلاثة أيام أو قضاء اليوم الذي أفاق فيه أو الليلة التي أفاق فيها أو قضاء ما أفاق في وقتها، على اختلافها المحمولة عند المعظم على الندب.

وفي مقابل القول المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن المقنع من وجوب قضاء جميع ما فاتته، قائلا: «واعلم أنّ المغمى عليه يقضي جميع ما فاتته من الصلوات» (1) عملا بالروايات القاضية به.

والآخر: ما عن بعض الأصحاب (2) من أنّه يقضي آخر أيام إفاقته إن أفاق نهارا و آخر ليلتها إن أفاق ليلا، وتفصيل القول في ذلك يأتي في باب القضاء فانتظر له.

ثم إن قضية النصّ و الفتوى في الحيض عدم الفرق بين حصوله من فعلها أو غيره حتى لو فعلت لترك الصلاة.

وأما الجنون: ففي محكيّ الذكرى أنّه «أفتى الأصحاب بأنه لو زال عقل المكلف بشيء من قبله يجب عليه القضاء لأنّه مسبّب عن فعله» و نحوه ما في محكيّ في الإغماء من «أنّه إذا تعمّد ما يؤدّي إلى الإغماء وجب عليه القضاء و به أفتى الأصحاب» (3) و ظاهره فيهما دعوى الأصحاب (4) و نصّ عليه فيهما جماعة ممّن تأخّر عنه. لكن في محكيّ شرح الإرشاد لفخر الإسلام «أنّه إذا علم أنّ هذا الغداء يورث الجنون كان أكله حراما، لكن لا يجب عليه قضاء ما فاتته» (5) و نحوه ما في محكيّ في الإغماء. و الأوفق بعمومات القضاء المعلّقة على صدق قضية الفوات في المقامين - بعد منع الإطلاق في نصوص الإغماء بدعوى انصرافها إلى ما كان لمرض أو آفة سماوية - هو الأوّل.

و وجهه: أنّ الفوات مفهوم عرفي يدرك بظاهر الوجدان، و هو الذي يعبر عنه في الفارسية بقولهم «از كيسه رفتن» و هو بهذا المعنى لا يعتبر في صدقه سبق الوجوب في

ص: 255

1- المقنع: 122.

2- راجع المبسوط 1: 125، المراسم: 92، المعتمد 2: 404.

3- الذكرى 2: 429.

4- راجع المبسوط 1: 126، المراسم: 92، السرائر: 59.

5- نقله عنه في كشف اللثام 3: 122.

الوقت، وإن كان لا يكفي فيه عدم حصول الفعل في الوقت على جميع تقاديره، بل يعتبر فيه كون الفعل في معرض الحصول ولم يحصل، وإثما يكون كذلك على تقدير عدم سبق الوجوب إذا اشتمل على المقتضي لحصوله وهو المصلحة المرجحة له، وإثما لم يحصل لمنع مانع عقلي أو شرعي.

و توضيح ذلك: أنّ عدم وجوب الشيء المستتبع لعدم حصوله قد يستند إلى فقد المقتضي لوجوبه المستتبع لحصوله - كأن يكون خاليا عن مصلحة مرجحة لحصوله اشتمل على مفسدة مرجحة لعدم حصوله كصلاة الحائض أو لا - وقد يستند إلى وجود مانع عن حصوله مع وجود المقتضي له بحيث لو لا وجوده كان حاصلًا كصلاة النائم في الوقت، وهذا هو الذي في معرض الحصول بخلاف القسم الأول لعدم كون الفعل بحكم الفرض فيه في معرض الحصول، وهذا هو الذي لا يصدق على عدم حصوله الفوات بالمعنى المذكور كما يصدق على عدم حصول ما هو في معرض الحصول. و حينئذ حصل الفرق في صلاة المجنون و المغمى عليه بين ما لم يكن المجنون و الإغماء بسبب منهما و ما لو كان بسبب منهما لصدق الفوات مع الثاني دون الأول.

و السرّ فيه: أنّ عروض المجنون أو الإغماء لأنفسهما لا بسبب من المكلف ممّا يكشف عن خلوّ الصلاة بالنسبة إلى المجنون و المغمى عليه عن المقتضي لرجحانها و المصلحة المرجحة لحصولها في نفس الأمر، و حصولهما بسبب من المكلف يكشف عن اشتمالها في حدّ ذاتها و بحسب نفس الأمر على المصلحة المرجحة لحصولها، إلاّ أنّه زاحمها في اقتضاء الحصول ما أوجده، و قضية ذلك حصول الفرق بينهما في وجوب القضاء في الثاني عملاً بعمومات الأمر به المعلّقة على الفوات دون الثاني، أخذًا بموجب الأصل المحرز موضوعه بعدم تناول العمومات المذكورة.

الثانية: ما إذا حصل العذر و قد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة بالطهارة مطلقاً أو مع سائر الشروط أيضاً، و الظاهر أنّه لا خلاف كما لا إشكال في وجوب القضاء حينئذ بعد زوال العذر. و في المدارك «أمّا وجوب القضاء إذا حصل الأعذار المانعة من الصلاة بعد أن يمضي من الوقت مقدار الصلاة و شرائطها المفقودة من الطهارة و غيرها فهو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً»⁽¹⁾ و ادّعى عليه الإجماع غير واحد في باب أحكام الحيض

ص: 256

من كتاب الطهارة، وعن كشف اللثام(1) ثمّة نسبة إلى الأصحاب. وظاهرهم عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين أخويه الجنون و الإغماء، والأصل فيه في الجميع عمومات القضاء المعلّقة على قضية الفوات الصادقة هنا، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما قرّره من ضابط صدق الفوات وعدم صدقه، مضافاً في الحيض إلى خصوص الروايات القاضية بذلك، ففي مؤثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في امرأة إذا دخل وقت الصلاة وهي طاهرة فأخّرت الصلاة حتى حاضت، قال: يقضي إذا طهرت»(2) ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألته عن المرأة تطمّث بعد ما تزول الشمس ولم تصلّ الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم»(3).

وهذا بخلاف ما لو حصل العذر وقد مضى من الوقت أقلّ من مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدّم، فإنّه لا يجب عليه قضاء هذه الفريضة على المشهور المنسوب إلى الأكثر في المدارك(4) والأشهر في الكفاية(5) وعن الخلاف(6) الإجماع عليه، للأصل السالم عن مزاحمة عمومات القضاء لعدم صدق الفوات في الصورة المفروضة كما يظهر بالتأمل فيما تقدّم.

وعن العلامة في المنتهى(7) الاستدلال بأنّ وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء وهو منتف، فإنّ التكليف يستدعي وقتاً وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق. هذا على ما اختاره في المسألة الأصولية حسن، وأمّا على المذهب الحقّ فالوجه هو ما بيّناه من منع تناول عمومات القضاء، فيرجع إلى الأصل النافي للتكليف المشكوك فيه.

وفي مقابل المشهور القول باعتبار خلوّ أوّل الوقت من العذر بمقدار أكثر الصلاة والاكتفاء في وجوب القضاء بذلك المحكي عن ظاهر المرتضى(8) وابن بابويه في الفقيه(9) والمقنع(10) وابن الجنيد(11). وفي المدارك «لم نقف لهم على مستند»(12).

ص: 257

1- كشف اللثام 2:132.

2- الوسائل 2:360/6، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:392/1211.

3- الوسائل 2:360/5، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:394/1221.

4- المدارك 3:91.

5- الكفاية: 27.

6- الخلاف 1:88.

7- المنتهى 4:107.

8- جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) 3:38.

9- الفقيه 1:93 ذيل الحديث 198.

10- المقنع: 49.

11- نقله عنه في المختلف 3:31.

12- المدارك 3:92.

وقد يقال: إن مأخذه خبر أبي الورد قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر، وقد صلّت ركعتين ثم ترى الدم؟ قال: تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأّت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلّت ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهّرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب»(1).

وعن مختلف العلامة حملها على كونها فرّطت في المغرب دون الظهر قال: «وإنما يتم قضاء الركعة بقضاء الباقي، ويكون إطلاق الركعة على الصلاة مجازاً»(2).

أقول: وهذا الحمل ممّا لا إشعار به في الخبر، إلا أن يراد به مجرد دفع التنافي الظاهري عمّا بين الروايات. وأمّا حمله على مذهب الجماعة بقريّة التفصيل فليس بذلك البعيد وإن كان قد يخدمه أيضاً أنّه لو كان مبنى التفصيل على بيان الفرق بين مضيّ مقدار أكثر الصلاة ومضيّ مقدار غيره لم يكن لفرض الأكثرية في المغرب وجه، بل كان المناسب فرضها في الظهر التي هي مورد السؤال بأن يقول: إذا رأّت الدم وقد صلّت ثلاث ركعات... الخ، مع أنّ الخبر ظاهر كالصريح في وجوب قضاء الركعة الباقية، وحملها على الصلاة التامة مجازاً بعيداً. فالوقوف في هذا الخبر بعد كون سنده مستحقاً للقبول وإحالة علمه إليهم عليهم السلام مع ملاحظة إعراض الأكثر عن العمل بظاهره على تسليم كونه التفصيل المتقدم أولى.

وقد يحمل على التقيّة نظراً إلى قول بعض الشافعية(3) بأنّه إن مضيّ من الوقت أقلّ من أداء الفريضة ثمّ حاضت وجب القضاء كما لو أدركت من آخر الوقت، ولا خفاء في بعده لعدم انطباق تفصيل الخبر في أحد شقيه على هذا القول فهو باعتباره على خلاف التقيّة.

ثمّ: بقي الكلام في صورة مضيّ مقدار أداء الفريضة على الوجه المتقدم أمران:

أحدهما: أنّ المحقّق في الشرائع(4) اعتبر في عنوان المسألة مضيّ مقدار الطهارة وأداء الفريضة ولم يعتبر مضيّ مقدار باقي الشرائط المفقودة وتبعه على ذلك جماعة(5) على ما حكى، خلافاً للمدارك(6) كما عن الذكرى(7) والموجز(8) وجامع المقاصد(9) وفوائد

ص: 258

1- الوسائل 2:3/360، ب 48 من أبواب الحيض، التهذيب 1:1210/392.

2- المختلف 1:370.

3- المجموع 3:66، فتح العزيز 3:79-81.

4- الشرائع 1:30.

5- كالعلامة في المنتهى 2:372، والشهيد في الدروس 1:101، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد 1:336، والسبزواري في الكفاية: 5.

6- المدارك 3:91.

7- الذكرى 2:356.

8- الموجز الحاوي: 47.

9- جامع المقاصد 1:336.

الشرائع (1) وكشف الالتباس (2) والمسالك (3) وغيرها (4) فاعتبروا باقي الشرائط أيضا.

ويظهر الثمرة في صورة فقدانها ولم يمض من الوقت زيادة على مقدار الطهارة وأداء الفريضة مقدار تحصيلها فطراً العذر، فعلى الأول يجب قضاء هذه الصلاة بخلافه على الثاني.

ولعلّ الوجه في نظر معتبري سائر الشرائط أيضا أنّ القضاء إن كان تابعا للأمر بالأداء فهو فرع على التمكن من الصلاة التامة الجامعة للشرائط، وإن كان بالفرض الجديد فصدق الفوات معلق على التمكن منها، ومع انتفاء التمكن فلا أمر بالأداء كما لا صدق للفوات.

ويدفعه: أنه وإن لم يتمكن من الفعل الاختياري لعدم اتساع ما مضى من الوقت لتحصيل الشرائط الاختيارية كالساتر وإزالة الخبث وغيرهما، إلا أنه متمكن من الفعل الاضطراري الذي هو مع حصول الطهارة خاليا عن الشرائط الاختيارية صحيح ومبرئ الذمة من لم يتمكن من تحصيل هذه الشرائط.

وقضية ذلك كونه لمجرد مضي مقدار الطهارة وأداء الفريضة مكلفا بالصلاة وقد فاتت منه فوجب قضاؤها كما حقه كاشف اللثام في كلام محكي عنه ستعرفه، وهذا متجه لولا لزوم الاكتفاء بمضي مقدار التيمم أيضا لأنه بدل اضطراري للمائية ولعلمهم يلتزمون به وإن أطلقوا في كلامهم اعتبار الطهارة، كما نبه على الالتزام به كاشف اللثام في المحكي عنه قائلا حيث إنه بعد كلمات جماعة من الأصحاب وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال: والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في أول الوقت وآخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط، والفرق أنّ الصلاة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فإنها تسقط في الضرورة.

ومنها ضيق الوقت فإن من زال عذره في آخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلاة بدونها فكيف يجوز اعتبار إمكانها أجمع.

أما أول الوقت فهو بمنزلة آخره لأنّ عروض العذر بعده يكشف عن أنّ وقت الصلاة كان منحصرا، فالمكلف بالنسبة إلى هذا المقدار من أول الوقت بمنزلة بالنسبة إلى الآخر المضيّق، فانقذح من هذا أنه ينبغي أن لا يشترط اتساع الوقت إلا للصلاة والتيمم إلا أنّ

ص: 259

1- فوائد الشرائع: 13.

2- كشف الالتباس: 40.

3- المسالك 1: 62-63.

4- الرياض 1: 398.

النصّ عارض ذلك بالنسبة إلى آخر الوقت و هو رواية عبيد بن زرارة و رواية الحلبي الآيتين.

و أمّا أوّل الوقت فلم يرد فيه ما يدلّ على ذلك بل عموم الأخبار الآمرة بقضاء ما أدرك وقتها يقتضي القضاء و لو لم تدرك مقدار الطهارة المائيّة، و لم أر ممّن قبل الفاضلين من تعرّض في أوّل الوقت للطهارة و لعلّه لإطلاق تلك الأخبار(1) انتهى ملخصاً.

و يمكن الإيراد عليه: بأنّ القدرة على الفعل الاضطراري إنّما تكفي في بقاء التكليف، كما لو طرأ العذر المانع من الفعل الاختياري في آخر الوقت و لو من جهة الضيق، و لا يلزم منه كونها كافية في حدوث التكليف كما فيما نحن فيه، فدعوى أنّ أوّل الوقت هنا بمنزلة آخره عارية عن البيّنة.

و يدفعه: أنّه يكفي في حدوث التكليف بالفعل الاختياري عموم الأمر بالصلاة بالقياس إلى المكلفين خرج منه المعذور من أوّل الوقت بالعذر المستوعب و من بحكمه كالذي لم يتّسع ما مضى من وقته قبل طروء العذر للصلاة و بقي الباقي، و منه المكلف الذي طراه العذر بعد مضيّ مقدار فعل الصلاة من الوقت، فإن كان ما مضى من الوقت قبل العذر بحيث يتّسع للصلاة مع الطهارة و سائر الشروط الاختيارية كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاختياري، و إن كان بحيث لم يتّسع إلاّ لها مع الطهارة دون سائر الشرائط كشف ذلك عن تنجّز التكليف عليه بالنسبة إلى الفعل الاضطراري، كيف و لو لا كفاية القدرة على الفعل الاضطراري في حدوث التكليف به لزم فيما لو كان المكلف في تمام الوقت معذورا عن الفعل الاختياري بأن تعذّر عليه تحصيل الشرائط الاختيارية من أوّل الوقت إلى آخره أن لا يكون مكلفاً بالفعل الاضطراري، و لا نظنّ أحداً يلتزم بذلك بل هو دفع للضرورة.

مع أنّ منع حدوث التكليف بالفعل الاختياري بمجرد القدرة عليه إنّما يقدح في وجوب القضاء على مقالة من يراه تابعا للأداء، و أمّا على مقالة غيره فلا لصدق الفوات الذي لا يعتبر فيه سبق الوجوب في الوقت، فإنّ الصلاة و لو باعتبار إمكان تحقّقها في ضمن الفرد الاضطراري في الصورة المفروضة كانت في معرض الحصول و لم تحصل فيصدق على عدم حصولها الفوات بالمعنى المتقدّم.

نعم، ربّما يشكل الحال في المقام من جهة أنّ الفئات إنّما هو الفعل الاضطراري، و الذي

ص: 260

1- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: 242.

يتدارك في مقام القضاء على تقدير وجوبه ليس إلاّ الفعل الاختياري وليس بفائت لعدم كونه في معرض الحصول، هذا مع ما قيل بالنسبة إلى الحيض أنّ المستفاد من الأدلّة عدم قضاء كلّ صلاة كان فوتها مستندا إلى الحيض، و ملخصه عدم وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض، و المفروض في المقام استناد فوت الفعل الاختياري إلى الحيض فلا مقتضي لوجوب تداركه بل لا معنى له بعد ما عرفت.

ويمكن الذبّ عنه: بوضوح صدق الفوات باعتبار عدم حصول المأمور به الكلّي الممكن حصوله في الوقت المفروض و لو في ضمن الفعل الاضطراري، و إذا ثبت وجوب قضائه بعموم أوامر القضاء المعلّقة على صدق الفوات، فالأمر في وقت القضاء يدور بين الاكتفاء بما أمكن حصوله في وقت الفوات و هو الفعل الاضطراري، أو وجوب مراعاة ما يمكن حصوله في زمن القضاء و هو الفعل الاختياري، لكن ظاهر مجموع أدلّة الاختيار و الاضطرار بل ظاهر إجماعهم أنّه لا يعدل عن الفعل الاختياري ما دام ممكنا أداء أو قضاء إلى الفعل الاضطراري، سواء كان الفائت على تقدير هو الكلّي المأمور به في ضمن الفعل الاختياري، أو هو في ضمن الفعل الاضطراري.

و بالجملة المختار لا- يعدل إلى وظيفة المضطرّ لا- في الأداء و لا- في القضاء حيثما ثبت وجوب القضاء إجماعا، و منه ما عن إرشاد الجعفرية في غير المقام من «أنّ وجوب رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعي لا خلاف لأحد من أصحابنا فيه»(1).

و أمّا حديث أنّ المستفاد من الأدلّة عدم وجوب قضاء ما فات لأجل الحيض، فيدفعه:

أنّ المستفاد منها عدم وجوب ما فات من كلّ المأمور به لأجل الحيض المستوعب لجميع الوقت، أو لما لم يتسع زمن الخلو عن الحيض من أوّل الوقت لفعل الصلاة مع الطهارة لا مطلقا. و بالتأمل فيما ذكرناه ظهر أنّه لو مضى من أوّل الوقت مقدار فعل الصلاة مع التيمّم أيضا ثمّ طرأ العذر كفى في وجوب القضاء كما ظهر الالتزام به من عبارة كاشف اللثام(2).

فالأقوى حينئذ اعتبار مضي مقدار الطهارة و لو ترايبّة مع أداء الفريضة في وجوب القضاء من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، مع أنّه أحوط أيضا.

و ثانيهما: أنّ قضية ما قرّره من ضابط صدق الفوات كفاية إدراك أقلّ الواجب قبل

ص: 261

1- المطالب المظفّرية: 135.

2- كشف اللثام 3: 125.

طروء العذر، فلو شرع فيها في أول الوقت وطولها حتى طرأ العذر في الأثناء وقد مضى مقدار صلاة خفيفة وجب القضاء وفاقا لجماعة كالتذكرة(1) ونهاية الأحكام(2) والذكرى(3) وجامع المقاصد(4) على ما حكى عنهم في الحيض، ضرورة صدق الفوات على عدم حصولها مع كونها في معرض الحصول مخففة. ومن هنا ظهر أنه لو كان في موضع التخيير بين القصر والإتمام كفى مضى مقدار وقت المقصورة وإن شرع فيها تامة.

و من جميع ما ذكر يعلم أنه لو لم يمض إلا مقدار أداء الصلاة و لو مخففة دون الطهارة و لو ترايبية لم يجب القضاء لعدم صحة الصلاة بدون الطهارة، نعم لو كان متطهرا قبل ذلك لم يعتبر مضى وقت الطهارة كما عن التذكرة(5) و التحرير(6) و نهاية الأحكام(7) و الذكرى(8) و فوائد الشرائع(9) و جامع المقاصد(10) و المسالك(11).

و من طريق الكلام في صورتين يتضح الحكم في الأثناء، فلو أفاق المجنون أو المغمى عليه في أثناء الوقت ثم عاد الجنون أو الإغماء فيه بنى وجوب القضاء و عدمه على اتساع زمن الإفاقة للطهارة و لو مائية، و أداء الفريضة و لو مخففة و عدمه فإن اتسع لهما وجب و إلا فلا.

الثالثة: ما لو زال المانع في آخر الوقت و أدرك منه ما يسع الطهارة و ركعة لزمه أدائها، فلو أهمل و لم يفعلها حتى خرج الوقت لزمه قضاؤها، و الحكم الثاني مع ما فيه من نسبه إلى المشهور عن الكفاية(12) و نفي الخلاف فيه عن التذكرة(13) و دعوى الإجماع عليه عن كاشف اللثام(14) متفرغ على الحكم الأول، و الظاهر أنه إجماعي كما نصّ عليه في المدارك(15) قائلا: «و هذا الحكم أعني الاكتفاء في آخر الوقت بإدراك ركعة مع الشرائط المفقودة مجمع عليه بين الأصحاب بل قال: في المنتهى(16) أنه لا- خلاف فيه بين أهل العلم» انتهى(17) أو عن الخلاف(18) بلا خلاف بين أهل العلم في العصر و العشاء و الصبح و عزى نقل الإجماع تارة و نفي الخلاف اخرى إلى غيرهما أيضا.

ص: 262

- 1- التذكرة 2: 274 و 326.
- 2- نهاية الأحكام 1: 317.
- 3- الذكرى 2: 352.
- 4- جامع المقاصد 1: 352.
- 5- التذكرة 2: 327.
- 6- التحرير 1: 180.
- 7- نهاية الأحكام 1: 123.
- 8- الذكرى 2: 352.
- 9- فوائد الشرائع: 13.
- 10- جامع المقاصد 2: 45.
- 11- المسالك 1: 62.
- 12- الكفاية: 5.
- 13- التذكرة 2: 325-326.
- 14- كشف اللثام 2: 137.

15- المنتهى 4:108.

16- المنتهى 4:108.

17- المدارك 3:92.

18- الخلاف 1:271 المسألة 13.

و الأصل فيه عدّة روايات عاميّة و خاصّة كالمرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»(1) وفي لفظ آخر «من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت»(2) وعنه صلّى الله عليه وآله وسلّم «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»(3).

و من طرق الأصحاب ما رواه الشيخ باسناده عن الأصبع بن نباتة قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: من أدرك ركعة من الغداة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»(4).

و موثقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة و قد جازت صلاته. و في آخر عنه أيضا بعد قوله عليه السّلام:

و قد جازت صلاته، و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّي ركعة فليقطع الصلاة، و لا يصلّي حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها»(5).

و ضعف ما ضعف من هذه الروايات ينجر بعمل الأصحاب.

قال في المدارك: «و هذه الروايات و إن ضعف سندها إلّا أنّ عمل الطائفة عليها، و لا معارض لها فتعيّن العمل بها. ثمّ قال: و الفرق بين أوّل الوقت و آخره واضح، لتمكّن المكلف في آخر الوقت من إتمام الصلاة بغير مانع بخلاف أوّل الوقت، إذ لا سبيل إلى ذلك»(6).

و مراده قدّس سرّه بيان السرّ في الفرق المستفاد من الروايات و كلمات الأصحاب بين أوّل الوقت و آخره في كون إدراك مقدار ركعة من الوقت في الثاني مصحّحا للتكليف بالصلاة دون الأوّل، و ملخصه لزوم التكليف بغير المقدور في الأوّل لعدم التمكّن من الفعل في وقت لا يسعه دون الثاني، لكن يشترط فيه بقاؤه على صفة التكليف كما في جامع المقاصد(7) و المسالك(8) و غيرهما. فلو تجدد العذر بعد مضى مقدار الركعة بحيث لا يمكنه إكمالها قبله لم يجب القضاء.

ص: 263

1- صحيح مسلم 607/423:1، صحيح البخاري 151:1، سنن النسائي 274:1.

2- لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، لعلّ المحقّق في المعتبر أبدل كلمة الصلاة بالوقت و إلّا فالموجود في الخلاف (من أدرك من الصلاة ركعة).

3- صحيح مسلم 608/424:1، صحيح البخاري 155:1، سنن النسائي 257:1.

4- الوسائل 2/217:4، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/119/38.

5- الوسائل 3/217:4، ب 30 من أبواب المواقيت، التهذيب 2/1044/262.

6- المدارك 3:93.

7- جامع المقاصد 1:336.

8- المسالك 1:146.

ثم إنَّ الموجود في كلام الفاضلين في الشرائع(1) و القواعد(2) في عنوان هذه المسألة هنا و في باب أحكام الحيض الاقتصار على إدراك قدر الطهارة مع أداء الركعة من دون اعتبار سائر الشرائط المفقودة، و عزي ذلك إلى الشيخ(3) و ابن حمزة(4) و ابن إدريس(5) و جماعة(6). لكن في المدارك(7) و المسالك(8) و جامع المقاصد(9) كما عن الدروس(10) و الموجز(11) و فوائد الشرائع(12) و كشف الرموز(13) للصميري و الروض(14) و الروضة(15) و غيرها(16) اعتبار التمكّن من سائر الشروط المفقودة أيضا.

وربّما يوجّه إطلاق الأوّلين بحمله على المثال جريا فيه على طريقة التنبيه على أنّ إدراك الشرط معتبر أيضا. و قد يحتمل كونه محمولا على الغالب من فقدان الطهارة و وجدان سائر الشرائط.

أقول: الأولى أن يقال: إنّ تعبيرهم بإدراك الطهارة و أداء ركعة من الفريضة جرى هنا على نحو هذا التعبير في باب أحكام الحيض، و الظاهر أنّ المنتفي من الشرائط ثمة عن الحائض بعد ارتفاع حيضها في آخر الوقت ليس في الغالب إلاّ الطهارة، و يمكن أن يراد من الطهارة ما يعمّ الحديثيّة و الخبيثة كما هو الغالب انتفاؤه في حقّ الحائض أيضا. و كيف كان فعلى تقدير تحقّق الخلاف في البين فلعلّ مستند الأوّلين أنّ مفاد الروايات المتقدّمة تنزيل مدرك الركعة من آخر الوقت منزلة مدرك تمام الصلاة في الوقت، و كما أنّ مدرك تمام الصلاة في الوقت إذا لم يتمكّن من الشرائط الاختيارية كان وظيفته الفعل الاضطراري فكذلك مدرك الركعة من آخر الوقت.

و بالجملة مفاد الروايات إلحاق مدرك ركعة من آخر الوقت بمدرك تمام الوقت في كلّ من الفعل الاختياري و الاضطراري، فالتمكّن من الشرائط الاختيارية في المقامين يكلف

ص: 264

- 1- الشرائع 1:30.
- 2- القواعد 1:218.
- 3- المبسوط 1:76.
- 4- الوسيلة: 59.
- 5- السرائر 1:276.
- 6- كما في التحرير 1:180 و الكفاية: 5 و جامع المقاصد 1:336 و نهاية الأحكام 1:317 و كشف اللثام 3:125.
- 7- المدارك 3:91.
- 8- المسالك 1:62-63.
- 9- جامع المقاصد 1:336.
- 10- الدروس 1:101.
- 11- الموجز الحاوي: 47.
- 12- فوائد الشرائع: 13.
- 13- كشف الالتباس: 40.
- 14- الروض 2:501.
- 15- الروضة 1:388.
- 16- الرياض 1:398.

بالفعل الاختياري، وغيره فيهما يكلف بالفعل الاضطراري، فكلّ مكلف بما هو وظيفته على حسب مقتضى حاله.

ويشكل ذلك بأنّ مفاد الروايات المذكورة على ما سنقرّه إنّما هو إلحاق الصلاة المدرك ركعة منها في آخر الوقت بالصلاة المدرك بتمامها في الوقت في كونها أداء و مناطا للثواب و العقاب و غيره من أحكام الأداء، من غير نظر فيها إلى تعميم و لا تخصيص بالنظر إلى الشرائط. و على هذا فالقدر المتيقّن من موردها و من معاهد الإجماعات المنقولة خصوصا مع ملاحظة ما عرفت من التصريح في كلام أكثرهم باعتبار الشرائط المفقودة أيضا إنّما هو الركعة الجامعة للشرائط، بل لا يبعد دعوى ظهور قوله عليه السّلام: «ركعة من الصلاة أو ركعة من العصر أو ركعة من الغداة أو ركعة من الوقت» في الركعة التامة الجامعة للشرائط. و عليه فالمتّجه إنّما هو قول الجماعة من اعتبار التمكن من الطهارة و سائر الشرائط المفقودة أيضا.

نعم، ينبغي القطع بكفاية مقدار أقلّ الواجب من الركعة على معنى الركعة المخفّفة كما في محكيّ العلامة عن التذكرة قائلا: «يشترط إدراك ركعة تامة الأفعال الواجبة خاصّة، و قد تحصل بإدراك النيّة و تكبيرة الإحرام و الفاتحة و أخفّ السور إن قلنا بوجوبها، و الركوع ذاكرة فيه أقلّ الواجب و السجدين» (1).

ثمّ قضية هذه العبارة كون الركعة إنّما تتمّ بالسجدة الثانية و هو كذلك وفاقا لجماعة (2) من أساطين الطائفة و لعلّه ممّا لا خلاف فيه. نعم احتمال في الذكرى (3) «الاجتزاء فيها بالركوع للتسمية لغة و عرفا و لكونه المعظم». و فيه: منع واضح، و لذا استبعده في المدارك (4).

ثمّ إنّ في كون هذه الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أداء - كما عليه الأكثر بل هو المشهور بين الأصحاب، كما عن جامع المقاصد (5) بل عن الخلاف (6) تارة الإجماع عليه كما عن المفاتيح (7) أيضا و اخرى أنّه لا خلاف فيه - أو قضاء كما عن السيّد المرتضى (8) أو

ص: 265

1- التذكرة 2:324.

2- كما في جامع المقاصد 2:297، و في السرائر 1:245، و في النهاية 1:317 و في الكافي في الفقه: 119، و الذكرى 2:355.

3- الذكرى 2:356.

4- المدارك 3:92.

5- جامع المقاصد 2:30.

6- الخلاف 1:268.

7- المفاتيح 1:95.

8- المسائل الرسيّة (رسائل الشريف المرتضى) 2:350.

ملفقا منهما كما عن بعض الأصحاب(1) أقوال، أضعفها الأخير كما نصّ عليه جماعة.(2)

وأظهرها من جهة النصوص المتقدّمة الأول، نظرا إلى أنّ القضاء شرعا وفي عرف المتشرّعة عبارة عن تدارك ما فات كما نصّ عليه جماعة، وظاهر قوله عليه السلام «فقد أدرك الصلاة» أو «أدرك الوقت» أو «أدرك العصر» أو «أدرك الغداة تامّة» بنفي الفوات إمّا لأنّ الإدراك يقال: على ما يقابل الفوات، أو لقيام قرينة المقام القاضية بكفاية إدراك ركعة من الصلاة في الوقت في خروج إتيانها على هذا الوجه عن عنوان تدارك ما فات.

وعلى هذا اتّجه أن يقال: إنّ القضاء ما وقع بأجمعه في خارج الوقت، والأداء ما وقع في الوقت ولو بركعة منه. وهذا أولى من الالتزام بكون ما بعد الركعة المدركة في الوقت وقتا اضطراريّا، لأصالة عدم تعدّد جعل الوقت مع ظهور الأدلّة المتكفّلة لبيان أوقات الفرائض في انحصارها في وقت واحد يتساوى فيه المختار والمضطرّ. ومما يؤيّد ما ذكرناه ما سيأتي من صحّة صلاة من صلاّها بظنّ دخول الوقت فانكشف فساده بوقوع بعضها قبل الوقت.

حجّة السيّد على ما حكى: «أنّ خروج الجزء يوجب خروج المجموع، ولأنّ الركعة المدركة وقعت عند التحليل في وقت الركعة الثانية في الثنائيّة والرابعة في الرباعيّة، ولصدق عدم فعلها في الوقت مع ملاحظة التمام بل بها يصدق الفوات أيضا»(3).

والجواب عن الكلّ: أنّها اجتهادات في مقابلة النصّ فلا يعبأ بها، وهذا هو الجواب عن حجّة القول الثالث المنحلّ إلى أنّ ما وقع في الوقت أداء وما وقع في خارجه قضاء، وهو وجود معنى الأداء والقضاء فيهما، وقد يعبر عن ذلك بإعطاء ما وقع في الوقت وخارجه حكمه كما في المسالك(4).

وبالجمله الروايات المتقدّمة حجّة عليهما. ومما يزيّف قول السيّد قدّس سرّه أنّ القضاء إن كان تابعا للأمر بالأداء فلا أمر بالنسبة إلى المعذور كما هو مفروض المسألة سوى الأمر المستفاد من النصوص الواردة فيها، وإن كان بالفرض الجديد فهو فرع على صدق الفوات،

ص: 266

1- نقله في المبسوط 1:72.

2- منهم المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:30 والسيّد العاملي المدارك 3:94.

3- حكاه عنه في الجواهر 7:416، وكشف اللثام 3:82.

4- المسالك 1:146.

و هو غير صادق فيمن لم يتمكن من تمام الصلاة في الوقت لمانع شرعي أو عقلي، و لو جعل الفرض الجديد الأمر المستفاد من الروايات المذكورة، فجعل ذلك الأمر كاشفا عن كونه قضاء ليس بأولى من جعله كاشفا عن كونه أداء، مع ما عرفت من ظهورها في الأدائية.

و ممّا يضعف القول الثالث أيضا: أنّه لم يعهد في الشريعة ما تركّب من الأداء و القضاء.

و لا يرد على المختار كونه أمرا بالفعل في وقت يقصر عنه لأنّه إنّما يتوجّه لو كان مبنى الأدائية على إيقاع الصلاة التامة في مقدار ركعة واحدة وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

و هل هذه الروايات في الدلالة على الأمر المذكور من باب التأسيس، أو القرينة الكاشفة عن شمول الأمر بالصلاة العام لجميع المكلفين لمدرّك ركعة من آخر الوقت؟ وجهان.

ثمّ إنّ قضية إطلاق النصّ و الفتوى و معاهد الإجماعات عموم الحكم لسائر ذوي الأعذار كالنائم و الغافل و الصغير، فلو استيقظ النائم و التفت الغافل و بلغ الصبيّ و قد بقي من آخر الوقت مقدار أداء الصلاة بشرائطها و جب أدائها بعد تحصيل الشرائط المفقودة، و مع الإهمال و جب القضاء، بل و جب القضاء هاهنا أظهر منه في المجنون و المغمى عليه و الحائض كما لا يخفى.

و هل يعمّ هذا الحكم للمؤخّر صلواته من غير عذر إلى أن يبقى لانقضاء الوقت مقدار ركعة تامة جامعة للشرائط أو لا؟ و لم نقف من الأصحاب على نصّ في ذلك سوى ما في قواعد العلامة من قوله: «و لو ضاق الوقت إلاّ عن الطهارة و ركعة صلّى واجبا مؤدّيا للجميع على رأي» (1) فبأنّه بإطلاقه يتناول المؤخّر عصيانا، بل الظاهر بقريضة تعرّضه لأحكام الحيض و الجنون و الإغماء فيما بعد ذلك قائلا بعد بيان جملة من أحكامها: «و لو زال و قد بقي مقدار الطهارة و ركعة و جب الأداء» (2) اختصاص العبارة المذكورة بالمؤخّر عصيانا.

و يظهر عموم الحكم أيضا من كاشف الغطاء قائلا: «إنّ مدرّك الركعة من الفرائض اليومية و صلاة الجمعة من آخر الوقت مدرّك للفريضة، و لو طهرت الحائض و النفساء أو عقل المجنون أو بلغ الصبيّ و قد بقي من الوقت قدر الطهارة و ركعة و جبت الصلاة... إلى أن قال:

ص: 267

1- القواعد 1:248.

2- القواعد 1:250.

و الأقوى أنه يكون مؤدياً لا قاضياً ولا ملقفاً. و لو تمكّن من إدراك الركعة من الفريضة الثانية مع التقصير في الأولى في مواضع التخيير
تعيّن، و هو في حقّ المعذور رافع للإثم و مصحّح للحكم، و في غير المعذور لا يرفع الإثم و إن صحّ الحكم. انتهى» (1).

و يمكن بناء المسألة في العموم و عدمه على ما تقدّم الإشارة إليه من كون مبنى الروايات على جعل الوقت الاضطراري فيختصّ
بالمعذورين، أو على بيان كون الأداء ما وقع في الوقت و لو بركة منه فيعمّ غيرهم ممّن أخر عصياناً.

و مع الغضّ عن ذلك فدعوى العموم من جهة التعبير بالموصول المتضمّن لمعنى الشرط غير بعيدة، و إن احتمل المنع أيضاً لمكان التعبير
بقوله: «أدرك» المشعر بإرادة ابتداء الإدراك و حدوثه، بناء على أن يكون المراد من الإدراك التمكّن من الإتيان بالركعة في الوقت، و العاصي
في تأخيره قد أدرك جميع الوقت أو تمام الصلاة في الوقت و سامح في الامتثال.

لكن لا يذهب عليك أنه لا نجد كثير فائدة في عموم هذا الحكم له و عدمه، إذ غاية ما يلزم من عدم عمومه له سقوط الأمر بالأداء عنه بمجرد
شروع ما بقى من الوقت في القصور عن الفعل لئلاّ يلزم من بقائه تكليف ما لا- يطاق، لكن عموم الأمر بالقضاء شامل له على كلّ حال
لصدق الفوات بالنسبة إليه مطلقاً. و هل يشرع في القضاء حينئذ من حينه أو ينتظر خروج هذا المقدار من الوقت؟ وجهان:

من أن الأمر بالقضاء يتنجّز عند سقوط الأمر بالأداء، و من أن القضاء تدارك ما فات في الوقت في خارج الوقت. و الأحوط هو الانتظار لمنع
مشروعية تركّب القضاء من الوقت و خارجه.

ثمّ إنّ الخلاف المتقدّم في الأداء و القضاء لم يظهر له فائدة يعتدّ بها عدى ما في كلام جماعة (2) من ظهورها في النية، و عليها مبني ما عن
تذكرة العلامة بعد تردّده في المسألة من قوله: «فإن قلنا: إنّ الواقع خارجاً قضاء فهل ينوي القضاء أو لا؟ الأقرب بالنية إليه» (3) و
عدى ما في الذكرى (4) من أنّها تظهر أيضاً «في الترتيب على الفائتة السابقة» فعلى القضاء يترتّب دون الأداء.

ص: 268

1- كشف الغطاء: 223.

2- كما في جامع المقاصد 30:2 و الذكرى 355:2

3- التذكرة 2:325-326.

4- الذكرى 2:355.

و يَضَعُ الأولى بما هو المحقق من عدم وجوب التعرض للأداء و القضاء في النيّة بل يكفي فيها توجّه النفس إلى ما في الذمّة، و من هنا ذكر كاشف اللثام(1) على ما حكى أنّ الأولى أن لا ينوي أداء و لا قضاء بل ينوي صلاة ذلك اليوم أو الليل و إن كان مبنيّ هذا الكلام على تردّده في المسألة.

و يَضَعُ الثانية على ما في المدارك «بأنّ الإجماع منعقد على وجوب تقديم الصلاة التي قد أدرك من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط على غيرها من الفوائت»(2).

ثمّ بقي في المقام فرعان آخران تعرّض لهما الفاضلان في الشرائع(3) و القواعد:(4)

أحدهما: أنّه لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات وجبت العصر و العشاء خاصّة. أمّا عدم وجوب الصلاتين معاً، فلاستحالة التكليف بالفعلين في وقت لا يسعهما معاً. و أمّا عدم وجوب الظهر مكان العصر و عدم وجوب المغرب مكان العشاء، فلخروج وقتيهما و اختصاص هذا المقدار من آخر الوقت بالعصر و العشاء على ما سبق تحقيقه. نعم، على القول بالاشتراك فالوقت و إن كان صالحاً لكلّ منهما على الانفراد إلّا أنّ اللازم فيه من الظهرين ينبغي أن يكون هو الظهر لتقدّمها في الوضع الشرعي المتذكّر كما جزم بذلك صاحب المدارك(5) قائلاً: «إن قلنا بالاشتراك فاللازم هو الأولى لتقدّمها و إلّا فالثانية» و أمّا في العشاءين فقضيّة الاشتراك مع ما تقدّم من كفاية إدراك مقدار ركعة في وجوب الصلاة و وجوب الفرضين معاً.

ثمّ إنّ التعبير ب«مقدار أربع ركعات» في عنوان هذا الفرع كما في القواعد أيضاً مثال، أو بناء على ما هو الغالب من وجوب الأربع، و إلّا فبالنسبة إلى من وظيفته القصر فينبغي القطع بكفاية إدراك مقدار ركعتين في كلّ من العصر و العشاء.

ثمّ إنّ ينبغي القطع بأنّه يعتبر اتّساع الوقت للطهارة، و هل يعتبر اتّساعه لسائر الشرائط أم لا؟ ظاهر الفاضلين(6) العدم، و هو الأقرب لكفاية القدرة على الفعل الاضطراري في تنجّز التكليف به مع عدم التمكن من الفعل الاختياري.

ص: 269

1- كشف اللثام 3:82.

2- المدارك 3:94.

3- الشرائع 1:63.

4- القواعد 1:248.

5- المدارك 3:94.

6- الشرائع 1:63، القواعد 1:248.

ثانيهما: أنه لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة وجب عليه الفرضان وفاقا للفاضلين(1) كما عن الشهيدين(2) و ثاني المحققين(3) و الصيمري(4) و غيرهم(5) و عن الخلاف(6) نفي الخلاف فيه، لعموم من أدرك ركعة. و الظاهر أنه لا فرق فيه بين القول بالاختصاص و القول بالاشتراك إلا في التمسك بالعموم المذكور، إذ على الأول يتمسك به فيهما معا، و على الثاني لا حاجة إليه إلا في الثانية، فعلى الأول كانت كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت، و على الثاني كانت الثانية خاصة من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت. و أما الأولى فهي بتمامها مدركة في الوقت.

و من هنا اتجه أن يقال: إن في كون الركعة الأولى من الأربع الأولى للظهر خاصة و الثلاث الباقية التي تتبعها للعصر و قد زاحمها فيها الظهر، أو أنّ الأربع الأولى بأجمعها للظهر و الخامسة خاصة للعصر، وجهين مبنيين على الاختصاص و الاشتراك. و بذلك يظهر التحقيق في الخلاف الواقع في هذا المقام الذي نقله جماعة منهم: صاحب المدارك حيث قال: «ثم إن الركعة الأولى من الخمس للأولى بغير إشكال، و هل الثلاثة التي يتبعها لها، أم للعصر لكن يزاحمها الظهر فيها كما تزاحم العصر المغرب بثلاث لو أدرك من وقتها مقدار ركعة؟(7) قيل بالأول لاستثثار الأولى بالسبق و وجوب تقديمها عند إمكان الجمع، و قيل بالثاني و هو خيرة العلامة في المختلف(8) لأنّ الأربع وقت للعصر مع عدم الخامسة فكذا معها، لاستحالة صيرورة ما ليس بوقت وقتا(9) فإن مرجع هذا الخلاف ما نبهنا عليه من كون كل من الصلاتين من الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت أو كون الثانية خاصة منها. فالأقوى على القول بالاختصاص - كما هو الأصحّ على ما تقدّم تحقيقه - هو الأول كما هو خيرة العلامة في المختلف، لأنّ معنى الاختصاص اختصاص مقدار أربع من آخر الوقت بالعصر كاختصاص مقدار أربع من أوله بالظهر، و قضية ذلك تعين كون الثلاث التابعة للأولى وقتا للعصر و قد زاحمها فيها الظهر، و هذا هو معنى حجة العلامة من أنّ الأربع وقت للعصر مع عدم

ص: 270

- 1- الشرائع 63:1، القواعد 248:1.
- 2- الذكري 353:2 و روض الجنان: 178 و المسالك 147:1.
- 3- جامع المقاصد 31:2.
- 4- غاية المرام 123:1.
- 5- كالعلامة في التذكرة 273:2 و قطب الدين في الإصباح: 59 و المحقق في الشرائع 63:1.
- 6- الخلاف 237:1، المسألة 14.
- 7- كما في الذكرى 354:2.
- 8- المختلف 55:2.
- 9- المدارك 95:3.

الخامسة فكذا معها، إذ لا جهة لكونها لها مع عدم الخامسة إلا البناء فيها على الاختصاص.

و العجب أن صاحب المدارك مع بنائه في مسألة الاختصاص و الاشتراك على الاختصاص ضعّف هذه الحجّة، حيث إنّه بعد ذكر وجهي القولين حسبما عرفت قال:

«و ضعف الوجهين ظاهر»(1) مع ابتنائها على ما اختاره من القول بالاختصاص. و بما بيّناه سقط ما قيل(2) في المقام «من أن فائدة الاحتمالين منتفية في الظهرين، لأنّهما تجبان على التقديرين، وإنّما تظهر فائدتهما في العشاءين، فإن قلنا الأربع للظهر تجب العشاءان بإدراك أربع، لأنّها حينئذ بمنزلة الخمس في الظهرين، وإن قلنا: إنّها للعصر و إنّما يزاحمها الظهر فيها اختصّت الأربع بالعشاء لأنّها بقدرها»(3) فإنّ وجوب العشاءين معا في صورة إدراك أربع من الوقت مبنيّ على القول بالاشتراك، و إلا فعلى القول بالاختصاص فالأربع مختصة بالعشاء فلا- تجب معها المغرب لتزاحمها في بعض من وقتها، نعم لو كانت العشاء مقصورة زاحمتها المغرب على هذا القول فوجوب العشاءين معا و عدمه من فوائد القولين بالاشتراك و الاختصاص لا من فوائد الخلاف المتقدّم، كما أنّ هذا الخلاف كان من فوائدها فمسألة العشاءين في عرض مسألة الظهرين لا في طولها.

ثمّ إنّ في صورة إدراك مقدار خمس من وقت الظهرين قبل الغروب المتقدّم حكمه من وجوبهما معا شيئا لا يخلو عن إشكال، و هو أنّ المدرك للخمس بعد اشتغاله بالاولى قد يتفق له في الأثناء خلل يوجب تلافي ما فات فيها من الأجزاء المنسيّة أو صلاة الاحتياط، كما لو شكّ في الأربع و الثلاث و نحوه، أو سجود السهو، أو التروّي للشكّ في الأثناء على وجه يؤدّي العمل بموجب ذلك الخلل في كلّ من صورته إلى فوات قدر ركعة العصر من الوقت و هو الركعة الخامسة، فلا يمكن الجمع بينهما في إدراك الركعة من كلّ منهما في الوقت.

و مرجعه إلى التنافي بينهما في ذلك الحكم من حيث العمل لاستلزام الاولى ما ينافي الثانية، فهل يتعيّن طرح الاولى بإبطالها و الشروع في الثانية بدعوى انكشاف عدم شمول حكم عنوان الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت للاولى، أو طرح الثانية بإتمام الاولى مع القيام بلوازمها الشرعيّة المفوّتة للركعة الاولى من الثانية بدعوى كشف الفرض عن عدم شمول حكم العنوان المذكور لها؟ احتمالا، مرجعهما إلى تخصيص أدلّة هذا الحكم من

ص: 271

1- المدارك 3:95.

2- كما في جامع المقاصد 2:32.

3- المدارك 3:95.

و لك أن تقول بعدم لزوم التزام التخصيص، بدعوى اندراج المفروض في عنوان تراحم فردين من أفراد العام، فأما أن يخير بينهما في الأخذ والطرح، أو يرجح إحداهما بما معها من المرجح كسبق الاولى، أو وجوب تقديمها على الثانية حينما أمكن الجمع بينهما على القول بالاشتراك، أو ترجيح صاحبة الوقت وهي الثانية لاختصاص الوقت المذكور بها على القول بالاختصاص، فبعد الشروع في المختار على التخيير أو ذي المرجح على الترجيح يسقط الأمر عن الاخرى لثلاثاً يلزم من بقائه التكليف بالمحال من غير أن يلزم تصرف في الأدلة بتخصيص ولا غيره.

و لم نقف من الأصحاب على نصّ في ذلك، ولا على من تعرّض لهذا الفرع عدى كاشف الغطاء في عبارة صريحة في إبطال الاولى حيث قال: «و من أدرك مقدار الخمس ثم تكاسل حتى لم يسع الوقت إلا قدر الركعة، أو اشتغلت ذمته بصلاة احتياطية أو أجزاء منسية أو سجود سهو أو اشتغل بالاولى فظهر له الضيق عن الركعة قطع ودخل في الثانية... الخ»(1).

و عدى مفتاح الكرامة المصرح بإتمام الاولى مع لوازمها وإن أدت إلى فوات الثانية قائلاً: «و ينبغي التنبيه على فرع، وهو ما إذا شرع في الظهر ثم شكّ فيها بين الثلاث والأربع، فلو أتى بركعة الاحتياط لم يدرك الركعة للعصر تامة، فقد احتمل احتمالات كثيرة، وأصحّها أنّه يحتاط ولو فاتت العصر، لأنّ الأربع للظهر وقد وجب عليه أن يأتي بجميع واجباتها، بل لو قلنا: إنّ الثلاث من العصر لكان الواجب ذلك، إذ الشأن فيه كالشأن فيما إذا قرأ الحمد و السورة ثم شكّ في قراءتهما قبل أن يركع و علم أنّه لو رجع إليهما لم يدرك ركعة العصر تامة فإنّ لا نظنّ أنّ أحدا من علمائنا يقول بأنّه يجب عليه قطع الظهر حينئذ و الشروع في العصر، ولا فرق بين القراءة و الجزء المنسيّ قبل تجاوز محلّه و ركعة الاحتياط، إذ الكلّ من واجبات صلاة الظهر انتهى»(2).

أقول: إنّ ما اختاره من وجوب إتمام الاولى وإن ضعف تعليقه - لمنع كون الأربع بمجموعها للظهر بناء على القول بالاختصاص و منع الحكم في المقيس عليه بعد مساعدة الدليل على الإبطال بالقياس إلى الجزء المنسيّ و ركعة الاحتياط - لكنّه في النظر القاصر

1- كشف الغطاء: 221.

2- مفتاح الكرامة 5: 155.

أقوى ممّا ظهر اختياره من كاشف الغطاء، لما تهنأنا عليه سابقا من اشتراط وجوب ما أدرك ركعة منه في الوقت ببقاء المكلف على شرائط التكليف، فطروء العذر في الأثناء أو قبل الشروع كاشف عن عدم تعلّق الوجوب أو سقوطه على تقدير ثبوت تعلّقه. ولا ريب أنّ الاشتغال بالظهر مع القيام بواجباتها المفوتة لركعة العصر عذر شرعي رافع للتمكّن من الإتيان بالعصر على وجه وقع ركعة منها في الوقت، إذ المفروض تعلّق الوجوب بالظهر لعموم قوله عليه السّلام: «من أدرك...» الخ فوجب إتمامها لحرمة إبطال العمل المتأكّدة باستصحاب الصّحة الذي مرجعه إلى استصحاب الأمر، و المانع إنّما طرأ بالقياس إلى العصر فكشف طروئه عن عدم اندراجها في العموم.

و توهم: عدم اندراج الظهر فيه من أنّ قضية قاعدة الاختصاص أن لا يزاحم الظهر العصر فيما يختصّ بها من مقدار أربع ركعات من آخر الوقت خرجنا عنها في ثلاث منها لعموم «من أدرك...» الخ، فإذا كانت الظهر بحيث لزمها المزاحمة في مجموع الأربع لم يظهر اندراجها في العموم فتكون باقية تحت القاعدة.

يدفعه: أنّ قوله عليه السّلام: «من أدرك ركعة...» الخ علم بالقياس إلى الظهر المدرك ركعة منها في الوقت المشترك بلا شبهة، و المزاحمة للعصر في مجموع أربع ركعاتها إنّما حصلت لعارض طروء الخلل للظهر المقتضي لطول زمان الفراغ عنها بجميع واجباتها، وهذا ممّا لا يصلح رافعا لأثر العموم المذكور، كما لو اتفق نظير ذلك في العصر بعد الشروع فيها في الوقت بأن يقع فيها خلل يقتضي طول زمان الفراغ منها بجميع واجباتها، و مرجعه إلى حكومة عموم «من أدرك» على قاعدة الاختصاص، و هذا العموم وإن كان باعتبار الوضع أو العرف قائما بالنسبة إلى العصر أيضا إلا أنّ طروء العذر الرافع للتمكّن منها يوجب خروجها عن حكم هذا العامّ، مع إمكان منع اندراجها في العموم بحسب الوضع و المفهوم بناء على أن يكون المراد من إدراك ركعة التمكن من الإتيان بها في الوقت كما هو الظاهر، فالمكلف في نحو الصورة المفروضة غير مدرك لركعة من العصر في الوقت.

و بجميع ما ذكر ظهر أنّه لا أثر لكونها صاحبة الوقت في هذا المقام كما لا يخفى، كما أنّه يظهر أنّه لا قضاء لها أيضا في نحو هذه الصورة في حقّ المعدور الذي زال عذره في آخر الوقت لعدم التمكن من الأداء بالذات فلا يشمل الأمر المعلق على الفوات، لكنّ الأحوط مراعاة القضاء، و الله العالم.

إذا بلغ الصبي المتطوع بوظيفة الوقت في أثناء صلاته بما لا يبطل الطهارة كالسنن والإنبات، وقد بقي من الوقت مقدار الصلاة مع الطهارة و سائر شرائطها المفقودة، ففي الشرائع (1) والقواعد (2) والمدارك (3) كما عن الخلاف (4) وجملة من كتب العلامة (5) و كتب الشهيد (6) و غيرها (7) من كتب متأخري أصحابنا و متأخريهم أنه يستأنف الصلاة و لا يعتد بما فعله قبل البلوغ، و نسبه في المدارك إلى أكثر الأصحاب، و هو المعتمد.

خلافًا لظاهر الشيخ في المبسوط (8) قائلا: «بأنه إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم» و ظاهره الوجوب، و قد يحمل ذلك على إرادة الاستحباب الغير النافية لإيجاب الإعادة مع اتساع الوقت ليكون على طبق ما عن تذكرة العلامة (9) من «أنه لو بلغ في أثناء الصلاة بغير المفسد استحَبَّ له أن يتم و يعيد بعد ذلك إن كان الوقت متسعًا» و في المدارك «ربما بني الخلاف في هذه المسألة على أن عبادة الصبي شرعية أو تمريئية، ثم قال: و هو غير واضح» (10).

و لعل نظره في ذلك إلى منع البناء على تقدير الشرعية إذ لم يظهر عموم حرمة إبطال العمل للمندوبات، أو منعه على تقدير التمريئية بما يكلفه جامع المقاصد (11) من أن صورة كافية في صيانتها عن الإبطال. و كيف كان فاحتج في المدارك للأكثر «بأنه بعد البلوغ مخاطب بالصلاة و الوقت باق فيجب عليه الإتيان بها، و ما فعله أولاً لم يكن واجبا فلا يقع به الامتثال» (12).

- 1- الشرائع 1: 63.
- 2- القواعد 1: 250.
- 3- المدارك 3: 96.
- 4- الخلاف 1: 306 المسألة 53.
- 5- المختلف 2: 56 و التذكرة 2: 332.
- 6- البيان: 52 و الدروس 1: 147.
- 7- كما في كشف اللثام 3: 126 و الموجز الحاوي: 65 و جامع المقاصد 2: 46 و كشف الالتباس: 714.
- 8- المبسوط 1: 73.
- 9- التذكرة 2: 332.
- 10- المدارك 3: 96.
- 11- جامع المقاصد 2: 47.
- 12- المدارك 3: 96.

أقول: السرّ في كونه بعد البلوغ مخاطباً بالصلاة خروجه عن عنوان الصبيّ ودخوله في موضوع البالغ، فيشمله عموم الأمر بالصلاة المتوجّه إلى البالغين الواجدين لسائر شرائط التكليف، ولو اتفق لهم الوجدان في بعض الوقت المتّسع للصلاة بشرائطها المعتبرة في الصحّة. و بذلك ظهر سقوط التمسك بالاستصحاب لالتزام عدم الوجوب لاستحالة الاستصحاب مع تبدّل موضوع المستصحب، وأما عدم وقوع الامتثال بما فعله أولاً، فلوضوح عدم قضاء امتثال الأمر الاستحبابي على تقدير تسليمه بناء على شرعيّة عبادة الصبيّ بالإجزاء عن الأمر الإيجابي خصوصاً مع تأخّر حدوث الأمر الإيجابي عن امتثال الأمر الاستحبابي، مع أنّ متعلّق الأمر الاستحبابي موضوع غير ما هو موضوع الأمر الإيجابي وقد خرج هذا المكلف عن الأوّل ودخل في الثاني، ومن المستحيل كون حصول امتثال أمر موضوع مجزئاً عن الأمر في موضوع آخر.

هذا، لكن لا يخفى عليك أنّ هذه الحجّة مع تحريرنا إيّاها إنّما تتمشّى أن لو اريد إثبات وجوب الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة التي دخل فيها الصبيّ قبل البلوغ تطوّعاً، ولا تفي بحكم الاستيناف المبنيّ على وجوب قطع هذه الصلاة أو جوازه إذا طرأ البلوغ في أثنائها كما هو مفروض المسألة، ولعلّه قدس سرّه اكتفى لإثبات هذا المطلب مع أنّه العمدة في المقام بما يذكره بعد ذلك في جواب حجة قول الشيخ في المبسوط فإنّها على ما حكاهما عن العلامة في المختلف «أنّها صلاة شرعيّة فلا يجوز إبطالها لقوله تعالى: **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (1)**» وإذا وجب إتمامها سقط به الفرض، لأنّ امتثال الأمر يقتضي الإجزاء»⁽²⁾ فقال: «و الجواب بعد تسليم دلالة الآية على تحريم إبطال مطلق العمل أنّ الإبطال لم يصدر من المكلف بل من حكم الشارع، سلّمنا وجوب الإتمام لكن لا نسلم سقوط الفرض بها، والامتثال إنّما يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الوارد بالإتمام لا بالنسبة إلى الأوامر الواردة بوجوب الصلاة»⁽³⁾.

و التحقيق في الجواب - بعد الغصّ عمّا عرفته و ما ستعرفه - منع كون قطع هذه الصلاة إبطالا و لا بطلانا، بل هو لسقوط الأمر الاستحبابي بتبدّل موضوعه بالبلوغ، فإنّ المخاطب به إنّما هو هذا المكلف بوصف كونه صبياً و قد ارتفع ذلك بالبلوغ، و من المستحيل بقاء

ص: 275

1- محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم: 33.

2- المختلف 2: 56.

3- المدارك 3: 96.

الأمر إيجاباً أو ندباً بعد ارتفاع موضوعه، والمفروض عدم شمول الأمر الاستحبابي المتعلق بالصبي قضية شرعية عباداتهم للبالغ فهذه الصلاة ممّا لا- مسوّغ لإتمامها فيكون البقاء عليها إلى الفراغ تشريعاً محرّماً، فالمحرّم حينئذ إنّما هو الإتمام لا القطع بتوهم كونه إبطالاً للعمل وقد نهى عنه في الآية.

وبذلك اندفع توهم وجوب صيانتها عن الإبطال على التمرينية أيضاً اكتفاء فيها بصورة الصلاة، كما احتمله المحقّق الثاني في جامع المقاصد(1) لارتفاع موضوع التمرينية أيضاً بالبلوغ فتأمل.

هذا كلّه مع توجه المنع إلى حرمة إبطال نحو هذا العمل، ولو سلّم فليس هنا إلاّ النهي عن الإبطال وهو يقتضي الإتمام، وامتثاله لا يفيد الإجزاء عن أمر آخر، وكون أصل هذه الصلاة من البدو إلى الختم امتثالاً للأمر الاستحبابي على تقدير الشرعية لا يفيد الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الإيجابي، كما عرفت سابقاً، ولو سلّم أنّ النهي المذكور يتولّد منه الأمر بالإتمام فغاية ما هنالك حصول إجزاء الأمر بالإتمام بحصول امتثاله وهو لا يقضي بالإجزاء عن الأمر الإيجابي بالصلاة.

ثمّ إنّ تقييد العنوان بكون البلوغ بما لا يفسد الطهارة لإخراج البلوغ بالإنزال أو الحيض، إذ على الأوّل تعيّن الاستيناف قولاً واحداً ولو على الشرعية لبطلان الصلاة بوقوع الحدث في الأثناء.

وأما الكلام في كفاية هذه الطهارة الحاصلة قبل البلوغ وبنائها على شرعية عبادة الصبي وتمرينيتها، كما في المدارك(2) وغيره(3) فلعلّه غير جيّد بعد البناء على شرعية صلاته، لأنّ الصلاة لا تصير مشروعة ولو مندوبة إلاّ بالطهارة الرافعة للحدث، فشرعية صلاته تلازم كون طهارته أيضاً شرعية.

نعم مع البناء على عدم شرعية صلاته فلاكتفاء بهذه الطهارة مشكل وإن قلنا بالشرعية في سائر عباداته، لأنّها قضية ثبتت على طريقة المهملة ولا دليل يقتضي العموم فيها، فالمتعيّن حينئذ إعادة الطهارة أيضاً، بل الأحوط على تقدير شرعية صلاته أيضاً إعادة

ص: 276

1- جامع المقاصد 2:47.

2- المدارك 3:96.

3- التذكرة 2:332 والمسالك 1:147 و فوائد الشرائع: 27.

وبجميع ما ذكر من البدو إلى الختم ظهر الحكم فيما لو بلغ في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة، فإن الواجب حينئذ إعادة الصلاة أيضا بلا إشكال، بل الظاهر عدم الخلاف في الإعادة، ولعلّ الخلاف المتقدم أيضا ليس خلافا في إعادة الصلاة بل في قطع الصلاة المتلبس بها.

ثم إنّه يكفي في حكم المسألتين من الاستيناف والإعادة بقاء مقدار ركعة من الوقت مع الشروط المفقودة على ما تقدّم تحقيقه، وعن العلامة في المنتهى التصريح بوجوب الإعادة «فيما لو بلغ بعد الفراغ من الصلاة إذا أدرك ركعة من الوقت مع الشروط المفقودة»⁽¹⁾ واستحسنه في المدارك⁽²⁾ فلو بلغ وقد بقي من الوقت دون الركعة فلا يجب عليه إعادة هذه الصلاة أداء ولا قضاء بلا خلاف أجده.

وأما هذه الصلاة المتلبس بها ففي الشرائع⁽³⁾ والقواعد⁽⁴⁾ أنّها أتمّها ندبا وعزي إلى غيرهما⁽⁵⁾ أيضا، ولم أف على وجه له، ولعلّه احتياط للخروج عن شبهة حرمة الإبطال، وإلا فالبناء على عموم النهي عن الإبطال يقتضي وجوب الإتمام. وتوهم: ابتناؤه على استصحاب الأمر الاستحبابي المتعلّق بهذه الصلاة قبل البلوغ، يدفعه: انقلاب موضوع المستصحب كما تبّهنا عليه سابقا، ولو قيل بالاستحباب اعتمادا على فتوى هؤلاء لأجل التسامح أو عملا بالاحتياط لم يكن بعيدا. والصبيّة كالصبيّ في جميع الأحكام المذكورة.

ص: 277

1- المنتهى 4:114.

2- المدارك 3:97.

3- الشرائع 1:63.

4- القواعد 1:250.

5- كما في المسالك 1:147، وجامع المقاصد 2:47 والبيان: 51 وكشف اللثام 3:127.

ينبوع

قضية التوقيت بالقياس إلى كلّ فريضة أن لا يجوز تأخيرها عن الوقت اختياراً ولا تقديمها عليه كذلك تكليفاً و وضعاً، فيعصي إذا أخرها أو قدّمها عمداً و بلا عذر.

أمّا الأوّل: فلأنّ تأخير الموقّت عن وقته المضروب له ترك له رأساً فيكون ممنوعاً منه بمقتضى وجوبه في الوقت، و أمّا الثاني فللتشريع المحرّم، و عليهما يحمل التحريم في عبارة العلامة في القواعد(1) حيث قال: «و يحرم تأخير الفريضة عن وقتها و تقديمها عليه» فيراد به في الأوّل المنع الذي تضمّنه الوجوب و في الثاني المنع التشريعي، و إلّا فالتحريم بمعنى المنع الشرعي و نهى الشارع عنه بالخصوص غير واضح إلّا أن يستند فيه إلى موثقة سماعة الآتية.

و كيف كان فعدم جواز تقديم الفريضة على وقتها إجماعي(2) بل قيل(3) هو ضروريّ، و عن المنتهى «لا يجوز الصلاة قبل دخول وقتها بإجماع أهل العلم كافة»(4) و نحوه عن المعتبر(5) نعم عن ابن عبّاس «في مسافر صلّى الظهر قبل الزوال أنّه يجزئه»(6) و نحوه عن الحسن و الشعبي(7) لكن عن المنتهى الاعتذار له «بأنّ خلاف هؤلاء قد انقرض فلا تعويل عليه»(8).

و ليس في النصوص ما يخالف ذلك إلّا خبر الحلبي و ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك»(9) و هو لعدم كون

ص: 278

-
- 1- القواعد 1:248.
 - 2- كما في جامع المقاصد 2:28، و روض الجنان 2:505.
 - 3- الجواهر 7:450.
 - 4- المنتهى 4:128.
 - 5- المعتبر 2:62.
 - 6- المغني لابن قدامة 1:407.
 - 7- المغني لابن قدامة 1:407.
 - 8- المنتهى 4:128.
 - 9- الوسائل 4:9/168، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:551/141.

ظاهره معمولاً به بين الأصحاب مطروح أو مؤول، فعن الشيخ حملة على تأخيرها لعذر فتصير قضاء، وفي الوسائل الأقرب حملها على تأخيرها عن وقت الفضيلة والإتيان بها في وقت الإجزاء، ويحتمل الحمل على النوافل (1) أقول: ويحتمل التقية أيضاً.

فأما عدم جواز تقديمها وضعا: فمعناه أنّها تبطل لو قدّمها على الوقت عالماً أو جاهلاً أو ناسياً، أمّا في العالم العامد فالحكم مع وضوحه إجماعي كما نقله جماعة (2) أيضاً، و الظاهر عدم الفرق في الإجماع بين مصادفة دخول الوقت في الأثناء وعدمها، بل عن التذكرة (3) الإجماع على عدم الفرق، وعن المختلف (4) نفي الخلاف في ذلك. وأمّا عبارة النهاية الموهمة لخلاف ذلك حيث قال: «من صلّى الفرض قبل الوقت عامداً أو ناسياً ثمّ علم بعد ذلك وجب عليه إعادة الصلاة، فإن كان في الصلاة لم يفرغ منها بعد ثمّ دخل وقتها فقد أجزأت عنه» (5) فقد تأولها الأصحاب، فعن المختلف (6) إرجاع التفصيل إلى الناسي، وعن جماعة (7) حمل العامد على إرادة الظانّ لأنّه عامد أيضاً.

و كيف كان فوجه البطلان أنّ هذا الفعل لا يجزئ عن نفسه ولا عن غيره من الفعل في الوقت، أمّا الأوّل فلانتفاء الأمر، ومن المستحيل حصول الإجزاء مع عدم صدق الامتثال.

و أمّا الثاني فلانتفاء الإجزاء مع عدم الإتيان بالمأمور به ولا ببدله كما هو مفروض المقام، ويدلّ عليه موثقة سماعة بن مهران قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إياك أن تصلّي قبل أن تزول، فإنّك تصلّي في وقت العصر خير لك من أن تصلّي قبل أن تزول» (8).

و أمّا تعليل البطلان بأنّها عبادة منهي عنها والنهي في العبادة يقتضي الفساد، كما في المدارك (9) و الذخيرة (10) و تبعهما غيرهما (11) ففيه: أنّ تعليل البطلان بانتفاء الأمر كما هو المفروض مع قطع النظر عن النهي أولى من تعليله بالنهي الذي اقتضاؤه الفساد، على القول به إنّما هو لكشفه عن انتفاء الأمر، ولو من جهة استحالة ورودهما على محلّ واحد.

ص: 279

- 1- المنتهى 4:129.
- 2- كما في المهذب 1:301، وفي جامع المقاصد 2:28.
- 3- التذكرة 2:380.
- 4- المختلف 2:47.
- 5- النهاية: 62.
- 6- المختلف 2:47.
- 7- منهم السيّد العاملي في المدارك 3:102، والبحراني في الحقائق 6:285، والسبزواري في الذخيرة: 209.
- 8- الوسائل 4:167/6، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:549/141.
- 9- المدارك 3:102.
- 10- الذخيرة: 209.
- 11- كما في جامع المقاصد 2:29.

وأما في الجاهل فبطلان صلاته قبل الوقت مذهب الأكثر كما عن المهذب البارع(1) وروض الجنان(2) وعن السيد(3) أنه مذهب محصلي أصحابنا و محققهم.

وعن التذكرة(4) الإجماع عليه، ودليله عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه لانتفاء الأمر أولا و انتفاء الشرط ثانيا فلا يصدق معه الامتثال فلا رافع للتكليف بعد دخول الوقت، و اللازم من ذلك بقاء في العهدة إلى أن يحصل الامتثال، و ظاهر فتوى الأصحاب كما هو صريح معتقد إجماع التذكرة عدم الفرق بين وقوع الكل قبل الوقت أو وقوع البعض، و هو مقتضى الدليل المذكور، فإن شرط الكل شرط للبعض، فالإخلال به في كل منهما مفوت للامتثال و مع عدم الامتثال يجب الإعادة، خلافا للمنقول عن أبي الصلاح الحلبي(5) من صحة صلاته. و لا أرى له وجها عدى توهم الأمر الظاهري المجعول للجاهل المقتضي للإجزاء عن الأمر الواقعي.

و يدفعه: امتناع جعل الحكم للجاهل ما لم يلتفت المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم في موضوعه، و المكلف الجاهل ما دام جاهلا يستحيل التفاته إلى كونه جاهلا.

و تمام الكلام في تحقيق هذا المرام في الاصول، فالجاهل في عمله المذكور كما أنه لا أمر له بذلك العمل واقعا، فكذلك لا أمر له ظاهرا إلا أن يجعل الوقت شرطا عمليا مخصوصا بالعالم، و هو خلاف مقتضى الأدلة و النصوص.

وأما موضوع الجاهل فهو على ما في كلام جماعة أعم من جهل الحكم و هو اشتراط الصلاة بالوقت فصلّي في غير الوقت، و من جهل الوقت مع علمه بالحكم فصلّي في غير الوقت، و من غفل عن مراعاة دخوله مع علمه بالحكم و الوقت فصلّي في غير الوقت أيضا داخل في الجاهل، و لعله مراد الشهيد في الذكرى(6) على ما حكى عنه من تفسيره «بجاهل اعتبار الوقت» بل الظاهر أن الشاك في دخوله الذي صلّي في غير الوقت لمجرد تجويز دخوله أيضا مندرج فيه. و يمكن دخول الغافل في الناسي على ما يساعد عليه تفسيره الآتي.

ص: 280

1- المهذب 1:302.

2- روض الجنان 2:506.

3- نقل عنه العلامة في المختلف 2:46، رسائل الشريف المرتضى 2:350.

4- التذكرة 2:380.

5- الكافي في الفقه: 138.

6- الذكرى 2:393.

وأما من جهل دخوله فصلّى لأمانة على ما احتمله الشهيد في الذكرى (1) فهو ليس من أفراد الجاهل بالمعنى المبحوث عنه، بل هو من الظانّ المخطئ في ظنّه و هو عنوان آخر أفردوه بالبحث و سيأتي التعرّض له.

و هل يدخل فيه الجاهل بالجهل المركّب كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى فانكشف فساد اعتقاده أو لا؟ و الأول غير بعيد، و لو لم يدخل فيه موضوعاً فلا إشكال في دخوله في حكمه، ضرورة عدم صدق الامتثال المقتضي للإجزاء و اعتقاد المأمور به في المأتيّ به لا يحدث فيه الأمر على ما حقّق في محلّه.

و لو صلّى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت فالأصحّ الإجزاء على تقدير تحقّق قصد القربة، وفاقاً للمدارك (2) و كاشف اللثام (3) و المحقّق الأردبيلي (4) على ما حكى عنه في المدارك، لأنّ العلم بالحكم أو الوقت أو دخوله إنّما يعتبر مقدّمة علميّة للعلم بأداء المأمور به المعترف في العقل و الشرع للاطمئنان بالإطاعة المأمور بها في العقل و الشرع، فالغرض الأصلي من اعتباره إنّما هو إحراز الإطاعة بحصول أداء المأمور به في الخارج لا لدخوله في المأمور به و قد حصل، و تمام الكلام في تحقيقه في الأصول.

و عن العلامة (5) و كذلك كلّ من فعل ما هو في نفس الأمر و إن لم يعرف كونه كذلك، و نحوه ما عن المحقّق الأردبيلي قائلًا: و كذا البحث في كلّ «من أتى بما هو الواجب في نفس الأمر و إن لم يكن عالماً بحكمه» (6) و استجوده في المدارك (7) و هو حسن إن لم يكن جهله مخللاً بالقربة المعترفة في العبادة أو كان مفروضاً في غير العبادات، و الأول مع الجهل بالحكم مشكّل إلاّ أن يراد به غير التكليف كالجهل بشروط المكلف به و اشتراطه بها مع العلم بأصل التكليف.

و يظهر من صاحب الذخيرة تبعاً للشهيد في الذكرى المنع من الصحّة، و زعم كونها مخالفة للقواعد العدليّة ثمّ قال: و ليس المقام محلّ تفصيله لكن أقول إجمالاً أنّ أحد الجاهلين إن صلّى في الوقت و الآخر في غير الوقت فلا يخلو إمّا أن يستحقّ العقاب أو

ص: 281

1- الذكرى 2:392.

2- المدارك 3:102.

3- كشف اللثام 3:81.

4- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.

5- لم نعثر عليه في كتبه الموجودة.

6- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.

7- المدارك 3:102.

لم يستحقَّ أصلاً أو يستحقَّ أحدهما دون الآخر، وعلى الأول يثبت المطلوب لأنَّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا، ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في كلّ واحد واحد من أفعال الصلاة و يفضي الأمر إلى ارتفاع جلّ التكاليف وهذا مفسدة واضحة لا يشرع لأحد الاجترأ عليها و معلوم فسادها ضرورة، وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح أو الذمّ، وإنّما حصل مصادفة الوقت و عدمه لضرب من الاتّفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمّد و السعي، و تجويز مدخليّة الاتّفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح أو الذمّ ممّا هدم بنيانه البرهان و عليه إطباق العدليّة في كلّ زمان»(1).

وفيه من الخلط و الاشتباه ما لا يخفى، فإنّنا نختار الوجه الثالث و نقول باستحقاق الثواب فيمن صادف الوقت و استحقاق العقاب فيمن لم يصادفه إذا التفت في الوقت و ترك الإعادة، و ليس فيه مخالفة للقواعد العدليّة إذ ليس الاستحقاقين من لوازم المصادفة و عدمها الغير الاختياريين، بل إنّما يترتبان على فعل المأمور به و تركه الاختياريين، و كذلك مع عدم التفات الغير المصادف إذا لم يكن جهله في نظر العقل عذرا، كما لو قصّر في جهله فإنّه يستحقّ العقاب لتركه المأمور به المسبّب عن جهله المسبّب عن اختياره، و إنّما يقبح الذمّ و العقاب على ما لا يرجع بالأخرة إلى القدرة و الاختيار، و أمّا ما يرجع بالأخرة إليهما فيصحّ الذمّ و العقاب عليه.

نعم لو كان جهله بحيث يعدّ في نظر العقل عذرا كما في صورة القصور و العجز عن العلم فالمتّجه عدم استحقاقه العقاب مع استحقاق المصادف الثواب، أو لكون الأول كالثاني آتيا بالمأمور به بل لكونه تاركا له بالعدر الرافع للعقاب، و مرجع ذلك إلى اختيار الوجه الثاني و لا يفضي ذلك إلى خروج الواجب عن كونه واجبا، أمّا بالنسبة إلى المصادف فلفرض إتيانه بالواجب، و أمّا بالنسبة إلى غيره فلكون تركه عن عذر و الواجب ما استحقّ تاركا له إلى بدل و لا عن عذر العقاب.

و أمّا في الناسي فقد نصّ على بطلان صلاته جماعة من المتأخّرين و متأخّريهم، و عن السيّد رحمه الله «أنّه لا يصحّ صلاته»(2) و عن المختلف «أنّه نصّ الحسن بن أبي عقيل و ظاهر

ص: 282

1- الذخيرة: 209-210.

2- رسائل الشريف المرتضى 2: 350.

ابن الجنيدي (1) و عن الروض (2) «أنه أشهر» وفي الذخيرة (3) «اختاره المصنّف وأكثر المتأخّرين» و عن السيّد «أنّه مذهب المحقّقين و المحصّلين من أصحابنا» (4) و عن التذكرة (5) الإجماع على بطلان صلاته إذا قدّمها أو بعضها، و عن ظاهر كلام الشيخ في النهاية (6) صحّة صلاته، و عن المختلف (7) «أنّها نصّ كلام أبي الصلاح في الكافي و ظاهر كلام ابن البراج» و ربّما نسب الصحّة إلى البيان (8).

و ظاهر إطلاق المبطلين و صريح جماعة كما هو صريح معقد إجماع التذكرة (9) عدم الفرق بين ما إذا وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أو دخل و هو متلبّس بها، و في كلام غير واحد تخصيص القول بالصحّة بالصورة الثانية، و عليه فيكون البطلان في الصورة الأولى موضع وفاق. و كيف كان فالمعتمد هو البطلان مطلقا لما تقدّم من عدم الامتثال المفيد للإجزاء لعدم كون المأتيّ به قبل الوقت كلاً أو بعضاً من المأمور به، فيستحيل إفادته الإجزاء بالنسبة إلى الوقت، هذا مضافاً إلى النصوص المستفيضة القاضية بالبطلان هنا و في المقامين السابقين.

ففي مؤثقة أبي بصير المروية بطريقتين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلّى في غير وقت فلا صلاة له» (10).

و رواية الحسن العطار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لأن أصلي الظهر في وقت العصر أحبّ إليّ من أن أصلي قبل أن تزول الشمس، لأنّي إذا صلّيت قبل أن تزول الشمس لا تحسب لي، و إذا صلّيت في وقت العصر حسبت لي» (11).

و مرسلة الصدوق قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لأن أصلي بعد ما يمضي الوقت أحبّ إليّ من أصلي و أنا في شكّ من الوقت و قبل الوقت» (12) و إطلاق هذه الروايات كما ترى يتناول العالم العامد و الجاهل و الناسي.

و أمّا القول بالصحّة فمستنده غير واضح، و لعلّه توهم الأمر الظاهري للناسي، أو توهم كون الوقت من الشروط العلميّة، و أيّاً ما كان فمحلّ منع على ما عرفت في الجاهل.

ص: 283

- 1- المختلف 2: 48.
- 2- روض الجنان 2: 506.
- 3- الذخيرة: 209.
- 4- رسائل الشريف المرتضى 2: 350.
- 5- التذكرة: 380.
- 6- النهاية: 62.
- 7- المختلف 2: 48.
- 8- البيان: 51.
- 9- التذكرة: 380.
- 10- الوسائل 4: 168/7، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 254/1005.
- 11- الوسائل 4: 168/8، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 254/1006.
- 12- الوسائل 4: 169/11، ب 13 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 144/670.

ثم المراد بالناسي على ما نصّ عليه جماعة ناسي مراعاة الوقت، وعن الشهيد في الذكرى (1) أنه أطلقه على من جرت منه الصلاة حال عدم حضور الوقت بالبال، ولعلّه راجع إلى الأوّل وإلا فكونه ناسيا موضع نظر، ولذا قال في محكيّ جامع المقاصد (2): «إن كان مراده به غير المعنى الأوّل ففي إطلاق الناسي عليه شيء» وعن كاشف اللثام (3) تفسيره بالناسي لمراعاة الوقت أو للظهر مثلا أو اختصاص الوقت بها ولا ضمير فيه.

ثم إن ناسي مراعاة الوقت إذا صادف صلاته الوقت ففي صحّتها كما هو خيرة المدارك (4) وعن مجمع البرهان (5) وكشف اللثام (6). و العدم كما في الذكرى (7) و جامع المقاصد (8) وعن حاشية الإرشاد (9) قولان، أجودهما الأوّل. ويظهر وجهه بملاحظة ما مرّ في الجاهل. و أمّا القول الآخر فلم يظهر وجهه عدى ما أشار إليه في الذكرى من عدم تحقّق الدخول الشرعي في الصلاة حيث قال: «تنبيه، لو صادف الوقت صلاة الناسي أو الجاهل بدخول الوقت أو الحكم، ففي الإجزاء نظر: من عدم الدخول الشرعي، و من مطابقة العبادة ما في نفس الأمر، و الأوّل أقوى. و أولى بالبطان تارك الاجتهاد مع القدرة عليه، أو تارك التقليد مع العجز عن الاجتهاد لعصيانهما. و لو لم يتذكّر الاجتهاد و التقليد فكالأوّل انتهى» (10).

وفيه: أنّ عدم شرعية الدخول إمّا للنهي عن الدخول أو لانتفاء الأمر أو لانتفاء قيد من قيود الأمور به، و الكلّ خلاف الفرض، و ليس في المقام إلا النسيان و الجهل الذي ليس عدمه من شروط الأمر و لا من قيود الأمور به، و سبق العلم بالوقت أو بالحكم و ما يقوم مقامه ليس واجبا نفسيا و لا غيريا بحيث يكون معتبرا في الصّحة كإزالة النجاسة مثلا، بل هو واجب غيري اعتبر مقدّمة علمية للعلم بإحراز الأمور به و هو الصلاة في الوقت، فإذا اتفق حصول إحرازه من غير جهة العلم سقط اعتباره، ضرورة سقوط المقدّمة بتحقّق ذهابها في الخارج. نعم لو كان مفروض المسألة بحيث لم يكن جازما عند شروعه يكون ما يشع فيه هو المأمور، كالجاهل الشاكّ في الوقت مع دخوله فيها لمجرّد تجويز لم يكن مجزنا لانتفاء القربة كما أشرنا إليه سابقا غير أنّه خارج عمّا نحن فيه.

ص: 284

- 1- الذكرى 2:394.
- 2- جامع المقاصد 2:28.
- 3- كشف اللثام 3:79.
- 4- المدارك 3:102.
- 5- مجمع الفائدة و البرهان 2:54.
- 6- كشف اللثام 3:80.
- 7- الذكرى 2:394.
- 8- جامع المقاصد 2:28.
- 9- حاشية الإرشاد: 11، نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:143.
- 10- الذكرى 2:394.

ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بالظن أو بالتقليد: إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن [

ينبوع

قضية عدم جواز الصلاة قبل الوقت بل بطلانها مطلقا وجوب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم، أو بتحصيل الظن به إذا عجز عن العلم، أو بالتقليد إذا فقد الظن أيضا فهاهنا مقامات:

المقام الأول: إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا- يجوز له التعويل على الظن إجماعا، كما عن مجمع البرهان (1) و المفاتيح (2) و كشف اللثام (3) وغيره (4) و هو مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا كما في المدارك (5). وهذا عند التحليل يتضمن حكيمين:

أحدهما: جواز الاعتماد على العلم، وهذا من الواضحات التي لا- تحتاج إلى الاستدلال، حيث إن العلم بنفسه طريق إلى الواقع ولا يحتاج طريقته إلى جعل من الشارع، ضرورة أن العلم بالشيء عبارة عن انكشاف الواقع وإذا انكشف الوقت للمكلف جاز له الأخذ به بالدخول في الصلاة فيه، فالتعويل على العلم بالشيء معناه الأخذ بالمعلوم على ما هو في الواقع، وهو لا يحتاج إلى دليل آخر أزيد من أدلة اعتبار ذلك المعلوم، فجواز التعويل على العلم بالوقت لا يحتاج إلى أزيد من أدلة الوقت و اشتراط الصلاة به.

وثانيهما: عدم جواز التعويل على الظن مع إمكان العلم، وهذا أيضا مما يستقل به العقل بعد ملاحظة عدم الملازمة بين الظن بالشيء و كون المظنون ما هو ذلك الشيء في الواقع، و مقتضى أدلة اعتبار الوقت اشتراط الصلاة بما هو وقت في الواقع، و الظن بالوقت لا يلزم كون المظنون هو الوقت الواقعي، فمرجع دوران الأمر بين العلم و الظن حينئذ إلى دوران

ص: 285

1- مجمع الفائدة و البرهان 52:2.

2- المفاتيح 95:1.

3- كشف اللثام 81:3.

4- كما في المنتهى 132:4، و الذكرى 394:2.

5- المدارك 97:3.

الأمر بين انكشاف الواقع ما يحتمل غير الواقع، و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين الأخذ بالواقع و الأخذ بما يحتمل غير الواقع أيضا.

و لا ريب أنّ العدول عن الأوّل مع إمكانه إلى الثاني من دون جهة مجوّزة له - و هو ترخيص المولى في الأخذ بما يحتمل كونه غير الواقع أيضا، و مرجعه إلى التخيير في امثال أمر المولى بين الواقع و غيره بدلا عنه - قبيح، على معنى كون فاعله مستحقا للذمّ عند العقلاء و في نظر المولى، و هذا هو معنى احتجاج العلامة في المنتهى «بأنّ العلم يؤمن معه الخطأ و الظنّ لا يؤمن معه ذلك و ترك ما يؤمن معه الخطأ قبيح» (1) و في معناه ما في التذكرة «لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظنّ مع القدرة على العلم، لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه الأمن» (2).

و وجهه أنّ الظنّ ليس بدائم المصادفة للواقع، فالتعويل عليه مكان العلم أخذ بما يحتمل كونه غير الواقع بدلا عن الواقع و هو - مع عدم قيام الدليل على بدليّة غير الواقع عن الواقع - قبيح عقلا. و كون الوقت المضروب للصلوات أعمّ من الوقت الواقعي و غيره خلاف مقتضى الأدلّة المنصرفة بحكم الوضع، و متفاهم العرف إلى الوقت الواقعي.

و العجب أنّ صاحب المدارك غفل عن هذا المعنى فأورد على الحجّة المذكورة بقوله:

«و هو ضعيف جدّا، إذ العقل لا يقضي بقبح التعويل على الظنّ هنا بل يأباه لو قام عليه دليل، ثمّ قال: و الأجود الاستدلال عليه بانتفاء ما يدلّ على ثبوت التكليف مع الظنّ للمتمكّن من العلم، و يؤيّده عموم النهي عن اتّباع الظنّ الخ» (3).

فإنّ مبنى الحجّة على تقدير عدم قيام الدليل على التعويل على الظنّ، و معه لا خفاء في قبحه عقلا، و أيّ قبيح أقبح من الإغماض عن الواقع و الأخذ بما يحتمل كونه غيره بدلا عنه مع عدم قيام دليل على بدليّة غيره عنه، و يدلّ على عدم كفاية الظنّ أيضا أنّ المظنون إذا احتمل كونه غير الوقت لا جزم معه بكون المأتيّ به فيه هو المأمور به، فيمتنع الصحّة حينئذ لعدم إمكان القرية و قصد امثال الأمر المعتبر في صحّة العبادة، و إنّما يمكن القصد لو قام الدليل على تنجّز التكليف مع ظنّ الوقت أيضا، و مرجعه إلى قيام الدليل بدليّة غير ما هو وقت في الواقع عنه و المفروض عدمه.

ص: 286

1- المنتهى 4:132.

2- التذكرة 2:381.

3- المدارك 3:97.

ويدلّ أيضا على اعتبار العلم وعدم كفاية الظنّ عدّة من الروايات كرواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر فلا يدري أطلع الفجر أم لا، غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع؟ قال: لا يجزئه حتّى يعلم أنّه طلع»(1).

وقول أبي جعفر الثاني عليه السّلام في رواية عليّ بن مهزيار: «الفجر هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعدا فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتّى تبيّنه، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال: كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (2) فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»(3).

نعم، في مصحّح ابن أبي عمير عن إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»(4) وهذا بناء على ظهور الرأي فيه في الظنّ - كما في كلام غير واحد - بإطلاقه يتناول صورة التمكن من العلم، ولأجل ذلك تردّد في المسألة صاحب الذخيرة(5).

ولكنّ الذي سهل الخطب من جهته عدم ظهور عامل من الأصحاب بهذا الإطلاق، بل ظهور خلافه بملاحظة ما عرفت من الإجماعات، مضافا إلى الشهرة التي حكاها في الذخيرة فيتوهّن به الإطلاق، ويتقيّد بصورة عدم التمكن من العلم.

نعم، ظاهر المحكيّ عن الشيخين ربّما يوهّم المصير إلى مقتضى الإطلاق المذكور، فعن المقنعة «من ظنّ أنّ الوقت قد دخل فصلّي ثمّ علم بعد ذلك أنّه صلّى قبله أعاد الصلاة إلاّ أن يكون الوقت دخل وهو في الصلاة لم يفرغ منها بعد فيجزئه ذلك»(6) وعن النهاية «و لا يجوز لأحد أن يدخل في الصلاة إلاّ بعد حصول العلم بدخول وقتها أو يغلب على ظنّه ذلك»(7) والأمر فيهما أيضا سهل لكونهما محمولين على صورة عدم التمكن من العلم.

وعن ظاهر المحقّق في المعتمد جواز التعويل على أذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار

ص: 287

1- الوسائل 4:280/4، ب 58 من أبواب المواقيت، مسائل عليّ بن جعفر: 249/161.

2- البقرة: 187.

3- الوسائل 4:210/4، ب 27 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:115/36.

4- الوسائل 4:206/1، ب 25 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:110/35.

5- الذخيرة: 208.

6- المقنعة: 94.

7- النهاية: 62.

مع التمكن من العلم استنادا إلى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «المؤذّن مؤتمن»⁽¹⁾ ولأن الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به⁽²⁾.

وعن الشهيد الاعتراض عليه بأنه يكفي في صدق الأمانة تحفظها بالنسبة إلى ذوي الأعذار و«شرعية الأذان للإعلام لتقليدهم خاصة و لتنبه المتمكن على الاعتبار»⁽³⁾.

و تردّد هنا أيضا صاحب الذخيرة، بل يظهر أخيرا منه الميل إلى موافقة المحقق، نظرا إلى اختلاف الروايات ففي الصحيح عن ذريح قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»⁽⁴⁾. وفي الصحيح عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسري قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخاف أن نصلي الجمعة قبل أن تزول الشمس فقال: إنّما ذاك على المؤذّنين»⁽⁵⁾ قال: «وفيها دلالة على قول المحقق رحمه الله ويخالفه رواية عليّ بن جعفر السابقة⁽⁶⁾ ولا يبعد ترجيح قول المحقق، وحمل رواية عليّ بن جعفر على الكراهة توفيقا بين الأخبار»⁽⁷⁾.

أقول: غير واحد من إطلاقات الأذان وإن كان يقضي بالاعتماد على الأذان مطلقا لكن في غير واحد من نصوصه أيضا ما يقيد هذا الإطلاق، ويدلّ على أنّ الأذان إنّما يعتمد عليه في موضع العلم بوقوعه بعد دخول الوقت باعتبار العلم من عادة المؤذّن أنّه لا يؤذّن إلاّ بعد دخوله، ففي مؤتفة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذّن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فامسك يعني في الصوم»⁽⁸⁾. وصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا تنتظر بأذانك وإقامتك إلاّ دخول وقت الصلاة واحذر⁽⁹⁾ إقامتك حدرا، قال: وكان لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مؤذنان

ص: 288

- 1- الوسائل 5: 2/378، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2: 1121/282، سنن أبي داود 1: 517/143.
- 2- المعتمد 2: 63.
- 3- الذكرى 2: 395.
- 4- الوسائل 5: 1/378، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2: 38/284.
- 5- الوسائل 5: 379، ب 3 من أبواب الأذان والإقامة، التهذيب 2: 39/284.
- 6- الوسائل 4: 4/280، ب 58 من أبواب المواقيت، مسائل عليّ بن جعفر: 249/161.
- 7- الذخيرة: 208.
- 8- الوسائل 5: 4/389، ب 8 من أبواب الأذان والإقامة، الكافي 4: 1/98.
- 9- احذر إقامتك حدرا: أي أسرع بها من غير تأمل وترتيل (مجمع البحرين 3: 260).

أحدهما بلال و الآخر ابن أم مكتوم، و كان ابن أم مكتوم أعمى و كان يؤذّن قبل الصبح، و كان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبي صلى الله عليه و آله و سلّم: إنّ ابن أم مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال...» (1) الخ. و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بلال يؤذّن للنبي صلى الله عليه و آله و سلّم و ابن أم مكتوم، و كان أعمى يؤذّن بليل، و يؤذّن بلال حين يطلع الفجر» (2).

فإنّ التفصيل و الفرق بين أذان ابن أم مكتوم بالإذن في الأكل و الشرب تعليلاً بأنّه «كان يؤذّن بالليل» و أذان بلال بالأمر بالإسك تعليلاً بأنّه «كان يؤذّن بعد الصبح» صريح في أنّ الأذان ليس أمانة اعتبارها الشارع من باب الموضوعيّة، بل اعتبارها إنّما هو من باب الكشف لكن لا بحيث يعوّل عليه مطلقاً حتّى ما أفاد منه الظنّ بدخول الوقت، بل يعوّل عليه حيث علم من عادة صاحبه أنّه لا يؤذّن إلاّ بعد دخول الوقت، و مرجعه إلى تقييد الأذان في التعويل عليه بموضع يفيد فيه العلم بالوقت. و لا يقدر اختصاص النصوص المذكورة بالصوم، لعدم قائل بالفرق بينه و بين الصلاة كما في كلام جماعة (3).

و يشير إلى عدم الفرق بينهما أيضاً صحيحة معاوية حيث عنون الحكم أولاً بالأذان و الإقامة للصلاة ثمّ ساق الحديث بحكاية قضية ابن أم مكتوم و بلال المختصة بالصوم. و إلى المعنى المستفاد من هذه النصوص يشير قوله عليه السلام: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت» في خبر ذريح.

و أمّا قوله عليه السلام: «إنّما ذلك على المؤذنين» في خبر ابن خالد القسري بناء على كون ذلك إشارة إلى صلاة الجمعة قبل الوقت مراداً به كون وزر ذلك و عقوبته على المؤذنين كما هو الظاهر فلا يخلو عن شيء، إذ الأذان إن كان طريقاً يعوّل عليه شرعاً فوجب أن لا يكون وزر و لا عقوبة في التعويل عليه على أحد، و إلاّ فيكون الوزر و العقوبة على المصلّي لتعويله على ما لا ينبغي التعويل عليه لا على المؤذنين لثبوت الرخصة لهم في الأذان، إلاّ أن يكون ذلك لتقصيرهم في مراعاة دخول الوقت، أو يجعل ذلك إشارة إلى مراعاة دخول الوقت على معنى أنّ مراعاة دخوله تكليف على المؤذنين لا على المصلّي الذي تكليفه

ص: 289

1- الوسائل 1/388/5 و 2، ب 8 من أبواب الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 876/185.

2- الوسائل 3/389:5، ب 8 من أبواب الأذان و الإقامة، الكافي 4: 3/98.

3- كما في ظاهر الذخيرة: 209.

وربما يحتمل التقيّة في هذا الخبر ونحوه بملاحظة أنّ من العمارة من جوّز تقليد المؤدّن مطلقاً لأنّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله (1) ومنهم من فصّل فجوّزه في الصحو لأنّه إنّما يؤدّن عن مشاهدة و علم فيقلّد دون الغيم لأنّه إنّما يؤدّن عن اجتهاد فلا يقلّد (2) حكاهما في التذكرة (3) عن الشافعيّة.

وبما بيّنناه يظهر الحكم في صياح الديكة فإنّه لا يعوّل عليه أيضاً إلاّ في موضع إفادته العلم بالوقت ولو من جهة العلم بأنّ من عاداتها أنّها لا يصيح إلاّ في الوقت، و الروايات الواردة فيها ظاهرة في ذوي الأعذار الغير المتمكّنين من العلم و لا الاجتهاد كالأعمى و المحبوس و غيرهما، و ظاهر الصدوق العمل بها حيث أورد في الفقيه (4) روايتي عبد الله الفراء و الحسين بن المختار الواردتين في اشتباه الوقت في يوم غيم.

و في الذخيرة (5) «عن ظاهر أكثر الأصحاب جواز الاعتماد على أخبار العدلين لكونه شهادة اعتبرها الشارع» ثمّ استشكل في إثبات كليّة هذه القضية و هو في محلّه، لعدم وضوح الدليل على عموم حجّية البيّنة و شهادة العدلين، مع التأمّل في الصغرى و هو كون الإخبار بالوقت شهادة.

و توهم الدلالة على عموم حجّية خبر العدل و إن لم يكن شهادة من آية الثبّت موضع منع، كما قرّر في محلّه، فالأقرب عدم التعويل عليه ما لم يفد العلم، و أولى منه بعدم التعويل خبر العدل الواحد إلاّ مع احتفائه بقرائن توجب العلم، و منه ظهر الحكم في خبر الفاسق أو مجهول الحال. و في التذكرة «لو أخبره العدل بدخول الوقت عن علم و لا طريق سواه بنى عليه، و لو كان له طريق لم يعوّل على قوله، لأنّ الظنّ بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق إليه كالمبدل» (6).

المقام الثاني: إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت لغيم و نحوه يجوز له الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ و لا يكلف بالصبر و التأخير حتّى تتيقّن على المشهور

1- المجموع 3:74، فتح العزيز 3:59، مغني المحتاج 1:127.

2- المجموع 3:74، فتح العزيز 3:59، مغني المحتاج 1:127.

3- التذكرة 2:383.

4- الفقيه 1:669/221-670.

5- الذخيرة: 209.

6- التذكرة 2:382.

بين الأصحاب كما حكاه جماعة كالذخيرة(1) و شرح المفاتيح(2) وغيرهما(3) وفي المدارك «هو أحد القولين في المسألة وأشهرهما بل قيل إنه إجماع» وعزي حكاية الإجماع أيضا إلى التنقيح(4) وغيره خلافا لابن الجنيّد القائل: «بأنه ليس للشكّ يوم الغيم ولا غيره أن يصلّي إلاّ عند يقينه بالوقت وصلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلّاته مع الشكّ»(5) ويظهر الميل إليه من صاحب المدارك حيث قال: «فالمسألة محلّ تردّد وقول ابن الجنيّد لا يخلو عن قوّة»(6) انتهى. وربّما احتمل صدر العبارة الكراهة بقريّة ذيلها.

واعلم أنّ ظاهر العلامة في القواعد أنّ في المقام عنوانين مرتّبين:

أحدهما: التعويل على الظنّ عند العجز عن العلم، وثانيهما: التعويل على الاجتهاد عند العجز عن العلم والظنّ، حيث عبّر عن الأوّل بقوله: «فإن ظنّ الدخول ولا طريق إلى العلم صلّي فإن ظهر الكذب استأنف» وعن الثاني بقوله: «لو عجز عن تحصيل الوقت علما أو ظنا صلّي بالاجتهاد، فإن طابق فعله الوقت أو تأخّر عنه صحّ وإلا فلا، إلاّ أن يدخل الوقت قبل فراغه»(7).

قال في جامع المقاصد في شرح العبارة الاولى: «فإذا تعدّر العلم جاز التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ مثل الأوراد المفيدة لذلك من صلاة، أو درس علم، أو قراءة قرآن، أو صنعة، ومثله تجاوب الديكة، لروايتين عن الصادق عليه السّلام. وفي شرح العبارة الثانية: المراد بالعلم: ما حصل من سبب يفيد القطع، والظنّ ما حصل بأمانة كورد وصنعة من غير تجشّم مشقّة الكسب. والاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل ظنّ دخول الوقت بأمانة فالحاصل به ظنّ مع مشقّة الكسب. ويجوز التمسك بالظنّ في دخول الوقت وإن كان بحيث لو صبر لتيقّن دخوله لعموم الأخبار»(8).

قال في مفتاح الكرامة بعد حكاية ذلك: «و حاصله، أنّ الظنّ الحاصل بالاجتهاد ظنّ ضعيف لا- يمكنه سواه، وليس هو شكّا ولا وهما»(9).

ص: 291

1- الذخيرة: 209.

2- مصابيح الظلام 2: 19.

3- كما في جامع المقاصد 2: 43، و مجمع الفائدة والبرهان 2: 52، و كشف الالتباس: 84، البيان: 51.

4- التنقيح الرائع 1: 171: المختلف 3: و حاشية المدارك 2: 320.

5- نقله عنه في المختلف 2: 47.

6- المدارك 3: 98-99.

7- القواعد 1: 248-249.

8- جامع المقاصد 2: 29، 43.

9- مفتاح الكرامة 5: 224.

ولكننا لم نقف على وجه هذا الاعتبار، وظاهر الأدلة يساعد على عدم الترتب، ولذا ترك اعتباره الأكثر، وإن اختلفت عباراتهم بين جواز التعويل على الظنّ تارة، و جواز الاجتهاد اخرى، المفسّر في كلام جماعة بالتعويل على الأمارات المفيدة للظنّ .

وعليه فعنوان المسألة حينئذ طلب الظنّ بالنظر في الأمارات المفيدة له سواء تضمّن مشقّة في الطلب و الكسب أو لا. ودعوى: أنّ كلّما تضمّن طلبه مشقّة فهو ظنّ ضعيف و كلّما لم يتضمّنّها فهو ظنّ قويّ، غير واضحة الوجه.

و يجوز أن يراد من الاجتهاد المقابل للظنّ استفراغ الوسع في تحصيل الأمارات المفيدة للظنّ ليعوّل عليها على معنى التعويل على السبب لا على المسبّب لمكان تعدّد حصوله، و هو بعيد، و أبعد منه احتمال كون اعتبار الظنّ في كلام المشهور من باب الموضوعيّة ليكون مفاده جعل وقت كلّ صلاة وقتين، أحدهما: الوقت المعين الواقعي المحدود في أوّله و آخره، و ثانيهما: الوقت المظنون باعتبار كونه مظنوناً، فالأوّل للعالم و من يحكمه و هو القادر على تحصيل العلم، و الثاني للعاجز عن العلم الظانّ بدخوله. و من ثمرات موضوعيّة الوقت المظنون كون الصلاة فيه مجزئة عن المأمور به الواقعي مطلقاً و إن وقعت بتمامها قبل الوقت الواقعي المضروب للعالم.

و بذلك يظهر وجه بعد الاحتمال المذكور بل فساده، بدليل كون صلاة الظانّ الواقعة بتمامها قبل الوقت محكوما عليها فتوى و نصّاً بالبطلان، و هذا آية كون اعتباره عند معتبريه من باب الطريقيّة، و من حكمه عدم الإجزاء على تقدير ظهور الفساد. نعم على تقدير عدم ظهور فساده يحكم عليها بالإجزاء الظاهري المتحقّق معه الإجزاء الواقعي أيضا على تقدير مصادفة الظنّ الوقت الواقعي، بخلافه على تقدير عدم المصادفة في الواقع فإنّه حينئذ إجزاء ظاهري صرف، و فائدته عدم الخطاب بالإعادة و القضاء و إن تضمّن التعويل عليه حينئذ مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و تمام الكلام في تحقيق ذلك في الاصول.

ثمّ إنّ فرض المسألة في موضع الخلاف الدائر بين المشهور و مذهب ابن الجنيّد في صورة إمكان حصول العلم بالتأخير، يقضي بعدم الخلاف في جواز التعويل على الظنّ بل تعيّنه فيما لو انحصر الطريق في الظنّ و لم يمكن العلم حتّى بالتأخير و لو باعتبار دوران

الأمر بين الصلاة قبل الوقت و الصلاة بعد خروجه، كما قد يتفق بالقياس إلى صلاة الجمعة باعتبار ضيق وقتها، و حينئذ إذا ظن دخول الوقت تعين التعويل عليه بلا خلاف ظاهر، أو نحوه في الخروج عن محلّ الخلاف ما لم يكن له طريق إلى الظنّ أيضاً، أو لم يحصل له ظنّ ممّا قام عنده من أمارته، و أمكن حصول العلم له بالتأخير فإنّه أخرج بلا خلاف يظهر حتّى يحصل له العلم، فلو توقّف حصول الظنّ له على التأخير مع إمكان حصول العلم بأزيد من التأخير المحصّل للظنّ، فالظاهر على المذهب المشهور تعين التأخير حتّى يحصل الظنّ و الاكتفاء به و عدم وجوب انتظار العلم.

و عن البيان «أنّه لو لم يحصل له بالاجتهاد ظنّ بل كان شاكاً آخر حتّى يعلم أو يظنّ» (1) و قيل «بل هو ظاهر الجميع و وجهه واضح» (2).

و كيف كان فحجّة المشهور موثقة سماعة بن مهران قال: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال: اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهداً» هذا على ما في التهذيب. و في الفقيه «فقال تجتهد رأيك و تعتمد القبلة جهداً» (3) قالوا (4): و هذا يشمل الاجتهاد في الوقت و القبلة.

و فيه نظر: فإنّ شمول قوله عليه السّلام: «اجتهد رأيك» للاجتهاد في الوقت لا جهة له إلاّ قاعدة ترك الاستفصال القاضية بعموم الجواب لجميع احتمالات السؤال، فالدلالة في مجاري هذه القاعدة مبنية على الظهور. و تعقيب قوله عليه السّلام: «اجتهد رأيك» بتخصيص القبلة بالذكر يمنع الظهور كما هو واضح، بل ربّما يدلّ ذلك على أنّه عليه السّلام استفاد من حال السائل كون تحييره في القبلة لا في الوقت، و لعلّه لذا تأمّل جماعة في دلالة الرواية.

و الأولى الاستدلال له بصحيفة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك و قد صلّيت أعدت الصلاة، و مضى صومك، و تكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً» (5).

و رواية أبي الصباح الكناني قال: «سألته أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ

ص: 293

1- البيان: 51.

2- الجواهر 7: 432.

3- الوسائل 4: 2/308، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 147/46.

4- كما في المدارك 3: 99، و الذكري 2: 390، و كشف اللثام 3: 77.

5- الوسائل 4: 17/178، ب 16 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 818/271.

الشمس قد غابت وفي السماء علة فأفطر، ثم إن السماء انجلى فإذا الشمس لم تغب؟ فقال:

قد تم صومه ولا يقضيه»(1).

وإذا جاز التعويل على الظن في الإفطار جاز في الصلاة أيضا، لعدم قائل بالفرق.

و المناقشة في سند الثانية تندفع بالشهرة الجابرة، كما أنّ المناقشة في دلالة الاولى باحتمال أن يراد من مضي الصوم فساده لا يصغى إليها، لظهور هذا اللفظ في الأخبار وكلام العلماء الأختار في الصحة والإجزاء، مضافا إلى أن الاحتمال المذكور يباه الفرق بين الصلاة والصوم بالأمر بإعادة الاولى وعدم الأمر بقضاء الثاني. وفي قوله عليه السلام: «و تكف عن الطعام» أيضا إشعار بالصحة إن لم نقل بكونه دلالة واضحة بناء على أن الصوم مطلق غير مقيد بكونه في شهر رمضان.

وفي الرواية دلالة على حكم الصلاة من جهة اخرى غير مبنية على انضمام مقدمة عدم القول بالفرق إليها فإن قوله عليه السلام: «فإن رأيت بعد ذلك...» الخ، يدل باعتبار المفهوم على عدم وجوب إعادة الصلاة على تقدير عدم رؤية القرص بعد الصلاة، وإطلاقه يتناول ما لو وقعت الصلاة بحسب الواقع في الوقت أو قبله إن لم نقل بكونه نفيا في الثاني بقرينة فرض المنطوق.

كما أن فرض الرواية بعد الصلاة المبني على فرض وقوع الصلاة عن اعتقاد الغيبوبة يتناول بإطلاقه الاعتقاد الجزمي المخالف للواقع من باب الجهل المركب، والاعتقاد الظني المخالف له إن لم نقل بظهوره في الثاني بملاحظة الغالب، أو لأن حصول الظن بعد الغيبة عن نظر المكلف أقرب وحصول الجزم مع التخلف أبعد، كما ذكره المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح.(2)

ولا يشكل ذلك بخروج الرواية حينئذ عن معقد المسألة، وهو صورة عدم التمكن من العلم، لأن الغيبة عن نظر المكلف قد تكون لغيم يمنع من الرؤية ثم انجلى القرص بعد الصلاة باعتقاد الغروب الواقعي ولو ظنا فانكشف فساد الاعتقاد، ولا بد من تنزيل الرواية على نحو هذه الصورة إخراجا لها عن وصمة مخالفة الإجماع، وعليه فتكون من معقد

ص: 294

1- الوسائل 10:3/123، ب 51 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، التهذيب 4:9/270.

2- مصابيح الظلام 5:505.

ويمكن الاستدلال أيضا بما تقدّم في المقام الأول من مصحح إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت وأنت ترى أنّك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت عنك»⁽¹⁾ بعد تقييدها بصورة عدم التمكن من العلم بالإجماع ونحوه، بناء على ظهور الرأي في الظنّ كما ذكره جماعة، قال في المعتبر: «والرؤية تحمل على الظنّ لاستحالة تنزيلها على العلم أو على رؤية العين»⁽²⁾.

واستدلّ أيضا بموثقة عبد الله بن بكير عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: إنّي ربّما صلّيت الظهر في يوم غيم فانجلت، فوجدتني صلّيت حين زوال النهار؟ فقال: لا تعد ولا تعد»⁽³⁾ ولنا فيه تأمل بملاحظة النهي عن الاعتقاد فإنّه يقضي بمرجوحية ما صنعه الراوي، فلعلّه فرض المسألة فيما لو صلّى يوم الغيم من دون مراعاة الوقت فاتفق وقوعها في الوقت، وعليه فالرواية خارجة عمّا نحن فيه ولو أن فرض السائل في صورة الظنّ بالوقت فيمكن حمل النهي على الكراهة، فيدلّ على مرجوحية التعويل على الظنّ مع إمكان اليقين بالوقت بالتأخير. ويلزم منه كون الأفضل هو الصبر والتأخير، وليس ببعيد وإن لم نقف على مصرّح به.

ويدلّ على المشهور أيضا روايات الديكة المخصوصة بصورة الاشتباه، لأنّ أقصى ما يحصل من أصوات الديكة التي علم من عاداتها الصياح في الوقت إنّما هو الظنّ، وقد يكون ذلك علما عاديا كما في صورة الغفلة عن احتمال الخلاف من جهة عدم الالتفات إلى منشأه و هو إمكان التخلف عن العادة.

وقد يستدلّ أيضا بما تقدّم من روايات الأذان كصحيفة ذريح المحاربي⁽⁴⁾ ورواية محمد بن خالد⁽⁵⁾. وليس بسديد، لاختصاص موردهما بصلاة الجمعة، فتخرجان عن معقد المسألة، وهو التعويل على الظنّ في مقابلة اليقين بالصبر والتأخير كما هو واضح. نعم لو أيد بها المطلب وأدلّته فليس بذلك البعيد. فظهر أنّ الأقوى قول المشهور، والأحوط

ص: 295

1- الوسائل 4:206/1، ب 25 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:110/35.

2- المعتبر 2:63.

3- الوسائل 4:16/129، ب 4 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:979/246.

4- تقدّم في الصفحة: 288 الرقم 4.

5- تقدّم في الصفحة: 288 الرقم 5.

ما قاله ابن الجنيد بل هو أفضل، كما تبيننا عليه من موثقة ابن بكير.

تذنيب: لو صلّى ظانًا فظهر الكذب، فإن وقعت الصلاة بأسرها قبل الوقت أعادها على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي شرح المفاتيح (1) «فالظاهر عدم الخلاف في وجوب إعادتها بل الظاهر إجماع العلماء عليه» وفي المدارك (2) وجب عليه الإعادة لإجماع العلماء، وعزى الإجماع إلى المهذب البارع (3) والروضة (4) وكشف اللثام (5) أيضا، وعن السرائر (6) ومجمع البرهان (7) نفي الخلاف فيه.

ووجهه بعد ملاحظة ما قدّمناه من عدم كون اعتبار الظنّ هاهنا على وجه الموضوعيّة واضح، فإنّ الصحّة والإجزاء فرع على الامتثال بأداء المأمور به ولم يحصل، لأنّ المأمور به هو الصلاة في الوقت المخصوص ولم تحصل فيكون باقيا تحت عهدة التكليف هذا، مضافا إلى الروايات المتقدمة القاضية بعمومها ببطان الصلاة في غير الوقت التي منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلّى في غير وقت فلا صلاة له» (8) وهذا منه.

ويدلّ عليه أيضا ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل صلّى الغداة بليل، غره من ذلك القمر، ونام حتّى طلعت الشمس، فاخبر أنّه صلّى بليل قال:

يعيد صلاته» (9) واستضعف صاحب الذخيرة (10) دلالتها تعليلا «لظهورها في صورة التمكن من العلم» وردّه في شرح المفاتيح (11) بأنّه متمكّن من العلم بالتأخير لا حين إرادة الصلاة وما ذكر متفرّع على المذهب المشهور لا على رأي ابن الجنيد.

وإن دخل الوقت وهو متشاغل بالصلاة ولو قبل التسليم، فلا إعادة على الأصحّ كما عن الشيخ (12) في أكثر كتبه، وعليه الأكثر كما عن جماعة (13) وهو المشهور كما عن آخرين (14).

ص: 296

- 1- مصابيح الظلام 5:507.
- 2- المدارك 3:100.
- 3- المهذب البارع 1:301.
- 4- الروضة 1:499.
- 5- كشف اللثام 3:78.
- 6- السرائر 1:200.
- 7- مجمع الفائدة 2:53.
- 8- تقدّم في الصفحة: 283، الرقم 10.
- 9- الوسائل 4:167/5، ب 13 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:254/1008.
- 10- الذخيرة: 209.
- 11- مصابيح الظلام 5:507.
- 12- كما في المبسوط 1:74 والنهية: 62.
- 13- كما في كشف اللثام 3:78، وغاية المرام 1:123، والمفاتيح 1:95.

14- كما في التنقيح الرائع 1:171، وجامع المقاصد 2:29، والمسالك 1:148.

خلافًا للمرتضى (1) و ابني الجنيد (2) و أبي عقيل (3) فأوجبوا الإعادة كما لو وقعت بأسرها قبل دخول الوقت، و نسب اختياره أيضا إلى المختلف (4) محتجًا برواية أبي بصير المتقدمة و بأنه مأمور بإيقاع الصلاة في وقتها و لم يحصل الامتثال، و استجوده في المدارك (5) و عزى اختياره أيضا إلى أبي العباس في الموجز (6) و الصيمري (7) في كشفه و الأردبيلي في مجمعه (8) و غيرهم (9).

و ظاهر المحقق في المعبر (10) كما عن ظاهر المهذب البارع (11) و غاية المرام (12) و الكفاية (13) التردد، حيث بنى المسألة على رواية إسماعيل بن رباح المتقدمة المصرحة بالإجزاء في نحو مفروض المسألة قائلا: «إنّ ما اختاره الشيخ أوجه بتقدير تسليم الرواية، و ما ذكره المرتضى أوجه بتقدير اطراحها» و استحسنته في المدارك ثم قال: «لكن الإطراح متعين لضعف السند» (14) و في معنى عبارة المعبر ما في محكي المختلف من «أنّ إسماعيل ابن رباح لا يحضرنى حاله، فإن كان ثقة تعين العمل بخبره و إلا فلا» (15) انتهى.

فظهر أنّ الوجه في مخالفة هؤلاء للأكثر إنّما هو استضعاف الرواية المذكورة التفاتا منهم إلى جهالة الراوي، كما ظهر أنّ مستند الأكثر هو هذه الرواية لا غير بحيث لولاها لتعين المصير إلى البطلان و وجوب الإعادة، لقوة دليله المتقدم إليه الإشارة.

و أمّا الاحتجاج له بأنه متعبّد بظنه خرج منه ما إذا لم يدرك شيئا من الوقت بالإجماع فيبقى الباقي، فضعفه بناء على كون التعبّد به من حيث الطريقيّة واضح، فإنّ الظنّ المتعبّد به لم يحدث منه أمر في مقابلة الأمر بالمأمور به الواقعي، و المفروض عدم حصول امتثال ذلك الأمر بعدم إدراك تمام الوقت و هو من المأمور به، فالأولى الاقتصار في المستند على الرواية.

و أمّا توهم الضعف بجهالة الراوي، فيندفع: بالشهرة الجابرة، و بوجود الرواية في كتب

ص: 297

- 1- رسائل الشريف المرتضى 2:350، المسائل الرسيّة.
- 2- نقله عنه في المختلف 2:49.
- 3- نقله عنه في المختلف 2:49.
- 4- المختلف 2:49.
- 5- المدارك 3:101.
- 6- الموجز الحاوي: 65.
- 7- كشف الالتباس: 84 (مخطوط).
- 8- مجمع الفائدة و البرهان 2:53.
- 9- كالمفاتيح 1:95، و كشف الرموز 1:129، و التنقيح الرائع 1:171.
- 10- المعبر 2:63.
- 11- المهذب البارع 2:304.
- 12- غاية المرام 1:122.
- 13- الكفاية: 15.
- 14- المدارك 3:101.
- 15- المختلف 2:51.

المشايخ الثلاث، و ظاهرهم الاعتماد عليها و العمل بها، مع أنّ السند إلى ابن أبي عمير صحيح و هو من أصحاب إجماع العصابة فلا يلتفت إلى من قبله و هو ممن لا يروي إلاّ عن ثقة، فربّما يكون روايته من أجل ذلك رافعة لجهالة الراوي، و مع الغصّ عنه فلا ريب في إفادته الوثوق بالرواية، مع أنّه لا معارض لها يكون نصّا في خلاف مؤدّاها. و لأجل ذا كلّ قال الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح: «و هذه الرواية لا تقصر عن الصحيح لو لم تكن أقوى» (1) و عليه فالمعتمد هو المشهور المنصور، نعم الأحوط الإعادة.

المقام الثالث: إذا تعدّر له العلم و الظنّ بدخول الوقت معا يفقد الطرق العلميّة و الأمارات الظنيّة أو العجز عن استعمالها و الاجتهاد فيها كالأعمى و المحبوس في مكان مظلم، و العامي الذي لا يعرف وقتا و لا اجتهادا يقلّد غيره، فمن أخبر بالوقت صريحا أو ضمنا كأذان العارف المستظهر على ما نصّ عليه جماعة من أساطين الطائفة كالشيخ في المبسوط (2) و المحقّق في المعتبر (3) و العلامة في التذكرة (4) و الشهيد في الذكري (5) قال في محكيّ المبسوط: «الأعمى يقلّد غيره في دخول الوقت، فإن انكشف أنّه صلّى قبل الوقت أعاد، و لو تبين أنّها بعده كان جائزا و لا يجوز مع سلامة الحاسّة تقليد الغير» (6) و يستظهر إذا لم يكن له معرفة حتّى يغلب على ظنّه دخول الوقت حكاها في المعتبر، و ظاهره الارتضاء به. و عليه يمكن أن ينزل قوله قبيل ذلك: «لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلّده، لقوله عليه السّلام: (المؤدّن مؤتمن) و لأنّ الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به» (7).

فيندفع عنه ما اعترضه الشهيد عليه فيما تقدّم. قال في التذكرة: «لوقد العلم بالدخول و الظنّ كالأعمى و المحبوس في موضع مظلم يجوز له التقليد، لتعدّر علم الوقت و ظنّه و هو أحد وجهي الشافعيّة (8) و قال بعيد ذلك: لو سمع الأذان من ثقة عارف جاز أن يقلّده في موضع جوازه، لقوله عليه السّلام: المؤدّن مؤتمن. ثمّ قال بعيد ذلك أيضا: التعويل على المؤدّن الثقة إنّما هو للأعمى الغير المتمكّن من الاجتهاد أو البصير كذلك. و قال بعض الشافعيّة: يجوز

ص: 298

1- مصابيح الظلام 5:508.

2- المبسوط 1:74.

3- المعتبر 2:63.

4- التذكرة 2:383.

5- الذكري 2:395.

6- المبسوط 1:74.

7- المعتبر 2:63.

8- المجموع 3:72، فتح العزيز 3:58.

تقليد المؤدّن مطلقاً، لأنّ الأذان بمنزلة الإخبار بالوقت فيجب قبوله، وقال بعضهم: يجوز في الصحو دون الغيم لأنّه في الصحو إنّما هو يؤدّن عن مشاهدة وعلم، وفي الغيم عن اجتهاد فيقلّد في الأوّل دون الثاني. ثمّ قال: لو صلّى المحبوس أو الأعمى من غير اجتهاد ولا تقليد أعاد الصلاة وإن وافق الوقت وبه قال الشافعي»(1).

قال في الذكرى: «الأعمى يقلّد العدل العارف بالوقت، لظهور عذره وقصوره عن العلم والظنّ، ويكتفي بأذان العدل. وكذا العامي الذي لا يعرف الوقت. أو الممنوع من عرفانه بحبس أو غيره. أمّا غيرهما فلا يجوز له التقليد مع إمكان العلم، لأنّه مخاطب بعلم الوقت، والتقليد لا يفيد العلم، ولو تعدّر العلم فأخبره عدل عن علم بأذان أو غيره، فالظاهر أنّه كالممنوع من عرفانه، فيكتفي بقوله. ويمكن المنع(2) لأنّ الاجتهاد في حقّه ممكن، وهو أقوى من التقليد...»(3) إلى آخر ما ذكره.

و ظاهر هذه العبارات بل صريح أكثرها مغايرة التقليد للاجتهاد المورث للظنّ المغاير للعلم، وقضيّة الترتّب بين هذه الثلاث كون الوقت باعتبار اختلاف أحوال المكلفين له مراتب ثلاث:

أولها: ما يحرز بالعلم، وهو وظيفة المتمكّن من الطرق العلميّة.

وثانيها: ما يحرز بالظنّ، وهو وظيفة العاجز من العلم المتمكّن من الأمارات الظنيّة المفيدة للظنّ التي منها الأذان وإخبار العدل وغيره لمن تقيده الظنّ، فإنّ النظر فيها لتحصيل ظنّ الوقت نوع من الاجتهاد المفيد له لمن وظيفته الاجتهاد.

وثالثها: التقليد، وهو التعويل على قول الغير من حيث إنّ قول الغير لا لإفادته الظنّ، وهو وظيفة العاجز عن العلم والظنّ معاً.

و العجب عن جماعة من المتأخّرين(4) ومتأخّريهم أنّهم أهملوا المرتبة الأخيرة مع تعرّضهم للمرتبتين الأولىين. وتوهّم: أنّ التقليد وهو التعويل على خبر الغير أيضاً نوع من

ص: 299

1- التذكرة 2: 382-383.

2- في الأصل: العلم، ما أثبتناه من المصدر.

3- الذكرى 2: 394.

4- كما في القواعد 1: 249، جامع المقاصد 2: 43، المدارك 3: 97، المفاتيح 1: 95، المستند 4: 90، الرياض 2: 249.

الاجتهاد لمن حصل عنده الخبر المفيد للظنّ الذي منه أذان الثقة ياباه العبارات المتقدّمة.

مع أنّ اعتبار الظنّ على وجه الطريقيّة على ما نبّهنا عليه مراداً ممّا يأبى الفرق بين أسبابه التي منها الخبر المفيد له، فإنّ الظنّ الطريقي كالعلم المعتر على وجه الطريقيّة ممّا لا يقبل التخصيص.

وقد يحمل الاجتهاد والتقليد المقابل له في كلام الشهيد(1) على عموم المانع عن العلم وخصوصه مع كون كلّ منهما من أفراد الظنّ، فكلّ ممنوع بمانع عامّ لسائر الخلق كالغيم ونحوه يجتهد، والممنوع بمانع خاصّ من العمى والحبس وعدم المعرفة ونحوها يقلّد.

فاعترض عليه - مع منافاته لإطلاقهم اعتبار الاجتهاد أو الظنّ مع تعدّد العلم من غير فرق بين أسباب التعذّر، وأنّه لا دليل على هذا التفصيل بل ظاهر الأدلّة السابقة خلافه - بأنّ الاعتماد على قول الغير مع انحصار طرق الظنّ فيه نوع من الاجتهاد لا أنّه تقليد.

وفيه: من الغفلة الواضحة ما لا يخفى، فإنّ إمعان النظر في كلماتهم السابقة يقضي بمقابلة التقليد للعلم والظنّ المستحصل بالاجتهاد، فيكون مبناه على العجز عنهما معاً.

وبالجملة فالخبر المفيد للظنّ لمن أفاده داخل في أسباب الظنّ، فالنظر فيه لاستحصال الظنّ مندرج في الاجتهاد، وهذا لا ينافي أن يكون له فرض يقصر عن إفادة الظنّ كما يقصر عن إفادة العلم، وإنّما خصّ فرضه بالأعمى والمحجوس وغير العارف بالوقت لأنّ غير هؤلاء يتمكّن غالباً من سائر أسباب الظنّ.

ونحن بعد هذه اللتيا والتي نأخذ المسألة فرضيّة، ونفرض صورة انحصار طريق المكلف فيها بالنسبة إلى إحراز الوقت في التقليد وهو التعويل على قول الغير على أنّه قول الغير لا على أنّه مفيد للظنّ، لأنّ المفروض تعدّد الظنّ كما أنّ المفروض تعدّد العلم.

فنبول: إنّ العاجز عن العلم والظنّ معاً يقلّد غيره ممّن أخبر بالوقت، ولم تقف على دليل واضح عليه من كلام معتبريه ولعله الإجماع مع انضمام العقل إليه، وقريره: أنّ الأمر في هذا المكلف دائر بين أن لا يكون عليه تكليف بالصلاة رأساً، أو بمراعاة الوقت، أو يكون مكلفاً بالعلم أو الظنّ بالوقت، أو يقلّد غيره في إحراز الوقت، والأول كالثاني باطل، إذ لا يظنّ من الأصحاب قائل بهما، وكذا الثالث ضرورة استحالة التكليف بالمحال، فتعيّن

ص: 300

ثم إن لم ينكشف فساد تقليده أو انكشف صحته بالصلاة في الوقت فلا إشكال في الأجزاء، وإن انكشف فساده بوقوعها أو وقوع بعضها قبل الوقت فالوجه عدم الأجزاء المقتضي للإعادة، كما في عبارة المبسوط المتقدم و كذا الذكرى، لكن فيها «أنه لو صلّى المقلّد بالتقليد في الوقت فانكشف الفساد فالأقرب أنه كالظانّ فيلحقه أحكامه لتعبده بذلك...» (1) الخ.

وفي إطلاق هذا الإلحاق نظر، لأن من أحكام الظانّ صحّة صلاته لو دخل الوقت و هو متلبس بها، وهذا على ما تقدّم حكم مخالف لقاعدة الأجزاء أثبتة النصّ، فوجب الاقتصار على مورده، والتعدّي منه إلى المقلّد قياس لا نقول به. والاستناد فيه إلى التعبد بالتقليد، يدفعه: أن التعبد به إنّما ثبت على وجه الطريقيّة كما في الظنّ لا على وجه الموضوعيّة.

فالوجه ما ذكرناه من إطلاق البطلان على تقدير ظهور فساد التقليد بأحد الوجهين أخذاً بموجب القاعدة مع انتفاء مخرج عنها.

ثم إن قضية إطلاق محكيّ المبسوط (2) عدم اعتبار شيء في الغير الذي يقلّده العاجز عن العلم و الظنّ، واعتبر العلامة كونه «ثقة عارفاً» (3) و الشهيد كونه «عدلاً عارفاً» (4) ويجوز أن يراد من الثقة في عبارة العلامة ما يتضمّن العدالة. وكيف كان فالأقرب هو اعتبار الوصفين معاً كما هو قضية اعتبار التقليد على وجه الطريقيّة، فإنّ العدل العارف أقرب إلى الواقع، وإذا لم يمكنه العدل جاز التعويل على غيره.

لو أخبر العدل العارف بدخول الوقت و أخبر آخر بعدم الدخول ففي الذكرى «أنهما إن تساويا أو كان الأوّل أرجح فلا التفات، وإن كان الثاني أرجح فحكمه حكم التعارض في القبلة» (5).

1- الذكرى 2:396.

2- المبسوط 1:74.

3- المنتهى 4:133.

4- الذكرى 2:394.

5- الذكرى 2:394.

ينبوع

الصلوات قد يترتب بعضها على بعض فلا يجزئ اللاحقة قبل أداء السابقة، ويندرج فيه ثلاث مسائل: ترتب الفوائت بعضها على بعض في القضاء، وترتب الحاضرة على الفائتة على الخلاف فيهما والموضع المناسب لتحقيق الكلام في هاتين المسألتين له مقام آخر يأتي في باب القضاء إن شاء الله تعالى، وترتب الحواضر بعضها على بعض في الأداء كترتب العصر على الظهر والعشاء على المغرب فلا يجزئ الثانية قبل أداء الأولى فيهما عمدا نصا وفتوى. وأما نسيانا فله صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسيانا أو بظن أدائها ثم تذكر العدم في الأثناء ولو قبل التسليم وإن قلنا باستحبابه عدل بنيته إلى الظهر، وهو أن ينوي كون هذه الصلاة بمجموعها ممّا مضى منها وما بقي هي الظهر، والعدول على الوجه الذي سمعته ما صرح به جماعة (1) من غير نقل خلاف فيه، ومنهم من استند فيه مع الأخبار الآتية إلى الإجماع المنقول كما في جامع المقاصد (2) و المدارك (3) والذخيرة (4) و شرح المفاتيح (5) وغيرها (6).

ولعلّ ناقله الشيخ كما أو ما إليه في جامع المقاصد (7) بقوله: «و الأصل في العدول قبل الإجماع المنقول في كلام الشيخ» (8) وفي جامع المقاصد «ولا فرق بين أن يكون اشتغاله بالعصر في الوقت المشترك أو في الوقت المختص» (9) ونحوه ما في المدارك قائلًا:

«ولا فرق في جواز العدول بين وقوع الثانية في الوقت المختص بالأولى أو المشترك و من

ص: 302

1- كما في جامع المقاصد 2:33، المسالك 1:148، السرائر 1:274.

2- جامع المقاصد 2:34، 44.

3- المدارك 3:115.

4- الذخيرة: 210.

5- مصابيح الظلام 5:512.

6- كما في الخلاف 1:310 المسألة 59، الغنية: 99.

7- جامع المقاصد 2:34.

8- الخلاف 1:59 المسألة 6.

9- جامع المقاصد 2:44.

ثم أطلق هنا و فصل بعد ذلك» (1) يعني إطلاق المحقق في عنوان العدول في الأثناء و تفصيله في العنوان الآتي في تذكر نسيان الظهر بعد الفراغ من العصر بين وقوعها في الوقت المختص فيعيدا بعد أن يصلّي الظهر أو في الوقت المشترك فلا يعيدها.

و ناقش في حاشية المدارك فيما ذكره من عدم الفرق «بأن الوقوع في الوقت المختص مع ظنّ الإتيان بالاولى من الفروض البعيدة، و الأخبار واردة على الفروض الشائعة المتعارفة» (2) قلت: كأن وجه التعميم كما يقتضيه إطلاق غيرهما أيضا استنباط مناط من الأخبار جار في الوقت المختص أيضا، و هو أنّ العدول بالنية تصير اللاحقة سابقة و العصر ظهرا فتكون هذه الصلاة حينئذ ظهرا وقعت في وقتها كما أو ما إليه في جامع المقاصد بقوله: «و المقتضي لفسادها - إذا وقعت في المختص و لم يتذكر حتى فرغ - عدم إجزائها عن الظهر بفقد النية، و لا عن العصر لوقوعها قبل وقتها، بخلاف ما لو تذكر في الأثناء فعدل، فإنّ النية تؤثر فيما مضى» (3).

و كيف كان فالأصل في الحكم المذكور - على ما في كلام الجماعة بعد الإجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف و ما عن المنتهى من «أنّه لا نعلم خلافا بين أصحابنا في جواز العدول» (4) المحمول على إرادة الوجوب، بناء على أنّ العدول إذا جاز و جب إجماعا - ما رواه الحلبي في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في العصر فذكر و هو يصلّي بهم أنّه لم يكن صلّى الاولى؟ قال: فليجعلها الاولى التي فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» (5).

و ما رواه زرارة في الصحيح أيضا عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صلّ العصر، فإنّما هي أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت في صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين و قم فصلّ العصر...» (6) الخ.

و عن الشيخ حمل قوله عليه السلام: «أو بعد فراغك» على ما قارب الفراغ و لو قبل التسليم،

ص: 303

1- المدارك 3:115.

2- حاشية المدارك 2:324.

3- جامع المقاصد 2:44.

4- المنتهى 7:110.

5- الوسائل 4:3/292، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:777/197.

6- الوسائل 4:1/290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3:340/158.

و لا- يخفى بعده، كبعد ما عن كاشف اللثام «من احتمال إرادة كونه في نيّة الصلاة أو بعد فراغه من النيّة» (1) مع كون ظاهره خلاف المعروف بين الأصحاب و خلاف المعتبرة من الأخبار المعمول بها عندهم، و إحالة علم نحو ذلك إليهم عليهم السّلام أولى.

و ظاهرهم كما هو المصرّح به في كلام غير واحد (2) عدم الفرق في الحكم المذكور بين الظهرين و العشاءين، فلو اشتغل بالعشاء قبل المغرب نسيانا أو ظلّما لفعّلها ثمّ ذكر في الأثناء عدل بنيته أيضا إلى المغرب مع الإمكان كما في كلام غير واحد، و هو على ما في جامع المقاصد «حيث لا يتحقّق زيادة ركوع على عدد السابقة، فلو كانت ثلاثا كما في ما نحن فيه ثمّ ركع في الرابعة، ثمّ تذكّر الفائتة في الأثناء امتنع العدول لزيادة الركن بخلاف ما قبل الركوع، لوقوع زيادة ذلك على ما في ذمّته سهوا و هي غير مبطلّة» (3).

و الأصل في العدول هنا أيضا الروايات كقول أبي جعفر عليه السّلام في صحيحة زرارة المتقدّمة:

«و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة» (4).

و رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى؟ فقال: إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكر و هو في صلاة بدأ بالتّي نسي، و إن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العشاء بعدها، و إن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسى المغرب أتمّها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصليّ العتمة بعد ذلك» (5).

و في رواية الحسن بن زياد الصيقل ما ينافي ذلك قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسي الاولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى و ليستأنف العصر، قلت:

فإنّه نسي المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر، قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب، قال: قلت له: جعلت فداك، قلت: حين نسي الظهر ثمّ ذكر و هو في العصر يجعلها

ص: 304

1- كشف اللثام 3:86.

2- كما في السرائر 1:274.

3- جامع المقاصد 2:34.

4- الوسائل 4:1/290، ب 63 من أبواب المواقيت.

5- الوسائل 4:2/291، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1071/269.

الاولى ثم يستأنف، وقلت: لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»(1).

وفي شرح المفاتيح «أنّها محمولة على التقيّة»(2) وفي الوسائل «هذا محمول على تضييق وقت العشاء دون العصر لما تقدّم، لأنّ ذلك أوضح دلالة وأوثق وأكثر وهو الموافق لعمل الأصحاب»(3) وفي الذكرى «حمله هنا على مغرب أمسه أولى لرواية زرارة عن أبي جعفر الدالّة على العدول»(4).

وعن كاشف اللثام تكلف تأويله بجعل قوله عليه السّلام «بعد المغرب» نصبا، أي فليتمّ صلاته التي هي المغرب بعد العدول إليها ثم ليقتض العشاء بعد المغرب، ولذا قال السائل: «قلت لهذا يتمّ صلاته بعد المغرب» والسائل إنّما سأل الوجه في التعبير بالقضاء والاستئناف في العصر، فأجاب عليه السّلام: بأنّ العصر منفردة لا يتبعها صلاة، ثمّ عنه أنّه قال: ويجوز ابتناء الخبر على خروج وقت المغرب إذا غاب الشفق، وعدم دخول وقت العشاء قبله، فإذا شرع في العشاء لم يعدل إلى المغرب، بناء على عدم وجوب العدول من الحاضرة إلى الفاتية، فيكون بعد المغرب مضموماً والمغرب منصوبا ليقض، وكلام السائل «قلت: لهذا يتمّ صلاته» وقلت: «بعد المغرب» والجواب بيان العلة في استمرار الظهر إلى قريب انقضاء وقت العصر، وفي المغرب إلى قريب انقضاء وقت العشاء، والحمل على ضيق وقت العشاء بعيد جدّا.(5)

وأورد عليه بأنّ ما ذكره أيضا أبعد أو مساو له فالأولى ردّ الخبر إلى أهله كما أمرنا به.

الصورة الثانية: ما لو تذكّر بعد الفراغ من الثانية وقد صلاّها في الوقت المختصّ بالاولى، وحكمه أنّه يجب إعادتها بعد الإتيان بالاولى على المشهور المنصور من اختصاص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، وعلى القول بالاشتراك اتّجه الإجزاء بلا إعادة للعصر، كما لو وقعت في الأثناء كما هو ثمره القول بالاختصاص والاشتراك على ما تقدّم في محلّه.

وربّما توهم من إطلاق الأخبار الآتية عدم وجوب إعادتها مطلقا، وهذا على تقدير

ص: 305

1- الوسائل 4:293/5، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1075/270.

2- مصابيح الظلام 5:512.

3- الوسائل 4:293.

4- الذكرى 2:418.

5- كشف اللثام 3:85-86.

تسليم الإطلاق وعدم منعه باعتبار الندرة كما تقدّم عن شرح المفاتيح يخرج عنه بأدلة الاختصاص، وعليه فلا إشكال في الحكم نصًا ولا فتوى. وما عن بعضهم من احتمال العمل بالإطلاق، غير جيّد.

نعم قد يشكل الحال فيما لو دخل الوقت المشترك وهو فيها فتذكّر بعد الفراغ، وقد وقع فيه خلاف كما أشار إليه صاحب المدارك لكن قال: «و مرجعه إلى الخلاف فيمن صلّى ظانًا دخول الوقت فدخل وهو في الأثناء» (1) انتهى. وعليه فارتفع الإشكال هنا أيضًا، لما عرفت من أنّ الأقوى فيه الصّحة للنصّ المخرج عن الأصل.

الصورة الثالثة: ما لو صلّى الثانية عصرًا أو عشاء في الوقت المشترك، ثمّ تذكّر نسيان الأولى بعد الفراغ، وحكمه على ما نصّ عليه جماعة من غير نقل خلاف الاجتزاء بها مع فعل الأولى المنسيّة بعدها من دون إعادة لها، ولا يقدح فيه اختلال الترتيب الخاصّ لكونه مغتفرًا في حقّ الناسي، كما تقدّم في مباحث الاختصاص والاشتراك. ويدلّ عليه من صحاح الأخبار صحيحة زرارة «وإن كنت صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب» (2).

واستدلّ أيضًا في المدارك وغيره بصحيحة صفوان «وقد سأله عن رجل نسي الظهر حتّى غربت الشمس، وقد كان صلّى العصر؟ فقال: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، وإلا صلّى المغرب ثمّ صلّاها» (3).

ص: 306

1- المدارك 2:117.

2- الوسائل 4:290، ب 63 من أبواب المواقيت، التهذيب 3:340/158.

3- الوسائل 4:7/289، ب 62 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1073/269.

ينبوع

أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره نصّاً كتاباً وسنة وإجماعاً على ما نقله جماعة (1) أمّا الكتاب فالعمومات الآمرة بالمسارعة والاستباق، وأمّا السنة فالروايات المستفيضة المصرّحة بأفضليّة أول الوقت، وقد يدعى تواترها وقد قدّمنا تحرير المسألة وذكرنا مداركها المشار إليها، وأكثر نصوصها على وجه أغنى عن الإعادة هنا.

نعم، بقى الكلام في المستثنيات عن هذه الكلّية، فإنّه استثنى عنها في النصّ والفتوى مواضع كثيرة قال في الروضة: «أنّها ترتقي إلى خمسة وعشرين ذكر أكثرها المصنّف في النفلية (2) وحرّرها مع الباقي في شرحها» (3) و أرقاها في الحدائق (4) إلى أربعة وعشرين بأدلة غير تامة في كثير منها ناظراً في جملة منها.

وعمومات أفضليّة أول الوقت كتاباً وسنة محكمة لا يخرج عنها إلاّ بدليل تامّ معتبر صالح للتخصيص، ولا يمكن التعويل هنا فيما لم يكن عليه دليل تامّ من المستثنيات على قاعدة التسامح في السنن التي يكتفى فيها بخبر ضعيف أو فتوى الفقيه، لرجوعه إلى تخصيص العمومات المعتمدة بنحو الخبر الضعيف أو فتوى الفقيه وهو كما ترى.

وليقنصر من تلك المواضع على ما صحّ دليله:

فمن جملة ذلك المغرب والعشاء للمفيض من عرفات، فإنّه يستحبّ تأخيرهما إلى جمع بكسر الميم المعبر عنه بالمزدلفة بكسر اللام وهي مشعر الحرام، وإن ذهب ربع الليل أو ثلثه، وعن منتهى العلامة «نقل إجماع أهل العلم عليه» (5) ودليله من الروايات

ص: 307

1- نقل في الناصريّات: 230، المسألة 75، والمدارك 3: 111، المبسوط 1: 77، الوسيلة: 81.

2- النفلية: 105.

3- الروضة 1: 496 /

4- الحدائق 6: 326-331.

5- المنتهى 2: 723.

صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام قال: «لا تصلّ المغرب حتّى تأتي جمعا وإن ذهب ثلث الليل»(1).

ومنها: العشاء، فإنّه يستحبّ تأخيرها إلى أن يذهب الشفق الأحمر، و دليله صحیحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق و الشفق الحمرة»(2) و صحیحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل»(3) و قد تقدّم أنّ الشيخين احتجّا بهما على أول وقت العشاء، و حملنا على وقت الفضيلة جمعا بين الأدلة.

و منها: المتنفل في الظهرين يؤخّر الفريضة حتّى تأتي بالنافلة، و قد سبق تحقيقه و دليله من النصوص.

ومنها: المستحاضة يؤخّر الظهر و المغرب إلى آخر وقت فضيلتهما فتجمع بينهما و بين العصر و العشاء بغسل واحد، و دليله روايات: كصحیحة معاوية بن عمّار في المستحاضة «اغتسلت للظهر و العصر تؤخّر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا واحدا تؤخّر هذه و تعجل هذه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

ومنها: تأخير المغرب للصائم إذا كان من يتوقّع إفطاره أو نازعته نفسه إلى الإفطار فيؤخّرها إلى ما بعد الإفطار لرفع الانتظار على الأول أو لحصول الإقبال على الثاني، لصحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه سأله عن الإفطار قبل الصلاة أو بعدها؟ قال: إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم، فإن كان غير ذلك فليصلّ ثمّ ليفطر»(5).

و في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام في الصلاة تحضرني و قد وضع الطعام قال: «إن كان أول الوقت فابدأ بالطعام، و إن خاف تأخير الوقت فابدأ بالصلاة»(6).

و عن الغوالي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم «إذا وضع عشاء أحدكم و اقيمت الصلاة فابدأ بالعشاء

ص: 308

- 1- الوسائل 14:12/1، ب 5 من أبواب الوقوف بالمشعر، التهذيب 5:188/2.
- 2- الوسائل 4:204/1، ب 23 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:103/34.
- 3- الوسائل 4:185/6، ب 17 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1041/261.
- 4- الوسائل 2:371/1، ب 1 من أبواب الاستحاضة، التهذيب 1:277/106.
- 5- الوسائل 10:1497/1، ب 7 من أبواب الصائم، التهذيب 4:517/186.
- 6- الوسائل 24:373/1، ب 70 من أبواب آداب المائدة، التهذيب 9:433/100.

و لا يعجل حتى يفرغ»(1) و ظاهر هذا الخبر استحباب تقديم العشاء على الصلاة صونا لمنازعة النفس في أثنائها و إن لم يكن صائما، و يؤيده ما دلّ على الاهتمام التامّ في حضور القلب و طمأنينته و عدم مشغوليّة الخاطر بالأفكار.

و منها: تأخير الصبح ليكمل صلاة الليل لمن أدرك منها أربعا في الليل، و قد مرّ بيانه و دليله من النصوص.

و منها: المدافع للأخبثين يستحبّ له التأخير ليخرجهما، لصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة و هو بمنزلة من هو في ثيابه»(2) و في المنقول في الحدائق مكان قوله عليه السّلام: «لحاقن و لا لحاقنة» لحاقن و لا لحاقب، قال: و الحاقن بالنون حابس البول و الحاقب بالباء حابس الغائط(3).

و في رواية الحضرمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: لا تصلّ و أنت تجد شيئا من الأخبثين»(4) و ظاهر الخبرين الحرمة، و حملتا على الكراهة للإجماع على عدم الحرمة مع التمكن من الصبر، و لعلّ الحمل على الاستحباب لفهم العرف الملازمة بين كراهة الصلاة و الحال هذه، و استحباب تأخيرها لإخراجهما، و لو جعلنا الحكمة مصادمة حبسهما للإقبال المرغوب فيه للصلاة فوجه الاستحباب واضح.

و من هنا ما عن بعض الأصحاب من إلحاق الريح بالأخبثين لمنافاته الإقبال، و قيل بل كلّ شيء يكون كذلك فحكمه كذلك. و في شرح المفاتيح «أنّ هذا الحكم مشروط بسعة الوقت للصلاة»(5) و قيل: و لو عرضت المدافعة في أثناء الصلاة فلا كراهة في الإتمام.

و منها: التأخير إذا كان مشتتلا على صفة كمال، كحضور المسجد، أو انتظار الجماعة بحضور الإمام أو المأموم، أو انتظار كثرة الجماعة، أو لحصول التوجّه و الإقبال و فراغ البال، أو التمكن من استيفاء أفعالها على الوجه الأكمل.

و استدللّ عليه في المصابيح بفحوى ما دلّ على تأخير الظهر للإبراد، و تأخير الصائم

ص: 309

1- عوالي اللآلئ 1: 77/146.

2- الوسائل 7: 2/251، ب 8 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2: 1372/333.

3- الحدائق 6: 328.

4- الوسائل 2: 3/252، ب 8 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2: 1333/326.

5- مصابيح الظلام 5: 430.

المغرب في صورتين المتقدمتين، وتأخير المدافع للأخبثين، والخبر عن وقت المغرب فقال: «إذا كان أرفق بك، وأمكن لك في صلاتك، وكنت في حوائجك، فلك أن تؤخرها إلى ربع الليل»(1).

وفي صحيح عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في جانب المصر فتحضر المغرب، فإن أنا أخرت الصلاة حتى أصلي في المنزل كان أمكن لي وأرفق، أفاصلي في بعض المساجد؟ قال: صل في منزلك»(2).

وفي مؤتمة ابن عمّار قال: «قلت: أصلي في وقت فريضة؟ قال: نعم في أول الوقت إذا كنت مع إمام يقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» فإنّ التفصيل بين الوحدة وكونه مع إمام يقتدى به(3) لا- جهة له إلا- أنّ الانتظار لانعقاد الجماعة أمر راجح. وفي المدارك(4) تقييد عنوان المسألة بعدم خروج وقت الفضيلة. لكنّ الأدلة على ما عرفت مطلقة بل خبر عمر بن يزيد الأول الذي ذكره مستندا للحكم ناصر بخلافه، إلا أن يجعل وقت الفضيلة ممتدا إلى ربع الليل كما عرفت في محلّه، لكن فتاوي غيره من الأصحاب مطلقة.

ومنها: الظهر يستحب تأخيرها في الحرّ لمن يصلي جماعة في المسجد للإبراد بها على معنى طلب برودة الهواء، لما رواه معاوية بن وهب في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الظهر، فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أبرد أبرد»(5) قالوا:

«وأقل مراتب الأمر الاستحباب»(6) والإبراد المذكور في الرواية وإن كان مجملا غير أنه بيّنه المروي عن كتاب رجال الكشي باسناد عن ابن بكير قال: «دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنكم قلت لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين، ثم قلت: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواح ليكتب ما يقول فلم يجبه أبو عبد الله عليه السلام بشيء، فأطبق ألواح فقال: إنمّا علينا أن نسألكم و أنتم أعلم بما عليكم و خرج، ودخل أبو بصير

ص: 310

- 1- الوسائل 4:8/195، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:94/31.
- 2- الوسائل 4:14/197، ب 19 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:92/31.
- 3- الوسائل 4:2/226، ب 35 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:1052/264.
- 4- المدارك 3:114.
- 5- الوسائل 4:1/247، ب 42 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:671/144.
- 6- المدارك 3:114.

على أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنَّ زرارة سألني عن شيء فلم اجبه وقد ضقت من ذلك، فاذهب أنت رسولي إليه فقل: صلّ الظهر في الصيف إذا كان ظلّك مثلك، والعصر إذا كان مثليك، وكان زرارة هكذا يصلّي في الصيف، ولم أسمع أحدا من أصحابنا يفعل ذلك غيره»(1).

و عليه فما عن الصدوق(2) من حمل الإبراد على تعجيلها و المسارعة في فعلها من البريد لمن يسرع في المشي، ليس بجيد. وفي كلام غير واحد(3) أنّ التأخير هنا رخصة لا أنّه عزيمة ليكون مستحبًا، ومنه ما عن الشيخ في الخلاف(4) من أنّ تقديم الظهر في أوّل وقتها أفضل، وإن كان الحرّ شديدًا جاز تأخيرها قليلا رخصة. وهو خلاف ظاهر الخبرين خصوصا إذا كانت الحكمة مراعاة التوجّه و الإقبال و فراغ البال التي يصادمها اشتداد الحرّ، و أمّا ما عرفته من القيود فهو على ما في كلام جماعة(5) غير أنّه لم تقف على مستندها بل ربّما يباه إطلاق خبر ابن بكير، فالأجود عدم اعتبار الكون في المسجد، و لا كون الصلاة مع الجماعة خصوصا مع ملاحظة الحكمة المذكورة.

ص: 311

1- الوسائل 4:33/149، ب 8 من أبواب المواقيت، رجال الكشي 1:226/355.

2- الفقيه 1:672/223.

3- نهاية الأحكام 1:328، و الوسيلة: 84، و الجامع للشرائع: 62.

4- الخلاف 1:96.

5- المبسوط 1:77 و المدارك 3:114.

ينبوع

يكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها - و هو وصولها إلى دائرة نصف النهار - و بعد صلاة الصبح و بعد صلاة العصر على ما هو مذهب أكثر الأصحاب كما في المدارك(1) و الذخيرة(2) و على المشهور بين الأصحاب كما في الرياض(3) و عن جماعة(4) و فيه بل لعلّه عليه عامّة متأخريهم، و في جامع المقاصد «كراهية النوافل المبتدئة في هذه الأوقات عليه أكثر علماء الإسلام» و عن المنتهى «أنّه مذهب أكثر أهل العلم(5)» و في الغنية(6) كما عن الخلاف(7) «الإجماع عليه» و هو ظاهر التذكرة(8) و في الحدائق «اتفق الأصحاب على كراهية النوافل في الأوقات الخمسة المشهورة في الجملة»(9).

و في مقابله عبارات مختلفة لجماعة من أعيان علمائنا توهم الخلاف في المسألة، ففي المحكيّ عن المفيد(10) تخصيص الكراهة بوقت الطلوع و الغروب مع تعميمها بالنسبة إلى المبتدئة و ذات السبب.

و في النهاية: «من فاته شيء من النوافل فليقضها أيّ وقت شاء من ليل أو نهار ما لم يكن وقت فريضة، أو عند طلوع الشمس أو غروبها، فإنّه يكره صلاة النوافل و قضاؤها في هذين الوقتين و قد وردت رواية(11) بجواز النوافل في الوقتين اللذين ذكرناهما، فمن عمل بها لم يكن مخطئاً، لكنّ الأحوط ما ذكرنا»(12).

ص: 312

- 1- المدارك 3:105.
- 2- الذخيرة: 204.
- 3- الرياض 3:96.
- 4- مجمع الفائدة و البرهان 2:46، و المفاتيح 1:98.
- 5- المنتهى 4:139.
- 6- الغنية: 72.
- 7- الخلاف 1:521.
- 8- التذكرة 2:333.
- 9- الحدائق 6:313.
- 10- المقنعة: 35.
- 11- الوسائل 4:2/240، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1032/235.
- 12- النهاية: 62.

وفي محكي الخلاف التفصيل، ومحصّله: أنّ ما نهى عنه لأجل الفعل وهو بعد الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى غروبها فإنّما يكره ابتداء الصلاة فيه نافلة، فأما كلّ صلاة لها سبب عن قضاء فريضة أو نافلة أو تحية مسجد أو صلاة زيارة أو صلاة إحرام أو صلاة طواف أو نذر أو صلاة كسوف أو جنازة فإنّه لا بأس به ولا يكره، وأمّا ما نهى فيه لأجل الوقت وهو عند طلوع الشمس وعند قيامها وعند غروبها فالأيام والبلاد والصلاة فيه سواء إلا يوم الجمعة، فإنّ له أن يصلّي عند قيامها النوافل (1).

وفي الناصريّات - بعد ذكر عبارة جدّه الناصر - ولا بأس بالتطوّع بعد الفجر وبعد العصر قال: عندنا أنّه لا يجوز التطوّع بعد صلاة الفجر إلى زوال الشمس إلا في يوم الجمعة لا يجوز التطوّع بعد صلاة العصر إلى أن قال: دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه من منع التنفّل في الأوقات التي ذكر هنا ما روي عنه عليه السّلام من قوله: «لا صلاة بعد الصبح حتّى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس» (2) وفي حديث الصباح «أنّه نهى عن الصلاة في وقت الطلوع واستواء الشمس وغروبها» (3) وأمّا الدليل على جواز ذلك في يوم الجمعة، فهو بعد إجماع الفرقة المحقّقة ما رواه أبو هريرة (4) قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عن الصلاة نصف النهار حتّى تزول الشمس إلا يوم الجمعة» (5).

وظاهر هذه العبارة المنع، كما هو ظاهر عبارة ابن أبي عقيل «لا نافلة بعد طلوع الشمس إلى الزوال وبعد العصر إلى أن تغيب الشمس إلا قضاء السّنة فإنّه جائز فيهما وإلا يوم الجمعة» (6) وعزي المنع أيضا إلى ظاهر الصدوق في العلل لأنّه قال: «باب العدّة التي من أجلها لا يجوز الصلاة حين طلوع الشمس وعند غروبها» (7) الخ، لكن عن كشف الرموز «أنّ التحريم منفيّ بالاتفاق» (8) ولعلّه لذا حملت العبارات المذكورة على إرادة الكراهة لأنّهم كثيرا ما يعتبرون عنها بنحو هذه العبارات.

ص: 313

1- الخلاف 1:520 المسألة 263.

2- صحيح البخاري 1:52/300، سنن النسائي 1:276، سنن البيهقي 2:452.

3- صحيح البخاري 1:548/299، سنن النسائي 1:277، سنن البيهقي 2:454.

4- مسند الشافعي: 63، كنز العمّال 7:19597/418.

5- الناصريّات: 199-201.

6- نقله عنه في المختلف 2:58.

7- علل الشرائع 2:343، ب 47.

8- كشف الرموز 1:129.

وفي محكي كاشف اللثام إطلاق القول بالحرمة أخذًا بظاهر النهي الوارد في المقام قائلًا: «لَمَّا ورد النهي ولا يعارض له كان الظاهر الحرمة، ولا نسلم مخالفة الإجماع، ولا يعارض النهي استحباب الذكر والقراءة والركوع والسجود لله تعالى مطلقًا، لجواز حرمة الهيئة المخصوصة بنية الصلاة مع حرمة السجود والركوع تجاه صنم، وفي مكان مغصوب، فلا يستحبان مطلقًا. وبالجملة فعسى أن يكون الصلاة في هذه الأوقات كالحج في غير وقته، فمن أتى بها بنية الصلاة كانت فاسدة محرمة انتهى» (1) وربما وقع بين صدر كلامه وذيله تهافت لتغاير المنع الشرعي كما هو مفاد ظاهر النهي، والمنع التشريعي كما هو مفاد ذيل العبارة.

وربما عزي (2) إلى ظاهر الصدوق التوقف في هذا الحكم من أصله فإنه قال: وقد روي نهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها لأن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان، إلا أنه روى لي جماعة من مشايخنا عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه أنه ورد عليه فيما ورد من جواب مسأله عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه «وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِهَا، فَلَنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ: إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَتَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ، فَصَلِّهَا وَارْغَمِ أَنْفَ الشَّيْطَانِ» (3).

واستظهر في شرح المفاتيح من كلامه هذا الميل إلى عدم المنع وعدم الكراهة وواقفه في الميل إليهما قائلًا - بعد نقل استدلالات القائلين بالكراهة وسائر كلماتهم المتعلقة بالمقام - قال: «و فيها ما لا يخفى على اولي الألباب فإن الشيطان على فرض أن يكون له قرن يطلع ويغرب الشمس بينه كيف يناسب هذا منع بني آدم عن الصلاة قربة إلى الله تعالى بل المناسب الأمر بها حينئذ كما ورد منهم، فإن الصدوق بعد ما ذكر بعض تلك الروايات قال: إلا أنه روى جماعة من مشايخنا... إلى أن قال: ولا يخفى أنه يظهر من كلام الصدوق رحمه الله اشتها هذه الرواية بين مشايخه على وجه التلقي بالقبول، مع أن السند صحيح ومعلل بعلة واضحة معلومة ومطابق للعمومات والإطلاقات والأدلة العقلية والأخبار

ص: 314

1- كشف اللثام 3: 89.

2- في المدارك 3: 108، وفي الرياض 3: 98، وفي الحدائق 6: 312.

3- الفقيه 1: 1430/315.

الواردة في الأمر بالأخذ بما خالف العامة... إلى أن قال: و من هذا مال الصدوق إلى عدم المنع وعدم الكراهة كما يظهر من كلامه لا أنه متوقف»(1).

وعزي الميل إليهما فيه وفي الذخيرة أيضا إلى الطبرسي في الاحتجاج(2) و مال إليهما أيضا صاحب الذخيرة قائلا - بعد نقل كلام الصدوق - «و لا يبعد العمل بهذا الخبر، فإنّ قوله: روى جماعة من مشايخنا، يدلّ على استفاضته عنده و محمد بن جعفر الأسدي ثقة، و من الظاهر أنّ الجواب من الإمام لا من محمد بن عثمان على ما هو معلوم من دأبهم، و قد صرّح بذلك في كتاب إكمال الدين(3) و كذا الطبرسي في كتاب الاحتجاج... إلى أن قال:

فحينئذ تحمل أخبار النهي على التقيّة لموافقته لمذهب العامة و أخبارهم»(4).

و يظهر الميل إليه أيضا من الشيخ الثقة الجليل أبو جعفر محمد بن محمد بن النعمان حيث إنّه أكثر في كتابه المسمّى ب «افعل و لا تفعل»(5) من التشنيع على العامة في روايتهم ذلك عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و قال: «إنّهم كثيرا ما يخبرون عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بتحريم شيء و بعلة تحريمه، و تلك العلة خطأ لا يجوز أن يتكلّم بها النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و لا يحرم الله من قبلها شيئا، فمن ذلك ما أجمعوا عليه من النهي عن الصلاة في وقتين عند طلوع الشمس حتّى يلتئم طلوعها و عند غروبها، فلو لا علة النهي أنّها تطلع و تغرب بين قرني الشيطان - لعنه الله - لكان ذلك جائزا، فإذا كان آخر الحديث موصولا بأوله و آخره فاسد فسد الجميع، و هذا جهل من قائله، و الأنبياء لا تجهل، فلمّا بطلت هذه الرواية بفساد آخر الحديث ثبت أنّ التطوّع جائز فيهما انتهى»(6).

و يظهر ذلك أيضا من صاحب الوسائل حيث إنّه بعد ما نقل أخبار النهي قال: «حمل الشيخ هذه الأحاديث على الكراهة لما مرّ من أحاديث الجواز و جوّز حملها على التقيّة لما مرّ من حديث العمري، و هو الأقرب»(7).

ص: 315

1- مصابيح الظلام 5: 542-543.

2- الاحتجاج: 479.

3- إكمال الدين 2: 49/520.

4- الذخيرة: 205.

5- قال في الذريعة (2: 261): هذا الكتاب ليس للشيخ المفيد، و الصحيح أنّه لمؤمن الطاق، لأنّ اسمه محمد بن عليّ بن النعمان من أصحاب الإمام الصادق و اسم المفيد محمد بن محمد بن النعمان، و لعلّ التوهّم وقع من سقوط اسم عليّ فتدكّر.

6- نقله عنه السيّد في المدارك 3: 109.

7- الوسائل 4: 239.

فظهر بجميع ما عرفت: أن أقوال المسألة ثلاثة أو أزيد: القول بالكراهة مطلقاً أو في الجملة وهو المشهور، والقول بالمنع والحرمة في الجملة أو مطلقاً، والقول بعدم المنع وعدم الكراهة.

ثم إن ظاهر القائلين بالكراهة أنهم لا يريدون بها الكراهة المصطلحة المتضمنة لمطلوبية الترك ورجحانه على الفعل المستلزم لمرجوحية الفعل مطلقاً، بل أقلية الثواب الغير المنافية للصحة على معنى كون الصلاة في هذه الأوقات مع رجحانها الذاتي المقتضي لمطلوبية فعلها أقل ثواباً منها في سائر الأوقات، وقضية ذلك انعقاد النافلة ولو مبتدئة في الأوقات المذكورة وصحتها وانعقاد نذرها.

خلافاً لما في تذكرة العلامة من استشكله في الانعقاد قانلاً: «في انعقاد النوافل في هذه الأوقات إشكال: ينشأ من النهي فأشبهت صوم يوم العيد، ومن الترغيب في الصلاة مطلقاً، وهذه الأوقات قابلة للصلاة في الجملة لصحة الفرائض فيها فصارت كالصلاة في الحمام، و للشافعية وجهان(1). إذا ثبت هذا، فلو نذر أن يصلّي في هذه الأوقات انعقد إن قلنا بانعقاد الصلاة وإلا فلا(2).

وبالجملة فالمعنى المعهود للكراهة هنا من مذهب الأكثر هو ما ذكرناه، ويومئ إلى أنها بالمعنى المذكور هو مذهب الأكثر عبارة الحدائق عند توجيه ما سمعته عن التذكرة «فلعلّ العلامة في هذا الموضوع اختار خلاف ما صرح به هو وغيره ممّا عليه القول المشهور من الجواز على كراهية(3) فإنّ الجواز على كراهية في العبادات ليس له معنى محصّل إلا أقلية الثواب الغير المنافية للرجحان الذاتي المقتضي لمطلوبية الفعل، هذا مع أنّه مصرّح به في كلام جماعة من الفحول مثل أول الشهيدين في الذكرى(4) و ثانيهما في المسالك(5) والمحقق الثاني في جامع المقاصد(6) والكاظمي في شرح الدروس(7) فقال في الذكرى:

«لو أوقع النافلة المكروهة في هذه الأوقات، فالظاهر انعقادها إن لم نقل بالتحريم، إذ الكراهية لا تنافي للصحة كالصلاة في الأمكنة المكروهة(8) انتهى، فإنّ الكراهية الغير

ص: 316

1- المجموع 4:181، فتح العزيز 3:128.

2- التذكرة 3:338.

3- الحدائق 6:317.

4- الذكرى 2:387.

5- المسالك: 149.

6- جامع المقاصد 2:37.

7- شرح الدروس 1:567.

8- الذكرى 2:387.

المنافية لصحة العبادة لا تتحمل الكراهة المصطلحة، ضرورة تنافي الرجحان مطلقا المرجوحية كذلك، فلا تجتمعان في الفعل والترك، مضافا إلى استحالة توارد طلب الفعل والترك على شيء واحد لا امتناع امتثالهما معا.

وفي المسالك «و معنى كراهة العبادة في هذه المواضع و نظائرها كونها خلاف الأولى، فينقص ثوابها عن فعلها في غير هذه الأوقات لا الكراهة المتعارفة»(1).

وفي جامع المقاصد «و ليس هذه الكراهية للتحريم، فتتعقد النافلة المبتدئة حينئذ، لعدم منافاة الكراهية للانعقاد، إذ المراد بالكراهية في العبادات كونها على خلاف الأولى فعلى هذا ينعقد نذرها»(2).

وفي شرح الدروس «و المراد بكراهة النافلة هنا كونها خلاف الأولى أي أقل ثوابا كباقي العبادات المذكورة، فتتعقد لو وقعت لعدم المنافاة و ينعقد نذرها»(3).

ثم الأصل الروايات المستفيضة، كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«يصلّى على الجنابة في كلّ ساعة أنّها ليست بصلاة ركوع و سجود، وإنّما يكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التي فيها الخشوع و الركوع و السجود لأنّها تغرب بين قرني شيطان و تطلع بين قرني شيطان»(4).

و صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة في نصف النهار إلا يوم الجمعة»(5).

و رواية الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال:

«و نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند استوائها»(6) رواها الصدوق في الفقيه و المجالس.

و مرسله الفقيه أيضا قال: «و قد روي نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها لأنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان و تغرب بين قرني شيطان»(7).

ص: 317

1- المسالك: 149.

2- جامع المقاصد 2: 37.

3- شرح الدروس 1: 567.

4- الوسائل 3: 108/2، ب 20 من أبواب صلاة الجنابة، التهذيب 3: 321/24.

5- الوسائل 7: 317/6، ب 8 من أبواب صلاة الجمعة و آدابها، التهذيب 3: 247/59.

6- الوسائل 4: 236/6، ب 38 من أبواب المواقيت، الفقيه 4: 1/5.

7- الوسائل 4: 236/7، ب 38 من أبواب المواقيت، الفقيه 1: 315/1430.

ورواية سليمان بن جعفر الجعفري المروية عن العليل قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول:

لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقربي شيطان(1) فإذا ارتفعت و صفت فارقتها، فتستحب الصلاة ذلك الوقت و القضاء و غير ذلك، فإذا انتصفت النهار قارنها، فلا ينبغي لأحد أن يصلي في ذلك الوقت، لأن أبواب السماء قد غلقت فإذا زالت الشمس و هبت الريح فارقتها»(2).

ورواية محمد بن الفضيل المنقري المنقولة عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن يونس كان يفتي الناس عن آبانك عليهم السلام أنه لا بأس بالصلاة بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس و بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فقال: كذب لعنه الله على أبي أو قال على آبائي»(3).

ورواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب، و لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»(4).

ورواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان و تغرب بين قرني الشيطان، و قال: لا صلاة بعد العصر حتى تصلي المغرب»(5).

ورواية علي بن بلال قال: «كتبت إليه في قضاء النافلة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و من بعد العصر إلى أن تغيب الشمس، فكتب: لا يجوز ذلك إلا للمقتضي فأما لغيره فلا»(6) قيل في معنى قوله «إلا للمقتضي» يعني «لا يجوز الصلاة في هذين الوقتين إلا لمن يقضي نافلة أو فريضة»(7).

و هذه الروايات كما ترى لا ينبغي التأمل في أسانيدها لانجبار قصور أكثرها بالاستفاضة، و بموافقة صحيحها و بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع إن لم تكن إجماعاً.

ص: 318

1- في هامش الأصل: نسخة بدل «على قرني الشيطان».

2- الوسائل 4: 9/237، ب 38 من أبواب المواقيت، علل الشرائع: 1/343.

3- الوسائل 4: 14/239، ب 38 من أبواب المواقيت، مستطرفات السرائر: 44/63.

4- الوسائل 4: 2/235، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 695/174.

5- الوسائل 4: 1/234، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 694/174.

6- الوسائل 4: 3/235، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2: 696/175.

7- الحدائق 6: 305.

وأما من حيث الدلالة فهي بين ظاهرة في المنع المقتضي للفساد وظاهرة في نفس الفساد، ومع ذلك فهي من باب العموم الأزمانى في هياتى النهى والنهى ظاهرة في جميع الأيام حتى يوم الجمعة، ومن باب العموم الإطلاقى في مادّة الصلاة ظاهرة في جميع الصلوات حتى للفرائض أداء وقضاء فلها ظهورات ثلاث، وقد تطرّق إليها التصرف في الجميع.

أما في الأول: فلكونها مصروفة إلى الكراهة بل إلى الكراهة الغير المتعارفة، و مرجعه إلى حملها على الإرشاد إلى نقص ثواب الصلاة في هذه الأوقات لخصوصيّة فيها بالقياس إلى الثواب المعدّ لأصل طبيعة الصلاة.

و أما في الثاني: فلتطرّق التخصيص إليها بالقياس إلى يوم الجمعة بالاستثناء الموجود في صحيحة ابن سنان وبغيره ممّا سنذكره.

و أما في الثالث: لتخصيصها بالنوافل المبتدئة وإخراج الفرائض أداء وقضاء والنوافل المرتبة عنها، ووجه هذا التخصيص في الجملة واضح، فإنّ هذه الروايات أخصّ مطلقا بالقياس إلى مجموع أدلّة مجموع الصلوات من الفرائض أداء وقضاء والنوافل مرتبة و مبتدئة، لأنّها عامّة في جميع الأوقات، وهي خاصّة في الأوقات الخمس المتقدّمة.

وقضيّة ذلك ورود التخصيص إلى الجميع، لكن القدر المتيقّن من هذا التخصيص المتسالم فيه عند المعظم بل المتفق عليه عند الأصحاب في الجملة وروده على عمومات النوافل المبتدئة، فإذا خرجت هذه الأوقات عن عمومات سائر الصلوات انقلبت النسبة بينها وبين هذه الروايات إلى العموم من وجه، لأنّها عامّة في الأوقات وهي عامّة في الصلوات.

ولا بدّ في نحوه لعلاج التعارض من تخصيص في أحد العامّين يحتاج تعيينه لأحدهما إلى شاهد داخلي أو خارجي، و من الشاهد الداخلي كون أحدهما أظهر في العموم فيؤخذ بعمومه، ويحمل الآخر على ما عدى محلّ التعارض تقديمًا للأظهر على الظاهر.

و من جملة موجبات أظهرية أحد العامّين كون عمومه وضعيًّا، و عموم صاحبه عقليًّا باعتبار الإطلاق الذي مرجعه إلى السكوت في معرض البيان، فيحكم العقل بملاحظته بإرادة الإطلاق صوتًا لكلام الحكيم عن وصمة الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه، لما تقرّر في محلّه من أنّ الوضع أقوى السببين لإحراز الظهور.

وقضيّة هذا كلّه إرجاع التخصيص فيما نحن فيه إلى هذه الروايات، لكون عمومها للصلوات من جهة الإطلاق، و عموم نصوص سائر الصلوات على ما ستعرفها من جهة

الوضع، فمرجع التعارض في مفروض المسألة إلى تعارض الأظهر والظاهر، و من الواجب تقديم الأول على الثاني.

و لك إرجاع المسألة إلى تعارض التخصيص و التقييد، و من المقرّر ترجيح الثاني على الأول، و الوجهان متقاربان بل متّحداً في الحقيقة، لأنّ مبنى ترجيح التقييد على التخصيص أيضاً على تقديم الأظهر على الظاهر.

فما في كلام جماعة(1) في وجه إخراج ذوات الأسباب من النوافل عن هذه الروايات من أنّ شرعيّة ذي السبب عامّة و إذا تعارض العمومات و جب الجمع و الحمل على غير ذوات الأسباب و وجه جمع غير سديد، لأنّ مجرد كون ذلك و وجه جمع لا يكفي في رجوع الحمل و التأويل إلى أحد العامّين المتعارضين على التعيين، لا امتناع نهوض الجهة الجامعة قرينة معيّنة. و لذا نوقش في البيان المذكور بأنّ التوفيق بين الأخبار كما يمكن بما ذكره كذا يمكن بتخصيص عموم ذوات السبب بما دلّ على كراهية الصلاة في تلك الأوقات، لأنّ بينها عموماً من وجه، فتقديم أحدهما يحتاج إلى مرجح.

و أمّا على ما قرّرناه في وجه الجمع المذكور و من بيان المرجح المزبور فلا يرد هذا السؤال، و لا حاجة في دفعه إلى تكلف أن يقال بأنّه يكفي في المرجح تطرّق التخصيص إلى عموم ما دلّ على الكراهة بمطلق الفرائض و قضاء النوافل و اعتضاد عموم شرعيّة ذي السبب بإطلاق ما دلّ على رجحان الصلاة، كما صنعه في المدارك و غيره كما لا يخفى.

نعم، ربّما يشكل الحال بأنّ التعارض بمعنى تنافي مدلولي الدليلين بين عموم هذه الروايات و بين سائر العمومات مطلقاً أو من وجه لا يتأتّى إلاّ على تقدير الأخذ بظهورها الأوّل من الظهورات الثلاث المتقدّمة، أو حملها على الكراهة المصطلحة لأنّ المنافي للمشروعيّة التي هي جهة جامعة بين الوجوب و الاستحباب إنّما هو المنع أو الكراهة بالمعنى المذكور، و أمّا على ما هو المشهور من حملها على قلة الثواب فلا تعارض شيئاً من عمومات الصلاة حتّى عمومات النوافل المبتدئة لعدم تعرّضها بالدلالة اللفظيّة للثواب و لا كثرتة، ضرورة أنّ مدلول الأمر بحسب اللفظ باعتبار الوضع أو القرينة ليس إلاّ المشروعيّة الدائرة بين الوجوب و الاستحباب من دون تعرّض فيه بحسب اللفظ، و باعتبار الدلالة اللفظيّة لترتّب

ص: 320

1- منهم الشهيد في الذكرى 2:386.

الثواب على الفعل. نعم هو مدلول له بالالتزام من باب الإشارة، ومع ذلك فلا تعرّض فيه لبيان مقداره و تعيين مرتبته، بل غاية الدلالة من باب الإشارة على ترتّب ثواب في الجملة.

فإذا دلّ دليل على قلة ثواب بعض أفراد مورده بالقياس إلى الثواب المعدّ لأصل الطبيعة بحسب الواقع لم يكن منافيا له في دلالته على مشروعية الطبيعة المستلزمة لمشروعيتها جميع أفرادها وإثما ينافيه لو كان مخرجا لمورده عن أصل المشروعية، والمفروض على ما هو مبنى كلامهم خلافه، لما عرفت سابقا من بنائهم على انعقاد النافلة في الأوقات المكروهة.

وعليه فمرجع دليل قلة الثواب إلى إثبات حكم آخر لبعض أفراد الطبيعة غير مناف للمشروعية، نظير زيادة الثواب في بعض أفرادها بالقياس إلى الثواب المستمر لها اللازمة من خصوصية مكان كالصلاة في المسجد، أو زمان كالصلاة في أول الوقت حسبما دلّ عليه أدلة فضيلة المسجد وأدلة فضيلة أول الوقت، وكما لا يعدّ ذلك من المعارض بالقياس إلى أدلة أصل المشروعية فكذا ما نحن فيه.

وعليه فقضية عموم الروايات بالقياس إلى الصلوات عموم الكراهة بمعنى قلة الثواب لجميع الصلوات حتّى للفرائض أداء وقضاء في الأوقات الخمس، فلا بدّ لمُدّعي تخصيص هذا الحكم بالنوافل المبتدئة من دليل آخر صالح للتخصيص غير قاعدة تعارض العامين من وجه، والجمع بين المتعارضين. فما في كلامهم من الاستناد إلى هذه القاعدة، غير سديد. وهذا الإشكال ممّا لم نقف على من تقطن به ولا على من تعرّض لدفعه.

وهاهنا إشكال آخر، وهو أنّ صرف هذه الروايات الظاهرة في الحرمة والفساد إلى غيرهما لا بدّ له من صارف، ولم نقف على من تعرّض لذكره، ولا يصلح له ما في صحيحة محمد بن مسلم من التعبير عن الحكم بلفظ «الكراهة» كما توهم، لمنع ظهور الكراهة في أخبار الأئمة عليهم السلام فيما عدى الحرمة، بل قد يقال: إنّ الشائع في هذه اللفظة في الأخبار ككلام قدماء الأصحاب إطلاقها في الحرمة.

نعم يمكن الاستناد في الصرف إلى الإجماع ولو منقولاً كما تقدّم إن لم يكن مستراباً فيه بظهور عبائر جماعة من القدماء حسبما عرفت في المنع في الجملة، مضافاً إلى التعبير في خبر الجعفري المتقدم بلفظ «لا ينبغي» بناء على أنّه أظهر في الكراهة من النهي والنفي في المنع وعدم الصحّة، مضافاً إلى خبر محمد بن فرج المنجبر بالشهرة قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام أسأله عن مسائل؟ فكتب إليّ: و صلّ بعد العصر من النوافل ما شئت، وصلّ بعد

الغداة من النوافل ما شئت»(1) فإنّ قضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الإذن في الفعل ورجحانه ذاتا مع مرجوحيته بالقياس إلى الأفراد الاخر الموجبة لقلّة الثواب.

و الأولى أن يقال: إنّ اشتهاار الحكم بين الأصحاب شهرة قريبة من الإجماع، مع ظهور أخبار الباب على كثرتها في غيره لا يكون إلاّ عن مستند يعوّل عليه، و ينهض بالقياس إلى الأخبار قرينة صارفة لها إلى ذلك الحكم، وإن لم نعلم بذلك المستند بالخصوص، و مرجعه إلى أنّ الشهرة مع عدم ظهور فساد مدركها تكشف عن وجود القرينة المعتبرة الكاشفة لهم عن كون المراد من الأخبار خلاف ظاهرها، فالشهرة جابرة لغير صحيحة ابن مسلم دلالة و لها سندا و دلالة، و كما أنّها تصرف النهي و النفي الواردين فيها عن الحرمة و الكراهة المصطلحة و البطلان إلى المعنى المذكور، و كذلك تصرف الصلاة المأخوذة عنوانا فيها عن الإطلاق إلى التقييد بإرادة خصوص النافلة المبتدئة، و لو سلّم عدم نهوضها للصرف، فلا أقلّ من إيجابها التشكيك الّذي يؤخذ معه بالقدر المتيقّن من الجابر و المنجبر، و قضية ذلك أيضا عدم ثبوت هذا الحكم لغير النافلة المبتدئة من الفرائض و النوافل أداء و قضاء.

و يؤيّد النصوص المستفيضة الواردة في كلّ من الفرائض و قضاء النوافل المصرّحة بوقوعها في كلّ وقت شاءه المكلف.

فمن الأولى: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتكم فمتى ما ذكرتها أدّيتها، و صلاة ركعتي طواف الفريضة، و صلاة الكسوف، و الصلاة على الميت، هذه يصلّيهنّ الرجل في الساعات كلّها»(2). و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: خمس صلاة لا تترك على حال، إذا طفت بالبيت، و إذا أردت أن تحرم، و صلاة الكسوف، و إذا نسيت فصلّ إذا ذكرت، و صلاة الجنّاة»(3). و صحيحة حمّاد بن عثمان «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلّ حين يذكر»(4). و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام «أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلّها أو

ص: 322

- 1- الوسائل 4:235/5، ب 38 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:688/173.
- 2- الوسائل 4:240/1، ب 39 من أبواب المواقيت، الكافي 3:288/3.
- 3- الوسائل 4:241/4، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:673/172.
- 4- الوسائل 4:240/2، ب 39 من أبواب المواقيت، الفقيه 1:1032/235.

نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»(1). ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس صلوات تصلين في كل وقت، صلاة الكسوف، والصلاة على الميت، وصلاة الإحرام، وصلاة التي تفوت، وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى الليل»(2).

و من الثانية: رواية حبيب قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام تكون علي الصلاة النافلة متى أقضيها؟ فكتب عليه السلام: في أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(3). وحسنة الحسين بن أبي العلاء أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اقض صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء»(4). وصحيفة ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل أو نهار»(5). ورواية جميل بن دراج قال:

«سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس؟ قال: نعم وبعد العصر إلى الليل فهو من سر آل محمد المخزون»(6). وصحيفة أحمد بن نصر وأحمد بن محمد بن أبي نصر في بعض إسناديهما قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن القضاء قبل طلوع الشمس وبعد العصر؟ فقال: نعم فاقضه فإنه من سر آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم»(7) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

وقد يستدل بهذه الأخبار على استثناء مطلق ذات السبب.

ونوقش بأنها خاصة بقضاء النوافل ولا تتناول غيرها من ذوات الأسباب. ونحن على ما قررناه في غنية عن هذا الاستدلال، إذ الإطلاق المتقدم في الأخبار الناهية والنافية يتوهن بإعراض المعظم عنه وعدم أخذهم بموجبه، فلا عموم فيها لتمس الحاجة إلى تخصيصها بما لا يكاد يسلم عن المناقشة.

ص: 323

- 1- الوسائل 4:274/1، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:673/172.
- 2- الوسائل 4:241/5، ب 39 من أبواب المواقيت، التهذيب 2:682/171.
- 3- الوسائل 4:240/3، ب 39 من أبواب المواقيت، الكافي 3:17/454.
- 4- الوسائل 4:243/13، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:691/173.
- 5- الوسائل 4:243/12، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:692/174.
- 6- الوسائل 4:243/14، ب 39 أبواب المواقيت، التهذيب 2:689/173.
- 7- الوسائل 4:244/17، ب 30 أبواب المواقيت، التهذيب 2:693/174.

المبحث الأول في ماهية القبلة

بنوع

في كلام جماعة منهم الشيخ البهائي في الحبل المتين «أن القبلة في اللغة هي الحالة التي عليها الإنسان حال استقباله الشيء، وقضية هذا البيان أن القبلة بحسب اللغة ليست هو الشيء المستقبل بل الهيئة الحاصلة للإنسان باعتبار استقباله لذلك الشيء، ثم نقلت في العرف إلى ما يجب على المكلف استقبال عينه أو جهته في الصلاة المفروضة»⁽¹⁾ و كأن تقييد الصلاة بذلك للتنبيه على عدم وجوب الاستقبال في النوافل كما سيأتي البحث في تحقيقه، و كأن عدم الاكتفاء عنه بقضية «يجب» بناء على عدم معقولية وجوب الشرط مع عدم وجوب المشروط لدفع توهم إرادة الوجوب الشرطي الغير المنافي لاشتراط القبلة في النافلة مع عدم كونه كذلك في الواقع.

ولا ينبغي أن يراد بالعرف هنا العرف العام لعدم عموم إطلاق لفظ على المعنى المذكور لغير أهل الشرائع بل لغير أهل هذه الشريعة، بل التعيين إرادة عرف المتشريعة أو عرف الشارع، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة كما هو الأظهر، لأن المعهود من استعمالات الشارع كتابا و سنة و أصحابه و تابعيه في زمان الوحي هو إرادة هذا المعنى

ص: 324

وإرادة غيره غير معهودة، و لا أقلّ من غلبة استعماله فيه، و هي كافية في الالتزام بالوضع الشرعي، كما هي ملاك إثبات الحقائق الشرعية على ما تقرّر في الاصول.

ثم إنّ في كون ما يجب استقبال عينه أو جهته هو بيت الله الحرام المسمّى بالكعبة المعظمة، أو الفضاء المنطبق عليه الممتدّ من تخوم الأرض إلى عنان(1) السماء قولين: ففي كلام جماعة(2) الأوّل و لعلّه المشهور.

و ذهب شيخنا البهائي في الكتاب المتقدم ذكره إلى الثاني، قال: و ذلك عند التحقيق هو الفضاء الواقع فيه البيت - شرّفه الله تعالى - الممتدّ منه إلى السماء، فيجب على القريب القادر على مشاهدة الكعبة و من بحكمه التوجّه إلى عين هذا الفضاء، و على البعيد التوجّه إلى جهته. و قد ورد في بعض الروايات التي لا تخلو من اعتبار التنبيه على أنّ ذلك الفضاء الممتدّ إلى السماء هو القبلة كما رواه الشيخ في آخر باب الزيادات من كتاب الصلاة من التهذيب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل قال: صلّيت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزئ ذلك و الكعبة تحتي؟ قال: نعم أنّها قبلة من موضعها إلى السماء»(3) إلى أن قال: و الحاصل أنّ نفس البناء ليس هو القبلة، فلو فرض نقل البيت شرّفه الله تعالى إلى مكان آخر لم تصحّ الصلاة إليه، إذ ليس المعبر هو البناء بل الفضاء المشغول بذلك البناء النازل في تخوم الأرض الصاعد إلى عنان السماء، و لهذا صحّت صلاة من نزل في بئر زمزم إذا تمكّن من السجود، كما صحّت صلاة من صعد إلى أبي قبيس. و قد يطلق على ذلك الفضاء اسم الكعبة فيقال لهذين مثلاً أنّهما مستقبلان الكعبة، و ربّما يطلقون عليه اسم الجهة فيقولون: لوزال البيت و العباد بالله و جب استقبال جهته لبقاء القبلة حقيقة(4) انتهى.

و يظهر الموافقة له في القول بأنّ القبلة هي الفضاء لا البناء و في إطلاق القبلة على

ص: 325

1- تخوم الأرض حدّها، و عنان السماء صحائفها. منه.

2- منهم السيّد المرتضى في جمل العلم و العمل: 59 و المحقّق في المعبر: 2: 65 و النافع: 23 و الشهيد في الدروس 1: 158 و البيان:

53 و العلامة في المنتهى 4: 162 و التحرير 1: 185 و الصيمري في كشف الالتباس: 287 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 513.

3- الوسائل 4: 1/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 7/387.

4- حبل المتين: 190.

الفضاء من صاحبي المدارك(1) و الذخيرة(2) وغيرهما(3) بل فيهما التصريح بنفي الخلاف عن ذلك، ففي الذخيرة: أنّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلوزالت البنية صلّى إلى جهتها كما يصلّي من هو أعلى موقفًا أو أخفض محلًّا منها، فالقبلة محلّها من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء، ويدلّ عليه - مضافًا إلى ذلك - الآية و ما رواه الشيخ في آخر أبواب الزيادات من كتاب الصلاة في التهذيب في الموثّق للطاطري عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام و ذكر الخبر المتقدّم، و أضاف إليه صحيحة عبد الله بن مسكان عن خالد بن أبي إسماعيل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يصلّي على أبي قبيس مستقبل القبلة، قال: لا بأس»(4) انتهى(5) ونحوه في جميع ما ذكر ما في المدارك(6).

وقد سبقهم في هذا القول المحقّق في الشرائع حيث قال: «جهة الكعبة هي القبلة لا البنية، فلوزالت صلّى إلى جهتها كما يصلّي من هو أعلى موقفًا منها»(7) بناء على أنّ المراد بالجهة هنا هو الفضاء المشغول بالبناء كما هو قضية التفرّيع. و يظهر الموافقة له من المحقّق الشيخ عليّ في حاشية الشرائع(8) و من الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك(9).

أقول: نفي القبلة عن البنية و نفس الكعبة خلاف مقتضى الأدلّة من الكتاب و السنّة، و يمكن دعوى الضرورة عند المتسرّعة فيه، فلذا لو نفي كونها قبلة عند العوامّ كان مستنكرًا لديهم، حتّى أنّ المتسرّعة يلقّنون به موتاهم بل يأخذة أحياءهم في معارفهم التي يجب الاعتقاد بها، و ربّما ورد ذكره في بعض الأدعية، و لا يلزم من كونها قبلة صحّة صلاة من توجّه إليها فيما لو نقلت من موضعها إلى مكان آخر لأنّها قبلة حال كونها في موضعها المعهود لا مطلقًا.

و لا ينافيه الموثّق المتقدّم، إذ ليس فيه ما يدلّ على النفي بل هو صريح في الإثبات لمكان قوله عليه السّلام: «أنّها قبلة من موضعها إلى السماء» غاية الأمر أنّه مع دلّالته على كونها قبلة يدلّ على كون الفضاء أيضًا قبلة، فهو على خلاف مطلوب الشيخ أدلّ.

ص: 326

1- المدارك 3:121.

2- الذخيرة: 215.

3- الجواهر 7:513، الشرائع 1:184.

4- الوسائل 4:2/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2:1565/376.

5- الذخيرة: 215.

6- المدارك 3:121.

7- الشرائع 1:184.

8- الشرائع (حاشية الشيخ عليّ الكركي): 18.

9- حاشية المدارك 3:324.

و لا ينافي في الدلالة على كون الفضاء أيضا قبلة مذهب المشهور الفائلين بكون القبلة عين الكعبة أو جهتها، لجواز أن يكون مرادهم من جهة هو الفضاء بالمعنى الأعمّ من الفضاء الطولي المنطبق على الكعبة الممتدّ إلى السماء، و الفضاء العرضي المنبسط في الأرض المتّسع على حسب ما يساعد عليه الأمارات الشرعيّة المنصوبة لتشخيص جهة القبلة، كما يفصح عنه ما نقله الشيخ البهائي من إطلاقهم الجهة على الفضاء في المثال المتقدّم، و تصرّيحهم بصحّة صلاة من صلّى في بئر زمزم، و صحّة صلاة من صلّى على أبي قبيس، و ما عرفت من صاحب الذخيرة من إطلاقه الجهة على الفضاء، و ليس في صحيحة عبد الله بن مسكان أيضا دلالة على خلاف ما ذكرناه، إذ غاية ما فيها إطلاق القبلة في كلام الراوي على الجهة بمعنى الفضاء و هو لا يلازم نفيها عن عين الكعبة، كما أنّه ليس في الآية دلالة على ما ينافي ما ذكرناه لكونها متكفّلة لبيان البعيد و هو الجهة باعتبار كونها مدينة نازلة في المدينة الطيبة فلا تنفي كون الكعبة أيضا قبلة للبعيد، هذا كلّ.

و لكنّ الإنصاف: أنّ مخالفة هؤلاء الأساطين في غاية الإشكال، لما عرفت عن صاحبي المدارك و الذخيرة من نفي الخلاف عن كون القبلة هي الفضاء المشغول بالبناء الممتدّ إلى السماء لا نفس البناء. و يظهر عدم الخلاف فيه من المحقّق الثاني في حاشية الشرائع حيث اقتصر على شرح عبارة الشرائع المتقدّمة من غير مخالفة له و لا إشارة إلى وقوع الخلاف فيه، و لا ينافيه ما نقلناه عن كلام غير هؤلاء من التصريح بكون الكعبة أو جهتها هي القبلة لجواز كون مرادهم من الكعبة هي الجهة بمعنى الفضاء كما يكشف عنه عبارة المحقّق في الشرائع حيث إنّه - بعد ما وافق أكثر القدماء في القول بأنّ القبلة عين الكعبة لمن كان في المسجد، و المسجد لمن كان في الحرم، و الحرم لمن خرج عنه - صرّح في عبارته المتقدّمة «بأنّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية»(1).

وقضيّة ذلك أن يكون كلّ من عبّر بأنّ الكعبة هي القبلة إنّما أراد به الجهة بمعنى الفضاء.

و لا ينافيه مقابلة الجهة للكعبة بهذا المعنى في كلام المتأخّرين، لأنّ للجهة على هذا التقدير معنيين أحدهما الفضاء المشغول بالبناء، و ثانيهما سمت المختلف فيه الذي سيأتي الإشارة إليه، فالوجه حينئذ هو ما ذكره من عدم كون البنية قبلة، و لا ينافيه مقتضى الأدلّة

ص: 327

1- الشرائع 1: 184.

المصرّحة بكون الكعبة قبة - على ما ذكرناه - سابقا - لأنّ ما في الأدلّة أخذ الكعبة عنوانا للقبة، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: اعتبار الكعبة على وجه الموضوعيّة، بأن تكون موضوعة للقبة وأحكامها.

و ثانيهما: اعتبارها على وجه المعرفيّة، على معنى أنّ القبة في علم الله سبحانه لمّا كانت هو الفضاء المعهود المشغول بالبناء فعرفه للمكلّفين بالكعبة لأنّ التوجّه إليها توجّه إليه، ولئن سلّمنا ظهورها في الوجه الأوّل، فلا بدّ من صرفها عن هذا الظهور، بحملها على إرادة اعتبار الكعبة على الوجه الثاني، بقربنة فهم الأصحاب الذي يكشف عنه عدم الخلاف المصرّح به في كلام من عرفت الكاشف عن بلوغ قربنة إليهم في ذلك.

وأما الضرورة المشار إليها فهي أيضا غير ناهضة بموضوعيّة الكعبة للقبة وأحكامها، لأنّ وجه اعتبار الضرورة في مواردنا هو وجه اعتبار الإجماع، فإنّما تعتبر لكشفها عن كون معقدها ممّا جاء به النبيّ، وهي هاهنا بملاحظة ما عرفت من عدم الخلاف بين العلماء في عدم اعتبار الكعبة على وجه غير كاشفة عن ذلك، فليس فيها حينئذ إلاّ اعتقاد عوامّ المتشرّعة ولا عبرة به في مقام الاستنباط.

وأما حديث تلقين الموتى وغيره، فيحمل على ما حمل عليه كلام المصرّحين من الأصحاب بكون الكعبة قبة. ويمكن استظهار عدم مدخليّة البنية في القبة من موثقة عبد الله بن سنان المتقدّمة، بتقريب أنّ الإمام عليه السلام قال فيها: «إنّها قبة من موضعها إلى السماء» و ظاهر ذلك كون القبة في تمام هذه المسافة أعني ما بين الأرض والسماء بتمامه هي الكعبة، وهذا لا يصدق إلاّ بكون الكعبة مرتفعة على وجه يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن تكون نظير منارة فرضت على سطح الأرض يكون ارتفاعها كما بين الأرض والسماء، بأن يكون قاعدتها على الأرض ورأسها متّصلا بالسماء، والمفروض عدم كونها كذلك، فوجب التصرّف في الرواية بحمل الضمير المراد منه الكعبة على إرادة الفضاء المشغول بها الممتدّ من موضع البيت إلى السماء، صونا لكلام المعصوم عن وصمة الكذب هذا، لكنّ المسألة ممّا لا ثمره بها يعتدّ بها.

ثمّ: يبقى الكلام في أنّ القبة في المعنى المنقول إليه باعتبار الوضع الشرعي هل هو على الاتّحاد أو على الاشتراك بين شيئين أو ثلاث لفظا أو معنى؟ احتمالات، وقضيّة الاختلاف الآتي فيما يجب استقباله وقوع الخلاف في ذلك. فعلى مذهب أكثر

المتأخرين(1) و جماعة من القدماء(2) كونها على الاشتراك بين شيئين الكعبة وجهتها، وعلى مذهب أكثر القدماء(3) و بعض المتأخرين(4) كونها على الاشتراك بين ثلاث الكعبة والمسجد والحرم. وعلى صحّة رجوع القول الثاني إلى الأول - كما زعمه جماعة(5) من المتأخرين حيث جمعوا بينهما يراجع الثاني إلى الأول - تعيّن الاشتراك بين شيئين عند الجميع، ولا يبعد كونه باعتبار المعنى بكونها وضعا للقدر الجامع بين الكعبة والجهة، وهو ما تعيّن استقباله والتوجّه إليه في الصلاة الصادق على الفضاء الطولي المشغول بالبيت المتصاعد إلى السماء، والفضاء العرضي المنبسط المتسع حسبما تساعد عليه الأمارات الشرعيّة المنصوبة لتشخيص الجهة.

والأظهر كونها على الاتّحاد على معنى وضعها للكعبة بمعنى الفضاء المشغول بها خاصّة، واستعمالها في أصل البنية إنّما يكون لضرب من المجاز، ولعلّه لعلاقة المجاورة باعتبار كونها شاغلة للفضاء، كما أنّ استعمالها في الجهة بمعنى سمت لضرب من المجاز باعتبار احتمال وجود الفضاء فيه، ولم نقف في كلامهم على تحرير لهذا المقام عدى ما في كلام بعض مشايخنا من قوله: «و الظاهر اتّحاد المعنى المنقول إليه بشهادة عرف المتشرّعة الذين لا يعرفون غير الكعبة قبله، حتّى أنّهم يلقنون بذلك موتاهم، بل هو من الضروريات عندهم، فيكون عند الشرع كذلك لأنّه عنوان لمثله، كما حرّر في الاصول، فاحتمال تعدّده - فيكون مشتركا لفظيًا بينها وبين بنية المسجد والحرم - في غاية الضعف، كاحتمال الاشتراك معنى بين الثلاثة المزبورة فإنّها مخالف للاستعمال عرفا وسنة، وإطلاق القبلة على الجهة عرفا على ضرب من التجوّز باعتبار احتمال وجود القبلة فيها، كما لا يخفى على من دقّق النظر في استعمال العرف»(6) انتهى.

ص: 329

- 1- كما في القواعد 1:26 و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:48 و الشهيدان في البيان: 114 و روض الجنان 2:512، المدارك 3:119، الذخيرة: 213، المفاتيح 1:112، مجمع الفائدة والبرهان 2:57، الكفاية: 15، و الرياض 2:254.
- 2- كالمفيد في المقنعة: 95، و المرتضى في جمل العلم والعمل 3:29، و ابن زهرة في الغنية: 68 و الحلّي في السرائر 1:204، و الحلبي في الكافي: 138، و الإسكافي حكاه عنه في المختلف 2:61.
- 3- كالشيخ في المبسوط 1:77، و ابن حمزة في الوسيلة: 85، و الديلمي في المراسم: 6، و القاضي في المهذب 1:84، و المحقّق في الشرائع 1:65، و الصدوق في الفقيه 1:177.
- 4- كما في كشف الرموز 1:131.
- 5- كالشهيد في الذكرى 3:159 و السيّد الطباطبائي في الرياض 2:256.
- 6- الجواهر 7:514.

إشارة

ينبوع

يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة، يومية كانت أو غيرها أدائية أو قضائية، و شرط في صحتها بلا خلاف فيه بين علماء الإسلام، وفي المعبر «أنه إجماع العلماء كافة» (1) بل هو من ضروريات الدين.

و الأصل فيه الكتاب العزيز قال عز من قائل: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ** (2) بناء على تفسير المسجد الحرام بالكعبة المعظمة، كما عليه أصحاب أول القولين المشار إليهما، أو بالحرم كما عليه أصحاب ثانيهما، والنصوص على ما ستعرفه تساعد على الأول.

مضافا إلى السنة المستفيضة بل المتواترة معنى التي منها صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» (3) وهذه كالصحيحة الآتية وإن كانت لا تقضي بالوجوب بل غايتها الدلالة على الشرطية، لكن الوجوب تثبت بقاعدة المقدمية على ما تقرّر في الاصول.

وصحيحته الاخرى قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت و الطهور و القبلة و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء، قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: سنة في فريضة» (4).

وصحيحته المروية عن الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «ثم استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلّب بوجهك عن القبلة فيفسد صلاتك، فإنّ الله تعالى عزّ و جلّ يقول لنبيّه صلّى الله عليه و آله و سلّم في الفريضة:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ... الآية» (5).

ص: 330

1- المعبر 2:64.

2- البقرة: 150.

3- الوسائل 4:1/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1:857/181.

4- الوسائل 4:1/297، ب 1 من أبواب القبلة، التهذيب 2:955/241.

5- الوسائل 4:3/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1:856/180.

و حسنته عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استقبلت القبلة بوجهك، فلا تقلّب وجهك عن القبلة فتعيد(1) صلاتك، فإنّ الله تعالى قال لنبية: قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»(2).

وصحيحته الاخرى عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه قال: لا صلاة إلاّ إلى القبلة، قلت له: أين حدّ القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّ»(3) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ويتلى كثير منها في تضاعيف الباب.

والآية باعتبار المورد خاصّة باليوميّة وباعتبار المتن ليس فيها ما يفيد عموم الحكم لغير اليوميّة. ولفظ «الصلاة» فيما عدى الصحيحة الأخيرة وإن كان مطلقاً إلاّ أنّه ينصرف إلى فردة المعهود الشائع، ولا ريب أنّ المعهود من أفراد الصلاة الحاضر في الأذهان إنّما هو اليوميّة فلا عموم فيها لغيرها، نعم الصحيحة الأخيرة عامّة وهي كافية في إثبات عموم الدعوى مضافة إلى إطلاق معقد إجماع المعتمد هذا.

ثمّ الظاهر اعتبار الاستقبال وجوباً وشرطاً في صلاة الاحتياط وأجزاء الفريضة المنسيّة وسجدة السهو - على ما تسمعه في محله - و شرطاً في الفريضة المعادة للاحتياط أو لتحصيل فضيلة الجماعة.

نعم يسقط الاستقبال في بعض صور الفريضة كصلاة المطاردة والصلاة حالة الخوف وغيرها ممّا سيتلى عليك، فظهر أنّ الأصل - بمعنى القاعدة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة - هو اعتبار القبلة تكليفاً ووضعا في الصلوات المفروضة إلاّ ما خرج بالدليل.

وإنّما قيّدنا الصلاة هاهنا وفي عنوان المسألة بالمفروضة لوقوع الخلاف في النوافل، فقليل بعدم وجوب الاستقبال فيها مطلقاً، كما عليه العلامة في الإرشاد(4) وعنه في التلخيص(5) وعزي إلى ابن حمزة(6) وأبي العباس في المهذب(7) وحكي نسبته أيضاً إلى الموجز(8) وكشف الالتباس(9) ومجمع البرهان(10) وعلم الهدى(11) والشيخ في

ص: 331

1- هكذا في الأصل ولكن في الكافي والتهذيب (لتفسد).

2- الكافي 3: 300/6، التهذيب 2: 286/1146.

3- الوسائل 4: 312/2، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 180/855.

4- إرشاد الأذهان 1: 244.

5- تلخيص المرام (بناييع الفقهيّة) 27: 558.

6- الوسيلة: 86.

7- المهذب البارع 1: 305.

8- الموجز الحاوي: 67.

9- كشف الالتباس: 90.

10- مجمع الفائدة والبرهان 2: 60.

11- جمل العلم والعمل (وسائل الشريف المرتضى): 47.

الخلافة (1) وعن الذكرى (2) في مكان المصلي نسبه إلى كثير، وربما يظهر اختياره من الشرائع (3).

وقيل (4) بوجوبه على معنى كونه شرطا في صحّة النوافل، ولعلّه المشهور بل في كلام بعض مشايخنا «كونه مشهورا نقلا و تحصيلا (5) مع نقله القول بكونه المصرّح به في كتب جميع الأصحاب (6) إلاّ ما قلّ» (7) و مرجع القولين إلى أنّ الأصل في النوافل عدم اشتراط الاستقبال فيها إلاّ ما ثبت اشتراطه بالدليل، أو أنّ الأصل اشتراطه إلاّ ما خرج بالدليل.

و يظهر فائدة الخلافة في الصلاة مع الاستقرار في الأرض حضرا و سفرا لما ستعرفه من جواز فعلها إلى غير القبلة راكبا أو ماشيا في السفر بل الحضير أيضا حتّى عند القائلين بالاشتراط.

ثمّ الخلافة إنّما هو في الحكم الوضعي أعني الشرطيّة الذي يتبعه الاستحباب الغيري، و أمّا الحكم التكليفي أعني استحباب الاستقبال فيها لنفسه فمحلّ وفاق، كما صرّح به العلامة في الإرشاد (8) و المحقّق في الشرائع (9) قائلا: «و أمّا النوافل فالأفضل استقبال القبلة بها» و كيف كان فالقول الأوّل لا يخلو عن وجه إلاّ أنّ الأقوى هو القول الثاني.

أمّا الأوّل: فلاصالة عدم الاشتراط - على معنى أصالة عدم تعرّض الشارع لجعل القبلة شرطا للنافلة و أخذها من قيود المأمور به بالأمر الاستحبابي - و لا يعارضها أصالة التوقيف في العبادات، بدعوى: أنّ العبادات توقيفيّة متلقّاة من الشارع و لم ينقل فعل النافلة إلى غير القبلة مع الاستقرار، فيكون فعلها كذلك تشريعا محرّما لورود الأصل المذكور على أصالة التوقيف و قاعدة التشريع، إذ المفروض ثبوت مشروعيّة النافلة بورود الأمر الاستحبابي بها مع وقوع الشكّ في شرطيّة القبلة في صحّتها. و إذا نفى احتمال الشرطيّة بالأصل المذكور المتلقّى من الشارع مع فرض عدم ورود دليل بالشرطيّة ثبت مشروعيّة النافلة بهذه الكيفيّة و يحصل به التوقيف، و يرتفع به موضوع التشريع.

ص: 332

-
- 1- الخلافة 1:439 المسألة 186.
 - 2- الذكرى 3:86.
 - 3- الشرائع 1:67.
 - 4- كما في غاية المراد 1:117.
 - 5- نقلت الشهرة في كشف اللثام 1:175.
 - 6- قال به الشيخ في المبسوط 1:77 و ابن سعيد في الجامع للشرائع: 64 و العلامة في التذكرة 3:15 و المحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:60.
 - 7- الجواهر 8:6.
 - 8- إرشاد الأذهان 1:244.
 - 9- الشرائع 1:67.

وإنما يلزم التشريع لو لم يكن فعل النافلة بهذه الكيفية ممّا ساعده دليل ولا أصل من الاصول المعتمدة المتلقاة من الشارع لنظائر المقام. و بما ذكرناه ظهر سقوط الاستدلال على القول الثاني بأصالة التوقيف وقاعدة التشريع كما في جامع المقاصد(1) و المدارك(2) وغيرهما.

نعم يمكن دفع الأصل المذكور بأصالة عدم تعرّض الشارع لإسقاط اعتبار القبلة في النوافل.

وبيانه: أنّ الفرض و النفل بالنسبة إلى الصلاة ليسا من قيود الماهية و فصولها المتنوعة، بل من أحوالها الطارئة لها على البدل باعتبار ورود الأمر الإيجابي أو الاستجابي بها، و المفروض بمقتضى الأدلة المتقدمة المقامة على وجوب الاستقبال في الفرائض تعرّض الشارع لتقييد تلك الماهية بالقبلة.

وإنما وقع الشكّ في تعرّضه لإسقاط اعتبارها فيما أمر به استحبابا و الأصل عدمه، و هذا وارد على الأصل المذكور.

ولكن يزيّقه: أنّه إنّما يستقيم على القول الضعيف في العبادات من كونها للصحيحة حتّى بالقياس، و أمّا على ما هو الأقوى من كونها للأعمّ خصوصا بالقياس إلى الشرائط فالماهية المخترعة بالقياس إلى الشرائط مطلقة، و كلّما ثبت اعتباره منها بالدليل فإنّما هو على وجه كونه قيّدا في المأمور به لا في أصل الماهية المخترعة، و حينئذ فأقصى ما ثبت اعتبار القبلة في الفرائض بمقتضى الأدلة المتقدمة فمعناه كونها قيّدا في المأمور به بالأمر الإيجابي، و أمّا هي مع قطع النظر عن الأمر الإيجابي فعلى إطلاقها، و يشكّ في أخذ القبلة من قيود المأمور به بالأمر الاستجابي أيضا و الأصل عدمه، و لا وارد عليه من الاصول.

و أمّا الثاني: فلقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «لا صلاة إلا إلى القبلة» فإنّه عام لجميع الصلوات حتّى للنوافل، و المخصّص له بالنسبة إلى ما نحن فيه غير ثابت. و يؤيّد الاستكثار في نظر المتشرّعة لو صلّاها مستديرا مع الاستقرار، هذا مضافا إلى روي عن عليّ بن إبراهيم في قوله تعالى: فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (3) من قوله: قال «العالم عليه السلام: إنّها نزلت في صلاة النافلة فصلّاها حيث توجّهت إذا كنت في سفر»(4) بتقريب أنّ قوله عليه السلام:

ص: 333

1- جامع المقاصد 2:60.

2- المدارك 3:147.

3- البقرة: 115.

4- تفسير عليّ بن إبراهيم: 59، بحار الأنوار 1/47:84، ب 32 من كتاب الصلاة.

«فصلها» للإذن والرخصة، لامتناع الوجوب والاستحباب، إذ لم يقل أحد بكون التوجّه إلى غير القبلة في النافلة في السفر واجبا أو مندوبا. فيفيد باعتبار مفهوم الشرط انتفاء الإذن في غير السفر، لكون المعنى إذا لم تكن في السفر فلا تصلها حيث توجّهت.

إلا أن يناقش فيه باحتمال كون قوله: «فصلها...» الخ كلام علي بن إبراهيم فلا يصلح للاستدلال به حينئذ. ويدفعها: كونه خلاف الظاهر، لظهور صوغ الكلام في كون الجميع من الإمام عليه السلام خصوصا مع مخالفة الصدر للذليل، و التقييد بالسفر فلا يناسب شأن مثل علي بن إبراهيم اعتبار هذا القيد مع سكوت الإمام عليه السلام عنه.

نعم، يشكل الحال من حيث وقوع التعارض بينه باعتبار المنطوق وبين الصحيحة باعتبار العموم فإنّ قوله: «إذا كنت في سفر» بإطلاقه يتناول حالة السير و حالة الاستقرار، وقوله: «لا صلاة إلا إلى القبلة» النافي لصحة الصلاة إلى غير القبلة حال الاستقرار، بناء على تخصيصه بصلاة الراكب و الماشي سفرا و حضرا بعموم يشمل الحضر و السفر فيينهما عموم من وجه، لكن الأمر فيه سهل لمنع إطلاق الأوّل بظهوره بحكم الانصراف العرفي في حالة السير. و لو سلّم الإطلاق فالأمر دائر بين تخصيص العامّ المخصّص و تقييد المطلق، و لعلّ الثاني أهون خصوصا مع اعتضاد عموم الأوّل بالشهرة و فهم الأكثر.

و استدل عليه أيضا بوجوه اخر غير تامّة، منها: قوله عزّ و جلّ: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (1). و فيه: أنّه عامّ في الأمكنة و المطلوب عمومه في أفراد الصلاة حتّى الصلاة، و يكفي في صدق الأوّل و جوب الاستقبال في الفريضة في جميع الأمكنة حتّى السفر و حالاته و لا مقتضى للعموم الثاني.

و توهم: العموم الإطلاقي من جهة حذف المتعلّق، يدفعه - بعد الغصّ عن منع إطلاق الصلاة بإمكان الانصراف إلى غير النوافل -: أنّ المحذوف كما يحتمل كونه الصلاة كذلك يحتمل كونه الفريضة، و لا مرجّح للأوّل مع إمكان ترجيح الثاني بملاحظة بعض النصوص، كصحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر «ثمّ استقبل القبلة بوجهك و لا تقلّب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك فإنّ الله عزّ و جلّ قال لنبيّه صلى الله عليه و آله و سلّم في الفريضة: قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الآية (2) فالخطاب بمقتضى هذه الرواية مخصوص بالفريضة.

و مع الغصّ عن ذلك أيضا نقول: إنّ وجوب الاستقبال لو ثبت شرعي و الأمر في الآية

ص: 334

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 3/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 856/180.

ظاهر في الوجوب الشرعي، غاية الأمر كونه غيرًا ليلازم الشرطيّة. و الوجوب الشرعي في النوافل محال، و حمله على الإرشاد إلى الشرطيّة ليعمّ النوافل أيضا مجاز لا يصار إليه إلاّ لقرينة مفقودة في المقام.

و منها: قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة...» الخ فإنّ الصلاة مطلق في الفريضة و النافلة.

وفيه - بعد تسليم الإطلاق -: أنّ قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة» و إن كان جملة خبريّة إلاّ أنّها في معنى الإنشاء، فتكون ظاهرة في الوجوب على ما تقرّر في الاصول، فلا تشمل النوافل.

و منها: التأسّي، فإنّ المعلوم من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام استقبال القبلة بالنوافل، فيجب متابعتهم للتأسّي.

وفيه: أنّ من المقرّر في باب التأسّي أنّ الذي عليه المحقّقون، أنّه لو صدر من المعصوم فعل و علم منه قصد القرينة به و لم يعلم وجهه أ هو الوجوب أو الندب؟ فلا يجب التأسّي حينئذ بل يستحبّ هذا. و مع ذلك نقول: إنّ غاية ما علم أنّه عليه السّلام كان يستقبل، و أمّا أنّه على وجه شرطيّة الاستقبال أو لاستحبابه النفسيّ فغير معلوم، فلا معنى للتأسّي على وجه الشرطيّة.

و منها: ما تقدّم من قاعدة التوقيف و التشريع في العبادات، و قد عرفت منعه.

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (1) أمر صلّى الله عليه و آله و سلّم بمثل فعله، و وجوب مراعاة المماثلة يقتضي وجوب مراعاة الاستقبال.

وفيه: أنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم أمر بمثل فعله على أن يكون ذلك الفعل بيانا للمجمل، و قضيّة وقوعه بيانا أن لا يكون فيه إجمال بالنسبة إلى ما اشتمل عليه من الأجزاء و الشرائط، و أمّا أنّه كان فريضة أو نافلة أو صورة صلاة قصد بها كونها بيانا للفريضة أو النافلة أو مطلق الصلاة، فهو بالنسبة إلى هذه الجهات مجمل في نظرنا، إن لم نقل بظهور كونه فريضة أو بيانا للفريضة بملاحظة الأمر الظاهر في الوجوب.

و حمله على الإرشاد إلى مدخليّة جميع ما اشتمل عليه فعله من الأفعال و الصفات في الصّحة - مع أنّه مجاز لا يصار إليه إلاّ لقرينة - ممّا يقطع ببطلانه، للعلم الضروري بعدم اقتضائه صلّى الله عليه و آله و سلّم على الواجبات بل اشتماله على المستحبات أيضا، مع أنّ قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «صلّوا»

ص: 335

إمّا أن يراد منه الوجوب الشرعي المطلق، أو الوجوب الشرعي المشروط - على معنى وجوب مراعاة المماثلة في الصلاة إن فعلها - أو الوجوب الشرطي الذي مرجعه إلى الإرشاد بالمعنى المتقدم.

فالخطاب على الأوّل لا يتناول النوافل، لاستحالة وجوب الكيفيّة مطلقاً مع استحباب الأصل. وعلى الثاني لا يتناول الفرائض، إذ الأصل إذا كان واجباً مطلقاً فالكيفية أيضاً واجبة مطلقاً، وهو باطل، لأنّ لو لم نقل باختصاصه بالفرائض فلا أقلّ من عدم اختصاصه بالنوافل. والثالث قد عرفت فساده من حيث اشتغال فعله صلّى الله عليه وآله وسلم على مستحبات بل وشروط كمال أيضاً.

فالأظهر في معنى الرواية - والله أعلم - حمل الأمر بمقتضى الأصل والظهور على الوجوب الشرعي المطلق مراداً به الإرشاد إلى الصورة النوعية، على معنى إرادة بيان المجمل باعتبار صورتها النوعية، مع إيكال معرفة تفاصيل واجباته ومستحباته وشروط صحته وشروط كماله إلى البيانات الخارجية، وحينئذ فلا يمكن إثبات جزئية شيء ولا شرطية شيء للصحة في الصلاة بهذه الرواية، وإن علم باشتغال فعله صلّى الله عليه وآله وسلم عليهما.

وليس للقول الآخر إلاّ الأصل، وقوله عزّ وجلّ: **فَأَيُّمًا تَوَلُّوْا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (1)** بانضمام ما استفاد من النقل والأخبار، كما عن المعتمد (2) وكشف اللثام (3) بأنّها نزلت في النافلة.

ويندفع الأوّل بوجوب الخروج عنه بما تقدّم من دليل الاشتراط، كما يندفع الثاني باستفاضة النصوص أيضاً باختصاص الآية بالنافلة في السفر، كالمرويّ عن عليّ بن إبراهيم (4) في تفسيره عن العالم عليه السلام، والمرويّ عن نهاية الشيخ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: **فَأَيُّمًا تَوَلُّوْا الْآيَةَ** «من أنّ هذا في النوافل خاصّة في حال السفر» (5) بناء على ما هو المعهود من طريقة الشيخ في النهاية من أنّه يفتي بمتون الروايات، والمرويّ عن مجمع البيان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى: **فَأَيُّمًا تَوَلُّوْا الْآيَةَ** «أنّها ليست بمنسوخة، وأنّها مخصوصة بالنوافل في حال السفر» (6) هذا.

ص: 336

1- البقرة: 115.

2- المعتمد 2: 65.

3- كشف اللثام 3: 152.

4- تفسير عليّ بن إبراهيم 10: 59 ذيل الآية.

5- الوسائل 4: 19/332، ب 15 من أبواب القبلة، النهاية: 64.

6- الوسائل 4: 18/332، ب 15 من أبواب القبلة، مجمع البيان 1: 228 ذيل الآية 144 من سورة البقرة.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذه الآية بانضمام النصوص المفسّرة لها بالنافلة في السفر لا تخلو عن معارضة ما سبق من عموم قوله عليه السّلام: «لا صلاة إلاّ إلى القبلة» ولو بعد تخصيصه بالنافلة حال السير ركوبا أو مشيا في حضر أو سفر، لأنّ معناه حينئذ اشتراط القبلة في كلّ صلاة حتّى النافلة لكن في حال الاستقرار في سفر أو حضر، و المفروض أنّ النافلة في السفر على ما هو مفاد النصوص المفسّرة للآية مطلق بالنسبة إلى حالتي السير والاستقرار، غاية الأمر انقلاب تعارض التباين الكلّي بينهما كما هو مع قطع النظر عن ورود التخصيص بهما إلى تعارض التباين الجزئي، وهو تعارض العموم من وجه.

فلا بدّ إمّا من منع العموم عن النافلة في السفر بدعوى أنّ السفر باعتبار وضعه الأفرادي وإن كان مطلقا بالنسبة إلى حالتي السير والاستقرار إلاّ أنّ المنساق عرفا من صوغ الكلام باعتبار الهيئة التركيبيّة إنّما هو حالة السير ركوبا أو مشيا، أو من تحكيم عموم النافلة حالة الاستقرار على النافلة في السفر بإرجاع التخصيص إليه وحمله على حالة السير في السفر ترجيحا للعموم الأحوالي على العموم الإطلاقي من باب تقديم الأظهر على الظاهر المعتضد بفهم الأكثر.

ويمكن أن يقال: بمنع نهوض النصوص المفسّرة للآية بتخصيصها بالنافلة في السفر، على معنى كونها كاشفة عن المراد من لفظ الآية، بل غاية ما فيها التعرّض لبيان سبب نزول الآية و أنّه النافلة في السفر من غير نظر فيها إلى عموم ولا خصوص، فتبقى الآية باعتبار لفظها عامّة ثمّ ينهض الصحيحة المصرّحة «بأنّه لا صلاة إلاّ إلى القبلة» المخصّصة بالنسبة إلى النافلة بحالة السير، بضابطة جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصّصة للآية كاشفة عن أنّ المراد منها بيان حكم للنافلة حال السير سفرا وحضرا، وإن كان سبب نزولها أحد فردي هذا المعنى فليتدبّر.

واستدلّ عليه أيضا بفحوى ما دلّ على جواز فعل النافلة على الراحلة أو حال المشي من غير استقبال، فإنّ ترك الاستقبال في النافلة إذا لم يكن مبطلا مع الركوب والمشى فلنلّا يكون مبطلا مع الاستقرار طريق الأولويّة، و مرجعه إلى أنّ في الأوّل تقويت شرطين الاستقرار والاستقبال، وفي الثاني تقويت شرط واحد، فإذا جاز الأوّل لزم منه جواز الثاني بطريق أولى.

وقد يقرّر الأولويّة بأنّ الصلاة مع الاستقرار إلى القبلة أرجح منها مع الحركة إلى القبلة،

و لا تفاوت بينهما إلا في الاستقرار وعدمه، فإذا جاز ترك الاستقبال في الثاني جاز تركه في الأول بطريق أولى، لبقاء الرجحان فيه من جهة الاستقرار.

وفيه ما لا يخفى من القياس الباطل، لتطرق المنع إلى الأولوية بوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فإن الشارع بعد ما رخص المكلف في فعل النافلة على الراحة أو حال المشي أسقط عنها اعتبار الاستقبال تسهياً للأمر عليه، لكون مراعاة الاستقبال في جميع حالات الركوب والمشى مما يشق ويصعب عليه، بل هي كثيراً ما فيما كان المقصد إلى غير جهة القبلة متعذراً، ولا يلزم منه سقوط اعتباره مع الاستقرار لفقد مقتضيه.

لا يقال: قضية أدلة جواز النافلة على الراحة وفي حال المشي أنّ كلّ نافلة جاز فعلها ركوباً ومشياً فيلزم منه بحكم الملازمة بين جواز ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال جواز فعل كلّ نافلة إلى غير القبلة، لمنع ثبوت الملازمة بين جواز ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال، بل غايته ثبوتها بين ترك الاستقرار وجواز ترك الاستقبال، فيؤول الأمر إلى أن يقال: إنّ اشتراط الاستقبال في النافلة وجوب مراعاة القبلة فيها مشروط باختيار الاستقرار في فعلها.

واستدل أيضاً باستحباب التنفل في الكعبة والنهي عن الفريضة فيها للاستدبار، فيعلم منه أنّ الاستدبار غير مضرّ في النافلة ولو حال الوقوف.

وفيه من الضعف ما لا يخفى، لتطرق المنع إلى النهي تحريماً عن الفريضة جوف الكعبة، بل أظهر كما عن الأكثر المحكيّ فيه الشهرة جوازها مع حصول الاستقبال فيها وفي النافلة، بناء على عدم كون المعبر في استقبال القبلة استقبال جميع البنية ولا جميع الفضاء لتعذره، بل استقبال البعض كائناً ما كان وهو حاصل في الصلاة في جوف الكعبة أيضاً.

ولو سلّم التحريم في الفريضة فيتوجه المنع إلى كون علته الاستدبار، حيث لا دلالة للنصّ الوارد فيه عليه، فيجوز كون التحريم بحكمة أخرى مخصوصاً بالفريضة وإن لم نعرفها بالخصوص.

ومع الغصّ عن ذلك أيضاً فهذا لا يقضي بجواز الاستدبار في النافلة مطلقاً، لأنّ في التنفل جوف الكعبة استدبار البعض مع استقبال بعض آخر، والإجماع المركّب أو عدم القول بالفصل غير واضح. هذا مع إمكان المنع عن استحباب مطلق النافلة في الكعبة، لعدم وضوح دليل عليه. قال في محكيّ كشف اللثام: «لم أظفر بنصّ على استحباب كلّ نافلة

وإنّما الأخبار باستحباب التّنفل لمن دخلها في الأركان وبين الاسطوانتين»(1) انتهى. فلعلّه كصلاة هديّة المسجد نافلة مخصوصة لم يعتبر الشارع فيها القبلة. ولو سلّم إطلاق الاستحباب بقول هذا مخرج عن الأصل بالدليل، إذ ذكرنا سابقاً أنّ مرجع القول باشتراط القبلة في النافلة إلى أنّ الأصل فيها وجوب الاستقبال إلّا ما خرج بالدليل، و من الجائز كون النافلة كائنة ما كانت في خصوص الكعبة باعتبار خصوصيّته في هذا المكان ممّا خرج بالدليل.

و استدلّ: أيضاً بما حكى عن مسائل عليّ بن جعفر «أنّه سأل أخاه عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ فقال: إذا كان الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود»(2).

وفيه - بعد الإغماض عن قصور الرواية سنداً و مقاومة لمعارضة ما تقدّم في دليل الاشتراط - منع الدلالة، إذ الالتفات بالوجه كما هو ظاهر السؤال غير الاستدبار و غير الصلاة إلى غير القبلة كما هو واضح، و لعلّ عدم كونه قاطعاً للصلاة حكم خاصّ بالنافلة فلا يلزم بذلك عدم اشتراط القبلة فيها رأساً كما هو المطلوب. و بهذا ظهر منع الاستدلال بقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح الحلبي المرويّ في التهذيب في باب زيادات كيفيّة الصلاة: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً»(3) الخ و إن قيل في بيان وجه الدلالة أنّ تقييد الصلاة بالمكتوبة يدلّ على أنّ الالتفات في النافلة و لو كان فاحشاً لا يقتضي الإعادة. و إذا ثبت جواز الالتفات الفاحش في أثناء النافلة ثبت جواز إتيان مجموعها معه، لانتفاء الفارق ظاهراً.

ثمّ إنّ المحقّق الثاني في جامع المقاصد بعد ما وافق الأصحاب في القول باشتراط الاستقبال في النافلة قال: «فاعلم أنّ للأصحاب القائلين بوجوب الاستقبال في النافلة اختلافاً، فأوجب ابن عقال الاستقبال فيها مطلقاً كالفريضة إلّا في موضعين حال الحرب، و المسافر يصلّي أينما توجهت به دابّته، كذا حكى عنه في المختلف(4) و جوّز الشيخ(5) فعلها للراكب و الماشي في السفر و الحضر، و هو الأصحّ، لرواية حمّاد بن عثمان

ص: 339

1- كشف اللثام 3:305 و الحاكي النجفي في الجواهر 7:559.

2- مسائل عليّ بن جعفر: 574/243.

3- التهذيب 2:178/323.

4- المختلف 2:73.

5- المبسوط 1:79-80.

عن الكاظم عليه السلام (1) والحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام (2) انتهى (3) أقول: ما جعله أصحّ هو الأصحّ . و الكلام في تحقيق المسألة يقع في مقامين:

المقام الأول: في جواز فعلها للراكب و على الراحلة اختيارا في سفر أو حضر بلا خلاف فيه في الأول، و عن المعتمر «أنّ عليه اتّفاق علمائنا سواء كان السفر طويلا أو قصيرا» (4) و حكى نقل الإجماع عن الخلاف (5) و المنتهى (6) و الذكرى (7) بل عن الخلاف الإجماع عليه في الثاني أيضا، و لعلّه لعدم الاعتداد بالمخالف فيه كابن أبي عقيل على ما ظهر من محكيّ جامع المقاصد (8) عن المختلف (9) لشذوذه، للنصوص المستفيضة الدالّة عليه فيهما عموما و خصوصا كصحيحة الحلبي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير و الدابّة؟ فقال: نعم حيث كان متوجّها، و كذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم» (10) و عن الكافي أنّه رواها لكن بطريق ضعيف لمحمّد بن سنان، و فيه «فقال: نعم، حيث ما كنت متوجّها، قال: فقلت:

أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: لا، و لكن يكتر حيث ما كان متوجّها، و كذلك فعل رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم» (11).

و صحيحة معاوية بن وهب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي يدعو بالطهور في السفر و هو في محمله فيؤتى بالتور فيه الماء، فيتوضأ ثمّ يصلّي الثماني و التور في محمله، فإذا نزل صلّى الركعتين و الصبح» (12).

و صحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأول عليه السلام «في الرجل يصلّي النافلة على دابّته في الأمصار قال: لا بأس» (13).

و حسنة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام «في الرجل يصلّي في الأمصار

ص: 340

1- الوسائل 4:10/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:589/229.

2- الوسائل 4:6/335، ب 16 من أبواب القبلة، المعتمر 2:77.

3- جامع المقاصد 2:60.

4- المعتمر 2:75-76.

5- الخلاف 1:299 المسألة 45.

6- المنتهى 4:185.

7- الذكرى 3:192.

8- جامع المقاصد 2:60.

9- المختلف 2:73.

10- الوسائل 4:6/329-7، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:581/228.

11- الكافي 3:440/5.

12- الوسائل 4:11/331، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:604/232.

13- الوسائل 4:10/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:589/229.

و هو على دابته حيث توجهت به؟ قال: نعم لا بأس»(1).

وصحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على راحلته؟ قال: يومئذ إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع»(2).

والموثق عن زرعة قال: «سألته عن الصلاة في السفر... إلى أن قال: ولتطوع بالليل ما شاء إن كان نازلا، وإن كان راكبا فليصل على دابته و هو راكب، ولتكن صلاته إيماء، وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»(3).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن صلاة النافلة في السفر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة أو كنت مستعجلا بالكوفة؟ فقال: إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول له و تخوفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب، فنعم، وإلا فإن صلاتك على الأرض أحب إلي»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

المقام الثاني: في جواز فعلها للماشي اختيارا في سفر أو حضر، كما عليه جماعة من أساطين أصحابنا كالعلامة في المنتهى(5) والمحقق الثاني في جامع(6) المقاصد وصاحب المدارك(7) والذخيرة(8) وعن الذكرى(9) والدروس(10) والمحقق الأردبيلي(11) والعلامة في التحرير(12) والمختلف(13) بعد نقله عن الشيخ(14) وعن الخلاف(15) الإجماع عليه في السفر، وفي المنتهى(16) أيضا «ذهب إليه علماءنا» من غير تقييد وإطلاقه يتناول السفر والحضر، بل لم نقف على مخالف سيمًا بالنسبة إلى السفر عدى ما عرفت عن محكي المختلف عن ابن أبي عقيل الظاهر في المنع عنه ماشيا.

و مستنده من الأخبار في السفر صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

ص: 341

- 1- الوسائل 4: 1/328، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 591/230.
- 2- الوسائل 4: 15/332، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3: 7/440.
- 3- الوسائل 4: 14/331، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3: 1/439.
- 4- الوسائل 4: 11/331، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 605/232.
- 5- المنتهى 4: 192.
- 6- جامع المقاصد 2: 64.
- 7- المدارك 3: 147.
- 8- الذخيرة: 215.
- 9- الذكرى 3: 193.
- 10- الدروس 1: 161.
- 11- مجمع الفائدة والبرهان 2: 61.
- 12- التحرير 1: 192.
- 13- المختلف 2: 73.
- 14- المبسوط 1: 79-80.

15- الخلاف 1:298.

16- المنتهى 4:192.

عن الصلاة في السفر وأنا أمشي؟ قال: اومئ إيماء واجعل السجود أخفض من الركوع»(1).

وصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في السفر وهو يمشي، فلا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجّه إلى القبلة ثم يمشي ويقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبلة وركع وسجد ثم مشى»(2). و المرويّ عن الكافي عن حريز عمّن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام «أنّه لم يكن يرى بأساً أن يصلّي الماشي وهو يمشي ولكن لا يسوق الإبل»(3).

وفي الحضر ذيل صحيح يعقوب بن شعيب المتقدّم في المقام الأوّل قلت: «يصلّي وهو يمشي؟ قال: نعم يومئ إيماء وليجعل السجود أخفض من الركوع»(4). فإنّه بإطلاقه يشمل الماشي في الحضر أيضاً. مضافاً إلى المرويّ عن المعتمر(5) والمختلف(6) عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن حمّاد عن الحسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يصلّي وهو يمشي تطوّعا؟ قال: نعم»(7).

واعتمد عليه المحقّق الثاني(8) أيضاً كما عن الذكرى(9) واعتماد هؤلاء الأعظم وغيرهم كاف في التعويل عليها من حيث السند، مع أنّ حمّادا من أصحاب الإجماع بل البزنطي أيضاً، فلا يلتفت إلى الحسين بن المختار(10) على تقدير تسليم التأمل في شأنه، مع أنّه عن حواشي السيّد الداماد على الكشي «أنّ الرجل من أعيان الثقات وعيون الآيات»(11) وعن الإرشاد «أنّه من خاصّة الكاظم عليه السلام و ثقاته وأهل الورع والعلم والفقّه من شيعته»(12) نعم ربّما رمي بالوقف، وهذا - مع أنّه لا يمنع من الاعتماد عليه لأنّ الخبر على تقديره يكون من الموثّق - يدفعه ما قيل(13) فيه: من أنّه روى جماعة من الثقات عنه نصّاً على الرضا عليه السلام، وعن العيون عنه قال: «خرج إلينا ألواح من أبي إبراهيم عليه السلام وهو في الحبس

ص: 342

1- الوسائل 4:335/3، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/588.

2- الوسائل 4:334/1، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/585.

3- الوسائل 4:335/5، ب 16 من أبواب القبلة، الكافي 3:441/9.

4- الوسائل 4:332/15، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/7.

5- المعتمر 2:7.

6- المختلف 2:74.

7- الوسائل 4:335/6، ب 16 من أبواب القبلة، المعتمر 2:77.

8- جامع المقاصد 2:64.

9- الذكرى 3:193.

10- معجم رجال الحديث 6:86.

11- اختيار معرفة الرجال 2:63.

12- إرشاد المفيد 2:247.

13- إرشاد المفيد 2:247.

عهدي إلى أكبر ولدي»(1) فإن فيه شهادة على عدم وقفه هذا.

فروع

الأول: أنه قد ظهر أن عنوان المسألة تتضمن حكيمين:

أحدهما: الرخصة في فعل النافلة في حال الركوب و المشي سفرا و حضرا، و ثانيهما:

الرخصة في فعلها إلى غير القبلة. أمّا الحكم الأول فلا إشكال فيه في شيء من الصور الأربع فتوى و نصّا، لوضوح الدليل عليه من جهة الأخبار في الجميع، مضافا إلى الإجماع المنقول في أكثرها. و كذا لا إشكال في الحكم الثاني بالنسبة إلى صورتَي الركوب لوضوح الدليل عليه أيضا من جهة الأخبار لمكان قوله عليه السّلام: «نعم حيث كان متوجّها» في صحيحة الحلبي(2) و قوله عليه السّلام: «نعم - بعد قول الراوي - و هو على دابّته حيث توجهت به» في حسنة عبد الرحمن(3) و قوله: «لا، و لكن يكبر حيث ما كان متوجّها» في رواية الحلبي(4) بطريق الكافي.

و أمّا بالنسبة إلى صورتَي المشي ففيه إشكال، لعدم وضوح دليله حيث لا تعرّض في الأخبار المرخّصة في النافلة ماشيا للترخيص في ترك الاستقبال صراحة.

و ربّما يتمسك لذلك بإطلاق هذه الأخبار المفيد للعموم من جهة ترك الاستفصال كما تبّه عليه في جامع المقاصد بعد استدلاله لحكم صورتَي المشي بخبر حسين بن المختار قائلا: «و تقرّبه ما سبق» مشيرا إلى ما ذكره في تقريب الاستدلال برواية حماد بن عثمان المتقدم في حكم النافلة على الدابّة من قوله: «و لم يستفصل عليه السّلام عن انحراف الدابّة و عدمه فيكون الحكم للعموم»(5) و لعلّه مستند غيره من الأصحاب في هذا الحكم.

و لنا فيه تأمل من ورود الإطلاق سؤالا و جوابا مورد بيان حكم آخر، و هو الرخصة في فعل النافلة ماشيا، فلم يظهر من تلك الأخبار كون النظر إلى حكم الاستقبال أيضا، إلا أن يستظهر ذلك من صحيحة معاوية بن عمّار لمكان قوله عليه السّلام: «يتوجّه إلى القبلة ثمّ يمشي

ص: 343

1- عيون أخبار الرضا عليه السّلام 1:30، ب 4.

2- الوسائل 4:7/329، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/5.

3- الوسائل 4:1/338، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3:440/8.

4- الكافي 3:440/5.

5- جامع المقاصد 2:64.

و يقرأ...» الخ، فإنه مضافا إلى ما سبق في دليل حكم القبلة في صورتى الركوب يشعر بكون أخبار الباب مسوقة لإعطاء حكمين سواء نصّ بكليهما أو بأحدهما.

و يؤيدّه الاعتبار الجاري بملاحظة كون الغالب في الأحوال الأربع يعتبر مراعاة القبلة في تمام الفعل بل تعذرّها في كثير من فروضها إن لم نقل به في أكثرها، و كأنّه إليه يشير الاعتبار المذكور في منتهى العلامة من «أنّ التنقل محلّ الترخّص، فايحت هذه كغيرها طلبا للمداومة على فعل النافلة، و كثرة التشاغل بالعبادة»(1).

و يؤيدّه أيضا ظهور عدم مخالف في استثناء النافلة في هذه الأحوال عن أصالة اشتراط القبلة فيها إلاّ ابن أبي عقيل حيث خصّ الاستثناء بحالة الركوب في السفر.

و يمكن التمسك أيضا بقوله عزّ و جلّ: فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (2) بانضمام ما ورد في تفسيرها من أنّها نزلت في النافلة في السفر فيشمل حالة المشي أيضا. و يشكل - مع أنّه أخصّ لاختصاصها حينئذ بالسفر - بأنّ في غير واحد من الأخبار أيضا نزولها في النافلة سفرا على الراحلة كالمحكّي عن كنز العرفان من قوله: «و عن الباقر و الصادق (3) عليهما السّلام أنّ هذه في النافلة سفرا حيث توجّهت الراحلة»(4) و عن الطبرسي - بعد نقل أنّها نزلت في التطوّع على الراحلة حيث توجّهت حال السفر - أنّ هذا مروّي عن أئمتنا عليهم السّلام(5).

إلاّ أن يقال: بملاحظة ما أشرنا إليه سابقا من أنّ غاية ما في النصوص المفسّرة للآية بيان شأن نزول الآية و مورده لا التعرّض لتخصيصها بذلك المورد، فتبقى باعتبار لفظها على عمومها، غاية الأمر أنّه خرج منه الفريضة مطلقا و النافلة حال الاستقرار مطلقا، و بقي غيره و هو النافلة حال السير مطلقا و يندرج فيه ما نحن فيه فتأمّل.

الثاني: أنّ المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة و لو اختيارا بلا إشكال فيه نصّا و فتوى، بناء على أنّ المراد من الراحلة في فتاوي الأصحاب ما يعمّ المحمل أيضا، و يكفي من النصوص صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة، مضافة إلى رواية إبراهيم الكرخي المروية عن الفقيه عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال له: «إني أقدر أن أتوجّه نحو القبلة في

ص: 344

1- المنتهى 4:192.

2- البقرة: 115.

3- الوسائل 4:18/332، ب 15 من أبواب القبلة.

4- كنز العرفان 1:90.

5- مجمع البيان 1:228.

المحمل، فقال: هذا الضيق، أما لكم في رسول الله أسوة؟! (1) وروي ذلك عن زيادات التهذيب باختلاف يسير حيث قال: قلت له: «إني أقدر على أن أتوجه إلى القبلة في المحمل، فقال: ما هذا الضيق أما لك برسول الله أسوة» (2).

وليس في سندها من يتأمل في شأنه إلا إبراهيم الكرخي حيث لم يذكر في الرجال بتوثيق ولا مدح، لكن رواية ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب عنه ربما يشعر بوثاقته ولا سيما رواية الأولين، لما عن شيخ الطائفة في العدة (3) من أنهما لا يرويان إلا عن ثقة، وقيل (4) في شأنه أيضا أنه كثير الرواية، وهذا أيضا من أمارات الوثاقة، مع كون هؤلاء الثلاثة من الجماعة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما ذكره الكشي (5) فلا يلتفت إلى من قبلهما، فتكون الرواية في الاعتبار كالصحيح وإن لم تكن صحيحة في الاصطلاح.

الثالث: أن في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها وترك الاستقبال فيها ولو اختيارا اسما على معنى كون المراد من الراحلة ما يعمها أو حكما على معنى اتحاد الحكم فيهما إشكال، لبعد احتمال دخولها في الاسم وعدم الوقوف على نص من الأصحاب بحكمها في النوافل عدى المحكي عن الوسيلة من «أنه يجوز له أن يصلّي النافلة في السفينة وإن راعى القبلة كان أفضل» (6) مع ما احتمال فيه من بنائه على مذهبه في النافلة من عدم اشتراط الاستقبال فيها مطلقا.

نعم، لا يبعد دعوى الاتحاد في الحكم بل هو الأظهر، من جهة أن المستفاد من إشارات النصوص المرخصة في فعل النوافل إلى غير القبلة للراكب والماشي، وإشعاراتها كون نظر الشارع إلى توسعة الأمر للمكلف ورفع الضيق عنه في فعل النوافل حالة السير سفرا وحضرا ركوبا ومشيا، وإن شئت لاحظ ما تقدم في رواية الكرخي من قوله عليه السلام: «ما هذا الضيق» مع صحيحة علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر،

ص: 345

1- الوسائل 4: 2/329، ب 15 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1295/285.

2- التهذيب 3: 586/229.

3- عدة الاصول 1: 386.

4- رجال النجاشي 1: 97 الرقم 24.

5- رجال الكشي: 559.

6- الوسيلة: 115.

فروى بعضهم أن صلَّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلَّهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقندي بك في ذلك؟ فوقع عليه السَّلام: موسَّع عليك بأية عملت» (1) فيكون ذلك هو المناخ ويجري في السفينة أيضا.

ومع هذا يدلُّ عليه أيضا صحيحة زرارة «أنه سأل أبا جعفر عليه السَّلام عن الرجل يصلِّي النوافل في السفينة؟ قال: يصلِّي نحو رأسها» (2) فإنَّ إطلاقه باعتبار ترك الاستفصال يتناول ما لو تمكَّن من استقبال القبلة.

ويعضدها المرويُّ عن تفسير محمَّد بن مسعود العياشي عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السَّلام: الصلاة في السفر في السفينة و المحمل سواء؟ قال: النافلة كلَّها سواء، تومئ إيماء أينما توجَّهت دابَّتكَ و سفينتك، و الفريضة تنزل لها عن المحمل إلى الأرض إلا من خوف، فإن خفت أو ماتت، و أمَّا السفينة فصلَّ فيها قائما و توجَّ القبلة بجهدك، فإنَّ نوحا عليه السَّلام قد صلَّى الفريضة فيها قائما متوجَّها إلى القبلة و هي مطبقة عليهم، قال: قلت: و ما كان علمه بالقبلة فيتوجَّهها و هي مطبقة عليهم؟ قال: كان جبرئيل عليه السَّلام يقومه نحوها، قال: قلت:

فأتوجَّه نحوها في كلِّ تكبيرة؟ قال: أمَّا في النافلة فلا، إنَّما تكبَّر على غير القبلة لله أكبر، ثمَّ قال: كلَّ ذلك قبلة للمتَّفل: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (3)» (4).

ومضمر سليمان بن خالد «يصلِّي النافلة و هو مستقبل صدر السفينة إذا كبَّر، ثمَّ لا يضربه حيث دارت» (5).

ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا... الخ كما تبَّه في ذيل رواية زرارة.

و يجوز أن يكون عدم تعرُّض أكثر الأصحاب لها في النوافل مع تعرُّضهم لحكم الفريضة فيها على ما ستعرفه وضوح الحكم في النوافل فيها من جهة بنائهم على لحوقها بالراحلة و اتحادهما في الحكم هذا.

لكنَّ الأحوط مراعاة القبلة فيها مهما أمكن من غير مشقَّة، و لو ترك هذا الاحتياط فالأحوط مراعاة استقبال صدر السفينة لاحتمال الشرطيَّة من الصحيحة المذكورة، و لو ترك

ص: 346

1- الوسائل 4: 8/330، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 583/228.

2- الوسائل 4: 2/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1326/292.

3- البقرة: 115.

4- الوسائل 4: 17/324، ب 13 من أبواب القبلة، تفسير العياشي 1: 81/56.

5- الوسائل 5: 10/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3: 4/171.

هذا الاحتياط أيضا فالأحوط مراعاة استقبال الصدر، لاحتمال الشرطيّة من المضمرة المذكورة.

الرابع: لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام عملا بإطلاق الآية والأخبار المتقدّمة، مضافا إلى صحيحة صفوان الجمال قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام يصلي صلاة الليل بالنهار على راحلته حيث توجّهت به» (1). وصحيحة سيف التمار عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث قال: «إنما فرض الله على المسافر ركعتين لا قبلهما ولا بعدهما شيء إلا صلاة الليل على بعيرك حيث توجّه بك» (2) المعتضد بما في رواية العياشي المتقدّمة من قوله: «فأتوجّه نحوها في كلّ تكبيرة؟ قال: أمّا في النافلة فلا، إنّما تكبّر على غير القبلة...» الخ. وقوله عليه السلام:

«لا، ولكن تكبّر حيث ما كنت متوجّها، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قول الراوي:

أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟» (3) في رواية الحلبي بطريق الكافي.

خلافًا لابن إدريس (4) فقطع بوجوبه بالتكبير، ونقله عن جماعة من الأصحاب إلا من شدّد، وربما نسب (5) هذا إليه وإلى الاقتصاد (6) والمصباح (7) ومختصره (8) والجامع (9) وابن فهد (10) في خصوص الراكب، كما قد ينسب أيضا في الراكب والماشي معا إلى ظاهر المبسوط (11) والجامع (12).

ويشهد له في الراكب صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل؟ قال: إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة، ثمّ كبّر وصلّ حيث ذهب بك بعيرك» (13) كما يشهد له في الماشي ما تقدّم في صحيحة معاوية ابن عمّار من قوله عليه السلام: «يتوجّه إلى القبلة ثمّ يمشي ويقرأ...» (14) الخ، وهما لعدم نهوضهما

ص: 347

1- الوسائل 4: 3/92، ب 26 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 41/15.

2- الوسائل 4: 3/84، ب 23 من أبواب أعداد الفرائض، التهذيب 2: 43/16.

3- الوسائل 4: 7/330، ب 15 من أبواب القبلة، الكافي 3: 5/440.

4- السرائر 1: 336.

5- المناسب هو النجفي في الجواهر 8: 18.

6- الاقتصاد: 257.

7- المصباح: 25.

8- مختصر المصباح (مخطوط): 50.

9- الجامع للشرائع: 64.

10- لم نعثر عليه.

11- المبسوط 1: 79.

12- الجامع للشرائع: 64.

13- الوسائل 4: 13/331، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 606/233.

14- الوسائل 4: 1/334، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 585/229.

لتقييد ما مرّ بإعراض معظم الأصحاب عن العمل بهما محمولان على الاستحباب، هذا مع تعذّر الوجوب الشرعي، و الحمل على الوجوب الشرطي ليس بأولى من الحمل على النذب لاشتراكهما في المجازيّة بل ربّما يتعيّن الثاني لكونه أشيع وأقرب. و ممّا يوهن احتمال الوجوب و الشرطيّة ما في صحيحة ابن عمّار من قوله عليه السّلام: «حوّل وجهه إلى القبلة و ركع و سجد ثمّ مشى» (1) لعدم قائل من الأصحاب بهما في الركوع و السجود، و إنّما ذكر (2) ذلك قولاً للشافعي فلا بدّ من حمّله على النذب مع احتمال التقيّة.

الخامس: أنّ المحقّق في الشرائع (3) حكم بالكراهة المتأكّدة في النافلة على الراحلة في الحضر، و لم تقف على موافق له في ذلك، و كأنّ مراده بالكراهة كونه أقلّ ثواباً كما هو الأصل في كراهة العبادات، و عليه فيرجع ذلك إلى ما قطع به جماعة (4) من كون النافلة على الأرض مع الاستقرار في الحضر أفضل منها على الراحلة، و مستنده ما تقدّم في رواية عبد الرحمن بن الحجّاج في الصحيح من قوله عليه السّلام: «و إنّما فإنّ صلواتك على الأرض أحبّ إليّ» (5). و يظهر من المدارك (6) كونه أفضل في الحضر و السفر معاً.

ص: 348

1- الوسائل 4:334/1، ب 16 من أبواب القبلة، التهذيب 3:229/585.

2- المنتهى 4:187، المجموع 3:237، الامّ 1:97.

3- الشرائع 1:67.

4- كالمحقّق في الشرائع 1:67 و السيّد العاملي في المدارك 3:149 و العلامة في المنتهى 4:188.

5- الوسائل 4:331/12، ب 15 من أبواب القبلة، التهذيب 3:232/605.

6- المدارك 3:149.

ينبوع

لا يجوز أن يصلّي شيئاً من الفرائض على الراحلة إلا في حال الضرورة، وحينئذ فإن أمكنه استقبال القبلة في تمام الصلاة وجب ذلك، وإن لم يمكنه وجب استقبالها بما أمكن من صلاته، وإن لم يمكنه إلا الاستقبال بتكبيرة الإحرام وجب ذلك، وإن لم يمكنه ذلك أيضاً سقط عنه فرض الاستقبال وأجزأته الصلاة إلى حيث توجهت به راحلته، فهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: أنه لا يجوز الفريضة على الراحلة اختياراً إذا أدى إلى عدم استيفاء جميع أفعال الصلاة وشروطها بلا خلاف كما في التذكرة (1) بل إجماعاً كما في الذكري (2) بل بإجماع المسلمين كما في كلام بعض مشايخنا (3) وفي معناه ما في المعتبر (4) «من أنه مذهب العلماء كافة» وما في المنتهى (5) «من أنه ذهب إليه كل من يحفظ عنه العلم».

والأصل فيه بعد الإجماع بقسميه المستفيض من الروايات، ففي الصحيح عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، وتجزئه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومئ في النافلة إيماء» (6) وفي خبر عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يصلّي الرجل شيئاً من المفروض راكباً؟ فقال: لا، إلا من ضرورة» (7).

وقد وصفه في المدارك (8) «بالموثق» مع أن في طريقه أحمد بن هلال وهو من الضعفاء، وقال العلامة في الخلاصة (9): «أنه ورد فيه ذم كثير من سيّدنا أبي محمّد الحسن

ص: 349

1- التذكرة 3: 16.

2- الذكري 3: 188.

3- الجواهر 8: 3.

4- المعتبر 2: 75.

5- المنتهى 4: 183.

6- الوسائل 4: 1/325، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 952/308.

7- الوسائل 4: 4/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3: 954/308.

8- المدارك 3: 139.

9- خلاصة الأقوال: 320.

العسكري... إلى أن قال: وعندي روايته غير مقبولة» إلى غير ذلك ممّا قيل في شأنه، وهو أعرف بما قال، وكأنه خلط من سند خبر آخر عن عبد الله بن سنان بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلّ شيئاً من المفروض راكباً»(1).

ثمّ إنّه لا فرق في إطلاق فتاوي الأصحاب في الفريضة بين اليومية وغيرها من الفرائض الواجبة بحسب أصل الشرع كما هو المصرّح به في كلام جمع من أساطين(2) الطائفة، ويساعد عليه أيضاً إطلاق معاهد الإجماعات المنقولة، وفي كلام غير واحد(3) دعوى مساعدة إطلاق الروايات عليه أيضاً، وللتأمّل فيه مجال واسع لقوّة احتمال انصراف إطلاق الفريضة فيها إلى الفرد المعهود الشائع الحاضر في الأذهان وهو اليومية.

نعم، لو ادّعي العموم من «شيء» في الموثقة باعتبار كونه نكرة في سياق النفي كما في كلام بعضهم فليس بذلك البعيد، إلّا أنّه أيضاً لا يخلو عن تأمّل لمكان تقييده في الخبر «بالمفروض» الذي يجري فيه احتمال الانصراف أيضاً، إلّا أن يدعى الفرق في ذلك بين لفظي «الفريضة» و«المفروض» بتسليم الانصراف في الأوّل وبمنع في الثاني، وليس ببعيد ظاهراً.

وربّما يستظهر عموم الفريضة من مقابلة النافلة لها في خبر منصور بن حازم قال: «سأله أحمد بن النعمان فقال: أصليّ في محملي وأنا مريض؟ قال: فقال: أمّا النافلة فنعم، وأمّا الفريضة فلا»(4) وهذا إنّما يتّجه على تقدير إطلاق النافلة لغير الرواتب ولعلّه موضع لإمكان دعوى انصرافها إلى الرواتب هذا، ولكنّ الظاهر عدم الحاجة إلى تجسّم هذه الدعاوي في إثبات عموم الحكم، لكفاية إطلاق الإجماعات المعتضد بظهور الإجماع على عدم الفرق في ذلك.

وإنّما المعضل إثبات عموم الحكم لما يجب لعارض كالمندورة، فإنّ فيه إشكالا وإن ذهب جماعة إلى العموم كالعلامة في التذكرة(5) و التحرير(6) والشهيد في الذكرى(7)

ص: 350

1- الوسائل 4:7/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:599/231.

2- كما في المدارك 3:139 والذكرى 3:188 والتحرير 1:192 والمبسوط 1:80.

3- كما في المدارك 3:139 والرياض 3:287.

4- الوسائل 4:90/327، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:953/308.

5- التذكرة 3:16.

6- التحرير 1:192.

7- الذكرى 3:188.

و بعض(1) من تأخر عنهما و عزي إلى الشيخ في المبسوط(2) بل في الذكرى «سواء نذرهما راكبا أو مستقرا على الأرض قال: لأنها بالنذر اعطيت حكم الواجب»(3) قال في التذكرة:

«و لا تصلي المنذورة على الراحلة لأنها فرض عندنا و للشافعي وجهان مبنيان على أن المنذور يسلك بها مسلك الواجبات أو يحمل على أقل ما يتقرب به، و عن أبي حنيفة أن الصلاة التي نذرهما على وجه الأرض لا تؤدى على الراحلة، و التي نذرهما و هو راكب تؤدى عليها»(4) انتهى.

و منشأ الإشكال عدم وضوح دليل عليه يعتمد عليه، إذ غاية ما ذكر من الدليل عليه إطلاق الفريضة في النص و الفتوى و معقد الإجماع و قد يوجه الاستدلال بإطلاق النص بوجهين، أحدهما: من جهة ترك الاستفصال في المفروض الواقع في السؤال في خبر عبد الله بن سنان بين كونه منذورا و غيره، فيفيد شمول الحكم لهما. و الثاني: من جهة النكرة المنفية في الموثق المفيدة للعموم بل في الخبر الأول أيضا، لأن تقدير قوله عليه السلام: «لا» في الجواب «لا يصلي شيئا من المفروض».

و يخدمه - بعد الإغماض عن ضعف سند هذا الخبر - منع الإطلاق لمكان الانصراف إتما إلى اليومية بالخصوص أو إلى مطلق ما وجب بالأصل، فلا يدخل الواجب لعارض في ذلك الإطلاق جزما، و يمكن دعوى الانصراف على الوجه الثاني في معقد الإجماع أيضا.

و مقابلة النافلة للفريضة في خبر منصور بن حازم أيضا مع ضعف سنده و كونه مضمرا غير مجدية في إثبات العموم بالقياس إلى ما نحن فيه، لما تبهنا عليه من ظهور النافلة في الراتبة، و لذا مال جماعة من متأخري المتأخرين منهم صاحب المدارك و تبعه صاحب الذخيرة(5) إلى منع جريان حكم الفريضة هاهنا في المنذورة. قال في المدارك: و يمكن القول بالفرق و اختصاص الحكم بما وجب الأصل خصوصا مع وقوع النذر على تلك الكيفية، عملا بمقتضى الأصل و عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر، و يؤيده رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلي كذا و كذا، هل يجزئه أن يصلي ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال: نعم»(6) و في الطريق محمد بن أحمد

ص: 351

1- كما في المدارك 3:139.

2- المبسوط 1:80.

3- الذكرى 3:188.

4- التذكرة 3:16.

5- الذخيرة: 215.

6- الوسائل 4:6/326، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:596/231.

العلوي و لم يثبت توثيقه(1) انتهى.

أقول: و يساعد عليه استصحاب الحالة السابقة على النذر بالقياس إلى الصلاة و المكلف معا، نظرا إلى أنّ عروض الوجوب لها بسبب النذر لا يوجب تبدل موضوع المستصحب، ضرورة عدم دخول الوجوب العارض في قيود معروضة. فالقول بجواز المنذورة على الراحلة لا يخلو عن قوة، وإن كان الأحوط فعلها على الأرض خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع، و تحصيلاً ليقين البراءة.

و أمّا الفرائض التي عرضها وصف الاستحباب كالفريضة المعادة لتدارك فضيلة الجماعة أو في مواضع الاحتياط فقد ذكر لإحاقها بالفريضة أو النافلة وجهان، إلا أنّ أقواهما الأول استصحاباً للحالة السابقة على عروض الوصف، و لا سيما أنّ صدق الإعادة و الاحتياط لا يتأتى إلاّ بمراعاة الكيفية المعتبرة في الأصل و المحتاط فيه، هذا كلّه فيما لو استلزم فعل الفريضة على الراحلة عدم إمكان استيفاء جميع ما اعتبر فيها من الأفعال و الشروط على معنى استلزامه الفوات و الخلل في البعض. فأما إذا لم يستلزم ذلك بأن يتمكّن من استيفاء جميع الأفعال و الشروط من غير تفاوت فيه بين فعلها على الراحلة أو على الأرض، ففيه قولان:

المنع كما هو خيرة الشرائع(2) و الذكرى(3) و الدروس(4) و عن التحرير(5) و المسالك(6) و جامع المقاصد(7) و في المدارك(8) «هذا هو المشهور بين الأصحاب» و عن مجمع البرهان «يكاد أن لا يكون فيه خلاف»(9).

و الجواز كما اختاره في المدارك(10) و عزي إلى نهاية(11) العلامة. و استشكل في التذكرة(12) كما عن القواعد(13) أيضا. و في الأولى أنّه ينشأ من الإتيان بالمأمور به فيخرج عن العهدة و المنع للاختلال منتف لانتهاء سببه، و من عموم النهي على الراحلة، و عن المانع كما في المدارك الاحتجاج بصحیحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدم(14) و عن الشهيد الثاني في وجه الاستدلال بها «أنّها عامّة و وجه عمومها الاستثناء المذكور»(15).

ص: 352

- 1- المدارك 3:139.
- 2- الشرائع 1:189.
- 3- الذكرى 3:189.
- 4- الدروس 1:161.
- 5- التحرير 1:192.
- 6- المسالك 1:159.
- 7- جامع المقاصد 2:61-62.
- 8- المدارك 3:142.
- 9- مجمع الفائدة و البرهان 2:63.
- 10- المدارك 3:143.
- 11- نهاية الأحكام 1:404.
- 12- التذكرة 3:16.
- 13- القواعد 1:252.

14- تقدّمت في الصفحة 349 الرقم 6.

15- المسالك 1:159.

واعترضه في المدارك بأن هذا العموم إنّما هو في الفاعل خاصّة، وأمّا الدابّة فمطلقة، ولا يبعد حملها على ما هو الغالب، أعني الذي لا يتمكّن عليها من استيفاء الأفعال، ثمّ قال:

واحتجّ عليه فخر المحقّقين (1) أيضا بقوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ (2) قال: والمراد بالمحافظة عليها المداومة وحفظها من المفسدات والمبطلات، وإنّما يتحقّق ذلك في مكان اتّخذ للقرار عادة، فإنّ غيره كظهور الدابّة في معرض الزوال، وبقوله عليه السّلام: «جعلت لي الأرض مسجدا» (3) أي مصلى، فلا تصحّ إلاّ فيما في معناها، وإنّما عدّناه إليه بالإجماع وغيره لم يثبت، ثمّ قال: وضعف الاستدلاليين واضح، انتهى (4).

واستدلّ عليه في الذكرى بما ملخصه «أنّ صحّة هذه الصلاة لا بدّ وأن يستند إلى مقتض ولا مقتضى لها إلاّ إطلاق الأمر بالصلاة، و يدفعه الانصراف إلى القرار المعهود، وهو ما كان على الأرض وما في معناها، كالزورق المشدود على الساحل، لأنّه بمثابة السرير والماء بمثابة الأرض وتحركه سفلا وصعدا كتحرّك السرير على وجه الأرض وليست الدابّة للقرار عليها» (5).

ويرد على الأوّل: أنّ العموم المشار إليه غير مجد في المقام إذ العموم المطلوب هو عموم الصلاة على الدابّة لصورتي استيفاء واجبات الصلاة وشروطها وعدم استيفائها، ولا يكون ذلك إلاّ من جهة إطلاق قوله عليه السّلام: «لا يصلّي على الدابّة» و يدفعه الانصراف إلى ما لا يمكن استيفاء الواجبات والشروط ولا أقلّ من الاستقبال والاستقرار بل لا أقلّ من الاستقرار، لغلبة وقوعه في الخارج ومعهوديته في الأذهان فلا يدخل فيه مفروض المسألة.

وعلى الثاني: منع كون المراد من المحافظة على الصلوات حفظها عن المفسدات لو اريد بها القواطع، بل المراد بها - على ما يظهر من الروايات المستفيضة القريبة من التواتر - المحافظة على مواقيتها بإتيانها فيها.

ولو سلّم عدم الاختصاص بذلك فالمراد بها المحافظة على واجباتها وأركانها وشروطها بعدم تعمد الإخلال بها.

ولو سلّم شمولها للمفسدات أيضا فهي ظاهرة في المحافظة عليها عن المفسدات

ص: 353

1- إيضاح الفوائد 1: 79.

2- البقرة: 239.

3- الوسائل 5: 8/345، ب 1 من أبواب ما يسجد عليه، التهذيب 2: 926/235.

4- المدارك 3: 142-143.

5- الذكرى 3: 190.

الاختيارية، وزوال الاستقرار هنا لو اتفق فإنما يحصل من غير اختيار بواسطة حركة الدابة، مع أننا نفرض المسألة فيما لو قطع أو اطمأن بعدم اتّفاق حركة لها، وحينئذ فلو اتّفتت في الأثناء أوجبت البطلان الموجب للإعادة، لا المنع من الشروع فيها ابتداء، بل لو فرض كونه ظاناً بعدم تحركها إلى الفراغ فلا مانع من الشروع أيضاً، كما في صورة الظنّ بالسلامة عند الإتيان بالصلاة في أول الوقت، وكما في صورة الظنّ بعدم طروء المفسد أو القاطع كما في حقّ الغالب.

و توهم عدم حصول نيّة التقرب مع احتمال طروء الفساد أو فوات الشرط، يدفعه النقض بصورة الظنّ بالسلامة أولاً، وبأنّ نيّة التقرب لا معنى لها إلاّ قصد امتثال الأمر بالصلاة وهو ممكن الحصول بضرورة من الوجدان، واحتمال طروء المفسد يوجب احتمال طروء الفساد لا كون الداعي إلى الشروع في العمل غير الامتثال.

وعلى الثالث: منع كون المراد بالمسجد في الرواية هو المصلّي لظهوره في محلّ السجود، كيف و الرواية وردت في مقام الامتنان ولا يتم ذلك بإرادة المصلّي، لكون مكان صلاة جميع الأنبياء هو الأرض.

وعلى الرابع: منع انصراف إطلاق الأمر بالصلاة إلى القرار المعهود، كيف و القرار لا يدخل في الذهن عند إطلاق الصلاة أصلاً حتى يدعى فيه الانصراف.

فتحقيق المقام أنّ الصلاة على الراحلة مع استيفاء جميع الواجبات تتصوّر من وجوه:

الأول: أن يأتي بها على الدابة على وجه يتحرّك فيها بنفسه، من دون استناده إلى حركة الدابة.

الثاني: أن يأتي بها على وجه يتحرّك بواسطة حركة الدابة.

الثالث: أن يأتي بها من دون تحرّك ولكن مع سير الدابة.

الرابع: أن يأتي بها كذلك ولكن مع وقوف الدابة.

الخامس: أن يأتي بها كذلك ولكن مع وقوع الدابة على الأرض كالبعير المعقول وما أشبهه.

وذكر الأولين في وجوه محلّ البحث مسامحة لاستيفاء الصور، وإلاّ فهما مندرجان فيما تقدّم ممّا استلزم عدم استيفاء جميع الواجبات و الشروط لفوات الاستقرار الذي هو من المشروط فيهما، فلا إشكال حينئذ في بطلان الصلاة فيهما.

وأما الثلاث الباقية فلا نرى وجها للمنع فيها ولا سيّما الأخيرين، لأنّ وجه المنع إمّا

توهم فقد المقتضي للصحة، فيدفعه كفاية إطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للأجزاء عند الإتيان بها على وجهه، كما هو مفروض المسألة.

أو توهم وجود المانع وهو وقوع الخلل في بعض ما اعتبر فيها، ويدفعه الخروج عن الفرض، لأن الكلام فيما لم يستلزم ذلك أصلا.

أو توهم وجوده وهو كون عدم كون الصلاة على الراحلة بنفسه من شروط الصحة، ويدفعه المنع لعدم دليل عليه مع عدم قائل به من المانعين فالأصل يقتضي العدم.

أو توهم وجود الدليل على المنع، ويدفعه المنع أيضا لما عرفت من انحصار مستند المانعين في الوجوه المذكورة التي قد ظهر ما في الجميع.

فالقول بالجواز حينئذ لا يخلو عن قوة لوجود المقتضي وفقد المانع، لكن الأحوط هو الترك خصوصا في الصورة الأولى من الصور لإمكان دعوى ظهور الأدلة وإطلاقات أوامر الصلاة في إيقاعها في مكان واحد على معنى اتحاد المجلس فيها وفعالها على الراحلة السائرة بوجوب فوات ذلك.

وبما ذكر ظهر الحكم في الأرجوحة المعلقة بالحبال، فإن جواز الصلاة عليها موقوف على عدم تحرك المصلّي ولو بحركة الأرجوحة، ولعلها المراد من الرفّ المعلق بين نخلتين في صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّي على الرفّ المعلق بين نخلتين؟ قال: إن كان مستويا يقدر على الصلاة عليه فلا بأس» (1) ولذا استشهد بها للجواز في المدارك (2) و لكن ينبغي تقييدها بما لم يستلزم الحركة المفوّتة للاستقرار.

المسألة الثانية: أنه يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة والاضطرار إجماعا كما نقله غير واحد (3) وفي المعتبر «وهو مذهب علمائنا» (4) للنصوص المستفيضة:

منها: ما تقدّم في صحيحة عبد الرحمن (5) بن أبي عبد الله من استثناء المريض، وما في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة من قوله عليه السلام: «لا إلا من ضرورة» (6).

ص: 355

1- الوسائل 5:178/1، ب 35 من أبواب مكان المصلّي، التهذيب 2:1553/373.

2- المدارك 3:143.

3- كما في الخلاف 1:300 المسألة 47، والمنتهى 4:184.

4- المعتبر 2:75.

5- تقدّم في الصفحة 349 الرقم 6.

6- تقدّم في الصفحة 338 الرقم 6.

و صحیحة جمیل بن درّاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم الفريضة في المحمل يوم و حل و مطر» (1).

و صحیحة الحميري قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: روى جعلني الله فداك مواليك عن آبانك أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم صَلَّى الفريضة على راحلته في يوم مطر، و يصيبنا المطر و نحن في محاملنا و الأرض مبتلة و المطر يؤذي، فهل يجوز لنا يا سيدي أن نصلي في هذه الحال في محاملنا أو على دوابنا الفريضة إن شاء الله؟ فوقع عليه السلام: يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة» (2).

و صحیحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الذي يخاف اللصوص و السبع يصلي صلاة الموافقة إيماء على دابته. ثم قال: و يجعل السجود أخفض من الركوع، و لا يدور إلى القبلة، و لكن أينما دارت دابته غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه» (3).

و صحیحة أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام إن كنت في أرض مخافة فخشيت لصاً أو سبعة فصلّ الفريضة و أنت على دابّتك» (4).

و رواية مند بن عليّ قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صَلَّى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم على راحلته الفريضة في يوم مطير» (5).

و رواية محمد بن عذافر في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يكون في وقت الفريضة لا يمكنه الأرض من القيام عليها و لا السجود عليها من كثرة الثلج و الماء و المطر و الوحل، أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل؟ قال: نعم هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائما و الإقاعدا، و كل ما كان من ذلك فالله أولى بالعدر يقول الله عزّ و جلّ: بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (6)» (7).

و المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب

ص: 356

1- الوسائل 4:327، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:602/232.

2- الوسائل 4:326/5، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:600/231.

3- الوسائل 8:441/8، ب 3 من أبواب صلاة الخوف و المطاردة، الفقيه 1:1348/295.

4- الوسائل 8:442/10، ب 3 من أبواب صلاة الخوف و المطاردة، التهذيب 3:381/172.

5- الوسائل 4:327/8، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:599/231.

6- القيامة: 14.

7- الوسائل 4:325/2، ب 14 من أبواب القبلة، التهذيب 3:603/232.

الزمان عليه السّلام «أنّه كتب إليه يسأله عن رجل يكون في محمله و الثلج كثير بقامة رجل، فيتخوّف إن نزل الغوص فيه، و ربّما يسقط الثلج و هو على تلك الحال، و لا يستوي له أن يلبّد شيئاً منه لكثرتة و تهافتة، هل يجوز أن يصلّي في المحمل الفريضة؟ فقد فعلنا ذلك أيّاماً، فهل علينا فيه إعادة أم لا؟ فأجاب: لا بأس به عند الضرورة و الشدّة»(1).

و قضية مجموع روايات الباب أن يكون المراد من الضرورة أعمّ ممّا يتضرّر به في ماله أو نفسه أو عضوه، و منه البرودة المفرطة التي تؤدي إلى هلاك النفس أو ضرر العضو، و منه الانقطاع عن الرفقة المستتبع لإصابة لَصّ أو سبع أو نحو ذلك. و يعتبر في هذا القسم خوف التضرّر و لا يكفي فيه احتمال له من غير خوف، و المشقّة الشديدة التي لا تتحمّل عادة لمرض أو مطر أو ماء أو وحل أو ثلج أو برودة أو نحو ذلك. و يعتبر فيه تحقّق سببه و لا يكفي احتمال تحقّقه، و لا المشقّة اليسيرة التي يتحمّلها العقلاء عادة اقتصاراً في الجميع على القدر المتيقّن من مورد النصّ و الإجماع في الحكم المخالف للأصل، مضافاً إلى وصف الضرورة في غير واحد من الروايات بالشدّة، و عطف الشدّة في بعضها على الضرورة هذا.

المسألة الثالثة: في أنّه يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤدّاة على الراحلة لداعي الضرورة المسوّغة بما يمكنه، فإن أمكنه في جميع الصلاة فبالجميع و إلّا فبما أمكنه و لو كان هو تكبير الإحرام، حتّى أنّه لو انحرفت الدابة عن القبلة و جب صرفها إليها مع الإمكان فلو تركه بطلت صلاته، كما أنّها تبطل لو صرفها عن القبلة إلى غيرها، وفاقاً للفاضلين(2) و من تأخّر عنهما(3) و لعلّه ممّا لا خلاف فيه في الجملة بل مطلقاً كما أوّماً إليه في الجواهر(4) و ربّما يظهر من العلامة في المنتهى الإجماع عليه قائلاً: «لو اضطرّ إلى صلاة الفريضة على الراحلة صلّى عليها و استقبال القبلة بما يمكنه ذهب إليه علماؤنا أجمع»(5). بناء على رجوعه إلى الحكمين معاً كما هو الظاهر لا على اختصاصه بأولهما كما هو محتمل.

و كيف كان فلا إشكال في هذا الحكم مع إمكان الاستقبال بالجميع لوضوح دليله و هو

ص: 357

- 1- الوسائل 4: 11/327، ب 14 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 488.
- 2- العلامة في القواعد 1: 253، و فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد 1: 80.
- 3- كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد 2: 66، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 34: 159، و الشهيد الثاني في المسالك 1: 158.
- 4- الجواهر 7: 679.
- 5- المنتهى 4: 184.

جميع ما دلّ على وجوب الاستقبال في الفرائض من الأدلة المتقدمة كتابا وسنة.

و يكفي من الأول عموم قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (1) و من الثاني عموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة» و لا يعارضها قوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (2) لما تقدّم من اختصاصه بالنوافل، و لا ينافيه أيضا إطلاق الأخبار المتقدمة المرخصة في فعل الفريضة على الراحلة مع الضرورة، لمنع الإطلاق المتوهم باعتبار عدم كونها مسوقة لبيان حكمها من حيث الاستقبال، بل هي مسوقة لبيان حكمها من حيث فعلها على الراحلة مع السكوت عن الاستقبال فيها بإثبات و نفي، فيرجع لمعرفة حكمها من حيث الاستقبال إلى عمومات وجوبه في الفرائض كما عرفت.

نعم في بعض الأخبار ما ربّما يوهّم سقوط الاستقبال هنا مطلقا إلا بتكبيرة الإحرام، كما في صحيحة زرارة المتقدمة من قوله عليه السلام: «و لا يدور إلى القبلة، و لكن أينما دارت دابّته غير أنّه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجّه» (3) و يدفعه: أنّ المورد بمقتضى صلاة الموافقة ما تعدّر فيه الاستقبال بجميع الصلاة، فإنّ الموافقة على ما عن القاموس مفاعلة من الوقوف و هو «أن تقف معه و يقف هو معك في الخصومة و الحرب» (4) و إنّما يكون كذلك إذا توجّه إليه اللصّ أو السبع فيقف هو معه لحفظ نفسه مثلا و يقف اللصّ أو السبع للظفر به، و حينئذ فلا بدّ و أن يتّبع في صلاته دابّته أينما دارت مراعاة لمصلحة الموافقة و معه يتعدّر مراعاة الاستقبال بجميع الصلاة.

مع أنّه قد يقال: إنّ الغالب في خائف اللصّ و السبع الذي صلاته صلاته الموافقة عدم التمكن من أن يدور إلى القبلة كلّما انحرفت دابّته، مع أنّها لا تتحرّك إلى جهة إلاّ و هو محتاج إليه غالبا، نعم ربّما يتيسّر له ذلك في أول الصلاة فيستقبل حينئذ و يبقى مستمرا إلى حال عدم التمكن، كما أنّه لا إشكال أيضا فيه بالقياس إلى ما لو لم يتمكّن من الاستقبال إلاّ بتكبيرة الإحرام عملا بظاهر هذه الصحيحة حسبما بيّناه.

نعم يبقى الإشكال فيه بالقياس إلى ما هو واسطة بين الصورتين، و هو ما لو تمكّن من الاستقبال بما عدى التكبير أيضا من أفعال الصلاة غير الجميع، لعدم وضوح دلالة عليه من

ص: 358

1- البقرة: 144.

2- البقرة: 115.

3- تقدّمت في الصفحة 356 الرقم 3.

4- القاموس المحيط 3: 206 (وقف).

أخبار الباب، ولعلّه لذا اقتصر العلامة في محكي الإرشاد كما عن القواعد(1) أيضا على الصورتين الاولين قائلا في الأول: «والمضطرّ على الراحلة يستقبل القبلة بجميع صلاته ان تمكّن وإلا-فبالتكبير»(2) لكّنه في غير هذين الكتابين(3) كالمحقّق(4) وغيره من المتأخّرين(5) و متأخريهم(6) اعتبر الوسطة أيضا، والمعهود فيما بينهم الاحتجاج له بعموم قوله تعالى: فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ(7) و كأنّ وجهه أنّ الآية بظاهرها وإن دلّت على اشتراط القبلة بجميع الصلاة، إلا أنّ المستفاد من أدلّة الشروط أنّ شرط الكلّ شرط لكلّ جزء من أجزائه، كما هو قضية اعتبار المقارنة للعمل من أوّله إلى الفراغ منه.

و حينئذ فأقصى ما لزم من دليل عدم إمكان الاستقبال هو كونه مغتفرا فيما لا يمكن الاستقبال به من أفعال الصلاة، وبقى في غيره ممّا يمكن به الاستقبال على مقتضى دليل الاشتراط. و من ذلك أمكن التمسك بالاستصحاب أيضا لأنّ هذا البعض ممّا وجب بالوجوب الشرطي استقبال القبلة به حال التمكّن من الاستقبال بالجميع و إذا طرأ عدم التمكّن منه ببعض أفعالها صار ذلك رافعا لوجوبه الشرطي عنه، فإذا شكّ كونه رافعا له أيضا عن هذا البعض الذي هو موضوع المسألة بنى على عدمه استصحابا للحالة السابقة، ولأصالة عدم الرفع هذا، مضافا إلى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب يقين البراءة مع يقين الاشتغال.

و يؤيّده أيضا عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(8). و توهم عدم جريانه في قيود المأمور به و اختصاصه بالأجزاء، يدفعه: ما قرّناه في غير موضع من عدم الفرق بينهما في متفاهم العرف، لوضوح صدق الميسور على الاستقبال ببعض، قبالا للمعسور الذي هو الاستقبال بالجميع فيتناوله عموم قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

و قد يستدلّ أيضا بقوله: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»(9) وقوله صلّى الله عليه وآله و سلّم: «إذا أمرتكم

ص: 359

- 1- القواعد 1:253.
- 2- إرشاد الأذهان 1:245.
- 3- التحرير 1:192، المنتهى 4:190.
- 4- المعتبر 2:75.
- 5- كالمحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:66، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3:192، و الشهيد الثاني في روض الجنان 2:520.
- 6- كالسيّد العاملي في المدارك 3:141، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:159.
- 7- البقرة: 144.
- 8- عوالي اللآلي 4:58.
- 9- بحار الأنوار 22:31، و عوالي اللآلي 4:58.

بشيء فأتوا منه ما استطعتم»(1). وفيه منع واضح، لعدم شمول الأول ما نحن فيه بقريته كآله الذي هو لعموم الأجزاء، وأما الثاني فلأنه لو لم نقل بظهوره في غير ما نحن فيه فلا أقل من عدم ظهوره فيه فيكون مجملاً، وتمام الكلام فيه أوردناه في الأصول.

فظهر بما قررناه أن الأقوى هو القول بوجوب الاستقبال بما أمكن الاستقبال به، والعمدة من دليبه الآية على ما وجهناه. وبذلك يندفع المناقشة في الاستدلال بها بما في الذخيرة من «أن المستفاد من الآية بمعونة بعض الأخبار وجوب الاستقبال في كل الصلاة لا في كل جزء جزء، فإذا تعدد المكلف به فإثبات شيء آخر بدل له يحتاج إلى دليل خاص. وقال: هذا بناء على أن التكليف بالكل ليس تكليفاً بالأجزاء أصالة» انتهى(2)، فإنا نقول: إن المستفاد من الآية بمعونة أدلة الشروط أن شرط الكل شرط لكل جزء جزء فإذا سقط اعتباره بالنسبة إلى بعض الأجزاء لعدم التمكّن من مراعاته فيه لم يلزم سقوط اعتباره بالنسبة إلى الباقي عملاً بدليل كونه شرطاً له، وهذا ليس من باب إثبات اليد ليجتاج إلى دليل خاص بل هو نفس المكلف به الذي تعدد الشرط بالنسبة إلى بعض أجزائه، وليس مبنى المسألة على ما ذكرناه على كون التكليف بالكل تكليفاً بالأجزاء أصالة.

ومن طريق الاستدلال بالآية ظهر أنه لو لم يتمكّن من الاستقبال في الابتداء ثم تمكّن منه في الأثناء فالوجه أنه مأمور به بالاستقبال حينئذ، كما نصّ عليه العلامة في المنتهى(3) بل ظاهره عدم الخلاف فيه عند أصحابنا حيث خصّ المخالفة إلى بعض الجمهور، استناداً إلى أنه قد سقط عنه فرض الاستقبال في الابتداء فكذا في الأثناء. وفيه: أن السقوط في الأول إنما هو لمانع عدم التمكّن، وهو مفقود هنا.

المسألة الرابعة: أنه لو تعدد عليه الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره بلا إشكال ولا خلاف يظهر، للنصوص المعتمدة التي يكفي منها الصحيح المروي عن الكافي عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يلقى السبع وقد حضرت الصلاة ولا يستطيع المشي مخافة السبع، فإن قام يصلي خاف في ركوعه وسجوده السبع، والسبع أمامه على غير القبلة، فإن توجه إلى القبلة خاف أن يثب عليه الأسد كيف يصنع؟ قال:

ص: 360

1- بحار الأنوار 31:22، وعوالي اللآلي 4:58.

2- الذخيرة: 219.

3- المنتهى 4:190.

يستقبل الأسد ويصلي ويومئ برأسه إيماء وإن كان الأسد على خلاف القبلة»(1).

وحينئذ فهل يجب التوجّه إلى الأقرب إلى القبلة فالأقرب لأنّ للقرب أثراً عند الشارع و لهذا افتترقت الجهات في الاستدراك لو ظهر خطأ في الاجتهاد، أو لا- للخروج عن القبلة فتساوى الجهات، أو يجب تحري ما بين المشرق والمغرب دون باقي الجهات لتساويها في الاستدراك لو ظهر خطأ الاجتهاد ولقولهم عليهم السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبلة»(2) أو يجب جعل صوب الطريق بدلا من القبلة لأنّ المصلي لا بدّ أن يستمرّ على جهة واحدة لئلا يتوزّع فكره ولما كان الطريق في الغالب من معاطف يلقاها السالك يمنا ويسرة فيتبعه كيف كان للحاجة؟ وجوه، قيل: بالأول(3) وقيل: بالثاني(4) و الثالث ما قوّاه في المدارك(5) و تبعه في الذخيرة(6) و الرابع محكي عن النهاية(7) و استحسنة في المدارك قال: «إلا أنّ وجهه لا يبلغ حدّ الوجوب»(8). و الكلّ ضعيف ما عدى الثاني مدافع للأصل و إطلاق النصوص فلا- يلتفت إليها، و الوجوه المذكورة اعتبارات و استحسنات لا يمكن التعويل عليها في الخروج عن الأصل، و رواية ما بين المشرق و المغرب محمولة على غير ما نحن فيه، و هو من أخطأ في اجتهاده فصلّى إلى ما عدى القبلة ممّا بين المشرق و المغرب، فالتعدّي عنه إلى ما نحن فيه مع عدم اشتباه القبلة فيه قياس.

المسألة الخامسة: في أنّ الماشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام المتقدّمة فلا يجوز له الإتيان بالفريضة حال المشي اختيارا قولاً واحداً، و في المنتهى «عند أهل العلم كافة» و لو اضطرّ إليه لخوف عن اللصّ أو السبع أو العدو أو ضرورة أخرى جاز فعلها ماشياً مراعياً للأفعال و الشروط بأجمعها حتّى الاستقبال مهما أمكن عدى الاستقرار لعدم إمكانه حال المشي، و الركوع و السجود فيومئ لهما إيماء، و يجعل السجود أخفض من الركوع، فلو تعدّر الاستقبال مطلقاً سقط اعتباره. و في المنتهى بعد ذكر هذه الأحكام «ذهب إليه علماءنا أجمع»(9).

ص: 361

1- الوسائل 8: 2/439، ب 3 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3: 7/459.

2- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 846/179.

3- كما في الذكرى 3: 192.

4- كما في المنتهى 4: 172.

5- المدارك 3: 141.

6- الذخيرة: 218.

7- نهاية الأحكام 1: 405.

8- المدارك 3: 141.

9- المنتهى 4: 191.

والمستند في أصل الجواز مع الاضطرار بعد الإجماع قوله تعالى: **فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا (1)** أي إن خفتم لصًا أو سبعا أو غير ذلك فصلّوا راجلين أو راكبين، مضافا إلى إطلاق صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخاف من لصٍّ أو سبع كيف يصلي؟ قال: يكبر ويؤمي برأسه» (2) و أما المستند في مراعاة الاستقبال بما أمكن، فعموم قوله تعالى: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (3)** و أما سقوطه مع العجز فوجهه واضح.

ثم قضية إطلاق الآية و الروايات في كل من الراكب و المشي كإطلاق فتاوي الأصحاب عدم الفرق في الرخصة بين سعة الوقت و ضيقه سيّما مع ملاحظة ترك الاستفصال في الروايات. خلافا للشرائع (4) فقيّد الرخصة في المشي بضيق الوقت مع أنه أطلق في الراكب، و وجهه غير واضح، و كون مبناه على عدم جواز البدار لذوي الأعذار و وجوب الانتظار لضيق الوقت - على تقدير صحّته - يقتضي عدم الفرق بين المقامين، و لذا قد يحتمل فيه البناء على الاحتياط و الأولوية.

فالحقّ جواز البدار و عدم وجوب الانتظار سواء علم بعدم زوال العذر في تمام الوقت أو بزواله فيما بعد أو شكّ فيهما عملا بإطلاق النصوص و ترك الاستفصال في أكثرها، خصوصا ما في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة من قوله عليه السلام: «يستقبل الأسد و يصلي و يؤمّ برأسه إيماء» بعد ما في السؤال من قوله: «وقد حضرت الصلاة» مع ظهوره في حضور وقت الصلاة على معنى كونه في ابتداء الوقت، فترخيصه عليه السلام من غير استفصال يقتضي ما ذكرناه من الإطلاق.

و لو دار الأمر بين فعل الفريضة راكبا أو ماشيا مع التمكن منهما ففي التخيير بينهما عملا بإطلاق قوله تعالى: **فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا (5)** أو ترجيح المشي لحصول ركن القيام، أو ترجيح الركوب لكون الراكب مستقرّا بالذات و إن تحرّك بالعرض بخلاف المشي، أو تقديم أكثرهما استيفاء للأفعال، و مع التساوي فالتخيير، و جوه.

ص: 362

1- البقرة: 239.

2- الوسائل 8: 9/442، ب 3 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3: 6/457.

3- البقرة: 144.

4- الشرائع 1: 67.

5- البقرة: 239.

استجود في المدارك (1) الأخير، وليس ببعيد، وربما يشهد له الصحيحة المروية عن الكافي عن محمد بن إسماعيل قال: «سألته فقلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب، أنصلي المكتوبة على الأرض فنقرأ أم الكتاب وحدها؟ أم نصلي على الراحلة فنقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ فقال: إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها وإذا قرأت الحمد وسورة أحب إلي ولا أرى بالآذي فعلت بأسا» (2) رجح عليه السلام الركوب مراعاة لدرك الحمد والسورة ترجيحاً له على قراءة الحمد وحدها، غير أنه لا يقضي بتعيينه بل غايته الرجحان لمكان قوله عليه السلام: «أحب إلي» وربما يستفاد منه التخيير مع رجحان ما ذكر لمكان قوله عليه السلام: «و لا أرى بالآذي فعلت بأسا» لظهوره في أن ما فعله السائل عند الابتلاء خلاف ما رجحه عليه السلام. فالأقوى حينئذ هو التخيير مع رجحان تقديم الأكثر استيفاء للأفعال مع أنه أحوط.

المسألة السادسة: في فعل الفريضة في السفينة. وقبل الخوض في نقل الخلاف والوفاق ينبغي أن يعلم أن السفينة التي يصلي فيها الفريضة إما سائرة أو واقفة، وعلى التقديرين فالمصلي إما أن يكون مأموناً عن الحركة الفاحشة المنافية للاستقرار أو لا، وعلى التقادير فإما أن يتمكن من استيفاء سائر أفعال الصلاة وشروطها حتى الاستقبال أو لا، وعلى التقادير فإما أن يكون مختاراً أو مضطراً، ففي المقام ستة عشر صور أو أزيد.

وقد اختلف الأصحاب في جواز الفريضة في السفينة، فقبل بجوازها اختياراً كما عن ابن بابويه (3) وابن حمزة (4) وعزي إلى ظاهر العلامة (5) في أكثر كتبه، واختاره صاحب المدارك (6) والذخيرة (7). وقيل بالمنع إلا لضرورة كما عن أبي الصلاح (8) وابن إدريس (9) واستقر به الشهيد في الذكرى وحكى فيها عن كثير من الأصحاب أنهم نصوا على الجواز ولم يذكروا الاختيار (10) لكن قد يقال: إنه يلوح من الجمل (11) والمراسم (12) والكافي (13)

ص: 363

- 1- المدارك 3:142.
- 2- الوسائل 8:1/449، ب 6 من أبواب صلاة الخوف، الكافي 3:5/457.
- 3- الهداية: 148، المقنع: 37.
- 4- الوسيلة: 115.
- 5- القواعد 1:253، والمنتهى 4:202، والتذكرة 3:34.
- 6- المدارك 3:144.
- 7- الذخيرة: 217.
- 8- الكافي في الفقه: 147.
- 9- السرائر 1:336.
- 10- الذكرى 3:191.
- 11- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) المجموعة الثالثة: 47.
- 12- المراسم: 76.
- 13- الكافي في الفقه: 147.

و الغنية(1) و السرائر(2) اختصاصه بحال الضرورة، بل في محكيّ الدروس «إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الصلاة في السفينة مقيّدة بالضرورة»(3).

فظهر أنّها في حال الضرورة بجميع صورها الثمانية خارجة عن محلّ الخلاف لاتّفاق الأصحاب على الجواز فيها مطلقا، لكن ينبغي أن يقيّد بوجوب مراعاة الأفعال بقدر الإمكان و مراعاة الشروط حتّى الاستقبال بما أمكن، فلا يعدل مع الإمكان عن القيام إلى القعود و عن الركوع و السجود بالطريق المعهود إليهما إيماء و لا عن الاستقبال إلى غير القبلة.

و أمّا الاختيار فإطلاق المجوّزين على ما تقدّم يقتضي عدم الفرق فيه بين صورته الثمانية، كما أنّ إطلاق منع المانع يقتضي المنع في الجميع، اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ يظهر من استدلالهم على المنع بأنّ القرار ركن في القيام و حركة السفينة تمنع عن ذلك و بكثرة الحركات الخارجة عن الصلاة كما في الذكرى(4) و المسالك(5) و عن حاشية الميسي(6) و روض الجنان(7) و مجمع البرهان(8).

و دفع المجوّزين لذلك بأنّها حركة عرضيّة و المصلّي ساكن بالذات أنّ منعهم إنّما هو في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة، سواء كان المراد بحركتها ما هو في حال السير أو أعمّ منها و ممّا كان حال الوقوف على وجه الماء باعتبار كونها مضطربة، فإذا منعوا عنها لمجرّد فوات الاستقرار فلو استلزم فوات سائر الأفعال كالركوع و السجود أو سائر الشرائط كالاستقبال و لو ببعض فهو أولى بالمنع.

و قرينة المقابلة مع صون النزاع عن خروجه لفظيًا يقتضي كون نظر المجوّزين أيضا في صورة فوات الاستقرار بسبب حركة السفينة مع اتّفاقهم مع المانع على المنع في صورة فوات الاستقبال أو سائر الأفعال غير الاستقرار كاتّفاق المانع مع المجوّزين على الجواز في صورة و قوف السفينة بل سيرها أيضا مع أمن المصلّي من الحركة المانعة عن الاستقرار و تمكّنه من استيفاء الأفعال و الشروط حتّى الاستقبال بالجميع كما ينبّه عليه ما في جامع المقاصد(9) من دعوى الاتّفاق على الجواز في السفينة الواقعة مع عدم الحركات الفاحشة.

و ممّا ينبّه كون محلّ النزاع هو صورة حركة السفينة الموجبة لعدم استقرار المصلّي

ص: 364

1- الغنية: 92.

2- السرائر 1: 336.

3- الدروس 1: 161.

4- الذكرى 3: 191.

5- المسالك 1: 159.

6- حاشية الميسي: نقله عنها في مفتاح الكرامة 5: 356.

7- روض الجنان 2: 520.

8- مجمع الفائدة و البرهان 2: 65.

9- جامع المقاصد 2: 64.

عبارة المسالك حيث إنه بعد ما اختار القول بعدم جواز الفريضة على الراحلة اختياراً واستدلّ عليه بصحیحة عبد الرحمن المتقدمة قال: «و في حكمها السفينة المتحرّكة مع التمكّن من مكان مستقرّ في غيرها، و لو اضطرّ إلى الصلاة فيها فكالدابّة في وجوب مراعاة الاستقبال و استيفاء الأفعال بحسب الإمكان»(1).

و يظهر من جامع المقاصد أنّ محلّ النزاع هو السفينة السارية و أنّ منشأ الاختلاف في استلزامها الحركات الكثيرة للمصلّي و عدمه، و يلزمه الاتّفاق على الجواز على تقدير عدم حصولها و على عدم الجواز على تقدير حصولها، فالنزاع حينئذ في الصغرى، بل ربّما يوهّم عبارته كون النزاع لفظيًّا حيث إنه - بعد عبارة القواعد «و يجوز في السفينة السائرة و الواقفة» - قال: المراد اختياراً بشرط عدم الانحراف عن القبلة و عدم الحركة المخلّة بالطمأنينة، و هذا أصحّ القولين لقول الصادق عليه السّلام و قد قال جميل بن درّاج له: تكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فاصليّ؟ فقال: «صلّ فيها أما ترضى بصلاة نوح عليه السّلام»(2) و غيرها(3) و لأنّ المصلّي مطمئنّ في نفسه لأنّه المفروض متمكّن في مكانه و إن كان منتقلاً تبعاً لانتقال مكانه، و لأنّ المعتبر في الصلاة و هو الطمأنينة حاصل فأشبه الصلاة على السرير، و منع شيخنا(4) من الصلاة في السفينة السائرة اختياراً، معللاً بحصول الحركات الكثيرة الخارجة من الصلاة، و لقول الصادق عليه السّلام: «إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فخرجوا»(5) و الأمر للوجوب. و جوابه: أنّ المفروض في محلّ النزاع عدم الحركات الكثيرة، و يحمل الأمر هنا على الاستحباب جمعاً بين هذه الرواية و غيرها. أمّا السفينة الواقفة فيجوز اتّفاقاً مع عدم الحركات الفاحشة، و معها لا يجوز مطلقاً إلّا عند الضرورة، لوجود المنافي، انتهى(6).

بل هذه العبارة أظهر في لفظيّة النزاع لأنّ المجوّز يجوز بفرض عدم الحركة للمصلّي النافية للطمأنينة، و المانع يمنع بتوهم حصول الحركات الكثيرة له، و هو بعيد جدًّا إلّا أن يوجّه بأنّ كلامهم مفروض فيما لم يتحقّق هناك حركتان، إحداهما حركة السفينة و الاخرى حركة المصلّي المعلولة من حركة السفينة، نظير حركة اليد مع حركة المفتاح اللتين لهما

ص: 365

1- المسالك 1:159.

2- الوسائل 4:3/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:1323/291.

3- الفقيه 1:1324/291.

4- الذكري 3:190.

5- الوسائل 4:14/323، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:374/17.

6- جامع المقاصد 2:63-64.

وجودان، واولهما علةٌ للاخرى، بل كانت حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، وهي حركة واحدة يصحّ إسنادها إلى الجالس أيضاً بواسطتها من دون أن يكون هو أيضاً متحرّكاً بحركة اخرى مغايرة للحركة الاولى.

ويمكن أن يحمل الحركة العرضيّة في كلام المجيب عن استدلال المانع بما تقدّم، على إرادة هذا المعنى أيضاً، فمرجع النزاع حينئذ إلى كون هذه الحركة التبعيّة أيضاً مخلّة بصحة الصلاة على معنى اشتراطها بعدم تلك الحركة وعدمه. فنتصوّر في محلّ النزاع وجهان، أحدهما: كون النزاع في الحركة العرضيّة العارضة للمصلّي بواسطة حركة السفينة المسبّبة عنها، فالمجوّز يدّعي أنّها مغتفرة في الصلاة و المانع يمنعها. و ثانيهما: كون النزاع في الحركة التبعيّة، وهي الحركة الواحدة المسندة إلى السفينة أصالة وإلى المصلّي تبعاً، فالمانع يدّعي كونها أيضاً قاذحة و المجوّز يمنعها.

ويظهر كون النزاع في هذا المعنى من السيّد الكاظمي في شرحه للدروس قائلاً:

«و الأصحّ جواز الفريضة اختياراً بشرط الأمن من الانحراف عن القبلة و عدم الحركة المخلّة بالطمأنينة، و أمّا أصل الحركة الحاصلة من سير السفينة فهي غير مخلّة بالطمأنينة لكونها عرضيّة بالنسبة إلى المصلّي كما قاله العلامة (1) و إنّما المخلّ بها الحركات الحاصلة عند تلاطم الأمواج و الرياح مثلاً، قال: و بما ذكرنا يندفع الدليل العقلي الذي ذكره على المنع» (2) يعني الشهيد في الذكرى (3).

وقد يقال في المقام: إنّ المراد بالصلاة في السفينة التي لا يعلم فوات الأفعال المزبورة منها ابتداءً، أمّا المعلومة فلا إشكال في عدم الجواز فيها اختياراً لما ذكر، و حينئذ فالشارع في الصلاة في السفينة برجاء التمكّن منها تامّة الأفعال إذا عرض له في الأثناء ما لا يتمكّن معه من ذلك انقلب تكليفه، لاضطراره بالتلبّس بالصلاة المحرّم قطعها، و لمعلوميّة مراعاة حالي الاختيار و الاضطرار في كلّ جزء من الصلاة، فالصحيح لو عرض له ما يقتضي الجلوس في الأثناء جلس، كما أنّ المريض يقوم لو اتّفق له الصّحة لذلك، و ليس في هذا معارضة لوجوب هذه الأفعال انتهى (4).

ص: 366

1- القواعد 1:253.

2- شرح الدروس 1:705.

3- الذكرى 3:191.

4- الجواهر 7:699.

و هذا الكلام يحتمل وجهين، أحدهما: كون محلّ النزاع ما لم يعلم فوات بعض ما يعتبر في الصلاة من الاستقرار والاستقبال والركوع و السجود بفعلها في السفينة، فالمجوّز يدّعي جواز ذلك لا غير و المانع يمنعه. و ثانيهما: أن يكون مراد المجوّزين تجويزه في هذه الصورة لا غير، و المانعين منعها في صورة علم ابتداء فواتها.

و قضية هذا الوجه كون النزاع لفظيًا أيضا، و لا خفاء في بعده كبعد الوجه الأوّل، لما عرفت من أنّ ظاهر كلماتهم في الاستدلال و ردّه و النقض و الإبرام، كون النزاع في صورة العلم بفوات الاستقرار في ابتداء الصلاة، هذا مع تطرّق المنع من جواز الشروع فيها في السفينة، و رجاء التمكّن منها تامّة الأفعال، لجواز القول باشتراط كون الشروع في الصلاة في مكان يطمئنّ المكلف باستيفاء تمام أفعالها، و لا يكفي فيه مجرّد رجاء ذلك و احتمالها، و لو سلّم جوازه بدون الاطمئنان فيتوجّه المنع إلى انقلاب التكليف بعروض ما يوجب عدم التمكّن في الأثناء.

و دعوى: حصول الاضطراب بسبب التلبّس بالصلاة المحرّم قطعها، يدفعها: أنّ الاضطراب حينئذ لا يتأتّى إلّا على تقدير تحريم قطعها، و هو ممنوع لأنّ قضية اشتراط الاستقرار أو الاستقبال في الصلاة بطلانها بفواته إلّا في حقّ المضطرّ، و ببطلانها تنقطع الصلاة قهرا، لا أنّه قطع من المكلف اختيارا ليكون محرّما.

و بالجملة هذا بعد فوات الشرط بطلان لا إبطال، فصيورته مضطرّا حينئذ فرع على تحريم القطع، و هو في مفروض المسألة منتف بمقتضى دليل الاشتراط. و لا يقاس ما نحن فيه على الصحيح الآذي عرضه في أثناء الصلاة مرض يوجب عدوله عن القيام إلى القعود، لأنّه ثبت بالأدلة كون المرض الموجب لعدم التمكّن من القيام مثلا عذرا، سواء عرض قبل الشروع في الصلاة أو في أثناءها، و نحوه غير موجود في المقام، لأنّ كون طروء عدم التمكّن من الاستقرار أو الاستقبال في أثناء الصلاة في السفينة عذرا مسقطا لاعتبارهما في حقّ هذا المكلف أوّل المسألة.

فالأظهر في موضع النزاع هو الآذي قرّره بأحد الوجهين، و الأقرب بل الأظهر فيه المنع بكلّ من الوجهين، للصحيح أو الحسن بإبراهيم بن هاشم عن حمّاد بن عيسى قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاة في السفينة؟ فيقول: إن استطعتم أن تخرجوا إلى

الجدد فأخرجوا، فإن لم تقدرُوا فصلُوا قياما، فإن لم تستطيعوا فصلُوا قعودا، و تحرّوا القبلة»(1). و يؤيّدُه رواية عليّ بن إبراهيم قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ قال: يصليّ و هو جالس إذا لم يمكنه القيام في السفينة، و لا يصليّ في السفينة و هو يقدر على الشط»(2).

و لا- داعي لحمل الأمر في الأوّل على الاستحباب، و النهي في الثاني على الكراهة كما صنعه المجوّزون، إلاّ توهم الجمع بينهما و بين معارضتهما و ستعرف منع المعارضة.

و احتجّ المجوّزون بصحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه قال له: يكون السفينة قريبة من الجدد فأخرج فاصليّ؟ فقال صلّ فيها، أما ترضى بصلاة نوح عليه السّلام»(3).

و رواية جميل بن درّاج أيضا بسند غير نقي بعليّ بن السندي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: إن رجلا أتى أبي فقال إني أكون في السفينة و الجدد متّي قريب فأخرج فاصليّ عليه؟ فقال له أبو جعفر عليه السّلام: أما ترضى أن تصليّ بصلاة نوح عليه السّلام»(4).

و فيه: أنّ من الواضحات أنّ صلاة نوح عليه السّلام في السفينة كانت اضطراريّة، فاستدلال الإمام عليه السّلام بها لمحلّ السؤال لا يصحّ إلاّ بكونه أيضا من محلّ الاضطرار، و عليه فيكون المراد من كون السفينة قريبة من الجدد كونها في حال السير على الماء مع قرب وصولها إلى الجدد، و وجه السؤال حينئذ كون الأمر في نظر الراوي دائرا بين فعل الفريضة من حينه على تلك الحالة أو تأخيرها و الصبر عنها للوصول إلى الجدد حتّى يخرج و يصلّيها على الأرض، و مرجعه إلى مسألة ذوي الأعذار و دوران الأمر فيها بين البدار أو الانتظار لزوال العذر، فالسؤال في الحقيقة وقع عن جواز البدار أو وجوب الانتظار، فشبّهة السائل إنّما كانت فيه مع اعتقاده بعدم جواز الفريضة في السفينة من غير عذر و بجوازها مع العذر.

و ممّا يشهد بذلك من النصوص صحيحة أبي أيّوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّنا ابتلينا و كنّا في سفينة فأمسينا و لم تقدر على مكان نخرج فيه، فقال أصحاب السفينة: ليس نصليّ يومنا ما دمنّا نطمع في الخروج، فقال: إنّ أبي كان يقول: تلك صلاة نوح عليه السّلام أو ما ترضى أن تصليّ صلاة نوح عليه السّلام؟ فقلت: بلى جعلت فداك، قال: لا يضيّقنّ صدرك، فإنّ

ص: 368

1- الوسائل 4:323/14، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:170/374.

2- الوسائل 4:321/8، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:170/375.

3- الوسائل 4:320/3، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:291/1323.

4- الوسائل 4:322/10، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:296/897.

نوحا عليه السّلام قد صلّى في السفينة، قال: قلت: قائما أو قاعدا؟ قال: بل قائما، قال: قلت: فإني ربّما استقبلت القبلة فدارت السفينة قال تحرّ القبلة بجهدك»(1).

فإنّ هذه الرواية تكشف بصراحتها عن صحّة ما قلناه في معنى الصحيحة، بضابطة: أنّ أخبار الأئمّة عليهم السّلام تفسّر بعضها بعضا، مضافا إلى ظهور الصحيحة بنفسها في ذلك بقريئة استدلاله عليه السّلام بصلاة نوح عليه السّلام، فدلت الروايتان على الحكم في مسألة ذوي الأعدار، وأنّه يجوز لهم البدار ولا يجب عليهم الانتظار، مع دلالتهما على كون معتقد الراويين فيهما وجوب الخروج من السفينة للفريضة على الأرض إذا لم يكن هناك عذر، و تقرير الإمام عليه السّلام لهما على ذلك المعتقد يدلّ على صحّته و مطابقته الواقع.

و ليس لأصحاب القول بالجواز دليل آخر سوى جملة من الروايات الاخر غير واضحة الدلالة و غير نقيّة السند، فيما كان دلالتة واضحة مثل ما في المدارك(2) حيث إنّه بعد الاستدلال بالصحيحة المذكورة استدلل أيضا بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام «قال: سألت عن صلاة الفريضة في السفينة و هو يجد الأرض يخرج إليها غير أنّه يخاف السبع و اللصوص، و يكون معه قوم لا يجتمع آرائهم على الخروج و لا يطيعونه، و هل يضع وجهه إذا صلّى أو يومئ إيماء أو قاعدا أو قائما؟ فقال: إن استطاع أن يصلّي قائما فهو أفضل، و إن لم يستطع صلّى جالسا، و قال: لا عليه أن لا يخرج، فإنّ أبي سأله عن مثل هذه المسألة رجل، فقال: أترغب عن صلاة نوح عليه السّلام»(3).

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال:

تستقبل القبلة بوجهك ثمّ تصلّي كيف دارت، تصلّي قائما فإن لم تستطع فجالسا تجمع الصلاة فيها إن أراد، و يصلّي على القير و القفر و يسجد عليه»(4).

و حسنة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه سئل عن الصلاة في السفينة؟ فقال:

يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجّه إلى القبلة فليفعّل، و إلّا فليصلّ حيث توجّهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصلّ قائما و إلّا فليقعد ثمّ يصلّي»(5).

ص: 369

1- الوسائل 5:9/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:376/170.

2- المدارك 3:144.

3- الوسائل 5:4/505، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:893/295.

4- الوسائل 5:8/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:895/295.

5- الوسائل 4:13/322، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:903/297.

وفي الجميع ما لا يخفى:

أمّا الأولى: فلاختصاصها صدرا و ذيّلا بالمضطرّ، أمّا الصدر فلمكان الخوف عن السبع و اللصوص، و أمّا الذيل فلمكان الاستدلال بصلاة نوح عليه السّلام. و أمّا الأخيرتان فلتضمّنهما بيان الكيفيّة الكاشف عن وقوع السؤال عن ذلك لا غير، و أمّا أنّه كان مختارا أو مضطرا فلا تعرّض فيهما لذلك أصلا إن لم نقل بظهورهما في الثاني.

و نحوه الجواب عن الاستدلال بالصحيح المرويّ في الفقيه عن عليّ بن جعفر و عن زيادات التهذيب عن عليّ بن يقطين عن الكاظم عليه السّلام «عن الرجل يكون في السفينة هل يجوز له أن يضع الحصرير على المتاع أو القتّ (1) و التبن و الحنطة و الشعير و غير ذلك ثمّ يصلّي عليه؟» (2) فإنّ الجواب إذا ورد على طبق السؤال فلا يحصل له إطلاق بالقياس إلى غير محلّ السؤال. و اعتقاد الراويين بالجواز مع تقرير الإمام عليه السّلام على معتقدهما لا يجدي نفعا في ثبوته لحال الاختيار، لجواز كون محلّ السؤال من صور الاضطرار.

و نحوه الكلام في صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة في جماعة في السفينة (3)» بظهوره في بيان حكم الصلاة في جماعة في السفينة لا بيان حكم الصلاة في السفينة، فيبقى بالنسبة إليه مجملا.

نعم في المرويّ في الفقيه عن يونس بن يعقوب، و عن زيادات التهذيب عن مفضّل بن صالح «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الفرات، و ما هو أصغر منه من الأنهار في السفينة، و هو يقدر على الجدّ؟ قال: نعم لا بأس» (4) و له باعتبار الإطلاق دلالة واضحة، بل ربّما يكون صريحا في الاختيار، لكن في طريق الأوّل على ما قيل محمّد بن سنان، و في طريق الثاني كما عرفت مفضّل (5) بن صالح، و هو ضعيف و من الكذّابين، كما قيل بنحوه في شأن الأوّل (6).

ص: 370

-
- 1- القتّ : الفصفصة إذا يبست و يقال له بالفارسيّة اسفست (يونه).
2- الفقيه 1:1327/458، التهذيب 3:896/296.
3- الوسائل 4:9/322، ب 13 من أبواب القبلة، التهذيب 3:899/296.
4- الوسائل 4:5/321، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:1327/292، التهذيب 3:905/298.
5- انظر معجم رجال الحديث 18:284.
6- انظر معجم رجال الحديث 16:383، تنقيح المقال 3:124.

وقد ظهر من تضاعيف الكلام في المسألة، أنه لا إشكال فتوى ودليلاً في جواز الفريضة في السفينة إذا اضطر إليه، لكن يجب حينئذ مراعاة الأفعال والشروط بقدر الإمكان، فلا يجزئ القعود مع التمكن من القيام، ولا الإيماء بالركوع والسجود مع التمكن منهما، ولا الانحراف عن القبلة مع التمكن من استقبالها.

ويدل عليه - مع عمومات أدلة هذه الأفعال خصوصاً عموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة»⁽¹⁾ بالقياس إلى الاستقبال - ما رواه في الفقيه في الصحيح بإسناده عن الحلبي «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يستقبل القبلة، ويصف رجله، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه إلى القبلة وإلا فليصل حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد ثم يصلي»⁽²⁾.

والمروي عن الكافي وزيادات التهذيب - في الصحيح أو الحسن المتقدم - عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن الصلاة في السفينة فقال: يستقبل القبلة، فإذا دارت فاستطاع أن يتوجه إلى القبلة فليفعل، وإلا فليصل حيث توجهت به، قال: فإن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد ثم ليصل»⁽³⁾.

وبالتأمل فيهما يظهر ترجيح الاستقبال على الاستقرار الذي بحركته الاختيارية زائدة على الحركة الاضطرارية العارضة من جهة السفينة عند دوران الأمر بينهما فيما إذا استقبل القبلة في أول الاشتغال ثم انحرفت السفينة عنها، وحينئذ يجب عليه أن يدور إلى القبلة كيف ما دارت السفينة إذا أمكن، ولا يكتفي بالاستقبال في أول الاشتغال.

ويدل عليه مضافاً إليهما، ما تقدم في صحيحة أبي أيوب من قوله: «فإنني ربما استقبلت القبلة فدارت السفينة، قال: تحرّ القبلة بجهدك»⁽⁴⁾.

ورواية سليمان بن خالد قال: «سألته عن الصلاة في السفينة؟ فقال: يصلي قائماً فإن لم يستطع القيام فليجلس ويصلي وهو مستقبل القبلة، فإن دارت السفينة فليدر مع القبلة إن قدر على ذلك، وإن لم يقدر على ذلك فليثبت على مقامه»⁽⁵⁾.

ص: 371

1- الوسائل 4: 9/300، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

2- الوسائل 4: 1/320، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 1322/291.

3- الوسائل 4: 13/323، ب 13 من أبواب القبلة، الكافي 3: 2/441، التهذيب 3: 903/297.

4- الوسائل 5: 9/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3: 376/170.

5- الوسائل 5: 10/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3: 377/171.

وفي بعض الروايات ما يدلّ على الاكتفاء به في أوّل الاشتغال، مثل صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك، ثمّ تصلّي كيف دارت»(1).

و موثّقة يونس بن يعقوب المروّية عن الزيادات قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة المكتوبة في السفينة وهي تأخذ شرقا و غربا؟ فقال: استقبل القبلة، ثمّ كبر، ثمّ أتبع السفينة و در معها حيث دارت بك»(2).

وهما - مع إمكان منع دلالتهما على خلاف ما تقدّم، و لا سيّما الموثّقة لقوّة احتمال عود الضمير إلى القبلة - محمولتان على الاضطرار و عدم القدرة على الدور مع القبلة هذا، مع اعتضاد ما تقدّم بالكثرة و صراحة الدلالة، و موافقة العمومات و الاعتبار و غير ذلك.

ص: 372

1- الوسائل 5:8/506، ب 14 من أبواب القيام، التهذيب 3:895/295.

2- الوسائل 4:6/321، ب 13 من أبواب القبلة، الفقيه 1:1328/292.

هل هو الكعبة للقريب المتمكّن من العلم بها من غير مشقّة كثيرة عادة كالمصلّي في بيوت مكّة وجهتها للبعيد أو الكعبة لأهل المسجد، و المسجد لأهل الحرم، و الحرم لمن كان خارجاً عنه؟

فيه قولان: ذهب إلى ثانيهما الشيخ في المبسوط(1) و النهاية(2) و الخلاف(3) على ما حكى، و عزي إلى جماعة منهم سألار(4) و ابن البرّاج(5) و ابن حمزة(6) و ربّما عزي(7) إلى أكثر قدماء الأصحاب، و اختاره المحقّق في الشرائع(8) و عن الطبرسي في مجمع البيان(9) نسبته إلى الأصحاب، مؤذنا بدعوى الإجماع، بل عن الخلاف(10) الإجماع عليه، و ربّما عزي(11) المصير إلى المفيد(12) إن سلم عن المناقشة.

و إلى أولهما السيّد المرتضى(13) و ابن الجنيد(14) و أبي الصلاح(15) و ابن إدريس(16)

ص: 373

-
- 1- المبسوط 1:77.
 - 2- النهاية: 62.
 - 3- الخلاف 1:295.
 - 4- المراسم: 60.
 - 5- المهذب 1:84.
 - 6- الغنية: 68.
 - 7- كالشهيديان في الذكرى 3:159 و روض الجنان 2:513.
 - 8- الشرائع 1:65.
 - 9- مجمع البيان 1:227.
 - 10- الخلاف 1:295.
 - 11- كالعلامة في المختلف 2:60، و ابن فهد في المهذب البارع 1:307.
 - 12- المقنعة: 95.
 - 13- الجمل و العقود: 61.
 - 14- نقله عنه في المختلف 2:61.
 - 15- الكافي في الفقه: 138.
 - 16- السرائر 1:204.

و المحقق في المعتمر (1) و النافع (2) و أكثر المتأخرين (3) بل قيل (4) عامة المتأخرين، و عن كنز العرفان (5) الإجماع عليه، و في المعتمر (6) إجماع العلماء على وجوب استقبالها لمن هو مشاهد لها، و في الذخيرة (7) الظاهر أنه لا خلاف بين الفريقين في وجوب التوجه إلى الكعبة للمشاهد و من هو بحكمه و إن كان خارج المسجد، و قد صرح به من أصحاب القول الثاني الشيخ في المبسوط (8) و ابن زهرة في الغنية (9).

و مستند القول الأول - بعد قاعدة الشغل اليقيني المقتضي ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بذلك - موثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل، قال: صليت فوق أبي قبيس العصر، فهل يجزئ ذلك و الكعبة تحتي؟ قال: نعم إنها قبلة من موضعها إلى السماء» (10) صرح عليه بكونها قبلة، و إطلاقه يشمل من كان في المسجد و من خرج عنه، كما في مورد الرواية، مضافا إلى تقريره عليه السلام السائل على معتقده من كون الكعبة قبلة مطلقا كما هو ظاهر السؤال.

و رواية علي بن إبراهيم بإسناده إلى الصادق عليه السلام «أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم صلى بمكة إلى بيت المقدس ثلاث عشر سنة، و بعد هجرته صلى بالمدينة إليه سبعة أشهر ثم وجهه الله إلى الكعبة، و ذلك أن اليهود كانوا يعيرون رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و يقولون له أنت تابع لنا أن تصلي إلى قبلتنا، فاعتم لذلك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و خرج في جوف الليل ينظر إلى آفاق السماء ينتظر من الله عز و جل في ذلك أمرا، فلما أصبح و حضر وقت صلاة الظهر كان في مسجد بني سالم قد صلى من الظهر ركعتين، فنزل جبريل عليه السلام فأخذ بعضده و حوله إلى الكعبة، و أنزل عليه قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (11) و كان قد صلى ركعتين إلى بيت المقدس و ركعتين

ص: 374

- 1- المعتمر 65:2.
- 2- المختصر النافع: 23.
- 3- كالشاهد في البيان: 53، و المحقق الكركي في جامع المقاصد 48:2، و الشهيد الثاني في المسالك 1: 21 و روض الجنان 2: 513. و الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 66، و كشف الالتباس (مخطوط) 87 و المدارك 3: 119 و مجمع الفائدة و البرهان 2: 57 و كفاية الأحكام: 15 و الرياض 3: 111.
- 4- الجواهر 7: 517، و مستند الشيعة 4: 156.
- 5- كنز العرفان 1: 85.
- 6- المعتمر 2: 65.
- 7- الذخيرة: 213.
- 8- المبسوط 1: 77.
- 9- الغنية: 68.
- 10- الوسائل 4: 1/339، ب 18 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 1598/383.
- 11- البقرة: 144.

إلى الكعبة»(1). ونحوه ما أرسله الفقيه مع تفاوت يسير في بعض ألفاظه.

و موثقة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: متى صرف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة؟ فقال: بعد رجوعه من بدر»(2) وفي طريق هذه الرواية علي بن الحسن الطاطري وهو واقفي إلا أنه ثقة.

و موثقة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام «في قوله تعالى: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ (3) إلى أن قال:

إن بني عبد الأشهل أتوهم وهم في الصلاة قد صلّوا ركعتين إلى بيت المقدس، ف قيل لهم إن نبيكم قد صرف إلى الكعبة فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء، وجعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلّوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمّي مسجدهم مسجد القبلتين»(4) وفي سند هذه الرواية وهب عن أبي بصير يروي عنه الطاطري الثقة، وهو وإن كان مشتركا بين الثقة والمجهول على ما قيل إلا ما عن الشيخ في الفهرست(5) من النصّ على أنّ الطاطري روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم، وروايتهم يقتضي كونه الثقة.

و حسنة الحلبي بإبراهيم بن هاشم بل صحيحه على الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سألته هل كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم يصلّي إلى بيت المقدس؟ قال: نعم، فقلت: كان يجعل الكعبة خلف ظهره، فقال: أمّا إذا كان بمكة فلا وأمّا إذا كان هاجر إلى المدينة فنعم، حتّى حول إلى الكعبة»(6).

و المروي عن الفضل بن شاذان - في الرسالة الموسومة بإزاحة العلة في معرفة القبلة - عن معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى صرف رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى الكعبة؟ قال: بعد رجوعه من بدر، وكان يصلّي في المدينة إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثمّ أعيد إلى الكعبة»(7).

و المروي عن رسالة المحكم والمتشابه للمرتضى بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام «أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم كان في أوّل مبعثه يصلّي إلى بيت المقدس جميع أيام مقامه بمكة وبعد

ص: 375

1- تفسير القمّي 1: 63، الوسائل 4: 12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 845/274.

2- الوسائل 4: 1/297، ب 2 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 135/43.

3- البقرة: 142.

4- الوسائل 4: 2/297، ب 2 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 138/43.

5- الفهرست: 216.

6- الوسائل 4: 4/298، ب 2 من أبواب القبلة، الكافي 3: 12/286.

7- الوسائل 4: 298/3، ب 2 من أبواب القبلة، إزاحة العلة: 2. (رسالة أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمّي).

هجرته إلى المدينة بأشهر، فعيرته اليهود وقالوا: إنك تابع لقبلتنا فأحزنه ذلك، فأنزل الله عزّ وجلّ وهو يقلّب وجهه في السماء فلنوّليتك قبلةً ترضاهما قولٌ وجهك شطرَ المسجدِ الحرامِ وحيثُ ما كنتم فولوا وجوهكم شطره (1)» (2).

و مرسله الفقيه قال: «صلّى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى بيت المقدس بعد النبوة ثلاثة عشر سنة بمكة وتسعة عشر شهرا بالمدينة، ثم عيرته اليهود فقالوا له: إنك تابع لقبلتنا فاعتّم لذلك غمًا شديدًا، فلما كان في بعض الليل خرج يقلّب وجهه في آفاق السماء فلما أصبح صلّى الغداة، فلما صلّى الظهر ركعتين جاء جبرئيل فقال: قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنوّليتك قبلةً ترضاهما قولٌ وجهك شطرَ المسجدِ الحرامِ (3) الآية ثم أخذ بيد النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فحوّل وجهه إلى الكعبة وحوّل من خلفه وجوههم حتى قام الرجال مقام النساء والنساء مقام الرجال، فكان أوّل صلاته إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة، وبلغ ذلك الخبر مسجداً بالمدينة وقد صلّى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة، فكان أوّل صلاتهم إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة فسمّى ذلك المسجد مسجد القبلتين» (4).

و المرويّ عن احتجاج الطبرسي بإسناده عن العسكري عليه السلام في احتجاج النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم على المشركين قال: «إنا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما أمرنا ونزجر عمّا زجرنا - إلى أن قال - فلما أمرنا أن نعبد بالتوجه إلى الكعبة أطعناه ثم أمرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع أمره» (5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. ووضوح دلالتها على كون المعبر في القبلة هو الكعبة عينا ووجهة فظاهر، وكثرتها فوق حدّ الاستفاضة تغني عن النظر في أسانيدها، مع ما عرفت من اشتغالها على موثّق وحسن بل صحيح على الصحيح.

و احتمال كون ذكر الكعبة فيها مسامحة في التعبير مرادا بها الحرم تسمية لكلّ باسم أشرف أجزائه وأعظمها، ويؤيده كون الكعبة قبلة عند جمهور العامة فلعله عليه السلام سامح في

ص: 376

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 11/300، ب 2 من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: 12.

3- البقرة: 144.

4- الوسائل 4: 12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 845/274.

5- الوسائل 4: 14/302، ب 2 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 27.

التأدية لئلا يخالف ظاهر كلامه عليه السلام ما عليه الجمهور لكونه أقرب إلى الاحتياط والتقية.

يدفعه: أصالة عدم التقية، مع أن من الأخبار ما لا يتحملها باعتبار كونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن أمير المؤمنين عليه السلام أو وروده في تفسير الآية الذي لا يلائمه إلا بيان حقيقة المراد من القبلة بعبارة واضحة، مع عدم ثبوت مخالفة مذهب الأئمة عليهم السلام لما عند الجمهور، والتعارض إنما يقتضي حمل الخبر الموافق عليها على تقدير صلاحية الخبر المخالف للمعارضة وستعرف منعه.

و حينئذ نقول: إن أكثر الأخبار المذكورة إن لم نقل كلها وردت في قبلة البعيد، و من الواضح تعذر استقبال العين له فلا بد من الحمل على إرادة الجهة، فيدور الأمر بينه وبين إرادة الحرم، ويعين الأول كونه أقرب في متفاهم العرف لكونه المتبادر بعد ملاحظة تعدد الحقيقة، و لفظه «النحو» في خبر الاحتجاج لأنه هنا عبارة عن الجانب.

و التعبير في الآية بالشطر الذي هو على ما نص عليه جماعة السمت والجانب، بناء على أن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة كما ستعرفه، مضافاً إلى أنه أقرب بالاعتبار بملاحظة ما علم ضرورة من كون قبلة البلاد المتباعدة واحدة، و يرجع لمعرفتها إلى أمانة واحدة و لا يستقيم ذلك إلا على تقدير كونها متسعة، و لا اتساع لها بحيث لم يخرج المصلي في شيء من البلاد عن القبلة إلا على تقدير كونها جهة الكعبة إذ ليس الحرم في الاتساع بمثابتها كما لا يخفى.

ولذا اعترض عليهم الشهيد في الذكرى «من أن قبلة كل إقليم واحدة و معلوم خروج سعتهم عن سعة الحرم»⁽¹⁾ قال في المدارك: «إن التكليف بإصابة الحرم يستلزم بطلان صلاة البلاد المتسعة بعلامة واحدة للقطع بخروج بعضهم عن الحرم»⁽²⁾ وقالوا⁽³⁾ أيضاً يلزم عليهم خروج بعض الصف المستطيل عن سمت القبلة، و هذا كله تشهد بأن أصحاب القول بالحرم لا يعتبرون الجهة و إلا كانت جهة الحرم أوسع من جهة الكعبة.

لكن في الذخيرة دعوى ظهور كونهم متفقين على أن فرض النائي اعتبار الجهة لا- التوجه إلى عين الحرم و إن لم يصرحوا بذلك، قال: «الاتفاق على وجوب التعويل على الإمارات

ص: 377

1- الذكرى 3:158.

2- المدارك 3:119.

3- كالتذكرة 3:11، و الذكرى 3:158، و جامع المقاصد 2:48، و الجواهر 7:536.

عند تعدّد المشاهدّة، و من الظاهر عند كلّ أحد أنّ الأمارات لا تفيد العلم بالمقابلة الحقيقيّة خصوصا مع تصريحهم بموافقة أمارات البلاد المتباعدة كعراق و خراسان و غيرهما، ثمّ قال: لكن المتأخّرين فهموا من كلام أصحاب هذا القول عدم اعتبارهم الجهة» (1) انتهى.

و ممّا يدلّ على اعتبار الجهة في الجملة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السّلام «أنّه قال: لا صلاة إلاّ إلى القبلة، قلت: و أين حدّ القبلة؟ فقال: ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» (2) قال الشهيد في الذكرى: «و هذا نصّ على الجهة» (3) و بملاحظة جملة من النصوص المتقدّمة المصرّحة بالكعبة في تفسير الآية المصرّحة باستقبال جهة المسجد للنائي، تعرف كون الآية أيضا ممّا يوافق هذا القول، لكون المراد من المسجد الحرام حينئذ هو الكعبة.

و يندفع به ما قيل في منع الاستدلال بها تعليلا بأنّ ظاهرها و هو اعتبار جهة المسجد مطلقا لا يوافق شيئا من القولين، فيحمل على أنّ المراد بالمسجد الكعبة لكونها مسجدا و الحرام صفة لها في قوله تعالى: «البيت الحرام» أو تسمية للجزء باسم الكلّ، لأنّ عنوان المسجد أحقّ برعاية التكريم و أنسب باستحقاق التعظيم من عنوان البيت، فيطابق القول الأوّل.

أو يحمل على أنّ المراد به الحرم تسمية للكلّ باسم أشرف أجزائه إشعارا بالتعظيم أو لمشاركته المسجد في وجوب الاحترام أو لكونه مسجدا في الحقيقة كما نقل عن ابن عبّاس و عن عطاء و عنه في قوله تعالى: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (4) أنّ المراد بالمسجد الحرام الحرم (5) و عن ابن عبّاس أنّ المراد بالمسجد هاهنا الحرم (6) وقيل (7) بذلك في قوله تعالى: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (8) لإحاطته بالمسجد و شدّة التباسه به فيطابق القول الثاني، و الترجيح لا يخلو عن إشكال كما في الذخيرة (9) فإنّ الرواية المذكورة الكاشفة عن كون المراد به الكعبة لا غير كافية عن مئونة التكلّف في ترجيح الأوّل على الثاني و لا إشكال معه إن شاء الله، فظهر أنّه المعتمد في

ص: 378

1- الذخيرة: 213.

2- الوسائل 4: 9/300، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

3- الذكرى 3: 160.

4- التوبة: 28.

5- تفسير الدر المنثور 4: 151، الكشّاف 2: 261.

6- الكشّاف 2: 647، التفسير الكبير 20: 117.

7- تفسير الطبري 15: 9، الكشّاف 2: 647.

8- الإسراء: 1.

9- الذخيرة: 213.

و مستند القول الثاني - بعد إجماع الفرقة كما ادّعاه الشيخ في الخلاف(1) - ما رواه في الفقيه عن مولانا الصادق عليه السّلام «إنّ الله تبارك و تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»(2) و ما رواه في التهذيب عن عبد الله بن محمّد الحجاج عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ الله تعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد و جعل المسجد قبلة لأهل الحرم، و جعل الحرم قبلة لأهل الدنيا»(3) و ما رواه أيضا بإسناده عن بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمّد عليه السّلام قال: «سمعتَه يقول البيت قبلة لأهل المسجد، و المسجد قبلة لأهل الحرم، و الحرم قبلة للناس جميعا»(4) مضافا إلى أنّ المحذور في استقبال عين الكعبة لازم لمن أوجب استقبال جهتها، فإنّ لكلّ مصلّ جهة، و الكعبة لا تكون في الجهات كلّها و لا كذلك التوجّه إلى الحرم، لأنّه طويل يمكن أن يكون كلّ واحد متوجّها إلى جزء منه.

و الجواب: أنّ الإجماع في محلّ الخلاف ممّا لا معنى له، و الروايات لضعف أسانيدها لا تقاوم لمعارضة ما تقدّم، و مخالفتها لمذهب العامة إنّما تصلح مرجّحة لها بعد اعتبارها من حيث السند لا مطلقا، لأنّها إنّما اعتبرت مرجّحة في الخبرين المتعارضين، و التعارض فرع على حجّيتهما الذاتية، و اعتضادها بالشهرة المتقدّمة معارضة بالشهرة المتأخّرة في جانب ما تقدّم مضافا إلى موافقة الكتاب و مساعدة الاعتبار و كثرته القريبة من التواتر، و اشتماله على ما هو معتبر لذاته، مع إمكان حملها على ما ذكره الشهيد «من كون المراد بالمسجد و الحرم جهتهما، تبيينها على اعتبار جهة الكعبة، و إنّما ذكرهما على سبيل التقريب إلى أفهام المكلفين إظهارا لسعة الجهة»(5).

وربّما يؤيده الخبر المرويّ عن العلل بإسناده عن أبي عزة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السّلام:

البيت قبلة المسجد، و المسجد قبلة مكّة، و مكّة قبلة الحرم، و الحرم قبلة الدنيا»(6) فتأمّل.

- 1- الخلاف 1:295.
- 2- الوسائل 4:3/304، ب 3 من أبواب القبلة، الفقيه 1:841/177.
- 3- الوسائل 4:1/303، ب 3 من أبواب القبلة، التهذيب 2:139/44.
- 4- الوسائل 4:2/304، ب 3 من أبواب القبلة، التهذيب 2:140/44.
- 5- الذكرى 3:159.
- 6- الوسائل 4:4/304، ب 3 من أبواب القبلة، علل الشرائع: 2/318.

ولذا قال بعض المحققين - على ما حكى - : إنه لا نزاع هنا ولا اختلاف بين أحاديث هذا الباب والذي قبله، لأنّ جهة المحاذاة مع البعد متّسعة، وهذه الأحاديث و ما دلّ على التياسر و ما دلّ على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله و ما دلّ على استقبال المسجد الحرام من الآية و الرواية و غير ذلك كلّ إشارة إلى اتّساع جهة المحاذاة و تسهيل الأمر و دفع الوسواس، و يؤيّدّه الاكتفاء شرعا لأهل إقليم عظيم بعلامة واحدة. و ما ذكر من أنّ المحذور لازم في إيجاب استقبال الجهة، مدفوع بما ذكره الشهيد رحمه الله «من إنّنا نعني بالجهة سمت الّذي اقتضى التوجّه إليه» رعاية الأمارات الشرعيّة لا نفس البنية و ذلك من الاتّساع بمكان، على أنّ الإلزام في الكعبة لازم في الحرم و إن كان طويلا(1).

ثمّ إنّ الاحتمال المذكور في معنى الروايات من إرادة الجهة من المسجد و الحرم ربّما يجري في كلام أصحاب هذا القول، و من هنا ربّما يحكم بلفظيّة النزاع.

و من مشايخنا من احتمله تعليلا بأنّ أقصى ما يتصوّر من الثمرة بين القولين هو جواز استقبال غير الكعبة من المسجد و الحرم لمن تمكّن منها على الثاني و عدمه على الأوّل، و وجوب استقبال المسجد و الحرم لغير المشاهد على الثاني، و جهة الكعبة على الأوّل.

و يندفع الثمرة الأولى بما عن جماعة من أهل القول الثاني كالشيخ في مبسوطه(2) و جملة(3) و المحكيّ من مصباحه(4) و عن القاضي في مهذب(5) و الكيدري في إصباحه(6) و أبي الصلاح في الكافي(7) من التصريح بوجوب استقبال العين للمتّمكّن منها... إلى أن قال: و لعلّه لذا استدلّ عليه في المعتمد(8) «بإجماع العلماء» و في التذكرة(9) «الكعبة القبلة مع المشاهدة إجماعا» و عن النهاية(10) «إجماعنا على ذلك» و عن شرح(11) الشيخ نجيب الدين «القبلة عين الكعبة المشرفة لمن أمكنه علمها بالإجماع كأهل مكّة» و عن كنز العرفان(12) «الإجماع عليه» و عن الغنية(13) «نفي الخلاف عنه» إلى أن قال: و من ذلك يعرف اندفاع الثانية أيضا لاحتمال إرادة الجهة من المسجد و الحرم، و إنّما ذكروا ذلك على سبيل التقريب

ص: 380

1- نقل الشهيد في الروض 514:2 عن المعتمد 66:2.

2- المبسوط 77-78:1.

3- الجمل و العقود: 61.

4- مصباح المتهدّد: 24.

5- المهذب 84:1.

6- إصباح الشيعة: 61-62.

7- الكافي في الفقه: 138.

8- المعتمد 65:2.

9- التذكرة 6:3.

10- نهاية الإحكام 391:1.

11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 267:5.

12- كنز العرفان 85:1.

13- الغنية: 68.

إلى الافهام إظهار السعة الجهة، حتّى المحقق منهم لما ذكره فيما بعد من «أنّ أهل كلّ اقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الّذي على جهتهم»(1) فإنّ هذا لا ينطبق إلّا على الجهة»(2).

ثمّ إنّ في المقام مسائل مهمّة:

[المسألة الاولى: فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة التوجّه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما]

المسألة الاولى: في أنّه بعد ما ثبت أنّ فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة، أو التمكنّ من مشاهدتها التوجّه إلى عين الكعبة، فلا فرق فيه بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما، فوجب على الجميع تحصيل العين، إمّا بالمشاهدة حال الصلاة أو وضع محراب تيّقن معه محاذاة العين، و لا يكفي فيه الاجتهاد و لا التعويل على الأمارات الظنيّة إلّا للمحبوس و من بحكمه في عدم إمكان تيّقن محاذاة العين.

و لو توقّف ذلك على الصعود على سطح أو على جبل و جب، و إن تضمّن مشقّة قليلة أو كثيرة تتحمّل عادة، وفاقا للعلامة(3) و الشيخ(4) في بعض كتابيهما على ما حكى، عملا بالنصوص المتقدّمة الظاهرة في التوجّه إلى العين، خرجنا عنه في البعيد العين المتمكّن من تحصيل العين للعذر، و بقى الباقي تحته و منه ما نحن فيه، مضافا إلى قاعدة الشغل اليقيني.

خلافًا للمدارك(5) في الجبل فاستبعد وجوب الصعود عليه للخرج، و استوجهه شارح الروضة(6) المحقق الخوانساري استنادا إلى ظاهر الآية الدالّة بإطلاقها على توجّه الشطر الّذي هو الجانب. و فيه منع الحرج بالصعود على الجبل مرّة واحدة ثمّ وضع محراب توجّه إليه دائما، و إمّا يلزم الحرج لو تعيّن الصعود في كلّ صلاة، و منع ظهور الآية من جهة الإطلاق لأنّ المنساق من قوله: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ(7) إنّما هو بيان الاكتفاء بالجهة للبلاد النائية، نعم لو استلزم الصعود على الجبل مشقّة كثيرة لا تتحمّل عادة سقط اعتبار تحصيل العين، و يكتفي فيه بالجهة.

[المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت]

المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب و من بحكمه التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت، فلا يجزئ التوجّه إلى ما يشكّ كونه منه و لا إلى ما يظنّ كونه منه ما لم يستند الظنّ إلى أمارّة شرعيّة معتبرة بالخصوص، عملا بالقاعدة القطعيّة المستنبطة من العقل و العرف و الشرع، و هو عدم حصول الإجزاء و امتثال الأمر إلّا بأداء

ص: 381

1- الشرائع 1: 65.

2- الجواهر 7: 519-521.

3- التذكرة 3: 12.

4- المبسوط 1: 78.

5- المدارك 3:122.

6- حاشية الروضة: 173.

7- البقرة: 144.

ما يقطع كونه من المأمور به، مضافاً إلى استصحابي الأمر والاشتغال، وقاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة الذي لا يحصل إلا بمراعاة ما يقطع كونه من البيت.

وتوهم: أن المقام من الشك في الشرط فيرجع إلى الأصل، يدفعه بأنه ليس من الشك في شرطية شيء للمأمور به، بل من الشك في كون شيء من الشرط المعلوم شرطية، وهو كالشك في تحقق الشرط مما لا يرجع فيه إلى الأصل.

ومن فروع هذه القاعدة عدم كون التوجه إلى حجر إسماعيل مجزئاً للشك من جهة الخلاف في كونه من البيت وعدمه، وإن قيل فيه: المشهور أنه من البيت كما عن الدروس(1) أو ظاهر كلام الأصحاب أن الحجر من الكعبة كما عن الذكرى(2) أو عندنا أنه من الكعبة كما عن التذكرة(3) أو يجوز أن يستقبله لأنه كالكعبة عندنا وقيل: إنه من الكعبة كما عن نهاية الأحكام(4) فإن أقصى ما يفيد هذه الأمور على تقدير التسليم إنما هو الظن، وهو لكونه من الظنون المطلقة لا اعتداد به في الموضوعات. والاستدلال على كونه من البيت بوجوب إدخاله في الطواف، يدفعه أنه أعم لجواز كونه محافظة على احترام هذا الموضوع باعتبار كونه مدفن أم إسماعيل أو مدفن الأنبياء لئلا يوطأ حال الطواف، نعم عن الذكرى أنه «قد دلّ عليه النقل وأنه كان منها في زمن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل عليه السلام إلى أن بنت قريش الكعبة فأعوزتهم الآلات فاختروها بحذفه، وكان ذلك في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم الاهتمام بإدخاله في بناء كعبة، وبذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها ثم أخرجه الحجاج بعده وردّه إلى مكانه»(5).

لكن يتطرق المناقشة إلى طريق هذا النقل لعدم كونه منقولاً عن أصول أصحابنا، ولذا في محكي كشف اللثام «أنه إنما رأيناه في كتب العامة»(6) مع أنه يعارضه عدّة من أخبارنا كالصحيح عن معاوية بن عمّار «أنه سأل الصادق عليه السلام عن الحجر أ من البيت هو؟ فقال: لا، ولا قلامة ظفر، لكن إسماعيل عليه السلام دفن أمّه فيه، فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً وفيه قبور أنبياء»(7) ونحوه روايات آخر ذكرها في الجواهر(8).

ص: 382

- 1- الدروس 1:113.
- 2- الذكرى 3:169.
- 3- التذكرة 3:22.
- 4- نهاية الأحكام 1:392.
- 5- الذكرى 3:169.
- 6- كشف اللثام 3:130.
- 7- الوسائل 13:1/353، ب 30 من أبواب الطواف.
- 8- الجواهر 7:525.

و كما لم يثبت كون كلّه من البيت كذلك لم يثبت كون بعضه منه، وإن نقل عن الفقيه والكافي أنّه أرسل «أنّه كان طول بناء إبراهيم عليه السّلام ثلاثين ذراعا وطولها الآن خمس وعشرون ذراعا»(1).

وعن التذكرة أيضا: «أنّه كان لاصقا بالأرض، وله بابان شرقي وغربي، فهدّمه السيل قبل مبعث النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بعشر سنين، وأعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، وقصرت الأموال الطيبة والهدايا والنذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعضا، وقطعوا(2) الركنين الشاميين من قواعد إبراهيم، وضيّقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامي الذي يليه، فبقي من الأساس شبه الدكان مرتفعا، وهو الذي سمّي الشاذروان»(3).

وعن الحدائق: أنّ الظاهر أنّ هذه الرواية من طرق المخالفين فإنّهم رَوَوْا عن عائشة أنّها قالت: «إني نذرت أصلي ركعتين في البيت، فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: صلّ في الحجر فإنّ فيه ستّة أذرع من البيت»(4)-(5).

[المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة]

المسألة الثالثة: قد علم من تضاعيف كلماتنا السابقة أنّ فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة. والدليل عليه من العقل قضاء العقل المستقلّ بكون المراد من الكعبة في النصوص المطلقة بالنسبة إلى البعيد لا بدّ وأن يكون جهة الكعبة لتعدّد التوجّه له إلى العين، ولا يلزم بذلك استعمال اللفظ في النصوص المذكورة في معنيين، لجواز كون المراد بالكعبة ما هو القدر المشترك بين العين والجهة، وهو ما تعيّن استقباله في الصلاة على وجه التواطؤ والاشتراك المعنوي إن كانت في الوضع الشرعي موضوعة لهذا القدر المشترك على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها، أو على وجه عموم المجاز على تقدير عدم ثبوت الوضع الشرعي فيها.

ومن النقل ما في مرسله الفقيه المتقدّم من قوله: «و بلغ ذلك الخبر مسجدا بالمدينة، وقد صلّى أهله من العصر ركعتين فحوّلوا نحو الكعبة»(6) وما في ذيل خبر الاحتجاج المتقدّم من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ثمّ أمرنا بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي تكون بها فأطعنا»(7).

ص: 383

1- الكافي 4/217:4، الفقيه 2/247:2322.

2- في المصدر بدلها: و خلفوا.

3- التذكرة 8:86.

4- فتح العزيز 7:297.

5- الحدائق 6:386.

6- الوسائل 4/12/301، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1/845/272.

7- الوسائل 4/14/302، ب 2 من أبواب القبلة، الاحتجاج: 27.

فهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام في تشخيص الجهة و تعريفها وقد ذكر الأصحاب لها تعاريف متشكّكة بعبارات مختلفة لا يكاد يسلم شيء منها عن شيء، و الذي يترجّح في النظر القاصر كونها بحسب المفهوم أمرا عرفيًا يرجع لمعرفته إلى العرف كما في سائر موضوعات الأحكام، كما صرّح بذلك جماعة كصاحب المدارك(1) و الذخيرة(2) و الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح(3) و منه ما في حاشية الروضة للخونساري من قوله «و الأولى أن يراد بالسمت السمّت الواحد عرفا و هو ما لا يكون أزيد من ربع الدور»(4) انتهى.

و الأظهر أنّها مرادفاتهما من الشطر و النحو و الجانب عرفا بحسب المفهوم عبارة عن السمّت الذي يصدق على التوجّه إليه مقابلة الكعبة عرفا، و لا يعتبر فيه بعد إحراز صدق المقابلة عرفا كون التوجّه إليه بحيث لو أخرج من موقفه خطّ على الاستقامة لوقع على عين الكعبة، و لا كونه بحيث تقاطع الخطّ المخرج من موقفه مع خطّ الكعبة بحيث يحدث قائمتان، بل لو لم يقع الخطّ عليها أو حدث من تقاطعه مع خطّ الكعبة حادّة و منفرجة مع صدق المقابلة المذكورة لم يقدح في صدق الجهة عرفا.

و بذلك ظهر ضعف ما عن المقداد «من أنّ جهة الكعبة التي هي القبلة للنائي خطّ مستقيم يخرج من المشرق و المغرب الاعتداليين و يمرّ بسطح الكعبة، فالمصلي حينئذ يفرض من قطره خطّا يخرج إلى ذلك الخطّ فإن وقع عليه على زاوية قائمة فذاك هو الاستقبال، و إن كان على حادّة و منفرجة فهو إلى ما بين المشرق و المغرب»(5) و ما عن المحقق الثاني في شرح الألفيّة من أنّها ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خطّ مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع على خطّ جهة الكعبة بالاستقامة، بحيث تحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخطّ الخارج من موقف المصلي واقعا على خطّ الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون إحدى الزاويتين حادّة و الاخرى منفرجة فليس مستقبلا لجهة الكعبة»(6).

و الظاهر أنّ منشأهما اتّباع علماء الهيئة لظهور كلامهم في اعتبار المحاذاة المحصّلة

ص: 384

- 1- المدارك 3:121.
- 2- الذخيرة: 214.
- 3- مصابيح الظلام 6:397.
- 4- حاشية الروضة: 173.
- 5- التنقيح الرائع 1:178.
- 6- شرح الألفيّة (رسائل الكركي) 3:242.

لعين الكعبة ولذا قال بعضهم: في تعريف سمت القبلة أنه نقطة في الافق إذا وجَّهها الإنسان كان مواجهها للكعبة»(1) وقيل في شرحه: «إنَّها النقطة التي تقاطعت فيها دائرة افق البلد و الدائرة المازة لسمت رأسه و مكّة في جهتها، و الخطّ الخارج من مركز افق البلد إلى تلك النقطة يسمّى خط سمت القبلة و هو الذي يبنى عليه أساس المحراب»(2).

و يكفي في بطلانه ظهور الإجماع على عدم اعتبار إصابة عين الكعبة في القبلة بمعنى الجهة، ولذا ذكر جماعة منهم ثاني الشهيدين «أنَّه ليست الجهة للبعيد محصّلة عين الكعبة وإن كان البعد عن الجسم يوجب اتّساع جهة محاذاته و ذلك لا يقتضي استقبال العين، إذ لو أخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتّفة الجهة على وجه يزيد على حرم الكعبة لم يتّصل الخطوط أجمع بالكعبة ضرورة و إلاّ لخرجت عن كونها متوازية. قال في الروضة عقيب هذه العبارة: «و بهذا يظهر الفرق بين العين و الجهة و يترتّب عليه بطلان صلاة بعض الصّفّ المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين»(3).

و ممّا يرشد إلى بطلان القول باعتبار إصابة العين أنّ القطع بها ممّا لا يمكن حصوله لجميع آحاد المكلفين البعيدين، مع أنّ ما يفيد القطع بالإصابة على ما يظهر من كلامهم مقصور على امور في كونها مفيدة للقطع كلام يأتي، مع أنّه ممّا لا يجمع اعتبار أمانة واحدة علامة للجهة في البلاد المتباعدة. و في المدارك(4) و الذخيرة(5) و غيرهما دعوى الاتّفاق على أنّ فرض البعيد رعاية الأمارات الشرعيّة و التوجّه إلى ما عيّنته، مع أنّه قد عرفت أنّ ذلك يستلزم بطلان صلاة أكثر أشخاص الصّفّ المستطيل الذي يزيد طوله على طول الكعبة.

و بالجملة في الجهة صدق المقابلة عرفا و إن لم تتضمّن إصابة العين، و الجهة بهذا المعنى كما ترى أمر واقعي لا يدخل فيه العلم و لا الظنّ و لا الاحتمال، كما هو الأصل في سائر الألفاظ حيث لا يدخل شيء من ذلك و ضعافا في معانيها.

فما قيل في تعريف الجهة: من أنّها السمت الذي يقطع بعدم خروج الكعبة عن مجموعة مع احتمالها في كلّ جزء جزء منه كما في كلام غير واحد(6) و ما في التذكرة من تعريفها

ص: 385

1- روض الجنان 2: 515.

2- حبل المتين: 196.

3- الروضة البهيّة 1: 82.

4- المدارك 3: 121.

5- الذخيرة: 214.

6- كما في كشف اللثام 3: 131، و المسالك 1: 151، و الروضة البهيّة 1: 82، و روض الجنان 2: 517.

«بأنها ما يظنّ أنه الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم يصحّ» (1) و ما عن نهاية الأحكام من «أنها ما يظنّ به الكعبة حتّى لو ظنّ خروجه عنها لم يصحّ» (2) و ما في الذكرى (3) و عن الجعفرية من «أنها سمت الذي يظنّ كون الكعبة فيه» (4) ليس بسديد، فإنّ القطع و الظنّ و الاحتمال من عوارض شخص الجهة الموجود في الخارج و هو الذي يحزره المكلف للتوجّه إليه في صلاته، فإنّه قد يحزره بطريق القطع، و قد يحزره بطريق الظنّ، و قد لا يتمكّن من إحرازه بشيء من الطريقتين، إذا فقد الطرق العلمية و الظنّية كالعامة فوظيفته تقليد العارف بها، و المتحقّر فوظيفته الصلاة إلى الجوانب أو التخيير على الخلاف فيه.

و ممّا ينبّه على ما ذكرنا من ضابط الجهة في الجملة الاستقبال الذي يضاف إلى الجهة في قولهم: فرض البعيد جهة الكعبة، باعتبار مدلوله الهيئي و المادّي فإنّه عبارة عن طلب المقابلة فيكون استقبال الجهة في حاصل المعنى عبارة عن أن يطلب الإنسان بالتوجّه إليه مقابلة الكعبة فليتدبّر، هذا كلّ في الجهة بحسب المفهوم.

و أمّا هي بحسب المصداق و هو على ما عرفت ما يستعمله المكلف ليتوجّه إليه في صلاته، فهي تتعدّد على حسب المكلفين و الأمكنة و البلدان و هي التي وضعت لمعرفة - علما أو ظنا - الطرق و العلامات في علم الهيئة، و في الشرع من محراب معصوم و غيره و غيرهما ممّا سيتلى عليك، و هي معقد الاتفاق المتقدّم على أنّ فرض البعيد الرجوع إلى العلامات، و لعلّه إلى ذلك يشير ما في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّ» (5) بعد سؤال الراوي بقوله: «أين حدّ القبلة» بناء على أنّ السؤال عن حدّ الشيء ظاهر فيه عمّا يشخصه و يعيّن شخصه، و قوله عليه السلام: «ما بين المشرق و المغرب قبلة كلّ» معناه أنّها ليست شخصا واحدا معيّنا بل هي ممّا يتعدّد و يتكثّر أشخاصه على حسب تعدّد و تكثّر الأمكنة و البلدان الواقعة بين المشرق و المغرب.

[المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم]

المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم، فأهل العراق إلى العراقي و هو الذي فيه الحجر، و أهل الشام إلى الشامي، و أهل المغرب إلى الغربي،

ص: 386

1- التذكرة 6:3.

2- نهاية الأحكام 1:392.

3- الذكرى 3:160.

4- الجعفرية (رسائل الكركي) 1:103.

5- الوسائل 4:9/300، ب 2 من أبواب القبلة، الفقيه 1:855/180.

و اليمن إلى اليماني كما في الشرائع (1) وفي معناه ما في المعتبر (2) و جملة من كتب العلامة كالتذكرة (3) و المنتهى (4) و القواعد (5) و ذكرى الشهيد (6) لكن في بعضها كما في القواعد التعبير «بالركن» لا سمته، و كأنه مسامحة في العبارة لوضوح المطلب كما سنشير إليه، و في المعتبر «كل إقليم يتوجهون إلى سمت الركن الذي يليهم لما بيّنناه من وجوب استقبال الكعبة ما أمكن، و الذي يمكن أن يستقبل أهل كل إقليم الركن الذي يليهم» (7).

و إنّما اعتبر سمت الركن الذي في جهة أهل كل إقليم أو يليهم لأنه الذي يصدق على التوجه إليه مقابلة ذلك الركن، و إنّما عبّر بالركن لأنّ الكعبة لا تسامت كل إقليم بجميع أركانها الحاصلة من أضلاعها الأربع بانتها كل ضلع منها إلى مثله بل بواحد منها، و المراد بالإقليم كما نصّ عليه في جامع المقاصد (8) «هو الجهة و الناحية».

و اعترض في المدارك على ما في الشرائع «بأنّ المعتبر عند المصنّف في البعيد استقبال الحرم و عن آخرين الجهة، و هما أوسع من ذلك فلا يتمّ الحكم بوجوب التوجه إلى سمت الركن نفسه - و محصّ له أنه لا يوافق شيئاً من المذهبيين لكون كل من الحرم و الجهة أوسع من الركن - و على ما في المعتبر بأنّه غير جيّد أيضاً، إذ الذي سبق منه وجوب استقبال جهة الكعبة للبعيد لا نفس الكعبة» (9).

و يندفع الأوّل بأنّه اعتبر التوجه إلى سمت الركن لا نفسه، و السمّت عبارة عمّا يرادف الجهة، و لذا أخذه الأكثر في جنس تعريفاتهم للجهة، نعم له وجه بالنسبة إلى ما في القواعد من قوله: «و أهل كل إقليم يتوجهون إلى ركنهم» لتعبيره بالركن لا سمته، غير أنّه أيضاً يندفع بوضوح كون المراد سمته و جهته، و لذا ذكر في جامع المقاصد عند شرح هذه العبارة «أنّ المراد بتوجه أهل كل إقليم إلى ركنهم توجههم إلى جهة الركن الذي يليهم، لأنّ البعيد لما كان قبلته الجهة و كونها أوسع من الكعبة بمراتب أمر معلوم، فلا بدّ من أن يراد بتوجههم إلى الركن توجههم إلى جهته» (10).

ص: 387

- 1- الشرائع 66:1.
- 2- المعتبر 69:2.
- 3- التذكرة 12:3.
- 4- المنتهى 170:4.
- 5- القواعد 251:1.
- 6- الذكرى 161:3.
- 7- المعتبر 69:2.
- 8- جامع المقاصد 53:2.
- 9- المدارك 126:3-127.
- 10- جامع المقاصد 53:2.

وقد يعترض على اعتبار الركن أيضا بأن هذا إنما يناسب إذا كان أساس البيت قبلة، وقد تقدّم نقل الاتفاق منهم على عدمه، وأنها فضاء البيت لا نفسه.

وفيه ما تقدّم تحقيقه، من أنّ الكعبة عندهم عبارة عن الفضاء المنطبق على البيت المتصاعد من تخوم الأرض إلى عنان السماء، وقد سبق في سابق عبارة الشرائع(1) التصريح بأنّ جهة الكعبة هي القبلة لا البنية مريدا بها الفضاء المذكور، والتعبير بالركن لتعريف الفضاء لا على وجه الموضوعية.

وعن بعض الأفاضل أيضا الاعتراض على ما في الشرائع في تفسيره «الركن العراقي بما فيه الحجر»(2) «بأنّ الركن العراقي هو الذي فيه الحجر ليس قبلة أهل العراق كما قاله الأكثر، بل أنّه قبلة أهل الهند وما وراء النهر، فإنّه إذا استقبل الركن العراقي يصير المغرب قبلة، وانحراف أهل العراق إلى المغرب يسير، فإنّهم ينحرفون من خطّ نصف النهار إلى المغرب من ثلاثين درجة إلى أربعين وما يقرب منهما. قال: وأكثر العامة يسمّون الركن الذي على يمين الباب بالركن العراقي لا الركن الذي فيه الحجر، وهو أقرب إلى التحقيق، والظاهر أنّه قبلة لأهل الموصل ومن والاه» انتهى(3).

وفي رسالة قبلة الآفاق للفاضل القزويني(4) أنّ تسمية ركن الحجر بالعراقي كما صرّحوا به غير مناسبة وإن ذكر الشهيد الثاني في إصلاح عبارة الشرائع «أنّه على سبيل التقريب وإلا فأهل العراق يستقبلون الباب وما قاربه»(5) وأهل الشام يستقبلون ما بين الميزاب والركن، فإنّ وضع الكعبة على ما علم بالمشاهدة هو أنّ ركن الحجر الأسود منحرف قليلا عن محاذاة المشرق الاعتدالي إلى جانب الجنوب على وجه يكون مشرق الاعتدال محاذيا لما بين الباب والحجر. وعلى فرض الموافقة وعدم الانحراف فالتوجّه إلى ركن الحجر أو إلى الباب أو إلى جزء آخر من هذا الضلع يكون أقرب إلى ركن الحجر منه إلى الركن الآخر يستلزم لا محالة استقبال جزء من القوس الذي بين الجنوب والمغرب يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب، مع أنّه لا خلاف بينهم في أنّ قبلة جميع بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب بل قبلة بعضها كالموصل عين الجنوب، ومعه كيف يجوز أن يكون قبلة العراق ركن الحجر أو الباب أو ما يقرب منهما؟ انتهى(6).

ص: 388

1- الشرائع 1:186.

2- الشرائع 1:186.

3- مطالع الأنوار 1:106.

4- آقارضي القزويني، منه.

5- حاشية الشرائع: 75.

6- رسالة قبلة الآفاق: لم نعثر عليه.

وفيه من الاشتباه ما لا يخفى، إذ المحذور المذكور على تقدير كون قبلة العراق ركن الحجر من لوازم مساواة طوله لطول الكعبة أو قلة التفاوت بينهما على تقدير كون طوله أكثر من طولها كما في بلاد الهند، فإنما يلزم ذلك في البلاد العراقية لو كانت مساوية للكعبة في العرض أو أكثر عرضا منها بقليل مع كونها أكثر طولاً، فعلى الأوّل يلزم الانحراف عن الجنوب إلى عين المغرب كما في بعض بلاد الهند، و على الثاني الانحراف إلى ما يقرب من المغرب كما في بعض الآخر من بلاد الهند، مع أنّها ليست كذلك، والوجه فيه شهادة الحسّ و العيان بأنّه كلما ازداد كثرة عرض البلد على عرض الكعبة مع كونها أكثر منها طولاً قلّ انحراف المتوجّه إليها عن الجنوب نحو المغرب، و كلما قلّ كثرة عرضه على عرضها كثر انحرافه عن الجنوب نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ المساواة فيصير الانحراف إلى عين المغرب، و هذا بخلاف الطول فإنّه كلما ازداد كثرة طول البلد على طول الكعبة مع كونها أكثر منها عرضاً ازداد انحرافه عن الجنوب نحو المغرب، و كلما قلّ كثرة طوله على طولها قلّ انحرافه نحو المغرب إلى أن ينتهي حدّ مساواة الطولين فيزول الانحراف بالمرّة و يصير القبلة حينئذ عين الجنوب كما في الموصل، و من الواضح كون البلاد العراقية أكثر عرضاً من الكعبة بكثير، و حينئذ فلا يلزم من توجّه أهلها إلى ركن الحجر زيادة انحراف عن الجنوب على وجه يستلزم استقبال جزء من القوس يكون أقرب إلى المغرب منه إلى الجنوب.

ثم إنّ الفاضل المذكور ذكر في الرسالة المذكورة «أنّه وضع لاستعلام نسبة البلاد إلى جهة الكعبة آلة كروية سمّاها كرة مجمع البلاد، فاستخرج منها تفصيلاً لجهة الكعبة بالقياس إلى البلاد ذكره قبيل ما تقدّم نقله، و هو أنّ من الحجر الأسود إلى الباب الذي يقرب من سدس الضلع الطولي موضع توجّه أهل بعض بلاد الهند كبهلوازة و حوالية، و فضاء الباب الذي هو أيضاً يقرب من السدس موضع توجّه أهل الصين و بافرس و منصوره سند و اكره و دهلا و هرموز و تهامة و حوالية، و من الباب إلى منتصف هذا الضلع الذي هو نهاية السدس الثالث موضع توجّه أهل لحسا و لهادر و مولتان و القطيف و البحرين و قندهار و كشمير و بست و سيستان و كرمان و بدخشان و تبت و خان بالق و شيراز و بلخ و فارياب.

و السدس الرابع موقع توجّه أهل هرات و ختن و پيش بالغ و يزد و مرو و قراقوم و ترشيز

و تون و سمرقند و كاشغر و سرخس و كشر و خجند و بخارى و رامهرمز و طوس و بناكت و المالك و سبزوار.

و السدس الخامس موقع توجّه أهل أصفهان و البصرة و سمنان و كاشان و استرآباد و كركنج و قم و ري و ساري و قزوين و ساوه و لاهيجان و همدان.

و السدس السادس الذي ينتهي إلى الركن الثاني موضع توجّه أهل كوپا و مدينة روس و شمأحي و بلغار و باب الأبواب و بردعة و تقليس و اردبيل و تبريز و بغداد و الكوفة و السامرّة. قال: فموضع توجّه أهل عراق العرب في غاية القرب من الركن الثاني، و موضع أهل عراق العجم أيضا أقرب بهذا الركن من سائر الأركان، و هذا هو الوجه في تسمية هذا الركن بالركن العراقي و من هذا الركن إلى الركن الغربي ضلع عرضي، و السدس الأول منه موضع توجّه أهل موصل و ارزنة الروم و حواليهما إلى آخر ما ذكره. ثمّ قال: لا يخفى على العارف بوضع الكرة المذكورة أنّ استنباط هذا النحو من الامور منها في مرتبة المشاهدة و العيان فلا ينبغي الاعتماد على خلاف ما يستنبط منها خصوصا مع التفاوت الفاحش، مثل ما ذكره الفضل بن شاذان في رسالة القبلة من أنّ قبلة مولتان و كابل و قندهار ما بين الركن اليماني و ركن الحجر الأسود(1). و من هذا القبيل ما توهمه بعضهم من أنّ توجّه أهل العراق إنّما هو إلى ركن الحجر الأسود و لذا سمّي ذلك بالعراقي(2).

أقول: ليس هذا ممّا توهمه بعضهم كما توهم، بل ذكره جمع كثير من أساطين الطائفة كالمحقّق في كتبه(3) و العلامة في جملة من كتبه(4) و الشهيد في الذكرى(5) و ثاني المحقّقين(6) و ثاني الشهيدين(7) و غيرهما(8) بل هو المشهور إن لم نقل بكونه المجمع عليه فتخطئة هؤلاء الأساطين جراءة عظيمة. بل الصحيح هو ما ذكره، لأنّ توجّه أهل العراق إلى السدس الخامس أو السادس إلى الركن الثاني الذي هو الركن العراقي عند بعض العامة من الضلع الطولي الذي فيه الحجر لا ينافي توجّههم إلى ركن الحجر، لما هو المعلوم بطريق

ص: 390

- 1- بحار الأنوار 81:81.
- 2- رسالة قبلة الآفاق: لم نعر عليه.
- 3- الشرائع 1:186.
- 4- المنتهى 4:170، التحرير 1:186، نهاية الأحكام 1:394.
- 5- الذكرى 3:166.
- 6- جامع المقاصد 2:53.
- 7- المسالك 1:153.
- 8- كالمفيد في المقنعة: 96، الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:141، و المحقّق الثاني في فوائد الشرائع: 29.

الحسّ أن كلّ بعيد في العراق إذا تمكّن من التوجّه إلى أحد السدسين تمكّن من التوجّه إلى السدس الأوّل إلى ركن الحجر لا محالة.

وإنّما يحصل التفاوت في كثرة الانحراف عن الجنوب نحو المغرب وقلّته، فإنّ من توجّه إليهما أكثر انحرافاً ممّن توجّه إلى ركن الحجر بالضرورة، وحينئذ فقول الجماعة بكون توجّه أهل العراق إلى ركن الحجر ولذا سمّوه بالركن العراقي إمّا لبيان أنّه منتهى ما يجزئ التوجّه إليه من أجزاء البيت أهل العراق، أو بناء منهم على أنّه الآذي يساعد عليه الأمارات المنصوبة من الشارع، أو لمراعاة قلّة الانحراف عن الجنوب في التوجّه إليه عملاً بما تقدّم من عدم الخلاف في أنّ قبلة بلاد عراقي العرب والعجم أقرب إلى الجنوب.

وربّما أمكن كون وجهه أنّ التوجّه إلى الحجر أفضل وإن لم نقف على نصّ بذلك في كلامهم، وبالجملة الاعتراض عليهم غير متّجه.

[المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها]

المسألة الخامسة: في علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها وهي أنواع:

النوع الأوّل العلامات الأرضيّة، وهي امور:

منها: إخبار المعصوم، وهذا غير متيسّر في أزمنة الغيبة.

ومنها: الصلاة مع المعصوم، وهذا أيضاً غير متيسّر في هذه الأزمنة.

ومنها: المحراب الآذي نصبه المعصوم أو صلّى فيه، وممّا نصبه على ما روي محراب مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالمدينة، وروي مرسلًا «أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم لمّا أراد نصبه زويت(1) له الأرض فجعله بازاء الميزاب».

ومحراب مسجد الكوفة وروي «أنّه نصبه أمير المؤمنين عليه السّلام و صلّى فيه ثمّ بعده الحسن والحسين عليهما السّلام»(2) وقيل: إنّه(3) لم يتغيّر عن وضعه إلى الآن وأنّه موافق لجعل الجددي خلف المنكب كما عن المحقّق الأردبيلي رحمه الله(4).

وممّا صلّى فيه المعصوم محراب مسجد البصرة صلّى فيه أمير المؤمنين عليه السّلام على ما روي.

ومن المحاريب المنسوبة إلى المعصوم محراب مسجد قبا، ومسجد الشجرة وغيرهما من المساجد التي بناها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو صلّى فيها، ومحراب مسجد سرّ من رأى فإنّه نسب

ص: 391

1- زويت الشيء: جمعته وقبضته، الصحاح 6: 2369 (زوا).

2- صحيح مسلم 4: 2889/2215، سنن أبي داود 4: 4252/97، مسند أحمد 5: 284/278.

3- حاشية الروضة: 175.

4- مجمع الفائدة والبرهان 2: 73.

إلى الهادي عليه السّلام، و مسجد بخراسان ينسب إلى الرضا عليه السّلام به محراب على وفق قبلة الإماميّة كما ذكره غير واحد(1).

و ظاهر جماعة(2) و صريح بعض كون المحراب المنسوب إلى المعصوم بالنصب أو الصلاة فيه مفيدا للعلم بالقبلة، و منه من يناقش فيه.

و ضابط إفادتها القطع بالجهة كون نسبة نصبها أو الصلاة فيها إلى المعصوم متواترة، مع العلم ببقائها على الوضع الذي كان عليه ثمّة من غير تطرّق تغيير إليها و العلم بعدم تياسره و لا تيامنه حينما صلّى إليها، و العلم بانتفاء التقيّة أيضا إذا كان المعصوم المصلّي فيها غير النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و دون إثبات هذه الشروط أصعب من خرط القتاد.

النوع الثاني: العلامات السماويّة، و هي النجوم التي تقتصر منها على ما يختصّ بالعراق، و هو على ما ذكره الفاضلان(3) و الشهيد(4) و غيرهم(5) ممّن تأخر عنهم ثلاث علامات:

الأوّل: جعل الجدي خلف المنكب الأيمن، و هو على ما في كلام جماعة(6) مجمع العضد و الكتف، و الأصحّ أنّه ما بين الكتف و العنق، و يؤيّده جعل القطب بحذاء الاذن اليمنى على ما صرّح به غير واحد(7).

الثاني: جعل المغرب على يمينه و المشرق على يساره، و في كلام جماعة(8) تقييدهما بمغرب الاعتدال و مشرقه و إن أطلقهما الفاضلان(9) و الشهيد(10).

ص: 392

- 1- جامع المقاصد 2:52.
- 2- كالعلامة في النهاية 1:393، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2:52 و السيّد العاملي في المدارك 3:131-132، و المجلسي في البحار 81:82، و الشهيد في الذكرى 3:167.
- 3- كالعلامة في نهاية الأحكام 1:394، و المحقّق في الشرائع 1:186 و المختصر النافع: 23 و المعتبر 2:69.
- 4- الذكرى 3:163.
- 5- كالشهيد الثاني في روض الجنان 2:529-530 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:142 و السيّد العاملي في المدارك 3:128.
- 6- كالشهيد في روض الجنان 2:529، و السيّد العاملي في المدارك 3:128، و المحقّق الأردبيلي في زبدة البيان: 64 و مجمع الفائدة و البرهان 2:74.
- 7- كالمحقّق في المعتبر 2:69 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:144.
- 8- كالسرائر 1:208، و البيان: 53، و التنقيح الرائع 1:174، و المدارك 3:128، و جامع المقاصد 2:54.
- 9- كالعلامة في القواعد 1:251، و المحقّق في الشرائع: 18، المختصر النافع: 23.
- 10- الذكرى 3:163.

الثالث: جعل عين الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن، و الظاهر كما صرّح به جماعة(1) أنّ ما عدى العلامة الاولى مأخوذ من علم الهيئة إذ المنصوص منها العلامة الاولى مع قصور النصّ الوارد فيها سنداً و دلالة حيث لم يصل إلينا في ذلك إلا روايتان:

إحداهما: ما رواه الشيخ في الموثّق عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: «سألته عن القبلة؟ قال: ضع الجدي في قفاك و صلّه»(2) و إنّما حملوه على قبلة العراق لكون الراوي كوفيّاً، و الرواية منقولة عن كتاب عليّ بن الحسن الطاطري في القبلة، و هو على ما عن الشيخ في الفهرست(3) كتاب معتمد عليه، و لذا عدّوها من الموثّق.

و ثانيتهما: مرسلة الفقيه قال: «و قال رجل للصادق عليه السّلام: إنّي أكون في السفر و لا أهندي إلى القبلة بالليل، قال: أتعرف الكوكب الآذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك، و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك»(4) و قصور السند الأوّل إن كان مع ضعف الثاني بالإرسال مجبور بعمل الأصحاب، كما أشار إليه في الذخيرة(5).

و يعضدهما الآية وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ(6) بملاحظة ما ورد في تفسيره، كالمرويّ عن تفسير العيّاشي عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم:

وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ قال: هو جدي، لأنّه لا يزول، و عليه بناء القبلة و به يهتدي أهل البرّ و البحر»(7) و المرويّ عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى: وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ قال: «ظاهر و باطن الجدي عليه بني القبلة و به يهتدي أهل البرّ و البحر لأنّه نجم لا يزول»(8).

و لا خفاء في قصور دلالة الخبرين بالإجمال، فإنّ القفا في الخبر الأوّل أعمّ من خلف المنكب الأيمن، كما أنّ اليمين في الخبر الثاني أعمّ من خلف الأيمن، و فيه إجمال من جهة أخرى باعتبار الدلالة على تعيين ذلك للعراقي فيه، إلا أنّ الأصحاب حملوها على

ص: 393

1- كما في المدارك 3:128، و الجواهر 7:574، و البهائي في حبل المتين: 192.

2- الوسائل 4:1/306، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2:143/45.

3- الفهرست: 216.

4- الوسائل 4:2/306، ب 5 من أبواب القبلة، الفقيه 1:860/181.

5- الذخيرة: 220.

6- سورة النحل: 16.

7- الوسائل 4:3/307، ب 5 من أبواب القبلة، تفسير العيّاشي 2:12/256.

8- الوسائل 4:4/307، ب 5 من أبواب القبلة، تفسير العيّاشي 2:13/256 و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3:142 و رسائل المحقّق الكركي (شرح الألفيّة): 242.

ما يساعد عليه الاعتبار المأخوذ من علم الهيئة من إرادة خلف المنكب الأيمن من القفاء واليمين، وفي شرح الدروس «لَمَّا كان جعل الجدي على اليمين ممَّا يناسب المواضع الشرقية عن مكَّة شَرَّفها الله تعالى - كالعراق و ما والاها ذكره بعض علمائنا في علامات قبلتهم» انتهى(1) و عليه فعمل الأصحاب كما ينهض جابرا لقصور سند الخبرين فكذلك ينهض جابرا لقصور دالتهما أيضا. و لكن لا يخفى أنَّ مرجع هذه العلامة بالآخرة أيضا إلى علم الهيئة.

ثمَّ الجدي أصله على ما ذكره جماعة(2) مكبّر، وإتّما صغّر للتمييز بينه وبين البرج، وهو نجم مضيء يدور مع الفرقدين حول قطب العالم الشمالي المقابل للقطب الجنوبي، و هما نقطتان متقابلتان يدور عليهما الفلك، وفي الذخيرة(3) و غيرها(4) «أنّه نجم مضيء في جملة النجم بصورة سمكة تقرب من القطب الشمالي، و الجدي رأسها و الفرقدان ذنبها». و ظني أنّها لو شبّهت بخنجر يكون الجدي طرفه الأسفل و الفرقدان طرفه الأعلى كان أوفق.

و قد شرط جماعة(5) في هذه العلامة كون الجدي في غاية ارتفاعه أو انخفاضه، فإنّه على ما عرفت يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كلّ يوم و ليلة دورة كاملة، و غاية ارتفاعه و انخفاضه أن يكون على دائرة نصف النهار على معنى كونه في إحدى الحالتين عليها، و علامته أن يكون إلى جهة السماء و الفرقدان إلى الأرض أو عكس ذلك، فالأوّل غاية ارتفاعه و الثاني غاية انخفاضه كما ذكره جماعة.

منهم: ثاني الشهيدين في عبارته المحكيّة عن شرح الإرشاد، فإنّه في توجيه الشرط المذكور و بيان وجه الاشتراط قال: «لَمَّا كان الجدي ينتقل عن مكانه مشرقا و مغربا و ارتفاعا و انخفاضا لم يكن علامة دائما بل إنّما يكون علامة في حال غاية ارتفاعه بأن يكون إلى جهة السماء و الفرقدان إلى الأرض أو غاية انخفاضه عكس الأوّل كما قيده بذلك المصنف رحمه الله(6) و غيره(7) و أمّا إذا كان أحدهما إلى جهة المشرق و الآخر إلى المغرب

ص: 394

- 1- شرح الدروس: 690.
- 2- كالشهيد الثاني في روض الجنان 2: 529، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3: 163، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2: 54 و السيّد العاملي في المدارك 3: 128.
- 3- الذخيرة: 220.
- 4- جامع المقاصد 2: 54، و الذكرى 3: 162، و روض الجنان 2: 529.
- 5- كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد 2: 55 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 529.
- 6- التذكرة 3: 13، نهاية الأحكام 1: 395.
- 7- كالشهيد في الذكرى 3: 163، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد 2: 55.

فلا اعتبار بالقطب و هو نجم خفي في وسط الأنجم التي بصورة السمكة لا يكاد يدركه إلا حديد البصر، و هو علامة دائما، كالجدي حال استقامته، و لا يتغير عن مكانه إلا يسيرا لا يكاد يتبين للحس فلا يؤثر في الجهة، و حركته اليسيرة دورة لطيفة حول قطب العالم الشمالي. قال: وإنما شرط في الجدي الاستقامة لكونه في تلك الحال على دائرة نصف النهار فإنها تمرّ بقطبي العالم و تقطع الافق على نقطتين هما نقطتا الجنوب و الشمال، فإذا كان القطب مسامتا لعضو من المصلي كان الجدي على تلك الحالة مسامتا له أيضا لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو كان منحرفا نحو المشرق و المغرب»(1).

كذا نقله في الذخيرة(2) و عنه أيضا في المدارك «أن أقرب الكواكب إلى القطب هو ذلك النجم الخفي الذي لا يدركه إلا حديد البصر يدور حوله كل يوم و ليلة دورة لطيفة لا تكاد تدرك، و يطلق على هذا النجم القطب مجازا لمجاورته القطب الحقيقي و هو علامة لقبلة العراق... إلى أن قال: و ما ذكره مشهور بين الأصحاب و ممن صرح به المصنف في المعتبر(3) و العلامة في المنتهى(4) و الشهيد في الذكرى(5).

ثم نقل عن المحقق الأردبيلي أنه نقل عن بعض محققي أهل ذلك العلم أن هذا الشرط غير جيد، لأن الجدي في جميع أحواله أقرب إلى القطب الحقيقي من ذلك النجم الخفي، و لهذا كان أقل حركة منه كما يظهر بالامتحان و هذه الحركة إنما هي للفرقدين لا للجدي فإن حركته يسيرة جدا(6). و قد اعتبرنا ذلك فوجدناه كما أفاد.

ثم نقل عن المحقق في المعتبر أنه اعتبر لأهل المشرق أولا جعل الجدي خلف المنكب الأيمن، ثم قال: إن الجدي ينتقل، و الدلالة القوية القطب الشمالي، فإذا حصله العراقي جعله خلف اذنه اليمنى دائما فإنه لا يتغير و إن تغير كان يسيرا(7) قال: و بين الكلامين تخالف و اعتبار محراب مسجد الكوفة يساعد على الأول»(8).

و في حاشية الروضة للخونساري عن المحقق الأردبيلي عن المحقق الشيخ علي «أنه اعتبر الكتف و جعل قبلة خراسان و أكثر بلاد العجم على وضع الجدي خلف الكتف»(9) و غير ما كان على غير ذلك إليه، و استبعده، قال المحشي: «و لا يخفى أن اعتبار الكتف و إن

ص: 395

1- روض الجنان 2: 529-530.

2- الذخيرة: 220.

3- المعتبر 2: 69.

4- المنتهى 4: 170.

5- الذكرى 3: 163.

6- مجمع الفائدة و البرهان 2: 72.

7- المعتبر 2: 69.

8- المدارك 3: 128-129.

9- مجمع الفائدة و البرهان 2: 74.

كان أقرب إلى العلامة الاولى يعني جعل المغرب على الأيمن و المشرق على الأيسر، وكذا إلى رواية محمد بن مسلم، وكذا إلى الاعتبار في بعض البلاد المائلة عن أوساط العراق إلى المغرب لكن في أوساط العراق و أطرافه الشرقية الأقرب إلى الاعتبار هو اعتبار المنكب، وكذا ما في سمتها من بلاد خراسان بل الأقرب فيها لكونها مائلة إلى الشرق جدًا جعل الجدي على المنكب الأيمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف»(1).

ثم إن إطلاق المشرق و المغرب في كلام من أطلقهما عند بيان العلامة الثانية لعلّه إشعار بإرادة ما يتبادر منهما عرفاً و هو المعمول عند عامة الناس من مطلع الشمس في كل يوم من أيام السنة و مغربها في ذلك اليوم، فيكون المراد من هذه العلامة جعل مشرق كل يوم على اليسار و مغرب ذلك اليوم على اليمين، كما احتمله في الذخيرة(2) و لعلّه المراد ممّا احتمله الشهيد في الروضة(3) «من إرادة الجهتين العرفيتين». و لذا فسّرهما في حاشية الروضة «بتمام القوس الذي فيه مطلع الشمس في السنة و ما فيه مغربها كذلك»(4) و ربّما فسّرتا بما بين نقطتي الجنوب و الشمال، و فساده غير خفيّ .

و احتمل في الروضة أيضا إرادة الجهتين اصطلاحاً من الإطلاق، و فسّرهما بالجهتين المتقابلتين المقاطعتين لجهتي الجنوب و الشمال بخطّين بحيث يحدث منهما زوايا قوائم، و إنّما ذكر ذلك بعد ما احتمل فيه إرادة الاعتدالين، و ظاهره موافقتهما للجهتين اصطلاحاً في تقاطع المشرق و المغرب للجنوب و الشمال بخطّين يحدث منهما زوايا قوائم، و لذا فسّرهما المحقّق السلطان في الحاشية المنسوبة إليه «بالمترادفين لليمين و اليسار عند استقبال نقطة الجنوب في البلاد الموافقة في الطول المختلفة في العرض»(5).

و لذا أيضا نقل المحقّق الخونساري في حاشية الروضة عن شرح التذكرة للعلامة الخفري «بأنّهما نقطتا تقاطع الافق و المعدّل فيما لم يكن الافق رحوياً أي منطبقاً على المعدّل، فإنّ في غير الرحوي ينصف الافق المعدّل بنقطتين متقابلتين إحداها في جهة الشرق و تسمّى نقطة المشرق و مطلع الاعتدال، و الاخرى في جهة الغرب و تسمّى نقطة المغرب و مغيب الاعتدال، و الخطّ المستقيم الواصل بينهما يسمّى خطّ المشرق و المغرب، و نقطتا تقاطع نصف النهار، و الافق تسميان نقطتي الشمال و الجنوب، و الخطّ المستقيم

ص: 396

1- حاشية الروضة: 175.

2- الذخيرة: 220.

3- الروضة البهيّة 1: 509.

4- حاشية الروضة: 176.

5- الروضة البهيّة 1: 507.

الواصل بينهما يسمّى خطّ نصف النهار و هو مقاطع للخطّ الأوّل على قوائم في سطح الافق.

ثمّ قال: و منه يظهر أنّ الاعتداليّين لا يغييران ما ذكره من الجهتين اصطلاحا كما هو ظاهر عبارته، و كأنّه رحمه الله لم يرد بالاعتداليّين، ما هو مصطلحهم بل أراد بهما مطلع الشمس و مغربها في أحد الاعتداليّين، و حينئذ يظهر بينهما و بين الجهتين اصطلاحا تفاوت يسير فإنّه إذا كان مطلع الشمس في أوّل الربيع مثلا نقطة أوّل الحمل كان مغربها في ذلك مائلا عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم، فالاعتداليان حينئذ هما تلك النقطة، و نقطة أوّل الحمل و الجهتان اصطلاحا هما نقطتا أوّل الحمل و نظيرتها» انتهى(1).

و اعلم أنّ علماء الهيئة بعد ما سمّوا قطبي الافق سمتي الرأس و القدم، قسّموا الافق باعتبار الخطّ المستقيم الواصل بينهما إلى المستقيم و الرحوي و المائل.

و الأوّل: ما كان طرفا ذلك الخطّ فيه واقعين على المعدّل، و لازمه انطباق المعدّل على السمتين. و الثاني: ما كان طرفاه فيه واقعين على قطبي المعدّل أعني القطب الشمالي و القطب الجنوبي، و لازمه انطباق الافق على المعدّل. و الثالث: ما لم يكن هذا و لا ذلك، هكذا أفاد الشارح(2) الجغميني.

و أمّا ما استظهره من عبارة الروضة من إرادة ما يغيّر الجهتين اصطلاحا فغير جيّد، لبناء كلامه على إرادة ما يوافقهما، لكون غرضه في المقام إبداء المخالفة في علامات القبلة بين جعل الجدي حال غاية ارتفاعه أو انخفاضه خلف المنكب الأيمن، و بين جعل المشرق على الأيسر و المغرب على الأيمن، بأنّ جعلهما كذلك يقتضي جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين لا على خلف المنكب الأيمن، سواء اريد بالمشرق و المغرب الجهتان اصطلاحا أو الاعتداليان، و هذا لا يتحمّل إرادة خلاف مصطلحهم من الاعتداليّين، لأنّ جعل المشرق و المغرب الاعتداليّين بغير المصطلح و هو الذي ذكره المحشّي على الأيسر و الأيمن لا يقتضي جعل الجدي بين الكتفين حقيقة، بدليل اقتضائه الانحراف عن نقطة الجنوب يسيرا على ما ذكره من التفاوت اليسير بينهما و بين الجهتين اصطلاحا. غاية الأمر كون انحرافه أقلّ من الانحراف اللازم من جعل الجدي خلف المنكب الأيمن.

و كيف كان فها هنا إشكال معروف أورد على الجمع بين العلامات الثلاث لجهة واحدة،

ص: 397

1- حاشية الروضة: 175.

2- شرح الجغميني: 52.

لمخالفة العلامة الاولى - و هو جعل الجدي خلف المنكب الأيمن - للباقيتين، لأنّ الجدي حال استقامته يكون على دائرة نصف النهار، و جعل المشرق و المغرب على الوجه المذكور على الأيسر و الأيمن، كجعل الشمس عند الزوال على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف يوجب جعل الجدي في الحالة المذكورة بين الكتفين، كما هو قضية تقاطع خطّ نصف النهار و خطّ المشرق و المغرب، و تقاطع جهتي المشرق و المغرب لجهتي الجنوب و الشمال بخطّين يحدث منهما زوايا قوائم، و جعل الجدي خلف المنكب الأيمن يقتضي الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيرا، و يلزم بواسطته انحراف الأيمن عن المغرب نحو الشمال و الأيسر عن المشرق نحو الجنوب، فلا يصحّ جعلهما معا علامة لجهة واحدة.

قال في الروضة: «إلاّ أن يدعى اغتفار هذا التفاوت و هو بعيد خصوصا مع مخالفة العلامة للنصّ و الاعتبار، قال: فهي إمّا فاسدة الوضع أو مختصة ببعض جهات العراق و هو أطرافه الغربيّة كالموصل و ما والاها، فإنّ التحقيق أنّ جهتهم نقطة الجنوب»(1).

أقول: هذا إشارة إلى ما نسب إلى محقّقي أصحابنا المتأخّرين(2) من تقسيمهم العراق إلى أقسام ثلاث جمعا بين العلامات الثلاث، فخصّوا ما عدى العلامة الاولى بأطرافه الغربيّة كالموصل و بلاد الجزيرة، و الاولى بأواسطه كبغداد و الكوفة و المشهدين، لانحراف قبلتهم عن نقطة الجنوب نحو المغرب، و أمّا أطرافه الشرقيّة كالبصرة و ما والاها فيحتاجون إلى زيادة انحراف، و لذلك حكموا بأنّ علامتها جعل الجدي على الحذاء الأيمن، و في الذخيرة «و يقرب منها تبريز و أردبيل و قزوین و همدان و ما والاها من بلاد خراسان»(3) و في شرح الدروس «هذا التقسيم هو الموافق لقواعد الهيئة، فإنّ طول بغداد على ما ذكره المحقّق نصير الملة و الدين قدّس سرّه يزيد على طول مكّة شرفها الله تعالى بثلاث درج قبلتها منحرفة يسيرا عن نقطة الجنوب لاتّحاد نصف نهارهما، و أمّا البصرة فيزيد طولها على طول مكّة بسبع درج ففي قبلتها زيادة انحراف إلى المغرب عن قبلة بغداد فجعلوا علامتها وضع الجدي على الخدّ الأيمن»(4).

أقول: موافقة العلامة الثانية للثالثة في كونهما علامتين لجهة واحدة كما هو الظاهر من المتعرّضين لهذا التقسيم المصرّح به في كلام غير واحد منهم موضع نظر، لأنّ زوال الشمس

ص: 398

1- الروضة البهية 1: 508-509.

2- روض الجنان 2: 532، و الذخيرة: 220.

3- الذخيرة: 220.

4- شرح الدروس 1: 691.

عبارة عن ميلها عن دائرة نصف النهار نحو المغرب، فهي قبل أن تأخذ بالميل تكون على دائرة نصف النهار، ولازمه كونها حينئذ مجازية لنقطة الجنوب، فتكون حينئذ على ما بين الحاجبين من مستقبل هذه النقطة، و الموافق للعلامة الثانية هو هذه الحالة، و ميلها عن دائرة نصف النهار يقتضي ميلها عما بين الحاجبين إلى الحاجب الأيمن، لا كونها على الحاجب الأيمن و بلوغها إلى حيث تكون عليه يقتضي مضيّ زمان من الزوال.

فلو اريد من ذلك أن يصير عند الزوال إلى أن يبلغ الشمس إلى حيث تكون على الحاجب الأيمن ثم يتوجّه إلى ما يحاذيه الحاجب الأيمن، فإنّ هذا هو الجهة المطلوبة في العراق، فيلزم الانحراف على هذه العلامة عن الجنوب نحو المغرب، فتكون هذه قريبة من العلامة الاولى بل موافقة لها لا للعلامة الثالثة، ولعلّ نظر من ذكرها مع العلامة الاولى إلى إرادة نحو هذا المعنى، وإن كان لا يساعد عليه ظاهر العبارة.

و لو اريد من كونها على الحاجب الأيمن عند الزوال كونها عليه على وجه الحقيقة، فهذا يقتضي الانحراف يسيرا عن الجنوب نحو المشرق، فتكون هذه العلامة مخالفة للعلامتين معا بل تخرج حينئذ عن كونها علامة لقبلة العراق لأنّها على ما ظهر من التقسيم غير خالية عن كونها نقطة الجنوب أو منحرفة عنها، فاعتبار الموافقة للعلامة الأخيرة يقتضي اعتبار كون الشمس حال كونها على دائرة نصف النهار على ما بين الحاجبين لا على الحاجب الأيمن عند الزوال، و إلّا لزم الانحراف المخرج لها عن موافقة العلامتين إلّا أن يراد من كلمة المقارنة معنى البعدية فيوافق العلامة الاولى كما ذكرنا.

وربّما احتمل كون مبنى الفرض على الحاجبين المتواصلين مع كون المراد من الحاجب الأيمن مبدأه، كما ربّما يومئ إليه ما في كلام جماعة (1) من تقييده بما يلي الأنف فيوافق العلامة الثالثة، و اعتبار الزوال حينئذ، لأنّ محاذاة الجنوب حال كون الشمس على الحاجب الأيمن ممّا يلي الأنف لا يعرف إلّا بكونها كذلك عند الزوال، فلا بدّ من معرفة الزوال من غير جهة معرفة القبلة ليكون ما ذكر علامة لها.

وربّما جعل من علامات العراق أيضا سهيل عند غاية ارتفاعه فإنّه حينئذ يكون مسامتا لنقطة الجنوب كما في غاية ارتفاع كلّ كوكب، و حينئذ فكيفيّة العلم به عكس الجدي، ضرورة كونه حينئذ في أواسط العراق مقابلا للمنكب الأيسر، و في شرقيّة للحدّ الأيسر،

ص: 399

وفي غربيّة بين العينين.

وقد يجعل منها أيضا منازل القمر كما في الذكرى(1) وجملة من كتب العلامة كالتذكرة(2)و المنتهى(3) و المسالك وغيرها(4) من كتب متأخري المتأخرين، قال في المسالك:

وأما القمر فإنه يكون ليلة السابع من الشهر في قبلة العراق أو قريبا منها عند المغرب، و ليلة الرابع عشر منه نصف الليل، و ليلة الحادي و العشرين عند الفجر، إلاّ أنّ ذلك كلّه تقريبي لا يستمرّ على وجه واحد، لاختلاف حركات القمر، فلذلك اشترط التعويل عليها بفقد العلامات الثانية كالجدي»(5) انتهى.

وقد يجعل منها الرياح الأربع، و هي الجنوب و الشمال و الدبور و الصبا.

قيل: «إنّ الجنوب: محلّها ما بين مطلع سهيل إلى مطلع الشمس في الاعتدالين، و الدبور:

من مغرب الشمس إلى سهيل و هي مقابلة للصبا، و الشمال: محلّها ما بين الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال و تمرّ إلى مهبّ الجنوب، كما أنّ الجنوب تمرّ إلى مهبّ الشمال، و الصبا: محلّها ما بين مطلع الشمس إلى الجدي»(6) و في المجمع قيل الصبا هي التي تجيء ظهرك إذا استقبلت، و الدبور عكسها... إلى أن قال: و عن بعض أهل التحقيق أنّ الصبا محلّها ما بين مطلع الشمس و الجدي في الاعتدال و الشمال، محلّها من الجدي إلى مغرب الشمس في الاعتدال، و الدبور من سهيل إلى المغرب، و الجنوب من مطلع الشمس إليه.

و فيه أيضا «أنّ العرب تزعم أنّ الدبور تزعج السحاب و تشخصه في الهواء ثمّ تسوقه، فإذا علا كشفت عنه و استقبلته الصبا فوزّعت بعضه على بعض حتّى يصير كسفا واحدا، و الجنوب تلحق روافده و تمدّه، و الشمال تمرّق السحاب»(7).

و كفيّة جعلها علامة ما ذكره في التذكرة بقوله: «و أمّا الرياح فكثيرة يستدلّ منها بأربع تهبّ من زوايا السماء، فالجنوب تهبّ من الزاوية التي بين القبلة و المشرق، مستقبله بطن كتف المصلّي الأيسر ممّا يلي وجهه إلى يمينه، و الشمال مقابله تهبّ من الزاوية التي بين المغرب و الشمال مازّة إلى مهبّ الجنوب، و الدبور تهبّ من الزاوية التي بين المغرب و اليمين مستقبله شطر وجه المصلّي الأيمن مازّة إلى الزاوية المقابلة لها، و الصبا مقابله

ص: 400

1- الذكرى 3:164.

2- التذكرة 3:13.

3- المنتهى 4:170.

4- مستند الشيعة 4:185 و المدارك 3:132 و مجمع الفائدة و البرهان 2:66.

5- المسالك 1:156.

6- الذكرى 3:162-163.

7- مجمع البحرين 2:1008.

تهبّ من ظهر المصلّي» انتهى(1).

واعترض بأنّ هذه الرياح إنّما تصلح لإفادة المظنّة عند معرفتها، وهي موقوفة على معرفة الجهات الأربع، وعند معرفتها لا يفتقر إلى الرياح، وردّ بأنّه قد يتفق العلم بها للماهرين من غير العلم بالجهة بل بعلامات اخر كالحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة وإثارة السحاب.

وعلى هذا تبيّه بعض مشايخنا بقوله: «و لعلّ معرفتها مع فرض عدم معرفة القبلة وعدم العلم بمطلع الشمس ومغربها مثلاً يحصل برطوبة بعضها وعدمه في آخر، وإثارته التراب وعدمه، وحصول الغيم به وعدمه، وغير ذلك فحينئذ يجعل مهتبّ كلّ منها على ما علم من حال العراقي إن كان عراقياً والشامي إن كان شامياً، لكنّ الحقّ أنّه لا يعرف ذلك إلاّ آحاد من الناس كما اعترف به في المسالك(2) وغيرها(3)، وعن منظومة(4) السيّد الطباطبائي:

وفي الرياح للجهات الأربع *** شواهد لعارف مطّلع(5)

تذنيب: لتمهيد ضابط كلّ معرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي والبلاد الموقوفة على معرفة أمرين:

أحدهما: معرفة الجهات الأربع الجنوب والشمال والمشرق والمغرب.

وثانيهما: معرفة الأطوال والعروض المقرّرة للبلاد مع معرفة طول مكّة وعرضها، فنقول:

ليعلم أولاً أنّ المعروف بين الأصحاب اتّحاد قبلة خراسان لقبلة العراق وعزاه في الذكرى إلى أكثر الأصحاب(6) قائلاً: «أكثر الأصحاب ذكر خراسان في قبلة أهل العراق، وحكم باتّحاد العلامات وبلغني أنّ بها محراباً للإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، فإن صحّ النقل فلا عدول عنه، وإلاّ فالأولى جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر وإن كان الاستقبال إلى الركن العراقي وكلام الأصحاب لا ينافيه» انتهى(7). ويظهر من بعض العبارات كون الاتّحاد وفاقياً، وقضيّة ذلك انقسام خراسان كالعراق إلى الأقسام الثلاث المتقدّمة، كما يظهر ذلك من عبارة المحقّق الخونساري المتقدّمة عن حاشية الروضة(8).

ص: 401

1- التذكرة 14:3.

2- المسالك 17:1.

3- روض الجنان 2:521.

4- الدرّة النجفيّة: 90.

5- الجواهر 7:594-595.

6- راجع المقنعة: 14، النهاية: 63 والمراسم: 61.

7- الذكرى 3:166.

8- حاشية الروضة: 176.

لكن في كلام بعض الأجلة في كتابه - الموسوم بمطالع الأنوار - أنّ المحكي عن الفاضلين أعلى الله مقامهما أنّ قبلة الكوفة وخراسان واحدة، و كأنهما على تقدير صحّة النسبة أرادا بالكوفة مطلق العراق، وإلاّ فما ذكره واضح الفساد لاختلاف أكثر بلاد خراسان مع الكوفة في الطول والعرض، ومع كيف يمكن كون قبلتهما واحدة؟ ولذا أورد بعض الأجلة - المتقدم ذكره - بأنّه غير صحيح، لأنّ من جملة بلاد خراسان سبزوار و طولها إحدى وتسعون درجة وعرضها سبع وثلاثون درجة، ومنها نيشابور وطوس و ترشيز وطبس وتون فإنّ الطول في جميع ذلك اثنتان وتسعون درجة، ومنها قائن و طولها ثلاث وتسعون درجة، والعرض في الأول ستّ وثلاثون، وفي الثاني سبع و ثلاثون، وفي الثالث خمس وثلاثون، وفي الخامس أربع وثلاثون، وفي الرابع والسادس ثلاث وثلاثون، و طول كوفة قد عرفت تسع و سبعون يزيد على طول مكّة بدرجتين، فلو كان هذا المقدار من التفاوت يوجب مقدارا من الانحراف من نقطة الجنوب إلى المغرب فكيف لا يوجبه سبعة مقدار هذا التفاوت أو ثمانية مقداره؟ كما فيما نحن فيه، فإنّ الأطوال في البلاد المذكورة تزيد على طول مكّة بأربع عشرة أو بخمس عشرة أو بستّ عشرة درجة كما عرفت، فلا بدّ أن يكون انحراف القبلة إلى المغرب في البلاد المذكورة أكثر بكثير، فكيف يمكن الحكم باتّحاد القبلة في الكوفة وخراسان؟ واحتمال الاغتفار و جواز المسامحة إلى هذا المقدار مستبعد جدّا، ثمّ ذكر أنّه أخذ الأطوال و العروض المذكورة في هذا الباب من الزيج الجديد المنسوب إلى لالغ بيك» انتهى (1).

واعلم: أنّ طول البلد عبارة عن بعده عن مبدأ العمارة، وعرضها عبارة عن بعده عن خطّ الاستواء، وقد مرّ شرح خطّ الاستواء و بيان مبدأ العمارة و منتهاها و مقدار طولها، و طول مكّة شرّفها الله تعالى على ما ادّعى الاتّفاق عليه سبعة و سبعون درجة و عشرة دقائق، و عرضها إحدى و عشرون درجة و أربعون دقيقة، و حينئذ فالبلد مع مكّة إمّا يوافقان طولاً و يخالفان عرضاً بكون عرض البلد أقلّ أو أكثر، أو يوافقان عرضاً و يخالفان طولاً - بكون طول البلد أقلّ أو أكثر، أو يخالفان طولاً و عرضاً بكون طول البلد أقلّ و عرضه أكثر، أو بالعكس، أو كلّ من عرضه و طوله أقلّ أو أكثر، فصور التقسيم ثلاثة، و الأقسام الحاصلة

ص: 402

وأما الصورة الرابعة المتصوّرة وهي كونهما موافقين في الطول والعرض معا فهي غير متحقّقة أو أنّها نفس مكّة و قبلتها عين الكعبة، ولذا لم يلتفت إليها أكثر من تعرّض للتقسيم، والمستفاد من كلام جماعة (1) انقسام سمت القبلة باعتبار اختلاف أقسام هذا التقسيم إلى كونه نقطة الشمال كما في القسم الأول، أو نقطة الجنوب كما في القسم الثاني، فلا حاجة فيهما إلى أزيد من استخراج النقطتين بطريق الدائرة الهندية أو مشرق الاعتدال كما في القسم الثالث، أو مغربه كما في القسم الرابع، فلا حاجة فيهما أيضا إلى أزيد من استخراج المشرق والمغرب أو ما بين الجنوب والمشرق كما في القسم الخامس، أو ما بين الشمال والمغرب كما في القسم السادس، أو ما بين المشرق والشمال كما في القسم السابع، أو ما بين المغرب والجنوب كما في القسم الثامن، فيحتاج في هذه الأربع إلى طريق آخر يستعلم منه مقدار انحراف القبلة عن الجنوب إلى المشرق أو عن الشمال إلى المغرب أو عن الجنوب إلى المغرب.

وفيه بالقياس إلى القسم الثالث والرابع نظر واضح، لأنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان مكّة مع البلد تحت خطّ الاستواء، وبعبارة أخرى أن لا يكون لهما عرض فحينئذ يكون القبلة إمّا مشرق الاعتدال أو مغربه إن اريد بهما نقطتا تقاطع الافق مع المعدّل، وحينئذ فلو بعدا عن خطّ الاستواء و تساويا في البعد فلا محالة ينحرف القبلة عن المشرق إلى الشمال أو عن المغرب إلى الشمال أيضا.

و من أفاضل علماء الهيئة من برهن فساد ما توهمه الجماعة، بأنّ اتّفاق بلدين في العرض الشمالي أو الجنوبي عبارة عن تساوي بعد سمت رأسهما أو سمت قدمهما عن معدّل النهار الذي هو مبدأ العرض، وهذا البعد لا محالة كمال انفراج أوّل سموت البلد عن المعدّل، فلو كان البلدان المتوافقان في العرض تحت أوّل سموت واحد لزم أن يكون لأوّل السموت المذكور المقاطع للمعدّل في قطبي نصف النهار اللذين هما نقطتا المشرق والمغرب في جهة واحدة كما لا انفراج وبطلانه ظاهر، وعليه فكلّ بلد وافق المكّة المعظمة في العرض لا يمكن أن يكون معها تحت أوّل سموت واحد حتّى يكون قبلته في هذه

الصورة مشرق الاعتدال أو مغربه، بل قبلة البلاد الشرقية لمكة لا بد أن تكون منحرفة عن مغرب الاعتدال إلى الشمال، و البلاد الغربية لها لا بد أن تكون منحرفة عن مشرق الاعتدال إلى الشمال، وكلما ازداد تفاوت الطولين ازداد الانحراف لا محالة فإن سوس الأقصى التي من البلاد الغربية البعيدة و دار الملك الصين التي من البلاد البعيدة الشرقية مع قرب اتفاق كلّ معهما في العرض قبلتهما تنحرف عن مشرق الاعتدال و مغربه بدرجات، فظهر مسيس الحاجة في القسم الثالث و الرابع أيضا بعد تعيين جهتي المشرق و المغرب إلى طريق آخر يستخرج به قدر الانحراف، و قد ذكر علماء الهيئة لذلك عدّة طرق مضبوطة في مظانها، و لا يخلو شيء منها عن شيء و من يطلبها يراجع مظانها.

و الأولى الاقتصار على بيان مقادير انحراف البلاد المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب أو إلى المشرق أو عن الشمال إلى المشرق أو إلى المغرب المنقسمة بهذا الاعتبار إلى أقسام أربع حسبما ضبطها بعض أفاضل الفنّ في رسالة قبلة (1) الآفاق.

المقسم الأول: البلاد الشرقية المنحرفة عن الجنوب إلى المغرب و هي خمسة و سبعون بلدا و هي:

بانارس الهند و انحرافها عن الجنوب نحو المغرب ستّة و ثمانون درجة، و اكره أربعة و ثمانون درجة، و دهلي ثلاثة و ثمانون درجة، و ديبل ثلاثة و ثمانون درجة أيضا، و منصوره سند إحدى و ثمانون درجة، و لهاذر خمسة و سبعون درجة، و تهامة ثلاثة و سبعون درجة، و هرموز اثنان و سبعون درجة، و مولتان أيضا اثنان و سبعون درجة، و خان بالق واحد و سبعون درجة، و كشمير تسعة و ستون درجة، و قطيف أيضا تسعة و ستون درجة، و لحسا ثمانية و ستون درجة، و قندهار أيضا ثمانية و ستون درجة، و بست خمسة و ستون درجة، و تبت أربعة و ستون درجة، و سيستان اثنان و ستون درجة، و بدخشان أيضا اثنان و ستون درجة، و پيش بالغ إحدى و ستون درجة، و قراقرم أيضا إحدى و ستون درجة، و بحرین ستون درجة، و بلخ تسعة و خمسون و ختن ثمانية و خمسون درجة، و كرمان أيضا ثمانية و خمسون درجة، و فارياب ستّة و خمسون درجة، و كاشغر أربعة و خمسون درجة، و مرو اثنان و خمسون درجة، و هرات إحدى و خمسون درجة، و شيراز أيضا إحدى و خمسون

ص: 404

درجة، وكش خمسون درجة، و سمرقند تسعة وأربعون درجة، و بخارى أيضا تسعة وأربعون درجة، و خجند ثمانية وأربعون درجة، و تون أيضا ثمانية وأربعون درجة، و ترشيز أيضا ثمانية وأربعون درجة، و سرخس سبعة وأربعون درجة، و بناكت ستة وأربعون درجة، و المانع أيضا ستة وأربعون درجة، و نيشابور أربعة وأربعون [درجة] و طوس ثلاثة وأربعون درجة، و سبزوار اثنتان وأربعون درجة، و طراز أيضا اثنتان وأربعون درجة، و يزد أيضا اثنتان وأربعون درجة، و رامهرمز أربعون درجة، و أصفهان تسعة و ثلاثون درجة، و دامغان ثمانية و ثلاثون درجة، و سمنان سبعة و ثلاثون درجة، و كركانج أيضا سبعة و ثلاثون درجة، و استرآباد ستة و ثلاثون درجة، و بصرة أيضا ستة و ثلاثون درجة، و كاشان خمسة و ثلاثون درجة، و قم اثنتان و ثلاثون درجة، و شوشتر أيضا اثنتان و ثلاثون درجة، و ري إحدى و ثلاثون درجة، و ساري أيضا إحدى و ثلاثون درجة، و ساوه ثمانية و عشرون درجة، و قزوین سبعة و عشرون درجة، و آبه خمسة و عشرون درجة، و شهرزاد أربعة و عشرون درجة، و كوبا مدينة روس أيضا أربعة و عشرون درجة، و لاهيجان ثلاثة و ثلاثون درجة، و همدان اثنتان و عشرون و شماخي عشرون درجة، و باكوبه أيضا عشرون درجة، و بلغار تسعة عشر درجة، و باب الأبواب ثمانية عشر درجة، و اردبيل أيضا ثمانية عشر درجة، و تبريز ستة عشر درجة، و تفليس أيضا ستة عشر درجة، و مراغه خمسة عشر درجة، و بغداد ثلاثة عشر درجة، و نخجوان اثنتي عشر درجة، و كوفة اثنتي عشر درجة، و سرّ من رأى سبع درجات»(1).

و الظاهر أنّ غرضه من التقدير بهذه المقادير هو التقريب لا التحقيق وإلا لم يكن وجه لترك التعرّض لضبط التفاوت بالدقائق مع تحقّقه بالضرورة، و ممّن تعرّض لضبطها مع بيان تفاوت الدقائق صاحب الحدائق(2) و تبعه بعض مشايخنا(3) و غيره(4) مع اختلاف بيّن بينه و بين ما عرفت، و لنقتصر على هذا القدر لخروج الزيادة عليه عن وضع الفنّ مع عدم فائدة مهمّة تترتّب عليه بعد ملاحظة عدم جواز الاعتداد و التعويل على تقديرات أهل الهيئة لعدم إفادتها العلم و لا الظنّ الذي يطمئنّ به النفس.

ص: 405

1- رسالة قبلة الآفاق (مخطوط).

2- الحدائق 6: 391-393.

3- الجواهر 7: 59-592.

4- كالمحقّق النراقي في المستند 4: 179-182.

[المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة و قد يكون الاجتهاد المؤدي إلى الظن بها و قد يكون تقليد الغير و قد يكون غير هذه الثلاث]

المسألة السادسة: في أنّ المصلي المكلف بالاستقبال من البعيد قد يكون وظيفته العلم بالجهة، وقد يكون الاجتهاد المؤدي إلى الظنّ بها، وقد تكون تقليد الغير، وقد تكون غير هذه الثلاث. فالكلام في مقامات:

المقام الأول: في أنّ من علم الجهة أو تمكّن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد ولا يجوز له التعويل على الظنّ، بل مع التمكّن من العلم وجب عليه تحصيله قولاً واحداً، كما تبه عليه العلامة في التذكرة بقوله: «القادر على معرفة القبلة يقينا لا يجوز له الاجتهاد عند علمائنا، كما أنّ القادر على العمل بالنصّ في الأحكام لا يجوز له الاجتهاد»⁽¹⁾ وفي الحدائق «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في وجوب العلم بالقبلة مع إمكانه»⁽²⁾.

ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**⁽³⁾ بتقريب أنّ الشطر عبارة عن سمت و الجانب الواقعي على ما هو الأصل في باب الألفاظ، من كونها للمعاني الواقعية بلا شطرية العلم ولا شرطية، فلا بدّ في العمل بالحكم المعلق عليها من إحرازها بطريق العلم حيثما أمكن، نظراً إلى أنّ العلم عبارة عن انكشاف الواقع.

و من السنّة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام: «يجزئ التحريّ أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة»⁽⁴⁾ فإنّه باعتبار المفهوم يعطي عدم أجزاء التحريّ إذا علم وجه القبلة أي أمكن العلم به، مضافاً إلى مرسله الصدوق⁽⁵⁾ المتقدّمة و المرويّ عن تفسير النعماني⁽⁶⁾ مضافاً إلى العقل المستقلّ بقبح التعويل على الظنّ في إحراز الواقع من دون ترخيص من الشارع كما مرّ تفصيل بيان ذلك في باب الأوقات، هذا كلّ في كبرى المسألة.

وأما الكلام في صغرها المقصود به بيان أسباب العلم بالجهة فمن مشكلات المقام، إذ لم تقف على شيء من تلك الأسباب إلا ما يوجد في كلام جماعة من المحرّاب الذي نصبه المعصوم أو صلّى فيه و قبور المعصومين، وقد أشرنا إلى ما يחדش في إفادتها العلم بها، لابتنائها على مقدّمات عديدة غير محرزة.

و المناقشة في كون الجددي وغيره ممّا تقدّم من أسباب العلم بها أوضح كما يظهر وجهها

ص: 406

1- التذكرة 22:3.

2- الحدائق 6:393.

3- البقرة: 144.

4- الوسائل 4:1/307، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2:146/45.

5- الوسائل 4:2/306، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2:143/45.

6- الوسائل 4:4/308، ب 6 من أبواب القبلة، تفسير النعماني: 9.

بأدنى تأمل، وإن ذكر في الذخيرة(1) كون العلامات المنضبطة النجومية مفيدة للعلم بجهة القبلة، حتى أنه لأجل ذا حمل الأمارات المفيدة للظنّ في عبارتي المعتبر(2) و المنتهى(3) على ما عدى هذه العلامات، وإن كان لا يساعد عليه ظاهرهما، بل ربّما يباه بل عبارة العلامة في التذكرة ظاهرة كالصريح في خلاف ذلك حيث، قال: «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنّه الجهة للأمارة بنى عليه بإجماع العلماء»(4) وهو ظاهر عبارته في القواعد قائلا: «و يجب الاستقبال مع العلم بالجهة فإن جهلها عوّل على ما وضعه الشارع أمارة»(5) بناء على أن مراده فيهما من الأمارات التي وضعها الشارع هي العلامات النجومية.

لكن في كلام جامع المقاصد ما يعطي كونها مفيدة للقطع بالجهة في الجملة قائلا:

«فاعلم أنّ البعيد إن علم الجهة قطعاً، أو تمكّن منه تعيّن عليه استقبالها ولا يجوز له الاجتهاد حينئذ، كما أنّ القادر على العمل بالنصّ في الأحكام لا- يجوز له الاجتهاد لإمكان الخطأ، فعلى هذا لو تمكّن من القطع بنفس الجهة بمحراب المعصوم، لا يجوز له الاكتفاء بقبلة المسلمين الحاصلة لمحاربيهم وقبورهم لإمكان الخطأ في اليمنة واليسرة، والأمارة هي ما يفيد الظنّ وأكثر ما سبق من العلامات يفيد القطع بالجهة في الجملة، فلا يقصر عن محاربي المسلمين المنصوبة في مساجدهم وطرقهم كالجدي ونحوه، فكان حقّ العبارة أن يقول: فإن جهلها عوّل على ما يفيد القطع من العلامات ثمّ على ما يفيد الظنّ. ويمكن أن يقال: العلامات المذكورة وإن أفاد بعضها القطع بالجهة في الجملة، فإنّها بالإضافة إلى نفس الجهة إنّما تفيد الظنّ، لأنّ محاذاة الكواكب المخصوصة على الوجه المعين مع شدّة البعد إنّما يحصل به الظنّ، فيندرج الجميع فيما وضعه الشارع أمارة» انتهى(6).

ونحو عبارته المحكيّة عن فوائد القواعد(7) و المحكيّة عن فوائد الشرائع(8)، ونحو هذه العبارة عبارة المسالك في شرح عبارة الشرائع «فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ» قال: ليس المراد بالأمارات ما هو مذكور في كتب الفقه لتحصيل الجهة كالجدي

ص: 407

1- الذخيرة: 218.

2- المعتبر 2: 70.

3- المنتهى 4: 172.

4- التذكرة 3: 22.

5- القواعد 1: 253.

6- جامع المقاصد 2: 68-69.

7- فوائد القواعد: 49 (مخطوط).

8- فوائد الشرائع: 30 (مخطوط).

ونحوه، فإنّ تلك مفيدة للعلم بالجهة إذا حرّرت على وجهها، بل المراد بالأمارات المفيدة للظنّ، الرياح الأربع و منازل القمر ونحوهما ممّا لا ينضب غالباً، فإنّهم جوّزوا التعويل عليها عند تعدّد غيرها من الأمارات المفيدة للعلم بالجهة كالكواكب انتهى»(1).

أقول: وكأنّهم أرادوا من كونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كونها كذلك للأوحد من العلماء العارفين بأوضاع الكواكب و قواعد الهيئة المتمكّنين من تحريرها وإعمالها على وجه يقيد لهم القطع بالجهة الواقعيّة لا مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى العوامّ المقلّدين، نعم وظيفتهم تقليد علمائهم المحرّزين للجهة بطريق القطع بواسطة الكواكب ونحوها في الرجوع إليها، فتصديق في حقّهم حينئذ عند الرجوع إليها أنّهم يعولون في معرفة القبلة على العلامات المفيدة للعلم بالجهة هي المحتملة و إن لم تقد لهم العلم بها بالفعل.

و كيف كان فظاهر كلام الأصحاب كما هو صريح جماعة منهم أنّها في معرفة القبلة و تحصيل الجهة مقدّمة على سائر الأمارات المفيدة للظنّ بها، وهذا هو معنى ما في كلام جماعة(2) من المتأخّرين من نقل الاتّفاق على أنّ فرض البعيد رعاية العلامات المقرّرة و التوجّه إلى السمّت الذي عيّنته تلك العلامات، و يكفيك هذا الاتّفاق المنقول في كلام الجماعة المعتضد بظهور كلام الأصحاب دليلاً على ما ذكرناه من التقديم، و السرّ فيه إمّا لكونها مفيدة للعلم بالجهة مطلقاً أو في الجملة كما جزم به من عرفت من الأساطين(3)، و لو بالمعنى الذي تبّهنا عليه، أو لأنّها و إن كانت من أسباب الظنّ إلاّ أنّها معتبرة تعبّداً من الشارع من باب الظنّ الخاصّ الواقع في طرف العرض من العلم على وجه يكون المتمكّن من العلم بوجود الطرق العلميّة له مخيراً بين تحصيله و الرجوع إليها، أو أنّها في إفادة الظنّ أقوى من سائر أسباب الظنّ لإفادتها ظلّاً أقوى من غيره، و المكلف بعد العجز عن العلم يجب عليه التحرّي في تحصيل الأقوى من الظنّ فالأقوى، و لا يجوز له التعويل على الظنّ القويّ مع وجود الأقوى، كما هو الأصل في العمل بالظنون المخالف للأصل، و لا سيّما في

ص: 408

1- المسالك 1: 155-156.

2- كما في المدارك 3: 121 و المعتبر 2: 70 و المنتهى 4: 172 و التحرير 1: 192 و روض الجنان 2: 521.

3- كما في جامع المقاصد 2: 69 و روض الجنان 2: 521.

الموضوعات التي منها المقام، ويظهر هذا الوجه من الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح(1).

و من مشايخنا من نفى البعد عن الوجه الثاني حيث قال: «بل لا يبعد في النظر عدم وجوب تقديم العلم حسًا عليها، لإطلاق دليل العمل بها، و ظهور اتّفاق الأصحاب على إرادتها من العلم المأمور به بالقبلة، و العلم القطعي بعدم الحرج على من كان في زمن التمكن من استعمال المعصوم في العمل بهذه العلامات، و لغير ذلك ممّا يظهر بأدنى تأمل ...»

إلى أن قال: و من هنا عمّم العلم للحسّي و الشرعي في كشف اللثام(2) في شرح قول الفاضل «و القادر على العلم لا يكفيه الاجتهاد المفيد للظنّ» لكن ظاهره أو صريحه في شرح ما قبل ذلك اشتراط جواز العمل بها بعدم التمكن من العلم الحسّي الحاصل من إخبار معصوم أو محرابه، و هو وإن كان لا يخلو عن وجه إلا أنّ خلافه أيضا لا يخلو عن وجه لما عرفت. نعم لا عبرة بها لو خالفت ما اتّفق علم به من الجهة بقول معصوم مثلا أو فعله، لا أنّه يشترط جواز العمل بها بعدم التمكن من سؤاله» انتهى(3).

و يشكل ما ذكره قدّس سرّه بظاهر مرسلّة الصدوق المتقدّمة «قال رجل للصادق عليه السّلام: إني أكون في السفر و لا أهتدي إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت:

نعم، قال: اجعله على يمينك، و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك»(4). فإنّ تقدير الجواب بعد السؤال المذكور إذا كنت لا تهتدي إلى القبلة فاجعل الجدي على يمينك، و هذا يعطي الترتّب بين الرجوع إلى جدي و العجز عن العلم المعبر عنه في الرواية بالاهتداء، و لا يتفاوت الحال في ذلك بين كون السؤال في كلام الراوي سؤالًا عمّا يهتدي به إلى القبلة أو سؤال عن القبلة.

و أمكن ترجيح الثاني بدعوى ظهوره من سوق السؤال، بناء على أنّ الظاهر منه في متفاهم العرف في نظائر قوله: «لا أهتدي إلى القبلة» أنّه لا أعرف القبلة «فما أصنع في صلاتي؟» و قوله عليه السّلام: «اجعل الجدي على يمينك» ظاهر في أنّ الفرض حينئذ جعل الجدي على اليمين، و إن حصل الفرق بينهما في كون مفاد الرواية على الأوّل اعتبار الأمانة على وجه الطريقيّة، و على الثاني اعتبارها على وجه الموضوعيّة على معنى كون مؤدّاها قبلة

ص: 409

1- مصابيح الظلام 2:104.

2- كشف اللثام 3:161.

3- الجواهر 7:616-617.

4- الوسائل 4:306/2، ب 5 من أبواب القبلة، التهذيب 2:143/45.

جعلية جعله الشارع قبلة للعاجز عن العلم بها وإن خالف القبلة الواقعية.

ويمكن استفادة هذين الوجهين من المروي عن المروي عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى: **قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (1)** قال: «معنى شطره نحوه إن كان مرتباً، وبالذلائل والأعلام إن كان محجوباً» (2) فإن المرئي والمحجوب عبارتان عن المعلوم والمجهول، وقد جعل الرجوع إلى الدلائل والأعلام على تقدير الجهل بالنحو وهو سمت والجانب، ومبنى الوجهين على كون قوله عليه السلام: «وَالدلائل والأعلام» من تنمة الخبر في قضية قوله عليه السلام:

«معنى شطره نحوه» بأن يكون عطفاً على مقدر، تقديره «أن معنى شطره نحوه» فيحز بالروية إن كان مرتباً، وبالذلائل والأعلام إن كان محجوباً، أو من تنمة المبتدأ في تلك القضية ليكون خبراً بعد خبر، فيكون التقدير أن معنى شطره نحوه إن كان نحوه معلوماً، وما يحز بالذلائل والأعلام إن كان نحوه مجهولاً.

فعلى الأول يتجه احتمال الطريقة، لأن مفاد الرواية حينئذ أن القبلة نحو المسجد الحرام، وهو أمر واحد يحز تارة بالروية بمعنى العلم، و أخرى بالذلائل والأعلام وهي العلامات، وعلى الثاني يتجه احتمال الموضوعية لأن مفادها حينئذ كون ما يحز بالأمارات في الطرف المقابل من نحوه. ويلزم منه أن الشارع جعل قبلتين إحداهما نحو المسجد الحرام وهو لمن تمكن من العلم به، والآخرى ما يساعد عليه العلامات وهو لمن يعجز عن العلم بنحوه. ويمكن ترجيح ذلك بأن الوجه الأول يستدعي تقديراً وإضماراً في الرواية وهو جملة يحز بالروية ليكون بالذلائل أيضاً من متعلقاتها والأصل ينفيه، ويدفعه المعارضة بالمثل لأن الوجه الثاني أيضاً يستلزمهما وهو تقدير موصول وصلته بعد الواو ليكون عطفاً على الخبر، نعم يمكن ترجيحه بظهور الواو في متفاهم العرف في العطف على المذكور وهو الخبر لا المقدر.

المقام الثاني: في أن من عجز عن العلم بالجهة بفقدان أسبابه اجتهد في معرفة الجهة، ويبنى على مؤدى اجتهاده، وهو تحمّل المشقة في تحصيل ما يفيد الظن بالجهة من

ص: 410

1- البقرة: 144.

2- الوسائل 4: 308/4، ب 6 من أبواب القبلة، رسالة المحكم والمتشابه: 127.

الأمارات الغير المنضبطة أو أعمّ منها، و من المنضبطة النجومية على الخلاف المتقدّم في كونها مفيدة للعلم و عدمه كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، و في المعتمد «فاقد العلم يجتهد فان غلب على ظنّه جهة القبلة لأماره بنى عليه و هو اتّفاق أهل العلم»(1) و في المنتهى «و لو فقد العلم اجتهد فإن غلب على ظنّه جهة القبلة لأماره من الإمارات عوّل عليه و هو قول أهل العلم»(2) و في التذكرة «فاقد العلم يجتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنّه الجهة للأماره بنى عليه بإجماع العلماء»(3).

خلافًا للشيخ في المبسوط(4) و الخلاف(5) على ما حكى فخصّ الاجتهاد بصورة الاضطرار الحاصل عن تعذّر الصلاة إلى أربع جهات، و أمّا مع الاختيار يقدّم الصلاة إلى أربع على الاجتهاد، و ربّما عزي ذلك إلى صريح ابن حمزة(6) و عليه حمل ما عن المقنعة من «أنّه إذا أطبقت السماء بالغيم فلم يجد الإنسان دليلا عليها بالشمس و النجوم فليصلّ على أربع جهات، فإن لم يقدر على ذلك بسبب من الأسباب المانعة من الصلاة أربع مّرات فليصلّ إلى أيّ جهة شاء»(7) فحمل الشقّ الثاني على صورة العجز عن الصلاة إلى أربع و عن الاجتهاد المتأخّر عنها عند الشيخ كما صنعه في المبسوط(8) على ما حكى. أقول:

و هذا ليس بأولى من حمل كلامه بكلا شقّيه على صورة العجز عن الاجتهاد المتقدّم على الصلاة إلى أربع عند المعظم، بأن يكون مراده من الدليل في قوله «لم يجد الإنسان دليلا عليها» على ما يعمّ المفيد للعلم و المفيد للظنّ، و إن كان خلاف المصطلح لاختصاص المفيد للظنّ في الموضوعات باسم الأماره.

و كيف كان فدليل الحكم على مذهب المعظم - مضافا إلى ما عرفت من نقل الإجماعات - صحيحة زرارة المتقدّمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يجزئ التحريّ أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة»(9) و المناقشة فيه بما في الذخيرة(10) من عدم دلالة على الوجوب يندفع بعدم القول بالفصل لأنّ كلّ من قال بالإجزاء قال بالوجوب، و كلّ من نفى الوجوب كالشيخ نفى الإجزاء أيضا. و موثقة سماعة قال: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم تر

ص: 411

1- المعتمد 70:2.

2- المنتهى 172:4.

3- التذكرة 22:3.

4- المبسوط 79:1.

5- الخلاف 1:302 المسألة 42.

6- الوسيلة: 86.

7- المقنعة: 91.

8- المبسوط 1:78.

9- الوسائل 4:1/307، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2:146/45.

10- الذخيرة: 218.

الشمس ولا القمر ولا النجوم، قال: تجتهد رأبك و تعمّد القبلة جهديك» (1) مضافا إلى روايات اخر تعرفها في تضاعيف المباحث الآتية.

حجّة الشيخ ما رواه بطريقين عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قلت له: جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم يعرف السماء كئنا و أنتم سواء في الاجتهاد فقال: ليس كما يقولون، إذا كان كذلك فليصل لأربع وجوه» (2).

فيحمل ما تقدّم من أخبار التحري على صورة الضرورة، و هو عدم سعة الوقت لأربع صلوات ونحوه، و هذه على صورة الاختيار جمعا. و ردّ بأنّ الجمع فرع المقاومة و الرواية ضعيفة السند بالإرسال، و جهالة المرسل و هو خراش مع جهالة الراوي عنه و هو إسماعيل ابن عبادة، و دفع بإمكان جبر ضعف السند بأنّ الشيخ رواها في التهذيب بطريق صحيح عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن عبادة عن خراش، و صحّة الطريق إلى ابن المغيرة كافية في الاعتبار لأنّه ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم.

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّ هذا الحمل مع بعده عن الأذهان ممّا لا داعي إليه، لإمكان الجمع بحمل رواية خراش على صورة عدم إمكان التحري بفقد أسباب الظنّ مطلقا، و لا ريب في ظهور روايات التحري في صورة إمكانه، فلا ينافيه تعيّن الصلاة إلى أربع مع عدم إمكانه، ورواية خراش إن لم تكن ظاهرة في صورة عدم إمكانه، فليست بظاهرة في خلافها أيضا، و غايتها الإطلاق فيحمل على صورة عدم إمكانه.

و هاهنا طريق آخر للجمع و هو حمل الأمر في قوله عليه السلام: «فليصل لأربع» على الإباحة المطلقة بوروده في مقام توهم الحظر المستفاد من قول المخالفين «كئنا و أنتم سواء في الاجتهاد» لظهوره في تعيّن الاجتهاد الموهوم لعدم مشروعية الأربع مع إمكان الاجتهاد، فرفعه عليه السلام بالإذن في الأربع أيضا، ردّا عليهم في مصيرهم إلى تعيّن الاجتهاد حينئذ بقوله عليه السلام:

«ليس كما يقولون» أن تعيّن الاجتهاد ليس كما يقولون و ينسبونه إلينا، و لكن هذا الوجه مبني على كون النزاع بين المعظم و الشيخ في تعيّن الصلاة إلى أربع مع إمكانها و إمكان

ص: 412

1- الوسائل 4:2/308، ب 6 من أبواب القبلة، التهذيب 2:147/46.

2- الوسائل 4:5/311، ب 8 من أبواب القبلة، التهذيب 2:144/45.

التحرّي وعدمه، لا في تعيّن الأربع و تعيّن التحرّي، و سنورد الكلام في ذلك إن شاء الله.

و عن الشيخ الاستشهاد لما زعمه من الجمع برواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى على غير القبلة، ثمّ تبيّن له القبلة، و قد دخل في وقت صلاة اخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي قد دخل وقتها»⁽¹⁾ و رواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى إلا أنّ فيها بدل «يعيدها» يصلّيها، بتقريب أنّه لو لم يحمل أحاديث التحرّي على حال الاضطرار لم يكن لإيجاب الإعادة بعد خروج الوقت حسبما تضمّنه هذان الخبران معنى، لأنّ ظاهرها يقتضي أنّه متى تحرّى القبلة و صَلَّى ثمّ خرج الوقت فإنّه أجزأته صلاته.

و فيه ظهور الخبرين فيمن صَلَّى على غير القبلة من دون تحرّر مع إمكانه، و على فرض عدم ظهورهما فيه و جب حملهما عليه جمعا، فإنّ حمل أحاديث التحرّي على حال الاضطرار بعيد جدّا، و حملهما على صورة ترك التحرّي ليس بذلك البعيد قطعاً. و ربّما يحتمل فيهما الحمل على من و جب عليه الصلاة إلى أربع لتساوي الجهات عنده و عدم حصول ظنّ بالتحرّي و مع ذلك اكتفى بواحدة، فيجب عليه الإعادة بعد تبيّن الخطأ، و ينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: ظاهر المحقّق و العلامة و غيرهما في المعتبر ⁽²⁾ و الشرائع ⁽³⁾ و النافع ⁽⁴⁾ و التذكرة ⁽⁵⁾ و المنتهى ⁽⁶⁾ و الإرشاد ⁽⁷⁾ و غيرها ⁽⁸⁾ كون الاجتهاد لمن فقد العلم بالجهة على وجه الوجوب المقتضي للمنع من الصلاة إلى أربع جهات مع إمكانه، و هو الذي فهمه صاحب المدارك من عبارة الشرائع «و يجب الاستقبال في الصلاة مع العلم بجهة القبلة، فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ» ⁽⁹⁾ حيث أخذ بشرح هذه العبارة فقال: «أما وجوب الاستقبال مع العلم بجهة القبلة فظاهر... إلى أن قال: و أمّا وجوب التعويل لفائد العلم على الأمارات المفيدة للظنّ، فقال المصنّف في المعتبر ⁽¹⁰⁾: إنّ اتفاق أهل العلم» ⁽¹¹⁾.

ص: 413

1- الوسائل 4: 5/313، ب 9 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 149/46.

2- المعتبر 2: 70.

3- الشرائع 1: 56.

4- النافع: 24.

5- التذكرة 3: 22.

6- المنتهى 4: 172.

7- إرشاد الأذهان 1: 245.

8- كما في روض الجنان 2: 522، و في كشف الرموز 1: 132.

9- الشرائع 1: 56.

10- المعتبر 2: 70.

11- المدارك 3: 131-132.

و يظهر كون الحكم على الوجوب أيضا من صاحب الذخيرة(1) حيث ناقش في خبر زرارة المتقدم بعدم دلالة على الوجوب، بل عن بعضهم - ولعله كاشف اللثام(2) - التصريح بكونه إجماع المسلمين كما نقله في الرياض عن بعض الأجلة قائلا حيث قال: «و هل له الاجتهاد إذا أمكنه الصلاة إلى أربع جهات؟ الظاهر إجماع المسلمين على تقديمه وجوبا على الأربع قولاً وفعلاً، وإن فعل الأربع حينئذ بدعة...» إلى آخر ما ذكره.(3) و يظهر من السيد الارتضاء به حيث إنّه بعد نقل العبارة قال: «و نعم ما قال». و فهمه من معاهد الإجماعات المنقولة على التعويل على الأمارات عند فقد العلم المحقق الخونساري جمال الملة و الدين في حاشية الروضة، قائلا: «و إذا لم يتمكّن من العلم فادّعوا الإجماع على وجوب الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظنّ ثمّ حكى عن المحقق في المعتبر(4) ما نقله من اتفاق أهل العلم. و العجب أنّه مع تصريحه هنا بما عرفت أجاب عن الشيخ في استناده لإيجاب الأربع حال الاختيار إلى خبر خراش باحتمال حملة «على الاستحباب مع ضعف سنده»(5).

و كيف كان فالمسألة غير خالية عن الإشكال لمخالفة الوجوب المذكور المتضمّن لنفي مشروعية الأربع، لقاعدة اليقين بالبراءة عن الصلاة إلى القبلة الواقعية الذي يحصل مع الأربع، و لا يحصل مع الصلاة إلى الجهة المظنونة، مع قصور دلالة مستند الحكم، إذ العمدة فيه صحيحة زرارة و موثقة سماعة المتقدمين(6) و ليس في الأولى إلاّ قوله عليه السلام: «يجزئ التحري» و هو لا ينفي مشروعية الأربع، فغاية ما ينساق منها أنّه عليه السلام نفى الحاجة مع التحري إلى أربع صلوات لما فيها من المشقة الغير المناسبة للشريعة السمحة السهلة، و ليس في الثانية إلاّ الأمر بالاجتهاد في تحصيل الرأي و هو الظنّ و طلب القبلة قدر الجهد و هو الوسع، و هو محتمل للورود في مقام توهم الحظر فلا يفيد مزيد من الإذن في التعويل على الظنّ و هو أعمّ من الوجوب.

و يرد على الحكم بكونها بدعة - كما عرفته عن بعض أجلة الرياض(7) - أنّ تجويزها

ص: 414

1- الذخيرة: 218.

2- كشف اللثام 3: 162.

3- الرياض 2: 273.

4- المعتبر 2: 70.

5- حاشية الروضة: 177.

6- تقدّم في الصفحة: 410 الرقم 9 و الرقم 1 من الصفحة 411.

7- الرياض 2: 273.

بعنوان الاحتياط المحصّل ليقين البراءة ليس بدعة، لما تقرّر في محلّه من ورود الاحتياط على عنوان التشريع، و المفروض أيضا عدم كونها ممّا نفاه النصّ كما عرفت، إلاّ أن يقال بأنّها ممّا ينفيه الإجماع و به ينجر قصور دلالة النصّ أيضا لكشفه عن وجود قرينة عندهم أوجبت فهم الوجوب.

و بالجملة فمخالفة القاعدة العقليّة المشار إليها المعترضة بعدم ظهور نصوص الباب في خلافها مشكل، و مخالفة ظهور فتاوي الأصحاب المعترضد بفهم جماعة للوجوب و نقل الإجماع عليه في كلام غير واحد أشكال.

إلاّ أن يدفع الإشكال الأول: بمنع اتّفاق العلم بالصلاة إلى القبلة بواسطة الصلاة إلى الجوانب الأربع إلاّ في صورة نادرة، و هي ما لو علم إجمالا بعدم خروج القبلة الواقعيّة عن إحدى الجهات المرّدّ فيها، و إلاّ فكثيرا ما يحتمل إصابة الصلوات الأربع إلى ما بين المشرق و القبلة، و ما بين المغرب و القبلة، و ما بين المشرق و خلاف القبلة، و ما بين المغرب و خلاف القبلة، فيلزم الانحراف عنها لا محالة يمّنة أو يسرة، فلا يقين و لا ظنّ بإصابة القبلة الواقعيّة مع الأربع غالبا، بخلاف التعويل على الظنّ لما فيه من دوام ظنّ الإصابة، فدار الأمر بين ظنّ البراءة و احتمالها، و لا ريب في رجحان الأول مع فقد يقين البراءة.

و توهم: أنّ الانحراف اليسير كما لو كان إلى ما بين القبلة و المشرق أو المغرب مغتفر في الشريعة، فاحتماله لا ينافي يقين البراءة و إن كان ينافي يقين إصابة القبلة الواقعيّة، كما سيأتي في صحّة صلاة من صلّى ثمّ بان الخطأ بوقوعها منحرفة بأحد الوجهين.

يدفعه: منع ثبوت الاغتفار بقول مطلق، بل القدر المسلّم منه ثبوته في المجتهد الظانّ أو هو مع المتحيّر الغير المتمكّن من الاجتهاد إن قلنا به في الثاني، و سنتكلّم فيه إن شاء الله، فيقين البراءة غير حاصل مع التمكن من الاجتهاد بالأربع بخلاف الصلاة إلى القبلة المظنونة فإنّها مبرئة قطعا لقضاء الإجماع الصريح و النصّ الصحيح بذلك.

و من هنا قال العلامة في التذكرة في فروع مسألة الاجتهاد: «لو اجتهد فأدّى اجتهاده إلى جهة فصلّى إلى غيرها لم تصحّ صلاته، و إن ظهر أنّها القبلة - و به قال أبو حنيفة و الشافعي(1) - لأنّه لم يفعل المأمور به و هو التوجّه إلى ما أدّى إليه اجتهاده فيبقى في عهدة التكليف، و قال الشيخ في المبسوط(2) - و به قال أبو يوسف(3) -: يجزئه، لأنّ المأمور به هو

ص: 415

1- شرح فتح القدير 1:236 و بدائع الصنائع 1:119.

2- المبسوط 1:80.

3- شرح فتح القدير 1:236 و بدائع الصنائع 1:119.

التوجه إلى القبلة وقد فعل كمن شك في إنايين فتوضأ بأحدهما من غير اجتهاد ثم بان له أنه الطاهر أجزاءه، وهو غلط فإنه إن بان له ذلك بعد دخوله في الصلاة لم تصحّ صلاته، وإن كان قبله جاز، والفرق ظاهر بين الطهارة والصلاة، فإن الطهارة تقع قبل وجوبها، وإنما الواجب منها ما صحّت به الصلاة، فإذا علمها في حال وجوبها أجزاءه ولم يضره الشك قبل ذلك» انتهى (1).

وإن كان فيما ذكره من الفرق بين الطهارة والصلاة ضعف واضح بعد ملاحظة كون الوضوء عبادة، فإن الشك في الإناء يوجب الشك في حصول الطهارة المأمور بها إيجاباً أو ندباً، ومع يستحيل إحراز القرينة المشتركة بها صحّة العبادة، فالوجه في كل من الطهارة والصلاة هو البطلان للشك في الامتثال فيهما وإن حصلت الطهارة قبل وجوبها، إذ لا بدّ لإحراز صحّتها قبل الوقت من إحراز أمر ندبي بها.

نعم إنّما يتّجه الصحّة مع تبين طهارة الإناء بعد الاستعمال في الطهارة عن الخبث لعدم اشتراط القرينة فيها.

وبالجمله فالإنصاف في محلّ الإشكال أنّ الوقوف مع النصّ المنجبر قصور دلالتة بالإجماع، وفهم الأصحاب أولى، إذ لا معنى للاجتهاد في مقابلة النصّ. ويبقى الكلام في توجيه البدعة على ما في كلام بعض الأجلّة، مع ما تقرّر من ورود قاعدة الاحتياط على قاعدة التشريع، ولعلّه لأجل ما تبّهنا عليه من عدم العلم الإجمالي بإصابة إحدى الجهات للقبلة الواقعيّة، والعبادة لا تشرع إلاّ بعد الفراغ عن إحراز أمر بها معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهو غير محرز بالنسبة إلى شيء من الجهات بل المعلوم ظاهراً انتفاؤه بالنسبة إليها أجمع، ومع لا يجري الاحتياط، فلا يبقى للامتثال و يقين البراءة - ولو ظاهراً - طريق إلاّ متابعة الظنّ المنصوص به المجمع عليه.

الثاني: أنّ محلّ الاجتهاد المتقدّم على الأربع جهات، هل هو خصوص الإمارات الكليّة المنضبطة المفيدة للظنّ المعنونة في كتب الأصحاب؟ كالرياح الأربع على ما مرّ بيانها، و منازل القمر على ما تقدّم الإشارة إليه، من اعتبار العراقي بالقمر في الليلة السابعة عند المغرب، و الليلة الرابعة عشر عند انتصاف الليل، و ليلة إحدى وعشرين عند الصبح، فإنّها

ص: 416

في هذه الأوقات يطابق قبلة العراقي.

و محاريب المسلمين وقبورهم و ما أشبه ذلك، فلا اجتهاد في القرائن الجزئية و الامور الغير المنضبطة مع انحصار طريق الظن فيها، بل لا بد في هذه الحال من مراعاة الأربع جهات أو يعمّها و سائر أسباب الظنّ و إن لم ينضبط أو لم تذكر في كتب الأصحاب ممّا يختلف الحال فيها بخصوصيات المكان و الزمان و حالة المكلف. و بالجملة كلّ ما يفيد الظنّ كلّية أو جزئية منضبطة أو غيرها احتمالاً.

ظاهر المحقّق في الشرائع حيث قال: «و إذا اجتهد فأخبره غيره بخلاف اجتهاده، قيل (1) يعمل على اجتهاده، و يقوى عندي أنّه إذا كان ذلك الخبر أوثق في نفسه عوّل عليه» (2) هو الثاني، لظهوره في إناطة الحكم بالأوثق بحسب نظر المكلف و هو ظاهر المدارك (3) أيضاً إن لم نقل صريحه، و كذلك غيره (4) و صرّح به المحقّق الخونساري في حاشية الروضة قائلاً: «و الظاهر عندي أنّ مع إمكان تحصيل العلم بالعين أو الجهة و جب العمل على ذلك، و إلاّ فالتعويل عليه على غلبة الظنّ مطلقاً بأيّ جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكليّة و غيرها، و لو تعدّد ذلك أيضاً و تساوت الجهات أو المتعدّد منها ففيه الخلاف الآتي، قال:

و الظاهر أنّ مراد الأكثر أيضاً هو ذلك (5)» و يظهر تعميم الحكم من تضاعيف عبارات الوحيد البهبهاني أيضاً في شرحه للمفاتيح (6).

لكن عن المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد (7) أنّه يظهر منه أنّه فهم من كلام الأكثر الأول، و أنّ مذهبهم أنّ مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبة لمعرفة القبلة، و مع تعدّدها فحكمه ما ذكره من حكم من لم يتمكن من الاجتهاد من الأقوال.

و الأقوى هو الثاني: لعموم روايات التحريّ الذي هو عبارة عن طلب الحري و اللائق للتّباع، فيعمّ كلّ ما يوجب غلبة الظنّ كلياً أو جزئياً، و كذلك الأمر باجتهاد الرأي و تعمّد القبلة بقدر الجهد فإنّه أيضاً مطلق في كلّما يفيد الظنّ و هو الذي يساعد عليه الاعتبار، إذ المرجع إذا كان إلى غلبة ظنّ القبلة فلا يعقل الفرق بين أسبابه بل تجوّز بعضها و المنع من البعض تحكّم بحث فتأمل، و العمدة هو إطلاق الروايات فهو الحجّة من غير دافع لها.

ص: 417

1- كالشيخ في المبسوط 1:78، و ابن البرّاج في المهذب 1:85، و ابن زهرة في الغنية: 69.

2- الشرائع 1:187.

3- المدارك 3:133.

4- كما في الذخيرة: 218.

5- حاشية الروضة: 178.

6- مصابيح الظلام 2:104.

7- مجمع الفائدة و البرهان 2:67.

و بما بيّنناه ظهر أنّ الوجه في الآلات المصنوعة لتشخيص القبلة عند الاشتباه المسمّى بعضها بالقطب و البعض الآخر بقبلة نماء، المأخوذة من قواعد الهيئة هو الاعتماد إذا أفادت الظنّ و فقد ما هو أقوى منها. و كذلك المخبر عن القبلة إذا كان مسلماً عادلاً كان أو فاسقاً، حرّاً كان أو رقاً، رجلاً كان أو امرأة، كبيراً كان أو صغيراً، بل و إذا كان كافراً أيضاً، فإنّ الوجه في الجميع هو القبول، و مناطه حصول الظنّ بقوله كائناً من كان.

نعم يشترط في جميع هذه الأقسام بعد إحراز الظنّ فقد ما هو أقوى و أوثق في النفس و أكثر اطمئناناً، و إلاّ و جب طلب الأقوى و التعويل عليه عملاً بظاهر التحريّ الذي هو عبارة عن طلب الأحرى فالأحرى، و ظاهر قوله عليه السّلام: «تعمّد القبلة جهداً» المقتضي لوجوب بذل تمام الوسع في تحصيل القبلة، لوضوح أنّه مع إمكان حصول الأقوى لم يصدق مع الاكتفاء بالأضعف تعمّد القبلة بقدر الجهد الظاهر في بذل تمام الوسع، و لذا نصّ بوجوب تحريّ أقوى الظنّين جماعة منهم صاحب المدارك قال فيه: «و بالجملّة:

فحيث ثبت جواز التعويل على الظنّ في هذا الباب و جب دوران الحكم معه، لكن كما يجب تقديم العلم على الظنّ كذا يجب تقديم أقوى الظنّين على الآخر» (1) حتّى أنّه مع رجاء حصول أقوى الظنّين في آخر الوقت لا يجوز له البدار في الصلاة بالاعتماد على أضعفهما بل يجب الانتظار لآخر الوقت كما عن بعض الأصحاب (2).

وقد ظهر من جميع ذلك نوع محاكمة في بعض الخلافات الواقعة في بعض الأقسام المذكورة، مثل ما لو أخبره غيره بخلاف اجتهاده، و ما لو أخبره كافر و لم يكن له طريق آخر إلى الاجتهاد، فإنّ الوجه فيهما عدم القبول من حيث هو و القبول من حيث إفادته، ففي صورة تعارض الخبر و الاجتهاد يقدّم الأقوى، و مناطه الظنّ الفعلي فإذا اتفق مع الخبر بحيث زال الظنّ الحاصل من الاجتهاد تعيّن التعويل عليه و إلاّ فلا. و من هنا ظهر أنّ ما أطلقه العلامة في القواعد من «أنّه لو تعارض الاجتهاد و إخبار العارف رجع إلى الاجتهاد» (3) ليس بسديد، إلاّ بحمله على صورة عدم مصادمة الأخبار لمؤدّي الاجتهاد، كما هو ظاهر تعليقه بأنّه ليس من أهل التقليد، فالوجه ما ذكره الشهيد في الذكرى من «أنّ

ص: 418

1- المدارك 3:135.

2- كما في قول السيّد المرتضى في الناصريّات: 225 المسألة 51 و جمل العلم و العمل 3:25، و الشهيد الأوّل في الذكرى 3:172.

3- قواعد الأحكام 1:253.

رجوعه إلى أقوى الظنّين قريب لأنّه راجح»(1).

و من جملة ذلك أيضا خلافهم في قبول قول الغير المعبّر عنه في كلامهم هنا بالتقليد للعاجز عن الاجتهاد كالأعمى، فإنّ المحقّق في الشرائع(2) أطلق القول بوجوبه إطلاقا متناولا للممنوع منه لعارض لغيم أو حبس ونحوه، و الجاهل بدلائل القبلة و علائقها الغير المتمكّن من التعلّم و لولصيق الوقت، و العالم الذي لا يساعده الوقت على الاعتبار و غيره.

و في المدارك: و بهذا التعميم قطع الشيخ في المبسوط(3) و قيل(4) على المشهور في الأعمى نقلا(5) و تحصيلا(6)، و عن الشيخ في الخلاف(7) المنع من التقليد للأعمى و غيره، و وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع مع السعة، و التخيير المقتضي للاكتفاء بواحدة مع الضيق(8) و قيل(9) يظهر ذلك من الألفية(10) و يلوح من المقنعة(11) و النهاية(12) و المراسم(13) و الوسيلة(14) و السرائر(15).

حجّة الشيخ: أنّ الأعمى و من لا يعرف أمارات القبلة إذا صلّى إلى أربع جهات برئت ذمّتهما بالإجماع، و ليس على براءة ذمّتهما إذا صلّى بواحدة دليل، و على التخيير مع الضرورة أنّ وجوب القبول من الغير لم يقم عليه دليل، و الصلاة إلى الجهات الأربع منفيّ حال الضرورة فيثبت التخيير، فإنّ قول الغير إن لم يفد الظنّ أصلا فلا إشكال في عدم قبوله و لو في الأعمى لعدم نهوض دليل عليه، فيندرج في دليل الأربع و التخيير، و عليه ينزل منع الشيخ(16) و استدلاله، و إن أفاده فلا ينبغي التأمّل في تعيّن قبوله لعموم الأمر بالتحريّ و تعمّد القبلة بقدر الجهد، و هذا نوع من المعاجز عن غيره ممّا هو أقوى منه.

مضافا إلى الأخبار الواردة في خصوص الأعمى، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السّلام «لا بأس أن يؤمّ الأعمى القوم و إن كانوا هم الذين يوجّهونه»(17).

ص: 419

- 1- الذكرى 3:171.
- 2- الشرائع 1:66.
- 3- المبسوط 1:79.
- 4- الجواهر 7:633.
- 5- كما في روض الجنان 2:526، و الحدائق 6:403-404.
- 6- كما في المبسوط 1:79، و المهذب 1:86، و البيان: 54 و المفاتيح 1:114.
- 7- الخلاف 1:100.
- 8- المدارك 3:134.
- 9- مفتاح الكرامة 5:381.
- 10- الألفيّة: 53.
- 11- المقنعة: 96.
- 12- النهاية: 63.
- 13- المراسم: 61.
- 14- الوسيلة: 86.

15- السرائر 1:205.

16- الخلاف 1:302.

17- الوسائل 4:1/310، ب 7 من أبواب القبلة، التهذيب 3:105/30.

و خبر السكوني عنه عليه السلام «قال أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث - : لا يؤمّ الأعمى في الصحراء إلا أن يوجّه إلى القبلة»(1).

و حسن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث «قلت له: أصلي خلف الأعمى؟ قال: نعم إذا كان له من يسدّه و كان أفضلهم»(2) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، و عليه ينزل إطلاق المحقق(3) و غيره(4). نعم يبقى الكلام في إطلاق التقليد على نحوه، و لكن الأمر فيه سهل بعد تنزيهه على إرادة غير المعنى المصطلح عليه لقريظة عدم الدليل عليه.

ثم إذا كان مناط العمل بقول المخبر عن القبلة للأعمى و غيره هو الظنّ الحاصل من خبره، فلا يتفاوت الحال فيه بين المخبر عن علم و المخبر عن اجتهاد. فما يلوح من بعض(5) العبائر من الفرق بينهما فلا يقبل في الثاني، غير واضح الوجه، إلا إذا رجع الشرط إلى الموضوع لا الحكم، على معنى عدم حصول الظنّ بخبر المخبر عن اجتهاد لجواز خطائه في الاجتهاد و إطلاقه موضع منع.

و الظاهر عدم الفرق في عدم قبول قول الغير من حيث إنّه خبر بين كون المخبر عادلاً أو فاسقاً أو مستوراً، و لا بين كونه واحداً أو متعدداً ما لم يندرج في صورة التعدّد في ضابط البيّنة، و هي شهادة عدلين بإخبارهما عن علم، و أمّا إذا اندرج فيها ففي جامع المقاصد(6) و حاشية الروضة(7) أنّه يلوح من عبارة الشهيد في قواعده(8) أنّه لا خلاف في الرجوع إليها في القبلة و الوقت معاً، و استظهر في حاشية الروضة و قوّه في جامع المقاصد تعليلاً «بأنّها حجّة شرعية» و هو محلّ إشكال لعدم وضوح دليل على عموم حجّيتها شرعاً، و قد سبق بعض الكلام عليها في الوقت، و الاحتياط فيها بمراعاة الظنّ ممّا لا ينبغي تركه.

الثالث: أنّه يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين المعلومة من محاريب مساجدهم و قبورهم ما لم يعلم بناؤها على الغلط كما نصّ عليه الفاضلان(9) و الشهيدان(10) و غيرهم من

ص: 420

1- الوسائل 4:310/3، ب 7 من أبواب القبلة، الكافي 3:375/4.

2- الوسائل 4:310/2، ب 7 من أبواب القبلة، الكافي 3:375/2.

3- الشرائع 1:66.

4- كما في إرشاد الأذهان 1:245، و التحرير 1:178-179، و الجامع للشرائع: 64، و الدروس 1:159.

5- كما في الذكرى 3:174.

6- جامع المقاصد 2:70.

7- حاشية الروضة: 179.

8- القواعد: 1:253.

9- الشرائع 1:66، و إرشاد الأذهان 1:245.

10- الذكرى 3:168، و الدروس 1:160، و البيان: 54، و المسالك 1:157، و روض الجنان 2:526.

أرباب التصانيف من المتأخرين (1) و متأخريهم (2) بالإجماع المنقول في التذكرة (3) الذي لم يناقش فيه أحد من المتعرضين لحكايته عنه بنقل خلاف في المسألة ولا حكاية نقله، و السيرة القطعية من المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار الكاشفة عن تقرير أنمتهم عليهم السلام، و بالإذن المعلومة من صاحب الشرع في بناء المحاريب في المساجد وغيرها و تقريره عليه، مع عدم معقولية فائدة قصدت منه إلا أن يعول عليها المكلفون في إحراز القبلة المعتبرة في صلواتهم، فلا اجتهاد مع معلومية قبلة البلد، و لا يجب الرجوع إلى الأمارات المفيدة للظن و لا العلامات الشرعية في طلب الجهة و إن تمكّن منهما.

قال في المدارك: «و قد قطع الأصحاب بعدم جواز الاجتهاد و الحال هذه، لأنّ الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق و اتّفاقهم ممتنع» (4).

و يمكن القدح في التعليل بأن استمرار الخلق و اتّفاقهم ينشأ غالباً عن اتّباع كلّ لاحق لسابقه قولاً أو فعلاً من دون اعتبار و لا اجتهاد، تعويلاً على ما يحصل منهما من العلم العادي أو الظن الكافي في أمر القبلة حتّى ينتهي إلى واحد و ما يقرب منه هو المشخص لها و لا امتناع في خطائه.

و الأولى في وجه المنع أن يقال: إنّ مجرى العادات في تشخيص قبلة البلد لتكون مرجعاً لعامة الناس هو مباشرة أهل التحقيق و التدقيق من العلماء العارفين لدلائل القبلة و علاماتها المنضبطة و غيرها الماهرين في قواعد الهيئة، و إذا كان الحال فيها ذلك فلا يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى أصل الجهة، و لذا ذكر جماعة (5) أنّ الجهة في قبلة بلاد المسلمين قطعية و في كلام غير واحد أنّ كلامهم يعطي ذلك.

نعم ربّما يحتمل فيها الخطأ بالنسبة إلى التيامن و التياسر فيجوز الاجتهاد من هذه الجهة، و البناء على مؤدّى الاجتهاد عند المخالفة كما جزم به جماعة (6) و جعله في الذكرى أقرب

ص: 421

1- الموجز الحاوي: 66، جامع المقاصد 2: 72.

2- المفاتيح 1: 114، و المدارك 3: 133.

3- التذكرة 3: 25.

4- المدارك 3: 134.

5- كما في المعتمد 2: 66، و نهاية الأحكام 1: 392، و التذكرة 3: 7، و روض الجنان 2: 528، و جامع المقاصد 2: 49.

6- كما في جامع المقاصد 2: 72، و الدروس 1: 16، و البيان: 54، و المفاتيح 1: 114، و الكفاية: 16، و المسالك 1: 157.

وعَلَّه «بأنَّ الخطأ في التيامن و التياسر غير بعيد»(1). و استدلَّ عليه في المدارك بعموم الأمر بالتحري(2) و احتمال المنع منه أيضا في الذكرى قال: «و وجه المنع أنَّ احتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من احتمال إصابة الواحد» و زَيَّقه بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك لعدم وجوبه عليهم و جواز التعويل على قبلة البلد و إن كانت قرية صغيرة نشأ فيها قرون من المسلمين، فلا يدلُّ مجرد صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم. ثمَّ نقل أنه قد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق و أنَّ فيها تياسرا عن القبلة مع انطواء الأعصار الماضية على عدم ذلك. و نقل أيضا «عن عبد الله(3) بن المبارك أنه أمر أهل المرو بالتياسر بعد رجوعه من الحجّ»(4).

و تحقيق المقام أنَّ الاجتهاد في التيامن و التياسر بعد العلم أو الظنَّ بالجهة غير واجب لعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه كما هو قضية قولهم إنَّ القبلة بالجهة لا يعتبر فيها إصابة عين الكعبة، و وجوب الاجتهاد فيهما إنَّما يتَّجه على تقدير اعتبار إصابة العين.

و توهم الدلالة عليه من عموم التحري - كما عرفته عن صاحب المدارك - ضعيف لمنع العموم، فإنَّ الأمر بالتحري في صحيحة زرارة معلق على عدم العلم بوجه القبلة و هو سمتها و جهتها، و المفروض كون الجهة معلومة، و الأمر باجتهاد الرأي و تعمّد القبلة بقدر الجهد في موثقة سماعه أيضا مفروض لصورة الجهل بالجهة، كما هو ظاهر قول الراوي إذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم فلا يتناول مفروض المقام.

و أمَّا إذا اجتهد فعلم بالتيامن أو التياسر فهل يجب مراعاته في الصلاة أو يكتفي بالجهة من دون تيامن أو تياسر؟ و جهان: من إطلاق قولهم بعدم اعتبار إصابة العين في الجهة، و من قاعدة الشغل اليقيني المستدعية ليقين البراءة و هو الأقرب، و يتوهَّن الإطلاق المذكور بظهوره في صورة الجهل بهما و عدم تناوله لصورة العلم بأحدهما، فيبقى القاعدة سليمة عمَّا يرد عليها، مع إمكان دعوى ظهور الإجماع من تضاعيف كلامهم على وجوب مراعاته في الصلاة إذا علم أو ظنَّ به.

ثمَّ لا إشكال في عدم جواز التعويل على قبلة البلد إذا علم بناؤها على الغلط في الجهة، بل يجب تحصيل معرفة الجهة علما بمراجعة الطرق العلميَّة للمتمكَّن منها أو ظنَّا

ص: 422

1- الذكرى 3:168.

2- المدارك 3:134.

3- فتح العزيز 3:224.

4- الذكرى 3:168.

بالاجتهاد في الإمارات الظنيّة لغير المتمكّن من العلم لعموم الأمر بالتحريّ والاجتهاد، كما لا إشكال في وجوب التعويل عليها إذا علم إصابتها الجهة الواقعيّة، وكذلك إذا ظنّ الإصابة لمن لم يتمكّن من العلم بها، ولا يجب الاجتهاد أيضا لعموم معقد الإجماع المنقول و السيرة القطعيّة وعدم تناول الأمر بالتحريّ والاجتهاد لمثل ذلك لفرض حصول الظنّ الآذي لا يقصد من الاجتهاد أزيد منه. وإنّما الإشكال في صور ثلاث:

الاولى: إذا ظنّ الإصابة مع التمكّن من العلم بالقبلة فهل يعوّل على الظنّ أو يجب تحصيل العلم؟

الثانية: ما لو شكّ في الإصابة و العدم مع التمكّن من العلم أو الظنّ بالقبلة بالاجتهاد، فهل يعوّل على قبلة أيضا، أو يجب تحصيل العلم بالقبلة مع التمكّن وإلا فالظنّ؟

الثالثة: ما لو ظنّ بالاجتهاد كونها على الغلط، أو ظنّ به كون القبلة جهة معيّنة مخالفة لقبلة، فهل يعوّل على قبلة البلد أيضا؟ أو يتبع الظنّ المذكور؟ ففي جميع هذه الصور وجهان: من إطلاق معقد الإجماع المنقول كما توهمه جماعة منهم صاحب المدارك، و من إطلاق قولهم: «فإن جهلها عوّل على الأمارات المفيدة للظنّ» (1) منطوقا و مفهوما، وهذا أيضا من معاهد الإجماع كما تقدّم. فباعتبار المفهوم ينفي جواز التعويل على القبلة المظنونة، مضافا إلى الإجماعات المنقولة على وجوب تحصيل العلم للمتمكّن منه، و باعتبار المنطوق يقضي بوجوب الاجتهاد و التعويل على ظنّه، مضافا إلى عموم الأمر بالتحريّ و الاجتهاد بالقياس إلى الصورة الثانية.

و أما السيرة فهي مجتمعة بالقياس إلى جميع الصور، و القدر المتيقّن منها التعويل على قبلة البلد في صورة العلم بالإصابة أو الظنّ بها مع عدم التمكّن من العلم بالقبلة أو الشكّ في الإصابة مع عدم التمكّن من العلم و الظنّ بالقبلة معا. فلا بدّ من تحكيم معقد أحد الإجماعين على معقد الآخر، نظرا إلى أنّ بينهما باعتبار الإطلاق عموما من وجه، فيتعارضان فيما نحن فيه، و ضابطه معلوميّة قبلة البلد من دون العلم بإصابتها الجهة الواقعيّة ظنّ بها مع التمكّن من العلم بالجهة أو لا.

لكنّ الإنصاف أنّه ليس في معقد كلامهم في قبلة البلد إطلاق يتناوله بحيث يطمئنّ به

ص: 423

النفس، بل ظاهر عباراتهم كما فهمه جماعة منهم المحقق الخونساري في حاشية الروضة(1) بناء الحكم في قبلة بلاد المسلمين على فرض كون الجهة فيها قطعية كما عرفت، وعلى فرض تسليم إطلاق معقد إجماع التذكرة(2) فالتعارض المشار إليه يوجب إجمالاً في معقدي الإجماعين، مضافاً إلى اضطراب كلمات كثير منهم في المقام القادح في أصل انعقاد الإجماع على عموم الحكم، فيبقى إطلاق الأمر بالتحري و الاجتهاد سليماً عمّا يوجب الخروج.

ثم إنّه لا عبرة بمحاريب بلد الكفار والمشركين ولا بقبورهم ولا بمحاريب وقبور البلاد المجهولة، ولو دخل بلداً خراباً فوجد فيه مساجد ومحاريب وقبورا ولم يعلم الواضع لم يجز الصلاة إليها بل يجب الاجتهاد، لجواز أن يكون بناء المشركين قاله في التذكرة. نعم إن علم أنّه من بناء المسلمين فقال في التذكرة: «أنّه لم يلزمه الاجتهاد»(3) وفي إطلاقه الإشكال بل المنع المتقدم. وإن وجد في بلد المسلمين محراباً مهجوراً أو قبراً أو قبرين لم يجز التعويل عليه، لجواز كون هجرهم تبين كونه على الخطأ عندهم، وعدم اتّفاق العلم بإصابة الجهة بالقبر والقبرين، ولا يقبل قول صاحب البيت أو المنزل في الإخبار بقبلة البلد، إلا إذا حصل العلم بصدقه باحتفائه بقرائن الصدق. ولا فرق في بلد المسلمين بين الكبير والصغير، وفي حكمه القرية والمحاريب المنصوبة في جوار الطرق المسلوكة التي يكثر مرور المسلمين فيها. ويعتبر في الجميع عدم العلم بوضعها على الغلط، ولو علم الغلط في محراب مخصوص لم يجز التعويل عليه كما عرفت، ولو علم الغلط إجمالاً في بلد أو قطر كما في خراسان على ما قيل وجب الاجتهاد، ولم يجز التعويل على شيء من محاريب هذا البلد أو القطر إلا ما خرج عن طرف العلم الإجمالي بالعلم بالإصابة فيه بالخصوص. وكذا يجب الاجتهاد في قبلة طريق ينذر مرور المسلمين به.

المقام الثالث: في أنّه إذا عجز عن العلم والظنّ معا بفقد أسبابهما، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه مع سعة الوقت يصلّي إلى أربع جهات، وفي الذخيرة(4) هذا هو المشهور،

ص: 424

1- حاشية الروضة: 177.

2- التذكرة 3: 25.

3- التذكرة 3: 25.

4- الذخيرة: 218.

وإليه ذهب الشيخان (1) وابن إدريس (2) وأكثر المتأخرين (3) قال في المختلف: (4) وهو الظاهر من كلام ابن الجنيد (5) وأبي الصلاح (6) وسالار (7) وفي كلام بعض مشايخنا (8) «على المشهور بين الأصحاب نقلا و تحصيلا بين القدماء والمتأخرين شهرة عظيمة» وفي المعبر (9) «و هو مذهب علمائنا» وفي المنتهى (10) و التذكرة (11) «ذهب إليه علماءنا» مؤذنين بدعوى الإجماع، ونقله صريحا في الغنية (12) قائلا: «و لم يعلم جهة القبلة و لا ظنّها توجّه بالصلاة إلى أربع جهات بالإجماع المذكور و طريقة الاحتياط» خلافا لابن أبي عقيل (13) فذهب إلى الاكتفاء بصلاة واحدة حيث شاء مستقبل القبلة و غير مستقبلها و لا إعادة عليه إذا علم بعد ذهاب وقتها أنّه صلّى لغير القبلة، و عزي اختياره إلى ظاهر ابن بابويه (14) و إلى المختلف (15) نفي البعد عنه، و إلى الذكرى (16) الميل إليه، و اختاره غير واحد من المتأخرين كصاحبى المدارك (17) و الذخيرة (18) و غيرهما (19).

و هاهنا قول ثالث نقل عن السيّد رضي الدين بن طاووس (20) و هو الرجوع إلى القرعة و العمل بمقتضاها. و هذا أضعف الأقوال حيث لم يوافق غيره، و لعلّ مستنده عموم «القرعة لكلّ أمر مشكل» (21) و فيه - مع أنّ عمومات القرعة لا يعمل بها إلاّ مع جابر و هو منحصر في عمل الأصحاب أو معظمهم و هو هنا في خلافها - أنّه بعد مساعدة الإجماع العقل و النصّ على وجوب الأربع حسبما تعرفه لا إشكال يندرج به المورد في عموم «القرعة لكلّ أمر مشكل».

ص: 425

- 1- المقنعة: 96، و النهاية: 63، و المبسوط 1: 78.
- 2- السرائر 1: 205.
- 3- كما في كشف اللثام 3: 174، و الحدائق 6: 400، و مجمع الفائدة و البرهان 2: 67، و المدارك 3: 136.
- 4- المختلف 2: 62.
- 5- نقله عنه في المختلف 2: 62.
- 6- الكافي في الفقه: 139.
- 7- المراسم: 61.
- 8- الجواهر 7: 655.
- 9- المعبر 2: 70.
- 10- المنتهى 4: 172.
- 11- التذكرة 3: 28.
- 12- الغنية: 69.
- 13- نقله عنه في المختلف 2: 67.
- 14- من لا يحضره الفقيه 1: 846/276.
- 15- المختلف 2: 68.
- 16- الذكرى 3: 171-172.
- 17- المدارك 3: 126.
- 18- الذخيرة: 218.
- 19- جامع المقاصد 2: 71، إرشاد الأذهان 1: 245، و المسالك 1: 157، و مجمع الفائدة و البرهان 2: 7، و حاشية الروضة: 180.

20- الأمان من أخطار الزمان: 93-94.

21- عوالي اللآلئ 3: 69/512.

وأقواها الأول، لضعف مستند الثاني وهو عدّة روايات ساقطة عن درجة الاعتبار لجهات عديدة، وإن صحّت أسانيدها مثل ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (1) وما رواه أيضاً في الصحيح عن معاوية بن عمّار «أنّه سئل عن الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالاً، فقال: قد مضت صلاته فما بين المشرق والمغرب قبلة» (2) ونزلت هذه الآية في قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله (3) وما رواه الكليني في الصحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبلة المتحير؟ فقال: يصلّي حيث يشاء» (4).

وفيها أولاً: إعراض معظم الأصحاب عن العمل بها، وهذا مع صحّة أسانيدها يدلّ على أنّ فيها شيئاً من موانع الاعتماد.

وثانياً: موافقتها لمذهب جماعة من العامة، كداود فقال: «يصلّي إلى أيّ جهة شاء» (5) وأبي حنيفة وأحمد فقالا: «يصلّي ما بين المشرق والمغرب ويتحرّى الوسط» (6) ثمّ لا يعيد لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» فيقول في الورود على وجه التقية. وفي قوله عليه السّلام:

«فما بين المشرق والمغرب قبلة» إشعار واضح بذلك لموافقته ما عرفت عن أبي حنيفة.

وثالثاً: القدر في متن الأولين بقوة احتمال التحريف في المتحير بكونه تحريفاً عن التحري أو المتحري، فيوافق هذه الصحيحة لما تقدّم من صحيحة زرارة في التحري. ومما يؤيد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية متروك بما تقدّم من وجوب التحري على من لم يعلم أين وجه القبلة، وقوة احتمال كون قوله «ونزلت هذه الآية» الخ من كلام الصدوق، بل هو الظاهر من صوغ العبارة لاقتضاء كونه من تتمّة الحديث ركافة في التعبير كما يجدها الذوق السليم. ومما يقرب ذلك أيضاً ما تقدّم في مباحث النافلة في السفر وعلى الراحلة من تفسير الآية نصّاً وفتوى بالنافلة في السفر على الراحلة، وعلى فرض تسليم كونه من تتمّة الراحلة ينبغي حمله على التقية أو اطراحه لعدم مقاومته ما تقدّم من التفسير.

ص: 426

1- الوسائل 4: 2/311، ب 8 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 847/276.

2- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 848/276.

3- البقرة: 115.

4- الوسائل 4: 3/311، ب 8 من أبواب القبلة، الكافي 3: 10/286.

5- المحلّي 3: 230.

6- المغني 1: 491.

ورابعا: قصور دلالتها أما الاولى، فلأن قوله عليه السلام: «أينما توجه» لا يدل على مطلوبهم إلا إذا كان تقديره أينما توجه بصلاة واحدة، و يحتمل قويا أن يكون تقديره أينما توجه بالأربع، ويكون المراد به التخيير في الأربع بين الجهات الكثيرة المردد فيها القبلة في نظر المتحير، وإنما لم يصرح به تقيّة، و معه يسقط ظهوره في الأوّل.

و أما الثانية: فلأن غاية ما فيها الدلالة على مضي الصلاة فيما فرضه السائل من تبين الانحراف عن القبلة يمينا أو شمالا و يحتمل قويا إرادة يمين القبلة و يسارها لا يمين المصلي و يساره، فيكون مورده فوات التيامن و التياسر في الجهة المعلومة أو المظنونة المنحرفة يمنا أو يسرة، و ليس في الرواية ما ينفي التحري و الاجتهاد عن المورد و لا ما يدل على كون الغرض هو السؤال عن حكم المتحير العاجز عن العلم و الاجتهاد، و سيأتي أن المجتهد في القبلة إذا صلى بموجب اجتهاده فانكشف الانحراف إلى ما يبلغ المشرق أو المغرب فصلاته صحيحة مطلقا. و ظني أن الرواية أظهر في ذلك ممّا زعمه الجماعة، و الكلام في بقية ما في ذيل الرواية نظير ما عرفت من ظهوره في كونه للصدوق.

و أما الثالثة: فلأن قوله عليه السلام: «يصلي حيث يشاء» يحتمل قويا نظير ما تقدّم من كون تقديره يصلي الأربع حيث يشاء، وإنما لم يصرح بذكره تقيّة. و في حاشية الروضة تأييد القول المذكور بعد ما اختاره محتجا بما عرفت بعدة روايات اخر كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صليت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد، و إن فاتك الوقت فلا تعد»⁽¹⁾ و روايته الاخرى مثلها. و صحيحته الاخرى المروية في الفقيه «أنه سأل الصادق عليه السلام عن رجل أعمى صلى على غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، و إن كان قد مضى الوقت فلا يعد، قال:

و سألته عن رجل صلى و هي متغيمة ثم انجلت فعلم أنه صلى إلى غير القبلة؟ فقال: إن كان في وقت فليعد، و إن كان الوقت قد مضى فلا يعد»⁽²⁾. قال: وجه التأييد أن الظاهر من السؤال أنه صلى صلاة واحدة، و قد قرره عليه السلام و بين حكمه، فالظاهر إجزاء الصلاة الواحدة، و هذا و إن أمكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال لا يخلو عن ظهور في

ص: 427

1- الوسائل 4: 1/315، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 151/47، و الكافي 3: 284/3.

2- الوسائل 4: 8/318، ب 11 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 844/179.

الإجزاء مطلقاً. ورواية محمد بن الحصين قال: «كُتبت إلى عبد صالح الرجل يصلّي في يوم غيم في فلات من الأرض، ولا يعرف القبلة فيصلّي حتّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس، فإذا هو صلّى لغير القبلة أيعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت، أو لم يعلم أنّ الله يقول وقوله الحقّ: فَأَيَّنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (1)-(2) وجه التأييد مثل ما ذكر في سابقتها، مع زيادة أنّ حملها على صورة التحريّ كأنه لا يخلو عن بعد، وأيضاً زيادة ما يظهر منها من تفسير الآية الكريمة موافقة لما في صحيحة معاوية بن عمّار. انتهى(3).

وفيه: أنّه لا كلام لأحد في إجزاء صلاة واحدة في التحريّ، وفي المتحريّ إذا لم يسعه الوقت إلا من واحدة، و الرواية محتملة لكلّ منهما، و غيرها محتمل للأوّل وعموم الحكم في الجميع للمتحرّ في سعة الوقت إن سلّمناه ولو من جهة ترك الاستفصال فيما عدى الاولى موهون بمصير المعظم إلى خلافه، واحتماله التقيّة كما يشعر به التعليل في الرواية الأخيرة.

وبعد جميع اللتيا والتي فجميع هذه الروايات وغيرها ممّا تقدّم لعمومها صورتها اتّساع الوقت للأربع وعدم اتّساعها قابلة للتخصيص.

ودليل مذهب المعظم لاختصاصه بصورة الاتّساع صالح لأنّ يخصّصها بصورة عدم الاتّساع، و هو رواية خراش المروية عن التهذيب بسنتين عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قلت له: جعلت فداك أنّ هؤلاء المخالفين لنا يقولون: إذا أطقت علينا السماء أو أظلمت فلم تعرف السماء كُتِّبَ وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصلّ الأربع وجوه»(4).

وضعفها بالإرسال والجهالة منجبرة باشتهار العمل، و عبد الله بن المغيرة في أحد سنديها، و الطعن عليها بمتروكيّة الظاهر لقضائها بسقوط الاجتهاد رأساً، يدفعه، منع الظهور في نفي الاجتهاد الذي يقول به الأصحاب لاحتماله الاجتهاد بالمعنى الذي التزمه أبو حنيفة وأحمد في المتحرّ، و هو تحريّ الوسط فيما صار إليه من أنّه يصلّي ما بين المشرق والمغرب. وربّما يحتمل إرادة الحدس من الاجتهاد، و هو أن يتحدّس عند التحريّ فيصلّي

ص: 428

1- البقرة: 115.

2- الوسائل 4/316:4، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:160/49.

3- حاشية الروضة: 180-181.

4- الوسائل 4/311:5، ب 8 من أبواب القبلة، التهذيب 2:144/45.

إلى جهة اتقدحت للنفس فإنه أيضا نحو اجتهاد عند العامة هذا.

مضافا إلى اعتضادها بموافقة الاعتبار القاضي بوجوب إحراز الموافقة القطعية عند اشتغال الذمة بالاستقبال، وهي وإن كانت تقضي بمراعاة أزيد من الأربع حيث تساوت الجهات في نظر المكلف إلا أن النص قد دلّ على أن الشارع اكتفى عنها بالموافقة الاحتمالية المتحققة في ضمن الأربع لا أقل، فلا ينتقض ذلك بالموافقة الاحتمالية اللازمة بواحدة أو اثنتين أو ثلاث، مع استقلال العقل بأنه بعد سقوط اعتبار الموافقة القطعية شرعا أو عقلا عند اليقين بالتكليف و اشتباه المكلف به وجب مراعاة ما كان احتمال الموافقة من مراتب الموافقة الاحتمالية فيه أزيد، وهذه القاعدة أيضا وإن كانت تقتضي مراعاة أزيد من الأربع أيضا إلا أن الشارع نصّ بالاكْتفاء بما تضمّنه الأربع فوجب الاقتصار عليه.

و القول بأنّ لا نسلم وجوب الاستقبال مع الجهل كما في حاشية الروضة (1) وغيرها يدفعه عموم قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (2). وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة (3)» عامّ لصورة الجهل أيضا مع العلم الإجمالي ولا مخرج عن عمومه هنا.

و توهم نهوض الأخبار المذكورة لتخصيصه، واضح الضعف بمنع العمل بالأخبار المذكورة حسبما عرفت.

ثم إن قضية النصّ و الفتوى هو التخيير في تعيين الجهات الأربع عمّا بين الجهات الكثيرة المتساوية إلا الأربع المعيّنة التي يعلم إجمالاً بكون أحدها جهة القبلة في الواقع فتتعيّن، و قيدها في الروضة (4) كما عن المقنعة (5) و السرائر (6) و جمل (7) العلم و العمل بأربع جهات متقاطعة على زوايا قوائم، و هذا الاعتبار ممّا لا دليل عليه فينفيه إطلاق النصّ و الفتوى، فالقول بالاجتزاء بالأربع كيفما اتفقت أجود.

و عن البيان «اعتبار التباعد بين كلّ جهتين بحيث لا تعدّان جهة واحدة لقلّة الانحراف و إلا لم يفد المتعدّد» (8) و هذا حسن عملا بظاهر النصّ و الفتوى المقتضي للجهات المتغايرة بحيث تعدّ كلّ واحدة جهة مغايرة للأخرى، لكن ينبغي تقييد الاجتزاء بالأربع المطلقة مع

ص: 429

1- حاشية الروضة: 181.

2- البقرة: 144.

3- الوسائل 4: 2/312، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

4- الروضة البهيّة 1: 517.

5- المقنعة: 96.

6- السرائر 1: 205.

7- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) (3): 29.

8- البيان: 55-56.

مراعاة التباعد المذكور بعدم الاكتفاء فيه بمقدار يقطع بخروج القبلة عنها.

وبالجملة لا بدّ في إحراز التباعد مراعاة ما لا يقطع بخروج القبلة عن الأربع حذرا عن المخالفة القطعيّة، ولا يلزم بذلك الالتزام بما عرفته عن الجماعة من اعتبار تقاطع الجهات على زوايا قوائم الذي مرجعه استواء الخطّ الواصل بين كلّ جهتين متقابلتين.

فلا يتوجّه ما قد يقال انتصارا له: من أنّه إذا كان بعد كلّ جهة عن الأخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا تعدّان قبلة واحدة، إذ لا يسع لمن كان قبلته إحداهما الانحراف إلى أن يبلغ إلى الأخرى، وإذا كان كذلك فيعدّان قبلتين، فإذا صلّى إلى أربع جهات كذلك فيمكن أن تكون القبلة خارجة عنها منحرفة بما يبلغ اليمين واليسار، كما إذا كانت القبلة هي الجنوب وإحدى الجهات التي صلّى إليها المشرق ثمّ ينحرف عنه بقدر سدس الدور إلى الشمال ثمّ هكذا إلى أن يكون الرابعة هي المغرب. فالظاهر أنّ أقرب الجهات إلى قبلته حينئذ هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها يبلغ اليمين واليسار، فالصواب جعل الجهات كما فرضه في الروضة(1).

وفيه: أنّ احتمال الخروج غير مضرّ لعدم إصابة الجهة الواقعية بالصلاة إلى الأربع. لعدم إمكان رفع احتمال كونها بين جهتين كما ذكره، و إنّما يضرّ القطع بالخروج، وهذا ليس بلازم من عدم مراعاة التقاطع على قوائم كما هو واضح، لكنّ الأحوط مراعاته خوفا عن شبهة مخالفة الواقع.

ثمّ عن صريح ابن فهد(2) و ثاني الشهيدين(3) في شرح الإرشاد، كما هو ظاهر جملة من العبار(4) بل معاقد بعض(5) الإجماعات أنّه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين مثلا- لم يجز الشروع في الثانية منهما حتّى يصلّي الأولى إلى الأربع ليحصل يقين البراءة من الأولى عند الشروع في الثانية، كالصلاة في ثوبين أحدهما نجس واشتبه بالآخر، فيصير صلاة الفريضة أربع مرّات إلى الأربع بمنزلة فعلها مرّة عند اتّضح القبلة.

و يتفرّع على ذلك أنّه لو أدرك من آخر وقت الظهرين مقدار أربع ربايعيّات تعيّن

ص: 430

1- الروضة البهيّة 1: 517.

2- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 66.

3- روض الجنان 2: 524.

4- كشف الالتباس: 89، والمسالك 1: 158.

5- المبسوط 1: 79، والذكرى 3: 171، وكشف اللثام 3: 163.

للعصر، لأنّ الجميع مقدار أدائها على تلك الحال، و حكى ذلك عن الموجز(1) و شرحه(2) و المسالك(3) و المقاصد(4) العليّة أيضا، خلافا لجماعة كحاشية الروضة و المحكّي عن نهاية(5) الإحكام و المدارك(6) قال في حاشية الروضة: «الظاهر أنّه لا يجب إلّا تقديم الاولى إلى كلّ جهة على الاخرى إليها، و أمّا تقديم أربع الاولى على الشرع في الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه، و جعل الأربع بمنزلة صلاة واحدة على ما ذكره في شرح الإرشاد ممّا لا شاهد له و لا حجّة عليه و مثله القول في الصلاة في الثوبين المشتهين»(7).

أقول: الأقوى في بادئ الأمر هو القول الأوّل و يكفي في دليله دليل وجوب الترتيب بينهما لقضائه بأنّه لا يسوغ الشرع في الثانية إلّا بعد الفراغ عن إحراز الاولى المأمور بها الواقعي و هي بمجرد الصلاة إلى جهة واحدة غير محرزة قطعاً، مع أنّه ما لم يقطع بفراغ الذمّة من الاولى لا يمكن الجزم و لا إحراز القرينة عند الشرع في الثانية لعدم العلم بمشروعيّة ذلك الشرع. و فيهما نظر ذكرنا وجهه في الاصول، فالأقوى في ثاني النظر هو القول الثاني للأصل و عدم دليل يرد عليه، و تمام الكلام في الاصول.

و هل يجوز إيقاع الثانية إلى أربع جهات اخرى مخالفة لأربع الاولى، كما عن الشيخ نجيب الدين(8) أو يجب إيقاعها إلى أربع الاولى؟ احتمالا: أحوطهما الثاني إن لم نقل بكونه أقوى، و إن كان الأوّل أيضا لا يخلو عن قوّة بالنظر إلى إطلاق النصّ و الفتاوي.

تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلّي ما يحتمله الوقت ثلاث مرّات أو مرّتين، و إن ضاق إلّا عن واحدة صلّي الواحدة إلى أيّ جهة شاء كما هو المشهور بين الأصحاب بل لم نجد فيه مخالفا، و كذا الحكم فيما لو منعه من الأربع ضرورة من تقية أو مرض أو خوف لصّ أو عدوّ أو سب أو انقطاع رفقة أو نحو ذلك، كما نصّ عليه في المعتبر(9) فوجب الاقتصار على ما لا ضرورة إلى تركه من دون فرق بين التقصير في التأخير و غيره، و السرّ في ذلك كلّ ما أشرنا إليه في تضاعيف المسألة من استقلال العقل بعدم سقوط التكليف رأسا بسبب سقوط اعتبار الموافقة القطعيّة عقلا أو شرعا اكتفاء بالموافقة الاحتماليّة مهما

ص: 431

1- الموجز الحاوي: 66.

2- كشف الالتباس: 89.

3- المسالك 1: 158.

4- المقاصد العليّة: 2.5.

5- نهاية الإحكام 1: 397.

6- المدارك 2: 359.

7- حاشية الروضة: 181.

8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5: 398.

9- المعتبر 2: 7.

أمكن فیراعی منها ما كان الاحتمال فيه أكثر.

[المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال]

إشارة

المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال، فلو صلّى إلى جهة ظانًا بالاجتهاد أو لضيق الوقت ثمّ تبين خطؤه بعد الفراغ عن الصلاة فلاصحابنا فيه أربعة أقوال:

أحدها: ما استقرّ عليه مذهب المتأخّرين (1) و متأخّريهم (2) من أنّه إن صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب فالصلاة ماضية ولا إعادة عليه مطلقًا، وفي الشرائع (3) و التذكرة (4) التعبير بالانحراف اليسير، وحمل على ما بينهما، وإن صلّى إلى المشرق والمغرب يعيدها في الوقت لا في خارجه، وإن كان مستدبرًا يعيدها مطلقًا، وعن كاشف اللثام (5) لم أظفر بقائل صريحًا بعدم الإعادة مطلقًا قبل الفاضلين (6).

و ثانيها: ما اختاره العلامة في المختلف قائلًا: «و الوجه عندي أنّه إن كان بين المشرق والمغرب فلا إعادة مطلقًا، لما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السّلام قال:

«قلت: الرجل يقوم في الصلاة ثمّ ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرّف عن القبلة يمينا وشمالا؟ قال: قد مضت صلاته، و ما بين المشرق والمغرب قبلة» (7) وإن كان قد صلّى إلى المشرق والمغرب أو مستدبرًا أعاد في الوقت لا خارجه أمّا الإعادة في الوقت فهي وفاق... إلى آخر كلامه» (8).

و ثالثها: أنّه إن كان في الوقت يعيدها، وإن كان في خارجه لم يعدها إلّا إذا استدبر فيعيدها مطلقًا، اختاره الشيخ في المبسوط (9) وجعل الإعادة مع الاستدبار و انقضاء الوقت على الصحيح من المذهب. ثمّ حكى عن قوم من أصحابنا (10) أنّ المستدبر مع انقضاء الوقت

ص: 432

- 1- الشرائع 1: 67-68، وإرشاد الأذهان 1: 245، والمعتبر 2: 74، والشهيد في الدروس 1: 160.
- 2- كجامع المقاصد 2: 73-74، والمدارك 3: 151، وكفاية الأحكام: 16، روض الجنان 2: 542، والمفاتيح 1: 114.
- 3- الشرائع 1: 67-68.
- 4- التذكرة 3: 32.
- 5- كشف اللثام 3: 178.
- 6- المعتبر 2: 72، والمنتهى 4: 195.
- 7- الوسائل 4: 1/314، ب 10 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 157/48.
- 8- المختلف 2: 69.
- 9- المبسوط 1: 80.
- 10- وهو مختار السيّد في الناصريّات: 202، والمحقّق في الشرائع 1: 67 و 68، واليوسفي في كشف الرموز 1: 133-134، والعلامة

في التذكرة 29:3، والشهيد في الدروس: 31، والذكرى 3:180.

لا يعيد، وعزي إليه أيضا في الخلاف(1) مدّعا عليه الإجماع، وإلى المقنعة(2) و جمل السيّد(3) وهو خيرة المراسم و الغنية، قال في الأول: «و من صلّى إلى جهة واحدة ثمّ ظهر له أنّه أخطأ القبلة فإن كان الوقت باقيا أعاد على كلّ حال، وإن كان الوقت قد خرج و ظهر له أنّه كان استدبرها أعاد أيضا، وإن لم يكن استدبرها و قد خرج الوقت فلا يعيدنّ»(4) وفي الثاني: «و من توجّه مع الظنّ ثمّ يتبيّن له أنّ توجّهه كان إلى غير القبلة أعاد الصلاة إن كان وقتها باقيا، و لم يعد ان كان قد خرج إلّا أن يكون استدبر القبلة فإنّه يعيد على كلّ حال»(5).

ورابعها: الإعادة في الوقت مطلقا و عدمها في خارجه كذلك، و هذا خيرة السيّد في الناصريّات حيث إنّهُ بعد نقل عبارة جدّه الناصر - من أخطأ القبلة و علم به قبل مضيّ وقت الصلاة فعليه إعادتها، فإن علم بعد مضيّ وقتها فلا إعادة عليه - قال: هذا صحيح، و عندنا أنّه إذا تحرّى في القبلة فأخطأ، ثمّ تبين له الخطأ أنّه يعيد ما دام في الوقت و لا إعادة عليه بعد خروج الوقت.

و قد روي «أنّه إن كان أخطأ يمينا و شمالا أعاد ما دام الوقت باقيا، فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه، فإن استدبر القبلة أعاد على كلّ حال»(6) و الأوّل هو المعوّل عليه، و وافقنا فيما ذهبنا إليه مالك.(7)

و قال أبو حنيفة و أصحابه: «أنّ صلاته ماضية و لا إعادة عليه على كلّ حال»(8) و قال الشافعي في الجديد: «إنّ من أخطأ القبلة ثمّ تبين له خطؤه لزمه إعادة الصلاة»(9) و قوله في القديم مثل قول أبي حنيفة(10) دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره، قوله تعالى: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ(11) فأوجب التوجّه على كلّ مصلٍّ إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر عليه باقيا فيلزمه الإعادة.

فإن قيل: الآية تقتضي وجوب التوجّه على كلّ مصلٍّ، و ليس فيها دلالة على أنّه إذا

ص: 433

1- الخلاف 1:304، المسألة 51.

2- المقنعة: 97.

3- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):29.

4- المراسم: 61.

5- الغنية: 69.

6- التهذيب 2:12/45-18.

7- المدوّنة الكبرى 1:92-93.

8- شرح فتح القدير 1:237، و المجموع شرح المهذب 3:243.

9- المجموع شرح المهذب 3:243، و حلية العلماء 2:74.

10- المجموع شرح المهذب 3:225، حلية العلماء 2:74.

11- البقرة: 144.

لم يفعل لزمه الإعادة.

قلنا: لم نحتج بالآية على وجوب القضاء، وإنما بيّنا بالآية وجوب التوجه على كل مصلّ، فإذا لم يأت بالمأمور به فهو باق في ذمته فيلزمه فعله. وليس لأحد أن يقول هذه الآية إنّما يصحّ أن يحتجّ بها الشافعي، لأنّه يوجب الإعادة على كلّ حال، في الوقت وبعد خروج الوقت، و أنتم تفصلون بين الأمرين، و ظاهر الآية تقتضي أن لا فصل بينهما، فلا دليل لكم على مذهبكم في الآية.

قلنا: إنّما أمر الله تعالى كلّ مصلّ للظهر - مثلا - بالتوجه إلى شطر البيت ما دام في الوقت، و لم يأمره بالتوجه بعد خروج الوقت، لأنّه إنّما أمر بأداء الصلاة لا بقضائها، و الأداء ما كان في الوقت و القضاء ما خرج عن الوقت، فهو إذا تحرّى القبلة و صلّى إلى جهة ثمّ تبين له الخطأ و تيقّن أنّه صلّى إلى غير القبلة و هو في الوقت لم يخرج عنه فحكم الأمر باق عليه، و وجوب الصلاة متوجّها إلى القبلة باق في ذمته، و ما فعله غير مأمور به، و لا سقط عنه الفرض، فيجب أن تصلّي ما دام في الوقت الصلاة المأمور بها، و هي التي تكون إلى جهة الكعبة، لأنّه قادر عليها و متمكّن منها، و بعد خروج الوقت لا يقدر على فعل المأمور به بعينه، لأنّه قد فات بخروج الوقت، و القضاء في الموضع الذي يجب فيه إنّما نعلمه بدليل غير دليل و وجوب الأداء، و هذا الموضع قد بيّناه في مسائل اصول الفقه (1).

و ليس لأحد أن يقول: إنّ المصلّي في حال اشتباه القبلة عليه لا يقدر على التوجه إلى القبلة، فالآية مصروفة على من يقدر على ذلك لأنّ هذا القول تخصيص لعموم الآية بغير دليل، و لأنّه إذا تبين له الخطأ في الوقت بعد زوال الاشتباه، فيجب أن تكون الآية متناولة له، و يجب أن تفعل الصلاة إلى جهة القبلة، فإن تعلّقوا بما روي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال:

«رفع عن أمّتي الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه» (2).

فالجواب عن ذلك إنّنا نقول: إنّ خطأه مرفوع، فإنّه غير مؤاخذ به، و إنّما يجب عليه الصلاة بالأمر الأوّل، لأنّه لم يأت بالمأمور به، فإنّ تعلّقوا بما روي «من أنّ قوما أشكلت

ص: 434

1- الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 116-120.

2- عوالي اللآلئ 1: 131/232، سنن الدارقطني 4: 33/171، سنن ابن ماجه 1: 2043/659، كنز العمّال 12: 34458/155.

عليهم القبلة لظلمة عرضت فصلّى بعضهم إلى جهة وبعضهم إلى غيرها، وعلّموا ذلك، فلمّا أصبحوا ورأوا تلك الخطوط إلى غير القبلة و قدموا من سفرهم سألو النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن ذلك فسكت، ونزل قوله تعالى: فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (1) فقال النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: أجزاكم صلاتكم» (2).

والجواب عن ذلك: أنّنا نحمل هذا الخبر على أنّهم سألوه صلّى الله عليه وآله وسلّم عن ذلك بعد خروج الوقت، وهذا صريح في الخبر، لأنّه كان سؤالهم بعد قدومهم من السفر، فلم يأمرهم صلّى الله عليه وآله وسلّم بالإعادة لأنّ الإعادة على مذهبنا لا تلزم بعد خروج الوقت، وأصحاب (3) الشافعي يتأولون الخبر على أنّه كان في صلاة التطوّع، ويروون عن ابن عمر «أنّه قال: نزلت هذه الآية في التطوّع خاصّة» (4) والتأويل الذي ذكرناه يغني عن هذا (5) انتهى كلامه رفع مقامه.

وإنّما نقلناه بطوله لغير واحد من الفوائد، ووافقه على ما اختاره الحلّي في التحرير (6) وتكلم بمثل كلامه، ويظهر اختياره من نهاية الشيخ (7) وإن جعل ما روي «أنّه إذا كان صلّى إلى استتبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة» (8) أحوط وبنى على العمل عليه.

وينبغي التكلّم على قول المتأخّرين لتضمّنه شقوقا ثلاث علّق عليها أحكام ثلاث والنظر في دليله فان تمّ في جميع شقوقه وجب الإذعان به وإلاّ فبأحد الأقوال الآخر حسبما ساعد عليه الدليل، فالكلام يقع في مراحل:

[الكلام يقع في مراحل]

[المرحلة الاولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق والمغرب]

المرحلة الاولى: فيما لو كان الخطأ فيما بين المشرق والمغرب، وقضيّة الأصل المقرّر في الاصول بالنسبة إلى المأمور به الظاهري الشرعي فيه عدم الإجزاء مطلقا المقتضي لوجوب الإعادة والقضاء، وقول المتأخّرين: بعدم الإعادة مطلقا مع التزامهم بشرطيّة القبلة الواقعيّة لصحة الصلاة لا بدّ من توجيهه، بأنّ الشارع جعل الجهة المظنونة مثلا بدلا

ص: 435

1- البقرة: 115.

2- سنن الدارقطني 1: 3/271 و 4، سنن الترمذي 2: 345/172، السنن الكبرى للبيهقي 2: 10.

3- المجموع شرح المهذب 3: 243-244.

4- سنن الترمذي 5: 2958/189، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2: 80.

5- الناصريّات: 202-205.

6- التحرير 1: 189.

7- النهاية: 64.

8- الوسائل 4: 10/318، ب 11 من أبواب القبلة، النهاية: 64.

اضطرارياً عن القبلة الواقعية للمجتهد في القبلة خاصة إذا أخطأ في اجتهاده بما بين المشرق والمغرب مطلقاً، أو أنه جعل الصلاة إلى الجهة المظنونة الواقعة فيما بين المشرق والمغرب بدلاً اضطرارياً عن الصلاة إلى القبلة الواقعية، كما أنه جعل الصلاة بالترابية بدلاً اضطرارياً عن الصلاة بالمائية وهذا الفرض إن صحّ فدليله حاكم على أدلة القبلة الواقعية.

و الظاهر أنه ممّا لا ينبغي الاسترابة في صحّته، و الدليل على ذلك: رواية معاوية بن عمّار المتقدمة(1) في الصحيح، فإنها نصّ فيما بين المشرق والمغرب، مع قضاء قوله عليه السّلام:

«قد مضت صلواته و ما بين المشرق و المغرب قبلة» بالبدلية، لأنّ القبلة المنحرف عنها في كلام السائل ليس عبارة إلاّ عن القبلة الواقعية.

و الحكم بكون الجهة المنحرف إليها قبلة باعتبار عموم «ما بين المشرق و المغرب قبلة» ممّا لا معنى له، إلاّ على تقدير إرادة القبلة الجعلية، و إلاّ بطل ما اعتقده السائل من الانحراف، و لم يقرّه الإمام عليه السّلام على معتقده، مع قضاء أدلة القبلة كتاباً و سنّة بأنّ القبلة الواقعية واحدة لا تتحقّق في الجهات المتعدّدة المتغايرة، و لذا وضعت لها دلائل و علامات.

و أمّا اختصاص البدلية بالمجتهد فلا بدّ من استفادته من دليل آخر كالإجماع على أنّ العالم بالقبلة الواقعية أو المتمكّن من العلم بها إذا صلّى إلى ما بين المشرق و المغرب لم يصحّ صلواتهما، و كذا المتمكّن من الاجتهاد إذا صلّى من غير اجتهاد هذا.

مضافاً إلى غير واحد من الروايات الاخر كموثقة عمّار عن الصادق عليه السّلام «في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلواته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة»(2) بناء على عدم الفرق في ذلك بين الكلّ و البعض.

و رواية موسى بن إسماعيل بن موسى المروية عن نوادر الراوندي «من صلّى على غير القبلة، فكان إلى غير المشرق و المغرب فلا يعيد الصلاة»(3).

ص: 436

1- تقدّم في الصفحة: 425، الرقم 2.

2- الوسائل 4: 4/315، ب 10 من أبواب القبلة، الكافي 3: 8/285.

3- مستدرک الوسائل 3: 1/184، بحار الأنوار 84: 26/69.

ورواية الحسن بن ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام المروية عن قرب الإسناد «من صَلَّى على غير القبلة وهو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك، فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق والمغرب»⁽¹⁾ وهذه نصّ في المطلوب لظهور السؤال في صورة الظنّ، والجواب فيما بين المشرق والمغرب.

وفي كلام غير واحد أيضا الاستدلال بصحیحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له:

أین حدّ القبلة؟ قال: ما بین المشرق و المغرب قبلة كلّہ، قلت: فمن صَلَّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: يعيد»⁽²⁾.

قال بعض الأجلّة: وجه الاستدلال من وجوه:

الأول: أنّ قوله فمن صَلَّى لغير القبلة بعد حكمه عليه السلام «بأنّ ما بین المشرق و المغرب قبلة» يدلّ على أنّ المراد من غير القبلة ما عدی بین المشرق و المغرب، و الظاهر منه أنّه اعتقد صحّة الصلاة الواقعة فيما بينهما بحيث لا يفتقر إلى السؤال و قرره عليه السلام.

الثاني: أنّ الحكم بقبليّة ما بينهما يستلزم صحّة الصلاة إليها، و ذلك مع العلم و الشعور غير متحقّق، فلو لم يتحقّق فيما نحن فيه لم يتحقّق أصلا فتأمل.

و الثالث: أنّ قوله عليه السلام بعد السؤال عن حدّ القبلة «ما بین المشرق و المغرب قبلة» يدلّ على صحّة الصلاة إلى ما بينهما مطلقا و لو متعمّدا، خرج ذلك بالدليل و بقي غيره مندرجا تحت العموم فيجب العمل، و هو أولى الوجوه المذكورة»⁽³⁾ انتهى.

وعندي أنّ هذا الاستدلال غير جيّد لعدم تعلّق الرواية بما نحن فيه:

أمّا أولا: فلأنّ القبلة في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة» عبارة عن القبلة الواقعيّة، و قول السائل «أين حدّ القبلة» سؤال عن حدّ القبلة الواقعيّة، و حدّ الشيء عبارة عمّا يحده أي ما يمنع عن دخول غيره فيه، و حاصله ما يعيّنّه و يميّزه عمّا عداه بحيث لم يجز تجاوزه، لعدم جواز التعدي عن حدود الله بنصّ الكتاب و السنّة، فلا محمل له إلاّ كونه سؤالا عن المصداق الخارجي هي القبلة و هو السمت الشخصي الذي يجب على كلّ مكلف في كلّ

ص: 437

1- الوسائل 4: 315/5، ب 10 من أبواب القبلة، قرب الإسناد: 54.

2- الوسائل 4: 312/2، ب 9 من أبواب القبلة، الفقيه 1: 855/180.

3- مطالع الأنوار 1: 130.

مكان التوجّه إليه في صلاته، و من البين أنّه يتعدّد و يتكثّر بحسب تعدّد و تكثّر الأمكنة و الأصقاع الواقعة فيما بين المشرق و المغرب، و قوله عليه السّلام «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» إشارة إلى هذا المعنى.

و حاصله أنّ القبلة الواقعيّة المحدودة بحدّها الواقعي بحسب الشخص ليس أمرا واحدا، بل يتعدّد بحسب الأمكنة و الأصقاع الواقعة فيما بين المشرق و المغرب، فلا يندرج فيه ما أخطأه المكلف باجتهاده.

و أمّا ثانيا: فلأنّ قوله «فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت» من حيث إنّه خصّ الصلاة في يوم غيم بالصلاة في غير الوقت، يدلّ على وقوعها لغير القبلة في غير يوم غيم، و هو يعطي وقوعها لغير القبلة من دون عذر و لا مانع من معرفتها علما أو ظنا، و إلاّ كان المناسب أن يفرض الصلاة في الغيم الذي هو الباعث على الخطأ بالقياس إلى كلّ من القبلة و الوقت فليتدبّر.

[المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب]

المرحلة الثانية: فيما لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب، و الحكم فيه وجوب الإعادة في الوقت إذا تبين الخطأ فيه دون خارجه بلا خلاف بل الإجماع عليه محصّل، مضافا إلى الإجماعات المنقولة المستفيضة لاتّفاق الأقوال الأربع المتقدّمة على التفصيل المذكور بالنسبة إلى هذه الصورة، و اختلافها إنّما هو بالنسبة إلى الصورة الاولى و الثالثة.

و دليله بعد ما عرفت النصوص المعتمدة، كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت على غير القبلة في وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد»(1).

و صحيحة سليمان بن خالد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الرجل يكون في قعر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثمّ تصحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة، كيف يصنع؟ قال: إن كان في وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده»(2).

و صحيحة يعقوب بن يقطين قال: «سألت عبدا صالحا عليه السّلام عن رجل صلّى في يوم سحاب على غير القبلة، ثمّ طلعت الشمس و هو في وقت أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلّى

ص: 438

1- الوسائل 4: 1/315، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 151/47.

2- الوسائل 4: 6/317، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 152/47.

على غير القبلة وإن كان قد تحرّى القبلة بجهده أ تجزئه صلاته؟ فقال: يعيد ما كان في وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه»(1) وهذه وإن كانت مطلقة بالقياس إلى ما بين المشرق والمغرب ونفس المشرق والمغرب و دبر القبلة، إلا أنه لا بدّ من تخصيصها بأوسط هذه الصور بإخراج طرفيه عنها بمخرج معتبر، أمّا المخرج للطرف الأوّل فالنصوص المستفيضة المتقدّمة في المرحلة الأولى، لاختصاصها صراحة بما بين المشرق والمغرب الذي هو الطرف الأوّل.

و أمّا المخرج للطرف الثاني فما تقدّم في ذيل موثّقة عمّار المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة...» الخ بناء على ما عرفت من عدم الفرق في الحكم بالبطلان إلى دبر القبلة بين البعض والكلّ، مضافاً إلى ما سيأتي.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين هذه النصوص والنصوص السالفة، إذ الاستفادة من هذه النصوص أنّ انكشاف الخطأ في الوقت يوجب الإعادة، سواء كانت الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب أو إلى غيره، و من النصوص السالفة «أنّ وقوع الصلاة إلى ما بين المشرق والمغرب لا- يوجب الإعادة سواء تبيّن في الوقت أو خارجه»(2) وكما يمكن تخصيص الأولى بغير ما بين المشرق والمغرب كذلك يمكن تخصيص الثانية بتبيّن الخطأ في خارج الوقت، فلا بدّ من مرجّح.

وفيه: أنّه لو قيل من صلّى إلى غير القبلة يعيد كان عامّاً موضوعاً وحكماً، ولو قيل من صلّى إلى غير القبلة يعيد في الوقت دون خارجه كان عامّاً موضوعاً وخاصّاً حكماً، ولو قيل من صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد كان خاصّاً موضوعاً و عامّاً حكماً، ولو قيل من صلّى إلى ما بين المشرق والمغرب يعيد في الوقت كان خاصّاً موضوعاً وحكماً فما بين المشرق والمغرب في الأخبار السالفة من جملة موضوع القضية و انكشاف الخطأ في الوقت في هذه الأخبار من جملة حكم القضية، والقانون المقرّر في باب التعارض أن يقابل خصوص موضوع دليل لعموم موضوع دليل آخر، و خصوص حكم دليل لعموم دليل آخر، و لا يقابل خصوص موضوع دليل لعموم دليل آخر، و لا خصوص

ص: 439

1- الوسائل 4:2/316، ب 11 من أبواب القبلة، التهذيب 2:155/48.

2- الوسائل 4:1/314 و 2 و 5، ب 10 من أبواب القبلة.

موضوع دليل لعموم حكم دليل آخر.

ولذا لم يتوهم بين قولنا «أكرم العلماء في النهار» وقولنا «لا تكرم الاشتقاقيين» تعارض العموم من وجه، بتوهم أن العلماء يعمّ الاشتقاقيين وغيرهم، ولا تكرم يعمّ النهار والليل بل يعدّ أن من تعارض العموم والخصوص مطلقا فيخصّص أكرم العلماء في النهار ويحمل على وجوب إكرام ما عدى الاشتقاقيين، ويحكم على حرمة إكرام الاشتقاقيين نهارا و ليلا، و حينئذ فليس بين الأخبار السالفة واختيار المسألة إلا تعارض العموم والخصوص مطلقا.

فيخصّص المسألة موضوعا بالصلاة إلى نفس المشرق والمغرب لكون الأخبار السالفة أخصّ منها موضوعا، ولا يلاحظ مع نسبة العموم والخصوص بين موضوعيهما نسبة العموم والخصوص أيضا بين حكميهما ليرجع تعارض العموم والخصوص مطلقا إلى تعارض العموم والخصوص من وجه وهذا واضح لا سترة عليه فلا حاجة إلى تحريّ المرجح.

و مرجع الفرق المذكور بين الوقت وخارجه إلى بدليّة الصلاة إلى اليمين، أو اليسار المظنون كونه قبله بالاجتهاد عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة لمن استمرّ عذره إلى خارج الوقت دون ما لم يستمرّ.

[المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستدبرا بظنّ أنه قبله]

المرحلة الثالثة: فيما لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلي مستدبرا بظنّ أنه قبله، ولا إشكال في وجوب الإعادة إن ظهر ذلك قبل خروج الوقت بل هو أيضا محلّ وفاق.

وإنما الإشكال في وجوب القضاء كما هو المشهور لعدم وضوح مستنده على وجه ينهض لتخصيص الأخبار المطلقة المفصّلة في إيجاب الإعادة بين الوقت وخارجه، إذ المعتبر من مستنده ما تقدّم في موثقة عمّار السابقة من قوله عليه السّلام «وإن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتح الصلاة» ودلالته على خارج الوقت لا تخلو عن قصور و لذا ردّ الاستدلال بها بأنّها صريحة في ظهور الخطأ في أثناء الصلاة، والظاهر منه بقاء الوقت، والكلام فيما إذا ظهر ذلك بعد الصلاة وبعد خروج الوقت.

ويمكن دفعه: بمنع ظهور يطمئنّ به النفس لها في ذلك بدعوى إطلاقه بالقياس إلى من أدرك ركعة من الوقت وما يقرب منها ممّا لم يصلّ إلى أربع ثمّ شرع في الصلاة ثمّ ظهر له ذلك في الأثناء بعد ما خرج الوقت.

فالظاهر أنّ إطلاق الأمر بالقطع ثمّ الافتتاح بعد تحويل الوجه إلى القبلة يتناوله، ولا ريب أنّ الصلاة التي يفتح بها حينئذ ليست إلا قضاء ثمّ يتمّ في باقي الفروض بعدم القول بالفصل، ولو كان في الإطلاق المذكورة قصور ينجر بالشهرة وفهم الأكثر، ثمّ يتقوى ذلك بإطلاق رواية عمرو بن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبين له القبلة، وقد دخل في وقت صلاة اخرى؟ قال: يعيدها قبل أن يصلّي هذه التي قد دخل وقتها» (1) ومثلها رواية معمر بن يحيى (2) وهذا الإطلاق لضعف سندهما لا يقاوم ما سبق من أخبار المرحلتين السابقتين، مع إمكان تقييده بهما لكونها أخصّ فليتدبّر. فالأقوى إذن هو المشهور، ويعضده قاعدة عدم الإجزاء وعموم قضاء ما فات.

ثمّ إنّ بناء على مذهب السيّد (3) فكّل ما خرج عن القبلة فهو ملحق باليمين واليسار وهما ملحقان بدبر القبلة، ففي الجميع يعيد في الوقت لا خارجه، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كون ما خرج عنهما ملحقا بدبر القبلة أو كون ما خرج عن دبر القبلة ملحقا بهما، كما أنّه كذلك في لحوق ما خرج عن القبلة بهما على مذهب الشيخ (4) وأتباعه (5) وفي عدم التفاوت على مذهب العلامة في المختلف (6) وعلى المشهور فما خرج عن اليمين واليسار نحو القبلة ملحق بها، كما أنّه كذلك على مذهب العلامة فيه. وأمّا ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين واليسار فقد نصّ الشهيد الثاني في الروضة بلحوقه بهما على المشهور، حيث قال: «وعلى المشهور كلّ ما خرج عن دبر القبلة إلى أن يصل إلى اليمين أو اليسار يلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بها» (7) وفي معناه ما عن المسالك من قوله: «المراد بالاستدبار ما قابل جهة القبلة، بمعنى أنّ كلّ خطّ يمكن فرض أحد طرفيه جهة لها فالطرف الآخر استدبار، فلو فرض وقوع خطّ مستقيم على هذا الخطّ بحيث يحدث عنهما أربع زوايا قائمة فالخطّ الثاني خطّ اليمين واليسار، فلو فرض خطّ آخر على الخطّ الأول بحيث يحدث عنهما زوايا منفرجة وحادة فما كان منه بين اليمين واليسار وخطّ القبلة فهو الانحراف المغتفر، وما كان منه بين خطّ الاستدبار وخطّ اليمين واليسار

ص: 441

1- الوسائل 4: 5/313، ب 9 من أبواب القبلة، التهذيب 2: 149/46.

2- التهذيب 2: 150/46.

3- الناصريّات: 202.

4- المبسوط 1: 80، والنهاية: 64.

5- المهذّب 1: 85، الغنية: 69، الوسيلة: 98.

6- المختلف 2: 69.

7- الروضة البهيّة 1: 524.

فهو بحكم اليمين و اليسار لا الاستدبار، قال: وإّما كان كذلك لأنّ الخبر(1) الدالّ على إعادة المستدبر مطلقاً عبّر فيه بلفظ دبر القبلة و هو لا يتحقّق إلّا بما ذكر(2).

و من مشايخنا من جزم بدخول ما جاوز اليمين أو اليسار نحو دبر القبلة في الاستدبار و حكاها أيضاً عن كاشف اللثام(3) استناداً إلى صدق الخروج عن القبلة و الاستدبار لغة و عرفاً و خبر ابن عمّار المتقدّم(4).

و الأوّل أظهر لظهور القبلة في الواقعيّة، و دبرها في الخبر المشار إليه عبارة عن عقبها فلا يكون إلّا النقطة المقابلة لها، و هذا هو القدر المتيقّن ممّا خرج من الأخبار المطلقة المفصّلة في الإعادة بين الوقت و خارجه. نعم لو عمّمنا القبلة المذكورة في الخبر بالقياس إلى البدل الشرعي أيضاً كان المتّجه هو القول الثاني، لأنّ كلّ نقطة فيما بين المشرق و المغرب إذا فرضت قبلة بحسب الجعل فالنقطة المقابلة لها من طرف الشمال إلى المشرق أو المغرب دبر القبلة، لكنّه خلاف التحقيق، لأنّ البدليّة بحسب الحكم لا تقتضي دخول البدل في المبدل بحسب الاسم كما هو واضح.

ص: 442

1- الوسائل 4:4/315، ب 10 من أبواب القبلة، و الكافي 3:8/285، التهذيب 2:159/48.

2- المسالك 1:160-161.

3- كشف اللثام 3:182.

4- الجواهر 8:54.

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأول في جنسه

[يجوز الصلاة في كَلِّما يستر البدن بل العورة عدا أنواع:]

إشارة

فنقول: يجوز الصلاة في كَلِّما يستر البدن بل العورة عدى أنواع:

[النوع الأول: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوة]

النوع الأول: ما يكون نجسا بالنجاسة الغير المعفوّ عنها، وقد أشبعنا الكلام فيه وفي فروعها في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، ولا حاجة هنا إلى الإعادة.

[النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة]

إشارة

النوع الثاني: ما كان من جلد الميتة، فإنّه ممّا لا يجوز ولا يصحّ الصلاة فيه، وإن كان من مأكول اللحم دبغ ولو سبعين مرّة أو لم يدبغ بإجماع أصحابنا المستفيض نقله في كلام جماعة من الأساطين⁽¹⁾ استفاضة قريبة من التواتر على وجه يظهر منهم عدم وجود مخالف فيه من أصحابنا عدى ما ربّما يظهر من كلام الذكرى قائلا: «تجوز الصلاة في كَلِّما يستر العورة عدى امور، منها جلد الميتة بإجماعنا إلا من شدّ»⁽²⁾ لقضاء استثناء من شدّ بوجود المخالف من أصحابنا، واحتمل جماعة⁽³⁾ كونه الشلمغاني، وهو محمّد بن عليّ الشلمغاني يكتنى أبا جعفر ويعرف بابن أبي عذافر، و كان متقدّما في أصحابنا من الموجودين في الغيبة الصغرى معاصرا لأبي القسم بن روح، وعلّوه بأنّه كان يقول بأنّ دباغ جلد الميتة ذكاته وأنّه يطهر بالدبغ.

وفيه نظر من وجهين:

الأول: منع كون الشلمغاني من أصحابنا المعتنين بهم، لما قيل فيه من أنّه في بدو أمره

ص: 443

2- الذكري 3:28.

3- الجواهر 8:82.

وإن كان على الطريقة المستقيمة، إلا أنّ حسده على أبي القسم بن روح حمله على الخروج عن المذهب و الدخول في المذاهب الرديئة، فتغيّرت حاله و انحرف عن الاستقامة، و ظهرت منه أقوال رديئة و مقالات منكرة، و خرجت فيه توقيعات فأخذها السلطان و قتله و صلبه و لذا هجرت كتبه.

الثاني: منع الملازمة بين القول بطهارة جلد الميتة بالدبغ، و القول بجواز الصلاة فيه بعد الدبغ، إلاّ بأن يكون الجهة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة نجاسته ليرتفع المنع بالدبغ، على القول بإفادته الطهارة لا كونه ميتة و إن فرض طهارته - كما في المغصوب و الحرير و غيره من جهات المنع الغير المرتبطة بالنجاسة - و هو موضع منع، إذ الظاهر من كلام الأصحاب و معاهد الإجماعات (1) و نصوص الباب (2) و رواياته المعتضد بتصريح جماعة (3) من الفحول أنّ الميتة جهة اخرى للمنع غير مرتبطة بالنجاسة، حتّى أنّه لو قيل بالطهارة بالدبغ كانت الجهة المذكورة قائمة بالمنع، و من هنا ما عن الصدوق (4) و ابن الجنيد (5) من مصيرهما إلى طهارته بالدبغ مع عدم تجويزهما الصلاة فيه.

و ممّا يرشد إلى ذلك - مضافا إلى ما عرفت - إفراد المنع من الصلاة في جلد الميتة بالذكر، بعد التعرّض لبيان المنع في الثوب النجس عدى ما استثنى في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة، كما صنعه جماعة (6) أو في باب لباس المصلّي من كتاب الصلاة كما صنعه غير واحد (7) فإنّه يغني عن التعرّض لبيان المنع في جلد الميتة، لو كان جهته النجاسة لا غير.

هذا مع تصريح جماعة على ما تعرفه بعدم جواز الصلاة في جلد الميتة و إن كان ممّا لا يتمّ به الصلاة، و كون الجهة المانعة فيه هو النجاسة يقضي بجوازها فيما لا يتمّ به الصلاة، لأنّه على ما تقرّر في محلّه من أحكام النجاسة. و حينئذ فعلى القول بعدم طهارته بالدبغ - كما هو الأقوى - يجتمع فيه جهتان للمنع، و على تقدير كونه من غير مأكول اللحم يجتمع

ص: 444

- 1- في النهاية: 96، و السرائر 1: 262، و القواعد 1: 255، و المهذب 1: 74-75، و المعتمد 2: 77، و جامع المقاصد 2: 80.
- 2- الوسائل 4: 343، ب 1 من أبواب لباس المصلّي.
- 3- مجمع الفائدة و البرهان 2: 93.
- 4- المقنع: 6-7.
- 5- نقله عنه في المختلف 1: 501.
- 6- كما في الجواهر 6: 345، الشرائع 1: 159، كشف اللثام 1: 424، التذكرة 2: 237.
- 7- كما في نهاية الأحكام 1: 372-373، و القواعد 1: 255، و الغنية: 66، و جامع المقاصد 2: 81.

فيه جهات ثلاث للمنع.

وقد يتوهم اجتماع هذه الجهات فيه وإن فرض كونه من الحيوان المأكول اللحم، لأن الميتة أيضا لا يؤكل لحمه، وضعفه واضح لانصراف غير مأكول اللحم - الآذي هو أيضا جهة منع فتوى ونصا - إلى ما لا يؤكل لحمه لذاته لا لعارض الموت وإن كان الحيوان لذاته محلل الأكل.

وكيف كان فالأصل في المسألة - بعد ما عرفت من الإجماع - النصوص المستفيضة المدعى تواترها في عبارة جامع المقاصد (1)، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الجلد الميت ألبس في الصلاة إذا دبغ؟ فقال: لا، ولو دبغ سبعين مرة» (2) وصحيحة محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام «في الميتة قال: لا تصل في شيء منه ولا (3) شسع» (4) - (5) إلى غير ذلك مما يقف عليه و يتلى جملة منها في تضاعيف الباب.

وهاهنا مسائل مهمّة ينبغي التعرّض لها من باب التفرّيع:

المسألة الاولى: في أنّ من الجلود ما يعلم كونه مذكى، وهذا لا إشكال فيه إذا كان من مأكول اللحم، ويلحق به ما يؤخذ من يد مسلم على ما ستعرفه، فإنّ يد المسلم كسوق المسلمين أمانة شرعية لكون الجلد مذكى، وهذه حاكمة على أصالة عدم التذكية.

ومنها: ما يعلم كونه ميتة: وهذا أيضا ممّا لا إشكال فيه، ويلحق به ما يؤخذ من يد الكافر بلا خلاف يظهر بل ظاهر كلامهم كونه من المسلمات عندهم، ولذا لم يخالف فيه من خالف في القسم الآتي، وهو مع ذلك مستفاد من النصوص المستفيضة المعتمدة وغيرها الدالة عليه منطوقا ومفهوما - على ما ستعرفه - وفي كون ذلك من جهة كون يد الكافر أمانة شرعية لكون الجلد ميتة، كما أنّ يد المسلم أمانة شرعية لكونه مذكى، ثم يعضدها أصالة عدم التذكية، أو أنّه مبني على اعتبار أصالة عدم التذكية بالاستقلال، وأنّ يد الكافر

ص: 445

- 1- جامع المقاصد 2:80.
- 2- الوسائل 4:1/345، ب 1 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:794/203.
- 3- الوسائل 4:2/345، ب 1 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:793/203.
- 4- شسع النعل: هو السير الذي يشدّ به في ظهر القدم (لسان العرب 8:180).
- 5- الشسع: بكسر الشين المعجمة وسكون المهملة ما يشتدّ به النعل، وعن القاموس الشسع قبال النعل قال: القبال ككتاب زمام بين الأصبع الوسطى والتي يليها منه رحمه الله.

مما لا أثر لها في نظر الشارع ويكون وجودها بمنزلة وجودها (1) احتمالان، لا يترجح شيء منهما من جهة روايات الباب ولا كلمات الأصحاب، مع أنه لا يترتب عليهما فائدة ظاهرة.

ومنها: ما يشك في كونه ميتة أو مذكى كالجلد المطروح الذي لم يحرز فيه يد مسلم ولا يد كافر، ففي إلحاقه بالأول فيجوز الصلاة فيه كما عليه جماعة، منهم صاحب المدارك (2) و الذخيرة (3) أو بالثاني فلا- يجوز الصلاة فيه كما عليه آخرون (4) و لعله المشهور كما قيل (5) خلاف.

وليس مبناه على النظر في أن كون الجلد ميتة مانع عن الصلاة أو أن كونه مذكى شرط فيه، لأن هذا البناء لا يثمر لو بنى رفع الشبهة على الرجوع إلى الأصل، إذ لا- أصل هنا إلا- أصالة عدم التذكية، ومفادها وجود المانع وانتفاء الشرط، فوجب أن لا يصح الصلاة على التقديرين، إلا أن يقال: إنه على التقدير الأول لم يتحقق المانع في الجلد المفروض، فيرجع في جواز الصلاة فيه إلى عمومات اللباس، وعلى الثاني لم يتحقق فيه الشرط ولازمه عدم صحّة الصلاة فيه لضابطة استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، ولكنّه إنّما يتّجه على تقدير عدم مرجعية الأصل وهو خلاف التحقيق.

وعليه فلا فرق بل مبناه على أن الجلود التي يصلّي فيها هل يعتبر فيها العلم بكونها مذكاة، فما لم يعلم تذكيته فلا يجوز الصلاة فيه، سواء علم كونه ميتة أو يشك أو يكفي فيه عدم العلم بكونه ميتة سواء علم كونه مذكى أو لا؟

والأقوى هو الأول فلا يجوز الصلاة في الجلد المشكوك، لأصالة عدم التذكية القاضية بجريان أحكام الميتة فيه التي منها عدم جواز الصلاة فيه، وإن قصرت عن إثبات كون هذا الموضوع الخارجي المشتبه ميتة لبطلان الاصول المثبتة.

وناقش فيها في المدارك «بأنها لا تفيد القطع بالعدم، لأن ما ثبت جاز أن يدوم، و جاز أن لا يدوم، فلا بدّ لدوامه من دليل سوى دليل الثبوت، وبالجملة فالفارق بين الجلد و الدم المشتبهين استصحاب عدم التذكية في الجلد دون الدم، ومع انتفاء حجّيته يجب القطع

ص: 446

1- كذا في الأصل، و الظاهر: عدمها.

2- المدارك 3: 159-160.

3- الذخيرة: 232.

4- المنتهى 4: 205، و الدروس 1: 80، و الذكرى 3: 28، و روض الجنان 2: 570، و المسالك 1: 285.

5- كما في روض الجنان 2: 570، الجواهر 8: 95.

بالطهارة فيهما معا لأصالة عدم التكليف باجتنبهما و أصالة عدم نجاسة الملاقي لهما»(1) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فأول ما يرد عليه: أن قوله «ما ثبت جاز...» الخ إنما ينهض ردًا على طريقة من يستند في حجّة الاستصحاب إلى أن ما ثبت دام كما عليه العامة وبعض قدماء الخاصة، وهذه على ما حقق في الاصول طريقة ضعيفة لا يمكن تميم الاستصحاب بها، وأما على الطريقة المستقيمة التي عليها محققو أصحابنا وهي إثباته من جهة الأخبار المستفيضة المعتبرة الناهية لنقض اليقين بالشك أو الإيقيين مثله فلا، وهو العمدة في باب الاستصحاب، ومقتضاه دوام أحكام ما ثبت واستمرارها إلى أن يحصل اليقين بانقطاعه لا دوام نفسه ليحتاج إلى دليل غير دليل ثبوته، وإن أريد من دوامه ما يعمّ دوام أحكامه فيكفي في دليله الأخبار وهي غير دليل ثبوته، ولا حاجة معها إلى دليل آخر.

وثاني ما يرد عليه: أن الفارق بين الجلد والدم المشتبهين، هو أن الدم يجري فيه أصالة الطهارة المستنبطة من النصوص المستفيضة، وهي فيه أصل شرعي لا- وارد عليه من الاصول الموضوعية، بخلاف الجلد فإن أصالة عدم التذكية فيه أصل موضوعي وارد فيه على الأصل المذكور، ومعه لا يمكن القطع بطهارته. ودعوى انتفاء حجّيته، مدفوعة، بثبوت حجّيته من جهة الأخبار.

وثالث ما يرد عليه: أن قوله «فيجب القطع بطهارتهما» ممّا لا يجدي فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجلد إلا إذا كانت الجهة المانعة من الصلاة فيه هي النجاسة وقد ظهر منعه، فطهارته حينئذ ممّا يجامع الجهة المانعة فيه، وقضية الجمع بين الأصلين على فرض تسليمه بعد إثبات حجّية استصحاب عدم التذكية هو الحكم بطهارته و كونه ميتة فوجب أن لا يجوز الصلاة فيه.

ورابع ما يرد عليه: ضعف الأصلين المتمسك بهما لإثبات القطع بالطهارة، أمّا أصالة طهارة الملاقي فمع أنّه لا معنى لها إلا استصحاب الطهارة، وقد نفى حجّيته أن إثبات طهارة الملاقي بالأصل المذكور على ما عرفت لا يجدي نفعاً في رفع الجهة المانعة من الصلاة في الجلد الملاقي الغير المرتبطة بنجاسته، وأمّا أصالة عدم التكليف باجتنب الجلد

ص: 447

فلا معنى له إلا أصالة البراءة عن وجوب اجتناب، فهو إنما يصلح لنفي الوجوب النفسي الناشئ عن الحرمة الذاتية في استعمال الميتة و الانتفاع بها.

وأما الوجوب الغيري بالإضافة إلى الصلاة المتوّد عن مدخليته عدم كونه ميتة أو كونه مذكّي في صحّة الصلاة المشترطة بهما فلا، لأنّ قاعدة الاشتغال بالصلاة المستدعية ليقين البراءة يقتضي وجوب الاجتناب عنه في الصلاة، إذ المفروض ثبوت مدخلية أحد الأمرين في صحّتها، ومعه لا مجرى لأصالة البراءة عن وجوب الاجتناب لورود القاعدة المذكورة في نحو المفروض عليها.

وبالتأمّل في بعض ما قرّناه يندفع ما أورده صاحب الذخيرة على أصالة عدم التذكية بقوله: «و فيه ضعف قويّ لأنّه مبنيّ على اعتبار الاستصحاب، وتعميمه حتّى في غير الأحكام الشرعيّة وهو ضعيف جدّا، مع أنّه على تقدير التسليم كانت غاية ما يحصل منه الظنّ بعدم التذكية، واعتبار الظنّ في مثله محلّ النظر»⁽¹⁾.

وتوضيح الاندفاع أنّه لا ينبغي الاسترابة في اعتبار الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة وفي موضوعاتها من جهة الأخبار - كما حقّق في محلّه - وهو تعبد شرعي لا ينوط بقطع ولا ظنّ، بل قضية التعبد اعتباره ولو مع الظنّ بالتذكية. وعلى تقدير تسليم إناطة اعتباره بالظنّ بالبقاء، فالظنّ بعدم التذكية الحاصل من جهة الاستصحاب ظنّ خاصّ ثبت اعتباره بالخصوص في مثل المقام من جهة الأخبار فلا محلّ للنظر.

وها هنا مناقشة ثالثة: ربّما تذكر في منع الاستناد إلى أصالة عدم التذكية، وهي معارضة ذلك الأصل بأصالة عدم الموت حتف الأنف. وهذه أضعف من سابقتها، لأنّ الموت قد تحقّق قطعاً والشكّ إنّما هو في استناده إلى التذكية وسبقها عليه، والظاهر أنّ الموت حتف الأنف لا يستدعي أمراً زائداً على الموت، بخلاف الموت لأجل التذكية فإنّه يستدعي أمراً زائداً عليه، وهو تحقّق التذكية الشرعيّة والأصل عدمها، وأصالة عدم الموت حتف الأنف ممّا لا يتعلّق لها معنى إلاّ بإرجاعها إلى أمر آخر زائد على الموت، وقد عرفت انتفاءه، ومعه بطل الأصل المذكور. فأصالة عدم التذكية ممّا لا معارض له من الاصول.

وأما المناقشة فيها بالمعارضة بأصالة بقاء طهارة الجلد الثابتة في حال الحياة - كما في

ص: 448

كلام غير واحد - ففيها: أنّ موضوع الطهارة على ما علم من الأدلة أحد الأمرين من الحيّ أو المذكي، والأول غير باق والثاني غير محرز، و استصحاب الطهارة بدونهما محال، ومع الغصّ عن ذلك فأصالة عدم التذكية واردة عليه، لكون الشكّ في بقاء طهارة الجلد مسبباً عن الشكّ في وقوع التذكية عليه.

و ممّا يدلّ على المختار - بعد الأصل المذكور - عدّة روايات، منها الموثّق كالصحيح بابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال عليه السّلام: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي وقد ذكّاه الذبيح» (1) ورواية عليّ بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام وأبا الحسن عليه السّلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا ما كان منه ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد؟ قال: إذا كان ممّا يؤكل لحمه» (2) الخ بناء على ظهور الذكيّ فيما يكون ذكياً في الواقع فلا بدّ من إحرازه بطريق العلم أو ما يقوم مقامه. و ما أرسله بعض مشايخنا (3) واصفا له بالحسن عن الصادق عليه السّلام «يكروه الصلاة في الفراء إلّا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة» (4) بناء على ظهور الكراهة في الأخبار وكلام قدماء أصحابنا الأخير فيما يرادف الحرمة.

وفي مقابل هذه الروايات أخبار اخر كموثّقة عليّ بن مسكان عن أبي حمزة «إنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السّلام وأنا عنده عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل:

إنّ فيه الكيمخت، فقال: وما الكيمخت؟ فقال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه» (5) و موثّقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت؟ فقال: لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة» (6).

وبينهما عموم من وجه، لأنّ ما تقدّم بعموم مفهوم رواية ابن بكير وعموم النفي في

ص: 449

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 26/209.

2- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 5/203.

3- الجواهر 8: 86.

4- الوسائل 4: 1/462، ب 61 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3: 4/398.

5- الوسائل 4: 2/456، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 62/368.

6- الوسائل 3: 12/493، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2: 8/205.

الخبرين الآخرين يقضي بعدم جواز الصلاة فيما لا يعلم كونه مذكى فيعمّ المشكوك فيه، و ما ذكر من الخبرين بعموم المفهوم فيهما يقضي بجواز الصلاة فيما لم يعلم كونه ميتة فيعمّ المشكوك فيه. لكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان الجمع بينهما إمّا بإرجاع التخصيص إلى الثاني بإخراج المشكوك فيه عن عموم المفهوم لموافقة الأول للأصل و الشهرة بناء على جواز ترجيح الدلالة بهما - وفيه إشكال، لأنّ الأصل ممّا لا تعرّض فيه للواقع فلا يصلح لإحراز الدلالة الناظرة إلى الواقع، و الشهرة إن قلنا بصلوحها للترجيح فهي من المرجّحات السنيّة و لا تصلح مرجّحة للدلالة، إلّا إذا كشفت عن فهم الأكثر العموم من الأخبار المتقدّمة لقرينة معتبرة بلغتهم على تخصيص معارضاتها بحيث لو ظفرنا بها لالتزمنا بموجبها و هي فيما نحن فيه ليست بهذه المثابة - أو بحمله على ما اخذ من أسواق المسلمين بناء على كون سوقهم أمارّة شرعيّة على التذكية، فتقوم مقام العلم بها و هو المتعيّن.

و الشاهد عليه نصوص مستفيضة. مثل صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة»(1).

و صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أ ذكيّة أم غير ذكيّة، أ يصلّي فيها أم لا؟ قال: نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم لجهالتهم، أنّ الدين أوسع من ذلك»(2).

و صحيحة الأخرى أيضا عن الرضا عليه السّلام قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أ ذكيّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و أصليّ فيه و ليس عليكم المسألة»(3).

و صحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: الخفاف عندنا في السوق نشترها فما ترى في الصلاة فيها؟ فقال: صلّ فيها حتّى يقال لك إنّها ميتة»(4).

و رواية سهل عن بعض أصحابه عن الحسن بن الجهم قال: «قلت لأبي الحسن عليه السّلام:

أعترض السوق فأشتري خفّا لا أدري أ ذكيّ هو أم لا؟ قال: صلّ فيه، قلت: فالنعل، قال:

ص: 450

1- الوسائل 4:2/427، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:234/920.

2- الوسائل 4:1/455، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:368/1529.

3- الوسائل 3:3/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:77/371.

4- الكافي 3:28/403.

مثل ذلك، قلت: أنا أضيق من هذا، قال: أترغب عمّا كان أبو الحسن يفعلُه»(1).

و موثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الفرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام، قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»(2) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

فظهر بما قرّره أن الأصل فيما لم يعلم تذكّيته الحكم عليه بكونه ميتة و ترتيب آثار الميتة عليه إلا ما خرج بالدليل، و الذي خرج منه بالنصوص المذكورة إنّما هو ما يوجد في سوق المسلمين. و قضية ذلك كون سوق المسلمين أمانة شرعية على التذكية، لكن ينبغي أن يعلم أنّ السوق في أكثر النصوص المذكورة و إن ذكر مطلقاً غير أنّه يتقيّد بالمسلمين أو يجب تقييده به.

أمّا الأول: فلانصراف السوق في الروايات المطلقة إلى سوق المسلمين و لو بملاحظة بلد الأسئلة الواقعة فيها، فإنّه لا يخلو عن كونه الكوفة أو المدينة و كلاهما من بلاد الإسلام، و كون بلد السؤال من بلاد الإسلام يستلزم كون سوقه سوق المسلمين. و لا يقدر فيه وجود أهل الكفر فيهما أيضاً، لأنّ المعتبر في صدق الإضافة في بلد المسلمين و سوقهم غلبة المسلم فيهما، و لو لا ذلك لم يتحقّق لبلد المسلمين و سوقهم مصداق بعد، إذ لم يوجد في البلاد بلد لم يوجد فيه كافر أصلاً.

لا يقال: إنّ السوق المذكور في الروايات إنّما ذكر في كلام السائل لا في كلام الإمام المسؤل، فيتوجّه المنع إلى اعتباره شرعاً فضلاً عن التزام انصرافه إلى سوق المسلمين.

لأنّ نقول: قد عرفت أنّ الأصل فيما لم يعلم تذكّيته جريان أحكام الميتة عليه إلا ما خرج بالدليل ممّا أذن الشارع في استعماله و الصلاة فيه، و القدر المتيقّن ممّا أذن فيه الشارع بمقتضى الروايات المذكورة إنّما هو ما يوجد في السوق المذكور في كلام السائلين المنصرف إطلاقه إلى سوق المسلمين، فيبقى غيره تحت الأصل سليماً عمّا يخرج.

و أمّا الثاني: فلقوله عليه السلام في الموثقة: «و فيما صنع في أرض الإسلام» فإنّه يقضي بكون إذن الشارع مقصورة على ما صنع في أرض الإسلام، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «إذا كان الغالب

ص: 451

1- الوسائل 3: 9/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2: 129/234.

2- الوسائل 4: 3/456، ب 55 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1532/368.

عليها المسلمين فلا بأس» و صحیحة الفضلاء «أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الأسواق و لا يدرون ما صنع القصابون ؟ قال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه»(1) و رواية زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من السوق و لا يدري ما يصنع القصابون ؟ قال: فقال: إذا كان في سوق المسلمين فكل و لا تسأله عنه»(2) و لا- قصور فيهما من حيث ورودهما في اللحم بعد ملاحظة عدم القول بالفصل بينه و بين الجلد، فإنها بالمفهوم يدل على عدم كفاية مطلق السوق في الحكم بالتذكية فيحمل عليه إطلاقه في سائر الروايات.

و في اعتبار الغلبة في الموثقة شهادة على ما ذكرناه - في دفع السؤال المتقدم - من كفاية غلبة المسلم في البلد في صدق الإضافة في بلد الإسلام و سوق المسلمين، لوضوح أن غلبة المسلمين في الأرض ليست بنفسها من الأمارات الشرعية على شيء، و لا أنها شرط اعتبار أرض الإسلام في الحكم بالتذكية الجلود الموجودة فيها، بل إنما اعتبرت على أنها محققة للإضافة المذكورة المأخوذة في أرض الإسلام.

ثم إنه قد شاع في كلام الأصحاب ذكر يد المسلم و سوق المسلمين، و الحكم بالأمانة تارة على الأولى و أخرى على الثاني، فهل هما متحذان و لو باعتبار التلازم الخارجي أو متغايران ؟ ظاهر كلام الأصحاب هو الثاني، بل ظهور كلام جماعة منهم في ذلك بمثابة يقرب من الصراحة.

و من جملة ذلك عبارة العلامة في التذكرة قائلا: «يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته، و وجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة، أو في سوق المسلمين، أو في بلد الغالب فيه المسلمون، لقول العبد الصالح، فذكر الموثقة المتقدمة، ثم قال: و إنما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية، إذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم و الكافر إذ الأصل الموت و لا معارض له حينئذ، أما من لا- يستبيح الميتة فإن إسلامه يمنعه من الإقدام على المحرم غالباً. و لو جهل حال المسلم فأشكال، ينشأ من كون المسلم مظنة للتصرفات الصحيحة، و من أصالة الموت و لو جهل إسلامه لم يجز استباحته» انتهى(3).

ص: 452

1- الوسائل 1/70:24، ب 29 من أبواب الذبائح، التهذيب 307/72:9.

2- الكافي 2/237:6، و التهذيب 306/72:9.

3- التذكرة 2:464-465.

و لا يذهب عليك أنّ الواو في عطف يد المسلم على انتفاء العلم بموته يجب حملها على معنى «مع» بقرينة ما ذكره في تعليل اعتبار انتفاء الاستباحة في المسلم، فيدلّ على أنّ كفاية انتفاء العلم بموته في الحكم بالتذكية مشروطة بالظنّ بالتذكية المتوقّف حصوله على أحد الامور الثلاث المتعاطفة بكلمة التنويع، فلا يتوجّه إليه ظهور الواو في العطف أيضا في المغايرة، فيلزم كون كلّ من الأنواع الثلاث قسيما لانتفاء العلم بالموت مع كونه جهة جامعة بين الجميع وغيره، فالانتفاء به ممّا يغني عن ذكرها برأسه، وكيف كان فعطف قوله أو في سوق المسلمين على يد المسلم بكلمة «أو» ظاهر كالصريح في المغايرة.

و هل هي على التباين، أو العموم والخصوص من وجه، أو مطلق؟ احتمالات، و التحقيق أنّهما باعتبار المفهوم على التباين، و باعتبار التحقّق الخارجي على العموم والخصوص من وجه، فيجتمعان فيما يوجد في سوق المسلمين في يد مسلم، و يفترقان فيما يوجد في يد مسلم في غير السوق كمفازة ونحوها، و ما يوجد في سوق المسلمين في يد مجهول الإسلام، و لا إشكال في اعتبار سوق المسلمين في كلّ من مادّتي اجتماعه مع يد المسلم و افتراقه عنها لعموم النصوص المذكورة، مضافا إلى إجماع المسلمين بل الضرورة من دينهم و أمّا يد المسلم في مادّة افتراقها فإثبات اعتبارها من جهة النصوص دونه خرط القتاد.

لكن ظاهر كلام الأصحاب في هذا المقام و مقامات اخر كونه موضع وفاق عندهم و من مسلماتهم التي لم يختلف فيه أحد منهم إلا فيما لو كان من مستحلّ جلد الميتة للخلاف الآتي فيه، و في كلام غير واحد دعوى الإجماع عليه. و لا يبعد دعوى الضرورة فيه من غير فرق في المسلم بين الإمامي وغيره، لقيام السيرة القطعية من الإمامية في كلّ عصر و مصر على اشتراء الجلود و ما يتخذ منها من أهل الخلاف في أسواقهم و غيرها من غير تكبير الكاشفة عن تقرير أئمّتهم.

و خصوص رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ قال: كان عليّ بن الحسين صلوات الله عليه رجلا صردا(1) لا يدفنه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ(2) فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

ص: 453

1- صرد: بفتح الصاد و كسر الراء المهملة: من يجد البرد سريعا (مجمع البحرين 3: 85).

2- القرظ: بالتحريك و رق السلم يدبغ به الأديم، و في الخبر (أتى بهديّة في أديم مقروظ) أي مدبوغ بالقرظ (مجمع البحرين 4: 289).

وَألقى القميص الذي تحته الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، يزعمون أن دباغه ذكاته»(1). فإنّ ظاهره بمقتضى التعليل كون الفر و الآذي يؤتى به من العراق ممّا اشترى من أهل الخلاف و من سوقهم، فلو لا كفاية يدهم في الحكم بالتذكية لم يلبسه الإمام عليه السّلام لحرمة الانتفاع بالميتة مطلقا من دون اختصاص لها بحالة الصلاة، و لا ينافيه إلقاؤه عليه السّلام إياه في حال الصلاة لوجوب حمله على كونه ضربا من الفضيلة أو نحوها من الاحتياط نظرا إلى احتمال الميتة المنبئ عن الجهل إن جوّزناه في الموضوعات الخارجيّة في حقّ الإمام عليه السّلام.

نعم ينبغي القطع بعدم الاعتبار شرعا بسوق أهل الكفر و يد الكافر في سوقهم أو في غير سوق المسلمين، فيحكم على الجلد الذي يوجد في أحد هذه الأقسام بكونه ميتة، للأصل السليم عمّا يخرج عنه، مضافا إلى ظهور الإجماع بل المقطوع به في الجميع، مع النصّ الصريح بالمفهوم في سوقهم كما في الصحيح المتقدّم و ما بعده من الرواية و الموثّقة.

وربّما يشكل الحال فيما يوجد في يد مسلم في سوق الكفّار، و ما يوجد في يد كافر في سوق المسلمين، فهل يحكم بالتذكية فيهما ترجيحا لجانب الإسلام يدا أو سوقا، أو بعدمها فيهما عملا بالأصل لمكان الشكّ في شمول أدلّة يد المسلم و سوقه لهما، أو يحكم على الأول بالتذكية حملا لتصرّفات المسلم على الصّحة، و على الثاني بعدمها عملا بالأصل السليم عن شمول دليل سوق المسلمين، مضافا إلى ما في كلام بعض الأجلّة من أنّ الظاهر من جماعة منهم أنّ الحكم بالنجاسة مع تحقّق الجلد في يد الكافر كأنّه لا كلام لهم في ذلك؟ وجوه، أحوطها الثاني، و أجودها الأخير.

و هل يعتبر السؤال عن تذكيته فإذا أخبر بها قبل قوله، أو وجد أنّه مستعملا له فيما لا يستعمل فيه المسلم إلاّ المذكى كالصلاة فيه بل مطلق لبسه و عدم تحرّزه عن ملاقاته برطوبة دفعا لاحتمال كونه إنّما أخذه لإلقائه أو يبيعه من مستحلي الميتة؟ وجهان، أحوطهما بل أجودهما الأول، أخذا بظاهر خبر إسماعيل بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين

ص: 454

يبعون ذلك، وإذا رأيتهم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»(1).

فإنّه يدلّ على أنّ الفراء إذا كانت ممّا يبيعه المشركون اعتبر في اشترائها من المسلم أحد الأمرين من السؤال أو رؤية أنّ المسلمين يصلّون فيها، دفعا لاحتمال أنّه إنّما أخذها لغرض البيع من المشركين، و مورد الخبر إمّا سوق المشركين أو بتناوله حكم الخبر بطريق الفحوى، و عليه يحمل خبر محمّد بن الحسين الأشعري قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: إذا كان مضمونا فلا بأس»(2) أي إذا ضمن ذكاته البائع المسلم.

و هل يشترط في المسلم أن يكون ممّن لا يستحلّ الميتة بالدباغ و لا ذبائح أهل الكتاب؟ كما عليه العلامة في التذكرة(3) و عنه في المنتهى(4) تبعا للشيخ في النهاية على ما حكى قائلا: «و لا يجوز شرائها ممّن يستحلّ أو كان متّهما فيه»(5) و إطلاقهما يتناول صورتين أخبار المستحلّ ذكاته و عدمه و تبعهما الشهيد في الدروس(6) أو لا يشترط ذلك؟ فيجوز الشراء من المسلم و إن لم يخبر بذكاته كما في صريح المدارك(7) و الذخيرة(8) و عن ظاهر المحقّق في المعتبر(9) و عن الفاضل الأردبيلي(10) في شرحه للإرشاد نسبته إلى المشهور في الفتاوى و الأخبار أو يفصل بين ما لو أخبر بذكاته فيقبل و يشتري منه و عدمه فلا، أقوال.

عزي ثلثها إلى الشهيد في الذكرى(11) و البيان(12) لكن عبارته في الذكرى غير صريحة و لا ظاهرة فيه إن لم نقل بظهور مجموع كلماته في الميل إلى إطلاق المنع من المستحلّ كما عرفته عن الدروس، و أمّا عبارته في البيان فلم تحضرنا لنلاحظها، و لم نقف للأولين على مستند سوى الأصل، كما نصّ عليه في التذكرة بقوله في عبارته المتقدّمة «و إنّما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظنّ بالتذكية، إذا لا فرق في انتفاء الظنّ بين

ص: 455

1- الوسائل 3:7/492، ب 50 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:1544/371.

2- الوسائل 4:3/463، ب 61 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:7/398.

3- التذكرة 2:264.

4- المنتهى 4:206.

5- النهاية: 98.

6- الدروس 1:80.

7- المدارك 3:158-159.

8- الذخيرة: 232.

9- المعتبر 2:78.

10- مجمع الفائدة و البرهان 2:95.

11- الذكرى 3:29.

12- البيان: 57.

المستبيح من المسلم والكافر إذ الأصل الموت ولا معارض له حينئذ»(1).

ويزيِّفه أولاً: النقض بسوق المسلمين إذا كانوا مستبيحين للميتة لجريان ما ذكر فيه: مع أنه لم يعتبر انتفاء الاستباحة فيه حيث ذكره مطلقاً إلا أن يلتزم به فيه أيضاً وان لم يصرِّح به في العبارة.

وثانياً: منع اعتبار الظنّ في الأمارات الشرعية التي منها يد المسلم وسوق المسلمين لدلالة النصّ والإجماع على كونهما أمارتين بقول مطلق، وتقيدهما بالظنّ بالتذكية لا بدّ له من شاهد صادق وليس، نعم لا نضائق كون حكمة الجعل فيهما غلبة الانكشاف الظنيّ بالإسلام المأخوذ فيهما، ولا يلزم منه اعتبار الظنّ الفعلي في مواردتهما على وجه ينوط به اعتبارهما وجوداً وعدمًا، ومنه يعلم ما في دعواه عدم المعارض للأصل المذكور، فإنّ إطلاق النصوص المتقدّمة ولو من جهة ترك الاستفصال المتحقّق فيها وإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة كاف في الخروج عن الأصل.

وقد يتمسك لهم برواية أبي بصير المتقدّمة في قضية مولانا عليّ بن الحسين، بتوهم أنه لو لا اشتراط عدم الاستباحة لما ألقى عليه السلام فروه في الصلاة، تعليلاً باستحلال أهل العراق جلود الميتة.

ورواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «قلت لأبي عبد الله: إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها أليس هي ذكّية؟ فيقول بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكّية؟ فقال: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول وقد شرط لي الذي اشتريتها منه أنّها ذكّية، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم»(2) فإنّه لو لا اشتراط عدم الاستباحة في الحكم بالتذكية لما منع عليه السلام من البيع بشرط الذكاة تعليلاً باستحلال أهل العراق.

وفيهما مع ضعف سنديهما جدّاً منع الدلالة، أمّا في الأولى فلما مرّ من أنّ لبسه عليه السلام دليل على عدم الحكم بما يشتري من المستبيح بالميتة، وإلا امتنع لبسه ولو في غير حال الصلاة،

ص: 456

1- التذكرة 2:464.

2- الوسائل 3:4/503، ب 61 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:798/204.

وقد عرفت الوجه في عدم منافاة إلقائه عليه السّلام حال الصلاة، فهي على المذهب المشهور أدلّ .

وأما الثانية فلائها أيضا على المشهور أدلّ لظهورها سؤالا - في أنّ الراوي اعتقد جواز اشتراء تلك الجلود للتجارة مع ظهوره في كون سوق المسلمين الوارد فيه هو سوق أهل الخلاف - و جوابا في تقرير الإمام عليه السّلام إياه على معتقده مع تصريحه عليه السّلام قولا ببيعها مع الأخبار بما شرط له بائعها الأوّل من ذكاتها، فإمّا أن يقال: إنّه لم يظهر من الرواية كونه مستحلا للميتة، أو أنّها تدلّ على عدم اشتراط عدم استحلاله على تقدير كونه منه وإلاّ وجب المنع عن اشترائه وبيعه مطلقا، لأنّ الميتة ممّا لا يجوز التكبّب بها أصلا وإنّما منع عليه السّلام عن بيعها بشرط الذكاة تحرّزا عن الكذب.

وفساد البيع فيما كان المبيع مشروطا بصفة لم تكن محرزة فيه، نظرا إلى أنّ الذي يسأل عن الذكاة عند الاشتراء وشرطها على البائع فإنّما يقصد بها الذكاة الواقعيّة وليس للبائع طريق إلى إحرازها عند البيع إلاّ إخبار البائع الأوّل بها، وهو لا يفيد العلم بها فيحتمل كونه من غير المذكّى في الواقع كما تبه عليه عليه السّلام في تعليل الإفساد المسئول عنه بقوله «استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته».

فروع

[الأوّل: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها و سائر الأحوال]

الأوّل: قد ظهر من تضاعيف كلماتنا المتقدّمة أنّ المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها و سائر الأحوال، لظهور الإجماع المصرّح به في كلام جماعة منهم سيّد الرياض (1) و صحیحة عليّ بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ قال: تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتّى ماتت، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكّي» (2).

و مكاتبة الجرجاني إلى أبي الحسن عليه السّلام «سألته عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها إن ذكّي؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة بشيء إهاب ولا عصب» (3).

ص: 457

1- الرياض 2: 296.

2- الوسائل 1/184: 24، ب 34 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الكافي 6/259: 7.

3- الوسائل 2/433: 4، ب 41 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/362: 1500.

[الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمه و المحمول]

الثاني: لا يختص المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمه و المحمول أيضا بل يعم الساتر وغيره مما لا يتم به الصلاة بانفراده، لعموم «كل شيء منه» في صحيحة زرارة المتقدمة، وعموم صحيحة ابن أبي عمير المتقدمة «لا تصل في شيء منه» بل خصوص قوله عليه السلام: «فيها ولا شسع» وروايات «الكيمنخت في السيف الذي يقلده المصلي» وهو مما لا يتم به الصلاة مع كونه من المحمول في الحقيقة، وتوهم صدق اللبس على تقليده ضعيف. وخصوص صحيحة عبد الله بن جعفر قال: «كتبت إليه يعني أبا محمد عليه السلام يجوز للرجل أن يصلي و معه فارة مسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكيا»⁽¹⁾ وصحيحة الحلبي المتقدمة في الخف و «فيها صل فيها حتى يقال لك إنها ميتة».

و في مقابلها صحيحة إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المسلمين؟ فقال: أما النعال و الخفاف فلا بأس بها»⁽²⁾ و لكنها لا تقاوم لمعارضة ما سبق لكثيرته و عدم عامل بها، فهي إما مؤولة بما اخذ من يد المسلم في سوق أهل الكفر، أو بما علم ذكاته من خارج، أو محمولة على التقية أو مطروحة.

[الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس]

الثالث: ظاهر المعبر⁽³⁾ و الذكرى⁽⁴⁾ كما عن ظاهر المنتهى⁽⁵⁾ و صريح المدارك⁽⁶⁾ و شرح المفاتيح⁽⁷⁾ و غيرهما⁽⁸⁾ اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة و غيرها بميتة ذي النفس، و عن المحقق الثاني في شرح⁽⁹⁾ الألفية دعوى الإجماع على جواز الصلاة في ميتة السمك، خلافا لشيخنا البهائي في الحبل المتين على ما حكى، من تقويته العموم ناقلا للميل إليه عن والده⁽¹⁰⁾ و جنح إليه صاحب الذخيرة⁽¹¹⁾.

و الأقوى الأول، لأصالة البراءة النافية لاحتمال حرمة الانتفاع بها مطلقا، و أصالة عدم المانع و عدم الشرطية النافية لاحتمال اعتبار عدم الميتة أو وجود التذكية في صحة الصلاة و اشتراطها بهما المعتضدة بطهارة ميتة غير ذي النفس، و عمومات اللباس، غاية

ص: 458

1- الوسائل 4: 2/433، ب 41 من أبواب لباس المصلي.

2- الوسائل 4: 3/427، ب 38 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 922/234.

3- المعبر 2: 77.

4- الذكرى 3: 28.

5- المنتهى 4: 206.

6- المدارك 3: 161.

7- مصابيح الظلام 6: 265.

8- كالشهاد الثاني في روض الجنان 2: 550.

9- رسائل المحقق الكركي 3: 236.

10- جبل المتين: 180.

11- الذخيرة: 233.

ما في الباب أنه خرج منها ميتة ذي النفس بالنصّ والإجماع وبقي ما سواها لعدم ظهور مخرج له من إجماع ولا نصّ .

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ النصوص الواردة في المنع من الميتة منها ما لا يحتمل ميتة ما لا نفس له، ومنها ما لا ينصرف إليها إطلاقه.

وبهذا يظهر ضعف مستند القول بالتعميم إذ ليس له عدى إطلاق الميتة في الأخبار المانعة وعموم ترك الاستفصال في الأجوبة الموجودة فيها المسبوقه بإطلاق أسئلتها، فإنّ المطلق ينصرف إلى الشائع من أفرادها وليس إلاّ ميتة ما له نفس، وترك الاستفصال إنّما يفيد العموم إذا لم يكن للسؤال فرد شائع ينصرف إليه إطلاقه وإلاّ ينصرف إليه إطلاق الجواب أيضا، فيبقى بلا مقتضى للحمل على العموم، ويدلّ على بطلانه مؤيّدًا للمختار بل دليلا على حقيقته الضرورة فيما يستصحبه المصلّي من جلود القمل والبراغيث والذباب والنمل غالبا، مضافا إلى إجماع شرح الألفية(1) في ميتة السمك، لكنّ الاحتياط مهما أمكن حسن، والله العالم بحقائق أحكامه.

[الرابع: الصلاة في الميتة مختصّ بما تحلّه الحياة من أجزائه أم لا؟]

الرابع: ظاهر كلام الأصحاب المصرّح به في عبائر جماعة اختصاص المنع من الصلاة في الميتة بما تحلّه الحياة من أجزائها وعدم المنع فيما لا- تحلّه كالصوف والشعر والوبر والعظم وما أشبه ذلك، بل في المعتمد والمنتهى والتذكرة دعوى الإجماع عليه ففي الأوّل «و الصوف والشعر ممّا يؤكل لحمه يجوز الصلاة فيه، وإن أخذ من ميتة جزّاء، وهو إجماع علمائنا، وقول أبي حنيفة وأحمد خلافا للشافعي»(2) وفي الثاني «و الصوف والشعر والوبر ممّا يؤكل لحمه طاهر تجوز الصلاة فيه إذا جرّ منه في حياته أو بعد التذكية بلا خلاف بين العلماء فيه، أمّا إذا أخذ جزّاء من الميت فقد اختلف فيه، فالآذي عليه علمائنا أجمع طهارته وصحّة الصلاة فيه، وبه قال الحسن وابن سيرين ومالك والليث بن سعد والأوزاعي وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأي وأحمد في إحدى الروايتين، وفي أخرى أنّه نجس لا يصحّ الصلاة فيه وهو قول الشافعي»(3). وفي الثالث «الصوف والشعر والوبر والريش تابعة فإن كانت اصولها ممّا لا يؤكل لحمه لم تصحّ الصلاة فيه، وإن كانت ممّا يؤكل لحمه

ص: 459

1- رسائل المحقق الكركي 3:236.

2- المعتمد 2:83.

3- المنتهى 4:235.

صَحَّتْ عند علمائنا أجمع... إلى أن قال: وأما الجمهور فالقائلون بطهارته سوَّغوا الصلاة فيه، والقائلون بنجاسته منعوا» انتهى(1).

خلافًا لجماعة من القدماء كابن البرَّاج وابن حمزة وسالار في المهذب(2) والوسيلة والمراسم فمنعوا من الصلاة في الصوف والشعر والوبر من الميتة. ففي الثاني «اللباس ثلاثة أضرب إمَّا ما يجوز فيه الصلاة أو تكره أو لا تجوز فيه، فالأول: عشرة أشياء، إلى أن قال:

وجلود ما يؤكل لحمه إذا كان مذكي، وصوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره إذا لم يكن منتوفًا عن حيٍّ أو ميت... إلى أن قال: والثالث: خمسة عشر شيئًا، إلى أن قال: والصوف والشعر والوبر إذا نتفت من الحيِّ أو الميت وإن كان ممَّا يؤكل لحمه»(3). وفي الثالث «فأما اللباس فعلى ثلاثة أضرب، منه ما يجوز الصلاة فيه، ومنه ما تكره الصلاة فيه، ومنه ما تحرم الصلاة فيه، فالأول: ثياب القطن... إلى أن قال: وجلود كلِّ ما يؤكل لحمه وصوفه وشعره ووبره إذا كان مذكي... إلى أن قال: وأما الثالث: فكلِّ ما عدى ذلك»(4).

ولعلَّ دعوى الإجماع المتقدِّمة مع مخالفة هؤلاء لعدم الاعتناء بخلافهم لشذوذهم، أو لعدم قدحه في كون المسألة إجماعيةً لمعلومية نسبهم بناءً على إرادة الإجماع على طريقة القدماء.

ويمكن دفع الخلاف عن البين بحمل كلام المخالف على ما كان من المذكورات منتوفًا من الميتة كما يفصح عنه عبارة الوسيلة، مع كون الجهة المانعة عندهم نجاسته الحاصلة بملاقاة النجس حال الرطوبة.

وكيف كان فتفرض ذلك قولاً محققاً في المسألة، وتقول: إنَّه يساعد بل يدلُّ عليه المفهوم في موثقة ابن بكير المتقدِّمة «فإن كان ممَّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلِّ شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي»(5) ومفهومه أنَّ الصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلِّ شيء منه غير جائز إذا لم تعلم أنه ذكي.

وفي مقابلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من

ص: 460

1- التذكرة 2: 466.

2- المهذب 1: 75.

3- الوسيلة: 87 و 88.

4- المراسم: 368.

5- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلِّي.

صوف الميئة، إن الصوف ليس فيه روح»⁽¹⁾ يدلّ في الصوف بالنصوصيّة وفي غيره ممّا لا- تحلّه الحياة مطلقا بعموم التعليل على جواز الصلاة في الجميع لكونها ممّا لا تحلّها الحياة، فحصل التعارض.

ويمكن منع التعارض بحمل «كلّ شيء» في الموثّقة على إرادة ما عدى الامور المذكورة قبله، كما هو الظاهر المنساق من نظائر هذا التركيب من لحم الميئة وشحمه وعصبه وجلده مع إرجاع القيد إليه بقرينة ظهور ضمير أنّه في الرجوع إلى الأقرب، فالمفهوم ينفي جواز الصلاة فيما اريد من كلّ شيء من أجزاء الميئة، فلا يشمل غيره من المذكورات، ولكن يزيّقه إسناد الذكاة فإنّه إلى أصل الحيوان حقيقي و إلى أجزائه مجازي، فيكون ظاهرا في الأول و هو يقضي بظهور عود الضمير إلى الموصول فيما يؤكل لحمه.

وربّما يتوهم جعل النفي في المفهوم لرفع الإيجاب الكلّي الغير المنافي لجواز الصلاة في بعض الأشياء المذكورة وعدم جوازه في البعض الآخر، و لا خفاء في ضعفه إذ النفي إنّما يرجع إلى الأشياء المذكورة بأعيانها إذا لم يعلم كون الحيوان مذكّي لا إلى العامّ، من حيث إنّه اريد منه الأشياء المذكورة ليجري فيه النفي الوارد على العامّ المفيد لسلب العموم.

ومع الغضّ عن ذلك فأصل هذا التوهم فاسد، لما تقرّر في محلّه، من وجوب موافقة المفهوم المنطوق كمّا، فمفهوم الإيجاب الكلّي سلب كلّي لا رفع للإيجاب الكلّي.

وقد يعالج التعارض بحمل المفهوم بالنسبة إلى الصوف والشعر وغيرهما ممّا هو من محلّ الكلام على التقيّة، لما عرفت من كون جماعة من العامّة على المنع، وهو أيضا بعيد لمكان الخلاف بين العامّة وأكثرهم على الجواز، فالمفهوم وإن وافق المانعين منهم إلاّ أنّه مخالف للمجوّزين منهم وهم أكثرهم، وهذا لا يلائم خروجه منخرج التقيّة لمجرّد موافقة بعضهم، مع أنّ كون الحكم العامّ بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعه للتقيّة والنسبة إلى البعض الآخر لبيان الواقع كما ترى، ولا سيّما إذا كان مفادا للقضيّة المعقولة.

فالأولى تسليم التعارض وعلاجه بالتخصيص بتحكيم عموم التعليل على عموم المفهوم بإخراج نحو الشعر والصوف وغيرهما ممّا لا روح فيه عن المفهوم، لكون التعليل بالنسبة إليه نصّا في الجواز بل للصحيحة بالنسبة إلى الصوف نصّ حقيقة، مع اعتضاده بفهم المعظم

ص: 461

1- الوسائل 4:1/457، ب 56 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1530/368.

و الإجماعات المنقولة، و ضعف عموم المفهوم بإعراض الأكثر إن لم نقل إعراض الكلّ عنه هذا.

مضافا إلى روايات اخر دالّة على جواز الصلاة فيما لا يحلّه الحياة من أجزاء الميتة، منها الصحيح المرويّ من الكافي عن حريز قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام لزرارة و محمّد بن مسلم: اللبن و اللبأ(1) و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر، و كلّ شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكيّ و إن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه»(2) و الله العالم.

[النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات]

إشارة

النوع الثالث: جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات فإنّه أيضا ممّا لا يجوز الصلاة فيه بالإجماع المستفيض، نقله في كلام كثير من أساطين الأصحاب(3) سواء ذكيّ أو لا، دبع أو لا و سواء فيما يقبل التذكية و يطهر بها وغيره، مضافا إلى النصوص المستفيضة المعتبرة بالصحة و نحوها التي لا- يقدر اختصاص بعضها بالسباع في إثبات عموم الحكم بعد انضمام عدم القول بالفصل كما نصّ عليه غير واحد من الأجلة(4).

فمنها: المفهوم في ذيل خبر عليّ بن أبي حمزة المتقدم في جلد الميتة «سأل أبو عبد الله و أبو الحسن عليهما السّلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ إلّا فيما كان منه ذكيّا، قلت:

أو ليس الذكيّ ما ذكيّ بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»(5).

و منها: الموثّق كالصحيح بعبد الله بن بكير باعتبار كونه ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه و إن كان فطحي المذهب إلّا أنّه كان ثقة في مذهبه قال: «سأل زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة إنّ هذا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فاحفظ ذلك يا زرارة، و إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرّم عليك

ص: 462

1- اللبأ: أوّل اللبن بعد الولادة، و هو بعد لزج ثخين القوام (الصحيح 1:70).

2- الوسائل 24:3/180، ب 33 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الكافي 6:4/258.

3- الجواهر 8:106، و المستند 4:307.

4- الجواهر 8:106.

5- الوسائل 4:2/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:797/203.

أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح أو لم يذكّه»(1).

ومنها: مؤثقة سماعة قال: «سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: أمّا لحوم السباع من الطير والدوابّ فإنّنا نكرهه، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»(2) قيل(3) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب غير أنّها في الفقيه مسندة إلى الصادق عليه السّلام.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد بن الأحوص «قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصلاة في جلود السباع؟ فقال لا تصلّ فيها»(4).

ومنها: خبر الفضل بن شاذان المرويّ عن العيون عن الرضا عليه السّلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يصلّي في جلود الميتة ولا في جلود السباع»(5).

ومنها: خبر الأعمش المرويّ عن الخصال عن جعفر بن محمّد عليه السّلام في حديث شرائع الدين قال: «ولا يصلّي في جلود الميتة وإن دبغت سبعين مرّة وكذا في جلود السباع»(6).

ومنها: خبر أنس بن محمّد عن أبيه عن جعفر بن محمّد عليه السّلام عن آبائه في وصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لعليّ عليه السّلام «يا عليّ لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»(7) هذا مضافاً إلى فحوى المستفيضة في منع الصلاة في وبره وصوفه وشعره.

وفي مقابل هذه النصوص عدّة روايات:

منها: مؤثقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع فينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسمّيت فانتفع بها»(8) فإنّ إطلاقها يتناول حال الصلاة أيضاً.

وصحيحة محمّد بن مسلم قال: «سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن جلود الثعالب أ يصلّي فيها؟

ص: 463

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 818/209.

2- الوسائل 4: 3/353، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 802/205، الفقيه 1: 801/169.

3- لم نعثر على قائله.

4- الوسائل 4: 1/354، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 801/205.

5- الوسائل 4: 3/355، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، عيون أخبار الرضا عليه السّلام 2: 123.

6- الوسائل 4: 4/355، ب 6 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 604.

7- الوسائل 4: 6/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 4: 824/265.

8- الوسائل 3: 2/489، ب 49 من أبواب النجاسات، التهذيب 9: 339/79.

فقال: لا أحب أن أصلي فيها»(1) لقضائها بالكرهه.

وصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال:

إذا كانت ذكّية فلا بأس»(2).

وصحيحة الحلبي قال: «سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال:

لا بأس بالصلاة فيه»(3).

وفي الأولى أنّها عامّة تخصّص بما تقدّم ممّا هو أخصّ منها، وفي البواقي أنّها لا تقاوم لمعارضة نصوص المنع المترجّحة عليها بعدّة من المرجّحات من الأكثرية عدداً ومخالفة مذاهب العامة، والاعتضاد بعمل الأصحاب والمستفيض من الإجماعات المنقولة القريبة من التواتر التي لو لم يكن نصّ على المنع لكفت في الالتزام به. فهذه الروايات حينئذٍ إمّا مطروحة أو محمولة على التقية كما نصّ عليه غير واحد(4) من الطائفة.

ثمّ قضية إطلاق الفتاوي والنصوص عموم المنع لما حرّم أكله لعارض كالجلاّل وموطوء الإنسان وهو المصرّح به في كلام بعض مشايخنا(5) بل لا ينبغي التأمل في كونه مشمولاً لعموم كلّ شيء حرام أكله في الوثيقة المتقدّمة.

ثمّ إنّ في المقام فروعاً مهمّة تذكر في طيّ مسائل:

[مسائل مهمّة:]

[المسألة الأولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو...]

المسألة الأولى: أنّ من الجلود ما يعلم كونه من مأكول اللحم. ومنها: ما يعلم كونه من غير المأكول. ولا إشكال فيهما.

ومنها: ما يشكّ كونه من الأوّل أو من الثاني فهل يلحق بالأوّل فيجوز الصلاة فيه؟ فيرجع البحث إلى جواز الصلاة في كلّ جلد إلاّ ما علم كونه من غير المأكول، أو يلحق بالثاني فلا يجوز الصلاة فيه؟ فيؤول الكلام إلى عدم جواز الصلاة في الجلود إلاّ ما يعلم كونه من المأكول، وهذا البحث لا يختصّ بالجلد بل يجري في جميع أجزاء الحيوان حتّى الصوف والشعر والوبر وغيرها إذا شكّ في كونه من المأكول، بناء على ما ستعرفه من عدم

ص: 464

1- الوسائل 4: 1/355، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 803/205.

2- الوسائل 4: 9/357، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 809/206.

3- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

4- كالشيخ في الاستبصار 1:1449/382.

5- الجواهر 8:105.

اختصاص المنع من أجزاء غير المأكول في الصلاة بجلده و لا بما تحلّه الحياة من أجزائه بل يجري في غيره ممّا لا تحلّه الحياة.

وكيف كان فقال العلامة في المنتهى: «لو شكّ في كون الصوف و الشعر و الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه لأنّها مشترطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، و الشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط»(1).

و تنظر فيه صاحب المدارك(2) ثمّ قال: و الجواز غير بعيد، للأصل، و صحيحة عبد الله بن سنان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»(3).

و في التمسك بهما من الضعف ما لا يخفى، أمّا الأصل فلائنه ممّا لا محمل إلاّ أصل البراءة عن وجوب الاجتناب عن هذا المشتبه. و فيه: أنّه لا يجري فيما ليس له حرمة ذاتية «و المنع ممّا لا يؤكل لحمه ليس لحرمة الذاتيّة و لذا يختصّ المنع بحال الصلاة كما سنبينه، بل إنّما هو لاعتبار عدمه في صحّة الصلاة، و إن أوّل إلى الأصل الجاري في شروط العبادة للاكتفاء بها خالية عن المشكوك فيه الذي نتيجته نفي العقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع، و ترك المأمور به المحتمل تحقّقه في ضمن الإتيان بها خالية عن المشكوك فيه.

ففيه: أنّه بهذا المعنى إنّما يجري في مقام الشكّ في شرطية شيء المعتادة، لا في مقام الشكّ في تحقّق الشرط كما فيما نحن فيه.

و أمّا الرواية فلظهور الحلال و الحرام فيها في الحلّ و الحرمة الذاتيين، و لذا اخذت من أدلّة أصل البراءة فلا تتناول محلّ البحث.

و بما قرّناه يندفع أيضا ما قد يوجد في بعض الكلمات من الانتصار للقول بالجواز بمنع شمول النهي في نحو «لا تصلّ في جلد ما لا يؤكل لحمه» للمشتبه، لأنّ كونه ممّا لا يؤكل لحمه غير محرز فإنّه إنّما يتّجه أن لو كان النهي للتحريم النفسي، و نواهي الباب كلّها إرشادية لبيان المانعيّة. و ممّا هو ظاهر كالصريح في كون جزء غير مأكول اللحم مانعا قوله عليه السلام - في موثقة ابن بكير المتقدّمة - : «فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثة

ص: 465

1- المنتهى 4:236.

2- المدارك 3:167.

3- الوسائل 17:1/87، ب 4 من أبواب ما يكتسب به، التهذيب 9:337/79.

وكلّ شيء منه فاسدة لا- يقبل الله تلك الصلاة» و المانع ما كان عدمه من قيود المأمور به فالحكم بالبطلان إنّما هو للشكّ في تحقّق المأمور به المشتتمل على هذا القيد بالفعل في هذا المشتبه فيستصحب عدمه السابق، لا من جهة النهي حتّى يستند في منعه إلى عدم شموله.

وقد ينتصر له أيضا بانصراف جلد أو وبر أو صوف ما لا يؤكل لحمه في قوله: «لا تصلّ فيه» إلى ما علم كونه كذلك. وضعفه واضح بما تقرّر في محلّه من أنّ الألفاظ كما وضعت للمعاني النفس الأمرية كذلك تنصرف إليها في حيّز الخطابات، و وقوعها في الخطاب لا يوجب انصرافها إلى ما دخل فيه العلم. فقوله: «لا تعمل بخير الفاسق» يقضي بمنع العمل بخير الفاسق النفس الأمري، فشرط جواز القبول انتفاء الفسق النفس الأمري ولا يجوز إلاّ بإحراز العدالة، ولذا صار القائلون من أصحابنا بالتعبّد بخير الواحد إلى اشتراط عدالة الراوي في قبوله.

فالأقوى إذا هو المنع من الصلاة في المشتبه جلدًا أو شعرا أو غيرهما. و لكن تعليل العلامة له بما عرفت أيضا عليل:

أمّا أولا: فلأنّ المسألة ليست مقصورة على ستر العورة بما اخذ ممّا اشتبه بين المأكول وغيره، بل أعّم منه و من لباس آخر زائد على ساتر العورة من جنس آخر، و ممّا ليس من نوع اللباس، و ما كان ملاصقا للباس من شعر مشتبه و نحوه، فنفرض الكلام فيما ستر عورته بما يحلّ و استصحب معه شيئا من المشتبه و الدليل غير جار فيه. و التمسك بعدم القول بالفصل فيما ثبت أحد شطري الإجماع المركّب بالأصل مشكل، من عدم ثبوت الملازمة بين الشطرين في الحكم الظاهري، و الدليل القائم على الملازمة بينهما في الحكم و هو الإجماع إنّما يفيدها في الحكم الواقعي، فلا مانع حينئذ من اختلافهما في الحكم الظاهري إن ساعد على حكم الشطر الآخر أصل آخر مخالف للأصل الأوّل في المؤدّي، و تمام الكلام في تحقيق هذه المسألة في الاصول.

و أمّا ثانيا: فلأنّ مؤدّي أدّاة الباب - من الروايات و الإجماعات - في منع الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه و ما بحكمه ليس شرطية ما يؤكل لحمه بل مانعية ما لا يؤكل لحمه و الفرق بينهما أنّ الشرط ما كان وجوده معتبرا في المأمور به، و المانع ما كان عدمه معتبرا فيه، و اللازم من كليهما و إن كان هو تقييد المأمور به إلاّ أنّ القيد على الأوّل أمر وجودي

وعلى الثاني أمر عديمي، والقطع حاصل بأنّ كون الساتر أو اللباس أو الملاصق له من مأكول اللحم ليس من قيود الصلاة، لأنّها تتمّ بدون ذلك ممّا هو من غير المتخذ من الحيوان، بل القيد المأخوذ فيها عدم استصحاب المصلّي ما كان من أجزاء غير المأكول بستر عورة أو لبس أو لصوق ونحوه.

نعم لا مانع من إطلاق الشرط على هذا القيد العدمي لشيوع إطلاقه في كلامهم على عدم المانع كما يساعد عليه أيضا صدق تعريف الشرط عليه، وحينئذ فالوجه في الاستدلال على المنع أن يقال: إنّ الصلاة مشترطة بعدم استصحاب المصلّي ما هو من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط على معنى الشكّ في تحقّق الصلاة المأمور بها بفعلها في ذلك المشتبه وخروجها عن الذمّة ودخولها في ظرف الخارج، والأصل عدمه على معنى استصحاب الحالة السابقة على هذا الفعل، وقضيّة هذا الأصل عدم الاجتزاء به ووجوب إعادتها في غير ذلك المشتبه، وهذا هو معنى البطلان وعدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال: إنّ هاهنا أصلا آخر واردا على الأصل المذكور، وهو أصالة عدم تحقّق المانع مع المصلّي في هذا المشتبه، فإنّه لم يكن متحقّقا معه قبل استصحابه له بلبس ونحوه قطعاً فيستصحب فيما بعده أيضا فيحكم بصحة الصلاة الواقعة فيه.

ووجه وروده على الأصل المذكور أنّ الشكّ في تحقّق المأمور به في الخارج مسبّب عن الشكّ في تحقّق المانع، لمنع كون الشكّ المذكور مسببا عن الشكّ في تحقّق المانع بل إنّما هو مسبّب عن الشكّ في كون ما استصحبه المصلّي من الجلد المشتبه ونحوه من جنس المانع أو من جنس غيره، فأصالة عدم تحقّق المانع لا ينهض واردا على أصالة عدم تحقّق المأمور به، إلاّ إذا أفادت كون ما استصحبه المصلّي من جنس المأكول، وهو موضع منع لبطلان الاصول المثبتة.

و ممّا يشعر ببطلان الصلاة فيه إن لم نقل بدلالته عليه ما في الموثّقة من قوله عليه السّلام:

«لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» فإنّ تقييد غيره بما أحلّ الله أكله لرفع توهم القبول في المشكوك من إطلاق غيره، وإلاّ فالكلام بدونه كان تاما.

وقد يستدلّ لإلحاق المشكوك بما لا يؤكل لحمه بقاعدة الإلحاق، التفاتا إلى أنّ المأكول

من الحيوان محصور وغير المأكول غير محصور، و الظنّ يلحق المشتبه بالأعم الأغلب.

وفيه: القدح في الصغرى، لأنّ المثمر لإلحاق المشتبه من الجلد و الوبر و الصوف و الشعر بأجزاء غير المأكول إنّما هو وجود الغلبة في هذه الأجناس، بأن يكون الغالب من الجلود و الأوبار و الأصواف و الأشعار المتداولة بين الناس ما كان من غير المأكول، و الضرورة قاضية بانتفاء هذه الغلبة، و غلبة غير المأكول من الحيوان غير كافية في إلحاق ما هو من أفراد الغلبة المنتفية.

نعم ربّما يثمر هذه الغلبة في أجزاء الحيوان الخاصّ المشتبه بين المأكول وغيره، و حينئذ تتطرّق المنع إلى كبرى القاعدة، فإنّ قصارى ما يحصل بالغلبة هو الظنّ باللحوق و هو ظنّ في الموضوع الخارجي، و حجّيته محلّ كلام و الأقوى خلافه، نعم لا ضير في أخذه مؤيّدًا للأصل.

فالعمدة من مدرك المسألة حينئذ هو الأصل المعتضد بإشعار الرواية و شهادة ظنّ الغلبة في بعض فروض المسألة، و عليه اعتماد المعظم في مصيرهم إلى المنع على ما عزي إليهم، بل ربّما يظهر من كلام بعضهم كونه إجماعيًا كما في محكيّ المحقّق الثاني في الجعفرية «و لو جهل و لم يعلم كون ذلك الجلد و الشعر و العظم من جنس ما يصلّى فيه، فقد صرّح الأصحاب بوجوب الإعادة مطلقًا لو صلّى في شيء منها»(1) و الظاهر أنّه أراد بقوله:

«مطلقًا» تعميم الحكم بالقياس إلى صورتي ظهور كونه من جنس ما يصلّى فيه بعد الصلاة و عدمه، كما فهمه شارح الجعفرية قائلًا - على ما حكى - : «يعني أنّ الحكم بوجوب الإعادة في هذه الصورة إجماعي للأصحاب، و إن تبين أنّه من جنس ما يصلّى فيه»(2).

و ربّما يظهر دعوى إجماع الأصحاب عليه من صاحب المدارك في باب الخلل الواقع في الصلاة حيث إنّه في شرح عبارة الشرائع «إذا لم يعلم أنّه من جنس ما يصلّى فيه فصلّى أعاد»(3) نسب القطع بذلك الحكم إلى الأصحاب قائلًا: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»(4).

[المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه]

المسألة الثانية: أنّه قد ظهر في تضاعيف المسألة السابقة أنّ المنع من الصلاة في أجزاء

ص: 468

1- رسائل الكركي 1:115.

2- المطالب المظفرية: 120.

3- الشرائع 1:114.

4- المدارك 4:214.

ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه كالوبر والشعر والصوف ونحوها وإن أخذت من مذكّي، قال في المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفا منهم» (1) وفي التذكرة «عند علمائنا أجمع» (2) وفي المنتهى «وهو إجماع علمائنا» (3) وفي المعتمد «أنّه قول علمائنا» (4) وفي الذخيرة «الظاهر أنّه أيضا في غير الموضوع المستثناة إجماعي ونقل الإجماع جماعة منهم» (5).

وبالجملة فالإجماعات المنقولة كالروايات المصرّحة به مستفيضة، ففي مؤثقة ابن بكير المتقدمة ما عرفت من قوله عليه السّلام: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسدة... الخ» (6).

ورواية محمّد بن إسماعيل بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السّلام المروية عن العليل قال:

«لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ» (7).

ورواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: «كان أبو عبد الله يكره الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه» (8).

ورواية عليّ بن مهزيار قال: «كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السّلام:

لا تجوز الصلاة فيها» (9).

ورواية أحمد بن إسحاق الأبهري قال: «كتبت إليه: جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرناب، فهل يجوز الصلاة في وبر من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب عليه السّلام:

لا تجوز الصلاة فيها» (10).

ورواية إبراهيم بن محمّد الهمداني قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا

ص: 469

- 1- المدارك 3:164.
- 2- التذكرة 2:496.
- 3- المنتهى 4:210.
- 4- المعتمد 2:81.
- 5- الذخيرة: 233.
- 6- الوسائل 4:1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:818/209.
- 7- الوسائل 4:7/347، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 1/342.
- 8- الوسائل 4:5/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:820/209.
- 9- الوسائل 4:3/356، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:822/210.
- 10- الوسائل 4:5/356، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:805/206.

لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب: لا يجوز الصلاة فيه»(1).

قال في المعتبر - بعد ذكر رواية ابن بكير ورواية إبراهيم بن محمّد ورواية الوشاء ورواية الأبهري -: وهذه الأخبار وإن كانت ما بين مرسل أو بين ضعيف لكنّ الفتوى بها مشهورة بين فقهاء أهل البيت اشتهارا ظاهرا فالعمل بها لازم»(2) انتهى.

و محصّ له انجبار ضعفها بشهرة العمل بها، مع أنّها مستفيضة، فاستفاضتها ربّما توجب الوثوق بصدق بعضها، مع أنّ رواية ابن بكير موثقة و هي بنفسها حجّة، وابن أبي عمير الذي في سندها لا يروي إلا عن ثقة، وابن بكير أيضا من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم، مع اعتضادها بالمستفيض من الإجماعات المنقولة، فلا ينبغي التأمل في حكم المسألة من جهة الروايات.

ثمّ الصلاة في الوبر والشعر ونحوهما ممّا لا يؤكل لحمه قد يكون في الثوب المنسوج من هذه الأشياء محضاً أو ممتزجاً بغيرها، وقد يكون في المنسوج منها ممّا لا يتمّ به الصلاة كالتكّة والقلنسوة والجورب ونحوها، وقد تكون في غير المنسوج منها كالشعر المتساقط على لباس المصلّي ونحوه ممّا يستصحبه حال الصلاة، ولا إشكال بل لا خلاف في المنسوج الذي يتمّ به الصلاة.

نعم ربّما يشكل الحال في مواضع:

الموضع الأوّل: عموم المنع من الصلاة فيها لما لا يتمّ به الصلاة من المنسوج منها وعدمه، ويجري هذا البحث في المتخذ من الجلد الذي لا يتمّ به الصلاة، فإنّ ظاهر إطلاق النصوص والفتاوي ومعاهد الإجماعات هو المنع - وهو الأقوى - خلافاً للشيخ في التهذيب لما يظهر منه من عدم المنع فيما لا يتمّ به الصلاة من الجلد حيث إنّ بعد ما روى خبر جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فقال: إذا كان ذكيّة فلا بأس»(3) قال: فيحتمل أن يكون أراد أنّه لا بأس به إذا كان على مثل القلنسوة أو ما أشبهها ممّا لا يتمّ الصلاة بها... إلى أن قال: ويجوز أيضا أن يكون الخبر ورد لضرب من

ص: 470

1- الوسائل 4:4/346، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:819/209.

2- المعتبر 2:82.

3- الوسائل 4:9/357، ب 7 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:809/206.

التقية. ويحتمل أيضا أن يكون المراد ب «في» في الخبر «على» فكأنه عليه السلام قال: لا بأس بالوقوف عليه في حال الصلاة(1).

ولم نقف له على مستند فيما ظهر منه إلا رواية محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو نكّة حرير أو نكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض وإن كانت الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله»(2). وعنه أيضا في المبسوط(3) تجوز الصلاة في القلنسوة والنكّة من وبر ما لا يؤكل لحمه على كراهية استنادا إلى هذا الخبر. خلافا له في النهاية(4) فمنع عنهما أيضا كما عن الأكثر. ويظهر من المعتبر(5) احتمال عدم المنع، ونفى عنه البعد في المدارك(6).

وكيف كان فهو محجوج عليه بما تقدّم من عموم الروايات وخصوصها في الجوارب والتكك وإطلاق الفتاوي ومعاهد الإجماعات. والخبر المذكور بل الخبران مع عدم مقاومتهما لمعارضة ما سبق محمولان على التقيّة لموافقتهما العامة كما احتملها ثانيا في الخبر الأول. ربّما كان في قوله: «إن شاء الله» في الخبر الثاني إشعار بالتقيّة بناء على إرادة التعليق بالمحال.

واحتج العلامة للشيخ في المختلف «بأنه قد ثبت للنكّة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاة فيهما وإن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز ولو كانا من وبر الأرناب وغيرها، ولأنّ الملزوم للمدعى وجودا وعدما إن كان ثابتا ثبت المطلوب، وكذا إن كان منفيّا، قال: والجواب عن الأول: بالفرق بين كونهما نجسين وكونهما من وبر ما لا يحلّ الصلاة في وبره وقد بيّناه فيما مضى، وعن الثاني: بالمنع من استلزام نفي الملزوم حالتي وجوده وعدمه المطلوب لجواز كون النفي راجعا إلى الذات لا- إلى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما»(7).

ومراد مّا بيّنه في ما مضى في الفرق بين كونهما نجسين وكونهما من وبر ما لا يحلّ

ص: 471

1- التهذيب 2: 206-207.

2- الوسائل 4: 377/4، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 810/207.

3- المبسوط 1: 84.

4- النهاية: 98.

5- المعتبر 2: 83.

6- المدارك 3: 167.

7- المختلف 2: 84.

الصلاة في وبره ما ذكره في جواب احتجاج الشيخ لما جوزه من الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من حرير محض «بأن تسويغ الصلاة فيهما مع النجاسة وإخراجهما عن عموم حكم الثياب في ذلك يستلزم تسويغ الصلاة فيهما إذا كانا من إبريسم محض لاشتراكهما في المصلحة المطلوبة من الصلاة فيهما وإخراجهما من حكم الثياب، فأجاب عنه: بأن الفرق بين الحرير والنجس ظاهر، لأن المانع في النجس عارضي وفي الأبريسم ذاتي» (1) انتهى.

ويبقى الكلام في فهم حقيقة المراد من ثاني وجهي الاحتجاج وحقيقة المراد من الجواب الذي ذكره العلامة عنه، والظاهر أن الوجه الثاني من الحجّة كما أفاده بعض الأعلام (2) في الجواب عن السؤال عن معنى هذه الحجّة مأخوذ عن الشبهة المشهورة - بين أرباب المغالطة بشبهة حماريّة زيد - المقرّرة بأنّ كلّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد هل هو موجود أو معدوم؟ وعلى أيّ التقديرين يلزم كون زيد حماراً، وعليه فتوجيه الحجّة المذكورة هو أنّ ما يستلزم وجوده وعدمه جواز الصلاة في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر الأرناب إمّا موجود أو ليس بموجود، وعلى التقديرين يثبت المطلوب وهو جواز الصلاة فيهما.

وتوضيح الجواب يظهر من الجواب عن الشبهة المذكورة وهو اختيار الشقّ الثاني من الترديد، بأن يقال: إنّ ما يستلزم وجوده وعدمه حماريّة زيد ليس موجوداً، وهذه قضية سالبة، ومن حكم السالبة أنّ السلب فيها قد يكون باعتبار انتفاء المحمول مع تحقّق الموضوع في الواقع، وقد يكون باعتبار انتفاء الموضوع وتصدق على التقديرين.

وحاصله أنّ صدق السالبة لا يقتضي موضوعاً محققاً في الخارج على خلاف الموجبة التي لا تصدق إلاّ على تقدير تحقّق موضوعها، ولذا تنقسم إلى السالبة المنتفية المحمول والسالبة المنتفية الموضوع، وحينئذ نقول: إنّ السلب في هذه السالبة إمّا هو باعتبار انتفاء موضوعها، إذا لا تحقّق في الواقع لما يستلزم وجوده وعدمه لوجود شيء آخر، لامتناع استلزام كلّ من وجود شيء وعدمه وجود شيء آخر لأدائه إلى اجتماع النقيضين.

والسرّ فيه أنّ كون شيء لازماً لشيء آخر يقتضي علاقة بينهما يعبر عنها باللزم،

ص: 472

1- المختلف 2: 80-81.

2- جامع الشتات 2: 744.

فمعنى استلزام وجود شيء و عدمه معا لوجود شيء آخر، أنّ وجود الشيء الثاني لازم لكلّ من وجود الشيء الأوّل و عدمه، و لا يستقيم ذلك إلاّ بأن يكون بين وجود الشيء الثاني و بين وجود الشيء الأوّل علاقة و بينه و بين عدمه أيضا علاقة، و هو محال، لأنّه يلزم من وجود العلاقة بينه و بينهما عدم وجودها بينه و بينهما، لأنّ اللازم من استلزام كلّ من وجود الشيء الأوّل و عدمه لوجود الشيء الثاني أنّه يوجد في الخارج سواء وجد معه الشيء الأوّل أو لم يوجد، و هذا يقتضي عدم مدخليّة شيء من وجوده و عدمه في وجوده و هذا نفي للعلاقة، و المفروض ثبوتها فيلزم من وجودها عدمها، فلا بدّ و أن لا يكون علاقة أصلا أو يكون العلاقة في جانب وجود الشيء الأوّل فقط، و لازمه أن يلزم من عدمه عدم الشيء الثاني، أو في جانب عدمه فقط و لازمه أن يلزم من وجوده عدم الشيء الثاني.

و لا ينتقض ما ذكرناه باللازم الأعمّ لملزومين كلّ منهما أخصّ منه إذا وجد أحدهما و انتفى الآخر، كالحرارة اللازمة تارة من النار و اخرى من الشمس إذا وجدت الشمس و انتفت النار، بتوهم أنّه يلزم من كلّ من وجود النار و عدمها وجود الحرارة، و لا يستقيم ذلك إلاّ بوجود العلاقة على التقديرين، لأنّ الحرارة على تقدير عدم النار و وجود الشمس ليست من لوازم عدم النار بل من لوازم وجود الشمس، فالعلاقة ثابتة بين وجود الحرارة و كلّ من وجود النار و وجود الشمس، لا بين وجود الحرارة و كلّ من وجود النار و عدمها، فليتدبّر.

و هذا هو معنى جواب العلامة فإنّ ملخص قوله: «منع استلزام نفي الملزوم...» الخ إنّنا نختار الشقّ الثاني و هو أنّ ما يستلزم وجوده و عدمه لجواز الصلاة في التكبّة و القلنسوة من وبر الأرناب و الثعالب ليس بموجود، و قولكم «يثبت المطلوب» أيضا ممنوع، و قوله:

«لجواز كون النفي راجعا إلى الذات» بيان لسند المنع، و محصّله جواز رجوع السلب في القضية إلى موضوعها، فإنّ الذات عبارة عن موضوع القضية و ما يستلزم وجوده و عدمه معا جواز الصلاة فيهما غير متحقّق في الواقع بل لا يمكن تحقّقه فلم يثبت المطلوب.

الموضع الثاني: عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملقاة على ثوب المصلّي و عدمه، قال في المدارك: الظاهر اختصاص المنع من الصلاة في هذه الأشياء بالثوب المنسوج من ذلك و لو ممتزجا بغيره، فلو لم يكن كذلك كالشعرات الملقاة على الثوب

لم تمنع الصلاة فيه، وبه قطع الشهيد في الذكرى (1) و جدّي قدّس سرّه في جملة من كتبه (2). ويدلّ عليه - مضافا إلى الأصل السالم عمّا يصلح للمعارضة - صحيحة محمّد بن عبد الجبار قال:

«كتبت إلى أبي محمّد عليه السّلام أسأله هل تصلّي في فلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو نكّة حرير أو نكّة من وبر الأرناب؟ فكتبت: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض فإن كان الوبر ذكّيّا حلّت الصلاة فيه إن شاء الله» (3) وصحيحة عليّ بن ريان قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر الإنسان وأظفاره قبل أن ينفذه و يلقيه عنه؟ فوقّع: يجوز» (4) وربّما ظهر من كلام بعض الأصحاب (5) المنع من ذلك مطلقا، لرواية إبراهيم بن محمّد الهمداني، وهي ضعيفة جدا (6).

وفيه: أنّ الأصل يخرج عنه بما سنذكره من دليل المنع والصحيحة الاولى على ما تقدّم محمولة على التقيّة، والصحيحة الثانية سؤالاً وجواباً مخصوصة بشعر الإنسان، والذي يمنع من نحو الشعر يخصّصه بغير أجزاء الإنسان وستعرف دليله. فالأقوى إذا المنع مطلقا وفاقا لظاهر (7) الأكثر و صريح (8) جماعة من أساطين الطائفة، ووجه الظهور من الأكثر تطابق فتاويهم بعبارة «لا يجوز الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه و صوفه» فإنّ إطلاق العبارة شامل لما نحن فيه، فلو لا مرادهم ذلك لوجب التعبير بأنّه لا يجوز الصلاة في الثوب المعمول من الوبر ونحوه، فنسبة ظهور المنع إلى كلام بعضهم ليست على ما ينبغي.

لنا بعد إطلاق معاهد الإجماعات إطلاق قوله عليه السّلام في مؤثمة ابن بكير: «فالصلاة في وبره وشعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسدة» فإنّ كلمة الظرفيّة للاشتمال وهو فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا يتأتّى إلّا باشتمال المظروف على الظرف أعني اشتمال الفعل على الخصوصية الحاصلة بسبب إضافة الظرف إليه زمانا كان أو مكانا أو ثوبا أو غيرهما، والظرفيّة في الحقيقة كناية عن تلك الخصوصية التي يشتمل عليها الفعل.

ص: 474

1- الذكرى 3:52.

2- روض الجنان 2:574، والمسالك 1:23.

3- الوسائل 4:4/377، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:810/207.

4- الوسائل 4:2/382، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1526/367.

5- منهم المحقّق الكركي في جامع المقاصد 1:86.

6- المدارك 3:165-166.

7- المعتمد 2:81، المنتهى 4:210، المبسوط 1، 82، والذخيرة: 234.

8- كفاية الأحكام: 16، والمجلسي في البحار 80:221، والخوانساري في حاشية الروضة: 187.

فحاصل معنى قولك «صلّيت في المسجد أو يوم الجمعة أو في الثوب الفلاني» أنّه صلّيت صلاةً مشتملةً على الخصوصية الحاصلة من جهة المسجد أو يوم الجمعة أو الثوب الفلاني، وهذا المعنى يصدق في الصلاة مع الشعرة التي يصحبها المصلّي لاشتغال الصلاة على الخصوصية الحاصلة من جهة تلك الشعرة، فقوله عليه السّلام: «فالصلاة في وبره وشعره...» الخ باعتبار هذا المعنى المتبادر من الظرفيّة في متفاهم العرف يعمّ كلا من الثوب المتّخذ من الوبر والشعر، ونفس الوبر والشعر الملقى على ثوب المصلّي.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ الظرفيّة الواردة في الكلام متساوية النسبة إلى جميع الأشياء المذكورة فيه التي منها البول والروث لكون الجميع على نسق واحد، فأيّ معنى يحمل عليه الظرفيّة حقيقة كان أو مجازاً، فصدقه على البول والروث الذي يصحبه المصلّي باعتبار كونه على ثوبه أو بدنه ليس بأظهر من صدقه على نحو الشعرة التي تكون على ثوبه أو بدنه. فدلالة الرواية على عموم المنع واضحة لا ينبغي الاسترابة فيه.

ويؤيدها رواية إبراهيم بن محمّد «في ثوب يسقط عليه الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه» المصرّحة بعدم جواز الصلاة فيه إن لم نعتبرها دليلاً مستقلاً باعتبار الطعن عليها بضعف السند، مع أنّه بناء على ما ذكره بعض الأجلّة لا يخلو عن أمانة اعتبار، وبالتقريب الذي ذكرناه في معنى الموثّقة يعلم عموم المنع للمنسوج الممتزج بغير الوبر لصدق الظرفيّة بالمعنى المذكور على الصلاة فيه.

والعجب عن العلامة في التذكرة في استشكاله في الثوب المنسوج ممّا يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه بالنظر إلى «إباحة الممتزج من الحرير والكثان»⁽¹⁾ وفيه: أنّ الحكم ثمّة ثبت بدليل لا يجري فيما نحن فيه فالتعدّي إليه قياس، وهو لا يوجب إشكالا في المسألة بعد مساعدة الدليل عليه، بل الظاهر بالنظر إلى عموم الرواية عدم الفرق في المنع بين ما كان من الشعر ملاصقاً لثوب المصلّي وبدنه وما كان محمولاً عليه في غير ثوبه وبدنه، كما لو كان الشعر والوبر ونحوهما في أنبوبة أو مقلمة في جيب المصلّي.

والعجب عن بعض الأجلّة في مطالع الأنوار⁽²⁾ فنخصّ المنع بالأوّل استناداً إلى وجوب الاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، وظاهر أدلّة المنع غير ما نحن فيه، فإنّ

ص: 475

1- التذكرة 2: 466.

2- مطالع الأنوار 1: 147.

الظرفية في الرواية لما تعدر حقيقتها وجب حملها على أقرب المجازات، وهو ما إذا كان الشعر مثلا في نفس الثوب و البدن، وفيه ما فيه.

فرعان:

أحدهما: أنه لو حمل المصلي الحيوان الغير المأكول حيا فالأقرب عدم بطلان الصلاة به، كما نصّ عليه كاشف(1) الغطاء وعزى التصريح به عن جماعة(2) ويظهر الميل إليه عن المستند(3) استنادا إلى موثقة الساباطي «لا بأس أن تحمل المرأة صبيها وهي تصلي، وترضعه وهي تشهد»(4) وما روي من «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل أمامة وهو يصلي»(5) وما روي أيضا «أنه صلى الله عليه وآله وسلم يصلي وركب الحسين على ظهره وهو ساجد»(6).

ولا خفاء في ضعف هذا الاستدلال لجواز كون الإنسان مستثنى عن المنع لو ساعد عليه في حمل نفس الحيوان دليل كاستثناء أجزائه عن حكم أجزاء غيره من غير المأكول واستثناء فضلاته إن قلنا بالمنع في فضلات سائر غير المأكول، فهذه الروايات لا تنهض لعموم الجواز.

وتوهم عدم القول بالفصل، موضع منع، لعدم ثبوته بل ثبوت خلافه، فالعمدة هو التمسك بالأصل وعدم شمول الأدلة المانعة فتوى ونصا لما نحن فيه، لاختصاصهما بأجزائه المنفصلة الغير المتناولة لنفس الحيوان. نعم يبقى توهم أولوية، وهي موهونة بظهور كلام الأكثر و صريح جماعة في عدم التعدي، فلا يحصل بها قطع ولا ظنّ يطمئن به النفس هذا، ولكنّ الأحوط هو التحرز.

وثانيهما: أنه لو اتخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه وشعره فرش ونحوه، فالظاهر عدم بطلان الصلاة عليه، للأصل وعدم تناول الفتاوي والنصوص للصلاة عليه لظهور الصلاة فيه المأخوذة فيها فيما يستصحبه المصلي لا مطلق ما يجاوره.

ثم إن في عموم المنع لأجزاء ما لا نفس له من غير المأكول وعدمه قولان، ظاهر الأكثر الأول، ذهب إليه شيخنا البهائي(7) على ما حكى و عزى الميل إليه إلى والده، وهو الأجود،

ص: 476

1- كشف الغطاء 27:1.

2- كما في التذكرة 2:481.

3- المستند 4:319.

4- الوسائل 7:1/280، ب 24 من أبواب قواطع الصلاة، التهذيب 2:1355/330.

5- صحيح مسلم 1:385.

6- مسند أحمد 2:513، المناقب 4:71.

7- جبل المتين: 180.

لأنّ ما لا يؤكل لحمه في النصّ والفتوى ومعاهد الإجماع عامّ بالقياس إلى غير ذي النفس فيعمّه الأدلّة. ودعوى: عدم انصراف المطلقات إليه أو انصرافها إلى غيره، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، مع «أنّ كلّ شيء حرام أكله» في موثقة ابن بكير من ألفاظ العموم التي لا تتمسّى فيها قاعدة الانصراف. نعم ينبغي القطع بعدم عموم المنع لما لا لحم له من أنواع غير المأكول كالعقارب والخنفساء والزنبور والنحل والنمل والقمل والبقّ والبرغوث والذباب وما أشبه ذلك، للأصل، وعدم الدليل على المنع منه وطلان الصلاة فيه. والإطلاق المتوهم من «الشيء» في كلّ شيء حرام أكله في الموثقة، يندفع بظهور سياق الرواية في ذي اللحم، مضافا إلى قرينة المقابلة من جهة قوله عليه السّلام: «يا زرارة وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وأبانه وكلّ شيء منه جائز».

وكما لا يبطل الصلاة بهذه الحيوانات وأجزائها فكذلك لا تبطل بفضلاتها، للأصل أيضا، مضافا إلى السيرة القطعية على عدم التجنّب عن فضلات جملة منها كالقمل والبقّ والبراغيث والذباب، ولزوم العسر والحرج العظيم في التجنّب عنها كما هو واضح، والنصوص المستفيضة التي منها: صحيحة الحلبي «عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا وإن كثر»⁽¹⁾ والمروّي عن نوادر الراوندي عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوال خنافس ودماء البراغيث؟ فقال: «لا بأس»⁽²⁾ وصحيحة عليّ بن مهزيار «عن الصلاة في القرمز وأنّ أصحابنا يتوقّفون فيه؟ فكتب: لا بأس»⁽³⁾ قيل: وقد ذكروا «أنّ القرمز صبيغ أرمني يكون من عصارة دود يكون في آجامهم»⁽⁴⁾ ويتأيد ذلك أيضا بجواز الصلاة في الحرير والأبريسم في الجملة مع أنّه أيضا من فضلات دود مخصوص.

ومن فروع المسألة عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن وهو أيضا من فضلات النحل وكذلك العسل، وربّما أيّد ذلك بإطلاق جواز التلبيد في إحرام الحجّ وتلبيد الشعر أن يجعله فيه شيء من صمغ أو خطمي أو غيرهما عند الإحرام لئلا يشعث ويقمل إبقاء على الشعر. وعن النهاية «وإنما يلبّد من يطول مكثه في الإحرام»⁽⁵⁾.

ص: 477

1- الوسائل 3:436/4، ب 23 من أبواب النجاسات، التهذيب 1:753/259.

2- بحار الأنوار 80:260/9.

3- الوسائل 4:435/1، ب 44 من أبواب لباس المصلّي.

4- مجمع البحرين 4:31.

5- النهاية 4:224.

و بجميع ما بيتهاه في ذي اللحم من غير المأكول الآذي لا نفس له يظهر حكم الصدف، فإنه على ما ذكره في المستند حيوان له لحم ولا يؤكل لحمه، واستشهد له بصحيحة علي «عن اللحم الآذي يكون في أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال: ذلك لحم الضفادع لا يحل أكله»(1).

و عن الأطباء في كتبهم التصريح بكونه حيوانا و أثبتوا للحمه خواصا و عن التجار و الغواص أنهم أخبروا عنه أيضا(2) غاية الأمر أنه لا نفس له فيندرج في عموم المنع عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه و إن لم يكن له نفس المستفاد من قوله عليه السلام: «كل شيء حرام أكله» فإن كل شيء عام و هو مبتدأ متضمن لمعنى الشرط بقرينة كلمة الفاء في خبره المفيدة للجزاء، و قضية الشرطية سببية حرمة أكل لحم الحيوان لبطلان الصلاة في كل شيء منه، و يشمل ذلك للصدف و غلافه و ما يؤخذ منه و يعمل في السكين.

و توهم: أن ذكر الوبر و الشعر و الجلد في الجزاء يوجب انصراف المبتدأ إلى ما له وبر و شعر و جلد، فتكون الرواية مسوقة لإعطاء حكم لنحو هذه الحيوانات فلا تتناول نحو ما نحن فيه.

يدفعه: منع تأثير ذلك في الانصراف المذكور، ألا ترى أنه لو قيل كل رجل ارتد فداره و عبده و سيفه و فرسه و كل شيء منه ينتقل إلى وارثه، لا يذهب إلى الوهم عدم شمول العام لمن لا دار و لا عبد و لا سيف و لا فرس له و لكن كان له دراهم و دنانير مثلا و ليس ذلك إلا من جهة أن العام مع تعقبه لأشياء مختصة ببعض أفرادها في متفاهم العرف على عمومها.

و السر في ذلك أن المراد الأشياء المذكورة المختصة ببعض أفراد العام بعده في الكلام يجري مجرى المثال و هو مما لا يخصص العام، و لأجل ذلك كله ما عن بعضهم «من الاستشكال في الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدف لكونه جزء منه أو كونه مما شمله عموم كل شيء منه، لكن يمكن دفعه مع إمكان منع جزئيته بعدم معلومية كون أصل اللؤلؤ من الصدف لما اشتهر من أنه قطرة مطر تدخل في جوفه فيستحيل لؤلؤا بأنه بعد تسليم جزئيته مستثنى من عموم المنع.

و دليله أولا: قوله تعالى تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا (3) فإنها تعم اللؤلؤ

ص: 478

1- الوسائل 1/146:24، ب 16 من أبواب الأطعمة المحرمة، التهذيب 46/12:9.

2- المستند 4:319-320.

3- النحل: 14.

أيضاً»(1) فتدلّ على جواز لبسه لكن يمكن المناقشة بقصور الدلالة، إذ جواز التحلّي به لا يستلزم جواز الصلاة فيه كما هو حكم غيره ممّا لا يؤكّل لجواز الانتفاع به بلبس ونحوه في غير حال الصلاة.

و ثانيا: بما روي «من أنّه كان لسيدة النساء عليها السّلام قلادة فيها سبعة لآلئ»(2) ويمكن المناقشة في دلالة بنحو ما ذكر، إذ لا يظهر من الرواية أنّها عليها السّلام كانت تستصحبها في حال الصلاة أيضا.

و ثالثا: بالعلم الضروري بشيوع التحلّي بها في أعصار الأئمّة عليهم السّلام مع عدم ورود منع عنهم عليهم السّلام وإلا لنقل إلينا، و مرجعه إلى تقريرهم الكاشف عن الرضا.

و رابعا: سيرة المسلمين في جميع الأعصار والأمصارع على التحلّي بها، واستصحابها في حال الصلاة من غير تكبير من العلماء وغيرهم من الخاصّة والعامة، فتكشف عن الرضا.

و خامسا: صحيح عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السّلام هل يصلح للرجل أن يصلّي وفي فيه الخرز واللؤلؤ؟ قال: إن كان يمنعه من قراءته فلا، وإن كان لا يمنعه فلا بأس»(3).

ثمّ إنّ المنع من أجزاء ما لا يؤكّل لحمه في الصلاة لا يختصّ بنحو وبره وشعره وصوفه بل يعمّ سائر رطوباته وفضلاته من لعاب فمه ودمعه وألبانه و ما أشبه ذلك لظاهر كلّ شيء منه في الموثقة فإنّه يعمّ المذكورات قطعا، و صدق الظرفيّة المتضمّنة للاشمال.

و الاستصحاب مع الصلاة في الثوب أو البدن عليهما البول أو الروث ليس بأظهر من صدقها معها في الثوب أو البدن عليهما رطوبة الفم أو اللبّس أو غيرهما. مع أنّ ذكر البول و الروث في عداد أجزائه المانعة من الصلاة قرينة واضحة على تعلّق الغرض بتعميم الحكم لنحو الرطوبات و الفضلات أيضا.

و لا ينافيه نجاسة هذين عمّا بين الرطوبات و الفضلات بتوهم كونها الجهة المانعة، لأنّنا نقول بالمنع لذات البول و الروث من حيث كونهما من غير المأكول لا لوصفهما، حتّى أنّه لو فرضنا انتفاء النجاسة فيهما لالتزمنا بالمنع لنفس هذه الرواية.

مضافا إلى المفهوم في قوله عليه السّلام: «فإن كان ممّا يؤكّل لحمه فالصلاة في وبره و بوله

ص: 479

1- البحار 80:172.

2- البحار 45:189، و المنتخب للطريحي: 64.

3- الوسائل 4:2/461، ب 60 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:164/775.

وشعره و البانه و كل شيء منه جائز» فإنه يقضي بأنه إن لم يكن ممّا يؤكل فالصلاة في ألبانه غير جائزة، ثم يتم بالنسبة إلى غير الألبان من الرطوبات الاخر بعدم القول بالفصل.

و لا يذهب عليك أنّ ما عدى البول من الرطوبات ليس كالبول فإنه لنجاسته يتأثر منه المحلّ بقبول النجاسة فلا يرتفع المنع بجفاف البول بل يحتاج إلى غسله على الوجه المعتبر شرعا بخلاف سائر الرطوبات فإنها إذا جفت ارتفع المنع إلا إذا بقي منها بعد الجفاف عين في المحلّ كما في اللبن إذا كان غليظا و حينئذ فيكفي في ارتفاع المنع فركه و نحوه إلى أن يزول العين و لا حاجة إلى غسله على كلّ حال.

و هل يعمّ المنع لأجزاء الإنسان من شعره و ظفره و سنّته و غيرهما و رطوباته من البصاق و الدمعة و العرق و المخاط و اللبن و الوسخ و المذي و الوذي من نفسه أو من غيره أو لا؟ وجهان: من عموم «كلّ شيء حرام أكله» في المؤثقة و غيره ممّا لا يؤكل لحمه في النصوص و معاقد الإجماع، و من أنّ المتبادر منها ما عدى الإنسان و هو الأجود الأقوى.

و على تقدير تسليم العموم المذكور فلا بدّ من استثناء أجزاء الإنسان و رطوباته للنصوص المستفيضة، ففي صحيح عليّ بن ريّان قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفضه و يلقيه عنه؟ فوِّع عليه السّلام: يجوز»(1).

و في خبر آخر سأل عليّ بن ريّان بن الصلت أبا الحسن الثالث عليه السّلام «عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير أن ينفضه من ثوبه؟ فقال: لا بأس»(2).

و في المرويّ عن التهذيب و مكارم الأخلاق عن الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السّلام قال:

«سأله أبي و أنا حاضر عن الرجل يسقط سنّته فيأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه»(3) و من البعيد كونه بحيث يقطع في أوقات الصلاة.

و ربّما استدللّ بأخبار مستفيضة دالّة على جواز الصلاة في ثوب عرق فيه الجنب(4) أو

ص: 480

1- الوسائل 4:382/2، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1526/367.

2- الوسائل 4:382/1، ب 18 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:812/172.

3- مكارم الأخلاق: 109، التهذيب 9:67/78.

4- الوسائل 3:12/447، ب 27 من أبواب النجاسات.

الحائض (1) وفي ثوب أصابه المذي والوذّي (2) والمحاق ونحو ذلك.

وعندي أنّه غير سديد لأنّها بظاهر سياقاتها مسوقة لبيان انتفاء مانع النجاسة عن هذه الأشياء، والظاهر أنّ منع النجاسة على تقدير ثبوتها يجامع جفاف هذه الأشياء وزوال أعيانها ولا ينوط ببقائها على حال الرطوبة، وعليه فلم يظهر منها حكم عدم المنع فيها من حيث كونها من غير المأكول إلا إذا دلّت على جواز الصلاة فيها مطلقاً حتّى في حال الرطوبة، ولا محرز لهذه الدلالة إلا ما قد يسبق إلى الوهم من الإطلاق.

ويزيفه ورود مورّد بيان حكم آخر فلا حجّية فيه على ما حقّق في محلّه، وحينئذ فإثبات الاستثناء على وجه العموم حتّى في غير الشعر و الظفر والسّنّ كما هي مورد النصوص المتقدّمة في غاية الإشكال، فالأولى في إثبات عموم الجواز وعدم المنع هو الاستناد إلى الأصل مع انضمام عدم الدلالة المخرجة عنه، لظهور مطلقات النصوص المعلّقة لحكم المنع بما لا يؤكل لحمه حتّى الموثّقة بإطلاق الفتاوي و معاقد الإجماع في غير ما نحن فيه، فإنّ هذه الدعوى ليست خروجاً عن الإنصاف، ثمّ يدلّ النصوص المتقدّمة بالنسبة إلى مواردّها وتخرج مؤيّدّة لعمومه بالقياس إلى غيرها، فليتدبّر.

ثمّ إنّّه قد عرفت أنّ مرجع مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الصلاة إلى اشتراط صحّة الصلاة بخلوّ المصلّي عن هذه الأشياء، والظاهر أنّ شرط واقعي لا يتفاوت الحال في مدخلتيه في صحّة الصلاة بين حالتي التذكّر والنسيان ولا بين العالم والجاهل بالحكم أو الموضوع، لأنّه الأصل في باب الشروط على ما حقّق في محلّه، ولأنّه الظاهر من قوله عليه السّلام:

«فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» خصوصاً إطلاق قوله: «لا يقبل الله حتّى يصلّي في غيره» فإنّه يعمّ جميع الحالات.

وقد يستشكل: من عموم رفع القلم عن الناسي وأنّ وجه البطلان كون الصلاة مع تلك الأشياء منهيّاً والنهي في العبادة يستدعي الفساد فلا يشمل الناسي لقبح توجيه الخطاب إليه.

وليس في محلّه، لأنّ رفع القلم محمول على رفع قلم المؤاخذة والعقوبة، وهو لا ينافي

ص: 481

1- الوسائل 3: 4/450، ب 28 من أبواب النجاسات، التهذيب 1: 793/269.

2- الوسائل 1: 2/276، ب 12 من أبواب نواقض الوضوء، التهذيب 1: 52/21.

الشرطيّة المقتضية للبطلان و كون البطلان من جهة النهي واضح المنع بل باعتبار المانعية و الشرطيّة المستفادتين من النصوص و لا سيّما المؤثّقة التي هي العمدة في روايات الباب و لا نهى فيها و هي ناصّة بالفساد الذي هو حكم وضعي لا يتفاوت الحال فيه بين حالتي التذكرة و النسيان و غيرهما.

[المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخز]

المسألة الثالثة: في مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و هي من محلّ الوفاق و محلّ الخلاف امور:

أحدها: الخزّ فليعلم أنّ في الخزّ في روايات الباب و كلام الأصحاب اطلق على الوبر و الجلد، و الوبر إمّا خالص أو ممتزج، و الممتزج إمّا ممتزج بوبر الأرناب و الثعالب و غيرهما ممّا لا يؤكل لحمه أو بغيره من القطن أو الكتان أو الحرير، فما كان منه وبرا خالصا فالصلاة فيه جائزة قولاً واحداً، و الإجماعات المنقولة فيه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، و ربّما قيل (1) يكونها متواترة. و الأصل فيه - بعد ما عرفت - الروايات المستفيضة المعتمدة و غيرها.

ففي صحيح سليمان بن جعفر الجعفري قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السّلام يصليّ في جبّة خزّ» (2).

و صحيح عليّ بن مهزيار قال: «رأيت أبا جعفر الثاني عليه السّلام يصليّ الفريضة و غيرها في جبّة خزّ طاروي (3) و كساني جبّة خزّ و ذكر أنّه لبسها على بدنه و صلىّ فيها و أمرني بالصلاة فيها» (4).

و صحيح زرارة قال: «خرج أبو جعفر عليه السّلام يصليّ على بعض أطفالهم و عليه جبّة خزّ صفراء و مطرف خزّ أصفر» (5).

و مؤثّق معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصلاة في الخزّ؟ فقال:

صلّ فيه» (6).

ص: 482

- 1- الجواهر 8: 141.
- 2- الوسائل 4: 1/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 832/212.
- 3- في الأصل: طاروني و هو ضرب من الخزّ (لسان العرب 13: 265)، و الطاروي نسبة إلى طارية قرية باليمن (مجمع البحرين 1: 275).
- 4- الوسائل 4: 2/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1: 803/170.
- 5- الوسائل 4: 3/359، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 1/450.
- 6- الوسائل 4: 5/360، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 829/212.

و خبر أبي يعفور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين، فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخزّ؟ فقال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل:

جعلت فداك إنّه ميّت وهو علاجي وأنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي؟ فتبسّم أبو عبد الله عليه السلام ثمّ قال له:

أ تقول إنّه دابةٌ تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل:

صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فإنّك تقول إنّه دابةٌ تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء، فقال له الرجل: اي والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فإنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها»(1).

وأما جلده فالمشهور(2) بين الأصحاب جواز الصلاة فيه أيضا، و حكاية الشهرة في كلامهم(3) فيه مستفيضة، خلافا للحلّي(4) والعلامة في المنتهى(5) و السرائر(6) فمنعاه مع أنّ العلامة في التذكرة(7) جوّزه. و الأقوى هو المشهور المنصور، لإطلاق النصوص المتقدمة بل عموم جملة منها بملاحظة ترك الاستفصال إن لم نقل بظهورها في الجلد خاصّة، بملاحظة أنّ المعهود في الجبّة اتّخاذها من الجلد، مضافا إلى صحيحة سعد بن سعد قال: «سألت الرضا عليه السلام عن جلود الخزّ؟ فقال: هو ذا نلبس الخزّ، فقلت: جعلت فداك ذاك الوبر، فقال: إذا حلّ وبره حلّ جلده»(8) وجه الدلالة أنّها صريحة في الملازمة بين حلّية الوبر و حلّية الجلد، و حيث ثبت جواز الصلاة بالإجماع و النصّ ثبت جوازها في الجلد أيضا بحكم هذه الملازمة، مضافا إلى ترك الاستفصال المفيد للعموم.

ص: 483

1- الوسائل 4:4/354، ب 8 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:828/211.

2- كشف الالتباس: 97 (مخطوط)، الذكري 3:36.

3- المختلف 2:77، الدروس 1:150، الذكري 3:36، البيان: 58، التنقيح الرائع 1:178، جامع المقاصد 2:78، كشف الالتباس: 97، روض الجنان 2:552، المسالك 1:163، المدارك 3:169، مجمع الفائدة والبرهان 2:97، المفاتيح 1:109.

4- التحرير 1:30.

5- المنتهى 4:238.

6- السرائر 1:261-262.

7- التذكرة 2:469.

8- الوسائل 4:14/366، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1547/372.

و حَجَبَةُ المانع عموم المنع من الصلاة في جلود ما لا يؤكل لحمه و أجزائه خرج منه الوبر بالنصّ و الإجماع و بقي الجلد. و فيه ما عرفت من أنّ مخرج الوبر عن العموم صالح لأن يخرج الجلد أيضا، مع ما عرفت من الصحيحة المختصّة بالجلد.

و أمّا الوبر المغشوش بوبر الأرناب و الثعالب فالمعروف من مذهب الأصحاب على ما في كلام بعض الأجلة (1) عدم جواز الصلاة فيه، بل في المحكيّ عن الخلاف إجماع الفرقة عليه قائلا: «لا يجوز الصلاة في الخبز المغشوش بوبر الأرناب و خالف جميع الفقهاء في ذلك، و دليلنا إجماع الفرقة» (2).

فالمعتين هو عدم الجواز، لعموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و خصوص مرفوعة أحمد بن محمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام «في الخبز الخالص أنّه لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه و بر الأرناب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه» و مرفوعة أيوب ابن نوح مثلها (3).

و في مقابلهما خبر داود الصرمي قال: «سألته عن الصلاة في الخبز يغشّ بوبر الأرناب؟ فكتب: يجوز ذلك» (4).

و عنه أيضا قال: «سأل رجل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الصلاة في الخبز يغشّ بوبر الأرناب؟ فكتب يجوز ذلك» (5).

و لا يصلح لمعارضة ما مرّ، لضعف السند، و إعراض الأصحاب عن العمل بمضمونه، و موافقته العامة فيحمل على التقيّة. قال في المعتمد: «الوجه ترجيح الروايتين الاولين لاشتغال العمل بهما بين الأصحاب، و دعوى أكثرهم الإجماع على مضمونهما، انتهى» (6).

و يؤيدهما المرويّ عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنّه كتب إليه: روي لنا عن صاحب العسكر عليه السلام أنّه سئل عن الصلاة في الخبز الذي يغشّ بوبر الأرناب؟ فوقع: يجوز» و روي عنه أيضا «أنّه لا يجوز، فبأيّ الخبرين نعمل؟

ص: 484

1- مطالع الأنوار 1:153.

2- الخلاف 1:512.

3- الوسائل 4:1/361، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:26/403.

4- الوسائل 4:2/362، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:834/212.

5- الوسائل 4:2/362، ب 9 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:805/170.

6- المعتمد 2:85.

فأجاب عليه السّلام: إنّما حرّم في هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار وحدها فكلّ حلال»(1).

وأما المغشوش بغير ما ذكر فلا ينبغي التأمل في الجواز بل بطريق أولى بالقياس إلى الخالص حتّى في المغشوش بالإبريسم، لما سيأتي من جواز الصلاة في الحرير الممتزج بما يحلّ الصلاة فيه مطلقاً ومنه الخنزير. وفي رواية زرارة دلالة عليه بالخصوص، قال:

«سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخرّ لحمته أو سداه خرزّ أو كتان أو قطن، وإنّما يكره الحرير المحض للرجال والنسوان»(2).

ثمّ يبقى الكلام في تحقيق موضوع الخنزير في كلام جماعة كالمعتبر(3) وروض الجنان(4) والمسالك(5) والروضة(6) وجامع المقاصد(7) وحاشية الشرائع(8) وغيرها(9) أنّه دابة بحريّة ذات أربع تصاد من الماء ويموت لفقده، وهو ظاهر الشهيد في الذكرى(10) بل يظهر منه فيما تسمع كونه المشهور بين الأصحاب. وفي كلام غير واحد(11) منهم أنّ ذكاتها كذكاة السمك.

ويشهد لهم في جميع ما وصفوه ما في رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «إنّه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات... إلى أن قال: فإنّ الله تبارك وتعالى أحلّه وجعل ذكاته موته كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها». ويشهد لهم تصديق السائل إياه عليه السّلام فيما وصفه بقوله: «صدقت جعلت فداك هكذا هو» لكونه من أهل الخبرة بالخنزير حيث قال: «إنّه علاجي وليس أحد أعرف به منّي».

فلا ينبغي التأمل في هذا التفسير فتوى ونصاً إلا باعتبار ضعف سند الرواية وتضمّنها ما لا يقول به الأصحاب من حلّيّة هذه الدابة الظاهرة في حلّيّة لحمها كما أشار إليه في المعتبر بقوله: «وعندي في هذه الرواية توقّف لضعف محمّد بن سليمان ومخالفتها لما اتفقوا عليه من أنّه لا يؤكل من حيوان البحر إلا السمك ومن السمك إلا ما له فلس»(12).

ولكنّ الخطب في ذلك سهل، لإمكان جبر السند باشتهار مضمونها بين الأصحاب وقوّة

ص: 485

1- الوسائل 4:15/366، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 492.

2- الوسائل 4:5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1524/367.

3- المعتبر 2:84.

4- روض الجنان 2:552.

5- المسالك 1:163.

6- الروضة البهيّة 1:527.

7- جامع المقاصد 2:78.

8- حاشية الشرائع: (مخطوط).

9- كالمدارك 3:167، والذخيرة: 225، والتنقيح الرائع 1:178.

10- الذكرى 3:36.

11- كما في المسالك 1:163، والسرائر 3:102، حاشية المختصر: 29.

احتمال إرادة حلّ الاستعمال في الصلاة و اللبس وغيرهما لا من جميع الجهات حتّى الأكل، كما أشار إليهما الشهيد في الذكرى عند ردّ تضعيف المعبر بقوله:

قلت: «مضمونها مشهور بين الأصحاب فلا يضمرّ ضعف الطريق، والحكم بحلّه جاز أن يستند إلى حلّ استعماله في الصلاة وإن لم يذكّر، كما أحلّ الحيتان بخروجها من الماء حيّة، فهو تشبيه للحلّ بالحلّ لا في جنس الحلال» (1) الخ.

أقول: و يوافقها في الدلالة على كونه حيوانا بحريّا يموت بفقد الماء صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سأل أبا عبد الله عليه السّلام رجلا وأنا عنده عن جلود الخنزير؟ فقال:

ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك أنّها في بلادي وإنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال:

فلا بأس» (2) وعلى هذا فلا ينبغي التأمّل من جهة سند النصّ أيضا.

ولا ينافيهما المرويّ عن الكافي عن حمّان بن أعين قال: «سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الخنزير؟ فقال: سبع يرمى في البرّ ويأوي الماء» (3) من حيث دلالة على أنّه يعيش في خارج الماء أيضا، لجواز التوفيق بأنّ المراد من عدم عيشه في غير الماء عدم بقائه حيّا لو انقطع عن الماء بالمرّة بحبس ونحوه، كما ربّما يرمي إليه التعبير عن عنوان هذا الوصف في النصّ والفتوى بفقده الماء الظاهر في الانقطاع والحبس عن الماء، وهذا لا ينافي بقاءه حيّا في الرعي في البرّ لعدم تحقّق فقده الماء بالمعنى المذكور.

ويشهد لهذا الحمل من كلام أنمّة ما في المجمع في ترجمة الخنزير من قوله: «هو بتشديد الزاء دابة من دوابّ الماء تمشي على أربع تشبه الثعلب وترعى من البرّ وتنزل البحر، ولها وبر يعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش في خارجه، وليس على حدّ الحيتان، و ذكاتها إخراجها من الماء حيّة، قيل: وقد كانت في أوّل الإسلام إلى وسطه كثيرة جدّا» انتهى (4). وهذا يوجب مزيد قوّة للتفسير المذكور.

ص: 486

1- الذكرى 3:36.

2- الوسائل 4:1/362، ب 10 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6، 3/451.

3- الوسائل 24:2/191، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9:205/49.

4- مجمع البحرين 4:18 مادة (خنزير).

ثم إن ظاهر الصحيحة المذكورة من جهة التقرير كونه كلب الماء بناء على كون استفصاله عليه السلام عن تعييشها خارجة من الماء استفصالا عن وصف الكلاب التي زعمها السائل خزًا لا ردًا له فيما اعتقده، ببيان أن الخز من صفته أنه لا يعيش خارجا من الماء بخلاف الكلاب فإنها تعيش خارجة من الماء، وعليه فيوصف عدم العيش في خارج الماء وصف توضيحي.

ويمكن كونه تنبيها على انقسام كلاب الماء إلى ما تعيش خارجا من الماء وما لا يعيش، والخز الآذي لا بأس به هو القسم الثاني وإن كان من نوع الكلب. وربما يورث إلى كونه من الكلب الحكم عليه بكونه سباعا في رواية ابن أعين، بل يدل عليه صريحا رواية أخرى لابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أكل لحم الخز؟ قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقره، وإلا فاقربه» (1).

ويؤيدها ما في الذكرى عن بعض الناس من «أنه زعم أنه كلب الماء» (2) ولعله المراد من القندس فيما حكاه في المعتمر «بقوله: حدثني جماعة من التجار أنه القندس» (3) ونحوه ما عن السرائر من «أن كثيرا من أصحابنا المسافرين يقولون: إن القندس، ولا يعد هذا القول من الصواب» انتهى (4). لكن عن الشهيد في حواشي القواعد «سمعت بعض مداومي السفر يقول: إن الخز هو القندس، قال: وهو قسمان ذو إلية و ذو ذنب، فذو الإلية الخز و ذو الذنب الكلب» (5).

وهذا ينافي كونه كلبا إلا أن يجمع بأن كلاً من ذي الإلية و ذي الذنب من نوع الكلب إلا أن القسم الأول خصّ باسم الخز دون الثاني.

وقد ظهر من جميع ما عرفت من الروايات و البيانات أن الخز التي يحل استعماله و لبسه يعتبر فيه - مضافا إلى كونه دابة بحرية - ذات أربع أوصاف ثلاث:

منها: كونه لا يعيش خارجا من الماء.

و منها: أنه لا ناب له.

ص: 487

1- الوسائل 24: 191/3، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 205/49.

2- الذكرى 3: 36.

3- المعتمر 2: 84.

4- السرائر 3: 102.

5- نقله عنه في كشف اللثام 3: 191.

ومنها: أنه ذو إلية. ولعلّ الأخيرين غير ثابتين، لعدم الاعتداد بما يدلّ عليهما. وهل يحلّ أكل لحمه أو لا؟ فقد يتوهم الأول من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة (1) على ما عرفت، وأفتى به صاحب الحدائق (2) استنادا إلى تلك الرواية بناء على مذاقه من أنه لا يعتبر ضعف الروايات.

وربما يدلّ عليه أيضا ما في روايته الاخرى من قوله عليه السّلام: «وإلا فاقربه» بعد السؤال عن أكل لحم الخنزير، وفيه ما عرفت عن المحقق «من كون حلّ اللحم خلاف ما اتفق عليه الأصحاب» (3) فالرواية الاولى مؤولة بحلّ ما عدى الأكل كما عرفت عن الشهيد (4) ويمكن تأويل الثانية أيضا بنحو ذلك بأن يكون المراد من قوله عليه السّلام: «فاقربه» قربه في سائر الاستعمالات ما عدى الأكل. وربما يحتمل ذلك التقيّة كما يشعر بها تغيير الاسلوب في الجواب، حيث سأل الراوي عن الأكل وأجاب عليه السّلام بالقرب ليصبح إرادة خلاف الظاهر و يحصل به مصلحة التقيّة.

ومما يرشد إليها أيضا رواية زكريّا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام فقلت: إنّ أصحابنا يصطادون الخنزير فأكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله، قال: ثم مكث ساعة فلمّا هممت بالقيام، قال: أمّا أنت فإني أكره لك أكله، فلا تأكله» (5) فإنّ في سكوته عليه السّلام آية وجود موجب التقيّة في المجلس، ومنعه بعد ساعة السكوت لعلّه لارتفاع موجبها، وإنّما تعرّض له ردّا للسان عمّا لعلّه فهم من مفهوم الشرطيّة المتقدمة.

وهل هذا الحيوان من ذوات النفس أو لا؟ ولم يظهر من النصّ والفتوى كونه ذا نفس إلا على تقدير كونه كلبا بناء على ما ذكره الشهيد في الذكرى «من أنّ الظاهر أنّه حينئذ ذو نفس سائلة» (6) وعلى تقديره جاز كون ذكاته الخروج من الماء كما في النصّ والفتوى، إلا أنّ الشهيد استشكل فيها بدون الذبح، وعلّله في غير محلّه، لجواز كون ذكاة بعض ما له سائلة غير الذبح اتّباعا للدليل، وإن احتمل كون بناء الدليل على عدم كونه كلبا أو عدم كون كلب الماء ذا نفس سائلة.

ص: 488

- 1- تقدّم في الصفحة 482 الرقم 1.
- 2- الحدائق 67:7.
- 3- المعتبر 84:2.
- 4- تقدّم في الصفحة 485 الرقم 1.
- 5- الوسائل 1/191:24، ب 39 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 207/50:9.
- 6- الذكرى 36:3.

ثم إنه ربّما يشكّل الحال في جريان حكم الخزّ في الخزّ الموجود في أمثال زماننا، إذا لم يظهر كونه هو الخزّ الموجود في زمان صدور الحكم المفسّر في الفتاوي والنصوص بما عرفت، لكنّ الأمر فيه هيّن لاندفاع الإشكال بالحكم على هذا الخزّ الموجود هنا بكونه الخزّ الموجود ثمة بضميمة أصالة عدم النقل، وهذا أصل معول عليه مجمع على العمل به في نظائر المقام، فلا يلتفت إلى ما استشكله المجلسي في كلام محكي له عن البحار.

قائلا - بعد كلام في المقام: «إذا عرفت هذا - فاعلم أنّ جواز الصلاة في الجلد المشهور في هذا الزمان بالخزّ وشعره ووبره إشكالا، للشكّ في أنّه هل هو الخزّ المحكوم عليه بالجواز في عصر الأئمة عليهم السلام أم لا؟ بل الظاهر أنّه غيره لأنّه يظهر من الأخبار أنّه مثل السمك يموت بخروجه من الماء وذكاته إخراجا، والمعروف بين التجار أنّ الخزّ المعروف الآن دابة تعيش في البرّ، ولا تموت بالخروج من الماء، إلّا أن يقال: إنّهما صنفتان برّي وبحري وكلاهما يجوز الصلاة فيهما، وهو بعيد. ويشكل التمسك بعدم النقل واتّصال العرف من زماننا إلى زمانهم عليهم السلام والقدح في الأخبار بالضعف إذ اتّصال العرف غير معلوم إذ وقع الخلاف في حقيقته في أعصار علمائنا السالفين أيضا، وكون الأصل عدم النقل في مثل ذلك حجة في محلّ المنع فالاحتياط في عدم الصلاة فيه» انتهى (1). واستجوده في الحدائق (2) و عن الفاضل الاسترآبادي (3) موافقته.

وفيه: أنّه لم يظهر ممّا حكاه عن تجار زمانه ما ينافي ما يظهر من الأخبار في شرح الخزّ، إذ لم يظهر منها أنّه يموت بمجرد خروجه من الماء كالسمك، بل الذي ظهر منها كما عرفت أنّه لا يعيش خارج الماء إذا فقده ويموت بحبسه من الماء وعدم رجوعه إليه، وما نقله عن التجار لا يقتضي أزيد من ذلك كما هو واضح للمتأمل، فلا ينبغي الاسترابة في أصالة عدم النقل، إذ لم يعلم كون الموجود في هذه الأزمنة يغيّر المعهود في الأزمنة السالفة وأعصار الأئمة. ولا يعتبر في مجراها العلم بالاتّحاد إذ العلم به على تقدير اتّفاقه يغني عن التثبت بها، ضرورة أنّه أصل اخذ في موضوعه الشكّ، والظنّ هنا في حكم الشكّ، ولا يقدح الظنّ بعدم الاتّحاد على فرض اتّفاقه فليتدبّر.

وثانيها: جلد السنجاب ووبره، وقد اختلف الأصحاب في جواز الصلاة فيه وعدمه على

ص: 489

1- البحار 80:220.

2- الحدائق 7:66.

3- نقله عنه في الجواهر 8:149.

قولين، فعن الشيخ في المبسوط(1) و صلاة النهاية(2) و أكثر المتأخرين كالمحقق في كتبه(3) و العلامة في جملة كتبه(4) و الشهيدين(5) و غيرهما(6) الجواز، و عن المنتهى(7) نسبه إلى الأكثر، و في الذخيرة(8) إلى المشهور بين المتأخرين، و في الرياض «نسبه إلى عامتهم عدى الفاضل في التحرير(9) و القواعد(10) و فخر الدين في شرحه(11) و الصيمري(12) لظهور كلامهم في التردد، لاقتصارهم على نقل القولين من دون ترجيح»(13) و عن المبسوط «نفي الخلاف عن جواز الصلاة فيه و في الحواصل»(14) و عزي إلى الصدوق في المقنع(15) بل عنه في الأمالي «أن من دين الإمامية الرخصة فيه و الفنك و السمور»(16).

خلافًا للشيخ في الخلاف(17) و كتاب أطعمة النهاية(18) و ابني البراج(19) و إدريس(20) فمنعوه و عزي إلى ظاهر ابن الجنيد(21) و المرتضى(22) و أبي الصلاح(23) و عن العلامة في المختلف(24) اختياره، و عن الشهيدين في الذكرى(25) و روض الجنان(26) نسبه إلى الأكثر، إلا أن الأول إلى ظاهرهم، و عن ظاهر الغنية(27) الإجماع عليه، و عن ابن حمزة(28) المصير إلى الكراهة، و احتملها عبارة والد الصدوق و إن كانت ظاهرة في المنع على ما نقل حكايتها عن الفقيه قائلًا: «وقال أبي في رسالته إليّ: لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كل ما اكل لحمه و إن كان عليك من سنجاب أو سمور أو فنك و أردت الصلاة فيه فانزعه، و قد روي فيه رخص» انتهى(29).

ص: 490

1- المبسوط 1: 82-83.

2- النهاية: 97.

3- الشرائع 1: 97، و المختصر النافع: 24، و المعتبر 2: 85-86.

4- المنتهى 4: 218، إرشاد الأذهان 1: 246.

5- الذكرى 3: 38، الدروس 1: 150، اللعة: 29.

6- جامع المقاصد 2: 79، التنقيح الرائع 1: 179، الكفاية: 16، و الوسيلة: 367.

7- المنتهى 4: 218.

8- الذخيرة: 226.

9- التحرير 1: 195.

10- القواعد 1: 255.

11- إيضاح الفوائد 1: 83.

12- غاية المرام 1: 132.

13- الرياض 2: 314.

14- المبسوط 1: 82-83.

15- المقنع: 79.

16- أمالي الصدوق: 513، المجلس الثالث و التسعون.

17- الخلاف 1: 511.

18- النهاية: 586-587.

19- المهذب 1: 74.

20- السرائر 1: 262.

- 21- نقله عنه في المختلف 2:75.
- 22- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):28.
- 23- الكافي في الفقه: 140.
- 24- المختلف 2:76.
- 25- الذكرى 3:37.
- 26- روض الجنان 2:553.
- 27- الغنية: 66.
- 28- الوسيلة: 87.
- 29- الفقيه 1:262 ذيل 805.

كصحيحة أبي علي بن راشد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلّي فيه؟ فقال: أي الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور، قال: فصلّ في الفنك و السنجاب، و أمّا السمور فلا تصلّ فيه، قلت: فالثعالب يصلّي فيها؟ قال: لا و لكن تلبس بعد الصلاة، قلت: أصلي في الثوب الذي يليه، قال: لا»(1).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه»(2).

و رواية بشر بن بشار قال: «سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الترك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقيّة؟ قال: فقال: صلّ في السنجاب و الحواصل الخوارزمية، و لا تصلّ في الثعالب و لا السمور»(3).

و رواية مقاتل بن مقاتل قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في السمور و السنجاب و الثعالب؟ فقال لي: لا خير في ذلك ما خلا السنجاب، فإنّه دابة لا تأكل اللحم»(4).

و رواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام و أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا فيما كان منه ذكياً... إلى أن قال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم إذ نهى عن كلّ ذي ناب و مخلب»(5) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع من الروايات الضعيفة.

و لا ينبغي التأمّل في الصحيحتين من حيث تضمّن الأولى حلّ الصلاة في الفنك، و القائل به من أصحابنا غير معلوم على ما في كلام غير واحد، و الأولى على ما ستعرفه أن يقال: إنّ القائل به شاذّ. و تضمّن الثانية لجوازها في الثعالب و القائل به من أصحابنا شاذّ، لأنّ غايته أن لا يعمل بهما فيهما و لا تخرجان عن الحجّية بالقياس إلى السنجاب كما قرّر في محلّه، و عليه طريقة أهل الاستدلال تنظيراً له على العامّ المخصّص الذي خروجه عن الحجّية

1- الوسائل 4: 5/349، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 822/210.

2- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

3- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 823/210.

4- الوسائل 4: 2/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3: 16/401.

5- الوسائل 4: 3/348، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 797/203.

بالإضافة إلى بعض الأفراد بواسطة التخصيص لا يقدح في حجّيته بالقياس إلى الباقي.

حجّة القول الثاني: العمومات المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، و موثقة ابن بكير المتقدمة قال: «سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفئك و السنجاب و غيره من الوبير؟ فأخرج كتابا و زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسد... الخ»(1).

و الجواب عن الأوّل: بأنّه إن وجد في الأخبار المانعة عامّ يشمل ما نحن فيه غير ما نحن فيه فهو قابل للتخصيص، فيخصّص بما عداه بواسطة الأخبار المستفيضة المتقدمة المجوّزة التي فيها الصحاح المعتمدة بغيرها من الضعاف.

و أجاب المحقّق في المعبر عن الثاني «بأنّ خبر أبي عليّ بن راشد خاصّ و الخاصّ مقدّم على العامّ»(2) و مرجعه إلى «أنّ كلّ شيء حرام أكله» في الموثقة عامّ قابل للتخصيص، فيخصّصه صحيحة ابن راشد لكونه خاصّا.

وردّه الشهيد في الذكرى بقوله: «يدفع عمومه و يجعله خاصّا معارضا في صدره» انتهى(3). و توضيحه: أنّ السائل في صدر الرواية سئل عن السنجاب، و العامّ الوارد في الجواب بالنسبة إليه نصّ، لإفادته القطع بدخوله في العموم المراد منه، فيكون كالخاصّ في النصويّة فلا يسوغ تخصيصه بخاصّ آخر لإفضائه إلى التناقض، و هذا هو معنى قولهم لا يجوز تخصيص العامّ بالمورد، و علّوه بكون العامّ بالقياس إلى المورد نصّا و النصّ ممّا لا يقبل التخصيص، و تبعه في هذا الرّد غير واحد(4).

و دفعه الفاضل النراقي في مستنده «بأنّ دعوى جماعة(5) صراحة الموثقة في المنع عن السنجاب - لا ابتناء الجواب العامّ فيها عليه لسبق السؤال الذي يصيّر كالنصّ في المسؤل عنه - غير صحيحة، كما صرح به طائفة، منهم والذي رحمه الله لإمكان تخصيص السنجاب في الجواب بأن يقال: كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره مثلا حرام إلا السنجاب الذي سألت عنه، و حيث جاز التخصيص متصلا جاز منفصلا لعدم الفرق، و جريان أدلّة حمل

ص: 492

1- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 818/209.

2- المعبر 2: 86.

3- الذكرى 3: 38.

4- كما في المدارك 3: 171.

5- كما في المدارك 3: 171، و الذخيرة: 226، و الحدائق 7: 69.

أقول: الفرق بين صورتَي اتصال المخصّص و انفصاله واضح، فإنّ المتكلّم ما دام متشاغلا بالكلام لا دلالة للفظه على مراده على وجه يحصل التصديق به للسامع لا على طريق النصوصيّة و لا على طريق الظهور، لجواز أن يأتي في آخر كلامه بما يصرّفه عن ظاهره، فإذا فرغ و لم يأت به تمّت دلالته التصديقيّة نصوصيّة أو ظهورا.

و حينئذ فلو قال عقيب السؤال عن السنجاب «كلّ حيوان لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلاة في أجزائه إلاّ السنجاب» لم يكن به بأس، بل نحو هذا الاستثناء صحيح و فصيح في غاية الفصاحة لعدم تامة دلالة العام على المورد بنحو النصوصيّة قبل الاستثناء لئلاّ يصحّ إخراج به، بخلاف صورة انفصال المخصّص فإنّ العام بعد فراغ المتكلّم عن الكلام دلّ على دخول المورد في المراد بطريق النصوصيّة، فلا يصحّ تخصيصه بالمنفصل على وجه أوجب القطع للسامع بعدم دخوله في المراد، ضرورة استحالة التناقض.

نعم يمكن الفرق حينئذ بين ما لو كان المورد أمرا واحدا أو امورا متعدّدة كما في الموثّقة، و يقال بجواز التخصيص ببعض هذه الامور كالسنجاب، و وجهه منع نصوصيّة العام بالنسبة إلى جميع الامور المتعدّدة بل إنّما يسلم نصوصيّة في الجملة، فلا مخرج لإخراج بعضها لكونه إخراجا عن الظاهر لا عن النصّ، فليتأمل فإنّه دقيق.

قد يجاب عن الاستدلال - على تقدير تسليم نصوصيّة العام في المورد المانعة عن إخراج المورد عنه - بالتخصيص، فيكونان خاصّين تعارضا فلا بدّ من الترجيح، و هو مع أدلّة الجواز لأكثرية العدد و أصحّية السند و موافقة الأصل الذي عليه المعول. و عندي أنّه خلاف التحقيق، إذ مرجع الترجيح في الأخبار المتعارضة إلى الأخذ و الطرح، و لا ريب أنّ الطرح يتعلّق بالسند و الدلالة تابعة له، و طرح السند في الموثّقة مع فرض العمل بها في سائر ما لا يؤكل لحمه محال، و تبعضه على الدلالة بطرحه بالنسبة إلى بعضها و الأخذ به في الباقي غير معقول، و إرجاعه إلى الدلالة فقط ممّا لا محصّل له إلاّ التخصيص فعاد الإشكال، فالوجه هو عدم الالتزام بالإشكال بمنع النصوصيّة المانعة عن التخصيص.

و توهم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يندفع كون كلّ مقام السؤال وقت الحاجة

إلى العمل، بل ربّما كان السؤال لغرض تعلّم الحكم ليعمل بموجبه في وقت الحاجة، فلا مانع من تأخير حينئذ إلى مجيء زمان الحاجة، فمن الجائز صدور الأخبار الخاصّة عند وقت الحاجة أو قبل مجيئه، فتأمل.

وبجميع ما بيّناه ظهر أنّ الأقوى هو القول بالجواز لكنّ الاحتياط في الاجتناب حال الصلاة خروجاً عن شبهة الخلاف، ولا يبعد القول بالكراهة تسامحاً في أدلّة السنن بالنظر إلى فتوى الفقيه (1) كما عرفت عن ابن حمزة (2) مضافاً إلى الرضوي (3) النافي لجوازه تارة و الأمر بنزعه أخرى حيث قال: «و لا يجوز الصلاة في سنجاب و سمور و فنك، فإذا أردت الصلاة فانزع عنك» (4).

و المرويّ عن العلل «و علّة أن لا يصلّى في السنجاب و السمور و الفنك قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم» (5).

و رواية أبي حمزة «عن أكل لحم السنجاب و الفنك و الصلاة فيهما، فقال أبو خالد: إنّ السنجاب يأوي الأشجار، قال: فقال: إن كان له سبلة كسبلة السنور و الفار فلا يؤكل لحمه، و لا يجوز الصلاة فيه، ثم قال: أمّا أنا فلا آكله و لا احرمه» (6).

و أمّا موضوع السنجاب فلم أفق على من شرحه إلّا صاحب المجمع، فقال: هو - على ما فسّر - حيوان على حدّ اليربوع أكبر من الفارة، شعره في غاية النعومة يتخذ من جلده الفراء يلبسه المتعمّمون، و هو شديد الختل إن أبصر الإنسان صعد الشجرة العالية و هو كثير في بلاد الصقالبة و الترك و أحسن جلوده الأزرق الأملس» (7).

و ثالثها مع رابعها: السمور و الفنك، استثناهما الصدوق في المجالس و المقنع و الأمالي على ما هو صريح عباراته المحكيّة عن هذه الكتب، ففي محكيّ الأول: «و لا بأس بالصلاة في شعر و وبر كلّ ما اكل لحمه، و ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره و وبره إلّا ما رخصه الرخصة، و هي الصلاة في السنجاب و الفنك و الخنزير، و الأولى أن لا يصلّي فيها بل من صلّى فيها جازت صلاته» (8).

و في محكيّ الثاني: «لا بأس بالصلاة في السنجاب و السمور و الفنك، لما روي في ذلك

ص: 494

1- الفقيه 1: 262.

2- الوسيلة: 87.

3- فقه الرضا عليه السّلام: 157.

4- فقه الرضا عليه السّلام: 16.

5- علل الشرائع 2: 31.

6- الوسائل 24: 1/192، ب 41 من أبواب الأطعمة المحرّمة، التهذيب 9: 206/50.

7- مجمع البحرين 2: 433 (س ن ج ب)

8- الأمالي: 643 /المجلس 93.

من الرخص»(1).

وفي محكيّ الثالث: «ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز الصلاة في شعره ووبره إلا ما رخصه الرخصة، وهي الصلاة في السنجاب و السمور و الفنك و الخز، و الأولى أن لا يصلّي فيها و من صلّى فيها جازت صلاته، و أمّا الثعالب فلا رخصة فيها إلا في حال التقيّة»(2).

و يظهر من المحقّق في المعتبر الميل إليه حيث - إنّه - بعد ما ذكر صحيحة الحلبي(3) المتقدّمة و صحيحة عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السّلام في السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك(4) - قال: لو عمل بهما عامل جاز و إن كان الاحتياط للعبادة المنع»(5).

و لم تقف في أصحابنا على قائل به غيرهما، و لذا أسند القول بالمنع في الذكرى إلى الأشهر في الروايات و الفتاوي(6) و هو الأقوى، لعموم روايات المنع، و ندرّة القائل بالجواز، و الروايتان موهوتتان بمخالفتهما لعمل المعظم فلا تعويل عليهما لأجل ذاء، مع احتمالهما التقيّة بل جزم في الذكرى صراحتهما فيها قائلًا: هذان الخبران مصرّحان بالتقيّة لقوله في الأولى: «و أشباهها» و في الثاني: «و جميع الجلود» و هذا العموم لا يقول به الأصحاب(7).

و ربّما يشهد بها المرويّ عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال لمولانا الهادي عليه السّلام لمحمّد بن عليّ بن عيسى من طريق أحمد بن محمّد بن عبّاس الجوهري و عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمّد بن زياد و موسى بن محمّد عن محمّد بن عيسى قال: «كتبت إلى الشيخ - أعزّه الله و أيّده - أسأله عن الصلاة في الوبر أيّ أصنافه أصلح؟ فأجاب: لا أحبّ الصلاة في شيء منه، قال: فرددت الجواب، إنّما مع قوم في تقيّة و بلادنا بلاد لا- يمكن لأحد أن يسافر فيها بلا وبر و لا يأمن على نفسه إن هونزع و بره و ليس يمكن الناس كلّهم ما يمكن الأئمّة و الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب؟ قال:

فرجع إليّ الجواب، تلبس الفنك و السمور»(8).

فصدور الجواب بالرخصة بعد السؤال عن التقيّة آية وروده لها، و ربّما احتتمل كونها

ص: 495

1- المقنع: 24.

2- الأمالي الصدوق: 513 المجلس 93.

3- الوسائل 4: 2/350، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 825/210.

4- الوسائل 4: 1/352، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 826/211.

5- المعتبر 2: 87.

6- الذكرى 3: 38.

7- الذكرى 3: 38.

8- الوسائل 4: 3/351، ب 4 من أبواب لباس المصلّي، السرائر 3: 583 (المستطرفات).

للضرورة أولهما معا، وأيا كان فظاهرها انتفاؤها حيث انتفى الأمان إلا أن يستظهر كون المنع المستفاد منها للتنزيه من قوله في الجواب الأول «لا أحب» لظهوره في الكراهة فتدبر.

وأما موضوع السمور فهو كتثور وهو على ما ذكره في المجمع «دابة معروفة يتخذ من جلدها فراء مثمثة تكون ببلاد الترك تشبه النمر ومنه أسود لامع وأشقر، حكى البعض أن أهل تلك الناحية يصيدون الصغار فيخسون الذكر ويتركونه يرعى، فإذا كان أيام الثلج خرجوا للصيد فمن كان خصيا استلقى على قفاه فأدركوه وقد سمن و حسن شعره»(1).

و عن الشهيد الثاني في حاشية المسالك «إنه حيوان يشبه السنور»(2) و عن المصباح المنير «حيوان ببلاد الروس و يشبه النمى و منه أسود لامع و أشقر»(3) و عن التحفة «حيوان يشبه الدلق و أسود منه»(4).

و النمى بالكسر «دويبة بمصر تقتل الثعبان»(4) «و الدلق ما يسمى بالفارسية بدله»(6) و الفنك بالفتح - على ما عن المصباح المنير - «نوع من الثعلب الرومى»(5) و عن القاموس «دابة فروتها أطيب أنواع الفراء»(6) و عن التحفة «أن جلده يكون أبيض و أشقر و أبلق، و حيوانه أكبر من السنجاب و يؤخذ من بلاد الروس و الترك»(9) و في المجمع «دويبة برية غير مأكولة اللحم يؤخذ منها الفرو، و يقال: إن فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، يجلب كثيرا من بلاد الصقالبة، و هو أبرد من السمور و أعدل من السنجاب، صالح لجميع الأمزجة المعتدلة، و يقال إنه من جراء الثعلب الرومى»(7).

و خامسها: الحواصل جمع حوصل، و هو - على ما في المجمع - طير كبير له حوصلة عظيمة يتخذ منه الفرو، و قيل: «هذا الطائر يكون بمصر كثيرا، و هو صنفان أسود و أبيض، و هو كريهة الرائحة لا يكاد يستعمل، و الأبيض أجوده، و حرارته قليلة و رطوبته كثيرة، و هو قليل البقاء»(8) و في جواز الصلاة فيها و عدمه، قولان: صريح الذكرى(9) كظاهر الأكثر

ص: 496

1- مجمع البحرين 2:416 (سمر).

2- نقله عنه في المستند 4:332.

3- المصباح المنير: 288، (4 و6 و9) لم نعثر عليه.

4- القاموس المحيط 2:266.

5- المصباح المنير: 481.

6- القاموس المحيط 3:327.

7- مجمع البحرين 3:431. (فنك)

8- مجمع البحرين 1:524 (حصل).

9- الذكرى 3:37.

المنع. وقيل بالجواز كما عن المراسم(1) و النهاية(2) و الإصباح(3) و الجامع(4) ونفي الخلاف عنه في المبسوط(5) كما عرفت في السنجاب.

و دليله عموم مؤثقة ابن بكير(6). و دليل الجواز روايات: كرواية ريثان بن الصلت قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها...»

إلى أن قال: لا بأس بهذا كله إلا الثعالب(7).

و رواية بشر بن بشار(8) المتقدمة، لكن فيها تقييد الحواصل بالخوارزمية.

و التوقيع «و إن لم يكن لك ما يصلّي فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّي فيه»(9) و الشرطيّة محمولة على الكراهة بناء على أنه لو لم يجز الصلاة فيه لم يجز مع عدم الساتر أيضا. و المسألة محلّ إشكال و الرجوع إلى الأصل غير بعيد، و حسن الاحتياط مهما أمكن غير خفيّ .

[النوع الرابع: للحريز أحكام أربع: الحكم الأوّل: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا]

النوع الرابع: ما يكون حريرا محضاً للرجال، و اعلم أنّه لا يجوز الصلاة للرجال في الحريز المحض، بل يحرم عليهم لبسه مطلقاً حتّى في غير حال الصلاة، إلاّ في حال الحرب لضرورة فيجوز لبسه حتّى في حال الصلاة. و يجوز للنساء مطلقاً.

فهاهنا أحكام أربع:

الحكم الأوّل: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا، و عليه إجماع علمائنا كما نصّ عليه جماعة منهم المحقّق فقال - بعد ما ادعى اتفاق علمائنا عليه -:

و وافقنا بعض الحنابلة إذا كان ساتراً للعورة، و أطبق الباقر على صحتّها(10).

و الأصل فيه بعد الإجماع النصوص المستفيضة:

ففي صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام... إلى أن

ص: 497

1- المراسم: 64.

2- النهاية: 97.

3- الإصباح (سلسلة الينابيع الفقهيّة) 4: 612.

4- الجامع للشرائع: 66.

5- المبسوط 1: 83.

6- الوسائل 4: 1/345، ب 2 من أبواب لباس المصلّي.

- 7- الوسائل 4:352/2، ب 5 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:369/1533.
- 8- الوسائل 4:348/4، ب 3، من أبواب لباس المصلّي.
- 9- مستدرک الوسائل 3:197/1، ب 3 من أبواب لباس المصلّي، الخرائج و الجرائح 2:702/18.
- 10- المعتمر 2:87.

قال: وسألته هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم؟ فقال: لا»(1).

وصحيحة محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض»(2).

وصحيحته الاخرى «هل اصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض»(3).

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: «سألت عن الثوب الأبريسم هل يصلي فيه الرجال؟ قال: لا»(4).

وفي المدارك: أمّا البطلان فهو على تقدير كونه ساترا للعورة ظاهر، لاستحالة اجتماع الواجب والحرام في الشيء الواحد، وأمّا إذا كانت العورة مستورة بغيره فللنهي عن الصلاة فيه وهو يقتضي الفساد. أمّا الثانية فلاستحالة كون الفعل الواحد مأمورا به ومنهياً عنه، فمتى كان منهياً عنه لا يكون مأمورا به وهو معنى الفساد. وأمّا الاولى فلقوله - في صحيحة محمد بن عبد الجبار: «لا تحل الصلاة في حرير محض»(5).

و من الأجلة من اعترض على تعليله الفساد على تقدير كونه ساترا للعورة «بأن ستر العورة من شرائط الصلاة والنهي عن الشرط إنّما يقتضي بطلان المشروط إذا كان عبادة كالطهارة إذ حينئذ يلزم بطلان الشرط فيلزم بطلان المشروط، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يلزم البطلان في الشرط والمشروط كإزالة النجاسة بالماء المغصوب أو بالآلة الغصبيّة»(6).

ومحصّله أنّ ستر العورة في الصلاة واجب توصّلي وهو يجتمع مع الحرام، ومعنى اجتماعه مع الحرام أنّ الحرام يوجب سقوط الواجب منه وهو ما كان بغير الحرير عن الذمة لحصول الغرض وهو أصل الستر، والأولى أن يقال: إنّ عدم كون الستر مأمورا به بواسطة الحرمة لا يستلزم انتفاء الشرط، فإنّ الشرط في الحقيقة هو ستر العورة لا الستر، والفرق بينهما واضح. كما أنّ الشرط في مثال إزالة النجاسة هو الطهارة لا الإزالة، وكون الإزالة محرّمة لا ينافي حصول الطهارة بسببها.

ص: 498

1- الوسائل 4:1/367، ب 11 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:801/205.

2- الوسائل 4:2/368، ب 11 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:812/207.

3- الوسائل 4:4/377، ب 14 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:810/207.

4- التهذيب 2:813/207.

5- المدارك 3:174.

6- مطالع الأنوار 1:156.

والتحقيق أنّ البطلان إنّما هو باعتبار انفعالهم مانعية الحرير عن صحّة الصلاة من النهي عن الصلاة فيه، لما تقرّر في محلّه من أنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات لأمر خاصّ في متفاهم العرف باعتبار قرينة المقام إرشادية، فالأمر إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، والنهي إرشاد إلى المانعية، وهي توجب تخصيص مقتضى الصحّة بما خلى عن المانع، وهو كون اللباس حريرا ساترا للعودة كان أو غيره.

الحكم الثاني: حرمة لبسه للرجال مطلقا، وهو من إجماعات علماء الإسلام محصّله ومنقوله، ففي المعتمد (1) والذكرى (2) عليه علماء الإسلام، وفي التذكرة (3) بإجماع علماء الإسلام، وفي المنتهى (4) ذهب إليه علماء الإسلام. ومع ذلك فروايات الفريقين عليه متطابقة.

فمن طريق العامة ما رواه [البخاري و] أبو داود و الترمذي باسناده عن عمر، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لا تلبسوا الحرير، فإنّ من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» (5) وما رواه أبو موسى قال: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «حرّم لباس الحرير والذهب على ذكور امتي واحلّ لاناثهم» (6) وما رواه حذيفة قال: «نهانا النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أن نشرب في آنية الذهب والفضّة وأن نأكل منها، وأن نلبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه» (7).

ومن طريق أصحابنا ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السّلام «إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لعليّ عليه السّلام: إنّني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي فلا تتختم بخاتم ذهب، فإنّه زينتك في الآخرة... إلى أن قال: ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه» (8) وفيه أيضا أنّه «لم يطلق النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف، وذلك لأنّه كان رجلا قمّلا» (9) ويستفاد ذلك من مفهوم أخبار استثناء الحرب كما تسمعها.

الحكم الثالث: جواز لبسه في الحرب وفي حال الضرورة، أمّا في الحرب ففي المعتمد (10)

ص: 499

1- المعتمد 2:87.

2- الذكرى 3:40.

3- التذكرة 2:470.

4- المنتهى 4:219.

5- صحيح البخاري 7:194.

6- سنن أبي داود 4:4057/50، سنن الترمذي 4:1720/217.

7- صحيح البخاري 7:193.

8- الوسائل 4:368/5، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:82.

9- الوسائل 4:369/4، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:82.

10- المعتمد 2:88.

أنه اتفاق علمائنا، وفي الذكرى (1) باتفاق علمائنا، وعزي (2) دعوى الاتفاق إلى جماعة أيضا.

والنصوص به مع ذلك متكاثرة، ففي موثقة سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟ فقال: أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل» (3).

ومرسلة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب» (4). ورواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب» (5).

وقضية إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق فيه بين الضرورة كالبرودة الشديد ونحوها وحال الاختيار، بل هو صريح المنتهى (6) و هل يختصّ الجواز بالحرب في سبيل الله كما جزم به بعض الأجلة (7) ونسب إلى كاشف اللثام (8) أو يعمّه وما جاز منه لدفع ضرر عن النفس أو المال أو غيرها كما جزم به بعض مشايخنا (9) أو يعمّهما وكلّ حرب باطل من معركة الامراء وغيرها كما هو قضية إطلاق الفتاوى في بادئ النظر؟

لكن ينبغي القطع بانصرافها كإطلاق النصوص إلى كلّ حرب مشروع وعدم تناولهما للحروب المحرّمة، ودعوى انصرافهما إلى الحرب في سبيل الله غير بعيدة، ولكنه ليس في مرتبة الظهور الذي يطمئنّ به النفس، فالوجه حينئذ ما عليه بعض مشايخنا عملا بإطلاق الروايات.

و هل يجوز للمحارب أن يصلّي فيه أو لا؟ ولا ينبغي الإشكال في الجواز مع الضرورة التي منها مشقة النزاع بحيث لا يتحمّل عادة، وأما مع عدمها فينبغي القطع بعدم الجواز، عملا بإطلاق الأدلة المانعة من الصلاة فيه واختصاص الروايات المرخصة فيه بحالة الحرب وعدم تناولها غيرها. فالقدر المتيقن ممّا خرج من عموم المنع هو هذه الحالة.

ص: 500

1- الذكرى 3:45.

2- الجواهر 8:190.

3- الوسائل 4:372/3، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:806/208.

4- الوسائل 4:372/2، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:453/1.

5- الوسائل 4:371/1، ب 12 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:453/4.

6- المنتهى 4:222.

7- مطالع الأنوار 1:157.

8- كشف اللثام 3:219.

9- الجواهر 8:191.

وقد يتوهم تعارض العموم من وجه بين أخبار الرخصة في الحرب وأخبار المنع من الصلاة فيه فيراعى التراجيح. وفيه منع واضح، نعم ينبغي القطع بالجواز في الصلاة حال الحرب، لإطلاق الروايات المرخصة فيه وعدم تناول إطلاق روايات منع الصلاة فيه لنحو هذه الصلاة لندرتها فلا تعارض أيضا.

و من طريق الاستدلال على منع الصلاة في غير حال الحرب يظهر أنّ الوجه في غير حال التشاغل بالحرب وغير حال الصلاة هو وجوب النزاع مع عدم مشقة لا تتحمل عادة، اقتصارا فيما خالف عمومات الحرمة على القدر المتيقن مما خرج منها.

و أمّا في حال الضرورة فقد ادعى عليه في المعبر اتفاق علمائنا(1) وفي الذخيرة نقل عليه الإجماع جماعة كثيرة(2) وفي الذكرى: يجوز لبسه مع الضرورة إجماعا، كالبرد الشديد المانع من نزعه أو الحرّ مع عدم غيره وكدفع القمّل، وفي صحيح مسلم عن أنس «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم رخص لعبد الرحمن بن عوف والزيبر بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان فيهما»(3) وفي رواية عنه عنه صلى الله عليه وآله وسلّم «ولم يذكر السفر»(4) وفي رواية أخرى عنه عنه صلى الله عليه وآله وسلّم «أنهما شكيا القمّل، فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما»(5) والظاهر تعدّي هذه الرخصة، لأنّ مناطها الضرورة، انتهى»(6).

أقول: والظاهر أنّ المراد بالضرورة ما يقابل الاختيار وهو ما يتضرر المكلف بترك لبسه ضررا لا يتحمل اختيارا أو يتضمّن تركه مشقة لا تتحمل عادة بالاختيار، وعليه فيمكن الاستدلال على الجواز معها بالعمومات المتلقاة بالقبول، كالأدلة النافية للعسر والجرح، والمرويّ مرسلا من قولهم عليهم السلام «ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»(7) وقولهم عليهم السلام: «كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»(8) وقوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي الخطأ

ص: 501

1- المعبر 2: 88.

2- الذخيرة: 227.

3- مسند أحمد 3: 215، صحيح مسلم 3: 1646/2076، سنن أبي داود 4: 4056/50.

4- صحيح البخاري 4: 50، صحيح مسلم 3: 1646/2076، سنن ابن ماجه 2: 3592/188.

5- صحيح البخاري 4: 50، صحيح مسلم 3: 1646/2076، مسند أحمد 3: 192.

6- الذكرى 3: 46.

7- الوسائل 5: 6/842 و 7، ب 1 من أبواب القيام، التهذيب 3: 945/306.

8- الوسائل 8: 3/259، ب 3 من أبواب قضاء الصلوات، الفقيه 1: 1042/237.

و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا إليه»(1).

و هذه العمومات و أشباهها حاكمة على الأدلّة الخاصّة الواردة في تحريم المحرّمات و إيجاب الواجبات، و من الضرورة بالمعنى المذكور البرودة الشديدة و الحرارة المفرطة و غلبة القمّل و الحكّة و مرض آخر و غيره، فيعتبر في الجميع حصول مشقّة لا تتحمّل عادة بالاختيار، اقتصارا فيما خالف عمومات المنع على مورد اليقين.

نعم ربّما يسبق إلى الوهم في القمّل عدم اعتبار المشقّة المذكورة، لإطلاق ما ورد فيه من الرخصة في بعض الروايات كما عرفت، و يزيّقه منع الإطلاق في مورد الخبر المذكور و هو قضية ابن عوف و الزبير لأنّه حكاية حال، و لعلّها كانت في حدّ المشقّة المذكورة، و لأجل قيام هذا الاحتمال كانت الحكاية مجملّة، و لذا قيل: إنّ حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال و يسقط بها الاستدلال، مع أنّه قد سمعت عن الشهيد فيما تقدّم أنّه جعل مناطها الضرورة، و لا ضرورة مع عدم المشقّة المذكورة.

و هل يعتبر في محلّ الرخصة من الأمور المذكورة انحصار طريق دفع الضرورة في الحرير أو لا؟ و جهان: من إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماع، و من الاقتصار فيما خالف العمومات على مورد اليقين، و هذا أجود لتطرّق القدح إلى صدق الضرورة مع عدم انحصار طريق الدفع. و منه يظهر عدم جواز الصلاة فيه للقمّل كما تنبّه عليه بعض (2) تعليلا بعدم خوف ضرر القمّل بلبس غيره حال الصلاة خاصّة، بخلاف البرودة التي يتضرّر بها بنزعه و لو حال الصلاة خاصّة.

نعم لو فرض الأمن من ضررها بنزعه حال الصلاة و لو بالاقتصار فيها على أقلّ واجباتها.

و ليس من الضرورة المسوّغة للبس في الصلاة عدم ساتر غيره، بل يصلّي عريانا لمشروعيتها مع انحصار الساتر فيما هو أهون منه كالنجم، وفاقا لجماعة (3) لم يظهر مخالف لهم في ذلك، بل في عبارة الذكرى ما يؤذن بدعوى الإجماع فيه حيث قال: «و لو

ص: 502

1- الوسائل 8:2/249، ب 30 من أبواب الخلل، الخصال: 9/417.

2- كما في الجواهر 8:193.

3- كالعلامة في التذكرة 2:458 و ابن فهد في الموجز (رسائل العشر): 69، و الشهيد في الدروس 1:81، و الكركي في الجعفرية (رسائل الكركي) 1:101.

لم يجد المصليّ إلاّ الحرير ولا ضرورة في التعرّي صلّى عاريا عندنا» (1) و من مشايخنا (2) من نفى الخلاف فيه و لو كان للمصليّ ثوبان حرير و نجس و اضطرّ إلى أحدهما صلّى في النجس كما نصّ عليه في الذكرى وغيره (3)، لكون المانع العارضني أهون من المانع الذاتي، مضافا إلى أنّ طهارة الثوب شرط علمي و الخلوّ عن الحرير على ما هو ظاهر أدلّته شرط واقعي، و إذا دار الأمر بين تقويت الشرط العلمي و الشرط الواقعي فالأول أولى بالتقويت لكونه أهون.

و منه ظهر الحكم فيما لو اضطرّ إلى أحد الأمرين من الثوب النجس أو المتخذ من الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فيقدم النجس. و لو اضطرّ إلى أحد الأمرين من الحرير أو الميتة أو ما لا يؤكل لحمه فهل يجب الترجيح أو يخيّر؟ وجهان، مبناهما على استظهار كون أحدهما أشدّ مبغوضا لله تعالى من أدلّة منعه و عدمه، فعلى الأول يتعيّن ترجيح ما هو أضعف مبغوضيّة، و على الثاني تعيّن التخيير. و لا يبعد القول بكون الحرير أشدّ مبغوضا استظهارا له من توعيد النار الوارد فيه في الرواية المتقدمة و عدم ورود نحوه في الآخرين، فيندرج ليس الأول بذلك في المعاصي الكبيرة، و قضية ذلك كونه أشدّ مبغوضا.

الحكم الرابع: جواز لبسه للنساء و لو اختيارا و من غير ضرورة، و هو في غير حال الصلاة إجماعيّ، بل ضروري من المذهب، بل الدين (4)، و الإجماعات المنقولة عليه بالغة فوق حدّ الاستفاضة، بل قريبة من التواتر إن لم نقل بكونها متواترة. و أمّا في حال الصلاة ففيه خلاف و إن كان الأكثر على الجواز أيضا بل هو المشهور (5) شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، لشذوذ المخالف و متروكية قوله فيمن تأخر عنه إذ لم يعرف الخلاف إلاّ من الصدوق في الفقيه قائلا: «و قد وردت الأخبار بالنهاي عن لبس الديباج و الحرير و الأبريسم المحض و الصلاة فيه للرجال، و وردت الرخصة في لبس ذلك للنساء و لم ترد بجواز صلاتهنّ فيه، فالنهاي عن الصلاة في الأبريسم المحض على العموم للرجال و النساء حتّى

ص: 503

1- الذكرى 3:47.

2- الجواهر 8:194.

3- كالمدارك 3:178، و الذخيرة: 228.

4- الجواهر 8:197.

5- ممّن قال بذلك: الشيخ في النهاية: 97 و ابن ادريس في السرائر 1:263، المحقق في النافع: 24، و الشهيد في البيان: 57.

يخصّهنّ خبر بالإطلاق لهنّ بالصلاة فيه كما خصّهنّ بلبسه» انتهى(1).

و ملخّص مرامه التمسك بعموم ما ورد من النهي عن الصلاة في الحرير المحض المتناول للرجال و النساء، و لعلّ مراده بالعموم كما فهمه غيره من أساطين(2) الأصحاب عموم صحيحتي محمّد بن عبد الجبّار ففي إحداهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وفي اخرهما بعد السؤال عن الصلاة في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة وبر «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض»(3) و ربّما استدلّ له أيضا برواية زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلّا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو كتّان أو قطن، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء»(4) و خبر الجابر الجعفي المرويّ عن الخصال «يجوز للمرأة لبس الحرير و الديباج في غير صلاة و إحرام»(5).

و الأقوى هو المشهور المنصور، للأصل المعتضد بما عرفت من الشهرة العظيمة، بل هي بنفسها لقربها من الإجماع و إفادتها لذلك ظنّ الاطمئنان تصلح دليلا، سيّما مع ما عرفت من متروكيّة قول الصدوق فتوى و عملاء و من هنا ما عن الذكرى «من أنّ عليه فتوى الأصحاب»(6) و ما عن الوحيد البهبهاني في حاشية المدارك «من أنّ عليه عمل الناس في الأعصار و الأمصار»(7) هذا.

مضافا إلى موثّقة ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «النساء يلبس الحرير و الديباج إلّا في الإحرام»(8) و موثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هي محرمة، فأما في الحرّ و البرد فلا بأس»(9) فإنّ حصر الاستثناء في الاولى في الإحرام يدلّ على دخول الصلاة في المستثنى منه و إلّا و جب استثناءها أيضا، كما أنّ تقييد المنع في الثانية بحالة الإحرام يدلّ بالمفهوم على أن لا منع

ص: 504

1- الفقيه 1: 811/263.

2- كما في الجواهر 8: 198.

3- الوسائل 4: 2/368 و 4/377.

4- الوسائل 4: 5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1524/367.

5- الوسائل 4: 6/380، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 12/588.

6- الذكرى 3: 44.

7- حاشية المدارك 2: 363.

8- الوسائل 4: 3/379، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 8/454.

9- الوسائل 4: 4/380، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 12/455.

في سائر الأحوال التي منها حال الصلاة.

وأما الجواب عن عموم خبري ابن عبد الجبار، فبأنه يتوهن بإعراض المعظم عن العمل به، واستقراء عمل المسلمين بخلافه فيخرج بذلك عن الحجية، ومع الغص عن ذلك فالشهرة العظيمة والسيرة الظنية إن لم نقل بكونها قطعية المعتضدين الموثقتين تنهضان لتخصيصه، لاشتغالهما على ما هو مناط الحجية وهو الظن الاطمئنان، فتكشفان عن عدم إرادة العموم المتوهم في المقام، ولو سلم التعارض بينهما وبين الموثقتين فهو من تعارض العموم من وجه، لافتراقهما في صلاة الرجال وغير صلاة النساء، واجتماعهما في صلاة النساء وهو محلّ التعارض، فيخصّص الأولان بالرجال تحكيما للموثقتين بشهادة الشهرة والسيرة الظنية، ولا يعارض ذلك بصحة سندي الأولين لأنّ المرجحات السندية إنّما يرجع إليها مع العجز عن الترجيح من حيث الدلالة. وبما ذكرناه كلّ ظهر الجواب عن خبر زرارة إن سلّمنا سلامة سنده، وأما خبر الجعفي فمع عدم وضوح حال سنده غير قابل لمعارضة ما تقدّم فوجب اطراحه.

فرعان:

أحدهما: أنّ الخنثى هل تلحق بالرجال فيحرم عليها لبسه حتّى في غير الصلاة، كما عن جماعة (1) أخذًا بالاحتياط حكي نسبه إليهم عن الروض (2) أو بالنساء فيجوز حتّى في حال الصلاة كما عن الشهيد في الذكرى (3) والبيان (4) واللمعة (5) ولعله المشهور للأصل؟

وربّما يتوهم شهادة عموم بعض الروايات للأولين، فإنّ الأخبار المأثورة عن أهل العصمة الواردة في الباب ثلاثة أنواع، الأول: ما يدلّ على المنع في خصوص الرجال، والثاني: ما يدلّ على الجواز في خصوص النساء، والثالث: ما هو عامّ في الأدلة على المنع، مثل ما في النبوي «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» (6) والمرسل المرويّ عن الكافي عن أبي جعفر عليه السلام «لا يصلح لبس الحرير و الديباج، فأما بيعهما فلا بأس» (7)

ص: 505

1- كما في المستند 4:344، والتذكرة 2:471، والذكرى 3:46، وجامع المقاصد 2:83، والمسالك 1:164.

2- روض الجنان 2:555.

3- الذكرى 3:43.

4- البيان: 58-59.

5- اللمعة: 29.

6- صحيح البخاري 7:194.

7- الوسائل 4:3/468، ب 11 من أبواب لباس المصلّي.

و هذان يعمّان الرجال و النساء و الخنثى، غاية الأمر خرج عنهما النساء بالدليل و بقى الباقي و منه الخنثى لأصالة عدم التخصيص.

وفيه - مع قصور دلالتهما -: منع جريان أصالة عدم التخصيص هنا، لعدم كون الخنثى نوعاً ثالثاً من الإنسان، بل هي في الواقع إمّا من الرجال أو من النساء، وأصالة عدم التخصيص إنّما تجري في فرد بدخوله في العامّ يقلّ التخصيص و بخروجه عنه يكثر التخصيص، و المفروض ورود تخصيص واحد هنا بالقياس إلى النساء، و الخنثى في الواقع إمّا داخله في المخرج عن العامّ فلا يلزم كثرة تخصيص، أو في الباقي تحت العامّ فلا يلزم قلّة التخصيص، و حيث إنّ حالها مشتبهة فلا يدري شمول حكم العامّ إيّاه أو اندارجه في حكم المخصّص، فوجب الرجوع في حكمها إلى الاصول العمليّة.

فتحقيق المقام أنّه لا ينبغي التأمل في الجواز لها في غير حال الصلاة، لأصلي البراءة و الإباحة في نحوه. و أمّا في حال الصلاة فربّما يسبق إلى الوهم المنع عنه، لأصالة الاشتغال المستدعية ليقين البراءة الذي لا يتأتّى إلاّ بالتجنّب عنه في حال الصلاة.

و لكن يزيّقه - ما تقرّر في محلّه - من أنّ المرجع في نحو مفروض المسألة و هو الشكّ في المانع لشيبة موضوعيّة بل الحكميّة أيضاً أصل البراءة، و معه لا مجرى لأصل الاشتغال، فالأجود هو الجواز للخنثى مطلقاً إلاّ أنّ الاحتياط للصلاة ممّا ينبغي مراعاته.

و ثانيهما: أنّه لا- يحرم على الصبيّ لبس الحرير بلا- خلاف، لانتفاء التكليف و رفع القلم عنه، و هل يجب على الوليّ منعه كما عن بعضهم (1) أو لا كما عليه جماعة (2) و لعلّه المشهور؟ قولان، أجودهما الثاني، للأصل السالم عمّا يخرج عنه. و نحوه الحكم في مكلف آخر غير الوليّ .

و هل يحرم تمكينه من لبسه؟ قيل (3) نعم، و احتمله ثاني الشهيدين في روض الجنان (4) لقوله: «هذان حرام على ذكور أمّتي» (5) مشيراً إلى الذهب و الحرير، و قول جابر «كنا ننزعه

ص: 506

1-المعتبر 2:91.

2- كالشهيد في روض الجنان 2:554، و النجفي في الجواهر 8، 200.

3-المعتبر 2:91.

4- روض الجنان 2:555.

5- مستدرک الوسائل 3:1/209، ب 16 من أبواب لباس المصلّي، سنن ابن ماجه 2:3595/1189، مسند أحمد 1:752/755.

عن الصبيان و تركه على الجوارى»(1).

وضعه ظاهر، لأنّ الخبر إنّما يقتضي حرمة اللبس على الصبي لصدق الذكور لا حرمة التمكين على الولي، و المفروض انتفاء التكليف عن الصبي فلا يستفاد منه حكم فيما نحن فيه. ولا دلالة لقول الجابر على اللزوم، لقوة احتمال كونه للتنزه و المبالغة في التورع.

ولو سلّم كونه منه على وجه اللزوم فهو يدلّ على وجوب المنع لا حرمة التمكين إلاّ أن يدعى التلازم بينهما، و يرد عليه حينئذ أنّه لا حجّة لفعل غير المعصوم.

ثمّ بقى من أطراف المسألة امور مهمّة ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: أنّ منع الرجال عن الحرير في النّصّ و الفتوى إنّما هو إذا كان محضاً، و أمّا إذا كان ممتزجاً بغيره ممّا صحّ فيه الصلاة كالخزّ و القطن و الكتّان و الوبر فلبسه و الصلاة فيه جائز لهم بلا- خلاف بل بالإجماع المستفيض نقله في كلام جمع(2) من أساطين الطائفة، للنصوص المستفيضة التي منها: صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال: «سأل الحسين ابن قياما أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب الملحّم بالقزّ و القطن و القزّ أكثر من النصف أيصلى فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السّلام منه جبات»(3).

و مقبولة عبيد بن زرارّة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتّان»(4).

و رواية إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس»(5).

و رواية زرارّة المتقدّمة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلاّ ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ أو قطن أو كتّان، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء»(6).

ص: 507

1- سنن أبي داود 4:4059/50، المغني و الشرح الكبير 1:664.

2- الجواهر 8:224، و مفتاح الكرامة 5:505.

3- الوسائل 4:1/373، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:455/11.

4- الوسائل 4:2/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:454/10.

5- الوسائل 4:4/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:455/14.

6- الوسائل 4:5/374، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1524/367.

و رواية يوسف بن إبراهيم «لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزّره و علمه حريرا، وإنّما يكره الحرير المبهّم»⁽¹⁾ إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتّبع.

مضافا إلى أنّ المنع في كثير من النصوص المانعة معلق على الحرير المحض، فينتفي عن غيره بالمفهوم، كما يشعر بإرادته الرواية السابقة أو بحكم الأصل.

وبذلك ظهر أنّ ضابط المنع و انتفاءه صدق المحوضة و عدم صدقها، و حينئذ فلا يتفاوت الحال في انتفاء المنع بين مساواة الحرير و الخليط، و كون الأوّل أقلّ أو أكثر و لو كان الخليط عشرا بل أقلّ كما هو قضية إطلاق الخلط في خبر ابن الفضل و الفتاوي و معقد الإجماعات، بل نصّ عليه المحقّق في المعتبر⁽²⁾ و صاحب المدارك⁽³⁾ و غيرهما⁽⁴⁾ و الشيخ في محكيّ الخلاف⁽⁵⁾ مع التصريح بإجماع الفرقة بعده كما في المعتبر⁽⁶⁾ أيضا. بل في صحيحة البنزطي المتقدّمة «و القزّ أكثر من النصف» و هو يتناول جميع مراتب الأكثرية.

نعم يجب أن لا يكون الخليط في القدّة على وجه يكون مستهلكا في جنب الحرير بحيث يصدق عليه الحرير أو الأبريسم المحض. و من ذلك ظهر أنّه لو خيط الحرير بغيره لم يخرج عن المنع، لعدم خروجه بذلك عن صدق المحض.

و قضية إناطة الضابط المذكور وجودا و عدما بالاستهلاك و عدمه أن لا يفترق الحال بين كون الخليط لحمّة الثوب أو سداه أو بعض من لحمته أو سداه أو كليهما، و هو أيضا قضية إطلاق الأكثر في رواية البنزطي كما عرفت.

نعم لو كان بطانة الثوب وحدها أو ظهارته كذلك حريرا محضا فالظاهر فيه المنع كما نصّ عليه جماعة⁽⁷⁾ من غير نقل خلاف فيه، لصدق الحرير المحض على إحداهما، بل في المدارك جعل المنع هنا أظهر منه في الحرير الذي خيط بغيره. و المناقشة فيه بعدم معلومية الثوب و اللباس في النصوص المعلقة للمنع بأحدهما إليهما و لا سيّما الاولى، يدفعها: بأنّ

ص: 508

1- الوسائل 4:6/375، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:817/208.

2- المعتبر 2:90.

3- المدارك 3:175.

4- التذكرة 2:474، المسالك 1:164، الذكرى 3:44، جامع المقاصد 2:83.

5- الخلاف 1:505.

6- المعتبر 2:90.

7- كما في المبسوط 1:82، و المعتبر 2:91، المنتهى 4:228، الذكرى 3:44، جامع المقاصد 2:87، المدارك 3:175.

قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» يتناولهما قطعاً وإن لم يصدق عليهما الثوب واللباس.

نعم إنّما المعضل حكم الثوب المحشوّ بالإبريسم أو القزّ بأن يكون أحدهما مكان القطن في حشو الثوب و خلاله مع كون الظهارة و البطانة من غير الحرير، فإنّ فيه خلافاً بين الأصحاب على قولين، المنع كما عليه الصدوق في الفقيه(1)، و هو ظاهر الشيخ في التهذيب(2) و اختاره الفاضلان في المعتمر(3) و التذكرة(4) و المنتهى(5) و الشهيد في الدروس(6) و عن جامع المقاصد(7) و فوائد الشرائع(8) و المسالك(9) و الروض(10) و العزّيّة(11) و الجعفرّيّة(12) استناداً إلى عموم المنع.

و عدمه كما يظهر الميل إليه من الشهيد في الذكرى(13) و اختار صاحب المدارك(14) و شارح الدروس(15) و هو ظاهر الذخيرة(16) لو لا شبهة الإجماع على المنع.

و هو في ظاهر النظر قويّ جدّاً، لأصلي البراءة و عدم المانع و عدم وضوح تناول أدلّة المنع لما في الحشو، لعدم صدق الثوب عليه ليتناوله النصوص المعلّقة للمنع عليه، و عدم انسباقه إلى الذهن من إطلاق المنع من الصلاة في الحرير المحض. و خصوص الصحيح المرويّ عن زيادات التهذيب عن الحسن بن سعيد قال: «قرأت كتاب محمّد بن إبراهيم إلى أبي الحسن الرضا عليه السّلام يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قزّاً؟ فكتب إليه فقرأته: لا بأس بالصلاة فيه»(17).

و الخبر المرويّ عن الفقيه عن إبراهيم بن مهزيار «أنّه كتب إلى أبي محمّد عليه السّلام في الرجل يجعل في جيّته بدل القطن قزّاً هل يصليّ فيه؟ فكتب: نعم، لا بأس به»(18) و رواية ريان بن الصلت قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن لبس فراء السمور و السنجاب... إلى أن قال:

ص: 509

1- الفقيه 1:263 ذيل ح 811.

2- التهذيب 2:208.

3- المعتمر 2:91.

4- التذكرة 2:475.

5- المنتهى 4:228.

6- الدروس 1:150.

7- جامع المقاصد 2:86.

8- فوائد الشرائع: 31.

9- المسالك 1:164.

10- روض الجنان 2:554.

11- العزّيّة: نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:510.

12- الجعفرّيّة (رسائل الكركي) 1:101.

13- الذكرى 3:45.

14- المدارك 3:175-176.

15- شرح الدروس 1:637.

16- الذخيرة: 227.

17- الوسائل 4:444/1، ب 47 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2:396/1533.

18- الوسائل 4:444/4، ب 47 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1:171/807.

والمحشوّ بالقرّ؟ قال: لا بأس بهذا كلّه»(1).

وعن الصدوق حمل القرّ في الخبر الأوّل على قرّ الماعز وهو وير المعز دون قرّ الأبريسم(2) وفي المعتمد استضعافه باستناد الراوي إلى ما وجدته في كتاب لم يسمعه من محدّث(3) ودفع الأوّل بخروجه عن الحقيقة وكمال بعده، والثاني بأنّ إخبار الراوي بصيغة الجزم والمكاتبة المجزوم بها في قوّة المشافهة كما في الذكرى(4) والمدارك(5).

أقول: الأوّل في دفعه أن يقال: بأنّ كلام الراوي ظاهر كالصريح في أنّه قرأ نفس المكاتبة التي جرت بين الإمام عليه السّلام ومحمّد بن إبراهيم، وربّما كان في قوله: «فقرّته» دلالة على كونه حاضرا في مجلس كتابة الجواب، لا أنّه أخذها من كتاب حديث لم يعرف محدّثه.

فدليل القول المذكور بحسب ظاهر قواعد الاجتهاد في غاية المتانة، غير أنّ الموجب لإعضال المسألة هو أنّ الذي يعطيه النظر في كلمات الأصحاب(6) هو كون هذا القول محدثا من الشهيد ومن تبعه ممّن تأخّر عنه وعدم وجوده في أصحابنا قبله فيكون كالأخلاق للإجماع السابق، كما يشير إليه قرائن تظهر للفقهاء بالتتبّع.

منها: أنّ الفاضلين في المعتمد(7) والتذكرة(8) والمنتهى(9) بعد مصيرهما إلى المنع لم يسند القول بالجواز إلّا إلى الشافعي.

ومنّها: أنّ العلامة في المختلف(10) الذي آخر تصانيفه ووضعه لبيان خلائقات الشيعة من دون تعرّض لأقوال العامة لم يتعرّض لمسألة الحشو أصلا، وهذا كسابقة يعطي عدم معهوديّة ما عدى القول بالمنع ثمة فيما بين أصحابنا.

ومنّها: ما عرفت عن الصدوق من تأويل القرّ في الخبر المتقدّم بما هو في البعد بمثابة لا يرتكبه أصحاب الحديث إلّا لإخراج الخبر عن مخالفة الإجماع، ويظهر من الشيخ في التهذيب ارتضاؤه بذلك حيث نقله عن الصدوق ولم يطعن فيه قائلا - بعد ذكر الخبر -: ذكر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ إنّ المعنيّ في هذا الخبر قرّ الماعز دون قرّ

ص: 510

1- الوسائل 4:444/2، ب 47 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1533/369.

2- الفقيه 1:263.

3- المعتمد 2:91.

4- الذكرى 3:45.

5- المدارك 3:175.

6- كما في المستند 4:341.

7- المعتمد 2:91.

8- التذكرة 2:475.

9- المنتهى 4:225.

10- المختلف 2:79.

و هذا - مع إنكار الشيخين الجليلين لمضمون الأخبار المذكورة مع قوّة أسانيدها وفهمهما مع فهم الفاضلين وغيرهما عموم المنع من النصوص المانعة، وعدم تعرّضهم لنقل قول بالجواز إلاّ عن الشافعي - ينجر قصور دلالة تلك النصوص على منع يندرج فيه المقام، و يضعّف التعويل على أخبار الجواز، مع قوّة احتمال خروجها من مخرج التقيّة لشهادة موافقة مضمونها لمذهب الشافعي. فالقول بالمنع أقوى، كما أنّه أحوط خصوصا بالقياس إلى الصلاة وإن كان القول بالجواز أيضا لا يخلو عن قوّة.

ثمّ إنّ لو خيط ثوب من قطعات متواصلة بعضها من حرير والآخر من غيره - من كرباس ونحوه - ففي المنع منه بناء على أنّ الصلاة فيه بالنسبة إلى القطعة الحريريّة صلاة في حرير محض فيتناولها عموم قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» وعموم قوله:

«و إنّما يكره الحرير المحض» وعدم تناول النصوص المجوّزة في غير الحرير المحض لاختصاصها بما كان منسوجا من الأبريسم أو القزّ وغيرهما بأن يكون الأبريسم أو القزّ لحمته أو سداه، وعدمه بناء على أنّه ليس لباس الحرير ولا ثوب الحرير المحض فلا يعمّه المنع المعلق على الثوب الحرير ولباس الحرير، قولان: أجودهما الأوّل، لأقوائيّة دليله من عموم المنع عن الحرير المحض والحرير المبهم من دون أخذ عنوان الثوب واللباس فيه، ولا ينافيه ما اخذ فيه أحد العنوانين كما هو واضح.

مضافا إلى خصوص رواية إسماعيل بن الفضل المتقدّمة عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الثوب يكون فيه الحرير؟ فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» فإنّ قول الراوي «في الثوب الّذي فيه الحرير» ظاهر في نحو مفروض المسألة، والضمير المجرور في قوله عليه السّلام: «إن كان فيه خلط فلا بأس» ظاهر في العود إلى الحرير، فيدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس بما ليس فيه خلط.

ومنّه يتقدح الحكم في فرع آخر وهو ما لو نسج ثوب وعمل فيه بالنسج خطوط متوازية بعضها إبريسم أو قزّ محض لحمته و سدى، و بعضها مخلوط من أحدهما وغيره بأن يكون لحمته أو سداه، فإنّ المتّجه فيه المنع أيضا، لصدق الحرير المحض على الخطّ الّذي لحمته و سداه قزّ أو إبريسم، فيصدق بالإضافة إليه الصلاة في الحرير المحض، وإن

لم يصدق الصلاة في الثوب الحرير أو لباس الحرير، لكنه لا يخلو عن بعد إلا أن يتمسك برواية إسماعيل لاندراج المفروض في إطلاق السؤال، فيشملة إطلاق الجواب ولو بضميمة ترك الاستفصال، فيدلّ بالمفهوم على عدم الجواز فيما نحن فيه أيضا.

ويدلّ عليه أيضا المرويّ عن احتجاج الطبرسي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام «أنه كتبت إليه يتخذ باصفهان ثياب فيها عتابية على عمل الوشي من قزّ و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السلام: لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتان»⁽¹⁾ يفيد حصر محلّ الرخصة من الحرير فيما كان أحد جزئيه من السدي و اللحمة قطنًا أو كتانًا.

فيندرج أقسام ستّ لأنه إذا كان سده قطنًا مثلًا فلحمته إمّا أن تكون بأجمعها قزّا أو مخلوطًا من قزّ وغيره، كأن يكون خيط قزّا و خيط قطنًا و هكذا إلى أن تتمّ، أو تكون خطّا منها بقدر ما يساوي إصبعًا أو إصبعين أو ثلاثة أصابع أو أربعة أصابع مثلًا قزّا، و خطّا منها كذلك قطنًا و هكذا إلى أن تتمّ، وإذا كان لحمته قطنًا مثلًا فسده أيضًا إمّا بأجمعه قزّ أو مخلوط من قزّ وغيره على نحو ما فرض في اللحمة أو خطّ منه قزّ و خطّ آخر قطن على نحو ما فرض أيضا في اللحمة فالصلاة في جميع هذه الأقسام جائزة بمقتضى الاستثناء و إطلاقه.

و ما عداها أقسام كثيرة مندرجة في عموم المستثنى منه المحكوم عليه بعدم الجواز، ككون كلّ من سده و لحمته قزّا محضًا، أو سده قزّا محضًا و لحمته مخلوطًا من خيط قزّ و خيط قطن و هكذا، أو خطّ منها نحو إصبع أو إصبعين أو أزيد قزّا و خطّ منها كذلك قطنًا و هكذا، أو لحمته قزّا محضًا و سده مخلوطًا على نحو ما ذكر، أو خطّ منه قزّا و خطّ آخر قطنًا على ما ذكر أيضًا، أو كلّ من سده و لحمته مخلوطًا بأن يكون خيط قزّا و خيط قطنًا و هكذا، و خطّ من كلّ منهما قزّا و خطّ قطنًا و هكذا إلى آخر الأقسام المتصوّرة.

و يندرج فيها ما فرضناه في الفرع الثاني، فقضيّة عموم المستثنى منه عدم جواز الصلاة في شيء منها، غير أنّه لا يقبله ذوق الفقهاء في جملة منها، فالالتزام به مشكل، و الخروج عن عموم الدليل من دون مخرج معتبر أشكل، إلا أن يكون هناك إجماع على إخراج

ص: 512

1- الوسائل 4: 8/375، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 492.

ما عدى القسم الأوّل منها أو جملة منها عن العموم، و دون إثباته خرط القتاد.

نعم يمكن التّشبيّه في الإخراج بالنصوص الدالّة على إناطة المنع بصفة المحوضة بعبائر مختلفة مثل «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» كما في رواية «ولا تحلّ الصلاة في الحرير المحض» كما في أخرى، «وإنّما يكره الحرير المحض» كما في ثالثة «وإنّما كره الحرير المبهم كما في رابعة» و «إنّما يكره الحرير المصمت» كما في خامسة. و لا ريب أنّ شيئا من الأقسام المذكورة ما عدى القسم الأوّل لا يصدق عليه المحض و لا المبهم و لا المصمت.

و توهم: أنّ الحرير المحض يصدق في أكثرها على كلّ موضع من الثوب يكون المجموع من سداه و لحمته قرّانظرا إلى أنّه لم يؤخذ في شيء من العبائر المذكورة عنوان الثوب و لا اللباس لئلاّ يصدق من جهته على الموضع من الثوب.

يدفعه: أنّ أحد العنوانين و إن لم يصرّح به في العبارة غير أنّه المنساق و المتبادر منها في متفاهم العرف، و قضية ذلك كون المنع في العبائر المذكورة معلقا على ثوب أو لباس يكون حريرا محضا فينتفي عما ليس محضا، و الروايات المشار إليها في إفادة هذا المعنى أخصّ من المستثنى منه العامّ في رواية الاحتجاج، فتنهض مخصّصة له بالحرير المحض و هو أحد الأقسام المذكورة.

و لكن يشكل الحال بالقياس إلى ما فرضناه في الفرع الأوّل من الثوب المخيط من قطع متواصلة بعضها حرير و بعضها غير حرير الذي بنينا فيه على المنع، و نحوه الثوب المخيط من حرير محض نصفه من طرف العرض أو الطول و غير حرير نصفه الآخر كذلك و ثوب أحد أذياله حرير و الآخر غير حرير، و ثوب كماه حرير و ما عداهما غير حرير، أو كماه غير حرير و ما عداهما حرير، فإنّ شيئا من هذه ليس ثوب الحرير المحض فينبغي الجواز في الجميع أيضا بمقتضى التخصيص المذكور، و دون الالتزام به خرط القتاد، إذ لا يظنّ بفقهاء تجويزه.

و لذا اختلفوا في المكفوف و صار المعظم إلى استثنائه من عموم المنع، و كثير منهم قدّره بما يساوي أربعة أصابع مضمومة، مع أنّ قضية ما ذكر من عموم التخصيص هو الجواز أيضا في المكفوف من دون حاجة إلى تجسّم الاستدلال عليه و لا إلى تعيين مقدار، و لم يكن معنى للنقض و الإبرام في دليله و الطعن عليه تارة من جهة السند، و أخرى من جهة الدلالة - على ما ستعرفه -.

و هذا كله يصادم عموم التخصيص المذكور بالقياس إلى الأقسام المذكورة أخيراً إلا أن يمنع عموم المخصّص لها بتقريب أنه كما ينساق من العبائر الخمس المتقدمة كون الحرير المحض المعلق عليه المنع ثوباً أو لباساً، فكذلك ينساق منها عرفاً كونه منسوجاً، فتدلّ على عدم المنع في ثوب يكون بالنسج مشتملاً على القزّ والأبريسم، ولا تتناول ما اشتمل بالخيط على حرير وغير حرير لا بنفي ولا بإثبات، فتبقى الأقسام المذكورة مندرجة في عموم المنع المستفاد من خبر الاحتجاج وعموم المفهوم في مقبولة إسماعيل بن الفضل.

وقضية ذلك هو المنع في الثوب المكفوف بالحرير أيضاً، وهو ما جعل الحرير في الخياطة على أطرافه وجوانبه من رءوس الأكمام وجوانب الأذيال وحول الزيق وهو ما أحاط بالعتق وحوالي الجيب المعبر عنه باللينة كما عزی إلى ظاهر القاضي ابن البراج (1) والقطع به إلى المرتضى (2) في بعض مسائله، وربما مال إليه جماعة من متأخري (3) المتأخرين منهم البهائي، وتردّد فيه صاحب المدارك (4).

خلافاً للشيخ (5) وأتباعه (6) على ما في المنتهى (7) فجوّزه. وهذا الحكم مشهور كما في كلام بعض الأجلة (8) وعليه المتأخرون كما عن المفاتيح (9) وأنّ هذا الحكم مقطوع به في كلام المتأخرين كما في المدارك (10) وبه أفتى الأصحاب كما في الذكرى (11) مؤذناً بدعوى الإجماع، ولعلّها لشذوذ المخالف أو عدم تبين مخالفته من جهة عدم ظهور صدق النسبة.

ومستنده من طريق الأصحاب ما رواه جرّاح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالدبياج» (12) حملاً للكراهة على معناها المصطلح عليها. ومن طريق العامة ما روي عن عمر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم «أنّه نهى عن الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع» (13) وما روي في الصحاح عن أسماء «أنّه كان للنبيّ جبة

ص: 514

- 1- المهذب 1:75.
- 2- نقله عنه في الرياض 2:332.
- 3- مجمع الفائدة والبرهان 2:85-86، كشف اللثام 3:223، حبل المتين: 184.
- 4- المدارك 3:180-181.
- 5- النهاية: 96، المبسوط 1:168.
- 6- الوسيلة: 87، المهذب 1:75.
- 7- المنتهى 4:227.
- 8- مطالع الأنوار 1:162.
- 9- المفاتيح 1:110.
- 10- المدارك 3:180.
- 11- الذكرى 3:42.
- 12- الوسائل 4:370/10، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:42/364.
- 13- صحيح مسلم 3:143/15، سنن الترمذي 4:171/1721، سنن أبي داود 4:47/4042.

كسراوية لها لبنة ديباج، و فرجاها مكفوفان بالديباج و كان النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم يلبسها، قالت أسماء:

فنحن نغسلها للمرضى نستشفى بها»(1) نقلهما الشهيد في الذكرى، وقال بعد الثانية: «اللبنة الجيب»(2).

و مستند القول بالمنع عموم قوله عليه السَّلام: «لا تحلَّ الصلاة في حرير محض» استضعافا للرواية المذكورة الدالة على الجواز سندا بعدم توثيق جرَّاح المدائني و الراوي عنه و هو القسم بن سليمان، و دلالة بشيوع استعمال الكراهة في الأخبار في التحريم خصوصا روايات الباب التي في كثير منها التعبير عن التحريم بها كما عرفت، و خصوصا هذه الرواية المتضمنة لقوله: «ويكره لباس الحرير» بعد قوله: «كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج» فحملها على المعنى المصطلح يقتضي قرينة.

أقول: و يمكن جبر الضعف سندا و دلالة بالشهرة، فإنَّ الذي يظهر بالتتبع كونها استنادية فتكشف عن أمانة الصدور، و قرينة الظهور عثروا بهما فعولوا بهما في الأخذ بالسند و فهم المعنى المصطلح فليتأمل، فالأقوى إذا هو القول بالجواز لكن على كراهية، فالأحوط هو الاجتناب و لا سيَّما للصلاة.

نعم ينبغي القطع بالجواز في ثوب زرّه و علمه من القزّ و الأبريسم، لرواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه(3) و علمه حريرا، و إتما كره الحرير المبهم»(4).

و الرواية و إن لم تكن صحيحة بعدم توثيق يوسف مع كونه طائريا، غير أنَّها في الاعتبار كالصحيحة بالراوي عنه و هو صفوان بن يحيى الذي ممَّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عنه و قبله الحسين بن سعيد، مع عدم الحاجة إلى الاهتمام في إصلاح الرواية لظهور عدم الخلاف فيهما و في القيطان و الخيوط الأبريسمية التي خيط بها الثوب، و ما ينسج من الأبريسم و يوضع على أطراف الكمّ، مع إمكان دعوى الضرورة في جميع ذلك، مع تطرّق المنع إلى شمول عمومات المنع لنحو هذه الأشياء فيسلّم الأصل عمّا يخرج عنه.

ص: 515

1- مسند أحمد 6:347، صحيح مسلم 3:1641/2069، سنن أبي داود 4:49/4054.

2- الذكرى 3:42.

3- زرّ بالكسر: دكمه.

4- الوسائل 4:6/375، ب 13 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:208/817.

الأمر الثاني: فيما لا يتم الصلاة فيه منفردا كالتكّة و القلنسوة و الكمره و نحوها، و للأصحاب في المنع و الجواز فيه قولان، و لم يتحقّق الشهرة في شيء من الجانبين، و إن نقل عن الوافي جعل الجواز أشهر(1) و عن حاشية الإرشاد لولد العليّ نسبتة إلى أجلاء الأصحاب(2).

و دليل المانعين عموم الأخبار المانعة من الصلاة في الحرير، و خصوص صحيحة محمّد ابن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في حرير محض»(3). و صحيحة الآخر أيضا قال:

«كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض»(4).

و دليل المجوّزين رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكّة الأبريسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار يكون في السراويل و يصلّي فيه»(5).

و لعلّ الداعي للمجوّزين مع كونهم من أجلاء الأصحاب إلى العدول عن الصحيحين مع اعتبار سنديهما إلى العمل بالرواية المذكورة مع ضعف سنده - على ما عرفت - أحد الوجوه من منع استفادة الحرمة بالخصوص من النفي في قوله: «لا تحلّ».

بناء على أنّ الجملة الخبريّة في محلّ التأويل بالإنشاء ليست صريحة و لا ظاهرة في الحرمة، بل المسلّم من مفادها المرجوحية المطلقة و هي أعمّ من الكراهة، أو أنّ نفي الحلّيّة لا يلازم الحرمة بل أعمّ منها و من الكراهة، أو أنّ الظرفيّة المفيدة للاشمال في قوله:

«لا تحلّ الصلاة في حرير» لا تشمل مورد السؤال لأنّ الاشتمال يقتضي إحاطة الحرير المحض لتمام البدن و هي منتفية في نحو القلنسوة، أو أنّ الحرير المحض على ما قيل لغة هو الثوب المتخذ من الأبريسم فلا يتناول القلنسوة و نحوها، أو أنّ إطلاق الحرير المحض في متفاهم العرف في مطلق الروايات ينصرف إلى الثوب و اللباس و هما لا يصدقان على

ص: 516

1- الوافي 7:425.

2- نقله عنه في الجواهر 8:202.

3- الوسائل 4:1/376، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:10/399.

4- الوسائل 4:4/377، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:810/207.

5- الوسائل 4:2/376، ب 14 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1478/357.

نحو القلنسوة، أو أنّ كلّ عامّ قابل للتخصيص حتّى بالقياس إلى المورد. والقول بعدم جوازه تعليلاً بكونه نصّاً بالنسبة إلى المورد غير مسلّم لمنع النصوصيّة، بل غايته كونه فيه أظهر بالقياس إلى سائر الأفراد.

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا الأوّل: فلما تقرّر في محلّه من كون الجملة الخبريّة المؤوّلة بالانشاء ظاهرة في التحريم، فلا يعدل عنه بدون قرينة.

وأمّا الثاني: فلأنّ إطلاق الحلّ ينصرف إليه بالمعنى الاعمّ، ولا ريب أنّ نفيه يلازم الحرمة، وإمّا لا يلازمها نفي الإباحة بالمعنى الأخصّ، وحمله في الرواية عليها بعيد لا شاهد له.

وأمّا الثالث: فلأنّ ما ذكر من اقتضاء الاشتمال لإحاطة الظرف بجميع المظروف على فرض تسليمه إمّا يتمّ فيما لو اعتبر البدن مظروفا للظرف، كما لو قيل: «زيد في الثوب» مثلاً، ومظروف الظرف في الرواية هو الصلاة لا المصلّي، وتأويله بما يقتضي بكون المصلّي مظروفاً لا يستقيم إلاّ بجعل الصلاة للمعنى المصدرى والظرف مستقرّاً في موضع النصب على أن يكون حالاً مبنياً لهيئة فاعل المصدر، وفيه من التكلّف الذي لا شاهد عليه ما لا يخفى، ومع عدم الشاهد فالظاهر هو الحجّة، وهو يقتضي ظرفيّة الحرير للصلاة.

وقد أشرنا في مباحث الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه أنّ الاشتمال المستفاد من الظرفيّة فيما كان المظروف من قبيل الأفعال لا الأعيان عبارة عن اشتمال المظروف على الظرف، ومعناه اشتماله على الخصوصيّة الحاصلة من إضافة المظروف إلى الظرف، فالصلاة في الحرير المحض بهذا المعنى ممّا يصدق بالقياس إلى القلنسوة ونحوها أيضاً.

وأمّا الرابع: فلمنع صحّة القول المذكور، مع أنّه يكذبّه عبارة السؤال من قوله: «في قلنسوة حرير محض» فلو أنّ الحرير المحض لغة خصوص الثوب المتخذ من الأبريسم لم يصحّ إضافة القلنسوة إليه.

وأمّا الخامس: فلأنّ المتبادر من الحرير المحض بقرينة السؤال ما يلبس من الحرير ولو نحو القلنسوة، ولا-ريب أنّ اللبس بالمعنى المصدرى ممّا يصدق على لبس القلنسوة وإن كانت لا يصدق عليها اللباس بالمعنى الاسمي ولا ملازمة.

وأمّا السادس: فلمنع جواز تخصيص العامّ بالمورد لكونه نصّاً بالقياس إليه ولو بمعونة

وجوب مطابقة الجواب للسؤال، وأنه لولاه لقبح الجواب، وإثما أتى فيه بصيغة العام قصداً إلى بيان ما يكون قاعدة كَلِيَّة يرجع إليها السائل موارد حاجته ولم يكن حاجته ماسّة بالسؤال عن حكم كل واقعة واقعة بالخصوص. وحينئذ الجواب العام بالقياس إلى مورد السؤال خاصّ و الرواية المذكورة أيضاً خاصّة فيتعارضان، فلا بدّ إمّا من إعمال قواعد الترجيح إن وجد مرجح، أو الرجوع إلى قاعدة التعادل من التخيير كما هو المختار، أو التساقت و الرجوع إلى الاصول، أو التوقّف و الرجوع إلى الاصول على الخلاف.

ولكن هذا كلّ على تقدير الحجّة الذاتية في الخبرين لوضوح عدم تعقّل معارضة غير الحجّة للحجّة، وهذا في محلّ البحث غير متحقّق، لضعف سند الرواية المجوّزة بوقوع أحمد بن هلال العبرتائي فيه، فإنّه على ما عن الفهرست «كان غالباً متّهماً في دينه»⁽¹⁾.

و عن النجاشي «الرواية يعرف منها وينكر وقد روي فيه ذموم من سيّدنا أبي محمّد العسكري عليه السّلام»⁽²⁾.

و عن الخلاصة «غال، و ورد فيه ذمّ كثير من سيّدنا أبي محمّد العسكري... إلى أن قال:

وعندي أنّ روايته غير مقبولة»⁽³⁾.

و عن الكشي «عليّ بن محمّد بن قتيبة، قال: حدّثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: ورد على القسم بن العلاء نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال، و كان ابتداء ذلك أن كتب عليه السّلام إلى أقوامه بالعراق: احذروا الصوفي المتصنّع... إلى أن قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا منه و أنكروا ما ورد في مذمّته، فحملوا القسم بن العلاء على أن يراجع في أمره، فخرج إليه: قد كان أمرنا نفذ إليك في المتصنّع ابن هلال لا رحمه الله بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه و لا أقاله عشرته يدخل في أمرنا بلا إذن منّا و لا رضى... إلى أن قال: و أعلم الإسحافي - سلّمه الله و أهل بيته - بما أعلمناك من حال هذا الفاجر»⁽⁴⁾.

و عن التعليقة عن الصدوق في إكمال الدين⁽⁵⁾ حدّثنا شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد رحمه الله قال: «سمعت سعد بن عبد الله، يقول: ما رأينا و لا سمعنا بمتشيع رجوع عن الشيع

ص: 518

1- الفهرست: 97/36.

2- رجال النجاشي 1: 218.

3- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: 320.

4- الكشي: 536-535.

5- إكمال الدين: 76.

إلى النصب إلا أحمد بن هلال، و كانوا يقولون: أيما تفرّد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله»(1).

وعن الخلاصة أيضا «و توقّف الغضائري في حديثه إلا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة و محمّد بن أبي عمير من نواتره، و قد سمع هذين الكتّابين جلّ أصحاب الحديث و اعتمده فيهما»(2).

وعن الحاوي «لعلّ قبول الغضائري و الجماعة لما يرويه من الكتّابين لتواترهما عندهم و شهرتهما، و حينئذ فلا يضرّ ضعف الطريق إليهما».

و بالجمله فالرواية ضعيفة جدّا، فلا تعويل عليها إلا لجابر و هو غير متحقّق، و عمل الجماعة بها مع كونهم من الأجلّاء إنّما ينهض جابرا و كاشفا عن أمانة الوثوق لو لا إعراض الآخرين عنها، مع عدم بلوغ ذهاب الجماعة إلى درجة الشهرة المحقّقة، مع أنّ الذي يظهر بالتتبّع في كلماتهم أنّ الأمانة التي دعّتهم إلى التعويل عليها ما عرفت من قول الغضائري بالعمل على حديث يرويه من الكتّابين و هما من الكتب المعتمدة المعوّل عليها، بناء على أنّه روى هذه الرواية عن ابن أبي عمير عن أبان عن الحلبي.

و يزيّفه أنّه لم يتحقّق كونها من روايات كتاب النواتر فلعلّه أسندها إلى ابن أبي عمير كذبا، و هذا الاحتمال ممّا لا رافع له من الاصول و الظواهر. فالأقوى إذن هو المنع.

و منه يظهر أنّ الوجه في العمامة و الشال من الحرير الذي يشدّ على الوسط و المنطقة الحريريّة المحضنة هو المنع، لعموم المنع من الصلاة في حرير محض و إنّما يكره الحرير المحض المتناول لما نحن فيه.

الأمر الثالث: في حمل الحرير و الركوب عليه و الافتراش و الاتكاء و التوسّد به و الالتحاف و التدنّب به. و أمّا حملة و استصحابه فالظاهر جوازه بلا خلاف يظهر، لأصلي البراءة و عدم المانع بالقياس إلى الصلاة، نظرا إلى عدم تناول الأدلّة المانعة للمحمول حتّى نحو قوله عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» لأنّ المتبادر منه خصوصا بعد ملاحظة مورد السؤال ما كان من جنس الملبوس.

و توهم العموم من قوله في النبوي: «هذان حرامان على ذكور أمّتي» و قوله عليه السّلام: «إنّما

ص: 519

1- تعليقة الوحيد البهبهاني: 22.

2- خلاصة الأقوال: 320.

يكره الحرير المحض» وغيره ممّا يرادفه، يندفع بأنّ التحريم المضاف إلى الأعيان ينصرف إلى الفعل الغالب فيها المقصود للعقلاء منها و هو بالقياس إلى الحرير ليس إلاّ لبسه، كما أنّه بالنسبة إلى الذهب ليس إلاّ التحلّي والتزيّن به، وأنّ المتبادر ممّا اسند إليه الكراهة بمعنى التحريم إنّما هو لبس الحرير لا غير.

ولا يتفاوت الحال في المحمول بعد جواز استصحابه في الصلاة وفي غيرها بين المنسوج وغيره، وفي المنسوج بين كونه بانفراده ممّا يتمّ فيه الصلاة وغيره، ولا بين كونه ظاهراً أو مستوراً كالعصابة والمنديل وما أشبه ذلك إذا كان في الجيب.

وأما الافتراض به والوقوف عليه فالمشهور المعروف بين الأصحاب على ما في كلام جماعة(1) جوازه، وعن المختلف(2) نسبه القول بالمنع إلى بعض المتأخّرين. وتردّد فيه المحقّق في المعتبر(3) وجعل منشأه عموم تحريمه على الرجال، ومنعه واضح، لاختصاص تحريمه عليهم بلبسه، فلا يتناول نحو الافتراض.

فالأقوى إذن هو الجواز للأصل، مضافاً إلى المرويّ عن زيادات تهذيب الشيخ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: «سألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة؟ قال:

يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه»(4) قوله عليه السّلام «ويقوم عليه» بعد سبق السؤال عن الصلاة ظاهر في القيام عليه في الصلاة، والمنع عن السجود عليه لعدم كونه ممّا يصحّ السجود عليه.

وتوهّم حمله على إرادة الصلاة تسمية لكلّ باسم الجزء، مجاز لا يصار إليه من غير قرينة، ولذا لم نقف من المجوّزين للافتراض على قول بمنع الصلاة عليه.

فيدلّ ذلك حينئذ ولو بطريق الفحوى على جواز جميع أنواع الانتفاعات ممّا عدى السجود عليه التي منها الركوب عليه والالتكأ به والتوسّد به والالتحاف به، مضافاً إلى الأصل في الجميع، ولذا ذكر في المدارك «الحق التوسّد والالتحاف بالافتراض»(5).

لكن ربّما يستفاد من بعض الروايات المنع عن الركوب عليه، كرواية جرّاح المدائني

ص: 520

1- كما في المهدّب 1: 326-327، الذكري 3: 42، روض الجنان 2: 555، المدارك 3: 179، القواعد 1: 256.

2- المختلف 2: 82.

3- المعتبر 2: 90.

4- الوسائل 4: 1/378، ب 15 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1553/373.

5- المدارك 3: 180.

المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير و لباس الوشي و يكره المثيرة الحمراء فإنها مثيرة إبليس»⁽¹⁾ وفي رواية أبي الجارود المتقدمة «لا تركب بمثيرة الحمراء فإنها من مراكب إبليس»⁽²⁾ و عن القاموس:

«المثيرة كهيئة المرفقة يتخذ للسرّج من الحرير و الديباج»⁽³⁾ و عن النهاية⁽⁴⁾ و غيرها⁽⁵⁾ «أنها من مراكب العجم تعمل من حرير أو ديباج».

و لكنّ الذي يهوّن الخطب في ذلك - بعد الإغماض عن قصور سندي الخبرين، و اختصاص المنع المستفاد منها بالحمراء، فيندرج غيرها تحت الأصل - أنه لم يظهر عامل بهما من الأصحاب، فحملهما على الكراهة غير بعيد كما صنعوه في المكفوف. و ربّما يومئ إليه التعليل بكونها مثيرة إبليس و من مراكبه، فإنّه و نظائره يناسب التنزيه، و لا يصلح جهة مقتضية للتحريم كما يظهر بأدنى تأمل.

و أمّا التدثّر بالحرير ففي المدارك «أنّ الأظهر تحريمه»⁽⁶⁾ و في الذخيرة⁽⁷⁾ «فيه تردّد» و عن المحقّق الأردبيلي «احتمال التحريم في التدثّر و الالتحاف كليهما، لصدق اللبس على لبس اللحاف و نحوه»⁽⁸⁾ و به علّل المنع في المدارك.

و ردّ بأنّه على تقدير شمول اللبس له يمكن أن يقال: إنّ المتبادر من اللبس الوارد في الأخبار هو الفرد الشائع منه و هو لبس الثياب على الوجه المعهود، فالحكم بتحريم جميع ما يصدق عليه لا يخلو عن إشكال.

أقول: إن لم نقل بظهور قوله عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» و قوله عليه السلام: «إنّما يكره الحرير المحض» في غير ما نحن فيه من الالتحاف و التدثّر و الصلاة معهما فلا أقلّ من عدم ظهوره فيما نحن فيه، فيكون بالقياس إليه مجملاً فيندرج بذلك فيما اشتبه التكليف التحريمي في غير الصلاة و المكلف به بالقياس إليها للشكّ في المانعّة لإجمال النصّ، و من المقرّر في محلّه أنّ المرجع في المسألتين معا هو أصل البراءة النافي للعقاب المحتمل ترتبه على مخالفة الواقع.

ص: 521

1- الوسائل 4:9/370، ب 11 من أبواب لباس المصلّي.

2- الوسائل 4:5/368، ب 11 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:164/774.

3- قاموس المحيط 2:152.

4- النهاية 5:150.

5- مجمع البحرين 3:509.

6- المدارك 3:180.

7- الذخيرة: 228.

8- مجمع الفائدة و البرهان 2:85.

و منه يظهر الحكم في الاتّزار بإزار الحرير لعدم صدق اللبس عليه و لا اللباس و الثوب على الإزار. و إطلاق الثوب عليه في بعض الأحيان كما في ثوبي الإحرام و أثواب كفن الميّت مجاز، بدليل عدم إطلاق الثوب عليه إلاّ بالإضافة فيكون كالمضاف من الماء قبلا للمطلق، و على فرض تسليم الصدق فلا- ينصرف إلى نحوه الإطلاق جزما، غاية الأمر كون الخطاب الوارد في المنع عن لبس الحرير و الصلاة فيه بالقياس إلى ما نحن فيه مجملا، فيندرج في موضوع أصل البراءة حسبما ذكرناه هذا، و لكنّ الاحتياط فيه و في التدبّر واضح، بل لا ينبغي تركه بالقياس إلى الصلاة.

النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب من لباس أو خاتم،

إشارة

و الكلام هاهنا تارة في الحكم التكليفي و هو تحريم لبس الذهب على الرجال، و اخرى في الحكم الوضعي و هو بطلان الصلاة به، فهاهنا مقامان:

أمّا المقام الأول: فالظاهر أنّ تحريم لبس الذهب و التختّم به على الرجال خاصّة محلّ وفاق بين الأصحاب، قال في الحدائق: «أمّا تحريم لبس الذهب على الرجال فلا خلاف فيه بين الأصحاب»⁽¹⁾ و في المستند «أنّه ممّا لا خلاف فيه كما في حبل المتين⁽²⁾ و البحار⁽³⁾ و المفاتيح⁽⁴⁾ بل قيل⁽⁵⁾ إنّهُ ضروري الدين»⁽⁶⁾ و في كلام بعض مشايخنا «لا يجوز لبس الذهب إجماعاً أو ضرورة»⁽⁷⁾.

هذا مضافاً إلى الروايات كالنبيّ المتقدّم «هذان محرّمان على ذكور أمّتي»⁽⁸⁾ و النبيّ العامّي أيضا «حلّ الذهب و الحرير للأنث من أمّتي و حرّم على ذكورها»⁽⁹⁾.

و مؤثّقة عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل يصلّي و عليه خاتم حديد؟ قال: لا، و لا يتختّم به الرجل فإنّه من لباس أهل النار، و قال: لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّي فيه لأنّه من لباس أهل الجنّة»⁽¹⁰⁾.

و رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الحديد أنّه حلية أهل النار،

ص: 522

1- الحدائق 7:102.

2- حبل المتين: 185.

3- البحار 80:251.

4- حكاه الوحيد البهبهاني عن المفاتيح في شرحه 20:85.

5- مصابيح الظلام 20:85.

6- المستند 4:356.

7- الجواهر 8:180.

8- مسند أحمد 1:66، سنن ابن ماجّة 2:3595/1189.

9- سنن النسائي: 8:190.

10- الوسائل 4:413/4، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:372/1548.

و الذهب أنه حلية أهل الجنة، و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه، و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين فحرّم على الرجل أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قتال عدوّ فلا بأس به»(1).

و الروايات الناهية عن التختّم بالذهب بالغة حدّ الاستفاضة، ففي مؤثقة روح بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم لأمير المؤمنين عليه السلام: لا تختّم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة»(2).

و رواية حنان بن سدير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم لعليّ عليه السلام: إياك أن تتختّم بالذهب فإنه حليتك في الجنة»(3).

و رواية الجراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تجعل في يدك خاتما من ذهب»(4).

و رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام «إن النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم قال لعليّ عليه السلام: إني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، و أكره لك ما أكره لنفسي، لا تتختّم بخاتم ذهب فإنه زينتك في الآخرة... الخ»(5).

و رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال عليّ عليه السلام: نهاني رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم - و لا أقول نهاكم - عن التختّم بالذهب...»(6) الخ.

و رواية البراء بن عازب قال: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم عن سبع و أمر بسبع، نهانا أن نتختّم بالذهب، و عن الشرب في آنية الذهب و الفضة، و قال: من شرب فيها في الدنيا لم يشرب فيها في الآخرة... الخ»(7).

و رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمّد عن أبيه «إن رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم نهاهم عن سبع، منها التختّم بالذهب»(8) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. و هذه الروايات و إن

ص: 523

- 1- الوسائل 4:4/5، ب 20 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:894/227.
- 2- الوسائل 4:4/1، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:5/468.
- 3- الوسائل 4:4/11، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، قرب الإسناد: 47.
- 4- الوسائل 4:4/2، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:7/469.
- 5- الوسائل 4:4/6، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:164/774.
- 6- الوسائل 4:4/7، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، معاني الأخبار: 1/301.
- 7- الوسائل 4:4/8، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 2/340.
- 8- الوسائل 4:4/9، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، قرب الإسناد: 34.

ضعف أسانيد أكثرها، غير أنّ كثرتها مع حجّة الموثّق منها تغني عن التعرّض لإصلاح أسانيدها، لأنّها تؤثر في الوثوق و الاطمئنان بصدور بعضها وفيه الكفاية في التزام الحكم المخالف للأصل وهو التحريم، مضافا إلى ما عرفت عن جماعة من نفي الخلاف المعتضد بدعوى غير واحد للضرورة. مع أنّه لم نقف على مستشكل فيه لا بالنسبة إلى اللباس ولا بالنسبة إلى الخاتم.

نعم ربّما يستشّم من بعض الروايات ما يخالفه في الخاتم، كرواية ابن قدّاح عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثمّ خرج على الناس، فطفق الناس ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتّى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه»⁽¹⁾ وهذه الرواية - مع قصور سندها بسهل بن زياد المختلف في توثيقه، و جعفر بن محمّد الأشعري الغير المصرّح بتوثيقه - ليست صريحة ولا ظاهرة في عموم الجواز، ولذا حملت على النسخ لما في آخرها، أو على كونه من خصائص النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم ولذلك كتّمه لئلا يقتدى به.

وأما المقام الثاني: فالظاهر أنّه لا خلاف عندهم في بطلان الصلاة في اللباس منه في الجملة، وإن اختلفوا في اشتراط كونه ساترا وعدمه وغيره من جهات الخلاف التي تقف عليها، قال في شرح الدروس: «لا كلام في تحريم لبس الذهب فتبطل الصلاة فيه لو كان في ثوب أو نحوه»⁽²⁾ وفي المستند «إنّه مذهب الأكثر، بل يشعر كلام حبل المتين⁽³⁾ والبحار⁽⁴⁾ بعدم الخلاف فيما يتمّ الصلاة فيه وحده»⁽⁵⁾ وعن الشيخ نجيب الدين «يشترط أن لا يكون لباس الرجل في الصلاة ذهبا بلا خلاف»⁽⁶⁾.

ويدلّ عليه مع ذلك موثقة عمّار المتقدّمة لمكان قوله عليه السّلام: «و لا يصلّي فيه» المعتضدة برواية ابن اكيل لمكان قوله: «فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» فإنّ النهي عن العبادة تقتضي الفساد و لو باعتبار استفادة المانع منه المقتضية لكون عدم ذهبيّة لباس المصلّي وغيره من قيود الصلاة المأمور بها، فيدور عليه الصّحّة وجودا وعدما.

ص: 524

1- الوسائل 4:413/3، ب 30 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:476/9.

2- شرح الدروس 1:638.

3- حبل المتين: 185.

4- بحار الأنوار 80:251.

5- المستند 4:359.

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 5:443.

وإنّما المعضل إثبات بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب لخلوّ الرواية المذكورة عن الدلالة عليه صراحة و ظهوراً، ولذا وقع فيه الخلاف بين أصحابنا، فمنهم من قرّب العدم كالمحقّق في المعتر قائلًا: «لوصليّ وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردّد، أقربه أنّه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب، و منشؤه رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام إلى آخر الرواية» (1) وقد تقدّمت.

و ملخّص ما ذكره في الخاتم المغصوب: أنّ النهي عنه متعلّق بأمر خارج عن الصلاة و ليس عن فعل من أفعالها و لا عن شرط من شروطها.

و منهم من قرّب البطلان كالعلامة في المنتهى قائلًا: «و في بطلان الصلاة لمن لبس خاتم ذهب تردّد، أقربه البطلان، خلافا لبعض الجمهور، لنا أنّ الصلاة فيه استعمال له و هو محرّم، و قد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد، ثمّ أيّده برواية موسى بن أكيل» (2) و نسب إليه الجزم بالبطلان في التذكرة (3): للنهي عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السّلام: «جعل الله الذهب حلية أهل الجنّة...» (4) إلى آخر الحديث و إن لم نجده في النسخة الحاضرة عندنا. و حكم به في التحرير مستشكلا حيث قال: «تبطل الصلاة في خاتم ذهب على إشكال، و كذا المنطقة و الثوب المنسوج بالذهب و المموّه به للرجال خاصّة و هل يجوز افتراشه؟ فيه إشكال، أقربه التحريم» (5).

و يظهر اختياره من الشهيد في الذكرى قائلًا: و الصلاة فيه - أي في الذهب - حرام على الرجال فإنّ مؤه به ثوبا فصلّي فيه بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلّي فيه بطلت صلاته، قاله الفاضل: لقوله عليه السّلام: «جعل الله الذهب حلية لأهل الجنّة فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» رواه موسى بن أكيل النميري عنه، و فعل المنهيّ عنه مفسد للعبادة... (6) الخ.

أقول: العمدة في المقام بيان مستند البطلان، و هو لا يخلو عن غموض، إذ قد عرفت من نقل الكلمات المتقدّمة أنّ العمدة من مستند المبطلين إنّما هو النهي عن لبس خاتم الذهب الوارد في الروايات، و هو إنّما يلزم البطلان إذا تعلّق بالصلاة في خاتم الذهب نظرا إلى قضائه حينئذ بمانعيّة هذا الذهب، و قضية المانعيّة كون عدمه من قيود المأمور فيبطل بسبب

ص: 525

1- المعتر 2:92.

2- المنتهى 4:231.

3- التذكرة 2:476.

4- التهذيب 2:894/227.

5- التحرير 1:197.

6- الذكرى 3:47.

الإخلال بذلك القيد العدمي. أو إذا تعلّق بأمر خارج مفارق عن الصلاة متّحد معها في الوجود كالغصب المنهيّ عنه المتّحد مع الصلاة في المكان المغصوب، بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما هو الحقّ المحقّق في محلّه، والمفروض عدم كون النهي هاهنا على أحد شيء من الوجهين، لوضوح عدم تعلّقه في الروايات المتقدّمة بالصلاة في الخاتم، وعدم كون لبسه في الصلاة متّحد الكون معها، بل هو شيء خارج عن الصلاة مفارق لها غير متّحد معها في الوجود، وإنّما هو كالنظر إلى الأجنبيّة المنهيّ عنه حال الصلاة، وهو على ما حقّق في محلّه لا يلازم البطلان.

ولبعض ما ذكرناه أجره في المعتر مجرى الصلاة في الخاتم المغصوب.

وأما ما وجّهه العلامة في المنتهى «من أنّ الصلاة فيه استعمال له وهو محرّم، قال: وقد عرفت أنّ النهي في العبادات يدلّ على الفساد»⁽¹⁾. ففيه: أنّ النهي إنّما تعلّق بلبسه والتختم به، وهو استعمال له والصلاة فيه حال هذا الاستعمال ليس استعمالاً له، بل هي مقارنة غير متّحدة معه في الوجود، فلم يتعلّق النهي بها من حيث إنّها استعمال له ليقضي فسادها.

وأما ما وجّهه في التذكرة من «أنّ النهي عن الكون فيه»⁽²⁾. ففيه: أنّه إن أراد به أنّ الصلاة فيه كون فيه وهو منهيّ عنه فيرجع ذلك النهي بالأخرة إلى الصلاة من حيث إنّها كون فيه، فهو بمعزل عن التحقيق لمنع تعلّق النهي بالكون فيه، وإنّما هو متعلّق بلبسه وهو عنوان آخر يلازم الكون فيه، لا أنّه نفسه، فالكون فيه من لوازم المنهيّ عنه لا أنّه عينه.

وإن أراد به أنّ الكون الصلّاتي متّحد مع الكون فيه في الوجود وهو محرّم فيبطل به الصلاة المتّحدة معه بضابطة امتناع اجتماع الأمر والنهي.

فيدفعه أولاً: منع كون الكون فيه منهيّاً عنه كما عرفت، وثانياً: منع اتّحاده مع كون الصلاة فإنّ كون الصلاة عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة التي هي أفعالها من القيام والركوع والجلوس وغير ذلك، والكون فيه عبارة عن الكون بالمعنى اللغوي الّذي هو من لوازم الجسم، وهو من مقارنات كون الصلاة لا من المتّحدات معه في الوجود.

فالوجه: أن يستنبط البطلان من موثقة عمّار المتقدّمة إن تمّ حيث إنّ عليه السّلام «في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد؟ قال: لا ولا يتختم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار، وقال:

ص: 526

1- المنتهى 4: 231.

2- التذكرة 2: 476.

لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلي فيه أنه من لباس أهل الجنة» بتقريب ظهور الذهب لقرينة سبق ذكر الخاتم في الخاتم من الذهب أو فيما يعمه، و النهي عن الصلاة فيه نهى عن الصلاة في خصوص الخاتم منه أو فيما يعمه و هو يقتضي الفساد.

و لا ينبغي القدح في سند الرواية لكونها موثقة، و لا في دلالتها بملاحظة النهي السابق عن الصلاة في خاتم الحديد المحمول على الكراهة، لمنع نهوض ذلك قرينة على إرادة الكراهة منه عن الصلاة في الذهب، لأنّ التجوّز في أحد اللفظين الواردين في الكلام بقرينة لا يصلح قرينة عليه في اللفظ الآخر، بل هو على حقيقته حتّى يقوم قرينة اخرى على التجوّز فيه، فالأقوى إذن بطلان الصلاة في الخاتم من الذهب أيضا.

افروع:

[الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساترا أو عامّا لمطلق الملبوس]

فروع:

الأول: في أنّ المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه هل يكون مخصوصا بما كان ساترا للعبورة أو عامّا لمطلق الملبوس؟ و هل هو على الثاني مخصوص بما يكون بحيث يتم الصلاة فيه أو يعمه و غيره ممّا لا- يتم كالقلنسوة و المنطقة و التكة و الجورب و ما أشبه ذلك؟ و على التقادير فهل هو مختصّ بما يكون ممحصّنا بأن يكون كلّ من سدى الثوب و لحمته ذهباً أو يعمه و غير الممحصّض بأن يكون أحدهما ذهباً؟ و على الثاني: فهل يعمّ الخليط من الذهب في موضع من الثوب بالنسج و المخيط منه في أطراف الثوب و جوانبه كالمعمول من كلابتون في نحو العباية و ما أشبهها؟

و تحقيق المقام أنّ مستند المنع لبسا و صلاة إن كان هو الإجماع لا غيره، فالذي ينبغي أن يقطع به هو الاختصاص بالممحصّض من الساتر للعبورة خاصّة، لأنّه القدر المتيقّن من معقد الإجماع، و عدم ثبوت الإجماع في غيره من الفروض، و لذا تردّد العلامة في المنتهى (1) في غير الساتر منه، و منهم من استشكل فيه.

و صرح أبو الصلاح في العبارة المحكيّة عنه بالكراهة في غير الممحصّض، حيث قال:

«و تكره الصلاة في الثوب المصبوغ و أكده كراهية الأسود ثمّ الأحمر المشبّع و الموشح و المذهب و الملحّم بالحري و الذهب» (2).

و احتمال إرادة التحريم من الكراهة جريا على ما هو الغالب في كلام القدماء من شيوع

ص: 527

1- المنتهى 4: 231.

2- الكافي في الفقه: 140.

إطلاقها على الكراهة يبعده الثوب المصبوغ، ثم تأكيد الكراهة في الأسود والأحمر منه لكون التحريم فيها خلاف الإجماع بل الضرورة.

كما أنّ احتمال إرادة القدر الجامع بينه الكراهة المصطلحة مع رجوعه إلى الملحّم مثلاً يبعده أنّ حمل الكراهة بعد صرفها عن التحريم على القدر الجامع ليس بأولى من حملها على المعنى المصطلح عليه، مع أنّه يبعده ترك ذكر الممّحّض فإنّه على تقدير إرادة ما يعمّ التحريم كان أولى بالذكر، لكونه القدر المقطوع به من محلّ التحريم، وحينئذ فيرجع فيما عدى القدر المتيقّن من معقد الإجماع من الفروض المذكورة وغيرها، إلى الاصول السليمة عمّا يخرج عنها، من أصل الإباحة وأصل عدم المانعيّة وأصل البراءة بالقياس إلى الصلاة وغيرها.

وإن كان مستنده الروايات كقوله عليه السّلام في موثقة عمّار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه» فلا بدّ وأن يلاحظ مقدار دلالة عموماً وخصوصاً ويحكم على حسبه، ويرجع فيما عداه إن خرج عن العموم إلى الاصول المذكورة، وعليه فلا ينبغي التأمّل في عمومه للملبوس ساتراً وغيره محضاً وغيره تمّ فيه الصلاة أو لا.

ويؤيّده كون مورد الرواية هو الخاتم، وهو ليس بساتر ولا ممّا يتمّ فيه الصلاة. ويؤيّده أيضاً بل يدلّ عليه تعليل المنع من الخاتم في موثقة روح بن عبد الرحمن «بأنّه زينتك في الآخرة» فإنّه بمفهومه يدلّ على المنع من كلّ ما يعدّ من الذهب زينة في الدنيا.

ولا ريب أنّه في الجميع يعدّ في الدنيا زينة بل قضية ذلك عموم المنع لجميع الفروض المشار إليها في عنوان الفرع وغيرها ممّا يجعله الرجل على اللباس من الذهب، كنصب قطعة منه على المنطقة ونصب زرة الذهب على الثوب وما أشبه ذلك، ومنه الكلابتون المخيط على الثوب، والعباء ونحوه.

نعم: يشترط فيه كونه ظاهراً وواضحاً في الأنظار، لأنّ الزينة إنّما تتحقّق بذلك، وأمّا ما كان لقلته خفياً ولم يكن لخفائه واضحاً سواء كان مستهلكاً أو لا فلا بأس به، لعدم تحقّق الزينة به إلاّ أن يقال على تقدير عدم الاستهلاك يصدق لبس الذهب و الصلاة فيه عليه.

وينبغي القطع بعدم شمول المنع للمحمول من الذهب وما يستصحبه في جيبه من الدنانير المسكوكة وغيرها من حلي النسوان وغيرها، والمنسوج من الذهب وغيره،

ما لم يكن ملبوسا ولا معدودا مع الرجل زينة له.

[الثاني: حكم الصلاة في المموه من الثوب و الخاتم]

الثاني: أنّ في المموه من الثوب و الخاتم و هو المذهب أعني المطلّى بماء الذهب خلافا، و كلام أبي الصلاح المتقدم صريح في الجواز على كراهية، و ربّما احتمله المحكي عن الغنية «تكره الصلاة في المذهب و الملحم بالذهب بدليل الإجماع المشار إليه»(1).

خلافا للعلامة في التذكرة(2) و الشهيد الأوّل في الذكرى و الشهيد(3) و المحقق(4) الثانيين على ما حكي عنهما فصاروا إلى المنع و بطلان الصلاة فيه أيضا، و علّله في الذكرى بصدق الذهب عليه حيث قال: «لو موّه الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه، نعم لو تقادم عهده حتّى اندرس و زال مسّماءه جاز، و مثله الأعلام على الثياب من الذهب و المموه به في المنع من لبسه و الصلاة فيه»(5) انتهى.

و ربّما فصل بين الثوب فالمنع، و الخاتم فالجواز، كما في المستند قائلا: «الظاهر أنّ حكم المنسوج من المموه بالذهب حكم الذهب، لأنّ ماء الذهب ذهب، فيصدق لبس الذهب و الصلاة فيه... إلى أن قال: و أمّا الخاتم المموه، فالظاهر فيه عدم التحريم، لأنّ المركّب من الذهب و غيره ليس بذهب»(6).

و في كلّ من تعليل الذكرى و هذا التعليل المفترق نظر، و ذلك لأنّ صدق اسم الذهب على ما حصل في الثوب و الخاتم بالطلاي ممّا لا ينبغي التأمل فيه، و لكنّه لا يجدي نفعا في شمول مطلقات المنع لهما، إلّا إذا صدق الإضافة و النسبة في لبس الذهب و الصلاة فيه، و التختّم بالذهب على لبس هذا الثوب و التختّم بهذا الخاتم و الصلاة بأن يصدق لبس الذهب و الصلاة فيه و التختّم بالذهب عليهما، و العمدة إنّما هو إثبات هذا الصدق، و لا ملازمة بين الصدقين فلا يتّجه الحكم بالمنع بمجرد صدق اسم الذهب على الموجود فيهما.

ثمّ إنّ تركّب الذهب و غيره في الخاتم إن صلح مانعا من شمول أدلّة خاتم الذهب فهو بعينه موجود في الثوب المموه، لأنّه أيضا مركّب من الذهب و غيره، و إن كان الوجه في شمول أدلّة المنع من الثوب صدق الإضافة و النسبة في الثوب المموه على معنى صدق لبس الذهب و الصلاة فيه على لبس هذا الثوب و الصلاة فيه و جب الالتزام بصدقهما في

ص: 529

1- الغنية: 66.

2- التذكرة 2: 471.

3- المقاصد العلية: 174.

4- رسائل الكركي 1: 67.

5- الذكرى 3: 47-48.

6- المستند 4: 360.

الخاتم المموّه أيضا، والفرق تحكّم إلاّ أن يقال: إنّ المتعارف في ثوب الذهب إنّما هو المركّب حتّى في غير المركّب، إذ لا وجود لغير المركّب منه فلا محمل لقوله: لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه إلاّ لبس المركّب والصلاة فيه بخلاف خاتم الذهب، فإنّه ظاهر في الخالص منه لأنّه المعهود المتعارف الغالب الوجود منه، فلا يتناول إطلاقه غير الخالص.

و كيف كان فلا بدّ في التزام المنع في المموّه من إثبات صدق الإضافة ليصدق معه لبس الذهب والتختم به والصلاة فيه، وهو لا يخلو عن إشكال.

وربّما يؤيدّ العدم رواية الفضيل بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال: إن كان ذهباً فلا، وإن كان ماء الذهب فلا بأس»⁽¹⁾ فإنّ الذهب وإن كان خارجاً عن عنوان المسألة إلاّ أنّ الرواية تدلّ على وقوع فرق ما بين الذهب والمذهب، مع إمكان القول بكون الحكم في موردها في طرفي النفي والإثبات هو الكراهة لا الحرمة بدليل ظهور «لا يصلح» في الكراهة.

و كيف كان فالمرجع في محلّ الإشكال هو الاصول، لكنّ الاحتياط ممّا ينبغي مراعاته خروجاً عن مخالفة النصّ والشهرة المتوهّمة، بل الإجماع المتوهّم من عبارة الغنية المتقدّمة، بناء على احتمال إرادة الحرمة من الكراهة، بل الاحتياط في الصلاة ممّا لا يترك.

الثالث: في جواز الافتراض بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به

الثالث: صرح جماعة بجواز الافتراض بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به، بل لم أقف فيه على قول بالمنع، نعم تردّد فيه العلامة في المنتهى إلاّ أنّه قرب الجواز قائلًا:

«هل يجوز افتراض الثوب المنسوج بالذهب والمموّه به تردّد؟ وأقربه الجواز» انتهى⁽²⁾.

و يقتضيه الاصول والعمومات السليمة عمّا يخرج عنهما لعدم تناول عمومات المنع المعلّقة له على لبس الذهب والصلاة، وهذا ليس لبسا مع عدم شمول الصلاة فيه على الصلاة عليه، ومنه يعلم الحكم في المخدّة المعمولة من الذهب نسجا و خيطا فيجوز الاتكاء به للرجل للأصل والعمومات، وكذا الحكم في سائر ما أشبه ذلك ممّا ليس من جنس اللباس والخاتم، وربّما يدلّ رواية الفضيل المتقدّمة على الجواز على كراهية في المذهب، والجواز لا على كراهية في المذهب، لأنّ السرير أيضا من أفراد هذا العنوان.

ص: 530

1- الوسائل 3: 1/510، ب 67 من أبواب النجاسات، الكافي 6: 10/476.

2- المنتهى 2: 232.

نعم ربّما يدخل في الوهم المنع من عموم مفهوم التعليل في قوله: «زينتك في الآخرة» لكن بيّعه الإضافة المفيدة للاختصاص، لظهورها في أن يكون للزينة مزيد اختصاص بالرجل ولا يكون إلا في ثوبه أو مطلق ملبوسه و منه خاتمه، وهذا المفروض بجميع أفراد زينة البيت لا زينة الرجل، ولا دليل على المنع من مطلق الزينة.

[الرابع: لا بأس بتحلية السيف و الخنجر و ما أشبهه بالذهب]

الرابع: في حاشية الروضة «قالوا: لا بأس بتحلية السيف بالذهب» (1) أقول: ونحوه في الحكم الخنجر و ما أشبهه، و المصحف و كتب الحديث و التفسير و الدعاء و غيرها، و لم أقف على قول بالمنع هنا أيضا، و لا على حكايته. و دليله بعد الأصل و العمومات عدّة من الروايات، كحسنة عبد الله بن سنان - بإبراهيم بن هاشم - عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «ليس بتحلية السيف بالذهب و الفضّة بأس» (2) و رواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضّة بأس» (3) و بهما يخصّص عموم مفهوم التعليل المتقدّم إن سلّمناه، و إلاّ يتطرّق المنع إلى عمومه بالبيان المتقدّم. نعم ربّما يشكل الحال في الصلاة مع السيف المحلّي بالذهب و ما أشبهه، لصدق الصلاة في الذهب حينئذ. فالأقرب هو المنع من الصلاة معه مع أنّه أحوط.

[الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ في لبس الذهب و التختّم به]

الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ هنا كما تقدّم في الحرير من عدم المنع فيهما من لبس الذهب و التختّم به، للأصل في الخنثى باعتبار شبهة الموضوع، و أمّا الصبيّ فلا تكليف له ليتناوله عمومات المنع، و لا يجب على الوليّ منعه أيضا للأصل، و عدم الدليل عليه إلاّ توهم وجوب النهي عن المنكر، و يزيّفه أنّه ليس بمنكر في حقّ الصبيّ بل لا يحرم عليه تمكينه عن لبسه للأصل أيضا.

و يؤيّده صحيحة أبي الصباح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الذهب يحلّي به الصبيان قال: كان عليّ بن الحسين عليهما السّلام يحلّي ولده و نساءه بالذهب و الفضّة» (4) و صحيحة داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الذهب يحلّي به الصبيان؟ فقال: إنّه كان أبي ليحلّي

ص: 531

1- حاشية الروضة: 198.

2- الوسائل 5:104/1، ب 64 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/5.

3- الوسائل 5:105/3، ب 64 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/7.

4- الوسائل 5:103/1، ب 63 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:475/1.

ولده ونساءه بالذهب و الفضة فلا بأس»(1).

النوع السادس: ما كان مغضوبا، و تمام الكلام فيه يقع في مقامات:

[المقام الأول: الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة]

المقام الأول: في الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة، و لا- خلاف في تحريمها، و الإجماعات المنقولة عليه في كلام الأصحاب بالغة فوق حد الاستفاضة، و يعتمه عموم تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و منه التوقيع المروي عن الوسائل «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»(2) و في محمّد بن زيد الطبري «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله»(3).

و يظهر من عبارة المنتهى تواتر النقل به عن النبي صلى الله عليه و آله و سلّم قائلا: «و تحرم الصلاة في الثوب المغضوب إذا كان عالما بالغضب، و هو إجماع أهل العلم كافة لما ثبت من تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه تواترا عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلّم»(4) فهذا ممّا لا ينبغي التكلّم فيه.

و إنّما الكلام في بطلان الصلاة في الثوب المغضوب إلا أنّه أيضا إجماعي في الجملة بين أصحابنا، بل في كلام جماعة نقل الإجماع عليه بقول مطلق و من غير تفصيل، كما في الناصريات(5) و الغنية(6) و المنتهى قائلا- عقيب عبارته المتقدمة: «و اختلف العلماء في بطلان الصلاة فيه، فالذي عليه علماؤنا بطلان الصلاة فيه»(7) و التذكرة قائلا: «يشترط في الثوب الملك أو الإباحة صريحا أو فحوى، فلا تصح الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغضب عند علمائنا أجمع»(8) و نهاية الأحكام قائلا: «لا تصح الصلاة في الثوب المغضوب مع العلم بالغصبيّة عند علمائنا أجمع»(9) و عزي دعواه إلى جماعة آخرين.

و ظاهر إطلاق هؤلاء عدم الفرق فيه بين كونه الساتر للعودة أو غيره بل هو صريح عبارة نهاية الأحكام قائلا - عقيب كلامه المتقدّم -: «و لا فرق بين أن يكون هو الساتر أو غيره، بل لو كان معه خاتم أو درهم أو غيرهما مغضوب و صلى مستصحبا له بطلت صلاته»(10). و ممّن صرح بعدم الفرق الشهيد في البيان على ما حكى من قوله: «و لا تجوز

ص: 532

1- الوسائل 5:103/2، ب 63 من أبواب أحكام الملابس، الكافي 6:2/475.

2- الوسائل 24:234/3، ب 63 من أبواب الأطعمة و الأشربة، إكمال الدين 49/520، الاحتجاج: 479.

3- الوسائل 9:538/2، ب 3 من أبواب الأنفال، التهذيب 4:139/395.

4- المنتهى 4:229.

5- الناصريات: 205.

6- الغنية: 66.

7- المنتهى 4:229.

8- التذكرة 2:476.

9- نهاية الأحكام 1:378.

الصلاة في الثوب المغصوب و لو خيطا فيبطل الصلاة مع علمه بالغصب»(1) وعزي التصريح به أيضا إلى الدروس(2) و فوائد الشرائع(3) و الموجز(4) و الجعفرية(5) و غيرها(6) بل عن المقاصد العلية(7) نسبته إلى الأكثر.

خلافًا للمحقق في المعبر فخصّ البطلان بالساتر منه و شرك معه ما يسجد عليه و ما قام فوقه، و تبعه جماعة ممن تأخر عنه منهم ثاني الشهيدان في شرح الإرشاد(8) و صاحب المدارك(9) قال في المعبر - بعد ما نسب القول بالبطلان إلى الثلاثة و أتباعهم -: ثم اعلم أنني لم أقف على نصّ عن أهل البيت عليهم السلام بإبطال الصلاة و إنما هو شيء ذهب إليه المشايخ الثلاثة متًا و أتباعهم و الأقرب أنه إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوقه كانت الصلاة باطلة، لأنّ جزء الصلاة يكون منهيا عنه و تبطل الصلاة بفواته، أما لو لم يكن كذلك لم تبطل و كان كلبس خاتم مغصوب. انتهى(10).

وقوّاه الشهيد في الذكرى - حيث إنّه بعد ما نقل قول المحقق، و نقل كلام العلامة في النهاية، و ذكر في مستنده - «أنّ هذا كلّ بناء على أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، و أنّ النهي في العبادة مفسد، سواء كان عن أجزاءها أو عن وصف لا تنفك عنه، قال: لا تخلو هذه المقدمات من نظر، فقول المحقق لا يخلو من قوّة، و إن كان الاحتياط للدين الإبطال كيف كان» انتهى(11). و عن الشهيد الثاني في شرح الإرشاد(12) دعوى الإجماع على البطلان في الصور الثلاث.

و هاهنا قول ثالث و هو برزخ بين القولين اختاره المحقق الخوانساري في حاشية الروضة، و هو البطلان في الساتر و غيره إذا استلزم فعل الصلاة فيه تصرفًا زائدا على لبسه الذي هو تصرف فيه حيث قال: «و التحقيق أنّ كون النهي في العبادة مقتضيا للفساد محلّ كلام - كما فصّلنا الكلام فيه في الاصول - إلاّ أن يثبت الإجماع على اقتضائه شرعا كما هو ظاهر الأصحاب. و إذا ثبت ذلك فالظاهر الحكم بالبطلان مطلقا في الساتر و غيره، إذا

ص: 533

1- البيان: 58.

2- الدروس 1:151.

3- فوائد الشرائع: 31.

4- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 69.

5- الجعفرية (رسائل الكركي) 1:102.

6- كمجمع الفائدة و البرهان 2:78.

7- المقاصد العلية: 99.

8- روض الجنان 2:547.

9- المدارك 3:181.

10- المعبر 2:92.

11- الذكرى 3:48-49.

12- روض الجنان 2:547.

استلزم شيء من أجزاء الصلاة تصرّفًا جديدًا فيه غير لبسه كالسجود عليه أو قبضه و بسطه في الحالات. و أمّا إذا لم يستلزم ذلك كعمامة مغصوبة على رأسه لا يحصل بالصلاة فيها تصرّف زائد على لبسه فالظاهر عدم البطلان، إذ النهي إنّما تعلّق باللبس و هو خارج عن الصلاة، و لم يتعلّق بشيء من أجزاء الصلاة، و مجرد كونه ساترًا كأنّه لا يوجب البطلان، إذ الظاهر أنّ الستر ليس من أجزاء الصلاة بل من المقدمات الخارجة كطهارة الثوب، فكما أنّ تطهير الثوب أو البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلاة، فأمكن أن يكون الستر بالمغصوب أيضًا كذلك» (1) إلى آخر ما ذكره.

و تحقيق المقام أنّ الصلاة في المغصوب لم يتعلّق بها نهى بالخصوص، كما تعلّق بها في جلد الميتة و جلد ما لا يؤكل لحمه و الحرير و الذهب ليتمسك في إبطالها باقتضاء النهي في العبادة الفسّاد، و لو باعتبار اقتضاء المانعيّة و حينئذ فلا بدّ في إبطالها من الرجوع إلى مسألة اجتماع الأمر و النهي في واحد شخصي.

فعلى القول بامتناعه كما هو الحقّ المحقّق في الاصول اتّجه البطلان، بشرط أن يكون أفعال الصلاة التي هي عبارة عن الحركات المخصوصة متّحد الوجود مع الغضب المنهّي عنه الذي هو عبارة عن التصرّف العدواني، و التصرّف في ملك الغير بغير إذنه، بأن تكون أفعال الصلاة أو شيء منها في جميع الحالات أو في بعضها من حيث وقوعه في المغصوب بعينه هو الغضب و التصرّف في ملك الغير، و حيث إنّ بهذا الاعتبار منهّي عنه امتنع كونه باعتبار أنّه جزء الصلاة مأمورا به، و لا يعني من البطلان إلّا هذا، لأنّ الصّحّة موافقة الأمر و حيث لا أمر لا صّحّة.

و على هذا فلا يتفاوت الحال في البطلان بين كون المغصوب مشغولا بستر العورة أو لا، و لا بين كونه بحيث يتمّ فيه الصلاة أو لا، حتّى ما يكون خيطا في ثوب.

نعم يبقى الكلام في العمامة و القلنسوة و ما أشبه ذلك ممّا لم يحصل بالصلاة فيه تصرّف زائد على لبسه حسبما زعمه الخوانساري، فهل تبطل الصلاة فيه أيضا - كما هو قضيّة إطلاق القول الأوّل المدعى عليه الإجماع - أو لا كما جزم به الخوانساري؟ وجهان، بل

ص: 534

قولان. أفواهما الأول، ويمكن الاستدلال عليه بأحد الوجوه:

الأول: أنّ تفرغ المغصوب وإيصاله إلى صاحبه واجب فوري والصلاة فيه مكانه ضدّ له، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ، وهو إذا كان الضدّ عبادة يقتضي الفساد، وهذا إن تمّ لفضي بالطلان في مطلق المحمول المغصوب وإن لم يكن ملبوسا بل في مطلق المغصوب إذا كان تحت يد المصلّي وإن لم يكن مصحوبا له حال الصلاة.

الثاني: أنّ الانحناء للركوع والسجود ورفع الرأس عنهما والأخذ بالقيام بعد السجود تحريك للرأس وغيره من العضو الشاغل لنحو هذه الأشياء، وهو علة لتحريك هذه الأشياء التي على الرأس أو العضو الآخر، وهو من حيث كونه تصرفا في ملك الغير بغير إذنه محرّم، فيحرم علته بضابطة حرمة مقدّمة الحرام، وهي من حيث كونها من أجزاء الصلاة فالنهي فيها يقتضي الفساد.

الثالث: أنّ الصلاة في الشيء تصرف في ذلك الشيء عرفا على معنى صدقه عليها في العرف وإن لم يحصل بها حركة فيه ولا تقلّب من قبض أو بسط أو غيرهما، ولذا يصدق التصرف في المكان أو الفرش على الصلاة فيهما مع عدم استلزامها تحركا ولا تقلبا فيهما، بل نقول: إنّ صدق التصرف في ملك الغير في الصلاة في الثوب ساترا أو غيره إنّما هو باعتبار كون الصلاة فيه بنفسها تصرفا من دون مدخلية لما يعرضه في الحالات من القبض والبسط وغيرهما في ذلك الصدق، على معنى أنّه ليس محققا لصدق التصرف على الصلاة فيه، بل هو حيثما حصل فمن المقارنات الاتفاقيّة، فملاك صدق قضية قولنا «تصرف فيه» صدق قولنا «صلّى فيه» ولا ريب في صدق الصلاة فيه على الصلاة في هذه الأشياء وهي بعينها تصرف فيها فيكون منهيّا عنه، ومعها يستحيل الصلّة بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

وهذا أوجه الوجوه، لإمكان المناقشة في الأولين، أمّا في الأول منهما: فتارة بمنع الأمر بالتفريغ إن أريد اعتباره من جهة كون التفريغ تخلّصا من الحرام وهو الغصب وهو واجب، لعدم كون التخلّص من الحرام عنوانا آخر امر به شرعا، بل هو مفهوم منتزع عن ترك الحرام، و مطلوبيته باعتبار مطلوبيّة الترك المأخوذة في ماهيّة الحرمة فلا تزيد على أصل الحرمة، فلا تعدّ من الأمر بالشيء ليرتّب عليه أحكامه التي منها اقتضاء النهي عن الضدّ على ما هو مبنى الاستدلال، إلّا أن يدعى الأمر المذكور من جهة الإجماع على إيصال مال

الغير إلى صاحبه، أو يقال: إنَّ التفريغ والإيصال ممَّا استقلَّ العقل بوجوبه، وهو استحقاق فاعله المدح وتاركه الذمُّ، بناء على التحسين و التقييح العقليين كردّ الوديعه، وهذا هو الوجوب العقلي الذي يثبت به الأمر الشرعي بحكم الملازمة بين العقل والشرع. و اخرى بمنع اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده كما حققناه في الاصول، لأنَّ أقوى أدلّة القول به قاعدة وجوب المقدّمة بناء على كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به، وهو بمعزل عن التحقيق على ما بيّناه في محلّه.

و أمّا في الثاني منهما: فلمنع عروض حركة اخرى لما على الرأس ونحوه مغايرة لحركة الرأس، وإنّما هي حركة واحدة قائمة بالرأس، نعم يصحّ إسنادها إليه ثانيا وبالعرض وعلى سبيل المجاز، نظير حركة جالس السفينة اللاحقة به بواسطة السفينة، فأفعال الصلاة تحريك للرأس ولا يحدث به تحريك آخر لما على الرأس.

فرعان: أحدهما: أنّه لا يبطل الصلاة بمغصوب لا يستصحبه المصلّي في صلاته، إذ لا مقتضي لبطلانها سوى توهم الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن الضدّ، وقد عرفت ما فيه.

وفي بطلانها بالمحمول الذي لا يتحرّك في حالات الصلاة، إشكال، لعدم وضوح صدق التصرف فيه على الصلاة معه. والأقرب العدم، و الأحوط هو النزاع حال الصلاة.

وثانيهما: أنّ غضب المنفعة في العين المستأجرة أو الموصى بمنافعها أو المشروط بها في ضمن العقد اللازم كغضب العين في اقتضاء البطلان. و توهم أنّ الصلاة تصرّف في العين وهي مملوكة لا في المنفعة، يدفعه أنّ التصرف في المنفعة عبارة عن استيفائها و الصلاة في العين استيفاء لها فتكون باطلة، فغضب اللباس المقتضي لبطلان الصلاة أعمّ من كونه في العين و المنفعة أو في أحدهما، وإن كان تصويره في العين وحده لا يخلو عن إشكال، لأنّ مملوكيّة المنفعة بالإجارة ونحوها تتضمن الرخصة في التصرف في العين، والأولى إسقاط هذا القسم.

[المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا]

المقام الثاني: في الجاهل بالغضب فلا تبطل صلاته في المغصوب حال الجهل، بلا خلاف أجده سواء استمرّ جهله أو زال في الوقت أو خارجه، فلا- إعادة على الأوّل لتحقيق الامتثال، و لا قضاء على الثاني لعدم الفوات، فإنّ المقتضي للبطلان إمّا الإجماع فلا إجماع مع الجهل إن لم ندّع الإجماع على عدم البطلان بل في كلام بعضهم نفي الخلاف

فيه، وربما تشعر كلمات بعضهم بكون المسألة إجماعية. أو النهي الممتنع اجتماعه مع الأمر ولا نهى مع الجهل بالموضوع.

و الظاهر كما هو قضية إطلاق الفتاوي عدم الفرق فيه بين الجهل الساذج - وهو الغفلة عن الغصية رأسا - وغيره من صور الشك فيها أو الظن بعدمها أو الظن بها.

أما الأول: فلنقبح تكليف الغافل عقلا، فإنّ البطلان إنّما هو من جهة انتفاء الأمر لمنع النهي، فإذا نفى المانع بالعقل بقى الأمر على حاله، و بعبارة أخرى أنّ بطلان الصلاة في المغصوب إنّما هو لخروجها عن عموم الأمر بالصلاة بالتخصيص، و مخصّصه النهي فإذا نفى المخصّص بالعقل المستقلّ بقى المورد تحت العموم.

و أمّا الثاني: فلاصلي الإباحة و البراءة النافيين لاحتمال التحريم عند الشكّ الذي في حكمه الظنّ الغير المستند إلى سبب شرعي، فإذا نفى المانع بالأصل بقى المورد تحت عموم الأصل، و الفرق بينه و بين سابقه أنّ المانع في السابق ينفي بالأصل العقلي القطعي و هنا ينفي بالأصل الشرعي.

لا يقال: إنّ قضية أدلّة بطلان الصلاة في المغصوب كون إباحة اللباس شرطا في صحّة الصلاة و من الظاهر أنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط و اللازم من ذلك كون المقام من مجاري أصل الاشتغال المقتضي لترتيب أحكام البطلان و آثاره التي منها وجوب الإعادة و القضاء، لأنّ الإباحة هنا ليست على حدّ غيرها من شروط الصحّة التي هي قيود للمأمور به كالطهارة حدثا و خبثا و غيرها، بل هي شرط للأمر، و عبارة عن عدم الحرمة لكون الحرمة مانعة عن الأمر، و لا ريب أنّ عدم المانع يحرز بالأصل، و لو كان المانع هو الحرمة و الأصل المحرز لعدمه أصل البراءة.

و ما ذكر من أنّ الشكّ في الشرط يستلزم الشكّ في المشروط و من حكم الشرط أنّه لا يحرز وجوده بالأصل، فإنّما هو في الشروط الوجودية التي هي من قيود المأمور به فهذا كلّه ممّا لا كلام فيه لأحد.

و إنّما الكلام في ناسي الغضب بعد علمه به، فهل يلحق بالجاهل في عدم بطلان صلاته في المغصوب مطلقا أو في الجملة أو لا؟ فإنّ فيه خلافا بين الأصحاب على أقوال:

أحدها: ما عزي إلى ابن إدريس (1) والعلامة في المنتهى (2) وجماعة (3) ولعلهم الأَكثَر، من أنه كالجاهل، إذ لا تحريم في حقه أيضا، فلا بطلان فلا عليه إعادة ولا قضاء.

و ثانيها: ما اختاره العلامة في القواعد (4) و التذكرة (5) من بطلان صلاته الموجب للإعادة عليه بعد تذكّره مطلقا في الوقت و خارجه، استنادا إلى أنه مفترط لقدرته على التكرار الموجب للتذكّار فالإخلال به تفريط، ولأنه لما علم بالغصب كان حكمه المنع عن الصلاة فالأصل بقاءه، وزواله بالنسيان يحتاج إلى دليل وليس.

و ثالثها: ما اختاره العلامة و الشهيد في المختلف (6) و الدروس (7) و الذكرى (8) من أنه يوجب الإعادة في الوقت لقيام السبب و هو الوقت، و عدم تيقن الخروج عن العهدة لا في خارجه، لأنّ القضاء يجب بأمر جديد، و تحقّقه هاهنا غير ظاهر.

و الأقوى هو الأول، لكون النسيان كالجهل عذرا عقليا يستحيل معه توجه النهي، فلا مانع من الصّحة المسقطه للتدارك لإعادة و قضاء. و دعوى كونه مفترطا، على إطلاقها ممنوعة، لكثرة ما ينشأ النسيان من غير تقصير في الحفظ و هو حيثما تحقّق لا يصحّ توجه النهي إلى الناسي إلاّ على القول بعدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، و على خلاف التحقيق على ما بيّناه في محله.

و استصحاب المنع السابق على طروء العذر غير صحيح، لتبدّل موضوع المستصحب، إذ العالم موضوع و الناسي غيره، و من المستحيل انسحاب حكم موضوع إلى موضوع آخر غيره هذا، مضافا إلى انتفاض المنع السابق باليقين الحاصل من استقلال العقل بكون النسيان عذرا مانعا عن الخطاب الإلزامي حدوثا و بقاء.

و القول بكون الوقت سببا لوجوب الإعادة في دليل القول الثالث، يزيّقه منع سببية الوقت لذلك، بل سببه النهي المانع عن الأمر المقتضي امثاله لسقوط الإعادة، و المفروض انتفاؤه و مع عدم الانتفاء لا فرق بين الوقت و خارجه. و الخروج عن عهدة التكليف بعد نفي

ص: 538

1- السرائر 1:207.

2- المنتهى 4:230.

3- كجامع المقاصد 2:89، البيان: 58، حاشية الإرشاد (مخطوط): 24، المطالب المظفرية: 71 (مخطوط).

4- القواعد 1:256.

5- التذكرة 2:477.

6- المختلف 2:94.

7- الدروس 1:151.

8- الذكرى 3:49.

المانع وهو النهي متيقن لا غير كما عرفت، وبذلك ظهر الوجه في سقوط القضاء وهو حصول الأداء فلا فوت لا مجرد أنه يجب بأمر جديد و تحقّقه غير ظاهر كما ذكره في المختلف.

[المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب]

المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب، وهو تحريم الصلاة في المغصوب و بطلانها مع العلم بالغصبيّة، فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه غير معذور ولا تصحّ صلاته. وفي حاشية الروضة «فالمشهور بين الأصحاب عدم عذره ووجوب الصلاة عليه في الوقت و خارجه، لتقصيره في التعلّم مع وجوبه عليه»(1).

وربّما يؤذن عبارة المنتهى في المكان المغصوب بدعوى الإجماع عليه، حيث قال: «أمّا لو كان عالماً بالغصبيّة و جاهلاً بالتحريم فإنّه لا يكون معذوراً و لا تصحّ صلاته عندنا»(2).

و عن المحقّق الأردبيلي(3) الميل إلى عذر الجاهل هنا أيضاً، ونفى عنه البعد تلميذه في المدارك(4) و يظهر الميل إليه من الخونساري في حاشية الروضة تعليلاً «بأنّه لا نهي و لا تحريم فيه أيضاً و عند ذلك فيتحقّق الامتثال بما فعله أولاً و الإعادة يحتاج إلى دليل»(5) انتهى.

وربّما يستشّم من بعض عباراتهم كون النزاع هنا صغريّاً، إذ القائلون بعدم العذر يعلّلونه بتقصيره في التعلّم كما عرفت، و منه ما في الذكرى(6) و كلام شارح الدروس من الاستدلال عليه «بوجوب التعلّم عليه، فيكون قد جمع بين الجهل و التقصير في التعلّم فلا يكون معذوراً»(7) و هذا يقتضي كون كلامهم في الجاهل المقصّر. و في المدارك «لا يبعد اشتراط العلم بالحكم أيضاً لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجّه إليه النهي المقتضي للفساد».

و هذا يقتضي كون كلام القائلين بالعذر في الجاهل القاصر، لأنّ الغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي فيما يرتكبه من الغصب مع العلم بالغصبيّة لا يحتمل التحريم، و لا مصداق له في الخارج إلا إذا لم يعلم إجمالاً بالأحكام الإلزاميّة، و لم يكن له علم إجمالي بالواجبات و المحرّمات، و هذا على تقدير تحقّقه لا يكون إلا قاصراً.

و تحقيق المقام: أنّ التكلّم في وجود القاصر فيما بين الجاهلين بالأحكام الواقعيّة من

ص: 539

1- حاشية الروضة: 186.

2- المنتهى 4: 298.

3- مجمع الفائدة و البرهان 2: 80.

4- المدارك 3: 182.

5- حاشية الروضة: 186.

6- الذكرى 3: 49.

7- شرح الدروس 1: 640.

المسلمين ليس من وظيفة الفقه، وان كان وجوده في بيضة الإسلام وفيمن يعاشر المسلمين في غاية البعد بل لا يكاد يتعقل، إذ كل أحد قرع سمعه الإسلام يعلم بالإجمال علما ضروريًا بأن فيه أحكاما إلزامية وواجبات ومحرمات، فهو لا محالة في جهله بتفاصيلها مقصّر في التعلم وتارك له عن تقصير، وعلى تقدير وجوده فهو نادر وأغلبهم المقصرون.

وعليه فيتوجه إلى استدلال صاحب المدارك أحد الأمرين: من منع تحقق الغفلة مع العلم بالغصبيّة، ومن أنه على فرض تسليم تحققها فلا ينحصر موضوع المسألة في الغافل، بل هو مفروض إما في المقصّر فقط أو ما يعمّه والقاصر.

وكيف كان فالجاهل بالتحريم إن كان غافلا - بحيث لم يحتمل فيما يرتكبه من الغضب التحريم أصلا ولم يكن مقصّرا في جهله - فلا ينبغي التأمل في عذره وصحة صلاته، لعدم توجه النهي إليه، بضابطة قبح تكليف الغافل عقلا وهو المانع من صحة الصلاة، وإذا انتفى فلا محيص عن الصحة المسقطه لوجوب التدارك.

وإن لم يكن غافلا بسبب احتمال التحريم فيما يرتكبه من الغضب المستند إلى علمه الإجمالي بأنّ في دين الإسلام واجبات ومحرمات و إنما قصّر في تحصيله العلم بتفاصيلها مع تمكنه منه لقلّة مبالاته و تسامحه و تساهله في أمر دينه، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه معذورا، و هو معاقب على مخالفته الأحكام الواقعية المستندة إلى جهله بها الناشئ من تقصيره، لتوجه النهي إليه فعلا و تنجز التكليف عليه.

لنا على ذلك: أنّ التكليف الفعلي و تنجزه على المكلف على وجه يكون شاغلا لذمته و يكون مخاطبا بامثاله و معاقبا على مخالفته و إن كان مشروطا بالعلم، إلاّ أنّه - على ما تقرّر في محلّه - يكفي فيه العلم الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، و هذا الشرط حاصل في الجاهل المقصّر فوجب حصول مشروطه، فإذا ثبت النهي في حقّه لزمه عدم العذر في مخالفته و بطلان صلاته قضية لامتناع اجتماع الأمر و النهي. هذا كلّه في الجهل بالتحريم و البطلان معا.

و أمّا الجهل بالبطلان دون التحريم أو بالتحريم دون البطلان، فعدم عذره و بطلان صلاته واضح، لا يحتاج إلى البيان و لا إقامة البرهان. و هاهنا شيء يعجبني ذكره، و هو أنّ العلامة في المنتهى احتجّ لمختاره من عدم معذورية الجاهل بالتحريم «بأنّ التكليف ليس مشروطا

بالعلم بالتكليف وإلا لزم الدور المحال»(1).

وكذا ما في كلام شارح الدروس(2) بعد استدلاله المتقدم.

والسرفي لزوم الدور حسبما تخيلوه أن العلم المتوسط بين التكليف المشروط به والتكليف المتعلق له، من حيث كونه شرطاً للتكليف متقدماً طبعاً على التكليف، ومن حيث تعلقه بالتكليف متأخراً طبعاً عنه، بضابط تأخر المتعلق - بالكسر - عن المتعلق بالفتح طبعاً فيلزم تقدّم العلم على نفسه وتأخره عن نفسه، وهو الدور.

ولا يخفى ما فيه من الضعف وشبهة المغالطة، لاستحالة عدم اشتراط التكليف بالعلم، بل هو كغيره من شروط التكليف التي منها القدرة شرط عقلي لا يمكن التكليف بدونه أصلاً، نعم يكفي فيه العلم الإجمالي كما أشرنا إليه، ولا دور في اشتراطه به سواء اعتبرناه الإجمالي أو التفصيلي.

أمّا على الأوّل فلوضوح أنّ الشرط هو العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية الواقعية الحاصل من الضرورة ونحوها، وهو لا يتوقّف على التكليف الفعلي المتوقّف عليه.

وأمّا على الثاني فلأنّ شرط التكليف ليس هو العلم بالتكليف بل العلم بالحكم الواقعي، وهو المعنى الانشائي المأخوذ في صيغة «افعل» وضعاً واستعمالاً، ويوجد المتكلم بها عند اجتماع شرائط صحّة الخطاب، ولا ريب أنّ هذا المعنى الانشائي بمجرد لا ينعقد تكليفاً فعلياً شاغلاً - لذمة المكلف، ما لم يحتو الشروط الأربع العقلية التي منها العلم، فمتعلق العلم هو الحكم الواقعي بهذا المعنى لا التكليف، فالتكليف لاشتراطه به متأخر عنه وهو لتعلقه بالحكم الواقعي متأخر عنه، وهو ليس متأخراً عن التكليف ليؤول إلى تقدّم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه فليتدبر.

وأمّا ناسي الحكم بعد علمه به، فالظاهر أنّه كما هو صريح جماعة(3) ملحق بالجاهل المقصّر، لأنّه بعد نسيانه سامح في تحصيله تقصيراً مع إمكانه.

وفي حاشية الروضة احتمال فيه وجهين: كون عذره أوضح من عذر الجاهل، وكون عذر الجاهل أوضح من عذره قائلاً: «وأمّا ناسي الحكم الشرعي أو الوضعي فالظاهر أنّه

ص: 541

1- المنتهى 4:230.

2- شرح الدروس 1:640.

3- كما في روض الجنان 3:548، المقاصد العلية: 99، كشف الالتباس: 192، البيان: 58.

بحكم الجاهل، وربما كان عذره أوضح، باعتبار عدم تقصيره في التعلّم، والنسيان ليس باختياره، وربما كان عدمه أوضح، بناء على أنّ النسيان بعد العلم مستند إلى تقصير في التذكّار ليس مثله في صورة الجهل بالغضب» انتهى(1).

و الأقوى عدم عذره لما عرفت من تقصيره ولو بعد النسيان، فإنّه أيضا كان محتملا للتحريم و متمكّنا من العلم به بعد ما علم إجمالا محرّمات الشرع، فالنهي بعد النسيان على حاله لتحقّق شرطه. نعم لو انجرّ النسيان به إلى حدّ لم يبق عنده احتمال التحريم أيضا حتّى اندرج بذلك في عنوان الغافل و جب القطع بعذره، قضية لقبح تكليف الغافل. و كون غفلته مستندة إلى تقصيره لا يؤثّر إلا في إدراج عذره في الامتناع بالاختيار، و قد عرفت سابقا أنّه ينافي الاختيار خطابا و عقابا، و لا ينافيه استحقاقه العقوبة على تقصيره أو تسامحه في التحفّظ على منسيّه قبل طروء النسيان كما هو واضح.

فروع:

الأوّل: لو علم الغصبيّة في أثناء الصلاة و جب نزعها في الحال، ثمّ إن كان عليه ثوب آخر ساتر لعورتها أو صلواته، و إلاّ قطعها و ستر العورة و استأنف الصلاة، و إن ضاق الوقت صلّى عاريا.

الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد و الصلاة فيه في حكم المغصوب تكليفا و وضعا؟ ظاهر كلام الأصحاب في مسألة ما لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد المحكوم عليه، بأنّه لم يملكه و كان مضمونا عليه ذلك، و لذا أجمعوا على ضمان عينه و منفعه التي استوفاهما، نعم لهم كلام في ضمان منفعه الفاتئة بيده من دون استيفاء لها و عدمه، و لا ريب أنّ ضمان المنافع المستوفاة يكشف عن كونه ممنوعا من جميع التصرفات و كافّة الانتفاعات.

و من هنا ما يوجد في بعض العبارات من التصريح بكون يده عليه يد عادية، و قد يقال:

إنّ تصرفه فيه استيلاء ليد على مال الغير من غير إذن من الشارع و لا من المالك، أمّا الأوّل فلاّنه حكم بفساد العقد، و هو سلب لجميع أحكامه التي منها جواز التصرف، و أمّا الثاني فلاّنه إذن المالك كانت مقيدة بعنوان البيعة، فإذا انتفى القيد انتفى المقيد.

و الأولى أن يقال: إنّ إذن المالك على تقدير تحقّقها ممّا لم يمضه الشارع حيث لم يمض

ص: 542

أصل العقد فكان وجودها كعدمه، و العمدة هو المنع الشرع الذي يتضمّنه الحكم بفساده.

و من هنا أيضا قد يفسّر القبض في عنوان المسألة المشار إليها بالاستيلاء الغصبي، فهذه العين إن لم تكن مغصوبة ففي حكم المغصوبة من حيث المنع من التصرفات و الانتفاعات فيها، فالصلاة فيها حينئذ تصرّف فيها و نوع انتفاع بها فتكون منهيّة و لزمه البطلان قضية لامتناع اجتماع الأمر و النهي.

خلافًا للفاضل النراقي في المستند قائلا: «إنّ الظاهر صحّة الصلاة في المبيع فاسدا، سواء جهل كلّ من المتبايعين بالفساد أو علما أو جهل أحدهما دون الآخر، لتحقّق الإذن، و عدم صدق الغصبيّة. نعم لو علم المشتري دون البائع و احتمال لأجل ذلك عدم رضاه أتجه المنع و البطلان» (1) انتهى.

و في دعواه تحقّق الإذن أنّه إن اريد بها إذن الشارع فقد عرفت خلافها، و إن اريد بها إذن المالك فعلى فرض حصولها لم يمضها الشارع فكان كإذن الصبيّ و المجنون. و عدم صدق الغصبيّة على تقدير تسليمه لا يلازم عدم المنع من التصرّف، فالصلاة فيه تصرّف منهيّ عنه.

و في عبارة جامع المقاصد ما ربّما يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلا: «و إذا علم بالفساد لم يجز له التصرّف عندنا، لأنّه فرع الملك و لم يحصل» (2).

و بالجملة لباس المصلّي لا- بدّ أن يكون مملوكا أو مأذونا فيه من مالكة الحقيقي و الصوري، و الكلّ منتف و معه لا محيص من بطلان الصلاة. و هذا في صورتني علم المتبايعين بالفساد أو علم المشتري فقط دون البائع.

و أمّا لو جهلا أو جهل المشتري فقط فقد يسبق إلى الوهم كونهما كالجاهل بالغضب في عذره و صحّة صلاته، فإنّه على التقديرين إن لم يكن مغصوبا فلا- يكون أسوأ حالا- من المغصوب، و لك أن تقول: إنّ الجاهل بالفساد هنا كالجاهل بحكم الغضب المتقدّم في المقام الثالث لأنّ الفساد أيضا حكم، فكما أنّ جاهل حكم الغضب لم يكن معذورا فكذلك جاهل فساد العقد هنا.

و يمكن دفعه: بأنّ الجاهل بحكم الغضب إذا كان جاهلا بالغضب أيضا كان معذورا

ص: 543

1- المستند 4:366-367.

2- جامع المقاصد 4:61.

بالإجماع لجهله بالغضب، ومحلّ البحث إمّا مغضوب حقيقة أو عنوان آخر في حكم المغضوب من حيث ممنوعية التصرفات و الانتفاعات المتعلقة به، و الجهل بالحكم على الأول يستلزم الجهل بالغضب فيكون معذورا لأجل ذلك، وكذلك على الثاني لأنّ الجهل بالغضب إمّا يغتفر لكونه جهلا- بالموضوع، و الجاهل بالموضوع في جميع الموارد معذور، و الجهل بالحكم على الثاني أيضا يستلزم الجهل بالعنوان الذي هو موضوع الحكم فيكون معذورا. فصار المتّجه في هذا الفرع هو التفصيل بين صورتين علم المشتري بالفساد فلا يكون معذورا و لم تصحّ صلاته، و صورتين جهله به فيكون معذورا و تصحّ صلاته، لكنّ الأحوط فيهما إعادة الصلاة في الوقت و خارجه.

الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغضوب يتبع الجواز و عدمه لمحلّ الإذن و غيره، فإن أذن للغاصب جاز له دون غيره، و إن أذن لغيره جاز له دون الغاصب، و إن أذن لهما جاز لهما، و إن أطلق في الإذن أو عمّم كأن يقول: أذنت لكلّ أحد في الصلاة في ثوبي، جاز لغير الغاصب مطلقا. و أمّا الغاصب فالمصرّح به في كلام جماعة (1) عدم الجواز له، و علّوه بمقتضى ظاهر الحال المستفاد من العادة بين أغلب الناس من الحقد على الغاصب و ميل النفس إلى مؤاخذته و الانتقام منه، فيكون هذا الظاهر بمنزلة المقيّد العادي للمطلق و المخصّص للعامّ حتّى لو فرض انتفاء ذلك و جب العمل بمقتضى الإطلاق و العموم.

أقول: ربّما يوجب هذا الظاهر على تقدير عدم نهوضه للتقييد و التخصيص لإجمال المطلق و العامّ بالقياس إلى محلّ الشكّ و هو الغاصب، فوجب الرجوع إلى استصحاب المنع السابق على هذا الإذن المعتضد بأصالة الاشتغال، و عليه فالمتعين للغاصب أيضا عدم الصلاة فيه.

خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه و عدمه.

و اعلم أنّ ما يلبس على الرجل ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يستر تمام ظهر القدم و إن ستر بعضه، كالنعل العربيّة.

الثاني: ما يستر تمام ظهر القدم دون المفصل بين القدم و الساق و شيء من الساق، كالنعل

ص: 544

1- كما في القواعد 1:27، المنتهى 4:230، نهاية الأحكام 1:378، تحرير الأحكام 1:196، الجواهر 8:253.

السندية و الشمشك، بضمّ الأول و الثاني و سكون الثالث و قيل(1) بضمّ الأوّل و كسر الثاني و سكون الثالث على ما مثّلوا بهما، و في المجمع(2) ليس في الشمشك نصّ من أهل اللغة.

الثالث: ما يستر مع تمام ظهر القدم المفصل و شيئاً من الساق، كالجورب و الخفّ و الجرموق، قيل: الجرموق خفّ واسع قصير يلبس فوق الخفّ .

أمّا النوع الأوّل: فلا إشكال في جواز الصلاة فيه، بل استحبابها في خصوص النعل العربيّة فتوى(3) و نصّاً، فإنّ الإجماعات(4) عليه منقولة، و الروايات(5) بالاستحباب المذكور مستفيضة.

كما أنّه لا- إشكال أيضاً في جوازها في النوع الثالث نصّاً و فتوى، للإجماع(6) و خصوص الروايات(7) المستفيضة الصحيحة و غيرها بجوازها في الخفّ .

و أمّا النوع الثاني: ففيه خلاف، فعن الشيخين في المقنعة(8) و النهاية(9) و ابن البراج(10) و السلاّر(11) المنع، و هو خيرة المحقّق في كتبه الثلاث(12) و العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة(13) و القواعد(14) و الإرشاد(15) و الشهيد في البيان(16) و الدروس(17) و اللمعة(18) و عن البيان كونه أشهر، و في الروضة(19) و عن المسالك(20) كونه على المشهور. و ربّما يظهر اختلاف بين هؤلاء أيضاً، حيث إنّ الشيخين و غيرهما من القدماء خصّوا المنع بالنعل السندية و الشمشك، و عمّمه المحقّق و من تبعه بالقياس إلى كلّ ما لا يستر غير تمام ظهر القدم.

ص: 545

1- كما في المدارك 3:183، و روض الجنان 2:574.

2- مجمع البحرين 5:277 (شمشك).

3- كما في المعبر 2:93، المنتهى 4:234، الذكرى 3:67.

4- كما في جامع المقاصد 2:107.

5- الوسائل 4:4/24 و 5 و 7، ب 37 من أبواب لباس المصلّي.

6- كما في التذكرة 2:498، نهاية الأحكام 1:389، كشف اللثام 3:255.

7- الوسائل 4:1/427 و 2 و 3 و 4، ب 38.

8- المقنعة: 153.

9- النهاية: 98.

10- المهذب 1:75.

11- المراسم: 65.

12- المعبر 2:93، الشرائع 1:69، المختصر النافع: 25.

13- التذكرة: 3:498.

14- القواعد 1:257.

15- إرشاد الأذهان 1:247.

- 16- اللمعة: 29.
- 17- الدروس 1: 151.
- 18- البيان: 121.
- 19- الروضة البهيّة 1: 529.
- 20- المسالك 1: 165.

وعن الشيخ في المبسوط(1) وابن حمزة في الوسيلة(2) الجواز على كراهية، و عليه أكثر المتأخرين(3) و متأخريهم(4). وفي محكي الوسيلة - بعد اختيار الكراهة في الشمشك و النعل السندية -: و روي أنّ الصلاة محظورة في النعل السندية و الشمشك(5) و لا مستند للقول بالمنع إلا ما في كلام المتأخرين(6) من فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عمل الصحابة و التابعين و الأئمة الصالحين عليهم السلام فإنهم لم يصلوا في هذا النوع و لا نقله عنهم أحد، و لو وقع منهم لنقل إلينا لعموم البلوى. و ربما احتمل الاستناد إلى مرسله ابن حمزة، و إلى الشهرة محققة و محكمة.

و الكلّ ضعيف، أما الأول: فلمنع عدم صلاتهم في هذا و لا يقضي العادة بنقله إلينا لجواز إحالة معرفة الحكم و هو الجواز إلى الأصل، و عليه فلو منعوا عن الصلاة فيه أو لم يصلوا فيه على وجه اللزوم لنقل إلينا لعموم البلوى به. و لو سلم عدم صلاتهم فيه فلعله لعدم كون لبسه معتادا لهم مطلقا، قيل(7): بل هو الظاهر لعدم كونه من ألبسة العرب و أهل الحجاز. و لو سلم هذا أيضا فعدم صلاتهم أعمّ من التحريم، لجواز كون نزعهم إياه حال الصلاة للاستحباب أو كراهة الصلاة فيه. مع أنه لو نقل نحو ذلك في الجواز لوجب التزام المنع في كل شيء لم ينقل عنهم، و هو واضح البطلان.

و أما الثاني: فلضعف الرواية بالإرسال و عدم معلومية حال راويها، و يؤكّد ضعفها أنّ المرسل لها لم يعمل بها، مع عدم وضوح جابر لها، و مجرد موافقة مضمونها لقول الجماعة غير صالح له، و كونها مستندهم في ذلك القول أيضا غير واضح، مع احتمال كون مراد ناقلها من الرواية قول هؤلاء لا الرواية المصطلحة.

و أما الثالث: فلمنع تحقق الشهرة بمجرد ذهاب الستة أو السبعة أو الثمانية. و لو سلم فمخالفة أكثر المتأخرين و متأخريهم إن لم تتعدد شهرة متأخرية متقدمة عليها فلا أقل من

ص: 546

1- المبسوط 1:83.

2- الوسيلة: 88.

3- كما في المدارك 3:184، الذخيرة: 235، كفاية الأحكام: 16.

4- كما في الحدائق 7:160.

5- الوسائل 4:7/438، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، الوسيلة: 88.

6- كما في المعبر 2:93، التذكرة 2:498، المستند 4:368.

7- كما في جامع المقاصد 2:106.

نهوضها موهنة لها، فلا تقيدها ما هو مناط حجّيتها و هو الاطمئنان بالحكم، و يؤكّده في الوهن احتمال كون مستندها الاعتبار الضعيف المتقدّم ضعفه.

فالأقوى إذن هو الجواز، للأصل، و التوقيع المروي عن الاحتجاج «هل يجوز للرجل أن يصلّي و في رجليه بطييط لا يغطّي الكعيبين أم لا يجوز؟ أجاب عليه السّلام: جائز» (1) و عن القاموس: «البطييط رأس الخفّ بلا ساق» (2) و لكن في دلّالته نظر لابتنائها على كون المراد بالكعيبين قبّتي طرفي الساق لا العظمين النابتين في ظهر القدمين، و هو غير واضح. و في الأصل كفاية.

و أمّا الكراهة: فلا نضائقتها تسامحا، و مع هذا كلّه فالأحوط هو النزاع و ترك الصلاة فيه، خروجاً عن شبهة الخلاف.

(3) المعتبر 2:99.

ص: 547

1- الوسائل 4:427/4، ب 38 من أبواب لباس المصلّي، الاحتجاج: 484/485.

2- قاموس المحيط 2:351 (بط).

ففيه مباحث:

المبحث الأول يجب ستر العورة عن كل ناظر محترم في غير حال الصلاة

- وقد تقدّم بيانه مع أدلته مشروحاً في آداب التخلّي من كتاب الطهارة - كما يجب سترها في الصلاة مطلقاً بالإجماع المستفيض نقله في كلام جماعة من الفحول، منهم: المعتمر و المنتهى و الذكرى، ففي الأول «و ستر العورة واجب و شرط في صحّة الصلاة، أمّا الوجوب فعليه علماء الإسلام، و أمّا كونها شرطاً فعليه علماؤنا» (1).

وفي الثاني «أجمع علماء الإسلام على أنّ ستر العورة واجب في الصلاة، و اختلفوا في فصلين، أحدهما: أنّه هل هو شرط أم لا؟ و الثاني: أنّ العورة ما هي؟ أمّا الأول: فقد أجمع علماؤنا على أنّه شرط في الصلاة كما أنّه واجب، و به قال الشافعي (1) و أبو حنيفة (2) و أحمد (3) و قال بعض أصحاب مالك: إنّ شرط مع الذكر دون النسيان (4) و قال باقي أصحابه، إنّّه واجب و ليس بشرط» (5) - (6).

ص: 548

1- المغني 1: 651، المجموع 3: 167، الام 1: 89.

2- المغني 1: 651، المجموع 3: 167، المبسوط للسرخسي 1: 197.

3- المغني 1: 651، المجموع 3: 167، الإنصاف 1: 448.

4- المغني 1: 651، المجموع 3: 167، بلغة السالك 1: 104.

5- المغني 1: 651، المجموع 3: 167، بداية المجتهد 1: 114.

6- المنتهى 4: 265.

في الثالث «أجمع العلماء على وجوب ستر العورة في الصلاة، وعندنا وعند الأكثر أنه شرط في الصحّة، فلو أُخِلَّ به فصلّي متكشف العورة بطلت صلاته»(1).

أقول: أمّا وجوب الستر فيها فيكفي في دليله - بعد إجماع العلماء - قوله تعالى: يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (2) بناء على ما قيل كما حكاها في الذكرى(3) و جامع المقاصد(4) من «أنّه اتفق المفسّرون على أنّ الزينة هنا ما يورى به العورة للصلاة و الطواف، لأنّهما المعبر عنهما بالمسجد و الأمر للوجوب»(5).

مضافا إلى ما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«كتبت إليه أسأله عن رجل كان معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلّي فيهما جميعا»(6) فإنّ قضية قاعدة الشبهة المحصورة و وجوب الاجتناب عن المشبهين جميعا، و الأمر بالصلاة فيهما جميعا ليس إلّا لوجوب الاحتياط في الصلاة، و لا يكون إلّا لوجوب الستر بالطاهر المشته به غيره هذا، مضافا إلى روايات كثيرة تقف عليها في تضاعيف المبحث.

و العمدة في المقام إنّما هو التكلّم في الحكم الوضعي، و هو شرطية الستر لصحة الصلاة و لا بدّ من التكلّم فيه في جهات:

الجهة الاولى: في أصل الشرطية، و استدلّوا عليه - بعد إجماع أصحابنا عليها - بروايات:

منها: الصحيحة المتقدمة، استدلّ بها في المنتهى قال - بعد ذكر الرواية -: و الأمر للوجوب، فلو لم يكن ستر العورة شرطا لما أوجب عليه الصلاة الاخرى، ثمّ قال: و في الاستدلال به نظر(7). و كأنّ وجه النظر أنّ وجوب الصلاة الاخرى إنّما هو لوجوب الاحتياط، و هو أعمّ من كونه احتياطا للستر بالساتر الطاهر أو الصلاة المشترطة بالستر بالطاهر، و الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ.

ص: 549

1- الذكرى 3:5.

2- الأعراف: 31.

3- الذكرى 3:5.

4- جامع المقاصد 2:93.

5- انظر مجمع البيان 2:413، التفسير الكبير 14:60-61، الكشاف 2:76.

6- الوسائل 3:1/505، ب 64 من أبواب النجاسات، التهذيب 2:887/225.

7- المنتهى 4:266.

و يمكن دفعه: بأنّ قوله: «و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟» يدلّ على أنّ تحيّر السائل إنّما كان بالقياس إلى الصلاة لا بالقياس إلى أصل الستر فيها، و هذا يعطي كونه معتقداً بوجوب الستر بالطاهر لأمر يرجع إلى الصلاة لا لنفسه، و قد قرّره الإمام عليه السّلام على معتقده، و أمره بالاحتياط بالصلاة فيهما جميعاً، لأنّه محصّل ليقين الصلاة بالسائر الطاهر و محقّق للشرط.

و منها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال:

«سألته عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً، و حضرت الصلاة كيف يصليّ؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ و هو قائم»(1).

وجه الدلالة على ما في المدارك(2) و غيره(3) «أنّه عليه السّلام أسقط عن العاري الذي لا يتمكّن من تحصيل السائر الركوع و السجود، و لولا كونه شرطاً في الصحّة لما ثبت ذلك». و الأولى أن يقال في وجه الاستدلال: إنّ قوله «و حضرت الصلاة كيف يصليّ؟» يدلّ على اعتقاد السائل بعدم كون وجوب الستر لنفسه بل لأجل الصلاة، و إلّا لما سئل عن كيفيّة الصلاة عرياناً، لأنّ الواجب لنفسه يسقط وجوبه عند تعذّره على وجه لم يكن خفي ذلك على نحو عليّ بن جعفر الذي هو فقيه زمانه على ما يظهر من تتبّع رواياته.

و منها: ما رواه الشيخ - في الصحيح - عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«سألته عن قوم صلّوا جماعة و هم عراة؟ قال: يتقدّمهم الإمام بركبته و يصليّ بهم جلوساً و هو جالس»(4).

وجه الدلالة على ما في المنتهى(5) و غيره(6) «أنّ القيام واجب و شرط في الصلاة على ما يأتي، و قد جاز تركه مع عدم اللباس، فمع وجوده يكون واجباً، فالستر شرط في القيام الذي هو شرط في الصلاة».

ص: 550

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1515/365.

2- المدارك 3: 190.

3- كما في جامع المقاصد 2: 93.

4- الوسائل 4: 1/450، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1513/365.

5- المنتهى 4: 366.

6- كما في الجواهر 8: 294.

وفيه نظر، لجواز كون تجويز ترك القيام للتحفظ عن الناظر المحترم الموجود بالفرض، فمع وجود اللباس يجب القيام لإمكان التحفظ عنه بستر العورة باللباس الموجود بالفرض، فهذا لا يلازم الشرطيّة للصلاة أيضا.

ومنها: مصحّح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام «في الرجل يصلّي في قميص واحد إذا كان كثيفا فلا بأس» (1).

وجه الدلالة على ما في جامع المقاصد (2) وغيره (3) «أنّه دلّ باعتبار المفهوم على ثبوت البأس مع عدم الكثافة» قال في الجواهر: «إذ ليس البأس الثابت في المفهوم إلاّ الفساد ولو بمعونة الإجماع السابق» (4).

ثمّ الظاهر بعد ثبوت الشرطيّة عدم الفرق فيها بين الصلاة وأجزائها المنسيّة المتداركة بعد الصلاة والركعات الاحتياطية وسجود السهو، لأنّه تدارك خلل واقع في الصلاة فيكون كالجزء. وأمّا سجدي الشكر والتلاوة فالأقرب عدم وجوبه لهما ولا كونه شرطا فيهما.

وأما النافلة بجميع أنواعها فالظاهر اشتراط صحّتها أيضا به، لقضاء الاستقراء وتتبع الروايات وكلمات الأصحاب باشتراكها مع الفريضة في جميع ما اعتبر فيها من الأجزاء والشرائط إلاّ ما خرج بالدليل. وفي كلام بعض الأجلّة (5) «الظاهر أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب أي في اشتراط الستر في النافلة».

وظاهر كلماتهم يعطي إجماعهم على عدم الفرق في هذا الشرط بين سائر الفرائض من اليوميّة أداء وقضاء وغيرها عدى صلاة الجنابة، للأصل، وإطلاق أوامر هذه الصلاة. خلافا للمحكّي عن الذكرى (6) وجامع المقاصد (7) من القول أو الميل إلى اشتراطها به أيضا، تعليلا بأنّها صلاة حقيقة. وفيه منع مقرّر وجهه في محلّه من عدم دخولها في حقيقة الصلاة بل هي دعاء محض، ولا دلالة على اشتراطها بالستر، ولذا قال العلامة في التذكرة (8): «ليس الستر شرطا في صلاة الجنابة، لأنّها دعاء خلافا للشافعي» (9).

ص: 551

1- الوسائل 4:7/406، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:63/217.

2- جامع المقاصد 2:93.

3- كما في التذكرة 2:444.

4- الجواهر 8:293.

5- مطالع الأنوار 1:175.

6- الذكرى 1:428.

7- جامع المقاصد 2:103 و 1:413.

8- التذكرة 2:462.

9- المجموع 5:222، فتح العزيز 5:185، المغني 1:344.

الجهة الثانية: في أنّ شرطية الستر مخصوصة بحال التمكّن من الساتر بشرائطه، فلا يسقط التكليف بالصلاة مع العجز عنه. ولذا قال في المعتبر «لا يسقط فرض الصلاة مع عدم الساتر عند علماء الإسلام، لأنّه شرط مع التمكّن فلا يسقط المشروط بفواته»⁽¹⁾ وفي المنتهى «الفاقد للساتر لا يسقط عنه فرض الصلاة وهو مذهب علماء الإسلام لأنّه شرط للصلاة حال الممكنة فلا يسقط المشروط مع العجز كالاستقبال»⁽²⁾. وفي الذكرى «لا تسقط الصلاة لعدم الساتر إجماعاً»⁽³⁾ وفي جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «وهو شرط فيها»: لو قيد شرطية بحال القدرة كان حسنا ولم يرد حينئذ أنّ الإخلال بالشرط يقتضي بطلان المشروط على كلّ حال، وليس الستر كذلك، لصحّة الصلاة بدونه مع العجز عنه، فلا يكون شرطا، لأنّه إذا كان شرطا في حال دون حال إنّما يلزم الفساد بالإخلال به في حال شرطية لا مطلقا، انتهى⁽⁴⁾.

ويكفي في دليل التقييد - مضافا إلى ما عرفت من الإجماعات - النصوص المرخّصة لفاقد الساتر في الصلاة عاريا وغيرها ممّا ستقف عليها.

الجهة الثالثة: في أنّ الشرطية مع الممكنة المتضمّنة للزوم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط مطلقة أو مقيدة بالعمد والذكر؟ وفي عبارات الأصحاب في هذه المسألة نوع اختلاف بل تشويش واضطراب.

ففي محكيّ ابن الجنيد «لو صلّى و عورتاه مكشوفتان غير عامد أعاد في الوقت فقط»⁽⁵⁾.

وفي محكيّ الشيخ في المبسوط «فإن انكشف عورتاه في الصلاة وجب عليه سترهما ولا تبطل صلاته سواء كان ما انكشف عنه قليلا أو كثيرا بعضه أو كلّ»⁽⁶⁾.

وفي المعتبر «لو انكشفت العورة ولم يعلم سترها ولم تبطل صلاته، تطاولت المدّة قبل علمه أو لم تطل، كثيرا كان التكتشف أو قليلا، لسقوط التكليف مع عدم العلم»⁽⁷⁾.

وفي المنتهى «لو انكشفت عورته في أثناء الصلاة ولم يعلم صحّت صلاته، لأنّه مع عدم العلم غير مكلف... إلى أن قال: لو علم بانكشاف عورته في أثناء الصلاة سترها ولم تبطل صلاته، تطاولت المدّة قبل علمه أو لم تطل، كثيرا كان الكشف أو قليلا، وسواء أذى ركنا

ص: 552

1- المعتبر 2:103.

2- المنتهى 4:279.

3- الذكرى 3:17.

4- جامع المقاصد 2:92.

5- نقله عنه في المختلف 2:99.

6- المبسوط 1:87.

7- المعتبر 2:106.

من الصلاة حالة الكشف أو لم يؤدّ»(1).

وعن مختلف(2) العلامة الميل إلى كلام الشيخ، وحملة على عدم العلم.

وقوى الشهيد في الذكرى(3) كما عن البيان(4) أيضا الفرق بين نسيان الستر ابتداء وعروض التكبّش في الأثناء، فالصحّة في الثاني دون الأوّل. واستحسنه في المدارك(5).

وليس في النصوص ما له تعلق بالمسألة إلاّ ما رواه الشيخ رحمه الله في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به، فهل عليه الإعادة؟ قال: لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته»(6).

ثمّ الصور المتصوّرة للمسألة ستّ، لأنّ المصلّي قد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة ولا يلتفت إليه فيدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مكشوف العورة والتفت إليه فنسي سترها فدخل في الصلاة على تلك الحالة وهو لا يعلم بها، وقد يكون قبل الصلاة مستور العورة ودخل فيها كذلك ثمّ انكشف الساتر عن عورته في الأثناء وهو غير ملتفت إليه والمراد بالأثناء ما يعمّ أوائل الصلاة.

وعلى التقادير الثلاث فالالتفات إلى الانكشاف إمّا يحصل في الصلاة، أو بعد الفراغ عنها. وإطلاق عبارة ابن الجنيد حيث عقّبه بإيجاب الإعادة في الوقت الظاهر في كون الالتفات حاصلًا بعد الفراغ يتناول ثلاثة من هذه الصورة، وعبارة المبسوط والمعتبر والمختلف متعرّضة لواحدة منها، وعبارة المنتهى متعرّضة لصورتين منها، وعبارة الذكرى في الفرق بين نسيان الستر وعروض التكبّش في الأثناء بإطلاقها بالنسبة إلى كلا الطرفين متعرّضة لأربعة منها، وأمّا عبارة السؤال في الرواية وهي قوله: «يصلّي وفرجه خارج لا يعلم به» بإطلاقها تتناول كلًّا من الصور الثلاث الأوّليّة، وقوله عليه السلام: «لا إعادة عليه وقد تمّت صلاته» ظاهر في كون مفروض السؤال حصول الالتفات إلى خروج الفرج بعد الفراغ عن الصلاة، وإطلاقه مع انضمام ترك الاستفصال إليه يعمّ الصور الثلاث جميعًا، ولا يعمّ بدلالته المنطوقية ما لو حصل الالتفات في الصلاة بصورة الثلاث.

ويمكن إثبات تعميم الحكم استنادًا إلى إحدى الطرق الثلاث:

ص: 553

1- المنتهى 4: 283-284.

2- المختلف 2: 99.

3- الذكرى 3: 16.

4- البيان: 60.

5- المدارك 3: 191.

6- الوسائل 4: 1/404، ب 27 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 851/216.

الأولى: عدم القول بالفصل، وهو غير واضح، مع ملاحظة اختلاف عبارات الأصحاب حسبما عرفت مع ما عرفت من تفصيل الذكرى، فإنه في الجملة ينافي دعوى عدم القول بالفصل.

الثانية: دعوى الأولوية، بتقريب أن الصحة في صورة الالتفات بعد الفراغ المستلزم لوقوع كثير من أفعال الصلاة أو معظمها في انكشاف العورة يوجب الصحة في صورة الالتفات حال الصلاة مع استلزامه لوقوع بعض أفعالها أو قليل منها من غير تستر العورة بطريق أولى. غير أنها كما ترى أولوية ظنيّة، وظنّها غير بالغ حدّ الاطمئنان.

الثالثة: تنقيح المناط الذي ينقحه الرواية باعتبار أنها لدلالاتها على الصحة في الصور الثلاث التي هي من صور الإخلال في ستر العورة من دون عمد يعطي مدخلة العمدة في شرطية ستر العورة، فلا يكون شرطاً في غير صورة العمدة. فالأقرب حينئذ كون الشرطية مقيدة بالعمد والذكر مطلقاً، وإن كان الأحوط في صورة نسيان مراعاة الستر من ابتداء الصلاة هو الاستيناف مع الالتفات حال الصلاة، والإعادة مع الالتفات بعد الفراغ في الوقت أو خارجه.

ويرد على ابن الجنيد في فرقه بين الإعادة والقضاء: أنه فرق بلا فارق، لأنّ إيجاب الإعادة إن كان باعتبار فوات الشرط مع شرطية فهو يعطي وجوب القضاء أيضاً، وإن قلنا بكونه بفرض جديد لصدق قضائية الفوات، كما أنّ نفي القضاء إن كان لحصول أداء المأمور به على وجهه في الوقت فهو يعطي سقوط الإعادة أيضاً.

إلا أن يقال بأنّ مبنى الفرق على اشتباه حال هذا الشرط في نظره من حيث الإطلاق والتقييد، وهو يوجب الشك في الوقت في حصول أداء المأمور به، وفي خارجه في صدق فوات المأمور به، فقضية أصالة الاشتغال في الأول مراعاة الإعادة، وأصالة البراءة في الثاني عدم اشتغال الذمة بالقضاء، فليتلبر.

المقام الأول: في عورة الرجل،

وقد اختلف فيها الأصحاب بين قائل «بأنها القبل و الدبر» كما هو المعروف بين الأصحاب(1) و نسبه في المنتهى(2) إلى أكثر علمائنا و الشيخين(3) و السيّد المرتضى(4) و أتباعهم(5) و استفاضت حكاية الشهرة فيه، و عن الخلاف(6) و ابن إدريس(7) نقل إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السّلام. و في المعتمد «و ليست الركبة من العورة بإجماع علمائنا»(8).

وقائل «بأنها السرة إلى الركبة» كما عن ابن البرّاج(9).

وقائل «بأنها السرة إلى نصف الساق» كما عن أبي الصلاح(10).

وقد نصّ جماعة(11) «بكون القبل هو القضيب و الاثنيين و الدبر نفس المخرج» و عن الذكرى(12) أنّه المشهور.

ص: 555

-
- 1- كما في الذكرى 7:3، كشف الالتباس: 92، روض الجنان 2:576، الروضة البهيّة 1:524، المسالك 1:167 و البحار 83:177، كشف اللثام 3:230، الجامع للشرائع: 65، القواعد 1:256، البيان: 59-60.
 - 2- المنتهى 4:267.
 - 3- المفيد في المقنعة، نقله عنه في المعتمد 2:100 و الشيخ في المبسوط 1:87.
 - 4- رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة): 28.
 - 5- المراسم: 64، الوسيلة: 89، السرائر 1:260.
 - 6- الخلاف 1:298.
 - 7- السرائر 1:260.
 - 8- المعتمد 2:100.
 - 9- المهذب 1:83.
 - 10- الكافي في الفقه: 139.
 - 11- الذكرى 3:7، البيان: 60، جامع المقاصد 2:93، المسالك 1:167، المدارك 3:191، الكفاية: 16.
 - 12- الذكرى 3:7.

و عن حاشية الإرشاد للمحقق الثاني «الحاق العجان بهما في وجوب الستر»⁽¹⁾ وهو ما بين الانثيين و الدبر، و دليله غير واضح.

و كيف كان فالأقوى ما عليه الأكثر، للأصل و عدّة من الروايات.

أمّا الأصل: فأصالة براءة ذمّة صاحب العورة عن وجوب ستر ما زاد على القبل و الدبر، و أصالة براءة ذمّة الناظر عن حرمة النظر إلى الزائد عليهما، و أصالة عدم شرطية ستر الزائد عليهما للصلاة.

و أمّا الروايات: فما رواه الشيخ عن عليّ بن إسماعيل الميثمي عن محمّد بن حكيم في القويّ «قال الميثمي: لا أعلمه إلا قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام أو من رآه متجرّداً و على عورته ثوب، فقال: إن الفخذ ليست من العورة»⁽²⁾.

و مرسله أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال:

«العورة عورتان: القبل و الدبر، و الدبر مستور بالألّيتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة»⁽³⁾.

و في الذخيرة⁽⁴⁾: و رواه الكليني أيضا بزيادة قوله عليه السلام: «و أمّا القبل فاستره بيدك بعد قوله و الدبر مستور بالألّيتين»⁽⁵⁾ قال: و في رواية أخرى «فأمّا الدبر فقد سترته الإلّيتان، و أمّا القبل فاستره بيدك»⁽⁶⁾.

و عن الصدوق قال الصادق عليه السلام: «الفخذ ليست من العورة»⁽⁷⁾ و في خبر آخر «أنّ الركبة ليست من العورة»⁽⁸⁾.

ص: 556

1- حاشية الإرشاد: 22 (مخطوط).

2- الوسائل 1/34:2، ب 4 من أبواب آداب الحمام، التهذيب 1:1150/374.

3- الوسائل 2/34:2، ب 4 من أبواب آداب الحمام، التهذيب 1:1151/374.

4- الذخيرة: 235.

5- الكافي 6:26/501.

6- الوسائل 2/34:3، ب 4 من أبواب آداب الحمام، الكافي 6:26/501.

7- الوسائل 2/35:4، ب 4 من أبواب آداب الحمام، الفقيه 1:253/67.

8- التهذيب 1:8/374.

وفي المروي عن قرب الإسناد «سأل علي بن جعفر أخاه عليه السلام عن الرجل بفخذه أو إتيته الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر أو تداويه؟ قال: إذا لم يكن عورة فلا بأس» (1).

ورواية عبد الله الرافقي قال: «دخلت حمّاما بالمدينة فإذا شيخ كبير، وهو قيّم الحمام، فقلت: يا شيخ لمن هذا الحمام؟ قال: لأبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام فقال: أكان يدخل؟ قال:

نعم، فقلت: كيف كان يصنع؟ قال: كان يدخل فيبدأ فيطلي عانته وما يليها، ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله، ويدعوني فأطلي له سائر جسده، فقلت له يوما من الأيام: الذي تكره أن أراه قد رأيته؟ قال: كلاً إنّ النورة سترته» (2).

وضعف هذه الروايات منجبر بالشهرة العظيمة.

وليس للقولين الآخريين إلاّ عمومات النهي عن دخول الحمام إلاّ بمئزر، وروايات ضعيفة أوردناها في باب آداب التخلّي من كتاب الطهارة، وعقبناها بالجواب عن الجميع، فراجع ما ثمة وتأمل.

وينبغي ختم المبحث بإيراد مسائل مهمّة:

الاولى: نصّ غير واحد على أنّه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة، وهي الثلاث المتقدّمة. وفي المدارك: وهو موضع وفاق بين العلماء، قال: ويدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة: «إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ به صلاته بالركوع والسجود» (3). ولا ينافي ذلك ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلّي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطّاف» (4) لأنّها محمولة على الفضيلة والكمال جمعا بين الأدلّة (5).

الثانية: قال في الذكرى: «الستر يراعى من الجوانب و من فوق، ولا يراعى من تحت،

ص: 557

1- الوسائل 20: 4/233، ب 130 من أبواب مقدّمات النكاح، قرب الإسناد 101-102.

2- الوسائل 2: 2/29، ب 1 من أبواب آداب الحمام، الكافي 6: 7/497.

3- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي.

4- الوسائل 4: 6/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي.

5- المدارك 3: 191.

فلو كان على طرف سطح ترى عورته من تحته أمكن الاكتفاء، لأنّ الستر إنّما يلزم من الجهة التي جرت العادة بالنظر منها وعدمه - وهو الذي اختاره الفاضل (1) - لأنّ الستر من تحت إنّما لا يراعى إذا كان على وجه الأرض لعسر التطلّع حينئذ، أمّا صورة الفرض فالأعين تبتدر لإدراك العورة، فلو قام على محترم لا يتوقّع ناظر تحته، فالأقرب أنّه كالأرض، لعدم ابتدار الأعين (2) و ذكر نحوه في المدارك (3).

و ظاهرهما التردّد مع وجود الناظر من جهة التحت.

و تحقيق المقام أنّ ستر العورة ما اعتبره الشارع موضوعا لحكمين:

أحدهما: الوجوب النفسي، وهو معلق على وجود الناظر.

و ثانيهما: الوجوب الغيري لأجل الصلاة. و هاتان حيثيتان بينهما عموم من وجه تجتمعان في مادّة و تفرقان في اخرين، فالستر عن الناظر قد يكون مع الصلاة، وقد يكون بدونها، و الستر لأجل الصلاة قد يكون مع وجود الناظر، وقد يكون مع عدمه. و لا يدري أنّ نظر المتردّدين في مفروض المسألة كالشهيد (4) و صاحب المدارك (5) إلى حيثيّة النظر أو إلى حيثيّة الصلاة، و أيّا ما كان فالتردّد المنبئ عن التوقّف و عدم الترجيح، في غير محلّه، إذ على حيثيّة الاولى - كما هو ظاهر التعليل بجريان العادة بالنظر و عسر التطلّع و ابتدار العيون لإدراك العورة - لا ينبغي التأمّل في وجوب سترها بحيث لا ترى من تحت أيضا مع وجود الناظر من جهة التحت، لأنّ ظاهر الفتاوى و الأدلّة التي منها قوله عليه السّلام: «لعن الله الناظر و المنظور إليه» (6) و قوله أيضا: «عورة المؤمن على المؤمن حرام» (7) كون عدم التحفّظ على العورة عن الناظر المحترم بطبيعته و ماهيته مبعوضا للشارع. و قضية ذلك أن لا يتفاوت الحال بين حالات النظر إليها و التطلّع عليها من كونه من جهة الفوق أو من الجوانب أو من تحت. و على حيثيّة الثانية يرد على التعليلات المذكورة أنّها لا تلائم مفروض المسألة من اعتبار الستر لأجل الصلاة، إذ لا مدخلة للتطلّع و عدمه و ابتدار العيون

ص: 558

1- التذكرة 2: 462.

2- الذكرى 3: 20.

3- المدارك 3: 197.

4- الذكرى 3: 20.

5- المدارك 3: 197.

6- الوسائل 2: 5/33، ب 3 من أبواب آداب الحمام، تحف العقول: 11.

7- الوسائل 2: 1/37، ب 8 من أبواب آداب الحمام، الكافي 6: 8/497.

لإدراك العورة وعدمه في اعتبار الستر لتلك الحيثية، ولذا يجب حتى مع الأمن من الناظر.

فالأقوى على هذا التقدير كفاية الستر من الجوانب وعدم قدح الانكشاف من تحت في صحّة الصلاة، لأنه الطريق المتعارف من الستر المأمور به لأجل الصلاة المنصرف إليه إطلاق أدلته من الإجماعات والروايات، من غير فرق فيه بين كونه بحيث تطلع على عورته الغير من تحت وعدمه، غاية الأمر أنه في الصورة الاولى يحرم عليه أن يدعها بحيث ينظر إليها الناظر المحترم، لعموم حرمة كشف العورة للناظر المتناول لنحو هذه الصورة أيضا، وهو لا يقدح في صحّة الصلاة، لكونه من النهي المتعلق بأمر خارج عن العبادة، كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة.

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش والطين اختيارا مع إمكان الستر بالثوب وعدمه على أقوال:

أحدها: أنه يجوز الستر بكل ما يستر العورة من ثوب أو ورق وحشيش أو طين على وجه التخيير بين الجميع، كما يظهر من الفاضلين في النافع والإرشاد، ففي الأول «يجوز الاستتار في الصلاة بكل ما يستر به العورة كالحشيش وورق الشجر والطين» (1) وفي الثاني «يجب سترهما مع القدرة عليه ولو بالورق والطين» (2).

وثانيها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر بالورق والحشيش أو الطين مخيرا بينهما، كما هو ظاهر المحقق في الشرائع (3) وعن الشيخ (4) وابن إدريس (5) والعلامة (6) في أكثر كتبه، والشهيد في البيان (7) وفي الذخيرة (8) «هو قول الأكثر صراحة أو ظهورا».

وثالثها: أنه يستتر بالثوب أو الحشيش والورق مخيرا بينهما، فإن تعذرا بالطين. ذهب إليه الشهيد في الذكرى (9).

ورابعها: أنه يستتر بالثوب، فإن تعذر بالحشيش أو الورق، فإن تعذرا بالطين.

ص: 559

1- المختصر النافع: 25.

2- إرشاد الأذهان 1: 247.

3- الشرائع 1: 70.

4- المبسوط 1: 87.

5- السرائر 1: 260.

6- كما في المنتهى 4: 279، التحرير 1: 204، نهاية الأحكام 1: 367.

7- البيان: 60.

8- الذخيرة: 235.

9- الذكرى 3: 17.

وربما يوجد في المسألة أقوال متشعبة أخرى تقف عليها في تضاعيفها.

و ملخص الأقوال أنها متفقة على بدليتها عدى الثوب عنه في الجملة، و الخلاف إنما هو في كونه بدلا اختياريًا أو اضطراريًا معلقًا على تعدد المبدل.

و لا بد في تحقيقها من النظر في مقتضى الأصل، ثم مقتضى عمومات الستر، ثم مقتضى الروايات الخاصة، و حيث إن شبهة المسألة إنما هي في كفاية الستر بما عدى الثوب عن الستر المأمور به لأجل الصلاة، و مرجعها إلى الشك في شرطية كون الساتر ثوبا فمقتضى الأصل هو الكفاية، إذ الشرطية التي يرجع فيها عند الشك إلى أصل البراءة على ما حقق في محله لا فرق فيها بين شرطية شيء للعبادة أو شرطية شيء لشرط العبادة، لأن شرط شيء بالأخرة شرط لذلك الشيء.

فما في كلام بعض الأجلة: من التمسك بأصل الاشتغال لنفي القول بجواز الستر بما عدى الثوب اختيارا، لأن الاشتغال اليقيني بالصلاة يستدعي البراءة اليقينية و لا تحصل إلا بالستر بالثوب(1) يدفعه: أن أصل البراءة في مسألة الشك في الشرطية حاكم على أصل الاشتغال.

نعم لو فرضت الشبهة بحيث رجعت إلى الشك في تحقق ستر العورة بالتستر بذلك الشيء كما قد يتصور ذلك بالنسبة إلى الطين فيما لو استعمله بطريق الطلي الذي يستر اللون دون الحجم كان التمسك بأصل الاشتغال متجها، لضابطة أن الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط، و هو من الشك في المكلف به الذي لا يؤول إلى الشك في التكليف، و من حكمه أن لا يجري فيه أصل البراءة، لكن كون مبنى المسألة في جميع فروضها على ذلك إن صححناه في الطين غير واضح، بل محل منع.

وقد يتوهم من المطلقات الآمرة بستر العورة للصلاة الدلالة على اشتراط كون الساتر ثوبا، لعدم انفهام غيره من الساتر عند الإطلاق.

و يدفعه: أن ظهور المطلقات على تقدير وجودها في الباب و لو في معاهد الإجماعات في الساتر و لو بحكم الانصراف و إن كان مسلما و لكنّه إنما هو لأجل أن المعتاد المتعارف

ص: 560

في ستر العورة إنّما هو سترها بالثوب، ولكنّه لا ينفى كفاية غيره مع الاختيار ليلزم منه شرطية كون الساتر ثوبا، بل غايته كون غيره ممّا ليس بمعتاد مشكوك الحال، فيرجع فيه إلى الأصل، إذ لا مخرج عنه من جهة الإطلاقات.

وأما الروايات الخاصّة فليس فيها ما يرتبط بالمسألة إلاّ صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة عن أخيه موسى عليه السّلام «عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا، و حضرت الصلاة كيف يصليّ؟ قال: إن أصاب حشيشا يستر عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئا يستر به عورته أو ما هو قائم» (1).

وهذه الرواية هي مطرح الأنظار و منشأ اختلاف الأقوال، لاختلاف الأنظار في الفهم.

فقليل (2) في وجه الاستدلال بها على تقديم الثوب على غيره: إنّ يظهر من السائل مع جلالته قدره اعتقاد عدم التخيير بين الثوب وغيره، حيث سأل عن كيفية الصلاة عند تعدّد الثوب، فلو لا مطابقة هذا الاعتقاد للواقع لردعه الإمام عليه السّلام في الجواب.

وفيه: منع ظهور اعتقاده بذلك، لاحتمال كون تحيّر الداعي إلى السؤال عن كيفية لغفلته عن إمكان الستر بغير الثوب من حشيش أو ورق أو طين، فأجاب الإمام عليه السّلام بما رفع تحيّر من أمره بالستر بالحشيش ونحوه على تقدير إصابته، والتعبير «بالشيء» منكرًا في قوله «وإن لم يصب شيئا» تنبيه على أنّ ذكر الحشيش في الشرطية الأولى مثال، فيعمّ بحسب ما في ضميره عليه للورق و الطين أيضا إن أفاد سترًا.

وقضية ذلك ثبوت التخيير بين الحشيش وغيره، إنّما الكلام في قضاء الشرطية الأولى بالتخيير بين الحشيش و ما بحكمه و الثوب حيثما أمكن و عدمه، ففيه وجهان:

من ورود الجواب في مفروض السؤال من تعدّد الثوب فيوهم ذلك ترتّب إيجاب التستّر بالحشيش على تعدّد الثوب، ويلزم منه كون الحشيش بدلا اضطراريًا عن الثوب، و عليه مبنى فهم الأكثر (3).

و من وصف الحشيش المنكر في الجواب بستر العورة به، فإنّه يشعر بكون المناط في

ص: 561

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي.

2- لم نعثر على قائله.

3- كما في الدرّوس 1: 148، غاية المرام 1: 135، روض الجنان 2: 578، المسالك 1: 167، المدارك 3: 192.

شرط الصلاة كون العورة مستورة و هو يتحقق بالحشيش و نحوه، و كذلك الشيء المنكر يستر العورة به، و هو يعطي كون الحشيش و نحوه بدلا اختياريا للثوب.

و لعل ذلك هو الأقوى، لأن فرض السؤال في تعدد الثوب المتعقب للجواب بالستر بالحشيش، مع احتمال غفلة السائل عن إمكان الستر بغير الثوب أيضا لا ينهض في متفاهم العرف لتقييد الجواب بحالة تعدد الثوب، فيبقى الوصف المذكور في إفادته المناط المذكور سليما عمّا يزاحمه.

إلا أن يقال: إن ذلك على فرض تسليمه إشعار لا يبلغ حدّ الظهور الذي عليه المعول في استفادة شيء من الخطاب لا على ما دونه، ولكنه خلاف الإنصاف على ما يساعد عليه الذهن الصافي من انفهام كون المناط مستورية العورة بأي شيء حصل من دون مدخلية لخصوص الساتر من الوصفين.

و أما التوقف في الرواية من جهة السند من أنّها وإن كانت في المشهور موصوفة بالصحة ولكنه محل وقف، بناء على أنّ الشيخ نقلها عن محمد بن علي بن محبوب عن العمري عن علي بن جعفر و الشائع المتعارف وجود الوسطة بين ابن محبوب و العمري، فلا يعد سقوط الوسطة سهوا و هذا من عادة الشيخ، و الوسطة بينهما في الأكثر محمد بن أحمد العلوي و هو مجهول الحال، فالحديث إذن معلل.

وفيه - على تقدير كون الوسطة الساقطة في هذا الحديث هو الرجل المذكور -: منع جهالة حاله، لوجود عدّة من أمارات الوثوق، منها: ما ذكره النجاشي (1) في ترجمة العمري من «أنه روى عنه شيوخ أصحابنا» و هذا يقتضي كون محمد بن أحمد الراوي عنه من شيوخ أصحابنا الموثوق بهم.

و منها: رواية الأجلّاء عنه، مثل محمد بن علي بن محبوب و محمد بن أحمد بن يحيى على ما عن التعليقة، و أحمد بن إدريس و محمد بن علي بن محبوب على ما عن المشتركات (2).

و منها: عدم استثناء رواية (3) محمد بن الحسن بن الوليد رواية محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن أحمد في استثنائه لرواياته عن جماعة لكونهم ضعفاء، و هذا يعطي

ص: 562

1- رجال النجاشي 2: 161.

2- منتهى المقال 5: 328-329.

3- كذا في الأصل.

عدم كون أن أحمد من الضعفاء.

و منها: تصحيح العلامة للروايات التي هذا الرجل في طريقها في جملة من كتبه، كالمنتهى (1) و المختلف (2) و مع الغصن عن جميع ذلك فعمل الأصحاب بهذا الحديث ينهض جابرا لقصور سنده من جهة هذا الرجل.

ثم الظاهر أن قوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئا...» الخ مفهوم الشرطية المذكورة تعرض له صراحة، وبذلك يتضح ما بيناه من كون الحشيش في تلك الشرطية مثالا، فيكون الشرط في الحقيقة إصابة شيء يستر العورة، وهو يعم ورق الشجر وغيره مما أفاد ستر العورة حتى الطين لو وضع بحيث ستر اللون والحجم، وإلا كان المناسب في الشرطية الثانية أن يعبر بقوله: «إن لم يصب حشيشا» لوجوب اتحاد موضوعي المنطوق والمفهوم.

و عليه فالرواية واضحة الدلالة على القول الأول، فهو الأقوى، إلا أن الأحوط متابعة المشهور من عدم العدول عن الثوب إلى غيره مع الاختيار، وأحوط منه مراعاة الترتيب بين الجميع حسبما ذكره في الدروس (3).

نعم يبقى الإشكال في استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم، والظاهر أنه لا يكفي عن الستر الواجب مع الاختيار، لعدم اندراجه في إطلاق الستر الوارد في النص، و معاهد الإجماع الظاهر في ستر الحجم الملازم لستر اللون.

و هل يجب مراعاته عند العجز عن ساتر غيره أو لا؟ إشكال: من الأصل، وإطلاق النصوص المرخصة في الصلاة عريانا عند تعذر الساتر.

و من: أن النورة سترة على ما في رواية عبد الله الرافعي المتقدمة (4) و أنه كان متمكنا عن الساتر بقدر الإمكان كما استدلل به في المنتهى (5) على وجوب الستر بالطين، و عموم قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (6) فإن الساقط للعذر إنما هو وجوب ستر الحجم و لا يسقط معه ستر اللون.

و في الكل ما لا يخفى:

أما الأول: فبعد الغصن عن ضعف الرواية أفصى ما تقيدها كفاية نحو هذا الستر في الستر

ص: 563

1- المنتهى 4: 281.

2- المختلف 2: 82-99.

3- الدروس 1: 79.

4- الوسائل 2: 1/53، ب 18 من أبواب آداب الحمام.

5- المنتهى 4: 280.

6- عوالي اللآلي 4: 208/58.

عن الناظر ولا تدلّ على وجوب مراعاته للصلاة.

وأما الثاني: فلأنّ الساتر إن أريد به ما يكفي في الستر عن الناظر فالتمكن منه مسلّم، ولكنّه لا يجدي نفعا فيما نحن، لأنّ التمكن من ساتر اللون فقط لا يلزم وجوب الستر به للصلاة. وإن أريد به ما يعتبر في الصلاة فالتمكن منه بمجرد التمكن من ساتر اللون ممنوع، والظاهر أنّ موضوع كلام المنتهى في الاستدلال إنّما هو وضع الطين على وجه يستر الحجم أيضا كما ستعرفه.

وأما الثالث: فلأنّ مورد الرواية هو المركّب الخارجي إذا تعدّد أحد أجزائه الخارجيّة، كما هو كذلك في قوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»⁽¹⁾ و الستر ليس مفهوما مركّبا خارجيا، بل هو مفهوم بسيط ينحلّ عند العقل إلى ستر الحجم و ستر اللون، فلم يظهر اندراج نحوه في عموم الرواية إن لم ندّع ظهور خلافه.

نعم يمكن أن يتمسك بالاتفاق الظاهر من فتاوي الأصحاب في تضاعيف المسألة، فإنّها متّفقة على بدليّة الستر بالطين، وإن اختلفت في الاختياريّة و الاضطراريّة، ولذا لم يسندوا القول بعدم وجوب الستر به [إلاّ] إلى بعض العامّة، فهذا يكفي في إثبات وجوبه في الجملة، غاية الأمر أنّه لعدم كونه سترا تامّا لا يصلح بدلا اختياريّا عن الستر التامّ المأمور به للصلاة. وهذا حسن لو لا مرادهم من إطلاق الستر بالطين، وضعه بحيث يستر الحجم و اللون كما يومئ إليه عبارة الشهيد في الذكرى: و لو لم يجده - يعني الحشيش - و أمكن وضع طين بحيث يستر الحجم و اللون و جب. نعم ذكر بعد ذلك: لو ستر اللون فقط لا مع إمكان ستر الحجم و جب، لما روى ابن بابويه عن عبد الله الرافقي عن قيّم حمّام الباقر عليه السّلام أنّه قال: «النورة سترة»⁽²⁾ و لكنّه لا يقضي بأن مراد المطلقين هذه الصورة و لا ما يعمّها.

فالالتزام بوجوب مراعاته و اعتباره في صحّة الصلاة لا يخلو عن إشكال، وإن كان الاحتياط الشديد في مراعاته.

ثمّ على تقدير الوجوب، فهل يسقط به الإيماء المأمور به للعاري؟ إشكال، قال في الذكرى: «وفي سقوط الإيماء هنا نظر، من حيث إطلاق الستر عليه - يعني في الرواية - و من إباء العرف»⁽³⁾.

ص: 564

1- عوالي اللآلي 4: 208/58.

2- الذكرى 2: 17.

3- الذكرى 2: 17.

أقول: لعلّ الأقوى العدم، لمنع كون الإطلاق حقيقة مع إباء العرف خصوصاً مع قرينة المقام من إرادة الستر عن الناظر، ولا ملازمة بينه وبين كفايته في تحقّق الستر المعتبر في الصلاة، والأحوط هنا تكرار الصلاة، فمرة بالإيماء وأخرى بالركوع والسجود.

فروع:

أحدها: أنّ العاري الغير المتمكّن من الساتر لو وجد وحلاً أو ماء كدرا لو نزل فيهما لاستتر عورته، ففي وجوبه خلاف، ففي الذكرى (1) و الدروس (2) و جامع المقاصد الوجوب، إلا أنّ ظاهر الأخير كونهما في مرتبة واحدة، حيث قال: «ولو وجد وحلاً أو ماء راكدا يستتر عورته لو نزله وجب مع عدم الضرر وتعذر غيره - ممّا سبق - ويركع ويسجد إن أمكن، وإلاّ أوماً» (3) و ظاهر الذكرى تقديم الوحل قانلاً: «ولو وجد وحلاً ولا ضرر فيه تلتّخ به، ولو لم يجد إلاّ ماء كدرا استتر به مع إمكانه» وفي الدروس اقتصر على الماء الكدر.

وفي المعتبر (4) و المدارك (5) عدم الوجوب، وعلّله في الأوّل بالضرر والمشقة، ونحوه في المنتهى إلاّ أنّه استحسن إناطة الحكم بالمشقة وعدمها، فقال - بعد ما نفى الوجوب معلّلاً بما عرفت -: «ولو اعتبرت المشقة فيجب النزول مع عدمها وعدم النزول مع وجودها كان حسناً» (6).

أقول: إن كان نظرهم في هذا الفرع إلى صورة وجود الناظر فالقول بالوجوب لا يخلو عن قوّة، لعموم أدلّة الستر عن الناظر، غير أنّه ممّا لا تعلّق له بالصلاة، ويظهر الثمرة فيما لو ترك النزول عصياناً وصلّى مومناً لصحّته حينئذٍ وإن حرم كشف العورة لتعلّق النهي بأمر خارج. وإن كان نظرهم إلى اعتبار نحو هذا الستر للصلاة على طريقة البديل الاضطراري عن الستر المأمور به لها فدلّيل الوجوب غير واضح، لعدم انصراف أدلّة شرطية ستر العورة إلى نحو هذا الستر قطعاً، فالأصل سليم عمّا يخرج عنه، مع ما عرفت من أنّ الستر شرط مع التمكّن لا بدونه. نعم طريقة الاحتياط تقتضي رجحان مراعاته، إلاّ أنّه لا يبلغ حدّ اللزوم.

نعم لو فرض تمكّنه في الوحل والماء من استيفاء الأفعال جميعاً، فالمتّجه وجوبه من

ص: 565

1- الذكرى 2:18.

2- الدروس 1:79.

3- جامع المقاصد 2:100.

4- المعتبر 2:104.

5- المدارك 3:193.

6- المنتهى 4:285.

جهة أصل الاشتغال، إلا أنّ تصوير إمكان الركوع و السجود فيهما في غاية الإشكال خصوصا السجود. و بالجملة فالاحتياط ممّا لا ينبغي تركه على حال.

و ثانيها: لو وجد حفيرة لو دخلها استترت عورته و تمكّن من الركوع و السجود فيها، ففي وجوب التستر به قولان، حكاهما في المدارك قائلا: و لو أمكن العاري ولوج حفيرة و الصلاة فيها قائما بالركوع و السجود قيل(1): يجب، لمرسلة أيّوب بن نوح، عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «العاري الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها فسجد فيها و ركع»(2) و قيل: لا استضعافا للرواية، و التفاتا إلى عدم انصراف لفظة الساتر إليه(3) انتهى.

القول بالوجوب خيرة المعتبر(4) و المنتهى(5) معلّين بأنّه يحصل به الستر عن المشاهدة و هو واجب، و اختاره في جامع المقاصد(6) ناسبا له إلى صريح جمع من الأصحاب استنادا إلى حصول الستر و عدم ثبوت شرطية التصاق الساتر بالبدن، و نسب القول بالوجوب في المعتبر إلى الشيخ أيضا قائلا: «و قال الشيخ رحمه الله(7): يدخلها و يصلّي قائما، و لم يصرّح بالركوع و السجود و هو بناء على قوله بوجوب القيام مع أمن المطلع» انتهى(8).

أقول: فرض الحفيرة بحيث يتمكّن من الركوع و السجود فيها يقتضي عدم مستورية العورة للصلاة في الواقع و لا سيّما القبل، نعم إنّما يفيد الدخول فيها حينئذ التحفّظ عن مشاهدة الناظرين، و لا إشكال في وجوبه على تقدير وجودهم إلا أنّه لا يجدي نفعا في وجوبه للصلاة مع الأمن عن مشاهدتهم لعدم حصول الستر المعتبر في الصلاة، لا لاشتراط التصاق الساتر بالبدن بل لعدم تحقّق الستر حقيقة على وجه لا يرى عورته لو حضره الناظر قريبا من الحفيرة عند حافتها، كيف و ليس الدخول فيها إلا كالدخول في بيت ضيق يستر عورته عن المشاهدة، فلو كان ذلك كافيا في تحصيل شرط الصلاة بالدخول فيها لكان كافيا بالدخول فيه، مع أنّهم لم يقولوا به فيه.

و المرسلة المذكورة لضعفها بالإرسال لا تصلح للاستناد إليها في التزام الحكم المخالف

ص: 566

1- جامع المقاصد 2:100.

2- الوسائل 4:2/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1517/365.

3- المدارك 3:193.

4- المعتبر 2:106.

5- المنتهى 4:285.

6- جامع المقاصد 2:100.

7- المبسوط 1:87.

8- المعتبر 2:105-106.

للأصل، فالوجه حينئذ عدم الوجوب للأصل، وإن كان الاحتياط يقتضي رجحان الدخول.

ونحوه في الاحتياط ما لو وجد حفيرة ضيقة لا يتمكن فيها من الركوع والسجود، فإن الأحوط دخولها والأحوط فيما يتمكن من الركوع والسجود تكرار الصلاة إيماء وركوعا وسجودا، ومن جميع ذلك يظهر الحكم في الفسطاط الضيق إذا لم يمكن لبسه والحب والتابوت مع إمكان الركوع والسجود فيها وعدمه، فإنّ الراجح من جهة الاحتياط هو الدخول مطلقا، وتكرار الصلاة مع إمكانهما فليتدبّر.

و ثالثها: لو وجد ما يستر إحدى العورتين، فالمعروف بين الأصحاب المصرّح به في كلام جمع - كالمحقّق في المعتبر(1) والعلامة في جملة من كتبه(2) والشهيد في الذكرى(3) والدروس(4) والمحقّق الثاني في جامع المقاصد(5) و شارح الدروس(6) وغيرهم(7) من غير نقل خلاف، كما عن الشيخ(8) أيضا - وجوب سترها به.

واستدلّ عليه العلامة في المنتهى «بأنّ ستر العورتين واجب، فلا يسقط وجوب إحداهما بفوات الاخرى». ويمكن الخدشة فيه بأنّ وجوب إحداهما الذي لا يسقط بفوات الاخرى لا بدّ له من موجب، فإن كان هو الأمر الأوّل المتعلّق بستر مجموع العورتين فقد سقط ذلك بتعدّد ستر المجموع، وإن كان بأمر آخر فهو يحتاج إلى دليل هذا.

وقد اعترض قدس سرّه على نفسه بقوله: «لا يقال: الواجب ستر المجموع وليس البحث فيه بل في أجزائه، ثمّ أجاب عنه: بأنّ وجوب ستره يستلزم وجوب ستر كلّ واحد من أجزائه، لأنّه لا يتمّ المجموع إلّا به، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب. ولأنّ وجوب ستر كلّ واحد من العورتين ليس مشروطا بوجوب ستر الاخرى لأنّه إن عكس فدور، وإلّا فترجيح من غير مرجّح، ولا بحصوله لا على صفة الوجوب وإلّا لجاز ترك كلّ واحدة منهما لاشتراط وجوبه بشرط غير واجب التحصيل» انتهى(9).

ولا خفاء في ضعف الوجهين:

أمّا الأوّل: فلمنع مقدّميّة جزء الواجب - على ما حقّقناه في محلّه - ولو سلّم فوجوب

ص: 567

- 1- المعتبر 2:106.
- 2- النهاية 1:369.
- 3- الذكرى 3:16.
- 4- الدروس 1:79.
- 5- جامع المقاصد 2:95.
- 6- شرح الدروس 1:605.
- 7- كابن فهد في الموجز (رسائل العشر): 68 والفاضل الهندي في كشف اللثام 3:234، والنراقي في المستند 4:237.
- 8- المبسوط 1:88.
- 9- المنتهى 4:286.

المقدّمة تابع لوجوب ذبيها حدوثا وبقاء و سقوطا، و المفروض سقوطه عنه.

و أمّا الثاني: فلأنّ عدم اشتراط وجوب كلّ واحد منهما على وجوب الاخرى أو على حصولها لا على صفة الوجوب و إن كان مسلّمًا، غير أنّه لا- يلازم وجوب كلّ واحد على تقدير كون الواجب ستر المجموع، بل هو إمّا ليس بواجب أصلا بناء على عدم مقدّميته، أو وجوبه مشروط بوجوب المجموع على تقدير المقدّمية، و المفروض سقوط وجوب المجموع فيتبعه سقوط كلّ واحد كما عرفت.

فالتحقيق في دليل الوجوب أن يقال: إنّ العورة بالقياس إلى القبل و الدبر إمّا كلّ ذي جزئين، أو كلّ ذي فردين، فعلى الأوّل يكفي في إثبات وجوب ستر أحد جزئها بعد تعدّد الآخر عموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» (1) و «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» (2) و على الثاني يكفي فيه الأمر الأوّل لإفادته مطلوبيّة جنس العورة المستلزمة لمطلوبيّة كلّ واحد من فرديه بالاستقلال. و من الظاهر أنّ التكليف بالجنس لا يسقط بتعدّد أحد أفرادها، خصوصا مع كون كلّ مطلوبا بالاستقلال.

و بالجملة فالوجوب على أحد التقديرين من جهة الخطاب الأوّل، و على الآخر من جهة خطاب آخر و لعلّ الأوّل هو الصحيح بدليل ثنية العورة. و بعد ثبوت الوجوب فلو صلّى بلا ستر فالظاهر البطلان. و هو يخير في ستر أيهما شاء، إذ لا أولويّة لإحداهما على الاخرى كما عن قوم، أو الأولى ستر القبل به لأنّه يستقبل به القبلة و لبروزه و الدبر مستور بالأيتين كما عن آخرين، أو الدبر أولى به لأنّه أفحش و يفرج في الركوع و السجود كما عن آخرين، أقوال، حكاها في المنتهى (3).

و يزيّف الثالث: بأنّ أفحشيّة الدبر على فرض تسليمه مجبورة بكونه مستورا بالأيتين، و انفراجه في الركوع و السجود مجبور بالإيماء. و أمّا أولويّة القبل و عدمها أيضا فوجهان مبنيان على وجوب الإيماء في هذه الصلاة أيضا كما صرّح به في جامع المقاصد (4) و غيره (5) أو وجوب الركوع و السجود، فعلى الأوّل لا ينبغي التأمل في تعيين ستر القبل لأنّه

ص: 568

1- عوالي اللآلي 4: 207/58.

2- عوالي اللآلي 4: 208/58.

3- المنتهى 4: 286.

4- جامع المقاصد 2: 95.

5- كالشهيد في الذكرى 3: 16 و الشهيد الثاني في روض الجنان 2: 580، و السيد العاملي في المدارك 3: 195، و الفاضل الهندي في كشف اللثام 3: 245.

أفحش وأبين للأنظار فالعقل مستقلّ بكونه أولى بالستر، وعلى الثاني لا ينبغي التأمل في عدم الأولويّة لأنّ بروز القبل حال القيام حينئذ معارض بانفراج الدبر في حالتي الركوع والسجود.

وأما تحقيق هذه المسألة فالوجه هو وجوب الإيماء، لأنّ وجوب الركوع والسجود مشروط بالتمكّن من ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، ولا ينبغي معارضة ذلك بأنّ وجوب الإيماء مشروط بعدم ستر مجموع العورتين والشرط غير حاصل، لمنع اشتراط وجوب الإيماء بذلك بل هو مشروط بعدم التمكن من ستر المجموع والشرط حاصل هذا، مضافاً إلى عموم قوله عليه السّلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما هو قائم»⁽¹⁾. وعليه فلو صلّى بالركوع والسجود بطلت صلاته، كما أنّه لو ستر الدبر مع تعيّن ستر القبل بطلت صلاته. هذا كلّه فيما لو كان الساتر المذكور صالحاً لأن يستر به كلاً من العورتين، وأما إذا كانت بحيث لم يصلح إلاّ لإحداهما المعيّنة فالمتعيّن حينئذ تخصيصه بها بلا إشكال ولا خلاف أجده.

ورابعها: لو تمكّن من تحصيل الساتر بالشراء أو بالاستيجار وجب الشراء والاستيجار بلا خلاف، لتمكّنه بالفرض من الصلاة مع الساتر، فيجب مقدّمته من غير فرق بين شرائه بثمن المثل أو بما زاد عليه ولو بأضعافه ما لم يكن مضراً بحاله، ويختلف ذلك على حسب اختلاف الأشخاص.

ولو أعاره المالك ساتراً وجب القبول أيضاً بلا خلاف، لأنّه بمجرد الإعارة حصل له التمكن من الصلاة مع الساتر، والقبول مقدّمته فيجب.

ولو وهبه فالمشهور وجوب قبولها أيضاً لعين ما عرفت، خلافاً للتذكرة⁽²⁾ فلا يجب لتضمّنه المنّة التي لا يجب تحمّلها.

ويضعّفه أنّ الوجه في عدم وجوب تحمّل المنّة على تقدير تسليم أطراد لزومها إمّا قاعدة الضرر بناء على أنّ تحمّل المنّة يوجب انحطاط شأنه وهو نوع ضرر على النفس فينفيه القاعدة، ففيه: أنّه ضرر يتسامح فيه في الغالب فاندراجه تحت أدلّة القاعدة غير

ص: 569

1- الوسائل 4: 1/448، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1515/365.

2- التذكرة 2: 457.

واضح. أو قاعدة العسر و الحرج بناء على أنه مشقة نفسانية لكونه شاقاً على النفس، ففيه:

أنه مشقة تتحمل في الغالب بل حصول الهبة أمر مطلوب مرغوب إليه في غالب النفوس فكيف يكون قبولها شاقاً عليها، مع أن حزاة المنة هنا ترتفع بشدة حزاة العار اللازم من عدم الستر عند وجود الناظر. فالوجه حينئذ وجوب القبول عملاً بقاعدة مقدّمة الواجب.

و هل يجب استعارته أو استيهابه؟ فالمصرّح به في كلام غير واحد(1) عدم الوجوب، وربما يخفى وجه الفرق بينه وبين قبول العارية أو الهبة، لأنه إذا كان مناط وجوب القبول فيهما حصول التمكن من الصلاة مع الساتر وهو حاصل في صورة الاستعارة أيضاً، خصوصاً إذا علم أو ظنّ بأنّه يجيبه. ويندفع بمنع حصول التمكن الذي هو مناط وجوب المقدّمة هنا، لوضوح الفرق بين التمكن من الساتر و الصلاة معه، و التمكن من تحصيل التمكن من الساتر و الصلاة معه. و المتحقّق في العارية و الهبة هو الأوّل، لأنّه بمجرد إعارة المالك و هبته للساتر المتضمّن لارتفاع المنع المالكى الملازم لارتفاع المنع الشرعي يحصل له التمكن من الصلاة مع الساتر فيجب مقدّماتها التي هي الأخذ و القبول. و المتحقّق في الاستعارة و الاستيهاب هو الثاني كما هو واضح، فيندرج في عنوان القدرة على تحصيل شرط الوجوب في الواجبات المشروطة. و من الظاهر المجمع عليه عدم وجوبه من باب المقدّمة، لانتفاء الوجوب عن الواجب فإنّ مناط وجوبه حصول الشرط لا القدرة على تحصيله.

و خامسها: لا- يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت مطلقاً وفاقاً للشيخ(2) و الأكثر(3) لجواز البدار لذوي الأعذار. و عدم وجوب الانتظار، كما حقّقناه في محلّه و أشرنا إليه في غير موضع من مسائل الفروع.

خلافاً للسيد(4) و السالار(5) فأوجبا التأخير مطلقاً، بناء على أصلهما في ذوي الأعذار من وجوب الانتظار عليهم و عدم جواز البدار.

و للفاضلين(6) و من تبعهما(7) من الفرق بين ظنّ حصول الساتر في الزمان المتأخّر

ص: 570

1- كما في روض الجنان 2:579، و الدروس 1:79.

2- النهاية: 130.

3- كالشهيد في روض الجنان 2:579، و المفيد في المقنعة: 36، و الحلبي في الكافي: 147، و ابن البرّاج في المهذب 1:116.

4- جمل العلم و العمل: 85.

5- المراسم: 76.

6- المعتبر 2:108، التحرير 1:205.

7- التنقيح الرائع 1:184، المدارك 3:196.

فيجب التأخير وعدمه فلا يجب. والأقوى ما ذكرناه حتى مع الظن بل العلم بحصول الساتر.

المسألة الرابعة: في أنه إذا لم يتمكن من الساتر أصلاً فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه عارياً، لما عرفت من كون الساتر شرطاً اختيارياً مختصاً بشرطيته بحالة التمكّن، فلا تسقط الصلاة مع العجز عنه وفي المدارك «أجمع العلماء كافة على أنّ الصلاة لا تسقط مع عدم الساتر، و اختلفوا في كيفية هذه الصلاة» (1) فعن السيّد «أنه يصلّي قاعداً ولو مع الأمن و يومئ من المطّلع» (2) و عن الحلّي «أنه يصلّي قائماً و لو مع عدم الأمن من المطّلع يومئ» (3) و عن الشيخين (4) و الأكثر (5) «أنه يصلّي قائماً مع الأمن و قاعداً مع عدم الأمن و يومئ في الحالين».

و احتمال المحقّق في المعتبر (6) بعد ما استحسن تأويل الشيخين التخيير بين القيام و الجلوس استضعافاً للرواية المفصّلة الآتية، و استحسنته في المدارك (7) كما استقره في الذخيرة (8). و ربّما عزى (9) اختياره إلى جماعة (10) ممّن تأخّر عن المحقّق.

و منشأ اختلاف الأقوال اختلاف الروايات، فمما يدلّ على قول السيّد حسنة زرارة - بإبراهيم بن هشام بل صحيحه على الصحيح - قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال: يصلّي إيماءً، و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلاً وضع يده على سواته، ثمّ يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برءوسهما... الخ» (11).

و استدّلوا أيضاً بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعة و هم عراة؟ قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه، و يصلّي بهم جلوساً و هو جالس» (12).

ص: 571

-
- 1- المدارك 3:194.
 - 2- جمل العلم والعمل: 80.
 - 3- السرائر 1:260.
 - 4- المفيد في المقنعة: 36، و الشيخ في النهاية: 130، و المبسوط 1:87، و الخلاف 1:142.
 - 5- كما في المدارك 3:194، و الذكري 3:21.
 - 6- المعتبر 2:104.
 - 7- المدارك 3:195.
 - 8- الذخيرة: 236.
 - 9- كما في مفتاح الكرامة 6:53.
 - 10- منهم الشهيد في الدروس 1:149، و الشهيد الثاني في المسالك 1:167، و ابن فهد في الموجز الحاوي (رسائل العشر): 68، و السيوري في التنقيح الرائع 1:183، و المحقّق الكركي في جامع المقاصد 2:101، و الكاشاني في مفاتيح الشرائع 1:105.
 - 11- الوسائل 4:6/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:396/16.
 - 12- الوسائل 4:1/450، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:365/1512.

قالوا: والحكم بالجلوس مع الجماعة يقتضي جوازه مطلقا، إذ لا يعقل ترك الركن لتحصيل الفضيلة خاصّة.

و موثقة إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق، فاخذت ثيابهم فبقوا عراة، و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال: يتقدّمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع و السجود، و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم»(1) وجه الدلالة ما سمعت، وفيه نظر، لاختصاص ورودهما بصورة وجود الناظر، و الرخصة في ترك الركن إنّما هي لهذه الحيثية لا من حيث تحصيل فضيلة الجماعة، و لا إطلاق فيهما لفظا يتناول صورة الأمن من الناظر كما هو واضح.

و ممّا يدلّ على القول الثاني: صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّم المطلقّة أنّه «إن لم يصب شيئا يستر به عورته أو ما هو قائم»(2).

و صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه إلا سراويل؟ قال: يحلّ التّكّة منه فيطرحها على عاتقه و يصلّي، قال: و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّي قائما»(3).

و الأكثر جمعوا بين هذين النوعين بحمل روايات الجلوس على صورة عدم الأمن من الناظر، و روايات القيام على صورة الأمن من الناظر.

و الشاهد لهذا الجمع ما رواه الشيخ عن ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل يخرج عريانا فيدركه الصلاة؟ قال: يصلّي عريانا قائما إن لم يره أحد، فإن رآه أحد صلّى جالسا»(4) و المرويّ عن محاسن البرقي في الصحيح عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل عريانا ليس معه ثوب؟ قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائما»(5).

و استضعاف المحقّق للصحيحة الاولى لا جهة له إلا الإرسال. و يندفع بكون ابن مسكان ممّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه فلا يلتفت ما قبله من الضعف و موجهه،

ص: 572

- 1- الوسائل 4: 2/451، ب 51 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1514/365.
- 2- تقدّم في الصفحة 558 الرقم 1.
- 3- الوسائل 4: 3/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1519/366.
- 4- الوسائل 4: 3/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 1516/365.
- 5- الوسائل 4: 7/450، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، المحاسن: 135/372.

مضافا إلى اشتهار مضمونها بين الأصحاب كما صرح به جماعة منهم العلامة في المختلف (1) و الشهيد في الذكرى (2).

فروع:

الأول: صريح صحيحة زرارة من روايات الجلوس وصحيحة علي بن جعفر من روايات القيام كون الركوع والسجود في حالتي الجلوس و القيام بالإيماء، وهو المصرح به في كلام جماعة (3) بل هو المشهور من مذهب الأكثر (4) ولا ينافيه ما في موثقة ابن عمارة من قوله عليه السلام: «وهم يركعون ويسجدون» لجواز كون المراد بهما الإيماء بالوجه كما يشعر به التقييد بقوله: «على وجوههم».

و هاهنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيد ابن زهرة من أن القائم يركع ويسجد قائلا في المحكي عنه في كيفية صلاة المضطر والعريان: «إذا كان بحيث يراه أحد صلى جالسا يومئ للركوع والسجود، وإن كان بحيث لم يره أحد صلى قائما وركع وسجد» (5).

وثانيهما: ما حكاه الشهيد في الذكرى (6) عن شيخه السيد عميد الدين، من أنه كان يقوي جلوس القائم ليومئ للسجود جالسا، استنادا إلى كونه حينئذ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت «فأتوا منه ما استطعتم» (7).

وما عرفت من الروايات الآمرة بالإيماء في الحالتين الظاهرة في إيماء القائم قائما حجة عليهما، مع ضعف مستند الثاني، لعدم تعلق «فأتوا منه ما استطعتم» بنحو ما نحن فيه كما ذكرنا في غير موضع من مسائل الأصول، ولو سلم فيخصصه دليل الإيماء لكونه خاصا.

وعدم وضوح مستند الأول، ولعله قاعدة تعارض الجزء والشرط فيما لو دار الأمر لعذر بين طرح أحدهما والأخذ بالآخر القاضية بأولوية طرح الشرط لكونه أهون، و هاهنا يدور الأمر بين مراعاة ستر المخرج بالآيتين و طرح الركوع والسجود ومراعاتهما و طرحه، والثاني أولى لكون الستر المذكور من الشرط. و يزيقه أن القاعدة وإن كان مسلمة غير أنها

ص: 573

1- المختلف 2:102.

2- الذكرى 3:22.

3- الذكرى 3:23، المدارك 3:195.

4- كما في جامع المقاصد 2:101 و المفاتيح 1:105، و مجمع البرهان 2:107، و التنقيح 1:183.

5- الغنية: 92.

6- الذكرى 3:23.

7- صحيح مسلم 2:1337/975، مسند أحمد 2:247.

قابلة للتخصيص فيخصّصها دليل الإيماء كما عرفت.

الثاني: نصّ في الذكرى (1) والمدارك (2) بوجود كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود بالرأس. وفي الثاني: إن أمكن وإلا فبالعينين، وفي الأول: وقد قال الفاضلان في المعتبر (3) والتذكرة (4) والنهاية (5) يومئ المريض برأسه، فإن تعذّر فبالعين. فهذا أولى، ويشهد لهما ذيل خبر زرارة (6) ولولاه كان العمل بإطلاق الروايات إلا أن يدعى تبادل كون الإيماء بالرأس من الإطلاق، وليس ببعيد. وحينئذ يشكل اعتبار كونه بالعين مع العذر على وجه اللزوم وإن كان هذا أحوط، وقد يستند له إلى الإجماع.

ثمّ قضية إطلاق الروايات كون الإيماء للركوع والسجود على نمط واحد، وفي الذكرى وجوب كون إيماء السجود أخفض ناسبا له إلى الأصحاب بقوله: «قال الأصحاب: وليكن السجود أخفض هنا وفي المريض» مؤذنا بدعوى الإجماع.

ويعضده الاعتبار لكون مراعاته محافظة على الفرق بينه وبين الركوع في كون الانخفاض له أزيد منه للركوع، والنصوص المصرّحة بذلك في باب النافلة ماشيا أو على الراحلة، فالالتزام به غير بعيد، وإن كان العمل بإطلاق روايات الباب أقرب إلا أن يكون ما ذكره هنا إجماعا.

واستقرب في الذكرى وجوب أن يبلغ في الإيماء إلى حدّ لو زاد عليه لبدت العورة، وهو بعيد، لكونه تقييدا للروايات من غير شاهد.

وأبعد منه ما احتمله من وجوب وضع اليدين والركبتين وإبهامي الرجلين على المعهود في الإيماء للسجود.

وأبعد من الجميع احتمالاه وجوب وضع شيء يسجد عليه بجبهته، قال: «فإن قلنا به وأمکن تقريب مرتفع إليه وجب وسجد عليه، وإن لم يمكن وكان هناك من يقرب إليه شيئا فعل، وإن تعذّر إلا بيده سقط السجود عليها وقرب المسجد بها لأنّ الجبهة أشرف أعضاء السجود» انتهى (7).

ص: 574

1- الذكرى 3:23.

2- المدارك 3:195.

3- المعتبر 2:160.

4- التذكرة 3:207.

5- نهاية الأحكام 1:441.

6- الوسائل 4:6/449، ب 50 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1512/365.

7- الذكرى 3:23-24.

وهذا كله كما ترى مخالفة للأصل وإطلاق النصوص، ولذا ترى أنّ كلام الأصحاب خلو عن جميع ذلك، مع أنّ إطلاق هذه الأحكام لا يجامع وظيفة القائم إلا أن ينزل على ما حكاه عن شيخه السيّد عميد الدين، أو يحمله كلامه على وظيفة الجالس.

الثالث: ظاهر إطلاق أكثر نصوص الباب أنّه لا يجب على العاري في صورتى أمن المّطلع وعدمه أزيد من القيام والجلوس والإيماء للركوع والسجود في الحالتين حتّى وضع اليد على الفرج، وفتاوى الأكثر أيضا خالية عن إيجاب أزيد ممّا ذكر.

لكن عن السيّد المرتضى ظهور القول بوجوب وضع اليد على الفرج قائلا في عبارة محكيّة عنه: «العريان الّذي لا يتمكّن من ستر عورته يجب أن يؤخّر الصلاة إلى آخر أوقاتها طمعا في وجود ما يستر به، فإن لم يجد صلّى جالسا واضعا يده على فرجه»⁽¹⁾.

ولم نقف على من وافقه، ويساعده الأمر به في خبر زرارة المتقدّم الظاهر في الوجوب، ولكن عدم ظهور عمل المعظم بهذا الظهور ممّا يقرب حملة على الاستحباب والأفضليّة، ويؤكّده أنّ نصوص الباب مسوقة لبيان كميّة صلاة العاري فلو كان وضع اليد معتبرا فيها على وجه اللزوم لم يكن لخلوّ أكثرها ولا سيّما مرسله ابن مسكان المفصّلة عن بيانه معنى، فهذا يدلّ على عدم الاعتبار ويقتضيه الأصل أيضا، ولكنّ الأحوط مراعاته خروجاً عن مخالفة النصّ.

الرابع: أنّ العاري قد يعلم عدم وجود الناظر، وقد يعلم وجوده، وقد يحتمل وجوده ظانّا به أو بعدمه أو على التساوي، ولا إشكال في وجوب القيام في الصورة الأولى، ولا في وجوب الجلوس في الثانية، وأمّا الثالثة فظاهر فتاوى الأكثر كونها ملحقّة بالثانية في وجوب الجلوس فيها أيضا حيث عبّروا عن عنوان مسألتي القيام والجلوس بالأمن عن المّطلع أو الناظر وعدم الأمن عنه لظهور الأمن في صورة العلم بعدم وجوده فيكون عدم الأمن أعمّ من صورتى العلم بوجوده واحتمال وجوده مطلقا.

ويشكل بعدم مساعدة نصوص الباب عليه ولا سيّما مرسله ابن مسكان التي هي العمدة من مستند الأكثر في مصيرهم إلى الفرق بين صورتى الأمن وعدمه، لظهور قوله عليه السّلام: «إن لم يره أحد فإن رآه أحد...» الخ في صورتى العلم بوجود الناظر والعلم بعدم وجوده،

ص: 575

1- نقله عنه في المختلف 2:102، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى 3):49.

ولا- تعرّض فيها لصورة الاحتمال أصلاً إلا أن يستظهر إلحاقها بصورة العلم بالوجود من مفهوم قوله عليه السّلام: «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً» في رواية محاسن البرقي، بتقريب ظهور قوله: «إذا كان حيث لا يراه أحد» في كونه حيث يعلم أنّه لا يراه أحد فيكون مفهومه إذا لم يكن حيث يعلم أنّه لا يراه أحد فلا يصل قائماً، وعدم كونه حيث يعلم أنّه لا يراه أحد أعمّ من كونه حيث يعلم أنّه يراه أحد و كونه حيث لا- يعلم أنّه يراه أحد أو لا يراه أحد، فالأقرب إذن لحوق صورة الاحتمال بصورة العلم بوجود الناظر، فيجب الجلوس في هذه الصورة أيضاً.

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر مختصّ بما لو كان الناظر ممّن يحرم عليه النظر في عورته أو يعمّه و من لا- يحرم عليه النظر كزوجته و مملوكته الغير المزوّجة بالغير؟ وجهان: من عموم لفظ «أحد» في روايتي ابن مسكان، و من أنّ المتبادر منهما و من سائر الروايات كون الناظر من يحرم عليه النظر في عورته، فيجب عليه القيام مع وجود إحداهما أو كليهما.

السادس: إذا دخل في الصلاة قائماً لعدم وجود ناظر، ثمّ وجد الناظر في الأثناء أو جالساً حال وجود الناظر، ثمّ خرج الناظر في الأثناء، فهل يجب إتمام الصلاة على هذه الحالة التي دخل فيها أو الجلوس في الأوّل والقيام في الثاني؟ وجهان: من إطلاق الأمر بالقيام مع عدم وجوده و الجلوس مع وجوده، و من أنّ تركّب الصلاة من القيام و الجلوس هيئة غير مشروعة. أجودهما الأوّل عملاً بالإطلاق المذكور، و هو كاف في مشروعيّة الهيئة الحاصلة من ركعة قياماً و اخرى جلوساً.

[المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة]

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة، فالمعروف بين الأصحاب كما في حاشية الروضة(1) و المشهور بينهم و عليه أكثرهم كما في شرح الدروس(2) أنّ بدن المرأة كلّها عدى ما استثنى عورة، يجب سترها في الصلاة، و في المنتهى بلا خلاف بين كلّ من يحفظ عنه العلم(3) و في المعتبر بإجماع علماء الإسلام(4).

خلاف لابن الجنيّد فسوّى في العورة الواجب سترها بين الرجل و المرأة قائلاً: «الذي

ص: 576

1- حاشية الروضة: 184.

2- شرح الدروس 1: 606.

3- المنتهى 4: 271.

4- المعتبر 2: 101.

يجب ستره من البدن العورتان و هما القبل و الدبر من الرجل و المرأة، و عنه أيضا لا بأس أن تصلي المرأة الحرّة و غيرها و هي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها»(1) و الأقوى الأول.

و عن الشيخ في الاقتصاد الاحتجاج بأن بدن المرأة كلّه عورة(2). و فيه مصادرة واضحة، و لذا اورد عليه بأنّه إن أراد وجوب ستره على الناظر المحترم فمسلم، لكنّه غير محلّ النزاع. و إن أراد وجوب ستره في الصلاة فممنوع، و لا بدّ له من دليل.

فالعمدة في دليل المسألة روايات أهل بيت العصمة:

ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أدنى ما تصلي فيه المرأة؟ قال: درع و ملحفة فتشرها على رأسها و تحلل بها»(3).

و في صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «و المرأة تصلي في الدرع و المقنعة إذا كان الدرع كثيفا»(4). و عن الصحاح الدرع: القميص(5).

و الموثّق عن ابن أبي يعفور قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: تصلي المرأة في ثلاثة أثواب، إزار و درع و خمار، و لا يضرّها بأن تقنّع بالخمار، فإن لم تجد فثوبين تتزر بأحدهما و تقنّع بالآخر، قلت: فإن كان درع و ملحفة ليس عليها مقنعة؟ فقال: لا بأس إذا تقنّعت بملحفة، فإن لم تكفها فتلبسها طولا»(6).

و رواية معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سألته عن المرأة تصلي في درع و ملحفة ليس عليها إزار و لا مقنعة؟ قال: لا بأس إذا التفت بها و إن لم تكن تكفيها عرضا جعلتها طولا، قال: و قال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة، منهم المرأة المدركة تصلي بغير خمار»(7) فإنّ الاستفادة من مجموع هذه الروايات و غيرها(8).

ص: 577

1- نقله عنه في المختلف 2: 96 و 98.

2- الاقتصاد: 258.

3- الوسائل 4: 9/407، ب 28 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 853/217.

4- الوسائل 4: 3/405، ب 28 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1: 1081/243.

5- القاموس المحيط 3: 20، مجمع البحرين 2: 26 (درع).

6- الوسائل 4: 8/406، ب 28 من أبواب لباس المصلي، التهذيب 2: 856/217.

7- الوسائل 4: 5/405، ب 28 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1: 1084/244.

8- كذا في الأصل، و الكلام ناقص.

و لم نقف لابن الجنيّد على مستند لقوله الأوّل.

نعم نقل عنه الاحتجاج لكلامه الثاني بما رواه عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس»⁽¹⁾ وعنه أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع»⁽²⁾.

وهما لا تصلحان لمعارضة ما مرّ من وجوه شتّى، فإمّا مطروحة أو مؤوّلة.

ولذا أجاب عنهما الشيخ في التهذيب⁽³⁾ بالحمل على الصغيرة أو على حالة الضرورة، واحتمل في الخبر الثاني أن يكون المراد بالمرأة المسلمة الأمة. وفي المعتبر الحكم بإطراح الخبر الثاني بضعف عبد الله بن بكير: «فلا يترك لخبره الأخبار الصحيحة المتفق على مضمونها»⁽⁴⁾ واستحسنه في الذخيرة⁽⁵⁾ كما استجوده شارح الدروس⁽⁶⁾.

وفي كلام جماعة من متأخري المتأخرين⁽⁷⁾ أنّ أكثر عبارات الأصحاب خالية عن التعرّض لوجوب ستر شعر المرأة، نعم نصّ عليه الشهيد في الذكرى⁽⁸⁾ والدروس⁽⁹⁾ بل في الروضة «به قطع المصنّف في كتبه قال: وفي الألفيّة⁽¹⁰⁾ جعله أولى»⁽¹¹⁾.

وربّما نوقش في القول بوجوب ستره بعدم دخوله في مسمّى البدن، وجعل في حاشية الروضة ما في الألفيّة أولى⁽¹²⁾.

واستدلّ للقول بوجوب ستره برواية الفضيل عن الباقر عليه السّلام قال: «صلّت فاطمة عليها السّلام وخمارها على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها وأذنيها»⁽¹³⁾. وردّت بضعف السند وقصور الدلالة على الوجوب، فمن الجائز استحباب ستره وهي عليها السّلام كانت لا تترك المستحبّ.

والمسألة غير خالية عن الإشكال، لعدم وضوح دليل على الوجوب من الروايات

ص: 578

1- الوسائل 4:410/5، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:218/857.

2- الوسائل 4:410/6، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:218/858.

3- التهذيب 2:218 ذيل ح 66.

4- المعتبر 2:102.

5- الذخيرة: 237.

6- شرح الدروس 1:606.

7- كما في المدارك 3:189، والبحار 83:180.

8- الذكرى 3:8.

9- الدروس 1:78.

10- الألفيّة: 50.

11- الروضة البهيّة 1:525.

12- حاشية الروضة: 184.

13- الوسائل 4: 1/405، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1: 785/167.

و معاهد الإجماعات، لما عرفت من عدم دخول الشعر في مسمى البدن و لا الجسد ليناوله إطلاق معاهد الإجماعات.

إلا أن يستظهر كونه من العورة من الأمر الوارد في النصوص بستر الرأس بالخمار كما تنبّه عليه السيّد في الرياض قائلًا «بأنّه لو كان مرادهم بالجسد ما يقابل الشعر، لما كان لأمرهم بالخمار وجه، لستر الشعر جلد الرأس جدًّا، فكان فيه غنى عن الخمار الساتر قطعًا، و مع ذلك النصوص مستفيضة - كادت تبلغ التواتر بل لعلّها متواترة - بلزوم سترهما عن الأجنبيّ، و ليس الأمر بسترهما عن الأجنبيّ إلا لكونهما من العورة المأمورة لسترها في الصلاة بإجماع العلماء كافة» انتهى(1). فالأقرب إذن وجوب ستره.

و يشكل الحال في الخنثى المشكل التي ألحقها الشهيد في الدروس بالمرأة(2) و استقر به العلامة في المنتهى بعد ما تردّد، قال: «الخنثى المشكل يجب عليه ستر فرجيه إجماعًا و إن كان أحدهما زائدًا، و هل يجب عليه ستر جميع جسده كالمرأة؟ فيه تردّد ينشأ: من أصالة براءة الذمّة فيصار إليها، و من العمل بالاحتياط في وجوب ستر الجميع. و الأقرب الثاني، لأنّ الشرط بدون ستر الجميع لا يتيقن حصوله» انتهى(3).

وفيه: أنّ ما يتيقن شرطيته تيقن حصوله، و ما لم يتيقن حصوله لم يتيقن شرطيته، فالأصل يقتضي العدم.

لا- يقال: يشكّ في أنّ المأمور به في حقّ الخنثى هل يحصل بمجرد ستر الفرجين فقط أو لا يحصل إلاّ بستر جميع البدن؟ فيجب مراعاة الثاني لأنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة و لا تحصل إلاّ به، لأنّ الذي يترتب على عدم ستر الجميع على تقدير وجوبه إنّما هو العقاب على المخالفة بعدم الإتيان بالمأمور به و هو غير متيقن بل غاية الاحتمال و ينفيه أصل البراءة. فالأقرب هو عدم وجوب ستر الجميع، إلاّ أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّ استثنى عن قاعدة وجوب ستر جميع البدن على المرأة الوجه و اليدان و القدمان في الجملة. أمّا الوجه فالظاهر أنّه لا خلاف في عدم وجوب ستره و الإجماعات المنقولة عليه مستفيضة، منها: ما في المعتبر(4) و المختلف(5) من إجماع علماء الإسلام عليه، و في المنتهى(6) «و هو قول كلّ من يحفظ عنه العلم». و ربّما استفيد عدم وجوب ستره مطلقًا من

ص: 579

1- الرياض 2: 385-386.

2- الدروس 1: 78.

3- المنتهى 4: 272.

4- المعتبر 2: 101.

5- المختلف 2: 98.

6- المنتهى 4: 272.

الكتاب حيث قال عزّ من قائل: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (1) بناء على ما عن ابن عباس في قوله: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا الوجه و الكفّان (2). نعم ربّما توهم من إطلاق الجمل و العقود (3) و الغنية (4) من حيث عدم استثنائهم عن بدن المرأة المحكوم بكونه عورة كلّ.

و دفع ببعده دخول الوجه في إطلاق تلك الكتب، و هو كذلك.

و أمّا الكفّان فالمشهور الذي عليه الأكثر، و منهم: الشيخ في المبسوط (5) عدم وجوب سترهما أيضا، لعدم كونهما من العورة، كما هو قضية الآية أيضا على التفسير المذكور. بل في المنتهى «قال علماؤنا: الكفّان بمنزلة الوجه» (6) بل ظاهر الذكرى (7) كونه إجماع العلماء إلا نادر من العامة، قائلا: «أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها، إلا أبا بكر بن هشام (8) و على عدم وجوب ستر الكفّين، إلا أحمد و داود» (9) و يظهر ذلك من عبارة جامع المقاصد قائلا: «و خالف أبو بكر بن عبد الرحمن (10) في استثناء الوجه، و بعض الفقهاء من العامة (11) في استثناء الكفّين، و لا يلتفت إليهما» (12) لكن عبارة الشيخ في الاقتصاد (13) التي حكاها في المختلف صريحة في عدم استثناء غير الوجه قائلا: «فأمّا المرأة الحرّة فإنّ جميعها عورة يجب عليها ستره في الصلاة و لا تكشف غير الوجه فقط» (14) و عزى إيجاب ستر الكفّين أيضا إلى ظاهر الجمل و العقود (15) و الغنية (16).

و أمّا القدمان فظاهر هذه الكتب كصريح الاقتصاد (17) و وجوب سترهما أيضا. و صريح المبسوط (18) و كتب المحقق (19) و العلامة (20) و الشهيدان (21) و غيرهم (22) عدم الوجوب، لعدم كونهما من العورة. و عن جماعة دعوى الشهرة تارة و نسبته إلى الأكثر اخرى، و إن

ص: 580

1- النور: 31.

2- سنن البيهقي 2: 225، الدرّ المنثور 5: 41، المغني 1: 672.

3- الجمل و العقود: 63.

4- الغنية: 65.

5- المبسوط 1: 87.

6- المنتهى 4: 272.

7- الذكرى 3: 8.

8- المغني 1: 672.

9- المغني 1: 672.

10- المغني 1: 672.

11- ذهب إليه أحمد كما في فتح العزيز 4: 90.

12- جامع المقاصد 2: 96.

13- الاقتصاد: 258.

14- المختلف 2: 98.

15- الجمل و العقود: 63.

16- الغنية: 65.

- 17- الاقتصاد: 258.
- 18- المبسوط 1: 87.
- 19- كما في المعتبر 2: 101.
- 20- كما في القواعد 1: 257.
- 21- كما في الذكرى 3: 8، روض الجنان 2: 582، المسالك 1: 166.
- 22- كما في جامع المقاصد 2: 97، الجامع للشرائع: 65.

اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص بين مصرّح بظهر القدمين - ولعله أكثرهم - ومطلق القدمين، و مصرّح بوجود ستر باطن القدمين.

و الأقوى: هو المشهور من عدم وجوب ستر الوجه والكفّين والقدمين، استظهارا له - بعد الإجماعات المنقولة في الوجه بل الكفّين أيضا - من النصوص المصرّحة باجتزاء المرأة في ستر بدنّها بالدرع مع المقنعة أو الخمار، فدلّ على عدم وجوب غيرهما مطلقا، والمقنعة والخمار للرأس ولا يستران غيره، والدرع أيضا في غالب أفرادها لا يستر الكفّين والقدمين، بل الغالب فيه عدم ستر العقبين أيضا. فلو وجب ستر هذه المذكورات أو ستر شيء منها لأمّر به في الروايات البتّة، لورودها مورد بيان الكيفيّة، فيمتنع خلّوها عن بيان بعض ما يعتبر فيها. و لوبقى بعد ذلك احتمال لكفى في نفيه الأصل.

نعم يبقى الكلام في تحديد هذه المواضع، ففي كلام غير واحد(1) تحديد الوجه بما يجب غسله في الوضوء أصالة، وربّما استشكل فيه بعضهم كالذخيرة(2) وغيره وعن الشهيد في الذكرى(3) «وفي الصدغين وما لم يجب غسله من الوجه نظر، من تعارض العرف اللغوي والشرعي». و تحديد الكفّين بمفصل الزندين، مع تصريح غير واحد(4) بعدم الفرق بين ظاهرهما و باطنهما. و تحديد القدمين بما تحت المفصل، مع تصريح جماعة بعدم الفرق بين ظاهرهما و باطنهما، وقد عرفت اختلاف كلماتهم في ذلك و لم تقف في كلماتهم على دليل هذه التحديدات، بل لا نظنّ دليلا لها سوى كونه الأخذ بالقدر المتيقّن ممّا دلّ من النصّ والإجماع على جواز كشفها، فإنّ إطلاق الأدلّة القاضية بكون بدن المرأة كلّ عورة - من النصوص و معاقد الإجماعات - يعطي وجوب ستر كلّما يدخل في مسمّى البدن خرج منها المواضع المذكورة بالنصّ والإجماع، والقدر المتيقّن منه الحدود المذكورة. و منه يترجّح الاقتصار في القدمين على ظهرهما، كما عزي إلى أكثر عباراتهم كعبارة الشيخ(5) و المحقّق(6) و العلامة(7) في عدّة من كتبه.

ثمّ إنّ نصّ الأصحاب كلمة واحدة على جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة و الصبيّة،

ص: 581

1- كما في روض الجنان 2: 582، و كشف الالتباس: 92 (مخطوط).

2- الذخيرة: 237.

3- الذكرى 3: 8 و 12.

4- كما في جامع المقاصد 2: 97، و روض الجنان 2: 582.

5- المبسوط 1: 87.

6- المعتبر 2: 101.

7- التحرير 1: 202.

و في كلام الفاضلين (1) و الشهيد (2) و غيرهما (3) إجماع علماء الإسلام عليه إلا الحسن البصري (4) فإنه أوجب على الأمة الخمار إذا تزوّجت أو اتّخذها الرجل لنفسه.

و مستند الحكم في الأمة - بعد الإجماع - الصحاح المستفيضة، ففي صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإمام أن يتقنن في الصلاة» (5). و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت: الأمة تغطّي رأسها إذا صلّت؟ قال: ليس على الأمة قناع» (6). و صحيحه الآخر المروي عن الكافي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

ليس على الأمة قناع في الصلاة، و لا على المدبرة و لا على المكاتبه إذا شرطت عليها قناع في الصلاة و هي مملوكة حتّى تؤدّي جميع مكاتبته» (7). و صحيحه الآخر أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: الأمة تغطّي رأسها؟ فقال: لا و لا على أمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد» (8).

و قضية إطلاق الفتوى و معقد الإجماع و ما عدى الخبر الأخير من النصوص كما صرّح به جماعة (9) عدم الفرق في الأمة بين القرن و المدبرة و المكاتبه المشروطة و المطلقة التي لم تؤدّ شيئا من مكاتبته و أمّ الولد مع حياة ولدها و موتها، بل هو صريح الصحيحة الثانية في غير أمّ الولد. و ربّما يوهم الصحيحة الأخيرة اختصاص الحكم في أمّ الولد بالتي مات ولدها، فتدلّ بالمفهوم على وجوب ستر الرأس عليها مع حياة ولدها. و لذا احتمل في المدارك إلحاقها و الحال هذه بالحرّة استنادا إلى هذه الصحيحة، بناء على حجّية مفهوم الشرط. و احتمل أيضا حملة على الاستحباب، و قال: إلا أنّه يتوقّف على وجود المعارض» (10). أقول: و يكفي في وجود المعارض إطلاق ما عرفت من معاقد الإجماعات

ص: 582

- 1- المعتبر 103:2، المنتهى 274:4.
- 2- الذكرى 9:3.
- 3- جامع المقاصد 98:2، مفتاح الكرامة 32:6، التذكرة 448:2، الخلاف 396:1.
- 4- المجموع 169:3، المغني 674:1.
- 5- الوسائل 2/409:4، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/854:2.
- 6- الوسائل 1/409:4، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/855:2.
- 7- الوسائل 7/411:4، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3/394:2.
- 8- الوسائل 4/410:4، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2/859:2.
- 9- منهم العلامة في التذكرة 2/449، و المحقّق في المعتبر 2/103، و الكركي في جامع المقاصد 2/98، و السيّد العاملي في المدارك 3/199.
- 10- المدارك 3/199.

وأكثر الروايات، مع عدم ظهور عامل بهذا المفهوم صريحا، فيضعف بذلك ويخرج عن صلاحية تقييد المطلقات.

فروع:

الأول: قالوا(1): إن العنق في الأمة يتبع الرأس فلا يجب ستره أيضا، وعلل بأنه الظاهر من نفي وجوب التفتع عليهنّ، ولعسر ستره من دون ستر الرأس.

الثاني: اختلفوا في استحباب ستر الرأس لها على قولين، ففي المعتمد(2) كما عن النافع(3) والغنية(4) والوسيلة(5) وجملة من كتب العلامة(6) وظاهر المهذب(7) والمراسم(8) الاستحباب. وعن جماعة(9) من المتأخرين نفيه.

واستدلّ على الاستحباب في المعتمد بأنّ الستر أنسب بالحفظ والحياء وهو مراد من الحرّة والأمة، ويؤيده مفهوم الصحيحة المتقدمة بناء على حملة على الاستحباب جمعا.

وللآخرين(10) عدم الدليل على الاستحباب وهو دليل عدم، وما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن بإسناده إلى حمّاد اللحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تفتع رأسها إذا صلّت؟ قال: لا قد كان أبي إذا رأى الخادم تصلّي مقنعة ضربها، لتعرف الحرّة من المملوكة»(11). ورواية أبي خالد القمّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة تفتع رأسها؟ فقال: إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، سمعت أبي يقول: كنّ يضربن فيقال لهنّ: لا تشبهن بالحرّات»(12).

واجيب(13) بالحمل على التقيّة، بل ذيل الثانية ظاهر كالصريح فيها، لما عمّن عدى عطاء من العامّة نفيه، لما رووه عن عمر «كان ينهى الإمام عن التفتع، وقال: إنّما القناع للحرّات، وضرب أمة لآل أنس رأها بمقنعة، وقال: اكشفي ولا تشبهي بالحرّات»(14). مع

ص: 583

1- كما في المدارك 3: 199.

2- المعتمد 2: 103.

3- النافع: 25.

4- الغنية: 65.

5- الوسيلة: 89.

6- كما في المنتهى 4: 276، والتحرير 1: 202، والتذكرة 2: 448.

7- المهذب 1: 328.

8- المراسم: 64.

9- كما في المدارك 3: 199، والذكرى 3: 10.

10- كما في المنتهى 4: 276، والتحرير 1: 202.

11- الوسائل 4: 9/411، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، المحاسن: 45/318.

12- الوسائل 4: 11/412، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، الذكرى 3: 10.

13- الحدائق 7: 19.

اشتمال الاولى على ما لا يناسب منصب الإمامة و مقام العصمة من ضرب الخادمة بفعل ليس محرّما، فهذا من أمارات الوضع أو خروجها مخرج التقيّة أيضا. فالاستحباب أقرب.

الثالث: الأمة المبعّضة على ما هو المصرّح به في كلام الأصحاب(1) ملحقّة بالحرّة، لظهور الروايات المتقدّمة في المحضنة التي لم يتحرّر بعضها، فتدرج هذه في مطلقات المرأة المحكوم عليها بستر جميع البدن حتّى الرأس، ويشعر به أو يدلّ عليه ما في الصحيحة الأخيرة من النصوص المتقدّمة من قوله عليه السّلام: «(و لا على المكاتبه إذا شرطت عليها...)»(2) الخ. وفي معناها المرويّ عن الصدوق عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السّلام «ليس على الأمة قناع في الصلاة، و لا على المدبّرة و لا على المكاتبه إذا شرط عليها مولاها حتّى تؤدّي جميع مكاتبها»(3) فإنّ تخصيص المشروطة بالذكر لا جهة له إلاّ عدم قبولها التبويض، وهذا يدلّ على أنّ ما يقبل التبويض لا يجري فيه الحكم، ثمّ يتمّ في سائر أفراد المبعّضة بعدم الفرق.

الرابع: لو اعتقت الأمة و هي في الصلاة فله صور:

الاولى: إن لم تعلم به إلاّ بعد الفراغ عن الصلاة فيحتمل صحّة هذه الصلاة، لما ظهر من صحيحة عليّ بن جعفر في مسألة ما لو انكشف عورة المصلّي في أثناء الصلاة و هو لا يعلم به من كون الستر شرطا علميّا فيختصّ شرطيته بالعالم بالموضوع، و هي في مفروض المسألة جاهلة بكونها حرّة.

ويشكل بأنّ غاية ما ظهر من دليل علميّة هذا الشرط سقوط اعتباره في حقّ الجاهل بمكشوفيّة العورة - كما في عنوان المسألة و مورد الرواية المشار إليهما - لا في حقّ الجاهل بمطلق الموضوع حتّى الجاهل بالحرّيّة الواقعيّة بالجهل المركّب مع العلم بالكشف كما فيما نحن فيه، فإنّ الجاهل على هذا الوجه ليس بداخل في عنوان الشرط العلمي، بالمعنى المستفاد من الرواية المذكورة.

نعم يمكن أن يقال: إنّه قد ثبت في المباحث السابقة اختصاص شرطيّة الستر بحالتي

ص: 584

1- كما في المنتهى 4:277، و جامع المقاصد 2:98، و المدارك 3:200، و روض الجنان 2:583، و الذكرى 3:10.

2- تقدّمت في الصفحة 579 الرقم 7.

3- الوسائل 4:7/411، ب 29 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 1/345.

العمد و الاختيار، فالإختلال به عمداً أو اختياراً من المتمكّن منه يوجب انتفاء المشروط لا مطلقاً.

ولا ريب أنّ الأمة بعد صيرورتها حرّة وإن أخلّت بستر الرأس غير أنّها لاعتقادها بكونها أمة ليست عامدة، أو أنّها ما دام هذا الاعتقاد ليست متمكّنة من ستر رأسها فلا يكون شرطاً في حقّها، إذ ليس معنى اختصاص الشرط بحالة التمكّن عدم كونه شرطاً لغير المتمكّن من الساتر فقط، بل معناه عدم كونه شرطاً لغير المتمكّن من الستر سواء كان لفقد الساتر أو لتعدّد أصل الستر مع وجود الساتر فيندرج فيه ما نحن فيه. فالأقرب في هذه الصورة حينئذ صحّة الصلاة.

الثانية: ما لو علمت بالعتق في أثناء الصلاة ولكن لم تتمكّن من ستر الرأس مطلقاً حتّى يقطع الصلاة، ولا ينبغي التأمل حينئذ في وجوب إتمام الصلاة وصحّتها مكشوفة الرأس، لعدم تمكّنها من الستر، فلا يكون شرطاً في حقّها.

الثالثة: ما لو علمت في الأثناء وتمكّنت من ستر الرأس من دون توقّف على فعل المنافي من استدبار القبلة والفعل الكثير، وحينئذ لا ينبغي التأمل في وجوب الستر واعتباره في الصحّة، عملاً بعموم كونه شرطاً للمتمكّن، فلو أخلّت بإتمام الصلاة مكشوفة الرأس بطلت.

الرابعة: ما لو توقّف الستر في أثناء الصلاة على فعل المنافي، ولكنّها بعد القطع وستر الرأس لا تتمكّن من فعل الصلاة في الوقت ولوركة منها، فهل يجب إتمام الصلاة مكشوفة الرأس أو استينافها في خارج الوقت بعد القطع وستر الرأس؟ فيدور الأمر بين تقويت الستر و تقويت الوقت وكلاهما من قبيل الشرط، وجهان:

أجودهما الأوّل: ترجيحاً للوقت على سائر الشروط في مقام التعارض لما علم من طريقة الشارع من كون الوقت والطهارة في شروط الصلاة أهمّ في نظره فيرجّح كلّ منهما في محلّ التعارض على غيرها، ورجع ذلك إلى سقوط اعتبار الستر في هذه الصورة أيضاً لعدم التمكّن منه مع لزوم مراعاة الوقت.

الخامسة: ما لو تمكّنت بعد القطع والستر من فعل الصلاة في الوقت، فهل يجب القطع والاستيناف بعد الستر أو إتمام الصلاة مكشوفة الرأس؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الستر شرط مع الإمكان فيجب مراعاته لإمكانه بقطع الصلاة، ومن عموم حرمة إبطال العمل.

و يرد على الثاني أنه إن سلم كون ستر الرأس شرطاً مطلقاً حتى فيما لو توقّف تحصيله على قطع الصلاة فهو يقضي ببطان الصلاة، و معه لا يكون قطعها إبطالاً ليكون محرّماً.

كما يرد على الأول: أنه على تقدير عموم حرمة الإبطال حتى في نحو الصورة المفروضة فالشرط متعذّر، لأن حرمة القطع مانع شرعي و هو كالمانع العقلي فهي غير متمكّنة من الستر، فسقط اعتباره في حقّها لاخصاصه بحالة التمكّن.

فتحقيق المقام أنّ هذه الصلاة مع مكشوفيّة الرأس إن كانت صحيحة فقطعها حرام لكونه إبطالاً، وإن كانت باطلة فقطعها ليس إبطالاً ليكون محرّماً، فحرمة القطع موقوفة على صدق الإبطال عليه، و هو موقوف على صحّة الصلاة، و هي موقوفة على عدم كون الستر في هذه الحالة شرطاً، فالشأن إنّما هو في إثبات الشرطيّة و نفيها و صدق الإبطال و عدمه مبنيان عليهما.

و لا- معنى للتمسك بعموم «لا- تبطلوا أعمالكم» مع الشكّ في شرطيّة الستر لكون أدلّة الشروط واردة على قاعدة حرمة إبطال العمل المستفادة من الآية، رافعة لموضوعها على تقدير الإخلال بالشرط، فالشكّ في الشرطيّة يوجب الشكّ في صدق الإبطال الذي هو موضوع الحرمة على القطع، و معه لا يمكن التمسك بعموم الآية. و الأظهر هو الشرطيّة عملاً بعموم ما دلّ على «أنّ بدن المرأة الحرّة كلّ عورة و يجب ستره في الصلاة» و الأ- حوط إتمام هذه الصلاة ثمّ الإعادة بعد ستر الرأس. ثمّ إنّ لو اعتق بعض الأمة و هي في الصلاة فالصور المذكورة كلّها آتية فيه مع أحكامها، و لا حاجة إلى الإعادة و التكرار.

الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة كالحيض، ففي المعتبر(1) و الشرائع(2) و جملة من كتب العلامة(3) و غيرها(4) أنّها كالأمة، و أطلق القول بالاستيناف في الذكرى(5) و المدارك(6) و الذخيرة(7) و غيرها(8).

و مقتضى القول الأوّل و جوب الاستمرار في الصلاة بعد الستر إذا أمكنها من غير توقّف

ص: 586

- 1- المعتبر 2:103.
- 2- الشرائع 1:70.
- 3- كما في المنتهى 4:279، نهاية الأحكام 1:396، التحرير 1:203.
- 4- كالشيخ في المبسوط 1:8988، الحلّي في السرائر 1:261.
- 5- الذكرى 3:11.
- 6- المدارك 3:200.
- 7- الذخيرة: 237.
- 8- المختلف 2:101-102، التذكرة 2:451، المسالك 1:168، جامع المقاصد 2:99.

على فعل المنافي، وهذا لا يخلو عن مدافعة لما صاروا إليه في مباحث المواقيت - في مسألة ما لو أدرك الصبي في أثناء الصلاة، وقد بقي من الوقت مقدار ما يصلّي فيه بشرائطها المقرّرة من الحكم - بوجوب الاستيناف بعد الطهارة، كما هو المشهور في حكم هذه المسألة شهرة عظيمة قريبا من الإجماع بل هو إجماع في الحقيقة، حيث لم يسندوا الخلاف ثمة إلا إلى ظاهر الشيخ في المبسوط حيث قال: «إن بلغ الصبي في أثناء الصلاة بما لا يفسدها أتم» (1) وقد حملوه على إرادة الاستحباب الغير المنافية لإيجاب الإعادة مع اتّساع الوقت.

ففي إيجاب الاستمرار هاهنا وإيجاب الاستيناف ثمة مدافعة واضحة، ويمكن بناء كلامهم هاهنا على القول بوجوب الإتمام ثمة كما عرفته عن ظاهر المبسوط، وهو في غاية البعد، فالوجه في المقام ما عرفته عن الذكرى (2) والمدارك (3) والذخيرة (4) من إطلاق القول بالاستيناف، ويظهر وجهه ممّا سلف في المسألة المشار إليها فراجع.

هذا إن اتّسع الوقت للستر والصلاة بسائر شروطها، وإلا فلا تكليف بالاستيناف ولا بالإتمام لتبدّل الموضوع الموجب لارتقاع الحكم السابق، فلو انصرف عن الصلاة لم يكن إبطالا ولا بطلانا.

ص: 587

1- المبسوط 1:73.

2- الذكرى 3:11.

3- المدارك 3:200.

إشارة

ففيه مبحثان:

المبحث الأول في المستحبات

وهو يتضمّن مسائل:

المسألة الأولى: يستحبّ الصلاة في النعل العربي نصّ عليه جمع كثير من أساطين الطائفة، وأسندته في الذكرى إلى علمائنا(1) مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، والأصل فيه عدّة روايات صحيحة وغيرها، كصحيحة عبد الله بن المغيرة قال: «إذا صلّيت فصلّ في نعليك إذا كانت طاهرة، فإنّ ذلك من السنّة»(2). وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت فصلّ في نعليك إذا كانت طاهرة، فإنّ ذلك من السنّة»(3).

ورواية معاوية بن عمّار قال: «رأيت أبا عبد الله يصلّي في نعليه غير مرّة ولم أره ينزعها قطّ»(4).

والظاهر أنّ تقييد النعل في الفتاوى بالعربي مع خلوّ الروايات عن التقييد لأنّ المعهود المتعارف في زمان صدور الروايات من النعل هو العربي لا غير، أو لكون النعل بحسب

ص: 588

1- الذكرى 3:67.

2- الوسائل 4:425/5، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:233/919.

3- الوسائل 4:424/1، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:358/1573.

4- الوسائل 4:425/4، ب 37 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:233/916.

الأصل وضعا للعربي، وإطلاقه على غيره لو كان محدث، فلا يثبت الحكم لغيره لعدم مساعدة دليله عليه.

المسألة الثانية: نصّ جماعة منهم العلامة في القواعد(1) والإرشاد(2) والشهيد في الدروس(3) والذكرى(4) وغيرهما(5) باستحباب ستر ما بين السرّة والركبة للرجل، لأنّ فيه المحافظة على الاحتياط المخرج عن خلاف من قال فيهما بالوجوب، قالوا: وأفضل منه ستر جميع البدن وفّر بستر ما يعتاد تغطيته منه لا مطلق الجسد.

و استدّلوا له بما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم «إذا صلّى أحدكم فيلبس ثوبيه فإنّ الله أحقّ أن يتزيّن له»(6) و روي «ركعة بسرّاويل تعدل أربعة بغيره»(7) والظاهر أنّهم حملوا الثوبين على نحو القميص والسرّاويل [و] إلاّ لم يتمّ الاستدلال بخبر الثوبين، قال في الذخيرة(8) - بعد الاستدلال بالخبر المذكور - : والرداء أفضل وأفضل من ذلك إضافة السروال والتعمّم فقد روي «ركعة بسرّاويل تعدل أربعة بغيره». وكذا روي في العمامة، هكذا قاله الشهيد في الذكرى(9).

أقول: لو جعل التسرول والتعمّم مستحبّاً آخر كان أولى، عملاً بظاهر الروايتين. وفي الوسائل عن النبيّ «ركعتان مع العمامة خير من أربع ركعات بغير عمامة»(10).

وصرّحوا أيضا باستحباب ثلاثة أثواب للمرأة إزار ودرع و خمار، ومستنده ما تقدّم في بحث عورة المرأة من موثقة ابن أبي يعفور وفي صحيح جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تصلّي في درع و خمار؟ فقال: تكون عليه ملحفة تضمّها عليها»(11).

ص: 589

-
- 1- القواعد 1:256.
 - 2- إرشاد الأذهان 1:247.
 - 3- الدروس 1:77.
 - 4- الذكرى 3:12.
 - 5- كما في الخلاف 1:393، الغنية: 65، الوسيلة: 89، كشف اللثام 3:231.
 - 6- سنن البيهقي 2:236.
 - 7- الوسائل 4:2/465، ب 64 من أبواب لباس المصلّي، الذكرى 3:12.
 - 8- الذخيرة: 238.
 - 9- الذكرى 3:12.
 - 10- الوسائل 4:1/464، ب 64 من أبواب لباس المصلّي، مكارم الأخلاق: 119.
 - 11- الوسائل 4:11/407، ب 28 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:860/218.

وفي الإرشاد التعبير عن ثلاثة أثواب المرأة «بالدرع والقميص والخمار»⁽¹⁾ ولعله أراد من الدرع الإزار، ولكنه خلاف اللغة لما عرفت أن الدرع هو القميص.

وفي كلام جماعة⁽²⁾ استحباب اللباس البيض في الصلاة. واستدلّ عليه برواية غير مختصة بالصلاة، كموثقة القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: البسوا البياض فإنه أطيب وأظهر، وكفّنوا فيه موتاكم»⁽³⁾ وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «البسوا من ثيابكم البيض فإنها خير ثيابكم»⁽⁴⁾ وقيل في تقريب الاستدلال بها للصلاة: إن الصلاة يناسبها التعظيم فيتأكد الاستحباب بالنسبة إليها. ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله عزّ وجلّ أحقّ أن يتزيّن له»⁽⁵⁾.

المسألة الثالثة: نصّ جماعة⁽⁶⁾ بأنه يستحبّ للرجل إذا صلّى مكشوف الظهر والمنكبين أن يضع شيئاً على عاتقه ولو حبلاً أو تكّة سراويل، كما دلّت عليه عدّة روايات، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما في حديث «إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً»⁽⁷⁾ ومرفوعة عليّ بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام «عن رجل صلّى في سراويل ليس معه غيره؟ قال: يجعل التكّة على عاتقه»⁽⁸⁾. وخبر جميل قال: «سأل مرزوم أبا عبد الله عليه السلام وأنا معه حاضر عن الرجل الحاضر يصلّي في إزار مؤتراً به؟ قال: يجعل على رقبته منديلاً أو عمامة يتردى بها»⁽⁹⁾.

ولو جعل المستحبّ هو الرداء كما صرح به الشهيد في الذكرى⁽¹⁰⁾ والدروس⁽¹¹⁾

ص: 590

- 1- إرشاد الأذهان 1:247.
- 2- الدروس 1:82، البيان 122، المراسم: 64، التذكرة 2:500، المنتهى 4:243، الذكرى 3:71.
- 3- الوسائل 3:1/41، ب 19 من أبواب التكفين، الكافي 6:1/445.
- 4- سنن أبي داود 4:4061/51، سنن الترمذي 3:994/319، مسند أحمد 1:247.
- 5- سنن البيهقي 2:236، شرح معاني الآثار 1:378.
- 6- كما في المنتهى 4:292، التذكرة: 2:452، نهاية الأحكام 1:367، المراسم: 64، السرائر 1:261، الدروس 1:79.
- 7- الوسائل 4:2/390، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:852/216.
- 8- الوسائل 4:5/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:5/395.
- 9- الوسائل 4:4/390، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:6/395.
- 10- الذكرى 3:13.
- 11- الدروس 1:82.

وصاحب الحدائق(1) و شارح الدروس(2) وغيرهم(3) وأخذ هذه الأحاديث شاهدة عليه بكونها مسوقة لبيان أقل ما يتأدى به السنّة، وهو جعل شيء على العاتق كان أولى كما فهموه.

والرداء ثوب يجعل على المنكبين، ويدلّ عليه أيضا رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «أدنى ما يجزئك أن تصلّي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطّاف»(4) فإنّ المراد منه الرداء.

ورواية أبي بصير أنّه قال لأبي عبد الله عليه السّلام: «ما يجزئ الرجل من الثياب أن يصلّي فيه؟ فقال: صلّي الحسين بن عليّ عليهما السّلام في ثوب قد قلّص عن نصف ساقه، وقارب ركبتيه ليس على منكبيه منه إلّا قدر جناحي الخطّاف» وكان إذا ركع سقط عن منكبيه، وكلّما سجد يناله عنقه فيردّه على منكبيه بيده، فلم يزل ذلك دأبه ودأبه مشتغلا به حتّى انصرف»(5).

ورواية عبد الله بن سنان «أنّه سأل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل ليس معه إلّا سراويل؟ فقال: يحلّ التّكّة منه فيضعها على عاتقه و يصلّي، وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّي قائما»(6).

المسألة الرابعة: المعروف بين الأصحاب فتوى وعملا استحباب التحنّك للمتعمّم في الصلاة، وفي عبارة شارح الدروس ما يؤذن بدعوى الإجماع عليه قائلا: «والأصحاب على الاستحباب، وقال في آخر كلامه: «إنّ الحكم المذكور اشتهر بين متأخري الأصحاب حتّى نقل بعضهم الاتّفاق عليه»(7).

وفي عبارة الفقيه ما ظاهره الوجوب ناقلا له عن مشايخه، حيث قال: «وسمعت مشايخنا (رض) يقولون: لا تجوز الصلاة في الطابقيّة، ولا يجوز للمعتّم أن يصلّي إلّا وهو متحنّك»(8).

ص: 591

1- الحدائق 7:137.

2- شرح الدروس 1:609.

3- كما في الروضة 1:531، البحار 83:190.

4- الوسائل 4:6/453، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:783/166.

5- الوسائل 4:10/392، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، مسائل عليّ بن جعفر: 57/118.

6- الوسائل 4:3/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1519/366.

7- شرح الدروس 1:609.

8- الفقيه 1:817/265.

و لعلّ مستنده من الروايات النبويّ المرويّ عن الغوالي وغيره عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «من صلّى بغير حنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(1). و المرويّ عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال صلّى الله عليه وآله وسلّم: «من صلّى مقتعطا فأصابه داء لا دواء له، فلا يلومنّ إلا نفسه»(2) و المرويّ في الفقيه عن أهل الخلاف أنّه أمر بالتلحيّ ونهى عن الاقتعاط(3) و عن المغرب: التلحيّ إدارة العمامة تحت الحنك و الاقتعاط ترك ذلك(4).

و دلالة الروايتين على هذا التفسير على الاستحباب واضحة بقضائها بمرجوحية ترك التحنك و هو يلزم رجحان فعله، و كذلك على التفسير المحكيّ عن القاموس(5) و الصحاح(6) «من أنّ الاقتعاط شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك» لأنّ مرجوحية التعمّم بغير إدارة تلازم رجحانه مع الإدارة. و لو لا هاتان العامّتان لأشكل إثبات الاستحباب في خصوص الصلاة، لأنّ الروايات الواردة في هذا الباب كلّها مطلقة غير مقيدة بخصوص الصلاة.

ففي رسالة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تعمّم و لم يتحنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(7).

و رواية عيسى بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تعمّم فلم يدر العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له، فلا يلومنّ إلا نفسه»(8).

و رواية عليّ بن الحكم رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «من خرج من منزله معتمّا تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق و لا حرق و لا مكروه»(9).

و في الفقيه عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من خرج في سفر فلم يدر

ص: 592

1- مستدرک الوسائل 3: 215/2، ب 21 من أبواب لباس المصلّي، عوالي اللآلي 4: 128/37.

2- حاشية الإرشاد لنيلي: 21 (مخطوط)، عوالي اللآلي 2: 214/6.

3- الفقيه 1: 266/822.

4- المغرب: 422.

5- القاموس المحيط 2: 381 (قطع) و 3: 300 (حنك).

6- الصحاح 4: 1581 (حنك) و 3: 1154 (قطع).

7- الوسائل 4: 401/1، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 215/846.

8- الوسائل 4: 401/2، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 215/847.

9- الوسائل 4: 402/3، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 461/6.

العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له فلا يلومنّ إلا نفسه»(1).

وفيه أيضا قال الصادق عليه السلام: «ضمنت لمن خرج من بيته معتمًا تحت حنكه أن يرجع إليهم سالما»(2) وقال عليه السلام: «إني لأعجب ممّن يأخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته، وإني لأعجب ممّن يأخذ في حاجة وهو معتمّ تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته»(3).

وقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحيّ بالعمائم»(4) وذلك في أول الإسلام وابتدائه.

فإنّ الاستفادة من هذه النصوص وغيرها استحباب التحنك في نفسه لكلّ من لبس العمامة صلّى أو لم يصلّ، كما صرّح به العلامة في المنتهى(5) ولذا قال في الذكرى: «إنّ استحباب التحنك عام»(6).

ثمّ إنّ صريح جماعة(7) كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص خصوصا روايتي ابن حمزة والساباطي والنبوي الفارق بين المسلمين والمشركين بالتلحيّ بالعمائم كون التحنك عبارة عن إدارة جزء من العمامة تحت الحنك، سواء كان طرفها أو وسطها فلا تتأدى السنّة بإدارة ما ليس منها.

فما في الذكرى من التوقّف في ذلك حيث قال: «وفي الاكتفاء بالتلحيّ بغيرها بحيث يضمّها نظر، من مخالفة المعهود، و من إمكان كون الغرض حفظ العمامة عن السقوط وهو حاصل»(8) ليس على ما ينبغي، لكون إرادتها مخالفة لظاهر النصوص بل صريح جملة منها لا مجرد المعهود. وكون الغرض حفظ العمامة عن السقوط ممنوع لمنع صغرى هذا الغرض تارة، ومنع كبراه أخرى، لأنّه لا يقتضي التأكيد الكذائي الوارد في النصوص بكون تركه موجبا لإصابة داء لا دواء له، وكون فعله مؤثرا في السلامة في الرجوع وفي قضاء الحاجة، وأنّه لا يلائم كونه الفارق بين المسلمين والمشركين.

ص: 593

1- الوسائل 4:402/5، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:814/173.

2- الوسائل 4:402/6، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:815/173.

3- الوسائل 4:402/7، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:816/173.

4- الوسائل 4:403/8، ب 26 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:817/173.

5- المنتهى 4:251.

6- الذكرى 3:13.

7- كما في روض الجنان 2:563، والمسالك 1:19، مجمع الفائدة والبرهان 2:90، المدارك 3:207، كشف اللثام 3:262.

8- الذكرى 3:14.

ثم إن في النصوص المستفيضة الاخر ما يدل على استحباب إسدال طرف العمامة على الصدر أو على الخلف، غير أنه ليس فيها عموم لفظي يشمل غير الملائكة و النبي و الوصي عليهم السلام لورودها في فعل هؤلاء، نعم إنما يساعد على عموم الحكم لغيرهم قاعدة التأسي. و عليه ربما يقع التعارض بينها و بين ما تقدم من الروايات الدالة على استحباب الإدارة، لكن العمل على هذه النصوص لكونها بالقياس إلى قاعدة التأسي التي هي مستند التعدي من المذكورين إلى غيرهم خاصًا و القاعدة عامة قابلة للتخصيص، فيخصص استحباب الإسدال مطلقًا أو في غير حال الصلاة بهم، كما رجّحه غير واحد من أفاضلي معاصرنا(1) و من قاربهم.

و الأحوط أن يجعل طرف العمامة المنخرج للتحكّك طويلا بحيث يدار ثم يسدل بعد الإدارة مخيرًا بين جعل الزائد على الصدر أو بين الكتفين و لو قصيرا قدر أربع أصابع، فإنه إذا فعل ذلك يرجى كونه عاملا بمجموع روايات الباب إن شاء الله.

ص: 594

1- لم نعثر عليهم.

المسألة الأولى: يكره الصلاة في لباس سود

بل يكره اللباس السود مطلقا فتوى ونصا، لورود الروايات بكل من الحكمين.

فمن الأوّل المرسل المرويّ عن الكافي قال: «وروي لا- تصلّ في ثوب أسود، فأما الخفّ والكساء والعمامة فلا بأس»⁽¹⁾. و المرسل المرويّ عنه⁽²⁾ أيضا، وفي الفقيه والتهذيب «عن الصلاة في القلنسوة السوداء؟ فقال: لا تصلّ فيها، فإنّها من لباس أهل النار»⁽³⁾.

و من الثاني مرفوعة أحمد بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يكره السواد إلا في ثلاثة الخفّ والعمامة والكساء»⁽⁴⁾.

ورواية أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابه رفعه قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يكره السواد إلا في ثلاثة الخفّ والعمامة والكساء»⁽⁵⁾ و المرسل في الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال فيما علّم أصحابه: «لا تلبسوا السواد فإنّه لباس فرعون لعنه الله»⁽⁶⁾.

وفيه أيضا مرسلا عن حذيفة بن منصور قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بالحيرة، فأتى رسول أبي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر أحد وجهيه أسود والآخر أبيض فلبسه، ثمّ

ص: 595

1- الوسائل 4:383/4، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:24/402.

2- الوسائل 4:382/1، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:29/403.

3- الوسائل 4:386/1، ب 20 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:765/162، التهذيب 2:836/213.

4- الوسائل 4:382/1، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:835/213.

5- الوسائل 4:383/2، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6:1/449.

6- الوسائل 4:383/5، ب 19 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:766/163.

قال أبو عبد الله عليه السلام: أما أني ألبسه وأنا أعلم أنه لباس أهل النار(1). وعن القاموس «الممطر و الممطرة بكسرهما ثوب صوف يتوقى به من المطر»(2).

وفيه أيضا مرسلا قال: «و روي أنه هبط جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في قباء أسود و منطقة فيها خنجر، فقال: يا جبرئيل ما هذا الزي؟ فقال: زي ولد عمك العباس يا محمد، ويل لولدك من ولد عمك العباس، فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى العباس، فقال: يا عم ويل لولدي من ولدك، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفأجب نفسي؟ قال: جرى القلم بما فيه»(3).

ثم قضية ثلاثة من الروايات المتقدمة استثناء العمامة و الكساء و الخف من الكراهة، كما في كلام غير واحد من متأخري(4) المتأخرين، بل عزي استثناء الثلاثة إلى جماعة(5) ممن تأخر عنه.

لكن الموجود في كتب المحقق(6) و جملة من كتب العلامة(7) و الشهيد(8) استثناء ما عدى الكساء، بل في الرياض(9) أكثر الأصحاب على عدم استثناء الكساء، بل قيل(10) كلهم لم يستثنوه إلا ابن سعيد في الجامع(11) بل عن منتهى(12) العلامة الاقتصار على استثناء العمامة و الخف مدعيا عليه إجماع الإمامية. و عليه فيشكل التزام خروجه عن الكراهة لتضمينه مخالفة الأكثر، و لا يقدح استلزام عدمه الخروج عن مقتضى الروايات المذكورة لعدم وضوح جابر لها في خصوص الكساء، فالأصل يقتضي عدم الخروج، و المسألة بعد محل توقف.

ص: 596

-
- 1- الوسائل 4:7/384، ب 19 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1:163/770.
 - 2- القاموس المحيط 2:135 (مطر).
 - 3- الوسائل 4:6/384، ب 19 من أبواب لباس المصلي، الفقيه 1:163/768.
 - 4- كما في مجمع الفائدة و البرهان 2:87، الذكري 3:54، روض الجنان 2:557، الروضة البهية 1:208، الكفاية: 16، و جامع المقاصد 2:107.
 - 5- كالحقائق 7:118، الرياض 2:344.
 - 6- المعتبر 2:94، الشرائع 1:70.
 - 7- المنتهى 4:243، القواعد 1:257، إرشاد الأذهان 1:246.
 - 8- المسالك 1:168.
 - 9- الرياض 2:345.
 - 10- كما في كشف اللثام 3:256.
 - 11- الجامع للشرائع: 65.
 - 12- المنتهى 4:243.

ثم إن ظاهر جماعة حيث اقتصروا على السواد عدم كراهة ما عداه من الألوان، لكنَّ المحقّق (1) و العلامة (2) و الشهيد (3) و جماعة (4) أضافوا إليه الأحمر و المعصفر و المزعفر، و ظاهر المحكيّ عن الشيخ في المبسوط حيث قال: «يكره لبس الثياب المفدّمة (5) بلون من الألوان» (6) كراهة المصبوغ المشبع مطلقا سواء كان بحمرة أو غيرها، و عن أبي الصلاح (7) و ابن الجنيد (8) اختياره.

و المشبع و المفدّم بفتح الباء و الدال بصيغة اسم المفعول بمعنى، و هو على ما في المعتبر (9) الشديد حمرة، و المعصفر المصبوغ بالعصفر، و هو نبت يصبغ به، و يقال بالفارسي «كل كاشه» و المزعفر المصبوغ بزعفران أو بلونه و إن لم يكن ما صبغ به هو الزعفران، و يقرب منه المضرج فعن القاموس «ضرجه لطحه و ضرج الثوب صبغه بالحمرة» (10).

و في المجمع «المضرج بالزعفران أي الملطّخ به، من التضريج و هو التدمية و التلطّيح، يقال تضرج بالدم أي تلطّخ به، و منه ضرجت الثوب تضريجا إذا صبغته بالحمرة و هو دون المشبع و فوق المورّد» انتهى (11).

و عليه فالنصّ يساعد على ما عرفت عن الجماعة لا على ما عن الشيخ، لرواية حمّاد ابن عثمان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «يكره الصلاة في الثوب المصبوغ المشبع المفدّم» (12).

و رواية عبد الله بن المغيرة عمّن حدّثه عن يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كره الصلاة في المشبع بالعصفر، و المضرج بالزعفران» (13).

و رواية مالك بن أعين قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السّلام و عليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة، فتبسّمت حين دخلت، فقال: كأني أعلم لم ضحكت ضحكت من هذا الثوب الذي

ص: 597

1- المعتبر 2:94.

2- المنتهى 4:245، التذكرة 3:501.

3- الذكرى 3:55.

4- الموجز الحاوى (رسائل العشر) 68، كشف الالتباس: 93 (مخطوط).

5- المفدّم: يقال صبغ مفدّم أي خاثر مشبع، المصبوغ بالحمرة المشبع (الصحاح 5:2001) فدم.

6- المبسوط 1:95.

7- الكافي في الفقه: 140.

8- نقله عنه في المختلف 2:82.

9- المعتبر 2:94.

10- القاموس المحيط 1:197-198.

11- مجمع البحرين 3:13.

12- الوسائل 4:2/460، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:22/402.

13- الوسائل 4:3/461، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1550/373.

هو عليّ إنّ التّفقيّة أكرهتني عليه، وأنا أحبّها فأكرهتني على لبسها، قال: أما إنّ لا نصليّ في هذا ولا تصلّوا في المشبع المصّرّج، قال: ثمّ دخلت عليه وقد طلقها فقال: سمعتها تبرأ من عليّ عليه السّلام فلم يسعني أن امسكها وهي تبرأ منه»(1).

ويستفاد من الروايات كما هو ظاهر كلام الأصحاب المصّرّج به في كلام جماعة عدم كراهة الألوان الضعيفة.

[المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته]

المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته، وأن يأتزر فوق القميص وأن يشتمل الصماء، أمّا الأول فلصحيح محمّد بن مسلم قال:

«رأيت أبا جعفر عليه السّلام صلى في إزار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه، فقلت له: ما ترى الرجل يصلّي في قميص واحد؟ فقال: إذا كان كثيفا فلا بأس»(2). وفي صحيح آخر «إذا كان عليه قميص صفيق لا بأس»(3). الصفيق والكثيف بمعنى. وقول أمير المؤمنين عليه السّلام في حديث الأربعمائة: «عليكم بالصفيق من الثياب، فإنّه من رقّ ثوبه رقّ دينه للنساء»(4).

و أمّا الثاني فللصحيح المرويّ عن الكافي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«لا ينبغي أن يتوشّح بإزار فوق القميص وأنت تصلّي ولا تتزر بإزار فوق القميص، إذا أنت صلّيت فإنّه من زيّ الجاهليّة»(5).

وفي المدارك نقل الاستدلال عليه عن التهذيب بما رواه عن محمّد بن إسماعيل عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السّلام قال: «الارتداء فوق التوشّح في الصلاة مكروه، و التوشّح فوق القميص مكروه»(6) وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا ينبغي أن تتوشّح بإزار فوق القميص إذا أنت صلّيت فإنّه من زيّ الجاهليّة»(7) واستضعفه بأن مقتضى الروايتين مع ضعف سندهما كراهة التوشّح فوق القميص وهو خلاف الايتزار(8). وتبعه في ذلك

ص: 598

- 1- الوسائل 4: 1/460، ب 59 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 6: 7/447.
- 2- الوسائل 4: 1/389، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 855/217.
- 3- الوسائل 4: 2/390، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 852/216.
- 4- الوسائل 4: 5/389، ب 21 من أبواب لباس المصلّي، الخصال: 623 و 627.
- 5- الوسائل 4: 1/395، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3: 7/395.
- 6- الوسائل 4: 3/396، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 839/214.
- 7- الوسائل 4: 1/395، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 840/214.
- 8- المدارك 3: 203.

وفيه: أنّ سند خبر أبي بصير على ما رواه في الكافي صحيح، لأنه رواه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام وهذا مما لا قصور فيه. ولعلّ الوجه في استضعاف ما في التهذيب أنّ الشيخ رواه عن الكليني عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم... الخ فقد أسقط الوساطة بين الكليني وأحمد بن محمد، لأنّ الكليني لا يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى إلاّ بواسطة وهو مجهولة. وفيه: أنّ الوساطة الساقطة على ما عرفت ليس إلاّ محمد بن يحيى العطار، وهو من الأجلّاء الثقات.

وأما الطعن على الدلالة فيدفعه، أنّ الموجود في الكافي ما عرفت وهو يدلّ على كراهة كلّ من التوشّح فوق القميص والايترار فوقه، وكانّ ما في التهذيب على إسقاط بعض الرواية على ما في الكافي وهو ما بين قوله «فوق القميص» وقوله «وأنت إذا صليت» ولكنّ المحقّق في المعتمد استوجه كراهة التوشّح فوق القميص وعدم كراهة الايترار فوق القميص قائلا: «و الوجه أنّ التوشّح فوق القميص مكروه، وأما شدّ المئزر فليس بمكروه»(2) واستحسنه في الذخيرة(3) واستظهر كون كراهة التوشّح للروايتين السابقتين أعني مرسلّة محمد بن إسماعيل ورواية أبي بصير على ما نقل الاستدلال بهما في المدارك لدلالتهما بظاهر لفظ «لا ينبغي» على كراهة التوشّح دون الايترار.

ثمّ دفع معارضة ما رواه الشيخ - في الحسن عن حماد بن عيسى قال: «كتب الحسن بن عليّ بن يقطين إلى العبد الصالح، هل يصليّ الرجل الصلاة وعليه إزار متوشّح به فوق القميص؟ فكتب: نعم»(4) - لهما في اقتضاء عدم الكراهة بالحمل على مطلق الجواز الغير المنافي للكراهة، وقد عرفت وجود الدليل على كراهة الايترار أيضا، فلا وجه للعدول عنه إلاّ ما في صحيحين تمسّك بهما في المدارك بعد ما عرفت منه من استضعاف الروايتين، قائلا: والأصحّ عدم كراهة الايترار فوق القميص كما اختاره في المعتمد تمسّكا بمقتضى الأصل، و ما رواه الشيخ في الصحيح عن موسى بن القاسم البجلي قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام

ص: 599

1- الذخيرة: 229.

2- المعتمد 2: 96.

3- الذخيرة: 229.

4- الوسائل 4: 7/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 844/215.

يصلّي في قميص، وقد انتزرت فوقه بمنديل، وهو يصلّي»(1) وفي الصحيح عن موسى بن عمر ابن بزيع قال: «قلت للرضا عليه السّلام: أشدّ الإزار أو المنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال:

لا بأس به»(2) ثم قال: ولا يبعد عدم كراهة التوشّح أيضا واستند له بما سمعت من حسنة حمّاد بن عيسى(3).

أقول: وقد عرفت عن الذخيرة(4) ما يدفع منافاة هذه للكراهة المستفادة من روايتي محمّد بن إسماعيل وأبي بصير، وبذلك يدفع أيضا منافاة الصحيحين للكراهة المستفادة من صحيح أبي بصير على ما في الكافي. فالوجه حينئذ كراهة كلّ من الايتزار فوق القميص والتوشّح فوقه، ويدلّ عليها في التوشّح أيضا خبر الهيثم المرويّ عن العلل عن الصادق عليه السّلام «أنه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلّي الرجل في قميص متوشّحا؟ فقال: لعلّة التكبر في موضع الاستكانة والذلّ»(5).

ولكن عن ابن بابويه في الفقيه أنّه بعد أن روى الكراهة في التوشّح، قال: وقد رويت رخصة في التوشّح بالإزار فوق القميص عن العبد الصالح عليه السّلام وعن أبي الحسن الثالث وعن أبي جعفر الثاني عليهم السّلام وبها أخذ وفتي. انتهى(6). وهذا منه ظاهر في اختيار عدم الكراهة، وإن كان يمكن إرجاعه إلى ما لا ينافي اختيارها بجعل الرخصة في كلامه لمطلق الجواز، فتأمل. هذا كلّ في الايتزار فوق القميص، وهو شدّ المئزر فوق القميص، فقد عرفت أنّ الأقوى كراهته.

وأما جعل المئزر تحت القميص ففي الذخيرة(7) عن العلامة(8) الإجماع على عدم كراهته، ولكن في رواية زياد بن المنذر الضعيفة عن أبي جعفر عليه السّلام دلالة عن كراهته أيضا قال: «سأله رجل وأنا حاضر عن الرجل يخرج من الحمام أو يغتسل فيتوشّح ويلبس قميصه فوق إزاره فيصلّي وهو كذلك؟ قال: هذا عمل قوم لوط، قال: قلت: فإنّه يتوشّح فوق

ص: 600

1- الوسائل 4:6/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:843/215.

2- الوسائل 4:5/397، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:842/214.

3- المدارك 3:203.

4- الذخيرة: 229.

5- الوسائل 4:11/398، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، علل الشرائع: 3/329.

6- الفقيه 1:795/168.

7- الذخيرة: 229.

8- كما في التذكرة 3:504.

القميص؟ فقال: هذا من التجبر»(1) ولكنها لضعفها لا تعارض الإجماع المنقول في خصوص الايتزار تحته فليتدبر. وفيها دلالة على كراهة الايتزار فوق القميص كما احتمله في الذخيرة، بناء على كونه المراد من التوشح، ولكنه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

وبقى الكلام في موضوع التوشح فعن الصحاح والقاموس يقال: توشح الرجل بثوبه وسيفه إذا تقلد بهما(2) وعن صاحب الصحاح أنه نقل عن بعض أهل اللغة أن التوشح بالثوب هو إدخاله تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر كما يفعل المحرم. ونحوه ذكر في المجمع قال: «وشح الرجل بثوبه أو بإزاره وهو أن يدخله تحت إبطه الأيمن ويلقيه على منكبه الأيسر كما يفعله المحرم، وكما يتوشح الرجل بحمائل سيفه فتقع الحمائل على عاتقه اليسرى وتكون اليمنى مكشوفة»(3) ونسب هذا بعينه إلى المصباح المنير(4) أيضا.

وعن بعض العامة تفسيره «بأنه أخذ طرف الثوب الذي ألقاه على المنكب الأيمن من تحت يده اليسرى وأخذ طرفه الذي ألقاه على الأيسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره»(5). وظاهر جماعة كون عمل الأصحاب بالأول.

وأما الثالث: أعني اشتغال الصمائم، ففي الذخيرة «الظاهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب»(6) وفي المدارك «أجمع العلماء كافة على كراهته»(7) وقد يدعى(8) استفاضة أو تواتر حكاية نفي الخلاف والإجماع، ولعل الأصل فيه ما [رواه] زرارة في الصحيح قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: إِيَّاكَ وَالتَّحَافَ الصَّمَائِمَ، قَلْتُ: وَ مَا التَّحَافَ الصَّمَائِمَ؟ قَالَ: أَنْ تَدْخُلَ الثَّوْبَ مِنْ تَحْتِ جَنَاحِكَ فَتَجْعَلَهُ عَلَى مَنْكَبٍ وَاحِدٍ»(9).

وهذا كما يدل على الحكم فكذلك متعرض لتفسير موضوعه، وعمل به الشيخ حيث فسره في المبسوط «بأن يلتحف بالإزار، ويدخل طرفه تحت يده ويجمعهما على منكب

ص: 601

1- الوسائل 4:396/4، ب 24 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1542/371.

2- الصحاح 1:415، القاموس المحيط 1:255 (وشح).

3- مجمع البحرين 4:504 (و. ش. ح).

4- المصباح المنير: 661.

5- شرح صحيح مسلم (للنووي) 4:233، التمهيد (لهشام بن عروة) 22:210.

6- الذخيرة: 229.

7- المدارك 3:204.

8- كما في الجواهر 8:401.

9- الوسائل 4:399/1، ب 25 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:841/214.

واحد كفعل اليهود»(1) وعن الفاضل الأردبيلي(2) في شرحه للإرشاد نسبته إلى «المشهور بين الأصحاب» وأسندته الحلبي(3) في عبارته الآتية إلى الفقهاء، وهو يؤذن بكونه إجماعاً، ويوافقه من تفاسير أهل اللغة ما عن الصحاح والقاموس في الجملة.

ففي محكي الأول: هو أن تجلّل جسدك بثوبك نحو شملة الأعراب بأكسيتهم، وهو أن يردّ الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الأيسر، ثم يردّه ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن فيغطيها جميعاً، وذكر أبو عبيدة(4) أنّ الفقهاء يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجة، فإذا قلت «اشتمل فلان الصمّاء» كأنك قلت «اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم» لأنّ الصمّاء ضرب من الاشتمال، انتهى(5).

وفي الذخيرة: قريب منه كلام صاحب القاموس(6). وعن جماعة من أهل اللغة كابن فارس والأصمعي وابن الأثير(7) وغيرهم(8) تفسيره بمعنى ثالث «وهو أن يشتمل بثوب حتى تجلّل به جسده ولا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة يخرج منها يده، وقال بعض(9) منهم: وإنما قيل صمّاء لأنه إذا اشتمل به سدّ على يديه ورجليه المنافذ كلّها كالصخرة الصمّاء التي ليس فيها خرق ولا صدع(10) انتهى.

والمتّبع هو النصّ الموافق لتصريح غير واحد من معتبري أهل اللغة والمعمول به عند الأصحاب وهو المناسب لتعليل الكراهة بالتكبر في خبر الهيثم المتقدم.

والعجب عن الحلبي أنّه وافق القول الثالث من أقوال أهل اللغة فقال: ويكره السدل في الصلاة كما يفعل اليهود وهو أن يتلفّف بالإزار ولا يرفعه على كتفيه، وهذا تفسير أهل اللغة

ص: 602

1- المبسوط 1:83.

2- هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو كلام الشهيد في روض الجنان في شرح الإرشاد فراجع، روض الجنان 2:561.

3- السرائر 1:261.

4- غريب الحديث (للهروي) 2:118، لسان العرب 12:346 (صمم).

5- الصحاح 5:1968 (صمم).

6- القاموس المحيط 4:141.

7- النهاية (لابن الأثير) 3:54 (صمم).

8- الغريبين في القرآن والحديث 4:1098، لسان العرب 12:346 (صمم).

9- الذكري 3:61 قال بعضهم أي قال القتيبي.

10- الذخيرة: 229.

في اشتمال الصمّاء و هو اختيار السيّد المرتضى، و أمّا تفسير الفقهاء لاشتمال الصمّاء الذي هو السدل، قالوا: هو أن يلتحف بالإزار، و يدخل طرفيه من تحت يده، و يجعلهما جميعاً على منكب واحد، انتهى(1).

و هذا مع مخالفته لما عرفت يقتضي كون اشتمال الصمّاء هو السدل على معنى اتّحادهما معنى كالمترادفين، و الظاهر أنّه سهو بل الظاهر أنّه مكروه آخر وراء اشتمال الصمّاء، و لذا ذكر العلامة كراهته بعد الفراغ عن ذكر كراهة اشتمال الصمّاء، و هذا يقتضي المغايرة، و فسّره «بأن يلقي طرف الرداء من الجانبين و لا يردّ أحد طرفيه على الكتف الأخرى و لا يضمّ طرفيه»(2) بعد ما اختار من تفاسير اشتمال الصمّاء ما سمعت عن الشيخ في المبسوط تمسّكاً بما فيه من النصّ .

و اختلف في تفسيره أيضاً فعن المغرب «سدل الثوب سدلاً من باب طلب إذا أرسله من غير أن يضمّ جانبه و قيل أن يلقيه على رأسه و يرخيه على منكبيه»(3) قال الشهيد في النغلية على ما حكى «و السدل و هو أن يلتفّ بالإزار فلا يرفعه على كتفيه»(4).

لعلّ أصل السدل في اللغة الإرخاء كما فسّره به في القاموس(5) و قال الجوهرى: «سدل ثوبه أي أرخاه»(6).

و قال ابن الأثير في النهاية: فيه نهي عن السدل في الصلاة، هو أن يلتحف بثوبه و يدخل يديه من داخل فيركع و يسجد و هو كذلك، و كانت اليهود تفعله فنهوا عنه، و هذا مطّرد في القميص و غيره من الثياب، و قيل: هو أن يضع وسط الإزار على رأسه و يرسل طرفيه عن يمينه و شماله من غير أن يجعلهما على كتفيه، و منه حديث عليّ عليه السّلام «أنّه رأى قوما يصلّون قد سدّلوا ثيابهم فقال: كأنّهم اليهود» انتهى(7).

و كأنّ الذي أوقعه على توهم الاتّحاد كون ما اختاره من القول الثالث في تفسير اشتمال الصمّاء و هو أن يشتمل بثوب فيجلّ جسده كلّ به و لا يرفع جانباً يخرج منه يده، هو بعينه تفسير السدل على القول الأوّل الذي هو مختار التذكرة، و في معناه ما عرفت في

ص: 603

1- السرائر 1:261.

2- التذكرة 3:503.

3- المغرب: 221، غريب الحديث 2:156 (سدل).

4- الفوائد الملية لشرح النغلية: 99.

5- القاموس المحيط 3:395.

6- الصحاح 5:1728.

7- النهاية 2:355.

محكيّ النهاية الأثيرية من تفسيره «بأن يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد» وهو كذلك.

وكيف كان فالأصل في كراهة السدل ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: خرج أمير المؤمنين عليه السلام على قوم فرأهم يصلّون في المسجد قد سدّلوا أدريتهم، فقال لهم: ما لكم قد سدّلتُم ثيابكم كأنكم يهود قد خرجوا من فهرهم؟ يعني من بيعهم، إياكم و سدل ثيابكم»(1).

[المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك]

المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنك وقد مرّ بيانه، ونقل النصوص الدالة عليه في تضاعيف مسألة استحباب التحنك. فلم يبق ما يتعلّق بالمقام شيء مهمّ إلاّ بعض الفروع التي منها: أنّه قد ظهر ثمة كراهة التعمّم من غير حنك في غير حال الصلاة أيضا، فهل يتوقّف رفعها على استمرار التحنك ما دامت العمامة على الرأس أو يكفي في ذلك حصوله حال شدّ العمامة فقط؟ وجهان.

قد يقال: إنّ أظهرهما الثاني استظهارا له من قوله: «من تعمّم ولم يتحنك»(2) في رسالة ابن أبي عمير المتقدمة وقوله عليه السلام: «من اعتمّ فلم يدر العمامة تحت حنكه»(3) الخ في رواية عيسى بن حمزة المتقدمة قال: الظاهر حصول الامتثال بالتحنك في أول الاعتمام وإن ترك فيما بعده، ولعلّ النفي ب «لم» الظاهرة في عدم وقوع الحدث في الماضي في الخبرين للإشارة إلى هذا المعنى، وقد يستظهر من مفهوم الاقتعاط المنهيّ عنه في النبوي بناء على ما فسّره صاحب الصحاح من «أنّه شدّ العمامة على الرأس من غير إدارة تحت الحنك»(4).

وفيه: أنّ الشرط يقلّب المضيّ مستقبلا فيفيد الاستمرار، وقوله: «تعمّم أو اعتمّ» ظاهر في أخذ العمامة على الرأس ولا يختصّ ذلك بابتداء شدّها، وتفسير الاقتعاط بما مرّ لا يفيد إلاّ رعاية أخذ إدارة الحنك حين الشدّ لا انتهاءه عند انتهائه فلا ينافي اعتبار الاستمرار.

ثمّ الظاهر من النصوص وتفسير التحنك بإدارة بعض العمامة تحت الحنك كفاية إدارته في تأديّ السنّة تحت الحنك فقط، من غير توقّف لها على إدارته على مجموع الرقبة ظهرا و بطنا.

ص: 604

1- الوسائل 4:399/3، ب 25 من أبواب لباس المصلّي، الفقيه 1:791/168.

2- الوسائل 4:401/1، ب 27 من أبواب لباس المصلّي.

3- الوسائل 4:40/2، ب 26 من أبواب لباس المصلّي.

4- الصحاح 4:1581 (حنك).

[المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة]

المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة على المشهور المستفيض حكاية الشهرة فيهما، و عن المختلف (1) في الأول «كونه مذهب جلّ علمائنا» بل عن الخلاف (2) «الإجماع عليه» و عن ظاهر المفيد (3) المنع حيث عبّر عن الحكم ب «لا- يجوز» إلا أنّه محمول على إرادة الكراهة كما نصّ عليه في المعتبر (4).

كيف كان فمستند الكراهة من الروايات رواية سماعة في الموثق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي فيتلو القرآن و هو متلثم؟ فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل، قال: و سألته عن المرأة تصلّي متنّبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس، و إن أسفرت فهو أفضل» (5) بناء على كون «لا بأس» مرادا به نفي الحرمة، و «أفضل» مرادا به المعنى المصدري و هو الفضيلة لا المعنى التفضيلي، فيكون محصل المعنى حينئذ أنّ الفضيلة في كشف اللثام و الإسفار عن النقاب.

وقصور الدلالة مع ذلك على الكراهة كقصور السند إن كان، مجبور بعمل المعظم و فهمهم، و إلاّ فغاية ما ينساق من الرواية بعد التأويل المذكور إنّما هو استحباب الكشف و الإسفار لا كراهة التلثم و التنّيب مع كشف موضع السجود.

ضرورة أنّ انتفاء الفضيلة فيهما لا يلازم عقلا مرجوحية فعلهما، لأنّ المباح أيضا ممّا لا فضيلة فيه. و لك أن تقول - بعد الالتزام باستحباب الكشف و الإسفار تمسّكا بهذه الرواية -: إنّ يثبت بها جواز التلثم و التنّيب أيضا.

ثمّ يثبت كونه على وجه الكراهية بمصحّحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«قلت له: أ يصلّي الرجل و هو ملتثم؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابة فلا بأس» (6) إمّا في خصوص الحضر، أو فيه وفي السفر معا، بناء على عدم القول بالفصل في أصل الكراهة بينهما، كما نصّ عليه غير واحد، و يساعد عليه إطلاق فتوى الأكثر.

و عليه فيحمل الفرق المستفاد من ظاهر هذه الرواية على اختلاف الكراهة فيهما بالشدة و الضعف، فيكون المنفيّ بقوله «لا بأس» بالنسبة إلى الدابة شدة البأس لا أصله، و لعلّ

ص: 605

- 1- المختلف 2:90.
- 2- الخلاف 1:508-509.
- 3- المقنعة: 152.
- 4- المعتبر 2:99.
- 5- الوسائل 4:6/424، ب 35 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:904/230.
- 6- الوسائل 4:1/422، ب 34 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:899/229.

الوجه في انتفاء الشدة في حقه ما يغلب عليه من الحاجة إلى التلثم لدفع الحرّ و البرد و الغبار و نحو ذلك.

هذا كلّ على تقدير عدم منع اللثام و النقاب مع عدم الكشف و الإسفار من القراءة و غيرها من الأذكار الواجبة، و إلاّ حرم كلّ منهما و بطلت الصلاة لو صلاّها و الحال هذه، لمكان الإخلال بالجزء الواجب بلا خلاف ظاهر.

و عليه يحمل ما في صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمة» و في صحيحه الحسن بن محبوب مثله إلاّ أنّه قال: «إذا سمع اذنيه الهمهمة» (1) و في غير واحد من الروايات إطلاق نفي البأس من غير تقييد بسماع الهمهمة.

[المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود]

المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود، و الإمامة بغير رداء.

أمّا الأول: فعلى المشهور بين الأصحاب على ما في كلام جمع من أساطين متأخري الطائفة (2) و في مقابله القول بالحرمة المنسوب إلى الوسيلة (3) و المقنعة (4) حيث عبّر عن الحكم ب «لا يجوز» الظاهر فيها، مع قبوله الحمل على موافقة المشهور كما احتمل جماعة (5).

و يشكل الحال هنا في شيء و هو بيان مستند الكراهة، و قد اعترف جماعة (6) بأنّه من جهة الأخبار غير معلوم حتّى عن شيخ الطائفة في التهذيب «أنّه ذكر ذلك عليّ بن حسين ابن بابويه رحمه الله و سمعناه من الشيوخ مذاكرة و لم أعرف به خبر مسنداً» (7) نعم عن الشهيد في الذكرى (8) بعد نقل هذا الكلام تعريضا قلت: قد روى العامة أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: «لا يصلّي أحدكم و هو محزّم» (9) و هو كناية عن شدّ الوسط، و كرهه في المبسوط (10).

و استبعده الفاضل الأردبيلي (11) في محكيّ شرح الإرشاد - بعد ما قال و ظاهر ذكره لهذا

ص: 606

1- الوسائل 4: 3/423، ب 35 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 364/97.

2- كما في البيان: 98، و الروضة البهيّة 1: 209، و المدارك 3: 208، روض الجنان 2: 565، و المسالك 1: 169.

3- الوسيلة: 88.

4- المقنعة: 152.

5- كما في الجواهر 8: 428.

6- كما في مجمع الفائدة و البرهان 2: 91، و المدارك 3: 208.

7- التهذيب 2: 232.

8- الذكرى 3: 65.

9- مسند أحمد 2: 458، سنن أبي داود 3: 3369/253.

10- المبسوط 1: 83.

11- هنا سهو من قلمه الشريف لأنّ ما نقل هو قول الشهيد الثاني في روض الجنان في شرح الإرشاد: فراجع!!

الحديث جعله دليلاً على كراهة القباء المشدود - بقوله: «و هو بعيد، لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى» (1).

و ملخصه أن الرواية تدل على كراهة شدّ الوسط، و المدعى كراهة القباء المشدود.

و الظاهر أنه غير متوجه إليه، لظهور كلامه في تفسير مشدودية القباء بشدّ الوسط، فعلى تقدير صحة التفسير كان مفاد الرواية عين المدعى فلا- اعتراض عليه، و الظاهر أن التفسير المذكور ممّا لا غائلة فيه بناء على أن شدّ القباء ممّا لا محمل له إلا ما هو متداول بين الناس في المعارك و الحروب و غيرها من الأعمال الصعبة التي يزاحمها انسداد أذيال القباء من أنهم يجمعونها و يشدّون الوسط بها تفرغاً للجوارح من الأيدي و الأرجل لكمال الاشتغال. و ممّا يشهد بإرادتهم ذلك من الشدّ استثناءهم حال الحرب من كراهة الشدّ و تصرّيحهم بارتفاعها في هذه الحالة.

و أقوى من ذلك في الشهادة بصحة هذا التفسير كلام الشيخ المحكي عن الخلاف «يكره أن يصلّي و هو مشدود الوسط و لم يكره ذلك أحد من الفقهاء، دليلنا إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط» (2) بتقريب أنه ليس في كلام الأصحاب عنوانان أحدهما مشدود القباء و الآخر شدّ الوسط مع كون كلّ منهما إجماعاً، بل عنوان واحد يعبر عنه تارة بمشودية القباء و أخرى بشدّ الوسط، فهو الذي يناسبه دعوى إجماع الفرقة على كراهته على ما عرفت من استفاضة حكاية و إرجاع كلام الوسيلة (3) و المقنعة (4) إليه.

و على هذا فكراهة الشدّ بهذا المعنى لا تنافي كراهة حلّ الأزرار في الصلاة على ما صرح به غير واحد (5) و ورد به خبران دالّان عليه أوردهما الشيخ في زيادات التهذيب (6) فلا اعتراض عليه حيث جمع بين حكمه بكراهة شدّ الوسط و نقله الخبرين الدالّين على كراهة حلّ الأزرار في الزيادات، لأنّ التنافي إنّما يلزم إذا كان أراد من شدّ الوسط شدّه بالأزرار لا غير، و قد عرفت خلافه. و حينئذ فلا حاجة إلى تكلف الجمع بتخصيص كراهة الشدّ بما عدى الأزرار، أو تخصيص كراهة حلّ الأزرار بما إذا كان واسع الجيب كما ارتكبه

ص: 607

1- روض الجنان 2: 565.

2- الخلاف 1: 509.

3- الوسيلة: 88.

4- المقنعة: 152.

5- كالمجلسي في البحار 208: 83، ذيل ح 1، و السبزواري في الذخيرة: 230.

6- التهذيب 2: 1535/369، و 1542/371.

في الذخيرة (1) وغيره (2).

وبما قرّناه ظهر أنّ ما عن بعضهم من حمل القباء المشدود في كلام الأصحاب على إرادة شدّه بالأززار وارد على خلاف التحقيق، كما أنّه كذلك ما عن كاشف اللثام (3) في تفسير القباء من قوله: و القباء قيل (4) عربي من القبؤ، وهو الضمّ و الجمع، وقيل (5) معرّب، قال عيسى بن إبراهيم الرابعي في نظام الغريب: إنّ قميص ضيق الكمّين، مفرّج المقدّم و المؤخّر (6).

ثمّ إنّ بملاحظة ما ذكرناه تعرف أنّه يكفي في مستند الكراهة استفاضة نقل الشهرة و إجماع الشيخ، و لا حاجة معه إلى طلب الخبر.

و أمّا الثاني: فعلى المشهور أيضا على ما في كلام جماعة (7) و قد يوصف الشهرة بالعظيمة التي كادت تكون إجماعا بل عن الذكرى (8) حكاية الإجماع عليه، و الأصل فيه ما رواه الشيخ و الكليني في الصحيح عن سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في قميص ليس عليه رداء؟ فقال: لا ينبغي إلا أن يكون عليه رداء أو عمامة يرتدي بها» (9) و دلالة «لا ينبغي» على الكراهة واضحة لا كلام فيها.

و إنّما الكلام في عمومها لجميع حالات عدم الرداء و عدم اختصاصها بمورد السؤال من الإمامة بقميص واحد بغير رداء، فقد يناقش في ذلك و يقال: إنّها إنّما تدلّ على كراهة الإمامة بدون الرداء في القميص وحده لا مطلقا، قيل (10) هذا التخصيص يؤيّده قول أبي جعفر عليه السلام لمّا أمّ أصحابه في قميص بغير رداء «إنّ قميصي كثيف، فهو يجزئ أن لا يكون عليّ إزار و لا رداء» (11).

وفيه أنّ عبارة السؤال ظاهرة في كونه سؤالا عن الإمامة في القميص وحده من حيث

ص: 608

1- الذخيرة: 230.

2- كما في الجواهر 428:8، المدارك 209:3.

3- كشف اللثام 261:3.

4- المصباح المنير 1:489، لسان العرب 11:27 (قبأ).

5- المغرب: 310 (باب القاف).

6- نظام الغريب: 79.

7- كما في الجواهر 8:429.

8- الذكرى 3:54.

9- الوسائل 4:1/452، ب 53 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1521/366، الكافي 3:3/394.

10- كما في المدارك 3:209، الذخيرة: 230، بحار الأنوار 83:1/190.

11- الوسائل 4:7/391، ب 22 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:15/280.

خلوّه عن الرداء لا- من حيث خصوص القميصيّة و خصوص كونه قميصا و هو خال عن الرداء، فالعنوان المسئول عن حكمه إنّما هو الخلوّ عن الرداء لا- غير، و على طبقه خرج الجواب بقوله عليه السّلام: «لا ينبغي» الخ، فلا قصور في دلالة الرواية على عموم الكراهة لجميع حالات عدم الرداء.

و لا ينافيه قول أبي جعفر، و لا فعله المحكيّ في الرواية الاخرى.

أمّا الأوّل: فلظهور قوله عليه السّلام «إنّ قميصي كثيف فهو يجزئ...» الخ بقريضة التعليل بكثافة القميص المقابلة للرفقة الحاكية عن بشرة العورة في الإجزاء عن الساتر الواجب المعتبر في ستر العورة للصلاة أو مطلقا، من دون تعرّض فيه لحكم بالنسبة إلى عدم الرداء.

و أمّا الثاني: فلمكان إجماله الناشئ من قاعدة حكايات الأحوال، إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، فيسقط بها الاستدلال، لاحتمال قيام ضرورة داعية له عليه السّلام إلى ترك الرداء.

[المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد]

المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئا من الحديد البارز على المشهور المنسوب إلى أكثر الأصحاب(1) فظاهر المحكيّ عن المقنع ونهاية الشيخ و مهذب ابن البرّاج يعطي المنع و البطلان. ففي الأوّل «لا تصلّ و في يدك خاتم حديد، و لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد إلّا إذا كان سلاحا»(2). و في الثاني «لا تجوز الصلاة إذا كان مع الإنسان شيء من حديد مشهّر مثل السكين و السيف، فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك، و المفتاح إذا كان مع الإنسان لفّه في شيء و لا يصلّي و هو معه مشهّر»(3) و في الثالث «أنّ ممّا لا تصحّ الصلاة فيه على حال، ثوب الإنسان إذا كان عليه سلاح مشهّر مثل سيف أو سكين، و كذلك إذا كان في كمّه مفتاح حديد إلّا أن يلفّه»(4).

ولعلّه لظاهر النهي في عدّة روايات غير نقيّة الأسانيد مثل ما رواه الصدوق و الكليني و الشيخ باسناد ضعيف عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

لا يصلّي الرجل و في يده خاتم حديد»(5).

ص: 609

1- المختلف 2: 89، المدارك 3: 210، البحار 83، 251، المبسوط 1: 84، السرائر 1: 269، نهاية الأحكام 1: 388، الذكرى 3: 64، البيان: 59، الموجز الحاوي: 68.

2- المقنع: 82-83.

3- النهاية: 98.

4- المهذب 1: 75.

5- الوسائل 4: 1/417، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2: 103/227.

و ما رواه الكليني أيضا باسناد ضعيف عن محمد بن أبي الفضل المدائني عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يصلّي الرجل و في تكّته مفتاح حديد»(1).

و ما رواه الشيخ باسناده في الموثّق عن عمّار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام «في الرجل يصلّي و عليه خاتم حديد؟ قال: لا، و لا يتختم به الرجل فإنّه من لباس أهل النار»(2).

و ما رواه أيضا باسناد ضعيف عن موسى بن اكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السّلام في الحديد «أنّه حلية أهل النار... إلى أن قال: و جعل الله الحديد في الدنيا زينة الجنّ و الشياطين فحرّم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة إلاّ أن يكون قبال عدوّ فلا بأس به، قال: قلت فالرجل يكون في السفر معه السكّين في خفه لا يستغني عنها أو في سراويله مشدودا و المفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون في وسطه المنطقة من حديد؟ قال: لا بأس بالسكّين و المنطقة للمسافر في وقت ضرورة، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعة و النسيان، و لا بأس بالسيف و كلّ آلة السلاح في الحرب، و في غير ذلك لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنّه نجس ممسوخ»(3).

و هذه الروايات عدى موثّقة عمّار لضعف أسانيدها لا تنهض لإثبات المنع و التحريم، فحملت على الكراهة مسامحة في دليلها، مع شهادة التعليل في ذيل رواية ابن اكيل النميري بضميمة ما دلّ على طهارة الحديد بذلك حملا للنجاسة على الكراهة أو معناها لغة و هو الاستخبات المناسب للكراهة.

قال المحقّق في المعتمد - بعد نقل الرواية - قد بيّنا أنّ الحديد ليس بنجس بإجماع الطوائف، فإذا ورد التنجّس حملناه على كراهية استصحابه، فإنّ النجاسة قد تطلق على ما يستحبّ أن يجتنب(4) و ذكر قريبا منه العلامة في التذكرة(5) و المنتهى(6).

و يدلّ على الكراهة أيضا التعليل بكون الحديد لباس أهل النار و بكونه زينة الجنّ و الشياطين، لمناسبة نحو هذه التعليلات للكراهة لا الحرمة. و بهذا ظهر حال الموثّقة فإنّها

ص: 610

1- الوسائل 4:2/418، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، الكافي 3:34/404.

2- الوسائل 4:5/418، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:1548/372.

3- الوسائل 4:6/419، ب 32 من أبواب لباس المصلّي، التهذيب 2:894/327.

4- المعتمد 2:98.

5- التذكرة 2:505.

6- المنتهى 4:252.

أيضا تحمل على الكراهة، للتعليل بالوصف المناسب لها. ومع هذا يكفي في صرفها إليها كونها متروكة الظاهر عند جل أصحابنا المتأخرين و متأخريهم(1) بل القدماء أيضا، بناء على قيام الاحتمال في عبارة من تقدم منهم. مضافا إلى ما في المروي عن احتجاج الطبرسي في مكتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام من التصريح بالجواز لأن فيها «و سألته عن الرجل يصلي وفي كفه أو سراويله سكين أو مفتاح حديد هل يجوز ذلك؟ فكتب عليه السلام: في الجواب: جائز»(2).

ثم ينبغي استثناء الحديد الصيني المعهود اتخاذه فصّ خاتم على تقدير دخوله في موضوع الحكم و عنوان المسألة، وإلا فهو خارج موضوعا لاستحباب التختّم به المفتى به في كلام غير واحد من الأصحاب(3) المستفاد من بعض الروايات، كالمروي عن العليل باسناد ضعيف عن عبد خير قال: «كان لعلي بن أبي طالب عليه السلام أربعة خواتيم يتختّم بها:

ياقوت لنبله، و فيروزج لنصره، و الحديد الصيني لقوته، و عقيق لحرزه...»(4) الحديث.

ثم يبقى الكلام في وجه تقييد الحديد في عنوان المسألة بالبارز احترازا عن المستور المصرّح به في كلامهم(5) بزوال الكراهة عنه بسبب الستر، و علّوه بالاختصار في الحكم المخالف للأصل على القدر المتيقن من موضع الوفاق. و هذا في ظاهر النظر لا ينهض لتقييد الروايات المطلقة المتناول إطلاقها للبارز و المستور معا كما لا يخفى، إلا أن يوجه بأن الرواية الضعيفة المنجبرة بعمل الأصحاب إنما يؤخذ من مدلولها بحسب مقدار الجابر و ليس إلا العمل، و القدر المتيقن منه إنما هو الكراهة في الحديد البارز، فيرجع فيما عداه إلى الأصل النافي للكراهة.

وربما أمكن كون مستند التقييد ما أرسله الكليني بقوله - بعد ما تقدّم نقله عنه من مرسله المدائني -: «و روي إذا كان المفتاح في غلاف فلا بأس به»(6) مع انضمام عدم القول

ص: 611

1- كما في الرياض 3:361، و التذكرة 2:505.

2- الوسائل 4:420/11، ب 32 من أبواب لباس المصلي، الاحتجاج: 483.

3- كما في الجواهر 8:441.

4- الوسائل 4:420/10، ب 32 من أبواب لباس المصلي، علل الشرائع: 1/175.

5- كما في المعتمد 2:98، و المدارك 3:211.

6- الوسائل 4:418/3، ب 32 من أبواب لباس المصلي، الكافي 3:35/404.

بالفصل، مضافاً إلى المرويِّ عن الشيخ عن عمّار الساباطي «أنَّ الحديد إذا كان في غلاف فلا بأس بالصلاة فيه».

[المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات]

المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات، إمّا لكونه مذهبه عدم النجاسة أو لقلّة مبالاته في أمر النجاسة، على المشهور المحكيّ كونه مشهوراً في كلام جماعة (1).

خلافاً لمن يظهر منه المنع كالشيخ في المبسوط و ابن الجنيد و ابن إدريس.

ففي محكيّ الأوّل «إذا عمل كافر ثوباً لمسلم فلا يصلّي فيه إلاّ بعد غسله، وكذلك إذا صبغ له، لأنّ الكافر نجس سواء كان كافر الأصل أو كافر ردة أو كافر ملّة» (2). ويؤكّد ظهور كلامه في المنع تشبيهه للثوب الذي عمله الكافر بالثوب الذي صبغ لا مجرد تعليقه بكون الكافر نجساً كما فهمه العلامة في المختلف، وقال: «تعليّل الشيخ يؤذن بالمنع كما لا يخفى على المتأمل» (3).

وفي محكيّ الثاني «فإن كان استعاره من ذميّ أو ممّن الأغلب على ثوبه النجاسة أعاد خرج الوقت أو لم يخرج. لكن قيل: إنّ له قبل ذلك كلاماً دالّاً بظاهره على استحباب التجنّب و وجوب الإعادة» (4) وفيه ما لا يخفى من عدم إمكان الجمع بين الحكمين بحسب القواعد.

وكيف كان فالمعتمد المشهور، جمعاً بين الأخبار الظاهر بعضها في المنع الصريح، بعضها الآخر في الجواز، فمن الأوّل: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي عبد الله عليه السّلام عن الذميّ يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجريّ، ويشرب الخمر فيردّه، أو يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي حتّى يغسله» (5) وصحيحة عليّ بن جعفر «سأل أخاه عن رجل اشترى ثوباً من السوق للباس لا يدري لمن كان؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، وإن اشتراه من نصرانيّ فلا يصلّي فيه حتّى يغسله» (6) وصحيحة العيص بن القسم قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي في ثوب المرأة و إزارها و يعتّم بخمارها؟ قال: نعم

ص: 612

1- كما في المعتمد 98:2، نهاية الأحكام 388:1، الدروس 78:1، الحدائق 146:7.

2- المبسوط 84:1.

3- المختلف 98:2.

4- نقله عنه في المختلف 92:2.

5- الوسائل 2/521:3، ب 74 النجاسات، التهذيب 2/361:26.

6- الوسائل 3/490:1، ب 50 النجاسات، قرب الإسناد: 96.

إذا كانت مأمونة»(1) فبالمفهوم يدلّ على المنع إذا لم تكن مأمونة.

و من الثاني: صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سأل أبي عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، إني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن أنه نجسه»(2).

وصحيحة معاوية بن عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريّة يعملها المجوس، وهم أخبث وهم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصليّ فيها؟ قال: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له أزرارا و رداء من السابريّ، ثم بعثت بها إليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار، وكأنّه عرف ما يريد فخرج فيها إلى الجمعة»(3).

و خبر المعلّى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها المجوس و النصرى و اليهود»(4).

وصحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي؟ فقال:

يرشّ بالماء»(5).

ورواية عبد الله بن جميل قال: «أخبرني أبي قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصليّ فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس، وأن يغسل أحبّ إليّ»(6) وهذا أيضا يومئى بالكراهة وإن كان في بلوغه حدّ الظهور نظر، لأنّ غايته الدلالة على استحباب الغسل، وهو لا يلازم كراهة الصلاة بدون الغسل، إلّا على القول بكون ترك المستحبّ مكروها، وهو خلاف التحقيق.

وفي كلام جماعة(7) إلحاق من لا يتوقّى المحرّمات في الملابس ولا يجتنب عن

ص: 613

1- الوسائل 4: 1/447، ب 49 لباس المصلّي، الكافي 3: 19/402.

2- الوسائل 3: 1/521، ب 74 النجاسات، التهذيب 2: 27/361.

3- الوسائل 3: 1/518، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1497/362.

4- الوسائل 3: 2/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1496/261.

5- الوسائل 3: 3/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 1498/362.

6- الوسائل 3: 5/519، ب 73 النجاسات، التهذيب 2: 862/216.

7- كما في نهاية الأحكام 1: 388، التذكرة 2: 505، القواعد 1: 28، إرشاد الأذهان 1: 247، الدروس 1: 78، الذكرى 3: 62، البيان: 59، روض الجنان 2: 568، المسالك 1: 169.

الغضب فيها، ووجهه غير واضح ولعله لتوهم تنقيح المناط. وربما يشير إليه ما دلّ على كراهة المعاملة مع الظالم وأخذ ماله.

[المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت]

المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت على المشهور(1). وظاهر المحكي عن النهاية(2) لا يصلّي المرأة فيها المنع، و صريح مهذب ابن البراج عدم الصحّة قائلا: «لا تصحّ الصلاة في خلخال النساء إذا كان لها صوت»(3).

وليس في المسألة من النصوص إلاّ صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن الخلخال هل يصلح لبسها للنساء و الصبيان؟ قال: إن كان صمّا فلا بأس، وإن كان لها صوت فلا تصلح»(4).

و لا خفاء في قصور دلّته على الحرمة، لظهور نفي الصلاحية في الكراهة، فلا تصلح مستندا للشيخ بل القاضي أيضا. بل دلالتها على المشهور أيضا قاصرة، لعدم تعرّض فيها سؤالا و جوابا للصلاة، فإنّ غايتها الدلالة على كراهة ذي الصوت من الخلخال في جميع الحالات التي منها حال الصلاة، و هو لا يلزم كراهة الصلاة الواقعة فيها.

وربما يبعد احتمال كون قصد السائل استعمال حال الصلاة وإن لم يصرّح بها في الكلام عطف الصبيان على النساء الذين لا صلاة عليهم، وإن كان الجواب الدالّ على الكراهة أيضا لا يتناولهم، لعدم الفرق في انتفاء التكليف عنهم بين الوجوب و الكراهة و غيرهما من الخمس المعهودة المعلقة على شرائط التكليف.

لكن قد يدعى ظهورها في الصلاة من جهة ملاحظة ما قبلها و ما بعدها، لاشتمالها على أسئلة كثيرة متعلّقة بالصلاة، و من ذلك السؤال المتأخّر بلا فصل «و سألته عن فارة المسك تكون مع الرجل في جيبه أو ثيابه؟ قال: لا بأس بذلك»(5) لوضوح أنّ السؤال عن فارة المسك الذي يصحبه الرجل إنّما هو لشبهة إخلالها بصحّة الصلاة هذا.

ولكنّ العمدة فهم المعظم الناشئ منه الشهرة فإنّها قد تنهض جابرة لقصور الدلالة أيضا إذا كان مستندا الرواية القاصرة دلالة، و التقييد بذوي الصوت احتراز عن الأصمّ الذي ليس

ص: 614

1- كما في المبسوط 1: 84، السرائر 1: 270، الجامع للشرائع: 66، الإرشاد 1: 247.

2- النهاية: 99.

3- المهذب 1: 74-75.

4- الوسائل 4: 1/463، ب 62 لباس المصلّي، الكافي 3: 33/404.

5- الوسائل 4: 1/433، ب 41 لباس المصلّي، الفقيه 1: 164/775.

له صوت لانتفاء الكراهة فيه، كما صرّح به جماعة(1) و الصحيحة ناصّة فيه. وربّما يعلّل الفرق باشتغال القلب عن الصلاة بذوي الصوت دون غيره، فيكون المطلوب في الصلاة المطلوب فيها الحضور ترك الأوّل دون الثاني. ولا خفاء في ضعفه.

[المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة]

المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة على المشهور المصرّح بالشهرة فيه في كلام جماعة(2) بل عن المختلف نسبته إلى الأصحاب(3) مؤذنا بالإجماع، وفي الذخيرة «و الظاهر أنّه لا- خلاف بين الأصحاب في رجحان الاجتناب عن ذلك»(4).

وإنّما عبّر بذلك لظهور كلام الشيخ في المبسوط و النهاية في المنع، لقوله في الأوّل:

«الثوب إذا كان فيه تمثال و صورة لا يجوز الصلاة فيه»(5) و كذا في الثاني(6) و في موضع آخر منه «و لا يصلي في ثوب فيه تماثيل و لا في خاتم كذلك»(7).

و عن القاضي ابن البرّاج «أنّه حرّم الصلاة في الخاتم الذي فيه صورة»(8) و لم يذكر الثوب.

و يساعد عليه ظاهر عدّة روايات معتبرة الأسانيد، ففي صحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع: «أنّه سأل الرضا عليه السّلام عن الثوب المعلّم؟ فكره ما فيه التماثيل»(9).

و صحيحه الآخر قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة في ثوب ديباج؟ فقال:

ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس»(10).

و صحيح عليّ بن جعفر المرويّ عن المحاسن عن أخيه عليهما السّلام قال: «و سألت عن الثوب يكون فيه التماثيل أو في علمه أ يصلي فيه؟ قال: لا يصلي فيه»(11).

و وثيقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث «عن الثوب يكون في علمه

ص: 615

1- كما في روض الجنان 2:568، المدارك 3:212، المنتهى 4:258، جامع المقاصد 2:112.

2- كما في الوسيلة: 87، المعتبر 2:98، المنتهى 4:255، نهاية الأحكام 1:388، الذكرى 3:57، الدروس 1:147.

3- المختلف 2:86-87.

4- الذخيرة: 231.

5- المبسوط 1:83-84 و 86.

6- النهاية: 99.

7- المبسوط 1:83-84 و 86.

8- المهذب 1:74-75.

- 9- الوسائل 4:4/437، ب 45 لباس المصلّي، الفقيه 1:810/172.
- 10- الوسائل 4:10/370، ب 11 لباس المصلّي، التهذيب 2:815/208.
- 11- الوسائل 4:16/440، ب 45 لباس المصلّي، المحاسن: 49/617.

مثال طير أو غير ذلك أ يصلّي فيه ؟ قال: لا، وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك ؟ قال: لا تجوز الصلاة»(1).

و خبر عبد الله بن سنان - الذي لو لا محمّد بن عيسى عن يونس في سنده لكان حسنا بإبراهيم بن [هاشم] أو صحيحا - عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه كره أن يصلّي و عليه ثوب فيه تماثيل»(2).

و المعتمد هو القول بالكراهة، لأصلي الإباحة و عدم المانع الرّاجع إلى أصالة عدم مدخلة القيد العدمي في صحّة العبادة، مضافا إلى إطلاقات اللباس و الخاتم. و الروايات الظاهرة في المنع لقلّة العامل بظواهرها و إعراض الأكثر عنها لا تنهض مخرجة عنهما، لأنّ الشهرة المعتضدة بظهور نقل الإجماع و صريح نفي الخلاف المتقدّمين موهنة لها في هذه الدلالة، مضافا إلى أنّ في بعض الروايات أيضا ما يدلّ صريحا أو ظاهرا بعدم المنع، كرواية محمّد بن مسلم في الصحيح قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يصلّي و في ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال: لا بأس بذلك»(3) و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام المروية عن قرب الإسناد قال: «و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أ يصلّي فيه ؟ قال: لا بأس»(4). و صحيحة البنزطي عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام في حديث «أنّه أراه خاتم أبي الحسن عليه السّلام و فيه وردة و هلال في أعلاه»(5).

بناء على عموم التماثيل في عنوان المسألة لغير ذي الروح أيضا كما زعمه جماعة(6) فلا يبقى لها من الدلالة على وجه يطمئنّ بها إلا مطلق المرجوحية و القدر المتيقن منه الكراهة، مضافا إلى أنّه مقتضى الجمع بينها و بين ما عرفت من النصوص المصرّحة بالجواز، مع أنّ الشهرة العظيمة المعتضدة بما تقدّم بنفسها تصلح قرينة صارفة لها عن

ص: 616

1- الوسائل 4: 15/440، ب 45 لباس المصلّي، التهذيب 2: 1548/372.

2- الوسائل 4: 2/437، ب 45 لباس المصلّي، الكافي 3: 17/401.

3- الوسائل 4: 9/439، ب 45 لباس المصلّي، التهذيب 2: 1507/363.

4- الوسائل 4: 23/442، ب 45 لباس المصلّي، قرب الإسناد: 10/97.

5- الوسائل 4: 1/443، ب 46 لباس المصلّي، الكافي 6: 4/473.

6- كما في الجواهر 8: 452، حاشية الإرشاد: 22، روض الجنان 2: 568، الروضة البهيّة 1: 531، الدروس 1: 147، البيان: 122، جامع

المقاصد 2: 114.

الحرمة إلى إرادة الكراهة إذا كانت بحيث كشفت عن وجود قرينة موجبة لفهمها ثمّة بحيث لو بلغت إلينا لفهمناها أيضا.

ثمّ بقى الكلام في أنّ الكراهة هل تعمّ تماثيل ذي الروح وغيرها كالشجر ونحوه - كما نسب إلى ظاهر الأكثر (1) وعن المختلف نسبة إطلاق القول بذلك إلى ما عدى ابن إدريس (2) - أو تختصّ بذوي الروح كما عن ابن إدريس قائلا: «إنّما تكره الصلاة في الثوب الذي عليه الصور و التماثيل من الحيوان، فأما صور غير الحيوان فلا بأس» (3)؟ قولان.

و الظاهر أنّ محلّ الخلاف هو الثوب لتصريح جماعة بالاختصاص في الخاتم لوجود النصّ الصحيح الصريح في عدم الكراهة فيما عليه نقش الوردية كما سمعت.

و كيف كان فقد يستدلّ لقول ابن إدريس بما ورد عن أهل البيت عليهم السّلام في تفسير قوله تعالى: يُعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ (4) من أنّها كصور الأشجار (5). و ضعّف - مع أنّه لا تعرّض فيه للصلاة - بأنّه لا ملازمة بين حصول الرخصة في شرع سليمان و حصولها في شرعنا.

و بما روي عن الصحاح «أنّ رجلا قال لابن عباس: إنّي اصوّر هذه الصور فأفتني فيها؟ فقال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول: كلّ مصوّر في النار يجعل له لكلّ صورة صوورها نفسا فيعذبّه في جهنّم، وقال: إن كنت لا بدّ فاعلا فاصنع الشجر و ما لا نفس له» (6).

وفيه - بعد ضعف السند الخالي عن الجابر - منع الدلالة من وجوه:

أمّا أولا: فلعدم تعرّضها لحال الصلاة.

و أمّا ثانيا: فلأنّ غاية ما فيها الدلالة على المنع تحريما أو تنزيها من عمل التصاوير و إحدائها، و هو لا يلازم المنع من لبس الثوب المعمول فيه التصاوير و الصلاة فيه، و لا ملازمة.

و أمّا ثالثا: فلأنّ التفصيل يقضي بالحرمة في ذي النفس و انتفانها في غيرها، و هو لا ينافي الكراهة فيه. و ربّما يومئ إليها تعليق الرخصة بقوله: «إن كنت لا بدّ فاعلا» لقضائه باختصاص الرخصة بصورة الحاجة أو الضرورة التي هي دون الحاجة، و قضية ذلك أن

ص: 617

1- كما في جامع المقاصد 2: 114، الروض 2: 568، البحار 83: 243، المفاتيح 1: 110.

2- المختلف 2: 87، جامع المقاصد 2: 114.

3- السرائر 1: 263.

4- سبأ: 13.

5- الكافي 6: 476/3، المحاسن 2: 2580/458.

6- صحيح مسلم 3: 2110/1670، مسند أحمد 1: 2806/506.

لا رخصة و لو اريد بها نفي الكراهة مع عدمهما. و العمدة في إثبات العموم أو التخصيص هو النظر في أنّ التماثيل في النصوص المطلقة هل هو بحسب اللغة للمعنى العامّ أو الخاصّ؟ فإنّ فيه خلافاً سيأتي ذكره في مكروهات المكان.

و ممّن نصّ باختصاص التماثيل بتساوير اولي الروح مدّعياً في قوله عليه السّلام: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير» (1) أنّه كان الشكّ فيه من الراوي، و أمّا قولهم «يكراه التماثيل و التماثيل» فالعطف للبيان، و أمّا تماثيل الشجر فمجاز إن صحّ (2) انتهى.

هذا مع أنّ في بعض الروايات ما يدلّ على اختصاص الحكم بذي الروح كالمرويّ عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السّلام قال: «قد اهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيّرت رأسه فجعل كهيئة الشجر...» (3) الخ تدلّ على أنّ هيئة الشجر ممّا لا حكم له من حيث الكراهة و المرجوحية، و يؤيّد ما عرفت في تفسير الآية. فالأقوى إذن هو القول بالاختصاص و إن كان القول بالعموم أحوط، و سيأتي زيادة تحقيق في ذلك في نظير المسألة من فروع المكان.

[المسألة العاشرة: يكره أن تصلي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد]

المسألة العاشرة: يكره أن تصلي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد خاصّة، كما نصّ عليه جماعة منهم الشهيد في الدروس (4) و الذكرى (5) و مستنده الموثّق عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن عليّ عليهما السّلام قال: «لا تصلّ المرأة عطلاً» (6) و المرويّ عن الكافي عن أبي مريم الأنصاري قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليهما السّلام يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:

يا عليّ مر نساءك لا يصلّين عطلاً و لو تعلّقن في أعناقهنّ سيرا» (7) و المرويّ عن الفقيه قال الصادق عليه السّلام: «لا ينبغي للمرأة أن تعطل نفسها و لو أن تعلّق في عنقها قلادة» (8).

و في المجمع «عطل بضمتين: فقدان الحلّي، و منه امرأة عطل و قد عطّلت المرأة من الحلّي من باب قتل عطلاً و عطولاً إذا لم يكن عليها حلّي» (9) و نحوه ما في محكيّ القاموس

ص: 618

1- الوسائل 5: 2/175 ب 33 مكان المصليّ.

2- المغرب 2: 257-258 (مثل).

3- الوسائل 5: 7/309، ب 4 أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: 132.

4- الدروس 1: 78.

5- الذكرى 3: 74.

6- الوسائل 4: 1/459، ب 58 لباس المصليّ، التهذيب 2: 1543/371.

7- الكافي 5: 57/569، ب 97 النكاح.

8- الوسائل 4: 2/459، ب 58 لباس المصليّ، الفقيه 1: 283/70.

9- مجمع البحرين 3: 203 (عطل).

«عطلت المرأة كفرح عطلا- بالتحريك: إذا لم يكن عليها حلّي، وهي عاطل وعطل بضمتين»(1) لكن عن الصحاح «عطلت المرأة و تعطلت: إذا خلى جيدها من القلاندا»(2) وهذا أخص من الأول.

و يظهر من الشهيد البناء على هذا التفسير قائلا: «عطلا بضمّ العين و التاء و التنوين و هي التي خلى جيدها من القلاندا»(3) و نحوه ما في شرح الدروس للكاظمي(4) و لكن ظاهر النصّ كالخبرين الأخيرين عدم اجتزاء السنّة بمحض الاشتمال على القلاندا، فالوجه اعتبار الحلّي زائدا على القلاندا.

[المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلا كان أو امرأة]

المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلا كان أو امرأة، ذكره الشهيد(5) و غيره(6) لصحيح أبي بكر الحضرمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و عليه خضابه؟ فقال: لا يصلّي و هو عليه و لكن ينزعه إذا أراد أن يصلّي، قلت: إنّ حنّاءه و خرقة نظيفة؟ فقال: لا يصلّي و هو عليه، و المرأة أيضا لا تصلّي و عليها خضابها»(7) حملت على الكراهة جمعا بينها و بين المستفيضة المصرّحة بالرخصة، كالصحيح عن رفاة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المختضب إذا تمكّن من السجود و القراءة أيضا أ يصلّي في خضابه؟ قال: نعم إذا كانت خرقة طاهرة و كان متوضّئا»(8) و صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل و المرأة يختضبان، أ يصلّيان و هما بالحنّاء و الوسمة؟ فقال: إذا برز الفمّ و المنخر فلا بأس»(9) و رواية سهل بن اليسع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته أ يصلّي الرجل في خضابه إذا كان على طهر؟ فقال: نعم»(10) و موثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلّي و يداها مربوطتان بالحنّاء؟ فقال: إذا كانت توضّأت للصلاة قبل ذلك فلا بأس بالصلاة و هي مختضبة و يداها مربوطتان»(11).

ص: 619

- 1- القاموس المحيط 17:4 (عطل).
- 2- الصحاح 1767:5 (عطل).
- 3- الذكري 69:3.
- 4- شرح الدروس 617:1.
- 5- الدروس 78:1.
- 6- كما في المستند 398:4.
- 7- الوسائل 5/430:4، ب 39 لباس المصلّي، الكافي 2/408:3.
- 8- الوسائل 2/429:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1470/356.
- 9- الوسائل 1/429:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1473/356.
- 10- الوسائل 3/430:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1471/356.
- 11- الوسائل 4/430:4، ب 39 لباس المصلّي، التهذيب 2/1472/356.

إشارة

واعلم أنّ للمكان في العرف إطلاقات كثيرة، وقد حصرها شيخنا البهائي قدس سرّه على ما حكى في أربع:

الأول: الفراغ الذي يشغله الجسم بكونه فيه، كما يقال: مكان الطائر جوّ الهواء، و مكان الحوت جوف الماء.

الثاني: الشيء الذي يحيط بالجسم الملاصق لأكثر سطحه، كما يقال: الكوز مكان الماء، و الزقّ مكان الدهن.

الثالث: ما يكون ظرفاً للجسم و إن لم تحصل الملاصقة المذكورة، كما يقال: البيت الفلاني مكان زيد، و المدرسة مكان عمرو.

الرابع: ما يستقرّ عليه الجسم و يلقي عليه ثقله و إن لم تحصل الإحاطة، كما يقال:

الكرسيّ مكان الأمير، و رأس النخلة مكان زيد.

ثمّ عنه أنّ المعنى الأول هو المكان عند المتكلّمين و حكماء الإشراق و إن اختلفوا، فالمتكلّمون على أنّه أمر موهوم لا وجود له، و حكماء الإشراق على أنّه بعد موجود جوهرى هو برزخ بين المجرّدات و المادّيات. و المعنى الثاني قريب ممّا عرّفه المشائون من أنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي. و في لسان الفقهاء يطلق تارة على ما يبحث عنه من حيث الإباحة و الغصبيّة، و اخرى على ما يبحث عنه من حيث الطهارة و النجاسة⁽¹⁾.

ص: 620

و من الأوّل ما عن فخر المحقّقين في الإيضاح من تعريفه «بأنّه ما يستقرّ عليه المصلّي ولو بوسائط، و ما يلاقي بدنه و ثيابه و ما يتخلّل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة ممّا يلاقي مساجده و يحاذي بطنه و صدره»(1).

و لا يخفى ما في هذا التعريف من عدم خلّوه عن حزازه، لاشتماله على قيد مستدرّك تارة باعتبار أنّ ما يستقرّ عليه المصلّي أعمّ من استقراره عليه حال قيامه أو ركوعه أو سجوده أو جلوسه فيغني ذلك عمّا يلاقي بدنه و سوء تأدية، أو استعمال اللفظ في معنيين، و ذلك لأنّ قوله «ممّا يلاقي مساجده» إن كان بيانا لمواضع الملاقاة كما هو الظاهر، فقوله:

«و يحاذي بطنه و صدره» لا يصلح لكونه عطفًا على صلة هذا الموصول لعدم تعلّقه بمواضع الملاقاة بل إنّما هو متعلّق بما يتخلّل بينها، و إن اريد إرجاع الجملة المعطوف عليها إلى مواضع الملاقاة و إرجاع الجملة المعطوفة إلى ما يتخلّل بينها لزم استعمال الموصول الثاني في معنيين فتارة بكونه بيانا لمواضع الملاقاة و اخرى بكونه بيانا لما يتخلّل بينها، و إن كان الجملة الثانية عطفًا على جملة «يتخلّل» ليكون بيانا لما يلي هذه الجملة من الموصول لزم الفصل الزائد بين البيان و المبيّن مع عدم ضرورة دعت لإمكان التأدية هكذا «و ما يتخلّل ممّا يحاذي بطنه و صدره بين مواضع الملاقاة». هذا مع عدم خلّو بيان مواضع الملاقاة بما يلاقي مساجده عن استدراك أيضا، لجواز الاكتفاء عن مواضع الملاقاة بمواضع مساجده.

و على هذا كلّه فالأولى أن يقال: مكان «ما يتخلّل...» إلى آخره، ما يتخلّل بين مواضع مساجده ممّا يحاذي بطنه و صدره، و الظاهر أنّ ذكر البطن و الصدر مثال فلا- ينافي الاقتصار عليها كون ما بين إبهامي الرجلين و الركبتين حال السجود، و ما بين الصدر و الجبهة أيضا ممّا يتخلّل بين مواضع الملاقاة.

و كيف كان فنقض طرد التعريف بامور:

منها: ما يتوجّه إلى قوله: «ما يستقرّ عليه المصلّي و لو بوسائط» من أنّه إذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلاة فيه و إن كان التحتاني مغصوبا فكيف يصحّ اشتراط كون المكان بالمعنى الذي ذكره مباحا و غير مغصوب؟

و يمكن دفعه: بأنّ المراد من كون مكان المصلّي غير مغصوب أن يكون مغصوبا

ص: 621

1- إيضاح الفوائد 1: 86.

للمصلّي من حيث كونه مصليًا، على معنى كون صلاته فيه غضبا لتناولها النهي عن الغضب المقتضي لفسادها، وصلاة مالك الفوقاني فيه ليست غضبا للتحتاني لعدم كونها تصرفا فيه عرفا بل هي تصرف في الفوقاني، ولذا ليس لمالك التحتاني أن يمنع مالك الفوقاني عن تصرفاته لأجل كونها تصرفا في التحتاني، فإنه ليس إلا لعدم كونها تصرفا فيه عرفا.

و لا يتفاوت الحال فيه بين كون التحتاني على فرض المغصوبية مغصوبا لغير المصلّي أو لعدم كون غضبه له لو فرض إلا كغضبه ملكا آخر لا تعلق له بصلاته، فلا يضّر غضبه هذا بصلاته أصلا.

و منها: أنه يقتضي بطلان الصلاة بملاصقة الحائط المغصوب، لأنه ممّا يلاقي بدن المصلّي، و كونه من مكان المصلّي أولا، ثم اقتضاؤه البطلان غير واضح.

و يمكن دفعه: بأن ما يلاقي بدن المصلّي بقرينة سبق ما يستقرّ عليه المصلّي ظاهر فيما يلاقيه ممّا يستقرّ عليه المصلّي كما في مواضع السجود، و ما ذكر من الملاقة على وجه اللصوق ليس من استقرار المصلّي عليه في شيء.

و منها: ما استشكله في جامع المقاصد «من عدّ ما يلاقي ثياب المصلّي من المكان الذي يعتبر إباحته لصحة الصلاة، و كذا ما يتخلّل بين مواضع الملاقة إذا لم يكن له هواء يتبعه، كثوب طرح محاذيا لصدره بين ركبتيه و جبهته، فإنّ عدّ ذلك من المكان غير واضح، حتّى لو كان مغصوبا، و وضع صدره عليه لا يتّجه البطلان حينئذ، لعدم اعتبار هذا الوضع في الصلاة، فهو فعل خارج عنها لا يبطلها النهي عنه، لأنّ الفعل إنّما يبطل إذا بلغ الكثرة» انتهى (1).

و الإنصاف أنّ المكان أمر عرفي يعرفه جميع آحاد أهل العرف، فمكان الصلاة هو الذي يعبر عنه بالفارسيّة «بجای نماز» و مكان المصلّي بمعنى «بجای نمازگزار» و هذا معنى واضح معلوم مدرك بالوجدان و لا خفاء فيه أصلا حتّى يحتاج إلى تعريف و بيان.

و معنى كونه غير مغصوب أن لا يكون بحيث كان مباشرته بالصلاة أو ببعض أفعالها غضبا على معنى صدق الغضب عليها كالأمر بعضا، سواء سبقه وصف الغصبيّة من المصلّي أو من غيره أيضا، أو حصل ذلك الوصف بنفس الصلاة فيه.

و تمام البحث في المكان بهذا المعنى يقع في مباحث:

ص: 622

إشارة

فنقول: إنّ المكان إمّا مباح أو مغصوب، أمّا المباح فيجوز الصلاة تكليفاً ووضعا بالإجماع المعلوم ضرورة بل هو من ضروريّات عامّة الناس التي لا حاجة فيها إلى بيان وتجشّم استدلال، وإمّا اللائق هنا التعرّض لبيان موضوع المكان المباح لما في بعض أفراده من بعض الاشتباهات.

فنقول: إنّ المباح منه إمّا مباح بالملك أو مباح بإذن المالك، والأوّل إمّا باعتبار مملوكيّة عينه و منفعته، أو باعتبار مملوكيّة منفعته فقط كالدار المستأجرة والموصى بها للسكنى والموقوفة لها والمحبوسة لها أيضاً. وبالجملة فالمعتبر في المباح بالملك مملوكيّة منفعته مع مملوكيّة عينه أولاً بإجارة أو وصيّة أو وقف أو حبس، فهو بجميع أقسامه ممّا لا كلام فيه، كما لا إشكال في حكمه من حيث جواز الصلاة.

والثاني إمّا أن يكون مأذوناً بالإذن الصريح أو بإذن الفحوى أو بإذن شاهد الحال.

والإذن الصريح على ما يظهر من كلماتهم عبارة عن تنصيب المالك بخصوص الصلاة فيه، كأن يقول: صلّ فيه. و لك أن تقول: إنّ الصراحة في الإذن الصريح وصف للإذن لا للمأذون فيه ولا للمأذون له. وعليه فالأقسام من حيث الخصوص والعموم بالقياس إلى كلّ من المأذون له والمأذون أربع، كأن يقول: أذنت لك في الصلاة أو أذنت لك في كلّ تصرّف، أو أذنت لكلّ أحد في الصلاة أو أذنت لكلّ أحد في كلّ تصرّف، وهذه الأقسام كلّها من الإذن الصريح على ما تنبّه عليه بعض الأجلّة (1) وعليه فما في عبارة الشرائع من التمثيل للإذن الصريح بقول المالك: صلّ فيه (2) لا بدّ أن يحمل على إرادة المثال لا حصر الإذن الصريح فيه.

ص: 623

1- مطالع الأنوار 1: 191-192.

2- الشرائع 1: 71.

وأما الإذن بالفحوى: فقد مثّل له في الشرائع بإذنه في الكون فيه(1) وناقشه في المدارك تبعا لجده في المسالك(2) «بأنّ تمثيله للفحوى بالإذن في الكون غير واضح، إذ المعهود من اصطلاحهم أنّ دلالة الفحوى هي مفهوم الموافقة، وهو التنبية بالأدنى على الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، باعتبار المعنى المناسب للمقصود، كالإ-كرام في منع التأفيف، وقد مثّل له هنا بإدخال الضيف المنزل للضيافة وهو إنّما يتمّ مع ظهور المعنى المناسب للمقصود من الإدخال، وكونه في غير المذكور وهو الصلاة مثلا أتمّ منه في المذكور»(3).

و توضيح المقام أنّ إذن الفحوى على البيان المذكور، عبارة عن رضا المالك في المسكوت عنه الاستفادة من إذنه الصريح الحاصلة في المنطوق به بالدلالة المفهوميّة، من باب مفهوم الموافقة المأخوذ فيها أولويّة الحكم في المسكوت عنه، لكون الوصف المناسب للحكم المنوط به الحكم في المنطوق به فيه أكدّ وأتمّ وأقوى منه في المنطوق به، سواء كانت الأولويّة في جانب التصرف أو المتصرف أو فيهما معا.

فالأول: كأن يأذن في جلوس عالم في منزله للتبرّك و التشرف أي ليتبرّك به المنزل، فيدلّ على رضاه بصلاته بطريق أولى.

والثاني: كأن يأذن لمسلم عامّي في الصلاة في منزله لغرض التبرّك أيضا، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح مثلا بطريق أولى.

والثالث: كأن يأذن في جلوس عامّي صالح في منزله للتبرّك أيضا، فيدلّ على رضاه بصلاة العالم الصالح بطريق أولى، فالضابط كون الحكم في المنطوق واردا لمعنى مناسب موجود في المسكوت عنه على وجه أتمّ وأكمل.

ويشكل كون مرادهم بإذن الفحوى هو هذا المعنى بعدم مساعدة المثل الذي ذكره عليه، إذ ليس في إدخال الضيف المنزل إلّا كونه فعلا من المالك يكشف عن رضاه بصلاة الضيف في المنزل كشفا علميّا، من دون أن يكون هنا لفظ ولا وصف مناسب انيط به الإذن في محلّ النطق موجود في غير محلّ النطق على وجه أتمّ وأكمل، وقضيّة ذلك أن يكون مرادهم بإذن الفحوى إذن المالك ورضاه بالتصرف الخاصّ كالصلاة مثلا لعموم المتصرفين أو لمتصرف خاصّ المدلول عليه بفعل أو قول صادر من المالك، ولو كان ذلك القول إذنه

ص: 624

1- الشرائع 1:71.

2- المسالك 1:170.

3- المدارك 3:216.

في غير هذا التصرف أو لغير ذلك المتصرف من دون أن يصرح المالك بالإذن في التصرف الخاص أو للمتصرف الخاص لا خصوصا ولا عموما.

و مما يرشد إلى إرادة هذا المعنى قرينة المقابلة بين إذن الفحوى و الإذن الصريح، بناء على كون الصراحة في الإذن الصريح وصفا للإذن لا التصرف و لا المتصرف كما عرفت، فإذن الفحوى حينئذ هو ما لم يصرح المالك بالإذن و الرضا في هذا التصرف أو لهذا المتصرف لا خصوصا و لا عموما، فيندرج فيه المثال الذي ذكره في الشرائع(1) فإن الإذن في الكون في المنزل بالمعنى الآتي هو من لوازم الجسم يدل عرفا على رضاه بصلاة هذا المأذون له فيه و إن لم يكن الصلاة من أفراد الكون المأذون فيه فلا اعتراض عليه.

و بالجملة يظهر من أمثلتهم لإذن الفحوى عدم كون بنائه هنا على الفحوى بالمعنى المصطلح الاصولي، و عليه فيعتبر في الدلالة المذكورة أن تكون قطعية فيما إذا استندت إلى فعل المالك و أما ما يستند إلى قوله فإن كان من الدلالات اللفظية المقصودة و لو بحسب العرف فيكفي فيها كونها ظنية لحجية دلالات الألفاظ و لو ظنية من باب الظن الخاص، و إلا فيعتبر فيه أيضا كونها قطعية على ما ستعرف.

و أما الإذن بشاهد الحال فهو على ما ذكره في الشرائع(2) و غيره(3) أن يكون هناك أمانة تشهد بعدم كراهة خصوص التصرف الخاص كالصلاة مثلا، و حيث إن الأمانة في مصطلحهم عبارة عما يفيد الظن، فيدل ذلك على أن المحقق و غيره ممن أخذ شهادة الأمانة في شاهد الحال كأن يكتفي بالظن برضا المالك المستند إلى أمانة، إلا أن يحمل الأمانة في كلامهم على إرادة ما يفيد القطع كما عن بعضهم(4) و هو احتمال لا شاهد عليه، إذ لم يعلم إجماعهم على عدم كفاية الظن بإذن المالك في خصوص التصرف الصلاتي المستند إلى أمانة.

و عليه فوجه الاكتفاء بالظن هنا إما من جهة أن الظن في الموضوعات الخارجية حجة إلا ما قام الدليل بخلافه، أو من جهة اعتضاد هذا الظن بالخصوص بالأصل و هو أصالة عدم كراهة المالك بناء على أن الرضا عبارة عن عدم الكراهة ممن من شأنه الكراهة، أو من جهة قيام دليل خاص على هذا الظن بخصوصه و هو السيرة القطعية كما ادّعاها بعضهم(5)

ص: 625

1- الشرائع 71:1.

2- الشرائع 71:1.

3- كما في الرياض 3:253، كفاية الأحكام: 16، البحار 83:281، الذخيرة: 238.

4- كما في المدارك 3:216، الذخيرة: 238.

5- كما في الجواهر 8:467.

فيكون من الظنون الخاصة المخرجة عن أصالة عدم حجّية الظنّ في الموضوعات.

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا الأول: فلأنّ القول بحجّية الظنّ في الموضوعات خلاف التحقيق.

وأمّا الثاني: فلأنّه لو كان أصالة عدم الكراهة أصلاً يعوّل عليه لجاز التعويل عليه في المقام بلا انضمام الأمانة إليه، ولم يكن في إحراز الإذن حاجة إلى تكالّف تحصيل الأمانة كيف وهو من الاصول الغير المعتمدة بالإجماع بل الضرورة، لأنّه لو اعتبر لأمكن التوصل به إلى حلّ التصرف في أملاك الناس وأموالهم، وأنّه باطل بالضرورة.

وأمّا الثالث: فلمنع قيام دليل على هذا الظنّ بالخصوص، و السيرة القطعية المتوهّمة واضح المنع بالقياس إلى الأملاك الخاصة من البيوت والحجرات والبساتين المحوطة وما ضاهاها. نعم ثبوتها في غير المذكورات من الصحاري المتسعة و الدور المنهدمة ونحوها مع عدم لحوق ضرر على المالك بالتصرف فيها مسلم، لوجود أمانة الرضا، وعدم كراهة المالك في الجميع. فالأقوى عدم كفاية الأمانة الظنيّة في إذن شاهد الحال، بل لا بدّ من كونها قطعيّة، ولعلّه المشهور.

أمّا المكان المغصوب ففيه مسائل:

المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً للعلماء كافة،

وفي المنتهى «أجمع عليه كلّ من يحفظ عنه العلم» (1) وفي المدارك «أجمع العلماء كافة عليه» (2) إلى غير ذلك من الإجماعات التي بكثرتها تقيد القطع بالحكم.

وأمّا بطلانها فيه: فهو إجماع علمائنا كافة (3) و الإجماعات المنقولة عليه أيضاً متكاثرة، احتجّوا عليه على ما في المدارك وغيره «بأنّ الحركات و السكنات الواقعة في المكان المغصوب منهيّ عنها كما هو المفروض فلا يكون مأموراً بها، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً به و منهيّاً عنه» (4) و هو في غاية المتانة.

و تمام الكلام في تحقيق مسألة امتناع اجتماع الأمر و النهي، و تحرير دليله و النقوض و الإبرامات الواردة عليه حرّناه مشروحاً في الاصول، و ظنّي أنّ المقام بعد تحقيق المسألة في الاصول لا يحتاج هنا إلى مزيد إطناب مع كون الحكم على ما عرفت إجماعياً.

ص: 626

1- المنتهى 4: 297.

2- المدارك 3: 217.

3- كما في النهاية: 100، السرائر 1: 270، الجامع للشرائع: 68، القواعد 1: 258، نهاية الأحكام 1: 340.

4- المدارك 3: 217.

فظهر أنّ من شرط صحّة الصلاة إباحة المكان على معنى كونه مملوكا أو مأذونا فيه، بلا فرق بين اليوميّة وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل. خلافا للمحقّق على ما حكى (1) عنه من تجويزه النافلة في المكان المغصوب «تعلّلا بأنّ الكون ليس جزءا منها ولا شرطا» (2) ولعلّه نظر إلى أنّ الأفعال الواقعة فيه - من القيام والركوع والسجود وغيرها - وإن كانت منهيّا عنها فتبطل، إلّا أنّ بطلانها لا يوجب بطلان أصل النافلة، لعدم كونها من ماهيّة النافلة ولا أنّها معتبرة فيها، ولذا يجوز فعلها ماشيا مومنا ولو اختارها بخلاف الفريضة، فلا يبقى معها بعد بطلان هذه الأفعال بالنهي إلّا الكون اللغوي اللازم للجسم، وهو أيضا ليس جزءا ولا شرطا شرعيّا للصلاة.

ويزيّفه: أنّ الأفعال المذكورة وإن لم تكن معتبرة في ماهيّة النافلة، ولكتّتها معتبرة في الفرد وهو الذي يؤتى به حال الاستقرار المقابل للمشي، فإنّها حينئذ كالاستقبال معتبرة فيه، فبطلانها يوجب بطلانها جزما، مع أنّ من أجزاء الصلاة فرضا ونقلا القراءة والأذكار الواجبة، ولا يتأتّى هذه إلّا بتحريك اللسان والشففتين ضمّا وفرجا، وهذا التحريك تصرّف في الهواء الداخل في الفم الذي هو تبعا لملك الرقبة ملك لمالكها فيكون منهيّا عنه.

ومن ذلك ظهر أنّه لا جدوى لتنزيل كلام المجوّز إلى صورة اختيار فعل النافلة في المكان المغصوب ماشيا، لا للخروج المأمور به فإنّها حينئذ لا بدّ وأن تقع صحيحة، إذ ليس فيها ممّا نهى عنه إلّا الكون وهو ليس جزءا ولا شرطا، فمعنى جواز النافلة في المكان المغصوب أنّه يمكن وقوعها صحيحة في بعض فروضها، لا أنّها صحيحة في جميع الفروض، لأنّه لو سلّم عدم البطلان من هذه الجهة لا نسلمه من جهة بطلان القراءة والأذكار الواجبة.

ودعوى: أنّها أيضا خارجة عن حقيقة النافلة، ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه، إذ ليست حقيقتها عبارة عن مجرد النية والإخطار وغيرهما من الأفعال القليبيّة ولو مع الاختيار.

ثمّ عن العلامة في النهاية «أنّه لو أدّى الزكاة وقرأ القرآن المنذور في المكان المغصوب لم يجزئاه، أمّا الصوم فيه فصحيح لأنّه لا مدخل للكون» (3).

أقول: وجه الصحّة في الصوم واضح، لأنّه عبارة عن عدّة تروك لا تتضمّن فعلا يكون تصرّفا في ملك الغير، ولئن أرجعناها إلى أمر وجودي وهو الكفّ عن المفطرات أيضا لا يصدق عليه التصرّف، فلا يبقى معه ممّا نهى عنه إلّا الكون وهو خارج عن حقيقته.

ص: 627

1- حكاها في كشف اللثام 3:274.

2- المعتبر 2:109.

3- نهاية الأحكام 1:342.

وأما عدم الصحّة في الزكاة والقراءة فغير واضح، وعزي القول بالبطلان في القراءة المنذورة إلى الدروس(1) و الموجز الحاوي(2) و الروض(3) و المقاصد العليّة(4) و لعلّ وجهه في القراءة ما أشرنا إليه في قراءة النافلة، من أنّ حقيقتها تحريك اللسان و ضمّ الشفتين و انفراجها، و هو تصرف في الهواء المملوك للغير بدون إذنه فيكون غصبا منهيّا عنه.

و يمكن توجيه البطلان في الزكاة بأنّه دفع مال مخصوص إلى المستحقّ مقرون بالنيّة، و هذا الدفع من فعل الجارحة يقع في الهواء فيكون منهيّا عنه.

و يشكل بأنّ الدفع ليس هو ما يصدر من اليد بل هو أمر قلبي محقّقه أو كاشفه فعل الجارحة، فالنهي متعلّق بأمر خارج لا بنفس العبادة التي هي أمر قلبي و هو التخلية بين المال و المستحقّ و رفع المنع عنه، و لذا يتحقّق الدفع بأمر المالك المستحقّ بأخذ مال له موضوع على الأرض بقوله «خذ هذا زكاة» مقرونا بالنيّة.

فالمتمّجه في الزكاة عدم البطلان و نحوه الخمس و الكفّارة، و أولى من الجميع في عدم البطلان أداء الدين وفاقا للمحكّي عن نهاية(5) الإحكام و الدروس(6) و الموجز(7) فما عن الروض(8) و المقاصد العليّة(9) من التردّد في غير محلّه.

و أمّا الوضوء و نحوه الغسل، فالذي صرّح به في المدارك(10) تبعا للمعتبر(11) و جماعة(12) صحّته في المكان المغصوب، تعليلا بأنّ المنهيّ عنه فيه هو الكون في المكان و هو ليس بجزء من الوضوء و لا شرط له.

و ربّما فصل في الوضوء بين غسلاته فلا يبطل - لأنّ الغسل الذي هو جزء للوضوء عبارة عن إجراء الماء على الأعضاء الثلاث و إمرار اليد و نحوه إن احتيج إليه أمر خارج عن الوضوء و هو المنهيّ عنه لا غير - و مسحاته فتبطل، لأنّ المسح الذي هو جزء آخر من العبادة، عبارة عن إمرار اليد على المواضع الثلاث، و هو تصرف في فضاء الغير، فالنهي متعلّق بجزء العبادة فتبطل لأجل ذلك. و يظهر الفائدة فيما لو أتى بغسلات الوضوء في المكان المغصوب ثمّ خرج منه و مسح فلا بدّ من الصحّة على الفرق المذكور، و هذا الكلام بالنسبة إلى الغسلات يجري في الغسل أيضا.

ص: 628

1- الدروس: 153.

2- الموجز الحاوي: 70.

3- روض الجنان 2: 587.

4- المقاصد العليّة: 184.

5- الدروس: 153.

6- نهاية الإحكام 1: 342.

7- الموجز الحاوي: 70.

8- روض الجنان 2: 578.

9- المقاصد العليّة: 184.

10- المدارك 3: 218.

11- المعتبر 2: 109.

و يشكل الجميع بأن المدار في موضوعات الأحكام على الصدق العرفي لا على الدقة الفلسفية، ولا ريب أنه يصدق على فعل الوضوء في المكان المغصوب أنه تصرف في ملك الغير على معنى كون أصل الوضوء تصرفاً، فليتأمل.

هذا مع إمكان إبطاله باعتبار مقدّمة الحرام، بأن يقال: إن صبّ الماء المنفصل عن الأعضاء حين الغسل على أرض الغير و حركة هذا الماء حين النزول في الهواء تصرف في ملك الغير فيكون محرّماً، وهو مسبّب عن الوضوء فيكون محرّماً للمقدّميّة، و معه لا يكون مأموراً به فيبطل، إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمر و النهي بين النهي النفسي و النهي الغيري المقدمي. فالوجه في الوضوء و الغسل البطلان.

[المسألة الثانية: في حكم الجاهل و الناسي بالغصبيّة]

المسألة الثانية: في حكم الجاهل و الناسي، أمّا الأوّل: فإن كان جاهلاً بالموضوع - و هو الغصبيّة - فلا ينبغي التأمل في معذوريّته تكليفاً و وضعاً فلا إثم عليه و صحّت صلاته، و في المدارك «أنه موضع وفاق» (1) و وجهه أنه بجهله يدخل في عنوان الغافل و خطاب الغافل قبيح عقلاً، فالنهي المقتضي للإثم و البطلان لم يتوجّه إليه.

و إن كان جاهلاً بالحكم تكليفاً و هو التحريم أو وضعاً و هو البطلان أو هما مع علمه بالغصبيّة فالمعروف بين الأصحاب (2) أنه غير معذور، و في المدارك «أنه قطع الأصحاب به» (3) خلافاً للمحقّق الأردبيلي (4) فعذّره. و الأوّل أقوى، لتوجّه النهي إليه بتحقّق شرط تنجز التكليف في حقّه، و هو العلم الإجمالي المقرون بالتمكّن من العلم التفصيلي فيأثم و تبطل صلاته، فيجب عليه الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه.

و إن كان جاهلاً بالموضوع و الحكم معاً، فقد يقال: إن الظاهر من كثير من إطلاقاتهم - حيث حكموا بعدم معذوريّة الجاهل بالحكم - عدم كونه معذوراً لصدق الجاهل بالحكم عليه.

وفيه: منع الإطلاق، لظهور الجاهل بالحكم في كلامهم بقرينة المقابلة لجاهل الموضوع في إرادة ما يقابل الجاهل بالموضوع و هو الجاهل بالحكم العالم بالموضوع، و لو سلّم هذا الإطلاق فيعارضه إطلاقاتهم في الجاهل بالموضوع بكونه معذور، فلا بدّ من إرجاع أحد الإطّاقين إلى الآخر، و المتعيّن إرجاع الأوّل إلى الثاني لكون دليله عقلياً غير قابل

ص: 629

1- المدارك 3:219.

2- كما في المنتهى 4:298، و كشف اللثام 3:275، البيان: 63، الروضة البهيّة 1:533.

3- المدارك 3:219.

4- مجمع الفائدة و البرهان 2:110.

للتخصيص، وهو قبح تكليف الغافل، فهذا الجاهل لجهله بالغصبيّة غافل.

مع أنّ كون الجاهل بالغصبيّة مع علمه بالحكم معذورا يقتضي معذوريّته مع الجهل بالحكم، لأنّ الجهل بالحكم إن لم يكن مؤكّدا لمعذوريّة هذا المكلف فلا- أقلّ من عدم كونه موهنا لها، وكونه آثما بتركه التعلّم مع أنّه خلاف التحقيق لا ينافي معذوريّته من حيث الغضب تكليفا ووضعا فلا يأتّم لأجل تعرّضه الغضب ولا مقتضي لبطلان صلاته.

وأما الثاني: ففي عدم كونه معذورا مطلقا كما عن إرشاد العلامة(1) أو كونه معذورا كذلك كما في شرائع المحقّق(2) وغيره(3) بل ولعلّه المشهور، أو التفصيل بين التذكّر في الوقت للإعادة أو في خارجه فعدم القضاء كما عن الشهيد(4). أقوال: خيرها أوسطها، لأنّه بطروء النسيان دخل في عنوان الغافل، ولا فرق في قبح خطابه بين ابتداء الخطاب واستدامته، فالغفلة كما أنّها دافعة للخطاب فكذلك رافعة له. و ليس للقول بعدم المعذوريّة إلاّ توهم تقييده في الحفظ فلا يعذر، وفيه منع أطراد الصغرى و منع الكبرى حيث سلّمت الصغرى، إذ لا موجب لعدم معذوريّة الناسي حينئذ إلاّ قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وهو خلاف التحقيق كما قرّناه في محلّه.

نعم لو نسي الحكم مع تذكّره الغصبيّة فلا- يبعد لحوقه بجاهل الحكم، مع إمكان منعه، لوضوح الفرق بين الجهل الابتدائي والجهل الطارئ، لأنّ الأوّل لا يعدّ عذرا في نظر العقل، ولا يبعد كون الثاني عذرا.

[المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب]

المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب، وله صور:

الاولى: ما لو اضطرّ إلى الكون في المكان المغصوب بحبس ونحوه، فإنّه لا يكون منهيا عن هذا الكون فلا يكون آثما ما دام الاضطرار بلا خلاف أجده، لقضاء العقل المستقلّ بقبح التكليف بغير المقدور والأفعال الاضطراريّة ليست مقدورة ولو بسبب عدم القدرة على الترك، و لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «رفع عن امتي تسعة...»(5) وعدّها منها ما اضطرّوا إليه.

ولا إشكال في صحّة الصلاة فيه إن صلاّها في ضيق الوقت، وكذلك إن صلاّها في السعة مع القطع بعدم تخلّصه عن هذا المكان في تمام الوقت.

ص: 630

1- إرشاد الأذهان 1:247.

2- الشرائع 1:71.

3- كما في كشف اللثام 3:276، والمدارك 3:219.

4- الذكري 3:49.

5- الوسائل 15:1/369، ب 56، جهاد النفس، الخصال: 9/417.

وَأَمَّا مع القطع بتخلّصه فيما بعد أو الظنّ به أو رجائه ففي صحّة الصلاة و بطلانها وجهان:

من أنّ هذا الكون ليس منهياً عنه للاضطرار إليه فلا تكون الصلاة معه منهياً عنها، و من أنّ الصلاة فيه حينئذ تصرّف آخر زائد على الكون فيه و لم يحصل الاضطرار إليه فيكون منهياً عنه، و هو الأوجه فيجب تأخير الصلاة إلى أن يخرج أو يتضح الوقت.

الثانية: ما لو توسط دار غيره غصبا فهو مأمور بالعقل و الشرع بالتخلّص عن الغضب، و طريقه المعتاد إنّما هو الخروج فيكون مضطراً إليه اضطراراً شرعياً من باب الاضطرار إلى فعل المقدّمة للتوصّل إلى امتثال الأمر بذي المقدّمة، فلا يكون منهياً عن الخروج، و إلّا لزم كون أحد التكليفين من الأمر بالتخلّص و المنع عن الخروج تكليفاً بغير المقدور، لكون المنع عن الخروج مانعاً شرعياً عن امتثال الأمر بالتخلّص، و الأمر بالتخلّص مانعاً شرعياً عن امتثال المنع عن الكون، و المانع الشرعي كالمانع العقلي في منع صحّة التكليف باليمنوع الذي يعبر عنه باليمنوع، فلا محيص من التزام انتفاء أحدهما حدراً عن التكليف باليمنوع، و حيث إنّ الأمر ثابت قطعاً بتعيين الالتزام بانتفاء النهي، فهذا تصرّف مأذون فيه من الشارع.

هذا مع إمكان القول بعدم موجب للنهي عن الخروج باعتبار كونه تخلّصاً عن الغضب، لقيام الشاهد الحال القطعي بكون هذا الخروج تصرّفاً مأذوناً فيه من المالك، للعلم الضروري بأنّ كلّ مالك في ملكه المغصوب راضٍ بخروج الغاصب عنه بعنوان التخلّص و رفع اليد عن ملكه، بل هو بحسب ما في ضميره طالب له حتماً غير راضٍ بتركه، و معه لا يعقل كونه كارهاً له.

فهذا التصرّف باعتبار الإذن المعلوم بشاهد الحال القطعي ليس غصبا لينظر في حكمه من حيث صحّة النهي عنه و عدمها. و في المسألة بالقياس إلى هذا الخروج المأمور به قولان آخران شاذّان زيفناهما في الاصول.

ثمّ المأمور بالخروج ان أراد الصلاة فيه قبل الخروج فلا- ينبغي التأمل في تحريمها و بطلانها، لأنّها تصرّف غير مأذون فيه. نعم إذا كان الوقت مضيقاً و هو أخذ في الخروج صحّت صلاته حال الخروج مع وجوبها في هذه الحال و يومئ للركوع و السجود، بخلاف ما لو كان الوقت متسعاً فلا تصحّ الصلاة في هذه الحال أيضاً، لعدم جواز فعل الفريضة

ماشيا بلا ضرورة دعت إليه ولا ضرورة هنا، نعم لا بأس بفعل النافلة في هذه الحالة، لجواز فعلها ماشيا ولو اختيارا.

ويبقى الكلام فيما في كلام جماعة - منهم صاحب المدارك - من اعتبار شروط هنا للخروج، كما أشار إليها في المدارك بقوله: «و لا يخفى أنّ الخروج من المكان المغصوب واجب مضيّق، و لا معصية فيه إذا خرج بما هو شرط في الخروج من السرعة و سلوك أقرب الطرق و أقلّها ضررا»(1) و وجه الأخير واضح لعموم النهي عن إضرار الغير، بدون إذنه على القدر المقطوع به.

و يشكل بأنّ الخطاب بالخروج ينزل من حيث الكيفيّة و الطريق على الوجه المتعارف، فلا ضرورة دعت إلى مراعاة السرعة و أقرب الطرق إن كان المتعارف غيرهما، و لو جعلنا الخروج خارجا عن الغضب موضوعا باعتبار شهادة الحال بالإذن فيه من المالك كما تبّهنا عليه، فعدم اعتبار الضيق اللازم من اعتبار الشرطين أوضح.

الثالثة: ما لو حصل إنسان في ملك غيره بإذنه ثمّ أمره بالخروج أو منعه من البقاء، و جب عليه الخروج بلا مهلة، للنهي الناشئ من منع المالك. و لا يسوغ له الصلاة مع الاستقرار و لا حال الخروج إن كان الوقت واسعا لما مرّ في المسألة السابقة، و إن تضيّق الوقت خرج متشاغلا بالصلاة جمعا بين امثالي الأمرين بالخروج و بالصلاة، هذا إذا كان الأمر بالخروج قبل التلبّس بالصلاة.

و أمّا إذا كان بعده ففي وجوب الإتمام مع الاستقرار كما عن الذكرى(2) و البيان(3) عملا باستصحاب الصحّة، و عموم حرمة إبطال العمل، و أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه.

أو وجوب القطع مع السعة و الخروج متشاغلا مع الضيق كما عن ظاهر إطلاق الشيخ(4) و المحقّق(5) و اختاره صاحب المدارك(6) عملا بالنهي المنافي للصحّة في الأوّل، و جمعا بين الحقيين في الثاني.

أو وجوب إتمام الصلاة مستقرّا مطلقا إن كانت الإذن صريحة في خصوص الصلاة

ص: 632

1- المدارك 3: 219.

2- الذكرى 3: 79.

3- البيان: 64.

4- المبسوط 1: 85.

5- المعتبر 2: 110.

6- المدارك 3: 220.

و القطع مع السعة و الخروج متشاعلا مع الضيق إن كانت مطلقة أي في مطلق الكون كما عن أكثر كتب العلامة (1) و ثاني الشهيدين في المسالك (2) أقوال.

أقواها في النظر أولها، لا للاستصحاب المشار إليه لبطلان استصحاب الصحة عندنا - على ما حققناه في محله - و لا لحرمة إبطال العمل للشك في صدق الإبطال في مفروض المقام على القطع و معه لا يتناوله العموم، و لا لكون الصلاة على ما افتتحت لأنه إنما يقتضي الصحة أو وجوب الإتمام حيث لم يطرأها مفسد أو لم يشك في طروئه و النهي مفسد فإذا شك في طروئه فالصلاة على ما افتتحت لا ينفيه و لا يقتضي عدمه، كما هو واضح.

بل لأن منع المالك ما لم يؤثر في توجه النهي عن التصرف المتحقق ببقية الصلاة لم يؤثر في البطلان، لأن المؤثر في البطلان هو النهي لا مجرد منع المالك. و كونه مؤثرا في توجه النهي فيما نحن فيه مع سبق الأمر بالإتمام و النهي عن الإبطال عليه غير معلوم، فيستصحب عدم النهي إلى الفراغ عن الصلاة المتشاعل بها.

و توهم: كون الأمر بالإتمام كالنهي عن الإبطال مشروطا بعدم منع المالك فقد انتفى الشرط بحصول المنع.

يدفعه: منع كونه مشروطا بعدم منع المالك بل إنما كان مشروطا بعدم نهي الشارع و حصوله مشكوك فيه، فيستصحب الشرط المتحقق قبل المنع و هو عدم النهي.

و توهم: أن بناء الشارع على تقديم حقوق الأدميين على حقوقه، و قضية هذه القاعدة توجه النهي عن التصرف فيما بعد منع المالك و سقوط الأمر بالإتمام و النهي عن الإبطال.

يدفعه: أن هذه القاعدة إنما تسلم حيث لم يسبق التلبس بأداء حق الله، و مفروض المسألة سبقه على منع المالك، و كون بناء الشارع على تقديم حق الأدمي على حقه حتى في نحو هذه الصورة غير واضح.

و توهم: أن النهي عن التصرف في ملك الغير من غير إذنه المدلول عليه بالعقل و النقل عام، و عمومه يتناول ما نحن فيه لاندرجه في عنوان التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و معه لا يتجه التمسك بالاستصحاب المذكور لتصحيح هذه الصلاة، لرجوعه إلى تخصيص

ص: 633

1- كما في التذكرة 3:399، التحرير 1:209، نهاية الأحكام 1:342.

2- المسالك 1:172.

العام بالاستصحاب، وهو غير سائغ على ما حَقَّق في محلّه.

يدفعه: منع عموم في النهي المذكور بحيث يتناول التصرف المسبوق بالأمر بالإتمام والنهي عن الإبطال، خصوصا إذا استفيد النهي المذكور من عقل أو إجماع، لضابطة أنّ الدليل اللبّي إذا طرأه جهة إجمال يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وما نحن فيه ليس منه.

فالقول بوجوب إتمام الصلاة المشغول بها حال منع المالك في غاية القوّة، لكنّ الاحتياط بإعادة هذه الصلاة بعد الخروج عن المكان ممّا لا يترك.

[المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوبا ونحوه الخيمة المغصوبة]

المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوبا ونحوه الخيمة المغصوبة، فكونه منهيّا عن الكون تحتها مبنيّ على صدق التصرف فيهما عليه، وحيث إنّ التصرف بالنسبة إلى كلّ شيء على حسبه، و الكون تحتها انتفاع بهما باعتبار التحفّظ عن الحرّ والبرد والمطر ونحوه، و الانتفاع بهما تصرف فيهما عرفا، فيكون الكون باعتبار أنّه انتفاع والانتفاع تصرف منهيّا عنه.

و هل تبطل الصلاة تحتها أيضا؟ مبنيّ على كونها انتفاعا آخر بهما زائدا على الانتفاع الكوني ليصدق عليها التصرف فيهما، وهو مشكل، بل الأظهر عدمه. فالأجود صحّة الصلاة، لعدم كونها منهيّا عنها.

وعلى هذا القياس ما لو كان جدران البيت أو أحد جدرانها أو بعض من أحد جدرانه أو سقفه مغصوبا ولو كان آجرا أو لبنة أو خشبة منصوبة عليه أو داخله فيه، فإنّ الأقرب في الجميع صحّة الصلاة، لعدم صدق كونها تصرفا في هذه الأشياء، ولا انتفاعا بها زائدا على ما حصل بالكون في البيت. وكذا الكلام في الحمام إذا كان خزانته أو بيت ناره أو بيت تنويره غصبا. لكنّ الأحوط في الجميع ترك الصلاة وتأخيرها إلى أن يخرج.

[المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلي في ملكه المغصوب]

المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلي في ملكه المغصوب لانتفاء النهي بالنسبة إليه، وكذا لمن أذن له المالك وإن كان هو الغاصب لو أذنه في الصلاة صريحا، وأمّا لو عمّم أو أطلق في الإذن من دون أن يذكر الغاصب صريحا ففي شمول الإذن له إشكال، أظهره المنع، شهادة الحال بأنّ المالك يكرهه ويكره تصرفاته.

المبحث الثاني في حكم المكان من حيث محاذاة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة بحيث لا يكون بينهما حائل و لا بعد عشرة أذرع

إشارة

وقد اختلف الأصحاب في ذلك بين قائل بالتحريم وبطلان صلاتيهما - كما عن الشيخين فقلا «لا يجوز أن يصلّي الرجل وإلى جانبه امرأة تصلّي سواء صلّت بصلاته مقتدية به أو لا، فإن فعلا بطلت صلاتيهما» (1) وكذا إن تقدّمته، وعزي المصير إليه إلى ابن حمزة (2) وأبي الصلاح (3) أيضا، ونسبه في الرياض (4) إلى أكثر القدماء ناسبا إلى الخلاف (5) والغنية (6) دعوى الإجماع عليه - وذهب إلى الجواز على كراهية كما عن المرتضى في المصباح (7) وابن إدريس (8) وأكثر المتأخرين (9).

حجّة الأولين عدّة روايات، كموثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه سئل عن الرجل يستقيم أن يصلّي وبين يديه امرأة تصلّي؟ قال: لا يصلّي حتّى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع، وإن كانت عن يمينه ويساره جعل بينه وبينها مثل ذلك، فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس، وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت» (10).

ص: 635

1- المقنعة: 152، المبسوط 1: 86، النهاية: 101.

2- الوسيلة: 89.

3- الكافي في الفقه: 120.

4- الرياض 3: 9.

5- الخلاف 1: 423.

6- الغنية: 82.

7- المصباح، نقله عنه في السرائر 1: 267.

8- السرائر 1: 267.

9- كما في الشرائع 1: 71، المعتبر 2: 110، نهاية الأحكام 1: 349، القواعد 1: 258، الذكرى 3: 82، البيان: 130، المدارك 3: 221.

10- الوسائل 5: 1/128، ب 7 مكان المصلّي، التهذيب 2: 911/231.

وصحيحة محمد عن أحدهما عليهما السلام «قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً؟ فقال: لا، ولكن يصلّي الرجل فإذا فرغ الرجل صلّت المرأة»(1).

وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بحياله تصلّي معه وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلّت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم. وتعيد المرأة»(2).

ومستند الآخريين بعد الأصل وإطلاق الأمر بالصلاة المقتضي للجواز والإجزاء إلا ما خرج بالدليل، وخصوص(3) روايات معتبرة:

مثل صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي»(4).

وروايته أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلّي والمرأة تصلّي بحذاءه؟ قال: لا بأس»(5).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس صلّت بحذاءه وحدها»(6).

وصحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد؟ فقال: إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاءه وحدها وهو وحده لا بأس»(7).

وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي والمرأة إلى جنبي وهي تصلّي؟ فقال: لا، إلا أن تتقدّم هي أو أنت، فلا بأس أن تصلّي وهي بحذاءك جالسة أو قائمة»(8).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل؟ فقال:

ص: 636

1- الوسائل 5:124/2، ب 5 مكان المصلّي، التهذيب 2:231/907.

2- الوسائل 5:130/1، ب 9 مكان المصلّي، التهذيب 2:232/913.

3- كذا في الأصل، والظاهر: خصوص.

4- الوسائل 5:122/4، ب 4 مكان المصلّي، الفقيه 1:159/749.

5- الوسائل 5:125/6، ب 5 مكان المصلّي، التهذيب 2:232/912.

6- الوسائل 5:125/8، ب 5 مكان المصلّي، الفقيه 1:159/748.

7- الوسائل 5:125/7، ب 5 مكان المصلّي، الفقيه 1:159/747.

8- الوسائل 5:124/4، ب 5 مكان المصلّي، التهذيب 2:231/909.

لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدرة»(1).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلّي عند الرجل؟ قال: إذا كان ما بينهما حاجز فلا بأس»(2).

وصحيحة العلاء عن محمد بن أحمد عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاء في الزاوية الاخرى؟ قال: لا ينبغي ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء»(3).

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام «في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريبا منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رجل فلا بأس»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

والمتمم في هذه الأخبار يعطي كون القول الثاني أقوى وأظهر، لكون دلالاتها على الجواز وعدم الحرمة بطريق النصويّة، فإنها بين صريح بنفي البأس الذي هو نصّ في عدم المنع والتحریم وبين ما هو صريح بكفاية البعد بينهما بمقادير لا يجتزأ به المانعون من الخطوة و الذراع والشبر والصدر والرجل ونحو ذلك، فيكون المجموع صريحا في نفي اعتبار التباعد بعشرة أذرع.

وغاية ما في روايات المنع - مع عدم كون ظاهر الموثقة منها معمولا به - دلالتها عليه بطريق الظهور، و من الواجب تحكيم النصّ على الظاهر كوجوب تحكيم الأظهر عليه، فليحمل روايات المنع على الكراهة ومطلق المرجوحية بدون التباعد بعشرة أذرع، ثمّ يحمل التقييد بالمقادير المذكورة في أخبار الجواز على شدة الكراهة بدون التباعد بها، ويكون اختلافها لاختلاف مراتب الكراهة والمرجوحية، إذ لم يقل أحد بالمنع بدونها وكفايتها في ارتفاع المنع.

لا يقال: ربّما يحكى(5) في المسألة قول بالمنع من محاذاة المرأة للرجل في الصلاة إلا مع البعد بينهما بقدر الذراع عن الجعفي، و من روايات الجواز صحيحة زرارة المتضمنة

ص: 637

- 1- الوسائل 5: 2/127، ب 6 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1582/379.
- 2- الوسائل 5: 1/129، ب 8 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1553/373.
- 3- الوسائل 5: 1/123، ب 5 مكان المصلّي، التهذيب 2: 905/230.
- 4- الوسائل 5: 11/126، ب 5 مكان المصلّي، الكافي 3: 1/298.
- 5- الحاكي هو الشهيد في الذكرى 3: 82.

لاعتبار الفصل بينهما بقدر «الخطوة أو عظم الذراع»⁽¹⁾ وهذا لا يدفع القول المذكور بل يساعد عليه، لأنّ هذا القول شاذّ فيكون مردودا بشذوذه، ومع ذلك يكفي في دفعه الروايات الاخر الناصّة بكفاية الفصل بأقلّ من الذراع.

لا يقال: هذه الروايات لا تنهض لدفع هذا القول ولا دفع القول بالمنع إلاّ مع الفصل بعشرة أذرع كما أنّ الصحيحة المشار إليها لا تنهض لدفعه لاحتمال كون المراد منها اعتبار تأخر المرأة عن الرجل في المكان بالمقادير المذكورة، لأنّ جملة من هذه الروايات - كصباح جميل و زرارة و معاوية بن وهب - لا تتحمّل هذا الحمل، لمكان التنصيص فيها بالمحاذاة، بل صحيحة ابن أبي يعفور المتضمّنة لقوله عليه السّلام: «إلاّ أن تتقدّم هي أو أنت» أيضا تأتي عن هذا الحمل وإلاّ جاز تقدّم المرأة على الرجل بحسب المكان وهم لا يقولون به بل يمنعون. فلا بدّ وأن يحمل التقدّم هنا عليه من حيث الفعل فيه - أي الشروع فيه - فيكون هذا لضرب من الفضيلة لعدم قائل بلزومه.

مع أنّ حمل الروايات المذكورة على اعتبار تأخر المرأة بالمقادير المذكورة فيها لا يوافق القول بالمنع إلاّ مع الفصل بعشرة أذرع، لظهور كلماتهم على ما قيل بعدم اكتفائهم في صورة التأخر إلاّ بالتأخر بقدر موضع السجود ممّا بين محلّ الجبهة وإبهامي الرجلين، بل هو صريح العبارة المحكيّة عن المفيد «تصلّي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه في سجوده»⁽²⁾ وهذا أيضا ظاهر موثّقة عمّار الناطقة بأنّها «إن كانت تصلّي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه».

فإن قلت: إنّ العمدة من روايات القول بالجواز صحيحة جميل النافية للباس مطلقا و دلالتها عليه عند التحقيق ضعيفة من وجهين، أحدهما: أنّ دلالتها على نفي اعتبار الفصل بعشرة أذرع إنّما هو بالإطلاق وهو قابل للتقييد، و الموثّقة المشار إليها المفصّلة بين الفصل بعشرة أذرع و عدمه تنهض لتقييده. و ثانيهما: أنّها مشتملة على تعليل لا يناسب الحكم الذي يريد استفادته منها، لأنّ فيها «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّي، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله و سلّم كان يصلّي و عائشة مضطجعة بين يديه و هي حائض، و كان إذا أراد أن يسجد غمز برجلها فرفعت رجلها حتى يسجد»⁽³⁾ الخ، فإنّه يقتضي كون المراد من المحاذاة

ص: 638

1- الوسائل 5:126/13، ب 5 مكان المصلّي.

2- المقنعة: 152.

3- الوسائل 5:122/4، ب 4 مكان المصلّي، الفقيه 1:159/749.

محاذاة المرأة للرجل ممّا بين يديه من غير أن تصلّي، فلا بدّ في تأليف التعليل مع الحكم المعلّل به من التزام أحد الأمرين في الرواية، من كون «تصلّي» مصحّفة من «تضطجع» كما ربّما يرشد إليه بعض النسخ من التعبير بهذه اللفظة مكان «تصلّي» أو عطف «و هو يصلّي» على مدخول «لا بأس» على أن تكون الواو عاطفة لا حالّية، ليكون التقدير لا بأس أن يصلّي الرجل بحذاء المرأة، و على أيّ حال فالرواية خارجة عن موضوع المسألة.

قلت: احتمال التصحيف ينفيه الأصل، وشهادة بعض النسخ ينفى أنّ الموجود في أصحّ النسخ وأشهرها إنّما هو «تصلّي» و العطف المذكور يباه أنّ المعطوف جملة و المعطوف عليه باعتبار أن المصدرية في معنى المفرد، فيلزم عطف الجملة على المفرد، مضافا إلى أنّ المعطوف في حكم المعطوف عليه، و «تصلّي» في جانب المعطوف عليه منصوب بأن فلا- بدّ و أن يصحّ دخولها على «يصلّي» في المعطوف ليكون التقدير «لا بأس أن يصلّي الرجل بحذاء المرأة» و ضمير الفصل يباه إلا أن يحكم بكونه زائدا أو كونه فاعلا ليصلّي قدّم عليه. و الكلّ تكلف مخالف للأصل و لا ضرورة دعت إلى ارتكابه.

و توهم: كون الداعي إليه التعليل الغير الملائم لظاهر الكلام، يدفعه، منع عدم الملائمة لجواز كون التعليل تنبيها على أنّه لا جهة تقتضي المنع من صلاتي الرجل و المرأة متحاذيين إلا- محاذاة المرأة للرجل في حال صلاته، أو محاذاة الرجل للمرأة في حال صلاتها، و لا مدخلية لكون هذه المحاذاة حاصلة في حال صلاتيهما معا أو كونها من أحد الجانبين، فلو كانت هناك جهة مانعة فإنّما هي نفس المحاذاة و إن حصلت من القدم في غير حال صلاة أحدهما، و هي لا تصلح للمنع بدليل قصّة عائشة مع النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم في حال صلاته فليتمّأمل.

ثمّ إنّ قضية إطلاق الفتاوي على القولين كما هو المصرّح به في كلام غير واحد(1) عدم الفرق في المرأة بين كونها صلّت بصلاته أو منفردة، و لا بين كونها أجنبية أو زوجة أو مملوكة أو غيرها من محارمه و هو قضية إطلاق أكثر الروايات أيضا و لو من حيث ترك الاستفصال.

ثمّ إنّ المسألة في كلام الأصحاب على القولين أيضا مطلقة، و مقتضى إطلاقها حرمة الصلاتين أو كراهتها مع المحاذاة أو تقدّم المرأة، سواء تقدّم أحدهما على الآخر أو اقترنا

ص: 639

1- كما في التذكرة 2:417، الذكري 3:83، كشف الرموز 1:142، القواعد 1:259.

بتكبيرة الإحرام، ويشكل التحريم أو الكراهة بالنسبة إلى المتقدم لسبق انعقاد صلاته فلا تقصير منه في المحاذاة أو تقدم المرأة، فينبغي اختصاص النهي تحريماً أو تنزيهاً بالمتأخر.

و هل يبطل به صلاة المتقدم على القول بالمنع و البطلان و إن لم يكن تحريم في حقه و جهان ؟ مبنیان على كون محاذاة المرأة للرجل في صلاتيهما أو تقدمها عليه مانعاً عن صحة الصلاتين، ليكون عدمهما من قيود المأمور به و عدمه بل البطلان في موضع النهي لأجل النهي، و حيث لا نهى لا بطلان، و إثبات المانع على الوجه المذكور على القول المذكور مشكل، و استبعده في جامع المقاصد(1) لعدم الدليل الدال عليه.

و ممّا ذكرنا ظهر حال ما لو صلّيا متحاذيين، أو مع تقدّم المرأة و لم يعلم أحدهما بالآخر، أو لمّا يعلما المحاذاة أو التقدّم أو نسيها عند الصلاة شروعاً و ختماً، فإنّ بطلان الصلاتين أو بطلان إحداهما إذا كان لمجرّد النهي لا الإخلال بشرط، فلا بطلان هنا، لقبح خطاب الغافل و تكليفه. و على تقدير المانع المستلزمة لشرطيّة عدم المحاذاة و تقدّم المرأة، فمبنى البطلان و عدمه على كون هذا الشرط من الشروط الواقعيّة فيتساوى فيه العالم و الجاهل، أو العلميّة ليختصّ البطلان بالعالم بالحال. و في اختصاص البطلان بحالة الاختيار أو عمومته لحالة الاضطرار أيضاً و جهان ؟ مبنیان على اختصاص الشرطيّة بالمختار أو عمومته المضطرّ، و حيث إنّ المختار في أصل المسألة هو الكراهة و عدم البطلان رأساً فلا يهّمنا الخوض لتحقيق هذه الفروع.

نعم هاهنا فرع آخر ينبغي التعرّض له و هو أنّ المدار في الحرمة و الكراهة على صحّة الصلاتين معاً لو لا المحاذاة على معنى عدم بطلانهما من جهة اخرى فلو بطلتا أو بطلت إحداهما لا حرمة و لا كراهة فتصحّ الصلاة الاخرى في الصورة الثانية، و مرجعه إلى اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحّة صلاة المرأة لو لا المحاذاة و بالعكس وفاقاً للقواعد(2) و التذكرة(3) كما عن الذكرى(4) و البيان(5) و كشف الالتباس(6) و غاية المرام(7) و جامع المقاصد(8) و الجعفرية(9) و إرشادها(10) و حاشية الإرشاد(11) و حاشية(12)

ص: 640

- 1- جامع المقاصد 2:121-122.
- 2- القواعد 1:259.
- 3- التذكرة 2:417.
- 4- الذكرى 3:82.
- 5- البيان: 64.
- 6- كشف الالتباس: 100.
- 7- غاية المرام 1:137.
- 8- جامع المقاصد 2:123.
- 9- الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) 1:102.
- 10- المطالب المظفرية: 74.
- 11- حاشية الإرشاد: 24.
- 12- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:167.

الميسي و فوائد القواعد (1) و المسالك (2) و المدارك (3) و غيرها (4). و عن صريح البحار (5) نسبته إلى الأكثر، لأنها المتبادر من إطلاق الصلاة في الفتاوي و النصوص، فإنّ الظاهر المنساق منها فيهما الصلاة التي خوطب بها كلّ من الرجل و المرأة و امرا بالإتيان بها، و لا تكون إلاّ صحيحة جامعة لشرائط الصحة، لا تمتنع خطاب الشارع و أمره بالفاسدة، مع أنّه لو كانت صلاة أحدهما باطلة كان وجودها كعدمها فكأنّه لا يصلّي، و قد حاذاه الآخر في صلاته الصحيحة، و هذا لا يؤثّر بالنسبة إلى هذه الصلاة منعاً و لا كراهة و لا بطلاناً.

و قد يحتمل إرادة الأعمّ كما في جامع المقاصد (6) و عن الإيضاح (7) و الروض (8) استناداً إلى غلبة إطلاق الصلاة على الفاسدة و امتناع تحقّق الشرط عند بطلان الصلاتين، و لا يجدي التقدير بلولا المحاذاة.

وفيه: أنّ غلبة الإطلاق على القول بالأعمّ مسلّمة، و هي لا تنافي التبادر الإطلاقي المدّعى في جانب الصحة باعتبار قرينة المقام، كما أنّه يتبادر منها الصحة في خبر طلب الشارع، و المانع من تحقّق الشرط و هو الصحة إنّما هو البطلان السابق على النهي الناشئ عن المحاذاة المقتضي للبطلان، لا البطلان اللاحق الناشئ من هذا النهي.

وإن شئت قلت: إنّ المراد من الصحة المجعولة شرطاً للحرمة و الكراهة إنّما هو عدم بطلان الصلاتين من جهة أخرى غير المحاذاة المؤثّرة في النهي المقتضي للبطلان على معنى عدم موافقة الأمر.

و بهذا ظهر اندفاع مغالطة أمكن إيرادها في المقام، و هو أنّ وجود صحّة الصلاتين يستلزم انتفاء النهي، و وجود النهي يستلزم انتفاء الصحة، فالصحة مع النهي لا يجتمعان، و مرجعه إلى استلزام وجود الصحة عدمها و هو محال. و وجه الاندفاع أنّ الصحة بمعنى عدم بطلان الصلاتين من غير جهة المحاذاة يجامع النهي بالضرورة.

ثمّ إن صحّت الصلاتان في الواقع مع علم كلّ منهما بصحة صلاة صاحبه فلا إشكال في الحرمة و الكراهة على القولين و البطلان على القول الأوّل، و إن فسدتا مع علمهما بالفساد

ص: 641

1- فوائد القواعد: 51.

2- المسالك 1: 172.

3- المدارك 3: 224.

4- كما في كشف اللثام 3: 286.

5- بحار الأنوار 83: 336.

6- جامع المقاصد 2: 123.

7- إيضاح الفوائد 1: 89.

8- روض الجنان 2: 604.

فلا إشكال في عدم الصحّة و انتفاء النهي تحريماً و تنزيهاً، وإن صحّت في الواقع مع اعتقاد كلّ فساد صلاة الآخر فالوجه فيه صحّة الصلاة على تقدير تحقّق القرينة مع الاعتقاد المذكور و انتفاء الحرمة و الكراهة لقبح تكليف الغافل، و لو انعكس الأمر ببطلان الصلاتين في الواقع مع اعتقاد كلّ بصحة صلاة الآخر فلا إشكال في البطلان.

و هل يثبت هنا الحرمة و الكراهة ؟ فيه وجه مبني على كون الاعتقاد مؤثراً في حدوث الحكم، و هو خلاف التحقيق.

و أمّا لو شكّ كلّ منهما في صحّة صلاة الآخر فالأقرب جواز الدخول لكلّ منهما في الصلاة بلا حرمة و كراهة، لأصالة البراءة عن التكليف المشكوك فيه في الموضوع الخارجي المشتبه بشبهة موضوعيّة.

إلا أن يقال: بأنّ المرجع في نحو الصورة المفروضة إنّما هو أصالة الصحّة في فعل المسلم، و هي أصل موضوعي وارد على أصل البراءة، فلا بدّ أن يبني كلّ منهما على صحّة صلاة صاحبه، و لزمها الحرمة أو الكراهة من جهة المحاذاة، و البطلان على تقدير الحرمة.

و توهم: أنّ أصالة الصحّة هنا معارض بمثله، إذ كما يشكّ في بطلان الصلاة من غير جهة المحاذاة يشكّ في بطلانها أيضاً من جهة المحاذاة، و الصحّة من الجهة الأولى تستلزم البطلان من الجهة الثانية، و كما أنّ احتمال البطلان من الجهة الأولى ينفيه أصالة الصحّة، فيترتب عليه البطلان من الجهة الثانية، فكذلك احتمال البطلان من هذه الجهة ينفيه أصالة الصحّة، و هذان الأصلان يتعارضان و يبقى أصل البراءة سليماً عمّا يرد عليه.

يدفعه: أنّ الأوّل من الأصليين المذكورين وارد على ثانيهما لسببيّة شكّه، فلا معارض له.

نعم يمكن الخدشة فيه بأنّ التعويل عليه لإحراز الصحّة إنّما يتّجه لو كان المراد من الصحّة في شرط الحرمة أو الكراهية هو الصحّة الظاهريّة ليكفي في إحرازها الأصل المذكور، و أمّا إذا كان المراد الصحّة الواقعيّة فلا مانع من البناء على أصل البراءة. و أمّا كون المعترف في الصحّة هنا هو الصحّة الواقعيّة أو الظاهريّة ؟ فوجهان: من مقتضى الدليل الذي قرّرناه على اشتراط الصحّة و أنّ القدر المتيقّن من مورد الحكم المخالف للأصل - أعني الحرمة أو الكراهية - هو الصحّة الواقعيّة، و من أنّ المناط في أكثر الأحكام المترتبة على الصحّة إنّما هو الصحّة الظاهريّة.

ولكنّ التحقيق أنّ الشرط المعلق عليه الحرمة أو الكراهة بالنسبة إلى صلاة الرجل مثلاً إنّما هو صحّة صلاة المرأة في الواقع وهكذا في العكس، غير أنّ الصحّة الواقعيّة قد تحرز بطريق علمي، وقد تحرز بطريق شرعي قائم مقام الطريق العلمي ما لم ينكشف خلافه، ومن الطرق الشرعيّة المحرزة للصحّة الواقعيّة بحسب الشرع أصالة الصحّة في فعل المسلم، ومعه لا مسرح لأصل البراءة.

وعليه فلو عوّل الرجل على أصالة الصحّة في صلاة المرأة ودخل في الصلاة بطريق المحاذاة أو تقدّم المرأة والحال هذه وأتمّها، ثمّ علم بعد الفراغ فساد صلاتها في الواقع فانكشف كون صلاته صحيحة أو باطلة على القول بالحرمة، وكونها غير مكروهة أو مكروهة على القول بالكراهة مبنيّ على إحرازه قصد القربة في صلاته وعدمه؟

فعلى الأوّل: أتجه الحكم بالصحّة وعدم الكراهة، وإن كان تأتي إحراز القربة مع العلم بالمحاذاة وحكمها من حيث إيجابها الحرمة والبطلان في غاية الإشكال.

ولعلّه من هنا ما عن غير واحد من إطلاق القول بأنّه يعتبر في رفع المنع حرمة أو كراهة العلم بالفساد قبل الشروع، فلو علم بعد الفراغ لم يؤثر في الصحّة وعدم الكراهة لصيرورتها باطلة أو مكروهة بالمحاذاة عنده، أمّا الأوّل فلعدم تأتي تية القربة التي هي شرط الصحّة والحليّة، وأمّا الثاني فلإقدامه على فعل المكروه والمرجوح. نعم يرد عليه منع الكراهة بحسب نفس الأمر - على القول بها - مع فرض انكشاف الفساد، لانكشاف كون ما قبل الكشف تخيّل كراهية.

وأمّا ما عن الحدائق «من بناء هذا الفرع على مسألة اخرى، وهي أنّ الصلاة إذا كانت صحيحة بحسب الواقع ونفس الأمر، وإن كانت بالنظر إلى الظاهر باطلة، فهل يحكم بصحّتها باعتبار ما كانت عليه في الواقع أو يحكم بالبطلان بالنظر إلى الظاهر؟ المشهور الثاني، وعليه يتّجه ما ذكره الأصحاب هنا... إلى أن قال: وأمّا على ما ذهب إليه جمع من الأصحاب من القول الأوّل في تلك المسألة، ومنهم السيّد في المدارك(1) في مسألة الصلاة قبل الوقت جاهلاً أو ناسياً فالوجه الصحّة»(2).

ففيه: فساد البناء ومنع المبني، أمّا الأوّل: فلأنّ كلام الأصحاب هنا مفروض في العالم

ص: 643

1- المدارك 3:102.

2- الحدائق 7:186-187.

بالمحاذاة و حكمها تكليفاً و وضعاً، و حكمهم بالفساد مبني على فرض عدم تأتي قصد القرية لا على ما ذكره. و أما الثاني: فلأن كون الصلاة صحيحة بحسب الواقع إنما هو إذا حازت جميع شرائط الصحة التي منها القرية، فمع صحة التقدير كيف يعقل البحث في الصحة و البطلان، إذ البطلان لا يكون إلا لخلل في بعض شرائط الصحة و التقدير خلافه. ثم الظاهر أن عروض المفسد في الأثناء لا ينفع في صحة ما لم يعرضه مفسد آخر بعد ما فسدت بالمحاذاة قبل عروض المفسد المذكور.

فما قيل: من أنه لو حدث الفساد فيه بعروض مبطل في الأثناء ففي البطلان به و عدمه وجهان: ينشأن من أنه كالمكتشف فساده بالأخرة، و من تحقّق الحكم بالمحاذاة واقعا قبل عروض المفسد، و هو كاف في حصول الفساد، لعدم الدليل على اعتبار الإتمام صحيحة لو لا المحاذاة في مانعية المحاذاة، بل ظاهر الأدلة خلافه، و أنّ المدار على تحقّق المحاذاة و لو في بعض صلاة صحيحة لو لا المحاذاة (1) ليس على ما ينبغي.

نعم يبقى الكلام في رجوع الرجل إليها استعلما لصحة صلاتها أو بطلانها، فإن أخبرت بالصحة يبني على بطلان صلاته، و إن أخبرت بالبطلان يبني على صحة صلاته، و كذا في العكس. ظاهر العلامة في القواعد (2) كما عن التذكرة (3) و نهاية الأحكام (4) التوقف حيث تنظر فيه، و عزي ذلك إلى إرشاد الجعفرية (5) أيضا.

و استقرب في جامع المقاصد (6) و جوب رجوع كل منهما إلى إخبار الآخر، كما عن الإيضاح (7) و الروض (8) و كشف اللثام (9) و عن حواشي الشهيد عن نسخة مقروءة على العلامة «أن الأقرب قبول إخبارها بعدم طهارتها استنادا إلى أصليين عدمها و صحة صلاة الرجل لا بطهارتها استنادا إلى خلافهما طهارتها و بطلان صلاته» (10).

و منشأ النظر على ما قرره في جامع المقاصد «من أن من أخبر بفساد صلاته قبل منه قطعاً، لأن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز (11) و لأنّ المفسد من فعله - و ربّما كان خفياً -

ص: 644

- 1- لم نعر على القائل.
- 2- القواعد 1: 259.
- 3- التذكرة 2: 418.
- 4- نهاية الأحكام 1: 349.
- 5- المطالب المظفرية: 79.
- 6- جامع المقاصد 2: 124.
- 7- إيضاح الفوائد 1: 89.
- 8- روض الجنان 2: 603.
- 9- كشف اللثام 3: 287.
- 10- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 169-170.
- 11- عوالي اللالكئي 1: 104/223 و 2: 5/257.

لا يطلع عليه إلا من قبله، ولأنّ عدم الرجوع إليهما مع اشتراط صحّة الصلاتين لو لا المحاذاة في البطلان بها لا يجتمعان، والثاني ثابت - لأنّ الكلام على تقديره - فينتفي الأول، بيان التنافي: أنّ الصحّة لا نعلم إلاّ من قبل المصلّي لتوقّفها على امور قلبية و أفعال خفية لا يعلمها إلاّ الله و المصلّي، فلو تعلق بها تكليف مكلف و لم يقبل فيها قول المصلّي لزم تكليف ما لا يطاق»(1).

و من أنّه شهادة على الغير فلا يقبل. و ردّ هذا الوجه في جامع المقاصد «بأنّ إخبار المكلف بصحّة صلاة نفسه وفسادها إخبار عن فعل نفسه، فإذا حكم بقبوله لزم منه صحّة صلاة الآخر أو فسادها، فلا- يكون شهادة على الغير و لا إقرارا عليه، بعد ما دفع الأخير من وجوه احتمال القبول بأنّ الشرط إن كان هو الصحّة ظاهرا فيكفي فيها الاستناد إلى أصالة صحّة فعل المسلم حتّى يعلم المبطل، و قد يعلم لا من قبل المصلّي، فلا- يلزم تكليف ما لا- يطاق، و إن كان هو الصحّة بحسب الواقع لم يكف الرجوع إلى المصلّي لإمكان الفساد بوجه لا يعلمه»(2) انتهى.

أقول: لا يظهر من كلماتهم هذه أنّ مفروض المسألة في كلامهم هل هو قبل الشروع في الصلاة أو بعد الفراغ عنها؟

فإن كان الأول: فلا نرى وجها لوجوب قبول قول المخبر بحال صلاته المستدعي لوجوب السؤال و الاستفسار إلاّ مقدّمة لإحراز الرجل مثلا لشرائط الصحّة التي منها عدم محاذاة المرأة له في صلاة صحيحة لصلاته حتّى يشرع له الدخول فيها بناء على كون محاذاتها في صلاة مانعا ليكون عدمه من قيود صلاة الرجل، فإن كان المحقّق للمنع المحكوم عليه بكونه شرطا للحرمة و الكراهة هو صحّة صلاة المرأة بحسب الظاهر، فيكفي في إحرازها أصالة الصحّة في فعل المسلم، فيجب على الرجل حينئذ ترك محاذاتها إحرازها لشرط صحّة صلاته. و القول بوجوب السؤال عن صحّة صلاتها وفسادها، دفع لإطلاق أدلّة هذا الأصل بلا موجب، بل دفع لإطلاق كلمات الأصحاب في مجاري هذا الأصل، لأنّهم لا يزالون يتمسّكون به و لم يقولوا بوجوب الفحص و السؤال في غير هذا الموضع و لو مع إمكانه، مع أنّها لو أخبرت بصحّة صلاتها فلا يفيد أزيد ممّا أفاده الأصل من

ص: 645

1- جامع المقاصد 2:124.

2- جامع المقاصد 2:124.

الصحة بحسب الظاهر، مع عدم وضوح دليل يعتمد عليه على وجوب قبوله. و ما تمسكوا به من الوجوه المتقدمة كلها مدخولة بما أشار إليه المحقق الخوانساري في حاشية الروضة(1). و إن أخبرت بطلان صلاتها فهو لا يزال الشك في الصحة الذي موضوع الأصل المعلق على عدم العلم بالفساد، فأى شيء يوجب الخروج عن الأصل بالتزام قبوله، إذ قد عرفت أن أدلة قبوله كلها مدخولة. إلا أن يقال: إن القول أقوى دلالة من الفعل، فإذا اقتضت حكمة الشارع اعتبار الأضعف اقتضت اعتبار الأقوى بطريق أولى. وفيه: منع العلية، ثم منع الأولوية على وجه يطمئن بها النفس، فيبقى الشك في الشرط المستلزم للشك في المشروط المعتضد بأصالة الصحة، فالأقرب حينئذ عدم جواز الدخول له في الصلاة حال كونها مصلية و إن كان صحة صلاتها بحسب الواقع، فهي لا تحرز بإخبارها أيضا، إذ ليس مبنى كلامهم على الخبر المفيد للعلم والإلـ لم يحتج إثبات جواز قبوله إلى تكلف الاستدلال بوجوه مدخولة، و مع الغص عن ذلك يتوجه المنع إلى كون مدار الحكم على الصحة بحسب الواقع.

و إن كان الثاني: كما لو صلى غافلا أو بزعم الفساد ثم احتملت الصحة بعد الفراغ، ففيه:

أنه من باب الشك بعد الفراغ فلا عبرة به، و مع هذا الأصل لا حاجة إلى الرجوع إلى إخبارها، إلا أن هذا الأصل يعارضه أصالة الصحة في فعل المسلم، و لا يمكن العمل بهما، لأن من آثار صحة صلاته بطلان صلاتها، و من آثار صحة صلاتها بطلان صلاته، و الرجوع إليهما إنما هو لترجيح أحد الأصلين، فإن أخبرت بالفساد فهو مرجح لأصالة الصحة في فعله، و إن أخبرت بالصحة فهو مرجح لأصالة الصحة في فعلها، فالأقرب حينئذ هو الرجوع و القبول.

و ينبغي ختم المسألة ببيان امور:

أحدها: إن صلت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلت بجنب الإمام...]

أحدها: قال الشيخ في المبسوط على ما حكى: «إن صلت خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلت بجنب الإمام بطلت صلاتها و صلاة الإمام و لا تبطل صلاة المأمومين الذين هم وراء الصف الأول»(2) قال في المعتمد و المنتهى و الذكرى: «و يلزم على قوله أن تبطل صلاة من يحاذيها من ورائها»(3).

ص: 646

1- حاشية الروضة: 226.

2- المبسوط 1: 86.

3- المعتمد 2: 111، المنتهى 4: 308، الذكرى 3: 83.

و هذا لا يخلو عن غموض وإشكال:

أما الأول: فلأنّ ظاهر العبارة في الفرع الأول اختصاص البطلان بالنسبة إلى من عن جانبيها بشخصين أحدهما من عن يمينها والآخر من عن يسارها، ويكون المراد من غيرهم من عدى هذين الشخصين و من يحاذيها من خلفها من أهل الصّفين. ويشكل بأنّ الوجه في صحّة صلاة من عدى الشخصين من الصّف الأول وجود حائل بينها وبينهم وهو الشخصان، وهذا على تقدير كفايته غير متحقّق في الصّف الثاني بالنسبة إلى من عدى من يحاذيها من خلفها، لمكان تقدّمها عليهم أيضا من دون حائل بينها وبينهم، إلاّ أن يخصّ التقدّم الموجب للبطلان بتقدّمها على الرجل على وجه المحاذاة، بدعوى أنّ الموجب للبطلان محاذاتها للرجل إمّا من قدّامه أو من أحد جانبيه، وهذا غير واضح من أهل القول بالتحريم و البطلان في صورتها محاذاة المرأة و تقدّمها.

أو يقال: إنّ المراد ممّن يحاذيها من خلفها أعمّ من المحاذاة الحقيقيّة وغيرها، فيتناول البطلان جميع الصّف الثاني، وهذا خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، إلاّ أن يستكشف إرادته من قوله «و لا تبطل صلاة المأمومين الآذنين هم وراء الصّف الأول» بجعله من تتمّة الفرع الأول، وهذا أيضا خلاف ظاهر صوغ العبارة.

و أما الثاني: فلأنّ صحّة [صلاة] هؤلاء المأمومين بناء على الفرع الثاني مع بطلان صلاة الإمام غير واضحة، لكون صحّة صلاة الإمام معتبرة في صحّة صلاة المأموم. وقد يوجّه بحمله على صورة عدم علم هؤلاء المأمومين بالحال من محاذاة المرأة للإمام المؤثّرة في بطلان صلاتها، اكتفاء في إحراز شرط صلاتهم بالصحّة الظاهريّة و هي صحّة صلاة الإمام في معتقدتهم.

وفيه: أنّه إنّما يجدي ما لم ينكشف الحال بعد الفراغ من الصلاة، و أمّا بعد انكشاف بطلان صلاته عندهم اتّجه بطلان صلاتهم أيضا بالمقتضي للإعادة أو القضاء، و ظاهر عبارته صحّة صلاتهم بقول مطلق، و كان مبناه على المصير إلى الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي.

و هاهنا إشكال آخر بناء على بطلان صلاة جميع الصّف الأول، لأنّ من شروط صحّة صلاة الصّف المتأخّر صحّة صلاة الصّف المتقدّم، فمع فرض بطلان صلاة الصّف الأول كيف يحكم بصحّة صلاة الصّف المتأخّر. وبالجملة كلامه قدّس سرّه في الفرعين غير مستقيم.

[ثانيتها: يزول المنع حرمة و كراهة بوجود حائل بينهما]

ثانيتها: أنّ المعروف من مذهب الأصحاب أنّ المنع حرمة و كراهة يزول بوجود حائل

بينهما أو بعد عشرة أذرع، وفي المعتبر «لو كان بينهما حائل أو قدر عشرة أذرع سقط المنع إجماعاً منّا» (1) وفي المنتهى «لو صلت قدامه أو إلى أحد جانبيه وبينهما حائل أو بعد عشرة أذرع فما زاد لم تبطل صلاة واحد منهما إجماعاً» (2) و عن البحار «كأنه لا خلاف في زوال المنع بتوسط الحائل» (3).

و إنما ذكر عدم الخلاف احتمالاً لما عن جماعة من تركهم ذكر الحائل كالنهاية (4) والخلاف (5) والوسيلة (6) والغنية (7) والسرائر (8) بل في مفتاح الكرامة (9) تركهم ذكر عشرة أذرع أيضاً عدى السرائر فإنه لم يتركه فيه، و عليه فوجه ما عرفته عن المعتبر و المنتهى من الإجماع لعلّه لأجل استفادتهما مذهب هؤلاء من خارج. و كيف كان فالبحث هاهنا تارة في زوال المنع بوجود الحائل، و اخرى في زواله بعشرة أذرع فما زاد.

أما الأول: فمستنده - بعد الأصل المحرز موضوعه، بأنّ القدر المقطوع به من دليل المنع هو ما لم يتحقق معه شيء من الأمرين المعتضد بمنقول الإجماع - صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلي عند الرجل؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» (10) و يؤيده المروي عن قرب الأسناد عن عبد الله بن الحسين عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عن الرجل، هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط و امرأته قائما تصلي و هو يراها و تراه؟ قال: إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» (11).

و ربّما قيّد الحائل بكونه جسماً مانعاً عن نظر أحدهما إلى الآخر كالحائط و الستر كما في المدارك (12) و عن حاشية الميسي (13) و المسالك (14) و الروض (15) و الروضة (16) و لعلّه لأنّ المتبادر من الحاجز و الحائل في النصّ و الفتوى و معقد الإجماع و لا غائلة فيه.

و هل يقوم الظلمة و العمى و تغميض البصر مقام الحائل؟ قولان في بعضها: فجماعة منهم

ص: 648

- 1- المعتبر 2:111.
- 2- المنتهى 4:307.
- 3- البحار 83:336.
- 4- النهاية: 100-101.
- 5- الخلاف 1:423-424.
- 6- الوسيلة: 89.
- 7- الغنية: 82.
- 8- السرائر 1:283.
- 9- مفتاح الكرامة 6:159.
- 10- الوسائل 5:2/129، ب 8، مكان المصلي، التهذيب 2:1580/379.
- 11- الوسائل 5:4/130، ب 8، مكان المصلي، قرب الاسناد: 95.
- 12- المدارك 3:224.
- 13- حاشية الميسي، نقلة عنه في مفتاح الكرامة 6:158.
- 14- المسالك 1:172.

15- روض الجنان 2:602.

16- الروضة البهيّة 1:555.

المدارك (1) العدم، وعن ثاني الشهيدين (2) نعم في الأولين، وعن أولهما (3) وكاشف اللثام (4) احتمالاً فيهما، وعن التحرير نعم أيضاً في الثاني مع استشكله في الثالث قائلاً: «لو كان الرجل أعمى فالوجه الصّحة وإن غمّض الصحيح عينيه فأشكال» (5).

و الأقوى في الجميع المنع، إذ ليست الجهة المقتضية للتحريم والبطلان هو النظر، ليعالج بأحد الامور المذكورة بل نفس المحاذاة و تقدّم المرأة، ولذا قال في محكيّ نهاية الأحكام:

«ليس المقتضي للتحريم أو الكراهة النظر، لجواز الصلاة وإن كانت قدّامه عارية، ولمنع الأعمى و من غمّض عينيه» (6).

وأما الثاني: فمستنده مع ما عرفت مضافاً إلى الإجماع المنقول عن جامع المقاصد (7) وإرشاد الجعفرية (8) من الروايات غير واضح، عدى المرويّ عن قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر «أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يصلّي الضحى وأمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: لا بأس ليمضي في صلاته» (9) و موثقة عمّار المتقدمة وفيها «أكثر من عشرة أذرع» (10) واحتمل كونه المراد به عشرة و ما زاد.

و كيف كان فالحكم لما كان إجماعياً فقصور النصّ سنداً أو دلالة غير ضائر، و العمدة في المقام هو الإجماع إن تحقّق، و مع عدمه ففي الأصل كفاية.

وفي الروضة (11) و المدارك (12) كما عن الروض (13) و البحار (14) اعتبار هذه المسافة من موقفيهما. و ربّما احتمل مع تقدّمها اعتبارها من موقفيها و موضع سجوده، و هذا أحوط و إن كان الأوّل أجود بالنظر إلى إطلاق كلامهم و تبادل الموقفين من التقدير، و وجه الأحوطية نقصان المقدار حال سجوده، لأنّه يسقط عن مقدار العشرة حال سجوده مسقط جسده فلا يبلغ البعد حينئذ بين رأسه و موقفيها هذا المقدار.

و عن الروض «أنها لو كانت في إحدى الجهات التي يتعلّق بها الحكم، و كانت على مرتفع بحيث لا يبلغ من موقفه إلى أساس الحائط المرتفع عشرة أذرع، و لو قدر إلى موقفيها

ص: 649

- 1- المدارك 3:224.
- 2- روض الجنان 2:602.
- 3- البيان: 64.
- 4- كشف اللثام 3:283.
- 5- التحرير 1:210.
- 6- نهاية الأحكام 1:349.
- 7- جامع المقاصد 2:121.
- 8- المطالب المظفريّة: 75.
- 9- الوسائل 5:128/2، ب 7 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.
- 10- الوسائل 5:128/1، ب 7 مكان المصلّي.
- 11- الروضة البهيّة 1:555.

12- المدارك 3:224.

13- روض الجنان 2:603.

14- البحار 83:336.

إمّا مع الحائظ مثلاً أو ضلع المثلث الخارج من موقفه إلى موقفها بلغها، ففي اعتباراتها نظر» (1) ونحوه في المدارك (2).

وعن كاشف اللثام «إن كانت على مرتفع أمامه، اعتبر كون ضلع المثلث الذي ساقاه من موقفه إلى أصل ما هي عليه من البناء، ومن أصله إلى موقفها عشراً، وكذا إذا كانت بجانبه و كان أحدهما كذلك كان الزاوية التي بين البناء والأرض قائمة أو حادة أو منفرجة، واحتمل سقوط المنع حينئذ بناء على أنه لا يتبادر من الإمام والمحاذاة ونحوهما» (3).

والتحقيق أنّ منع شمول أدلة المنع فتوى ونصاً لمثل هذه الهيئة متّجه، لعدم تبادرها من إطلاق المحاذاة والتقدّم والأمام والقدّام، فالأصل يقتضي عدم المنع حينئذ تحريماً وتزيهاً.

ولو سلّم شموله لها ولو باعتبار الإجماع على عدم الفرق على تقدير ثبوته فالمتّجه في التباعد اعتبار البعد المذكور بين موقفيهما على قياس ضلع المثلث الذي هو الوتر، لأنّه المتبادر من التقدير بذلك، كما فهمه الفاضل.

ثالثها في بيان عدّة مسائل:

[الاولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه]

الاولى: أنّها لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع حرمة و كراهة على ما هو المصرّح به في كلام جماعة (4) بل هو مذهب أكثر علمائنا كما عن غاية المراد (5) بل الظاهر أنّه إجماعي كما عن البحار (6) و ظاهر المنتهى نقل الإجماع عليه حيث إنّ بعد نقل الإجماع على صحّة صلاتيهما مع الحائل والأذرع، قال: «و كذا لو صلّت متأخّرة عنه ولو بشبر أو قدر مسقط الجسد» (7) ونحوه عن المعتمد (8).

فأصل الحكم ممّا لا إشكال ولا كلام فيه نعم ربّما يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه، فهل يكفي مطلقه ولو بقدر شبر أو أكثر أو يعتبر فيه التأخّر بتمام البدن بأن لا يحاذي جزء من بدنها لجزء من بدنه في شيء من حالات الصلاة؟

وضابطه محاذاة رأسه حال السجود لباطن قدميه في هذه كما هو ظاهر من عبّر بالوراء والخلف، وعليه يحمل عبارة الشرائع «و لو كانت وراءه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذياً لقدمه سقط المنع» (9) بإرادة محاذاة باطن قدميه حال سجوديهما.

ص: 650

1- روض الجنان 2: 603.

2- المدارك 3: 224.

3- كشف اللثام 3: 284.

4- كما في الخلاف 1: 423.

5- غاية المراد 1: 125.

6- البحار 83: 336.

7- المنتهى 4: 307.

8- المعتمد 2: 111.

و كذا عبارة المقنعة «تصلّي بحيث يكون سجودها تجاه قدميه» (1) و عبارة اللمعة «فلو حاذى سجودها قدمه» (2) و عبارة النافع (3) و فوائد الشرائع (4) و حاشية الإرشاد (5) المقتصرة على مسقط الجسد، بناء على أن يكون المراد من مسقط الجسد ما بين موضع إبهامي الرجلين و موضع الجبهة حال السجود، فلا مخالفة في عبارات هؤلاء كما قد يتوهم.

فجميع هذه العبارات موافقة لما عن حاشية الميسي (6) و الروض (7) و الروضة (8) و المسالك (9) من الجزم بأنه لا بدّ من التأخر بدون محاذاة أصلا و القول بكفاية التأخر بمقدار الشبر ظاهر المنتهى (10) في عبارته المتقدمة، و عزي نحوه إلى المعتبر (11) و إلى ظاهر الشيخ في كتابي الحديث (12) و عن الكفاية «الأقرب الاكتفاء بشبر» (13).

و الأقرب عدم الاكتفاء إلا بالتأخر بتمام البدن، عملا بظاهر موثقة عمّار التي هي العمدة من مستند القائلين بالمنع المحمولة لدى القائلين بالكراهة عليها و على الاستحباب، و فيها «فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس، و إن كانت تصيب ثوبه» لأنّ المتبادر من الخلف هو التأخر بتمام البدن و يؤكّد إرادته قوله: «و إن كانت تصيب ثوبه» فتدبر.

[الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخر المرأة و لا حائل]

الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخر المرأة و لا حائل أيضا كالمحمل و نحوه، تقدّم أحدهما على الآخر في الصلاة، و إذا فرغ صلّي الآخر و جوبا على القول بمنع المحاذاة، أو استحبابا على القول بالكراهة على ما هو المعروف المصرّح به في كلامهم (14) و لعلّه ممّا لا خلاف فيه، و المرويّ تقدّم الرجل و هو محمول على الاستحباب.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل أ يصلّيان جميعا؟ فقال لا: و لكن يصلّي الرجل فإذا فرغ الرجل صلّت المرأة» (15) هذا إذا كان الوقت متّسعا.

ص: 651

1- المقنعة: 152.

2- اللمعة: 31.

3- المختصر النافع: 26.

4- فوائد الشرائع: 33.

5- حاشية الارشاد: 25.

6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 164.

7- روض الجنان 2: 603.

8- الروضة البهية 1: 555.

9- المسالك 1: 173.

10- المنتهى 4: 307.

11- المعتبر 2: 111.

12- التهذيب 2: 230، الاستبصار 1: 398.

13- كفاية الأحكام: 16.

14- كما في المبسوط 86:1، الشرائع 72:1، نهاية الأحكام 349:1، المعتبر 111:2، المنتهى 4:307، التذكرة 2:417، التحرير

1:210، البيان: 64، الذكرى 3:83، جامع المقاصد 2:122، كشف اللثام 3:286، روض الجنان 2:603.

15- الوسائل 5:1/131، ب 10 مكان المصلّي، التهذيب 2:907/231.

و أما مع ضيقه فالمصريح به في كلام جماعة سقوط الوجوب والاستحباب، واستشكله المحقق الكركي بما حاصله «أن التحاذي إن كان مانعا من الصحة منع مطلقا، ولا دليل على اختصاص الإبطال بموضع دون موضع» (1) لعموم النصّ و الفتوى. و حينئذ فعلى الحرمة إن كان المكان لأحدهما اختصّ به ولا يجوز إثارة الآخر له، وإن كان لهما أو استويا فيه أمكن القول بالقرعة فيصلي من خرج اسمه ويقضي الآخر.

و ضعفه واضح لترجيح الوقت عمّا بين شروط الصلاة على غيره عند التعارض، و كونه أهمّ عند الشارع على ما ظهر بالاستقراء، حتّى أنّه في الأهميّة بحيث إذا لم يمكن الجمع بينه و بين الطهور يقدّم عليه و يعدل إلى التيمّم.

[الثالثة: المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين]

الثالثة: أنّ المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين، لأنّه المتبادر من الرجل و المرأة و الزوجة في الفتوى و النصّ . و لا ينافيه ورود الابنة في بعض الروايات، لظهور الابنة أيضا بقرينة إسناد الصلاة إليها في البالغة. فلا منع و لا كراهة في صلاة الرجل بمحاذاة الصبيّة أو تقدّمها و لا في صلاة المرأة بمحاذاة الصبيّ و لا في صلاة الصبيّ و الصبيّة متحاذيين أو مع تقدّم الصبيّة بناء على شرعيّة عبادتهما.

و يكفي في مستند الاختصاص على القول بالبطلان في الرجل و المرأة بعد منع شمول الأدلّة الشكّ في المانعيّة.

و منه يظهر عدم جريان الحكم تكليفا و وضعيا في محاذاة الخنثى للرجل أو المرأة أو تقدّمها عليهما و محاذاتها لمثلها، لعدم تناول الأدلّة، فيشكّ في المانعيّة و الأصل عدمها، و الاستقراء القاضي بأنّ الرجل و المرأة و الصبيّ و الصبيّة و الخنثى في شرائط الصلاة سواء غير تامّ، و لا مؤثّر في ظنّ اللحوق مع كثرة التخلف، فتأمل.

[الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء]

الرابعة: أنّه لا يشترط في المنع حرمة و كراهة في محاذاة الرجل المرأة أو تقدّمها عليه اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء، و لا في الفرد الاختياري و الاضطراري، و لا في الإتمام و القصر، عملا بظاهر إطلاق النصّ و الفتوى. فلو كان أحدهما مفترضا و الآخر متنفّلا، أو أحدهما مؤدّيا و الآخر قاضيا، أو أحدهما قائما و الآخر جالسا، أو أحدهما حاضرا و الآخر مسافرا كان المنع ثابتا، و بطلت صلاتهما على القول بالتحريم.

ص: 652

المبحث الثالث فيما يتعلّق بمكان المصلّي من حيث الطهارة و النجاسة

واعلم أنّ المراد بالمكان في هذا المقام ما يلاصق بدن المصلّي وثوبه، قيل هذا التعريف اصطلاح لهم في المكان باعتبار خصوصيّة الطهارة كما عن الإيضاح(1) و جامع المقاصد(2) وإرشاد الجعفرية(3) واستجوده في مفتاح الكرامة و بذلك اعترض على ما حكاه عن المقاصد العلية من «أنّ الظاهر أنّ إطلاق المكان على هذا المعنى مجاز، لئلاّ يلزم بطلان صلاة ملاصق الحائط و الثوب المغصوب و غيرهما و لو بحال من الأحوال بحيث لا يستلزم التصرّف فيه» انتهى(4) بقوله: و أنت خبير بأنّه لو وقف على ما في الإيضاح و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية، من أنّ هذا اصطلاح لهم باعتبار خصوصيّة طهارته مع قطع النظر عن إباحته و عدمها لما قال: إنّّه يلزم منه بطلان صلاة ملاصق الحائط... الخ(5).

و كيف كان فالمعروف من مذهب الأصحاب أنّه إذا كان موضع الجبهة من مكان المصلّي طاهرا يجوز الصلاة فيه، و إن كان فيه نجاسة غير متعدية فلا يشترط طهارة ما عدى موضع الجبهة.

و هذا يتضمّن حكيمين، أحدهما: اشتراط طهارة موضع الجبهة، و مستنده ظاهرا الإجماع، قال في المدارك: «لنا على طهارة موضع السجود اتفاق العلماء، فإنّ كلّ من اعتبر الطهارة في الصلاة اعتبر طهارة موضع السجود»(6) و عزي نقل الإجماع عليه أيضا عن جماعة كالغنية(7)

ص: 653

1- إيضاح الفوائد 1:90.

2- جامع المقاصد 2:128.

3- المطالب المظفرية: 73.

4- المقاصد العلية: 182.

5- مفتاح الكرامة 6:119-120.

6- المدارك 3:225.

7- الغنية: 66.

والمعتبر (1) و المختلف (2) و المنتهى (3) و الذكرى (4) و جامع المقاصد (5) و إرشاد الجعفرية (6) و مجمع البرهان (7) و شرح الشيخ (8) نجيب الدين. و قد يناقش فيه بما تقدّم في كتاب الطهارة في باب مطهّرة الشمس عن الراوندي و الإسكافي من منعهما طهارة الأرض و الحصر و البارية بالشمس إذا جففتها مع تجويزهما السجود عليها، بدعوى: أنّ هذه الثلاث إذا أصابها البول جففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها، و قد يوجّه بالإجماع على اشتراط الطهارة فيما عدى ذلك. و في المدارك بعد ما عرفت عنه من نقل الاتفاق و تبعه في الذخيرة (9) «أنّه إن تمّ الإجماع هنا فهو الحجّة و إلاّ أمكن المناقشة في هذا الحكم، لعدم الظفر بدليله» (10) و سيأتي تمام الكلام فيه في مباحث ما يصحّ السجود عليه إن شاء الله تعالى.

و ثانيهما: عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة إذا لم تكن ما عليه من النجاسة متعدية إلى الثوب و البدن، و هو قول الأكثر كما في المدارك (11) و عن جماعة (12) و هو المشهور كما في المختلف (13) و عن جماعة آخرين (14) و هو أشهر كما عن الكفاية (15).

و في مقابل المشهور قولان آخران:

أحدهما: ما عن السيّد (16) من اشتراط طهارة جميع مكان المصلّي.

و ثانيهما: ما عن أبي الصلاح الحلبي من اشتراط طهارة مواضع الأعضاء السبع المعتبرة في السجود (17).

و في كلام جماعة كالمدارك (18) و غيرها (19) الاعتراف بعدم الوقوف على دليل للحلبي.

ص: 654

- 1- المعتبر 433:1.
- 2- المختلف 114:2.
- 3- المنتهى 369:4.
- 4- الذكرى 150:3.
- 5- جامع المقاصد 126:2.
- 6- المطالب المظفرية: 74.
- 7- مجمع الفائدة و البرهان 115:2.
- 8- نقله عنه في مفتاح الكرامة 128:6.
- 9- الذخيرة: 239.
- 10- المدارك 226-225:3.
- 11- المدارك 226-225:3.
- 12- كما في كشف اللثام 287:3، و التذكرة 400:2، و إيضاح الفوائد 90:1، و المنتهى 369:4، جامع المقاصد 126:2.
- 13- المختلف 114:2.
- 14- كما في الرياض 17:3، و الذكرى 81:3، روض الجنان 590:2، و مجمع الفائدة و البرهان 115:2، و البحار 285:83.
- 15- الكفاية: 16.
- 16- كما في إيضاح الفوائد 90:1، المدارك 225:3.

17- الكافي في الفقه: 140.

18- المدارك 3: 226.

19- كما في الرياض 3: 17.

نعم ربّما قيل: (1) إنّ مستنده حمل المسجد في جميع ما دلّ على اشتراط طهارته على ما يعمّ موضع الجبهة من المساجد (2). و ضعّف بأنّه لا دليل عليه سوى الإجماع إن تمّ ولم ينعقد إلّا في خصوص موضع الجبهة.

و المعتمد هو المشهور المنصور، للأصل و الإطلاقات المعتضدين بالشهرة محصّلة و محكمة، و صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس، و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة، أ يصلّي فيهما إذا جفّ؟ قال: نعم» (3).

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الشاذكونة (4) تكون عليها الجنابة أ يصلّي عليها في المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاة عليها» (5).

و مؤثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البارية يبّل قصبها بماء قدر؟ هل يجوز الصلاة عليها؟ قال: إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها» (6) بناء على إرادة الجفاف بغير الشمس كما هو الظاهر سؤالاً و جواباً.

و نحوه في وجه الدلالة صحيحة عليّ بن جعفر قال: «سألته عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلاة عليها إذا جفّت من غير أن يغسل؟ قال: نعم لا بأس» (7).

و عن السيّد (8) الاحتجاج بنهيه عليه السّلام عن الصلاة في المجزرة و المزبلة و الحمامات (9).

و هي مواطن النجاسات فتكون الطهارة معتبرة، و قد [يقال] في مستنده مؤثقة عمّار «سأله عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، و لكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: لا يصلّي عليه، و أعلم موضعه حتّى تغسله» (10) و رواية ابن بكير عن

ص: 655

1- كما في كشف اللثام 3:288، و الرياض 3:18.

2- الوسائل 5:229/2، ب 24 أحكام المساجد.

3- الوسائل 3:1/453، ب 30 أبواب النجاسات، الفقيه 1:737/158.

4- الشاذكونة: ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن القاموس المحيط 4:239 (شذك).

5- الوسائل 3:454/3، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2:1537/369.

6- الوسائل 3:454/5، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2:1539/370.

7- الوسائل 3:451/3، ب 29 أبواب النجاسات، التهذيب 2:1551/373.

8- المدارك 3:226.

9- سنن ابن ماجه 1:746/246.

10- الوسائل 3:452/4، ب 29 أبواب النجاسات، التهذيب 2:1548/372.

الصادق عليه السلام في «الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أ يصلّي عليها؟ قال: لا»(1).

والجواب عن الأول - بعد منع الملازمة المدعاة بالنسبة إلى الحمّات لارتفاع نجاساتها بالغسل فلا وجه لإطلاق النهي عن الصلاة فيها إلاّ جهة اخرى غير النجاسة ولذا حمل على الكراهة - أنّ النهي المذكور لعلّه لما غلب في المواطن المذكورة من كون النجاسات الموجودة فيها رطبة متعدية إلى بدن المصلّي وإزاره، وإطلاقه ينصرف إلى هذا الغالب، ولا كلام لأحد في عدم جواز الصلاة بل بطلانها في مكان فيها نجاسة متعدية. مع أنّ ما ذكر من النواهي لا تقاوم لمعارضة روايات المشهور لجهات شتى، منها: اعتضاها بالشهرة المحقّقة والمحكيّة فوق حدّ الاستفاضة. وحملها على الكراهة طريق حفظها عن الإطراح والإلّـفـالمتعيّن اطراحها. وبهذا يظهر الجواب عن الخبرين.

وقد يجاب: بأنّه بعد تسليم التعليل يجوز أن يكون علّة النهي ما في هذه الأماكن من الاستخبات والاستقذار الدالّة على مهانة نفس من يستقرّ بها، وإذا اختصّت بمزيد الاستقذار والاستهانة، فلم يلزم من المنع من الصلاة فيها المنع من غيرها ممّا لا ينتهي في الاستقذار إلى حدّها. مع أنّ النهي عن الصلاة في هذه الأماكن للكراهة لا للتحريم.

ثمّ بقى الكلام في تقييد النجاسة في عنوان الحكم على المشهور بكونها غير متعدية، وظاهر عباراتهم يعطي إجماعهم على عدم الجواز مع النجاسة المتعدية، بل هو صريح إجماع العلامة في التذكرة(2) كما عن نهاية الأحكام قائلًا: «يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية ما لم يعف عنها إجماعًا»(3) وفي كلام بعض مشايخنا «يعتبر عدم كون النجاسة متعدية إلى ثوبه وبدنه ونحوهما ممّا يعتبر طهارته في الصلاة بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه»(4).

ويدلّ عليه مع ذلك مفهوم الشرط في موثقة عمّار المتقدّمة، ومع الغصّ عن ذلك فوجه اعتبار عدم التعدّي معلوم من أدلّة اشتراط صحّة الصلاة بطهارة بدن المصلّي وثيابه، ولا حاجة معه إلى تجشّم الاستدلال بدليل آخر.

ومن هنا ينقدح وجوب تقييد النجاسات المتعدية بما لا يعفى عنه في الصلاة، لعدم قدح

ص: 656

1- الوسائل 3: 6/455، ب 30 أبواب النجاسات، التهذيب 2: 1539/369.

2- التذكرة 2: 400.

3- نهاية الأحكام 1: 324.

4- الجواهر 8: 551.

المعفو عنها في الصلاة كدون الدرهم من الدم، وقد عرفت التقييد به عن عبارتي التذكرة ونهاية الأحكام، وجزم بذلك صاحب المدارك (1) وغيره (2) و حكي التصريح به عن ذكرى الشهيد قاتلا: «ولو كان المكان نجسا بما عفي عنه كدون الدرهم دما ويتعدى فالظاهر أنه لا يزيد على ما هو على المصلّي» (3).

لكن عن فخر المحققين في شرح القواعد أنه نقل عن والده أنه «قال: الإجماع منّا واقع على اشتراط خلوّ المكان من نجاسة متعدية وإن كانت معفوّا عنها في الشوب و البدن» (4).

وفيه ما لا يخفى، من كونه مدفوعا بما عرفت من الكتابين، مع أنّ عموم المنع من النجاسة المتعدية وإن كانت ممّا عفي عنها إمّا لأجل كون الخلوّ عنها شرطاً في المكان، أو بدن المصلّي و ثيابه، والأوّل خال عن الدليل فيرجع إلى الأصل، والثاني مدفوع بعموم أدلّة العفو. و تخصيصها بما لم يكن النجاسة فيهما حاصلة بالتعدّي عن المكان لا بدّ له من شاهد و ليس، فلا يسمع دعواه.

ص: 657

1- المدارك 3:226.

2- كما في البيان: 64، المسالك 1:174، مجمع الفائدة و البرهان 2:114، روض الجنان 2:589، كشف اللثام 3:289.

3- الذكرى 3:81.

4- إيضاح الفوائد 1:90.

إشارة

وهي مواضع:

[الموضع الأول: الحمام]

الموضع الأول: الحمام، وكراهة الصلاة فيه هو المشهور المدعى فيه الشهرة كما عن المختلف (1) و التلخيص (2) و البحار (3) و المحكوم عليه بكونه مذهب الأَكْثَر كما عن المنتهى (4) و الذكرى (5) و جامع المقاصد (6) بل المنقول عليه الإجماع كما عن الخلاف (7) و الغنية (8) و المسالك (9).

و ظاهر العبارة المحكيّة عن الحلبي الحرمة مع التردّد في الفساد حيث عبّر عن الحكم ب « لا تحلّ » ثمّ قال: « و لنا في فسادها نظر » (10) و شدوذه ينادي بضعفه.

و المعتمد الأول، للنهي الوارد في رواية عبد الله بن الفضيل عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السّلام - المحمول لضعف سندها على الكراهة - قال: « عشرة مواضع لا يصلّي فيها الطين، و الماء، و الحّمّام، و القبور، و مساق الطرق، و قرى النمل، و معاطن الإبل، و مجرى الماء، و السبخ، و الثلج » (11).

ص: 658

1- المختلف 2:103.

2- تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27:559.

3- البحار 83:306.

4- المنتهى 4:310.

5- الذكرى 3:91.

6- جامع المقاصد 2:129.

7- الخلاف 1:299.

8- الغنية: 67.

9- المسالك 1:174.

10- الكافي في الفقه: 141.

11- الوسائل 5:6/142، ب 15 مكان المصلّي، التهذيب 2:863/219.

و مع الغصّ عن ضعف السند فالحمل عليه طريق جمع بينها وبين صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام «أنّه سأله عن الصلاة في بيت الحمّام؟ فقال: إذا كان الموضوع نظيفا فلا بأس» (1) و مؤثّقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في بيت الحمام؟ قال: إذا كان موضعا نظيفا فلا بأس» (2) و عن الصدوق (3) حمل الاولى و الشيخ (4) حمل الثانية على المسلخ، و هو بعيد.

و قضية إطلاق الأكثر عدم الفرق فيه بين بيوته الحازّة، بل في حاشية الروضة «الظاهر من الحمّام جميع بيوته الحازّة» (5).

خلافًا لثاني الشهيدين فخصّه «بالبيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته و سطحه» (6). و لم تقف على موافق له، و مع ذلك لم تقف على شاهد يشهد له. و لعلّه و هم عمّا عن مجمع البرهان «من أنّ الحمّام مشتقّ من الحميم و هو الماء الحارّ» بناء على كون مراده من البيت المخصوص الذي يغتسل فيه هو بيت الماء الحارّ المسمّى بخزانة.

وفيه: أنّ بناء الحمّام بحسب الأصل وإن كان على الاشتقاق، غير أنّه بحسب العرف صار علما للمكان الخاصّ بجميع بيوته الحازّة، و لذا لم يستثن منه جماعة إلاّ المسلخ، فحكموا بعدم الكراهة فيه كما هو ظاهر الصدوق (7) و الشيخ (8) فيما عرفت من حملهما الخبرين على المسلخ، و هو صريح الشهيدين (9) و غيرهما (10).

و عن العلامة في التذكرة (11) احتمال الكراهة فيه أيضا، و بناء على أنّ علّة النهي إن كانت النجاسة لم تكره، و إن كانت كشف العورة أو يكون مأوى الشيطان كره. و في المدارك «أنّه مبنى ضعيف، لجواز أن لا يكون الحكم معلّلا، أو تكون العلّة غير ما ذكره» (12).

ص: 659

-
- 1- الوسائل 5:1/176، ب 36 مكان المصلّي، الفقيه 1:727/242.
 - 2- الوسائل 5:2/177، ب 36 مكان المصلّي، التهذيب 2:1554/374.
 - 3- الفقيه 1:727/242.
 - 4- التهذيب 2:86/374.
 - 5- حاشية الروضة: 218.
 - 6- الروضة البهيّة 1:549.
 - 7- الفقيه 1:727/242.
 - 8- التهذيب 2:86/374.
 - 9- الذكري 3:94، البيان: 65، الدروس 1:86، روض الجنان 2:66، المسالك 1:174.
 - 10- جامع المقاصد 2:129، المنتهى 4:313، المدارك 3:227، السرائر 1:266.
 - 11- التذكرة 2:406.
 - 12- المدارك 3:228.

و كيف كان فالوجه فيه ما ذكره من عدم الكراهة، للأصل.

وفي كلام جماعة(1) القطع بعدم الكراهة في سطح الحّمّام، وهو كذلك، وفيه أيضا شهادة بعدم استثنائهم من بيوته الحارّة شيئا.

[الموضع الثاني: بيوت الغائط]

الموضع الثاني: بيوت الغائط وهي المواضع المعدّة لذلك، وفي كلام جماعة(2) دعوى الشهرة في كراهة الصلاة فيها، و ظاهر الحلبي(3) الحرمة لتعبيره عن الحكم بلا تحلّ، وعن المفيد(4) «لا تجوز الصلاة في بيوت الغائط» و حملت على إرادة الكراهة.

و احتجّوا عليها بكون بيوت الغائط مظنة للنجاسة، و بما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ جبرئيل أتاني فقال: إنّ معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب ولا تمثال جسد، ولا إناء يبال فيه»(5) وعن عمرو ابن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال جبرئيل: يا رسول الله إنّنا لا ندخل بيتا فيه صورة إنسان، ولا بيتا يبال فيه، ولا بيتا فيه كلب»(6) قالوا: ونفور الملائكة منه يؤذن بكونه ليس موضع رحمة فلا يصلح أن يتخذ للعبادة(7).

و مورد الخبرين كما ترى بيت البول، و لعلّ مستند التعديّ إلى بيت الغائط الأوليّة كما أشار إليه ثاني الشهيدان في الروضة(8) و لعلّ وجه الأوليّة أنّ الغائط أفحش و أخبث في الحسّ وإن كان البول أنجس، بناء على تخصيصه في الغسل بمزتين.

و هل تعمّ الكراهة بيتا فيه بول أو غائط و إن لم يكن معدّا لهما؟ إشكال، و إن كان ظاهر الخبر الأول بالنسبة إلى البول ذلك، و إن قلنا به في البول فالحاق الغائط به مشكل إلا على

ص: 660

1- كما في روض الجنان 2:606، المدارك 3:228 و البحار 83:306.

2- كما في الشرائع 1:72، التذكرة 2:406، الذكرى 3:89، البيان: 65، المسالك 1:174، جامع المقاصد 2:129، الذخيرة: 244، كشف اللثام 3:291.

3- الكافي في الفقه: 141.

4- المقنعة: 151.

5- الوسائل 5:174/1، ب 33 مكان المصلّي، التهذيب 2:1570/377.

6- الوسائل 5:175/3، ب 33 مكان المصلّي، الكافي 6:12/528.

7- كما في المدارك 3:228، جامع المقاصد 2:130، روض الجنان 2:606.

8- الروضة البهيّة 1:549.

توهم الأولوية بالتقريب المتقدم، ولعلها محلّ منع كما اومئ إليه في حاشية الروضة(1).

[الموضع الثالث: مبارك الإبل]

الموضع الثالث: مبارك الإبل جمع مبرك، وهي المواضع التي يأوي إليها الإبل للمقام وللشرب كما عن الصحاح(2) والتعبير بالمبارك كما في الشرائع(3) والنافع(4) وعن التلخيص(5) وفي كلام جماعة كالقواعد(6) واللمعة(7) وغيرهما التعبير بمعائن الإبل، والمنقول من كلام أهل اللغة أنه أخصّ من المبارك، قال في المدارك وغيره: «أنهم قالوا:

معائن الإبل مباركها حول الماء لتشرب عللا بعد نهل، والعلل الشرب الثاني، والنهل الشرب الأول، ثم قال: لكنّ الظاهر عدم تعقل الفرق بين موضع الشرب وغيره»(8).

وعن نهاية الأحكام(9) والتذكرة(10) والذكرى(11) وكشف الالتباس(12) وإرشاد الجعفرية(13) أنّ المعائن هي المبارك التي تأوي إليها الإبل مطلقا، والظاهر أنّ مرادهم تفسيرهم له من حيث اخذ موضوعا للحكم الشرعي بالمعنى العام، كما يشهد له ظاهر المحكي عن السرائر من «أنّ أهل الشرع لم يخصّوا ذلك بمبرك دون مبارك»(14) وعن البحار نسبتها إلى الأكثر(15). وعن المنتهى «أنّ الفقهاء جعلوها أعمّ من ذلك، وهي مبارك الإبل مطلقا التي تأوي إليها»(16) خلافا لما في الروضة من تفسير المعطن في عبارة اللمعة «بمبارك الإبل عند الماء للشرب»(17) ولعلّه نظر إليه بحسب اللغة لا باعتبار ما هو موضوع الحكم في كلام الفقهاء، فلا مخالفة حينئذ وإن كان بعيدا.

وكيف كان فكراهة الصلاة في مبارك الإبل هو المشهور كما عن المختلف(18) والتلخيص(19) والبحار(20) وكشف اللثام(21) المنسوب إلى مذهب الأكثر كما عن المعتمد(22)

ص: 661

1- حاشية الروضة: 218.

2- الصحاح 6: 2165.

3- الشرائع 1: 72.

4- المختصر النافع: 26.

5- التلخيص (الينابيع الفقهية) 28: 559.

6- القواعد 1: 259.

7- اللمعة: 11.

8- المدارك 3: 229.

9- نهاية الأحكام 1: 345.

10- التذكرة 2: 403.

11- الذكرى 3: 90.

12- كشف الالتباس: 101.

13- المطالب المظفرية: 77.

- 14- السرائر 1:266.
- 15- البحار 83:310.
- 16- المنتهى 4:321.
- 17- الروضة البهية 1:550.
- 18- المختلف 2:103.
- 19- التلخيص (الينابيع الفقهية) 27:559.
- 20- البحار 83:310.
- 21- كشف اللثام 3:294.
- 22-المعتبر 2:112.

و جامع المقاصد(1) و المدعى عليه الإجماع كما عن الغنية(2) و ظاهر المنتهى(3).

و المستند روايات عديدة، كالمرووي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا أَدْرَكْتُمْ الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ فَأَخْرَجُوا مِنْهَا وَصَلُّوا، فَإِنَّهَا جَنٌّ مِنْ جَنَّ خَلَقْتُ، أَلَا تَرَوْنَهَا إِذَا نَفَرَتْ كَيْفَ تَشْمَخُ(4) بِأَنْفِهَا(5)» و صحیحة الحلبي المروية عن كتب المشايخ الثلاث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في مراض الغنم؟ فقال: صلَّ فيها ولا تصلَّ في أعطان الإبل، إلا أن تخاف على متاعك الضيعة، فاكسسه ورشّه بالماء وصلَّ(6)» و صحیحة محمد بن مسلم قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في أعطان الإبل؟ فقال: إن تخوّفت الضيعة على متاعك فاكسسه وانضحه وصلَّ، ولا بأس بالصلاة في مراض الغنم(7)».

و موردها كما ترى هو العطن، و كأنّ التعميم على ما سمعته من الأصحاب مستفاد من تعليل النبوي وغيره من الرواية العامّة المعلّلة بكونها من الشياطين، كما وقع التصريح به أيضا في كلام جماعة(8) مضافا إلى ما ستعرف من النهي في مناهي(9) الرسول.

و في المدارك «أنّ إطلاق كلام الأصحاب يقتضي كراهة الصلاة في المبارك سواء كانت الإبل غائبة عنها أم حاضرة(10)» و هو كذلك بل هو مقتضى إطلاق الروايات أيضا.

ثمّ قضية الصحيحتين ارتفاع الكراهة حال الضرورة، و يمكن توقّف ارتفاعها حينئذ على الكس و رشّ الماء، و يمكن كونهما مستحبين من دون مدخلة لهما في دفع الكراهة، و الصحيحتان احتملا لهما. لكن عن المفاتيح «أنّ الكراهة تزول أو تخفّ بالرشّ(11)» و عنه أنّه نقله في كشف الرموز(12) عن النزهة(13) و مستنده غير واضح، و الله العالم.

[الموضع الرابع و الخامس: مسكن النمل و مجرى المياه]

الموضع الرابع و الخامس: مسكن النمل و مجرى المياه، و في القواعد(14)

ص: 662

1- جامع المقاصد 2:132.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4:319.

4- شمع: ارتقع و تكبّر (النهاية لابن الأثير 2:500).

5- سنن البيهقي 2:449، كنز العمال 7:19167/340.

6- الوسائل 5:145/2، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2:865/220.

7- الوسائل 5:144/1، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2:868/220.

8- كما في المستند 4:431، كشف اللثام 3:295، و المنتهى 4:321.

9- الوسائل 5:158/2، ب 25 مكان المصلّي، الفقيه 4:1/2.

- 10- المدارك 3:238.
- 11- المفاتيح 1:102.
- 12- و الصحيح كشف اللثام 3:294.
- 13- نزهة الناظر: 26.
- 14- القواعد 1:259.

وغيره(1) التعبير عن الأوّل بقري النمل مجتمع ترابها، وعن الغنية(2) الإجماع على الكراهة في الأوّل، وعن المنتهى(3) «ذهب إليه علماؤنا» في الثاني.

و مستنده من الروايات المرسل المتقدّم في الموضوع الأوّل المشتمل على عشرة مواضع، وعدّ منها الموضوعين.

وفي المدارك: المراد بمجرى المياه الأمكنة المعدّة لجريانها فيها. وقيل: تكره الصلاة في بطون الأودية التي يخاف فيها هجوم السيل(4). قال في النهاية: فإن أمن السيل احتمل بقاء الكراهة أتباعا لظاهر النهي وعدمها لزوال موجبها(5). ولم أفد له على ما ادّعه من الإطلاق(6) انتهى.

أقول: ولعلّ مستند القول بهذا الإطلاق هو النهي الوارد في مناهي الرسول المرويّ في الفقيه، وفيه «نهى أن يصلّي الرجل في المقابر و الطرق و الأرحية و الأودية و مرابط الإبل»(7).

[الموضع السادس و السابع: أرض السبخة و الثلج]

الموضع السادس و السابع: أرض السبخة و الثلج، و عن الخليل في العين «أن أرض السبخة بفتح الباء، فأما إذا كانت نعتا للأرض كقولك الأرض السبخة فبكسر الباء»(8) و السرّ في هذا التفصيل ما أشار إليه في الروضة من «أن السبخة بفتح الباء واحدة السبخ و هي الشيء الذي يعلو الأرض كالمح، أو بكسرها و هي الأرض ذات السبخ»(9) و عليه فإضافته إلى السبخة على التقدير الثاني من باب إضافة الموصوف إلى الصفة.

و الكراهة في السبخة منسوبة إلى الأكثر في المعتبر(10) و إلى ظاهر الأكثر كما عن البحار(11) و إلى علمائنا في المنتهى(12) و عن الخلاف(13) و الغنية(14) الإجماع عليها.

و المستند فيها و في الثلج المرسل المتقدّمة في الحمّام، مضافا في الأولى إلى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كره الصلاة في السبخة إلا أن يكون مكانا ليّنا يقع عليه الجبهة مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية؟ فقال: لا بأس»(15) و في الثاني إلى موقّعة

ص: 663

1- المعتبر 2:112، البحار 83:308، الهداية: 139، روض الجنان 2:607، الروضة البهيّة 1:550.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4:348.

4- الذكرى 3:92.

5- نهاية الأحكام 1:344.

6- المدارك 3:229-230.

7- الفقيه 4:1/2.

8- العين 4:204.

9- الروضة البهية 1:551.

10-المعتبر 2:112.

11-البحار 83:311.

12-المنتهى 4:347.

13-الخلاف 1:506.

14-الغنية: 67.

15-الوسائل 5:1/150، ب 20 مكان المصلي، الفقيه 1:729/157.

عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلّى عليه» (1) ورواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إني أخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع أصلي فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لا يمكنك فسوّه واسجد عليه» (2) بناء على إرادة الصلاة من السجود.

ويظهر من ذلك ارتفاع الكراهة حال الضرورة مع التسوية لا مطلقا. كما يظهر من صحيح الحلبي اختصاص الكراهة في السبخة بعدم استواء موضع الجبهة، ولذا علّلت في كلام جماعة (3) بعدم كمال تمكّن الجبهة من الأرض فيها، وقد نصّ عليه أيضا في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في السبخة لم تكرهه؟ قال: لأنّ الجبهة لا تقع مستوية، فقلت: إن كان فيها أرض مستوية، فقال: لا بأس» (4). وخبر معلّى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبخة أ يصلّي الرجل فيها؟ فقال: إنّما تكره الصلاة فيها من أجل أنّها لا يتمكّن الرجل يضع وجهه كما يريد، قلت: أ رأيت إن هو وضع وجهه متمكّنا؟ فقال: حسن» (5).

وقضيّة ذلك أن لا تكون الكراهة في السبخة ذاتيّة ولنفس الأرض، لكن في بعض الروايات كراهة الصلاة في أرض بابل تعليلا بكونها سبخة (6)، وفي البعض الآخر وصفها «بأنّ هذه أرض معدّبة لا ينبغي لنبّي ولا وصي نبّي أن يصلّي فيه، فمن أراد منكم أن يصلّي فليصلّ» (7) وفي آخر «أنّ هذه أرض ملعونة عدّبت في الأرض ثلاث مرّات» قيل وفي خبر آخر «مرّتين» (8).

ص: 664

- 1- الوسائل 5:164/2، ب 28 مكان المصلّي، التهذيب 2:1266/312.
- 2- الوسائل 5:164/3، ب 28 مكان المصلّي، التهذيب 2:310/1256.
- 3- كما في جامع المقاصد 2:133، روض الجنان 2:608، المسالك 1:174، المدارك 3:230.
- 4- الوسائل 5:151/7، ب 20 مكان المصلّي، التهذيب 2:873/221.
- 5- الوسائل 5:10152/، ب 20 مكان المصلّي، المحاسن: 112/365.
- 6- مستدرک الوسائل 3:339/2، ب 15 مكان المصلّي، أمالي الطوسي 2:284 مجلس سلخ رجب سنة 457.
- 7- الوسائل 5:181/3، ب 38 مكان المصلّي، علل الشرائع: 4/252.
- 8- الوسائل 5:180/2، ب 38 مكان المصلّي، الفقيه 1:611/130.

وقضية الجمع بين الروايات اجتماع جهتين في أرض بابل السباخ والعذاب، فإنّ الثاني أيضا على ما صرّح به جماعة (1) من موجبات الكراهة، والمراد بالعذاب عذاب أهلها بخسف ونحوه، قيل (2) «و روي أنّ عليّا عليه السلام ترك الصلاة في أرض بابل لكونها مخسوفة حتّى عبر الفرات وصلّى في الموضع المشهور بعد ما ردّت له الشمس إلى وقت الفضيحة و كان قد تجاوزت» (3) وقد روت العامة «أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لأصحابه لمّا مرّ بالحجر:

لا تدخلوا على هؤلاء المعذّبين إلاّ أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ما أصابهم» (4) والحجر بالكسر ديار ثمود و منازلهم بين الحجاز و الشام عند وادي القرى.

[الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور]

الموضع الثامن: بين القبور، و كراهة الصلاة هاهنا ما نسب حكاية الشهرة فيه إلى التلخيص (5) و كشف اللثام (6) و عن الغنية (7) الإجماع عليها و هو ظاهر المنتهى أيضا حيث قال: «ذهب إليه علماؤنا» (8) و عن الشيخ في الخلاف «عن قوم من أصحابنا أنّها في المقابر غير مجزئة» (9) و اشتهر القول بالفساد عن سلار في مراسمه (10).

و ليعلم أنّ كلام الأصحاب في موضوع الكراهة هاهنا لا يخلو عن إهمال، فإنّ فتاويهم التي عثرنا عليها متّفقة على التعبير «بين القبور و بين المقابر» و ظاهره الموضوع المحفوف بالقبور بأن أحاط به القبور من الجوانب الأربع. و لو سلّم شموله غير هذه الصورة أيضا فلا يشمل إلاّ ما أحاط به القبور من جوانب ثلاث: الأمام و الجانبين، أو الخلف و الجانبين، أو الخلف و الأمام و أحد الجانبين، إمّا اليمين أو اليسار.

و أمّا ما أحاط به قبران بأن يكون أحدهما أمامه و الآخر خلفه، أو أحدهما على يمينه و الآخر على يساره، و ما كان فيه قبر واحد من أمام المصلّي أو خلفه أو يمينه أو يساره أو تحته بأن يصلّي عليه، فلا يندرج شيء من ذلك في ظاهر فتاويهم.

و العمدة من روايات المسألة أيضا كالتاوي مشتملة على «بين القبور» كما ستعرف،

ص: 665

1- كما في السرائر 1: 265، المعتبر 2: 115، نهاية الأحكام 1: 347، المنتهى 4: 348، التذكرة 2: 409، البيان: 65.

2- كما في روض الجنان 2: 609.

3- الفقيه 1: 611/130، علل الشرائع: 4/352.

4- صحيح البخاري 6: 9، صحيح مسلم 4: 39/2286، سنن البيهقي 2: 451.

5- التلخيص (الينابيع الفقهية) 28: 559.

6- كشف اللثام 3: 300.

7- الغنية: 67.

8- المنتهى 4: 313.

9- الخلاف 1: 496.

10- المراسم: 65.

فهي أيضا غير شاملة للقبر والقبرين. ولا يبعد القول بكون مرادهم من «القبور» و«المقابر» جنس المفرد، فيشمل القبر والمقبرة أيضا على تقدير صدق المقبرة على ما فيه قبر أو قبران.

كما ربّما يكشف عن ذلك ما في منتهى (1) العلامة وغيره (2) ممّن ستسمع، فإنّه بعد ما ذكر أصل الحكم وعبر بکراهة الصلاة في المقابر و نقل فيه مذاهب العامة وأدلتهم وأدلة مختاره، ذكر فروعا «أولها أنّه لا فرق بين المقبرة الجديدة والعتيقة في كراهية الصلاة وإجزائها، وقد فرّق الشافعي بينهما... إلى آخر ما ذكره، ثم ذكر الفرع الثاني وهو أنّه لو كان في الموضع قبر أو قبران لم يكن بالصلاة فيها بأس إذا تباعد من القبر بنحو من عشرة أذرع، أو جعل بينه وبينه حائلا بلا خلاف، أمّا عندنا فظاهر، و أمّا عند أهل الظاهر فلائها بالواحد والإثنين لا تسمّى مقبرة، فلا يتناولها النهي» (3).

وقوله: «إذا تباعد...» الخ يدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع انتفاء الأمرين وليس إلا الكراهية، وقوله: «أمّا عندنا» يؤذن بكونه إجماعا.

و كيف كان فالمتبع هو الدليل مع وضوح الأصل النافي للكراهة، فنقول: إنّ الكراهية في كلام الأصحاب يتضمّن أمران (4): أحدهما، الجواز، والآخر كونه على وجه الكراهة.

أمّا الجواز فدليله - بعد الأصل المعتضد بما عرفت من منقول الإجماع ومحكي الشهرة إن لم نقل بكون كلّ منهما دليلا مستقلا - الروايات المعتبرة، كصحيحة عليّ بن يقطين في التهذيب قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة بين القبور و هل يصلح؟ قال: لا بأس» (5).

وصحيحة عليّ بن جعفر - في الفقيه - عن أخيه موسى عليه السّلام قال: «سألته عن الصلاة بين هل تصلح؟ قال لا بأس به» (6). ورواية معمر بن خلاد التي وصفها في المنتهى (7) بالصحة عن الرضا عليه السّلام «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة» (8) وربّما أمكن كون

ص: 666

1- المنتهى 4: 315-316.

2- كما في جامع المقاصد 2: 134، المسالك 1: 175، الروض 2: 610، الروضة 1: 551.

3- المنتهى 4: 315-316.

4- كذا في الأصل، و الصواب: أمرين.

5- الوسائل 5: 4/159، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1555/374.

6- الوسائل 5: 1/158، ب 25 مكان المصلّي، الفقيه 1: 737/158.

7- المنتهى 4: 314.

8- الوسائل 5: 3/159، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 897/228.

هذه الرواية موثقة كما هو قضية الجمع بين المحكي عن النجاشي والمحكي عن الكشي في معاوية بن حكيم الواقع في سندها، فعن الأول «أنه ثقة جليل القدر» (1) وعن الثاني «أنه فطحي» (2).

وأما الكراهية فللمرسل المتقدم (3) في حكم الحمّام، ورواية عبيد بن زرارة قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الأرض كلّها مسجد إلا بئر غائط أو مقبرة» (4) والنبويات التي في إحداها أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الأرض كلّها مسجد إلا المقبرة والحمّام» (5) والآخرى «أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصلاة في سبعة مواطن ظهر بيت الله والمقبرة والمزبلة والمجزرة والحمّام وعطن الإبل ومحجة الطريق» (6) والثالثة ما في حديث المناهي، من «أنه نهى أن يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحية والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة» (7).

وموثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «عن الرجل يصلّي بين القبور؟ قال: لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلى عشرة أذرع من بين يديه، وعشرة أذرع من خلفه، وعشرة أذرع عن يمينه، وعشرة أذرع عن يساره» (8).

وهذه الروايات مع استفاضتها وإن كانت ظاهرة في المنع، غير أنّها لا تقاوم لمعارضة المعتمدة المتقدمة المصّرحة بالجواز سنداً ولا دلالة:

أمّا الأول: فلموافقة المعتمدة للأصل، واعتضادها بعمل المعظم ومنقول الإجماع، وقوة أسانيدھا بالصحة والوثاقة، وضعف أسانيد ما عدى الأخيرة من روايات المنع، مع عدم ظهور عامل بها أو مع عامل شاذّ. ولو سلّم عمل المعظم بها أيضاً لينجبر به ضعفها فإنّما يسلم بالنسبة إلى خلاف ظاهرها من المرجوحية الغير البالغة حدّ المنع، ومن الظاهر حصول الانجبار بقدر الجابر، ولم يعلم ثبوته بالنسبة إلى ظاهرها بل المعلوم خلافه، وإذا

ص: 667

1- رجال النجاشي 2: 1098/348.

2- رجال الكشي 2: 1062/835.

3- تقدّم في الصفحة 653 الرقم 11.

4- الوسائل 5: 4/118، ب 1 مكان المصلي، التهذيب 3: 7128/259.

5- الوسائل 5: 3/118، ب 1 مكان المصلي، المحاسن: 110/365، سنن ابن ماجه 1: 745/246.

6- سنن ابن ماجه 1: 746/246، سنن الترمذي 2: 346/177، كنز العمال 7: 19166/339.

7- الوسائل 5: 2/158، ب 25 مكان المصلي، الفقيه 4: 1/2.

8- الوسائل 5: 5/159، ب 25 مكان المصلي، التهذيب 2: 896/227.

انضمت المرجوحية المذكورة إلى الرخصة المستفاد من المعتمدة يتولد منه الكراهة المصطلحة.

و أما الثاني: فلأن لفظة «لا بأس» في المعتمدة نص في الرخصة و معارضاتها ظاهرة في المنع و محتملة لمطلق المرجوحية، و من الظاهر - المقرّر في محلّه - و جوب تحكيم النصّ على الظاهر، و هذا ينهض حجة للأخذ بخلاف ظاهر المعارضات، و لازمه ثبوت الكراهة أيضا.

نعم يبقى الكلام في سؤال ربّما سبق إلى بعض الأوهام، و هو أنّ المنع المستفاد من الموثقة المفصلة بين التباعد بعشرة أذرع من كلّ جانب مقيّد بعدم التباعد بهذا المقدار، و لفظة «لا بأس» في المعتمدة مطلقة بالقياس إليه و إلى التباعد، فتحمل على الثاني حملا للمطلق على المقيّد لرفع التنافي عمّا بينهما، كما يحمل إطلاق المنع المستفاد ممّا عدى الموثقة على الأوّل لذلك.

و يدفعه أولا: أنّ مرجع حمل المطلق على المقيّد إلى تحكيم الأظهر على الظاهر، كما في «أعتق رقبة» و «لا تعتق كافرة» فإنّ النهي أقوى دلالة على التحريم من الرقبة في الدلالة على الإطلاق، لكون ظهور الأوّل وضعيا و ظهور الثاني عقليا، و من البين أنّ الوضع أقوى سببي الدلالة، فيكون النهي في التحريم أظهر من المطلق في الإطلاق، و هذا الاعتبار في الجملة المؤولة إلى الانشاء منتف، لأنّ ظهورها في التحريم ثانوي ينشأ من الأقربية بحسب العرف، و إنّما يسلم ذلك يحث لم يزاحمه ظهور آخر، و ظهور «لا بأس» في الإطلاق يزاحمه فينهض قرينة على إرادة المجاز البعيد من الجملة الخبرية، و هو المرجوحية الغير البالغة حدّ المنع.

و ثانيا: أنّ أظهرية المقيّد إنّما حيث لم يطرأ ما يوهن ظهوره، و عدم أخذ المعظم بظاهر النهي يوهنه، فيقوى عليه حينئذ ظهور المطلق في الإطلاق، فيحكم على النهي بحمله على إرادة المرجوحية التي إذا انضمت إلى الرخصة يتولد منهما الكراهة المصطلحة.

و بملاحظة الموثقة يظهر وجه ما في كلام الأصحاب من زوال الكراهة بالبعد عن القبور بعشرة أذرع، و إن اختلفت عباراتهم بين من أطلق ببعد عشرة أذرع كما في الشرائع (1)

ص: 668

1- الشرائع 1: 72.

و القواعد(1) و اللمعة(2) و الروضة(3) و عن الإرشاد(4) و التحرير(5) و من صرّح بأن ذلك من كلّ جانب كما عن الفقيه(6) و المفاتيح(7) و النزهة(8) و بين من خصّه بما عدى الخلف كما عن النهاية(9) و المبسوط(10) و الوسيلة(11) و التذكرة(12) و نهاية الأحكام(13) و عن جامع المقاصد(14) و فوائد الشرائع(15) و إرشاد(16) الجعفرية و المسالك(17) و كشف اللثام(18) أنّه لا يكفي كونه خلف المصلي من دون البعد المذكور، و لا وجه لاستثناء الخلف من بين الجهات، و هذا موافقة للقول الثاني و النصّ يساعد عليه، و يمكن إرجاع القول الأوّل إليه بدعوى ظهور البعد عن المقابر بعشرة أذرع في البعد عنها من كلّ جانب.

نعم يبقى الكلام مع أصحاب القول الثالث، فإنّه خروج عن النصّ من غير دليل يترجّح عليه، و إن كان قد يوجّه بأنّه «إن بعد من القبور عشرة أذرع في الجهات الثلاث لم يكن بين الجهات» كما عن الروض(19) فإنّه على تقدير تسليمه اجتهاد في مقابلة النصّ فلا يعاب به.

نعم يبقى الكلام في زوال الكراهة بوجود حائل بينه و بين القبور، كما في كلام جماعة(20) و في المدارك(21) إسناد القطع بذلك إلى الأصحاب، و إن اختلفت عباراتهم أيضا هنا بإطلاق الحائل كما في كلام جماعة(22) و يذكر الحائل و لو عنزة كما في كلام آخرين(23).

و عنزة بالفتح و هي على ما في الروضة العصاء في أسفلها حديد(24) و في شرح الدروس «عنزة بفتح العين المهملة و تحريك النون و بعدها زاء عصاء في أسفلها حربة»(25) و عن الصحاح «أنّها أطول من العصاء و أقصر من الرمح»(26) و عن النهاية التعبير «عنزة

ص: 669

- 1- القواعد 1: 259.
- 2- اللمعة: 31.
- 3- الروضة البهية 1: 551.
- 4- إرشاد الأذهان 1: 249.
- 5- التحرير 1: 212.
- 6- الفقيه 1: 243.
- 7- المفاتيح 1: 102.
- 8- النزهة: 26.
- 9- النهاية: 99.
- 10- المبسوط 1: 85.
- 11- الوسيلة: 90.
- 12- التذكرة 2: 405.
- 13- نهاية الأحكام 1: 346.
- 14- جامع المقاصد 2: 135.
- 15- فوائد الشرائع: 33.
- 16- المطالب المظفرية: 77.
- 17- المسالك 1: 175.
- 18- كشف اللثام 3: 301.

- 19- ليس هذا العبارة في روض الجنان بل هذه بعينه عبارة كشف اللثام 30/3.
- 20- كما في المنتهى 4:316.
- 21- المدارك 3:231.
- 22- كما في النافع: 26، التحرير 1:33، الإرشاد 1:249، التذكرة 2:405، الكفاية: 16.
- 23- كما في الشرائع 1:72، نهاية الأحكام 1:346، البيان: 65، اللمعة: 31، المسالك 1:175.
- 24- الروضة البهيّة 1:551.
- 25- شرح الدروس 1:665.
- 26- الصحاح 3:887 (عنز).

و ما أشبهها»(1) و عن الروض(2) كما في الدروس(3) و لو عنزة أو لبنة أو ثوبا. و ظاهر كلامهم بملاحظة هذا الاختلاف يعطي كفاية حائل ما، كما أنّ إطلاق العنزة في كلام من ذكرها يعطي التخيير في كيفية وضعها منصوبة أو ملقاة على الأرض عرضا، بل في الروضة التصريح بالتخيير بينهما حيث قال: «مركوزة أو معترضة»(4).

و على أيّ حال كان فالعمدة ذكر مستند هذا الحكم، و لم نقف على ما يعوّل عليه كما اعترف به جماعة منهم صاحب المدارك(5) و الذخيرة(6) فإن تمّ إجماعا فهو و إلاّ فالحكم محلّ وقف.

و يمكن جعل مستنده ما دلّ على رافعيّة الحائل للكراهة في مسألة محاذاة المرأة للرجل، و لكنّه لم نقف على من استند إليه و لعله لوضوح ضعفه لكونه قياسا و مع الفارق، لأنّهم اعتبروا ثمة في الحائل ما لم يعتبروه هنا، و لذا اكتفوا بحائل ما و لو عنزة.

نعم في مفتاح الكراهة(7) جعل مستنده عموم نصوص الحيلولة بالعنزة ردّا على من أنكر وضوح المستند، كمجمع(8) البرهان و البحار(9) و المدارك(10) و نسب الإشارة إلى الاستناد إلى العموم المذكور إلى المنتهى(11) و جامع المقاصد(12) و كشف اللثام(13).

و كأنّه أراد من نصوص الحيلولة بها روايات استحباب السترة في الصلاة بين يدي المصلّي التي منها صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يجعل العنزة بين يديه إذا صلّى»(14).

و فيه: منع العموم فإنّ استحباب الحيلولة بالعنزة لا يلازم ارتفاع كراهة بين القبور بها فإذا صلّى بينها، و جعل العنزة بين يديه أمكن الجمع بين تأدي السّنة بها مع حصول الكراهة بكونه بين القبور لتعدّد جهتي الاستحباب و الكراهة.

و لعلّ مراده من عموم هذه النصوص عمومها من جهة الإطلاق في حكاية فعل النبيّ

ص: 670

- 1- النهاية: 99.
- 2- روض الجنان 2: 609.
- 3- الدروس 1: 86.
- 4- الروضة البهيّة 1: 551.
- 5- المدارك 3: 232.
- 6- الذخيرة: 245.
- 7- مفتاح الكرامة 6: 207.
- 8- مجمع البرهان 2: 141.
- 9- البحار 83: 307.
- 10- المدارك 3: 232.
- 11- المنتهى 4: 319.
- 12- جامع المقاصد 2: 134.
- 13- كشف اللثام 3: 300-301.

14- الوسائل 5:1/136، ب 12 مكان المصلّي، الكافي 3:1/296.

بتوهم أنه يعمّ ما لو صلّى بين القبور وغيره، فاكتفاؤه صلّى الله عليه وآله وسلّم بجعل العنزة بين يديه يدلّ على أنه لا كراهة معه في الصورة الأولى.

وفيه: أنّ الإطلاق ليس مع رافع الكراهة نفيًا وإثباتًا، مع أنّ صلاته صلّى الله عليه وآله وسلّم بين القبور على تقدير تحقّقها في غاية الندرة، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة ولا يشمل الفروض النادرة.

واستند شارح الدروس إلى ظهور الأخبار النهائية في صورة عدم وجود الحيلولة قائلًا:

«وأما الحائل فلأنّ الظاهر من الأخبار المانعة صورة عدم الحائل بين المصلّي والقبر، لعدم صدق الصلاة إلى القبر على هذا التقدير» (1) ويقرب من ذلك ما أشار إليه في مفتاح الكرامة بعد كلامه المتقدّم بقوله: «ومع ذلك يخرج عن مفاهيم ألفاظ النصوص والفتاوي والإلزامت الكراهية، وإن حالت جدران» (2) وكذا في الرياض (3). وفيه ما فيه.

وأما دعوى الظهور فلا جهة لها إلاّ توهم الانصراف، وهو على فرض تسليمه بدويّ لا يبلغ حدّ الاطمئنان. ويمكن الاستناد له إلى قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه فضلا عن فتوى الأكثر، بتقريب أنّه كما أنّه لو قال الفقيه: يكره كذا، فهو يتضمّن ترتّب الثواب على تركه فيتناوله عموم قوله عليه السّلام: «من بلغه ثواب على عمل...» (4) الخ فكذلك لو قال: يرتفع الكراهة بفعل كذا، فهو يتضمّن ترتّب الثواب الذي كان يترتّب على ترك المكروه، فيتناوله عموم قوله عليه السّلام: «من بلغه...» الخ، فكأنّه لم يفعل مكروها، بناء على أنّ الكراهة في العبادة ليست على حقيقتها بل بمعنى كونها أقلّ ثوابا.

ولك أن تقول: بأنّه يحصل للفقيه بملاحظة فتوى الجماعة الظنّ بالحكم، أو هي مع انضمام دعوى قطع الأصحاب في كلام صاحب المدارك (5) المؤذنة بدعوى الإجماع، وما في الرياض من نفي الخلاف عنه (6) وما في جامع المقاصد أيضا من «أنّ الاكتفاء في الحائل بالعنزة مستفاد من كلام الأصحاب» (7) تقيده، وفيه الكفاية.

ثمّ إنّ بعد البناء على كفاية الحائل، فهل يعتبر وضعه من جميع الجوانب الأربع، أو

ص: 671

1- شرح الدروس 1:656.

2- مفتاح الكرامة 6:207.

3- الرياض 3:31.

4- الوسائل 1:7/82، ب 18 مقدّمة العبادات، الكافي 2:2/71.

5- المدارك 3:231.

6- الرياض 2:31.

7- جامع المقاصد 2:135.

يكفي واحد ويتعيّن وضعه من بين يديه أو يخيّر في وضعه من أيّ جانب شاء؟ لم نقف فيه على متعرّض من الأصحاب عدى بعض مشايخنا(1) فخيّر بين وضعه من إحدى جهتي الأمام والخلف، أو أحد جانبي اليمين واليسار.

و يساعد عليه البناء في مستند الحائل على ظهور روايات المنع في غير صورة وجوده، أو أنّه يوجب الخروج عن مفهوم ألفاظ النصوص و الفتاوي.

و لا يبعد دعوى ظهور كلام الأصحاب في اعتبار وضعه بين يديه، و يساعد عليه البناء في مستنده على نصوص استحباب السترة لظهورها بل صراحة بعضها في الوضع من بين يديه، وهذا هو الأحوط و أحوط منه وضعه من كلّ جانب.

ثمّ يبقى الكلام في إلحاق القبر و القبرين بالقبور، و قد سمعت عن منتهى(2) العلامة ما يدلّ عليه، و صرح به في جامع المقاصد قائلا: «و لا فرق بين القبر و القبرين و ما زاد»(3) و نحوه في المسالك قائلا: «لا فرق في الكراهة بين الصلاة بينها و إليها و لا بين القبر و القبرين و ما زاد»(4) و عزي أيضا إلى فوائد الشرائع(5) و الروض(6) بل عن الأخير نسبه إلى الأصحاب، و عن البحار(7) نسبه إلى جماعة ثمّ تأمل فيه. و تنظر في دلالة الأخبار عليه شارح الدروس قائلا: «و أمّا إلحاق بعض الأصحاب بالقبور القبر و القبرين ففي دلالة الأخبار عليه نظر، و ربّما ألحق بعضهم بها استدبار القبر الواحد و هو أبعد في الدلالة»(8).

و في جامع المقاصد عقيب عبارته المتقدّمة «و في توجيه الكراهة عند القبر الواحد تكلف»(9).

و صريح كلام الروضة قصر الكراهة على ما بين القبور حيث قال: «و لو كانت القبور خلفه أو مع أحد جانبيه فلا كراهة»(10) لكن ظاهره الكراهة إلى القبر الواحد أيضا.

و بالجملة عبارات المتعرّضين لهذا الفرع مختلفة، و لا يبعد القول بالكراهة مطلقا و لو عند القبر الواحد أو إليه أو عليه، أخذا بالنبويّات الناهية عن الصلاة في المقبرة، بناء

ص: 672

- 1- الجواهر 8: 595.
- 2- المنتهى 4: 316.
- 3- جامع المقاصد 2: 134.
- 4- المسالك 1: 175.
- 5- فوائد الشرائع: 33.
- 6- روض الجنان 2: 610.
- 7- البحار 83: 308.
- 8- شرح الدروس 1: 657.
- 9- جامع المقاصد 2: 134.
- 10- الروضة البهيّة 1: 551.

على صدق المقبرة مع القبر الواحد و القبرين كما هو الأظهر. مضافا إلى خبر يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يصلّي على قبر أو يعقد عليه و يبنى عليه»(1) هذا على ما في الوسائل، و رواه الشهيد في الذكرى(2) على نهج آخر ستعرفه، و لعلّ ضعف أسانيدها مع قوّة احتمال انجبارها بعمل الجماعة في نحو هذا الحكم لكونه من السنن، غير قادح، فتأمل.

ثم إنّ ظاهر كلام الأصحاب و صريح غير واحد كراهة الصلاة إلى القبر و لو واحدا، و في حاشية الروضة «القول بكراهة الصلاة إلى القبور أو القبر هو المشهور بين الأصحاب»(3) و ظاهر أبي الصلاح القول بالمنع في عبارة محكيّة عنه، و هي «أنّه لا يجوز التوجّه إلى النار و السلاح المشهور و النجاسة الظاهرة و المصحف المشهور و القبور و لنا في فساد الصلاة مع التوجّه إلى شيء من ذلك نظر»(4) و ربّما عزي هذا القول إلى الصدوق في الفقيه لأنّه قال:

«و أمّا القبور فلا يجوز أن تتخذ قبلة و لا مسجدا، و لا بأس بالصلاة بين خلالها ما لم يتخذ شيء منها قبلة، و المستحبّ أن يكون بين المصلّي و بين القبور عشرة أذرع من كلّ جانب»(5).

و لكن فيه نظر واضح، لأنّ العبارة ظاهرة كالصريح في منع اتّخاذ القبر قبلة بأن يستقبل إليه مكان الاستقبال الذي هو شرط في الصلاة و إن كان في غير جهة الكعبة، لا منع مطلق التوجّه إليه حال استقبال الكعبة عينا أو جهة، كيف و لو لا ذلك لناقض قوله «لا يجوز...» الخ مع قوله: «و لا بأس» لأنّ الصلاة بين خلل القبور يستلزم التوجّه إلى قبر لا محالة.

و قوله: «ما لم يتخذ شيء منها قبلة» قرينة واضحة على عدم كون مطلق التوجّه إلى القبر ممنوعا، بل الممنوع هو التوجّه إليه على أن يكون هو القبلة المعتبرة في الصلاة، كما ربّما شوهد و شاهدناه من الأعراب في قبور الأئمّة عليهم السلام و عليه يحمل بعض النصوص الآتية الناهي عن اتّخاذ قبر الإمام قبلة.

نعم للمفيد رحمه الله عبارة عن المقنعة لا- تبعد دعوى ظهورها في المنع و هي «لا تجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتّى يكون بين الإنسان و بينه حائل و لو قدر لبنة أو عنزة منصوبة أو ثوب موضوع، و قد روي(6) أنّه لا بأس بالصلاة إلى قبلة فيها قبر إمام، و الأصل ما قدّمناه»

ص: 673

1- الوسائل 5: 8/160، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 1: 1054/461.

2- الذكرى 2: 36.

3- حاشية الروضة: 220.

4- الكافي في الفقه: 141.

5- الفقيه 1: 2.

6- الوسائل 5: 1/160، ب 26 من مكان المصلّي، التهذيب 2: 898/228.

قوله: «و الأصل ما قدّمنا» يعني أنّ القاعدة في الصلاة إلى القبر ما قدّمناه من أنّه لا يجوز حتّى إلى قبر الإمام. لكن عنه له عبارة اخرى صارفة لقوله «لا يجوز» عن ظهوره في المنع إلى إرادة الكراهة، و هو قوله بلا فصل: «و يصلّي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلّي إلى القبر من غير حائل بينه و بينه على حال»⁽¹⁾ وهذا ظاهر كالصريح في الجواز إلى قبر الإمام، و المفروض أنّه أدخله في سابق كلامه في مدلول «لا يجوز» كما عرفت.

و كيف كان فمستند المنع رواية معمر بن خلاد المتقدّمة عن الرضا عليه السّلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة»⁽²⁾ فإنّ مفهومه البأس مع اتّخاذ القبر قبلة.

و فيه أوّلا: أنّ البأس أعمّ من الكراهة، فليس المفهوم صريحا و لا ظاهرا في الحرمة.

و ثانيا: أنّ اتّخاذ القبر قبلة على ما بيّناه غير التوجّه إلى القبر عند استقبال القبلة و هي الكعبة أو جهتها، و المنع من الأوّل لا يستلزم المنع من الثاني.

و من ذلك ظهر الجواب عن مرسله الفقيه «قال النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: لا تتخذوا قبوري قبلة و لا مسجدا، فإنّ الله عزّ و جلّ لعن اليهود لأنّهم اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»⁽³⁾ و الظاهر أنّه تتمّة ما رواه في العلل مسندا بسند صحيح عن حريز عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له:

الصلاة بين القبور؟ قال: بين خللها، و لا تتخذ شيئا منها قبلة، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم نهى عن ذلك...»⁽⁴⁾ إلى آخر ما ذكره. و أمّا اتّخاذ مسجدا فمعناه السجود عليه على معنى وضع الجبهة عليه، على ما ستعرف من المنع عنه في الرواية الآتية.

فالإنصاف أنّ حكم الصلاة إلى القبور لا يزيد على الكراهة كما هو المشهور، و لا مستند له ظاهرا إلّا ما تقدّم من الروايات الناهية عن الصلاة في المعبرة الشاملة للصلاة إلى القبر، و غيرها من المصرّحة بعدم الجواز المحمول على الكراهة إلّا مع البعد بعشرة أذرع، و خصوص رواية يونس بن ظبيان على ما نقله في الذكري عن الصادق عليه السّلام عن أبيه قال:

«نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أن يخصّص القبر، و أن يبنى عليه، و أن يقعد عليه»⁽⁵⁾ و قال صلّى الله عليه و آله و سلّم:

ص: 674

1- المقنعة: 151-152.

2- الوسائل 5: 3/159، ب 25 مكان المصلّي، التهذيب 2: 897/228.

3- الوسائل 5: 3/161، ب 26 مكان المصلّي، الفقيه 1: 432/114.

4- الوسائل 5: 5/161، ب 26 مكان المصلّي، علل الشرائع: 1/358.

5- و الصحيح أن هذا الحديث رواه الشهيد في الذكري عن العامّة عن جابر لا عن الصادق عليه السّلام. صحيح مسلم 2: 97/667، سنن النسائي 4: 87.

«لا تجلسوا على القبور ولا تصلّوا إليها»(1).

و هل يستثنى من هذا الحكم قبور الأئمة عليهم السّلام بل مطلق المعصوم أو لا؟ كلمات الأصحاب فيه مختلفة و أقوالهم مضطربة، فظاهر المفيد في عبارته المتقدّمة - القائلة بأنّه «و يصلّي الزائر ممّا يلي رأس الإمام فهو أفضل من أن يصلّي إلى القبر من غير حائل بينه وبينه على حال»(2) - إطلاق الكراهة، و هو صريح عبارة الدروس(3) و عزي إلى البيان(4) و الروض(5) أيضا، و عزي إلى ظاهر المعتبر(6) أيضا لاستضعافه رواية الحميري الآتية، و عن إرشاد الجعفرية «أنّ الأكثر على الكراهة إلى قبور الأئمة عليهم السّلام في النوافل خاصّة، و المفيد كرهها عند قبورهم مطلقا، و الأكثر على خلاف ذلك»(7).

و عن البحار «الأحوط عدم التوجّه إلى قبر غيرهم، و الجواز و عدم الكراهة في قبورهم لا يخلو من قوّة لا سيّما مشهد الحسين عليه السّلام بل لا يبعد القول بذلك في قبر الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم بحمل أخبار المنع على التقيّة لاشتتار الروايات بين المخالفين و قول بعضهم بالحرمة... إلى أن قال: و يمكن الفرق بين قبره صلّى الله عليه و آله و سلّم و قبور الأئمة عليهم السّلام بالقول بالكراهة في الأوّل دون الثاني» انتهى(8).

و ظاهر الشهيد في الذكرى الميل إلى عدم الكراهة مطلقا، ناسبا له إلى إطباق الإمامية عليه، حيث إنّ في باب الجنائز بعد ما ذكر الأخبار الدالّة على كراهة البناء على القبر و اتّخاذه مسجدا، و على كراهة القعود عليه و الصلاة إليه و عليه قال: «هذه الأخبار رواها الصدوق و الشيخان و جماعة المتأخّرين في كتبهم، و لم يستثنوا قبرا، و لا ريب أنّ الإمامية مطبقة على مخالفة قضيتين من هذه إحداهما البناء، و الاخرى الصلاة، و ناهيك ما في المشاهد المقدّسة. فيمكن القدح في هذه الأخبار لأنّها آحاد، و بعضها ضعيف الأسناد، و قد عارضها أخبار اخر أشهر منها»(9).

و في جامع المقاصد: يظهر من الذكرى إطباق الإمامية على خلاف المفيد و الشيخ في الفرائض و النوافل، و هو مستفاد من الرواية فإنّ فيها «أنّ الصلاة خلف الإمام و يصلّي عن

ص: 675

- 1- صحيح مسلم 2:668/972، سنن أبي داود 3:217/3229، سنن البيهقي 4:79، الذكرى 2:36.
- 2- المقنعة: 152.
- 3- الدروس 1:154.
- 4- البيان: 66.
- 5- روض الجنان 2:610.
- 6- المعتبر 2:115.
- 7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:211.
- 8- البحار 83:307 و 314.
- 9- الذكرى 2:37.

يمينه وشماله، ولا يجوز تقدّمه»(1) وهو يتناول الفريضة و النافلة، انتهى(2).

ومن أجلّة من عاصرناه من اختار جوازها بل استحبابها استنادا إلى استقرار عمل الشيعة في الأعصار و الأمصار على ذلك بلا نكير من العلماء، مضافا إلى الصحيح المروي في التهذيب عن محمد بن عبد الله الحميري قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة عليهم السلام هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ و هل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة، و يقوم عند رأسه و رجليه؟ و هل يجوز أن يتقدّم القبر و يصلّي و يجعله خلفه أم لا؟ فأجاب - و قرأت التوقيع، و منه نسخت -: أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة و لا فريضة و لا زيارة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر، و أمّا الصلاة فإنّها خلفه يجعله الإمام، و لا يجوز أن يصلّي بين يديه، لأنّ الإمام لا يتقدّم، و يصلّي عن يمينه و شماله»(3) و هذه الرواية مستند المجوّزين. و عن المعتمر في بيان السرّ في اطراح المفيد إيّاها «أنّه لا ريب أنّ اطراحه لهذه الرواية لضعفها و شدوذها و اضطراب لفظها» انتهى(4).

و وجه الضعف بأنّ الشيخ رواها عن محمد بن أحمد بن داود عن الحميري و لم يبيّن طريقه إليه و رواها صاحب الاحتجاج مرسلا عن الحميري، و الشذوذ بمخالفتها النصوص المشهورة المانعة، و الاضطراب بأنّها في التهذيب كما سمعت و في الاحتجاج «و لا يجوز أن يصلّي بين يديه و لا عن يمينه و لا عن يساره، لأنّ الإمام لا يتقدّم و لا يساوي»(5) و لأنّها في التهذيب مكتوبة إلى الفقيه و في الاحتجاج إلى صاحب الأمر عجّل الله فرجه.

و دفع توهم الضعف بأنّ سندها في التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن داود عن أبيه قال حدّثنا محمد بن عبد الله الحميري، أمّا محمد فقال في الخلاصة: «إنّه شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيهم حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنّه لم ير أحدا أحفظ منه و لا أفقه و لا أعرف بالحديث»(6) و أمّا أبوه أحمد فقال النجاشي «إنّه كان ثقة كثير الحديث صحب عليّ بن بابويه و له كتاب النوادر»(7) و في الخلاصة «كان ثقة كثير

ص: 676

- 1- الوسائل 5:160/1، ب 26 مكان المصلّي، التهذيب 2:898/228.
- 2- جامع المقاصد 2:135.
- 3- الوسائل 5:160/1، ب 26 مكان المصلّي، التهذيب 2:898/228.
- 4- المعتمر 2:115.
- 5- الاحتجاج: 490.
- 6- الخلاصة: 959/267.
- 7- رجال النجاشي 1:233/242.

الحديث و صحب علي بن بابويه«(1) و زاد في الفهرست «و له كتاب النوادر كثير الفوائد»(2).

و أما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة «أنه كان ثقة وجها كاتب صاحب الأمر عليه السلام و سأله مسائل في أبواب الشريعة»(3) بقي أنه لم ينقل الشيخ في التهذيب و الاستبصار طريقه إلى محمد، و لا ضير فيه، إذ لا ريب أن كتابه كان عند الشيخ، و مع هذا فقد ذكر في الفهرست «أنه أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون كلهم عنه»(4) و مع ذلك فلا يبقى فيه وجه للضعف.

و دفع الشذوذ بمنع معارضة ما تقدم، أما النهي عن اتخاذ قبره صلى الله عليه و آله و سلم قبة فلما تقدم من كون اتخاذ قبة غير التوجه إليه في الصلاة، و بمثل ذلك يجاب عن المروي عن الأمالي «إذا أتيت قبر الحسين أجعله قبة إذا صليت؟ قال: تنح هكذا ناحية»(5) و أما نواهي الصلاة في المعبرة فلمنع انصرافها إلى قبر المعصوم، و أما الموثقة الناهية عن الصلاة بين القبور فلمنع شمولها لما نحن فيه، لانتفاء البيئية.

و دفع اضطراب لفظها بظهور كون ما في التهذيب مع ما في الاحتجاج خبرين، و يقع التعارض بينهما في خصوص اليمين و اليسار، و هو لا يضرنا بالقياس إلى محل البحث، لأن الكلام في الصلاة إلى القبر لا عن يمينه و يساره، و هما متفقان في الدلالة صريحا على جوازها إليه، و الظاهر أن المروي عنه فيهما واحد، و هو مولانا صاحب الأمر عجل الله فرجه، لما عرفت من تصريح أهل الرجال بكون الحميري كاتبه عليه السلام.

أقول: الإنصاف أن النظر لو كان مقصورا على هذا الخبر الغير الصريح في عدم الكراهة كان القول بعموم الكراهة قويا، لعموم ما عرفت من مرسله الذكرى، و في آخرها «لا تجلسوا على القبور و لا تصلوا إليها»(6) فلا بد لإخراج قبور الأئمة من دليل أقوى من ذلك، و ليس إلا ما عرفت: من دعوى سيرة الشيعة، و صحيحة الحميري، و الأولى بملاحظة اختلاف الأصحاب و اضطراب فتاويهم - بل لا يبعد دعوى مصير أكثرهم إلى الكراهة - لا تكشف عن التقرير و الرضا. و الثانية لا تنافي الكراهة، إذ الجواز المستفاد من قوله عليه السلام:

ص: 677

1- الخلاصة: 65.

2- الفهرست: 54/28.

3- الخلاصة: 911/261.

4- الفهرست: 593/270.

5- الوسائل 14: 6/519، ب 69 أبواب المزمار، كامل الزيارات: 2/245، ب 80.

6- الذكرى 2: 37.

«وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ... الخ») يجامعها. وقضية الجمع بينها وبين ما تقدّم هو الجواز على كراهية، ويعضده موافقة الأكثر.

لا- يقال: هذا إنّما يستقيم لو كان قوله عليه السّلام: «ولا يجوز أن يصلي بين يديه لأنّ الإمام لا يتقدّم» للتحريم، وأمّا إذا كان للتنزيه فالجواز المستفاد من قوله: «فإنّها خلفه» في مقابلة عدم الجواز بهذا المعنى يتعيّن كونه جوازا لا على وجه الكراهية وإلاّ بطل الفرق و التفصيل، والمفروض أنّه لا قائل ممّن يعتدّ به من الأصحاب بتحريم التقدّم على القبر في الصلاة ما لم يقارنه قصد إهانة و استخفاف.

بل في المستند «أنّ المشهور في التقدّم هو الكراهة، ثمّ قال: بل ظاهر المنتهى (1) عدم الخلاف فيه. وقال بعض مشايخنا المحقّقين: الظاهر اتّفاقهم على ترك العمل بظاهر الصحيحة من عدم جواز الصلاة مقدّما على قبره (2) وصرّح بعض مشايخنا المعاصرين (3) بعدم وجدان القائل به، ثمّ نسب إلى بعض مشايخه (4) المحدّثين القول بالتحريم، وحقى عنه نسبه أيضا إلى المعتمد (5) و شيخنا البهائي (6) و المحدّث المجلسي (7) ثمّ قال: ولا دلالة لكلام الأوّلين عليه أصلا بل لا يفيد أزيد من الكراهة، نعم نفى عنه البعد في المفاتيح (8) أخذا بظاهر الخبرين» انتهى (9) يعني بالخبرين خبري الحميري في التهذيب و الاحتجاج.

و عبارة المجلسي أيضا كما عرفتها ظاهرة كالصريحة في عدم الكراهة.

لأنّنا نقول: يمكن أن يكون وجه الفرق بين صورتَي التقدّم على القبر و التأخّر عنه مع اشتراكهما في أصل الكراهة تفاوتهما في الشدّة و الضعف، بأن يكون الصلاة في صورة التقدّم أشدّ كراهة منها في صورة التأخّر، فالتعبير ب «لا يجوز» لأجل ذلك.

و لك أن تقول جمعا بين خبري الحميري و بينهما و بين ما تقدّم من روايات الكراهة:

بكون كلّ من الصلاة إلى القبر و عن يمينه أو يساره و بين يديه مكروهة، مع اختلافها في الشدّة و الضعف بالترتيب المذكور.

لكن هاهنا روايات مستفيضة تدلّ بمجموعها على استحباب الصلاة إلى قبورهم و عند قبورهم، و لا سيّما عند الرأس و لا سيّما عند أبي عبد الله الحسين عليه السّلام: كصحيح الحسن بن

ص: 678

1- المنتهى 4:318.

2- مصابيح الظلام 2:33.

3- الرياض 3:31.

4- الحدائق 7:220.

5- المعتمد 2:115.

6- جبل المتين: 159.

7- البحار 80:315-316.

8- المفاتيح 1:102.

9- المستند 4:438.

عطية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من السلام على الشهداء فأت قبر أبي عبد الله عليه السلام فاجعله بين يديك، ثم تصلي ما بدا لك»(1).

وصحيح جعفر بن ناجية «صل عند رأس الحسين عليه السلام»(2).

وخبر الشمالي وفيه «ثم تدور من خلفه إلى عند الرأس، وصل عنده ركعتين... إلى أن قال: وإن شئت صليت خلفه وعند رأسه أفضل»(3).

ورواية صفوان وفيها «ثم تصلي ركعتين عند الرأس»(4).

وفي خبره الآخر «ثم صل عند الرأس ركعتين»(5).

والمروي عن العيون قال: «رأيت أبا الحسن الرضا عليه السلام وهو يريد أن يودع للخروج إلى العمرة، فأتى القبر من موضع رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد المغرب فسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولزق بالقبر، ثم انصرف حتى أتى القبر فقام إلى جانبه يصلي، وأصق منكبه الأيسر بالقبر قريبا من الاسطوانة المخلفة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلت ست ركعات أو ثمان ركعات»(6).

والمروي عن مزار جعفر بن محمد بن قولويه بإسناده عن محمد بن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث زيارة الحسين عليه السلام قال: «من صلى خلفه صلاة واحدا يريد بها الله تعالى لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى له كل شيء يراه»(7).

وخبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: «أتاه رجل فقال له:

يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هل يزار والدك؟ قال: نعم، وتصلي عنده، وقال: تصلي خلفه ولا يتقدم عليه»(8).

وصحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكره، فما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشة من دمه، فأحب الله أن يذكر فيها، فأذ فيها الفرائض والنوافل،

ص: 679

1- الوسائل 14: 1/517، ب 69 أبواب المزار، الكافي 4: 4/578.

2- الوسائل 14: 5/519، ب 69 أبواب المزار، كامل الزيارات: 245.

3- مستدرک الوسائل 10: 3/327، ب 52 أبواب المزار، كامل الزيارات: 18/240.

4- البحار 101: 32/200، ب 35 كتاب المزار.

5- البحار 101: 41/260، ب 35 كتاب المزار.

6- الوسائل 14: 3/359، ب 15 أبواب المزار، كامل الزيارات: 23، عيون أخبار الرضا عليه السلام 2: 40/17، ب 30.

7- البحار 83: 13/319، كامل الزيارات: 122.

8- الوسائل 14: 1/442، ب 42 أبواب المزار، كامل الزيارات: 123.

واقض ما فاتك»(1).

و الظاهر أنّ ذلك أحسن الروايات في هذا الباب لقضائه بكون فضيلة كلّ مسجد باعتبار فضيلة قبر نبيّ أو وصيّ نبيّ، فيكون فضيلة الصلاة في المسجد فرعاً من فضيلة الصلاة عند قبر النبيّ أو الوصيّ ومعها كيف تكون مكروهة؟ ولقد أجاد بعض الأجلة بملاحظة هذا الخبر حيث قال: «فيكون الصلاة في مشاهدهم أفضل من الصلاة في المساجد، بل كلّما يكون أقرب إلى قبورهم الشريفة كانت أفضل، فالصلاة إلى خلف قبورهم في غاية الفضيلة، وهكذا في اليمين واليسار عملاً بالإطلاق» انتهى(2).

وعليه فمقتضى الجمع بين هذه الروايات وصحيحة الحميري بعد تخصيص عموم «لا تصلّوا إلى القبور» اختصاص الكراهة في قبور الأئمّة عليهم السّلام وغيرهم من أهل العصمة بصورة التقدّم على القبر، واستحباب غيره من الصلاة إليه وعن يمينه ويساره، والأفضل عند الرأس خصوصاً قبر الحسين عليه السّلام. لكنّ المسألة بعد محلّ إشكال، من جهة مخالفة الأكثر مع كون الروايات المذكورة بمرأى منه وسمع.

[الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران]

الموضع التاسع: بيوت النيران المفسّر في كلام جماعة(3) بالبيوت المعدّة لإضرام النار فيها عادة ولو لغير العبادة كالأتون(4) والفرن، لكن في المدارك «الأصحّ اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران»(5) وهو أيضاً ظاهر المحكيّ عن الغنية «وبيوت النيران وغيرها من معابد أهل الضلال»(6). وربما استظهر من عبارة المعتبر: حيث قال: «وفي بيوت النيران والمجوس إلا أن ترشّ بالماء»(7) وفيه نظر.

وكراهة الصلاة في هذا الموضع هو المعروف من مذهب الأصحاب، و«هو المشهور بين العلماء» كما في المختلف(8) وعن التلخيص(9) و«مذهب الأكثر» كما في المنتهى(10)، بل

ص: 680

1- الوسائل 5: 1/225، ب 21 أحكام المساجد، التهذيب 3: 723/258.

2- مطالع الأنوار 1: 204.

3- كما في جامع المقاصد 2: 130، روض الجنان 2: 610، المسالك 1: 175، الروضة البهيّة 1: 222.

4- أتون بالتشديد: الموقد، الصحاح 5: 67 (اتن)، الفرن: الذي يخبز عليه الفرنّي وهو خبز غليظ نسب إلى موضعه وهو غير التنور. (الصحاح 6: 2176).

5- المدارك 3: 232.

6- الغنية: 67.

7- المعتبر 2: 112.

8- المختلف 2: 103.

9- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 177.

10- المنتهى 4: 328.

«قاله الأصحاب» كما في الذكرى (1) و جامع المقاصد (2) بل «إجماعا» كما عن الغنية (3).

و عن المراسم المنع (4) و عزي إلى ظاهر المقنعة (5) و النهاية (6) أيضا، لمكان تعبيرهما ب «لا يجوز».

و علل الكراهة بأن في الصلاة فيها تشبها بعبادها كما في الذكرى (7) و غيره (8) و عن العلامة في جملة من كتبه (9) و استضعفه صاحب المدارك، ثم عللها بناء على تخصيصه العنوان بمواضع عبادة النيران «بأنها ليست موضع رحمة فلا تصلح للعبادة» (10).

و هذا أيضا اعتبار يبعد التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعي. و لكن الذي سهّل لنا الأمر في إثباته هو ما عرفت من الشهرة بقسميها، و صريح إجماع الغنية، و ظهوره من الكتب الثلاث المتقدمة، فإن بمجموع هذه الأمور يمكن الظن الاطمئنان الذي عليه مدار الأحكام الشرعية حتى الوجوب و التحريم، فكيف بالكراهة التي يتسامح فيها باعتبار كونها من السنن بما لا يتسامح في غيرها. و على الاكتفاء في التسامح بمطلق احتمال الرجحان أو المرجوحية كان الأمر أوضح، و عليه أتجه تعميم العنوان أيضا بالقياس إلى غير معابد أهل الضلال من البيوت المعدّة لإضرام النار.

و يمكن التمسك لخصوص المعابد بعموم التعليل في المروي عن العلل عن محمد بن علي بن إبراهيم «إن العلة في كراهة الصلاة في بيت فيه صلبان، أنها شركاء يعبدون من دون الله، فينزه الله تعالى أن يعبد في بيت يعبد فيه من دون الله» (11).

و على أي حال كان فينبغي القطع بعدم جريان الحكم في بيت فيه نار و إن لم يكن معدّا لذلك، و لا في سطح البيت المعدّ له، و لا في موضع من الصحراء معدّ له، و إن كان بعض التعليلات المتقدمة ربّما يشمله.

ثم الظاهر من إطلاق الفتاوي المصرّح به في كلام جماعة (12) عدم إناطة الحكم في بيوت

ص: 681

1- الذكرى 3:92.

2- جامع المقاصد 2:130.

3- الغنية: 67.

4- المراسم: 65.

5- المقنعة: 151.

6- النهاية: 100.

7- الذكرى 3:92.

8- كما في روض الجنان 2:610، كشف اللثام 3:291، المبسوط 1:86، المهذب 1:76، الوسيلة: 88.

9- التذكرة 2:407، المنتهى 4:328.

10- المدارك 3:232.

11- البحار 83:228/29، ب 27 كتاب الصلاة.

12- كما في جامع المقاصد 2:130، المسالك 1:175، روض الجنان 2:610.

النيران بوجود النار المضرة، بعض التعليقات أيضا ربّما يوهم ذلك.

[الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمر]

الموضع العاشر: بيوت الخمر على ما هو المشهور بين الأصحاب المحكيّ فيه الشهرة في كلام غير واحد (1) و عن ظاهر التذكرة (2) و نهاية الأحكام (3) و غيرهما (4) أنّها البيوت المعدّة لذلك، و ظاهر إطلاق الأكثر كصريح غير واحد (5) ياباه. فالوجه هو التعميم بالقياس إلى ما فيه خمر وإن لم يكن معدّا له، لعموم مستند الكراهة، و هو موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «و لا تصلّ في بيت فيه خمر أو مسكر» (6) فإنّ «ما فيه خمر أو مسكر» مطلق في المعدّ وغيره.

و بذلك ظهر الوجه فيما في كلام جماعة (7) من تعميم الحكم بالقياس إلى كلّ مسكر حتّى الفقّاع.

و في كلام جماعة (8) تقييد المعنون بما إذا لم تتعدّ النجاسة، و وجهه واضح ممّا مرّ من عدم جواز الصلاة في مكان النجاسة المتعدّية بل بطلانها أيضا، و هو إنّما يتّجه على القول بنجاسة المسكرات كما هو الأقوى، و أمّا على القول بالطهارة فلا حاجة إلى هذا التقييد.

و لذا استبعد المتأخرون (9) عمّا حكى عن الصدوق في الفقيه من «منعه الصلاة في بيت فيه خمر محصورة في آنية» (10) مع أنّه حكم بطهارة الخمر (11) قال في المدارك: «و لا بعد فيه بعد ورود النصّ» (12).

[الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جوادّ الطرق]

الموضع الحادي عشر: جوادّ الطرق جمع جادّة، و هي على ما نقل عن الأزهري حكايته عن الأصمعي «الطريق الأعظم المشتمل على جدد أي طرق» (13) و عن القاموس «معظم الطريق» (14) و في المدارك «جوادّ الطرق هي العظمى منها، و هي التي يكثر سلوكها» (15).

ص: 682

1- كما في المختلف 2: 114.

2- التذكرة 2: 408.

3- نهاية الأحكام 1: 346.

4- كما في روض الجنان 2: 611.

5- كما في الدروس 1: 75، كفاية الأحكام: 16، المفاتيح 1: 103.

6- الوسائل 3: 7/470، ب 38 أبواب النجاسات، التهذيب 1: 104/278.

7- جامع المقاصد 2: 130، فوائد الشرائع 33، المسالك 1: 175.

8- كما في الشرائع 1: 208، جامع المقاصد 2: 130.

9- كما في مفتاح الكرامة 6: 180.

10- الفقيه 1: 246، المقنع: 453.

11- المقنع: 453، الفقيه 4:57/5090.

12- المدارك 3:233.

13- تهذيب اللغة 10:458 (جد).

14- القاموس المحيط 1:283 (جد).

15- المدارك 3:233.

و كراهة الصلاة فيها مذهب الأكثر كما في المدارك، و عن المختلف «كونه المشهور» (1) و عن الغنية (2) و ظاهر المنتهى (3) الإجماع عليه.

و مستنده روايات مستفيضة:

كرواية الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت، ولا تصل على الجواد» (4).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الصلاة في ظهر الطريق؟ فقال:

لا بأس أن تصلي في الظواهر التي بين الجواد، فأما على الجواد فلا تصل فيها» (5).

و صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام و في آخرها «لا بأس أن يصلي بين الظواهر و هي الجواد، جواد الطرق و يكره أن يصلي في الجواد» (6). و لا يذهب عليك أن بينها و بين سابقتها في معنى الظواهر نحو اختلاف، إذ ظاهر السابقة تعطي كون المراد من الظواهر ما ارتفع من الأرض بين الخطوط المنخفضة التي يوطأ عليها المارة. و محصاه المواضع المرتفعة المتخللة بين تلك الخطوط السالمة غالباً عن مرور المارة. و ظاهر هذه بل صريحها يعطي كون المراد بها نفس هذه الخطوط المفسرة بالجواد. و على هذا فهي وصف توضيحي للجواد، لأن من وصفها كونها ظاهرة واضحة غير خفية، فيكون المراد ممّا بينها هو المراد من الظواهر في السابقة.

و صحيحة أيوب بن نوح عن أبي الحسن الأخير عليه السلام قال: «قلت له: تحضر الصلاة و الرجل بالبيداء؟ قال: يتنحى عن الجواد يمنة و يسرة و يصلي» (7).

و صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر؟ فقال: لا تصل على الجادة و اعتزل على جانبيها» (8). و لا خفاء أن ظاهر هذه الروايات - عدا «يكره» في صحيحة ابن عمار - هو المنع و التحريم، و كأنه بهذا الظاهر أخذ في المقنعة (9) و الفقيه (10)

ص: 683

1- المختلف 2: 113.

2- الغنية: 67.

3- المنتهى 4: 328.

4- الوسائل 5: 10/149، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 893/226.

5- الوسائل 5: 2/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 865/220.

6- الوسائل 5: 1/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 1560/375.

7- الوسائل 5: 3/156، ب 23 مكان المصلي، التهذيب 2: 1559/375.

8- الوسائل 5: 5/148، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 869/221.

9- المقنعة: 151.

فحكما بعدم الجواز الظاهر في التحريم على ما حكى. لكن يضعفه إعراض المعظم الأكثر عنه، وعليه فلا تقاوم الأصل والعمومات، فلا يبقى فيها إلا مطلق المرجوحية الغير المنافية للجواز، أو يقال: إن الشهرة العظيمة والمعتقدة بمنقول الإجماع توجب صرفها إلى إرادة الكراهة. ثم قد عرفت أن ظاهر النصوص بل صريح بعضها اختصاص الكراهة بما انخفض من الجواد، وعدم كراهة فيما ارتفع من جوانبها. والأجود كما عن الروض(1) والبحار(2) أيضا تعميم الكراهة بالنسبة إلى مطلق الطريق وعدم الاقتصار على جواده، عملا بإطلاق مرسله عبد الله بن الفضل المتقدم(3) الناهية عن عشرة مواضع منها مسان الطرق أي المسلوكة منها.

و موثقة الحسن بن الجهم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «كلّ طريق يوطأ فلا تصلّ عليه، قال، قلت: إنّه قد روي عن جدك أنّ الصلاة على الظواهر لا بأس بها، قال: ذاك ربّما سايرني عليه الرجل، قال، قلت: فإن خاف الرجل على متاعه؟ قال: فإن خاف فليصلّ»(4).

ورواية محمد بن الفضيل قال: «قال الرضا عليه السلام: كلّ طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة أو لم تكن فلا ينبغي الصلاة فيه، فقلت: أين أصلي؟ قال: يمّنة ويسرة»(5).

ورواية محمد بن الحسين رفعها بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ثلاثة لا يتقبّل الله لهم بالحفظ، رجل نزل في بيت خرب، ورجل صلى على قارعة الطريق، ورجل أرسل راحلته ولم يستوثق منها»(6) ورواية معلى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة على ظهر الطريق؟ فقال: لا، اجتنبوا الطريق»(7).

وقضية إطلاق النصّ والفتوى كما صرح به جماعة(8) أيضا عدم الفرق بين كون الطريق مشغولا بوجود المائة وعدمه. هذا إذا لم يستلزم الصلاة فيه تعطّل المائة، وإلا أتجه الحرمة والبطلان كما في المدارك(9) وعن كشف الالتباس(10) والروض(11) والمسالك(12)

ص: 684

1- روض الجنان 2: 612.

2- البحار 83: 308.

3- تقدم في الصفحة: 653 الرقم 11.

4- الوسائل 5: 6/148، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 870/221.

5- الوسائل 5: 3/147، ب 19 مكان المصلي، التهذيب 2: 866/220.

6- الوسائل 5: 7/148، ب 19 مكان المصلي، الخصال: 161/141.

7- الوسائل 5: 9/145، ب 19 مكان المصلي، المحاسن: 108/365.

8- كما في روض الجنان 2: 612، المسالك 1: 175، البحار 83: 308.

9- المدارك 3: 234.

10- كشف الالتباس: 101.

11- روض الجنان 2: 612.

12- المسالك 1: 175.

و البحار(1). لكن قيده في المدارك «بما إذا كانت الطريق موقوفة لا محياة لأجل المرور، ثم قال: ويحتمل عدم الفرق»(2).

ولعل وجه الفرق على تقدير كونها موقوفة أنّ الصلاة في صورة مزاحمة المازّة تصرّف في الوقف مناف لغرض الواقف، فلا يكون مأذونا فيه فيكون منهيّا عنه، وهو يقتضي البطلان لامتناع اجتماع الأمر والنهي. بخلاف ما لو كانت محياة للمرور فإنّها بالإحياء إمّا صارت ملكا للمستطرقين وهذا منهم، أو ثبت لهم به حقّ فيها للاستطراق وهذا أيضا من المستحقّين، فصلاته فيها على التقديرين تصرّف مأذون فيه فلا يكون منهيّا عنه، غاية الأمر أنّه يآثم بمنعه المازّة لكونه منهيّا عنه، وهو أمر خارج عن الصلاة. وعلى فرض كونها مقدّمة له لا يلزم كونها محرّمة، لمنع حرمة مقدّمة الحرام.

وفيه ما فيه، بل الوجه هو الحرمة والبطلان مطلقا، كما هو قضية إطلاق الجماعة، لا لما قيل «من أنّ له التصرّف الغير المنافي للاستطراق على التقدير الثاني أيضا فمع المنافاة تحرم وتبطل» بل لوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ مقدّمة الحرام إذا كانت سببية وكانت مع ذبها بحيث لا يتعايران ذاتا بل مفهوما، واعتبارا تحرم بالاتفاق، لأنّ النهي عنه باعتبار اتّحادهما ذاتا وعدم تغايرهما وجودا بعينه نهيا عنها، ولا ريب أنّ الصلاة وإن غايرت منع المازّة مفهوما غير أنّها عينه ذاتا، فتكون منهيّا عنها بعين النهي عنه.

وثانيهما: أنّها إضرار بالمستطرقين لكون تعطّلهم ضررا عليهم فيكون منهيّا عنه، لعموم قاعدة نفي الضرر وغيره من أدلّة حرمة الإضرار، وليس ما نحن فيه من قبيل تصرّف المالك في ملكه الموجب لتضرّر جاره الآذي جوّزه الشارع لعموم قاعدة السلطنة، لأنّ ذلك في موضع يتضرّر المالك أيضا بترك هذا التصرّف ولو باعتبار كونه محجورا عن الانتفاع بملكه، فإنّه ضرر نفساني يشقّ على النفوس تحمّله، فيتعارض الضرران ويتساقطان، فيبقى عموم السلطنة سليما عن المعارض، وعمّا يحكم عليه.

بخلاف ما نحن فيه فإنّه لا يتضرّر بترك الصلاة في الطريق ولو بالخروج عنها يمنة أو يسرة ولو ضاق الوقت بحيث لو أخرها أو خرج عن الطريق لإتيانها في الخارج لخرج

ص: 685

1- البحار 83:308.

2- المدارك 3:234.

و لا يبعد دعوى جواز تقويت الوقت لإدراكها قضاء، عملا بعموم قوله: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»⁽¹⁾ و هو الذي يساعد عليه إطلاق الجماعة أيضا. و منه يظهر الحكم فيما لو خاف الضرر على النفس أو المال بالخروج عن الطريق يمينة و يسرة. و لو اتسع الوقت ففي تجويزه إضرار المازة دون تأخير الصلاة أو تقويت وقتها إلى الإتيان بها قضاء إشكال؟ و الأجود الثاني عملا بعموم القاعدة أيضا فليتامل، و لم تقف على تحرير لهذه الفروع في كلامهم.

[الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس]

الموضع الثاني عشر: بيوت المجوس على المشهور المنسوب في جامع المقاصد⁽²⁾ إلى الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع على كراهة الصلاة. و مستنده المروي عن الكافي عن أبي جميلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصل في بيت فيه مجوسي، و لا بأس أن تصلي في بيت فيه يهودي أو نصراني»⁽³⁾ و هذه كما تدل على الكراهة في بيت المجوسي كذلك تدل على نفيها في بيت اليهودي و النصراني، و لعلها مستند الأصحاب في اقتصارهم على الأول.

و عليه فما في كلام جماعة⁽⁴⁾ من تعليل الحكم في الأول بعدم انفكاكها عن النجاسة لعل، لأنه لو كان هو العلة في النجاسة لوجب أطرادها، فلا بد و أن تكون علة الحكم خصوصية أخرى في المجوسي منتفية في أخويه.

ثم التعبير عن موضوع الحكم ببيوت المجوسي كما في كلام جمع كثير من الأصحاب⁽⁵⁾ و عن الكفاية⁽⁶⁾ و المفاتيح⁽⁷⁾ التعبير عنه ببيت فيه مجوسي، و عن النهاية⁽⁸⁾ و الوسيلة⁽⁹⁾ و البيان⁽¹⁰⁾ و الدروس⁽¹¹⁾ التعبير ببيوت المجوسي أو بيت فيه مجوسي، و الفرق بينهما أن

ص: 686

1- الوسائل 10/14:26، ب 1 موانع الإرث، الفقيه 4:243/777.

2- جامع المقاصد 2:130.

3- الوسائل 1/144:5، ب 16 مكان المصلي، التهذيب 2:377/1571.

4- كما في المدارك 3:234، جامع المقاصد 2:130، نهاية الأحكام 1:346، التذكرة 2:407، المنتهى 4:326، الذكرى 3:89.

5- كما في المبسوط 1:86، السرائر 1:270، المختصر النافع: 26، الشرائع 1:72، المنتهى 4:326، نهاية الأحكام 1:346، الذكرى 3:89، الروضة البهية 1:549.

6- الكفاية: 16.

7- المفاتيح 1:103.

8- النهاية: 100.

9- الوسيلة: 89.

10- البيان: 65.

11- الدروس 1:154.

الإضافة في الأول تفيد الاختصاص المقتضي لكون البيت للمجوسي، والثاني أعم. وهذا هو الموافق للخبر، ولذا ذكر في البحار على ما حكى أن ظاهر الأخبار كراهية الصلاة في البيت الذي فيه مجوسي، سواء كان بيته أم لا، وعدم كراهيتها في بيته إن لم يكن فيه، انتهى (1).

أقول: ظهور هذا الخبر في عدم الكراهية في بيته إن لم يكن فيه كما ذكره، لمكان كلمة الاشتمال المفيد لاعتبار وجوده في البيت، ولكن يمكن تعميم الكراهة في بيته بالنسبة إلى صورتها كونه فيه وعدمه، نعم يعتبر في غير بيته كونه فيه جمعاً بين هذا الخبر وأخبار الرشّ المشعرة بالكراهة بدونها كما فهمه جماعة من الأصحاب (2) حتى أنهم استندوا للكراهة بتلك الأخبار دون الخبر المذكور وستسمعها إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في البيع والكنائس، فعن المراسم (3) والغنية (4) والنزهة (5) والبيان (6) والسرائر (7) والإصباح (8) والإرشاد (9) والمهذب (10) كراهة الصلاة فيهما، وعن الغنية (11) الإجماع على الكراهية في معابد أهل الضلال، وعن المقنعة (12) والنهاية (13) والمبسوط (14) وكتب المحقق (15) وجملة من كتب العلامة (16) واللمعة (17) وجامع المقاصد (18) وإرشاد الجعفرية (19) والروض (20) والروضة (21) والكفاية (22) والمدارك (23) عدم الكراهة معبرين عنه بلا بأس، فهو مذهب أكثر علمائنا كما عن البحار (24)، وهو المشهور كما عن الروض (25) بل عن المنتهى (26) ذهب إليه علماؤنا. وفي كلام جماعة (27) يستحب رشّ الموضع الذي يصلّى فيه.

ص: 687

- 1- البحار 83:332.
- 2- كما في مجمع الفائدة والبرهان 2:143، مفتاح الكرامة 6:183، المستند 4:446، الحدائق 7:233.
- 3- المراسم: 65.
- 4- الغنية: 67.
- 5- النزهة: 27.
- 6- البيان: 65.
- 7- السرائر 1:270.
- 8- الإصباح: 67.
- 9- الإرشاد 1:249.
- 10- المهذب 1:76.
- 11- الغنية: 67.
- 12- المقنعة: 151.
- 13- النهاية: 100.
- 14- المبسوط 1:86.
- 15- الشرائع 1:72، المختصر النافع: 26.
- 16- التحرير 1:213، التذكرة 2:407، المنتهى 4:327، نهاية الأحكام 1:346.
- 17- اللمعة: 31.

- 18- جامع المقاصد 2:131.
- 19- المطالب المظفرية: 77.
- 20- الروض 2:615.
- 21- الروضة البهية 1:552.
- 22- الكفاية: 17.
- 23- المدارك 3:234.
- 24- البحار 83:330.
- 25- الروض 2:615.
- 26- المنتهى 4:328.
- 27- كما في المنتهى 4:328، جامع المقاصد 2:131، الروضة البهية 1:552، الروض 2:611.

وليس في الروايات ما يدلّ على الكراهة بالنصوصيّة ولا الظهور، بل فيها ما هو نصّ في الجواز و ظاهر في عدمها، كصحيحة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البيع و الكنائس يصلّي فيها؟ فقال: نعم...» (1) الخ.

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «سأته عن الصلاة في البيعة؟ فقال: إذا استقبلت القبلة فلا بأس» (2).

والمروي عن التهذيب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول و سئل عن الصلاة في البيع و الكنائس؟ فقال: صلّ فيها قد رأيتها ما أنظفها، قلت: أنصلي وإن كانوا يصلّون فيها؟ فقال:

نعم أما تقرأ القرآن قلّ كلّ يعمل على شاكلته فربّكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً» (3) صلّ على القبلة و غربهم» (4).

وفيها أيضا ما يوهم استحباب الرشّ كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«سأته عن الصلاة في البيع و الكنائس و بيوت المجوس؟ فقال: رشّ و صلّ» (5) هذا على ما في التهذيب. و عن الكافي بسند فيه محمّد بن عيسى عن يونس «عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في البيع و الكنائس؟ فقال: رشّ و صلّ، قال: و سألت عن بيوت المجوس؟ فقال:

رشّها و صلّ» (6).

وفي دلالتهما على استحباب الرشّ نظر، لجواز كون الأمر به لأنّه عليه السّلام استفاد من حال السائل أنّ سؤاله إنّما كان لتوهمه المنع من جهة شبهة النجاسة فأمره عليه السّلام بالرشّ مبالغة لعدم كون شبهة النجاسة و احتمالها جهة مقتضية للمنع. و من هنا يمكن المناقشة فيما في الروضة (7) و غيرها (8) من ارتفاع الكراهة في بيوت المجوسي بالرشّ، لأنّ مستنده ما سمعت من الروايتين. و في دلالتهما ما عرفت فليتأمل.

و لعلّه الوجه في خلوّ كلام كثير عن استحباب الرشّ و عن ارتفاع الكراهة عن بيوت

ص: 688

1- الوسائل 5: 138/1، ب 13 مكان المصلي، التهذيب 2: 222/874.

2- الوسائل 5: 139/5، ب 13 مكان المصلي، الكافي 3: 388/5.

3- الإسرائ: 84.

4- الوسائل 5: 138/3، ب 13 مكان المصلي، التهذيب 2: 222/879.

5- الوسائل 5: 138/2، ب 13 مكان المصلي، التهذيب 2: 222/874.

6- الوسائل 5: 139/4، ب 13 مكان المصلي، الكافي 3: 387/1.

7- الروضة البهيّة 1: 554.

8- جامع المقاصد 2: 131، المدارك 3: 234.

المجوس بالرش . و كيف كان فالأقوى عدم الكراهة في البيع و الكنائس، عملا بالأصل المعتضد بفتوى الأكثر، و أتباعا للنصوص المعتمدة السليمة عن المعارض.

و الاحتجاج للقول بالكراهة بعدم انفكاكها عن النجاسة كما عن العلامة في المختلف(1)مدخول بمنع الملازمة و يكذبه الأمر بالرش الوارد في الأخبار، إلا بالتزام مراعاة الجفاف بعد الرش كما يظهر من الروضة(2) و فيه: أنه قاطع لإطلاق النصوص بلا مستند شرعي، و الاعتبار لا عبرة به هاهنا.

و أمّا الكلام في البيع و الكنائس من حيث الموضوع، فهو أنّ البيع بكسر الباء و فتح الياء جمع بيعة بالكسر و السكون، و الكنائس جمع كنيسة، و أمّا معناهما فعن بعضهم البيعة معبد النصارى و الكنيسة معبد اليهود و في المجمع: البيعة معبد النصارى و الكنيسة معبد اليهود و النصارى و الكفار، و نحوه ما عن القاموس. و عن الصحاح جعلهما معا للنصارى، و عن بعض المحققين أنّ كلاّ منهما مشترك بين الفريقين إلا أنّ البيعة معبد صغير لهما بمنزلة مسجد المحلّة للمسلمين و الكنيسة معبد كبير لهما كمسجد الجامع لأهل الإسلام.

و هل يشترط في جواز الدخول فيهما و صحّة الصلاة فيهما إذن أربابهما؟ احتمله الشهيد في الذكرى تبعا لغرض الواقف و عملا بالقرينة(3) و قواه في الروضة بقوله: و فيه قوّة(4). و مال في المدارك إلى العدم(5) و اختاره بعض الأجلة لإطلاق النصوص بالإذن في الصلاة فيها و زاد عليه في المدارك عدم ثبوت جريان ملكهم عليها و أصالة عدم احترامها مع أنّه لو ثبت مراعاة غرض الواقف أتجه المنع مطلقا إلا أنّ يعلم إناطة ذلك برأي الناظر فيتّجه اعتبار إذنه خاصّة. و استدللّ عليه أيضا بعض الأجلة بعد إطلاق النصوص بما في صحيحة العيص ابن القسم المتقدّمة من قوله: «و سألته هل يصحّ نقضهما مسجدا؟ فقال: نعم» فإذا جاز نقضها بدون رضاه أربابها فالدخول و الصلاة فيها بدون إذن أربابها أولى بالجواز.

أقول: لا- إشكال فيما لا حاجة فيه إلى إذن كالتّي في بلاد أهل الحرب و التي باد أهلها و أمّا التي لأهل الذمّة و لو في بلاد الإسلام ففي سقوط اعتبار إذنهم إشكال، لمخالفته القواعد من دون دليل.

ص: 689

1- المختلف 2:109.

2- الروضة البهيّة 1:554.

3- الذكرى 3:94.

4- الروضة البهيّة 1:225.

5- المدارك 3:235.

و توهم الدلالة من إطلاق النصوص المصرحة بجواز الصلاة فيها، مدفوع أولاً: بنقض الإطلاق المذكور بإطلاق الإذن في الصلاة في بيوت المجوسي مع الرش، مع أن سقوط إذن الأرباب هنا باطل بالضرورة. و ثانياً: أن النصوص سؤالاً و جواباً مسوقة لحكم الصلاة في البيع و الكنائس عن حيث إتهما بيع و كنائس و معابد أهل كفر أو مظان نجاسة فلا حجّة لإطلاقها من حيث حكم آخر فيكون مؤداها حينئذ جواز الصلاة فيها بعد إحراز سائر شروط الصلاة و رفع موانعها لا مطلقاً. و أمّا التعليل بعدم ثبوت جريان ملكهم عليها فغير واضح، إذ لا يعتبر في الوقف كونه ملكاً لأربابها مع أنه لا يتم على القول بكونه ملكاً للموقوف عليه. و أضعف منه التعليل بأصالة عدم احترامها، فإنه خروج عن إطلاق أدلة احترام ما بأيديهم حتى أنهم ذكروا أنه إذا انهدمت البيع و الكنائس و كان لأهلها ذمة و لم يبيدوا لم يجز التعرض لها بحال، هذا حال المنهدمة منها فكيف بغير المنهدمة؟ قال في حاشية الروضة: «و أمّا إذا كانت لأهل الذمة فقد حكموا بعدم جواز التعرض لها و تحويلها مسجداً أو نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمة» انتهى(1).

و بهذا كلّ ظهر ما في الاستدلال بما في خبر العيص المتقدم، فإنّ من الظاهر عدم عامل من الأصحاب بإطلاقه و لعلّ مورده ضرب ممّا يجوز نقضه و تحويله كالتي في بلد أهل الحرب أو في بلد الإسلام و باد أهلها، فالأحوط إن لم نقل أقوى مراعاة إذن المتولّي، و أحوط منه الجمع بين إذنه و إذن الموقوف عليهم.

[الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة]

الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: جوف الكعبة، و سطحها في الفريضة. و مستنده في الأول صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «لا تصلّ المكتوبة في جوف الكعبة، فإنّ النبيّ لم يدخل الكعبة في حجّ و لا عمرة الحجّ»(2).

و في الثاني حديث المناهي «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم عن الصلاة على ظهر الكعبة»(3) و غيره ممّا تقدّم. و تمام الكلام فيهما قد سبق في مباحث القبلة.

[الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير]

الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير على المشهور(4) بل قيل: (5) شهرة

ص: 690

1- حاشية الروضة: 223.

2- الوسائل 4: 3/337، ب 17 أبواب القبلة، التهذيب 5: 953/279.

3- الوسائل 4: 1/340، ب 19 أبواب القبلة، الفقيه 4: 1/5.

4- المختلف 2: 103.

5- كما في الجواهر 8: 649.

عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الغنية(1) دعوى الإجماع عليه. والمستند مضمرة سماعة قال: «لا تصلّ في مرابط الخيل و البغال و الحمير»(2) و المرابط: جمع مربوط و هو موضع ربطها. و الظاهر أنّه و المرابط بمعنى، كما يرشد إليه مضمرة الاخرى قال: «سألته عن الصلاة في أعطان الإبل و في مرابط البقر و الغنم؟ فقال: إن نضحته بالماء و قد كان يابساً فلا بأس بالصلاة فيها، فأما مرابط الخيل و البغال فلا»(3) و لذا استدلّ به جماعة أيضاً على الكراهة في مرابط الثلاثة، و هذه هي مستند عدم الكراهة في مرابط الغنم كما صرّح به جماعة(4) و عن المنتهى(5) نسبته إلى أكثر علمائنا.

و يلحق بباب كراهة الصلاة من حيث المكان كراهة امور في الصلاة باعتبار المكان لا كراهة المكان لذاته:

الأول منها: أن يكون بين يديه نار على المشهور(6) المصرّح به في كلام(7) بل بلا خلاف يظهر إلّا ما عن أبي الصلاح(8) من العبارة المفيدة للحرمة. نعم اختلفت عباراتهم بين مقيد للنار بالمضرمة و هي الموقدة المشتعلة كما في الشرائع(9) و المعتبر(10) و النافع(11) و القواعد(12) و الإرشاد(13) و اللمعة(14) و غيرها(15) و مطلق لها كما عن المقنعة(16) و الذكرى(17) و البيان(18) و جماعة من المتأخرين(19) و متأخريهم(20) و في كلام جماعة(21) التصريح بالإطلاق. و هو الوجه، لإطلاق النصوص:

مثل صحيحة عليّ بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له

ص: 691

1- الغنية: 67.

2- الوسائل 5: 145/3، ب 17 مكان المصلّي، الكافي 3: 388/3.

3- الوسائل 5: 145/4، ب 17 مكان المصلّي، التهذيب 2: 867/220.

4- كما في المبسوط 1: 86، النهاية: 101، الشرائع 1: 72، المعتبر 2: 116، البيان: 65، الدروس 1: 154، اللمعة: 31.

5- المنتهى 4: 323.

6- كما في الحدائق 7: 228، السرائر 1: 270، المختصر النافع: 26، القواعد 1: 259، اللمعة: 31.

7- كذا في الأصل.

8- الكافي في الفقه: 141.

9- الشرائع 1: 72.

10- المعتبر 2: 112.

11- النافع: 26.

12- القواعد 1: 259.

13- الإرشاد 1: 249.

14- اللمعة: 31.

15- المطالب المظفّريّة: 77، جامع المقاصد 2: 138، كشف اللثام 3: 306.

16- المقنعة: 151.

17- الذكرى 3: 92.

18- البيان: 65.

- 19- كما في الدروس 1:155، الجامع للشرائع: 69، نزهة الناظر: 27، تلخيص المرام (الينابيع الفقهية 27: 559).
- 20- المدارك 3:236، كشف اللثام 3:306، المفاتيح 1:103.
- 21- كما في روض الجنان 2:613، المسالك 1:176، الدروس 1:155.

أن يصليّ و السراج موضوع بين يديه في القبلة؟ قال: لا يصلح له أن يستقبل النار»(1).

و موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا يصليّ الرجل وفي قبلته نار أو حديد، قلت: له أن يصليّ وبين يديه مجمره شبه؟»(2) قال: نعم فإن كان فيها نار فلا يصليّ حتى ينحّيها عن قبلته، وعن الرجل يصليّ وبين يديه قنديل معلق فيه نار، إلاّ أنّه بحiale؟ قال: إذا ارتفع كان أشرّ لا يصليّ بحiale»(3).

وقضية ذلك كون المرتفع أشدّ كراهة وعدم ارتفاع الكراهة بالرفع، ولعلّه ظاهر فيما لو كان تجاه عينه كما فهمه بعض الأجلة. فلو ارتفع بحيث لم يقع عليه نظره في حالات الصلاة فلا كراهية.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق النصوص المتقدّمة كإطلاق فتاوي أصحاب عموم الكراهة لأولاد عبدة الأصنام والنيّان وغيرهم كبنّي هاشم، لكن في بعض الروايات ما يدلّ على اختصاصها بالفريق الأوّل كالتوقيع المرويّ عن إكمال الدين والاحتجاج المخرج إلى محمّد ابن عثمان العمري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه في جواب مسائله «و أمّا ما سألت من أمر المصليّ والنار والصورة والسراج بين يديه هل يجوز صلاته؟ فإنّ الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك، فإنّه جائز لمن لم يكن من أولاد عبدة الأصنام والنيّان»(4).

وربّما احتمل بالنظر إلى هذه الرواية انتفاء الكراهة بالنسبة إلى بني هاشم، وربّما حملت أيضا على شدّة الكراهة بالقياس إلى أولاد عبدة الأصنام والنيّان، والله العالم.

الثاني منها: أن يكون بين يديه تصاوير، وقد اختلفت عبارات الأصحاب في عنوان هذه المسألة، ففي كلام كثير(5) منهم التعبير بالتصاوير، وعن النزّهة(6) والجامع(7) وغيرهما(8) التعبير بالتماثيل، وعن النهاية(9) والوسيلة(10) والمنتهى(11) ونهاية الأحكام(12) والتحرير(13)

ص: 692

- 1- الوسائل 5:166/1، ب 30 مكان المصليّ، التهذيب 2:25/889.
- 2- الشبه: النحاس الأصفر (القاموس المحيط 4:286).
- 3- الوسائل 5:166/2، ب 30 مكان المصليّ، التهذيب 2:25/888.
- 4- الوسائل 5:168/5، ب 30 مكان المصليّ، إكمال الدين 1:49/521، الاحتجاج 1:480.
- 5- كما في الشرائع 1:72، الإرشاد 1:249، جامع المقاصد 2:138، اللعة: 31، المدارك 3:236، الروضة البهية 1:552.
- 6- نزّهة الناظر: 27.
- 7- الجامع للشرائع: 67.
- 8- كما في مجمع البرهان 2:138، المفاتيح 1:103.
- 9- النهاية: 100.
- 10- الوسيلة: 90.
- 11- المنتهى 4:343.
- 12- نهاية الأحكام 1:348.
- 13- التحرير 1:215.

والتذكرة(1) التعبير بصور و تماثيل، وعن المقنعة(2) و الخلاف(3) التعبير بالصورة.

وعن كاشف اللثام: أنّ المعروف في اللغة ترادف التماثيل و التصاوير فيعمّان ذا الروح وغيره، وعن المطرزي اختصاص التماثيل بتصاوير اولي الروح، و ادعى في قوله عليه السلام:

«لا يدخل الملائكة بيتا فيه تماثيل أو تصاوير» أنّه كان الشكّ فيه من الراوي. و أمّا قولهم «يكره التصاوير و التماثيل» فالعطف للبيان، و أمّا تماثيل الشجر فمجاز إن صحّ، انتهى(4).

و من الأجلة(5) من استظهر من الاستعمالات كون الصورة لذي الروح و التمثال أعمّ.

و عليه فيكون التصاوير أخصّ من التماثيل على عكس ما ذكره المطرزي، و ليس ببعيد بالنظر إلى العرف في كلّ من الصورة و المثال، إذ المعهود المتداول في الاستعمال إطلاق الصورة على ذي الروح آدميًا كان أو غيره، و إطلاق المثال على هيئة الشجر أيضا و التصاوير من التصوير من الصورة و هو إحداث الصورة، و التماثيل من التمثال من المثال و هو إحداث المثل.

و يحتمل قويّا اختصاص كليهما بذي الروح و امتيازهما بكون الثاني مجسّمًا و الأوّل غير مجسّم كالصورة المنقوشة على جدار و نحوه، و منشأ هذا الاحتمال ما في رواية عليّ بن جعفر الآتية عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام من قوله: «تكسر رءوس التماثيل و تلطّخ رءوس التصاوير»(6) فإنّ التفكيك بينهما بإطلاق الكسر في الأوّل و اللطخ و هو محور رأس الصورة بمداد و نحوه في الثاني يعطي هذا الفرق، و إن كان في بعض الأخبار أيضا ما ينافيه كما ستسمعه. و الأخبار الواردة في الباب كعبارات الأصحاب أيضا مختلفة بالاشتغال على التماثيل و هو الأكثر، و التصاوير و الصورة، و هذا آية الترادف أو وحدة المراد منها.

و كيف كان فعن جماعة(7) دعوى الشهرة على الكراهة في عنوان التصاوير، و عن جامع المقاصد(8) و فوائد الشرائع(9) نسبته إلى مذهب الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع فيها، و عن مجمع البرهان(10) دعوى الشهرة فيها على عنوان التماثيل، و عن المنتهى نسبة

ص: 693

1- التذكرة 2:47.

2- المقنعة: 151.

3- الخلاف 1:506.

4- كشف اللثام 3:308.

5- مطالع الأنوار 1:206.

6- الوسائل 5:10/172، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.

7- كما في تخليص التلخيص، نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:224.

8- جامع المقاصد 2:138.

9- فوائد الشرائع: 33.

10- مجمع الفائدة و البرهان 2:138.

الكراهة إلى مذهب علمائنا في عنوان الصورة و التماثيل (1) و عن الخلاف نقل الإجماع عليها في عنوان الصورة (2).

و ربّما نقلت عبارة اخرى عن الغنية (3) و المختلف (4) و موضع من التلخيص (5) و البيان (6) و هي أنّه تكره الصلاة على البسط المصوّرة، و عن الغنية الإجماع عليه، و عن المختلف و التلخيص أنّه المشهور، و عن البيان و تلخيص التلخيص (7) زيادة البيت المصوّرة، و عن التلخيص دعوى الشهرة فيهما معا.

و ينبغي التكلّم لتحقيق المسألة في جهات:

الجهة الاولى: في أنّ الكراهة هل تعمّ مثل ذي الروح وغيره كالشجر ونحوه أو يختصّ بالأوّل؟ و لم نقف في الأصحاب على مصرّح بالتعميم، و في نصوص الباب جملة مختصّة بذي الروح.

ففي صحيح الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: ربّما قمت فاصليّ و بين يدي الوسادة و فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوبا» (8).

و المرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السّلام «في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه و أنت تصليّ، قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس، و إن كان له عينان فلا» (9).

و نحوه صحيحا محمّد بن مسلم و ما رواه الشيخ بإسناده عن ليث المرادي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الوسائد تكون في البيت فيها التماثيل عن يمين أو شمال؟ فقال: لا بأس به ما لم يكن تجاه القبلة، و إن كان شيء منها بين يديك ممّا يلي القبلة فغطّه و صلّ، قال:

و سأل عن التماثيل تكون في البساط لها عينان و أنت تصليّ؟ فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، و إن كان لها عينان و أنت تصليّ فلا، قال: و قال الصادق عليه السّلام: لا بأس بالصلاة و أنت تنظر إلى التصاوير إذا كانت بعين واحدة» (10).

ص: 694

- 1- المنتهى 4:343.
- 2- الخلاف 1:506.
- 3- الغنية: 67.
- 4- المختلف 2:103.
- 5- التلخيص (الينابيع الفقهيّة) 27:559.
- 6- البيان: 66.
- 7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:224.
- 8- الوسائل 5:170/2، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2:892/226.
- 9- الوسائل 5:171/6، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 3:22/392.
- 10- الوسائل 5:172/8 و 9، ب 32 مكان المصلّي، الفقيه 1:741/158 و 742.

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلّي فيه؟ فقال: تكسر رءوس التماثيل، و تَلَطِّخ رءوس التصاوير، و يصلّي فيه و لا بأس، قال: و سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أ يصلّي فيه؟ قال: لا بأس»(1).

و خبره الآخر عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن الدار و الحجرة فيها التماثيل أ يصلّي فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها و فيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجد بدا، فتقطع رءوسها، و إلا فلا تصلّ فيها»(2).

و عليه فالأقرب هو الاختصاص بذوي الروح للأصل، فإنّه يقتضي عدم الكراهة مطلقا، غاية الأمر أنّه خرج منه ذو الروح بالنصّ و الإجماع لكونه القدر المتيقّن من معقده. مضافا إلى ظهور عدمها في غيره من ملاحظة الفتاوي و مجموع الروايات، إذ ليس فيهما إلاّ التعبير بالصورة و التصاوير و التماثيل، و الأوّل حقيقة في ذي الروح، و كذلك الثاني بقاعدة الاشتقاق، و الثالث لم يثبت كونه بحسب العرف للأعمّ إن لم نقل بثبوت خلافه، خصوصا مع ملاحظة ما تقدّم عن المطرزي من دعوى الاختصاص بذوي الروح و كون تماثيل الشجر مجازا، و ما عرفت عن كاشف اللثام(3) من دعوى الترادف، فلم يتبيّن إرادة العموم منه في الفتاوي و النصوص. فيبقى الأصل بالنسبة إلى غير ذي الروح سليما، و يؤيّدّه امور:

منها: روايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة إنسان، مثل رواية محمّد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم: إنّ جبرئيل أتاني، فقال: إنّنا معاشر الأنبياء لا ندخل بيتا فيه كلب و لا تمثال جسد و لا إناء يبال فيه»(4). و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنّ جبرئيل قال: إنّنا لا ندخل بيتا فيه صورة و لا كلب يعني صورة إنسان»(5). بناء على كون التفسير من كلام الإمام عليه السّلام أو من كلام الراوي بناء على حجّية فهمه. و روايته الاخرى أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام «إنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم قال: «إنّ جبرئيل عليه السّلام

ص: 695

- 1- الوسائل 5:10/172، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.
- 2- الوسائل 5:5/171، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 6:9/527.
- 3- كشف اللثام 3:308.
- 4- الوسائل 5:1/174، ب 33 مكان المصلّي، التهذيب 2:1570/377.
- 5- الوسائل 5:2/175، ب 33 مكان المصلّي، الكافي 6:3/527.

قال: إنَّ لا ندخل بيتا فيه كلب ولا بيتا فيه صورة إنسان ولا بيتا فيه تمثال»(1).

ومنها: المروي عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال: «قد اهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهينة الشجر...»(2) الخ يدل على أنّ هيئة الشجر ممّا لا حكم له من حيث الكراهة والمرجوحية.

ومنها: ما في كلام غير واحد(3) من تعليل الكراهة بالتشبه بعبدة الأصنام، فإنّه يصلح حكمة لها في الروايات الواردة بها.

الجهة الثانية: في أنّ الكراهة مختصة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلّي وفي جهة قبلته أو يعمّه وما لو كانت في أحد جانبيه أو فوق رأسه أو تحت رجله أو خلفه؟ وبعبارة أخرى: كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل مطلقا وإن لم تكن في قبلته؟ ظاهر فتاوي الأكثر المقتصر فيها على ما بين يديه اختصاصها به.

لكن قد عرفت عن جماعة(4) كراهة الصلاة في بسط مصوّرة، وعن جماعة(5) أيضا كراهتها في بيت مصوّرة وهذا بظاهر الإطلاق يعطي عموم الكراهة، ونحوه ما عن المقنع(6) والهداية(7) بل عن المبسوط(8) والإصباح(9) والبيان(10) التصريح بالعموم، ففي محكيّ الأوّل لا يصرّح وفي قبلته أو يمينه أو شماله صور و تماثيل إلا أن يغطّيها، فإن كان تحت رجله فلا بأس.

ولكنّ الروايات المتكاثرة بمناطقها ومفاهيمها تساعد على الأوّل مع ظهور أكثرها في نفي الكراهة عن غيره.

ففي صحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصليّ و التماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا، اطرح عليها ثوبا، ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك

ص: 696

1- الوسائل 5:176/5، ب 33 مكان المصلّي، المحاسن: 38/614.

2- الوسائل 5:7/309، ب 4 أحكام المساكن، مكارم الأخلاق: 132.

3- كما في الجواهر 8:635، كشف اللثام 3:310.

4- كما في الغنية: 67، المختلف 2:103، تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27:559، البيان: 66.

5- البيان: 66، تلخيص المرام (الينابيع الفقهيّة) 27:559، الهداية: 139.

6- المقنع: 82 و 84.

7- الهداية: 139.

8- المبسوط 1:86.

9- الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4:614.

10- البيان: 66.

أو تحت رجلك أو فوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصلّ» (1).

وصحيحه الآخر قال: «سألت أحدهما عليهما السّلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا» (2).

وخبره الآخر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا بأس بالتماثيل أن تكون عن يمينك وعن شمالك وخلفك وتحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا إذا صلّيت» (3).

وصحيح الحلبي المتقدم (4) وخبر عليّ بن جعفر وخبر ليث المرادي المتقدمان (5).

وقضية هذه الروايات - مع انضمام الأصل المعتضد بفتوى الأكثر - أن لا كراهة فيما لا يكون بين يدي المصلّي.

ولكن في جملة من الروايات الأخر ما يوهم العموم، كخبر سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن المصلّي والبساط يكون عليه التماثيل أيقوم عليه فيصلي أم لا؟ فقال: والله لأكرهه. وعن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تمثال؟ فقال:

أ تجد هنا مثالا؟ فقال: لا تجلس عليه ولا تصلّ عليه» (6).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام «أنه قال: لا بأس بأن تصلّي على التماثيل إذا جعلها تحتك» (7).

وصحيحة عليّ بن جعفر المتقدمة الأمرة «بكسر رءوس التماثيل ولطح رءوس التصاوير» (8).

وخبره الآخر عن أخيه قال: «سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شبهها يعبث به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ فقال: لا حتى تقطع رأسه منه ويفسد، وإن كان قد

ص: 697

1- الوسائل 5: 1/170، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2: 891/226.

2- الوسائل 5: 4/171، ب 32 مكان المصلّي، الكافي 3: 20/391.

3- الوسائل 5: 11/173، ب 32 مكان المصلّي، المحاسن: 58/620.

4- تقدّم في الصفحة: 688 الرقم 8.

5- تقدّم في الصفحة: 689 الرقم 1 و 688 الرقم 10.

6- الوسائل 5: 3/170، ب 32 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1540/370.

7- الوسائل 5: 7/171، ب 32 مكان المصلّي، الفقيه 1: 740/158.

8- الوسائل 5: 10/172، ب 32 مكان المصلّي، قرب الإسناد: 94.

صَلَّى فليست عليه إعادة»(1).

و خبره الآخر عن أخيه «أنه سأله عن البيت يكون على بابه ستر فيه تماثيل أ يصلِّي في ذلك البيت؟ قال: لا، قال: وسأله عن البيوت يكون فيها التماثيل أ يصلِّي فيها؟ قال: لا»(2).

وربما يستدل له أيضا بروايات عدم دخول الملائكة في بيت فيه صورة. وفيه منع الملازمة، ودلالة الروايات أيضا غير واضحة، بل ما عدى رواية الستر محتملة قويا كون التماثيل في البساط أو المسجد أو البيت على وجه يستلزم الصلاة عليه، أو فيه وقوع التماثيل في قبلة المصلِّي، أو على وجه يكون نصب عيني المصلِّي حال الصلاة.

و المستفاد من مجموع الروايات أن منشأ الكراهة كونه نصب عينيه، و كونه بحيث تنظر إليه حال الصلاة، و لذا يرتفع بتغطيته على ما ستعرفه.

و أما رواية الستر فهو أيضا محتملة لكون الباب التي عليها الستر المذكور في قبلة المصلِّي، غاية الأمر أن فيها عموما من جهة ترك الاستفصال، و يوهنه عدم التفات الأكثر إليه. فالأقوى حينئذ ما عليه الأكثر من اختصاص الكراهة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلِّي.

الجهة الثالثة: في أن قضية إطلاق الفتاوي و أكثر الروايات و خصوص روايات الوسادة و البسط عدم الفرق في الكراهة بين الصور المجسمة و غيرها، كما صرح به جماعة(3) خلافا لسلا(4) فخصها بالمجسمة للأصل، و يدفعه الخروج عنه بالدليل. و كون المجسمة أشبه بالأصنام فينزل عليها النصوص المطلقة، يدفعه - مع ابتناؤه على كون علة الكراهة التشبه بعبادة الأوثان و هو محل منع - أنه يعطي كون المجسمة أولى بالحكم لا انتفاءه عن غيرها، و مرجعه إلى كونها أشد كراهة. و أضعف منه الاستناد إلى احتمال اشتقاق التماثيل من المثول و هو القيام، لمكان القطع باشتقاقها من المثول. و روايات الكسر و القطع الظاهرين في المجسم لا تنافي ثبوت الكراهة في غيره أيضا.

الجهة الرابعة: في أن الكراهة ترتفع بتغطية الصورة و سترها بحيث لا ترى، كما هو

ص: 698

1- الوسائل 5:12/173، ب 32 مكان المصلِّي، المحاسن: 60/620.

2- الوسائل 5:14/173، ب 32 مكان المصلِّي، المحاسن: 48/617.

3- كما في الجواهر 8:640.

4- المراسم: 66.

المنصوص عليه في جملة من الروايات المصرّح به في كلام جماعة(1) وفي ارتقاعها بكونها ذات عين واحدة أو لا؟ وجهان: من العمل بجملة من النصوص المتقدّمة، و من خلوّ كلام الأصحاب عن اعتباره، ويمكن الجمع بالحمل على تفاوت مراتب الكراهة بكونها في ذات عينين أشدّ، و خلوّ كلام الأصحاب عن التعرّض لذكره لمشاركتها في أصل الكراهة وإن اختلفا في الشدّة والضعف. نعم يبقى القطع بارتقاعها بكسر الرأس أو تلطيخه كما نطق به صحيحة عليّ بن جعفر، و لك أن تقول: إنّه يخرج بذلك عن موضوع الصورة. وهل تشمل الحكم للصورة الناقصة كرأس إنسان فقط مثلا أو غيره من الحيوان؟ فيه إشكال، والأصل واضح فهو المعوّل عليه حتّى يقوم الدليل على خلافه.

الثالث منها: أن يكون بين يديه مصحف مفتوح، أو حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها.

أمّا الأول: فالكراهة فيه ما نسب إلى مذهب الأكثر(2) و عن المختلف(3) و التلخيص(4) و المسالك(5) كونه المشهور. و مقابله القول بالحرمة المنسوب إلى أبي الصلاح(6) و مستنده موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال «في الرجل يصليّ و بين يديه مصحف مفتوح في قبلته؟ قال: لا قلت: فإن كان في غلاف، قال: نعم»(7) و يضعف ظاهره الذي أخذ به أبو الصلاح(8) بمصير المعظم إلى خلافه و حملهم له على الكراهة. مضافا إلى المرويّ عن قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر «سأل أخاه عليه السّلام عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في خاتمه كأنّه يريد قراءته، أو في المصحف، أو في كتاب في القبلة؟ فقال ذلك نقص في الصلاة و ليس يقطعها»(9) و الظاهر بملاحظة إطلاق النصّ و الفتوى عدم الفرق بين القارئ و غيره، و فاقا لجماعة(10) خلافا للنزهة(11) فخصّها بالقارئ لأنّه الذي

ص: 699

- 1- كما في المبسوط 1:86، البيان: 65، الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4:614.
- 2- كما في المعتمد 2:116.
- 3- المختلف 2:109.
- 4- التلخيص (الينابيع الفقهيّة) 28:559.
- 5- المسالك 1:176.
- 6- الكافي في الفقه: 141.
- 7- الوسائل 5:163/1، ب 27 مكان المصليّ، التهذيب 2:888/225.
- 8- الكافي في الفقه: 141.
- 9- الوسائل 5:163/2، ب 27 مكان المصليّ، قرب الإسناد: 89.
- 10- كما في روض الجنان 2:614.
- 11- نزهة الناظر: 27.

يشتغل به إلى الصلاة. وفي علية العلة منع واضح مع حصول الاشتغال بنفس النظر وإن لم يكن قارئا. وعلى المختار فلا فرق بين الظلمة المانعة من النظر وغيرها، ولا بين المبصر والأعمى. وعن المنتهى (1) ونهاية الأحكام (2) والتحرير (3) وجامع (4) المقاصد وإرشاد الجعفرية (5) وحاشية الميسي (6) والروض (7) والروضة (8) والمسالك (9) تعدية الكراهة إلى كل مكتوب ومنقوش إلى القبلة ولا بأس به تسامحا، وخبر قرب الإسناد يساعد عليه، والاشتغال عن الصلاة يؤيده.

وأما الثاني: فقد صرح به جماعة (10) ومستنده مرسله أبي نصر البزنطي «عمّن سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المسجد ينزّ حائط قبلته من بالوعة يبال فيها؟ فقال: إن كان نزه من البالوعة فلا تصلّ فيه، وإن كان نزه من غير ذلك فلا بأس» (11) ووجه التعدي عن المسجد إلغاء الخصوصية، ووجهه غير واضح. فالدلالة ضعيفة إلا أن يقال بانجبارها بفهم الجماعة.

وفي المدارك «ولا ريب أنّ الغائط أفحش من البول فالكراهة فيه أولى» (12) وفيه نظر.

والتعدي عن مورد النصّ مشكل إلا أن يستفاد شيء من رواية الفضيل بن يسار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم في الصلاة فأرى قدامي في القبلة العذرة؟ فقال: تنح عنها ما استطعت» (13) وهذا أيضا ضعيف.

والأوجه أن يستند له إلى المرويّ في الفقيه عن محمد بن أبي حمزة عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا ظهر النزّ من خلف الكنيف وهو في القبلة يستره بشيء، ولا يقطع صلاة»

ص: 700

-
- 1- المنتهى 4:344.
 - 2- نهاية الأحكام 1:348.
 - 3- التحرير 1:215.
 - 4- جامع المقاصد 2:139.
 - 5- المطالب المظفّرية: 77.
 - 6- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:233.
 - 7- روض الجنان 2:614.
 - 8- الروضة البهية 1:552.
 - 9- المسالك 1:176.
 - 10- كما في النهاية: 101، الوسيلة: 90، نهاية الأحكام 1:348، التذكرة 2:412، البيان: 65، روض الجنان 2:614، الذكرى 3:97، الدروس 1:87، المسالك 1:176.
 - 11- الوسائل 5:2/146، ب 18 من مكان المصلّي، الكافي 3:4/388.
 - 12- المدارك 3:238.
 - 13- الوسائل 5:1/169، ب 31 من مكان المصلّي، الكافي 3:17/391.

المسلم شيء يمرّ بين يديه من كلب أو امرأة أو حمار أو غير ذلك»(1) بناء على أنّ الأمر بالسّتر لكرهية الصلاة بدونه.

ولعلّها مستند ما عن المبسوط(2) والإصباح(3) من كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من القدر، بناء على إرادتهما الغائط من القدر أو ما يعمّه والبول، ويحتمل إرادتهما ما يعمّ الخمر وغيره من المسكرات.

ولكن هذا التعميم خال عن المستند، ولذا استشكل فيه في محكيّ نهاية الأحكام قائلا:

«وفي التعديّ إلى الماء النجس والخمر وشبهها إشكال»(4) وعن التذكرة(5) والمسالك(6) التردّد في التعديّ إلى الماء النجس، وإن قال في الروضة: «وفي إلحاق غير الغائط من النجاسات وجه»(7) فإنّ هذا الوجه غير واضح. والتعديّ عن مورد النصّ إلى المذكورات رجم بالغيب.

الرابع منها: الصلاة إلى باب مفتوح، أو إلى إنسان مواجه. أمّا الأوّل: فحكي القول به عن أبي الصلاح الحلبي(8) وعن جماعة(9) نسبه إلى الأصحاب، وعن غير واحد(10) أنّه المشهور، وعن المهذب البارع «أنّه مذهب الأكثر»(11) وعزي اختياره إلى المنتهى(12) ونهاية الأحكام(13) والتحرير(14) والدروس(15) وجامع المقاصد(16) وفوائد الشرائع(17) وعن كشف الرموز(18) «أنّه حسن» وعن التذكرة «أنّه جيّد لاستحباب السترة»(19) ومستنده غير واضح، ولعلّه لذا قال في المعبر - بعد ما نسبه إلى الحلبي وهو أحد الأعيان - «فلا بأس باتّباع فتواه»(20).

ص: 701

- 1- الوسائل 5:1/146، ب 18 مكان المصلّي، الفقيه 1:277/849.
- 2- المبسوط 1:86.
- 3- الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4:613.
- 4- نهاية الأحكام 1:348.
- 5- التذكرة 2:412.
- 6- المسالك 1:177.
- 7- الروضة البهيّة 1:224.
- 8- الكافي في الفقه: 141.
- 9- كما في روض الجنان 2:615، مجمع البرهان 2:144.
- 10- التلخيص (الينابيع الفقهيّة) 28:559، المسالك 1:177، الروضة البهيّة 1:552.
- 11- المهذب البارع 1:338.
- 12- المنتهى 4:343.
- 13- نهاية الأحكام 1:348.
- 14- التحرير 1:215.
- 15- الدروس 1:155.
- 16- جامع المقاصد 2:139.

17- فوائد الشرائع: 34 (مخطوط).

18- كشف الرموز 1:144.

19- التذكرة 2:411.

20- المعتمر 2:116.

و أمّا الثاني فأفتى به جماعة(1) و عن جماعة(2) دعوى الشهرة فيه، و مستنده المروي عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر «أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح له أن يكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أو قائمة؟ قال: يدرأها عنه، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته»(3).

و عورض بما دلّ على نفي البأس في صلاة الرجل و المرأة قدامه كالموثق المتقدم(4) في صلاة الرجال مع النساء، و الصحيح المروي عن الفقيه عن جميل المتقدم «في صلاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و عائشة مضطجعة بين يديه و هي حائض»(5) و الموثق المروي عن الكافي عن علي بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يصلّي و عائشة قائمة معترضة بين يديه و هي لا تصلّي»(6) و عن عائشة «أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم كان يصلّي حذاء وسط السرير، و أنا مضطجعة بينه و بين القبلة، يكون لي الحاجة فأكره أن أقوم فأستقبله، فانسلا»(7).

و في الكلّ ما ترى، لأنّ نفي الكراهة من جهة كون المرأة قدام الرجل حال صلاته لا ينافي إليها مواجهة له، و أحاديث قصة عائشة لا تنفي اتّخاذة صلى الله عليه و آله و سلم السترة بينه و بينها، أو إعمال رافع آخر لم يتعرّض الحكاية لنقله.

الخامس منها: الصلاة و بين يديه حديد، للموثق «لا يصلّي الرجل و في قلبه نار أو حديد»(8) و عبارة أبي الصلاح(9) تفيد الحرمة، و هو ضعيف.

تذنيب: يستحبّ للمصلّي أخذ السترة بين يديه في صلاته بالإجماع المستفيض نقله في

ص: 702

- 1- كما في الكافي في الفقه: 141، المراسم: 66، زهة الناظر: 27، نهاية الأحكام 1: 348، التذكرة 2: 411، الدروس 1: 155، البيان: 65، جامع المقاصد 2: 139-140، كشف الرموز 1: 144.
- 2- كما في المسالك 1: 177، الروضة البهيّة 1: 552.
- 3- الوسائل 7: 279/2، ب 22 قواطع الصلاة، قرب الإسناد: 94.
- 4- تقدّم في الصفحة 630 الرقم 10.
- 5- الوسائل 5: 122/4، ب 4 مكان المصلّي، الفقيه 1: 159/749.
- 6- الوسائل 5: 122/3، ب 4 مكان المصلّي، الكافي 3: 299/6.
- 7- صحيح البخاري 1: 136، صحيح مسلم 1: 367/271، سنن النسائي 2: 65.
- 8- الوسائل 5: 166/2، ب 30 مكان المصلّي، الكافي 3: 390/15.
- 9- الكافي في الفقه: 141.

كلام جمع من أساطين الطائفة(1) و عن كشف الالتباس «تستحب السترة في المسجد إلى الحائط، وفي الصحراء إلى شاخص بين يديه عصى كان أو عنزة أو رجلا أو بعيرا معقلا بلا خلاف بين العلماء»(2) و عن نهاية الأحكام - بعد نقل الإجماع على هذه العبارة «فإن لم يجد سترة خطّ خطأ»(3) و عن السرائر «يستحب السترة ولو كانت عنزة أو حجرا أو كونه من تراب»(4) و عن البيان أنه زاد عليه «القلنسوة و السهم و الخطّ»(5) و عن المنتهى «مقدار السترة ذراع تقريبا، و لو لم يجد المقدار استحَبَّ له الحجر و السهم و غيرهما، و لو لم يجد شيئا استحَبَّ له أن يجعل بين يديه كومة من تراب أو يخطّ بين يديه خطّا»(6) و نحوه عن التحرير(7).

و عن كافي الكليني أنه بعد ذكر صحيح أبي بصير الآتي قال: «و الفضل في هذا أن يستتر بشيء و يضع بين يديه ما يتقى به من الماز، فإن لم يفعل فليس به بأس، لأنّ الذي يصلّي له المصلّي أقرب إليه ممّن يمرّ بين يديه لكن ذلك أدب الصلاة و توقيرها»(8).

و يظهر من صاحب الوسائل كون هذه العبارة من تنمة الصحيح المذكور، لأنّه نقله هكذا محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن مسكان عن أبي بصير المرادي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يقطع الصلاة شيء، لا كلب، و لا حمار، و لا امرأة و لكن استتروا بشيء. و إن كان بين يديك قدر ذراع رافع من الأرض فقد استترت، و الفضل في هذا أن تستتر بشيء، و تضع بين يديك ما تتقي به من الماز، فإن لم تفعل فليس به بأس، لأنّ الذي يصلّي له المصلّي أقرب إليه ممّن يمرّ بين يديه، و لكن ذلك أدب الصلاة و توقيرها»(9).

و كيف كان فالأصل في استحباب السترة الروايات المتكاثرة المعتمدة و غيرها، كالصحيح المذكور، و صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يجعل العنزة(10) بين يديه إذا صلّى»(11).

ص: 703

- 1- كما في التحرير 1: 214، المنتهى 4: 331، الذكرى 3: 101، المدارك 3: 238، المفاتيح 1: 101، البيان: 66.
- 2- كشف الالتباس: 102.
- 3- نهاية الأحكام 1: 350.
- 4- السرائر 1: 266.
- 5- البيان: 66.
- 6- المنتهى 4: 332-333.
- 7- التحرير 1: 214.
- 8- الكافي 3: 297/3.
- 9- الوسائل 5: 10/134، ب 14 مكان المصلّي، الكافي 3: 297/3.
- 10- العنزة: عصا في أسفلها حديد يتوكأ عليها الشيخ الكبير (لسان العرب 5: 384).
- 11- الوسائل 5: 1/136، ب 12 مكان المصلّي، الكافي 3: 1/296.

و صحیح أبي بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان طول رجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذراعاً، فإذا كان صلى وضعه بين يديه، يستتر به ممن يمر بين يديه» (1).

و صحیح علي بن جعفر في حديث «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يصلّي وأمامه حمار واقف؟ قال: يضع بينه وبينه قصبه، أو عوداً، أو شيئاً يقيمه بينهما و يصلّي فلا بأس». وفي الوسائل بعد ذكره ذلك قال: و رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر مثله، و زاد: قلت: «فإن لم يفعل و صلّي أ يعيد صلاته أم ما ذا عليه؟ قال: لا يعيد صلاته و ليس عليه شيء» (2).

و قويّ محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام «في الرجل يصلّي، قال: يكون بين يديه كومة من تراب، أو يخطّ بين يديه بخطّ» (3).

و خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

إذا صلّي أحدكم بأرض فلاة فليجعل بين يديه مثل مؤخّرة الرحل، فإن لم يجد فحجراً، فإن لم يجد فسهما، فإن لم يجد فليخطّ في الأرض بين يديه» (4).

و خبر غياث عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم وضع قلنسوة و صلّي إليها» (5).

و خبر إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال: «كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنزة في أسفلها عكاز يتوكأ عليها، و يخرجها في العيدين يصلّي إليها» (6).

و لا ينافيها المروي عن الكافي عن علي بن إبراهيم رفعه عن محمد بن مسلم قال:

«دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: رأيت ابنك موسى يصلّي و الناس يمرّون بين يديه فلا ينهاهم، و فيه ما فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ادعوا لي موسى، فدعي، فقال له: يا بني إنّ أبا حنيفة يذكر أنّك كنت صلّيت و الناس يمرّون بين يديك فلم تنتههم، فقال: نعم يا أبة، إنّ الذي كنت اصلي له كان أقرب إليّ منهم، يقول الله عزّ و جلّ: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبَلٍ

ص: 704

1- الوسائل 5: 2/136، ب 12 مكان المصلّي، الكافي 3: 2/296.

2- الوسائل 5: 1/132، ب 12 مكان المصلّي، الفقيه 1: 775/164.

3- الوسائل 5: 3/137، ب 12 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1574/378.

4- الوسائل 5: 4/137، ب 12 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1577/378.

5- الوسائل 5: 5/137، ب 12 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1320/323.

6- الوسائل 5: 7/137، ب 12 مكان المصلّي، الفقيه 1: 1476/323.

الْوَرِيدِ (1) قال: فضمه أبو عبد الله عليه السلام إلى نفسه ثم قال: يا بنيّ بأبي أنت و أمي، يا مستودع الأسرار...» (2) الخ.

لأنّ اعتراض أبي حنيفة على أبي الحسن عليه السلام ليس من حيث تركه السترة، بل من حيث عدم منعه المازّة عن المرور عمّا بين يديه على نحو ما كانت العادة يصنعون، حيث إنّهم يمنعون المازّة حال الصلاة باليد والإشارة بها ونحوهما، ولعلّ مراده عليه السلام ممّا علّل به ترك المنع أنّ منع المازّة إنّما هو للمحافظة على التوجّه إلى الله عزّ وجلّ المطلوب، وهذا إنّما يحسن على تقدير كون مرور المازّة مزاحما للتوجّه مانعا عنه، والفرض منتف لأنّه تعالى أقرب إلى المصلّي، ومقتضى كونه أقرب كون التوجّه إليه مانعا عن التوجّه إلى الغير البعيد، لا أن يكون التوجّه إلى الغير البعيد مانعا عن التوجّه إليه وهذا لا ينافي وضعه السترة بين يديه.

ولذا قال الكليني أو محمّد بن مسلم بعد ذكر الحديث: «و هذا تأديب منه عليه السلام لا أنّه ترك الفضل» (3) ومعناه أنّ عدم نهيّه عليه السلام معلّلا بما عرفت تأديب لأبي حنيفة أي تعليم له طريق الأدب في الصلاة. وحاصله أنّ الأدب هو أن يجعل المصلّي التوجّه إليه سبحانه مزاحما للتوجّه إلى غيره، لا- أن يجعل التوجّه إلى الغير مزاحما للتوجّه إليه، ولا يدلّ على أنّه ترك الفضل وهو وضع السترة بين يديه.

ويحتمل أن يكون معناه أنّ الفضل والمستحبّ هو وضع السترة المانعة، لا المنع حال الصلاة بيد ونحوها، فإنّه خلاف الأدب، لأنّه يخلّ بالتوجّه المطلوب في الصلاة.

وعليه أو على الأوّل يحمل خبر سفيان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه كان يصليّ ذات يوم إذ مرّ رجل قدّامه وابنه موسى جالس، فلمّا انصرف قال له ابنه: يا أبة، ما رأيت الرجل مرّ قدّامك؟ فقال: يا بنيّ إنّ الذي أصليّ له أقرب إليّ من الذي مرّ قدّامي» (4) وخبر منيف عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه قال: «كان الحسين بن عليّ عليه السلام يصليّ، فمرّ بين يديه رجل، فنهاه بعض جلسائه، فلمّا انصرف قال له: لم نهيت الرجل؟ فقال: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم خطر فيما بينك وبين المحراب، فقال: ويحك، إنّ الله عزّ وجلّ أقرب إليّ من

ص: 705

1-ق: 16.

2- الوسائل 5: 11/135، ب 11 مكان المصلّي، الكافي 3: 4/297.

3- الكافي 3: 4/297.

4- الوسائل 5: 6/133، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1321/323.

أن يخطر فيما بيني وبينه أحد»(1).

ثمّ الاستفادة من إشارات النصوص وتعليقاتها، أنّ استحباب وضع السترة إنّما هو لمنع المازّة أو لرفع المرجوحية الحاصلة في الصلاة من مواجهة إنسان ونحوه، ومما يرشد إلى الأول أيضا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء مما يمرّ بين يديه؟ فقال: لا يقطع صلاة المسلم شيء ولكن ادراً ما استطعت»(2).

وصحيحة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يقطع صلاته شيء مما يمرّ بين يديه؟ فقال: لا تقطع صلاة المؤمن شيء، ولكن ادروا ما استطعتم»(3).

ورواية أبي سليمان مولى أبي الحسن العسكري عليه السلام قال: «سأله بعض مواليه وأنا حاضر عن الصلاة يقطعها شيء مما يمرّ بين يدي المصلّين؟ فقال: لا ليست الصلاة تذهب هكذا بحيال صاحبها، إنّما تذهب متساوية لوجه صاحبها»(4).

ولو قيل باستحباب السترة لجهتين أو جهات ثلاث النفسية والغيرية لمنع المازّ ورفع كراهة مواجهة ما لا ينبغي مواجهته في الصلاة، كان وجه جمع بين الروايات على اختلافها.

وما في موثقة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقوم أصلي بمكة والمرأة بين يدي جالسة أو مازّة؟ قال: لا بأس إنّما سميت بكّة لأنّه يبكّ فيه الرجال والنساء»(5).

يمكن حمله على الضرورة الراجعة للحرمة فضلا عن الكراهة إن أفاد نفي البأس نفي المرجوحية مطلقا، وإلا فهو لا ينافي الكراهة. ويمكن كون مكة مستثناة عن هذا الحكم رأسا، كما يومئ إليه تعليل الرواية، وأفنى به العلامة(6) وغيره(7) من الأصحاب.

ثمّ إنّ ظاهر إطلاق فتوى الأصحاب الاجتزاء بمسمى السترة ولو كونه تراب أو مكان مرتفع أو لبنة أو عنزة وما أشبه ذلك، ولكن قضية ظاهر خبر السكوني اعتبار الترتّب بين الامور المذكورة فيه التي آخرها الخطّ، وفي تعينه نظر، وحمله على الاستحباب ثمّ مراعاة

ص: 706

1- الوسائل 5: 4/133، ب 11 مكان المصلّي، التوحيد: 22/184.

2- الوسائل 5: 8/134، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1322/323.

3- الوسائل 5: 9/134، ب 11 مكان المصلّي، التهذيب 2: 1318/322.

4- الوسائل 5: 5/133، ب 11 مكان المصلّي، علل الشرائع: 1/349.

5- الوسائل 5: 7/133، ب 11 مكان المصلّي، الكافي 4: 7/526.

6- كما في التذكرة 2: 420.

7- كما في الذكرى 3: 104.

الاحتياط حسن، نعم ينبغي القطع بعدم الاجتزاء بالخطّ مع إمكان وضع ما يصدق عليه.

وفي كلام غير (1) واحد استحباب الدنو من السترة ويشهد له النبويّ «إذا صلّى أحدكم إلى سترة، فليدن منها لا- يقطع الشيطان صلاته» (2).

وعن ابن الجنيد تقديره «بمريض شاة» (3) وفي بعض الروايات (4) ما يشهد له.

وفي الذكرى «أنّ سترة الامام سترة لمن خلفه، استنادا إلى عدم أمر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم المؤتمين لسترة، ولأنّ ظهر كلّ واحد منهم سترة لصاحبه» (5).

وفي تأدي الستة بالسترة المغصوبة نظر، بل على استحبابها النفسي منع، نعم لا يبعد الاجتزاء بها على الاستحباب الغيري لحصول الغرض وإن أثم بوضعها، وعليه ينزل إطلاق من مال إلى الاجتزاء كالشهيد رحمه الله.

ص: 707

1- كما في نهاية الأحكام 1:350، الذكرى 3:103، كشف الالتباس: 102.

2- مسند أحمد 4:2، سنن أبي داود 1:185/695، سنن النسائي 2:62.

3- نقله عنه في الذكرى 3:103.

4- صحيح البخاري 1:133، صحيح مسلم 1:364/508، سنن أبي داود 1:185/696، سنن البيهقي 2:272.

5- الذكرى 3:103.

في مكان المصلّي من حيث استحباب الصلاة فيه و ليس إلا المسجد، و المناسب للمقام التعرّض لسائر أحكام المساجد، و هي كثيرة تذكر في طيّ فصول.

و ينبغي التعرّض أولاً: لبيان ما يتعلّق بموضوع المسجد فنقول: إنّه شرعا المكان الموقوف على كافّة المسلمين للصلاة، و هذا أخصر و أجود ممّا في مفتاح الكرامة «من أنّ المسجد حقيقة شرعيّة في المكان الموقوف على المسلمين للصلاة، من دون اختصاص ببعض دون بعض، مع الصلاة فيه أو قبض الحاكم»(1).

لكون القيد الأخير ممّا يستغنى عنه بأخذ الوقف في التعريف أولاً لأنّه لا يتمّ إلاّ بالقبض المكتفى به في كلام جماعة(2) في وقف المسجد بصلاة واحد و لو كان هو الواقف، أو قبض الحاكم الوليّ العامّ. و كيف فلا إشكال في كون المسجد عند المتسرّعة عبارة عن المكان المعدّ للصلاة لا غير، بل الكلام في أمرين أو أمور:

الأمر الأوّل: في أنّه هل يعتبر في مسجدية المسجد كونه وقفاً أو لا؟ و الظاهر بل المقطوع به هو الأوّل، بل المستفاد من كلماتهم كونه وفاقياً.

نعم وقع الخلاف في شيء آخر، و هو أنّه هل يعتبر في هذا الوقف الصيغة المخصوصة و التلقّظ بلفظ صريح أو كنائي مع القرينة الموضّحة للمراد أو النية كما اعتبروه في مطلق الوقف و أطبقوا عليه أو لا بل يكفي فيه نية المسجدية و إن لم يتلقّظ بلفظ مطلقاً، أو أنّه يكفي فيه أن يأذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجدية فصلّوا؟ على أقوال:

ص: 708

1- مفتاح الكرامة 6:246.

2- كما في الذكرى 3:133.

فجماعة(1) إلى أنه لو بناه بنية المسجد لم يصير مسجدا وإثما تصير البقعة مسجدا بصيغة الوقف مثل وقفت وشبهه أو جعلته مسجدا ويأذن في الصلاة فيه، فإذا صلّى فيه واحد تم الوقف، ولو قبضه الحاكم أو أذن في قبضه فكذلك، لأنّ له الولاية العامة.

و ظاهر المحكي عن الشيخ في المبسوط كفاية النية قائلا: «إذا بنى مسجدا خارج داره في ملكه فإن نوى به أن يكون مسجدا يصلّي فيه كلّ من أراد زال ملكه عنه، وإن لم ينو ذلك فملكه باق عليه سواء صلّى فيه أو لم يصلّ» (2) وعن الذكرى (3) ظاهره الاكتفاء بالنية، وليس في كلامه دلالة على التلقظ، ولعلّه الأقرب، وعن مجمع البرهان (3) استظهاره فاكتفى بمجرد قصد كونه مسجدا ولكن عن الذكرى «أنّه لو أذن للناس بالصلاة فيه بنية المسجديّة فصلّوا يصير مسجدا، لأنّ معظم المساجد في الإسلام على هذه الصور» (5).

و الأول أقرب، للأصل بل الاصول، فإنّ الأصل عدم زوال الملك بمجرد القصد والنية، والأصل عدم تعلّق أحكام المسجد بما لم يتلقظ فيه بصيغة، والأصل عدم تعلّق أحكام الوقف أيضا بما لم يجر عليه صيغة. ولا مخرج عن هذا الأصل سوى ما عرفته عن الذكرى «من كون معظم مساجد الإسلام على هذه الصورة» (6).

وفيه: أنّه إن اريد به السيرة والإجماع العملي على وجه يكشف عن التقرير ورضا المعصومين عليهم السّلام فهو غير واضح، وإن اريد به ما دون ذلك فغير حجّة.

ثمّ على المختار فالظاهر كفاية «جعلته مسجدا».

وقيل: لا يصير مسجدا بقوله: «جعلته مسجدا» لأنّه وصف له بما هو موصوف به لأنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «جعلت لي الأرض مسجدا» (4) نعم لو قال: جعلته مسجدا لله عزّ وجلّ، فالأقرب أنّه يصير مسجدا. وفيه ما فيه، فالوجه الأوّل.

الأمر الثاني: هل يعتبر في مسجديّة المسجد قصد العموم أعني كونه وقفا عامّا يصلّي

ص: 709

1- كما في جامع المقاصد 2:157، كشف الالتباس: 105.

2- المبسوط 1:162. (3و5و6) الذكرى 3:133.

3- مجمع الفائدة والبرهان 2:160.

4- الوسائل 5:8/345، ب 1، ما يسجد عليه، التهذيب 2:926/235.

فيه عامة المسلمين، أو يجوز تخصيصه بطائفة دون أخرى؟ فعن فخر المحققين (1) والمحقق الثاني (2) وغيرهما (3) التصريح بالأول، فلو نوى الاختصاص بطل الوقف رأساً. و من مشايخنا (4) من ادعى ضرورة منافاة الخصوصية للمسجدية. و عن أحكام المساجد من القواعد و باب الوقف منه أيضا بطلان التخصيص و صحّة الوقف قهراً (5) و عنه في التذكرة صحّة الوقف و التخصيص معاً (6) و عن الدروس (7) التردّد في صحّة التخصيص و عدمها و على البطلان في صحّة الوقف و عدمها.

أقول: قضية الاقتصار فيما خالف الأصل على موضع اليقين. و إن كان بطلان وقف المسجد مع التخصيص، إلا أنّ عموم الوقوف على حسبما يوقفها أهلها يقتضي الصحة مطلقاً.

و دعوى منافاة التخصيص للمسجدية غير واضح الوجه، إلا على تقدير كون العموم مأخوذاً في مسمى المسجد شرعاً كما ظهر من تعريفه المتقدم، و هذا على تقدير مساعدة عرف المتسرعة عليه حسن، غير أنّ المنع عنها له مجال واسع، فما عرفته عن التذكرة لعله أقرب.

الأمر الثالث: في أنّه هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد القرية في وقفه أو لا؟ وجهان مبنيان على القولين: في اعتبار قصد القرية في مطلق الوقف فإنّ المسجد أيضا من أفراده فيشملة كلّ من إثبات الاشتراط و نفيه، فعلى القول بعدم اشتراطه في مطلق الوقف - كما هو الأظهر الأقوى، للأصل، و عموم أو فوّا بالعقود المقتضي لوجوب الوفاء بكلّ عقد، و الوقف أيضا عقد مفتقر إلى الإيجاب و القبول على الأقوى - فما حصل بلا قصد القرية يندرج في العموم، مضافاً إلى عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» و قوله صلى الله عليه و آله و سلّم:

«حبس الأصل و سبّل الثمرة» (8) و كون أدلة اشتراطه مدخولة أتجه عدم اعتباره في محلّ البحث أيضا.

لكن قد يقال: لو لم نعتبره في مطلق الوقف أمكن اعتباره في خصوص المسجد، لظهور جهة العبادة في وقفه بل كونه عبادة محضّة.

ص: 710

1- إيضاح الفوائد 2:399.

2- جامع المقاصد 9:89.

3- كما في كشف اللثام 3:340.

4- الجواهر 14:69.

5- القواعد 1:262 و 2:397.

6- التذكرة 2:431.

7- الدروس 2:276.

8- سنن البيهقي 6:162، سنن ابن ماجه 2:2397/801.

وفيه: أنّ جهة العبادة في المسجد ليست إلاّ لكون بنائه ووقفه أمراً راجحاً مطلوباً للشارع مأموراً به استحباباً، وهذه ثابتة في أكثر الأوقاف بل في جميع الأوقاف العامّة، ولا يلزم من ذلك فسادها رأساً بانتفاء قصد القربة.

ووجهه: أنّ الوقف لكونه عقداً مشتملاً على الإيجاب والقبول معاملة مخصوصة يقصد منها أثر مخصوص من انتقال العين الموقوفة إلى الموقوف عليه أو إلى الله عزّ وجلّ، ولرجحان هذه المعاملة واستحبابها شرعاً صارت عبادة، وحصل فيه جهتا العبادة والمعاملة، وتوقفها على النيّة إنّما هو من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية، فيلزم من انتفاء النيّة عدم انعقادها، وانتفاء الصحّة من حيث كونها عبادة، وهو لا يلزم عدم انعقادها وفسادها معاملة، لوضوح تغاير الصحّتين، فإنّ الصحّة المضافة إليه عبارة عن موافقة الأمر وحصول الامتثال وترتّب الثواب عليه، بخلاف ما يضاف إليه معاملة فإنّه عبارة عن التملك للموقوف مثلاً، وهذا ليس بعين الصحّة الأولى ومن لوازمها ولا من ملزوماتها ليلزم من انتفائها انتفاؤه.

وهكذا نقول في وقف المسجد على تقدير كونه عبادة. وهذا هو الوجه في صحّة أوقاف المخالفين وأهل الكتاب مع عدم انعقادها عبادة، لانتفاء الإيمان الذي هو من شروط صحّة العبادات، لا لما في كلام بعضهم من تعدّر القربة بالنسبة إليهم لوضوح الفرق بين قصد القربة وحصول القربة المقصودة، والمتعدّر هو الثاني لا الأول، وشرط صحّة العبادة هو الأول لا الثاني، والأوّل يتأتّى منهم وإن لم يترتّب عليه الثاني.

وبهذا ارتفع الإشكال عن جواز الدخول في مساجد المخالفين والصلاة فيها الذي أوردته غير واحد (1) من جهة اشتراط القربة في صحّة وقف المساجد وهي منتفية، فتعود ملكاً لهم فلا تجوز الصلاة فيها بغير إذنبهم، فإنّ أصل اشتراط القربة محلّ منع إلاّ من حيث جهة العبادة الملحوظة فيها، وبطلانها من حيث جهة العبادة لا تقضي بفسادها معاملة.

وهاهنا إشكال آخر ربّما استشكل بملاحظة اعتبار العموم في صحّة وقف المسجد من منافاة التخصيص للمسجديّة والمخالفون يقصدون بوقف مساجدهم صلاة أهل مذهبيهم،

ص: 711

1- كما في السرائر 1: 280، جامع المقاصد 9: 47، المسالك 5: 334، البحار 83: 345.

و منه يتوَلَّد إشكال آخر من جهة ما صرَّح به جماعة من اشتراط عدم كون الوقف لغرض فاسد، فقالوا: «لا تجوز الصلاة فيما بني لغرض فاسد»⁽¹⁾ و يلزم منه عدم جواز الصلاة في مساجد المخالفين و كذا في البيع و الكنائس، لأنَّ غرض المخالفين الوقف لصلاة أهل مذهبهم و هي فاسدة، و غرض اليهود و النصارى الوقف لعبادة أهل ملَّتْهم و هي أيضا فاسدة، فصار الوقف لغرض فاسد فيبطل فتعود ملكا لهم فيعتبر إذنهم بالصلاة فيها.

و عن العلامة الطباطبائي دفع هذا الإشكال و سابقه بما حاصله «أنَّ هؤلاء يقصدون القربة في بنائها و وقفها، لكنَّهم أخطئوا في ظنِّ أنَّ مستحقَّه من وافق مذهبهم، فوقفهم صحيح، و ظنَّهم فاسد، و لا يعلم أنَّهم شرطوا في الوقف عدم عبادة غير أهل ملَّتْهم فيها و لو ثبت أنَّهم شرطوا ذلك أيضا، فيمكن أن يقال بصحَّة وقفهم و بطلان شرطهم المبتني على ظنَّهم الفاسد»⁽²⁾.

و محصل الدفع أنَّ شرط الصحَّة من جهة القربة إنَّما هو قصد القربة و هو حاصل لهؤلاء، و أنَّ غرضهم في الوقف إنَّما هو الصلاة و العبادة لله تعالى و هذا غرض صحيح، غير أنَّهم ظنَّوا خطأ أنَّ مستحقَّ الصلاة و العبادة لله تعالى أهل مذهبهم أو ملَّتْهم، و فساد الاعتقاد لا يقضي بفساد الغرض مع عدم العلم باشتراطهم عدم عبادة غير أهل مذهبهم و ملَّتْهم فلم يعلم التخصيص. و لو علم الشرط أيضا كان فاسدا لابتنائه على اعتقادهم الفاسد، فلو علموا أنَّ الحقَّ في غيرهم لما شرطوا عدم صلاة غيرهم.

أقول: و ممَّا يهون الخطب بالنسبة إلى جميع الإشكالات الثلاث إنَّما هو تقرير الأئمة عليهم السَّلام لأصحابهم على التردّد في مساجد المخالفين و الصلاة فيها، بل أمرهم بذلك و حثَّهم و ترغيبهم عليه، فإنَّه لو كان فيها جهة فساد يا حدى الجهات الثلاث المذكورة لما جاز ذلك قطعا. فيكشف ذلك إمَّا عن عدم اشتراط القربة في وقف المساجد، أو حصولها منهم و عدم كون غرضهم فاسدا، و عن عدم اشتراط العموم، أو حصول الشرط في المساجد، و الله العالم بحقائق أحكامه.

ص: 712

1- كما في المسالك 334:5، جامع المقاصد 46:9.

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 249:6.

فصل: يستحبّ اتّخاذ المساجد استحباباً مؤكّداً كما في قواعد(1) العلامة قولاً واحداً للامة، ولذا قيل(2): «إنّه مجمع عليه» تارة و«متفق عليه بين المسلمين» اخرى، و«أنّه من ضروريّات الدين»(3) وثالثة(3) والنصوص به مع ذلك مستفيضة:

فعن عقاب الأعمال قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: من بنى مسجداً في الدنيا أعطاه الله بكلّ شبر منه، أو قال: بكلّ ذراع منه، مسيرة أربعين ألف عام مدينة من ذهب، وفضّة، ودرّ، وياقوت، وزمرد، وزبرجد، ولؤلؤ»(4).

وفي خبر السكوني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السّلام قال: «إنّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يتحابّون فيّ ويعمرون مساجدي، ويستغفرون بالأسحار لولا هم لأنزلت عذابي»(5).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام عن أبيه عن عليّ عليه السّلام قال: «إنّ الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب، قال: لولا الذين يتحابّون بجلالي ويعمرون مساجدي ويستغفرون بالأسحار، لأنزلت عذابي»(6).

وصحيح أبي عبيدة الحذاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنّة، قال أبو عبيدة: فمرّ بي أبو عبد الله عليه السّلام في طريق مكّة وقد سوّيت بأحجار مسجداً، فقلت: جعلت فداك، نرجو أن يكون هذا من ذلك، قال: نعم»(7).

وعنه أيضاً عن أبي جعفر عليه السّلام «أنّه قال: من بنى مسجداً كمفحص(8) قطاة بنى الله له بيتاً في الجنّة، قال أبو عبيدة: و مرّ بي وأنا بين مكّة والمدينة أصنع الأحجار، فقلت: هذا من ذلك؟ فقال: نعم»(9).

و خبر أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السّلام «فقال له أبو الصباح: ما تقول في هذه المساجد

ص: 713

1- القواعد 1:260.

2- كما في الذكرى 3:120.

3- كما في المدارك 4:390.

4- الوسائل 5:204/4، ب 8 أحكام المساجد، عقاب الأعمال: 339.

5- الوسائل 5:204/3، ب 8 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 1/211.

6- الوسائل 5:205/5، ب 8 أحكام المساجد، علل الشرائع: 1/521.

7- الوسائل 5:203/1، ب 8 أحكام المساجد، الكافي 3:1/368.

8- مفحص قطاة: الموضوع الذي تفحص فيه التراب أي تكشفه (مجمع البحرين 4:177).

9- الوسائل 5:204/2، ب 8 أحكام المساجد، الفقيه 1:704/152.

التي بنتها الحاج في طريق مكة؟ فقال: بخّ بّخّ تيك أفضل المساجد، من بنى مسجدا كمفحص قطة بنى الله له بيتا في الجنة»(1).

ولا يذهب عليك أنّ التشبيه بمفحص القطة في الخبرين ليس لبيان كفاية هذا المقدار في تحقّق المسجديّة، فإنّه ممّا لا يمكن الصلاة فيه، إذ لا بدّ فيه من مقدار يسع صلاة واحد، بل هو مبالغة في الصغر والاكْتفاء بصغيرة في صدق المسجديّة و حصول فضله حتّى ما لو لم يسع إلاّ رجلا واحدا، كما أنّ مفحص القطة في الصغر بحيث لا يسع إلاّ واحدة، و مفحص كمقعد الموضع الذي تكشفه القطة في الأرض و تليّنه بجوؤها لتبييض فيه.

ثمّ الظاهر إنّ إطلاق المسجد على التي بنتها الحاج في طريق مكة ليس على الحقيقة، بناء على اعتبار الوقف في المسجد، و اعتبار الصيغة في وقفه و عدم كفاية مجرديّة المسجديّة أو الوقفيّة، و من المعلوم ضرورة انتفاء الأمرين في هذه المساجد، بل هو لضرب من المجاز و الاستعارة باعتبار المشاركة في الفضل و الثواب، كما ربّما يومئ إليه قول الراوي «نرجو أن يكون هذا من ذلك».

ثمّ إنّ الروايات المذكورة كما تدلّ على استحباب اتّخاذ المساجد ابتداء، فكذلك تدلّ على استحباب تعميرها، بل هو أيضا محلّ وفاق بل ضروريّ. و يدلّ عليه - مضافا إلى ما ذكر - قوله: عزّ من قائل: **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ** (2).

و ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:

[المسألة الأولى: استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة]

المسألة الأولى: في كلام جماعة كالمحقّق في الشرائع(3) و النافع(4) و العلامة في الإرشاد(5) و الشهيد في الدروس(6) و اللمعة(7) استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة، و في الرياض(8) «على المشهور» و لكن في الشرائع وصف المكشوفة بغير المسقّفة(9) و فسرها به في حاشية الروضة و نسب فهمه إلى ظاهر الشارح(10) و في الرياض وصفها بغير مظلمة،

ص: 714

1- الوسائل 5: 6/205، ب 8 أحكام المساجد، المحاسن: 85/55.

2- التوبة: 18.

3- الشرائع 1: 127.

4- النافع: 49.

5- الإرشاد 1: 249.

6- الدروس 1: 156.

7- اللمعة: 11.

8- الرياض 4: 304.

9- الشرائع 1: 127.

10- حاشية الروضة: 211.

وعبر عن الحكم في التذكرة (1) والمنتهى (2) بكراهة اتّخاذها مظلمة، وفي القواعد (3) بكراهة تظليلها بل تكون مكشوفة.

ولا مستند لاستحباب المكشوفية إلا عدّة روايات، كرواية عبد الله بن سنان - في الحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح على الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنى مسجده بالسमित، ثمّ إنّ المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبنى بالسعيدة، ثمّ إنّ المسلمين كثروا، فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، قال: نعم، فأمر به فزيد فيه، وبنى جداره بالانثى والذكر، ثمّ اشتدّ عليهم الحرّ، فقالوا: يا رسول الله، لو أمرت بالمسجد فظلّ، فقال: نعم، فأمر به فاقبضت فيه سواري من جذوع النخل، ثمّ طرحت عليه العوارض والخصف والأذخر، فعاشوا فيه حتّى أصابتهم الأمطار، فجعل المسجد يكفّ عليهم، فقالوا:

يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فطين، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا عريش كعريش موسى، فلم يزل كذلك حتّى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان جداره قبل أن يظلل قائمة، فكان إذا كان الفيء ذراعا وهو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر، وقال: السमित: لبنة لبنة، والسعيدة: لبنة ونصف، والانثى والذكر لبنتان مخالفتان» (4).

وصحيح الحلبي «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المساجد المظلمة، أيكه القيام فيها؟ قال:

نعم، ولكن لا يضركم الصلاة فيها. هكذا رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي ثمّ قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: أول ما يبدأ به قائمنا سقوط المساجد، فيكسرهما ويأمر بها فيجعل عريشا كعريش موسى» (5).

وصحيحه الآخر قال: «سألته عن المساجد المظلمة يكره المقام فيها؟ قال: نعم ولكن لا يضركم الصلاة فيها اليوم، ولو كان العدل لرأيتم أنتم كيف يصنع في ذلك» (6).

والمروي عن كتاب الغيبة للشيخ مسندا عن أبي بصير قال: «إذا قام الإمام القائم عليه السلام

ص: 715

1- التذكرة 2: 423.

2- المنتهى 6: 319.

3- القواعد 1: 261.

4- الوسائل 5: 1/205، ب 9 أحكام المساجد، التهذيب 3: 738/261.

5- الوسائل 5: 3/207 و 4، ب 9 أحكام المساجد، الفقيه 1: 706/152 و 707.

6- الوسائل 5: 62/207، ب 9 أحكام المساجد، الكافي 3: 4/368.

دخل الكوفة وأمر بهدم المساجد الأربعة حتى يبلغ أساسها، ويصير عريشا كعريش موسى»(1).

وهذه الروايات كما ترى لا دلالة فيها على استحباب الكشف، بل غاية ما فيه الدلالة على كراهة التسقيف إن سلّمناها، ولا ملازمة بين الأمرين مع ورود النصّ بخلافه في حكاية مسجد النبيّ وروايات العريش. ولعلّه لذا جمع في الشرائع(2) بين الكشف وعدم التسقيف على أن يكون الثاني وصفا توضيحيا للأول وتبنيها على أنّ المراد بالكشف في فتاويهم ما يقابل التسقيف لا ما يقابل التظليل مطلقا، وعليه كان في إطلاق الاستحباب تسامح والقول بكون ترك المكروه مستحبّا خلاف التحقيق، أو يراد به رجحان الترك الذي هو عبارة أخرى للكراهة. والظاهر أنّ من عبّر عن موضوع الكراهة بالتظليل أراد به التظليل على وجه التسقيف لا مطلق التظليل، وإلاّ فتنهض روايات العريش مع فعل النبيّ في مسجده حجة عليه، مع أنّه ليس في الروايات الاخر ما يشهد بهذا الإطلاق عدى خبري الحلبي المصريحين بكراهة القيام في المساجد المظلّلة المستلزمة لكراهة اتّخاذها مظلمة.

و يدفعه - مع قوّة احتمالها لمساجد بنتها العامة على وضع خاصّ من التظليل غير مرضي للشارع، كما ربّما يشعر به الترخيص في صلاة أصحابه فيها والتعريض بقوله: «لو كان العدل لرأيتم أنتم كيف يصنع» - أنّه لا بدّ من تقييده بالتظليل على وجه التسقيف عملا بفعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

هذا مع إمكان منع إطلاق كراهة التسقيف أيضا، إذ لا مستند له إلاّ فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في مسجده.

و يدفعه أنّه ليس فيه عموم ولا إطلاق يتناول سائر المساجد، ولعلّه لاحظ في مسجد خصوصيّة غير موجودة في غيره، خصوصا مساجد بلاد العجم وما ضاهاها التي لا يستقيم أمرها بسبب شدّة البرد في الخريف والشتاء من غير سقف، بخلاف مسجد النبيّ وما شابهه من مساجد الحجاز ونحوه الذي لا مقتضي من جهة البرودة لتسقيفه.

وأما الحرارة: فيكفي في دفعها طريقة العريش، وأما المطر: فلقصر زمانه وعدم اتّفاق دوام مصادفة نزوله لأوقات الصلاة، وقلة تردّد الناس في زمان نزوله إلى المساجد أمره سهل.

ص: 716

1- كتاب الغيبة: 283.

2- الشرائع: 1: 127.

نعم قول أبي جعفر عليه السلام في مرسلته الفقيه «أول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرهما» ما يعم سائر المساجد، إلا أنه - مع قصور سنده بالإرسال - معارض برواية أبي بصير المروية عن كتاب الغيبة، فيخصّص عموم المساجد بالأربعة، وبه يقوى احتمال كونها المراد أيضا من المساجد المظللة في خبري الحلبي.

وعلى فرض تسليم عموم الحكم فلا بدّ من تخصيصه بغير محلّ الحاجة لدفع حرّ أو برد ونحوهما، وإلا لهجر أكثر المساجد ولا سيّما مساجد بلاد العجم في أكثر أوقات السنة لسبب شدة البرودة التي لا يدفعها إلا سدّ جميع منافذه وروازنه ولا يظنّ أنّ الشارع يرضى بذلك.

ولقد أجاد الشهيد في الذكرى قائلا: «ولعلّ المراد بالتظليل تظليل جميع المسجد، أو تظليل موضع خاصّ، أو في بعض البلدان، وإلاّ فالحاجة ماسّة لدفع الحرّ والقرّ» (1).

فما في المدارك: من الجزم بعدم زوال كراهة التسقيف مطلقا حتّى مع الحاجة، وتبعه صاحب الذخيرة (2) وغيره (3) تعليلا بأنّ هذا القدر من التظليل يدفع أذى الحرارة والبرودة، ومع المطر لا يتأكّد استحباب التردّد إلى المساجد، كما يدلّ عليه إطلاق النهي عن التسقيف وما اشتهر من قوله عليه السلام «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال» (4) والنعال - على ما عن الهروي وغيره -: «وجه الأرض الصلبة» (5) و عن الجوهري: «الأرض الغليظة تبرق حصاتها لا تثبت شيئا» (6) والرحال: مسكن الرجل (7) ضعيف جدّا.

فالأقرب عدم كراهية التسقيف إلاّ في موضع لم يكن الحاجة ماسّة إليه، وعليه فيستحبّ اتّخاذ العريش، تأسيا بالنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وعملا بالروايات الدالة على استحبابه.

[المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على باب المساجد]

المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على بابها، كما نصّ عليه جماعة (8) وفي كلام آخرين (9) كراهة جعلها في وسطها. وكان مبنى الاختلاف على أنّ هنا حكما واحدا يعبّر

ص: 717

- 1- الذكرى 3:124.
- 2- الذخيرة: 248-249.
- 3- كما في الجواهر 14:76.
- 4- الوسائل 5:195/4، ب 2 أحكام المساجد، الفقيه 1:1099/246.
- 5- الغريبين 6:1861، النهاية 5:83 (نعل).
- 6- الصحاح 5:1832.
- 7- المدارك 4:392-393.
- 8- كما في الشرائع 1:127، المبسوط 1:160، النهاية: 109، نهاية الأحكام 1:352، الكفاية: 302، كما في التحرير 1:325، روض الجنان 2:624، مجمع الفائدة والبرهان 2:149، الرياض 4:305.
- 9- كما في القواعد 1:262، السرائر 1:279، كشف اللثام 3:323.

عنه تارة باستحباب جعلها في خارج المسجد، و اخرى بکراهة جعلها في داخله.

و يشكل بأنّ النصّ الوارد في المسألة يساعد على الأوّل و هو ليس بعين الثاني، و لا سيّما أنّ ترك جعلها في الداخل ليس بعين جعلها في الخارج مفهومًا و لا- مصداقًا، إلاّ أنّ يدعى الانسباق العرفي من النصّ المفيد للاستحباب من باب الالتزام العرفي لا العقلي، فيكونان حكمين متلازمين بالزوم، أو يستند لإثبات الكراهة بالاعتبار العقلي المقرّر بأنّها لو جعلت داخلها لتأذّي المسلمون برائحتها و هو مطلوب الترك، فيكونان أيضًا حكمين جاء أحدهما من جهة النصّ و الآخر من جهة الاعتبار.

و كيف كان فالوجه هو الاستحباب، لما رواه الشيخ رحمه الله عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: جئبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم و بيعكم و شرائكم، و اجعلوا مظاهركم على أبواب مساجدكم» (1) و لو قلنا بکراهة جعلها في داخل المساجد استنادًا إلى الاعتبار أو استظهارًا له من الرواية على الوجه المتقدّم لم يكن به بأس.

و لكن ظاهر المحكيّ عن الحلّي في السرائر المنع، قائلًا: «و ينبغي أن تكون الميضاة على أبوابها و لا يجوز أن يكون داخلها» (2) و قوله: ينبغي... الخ ربّما ينهض قرينة على إرادة الكراهة كما احتمله جماعة (3). و على تقدير حمله على ظاهره فرّبما يحتمل بناء المنع على صورة سبق المسجديّة على بنائها، أو على صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق بنائها على المسجديّة فيما لو جعل المسجد ما عداها.

و لقد صرح بالمنع في الصورة الاولى في الروضة و زاد علاوة قائلًا: بعد عبارة اللمعة «و الميضاة على بابها لا في وسطها على تقدير سبق إعدادها على المسجديّة و إلاّ حرم في الخبيثة مطلقًا و الحديثية إن أضرت بها انتهى» (4).

و قد أشار إلى المنع في صورتين كاشف اللثام قائلًا: «لا يجوز أن تكون داخلها إن أحدثت بعد المسجديّة أو بنيت قبلها بحيث تسري النجاسة إليها» (5).

و عزي المنع في الصورة الاولى أيضًا إلى الذكرى (6) و فوائد الشرائع (7) و حاشية

ص: 718

1- الوسائل 5:233/2، ب 27 أحكام المساجد، التهذيب 3:254/702.

2- السرائر 1:279.

3- كما في شرح الروضة: 212، الذخيرة: 249.

4- الروضة البهيّة 1:541.

5- كشف اللثام 3:323.

6- الذكرى 3:137.

7- فوائد الشرائع: 58.

الإرشاد(1) و الروض(2) و المسالك(3) و مجمع البرهان(4) و وجه المنع في صورتين معا حرمة تنجيس المسجد، و هذا إنّما يتم في الخبثية لا في الحديثية فقط. نعم إنّما يتجه المنع فيها على تقدير الإضرار بالمسجد كما نصّ عليه في الروضة(5).

و لكن ربّما يستشكل التقييد بالإضرار المقتضي لعدم المنع على تقدير عدم الإضرار كما في حاشية الروضة للمحقّق الخوانساري قائلا: «و على تقدير عدم الضرر أيضا التصرّف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه و هيئته لا يخلو عن إشكال، إلاّ أن يكون قد أذن للمتولّي في أمثال ذلك في متن الصيغة، و حينئذ فلا حرمة و لكن يكره كما صرّح به في شرح الإرشاد(6) لكراهة الوضوء من البول و الغائط في المسجد كما ذكره الأصحاب، و يدلّ عليه صحيحة رفاعة(7) عن أبي عبد الله عليه السّلام و قلّما ينفك المتوضّءون عنهما، و كان تتمّته أنّ وضع الحديثية في المسجد إعانة على المكروه لما نعلم من عدم مبالاة أكثر الناس في المكروهات، و على تقدير المبالاة فتقلّ فائدتها جدّا» انتهى(8).

و يرد عليه أولا: أنّه على فرض تسليم صدق تغيير وضع الوقف على مثل هذا التصرّف أنّه إنّما يمنع في موضع منافاته لغرض الواقف لا مطلقا، خصوصا مع كونه من مصالح الوقف كما فيما نحن فيه.

و ثانيا: فساد تعليل الكراهة على تقدير حصول الإذن في متن الصيغة بكون وضع الحديثية إعانة على المكروه، لعدم الدليل على كراهة الإعانة على المكروه، و إلحاقها بحرمة الإعانة على المحرّم المدلول عليها بنصّ الآية قياس باطل. و أنّ أول كراهة الإعانة بالكراهة من جهة قاعدة المقدّمية، فيدفعه أنّ المقدّمة إذا لم تكن فعلا لفاعل ذي المقدّمة لم يلحقها حكم ذبيها - كما حقّق في محلّه -.

ثمّ بقى الكلام في بيان موضوع الحكم على ما في كلام الفقهاء من التعبير «بالميضاة» و ما ورد في النصّ من التعبير «بالمطاهر» جمع المطهرة.

ص: 719

1- حاشية الإرشاد: 128.

2- الروض 2: 624.

3- المسالك 1: 325.

4- مجمع البرهان 2: 149.

5- الروضة البهية 1: 541.

6- روض الجنان 2: 624، الذخيرة: 249.

7- الوسائل 1: 1/492، ب 57 أبواب الوضوء، التهذيب 1: 1066/356.

8- حاشية الروضة: 212.

فنقول: أمّا الميضاة بالقصر و كسر الميم مفعلة من الوضوء بضمّ الواو الذي هو اسم للتوضّأ بمعنى غسل اليد، أو المعنى الشرعي الذي اخذ منه بمناسبة النقل من الجزء إلى الكلّ ، وقد يستعمل أيضا في الاستنجاء.

و أصل الميضاة موضوءة بسكون الأوّل وفتح الثاني، ثمّ صار بالإعلال ميضاة و قد تمدّ ألفها فيقال ميضاة على وزن مفعالة. و هي باعتبار الهيئة إمّا اسم مكان بمعنى الموضع الذي يتوضّأ فيه، و ظاهر القاموس حيث قال: «الميضاة موضع يتوضّأ فيه و منه المطهرة»⁽¹⁾ جعلها من هذا الباب. أو اسم آلة بمعنى الإناء الذي يتوضّأ به، و ظاهر الغريبين و المجمع حيث قال الأوّل: «الميضاة مطهرة يتوضّأ بها»⁽²⁾ و الثاني «مطهرة كبيرة يتوضّأ منها»⁽³⁾ جعلها من هذا الباب، هذا بالنظر إلى كلام أهل اللغة.

و أمّا بالنظر إلى كلام الفقهاء فالمصنّفون منهم لم يتعرّضوا في كتبهم الاستدلالية و الفتاويّ لشرحها، إلّا أنّ الشارحين و المحشّين لكتب الفتوى تعرّضوا لتفسيرها، فمنهم:

من يظهر منه حملها على إرادة موضع الخلاء كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد، و هو ظاهر جماعة⁽⁴⁾ حملوا المنع المتقدّم عن الحلّي على سبق المسجديّة على بنائها، أو صورة سراية النجاسة منها إلى المسجد على تقدير سبق المسجديّة على بنائها، و يعضده ما قيل من أنّه الذي يتعارف اتّخاذ موضع له. و منهم: من جعلها بمعنى موضع الوضوء حكاه في جامع المقاصد قائلا: «الميضاة المطهرة، ثمّ قال: و قد يراد بالميضاة موضع الوضوء و لا يبعد كراهته»⁽⁵⁾ و هذا بقرينة المقابلة ينهض قرينة على أنّ مراده بالمطهرة في مختاره موضع الخلاء. و منهم: من حملها على إرادة كليهما كما في الروضة⁽⁶⁾ و الذخيرة⁽⁷⁾ و غيرهما مفسّرين لها بالمطهرة للحدث و الخبث، و في فوائد الشرائع⁽⁸⁾ احتمال كلّ منهما من دون ترجيح.

و قد يشكل الأوّل باستلزامه كون عقد المسألة في كلام الأصحاب لبيان حكم الفرد النادر، لأنّ ما لا يسري إليه النجاسة منها فيما سبق بنائها المسجديّة يتّفق نادرا. و أبعد منه

ص: 720

- 1- القاموس المحيط 1:32.
- 2- نقله عنه في المغرب: 487.
- 3- مجمع البحرين 1:441 (وضا).
- 4- كما في كشف اللثام 3:323، المسالك 1:325، الرياض 4:306.
- 5- جامع المقاصد 2:146.
- 6- الروضة البهيّة 1:541.
- 7- الذخيرة: 249.
- 8- كما في روض الجنان 2:624، المسالك 1:325، الرياض 4:305.

الثاني لأدائه إلى الاستعمال في معنيين، واعتبار القدر المشترك يوجب المجاز الذي لا يصار إليه إلا لقرينة، ولكن الذي يسهل الخطب أنها ليست لفظ الرواية وإنما اللفظ الوارد فيها المعلق عليها الحكم «المطهرة».

وقضية ظاهر عبارة الغريبين و المجمع كونها إناء يتطهر به، لتفسيرهما الميضاة ب «مطهرة يتوضأ بها» كما في الأول، أو «منها» كما في الثاني بل هو صريح الثاني أيضا في مادة طهر. ولكن هذا المعنى بعيد عن لفظ الرواية، ولا سيما بملاحظة «اجعلوا» وكلمة «على» كما يدركه الذوق السليم، بل هو مقطوع ببطلانه بالنظر إلى فهم الأصحاب، فهي اسم للموضع جزما.

و هل هي لموضع الوضوء أو موضع الخلاء؟ ظاهر كلماتهم بل صريح بعضهم فهم الثاني، وقضية ما عرفته عن الروضة(1) و الذخيرة(2) و غيرهما(3) الحمل عليهما معا.

وقد يدعى كون الثاني هو المعهود في العرف الحاضر، واحتمال تغيره لعرف زمان صدور الرواية، ينفية أصالة عدم النقل المعتضد بأصالة التشابه، فيتجه الحمل عليه إن ثبت المعهودية في العرف، ولم يبعده لزوم كون الرواية لبيان الحكم لمورد نادر، إلا أن يذنب على تقدير تسليم الندور بأن المطهرة في المسجد أو على باب المسجد بنفسه، ومع قطع النظر عما يستلزمه من تنجيس موضوع من الموضوعات مخصوص عند الشارع بحكم خاص سيقت الرواية لبيانه، وهذا مما لا يستتبع إشكالا ولا يلزم بالنسبة إلى اللازم في غالب مواردنا إهمال، لجواز إحالة حكمه و هو الحرمة إلى بياناته لحرمة تنجيس المسجد.

و كيف كان فالمقام لا يخلو عن إشكال، وإن كان المصير إلى ما فهمه الأصحاب أوفق بطريقة الاحتياط، ولا يبعد التزام الكراهة في الموضوعين معا.

[المسألة الثالثة: يستحب جعل المنارة مع حائطها]

المسألة الثالثة: أنه يستحب جعل المنارة مع حائطها كما نص عليه جماعة(4) بل هو المشهور كما عن الرياض(5) و في كلام جماعة(6) بل الأكثر التعبير عن المسألة، بكراهة

ص: 721

1- الروضة البهية 1: 541.

2- الذخيرة: 249.

3- كما في كشف اللثام 3: 323، الرياض 4: 306.

4- كما في السرائر 1: 278، الشرائع 1: 127، المعتبر 2: 449، الإرشاد 1: 249، التذكرة 2: 423، و المنتهى 1: 387، اللعة: 30، الدروس 1: 156.

5- الرياض 4: 306.

6- كما في الذكرى 3: 125، جامع المقاصد 2: 145، المفاتيح 1: 104، المدارك 4: 394.

جعلها في وسطها، وعن كاشف(1) اللثام دعوى الشهرة فيه. وظاهر المحكي عن المبسوط والتحرير ولا تبني المنارة في وسطها المنع، و أظهر منه في إفادة المنع عبارة النهاية «ولا يجوز أن تكون في وسطها»(2).

وهما وإن احتملا- إرادة الكراهة، إلا- أن ظاهر جماعة - كالمحقق الثاني في جامع المقاصد(3) و الشهيد الثاني في الروض(4) و الروضة(5) و المسالك(6) و الميسي في حاشية القواعد(7) و صاحبي المدارك(8) و الذخيرة(9) و كاشف اللثام(10) - إبقاؤهما على ظاهرهما على وجه يظهر منهم الموافقة في القول و الحرمة، لقولهم بعد حكاية ما عرفت «و هو حق أو حسن» غير أنهم نزلوا إطلاقه على صورة سبق المسجدية على بنائها، بل في الروضة على هذا التقدير التصريح بأنه حرام، و تأمل في إطلاق الحرمة على هذا التقدير أيضا. ثم قال: و الظاهر هنا تقييد الحرمة بالإضرار أو بما إذا لم يكن مأذونا في الوقف في أمثال هذه التصرفات، و أمّا مع الإذن و عدم الإضرار فلا وجه للحرمة، ثم نقل عبارة الشيخ في النهاية و قال: و كأنه أراد به الكراهة أو تقييد بأحد الوجهين، انتهى(11).

أقول: أمّا استحباب جعلها مع الحائط فلم نقف على رواية فيه، بل في الذخيرة «مستنده غير واضح»(12) إلا أنه علله غير واحد(13) بأن فيه توسعة للمصلين و رفعا للحجاب عما بينهم، و هذا إن تمّ لقضى بكراهة جعلها في الوسط أيضا بالنظر إلى ضدي التوسعة و رفع الحجاب، و هما التضييق على المصلين و وضع الحجاب بينهم.

و لكن يشكل نهوضه بمجرد إثبات الاستحباب و المطلوبية، إذ لو وجّه التمسك به بكونه استدلالا لميّا، بادعاء كون التوسعة علة لمطلوبية جعل المنارة مع الحائط للشارع، فيزيقه منع العلية إلا لدليل من عقل أو نقل، و العقل غير مستقل بإدراكها، و لم يرد من الشارع خطاب فيها. و لو بنى الاستدلال على جعل التوسعة عنوانا أوليا لحقه المطلوبية للشارع، ثم يتعدى منه الحكم إلى ما هو من قبيل نوعه و هو جعل المنارة مع الحائط،

ص: 722

1- كشف اللثام 3:322.

2- النهاية: 108.

3- جامع المقاصد 2:145.

4- الروض 2:62.

5- الروضة البهية 1:541.

6- المسالك 1:325.

7- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:264.

8- المدارك 4:394.

9- الذخيرة: 249.

10- كشف اللثام 3:322.

11- حاشية الروضة: 212.

12- الذخيرة: 249.

13- كما في نهاية الأحكام 1:352.

فينتظم قياس بطريق الشكل الأول، صورته: إن جعل المنارة مع الحائط توسعة للمصلين، وهي مطلوبة للشارع، فيتوجه إليه منع الحكم في العنوان الأولي لعدم وضوح دليله. إلا أن يستظهر من نفس أدلة مطلوبة بناء المساجد، بتقريب أنه إذا لم يكن بين المنارة في وسط المسجد صار محلها من المسجد، فيدل على كونه مطلوباً للشارع كل ما دل على مطلوبة بناء المسجد، وفيه إشكال. أو يستظهر رجحان مطلق التوسعة في نظر الشارع من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده على ما ورد في خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«سمعته يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنى مسجده بالسميط، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا:

يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فزيد فيه وبناه بالسعيدة، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أمرت بالمسجد فزيد فيه، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى والذكر... الخ»(1) فلو لا التوسعة أمراً راجحاً مطلوباً للشارع لما أمر بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وفيه إشكال.

ويمكن الاكتفاء في التزام الاستحباب والكراهة لكونهما من السنن بالشهرة عملاً بقاعدة التسامح، فإنها مما يكفي فيه بفتوى فقيه واحد فكيف بفتوى المعظم. وفيه أيضاً إشكال أوردناه في تحقيقاتنا الأصولية.

وأما حرمة جعلها في وسط على تقدير تقدم المسجدية على ما جزم به الجماعة(2) فوجهها غير مذكور في كلامهم، غير أنها قد تعلل بأن مقتضى المسجدية استعداد كل مكان منه للصلاة فيه، وبنائها في الوسط ينافيه.

ونوقش فيه تارة: باقتضاء ذلك الحرمة وإن لم يكن في الوسط، وأخرى بمنع اقتضاء منافاة الاستعداد الحرمة، بل مدارها على إضرار المصلين فعلاً، فالأولى إناطة الحكم به كما أناطه في حاشية الروضة(3).

وفي الوجهين ما لا يخفى، أمّا الأول: فلوضوح عدم بناء الوسط في فتاوى الأصحاب على إرادة الوسط الحقيقي المحفوف بالمتساويين، بل يراد به قرينة المقابلة ما يقابل كونها

ص: 723

1- الوسائل 5: 1/205، ب 9 أحكام المساجد، التهذيب 3: 738/261.

2- كما في الروضة 1: 541، المبسوط 1: 160، التحرير 1: 325، النهاية: 108.

3- حاشية الروضة: 212.

مع الحائط، فيعمّ غير الوسط الحقيقي أيضا. وأمّا الثاني: فيتّضح وجهه بالتعرّض لبيان الصور المتصوّرة للتصرّف في المسجد إجمالا و تعقيها لبيان أحكامها، فنقول: إنّ التصرّف إمّا أن يكون بما يوجب تبدّل عنوان المسجد بعنوان آخر كجعله مدرسة أو خانا أو نحو ذلك، أو تصرّف بما لا يوجبه، و عليه فإمّا أن يكون إخراجا لمكان منه عن استعداد الصلاة فيه، أو لا يكون كذلك مع كون من مكّمات المسجد و مصالح المصلّين.

أمّا الصورة الاولى: فلا ينبغي التأمّل في حرمة بل لا يختصّ ذلك بالمسجد و يجري في سائر الأوقاف، كما نصّ عليه جماعة (1) في باب الوقف، بل الظاهر عدم الخلاف فيه، و يدلّ عليه عموم قول العسكري عليه السّلام: «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها» (2) و ما في المرويّ عن الكاظم عليه السّلام من قوله: «لا يحلّ لمن آمن بالله و باليوم الآخر أن يبيعه و يبتاعها و يهبها و ينحلها و يغيّر شيئا منها» (3).

كما أنّه لا ينبغي التأمّل في جوازه في الصورة الثانية - كفرش أرضه أو تجسيصه، أو إعلاء جدرانته لحفظه عن صعود الصبيان و الوحوش و الكلاب، و تسقيفه محافظة على المصلّين من الحرّ و البرد و الثلج و المطر و ما أشبه ذلك - للأصل، و فقد ما يوجب الخروج عنه من الأدلّة المانعة حتّى الخبرين المتقدمين، لعدم قضائهما بالمنع عن نحوه خصوصا أولهما لعدم منافاة التصرّف المذكور كون المسجد على حسب ما أوقفه أهله.

و توهم كونه تغييرا لشيء منه فيتناوله المنع المستفاد من ثانيهما، يدفعه منع صدق التغيير على نحو هذا التصرّف، لأنّه عرفا و لغة عبارة عن جعل الشيء غير ما كان أولا، و هذا إحداث زيادة في المسجد مع إبقائه على ما كان.

و أمّا الصورة الثانية: كإحداث المنارة في وسطه و نحوه، فإنّ منع الواقف عند إجراء الصيغة من نحو هذه التصرّفات فلا إشكال بل لا أظنّ خلافا في حرمتها، لأنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها، و لا يحلّ أن يغيّر شيئا منه. و إن أذن فيها فالظاهر أنّه لا إشكال في جوازها، للأصل. و لا ينافيه «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها» بل يدلّ على الجواز

ص: 724

1- كما في السرائر 3:153، الغنية: 298، مفتاح الكرامة 9:84، جامع المقاصد 9:67-68.

2- الوسائل 19:2/175، ب 2 الوقوف و الصدقات، الكافي 7:34/37.

3- الوسائل 19:4/202، ب 10 الوقوف و الصدقات، التهذيب 9:610/149.

بتقريب: أنّ الواقف يأذنه حين الوقف في بناء الأمانة تعلق غرضه بالنسبة إلى مكان منه بالأمر الدائر بين استعداده واستعداده للمنارة، فهذا الأمر الدائر بين الأمرين حسب هذا الوقف ووجهه، فيكون بإحداث المنارة في وسطه على حسبه.

نعم قد يشكل الحال بالنظر إلى قول الكاظم عليه السلام: «لا يحلّ أن يغيّر شيئاً منها» فإنّه تغيير شيء منه، وإطلاقه يعمّ صورتي الإذن و عدم الإذن.

ويمكن الذبّ عنه أولاً: بمنع كونه تغييراً بالمعنى المتقدّم - وهو جعله غير ما كان أولاً - بملاحظة أنّ من صفته بجعل الواقف استعداده لأحد الأمرين من الصلاة فيه أو بناء المنارة فيه.

وثانياً: بالتزام التخصيص لكون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها في دلالة على الجواز في صورة الإذن خاصة خاصاً فتأمل.

وإن لم يأذن فيها بحيث سكت ولم يتعرّض في متن الصيغة لمنع ولا إذن ولو لغفلته، فهذا هو محلّ الإشكال مع وضوح مقتضى الأصل وهو الجواز، ومنشأ الإشكال الشبهة في نهوض ما يوجب الخروج عن الأصل وعدمه.

ومبنى الذبّ عنه على النظر في أنّ مقتضى المسجديّة على حسب ما تعلق به غرض الواقف هل هو استعداد كلّ مكان للصلاة فيه، أو اشتغال كلّ مكان فعلاً بالصلاة؟ ولا يبعد دعوى أظهرية الأوّل، لأنّ الثاني إنّما يتّجه فيما لو كان الواقف حين بناء المسجد أو إجراء صيغة الوقف عليه قاطعاً بعدم خلوّ موضع منه في أوقات الصلوات عن المصلّي، وانتفاؤه معلوم بالضرورة، بل المعلوم من حال الواقف أنّه قاصد إلى بناء ما يصلح للصلاة فيه بأن يكون كلّ مكان منه معدّاً لذلك، كيف وليس حال المسجد من هذه الجهة إلاّ كحال سائر الأوقاف من المدرسة والرباط وغيرهما، حيث إنّ المعلوم من غرض الواقفين لها إعداد مكان للسكنى والنزول في محلّ الحاجة.

لا يقال: المنارة من مصالح المسجد والمصلّين فيه وهو يسوّغ بناءها فيه، لمنع كونها من المصالح المحتاج إليها أولاً، وإمكان تحصيل هذه المصلحة ببنائها على الحائط فليس بناؤها في وسط المسجد ممّا لا مندوحة عنه. نعم يشكل الحال في مصلحة لا مندوحة عن إحداثها فيه كالميضة الحديثة إذا لم يمكن جعلها في باب المسجد، وجعلها في باب المسجد يوجب خروج مكانها عن استعداد الصلاة فيه. فيقع التعارض بين مصلحة المسجد

و غرض الواقف حيث تعلق باستعداد كل مكان منه للصلاة فيه، و الأظهر ترجيح الثاني عملاً بعموم الخبرين المتقدمين، و المصلحة المذكورة لا تنهض لتخصيصهما لكونهما من المصالح المرسله، و لا عبرة بها عندنا إلا إذا كان ميسر الحاجة إليها بحيث كشف عن رضا الواقف بذلك حين الوقف و إن لم يصرح به في متن الصيغة، و المعتبر في رضاه الرضا التحقيقي و لا يكفي التقديري و هو كونه بحيث لو التفت إلى ميسر الحاجة إليه لرضي به و أذن فيه صريحاً.

و من هنا ظهر أن الحق في هذا الفرع خلاف ما أوردناه على المحقق الخوانساري في حاشية الروضة في مسألة الميضاة.

[المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبنى وسطاً]

المسألة الرابعة: يكره تعلية المساجد بل تبنى وسطاً، على ما نص عليه جماعة (1) من الأصحاب منهم الشهيد في اللمعة (2) و مقتضى ما هو المعروف منه من أنه ضمن أن لا يذكر فيها إلا المشهورات كونه مشهوراً.

و استدلل (3) عليها بالسنة المعلومة من فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم لما روي «من كون حائط مسجده قامة» (4) و بالمنقول من حال السلف، و لما فيها من الاطلاع على عورات الجيران.

و في الكل ما لا يخفى، فإن استقرار السنة بما ذكر غير معلوم. و فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم في مسجده غير واضح الوجه، و لا أنه يكشف عن رجحان الوسطية بنفسها، لجواز كون جعل حائط مسجده قامة لمراعاة مصلحة اخرى، و لعلها أفادته فائدة الشاخص المرجوع إليه في معرفة الزوال و غيره من خصوصيات الوقت. و المنقول من حال السلف إن اريد به بلوغ عمل السلف حد السيرة القطعية الكاشفة عن المطلوبة للشارع فغير ثابت، و إن اريد ما دون ذلك فغير معتبر.

و يمكن الاستناد فيه إلى قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى فقيه واحد فضلاً عن فتوى جماعة بل الأكثر، لصدق البلوغ على الفتوى المتضمنة للثواب على الفعل و الترك. و لكن لنا في إفادتها المطلوبة لتنعقد بها الاستحباب أو الكراهة المصطلحان بحث،

ص: 726

1- كما في جامع المقاصد 2:144، روض الجنان 2:625، الروضة البهية 1:545.

2- اللمعة: 30.

3- كما في جامع المقاصد 2:144.

4- الوسائل 4:7/142، ب 8 أبواب المواقيت، التهذيب 3:738/261.

بل منع أوردناه في تحقيقاتنا الاصولية.

و هاهنا طريق آخر لإثبات الكراهة بمعنى مطلوبية الترك والاستحباب بمعنى مطلوبية الفعل مندرج في قاعدة التسامح أيضا، بالبناء على الاكتفاء بمجرد احتمال الرجحان مع كون مدركها حينئذ قضاء العقل المستقل بكون الآتي بما احتمال الرجحان لاحتمال كونه مطلوباً للمولى ممدوحاً، على معنى استحقاقه مدح العقلاء وهو حسن غير بالغ حد الإلزام الملازم بضابطة التلازم بين العقل والشرع للاستحباب.

وهذا حسن إن لم يחדشه الفرق بين حسن الفعل لما فيه من الصفة المحسنة، وحسن الفاعل لما انكشف بفعله من وجود صفة الانقياد في نفسه، فيكون استحقاقه المدح للمنكشف لا للكاشف، والآذي يجدي في ثبوت الحكم الشرعي نظراً إلى تلازم العقل والشرع إنما هو الأول لا الثاني، والقدر المسلم في نحو الصورة المفروضة إنما هو من قبيل الثاني لا الأول.

وأما الاستناد إلى ما ورد من النهي عن رفع البناء في غير المسجد لأزيد من سبعة أذرع أو ثمانية، تعليلاً بأن الزائد مسكن الجن والشياطين. ففيه: مع عدم ظهور اندراج المسجد في مورد هذا النهي أن جعل البناء سبعة أذرع أو ثمانية من التعلية فكيف يستدل بالنهي عن الأزيد منهما على مطلوبية ترك التعلية ولذا فسّر بجعله وسطاً، وجعل معيار الوسطية صدق العرف في كلام غير واحد. فالكراهة هنا محل تردّد.

[المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف]

المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف كما نصّ عليه جماعة (1) وهي بضمّ الشين وفتح الراء جمع شرفة بسكونها: ما بينى على أعلى الجدران ممّا هو متداول في سور البلدان والقراء. ومقابلها الجَمّ: بمعنى الخلوّ عن الشرفة.

والأصل في كراهة الشرفة عدّة من الروايات، مثل رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام عن عليّ عليه السّلام «أنّه رأى مسجداً بالكوفة وقد شرف، فقال: كأنّه بيعة، وقال: إنّ المساجد لا تشرف بل تبنى جمّاً» (2).

ص: 727

1- كما في المبسوط 1:160، الشرائع 1:128، الإرشاد 1:249، المنتهى 6:320، الذكرى 3:123.

2- الوسائل 5:2/15، ب 15 أحكام المساجد، التهذيب 3:697/253.

والمروِّي عن إرشاد المفيد رحمه الله عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث طويل قال:

«إذا قام القائم عليه السّلام لم يبق مسجداً على وجه الأرض له شرف إلاّ هدمها ويجعلها جمّاً»(1).

وفي حديث آخر «أمرنا أن نبني المدائن شرفاً، والمساجد جمّاً»(2).

وعن المجازات النبويّة لمحمّد بن الحسن الرضي قال عليه السّلام: «ابنوا المساجد واجعلوها جمّاً»(3).

ويظهر من الخبر الأوّل كون الحكمة الباعثة على الكراهة هو التشبّه بالبيعة، وهي معبد النصارى. ولكثرة روايات هذه المسألة و استفاضتها لعلّه لا إشكال في الحكم، لانجبار ضعف الأسانيد أو قصورها بالكثرة.

[المسألة السادسة: يكره المحاريب الداخلة]

المسألة السادسة: أنّه يكره المحاريب الداخلة على المشهور شهرة عظيمة تبلغ الإجماع، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن العنوان، بين التعبير كما ذكر كما عن النافع(4) والإرشاد(5) والبيان(6) والنفلية(7) والذكرى(8) قال: قاله الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع. والتعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كما عن النهاية(9) والمبسوط(10) والسرائر(11) والشرائع(12) والمعتبر(13) والتعبير بالمحاريب الداخلة في الحائط كثيراً كما في جامع المقاصد(14) وفوائد الشرائع(15) وحاشية الإرشاد(16) وحاشية الميسبي(17) والروض(18) والمسالك(19) ومجمع البرهان(20). وفي كلام جماعة(21) تعميم الحكم بالقياس إلى المحاريب الداخلة في المسجد. وربّما عبّر بالمقاصير وهي التي أحدثها الجبّارين(22) كما في منظومة الطباطبائي(23) وهي محتمل الاتّحاد مع المحاريب، ويظهر من غير واحد تغايرهما.

ص: 728

1- الوسائل 5: 4/216، ب 15 أحكام المساجد، إرشاد المفيد: 365.

2- مقاييس اللغة 1: 421.

3- الوسائل 5: 5/216، ب 15 أحكام المساجد، المجازات النبويّة: 66/98.

4- النافع: 49.

5- الإرشاد 1: 249.

6- البيان: 67.

7- النفلية: 143.

8- الذكرى 3: 123.

9- النهاية: 109.

10- المبسوط 1: 160.

11- السرائر 1: 279.

12- الشرائع 1: 128.

13- المعتبر 2: 452.

- 14- جامع المقاصد 2:146.
- 15- فوائد الشرائع: 59.
- 16- حاشية الإرشاد: 129.
- 17- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:268.
- 18- الروض 2:628.
- 19- المسالك 1:328.
- 20- مجمع البرهان 2:152.
- 21- كما في جامع المقاصد 2:149، روض الجنان 2:628، المسالك 1:328.
- 22- كذا في الأصل، و الصواب: الجبّارون.
- 23- الدرّة النجفيّة: 102، لا تصطنع فيها المقاصير ودع تصويره فإنّه شرّ البدع.

وليس في المسألة من النصوص إلاّ خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السّلام «أنّه كان يكسر المحاريب إذا رآها في المساجد، ويقول: كأنّها مذابح اليهود»⁽¹⁾ وصحيح زرارة المرويّ عن كتاب الفقيه عن الباقر عليه السّلام قال: «إذا صلّى قوم وبينهم وبين الإمام سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة إلاّ من كان حيال الباب. قال: وقال: هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبارون، وليس لمن يصلّي خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة»⁽²⁾.

والأول: ظاهر في المحاريب الداخلة في المسجد، وكذلك الثاني: على تقدير اتّحاد المقاصير والمحاريب الداخلة فيه، وإلاّ فيثبت بهما كراهة هاتين وتبقى المحاريب الداخلة في الحائط خالية عن النصّ. فلعلّ الوجه في كراهتها حينئذ كونها مانعة عن مشاهدة من بجنبها الإمام من المأمومين، فينبغي حينئذ تقييده بالكثرة حسبما عرفت في كلام جماعة.

والمراد بالكثرة كون المحراب في دخوله في الحائط بحيث إذا دخله الإمام لم يشاهده إلاّ من بحيال باب المحراب.

ثمّ في المحاريب الداخلة في المسجد ينبغي تقييد الحكم بسبق بنائها على المسجديّة، وإلاّ حرم كما نصّ عليه جماعة⁽³⁾ ووجهه ما تقدّم في بحث المنارة، والله العالم.

[المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد]

المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد، كما عن المبسوط⁽⁴⁾ والنهاية⁽⁵⁾ والسرائر⁽⁶⁾ وفي كتب المحقق⁽⁷⁾ وأكثر كتب العلامة كالمنتهى⁽⁸⁾ والتذكرة⁽⁹⁾ والقواعد⁽¹⁰⁾ ونهاية الأحكام⁽¹¹⁾ والذكرى⁽¹²⁾ والبيان⁽¹³⁾ وجامع المقاصد⁽¹⁴⁾ وفوائد الشرائع⁽¹⁵⁾ والمسالك⁽¹⁶⁾ والمدارك⁽¹⁷⁾ والذخيرة⁽¹⁸⁾ وغيرها⁽¹⁹⁾ من كتب المتأخّرين ومتأخّريهم.

ص: 729

1- الوسائل 5: 1/237، ب 31 أحكام المساجد، التهذيب 3: 696/253.

2- الوسائل 8: 1/407، ب 59 صلاة الجماعة، الفقيه 1: 1144/253.

3- كما في المسالك 1: 328، روض الجنان 2: 628، جامع المقاصد 2: 146، فوائد الشرائع: 59.

4- المبسوط 1: 160.

5- النهاية: 110.

6- السرائر 1: 279.

7- الشرائع 1: 127، النافع: 49، المعتمد 2: 450.

8- المنتهى 6: 325.

9- التذكرة 2: 430.

10- القواعد 1: 262.

11- نهاية الأحكام 1: 359.

12- الذكرى 3: 135.

13- البيان: 68.

14- جامع المقاصد 2: 155.

15- فوائد الشرائع: 58.

16- المسالك 1:326.

17- المدارك 4:395-396.

18- الذخيرة: 249.

19- كما في مجمع البرهان 2:151، كشف اللثام 3:338، روض الجنان 2:626.

و الظاهر بل المقطوع به كونه إجماعاً حيث أرسلوه إرسال المسلمات من دون تأمل و لا استشكال لأحد و لا تعرض أحد لنقل قول بالخلاف، بل ربّما يظهر من عدم تعرضهم لذكر دليل على الحكم كونه من الواضحات التي لا يحتاج مثلها إلى الاستدلال.

فبما قرّرناه ظهر دليله عندنا، و هو الإجماع القريب من الضرورة، المعتضد بالأصل، المتأيّد بفتوى الشيخ في النهاية، بناء على ما هو المعروف من ديدنه فيها من أنّه يفتي بمتون الروايات بلا اختلاف أو مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ لا يخلّ بالمقصود، فتكون هذه الفتوى بمنزلة رواية مرسلة أو هي بعينها.

و هل يشترط الجواز بعزم الهادم على إعادة المستهدم و هو المشرف على الانهدام بعد هدمه أم لا؟ الظاهر الثاني، للأصل، و إطلاق الفتاوي المعتضد بتصريح جماعة، منهم:

صاحباً المدارك(1) و الذخيرة(2) بعدم الاشتراط. و أمّا تعليقه: بأنّ الغرض من الهدم دفع الضرر و هذا يحصل بدون العزم على إعادته غاية الأمر كون الإعادة مستحبّاً آخر، فعليل، لعدم إناطة الحكم في إطلاق الفتاوي بدفع الضرر، فيتناول ما لو لم يكن هناك ضرر في عدم هدمه و لا انهدامه.

و بما بيّناه من قضيتي الأصل و إطلاق الفتاوي ينقدح عدم اشتراط الجواز بكون الهادم قاطعاً بأنّه يعيده غيره و لا ظانّاً به و لا محتملاً له، ثمّ إذا خيف ضرر انهدامه على أحد المتردّدين أو على المصلّين في المسجد فينبغي القطع بوجوب النقص لوجوب دفع الضرر المحتمل، كما صرّح به غير واحد كالمدارك(3) و الذخيرة(4) و غيرهما(5).

و في غير ما خيف ضرر الانهدام فهل يستحبّ النقص أو يجوز على الإباحة؟ قولان، أوّلهما: صريح المبسوط(6) و السرائر(7) و الذكرى(8) على ما حكى. و ثانيهما: ظاهر المطلقين بالجواز و إن كان يحتمل إرادة الجواز على وجه الاستحباب. و على أيّ تقدير فوجه الاستحباب غير واضح، نعم يسهل الأمر في ذلك عند من يرى قاعدة التسامح مفيدة للاستحباب المصطلح، اكتفاء فيها بمرسلة النهاية أو فتوى الجماعة. نعم ينبغي القطع بالاستحباب فيما لو نقضه عازماً للإعادة المستحبة على ما ستعرف، قضية لاستحباب

ص: 730

1- المدارك 4:396.

2- الذخيرة: 249.

3- المدارك 4:396.

4- الذخيرة: 249.

5- كما في الرياض 4:308.

6- المبسوط 1:160.

7- السرائر 1:279.

8- الذكرى 3:135.

وأما نقض غير المستهدم منه، فإن لم يكن للتوسعة فغير جائز قولاً واحداً فتوى ونصاً، لعموم الأدلة المانعة كتاباً وسنة، كقوله عزّ من قائل: **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (1)** والمورد لا يخصّص. وما في كلام بعض المفسّرين من تفسير الخراب بالمنع من تعمير العبادة (2) ممّا لا مدرك له فلا حجّية فيه، مع احتمال التفسير بالباطن الغير المنافي لحمله على إرادة الظاهر وهو النقض والهدم. وقوله عليه السّلام:

«الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» (3) المقتضي بعمومه وجوب إبقاء الوقف على الوجه الذي أوقفه أهله على هذا الوقف. وقوله عليه السّلام: «لا يحلّ أن يغيّر شيئاً منها» (4) المتناول بعمومه كسابقه لما نحن فيه.

وأما نقضه للتوسعة، ففيه خلاف، ظاهر الفاضلين في الشرائع (5) والتذكرة (6) والمنتهى (7) والإرشاد (8) والمحقّق الأردبيلي في شرحه (9) المنع، لإطلاقهم المنع في نقض غير المستهدم من غير استثناء للتوسعة ولا تعرّض لحكمها.

والشهيد استقرب الجواز في البيان على ما حكى (10) واختاره الشهيد الثاني (11) وبعده صاحب الذخيرة (12) ثمّ سيّد الرياض (13).

وتردّد فيه المحقّق الثاني في جامع المقاصد (14) نافية للبعد عن الجواز وهو يومئ إلى ميله إليه.

في الذكرى «أنّ فيه وجهين: من عموم المنع، ومن أنّ فيه إحداث مسجد، ولا استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بعد إنكارهم ولم يبلغنا إنكار عليّ عليه السّلام ذلك، ولأنّه وسّع السلف المسجد الحرام ولم يبلغنا إنكار علماء ذلك العصر. ثمّ قال: نعم الأقرب أن لا ينقض إلاّ بعد الظنّ الغالب بوجود العمارة، ولو أقرّ النقض إلى إتمامها كان

ص: 731

1- البقرة: 114.

2- كما في التفسير الكبير 10:4.

3- الوسائل 2/175:19، ب 2 الوقوف والصدقات، الكافي 34/37:7.

4- الوسائل 4/202:19، ب 10 الوقوف والصدقات، التهذيب 610/149:9.

5- الشرائع 1:127.

6- التذكرة 2:450.

7- المنتهى 6:328.

8- الإرشاد 1:249.

9- مجمع البرهان 2:152.

10- البيان: 68.

11- روض الجنان 2:627.

12- الذخيرة: 249.

13- الرياض 4:308.

أولى إلا مع الاحتياج إلى الآلات» انتهى(1).

وقريب منه ما عن المدارك(2) وفوائد الشرائع(3).

وفي المسالك بعد اختياره الجواز «و يجب التأخير إلى إتمام العمارة إلا مع الاحتياج فيؤخر بحسب الإمكان»(4).

وتحقيق المقام أنّ عمومات المنع شاملة لما نحن فيه جزماً، فلا بدّ في الخروج منها من مخرج قويّ ينهض لتخصيصها، وليس شيء ممّا سمعت من الشهيد في الوجوه الثلاث بصالح لذلك:

أمّا الوجه الأول: فلأنّ غاية ما فيه استحباب إحداث المسجد المتضمّن للرخصة فيه، وهو إنّما يسلم إذا لم يستلزم محرّماً. ولو سلّم كون دليله عامّاً شاملاً لصورة استلزام نقض مسجد آخر ولزومه الجواز وعدم الحرمة في خصوص هذا الفرض، نقول: إنّ دليل المنع أيضاً عامّ يشمل صورتَي النقض لا- للتوسعة و النقض لها، فيتعارضان و بينهما عموم من وجه، فلا بدّ من تخصيص أحدهما وإرجاعه إلى معيّن يحتاج إلى شاهد خارجي وهو في جانب تخصيص دليل الاستحباب، لكون تعارضهما من قبيل تعارض الحاضر والمبيح، ومن المقرّر - في محلّه - تحكيم الحاضر للمبيح ونهوضه مخصّصاً له لالتفهام العرفي. ولذا يحرم بناء المسجد في مكان مغصوب ويبطل الصلاة في المكان المغصوب، بناء على ما هو المحقّق من امتناع اجتماع الأمر والنهي، ولا يجوز الغناء في المراثي وتلاوة القرآن على الأصحّ الأشهر.

و أمّا الوجه الثاني: فإن اريد من استقرار قول الصحابة على توسعة مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ما يدخل قول عليّ عليه السلام بذلك أيضاً لينعقد ذلك إجماعاً كاشفاً عن قول المعصوم، ففيه منع واضح إذ كما أنّه لم يبلغنا إنكاره عليه السلام ذلك فكذلك لم يبلغنا إقراره بذلك أيضاً. وإن اريد به ما دون ذلك، فلا يصلح للتعويل عليه في التزام الحكم المخالف للعمومات المحكمة المتقنة.

و أمّا الثالث: فلأنّ توسعة المسجد الحرام عمل شنيع صدر من خلفاء الجور فليس مبناهما على المشروعية، وعدم إنكار علماء العصر ذلك على فرض تسليمه لا يدلّ على رضاهم بذلك، لجواز ابتناؤه على خوف و تقيّة.

ص: 732

1- الذكرى 3:130.

2- المدارك 4:396.

3- فوائد الشرائع: 58.

4- المسالك 1:326.

فالأولى الاستدلال على الجواز بحسنة بل صحيحة عبد الله بن سنان المتكفلة لفعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِهِ حَيْث نَقَضَهُ لِلتَّوَسُّعَةِ مَرَّتَيْنِ كَمَا صَنَعَهُ فِي الذَّخِيرَةِ (1) وَغَيْرَهَا (2) إِنْ لَمْ يَخْدُشْهُ مَنَعٌ وَقَوَّعَ هَذَا النَّقْضَ بَعْدَ تَمَامِ الْمَسْجِدِيَّةِ، لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ قَبْلَ إِجْرَاءِ الصِّيغَةِ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا أُخْرَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِعَلْمِهِ بِمَسِيَسِ الْحَاجَةِ إِلَى نَقْضِهِ مَرَّتَيْنِ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَسْجِدَ لَا يَنْعَقَدُ مَسْجِدًا بِحَيْثُ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ جَمِيعُ أَحْكَامِهِ بِدُونِهِ، وَلَوْ سَلَّمَ وَقَوَّعَهُ بَعْدَ تَمَامِ الْمَسْجِدِيَّةِ، بِإِجْرَاءِ الصِّيغَةِ أَوْ بِنَاءِ عَلَى كِفَايَةِ مَجْرَدِ النِّيَّةِ فِي انْعِقَادِ الْمَسْجِدِيَّةِ، وَلَكِنْ يَتَطَرَّقُ الْمَنَعُ إِلَى كَوْنِ مَا نَقَضَهُ مِنَ الْجِدَارِ جُزْءًا لِلْمَسْجِدِ، لِجَوَازِ كَوْنِهِ إِنَّمَا بِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ عَارِيَةً لِكَيْ يَنْقُضَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى التَّوَسُّعَةِ، فَبِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ عَلَى أَنْ يَكُونَ هُوَ جِدَارُهُ عَلَى الدَّوَامِ كَمَا رَبَّمَا يَوْمئِذٍ إِلَيْهِ بِنَاؤُهُ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى بِالسَّمِيطِ وَفِي الثَّانِيَةِ بِالسَّعِيدَةِ لِكَيْ لَا يَشَقَّ نَقْضُهُ.

وَلِأَجْلِ هَذَيْنِ الْإِحْتِمَالَيْنِ أَوْ غَيْرِهِمَا يَقْصُرُ دَلَالَةُ الرَّوَايَةِ عَلَى الْجَوَازِ عَلَى وَجْهِ يَطْمَئِنُّ بِهِ النَّفْسُ فِي الْخُرُوجِ مِنَ الْعُمُومَاتِ الْمَانِعَةِ، وَلَعَلَّهُ لَذَا أَوْ لِغَيْرِهِ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَيْهَا مِثْلُ الشَّهِيدِ وَالْمَحَقِّقِ الثَّانِي وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَسَاطِينِ الْمُتَأَخَّرِينَ، مَعَ أَنَّهَا بِمَرَأَى مِنْهُمْ وَمَسْمُوعٌ، حَتَّى أَنْ الشَّهِيدَ عُلِّلَ الْجَوَازَ بِوُجُوهٍ أُخْرَى غَيْرَ تَامَّةٍ. وَاحْتِمَالِ عَدَمِ عَثُورِهِمْ عَلَيْهَا مَعَ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي كَافِيِ الْكَلِينِيِّ، فِي غَايَةِ الْبَعْدِ.

فَالْإِنْصَافُ أَنَّ الْخُرُوجَ مِنَ الْعُمُومَاتِ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ، فِإِطْلَاقِ الْمَنَعِ قَوِيًّا جَدًّا بِالنَّظَرِ إِلَى عُمُومِ الدَّلِيلِ.

ثُمَّ عَلَى الْجَوَازِ يَجِبُ الْاِقْتِصَارُ عَلَى صُورَةِ الْاِحْتِيَاجِ إِلَى التَّوَسُّعَةِ كَمَا قَيَّدَهُ بِهِ السَّيِّدُ فِي الرِّيَاضِ (3) اِقْتِصَارًا فِي الْحُكْمِ الْمَخَالَفِ لِلْعُمُومَاتِ عَلَى مَوْرَدِ الْيَقِينِ بَلْ هُوَ الْقَدْرُ الَّذِي ثَبَتَ الرِّخْصَةَ فِيهِ مِنْ جِهَةِ فِعْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا هُوَ صَرِيحُ الرَّوَايَةِ الْمَتَكْفِلَةِ لِحِكَايَتِهِ، وَلَعَلَّ الْمَطْلُوقِينَ لِلْجَوَازِ أَيْضًا يَرِيدُونَ بِهِ ذَلِكَ وَإِنْ أُطْلِقُوا فِي الْعِبَارَةِ.

وَهَلْ يَجِبُ فِي النَّقْضِ حِينَئِذٍ مِرَاعَاةَ الظَّنِّ الْغَالِبِ بِوُجُودِ الْعِمَارَةِ إِذَا كَانَ الْمُرِيدُ لِلتَّوَسُّعَةِ غَيْرَ النَّاكُضِ وَبِدُونِهِ لَا يَجُوزُ النَّقْضُ كَمَا اسْتَقْرَبَهُ الشَّهِيدُ (4)؟ وَجِهَانٌ: مِنَ الْأَصْلِ، وَمِنْ

ص: 733

1- الذخيرة: 249.

2- مجمع البرهان 2: 152.

3- الرياض 4: 308.

4- الذكرى 3: 130-131.

الاقتصار على موضع اليقين. ولعلّ الثاني أقرب.

وهل يجب مع الظنّ الغالب بوجودها تأخير النقض إلى إتمامها إلا مع الاحتياج إلى آياته فيراعى التأخير بقدر الإمكان كما التزمه الشهيد الثاني في المسالك (1)؟ فيه الوجهان المتقدمان، مع أقربيّة ثانيهما وكونه أحوط.

ثم إنّ عن الذكرى «و لو اريد إحداث باب فيه لمصلحة عامّة كازدحام المصلّين في الخروج و الدخول فيوسّع عليهم، فالأقرب جوازه أيضا لما فيه من الإعانة على القربة و فعل الخير، و كذا يجوز فتح روزنة أو شبّك للمصلحة العامّة، و في جوازه للمصلحة الخاصّة الوجهان» (2).

و نحوه في جامع المقاصد (3) إلا أنّه استدللّ بقوله تعالى: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» (4) و نحوه الذخيرة أيضا و فسّر المصلحة الخاصّة «بقرب المسافة على بعض المصلّين» (5).

و ظاهر أنّ محلّ الكلام في الفرع المذكور ما لو استلزم إحداث أحد المذكورات أو غيرها في المسجد نقضا أو خرقا أو تغييرا، وإلا فلا حرج بلا إشكال، لعدم دخوله في دليل المنع، فيبقى الأصل سليما. بخلاف ما استلزمه، فإنّه داخل في عموم المنع.

و يشكل الجواز معه اعتمادا على الوجوه المذكورة لوضوح ضعفها المنخرج لها عن صلاحية الإخراج عن العموم، لتطرق المنع إلى كون ما ذكر إعانة على القربة و فعل الخير، فإنّه باعتبار ما استلزمه إعانة على القبيح و فعل الشرّ، وإنّما يكون كذلك إذا لم يستلزم نقضا و خرقا. و بذلك ظهر منع كونه محسنا لئلا يكون عليه سبيل، بل هو مع عدم خروج المورد عن عموم المنع بدليل من الخارج مسيء، وإنّما يكون محسنا في غير ما استلزم القبيح.

فالأقوى عدم جواز شيء من التصرفات الموجبة للنقض و الخرق و نحوهما.

ثمّ ليعلم أنّ المنع من النقض إنّما هو في غير مسجد البيت و هو الموضع الذي يتّخذ صاحبه البيت مسجدا لنفسه و أهله، و أمّا فيه على تقدير عدم وقفه بإجراء الصيغة عليه ممّا جاز توسعته و تضيقه و تغييره و هدمه رأسا و إبداله من موضع إلى آخر بل جعل موضعه كنيفا و نحوه بلا إشكال، للأصل، و عموم السلطنة على الإملاك، و فاقا للشيخ في

ص: 734

1- المسالك 1:326.

2- الذكرى 3:130-131.

3- جامع المقاصد 2:155.

4- التوبة: 91.

5- الذخيرة: 249.

النهاية(1) و المبسوط(2) و الحلّي في السرائر(3) و العلامة(4) في أكثر كتبه و الشهيد في الذكرى(5) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد(6) و غيرهم(7) من متأخري المتأخّرين.

و لعلّه محلّ وفاق لوضوح مدرك الجواز و انتفاء دليل [المنع](8)، بل الظاهر كما صرّح به جماعة(9) عدم جريان شيء من أحكام المساجد حتّى ترتّب الثواب على الصلاة فيه، كما نصّ عليه جامع المقاصد قائلا: «لا يتعلّق بالصلاة فيه ثواب المسجد» انتهى(10).

نعم ظاهر عبارة الأردبيلي المحكيّة عن مجمع البرهان حصول ثواب المسجد فيه حيث قال: «وردت أخبار(11) بجواز تغيير المسجد و تحويله إذا كان في المنزل، و حملها الأصحاب قدّس سرّه على مجرد اسم المسجد ليحصل ثواب المسجد من دون أحكامه، من عدم جواز تنجيسه و أنّه لا يكون وقفاً إلا بالصيغة مع نيّة الوقفيّة و الصلاة فيه» انتهى(12). و عن كاشف(13) دعوى الاتّفاق على عدم جريان أحكام المسجد فيه.

و يدلّ على الحكم مضافاً إلى ما ذكر روايات مستفيضة كما أشار إليها الأردبيلي(14) مثل صحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المسجد يكون في الدار و في البيت، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحوّلوه إلى غير مكانه؟ فقال: لا بأس بهذا كلّه»(15).

و صحيح الحلبي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن مسجد يكون في الدار، فيبدو لأهله أن يتوسّعوا بطائفة منه، أو يحوّلوه عن مكانه؟ فقال: لا بأس بذلك»(16).

و رواية أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المسجد يكون في البيت فيريد أهل البيت أن يتوسّعوا بطائفة منهم، أو يحوّلوه إلى غير مكانه؟ قال: لا بأس بذلك»(17).

ص: 735

1- النهاية: 110.

2- المبسوط 1: 162.

3- السرائر 1: 280.

4- كما في المنتهى 6: 325، التذكرة 2: 430-431، التحرير 1: 326.

5- الذكرى 3: 133.

6- جامع المقاصد 2: 156.

7- كما في كشف اللثام 3: 339، مجمع البرهان 2: 160، الدروس 1: 89.

8- وفي المتن «الجواز» بدل «المنع» و هو سهو منه و الصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى السياق.

9- كما في نهاية الأحكام 1: 360، كشف اللثام 3: 339.

10- جامع المقاصد 2: 156.

11- الوسائل 5: 1/208، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3: 727/259.

12- مجمع الفائدة و البرهان 2: 160.

13- كشف اللثام 3: 339.

- 14- مجمع الفائدة و البرهان 2:160.
- 15- الوسائل 5:208/3، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3:260/730.
- 16- الوسائل 5:208/1، ب 10 أحكام المساجد، الفقيه 1:153/713.
- 17- الوسائل 5:208/1، ب 10 أحكام المساجد، التهذيب 3:259/727.

ورواية مسعدة بن صدقة قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام و سئل عن الدار و البيت يكون فيهما مسجد فيبدو لأصحابه أن يتوسّعوا بطائفة منه، و يبنوا مكانه و يهدموا البنية؟ قال: لا بأس بذلك»(1).

ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفا؟ قال: لا بأس»(2).

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل كان له مسجد في بعض بيوته أو داره هل يصلح أن يجعل كنيفا؟ قال: لا بأس»(3).

وأما إذا جعله وقفا و أجرى عليه الصيغة خرج عن ملكه و لا يختصّ به حينئذ بل يصير كسائر المساجد، كما صرّح به جماعة(4) نعم لو كان الطريق إليه في ملكه لم يجز السلوك إليه إلا بإذنه كما في جامع المقاصد(5) و غيره(6).

فرع: إذا نقض المستهدم من المسجد يستحبّ إعادته على ما نصّ عليه جماعة(7) و في مفتاح الكرامة(8) صرّح الشيخ(9) و الأكثر(10) و عن كشف اللثام(11) «أنّه من الواضح بمكان» أقول: و وجه الواضح أنّه من عمارة المسجد، فيدخل في أدلّة استحبابه التي منها الآية، و ربّما ادّعي فيه الضرورة.

[المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد]

المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب ظاهرا على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد في الجملة، و اختلفت عباراتهم فيه إطلاقا و تقييدا، فعن الشيخ في النهاية(12) و المبسوط(13) و الفاضلين في الشرائع(14) و النافع(15) و القواعد(16) و التحرير(17) إطلاق القول

ص: 736

- 1- الوسائل 5:209/5، ب 10 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 31.
- 2- الوسائل 5:209/4، ب 10 أحكام المساجد، مستطرفات السرائر: 11/56.
- 3- الوسائل 5:209/6، ب 10 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 120.
- 4- كما في كشف اللثام 3:339، السرائر 1:280، التذكرة 2:431.
- 5- جامع المقاصد 2:157.
- 6- لم نعثر عليه.
- 7- كما في الشرائع 1:127، الجواهر 14:83، القواعد 1:262، التحرير 1:325.
- 8- مفتاح الكرامة 6:320-321.
- 9- المبسوط 1:160.
- 10- كما في الشرائع 1:127، جامع المقاصد 2:155، المدارك 4:396.
- 11- كشف اللثام 3:338.
- 12- النهاية: 109.

13- المبسوط 1:160.

14- الشرائع 1:127.

15- النافع: 49.

16- القواعد 1:262.

17- التحرير 1:325.

بالجواز، وبمعناه عبارة المنتهى(1) ونهاية الأحكام «إذا استهدم مسجد جاز أخذ آله لعمارة غيره من المساجد»(2).

ومنهم من اعتبر تعدّر صرفها فيه لاستيلاء الخراب كما هو ظاهر الحلّي في السرائر «إذا استهدم مسجد فينبغي أن يعاد مع التمكن من ذلك، وإذا لم يتمكن فلا بأس باستعماله في بناء غيره من المساجد»(3).

وفي معناه عبارة المهذب «إذا استهدم المسجد وصار ممّا لا يرجى فيه الصلاة بخراب ما حوله وانقطاع الطريق عنه، وكان له آلة جاز أن تستعمل فيما عداه من المساجد»(4).

وفي التذكرة كما عن المعتمد(5) اعتبار أحد الأمرين: من استغناؤه عنها ولو بأن تفضل منه، أو تعدّر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه. قال في التذكرة «ويجوز هدم ما استهدم لإعادته لما فيه من العمارة وللأمن على الداخل، ولو تعدّرت إعادته جاز استعمال آله في غيره من المساجد لاشتراكها في كونها موضعا للعبادة، وكذا لو فضل من أحد المساجد عن قدر الحاجة»(6).

ومنهم من اعتبر أحد الأمرين: من تعدّر استعمالها فيه لاستيلاء الخراب عليه، أو كون الثاني أحوج منه لكثرة المصلّين أو استيلاء الخراب عليه، كما عن الذكرى(7) وفي جامع المقاصد(8) والمسالك(9) وعن فوائد الشرائع(10) وحاشية الميسي(11) وفوائد القواعد(12) وزاد في جامع المقاصد أتباعا للمصلحة، ولا مانع لأنّ المالك واحد وهو الله تعالى.

ومنهم من اعتبر أحد الأمور الثلاث: استغناؤه عنها، أو تعدّر استعمالها فيه، أو كون الثاني أحوج لكثرة المصلّين أو لاستيلاء الخراب عليه للمصلحة، ولأنّ المالك واحد هو الله كما عن ثاني الشهيدين في الروض(13).

ومنهم من اعتبر تعدّر صرفها فيه، أو استغناؤها عنها في الحال والمآل كما في الذخيرة حيث إنّه بعد ما حكى ما عرفته عن الروض، قال: «و في هذا الحكم نظر من أصله، نعم

ص: 737

- 1- المنتهى 6:328.
- 2- نهاية الأحكام 1:358.
- 3- السرائر 1:279.
- 4- المهذب 1:78.
- 5- المعتمد 2:450.
- 6- التذكرة 2:430.
- 7- الذكرى 3:130.
- 8- جامع المقاصد 2:155.
- 9- المسالك 1:326.
- 10- فوائد الشرائع: 51. (مخطوط)
- 11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:322.
- 12- فوائد القواعد: 51 (مخطوط).

لو تعذر صرفه أو حصل الاستغناء بالكليّة في الحال و المآل لم يبعد جواز ذلك»(1).

وفي مفتاح الكرامة بعد ما حكى إطلاق الجواز عن الجماعة المتقدّمة علّله «بأنّ الغرض من المساجد و ما يجعل فيها إقامة شعائر الدين و فعل العبادات فيها، و هذا الغرض لا يختلف فيه المساجد»(2) و إليه يرجع ما عرفته عن التذكرة(3).

وفي كلام جماعة منهم سيّد الرياض تعليل الحكم «بكون المالك هو الله، و أنّ المساجد كلّها ملك له»(4) و في الوجهين ضعف واضح، أمّا الأوّل: فلأنّ غرض الواقفين كثيرا ما يتعلّق بخصوصيّات تختلف فيها المساجد، فلا يتّجه الحكم بالجواز بقول مطلق أو في الجملة، لمجرّد كون المساجد ما قصد منها و من آلاتها إقامة شعائر الدين و فعل العبادات فيها، إلّا على تقدير كون الخصوصيّات التي كانت دواعي بناء المساجد و جعل آلات لها ملغاة في نظر الشارع، و هذا على هذا الإطلاق لا بدّ له من شاهد و ليس، بل ينفيه عموم «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» لقضائه بوجوب مراعاة جميع الخصوصيات الملحوظة في نظر الأهل.

و أمّا الثاني: فمع ابتناؤه على القول في الوقف مطلقا أو وقف المسجد بأنّه يصير ملكا لله سبحانه، - لا أنّه مجرد فكّ ملك أو إحداث ملك للموقوف عليهم - أنّ كون المالك هو الله تعالى لا- يقضي بجواز تصرف غيره في ملكه كيفما اتفق إلّا- بإذنه، و صدور الإذن منه على الإطلاق أوّل المسألة، بل قصارى ما علم من إذنه إنّما هو في صرفه في هذا المسجد لا في غيره، إلّا أن يقال: إنّ المالك إذا كان هو الله فيتساوى نسبة جميع أملاكه إليه مع عدم غرض له تعالى في هذه الأملاك إلّا ما يتساوى نسبه أيضا إلى الجميع، و هو إقامة الشعائر و فعل العبادات من دون نظر له إلى خصوصيّة في بعضها دون غيره، فالآلات إذا صرفت في أيّ مسجد فقد صرفت في ملكه. و هو مشكل و لا يدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها».

فتحقيق المقام: أنّ المسجد إذا كان محتاجا إلى آلاته و لم يتعدّر صرفها فيه و لم يفضل عنه تعيّن صرفها فيه و لم يجز صرفها في غيره، و إن كان ذلك الغير محتاجا أيضا بل و لو كان أحوج، فإنّ مجرد الأوجيّة لا تدفع مقتضى «الوقوف على حسب ما يوقفها

ص: 738

1- الذخيرة: 249.

2- مفتاح الكرامة 6: 321.

3- التذكرة 2: 430.

4- الرياض 4: 309.

أهلها» و الأولوية المتوهمة مع احتمال مدخلية الخصوصية غير مسلمة.

فما سمعت عن الجماعة: من جعلهم الأوجية جهة مسوغة، ليس بسديد. كما أنه لو لم يكن محتاجا إليها حالا و مالا أو تعذر صرفها فيه حالا- و مالا باستيلاء الخراب عليه على وجه لا يرجى إعادته إلى الأبد ينبغي القطع بجواز صرفها في مسجد آخر محتاج إليها، للأولوية القطعية التي استقل بإدراكها العقل، بملاحظة دوران الأمر فيها بين بقائها إلى الأبد عطلة أو خروجها تالفة، و بين كونها مشغولة بالمسجدية محصلة للمصلحة المطلوبة من وضع المساجد، مع كون الثاني أوفق و أقرب بغرض الواقف بل غرضه تعالى.

مع أن الظاهر كون الجواز في هذه الصورة وفاقيا، لأنها أخص صور عنوان المسألة التي اتفقت الأقوال المتقدمة على الجواز فيها، إن لم يخدمه ما عرفته عن الذخيرة(1) من التجويز بعبارة «نفي البعد» التي توهم عدم جزمه بالجواز فيها.

و نحو هذه الصورة في القطع بالأولوية ما لو استغنى صاحب الآلات عنها في الحال أو تعذر استعمالها فيه في الحال، و لكن يرجى أو يظن أو يقطع احتياجها إليها، و يمكن صرفها فيها في المال و كانت في معرض التلف بحيث لو أخر صرفها إلى مجيء وقت الحاجة أو تمكّن الصرف لعرضها التلف مع احتياج مسجد آخر إليها فعلا، فيدور الأمر بين تلفها أو اشتغالها بالمسجدية إيراد المصلحة، و لا ريب أن الثاني أولى بل متعين عملا بما هو أقرب إلى غرض الواقف.

و يشكل الحال فيما لو كانت مأمونة عن التلف، فيدور أمرها بين بقائها عطلة إلى زمان الحاجة و صيرورتها مشغولة بالمسجدية فعلا، ففي جواز صرفها في مسجد آخر أيضا و عدمه و جهان: من أولوية حصول المصلحة فعلا، و من لزوم تحصيل غرض الواقف مهما أمكن. و الأول غير بعيد، و لكن الثاني أحوط. فظهر أن الأقوى ما عليه الفاضلان في المعتبر(2) و التذكرة(3) مع إشكال في بعض فروضه.

و هل يجوز صرفها في صورتها الاستغناء أو تعذر الاستعمال فيه إلى مشهد أو إلى قرية أخرى من مدرسة أو قنطرة أو نحو ذلك؟ لم نقف في ذلك على نص من الأصحاب، نعم في المسالك فيما سيأتي من «مسألة وقف المسجد و نذره و ليس كذلك المشهد فلا يجوز

ص: 739

1- الذخيرة: 249.

2- المعتبر 2: 450.

3- التذكرة 2: 430.

صرف ماله إلى مشهد آخر و لا صرف مال المسجد إليه مطلقاً»(1).

و الظاهر أنه يريد من مال المسجد ما يعمّ آلاته و غلّة وقفه و غيرهما، و قال في المدارك:

«لا يجوز صرف مال المسجد إلى غيره مطلقاً نعم لو تعدّر صرفه إليه في الحال و المآل أمكن القول بجواز صرفه في غيره من المساجد و المشاهد و مطلق القرب» انتهى(2).

و التحقيق أنه بعد استغناء المسجد عن ماله أو تعدّر صرفه إليه يراعى ما هو أقرب إلى غرض الواقف، فمع إمكان صرفه إلى مسجد آخر لا يعدل عنه إلى مشهد و لا إلى مطلق القرية، لأنه أقرب إلى غرض الواقف في نوعه.

و إذا لم يكن مسجد آخر أو لم يحتج إلى آلات تصرف على ما هو أقرب إليه في جنسه القريب كالمشهد، لأنه كالمسجد موضع إقامة الشعائر و فعل العبادات إن كان، و إلا فعلى ما هو أقرب إليه في جنسه المتوسط كالمدرسة، و إلا فعلى ما هو أقرب إليه في الجنس البعيد كالقنطرة مثلاً و غيرها من مطلق القربات، و هكذا في آلات مشهد بالقياس إلى غيره، ففي الجميع يراعى الأقرب فالأقرب.

و يعتبر في الجميع أحد الأمرين: الاستغناء، أو تعدّر الاستعمال، أو خوف التلف لو ابقيت إلى مجيء وقت الحاجة. و بجميع ما ذكر ظهر حكم غلّة وقف المسجد و نذره و غيرها من أمواله، فلا تصرف على غيرها إلا مع أحد هذين الشرطين و رعاية الأقرب فالأقرب.

ثمّ الظاهر أنه بعد ثبوت جواز صرفها في مسجد آخر لا يتفاوت الحال بين مسجد يكون في بلد هذا المسجد أو في بلد آخر، فيجوز حملها إلى هذا البلد و إن كان في بلده مسجد يحتاج إلى صرفها فيه، و إن كان الأحوط مراعاة مسجد البلد مع الإمكان.

كما أنّ الظاهر أنّ الأمر في إحراز شروط الجواز من الاستغناء و تعدّر الإعادة و خوف التلف موكول إلى نظر المتولّي الخاصّ إن كان، و إلا فالعامّ و هو الحاكم إن كان، و إلا فعدول المسلمين، لأنّ المتيقّن من محلّ الرخصة المخرج من عمومات المنع إنّما هؤلاء المذكورون على الترتيب لا غير.

ثمّ المراد من الآلات فروش المسجد و أحجاره و أخشابه و جذوعه و نحوها.

المسألة التاسعة: في محرّمات المسجد و هي عدّة أمور:

ص: 740

1- المسالك 1:326.

2- المدارك 4:396.

منها: اتّخاذه أو اتّخاذ بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقاً بحيث ينمحي عنه صورة المسجدية، فإنّه ممّا يحرم بلا خلاف ظاهر، وعن الروض(1) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث قال: صرّح به الأصحاب، لحرمة تغيير الوقف و التصرفات النافية لغرض الوقف، و خصوص قوله تعالى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا(2).

وفي جامع المقاصد(3) الاستدلال عليه بقوله تعالى: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ(4).

ووجهه مع ورود الآية في بيان حكم تبديل الوصية غير واضح، و التقريب غير معلوم، و الفحوى غير ثابت.

وأمّا جعله طريقاً على معنى المرور منه إلى مكان آخر بالدخول من باب و الخروج من باب آخر فهو مكروه على ما صرّحوا به، و لعلنا نتكلّم فيه إن شاء الله تعالى.

و منها: بيع آلاته، الذي حرّمه الشيخ في المبسوط(5) و الفاضلان في الشرائع(6) و التحرير(7) و الإرشاد(8) على ما حكى، و حكى نقله عن الإصباح(9) و الجامع(10) أيضاً، بل عن المبسوط و السرائر(11) أنّ ذلك لا يجوز بحال.

ولكن في جامع المقاصد: وإنّما يحرم بيع آلة المسجد إذا لم يحتج إلى بيعها لعمارتها أو عمارة غيره من المساجد مع عدم الانتفاع بها كما تبه عليه في المختلف. ثمّ نقل إطلاق الحرمة عن الشيخ، ثمّ قال: و تفصيل المصنّف أقوى(12).

و في مفتاح الكرامة(13) نسبة القول بجوازه مع المصلحة إليه و المختلف(14) و نهاية الأحكام(15) و حاشية الميسر(16) و الروض(17) و المسالك(18).

ص: 741

1- روض الجنان 2:633.

2- البقرة: 114.

3- جامع المقاصد 2:154.

4- البقرة: 181.

5- المبسوط 1:160.

6- الشرائع 1:127.

7- التحرير 1:325.

8- الإرشاد 1:250.

9- الإصباح (الينابيع الفقهية) 4:628.

10- الجامع للشرائع: 102.

11- هذه العبارة تكون في التحرير 1:325 لعلّ نسبة هذا القول بالسرائر سهو من قلمه الشريف.

12- جامع المقاصد 2:153.

13- مفتاح الكرامة 6:310.

14- المختلف 3:95.

15- نهاية الإحكام 1:358.

16- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:310.

17- الروض 2:633.

18- المسالك 1:327.

و الظاهر أنّ معقد كلامهم الآلات التي جرى عليها الوقف، كما تبّه عليه كاشف اللثام في كلام له قائلا: «إنّ من أطلق عنى ما جرى عليه الوقف» (1) انتهى.

و السرّ فيه أنّ ما لم يجر عليه الوقف فهو باق على ملك مالكه فله جميع التصرفات فيه التي منها بيعه. فإذا كان معقد كلامهم ما جرى عليه الوقف، فقضية الأصل الثانوي وهو القاعدة المستنبطة من الأدلّة - من الإجماع والنصّ كتابا و سنة - حرمة ذلك البيع و عدم صحّته. فهذا ممّا لا كلام فيه، و لذا لم يوجد في المسألة قول بالجواز مطلقا، فإطلاق الجماعة على القاعدة بلا إشكال.

و إنّما الكلام في أنّه هل خرج منها شيء من فروض بيع الآلات كما عليه آخرون أم لا؟ فنقول: إنّ الآلات إن كانت بحيث يحتاج إليها و ينتفع بها في المسجد فلا إشكال في دخولها تحت القاعدة، و هذا أظهر إطلاق الجماعة بحرمة بيعها. و كذلك لو كانت بحيث لا ينتفع بها إمّا للزيادة على القدر المحتاج إليه أو لرثته و سقوطه عن حيّز الانتفاع كالحصير إذا خلق و الجذع إذا تكسّر و نحو ذلك، و لم يحتج مع ذلك إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة هذا المسجد أو غيره من المساجد لعدم افتقار إلى عمارة فلا ينبغي التأمّل في حرمة بيعها حينئذ أيضا لعدم مخرج لها عن القاعدة.

و أمّا لو كانت مع عدم الانتفاع بها بحيث يحتاج إلى بيعها ليصرف ثمنها في عمارة المسجد، ففي جواز بيعها حينئذ و العدم وجهان: من الأصل، و عموم القاعدة. و أفواهما الأوّل تحصيليا لغرض الواقف بقدر الإمكان.

ثمّ لو احتاج مسجد آخر أيضا إلى ثمنها من دون الحاجة إلى أعيانها فالوجه تعيّن الثمن في عمارة هذا المسجد دون الآخر عملا بما هو أقرب إلى غرض الواقف، فإنّه بوقف هذه الآلات لذلك المسجد قصد خصوصيتين خصوصيّة في المسجد و خصوصيّة في الآلات، فإذا ألغى خصوصيّة الآلات بواسطة تبديلها بالثمن و جب مراعاة خصوصيّة المسجد. و ليس كذلك الحال فيما لو احتاج هذا المسجد إلى ثمنها و مسجد آخر إلى أعيانها، فالأمر يدور حينئذ بين الخصوصيتين، و لا يبعد التخيير بين بيعها و صرف الثمن في عمارة هذا المسجد أخذا بالخصوصيّة الملحوظة في المسجد، أو إبقائها و صرفها بأعيانها

ص: 742

في مسجد آخر أخذنا بالخصوصية الملحوظة فيها، ولكن الأولى والأحوط هو الأول.

ولو فرض أن المسجد لا يحتاج في الحال إلى أعيانها بل يحتاج إلى ثمنها للعمارة ولكن في المآل يحتاج إلى أعيانها لو ابقيت إلى مجيء وقت الحاجة، فالوجه تعيين الإبقاء مع الأمن من التلف أخذاً بالخصوصيتين معاً، مضافاً إلى استصحاب الحرمة السابقة على طرود الحالة المقتضية لعدم الاحتياج إلى أعيانها في الحال.

ومنها: أنه يحرم زخرفته، أي نقشه بالزخرف وهو الذهب، ونقشه بالصور أيضاً مطلقاً، أو صور ذي الروح خاصة على الخلاف، كما عن نهاية (1) الشيخ و مبسوطه (2) و سرائر (3) الحلّي و كتب المحقق (4) و جملة من كتب العلامة (5) و بيان الشهيد (6) و لمعته في الأول، و لمعته وحدها في الثاني (7)، و جامع المقاصد (8) و فوائد الشرائع (9) و المسالك (10) للمحقق و الشهيد الثانيين و حاشية الميسي (11) و غيرها (12).

و عن كشف اللثام (13) و الذخيرة (14) في الأول «أنه المشهور» كما عن الأول في الثاني أيضاً «أنه المشهور» (15) و عن الثاني فيه «أنه الأشهر» (16).

و في كلام جماعة (17) الاعتراف بعدم وضوح مستند الحكمين مع الطعن على ما نقل مستندا لهما، ولذا صار جماعة من فحول المتأخرين و متأخريهم إلى الكراهة، و منهم:

الشهيد في الدروس (18) ناقلاً لها عن الجعفي، و عن كاشف اللثام نسبتها أيضاً إلى المهذب (19) و الجامع (20).

و علل الحرمة في الزخرفة تارة بأنها إسراف، و اخرى بأنها لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و إنما حدثت بعده فكانت بدعة محرمة، و ثالثة بما عن عبد الله بن مسعود

ص: 743

1- النهاية: 108.

2- المبسوط 1: 160.

3- السرائر 1: 278.

4- الشرائع 1: 127، النافع: 49، المعتمد 2: 451.

5- المنتهى 6: 325، التحرير 1: 325، الإرشاد 1: 250، نهاية الأحكام 1: 358.

6- البيان: 67.

7- اللعة: 30.

8- جامع المقاصد 2: 152.

9- فوائد الشرائع: 59.

10- المسالك 1: 327.

11- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 303.

12- كما في المدارك 4: 398، الرياض 4: 310، الذكرى 3: 123.

13- كشف اللثام 3:333.

14- الذخيرة: 250.

15- كشف اللثام 3:333.

16- الذخيرة: 250.

17- كما في مجمع البرهان 2:156، روض الجنان 2:632، المدارك 4:398، كفاية الأحكام: 17.

18- الدروس 1:156.

19- المهذب 1:77.

20- الجامع للشرائع: 101.

في وصيته المروية عن مكارم الأخلاق للطبرسي في مقام الدم من قوله «ينون ويشيدون القصور، ويزخرفون المساجد»⁽¹⁾.

وفي النقش بالصور تارة بأنه بدعة حيث لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأخرى برواية عمرو بن جميع قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصوّرة؟ فقال:

أكره ذلك ولكن لا يضركم اليوم ولو قام العدل لرأيتكم كيف يصنع في ذلك»⁽²⁾.

وفي الكلّ ما ترى:

أمّا في الأول: فأولا النقض بزخرفة الدور والقصور ومشاهد الأئمة عليهم السلام.

و ثانيا: منع صدق الإسراف على نحوها إذا قارنها قصد تعظيم الشعائر، وترغيم أنف العدو من الشيطان وأهل الكفر ومن بحكمهم من أهل الخلاف.

و أمّا الثاني: فمع ابتناؤه على القول بحرمة الشريع بمعناه الأعمّ، منع صدق البدعة على نحو ذلك بمقارنة قصد تعظيم الشعائر ونحوه.

و أمّا الثالث: فعلى فرض ثبوت الحكاية عن ابن مسعود يتطرق المنع إلى حجّية قوله إذا لم يكن بعنوان الرواية عن معصوم، مع منع دلالاته على الحرمة بل غايتها الكراهة، كما يشهد لها سبق ذكر بناء الدور وتشيد القصور للذين لا حرمة فيهما بالضرورة.

و أمّا الرابع: فلضعف سند الرواية باشماله على عدّة مجاهيل، مضافا إلى قصور دلالاتها على الحرمة، بل غايتها الكراهة مع كونها كراهة في فعل الصلاة في المساجد المصوّرة كما هو ظاهر عنوان السؤال، وهي لا تلازم كراهة فعل التصوير للمسجد فضلا عن الحرمة فتأمل.

و عليه فيقوى في النظر بملاحظة أصالة الإباحة فيما لا نصّ بحرمة الجواز، ولكن على كراهية خروجها عن شبهة مخالفة الواقع، إلا أن يقوى احتمال الحرمة بنحو من تراكم الظنون البالغ حدّ الاطمئنان التي منها: الشهرة التي سمعت حكايتها، ومنها: كون بعض المفتين بالحرمة ممن لا يعمل إلا بالقطعيّات كالحلّي، ومنها: فتوى الشيخ في النهاية التي هي بمنزلة رواية مرسلّة. فلا يبعد بملاحظة هذه الامور دعوى الاطمئنان بالحرمة، ولكن

ص: 744

1- مكارم الأخلاق: 526 الفصل الرابع، ب 12.

2- الوسائل 5: 1/215، ب 15 أحكام المساجد، التهذيب 3: 726/259.

في النفس بعد شيء و الخروج عن الأصل مشكل.

و منها: إدخال النجاسة إليها، أطلق القول بحرمة جماعة كالمحقق في كتبه(1) و العلامة في أكثر كتبه(2) و عن الذكرى(3) ما يؤذن بدعوى الإجماع لقوله «قال الأصحاب» و عن نهاية الأحكام(4) الاستشكال فيه مع عدم التلوّث، و الشهيدان(5) و الشيخان(6) الجليلان الكرّكي و الميسي و غيرهم(7) من المتأخّرين و متأخّريهم خصّوه عن المتعدية، و عن الروض(8) نسبته إلى الأكثر.

و الأقوى عندنا إطلاق المنع - حسبما ذكرناه مشروحا في أحكام النجاسات من كتاب الطهارة - و لا فرق في المنع بين كون النجاسة منفصلة عن المكلف المدخل لها إلى المسجد أو متّصلة ببدنه أو ثوبه، كما لو كان على أحدهما دم أو منّي أو غايّة رطبة أو جامدة أو محمولة عليه و لو في إناء معه من قارورة و نحوها فيها خمر و نحوه. و حيث إنّ النصّ و الفتوى ظاهران في النجاسة العينية ينبغي القطع بعدم المنع في إدخال المتنجّس الخالي عن العين.

و ممّا سمعت ينقدح الحكم فيما ذكروه أيضا من حرمة إزالة النجاسة في المسجد كما في كلام جماعة(9) و عن صريح الشيخ(10) و من تأخّر عنه(11) و عن الذكرى(12) «قاله الأصحاب». و الظاهر أنّ المسألة إجماعية، لحرمة إدخال النجاسة العينية و لو في لباس أو بدن و حرمة تلوّث المسجد، و إزالة النجاسة فيه يستلزمهما غالبا.

و يشكل الحال في غسل متنجّس غير ذي عين بما لا ينفعل من الماء من كثير أو جار لعدم تمسّي الوجّهين فيه، فإنّاطة الحكم بهما تعطي الجواز فيه، و يبأه إطلاق الفتوى في كلام المتعرضين لهذا الحكم.

ص: 745

1- كما في الشرائع 1:128، النافع: 49، المعتبر 2:451.

2- كما في المنتهى 6:325، التذكرة 2:431، التحرير 1:326، الإرشاد 1:250.

3- الذكرى 3:129.

4- نهاية الأحكام 1:358.

5- الدروس 1:156، البيان: 68.

6- جامع المقاصد 2:154، نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:316.

7- المدارك 4:399، الكفاية: 17، المفاتيح 1:105.

8- روض الجنان 2:633.

9- كما في المنتهى 6:325، المسالك 1:328، المعتبر 2:451-452، كشف الثام 3:337.

10- المبسوط 1:161.

11- كما في السرائر 1:279، البيان: 68، الشرائع 1:128.

12- الذكرى 3:128.

بل في جامع المقاصد(1) كما في فوائد الشرائع(2) لو غسلها في إناء أو فيما لا ينفعل كالكثير فليس ببعيد القول بالتحريم أيضا، لما فيه من الامتهان المنافي لقوله عليه السلام: «جتبوا مساجدكم النجاسة»(3).

لكن في التعليل نظر واضح، كالنظر في شمول الرواية لما لا عين فيه من المتنجس، إلا أن يقال: إن موضوع المسألة هو إزالة ذي العين من النجاسات، وعليه اتجه إناطة المنع بإدخال النجاسة لا لخصوصية في الإزالة.

ويشكل بأن إزالة النجاسة في كلام الأصحاب في غير هذا المقام للأعم، وقضية ذلك إطلاق معقد فتواهم وهو بعينه معقد إجماع الذكرى، غير أن التعويل على نحوه باعتبار أن ناقلة ادعاه بعنوان الظهور لا القطع لا يخلو عن إشكال، فإطلاق المنع حتى فيما لا عين له مع عدم استلزامه التلوّث محلّ وقف.

ومنها: أنه يحرم دفن الأموات في المساجد كما عن النهاية(4) و السرائر(5) و جملة من كتب العلامة(6) وأكثر كتب الشهيد(7) و الموجز الحاوي(8) و جامع المقاصد(9) و كشف الالتباس(10) وغيرها(11) و لم ينقل فيه خلاف صريحا وإن لم يتعرّض له كثير منهم المحقق في كتبه أصلا.

بل ربّما يوهّم بعض كلماتهم كونه من المسلّمات عندهم، حيث إنّه لمّا نقض الحكم بدفن فاطمة عليها السلام في الروضة الشريفة التي هي من المسجد فنفضّي عنه في كشف الالتباس(12) تبعا للذكرى(13) على ما حكى بأنّه إن صحّ فهو من خصوصياتها، وعن كاشف(14) اللثام التفصّي عنه بعدم استيعاب المسجد الروضة، أقول: ويشهد له المرويّ عن

ص: 746

- 1- جامع المقاصد 2:154.
- 2- فوائد الشرائع: 59.
- 3- الوسائل 5:229/2، ب 24 أحكام المساجد.
- 4- النهاية 1:111.
- 5- السرائر 1:280.
- 6- كما في المنتهى 6:328، نهاية الأحكام 1:359، التذكرة 2:431.
- 7- كما في الذكرى 3:133، البيان: 68، النقلية: 144.
- 8- الموجز الحاوي (رسائل العشر): 71.
- 9- جامع المقاصد 2:155.
- 10- كشف الالتباس: 104 (مخطوط).
- 11- كما في المبسوط 1:162، التحرير 1:326، الجامع للشرائع: 102، الإصباح (الينابيع الفقهيّة) 4: 628، المهذب 1:78.
- 12- كشف الالتباس: 104.
- 13- الذكرى 3:132.
- 14- كشف اللثام 3:338.

البنظري قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام؟ فقال: دفنت في بيتها فلمّا زادت بنو أمية في المسجد صارت في المسجد» (1).

وعلى أيّ حال كان فالعمدة بيان مدرك الحكم ودليل المسألة ولم نقف في ذلك على شيء، عدى ما احتمله بعض مشايخنا من استلزامه تلوّث المسجد و لوفي باطنه، بناء على عدم انفكاك الميت عن النجاسات، وضعفه أوضح من أن يوضح لمنع الملازمة.

و ما عن نهاية الأحكام (2) من تعليقه «بالتضييق على المصلين» و ما عن التذكرة من «أنّه مناف لما وضعت له» (3) و مرجعه إلى ما عن المنتهى من التعليل «بأنّها وضعت للعبادة» (4) ولا يخفى ضعفهما أيضا بظاهرهما.

أمّا الأول: فلمنع التضييق مع تسوية فوق القبر على وجه يساوي سطحه أرض المسجد.

و أمّا الثاني: فلمنع المنافاة أيضا على تقدير التسوية إن اريد ممّا وضع له المسجد فعل العبادة، وإن اريد به كون الغرض من وضع المسجد أن لا يدفن فيه الأموات و الدفن ينافيه، ففيه نوع مصادرة، فإثبات التحريم بنحو هذه التعليلات مشكل. و يمكن توجيههما بأحد وجوه:

الأول: كون بناء القول بحرمة الدفن على القول بحرمة الصلاة على القبر أو عند القبر، و حينئذ يتمّ كلّ من التضييق و المنافاة كما أشار إليه كاشف اللثام على ما حكى بقوله: «إنّما تتمّ المنافاة و التضييق لو حرمت الصلاة على القبر أو عند القبر» (5).

و يزيّفه أنّه إنّما يتمّ أن لو كان القائلون بالحرمة هاهنا هم القائلون بالحرمة ثمّة، و فيه منع واضح إذ المشهور ثمّة على ما تقدّم هو الكراهة، و القول بالحرمة لم ينقل إلّا عن المفيد (6) و الحلبي (7) و سائر (8) و القائلون بالحرمة هاهنا على ما سمعت غيرهم، فهم ثمّة من القائلين بالكراهة لا الحرمة ففسد البناء المذكور.

الثاني: كون مرادهم من الدفن في المسجد اتّخاذ المسجد مدفنا للأموات على وجه يخرج عن المسجديّة و يصير على هيئة المقابر، و حينئذ فلا إشكال في الحكم و لا صدق التضييق و تحقّق المنافاة أيضا، إلّا أنّه بعيد عن إطلاق فتاويهم، و تعبيرهم فيها عن موضوع

ص: 747

1- الوسائل 10: 288/3، ب 18 أبواب المزار و ما يناسبه.

2- نهاية الأحكام 1: 359.

3- التذكرة 2: 431.

4- المنتهى 6: 328.

5- كشف اللثام 3: 338.

6- المقنعة: 151.

7- الكافي في الفقه: 141.

8- المراسم: 65.

الحكم بالدفن في المسجد دون اتّخاذه مدفنا لشمول الأوّل دفن ميّت واحد و ما زاد من غير اتّخاذ له مدفنا للأموات، أو معه من دون إخراجها عن هيئة المسجدية أو معه أيضا، مع شهادة غير ذلك من كلماتهم يكون موضوع ما يعمّ الصورة الاولى، مثل ما عرفت من النقض بدفن فاطمة عليها السّلام و الاعتذار له.

الثالث: كون الغرض من التعليل بنحو ما ذكر بيان وجه مناسبة للحكم بعد وقوعه، لا أنّه من التعليلات الحقيقية، بدعوى كون المسألة إجماعية، و كون مدرك الحكم فيها و دليله الإجماع كما يومئ إليه عدم تعرّض أحد من المتعرّضين للمسألة لنقل قول بالخلاف، و هذا أيضا بعيد لعدم العلم و لا الظنّ بالإجماع، حيث لم يتعرّض المسألة إلاّ جماعة، و من غير المتعرّضين لها المحقّق في كتبه. فأقصى ما هنا سكوت الغير المتعرّضين و هو لا يدلّ على الموافقة، لجواز التوقّف من جهة عدم وضوح المدرك، فهذا نظير الإجماع السكوتي المعنون في الاصول المتّفق على عدم حجّيته عند الأصحاب، وفاقا لأكثر المخالفين.

الرابع: أن يقال: إنّ الواقف للمسجد قبل إجرائه الوقف عليه و إخراجها عن ملكه كان له بمقتضى عموم السلطنة على الأموال أن يتصرّف في ملكه بجميع أنواع التصرفات، كما كان له منع غيره مطلقا من جميع أنواع التصرفات التي منها دفن الميّت في ملكه، و بإجرائه صيغة الوقف عليه حبس العين و سبّل منفعة خاصّة من منافعه، و هو فعل العبادات فيه لقاطبة المسلمين المنحلّ إلى إذنه في هذا التصرف الخاصّ و رفع المنع عنه مع بقائه بالنسبة إلى سائر التصرفات التي منها دفن الميّت فيه مطلقا، و قد أمضاه الشارع و قرّره بقوله: «الوقوف حسبما يوقفها أهلها» و معناه أنّ الوقوف يقتصر فيها على قدر ما يجعله الواقف من حبس عين و تسهيل منفعة فلا يجوز التخطّي منه إلى غير المنفعة الخاصة التي سبّلها، و الدفن تخطّي منه فليس بجائز، و هذا هو معنى منافاته لما وضع له من فعل العبادة.

و حاصله منافاته لجعل الواقف كون المنفعة المسبّلة هو فعل العبادة لا ما عداه الذي منه الدفن، و لا يلزم من هذا البيان حرمة جملة من الانتفاعات الاخر التي ليست من قبيل العبادات، كالجلوس و التكلّم و الرقود و الأكل و الشرب و البيع و الشراء، و غير ذلك ممّا لا يزاحم المصلّين و غيرهم من أهل العبادات، لقضاء العادة بحصول الإذن فيها و رفع المنع عنها أيضا من الواقف في متن الوقف الذي يكفي فيه الالتفات الإجمالي،

و هذا هو أظهر الوجوه.

ثم لو دفن فيه جهلاً بالمسألة أو إثماً و عصياناً فهل يجب إخراجه و نقله إلى مكان آخر أو لا؟ و على الثاني فهل يحرم الإخراج أو لا؟ و لم أقف على من تعرّض من الأصحاب لهذا الفرع لا في محلّ البحث و لا في باب أحكام دفن الموتى، نعم ذكروا ثمة دفن الميت في أرض مغصوبة و حكموا بجواز إخراجه للمالك، و استثنوه من حرمة نبش القبر معلّين له بما لا يتمشّي فيما نحن فيه.

و من الظاهر أنّ الأصل الأوّلي في المقام هو الجواز بمعنى عدم الوجوب و عدم الحرمة لكون الواقعة ممّا يحتمل الوجوب و الحرمة و غيرهما، و لقد تقرّر في الأصول أنّ قضيتي البراءة و الإباحة عدم الوجوب و عدم الحرمة، فهذا ممّا لا كلام فيه. بل الكلام في إدراجها فيما لا نصّ فيه و لا دليل على أحد الحكمين ليحرز موضوع الأصلين فنقول:

أمّا الوجوب فلا نجد عليه دليلاً، و لا نرى عليه دلالة في عموم «الوقوف على حسبما يوقفها أهلها» الذي هو دليل حرمة أصل الدفن، لأنّ أقصى ما يدلّ عليه ذلك إنّما هو حرمة التصرّف في الوقف بما ينافي غرض الواقف أو بما لم يأذن فيه الواقف، و وجوب إخراج المدفون في المسجد بعد دفنه مبنيّ على ثبوت حرمة إبقائه مدفوناً فيه، فهو ليس من حرمة أصل الدفن لأنّه تصرّف بما ينافي غرض الواقف.

و التصرّف ممّا لا يصدق على إبقائه إمّا لأنّ التصرّف أمر وجودي و الإبقاء مفهوم اعتباري منتزع عن ترك إخراجه فيكون أمراً عدمياً، أو لأنّه على تقدير تسليم كونه أمراً عدمياً لا ينصرف إليه إطلاق التصرّف في متفاهم العرف و إطلاقاتهم كما هو واضح.

فيكون الإخراج حينئذ ممّا لا نصّ بوجوبه فيندرج في موضوع أصل البراءة المقتضي لعدم الوجوب ظاهراً.

و أمّا الحرمة: فاحتمالها إنّما هو من حيث النبش و ثبوت الدلالة عليها، و انتفاؤها مبنيّ على النظر في أنّ الأصل في نبش القبر هل هو الحرمة إلّا ما خرج بالدليل أو الإباحة إلّا ما خرج بالدليل؟ و نعني بالأصل على الأوّل الأصل الثانوي المستنبط من الدليل، و على الثاني الأصل الأوّلي المقرّر فيما لا نصّ بحرمة.

و أظهر الاحتمالين أولهما لإطلاق معاهد الإجماعات المنقولة في كلام جماعة (1) من

ص: 749

1- كما في جامع المقاصد 1: 452، التذكرة 2: 102.

أساطين الطائفة على أنه يحرم نبش القبر، حتّى أنّ الشهيد في الذكرى (1) نقل عليه إجماع المسلمين المعتضد ذلك الإطلاق بسائر كلماتهم القاضية بإطلاق الحكم في غير ما استثنى التي منها تعرّضهم بعد ذكر الحرمة لإخراج صور بعارة «يستثنى» و ما بمعناها، و لم يثبت بالنسبة إلى ما نحن فيه دليل على الجواز، و الأصل لا يقاوم إطلاق الدليل بل لا مجرى له معه لانتفاء موضوعه.

و توهم: أنّ الدفن وقع على وجه الحرمة و النهي يقتضي الفساد، فهذا دفن فاسد غير مبرئ للذمة، فيجب إخراجة تحصيلًا لبراءة الذمة بدفنه في مكان آخر. يدفعه: منع اقتضاء النهي في الواجبات التوصّلية فساد المنهية عنه، و لذا اشتهر بينهم أنّ الواجب التوصّلي يجتمع مع الحرام، و معناه كون الفرد المحرم بعد حصوله على وجه الحرمة مسقطًا للواجب عن الذمة. فالأظهر بمقتضى ظاهر النظر هو حرمة إخراجة بعد حصول دفنه في المسجد، و الله العالم.

و منها: أنّه يحرم إخراج الحصى من المسجد، و هي جمع الحصاة، و هي صغائر الحجارة، و قد صرح بحرمة إخراجها جماعة من المتأخّرين كالمحقّق في الشرائع (2) و النافع (3) و العلامة في الإرشاد (4) و عن التلخيص (5) و التبصرة (6) و الشهيد في اللمعة (7) و عن النفلية (8) و عن المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد (9) و فوائد الشرائع (10) و عن روض الجنان (11) نسبته إلى الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع عليه.

خلافًا للمحكّي عن المبسوط (12) و النهاية (13) و المعتبر (14) و التذكرة (15) و القواعد (16) و المنتهى (17) و السرائر (18) و نهاية الأحكام (19) و الذكرى (20) و الدروس (21) و البيان (22)

ص: 750

- 1- الذكرى 81:2.
- 2- الشرائع 1:128.
- 3- النافع: 49.
- 4- الإرشاد 1:250.
- 5- تلخيص المرام (الينابيع الفقهية) 27:570.
- 6- التبصرة: 40.
- 7- اللمعة: 30.
- 8- النفلية: 143.
- 9- حاشية الإرشاد: 26.
- 10- فوائد الشرائع: 59.
- 11- روض الجنان 2:634.
- 12- المبسوط 1:161.
- 13- النهاية: 109.
- 14- المعتبر 2:452.
- 15- التذكرة 2:428.
- 16- القواعد 1:262.

- 17- المنتهى 6:323.
- 18- التحرير 1:325.
- 19- نهاية الأحكام 1:356.
- 20- الذكرى 3:125.
- 21- الدروس 1:156.
- 22- البيان: 68.

و الموجز الحاوي (1) و كشف الالتباس (2) و حاشية المدارك (3) فحكموا بكراهته.

و في جامع المقاصد عند شرح عبارة القواعد «و ينبغي أن يكون المكروه إخراج ما لا يعدّ جزءاً من المسجد، إذ يحرم لو كان ممّا تعلّقت به المسجديّة، و كذا ينبغي أن لا يكون الحصى ممّا يلحق بالقمامات المشوّهة للمسجد، لأنّ كس المساجد و تنظيفها مستحبّ فيبعد أن يكون المكروه إخراج من هذا النوع» (4).

و في الروضة قيّد عبارة اللمعة «و يحرم إخراج الحصى منها» بقوله: «إن كانت فرشاً أو جزءاً منها، أمّا لو كانت قمامة استحبّ إخراجها» (5).

و في الذخيرة في شرح عبارة الإرشاد «و الصواب تقييدها بما إذا كانت تعدّ من أجزاء المسجد أو من آلاته، أمّا لو كانت قمامة كان إخراجها مستحبّاً» (6).

و بهذه التقييدات ربّما يحصل وجه جمع بين عبارات الأصحاب المختلفة في الحكم بالحرمة و الكراهة على وجه يرتفع الخلاف بينهم باعتبار تعدّد موضوعي الحكمين بل الأحكام الثلاث التي ثالثها الاستحباب لاختلاف أنواع الحصى:

فمنها: ما يعدّ قمامة، و ضابطها ما يجتمع بالكس و غيره و لم يكن فيها منفعة معتدّ بها و لا قيمة لها، و هذه ما يستحبّ إخراجها على ما صرّحوا به، لأنّهم استحبّوا كس المسجد و إخراج قمامته، لما فيه من تعميم (7) شعائر الله، و ترغيب المتردّدين إليه، و الإحسان إليهم، و أداء ذلك إلى تعمير المساجد و الأمن من خرابها، خصوصاً يوم الخميس و ليلة الجمعة، لرواية عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: من كس المسجد يوم الخميس و ليلة الجمعة فأخرج من التراب ما يذرّ في العين غفر الله له» (8).

و منها: ما لا يعدّ قمامة، و لكن كانت من أجزاء المسجد لتعلّق المسجديّة بها، و كانت ممّا ينتفع بها و لها قيمة، و هذه هي المحكوم بحرمتها، و وجه الحرمة حينئذ واضح لما فيه من إخراج الوقف عن محلّه بل عن الوقفية، بل هي بالقيود المذكورة مندرجة في آلات

ص: 751

1- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 71.

2- كشف الالتباس: 105.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 274.

4- جامع المقاصد 2: 147.

5- الروضة البهيّة 1: 545.

6- الذخيرة: 250-251.

7- كذا في الأصل، و الظاهر: تعظيم.

8- الوسائل 5: 1/238، ب 32 أحكام المساجد، التهذيب 3: 703/254.

المسجد، على ما تقدّم من تفسيرها مع حكمها ودليلها.

ومنها: ما لا يكون جزءاً ولا معدودة من القمامة وكان لها اختصاص بالمسجد حصل بعد المسجدية، وهذه هي المحكوم بکراهة إخراجها، ودليل الكراهة - على ما في كلام جماعة - رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام عن أبيه عليهم السلام قال: «إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها، أو في مسجد آخر» (1) فإنّ قوله «فليردّها» وإن كانت بالوضع تفيد الوجوب، إلا أنّ الرواية لا تنهض لإثباته، لما في سندها من الضعف بتضعيف النجاشي راويها بقوله: «إنّه كان كذّاباً» (2) وقول الشيخ فيه «إنّه كان قاضياً عامّاً» (3) فليحمل الأمر على الاستحباب. ويلزم من استحباب ردّها بعد الإخراج كراهة إخراجها عرفاً، كما أنّه على تقدير حمله على الوجوب يلزم من وجوب ردّها بعد الإخراج عرفاً حرمة إخراجها. ولذا قال في الذکری: «وعده بعض الأصحاب من المحرّم لظاهر الأمر بالردّ» انتهى (4).

وفي تعليل الحكم بأنّها تسبّح إشعار أيضاً بكونه على وجه الاستحباب، فلا حاجة لصرّفه عن الوجوب إلى الاستناد إلى ضعف السند.

وفي مفتاح الكرامة بعد نقل القولين «وصرّح الفريقان بأنّها إذا خرجت منه تعاد إليه أو إلى غيره» (5).

أقول: مدرك هذا الحكم على القول بالكراهة هو الرواية، وأمّا فيما حرم إخراجها فوجه وجوب إعادتها إلى مكانها واضح، وأمّا جواز إعادتها إلى مسجد آخر على إطلاقه غير واضح، وينبغي إناطة الحكم بالتفصيل الذي سبق في بحث الآلات، فيجوز حينئذ إعادتها إلى مسجد آخر في الجملة.

ثمّ الظاهر أنّه إذا خرب المسجد بخراب القرية أو المحلّة لم يخرج العرصة من المسجدية ولا يزول عنها الوقفية، فلا تعود إلى ملك الواقف، ولا يجوز بيعها ولا نقلها،

ص: 752

1- الوسائل 5: 4/232، ب 26 أحكام المساجد، التهذيب 3: 711/256.

2- رجال النجاشي 2: 430.

3- الفهرست: 350.

4- الذکری 3: 125.

5- مفتاح الكرامة 6: 275.

ولا سائر التصرفات الغير السائغة فيها حال العمارة بلا خلاف بين أصحابنا(1) ظاهرا، للأصل موضوعا و حكما.

فما عن بعض العامة: من عود العرصة إلى ملك الواقف قياسا لها على كفن الميت الذي يعود إلى الورثة فيما إذا أخذ السيل الميت و بقي كفنه لجامع تعذر المصرف(2) و اوضح الفساد، لبطلان القياس و وجود الفارق، لانتقال تركة الميت بموته إلى ملك الوارث و منها الكفن، غاية الأمر أنه تعلق به تكليف صرفه في الميت، فإذا انتفى الميت سقط حقه، و الله العالم.

[المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات و المستحبات و هي امور: فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد]

المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات و المستحبات و هي أيضا امور:

منها: (3)

فصل: في حكم المسجد من حيث استحباب الصلاة فيه، فاعلم أنه قال الأصحاب قولاً واحداً بأن فعل الفرائض المكتوبة في المسجد أفضل منه في غيره بلا- خلاف بين المسلمين كما عن مجمع البرهان(4) و باتفاق المسلمين بل الظاهر أنه من ضروري الدين كما في المدارك(5) و في الذخيرة: و لا خلاف في ذلك بين أهل الإسلام بل كاد أن يكون ذلك من ضروريات الدين(6).

و الروايات المصرحة بذلك و ذمّ تارك المسجد بالغة فوق حد الاستفاضة إن لم تقل بكونها متواترة، ففي المرسل كالصحيح لابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتى لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: لا تكره فما من مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه فأحبّ الله أن يذكر فيها، فأذ فيها الفريضة و النوافل و اقض ما فاتك»(7).

و رواية الفضل المرويّة عن الأمالي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا فضل، لا يأتي المسجد من كلّ قبيلة إلا وافدها، و من أهل كلّ بيت إلا نجيبها، يا فضل، لا يرجع صاحب المسجد إلا بإحدى ثلاث خصال، إمّا دعاء يدعوه به يدخله الله به الجنة، و إمّا دعاء يدعوه به فيصرف الله عنه به بلاء الدنيا، و إمّا أخ يستفيده في الله»(8).

ص: 753

1- كما في جامع المقاصد 9:82.

2- المغني لابن قدامة 6:250-251.

3- هنا في الأصل بياض بمقدار صفحتين.

4- مجمع البرهان 2:144.

5- المدارك 4:407.

6- الذخيرة: 246.

7- الوسائل 5:1/225، ب 21 أحكام المساجد، التهذيب 3:723/258.

8- الوسائل 5:2/193، ب 1 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 1:45.

و رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مشى إلى المسجد لم يضع رجلا على رطب ولا يابس إلا سبّحت له الأرض إلى الأرضين السابعة»(1).

وعن كتاب عقاب الأعمال في حديث عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات»(2).

وعن المقنع قال: «روي أن في التوراة مكتوبا أن بيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لمن تطهر في بيته ثم زارني في بيتي، وحق على المزور أن يكرم الزائر»(3).

وعن إرشاد الديلمي عن علي عليه السلام قال: «الجلسة في الجامع خير لي من الجلسة في الجنة، لأن الجنة فيها رضى نفسي، والجامع فيه رضى ربّي»(4).

و رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: من كان القرآن حديثه، والمسجد بيته، بنى الله له بيتا في الجنة»(5).

و رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لجبرئيل: أي البقاع أحب إلى الله؟ قال: المساجد، وأحب أهلها أولهم دخولا وآخرهم خروجا منها»(6).

وعن علي «إن الله تبارك وتعالى ليريد عذاب أهل الأرض جميعا حتى لا يحاشي منهم أحدا، فإذا نظر إلى الشيب ناقلي أقدامهم إلى الصلوات والولدان يتعلمون القرآن رحمهم فأخر ذلك عنهم»(7).

وروى الشيخ مرسلا قال: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»(8).

و رواية طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «لا صلاة لمن

ص: 754

1- الوسائل 5: 200/1، ب 4 أحكام المساجد، التهذيب 3: 706/255.

2- الوسائل 5: 201/3، ب 4 أحكام المساجد، عقاب الأعمال: 343.

3- الوسائل 5: 199/5، ب 3 أحكام المساجد، المقنع: 27.

4- الوسائل 5: 199/6، ب 3 أحكام المساجد، إرشاد القلوب: 218.

5- الوسائل 5: 198/2، ب 3 أحكام المساجد، التهذيب 2: 707/255.

6- الوسائل 5: 294/2، ب 68 أحكام المساجد، الكافي 3: 14/499.

7- الوسائل 5: 198/3، ب 3 أحكام المساجد، الفقيه 1: 723/155.

8- الوسائل 5: 194/1، ب 2 أحكام المساجد، التهذيب 1: 244/92.

لا يشهد الصلوات المكتوبات من جيران المسجد إذا كان فارغا صحيحا»(1).

ورواية أبي البخري عن جعفر عن أبيه عليه السلام «إن عليا عليه السلام كان يقول: ليس لجار المسجد صلاة إذا لم يشهد المكتوبة في المسجد إذا كان فارغا صحيحا»(2).

ورواية زريق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «شكت المساجد إلى الله تعالى الذين لا يشهدونها من جيرانها، فأوحى الله إليها: وعزتي وجلالي لا قبلت لهم صلاة واحدة، ولا أظهرت لهم في الناس عدالة، ولا نالتهم رحمتي، ولا جاوروني في جنتي»(3).

ورواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من صلى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صلى معه إلا من علة تمنع المسجد»(4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع وما يأتي من الروايات في تفاوت المساجد في الفضل.

فروع:

أولها: تقييد العنوان بالفرائض المكتوبة احتراز عن النوافل، لأن المشهور بين الأصحاب شهرة محكية في كلام جماعة كون النافلة في المنزل أفضل منها في المسجد، بل في المحكي عن المعتمد(5) و المنتهى(6) ما يؤذن بدعوى الإجماع، حيث إن الأول جعله فتوى علمائنا، والثاني نسبه إلى علمائنا.

ونقل في المدارك عن جدّه في بعض فوائده رجحان فعلها في المسجد أيضا كالفريضة، واستحسنه خصوصا إذا أمن على نفسه الرياء ورجا اقتداء الناس به ورغبتهم في الخير(7) وتبعه صاحب الذخيرة(8) في استحسان هذا القول.

وعن السرائر «صلاة نافلة الليل خاصة في البيت أفضل منها في المسجد»(9).

فالمسألة في النوافل خلافة وأقوالها ثلاثة، وإن كان القول الأول أشهر بل مشهورا بما يقرب من الإجماع.

واستدل عليه بأن فعلها في السرّ أبلغ في الإخلاص، وأبعد من وساوس الشيطان، ولما

ص: 755

1- الوسائل 5:194/3، ب 2 أحكام المساجد، التهذيب 3:735/261.

2- الوسائل 5:195/5، ب 2 أحكام المساجد، قرب الإسناد: 68.

3- الوسائل 5:196/8، ب 2 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

4- الوسائل 5:196/10، ب 2 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

5- المعتمد 2:112.

6- المنتهى 4:310.

7- المدارك 4:407.

8- الذخيرة: 248.

9- السرائر 1:280.

روي عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم «أنه قال: أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» (1).

وفي الوجهين معا ما لا يخفى، أما الرواية فلكونها عامية، وأما الاعتبار فلأن الأبلغية في الإخلاص لا تنافي الرجحان الذاتي، كما أنّ المرجوحية العارضة لها لما اعترتها من وساوس الشيطان وآفة الرياء لا تنافي الرجحان الذاتي، خصوصا من أصحاب النفوس الكاملة المطمئنة المأمونة عليها من ريبة الرياء وسوسة الشيطان.

فالإنصاف أنّ الأفضلية المدّعاة إن كانت إجماعا فحسن، وبه يخرج عن مطلقات الروايات الدالة على أفضلية المسجد مطلقا وخصوصات جملة منها المصرحة بها في النوافل أيضا بالخصوص، وإلا فالخروج عن الروايات عموما وخصوصا لمجرد الشهرة المستندة إلى وجوه ضعيفة، ليس على ما ينبغي، كيف وقد سمعت الروايات المطلقة وبعضها من الروايات الخاصة، كذيل صحيح ابن أبي عمير «فأدّ فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك» (2).

ونحوه صحيح معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام «إنّ النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلّم كان يصليّ صلاة الليل في المسجد» (3) ظاهره بواسطة التعبير ب «كان» استمرار والمداومة عليه.

ورواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام في فضل مسجد الكوفة وفي آخرها «إنّ الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف، وأنّ النافلة فيه لتعدل بخمسمائة صلاة» (4).

وعن سهل بن زياد «أنه قال: وروي لي عن عمرو - يعني عمرو بن عثمان - أنّ الصلاة فيه لتعدل بحجة، وأنّ النافلة لتعدل بعمرة» (5).

ورواية نجم بن حطيم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام «قال: لو يعلم الناس ما في مسجد الكوفة لأعدّوا له الزاد والرواحل من مكان بعيد، لأنّ صلاة فريضة فيه تعدل حجة، وصلاة نافلة فيه تعدل عمرة» (6).

ورواية أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين قال: «النافلة في هذا المسجد تعدل عمرة مع

ص: 756

1- سنن البيهقي 494:2.

2- الوسائل 5:193/1، ب 1 أحكام المساجد، التهذيب 3:723/258.

3- الوسائل 4:269/1، ب 53 أبواب المواقيت، التهذيب 2:1377/334.

4- الوسائل 5:252/3، ب 44 أحكام المساجد، الكافي 3:1/490.

5- الوسائل 5:253/3، ب 44 أحكام المساجد.

6- الوسائل 5:256/14، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6:60/32.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالفريضة تعدل حجة مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ صَلَّى فِيهِ أَلْفَ نَبِيٍّ وَالف وَصِيٍّ» (1).

ورواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلاة في مسجد الكوفة الفريضة تعدل حجة مقبولة، و التطوع فيه يعدل عمرة مقبولة» (2).

ورواية ليث بن أبي سليم عن عائشة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «عرج بي إلى السماء فأهبطت إلى مسجد الكوفة فصليت فيه ركعتين، ثم قال: وَأَنَّ الصلوة المفروضة فيه تعدل حجة مبرورة، و النافلة تعدل عمرة مبرورة» (3).

وعن ابن طاووس قدس سره في مصباح الزائر قال: «روي أَنَّ الفريضة في مسجد الكوفة بألف فريضة، و النافلة بخمسمائة» (4).

ورواية عبد الله بن يحيى الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث في فضل مسجد الكوفة قال: «فإن الصلاة المكتوبة حجة مبرورة، و النافلة عمرة مبرورة» (5).

والمروي عن الفقيه بعدة أسانيد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال:

المساجد الأربعة - مسجد الحرام، و مسجد الرسول، و مسجد بيت المقدس، و مسجد الكوفة - يا أبا حمزة الفريضة فيها تعدل حجة، و النافلة تعدل عمرة» (6) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

و استفاضتها القريبة من التواتر بل البالغة حدّه، مع اشتغالها على الصحيح تنهض جابرة لضعف أسانيد أكثرها، و مخالفتها الشهرة - بعد ظهور استنادها إلى ما عرفت ممّا لا يصلح الركون إليه - لا تصلح موهنة. و اختصاص أكثرها بمسجد الكوفة مع عموم الصحيح منها لسائر المساجد و عموم الأخير منها للمساجد الأربع لا يقدح في عموم الحكم بعد مراعاة انضمام عدم القول بالفصل كما ادّعا غير واحد، إذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة. كما أنّ اختصاص صحيح معاوية بن وهب بنافلة الليل لا يقدح في عموم الحكم بالقياس إلى سائر

ص: 757

1- الوسائل 5: 15/257، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6: 61/32.

2- الوسائل 5: 21/259، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 4/28.

3- الوسائل 5: 26/260، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 31.

4- الوسائل 5: 27/260، ب 44 أحكام المساجد، مصباح الزائر: 35.

5- الوسائل 5: 1/261، ب 45 أحكام المساجد، الكافي 3: 2/491.

6- الفقيه 1: 683/148.

النوافل، إذ لا فصل من هذه الجهة أيضا. وما تقدّم من التفصيل عن السرائر على عكس ذلك لأنه جعل صلاة الليل في المنزل أفضل و الصحيحة تعطي كونها في المسجد أفضل، فهو لا ينكر أفضليّة غيرها في المسجد.

فالأقوى كون النوافل أيضا كالفرائض في كونها في المسجد أفضل، نعم هي بمقتضى الروايات المذكورة في المسجد أقلّ ثوبا من الفريضة فيه. ولعلّ مراد الأكثر من نفي أفضليّة المسجد فيها بيان كونها أقلّ ثوبا، لا نفي أصل الأفضليّة و سنخها، فلا خلاف حينئذ، فتأمل.

و ثانيها: عن جماعة كنهاية الأحكام(1) و كشف الالتباس(2) و حاشية الميسي(3) اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال. و أمّا النساء فالمستحبّ لهنّ و الأفضل في حقهنّ الصلاة في البيوت، وفي الذخيرة(4) نسبته إلى أكثر الأصحاب، وفي عبارة محكيّة عن مجمع البرهان ما يؤذن بدعوى الشهرة فيه قائلا: «خبر يونس بن زبيان(5) يدلّ على اختصاص فضيلة المسجد بالرجال كما هو المذكور في الكتب، و المشهور بينهم»(6).

و ظاهر المحكيّ عن التذكرة كراهة إتيانهم المسجد حيث قال: «يكره للنساء الإتيان إلى المساجد»(7).

و ظاهر المحكيّ عن الدروس اشتراكها الرجال في استحباب الاختلاف إلى المساجد، وإن كان البيت لهنّ أفضل قائلا: «يستحبّ للنساء الاختلاف إليها كالرجال و إن كان البيت أفضل لخصوصا لذوات الهيئات»(8).

و مستند القول الأول: كون عدم حضور المساجد أقرب إلى الاستتار المطلوب منهّنّ، و ما رواه الشيخ عن يونس بن زبيان عن أبي عبد الله عليه السّلام «خير مساجد نسائكم البيوت»(9) و يدلّ عليه أيضا ما رواه في الفقيه باسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«صلاة المرأة في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها، و صلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار»(10) قال: و قال الصادق عليه السّلام: «خير مساجد نسائكم البيوت، و قال أيضا: و روي

ص: 758

1- نهاية الأحكام 1:353.

2- كشف الالتباس: 104.

3- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:257.

4- الذخيرة: 246.

5- الوسائل 5:4/237، ب 30 أحكام المساجد، التهذيب 3:694/252.

6- مجمع البرهان 2:159.

7- التذكرة 2:426.

8- الدروس 1:156.

9- الوسائل 5:4/237، ب 30 أحكام المساجد.

10- الوسائل 5:1/236، ب 30 أحكام المساجد، الفقيه 1:1178/259.

«أن خير مساجد النساء البيوت»(1) وعن الطبرسي في مكارم الأخلاق قال: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

فضل صلاة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلاتها في الجمع خمسا وعشرين درجة»(2).

وثالثها: المستفاد من عدة من الروايات أن الصلاة في المسجد منفردا أفضل منها في غيره جماعة، ففي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يصلي في جماعة في منزله بمكة أفضل أو وحده في المسجد الحرام؟ فقال: وحده»(3).

ورواية محمد بن سنان قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: الصلاة في مسجد الكوفة فردا أفضل من سبعين صلاة في غيره جماعة»(4).

ورواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: إن رجلا يصلي بنا تقتدي به فهو أحب إليك أو في المسجد؟ قال: المسجد أحب إلي»(5) وفي قوله «أو في المسجد» وإن لم يكن تعرض للجماعة والفرادى، غير أن إطلاق الجواب بضميمة ترك الاستفصال يفيد عموم الحكم لصورتَي الجماعة والافراد.

نعم في رواية محمد بن عمار - قال: «أرسلت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل، أو صلاته في جماعة؟ فقال: الصلاة في جماعة أفضل»(6) - ما يناهز ذلك، غير أن الخطب فيه سهل، لاحتمال الثاني صلاته في المسجد في جماعة فتأمل.

نعم ربما يشكل الحال بالنظر إلى رواية زريق قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة الرجل في منزله جماعة تعدل أربعين صلاة، وصلاة الرجل جماعة في المسجد تعدل ثمانية وأربعين صلاة مضاعفة في المسجد، وأن الركعة في المسجد الحرام ألف ركعة في سواه من المساجد، وأن الصلاة في المسجد فردا بأربع وعشرين صلاة، والصلاة في

ص: 759

1- الوسائل 5:237/2، ب 30 أحكام المساجد، الفقيه 1:719/154.

2- الوسائل 5:237/5، ب 30 أحكام المساجد، مكارم الأخلاق: 233.

3- الوسائل 5:239/1، ب 33 أحكام المساجد، الكافي 4:11/527.

4- الوسائل 5:239/2، ب 33 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 50.

5- الوسائل 5:239/3، ب 33 أحكام المساجد، التهذيب 3:734/261.

6- الوسائل 5:240/4، ب 33 أحكام المساجد، التهذيب 3:88/25.

منزله هباء منثورا ولا يصعد منه شيء إلى الله، ومن صَلَّى في بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له، ولا لمن صَلَّى يتبعه إلا عن علة تمنع من المسجد»(1) لدلالته على التساوي. إلا أن يقال: إن التساوي عددا لا ينافي التفاضل أجرا و ثوابا، كما ذكره في الوسائل، وفي تكلف واضح.

ورابعها: أن المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض، فصلاة في المسجد الحرام تفضل غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجد النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم في المدينة بعشرة آلاف صلاة، وفي كل من الأقصى و مسجد الكوفة بألف صلاة، وفي المسجد الجامع في البلد - وهو الذي يكثر اختلاف عامة أهله إليه - بمائة، وفي مسجد القبيلة - وهو ما يختص بطائفة كأهل محلة أو قرية و ما أشبههما - بخمس وعشرين صلاة، وفي مسجد السوق - وهو الذي لا يأتيه غالبا إلا أهل ذلك السوق - باثنى عشر صلاة.

وقد ذكر المراتب بهذا الترتيب في اللمعة(2) و الروضة(3) و اقتصر الفاضلان في الشرائع(4) و القواعد(5) و غيرهما(6) على الثلاث الأخيرة، وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة القواعد قال: «ذكره قاطعين به»(7) و هو يؤذن بعدم الخلاف فيه.

و الظاهر أن الثلاث الاولى أيضا محلّ وفاق، و لا ينافيه اقتصار الجماعة على الثلاث الأخيرة، لجواز ابتناؤه على بيان حكم ما يغلب ابتلاء عامة الناس به من المساجد و هي الثلاث الموجودة في البلاد.

و التفصيل المذكور لبيان المراتب الست مأخوذ من الروايات، كرواية خالد بن مادّ القلانسي عن الصادق عليه السلام قال: «مكة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بمائة ألف صلاة، و الدرهم فيها بمائة ألف درهم. و المدينة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بعشرة آلاف صلاة، و الدرهم فيها بعشرة آلاف درهم. و الكوفة حرم الله و حرم رسوله و حرم عليّ بن أبي طالب، الصلاة فيها بألف صلاة،

ص: 760

1- الوسائل 5/240:5، ب 33، أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2:307.

2- اللمعة: 30.

3- الروضة البهيّة 1:545.

4- الشرائع 1:128.

5- القواعد 1:261، كما في جامع المقاصد 2:144، روض الجنان 2:616-617، كشف اللثام 3:320.

6- كما في جامع المقاصد 2:144، روض الجنان 2:616-617، كشف اللثام 3:320.

7- مفتاح الكرامة 6:255.

وسكت عن الدرهم»(1).

ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: صلاة في مسجدي هذا تعدل عند الله عشرة آلاف صلاة في غيره من المساجد، إلا المسجد الحرام، فإن الصلاة فيه تعدل مائة ألف صلاة»(2).

ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة»(3).

ورواية صامت عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»(4).

وفي رواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تعدل عشرة آلاف»(5).

ورواية أبي الصامت قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم تعدل عشرة آلاف صلاة»(6).

ورواية جميل بن دراج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم... إلى أن قال:

وصلاة في مسجدي تعدل عشرة آلاف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام»(7)!

وفي آخر رواية هارون بن خارجة في فضل مسجد الكوفة ما تقدم في الفرع الأول من قول أبي عبد الله عليه السلام «وأن الصلاة المكتوبة فيه لتعدل بألف صلاة... الخ»(8).

ورواية خالد القلانسي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة في مسجد الكوفة بألف صلاة»(9).

ص: 761

- 1- الوسائل 5:12/256، ب 44 أحكام المساجد، التهذيب 6:58/31.
- 2- الوسائل 5:5/271، ب 52 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 50.
- 3- الوسائل 5:7/272، ب 52 أحكام المساجد، الكافي 4:6/526.
- 4- الوسائل 5:8/272، ب 52 أحكام المساجد، الكافي 4:5/526.
- 5- الوسائل 5:2/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:11/556.
- 6- الوسائل 5:3/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:12/556.
- 7- الوسائل 5:4/280، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4:10/556.
- 8- الوسائل 5:3/252، ب 44 أحكام المساجد، الكافي 3:1/490.
- 9- الوسائل 5:25/260، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 31.

ورواية المفضّل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «صلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد»(1).

وفي مرسله مصباح الزائر قال: «روي أنّ الفريضة في مسجد الكوفة بألف فريضة... الخ»(2).

ورواية السكوني عن جعفر عليه السّلام عن أبيه عن عليّ عليه السّلام قال: «صلاة في بيت المقدس تعدل ألف صلاة، وصلاة في المسجد الأعظم مائة صلاة، وصلاة في مسجد القبيلة خمس وعشرون صلاة، وصلاة في مسجد السوق اثنتا عشر صلاة، وصلاة الرجل في بيته وحده صلاة واحدة»(3) ورواه الصدوق، ونحوه روى عن ثواب(4) الأعمال بإسناده عن محمّد بن حسنّان، ونحوه أيضا عن محاسن(5) البرقي عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السّلام ونحوه عن نهاية الشيخ(6) عن يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السّلام.

وينبغي التنبيه على أمور(7):

أحدها: أنّ في النصوص معارضات للروايات الدالّة على تفاوت المسجد الحرام ومسجد الرسول في الفضل، وأنّ الأول أفضل، ومن ذلك رواية [الحسن بن] عليّ الوشاء عن الرضا عليه السّلام قال: «سألته عن الصلاة في المسجد الحرام والصلاة في مسجد الرسول في الفضل سواء؟ قال: نعم والصلاة فيما بينهما تعدل ألف صلاة»(8).

ومن ذلك أيضا صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

الصلاة في مسجدي كألف في غيره إلا المسجد الحرام، فإنّ الصلاة فيه تعدل ألف صلاة في مسجدي»(9) وهذا يقضي بأنّ الصلاة في المسجد الحرام تعادل ألف صلاة في غيره، فينافي ما تقدّم من الروايات القاضية بأنّ الصلاة في المسجد الحرام تعادل مائة ألف صلاة في غيره، وفيها منافاة أخرى للروايات القاضية بكون صلاة في مسجد النبيّ بعشرة آلاف

ص: 762

1- الوسائل 5: 19/258، ب 44 أحكام المساجد، ثواب الأعمال: 3/51.

2- الوسائل 5: 27/260، ب 44 أحكام المساجد، مصباح الزائر: 35.

3- الوسائل 5: 2/289، ب 64 أحكام المساجد، التهذيب 3: 698/253.

4- ثواب الأعمال: 51.

5- المحاسن: 55 و 57.

6- النهاية: 108.

7- لم يذكر إلاّ أمرا واحدا.

8- الوسائل 5: 1/288، ب 63 أحكام المساجد، التهذيب 3: 686/250.

9- الوسائل 5: 6/280، ب 57 أحكام المساجد، التهذيب 6: 30/14.

و من ذلك أيضا صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام وفي آخرها قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الصلاة في مسجدي تعدل ألف صلاة في غيره، إلا المسجد الحرام فهو أفضل»(1).

و من ذلك رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام في فضل مسجد الكوفة «فإن الصلاة فيه تعدل سبعين صلاة في غيره»(2).

و من ذلك أيضا ما روي عن مجالس الشيخ بإسناده عن أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته له قال: «يا أبا ذر صلاة في مسجدي هذا تعدل مائة ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام، و صلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره»(3) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

و الأجدود من طرق دفع الجميع رميها بالشذوذ و عدم مقاومتها لمعارضة ما مرّ من وجوه شتى، و من الأصحاب من رام الجمع بينها وبين ما مرّ كالشهيد الثاني في الروض(4) على ما حكى و صاحب الذخيرة(5) و الخوانساري في حاشية الروضة(6) فارتكبوا تكلفات باردة و حملوها على محامل بعيدة لا يقبلها الطبع، فلا جدوى في التعرض لذكرها، و من يطلبها يراجع مظانها، و الله العالم بحقائق الامور.

البحث السادس: ممّا يتعلّق بمكان المصلّي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة و ما لا يجوز، وفيه مسائل:

المسألة الاولى: يشترط في مسجد الجبهة - و هو القدر الذي يعتبر وضع الجبهة عليه في سجود الصلاة لا موضع جميع الجبهة - أن يكون من الأرض أو ممّا ينبت منها، و لا يجوز السجود على غيرهما، و لا يصحّ الصلاة معه أيضا اختيارا بالإجماع الضروري محصّلة و المتواترة منقولة، بل هو من ضروريّات دين الإمامية كما أوماً إليه الصدوق في أماليه(7) ناسبا له على ما حكى إلى دين الإمامية. و المخالف في ذلك المخالفون(8) فأجازوا

ص: 763

- 1- الوسائل 5: 1/279، ب 57 أحكام المساجد، الكافي 4: 8/555.
- 2- الوسائل 5: 23/259، ب 44 أحكام المساجد، كامل الزيارات: 13/31.
- 3- الوسائل 5: 10/272، ب 52 أحكام المساجد، أمالي الطوسي 2: 141.
- 4- الروض 2: 617-622.
- 5- الذخيرة: 247-248.
- 6- حاشية الروضة: 209.
- 7- أمالي الصدوق: المجلس الثالث و التسعون: 510-512.
- 8- المغني 1: 593، المجموع 3: 425، المحلّي 4: 83، شرح فتح القدير 1: 265.

السجود على القطن و الكتان و الصوف و الشعر و غيرهما من مأكول و ملبوس .

و الأصل في الحكم - بعد ما عرفت - النصوص المستفيضة القريبة من التواتر بل المتواترة في الحقيقة:

ففي صحيح هشام بن الحكم «أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عما يجوز السجود عليه و عما 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 و جل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل و يلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون، و الساجد في سجوده في عبادة الله عز و جل، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها»(1).

و صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»(2).

و صحيح أبي العباس بن الفضل قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان»(3).

و صحيح فضيل بن يسار و بريد بن معاوية جميعا عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّي من الشعر و الصوف إذا كان يسجد على الأرض، و إن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه و السجود عليه»(4).

و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال:

لا و لا- على الثوب الكرسف، و لا على الصوف و لا على شيء من الحيوان، و لا على طعام و لا على شيء من ثمار الأرض، و لا على شيء من الرياش»(5).

و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول و القطن و الكتان»(6) إلى غير ذلك مما يظهر بالتتبع.

ص: 764

1- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه، الفقيه 1: 840/177.

2- الوسائل 5: 2/344، ب 1 ما يسجد عليه، الفقيه 1: 826/174.

3- الوسائل 5: 6/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1225/303.

4- الوسائل 5: 5/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1236/305.

5- الوسائل 5: 1/346، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1226/303.

6- الوسائل 5: 3/344، ب 1 ما يسجد عليه، الخصال: 9/604.

والمستفاد من الأدلة المذكورة من الإجماعات والروايات شرطية الأرض والنابت منها في الجملة للسجود، فكل ما ليس بأرض ولا النابت منها لا يصح السجود عليه في الجملة، ويندرج فيه أجزاء الحيوان من لحمه وعظمه وشعره وصفوه وغير ذلك. فلا يصح السجود على شيء من ذلك فتوى ونصاً.

وكذا لا يصح السجود على المعادن على ما هو المصرح به في كلامهم من غير نقل خلاف في ذلك، بل الظاهر أنه محلّ وفاق إلا في القير الذي اختلف فيه الروايات حسبما تعرفه.

ولو اشتبه شيء بين المعدن وغيره - كما في المغرة (1) وطين الغسل وحجارة الرحي والجص والنورة قبل طبخهما لوقوع الخلاف في معدنيتهما - فقد نص جماعة (2) في باب التيمم بكونها أرضاً، وعن جماعة (3) النص بكونها من المعدن، وظاهر المحكي عن المفاتيح (4) التوقف، لاستشكاله في جواز السجود عليها تعليلاً بالشك في إطلاق اسم المعدن عليها. فالظاهر أنه لا أصل يعول عليه في إلحاقه بأحدهما، إلا ما توهم من قاعدة الإلحاق باعتبار غلبة غير المعدن، ويزيغه: أنها على تقدير إفادتها ظنّ اللحق ظنّ في الموضوع ولا عبرة به.

وقد يتمسك للحكم بعدم المعدنيّة بالاستصحاب وأصل العدم في كثير منها، كما في مفتاح الكرامة «قال: فما علمنا معدنيته فذاك وما شككنا فيه فالأصل عدمه» (5).

وهذا إنمّا يتمّ فيما علم حالة سابقة وكانت حالته السابقة عدم المعدنيّة، ومحلّ البحث كالأمثلة المذكورة ونظائرها ليس من هذا القبيل، وبدون إحراز سبق عدم المعدنيّة يستحيل أصل العدم - بمعنى استصحاب عدم المعدنيّة - كما هو واضح. وإجراء الاستصحاب في نحو ذلك كما صنعه رحمه الله من مفاصد عدم الخوض في مسائل الاصول. اللهم إلا أن يدعى أنها بحسب أصل الخلقة كانت من أجزاء الأرض، وقد خرجت من الأرضيّة إلى المعدنيّة بالاستحالة كما ادّعى على ما استعرفه.

ص: 765

- 1- المغرة: الطين الأحمر الذي يصبغ به» مجمع البحرين 3: 484).
- 2- كما في الدروس 1: 130، جامع المقاصد 1: 481، مجمع البرهان 1: 220، المقنعة: 59، المبسوط 1: 32.
- 3- كما في الدروس 1: 260، الروضة البهيّة 2: 66، الحدائق 12، 328.
- 4- المفاتيح 1: 223.
- 5- مفتاح الكرامة 6: 347.

و هل يلحق المشتبه من حيث الحكم بغير المعدن، فيكون الأصل الحكمي جواز السجود على كل جسم ممّا عدى المأكول و الملبوس إلا ما علم معدنيته، أو عدم جواز السجود عليه إلا ما علم عدم معدنيته و جهان: من أنّ المعدن بحسب ذاته و حقيقته من جنس الأرض على معنى أنّه أرض حصل فيه جهة المعدنيّة و هي جهة مانعة من السجود عليه، و من أنّه نوع مباين لنوع الأرض فعدم جواز السجود عليه إنّما هو لانتفاء الشرط و هو الأرضيّة على ما استفيد من الأدلّة المتقدّمة.

و الظاهر أنّ فيه خلافا بين الأصحاب كما هو أحد وجهي اختلاف تعريفاتهم للمعدن، فإنّ منهم من عرّفه بكلّ ما اخرج من الأرض ممّا يخلق فيها ممّا له قيمة كما عن التذكرة(1) و المنتهى(2) و التحرير(3) تبعا لنهاية ابن الأثير(4) و في معناه ما عن المعتبر من تعريفه بما استخرج من الأرض ممّا كان فيها(5).

و منهم من عرّفه بكلّ أرض فيها خصوصيّة يعظم الانتفاع بها كما عن البيان(6) و تعليق النافع.

لاخفاء في اختلاف مؤدّي التعريفين على وجه يظهر منه الخلاف بين الأصحاب في مسمّى المعدن، و يمكن تقرير هذا الخلاف بأحد الوجهين:

الأوّل أن يقال: إنّهم بعد ما اتفقوا على أنّ النتيجة المستخرجة من الأرض ليست أرضا اختلفوا في كون مسمّى المعدن هو النتيجة المستخرجة من الأرض، أو الأرض التي يستخرج منها النتيجة، فأول التعريفين و ما بمعناه ناظر إلى الأوّل، و ثانيهما ناظر إلى الثاني، و كون المعدن بحسب الصيغة من أسماء المكان كمجلس و مسجد يعضد هذا القول، و يشهد له في الجملة ما عن القاموس(7) من تعريفه «بأنّه منبت الجواهر من ذهب و نحوه».

الثاني أن يقال: إنّهم بعد ما اتفقوا على كون المعدن اسما للنتيجة اختلفوا في كون المعدن شيئا مباينا للأرض و إن خرج من الأرض، أو أنّه من نوع الأرض، فأول التعريفين ناظر إلى الأوّل، و ثانيهما إلى الثاني.

و ربّما يظهر اختياره من المحقّق في الشرائع حيث قال: «و لا على ما هو من الأرض إذا

ص: 766

1- التذكرة 5:409.

2- المنتهى 1:544 فيما يجب فيه الخمس.

3- التحرير 1:217.

4- نهاية ابن الأثير 3:192 (عدن).

5- المعتبر 2:619.

6- البيان: 214.

7- القاموس المحيط 4:247 (عدن).

كان معدنا كالمح والعتيق والذهب والفضة والقير إلا عند الضرورة، بعد ما قال: لا يجوز السجود على ما ليس بأرض كالجلود و الصوف والشعر»(1).

ووجه الظهور أنه لو لم يكن المعدن عنده من الأرض لأستغنى قوله «لا يجوز السجود على ما ليس بأرض» عن ذكر قوله «و لا على ما هو من الأرض إذا كان معدنا».

ويظهر فائدة الفرق بين الاعتبارين في أن منع السجود على المعدن على الأول لا يحتاج إلى مزيد من الأدلة المتقدمة الدالة على عدم جواز السجود على ما ليس بأرض، وإن استلزم أحد قوليه كون إطلاق المعدن على النتيجة مجازا، وكذلك على الثاني على أحد قوليه. وأما على قوله الآخر وهو «أرضية المعدن» فلا بد في إثبات المنع من إقامة دليل آخر عليه يفيد مانعية المعدنية بعد إحراز الأرضية. وينهض ذلك الدليل مخصّصا لما تقدّم من الإجماعات الدالة بإطلاق معاقدها، والنصوص المطلقة الدالة على جواز السجود على كلّ ما يصدق عليه الأرض.

ولا ينافي ذلك ما في كلام جماعة(2) في باب التيمّم من تعليل منع التيمّم بالمعدن، وهنا من تعليل منع السجود عليه بخروجه عن مسمى الأرض وعدم إطلاق الأرض عليه، لجواز ابتناؤه منهم على اختيار القول الأول من هذا الوجه.

ومن ثمرات المانعية المستفادة من الدليل الخارج، كون المتّجه في الموارد المشتبهة كالأمثلة المتقدمة جواز السجود عليها، لعدم كون المانع وهو المعدنية محرزا فيها.

لا يقال: إن المانع ما كان عدمه قيّدا للمأمور به، ولا بدّ من كون هذا القيد العدمي في الموارد المشتبهة محرزا ولا بدّ لإحرازه من مستند، و لا يكفي فيه مجرد عدم العلم بوجود المانع ولا مستند لإحرازه إلا الأصل، ولقد تقدّم منع وجود أصل يعوّل عليه في الحكم بعدم المعدنية. وقضية ذلك عدم جواز السجود على المشتبه عملا بقاعدة الشغل المستدعية ليقين البراءة الموقوف على السجود على ما علم عدم معدنيته، ولعلّه عليه مبني ما تقدّم عن صاحب المفاتيح(3) من استشكاله في الموارد المشتبهة المؤذن بتوقّفه في السجود عليها، تعليلا بالشكّ في إطلاق المعدن عليها.

ص: 767

1- الشرائع 1:73.

2- كما في المقنعة: 8، الخلاف 1:134 المسألة 77، الكافي في الفقه: 136، المعبر: 102، التذكرة 2:174، المنتهى 1:141، المدارك 2:200.

3- المفاتيح 1:223.

لأننا نقول: هذا إنما يتوجه على القول بخروج المعدن عن مسمى الأرض مع الاعتراف بمانعية المعدنية، و أما على القول بمانعية المعدن مع كونه من مسمى الأرض فالأصل اللفظي المحرز للقيود العدمي في الموارد المشتبهة موجود، وهو أصالة عدم التخصيص بالقياس إلى الأدلة المجوزة للسجود على الأرض، فإن الأرضية في الموارد المشتبهة محرزة و المعدنية غير محرزة فيشك في خروجها من عموم الأدلة المجوزة للسجود على الأرض بالتخصيص و الأصل عدمه.

نظير أصالة عدم التخصيص في الفرد المشتبه بين كونه مندرجا في المخصص و باقيا تحت العام، كما في زيد العالم المشكوك في كونه فاسقا في مسألة الأمر بإكرام العلماء و إخراج الفساق منه، فيحكم بوجوب إكرام زيد أيضا للشك في خروجه بالتخصيص و الأصل عدمه فليتأمل هذا.

و لكن الإنصاف أن الوجه الثاني في غاية الضعف، إذ لم أقف على قائل بكون المعدن بمعنى النتيجة نوعا من الأرض، و لم نجد نقل القول بذلك في كلام أحد، و مع ذلك فلم يشهد به نص لغوي و لا شاهد عرفي.

نعم ربما يتوهم مّا شاع من إطلاق الحجر على جملة من الجواهر كالعقيق و الفيروزج و نحو ذلك، بتقريب أن الحجر نوع من الأرض و إطلاقه على المعدن يعطي كونه من الأرض.

وفيه أولا: عدم كون هذا الإطلاق مطردا في جميع المعادن.

و ثانيا: منع الملازمة بين إطلاق الحجر عليه في الجملة و كونه من مسمى الأرض، إلا على تقدير كون الحجر أخص مطلقا من الأرض، و هو قابل للمنع بسند نسبة العموم من وجه فيفترقان في التراب و المعدن مثلا.

و ثالثا: منع قضاء الإطلاق بالوضع فإن لم ندع كونه مجازيا، لوجود بعض خواص المجاز فلا أقل من منع دلالته على الحقيقة لكونه أعم . و يرشد إلى العدم عدم وجود نص بدخوله في مسمى الأرض في عبارات الأصحاب مّا وقفنا عليه، بل الموجود فيها خلافه فإنها بين صريحة و ظاهره في خروجه عن مسمّاها.

و من الصريحة ما سمعت عن جماعة من تعليل منع التيمم و منع السجود في بايهما بعدم

إطلاق الأرض عليه، و منه أيضا ما في كلام الفاضلين في المعتبر(1) و التذكرة(2) و المنتهى(3) و القواعد(4) و غيرها(5) و الشهيدان في الذكرى(6) و الروضة(7) و غيرهما(8) ممن تأخر عنهم من التصريح بخروجه من الأرض بالاستحالة، فإنها تقضي بكون المعادن كلها من الأرض بحسب الأصل إلا أنها استحالت بالقدرة الكاملة القديمة من الأرضية إلى حقائق اخر استحالة مخرجة لها عن اسم الأرض نحو استحالة الكلب بالملح، و استحالة العذرة ترابا و الميتة دودا و نحو ذلك.

و عليه فما سمعت من عبارة الشرائع من قوله «و لا ما هو من الأرض إذا كان معدنا» ينزل على هذا المعنى، بجعل كلمة من نشوية، و الشرط لإخراج النبات فإنه أيضا ينشأ من الأرض و يصح السجود عليه.

و في بعض الروايات ما يدل عليه أيضا في الجملة كمرسلة محمد بن الحسين أن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: «فلما نفذ كتابي إليه تفكرت و قلت: هو مما أنبتت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه؟ قال: فكتب إلي:

لا- تصل على الزجاج و إن حدثت نفسك أنه مما أنبتت الأرض، و لكته من الملح و الرمل و هما ممسوخان...»(9) الحديث، و المسخ تحويل صورة إلى صورة اخرى.

فالخلاف المستفاد من اختلاف التعريفات منزّل على الوجه الأول أعني الخلاف في كون المعدن هو نفس النتيجة أو الأرض الذي يتخذ منها النتيجة، كما فهمه أيضا بعض مشايخنا(10) و عليه فيكفينا في دليل منع السجود على المعادن مطلقا الأدلة الدالة على انحصار ما يجوز السجود عليه في الأرض و نباتها. و يدل عليه في الجملة ما ورد من الروايات في خصوص بعض المعادن، كخبير الزجاج المتقدم، و خبر يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تسجد على الذهب و لا على الفضة»(11).

ص: 769

- 1- المعتبر 1:375.
- 2- التذكرة 2:174.
- 3- المنتهى 4:353.
- 4- القواعد 1:237.
- 5- الوسيلة: 91، مجمع البرهان 2:127، السرائر 1:268.
- 6- الذكرى 3:139.
- 7- الروضة البهية 1:557.
- 8- روض الجنان 2:593، المدارك 3:244، الرياض 3:39، المسالك 1:177.
- 9- الوسائل 5:1/390، ب 12 ما يسجد عليه، الكافي 3:14/332.
- 10- الجواهر 8:683.
- 11- الوسائل 5:2/361، ب 12 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1229/304.

وقد تقدّم في حسنة زرارة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السّلام قال له: «أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا... الخ»(1).

و خبر عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: «لا تسجد على القير ولا على القفر ولا على الساروج»(2).

ورواية صالح بن الحكم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة... إلى أن قال: فقلت له: آخذ معي مدرة أسجد عليها؟ فقال: نعم»(3).

و مقتضى هذه المنع بالخصوص من السجود على القير وهو المعروف من مذهب الأصحاب.

وعن البحار(4) أنّ المنع في القير هو المشهور بل لا يظهر مخالف، وأنّ العامّة متفقون على الجواز، وفي المدارك(5) نسب إلى الأصحاب القطع بعدم جواز السجود عليه.

إلا أنّ في مقابلة الروايات المذكورة روايات اخر صريحة الدلالة على الجواز، كصحيحة معاوية بن عمّار قال: «سأل المعلّى بن خنيس أبا عبد الله عليه السّلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير، فقال: لا بأس به»(6) وصحيحه الآخر أيضا «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة على القار؟ فقال: لا بأس به»(7) وصحيحه الآخر أيضا قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: تستقبل القبلة بوجهك وساق الحديث إلى أن قال: ويصلي على القفر و القير ويسجد عليه»(8). ورواية إبراهيم بن ميمون أنّه قال لأبي عبد الله عليه السّلام في حديث: «تسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال: لا بأس»(9).

وهذه الروايات مع صحّة أسانيد أكثرها موهونة بإعراض الأصحاب عن العمل بها،

ص: 770

1- الوسائل 5: 1/346، ب 2 ما يسجد عليه، الكافي 3: 2/330.

2- الوسائل 5: 1/353، ب 6 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1228/304.

3- الوسائل 5: 2/354، ب 6 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 897/296.

4- البحار 85: 156.

5- في المدارك نسبة القطع إلى الأصحاب بجواز السجود على الخزف و أمّا بالنسبة إلى القير قال: «و اختلفت الرواية في جواز السجود على القير...». المدارك 3: 243، 244.

6- الوسائل 5: 4/354، ب 6 يسجد عليه، التهذيب 2: 1224/303.

7- الوسائل 5: 5/354، ب 6 يسجد عليه، الفقيه 1: 832/176.

8- الوسائل 5: 6/354، ب 6 يسجد عليه، التهذيب 2: 895/295.

9- الوسائل 5: 7/355، ب 6 يسجد عليه، الفقيه 1: 1324/291.

فلا تقاوم لمعارضة ما مَرَّ حتَّى مطلقاً المنع من السجود على غير الأرض.

وقد يجمع بحملها على الضرورة أو التقيّة، ونسبه في المنتهى (1) إلى الأصحاب. و الأول وإن كان بعيداً من سوق أكثرها، إلا أنّ الثاني ليس بذلك البعيد، لما عرفت من اتّفاق العامّة على الجواز. كما أنّ الأول أيضاً في ثالث صحاح ابن عمّار وما بعدها قريب.

وقد يحتمل الجمع أيضاً كما في الذخيرة (2) تبعاً للمدارك بحمل الأخبار المانعة في القبر على الكراهة، فيراد من الأخبار المجوّزة الرخصة في ضمن الكراهة، ولزم منه تطرّق التخصيص إلى العمومات الحاصرة لما يجوز السجود عليه في الأرض وما ينبت فيها. وهو في غاية البعد.

و الحمل على التقيّة مطلقاً أو الضرورة في الجملة، كما استقرّبناه أولى.

فقد ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ كلّما خرج من مسمّى الأرض أو نباتها بالاستحالة لم يجز السجود عليه، و ينعكس بأنّه كلّما لم يخرج من مسمّى الأرض و نباتها جاز السجود عليه، و يتفرّع على الأول عدم جواز السجود على الرماد بل و على الفحم أيضاً لتحقّق الاستحالة المخرجة عن الاسم فيهما. و لذا قوّينا في باب الاستحالة طهر المتنجّس بصيرورته فحماً.

و هل يجوز السجود على الخزف المخرج من مسمّى التراب أو الطين بالطبخ؟ فيه قولان، وإن ذكر فيه صاحب المدارك «أنّه قد قطع الأصحاب بجواز السجود على الخزف» (3) مؤذناً بدعوى الإجماع، و ربّما أشعر به كلام الفاضلين في المعتبر و التذكرة، حيث إنّ الأول في باب التيمّم بعد أن منع من التيمّم عليه استناداً إلى خروجه بالطبخ عن اسم الأرض، قال: «و لا يعارض بجواز السجود لأنّه قد يجوز السجود على ما ليس بأرض كالكاغذ» (4) و استدللّ الثاني «على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الأرض بجواز السجود عليه» (5) و هذان الكلامان يشعران بكون جواز السجود عليه أمراً مفروغاً عنه متسالماً فيه عند الأصحاب. بل عن الروض «أنّه لا نعلم في ذلك مخالفاً من الأصحاب» و عنه أيضاً أنّه ربّما قيل ببطلان القول بالمنع من السجود عليه، و إن قيل بطهارته لعدم العلم بالقائل من

ص: 771

1- المنتهى 4:354.

2- الذخيرة: 241.

3- المدارك 3:244.

4- المعتبر 1:375.

5- التذكرة 2:177.

الأصحاب فيكون القول بالمنع مخالفاً إذ لا يكفي في المصير إلى قول وجود الدليل عليه مع عدم الموافق، والمسألة مما تعم به البلوى و ليست من الجزئيات المتجددة و لم ينقل عن أحد ممن سلف القول بالمنع(1) انتهى ما أردنا ذكره.

و يشكل الوثوق بالإجماع من هذه الكلمات، لما في كلام جماعة، منهم: صاحب الحدائق(2) و المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح(3) من أن قدماء الأصحاب لم يتعرضوا لذكر الخذف أصلاً لا بتجويز ولا بمنع، وكذلك جماعة من المتأخرين(4) و مع هذا كيف يعلم منهم الإجماع أو القطع بالجواز.

غاية الأمر أنهم أطبقوا على ذكر كليتين: إحداهما جواز السجود على ما لم يخرج عن مسمى الأرض، و الأخرى عدم جوازه على كل ما خرج عن مسمّاهَا، و لا يعلم منهما أن بناءهم في الخذف على خروجه بالطبخ عن مسمّاهَا ليندرج في الكليّة الثانية، أو على عدم خروجه ليندرج في الكليّة الأولى. و على هذا فدعوى إجماعهم على الجواز أو قطعهم به، بعيدة جداً، إذ العلم بهما في غاية الإشكال. و لعلّ الذي أوقع صاحب المدارك على دعوى القطع ما أشعر به كلام الفاضلين.

و لأجل عدم معلوميّة تحقّق الإجماع على الجواز صار جماعة من متأخري المتأخرين إلى المنع من السجود عليه، كالسيد في الرياض(5) و قبله شيخه المحقق البهبهاني في شرحه على المفاتيح(6) و قبلهما السبزواري في الذخيرة(7).

و ربّما نسب القول به إلى الشيخ رحمه الله(8) حيث جعل من الاستحالة المطهّرة صيرورة التراب خزفاً، إذ اللازم من ذلك قوله بالمنع من السجود عليه كما فهمه المحقق البهبهاني. و فيه نظر واضح، لوضوح الفرق بين الخروج عن مسمى التراب، و الخروج عن مسمى الأرض، و الأوّل كاف في الاستحالة المطهّرة، و لا ملازمة بينه و بين الثاني، و الجهة المقتضية لمنع السجود إنّما هو الثاني لا الأوّل فقط مع بقاء صدق الأرض، فلا دلالة في كلام الشيخ على مصيره إلى المنع حيث لا قضاء فيه بالتزامه بالخروج عن مسمى الأرض أيضاً.

ص: 772

1- روض الجنان 2: 594.

2- الحدائق 4: 301.

3- مصابيح الظلام 8: 32.

4- كما في الذخيرة: 241، البيان: 134، الروضة البهية 1: 228، السرائر 1: 268.

5- الرياض 3: 40.

6- مصابيح الظلام 8: 32.

7- الذخيرة: 241.

8- الخلاف 1: 499.

و من ذلك ظهر المناقشة فيما في الروضة(1) من بناء القول بالمنع من السجود عليه على القول بطهره بالطبخ إذا كان قبله نجسا، لمنع الملازمة بعد كفاية الخروج عن مسمى التراب أو الطين في الطهر لكونه نحوا من الاستحالة بين طهره بالاستحالة و منع السجود عليه، لابتناء المنع على الخروج عن مسمى الأرض لا مجرد الخروج عن مسمى التراب، و لا ملازمة بين المقامين.

و كيف كان فالعمدة هو النظر في أدلة المانعين، و هي على ما يتظاهر من تضاعيف كلماتهم لا تخلو عن امور:

منها: خروجه بالطبخ عن مسمى الأرض و عدم صدقها عليه كما في الذخيرة(2) و تبعه في الرياض(3).

و يزيّفه: أنّ ميزان إحراز عدم صدق اسم الأرض عليه و خروجه عن مسماها صحّة سلب الاسم عنه، و لو لم ندّع العلم بعدم الصحّة فلا أقلّ من منع العلم بالصحّة.

و منها: ما في الرياض من قوله «إما لعدم صدق الأرض عليه، أو للشكّ فإنّه كاف في المنع لتعارض استصحاب بقاء الأرضيّة مع استصحاب بقاء شغل الذمّة فيتساقطان، فتبقى الأوامر عن المعارض سليمة» انتهى(4).

و في دعوى عدم الصدق ما عرفت. و في جعل استصحاب بقاء الأرضيّة معارضا باستصحاب شغل الذمّة ما لا يخفى من الخطأ، لما في استصحاب شغل الذمّة من الخدشة التي أوردناها في تحقيقاتنا الاصوليّة. فالمقام من موارد التمسك بقاعدة الشغل لا استصحابه، و هي لا تعارض استصحاب بقاء الأرضيّة، لكونه بالقياس إليها أصلا موضوعيا و اردا عليها رافعا لموضوعها و هو الشكّ . و لو صحّحنا استصحاب الشغل فهو أيضا لا يعارض استصحاب بقاء الأرضيّة، لورود ما شكّه السببي على الشكّ المسببي حسبما قرّر في الاصول. فالتعارض المؤدّي إلى التساقط بينهما غير معقول.

نعم يبقى الكلام في صحّة الأصل المذكور، و الظاهر أنّه لا حرج منها، تعويلا على الحالة السابقة و هي الأرضيّة المشكوك في زوالها بالطبخ كما هو المفروض.

و توهم: تبدّل الموضوع من كونه بعد الطبخ يسمّى خزفا، يندفع بأنّه تبدّل من الترابيّة

ص: 773

1- الروضة البهيّة 1:227.

2- الذخيرة: 241.

3- الرياض 3:40.

4- الرياض 3:40.

لا من الأرضية، و مع ذلك فحدوث اسم آخر بواسطة عروض حالة الطبخ لا ينافي بقاء اسم الأرض في الواقع، غاية الأمر كونه في نظرنا مشكوكا، وهذا يصحح الاستصحاب لا أنه يفسده.

و توهم: أن الاستصحاب المذكور لا يحرز له إطلاق اسم الأرض فلا يندرج به في أدلة جواز السجود القاضية بالجواز على ما يطلق عليه اسم الأرض بحسب العرف. يندفع بأن مقتضى الأدلة اشتراط أرضية ما يسجد عليه، فلا بد من إحرازها بطريق علمي أو شرعي تعبدية قائم مقامه، فهذا بمقتضى التعبد بالاستصحاب في مجاريه أرض شرعي وإن لم يكن صدق الأرض عليه بحسب العرف معلوما على فرض تسليم الشك في ذلك، نظير ما لو احرز مائة الشيء بالاستصحاب فيكون المورد حينئذ ماء شرعيا، و معنى كون ما احرز أرضيته أو مائيته بالاستصحاب أرضا شرعيا أو ماء شرعيا أن الشارع بمقتضى أدلة التعبد بالاستصحاب نزل المشكوك في بقاء أرضيته أو مائيته بعد سبق اليقين بهما منزلة الأرض و الماء الواقعيين، ورتب عليهما جميع الآثار الشرعية المترتبة عليهما حال اليقين بالأرضية و المائية التي منها، جواز السجود على الأول و التطهر بالثاني.

و منها: ما يستفاد من تضاعيف كلمات المحقق البهبهاني من أن الخذف على تقدير عدم خروجه عن حقيقة الأرض و مسماها اللغوي لا يتبادر من إطلاقها في الروايات، و مرجعه إلى دعوى انصراف مطلقات الروايات إلى غيره، فلا يثبت له الحكم المعلق فيها على الأرض، و هو جواز السجود.

و فيه - بعد النقض بأنه لو اعتبر هذا الانصراف لقضى بمنع السجود على التربة المفصولة من الأرض و على الحجر المتخذ منه أيضا، و نحو ذلك مما خرج عن سطح الجسم الكروي لانصراف إطلاق الأرض إلى غير هذه الامور بل إلى السطح بالخصوص و أنه ضروري البطلان :- أن هذا الانصراف في بعض التراكيب الكلامية مما لا عبرة به، و منها نحو قوله عليه السلام «لا يجوز السجود إلا على الأرض...» (1) الخ على أن الظاهر المنساق في متفاهم العرف من نحو هذا التركيب إرادة السجود على ما هو من جنس الأرض، و هذا هو الوجه في تصحيح السجود على التربة المفصولة و غيرها مما ذكرناه. و هذا المعنى على تقدير بقاء

ص: 774

الخزف على حقيقة الأرض و عدم خروجه عن جنسه صادق بالنسبة إليه أيضا، فإنه على هذا التقدير من جنس الأرض أيضا، فليتأمل فيه فإنه دقيق.

فالعمدة في المقام إثبات عدم خروجه عن حقيقة الأرض، وهذا هو الأقوى الأظهر، إذ لم يطرأ الأرض فيه إلا حالة طبخ، وهي على ما علم بملاحظة النظائر لا تخرج الشيء المطبوخ عن حقيقته الأولى كما في اللحم و الحنطة و اليقطين و غيرها من الحبوب و الفواكه و غيرها.

فمنشأ خروجه عن حقيقة الأرض إن كان هو الطبخ فهو ليس مخرجا للشيء عن حقيقته الأصلية في شيء من موارد، و إن كان تماسك أجزائه و شدة تلاصقها فأجزاء الحجر أشد تماسكا و أوضح تلاصقا.

و ظني أن الذي يوهم كونه مخرجا له عن مسمى الأرض حدوث اسم خاص له بعد الطبخ، و هو الخزف و غلبة إطلاق هذا الاسم الخاص عليه في الاستعمالات بحيث صار اسمه العام - و هو الأرض - لندرة وقوعه عليه كالمهجور، فيظن أنه من جهة الخروج عن حقيقة مسمى الاسم العام. و على قياسه الكلام في الأجر.

و مما يؤيد ما ذكرناه من عدم تأثير الطبخ في خروج المطبوخ عن حقيقته الأولى عدّهم الخبز في باب الرباء مع الحنطة من جنس واحد، و الأولى بعدم الخروج بالطبخ الأجر و التراب المشوي و الأرض المشوية.

فما عن صاحب المعالم في رسالة له: من أن الخزف ليس من الأرض، و أن التربة المشوية من أصناف الخزف (1) ليس على ما ينبغي. و لعلّه زعم ذلك في أول أمره ثم اتفق له العدول، و لعلّه لذا ما عن تلميذه الشيخ نجيب الدين من أنّه قال: «إنّ الاستاد بعد تصنيف الرسالة لم يمنع من السجود على التربة المشوية» (2) مثل ما عن المحقق الثاني من أنّه صنّف رسالة (3) في جواز السجود عليها.

فالأصحّ جواز السجود عليه وفاقا لجماعة منهم: الفاضلان (4) و الشهيدان (5) و إن كان الأخيران جوّزاه على كراهية خروج (6).

ص: 775

1- الاثنى عشرية: الفصل الثالث: 3 (مخطوط).

2- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:344.

3- رسائل الكركي 2:92.

4- المعتبر 1:375، التذكرة 2:177.

5- روض الجنان 2:594، الروضة 1:557.

6- كذا في الأصل.

وأولى بالجواز منه الآجر وفاقا لما عن الشيخ في النهاية(1) و المبسوط(2) من التصريح بجوازه على الجصّ والآجر، وفي مفتاح الكرامة(3) «ظاهر الأكثر جواز السجود على الآجر» وعن البحار(4) أنّهم لم ينقلوا فيه خلافا. وعن الشهيد(5) الحكم بالكراهة، وعليها حمل ما عن الفقه الرضوي «لا تسجد على الآجر»(6).

و من طريق البحث يتقدح لك جوازه على الجصّ و النورة و لو بعد الطبخ لعين ما عرفت من منع نهوض الطبخ مخرجا للمطبوخ عن حقيقته الاولى، وفاقا للشيخ(7) في الجصّ، و العلامة في التذكرة(8) فيه و في النورة.

و يؤيده بل يدلّ عليه في النورة صحيح الحسن بن محبوب «سأل أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثم يجصّص به المسجد، أ يسجد عليه؟ فكتب إليه بخطّه أنّ الماء و النار قد طهّراه»(9).

و وجه دلالة أنّه يكشف عن اعتقادات السائل لجواز السجود على الجصّ لذاته، و إنّما دعاه إلى السؤال شبهة النجاسة من جهة مباشرة العذرة و عظام الموتى، فتكون الجهة المانعة عن السجود في نظره هي النجاسة لا غير، و قد قرّره الإمام عليه السلام على معتقده هذا، و جاوبه بما دفع شبهة النجاسة من مطهّرية الماء و النار، و إن كان حقيقة المراد من هذا الجواب لا تخلو عن إجمال و إبهام، لأنّ مطهّرية الماء و النار له على فرض تنجّسه بمباشرة نجس العين كما ترى، إلّا أنّ يؤوّل بالنسبة إلى النار بحمله على طهر ما يمتزج بالجصّ من الأجزاء الرماديّة الحاصلة من نجس العين بإحالة النار المطهّرة لها.

ثمّ إنّنا و إن قوينا القول بجواز السجود على الخزف و الآجر و الجصّ و النورة و الأرض المشويّة، إلّا أنّ الأحوط ترك السجود عليها مع إمكان غيرها خروجاً عن شبهة مخالفة الواقع.

ثمّ قد عرفت سابقاً عدم جواز السجود على الرماد و نحوه الفحم، لخروجهما عن مسمّى

ص: 776

1- النهاية: 102.

2- المبسوط 1: 89.

3- مفتاح الكرامة 6: 344.

4- البحار 85: 151-152.

5- النفلية: 105.

6- مستدرک الوسائل 4: 1/10، ب 7 ما يسجد عليه، فقه الرضا: 113.

7- المبسوط 1: 89.

8- التذكرة 2: 436.

9- الوسائل 5: 1/358، ب 10، ما يسجد عليه، التهذيب 2: 928/235.

الأرض ونباتها. ويلزم من ذلك عدم جواز السجود على الساروج أيضا وهو الرماد الممتزج بالنورة في عرف العجم، وهو الذي يطلى به الحياض. ولعله المراد ممّا في صحيحة عمرو بن سعيد المتقدّمة في صدر المسألة. وقضية جواز السجود على الجصّ والنورة جوازه على الممتزج من التراب ومن أحدهما، والممتزج منهما.

ويجوز على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل، وهو ما خاضت فيه الجبهة ولم يستقرّ على الأرض، فإذا بلغ حدّه لم يجز السجود عليه كما صرّح به جماعة(1) من فحول الطائفة.

وهو المنصوص عليه في رواية عمّار - في الموثّق - عن أبي عبد الله «أنّه سأله عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال: إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض»(2).

وإذا اضطرّ إلى الوحل بأن لم يجد موضعا جافًا ولا غيره ممّا يسجد عليه يومئ لسجوده على المشهور بين الأصحاب، للحرص والضرر، ورواية عمّار في الموثّق «أنّه سأله عن الرجل يصيبه المطر وهو لا يقدر أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعا جافًا؟ قال:

يفتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليومئ بالسجود إيماء وهو قائم»(3).

وقضية نصّ الرواية كإطلاق الجماعة(4) عدم وجوب الجلوس في إيماء السجود، ولا تقرب الجبهة إلى الوحل، ولا إصاقه به إن أمن التلّطّخ وهو الأصل.

ومنهم(5) من أوجب الجلوس حملا- للرواية على من لم يتمكّن من الجلوس، ومنهم(6) من أوجب إصاق الجبهة به مطلقا أو مع أمن التلّطّخ، وكلّ ذلك لعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور».

وفيه نظر، لخروج هذه الأفعال عن حقيقة الصلاة بل هي من مقدّمات السجود،

ص: 777

1- كما في القواعد 1: 263، الدروس 1: 90، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 70، جامع المقاصد 2: 162، المدارك 3: 248، الذكرى 3: 144.

2- الوسائل 5: 9/143، ب 15 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1562/376.

3- الوسائل 5: 4/142، ب 15 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1266/312.

4- كما في القواعد 1: 263، الجواهر 8: 709.

5- كما في جامع المقاصد 2: 162، فوائد الشرائع: 340 (مخطوط)، المدارك 3: 249، كشف اللثام 3: 345، المسالك 1: 178.

6- كما في نهاية الأحكام 1: 363.

فإذا سقط ذو المقدّمة سقط الخطاب بالمقدّمة. فالوجه هو عدم اعتبار شيء من ذلك، نعم الأحوط رعاية الجميع، بل الاحتياط في الجلوس ممّا لا ينبغي تركه. والله العالم بحقائق أحكامه.

المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول والملبوس، فلا يجوز السجود عليهما، أمّا المأكول فبالإجماع المنقول عن الخلاف (1) والغنية (2) والروض (3) والمقاصد العلية (4) وعن نهاية الأحكام (5) نسبه إلى علمائنا، وعن الأمالي (6) كونه من دين الإمامية، وهو مع هذا مصرّح به في النصوص المتقدّمة في المسألة الأولى.

والمراد بالمأكول مأكول آدميين فلا عبرة بمأكولات الحيوانات من الحشاش وأوراق الأشجار وغيرها، وقيد كالملبوس في فتوى الأصحاب بالعادة وهو أن يطرد أكله أو لبسه، ووجهه كونه المتبادر من إطلاق النصوص ومعاهد الإجماعات، فلا عبرة بما يؤكل أو يلبس نادرا، ولا بما يؤكل لضرورة المجاعة، أو دواء كالعقاقير المعمولة في الأدوية والمعاجين.

ولو كان للشيء حالتان يؤكل في إحدهما دون الأخرى كقشر اللوز وجمار النخل، ففي كلام جماعة (7) من المتأخرين ومتأخريهم أنه لم يجز السجود عليه حال الأكل وجاز في الأخرى.

وفيه نظر، لأنّ نحو ذلك لا يعدّ من مآكل أهل الدنيا، وضابطه كونه معدّا بحسب الخلقة الإلهية للأكل. وإن كان قد يؤكل في إحدى الحالتين بل هو حينئذ مندرج فيما يؤكل نادرا.

ولو اعتيد أكل شيء في قطر دون غيره وفي بلد دون آخر فالمصرّح به في كلام جماعة (8) من المتأخرين ومتأخريهم أيضا أنّه عمّ التحريم فامتنع السجود عليه مطلقا.

وفي المدارك (9) وقبله شيخه في مجمع البرهان (10) وقبلهما جدّه في المقاصد العلية (11) أنّه احتمل قويا اختصاص كلّ قطر بمقتضى عادته، واستصوبه في مفتاح الكرامة (12)

ص: 778

- 1- الخلاف 1:357.
- 2- الغنية: 66.
- 3- الروض 2:590.
- 4- المقاصد العلية: 88.
- 5- نهاية الأحكام 1:368.
- 6- أمالي الصدوق: 510 و 512 المجلس الثالث والتسعون.
- 7- كما في المنتهى 4:354، جامع المقاصد 2:159، المسالك 1:178، الروض 2:592، الروضة البهية 1:556، المدارك 3:245.
- 8- كما في روض الجنان 2:591، جامع المقاصد 2:159، المطالب المظفرية: 76، كشف الالتباس: 99، المسالك 1:177، الروضة 1:556، المقاصد العلية: 186، المدارك 3:245.
- 9- المدارك 3:245.
- 10- مجمع البرهان 2:127.

11- المقاصد العليّة: 186.

12- مفتاح الكرامة 6: 334.

إذا لم يعلم أهل ذلك القطر بأنه مأكول عند القطر الآخر ثم قال: ولعلهم لا يختلفون في هذا الفرض.

أقول: هذا حسن لو كانت الأرضية أو النباتية الغير المأكولة والملبوسية فيما يسجد عليه شرطاً علمياً كما أنه شرط اختياري، على معنى اختصاص شرطيته بحالتي العلم والاختيار دون الجهل والاضطرار. ولعله أظهر من كلماتهم، وحينئذ فمع العلم بكونه مأكولاً عند القطر الآخر فالمتجه ما عليه الجماعة من عموم المنع، لعموم ما أكل أو لبس المحمولين على العاديين وهذا منه.

ثم إن ظاهر النص والفتوى كما هو المصرح به في كلام جماعة (1) أن المراد ممّا أكل أو لبس ما من شأنه ذلك وإن افتقر بلوغه إلى حدّ الأكل فعلاً إلى علاج بل إلى أعمال عديدة، كالحنطة التي يفتر بلوغها حدّ الأكل إلى طحن وعجن وخبز... وهكذا. وقوله عليه السلام: «إنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون» (2) ظاهر كالصريح في ذلك.

و عليه فلا يجوز السجود على الحنطة والشعير وفاقاً للأكثر، خلافاً للمنتهى (3) والتذكرة (4) والتحرير (5) ونهاية الأحكام (6) والموجز الحاوي (7) فجوّزه فيهما، وهو ضعيف.

و تعليله في المنتهى «بأنّهما غير مأكولين» وفي التذكرة ونهاية الأحكام «بأنّ القشر حاجز بين المأكول والجبهة» أضعف، لصدق أنّهما ممّا يؤكل عرفاً واندراجهما في عموم «أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون».

و عن الذكرى (8) ردّ ما في التذكرة بجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة وخصوصاً في الصدر الأول، وكذلك في المدارك مع زيادة قال: المأكول لا يخرج عن كونه مأكولاً - بافتقاره إلى العلاج، ولجريان العادة بأكلهما غير منخولين خصوصاً الحنطة، على أنّ النخل لا يأتي على جميع الأجزاء لأنّ الأجزاء الصغيرة تنخل مع الدقيق فتؤكل، ولا يقدر أكلها تبعاً في كونها مأكولة (9).

ص: 779

1- كما في الروضة 1: 555-556، مجمع البرهان 2: 127، كشف اللثام 3: 341.

2- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه، علل الشرائع: 1/341.

3- المنتهى 4: 354.

4- التذكرة 2: 437.

5- التحرير 1: 217.

6- نهاية الأحكام 1: 362.

7- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 70.

8- الذكرى 3: 153.

9- المدارك 3: 245.

و نحوه ما عن جامع المقاصد(1) و الروض(2) و غيره(3) قالوا: إن كثيرا من المأكولات العادية لا تؤكل إلا تبعا. وفي جامع المقاصد و غيره رد ما في المنتهى بأن المأكول لا يخرج عن كونه مأكولا باحتياجه إلى علاج.

وأما ما عن الحبل المتين من الاعتراض عليهم في هذا الرد من «أن إطلاق المشتق على ما سيُصِف بمبدأ الاشتقاق مجاز اتفاقا»(4) ففيه: أنه لا- مشتق في نصوص الباب، وإنما هو في كلام الأصحاب و بعض فتاويهم، و الموجود في النصوص «ما اكل أو لبس، و ما يؤكل أو يلبس، و ما يأكلون و يلبسون» و هذه العبارات في نظائر المقام ظاهرة في المنسلخ عن الزمان مطلقا، كالأفعال المأخوذة في التعريفات و القضايا المسوقة لإعطاء القواعد الكلّية و الضوابط المطردة، فيعمّ الكلّ ما يفتقر أكله إلى علاج و ما لا يفتقر.

و أمّا الملبوس فبالإجماع المنقول أيضا عن الانتصار(5) و الخلاف(6) و الغنية(7) و الروض(8) و المقاصد العلية(9) و عن نهاية الأحكام(10) نسبته إلى علمائنا، و عن الأمالي(11) أنه من دين الإمامية، و عن الكفاية فيه و في المأكول بلا- خلاف(12) و عن الخلاف(13) و المختلف(14) و البيان(15) الإجماع على المنع من السجود على القطن و الكتّان، و عن الانتصار(16) أيضا الإجماع على المنع من السجود على الثوب المنسوج من أي جنس كان، و عن كاشف اللثام(17) كما عن المختلف(18) أيضا أنه المشهور، و عن كشف الرموز(19) و المنتهى(20) و التحرير(21) و الكفاية(22) أنه الأشهر بين الأصحاب.

و في مقابله قول السيّد في الموصليّات(23) و المصريّات الثانية(24) على ما حكى من جواز السجود على الثوب المعمول من القطن و الكتّان على كراهية مع موافقته المشهور في

ص: 780

- 1- جامع المقاصد 2:160.
- 2- الروض 2:592.
- 3- كما في المسالك 1:178، المدارك 3:245.
- 4- الحبل المتين: 168.
- 5- الانتصار: 38.
- 6- الخلاف 1:357 المسألة 112.
- 7- الغنية: 66.
- 8- الروض 2:590.
- 9- المقاصد العلية: 186.
- 10- نهاية الأحكام 1:361.
- 11- أمالي الصدوق: 512 المجلس 93.
- 12- الكفاية: 16.
- 13- الخلاف 1:357.
- 14- المختلف 2:115-116.
- 15- البيان: 66.
- 16- الانتصار: 38.

- 17- كشف اللثام 3:341.
- 18- المختلف 2:115-116.
- 19- كشف الرموز 1:147.
- 20- المنتهى 4:354.
- 21- التحرير 1:217.
- 22- الكفاية: 16.
- 23- رسائل الشريف المرتضى 1:174.
- 24- نقله عنه في المختلف 2:115.

المصباح(1) و الجمل(2) و الانتصار(3) و استحسنة المحقق في المعبر(4) تعليلا بالجمع بين الأخبار الناهية وغيرها.

و المعتمد هو القول المشهور المجمع عليه، لما سمعت من الإجماعات، مضافا إلى عموم الروايات و خصوصها، فمن العموم صحيحة هشام بن الحكم و صحيحة حماد بن عثمان المتقدمان(5) و صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام «أنه قال: لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية»(6). و من الخصوص صحيحة زرارة المتقدمة «قلت له: أيسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا، و لا- على الثوب الكرسف»(7) و رواية الفضل بن عبد الملك قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان»(8).

احتج السيد بأنه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن و الكتان محرما محظورا لجرى في القبح و وجوب إعادة الصلاة و استينافها مجرى السجود على النجاسة، و معلوم أن أحدا لا ينتهي إلى ذلك(9).

وفيه: منع الملازمة إن اريد بالقبح العقلي، و بطلان اللازم إن اريد القبح الشرعي، كما أنه بالنسبة إلى وجوب إعادة الصلاة و استينافها يتوجه بطلان التالي أيضا.

و استدلل على مختاره عدّة روايات: مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقية؟ فقال: جائز»(10).

و رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة فيكون فيها الثلج أفسجد عليها؟ فقال: لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئا

ص: 781

- 1- المصباح، نقله عنه في المعبر 2:119.
- 2- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3):29.
- 3- الانتصار: 38.
- 4- المعبر 2:119.
- 5- تقدمتا في الصفحة: 758، الرقم 1 و 2.
- 6- الوسائل 5:349/2، ب 3 ما يسجد عليه، التهذيب 2:930/235.
- 7- الوسائل 5:346/1، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1226/303.
- 8- الوسائل 5:344/6، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1225/303.
- 9- نقله عنه في المختلف 2:117، رسائل الشريف المرتضى 1:174.
- 10- الوسائل 5:348/6، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1246/307.

ورواية حسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام:

أسأله عن السجود على القطن و الكَتَّان من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب إليّ: ذلك جائز»(2).

وعن ياسر الخادم قال: «مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصليّ على الطبري وقد أقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: ما لك لا تسجد عليه، أليس هو من نبات الأرض»(3).

وفي الحسن بن الفضيل بن يسار و بريد بن معاوية عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّي من الشعر و الصوف إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه و السجود عليه»(4).

و الجواب عن الجميع - بعد الغصّ عمّا في أسانيد أكثرها من ضعف و قصور - أنّها موهونة بمصير معظم الأصحاب إلى خلافها و إعراضهم عنها مع ما فيها من الكثرة، فلا يمكن التعويل عليها و الوثوق بها، و مجرد موافقتها لقول السيّد مع شذوذه و وضوح بطلان دليله لا تعطىها ظنّ الصدور أو العمل، مع القدح في دلالة الأخير بواسطة قبول المطلق للتقييد بما مرّ، بل وفي دلالة ما قبله أيضاً بعدم وضوح كون الطبري ممّا يلبس و إن قال في المجمع: «لعلّه كَتَّان منسوب إلى طبرستان»(5) و في مفتاح الكرامة أنّ ظاهر الاستبصار(6) «أنّه من القطن أو الكَتَّان»(7) لما عن التقي(8) رحمه الله و ملأ مراد «أنّ الطبري هو الحصير الذي يصنعه أهل طبرستان»(9) و عن كاشف اللثام «أنّ المقنع(10) صريح في كون الطبري ممّا لا يلبس»(11).

هذا مع ظهور رواية منصور بن حازم في حال الضرورة، و احتمال غيرها التقيّة.

بل عن الشيخ في الجواب حمل جميع هذه الأخبار على حالة الضرورة أو التقيّة و إن

ص: 782

1- الوسائل 5:7/351، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1247/308.

2- الوسائل 5:7/348، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1248/308.

3- الوسائل 5:5/348، ب 2 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1249/308.

4- الوسائل 5:5/344، ب 1 ما يسجد عليه، التهذيب 2:1236/305.

5- مجمع البحرين 2:1093 (طبر).

6- الاستبصار 1:331.

7- مفتاح الكرامة 6:338.

8- روضة المتّقين 2:177.

9- التعليقة السجّاديّة: 831/78.

10- المقنع: 25-26.

11- كشف اللثام 3:342.

ردّه المحقق في المعتبر «بأن تأويل الشيخ في الجمع بالحمل على التقيّة أو الضرورة منفيّ بخبر الصنعاني الناصّ على الجواز مع انتفاء التقيّة والضرورة»⁽¹⁾.

وفيه: أنّ النصّ المذكور مع وروده في كلام السائل لا ينافي الحمل على التقيّة، لأنّ الإمام عليه السّلام أعرف بمواقف التقيّة بالنظر إلى نفسه الشريفة وبالنظر إلى غيره، ولا سيّما في المكاتبات التي ليست مأمونة من الوصول إلى غير الأهل، فالإمام عليه السّلام لا يلزمه الجواب إلّا بما فيه مصلحته ومصلحة السائل من تقيّة ونحوها وإن أُلحّ السائل في سؤاله عن الحكم المجعول لغير التقيّة، فليتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر النصّ والفتوى ولا سيّما رواية الفضل بن عبد الملك المتقدّمة⁽²⁾ عدم الفرق في المنع عن القطن والكتّان بين ما قبل النسيج وبعده وما قبل الغزل وبعده، وهو المصرّح به في كلام جماعة⁽³⁾ بل في المدارك «المشهور بين الأصحاب تحريم السجود على القطن والكتّان سواء كان قبل النسيج أم بعده»⁽⁴⁾ بل قال في المختلف: «أنّه قول علمائنا أجمع»⁽⁵⁾ انتهى.

خلافاً للعلامة في نهاية الأحكام⁽⁶⁾ على ما حكى، فقربّ جواز السجود على القطن والكتّان قبل الغزل والمنع بعده، وعنه في التذكرة⁽⁷⁾ أيضاً المنع قبل الغزل واستشكل في الكتّان بعد الغزل، ووجهه غير واضح.

ثمّ إنّّه ربّما يشتهب حال الشيء من جهة المأكوليّة وعدمها، أو من جهة كون أكله عادياً وعدمه، وكذلك الاشتباه من جهة اللبس أو عاديته، فمقتضى الأصل في الموارد المشتبهة هو المنع من السجود. ومدركه قاعدة الشغل المقتضية ليقين البراءة فيما لو شكّ في تحقّق شرط العبادة بعد ثبوت شرطيّته لما قضت الأدلّة بشرطيّة الأرض أو نباتها المقيد بقيد عدمي، وهو عدم المأكوليّة والملبوسيّة، فتدبّر ولا تغفل.

المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس، وجوازه في الجملة إجماعيّ، والإجماعات المنقولة عليه بقول مطلق مستفيضة، وفي معناها ما نسبت تارة إلى الأصحاب كما في

ص: 783

1- المعتبر 2: 119.

2- تقدّم في الصفحة: 775 الرقم 8.

3- كما في جامع المقاصد 2: 161، روض الجنان 2: 591-592.

4- المدارك 3: 246.

5- المختلف 2: 116.

6- نهاية الأحكام 1: 362.

7- التذكرة 2: 437.

المدارك(1) و اخرى إلى علمائنا كما في التذكرة(2) وغيره(3) وفي الذخيرة «لا خلاف فيه بين الأصحاب»(4).

و يدلّ عليه من الروايات صحيحة عليّ بن مهزيار قال: «سأل داود بن يزيد أبا الحسن عليه السّلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز»(5).

و صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة»(6). و صحيحة صفوان الجمّال قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السّلام في المحمل يسجد على قرطاس و أكثر ذلك يومئ إيماء»(7).

ثم إن قضية إطلاق بعض الفتاوي كإطلاق الخبرين الأولين عدم الفرق في القرطاس بين المتّخذ من الأبريسم أو القطن أو الكتّان أو نبات الأرض غيرهما ممّا لا يلبس كالقنب و نحوه. و قيده في القواعد(8) و اللمعة(9) كما عن نهاية(10) الإحكام و البيان(11) بكونه متّخذا من النبات، احترازا عن المتّخذ من الأبريسم، لأنّه ليس بأرض و لا نباتها. و في معناه ما في التذكرة من المنع من السجود على المتّخذ من الأبريسم ثم قال: «و إطلاق علمائنا محمول على ذلك»(12) و إطلاق النبات في كلام هؤلاء المقيّدين يقتضي الجواز على المتّخذ من القطن و الكتّان أيضا.

و عن الشهيد في الدروس «المنع ممّا اتّخذ من القطن و الكتّان و الحرير»(13).

و يظهر الميل إليه من مفتاح الكرامة(14) كما يظهر الميل إلى الإطلاق من صاحبي المدارك و الذخيرة حيث اعترضوا على التقييد بالنبات «بأنّه تقييد للنصّ من غير دليل»(15) و ردّه في مفتاح الكرامة «بأنّ الدليل عليه النصّ و الإجماع على أنّه لا يسجد إلاّ على

ص: 784

- 1- المدارك 3:249.
- 2- التذكرة 2:437.
- 3- كما في المفاتيح 1:144، روض الجنان 2:596، كشف اللثام 3:347، الحدائق 7:247، الرياض 3:291.
- 4- الذخيرة: 242.
- 5- الوسائل 5:355/2، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:309/1250.
- 6- الوسائل 5:356/3، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:304/1232.
- 7- الوسائل 5:355/1، ب 7 ما يسجد عليه، التهذيب 2:309/1251.
- 8- القواعد 1:263.
- 9- اللمعة: 31.
- 10- نهاية الإحكام 1:362.
- 11- البيان: 67.
- 12- التذكرة 2:437.
- 13- الدروس 1:157.
- 14- مفتاح الكرامة 6:353.
- 15- المدارك 2:249، الذخيرة: 242.

الأرض أو ما ينبت منها ممّا لا يؤكل ولا يلبس، وليس هناك تصريح بجواز السجود على الكاغذ وإن كان من غير نبات الأرض أو كان من الملبوس منها، فقد تعارض العمومان، والتخصيص فيما نحن فيه أولى وأحوط لأن ذلك العموم أقوى»(1) انتهى.

ويظهر كون المانع ممّا اتّخذ من غير نبات الأرض هو دليل حصر ما يسجد عليه في الأرض ونباتها من كاشف اللثام في عبارة محكيّة عنه قاتلا: «إنّما يجوز إن اتّخذ من النبات وإن أطلق الخبر والأصحاب، لما عرفت من النصّ والإجماع على أنّه لا يسجد إلا على الأرض أو نباتها، قال: ولا يصلح هذا الإطلاق لتخصيص القرطاس، بل الظاهر أنّ الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر»(2) انتهى.

ومراده بالإطلاق - الآذي نفى صلاحيته لتخصيص القرطاس في النصّ والفتوى بالمتّخذ من النبات - إطلاق النبات في معقد النصّ والإجماع لتناوله الكاغذ المتّخذ منه وما لم يتّخذ كاغذا، ووجه عدم الصلاحية هو أنّ قولنا «يجوز السجود على نبات الأرض» وقولنا «يجوز السجود على القرطاس» لا تنافي بينهما لكونهما مثبتين وأن تناول الأوّل لما لم يتّخذ كاغذا والثاني لما اتّخذ من غير النبات، فلا يمكن تخصيص الثاني بالأوّل.

فالخروج عن إطلاق القرطاس ليس لأجل هذا التخصيص، بل الظاهر أنّ إطلاق الخبر والفتوى إنّما هو لبنائه على ظهور الأمر من عدم جواز السجود على المتّخذ من غير النبات، فالمطلق اريد منه المقيّد من غير تصريح بذكر القيد لعدم الحاجة إليه باعتبار ظهور الأمر، فلا يلزم قبح من جهة الإغراء بالجهل، هذا ملخّص مراده.

وفيه من التحمّل واختلال الفهم ما لا يخفى، فإنّ النبات في معقد دليل جواز السجود عليه وعلى الأرض لا يتناول الكاغذ المتّخذ من النبات رأسا حتّى يلاحظ صلاحيته لتخصيص القرطاس وعدمها، إمّا لخروج الكاغذ بصيرورته قرطاسا عن مسمّى النبات كما هو الأظهر، أو لعدم انصراف إطلاق النبات إليه على تقدير صدقه عليه عرفا.

وتحقيق المقام: أنّ قوله عليه السّلام «إنّ السجود لا يجوز إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض»(3) عامّ لكون تقديره لا يجوز على شيء، فيعمّ القرطاس أيضا مطلقا حتّى ما اخذ

ص: 785

1- مفتاح الكرامة 6: 353-354.

2- كشف اللثام 3: 348.

3- الوسائل 5: 1/343، ب 1 ما يسجد عليه.

منه من النبات مطلقاً حتى القطن والكتان، ثم خرج منه بالمخصّص المتّصل وهو الاستثناء الأرض ونباتها، ثم خرج عنه بواسطة المخصّص المنفصل وهو النصّ المتقدّم وغيره القرطاس، وهذا ممّا لا كلام فيه. وإنّما الكلام في أنّ المخرج منه بذلك المخصّص المنفصل هل هو القرطاس بإطلاقه أو ما هو المقيّد منه بالنبات أو بغير ما يلبس من حرير وقطن وكتان؟ فالقائل بالإطلاق المقرون بترك الاستفصال المفيد للعموم مستظهر، وعلى مدّعي التقييد بأحد الوجهين إثباته بالدليل، ولم نقف في كلامهم على بيان ما ينهض و يصلح دليلاً عليه.

ودعوى: أنّ دليل التقييد أنّه وقع التعارض بين عموم المخصّص - بالفتح - وهو قوله «لا يجوز السجود على شيء» وإطلاق المخصّص بالكسر وهو قوله «يجوز السجود على القرطاس» وتقييد الثاني بالنبات أو بغير ما يلبس أولى من تخصيص العامّ بإخراج جميع أنواع القرطاس منه.

يدفعها: أنّ المنساق في متفاهم العرف من نظائر المقام إنّما هو تحكيم إطلاق المخصّص على عموم العامّ، ألا ترى أنّه لو قيل «أكرم العلماء إلاّ زيداً وعمراً» ثمّ قيل «لا تكرم النحوي» ينساق منه خروج ما يعمّ البصري والكوفي من عموم العامّ المخصّص لا خروج أحد الصنفين وبقاء الصنف الآخر تحته، ولعلّه لطوء الوهن على ظهور العامّ بورود التخصيص بالمتّصل، مع أنّه لو لا تحكيم الإطلاق لزم التصرف في الخطابين، ففي العامّ بالتخصيص وفي المطلق بالتقييد، لأنّ تخصيص العامّ بالقرطاس في الجملة متعيّن. والكلام في إطلاق القرطاس المتناول لجميع أنواعه وتقييده، والثاني يوجب ما ذكرناه، وهو خروج عن ظاهرين، والأصل ينفيه، ولا يلزم بالتزام الإطلاق في القرطاس زيادة تخصيص في العامّ بل التخصيص الوارد عليه من جهة المنفصل على كلّ تقدير تخصيص واحد. والكلام في المخرج هل هو نوع واحد أو أزيد منه؟ ولعلّ هذا هو السرّ في انفهام تحكيم إطلاق المخصّص على عموم العامّ عرفاً.

نعم هذا كلّ على تقدير ثبوت الإطلاق في القرطاس على وجه لو لا إرادة المطلق منه، وهو الماهية من حيث هي المندرجة تحتها جميع أنواعها لزم الإغراء بالجهل القبيح على الحكيم.

ولقائل أن يمنعه: إمّا بدعوى أنّ وجه إطلاق اللفظ عدم الحاجة إلى ذكر القيد لمعلومية

حال ما لا يجوز السجود عليه من أنواع القرطاس للمتكلّم و مخاطبه، فالمتكلّم لم يرد منه إلا ما عدى هذا النوع و المخاطب أيضا لم يفهم منه إلا غيره، و هذا هو معنى ما سمعت عن كاشف اللثام(1) و صدّقه عليه مفتاح الكرامة(2) «من أنّ الإطلاق مبنيّ على ظهور الأمر».

أو بدعوى انصراف المطلق إلى الشائع من أفرادهِ و ليس إلا المتّخذ من النبات، لندرة ما اتّخذ من الحرير.

أو بدعوى أنّ إطلاق القرطاس لجميع الأنواع إنّما ينهض لو ثبت وجود الجميع في زمان الصدور و هذا غير واضح، فيكون مجملا يجب أن يقتصر فيه على القدر المتيقّن ممّا خرج من النصّ و الإجماع، و ليس إلا المتّخذ من النبات مطلقا أو ما لا يكون من جنس القطن و الكتان أيضا.

أو بدعوى ورود المطلق مورد بيان حكم آخر، و هو عدم المنع من السجود على القرطاس المكتوب من حيث الكتابة فإنّ السائل في رواية علي بن مهزيار إنّما سأل عن هذه الحيثيّة، فحاصل الجواب أنّ الكتابة في القرطاس ليست جهة مانعة من السجود، و هذا إنّما يقتضي العموم بالقياس إلى أنواع الكتابة بالنسبة إلى أنواع القرطاس.

و لا ينافي أن يكون هنا جهة اخرى في بعض أنواع المكتوب عليه مانعة عن السجود عليه من غير أن يلزم قبح بعدم تعرّضه لنفي المانع من هذه الجهة لعدم كون المطلق سؤالاً و جواباً لإفادة الحكم من هذه الجهة، كما في قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَ كُنَّ عَلَيْكُمْ (3) بالقياس إلى عدم وجوب تطهير موضع عصّ الكلب.

وفي الكلّ ما ترى، و الذي يدفع الجميع - مع ما في كلّ واحد من منع ما ادّعى فيه - أنّ قوله عليه السّلام «يجوز» ورد جواباً عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة، و هما من الفاظ العموم اللغوي و يعمّان بالوضع لجميع الأفراد و أفراد جميع الأنواع، و الجواب مع ترك الاستفصال ينصرف إلى عموم السؤال عرفاً و لثلاً يلزم الإغراء بالجهل، و احتمال كون اللام فيهما للعهد إشارة إلى أفراد النوع المعهود إذا لم يكن هناك قرينة عهد لا- يدفع الظهور المستند إلى الوضع. فالأقوى إذن عموم الجواز على كلّ قرطاس عملاً بعامّ النصّ أو مطلقة، و لكن طريق الاحتياط بالاقتصار على المتّخذ من النبات بل خصوص المتّخذ من غير القطن

ص: 787

1- كشف اللثام 3:347.

2- مفتاح الكرامة 6:352.

3- المائدة: 4.

ثمّ إنّه ربّما يستشكل في السجود على القرطاس مطلقا من جهة اشتماله على أجزاء النورة، و أوّل من سبق إليه هذا الإشكال أوّل الشهيدين في الذكرى قائلا: «وفي النفس من القرطاس شيء، من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الأرض بالإحراق، إلاّ أن نقول الغالب جوهر القرطاس، أو نقول جمود النورة يردّ إليها اسم الأرض»⁽¹⁾ ونحوه ما حكى عنه في البيان من قوله «ويشكل بأجزاء النورة»⁽²⁾ و تبعه على ذلك ثانيهما في الروض⁽³⁾ و الروضة قائلا في الروضة: «إنّ ذلك تقييد لمطلق النصّ أو تخصيص لعامة من غير فائدة، لأنّ ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الأصل، فإنّ أجزاء النورة المنبثّة فيه بحيث لا يتميّز من جوهر الخليط جزء يتمّ عليه السجود كافية في المنع، فلا يفيد ما يخالطها من الأجزاء التي يصحّ السجود عليها منفردة»⁽⁴⁾.

وفيه ما لا يخفى، أمّا أوّلا: فلمنع بقاء شيء من أجزاء النورة في جوهر القرطاس لما في محكيّ كاشف اللثام «من أنّ المعروف أنّ النورة تجعل أوّلا في مادّة القرطاس ثمّ يغسل حتّى لا يبقى فيها شيء»⁽⁵⁾ انتهى. وقال المحقّق الخوانساري في حاشية الروضة:

«نقل بعض الثقات من الفضلاء أنّه لمّا كنت حضرت على سبيل الاتّفاق الموضوع الذي يصنعون فيه القرطاس و شاهدت أنّهم يلقون أجزاءه في حوض كبير مملوء من الماء، فكنت يخالج قلبي أنّه لا يبقى شيء من أجزاء النورة في أجزاء القرطاس، حتّى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهرة الصنّاع، فقالوا: لا يبقى شيء من أجزاء النورة أصلا في القرطاس، فإذا ألقينا أجزاء النورة في أجزاء القرطاس نغسل الأجزاء في الماء الجاري مرارا ونضرب بعضها على بعض حتّى لا يبقى شيء من النورة فيها، ثمّ نلقي الأجزاء في الحوض المملوء من الماء الكثير ونضرب الأجزاء بعضها على بعض فيه، فكلّ ما يعلو الماء من الأجزاء نأخذه بالغالب و نصنع منه القرطاس. قال: و يؤيّد ذلك أنّنا إذا ألقينا القراطيس الكثيرة المقطّعة في الماء مدّة مديدة بحيث نفذ الماء في جميع أجزائه ثمّ عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد في الماء أجزاء النورة، و لا نشمّ منه رائحتها، و إذا أدقناه

ص: 788

1- الذكرى 3:145.

2- البيان: 66.

3- الروض 2:597.

4- الروضة 1:558-559.

5- كشف اللثام 3:348.

لا نجد منه طعمها، ولو فرض أنه يبقى منه شيء لكان مستهلكا جدًا لا يمنع من وصول البشرة إلى جوهر القرطاس»(1) انتهى. أقول: يكفي في إثبات عدم بقاء أجزاء النورة في جوهر القرطاس الحوالة إلى الحسّ بصرا وشمًا و ذوقًا، فالإشكال المتقدم تشكيك في مقابلة الحسّ فلا ينبغي الالتفات إليه.

و أمّا ثانيا: فعلى فرض تسليم وجودها منبئة في أجزاء القرطاس فهي مستهلكة جدًا لا يمنع عن وقوع الجبهة على جرم القرطاس.

و أمّا ثالثا: فعلى فرض غلبة وجودها أيضا لا ينشأ منه إشكال، إلا على القول بمنع السجود على النورة، و المختار خلافه.

و أمّا رابعا: فبعد الغصّ عن جميع ذلك الإشكال من هذه الجهة اجتهاد في مقابلة النصّ، فإنّ النصّ الصحيح دلّ على الجواز، فلو كان ذلك جهة للمنع لكان تجويز الشارع إياه إضلالا للمكلفين و إغراء لهم بالجهل - تعالى عن ذلك علوا كبيرا - نعم بعض الكواغذ يطلى بالشاسية و هي مأكولة، فمع الغلظة تحول بين الجبهة و جرم القرطاس فبيما علم ذلك لم يجز السجود عليه، إلا أنّه لا يوجب اطراد المنع لعدم اطراد الطلي المذكور بل عدم حصوله في الغالب.

و العجب عن بعض الثقات من الفضلاء المتقدم في عبارة حاشية الروضة في إطلاق استشكله من هذه الجهة قائلا - بعد دفع الإشكال المتقدم -: «نعم الإشكال في القرطاس من وجه آخر، و هو أنّ القرطاس يطلى عليه النشا غالبا بحيث يستوعب سطحه و هو غليظ يمنع من وصول البشرة إلى جوهر القرطاس و هو مأكول عادة، و لم يتعرّضوا لذلك و لم يخصّصوا جواز السجود على القرطاس بما إذا كان خاليا عنه مع ندوره جدًا سيّما المكتوب منه»(2) انتهى. و فيه ما فيه.

و أعجب منه ما ذكره المحقّق المذكور في دفعه قائلا: «و يمكن دفع إشكال النشا بأنّه بعد طليه على القرطاس و جموده يخرج عن الصلاحية للأكل فيرتفع»(3) انتهى.

ثمّ إنّّه لا فرق في القرطاس الذي يسجد عليه بين كونه مكتوبا و غيره، فيجوز على المكتوب أيضا و لكن على كراهية، كما هو المعروف المصرّح به في كلام

ص: 789

1- حاشية الروضة: 231.

2- حاشية الروضة: 231.

3- حاشية الروضة: 231.

أساطين(1) الطائفة من غير نقل خلاف، أمّا الجواز فلصحيحة عليّ بن مهزيار المتقدّمة(2) وأمّا الكراهة فلكونه جمعا بينها وبين صحيحة جميل بن درّاج(3) وقد تقدّمت، فهذا ممّا لا كلام ولا إشكال فيه.

إنّما الكلام فيما حكى عن جماعة كالشيخ في المبسوط(4) وابن حمزة وابن إدريس في الوسيلة(5) و السرائر(6) و الشهيد في الدروس(7) من تخصيص الكراهة بالقارئ المبصر فلا كراهة في حقّ الأمّي ولا القارئ الغير المبصر لمانع من عمى و ظلمة، و الباقر(8) أطلقوا الكراهة، و فيهم من صرّح(9) بالعموم و عدم الفرق، و عن تذكرة(10) العلامة الاستشكال في الأعمى و شبهه.

و القول الأوّل إنّما يستقيم لو كان بناء الكراهة على اشتغال المصلّي بقراءته، كما يظهر البناء عليه عمّا حكى عن السيّد قانالا: «و لا بأس بالسجود على القرطاس الخالي عن الكتابة فإنّها ربّما شغلت المصلّي»(11) و يضعّف بمنع البناء حيث لم يذكر العلة في النصّ نصويّة و ظهورا و إشارة، فالوجه هو الإطلاق و عموم الكراهة خصوصا بناء على قراءة «أن يسجد» في قوله: «كره أن يسجد على قرطاس فيه كتابة» بصيغة المجهول.

و في كلام جماعة(12) أنّ الكراهة إنّما هو حيث بقى في القرطاس موضع خال من الكتابة ليقع عليه الجبهة، و إلا فلا يصحّ عليه السجود. و في الروضة بعد ما قيّد عبارة اللمعة بذلك قال: و بعضهم لم يعتبر ذلك بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة و جوهر القرطاس و ضعّف «بأنّه المداد جسم و ليس بعرض فيحول بين الجبهة و جوهر القرطاس خصوصا بعض أفراده الذي هو في غاية الغلظة، نعم لو لم يبق منه إلاّ اللون كان عرضا

ص: 790

- 1- كما في النهاية: 102، السرائر 1: 268، الشرائع 1: 73، نهاية الأحكام 1: 362، البيان: 67، اللمعة: 31، المفاتيح 1: 144.
- 2- تقدّم في الصفحة: 778، الرقم 5.
- 3- تقدّم في الصفحة: 778، الرقم 6.
- 4- المبسوط 1: 90.
- 5- الوسيلة: 91.
- 6- السرائر 1: 268.
- 7- الدروس 1: 157.
- 8- كما في النافع: 27، القواعد 1: 263، التحرير 1: 218، اللمعة: 31، الروضة 1: 560، المدارك 3: 250، المفاتيح 1: 144.
- 9- كما في الشرائع 1: 73، نهاية الأحكام 1: 361.
- 10- التذكرة 2: 438.
- 11- جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى 3): 29.
- 12- كما في جامع المقاصد 2: 165، الروض 2: 598، المدارك 3: 250.

فلا منع حينئذ»(1).

وبهذا التفصيل ظهر الحكم في كل جسم مصبوغ بما له جسم لا يصح السجود عليه أو بما ليس إلا اللون الصرف كلون الحناء ونحوه، فالضابط في المنع والجواز هو جسميّة الصبغ وعدمها.

لا يقال: إنَّ اعتبار خلوّ موضع من القرطاس عن الكتابة ليقع عليه الجبهة في المكتوب تقييد لمطلق النصّ بلا دليل، فإنّه دلّ على الجواز من غير استتصال، لأنّ الغالب من أفراد المكتوب خلوّ موضع منه من الكتابة و المطلق ينصرف إليه، فلا إطلاق في النصّ من هذه الجبهة، فتأمل، و أمّا الاحتياط فواضح.

المسألة الرابعة: قد ظهر من تضاعيف الكلام في المسائل الثلاث المتقدمة أنّ ما يصحّ السجود عليه أنواع ثلاث: الأرض، و نباتها، و القرطاس. و اعتبار أحد هذه الأنواع إنّما هو في حال الاختيار للمختار المتمكّن من أحدها، و أمّا حال الضرورة و الاضطرار فيسقط اعتبارها بالخصوص، و يعتبر حينئذ السجود على طرف الثوب إن أمكن، و مع عدم إمكانه على ظهر اليد.

و هذا هو معنى ما ذكره المحقّق في الشرائع(2) و غيره(3) من المتأخّرين و متأخريهم من أنّه لا يسجد على شيء من بدنه، فإن منعه الحرّ عن السجود على الأرض سجد على ثوبه، و إن لم يمكن فعلى كفّه. و في الذخيرة(4) الاتّفاق على جواز السجود على الثوب عند الضرورة.

و يدلّ عليه ما استفاض من النصوص، كصحيحة القسم بن الفضيل قال: «قلت للرضا عليه السّلام:

جعلت فداك، الرجل يسجد على كمّه من شدّة أذى الحرّ و البرد؟ قال: لا بأس به»(5).

و ما رواه الشيخ عن ابن أبي نصر عن المثنى الحنّاط عن عيينة بنّاع القصب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصليّ على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ فقال: نعم ليس به بأس»(6).

و عن أحمد بن عمر قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من

ص: 791

1- الروضة 1: 560.

2- الشرائع 1: 73.

3- كما في نهاية الأحكام 1: 364، الإرشاد 1: 248، البيان: 67، المدارك 3: 250، جامع المقاصد 2: 163، كشف اللثام 3: 345.

4- الذخيرة: 242.

5- الوسائل 5: 3/350، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1241/306.

6- الوسائل 5: 1/350، ب 4 ما يسجد عليه، التهذيب 2: 1239/306.

أذى الحرّ و البرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال:

لا بأس به»(1).

وعن محمّد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: «كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام هل يسجد الرجل على الثوب يتّقي به وجهه من الحرّ و البرد، و من الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: نعم لا بأس»(2).

وعن منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»(3).

وعن أبي بصير «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي في حرّ شديد يخاف على جبهته الأرض؟ قال: يضع ثوبه تحت جبهته»(4).

وصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو في الصلاة، و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتّاناً؟ قال: إذا كان مضطراً فليفعل»(5).

ورواية عليّ بن يقطين «أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عن الرجل يسجد على المسح و البساط؟ فقال: لا بأس إذا كان في حال تقية، و لا بأس بالسجود على الثياب في حال التقية»(6).

المسح - بكسر الميم و إسكان السين - بساط لا خمل له، و يقال له: البلاس بفتح الباء و كسرهما.

وأما دليل السجود على ظهر اليد حيث لم يمكن الثوب فخير أبي بصير عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قلت له: أكون في السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك، فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه

ص: 792

1- الوسائل 5:3/350، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1242/307.

2- الوسائل 5:4/350، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1243/307.

3- الوسائل 5:7/351، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1247/308.

4- الوسائل 5:8/352، ب 4، ما يسجد عليه، الفقيه 1:797/169.

5- الوسائل 5:9/352، ب 4، ما يسجد عليه، قرب الإسناد: 86.

6- الوسائل 5:1/349 و 2، ب 3، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1245/307 و التهذيب 2:930/235.

و لا ذيله، قال: اسجد على ظهر كَفِّك فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ»(1). و خبره الآخر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا في سراويل ولا يجد ما عليه يخاف أن يسجد على الرمضاء أحرقته وجهه؟ قال: يسجد على ظهر كَفِّه فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ»(2).

و مؤثقة عمّار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي على الثلج؟ قال: لا، فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلّي عليه»(3).

و رواية داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت له: إني أخرج في هذا الوجه وربما لم يمكن فيه موضع أصلي فيه من الثلج فكيف أصنع؟ قال: إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه، وإن لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه»(4) إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و ضعف ما ضعّف فيها مجبور بالشهرة و الكثرة و اعتضاد البعض ببعض، و عدم وجود المعارض، و موافقة الاعتبار. و قوله عليه السلام: «إذا كان مضطراً فليفعّل» في خبر عليّ بن جعفر يتناول كلّ ضرورة و إن لم يكن من جهة الحرّ و البرد و التقية أيضا، كما أنّ إطلاق الثوب و المسح و البساط يتناول ما كان من غير القطن و الكتان كالصوف و الوبر و الحرير.

و ربّما يشكل الحال في أنّ مدلول الروايات هل هو من باب إسقاط الفرض و إلغاء شرطية ما يصحّ السجود عليه في حقّ المضطرّ - فيجوز له السجود حينئذ على كلّ ما يتمكّن منه و يندفع به الضرورة، فيكون ما ورد في الروايات من ذكر الثوب أو المسح و البساط أو ظاهر الكفّ من باب أحد أفراد هذا العامّ من دون مدخلة الخصوصية كما يشعر به التعليل بكون اليد أحد المساجد في خبري أبي بصير أي «أحد المساجد في حال الضرورة» إن لم ندع ظهوره فيه، و عليه فلا- ترتّب بين الثوب و ظاهر الكفّ و لا بينهما و بين غيرهما و إن كان يوهمه الترتيب المذكري - أو أنّه جعل بدلية في حال الاضطرار؟ فيكون الثوب و بعده ظاهر الكفّ بدلا اضطراريا عن الأرض و نباتها و القرطاس، كالتيتمّ بالقياس

ص: 793

1- الوسائل 5:351/5، ب 4، ما يسجد عليه، التهذيب 2:306/1240.

2- الوسائل 5:351/6، ب 4، ما يسجد عليه، علل الشرائع: 1/340.

3- الوسائل 5:164/2، ب 28، مكان المصلي، التهذيب 2:312/1266.

4- الوسائل 5:164/3، ب 28، مكان المصلي، التهذيب 2:310/1256.

إلى الوضوء لمن لم يتمكن من الماء فلا يجوز العدول من الثوب إلى ظاهر الكفّ مع إمكانه و لا من ظاهر الكفّ إلى غيره بعد تعدّد الثوب إلاّ مع عدم التمكّن منه، كما هو ظاهر جماعة منهم: الفاضلان و الشهيدان في الشرائع(1) و الإرشاد(2) و الدروس(3) و غيرهم(4) و منه ما في الدروس من تقديمه المعدن و القير و الصهروج على اليد، و عنه في البيان(5) التنظّر في تقديم المعدن على الثياب الملبوسة.

و لم نقف في الروايات و لا غيرها على دليل يعتمد عليه، و الترتيب الذكري بين الثوب و اليد مع الاقتصار عليهما فيها الموهوم لذلك قاصر الدلالة عليه، مع أنّه معارض بما سمعت من التعليل بأحد المساجد، و ليس في الروايات ما سوى ذلك إلاّ نفي البأس في أكثرها، و الأمر بالسجود على الثوب أو القطن و الكتّان في بعضها، و الأوّل لا يفيد أزيد من نفي الحرمة و المنع الشرعي، و الثاني بضابطة الأمر في محلّ ظنّ الحظر لا يفيد أزيد من الإباحة، و لا يلزم شيء منهما البدليّة التي مرجعها إلى التعيين و الإلزام في مرتبة البدل أيضا.

و عليه فالأصل يقتضي عدم البدليّة و لا مخرج عنه في الأدلّة إلاّ أن تكون إجماعا و ليس بواضح، و مع هذا فطريق الاحتياط أوضح فلا ينبغي تركه خروجاً عن شبهة مخالفة الإجماع.

و ظاهر رواية داود الصرمي عدم جواز العدول إلى الثلج مع إمكان غيره و لو معدنا للعموم. و عن الشهيد في البيان جعل اليد أولى من الثلج(6) و هو يفيد استحباب تقديمها عليه لا تعيّنهما. و الاحتياط بترك السجود عليه ما أمكن غيره لا يترك.

ثمّ إنّ من أفراد الضرورة طروء فقدان ما يصحّ السجود عليه في أثناء الصلاة مع ضيق الوقت فيتمّ الصلاة على تلك الحالة و يسجد على كلّ ما أمكنه، و إن كان الأحوط مراعاة الثوب مع إمكانه و ظهر اليد مع عدم إمكانه، و المسح و البساط ملحقان بالثوب فلا ترتّب بينهما.

و لو فقدته في الأثناء في سعة الوقت فكونه مضطراً أيضا و عدمه مبنيّ على حرمة إبطال الصلاة و قطعها و عدمه، و صدق الإبطال مشكل لاحتمال البطلان بنفسه، و لم نقف من

ص: 794

1- الشرائع: 73.

2- الإرشاد 1: 248.

3- الدروس 1: 157.

4- كما في النافع: 27، التحرير 1: 219.

5- البيان: 67.

6- البيان: 67.

الأصحاب على نصّ في ذلك.

فالأوجه جواز قطع الصلاة لتحصيل ما يصحّ السجود عليه، للشكّ في صدق الإبطال، والأصل براءة الذمّة عن الحرمة الموجبة للعقاب. و لكنّ الأحوط إتمام هذه الصلاة ثمّ إعادتها بعد تحصيل ما يصحّ السجود عليه.

تذنيب: نصّ جماعة (1) على أنّ السجود على الأرض أفضل، وفي الحدائق (2) «لا خلاف ولا إشكال فيه» والأصل فيه ما رواه الشيخ عن إسحاق بن الفضل «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن السجود على الحصر والبواري؟ فقال: لا بأس، وأنّ تسجد على الأرض أحبّ إليّ، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يحبّ أن يمكّن جبهته من الأرض فأنا أحبّ لك ما كان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يحبّه» (3).

وفي الحدائق وروى الصدوق في الصحيح عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث - قال: «السجود على الأرض أفضل، لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ، قال: وقال الصادق عليه السّلام: السجود على الأرض فريضة، وعلى غير الأرض سنّة» (4).

ثمّ نصّوا بأنّ أفضل أفراد الأرض للسجود عليه التربة الحسينيّة على مشرفها آلاف تحيّة وثناء، ففي رواية أرسلها الصدوق في الفقيه عن الصادق قال: «قال عليه السّلام: السجود على طين قبر الحسين عليه السّلام ينور إلى أرضين السبعة، ومن كانت معه سبحة من طين قبر الحسين عليه السّلام كتب مسبّحاً وإن لم يسبّح بها» (5).

وعن مصباح الشيخ عن معاوية بن عمّار قال: «كان لأبي عبد الله عليه السّلام خريطة ديباج صفراء، وفيها تربة أبي عبد الله عليه السّلام فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجّادته وسجد عليه، ثمّ قال: إنّ السجود على تراب أبي عبد الله عليه السّلام يخرق الحجب السبع» (6).

و عن كتاب الإرشاد عن الحسن بن محمّد الديلمي قال: «كان الصادق لا يسجد إلاّ على

ص: 795

1- كما في الجواهر 6:8، المنتهى 4:362.

2- الحدائق 7:259.

3- الوسائل 5:4/368، ب 17، ما يسجد عليه، التهذيب 2:1263/311.

4- الوسائل 5:1/367 و 2، ب 17، ما يسجد عليه، الحدائق 7:259.

5- الوسائل 5:1/365، ب 16، ما يسجد عليه، الفقيه 1:725/174.

6- الوسائل 5:3/366، ب 16، ما يسجد عليه، مصباح المتهدّد: 677.

تربة الحسين عليه السّلام تدلّلا و استكانة إليه»(1).

وعن احتجاج الطبرسي عن محمّد بن عبد الله بن الجعفر الحميري عن صاحب الزمان عجل الله فرجه «أنّه كتب إليه يسأله عن السجود على لوح من طين القبر، هل فيه فضل؟ فأجاب عليه السّلام: يجوز ذلك وفيه الفضل»(2).

وعن الصادق عليه السّلام قال: «من أدار الحجر من تربة الحسين عليه السّلام فاستغفر ربّه مرّة واحدة كتب الله له سبعين مرّة، فإن أمسك السبحة ولم يسيح بها ففي كلّ حبة منها سبع مرّات»(3).

ص: 796

1- الوسائل 5:366/4، ب 16، ما يسجد عليه، إرشاد القلوب: 115.

2- الوسائل 5:366/2، ب 16، ما يسجد عليه، الاحتجاج: 490/489.

3- الوسائل 6:456/6، ب 16، التعقيب، مصباح المتهدّد: 678.

إشارة

و يتمّ البحث فيه في مباحث:

المبحث الأول في معنيهما و فضلها و مواقع مشروعتيها

إشارة

فاعلم أنّ الإذن و الأذان و الإيذان بمعنى و هو الإعلام، و كذلك التأذين الذي منه أذن يؤذّن. و في كلام جماعة منهم: المجمع «أنّ الأذان فعال إمّا بمعنى الإيذان كالأمان و العطاء بمعنى الإيمان و الإعطاء، أو بمعنى التأذين كالسلام و الكلام بمعنى التسليم و التكليم»⁽¹⁾ هذا. و أمّا شرعا فهي عبارة عن أذكار مخصوصة وضعت للإعلام بأوقات الصلاة.

و الإقامة لغة الإدامة، و منه يقيمون الصلاة، و أصلها إقوام من الإفعال فبالإعلان صارت إقامة و تأؤها عوض عن الواو المحذوفة. و شرعا أذكار مخصوصة تذكّر عند القيام إلى الصلاة.

و اختلف الفريقان - الخاصة و العامة - في أصل وضعهما أ هو وحي من الله عزّ و جلّ إلى رسوله الأكرم أم لا؟

ففي الذخيرة «و اتفق الأصحاب على أنّهما وحي من الله عزّ و جلّ»⁽²⁾ و نحوه في شرح المفاتيح⁽³⁾ و في المدارك «قد أجمع الأصحاب على أنّ الأذان و الإقامة وحي من الله على لسان جبرئيل عليه السلام كسائر العبادات»⁽⁴⁾.

خلافًا للعامة⁽⁵⁾ العمياء فأطبقوا على نسبته إلى رؤيا عبد الله بن زيد في منامه فأخذهما

ص: 797

1- مجمع البحرين 1:34 (أذن).

2- الذخيرة: 251.

3- مصابيح الظلام 6:460.

4- المدارك 3:255.

5- منهم البيهقي في سننه 1:390، و ابن قدامة في المغني 1:449، مسند أحمد 4:43.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ.

وعن ابن أبي عقيل «أجمعت الشيعة على أنّ الصادق عليه السلام لعن قوما زعموا أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أخذ الأذان عن عبد الله بن زيد فقال ينزل الوحي بنبيكم فتزعمون أنّه أخذ الأذان من عبد الله بن زيد»(1).

ويدلّ على بطلانه - مضافا إلى ما ذكر - أخبار آخر كالحسن بإبراهيم بن هاشم بل الصحيح عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما هبط جبرئيل عليه السلام بالأذان على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان رأسه في حجر عليّ عليه السلام فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فلما انتبه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: يا عليّ، سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: ادع بلالا فعلمه، فدعا عليّ عليه السلام بلالا فعلمه»(2).

والحسن بل الصحيح عن زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما اسري برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام وأقام، فتقدم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و صفّ الملائكة والنبّيون خلف محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»(3).

والصحيح عن حفص بن البخري عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لما اسري برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السلام فلما قال: الله أكبر الله أكبر، قالت الملائكة: الله أكبر الله أكبر، فلما قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله، قالت الملائكة: خلع الأنداد، فلما قال: أشهد أنّ محمّدا رسول الله، قالت الملائكة: نبيّ بعث، فلما قال: حيّ على الصلاة، قالت الملائكة: حتّ على عبادة ربّه، فلما قال: حيّ على الفلاح، قالت: أفلح من اتّبعه»(4).

وربّما نقل عن الشهيد في حواشيه(5) وعن جامع المقاصد(6) خلاف آخر بين الفريقين في خصوص في(7) الغاية المقصودة من تشريعه، وهو «أنّه عند العمامة(8) من سنن الصلاة والإعلام بدخول الوقت، وعندنا هو من سنن الصلاة ومقدّماتها المستحبّة، والإعلام تابع

ص: 798

1- الوسائل 5:370/3، ب 1، الأذان والإقامة، الذكرى 3:195.

2- الوسائل 5:369/2، ب 1، الأذان والإقامة، الكافي 3:302/2.

3- الوسائل 5:369/1، ب 1، الأذان والإقامة، الكافي 3:302/1.

4- الوسائل 5:417/10، ب 19، الأذان والإقامة، الفقيه 1:183/864.

5- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:366.

6- جامع المقاصد 2:171.

7- كذا في الأصل.

8- المغنى لابن قدامة 1:413، الشرح الكبير 1:387.

و ليس بلازم. و تظهر فائدة الخلاف في القضاء و في أذان المرأة، فعلى قولهم لا يؤذّن القاضي و لا المرأة لأنه للإعلام، و على قولنا يؤذّنان و تستر المرأة به انتهى»(1). و لا يبعد القول باستحبابهما لكلّ منهما بالاستقلال كما يظهر من الروايات.

و كيف كان فأذان الإعلام من السنن المؤكّدة إجماعاً كما في المنتهى(2) بل هو من ضروريّات الدين التي لا يمكن الريبة فيها. و النصوص الدالّة عليه و على عظم أجر المؤذّنين و علوّ مقامهم أكثر من أن تحصى، و من جملة ذلك:

خبر معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: من أذّن في مصر من أمصار المسلمين سنة و جبت له الجنّة»(3).

و خبر سليمان بن جعفر عن أبيه قال: «دخل رجل من أهل الشام على أبي عبد الله عليه السّلام فقال له: إنّ أول من يسبق إلى الجنّة بلال، قال: و لم؟ قال: لأنّه أول من أذّن»(4).

و خبر عبد الله بن عليّ عن بلال - في حديث - قال: «سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يقول:

المؤذّنون امناء المؤمنين على صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائمهم، لا يسألون الله عزّ و جلّ شيئاً إلاّ أعطاهم، و لا يشفعون في شيء إلاّ شفّعوا»(5) و الظاهر أنّ ذلك جزء من الحديث الذي نقله في الوسائل ملخصاً بإسقاط جملة من الزوائد التي لا يخلّ سقوطها بالمطلوب.

ففيه عن عبد الله بن عليّ عن بلال مؤذّن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم - في حديث طويل - قال:

«سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم يقول: من أذّن أربعين عاماً محتسباً بعثه الله عزّ و جلّ يوم القيامة و له عمل أربعين صدّيقاً عملاً مبروراً متقبّلاً»(6).

قال: «و سمعته يقول: من أذّن عشرين عاماً بعثه الله يوم القيامة و له من النور زنة السماء»(7).

قال: «و سمعته يقول: من أذّن عشر سنين أسكنه الله عزّ و جلّ مع إبراهيم الخليل عليه السّلام في

ص: 799

1- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6:366.

2- المنتهى 4:371.

3- الوسائل 5:371/1، ب 2، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:283/1126.

4- الوسائل 5:373/7، ب 2، الأذان و الإقامة، التهذيب 2:284/1133.

5- الوسائل 5:380/7، ب 3، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:189/905.

6- الوسائل 5:375/13، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:190/905.

7- الوسائل 5:375/14، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1:190/905.

قال: «و سمعته يقول: من أذن سنة واحدة بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة وقد غفرت ذنوبه كلّها بالغّة ما بلغت، ولو كانت مثل زنة جبل احد»(2).

قال: «و سمعته يقول: من أذن في سبيل الله صلاة واحدة إيماناً واحتساباً وتقرباً إلى الله - عزّ وجلّ - غفر الله له ما سلف من ذنوبه، و منّ عليه بالعصمة فيما بقي من عمره، و جمع بينه و بين الشهداء في الجنّة»(3).

قال: «و سمعته يقول: إذا كان يوم القيامة جمع الله عزّ وجلّ الناس في صعيد واحد بعث الله عزّ وجلّ إلى المؤذنين ملائكة من نور و معهم ألوية و أعلام من نور، يقودون جنائب أزمتها زبرجد أخضر، و خفافها المسك الأذفر، يركبها المؤذنون، فيقومون عليها قياماً تقودهم الملائكة، ينادون بأعلى أصواتهم بالأذان...»(4) الخ. و تمام هذا الحديث مذكور في الفقيه.

و عن كتاب عقاب الأعمال عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: «من تولى أذان مسجد من مساجد الله فأذن فيه و هو يريد وجه الله، أعطاه الله ثواب أربعين ألف ألف نبيّ، و إذا أذن المؤذن فقال:

أشهد أن لا إله إلاّ الله، اكتنفه أربعون ألف ألف ملك، كلّهم يصلّون عليه، و يستغفرون له، و كان في ظلّ رحمة الله حتّى يفرغ...»(5) الحديث. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع ممّا ضرورة الحكم تغني عن الاهتمام بضبطه و جمعه.

و كونه مع الإقامة من سنن الصلاة و اشتماله على فضل عظيم و ثواب جسيم أيضاً ممّا انعقد عليه إجماع المسلمين إجماعاً معلوماً بالضرورة، بل هو أيضاً من ضروريّات الدين، و الروايات الناطقة بذلك المأثورة عن العترة الطاهرة أيضاً فوق حدّ الإحصاء، مثل صحيحة يحيى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا أذنت في أرض فلاة و أقمت صلّى خلفك صفّان من الملائكة، و إن أقمت و لم تؤدّن صلّى خلفك صفّ واحد»(6).

ص: 800

1- الوسائل 5: 14/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 905/190.

2- الوسائل 5: 15/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 905/190.

3- الوسائل 5: 16/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 905/190.

4- الوسائل 5: 17/375، ب 2، الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 905/190.

5- الوسائل 5: 23/377، ب 2، الأذان و الإقامة، عقاب الأعمال: 342.

6- الوسائل 5: 1/381، ب 4، الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 173/52.

و صحیحة محمد بن مسلم قال: «قال لي أبو عبد الله: عليه السلام إنك إذا أذنت وأقمت صلي خلفك صفان من الملائكة، وإن أقمت إقامة بغير أذان صلي خلفك صف واحد» (1).

و صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا أذنت وأقمت صلي خلفك صفان من الملائكة، وإذا أقمت صلي خلفك صف من الملائكة» (2).

و خبر المفصل بن عمر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من صلي بأذان وإقامة صلي خلفه صفان من الملائكة و من صلي بإقامة بغير أذان صلي خلفه صف واحد من الملائكة، قلت له: و كم مقدار كل صف؟ فقال: أقله ما بين المشرق والمغرب، وأكثره ما بين السماء والأرض» (3).

و عن المجالس بإسناده عن أبي ذر عن النبي في وصيته له قال: «يا أبا ذر إن ربك ليباهي ملائكته بثلاثة نفر، رجل يصبح في أرض قفراء فيؤذن ثم يقيم ثم يصلي، فيقول ربك، للملائكة: انظروا إلى عبدي يصلي ولا يراه أحد غيري، فينزل سبعون ألف ملك يصلون وراءه، و يستغفرون له إلى الغد من غير ذلك اليوم... إلى أن قال: يا أبا ذر، إذا كان العبد في أرض فيء يعني قفراء فتوضأ أو تيمم ثم أذن وأقام و صلي، أمر الله الملائكة فصفوا خلفه صفًا لا يراه طرفاه، يركعون لركوعه، و يسجدون لسجوده، و يؤمنون على دعائه، يا أبا ذر:

من أقام و لم يؤذن لم يصل معه إلا ملكاه اللذان معه» (4) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

ص: 801

1- الوسائل 5: 2/381، ب 4، الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 174/52.

2- الوسائل 5: 3/381، ب 4، الأذان و الإقامة، الكافي 3: 8/303.

3- الوسائل 5: 7/382، ب 4، الأذان و الإقامة، ثواب الأعمال: 54.

4- الوسائل 5: 9/383، ب 4، الأذان و الإقامة، أمالي الطوسي 2: 147.

و اعلم أنّهما خمسة و ثلاثون فصلا، أمّا الأذان فثمانية عشر فصلا، الله أكبر أربع مرّات، ثمّ أشهد أن لا إله إلاّ الله، ثمّ أشهد أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، ثمّ حيّ على الصلاة، ثمّ حيّ على الفلاح، ثمّ حيّ على خير العمل، ثمّ الله أكبر، ثمّ لا إله إلاّ الله، كلّ واحد من هذه مرّتين.

و كون فصوله هي هذه هو المعروف من مذهب الأصحاب، وفي المدارك «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا»⁽¹⁾ بل تربع التكبير في ابتدائه ما ادّعي عليه الإجماع⁽²⁾ تارة و عمل الأصحاب⁽³⁾ اخرى و عمل الطائفة⁽⁴⁾ ثالثة، و نسب إلى مذهب الأصحاب⁽⁵⁾ رابعة حتّى أنّ العلامة في المنتهى لم ينقل خلافا فيه إلاّ عن بعض العامة قال: «ذهب إليه علماؤنا أجمع، و به قال أبو حنيفة⁽⁶⁾ و الثوري⁽⁷⁾ الشافعي⁽⁸⁾ و إسحاق⁽⁹⁾ و أحمد⁽¹⁰⁾ و قال

ص: 802

-
- 1- المدارك 3:279.
 - 2- الغنية: 72، المنتهى 4:374.
 - 3- الذكري 3:199، التنقيح الرائع 1:191، المطالب المظفرية: 85، الروض 2:645.
 - 4- كما في المسالك 1:187.
 - 5- التذكرة 3:41، نهاية الأحكام 1:411.
 - 6- بدائع الصنائع 1:147، المجموع 3:93، شرح فتح القدير 1:210.
 - 7- المغني 1:450، المجموع 3:93.
 - 8- الامّ 1:85، مغني المحتاج 1:135، المجموع 3:93، المغني 1:450.
 - 9- المغني 1:450، الشرح الكبير بهامش المغني 1:430.
 - 10- المغني 1:450، الشرح الكبير بهامش المغني 1:430، الكافي لابن قدامة 1:128.

مالك: التكبير في أوّل الأذان مرّتان(1) و هو قول أبي يوسف(2) انتهى(3).

ولكن المحقّق في الشرائع جعله على الأشهر كذلك(4) ولعلّه أراد أشهر الروايات، أو نظر إلى ما عن الشيخ في الخلاف(5) من نسبه إلى بعض الأصحاب كونه عشرين كلمة، وأنّ التكبير في آخره أربع.

وكيف كان فيدلّ على التحديد المذكور عدّة روايات: مثل ما رواه الشيخ وابن بابويه عن أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه حكى لهما الأذان «فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلاّ الله، أشهد أن محمّدا رسول الله، أشهد أن محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلاّ الله، لا إله إلاّ الله. و الإقامة كذلك»(6). و التشبيه محمول على المشاركة في أكثر الفصول.

ورواية إسماعيل الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعّد ذلك بيده واحدا واحدا، الأذان ثمانية عشر حرفا، و الإقامة سبعة عشر حرفا»(7).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال: يا زرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، و تختمه بتكبيرتين و تهليلتين»(8).

و موثّقة المعلّى بن خنيس قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يؤدّن، فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلاّ الله، أشهد أن لا إله إلاّ الله، أشهد أن محمّدا رسول الله،

ص: 803

1- بداية المجتهد 1:105، المغني 1:450، المجموع 3:93، شرح فتح القدير 1:210.

2- المبسوط للسرخسي 1:129، بدائع الصنائع 1:147، نيل الأوطار 2:16.

3- المنتهى 4:374-375.

4- الشرائع 1:75.

5- الخلاف 1:278 المسألة 19.

6- الوسائل 5:9/416، ب 19 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:211/60.

7- الوسائل 5:1/413، ب 19 الأذان و الإقامة، الكافي 3:3/302.

8- الوسائل 5:2/413، ب 19 الأذان و الإقامة، الكافي 3:5/303.

أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»(1).

وصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: يا زرارة تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، وتختتمها بتكبيرتين وتهليلتين، وإن شئت زدت على الثوب حيّ [على] الفلاح، مكان الصلاة خير من النوم»(2).

وفي مقابلها روايتان اخريان تدلّان على تثنية التكبير في أوّل الأذان، كصحيحة عبد الله ابن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الأذان؟ فقال: تقول الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»(3).

ورواية زرارة والفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لما اسري برسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل وأقام، فتقدّم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وصف الملائكة والنبّيون خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، قال: فقلنا له، كيف أذن؟ فقال: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، أشهد أنّ محمّدا رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، حيّ على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، والإقامة مثلها، إلا أنّ فيها قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة، بين حيّ على خير العمل وبين الله أكبر، فأمر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بلالا، فلم يزل يؤذّن بها حتّى قبض رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم»(4).

وعن الشيخ حملهما على أنّه قصد إفهام السائل كيفيّة التلفّظ بالتكبير، وكان معلوما عنده أنّ التكبير أوّل الأذان أربع مرّات قبل، وحمله غيره على الإجزاء، وبقية الأحاديث على الأفضليّة، ولذلك استقرّ عليه عمل الشيعة(5) وربّما حمل على التقيّة(6) لما تقدّم من

ص: 804

1- الوسائل 5: 415/6، ب 19 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 61/212.

2- الوسائل 5: 428/2، ب 22 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 63/224.

3- الوسائل 5: 414/5، ب 19 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 59/209.

4- الوسائل 5: 416/8، ب 19 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 60/210.

5- الوسائل 5: 415/5 ذيل 5.

6- الوسائل 5: 415/5 ذيل 5.

كون تثنية التكبير مذهب المالك من العامة.

والكل بعيد، أما الأول: فلأنه قضى بالاختصار على تكبيرة، بل في سائر الفصول أيضا على واحدة، مع أنه كالمستحيل أن يعرف السائل عدد التكبير ولم يعرف التلقظ بها. وأما الثاني: فلأنه لا يلائم الفتاوي والإجماعات المنقولة الظاهرة في اعتبار الأربع على التعيين.

وأما الثالث: فلأن احتمال التقيّة فيهما لا يلائم ذكر «حيّ على خير العمل» لكونه متروكا عند المخالفين. والأولى: أن يقال: إن كون مضمون الخبرين متروكا عند الأصحاب غير معمول به لديهم، كاف في الإضراب عنهما وترك العمل بهما.

وأما الإقامة: فالمعروف من مذهب الأصحاب أنها سبعة عشر فصلا ياسقاط تكبيرتين من أربع تكبيرات أول الأذان و تهليلة واحدة من تهليلتي آخره مع زيادة قد قامت الصلاة مرتين بعد «حيّ على خير العمل» وقبل «الله أكبر» وهو المشهور بين الأصحاب كما في المدارك(1) والذخيرة(2) وهو مذهب علمائنا أو ذهب إليه علماؤنا كما عن نهاية الأحكام(3) وفي المنتهى(4) وعن ظاهر الغنية(5) أو صريحها إجماع الفرقة عليه.

و عن الخلاف(6) إجماع الفرقة على أن السبع عشر من الإقامة، وإن اختلفوا فيما زاد عليه. ولعله أراد من الاختلاف فيما زاد عليه، ما عنه أيضا من الخلاف من حكاية قول عن بعض الأصحاب «بأنه جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان وزاد فيها قد قامت الصلاة مرتين»(7).

ولعلّ مستنده بعض ما رواه مرسلا في النهاية والمصباح، فعن الأول قد روي «أن الأذان والإقامة سبعة و ثلاثون فصلا يضيف إلى ما ذكرناه التكبير مرتين في أول الإقامة، قال: وقد روي ثمانية و ثلاثون فصلا، يضيف إلى ذلك أيضا لا إله إلا الله مرة أخرى في آخر الإقامة، قال: وقد روي اثنان و أربعون فصلا، يضيف إلى ذلك التكبير في آخر الأذان مرتين وفي آخر الإقامة مرتين»(8).

ص: 805

1- المدارك 3:281.

2- الذخيرة: 254.

3- نهاية الأحكام 1:412.

4- المنتهى 4:384.

5- الغنية: 73.

6- الخلاف 1:280 المسألة 20.

7- الخلاف 1:279 المسألة 20.

8- النهاية: 68-69.

وعن الثاني «وروي اثنان وأربعون فصلاً، يجعل التكبير في أول الأذان وفي آخره أربع مرّات، وأول الإقامة وآخرها كذلك مرّتين فيهما، قال: وروي سبعة وثلاثون فصلاً يجعل في أول الإقامة الله أكبر أربع مرّات»⁽¹⁾ وعنه في النهاية - بعد العبارة المتقدّمة - «فمن عمل على إحدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً»⁽²⁾ انتهى.

والمعتمد هو المشهور المدّعى عليه الإجماع، والعمدة بيان دليبه من الروايات.

فمن المحقّق⁽³⁾ الاستدلال بما رواه الشيخ في الصحيح عن صفوان بن مهران الجمّال قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: الأذان مثني مثني، والإقامة مثني مثني»⁽⁴⁾. وردّ بعدم انطباقها على المدّعى لتضمّنها تثنية التهليل.

واستدلّ برواية إسماعيل الجعفي المتقدّمة المصرّحة «بأنّ الإقامة سبعة عشر حرفاً» ولا يتمّ ذلك إلا بانضمام ما يرفع إجماله من حيث المعدود من الإجماعات وسائر الروايات المتعرّضة لبيان فصولها وإن خالفها عدداً. وإن شئت استدلت بمجموع الروايات الواردة في هذا الباب فإنّه يؤخذ بالمتّفق عليه من مضمونها عدداً ومعدوداً، ويطرح المختلف فيه من مضامينها لعدم عامل به أو شدوذه.

وبذلك ظهر ضعف القول بكون فصول الإقامة مثل فصول الأذان مع زيادة «قد قامت الصلاة» مرّتين، لضعف مستنده، وهو الجمع بين روايتي أبي بكر الحضرمي وزرارة والفضيل المتقدّمين.

ثمّ الظاهر من كلام الأصحاب أنّه لا فرق في كون الأذان ثمانية عشر فصلاً بين أذان الإعلام وأذان الصلاة، بل ظاهرهم مساواتهما في جميع الأحكام إلا في بعض ما ستعرفه.

وأما قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» ونحوه، وكذا قول «آل محمّد خير البريّة» بعد «حيّ على خير العمل» فهو ليس من الأذان، لخلوّ الأخبار عن ذكره.

وهو المصرّح به في كلام الأصحاب. قال الشيخ في المبسوط: وأما قول «أشهد أنّ عليّاً أمير المؤمنين وآل محمّد خير البريّة» على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه

ص: 806

1- المصباح: 26.

2- النهاية: 68-69.

3- المعتبر 2: 139-140.

4- الوسائل 5: 4/414، ب 19 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 217/62.

في الأذان، و لو فعله الإنسان لم يَأثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لا من كمال فصوله. (1) و قال في النهاية: فأما ما روي (2) في شواذ الأخبار من قول «إِنَّ عَلِيًّا وَلِيَّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ» فمِمَّا لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ فِي الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ، فَمَنْ عَمِلَ بِهِ كَانَ مَخْطِئًا (3).

قال في المنتهى: و أمَّا ما روي في الشواذ من قول «إِنَّ عَلِيًّا وَلِيَّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ» فمِمَّا لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ (4). و نقل في التذكرة (5) عبارة الشيخ في النهاية و ظاهره القبول.

و نقل الشهيد في الذكرى (6) عبارته في المبسوط مع ما ستسمع من عبارة الفقيه و ظاهره القبول. قال في اللمعة: و لا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الأذان و الإقامة كالشَّهْدَ بِالْوَلَايَةِ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ وَ إِنْ كَانَ الْوَاقِعُ كَذَلِكَ (7). قال في الروضة - في شرح هذه العبارة -: فما كَلَّ وَاقِعٌ حَقًّا يَجُوزُ إِدْخَالُهُ فِي الْعِبَادَاتِ الْمُؤَدَّاتِ شَرعًا الْمَحْدُودَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَكُونُ إِدْخَالُ ذَلِكَ فِيهَا بَدْعًا وَ تَشْرِيْعًا، كَمَا لَوْ زَادَ فِي الصَّلَاةِ رُكْعَةً أَوْ تَشَهَّدًا وَ نَحْوَ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادَاتِ. وَ بِالْجُمْلَةِ فَذَلِكَ مِنْ أَحْكَامِ الْإِيمَانِ لَا مِنْ فِصُولِ الْأَذَانِ (8).

و لهذا كَلَّهَ قَالَ فِي الذَّخِيرَةِ: وَ أَمَّا إِضَافَةُ «أَنَّ عَلِيًّا وَلِيَّ اللَّهِ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ» وَ أَمْثَالَ ذَلِكَ فَقَدْ صَرَّحَ الْأَصْحَابُ بِكُونِهَا بَدْعًا وَ إِنْ كَانَ حَقًّا صَحِيحًا، إِذِ الْكَلَامُ فِي دُخُولِهَا فِي الْأَذَانِ وَ هُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى التَّوْقِيفِ الشَّرْعِيِّ وَ لَمْ يَثْبُتْ (9).

و يظهر من الصدوق في الفقيه أن إدخاله في الأذان من موضوعات المفوضة و بدعهم حيث إنّه - بعد نقل خبر أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي - قال: هذا هو الأذان الصحيح لا يزداد و لا ينقص منه، و المفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخبارا و زادوا في الأذان «محمد و آل محمد خير البرية» و في بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمدا رسول الله «أشهد أن عليا ولي الله» مرتين، و منهم من يروي بدل ذلك «أشهد أن عليا أمير المؤمنين حقا» مرتين، و لا شك في أن عليا ولي الله و أنه أمير المؤمنين حقا و أن محمدا و آل محمد صلوات الله

ص: 807

1- المبسوط 1: 99.

2- الفقيه 1: 879/290.

3- النهاية: 69.

4- المنتهى 4: 381.

5- التذكرة 3: 45.

6- الذكرى 3: 203.

7- اللمعة: 12.

8- الروضة 1: 575.

9- الذخيرة: 254.

عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، ولكن ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم في جملتنا(1). انتهى.

و العجب ممّا قاله المجلسي في البحار على ما حكى من قوله: «و لا يبعد أن يكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان، لشهادة الشيخ و العلامة و الشهيد و غيرهم بورود الأخبار بها»(2) و جنح إليه صاحب الحدائق(3) فإنّ الأخبار الواردة بها هي التي وصفوها بالشذوذ و لم يعولوا عليها أصلا، و هي التي ظاهرا جعلها الصدوق من موضوعات المفوضة - لعنهم الله - و مع هذا كيف تصلح هذه الأخبار مستندا لكون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة، خصوصا مع ملاحظة ما ذكره الشيخ في المبسوط من «أنّه لو فعله الإنسان لم يآثم به غير أنّه ليس من فضيلة الأذان و لا كمال فصوله»(4) و الظاهر أنّه أراد بقوله «لم يآثم» أنّه إذا ذكره لا بقصد الجزئية لم يآثم، و إلاّ كان تشريعا و لازمه الإثم. و لذا قال في النهاية: «فمن عمل كان مخطئا» يعني به من ذكره بقصد الجزئية.

و أعجب ممّا ذكر ما في كلام المجلسي من تأييد ما ذكره من كونها من الأجزاء المستحبة بما روي عن الطبرسي في احتجاجه عن القاسم بن معاوية قال: «فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يروون حديثا في معراجهم أنّه لمّا اسرى برسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم رأى على العرش لا إله إلاّ الله محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أبو بكر الصديق، فقال: سبحان الله غيروا كلّ شيء حتّى هذا؟ قلت: نعم، قال: إنّ الله عزّ و جلّ لمّا خلق العرش كتب عليه لا إله إلاّ الله محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم أبو بكر الصديق، ثمّ ذكر كتابة ذلك على السماء و الكرسي و اللوح و جبهة إسرافيل و جناحي جبرئيل و أكناف السماوات و الأرضين و رءوس الجبال و الشمس و القمر، ثمّ قال عليه السلام: فإذا قال أحدكم: لا إله إلاّ الله محمّدا رسول الله، فليقل: عليّ أمير المؤمنين». قال: فيدلّ على استحباب ذلك عموما، و الأذان من تلك المواضع(5).

وفيه - بعد الإغماض عن ضعف السند - منع الدلالة و العموم، فإنّ ذكر «لا إله إلاّ الله

ص: 808

1- الفقيه 1: 897/188.

2- البحار 84: 111-112.

3- الحدائق 7: 404.

4- المبسوط 1: 99.

5- البحار 84: 112، الاحتجاج: 158.

محّم رسول الله» بدون إضافة «أشهد» يوجب عدم تناول اللفظ للأذان، ففي التعدي إليه شبهة قياس. وقد ذكرنا في غير موضع أنّ قاعدة التسامح في موضع ضعف الخبر بعد تسليم الدلالة لا تقيد الاستحباب المصطلح، بل غايته حصول الأجر والثواب، فذكره في الأذان بقصد الجزئية أو بقصد أنه من مستحبات الأذان تشريع. نعم ذكره للتيمّن والتبرّك وإرغام انوف الأعداء لا ضير فيه، وهذا هو معنى ما عرفت عن مبسوط الشيخ.

ثمّ بقى الكلام في الأحكام المتعلقة بكيفية الأذان، وتتمّ بإيراد مسائل:

المسألة الأولى: في أنّه لا يصحّ الأذان قبل دخول الوقت، إلاّ أذان الصبح، فإنّه رخص تقديمه على الصبح مع استحباب إعادته بعد طلوعه، فهذه أحكام ثلاث:

الأوّل: عدم جواز تقديم ما عدى أذان الصبح على الوقت قولاً واحداً، وفي المدارك «عليه علماء الإسلام» (1) وعن المعتمر (2) و المنتهى (3) و التحرير (4) و التذكرة (5) و كشف الالتباس (6) و جامع المقاصد (7) «بإجماع علماء الإسلام» وعن نهاية الأحكام (8) و المختلف (9) و كشف اللثام (10) و المفاتيح (11) «بالإجماع» و علّل بأنّه وضع للإعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله.

الثاني: جواز تقديم أذان الفجر على طلوعه، الذي نسبه في المدارك (12) كما عن المختلف (13) و كشف اللثام (14) إلى مذهب الأكثر، و في المنتهى (15) «أنّ عليه فتوى علمائنا» مؤذنا بدعوى الإجماع، وعن المعتمر (16) «عندنا» وهو أيضاً يوهمه.

خلافاً للحلّي (17) فمنع من تقديمه في الصبح أيضاً، وعزي إلى المرتضى في المسائل الناصرية (18) وابن الجنيد (19) و أبي الصلاح (20) و الجعفي (21).

ص: 809

- 1- المدارك 3:277.
- 2- المعتمر 2:138.
- 3- المنتهى 4:423.
- 4- التحرير 1:230.
- 5- التذكرة 3:77.
- 6- كشف الالتباس: 107.
- 7- جامع المقاصد 2:174.
- 8- نهاية الأحكام 1:426.
- 9- المختلف 2:132.
- 10- كشف اللثام 3:362.
- 11- المفاتيح 1:119.
- 12- المدارك 3:277.
- 13- المختلف 2:132.
- 14- كشف اللثام 3:363.

- 15- المنتهى 4:423.
- 16- المعتبر 2:138.
- 17- السرائر 1:211.
- 18- الناصريّات: 182.
- 19- نقله عنها في الذكرى 3:237.
- 20- الكافي في الفقه: 121.
- 21- نقله عنها في الذكرى 3:237.

و للعامّة أيضا قولان، على ما حكاهما العلامة في المنتهى (1) فالجواز عن مالك (2) و الأوزاعي (3) و الشافعي (4) و أحمد (5) و إسحاق (6) و المنع عن أبي حنيفة (7) و الثوري (8) و محمد بن الحسن (9).

و عن المرتضى (10) الاحتجاج عليه «بأنّ الأذان دعاء إلى الصلاة و علم على دخولها ففعله قبل وقتها وضع للشيء في غير موضعه، و أنّه روي أنّ بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أن يعيد الأذان» (11).

فظاهر الحجّة المذكورة مع ما تقدّم في حجّة المنع في غير أذان الفجر كون معقد كلامهم في المسألة من محلّ وفاق، و محلّ وفاق إنّما هو أذان الإعلام، و هو المستفاد من مطاوي كلماتهم، و عليه فلا يصحّ تقديم أذان الصلاة و إقامتها على أوقاتها حتّى الفجر قولا واحدا و هو المنساق من روايات الباب، و وجهه واضح.

و أمّا ما عليه الأكثر من تقديم أذان الفجر، فلم نقف عليه على دليل يعتمد عليه، و إن ادّعى الحسن بن أبي عقيل تواتر الأخبار به قائلا على ما حكى «الأذان عند آل الرسول عليهم السّلام للصلوات الخمس بعد دخول وقتها إلّا الصبح، فإنّه جائز أن يؤدّن لها قبل دخول وقتها، بذلك تواترت الأخبار عنهم، و قالوا: كان للرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم مؤذنان، أحدهما بلال، و الآخر ابن أم مكتوم و كان أعمى، و كان يؤدّن قبل الفجر، و بلال إذا طلع الفجر، و كان عليه السّلام يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفّوا الطعام و الشراب» (12) انتهى.

و لم نقف من الأخبار المتواترة حسبما ادّعاه إلّا على بعضها مثل صحيحة معاوية بن

ص: 810

- 1- المنتهى 4:423.
- 2- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 3- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 4- المغني 1:455، المجموع 3:89، الأمّ 1:83.
- 5- المغني 1:455، المجموع 3:89، الإنصاف 1:420.
- 6- المغني 1:455، المجموع 3:89، عمدة القارئ 5:130.
- 7- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 8- المغني 1:455، المجموع 3:89، المحلّي 3:119.
- 9- المغني 1:455، المجموع 3:89، نيل الأوطار 2:32.
- 10- الناصريّات: 182.
- 11- سنن دارقطني 1:53/245 و 55، السنن الكبرى للبيهقي 1:383.
- 12- الوسائل 5:2/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الفقيه 1:905/193.

وهب عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «لا تنتظر بأذنانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة، واحذر إقامتك حدرا، قال: و كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم مؤذنان، أحدهما بلال، والآخر ابن أم مكتوم وكان ابن أم مكتوم أعمى و كان يؤذّن قبل الصبح، و كان بلال يؤذّن بعد الصبح، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ ابن مكتوم يؤذّن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال»(1).

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بلال يؤذّن للنبي صلى الله عليه وآله وسلم و ابن أم مكتوم و كان أعمى يؤذّن بليل، و يؤذّن بلال حين يطلع الفجر»(2).

و قوّة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: هذا ابن أم مكتوم و هو يؤذّن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فأمسك»(3).

و وجه الاستدلال بهذه الروايات أنّ لفظة «كان» تعيد الدوام فتدلّ على مداومة ابن أم مكتوم للأذان قبل الصبح، و تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم إيّاه على هذا الفعل و عدم رده عنه مع اطلاعه عليه يدلّ على الرخصة فيه.

و المناقشة في الدلالة بأنّ التعرّض لوصف ابن أم مكتوم بكونه أعمى في إسناد الأذان قبل الصبح إليه يفيد تعليل فعله هذا بكونه أعمى، و هو يفيد كون فعله لعدم تحقيقه الوقت لمانع العمى، و هذا لا يدلّ على كونه رخصة من النبيّ .

يدفعها: أنّ الدلالة على الرخصة إنّما هي من جهة التقرير باعتبار أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان متمكّنا من أن يمنعه من الأذان رأسا، و لو استند فعله قبل الوقت إلى العمى المانع من تحقيقه و معرفته، فلو لم يكن جائزا في ديوان الشرع لردعه.

نعم يشكل إطلاق هذه الدلالة بالقياس إلى صورتَي العذر و عدمه، فإنّ غايتها بملاحظة المورد ثبوت الرخصة للمعذور الغير المتمكّن من معرفة الوقت و إحراز دخوله لعمى و نحوه، مع أنّه لم يظهر من الروايات أنّه كان يؤذّن قبل الوقت مع علمه بعدم دخوله، و هو محلّ البحث المثمر لإثبات الجواز في حقّه. و المنع من التقديم مع العلم بعدم دخول الوقت

ص: 811

1- الوسائل 5: 1/388، ب 8 الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 876/185.

2- الوسائل 5: 3/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الكافي 4: 3/98.

3- الوسائل 5: 4/389، ب 8 الأذان و الإقامة، الكافي 4: 1/98.

لو كان تشريعي، ويرتفع التشريع بالجهل خصوصا مع اعتقاد الدخول فلا يجب الردع في نحو هذه الصورة لو لم يكن التقديم مع العلم بعدم الدخول مرخصا فيه.

غاية ما هنالك كون الأذان الواقع على هذا الوجه ممّا لا يعتدّ به شرعا في تأدي السنّة و سقوطه عن درجة الاعتبار، لا كونه محظورا، كما يومئ إليه قوله عليه السّلام: «فإذا سمعتم أذانه فكلوا واشربوا حتّى تسمعوا أذان بلال» فإنّ نحو هذه العبارة يقال في مقام التنبيه على عدم الاعتداد بالشيء و سقوطه عن الاعتبار، كما لا يخفى على المتأمل في طريقة العرف و مجاري العادات.

و أظهر ممّا ذكر في الدلالة على سقوط هذا الأذان عن الاعتبار و عدم عود فائدة فيه إلى صاحبه و أنّه ليس هو الأذان المسنون، صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«قلت له: إنّ لنا مؤذّن يؤذّن بليل، قال: إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، و أمّا السنّة فإنّه ينادي مع طلوع الفجر و لا يكون بين الأذان و الإقامة إلاّ ركعتان»(1).

و صحيحة الآخر قال: «سألته عن النداء قبل طلوع الفجر؟ فقال: لا- بأس، و أمّا السنّة مع الفجر و أنّ ذلك لينفع الجيران يعني قبل الفجر»(2).

و يدلّ عليه أيضا ما روي مرسلا «من أمر النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم البلال بعد ما أذن قبل طلوع الفجر بأن يعيد الأذان»(3) كما تقدّم في حجّة المانعين، فإنّ الأمر بالإعادة في جميع مواردّه ظاهر في الإتيان ثانيا بالمأثريّ به أولا، لوقوعه في غير موقعه لخلل فيه. و حمّله على مطلوبيّة الإعادة بنفسها و إن وقع الأوّل موقعه، خلاف ظاهر لا يصار إليه إلاّ لقرينة، و هي منتفية في المقام.

و بهذا يندفع ما قيل في جواب احتجاج المانعين: من أنّا نقول بموجب الرواية إذ لا خلاف في استحباب إعادة الأذان بعد طلوع الفجر و إنّما النزاع في جواز فعله قبله، فإنّ الأمر بالإعادة ظاهر في مطلوبيّة الإعادة على أنّها الاستحباب الأوّل الغير الساقط بالفعل الأوّل، لا على أنّها استحباب آخر متعلّق بالإعادة بنفسها بعد سقوط الاستحباب الأوّل

ص: 812

1- الوسائل 5:390/7، ب 8 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:177/53.

2- الوسائل 5:391/8، ب 8 الأذان و الإقامة، التهذيب 2:178/53.

3- مستدرک الوسائل 4:3/26، ب 7 الأذان و الإقامة، درر اللآلئ 1:144.

و يدلّ على عدم مشروعيّته قبل الوقت مطلقاً، صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان طول حائط مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قائم، فكان عليه السّلام يقول لبلال إذا دخل الوقت:

يا بلال اعل فوق الجدار، و ارفع صوتك بالأذان، فإنّ الله عزّ وجلّ قد وكلّ بالأذان ريحا ترفعه إلى السماء، وأنّ الملائكة إذا سمعوا الأذان من أهل الأرض قالوا: هذه أصوات أمة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم بتوحيد الله عزّ وجلّ، ويستغفرون لامة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى يفرغوا من تلك الصلاة» (1) فإنّه لو كان الأذان قبل دخول الوقت مرخصاً فيه بحسب الجعل الإلهي لخرج التقييد بدخول الوقت بلا فائدة، وإطلاقه يتناول وقت الفجر أيضاً، وإخراجه من الإطلاق يحتاج إلى دليل يعوّل عليه وليس.

و يؤيد المنع من التقديم أيضاً المرويّ عن البحار عن كتاب النرسي عن أبي الحسن موسى عليه السّلام «أنّه سمع الأذان قبل طلوع الفجر فقال: شيطان، ثمّ سمعه عند طلوع الفجر، فقال: الأذان حقاً» (2).

وعنه أيضاً عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر؟ فقال: إنّما الأذان عند طلوع الفجر أوّل ما يطلع، قلت: فإن كان يريد أن يؤذّن الناس بالصلاة وينبّههم؟ قال:

فلا يؤذّن ولكن ليقل وينادي: بالصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، يقولها مراراً» (3).

و حملهما على التقيّة بعيد لما عرفت من الخلاف بين العامة، فإنّهما وإن وافقتا أحد قوليهما ولكنّهما تخالفان القول الآخر.

وربّما استدلّ على الجواز بما رواه الشيخ في الصحيح عن عمران بن عليّ قال: «سألت أبا عبد الله عن الأذان قبل الفجر؟ فقال: إذا كان في جماعة فلا، وإذا كان وحده فلا بأس» (4).

و حمل النهي عن التقديم في الجماعة بأنّه إنّما يقدّم للإعلام لاجتماع الناس للجماعة، فمع حضور الجماعة واجتماعها لا يحتاج إلى الإعلام للاجتماع.

وفيه: أنّ المجوّزين للتقديم أطلقوا بذلك، و ظاهرهم عدم الفرق بين حضور الجماعة

1- الوسائل 5: 7/411، ب 16 الأذان والإقامة، التهذيب 2: 206/58.

2- مستدرک الوسائل 4: 2/25، ب 7 الأذان والإقامة، البحار 84: 76/172، أصل زيد النرسي: 54.

3- مستدرک الوسائل 4: 2/25، ب 7 الأذان والإقامة، البحار 84: 76/172، أصل زيد النرسي: 54.

4- الوسائل 5: 6/390، ب 8 الأذان والإقامة، الكافي 2: 23/306.

وعدم حضورها و التفصيل ينافي إطلاقهم، إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل، فلا يعمل بالرواية في الجزء الأول من التفصيل هذا.

ولكن الإنصاف أن حمل الجماعة في هذه الرواية على الجماعة الحاضرة للصلاة بعيد بل الظاهر أن المراد من كون المؤذن في جماعة كونه في اناس يستمعون أذانه، فالرواية في مورد الأذان الإعلامي يدل على المنع من التقديم، و ما يدل على جوازه فيه خارج عن مورد الأذان الإعلامي خروجاً موضوعياً.

و توضيح ذلك: أن أذان الإعلام ما يقصد به إعلام الغير بدخول الوقت فلا بد أن يكون هناك من يستمع الأذان ليتحقق في حقه الإعلام بدخول الوقت، بأن يكون المؤذن في بلد أو قرية أو محلة أو جامع أو قافلة أو نحو ذلك، كما ربما يومئ إليه قوله عليه السلام: «من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة» (1) و أما لو كان في مكان لم يكن هناك أحد يستمع أذانه خرج عن مورد الأذان الإعلامي على معنى انتفاء موضوعه، و لزم من انتفاء الموضوع انتفاء حكمه و هو الاستحباب، فيدخل الأذان حينئذ في عنوان مطلق الذكر و لا إشكال في جوازه حينئذ.

و تفصيل الرواية ناظر إلى هاتين الصورتين، فقوله: «إن كان في جماعة» يعني به أنه إن كان في اناس يستمعون أذانه فالرواية في مورد الأذان الإعلامي دالة على المنع، و ما تدل على جواز التقديم فيه ليس من الأذان الإعلامي. و جوازه حينئذ من حيث كونه من الذكر المطلق، لا من الأذان المسنون للإعلام.

و وجه المنع في الصورة الاولى لعلته كونه موجبا لإغراء المستمعين بالجهل، من حيث لزومه اعتقادهم بدخول الوقت على خلاف الواقع.

نعم العمدة في المقام النظر في أن أذان الإعلام هل هو مقصور على ما لو كان هناك من يسمعه أو يعمه و ما لو كان المؤذن وحده؟ فيه وجهان: مبيتان على أن الإعلام الذي هو علة غائية لهذا الأذان هل هو علة لتشريع هذا الأذان، أو علة لحكمه و هو الاستحباب، فعلى الثاني يدور الحكم وجودا و عدما على محل تحقق الإعلام و عدمه.

و لم نقف في كلام الأصحاب على من تعرض لذلك، فينبغي لتحقيقه الرجوع إلى القواعد

ص: 814

و الاصول، فقاعدة التوقيف في العبارات و أصل العدم و أصل البراءة - إن قلنا بجريانه في المستحبات أيضا على معنى خلوّ ذمّة المكلف عن الحكم الفعلي و إن لم يكن الزاميا يترتب على مخالفته العقاب - كلّها يساعد على الثاني.

فالأقوى ما عليه الجماعة من عدم صحّة الأذان و عدم مشروعيته قبل طلوع الفجر خلافا للأكثر، استضعافا لأدلتهم.

و على القول بالجواز فقد صرّحوا بأنّه لا حدّ له من حيث القلّة و الكثرة بل ما قارب الفجر. و في كلام جماعة ينبغي أن يجعل له ضابطا ليحصل الفائدة، و هو أن يعيّن زمانا معينا ممّا قبل الفجر لأن يؤدّن فيه دائما و لا يتجاوزه. و في جامع المقاصد (1) و المسالك (2) و غيرها (3) تعليقه بأن يعتمد عليه الناس و يترتب عليه الفائدتان، و المراد بهما فائدتا الأذان الأوّل الواقع قبل الطلوع للتنبية على قرب الوقت، و الأذان الثاني الواقع بعد طلوعه للتنبية على دخول الوقت.

ثمّ قضية إطلاق كلامهم كما هو المصرّح به في كلام كثير (4) عدم الفرق فيما يستحبّ تقديمه بين شهر رمضان و بين غيره، و لا بين ما لو كان المؤدّن واحدا أو اثنين أحدهما يؤدّن قبله و الآخر بعده. و في كلام غير واحد (5) أولويّة التباير ليعلم الناس بمعرفة الصوت كونه أيّ الأذنين، فإنّه مع وحدة المؤدّن ربّما يلتبس على السامع كونه الأذان الأوّل أو الثاني.

ثمّ إنّ المجوّزين (6) للتقديم صرّحوا بلا خلاف بينهم باستحباب إعادة هذا الأذان بعد طلوع الفجر، و هذا هو الحكم الثالث (7) و استدلّوا عليه بما مرّ من أمر النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بلا لا بأن يعيده بعد طلوع الفجر.

و قد عرفت ما فيه من عدم دلّالته على استحباب الإعادة بنفسها، لظهوره في كونها بمقتضى الأمر الأوّل الغير الساقط بالأذان الأوّل لوقوعه في غير محلّه، فليتدبّر.

ص: 815

1- جامع المقاصد 2:174.

2- المسالك 1:187.

3- كما في الذكرى 3:198، الذخيرة: 259، المدارك 3:279.

4- كما في جامع المقاصد 2:174، المدارك 3:279.

5- كما في جامع المقاصد 2:174، المدارك 3:279، الذخيرة: 259.

6- كما في التذكرة 3:79، المدارك 3:278، كشف اللثام 3:363، الرياض 3:324، الحدائق 7:398.

7- تقدّم الحكم الأوّل و الثاني في 802.

المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأذان والإقامة وبين فصول كلٍّ منهما في صحتهما، فلا يعتدُّ بأذان الغير المرتب ولا بإقامته بالإجماع المنقول عن كاشف اللثام(1) ونفي الخلاف المنقول عن الحدائق(2).

وعلّل بأنّ الآتي بهما على خلاف الترتيب لا يكون آتيا بالسنة، لأنّها عبادة متلقّاة عن صاحب الشرع فيقتصر على صفتها المنقولة. ويدلّ عليه جميع الروايات المتكفّلة لبيان كفيّة الأذان والإقامة المتّفقة على كفيّة واحدة من حيث التقديم والتأخير فتفيد اعتبار هذه الكفيّة. و مرجعه إلى ظهور الترتيب الذكري في اعتبار هذا الترتيب و اشتراط الصّحة به.

فلو خالف لزم إعادة كلّ من المتقدّم والمتأخّر إن أتى به، ولا يقتصر على إعادة المتقدّم فقط، كما يدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من سها في الأذان فقدّم أو أخّر أعاد على الأوّل الذي أخّره حتّى يمضي على آخره»(3).

و المرسل المرويّ عن الفقيه عن الباقر عليه السّلام «تابع بين الموضوع... إلى أن قال: وكذلك في الأذان والإقامة، فابدأ بالأوّل فالأوّل، فإن قلت حيّ على الصلاة قبل الشهادتين تشهّدت، ثم قلت حيّ على الصلاة»(4).

و ظاهر إطلاق فتوى الأصحاب كصريح غير واحد(5) عدم الفرق في الإعادة لو أخلّ بالترتيب بين صورتَي العمد و السهو جاهلا بالحكم و عدمه، بل الإعادة مع السهو ما نصّ عليه الصحيحة و يتمّ في غيره بالفحوى.

المسألة الثالثة: في سنن الأذان والإقامة، وهي امور:

الأوّل: أنّه يستحبّ الاستقبال فيهما على ما هو المعروف بين الأصحاب، بل في المدارك «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»(6) و في الذكري «ويستحبّ الاستقبال فيهما إجماعاً»(7) و يظهر دعواه فيهما أيضا من الغنية(8).

ص: 816

1- كشف اللثام 3:377.

2- الحدائق 7:405.

3- الوسائل 5:1/441، ب 33 الأذان والإقامة، الكافي 3:15/305.

4- الوسائل 5:3/442، ب 33 الأذان والإقامة، الفقيه 1:89/28.

5- كما في نهاية الأحكام 1:413، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 71، كشف الالتباس: 108، روض الجنان 2:648، المدارك 3:283.

6- المدارك 3:283.

7- الذكري 3:206.

8- الغنية: 73.

و عن كاشف اللثام «أنه مذهب المعظم» (1) مؤذنا بوجود الخلاف فيهما.

وفي الحدائق (2) كما عن البحار «أن المشهور استحبابه في الإقامة» (3) مؤذنين بوجود الخلاف في الإقامة خاصة.

ولعلّ الأول إشارة إلى ما في المدارك من قوله: «و أوجه المرتضى فيهما» (4) أو إلى ما في مفتاح الكرامة من قوله: «و أوجب الاستقبال فيهما في الجماعة القاضي فيما نقل عنه» (5).

و الثاني إشارة إلى ما عن المقنعة (6) و جمل العلم (7) و المراسم (8) و الوسيلة (9) و مصباح (10) السيّد من القول بوجوبه في الإقامة.

و عن التذكرة (11) و إرشاد الجعفرية (12) الإجماع على استحبابه في الأذان.

و كيف كان فالمسألة تتضمن حكمين:

أحدهما: عدم وجوب الاستقبال فيهما، و يتضمّن الإجماعات المنقولة على الاستحباب، و يدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«تؤذّن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد، قائماً أو قاعداً، و أينما توجّهت، و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيّئاً للصلاة» (13).

و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: يؤذّن الرجل و هو على غير القبلة؟ قال: إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (14).

و صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يؤذّن و هو يمشي أو على ظهر دابّته، و هو على غير طهور؟ فقال: نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (15).

و خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل يفتتح الأذان

ص: 817

1- كشف اللثام 3:377.

2- الحدائق 7:344.

3- البحار: 114/84.

4- جمل العلم والعمل: 58.

5- مفتاح الكرامة 6:476، المهذب 1:89.

6- المقنعة: 99.

7- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) 3:30.

8- المراسم: 69.

9- الوسيلة: 92.

- 10- المصباح، نقله عنه المحقق في المعبر 2:128.
- 11- التذكرة 3:69.
- 12- المطالب المظفرية: 85 (مخطوط).
- 13- الوسائل 5:401/1، ب 13 الأذان والإقامة، الفقيه 1:183/866.
- 14- الوسائل 5:452/1، ب 47 الأذان والإقامة، الكافي 3:305/17.
- 15- الوسائل 5:403/7، ب 13 الأذان والإقامة، التهذيب 2:56/196.

و الإقامة و هو على غير القبلة ثم يستقبل القبلة؟ قال: إذا كان الشَّهْد مستقبِل القبلة لا بأس»(1).

و خبره الآخر أيضا عن أخيه موسى بن جعفر عليه السَّلام قال: «سألته عن رجل يفتتح الأذان و الإقامة و هو على غير القبلة ثم استقبل القبلة؟ قال: لا بأس»(2).

و ثانيهما: استحباب الاستقبال فيهما.

و استدلَّ عليه - مضافا إلى ما تقدّم من الإجماعات - بقوله عليه السَّلام في المرسل: «خير المجالس ما استقبل فيه القبلة»(3) بناء على عموم المجالس لمحلّ الوقوف للأذان و الإقامة، أو أنّ المناط هو رجحان الاستقبال سواء في ذلك المجلس و الموقف وغيرهما. و ضعفه سندا كقصوره دلالة مجبور بالعمل.

و قد استدلَّ عليه بالمروّي عن دعائم الإسلام عن عليّ عليه السَّلام قال: «يستقبل المؤذن القبلة في الأذان و الإقامة...»(4) الخ. و هو لضعفه و مصير المعظم إلى خلاف ظاهره و عدم مقاومته لمعارضة ما تقدّم - من المستفيضة المعتبرة المعتضدة بالشهرة المحقّقة و المحكيّة و الإجماعات المنقولة - محمول على الاستحباب. و لعلّه حجّة المرتضى و القاضي، و يظهر جوابه و ضعف هذا القول بما بيّناه.

و لم تقف للقول بوجوبه في الإقامة خاصّة على مستند، و يمكن كونه الأخبار الدالّة على أنّ الإقامة من الصلاة، كخبر سليمان بن صالح «إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»(5) و خبر هارون المكفوف «و الإقامة من الصلاة»(6) بناء على أنّ الحقيقة غير مرادة قطعا فيحمل على التشبيه، و هو يقتضي المشاركة في الأحكام و منها وجوب الاستقبال. و فيه مع ضعف الأسانيد ما فيه.

و استفاد من المستفيضة المتقدّمة تأكّد استحباب الاستقبال في الشهادتين بناء على كون المنفّي ب «لا بأس» فيها ما يعمّ المنقصة اللازمة من ترك المستحبّ، و هو المصرّح به في كلام

ص: 818

1- مسائل عليّ بن جعفر: 540/232.

2- الوسائل 5: 2/457، ب 47 الأذان و الإقامة، قرب الإسناد: 86.

3- الوسائل 12: 3/109، ب 76 أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: 13.

4- دعائم الإسلام 1: 144.

5- الوسائل 5: 12/404، ب 13 أحكام العشرة، مفتاح الفلاح: 13.

6- الوسائل 5: 12/396، ب 10 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 185/54.

جماعة كالمدارك(1) و الذخيرة(2) و غيرهما(3).

و ربّما قيل بوجوده فيهما كما عن ظاهر الشيخين(4) و لعلّ مستنده ما عرفت في المستفيضة، و لكنّه لشذوذ القائل به و مصير الأكثر إلى الخلاف لا ينهض لإثبات الوجوب، فيحمل على تأكّد الاستحباب كما عرفت.

الثاني: أنّه يستحبّ الوقف على أواخر الفصول في كلّ من الأذان و الإقامة بالإجماع المستفيض نقله في كلام أساطين الطائفة(5) فهو الأصل في الحكم، مضافا إلى عدّة روايات معمول بها عندهم و إن ضعفت أسانيدها:

كالمروّي في الفقيه عن خالد بن نجیح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «الأذان و الإقامة مجزومان» قال: وفي خبر آخر «موقوفان»(6).

وفي الرواية الاخرى لخالد بن نجیح عن الصادق عليه السّلام «أنّه قال: التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء و الألف»(7).

و عن الشيخ أنّه روي في الحسن عن زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: الأذان جزم بإفصاح الألف و الهاء، و الإقامة حدر»(8)-(9).

ثمّ بقي الكلام في موضوع الوقف، فنقول: إنّه عبارة عن قطع الإعراب و تركه، هل يعتبر فيه تخلّل فصل ما أو لا؟ و على الأول فهل يعتبر قطع النفس أيضا أو لا بل يكفي تخلّل فصل في العرف و إن لم يقطع النفس؟ أقوال:

ظاهر القواعد(10) و جامع المقاصد(11) كفاية الترك مطلقا حيث عبّرا بترك الإعراب في الأواخر. و صريح بعض الأجلّة(12) كفاية فصل ما، و علّله بأنّ الوقف كما يتحقّق بقطع الحركة مع قطع النفس، كذا يتحقّق بقطعها مع تخلّل فصل بينه و بين التكلّم بشيء آخر. و هو ظاهر

ص: 819

1- المدارك 3: 283.

2- الذخيرة: 255.

3- كما في الرياض 3: 59.

4- المقنعة: 99، النهاية: 69.

5- كما في الخلاف 1: 282، التذكرة 3: 53، المفاتيح 1: 117، الحدائق 7: 408.

6- الوسائل 5: 4/409، ب 15 الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 874/184.

7- الوسائل 5: 3/408، ب 15 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 204/58.

8- الحدر: الإسراع من غير تأنّ و ترتيل (مجمع البحرين 3: 260).

9- الوسائل 5: 2/408، ب 15 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 203/58.

10- القواعد 1: 265.

11- جامع المقاصد 2: 184.

12- مطالع الأنوار: 251.

الشهيد الثاني في الروضة بقرينة جعله التسكين في مقابلة الوقف حيث فسّر الحدر في الإقامة بتقصير الوقف على كل فصل لا تركه رأساً، و علّله بكراهة إعرابهما حتّى لو ترك الوقف أصلاً، فالتسكين أولى من الإعراب فإنّه لغة عربيّة، و الإعراب مرغوب عنه شرعاً، و لو أعرب حينئذ ترك الأفضل و لا يبطل، انتهى (1).

و صريح المحكيّ عن سلطان العلماء في حاشية الفقيه اعتبار قطع النفس قائلاً: «قالوا:

السكّنة قطع الحركة من دون قطع النفس، و الوقف قطع الحركة مع قطع النفس، و الجزم هو القدر المشترك بين السكّنة و الوقف» (2).

وقضيّة قوله: «قالوا...» أنّ كلّ من عبّر بالوقف أراد به ما يعتبر فيه قطع النفس، و هو يقضي بكون معقد الإجماعات هو ذلك. و هو مشكل، لعدم وضوح النسبة إن أراد نسبة القول المذكور إلى الفقهاء، إذ لم نجد مصرّحاً بذلك إلا نادراً.

و كون الوقف في مصطلح القراء كذلك لا يقضي بكونه كذلك في لسان الفقهاء و لا في أخبار الأئمّة عليهم السّلام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه، بل و عدم ثبوت إطلاقه عليه في كلامهم، بل التعبير بالجزم في أكثر الروايات المتقدّمة يعطي كون المعبر في المقام هو قطع الحركة و عدم إظهارها كأننا ما كان، حتّى لو لم يتخلّل فصل.

و التعبير بالوقف في بعضها لا يفيد مزيد من ذلك، لعدم ثبوت كون تخلّل الفصل أو هو مع قطع النفس مأخوذاً في مفهومه بحسب العرف أو الشرع، فالقدر المتيقّن من معاهد الإجماعات هو إرادة قطع الحركة، و اعتبار الزائد عليه معه مدفوع بالأصل.

و يؤيّده ما عرفت من تعبير العلّامة في القواعد (3) بترك الإعراب، و ما سمعت من ثاني الشهيدين (4) من الحكم بكراهة إعرابهما، فإنّه يقضي بأنّ استحباب الوقف إنّما هو لكراهة الإعراب. نعم ما في كلام جماعة كما عن أكثر المتأخّرين (5) من تفسير الحدر بقصر الوقف لا تركه رأساً، يعطي بأنّه يعتبر فيه مع ترك الحركة تخلّل فصل، إلاّ أنّه في الأذان أطول منه في الإقامة. و لكن يبقى الكلام في دليل هذا الاعتبار. و أمّا اعتبار قطع النفس فلا شاهد عليه أصلاً.

و بالتأمّل في خبر زرارة يظهر استحباب أمر آخر فيهما، و هو التأتّي في الأذان و الحدر

ص: 820

1- الروضة 1: 247.

2- نقله عنه في مطالع الأنوار: 251.

3- القواعد 1: 265.

4- الروضة 1: 247.

5- كما في المسالك 1: 188، المدارك 3: 284، الذخيرة: 255.

في الإقامة - أي الإسراع فيها المفسر في كلامهم بتقصير الوقف كما عرفت عن الروضة - كما هو المصرح به في كلامهم، وعن الغنية الإجماع عليه (1) وفي محكي المعتبر نسبته إلى علمائنا قائلًا: «و السنة فيه الوقوف على فصوله متأنيًا في الأذان حادرا في الإقامة، وهو قول علمائنا» (2) وعن التذكرة (3) والمنتهى (4) «لا نعلم فيه مخالفا».

و يدل عليه النبوي «إذا أذنت فترسل، وإذا أقيمت فاحدر» (5) وعن ابن الأثير «فترسل أي تأنّ ولا تستعجل» (6).

و من طريق الخاصة - مضافا إلى ما تقدّم - رواية الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأذان ترتيل والإقامة حدر» (7).

وصحيحة معاوية بن وهب أنه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان؟ فقال: اجهر و ارفع به صوتك، فإذا أقيمت فدون ذلك ولا تنتظر بأذنانك وإقامتك إلا دخول وقت الصلاة، واحدر إقامتك حدرًا» (8).

ثم بقي الكلام في الإفصاح - بالألف و الهاء - الوارد في الروايات المذكورة المأمور به فيها، وفي الخبر الموصوف بالصحة لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال: لا يجزئك من الأذان إلا ما سمعت نفسك أو فهمته، وأفصح بالألف و الهاء، وصلّ على النبي صلّى الله عليه وآله وسلم كما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره، وكلما اشتدّ صوتك من غير أن يجتهد نفسك كان من يسمع أكثر، و كان أجرك في ذلك أعظم» (9).

و الإفصاح الإظهار، والمراد إظهار الألف و الهاء في ألفاظ الجلالة و في لفظ «الصلاة» في حيّ على الصلاة و قد قامت الصلاة، كما فهمه جماعة من متأخرينا منهم الشهيد في الذكرى قائلًا:

الظاهر أنه ألف «الله» الأخيرة الغير المكتوبة، و هاؤه في آخر الشهادتين، و عن النبي «لا يؤذّن لكم من يدغم الهاء» (10) و كذا الألف و الهاء في «الصلاة» من حيّ على الصلاة، انتهى (11).

ص: 821

1- الغنية: 73.

2- المعتبر 2: 141.

3- التذكرة 3: 53.

4- المنتهى 4: 388.

5- سنن الترمذي 1: 195/373.

6- نهاية ابن الاثير 2: 223.

7- الوسائل 5: 3/429، ب 24 الأذان و الإقامة، التهذيب 2: 232/65.

8- الوسائل 5: 1/338، ب 8 الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 185/876.

9- الوسائل 5: 6/409، ب 15 الأذان و الإقامة، الفقيه 1: 185/876.

10- المغني 1: 479.

11- الذكرى 3: 208.

و كأنّ الوجه في ورود هذا الحكم أنّ بعض الناس يفرط في الجزم و الوقف على أواخر الفصول فيسقط معه الهاء بل ربّما يسقط مع الألف التي قبلها.

و الظاهر أنّ المراد بالإدغام في النبويّ المذكور هو ذلك أيضا كما فهمه الشهيد أيضا، فصرّح في الروايات بالإفصاح لئلا يتوهم المخاطب كون الوقف أو الجزم المأمور بهما عبارة عمّا يعمّ إسقاط الحرفين.

و لكنّ المحكيّ عن الحلّي في السرائر جعل المراد بالهاء المأمور بإفصاحه هو الهاء المفتوحة في «إله» لا هاء «أشهد» و لا هاء «الله» لأنّهما مبينان، و الظاهر - كما احتمله شارح الدروس - أنّه فهم من الإفصاح بالهاء إظهار حركتها لا إظهارها نفسها. (1) كما يظهر من تعليقه في عبارته المحكيّة و هي أنّه قد يوجد في كتب أصحابنا: و ينبغي أن يفصح فيهما، أي في الأذان و الإقامة بالحروف و بالهاء في الشهادتين، و المراد بالهاء هاء إله لا هاء أشهد و لا هاء الله، لأنّ الهاء في أشهد مبنيّة مفصح بها لا لبس فيها، و هاء الله موقوفة مبنيّة أيضا لا لبس فيها، و إنّما المراد هاء إله، لأنّ بعض الناس ربّما أدغم الهاء في لا إله إلاّ الله» (2) انتهى.

و يمكن أن يراد بالألف ما يعمّ الألف المفتوحة في لفظ «الله» في الله أكبر، و بالهاء ما يعمّ هاء «أشهد» أيضا، ردّا في الألف على من يسقط الألف المذكورة بوصل الراء في «أكبر» باللام في «الله» و في الهاء على من يقول مكان «أشهد» أشدّ. و على أيّ تقدير كان فترك الإفصاح مبطل كما لا يخفى، بخلاف ترك الوقف و الجزم على أواخر الفصول، فإنّه لا يعدّ من اللحن المبطل بل هو ترك راجح و أولويّة، كما صرّح به جماعة (3) و لذا حكموا باستحباب الوقف، كما لا يخفى على المتأمل.

الثالث: يستحبّ الفصل بين الأذان و الإقامة بأحد الامور التي اختلفت كلمة الأصحاب في عددها قلّة و كثرة، بالإجماع على أصل الحكم الذي لا ينافيه الخلاف في كمّيّة ما به الفصل.

ففي الشرائع «أن يفصل بينهما بركعتين أو سجدة إلاّ المغرب، فإنّ الأولى أن يفصل بينهما بخطوة أو سكتة» (4).

ص: 822

1- شرح الدروس 1:718.

2- السرائر 1:214.

3- كما في كشف الغطاء: 230، الجواهر 9:155.

4- الشرائع 1:76.

وفي المعتمد «يستحبّ الفصل بينهما بركعتين، أو جلسة أو خطوة خلا المغرب، فإنّه لا يفصل بين أذانهما إلا بخطوة أو سكتة أو تسبيحة، و عليه علماؤنا»(1).

وفي النهاية «يستحبّ أن يفصل الإنسان بين الأذان والإقامة بجلسة أو خطوة أو سجدة، وأفضل ذلك السجدة، إلا في المغرب خاصّة، فإنّه لا يسجد بينهما ويكفي الفصل بينهما بخطوة أو جلسة خفيفة، فإن كانت صلاة الظهر جاز أن يؤذّن إذا صلّى على ستّ ركعات من نوافل الزوال ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات، وكذلك يؤذّن العصر بعد ستّ ركعات من نوافل العصر، ثمّ يقيم بعد الثماني ركعات»(2).

وفي المبسوط «ويفصل بينهما بجلسة أو سجدة أو خطوة أو ركعتي نافلة، إلا في المغرب، فإنّه لا نافلة قبل الفريضة لضيق الوقت»(3).

وعن السرائر «و من صلّى منفردا فالمستحبّ له أن يفصل بين الأذان والإقامة، بسجدة أو جلسة أو خطوة، و السجدة أفضل، إلا في أذان المغرب خاصّة، فإنّ الجلسة والخطوة السريعة فيها أفضل، وإذا صلّى في جماعة فمن السنّة أن يفصل بين الأذان والإقامة بشيء من النوافل، ليجتمع الناس في زمان تشاغله بها، إلا صلاة المغرب فإنّه لا يجوز ذلك فيها»(4).

وفي التذكرة «يستحبّ الفصل بين الأذان والإقامة بجلسة أو سجدة أو سكتة أو خطوة أو صلاة ركعتين في الظهرين إلا المغرب، فإنّه لا يفصل بينهما إلا بخطوة أو سكتة أو تسبيحة عند علمائنا»(5).

وفي المنتهى «يستحبّ الفصل بين الأذان والإقامة بركعتين أو سجدة أو جلسة أو خطوة إلا المغرب، فإنّه يفصل بينهما بخطوة أو سكتة أو تسبيحة ذهب إليه علماؤنا أجمع»(6).

ص: 823

1- المعتمد 2:142.

2- النهاية: 67.

3- المبسوط 1:96.

4- السرائر 1:213-214.

5- التذكرة 3:55.

6- المنتهى 4:389.

وهي في كلام الأصحاب منقسمة إلى الواجبة والمسنونة، وربما خفي معنى الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة، مع ملاحظة كون الوجوب الأصلي النفسي المستفاد من أوامر الصلاة متعلقًا بالصلاة من حيث إنَّها مركبة من تلك الأفعال، ويمكن توجيهه بوجه:

الأول: أن يراد به الوجوب العقلي وهو اللابديّة وضرورة الوجود، بتقريب أن الإتيان بكلّ واحد من تلك الأفعال ممّا لا بدّ منه في انعقاد الصلاة من حيث إنَّها ماهية مركبة منها، أو أنّ كلّ واحد منها ضروري الوجود لوجود الصلاة المركبة منها، باعتبار أنّ وجود المركب - من حيث التركيب - عبارة عن مجموع وجودات أجزائه، فلا ينفكّ وجود كلّ عن وجوده من حيث التركيب.

الثاني: أن يراد به الوجوب المصطلح الشرعي الأصلي المستفاد من الخطاب الوارد بكلّ واحد من تلك الأفعال، مع قطع النظر عن الخطاب الوارد بأصل الصلاة.

الثالث: أن يراد به الوجوب الشرعي المقدمي العارض لكلّ منها باعتبار الجزئية، بناء [على] القول بكون أجزاء الواجب من مقدّمات وجوده، والفرق بين هذا الاعتبار وسابقه - مع ثبوت الفرق بينهما في الأصلية والتبعية - أنّ الوجوب حكم تكليفي و الجزئية حكم وضعي. فقد ينتزع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي كما هو قضية الاعتبار السابق، لأنّه إذا قال الشارع: «اقرأ في الصلاة» مثلاً ينتزع من الوجوب المستفاد منه كون القراءة جزء للصلاة. وقد يتولّد الحكم التكليفي من الحكم الوضعي بملاحظة كون الجزء مقدّمة كما هو قضية هذا الاعتبار، فإنّ القراءة مثلاً بعد ما ثبت كونها جزء للصلاة يعرض لها الوجوب، بضابطة أنّها مقدّمة للواجب و أنّ مقدّمة الواجب واجبة.

و هذا الوجه الأ-خير أردأ الوجوه وأضعفها، لابتنائها على كون أجزاء الواجب من مقدّمات وجوده و هو خلاف التحقيق - كما قرّرناه في الاصول - و يظهر وجهه إجمالاً- بالتأمّل فيما أشرنا إليه في الوجه الأوّل من أنّ وجود المركّب عبارة عن مجموع وجودات أجزائه فليس له وجود مغاير لوجودات الأجزاء، و المقدّميّة عنوان يقتضي تغيّر المقدّمة و ذبها في الوجود، فيلزم على تقدير مقدّميّة الجزء تقدّم الشيء على نفسه و هو محال.

و قد يشكل تصوير الاستحباب في الأجزاء المستحبّة للواجب من جهة تنافي الاستحباب و الجزئيّة بالإضافة إلى الواجب، فإنّ المستحبّ ما يجوز تركه لا إلى بدل، و جزء الشيء ضروريّ الوجود لوجود ذلك الشيء، فضرورة وجود جزء الواجب لوجود الواجب تلبّي جواز تركه لا إلى بدل، كما أنّ جواز تركه لا إلى بدل يأبى كونه ضروريّ الوجود لوجود الواجب، فإمّا أنّه ليس بجزء حقيقة، أو أنّه لا معنى لاستحبابه إن اريد به المعنى المصطلح الشرعي.

فيمكن توجيهه تارة بأنّ معنى استحبابه في الواجب كاستحباب القنوت في الصلاة مثلاً، أنّ القنوت عبادة مستقلّة مستحبّة محلّها الصلاة، و مرجعه إلى انسلاخ القنوت عن معنى الجزئيّة حقيقة و يكون إطلاق الجزء عليه مسامحة و تجوّزاً من باب الاستعارة باعتبار أنّه يشبه أجزاء الصلاة في اشتمالها عليه صورة، و محصّله كونه جزءاً صورياً لا حقيقةً.

و اخرى بأنّ معنى جزئيّته كونه جزءاً لفرد من ماهيّة الصلاة لا- لأصل الماهيّة. و يكون بالنسبة إلى الماهيّة من قبيل القيود أي الصلاة المشتملة على القنوت، و معنى استحبابه حينئذ استحباب الصلاة مشتملة عليه. و مرجعه إلى صرف الاستحباب عن معناه المصطلح إلى إرادة الأفضليّة بالقياس إلى الفرد، فإنّ أفراد الماهيّة قد تختلف في الأفضليّة و عدمها، فقد يكون الفرد أفضل لخصوصيّة فيه من جهة الزمان كالفریضة في أوّل الوقت، و قد يكون أفضل لخصوصيّة فيه من جهة المكان كالصلاة في المسجد، و قد يكون أفضل لخصوصيّة فيه من جهة اشتماله على القنوت.

و من فروع الفرق بين الاعتبارين أنّه لو أتى بالجزء المستحبّ على الوجه المنهيّ عنه - كما لو قنت رياء مثلاً - فعلى الاعتبار الأوّل لا يخلّ بطلانه بسبب النهي بصحّة الصلاة، لأنّه أمر خارج عنها تعلق به النهي - كالنظر إلى الأجنبية - فلا يلزم من فساده بطلانها.

و توهم: أنّها تبطل حينئذ بواسطة تخلّل الكلام الّذي تعمّده مبطل لها، يندفع بأنّ الكلام الّذي تعمّده من مبطلات الصلاة ما كان من قبيل كلام الّادميين لا من قبيل الأذكار وهذا ليس منه، غاية الأمر أنّه ذكر فاسد.

كما أنّ توهم البطلان من جهة اندراجه بالفساد في الفعل الكثير الّذي هو أيضا من القواطع، يندفع بمنع اطراد الكثرة أوّلا، وبمنع كونه بمجرد الفساد من قبيل الفعل الّذي كثيره من القواطع ثانيا، لأنّ المراد بالفعل الكثير المعدود من القواطع ما كان أجنبيّا عن الصلاة، ولم يكن بالذات من أفعالها المأخوذة فيها ولو بعنوان الاستحباب.

و على الاعتبار الثاني ففي بطلان الصلاة بواسطة بطلانه و العدم و جهان: من أنّ الفرد المستحبّ مشتمل على الماهيّة و على الخصوصيّة الحاصلة من تضمّنه الجزء المستحبّ و وجود هذا الجزء يغيّر وجود الماهيّة، و غاية ما يلزم من بطلانه انتفاء الخصوصيّة الراجعة الموجبة لأفضليّة الفرد، و هذا لا يلزم انتفاء أصل الماهيّة فتقع صحيحة باعتبار سلامة الماهيّة الموجودة مع الفرد عمّا يوجب بطلانها.

و من أنّ الريا المتعلّق بالجزء راجع إلى الصلاة باعتبار كونها مشتملة على هذا الجزء، فيكون في وصف العبادة كالرياء في الصلاة في المسجد، باعتبار كونها في المسجد، و من المقرّر في فروع الرياء المبطل للعبادة أنّه لا يتفاوت الحال بين ما لو تعلّق بذات العبادة أو بوصفها. و هذا أوجه و إن كان عدم البطلان مطلقا في ظاهر النظر أقرب فليتملّ.

ثمّ ظهر ممّا ذكرنا من معاني الوجوب اللاحق بالأفعال الواجبة في كلامهم أنّ الصحيح منها الأوّلان، و لا يبعد القول بكون أصحّهما أوّلهما ليطرّد الوصف بالنسبة إليها من حيث هي معتبرة في النوافل و الصلوات المندوبة، إذ الوجوب بالمعنى الثاني غير معقول فيها.

و توهم أنّ المقصود بالأصالة من عقد باب الصلاة بيان الفرائض و الصلوات الواجبة و أفعالها، و النوافل و الصلوات المندوبة إنّما تذكر استطرادا أو استتباعا، فلا ضير في إرادة الوجوب بالمعنى الثاني حينئذ. بعيد عن مساق كلامهم في الغاية، و لذا يذكر الصلاة في أوّل بابها ثمّ يقسّمونها إلى الفرائض و النوافل، ثمّ يذكرون أقسام كلّ منهما و أحكامه برأسه من دون إشعار في كلامهم بالاستتباع المذكور.

و لا ينافي ما ذكرناه من ترجيح المعنى الأوّل تمسّكهم لإثبات هذه الأفعال بالأوامر

الواردة بها المفيدة للوجوب بالمعنى الثاني وبسائر الخطابات الواردة فيها الظاهرة في الوجوب بهذا المعنى، لأنَّ الغرض الأصلي من التمسك بنحو هذه الأدلّة المفيدة للوجوب إثبات جزئية هذه الأفعال، بناء على ما أشرنا إليه سابقا من أنَّ الحكم الوضعي قد ينتزع من الحكم التكليفي، ولو وجد في كلامهم عند إثبات هذه الأفعال التعبير بقولهم «يجب في الصلاة كذا و كذا» يريدون به إفادة الجزئية أو مطلق المدخلة لا غير، خصوصا مع ملاحظة كون الوجوب التكليفي باعتبار كونه غيرًا ممّا لا يترتب عليه فائدة معتدّ بها لو لا إرادة إفادة الجزئية.

ثمَّ المراد من الأفعال الموصوف بالوجوب الأفعال التي اشتملت عليها ماهية الصلاة، و أمّا التكلّم في أنَّ اشتمال ماهية الصلاة عليها هل هو بحسب الجعل و الاختراع الشرعي؟ على معنى أنَّ الشارع جعل الصلاة ماهية مشتملة على جميعها بحيث لو انتفى بعضها انتفت الماهية المخترعة، أو هو بحسب أمر الشارع و طلبه؟ على معنى أنَّ مطلوبه ماهية مشتملة عليها بحيث لو انتفى بعضها انتفى المطلوب و إن بقيت الماهية المخترعة حسبما اخترعها الشارع، فهو ليس من وظيفة الفقه بل هو كلام اصولي معنون في كتب الاصول، في مسألة «كون أَلْفَاظ العبادات أسامي للصحيحة منها أو الأعمّ منها و من الفاسد» و قد حقّقنا ما عندنا ثمّة و رجّحنا كونها أسامي للأعمّ .

نعم، هاهنا كلام آخر و هو أنَّ الفقهاء جعلوا أفعال ثمانية و عدّوا منها النية، و هو لا يخلو عن إشكال باعتبار أنَّ الأفعال ظاهرة في الأفعال الظاهرة الصادرة من الجوارح الظاهرة، و النية ليست من قبيلها. و لكن الأمر في الذبّ عنه هيّن بعد تعميم الأفعال بالقياس إلى فعل القلب، و لا ضمير في كون خلاف ظاهر إطلاق الأفعال بعد وضوح القرينة.

و إنّما المعضل شيء آخر، و هو أنّه لو كان المراد بها الأفعال الداخلة في الصلاة بعنوان الجزئية فكيف يجتمع ذلك مع القول بكون النية شرطاً؟ كما عليه جماعة (1) من متأخري أصحابنا. و هو الأقوى.

و الذبّ عنه: بأنّ الشرط و إن كان ذاته خارجة عن المشروط، إلاّ أنّ الاشتراط به داخل

ص: 827

1- كما في المعتمد 2: 149، المدارك 3: 308، الدرّة النجفية: 115، كشف الرموز 1: 150، المنتهى 5: 19، الجواهر 9: 250، الروض 2: 679.

فيه فيكون جزءاً، غاية الأمر أنه عقلي، وبهذا الاعتبار يصح إطلاق الأفعال الملحوظة بعنوان الجزئية على النية.

يدفعه - مع كونه تكلفاً بعيداً عن ظاهر النظر - أنه لو صحّ ذلك لوجب أخذ سائر الشروط أيضاً في أفعال الصلاة، لجريان الاعتبار المذكور في الجميع، فلا وجه لإفراد النية بهذا الاعتبار.

وتوهم الاعتذار لذلك بأن وجه إفراد النية كونه شرطاً ركنياً كما صرح به الأصحاب⁽¹⁾ ونقلوا عليه الإجماعات في حدّ الاستفاضة بخلاف سائر الشروط.

يزيغه النقض بالطهارة الحديثة، فإنها أيضاً كالنية شرط ركني تبطل الصلاة بفواتها في جميع أحواله من العمد و السهو و النسيان و الخطأ.

و الاعتذار له أيضاً بأن النية معتبرة في الماهية حسبما اخترعها الشارع فأشبهه الجزء الركني في دخولها في الماهية بخلاف الطهارة.

يندفع أولاً: بمنع دخول النية في ماهية الصلاة، لأنها من حيث كونها فعلاً مخصوصاً اخترعه الشارع ليس إلا كسائر الأفعال العادية وغيرها كالأكل و الشرب و الضرب وغيرها، وكما أنّ النية غير معتبرة في حقائق سائر الأفعال بل هي من شروط تحققها و وجودها في الخارج، و لذا يقال «نويت الأكل أو نواه أو لم ينوه أو هو منوي» فكذلك نية الصلاة، و لذا يقال «نويت الصلاة أو نواها و هكذا» و هذا آية الخروج من الماهية ذاتاً و وضعاً.

و ثانياً: بجواز نحو هذه الدعوى في الطهارة أيضاً، و منع الفرق بينها و بين النية من هذه الجهة.

نعم: يمكن الذبّ عنه بأن المراد من أفعال الصلاة ما اشتملت عليها الصلاة بالمعنى الأعمّ من اشتمال جزء و اشتمال شرط كما في النية، فإنّ المشروط باعتبار اقتران أجزائه بالشرط يصدق عليه أنه مشتمل على الشرط. و إفراد النية بذكرها في عداد أفعال الصلاة لأنها من مقولة الفعل الذي اعتبر شرطاً للصلاة فناسب ذكرها في عداد أفعالها، بخلاف سائر الشروط فإنها من مقولة الصفات و الأحوال، لا من مقولة الأفعال، و إنّما الأفعال مبادئها و هي خارجة عن الصلاة كما يظهر بالتأمل، و الشروط هي الآثار الحاصلة منها

ص: 828

1- كما في الروض 2: 679، المسالك 1: 195، التحرير 1: 236، الوسيلة: 93، المنتهى 5: 19، التذكرة 3: 100.

فلم يناسب ذكرها في عداد أفعال الصلاة. وأما التكلم في أنّ النية شرط أو جزء فقليل الجدوى. ومع ذلك فنحن فرغنا عن إثبات شرطيتها في نية الوضوء ولا حاجة إلى إعادة الكلام هنا.

و اختلفت عبارات الأصحاب فيما بين القيام والنية من حيث تقديم الأول في الذكر كما في كلام جماعة(1) أو تقديم الثانية كما في الشرائع(2).

ولعل وجه الأول أنّ أول ما يحرزه المرید للصلاة إنّما هو القيام ثمّ يتعرّض للنية والتكبير، فيكون أولى بالتقديم. ووجه الثاني أنّ الشرط متقدّم طبعاً وإن قارن أول أجزاء الشروط خارجاً، فيكون النية أولى بالتقديم.

ويمكن تعريف الأول بأنه إن أريد بكون القيام أول ما يحرز المرید للصلاة أنّ أول ما يحرز إنّما هو طبيعة القيام وإن لم يدخل في الصلاة و لم يعتبر فيها جزءاً ولا شرطاً لجزء، ففيه: أنّ النية بناء على كونها الداعي أسبق منه بهذا المعنى، كما يكشف عنه كونها العلة المحركة إلى مقدمات الصلاة، بل بناء على كونها الصورة المخطرة أيضاً، كما يكشف عنه القول بأنه يعتبر مقارنة آخر أجزائها الأول أجزاء العمل. وإن أريد به كونه كذلك مع دخول ما يحرز أولاً في الصلاة أيضاً، ففيه: منع واضح، لأنّ الذي داخل فيها هو الجزء المقارن للتكبير المقارن للنية ولا تقدّم له بحسب الخارج على النية، فالاعتبار يقضي بأنسيّة تقديم النية لتقدّمها الطبيعي حسبما أشرنا إليه.

وربما وجه تقديم القيام على النية والتكبير - مع أنّه لا- يجب قبلهما - بكونه شرطاً فيهما و الشرط مقدّم على المشروط، كما في الروضة(3). وفيه: أنّ جعل القيام شرطاً للنية والتكبير ليس بأولى من جعل النية شرطاً للتكبير و القيام حاله كما يقتضيه ظاهر كلام الأصحاب، حيث يعتبرون كلاً من التكبير و القيام حاله جزءاً ركنياً مع اعتبارهم مقارنة النية لهما.

ثمّ إنّ الشهيد مع تقديمه القيام في اللمعة(4) على النية و التكبير أخره عنهما في الذكرى(5) و الدروس(6) و عن الألفية(7) أنّه أخره عن القراءة أيضاً ليجعله واجباً في الثلاثة.

ص: 829

-
- 1- كما في القواعد 1:267، التحرير 1:234، نهاية الأحكام: 436، جامع المقاصد 2:199، كشف اللثام 3:399.
 - 2- الشرائع 1:78.
 - 3- الروضة 1:590.
 - 4- اللمعة: 12.
 - 5- الذكرى 3:265.
 - 6- الدروس 1:102.
 - 7- الألفية: 55.

ووجه الأول في الروضة بأن يتمحّض جزء من الصلاة، وظاهره أنّ ما قارن منه النية والتكبير ليس جزءا محضاً لتشبيته بالشرطيّة أيضاً، فإنّه بالقياس إليهما شرط وإن كان بالقياس إلى الصلاة جزءا بل ركناً. واعتبار الشرطيّة فيه لا يخلو عن بعد، لأنّه اعتبار زائد لا يتعلّق به فائدة أصلاً، كما لا يخفى.

و كيف كان فالأول من أفعال الصلاة وواجباتها النية، وهي ركن فيها فتبطل بالإخلال بها عمداً وسهواً قولاً واحداً بين المسلمين وإجماعاً محصلاً (1) و منقولاً (2) في حدّ الاستفاضة، وفي كلام كثير منهم كونه إجماع المسلمين أو العلماء (3) كآفة، ويدلّ عليه أيضاً قولهم عليهم السلام: «لا عمل إلاّ بنية» (4) «وإنّما الأعمال بالنيات» (5) بناء على كون العمل مراداً به العمل الخاصّ وهو العبادة. والنية مراداً بها ما يمتاز به العبادة عن غيرها، من غير فرق بين جعل النفي فيهما لنفي الذات أو نفي الصفة وهي الصّحة، لشمول إطلاقه صورتي العمل والسهو ولا مخصّص.

ثمّ المعهود في الركن كون زيادته ونقصه عمداً أو سهواً مبطلين، وزيادة النية ممّا لا يكاد يتصوّر، ولذا اقتصر في جملة من العبارات على كون الإخلال به مبطلاً الظاهر في صورة التقصان. ولا فرق في ذلك بين الفرائض والنوافل فلا نقل بدونها مطلقاً كما لا فرض بدونها كذلك، و«لا عمل إلاّ بنية» بناء على المقدّمين عامّ في كليهما.

وأما حقيقة النية فقد تقدّم الكلام فيها وفيما يعتبر فيها وما لا يعتبر مشروحا وبما لا مزيد عليه في باب نية الوضوء، وممّا تحصّل ثمة أنّ النية المعتبرة في العبادة الممتازة بها عن المعاملات وسائر الأعمال عبارة عمّا ينحلّ إلى قصدتين:

أحدهما: القصد إلى الفعل المأمور به على معنى ترجيح إيقاعه على خلافه بحيث لا يبقى عنده شيء من احتمال خلافه، و مرجعه إلى القطع و الجزم بإيقاعه.

و ثانيهما: القصد إلى غاية إطاغته تعالى و امتثال أمره، و معناه ترجيح غاية الإطاعة و امتثال الأمر على غيرها من الغايات بحيث لا يبقى عنده احتمال غيرها أصلاً، و مرجعه

ص: 830

1- كما في المبسوط 1:100، الوسيلة: 93، الجامع للشرائع: 74، الإرشاد 1:252.

2- كما في التحرير 1:234.

3- كما في المنتهى 5:18، التذكرة 3:100.

4- الوسائل 6:1/5، ب 1 أبواب النية، الكافي 2:1/69.

5- الوسائل 6:2/5، ب 1 أبواب النية، التهذيب 4:519/186.

أيضاً إلى القطع و الجزم بتلك الغاية دون غيرها. وهذا القصد الثاني هو روح النية و هو الذي يمتاز به العبادات عن غيرها، لكون القصد الأول معتبراً في غيرها من الأعمال الاختيارية، و هو الذي يعبر عنه في لسان الفقهاء و المتشرعة بنية القربة على معنى طلب القرب المعنوي إليه تعالى و هو الرفعة عنده و المنزلة لديه، لا القرب المكاني و القرب الزماني لتزهره تعالى عن المكان و الزمان.

و إنما عبر عن قصد الإطاعة بنية القربة لكون القرب المعنوي حاصلًا من إطاعته تعالى فهو لازم لها و مسبب منها، و قصد اللازم يتضمّن قصد الملزوم إجمالاً و هو كاف في صحة العبادة بالقياس إلى عامة الناس الذين لا يبلغ فطنة أكثرهم إلى إحراز قصد الإطاعة و امتثال الأمر في أنفسهم.

ثم إن مراتب النية المختلفة في الكمال و العدم المتصورة بحسب الاعتبارات و الحثثيات اللاحقة بها كما تقدّم في الموضوع فلاحظ و تأمل، و هذه المراتب متنازلة إن اخذت من الأعلى و متصاعدة إن اخذت من الأدون، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما سبق في الباب المذكور.

ثم إن محصل القصد الأول قصد المأمور به بالعنوان الذي امر به، و لا يتأتى إلا بتصوره و استحضاره في الذهن بجميع قيوده و حثثياته و تعييناته و بدونه لا امتثال عرفاً، فلو امر السيّد عبده بإكرام زيد بن عمرو و علم من الخارج إرادة التعبد فلا امتثال لو أتى بما يوجب إكرام زيد بن عمرو لا بقصد أنه إكرام، أو لا بقصد أنه إكرام زيد، أو لا بقصد أنه إكرام ابن عمرو، و إنما يحصل الامتثال إذا أتى به على أنه إكرام زيد بن عمرو.

و من هنا ظهر أنه يعتبر في النية المعتبرة في صدق الامتثال مضافاً إلى قصدي الفعل و الامتثال قصد التعيين في موضع الاشتراك، كما عن الشيخ (1) و أتباعه (2) و في المنتهى (3) «بلا خلاف» و عن التذكرة «إجماع علمائنا عليه» (4).

فلو أمر بإكرام زيد بن عمرو تارة، و بإكرام زيد بن هند أخرى و هو ابن عمرو و هند، فلا يكون ممثلاً لو أكرمه على أنه رجل، و لا على أنه زيد بدون ملاحظة إضافته إلى عمرو

ص: 831

1- المبسوط 1:101، الخلاف 1:309 المسألة 57.

2- كما في غاية الإيجاز (الرسائل العشر): 313، السرائر 1:98، الجامع للشرائع: 79، الغنية: 68.

3- المنتهى 5:19.

4- التذكرة 3:101.

و لا إلى هند، حتّى أنّه لو قصد الفراغ عمّا في الذمّة لم يجزئه لاشتراك ما في الذمّة بين عنوانين، فلا يقع لهما معا لبطلان التداخل، و لا لأحدهما لا معيّنا لاستحالة الترجيح من غير مرجح، و لا له لا بعينه لأنّ الأمر تعيّن بتعيّن متعلّقه، و الامثال يتبعه في التعيين فلا يصدق عرفا إلاّ مع التعيين، و لا يتعيّن إلاّ بقصد التعيين. و إلى هذا يرجع استدلال العلامة في المنتهى «بأنّ مجرد ذكر الفعل و هو الصلاة مثلا لا يتخصّص بمعينة دون اخرى إلاّ بالنية فيجب اعتبارها»⁽¹⁾ و في معناه احتجاج الشيخ «بأنّ الفعل يقع على وجه مختلفة فيحتاج إلى مميّز فاحتيج إلى اعتبار التعيين».

ثمّ اعلم أنّ للاشتراك صوراً عديدة، ربّما يشتهه حكم جملة منها من حيث وجوب قصد التعيين و عدمه.

منها: أن يؤمر بفردين من ماهية متمايزين بمميّز الفرد الغير المأخوذ في المأمور به، و بعبارة اخرى أن يؤمر بماهية باعتبار وجودها في ضمن فردين متمايزين على الوجه المذكور كما لو قال: صم يومين أو صلّ ركعتين و صلّ ركعتين.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في علّة الحكم مع اتّحاده فيهما إيجاباً أو ندباً، كوجوب ركعتين احتياطاً و اخرين نذراً، و استحباب ركعتين للزيارة و اخرين للنافلة.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في الحكم إيجاباً و ندباً، كركعتي الصبح و ركعتي الفجر.

و منها: أن يؤمر بشيئين متغايرين في القيود المأخوذة في المأمور به كالمثال المتقدّم، و مثله الصلاة ظهراً و عصراً و هي أداء و قضاء و هي قضاء لنفسه و تحمّلاً عن غيره.

أمّا الصورة الاولى: فالوجه فيها عدم اعتبار قصد تعيين، لوضوح الفرق بين تكرّر الأمر على عنوان واحد و توارد الأمرين على عنوانين متغايرين، و لا ريب أنّ تكرّر الأمر لا يقتضي أزيد من تكرار فعل العنوان الواحد و هو الصوم و صلاة ركعتين، فلو قصد في كلّ مرّة صلاة ركعتين مثلاً امثالاً للأمر بهما أجزاءً، و كذا الحكم في جميع صور التكرار حتّى على القول بإفادة الأمر المطلق للتكرار.

و أمّا الصورة الثانية: ففي اعتباره فيها وجهان: من أنّ علّة الحكم غير داخلة في موضوعه فلا يتعدّد بتعدّد عنوان المأمور به، غاية الأمر أنّه أوجب تكرّر الأمر و قد ذكرنا

ص: 832

أن تكرر الأمر لا يقتضي أزيد من التكرار. و من أن الأمر المعين كما يتعين بمتعلقه فكذلك يتعين بعلته، والامثال يتبع الأمر في التعيين فلا يحصل امثال الأمر المعين في صورة التعدد إلا بقصد التعيين. وهذا أوجه للعرف فإنه بعد الإتيان الأول بدون قصد تعيين لوقال:

امثلت الأمر، يقال له: أي الأمرين امثلت، ثم يكذب لو أخبر بعدم قصده التعيين، ويكفي في قصد التعيين هنا قصد السبب. و من فروعه لزوم قصد السبب في سجدتي السهو إذا تعددت أسبابه، وفي الكفارة عند تعدد أسبابها.

و أما الصورة الثالثة: ففيها أيضا وجهان: من أن الإيجاب والندب ليسا من قيود المأمور به فلا يتعدّد بهما عنوان المأمور به فيرجعان إلى صورة تكرر الأمر على عنوان واحد الغير المقتضي إلا التكرار، و من أن أمر الإيجاب وأمر الندب ماهيتان متغايرتان فيكون كل منهما متعينا بماهيته، ولزوم قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به فلا يحصل امثاله عند التعدد إلا بقصد التعيين ولو بتعرض الإيجاب أو الندب. وهذا أوجه لعدم صدق الامثال العرفي بدونه، ولذا يصح تكذيب المدعي للامثال بعد الاطلاع على عدم تعرضه للتعين.

ولا ينتقض ذلك ولا سابقه بحكم الصورة الاولى، إذ مرجع الأمر بالفردين من ماهية إلى الأمر بإيجاد الماهية مرتين، فعنوان المأمور به واحد وهو الماهية الواحدة المتعينة المأمور بإيجادها مرتين فلا تعين للأمرين المتواردين عليها إلا بحسب تعين تلك الماهية، فيكفي في الامثال في كل مرة قصد الإتيان بتلك الماهية امثالاً للأمر بها.

و أما الصورة الرابعة: فهي من أظهر صور ما يعتبر فيه قصد التعيين، ووجهه ما عرفت من أنه لولاه لم يوجب الإتيان الأول ولا غيره امثال الأمرين جميعا ولا امثال أحدهما بعينه ولا أحدهما لا بعينه، و من ذلك ظهر وجوب التعرض للأداء والقضاء على من اشتغلت ذمته بكليهما اعتبار القصد التعيين الذي لا يتأتى إلا بذلك. و وجوب تعرض الظهر والعصر فيمن خوطب بهما في وقت الاشتراك لا مطلقا، و لا يكفي في نية الظهر نية فريضة الوقت ولا الفراغ في الذمة لمكان الاشتراك، ولا يرفع الترتيب المعتبر بينهما حكم الاشتراك المقتضي لقصد التعيين لعدم صدق الامثال عرفا بدونه.

و وجوب التعرض لكون القضاء عن نفسه أو عن غيره فيمن عليه قضاء الفاتنة و تحمّل قضاء فاتنة غيره أيضا بالإجارة ونحوها، و مرجع القصد إلى كون القضاء عن غيره إلى قصد

النيابة و يجب قصد النيابة أيضا في العبادة المتحمّل عن الغير في غير صورة الاشتراك أيضا، لأن يقوم فعل النائب بذلك مقام فعل المنوب عنه، ويكون النائب بمنزلة المنوب عنه و كأنّ المنوب عنه هو الذي باشر الفعل و نوى بفعله التقرب و امتثال الأمر.

و بذلك يندفع توهم المنافاة بين أخذ الاجرة و قصد القرية في صورة الإجارة، لأنّ الاجرة إنّما يستحقّ بها النائب لإقامة فعله مقام فعل الغير نظرا إلى أنّ الفعل ما لم يشتمل على منفعة عقلائية تعود إلى المستأجر لم يصلح موردا للإجارة، و من المنافع المقصودة للعقلاء قيام فعل الأجير مقام فعل المستأجر ليرتبّ عليه جميع الآثار المترتبة عليه.

و مرجع قصد النيابة إلى إقامة النائب فعله مقام المنوب عنه، و نيّة التقرب اعتبار يلحق الفعل بعد قيامه مقام فعل المنوب عنه. و بعبارة اخرى أنّه يلحق الفعل لا- باعتبار أنّه فعل النائب من حيث صدور منه، بل باعتبار أنّه فعل المنوب عنه من حيث قيامه مقامه بقصد النيابة، فكأنّ النائب هو المنوب عنه يباشر الفعل و يقصد به القضاء عن فائتة نفسه و ينوي به التقرب و امتثال الأمر المتوجّه إليه.

فرعان:

الأوّل: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كلّ من العنوانين المتشاركين في الصورة مأمورا به بالفعل أو يكفي مجرد الاشتراك في الصورة و إن اختصّ الأمر بأحدهما؟ الوجه هو الأوّل، لما عرفت من أنّ وجوب قصد التعيين من أحكام الأمر لا المأمور به و إن لم يؤمر به، فإذا اتّحد الأمر كفى قصد امتثاله و سقط معه قصد التعيين. و يظهر ثمرة هذا في صيام شهر رمضان الذي اختلف فيه الأصحاب في كفاية نيّة الصوم غدا متقربا إلى الله من غير اعتبار التعيين، أو يشترط فيه قصد التعيين بنيّة كونه من رمضان، فقليل بالثاني، و الأكثر على الأوّل. و هو الأقوى، لما عرفت من أنّه لا- تعدّد في الأمر بالصوم، فإذا نوى صوم الغد تقربا إلى الله كفى في امتثال ذلك الأمر و إن كان معينا في الواقع لأنّ التعيين إنّما يؤثر في اعتبار قصده مع التعدّد لا مطلقا. و إلى هذا يرجع ما احتجّ به المحقّق (1) على عدم اعتباره من أنّ المراد من نيّة التعيين وقوع الفعل بها على أحد وجهيه، فإذا لم يكن للفعل إلا وجه واحد استغنى عن نيّة التعيين كردّ الوديعة و تسليم الأمانات.

ص: 834

الثاني: الظاهر أنّ قصد التعيين في صورة تعدّد الأمر إنّما يعتبر في الإتيان الأوّل كالظهور مثلاً، وأمّا غيره فالظاهر سقوط اعتباره وكفاية نيّة ما في الذمّة فيه لزوال التعدّد المانع عنها، قال الشهيد في الذكرى: «و لو صلّى الظهر ثمّ نوى فريضة الوقت أجزاءً، وإن كان في الوقت المشترك» انتهى (1).

فانقح من جميع ما قرّناه أنّ الضابط في محلّ لزوم قصد التعيين مع الاشتراك، ما لو تعدّد الأمر و تغايراً بحسب الذات أو العلة أو المتعلّق بأن يتوارد على عنوانين متغايرين بحسب القيود والحيثيّات متشاركين في الصورة، وأمّا مع اتّحاد الأمر أو تعدّده مع اتّحادهما ذاتاً و علةً و متعلّقاً فلا يعتبر في امثاله قصد تعيين. و لا ينافيه كونه معيّناً في الواقع لأنّ تعيّن الأمر من غير تعدّد أو معه من غير تغاير بإحدى الجهات المذكورة لا تأثير له في لزوم قصد التعيين، لأنّه في موضع اعتباره إنّما يعتبر مقدّمة للامثال و لا توقّف له عليه في الصور المذكورة.

ثمّ لا يعتبر في نيّة العبادة أزيد ممّا ذكر من التعرّض للأداء و لا القضاء و لا الوجوب و لا الندب المعبرّ عنهما بالوجه، و لا معرفة الوجه لا مقدّمة لإحراز قصد الوجه و لا تعبّداً بتوهم كونها من قيود المأمور به. و وجه الكلّ ما تقدّم مشروحاً في نيّة الوضوء، و قد ذكرناه وبرهناؤه في تحقيقاتنا الاصوليّة أيضاً، و تقدّم الكلام أيضاً في بواقي أحكام النيّة التي منها أحكام الرياء و السمعة و فروعهما.

الثاني: من أفعالها القيام، و هو في الفريضة مع القدرة عليه واجب قولاً و واحداً بل إجماعاً محصّلاً و منقولاً في حدّ الاستفاضة في كلام أساطين الطائفة كالفاضلين في المعتبر (2) و التذكرة (3) و المنتهى (4) و الشهيدين في الذكرى (5) و الروض (6) و المحقّق الثاني في جامع المقاصد (7) و إرشاد الجعفرية (8) و غيرهم (9) من المتأخّرين و متأخّريهم، بل في المعتبر و التذكرة و المنتهى إجماع علماء الإسلام على كونه ركناً يبطل الصلاة بالإخلال به عمداً و سهواً و زيادته كذلك.

ص: 835

- 1- الذكرى 3:249.
- 2- المعتبر 2:158.
- 3- التذكرة 3:89.
- 4- المنتهى 5:8.
- 5- الذكرى 3:266.
- 6- الروض 2:666.
- 7- جامع المقاصد 2:200.
- 8- المطالب المظفريّة: 89.
- 9- كما في كشف اللثام 3:397.

و لا إشكال لأحد في أصل وجوبه، لوضوح دليله من الإجماع بقسميه، و الكتاب و السنّة، أمّا الإجماع فقد عرفته. و أمّا الكتاب ففي مواضع منه:

الأول: قوله عزّ و جلّ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي تَلُونَ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (1) أي مطيعين كما في الذكرى (2) أو ذاكرين كما عن صاحب الكشاف (3) أو داعين كما عن الشيخ الطبرسي (4) عن ابن عباس، بتقريب أنّ الأمر يفيد الوجوب و لا يجب القيام في حال غير الصلاة من الطاعات و لا الأذكار و لا الأدعية إجماعاً، فيكون المراد بالقنوت بانضمام الإجماع المذكور هو الصلاة.

الثاني: قوله تعالى: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ (5) بضميمة ما ورد في تفسيره من حسنة أبي حمزة بل صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الصحيح يصلّي قائماً و قعوداً، المريض يصلّي جالساً، و على جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً» (6) بتقريب أنّ «يصلّي» ظاهر في الوجوب، فيكشف عن كون الآية مسوقة لإعطاء الوجوب.

الثالث: قوله سبحانه: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ (7) بضميمة ما ورد في تفسيره من حديث عليّ عليه السلام المنقول عن تفسير النعماني بإسناده، وفيه «و معنى الآية أنّ الصحيح يصلّي قائماً، و المريض يصلّي قاعداً، و من لم يقدر أن يصلّي قاعداً يصلّي مضطجعا» (8).

و أمّا السنّة فالخبران المفسّران للآيتين، و صحيحاً زرارة قال: «قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث -: و قم منتصباً فإنّ رسول الله صلّي الله عليه و آله و سلّم قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له» (9) و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (10) و الأخبار الدالّة على سقوط القيام عمّن لم يقدر عليه لمرض و نحوه و قيام القعود أو الاستلقاء أو الاضطجاع مقامه، و الأخبار المرخّصة للجلوس في النافلة مطلقاً

ص: 836

1- البقرة: 238.

2- الذكرى 3: 266.

3- الكشاف 1: 316.

4- مجمع البيان 1: 165.

5- آل عمران: 191.

6- الوسائل 5: 1/481، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3: 11/411.

7- النساء: 103.

8- الوسائل 5: 22/487، ب 1 أبواب القيام، تفسير النعماني: 29.

9- الوسائل 5: 1/88، ب 2 أبواب القيام، الفقيه 1: 856/180.

10- الوسائل 5: 2/89، ب 2 أبواب القيام، الكافي 3: 4/320.

دون الفريضة، و ما ورد منها في الصلاة في السفينة إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و أمّا كونه ركنا فلم يتعرض المدعون للإجماع عليه لبيان محلّه، و ربّما يوهم دعوى الإجماع من جهة إطلاق معقده كونه ركنا في جميع حالاته. و لأجل هذا التوهّم ربّما نقض بتركه سهوا في صورة نسيان القراءة كلاً أم بعضاً و بعد الركوع. و دفع بأنّ القيام منه هو في بعض حالاته، و اختلف في تعيينه على أقوال: فقيل: إنّ الأصل فيه كونه ركنا إلّا في مواضع دلّ النصّ على عدم ركنيّته، كما هو خيرة صاحب المستند (1) و نقله السيّد في الرياض (2) قولاً من غير تعيين قائله، و احتمله ثاني الشهيدان في الروضة (3) و عنه الميل إليه في الروض (4) و يظهر وجود القائل به من ذكرى الشهيد حيث قال في باب السهو: «إذا جعلنا صورة القيام كيف اتفق ركنا» (5) و لعلّه مقتضى إطلاق الفاضلين و معقد إجماعهما، و كأنّه مستند من نقل عن العلامة القول بركنيّة القيام كيف اتفق على ما حكاه في مفتاح الكرامة (6).

وقيل: إنّ الركن منه ما كان في تكبيرة الإحرام و قبل الركوع متّصلاً به خاصّة، نقله في الرياض (7) من دون تعيين قائله.

وقيل: إنّ الركن منه هو القدر المتّصل بالركوع و لا يتحقّق نقصانه إلّا بنقصان الركوع، كما احتمله في الروضة (8) و نسبه في المدارك (9) إلى جمع من المتأخّرين (10) و استحسّنه.

وقيل كما عن الشهيد في بعض فوائده: إنّّه تابع لما وقع فيه و يوصف بصفاته من الشرطيّة و الركنيّة و عدم الركنيّة و الوجوب و الاستحباب، قائلًا على ما حكى «إنّ القيام بالنسبة إلى الصلاة على أنحاء: القيام إلى النية، و هو شرط فإنّه لما وجب وقوع النية في حال القيام اتّفاقاً وجب تقدّمه عليها زماناً يسيراً، ليقطع بوقوعها في حال القيام، و هذا شرط في الصلاة لتقدّمه عليها و اعتباره فيها. و القيام في النية، و هي متردّد بين الركن و الشرط كحال النية. و القيام في التكبير، ركن كالتكبير. و القيام في القراءة، من حيث هو قيام كالقراءة واجب غير ركن. و القيام المتّصل بالركوع، و هو الذي يركع عنه، ركن قطعاً حتّى لو ركع جالساً سهوا بطلت صلاته. و القيام من الركوع، واجب غير ركن. و القيام في

ص: 837

- 1- المستند 5:37.
- 2- الرياض 3:128.
- 3- الروضة 1:649.
- 4- الروض 2:666.
- 5- الذكرى 4:51.
- 6- مفتاح الكرامة 6:550.
- 7- الرياض 3:128.
- 8- الروضة 1:649-650.
- 9- المدارك 3:326.
- 10- منهم الشهيد في المسالك 1:200.

القنوت، مستحبّ كالقنوت» انتهى(1).

وعن المحقق الثاني أنه استشكل وصفه بالاستحباب والوجوب «لأن قيام القنوت متّصل بقيام القراءة، فهو في الحقيقة كلّ قيام واحد فكيف يوصف بعضه بالوجوب وبعضه بالاستحباب؟»(2).

ولا خفاء في ضعفه كما تنبّه عليه صاحب المدارك(3) وغيره(4) إذ لو أراد كونه واحدا بالنوع. فهو حقّ لا سترة عليه إلاّ أنّه لا منع من وصفه بالوجوب والاستحباب باعتبار تعدّد أشخاصه وإن أراد كونه واحدا بالشخص، فواضح المنع، لأنّ القيام في حال القراءة من حيث أنّه في حال القراءة يغيّر القيام حال القنوت من حيث أنّه كذلك، ولذا لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ويحمل القيام على كلّ منهما.

فهذان الشخصان أحدهما واجب وهو الأوّل نظرا إلى أنّ الواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل، والآخر مستحبّ كالثاني نظرا إلى أنّ المستحبّ ما يجوز تركه لا إلى بدل ويكون مستحبّا كأصل القنوت.

ولا يبعد ترجيح القول الأوّل بملاحظة ما قرّرناه في الاصول، من أنّ الأصل في أجزاء الواجب الركنيّة إلاّ ما علم كونه غير ركن بالدليل، غير أنّ الظاهر أنّ مرجعه والأقوال الاخر إلى أمر واحد، وهو ركنيّة قيام التحريمه و ما اتّصل منه بالركوع، وعدم ركنيّة غيرهما، لوضوح عدم الخلاف في كون سهو الأوّلين نقيصة وزيادة مبطلا- دون غيرهما. فالاختلاف بين الأقوال لعلّه في مجرد اللفظ والعبارة، ومن هنا ترى السيّد في الرياض(5) تارة ادّعى الاتّفاق على ركنيّة الأوّلين، و اخرى نفى الخلاف عنه.

وهل المراد بالقيام المتّصل بالركوع المحكوم عليه بكونه ركنا هو قيام القراءة أي الجزء الأخير منه وهو الذي حصل منه الركوع، أو هو قيام مستقلّ منفرد عن قيام القراءة زائد عليه و لو قليلا بقدر ما يتنفس؟ - ويمكن تحديده بقيام التكبيرة المستحبّة للركوع أو ما هو بقدره في صورة ما لو أراد ترك تلك التكبيرة لمكان استحبابها، فلا يلزم بذلك كون تلك التكبيرة أيضا ركنا لأنّه ما يجوز تركه لا إلى بدل وإن لم يجز ترك قيامه لا إلى بدل -

ص: 838

1- نقله عنه في جامع المقاصد 2:200-201.

2- جامع المقاصد 2:201.

3- المدارك 3:327.

4- كما في الروض 2:666.

5- الرياض 3:128.

ظاهر كل من عبّر عن ركن القيام بالقيام المتّصل بالركوع، خصوصا ما عرفت عن الشهيد في «بعض فوائده» (1) لظهور كلامه في كونه قسما آخر منفردا عن قيام القراءة هو الثاني. و ظاهر السيّد الكاظمي في شرح الدروس هو الأول، ولذا استشكل في تحقيقه بعد ما حكم بأن القيام إنّما يكون ركنا في موضعين أحدهما حال التكبير و الثاني القيام المتّصل بالركوع، إلى أن قال: «و أمّا الثاني ففي تحقيقه إشكال، إذ القيام المتّصل بالركوع هو بعينه القيام في القراءة، إذ لا يجب قيام آخر بعدها قطعاً، و اجتماع الركنيّة و عدمها في قيام واحد لا يخلو من بعد» (2).

أقول: على تقدير صحّة الفرض ينبغي الحكم بامتناع الاجتماع لا مجرد عدم خلوه من بعد، للزوم اجتماع النقيضين، فإنّ قولنا «يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى الركنيّة و «لا يبطل الصلاة بسهوه» كما هو معنى عدم الركنيّة قضيتان متناقضتان.

و لكنّ الكلام في صحّة الفرض، و هو موضع منع خصوصا مع ملاحظة أدائه إلى المحذور المذكور.

و دعوى: القطع بعدم وجوب قيام آخر بعد القراءة، غير مسموعة، إذ القطع بذلك لا بدّ له من موجب. و لا يجوز كونه الإجماع، لمنع ثبوته على نفي اعتبار الزائد على قيام القراءة خصوصا مع ملاحظة ما ذكرناه من ظهور كلام المعبرين بالقيام المتّصل بالركوع و لا سيّما الشهيد في كونه قسما منفردا عن قيام القراءة كيف! و ليس في المسألة إجماع إلاّ ما تقدّم عن الفاضلين (3) من الإجماع على ركنيّة القيام، و هو باعتبار معقده مجمل، و لذا حمل على إرادة القيام في الجملة، و يحتمل تنزيله على القيام المتّصل و كونه القدر الزائد على قيام القراءة.

و كذا لا يجوز كونه النصّ، لفقد النصّ الدالّ على نفي اعتبار الزائد.

و التمسك بالأصل مع أنّه لا يوجب القطع في مقابلة محذور اجتماع النقيضين حسبما بيّناه كما ترى.

و لكن ربّما يظهر عدم كون القيام المتّصل بالركوع قياما مستقلا برأسه منفردا عمّا سواه

1- نقله عنه جامع المقاصد 2:200.

2- شرح الدروس 1:749.

3- المعتبر 2:149، المنتهى 5:8.

من ثاني الشهيدين في الروضة أيضا، فإنه بعد ما احتمل كون الركن من القيام ما اتصل بالركوع أو كون القيام ركنا كيف اتفق وحيث لا يبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه يكون مستثنى قال: «و على الأول ليس مجموع القيام المتصل بالركوع ركنا بل الأمر الكلي منه، و من ثم لو نسي القراءة أو أبعاضها لم تبطل الصلاة»(1).

فإن مراده على ما هو مقتضى ظاهر عبارته أن القيام من حين الشروع في القراءة إلى الركوع قيام واحد، و يصدق عليه القيام المتصل بالركوع و هو من البداية إلى النهاية مشتمل على أجزاء، و ليس مجموع هذه الأجزاء من حيث المجموع ركنا ليلزم بطلان الصلاة بانتفاء بعض هذه الأجزاء باعتبار استلزامه لانتفاء المجموع من حيث المجموع، لوضوح فساده باعتبار أنه لا تبطل الصلاة بنسيان القراءة أو أبعاضها المستلزم لنسيان القيام المتحقق معها.

بل الركن هو الأمر الكلي الصادق على كل جزء حصل فيه وصف الاتصال بالركوع، و هو القيام الذي حصل منه الركوع و هو صادق على الجزء الأخير من قيام القراءة فيمن قرأها تماما، و على الجزء الأخير من قيام قراءة الفاتحة فيمن نسي السورة، و على الجزء الأخير من قراءة نصف الفاتحة مثلا فيمن نسي باقيها مع السورة، و على القيام بعد التكبير أو حالها فيمن نسي القراءة رأسا.

أقول: و فيه من التكلف ما لا يخفى و منشأ الوقوع فيه عدم إثبات قيام آخر منفرد عن قيام القراءة و غيره زائد عليه، و أمّا مع إثباته فلا يدخل في الوهم كون الركن هو مجموع ما ذكر حتى يحتاج نفيه إلى التنبيه و العدول عنه إلى الأمر الكلي.

نعم إنما الشأن في إثبات وجوب هذا القدر الزائد فإنه لا بد له من دليل، و لا يكفي فيه مجرد عدم الدليل على عدم وجوبه من إجماع و نصّ حسبما بيّناه في دفع كلام شارح الدروس، و لا يمكن أن يكون دليله الإجماع المدعى على ركنية القيام لإجماع معقده، و لا ما ورد في النصوص المتقدمة من قولهم عليهم السلام: «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»(2) فإنه و إن كان دالاً على ركنية القيام إلا أنه لا يعين محله، فيكون كالأجماع مجملا.

نعم يمكن الاستدلال عليه بما في صحيحة حماد بن عيسى الحاكية لفعل أبي عبد الله عليه السلام

ص: 840

1- الروضة 1: 649.

2- الوسائل 5: 2/489، ب 2 أبواب القيام، الكافي 3: 4/320.

لصلاة ركعتين في مقام التعليم من قوله: «ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم، ثم قال: الله أكبر، وهو قائم، ثم ركع» (1) فإن صبره عليه السلام هنيئة بقدر ما يتنفس قائما ليس إلا من جهة إحراز القيام المتصل بالركوع، وهو بمقتضى فعله عليه السلام قدر زائد على قيام القراءة متحقق بعد الفراغ منها.

وأما وجوب هذا القدر الزائد ليكون ركنا فلا ن ظاهر هذه الرواية باعتبار السياق من حيث ورودها في مقام التعليم كون جميع ما صدر عنه عليه السلام من فعل أو ذكر أو غيرهما واجبا في الصلاة إلا ما علم بدليل الخارج عدم وجوبه.

وتدل عليه أيضا قوله عليه السلام بعد الفراغ عن الركعتين: «يا حماد هكذا صل» (2) فإذا دلّ النصّ الصحيح على وجوب القدر الزائد، ولم يكن هناك صارف عن هذه الدلالة - من إجماع ونص وغيرهما كما هو المفروض - وجب المصير إليه.

ومما ذكرناه ظهر أن ما يغلب في المأمومين من أنهم يكبرون ويركعون إدراكا لركوع الإمام بلا مهلة بعد التكبير، ليس بصحيح، بل لا بدّ بعد التكبير من الصبر هنيئة بقدر ما يتنفس أو بقدر ما يكبر ثم الدخول في الركوع إحرازا للقيام المتصل بالركوع، ولا يجوز الاكتفاء عنه بقيام التحريمة بتوهم تداخل الركنين هاهنا، إذ لا دليل على التداخل والأصل عدمه، كما لا دليل على سقوط اعتبار قيام المتصل بالركوع عن المأموم في الجماعة.

وهاهنا إشكال آخر ينشأ من ملاحظة معنى الركن بناء على تفسيره بما تبطل الصلاة بزيادته أو نقصانه عمدا أو سهوا كما هو المعروف، من حيث إن ثمرة الركنية في طرف نقصانه سهوا على وجه يسند إليه البطان و ينفك عن نقصان الركوع وإن كانت ظاهرة فيمن انحنى بعد القراءة للسجود ناسيا للركوع، ثم تذكر قبل البلوغ حدّ الساجد فارتفع منحيا إلى أن بلغ حدّ الراكع فنوى الركوع من غير أن يقوم ثم ينحني للركوع إحرازا للقيام المتصل به سهوا. وأما في طرف الزيادة نقصانا فلا يظهر ثمرة ركنيته، لأن زيادته بوصف كونه متصلا بالركوع لا تنفك عن زيادة الركوع، وعليه فزيادة الركوع كافية في بطلان الصلاة فلم يترتب على زيادة القيام معه أثر الركنية.

ص: 841

1- الوسائل 5: 1/459، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 1: 916/196.

2- الوسائل 5: 2/461، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 3: 8/311.

و تقصّر عن هذا الإشكال في الروضة بناء على كون العلل الشرعية معرّفات لا عللا حقيقية بجواز اجتماع معرّفين حيث قال: «و يكون إسناد الإبطال إليه بسبب كونه أحد المعرّفين له»⁽¹⁾

وفيه ما لا يخفى، إذ لا حاجة إلى نحو هذا التكلّف، بل نمنع كفاية زيادة الركوع في البطلان، لأنّه إنّما يتمّ إذا استند البطلان في الواقع إلى زيادة الركوع، وهو محلّ منع، لأنّ الشيء إنّما يستند إلى أسبق السببين و لا ريب أنّه زيادة القيام. وإن فرض عدم انفكاكها عن زيادة الركوع و لا يلزم من ذلك سقوط فائدة الركبة من جهة طرف الزيادة عن الركوع حيث لا يستند إليها البطلان في الواقع لكفاية صدق الركبة عليه من هذه الجهة فيما لو زيد الركوع سهواً منفكاً عن زيادة القيام معه، فإنّه أمر ممكن. و الذي لا يمكن هو انفكاك زيادة القيام المتّصل بالركوع عن زيادة الركوع بخلاف العكس، و حينئذ يستند البطلان إلى زيادة الركوع، و ذلك كما فيمن ركع و نسي الرفع عن الركوع حتّى قعد للسجود فتذكّر قبل أن يسجد فارتفع إلى حدّ الراكع من دون أن يقوم، فنوى الركوع حينئذ عمداً أو سهواً عن ركوعه الأوّل فركع ثمّ قام عن الركوع، فإنّ الصلاة حينئذ لم تزل باطلة بسبب زيادة الركوع من دون زيادة القيام المتّصل به معه، بناء على أنّ الركوع لا يعتبر في صدقه الانحناء إليه عن قيام.

نعم إنّما يتّجه إشكال عدم ثمره الركبة من جهة الزيادة سهواً في قيام تكبيرة الإحرام، باعتبار أنّ زيادته لا تنفكّ عن زيادتها، فاستناد البطلان إلى زيادته ليس بأولى من استناده إلى زيادتها.

و لا ينافي ركبة القيام قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود»⁽²⁾ كما لا ينافي ركبة النيّة و تكبيرة الإحرام، لوجوب تخصيصه بأدلة ركبة هذه الأشياء، فتأمّل.

ثمّ إنّ هاهنا أموراً ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: أنّ حدّ القيام - كما ذكره جماعة بل عزي إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،

الأمر الأوّل: أنّ حدّ القيام - كما ذكره جماعة⁽³⁾ بل عزي إلى جمهور أصحابنا - الانتصاب،

ص: 842

1- الروضة 1: 649-650.

2- الوسائل 6: 91/5، ب 29 أبواب القراءة، الفقيه 1: 225/991.

3- كما في التذكرة 3: 90، الذكرى 3: 266، جامع المقاصد 2: 202.

و هو نصب فقار الظهر أي عظامه المنتظمة في النخاع التي تسمى خرز الظهر، وهو الذي عبّر عنه بإقامة الصلب في الأخبار المتقدمة المصرحة بأنه «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه»(1).

فهذه الأخبار - مضافا إلى ما في خبر زرارة الموصوف بالصحة من قوله عليه السلام: «إذا أردت أن ترقع فقل وأنت منتصب: الله أكبر، ثم اركع»(2) مع انضمام عدم القائل بالفرق بين حالات القيام - تكفي دليلا على اعتبار الانتصاب في القيام، مضافا إلى عدم صدق القيام عرفا بدونه، فهذا أيضا حجة مستقلة.

و لا يخلّ به الإطراق و هو ميل الرأس إلى أحد الجانبين أو إلى الصدر، كما صرّح به جماعة(3) و وجهه صدق الانتصاب معه.

و عن الصدوق قول بالإخلال به(4) و وجهه غير واضح.

و عن الحلبي استحباب إرسال الذقن إلى الصدر(5) وهذا أيضا غير واضح الوجه، مع أنّ المرسل كالصحيح بحمّاد و جميل عن أبي جعفر عليه السلام حجة عليه قال: «قلت: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ(6) قال: النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه و نحره...»(7) الحديث. و هذا مع قضائه بنفي استحباب ما ذكر يقضي بألوية ترك الإطراق المتحقّق بإقامة النحر كما نصّ عليها جماعة(8) أيضا.

نعم يخلّ به الميل يمينا و شمالا و الانحناء اختيارا و إن لم يبلغ حدّ الراكع.

[الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال]

الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام أيضا الاستقلال الذي قد عبّر عنه بالإقلال، أو أنّه المتبادر من إطلاقه في النصّ و الفتوى، و كونه معتبرا فيه هو المشهور بين العلماء كما في الذخيرة(9) و الحدائق(10) و عن الكفاية(11) و مجمع البرهان(12). و في المدارك(13) قد قطع

ص: 843

-
- 1- تقدّمت في الصفحة 829 الرقم 9 و 10.
 - 2- الوسائل 6:295/1، ب 1 أبواب الركوع، الكافي 3:319/1.
 - 3- كما في التذكرة 3:91، الذكري 3:299، الدروس 1:161، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75، جامع المقاصد 2:202، الروض 2:668، كشف اللثام 3:398.
 - 4- الناقل هو السبزواري في الذخيرة: 260، الفقيه 1:856/278، ب 42 في القبلة.
 - 5- الكافي في الفقه: 142.
 - 6- الكوثر: 2.
 - 7- الوسائل 5:489/3، ب 2 أبواب الكافي 3:336/9.
 - 8- كما في المدارك 3:328، الحدائق 8:65.
 - 9- الذخيرة: 261.
 - 10- الحدائق 8:61.
 - 11- الكفاية: 18.

12- مجمع البرهان 2:189.

13- المدارك 3:327.

أكثر الأصحاب بوجوبه، وفي المفاتيح (1) نسبته إلى الأكثر.

وهو عبارة عن كونه قائما بنفسه غير معتمد على غيره - من عصى أو إنسان أو حائط أو شجر أو نحو ذلك - ولا يستند إليه بحيث لو أزيل السناد عنه لسقط، فلا يضّر الاستناد من غير اعتماد بهذا المعنى.

والعمدة من دليل المسألة صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمسك بخمرك» (2) وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي، إلا أن تكون مريضا» (3). وعلل أيضا بالتأسي، وهو عليل، إذ لا حكم للتأسي في الأفعال الطبيعية العادية.

وعن أبي الصلاح الحلبي جواز الاستناد على كراهية (4) وقواه جماعة (5) من المتأخرين، للأصل، وما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة؟ فقال: لا بأس، وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة؟ فقال: لا بأس» (6).

والموثق كالصحيح بعبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلي متوكئا على عصى أو على حائط، قال: لا بأس بالتوكؤ على عصى والالتكاء على الحائط» (7).

ورواية سعيد بن يسار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكاة في الصلاة على الحائط يمينا وشمالا؟ فقال: لا بأس» (8).

ص: 844

1- المفاتيح 1:121.

2- الخمر بالتحريك: ما وارك من خزف أو جبل أو شجر، أي لا تستند إليه في صلاتك (مجمع البحرين 3:293 خمر).

3- الوسائل 5:500/2، ب 10، أبواب القيام، التهذيب 3:394/176.

4- الكافي في الفقه: 125.

5- كما في مجمع البرهان 2:189-190، المدارك 3:327-328، الحدائق 8:61-62.

6- الوسائل 5:499/1، ب 10، أبواب القيام، الفقيه 1:1045/237.

7- الوسائل 5:500/4، ب 10 أبواب القيام، التهذيب 2:1341/327.

8- الوسائل 5:500/3، ب 10 أبواب القيام، التهذيب 2:1340/327.

ووجه الكراهة الجمع بين هذه الأخبار وصحيحة ابن سنان.

والأصل مدفوع بتلك الصحيحة، و الروايات مدفوعة بشذوذها و احتمالها التقيّة كما عن فخر المحقّقين (1) حيث حملها عليها مؤذنا بكون عدم اعتبار الاستقلال مذهبا للعامة (2) مع مخالفتها الكتاب بملاحظة الآيتين المتقدّمتين كما ذكره الوحيد البهبهاني في شرحه للمفاتيح (3) بناء على أنّ المتبادر من القيام الوارد فيهما ما يشتمل على الاستقلال و عدم صدقه عرفا على ما استند فيه إلى ما يزول بزواله مع قبولها الحمل على استناد لم يكن معه اعتماد بحيث يزول بزوال السناد كما ذكره الشهيد قائلا: «و الخبر لا يدلّ على الاعتماد صريحا، إذ الاستناد يغيّره و ليس بمستلزم له» (4) و هذا الحمل و إن كان في حدّ ذاته ضعيفا غير أنّه يقوّى بمساعدة إعراض الأكثر عن ظاهر الأخبار و مساعدة فهم العرف بالنظر إلى مفهوم الوارد في الأدلّة كتابا و سنّة و معقدا للإجماع.

وربّما حملت الصلاة فيها على النافلة كما في شرح المفاتيح (5) استشهدا بقرينة قوله أخيرا: «و عن الرجل يكون في الفريضة» إذ يظهر منه أنّ الفرض الأوّل كان في غير الفريضة، و مجرد الاستعانة في النهوض على القيام لم يعلم قدحه مع عدم الاعتماد في حال القيام على شيء كما هو ظاهر السؤال الثاني. فالأقوى إذن هو المشهور المنصور.

[الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار]

الأمر الثالث: يشترط في القيام أيضا الاستقرار المتحقّق بعدم المشي و لا التحرك يمينا و شمالا، لأنّه المتبادر من إطلاق القيام في النصوص و الفتاوي و معاهد الإجماع، و لو كان تبادرا إطلاقيا إن لم نقل بكونه معتبرا في مسمّى القيام عرفا، لوضوح عدم صدق القائم على المشي و صحّة سلب اسم القيام عن المشي، مع أنّ المعلوم من فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمّة عليهم السّلام هو الاستقرار في قيام الصلاة، مع أنّ الظاهر أنّ اعتباره فيه ممّا لا خلاف فيه، بل في شرح المفاتيح «أنّه إجماعي بل ضروري في الجملة» (6).

و يدلّ عليه أيضا أدلّة المنع من فعل الفريضة ماشيا و في السفينة و على الراحلة اختيارا من الأخبار و غيرها التي هي بين صريحة و ظاهرة في اعتبار الاستقرار و الطمأنينة في الصلاة، و من ذلك خبر هارون بن حمزة الغنوي «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في

ص: 845

1- الإيضاح 99:1.

2- المجموع 3:259، فتح العزيز 3:284، المغني 1:154.

3- مصابيح الظلام 7:51.

4- الذكري 3:367.

5- مصابيح الظلام 7:51.

6- مصابيح الظلام 7:47.

السفينة؟ فقال! إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائما، وإن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعدا»(1) و ما أرسله الصدوق قال: «وقال عليّ: إذا ركبت السفينة و كانت تسير فصلّ و أنت جالس، و إذا كانت واقفة فصلّ و أنت قائم»(2).

ثم إن في كون الاستقرار و الطمأنينة وصفا في القيام شرطا فيه نفسه كما هو ظاهر الأكثر، أو حالا في المصلّي معتبرا في الصلاة كما هو ظاهر بعضهم قولان، كما يأتي الإشارة إليهما.

[الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام]

الأمر الرابع: قال في الذكرى: «الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام، و لا تجزئ الواحدة مع القدرة، لعدم الاستقرار، و للتأسي بصاحب الشرع»(3). و تبعه جمع ممّن تأخّر(4) عنه، و عن البحار(5) أنّه المشهور. و استدللّ عليه كاشف اللثام(6) بالتأسي و قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»(7) و في الذخيرة «بأنه المتبادر من الأمر بالقيام منتصبا»(8). و في شرح المفاتيح(9) باقتضاء البراءة اليقينية ذلك.

و الكلّ ضعيف، لمنع دوام توقّف الاستقرار عليه و حيث يتوقّف عليه فهو من شرط الاستقرار لا غير، و التأسي في الامور المعتادة غير واضح، و الرواية غير خالية عن الإجمال، و تبادر خصوص الاعتماد على الرجلين غير ظاهر، و قاعدة الشغل غير جارية فيما يجري فيه أصالة البراءة النافية للشرطيّة.

و لذا مال في مفتاح الكرامة(10) تبعا للحدائق(11) إلى عدم الوجوب. و عن النفلية(12) و شرحها(13) استحباب ذلك. و في الأولين «نعم لورفع إحدى رجله عن الأرض بالكلية و اقتصر على وضع واحدة عليها فلا إشكال في البطلان» و في الحدائق «لوقوعه على خلاف الوجه المتلقّى عن صاحب الشرع أمرا و فعلا»(14) و في مفتاح الكرامة «و يمكن

ص: 846

1- الوسائل 5:504/2، ب 14 أبواب القيام، التهذيب 3:171/378.

2- الوسائل 5:505/3، ب 14 أبواب القيام، الفقيه 1:292/1331.

3- الذكرى 3:270.

4- كما في الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75، جامع المقاصد 2:202، الروض 2:668، المدارك 3:328، كشف اللثام 3:398.

5- البحار 84:342.

6- كشف اللثام 3:398.

7- عوالي اللآلي 1:198/8.

8- الذخيرة: 260.

9- مصابيح الظلام 7:56.

10- مفتاح الكرامة 6:556.

11- الحدائق 8:66.

12- النفلية: 113.

13- الفوائد الملية: 172.

14- الحدائق 8:66.

تنزيل كلامهم عليه»(1).

واستدلّ على عدم الوجوب في الحدائق بما رواه الكليني في الصحيح عن محمّد بن أبي حمزة عن أبيه قال: «رأيت عليّ بن الحسين عليه السّلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصليّ، فأطال القيام حتّى جعل مرّة يتوكّأ على رجله اليمنى و مرّة على رجله اليسرى»(2) قال:

«وهو ظاهر الدلالة وواضح المقالة على ما ذكرناه»(3).

وفيه: منع وضوح الدلالة، لعدم ظهوره في الفريضة، لقوّة احتمال كون مورده النافلة يتسامح فيها بما لا يتسامح في الفريضة، مع أنّه محتمل للضرورة كما يومئ إليه حكاية إطالة القيام الموجبة كثيرا ما للتعب عن الاعتماد على الرجلين والمشقة التي لا تتحمّل عادة، فيعتمد حينئذ على إحدى الرجلين تارة على اليمنى و اخرى على اليسرى طلبا للراحة ورفعاً للمشقة. مع أنّه لم يظهر من الخبر أنّه اعتمد كلياً على إحدى الرجلين، لجواز اعتماده عليهما معا مع كونه في إحداهما أشدّ منه في الاخرى، ولم يظهر من كلمات الجماعة منعه أيضا، بل ظاهر شارح المفاتيح الميل إلى جوازه حيث قال: «ولو كان الثقل و الاعتماد على إحداهما أزيد فلعلّه غير مضرّ» هذا.

و لكنّ الأظهر الأقوى هو وجوب الاعتماد على الرجلين بل على تمام باطني القدمين لا على الأصابع والعقبين، لانصراف مطلقات القيام و أوامر صلاة القائم إليه، فلم يثبت الإذن في غيره في العبادة المتلقّاة من الشارع. و من ذلك ظهر أنّ الأولى بعدم الجواز رفع إحدى الرجلين و تمام الوقوف على الرجل الاخرى. و ربّما يستفاد المنع من ذلك و من القيام على أصابع الرجلين من الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى (4) و قد نقلها في الحدائق(5).

[الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرج عن حدّ القيام]

إشارة

الأمر الخامس: قال في الذكرى: «لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرج عن حدّ القيام»(6) و تبعه جماعة(7) و عن البحار(8) «أنّه المشهور» و علّل بأنّ من أفحش في التباعد لا يعدّ

ص: 847

1- مفتاح الكرامة 6:556.

2- الوسائل 5:1/49، ب 3 أبواب القيام، الكافي 2:10/422.

3- الحدائق 8:66.

4- طه: 1 و 2.

5- الحدائق 8:66.

6- الذكرى 3:270.

7- كما في جامع المقاصد 2:202، المطالب المظفّريّة: 90، الروض 2:668، المدارك 3:328.

8- البحار 84:342.

قائما عرفا. و ظهر من ذلك أنّ المرجع في ذلك هو العرف، و معياره التباعد المخرج عن صدق القيام عرفا.

ولكن في الحدائق «المفهوم من الأخبار أنّ نهاية التباعد بينهما إلى قدر شبر، و الاحتياط أن لا يزيد على ذلك، فإنّه من المحتمل قريبا أن يكون ذلك غاية الرخصة في التباعد بينهما» (1) و في التذكرة «يستحبّ حال قيامه أن يفصل بين رجليه من أربع أصابع إلى شبر، و أن يستقبل أصابعهما إلى القبلة» (2) و في المنتهى «يستحبّ للمصلّي أن يفرّق بين قدميه قائما من ثلاث أصابع إلى شبر لأنّه أمكن في الصلاة» (3) و عن المقنعة (4) و المقنع (5) «التفريق بشبر إلى أكثر» و عن المبسوط (6) و المهذب (7) و الإصباح (8) «التفريق بأربع أصابع» و عن الوسيلة (9) و أحكام النساء (10) للمفيد «أربع أصابع منفرجات» و هو محتمل المبسوط (11) و ما بعده (12).

و يشهد لما ذكره في الحدائق (13) ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا قمت في الصلاة فلا تلتصق قدمك بالآخرى، دع بينهما فصلا إصبعاً أقلّ ذلك إلى شبر أكثره، و أسدل منكبك، و أرسل يديك، و لا تشبك أصابعك، و ليكونا على فخذيك قبالة ركبتك، و ليكن نظرك إلى موضع سجودك، فإذا ركعت فصف في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر...» (14) الخ. و ظاهره أنّ الشبر منتهى الفصل بينهما، فالأحوط أن لا يزيد عليه.

و الأفضل كونه ثلاث أصابع منفرجات عملا بما في حسنة أو صحيحة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السّلام «أنّه قام مستقبلاً القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذيّه قد ضمّ أصابعه، و قرّب بين قدميه حتّى كان بينهما قدر ثلاث أصابع منفرجات» (15) هذا كلّه في الرجل.

و أمّا المرأة فعن أكثر المتأخّرين كما عن المقنعة (16) و النهاية (17) و الوسيلة (18) و السرائر (19)

ص: 848

1- الحدائق 8:65.

2- التذكرة 3:91.

3- المنتهى 5:17.

4- المقنعة: 104.

5- المقنع: 76.

6- المبسوط 1:101.

7- المهذب 1:92.

8- الإصباح: 73.

9- الوسيلة: 95.

10- أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) 9:26.

11- المبسوط 1:101.

12- كما في المهذب 1:92.

13- الحدائق 8:66.

14- الوسائل 5:3/461، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 3:1/334.

15- الوسائل 5:1/459، ب 1 أفعال الصلاة، الكافي 1:1/916/196.

16- المقنعة: 111.

17- النهاية: 73.

18- الوسيلة: 95.

19- السرائر 1: 225.

أنّه يستحبّ لها الجمع بين قدميها، ويشهد له صحيح زرارة قال: «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها ولا تفرج بينهما» (1).

ثمّ إنّّه إذا عجز المكلف عن القيام في الصلاة منتصباً مستقلاً مستقراً فلا يخلو إمّا أن يكون العجز عن الانتصاب، أو عن الاستقلال، أو عن الاستقرار، أو عن أصل القيام في جميع حالات الصلاة، أو في بعضها، فهنا مسائل:

[هاهنا مسائل:]

المسألة الأولى: فيمن عجز عن الانتصاب،

كما لو تقوّس ظهره لكبر أو زمانة أو غير ذلك، فالواجب عليه الصلاة في تلك الحالة وإن بلغ انحناؤه إلى حدّ الراكع. ولا يجوز له العدول إلى القعود، لأنّه القيام المقدور له، وعن جماعة التصريح بذلك، وفي الذكرى «لا يجوز له القعود عندنا» (2) مؤذناً بدعوى الإجماع، وفي المنتهى «بلا خلاف، وعلّله بأنّه قيام مثله» (3).

وقد يستدلّ عليه بعموم «الميسور لا يسقط بالمعسور» (4) كما في كشف اللثام (5) ولعلّه بناء منه على أنّ هذه الحالة بعض من قيام المنتصب، على معنى أنّ القيام مرگب من هذا المقدار من النهوض وما زاد عليه ممّا يتحقّق معه الانتصاب. وفي المنتهى «أنّ هذا إذا كان لحذب أو كبر، قال: وإن كان لغير ذلك كقصر السقف و من كان في سقيفة متطلّلة لا يتمكّن من استيفاء القيام فيها أو كان خائفاً وجب عليه القيام بما يتمكّن منه كالأحذب، خلافاً لبعضهم» (6).

[المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام]

المسألة الثانية: فيمن عجز عن الاستقلال في القيام، فالواجب عليه الصلاة معتمداً على ما يتمكّن معه من الانتصاب ولا يسقط عنه فرض القيام، كما نصّ عليه جماعة (7) و ظاهر المنتهى (8) بل صريحه الإجماع عليه، وفي كلام شارح الدروس «أنّ الأصحاب قد اتفقوا على وجوب الاعتماد إذا تمكّن معه من القيام، ولم يسوّغوا الجلوس» (9).

ويدلّ عليه الاستثناء في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في قول أبي عبد الله عليه السلام:

ص: 849

1- الوسائل 5:462/4، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3:235/2.

2- الذكرى 3:266.

3- المنتهى 5:15-26.

4- عوالي اللآلئ 4:207/58.

5- كشف اللثام 3:400.

6- المبسوط للسرخسي 2:2، المجموع 3:242، المغني 1:814.

7- كما في جامع المقاصد 2:202، المسالك 1:201، كشف اللثام 3:398.

8- المنتهى 5:10.

«ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً»(1).

واستدلّ عليه أيضاً ب«الميسور لا يسقط بالمعسور». وفيه: نظر من منع جريان ذلك في الشروط كما قرّرنا ذلك في غير هذا الموضوع.

ولو توقّف تحصيل ما يعتمد عليه ولو إنساناً على اجرة وجب بذلها مع التمكن، ولو تعذّر الاجرة وما يعتمد عليه معاً لم يجب عليه استعارته ولا استيهابه.

وقيل: لو بذل له ما يعتمد عليه وجب القبول، أمّا لو بذل ثمنه فلا لحصول المنة. وتنظر فيه شارح(2) الدروس لعدم المنة في ذلك. والأظهر وجوب القبول في الموضوعين، ويظهر وجهه بملاحظة ما بيّناه في أحكام الساتر ووجوب تحصيلها.

[المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً]

المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشياً ففي تعيين الصلاة ماشياً أو وجوب الجلوس فيها قولان، أولهما: خيرة المفيد(3) على ما حكى وجماعة من المتأخرين كحاشية الميسي(4) والروض(5) والمسالك(6) والمقاصد العلية(7) والمحقق الأردبيلي(8).

وثانيهما: خيرة الذكرى(9) والموجز الحاوي(10) وجامع المقاصد(11) والمدارك(12) وكشف اللثام(13).

وعن البيان(14) النظر في ترجيح أيّهما. ويظهر التوقّف من الذخيرة(15).

حجّة القول الأول أمران:

أحدهما: ما عن الصدوق بإسناده عن الصفار عن محمد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزي قال: «قال الفقيه عليه السلام: المريض إنّما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»(16) تدلّ على أنّ القعود في

ص: 850

1- تقدّم في الصفحة: 837 الرقم 3.

2- شرح الدروس 1: 750.

3- المقنعة: 215.

4- نقله عنه في مفتاح الكرامة 6: 568.

5- الروض 2: 668-669.

6- المسالك 1: 201-202.

7- المقاصد العلية: 261.

8- مجمع البرهان 2: 190.

9- الذكرى 3: 267-268.

10- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75.

- 11- جامع المقاصد 2:205.
- 12- المدارك 3:329.
- 13- كشف اللثام 3:400.
- 14- البيان: 77.
- 15- الذخيرة: 261.
- 16- الوسائل 5:4/495، ب 9 أبواب القيام، التهذيب 3:402/178.

الصلاة غير سائغ إذا قدر على المشي فيها مقدار الصلاة، وإن لم يتمكن من القيام مستقرًا فتدلّ على وجوب الصلاة في تلك الصورة ماشيا.

و توضيح ذلك أنّ كلمة «إنّما» تفيد معنى النفي والاستثناء، فقولُه عليه السّلام: «المريض إنّما يصلّي قاعدا» معناه المريض لا يصلّي قاعدا في شيء من الحالات إلّا حالة عدم القدرة على المشي مقدار زمان الصلاة، ويندرج في عموم المستثنى منه بالقياس إلى الحالات حالات أربع: القدرة على المشي مقدار الصلاة، والقدرة عليها قائما مع الاستقرار وعدم القدرة عليهما معا، والقدرة على الأول دون الثاني، والقدرة على الثاني دون الأول.

ولا إشكال بل لا خلاف في وجوب القيام وعدم جواز القعود في الصورة الأولى، كما لا إشكال بل لا خلاف في عدم وجوب القيام وجواز القعود في الصورة الثانية.

و المشهور في الصورة الرابعة أيضا وجوب القيام وعدم جواز القعود، خلافا للمفيد⁽¹⁾ بناء على أصله الآتي من جعله ضابط العجز عن الصلاة قائما المسوّغ للقعود فيها عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة.

و أمّا الصورة الثالثة فهي محلّ الكلام المختلف فيه، ولا ريب أنّ جميع هذه الحالات مندرجة في عموم المستثنى منه، وقد خرج منه بالاستثناء حالة عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة، فقد دلّ الاستثناء على جواز القعود فيها وبقي تحت المستثنى منه ما لو قدر على المشي مقدار الصلاة سواء قدر عليها قائما مستقرًا أم لا، والثاني هو الصورة الثالثة المختلف فيها، فالرواية بصراحة الحكم المستثنى منه تدلّ على تقديم المشي على الجلوس.

ولا يخدش فيها دلالتها من جهة إطلاق المستثنى على خلاف مذهب المشهور في الصورة الرابعة، وهي ما لو قدر على الصلاة قائما مستقرًا دون المشي بقدر الصلاة، لدلالة الاستثناء من جهة إطلاق المستثنى على تعيين القعود فيها وإن تمكّن من القيام مع الاستقرار.

لأنّ الدلالة على تعيين القيام بالألويّة ومفهوم الموافقة بالقياس إلى الصلاة ماشيا ممّن لا يقدر على الاستقرار، لأنّه إذا وجب الصلاة قائما مع عدم وصف القيام أو مع انتفاء شرط الصلاة وهو الاستقرار فوجوبها كذلك مع الاستقراء الذي هو إمّا وصف القيام أو شرط الصلاة بطريق أولى كما لا يخفى، فدلالة الرواية على المطلوب واضحة.

نعم ربّما يحدّث في الاستدلال بها ضعف سندها بجهالة الراوي كما وصفها به في المدارك(1) و الذخيرة(2) وإن نسب إلى ظاهر الصدوق ثقته - أي كونه ثقة عنه - ولعلّ منشأ الظهور توقّفه فيما تقرّد محمّد بن عيسى بروايته عن يونس تبعاً لشيخه الحسن بن الوليد، فإنّ ذلك يقتضي عدم توقّفه فيما يرويّه عن غير يونس ومنه سليمان بن حفص، وذلك يقتضي كون المرويّ عنه عنده ثقة، كما أنّ الراوي ثقة، فالرواية لا تخلو عن وجه اعتبار، ويؤيّد هذا الأصل والاعتبار بالبيان الآتي.

و ثانيهما: أنّ الاستقرار وصف في القيام، والمشي يرفع وصف القيام، والقعود يرفع أصل القيام، وفوات الوصف أولى من فوات الأصل. ولذا اتّفق الأصحاب على وجوب الاعتماد إذا تمكّن معه من القيام ولم يسوّغوا الجلوس، مع أنّ الاستقلال الآذي هو وصف في القيام بل قيل ركن فيه غير حاصل على ذلك التقدير.

وضعّفه في الذخيرة «بأنّ الاستقرار ليس من أوصاف القيام، بل هو وصف من أوصاف المصلّي معتبر في صحّة صلاته من غير اختصاص له بحال القيام أو القعود، فترجيح القيام عليه يحتاج إلى دليل»(3).

أقول: ويدفعه أنّ المراد بكون الاستقرار وصفاً في القيام أنّه ليس من قبيل أصل القيام ليكون جزءاً، بل هو من قبيل الوصف فيكون شرطاً، ولا ينافيه كونه شرطاً في الصلاة معتبراً مع القيام ومع القعود وفي حال الركوع وفي حال السجود وغيرهما من الحالات، لأنّه عبارة عن الطمأنينة المعتبرة في جميع حالات الصلاة مع الإمكان.

ومرجع الاستدلال إلى أنّ الأمر في دوران الأمر بين القيام مع عدم الاستقرار والقعود مع الاستقرار دائر بين فوات الشرط وهو الاستقرار وفوات الجزء وهو أصل القيام، ومن الظاهر المقرّر في محلّه أنّ تقوية الشرط أهون من تقوية الجزء، وهذا هو الباعث على ترجيح القيام على القعود.

فإن قلت: إنّ القعود أيضاً على تقدير العدول إليه جزء فالأمر يدور بين جزءين، أحدهما ما تحقّق معه الشرط وهو الاستقرار، والآخر ما لم يتحقّق معه الشرط، والأول أولى بالترجيح.

ص: 852

1- المدارك 3:329.

2- الذخيرة: 261.

3- الذخيرة: 261.

قلت: القعود في محلّ القيام ليس جزءاً مستقلاً في عرض القيام، بل هو بدل اضطراري للقيام، والقدر المتيقّن من بدليّته هو في صورة العجز عن القيام رأساً، وأمّا في مثل ما نحن فلم يثبت كونه بدلاً عنه لعدم الاضطرار إليه بسبب عدم تحقّق العجز عن القيام رأساً، والأصل عدم البدليّة حينئذ. وهذا كاف في دليل ترجيح القيام على القعود، ولا حاجة معه إلى دليل آخر.

فظهر بما بيّناه أنّ الأقوى في المسألة هو القول الأول، لقوّة دليّله. والعمدة من دليّله هو الاعتبار المذكور مع الأصل، ويؤيّد قول الصادق عليه السّلام في مرسله محمّد بن إبراهيم: «يصلّي المريض قائماً، فإن لم يقدر صلّى جالساً» (1) فإنّ قوله: «يصلّي قائماً» بإطلاقه يعمّ القيام مع الاستقرار والقيام مع الاضطراب. وقوله: «وإن لم يقدر» أي لم يقدر على القيام، وهذا أيضاً يعمّ صورتي الاستقرار والاضطراب أيضاً فتأمل.

ولا تعارضها قول أبي جعفر عليه السّلام في حسنة أبي حمزة: «المريض يصلّي جالساً» (2) لأنّ الظاهر المتبادر من تعليق الحكم بالمرض هو صورة العجز عن القيام رأساً فلا دلالة فيه، ولو سلّم الدلالة فهي من جهة الإطلاق، ويخرج عنه بالتفصيل المستفاد من المرسله. نعم ضعفها بالإرسال منعنا من أخذها حجّة مستقلة مع شيء في دلالتها كما يظهر بالتأمل.

احتجّ أهل القول الثاني بوجوه:

الأول: ما عن الذكرى من «أنّ الاستقرار ركن في القيام، إذ هو المعهود من صاحب الشرع» (3).

الثاني: ما قرّره في المدارك من «توقّف العبادة على النقل، والمنقول هو الجلوس».

الثالث: ما قرّره في المدارك أيضاً من «أنّ الجلوس أقرب إلى حالة الصلاة من الاضطراب» (4) وقرّره في جامع المقاصد «بأنّ الطمأنينة أقرب إلى حال الصلاة من الاضطراب عرفاً وشرعاً، والخشوع الذي هو روح العبادة بها يتحقّق» (5).

ولا خفاء في ضعف الكلّ، أمّا الأول: فمع المناقشة في إطلاق الركن على ما هو من

ص: 853

1- الوسائل 5:13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1:1033/335.

2- الوسائل 5:1/481، ب 1 أبواب القيام، الكافي 3:11/411.

3- الذكرى 3:268.

4- المدارك 3:329.

5- جامع المقاصد 2:205.

قبيل الشرط أنه إن أراد به أن الاستقرار شرط معتبر في القيام فإذا تعدّر سقط اعتبار القيام فتعيّن القعود لأنّه المعهود من صاحب الشرع، ففيه: أن استلزام تعدّر الشرط سقوط اعتبار القيام شرعا أوّل المسألة فيكون مصادرة. والاستدلال له بأنّه المعهود من صاحب الشرع يندفع بمنع المعهودة هنا، بل المعهود منه إنّما هو اختيار القعود عند الاضطرار إليه بالمرض الموجب للعجز عن القيام رأسا لا في مثل ما نحن فيه.

وربّما وجّه كما في الذخيرة «بأنّ المعهود من صاحب الشرع الصلاة في حال القيام مستقرا اختيارا و الصلاة جالسا حال الاضطرار بالمرض، و أما الصلاة ماشيا حال المرض فغير معهود من صاحب الشرع، فلو كان المشي سائغا للمرض أحيانا لوقع البيان و التعليم» (1).

و يدفعه: أنّ الصلاة جالسا للمرض مع عدم العجز عن أصل القيام أيضا غير معهودة، فيدور الأمر في صلاة هذا المريض بين الصلاة ماشيا و الصلاة قاعدا، فلا بدّ لإثبات مشروعية إحداهما من غير جهة المعهودة من طريق، و يكفي فيه الأصل المعتضد بالاعتبار على الوجه المتقدم و لا حاجة معه إلى بيان خاصّ .

و أمّا الثاني: فلأنّ المنقول إنّما هو الجلوس مع المرض الموجب للعجز عن القيام رأسا، و أمّا الجلوس فيما نحن فيه فالنقل فيه غير ثابت.

و أمّا الثالث: فلاّنه ليس إلّا استحسانا غير صالح لتأسيس حكم شرعي، كيف و الخضوع الّذي هو روح العبادة من شروط كمالها و لا مدخلية له وجودا و عدما في الصحة؟ و لم يعهد من الشارع مزاحمته لأفعالها و لا شروط صحّتها، و القيام من أفعالها في الجملة كما أنّ القعود بدل عنه في الجملة، و بدليته هنا مشكوكة و هو لا يصلح مثبتا للبدلية، و لا دليلا على سقوط اعتبار القيام في نظر الشارع.

[المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام]

إشارة

المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام، فإنّما أن يكون ذلك في بعض الصلاة مع القدرة عليه في البعض الآخر، أو يكون في جميع الصلاة، فالكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في العجز عنه في البعض و القدرة عليه في البعض، و له صور:

الصورة الاولى: ما لو قدر عليه زمانا يسع القراءة و الركوع معا في ركعة أو أزيد، و جب حينئذ أن يقوم بقدر مكنته إلى أن يطراه العجز فيجلس بلا خلاف، كما نصّ عليه مفتاح

ص: 854

ويدلّ عليه من الأخبار عموما قوله: «لا يسقط الميسور بالمعسور» و خصوصا صحيحة جميل «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام ما حدّ المريض يصلّي قاعدا؟ فقال: إن الرجل ليوعك و يحرج، و لكنّه أعلم بنفسه، و إذا قوي فليقم» (3).

و هل يتعيّن إدراك القيام من أوّل الصلاة في الركعة الأولى أو هي مع الثانية حسب مكنته و حيثما طرأ العجز جلس في الباقية، أو يتخيّر بين اختياره من الأوّل و اختياره من الآخر بأن يجلس في الركعة الأولى أو هي مع الثانية حسب عجزه على تقدير اختيار الأوّل ثمّ يقوم للباقية؟ احتمالا ن.

أجودهما الأوّل بل هو المتعيّن، لأنّه من أوّل الصلاة يصدق عليه أنّه قوي على القيام فيتناوله إطلاق النصّ، و لأنّ المسوّغ للعدول من القيام إلى الجلوس إنّما هو العجز و هو غير متحقّق في أوّل الصلاة، فلا مسوّغ للجلوس حينئذ فلا يجوز إلى أن يطرأ العجز.

الصورة الثانية: ما لو قدر على القيام زمانا لا يسع القراءة و الركوع عن قيام بل إنّما يسع أحدهما، ففي ترجيح الركوع بأن يقرأ جالسا ثمّ يقوم إلى الركوع فيركع عن قيام، أو ترجيح القراءة بأن يقرأ قائما ثمّ يجلس للركوع فيركع جالسا قولان، حكاهما مفتاح الكرامة أولهما عن النهاية (4) و المبسوط (5) و السرائر (6) و عن المبسوط نسبته إلى رواية أصحابنا، و عن كاشف اللثام تأييده بأنّه أهمّ من إدراك القراءة قائما مع ورود الأخبار بأنّ الجالس إذا قام في آخر السورة فركع عن قيام تحسب له صلاة القائم، قال: لكنّ الأخبار تحتل اختصاصها بالجالس في النوافل اختيارا (7). و ثانيهما عن جماعة من المتأخّرين كال موجز الحاوي (8) و كشف الالتباس (9) قالا: «لو دارت قدرته بين قراءة و ركوعه قائما قدّم القراءة و ركع جالسا» و اختاره العلامة في نهاية الأحكام (10) حيث قال: «و إذا قدر على القيام زمانا لا يسع القراءة و الركوع فالأولى القيام قارنا ثمّ الركوع جالسا، لأنّه حال القراءة غير

ص: 855

1- مفتاح الكرامة 6: 563.

2- الحدائق 8: 66.

3- الوسائل 5: 3/495، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3: 400/177، ليوعك: الحمى و قيل ألمها (مجمع البحرين 5: 298).

4- النهاية: 128.

5- المبسوط 1: 129.

6- السرائر 1: 348.

7- كشف اللثام 3: 400.

8- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75.

9- كشف الالتباس: 117.

10- نهاية الأحكام 1: 439.

عاجز عمّا يجب عليه فإذا انتهى إلى الركوع صار عاجزاً» (1) انتهى.

و هذا القول أقوى، لصحيحة جميل المتقدمة إذ يصدق عليه من أول الصلاة أو قبل القراءة أنه قوي على القيام فيشملة إطلاق الأمر بالقيام، مضافاً إلى الاعتبار المذكور الذي هو دليل مستقلّ، ولا يقاوم مرسله المبسوط لمعارضتهما.

الصورة الثالثة: ما لو طراه القدرة على القيام للركوع بعد ما قرأ جالساً للعجز عنه من أول الصلاة يجب عليه القيام حينئذ و الركوع عن قيام بلا خلاف يظهر، بل في المدارك «لو تركه عمداً أو سهواً بطلت الصلاة، لمكان كونه ركناً باعتبار اتّصاله بالركوع» (2) و دليله إطلاق صحيحة جميل.

الصورة الرابعة: ما لو قدر على القيام على وجه لو اختاره للقراءة تعذّر عليه الركوع و السجود عن قيام و الجلوس للركوع، فيدور الأمر بين الصلاة قائماً مع الإيماء للركوع، و السجود و الصلاة جالساً فيركع و يسجد جالساً، قدّم الأوّل، لعدم عجزه من أول الأمر عن القيام، مضافاً إلى إطلاق صحيحة جميل. و لا يقدح فيه استلزامه الإيماء للركوع و السجود، لأنّه ركوع و سجود العاجز عنهما بالطريق المتعارف لعموم أدلّته على ما سيأتي.

و المقام الثاني: لو عجز عن القيام في جميع الصلاة، و الكلام فيه تارة في الحكم، و اخرى في ضابط العجز.

أمّا الأوّل: فهو أنّه يجب عليه التعمد إن قدر عليه قولاً واحداً و إجماعاً محصّلاً و منقولاً كما في الذخيرة (3) قائلًا: «و هو إجماعي بين العلماء نقل الإجماع على ذلك جماعة منهم المصنّف و المحقّق» و نسب نقله في مفتاح الكرامة (4) إلى المعتبر (5) و المنتهى (6) و التذكرة (7) و كشف اللثام (8).

و يدلّ عليه عموماً قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق، و قاعدة نفي العسر و الحرج مع انضمام الإجماع، بل الضرورة على أنّ العاجز عن القيام لا يسقط عنه التكليف بالصلاة نظراً إلى أنّ العجز إمّا أن يراد به العجز العقلي المخرج للقيام عن المقدورية، أو العجز

ص: 856

1- مفتاح الكرامة 6:563.

2- المدارك 3:329.

3- الذخيرة: 261.

4- مفتاح الكرامة 6:566.

5- المعتبر 2:159.

6- المنتهى 5:9.

7- التذكرة 3:91.

8- كشف اللثام 3:400.

العرفي وهو المقدور الذي يستلزم العسر والحرص الذي لا يتحمّل عادة.

وخصوصا من الروايات صحيحة جميل المتقدمة(1) ومرسلة محمد بن إبراهيم عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام قال: «يصلّي المريض قائما، فإن لم يقدر على ذلك صلّي جالسا»(2).

وما أرسله الفقيه عن الصادق قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم: المريض يصلّي قائما، فإن لم يستطع صلّي جالسا...»(3) الخ.

ورواية عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام عن أبيه قال: «قال رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم:

إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائما فليصلّ جالسا...»(4) الخ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، مضافا إلى الصحاح وغيرها من المعتمدة المستفيضة الآتية في ضابط العجز.

وأما الثاني: فقد اختلفوا في حدّ العجز المسوّغ للجلوس، فقيل: إنّ حدّه عدم قدرته على الوقوف بمقدار زمان صلاته هكذا نقله الشيخ في المبسوط(5) مرسلا، وعن المفيد رحمه الله «أنّ حدّه العجز عن المشي بمقدار زمان الصلاة»(6).

والمشهور كما عن المهذب البارع(7) وغاية المرام(8) وغيرهما(9) أنّه ليس له حدّ إلاّ العجز عن القيام، ومعرفته موكول إلى علم الإنسان ووجدانه لأنّه على نفسه بصيرة، ونسب اختياره إلى الشيخ في النهاية(10) والمبسوط(11) والمحقق(12) في كتبه والعلامة(13) في جملة من كتبه، والذكرى(14) والتنقيح(15) وجامع المقاصد(16) وفوائد الشرائع(17) والروض(18) والكفاية(19) والمدارك(20).

ص: 857

- 1- تقدّم في الصفحة: 848 الرقم 3.
- 2- الوسائل 5:13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1:1033/325.
- 3- الوسائل 5:15/485، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1:1037/236.
- 4- الوسائل 5:18/486، ب 1 أبواب القيام، عيون أخبار الرضا 27:316/68.
- 5- المبسوط 1:100.
- 6- المقنعة: 215.
- 7- المهذب البارع 1:355.
- 8- غاية المرام 1:145.
- 9- كما في المقتصر: 74.
- 10- النهاية: 129.
- 11- المبسوط 1:130.
- 12- الشرائع 1:80، النافع: 30.
- 13- المنتهى 5:9، التذكرة 3:91.
- 14- الذكرى 3:267.

- 15- التنقيح الرائع 1:196.
- 16- جامع المقاصد 2:205.
- 17- فوائد الشرائع: 38.
- 18- الروض 2:669.
- 19- الكفاية: 18.
- 20- المدارك 3:328-329.

وربما أمكن إرجاع قول المفيد إليه باحتمال ابتناؤه على التلازم الغالبي بين عدم القدرة على المشي مقدار الصلاة والعجز عن الصلاة قائما، ويمكن إرجاع القول الأوّل أيضا إليه بتنزيله على إرادة عدم القدرة على الوقوف أصلا لا بالنسبة إلى جميع الصلاة ولا بالنسبة إلى بعضها، و إنّما عبّر عن ذلك بالعبارة الظاهرة في الإطلاق تسامحا.

و كيف كان فالأقوى هو القول المشهور المنصور، لنا على ذلك - بعد كونه المتبادر من العجز وعدم القدرة وعدم الاستطاعة في النصوص المعلقة للجلوس عليهما - النصوص المعتبرة المستفيضة:

كصحيحة جميل المتقدّمة مفهوما، وصحيحة عمر بن اذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السّلام أسأله ما حدّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه، و المرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائما؟ قال: بل الإنسان على نفسه بصيرة، و قال: ذلك إليه هو أعلم بنفسه»⁽¹⁾.

و الموثّق كالصحيح بابن بكير عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن حدّ المرض الذي يفطر فيه الصائم و يدع الصلاة من قيام؟ فقال: بل الإنسان على نفسه بصيرة هو أعلم بما يطيقه»⁽²⁾.

و مستند المفيد على تقدير مخالفته المشهور رواية سليمان بن حفص المروزي قال:

«قال الفقيه عليه السّلام: المريض إنّما يصلّي قاعدا إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما»⁽³⁾.

و وجه الدلالة إطلاق الاستثناء المستفاد من كلمة «إنّما» بالتقريب المتقدّم، فإنّه يتناول ما لو قدر على الصلاة قائما و لم يقدر على المشي مقدار زمان هذه الصلاة، و هذا هو محلّ الثمرة بين قوله و القول المشهور، لقضائه بجواز الجلوس في هذه الصلاة، خلافا للمشهور لعدم تحقّق العجز المسوّغ له بالمعنى الذي ذكره.

و الجواب أولا: قصور السند حسبما تقدّم. و ثانيا: قصور الدلالة إمّا لابتناء استثناء الرواية على التلازم بين عدم القدرة على المشي وعدم القدرة على الصلاة قائما، أو أنّ

ص: 858

1- الوسائل 5:494/1، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3:177/399.

2- الوسائل 5:495/2، ب 6 أبواب القيام، الفقيه 2:83/369.

3- الوسائل 5:495/4، ب 6 أبواب القيام، التهذيب 3:178/402.

إطلاق المستثنى على فرض تسليمه يخرج منه بالفحوى المستفاد من المستثنى منه حسبما بيّناه سابقاً، أو أنّ المطلق يقيد بالنصوص المتقدّمة. و ثالثاً: عدم مقاومتها لمعارضة ما سبق من وجوه شتى.

فروع: الأوّل: ليس المراد بالعجز المسوّغ العجز العقلي بل أعمّ منه و من العرفي، و هو ما يستلزم مشقّة لا تتحمّل عادة، كما يظهر من المدارك مفسّراً له «بالمشقّة اللازمة منه لأصالة عدم سقوط القيام إلاّ مع العجز عنه»⁽¹⁾ و نصّ عليه صاحب الذخيرة حيث قال:

«يتحقّق العجز عن القيام بحصول الألم الشديد الذي لا يتحمّل عادة و لا يعتبر العجز الكلّي»⁽²⁾ انتهى.

الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معيّنة و لا كفيّة مخصوصة، بل يجلس كيف شاء بلا خلاف يظهر.

ولكن يستحبّ الترتّع و هو نصب الركبتين و الساقين في حال القراءة، و ثنى الرجلين في الركوع و هو افتراشهما تحته بحيث يجلس على صدورهما و التورّك حال التشهد.

و في المدارك⁽³⁾ في استحباب الأوّلين «هذا قول علمائنا أجمع و أكثر العامّة»⁽⁴⁾ و عن المعتمر «أنّه مذهبنا»⁽⁵⁾ و عن الخلاف «هو إجماعي»⁽⁶⁾.

و يدلّ عليه من النصوص صحيحة حرمان بن أعين عن أحدهما عليهما السّلام قال: «كان أبي إذا صلّى جالساً ترتّع فإذا ركع ثنى رجليه»⁽⁷⁾ و في الذخيرة «و ليس ذلك بواجب للأصل»⁽⁸⁾ و في المنتهى «و ليس هذا على الوجوب بالإجماع لعدم الدليل»⁽⁹⁾.

و يدلّ على عدم الوجوب رواية معاوية بن ميسرة «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام قال: يصلّي الرجل و هو جالس مترتّع و مبسوط الرجلين، فقال: لا بأس بذلك»⁽¹⁰⁾.

و الموثّق رواه الشيخ عن جماعة من فضلاء الأصحاب عن الصادق عليه السّلام «في الصلاة في

ص: 859

1- المدارك 3:329.

2- الذخيرة: 261.

3- المدارك 3:334.

4- المغني و الشرح الكبير 1:808 و 812، السراج الوهاج: 42.

5- المعتمر 2:24.

6- الخلاف 1:418.

7- الوسائل 5:4/502، ب 11 أبواب القيام، التهذيب 2:679/171.

8- الذخيرة: 261.

9- المنتهى 5:15.

10- الوسائل 5:3/502، ب 11 أبواب القيام، الفقيه 1:1050/238.

المحمل، صلّ متربعا و ممدود الرجلين، و كيف أمكنك»(1).

و أما استحباب التورك في التشهد فقد نسب إلى جماعة من الأصحاب منهم الشيخ في المبسوط(2) و يظهر من المحقق في الشرائع(3) و غيره(4) حيث نقله بعنوان «(قيل)» ضعفه.

و حيث إنّه لا يختصّ بصلاة العاجز عن القيام بل يعمّه و المختار إذا تشهد فلتحقيقه و التعرّض لدليل استحبابه محلّ آخر يأتي في أحكام التشهد إن شاء الله تعالى.

الثالث: عن جماعة من أصحابنا المتأخّرين(5) أنّهم ذكروا في كيفية ركوع القاعد وجهين:

أحدهما: أن ينحني بحيث يصير بالنسبة إلى القاعد المنتصب كالراكع القائم بالنسبة إلى القائم المنتصب.

و ثانيهما: أن ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده و أدناه أن ينحني بحيث يحاذي جبهته قدام ركبته، كما أنّ أدنى ركوع القائم أن تصل راحته إلى ركبته و أكمل ركوع القائم أن يستوي ظهره و عنقه، و هو يستلزم محاذاة الجبهة لموضع السجود، كذا ذكره في الذخيرة(6) و المدارك(7) و عزي إلى الذكرى(8) و كشف الالتباس(9) و جامع المقاصد(10) و الروض(11) و غيرها(12).

و ذهب جماعة(13) إلى وجوب رفع الفخذين فيه عن الأرض، استنادا إلى أنّه واجب حال القيام و الأصل بقاؤه، و لا دليل على اختصاص وجوبه بحال القيام. و الباقيون(14) على عدم وجوبه استضعافا للاعتبار المذكور بأنّه حال القيام ليس واجبا أصليا على وجه يعدّ من واجبات الصلاة أو الركوع، بل هو من توابع الهيئة الواجبة في هذه الحالة غير مقصود بالذات و هذه الهيئة منتفية فيما نحن فيه.

ص: 860

1- الوسائل 5:502/5، ب 11 أبواب القيام، التهذيب 3:584/228.

2- المبسوط 1:100.

3- الشرائع 1:81.

4- المهذب البارع 1:362.

5- المستند 5:55.

6- الذخيرة: 261.

7- المدارك 3:330.

8- الذكرى 3:269.

9- كشف الالتباس: 116.

10- جامع المقاصد 2:204.

11- الروض 2:670.

12- كما في كشف اللثام 3:401.

13- كما في جامع المقاصد 2:205، المسالك 1:202، الدروس 1:168.

14- كما في مجمع البرهان 2:192، البحار 84:336، روض الجنان 2:670، المقتصر: 75.

و لو اريد إجراء الحكم المذكور هاهنا بالاستصحاب، يدفعه انتفاء موضوع المستصحب والاستصحاب معه محال. وربما نقض بإلصاق البطن فإنه في حال القعود يحصل أكثر مما يحصل في حال القيام ولم يحكم باعتبار التجافي.

تذنيان

أحدهما: لو عجز عن الجلوس مستقلاً ومستنداً ومنحنيًا صلّى مضطجعا بلا خلاف، كما في المدارك(1) والذخيرة(2). وعن البحار(3) والحدائق(4) وفي كشف اللثام الإجماع عليه، وفي المنتهى(6) كما عن المعتبر(7) ذهب إليه علماؤنا.

و يدلّ عليه عموماً قاعدة نفي العسر والحرج مع ضميمة الإجماع والضرورة على عدم سقوط التكليف بالصلاة في هذه الحالة، و خصوصاً الأخبار الآتية، وهذا ممّا لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في كيفية الاضطجاع من حيث كونه على التخيير بين الجانبين، أو على الترتيب بتعيين الاضطجاع على الأيمن و مع العجز عنه فعلى الأيسر، وقد اختلف فيه قول الأصحاب واضطربت كلمتهم، وفي عبارة التذكرة(8) بعد ذكر الاضطجاع على الجانب الأيمن «و لو اضطجع على شقّه الأيسر مستقبلاً فالوجه الجواز» وهذا صريح في التخيير، ونحوه عن نهاية الأحكام(9) مع التصريح بكون الأيمن أفضل، و يظهر من الشرائع(10) والنافع(11) حيث أطلق الصلاة مضطجعا، ونحوه ما عن المبسوط(12) و جمل(13) السيّد والوسيلة(14) والإرشاد(15) والتبصرة(16) واللمعة(17) والألفية(18) حيث ذكر في الجميع فإن عجز صلّى مضطجعا وإلا استلقى من دون ذكر يمين ولا يسار، وفي المدارك(19) التخيير أظهر.

وفي القواعد(20) كما عن المختلف(21) والكاتب(22) والسرائر(23) والذكرى(24) والدروس(25)

ص: 861

-
- 1- المدارك 3:330.
 - 2- الذخيرة: 261.
 - 3- البحار 84:336.
 - 4- الحدائق 8:75.
 - 5- كشف اللثام 3:402.
 - 6- المنتهى 5:11.
 - 7- المعتبر 2:160-162.
 - 8- التذكرة 3:94.
 - 9- نهاية الأحكام 1:440.
 - 10- الشرائع 1:80.
 - 11- النافع: 30.
 - 12- المبسوط 1:129.
 - 13- جمل العلم والعمل (رسائل شريف المرتضى) 3:49.

- 14- الوسيلة: 114.
- 15- الإرشاد 1:252.
- 16- التبصرة: 26-27.
- 17- اللمعة: 33.
- 18- الألفية: 59.
- 19- المدارك 3:331.
- 20- القواعد 1:268.
- 21- المختلف 3:32.
- 22- نقله عنه في المختلف 3:32.
- 23- السرائر 1:349.
- 24- الذكرى 3:272-273.
- 25- الدروس 1:169.

وأكثر المتأخرين (1) وتأخر بهم أنه صَلَّى مضطجعا على الجانب الأيمن فإن لم يمكنه فالأيسر، وعن البحار (2) أنه المشهور.

وربما نزل عليه عبارة المعتمر والمنتهى، ففي الأول «و من عجز عن القعود صَلَّى مضطجعا على جانبه الأيمن مومئا وهو مذهب علمائنا. ثم قال: وكذا لو عجز عن الصلاة على جانبه صَلَّى مستلقيا» (3) ولم يذكر الأيسر. وكذا في الثاني (4).

وللنظر فيه مجال، لجواز إرادتهما الإطلاق المبني على التخيير، وكون ذكر الأيمن على أنه أفضل فردي الواجب التخييري كما نص عليه في نهاية الأحكام (5) وأما إليه في التذكرة (6). والقرينة عليه إطلاق المعتمر أخيرا بقوله: «لو عجز عن الصلاة على جانبه صَلَّى مستلقيا» و نحوه إطلاق المنتهى قانلا: «إذا عجز عن الاضطجاع صَلَّى مستلقيا». مضافا إلى أن عدم التعرض لذكر الأيسر بالخصوص والانتقال من الاضطجاع على الجانب الأيمن إلى الاستلقاء في مقام البيان دليل على أن لا واسطة بينهما، ولا يستقيم ذلك إلا إذا لم يكن ذكر الأيمن في الشق الأول على وجه اللزوم، وكان ذكر الاضطجاع فيه على الإطلاق المفيد للتخيير.

ويشهد للتخيير إطلاق الآية بانضمام الرواية المفسرة لها، والموثقة، ففي صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (7) قال: «الصحيح يصلي قائما وقعودا، والمريض يصلي جالسا، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالسا» (8) و موثقة سماعة قال: «سألته عن المريض لا يستطيع على الجلوس؟ قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئا إذا سجد فإنه يجزئ عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به» (9).

ويدل على القول الثاني ما رواه الشيخ عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ص: 862

-
- 1- كما في جامع المقاصد 2:207، مجمع البرهان 2:190، الروض 2:671، المسالك 1:202، الروضة 1:586.
 - 2- البحار 84:336.
 - 3- المعتمر 2:162.
 - 4- المنتهى 5:12.
 - 5- نهاية الأحكام 1:440.
 - 6- التذكرة 3:94.
 - 7- آل عمران: 191.
 - 8- الوسائل 5:481/1، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 2:672/169.
 - 9- الوسائل 5:482/5، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:944/306.

«المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعداً، كيف قدر صلّي، إمّا أن يوجّه يومئذ إيماء، قال:

يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يومئ بالصلاة، قال: فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن، فكيف ما قدر فإنّه جائز، و يستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومئ بالصلاة إيماء»(1).

و ما رواه ابن بابويه مرسلًا قال: «وقال رسول الله: المريض يصلّي قائماً، فإن لم يستطع صلّي جالساً، فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى أو ما إيماء، و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه»(2) و رواية عمّار لكونها موثّقة معتضدة بالمرسلة.

و فتوى الأكثر بل عملهم يصلح بيانا للخبرين الأولين، بناء على أنّ على جنوبهم و هو مضطجع من المجمل لا من المطلق، و لو سلّم فهما قابلان للتقييد فيحملان على التفصيل المستفاد من الموثّقة و المرسلة.

فظهر أنّ الأقوى هو اعتبار الترتيب بين الجانبين، فلا يعدل إلى الاضطجاع على الجانب الأيسر إلاّ مع العجز عن الأيمن.

و ثانيهما: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّي مستلقياً على قفاه يجعل وجهه و باطن رجليه إلى القبلة إجماعاً ظاهراً، و في الذخيرة «و الظاهر أنّه لا خلاف فيه»(3) و في مفتاح الكرامة «و هذا ممّا لا خلاف فيه»(4) و في كشف اللثام «الإجماع عليه»(5). و يدلّ عليه قاعدة نفي العسر و الحرج بالتقريب المتقدّم، و رواية عمّار المتقدّمة، لعموم قوله: «فكيف ما قدر» و إن كان لا يخلو عن اضطراب باعتبار قضائه بالتسوية بين الاضطجاع على الأيسر و الاستلقاء.

و لكنّ الأمر فيه سهل بعد مساعدة الدليل و هو الإجماع المركّب على اعتبار الترتيب بينهما، إذ لا قائل بوجوب تقديم الاضطجاع على الأيمن و التخيير بين الأيسر و الاستلقاء فكلّ من أوجب الترتيب أوجبه مطلقاً، و كلّ من نفاه نفاه مطلقاً.

ص: 863

1- الوسائل 5:10/483، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:392/175.

2- الوسائل 5:15/485، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3:392/175.

3- الذخيرة: 260.

4- مفتاح الكرامة 6:582.

5- كشف اللثام 3:403.

ثم إن هاهنا أموراً لا بدّ من التعرّض لبيانها من باب التفريع:

الأمر الأول: أنّ المضطجع والمستلقي ومن بحكمهما كالجالس بل القائم إذا تعدّر عليهما الركوع والسجود يومئذ للركوع والسجود.

وختلفوا في كيفية الإيماء، هل يتعيّن الإيماء بالرأس وإن عجز فبالعين بتغميض عينيه للركوع وفتحهما لرفعه وهكذا في كلّ من السجدين ويسّح حال الغمض، أو يجرّئه الإيماء بالعين مطلقاً ولو مع التمكّن من الإيماء بالرأس؟ ففي قواعد (1) العلامة وإرشاده (2) كما عن النهاية (3) والمبسوط (4) والوسيلة (5) والمراسم (6) والغنية (7) والسرائر (8) وجامع المقاصد (9) والموجز الحاوي (10) اختيار الثاني.

خلافاً للسيد في الجمل (11) والمحقّقين (12) والشهيد (13) والصيمري (14) وسائر من تأخّر (15) عنهم.

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات ففي بعضها أطلق الأمر بالإيماء، وفي آخر الإيماء بالرأس، وفي ثالث الإيماء بالعين.

فمن الأول موثقة عمّار المتقدمة (16). ورواية عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً، فإن لم يستطع جالساً فليصلّ مستلقياً، ناصباً رجليه بحيال القبلة يومئذ إيماء» (17).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المريض يومئذ إيماء» (18)!

ص: 864

1- القواعد 1: 268.

2- الإرشاد 1: 252.

3- النهاية: 128.

4- المبسوط 1: 129.

5- الوسيلة: 114.

6- المراسم: 77.

7- الغنية: 91.

8- السرائر 1: 349.

9- كذا في الأصل، والصواب: جامع الشرائع. كما في الجواهر، جامع الشرائع: 79.

10- الموجز الحاوي (الرسائل العشر): 75.

11- جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى): 49.

12- المعبر 2: 160-161، جامع المقاصد 2: 209.

13- الدروس 11: 169، الروض 2: 671-672.

14- كشف الالتباس: 117.

15- كما في مجمع البرهان 2: 191، المدارك 3: 332، البحار 84: 337.

- 16- تقدم في الصفحة: 856، الرقم 1.
- 17- الوسائل 5: 18/486، 1 أبواب القيام، عيون أخبار الرضا 27: 316/68.
- 18- الوسائل 5: 4/482، 1 أبواب القيام، الكافي 3: 410.

و من الثاني: رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء و لا يمكنه الركوع و السجود؟ فقال: ليومئ برأسه إيماء، و إن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه نحو القبلة إيماء...» (1) الخ.

وقوله في مرسله الصدوق المتقدمة: «و أوما إيماء، و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه» (2).

و ما أرسله أيضا في ذيل هذه المرسله قال: «و قال أمير المؤمنين عليه السلام: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على رجل من الأنصار و قد شبكته الريح (3) فقال: يا رسول الله كيف أصلي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه، و إلا فوجهوه إلى القبلة و مروه فليومئ برأسه إيماء، و يجعل السجود أخفض من الركوع، و إن كان لا يستطيع أن يقرأ فأقرءوا عنده و أسمعوه» (4).

و من الثالث: ما أرسله الصدوق أيضا قال: «و قال الصادق عليه السلام: المريض يصلي قائما، فإن لم يقدر على ذلك صلى جالسا، فإن لم يقدر أن يصلي جالسا صلى مستلقيا، يكتب ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد السجود غمض عينيه، ثم سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود، ثم يتشهد و ينصرف» (5). و ضعف هذه الروايات يمنعنا من التكلم في الجمع و الترجيح بينها، و إن كان قاعدة حمل المطلق على المقيّد تعطي المصير إلى ما عليه الأكثر.

و الذي سهّل الخطب في المقام هو أنّ التكليف بالركوع و السجود ثابت جزما، و العجز عنهما بالطريق المتعارف يقتضي جعل بدل، و مجعوليّة الإيماء بالرأس لمن قدر عليه متيقّنة، و الأصل عدم بدليّة الإيماء بالعين في تلك الحال. فالوجه حينئذ ما عليه الأكثر من اعتبار الترتيب بينهما، و يعضده القاعدة المشار إليها، و ذهاب الأكثر بل الشهرة و طريقة الاحتياط و غيرها.

ص: 865

1- الوسائل 5: 11/484، ب 1 أبواب القيام، التهذيب 3: 951/307.

2- تقدّم في الصفحة: 858، الرقم 2.

3- شبكته الريح: الخلط و التداخل و كان المعنى تداخلت فيه و اختلطت في بدنه و أعضائه (مجمع البحرين 5: 273).

4- الوسائل 5: 16/485، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1038/236.

5- الوسائل 5: 13/484، ب 1 أبواب القيام، الفقيه 1: 1038/236.

كتاب الصلاة معنى الصلاة 3

فضل الصلاة 7

مقدمات الصلاة 11

الفصل الأول في أعداد الصلوات

ينبوع: أعداد الصلوات الواجبة 12

الصلاة الوسطى 16

ينبوع: أعداد النوافل 20

ينبوع: في ذكر مسائل، الأولى: نافلة الظهر و العصر 25

هل النوافل للفرائض أو للأوقات ؟ 27

الثانية: أفضلية الرواتب 29

الثالثة: كراهة الكلام بين المغرب و نافلتها و بين أربع ركعات نافلة المغرب 30

استحباب الدعاء في السجدة الأخيرة من نافلة المغرب 33

الرابعة: صلاة الغفيلة 34

صلاة الوصية 38

ينبوع: ما يسقط و ما لا يسقط من النوافل في السفر 40

سقوط النوافل النهارية في السفر رخصة أو عزيمة 42

سقوط نوافل يوم الجمعة 43

ص: 866

عدم سقوط النوافل في الأماكن الأربعة 43

الخوف الموجب للقصر مسقط للنافلة أم لا؟ 44

حكم نافلة من دخل عليه الوقت و هو حاضر ثم سافر 44

استحباب قضاء نافلة الليل في السفر نهارا 45

سقوط الوتيرة في السفر 46

ينبوع: النوافل تصلّى كل ركعتين بتسليم 50

كيفية صلاة الوتيرة و الأعرابي 54

ينبوع: صلاة الوتر 53

ينبوع: استحباب القنوت في ركعتي الفجر 59

ينبوع: هل الجلوس في ركعتي الوتيرة أفضل أم القيام؟ 62

ينبوع: يجوز الجلوس في النوافل اختيارا 64

إذا ثبت جواز الجلوس في النوافل فهل يتعيّن بدل كلّ ركعة بركعة أو بركعتين؟ 65

هل يجوز التلفيق في النوافل بأن يفعل بعضها قياما و بعضها قعودا أو لا؟ 66

ينبوع: قد يترك النافلة لعذر 69

الفصل الثاني في المواقيت

معنى المواقيت 72

ينبوع: أوقات الفرائض 74

امتداد أوقات الصلوات 76

ينبوع: وقت صلاة الظهر 82

ينبوع: لكل صلاة وقتين 86

ينبوع: وقتي الفضيلة و الإجزاء في المغرب 104

نقل الأقوال في وقت العشاء 108

نقل الأقوال في وقت الصبح 113

ينبوع: أول الوقت في كلّ صلاة أفضل من غيره 115

ص: 867

ينبوع: تحديد وقت الفضيلة للفرائض 119

ينبوع: أول وقت العصر و وقت فضيلتها 126

ينبوع: آخر وقت فضيلة العصر 134

ينبوع: وقت الاختصاص و الاشتراك 138

تذنيبات: أحدها: لو صَلَّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ناسيا 152

فروع: منها: من ظنّ دخول الوقت فصلّى الظهرين و اتفق العصر في الوقت المختصّ بالظهر 154

منها: لو ظنّ الضيق إلاّ عن العصر فصلاّها ثمّ بان السعة بمقدار ركعة أو أربع 154

منها: من صَلَّى الظهر ظانّا سعة الوقت فبان الخطأ و وقوعها في الوقت المختصّ بالعصر 155

منها: من أدرك من آخر وقت العشاء مقدار أربع ركعات 155

ثانيها: ليس لوقت الاختصاص حدّ معروف منضبط في الشرع 155

ثالثها: اختصاص آخر الوقت بالظهر بمقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متّصلا به 158

ينبوع: علامات الزوال 159

العلامة الاولى: زيادة الظلّ بعد انتهاء نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه 159

العلامة الثانية: ميل الظلّ بعد غاية ارتفاع الشمس عن خطّ نصف النهار 164

العلامة الثالثة: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن للمتوجّه إلى نقطة الجنوب 166

ينبوع: أول وقت المغرب 166

آخر وقت المغرب 168

ينبوع: أول وقت العشاء 168

ينبوع: وقت الصبح 181

المبحث الثاني في أوقات النوافل و فيه مسائل:

المسألة الاولى: وقت نافلتي الظهر و العصر 190

مَمَّا يَتَعَلَّقُ بِنَافِلَتِي الظَّهْرِ وَالْعَصْرِ أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ خَرَجَ وَقْتُ النَّافِلَةِ وَلَمْ يَتَلَبَّسْ مِنْهَا بِشَيْءٍ 200

ثَانِيَهُمَا: هَلْ يَجُوزُ تَقْدِيمُ النَّوَافِلِ النَّهَارِيَّةِ عَلَى الزَّوَالِ أَوْ لَا؟ 205

المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب 208

ص: 868

المسألة الثالثة: وقت الوتيرة 212

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل 213

يجوز تقديم صلاة الليل للعدر 218

قضاء صلاة الليل بالنهار أفضل من فعلها في أول الليل لعدر 220

صور طلوع الفجر على الممتلبس لنافلة الليل:

الصورة الاولى: طلع الفجر على المصلي ولم يتلبس منها قبله بشيء 221

الصورة الثانية: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بما دون الأربع 225

الصورة الثالثة: لو طلع الفجر وقد تلبس منها بأربع 225

المسألة الخامسة: وقت ركعتي الفجر 228

أول وقت ركعتي الفجر 228

آخر وقت ركعتي الفجر 232

لو صلى نافلة الفجر قبل طلوعه 235

في عدم كراهة النوم بعد صلاة الليل 236

المبحث الثالث في الأحكام

ينبوع: يجوز قضاء الفرائض اليومية و أداء سائر الفرائض في كل وقت ما لم يتضيّق وقت الحاضرة 237

ينبوع: التطوع لمن عليه فريضة:

المقام الأول: فعل النافلة في وقت الفريضة الحاضرة 238

المقام الثاني: جواز التنفل لمن عليه فاتتة 248

ينبوع: صور حصول الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة للمكلف، كالجنون أو الإغماء أو الحيض:

الاولى: أن يكون العذر مستوعبا للوقت 254

الثانية: إذا حصل العذر وقد مضى من الوقت مقدار أداء الفريضة 256

الثالثة: لو زال المانع في آخر الوقت و أدرك منه ما يسع الطهارة و ركعة لزمه أدائها 262

لو أدرك قبل الغروب أو قبل انتصاف الليل مقدار أربع ركعات 269

لو أدرك قبل الغروب مقدار خمس ركعات مع الطهارة 270

ص: 869

ينبوع: لو بلغ الصبي في أثناء العمل 274

لو بلغ الصبي في الوقت بعد الفراغ عن الصلاة 277

ينبوع: حرمة تقديم و تأخير الفريضة عن وقتها 278

حكم من صلى قبل الوقت جهلا بالموضوع أو الحكم 280

لو صلى الجاهل بالحكم أو بالوقت فصادف الوقت 281

لو صلى قبل الوقت ناسيا 282

ينبوع: يجب مراعاة الوقت قبل الدخول فيها إما بتحصيل العلم أو بتحصيل الظن أو بالتقليد:

إذا كان للمكلف طريق إلى العلم بالوقت من غير جهة التأخير لا يجوز له التعويل على الظن 285

إذا لم يكن له طريق إلى العلم بالوقت يجوز له الاجتهاد و التعويل على الأمارات المفيدة للظن 290

تذنيب: لو صلى ظانًا بالوقت فظهر الكذب 296

إذا تعدّر للمكلف العلم و الظن بدخول الوقت يقلّد غيره 298

ينبوع: الترتيب بين الفرائض 302

لو اشتغل بالعصر قبل أداء الظهر نسيانا أو بظن أدائها ثم تذكر العدم في الأثناء 302

لو تذكر بعد الفراغ من الثانية و قد صلاها في الوقت المختص بالاولى 305

لو صلى الثانية عصرا أو عشاء في الوقت المشترك ثم تذكر نسيان الاولى بعد الفراغ 306

ينبوع: أول الوقت في كل صلاة أفضل من غيره إلا في مواضع 307

ينبوع: تكره النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها و بعد صلاة الصبح و بعد صلاة العصر 312

الفصل الثالث في القبلة

ينبوع: ماهية القبلة 324

ينبوع: يجب الاستقبال في الصلاة المفروضة 330

سقوط الاستقبال في بعض صور الفريضة 331

جواز فعل النافلة للراكب و على الراحلة اختيارا في سفر أو حضر 340

جواز فعل النافلة للماشي اختيارا في سفر أو حضر 341

المحمل كالراحلة في جواز النافلة فيه إلى غير القبلة و لو اختيارا 344

في لحوق السفينة بالمحمل أو الراحلة في جواز النافلة فيها و ترك الاستقبال فيها و لو اختيارا 345

لا يجب استقبال القبلة بتكبيرة الإحرام في الراحلة 347

النافلة على الراحلة مكروه أم لا؟ 348

ينبوع: لا يجوز الفريضة على الراحلة اختيارا 349

يجوز الإتيان بالفريضة على الراحلة مع الضرورة 355

يجب استقبال القبلة في الصلاة المؤداة على الراحلة لداعي الضرورة المسوغة بما يمكنه 357

لو تعذر الاستقبال مطلقا سقط اعتباره 360

الماشي في الفريضة كالراكب في أكثر الأحكام 361

فعل الفريضة في السفينة 363

المبحث الثاني في تعيين ما يجب استقباله 373

مسائل مهمّة:

المسألة الاولى: فرض القريب و من بحكمه في مشاهدة الكعبة التوجّه إلى عين الكعبة بلا فرق بين كونه في المسجد أو في الحرم أو في خارجهما 381

المسألة الثانية: قضية كون فرض القريب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إلى ما يقطع كونه من البيت 381

المسألة الثالثة: فرض البعيد الغير المتمكّن من مشاهدة العين إنّما هو التوجّه إلى جهة الكعبة 383

تشخيص الجهة و تعريفها 384

المسألة الرابعة: أهل كلّ إقليم يتوجّهون إلى سمت الركن الذي في جهتهم 386

المسألة الخامسة: علامات قبلة البعيد التي يرجع إليها في معرفتها 391

تذنيب: لتمهيد ضابط كلي لمعرفة القبلة بالجهة المختلفة بحسب اختلاف النواحي و البلاد 401

ذكر قبلة البلاد 404

ص: 871

المسألة السادسة: قد يكون وظيفة المكلف العلم بالجهة وقد يكون الاجتهاد المؤدّي إلى الظنّ بها وقد يكون تقليد الغير وقد يكون غير هذه الثلاث 406

المقام الأول: من علم الجهة أو تمكّن من العلم بها لا يجزئه الاجتهاد ولا يجوز له التعويل على الظنّ 406

المقام الثاني: من عجز عن العلم بالجهة اجتهد في معرفة الجهة ويني على مؤدّي اجتهاده 410

يجوز التعويل على قبلة بلد المسلمين 420

عدم وجوب الاجتهاد في التيامن و التياسر بعد العلم بالجهة 422

المقام الثالث: حكم من عجز عن العلم و الظنّ بالجهة معا 424

تذنيب: إن ضاق الوقت عن الأربع صلّى ما يحتمله الوقت 431

المسألة السابعة: في أحكام الخلل الواقعة في الصلاة من جهة الاستقبال 432

المرحلة الاولى: لو كان الخطأ من جهة الاستقبال فيما بين المشرق و المغرب 435

المرحلة الثانية: لو كان الخطأ في نفس المشرق و المغرب 438

المرحلة الثالثة: لو كان الخطأ في دبر القبلة بأن يصلّي مستدبرا بظنّ أنّه قبلة 440

الفصل الرابع في لباس المصلّي

المطلب الأوّل في جنسه

يجوز الصلاة في كلّما يستر البدن بل العورة عدا أنواع: 443

النوع الأوّل: لا يجوز الصلاة في الثوب النجس نجاسة غير معفوّة 443

النوع الثاني: لا يجوز الصلاة في جلد الميتة 443

حكم الجلد الذي يعلم كونه مذكّي 445

حكم الجلد الذي يعلم كونه ميتة 445

حكم الجلد الذي يشكّ في كونه ميتة أو مذكّي 446

سوق المسلمين أمانة شرعيّة 451

فروع:

الأول: المنع من جلد الميتة لا اختصاص له بحال الصلاة بل يعمّها وسائر الأحوال 457

ص: 872

الثاني: لا يختصّ المنع من جلد الميتة في حال الصلاة أو غيرها بما كان ملبوسا، بل يعمّه و المحمول 458

الثالث: اختصاص المنع من الميتة في حال الصلاة وغيرها بميتة ذي النفس 458

الرابع: الصلاة في الميتة مختصّ بما تحلّه الحياة من أجزائه أم لا؟ 459

النوع الثالث: حكم الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات 462

مسائل مهمّة:

المسألة الاولى: حكم الصلاة في جلد ما لا يعلم كونه من مأكول اللحم أو... 464

المسألة الثانية: المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه يعمّ ما لا تحلّه الحياة من أجزائه 468

في عموم المنع من الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه لما لا يتمّ الصلاة به من المنسوج و عدمه 470

في عموم المنع لغير المنسوج من الشعرات الملقاة على ثوبه المصلّي و عدمه 473

لو حمل المصلّي الحيوان الغير المأكول حيّا 476

لو اتّخذ من وبر ما لا يؤكل لحمه أو صوفه و شعره فرش و نحوه 476

الصلاة في أجزاء ما لا نفس له 476

لا تبطل الصلاة في فضلات ما لا نفس له 476

عدم بطلان الصلاة بالشمع يكون على الثوب أو البدن 476

حكم الصدق في الصلاة 478

حكم الصلاة في سائر رطوبات ما لا يؤكل لحمه 479

هل يعمّ المنع لأجزاء الإنسان من شعره و ظفره و سنّه و... أو لا؟ 480

لا فرق في مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه بين حالتي التذكّر و النسيان و لا بين العالم و الجاهل بالحكم أو الموضوع 481

حكم الصلاة في اللؤلؤ المستخرج من الصدق 481

المسألة الثالثة: مستثنيات قاعدة منع الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، الخبز 482

تحقيق موضع الخبز 485

حقيقة الخزّ 487

ص: 873

الصلاة في جلد السنجاب ووبره 489

موضوع السنجاب 494

الصلاة في السمور و الفنك 494

موضوع السّمور 496

الصلاة في الحواصل 496

النوع الرابع: للحريز أحكام أربع: الحكم الأول: عدم جواز الصلاة و بطلانها به سواء كان هو الساتر أو لا 497

الحكم الثاني: حرمة لبس الحرير للرجال مطلقا 499

الحكم الثالث: جواز لبس الحرير في الحرب و في حال الضرورة 499

الحكم الرابع: جواز لبس الحرير للنساء و لو اختيارا و من غير ضرورة 503

هل الخنثى تلحق بالرجال أو بالنساء في لبس الحرير؟ 505

لا يحرم على الصبيّ لبس الحرير 506

الصلاة في الحرير المخلوط 507

الصلاة في الثوب المخيط من قطعات بعضها حرير 511

الصلاة في الثوب المكفوف بالحرير 514

فيما لا تتم الصلاة فيه من الحرير 516

في حمل الحرير و الركوب عليه و الافتراش 519

التدثر بالحرير 521

النوع الخامس: ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب من لباس أو خاتم:

الحكم التكليفي في لبس ما كان ذهباً أو ممّوها بالذهب 522

الحكم الوضعي في لبس الذهب 524

فروع:

الأول: هل المنع من لبس الذهب و الصلاة فيه مخصوص بما كان ساترا أو عامّ لمطلق الملبوس 527

الثاني: حكم الصلاة في الممّوه من الثوب و الخاتم 529

ص: 874

الثالث: في جواز الافتراش بالثوب المنسوج بالذهب أو المموّه به 530

الرابع: لا بأس بتحلية السيف و الخنجر و ما أشبهه بالذهب 531

الخامس: حكم الخنثى و الصبيّ في لبس الذهب و التختّم به 531

النوع السادس: ما كان مغصوبا و تمام الكلام يقع في مقامات:

المقام الأوّل: الصلاة في الثوب المغصوب مع العلم بالغصبيّة 532

الصلاة في العمامة المغصوبة 534

المقام الثاني: الصلاة في المغصوب جهلا 536

حكم صلاة الناسي بالغصب 537

المقام الثالث: في الجاهل بحكم الغصب 539

فروع:

الأوّل: لو علم الغصبيّة في أثناء الصلاة 542

الثاني: هل المقبوض بالبيع الفاسد و الصلاة فيه في حكم المغصوب تكليفا و وضعاً؟ 542

الثالث: لو أذن المالك في الصلاة في ثوبه المغصوب 544

خاتمة: فيما اختلف من الملابس في جواز الصلاة فيه و عدمه 544

المطلب الثاني: في حكم ستر العورة تكليفا و وضعاً و موضوع العورة و أحكام خلل السترففيه مباحث:

المبحث الأوّل: يجب ستر العورة عن كلّ ناظر محترم في غير حال الصلاة كما يجب سترها في الصلاة 548

الجهة الاولى: في شرطية الستر لصحة الصلاة 549

الجهة الثانية: شرطية الستر مخصوصة بحال التمكّن من الساتر بشرائطه 552

الجهة الثالثة: شرطية الستر مع المكنة مطلقة أو مقيدة بالعمد و الذكر؟ 552

المبحث الثاني: في بيان العورة التي يجب سترها عن الناظر و في الصلاة و فيه مقامان:

المقام الأوّل: في عورة الرجل 555

مسائل مهمّة:

الأولى: نصّ غير واحد على أنّه لا يجب على الرجل ستر ما عدى العورة 557

الثانية: قال في الذكرى: الستر يراعى من الجوانب و من فوق و لا يراعى من تحت 557

ص: 875

الثالثة: اختلف الأصحاب في جواز ستر العورة بورق الشجر والحشيش وبالطين اختيارا مع إمكان الستر بالثوب وعدمه 559

استعمال الطين بطريق الطلي كطلي النورة بحيث ستر اللون دون الحجم 563

فروع:

الأول: في وجوب الدخول في الوحل والماء الكدر وعدمه 565

الثاني: في وجوب الدخول في الحفيرة وعدمه 566

الثالث: لو وجد ما يستر إحدى العورتين 567

الرابع: في وجوب شراء الساتر 569

الخامس: لا يجب على العاري تأخير الصلاة إلى آخر الوقت 570

الرابعة: إذا لم يتمكّن من الساتر أصلا فلا خلاف بين الأصحاب في وجوب الصلاة عليه عاريا 571

فروع:

الأول: يجب على العاري أن يكون ركوعه وسجوده بالإيماء في حالتي الجلوس والقيام 573

الثاني: نصّ في الذكرى والمدارك بوجوب كون الإيماء في الحالين للركوع والسجود بالرأس 574

الثالث: لا يجب على العاري في صورتى أمن المظّل وعدمه أزيد من القيام والجلوس والإيماء للركوع والسجود 575

الرابع: العاري قد يعلم عدم وجود الناظر وقد يعلم وجوده وقد... 575

الخامس: هل الحكم بوجوب الجلوس في الصلاة عند عدم الأمن من الناظر مختصّ بمن يحرم عليه النظر في عورته أو يعمّه؟ 576

السادس: إذا دخل في الصلاة قائما لعدم وجود الناظر ثمّ وجد الناظر في الأثناء أو جالسا حال وجود الناظر ثمّ خرج الناظر في الأثناء 576

المقام الثاني: في عورة المرأة الحرّة البالغة 576

وجوب ستر شعر الرأس على المرأة 578

حكم الخنثى المشكل في الستر 579

لا يجب على المرأة ستر الوجه والكفّين والقدمين 579

في تحديد الوجه و الكفّين و القدمين 581

جواز كشف الرأس في الصلاة للأمة و الصبيّة 581

فروع:

الأوّل: العنق في الأمة يتبع الرأس 583

الثاني: اختلف الأصحاب في استحباب ستر الرأس للأمة 583

الثالث: الأمة المبعوضة ملحقة بالحرّة 584

الرابع: صور عتق الأمة في الصلاة 584

الخامس: لو بلغت الصبيّة في أثناء الصلاة بغير ما يفسد الصلاة 586

المطلب الثالث في مستحبات لباس المصلّي و مكروهاته، ففيه مبحثان:

المبحث الأوّل في المستحبات و هو يتضمّن مسائل:

المسألة الاولى: يستحبّ الصلاة في النعل العربي 588

المسألة الثانية: استحباب ستر جميع البدن للرجل 589

المسألة الثالثة: يستحبّ للرجل إذا صلّى مكشوف الظهر و المنكبين أن يضع شيئاً على عاتقه و لو حبلاً أو تكّة سراويل 590

المسألة الرابعة: استحباب التحكّك للمتعمّم في الصلاة 591

المبحث الثاني في المكروهات التي تذكر أيضاً في طيّ مسائل:

المسألة الاولى: يكره الصلاة في لباس سود 595

المسألة الثانية: يكره الصلاة للرجل في الثوب الواحد الرقيق الذي لا يحكي ما تحته 598

في كراهة التوشّح فوق القميص 598

موضوع التوشّح 601

كراهة اشتمال الصمّاء 601

في كراهة السدل في الصلاة 602

المسألة الثالثة: يكره الصلاة في عمامة بغير تحنّك 604

المسألة الرابعة: يكره اللثام للرجل و النقاب للمرأة في الصلاة 605

المسألة الخامسة: يكره الصلاة في قباء مشدود 606

يكره الإمامة بغير رداء 608

ص: 877

المسألة السادسة: يكره أن يستصحب في الصلاة شيئاً من الحديد 609

المسألة السابعة: يكره الصلاة في ثوب يتّهم صاحبه بعدم التوقّي عن النجاسات 612

المسألة الثامنة: يكره الصلاة للنساء في خلخال لها صوت 614

المسألة التاسعة: يكره الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو خاتم فيه صورة 615

المسألة العاشرة: يكره أن تصلّي المرأة خالية عن الحلّي أو مجرداً جيدها عن القلائد 618

المسألة الحادية عشر: يكره أن يصلّي المختضب و عليه خضابه رجلاً كان أو امرأة 619

الفصل الخامس في مكان المصلّي

للمكان في العرف إطلاقاً كثيرة وقد حصرها شيخنا البهائي على ما حكى في أربع 620

المبحث الأول في حكم مكان المصلّي من حيث الإباحة والغصبيّة 623

في المكان المباح بالملك 623

في المكان المباح بالإذن 623

في المكان المغصوب مسائل:

المسألة الأولى: يحرم الصلاة في المكان المغصوب قولاً واحداً 626

بطلان الصلاة في المكان المغصوب 626

إباحة المكان شرط للصلاة بلا فرق بين اليوميّة وغيرها من الفرائض ولا بين الفرائض والنوافل 627

حكم إتيان الصوم وأداء الزكاة في المكان المغصوب 627

حكم أداء الخمس والكفّارة وأداء الدين وإتيان الوضوء والغسل في المكان المغصوب 628

المسألة الثانية: في حكم الجاهل والناسي بالغصبيّة 629

المسألة الثالثة: في أحكام الاضطرار إلى المكان المغصوب 630

المسألة الرابعة: لو كان سقف البيت مغصوباً ونحو الخيمة المغصوبة 634

المسألة الخامسة: يجوز للمالك أن يصلّي في ملكه المغصوب 634

المبحث الثاني: في حكم المكان من حيث محاذة المرأة للرجل أو تقدّمها عليه حال كونهما في الصلاة 635

في اشتراط بطلان صلاة الرجل مثلاً أو كراهتها بصحّة صلاة المرأة لو لا المحاذة و بالعكس 640

ص: 878

حكم ما لو صحّت صلاة الرجل و المرأة في الواقع مع اعتقاد كلّ فساد صلاة آخر، و حكم ما لو انعكس الأمر 642

حكم ما لو حدث الفساد في الصلاة بعروض مبطل في الأثناء 644

في رجوع الرجل إلى المرأة استعلا ما لصحّة صلاتها أو بطلانها و بالعكس 644

ينبغي ختم المسألة ببيان امور:

أحدها: إن صلّت المرأة خلف الإمام بطلت صلاة من إلى جانبيها و من يحاذيها من خلفها و لا تبطل صلاة غيرهم، و إن صلّت بجنب الإمام... 646

ثانيها: يزول المنع حرمة و كراهة بوجود حائل بينهما 648

هل يقوم الظلمة و العمى و تغميض البصر مقام الحائل؟ 648

في زوال المنع بعد عشرة أذرع 649

ثالثها في بيان عدّة مسائل:

الاولى: لو صلّت متأخّرة عنه سقط المنع، نعم يتكلّم في مقدار تأخّرها عنه 650

الثانية: لو حصل في مكان واحد ضيق لا يمكنهما التباعد و لا تأخّر المرأة و لا حائل 651

الثالثة: المنع حرمة و كراهة يختصّ بالبالغين المكلفين 652

الرابعة: لا يشترط في المنع اتّحاد الصلاتين في الفرض و النفل و لا في الأداء و القضاء 652

المبحث الثالث: فيما يتعلّق بمكان المصلّي من حيث الطهارة و النجاسة

المراد بالمكان ما يلاصق بدن المصلّي و ثوبه 653

في اشتراط طهارة موضع الجبهة 653

في عدم اشتراط طهارة ما عدى موضع الجبهة 654

في تقييد النجاسة في عنوان الحكم بكونها غير متعدّية 656

المبحث الرابع: في الأمكنة التي يكره الصلاة فيها و هي مواضع:

الموضع الأوّل: الحمّام 658

الموضع الثاني: بيوت الغائط 660

الموضع الثالث: مبارك الإبل 661

الموضع الرابع والخامس: مسكان النمل و مجرى المياه 662

الموضع السادس والسابع: أرض السبخة و الثلج 663

ص: 879

الموضع الثامن: كراهة الصلاة بين القبور 665

هل المنع يزول بالتباعد بعشرة أذرع؟ 668

في زوال الكراهة بوجود حائل بين المصلّي وبين القبور 669

في إلحاق القبر و القبرين بالقبور 672

هل يستثنى من الكراهة قبور الأئمّة بل مطلق المعصوم أو لا؟ 675

الموضع التاسع: كراهة الصلاة في بيوت النيران 680

الموضع العاشر: كراهة الصلاة في بيوت الخمر 682

الموضع الحادي عشر: كراهة الصلاة في جوادّ الطرق 682

الموضع الثاني عشر: كراهة الصلاة في بيوت المجوس 686

في الصلاة في البيع و الكنائس 687

الموضع الثالث عشر و الرابع عشر: كراهة الصلاة في جوف الكعبة و سطحها في الفريضة 690

الموضع الخامس عشر: مرابط الخيل و البغال و الحمير 690

كراهة الصلاة إلى النار المضرمة 691

كراهة الصلاة إلى التصاوير و التماثيل 692

ينبغي التكلّم لتحقيق المسألة في جهات:

الجهة الاولى: هل تعمّ الكراهة مثل ذي الروح و غيره كالشجر و نحوه أو يختصّ بالأوّل؟ 694

الجهة الثانية: الكراهة مختصّة بما لو كانت الصورة بين يدي المصلّي و في جهة قبلته أو يعمّه؟ 696

لا فرق في الكراهة بين الصور المجسّمة و غيرها 698

الكراهة ترتفع بتغطية الصورة و سترها 698

كراهة الصلاة إلى مصحف مفتوح 699

كراهة الصلاة إلى حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها 699

كراهة الصلاة إلى باب مفتوح أو إنسان مواجهه 701

تكراه الصلاة وبين يدي المصلي حديد 702

تذنيب: استحباب أخذ السترة 702

ص: 880

المبحث الخامس: في مكان المصلّي من حيث استحباب الصلاة فيه

هل يعتبر في مسجدية المسجد كونه وقفا أو لا؟ 708

هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد العموم أو يجوز تخصيصه بطائفة دون اخرى؟ 709

هل يعتبر في مسجدية المسجد قصد القرية في وقفه أو لا؟ 710

فصل: يستحبّ اتّخاذ المساجد استحبابا مؤكّدا 713

ينبغي ختم الفصل برسم مسائل:

المسألة الاولى: استحباب اتّخاذ المساجد مكشوفة 714

المسألة الثانية: يستحبّ جعل الميضاة على باب المساجد 717

في معنى الميضاة 719

المسألة الثالثة: يستحبّ جعل المنارة مع حائطها 721

المسألة الرابعة: يكره تعليية المساجد بل تبنى وسطا 726

المسألة الخامسة: يكره أن يجعل لها شرف 727

المسألة السادسة: يكره المحاريب الداخلة 728

المسألة السابعة: يجوز نقض ما استهدم من المسجد 729

في عدم جواز نقض غير المستهدم 731

في جواز توسعة مسجد البيت 734

المسألة الثامنة: أطبق الأصحاب على جواز استعمال آلات المسجد في غيره من المساجد 736

المسألة التاسعة: في محرّمات المسجد وفي امور:

منها: اتّخاذ المسجد أو بعضه في ملك أو طريق على معنى تملكه أو جعله طريقا ينمحي عنه صورة المسجدية 741

منها: حكم بيع آلات المسجد 741

منها: حرمة زخرفة المسجد 743

منها: حرمة إدخال النجاسة في المسجد 745

منها: يحرم دفن الأموات في المساجد 746

منها: يحرم إخراج الحصى من المسجد 750

ص: 881

المسألة العاشرة: في سنن المسجد من المكروهات والمستحبات وهي امور:

فصل: استحباب إتيان الفرائض المكتوبة في المسجد 753

فروع:

الأول: صلاة النافلة في المسجد أفضل أو في المنزل؟ 755

الثاني: في اختصاص استحباب إتيان المساجد للصلاة بالرجال 758

الثالث: الصلاة في المسجد منفردا أفضل من الصلاة في غيره جماعة 759

الرابع: المساجد تتفاوت في الفضيلة بحسب ذواتها أو لبعض العوارض 760

بحث في الروايات الدالة على تفاوت المسجد الحرام و مسجد الرسول في الفضل 762

البحث السادس: مما يتعلق بمكان المصلّي فيما يجوز أن يسجد عليه في الصلاة و ما لا يجوز وفيه مسائل:

المسألة الاولى: يشترط في مسجد الجبهة أن يكون من الأرض أو ممّا ينبت منها 763

في السجود على المعادن 765

في السجود على القير 770

هل يجوز السجود على الخزف أم لا؟ 771

السجود على الآجر و الجصّ و النورة بعد الطبخ 776

جواز السجود على الطين ما لم يبلغ حدّ الوحل 777

المسألة الثانية: قد استثنى من نبات الأرض الذي يسجد عليه المأكول و الملبوس 778

المسألة الثالثة: في السجود على القرطاس 783

جواز السجود على القرطاس المكتوب على الكراهية 789

المسألة الرابعة: حكم من لم يتمكّن من السجدة على الأرض و نباتها و القرطاس 791

تذنيب: نصّ جماعة على أنّ السجود على الأرض أفضل 795

الفصل السادس في الأذان والإقامة

المبحث الأول: في معنى الأذان والإقامة وفضلهما 797

ص: 882

المبحث الثاني: في كَيْفِيَّةِ الأَذَانِ 802

في كَيْفِيَّةِ الإِقَامَةِ 805

في أَنْ أَشْهَدَ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ لَيْسَ مِنَ الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ 806

الأحكام المتعلقة بكَيْفِيَّةِ الأَذَانِ وَ تَتَمُّ بِإِيرَادِ مَسَائِلَ:

المسألة الأولى: لا يَصِحُّ الأَذَانُ قَبْلَ دُخُولِ الوَقْتِ 809

المسألة الثانية: يشترط الترتيب بين الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ وَ بَيْنَ فُصُولِ كِلَيْهِمَا 816

المسألة الثالثة: في سُنَنِ الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ وَ هِيَ أُمُورٌ:

الأوَّلُ: يَسْتَحَبُّ الإِسْتِقْبَالَ فِي الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ 816

الثاني: يَسْتَحَبُّ الوُقُوفَ عَلَى آخِرِ الفُصُولِ فِي كِلِّ مِنَ الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ 819

تعريف الوقف 819

في معنى الإفصاح 821

الثالث: يَسْتَحَبُّ الفُصْلَ بَيْنَ الأَذَانِ وَ الإِقَامَةِ 822

المقصد الثاني في أفعال الصلاة المعبر عنها بأجزائها

أجزاء الصلاة واجبة و مسنونة 824

في تصوير الأجزاء المستحبة للصلاة 825

في تصوير النية من أفعال الصلاة 827

اختلاف الأصحاب في تقديم القيام أو النية في الذكر 829

في حقيقة النية 830

فرعان:

الأوَّلُ: هل يعتبر في وجوب قصد التعيين كون كل من العنوان المتشاركين في الصورة مأمورا به أو يكفي مجرد الاشتراك ؟ 834

الثاني: قصد التعيين في صورة تعدد الأمر إنما يعتبر في الإتيان الأوَّل 835

الجزء الثاني من أفعال الصلاة: القيام 835

ما المراد بالقيام المتّصل بالركوع؟ 838

ص: 883

هاهنا امور ينبغي التعرّض لها:

الأمر الأوّل: حدّ القيام 843

الأمر الثاني: يشترط في صدق القيام الاستدلال 843

الأمر الثالث: يشترط في القيام الاستقرار 845

الأمر الرابع: الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام 846

الأمر الخامس: لا يجوز تباعد الرجلين بما يخرجهم عن حدّ القيام 847

هاهنا مسائل:

المسألة الاولى: فيمن عجز عن الانتصاب 849

المسألة الثانية: في من عجز عن الاستقلال في القيام 849

المسألة الثالثة: لو عجز عن الاستقرار في القيام مع القدرة عليه ماشيا 850

المسألة الرابعة: لو عجز عن أصل القيام 854

لو عجز عن القيام في البعض 854

لو عجز عن القيام في جميع الصلاة 856

فروع: الأوّل: ما المراد بالعجز؟ 859

الثاني: لا يعتبر في القعود هيئة معيّنة 859

الثالث: في كيفية ركوع القاعد 860

تذنيبان:

الأوّل: لو عجز عن الجلوس مستقلاً و مستندا و منحنيا صلّى مضطجعا 861

الثاني: لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّى مستلقيا على قفاه 863

ص: 884

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

